

א האוניברסיטה הפתוחה

רפאל ישפה

# פילוסופיה יהודית בימי הביניים

מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם



כרך א: יסודות





האוניברסיטה הפתוחה

# פילוסופיה יהודית בימי הביניים

מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם

כרך א: יסודות  
יחידות 1-4

רפאל ישפה

## *Jewish Philosophy in the Middle Ages*

### *From Sa'adiah Ga'on to Maimonides*

By Dr. Raphael Jospe

Unit 1: *What is Jewish Philosophy?*

Unit 2: *Sa'adiah Ga'on and the Kalam*

Unit 3: *Jewish Neo-Platonism: Isaac Israeli and Solomon Ibn Gabriel*

Unit 4: *Bahya Ibn Paquda*

כותב היחידות: ד"ר רפאל ישפה

תרגום טקסטים מאנגלית, מצרפתית ומערבית: ד"ר רפאל ישפה (אלא אם כן מצוין אחרת)

ריכוז הפיתוח: ישראל רונן

עריכה: טובה צורף; ישראל רונן

תחקיר תמונות וטקסטים: לילי יודינסקי ויוסי בסלר

יועצים:

פרופ' יוסף דן, האוניברסיטה העברית בירושלים (יחידות 1, 2, 3, 4)

פרופ' מנחם קלנר, אוניברסיטת חיפה (יחידות 1, 2, 3, 4)

פרופ' שלום רזנברג, האוניברסיטה העברית בירושלים (יחידה 1, 3)

עיצוב עטיפה וגרפיקה: ירמי לוי

גרפיקה: רותי אפלברג

התקנה והכאה לדפוס: אפרת אלף

סדר מחשב: שוש רוחלין

תרשימים: רונית בורלא

הגהה: מירה ליפבסקי

טיפול בזכויות יוצרים: אניטה חיימוביץ

תמונת העטיפה: פילוסוף-מרען, אריסטו אולי (2) ותלמידיו. הפילוסוף-מרען מחזיק ספר ואצטרולב (מכשיר אסטרונומי למדידת גובה השמש והכוכבים). מעל לראשם רואים את כיפת השמים. כתב-יד קופנהגן, הספרייה המלכותית, כתב-יד עברי 37 – נכתב כבדצלונה בידי לוי בן יצחק קארו מסלמנקה בעבור הרופא מנתם בצלאל בשנת הק"ח – 1347 – 1348. האויר נמצא בפתחה לחלק השני של מורה הנבוכים של הרמב"ם בתרגומו לעברית של שמואל בן יהודה אבן תיבון (Courtesy of Det Kongelige Bibliothek, Copenhagen).

מק"ט 10412-2015

מסת"ב 965-06-0799-4 ISBN

© תשס"ה – 2005. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43107.  
The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43107. Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשחרר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.



---

## לילדי

דינה שלומית  
אילן בנימין  
כלנית זיוה  
תמר רחל  
ירון יאיר  
אורי נתן  
קרן מיכל

שיאחו בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו.  
(ר' אברהם אבן דאוד)

ושמע האמת ממי שאמרו.  
(ר' משה בן מימון)

כי החכמה אחות לתורה ותאומה /  
על דברי יושר ואמת זו על זו מסכימה...

ואין ראוי למשכיל המבקש לדעת האמת להרחיק דברים רבים שנגלו לחכמי  
המחקר ובארום במופת אמתי [...] בעבור שאינם מאומתנו, אלא ישמע האמת  
מהאומרו, ולא יביט אל האומר אלא לאמתות דברו.  
(ר' שם טוב אבן פלקירא)



# תודות

רצוני להביע את תודתי:

לפרופ' אברהם גינזבורג, נשיאה לשעבר של האוניברסיטה הפתוחה, שהביא אותי לאוניברסיטה הפתוחה.

לפרופ' נחמיה לבציון ו"ל, נשיאה לשעבר של האוניברסיטה הפתוחה ויו"ר אקדמי של המרכז הבין-ארצי להוראת תרבות ישראל באוניברסיטאות, על עידודו ותמיכתו.

לצוות הקורס ולד"ר אסתי אייזנמן, מרכזת הוראת הקורס, על עצותיה הרבות הנובעות מכושרה הפילוסופי והפדגוגי.

לחברי פרופ' דניאל לסקר, פרופ' זאב הרוי, ופרופ' אביעזר רביצקי, על ידידותם ועידודם מאז שלמדנו יחד פילוסופיה יהודית.

להורי ומורי הרב אלפרד ז"ל וחזה ישפה, שניהם מורים וחוקרים בתחום מחשבת ישראל, שמהם למדתי להאמין ולשאול.

לרעייתי דרלין, החשובה מכולם, כי "את עלית על כלנה".



# תוכן העניינים לכרך א

## יחידה I – פילוסופיה יהודית מהי? / 7

1.1 מבוא / 11

1.2 פילוסופיה יהודית – הצגת הבעיה / 16

1.3 צמיחת הפילוסופיה היהודית בימי הביניים / 66

1.4 מדע, תבונה ואמונה דתית / 71

1.5 פילון האלכסנדרוני / 82

נספח א: יצחק יוליוס גוטמן, "צמיחת הפילוסופיה היהודית באיזור-התרבות האיסלאמי" / 97

נספח ב: מילון למונחים נבחרים / 105

ביבליוגרפיה / 139

## יחידה 2 – רב סעדיה גאון והפלאם / 143

2.1 מבוא: ראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים / 147

2.2 מדע הפלאם / 153

2.3 רב סעדיה גאון, חייו וכתביו / 182

2.4 ספר האמונות והדעות / 200

ביבליוגרפיה / 253



---

יחידה 3 – הנאו-אפלטוניות היהודית: ר' יצחק הישראלי  
ור' שלמה אבן גבירול / 257

- 3.1 הרקע לנאו-אפלטוניות / 263
- 3.2 יצחק בן שלמה הישראלי / 304
- 3.3 שלמה בן יהודה אבן גבירול / 337
- 3.4 סיכום / 397
- נספח א: שלמה פינס, "הערכה של תורת הנבואה ותורת הנפש של יצחק הישראלי" / 399
- נספח ב: ר' שלמה אבן גבירול, "כתר מלכות" / 403
- נספח ג: ר' שמואל אבן תיבון, "עשרת המאמרות (קטגוריות) של אריסטו" / 433
- ביבליוגרפיה / 437

יחידה 4 – ר' בחיי אבן פקודה / 441

- 4.1 הרקע הרעיוני להגותו של ר' בחיי אבן פקודה / 445
- 4.2 הרקע החברתי לספר חובות הלכות / 461
- 4.3 משנתו של ר' בחיי אבן פקודה / 466
- 4.4 סיכום / 531
- נספח א: חווה לצרוס-יפה, "לאופיה של התרבות היהודית-ערבית" / 533
- נספח ב: יוסף דן, "הפנמת החיים הדתיים" / 554
- נספח ג: אליעזר שבייד, "בחיי ורס"ג – זיקה ושוני" / 564
- ביבליוגרפיה / 569
- המקורות למובאות / 573

# יחידה I פילוסופיה יהודית מהי?

רפאל ישפה





# תוכן העניינים

1.1	מבוא / 11
1.2	פילוסופיה יהודית – הצגת הבעיה / 16
1.2.1	מהי פילוסופיה? / 17
1.2.2	מהי פילוסופיה יהודית – שאלה מודרנית / 21
1.2.3	היבטים פילוסופיים והיסטוריים / 27
1.2.4	פילוסופיה יהודית – אמת־מידה ביוגרפית / 30
1.2.5	פילוסופיה דתית־יהודית / 32
1.2.5.1	פילוסופיה נוצרית / 34
1.2.5.2	פילוסופיה אסלאמית / 37
1.2.5.3	האם זהות יהודית דומה לזהות נוצרית או לזהות אסלאמית? / 40
1.2.6	דרכים להגדרת הפילוסופיה היהודית / 41
1.2.6.1	הדרך הצורנית הקיצונית / 42
1.2.6.2	הדרך התוכנית־המהותית / 42
1.2.7	פילוסופיה בהקשר יהודי / 59
1.2.7.1	אמות־מידה להקשר יהודי / 60
1.2.7.2	הפילוסופיה היהודית כמפגש / 61
1.2.7.3	אנכרוניזם כמאפיין את הפילוסופיה היהודית / 63
1.2.8	סיכום: הקשר יהודי / 64
1.3	צמיחת הפילוסופיה היהודית בימי הביניים / 66
1.3.1	אתגר פנימי – הקראות / 67
1.3.2	אתגרים חיצוניים – פילוסופיה, אסלאם ונצרות / 68
1.3.3	צמיחת פילוסופיה יהודית במסגרת אסלאמית / 69
1.4	מדע, תבונה ואמונה דתית / 71
1.4.1	המדע העתיק והמדע החדש / 71
1.4.2	דת ומדע, היבט אחר / 77

- 
- 1.4.3 התגלות ותבונה – הדרך השכלתנית / 78
- 1.4.4 התגלות ותבונה – הדרך הלא-שכלתנית / 80

- 1.5 פילון האלכסנדרוני / 82
- 1.5.1 קהילת יהודי אלכסנדריה / 82
- 1.5.2 תרגום השבעים / 82
- 1.5.3 פילון: אב-טיפוס לפילוסופיה הדתית המערבית / 85
- 1.5.3.1 הפילוסופיה כשפחת ההתגלות (כתבי הקודש) / 91
- 1.5.3.2 הפרשנות האלגורית / 93
- 1.5.3.3 האלגוריה והפשט / 94

נספח א: יצחק יוליוס גוטמן, "צמיחת הפילוסופיה היהודית באיזור-התרבות  
האיסלאמי" / 97

נספח ב: מילון למונחים נבחרים / 105

ביבליוגרפיה / 139

---

## I. I

### מבוא

ראשיתה של הפילוסופיה המערבית ביוון העתיקה. כבר במאה ה־4 לפסה"נ ייחסו היוונים את תחילת הפילוסופיה לתלס (Thales), שחי במילטוס (Miletus) במחצית הראשונה של המאה ה־6 לפסה"נ. במה שונה הגותו הפילוסופית של תלס מן ההגות המיתולוגית־הדתית המסורתית שקדמה לה (אף־על־פי שהמונח "פילוסופיה" טרם הומצא)? תלס ניסה לעצב קוסמולוגיה<sup>1</sup> על סמך מחקר טבעי, מבלי להסתמך על יסודות מיתולוגיים. בניסיונו להסביר הסבר רציונלי את המציאות הוא בא למסקנה כי הארכי (Arche) היסוד, הראשית, או המקור של כל הדברים הם המים, ומהם הכל התהווה. הפילוסופים הקדם־סוקרטיים שבאו אחריו חיפשו גם הם ארכי תומרי, כלומר הסבר טבעי להתהוות הדברים, בניגוד להסברים המיתולוגיים (שהדברים נעשו בידי אלים, גיבורים וכיוצא בהם) המסורתיים.

האסכולה הפילוסופית היוונית העתיקה עוצבה באתונה בעיקר: בידי סוקרטס (469-399 לפסה"נ), תלמידו אפלטון (427 בערך-347 בערך לפסה"נ), ששימר בכתביו הרבים את המשנה בעל־פה של סוקרטס ופיתח משנה חדשה משלו, ואריסטו (אריסטוטלס; 384-322 לפסה"נ), תלמידו של אפלטון, שגם הוא ייסד אסכולה פילוסופית חדשה ומקורית.

על אף גישותיהם השונות של חלוצי הפילוסופיה היוונים, המכנה המשותף לכולן הוא הניסיון להסביר את היקום ואת תכלית האדם באופן שכלי, וזאת על אף זיקתם הנמשכת למסורת התרבותית־הדתית הפגאנית. האמת נודעת לבני אדם באמצעות השכל האנושי, ולא באמצעות התגלות האלים לבני אדם. לדברי צבי וולפסון, הפילוסופיה היוונית העתיקה, שצמחה בתרבות אלילית, לא הכירה את ההתגלות האלוהית כמקור לידיעת האמת. לעומתה, שלוש הדתות המונותאיסטיות המערביות – היהדות, הנצרות והאסלאם – מבוססות כל אחת על התגלות אלוהית כמקור לידיעת האמת.

---

1 קוסמולוגיה – מיוונית kosmos = עולם, יקום; logos = לימוד. התורה על מצב מרחב העולם בשלמות אחת.



אחת השאלות המרכזיות שניצבו לפני הפילוסופיה הדתית המערבית – ביהדות, בנצרות ובאסלאם – בימי הביניים הייתה שאלת היחס בין שני המקורות לידיעת האמת, המקור האחד – השכל האנושי (כטענת הפילוסופיה היוונית העתיקה); והמקור האחר – ההתגלות האלוהית (כטענת הדתות המונותאיסטיות). לפי וולפסון, הפילוסוף הראשון שהתמודד עם בעיה זו היה פילון, היהודי מאלכסנדריה שבמצרים (נולד בשנת 20 לפסה"נ בערך, ומת בשנת 50 לסה"נ בערך). פילון, לדברי וולפסון, "שעבד" את הפילוסופיה להתגלות וכינה אותה "אמת" (או "שפחת") ההתגלות. המבנה שבנה פילון, מעין סינתזה בין הפילוסופיה השכלית לבין האמונה הדתית, הוא החידוש החשוב ביותר בתולדות הפילוסופיה הדתית המערבית מאז עיצוב הפילוסופיה היוונית בידי סוקרטס, אפלטון ואריסטו. מבנה פילוני זה הוא היסוד לכל הפילוסופיה הדתית המערבית בימי הביניים (אף-על-פי שהפילוסופים בימי הביניים לא שמעו על פילון עצמו), עד שברוך שפינוזה (הולנד, 1632-1677) "הרס" את המבנה הפילוני ו"שחרר" את הפילוסופיה משעבודה להתגלות אלוהית, ועל-ידי כך סלל את הדרך לפילוסופיה המערבית החדשה.

נחזור להלן לדיון בפילון ובתפיסתו של וולפסון. כעת נסתפק בהערה הכוללת שהפילוסופיה היהודית צמחה בימי הביניים והיא דוגמה למבנה פילוני זה, אף-על-פי ששום פילוסוף יהודי בימי הביניים לא ידע על פילון עצמו. בניסיונם לגשר בין האמת הפילוסופית-השכלית לבין האמת הדתית-ההתגלותית ולבנות סינתזה פילוסופית דתית יהודית, הוסיפו ההוגים בימי הביניים נדבכים למבנה שבנה פילון.

נהוג לחלק את הפילוסופיה היהודית בימי הביניים לשתי תקופות: התקופה הראשונה מרב סעדיה גאון (המאה ה-10) עד הרמב"ם (המאה ה-12) והתקופה השנייה מלאחר הרמב"ם עד סוף ימי הביניים. בתקופה הראשונה צמחה הפילוסופיה היהודית בארצות האסלאם ובתקופה השנייה היא התפתחה באירופה הנוצרית.

עד רב סעדיה גאון לא הייתה יצירה פילוסופית יהודית מלבד, כאמור, יצירתו של פילון האלכסנדרוני. פילון כתב ביוונית, כתביו נשתמרו בידי הכנסייה הנוצרית והשפעתם ניכרה על הגותם של אבות הכנסייה ושל ראשוני הפילוסופים הנוצרים. היהודים חדלו לקרוא יוונית דורות ספורים לאחר תורבן הבית השני ולא ידעו כלל את כתבי פילון. רק עם צמיחתה של הפילוסופיה האסלאמית-הערבית, שהחלה במאה ה-9 בתרגום לערבית של הספרות הפילוסופית היוונית, החלו היהודים להתמודד עם הפילוסופיה היוונית באמצעות התרגומים לערבית ובאמצעות הפילוסופיה האסלאמית.

במאה ה-10, כ-900 שנה אחרי פילון, קמו ראשוני הפילוסופים היהודים בימי הביניים – ר' יצחק הישראלי ורב סעדיה גאון – ומימיהם התפתחה שלשלת, ואולי אף מסורת, של פעילות פילוסופית יהודית ששיאה היה הרמב"ם, במאה ה-12. כל הפילוסופים בתקופה ההיא חיו בסביבה ערבית-מוסלמית. הם ידעו ערבית ואת חיבוריהם המדעיים והפילוסופיים כתבו בדרך כלל בשפה זו. רבים מהחיבורים תורגמו לעברית כבר בימי הביניים, סמוך למועד כתיבתם,

ואחדים מכתבי הרמב"ם תורגמו לעברית כבר בימי חייו. הפילוסופים היהודים האלה שימשו בדרך כלל מנהיגי הקהילה והיו תלוצים לפי דרכם. אמנם הם הושפעו מקודמיהם היהודים, אך הם השתייכו לאסכולות שונות בעיקר בהתאם לגישות הפילוסופיות השונות שבמקורות היווניים והערביים.

הרמב"ם מסמן מפנה של תקופות הן מהבחינה הגיאוגרפית, הן מהבחינה הלשונית והן מבחינת השפעת הפילוסופיה היהודית. הפילוסופיה היהודית בתקופה השנייה התפתחה, כאמור, באירופה הנוצרית. החיבורים המדעיים והפילוסופיים מן התקופה הזאת נכתבו בעברית. גם בהתייחסות לכתבי הראשונים חל שינוי, ואחרי הרמב"ם נאלצו הפילוסופים היהודים להתמודד עם מפעלם של קודמיהם, ובייחוד עם הגותו של הגדול שכולם – הרמב"ם. הקשר בין התפקיד הפילוסופי לבין התפקיד הקהילתי לרוב נותק, ורבים מן האחרונים לא כיהנו עוד כמנהיגות הקהילה היהודית והיו בעצם בגדר משכילים או פילוסופים "מקצועיים".

בקורס זה נעמוד על התפתחות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים; נתחיל ברב סעדיה גאון ונסיים ברבנו משה בן מימון.

שתי גישות בהוראת הפילוסופיה רווחות בימינו: גישה שיטתית-עניינית וגישה כרונולוגית-היסטורית. על-פי הגישה השיטתית-העניינית עוסקים בכמה סוגיות מרכזיות ומעמיקים את הדיון בהן בלבד, בלא כל קשר לרקע ההיסטורי והתרבותי של ההוגים שדעותיהם הם מושא הדיון, ובלי להתייחס לדעותיהם האחרות של ההוגים, אם אין להן נגיעה ישירה לדיון. גישה זו מאפשרת להשוות עמדות שונות הנוגעות לאותן סוגיות, ועל-ידי כך לרדת לעומקן.

הגישה הכרונולוגית-ההיסטורית מאפשרת הן דיון רחב הן לימוד מצומצם. בגישה זו הדיון מוגבל לנושאים נבחרים מסוימים, אך הדיונים עצמם בנושאים הנדונים אינם עמוקים כמו בגישה הראשונה. הגישה הכרונולוגית-ההיסטורית מאפשרת הן ראייה כללית של התפתחות של רעיונות, תנועות ואסכולות שונות, והן השוואות של עמדות שונות בכל הנושאים הנדונים. מעלתה החשובה ביותר של הגישה הכרונולוגית-ההיסטורית היא, שהדיון בה מאפשר ראייה כוללת של תורת פילוסוף מסוים הואיל ובגישה זו מקשרים בין דעותיו בתחומים שונים וכן בוחנים את עמדותיו לאור הרקע התרבותי, הדתי וההיסטורי שלו.

בקורס הזה נביא את תורותיהם של פילוסופים יהודים בולטים בימי הביניים, המייצגים, בדרך כלל, זרמים רעיוניים או אסכולות פילוסופיות, ונודעו בהשפעתם הרעיונית (הישירה או העקיפה) על מחשבת ישראל ובתרומתם לחייו הרוחניים של העם היהודי. נעסוק, ככל האפשר, בניתוח טקסטים פילוסופיים, לרבות השוואות בין עמדות דומות ושונות במקורות היווניים והעבריים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. לפי הצורך, נשווה תרגומים עבריים מימי הביניים – שבעצמם היו למקורות מקובלים והשפיעו על הדורות שלאחריהם – לתרגומים חדשים של ימינו אנו.

החלק השלישי נביאוד ב  
 הפילוסופיאה הכרחית בהשיג  
 ההצדקה האמתיה " זה החלק  
 יטב ותוספת  
 ביזה על מה שזכר בחלק השני ממנו  
 החכמות " ומה החלק יתבאר הערך שהעריך  
 אל הפילוסופים לקדש החכמות ונקי עתה העולם  
 והיחיד הם השוהים וזו ביו ומה העולם חסון  
 סדורים הספרים המחוברים בהם על זה המיד  
 וזו זה רחוי נהדס מהם וזו זה רחוי לבחר ויתבאר  
 בו הערך שהעריכם לחם חלק החכמות והיחיד  
 עקצו מעטן לעטן ומדבר לדבר עד שהגיע  
 אל התבטלות ומצוץ ההתחלגות המצחיות ועלם  
 ויתבאר בו דברים לא התבארו החלק השני  
 ביה נצמח שקדש תתבאר כוונת הפילוסופיה  
 והתבטלה נזהיר חכמות בהשגחה נצמח  
 זכרתי טעמי אלה בחכמות הם דברי חסון  
 חזו מדברי השלם נפסד מהם נצמח וזו קצתה



אגב קריאה ביקורתית בספרות היהודית הפילוסופית של ימי הביניים אנו מקווים:

- א. להבהיר מושגי יסוד בפילוסופיה כללית ובפילוסופיה יהודית;
- ב. לעמוד על בעיות פילוסופיות ודתיות העולות בספרות זו;
- ג. להבהיר את השקפותיהם של הוגי דעות חשובים;
- ד. להציג ולהכיר את המינות המדעיות-הפילוסופיות, האופייניות לשפה העברית של התקופה.
- ה. לפתח כושר ניתוח של הספרות הפילוסופית.

ההפניות לחיבורים למיניהם ולספרות המחקר מובאות בגוף הדיון ברישום מקוצר בדרך כלל והפירוט המלא מובא בביבליוגרפיה שבסוף כל יחידה. השתמשנו בדרך כלל בתרגומים העבריים מימי הביניים – למשל בתרגומו של יהודה אבן תיבון לספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי ובתרגומו של שמואל בן יהודה אבן תיבון למורה הנבוכים של ר' משה בן מימון. על יד כל מובאה הבאנו את מספרי העמודים של תרגומים אלה במהדורה מודרנית. הפניות אלה נועדו לנחות הלומדים והמעיינים למען יוכלו להתמצא ביתר קלות בטקסט וכדי להפנות את המעוניינים לאפרט המדעי שבמהדורות הללו.

לדברי ר' שם טוב אבן פִּלְקִירָא (ספרד, המאה ה־13):

ועל כן הפילוסוף האמיתי אצלם מי שכוונתו להשיג ידיעת האמת ולעשות מעשה החסד והאמת, והמכוין ככל מעשיו שיגיעו לו אלה השני מינים מהשלמות, והשיב כל יגיעו בחייו ולהשיגם על השלמות כפי כח האנושי והגיעו לו. ועל זה מורה שם פילוסוף אצלם, ועל זה העניין מורה שם חסיד בלשוננו.

(פִּלְקִירָא, דעות הפילוסופיה, כתביד פרמא, עמ' 4א, כתביד ליידן עמ' 106ב)

## I.2

# פילוסופיה יהודית – הצגת הבעיה

אין הסכמה כללית לפירוש השם "פילוסופיה יהודית", וכן בשאלה מיהו פילוסוף יהודי, הן מטעמים מעשיים, הן מטעמים עיוניים-תיאורטיים. כך, למשל, במישור המעשי הדבר כרוך בהכרעה לא קלה: מי הם הפילוסופים הנכללים במסגרת זו? ברוך שפינוזה, למשל, הוא אחד הפילוסופים החשובים ביותר שהעמיד העם היהודי בכל הדורות, והיהודי היתיד הנכלל בדרך כלל בספרי תולדות הפילוסופיה המערבית. האם ראוי לכלול אותו במסגרת של "פילוסופיה יהודית"? שאלה דומה עולה כלפי הגותם של יהודים בימי הביניים, כמו אבנר מבורגוס (אלפונסו מווליאדוליד, 1270-1340) שהתנצר, או אבו-אל-ברכאת (נתנאל) אל-בגדאדי (סוף המאה ה-11-ראשית המאה ה-12), שהתאסלם. האם עלינו לראות את הגותם ואת כתביהם כיהודיים כל עוד חיו במסגרת העם היהודי, עד שהמירו את דתם, או שמא עלינו לראותם כהגות נוכרית שאין לה מקום במסגרת הפילוסופיה היהודית? שאלה זו תקפה גם בנוגע להוגים חשובים בעת החדשה. האם עלינו לראות בהגותם של יהודים, כגון קרל מרקס, הנרי ברגסון, הרברט מרקוזה או פאול וייס הגות יהודית?

שאלה דומה ניצבת לפנינו גם כאשר פילוסוף, שלכל הדעות מוכר כפילוסוף "יהודי", עוסק בין היתר (ולעתים אף באותו ספר) גם בסוגיות "כלליות", כגון אסטרונומיה ומתמטיקה. האם עדיין עלינו לראות את הפילוסופיה שלו (הספר או הפרק) כ"יהודית"? כך, למשל, רלב"ג (ר' לוי בן גרשום), אחד מגדולי הפילוסופים היהודים במאה ה-13, כלל בחיבורו הפילוסופי "מלחמות ה'" מאמר ארוך העוסק באסטרונומיה (שלא נכלל במהדורה המודפסת וגם לא ברוב כתבי-היד). הוא גם חיבר חיבורים אחרים על אסטרונומיה ומתמטיקה, וכן המציא או שכלל את Baculus Jacob ("שבט יעקב"), מכשיר ניווט המודד זוויות ומרחקים חזותיים. השאלה הניצבת היא: אילו מספרי רלב"ג, או אילו פרקים מספריו, הם "יהודיים", ואילו אינם שייכים לפילוסופיה היהודית? בירור מקיף של שאלה זו מביא אותנו לעיין בשתי שאלות יסודיות עוד יותר: מהי יהדות? ומהי פילוסופיה? נברר תחילה מהי פילוסופיה, או ביתר דיוק, מה הייתה משמעותה בימי הביניים בעיני פילוסופים יהודים ובעיני פילוסופים ערבים-מוסלמים, שמהם למדו היהודים את המדע ואת הפילוסופיה.<sup>1</sup>

1 לדיוננו, דברי אפלטון ואריסטו עצמם חשובים פחות ממה שהפילוסופים המוסלמים והיהודים בימי הביניים ייחסו להם, לעתים בטעות.

## 1.2.1 מהי פילוסופיה?

כיום מבחינים בין הפילוסופיה לבין המדעים המדויקים למיניהם (מתמטיקה, פיסיקה, מדעי הטבע וכיוצא בהם), והפילוסופיה נמנית בדרך כלל עם מדעי הרוח. ואולם לא כך נחשבה הפילוסופיה בעת העתיקה ובימי הביניים ולא זה היה מעמדה. בימי הביניים, כמו בעת העתיקה, תפסו הפילוסופים – ערבים, נוצרים ויהודים – את הפילוסופיה כשיטת מחקר מדעית, הכוללת את כל המדעים האחרים. כלומר, בימי הביניים לא הבחינו בין מדעים שונים, אלא הם נחשבו לענפים של שיטה שכלתנית אחת כוללת, שיטה מדעית לחקר המציאות המבוססת על השכל האנושי, שיטה המכונה "פילוסופיה". ההבחנה בין פילוסופיה לבין מדע (או ביתר דיוק, מדעי הטבע) היא אפוא הבחנה מודרנית, שלא הייתה קיימת כלל בימי הביניים. לכן לצרכינו אפשר להשתמש במונחים "פילוסופיה" ו"מדע" כשמות נרדפים.

פילוסופים ערבים, נוצרים ויהודים בימי הביניים האמינו גם בידיעה דתית המבוססת על התגלות אלוהית, אף-על-פי שלא הסכימו כלל על תוכן אותה ידיעה, משום שהיו נאמנים לשלוש דתות שונות. הפילוסופיה (הידיעה המדעית) והדת (הידיעה המבוססת על ההתגלות האלוהית) היו קשורות זו בזו, לעתים בקשר של חיזוק הדדי ולעתים בקשר של עימות, כפי שנראה במהלך הלימוד.

הואיל והפילוסופים היהודים בימי הביניים למדו את הפילוסופיה מן התרבות הערבית-האסלאמית,<sup>2</sup> מן הראוי לבחון קודם לכל כיצד הגדירוה חלוצי הפילוסופיה הערבית. כך כותב הפילוסוף הערבי הראשון, אבו יוסף יעקוב אבן אצחאק אל-כנדי,<sup>3</sup> בפתחה לספרו על הפילוסופיה הראשונה (כלומר, המטאפיסיקה<sup>4</sup>):

המלאכה האנושית הנעלה ביותר במעלתה והנכבדת ביותר בדרגתה היא מלאכת הפילוסופיה, אשר הגדרתה היא ידיעת הדברים על אמיתתם כפי יכולת האדם. [זאת] משום שמטרת הפילוסוף היא השגת האמת בידיעתו והחיים לפי האמת במעשיו.

(אל-כנדי, פי אל-פלספה אל-אולה [על הפילוסופיה הראשונה], מהדורת אבו-רירה, עמ' 98)

2 התרבות הערבית-האסלאמית – יש להבחין בין הערבים, שהם לאום, לבין האסלאם, שהוא דת אוניוורסלית. כיום הערבים הם כ-20 אחוז מכלל המוסלמים בעולם, ויש ערבים נוצרים. אך יש קשר הדוק בין התרבות הערבית ובין התרבות האסלאמית, ולכן בהקשר שלנו לא נבחין ביניהן. פילוסופים מוסלמים חשובים, כגון אבן סינא ואל-פראבי, לא היו ערבים, אך חיבוריהם נכללים בחיבורי הפילוסופיה הערבית.

3 אל-כנדי (בן השבס אל-כנדי; עיראק, 796-873) – מראשוני חכמי המוסלמים. עסק בפילוסופיה ובמדע היווניים והכניסם לעולם החשיבה האסלאמית. בכך סלל את הדרך לפילוסופים הגדולים שבאו אחריו ונקרא "הפילוסוף של הערבים".

4 מטאפיסיקה – "מטא" = אחרי; מטאפיסיקה – מה שלאחר הפיסיקה. לפי הסדר המקובל של כתבי אריסטו, זהו הספר שאחר ספר הפיסיקה. מבחינה עניינית, הפיסיקה חוקרת את חוקי הטבע, והמטאפיסיקה חוקרת את החוקיות שמאחורי חוקי הטבע. למשל, בפיסיקה שואלים מה הניע את הגוף הנדון וכיצד, ובמטאפיסיקה שואלים מהי תנועה, מהי סיבה.



לפי אל־כַּנְדִי, הפילוסופיה היא ידיעת הדברים לפי טבעם האמיתי. חכמה או ידיעה זו אינה סגולה של עם אחד (בניגוד לדתות הנגלות לעם מסוים או לקהילה דתית מסוימת). הפילוסופיה היא חכמה אנושית שאינה תלויה בעם או בלשון.

זו גם עמדתו של מחמד אבן אל־נַצַר אל־פְּרַאבִי,<sup>5</sup> מגדולי הפילוסופים המוסלמים בדור שאחרי אל־כַּנְדִי. בספרו השגת ההצלחה כותב אל־פְּרַאבִי:

וזה החכמה היא עיקר לכל החכמות מפני ששאר החכמות הם מכוונות מה שתכוון זו החכמה והשימוש בהם הוא כדי שתשלם הכוונה בה והיא הצלחה הקצוית [כלומר, תכלית ההצלחה] והשלמות האחרון אשר יגיע לאדם. וזו החכמה הייתה מועתקת מקדם מאומה לאומה וזכרו שהייתה בכשרים ואחר כך במצרים ואחר כך הועתקה ליוון ואחר כך לבעלי התרגום [הסורים־הנוצרים] ואחר כך אל הערב[ים] וזו החכמה היא החכמה הנקראת חכמה סתם, והחכמה הגדולה ויקראו קניין זו החכמה הפילוסופי ופירושה היא אהבת החכמה הגדולה ויקראו הקונה אותה הפילוסוף והוא האוהב החכמה הגדולה. ורואים שזו החכמה היא בכת כל החכמות והשלימיות כולם ויקראו אותה חכמת החכמות ואם החכמות ומלאכת המלאכות ור"ל [= ורצונם לומר] כי היא תכלית כל אלו.

(אל־פְּרַאבִי, השגת ההצלחה, סעיף נג; תרגום שם טוב אבן פֶּלְקִירָא, ראשית חכמה, עמ' 69-70)

אל־פְּרַאבִי אומר שלושה דברים:

- א. הפילוסופיה היא חכמה בכלל, היא אם החכמות, כי היא הן היסוד הן התכלית של כל החכמות האחרות, והשגתה היא הצלחת האדם האמיתית.
- ב. ראשיתה של הפילוסופיה בימי קדם, והיא קיימת לפחות מימי הכשרים; הפילוסופיה עברה מתרבות לתרבות וממקום למקום, ועל כן היא תופעה מדעית על־תרבותית.
- ג. המונח "פילוסופיה" בא מן היוונית, ופירושו "אהבת החכמה".

ובכן, לפי אל־פְּרַאבִי, הפילוסופיה, שתחילתה בתרבות שמית (כשדית), עברה מתרבות לתרבות, אך הודות לתרגומיה היא חוזרת למקומה ולמקורה, השמיים, ולכן אין לדחותה כחכמה נוכרית וזרה. תפיסה זו הייתה שכיתה גם בקרב חוגים יהודיים רבים בימי הביניים, דהיינו שהמונח הוא יווני, ופירושו "אהבת החכמה"; שהפילוסופיה אכן עברה (באמצעות תרגומים) מתרבות לתרבות;

5 אל־פְּרַאבִי (870-950) – פילוסוף מוסלמי ממוצא תורכי, למד אצל פילוסופים נוצרים בבגדאד. כתב פירושים חשובים לכתבי אריסטו, לכן כונה "המורה השני", כלומר השני בחשיבותו אחרי אריסטו. אל־פְּרַאבִי השפיע על הגותם של פילוסופים יהודים רבים, ובייחוד על הרמב"ם. חידושו העיקרי היה בכך שזיהה את הפילוסוף עם ה"אמאם" (המנהיג הרוחני באסלאם). תורת המדינה שלו היא אפלטונית, שהרי הפילוסוף = האמאם הוא מנהיגה של "המדינה המצליחה". תורה מדינית זו הייתה היסוד לתורת המדינה של הרמב"ם, שזיהה את הנביא המקראי – ובייחוד משה – עם הפילוסוף המושל של אפלטון, כפי שנראה ביחידה 10.

ושהפילוסופיה, כלומר שיטת החקר המדע־השכלי, עומדת ביסודם של כל המדעים. כך מסכם הפילוסוף היהודי ר' שם טוב אבן פלקירא את תפיסת אל־פראבי מהי פילוסופיה ומיהו הפילוסוף:

אמר אבונצר [אל־פראבי]: הפילוסופיא שם יוני וענינו אהבת החכמה והוא כלשונם מורכב משתי מלות, מפילא וסופיא, ופילא אהבה וסופיא חכמה והפילוסוף שם גזור מהפילוסופיא והוא כלשונם [כלומר, בערבית] פילוסופים, והוא כלשון חכמינו ז"ל פילוסופים, כמו שהיה כלשון היונים. וענינו אוהב החכמה. ואוהב החכמה הוא משים כל מאדו בחייו ומגמתו החכמה, כי כל אדם ישים מגמתו ויגיעו בחייו אל דבר מהדברים [...] והאוהב החכמה [...] ישים יגיעו בכל עסקיו ופעליו ובתכלית מהם שישג החכמה ויתמיד בה.

(פלקירא, ספר המעלות, עמ' 48)

יתר על כן, הפילוסוף נתפס כאדם השלם.

האיש השלם במדותיו והוא המעיין בכל הנמצאים כלם ומשתדל לעמוד על<sup>6</sup> אמתתם ונבדל מבני אדם כדי להשיג יוצרו ולדבקה בו. והוא הנקרא כלשון יון הפילוסוף, כלומר אוהב החכמה.

(פלקירא, ספר המבקש, עמ' קב)

משתמע מדבריו של פלקירא שלפילוסופיה יש ערך דתי ולא רק ערך מדעי, כי הפילוסוף, בידעו את האמת, משיג את האל ודבק בו. רעיון זה, המזהה את תכליתו השכלית של האדם עם תכליתו הדתית, הוא אחד ממושגי היסוד של הוגים רבים בימי הביניים, כפי שנראה.

תפיסה כזו, שלפילוסופיה יש ערך דתי ולא רק מדעי, הביאה את הפילוסוף המוסלמי אבו אל־וליד אבן רשד<sup>7</sup> לשאול שאלה יסודית: האם מבחינת הדת, העיסוק בפילוסופיה הוא בגדר איסור, או

6 אבן פלקירא (ספרד, 1225 בערך-1291) – פילוסוף, משורר ומתרגם. חיבר ספרים פילוסופיים רבים ובהם מובאות רבות מן הספרות הפילוסופית הערבית. ספרו מורה המורה היה הפירוש הראשון לספר מורה הנבוכים לרמב"ם. חיבר גם אנציקלופדיה פילוסופית־מדעית בשם דעות הפילוסופים. הוא הרבה להביא בה, בין היתר, את דברי אבן רשד, המכונה אצלו "החכם הנזכר".

7 לעמוד על – משמעו בעברית של ימי הביניים: לדעת, להבין. הביטוי הוא תרגום מילולי של המונח היווני episteme (ידיעה, הבנה), ששורשו "לעמוד על" או "לעמוד אצל". משחק המילים נשתמר גם באנגלית (להבין = understand, לעמוד מתחת) ובגרמנית (להבין = verstehen, מלשון עמידה).

8 אבו אל־וליד מחמד אבן רשד (ספרד, 1126-1198) – מגדולי הפילוסופים המוסלמים. נודע בפירושו המקיפים לכתבי אריסטו, נוסף על חיבורים מקוריים משלו. בחיבורו הגדול הפלת ההפלה הגן על הפילוסופיה האריסטוטלית מפני התקפת אל־גזאלי בספרו הפלת הפילוסופיה. אבן רשד הביא את הפילוסופיה האסלאמית לשיאה, והשפעתו בדורות הבאים הייתה בעיקר בחוגים יהודיים (בתרגומים עבריים של כתביו) ובחוגים נוצריים (בתרגומים לטיניים של כתביו). חיבורים אחדים של אבן רשד שרדו בתרגומם העברי ולא במקור הערבי. הרמב"ם, לקראת סוף חייו, קרא את פירושי אבן רשד לכתבי אריסטו והתרשם מהם. הוא אף המליך עליהם, אבל ספרו מורה הנבוכים כבר הושלם, לפחות בחלקו, עד אז, ואינו משקף את דעותיו של אבן רשד.

רשות, או חובה – והוא מגיע למסקנה שהפילוסופיה היא בגדר חובה דתית. לאבן רשד הייתה השפעה גדולה על הפילוסופיה היהודית בדורות שאחרי הרמב"ם ורבים עסקו בתרגום כתביו ובפירוש עמדותיו.

בימי הביניים ייחסו אפוא לפילוסופיה ערך מדעי (ידיעת האמת), ערך דתי (ידיעת האל) וגם ערך מוסרי (מידות). ר' שם טוב אבן פלקירא כותב:

על כן ראיתי [...] לבאר כזה החיבור דעות אנשי המחקר בכל הנמצאים, והם החכמים הנקראים פילוסופים האמיתיים [...] כי מלת פילוסוף, שעניינה אהבת חכמה, היא מורה על שני מינים מהשלמויות. הראשון מין השלמות היציריים [כלומר, שלמות יצירתית, שלמות מוסרית, שלמות המידות], והשני מין השלמות השכליים. ועל כן הפילוסוף האמיתי אצלם מי שכוונתו להשיג ידיעת האמת ולעשות מעשה חסד והאמת, ומכוין בכל מעשיו שיגיעו לו אלה השני מינים מהשלמויות. והשיב כל יגיעו בחייו להשיגם על השלמות, כפי הכח האנושי, והגיעו לו. ועל זה העניין מורה שם "פילוסוף" אצלם, ועל זה העניין מורה שם "חסיד" בלשונינו, והוא מי שיקנה מעלות היצירות והשכליות. ומפני שחסד עם הארץ המעלות השכליות, אף-על-פי שקנה היצירות, אמרו חכמים ז"ל: "לא עם הארץ חסיד" (משנה, אבות ב: ו).

(פלקירא, דעות הפילוסופים, הקדמה, כתבייד פרמא די רוסי 164, עמ' 4א)

הגדרה כזו של הפילוסופיה, המשלבת היבטים מדעיים (ידיעת האמת), דתיים (ידיעת האל) ומוסריים (מידות האדם), כבר מופיעה כארבע מאות שנה לפני פלקירא, אך בהבדל חשוב. ר' יצחק הישראלי (מצרים, 855-955; ראו עליו ביחידה 3), מראשוני הפילוסופים היהודים בימי הביניים, ובן דורו של רב סעדיה גאון, כתב בספר הגבולים (כלומר, ספר ההגדרות), שמהבחינה הטכנית אי-אפשר להגדיר את הפילוסופיה. כל הגדרה מורכבת מכלל ומפרט, כלומר מן הצד הכללי של הדבר המוגדר (התכונות המשותפות לו ולכל בני סוגו) ומן הצד הפרטי שלו (אותן תכונות המאפיינות אותו בלבד, המבדילות בינו לבין יתר בני סוגו ומייחדות אותו כמין בפני עצמו). הואיל והפילוסופיה היא יחידה בסוגה (אין עוד ידיעה אנושית כמוה), אי-אפשר להגדירה, אלא לתארה בלבד.

בהסתייגות טכנית זו משלב הישראלי את שלושת ההיבטים שהזכרנו לתיאור הפילוסופיה. הפילוסופיה מתוארת על סמך שמה, "אהבת החכמה", על סמך "חזקתה", שהיא ההידמות למעשי האל, ועל סמך "חכמתה", שהיא "לעשות מה שצריך האמת", כלומר שמידות האדם יתאימו לדרישות האמת.

לסיכום, השאלה שהעסיקה פילוסופים בימי הביניים לא הייתה "מהי פילוסופיה יהודית?", כי אם "מהי פילוסופיה?". כפי שראינו, הוגים יהודים ומוסלמים גם יחד הגיעו למסקנה, כי הפילוסופיה היא אהבת החכמה וידיעת האמת, אך נוסף על ההיבט העיוני הטהור יש לפילוסופיה היבטים דתיים ומוסריים, כי לאהבת החכמה והשגת הידיעה הבאה מכוחה יש תוצאה בחיי המעשה. אוהב החכמה יודע האמת יתנהג בהתאם לאמת וידמה לאל.

## 1.2.2 מהי פילוסופיה יהודית – שאלה מודרנית

עד כה עסקנו בשאלה המקדימה "מהי פילוסופיה?" הפילוסופים, שמדבריהם הבאנו לעיל, לא דיברו כלל על "פילוסופיה יהודית" או על "פילוסופיה ערבית", אלא על הפילוסופיה בכלל. מדוע לא עסקו פילוסופים יהודים בימי הביניים בשאלה "מהי פילוסופיה יהודית", ומדוע עלינו, בכל זאת, לעסוק בה?

הפילוסופים בימי הביניים, לפי הגדרתם את עצמם, אהבו את החכמה, כלומר רצו להשיג את האמת כפי כוח האדם להשיג אותה על סמך שכלו. הם כולם הבינו היטב, שעל אף נאמנותם למסורת דתית מסוימת (יהודית, נוצרית או מוסלמית), את האמת אפשר ללמוד מכל אדם, וכבר קראנו לעיל את תפיסתם, שהאמת (החכמה) הועתקה ועברה מעם לעם ומתרבות לתרבות. יתר על כן, לא זו בלבד שלא רצו להגביל את האמת למקורות הדתיים שלהם, אלא אף סענו בפירוש שיש ללמוד את האמת מכל מקור אנושי, בלא הבדל עם ודת. כך, למשל, אומר ראשון הפילוסופים באסלאם, אל־כנדי:

עלינו להודות רבות למי שנתנו לנו מעט מן האמת, על אחת כמה וכמה למי שנתנו לנו הרבה ממנה. זאת, משום שהם שיתפו אותנו כפירות חשיבתם והקלו עלינו את חקירות האמת הנסתרות (עדיין) בפנינו באמצעות ההקדמות המקלות עלינו את הדרכים להשגת האמת. [...]

גם אם יארכו חיי האדם כפל כפליים, ותהא חקירתו מעמיקה, יתערך מבטו וישקוד על עבודתו, לא יוכל אדם אחד במשך כל ימי חייו להגיע להישגים דומים לאלה של הקדמונים. [...]

אריסטו, הגדול בפילוסופים היווניים, אמר: "עלינו להודות לאבותיהם של מי שנתנו לנו משהו מן האמת, מאחר שהיו סיבת קיומם. על אחת כמה וכמה שעלינו להודות לבנים, משום שהאבות הם סיבה לבנים ו(אילו) הבנים הם סיבה להשגתנו את האמת". מה נכונים דבריו בהקשר זה? ראוי לנו שלא להתבייש מהערכת האמת והשגתה מכל מקום שממנו היא באה, גם אם היא באה מגזעים רחוקים מאיתנו ומעמים השונים מאיתנו. שהרי אין דבר הראוי למבקש האמת מן האמת ואין (ראוי) להקל בה, לא באומרה ולא כמביאה. אין אדם אשר האמת פגעה בו אלא האמת מכבדת כל אדם.

(אל־כנדי, על הפילוסופיה הראשונה, עמ' 103)

### שאלות

1. מדוע לא שאלו בימי הביניים "מהי פילוסופיה יהודית (או אסלאמית)" אלא "מהי פילוסופיה?"
2. מדוע, לפי אל־כנדי, זקוקים אנו לדעותיהם של קודמינו?

דברים דומים אמר כמה מאות שנים אחר־כך גם גדול הפילוסופים הערבים בדור הרמב"ם, אבן רושד:

כי קשה הוא או בלתי אפשר שיעמד אחד מהאנשים מצרו והתחלף על כל אשר צריך אליו<sup>9</sup> מזה כמו שהוא קשה שיוציא אחד כל אשר יצטרך אליו מידיעת ההקש הדיני<sup>10</sup> גם שיריעת ההקש השכלי יותר ראוייה בזה. ואם היה בלתי עובר מזה הנה התבאר שיחוייב עלינו שנעזר על מה שאנחנו בדרכו ממה שאמרו מי שקדמנו בזה ושוה היה זה משותף לנו בדת או בלתי משותף.<sup>11</sup> [...] ואם היה כלו נכון קבלנוהו מהם ואם היה בו מה שאינו נכון העירונו עליו.<sup>12</sup> [...] ולו השתדל אדם היום מצד עצמו שיעמד על כל הטענות אשר הוציאו המעיינים מבעלי הסברות בשאלות החלופ<sup>13</sup> אשר נפלה המחלקת בס ביניהם [...] היה ראוי שיצחק בו להיותו נמנע בחקו עם מציאות זה רק ממנו.<sup>14</sup> וזה ענין מבואר בעצמו אין במלאכות העיוניות לבד אבל גם כן במעשיות כי אין מהם מלאכה יוכל שיוציאה מעצמו אחד בעינו וכל שכן במלאכת המלאכות והיא החכמה ר"ל חכמת האלוהות.<sup>15</sup> וכאשר היה זה כן כבר יחוייב לנו אם מצאנו למי שקדמנו מן האומות הקודמות עיון בנמצאות ובחינה בס כפי אשר שפטהו תנאי המופת<sup>16</sup> שנעיין באשר אמרוהו מזה ואשר קיימו בספריהם ומה שהיה מהם מסכים לאמת קבלנוהו מהם ושמחנו בו ושבחנום עליו ומה שהיה מהם בלתי מסכים לאמת העירונו עליו ונוהרנו מהם ונצלנום.<sup>17</sup> הנה כבר התבאר מזה שהעיון בספרי הקודמים מחויב בתורה אחר שהייתה כונתם בספריהם ומכוונם הוא המכוון אשר מהרתנו התורה עליו,<sup>18</sup> ושמי שהזהיר מהעיון בס<sup>19</sup> מי שהיה ראוי לעיין בס והוא אשר קבץ שני ענינים אחד מהם זכות היצירה והשני הצדק התוריי והיתרון המצותי<sup>20</sup> כבר הרחיק האנשים מהשער אשר הקריבה התורה ממנו האנשים אל ידיעת האל והוא שער העיון המביא אל ידיעתה אמתת הידיעה וזה תכלית הסכלות והרוחק מהאל ית'. ולא יחוייב מן העלם העיון מאיש בס בסור מסיר אם מפני חסרון יצירתו ואם מפני רוע סדר עיונו בס אי מפני תגבורת תאוותו עליו ושלא ימצא מלמד יישרהו<sup>21</sup> להבין מה שבס או מפני חבור אלה הסבות כלם בו או יותר מאחת מהן שימנע מהם מי אשר הוא ראוי לעיין

9 כלומר, אין בכוח האדם לדעת בעצמו כל מה שצריך.

10 ידיעת המשפט הדתי קשה לאדם, וכל שכן קשה חכמת העיון הפילוסופי.

11 אין הבדל אם למדנו את האמת מבן דתנו או מחכם שאינו בן דתנו.

12 אם דברי קדמונינו אמת, נקבלם, ואם לאו, נעיר על הטעות ונלמד גם ממנה.

13 החלופ – השאלות שעליהן יש חילופי דעות (מחלוקת).

14 ראוי לצחוק לאדם החושב שהוא מסוגל בכוחות עצמו לדעת את האמת, שהרי אינו מסוגל לדעת את האמת בעצמו, בלא כל עזרה מן החכמים הקודמים לו.

15 אם כך הדברים בחכמות המעשיות, כל שכן בחכמת החכמות, כלומר בפילוסופיה.

16 החכמים שעיינו בנמצאים ובתנאי שדעתם הוכחה במופת.

17 כשדעתם אמיתית, נקבל אותה, אך גם נסלח להם על טעויותיהם (שאלמלא נעזרנו בהם, ייתכן שגם אנו היינו עושים אותה טעות).

18 חיבה עלינו מן התורה (והדת) ללמוד מהם, כי הם התכוונו אל האמת שהתורה מצווה עלינו לדעת.

19 מי שרוצה לאסור את לימוד החכמות מרחיק את האדם מן הדת ומידיעת האל, וזאת היא סכלות ורחוק מן האל.

20 מי שמסוגל ללמוד את החכמות הוא האדם המחונן מטבעו בשכל וביושר מוסרי ודתי.

21 גם אם טעו אנשים מסיבות שונות, כגון חסרון שכלי, הגברת התאוות הגופניות, או העדר מורה מתאים, לא נמנע את העיון ממי שמתאים לכך.



בס. כי זה הצד מן הנזק הבא מפניהם הוא דבר השיגם במקרה לא בעצמות<sup>22</sup> ולא יחויב כמה שהיה מועיל בטבעו ועצמותו שיעזב בעבור היוקו נמצא במקרה<sup>23</sup> ולזה אמר לאשר צוהו בהשקאת הדבש לאחיו לשלשול היה בו ונוסף השלשול בו אחר השקאתו הדבש וזה אליו צדק האל כזב בטן אחיך.<sup>24</sup> אבל נאמר שמי שמנע העיון בספרי החכמה מי שהיה ראוי לה בעבור שאנשים מהפחותים כבר יהיה בס שטעו מפני עיונם בס כמו מי שמנע הצמא משתית המים הקרים המתוקים עד שמת מהצמא בעבור שאנשים הביטו בס ומתו כי המות מהמים בהבטה ענין מקרי ומהצמא עצמותי והכרחי.<sup>25</sup> [...]

(Golb, "The Hebrew Translation of Averroes' Fasl Al-Maqal", pp. 100-105)



איור 2: אבן רשד, 1136-1198  
פרט מ"אסכולת אתונה", רפאל, מוזיאון הוותיקן  
(את התמונה כמלואה ראו בלוח התמונות בצבע).  
(Photo Vatican Museums)

## שאלה

מדוע, לדעת אבן רשד, אנו יכולים ללמוד גם מן הטעויות של קודמינו?

לפי אבן רשד, יש ללמוד את האמת מכל מקום ומכל מקור ומי שמונע את לימוד הפילוסופיה מטעמים דתיים, נועל את השער בפני התכלית הדתית שהיא ידיעת האל. אין אף אדם (ומשתמע

<sup>22</sup> הם טעו במקרה, אף-על-פי שעצם העיון הוא טוב ומועיל.

<sup>23</sup> אין להימנע מעיסוק שהוא עצמו טוב ומועיל אף-על-פי שלעתים הוא מביא נזק במקרה.

<sup>24</sup> האל צדק, כלומר באמת ובדרך כלל הדבש מועיל לחולה במחלת השלשול. ואולם הפעם נגרם הנזק "במקרה", בגלל הבטן הבעייתית של אדם מסוים זה.

<sup>25</sup> אף-על-פי שאנשים לא מתאימים ניוקו במקרה מן העיון בחכמות, אין לאסור את העיון עצמו, כמו שאין להימנע מלשתות מים מפני שאחדים טבעו.

מדבריו שאין אף עם) המחונן בידיעת האמת כולה, או המסוגל להשיגה בכוחות עצמו. אם כן, מצווה דתית היא לקבל את האמת, גם אם היא ניתנת לנו מעמים אחרים ומדתות אחרות.

דברים דומים אומר הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות:

ודע, שהדברים אשר אמר בפרקים אלו [...] אינם דברים שבדיתים מעצמי, ולא פרושים שחדשים. אמנם הם ענינים לקטטים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד וזולתם מחבוריהם; ומדברי הפילוסופים גם-כן הקדמונים והחדשים, ומחבורי הרבה בני אדם – ושמע האמת ממי שאמרה.

(שמונה פרקים לרמב"ם, הקדמת מסכת אבות, תרגום שמואל אבן תיבון, עמ' ז)

שם טוב אבן פלקירא אומר:

כי החכמות כל האומות משתתפות בהם ואינם מיוחדות לאומה ידועה.

(ספר המעלות, עמ' 75)

כי האדם חייב ללמוד עד מקום שידו מגעת, מהאומרים האמת, אף שהם כופרים, כמו שיוקח הרבש מן הדבורים [...]

כי מהנמנע שיעמוד אדם מעצמו על כל מה שצריך באלו הדברים כמה שאמרו הקדמונים בזה ואין הפרש בין שיהיו אלו הקדמונים מאומנותינו או שלא יהיו. כשיהיה העיון על דרך האמת והשלום מכל חסרון לא נחוש אם יהיו מאומנותינו או לא.

(אגרת הויכוח, עמ' 3, 13)

ורבים מעמי הארץ אשר מחכמה רקים ודלים יקשה מאד בעיניהם כשיביא המחקר ראיה מדברי חכמי האומות, ודבריהם בעיניהם דברים בטלים. ואומרים כי אין ראוי לקבלם ולא יזכרו ולא יפקדו ולא יעלו על לב לעולם ולא יבינו אלה הפתאים חסרי הלב, כי ראוי לקבל האמת מכל אדם, אפילו שיהיו פחות [= במעלה] ממנו או מעם אחר [...] ואין ראוי להביט אל האומר אלא על המאמר.

(ספר המעלות, עמ' 11-12)

ואין ראוי למשכיל המבקש לדעת האמת להרחיק דברים רבים שנגלו לחכמי המחקר ובארום כמופת [= בראיה] אמיתי והם בלי ספק, כמו שאמרו בעבור שאינם מאומתינו, אלא ישמע האמת מהאומרו ולא יביט אל האומר אלא לאמתות דברו.

(דעות הפילוסופים, הקדמה, כתב יד פרמא, עמ' 3)

שאלה

מדוע, לדעת פלקירא, יש לשמוע "האמת מהאומרו"? מדוע אומר פלקירא כי דברי האמת "נגלו לחכמי המחקר"?

אנו מוצאים בקטע מדעות הפילוסופים ביטוי מעניין. לא זו בלבד שהפילוסופיה היא בגדר מצווה דתית, אלא שפלקירא משתמש בביטוי דתי ("נגלו") כדי לתאר את האמת הפילוסופית המופתית.

הנה כי כן, פילוסופים יהודים בימי הביניים לא הגבילו ולא היו יכולים להגביל את התפלספותם למקורות יהודיים, כמו שעמיתיהם באסלאם לא הגבילו את עניינם למקורות מוסלמיים, וכמו שהוגים נוצרים, כתומס אקווינס (Thomas Aquinas),<sup>26</sup> הביאו מדברי פילוסופים יהודים ומוסלמים וגם מן היוונים, וזאת בגלל עצם אופייה האוניוורסלי של הפילוסופיה – שיטת המחקר המדעית. אדרבה ואדרבה, הם קבעו ופרסמו את זכותם ואת חובתם ללמוד את האמת הפילוסופית מכל אדם, כי האמת אינה מסתייגת, מתגדרת ונבחנת לפי עמים ודתות. לדידם, מה שקובע אינו "האומר" אלא "אמיתת הדבר".

ככל שנכבד את רוחב דעתם של הפילוסופים האלה, חייבים אנו להתמודד עם בעיה שונה לגמרי. ענייננו בשאלת הפילוסופיה היהודית אינה בפילוסופיה עצמה, במיבן הטהור, אלא בתולדות הפילוסופיה היהודית. זו לא התפתחה בחלל ריק, אלא הושפעה במישרין ובעקיפין מהוגי דעות שונים, מכל הזרמים והאסכולות בעולם היווני, הנוצרי-הלטיני והאסלאמי-הערבי. אי-אפשר להבין את הרמב"ם, למשל, בלי להתייחס אל פילוסופים יוונים כאריסטו ואל פילוסופים מוסלמים כאל-פראבי. אף-על-פי שהוגי דעות זרים השפיעו על הפילוסופיה היהודית, אין הם שייכים לה ואין הם חלק ממנה משום שאינם יהודים. כוונתנו בשאלה "מהי פילוסופיה יהודית" אינה אפוא השגת האמת המופשטת הפילוסופית לשמה, כי אם הבנת התפתחות הפילוסופיה בקרב היהודים. חובה עלינו אפוא לשאול את השאלה "הפסולה" מהבחינה הפילוסופית, אבל ההכרחית מהבחינה ההיסטורית: מי הוא המדבר ולא רק מה הוא אומר. אמנם בפילוסופיה דוחים על הסף כל טענה ad hominem (נגד האיש), המכוונת אל האיש עצמו ולא אל מהות אמיתת דבריו. ואולם ככל שננסה לעמוד על אמיתת דבריהם של פילוסופים יהודים (האם עמדותיהם השונות צודקות ואמיתיות), לא נצא ידי חובתנו אם לא נשאל את השאלה הנוספת והיסודית: האם עמדותיהם יהודיות? יכול מאוד להיות שמהבחינה הפילוסופית נקבע שעמדת פילוסוף יהודי מוטעית, ושעמדת

26 תומס אקווינס (איטליה, 1225-1274) – קדוש נוצרי ונויר דומיניקני, מגדולי הפילוסופים הנוצרים. כיהן כפרופסור לתיאולוגיה באוניברסיטת פריס. בחיבורו הגדול *Summa Theologica* (1267-1273), מציג תומס תיאולוגיה שיטתית הבנויה על יסודות שכליים, תוך כדי התאמת האמונה הנוצרית לפילוסופיה האריסטוטלית. הפילוסופיה שלו, הנקראת Scholasticism (מלשון Schoolmen, מפני שנלמדה באוניברסיטה), הוגדרה בשנת 1879 כפילוסופיה הרשמית של הכנסייה הקתולית בידי האפיפיור לאו ה-13.

פילוסוף לא־יהודי צודקת דווקא. אבל עתה איננו שואלים מי צודק, אלא השאלה היא: מי הוא הפילוסוף היהודי ומה הן אמות־המידה לקביעה זו?

שאלה זו היא שאלה מודרנית משתי בחינות: פילוסופית ויהודית. מהבחינה הפילוסופית, כבר אמרנו שהפרדת הפילוסופיה מן המדעים המדויקים וממדעי הטבע היא הפרדה מודרנית. בימי הביניים, כל עוד נחשבה הפילוסופיה למדע האמיתי, לא היה אפשר להבחין בין אמת מדעית של עם אחד לבין אמת מדעית של עם אחר, כשם שאיננו מוכנים היום להגדיר את הפיסיקה, למשל, כאמת גרמנית. רק בעת החדשה, משעה שהחלה הפילוסופיה להיחשב לתחום במדעי הרוח, אפשר לדבר על פילוסופיה במסגרת תרבות מסוימת, כאשר הפילוסופיה (כמו הספרות) צומחת בקרב תרבויות שונות ומושפעת מהן. תפיסה היסטורית־תרבותית היא אפוא גישה של העולם המודרני.

גם מהבחינה היהודית, השאלה "מהי פילוסופיה יהודית" עולה רק בעת החדשה, כאשר אין תשובה אחת ואחידה על השאלה "מיהו יהודי", וכאשר היהודי היה, לראשונה, חופשי לקבוע לעצמו את התשובה. היהודי בעת החדשה נהנה מחופש מדיני ומשוויון חברתי, ואינו שייך למסגרת יהודית משפטית בעלת סמכות אוטונומית הקובעת בשבילו את זהותו היהודית. מבחינה משפטית־אזרחית, מי שרוצה לשנות או לחדש את זהותו היהודית, או לשלול אותה לגמרי, הרי הרשות בידו, חוץ ממקרים יוצאי דופן כחוקי הגזע של הנאצים, שהגדירו מיהו יהודי ומנעו את היהודי מלשנות את מעמדו. אם אפשר להבין מדוע עולה שאלת "מיהו יהודי" כאשר זוכה היהודי הפרטי לשוויון זכויות ולחופש דתי ומדיני בתפוצות, אין פלא שהבעיה עולה ביתר שאת כאשר זוכה העם היהודי לעצמאות מדינית בארצו, במדינת ישראל.

אין זה המקום לדון בשאלה "מיהו יהודי", אך בעל כורחנו ניאלץ לעתים להתמודד אתה, כאשר נדבר על פילוסוף שזהותו היהודית מפקפקת. הרי הדברים בניסוחו של יעקב לוינגר:

כיצד נתייחס, למשל, לאבנר מבורגוס מהמאה ה־14, יהודי תלמיד־חכם ופילוסוף שהתנצר באמצע חייו? השפעתו של מלומד זה ניכרת בצורה ברורה ביותר בכתביהם של הרבה יהודים בני־זמנו, כגון ב"עזר הדת" של יצחק פולקר<sup>27</sup> וב"מאמר הבחירה" של הנרבוני<sup>28</sup>. כן ידועה השפעתו הברורה על הפילוסוף היהודי המעמיק והנאמן לדתו היהודית רבי חסדאי קרשקש<sup>29</sup>. האומנם רשאים אנו לראותו כמלומד יהודי?

27 יצחק פולקר (יצחק בן יוסף אבן פולקר, ספרד, המאה ה־14) – כתב ספר עזר הדת נגד אבנר מבורגוס ותמך בפילוסופיה של אבן רשד.

28 משה נרבוני (משה בן יהושע מנרבון, צרפת, מת בשנת 1362) – כתב פירוש לספר מורה הנבוכים לרמב"ם ועוד חיבורים רבים. הושפע מאבן רשד וחלק על הרמב"ם לטובת אבן רשד.

29 חסדאי קרשקש (ספרד, מת בשנת 1412 בערך) – פילוסוף ומשורר עברי ומנהיג ירב בסרגוסה. כתב נגד הנצרות את החיבור ביטול עיקרי הנוצרים. חיבורו אור ה' תוקף את הפילוסופיה האריסטוטלית (בין היתר של הרמב"ם ושל רלב"ג).

כיוצא בו ברוך בנדיקט דה־שפינוזה. פילוסוף זה נולד והתחנך כיהודי. בהמשך חייו עשה מעשים והביע דברים שהביאו לכך שהוטל עליו חרם, ולמעשה יצא או הוצא מכלל ישראל לפי מושגי זמנו, אם כי שלא כאבנר מבורגוס הוא לא התנצר. בשנת 1670 הוא פרסם ספר, שאולי ניתן לראותו כאחד מכתבי הפולמוס הקשים ביותר שנכתבו אי־פעם נגד האמונה היהודית.<sup>30</sup> אולם ספר־פולמוס זה הטביע סימנים מובהקים על מחשבת היהדות של משה מנדלסון.<sup>31</sup> [...]

כיוצא בהם, אך מטעמים שונים לגמרי, אהרון בן אליהו מניקומדיה<sup>32</sup> מהמאה ה־14. ספרו "עץ חיים" הוא מספרי הפילוסופיה "היהודית" של ימי־הביניים [...]. המעמיקים ביותר [...] אך מה נעשה והספר הנכבד הזה לא נתחבר ע"י יהודי רבני אלא ע"י קראי, ולא סתם קראי אלא נציג מובהק של ההלכה הקראית!

(לוינגר, בתוך: "פילוסופיה יהודית – מהי? סימפוזיון", עמ' 148)

שאלת ייחוסו של פילוסוף למסורת הנקראת "פילוסופיה יהודית" היא אפוא שאלה מודרנית, שהעלו חוקרים בני דורנו. מעניין לציין, שבחוגים מסוימים נוטים "לאמץ" שוב את שפינוזה כהוגה דעות יהודי.

### 1.2.3 היבטים פילוסופיים והיסטוריים

הביטוי "פילוסופיה יהודית" בפני עצמו יש בו משום קושי, ויש הטוענים שהוא בגדר סתירה מניה וביה. נעסוק בקושי הזה בשני היבטים – פילוסופי והיסטורי.

א. ההיבט הפילוסופי – אם הפילוסופיה היא שיטת מחקר מדעית, אזי מן ההכרח שהיא מדע אוניוורסלי כיתר המדעים. איך אפשר אפוא לתאר מדע אוניוורסלי כ"יהודי"? כאשר ספרדי עוסק בביולוגיה, האם מחקרו הוא ביולוגיה ספרדית? אם, כפי שחשבו בימי הביניים, ויש הסבורים כך גם היום, הפילוסופיה היא מדע, איך אפשר להגדירה כתופעה לאומית או דתית?

30 הכוונה לספרו של שפינוזה מסכת תיאולוגית־מדינית (1670), שהוא כתב־ביקורת נגד הדת הנגלית בכלל ונגד היהדות בפרט. שפינוזה טען שהתורה אינה משנת משה אלא משנתם של מחברים שונים, לכן נחשב לאבי "ביקורת המקרא" (ראו ביתר הרחבה ביחידה 45).

31 משה מנדלסון (גרמניה, 1729-1786) – הפילוסוף היהודי הראשון שכתב בגרמנית. בחיבורו ירושלים הוא טוען, שיהודי יכול להיות נאמן לתורת ישראל וגם לחיות באורח באירופה המודרנית, ואין סתירה בין התורה לחופש דתי. מנדלסון תרגם את התורה לגרמנית וערך את "הביאור" (ואף חיבר לו חלקים) שהוא פירוש עברי מסורתי לתורה.

32 אהרון בן אליהו מניקומדיה (תורכיה, 1328-1369 בערך) – פילוסוף ומנהיג קראי. ספרו עץ החיים משקף בקיאות גם בספרות הרבנית וגם בספרות הפילוסופית. משנתו משקפת את הפלאם המועתולי (על כך ראו ביחידה 42).



ב. ההיבט ההיסטורי – ברור לכל שאין הפילוסופיה המצאה יהודית (על אף הדעה הרווחת בימי הביניים שהיוונים קיבלו את החכמה ממקורות שמייים), וכבר נוכחנו לדעת, שפילוסופים ערבים ויהודים בימי הביניים ידעו שהמונח "פילוסופיה" יווני הוא. כן ברור לכל, שהפילוסופיה היא פרי התרבות היוונית, והיא הגיעה ליהדות בימי הביניים דרך תרבות האסלאם ותרגומים ערביים של כתבים פילוסופיים יווניים. איך אפשר אפוא לכנות נטע זר בכינוי "יהודי"?

כותב אליעזר שבייד:

המונח פילוסופיה יהודית שנוי במחלוקת מבחינה מהותית והיסטורית. הפילוסופיה היא דיסציפלינה כללית ואין לשייך אותה לתרבות לאומית או דתית, וגם מבחינה היסטורית מקובל שאין הפילוסופיה מולדת-בית בישראל: היא נעתקה אליה בתקופה מאוחרת ולא עמדה במרכז אלא לפרקים קצרים.

(שבייד, "פילוסופיה יהודית", עמ' 680)

ובמקום אחר הוא כותב:

[מהי] בעיית משמעותה הייחודית של "פילוסופיה יהודית"? האם קיימת מסורת כזאת? והאם יש לה תכונות ותכנים המיוחדים לה בבירור? [...] לפנינו יצירה הגותית שלא צמחה מבפנים, אלא היא תולדת ההתקלות בתרבות חיצונית, ואפשר על כן לראות בה אחד מענפיה של מסורת פילוסופית שזיקתה לדת זו או אחרת היא אפיזודלית גרידא [...] [שיש מסורת פילוסופית יהודית] זוהי הנחה שזולתה אין טעם לסקירת הפילוסופיה היהודית כקאטגוריה עצמאית.

(שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 3)

שבייד סבור אפוא שיש להניח קיומה של פילוסופיה יהודית כתופעה תרבותית, כלומר מסורת פילוסופית בעלת משמעות ייחודית.

לעומת זה, יש השוללים את קיומה הייחודי של פילוסופיה יהודית ורואים במונח זה סתירה מניה וביה. אומר יוסף סרמוניטה:

בראש ובראשונה אני טוען טענה כללית, דהיינו שאין כל אפשרות להתייחס אל הפילוסופיה היהודית כמנותקת מן ההגות הכללית. הפילוסופיה <sup>33</sup>ex definitione היא משהו אוניברסאלי. היא מעמידה שאלות שאדם שואל את עצמו בכל התקופות. [...] אינך יכול בשום אופן

33 ex-definitione, מונח לטיני: "לפי ההגדרה" או "מן ההגדרה", כלומר מעצם ההגדרה עולה שהדבר הוא כך וכך.

להדביק להן תו של פרטות או של השתייכות לקבוצה מסוימת. ברגע, למשל, שסוקרטס מגלה את המושג, ואפלטון מגלה את האידאות – הם שייכים לכל, לאנושות, כשם שאלפיים או שלושת אלפים שנה מאוחר יותר, בשביל מארקסיסט של היום, ובשביל אקסיסטנציאליסט של היום, ההסבר העיוני שהוא נותן לעולם ולתופעות, הפתרון שהוא מציע, מופיעים כבעיה השייכת לאנושות כולה. וכאן ניווכח בעובדה זו: אינך יכול לבוא ולטעון: הנה אני אקסיסטנציאליסט יהודי או מארקסיסט יהודי, כי אין לתת טעם יהודי להבנה שעל-פיה אני מבין את העולם, לשאלותי ולתשובותי. מומנט אוניברסאלי זה, משום היותו כללי ביותר, מונע מראש כל אפשרות של יצירת אידיאולוגיה שתהיה בעלת ייחוד יהודי.

(סרמוגיטה, בתוך: "פילוסופיה יהודית – מהי? סימפוזיון", עמ' 154)

האוניוורסליות של הפילוסופיה היא המעלה את הבעיה, שכן אי-אפשר להתייחס אל הפילוסופיה כאל כל יצירה תרבותית אחרת ולהשוותה, למשל, לספרות לאומית. על פרובלמטיקה זו עומד זאב לוי:

קיים בנדון זה הבדל בין פילוסופיה לספרות. פילוסופיה עוסקת מעצם טבעה בבעיות, שאינן מיוחדות לתרבות לאומית זו או אחרת. שאלות פילוסופיות – לוגיקה, אתיקה, אסתטיקה, אפיסטמולוגיה וכו' – הן אוניברסאליות ביסודן, ללא זיקה מיוחדת לשפה מסוימת או לעם מסויים. בעניין הזה אין דומה מצבה של הפילוסופיה לזה של הספרות או השירה, שבהן אמת-המידה הקובעת היא התלות בשפה. כל שפה לאומית, על מרכיביה הצורניים המיוחדים, נוטלת חלק או משתפת פעולה בעיצוב התוכן, המגולם ביצירה הספרותית, ולא כל-שכן השירה. אי-אפשר להתעלם אמנם מן ההיבטים הלשוניים גם בשדה הפילוסופיה. [...]

אולם ניתן לומר בכל זאת, כי באופן כללי [...] הפילוסופיה אינה מיוחדת לתרבות או סביבה לאומית מסוימת. עצם ההבדל בין פילוסופיה לספרות ברור מבחינה זו. העובדה שבאוניברסיטאות בעולם ובארץ קיימים חוגים לספרות עברית, ערבית, אנגלית, צרפתית וכן הלאה, בוודאי אינה מעוררת פליאה בעיני איש, אבל היו משתוממים לו היו קיימים חוגים נפרדים לפילוסופיה אנגלית, צרפתית, גרמנית וכדומה. הוזה-אומר, קיום חוג לפילוסופיה יהודית [...] לצד החוג לפילוסופיה באוניברסיטאות בארץ [...] מצריך עיון. [...]

אף-על-פי שפילוסופיה היא אפוא מעצם טיבה דיסציפלינה אוניברסאלית – ומבחינה זו קרובה אולי יותר למדעים כמו מתמטיקה ומדעי הטבע מאשר לספרות – הרי עובדה היא, שכאשר יהודי עוסק בפיסיקה, זו אינה הופכת לפיסיקה יהודית, ואילו כאשר יהודי עוסק בפילוסופיה, נוטים אנו לראות בזה בהרבה מאוד מקרים פילוסופיה יהודית. הסיבה שוב די

ברורה. פיסיקאי כאיינשטיין לא עסק בפיסיקה בתור יהודי או מתוך מניעים יהודיים, ואילו יהודים רבים, שעסקו בפילוסופיה, מימי הביניים ואילך, עשו כן לרוב בגין היותם יהודים ומתוך דחפים דתיים-יהודיים ברורים, והיקנו באופן כזה לעיסוקם צביון יהודי.

(לוי, "הגות יהודית מהי?", עמ' 47-49)

אמנם, הבעיה ברורה, אבל הפתרון עדיין אינו ברור. אף-על-פי שהפילוסופיה היא אוניוורסלית, כפי שאמרו רבים, בכל זאת נראה שהמונח "פילוסופיה יהודית" אין בו משום סתירה פנימית. במה דברים אמורים? במונח כ"פיסיקה יהודית" יש אכן סתירה פנימית משום שאין כל קשר בין הפיסיקה לתרבות מסוימת. אמנם מצוי המונח "פיסיקה יוונית", אבל משמעותו היסטורית בעיקרה: מדע הפיסיקה התפתח לראשונה במסגרת הפילוסופיה והמדע היווניים, וספר הפיסיקה של אריסטו הוא אחד מיסודות המדע המערבי בכלל, ולא רק של הפילוסופיה. ואולם אין הכוונה לומר שהפיסיקה שייכת לתרבות יוון, אלא לציין את העובדה ההיסטורית שהיוונים הגו ופיתחו לראשונה שיטה מדעית (הפיסיקה) שהיא בעיקרה אוניוורסלית, וכעבור זמן אכן נעשתה אוניוורסלית. לכן אין לדבר כיום על פיסיקה יוונית או יהודית, ולא על לוגיקה גרמנית או צרפתית. מונחים כאלה ושכמותם הם בבחינת סתירה פנימית, שהרי אלה דיסציפלינות אוניוורסליות גרידא, בלא ויקה לתרבות מסוימת, לשפה מסוימת או לעם מסוים.

אבל זאב לוי מציין, שיש בכל זאת איזשהו קשר בין הפילוסופיה, או לכל הפחות תחומים מסוימים שלה (הדומים פחות למדעים המדויקים), לבין התרבות הסובבת, השפה וכיוצא באלה, שכן אי-אפשר להתעלם מן ההיבטים הלשוניים גם בשדה הפילוסופיה וגם מכך שיהודים רבים שעסקו בפילוסופיה עשו זאת, לרוב, בגין היותם יהודים ומתוך דחפים דתיים-יהודיים ברורים. ובכן, באותם תחומים יש איזשהו דמיון בין הפילוסופיה לבין מדעי הרוח האחרים, כגון ספרות, אמנות ועוד. דומה אפוא שבכל זאת אפשר לדבר על "פילוסופיה יהודית", אף-על-פי שעדיין אין אנו יודעים בדיוק מהי. ננסה לברר זאת.

## 1.2.4 פילוסופיה יהודית – אמת-מידה ביוגרפית

השאלה הראשונה העולה בהקשר זה היא האם זהותו היהודית של פילוסוף די בה לקבוע שהפילוסופיה שלו היא בעלת צביון יהודי. ככל שהחוקרים חלוקים בשאלה "מהי פילוסופיה יהודית?", רובם, אם לא כולם, מסכימים שזהותו היהודית של הפילוסוף היא תנאי הכרחי (necessary condition)<sup>34</sup>

34 תנאי הכרחי – תנאי, שבלעדיו אי-אפשר לדבר להתקיים. למשל, החמצן הוא תנאי הכרחי לקיומם של בעלי-חיים, כי בלעדיו ימותו. אבל אינו תנאי מספיק, כי אם, למשל, נספק לבעלי-חיים רק חמצן, בכל זאת הוא ימות ברעב.

אבל לא תנאי מספיק (sufficient condition)<sup>35</sup> כדי לקבוע שהפילוסופיה שלו היא אכן יהודית. אין פילוסופיה יהודית אלא בתנאי שהפילוסוף הוא יהודי (כלומר, אין פילוסופיה יהודית יכולה להיכתב בידי לא יהודי), אבל אפשר שהפילוסוף הוא יהודי ועם זה אין הפילוסופיה שלו מקובלת כפילוסופיה יהודית. זהותו היהודית של הפילוסוף היא אפוא תנאי הכרחי, אבל היא רחוקה מלהיות תנאי מספיק.

האם הצעתו של זאב לוי, שמניעיו של הפילוסוף היהודי הם שמקנים לפילוסופיה שלו צביון יהודי, אכן פותרת את הבעיה שבפניה עמדנו? לוי טוען, כי איינשטיין לא עסק בפיסיקה ממניעים יהודיים, וייתכן שהוא צודק. אבל ניקח דוגמה אחרת: נתאר לעצמנו מחלה הפוקדת בעיקר את היהודים, או את היהודים בלבד (כגון Tay-Sachs). אפשר להעלות על הדעת, שיבוא חוקר יהודי ויעסוק בחקר המחלה כדי לעזור לבני עמו להתגבר על אותה מחלה המיוחדת ליהודים. מניעיו של החוקר הם בהחלט מניעים יהודיים, אבל מניעים אלה אינם מקנים למחקרו או לרפואה שלו צביון של "רפואה יהודית". הרפואה נשארת בגדר מדע אוניוורסלי, אף-על-פי שבמקרה זה החולים, רובם ככולם, יהודים, הרופא הוא יהודי ומניעיו הם יהודיים.

לעומת זה, אפשר להעלות על הדעת פילוסוף שהוא יהודי, העוסק בפילוסופיה כללית בלא כל קשר מודע ליהודים וליהדות. זאת אומרת, בעניינו אפשר לציין בוודאות שמניעיו אינם יהודיים, ואין כל קשר שהיה מודע לו בין זהותו היהודית לבין עיסוקו בפילוסופיה. אף-על-פי-כן השפיע אותו הוגה דעות על פילוסופים יהודים אחרים, שגילו קשרים – שהוא עצמו לא היה מודע להם, ואפשר שהיה גם דוחה אותם על הסף – בין הפילוסופיה שלו לבין היהדות שלהם. בין שהפילוסופים האחרים באמת גילו קשרים שהוא לא היה מודע להם, ובין שהמציאו קשרים שלא היו לפני כן בין הפילוסופיה שלו לבין היהדות, מכל מקום עכשיו הם קיימים, ולכן בעיני אותם פילוסופים (ואולי אף בעינינו), הפילוסופיה שלו – שהוא לעולם לא היה מגדירה כיהודית – נחשבת ליהודית!

ברוך שפינוזה הוא דוגמה בולטת לפילוסוף כזה. קשה לקבוע שהיו לו מניעים יהודיים בחיבור ספרו אתיקה, על אף השפעתם של פילוסופים יהודים, כגון הרמב"ם. החיבור, שעד היום הוא ספר לימוד בפילוסופיה כללית, גם השפיע על פילוסופים יהודים אחרים, ממשה מנדלסון עד ימינו. ככל הנראה לא היו לשפינוזה מניעים יהודיים; אבל האם יכול ספרו אתיקה להיחשב – על אף מניעיו, ועל סמך ההשפעות עליו והשפעתו על אחרים – לפילוסופיה יהודית?

לסיכום, אין לזהות מניעים יהודיים עם צביונה היהודי של פילוסופיה מסוימת, הנראית לנו כ"יהודית". כמו כן, אין הנתונים הביוגרפיים (זהותו היהודית של הפילוסוף ומניעיו היהודיים) תנאים מספיקים לנו. לפיכך עלינו לפנות אל תוכנה של הפילוסופיה ולשאול האם שם נמצא את צביונה היהודי?

## 1.2.5 פילוסופיה דתית-יהודית

לדעת חוקרים רבים, ובהם גדולים וחשובים בחקר הפילוסופיה היהודית, היהדות היא בעיקרה דת המבוססת על התגלות אלוהית ולכן יש להגדיר את הפילוסופיה היהודית כפילוסופיה דתית, כמו הפילוסופיה הנוצרית והפילוסופיה האסלאמית, ולא כפילוסופיה לאומית, כלומר פילוסופיה שצמחה במסגרת תרבותית-לאומית מסוימת, למשל גרמנית או אמריקנית.

החוקרים האלה, מכמה טעמים, דוחים אפוא אמות-מידה לאומיות כמו לשון ותרבות בהגדרת הפילוסופיה היהודית. ככל שהפילוסופיה היא מדע אוניוורסלי, היא גם נתונה, לפחות באורח חלקי, להשפעות תרבותיות-לשוניות, כמו מדעי הרוח האחרים. ובכל זאת, אין לראות את הפילוסופיה היהודית כפילוסופיה לאומית מבחינה תרבותית-לשונית מפני שהפילוסופיה היהודית לא נכתבה בלשון יהודית אחת, אלא נכתבה בשפות שונות (בימי הביניים בערבית ובעברית, ובעת החדשה בשפות אירופיות שונות), ומפני שאינה מאופיינת באסכולה לאומית-רעיונית אחת (כפי שאפשר לדבר על אמפיריציזם בריטי, למשל).

הואיל והיהדות היא בעיקרה דת, ואין אמות-המידה הלאומיות של תרבות ולשון מאפיינות את הפילוסופיה היהודית, חוקרים אלה סבורים, כאמור, שיש להגדירה כפילוסופיה דתית. זו היא עמדתו המפורשת של יצחק יוליוס גוטמן. בפתח ספרו הפילוסופיה של היהדות, הסוקר את תולדות הפילוסופיה היהודית מראשיתה עד המאה ה-20, כותב גוטמן:

טיבו הגלוי של הציבור היהודי הוא שגדר בפני יצירתה של פילוסופיה יהודית במובן לאומי, מתוך שאילות אלה ששאלה מאת אחרים. מעולם לא הייתה קיימת פילוסופיה יהודית במשמעות זו של הכינוי פילוסופיה יוונית, פילוסופיה רומאית, פילוסופיה גרמנית או פילוסופיה צרפתית. הפילוסופיה היהודית הייתה לפי טיבה מימי התקופה העתיקה פילוסופיה של היהדות, אף-על-פי שבימי-הביניים, שהעלו ניצנים של תרבות יהודית כללית על יסוד דתי, הרי היא פורצת ויוצאת לפעמים מחוץ לתחום עיקרה הדתי. במגמה דתית זו נעוצה כל עצמאותה ובכך כל ייחודה. [...]

לפי עיקרי תכונתה, משותפת היא דרך-השקפה זו של הפילוסופיה היהודית לנוצרית ולאסלאמית כאחת, עם כל הסתגלותה גם לטיבו המיוחד של תוכן התורה ולמושג הסמכות של אחת מדתות-ההתגלות האלה.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 9-10)

דומה לזו היא דעתו של חוקר אחר של הפילוסופיה היהודית והקבלה, אלכסנדר אלטמן:

ניסיון עקר הוא להציג את היהדות כשיטה פילוסופית, או לדבר על פילוסופיה יהודית באותו מובן שבו מדברים על פילוסופיה אמריקנית, אנגלית, צרפתית או גרמנית. היהדות



היא דת, והאמיתות שהיא מלמדת הן אמיתות דתיות. הן נובעות ממקור החוויה הדתית, ולא מן התבונה הטהורה.

(Altmann, "Judaism and World Philosophy", p. 954)

ובמקום אחר כותב אלטמן על הפילוסופיה היהודית:

בעיית היסוד [של הפילוסופיה היהודית], בדומה לפילוסופיה האסלאמית ולפילוסופיה הנוצרית, מסתכמת בנוסחה "אמינה ותבונה".

(Altmann, "Jewish Philosophy", p. 76)

עמדתם של חוקרים, למשל גוטמן ואלטמן, שהפילוסופיה היהודית היא פילוסופיה דתית ולא לאומית, מבוססת על כמה טיעונים:

- א. התרבות היהודית מבוססת על יסודות דתיים ולכן הפילוסופיה היהודית היא בעיקרה פילוסופיה דתית, כפילוסופיה נוצרית ואסלאמית.
- ב. הדת היהודית קודמת לפילוסופיה היהודית. זו האחרונה הובאה ליהדות ממקורות זרים והיא היענות או תגובה לבעיות דתיות ולא לבעיות שכלתניות-פילוסופיות. לכן הפילוסופיה היהודית היא בגדר פילוסופיה דתית ולא לאומית.
- ג. אמנם אפשר לדבר על פילוסופיה לאומית, המאופיינת באסכולה מסוימת (למשל האמפיריציזם הבריטי). אך הפילוסופיה היהודית אינה מוגבלת לאסכולה אחת; אדרבה, היא משקפת הרבה אסכולות בתקופות שונות. לפיכך אין לראות את הפילוסופיה היהודית כפילוסופיה לאומית אחידה.

שאלה

מדוע סבורים גוטמן ואלטמן כי הפילוסופיה היהודית היא פילוסופיה דתית ולא לאומית?

מכאן מובנת בחירתו של גוטמן בשם "פילוסופיה של היהדות", שם הבא לציין את אופייה הדתי של הפילוסופיה הזאת.

לדעת גוטמן ואלטמן, מהבחינה הפנומנולוגית (כלומר, כאשר בודקים את התופעה ומשווים אותה לתופעות דומות, על אף ההבדלים בתוכן), יש להשוות את הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה נוצרית ולפילוסופיה אסלאמית. עם זה יש לשאול: האם השוואה זו מועילה? האם דומה הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה נוצרית או אסלאמית? עלינו לבדוק אפוא כיצד הגדירו החוקרים את הפילוסופיה הנוצרית ואת הפילוסופיה האסלאמית.

## I.2.5.I פילוסופיה נוצרית

נשווה תחילה בין הפילוסופיה הנוצרית לבין הפילוסופיה היהודית. השאלה המתבקשת לעניין זה היא: "מהי פילוסופיה נוצרית?" נבחן את תשובתו של אטיין ג'ילסון (Etienne Gilson),<sup>36</sup> מגדולי החוקרים של הפילוסופיה הנוצרית בימי הביניים. כנוצרי נאמן לכנסייה הקתולית-הרומית קיבל ג'ילסון את אמיתות הנצרות כהתגלות האל, וראה בהתגלות האל אמת שכלית, שהיא שכלית יותר וודאית יותר מן הפילוסופיה.<sup>37</sup> אומר ג'ילסון:

אמנם, מכל הנקודות המשותפות לפילוסופיה ולהתגלות יחדיו, הרציונליות עמדה לצד ההתגלות הרבה יותר מאשר לצד הפילוסופיה. אל יחיד, בורא שמים וארץ, ריבון העולם וההשגחה העליונה, אל שיצר את האדם בצלמו ובדמותו וגילה לו לא רק את תכליתו אלא גם את הדרך להשיגה – היכן, בכל הישגיה המזהירים של הפילוסופיה היוונית, היה אפשר למצוא השקפת עולם כה ברורה וכה מניחה את הדעת כמו זו המתגלית לאדם בכתבי הקודש? ברור כי בכל הבעיות הללו, לקחי ההתגלות היו רציונליים לאין ערוך יותר ממסקנות השכל. [...]

היא [ההתגלות] מניחה את הדעת יותר מאשר מסקנות השכל עצמו; ובנוסף היא הוצעה לכל אדם באשר הוא, בלא קשר לצבעו, לגזעו או לעמו, או למצבו החברתי או הכלכלי.

(Gilson, "What is Christian Philosophy", in: A. Pugin [ed.], *A Gilson Reader*, pp. 178-179)

בהמשך היחידה עוד נשוב לשאלה המוצגת כאן, אם אכן אפשר לטעון, כפי שטוען ג'ילסון, שהאמת הנגלית היא שכלית יותר וברורה יותר מן האמת הפילוסופית, ואם אכן ניתנת האמת הנגלית לכל האנושות כולה, בלא שום יוצא מן הכלל. על כל פנים, זו עמדת ג'ילסון, המשוכנע שהאמת השכלית מושגת בהתגלות יותר מאשר בפילוסופיה, והוא קובע בהמשך, שהפילוסופיה הנוצרית היא איחודם של לימוד הפילוסופיה וציות לאמונה הנוצרית. איחוד זה, שהוא הפילוסופיה הנוצרית, נוצר ושומר את "האמת הנמצאת בה תמיד" ("ever present truth"), אמת שנגלתה, לפי דעתו, על-ידי הפילוסוף הנוצרי האמיתי תומס אקווינס. הואיל והפילוסופיה הנוצרית (כלומר הפילוסופיה האמיתית) נוצרת ושומרת את האמת הנגלית, אפשר לסמוך עליה בשני דברים – שתגן על האדם מפני טעות ושלא תגביל את חופש החקירה: "דרך ההתפלספות הנוצרית מגנה על המחקר הפילוסופי מפני סכנות הטעות ופגע הסטייה חסר הטעם, ואין היא שוללת בשום פנים ואופן את חופש החקירה ההכרחי" (שם, עמ' 188).

לאחר שהצגנו בקצרה את דעתו של ג'ילסון לגבי פילוסופיה נוצרית, יכולים אנו עתה לשאול: האם ובאיו מידה אפשר להשוות את הפילוסופיה הנוצרית (לפי ג'ילסון לפחות) לפילוסופיה

36 אטיין ג'ילסון – נולד בשנת 1884 בצרפת; היה פרופסור בקנדה, ומומחה לפילוסופיה של תומס אקווינס.

37 בהמשך הקורס נראה באיזו מידה נקטו פילוסופים יהודים עמדה דומה או מנוגדת כלפי התורה והפילוסופיה.

יהודית? מבירור השאלה הזאת אולי נוכל לקבל תשובה לשאלה היסודית: מהי פילוסופיה יהודית? נבחן את ההשוואה משלושה היבטים: (א) היחס בין אמת שכלית-פילוסופית לאמת נגלית; (ב) זיהוי הפילוסופיה הנוצרית עם הפילוסופיה האמיתית אצל ג'ילסון; (ג) פילוסופיה יהודית כפילוסופיה אמיתית.

א. אשר ליחס שבין אמת שכלית-פילוסופית לאמת נגלית. פילוסופים יהודים שונים האמינו גם הם בעליונותה של ההתגלות על הפילוסופיה. היחס בין השתיים מעלה את שאלת "דת ותבונה", שהיא שאלת היסוד של הפילוסופיה הדתית לפי אלטמן, שנחזור אליה לעתים קרובות. כאן רק נציין, שכל האמיתות הדתיות שמציין ג'ילסון כעולות מהבחינה השכלתנית על השגות הפילוסופיה, הן אמיתות יהודיות ולא נוצריות. כלומר, הוא מביא אמיתות המבוססות על התנ"ך, המקובל על הנצרות כ"ברית הישנה", ואין הוא מביא אמיתות מ"הברית החדשה" המיוחדות לנצרות<sup>38</sup> מהבחינה הזאת, עמדתו של ג'ילסון דומה מאוד לעמדת הנוצרי בספר הכוזרי לר' יהודה הלוי. הנוצרי אומר:

אני מאמין כי כל הנמצאים נבראים וכי קדמון רק הבורא ית' [...] וכן מאמין אני כי כל האנשים מצאצאי אדם הם [...] מאמין אני כי האלוה משגיח על הנבראים ומתחבר עם בני אדם [...] מאמין אני בכל מה שספר על כל אלה בתורה ובספרי דברי הימים לבני ישראל. [...]

(ספר הכוזרי, מאמר א, סעיף ד, תרגום: אבן שמואל, עמ' ה-ו)

בהמשך מתאר הנוצרי את האמונות המיוחדות לנצרות. בסופו של דבר, מלך הכוזרים מוכן לקבל רק את הדברים המשותפים גם לנצרות וגם לאסלאם, שהם האמיתות הנלמדות מאת היהודים בתנ"ך והמתקבלות על הדעת, אבל המלך דוחה את האמיתות שהן מיוחדות לנצרות, באמרו:

דת כזאת אינה מניחה מקום להגיון, – גדולה מזאת ההגיון מרחיק רב הדברים שאמרת [...] אבל אני איני מוצא דעתי נוטה לקבל את הדברים האלה כאמתיים, כי חרשים הם בעיני ולא גדלתי עליהם. [...]

(שם, א: ה, עמ' ז)

לסיכום, מנקודת ראות לא-נוצרית, קביעתו של ג'ילסון, כי האמת הנוצרית הרי היא "סבירה מהבחינה השכלית יותר מאשר מסקנות השכל עצמו" אינה משכנעת, ובוודאי שלא שכנעה את

<sup>38</sup> יש לזכור שבימי הביניים, הוויכוחים האינסלקטואליים היו בין-דתיים, כלומר בין נציגי הדתות (יהדות, נצרות, אסלאם) ולא בין נציגי הדתות לבין חילונים, כמו בעידן החדש. לכן נוצרה אסימטריה בויכוחים, שהרי האמיתות היהודיות מן התנ"ך היו מקובלות גם על הנצרות ועל האסלאם, אבל האמיתות המיוחדות לנצרות ואלה המיוחדות לאסלאם לא היו מקובלות על הדתות האחרות.

הפילוסופים היהודים בימי הביניים, שהתפלמסו עם הנצרות לא רק במישור הדתי, אלא גם במישור הפילוסופי.

### שאלה

מדוע, לדעתכם, ג'ילסון בונה את התזה שלו – עליונותה השכלית של האמת הנוצרית הנגלית על האמת האנושית-השכלית? מדוע הוא מסתמך על אמיתות מן התנ"ך ולא מן הברית החדשה?

ב. אשר לזיהוי הפילוסופיה הנוצרית עם הפילוסופיה האמיתית אצל ג'ילסון, ברור שזיהוי זה אינו מתקבל על הדעת מהבחינה הדתית למי שאינו מאמין באמיתות הנצרות. אבל גם מהבחינה הפילוסופית קשה להבינו, שהרי זיהוי זה מוציא מכלל אפשרות כל מסקנה אחרת. כפי שנראה להלן, משדורש אדם שהפילוסופיה תתאים את עצמה מראש למסקנות מסוימות (מסקנות כלשהן, ואין הבדל כאן בין דרישה דתית או דרישה מדינית המגבילה את חופש פעולתו של הפילוסוף), ומונעת מראש את האפשרות להגיע למסקנות אחרות – האם לא נפסלה עקרונית השיטה הפילוסופית עצמה? אם נקבל את הפירוש של ג'ילסון, מהו ההבדל בין פילוסופיה לתיאולוגיה? וכאן עולה בעיה אחרת: במסגרת נוצרית אולי מותר לג'ילסון לדרוש התאמה כזו, כי לנצרות הקלאסית (ובמיוחד לכנסייה הרומית עד ימינו) יש אמונות רשמיות, דוגמות, שהן חובה על כל המאמינים. אבל ביהדות אין סמכות אמונתית מרכזית דומה לזו של האפיפיור ושל מועצות הבישופים (Synods) בנצרות. לכן על אף ניסיונות שונים ביהדות (ובייחוד ניסיונו של הרמב"ם, בנסחו את "ג' העיקרים"), לא הצליחו הוגים יהודים לקבוע את עיקרי היהדות השונים שהגו כאמונת-חובה רשמית, המקובלת על הכל. לפי ההלכה, היהודי הוא יהודי בין שהוא מאמין בעיקרים אלה או אחרים ובין שאינו מאמין בהם. לכן קביעת "מהי פילוסופיה נוצרית" על-פי התאמתה לאמונות נוצריות מסוימות, היא אפשרית, אבל ביהדות, שאין בה "אמת" יהודית אחת ואחידה ורשמית, אי-אפשר לדרוש שפילוסופיה יהודית תהיה מותאמת לאמת מסוימת.

ג. אשר לפילוסופיה יהודית כפילוסופיה אמיתית, ג'ילסון, כפי שראינו, זיהה את הפילוסופיה הנוצרית עם הפילוסופיה האמיתית. זיהוי כזה במסגרת יהודית (פילוסופיה יהודית = פילוסופיה אמיתית) אינו אפשרי, ולא רק מפני שאין "אמת" יהודית אחת ואחידה ורשמית. פילוסופים יהודים שונים נחלקו בשאלות רבות ושונות, כגון בשאלת בריאת העולם. לפי הרמב"ם, יש שלוש דעות בשאלת הבריאה: (א) בריאת יש מאין; (ב) בריאת העולם מחומר קדום; (ג) העולם קדמון ואינו מחודש. אפשר להניח שלכל היותר רק אחת מהדעות האלה יכולה להיות אמיתית, כי כל אחת מהן מוציאה את האחרות. כאשר אנו מוצאים פילוסופים, שלכל הדעות הם פילוסופים יהודים, החולקים בשאלת הבריאה ונוקטים עמדות שונות, כאלה שמתאר הרמב"ם, אנו נוכחים לדעת שדעות שונות הן יהודיות אף-על-פי שאינן אמיתיות. "דעה אמיתית" אינה זהה אפוא ל"דעה יהודית", ויש "דעות יהודיות" שאינן אמיתיות. אם ניווכח שדעה מסוימת היא אמיתית, ייתכן שנמצא הוגים בנצרות ובאסלאם שמסכימים עם דעה זו. לכן בעל כורחנו יש להסיק: יש

דעות אמיתיות שמחזיקים בהן יהודים ונוכרים גם יחד, ויש דעות ביהדות שאינן אמיתיות. אם כן, אי-אפשר לזהות את הפילוסופיה היהודית עם האמת. יש פילוסופיה יהודית שאינה אמיתית, ויש פילוסופיה אמיתית שאינה יהודית. יש לזכור, כי כעת אין אנו שואלים לגבי מהות הפילוסופיה האמיתית, אלא שאלתנו היא: "מהי פילוסופיה יהודית?"

נמצאנו למדים שהשוואת הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה נוצרית אינה מועילה לענייננו משום שאין בהשוואה כדי להשיב על השאלה בדבר מהות הפילוסופיה היהודית. השתיים נבדלות הברלים של ממש. בנצרות יש אמונות חובה, דוגמות המיוחדות לה, ופילוסופיה נחשבת ונקבעת כנוצרית בתנאי שהיא עולה בקנה אחד עם הדוגמות. ואילו ביהדות אין אמונות חובה, ולפיכך אי-אפשר לדרוש התאמה דומה. ועוד, בקרב הפילוסופים היהודים מצויות דעות שונות שהן דעות יהודיות אף-על-פי שאינן יכולות להיות כולן צודקות ואמיתיות. אין לזהות אפוא את קביעת אמיתות הפילוסופיה עם קביעת אופייה היהודי.

## 2.5.2 פילוסופיה אסלאמית

עתה ננסה להשוות בין הפילוסופיה האסלאמית לפילוסופיה היהודית, שלכאורה דומה לה. אבל יש לברר קודם לכל – בירור חשוב ביותר בפני עצמו – אם הפילוסופיה האסלאמית זהה לזו הערבית, או שמא שונות הן.

אחד מחוקרי הפילוסופיה האסלאמית, אנרי קורבין (Henry Corbin), קובע בתוקף שהפילוסופיה האסלאמית נבדלת מזו הערבית. בספרו *Histoire de la philosophie islamique* (תולדות הפילוסופיה האסלאמית) הוא כותב, כי "ערבי" הוא מונח המציין זהות לאומית-מדינית, כי מרבית המוסלמים אינם ערבים, וכי האסלאם הוא דת אוניוורסלית. לדעתו, אפילו מהבחינה הלשונית אין לדבר על "פילוסופיה ערבית", כי נכתבו ספרים פילוסופיים חשובים בשפות אחרות, כגון בפרסית. לכן הפילוסופיה האסלאמית אינה "ערבית" בלבד, ואינה זהה עם פילוסופיה ערבית. אנו רשאים להוסיף עוד היבט לדברי קורבין. קורבין ודאי צודק בטענתו שלא כל פילוסופיה אסלאמית היא בהכרח גם פילוסופיה ערבית. כמו כן, לא כל פילוסופיה ערבית היא בהכרח אסלאמית. אדרבה, רבים מן התרגומים הערביים הראשונים מן המקורות היווניים והסוריים, שהובילו לצמיחת הפילוסופיה האסלאמית, תורגמו במאה ה-9 בבגדאד בידי נוצרים סורים (ראו עליהם ביחידה 2). הנוצרים האלה ואחרים כתבו את חיבוריהם הפילוסופיים בערבית, ורבים מראשוני הפילוסופים היהודים בימי הביניים, עד הרמב"ם (כולל הרמב"ם), כתבו גם הם את כתביהם הפילוסופיים, המדעיים והרפואיים בערבית. אפילו משוררים עבריים גדולים ורגולים, כגון ר' שלמה אבן גבירול ור' יהודה הלוי, כתבו את חיבוריהם הפילוסופיים (ספר מקור חיים וספר הכוזרי) בערבית. ברור אפוא שמהבחינה הלשונית יש פילוסופיה ערבית שאינה אסלאמית כלל. מהי אפוא פילוסופיה אסלאמית, לפי קורבין?



בלא לשפוט מראש את הדעות או האורתודוקסיות, המעמידות בסימן שאלה את טבעם ה"מוסלמי" של פילוסופים אלה או אחרים, נדבר על "פילוסופיה אסלאמית" כעל פילוסופיה שהמניע שלה ואופני ביטוייה קשורים מעצם מהותם למציאות הדתית והרוחנית של האסלאם, ואשר עצם קיומה מעיד, שהאסלאם אינו מוצא את ביטויו בצורה נאותה או החלטית [...]

רק בחוק הקנוני (פקה = משפט אסלאמי)

(Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 6-7)

קורבין טוען אפוא שקביעת אופייה האסלאמי של הפילוסופיה תלויה בקשר שבין אותה פילוסופיה לבין האסלאם. עמדה דומה (אצל אחרים, כמובן) מצויה לעניין הגדרת הפילוסופיה היהודית, על אף ההבדלים החשובים בין זהות יהודית לבין זהות מוסלמית, כפי שנראה. אבל גישתו של קורבין איננה מקובלת על דעת כל חוקרי הפילוסופיה האסלאמית. כך, למשל, חולק עליו מג'יד פחרי (Majid Fakhry) בספרו *A History of Islamic Philosophy* (תולדות הפילוסופיה האסלאמית):

הפילוסופיה האסלאמית היא תוצר של תהליך אינטלקטואלי שלם שהסורים, הערבים, הפרסים, התורכים, הברברים ואחרים נטלו בו חלק פעיל. עם זה, היסוד הערבי מצוי בה במידה בה מכריעה, עד שנוח לכנותה פילוסופיה ערבית. סופרים מארצות מרוחקות, כמו חורסן ואנדלוסיה, מן המאה ה-8 ועד המאה ה-17, בחרו לבטא את מחשבותיהם בשפה הערבית דווקא. היסוד הגזעי שסיפק את הכוח המלכד במאמץ קוסמופוליטי זה וקבע את צורתו ואת כיוונו, לפחות בשלבים המוקדמים, היה השפה הערבית; אלמלא העניין הנאור שגילו הערבים בתורות העתיקות, לא הייתה כמעט כל אפשרות לקידמה אינטלקטואלית או לשימורה. יתר על כן, הערבים, בה בעת שהטמיעו את המנהגים, את אורחות החיים ואת התורות של העמים הנתונים למרותם, הם שתרמו את היסוד האוניוורסלי האחד במכלול השלם של התרבות המוסלמית, כלומר, את דת האסלאם. [...]

ההיסטוריה האינטלקטואלית של הערבים [...] מתחילה, בעצם, עם עליית האסלאם.

(Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. xv)

חוקר אחר, ריצ'רד ולצר (Richard Walzer), משתמש גם הוא במונח "הטמעה" בהגדרת הפילוסופיה האסלאמית:

הפילוסופיה האסלאמית היא אפוא "הטמעה יצירתית" של ההגות היוונית על-ידי נציגים רחבי-אופקים ומרחיקי-ראות של מסורת שונה מאוד, ולפיכך ניסיון רציני להפוך את היסוד הנוכרי הזה לחלק בלתי נפרד מהמסורת האסלאמית.

(Walzer, "Islamic Philosophy", in: *Greek Into Arabic*, p. 11)

מובן שאין ענייננו כאן בהכרעת השאלה בדבר "פילוסופיה אסלאמית ופילוסופיה ערבית"; ענייננו הוא בניסיונם של החוקרים האלה לתת תשובה לשאלה זו וללמוד מניסיון זה על הצדדים השווים והשונים שבין הפילוסופיה האסלאמית לבין הפילוסופיה היהודית.

מצד הדמיון, כמו שלפילוסופיה האסלאמית יש היבט לשוני-תרבותי (כי רוב ספרי הפילוסופיה האסלאמית, גם של פילוסופים מוסלמים שלא היו ערבים, נכתבו בערבית), גם לפילוסופיה היהודית בימי הביניים יש היבט לשוני: כאמור במבוא, הספרות המאוחרת יותר (בדרך כלל אחרי הרמב"ם) נכתבה לרוב בעברית. את הספרות הפילוסופית הקדומה יותר (מימי רב סעדיה גאון) מיהרו לתרגם לעברית, ואשר לרמב"ם, ספר מורה הנבוכים זכה לתרגומו העברי הראשון כבר בחיי המחבר. יתר על כן, רבים מכתבי הפילוסופיה היהודית נכתבו בערבית יהודית (כלומר באותיות עבריות ובשילוב מילים וביטויים עבריים) ולא בערבית קלאסית. לספרי הפילוסופיה היהודית היה אפוא צביון לשוני יהודי, בין שנכתבו בעברית או בערבית-יהודית.

יתרה מזו, שלא כהגדרת הפילוסופיה הנוצרית של ג'ילסון, שהיא דוגמטית מאוד מבחינתנו, הגדירו החוקרים, שדעותיהם הובאו כאן, את הפילוסופיה האסלאמית כגמישות יחסית – התאמת הפילוסופיה כנטע זר לצורכי האסלאם, מבלי לקבוע מראש (ואולי אף בדיעבד) את אמיתות עמדות מסוימות מהבחינה הדתית. כפי שנראה, רבים מחוקרי הפילוסופיה היהודים, ובהם גוטמן ואלטמן, ניגשים בצורה דומה אל בעייתנו.

ועתה לצד ההבדלים, בשני המישורים, כלומר במישור הלשוני ובמישור הדתי-התרבותי. אפילו פחרי, שמוכן פחות או יותר להגדיר את הפילוסופיה האסלאמית כפילוסופיה ערבית, ראה בכל זאת לנכון לכנות את ספרו "פילוסופיה אסלאמית" ולא "פילוסופיה ערבית", לא רק מפני שפילוסופים אסלאמיים אחדים כתבו בשפות אחרות (כגון אבן סינא, שכתב חיבורים גם בערבית וגם בפרסית), אלא מפני שפילוסופים לא-מוסלמים, גם יהודים וגם נוצרים, כתבו ספרים בערבית שאינם נוטלים חלק במסורת הפילוסופיה האסלאמית. בכל מקרה, ככל שיש היבט לשוני לפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ברור כי אין כלל היבט לשוני תקף בתקופה החדשה, כאשר רוב הפילוסופים היהודים כתבו את חיבוריהם בשפות אירופיות ולא בשפה יהודית (לא עברית ולא יידיש). יש פילוסופיה יהודית שאינה יהודית מהבחינה הלשונית, ויש ספרים רבים שתורגמו לעברית במשך הדורות ואין התרגום הלשוני מגייר את התוכן.

ההבדלים בולטים לא פחות במישור הדתי-התרבותי. אשר לאסלאם, ראינו שקורבין ורבים אחרים דוחים בתוקף כל ניסיון לזהות את האסלאם עם לאום מסוים, כלומר עם הערבים, שכן הערבים הם בגדר זהות לאומית-לשונית-מדינית, ואילו האסלאם הוא דת אוניוורסלית, העולה על כל לאום וגזע, כולל הערבים. אבל בנוגע ליהודים, קשה להפריד בין הדת לבין הלאום. ככל שהיהודים היום חלוקים, ולעתים בקיצוניות, בתפיסותיהם הדתיות (והלא-דתיות), וככל שאינם מסכימים כלל בשאלת מעמדה של ההלכה בחיים המודרניים, אפשר לומר שהכל מסכימים שאין הדת היהודית ומצוותיה חלות על עם אחר. אין היהודים מסכימים כלל וכלל בדבר חובתו

של היהודי לשמור את מצוות התורה, אבל אין טענה מכל צד הדורשת שהנוכרים ישמרו את תורת ישראל.

לסיכום, חוקרים כמו גוטמן ואלטמן הציעו, שהפילוסופיה היהודית היא פילוסופיה דתית, בדומה לפילוסופיה האסלאמית ולפילוסופיה הנוצרית, אבל יש בהקבלה זו קושי מסוים. לנוכח קושי זה, עלינו לשאול: האם השוואת הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה האסלאמית והנוצרית מבהירה את הגדרת הפילוסופיה היהודית? יתר על כן, אם אין הזהות היהודית מקבילה לזהות נוצרית או אסלאמית, כיצד אפשר לראות את הפילוסופיה היהודית כמקבילה לפילוסופיה הנוצרית או האסלאמית?

### 1.2.5.3 האם זהות יהודית דומה לזהות נוצרית או לזהות אסלאמית?

הנצרות והאסלאם טוענות בפירוש שהן דתות אוניוורסליות, המיועדות לכל האנושות בלא הבדלי לאום, גזע ומין, ואילו היהדות רואה בתורה "מורשה קהלת יעקב" (דברים, לג: ד). במסגרת יהודית אי-אפשר אפוא להפריד בין הזהות הדתית ובין הזהות הלאומית. יתר על כן, ביהדות לא היה מוסד דתי מוכר ומוסמך לקבוע את האמת הדתית, כפי שהיה באסלאם ובנצרות. באסלאם, על אף היותו דת אוניוורסלית, אין הפרדה עקרונית בין דת האסלאם לבין המדינה האסלאמית, ולכן למוסדות הדת היה מעמד רשמי וחוקי. גם בנצרות, על אף הפרדת הרשות הדתית מן הרשות המדינית, היה לכנסייה מעמד רשמי וחוקי מוכר על-ידי המדינה. לכן בשתי המסגרות האלה – האסלאם והנצרות – היה אפשר להגדיר דוגמות רשמיות המחייבות את כל המאמינים. ואכן, במידה פחותה באסלאם ובמידה רבה יותר בנצרות, היו במשך כל הדורות ניסיונות חוזרים להגדיר ולנסח דוגמות – "אני מאמין" – המחייבות את כל המאמינים. בעולם הנוצרי התקבלו הדוגמות באופן רשמי ונוסחו מדי פעם בפעם מחדש על-ידי הכנסיות הנוצריות השונות. אין כנסייה נוצרית המגדירה "מיהו נוצרי" על-פי לידתו של האדם להורים נוצרים, כלומר אין אדם "נולד" נוצרי. להפך, האדם חייב "להיוולד מחדש" (או "להיוולד לידה שנייה במשיח") כנוצרי. אין הסכמה כללית מהי לידה שנייה רוחנית זו. למשל, יש כנסיות נוצריות הדורשות קבלה של "אני מאמין" מחייב בגיל של הבנה. אחרות דורשות הטבלה, וגם כאן אין הסכמה אם ההטבלה צריכה להתבצע בתינוק על-ידי הוריו וסנדקיו, או אם חייבים לחכות עד גיל מסוים, כאשר הילד בעצמו מבין ומקבל כבר-דעת את המתרחש. לפי כנסיות אחרות, דרושה חוויה רוחנית אישית של "החן" או "החסד" של המשיח. אמנם המכנה המשותף לכל הכנסיות הנוצריות הוא, שאין אדם נוצרי בזכות הוריו בלבד; ולכן בנצרות, או לכל הפחות בזרמים רבים בנצרות, אפשר לנסח "אמת נוצרית" המחייבת את כל המאמינים, ועל-פי "אמת נוצרית" זו לקבוע אם פילוסוף מסוים הוא נוצרי ואם הפילוסופיה שלו היא בגדר פילוסופיה נוצרית. גם באסלאם אפשר לקבוע את האמונה האמיתית ועל-פיה להגדיר את הפילוסופיה האסלאמית, אם כי במידה פחותה.

ואולם הזהות היהודית דומה, מבחינה מסוימת, למה שבעת החדשה כונה "לאום" יותר מאשר ל"דת" בארצות נוצריות – הרי, תוך מגרים שהתגירו, הגדרת "מיהו יהודי" בהלכה ובמסורת היהודית היא מי שנולד לאם יהודייה. מי שנולד לאם יהודייה, לפי תפיסה זו, הריהו יהודי, ואין לכך זיקה כלל לאמונתו ולהתנהגותו. לדברי חז"ל, "ישראל אף-על-פי שחטא ישראל הוא".

הקביעה הזאת בפני עצמה מעלה גם היא בעיות מיוחדות; למשל, אם יהודים שהתנצרו או שהתאסלמו הם עדיין בגדר "ישראל אף-על-פי שחטא ישראל הוא", או שמא אין לראותם כיהודים כלל. אין זה המקום לדון בבעיה קשה ומורכבת זו, ולא בבעיה הדומה, אם יש לקבלם כיהודים החוזרים בתשובה אם הם (או ילדיהם) רוצים לחזור לתיק הקהילה היהודית ולחיים יהודיים, או שהם חייבים "להתגיר" כפי שחייב כל נוכרי הרוצה להתייחד. נציין שאין זו שאלה תיאורטית בלבד. אדרבה, בימי הביניים התלבטו בבעיות האלה בגלל שאלת מעמדם של האנוסים, ובימינו אנו נתקלים בבעיות דומות כגון תופעות כגון "יהודים משיתיים" או "יהודים נוצרים" (כלומר יהודים המאמינים במשיחיותו של ישו, בין שהתנצרו ובין שלא התנצרו), עליית יהודי אתיופיה ("ביתא ישראל"), ומעמדם הבעייתי, מהבחינה ההלכתית, של ילדים שנולדו מנישואי תערובת (בעיקר בארצות המערב וגם בארצות מזרח אירופה).

אם כן, בלי לדון בשאלת "מיהו יהודי", המוסיפה להעסיקנו עד היום, נסתפק בהערה, שמהבחינה ההיסטורית הוהות היהודית, בניגוד לזהות הנוצרית, היא בדרך כלל תוצאה של לידה ולא של אמונה. לנוכח עובדה היסטורית זו, ושוב בניגוד לנצרות, המחייבת אמונה כלשהי, קשה על אחת כמה וכמה לנסח ולקבוע במסגרת יהודית אמות-מידה, כפי שיש בנצרות, שלפיהן יהיה אפשר לקבוע מה הפילוסופיה המתקבלת מהבחינה הדתית כ"יהודית". לפיכך, ככל שצודקים חוקרים כמו גוטמן ואלטמן בדבר הקושי להשוות את הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה לאומית (יוונית, גרמנית, וכו') מפני שאין אחדות לשונית בפילוסופיה יהודית וגם אין בה אחדות רעיונית (אסכולה מסוימת), קשה גם להשוותה לפילוסופיה נוצרית או אסלאמית ולהגדירה כפילוסופיה דתית. ובכל זאת עלינו לנסות לפתור את הבעיה, לאור כל מה שנאמר לעיל, ולהגדיר "פילוסופיה יהודית מהי".

## 1.2.6 דרכים להגדרת הפילוסופיה היהודית

יש שלוש דרכים לפתרון השאלה "מהי פילוסופיה יהודית". נציג אותן, ובמהלך הדיון בהן נבדוק כמה עמדות שהציעו חוקרים, שמקצתן כבר הובאו לעיל. כמובן, יש להבין ולזכור, שאין מדובר בשאלה עובדתית הניתנת לקביעה חד-משמעית, אלא מדובר בשאלה פרשנית – איך מתפרשות העובדות לפי גישות שונות.

שלוש הדרכים הן: (א) הצורנית, (ב) התוכנית-המהותית, (ג) על-פי ההקשר היהודי, ויש בה מסממני השתיים הראשונות.

## 1.2.6.1 הדרך הצורנית הקיצונית

דרך אחת להגדרת הפילוסופיה היהודית בודקת את הצורה החיצונית של הנושא שבדיון, בלי להתחשב בתוכן. הלשון היא דוגמה מאלפת של הגישה הצורנית, שהרי אותו מושג (התוכן) יכול להתבטא בשפות שונות (צורות), ואותה שפה (צורה) מסוגלת להביע מושגים שונים (תכנים). ספר, למשל, הוא ספר עברי על-פי לשונו בלבד. אבל האם אפשר לטעון ש"ספרות עברית" היא רק הספרות שחוברה מלכתחילה בעברית? האם "ספר יהודי" זהה ל"ספר עברי", דהיינו האם אמת-המידה לקביעת ספר כיהודי היא צורנית-לשונית גרידא, במקרה זה השפה העברית? והאם "פילוסופיה יהודית" פירושה "פילוסופיה עברית"? אמנם כן, אומר יעקב קלצקין,<sup>39</sup> פילוסופיה יהודית זהה לפילוסופיה עברית.

עמדתו זו של קלצקין היא דעת מיעוט, כי העובדה היא שבכל זאת יש ספרות פילוסופית יהודית שאינה עברית: כל אותם כתבי הפילוסופיה של ראשוני הפילוסופים היהודים שנכתבו בערבית, למשל. האם ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי או ספר מורה הנבוכים לרמב"ם לא היו יהודיים עד שתורגמו לעברית? האם תרגום לעברית הופך ספר ליהודי מבחינה תוכנית? ואם כן, מה לגבי תרגום עברי של כתבי אפלטון, למשל – האם עתה הפילוסופיה שלו היא יהודית? האם תרגום מקצת כתביו של הוגה זר "מגייר" את הגותו בחלקה? ודאי שהתשובה על השאלות האלה היא שלילית.

אמת-מידה צורנית אחרת היא ביוגרפית, דהיינו, זהותו (מודעותו ותודעתו) היהודית של הפילוסוף. וכבר למדנו לעיל, שזהות יהודית היא תנאי הכרחי, אך לא תנאי מספיק, כדי לקבוע שאכן מדובר בפילוסוף יהודי ולא ביהודי שעיסוקו אינו קשור כלל ליהדות (כגון פיסיקאי, רופא, מתמטיקאי וכיוצא בהם).

## 1.2.6.2 הדרך התוכנית-המהותית

דרך אחרת להגדרת הפילוסופיה היהודית בודקת את תוכן הדבר, את הסיפור עצמו. אפשר לספר את אותו הסיפור (התוכן) בשפות שונות (הצורה). אך רוב החוקרים לא הסתפקו באמות-המידה הצורניות ואף דחו אותן, וחפשו אמות-מידה תוכניות-מהותיות. בדרך התוכנית נקבעת פילוסופיה כיהודית על סמך תוכן שהוא במהותו יהודי. לשם כך יש לקבוע תחילה מהי היהדות, ואם יימצא שתוכן הפילוסופיה הוא תוכן יהודי, או אז ייאמר עליה שהיא פילוסופיה יהודית. להלן נאפיין כמה מן הגישות התוכניות שהוצעו. הצד השווה שברוב הגישות התוכניות הוא, שהפילוסופיה בפני עצמה היא שיטה אוניוורסלית, כפי שראינו, ולכן פילוסופיה יהודית היא פילוסופיה (שיטה כללית) העוסקת באופן כלשהו ביהדות (התוכן).

<sup>39</sup> יעקב קלצקין – מגדולי חוקרי הפילוסופיה היהודית ומתבר המילון הפילוסופי אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, א-ד, ניו-יורק תשכ"ח (1968).

## שמחה בונם אורבאך: פילוסופיה יהודית היא פילוסופיה דתית

במבוא לספרו, עמודי המחשבה הישראלית, שכותרתו "לתולדות המחשבה הדתית בישראל: יהדות ופילוסופיה", נוקט שמחה בונם אורבאך עמדה תוכנית מפורשת, וגם מגביל הגבלה מסוימת את הפילוסופיה היהודית:

בהפילוסופיה היהודית, היא מדאשיתה ובכל תקופות קיומה, פילוסופיה דתית, פילוסופיה של היהדות, שמטרתה העיקרית היא ביסוסה של היהדות ואימותה של תורת ישראל. חידושיה הם מתודיים בעיקר: הרצאה שיטתית, קביעת יסודות, ולעיתים גם עקרונות, אישוש הגיוני של אמונות יסוד.

(אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, א, עמ' 41)

### שאלה

השוו את עמדת אורבאך לעמדת ג'ילסון לעיל, בלי להתייחס להבדלי ההקשר (יהדות ונצרות לחוד). במה דומות גישותיהם ובמה הן שונות? האם הביקורת שלנו על ג'ילסון תקפה גם לגבי עמדת אורבאך? אם כן, האם רק מהבחינה הפילוסופית או גם מהבחינה היהודית?

לפי אורבאך, מה שלא נכלל בהגדרה הגבלה זו אינו נחשב לפילוסופיה יהודית. בקביעת אמת-המידה התוכנית-המהותית של הפילוסופיה היהודית מגביל אותה אורבאך: "מטרתה העיקרית היא ביסוסה של היהדות ואימותה של תורת ישראל". חוקרים אחרים הסכימו גם הם, שהפילוסופיה היהודית היא "פילוסופיה של היהדות", כלומר פילוסופיה דתית העוסקת ביהדות, ושתפקידה לאמת את היהדות, או לכל הפחות להתאים את עצמה ל"מהות היהדות".

## יצחק יוליוס גוטמן: פילוסופיה של היהדות

גם יצחק יוליוס גוטמן מתאר-מגדיר את הפילוסופיה היהודית בדרך התוכנית-המהותית:

הפילוסופיה היהודית הייתה לפי טיבה מימי התקופה העתיקה פילוסופיה של היהדות, אף-על-פי שבימי הביניים [...] הרי היא פורצת ויוצאת לפעמים מחוץ לתחום עיקרה הדתי. במגמה דתית זו נעוצה כל עצמאותה ובכך כל ייחודה.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 9-10)



בהמשך הוא מוסיף ואומר על הפילוסופיה היהודית בימי הביניים:

אותם צרכים שהביאו לידי התפתחותה של הפילוסופיה הדתית האיסלאמית, הולידו גם את הפילוסופיה של הדת היהודית. מקור זה קבע את אופייה של הפילוסופיה היהודית שבימי הביניים מתחילתה ועד סופה. היא נשארה בתחומי הפילוסופיה של הדת בלבד, יותר משעמדה בכך הפילוסופיה של עמי האיסלאם. בזמן שהניאואפלטוניזם והאריסטוטליזם האיסלאמיים דורשים בפילוסופיה על כל מלוא היקפה, הרי החוקרים היהודים מסתמכים לרוב לגבי הבעיות הפילוסופיות הכלליות על עבודתם של קודמיהם האיסלאמיים ומצמצמים את עצמם בדרישה בשאלות פילוסופיות דתיות בייחוד. ודאי יש יוצאים מכלל זה; בין הניאואפלטוניים היהודיים התעסקו יצחק הישראלי ושלמה בן-גבירול בפילוסופיה של הטבע והמיטאפיסיקה, ללא כל ויקה לעניינים פילוסופיים דתיים מיוחדים, ומבין האריסטוטליזם שבתקופת ימי הביניים המאוחרת פירשו, למשל, לוי בן גרשון ומשה נרבוני את חיבורי אבן רושד בהיגיון ובמדעי הטבע פירוש מפורט. אולם רובם המכריע של חכמי ישראל עשו את הביסוס הפילוסופי של היהדות ואת אימותה עיקר עניינם, ולא היו עוסקים בבעיותיה של המיטאפיסיקה אלא מתוך אספקלריה פילוסופית דתית זו.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 56-57)

הבה נזכור ששם הספר של גוטמן הוא "הפילוסופיה של היהדות", ולא "הפילוסופיה היהודית". זה הביא את ליאון רות (Leon Roth), חוקר גדול בתחום, לזהות במפורש את "הפילוסופיה היהודית" עם "הפילוסופיה של היהדות" ("a philosophy of Judaism"), כלומר, "חקר היהדות", או "ניתוח היהדות" ("an inquiry into Judaism"):

ככל שנשתמש במונח "פילוסופיה יהודית", לכל היותר נוכל להתכוון לפילוסופיה של היהדות, כלומר לדיון בתשובות שהיהדות הציעה לבעיות כלליות של החיים וההגות; ועלינו להכיר, כי אין זאת פילוסופיה במובן ההיסטורי האותנטי של סקרנות אוניוורסלית ודרישה אוניוורסלית בהיבטים הרחבים של החוויה האנושית. אדרבה, [הפילוסופיה של היהדות] היא חקירה מוגבלת של רעיונות היסטוריים מסוימים המוגבלים ברלוונטיות ובזמן ובמקום. [...]

הפילוסופיה של היהדות היא אפוא פילוסופיה המוצעת על ידי היהדות. "של" במובן זה משמעו קניין: הפילוסופיה של היהדות היא הפילוסופיה ששייכת ליהדות.

ואולם האם אנו בטוחים כי ידוע לנו מהי היהדות? בדורנו [...] עלינו דווקא לדרוש ולחקור בשאלת טיבה של היהדות. אני מציע אפוא שנבין את המונח אחרת, לפי דוגמת "הפילוסופיה של המדע" [...]. הפילוסופיה [...] היא חשיבה וחשיבה מחדש על יסודות, וכאשר מוסיפים

לה נושא, הרי שמגבילים את היקפה. הפילוסופיה של המדע היא חשיבה וחשיבה מחדש על יסודות המדע. הפילוסופיה של היהדות היא חשיבה וחשיבה מחדש על יסודות היהדות.

לעניות דעתי, זאת היא העובדה ההיסטורית. כאשר התמודד פילון עם היהודים המתיוונים, כאשר התפלמס רב סעדיה גאון עם הקראים, כאשר החרימו תומכי הרמב"ם ומתנגדיו אלה את אלה [...] – נושא הדיון לא היה טיבו של העולם כולו, כי אם טיבה של היהדות.

(Roth, "Is There a Jewish Philosophy?", pp. 10-11)

במבוא למהדורה האנגלית של הספר הפילוסופיה של היהדות, שיצאה לאור אחרי מותו של גוטמן, כותב צבי ורבלובסקי:

הן כהוגה שיטתי והן כהיסטוריון גילה גוטמן את העניין העמוק והחשוב ביותר בפילוסופיה של היהדות, וודאי לא היה זה מקרה שעבודתו החשובה ביותר [...] הייתה ספרו *Die Philosophie des Judentums* (הפילוסופיה של היהדות).

שם הספר כולל תכנית ומסגיר את גטייתו הבסיסית – גטיית איש הפילוסופיה של הדת. הפילוסוף של הדת מתפלסף על דת, בריוק כפי שאיש הפילוסופיה של החוק מתפלסף על חוק ואיש הפילוסופיה של האמנות מתפלסף על אמנות. הנחת היסוד בכל ההתפלספות הזאת היא, שיש תחומים של המציאות, כמו אמנות, חוק ודת, שעליהם אפשר להתפלסף. [...]

הקשר המעשי בין כל זה ובין היהדות ברור מאליו, וגוטמן בספרו אינו מותיר כל ספק בשאלה זו. עיקר עניינו לא בפילוסופיה היהודית או בפילוסופים היהודים, אלא בפילוסופיה של היהדות. היהדות היא משהו נתון, משהו שהתקיים לפני שהפילוסופים החלו להתפלסף עליו. הפילוסופיה "היהודית" היא התהליך שבו הפילוסופים היהודים במהלך הדורות לוקחים את עובדת הדת היהודית כפי שהם מוצאים אותה, ואחר-כך "מבהירים ומצדיקים אותה". [...] בשום מקום אין גוטמן מבהיר בפירוש מה הן השקפותיו האישיות על מהות היהדות; כהיסטוריון, לאו דווקא כהוגה שיטתי ויוצר, העדיף שה"פנומנולוגיה של היהדות" שלו תישאר בלתי-מפורשת בעבודתו. אך הוא לא היה בשום אופן רלטיוויסט היסטורי, והאמין באמונה שלמה במהות היהדות, שהבנתה הנאותה תהיה אמת-מידה ליהודיותן המהותית (או לחלופין, רמת הסטייה מן היהודיות) של אמונות ודעות. מתוך אמונה שלמה זו היה גוטמן יכול לטעון אפילו כי הפילוסופיה היהודית בפני עצמה מעולם לא הייתה יצירה יהודית טהורה ופנימית; היא מעולם לא נבעה בספונטניות מהמקורות הפנימיים הכמוסים של החיים היהודיים. היא תמיד שאבה מהשפעות זרות, אך תמיד הטביעה חותם יהודי וייחודי משלה על מה שקיבלה מבחוץ.

(Werblowsky, "Introduction", in: Gutmann, *Philosophies of Judaism*, pp. viii-ix)

הנה כי כן, לפי גוטמן, רות, ורב־לובסקי, אורבאך ואחרים, פילוסופיה יהודית היא פילוסופיה של היהדות, כלומר פילוסופיה שנושאה הוא היהדות, ושתפקידה הוא לאמת את היהדות, או לכל הפחות להתאים את עצמה ליהדות. היהדות – לפי גישתם – היא עובדה, היא בגדר נתון, כי יש לה מהות מיוחדת משלה. ובכל זאת, על אף גישתם התוכנית־המהותית הם לא ראו לנכון להגדיר את מהות היהדות, אף־על־פי שרות, לכל הפחות שאל את השאלה: "האם אנו בטוחים כי ידוע לנו מהי היהדות?"

### אליעזר ברקוביץ: מהות היהדות

ניסיון להגדיר את מהות היהדות נמצא במאמרו של אליעזר ברקוביץ, "מהי פילוסופיה יהודית?" לדעת ברקוביץ, הפילוסופיה היא תופעה אנושית, המושפעת מנסיבות הזמן והמקום, אבל היהדות היא עובדה היסטורית שאינה משתנה מפני שהיא מבוססת על התגלות האל במעמד הר סיני:

בראש ובראשונה, יש גורם מגביל המקיף את המחקר ואת המאמץ של ההוגה היהודי, והוא משותף לכל הדורות. שום הוגה יהודי אינו יכול להתחיל מבראשית. היהדות כבר נתונה כאשר הוא מתחיל את חקירתו. [...] הפילוסוף היהודי אינו יוצר את היהדות. [...] עם בואו, היהדות היא כבר עובדה נתונה. לחשיבתו יש תמיד שותף – היהדות. אמת, כל פילוסופיה של היהדות היא סובייקטיבית במהותה, אך סובייקטיביות זו ממותנת, תחומה, גדורה ונשלטת על־ידי העובדה הנתונה של היהדות עצמה, הניצבת לעולם אל מול הפילוסוף היהודי.

את דרכו של הפילוסוף היהודי קובע גורם אחד משתנה וגורם אחר קבוע. הגורם המשתנה הוא הכלים האינטלקטואליים, הלמדניים שכל הוגה משתמש בהם לבניית הפילוסופיה שלו. זה, כפי שכבר טענו, מותנה־זמן וחולף. כל אותן פילוסופיות הן מחשבותיהם של אנשים; הן יהודיות מפני שהן מנסות להעניק ליהדות משמעות אינטלקטואלית. מעמדה זו משתמעת כמובן התובנה שהיהדות אינה זהה לפילוסופיה כלשהי או לתיאולוגיה כלשהי. אילו כך היה, היינו נעים במעגל. הפילוסופיה, התיאולוגיה, המטאפיזיקה, הן המשתנים. היהדות מכילה את היסוד הקבוע מפני שאינה מבוססת על רעיונות כי אם על עובדות ועל אירועים מסוימים. אמנם לאותן עובדות ולאותם אירועים יש רלוונטיות פילוסופית, תיאולוגית ומטאפיזית משלהם, אך רלוונטיות כזו תמיד ניתנת לפרשנות, וככזאת היא נתונה לשינויים. האירועים עצמם כהווייתם, העובדות שחדרו להיסטוריה, הרי הם בפני עצמם בלתי־משתנים ואין לבטלם. מה שקרה קרה, ומה שקיים קיים. האירוע של יציאת מצרים אינו משתנה על־פי האסכולה הפילוסופית שאליה משתייך האדם. מעמד הר סיני נשאר לנצח מעמד הר סיני, בלא קשר לרעיונות המטאפיזיים שהוגה האדם [...] זה היה אירוע שהתרחש בהיסטוריה בזמן מסוים ובמקום מסוים.

אם נרצה לעשות רשימה של האירועים שבגלל מרכזיותם אפשר לראות בהם את היסוד הקבוע של היהדות, נוכל בהחלט להשתמש בנוסחה המסורתית "קודשא בריך הוא, ישראל ואורייתא" – אלוהים, ישראל ותורה. בהקשר היהדות, שלושת המונחים נטועים באירועים היסטוריים. [...] משימת התיאולוגיה היהודית היא לפרש את ההשלכות השכליות והרעיוניות של האירועים שבהם התגלה אל חי לבני אדם. [...] הפרשנות הרעיונית של העובדות הללו היא הפילוסופיה היהודית. התפיסות עשויות להשתנות עם השנים, אך האירועים עצמם לא ישתנו לעולם.

(Berkovits, "What is Jewish Philosophy?", pp. 120-121)

עמדת ברקוביץ כאן דומה במידה רבה לעמדתו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, בשני עקרונות:

א. מעמד ההתגלות ומתן התורה (מעמד הר סיני) הוא מאורע היסטורי שאין היהודי יכול להכחישו.  
ב. לאור מאורע היסטורי זה אין היהדות מתפתחת ומשתנה ככל דת אנושית אחרת. התורה היא תופעה אלוהית שאינה משתנה מדור לדור, מה שאין כן אמונות אנושיות המבוססות על הפילוסופיה ועל התבונה, שהן מתפתחות ומשתנות.

כך באים הדברים לידי ביטוי אצל ר' יהודה הלוי:

אחר כן קרא חכם מחכמי היהודים [הכוזרי] ושאל אותו על אמונתו.

אמר לו החבר [הרב היהודי]: אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען [...] ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה. [...]

אמר הכוזרי: [...] והלא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו [...] והדומה לספורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש-לו דת [...]?

אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחר ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד מופת, ומהם מה שיספיקו בם, ומהם מה שלא יספיקו בם, כל שכן יעמידו בם מופת.

(ספר הכוזרי, א: י"ג, תרגום אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 17-18)

ובהמשך הדברים נאמר:

אמר הכוזרי: [...] הודיעני, איך קמה תורתכם ואיך פשטה והתקבלה [...] וכמה שנים נתיסדה האמונה ונבנתה עד שנתחזקה ונשלמה, כי התחלות הדתות מבלי ספק לא תהיינה

כי אם ביחידים, שמתגברים לעזר הדבר אשר ירצה האלהים להראותו, והם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם, או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמון על הדבר ההוא [כלומר לקבל את אמונתם].

אמר החבר: לא יקום ויגדל על הדרך הזה אלא הנמוסים השכליים [החוקים] אשר התחלתם מן האדם, וכאשר יגמר ויעזר יאמר כי הוא נעזר מן הבורא ומלמד והרומה לזה, אבל הנמוס [כלומר החוקה] אשר התחלתו מהבורא, הוא קם פתאם. נאמר לו: היה ויהי, כבריאת העולם.

(שם, א: פ-פא, עמ' 37-38)

### שאלות

1. האם שאלת מלך כוור מתקבלת על הדעת? האם תשובת היהודי (החבר) משכנעת?
2. השוו את תשובת היהודי למה שעשוי לטעון נוצרי או מוסלמי. ברור שמאמין תושב שאמונתו היא האמיתית – אבל איך שונה טענת היהודי ממה שיטענו האחרים? איך אפשר לקבל את טענת יהודה הלוי מהבחינה הפילוסופית?
3. השוו את טענות יהודה הלוי לטענות ברקוביץ בנוגע למעמד ההתגלות במסגרת היהדות, ואחר-כך השוו את טענותיהם לטענות ג'ילסון בנוגע למעמד ההתגלות במסגרת הנצרות (לעיל).

נשוב לטיעונו של ברקוביץ. אם אכן היהדות מבוססת על מאורעות היסטוריים שאין היהודי יכול להכחישן, ואם אכן אין היהדות משתנה כלל וכלל מפני שהיא בגדר "נתון אלוהי", אזי כל פילוסופיה של יהודי המאשרת את העובדות הללו היא פילוסופיה יהודית, וכל פילוסופיה שכופרת בעובדות האלה אינה יהודית. ואלה דברי ברקוביץ:

כל פרשנות, יהיה אשר יהיה מקורה הזר, המכירה באלוהים, בישראל ובתורה כממשויות היסטוריות, והמנסה להסיק מסקנה מטאפיסית או תיאולוגית מן העובדות והאירועים שהם מסמלים, ניתנת בהחלט להיכלל במסגרת הפילוסופיה היהודית. לעומת זה, כל פרשנות המנסה להמיר ממשות היסטורית זו ברעיון, במטאפיסיקה ובפילוסופיה אינה יכולה להיקרא יהודית.

(Berkovits, "What is Jewish Philosophy?", pp. 121-122)

המדע המודרני החל כאשר השכל האנושי הכיר סוף-סוף כי אינו יכול להתעלם ממה שגלילאו כינה "עובדות עיקשות ובלתי-פריקות", וכי, אדרבה, משימתו הייתה לנסות להבינן ולפרשן. [...] היהודי שאינו מודה ב"עובדות העיקשות והבלתי-פריקות" של היהדות נשאר כמובן יהודי, וייתכן אף שיהיה יהודי הוגה; אבל אין הוא הוגה יהודי.

(שם, עמ' 126-127)

מעניין שברקוביץ מביא את דברי גלילאו על "עובדות עיקשות ובלתי־פריקות", ושהוא מזהה אותן עם מה שהוא מכנה "העובדה הנתונה של היהדות עצמה", כלומר "האירועים [...] [ו]העובדות שחדרו להיסטוריה, הרי הם בפני עצמם בלתי־משתנים ואין לבטלם", כי הם אירועים ש"לא ישתנו לעולם".

מעמד הר סיני תופס מקום מרכזי בפילוסופיה היהודית מאז רב סעדיה גאון בראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ועד משה מנדלסון בראשית הפילוסופיה היהודית בעת החדשה, ועד ההגות הנאו־אורתודוקסית של ר' שמשון רפאל הירש במאה ה־19 וההגות האורתודוקסית של המאה ה־20. אין ספק, שהוגים רבים מסכימים עם עמדתו של ברקוביץ. ובכל זאת עלינו לשאול, אם ההשוואה לגלילאו נכונה.

האם האמונה בעובדות של מעמד הר סיני, שברקוביץ קובע שהיא הכרחית לכל פילוסופיה יהודית אותנטית, ניתנת לאימות מדעי באמצעות בדיקה במיקרוסקופ או בטלסקופ או בדרכים אמפיריות אחרות? טענתו של גלילאו הייתה מהפכנית ויסודית מפני שהוא טען, והיה ביכולתו להוכיח, כי האמונות הדתיות שהיו מקובלות בימיו, שנחשבו לאמת מדעית, לא היו אמיתיות וגם לא מדעיות, וזאת מפני שלא תאמו את מה שהוא ראה בטלסקופ שלו. האם מאורעות היסטוריים לכאורה, ככל שהם קרושים בעיני מסורת עתיקה, אכן ניתנים לאימות אמפירי כפי שאפשר לאמת עובדות טבעיות?

לא נתייחס כאן לשאלה מהי מידת הצלחתן של דרכי המחקר המדעי, כגון הארכיאולוגיה, לספק ראיות אמפיריות המוכיחות או המפריכות את "העובדות" של סיפורי התנ"ך. ואולם איזו ודאות מדעית ופילוסופית (ולא מן ההכרח דתית ותיאולוגית) יש לברקוביץ שה"עובדות" שיתגלו במחקר המדעי, תמיד, ומן ההכרח, יתאימו למה שמסופר בתנ"ך?

אין ספק שמה שקרה, אכן קרה, כפי שברקוביץ אומר. קביעתו שהיהודי רשאי לקבל "פרשנות, יהיה אשר יהיה מקורה הזר" בתנאי שהוא מודה מראש "בממשות ההיסטורית", אכן מאפשרת תחום רחב של חופש אישי ומגוון של פירושים. אבל האם די בקביעה זו? האם "העובדות" כפי שהן "חדרו להיסטוריה" (כלומר כפי שהן ידועות לנו, ולא כפי מה שבאמת קרה), באמת "בלתי־משתנות ואין לבטלן"?

האם גלילאו סטה רק מפירוש מקובל של מה שגם הוא קבע כ"עובדות", או שמא הוא הטיל ספק בעובדות עצמן? האם נכון הוא שפילוסופים יהודים מתווכחים רק על פירוש מעמד הר סיני כעובדה, או שמא אחדים מהם לפחות מטילים ספק בעצם עובדותיו של הסיפור המקראי המתאר את ההתגלות? אין ספק ש"המציאות ההיסטורית" היא אכן "היסטורית", כי הפירוש המסורתי של אותן עובדות הוא בעצמו עתיק וגם הוא עיצב את ההיסטוריה היהודית במשך הדורות. אבל האם היא באמת "מציאות", כלומר האם העובדות כפי שהן מתוארות בתנ"ך ובמסורת היהודית אכן תואמות את מה שבאמת קרה? לפי ברקוביץ, מה שקרה קרה. אבל האם



מה שקרה לכאורה אכן קרה? למשל, האם יהודים ונוצרים שונים רק בפירושים השונים שהם נותנים לעובדות היסטוריות? או אולי יש כאן בעיה יסודית הרבה יותר: האם משהו אכן קרה או לא קרה? זאת השאלה שהטרידה את פאולוס בברית החדשה. לדבריו באיגרתו הראשונה אל קהילת המאמינים בקורינתוס:

ואם הגד כי הוקם המשיח מן המתים איך יאמרו אנשים מכם אין תחיה למתים. אם אין תחיה למתים גם המשיח לא הוקם. ואם המשיח לא הוקם ריק שמועתנו וריק אמונתכם. וגם נמצא שעדי שקר אנחנו לאלהים יען אשר העירנו את האלהים כי הקים את המשיח והוא לא הקימו אם כן הדבר שהמתים לא יקומו. כי אם המתים לא יקומו גם המשיח לא קם. ואם המשיח לא קם הבל אמונתכם ועודכם בחטאתיכם. אם כן גם הישנים במשיח אבדו. ואם כחיים האלה בלבד בטחים אנחנו במשיח אמללים מכל אדם אנחנו. אבל עתה המשיח הוקם מן המתים ראשית הישנים.

(הראשונה אל הקורינתיים, טו: יב-כ; תרגום: פראנץ דעליטש)

ייתכן שהיהודים יסכימו עם משפט התנאי של פאולוס, "ואם המשיח לא קם הבל אמונתכם". היהודים, או בעצם כל מי שאינו נוצרי המאמין במשיחיותו של ישו, אינם חולקים על הנוצרים בפירושם את "עובדת" הקמת ישו מן המתים גרידא, כי אם בעובדתיותה של התחייה עצמה. הם כופרים לא בפירוש בלבד, אלא גם ב"עובדה" עצמה. (יש להניח, כי על הפילוסופים הנוצרים לקבוע אם פילוסוף "נוצרי" רשאי, כמו הלא־נוצרי, לכפור בעובדת הקמת ישו לתחייה עצמה, או אולי הוא רשאי רק לפרש מחדש את העובדה, כפי שברקוביץ טען במסגרת יהודית.)

אמנם ברקוביץ קובע טווח תמרון רחב לפירושים שונים, אך הוא מגביל את הפילוסופיה היהודית לפרשנות בלבד של העובדות הדתיות. ואולם כל עוד אין העובדות האלה ניתנות לאימות מדעי, לא ברור כיצד אפשר לכנותן "בלתי־משתנות ואין לבטלן". באין ודאות מדעית זו, ובלא כל אימות אמפירי, כיצד אפשר לדרוש מלכתחילה שהפילוסופיה היהודית תוגבל לפרשנות העובדות ולאסור עליה את הטלת הספק בעובדות עצמן?

## שאלה

יהודים רבים האמינו ומאמינים באמיתת התורה ובעובדותיה המאורעות ההיסטוריים המתוארים בתורה. האם אמונתם היא מדעית? האם אמונתם ניתנת לאימות אמפירי במיקרוסקופ או בטלסקופ? גלילאו טען, כי האמונות שהיו מקובלות בימיו כמדע סתרו את העובדות האמפיריות שגילה בטלסקופ – האם אפשר להגדיר כך את יציאת מצרים כעובדה אמפירית הניתנת לאימות מדעי? ואם לא, האם אפשר לקבל את ההשוואה שעושה ברקוביץ בין "עובדות" היהדות לעובדות אמפיריות של גלילאו?

הדרך התוכנית-מהותית להגדרת הפילוסופיה היהודית יעילה ומועילה מפני שהיא נותנת תשובה ברורה וחד-משמעית לשאלתנו: "פילוסופיה יהודית מהי?" כפי שראינו, לפי גישה זו פילוסופיה יהודית היא אחת משתי ההגדרות האלה:

- א. פילוסופיה של היהדות, כלומר פילוסופיה שנושא עיונה הוא היהדות;
- ב. פילוסופיה המאמת, או לכל הפחות התואמת, את היהדות.

לפי שתי ההגדרות היהדות מקובלת כנתונה מראש, קודמת לפילוסופיה ועולה על הפילוסופיה המשתנה. מעל ומעבר לכל פירוש פילוסופי, החולף לפי רוח הזמן, עומדת "מהות היהדות", האמת המתפרשת – הנשארת בלי להשתנות בעיקרה – מדור לדור. יש המאמינים במהות נצחית זו, למשל גוטמן, בלי להגדירה במפורש, ויש אחרים, כרקוביץ לדוגמה, המנסים להגדירה הגדרה כלשהי.

### קולט סיראט: התאמת הפילוסופיה למסורת היהודית

ניסוח גמיש יותר של הדרך התוכנית-מהותית להגדרת פילוסופיה יהודית הוא ניסוחה של קולט סיראט, במבוא לספרה הגות-פילוסופית בימי-הביניים:

ככל שפילוסופיה הייתה מתייחסת אל הכתוב במקרא ושואבת צידוק ממנו [...] הריהי פילוסופיה יהודית. אין די בכך שהפילוסוף עצמו יהודי; שפינוזה, למשל, שתורתו היא אולי המקורית מכל הפילוסופיות שנוצרו על-ידי יהודים, היה אמנם יהודי, אך הפילוסופיה שלו איננה יהודית, כי היא איננה מסתמכת כלל על המסורת היהודית. [...]

כאמור, לא די במוצאו היהודי של הפילוסוף; מאידך גיסא, הפילוסופיה היהודית אינה נובעת ממקורות יהודיים. [...]

הפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים אינה אלא פילוסופיה שהתאמה למסורת היהודית על-ידי מציאת צד שווה או גזירה-שווה בינה ובין המסורת הדתית היהודית [...] רק הצירוף של פילוסופיה ומסורת יהודית יוצר פילוסופיה יהודית. [...] מהות הפילוסופיה היהודית היא בהרמוניזציה של מערכת-מחשבה מסוימת עם המקורות היהודיים.

(סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, עמ' 7-8)

לפי התפיסה שמציגה סיראט, אין די בכך שהפילוסופיה היהודית היא "פילוסופיה של היהדות", כלומר פילוסופיה שהנשוא שלה הוא היהדות (כפי שקובע גוטמן), אלא שהיא צריכה להיות

"פילוסופיה שהותאמה למסורת היהודית [...] בהרמוניזציה של מערכת־מחשבה מסוימת עם המקורות היהודיים".

ואולם כעבור שנים אחדות הגמישה סיראט את עמדתה במהדורה החדשה והמורחבת של ספרה באנגלית (*A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 1985). במהדורה החדשה היא מודה, למעשה, כי בדברה על "המסורת היהודית", עמדתה המהותית־התוכנית הקודמת כאילו יש מהות אחת ואחידה ליהדות, הייתה מוגבלת למדי ואין היא מתמודדת די הצורך עם מגוון הזרמים הרעיוניים ביהדות. לדברי סיראט:

רק פרשנות אלגורית או סימבולית<sup>40</sup> אפשרה למערכות־מחשבה שונות, הן פילוסופיות, הן קבליות, והן אסקטיות<sup>41</sup> להישרד ביהדות. כל עוד הסתמכו על המקורות המסורתיים כדי להצדיק עמדה פילוסופית מסוימת [...] אפשר לדבר על פילוסופיה יהודית. שפינוזה, שהפילוסופיה שלו היא בלא ספק מן המקוריות ביותר שנוסחו בידי היהודים, הוא בוודאי פילוסוף יהודי; אבל הפילוסופיה שלו איננה פילוסופיה יהודית, אף־על־פי שמקורותיו מושרשים עמוק במסורת; מפני שהוא דחה מסורת זו ולא רצה שהיא תהיה חלק משיטתו, כפי שפיתח אותה באתיקה שלו.

לעומתו, הרמב"ם לא היה מקורי במיוחד בהגות הפילוסופית: הוא קיבל את "הפילוסופיה", את "המדע", כפי שהפילוסופים הערבים פירשו; אך הוא רצה להוכיח לא רק שהפילוסופיה הזאת אינה סותרת את התורה, אלא גם שהתורה מרמזת ומובילה אליה. פירוש הדבר, שפילוסופיה יהודית אין משמעה פילוסופיה שפותחה בידי יהודי ולא פילוסופיה שמקורותיה יהודיים. [...] זאת אומרת, שפילוסופיה מסוימת, שהופיעה ברגע מסוים בתולדות האנושות נקשרה עם המסורת היהודית, ואז הודגשו אותם תכנים המשותפים למקורות המורשת העברית ומערכת־מחשבה זו.

בדברנו על מסורת יהודית אין אנו מתכוונים אל יהדות "מהותית", אשר רוחה לא השתנתה מאז ההתגלות במעמד הר סיני. המסורת היהודית שהפילוסופים היהודים התכוונו אליה יכולה להיות רק חלק אחד מסוים ממה שאנו מכנים היום "מסורת יהודית". למשל, הקראים שללו את התורה שבעל־פה כולה, אבל הם היו הוגים יהודים, וכך הם ראו את עצמם. ובכל זאת, לא כל הפילוסופים שראו את עצמם יהודים יכולים להתקבל כיהודים. אבנר מבורגוס,

40 פרשנות אלגורית – לדעת גרשם שלום אין לבלבל בין הפרשנות האלגורית הפילוסופית לבין הפרשנות הסמלית (הסימבולית) של המיסטיקה. גם הפילוסופים וגם המקובלים התייחסו אל "סתרי התורה", מושגים אוטוריים במקרא. ואולם בעיני הפילוסופים פירוש "סתרי התורה" הוא אלגוריה מופשטת, ואילו המקובלים פירשו את "סתרי התורה" כסמל. לפי שלום, באלגוריה פילוסופית הדגש הוא במשמעות המופשטת, ולפשוט הגשמי החיצוני אין ערך רוחני בפני עצמו. ואילו בתורת הסוד המיסטית הסמל הגשמי נשאר בעיני ואינו מוזנח לטובת המשמעות המופשטת הנסתרת מאחוריו. גם הצורה החיצונית קדושה ולסמל יש ערך רוחני עליון.

41 אסקטיות – תיי פרישות והתבודדות.

כאשר התנצר, טען כי הוא פילוסוף יהודי אמיתי, שהגשים את התכלית האמיתית של [עם] ישראל; אבל מובן שאנו לא נראה בבישוף נוצרי פילוסוף יהודי.

המקורות המהווים את "הפילוסופיה היהודית" הם אפוא רק לעתים נדירות פילוסופיים טהורים; בעצם הם פירושים, או פירושים למקרא או פירושים לטקסטים פילוסופיים של אריסטו, של אבן רושד ושל אחרים. [...]

אפשר אפוא לומר, שתולדות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים הם תולדות המאמץ של יהודים להתאים את הפילוסופיה (או מערכת-מחשבה שכלית) למקרא. [...] התאמת שתי מערכות-מחשבה אלה לאמת אחת ומיוחדת הרי הייתה הנושא של כמעט כל הפילוסופיה היהודית בימי הביניים.

(Siral, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, pp. 4-5)

בגרסה חדשה זו אין "המסורת היהודית" נתפסת כמהות יהודית אחידה, ואין הפילוסופיה היהודית מוגדרת רק כ"מותאמת" אל אותה מסורת, אלא כפילוסופיה "שנקשרה" אל המסורת היהודית. ובכל זאת, על אף "קשר" כזה, אין הפילוסופיה של שפינוזה "פילוסופיה יהודית", כי הוא "דחה מסורת זו".

לסיכום, אין אצל סיראט הגדרה מהותית-תוכנית צרה, כפי שמצאנו אצל ברקוביץ, ואין הפילוסוף היהודי חייב להתאים את הפילוסופיה שלו למסורת יהודית מהותית ואחידה. ובכל זאת, עליו להתייחס למסורת זו בחיוב, ואין הוא יכול לשלול אותה ולהישאר בגדר פילוסוף יהודי. לא די בכך שהוא עצמו נשאר יהודי ואינו פורש מן הציבור היהודי כמו שפינוזה, שלא לדבר על אבנר מבורגוס שהתנצר. גם אם הוא פילוסוף ויהודי, אין הוא פילוסוף יהודי ואין הפילוסופיה שלו פילוסופיה יהודית, אם אין בה יחס חיובי למסורת היהודית.

### בעיות בדרך התוכנית-המהותית

כשם שבדקנו את הדרך הצורנית הקיצונית ומצאנו שאינה מועילה לנו להבנת מהות הפילוסופיה היהודית, כך נבדוק גם את הדרך התוכנית-המהותית ונשאל בעניינה שאלות אחדות.

א. מהות יהודית בלא הגדרתה

חוקרים כגוטמן האמינו שיש ליהדות "מהות", והניחו אותה ביסוד תפיסתם, אבל נמנעו מלהגדיר את אותה מהות של היהדות. ואולם בלא כל הגדרה אובייקטיבית מהי יהדות, איך אפשר לקבוע, מבחינה תוכנית-מהותית, מהי פילוסופיה יהודית ומהי פילוסופיה שאיננה יהודית. בלי הגדרת

מהות היהדות הרי קביעה זו היא סובייקטיבית, בלא כל אמות-מידה אובייקטיביות, וממילא אינה יכולה לשמש בסיס לדיון.

אם קשה להגדיר מהי יהדות בדרך החיוב, ננסה להגדירה בדרך השלילה. כלומר, מה אינה היהדות. כפי שנראה בהמשך עיוננו, פילוסופים יהודים שונים, ובראשם הרמב"ם, טענו שאי-אפשר להגדיר את האל בתארים עצמיים חיוביים, אלא אפשר לתארו רק בתארים שליליים, בתוארי השלילה. כך, למשל, התואר "האחד" אין משמעו שהאל הוא אחד לפי ההבנה האנושית את האחדות, אלא משמעו שאין באל כל ריבוי. נראה כי באותו אופן קל יותר להגדיר או לתאר גם את היהדות: משפט כגון "היהדות אינה הנצרות או האסאלם" מוסכם על רבים שאינם מסכימים כלל להגדרה כלשהי של מהות היהדות בדרך החיוב. כל עוד אין הגדרה מקובלת ומוסכמת בדבר מהות היהדות, יתקשו חוקרים כמו גוטמן להגדיר את מהות הפילוסופיה היהודית.

ניסיונות של חוקרים כמו ברקוביץ להגדיר את מהות היהדות אינם מוצלחים במיוחד, ולכל הפחות אין הגדרתם מקובלת ומוסכמת על הכל. אדרבה, לא רק שגישתם המהותית של ברקוביץ ואחרים אינה גמישה דיה, אלא שהיא מבטלת את ההבחנה בין פילוסופיה (שיטת מחקר שכלית וחופשית) לבין תיאולוגיה (הצדקת אמונות שהתקבלו מראש).

לסיכום, או שהדרך התוכנית-המהותית מבוטלת, כשאין לה הגדרת המהות היהודית, או שהיא מטשטשת, בניסיון להגדיר את מהות היהדות, את הקו המפריד בין הפילוסופיה לבין התיאולוגיה. בקרב הדוגלים בדרך התוכנית-המהותית יש הנמנעים מלהציע הגדרה למהות היהדות, ואז אין אמות-מידה לקבוע מבחינה תוכנית-מהותית מה היא פילוסופיה יהודית. ויש המנסים להגדיר את מהות היהדות, ואז עולה בעיה אחרת: אין הגדרה אחת, לא של פילוסוף יהודי ולא של חוקר יהודי, המוסכמת על הכל ואף לא על הרוב; וכן, ניסיונות הגדרה למיניהם, כמו ניסיונו של ברקוביץ, מעמידים את הפילוסופיה היהודית בגדר תיאולוגיה.

## ב. הגדרה המוציאה רבים מן הכלל

אמנם הדרך התוכנית-המהותית נותנת תשובה חד-משמעית לשאלה "פילוסופיה יהודית מהי": פילוסופיה העוסקת בנושאים יהודיים והתואמת את "מהות היהדות" או את "המסורת היהודית". ואולם דווקא בכך היא מעלה בעיות אחרות, קשות לא פחות מהשאלה היסודית עצמה. במקום לתאר בדיעבד מהי פילוסופיה יהודית, הרי בהגדרתה קובעת דרך זו מראש מה פילוסופיה יהודית צריכה להיות: רק פילוסופיה התואמת את ההגדרה המהותית המוצעת תתקבל כפילוסופיה יהודית (עמדתו המפורשת של ברקוביץ, למשל). בכך מגבילה ומצמצמת הדרך התוכנית-המהותית את הרעיונות והדעות שייחשבו לפילוסופיה יהודית רק לאלה המתאימים לאותה מהות יהודית. גישה מגבילה זו מוציאה אפוא מכלל חשבון את המגוון העשיר של ההגות, הקיים במסגרת היהודית, שבו עמדות מנוגדות. כיצד אפוא תגדיר הדרך התוכנית-המהותית את המגוון הזה?

כפי שראינו לעיל, אפשר להדגים את הבעיה באמצעות הדיון בשאלת בריאת העולם. הוגי דעות יהודים רבים בימי הביניים עסקו בשאלה זו ובאו לידי שלוש מסקנות עיקריות: בריאה יש מאין, בריאה מחומר קדום, העולם קדמון ואינו נברא. לכל הדעות שראינו לעיל, העיסוק בשאלה זו הוא במסגרת הפילוסופיה היהודית, אך רק דעה אחת יכולה להיחשב לאמונה מהותית ביהדות. אם נניח שהדעה "בריאה יש מאין" היא התואמת את מהות היהדות, מה יהא – לדעת בעלי הגישה התוכנית-המהותית – על כל אותם הוגים (כגון רלב"ג, משה נרבוני, שמואל אבן תיבון, שם טוב אבן פלקירא ואולי אף הרמב"ם עצמו) שדעתם שונה? הלא ברור שעסקו בפילוסופיה דתית, ולא ייאמר עליהם שעסקו בפילוסופיה דתית לא-יהודית, נוצרית או אסלאמית. האם לפי הגישה התוכנית יש להוציא אותם מכלל הפילוסופיה היהודית? ודוגמה אחרת, לדעת רוב הפילוסופים היהודים בימי הביניים, האדם הוא בעל תופש בחירה. דעה שונה נוקט חסדאי קרשקש, ובוה הוא בדעת מיעוט. האם יש לומר שדעת הרוב היא "מהות היהדות", ואילו חסדאי קרשקש אינו פילוסוף יהודי והגותו אינה בגדר פילוסופיה יהודית?

### ג. הגות יהודית במרכיבים לא-יהודיים

מבדיקת הדרך התוכנית-המהותית נראה, כי היא בין הצד היהודי ובין הצד הלא-יהודי בהגותו של הוגה אחד, ואף בספר אחד. כאשר ההוגה (או חלק מספרו) עוסק בנושא שהוא יהודי, או תואם את מהות היהדות, ייאמר שיש כאן פילוסופיה יהודית. וכאשר עוסק אותו הוגה או אותו ספר במקום אחר בנושא שאינו יהודי, או שאינו תואם את מהות היהדות, ייאמר שאין כאן פילוסופיה יהודית. אם כן, לפי הדרך התוכנית-המהותית יכול אותו הוגה להיות פילוסוף יהודי ופילוסוף לא-יהודי (או כללי), ואותו ספר יכול להיות יהודי ולא-יהודי (או כללי). הבחנה זו עשויה להתקיים אפילו לגבי הרמב"ם, שלכל הדעות הוא פילוסוף יהודי, ולדעת רבים ראש הפילוסופים היהודים. ניקח לדוגמה את ראיות הרמב"ם למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו, שבחלק השני של ספר מורה הנבוכים. ראיותיו למציאות האל הן לכאורה בגדר הפילוסופיה היהודית מפני שהן עומדות בשתי אמות-המידה הדרושות בגישה התוכנית-המהותית: הנושא הוא נושא יהודי-דתי (מציאות האל), והמסקנות תואמות את המסורת היהודית (האל קיים). מצד זה אפשר לקבוע, כי ראיות הרמב"ם למציאות האל הן בגדר פילוסופיה יהודית. מצד אחר, פיסיקה ומטאפיסיקה אריסטוטלית אינן בגדר פילוסופיה יהודית לפי אותן אמות-מידה:

1. הפיסיקה (תנועות הגופים בעולם וכיוצא באלה) איננה נושא יהודי-דתי כי אם נושא פילוסופי (מדעי) כללי.
2. אין הכרח שמסקנות הפיסיקה, ובייחוד המטאפיסיקה, תהיינה תואמות למסורת היהודית. למשל, אם אריסטו אכן הביא ראיות לקדמות העולם (שהעולם קדמון ולא נברא), ואם התורה אכן מלמדת את בריאת העולם, אזי אין התאמה ויש סתירה בין הפיסיקה והמטאפיסיקה של אריסטו לבין תורת משה, על אף ניסיונו של הרמב"ם לגשר על הפער שביניהן. כיצד אפשר לזהות את המניע הבלתי-מונע והעילה הראשונה של עולם נצחי, לדידו של אריסטו, כלומר האל היודע את עצמו בלבד ואינו מתערב כלל במתרחש בעולם, עם האל האישי של המקרא, בורא העולם



המגלה את עצמו לבשר ודם? לדברי ר' יהודה הלוי: "והבינותי מה [רב המרחק] בין אלהי אברהם ואלהי אריסטו" (ספר הכוזרי, ד: טז).

אבל אם מה שנאמר עד כה נכון וצודק, הרי לפנינו פרדוקס: ראייה שהיא לכאורה "יהודית" בנויה כולה מיסודות לא-יהודיים! בעניין הנדון אומר הרמב"ם במפורש, בראש הפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים, שהוא מסתמך על קביעות יסוד קודמות ("הקדמות") אריסטוטליות, שלדבריו מוכחות בפיסיקה ובמטאפיסיקה של אריסטו. יוצא אפוא, לפי הגישה התוכנית-המהותית, שאפשר להציע פילוסופיה יהודית בנושא אחד על יסודות ומרכיבים לא-יהודיים. הא כיצד?

#### ד. אי-הסכמה יהודית והסכמה עם נוכרים

בדיקת הדרך התוכנית-המהותית מביאה אותנו לעוד פרדוקס. אף כאן ניקח לדוגמה את ראיות הרמב"ם למציאות האל (מורה הנבוכים, חלק ב), ולעיל כבר ראינו שראיותיו אלה הן בגדר פילוסופיה יהודית, על-פי שתי אמות-המידה של הדרך התוכנית. ראיות דומות ואף זהות לאלה של הרמב"ם מצויות בפילוסופיה אסלאמית (שהרמב"ם הכיר אותה) ובפילוסופיה נוצרית (שהושפעה ממנו). כלומר, אותה ראייה יהודית היא גם ראייה אסלאמית וגם ראייה נוצרית. ואולם יש הוגים שהם, לכל הדעות, הוגים יהודים, כגון רב סעדיה גאון, שהרמב"ם חולק בתוקף על גישתם הפילוסופית ומבקר אותם בחריפות. למשל, רב סעדיה גאון מוכיח את מציאות האל על סמך בריאת העולם, דרך שלדעת הרמב"ם היא פסולה לגמרי מהבחינה הפילוסופית. אם כן, הפרדוקס הוא שראייה (של הרמב"ם) שהיא לכאורה "יהודית" – על-פי שתי אמות-המידה לעיל – אינה משותפת ואינה מוסכמת על פילוסופים יהודים רבים (החל ברס"ג), ולעומת זה היא משותפת לכמה פילוסופים אסלאמיים ונוצרים. הא כיצד?

#### ה. מסורת יהודית אחת ואחידה?

הגישה התוכנית-המהותית דורשת, כפי שראינו, שפילוסופיה יהודית תהיה "פילוסופיה של היהדות" (לפי גוטמן), או "פילוסופיה שהותאמה למסורת היהודית על-ידי מציאת צד שווה או גזירה-שווה בינה ובין המסורת הדתית היהודית" (לפי סיראט). גם כאן עולית כל מיני שאלות, כמו: האם באמת קיימת מסורת אחת ואחידה שאפשר לכנותה "היהדות" או "המסורת היהודית"? האם לא חלו בה תמורות? ומה, בעצם, נחשב ל"יהדות" ול"מסורת יהודית"?

מובן שמהבחינה הכרונולוגית צודקים מי שטוענים שהיהדות קדמה לפילוסופיה היהודית. אבל לתוך ה"יהדות" חדרו והותאמו, לאורך דברי ימי העם, יסודות חדשים ממקורות נוכריים, ובייחוד בתקופת ימי הביניים (ותהליכי התאמה מזרזים אירעו בעת החדשה). במשך הזמן נעשו יסודות פילוסופיים חלק ונחלה של יהדותם של הדורות שלאחריהם; בשביל הדור החדש, התידושים של הדור הקודם כבר היו לחלק מאותה מסורת שאנו קוראים "יהדות".

גם בתחומים תרבותיים אחרים הושפעו היהודים מזרמים זרים, אבל רק בתחום הפילוסופיה הם היו לגמרי מודעים לתהליכים האלה של השאלה והתאמה של זרמים והשפעות זרים, ובפירוש הודו

בכך. אדרבה, המודעות להשאלה ולהתאמה בפילוסופיה היהודית הייתה יוצאת דופן. הפילוסופים ידעו, ולא ניסו להסתיר את העובדה שהושפעו מפילוסופים יוונים וערבים, ופעמים רבות אף הקפידו להביא את הדברים בשם אומרם. ואילו בקבלה ובהלכה לרוב לא היו מודעים להשפעות זרות, ובוודאי שלא נהגו, על-פי-דוב, להודות בכך בגלוי. פתיחות זו לתכמת נכר של הפילוסופים גרמה לקושי אחר בקרב יהודים חרדים ונאמנים לתורה, שחשדו בכשרותה של כל חכמה זרה. הבה נזכור, כי בניגוד לזרם המיסטי המכונה "קבלה",<sup>42</sup> כלומר זרם שראה את עצמו לא כחידוש אלא כמסורת יהודית פנימית עתיקת ימים, הזרם השכלי כינה את עצמו בשם לועזי המעיד על מקורותיו הנוכריים: פילוסופיה. מי שעסקו בתורת הסוד לא ראו אפוא את עצמם כמחדשים, כי אם כנאמנים ל"קבלה" (= מסורת) האמיתית והמקורית של התורה. נראה שהם לא הבינו כי אותה "קבלה", אותה מסורת יהודית שהיו נאמנים לה, ושרצו להגן עליה ולבודדה מפני טומאת השפעות זרות, כגון הפילוסופיה, עוצבה, בין היתר, מרעיונות ומזרמים שמקורם נוכרי, רעיונות וזרמים שהם קיבלו בלא יודעין כחלק אורגני של המסורת היהודית.

לעתים החידושים הרעיוניים של הדור הראשון נהפכו למסורת האורתודוקסית לכאורה של הדורות הבאים, ובייחוד אצל מי שעקב שלילתם את התרבות החיצונית הנוכרית לא היו מודעים לכל מיני השפעות שנחשפו להן. הרמב"ם הוא דוגמה לתהליך הפנמת רעיונות זרים והפיכתם לחלק בלתי-נפרד של מה שנחשב למסורת עתיקת ימים. הרי היום כל יהודי, מכל זרם, רואה ברמב"ם את גדול הדור ואולי גדול כל הדורות – "ממשה עד משה לא היה כמשה", בין שמבינים אותו בין שלא מבינים, בין שקראו את חיבוריו (ובייחוד את כתביו הפילוסופיים) בין שלא קראו. ואולם מאה ה'13 מי שהתנגדו לפילוסופיה בכלל ולרמב"ם בפרט וביקשו לשרוף את ספריו, לא ראו את הרמב"ם כגדול וכגיבור.

## שאלה

מדוע אימצו המיסטיקנים את השם "קבלה" לתורת הסוד שלהם?

עלינו לזכור אפוא כי חידושים כאלה מעולם לא היו נחלת הפילוסופיה בלבד. כדי להמחיש את תהליך החדרת גורמים חדשים למסורת אפשר להזכיר, למשל, את החידוש של אמירת מזמורי קבלת שבת לפני תפילת ערבית של שבת, ובכלל זה השיר "לכה דודי" של ר' שלמה אלקבץ מצפת (המאה ה'16) – האם החידוש הוא חלק מ"המסורת היהודית" של רוב קהילות ישראל עד היום? או י"ג עיקרי היהדות שניסח הרמב"ם, שהם גם חידוש דתי וגם חידוש רעיוני-פילוסופי – הלוא הם

42 קבלה – משמעה מסורת; המונח "קבלה" עצמו אינו מעיד על תורת הסוד, והוא כינוי למסורת גרידא, וכך הוא מופיע לעתים קרובות בספרות ימי הביניים, אף-על-פי שהמיסטיקנים אימצו אותו לתורת הסוד שלהם.

נעשו חלק מן "המסורת היהודית" ואף חלק מסידור התפילות (בצורת "אני מאמין", ואף בצורת שירים כמו "יגדל אלהים חי").

בחיבורו משנה תורה פוסק הרמב"ם: "חמשה הן הנקראים מינים [...] והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה" (הלכות תשובה, ג: ז). כלומר, יהודי המאמין באל אחד אבל מאמין שלאותו אל יש גוף ודמות או תכונות גופניות, הוא "מין" (מונח של חז"ל ליהודי כופר). מתנגדו של הרמב"ם, ר' אברהם בן דוד מפושקירא שבפרובנס (ראב"ד, דרום צרפת, המאה ה-12) כתב "השגה" – דברי הערה וביקורת – על הלכה זו:

אי־אפשר [כלומר אי־אפשר להגדיר את המאמין בגשמיות האל כמין, כפי שפסק הרמב"ם]. ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו [כלומר גדולים וטובים מן הרמב"ם<sup>43</sup>] הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הרעות.

(השגות הראב"ד על הרמב"ם, הלכות תשובה, ג: ז)

כיום כמעט שאין למצוא יהודים המאמינים בגשמיות האל, והאמונה היהודית הרווחת היא ש"אין לו דמות הגוף ואינו גוף". תפיסה זו נעשתה חלק בלתי־נפרד וחשוב ביותר מ"היהדות" או מ"המסורת היהודית". ואולם בימי הרמב"ם, במאה ה-12, היה נטוש מאבק רעיוני על חידושו הרדיקלי, חידוש בהלכה (ולא רק בפילוסופיה) שעורר את התנגדותו של הראב"ד ושל רבים אחרים.

מהדוגמאות שהבאנו ראינו כי "המסורת היהודית", שאליה חייבת הפילוסופיה היהודית להתאים את עצמה, היא מסורת שחלו בה שינויים, חידושים, השאלות והתאמות, ובין היתר היא הושפעה גם מהפילוסופיה בדורות הקודמים. אי־אפשר לדרוש מן הפילוסופיה היהודית התאמה ל"מסורת היהודית", כאילו קיימת מסורת יהודית טהורה ובלתי־משתנה לעולם, מבודדת ומנותקת מן התרבות החיצונית. אין כאן עימות בין הפילוסופיה לבין המסורת היהודית, שהרי הפילוסופיה היהודית מראשיתה הייתה לחלק ונחלה של המסורת היהודית המתפתחת.

לכן כעשר שנים אחרי שכתבה קולט סיראט, כי "הפילוסופיה היהודית של ימי־הביניים אינה אלא פילוסופיה שהותאמה למסורת היהודית"<sup>44</sup>, היא תיקנה ומיתנה את דבריה במהדורה האנגלית של

43 אפשר לפרש "ממנו" מאתנו. כלומר, הראב"ד עצמו סבור כמו הרמב"ם, שהאמונה הנכונה היא שאין האל גוף וכך גם משתמע מסוף דבריו שיש בהם משום התנצלות בעבור התועים אך לא הסכמה לדעתם. השגתו היא רק ברמה ההלכתית אם יש להחיל עליהם קסגוריה של "מין".

44 סיראט, הגות־פילוסופית בימי־הביניים, עמ' 7.

הספר והוסיפה: "בדברנו על מסורת יהודית אין אנו מתכוונים אל יהדות 'מהותית', אשר רותה לא השתנתה מאז ההתגלות במעמד הר סיני. המסורת היהודית שהפילוסופים היהודים התכוונו אליה יכולה להיות רק חלק אחד מסוים ממה שאנו מכנים היום 'מסורת יהודית'".<sup>45</sup>

## 1.2.7 פילוסופיה בהקשר יהודי

יש חוקרים שאינם הולכים בשתי הדרכים שנדונו לעיל (הצורנית-הקיצונית והתוכנית-המהותית), אלא מעדיפים דרך שלישית המדגישה את ההקשר היהודי. כמו ההולכים בדרך התוכנית-המהותית דוחים חוקרי ה"דרך השלישית" את הדרך הצורנית-הקיצונית, המסתפקת בתנאי ביוגרפי (שהפילוסוף הוא יהודי) או לשוני (שפה עברית), אבל הם נוטים אליה בדחיית אמות-המידה המהותיות של הדרך התוכנית. "אין שום יסוד תוכני, שיכול לשמש מכנה-משותף לכל הפילוסופים היהודיים, אבל באותה מידה גם אינו קיים שום יסוד צורני כזה".<sup>46</sup> לפי הדרך השלישית, אין להגביל את הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה של היהדות ואין לדרוש הסכמה יהודית-מהותית בתוכה.

[...] פילוסופיה יהודית היא פילוסופיה בעלת זיקה לגורלו של עם ישראל. [...] הרבה יותר פשוט ונכון לשייך ספר פילוסופי של הוגה יהודי לתחומה של "פילוסופיה יהודית", כאשר ואם נושא הדיון שלו – עניינו יהודי. לא כתיבתו על-ידי יהודי, ואף לא זיקת המחבר לגורל העם היהודי הן הקובעות, אלא אם הספר משמש ביטוי ליצירה בתחום התרבות הדתית והלאומית של היהדות במשך הדורות.

(לוי, "הגות יהודית מהי?", עמ' 52-53)

אמת-המידה של הדוגלים בדרך השלישית היא אפוא ההקשר היהודי.

לעיל (סעיף 1.1.3) הבאנו את דברי זאב לוי, המציע כי "יהודים רבים, שעסקו בפילוסופיה, מימי הביניים ואילך, עשו כן לרוב בגין היותם יהודים ומתוך דחפים דתיים-יהודיים ברורים, והיקנו באופן כזה לעיסוקם צביון יהודי" (שם, עמ' 49). ככל שגישה זו בעייתית, היא קרובה למה שחוקרים אחרים מציעים כפתרון לבעייתנו: ההקשר היהודי.

45 Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, pp. 4-5

46 זאב לוי, "הגות יהודית מהי?", עמ' 54.

## I.2.7.I אמות-מידה להקשר יהודי

יצחק פרנק, שהתחבט בשאלה אם שפינוזה היה פילוסוף יהודי ואם הפילוסופיה שלו יהודית, הציע שלוש אמות-מידה, הנוגעות בעצם אל ההקשר היהודי של הפילוסוף.

- א. רעיונותיו של הפילוסוף צמחו והתגבשו במסגרת הניסיון הלאומי היהודי (ממד העבר).
- ב. הפילוסוף מתכוון לכתוב לקהל קוראים יהודי וכך לתרום לקידום המחשבה היהודית (ממד ההווה).
- ג. הפילוסוף, אכן, תורם לקידום המחשבה היהודית (ממד העתיד).<sup>47</sup>

אמת-המידה הראשונה של פרנק היא אפוא ממד העבר של הפילוסופיה היהודית, כלומר המקורות והתרבות שמהם צמחה פעילותו של הפילוסוף: מי ומה השפיעו עליו? אמת-המידה השנייה היא ממד ההווה, הקשור לקהל היעד של הפילוסוף, לכוונותיו ולמניעיו: אל מי הוא מדבר ועל מי הוא רוצה להשפיע? אמת-המידה השלישית היא ממד העתיד: כיצד השפיע על דורו ועל הדורות הבאים אחריו? אלה הן אמות-מידה אובייקטיביות שאפשר לקבוע מנקודת מבט היסטורית: כיצד הושפעו וכיצד השפיעו הפילוסופים היהודים הנדונים.

אמת-המידה הראשונה, ממד העבר, היא הבעייתית פחות והסובייקטיבית פחות, וקל יותר לתעדה. בעניין שפינוזה, למשל, חוקרים רבים (כמו גוטמן וסיראט) שוללים את הפילוסופיה שלו כפילוסופיה יהודית, אך הם מודעים היטב להשפעת הפילוסופיה היהודית בימי הביניים על הגותו, ואכן הוא הושפע מהרמב"ם ומאחרים, גם אם הוא יוצא נגדם ומערער על דעותיהם.

אמת-המידה השנייה היא בעייתית מפני שהיא דורשת לגלות את מניעיו ואת כוונותיו של הפילוסוף, שלעיתים אינם ידועים לו עצמו, וכל שכן לנו. יתר על כן, כפי שראינו בדיון בגישתו של זאב לוי (לעיל), מניעיו היהודיים של מדען החוקר מחלה הפוקדת בעיקר חולים יהודים, כגון Tay-Sachs, אינם הופכים את מחקרו ל"כילוגיה יהודית". וכפי שאמרה קולט סיראט בצדק, אין ספק שאבנר מבורגוס התכוון להשפיע על היהודים (לגרום להם להתנצר), אך אין אנו חייבים בשום אופן לקבלו כפילוסוף יהודי ואת הגותו כפילוסופיה יהודית. ואשר לשפינוזה – סביר להניח שהוא לא התכוון לכתוב לקהל קוראים יהודי ולתרום לקידום המחשבה היהודית. אדרבה, יש הרואים ב"מסכת" שלו התקפה חזיתית על היהדות.

אמת-המידה השלישית, ממד העתיד, היא בעייתית פחות מן השנייה. אמנם גם היא מעלה שאלה של השפעה היסטורית (השפעתו של הפילוסוף על הפילוסופיה היהודית אחריו, ולא השפעת הפילוסופיה היהודית עליו), אך אמת-מידה זו דורשת מרחק מסוים בזמן ולכן לא נוכל להעריך

Isaac Franck, "Spinoza's Onslaught on Judaism", pp. 177-193; idem, "Was Spinoza a 'Jewish' Philosopher?", 47 pp. 345-352

את השפעתו של הוגה בן ימינו סמוך לזמן כתיבתו את חיבוריו. השפעתו של שפינוזה, למשל, ניכרת מאוד במשנתם של משה מנדלסון (במאה ה-18) ושל אחרים. אנו יכולים להעריך זאת ממרחק הזמן.

לנוכח אי-הוודאות של אמת-המידה השנייה (ההווה) והשלישית (העתיד), יש חוקרים המסתפקים באמת-המידה הראשונה שהוצעה, כלומר מקורות יהודיים, שהיא אמת-המידה הוודאית היחידה. יעקב לוינגר, למשל, מבחין בין פילוסופיה יהודית במובן הרחב (מקורות יהודיים) לבין פילוסופיה יהודית במובן המצומצם (מה שגוטמן כינה "פילוסופיה של היהדות"):

במובן הרחב של המלה נוכל לכנות בכינוי "פילוסופיה יהודית" פילוסופיה שיש לה צביון יהודי מובהק, כגון ציטאטות מהתלמוד, מהמדרשים, וכיו"ב [...] במובן מצומצם יותר יתכן לכנות בשם "פילוסופיה יהודית" פילוסופיה העוסקת בבעיות המיוחדות לעם היהודי.

(לוינגר, בתוך: "פילוסופיה יהודית – מהי?", עמ' 149)

לוינגר עדיין דורש "צביון יהודי מובהק", וודאי שדרישה זו מקלה על הקביעה שספר מסוים הוא אכן ספר פילוסופי יהודי. אבל יש ספרים פילוסופיים יהודיים שצביונם היהודי אינו מובהק, אינו כה גלוי. ככל שהספר פילוסופי יותר הוא יביא פחות מובאות מן התלמוד ומן המקורות, וצביונו היהודי יהיה בולט פחות. אף-על-פי-כן, נקבע לעתים, בדיעבד לפחות, שספר כזה הוא ספר פילוסופי יהודי, כמו הספר מקור חיים לר' שלמה אבן גבירול, שאין לו צביון יהודי בולט, ומשנודע באמצע המאה ה-19 שהספר הוא פרי עטו של אבן גבירול הוא נחשב לספר פילוסופי יהודי ודוגמה מופת לנאו-אפלטוניות יהודית (ראו ביחידה 3).

## 1.2.7.2 הפילוסופיה היהודית כמפגש

שלום רונברג אומר, כי הואיל והפילוסופיה היא שיטה אוניוורסלית, אין אמות-המידה הצורניות והתוכניות-המהותיות גם יחד מספיקות, והוא מציע:

אחרי כל התשובות שניסו להגדיר בהן בצורה כלשהי את הפילוסופיה היהודית, נשארה עדיין אפשרות אחת, זו שאיננה רואה את היהדות שבפילוסופיה לא בתוכן ולא בצורה אלא במפגש.

"פילוסופיה יהודית" איננה אלא מפגש של יהדות עם פילוסופיה. במלים אחרות: פילוסוף יהודי בתורת שכזה יש בו שני צדדים. מצד אחד הוא אדם, ובתורת אדם הוא פילוסוף, הוא רוצה את הפילוסופיה, מחפש אותה ונותן באמצעותה תשובות לשאלותיו [...] אך מצד



שני, הפילוסוף בעומדו בעולם היהדות, נשען הוא על התורה, שאותה הוא רואה כדבר ה'. ותוצאת המפגש הזה [...] הרי היא הפילוסופיה היהודית.

(רוזנברג, בתוך: "פילוסופיה יהודית – מהי?", עמ' 160)

לפי גישה זו, אין לחפש את הייחוד היהודי בתוכן הפילוסופיה, כי במקרים רבים אין הסכמה בין הפילוסופים היהודים. לעומת זה, יש הסכמה בין פילוסופים יהודים מסוימים לבין פילוסופים נוכרים. ההסכמה העניינית איננה אפוא הדבר המייחד את הפילוסופים היהודים ולא היא העושה את הגותם פילוסופיה יהודית. לכן לדברי רוזנברג:

מכאן, שכל התייחסות לאסכולה היא משנית לחלוטין. ואם כך הדבר הרי יש להפוך את השיטה. בעצם העובדה שהיהודי ניצב בפני כל השיטות, הבעיות והתקופות, על שינוייהן הרבים, ולכולן הוא התייחס, בכך נעוצה מהותה של הפילוסופיה היהודית. עניינה העיקרי של פילוסופיה זו: הפגישה בין היהדות, במובן של תורה על כל תכניה כפי שנראתה להוגה, לבין עמדתו הפילוסופית האוטונומית.

(שם)

גם מהבחינה ההיסטורית אפשר לתאר את הפילוסופיה היהודית כמפגש מפני שלעיתים קרובות נבעה ההתפלספות ממפגשים עם תרבויות חיצוניות, שטענותיהן הדתיות סתרו את טענות היהדות. כדי להתמודד עם טענות חיצוניות ניסו הוגים יהודים לגבש עמדות יהודיות-פילוסופיות במגמה מפורשת להגן על תורת ישראל ולהציגה הצגה שכלתנית. זאת היא מגמתם המפורשת של כמה וכמה פילוסופים יהודים, למן הראשון שבהם, פילון האלכסנדרוני, ועד חלוצי הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. למשל, רב סעדיה גאון מסביר, בהקדמתו לספר האמונות והדעות, שחיבר את הספר בגלל הצורך להתעמת עם כל מיני טענות נגד התורה. לדבריו:

דע אלהים יישירך האיש המעיין בספר הזה, כי אנחנו חוקרים ומעיינים בעניני תורתנו בשני ענינים. האחד מהם שיתברר אצלנו בפעל מה שידענו מנביאי האלהים במדע, והשני שנשיב על כל מי שטוען עלינו בדבר מדברי תורתנו.

(ספר האמונות והדעות, הקדמה, ו, תרגום יהודה אבן תיבון)

את מטרתו של רב סעדיה גאון מנסח אליעזר שבייד כך:

לפנינו יצירה הגותית שלא צמחה מבפנים, אלא היא תולדת ההתקלות בתרבות חיצונית, ואפשר על כן לראות בה אחד מענפיה של מסורת פילוסופית שזיקתה לדת זו או אחרת היא אפיזודלית גרידא.

(שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 3)

בדבריו אלה של שבייד אין תזרה לעמדה התוכנית־מהותית, המגבילה מראש את הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה של היהדות, פילוסופיה המאמת את היהדות (על אף מגמה כזו אצל סעדיה גאון: "שיתברר אצלנו בפעל מה שידענו מנביאי האלהים", מגמה שזכתה לביקורת של הרמב"ם). כאן מדובר במניעים ההיסטוריים שהביאו את היהודים בתקופות מסוימות ובנסיבות היסטוריות מסוימות לידי התפלספות: "היהדות הרבנית נזקקת לפילוסופיה מלכתחילה מתוך צורכי פולמוס והגנה עצמית כלפי הקראים וכלפי האיסלאם והנצרות" (שבייד, שם, עמ' 5). ככל שעמדותיהם הפילוסופיות של פילון, סעדיה גאון, יהודה הלוי והרמב"ם היו שונות לגמרי זו מזו, המכנה המשותף להתפלספותם אינו רעיוני־תוכני (מהותי) כי אם עצם התמודדותם, כל אחד בדרכו שלו, עם אתגר רעיוני חיצוני (כלומר, ההקשר של התפלספותם).

### 3.7.2 I. אנכרוניזם כמאפיין את הפילוסופיה היהודית

הואיל והפילוסופיה היהודית היא לעתים קרובות תוצאה של מפגש עם תרבות חיצונית, מציין שבייד, כי

העובדה שהפילוסופיה היהודית בימי־הביניים כמעט תמיד איננה עומדת בהתאמה למרום ההשג של תרבות זמנה אלא מפגרת אחריו כמין תגובה אנאכרוניסטית של שלב קודם. כך רס"ג כותב ברוח הפלאם המועתזלי בדור שכבר יש לו מגע ומשא עם כתבי אריסטו. [...] עם הרמב"ם נעשית היצירה הפילוסופית שלנו כמעט קונטמפוררית [מקבילה בזמן] לפילוסופיה הערבית (ואף זה בספק) אולם מיד נעשה מפעלו הדומיננטי ברחוב היהודי אנאכרוניסטי, שהרי הוא מתבסס על אלפרבי ואבן סינא ואילו בחוגים של אינטלקטואלים בספרד מנצחת גישתו של אבן רושד. ואם כך לגבי הרמב"ם – הרי לגבי הפילוסופים היהודיים של תקופת ספרד הנוצרית על אחת כמה וכמה. הריהם כרוכים אחר הפילוסופיה הערבית של המאה העשירית ועד המאה הי"ג שעה שבסביבתם הקרובה מתחדשות מגמות פילוסופיות בתחום הכנסיה. אפשר לציין כל זאת כפיגור נלעג. אבל אפשר לראות זאת כחוקיות המתחייבת מקצב התפתחותה של תרבות אחרת, עצמאית, שיש לה קונטמפורריות [התפתחות בזמן] משלה, וגם מה שהיא קולטת מבחוץ היא קולטת כחלק מסינתיזה עצמאית שנעשתה בדיעבד. היא קודם קולטת ורק אחר כך מגיבה פנימה. שכן אין היא מגיבה במישרין על חזיונות תרבותיים מחוצה לה – אלא על חזיונות תרבותיים שהספיקו להטביע רישומם במלאות החיים היהודיים. [...] ואין זה עוד פיגור. אלא ההוגה והחכם היהודי טרוד בתרבותו שלו והוא נוגע במה שמבחוץ בשמה שמבחוץ כבר הניח רישומו בתרבותו. כלל זה ניכר גם בתקופות יותר מאוחרות. ועובדה היא: הוגי דעות יהודיים קונטמפורריים, שנטלו חלק במישרין ביצירה של זמנם – והיו כאלה גם בימי הביניים – נתקו ממילא מסבל המורשה היהודי – יוצר הפיגור – ונתקו ממסורת חשיבה יהודית. כך יודעים אנו על השתתפותם של יהודים בחוגי הפילוסופים הערביים בבגדד במאה התשיעית והעשירית (יהודה בן יוסף, סעיד בן עלי, והב בן יעיש, נתן בן חיים) ועוד. היו גם פילוסופים

שמשתתף הגיעה לידינו, כגון אבול ברכאת אל בגדאדי, שהתאסלם בסוף ימיו. אין לו נגיעה לפילוסופיה יהודית. קיימת גם תופעת הגבול של יהודי שלם באמונתו כשלמה אבן גבירול שהתפלסף ללא זיקה למלאות היהודית הייחודית שלו. הפיגור הוא, איפוא, תולדה של הגבה מתוך ההקשר הקונטמפוררי של המציאות היהודית, אף שמציאות זו מניחה קליטה רחבה של השפעות מבחוץ. ועוד: פיגור זה הוא שקושר את ההשפעות התיצוניות למסורת המתייחסת לעצמה בתוך רציפות מיוחדת לה.

(שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 4-5)

### שאלה

השוו את דיונו של שבייד, ואת הדוגמאות שהוא מביא של יהודים שאינם נכללים, לפי גישתו, במסורת הפילוסופית היהודית (יהודה בן יוסף וכו', אבו אל-ברכאת אל-בגדאדי ואבן גבירול) לאמות המידה שהציע יצחק פרנק לקביעה מיהו פילוסוף יהודי. האם פרנק היה מגיע לאותן המסקנות?

## 1.2.8 סיכום: הקשר יהודי

לדעת חוקרים, כגון יצחק פרנק, ואב לוי, שלום רוזנברג, יעקב לוינגר, אליעזר שבייד ואחרים, ההקשר היהודי הוא שקובע את ייחודה היהודי של הפילוסופיה היהודית. המפגש בין הפילוסופיה לבין היהדות, וההתמודדות של מקורות יהודיים עם מקורות פילוסופיים הם שיצרו את המסורת היהודית הקיימת. המפגש וההתמודדות הללו הם שיצרו סינתזה יהודית חדשה שנעשתה מסורת יהודית לדורות הבאים. כפי שאמרנו בראשית הדיון, העוסק בפילוסופיה יהודית חייב, בדרך כלשהי, להגדיר את התחום שהוא עוסק בו. הדיון בהגדרות הוא פילוסופי בפני עצמו ולכן הוא ראשית המפעל הפילוסופי היהודי. לדברי רוזנברג: "הגבולות כאן אינם ברורים ולא מוסכמים, אבל הבהרה כלשהי מביאה אותנו מיד לעשייתה של הפילוסופיה היהודית".<sup>48</sup> אנו מקווים כי לאחר הדיון הארוך בסוגיה "מהי פילוסופיה יהודית", גבולותיה ברורים יותר, וכי ברור שאין להגביל את הפילוסופיה היהודית למובן הצר, כלומר לסוגיות בעלות אופי יהודי-דתי מובהק.

בעיני הוגי הדעות של ימי הביניים כל המדעים כולם נכללים בגדר "פילוסופיה", כלומר אהבת החכמה. לכן כתבי הפילוסופיה היהודית בימי הביניים כוללים חיבורים העוסקים במכלול התכמות, כגון פיסיקה, אסטרונומיה, רפואה וכיוצא בהם. יתרה מזו, מה שאצלנו נחשב לחוקי הטבע מקובל היה בעיניהם כהנהגת האל את העולם, ולכן כדי לדעת את האל צריך לדעת ולהכיר את מעשיו בעולם. ואולם בקורס זה אין באפשרותנו לעסוק בכל הסוגיות שהעסיקו את הפילוסופיה היהודית

48 רוזנברג, בתוך: "פילוסופיה יהודית – מהי?", עמ' 161.

בימי הביניים, כפי שהעסיקו את עמיתיהם הנוצרים והמוסלמים, מה עוד שמקצתן נופו היישר לתחום התעניינותם של חוקרי תולדות המדע. במסגרת זו נתמקד אפוא בשאלות, כגון מציאות האל ויחסו לעולם; העולם – חידושו או קדמותו; יחס האל לבני אדם; התגלות והיחס בין הדת לבין התבונה; תכלית האדם, תורת המידות והמדינה; ייחודו של עם ישראל. שאלות אלה הן מרכזיות יותר מבחינת הקשרן היהודי ועניינן האינטלקטואלי ונודעו בהשפעתן הרבה על ההגות ועל התרבות היהודית במרוצת הדורות.

עוד נדגיש, שאין הפילוסופיה היהודית עצמה מוגבלת לסוגיות מעין אלה, ואין להסיק מהסוגיות שהוצגו כאן לדיון על הגבלת תחומי ההתעניינות האינטלקטואלית. אדרבה, לעתים אי־אפשר להבין גם סוגיות אלה בלי להביא בחשבון סוגיות כלליות ומדעיות יותר. למשל, לא נוכל לדון בשאלת קיומו של האל וחידוש העולם בלי להתייחס לפיסיקה שהעלתה שאלות עקרוניות אלה.

---

# I.3

## צמיחת הפילוסופיה היהודית

### בימי הביניים

ראינו לעיל, שיש קשר בין התפתחות פעילות פילוסופית יהודית לבין הצורך להתמודד עם תרבות חיצונית. ואמנם אנו מוצאים שצמחה התפלספות יהודית בשלוש תקופות, שבכל אחת מהן נאלצו יהודים משכילים לשאת ולתת עם משכילים מן הסביבה החיצונית השלטת. התקופה הראשונה להתפלספות יהודית הייתה לקראת סוף ימי הבית השני, בעיר היוונית אלכסנדריה שבמצרים, שבה היה פעיל הפילוסוף היהודי פילון. הואיל ומסיבות היסטוריות פילון האלכסנדרוני היה מקרה חריג, שלא השפיע ישירות על המסורת הפילוסופית היהודית במשך הדורות, לא נעסוק בו כאן, אלא נדון קצרות בחייו ובתרומתו בסוף היחידה. לעת עתה, די לנו לציין את העובדה שהמפגש בין היהדות ליוונית באלכסנדריה הוליד את הפילוסופיה היהודית הראשונה, זו של פילון. התקופה השנייה הייתה ימי הביניים, תחילה בארצות האסלאם (ואחר-כך בארצות אירופה הנוצרית), מעת שהתאפשר ליהודים להתמודד עם הפילוסופיה היוונית באמצעות תרגומים לערבית והתפלספות אסלאמית. התקופה השלישית חורגת מתחום הקורס הזה, אבל ראוי לציין: העת החדשה, כאשר התחילו יהודים להשתתף בתרבות האירופית.

בשלוש התקופות ניסו פילוסופים יהודים לגשר בין היהדות לבין הפילוסופיה וליצור סינתזות חדשות. בעת העתיקה ניסה פילון לזהות את האמת של תורת משה עם האמת של הפילוסופיה היוונית של אפלטון ואחרים. בימי הביניים ניסו לגשר בין תורת משה לבין תורות פילוסופיות שונות (אריסטוטליות, נאו־אפלטוניות ועוד), שהיו מקובלות בארצות האסלאם בחוגים פילוסופיים ערביים. בעת החדשה ניסו – וממשיכים לנסות – לגשר בין היהדות לבין הפילוסופיה המודרנית וגם בין היהדות לתורות מדיניות, חברתיות וכלכליות (כגון סוציאליזם ליברליזם וכיוצא באלה), אבל אין זה המקום לדון בהתפתחויות האלה.

ענייננו כאן הוא אפוא בתקופה השנייה, כלומר בהתפתחות הפילוסופית היהודית בימי הביניים. בתקופה האמורה היו קהילות ישראל בארצות האסלאם נתונות ללחצים מבית ומחוץ כאחד. הכורח להתמודד עמם ולעמוד בפניהם הוליד, בשדה ההגות, התפלספות יהודית.

### I.3.I אתגר פנימי – הקראות

הופעת האסלאם גרמה להתרגשות דתית חזקה שאחזה גם בעולם היהודי. הדבר בא לידי ביטוי בהופעתן של כתות דתיות רבות. מרבית הכתות היו תופעות חולפות שלא הותירו כל רושם ביהדות. לא כן התנועה הקראית, שקמה בבבל באמצע המאה ה-8 והתפשטה במהרה ברחבי העולם היהודי, ובייחוד בקרב חוגים משכילים. הקראות, שמייסדה היה ענן בן דוד, הציבה אתגר של ממש בפני היהדות התלמודית, או היהדות הרבנית בלשון הקראים, מכיוון שהיא ערערה את יסודותיה של היהדות התלמודית, שהתבססה על האמונה שיש שתי תורות שוות-ערך מבחינת סמכותן הדתית-האלוהית: התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, כלומר מסורת חז"ל בתלמוד ובמדרש. נחזור ונציין שהיהדות הרבנית אינה מבוססת על התורה שבכתב בפני עצמה, אלא על התורה שבכתב בראי התורה שבעל-פה. מצוות רבות ניתנות בתורה שבכתב אבל אינן מפורשות בה. כיצד יש להבינן ולקיימן? כמו כן, יש ביהדות הרבנית מנהגים בעלי חשיבות רבה שאין להם יסוד מובהק בתורה שבכתב, אלא הם מבוססים על התורה שבעל-פה. ויש מנהגים – כמו חג החנוכה – שאין להם יסוד בתורה או במקרא בכלל והם מתקופה מאוחרת יחסית ולכן הם בגדר מצוות מדרבנן ולא מדאורייתא, ואף-על-פי כן חובה לקיימם. נגד כל אלה יצאה התנועה הקראית. בניגוד לתפיסה של היהדות הרבנית, של שתי תורות שוות-ערך, הקראים, או "בני המקרא", קיבלו על עצמם את סמכותה של התורה שבכתב בלבד וכפרו בסמכותה של התורה שבעל-פה, כלומר דחו את ההלכה הרבנית של חז"ל. סיסמתם הייתה האמרה המיוחסת לענן בן דוד: "חפשו שפיר באורייתא ואל תישענו על דעתי". כלומר, על כל יהודי לחפש בתורה את האמת, את הנאה לו, בכוחות עצמו, ולא לסמוך על מסורת קבועה ועל דעות קודמות של אחרים – ובכלל זה אף לא על דעותיו של ענן עצמו!

#### שאלה

איך אפשר לבנות אידיאולוגיה וחיים קהילתיים על סמך אינדיווידואליזם קיצוני? האם יש סתירה בין אמרתו של ענן לבין הצורך של הקראים עצמם לפתח נורמות חברתיות, ואפילו הלכה קראית?

כאמור, לדעת הקראים רק התורה שבכתב היא בעלת סמכות ותוקף ומצווה לפרשה כפשוטה. לפיכך במקרים רבים החמירו הקראים במצוות שנשו הרבנים להקל בהן, כגון המצווה "לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת" (שמות, לה: ג). הקראים פירשו מצווה זו פירוש לחומרה: אסור שתהיה אש דולקת בבית היהודי במשך כל השבת, וממילא אסור לאכול אוכל חם ואסור ליהנות מאור או מחום וכיוצא באלה. ואילו חז"ל פירשו מצווה זו לקולא – אין להדליק אש ואין לכבות אש בשבת, אבל מותר שתהיה אש דולקת אם הודלקה לפני כניסת השבת, ומותר ליהנות מן האור ומן החום ולאכול חמין. הם אף הוסיפו מצוות הדלקת נרות לשבת וברכה עליהם – "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של שבת" – אף-על-פי שאין מצווה כזאת בתורה.

דוגמה מפורסמת אחרת בוויכוח בין הרבנים לקראים היא פירוש הכתוב "עין תחת עין". בתורה נאמר: "ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש. עין תחת עין שן תחת שן יד תחת יד רגל תחת רגל. כִּוְיָה תחת כוֹיָה פצע תחת פצע חבורה תחת חבורה" (שמות, כא: כג-כה). וכן כתוב: "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יַעֲשֶׂה לוֹ. שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא, כד: יט-כ). הקראים פירשו את דברי התורה כפשוטם, כלומר "עין תחת עין" ממש, ואילו הרבנים החזיקו בדברי התלמוד ופירשום: "זה ממון", כלומר פיצוי כספי.

בעניין זה התנהל במאה ה-10 ויכוח בין רב סעדיה גאון לבין הקראי בן זוטא (ראו בפירוט ביחידה 12). רב סעדיה גאון טען טענה שכלתנית: "אין הדעת סובלת". כלומר, לא זו בלבד שהפירוש המילולי של הקראים איננו נכון ואינו עולה בקנה אחד עם הפירוש הנכון של חז"ל, אלא אף זו שפירושם אינו מתקבל על הדעת בכלל! הנה טענה פילוסופית, לא הלכתית: לא ייתכן, לפי רב סעדיה גאון, שמצוות התורה תהיה מנוגדת למשפט השכל האנושי. זו עמדה שכלתנית יסודית, שנחזור אליה כשנדון בשאלת הקשר שבין התורה לבין הפילוסופיה. אבל כעת רק נציין את העובדה: משפט השכל הוא אמת המידה לקביעת הפירוש האמיתי של התורה.

לסיכום, כל עוד התנהל הוויכוח בין הקראים לבין הרבנים בשפה הלכתית בלבד, לא היה כל סיכוי שהם יצליחו לשכנע אלה את אלה בצדקת טענותיהם. השפה היחידה שהייתה מקובלת על שני הצדדים הייתה הפילוסופיה, ולכן רק בטיעונים שכליים היה רב סעדיה גאון יכול להתפלמס עם עמיתו הקראי בן זוטא. גם הקראים השתמשו בטיעונים שכליים נגד הרבנים.

הפילוסופיה נעשתה אפוא נשק חשוב בוויכוחים הפנים-יהודיים, וכן בוויכוחים החיצוניים – ובייחוד בפולמוס הבין-דתי – כי היא סיפקה שפה שכלית משותפת ומקובלת על כל הצדדים, שפה שהייתה מובנת על אף ההבדלים בין האמונות הדתיות.

## 1.3.2 אתגרים חיצוניים – פילוסופיה, אסלאם ונצרות

ימי הביניים היו "עידן האמונה" והדת תפסה בהם מקום מרכזי. הנצרות והאסלאם היו דתות צעירות יחסית, שנאבקו על לבבות המאמינים. בימים ההם היו היהודים כמיעוט שבקושי נסבל בקרב הסביבה הנוצרית או המוסלמית. כאשר התנהלו ויכוחי דת נאלצו היהודים להתגונן מפני התקפות דתיות, שבהן ניסו נוצרים ומוסלמים, לחוד, להוכיח בכל מיני דרכים שדתם היא דת האמת ולא היהדות, שעל יסודותיה נבנו הנצרות והאסלאם. גם הפילוסופיה נכנסה, או הוכנסה, לזירת הוויכוחים. מצד אחד ניסו הצדדים בוויכוח הדתי לנצל טענות שכליות (או טענות שהן שכליות לכאורה) כדי להצדיק את עמדותיהם הדתיות. מצד אחר נאלצו נציגי הדתות להתגונן



בפני עמדה פילוסופית-שכלתנית כללית שפוסלת, או שעשויה לפסול, את האמונה באלוהים, בהתגלות נבואית וכן בצורך לקיים את מצוות הדת.

הפילוסופיה השכלתנית הייתה למוקש למאמיני שלוש הדתות, אך הם לא יכלו להימלט ממנה. אחרי ככלות הכל, כאשר אנשי דת מודים שטענותיהם הדתיות מנוגדות לגמרי וסותרות אלה את אלה, אין להם עקרונות משותפים לקיומו של ויכוח ולהכרעתו, כלומר אין להם שפה דתית משותפת וסמכות דתית משותפת. הרי אין היהודים והנוצרים מקבלים את הטענות המיוחדות לאסלאם על סמך הקוראן, ואין היהודים והמוסלמים מקבלים את הטענות המיוחדות לנצרות על סמך הברית החדשה, ואין הנצרות והאסלאם מסכימים לפירוש התנ"ך של היהודים. המכנה המשותף היחיד והבלעדי שנותר הוא הפילוסופיה – כי אפשר להסכים במישור השכלי על אף הבדלים יסודיים במישור הדתי, שבו אי-אפשר כלל לבוא לידי הסכמה הדדית.

הפילוסופיה היא אפוא חרב פיפיות מהבחינה הדתית: הפילוסופיה יכולה לפסול את הדת, אבל היא יכולה גם לשמש כלי להגנה עצמית מפני התקפות ושפה משותפת בוויכוח הבינ-דתי. לכן מחמת הצורך להתמודד עם טענות מבית (של הקראות) ומחוץ – הן טענות דתיות והן טענות פילוסופיות – נאלצו יהודים רבניים ללמוד להתפלסף. הלחץ הגובר להתפלסף קיבל דחף עוד משתי סיבות: מן העובדה שבארצות האסלאם החלה לצמוח התפלספות רצינית בקרב המוסלמים; ומן העובדה שיהודים קראים נטו לשכלתנות ולהתפלספות, ושהתנגדותם למסורת הרבנית נבעה משיקולים שכלתניים ולא רק משיקולים דתיים-הלכתיים.

### 1.3.3 צמיחת פילוסופיה יהודית במסגרת אסלאמית

הפילוסופיה היהודית צמחה אפוא בראשית ימי הביניים בגלל התסיסה האינטלקטואלית-התרבותית והאתגר הרוחני ובגלל הצורך להתמודד עם דעות מנוגדות מכיוונים רבים – מבפנים ומבחוץ, מצד הדתות ומצד הפילוסופיה. צמיחה פילוסופית זו התרחשה בקרב היהודים בארצות האסלאם, ולא באירופה הנוצרית, מכמה סיבות. ראשית, מסיבה לשונית. היהודים בארצות האסלאם שלטו בשפה הערבית, מה שאין כן יהודי אירופה הנוצרית, שעל-פיה לא ידעו לטינית, וממילא לא קראו את הספרות הנוצרית הלטינית. שנית, היהודים בארצות האסלאם היו מעורבים בחיי החברה והרוח של סביבתם הנוצרית, ואילו בארצות הנוצריות הם היו מנותקים, בדרך כלל, מן החברה במישור התרבותי. שלישית, הקרבה התרבותית-הלשונית השמית המשותפת ליהודים ולערבים בולטת במישורים רבים – קרבה שלא הייתה קיימת כמעט בימי הביניים באירופה הנוצרית. רק בעת החדשה התחילו יהודי אירופה לראות את עצמם, ולהתקבל בעיני הסביבה, כאזרחים בעלי תרבות אירופית. עד אז (ואפילו בעת החדשה עם התגברות האנטישמיות) נטו לראות את היהודים כגורם זר, מזרז ואף עויין. רביעית, על אף העובדה שהנצרות מקבלת את התנ"ך ככתבי קודש ("הברית הישנה", הקודמת לברית החדשה הנוצרית), ועל-פי התנ"ך היא מקבלת את האמונות היהודיות-המקראיות ביסודן, ואף-על-פי שהאסלאם אינו מיוסד ישירות על המקרא (ולא על

הברית החדשה), יש קרבה דתית מסוימת בין היהדות לבין האסלאם בניגוד משותף לנצרות. כך, למשל, היהדות והאסלאם דורשים אמונה באחדותו המוחלטת של האל, בניגוד לשילוש האלוהי הנוצרי, אמונה החשודה מבחינה מונותאיסטית בעיני יהודים ומוסלמים גם יחד. וכן האסלאם מחמיר לא פחות מן היהדות באיסורם המוחלט של צלמים בעבודת האל, ואילו הנצרות הקלאסית משתמשת בצלמים, בצלב ובאיקונות לצורכי הפולחן. סיבה אחרונה זו שימשה גם היא קרקע נוחה להיווצרות ויקות מסוימות בין יהודים בארצות האסלאם לבין סביבתם הנוצרית.

נוסף על הצורך להתמודד עם טענות הקראות ועם טענות האסלאם והנצרות, שהן כולן טענות דתיות, יש להוסיף עוד ממד חשוב לא פחות: צמיחת הפילוסופיה האסלאמית והשפעתה על היהודים, שהשתתפו בחיי הרוח בארצות האסלאם. ביחידה 2 נדון בהרחבה בצמיחת הפילוסופיה בארצות האסלאם; כאן נסתפק בהערה הכללית, שאלמלא נחשפו יהודים משכילים להתפתחות תרבותית חשובה זו, מתוך מעורבותם בחיים האינטלקטואליים של הסביבה הערבית, היה הוויכוח הבין-דתי והפנים-דתי נשאר בעינו, אך הממד הפילוסופי לא היה מתוסף עליו. צמיחת הפילוסופיה בחוגים ערביים סיפקה אפוא לכל הצדדים בוויכוח שפה שכלתנית משותפת כדי להתמודד עם האתגרים הדתיים. אבל הפילוסופיה עצמה הוסיפה נדבך חדש לוויכוח: כיצד אפשר להתגונן, מהבחינה הדתית, לא רק מפני טענות דתיות סותרות ומנוגדות, אלא גם, ובמיוחד, מפני התבונה האנושית, שגם היא מציבה קשיים בפני האמונה הדתית.

## I.4

### מדע, תבונה ואמונה דתית

#### I.4.1 המדע העתיק והמדע החדש

עד כה השתמשנו במונחים "פילוסופיה" ו"מדע" כמילים נרדפות לצרכינו. יש הצדקה לשימוש זה בתפיסה של ימי הביניים, אבל היום אין הוא מוצדק עוד. בימי הביניים היו המילים "פילוסופיה", "מדע" ו"חכמה" זהות, ובספרות היהודית בת התקופה היא אכן משמשים המונחים האלה לחלופין באותה המשמעות. בעולם העתיק – ובימי הביניים, שבהם הוסיפו לפעול במסגרת המדע העתיק – התבסס המדע על האמונה שלעולם יש לא רק סדר (או חוקיות טבעית) אלא גם משמעות ערכית, וכי אותו סדר המתגלה בעולם נובע ממשמעותו של העולם. ואילו המדע החדש מניח, כי לעולם יש סדר (חוקיות) ולאו דווקא משמעות ערכית. כך מנסח את הדברים בהרחבה ישעיהו לייבוויץ:

ההבדל העיקרי והמכריע בין מה שנקרא לפנים "מדע" ובין מה שהוא "מדע" בשבילנו, הוא השינוי שחל בתפיסת היחס בין היסוד הקוגניטיבי [ההכרתי] שבהכרת המציאות ובין יסוד ההערכה שבהכרה זו. לשון אחר: בין ראיית המציאות ובין ראיית משמעותה. אתייחס תחילה למדעי הטבע, ואחר-כך אעז לומר משהו המתחייב גם לגבי מדעי החברה והרוח.

המדע העתיק, שדמותו הגדולה היא אריסטו, ושהעמקתו נעשתה בידי הסטואה<sup>1</sup> וכל מה שנשתלשל ממנו בימי הביניים, מייחס למציאות שהוא חוקר משמעות מסוימת, וחוקר אותה מבחינת המשמעות הזאת. הביטוי הבולט לכך הם מושגי הסיבה הצורנית והסיבה התכליתית (מבין ארבע "הסיבות" של אריסטו), שאין להן משמעות במסגרת המתודה של

---

1 סטואה (מילולית, מרחב מקורה הנשען על שורת עמודים, שימש בין השאר מקום מפגש לפילוסופים) – תורה פילוסופית שכלתנית בעולם ההלניסטי-הרומי, ולפיה חיבת האדם להתנהג בהתאם לסדר השכלי הטבוע בעולם. האדם, בהיותו אורח העולם (מיוונית, קוסמופוליטס, ובאנגלית cosmopolitan), חייב ליסול חלק בהנהגת החברה על סמך עקרונות הצדק והמשפט, מבלי להיגרר אחרי הרגשות והתאוות.

המחקר המדעי שלנו. מדעי־הטבע שלנו מנוסחים בצורת חוקי־הטבע, ואילו ההפרות של המדע העתיק ושל ימי־הביניים מנוסחות בצורת עקרונות־הטבע. זהו הבדל עמוק כל־כך, שהעוסק היום במתודולוגיה של המדע שואל לעתים את עצמו: האם בכלל היה קיים מדע במובנו אנו עד למאה ה־17, וזאת למרות הישגים עובדתיים חשובים של התקופות הקודמות?

תפיסת הטבע והעולם מתוך משמעות מסוימת המיוחסת להם, הביאה את החוקר העתיק לידי ראיית הנתונים הטבעיים כמביעים ומבטאים משהו; ואם לא הייתה בתופעות משמעות גלויה לעין, היה מתפקידה של ההכרה המדעית לחשוף את המשמעות הגלומה בהן ("להציל את התופעות"). משום כך מטושטשים היו בימי־הביניים התחומים בין מה שמכונה היום מדעי־הטבע ומדעי־הרוח – בין מדע ופילוסופיה. מאחר שהטבע עצמו נתפס כמביע משהו, כמבטא מגמה או משמעות, או ערך המתגלם בתופעות, היו מדעי־הטבע נידונים כדרך שאנחנו דנים היום במדעי־הרוח ובמדעי החברה.

בעיינו בארבעת הפרקים הראשונים של "ספר המדע" לרמב"ם, שהוא סיכום של חשיבה בת אלף וחמש מאות שנים, אין אנחנו חשים כלל במעבר מן התיאולוגיה והפילוסופיה אל מדעי־הטבע. עולם השכלים הנפרדים ועולם הגלגלים ועולם היסודות<sup>2</sup> הם רצף אחד, שהרי התופעות של עולם הגלגלים ועולם היסודות הן עצמן ביטויים למשמעויות מסוימות, והמשמעות היא האלמנט הקונסטטיטוטיבי של עולם השכלים. מה שנתחדש בראייה המדעית ההל בראשית המאה ה־17, הוא מושג הקשרים הפונקציונאליים בין התופעות של העולם הנחקר ע"י המדע; ולקשרים פונקציונאליים אין משמעות.

"עולם כמנהגו נוהג" – לכלל זה יש מובן אחר לגמרי בתפיסתנו המדעית מאשר במשמעותו המקורית בפי חז"ל או במדע האריסטוטלי. קביעות וחוקיות במנהגו של עולם היו, כמובן, ידועות גם לקדמונים, והאסטרונומיה העתיקה, אף זו שקדמה ליוונים, תוכיח. התפיסה של הקביעות והחוקיות מובעת בפרשת נח ("זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו"), והיא יסודה של הפילוסופיה (= "המדע") מתאלס ואילך. אולם החוקיות והקביעות ההן לא נבעו מן העולם, אלא ממשמעות שיש לעולם: העולם נהג כמנהגו לא משום שזהו מנהגו של עולם, אלא משום שמנהג זה מבטא משהו המתגלם בו.

תמונת העולם האריסטוטלית־תלמית של גרמי־השמים הנעים תנועה שווה במסלולים מעגליים, לא שיקפה את התצפית: העובדות התצפיתיות המעידות כולן שתנועות אלו אינן מעגליות ואינן שוות, היו ידועות יפה לקדמונים. אולם הם כפו על עצמם, במאמץ

2 לפי הקוסמולוגיה העתיקה וזו של ימי הביניים, כדור הארץ הוא במרכז העולם ומסביבו נעים גלגלי השמים (המכילים את כוכבי הלכת והכוכבים הקבועים), המונעים על־ידי נפשות או שכלים שהם בלתי־חומריים ("נפרדים" או "נבדלים" מן החומר). ראו ערך "גלגלים" בנספח ב ליחידה.

אינטלקטואלי עצום, אסטרונומיה הנוגדת את התצפית, כדי "להציל את התופעות" – שהרי התנועה המעגלית והשווה היא "התנועה המושלמת". יש לציין, שמבחינה זו קופרניקוס הוא משיירי מדע ימי־הביניים ולא ראשון למדע החדש; ראשון מבחינה זו היה קפלר, שראה את התנועה־מצד־עצמה ולא את "התנועה המושלמת".

וישעיהו לייבוביץ', "הדת והמדע בימי־הביניים ובעת החדשה", בתוך: התגלות, אמונה, תבונה, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), היצאת אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן, 1976, עמ' 9-14.  
 © כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן

בעצם, לפי לייבוביץ', זייפו המדענים העתיקים את הנתונים כדי להתאים אותם אל דעותיהם הקדומות. התוצאה הייתה שמסקנותיהם היו מוטעות, וכן שיטתם הייתה פגומה, ומן ההכרח ששיטה פגומה תביא לידי מסקנות מוטעות. לכן אין המדע הקדום מדע אמיתי, כלומר אובייקטיבי, במובן המודרני. וכך ממשיך לייבוביץ' ואומר:

המדע העתיק, שהוא המדע של ימי־הביניים, לא הבחין בין המיכאניזמים הפועלים בטבע ובעולם ובין הטבע והעולם. מכאן העימות של "דת ומדע" בימי־הביניים: אם תוכנו ומסקנותיו של המדע הם בעלי משמעות מסוימת ומביעים משמעות זו, הרי בעיסוק המדעי נמצאים אנו באותו מישור שבו אנו נמצאים בעיסוקנו במעמדו של האדם לפני האלוהים, שהוא עניין משמעותי.

בלי להכריע בשאלה אם הדת והמדע משתלבים זה בזה, אם הם מנוגדים זה לזה, אם הם שותפים זה לזה, – ודאי הוא, על כל פנים, כי הם נפגשים במישור אחד – המישור של ראיית המשמעות.

אולם אם אין המדע אלא מסכת היחסים הפונקציונאליים, שאנו מצליחים לגלות בין הנתונים העובדתיים, הרי אין העולם המתואר על־ידי המדע עולם המבטא משמעות מסוימת.

(שם, עמ' 11)

כל עוד הייתה חפיפה בין תחומי של המדע לתחומה של הדת, עלתה השאלה כיצד לתאם בין התפיסה המדעית לבין התפיסה הדתית, כפי שנראה בהמשך עיוננו בדעות הפילוסופים. אבל – אומר לייבוביץ' – אין זה מצבנו היום:

פירוש הדבר, שאין עכשיו מישור משותף למדע־הטבע ולכל אותם הכיוונים והתחומים של ההגות האנושית שעוסקים במשמעות. המדע שלנו הוא אינדיפרנטי מבחינת הערכים, ומכאן כוחו האובייקטיבי: המדע שלנו הוא אחד ואחיד ומשותף לכל המבינים אותו, ללא תלות בעולם ההגות המשמעותית שלהם, שלגביו אין תמימות־דעים ביניהם.

כיום אין למעשה עימות ישיר בין מדעי־הטבע ובין הפילוסופיה, או בין מדעי־הטבע ובין מדעי־החברה, או בין מדעי־הטבע ובין ההיסטוריה, ועל אחת כמה וכמה בין מדעי־הטבע ובין הדת. התהליך של ריקון ההכרה המדעית של הטבע מתכנים משמעותיים הולך ונמשך. הוא הגיע דווקא בדור שלפנינו כמעט לשיא בפיסיקה, במהפיכה שיצרה תורת־היחסות, אשר הציבור הרחב של ההדיוטות רואה אותה כמהפיכה פילוסופית, ואילו משמעותה היא שחרור הפיסיקה מעומס לא מודע; בחלקו אפילו מודע של קטיגוריות מיטאפיזיות שדבקו בפיסיקה הקלאסית מן המאה ה־17 עד המאה ה־19.

תורת־היחסות איננה פילוסופיה של החלל ושל הזמן, כי אם ביקורת המתודה של התצפית והמדידה של החלל והזמן. היא משוחררת מהנחות פילוסופיות, שעדיין היו גלומות בפיסיקה הניוטונית. ניוטון עדיין יכול היה לומר, במימרה סתומה מאוד, שהחלל הוא הסנסוריום של האל. איש־המדע של ימינו איננו דן במהות החלל והזמן; אבל הוא יודע משהו, שלא ידעו קודמיו, על הבעיות הקשורות בקביעת הפרימטרים של המרחק והזמן, המופיעים בניסוחים של היחסים הפונקציונאליים אשר אותם חוקרת הפיסיקה.

גם מפרט זה ניתן ללמוד על הכלל. המדע המודרני איננו מעלה בעיות פילוסופיות, והתקדמותו במובן של הרחבת הידיעה והעמקת ההבנה בנתוני המציאות, מתבטאת בשחרור הולך ומתקדם מכל בעיות של משמעות המציאות. ומכאן האובייקטיביות שלו: הוא אחד, ומשותף לבעלי השקפות שונות.

סוקראטס והיוצאים בעקבותיו שאפו לשחרר את דעת האמת (אפיסטימי) מן "הדעות" השונות (דוכסי) על האמת. המדע המודרני הולך בדרך זו לגבי ידיעת הטבע.

מעתה, האם בכלל יש עוד תחום־מגע בין הדת ובין המדע?

בימי־הביניים היה מישור משותף להגות הדתית ולהגות המדעית. ואילו היום, מי שמחפש שטח־מגע בין דת ומדע לא ימצא אותו אלא בתחום המצומצם של יסודות קוגניטיביים בדת, ואילו מבחינת שאר כל העולמות הגדולים של ההגות והמעש הדתיים נעשה המדע אינדיפרנטי.

השאלה, אם היסודות הקוגניטיביים הם מהותיים לדת, היא שאלה גדולה מאוד, והיא אולי הנושא המעניין והחשוב ביותר בכל הפילוסופיה של הדת בימינו.

האם הדת מספקת אינפורמציה?

דבר זה היה מובן מאליו לאנשי ימי־הביניים, אשר בהגותם לא הפרידו בין אינפורמציה ובין משמעות. המשמעות שייחסו למציאות התגלמה באינפורמציה של העולם שהייתה

בידם, או שסברו שהיא בידם. שוב נשתמש בדוגמת בעיית תנועת גרמי השמים: האינפורמאציה שלהם על תנועה זו לא נבעה מן התצפית או מחישובים המבוססים על התצפית, אלא מן הוודאות שתנועה זו היא מושלמת ולכן היא מעגלית ושווה. לא משום היותה מעגלית ושווה היא מושלמת, אלא משום שהיא התנועה המושלמת ודאי שהיא מעגלית ושווה. המשמעות היא-היא שהייתה האינפורמאציה. אבל היום אנחנו שואבים מהמדע אינפורמאציה ללא משמעות, ואין אנו מחויבים לייחס להגות הדתית תוכן אינפורמאטיבי.

יש לנו מקור מידע (אינפורמאציה) והוא המדע,<sup>3</sup> ומבחינה פסיכולוגית המידע שהוא מספק כפוי על תודעתו של המבין אותו, כי אי אפשר לו לאדם שלא לדעת את אשר הוא יודע. היסוד העיקרי והקובע של התחושה הדתית והתודעה הדתית איננו באינפורמאציה שניתן – או שלא ניתן – להפיק מן הדת, אלא במהותה של הדת כתביעה המוצגת לאדם: לעבוד את השם. בחינה זו של האמונה הדתית הייתה, כמובן, תמיד עיקרה של היהדות, אלא שהיום היא עשויה להתבלט הרבה יותר מאשר בימי הביניים, שאז ייחסו לדת גם משמעות אינפורמאטיבית.

אם אנו שואבים מידע ממדע שהוא אינדיפרנטי מבחינה אמונית ומבחינה ערכית, הרי עולמו של האדם בעל התודעה של מעמדו לפני אלוהים איננו עולם שהוא תופס אותו מבחינת המידע שמוענק לו, אלא תודעתו הדתית מתרכזת בנקודת הישמעות תביעה המתחייבת מן המעמד הזה: קבלת עול תורה ומצוות.

(ישעיהו ליבוביץ, "הדת והמדע בימי הביניים ובעת החדשה", בתוך: התגלות, אמונה, תבונה, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1976, עמ' 9-14. © כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן)

כך מסיים לייבוביץ את דבריו:

סיכומו של דבר: תודעת מעמדו של האדם לפני האלוהים מנותקת מהכרתו את העולם הנתפס במדע. דבר גדול זה כבר נאמר בסיכום האדיר של יוסף הכיפורים, בתפילת נעילה: "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". האדם כנתון טבעי, הנתון למחקר המדעי, הוא חלק של מסכת היחסים הפונקציונאליים האינדיפרנטיים שבין הגורמים הפועלים בטבע; אולם "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך".

מסתבר, שלהוגה הדתי בימי הביניים שהתפלל תפילת יוה"כ קשה היה לקבל בעמקי לבו את "מותר האדם מן הבהמה אין". רק גדול המאמינים, הרמב"ם, מסוגל היה למצות את



עומק משמעותו של הפסוק הזה, להתעלות מעל ל"הכרה המדעית" של תקופתו ולשלול את התפיסה שהאדם הוא תכלית הבריאה (מו"נ ג, יג-יד). רוב הפילוסופים הדתיים קיבלו מ"מדעם" את התפיסה שהמציאות הטבעית כולה מבטאה משמעות. ומשמעות זו היא – ההכוונה כלפי האדם.

בעולמו של המדע שלנו, האדם – מבחינת היותו נתון טבעי – הוא אובייקט של המחקר המדעי בדומה לבהמה: מחקר המושתת על מתודה שבה לא נכללה התייחסות לערכים ולמשמעויות, ואין הוא מחייב את החוקר לגלות משמעות וערך במציאות הטבעית של האדם. אם האדם, כיצור חש ומרגיש, חושב ובוחן, שואף ומתכוון, איננו בן-חורין לחדול מלהגות במשמעויות וערכים – לא אל המדע יפנה אלא על-כורחו יפנה או למיטאפיסיקה אתיאסטית או לאמונה דתית.

אין לנו היום עולם של "מדע" במשמעות של ימי הביניים, שבו נפגשים דת ומדע – לא מפגש של תמיכה זה בזה ולא מפגש של התנגשות זה בזה: הם זרים זה לזה לחלוטין.

(ישעיהו לייבוביץ', "הדת והמדע בימי הביניים ובעת החדשה", בתוך: התגלות, אמונה, תבונה, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1976, עמ' 9-14. © כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן)

לשון אחר, ובקצרה: אפשר לומר שבמסגרת המדע של היום מותר לשאול אך ורק את השאלה האובייקטיבית "איך", ולעולם אין לשאול את השאלה הסובייקטיבית "למה". משמע, מהבחינה המדעית יש לחפש את הסיבות הטבעיות המביאות למצב מסוים, ולא להניח שלעובדות הטבעיות יש ערך מוסרי או תכלית דתית, גם כשמדובר בחיי האדם. אין שאלת "למה" – כלומר המשמעות המוסרית או הדתית של העובדות – מעניינו של המדע. על הרופא, למשל, לקבוע את העובדות כמיטב יכולתו: "איך חלה החולה", ולא לחפש משמעות דתית: "למה חלה החולה" (כגון תפיסה דתית של המחלה כעונש על עברותיו של החולה). בכך שונה המדע המודרני מן המדע העתיק ומן המדע בימי הביניים, אשר "לא הפרידו בין אינפורמציה ובין משמעות", כדברי לייבוביץ'.

## שאלה

האם אתם מסכימים עם לייבוביץ', שהדת מעוניינת אך ורק במשמעות ואין לה שום התעניינות בעובדות, או במה שהוא מכנה "אינפורמציה"? מה דעתך על בעיה זו: יש המאמינים שהתורה (וכן כל התנ"ך) היא דבר ה', וכי עליהם להבין את המקרא כפשוטו באופן מילולי, כאמת מילולית, ולכן אותם מאמינים יטענו, שהתורה אכן מספקת לנו מידע עובדתי: מעשה בראשית, תולדות נח, סיפורי האבות, יציאת מצרים וכו'. אם כן, הלא תיתכן סתירה אפשרית בין עובדות המדע לבין עובדות התורה? כיצד אפשר לפתור את הבעיה – לפי עמדתו של לייבוביץ' ולפי עמדתכם?

## 1.4.2 דת ומדע, היבט אחר

ראינו שיש הבדלים עקרוניים בין המדע הקדם-מודרני (בתקופה העתיקה ובימי הביניים) לבין המדע בן-ימינו. מכך יש להבין, שאין כוונת "מדע" במסגרת עיוננו בהגות ימי הביניים וזה לכוונת "מדע" היום. יתר על כן, כאמור לעיל, לרוב נתפסת היום הפילוסופיה כאחד ממדעי הרוח ולא כמדע מדויק, כגון מדעי הטבע והמתמטיקה. ואולם הואיל ובימי הביניים נתפסה הפילוסופיה כמדע, ולא כמדע סתם, אלא כ"אם החכמות" (כלומר, אם המדעים), עלינו לשאול שאלה אחרת: כיצד הבחינו, באופן עקרוני, בימי הביניים בין עניינה של הפילוסופיה (= המדע) לבין עניינה של הדת (= האמונה)? מדוע נתפסו הדת והמדע, פעמים רבות, כמנוגדים ואף עוינים זה את זה, ומדוע ניסו פילוסופים כה רבים, ובהם גם פילוסופים יהודים בימי הביניים, לגשר על הפער ולהתאים ביניהם? לדברי יצחק יוליוס גוסמן:

בכוח סמכותה של ההתגלות עולה ונגלית הדת כנושאה של אמת משלה, ועל-ידי כך היא נעשית בעיה לפילוסופיה בפני עצמה. פריה האחרון של ההתאמצות, הנתונה ליחס שבין שתי רשויות אלה של האמת, הם הנסיונות שניסו בהם בזמן החדש לקבוע את הערך המיתודי המיוחד של הדת. ברם, מתחילה לא נתכוונו להפרשים של המיתודה שבין הפילוסופיה ובין הדת, אלא נתכוונו לפשר ביניהן מבחינת התכנים. על-ידי כך נמצאה כל העבודה הפילוסופית כפופה כולה לנקודת-הראות הדתית.

(גוסמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 10)

הניסיונות לגשר ולתאם בין הדת למדע מעידים שאכן יש פער ביניהם. הפער הזה הוא עקרוני, כי גם אם טוענים שיש הסכמה שבתוכן בין הדת למדע (כלומר שיש להם אותו תוכן, כפי שלייבוויץ טען לגבי ימי הביניים והכחיש לגבי התקופה החדשה), בכל זאת שונים ואף מנוגדים הם מהבחינה השיטתית (מתודית). הדת (האמונה) והמדע (הפילוסופיה, התבונה) סותרים זה את זה ומבטלים זה את סמכותו העצמאית של זולתו. כיצד?

המדע אינו מקבל מראש הגבלות על תחום מחקרו הלגיטימי ועל המסקנות שאליהן הוא יכול להגיע. טוהר שיטת המחקר הוא, והוא לבדו, הקובע את המסקנות המדעיות ומאמתן. אם אין שגיאות, לא עובדתיות ולא מתודולוגיות, אזי המסקנות עומדות ותקפות, בין שהן רצויות לנו ובין שאינן רצויות. אף פתולוג, למשל, אינו רוצה לגלות גידול ממאיר – אבל עליו לקבוע אם התאים הם ממאירים ולא לשגות בבדיקתו. השיטה, דהיינו תהליך המחקר, היא לברה קובעת את המשפט המדעי, בלא כל קשר לדעות קודמות וקדומות.

שונה לחלוטין היא הדת. ההולכים בדרך הדת מאמינים מראש (a priori) במשפט מסוים, אחד או יותר, כאמת – וכל דעה אחרת אינה צודקת. הדת פוסלת אפוא את השיטה המדעית – העשויה להוליך אל כל מיני מסקנות שאינן רצויות – בדרישתה שלא להגיע אל כל מסקנה

שאינה רצויה. נמצא אפוא שהדת (האמונה) סותרת את עצמאותו ואת חופש פעולתו של המדע (התבונה).

במדע (פילוסופיה) יש סכנה לדת. אם אכן התגלה האל לבני אדם והודיע להם את רצונו ואת מצוותיו, הרי המאמין בהתגלות די לו בזאת, והוא לא יעז לטעון שהאדם יודע יותר מן האל ושהוא מסוגל לשפוט ולהעריך את תוכן ההתגלות. אבל משעה שהפילוסוף שואל: "מדוע?", הוא מאיים להרוס את המבנה הדתי; הרי הפילוסוף שואל מדוע עליו לקבל ולקיים את הציווי אם אין הוא מבין אותו ומעריך אותו. השכלתן שופט אפוא את תוכן ההתגלות: אין הדבר אמת מפני שנתגלה, אלא מפני שהוא מתקבל על הדעת. בכך מבטלת התבונה האנושית את סמכותה המוחלטת של ההתגלות הדתית.

המאמין משעבד אפוא את תבונתו היחידה והפרטית לסמכות תיכונית, אלוהית, עליונה, ואילו השכלתן שומר לעצמו את הזכות לשפוט באמצעות שכלו את האמת המתגלית ולדחותה אם היא אינה מתקבלת על דעתו.

### 1.4.3 התגלות ותבונה – הדרך השכלתנית

יש שתי דרכים עיקריות לפתרון בעיית היחס שבין ההתגלות הדתית לבין התבונה. כל דרך מצאה אוהדים בקרב הפילוסופים היהודים, וכל אחת מעלה בעיות אחרות. הדרך האחת היא לנסות למצוא התאמה, אחדות ואף זהות בין ההתגלות לתבונה, ואילו הדרך האחרת היא להפריד ביניהן כליל. הואיל ונדון בעניין זה בהרחבה במסגרת הדיונים על ההוגים, נסתפק כאן בהצגה כללית וקצרה של העמדות השונות.

נפתח בדרך השכלתנית, שאחד ממייצגיה הוא רב סעדיה גאון. לפי הדרך השכלתנית, ההתגלות והפילוסופיה הן שתי דרכים שונות להשגת האמת, דהיינו אותו התוכן בשתי צורות שונות. התורה שניתנה בהתגלות אלוהית במעמד הר סיני היא תעודה שכלית. רב סעדיה גאון הבין, כי העמדה השכלתנית מעלה מיד שאלה אחרת: אם מה שנתגלה הוא שכלי, לשם מה נחוצה התערבות אלוהית והתגלות? מדוע לא לסמוך על השכל האנושי שיגלה את האמת? ואלה דבריו בעניין זה:

אם כל עניני הדת יושגו בחקירה ובעיון הנכון וכפי שהודיענו ה', מה היא נקודת החכמה שנתנם לנו בדרך הנבואה ועשה על כך מופתי האותות הגלויים לא המופתים השכליים? ונשיב בסיוע ה' יתעלה התשובה השלמה ונאמר, מפני שידוע לפני החכם [כלומר, ה'] שהלמודים הנלמדים על ידי העיון לא יגיעו לשלמותם אלא בזמן ממושך ושהוא אם יפנה אותנו אליהם בידיעת הדת, היינו נשארים זמן רב ללא דת עד אשר תשלם לנו המלאכה ויסתיים העסק בה, ואפשר שרבים ממנו לא תשלם להם המלאכה מחמת חסרונם, ויש שלא יסתיים לו העסק בה מחמת קוצר רוחו, או שישתלטו עליו הספקות ויביאוהו במבוכה ויעצרוהו, ולפיכך שחרר

אותנו יתהדר ויתרומם מיד מכל הטרדות האלה, ושגר אלינו את שליחו ומסרם לנו בדרך הודעה, והראנו בעינינו עליהם אותות ומופתים מה שלא ישלום בהם ספק, ולא תמצא שום דרך לדחייתם [...] ונתחייבנו לקבלו כפי שנמסר לנו בראית המסורת הנאמנה [...] ונצטוונו לעיין לאטנו עד אשר יושג לנו הדבר בעיון [...] ואף אם ימשך זמן עיונינו בו עד אשר ישלם העיון אין בכך כלום, ומי שפגר בכך בגלל איזה מעצור לא ישאר ללא דת, אף הנשים והקטנים ומי שאינו מטיב לעיין הרי דתו שלם ומגובש, לפי שכל בני אדם שוים במדעים המוחשיים.

(ספר הנבחר באמונות ודעות, הקדמה, ו, תרגום קאפח, עמ' כו-כח)

לפי רב סעדיה גאון, ההתגלות היא אפוא קיצור דרך להשגת האמת. היא באה להיטיב עם בני האדם, כי אנשים רבים אינם יכולים להשיג את האמת השכלית בכוחות עצמם, או ישיגוה רק לאחר זמן ממושך – ובינתיים לא יידעו אותה ואת הדרך שעליהם ללכת בה. ההתגלות נותנת להם מראש את האמת השכלית, שעשויה להיות מושגת רק אחרי עיון ממושך.

רב סעדיה גאון מציג פתרון יפה לבעיה, אבל פתרונו גורר בעיות אחרות. ברור שיש בתורה מצוות שניתנו בהתגלות אלוהית, המתקבלות על הדעת, ומהבחינה השכלית טעמן די ברור, והן המצוות שהוא מכנה "מצוות שכליות". אבל יש בתורה גם מצוות שטעמן אינו מחוור כלל ושלא היינו מגיעים אליהן בכוח שכלנו, כגון חוקי הכשרות, ואלה הן המצוות שהוא מכנה "מצוות שמעיות" (כלומר הן תקפות מפני ששמענו אותן במעמד הר סיני). יתר על כן, לא רק שיש בתורה מצוות שאינן שכליות (ואבל שאינן סותרות את התבונה), אלא יש דברים בתורה שבהחלט סותרים את התבונה, שאינם מתקבלים על הדעת בשום אופן, כגון הגשמות האל<sup>4</sup>. איך אפשר לקבל דברים כאלה מהבחינה השכלית? ואיך יכול רב סעדיה גאון (או כל פילוסוף שכלתן) לטעון, שלתורה ולפילוסופיה יש אותו תוכן שכלי, כאשר אנו מוצאים בתורה דברים שאינם מתקבלים על הדעת ואף סותרים את התבונה?

תשובתם של רב סעדיה גאון ושל אחרים היא, שבמקרים כאלה יש להוציא את המקרא מפרוטו, כלומר לא להבינו באופן מילולי, אלא כמשל. לפי הגישה השכלתנית, כאמור, ההתגלות והתבונה (הדת והמדע) זהות בתוכנן השכלי ושונות בשיטתן או בצורתן. לפיכך כאשר אין המקרא לכאורה שכלי בתוכנו, יש להוציאו מפרוטו ולהבינו כמשל, וזה כדי לשמור על אופיו השכלי הנרמז במשל. גישה שכלתנית זו של רב סעדיה גאון אופיינית לרבים מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים, ובהם לא רק הוגים שכלתניים כר' אברהם אבן עזרא והרמב"ם, אלא אף הוגים שהתנגדו התנגדות עקרונית לשכלתנות, כר' יהודה הלוי, כפי שנראה להלן.

4 הגשמות – תארים המייחסים לאל תכונות גופניות (גשמיות) והרגשות אנושיות, כמו "יד ה'" (שמות, ט: ג), "אזני ה'" (במדבר, יא: א), "וחרה אף ה'" (דברים, יא: יז), "ישמת ה' במעשיו" (תהלים, קד: לא) ועוד.

## 1.4.4 התגלות ותבונה – הדרך הלא-שכלתנית

הדרך הלא-שכלתנית דוחה את הניסיון השכלתני להבין את התורה כמין משל פילוסופי. את הדרך הלא-שכלתנית מייצג, בין היתר, ר' יהודה הלוי, המסתייג מן הביטחון העצמי המופלג של השכלתנים. לדעת ר' יהודה הלוי, קוצר ידה של הפילוסופיה ניכר וכולט באי-יכולתם של הפילוסופים להוכיח את עמדתם לשביעות רצון הכל, וראיה לכך היא העובדה, שאף ביניהם לבין עצמם אין הפילוסופים מגיעים לכלל דעה מוסכמת: "ואם [...] תשאל את הפילוסופים, לא תמצאם מסכימים על מעשה אחד ולא לדעה אחת" (ספר הכוזרי, א: יג, תרגום אבן שמואל, עמ' י).

יתר על כן, העובדה ההיסטורית הפשוטה היא, שאין לזהות את ההתגלות הנבואית עם פילוסופיה שכלית, כפי שהאמינו השכלתנים, כי לא היה פילוסוף שהיה גם נביא אמת, וכן לא היה נביא שהיה גם פילוסוף. אילו צדקו השכלתנים כרס"ג, אומר ר' יהודה הלוי:

ראוי שתהיה הנבואה ידועה בהם ונמצאת ביניהם [כלומר, בקרב הפילוסופים] [...] ואנחנו רואים את החלומות הנאמנים [האמיתיים = החזונות הנבואיים] אצל מי שלא התעסק בחכמה [= מדע] ולא בזכוך נפשו, ונמצא הפך זה אצל מי שטרח בה [כלומר, בחכמה = במדע] ודבר זה מורה כי יש לדבר האלוהי [= היכולת הנבואית] ולנפשות סוד אחר זולת מה שהזכרת, אתה הפילוסוף.

(ספר הכוזרי, א: ד, תרגום אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 11-12)

לא כאן המקום לדון בפירוט בתורת הנבואה של ר' יהודה הלוי (שהוא נושא לדיון ביחידה 6), אבל ברור מדבריו שאין הוא מזהה את נביאי ישראל עם הפילוסופים. זאת בניגוד להוגים שכלתניים, כגון רב סעדיה גאון ורמב"ם, שהאמינו כי תוכן התורה וההיתכנות הפילוסופית ולכן נאלצו להסיק שיש זהות בין תופעת הנבואה לבין פילוסופיה.

אף-על-פי-כן, אומר ר' יהודה הלוי, אין זאת אומרת שהתורה סותרת את הפילוסופיה. אמנם התורה אינה תעודה פילוסופית-שכלית, אבל אין בה שום דבר שהוא בניגוד לשכל: "חלילה לאל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין או דבר שהוכח במופת שכלי!" (ספר הכוזרי, א: סז, עמ' כא). הנה כי כן, עמדתו הלא-שכלתנית של ר' יהודה הלוי מתונה היא: התורה היא פרי התגלות נבואית על-שכלית, אבל אין התורה סותרת את מה שהוכח במופת שכלי, כי אין האמת יכולה לסתור את האמת.

אבל הוגים אחרים לאחר ר' יהודה הלוי הרחיקו לכת. ר' יצחק אלבולג (ספרד, המאה ה-13), למשל, קיבל את תורת "האמת הכפולה" המיוחסת (בטעות) לפילוסוף המוסלמי אבן רשד והתקבלה על-ידי פילוסופים נוצרים מסוימים באוניברסיטת פריס במאה ה-13. לפי תורת "האמת הכפולה" אין כל קשר בין התגלות נבואית לבין התבונה, ולכן משפט יכול להיות אמיתי לפי שיטה אחת ולא

לפי השיטה האחרת, כי שתי השיטות אמיתיות לפי עקרונותיהן השונים. יש אפוא שתי אמיתות שונות, ולעתים אף מנוגדות: אמת דתית ואמת פילוסופית, ושתייהן אמת אפילו במקרים שהן סותרות זו את זו. לכן האמת היא "כפולה".

#### שאלה

האם המאמר התלמודי הנוגע למחלוקות: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", משקף את תפיסת "האמת הכפולה" הנדונה כאן?

תפיסת "האמת הכפולה" היא אכן פתרון יפה, אבל מעלה שאלות: כיצד יכולות להתקיים שתי אמיתות שונות ואף מנוגדות? מה היא אפוא אמת?

שתי הדרכים – השכלתנית והלא־שכלתנית – גוררות בעיות חדשות. אם, לפי מתנגדי השכלתנות, יש אמיתות שונות – דתיות ושכליות – מה קורה לאמת? ואם, לפי השכלתנים, התורה היא אמת והפילוסופיה היא אמת, ולכן יש אמת אחת (אותו תוכן) בשתי צורות שונות, אזי נאלצים להוציא את התורה מידי פשוטה ולאמת אותה על־ידי ביטולה במישור המילולי במקרים שהפשט סותר את התבונה, ולקבלה כמשל לאמת שכלית נרמזת. זוהי דרכו המפורשת של הפילוסוף היהודי הראשון, פילון האלכסנדרוני, שהרבה לפרש את התורה פירוש אלגורי, כרמז פילוסופי.

---

## I.5 פילון האלכסנדרוני

### I.5.1 קהילת יהודי אלכסנדריה

מראשית היווסדה בידי אלכסנדר מוקדון, בשנת 332 לפסה"נ, היו יהודים בעיר היוונית אלכסנדריה שבחופה הצפוני של מצרים. מעורבותם המוצלחת של היהודים בחיי התרבות של העיר ובחיים המדיניים והכלכליים, קוממה את היוונים המקומיים, לעתים עד כדי פרעות ואף מלחמות ביהודים. אלפי יהודים נהרגו במלחמות השונות, ובמיוחד במהומות שפרצו בשנת 66 לסה"נ (בשנה שבה פרץ בארץ-ישראל המרד הגדול ברומאים) ובמרד יהודי מצרים בשנים 115-117. על אף הקשיים נהנו יהודי אלכסנדריה במשך שנים רבות מזכויות דומות לזכויות שהיו לאזרחי העיר וממידה מסוימת של שלטון עצמי, ויצרו תרבות יהודית-יוונית שהשפיעה על העולם המערבי מאות שנים אחרי שהיהודים עצמם חדלו מפעילות תרבותית בשפה היוונית. השפעה תרבותית יהודית-יוונית זו על תרבות המערב ניכרת בייחוד בשני תחומים: המקרא והפילוסופיה. אלא שהנוצרים, ולא היהודים (שכבר לא ידעו יוונית), הם ששימרו אותה והם שאימצו לעצמם את הניסיון היהודי לגשר בין עולם האמונה המקראית-היהודית, שעליה מבוססת הנצרות, לעולם היוונית.

### I.5.2 תרגום השבעים

התרגום הראשון של המקרא לשפה זרה הוא התרגום לשפה היוונית שנעשה בידי יהודים, החל במאה ה-3 לפסה"נ. תרגום יהודי-יווני זה מכונה "תרגום השבעים" (Septuaginta).

על-פי סיפור המצוי בספר החיצוני<sup>1</sup> איגרת אריסטיאס, מן המאה ה-3 לפסה"נ, שלח אלעזר, הכהן הגדול בירושלים, לבקשת מלך מצרים תלמי השני פילאדלפוס,

---

1 ספרים חיצוניים – ספרים יהודיים מתקופת בית שני שנשתמרו בתרגום השבעים ולא נכללו בתנ"ך, ולכן לרוב אבד מקורם העברי או הארמי.



[שבעים ושניים] אנשים הטובים ביותר והמצינים בחנוך והמפארים ביחס אבות ואשר קנו להם בקיאות לא רק בספרות היהודית כי אם למדו היטב אף את התרבות היוונית. גם בעלי כשרון רב היו אם להיות מערבים עם הבריות ואם לחקירות התורה ושואפים היו לאחו את השביל האמצעי שהוא היפה ביותר. והיו חסרים גסות וברבריות כמחשבה וגם מאסו היהירות וההתגאות במעלה על זולתם והיו למופת בשיחות ובהקשבה ובתשובה לכל אדם כהגן. וכלם היו נאמנים למדה זה ואף התחרו בה איש ברעהו.

(איגרת אריסטיאס, קבא-קבב, מהדורת כהנא, עמ' מד-מה)

לאחר ימי משתה נלקחו היהודים לאי ושם עסקו בתרגום התורה. כגמר התרגום הוא הוקרא באוזני הקהילה היהודית והיא קידשה אותו.

כאשר בא לידי גמר אסף דמטריוס את קהל היהודים אל המקום אשר שם נגמר התרגום וקרא לפני כלם ובפני המתרגמים אשר היו להם שבחים גדולים מאת הקהל בגלל הטוב הרב אשר עשו. כמו כן שבחו את דמטריוס ובקשו ממנו למסר לראשיהם העתקת כל התורה. וכאשר נגמרה קריאת הספרים קמו הכהנים וזקני המתרגמים ובני הקהילה ומנהיגי הקהל ואמרו: אחרי אשר התרגום נעשה יפה ובדיוק בכל טוב כי ישאר כאשר הוא עתה וכי לא יעשה בו כל תקון. ואחרי אשר הביעו כלם את הסכמתם לדברים האלה צוו לקרא קללה כמנהגם על האיש אשר ישנה את הנסח בהוסיפו או בהחליפו דבר מן הכתוב או בגרעו [ממנו]. יפה עשו ככה למען ישתמר לעולם בלי שנוי.

(איגרת אריסטיאס, שח-שיא, מהדורת כהנא, עמ' סט)

באגדת התלמוד, הנסמכת על הסיפור שבאיגרת אריסטיאס נאמר:

מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים וקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינס ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם, נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת.

(בבלי, מגילה ט: ע"א)

בקטע זה חז"ל רואים בתרגום השבעים מעין נס, היות שכל שבעים ושניים הוקנים, שהיו מבודדים זה מזה, תרגמו את התורה תרגום זהה. בהמשך מובאים בתלמוד פסוקים אחדים ששונו בתרגום היווני, או בגלל רגישותם הפילוסופית (כדי להסיר הגשמות יתרות מן המקרא שיקרא הקורא היווני) או משיקולים פוליטיים (לא לפגוע ברגשות המלך תלמי והמצרים).

תיאורים אלה של תרגום השבעים באיגרת אריסטיאס ובתלמוד נוגעים לתרגום חמשת חומשי התורה. ואולם מפעל התרגום נמשך לאחר מכן לספרי הנביאים והכתובים ונהוג לכלול את תרגום

התנ"ך כולו ב"תרגום השבעים". תרגום השבעים נתקבל בכנסייה הנוצרית ובמרוצת השנים נכללו במכלול זה גם ספרים נוספים, המכונים "הספרים החיצוניים", שנשתמרו בנוסח היווני ולא נכללו בתנ"ך העברי (ורובם גם לא נשתמרו בעברית).

## שאלה

השוו את דברי הכוהנים באיגרת אריסטיאס לנאמר בדברים, יג: א: "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו". מדוע הוהירו כך הכוהנים את העם בקשר לתרגום? מפני איזו סכנה רצו להישמר?

אין זה מענייננו מה מידת הדיוק של איגרת אריסטיאס בתיאור מפעל התרגום וקבלתו בקרב היהודים. האיגרת מעידה על הערצת התרגום ועל ההתייחסות אליו כאל כתבי קודש, כאילו התרגום היווני היה קדוש כמו המקור העברי, וזאת על אף העובדה שחז"ל מציינים כי תרגום השבעים שינה פה ושם את נוסח התורה<sup>2</sup>.

כאמור, בסופו של המפעל הקיף תרגום השבעים את המקרא כולו וספרים חיצוניים רבים שלא נכללו בכ"ד ספרי המקרא העבריים. התרגום נעשה, כנראה, כדי למלא צורך של קהילת יהודי אלכסנדריה, שהתקשו אולי לקרוא את התורה בעברית. במשך הזמן התברר שנשתרבו בו שיבושים רבים והיהודים החלו להסתייג ממנו ולדחותו בעיקר מפני השימוש שעשו בו הנוצרים (ולצורכי קהילות ישראל הדוברות יוונית נעשה תרגום אחר ליוונית). מכיוון שהנוצרים אימצו אותו לכתבי הקודש שלהם נשתמר תרגום השבעים ובימינו הוא "הברית הישנה" בכתבי הקודש היווניים של הכנסיות האורתודוקסיות. ועד שתורגם המקרא ללטינית (Vulgata)<sup>3</sup> שימש תרגום השבעים גם את הכנסייה במערב, והוא נשתמר במקרא הדו-לשוני של אוריגנס (Origenes)<sup>4</sup>, המכונה הקספלה (Hexapla)<sup>5</sup>, מן המאה ה-3 לסה"נ.

2 ראו, למשל, בפירוש רש"י לשמות, יב: מ, "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים": "וזה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך".

3 תרגום המקרא ללטינית מכונה "וולגטה" ופירושו "העממי", כי הלטינית הייתה השפה העממית, לעומת היוונית שהייתה שפת התרבות בעולם העתיק והיא הלכה ונשתכחה. התרגום נעשה בידי הירונימוס (Hieronymus), קדוש נוצרי, מחשובי "אבות הכנסייה" הלטינית. הוא נולד בסטרידון שבדלמסיה (לתוף הים האדריאטי) בשנת 342, השתקע בבית לחם בשנת 386, שם מת בשנת 420. הוא למד עברית ממורים יהודים. את התנ"ך (הברית הישנה) תרגם מן המקור העברי, ואת הברית החדשה תרגם מיוונית. תרגומו הלטיני התקבל בנוסח הרשמי של הכנסייה הקתולית (הלטינית) למרות התנגדותם של חוגים שמרניים שדחו אותו כי לא הסתמך על תרגום השבעים, שבעיניהם היה קדוש.

4 אוריגנס (185-254 לסה"נ בערך) – מהחשובים שבתיאולוגים הנוצרים הקדומים. נולד באלכסנדריה, ומשנת 231 חי בקיסריה ועמד בראש בית ספר תיאולוגי שהקים בה. כתב חיבורים רבים שעסקו בפרשנות כתבי הקודש ובעניינים דוקטרינריים נוצריים, וכן כתב כתבי פולמוס נגד מתקיפי הנצרות. הישפע מתורת אפלטון וכן מתורתו של פילון האלכסנדרוני והיה אבי השיטה האלגורית בפרשנות הנוצרית למקרא.

5 הקספלה – ביוונית פירושו שישה טורים. אוריגנס הכין מהדורה של המקרא ובה שישה טורים מקבילים: הנוסח העברי, הנוסח העברי בתעתיק יווני וארבעה תרגומים יווניים.

חשיבותו של תרגום השבעים היא אפוא מכמה היבטים:

- א. לראשונה תורגם התנ"ך, ודווקא לשפת התרבות המערבית דאז. עד אז היה התנ"ך הנכס הלאומי של היהודים בלבד ומאז היה לנכס של העולם המערבי כולו.
- ב. חוגים נוצריים משכילים רבים נחשפו לתנ"ך, ישירות או בעקיפין, באמצעות תרגום השבעים. לכן כשניסו מאמינים נוצרים להפיץ בגויים את תורתם החדשה, המבוססת על התנ"ך, שהיה בעיניהם "הברית הישנה", יכלו להתייחס אל דברים שכבר היו מוכרים, לפחות היכרות כללית ושטחית, בחוגים אלה וגם להביא להם את התנ"ך בשפה הידועה להם. אלמלא חשיפה כללית זו לתנ"ך קשה להעלות על הדעת שהנוצרים היו מצליחים להפיץ את הבשורה החדשה שלהם בהצלחה כה רבה.
- ג. תרגום השבעים שומר בידי הנוצרים ככתבי קודש, וכך נשתמרו ספרים יהודיים שלא נתקבלו במסורה העברית ככתבי קודש. הכוונה ל"ספרים החיצוניים", שאלמלא נכללו בתרגום השבעים ייתכן שהיו אובדים, כפי שאבדו במקורם העברי או הארמי (ודוגמה אחת בולטת היא ספר מקבים [חשמונאים] א, שנכתב במקורו בעברית ומספר את סיפור מרד החשמונאים).
- ד. תרגום השבעים מבוסס על נוסח שאינו זהה לגמרי לנוסח היהודי המקובל (נוסח המסורה). זוהי עדות לשינויי נוסחאות המעניינים את חוקרי המקרא, ובמיוחד מפני שהתרגום קודם במאות שנים לכתב-היד העבריים השלמים הראשונים שבידינו היום (להוציא את מגילות מדבר יהודה).
- ה. תרגום השבעים היה כנראה התנ"ך של קהילת אלכסנדריה, כלומר של היהודים שהיה להם נוח לקרוא את התנ"ך ביוונית ולא בעברית. תרגום השבעים הוא גם פרי התרבות היהודית-היוונית וגם יוצרה של תרבות זו. הוא מילא תפקיד חשוב ביצירת התנאים שאפשרו, ואולי אף דרשו, את הניסיונות לגשר בין היהדות ליוונית, כגון חיבוריו של פילון ואחרים. אלמלא היה תרגום השבעים ספק אם היה פילון יכול – וספק אם היה מורגש הצורך בכלל – להתאים את תורת משה לתורות הפילוסופיות היווניות.

### 1.5.3 פילון: אב-טיפוס לפילוסופיה הדתית המערבית

כמו תרגום השבעים כך גם כתבי פילון האלכסנדרוני (שרובם חוברו כביאור או כפירוש אלגורי לכתבי הקודש, ובייחוד לתורה) נשתמרו בידי הכנסייה הנוצרית. פילון נולד בשנת 20 לפסה"נ למשפחה יהודית מיוחסת באלכסנדריה, ומת בשנת 50 לסה"נ בערך. איננו יודעים הרבה על חייו, אך שתי עובדות מפורסמות: הוא השתתף במשלחת יהודית שיצאה אל הקיסר הרומי קליגולה בשנת 40 לסה"נ כדי לבקש את הסרת פסלי הקיסר מבתי הכנסת באלכסנדריה; הוא השתתף באחת מהעליות לרגל לבית המקדש בירושלים.

ΚΑΙ ΕΠΑΥΝΑΝΤΑΙ ΜΑΤΙΑ  
ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ ΤΩ ΛΑΩ ΓΙΝΕ-  
ΣΘΕ ΕΤΟΙΜΟΙ ΤΡΕΙΣ ΗΜΕΡΑΣ  
ΜΗ ΠΡΟΣΕΛΗΝΤΕ ΓΥΝΑΙΚΙ  
ΕΓΕΝΕΤΟ ΔΕ ΤΗ ΗΜΕΡΑ ΤΗ  
ΤΡΙΤΗ ΓΕΝΗΘΕΝΤΟΣ ΠΡΟ-  
ΘΕΡΟΝ ΚΑΙ ΕΓΙΝΟΝ ΤΟ  
ΦΩΝΑΙ ΚΑΙ ΑΣΤΡΑΠΑΙ-  
ΚΑΙ ΝΕΦΕΛΗ ΓΝΟΦΩΔΕ-  
ΕΠΟΡΟΥΣ ΣΕΙΝΑ ΦΩΜ-  
ΤΗΣ ΣΑΛΠΙΓΓΟΣ Η ΧΕΙΜΕ-  
ΡΑ ΚΑΙ ΕΠΤΟΝ ΘΗΠΑΣΟ  
ΛΑΟΣ Ο ΕΝ ΤΗ ΠΛΗΡΕΜΟ-  
ΛΗ ΚΑΙ ΕΞΗΓΑΓΕΝ ΜΩΥ-  
ΣΗΣ ΤΟΝ ΛΑΟΝ ΕΙΣ ΣΥΝΑ-  
ΤΗΣΙΝ ΤΟΥ ΘΥ ΕΚ ΤΗΣ ΠΛΗ-  
ΡΕΜΟΛΗΣ ΚΑΙ ΠΑΡΕΣΤΗ-  
ΣΑΝ ΥΠΟ ΤΟΥ ΡΟCΣΙΝΑ  
ΤΟ ΔΕ ΟΡΟΣ ΤΟCΙΝΑ ΕΚΑ-  
ΠΝΙΖΕΤΟ Ο ΛΟΝ ΔΙΑ ΤΟ  
ΚΑΤΑΚΕΒΗΚΕΝΑΙ ΕΠΑΥ-  
ΤΟ ΤΟΝ ΘΗΝ ΕΝ ΠΥΡΙ ΚΑΙ  
ΑΝΕΒΑΙΝΕΝ Ο ΚΑΠΝΟΣ  
ΩC ΚΑΠΝΟΣ ΚΑΜΕΙΝΟΥ  
ΚΑΙ ΕΞΕCΤΗ ΠΑC Ο ΛΑΟΣ  
CΦΟΔΡΑ ΕΓΙΝΟΝ ΤΟ ΔΕ  
ΛΙΦΩΝΑΙ ΤΗΣ ΣΑΛΠΙΓ-  
ΓΗΣ ΠΡΟΒΑΙΝΟΥCΑΙ ΤC ΧΥΡ-  
ΤΕΡΑΙC CΦΟΔΡΑ ΜΩCΗC  
ΕΛΑΛΗΣΕΝ Ο ΔΕ ΕCΤΑΠΕ-  
ΚΡΕΙΝΑΤΟ ΑΥΤΩ ΦΩΝΗ  
ΚΑΤΕΚΗΔΕΚΤΕ ΕΠΙ ΤΟΥ  
ΤΟCΙΝΑ ΕΠΙ ΤΗΝ ΚΟΥΡΥΦΗ-  
Ν ΤΟΥ ΟΡΟΥC ΚΑΙ ΕΚΑΛΕCΕ  
ΚΤΜΩΥCΗΝ ΕΠΙ ΤΗΝ ΚΟΥ-  
ΡΥΦΗΝ ΤΟΥ ΟΡΟΥC ΚΑΙ Α-  
ΝΕΒΗΜΩΥCΗC  
ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ Ο ΘC ΠΡΟC ΜΩΥ-  
CΗΝ ΛΕΓΩΝ ΚΑΤΑΒΑΣ ΔΙ-  
ΑΜΑΡΤΥΡΑΙ ΤΩ ΛΑΩ ΜΗ-  
ΠΟΤΕ ΕΓΓΙCΩCΙΝ ΠΡΟC  
ΤΟΝ ΘΗ ΚΑΤΑΝΘΗCΑΙ ΚΑΙ  
ΠΕCΩCΙΝ ΕΞ ΑΥΤΩΝ ΠΑ-  
ΘΟC ΚΑΙ ΟΙ ΤΕΡΕΙC ΟΙ ΕΓΓΙ-

ΖΟΝΤΕC ΚΩΤΩΘΩ ΑΓΙ-  
ΛΟΘΗΤΩC ΑΝ ΜΗ ΠΟΤΕ Χ-  
ΠΑΛΛΑCΗ ΑΠΑΥΤΩΝ ΚΤ-  
ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ ΜΩΥCΗC ΠΡΟC  
ΤΟΝ ΘΗ ΟΥΔΥΝΗCΕΤΑΙ  
Ο ΛΑΟC ΠΡΟC ΑΝΑΚΗΝΑΙ  
ΠΡΟC ΤΟ ΟΡΟC ΤΟC ΕΙΝΑ  
CΥΓΑΡΔΙΑ ΜΕΜΑΡΤΥΡΗ-  
ΚΗ ΜΙΝ ΛΕΙΩΝΑ ΦΟΡΙCΑΙΤ-  
ΟΡΟC ΚΑΙ ΑΓΙΑCΑΙ ΑΥΤΟ  
ΕΙΠΕΝ ΔΕ ΑΥΤΩ ΚΤΒΑΔΙΖ-  
ΚΑΤΑΚΗΘΙ CΥΚΑΙ ΑΛΛΩΝ  
ΜΕΤΑCΟΥ ΟΙΔΕΙ ΤΕΡΕΙC  
Ο ΛΑΟC ΜΗ ΚΙΑΖΕCΗΩC Α-  
ΝΑΔΗΝΑΙ ΠΡΟC ΤΟΝ ΘΗ  
ΜΗ ΠΟΤΕ ΑΠΟΛΕCΗ ΑΠΑΥ-  
ΤΩΝ ΚΤ ΚΑΤΕΚΗΔΕΜΩ-  
ΥCΗC ΠΡΟC ΤΟΝ ΛΑΟΝ ΚΑΙ  
ΕΙΠΕΝ ΑΥΤΟΙC  
ΚΑΙ ΕΛΑΛΗΣΕΝ ΚΤ ΠΑΝΤΑ  
ΤΟΥC ΛΟΓΟΥC ΤΟΥ ΤΟΥC ΛΕ-  
ΓΩΝ  
ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΚΤ Ο ΘC CΟΥCΤΗ-  
ΕΞΗΓΑΓΟΝC ΕΚ ΓΗC ΑΙ-  
ΓΥΠΤΟΥ ΕC ΟΙΚΟΥ ΔΟΥΛΙΑC  
ΟΥΚ ΕCΟΝΤΑΙ C ΟΙ ΘΕΟΙ ΕΤΕ-  
ΡΟΙ ΠΛΗΝ ΕΜΟΥ ΟΥ ΠΟΙ-  
ΗCΕΙC C ΕΛΥΤΩ ΕΙΔΩΛΟΝ  
ΟΥΔΕ ΠΑΝΤΟC ΟΜΟΙΩCΑC  
ΟC ΕΝ ΤΩ ΟΥΡΑΝΩ ΑΝ-  
ΚΑΙ ΟC ΕΝ ΤΗ ΓΗ ΚΑΤΩ  
ΚΑΙ ΟC ΕΝ ΤΟΙC ΎΔΑCΙΝ  
ΥΠΟ ΚΑΤΩ ΤΗΣ ΓΗC ΟΥ ΠΟΙ-  
ΚΥΝΗCΕΙC ΑΥΤΟΙC ΟΥΔΑ-  
ΜΗ ΑΛΤΡΕΥCΗC ΑΥΤΟΙC  
ΕCΩ ΓΑΡ ΕΙΜΙ ΚΤ Ο ΘC CΟΥ-  
ΘC ΖΗΛΩΤΗC ΑΠΟΔΙΔΟΥC  
ΑΜΑΡΤΙΑC ΠΑΤΕΡΟΝ ΕΠΙ-  
ΤΕΚΝΑ ΕΩC ΤΡΙΤΗC ΚΑΙ ΤΕ-  
ΤΑΡΤΗC ΓΕΝΕΑC ΤΟΙC ΜΕΙ-  
CΟΥCΙΝ ΜΕ ΚΑΙ ΠΟΙΩΝ  
ΕΛΕΟC ΕΙC ΧΕΙΛΙΑ ΔΑCΤΗ-  
ΑΓΑΠΩCΙΝ ΜΕ ΚΑΙ ΤΟΙC ΦΥ-  
ΛΑC CΟΥCΙΝ ΤΑ ΠΡΟCΤΑ-

ΓΜΑΤΑ ΜΟΥ  
ΟΥ ΑΝΗΜΗ ΤΟΥ ΟΝΟΜΑΚΥ-  
ΤΟΥ ΘΥCΟΥ ΕΠΙ ΜΑΤΑΙΩ  
ΟΥ ΓΑΡ ΜΗ ΚΑΘΑΡΙCΗ ΚΤ  
Ο ΘC CΟΥ ΤΟΝ ΛΑΟΝ ΑΝΘ-  
ΤΑΤΟ ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΟΥ ΕΠΙ  
ΜΑΤΑΙΩ  
ΜΗΝCΟΝ ΤΙ ΤΗ ΗΜΕΡΑΝ  
ΤΩΝCΑΚΚΑΤΩΝ ΑΓΙΑΖΕΤ  
ΑΥΤΗ Η ΝΕCΗ ΗΜΕΡΑ CΕΡΓΑ  
ΚΑΙ ΠΟΙΗCΕΙC ΠΑΝΤΑ ΤΑ  
ΕΡΓΑ CΟΥ ΤΗ ΔΕ ΗΜΕΡΑ  
ΤΗ ΕΚΔΟΜΗCΑΚΚΑΤΑΚΩ-  
ΤΩ ΘΩCΟΥ ΟΥ ΠΟΙΗCΕΙC  
ΕΝ ΑΥΤΗ ΠΛΗΝ ΕΡΓΟΝ CΥ-  
ΚΑΙ ΟΥΙΟC CΟΥ ΚΑΙ ΗΘΥ-  
ΓΑΤΗΡCΟΥ ΟΠΑΙC CΟΥ Κ  
Η ΠΑΙΔΙC ΚΗCΟΥ ΟΒΟΥC  
CΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΖΥΓΙΟΝ  
CΟΥ ΚΑΙ ΠΑΝΚΤΗΝ ΟC CΥ-  
ΚΑΙ Ο ΠΡΟC ΑΥΤΟC ΟΠΑΡ-  
ΚΩΝ ΕΝCΟΙ ΕΝ ΓΑΡ ΕΞΗ-  
ΜΕΡΑΙC ΕΠΟΙΗCΕΝ ΚΤ  
ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΚΑΙ ΤΗΝ  
ΓΗΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΝ ΑΥ-  
ΤΟΙC ΚΑΙ ΚΑΤΕΠΑΥCΕΝ  
ΤΗ ΗΜΕΡΑ ΤΗ ΕΚΔΟΜΗ ΔΙΑ-  
ΤΟΥΤΟ ΕΥΛΟΓΗΣΕΝ ΚΤ  
ΤΗ ΗΜΕΡΑΝ ΤΗ ΝΕΒΑ-  
ΜΗΝ ΚΑΙ ΗΓΙΑCΕΝ ΑΥΤΗ  
ΤΙΜΑΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ CΟΥ ΚΑΙ  
ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ ΙΝΑ ΕΥCΟΙ  
ΓΕΝΗΤΑΙ ΚΑΙ ΙΝΑ ΜΑΚΡ-  
ΧΡΟΝΙΟC ΓΕΝΗΕΠΙ ΤΗΣ  
ΓΗC ΤΗΣ ΑΓΑΘΗΣ ΗC ΚΤ  
Ο ΘC CΟΥ ΔΙΔΩCΙΝ CΟΙ  
ΟΥΜΟΙ ΧΕΥCΕΙC  
ΟΥΚ ΛΕΨΕΙC  
ΟΥΦΟΝΕΥCΕΙC  
ΟΥΨΕΥΔΟΜΑΡΤΥΡΗCΕΙC  
ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΠΛΗCΙΟΝCΟΥ  
ΜΑΡΤΥΡΙΑΝ ΨΕΥΔΗ  
ΟΥΚ ΕΠΙΘΥΜΗCΕΙC ΤΗΝ ΓΥ-  
ΝΑΙ ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΠΛΗCΙΟΝCΟΥ

דורות אחדים לאחר מות פילון ירדה יהדות אלכסנדריה מגדולתה ומפעלו של פילון נקטע. היהודים חדלו לקרוא יוונית, והגותו של פילון נעלמה מידיעתם. אך היא נשתמרה, כאמור, בידי הכנסייה הנוצרית והשפיעה השפעה ניכרת על הגותם של אבות הכנסייה הנוצרית, ובאמצעותם השפיעה גם על ראשוני הפילוסופים הנוצרים. בימי הביניים לא נודע פילון כלל בקרב היהודים, עד המאה ה־16, כפי שאנו לומדים מדברי עזריה די רוסי (עזריה מן האדומים), המכנה את פילון "ידידיה" (פילון = אהב, ידיד): "הוא היה פילוסוף גדול, בקי בספרי אפלטון ואריסטו וכל חכם אחר אשר יצא לו מלפניו שם בגוים. גם יוסיף חדשות מן דיליה פעם כיוצא בעקבותם ופעם סר מאחריהם כי ירט הדרך לנגדם".<sup>6</sup>

התחלה חדשה של פילוסופיה יהודית חלה בארצות האסלאם, בראשית המאה ה־10, כתשע־מאות שנה לאחר מות פילון. היות שפילון לא היה מוכר ליהודים עד המאה ה־16 בערך והיות שהייתה הפסקה מוחלטת של התפלספות יהודית מימיו ועד לראשית הפילוסופיה היהודית בארצות האסלאם, מדוע מעניין אותנו פילון האלכסנדרוני? במה חשיבותו?

חידושו הגדול של פילון הוא בניסיונו לגלות בתנ"ך רעיונות והשקפות מן הפילוסופיה היוונית, ובכך לגשר בין הפילוסופיה לבין האמונה. כאמור, צבי א' וולפסון קובע, כי תורת פילון האלכסנדרוני היא אב־טיפוס לכל הפילוסופיה הדתית המערבית (הנוצרית והאסלאמית, ולא רק היהודית).<sup>7</sup> לדעת וולפסון היה פילון מייסדה של פילוסופיה חדשה שהייתה מקובלת עד ששפינוזה מרד בה. במילים אחרות, מאז אפלטון לא היה חידוש פילוסופי כפילוסופיה הפילונית, וכל הפילוסופיה הדתית המערבית במשך אלף ושבע מאות שנה – הן ביהדות, הן בנצרות והן באסלאם – היא פילוסופיה נוסח פילון, שהרי הפילוסופיה היוונית הייתה פגאנית, בלא כל זיקה להתגלות האלוהית שבכתבי הקודש. פילון היה הראשון שניסה לגשר בין הפילוסופיה לכתבי הקודש הנגלים. את הפילוסוף המנסה לגשר או ליצור סינתזה בין הפילוסופיה לבין ההתגלות מכנה וולפסון "פילוסוף סינתטי". פילון, "הפילוסוף הסינתטי" הראשון, יצר אפוא את הזיקה בין הפילוסופיה לבין כתבי הקודש הנגלים, ביהדות, בנצרות ובאסלאם, עד שבא שפינוזה והרס את המבנה הפילוני על־ידי שחרור הפילוסופיה מזיקתה לכתבי הקודש. פילון, לפי תפיסת וולפסון, ייסד את הפילוסופיה של ימי הביניים, ושפינוזה ייסד את הפילוסופיה המודרנית. לדברי וולפסון:

זו היא אפוא התקופה החדשה בתולדות הפילוסופיה, שפילון פתח אותה ושפינוזה סגר אותה. אם עדיין אנו מעדיפים לתאר את התקופה הזאת כימי־הביניים, שהרי זה מקומה בין

6 עזריה ד' רוסי, מאור עיניים, אמרי בינה, פרק ד, דפוס וילנה 1866, עמ' 97, מצוטט אצל וולפסון, פילון, יא, עמ' 66.

7 וולפסון הוא אחד מגדולי חוקרי הפילוסופיה היהודית, האסלאמית והנוצרית. ספרו היסודי והחשוב על הפילוסופיה של פילון תורגם לעברית בשם פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, אבל השם האנגלי המקורי של הספר הוא: *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. ההבדל בין השם המקורי לתרגום הוא נוקב.

פילוסופיה שלא ידעה כתבי־קודש ובין פילוסופיה שמנסה לשחרר עצמה מכתבי־קודש, כי אז הפילוסופיה של ימי־הביניים היא תולדות הפילוסופיה של פילון. כאלף ושבע מאות שנה משלה פילוסופיה פילונית זו בעולם המחשבה האירופית. שום חידוש של ממש לא נתחדש בבית מדרשה של הפילוסופיה האירופית בכל אותה תקופה ממושכת. השורה הארוכה של פילוסופים במשך התקופה ההיא, שמביניהם בוחרים כותבי תולדות הפילוסופיה אישים שונים לציינם ולרוממם כמחדשים, רק ניסו לבאר, כל אחד על־פי דרכו, את העקרונות שפילון הניחם. על השאלה, מה חידש פילון? יש להשיב אפוא, כי הוא שבנה את הפילוסופיה הזאת, כשם שהתשובה לשאלה, מה חידש שפינוזה? היא, שהוא אשר הרס אותה.

(וולפסון, פילון, ב, עמ' 282)

במה דברים אמורים? אומר וולפסון, בפתיחת ספרו:

מכל העמים שהתחילו, עם כיבושי אלכסנדר מוקדון, לשתף עצמם בפילוסופיה היוונית לא תרם לה שום עם דבר של חידוש מעיקרו – פרט לאחד. הם רק שיננו להם תורותיה והעמידו להן מורים ומלמדים. הפניקים תושבי קיטיום בקפריסין העמידו מתוכם את זינון, מייסדה של תורת הסטואה; צידון נתנה זינון אחר, שנעשה ראש לאפיקוראים; קרת־חדשה נתנה את חסדרובעל, ששינה שמו לקליטומאכוס ונעשה ראש האקדמיה החדשה; התושבים ההלניסטיים של אשקלון בארץ ישראל העמידו חכם אחר, אנטיוכוס שמו, שעמד גם הוא בראש האקדמיה החדשה; צור נתנה את דיודורוס, שנעשה ראש האסכולה הפריפאטטית; ואפמיה בסוריה נתנה את פוסידוניוס, שיסד אסכולה סטואית ברודוס, האסכולה היחידה לפילוסופיה יוונית ששגשגה באותו זמן מחוץ לאתונה. אלא שכל אלה, אף־על־פי שבאו מן המרכזים החדשים לתרבות יוון, ואפשר גם היו ממוצא לא־יווני, מיוונים היו לחלוטין, לא רק בלשונם, אלא גם בדתם, והם מופיעים על במת ההיסטוריה כיוונים הממשיכים את שלשלת המסורה של פילוסופי יוון. האסכולות שבראשן הועמדו, אף האסכולה החדשה שיסד זינון, אסכולות יווניות היו, שהוסיפו לשגשג במקום־חיותה העתיק של התרבות היוונית. אליהם, מיתוסים ומוסדות דת ומדינה ששימשו להם לעתים נושא לעיון פילוסופי, הם ששימשו נושא עיונם של הפילוסופים שקדמום, מתאלס ועד אריסטו. אם נאמר שניתן להבחין במשנותיהם עקבות אמונות זרות והדים מסוימים של מחשבה זרה, הם עצמם לא חשו בכך; ואמנם, תקירה נוקבת, בכל מידת המומחיות והדמיון וכושר ההבחנה האפשרית, דרושה לכך שנבחין אפילו בריח מציאותם. היוצא היחיד מן הכלל הזה היה הקיבוץ היהודי באלכסנדריה של מצרים. קיבוץ זה העמיד מתוכו אסכולה של פילוסופים שיצאו לשנות במחשבה תחילה ובשיטה מכוונת את הפילוסופיה היוונית לפי מתכונת של אמונה ומסורת שנבעו ממקור שונה כל־עיקר.

(וולפסון, פילון, א, עמ' 3)

שלא כפילוסופים היוונים העתיקים, שראו את הדת העממית חיונית להנהגת המדינה ולא אמיתית בעיקרה, היה פילון יהודי נאמן לתורת ישראל. הוא ראה בתורה אמת אלוהית הוזה עם האמת הפילוסופית, או – אם יש סתירה ביניהן – כעולה על האמת הפילוסופית האנושית.

תפיסתו של פילון היא תפיסה דתית, המאפיינת את כל הפילוסופים הדתיים המערביים בימי הביניים, ולא את הפילוסופיה הפגאנית היוונית או הרומית. פילון היה הראשון שבנה את המבנה הכפול, הפילוסופי-הדתי, של ימי הביניים, כלומר הוא היה הראשון שטען שיש בעצם שתי צורות שונות של אמת אחת: צורה אחת אלוהית, זו האמת שנתגלתה בכתבי הקודש, וצורה אחת אנושית-פילוסופית.

תרומתו החדשנית של פילון לפילוסופיה הדתית המערבית באה לידי ביטוי בשלושה פנים:

- א. הנחת היסוד: אמונתו במה שכינינו לעיל "דת ומדע", כלומר גם התורה האלוהית וגם הפילוסופיה האנושית מבטאות את אותה האמת.
- ב. שיטה פילוסופית-דתית: לאור הנחת היסוד שלו חייב פילון להוציא את הכתובים מידי פשוטם כדי לגלות את האמת השכלית הנסתרת בהם. זוהי שיטת הפרשנות המכונה "אלגוריה"<sup>8</sup>.
- ג. בעיות פילוסופיות-דתיות מסוימות: פילון היה הראשון שדן בבעיות מסוימות העולות משיטתו ומהנחות היסוד שלו, כגון דת ומדע, האל והעולם (בריאה בניגוד לקדמות העולם), בחירה חופשית, תוארי האל ועוד – כולן בעיות העולות בכל דור כמעט, הן בפילוסופיה היהודית, הן בפילוסופיה האסלאמית והן בפילוסופיה הנוצרית.

ואלה דבריו של וולפסון על פילון כאב-טיפוס:

פירושנו שלנו את פילון [הוא] כבעל פילוסופיה בדומה לאותן פילוסופיות דתיות שהופיעו לאחר-זמן בנצרות ובאיסלם וביהדות, ובעצם כמקור יניקתן של אותן פילוסופיות. [...] אם נכון פירושנו, הרי יחסו של פילון לפילוסופיה היוונית הוא מעין היחס אליה מצד אחד הפילוסופים בימי-הביניים, בין נוצרי בין מוסלמי ובין יהודי, ויחס אלוהי לאלוהי התנ"ך הוא כיחס אלוהי הפילוסופים ההם, והדרך האליגורית שהשתמש בה היא ממש כזו שהשתמשו בה פילוסופי ימי-הביניים, ותפיסתו בקדמות התורה, תפיסה שהוא מזהה אותה בדרך הטבע עם תורת האידאות של אפלטון, דומה לזו של פילוסופי ימי-הביניים, וכן היא אמונתו בחובת שמירתה ובנצחיותה של התורה כאמונת כל אחד מן הפילוסופים היהודים בימי-הביניים.

(וולפסון, פילון, א, עמ' 30-31)

8 אלגוריה – מונח יווני המורכב מן המילים *allos* = אחר, *agoreucin* = לרבר; כלומר, לדבר באופן אחר ממה שנשמע, שהמשמעות היא אחרת מן המשמע.



וולפסון מסכם את חידושו של פילון, "הפילוסוף הסינתטי" הראשון, בתולדות הפילוסופיה המערבית, ואלה דבריו:

בכללם יש בעקרונות אלה של הפילוסופיה בימי הביניים משום הטיה יסודית מן הפילוסופיה היוונית האלילית העתיקה – הם משנים מיסודה את תורת הדעת שלה, בהעלותם מקור חדש של ידיעה; הם משנים מיסודה את המטאפיזיקה שלה, בהעלותם תפיסה חדשה בטבעו ובסיבותיו של אלוהים, שהוא עיקר נושאה של המטאפיזיקה; הם משנים מיסודה את הפיזיקה שלה, בהעלותם תפיסה חדשה בפעולת חוקיה; הם משנים מיסודה את תורת המוסר שלה, בהעלותם מקור חדש של המוסר. השינויים שהכניס הפילוסוף הסינתטי שלנו בפילוסופיה היוונית גדולים הם כשינויים שהכניס בה אפלטון וגדולים מאלה שהכניס בה שום פילוסוף אחר אפלטון. אמנם, הפילוסוף הסינתטי שלנו לא חידש חידוש יסודי במה שלמד מחיבורי הפילוסופים היווניים האליליים בעניין תיאור מבנהו ותרבותו של העולם הפיסי. נוח לו ללכת בעקבות אריסטו בתיאור השמים והארץ, הצומח והחי, גוף האדם ונפש האדם וכללי החשיבה האנושית, אם כי לא בלי ריטון כלשהו מפקידה לפקידה ולא בלי הפלגה מפעם לפעם לכתבי פילוסופים יוניים אחרים. הוא שקד על כתבי אריסטו כעל כתבי פילוסופים יוניים אחרים העוסקים בעניינים אלה, כשהוא מפרשם, מעתיקם בניסוח משלו, מוסר תמציתם, משיג עליהם ומדיין עמהם, ובדרך עיסוקו בהם אף מחדש הוא חידוש קל משלו – אך כל זה הוא בהתאמה לאותם עקרונות יסודיים, המבדילים את הפילוסופיה שלו מזו של הפילוסופים היווניים, בדומה לכך, במוצאי תקופת הפילוסופיה של ימי הביניים, במאה השש-עשרה, כשהתחילו מופיעים מושגים חדשים על הטבע ועל העולם הפיסי, ניסו נושאי הפילוסופיה של ימי הביניים, שביניהם יש למנות גם את דיקארט, להראות מה נקל להם להתאים את העקרונות שהם להם מורשה מן הפילוסופיה של ימי הביניים למושגיהם החדשים על הטבע ועל העולם הפיסי.

הטיה יסודית זו מן הפילוסופיה היוונית האלילית, אם נציע את העובדות של תולדות הפילוסופיה כפי שהן ידועות לטבע ממש ולא רק כפי שהן ידועות לנו באקראי, מופיעה ראשונה ביהדות ההלניסטית, ומגיעה לניסוחה השיטתי בכתבי פילון. פילון הוא מייסדה של אסכולה חדשה זו בפילוסופיה, וממנו היא עוברת במישרים אל האוונגליון של יוחנן ואבות הכנסייה, שמהם היא עוברת אל הפילוסופיה המוסלמית וממילא גם אל הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. פילון הוא המקור, במישרים או בעקיפים, לטיפוס זה של פילוסופיה, המתמדת בהנחותיה העיקריות ללא הפסק קרוב לאלף ושבע מאות שנה, עד שעמד עליה שפינוזה לסותרה.

(וולפסון, פילון, ב, עמ' 279-280)

## שאלות

1. למה, לדעת וולפסון, היה פילון אב-טיפוס לכל הפילוסופיה הדתית המערבית בימי הביניים?

2. מדוע, לדעת וולפסון, הייתה כל הפילוסופיה הדתית המערבית – באסלאם, בנצרות וביהדות – פילוסופיה פילונית?
3. מדוע מכנה וולפסון את פילון "הפילוסוף הסינתטי הראשון"?

לא נדון כאן בפירוט בבעיות המסוימות בפילוסופיה של פילון (המישור השלישי של פילון כאב־טיפוס); נסתפק בכמה מילים כלליות על פילון כמניח היסוד לשיטה שלפיה התורה האלוהית והפילוסופיה האנושית מבטאות אמת אחת (המישור הראשון) ועל הפרשנות האלגורית הטיפוסית של פילון (המישור השני).

### I.5.3.I הפילוסופיה כשפחת ההתגלות (כתבי הקודש)

בדיוננו לעיל בדת ומדע אמרנו שהנחת היסוד של הגישה השכלתנית היא, שהדת והמדע תואמים, כלומר שהאמת הנגלית בתורה זהה בתוכנה, אם לא בצורתה החיצונית, לאמת השכלית-הפילוסופית. אבל אין היחס ביניהן שווה לגמרי: האמת הדתית האלוהית עולה על האמת השכלית הפילוסופית, וזו האחרונה משרתת את האמת האלוהים כשרת שפחה את גבירתה. ובעניין הזה אומר וולפסון:

כפיפותה של הפילוסופיה לכתבי־הקודש משמעה בעיני פילון כפיפותו של השכל לאמונה. עניין זה מפורש אצלו בביאורו לפסוקים "והאמן בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית, טו: ו), ו"לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר, יב: ז). בדורשו פסוקים אלה הוא אומר ש"מוטב שתהיה לנו אמונה באלוהים ולא בשיקול־דעתנו העמום וסברותינו הרופפות", משום ש"דחף איראציונאלי יוצא וסובב־הולך בין משיקולי דעתנו ובין מן השכל המעוות את האמת". [...]

טעם הדבר שהפילוסופיה, לדעת פילון, צריכה להיות כפופה לכתבי־הקודש הוא, שהדעת האנושית מוגבלת היא, והפילוסופיה, המיוסדת בדעת זו, קצרה ידה מלפתור כמה וכמה בעיות. [...] כראיה למגבלותיה ואפשרות טעותה של הידיעה האנושית הוא מצביע על העדר ידיעתנו בעצם נפשנו ובעצם שכלנו, ועל הדעות הסותרות זו את זו שהפילוסופים מתווקים בהן ביחס אליהם. [...] הוא מצביע גם על כמה דעות אחרות סותרות זו את זו שמוחוקות בידי פילוסופים בעניינים שאין לחושים תפיסה בהם. האם העולם הוא נברא או בלתי־נברא? האם יכלה, או לא יכלה? [...] וכן נחלקו הפילוסופים בדיעותיהם בדבר העולם שלמעלה מגלגל הירח. [...] ואולם אלוהים, שכל הדברים קניינו, גילה לנו בתורתו את האמת בנידון כמה מאותן השאלות השנויות במחלוקת. [...]

פילון, המאמין באחדות האמת הדתית והפילוסופית, דומה כאן במקצת לר' יהודה הלוי, המצוי בקצה האחר של המגוון הפילוסופי בימי הביניים, שהתנגד לעמדה השכלתנית, ושכאמור ראה באי-הסכמתם של הפילוסופים ראייה לחולשת הגישה השכלתנית.

ככל שהפילוסופיה היא ניסיון להשיג את האמת באופן שכלי, בכל זאת היא קשורה לתרבות האנושית של הפילוסוף, ואשר לפילוסופים היוונים – שעל רקעם פעל פילון – היא קשורה למיתוסים הכוזבים של התרבות היוונית הפגאנית. לכן, יש לתקן את הפילוסופיה ולצרפה לאור האמת האלוהית הנגלית בתורה. ואולם כמו שיש להוציא את האמת הפילוסופית הצרופה מהקשרה בתרבות הפגאנית, כך יש להוציא את התורה האלוהית האמיתית מפשרות באמצעות השיטה האלגורית. התורה במובנה האמיתי הפילוסופי זהה לאמת השכלית ולכן יש צורך לפרש את התורה כראוי, כלומר לחפש את הגרעין השכלי האלגורי הטמון בה. התורה והפילוסופיה זקוקות זו לזו; וכך מנסח זאת וולפסון:

ואולם האל שהודיע לבני-אדם מסוימים אמיתות מסוימות בדרך ההתגלות גם נטע באדם את התבונה. בעזרתה השכילו בני-אדם מסוימים בכוח עצמם לגלות כמה מן האמיתות שהודיע האל לבני-אדם אחרים בדרך ההתגלות – לגלות את טבע העולם, לתארו, לבארו ולהניח כללים להנהגת בני-אדם. [...] שני קובצי-ספרות מכילים אפוא את כל החכמה האנושית: האחד מכיל את החכמה שנודעה לאדם בדרך ההתגלות; האחר – את החכמה שנתגלתה על-ידי התבונה.

כיוון שאלוהים הוא בעל האמיתות שנודעו בדרך ההתגלות והאמיתות שנתגלו על-ידי התבונה אי אפשר שיהיו סותרות זו את זו. אם נראית לנו סתירה ביניהן, אין זו אלא סתירה מדומה. כל סתירה כזו נובעת בהכרח אם מטעות הבנתנו בכתב-הקודש ואם משגיונות התבונה האנושית שתעתה מדרכה. כי דבר ההתגלות נמסר בהכרח לאדם בלשון בני-אדם, ולשון זו לא תמיד היא מוסרת לאדם הפשוט את המשמע האמיתי שנתכוונה לה ההתגלות.

(וולפסון, פילון, ב, עמ' 273-274)

וולפסון אינו מדבר כאן על פילון בלבד, אלא על "הפילוסוף הסינתטי" בימי הביניים. כלומר, הפילוסוף הדתי ביהדות, בנצרות או באסלאם, המקיים בדומה לפילון גם את כתבי הקודש וגם את הפילוסופיה. במהלך עיוננו בכתבי הפילוסופים של ימי הביניים נראה שרבים נקטו עמדות כאלה, בדומה לאב-טיפוס, פילון היהודי מאלכסנדריה.

לפי תפיסה פילונית זו, הפילוסופיה כשפתת ההתגלות היא דו-משמעית. לא רק שהיא שפחה, כלומר משועבדת לגבירתה הריבונית – התורה, המתקנת את הפילוסופיה משגיאותיה, אלא היא גם משרתת אותה, כי באמצעות האלגוריה השכלתנית אפשר להשיג את מובנה האמיתי של התורה, שמעבר לפשט החיצוני. כשם שהפילוסופיה זקוקה לתורה כן זקוקה התורה לפילוסופיה.

בחקירה נאותה של יחס כתבי־הקודש לתבונה עלינו אפוא לפרש את כתבי־הקודש לאור מה שנראה לנו בברירות יתרה כאמת מכוח התבונה, ולתקן את התבונה לאור מה שנראה לנו בברירות יתרה כלקח האמיתי של כתבי־הקודש.

(וולפסון, פילון, ב, עמ' 274)

שאלה

לפי פילון, מהו היחס בין התבונה לבין ההתגלות הנרמז במונח "שפתה"?

## 1.5.3.2 הפרשנות האלגורית

אמרנו לעיל, שלדעת פילון (ו"הפילוסופים הסינתטיים") רק בפרשנות האלגורית השכלתנית אפשר להשיג את המובן האמיתי של התורה. אמנם "דיברה תורה בלשון בני אדם" (לדברי חז"ל), והתורה היא, בין היתר, חוקה מדינית לבני ישראל והיא ניתנה לדור המדבר, יוצאי שעבוד מצרים, ולא לפילוסופים. אף־על־פי־כן, יש להדגיש, כי לא פילון הוא שהמציא את הפרשנות האלגורית, אלא קדמו לו בכך בעמים, ובלא קשר אליו התפתחה פרשנות אלגורית בישראל.

בעמים – הפילוסופים היוונים העתיקים כיבדו את עבודת האלילים היוונית כצורך מדיני, אך לא כיבדוה כדת אמת, ולכן נוצרה מסורת של פרשנות אלגורית של המיתוסים היווניים המסורתיים של הומרוס ואחרים. כלומר, פילון ודאי מצא בספרות הפילוסופית היוונית מסורת של פרשנות שכלתנית לאגדות דת עממיות. לא פילון הוא שהמציא את האלגוריה השכלתנית למקורות דתיים.

בישראל – גם ביהדות הייתה פרשנות אלגורית של חז"ל. הדוגמה הבולטת ביותר היא הפירוש האלגורי שפירשו חז"ל את ספר שיר השירים, שלדברי ר' עקיבא במשנה (ידים ג: ה), "שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים". על־פי פירוש זה, המצוי במדרש חז"ל (מדרש רבה על שיר השירים), שיר השירים אינו שיר אהבה סתם. המלך האוהב את האישה הוא הקדוש ברוך הוא, ואהובתו היא כנסת ישראל. (אגב, פירוש זה תורגם למונחים נוצריים על־ידי הכנסייה, שראתה במלך את ישו ובאהובתו את הכנסייה.) ו"נשיקות פיהו" הן המצוות שנתן הקב"ה לבני ישראל, ועיד כהנה וכהנה. יש אפוא מסורת פרשנית אלגורית ביהדות, בלא כל קשר עם השכלתנות של פילון.

אם, כפי שאמרנו, הייתה פרשנות שכלתנית־פילוסופית של האגדות העממיות בתרבות היוונית, וגם מסורת אלגורית לא־פילוסופית ביהדות, מהו החידוש של פילון? חידושו הוא בשילוב הפרשנות האלגורית היהודית עם הפרשנות הפילוסופית היוונית, שילוב שבעקבותיו נוצרה פרשנות שכלתנית־פילוסופית חדשה של המקרא. לדברי וולפסון:

זו הייתה תפיסתו של פילון בכתב־הקודש מעיקרה. הכלל שלא תמיד יש להבין את הכתוב לפי פשוטו וראוי לפרשו על דרך האלגוריה מורשה הוא לו מן היהדות; ידיעתו בפילוסופיה היוונית הביאתו לכך שאת דרך הביאור האלגורי המקובלת ביהדות הטתה הסיה פילוסופית.

(וולפסון, פילון, א, עמ' 89)

### 3.3.1 האלגוריה והפשט

הנה כי כן, ראינו שפילון הוא אב־טיפוס לפילוסופים בימי הביניים. אבל דווקא בנושא אחד בולט אופיו היהודי של פילון, אופי המשותף בימי הביניים בידי פילוסופים יהודים ולא נוצרים. ככל שפילון עוסק בפרשנות אלגורית, וככל שהוא מאמין שהסודות המתגלים בפרשנות זו הם מובנה האמיתי של התורה ולא פרי דמיונו, אין פילון דוחה את הפשט והוא מבקר את היהודים המוניחים את פשוטו של מקרא ואף כופרים בו לטובת האלגוריה. שלא כנוצרים, אין פילון ואין הפילוסופים היהודים בימי הביניים יכולים לדחות את הפשט מפני ששמירת המצוות תלויה בפשט. ככל שנפרש פירוש אלגורי־שכלתני את מצוות התורה, בסופו של דבר, לפי התפיסה המסורתית, היהודי תמיד חייב לקיים את המצוות, בין שהוא מבינן בדרך כלשהי ובין שאין הוא מבין אותן כלל! לדברי פילון:

כך נופל בגורלו של כל השמח בחלקו ואינו משנה אף אחת מן המצוות הקיימות, אלא שומר בקנאות על חוקת ארץ מולדתו.

כי יש אנשים, אשר, בראותם במצוות הכתובות סמל לדברים שהשכל יכול להשיגם, למדו כמה דברים בדייקנות מופלגת והתייחסו לאחרים באדישות רשלנית; אותם אאשים בקלות ראש; כי היה עליהם להתייחס לשני סוגי הדברים, להתמסר הן לחקירה מדוקדקת של הדברים הבלתי נראים הן לשמירה קפדנית של המצוות המפורסמות. והנה, אנשים החיים בבדידות כאילו היו במדבר, או כאילו היו נשמות בלתי־קשורות לגוף, או כאילו לא ידעו דבר על עיר, או כפר, או בית, או בקיצור על כל חברת בני אדם, מתעלמים ממה שנראה לרבים כאמת, ומחפשים אחר האמת הערטילאית והמופשטת עצמה; [ואילו] כתבי הקודש מורים שאין לזנוח את השם הטוב, ושאינן להפר כל מנהג קבוע שחוקקו או קבעו אנשי אלוהים שחכמתם נעלה מחכמת כל אדם בימינו. כי אף־על־פי שהיום השביעי הוא לקח ללמדנו את הכוח הקיים באל הבלתי־נברא, וללמדנו שהנברא וכאי לנוח ממלאכתו, אין פירוש הדבר שמשום כך מותר לנו להפר את המצוות שנקבעו בנוגע לכך, כגון להבעיר אש או לחרוש את האדמה [...] או לעשות כל דבר אחר, המותר בדרך כלל בימים שאינם ימי חג. והואיל והחג הוא סמל לשמחת הנפש ולהכרת טובתה כלפי האל, אין פירוש הדבר שעלינו לדחות את המועדים שנקבעו בעונות השנה; וכן, הואיל וטקס ברית המילה הוא סמל לסילוק התענוגות והתאוות כולן ולאובדן אותה כפירה שלפיה דימה השכל שביכולתו להקים זרע לעצמו, אין פירוש הדבר שעלינו לבטל את מצוות המילה. [...]

נכון לחשוב כי סוג זה של דברים [המצוות עצמן] כמוהו כגוף, והסוג האחר [מה שהן מסמלות] כמוהו כנפש; לפיכך כמו שאנו מטפלים בגוף מפני שהוא משכן הנשמה, כך עלינו לטפל במצוות שנחקקו כפשוטן: כי אם נשמור אותן יובנו ביתר בהירות גם הדברים האחרים, שאותן מצוות הן סמליהם.

(על הגידת אברהם, טז, 89-90, במהדורת Glatzer, *The Essential Philo*, pp. 158-160)

### שאלה

השוו את דברי פילון, שהפשט הוא כגוף והרמז הפילוסופי כנשמה, לדברי ביאליק (במאמרו "הלכה ואגדה"), שההלכה היא הגוף והאגדה כנשמה.

לדעת פילון, האלגוריה הפילוסופית תואמת את הפשט ומוסיפה לו מובן אמיתי, אבל אינה באה במקומו של הפשט, שבו תלויים שמירת המצוות וחיי התורה. פילון היה מודע כנראה לסכנה הטמונה בהזנחת המצוות לטובת פרשנות אלגורית שאינה מבוססת על הפשט, וגם בעניין זה הוא היה אב־טיפוס. גם פילוסופים יהודים רבים בימי הביניים היו מודעים לסכנה הזאת, וככל שהם היו פילוסופים ופרשנים שכלתניים, הם היו נאמנים לפשט ולמצוות התלויות בו. למשל, רב סעדיה גאון נוקט גישה שמרנית וטוען שיש לקבל את הפשט ואין להוציאו מידי פשוטו אלא בנסיבות מסוימות (כאשר הפרט סותר את התבונה, או את הידיעה המוחשית, או מקרא אחר, או פירוש חז"ל מקובל ומוסמך). כמו כן, כפי שנראה בהמשך (ביחידה 5), ר' אברהם אבן עזרא טוען שיש לשמור את הפשט בדרך כלל, חוץ ממקרים הדומים לאלה שתיאר רב סעדיה גאון, והוא מתנגד בתוקף לנטייה הנוצרית לפרש את הכל כסוד או כרמז, על חשבון הפשט. הוא מכנה את האלגוריה הנוצרית "דרך חשך ואפלה" ושואל בלעג: "למה נהפוך הנראים לנסתרים?" במאה ה־13 התקיים ויכוח נוקב בעניין מקומה של הפילוסופיה ביהדות וגם בו האשימו מתנגדי הפילוסופיה את השכלתנים בהזנחת המצוות ובשימוש יתר בפרשנות אלגורית.

הנה כי כן, כאופן עקרוני, נוסף על עמדות מסוימות בכמה תחומים של הפילוסופיה, פילון הוא אב־טיפוס לפילוסופיה הדתית בתרבות המערב, באמונתו שהתורה והפילוסופיה שתיהן דרכים לאמת, ולכן הדרכים האלה צריכות להיות תואמות זו את זו. היוצא מזה שהפילוסוף הדתי חייב לפרש את המקרא כאלגוריה פילוסופית, כמשל השומר את האמת השכלית הנרמזת למשכיל. נוסף על היותו אב־טיפוס כללי לפילוסופיה הדתית המערבית, היה פילון אב־טיפוס לפילוסופיה היהודית – בנאמנותו לתורת ישראל ולחיי היהדות המבוססים על מצוותיה.



# נספח א:

## צמיחת הפילוסופיה היהודית באיזור-התרבות האיסלאמי\*

יצחק יוליוס גוטמן

אחרי הפילוסופיה של ההלניזם היהודי קמה תנועה פילוסופית חדשה בקרב היהדות רק בימי-הביניים. ואולם הפעם זכתה לאריכות-ימים גדולה לאין-ערוך מאשר בתקופה העתיקה. ראשיתה לכל המאוחר בתחילת המאה התשיעית לספה"נ, ותוך התפתחות רצופה הריהי מגעת עד אחרית ימי-הביניים, ורישומיה מורגשים גם בראשית הזמן החדש.

כל אותו הזמן הייתה הפילוסופיה משפעת על חייה הרוחניים של היהדות השפעה עמוקה ביותר. בשביל חלקי העם היהודי, שחיי-הרוח שלהם אינם מצטמצמים בלימוד המקרא והתלמוד, אלא שואפים לאידיאל אוניברסאלי של השכלה, עומדת הפילוסופיה במרכז של השכלה זו בחינת מלכת המדעים. ההכרה הפילוסופית היא צורת-ההשכלה העליונה, שלא המדעים החילוניים בלבד כפופים לה, אלא יתירה היא כדעת דתית עליונה גם לגבי לימוד הגמרא וההלכה. עמדה מרכזית זו של הפילוסופיה אינה משמשת תכנית עיונית גרידה, כי גם הממשות של חיי הרוח מתאימה לה אף היא. כל תחומי הספרות הדתית נתונים להשפעתה של הפילוסופיה: פרשנות המקרא משתדלת לתפוס את המשמעות הפנימית של דבר-הכתוב תפיסה פילוסופית; הפיוט הדתי קולט את הרעיונות של הפילוסופיה; והדרשה הפילוסופית של ימי-הביניים המאוחרים משתדלת להפיץ אותה בתוך העדה. מתוך הפירוש הפילוסופי של היהדות צומחת ועולה דת חדורה רוח פילוסופית, אשר עם כל הודאתה המלאה בסמכותה של ההתגלות האלוהית יש בה משום שינוי גדול בתוכן הדת המקראית והתלמודית, והריהי הולכת ותודרת לתוך שכבה רחבה של יהודים-משכילים.

הפילוסופיה היהודית שבימי-הביניים קמה בעולם-התרבות האיסלאמי, והיא שרויה כולה בהשפעתה של הפילוסופיה האיסלאמית. בהתחלתיה הריהי נצמדת בעיקר לרעיונות הפילוסופיים-הדתיים של הכלאם האיסלאמי. אבל גם לאחר שנכנסה יותר ויותר לתוך תחום-ההשפעה של הניאואפלטוניזם, עדיין הקשר שבינה ובין הפילוסופיה האיסלאמית קיים ועומד. הניאואפלטוניזם היהודים

\* מתוך: יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 49-57.



שואבים מתוך הספרות של הניאואפלטוניזם האיסלאמי, בייחוד מתוך האנציקלופדיה של "האחים הטהורים"<sup>1</sup> מבצרה, באותה המידה כמו מתוך המקורות הניאואפלטוניים היווניים שתורגמו לערבית; והאריסטוטלאים היהודים מסמיכים את עצמם, בפירושם לדברי אריסטו, בגדולי האריסטוטליוס הערבי, באלפאראבי ובאבן-סינה ואחר-כך באבן-רושד. בתקופת ימי-הביניים המאוחרות עוברת הפילוסופיה היהודית גם אל היהודים היושבים בארצות הנוצרים. מרכזיה ומעוויה היו החלקים הנוצריים של ספרד ופרובאנס, וכצידן נטלה גם איטליה חלק בעבודת המחשבה הפילוסופית. ואולם גם שם מוסיפה ההשפעה של הפילוסופיה האיסלאמית להיות שלטת, ואף-על-פי שלא חסרו גם השפעות מצד האסכולסטיקה<sup>2</sup> הנוצרית, הרי טפלות היו לעומת הפילוסופיה הערבית, ורק בסוף ימי-הביניים הן מגיעות לידי חשיבות גדולה יותר. עד היכן מגעת הייתה הזיקה לפילוסופים האיסלאמיים, אנו למדים מעובדה אופיינית הכרוכה בהעברת הפילוסופיה לארצות הנוצריות. בין התרגומים העבריים, שפתחו את הספרות הפילוסופית לפני יהודים יושבי ארצות נוצריות שאינם מצויים אצל הלשון הערבית, מרובים הם לאין-ערוך החיבורים של הפילוסופים האיסלאמיים מן החיבורים המקוריים של היוונים. אריסטו, שעל תורתו מיוסדת כל הפילוסופיה היהודית המאוחרת, ידוע היה בעיקר מתוך תרגומי פירושו של אבן-רושד, ואמנם כללו הללו בקרבם חלקים גדולים של גוף המקור.

תופעה זו אינה מצומצמת בתחום הפילוסופיה בלבד, שכן התרבות של עמי האיסלאם, על כל רשויותיה, פעלה פעולה עמוקה על היהודים. בזמן שבארצות הנוצריות לא הייתה לשון-החכמים הלאטינית ידועה אלא ליהודים מועטים, הרי לא עמדה מחיצה לשונית כזאת בעולם האיסלאמי, שהלשון הערבית הייתה שלטת בו בחיים ובספרות כאחת, והזיקה הדתית הרופפת יותר והקלה יותר של תרבות זו היא שהקלה לבעל אמונה אחרת את הכניסה אליה.

בתחום המדע, ובמיוחד בטיפוח המתמטיקה, האסטרונומיה וחכמת-הרפואה השתתפו היהודים השתתפות ישרה בחיים הרוחניים של עמי האיסלאם. מגמות אחרות של התרבות האיסלאמית היו להם למופת והם שקדו לעשות כמתכונתן בעולמם של עצמם. התרבות היהודית-הערבית שקמה הולידה שפעת יצירות מזהירות, והריהי אחת התופעות הפוריות ורבות-ההשפעה ביותר בתולדות הרוח של העם היהודי.

אותו הכוח-המניע שהביא את היהודים לידי השתתפות בכל תחומה של ההשכלה האיסלאמית, הוא המסביר לנו שאף הפילוסופיה האיסלאמית מצאה מהלכים בקרבם. אלא שאין להעמיד את דבר-התהוותה של הפילוסופיה היהודית על עניין עיוני כזה בלבד. קיום-עצמה של היהדות בקרב העולם האיסלאמי דרש, שהיהדות תאמת עצמה אימות פילוסופי. ההתרגשות הדתית החזקה במאות-השנים הראשונות לאחר הופעת האיסלאם תקפה גם את העולם היהודי. בדומה לאיסלאם

1 האחים הטהורים (אח'ואן אל-צפא), או "האחים הנאמנים" – קבוצה פילוסופית-דתית מבצרה שבעירק במאה ה-10-11. חיברה 52 "איגרות", שהן מעין אנציקלופדיה פילוסופית-דתית. ראו ביתר פירוט ביחידה 3, סעיף 3.1.9.7.

2 אסכולסטיקה – (סכולסטיקה – Scholasticism). תורות הוגי "בתי הספר" בימי הביניים, המשלכות דוגמות נוצריות מסורתיות עם תורות פילוסופיות, ובייחוד של אריסטו ושל האריסטוטליוס.

היא באה לידי גילוי גם ביהדות בריבויין של כיתות דתיות, שקמו בה. מרבית הכיתות שצצו באותם ימים לא היו אלא תופעות חולפות ועוברות, שלא הניחו שום רושם של־קיים ביהדות. רק הקראות, שקמה באמצע המאה השמינית, אשר הכירה רק במדותם של כתבי הקודש בלבד ודחתה את התורה שבעל־פה, ששימשה יסוד לפיתוחם של החוקים המקראיים בתלמוד – התקיימה לאורך ימים. אמנם גם היא, הקראות, כבר עברה במאה האחת־עשרה את שיא־גובהה, ומכאן ואילך נתמעטו והלכו יותר ויותר עירנותה הפנימית וכוח תעמולתה וסופה שנצטמקה והייתה לכת שחשיבותה מועטת. ואולם במאות־השנים הראשונות לקיומה פיתחה כוח־מחץ חזק והיה בה משום סכנה ליהדות התלמודית, או כלשון הקראים, ליהדות הרבנית. בעיקרו של דבר מכוונות היו התקפותיהן של הכיתות הדתיות השונות כנגד חוקת־הדת התלמודית. ואולם פעמים רבות עבר הפולמוס גם אל התחום של אמונות ודעות, ובייחוד מונים היו הקראים, על סמך מאמרי־האנשה אחרים בתלמוד ובמדרשים, את היהדות הרבנית כי היא סילפה את מושג־האלוהים המקראי והעמידה במקומו דימוי־אלוהים חושני, נחות.

ברם אותה שעה גופה נתונה הייתה היהדות להתקפות קשות מבחוץ, ומצויה הייתה להתגונן מפניהן. הופעת האיסלאם והתפשטותו בקידמת־אסיה ובאפריקה הצפונית הביאו לידי פולמוס מסעיר־את־הלבבות לא רק בינו ובין הדתות המצויות שם, אלא גם בין הדתות האלה לבין עצמן, פולמוס שגם היהדות נגררה לתוכו. אמנם הטענות שהושמעו נגד הדת היהודית לא היו חדשות ביסודן, אלא שנתעוררו בכוח חדש, והיהודים היו מעורים עכשיו בחיים הרוחניים של אותו הזמן כל־כך, שצורת־ההתגוננות, כפי שהייתה מסורה בידיהם מפי המקורות התלמודיים, שוב לא הייתה מספקת, ומן הצורך היה להדוף את ההתקפות האלה בדרכים נאות לאפני המחשבה של הזמן. הפולמוס הנוצרי לא תפס באותו הזמן מקום בולט ביותר, אף־על־פי שבנוגע לכמה השגות שנדחו מצד היהודים הדבר מוטל בספק, אם מוצאן ממקור נוצרי או איסלאמי. הדברים אמורים, למשל, בשתי הטענות, שמביא אותן סעדיה גאון וכבר ידועות היו מתוך הספרות הנוצרית העתיקה: האחת – שפיוור ישראל בין האומות מוכיח כי אלהים דחה אותם מעל פניו; והשנית – שהמקרא אינו אלא מדרגה בלתי־מושלמה של גילויי־שכינה, שכן יודע הוא רק את הגמול בעולם הזה.

הטענות הללו מקורן בדעה המשותפת לשתי הדתות ההן, שאמנם היהדות דת של התגלות אלוהית היא, אלא שניטל תוקפה על־ידי גילויי־שכינה המאוחרים ממנה. בייחוד האיסלאם הוא שהטעים דעה זו. לפי תורתו, חובה על היהודים, כשם שהיא חובה על מאמיני הדתות האחרות, להודות בהתגלות האלוהים המוחלטת, המסתיימת בהתגלותו של מוחמד והמוציאה את כל השאר, ולקבל את דת האיסלאם. עם זה טוען הפולמוס האיסלאמי, שדברי המקרא נודייפו הרבה בזמן מאוחר ואינם דברי־התגלות ראשונים. כיוצא בזה מסגלת לעצמה התיאולוגיה האיסלאמית את הטענה של הקראים, שציור־האלוהים התלמודי יש בו משום ההאנשה, אף־על־פי שבתוך האיסלאם עצמו היו מצויים מחזיקי של תפיסת־אלוהים שיש בה הגשמה גסה. התיאולוגיה היהודית לא דיה שהוכיחה את שקריותן של ההתקפות האלה מבחינת העובדות, אלא מצווה הייתה לעסוק בדרך עקרונית בשאלת ההאנשה, שמתוך כך נעשתה, הן ביהדות והן באיסלאם, לאחר העניינים הראשונים שעסקה בהם המחשבה השיטתית. ואולם קודם־כל התקוממה נגד הטענה, שההתגלות

לישראל בטלה על-ידי ההתגלות של מוחמד. ולא זו בלבד שחלקה על יתרונה של התגלות זו, אלא גם על אמיתותה. רק כיתות יהודיות בודדות ופחותות הודו במוחמד בתורת נביא לגויים עובדי עבודה-זרה. בדרך כלל היה נחשב לנביא-שקר, והדת שנוסדה על-ידו נחשבה לפועל אדם.

במאבק על אמיתותה של ההתגלות האיסלאמית לא הסתפקו שני הצדדים באמירה דוגמאטית בלבד. התיאולוגיה האיסלאמית השתדלה להביא ראיות למוצא האלוהי של האיסלאם, והתיאולוגיה היהודית – כנגדו. ההוכחות כשהן לעצמן היו הוכחות היסטוריות. ואולם הביקורת ההודית שמתחו שני הצדדים על ההוכחות, הביאה לידי השאלה העקרונית על קני-המידה, שעל פיהם יש לדון על נאמנותן של מסורות היסטוריות. כל צד הבליט את היסודות הנאים לצרכיו. ואף-על-פי-כן התפתחו בוויכוח זה עיקרי הביקורת ההיסטורית בצורה פרימיטיבית, וגם האמונה במסורת הדתית כשלעצמה מצווה הייתה להצטרף בפני בית-דין זה. על הטענה של האיסלאם, שעם התגלותו של מוחמד נתבטלו גילויי-השכינה הקודמים ושל היהדות בכללם, השיבו בתשובה שהכניסה את המערכה הזאת לתחום הפילוסופיה. הדעה בדבר מערכה של התגלויות, שהחוליות הראשונות נמצאות בטלות על-ידי האחרונות, דומה שהניחה קיומה של תמורה ברצון האלוהי, וההנחה שאלוהים ציווה תחילה דבר אחד ואחר-כך דבר אחר נחשבה לבלתי-הולמת לרעיון-אלוהות צרוף ומזוכך. וכבר עמדה בפני שאלה זו הכנסייה הנוצרית העתיקה, והיא השיבה את תשובתה, כי עם-ישראל הקדמון עדיין לא בגר כל-צרכו בשביל האמת המלאה, ולפיכך לא קיבל ממנה אלא כדי אותה מידה שהיה בידו לקולטה. התיאולוגיה האיסלאמית הגנה על השאלה הזאת יותר מן הצד הפורמאלי, והשתדלה להוכיח שאלוהים יכול לצוות דברים שונים בשביל זמנים שונים, בלי שתחול תמורה כלשהי ברצונו. היהודים חלקו על תשובה זו, וכך צמחה ועלתה מן השאלה, שבתחילתה הייתה לכאורה שאלה היסטורית בלבד, בעיה מיטאפיזית, שהיו נושאים-זנותנים בה בכל חריפותה ודקותה של המחשבה האסכולסטית.

קיצוניות וחריפות מכן היו ההתקפות על הדת המונותיאסטית לפי עצמה, על זו שבאה על גילוייה ביהדות, בנצרות ובאיסלאם כאחת. ההתקפות הללו נערכו בעיקר על-ידי הדתות של קידמת-אסיה, שעמדו מחוץ לצורת-הדת המונותיאסטית. לאחר שממלכת הסאסאנידים<sup>3</sup> הוכרעה מעצמת ההסתערות של הערביים, והאיסלאם כונן את שלטונו על אדמתה, עדיין הוסיפה הדת הפרסית להחזיק מעמד כמה מאות שנים ונאבקה על קיומה מלחמה ארוכה ונמרצה. בתפיסה הדואליסטית<sup>4</sup> של המציאות קרובות היו לה השיטות הגנוסטיות,<sup>5</sup> שהאחת מהן, היא

3 ממלכת הסאסאנידים – ממלכה פרסית, שנכבשה בידי הכוחות הערבים-המוסלמים בשנת 640 לסה"נ בקירוב. הסאסאנידים האמינו בדת הזורואסטית הפרסית הקדומה, שלפיה יש בעולם שני כוחות אלוהיים – כוח הטוב והאמת, וכוח הרע והכזב.

4 התפיסה הדואליסטית (Dualism) – התפיסה שהעולם מושתת על שתי רשויות, הרשות הטובה – האמיתית, והרשות הרעה – הכוזבת.

5 גנוסטיות – מלשון גנוסיס (Gnosis = ידיעה) ביוונית. התורה הדתית-הפילוסופית הדואליסטית של גנוסיס צמחה בתקופה ההלניסטית ובראשית התפשטות הנצרות. לפי תורה זו, בני אדם שזכו לידיעת האמת הם אלה שיזכו לישועה. העולם הארצי נשלט בידי כוחות הרע, המזוהים עם האל של הברית הישנה (התנ"ך היהודי), ואילו ישו מייצג את האל הרוחני הטוב. תורת הגנוסיס השפיעה על תורות מיסטיות יהודיות ועל הנצרות הקדומה. הדואליזם האופייני לגנוסיס נדחה בידי הנצרות הקלאסית (האורתודוקסית-הקתולית), שלפיה האל של הברית הישנה והאל של הברית החדשה זהים, וגם ספרי הברית הישנה הם כתבי קודש.

המניכיאית,<sup>6</sup> נתייחדה לה עדיין חשיבות רבה במשך מאות השנים הראשונות של האיסלאם. ולסוף בא האיסלאם הצעיר במגע עם שלוחותיהן של הדתות ההודיות.

אין מענייננו לעמוד כאן על השפעות הגורמים האלה על הדוגמאטיקה והמיסטיקה, משום שבתחום היהדות לא נקנתה להן לתנועות הסינקרטיסטיות<sup>7</sup> האלה חשיבות בדומה לזו. לעומת זאת הורגש הפולמוס של הדתות הדואליסטיות הללו גם ביחס ליהדות במידה חזקה. בעוד שהנצרות והאיסלאם הודו ביסוד ההתגלות של היהדות, הרי הדתות הללו כפרו בעובדה של גילוי-השכינה שבמקרא, ועם זה נמתחה ביקורת על תוכנה של הדת המקראית מתוך הנחות דתיות מנוגדות לה. אין הדבר ברור לנו, עד כמה נטלו גם הדתות ההודיות חלק בפולמוס זה. אמנם הספרות האיסלאמית והיהודית מסוף מאת-השנים התשיעית ואילך מייחסות לפרהימה<sup>8</sup> (הפרהמאנים) את ההשקפה כי אין צורך בנבואה, משום שהתבונה האנושית מוכשרה להשיג בכוח עצמה את כל הדרוש לאדם, כדי ללכת בדרך הישרה. ואולם ברור, שתפיסה זו עמדה בניגוד עקרוני לתיאולוגיה הברהמאנית, וכך הובעה בזמן האחרון ההשערה, שכופר איסלאמי בן המאה התשיעית שם בפי הפרהמאנים את הכפירה של עצמו, דבר שהיה עשוי להצליח רק אם לא ידעו הבריות כלום על מהותם וטיבם של הברהמאנים. מלבד זה מעמידים במקומות אחרים את מידות-הזמן העצומות, שהקוסמולוגיה היהודית הייתה מחשבת בהן, לעומת ההשקפה המקראית, שהעולם לא נברא אלא לפני אלפי-שנים מועטים. ואולם, יהא שקיים היה פולמוס כזה של הדתות ההודיות – על כל פנים בטל הוא לעומת הפולמוס של הדתות הדואליסטיות, שעל השפעתן מעידה כבר המלחמה בשניות, החוזרת הלך וחוזר בספרות האיסלאמית והיהודית. הדתות הדואליסטיות ערכו ראשית מלחמה בדרך עקרונית באמונת-הבריאה שבמקרא, שראתה את העולם, על הטוב והרע שבו, כמפעלו של אל טוב ומיטיב. ושוב השתדלו להוכיח על-ידי ביקורת מפורטת של המקרא, שאלוהי-המקרא הוא בעצם לא אל אמת ומושלם, אלא פחות הוא מבחינה רוחנית ומוסרית. אף כאן הדברים אמורים בהתחדשותם של רעיונות ישנים, שהיהדות כבר נלחמה בהם לשעבר. על האמונה בשתי רשויות, לפי-עצמה, כבר השיבו הקראים שלאחר גלות-בבל, ועל הזלזול ברעיון-האלוהות שבמקרא בפי הגנוסטיקנים של מאות השנים הראשונות לאחר ספה"נ, השיבו חכמי התלמוד. השיטה הגנוסטית המאוחרת של המניכיאית שבה אל הפולמוס של הגנוסטיקה העתיקה וחזרה ושנתה בפרוטרוט את השגותיה על תפיסת-האלוהים המקראית.

בשנות המאות הראשונות של האיסלאם מתחדשות ההתקפות האלה, וגם מורי הדת הפרסית מסגלים לעצמם התקפות אלה. כתב-פולמוס של מלומד פרסי, שנתחבר במאה התשיעית, חולק בחריפות יתירה על סיפור-הבריאה שבתורה, על-פי רוב מתוך טעמים שנאמרו כבר בספרות הגנוסטית, ובייחוד בספרות המניכיאית העתיקה, ופעמים רבות חוזרת כמעט מלה במלה על ניסוחיה. לפי

6 מניכיאיות (Manichaeism) – דת אקלקסית המשלבת יסודות מן הדת הזורואסטרית, מן הגנוסיס, מן הנצרות ועוד. נוסדה בידי מאני (Mani), במאה ה-3 לסה"נ, בבבל ובפרס, וביסודה עומדת האמונה הדואליסטית, שתולדות העולם הם תולדות המאבק המתמיד בין כוחות הטוב, עולם האור והרוח לבין עולם השטן, עולם החומר והחשכה. מאני הומת בידי אנשי הדת הזורואסטרית השלטת לאתר שהואשם בכפירה.

7 סינקרטיזם (Syncretism) – צירוף או שילוב של אמונות או מצוות דת שונות.

8 ברהימה (פרהמינים) – דת הודית המבוססת על כתבי ה"וּדָה" (מאות 9 עד 6 לפסה"נ).

כתב־הפולמוס הזה אי־אפשר הדבר, שאלוהי־המקרא ברא את העולם במאמר בלבד, שאלמלי כן מן ההכרח היה שהבריאה תושלם בפועל אחד, ולא היה צורך בדבר שהבריאה תימשך ששה ימים; וכן אי־אפשר הדבר שאלוהים שכרא את העולם במאמר בלבד יהיה זקוק למנוחה. על הסיפור בדבר חטאו של אדם הראשון הוא מקשה, שאם רצה אלוהים שבני אדם יקיימו את מצוותו, מפני מה נתן להם את היכולת לעבור עליה, ואת השאלה ששאל אלוהים את אדם הראשון: "אֵיךְ?" – הריהו רואה כהודאה, שאלוהים לא ידע היכן נמצא אדם; והרי מכאן ראייה, שהתורה לא הייתה מדמה את האלוהים בחינת יודע־הכל. השקפת המקרא על הכעס והנקמה של אלוהים משמשת למחבר הוכחה, שרעיון־האלוהות היהודי פחות הוא מבחינה מוסרית.

התנגשות הדתות ומחלוקת הכיתות סופן שגרמו לזעזוע האמונה התמימה באוטוריטה. לפני הראייה הדתית רחבת־האפקים שרויות היו כל הדתות הצרות זו לזו במישור אחד, והטענות שכל אחת מהן הייתה טוענת כי האמת ניתנה לה בלבד, נראו מבטלות זו את זו. כסימן לדרך־מחשבה כזאת אפשר לראות את התהוותה של השוואת־הדתות בספרות האיסלאמית, השוואה שעשתה את הדת עניין לחקירה עיונית ושקדה בפכחות מדעית על תיאורן ומיונן של שפעת התופעות הדתיות. השתחררות זו מן האמונה התמימה שהייתה כמוסה, עולה לפנינו במקום אחר בגילוי רב־רושם, בייחוד בסיפור הידוע מסוף המאה העשירית על שיחות־ידידות בענייני דת, שנערכו בבאגדאד בין בעלי דתות שונות. המסיחים קיבלו על עצמם לנהוג סובלנות גמורה זה בזה, וכן הוסכם שלא להסתייע סיוע דוגמאטי באוטוריטה של אמונת עצמם. המקור היחיד שמותר היה להסתמך עליו בבקשת האמונה האמיתית הוא ה"שכל האנושי". במקום האוטוריטה בא השכל כקנה־מידה של אמת דתית. דרך־מחשבה זו עצמה אנו מוצאים בסיעה של פילוסופים, שנתלקטה אותו זמן בבאגדאד וכללה בעלי דתות שונות, וביניהם גם שני יהודים, שזכו לכבוד מרובה ביותר. בוויכוחים שנערכו בחבורה זו, ושהיו בדרך כלל פילוסופיים בכולם, נתעוררה גם השאלה, אם הפילוסופיה מביאה לידי הכרעה לזכותה של אחת הדתות, או שמא מרשה היא לכל פילוסוף להחזיק בדת שהוא גודל וחונך בה. חבל שלא נתקיימה בידינו התשובה על שאלה זו, אבל העמדת־השאלה כשהיא לעצמה כבר משמשת סימן מובהק לרוח ששלטה בחבורה זו.

שכלתנות זו העולה כאן לפנינו לבשה פעמים רבות צורה של טינה מפורשת לדת. מתוך הפולמוס של חכמי־דת איסלאמיים ויהודיים של אותו זמן ידועים לנו הַדְּהַרִּיָּה<sup>9</sup> שכפרו בכל עצם אלוהי. אף הם נטלו חלק בשיחות בענייני הדת שנערכו בבאגדאד, ובני אותה סיעה נהגו בהם כבוד כדרך שנהגו בכל שאר המשתתפים. מלבדם נמצאו שם גם מחזיקים באמונת־אלוהים שכלתנית בכולה, שכפרו בכל דת־התגלות. רשאים אנו להשתמש בסיפור רבי־העניין של התיאולוג האיסלאמי אבן־חאזם, שחי בספרד במאה האחת־עשרה, גם לגבי מצב־הדברים במזרח בזמן קדום לכך במקצת. סיפור זה מראה, עד כמה נתפשטו בעולם הצורות השונות של הספקנות כלפי האמונה בהתגלות. יחד עם הדחייה הגמורה של כל דת־התגלות אנו מוצאים גם את הדעה הרילאטיביסטית

9 דְּהַרִּיָּה – מלשון דָּהַר, שפירושו זמן, תקופה, עת. תפיסה דתית הכופרת בבריאת העולם והנהגתו בידי האל. לפי תפיסה זו, העולם נצחי וקיים לעד.

על שיווי-ערכן של הדתות השונות. השקפה אחרונה זו מחייבת כל אדם שיהיה מחזיק בדת מן הדתות, משום שבלי דת אין חיים מוסריים, אלא שהיא רואה את עיקר מהותן של הדתות בדרישות המוסריות המשותפות לכולן, המחושבות ומקוימות בין על-ידי התאימה שתואמות הדתות ההיסטוריות זו לזו ובין על-ידי הברירות השכלית שלהן. לעומת גרעין משותף זה לכולן, הרי ההבדלים השונים של הדתות ההיסטוריות חסרי-ערך הם באופן יחסי, והרעה על שיווי ערכן באה על ביטוי בפסול זה שפסלו המרת דת אחת בחברתה ובדרישתה של הסיעה הפילוסופית הבאגדאדית, שהוזכרה למעלה, כי כל אדם יהא מחזיק בדת שחלק לו אלוהים.

בגרעין משותף זה לדתות השונות מאמינה גם ברית ה"אחים הטהורים", זו שקמה במאה העשירית, אלא שהיא רואה אותו באמת מיטאפיסית הגנוזה בכל הדתות, וכל דת ודת מביעה אותה מבע סמלי שונה משל חברתה. אמת זו ואידיאל-החיים המעורה בה הריהי צורה פופולארית של התורה הניאואפלטונית, ואף ההשקפה של ה"אחים הטהורים", כי הדתות השונות מגשימות אמת אחת בסמלים שונים, מקורה ברעה של הניאואפלטוניים היווניים, שכל הדתות עובדות לאלוהים אחדים אלא ששונים הם שמותיהם, וביסודן של אגדותיהן טבועה אותה אמת עצמה. יחס שלילי אחר כלפי הדתות ההיסטוריות בא לידי ביטוי בהשקפה, שלא באו הדתות אלא להדריך את העם שיהיה נשמע לחוקים ומקיים את הסדר המדיני. הצורה הקיצונית ביותר של השקפה זו, המכוונת כנגד השקפותיהם של אחדים מן הסופיסטים היווניים, רואה בדת המצאה אנושית, המשמשת לצורך תכליות מדיניות. ואולם אף אותה צורה של תורה זו, המודה בכך שיוצרי הדתות ההיסטוריות רוח אלוהים הייתה שורה עליהם, אומרת כי לא קיבלו את תורתם מפי אלוהים אלא לשם מטרת מדיניות, וגם האמונות שהם הורו לבריות נועדו כביכול רק כדי לבצר את המשמעת לחוקים שקבעו, ואין ערכם ערך של אמיתיות.

השפעת הפילוסופיה היוונית, הניכרת בעליל באחדות מן התיאוריות הללו, רוחה ניכרת ודאי ביחס הביקורתי כלפי דתות-ההתגלות גם במקומות אחרים. הנאטוראליזם הדוחה באופן עקרוני את האמונה באלוהים; השכלתנות המעמידה אותה על השכל בלבד, והרילאטיביזם המעמיד את כל הדתות ההיסטוריות על מדרגה אחת – מרבים להשתמש, בצורתם המצויה בידינו, בנימוקים מתוך הפילוסופיה היוונית, והריהם עולים לפנינו בקשר אל התורות היווניות השיטתיות. ואולם אין להסיק כלל את כל המגמות הללו מתוך מקור זה בלבד. אף בצורות המאוחרות בערך, אפשר להכיר בבירור עד כמה הן הושפעו גם על-ידי ההתחרות, שהדתות ההיסטוריות היו מתחרות זו בזו. היחס הביקורתי כלפי הדתות הללו לפי-עצמן אינו תלוי בפילוסופיה, עם כל השתדלותו שהוא משתדל לבקש בה בפילוסופיה היוונית, לאחר שנתפרסמה בין הערבים, משען וצידוק. את ביטויים הברורים ביותר של מערכי-דעת אלה יכולים אנו לראות בהשכלה תמימה, אלמנטארית, אבל רבת-כוח ובוססת בעצמה, הרואה את החילוקים ההיסטוריים והדוגמאטיים של כל דת ודת כטפלים לעומת התוכן המוסרי והדתי העיקרי המשותף לכולן. השכלה זו מקבלת אחר-כך מן הפילוסופיה היוונית את ההשקפה, שאמיתיות-היסוד הללו של כל הדתות שורשיהן מוטבעים בשכל, ועתים מצטרפת אליה התורה הסטואית המיוחדת, הטוענת כי האמונה באלוהים טבועה באדם מבראשיתו. אף-על-פי שלא הגיעו כאן הדברים לידי המושג של דת טבעית, כפי שפיתחה אותו ההשכלה של



הזמן החדש, הרי יסודותיו של מושג זה נמצאים כאן בעיקרו של דבר, והלך-הרוח הדתי הריהו רומה על-כל-פנים לזה של ההשכלה החדשה.

המגמות הללו חודרות גם לתוך התיאולוגיה האיסלאמית. הדרישה המושגית בתורות-האמונה האיסלאמיות, הפלאם, ראשיתה באסכולה השכלתנית של המועתזילים; רק אחר-כך קמו אסכולות אחרות, המשתמשות באותם דרכים גופם לתכלית הפוכה מזו, ולפיכך נחשבות גם הן על הפלאם. בעוד שהמועתזילים מסתפקים תחילה בכך שמסגלים הם את תוכנן של דעות-האמונה המקובלות לתביעות השכל העיוני והמוסרי, הריהם נאלצים בכוח ההתקפות על האיסלאם להפליג מכאן ולהביא ראיות לתורתיו, ובכך הם עוברים מן התיאולוגיה אל הפילוסופיה של הדת. כנגד הכפירה באמונת-אלוהים הם משתדלים להוכיח את מציאותו; כנגד האמונה בשתי רשויות הם משתדלים להוכיח את אחדותו; את הביקורת על אמונת-ההתגלות הם מבטלים על-ידי ההוכחה העקרונית בהכרחיותה של ההתגלות, ועל-ידי הראיות ההיסטוריות מבססים את אמיתה של ההתגלות האיסלאמית. כנגד השכלתנות המותחת ביקורת על אמונת ההתגלות, הם מעמידים שכלתנות של אמונה בהתגלות, המתקרבת באידיאל העליון הדתי שלת קירבה רבה למתנגדיה, אלא שהיא רואה את התגשמותו היחידה והאמיתית של האידיאל הזה בהתגלות האיסלאמית.

אותם צרכים שהביאו לידי התפתחותה של הפילוסופיה הדתית האיסלאמית, הולידו גם את הפילוסופיה של הדת היהודית. מקור זה קבע את אופיה של הפילוסופיה היהודית שבימי-הביניים מתחילתה ועד סופה. היא נשארה בתחומי הפילוסופיה של הדת בלבד, יותר משעמדה בכך הפילוסופיה של עמי-האיסלאם. בזמן שהניאואפלטוניזם והאריסטוטליזם האיסלאמיים דורשים בפילוסופיה על כל מלוא היקפה, הרי החוקרים היהודים מסתמכים לרוב לגבי הבעיות הפילוסופיות הכלליות על עבודתם של קודמיהם האיסלאמיים ומצמצמים את עצמם בדרישה בשאלות פילוסופיות-דתיות בייחוד. ודאי יש יוצאים מכלל זה; בין הניאואפלטוניים היהודיים התעסקו יצחק הישראלי ושלמה אבן-גבירול בפילוסופיה של הטבע והמיטאפיסיקה, ללא כל זיקה לעניינים פילוסופיים-דתיים מיוחדים, ומבין האריסטוטליזם שבתקופת ימי-הביניים המאוחרת פירשו, למשל, לוי בן גרשון ומשה גרבוני את חיבורי אבן-רושד בהיגיון ובמדע-הטבע פירוש מפורט. אולם רובם המכריע של חכמי ישראל עשו את הביסוס הפילוסופי של היהדות ואת אימותה עיקר עניינם, ולא היו עוסקים בבעיותיה של המיטאפיסיקה אלא מתוך אספקלריה פילוסופית-דתית זו.

צימצום זה של תחום פעולתה אינו פוגע בערכה ההיסטורי של הפילוסופיה היהודית. בפירוש הפילוסופי של הדת גילתה הפילוסופיה של ימי-הביניים את מקורותיה הגדולה ביותר. המחשבה של ימי-הביניים, שהייתה תלויה בשאר דברים במסורת העתיקה וכוחה הפורה נתגלה בעיבודם והמשכם של יסודות-מחשבה בני מסורת זו – פתחה כאן מסכת-בעיות חדשה. גם השינויים העיקריים שהיא משנה את הרעיונות של המיטאפיסיקה העתיקה, מקורם בצורך לסגל את ציור-העולם של המיטאפיסיקה העתיקה לדתיות הפרסונאליסטית (האישיותנית) של המקרא. מרכז זה של הפילוסופיה של ימי-הביניים – לו מוקדשת עבודתם של חכמי ישראל ובכך ערך מפעלם ההיסטורי.

---

## נספח ב:

# מילון למונחים נבחרים

המילון הפילוסופי העברי המקיף ביותר לספרות ימי הביניים הוא אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית מאת יעקב קלצקין, בהשתתפות מ"נ צובל, בארבעה כרכים, פלדהיים-ניו יורק תשכ"ח (1968) [ראה אור לראשונה בברלין, תרפ"ו-תרצ"ד].

אונטולוגיה (מן היוונית  $\text{onta}$  = נמצאים ו- $\text{logos}$  = דבר, מילה, אמירה, שכל, כלומר תורת המציאות או הקיום. באנגלית:  $\text{ontology}$ )

תורה מטאפיסית שעניינה הקיום עצמו, המציאות עצמה. הראיה האונטולוגית למציאות האל מסיקה את מציאות האל מעצם המושג "אל".

איכות (בערבית: אל־כִּיף, באנגלית:  $\text{quality}$ )

תכונת דבר, השלישית בין הקטגוריות של אריסטו (ראו: מאמרות), העונה על השאלה: "איך הוא?". לדברי שמואל אבן תיבון:

איכות. זאת המלה שם מקרה, גשרוה המעתיקים ממלת "איך" שהיא מלת שאלה על תכונת הדבר: "איכה יעבדו הגוים האלה וכו'" (דברים, יב: ל), כלומר: על אי זו כוונה, נמשכים בזה אחר לשון הערבי, שיש בו "איך" ו"איכות". גם יבנו ממנה פעולות "מאויך", "מתאיך". רוצים ב"מאויך", שהוא בעל איכות, וב"מתאיך" שהוא מקבל איכויות. נמשכים בזה אחר לשון הערבי. וזאת מלת "איכות" היא שם לאחד מן המאמרות העשרה אשר לא יימלט נמצא מהיותו אחד מהם.

(שמואל אבן תיבון, פירוש המלים הזרות, בתוך מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 19)



## אצילות (ערבית: אל־פיץ')

ראו: תורת האצילות

גלגלים (בערבית: אל־אפלאך. ביוונית: sphaira = כדור, כדור הארץ. באנגלית: spheres)

לפי הקוסמולוגיה הגאוצנטרית (גה ביוונית = ארץ, צנטרי = מרכזי) של העת העתיקה וימי הביניים, המבוססת לרוב על תורת תלמי (פטולמאיוס) וספרו אלמגסט (*Almagest*), כדור הארץ נמצא במרכז היקום, ומסביבו מסתובבים תשעה גלגלי השמים, שהם כדורים עגולים ("עגולין כדור", בלשון הרמב"ם), אחד בתוך השני ("כמו גלדי הבצל", בלשון הרמב"ם). הגלגלים שקופים, ולכן ניתן לראות דרך כל גלגל את הכוכבים שבגלגלים מעליו. על גלגלים אלה קבועים הירח, השמש, כוכבי הלכת, והכוכבים העומדים. קוסמולוגיה זו הוחלפה בתורת מערכת השמש של ניקולאוס קופרניקוס בספרו *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (על סיבובי גלגלי השמים) בשנת 1543.

נוסף על תשעת הגלגלים שמרכוזם כדור הארץ, לשיטת תלמי (אולם לא לשיטת אל־פראבי, שסבר שמרכז כל הגלגלים הוא כדור הארץ), יש גלגלים שמרכוזם אינו כדור הארץ: "גלגלים חוץ למרכז" וגם "גלגלים קטנים", שהם "גלגלי משנה". לדעת הרמב"ם (משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ג: ה) יש שמונה "גלגלים קטנים שאינם מקיפין" (את כדור הארץ). "גלגל קטן" מקיף את אחד הגלגלים הגדולים המקיפים את כדור הארץ, ונקרא גם "גלגל משנה" ואפיציקל (epicycle). לכוכב הקבוע בגלגל משנה קטן אין תנועה קווית ישרה ועקיבה מסביב לכדור הארץ, אלא תנועות חריגות.

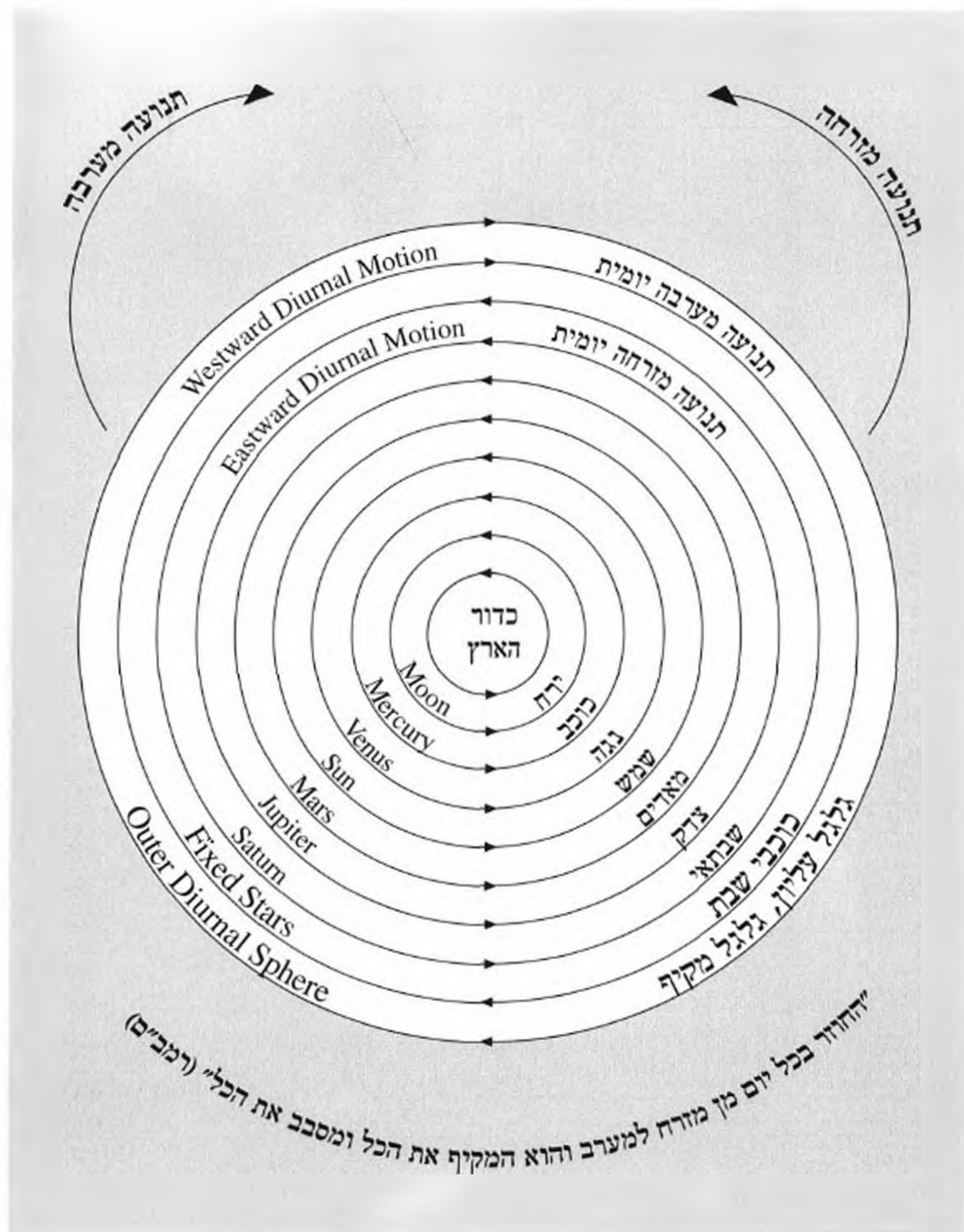
לפי שיטות שונות, נוסף על הגלגלים הגדולים המקיפים, שמרכוזם כדור הארץ, ונוסף על גלגלי המשנה הקטנים המקיפים את הגלגלים הגדולים ישנם גלגלים המקיפים את כדור הארץ, הנקראים "גלגלים חוץ למרכז" אקסצנטריים (eccentrics), שמרכוזם אינו כדור הארץ אלא נקודה אחרת.

לכן, אם מביאים בחשבון את תשעת הגלגלים הגדולים המקיפים את כדור הארץ וגם את גלגלי המשנה והגלגלים חוץ למרכז, הרמב"ם קובע שמספר הגלגלים הוא שמונה־עשר (הלכות יסודי התורה, ג: ה) או לפחות שמונה־עשרה (מורה הנבוכים, א: עב).

כך מתמצת ר' יהודה הלוי את הדעה התלמאית השלטת:

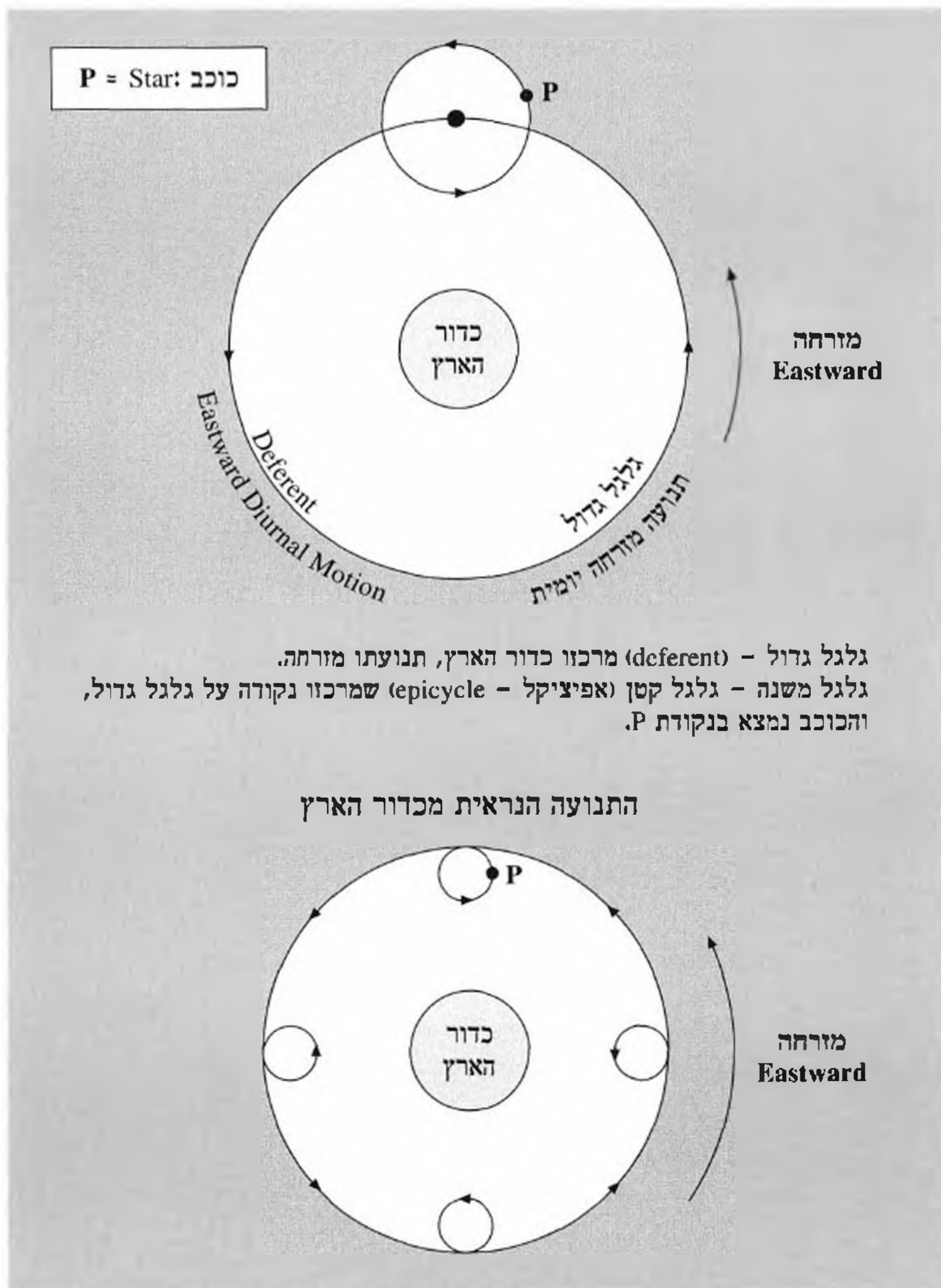
אתה, הפילוסוף, מה הרבר אשר שם אצלך השמים סובבים תמיד והגלגל העליון נושא הכל ואין מקום לו, ואין נטיה בתנועתו, וכדור הארץ מרכז עומד באמצעיתו מבלי נטיה ולא סיבה, ושם סדר הכל על מה שהוא עליו מהכמות והאיכות והתמונות?

(ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, כ: ו, מהדורת צפרוני, עמ' 73-74)



**תרשים 1: גלגלי השמים**

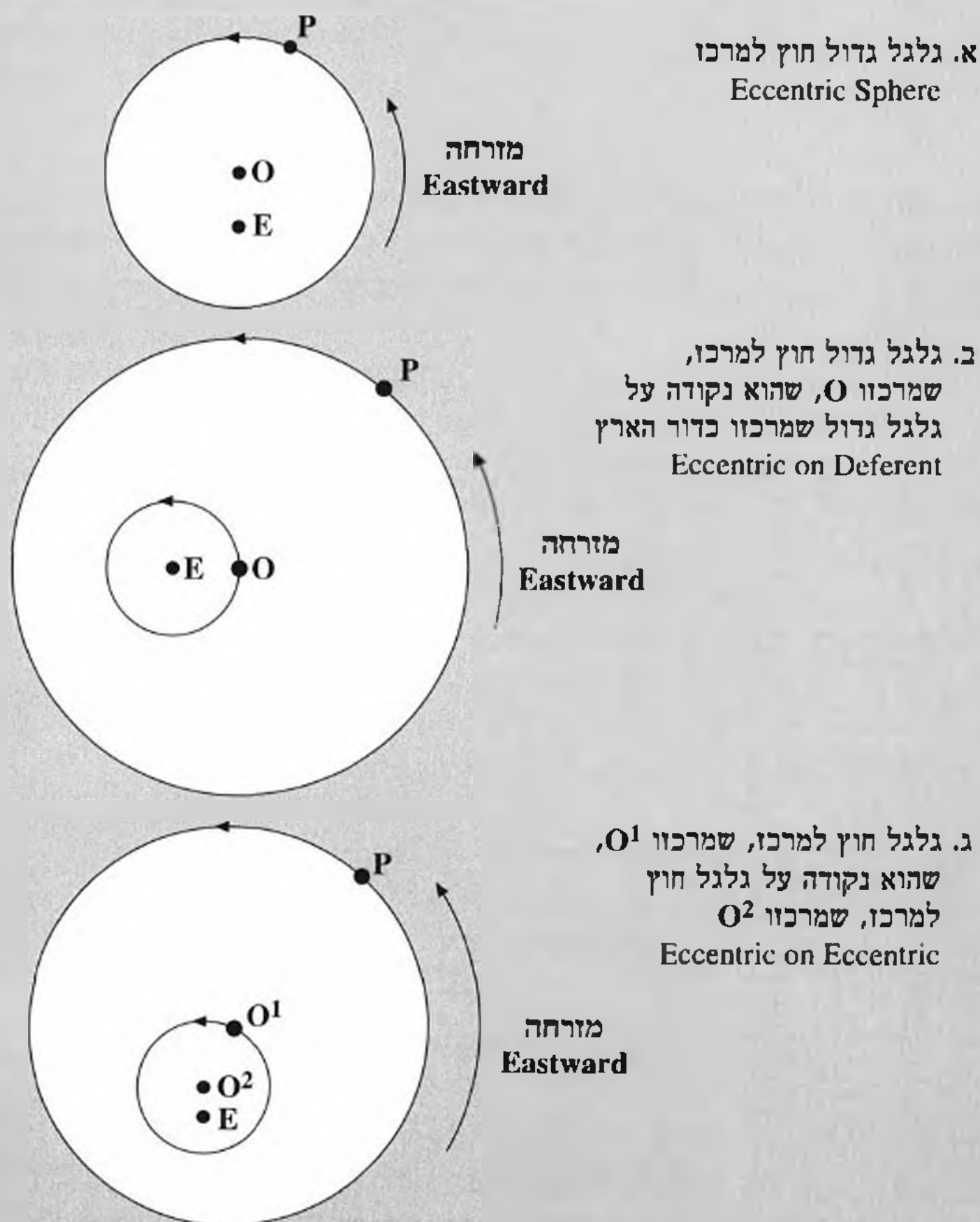
Thomas Kunn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, New York 1959, p. 53, fig. 16



תרשים 2: גלגלי משנה - גלגלים קטנים (אפיציקלים - Epicycles)

השוו: Thomas Kunn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, New York 1959, p. 61, fig. 19

E = Earth: כדור הארץ  
 O = Center of Eccentric Sphere: מרכז הגלגל  
 P = Star: כוכב



תרשים 3: גלגלי חוץ למרכז (אקסצנטריים - Eccentrics)  
 השוו: Thomas Kunn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, New York 1959, p. 70. fig. 24

לדעת ר' יהודה הלוי, האל הוא סיבת תנועת הגלגל העליון המקיף, והגלגל העליון המקיף הוא סיבת תנועת הגלגלים שבתוכו:

ואחר כן חייב חפץ האלהים וחכמתו סיבוב הגלגל העליון, אשר יסוב פעם בכל עשרים וארבע שעות, ויסבב עמו כל הגלגלים.

(ספר הכוזרי, ה: ב, מהדורת צפרוני, עמ' 281)

לעומת זה, לדעת ר' אברהם אבן דאוד (אמונה רמה, א: ח) והרמב"ם (מורה הנבוכים, ב: ד), המסתמכים על אל־פראבי ואבן סינא, תנועות הגלגלים נגרמות על־ידי נפשות הגלגלים והשכלים הנבדלים, והשכלים הנבדלים מזוהים עם המלאכים (ראו להלן).

תשעת גלגלי השמים הגדולים המקיפים את כדור הארץ, והגלגלים הקטנים המסתובבים סביב כוכבים מסוימים על הגלגלים הגדולים (וכתוצאה מתנועתם כוכבים אלה נראים נעים בקצב או בכיוון חריג), מתוארים בפירוט בידי הרמב"ם במשנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, פרק ג. סביר להניח שאין זה מקרה שלפרק העוסק בגלגלים ישנן י"ב הלכות, כמניין המזלות:

א. והגלגלים הם הנקראים: שמים ורקיע וזבול וערבות. והם תשעה גלגלים. גלגל הקרוב ממנו הוא גלגל הירח. והשני שלמעלה ממנו, גלגל שבו הכוכב שנקרא כוכב. וגלגל שלישי שלמעלה ממנו שבו נוגה. וגלגל רביעי שבו חמה. וגלגל חמישי שבו מאדים. וגלגל ששי שבו כוכב צדק. וגלגל שביעי שבו שבתאי. וגלגל שמיני שבו שאר כל הכוכבים שנראים ברקיע. וגלגל תשיעי הוא גלגל החוזר בכל יום מן מזרח למערב. והוא המקיף את הכל ומסבב את הכל. וזה שתראה כל הכוכבים כאילו הן כולן בגלגל אחד, ואף־על־פי שיש בהם זה למעלה מזה, מפני שהגלגלים טהורים וזכים כזכוכית וכספיר. ולפיכך רואין כוכבים שבגלגל שמיני מתחת גלגל הראשון.

ב. כל גלגל וגלגל משמונת הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה, זה למעלה מזה, כמו גלדי בצלים. מהם, גלגלים סובבים ממערב למזרח. ומהם, סובבים ממזרח למערב כמו הגלגל החוזר התשיעי. וכולן אין ביניהן מקום פנוי.

ג. כל הגלגלים אינם לא קלים ולא כבדים. ואין להם לא עין [= גוון] אדום ולא שחור ולא שאר עינות. וזה שאנו רואין אותן כעין התכלת, למראית העין בלבד הוא, לפי גובה האויר. וכן אין להם לא טעם ולא ריח. לפי שאין אלו המאורעים מצויים אלא בגופות שלמטה מהם.

ד. כל הגלגלים האלו המקיפין את העולם כולו הן עגולין כדור, והארץ תלויה באמצע. ויש למקצת הכוכבים גלגלים קטנים שהן קבועין בהן, ואין אותם הגלגלים מקיפין את הארץ אלא גלגל קטן שאינו מקיף קבוע בגלגל הגדול המקיף.

ה. מספר כל הגלגלים המקיפין את כל העולם שמונה עשר. ומספר כל הגלגלים הקטנים שאינן מקיפין שמונה. וממהלך הכוכבים וידיעת שיעור סביבתן בכל יום ובכל שעה, ומנטייתן לרוח [= לכיוון] צפון ורוח דרום, ומגבהן מעל הארץ וקריבתן, יודע מספר כל אלו הגלגלים וצורת הליכתן ודרך הקפתן. וזו היא חכמת חשבון תקופות ומזלות. וספרים רבים חברו בה חכמי יוון.

ו. גלגל תשיעי שהוא מקיף את הכל, חלקוהו החכמים הקדמונים לשנים עשר חלק. כל חלק וחלק העלו לו שם על שם צורה שתראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, והם המזלות ששמותם: טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים.

ז. גלגל התשיעי עצמו אין בו לא חלוקה ולא צורה מן הצורות האלו ולא כוכב, אלא בחיבור הכוכבים שבגלגל השמיני הוא שיראה בכוכבים גדולים שבו תבנית הצורות האלו או קרוב מהן.

ח. ואלו השנים עשרה צורות לא היו מכוונות כנגד אותן החלקים אלא בזמן המבול שבו העלו להן שמות אלו, אבל בזמן הזה כבר סבבו מעט [...]

ט. כל הכוכבים הנראים, יש מהן כוכבים קטנים שהארץ גדולה מאחד מהן, ויש מהן כוכבים שכל אחד מהן גדול מן הארץ כמה פעמים. והארץ גדולה מן הירח כמו ארבעים פעמים, והשמש גדולה מן הארץ כמו מאה ושבעים פעמים [...]

י. כל הכוכבים והגלגלים כולם בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ומכירים את מי שאמר והיה העולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו, משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים. וכשם שמכירים את הקב"ה, כך מכירים את עצמן ומכירים את המלאכים שלמעלה מהן. ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדע המלאכים וגדולה מדעת בני אדם.

יא. ברא האל למט מגלגל הירח גולם [= חומר] אחד שאינו כגולם הגלגלים, וברא ארבע צורות לגולם זה ואינם כצורת הגלגלים, ונקבעה כל צורה וצורה במקצת גולם זה. צורה ראשונה, צורת האש [...]. וצורה שנייה, צורת הרוח [...]. וצורה שלישית, צורת המים [...]. וצורה רביעית, צורת הארץ. נמצא למטה מן הרקיע ארבעה גופין זה למעלה מזה, וכל אחד ואחד מקיף את שלמטה ממנו מכל רוחותיו כמו גלגל. הגוף הראשון הסמוך לגלגל הירח הוא גוף האש. למטה ממנו, גוף הרוח. למטה ממנו, גוף המים. למטה ממנו, גוף הארץ. ואין ביניהם מקום פנוי בלא גוף כלל.

יב. ארבעה גופות האלו אינם בעלי נפש, ואינם יודעין ולא מכירים, אלא כגופים מתים. ויש לכל אחד ואחד מהם מנהג שאינו יודעו ולא משיגו ואינו יכול לשנותו

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ג)

הגלגלים ממלאים את כל היקום, ואין "מקום פנוי" (כלומר, ריק) מהם. לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים:

ואין ריקות בו כלל, אלא מקשה מלא. נקודת מרכזו כדור הארץ. והמים מקיפים בארץ, והאוויר מקיף במים, והאש מקיף באוויר, והגשם החמישי (אל-ג'סם אל-כ'אמס) מקיף באש. והוא כדורים רבים, אחד תוך שני, אין פנוי ביניהם ולא ריקות כלל.

(מורה הנבוכים, א: עב, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנט)

גלגלי השמים והכוכבים שלהם עשויים מן "הגשם החמישי". בנוסף לארבעת היסודות הארציים, ישנו "גשם חמישי" (בערבית: אל-ג'סם אל-כ'אמס), שהוא יותר דק וזך מן האש (ולכן אינו נתון להפסד), והוא החומר של גלגלי השמים והכוכבים. הוא נקרא לחלופין, בעברית של ימי הביניים, "העצם החמישי", "הגשם החמישי השמימי", "הגרם השמימי". לדברי הרמב"ם:

ואין ריקות בו כלל, אלא מקשה מלא. נקודת מרכזו כדור הארץ. והמים מקיפים בארץ, והאוויר מקיף במים, והאש מקיף באוויר, והגשם החמישי מקיף באש.

(שם, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנט)

תפיסה זו של "הגשם החמישי" מבוססת על תורת אריסטו. ארבעת היסודות הארציים ניתנים להוויה והפסד. לעומתם, היסוד החמישי, שהוא יותר דק וזך מהאש, הוא נצחי, ואינו נתון להוויה ולהפסד. יסוד חמישי זה נקרא אית'ר (aither) ביוונית (באנגלית: ether), והוא חומר הכוכבים והגלגלים.

סיבובי הגלגל העליון והחיצוני (הגלגל התשיעי) משפיעים על ומניעים את הגלגלים מתחת לו, עד הגלגל האחרון והתחתון מעל לכדור הארץ, שהוא גלגל הירח, שהוא משפיע על מה שמתרחש בכדור הארץ. בניגוד לתנועתם הטבעית והלא-רצונית של ארבעת היסודות, הדומים לגופים מתים, גלגלי השמים הם גופים חיים, בעלי נפשות ושכלים, ותנועותיהם הן מודעות ורצוניות. לדברי הרמב"ם:

אמנם היות הגלגל בעל נפש, הוא מבואר מן ההשתכלת [...] ובאור זה כי מן השקר שתהיה תנועתו הסבובית כנתועת האבן הישרה למטה או כתנועת האש למעלה, עד שתהיה התחלת התנועה ההיא טבע, לא נפש. כי אשר יתנועע זאת התנועה הטבעית [של ארבעת היסודות], אמנם תניעהו ההתחלה ההיא אשר בו, כשיהיה בזולת מקומו, לבקש מקומו, וכשיגיע למקומו ינוח. וזה הגלגל מתנועע במקומו בעצמו בסבוב [...] הנה זאת התנועה הסבובית, אם כן, תהיה בציור אחד, יחייב לו הציור ההוא שיתנועע כן. ולא יהיה ציור כי אם בשכל. אם כן, הגלגל הוא בעל שכל [...] ויתחייב גם כן מזה, שיהיה לגלגל תשוקה למה שצירחו, והוא הדבר האהוב, והוא האלוה, יתעלה שמו. ובאלו הפנים אמר, שיניע האלוה הגלגל, רצוני לומר: בהיות הגלגל כוסף להדמות במה שהשיג, הוא הענין ההוא המצויר.

(שם, ב: ד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכב-רכג)



נפש הגלגל גורמת אפוא לתנועתו הסיבובית של הגלגל על-ידי תשוקתה להידמות לאהובה, כלומר למה ששכלה הנבדל מצייר האל, שהוא הסיבה הראשונה. כפי שהראה צ"א וולפסון,<sup>1</sup> לדעת כל מפרשי אריסטו, הגלגלים הם בעלי-חיים ובעלי נפשות שכליות. לדעת אחדים מהם, כאלכסנדר, נפש הגלגל היא שכלית, אולם אין לה תחושה. לכן אלכסנדר, ובימי הביניים הפילוסוף המוסלמי אבן רשד (בן דורו של הרמב"ם) סברו שנפש הגלגל היא נפש בשיתוף השם בלבד. מפרשים אחרים של אריסטו, כמו סמפליציוס, סברו כי אריסטו גם ייחס תחושה לנפשות הגלגלים. לכן סימפליציוס, ובימי הביניים אבן סינא, סברו כי נפש הגלגל היא נפש ממש.

לפי שיטות שונות, למשל לשיטת אל-פראבי, שכל הנראה אומצה בידי הרמב"ם, נוסף על הנפש השכלית של כל גלגל, יש מעל לכל גלגל "שכל נבדל" או "שכל נפרד" (בערבית: עקל מפארק), כלומר נבדל מהחומר. תשוקת נפש הגלגל להידמות למה ששכלה הנבדל מצייר, כלומר האל, היא שמניעה את הגלגל. שכלים נבדלים אלה הם גם סיבת התהוות הגלגלים והשכלים הנבדלים שמתחתיהם בתהליך של האצלה. כשהשכל הנבדל משכיל (חושב) את הסיבה הראשונה (האל), הוא מאציל את השכל שמתחתיו, וכשהוא משכיל את עצמו, הוא מאציל את הגלגל שמתחתיו.

אל-פראבי מתאר בפירוט את תהליך זה של האצלת השכלים הנבדלים והגלגלים בספרו התחלות דעות אנשי המדינה המצוינת (מפאדי ארא אהל אל-מדינה אל-פצ'ילה). הסיבה הראשונה, כלומר האל, היא "הנמצא הראשון". השכל הנבדל הראשון הוא אפוא "הנמצא השני". כך מתאר אל-פראבי את השלב הראשון של התהוות עולם הגלגלים והשכלים הנבדלים:

מן הראשון נאצל מציאות השני. השני הזה הוא עצם לגמרי בלתי-גשמי, ואינו בחומר. הוא משכיל את מהותו ומשכיל את הראשון. מה שהוא משכיל ממהותו אינו דבר אחר ממהותו. וכמה שהוא משכיל מן הראשון, בהכרח יוצאת ממנו מציאות שלישית. וכמה שהוא מתעצם (כלומר נהיה עצם) במהותו המיוחדת לו, בהכרח יוצאת ממנו מציאות השמים הראשונים.

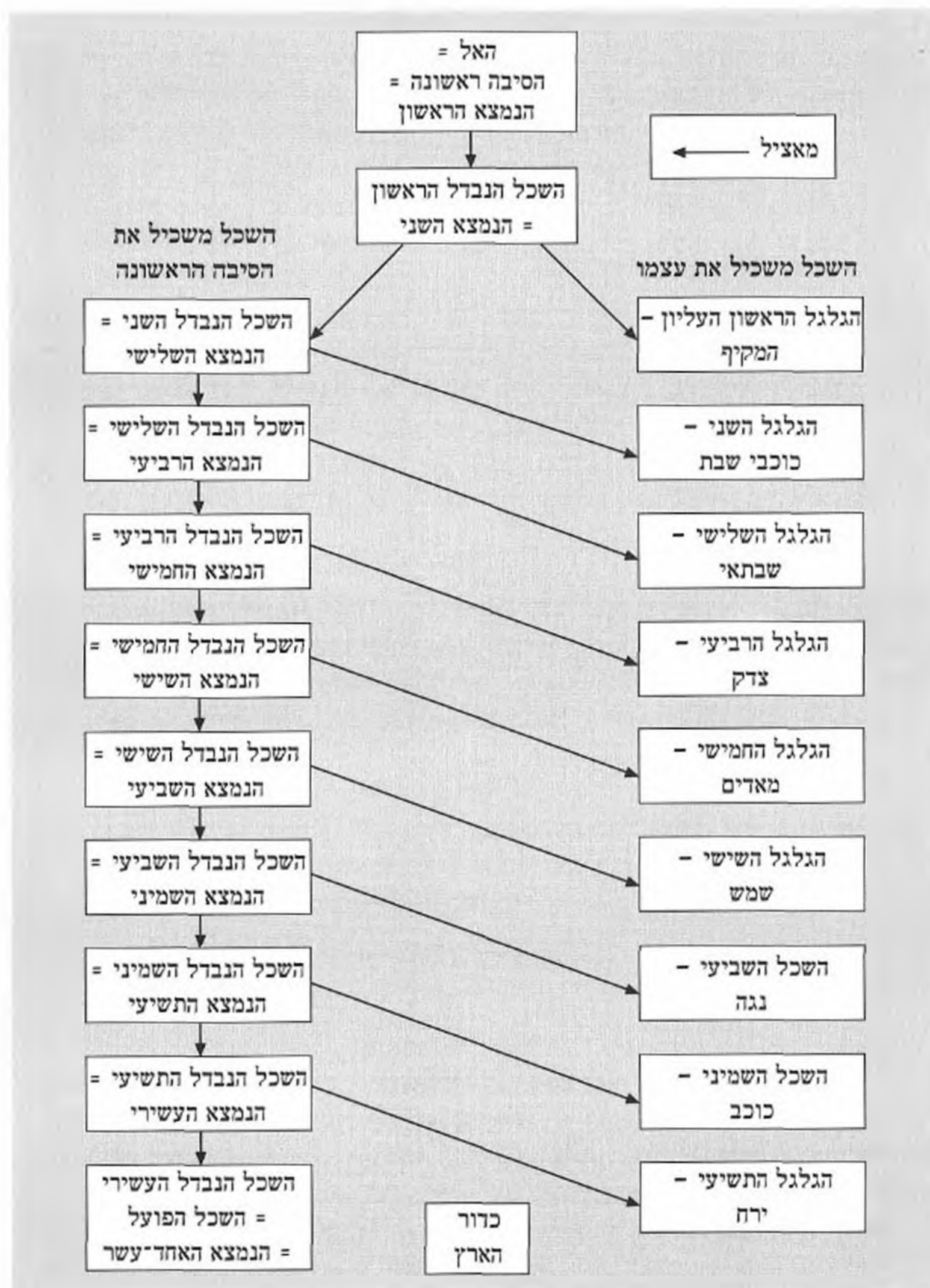
(תרגום מערבית: רפאל ישפה, סתוך: *Al-Farabi on the Perfect State*, edited with English

(translation by Richard Walzer, Oxford 1985, II: 3: 1, pp. 100-101

כלומר, כשהשכל הנבדל הראשון (= הנמצא השני) משכיל את הסיבה הראשונה (= האל, שהוא הנמצא הראשון), הוא מאציל את השכל הנבדל השני (= הנמצא השלישי). וכשהוא משכיל את עצמו (את "מהותו") הוא מאציל את הגלגל הראשון (המקיף והעליון). תהליך זה נמשך בשלבים עד השכל הנבדל העשירי (שהוא הנמצא האחד-עשר). השכל הנבדל העשירי הוא "השכל הפועל" (אל-עקל אל-פצאל), מתחת לגלגל התשיעי, שהוא גלגל הירח. השכל הפועל אינו מאציל עוד שכל או גלגל, אבל הוא מוציא את השכל האנושי מהכח אל הפועל.

1 Harry A. Wolfson, "The Problem of the Souls of the Spheres: From the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler", *The Dunbarton Oaks Center for Byzantine Studies*, 1961, pp. 67-93.





תרשים 4: התהוות (האצלת) השכלים הנבדלים והגלגלים על-פי אל-פראבי בספר אל-מדינה אל-פצ'ילה ("המדינה המצוינת")

ר' יהודה הלוי דחה על הסף את כל המבנה האצילותי הזה, ולעג בתפיסה שמתוך השכלת המלאך (= השכל הנבדל) את סיבתו או מאציל מלאך אחר, ומתוך השכלתו את עצמו הוא מאציל גלגל. לדבריו:

וואת טענה גרידא, אין בה סיפוק, ומקשים עליה בכמה פנים [...] למה עמדה האצילות הזאת [כלומר, מדוע פסקה בשכל הפועל], הקוצר יד מהראשון? [...] ומאין לנו שמי שמשכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל, ומי שהשכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך? ובעת אשר יטען אריסטו שהוא משכיל את עצמו צריך שיהיה נתבע שיאצל ממנו גלגל, ואם יטען שהשכיל הראשון, שיאצל ממנו מלאך.

(ספר הכוזרי, ד: כה, מהדורת צפרוני, עמ' 267-269)

כאמור, השכל העשירי והתחתון הוא "השכל הפועל" (אל־עקל אל־פעאל), והוא המוציא את השכל האנושי מהכות אל הפועל:

והשכל העשירי הוא השכל הפועל, אשר הורה עליו צאת שכלנו מן הכת אל הפעל [...] וממציא השכל [הוא בעצמו] שכל, והוא השכל הפועל. עד שיהיה יחס השכל הפועל ליסודות [הארבע] ומה שיורכב מהם, יחס כל שכל נבדל המיוחד בכל גלגל לגלגל ההוא, ויחס השכל בפעל הנמצא בו, אשר הוא משפע השכל הפועל ובו נשיג השכל הפועל, יחס שכל כל גלגל הנמצא בו, אשר הוא משפע הנבדל, ובו ישיג הנבדל ויירדה ויכסוף להדמות בו ויתנועע.

(מורה הנבוכים, ב: ד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכד)

השכל הפועל הוא גם בגדר "נותן הצורות" בעולם הארצי. לדברי ר' שמואל אבן תיבון בפירוש המלים הזרות:

שכל עשירי: זה השם שמוהו המאמינים הגלגלים תשעה [...] ודעת הפילוסופים כי לכל גלגל צריך שכל נפרד, הוא סיבת תנועתו [...] אם כן השכלים אשר לגלגלים – תשעה. ועוד הביאם העיון הפילוסופי להורות, שאי אפשר מבלתי שכל אחד נותן צורות באישים השפלים, וקראוהו עשירי, כלומר: עשירי לתשעה אשר לתשעת הגלגלים.

השכל הפועל: אריסטו והפילוסופים אומרים, שהביאם הכרח העיון לומר: שאי אפשר מבלתי שכל נפרד, הוא נותן הצורות בנמצאות השפלות, מבלעדי השכלים הנפרדים שהם סיבות מציאות הגלגלים. קצתם מאמין שהוא נותן צורות כל הנמצאות השפלות, מצמח ובעל־חיים ואדם. ואריסטו יאמין, כי אין צריך אליו רק בתת צורת האדם, מפני שהיא שכל. או אמור: בהוציא שכל האדם בכת, שהוא צורתו, מן הכת אל הפעל. השכל הזה

קראוהו "שכל פועל", בעבור שהוא פועל הנמצאות המתחדשות יום יום בתת צורותם, שהוא הווייתם.

(פירוש המלים הזרות, תרגום שמואל אבן תיבון, בתוך מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 71)

השכלים הנבדלים הם המלאכים "שהם לא גוף". האל

המציא [את] השכל הראשון, אשר השכל ההוא מניע הגלגל הראשון [החיצוני העליון] [...] והשכל אשר יניע הגלגל השני, אמנם עילתו [= סיבתו] והתחלתו השכל הראשון. וכן עד שיהיה השכל אשר יניע הגלגל הסמוך לנו [כלומר, הגלגל התשיעי שהוא גלגל הירח], הוא עילת השכל הפועל והתחלתו, ואצלו תכלה מציאות הנבדלים.

(מורה הנבוכים, ב: ד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכה)

לסיכום: כדור הארץ נמצא במרכז העולם, ומסביבו מסתובבים תשעת גלגלי השמים. כל גלגל, שחומר הוא "הגשם החמישי" הזך והדק מאש, הוא בעל נפש ושכל. האל המציא את השכל הנבדל הראשון של הגלגל הראשון (החיצוני) המקיף את העולם כולו. השכל מצייר את מה שמעליו, ועל ידי כך גורם לתשוקת נפשו להידמות לנושא ציורו. השכל הנבדל הראשון מצייר את האל, ונפשו כוספת להידמות לאהובה, ותשוקה זו מניעה את הגלגל. השכל השני של הגלגל השני מצייר את השכל הראשון, וכן כל השכלים עד שכלו של הגלגל התשיעי והתחתון מעל לכדור הארץ, שהוא גלגל הירח. מתחת לגלגל הירח ישנו עוד שכל נבדל, הוא השכל העשירי הנקרא "השכל הפועל" (בערבית: אל-עקל אל-פעאל), כי הוא הפועל את השכלים האנושיים ומוציא אותם מהכוח אל הפעל.

האצלה (בערבית: אל-פיץ')

ראו: תורת האצילות

חומר (ערבית: מאדה. יוונית: hyle. אנגלית: matter. על סמך היוונית, "היולי" בערבית ובעברית). (ראו גם: צורה)

החומר הוא מה שמקבל או נושא את הצורה. לדעת אריסטו, לא ייתכן קיום חומר ללא צורה או צורה ללא חומר, והעצם הוא שילובם במציאות של החומר והצורה. לדברי יוסף אבן צדיק (המאה ה-12):

והחומר נושא והצורה נשואה [...] והואיל והתבאר זה, נבאר עכשיו ההפרש אשר בין העצם והחומר, כי החומר הוא עצם בכת, מפני שקודם שילבש צורתו היה חומר והיה

מציאותו בכח, ואחר שלבש הצורה נעשה עצם ונעשה אז מצוי בפועל. וככל זה כבר הקדמנו שלא ימצא חומר מבלי צורה, אבל במחשבה נוכל לסלק הצורה ולהשאיר החומר.

(העולם הקטן, א: ב)

לפי אפלטון, החומר סביל, והצורה פעילה, שהרי הצורה היא שפועלת את החומר והופכת חומר גלם לאובייקט מסוים, כצורת שולחן ההופכת את העץ לשולחן. לכן החומר הסביל דומה לנקבה, והצורה הפעילה דומה לזכר. גם אריסטו אומר (פיסיקה א: ט, 192א) שהחומר משתוקק לצורה כמו שהנקבה משתוקקת לזכר. לדברי הרמב"ם (מורה הנבוכים, א: יז): "ואפלטון ומי שקדם לו היה קורא החומר הנקבה והצורה הזכר. בהמשך הרמב"ם כותב (מורה הנבוכים, א: כח): "כי החמר, כמו שידעת, מקבל לעולם, מתפעל לפי בחינת טבעו, ואין פעולה לו כי אם במקרה. כמו שהצורה פועלת לעולם בעצמה, מתפעלת במקרה".

אריסטו הבחין בין החומר בעולם התתייחתי (כלומר, העולם הארצי), שבו החומר קיים בארבעה יסודות (ארץ, מים, אוויר ואש) שכולם ניתנים להוויה והפסד, לבין העולם השמימי, מגלגל הירח ומעלה, המורכב מיסוד חמישי, שהוא דק יותר וזך יותר מהאש, ושהוא נצחי ואינו נתון להוויה ולהפסד. יסוד חמישי זה נקרא אית'ר (aither) ביוונית (באנגלית: ether), והוא חומר הכוכבים והגלגלים.

**יסוד, יסודות** (בערבית: ענצר או אסטקס [רבים: אסטקסאת]), שהוא תעתיק מן היוונית stoicheion. באנגלית: element)

מונח נרדף לשורש, עיקר, כלל, התחלה, וגם מונח נרדף לחומר. כאן הכוונה לארבעת הטבעים שמהם מורכבים כל הגופים בכדור הארץ שהם (בסדר עולה של דקות וזכות): ארץ, מים, אוויר (רוח), ואש. לדברי הרמב"ם:

ארבעה גופים הללו שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע [...] הכל, גולמו מחובר מארבע יסודות האלו [...] כל אחד מארבעה יסודות אינו מחובר אלא מגולם [= חומר] וצורה בלבד.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ד: א)

בתרגום העברי של הכוזרי מאת יהודה אבן תיבון מוזכר השם היווני-ערבי: "אבל אקרב לך ראשי דברים, יעזרוך בציור ההיולי והצורה, ואחר כן היסודות הנקראים בערבית 'אסטקסאת'" (ספר הכוזרי, ה: ב, מהדורת צפרוני, עמ' 279).

### לדברי ר' בחיי אבן פקודה:

וכיון שכל הנמצאים התהוו מן היסודות [בערבית: אל-ענאצר] ומחוכרים מהם, ואנו יודעים שלא נתמזגו מעצמם ולא נתחברו מטבעם מחמת נגדיותם זה לזה, נתקבל ברעתנו ונתאמת בנפשנו כי מחברם זולתם וקושרם בלעדם [...] וכאשר נחקור על ארבעת היסודות נמצא שגם הם מחוכרים מחומר וצורה והם העצם והמקרה. אשר לחומר שלהם, הוא החומר הראשון הנושא את ארבעת היסודות והיולם.

(ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, שער היחוד, פרק ו, מהדורת יוסף קאפח, עמ' נו)

לפי תורת אריסטו, כל יסוד מארבעת היסודות מחפש את "מקומו הטבעי" בתנועה "טבעית", לא רצונית. כך מתאר הרמב"ם תפיסה פסיקלית זו:

דרך האש והרוח להיות מהלכם ממטה מטבור הארץ למעלה כלפי הרקיע. ודרך המים והארץ להיות מהלכם מתחת הרקיע למטה לאמצע, שאמצע הרקיע הוא המטה שאין למטה ממנו. ואין הילוכם בדעתם ולא כחפצם אלא מנהג שנקבע בהם וטבע שנטבע בהם.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ד: ב)

תנועה טבעית ולא-רצונית ולא-מודעת זו של ארבעת היסודות נובעת מהיות היסוד "בוזלת מקומו" הטבעי. כאשר היסוד אינו נמצא במקומו הטבעי, טבעו מכריחו "לבקש מקומו, וכשיגיע למקומו, ינוח" (מורה הנבוכים, ב: ג, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכב).

נוסף על ארבעת היסודות הארציים ישנו "גשם חמישי" (בערבית: אל-ג'סם אל-כ'אמס), שהוא דק וזך מן האש (ולכן אינו נתון להפסד), והוא החומר של גלגלי השמים והכוכבים. הוא נקרא לחלופין, בעברית של ימי הביניים, "העצם החמישי", "הגשם החמישי השמימי", "הגרם השמימי". לדברי הרמב"ם:

ואין ריקות בו כלל, אלא מקשה מלא. נקודת מרכזו כדור הארץ. והמים מקיפים בארץ, והאוויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף באש.

(מורה הנבוכים, א: עב, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנט)

תפיסה זו של "הגשם החמישי" מבוססת על תורת אריסטו. ארבעת היסודות הארציים ניתנים להוויה והפסד. לעומתם, היסוד החמישי, שהוא דק וזך יותר מן האש, הוא נצחי, ואינו נתון להוויה ולהפסד. יסוד חמישי זה נקרא, כאמור, אית'ר (aither) ביוונית (באנגלית: ether), והוא חומר הכוכבים והגלגלים.

מאמרות, נאמרות, קטגוריות (בערבית: מקילאת. מן היוונית: categoria, לדבר, להאשים, או משפט. באנגלית: category, categories)

המונח היווני "קטגוריה" פירושו משפט האשמה (לכן "קטגור" בלשון התלמוד הוא התובע במשפט). פירושו גם הנשוא או המאמר במשפט, בערבית "מקיל" (ריבוי: מקילאת) משמעו "מאמר" או "נאמר". בספר הקטגוריות, פרקים ד-ה, אריסטו ממין את המציאות כולה לעשרה "סוגים עליונים", כלומר קטגוריות. באמצעות עשרת הסוגים העליונים הללו ניתן לתאר באופן ממצה את המציאות, בדומה למשפט בדיבור, כאשר הנושא הוא העצם והנשוא הוא יתרת הקטגוריות. העצם הוא הנושא, ותשעת המאמרות הבאים הם מקרים הנשואים בו. לדברי ר' אברהם אבן עזרא:

ואנשי המחקר מצאו כל דברי הגופות שהם י', והם ראשים כללים אין למעלה מהם. הראשון הוא עצם כל דבר, והוא עומד. והט' דברים כולם מקרים, וכולם נסמכים על הראשון ונלוים אליו וממנו יצאו. כי הוא כמדות האחד בחשבון עשרה, כי ממנו יצא כל חשבון, וכל חשבון ימצא בו, כי הוא היסוד.

(פירוש ארוך לשמות, כ: א, תורת חיים, עמ' רסב-רסג)

כך מדגים אריסטו את עשרת המאמרות:

1. העצם – איש או סוס. מאמר זה עונה על השאלה: מה זה?
2. הכמות – אורך שתי אמות או שלוש אמות. מאמר זה עונה על השאלה, כמה זה? התשובה, אורכו שתי אמות.
3. האיכות – לבן. מאמר זה עונה על השאלה: איך זה? התשובה, הוא לבן.
4. המצרף (כלומר: היחס) – כפול או חצי או גדול יותר. מאמר זה עונה על השאלה: מה היחס שלו? התשובה: הוא גדול יותר מן X.
5. המיקום – בשוק. מאמר זה עונה על השאלה: אנה הוא? התשובה – הוא בשוק.
6. הזמן – אתמול. מאמר זה עונה על השאלה: מתי הוא? התשובה – אתמול.
7. הקניין – המכונה "לו". מאמר זה עונה על השאלה: מה לו? התשובה – הוא לובש בגד (יש לו בגד).
8. המצב – מאמר זה עונה על השאלה: מה מצבו? התשובה – הוא שוכב או עומד.
9. הפועל – מאמר זה עונה על השאלה: האם יפעל או מה יפעל? התשובה – הוא דוקר.
10. הנפעל – מאמר זה עונה על השאלה: האם נפעל או מה נפעל? התשובה – הוא נדקר.

כך מבאר הרמב"ם את המאמרות בחיבורו הקטן והמוקדם, מלות ההגיון (שנכתב בערבית ותורגם לעברית בידי משה בן שמואל אבן תיבון, שהוא בנו של מתרגם ספר מורה הנבוכים:

ודע כי הסוגים העליונים לכל הנמצאות, לפי מה שבאר אריסטו, עשרה סוגים: הסוג הראשון, העצם. הסוג השני, הכמה. הסוג השלישי, האיך. הסוג הרביעי, המצטרף. הסוג החמישי, המתי. הסוג השישי, האנה. הסוג השביעי, המצב. הסוג השמיני, לו. הסוג התשיעי, שיפעל. והסוג העשירי, שיתפעל. ואלו עשרה הסוגים. האחד מהם, והוא הראשון, העצם, והתשעה, מקרים. ולכל אחד מהם מינים אמצעים ומינים אחרונים והבדלים וסגולות. ואלו עשרה הסוגים העליונים אשר יקראו "מאמרות".

(רמב"ם, מלות ההגיון, תרגום משה בן שמואל אבן תיבון, מהדורת ת"י רות, שער י': 4, עמ' 68-69)

ר' שמואל אבן תיבון מסביר כך את המונח "מאמר" בחיבורו פירוש המלים הזרות, שהוא מעין נספח לתרגומו העברי של ספר מורה הנבוכים. שמואל אבן תיבון מסביר כאן שהוא משתמש במונח השגרתי "מאמרות", בהתאם למונח הערבי, אף-על-פי שמבחינת הדיוק הרעיוני היה צריך להשתמש במונח הסביר "נאמרות", מפני שתשע מהקטגוריות נשואות על-ידי העצם. לדבריו:

[...] המאמרות העשרה אשר לא יימלט נמצא מהיותו אחד מהם: האחד מהם הוא עצם, והתשעה מהם, מקרים. וכבר ביאר אריסטו בספרו הידוע ב"ספר המאמרות" מהות כל אחד מהם. [...]

ודע שאני נמשכתי במלת "מאמרות" אחרי המעתיקים אשר לפני ואחרי המחברים, אך נראה לי שהיה ראוי להם לומר: "נאמרות" או "נשואים על דבר". רוצים במלת "נאמרות" – שכל אחד מהם נאמר על דבר, כלומר, נשוא עליו במאמר. כאמרו: "כל אדם – גוף צומח-מרגיש-מדבר". הנה נשאת על האדם "הגוף הצומח החי המדבר", והוא עצם. וכן באמרו: "כל עורב שחור", נשאת עליו איכות המראה [...] וכן תשא עליו שהוא גדול או קטן [...] וכן תשא עליו כל סוגי האיכות.

(פירוש המלים הזרות, בתוך מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 19-20)

בעמוד הבא מפורטים בטבלה שמות עשרת המאמרות כפי שאריסטו מנה אותם, יחד עם שמותיהם בערבית ובאנגלית. השם העברי הוא לפי התרגומים של שמואל ומשה אבן תיבון, בתוספת בסוגריים של המינוח של יוסף קאפת.

העצם הוא הקטגוריה הראשונית. יש עצם ראשוני (כגון אישים ודברים אישיים, פרטיים) ועצם שניוני (כגון המינים והסוגים שהעצמים הראשונים נכללים בהם). העצם "נושא" את תשעת המאמרות האחרים, שהם מקריים לו, וכאמור, כל מאמר עונה על שאלה (מה הדבר, כמה הוא, איך הוא, וכן הלאה). סוגים אונטולוגיים אלה (כלומר, סוגי המציאות) לקוחים מלשון הדיבור, הדקדוק, ממבנה המאמר או המשפט, שיש לו נושא ונשוא. העצם קיים בפני עצמו. מבחינה לשונית דקדוקית, הוא נושא המשפט. מבחינה אונטולוגית, הוא הדבר הקיים בפני עצמו ונושא את המקרים השייכים לתשעת המאמרות האחרים.

עברית	ערבית	אנגלית
1. עצם	אל-ג'והר	Substance
2. כמות, הכמה	אל-כַּם	Quantity
3. איכות, האיך	אל-כִּיף	Quality
4. המצטרף (הנספח)	אל-מַצ'אף	Relation
5. מקום, האנה	אל-מִכָּאן	Place
6. זמן, המתי	אל-זִמָּאן	Time
7. קנין, לו	אל-מִלְךְ	Possession
8. מצב (קימה)	אל-נִצְבָּה	State
9. פועל, שיפעל	אל-פִּאעֵל	Action
10. נפעל, שיתפעל	אל-מִנְפַעֵל	Affection, Passion

לתיאור כל "עשרת המאמדות" של ר' שמואל אבן תיבון בפירוש המלים הזרות, ראו: יתידה 3, נספח ג.

מהות (בערבית: מאהיה. באנגלית: essence)

מהות הדבר היא הגדרתו, העונה על השאלה "מה הוא?" לדברי ר' יהודה הלוי: "כי מהות הדבר זולת מציאות [...] כי מהות הדבר גדרו, והגדר מחובר מסוגו והבדלו" (ספר הכוזרי, ד: כה, מהדורת צפרוני עמ' 265). למשל, השאלה "מה הוא כיסא" עוסקת אך ורק בהגדרתו, ולא במציאותו, והשאלה "האם הכיסא נמצא" עוסקת במציאותו בלבד, ולא בהגדרתו. ההגדרה ("הגדר") מורכבת "מסוגו והבדלו", כלומר מהמכנה המשותף לכל הסוג ההוא, וממה שמייחד את היחיד (הפרט) הזה. לדברי שמואל אבן תיבון:

מהות – שם דבר, נגזר מ"מה", שהוא מלת שאלה על אמיתת הדבר מה היא. היא שאלה ראויה אחר ידיעת מציאות הדבר, כלומר, ישותו, כי על דרך משל, אחר שיוודע מציאות האדם יישאל: מה הוא? כלומר, אמיתת מציאותו, וזהו מהותו.

(פירוש המלים הזרות, בתוך מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 63)



**מוניזם** (באנגלית: monism, מן השורש היווני monos, שפירושו אחד, יחיד, לבד)

הדעה, למשל בתורות פנתיאיסטיות, שכל היקום הוא עצם אחד או ישות אחת. למשל, לעומת התורה המונותאיסטית, שלפיה האל קיים מעל ומעבר ליקום שאותו הוא ברא, לפי התורה המוניסטית הכל אחד, ואי־אפשר להבדיל בין קיום האל לקיום העולם. המציאות כולה אחת, ואי־אפשר לדבר על שני סוגים שונים של מציאות, כאילו האל נמצא במובן אחד והעולם נמצא במובן אחר.

**מטאפיזיקה** (מן היוונית meta = אחרי, ליד, ו־physis = טבע, כלומר "אחרי הטבע" או בעברית של ימי הביניים "מה שאחר הטבע". באנגלית: metaphysics (ראו גם: פיסיקה)

שם הספר של אריסטו העוסק – כמו שהוא אומר במטאפיזיקה, ספר רביעי, פרק א, וספר שישי, פרק א – ב"פילוסופיה הראשונה" שעניינה אינו הדברים הקיימים (הנידונים בפיסיקה) אלא "הקיום עצמו", שהוא הנושא הנשגב ביותר לעיון. לכן, אומר אריסטו, אפשר לכנות מדע זה "תיאולוגיה" ("החכמה האלוהית" או "חכמת האלוהות" בעברית של ימי הביניים, במקביל ל"אל־עלם אל־אלהי" בערבית). ספר המטאפיזיקה כולל דיונים בידע העיוני ובשיטה הפילוסופית, באי־סוף ושסדרה אי־נסופית אינה יכולה להתקיים בפועל, בנושא המחקר המטאפיזי שהוא הקיום עצמו, במונחי יסוד בפילוסופיה, במובנים שונים של "קיום", בעצם ובמהות, בכוח ובפועל, באחדות וריבוי, ובמניע הראשון והנצחי.

לפי הפרק השמיני של ספר ראשית חכמה של שם טוב אבן פלקירא (ספרד, המאה ה־13), המבוסס על הספר אחצא אל־עלום ("מניין המדעים") של הפילוסוף המוסלמי אבו נצר אל־פראבי:

חכמת האלהות וחלקיה. וזו החכמה נחלקת לשלשה חלקים. הראשון יחקור הדברים הנמצאים והדברים אשר יקראו להם במה שהם נמצאים. והשני יחקור בו ההתחלות המופתים החכמות העיוניות הפרטיות [...] והשלישי יחקור הנמצאים אשר אינם גופים ולא בגופים [...] ואחר כך יביא מופת שאף־על־פי שהם רבים הם עולים מהחסר אל השלם, עד אשר יגיעו באחרית אל שלם אי אפשר שיהיה דבר יותר שלם ממנו בשום פנים, ואי אפשר שיהיה כמעלתו ובמציאותו נמצא אחר ולא דומה לו [...] ויגיעו אל ראשון, אי אפשר שיהיה מעלתו ומציאותו שימצא קודם לו ראשון ואל קדמון אי אפשר שיהיה קודם לו זולתו ואל נמצא אי אפשר שיהיה נאצל מציאותו מדבר אחר בשום פנים, ושאותו הנמצא הוא הנצחי והקדמון לברו במוחלט. ויבאר שאר הנמצאים אצלו אחרונים אצלו במציאות, והוא הנמצא הראשון אשר נתן לכל דבר בלתי המציאות, ושהוא האחד אשר נתן לכל דבר זולתו הייחוד, והוא האמת הראשון אשר נתן לכל בעל אמתה בלתו האמתה, הוא אמת [...] ואחר כך יבאר כי מה שהוא באלו התארים צריך שיאמין האדם כי הוא האלוה

יגדל שבחו. ואחר כך יבאר היאך יתחדשו הברואים ממנו, והיאך נתן להם המציאות. ואחר כך יחקור מעלות הנמצאים והיאך הגיעו להם אלו המעלות [...] ואחר כך ימנה שאר פעליו בנמצאים [...] ואחר כך יתחיל לבטל האמונות הנפסדות אשר חשבו על הבורא ית' במעשיו [...] ויבטל זה במופתים יודיעו לאדם הידיעה האמיתית.

(ראשית חכמה, מהדורת דוד מאריסץ, 1902, עמ' 53-54)

לדעת הרמב"ם בהקדמת ספר מורה הנבוכים, "החכמה האלוהית" (= מטאפיסיקה) היא "מעשה מרכבה" בלשון חז"ל, וחכמת הטבע היא "מעשה בראשית". לדבריו:

וכבר בארנו בחבורינו התלמודיים כללים מזה הענין והעירנו על ענינים רבים. וזכרנו בהם, ש"מעשה בראשית" הוא חכמת הטבע [אל-עלם אל-טביעי] ו"מעשה מרכבה" הוא חכמת האלוהות [אל-עלם אל-אלאחי] [...] ולא תדע החכמה האלוהית ההיא אלא אחר חכמת הטבע, כי חכמת הטבע מצרנית (גובלת, בתרגום מיכאל שוורץ; תוחם, בתרגום יוסף קאפח) לחכמת האלוהות וקודמת לה בזמן הלמוד [...] ולזה שם פתיחת ספרו ית' במעשה בראשית, אשר הוא חכמת הטבע.

(מורה הנבוכים, הקדמה, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' ה-ח)

כוונת הרמב"ם כאן למשנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ב: יב, ד: י-יא, ולפירושו למשנה, חגיגה ב: א, "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". לדברי הרמב"ם שם:

ושמע ממני אני מה שנתברר לי לפי דעתי ממה שעיינתי בו מרברי חכמים, הוא שהם מכנים ב"מעשה בראשית" למדעי הטבע [אל-עלם אל-טביעי] והמחקר בראשית הבריאה. וכוונתם ב"משנה מרכבה" המדע האלהי [אל-עלם אל-אלאחי], והוא הדבור על כללות המציאות ועל מציאות הבורא ודעתו ותאדיו וחיוב הנמצאים ממנו והמלאכים והנפש והשכל הדבק באדם ומה שאחרי המות.

(משנה עם פירוש הרמב"ם, מקור ערבי ותרגום עברי מאת יוסף קאפח, חגיגה ב: א, עמ' שצו)

מקרה (בערבית: אל-ערץ'. באנגלית: accident)

(ראו גם בערך "מאמרות": עצם)

מקרה הוא תכונה בלתי-עצמית ובלתי-הכרחית של דבר, שאינו חלק בלתי-נפרד ממנו, כגון צבע החולצה, שנשארת אותה חולצה גם אם נצבע אותה בצבע אחר. לדברי ר' יהודה הלוי: "כי

המקרה עמידתו בגוף הנושא, והמקרה מעולל לגוף, הולך אחריו, נשוא עליו" (ספר הכוזרי, ה: יח, מהדורת צפרוני עמ' 313). מציאותו של המקרה תלויה אפוא במציאות העצם הנושא אותו. לדברי ר' אברהם אבן דאוד:

והנמצאים נחלקים חלוקה ראשונה אל עצם ומקרה. והעצם הוא הנמצא הבלתי צריך לנושא [...] והמקרה הוא הדבר הנמצא בדבר, והוא בו לא כחלק [או: נחלק] ממנו, ואין לו העמדה בלעדיו, כמו לובן הבגד הלבן שהוא בו לא כחלק [או: נחלק] ממנו, כי הוא יהיה בו או לא יהיה בו הבגד בגד [...] ואין העמידה ללובן בלתי הבגד ר"ל לובן אותו הבגד לא יהיה אלא בו. והעצם אינו כן.

(האמונה הרמה, א: א, מהדורת שמשון וייל, עמ' 4; מהדורת נורברט סמואלסון, עמ' 368)

אין העצם יכול להתקיים ללא מקרים כלשהם, אולם אין כל הכרח שיתקיים עם מקרה מסוים (שהרי אז היה חלק מהעצם ולא מקרה). קביעה זו מהווה היסוד לראיה השלישית של רב סעדיה גאון לחידוש העולם בספר האמונות והדעות, א: א, שנידונה ביחידה 2 (סעיף 2.4.5.3). לדברי רס"ג: "והוא שמצאתי כל הגשמים [= הגופים] לא ימלטו ממקרים [= לא ימצאו בלי מקרים] שיקרו בכל אחד, אם מעצמו אם מזולת עצמו." (אמונות ודעות, א: א, תרגום יהודה אבן תיבון, עמ' 18). הרמב"ם אומר דברים דומים בסקירת עקרונות "המדברים" (המתפלמין), הקדמה ד: "שהעצם לא ימלט ממקרים רבים."

כך מגדיר הרמב"ם את המקרה כתואר הנוסף על העצם הנושא אותו:

וזה כי הענין מושכל ראשון, והוא: התואר בלתי עצם המתואר, ושהוא ענין אחד לעצם, ואם כן, הוא מקרה [...] (ואם יהיה) התואר בלתי המתואר, אבל הוא ענין מוסף על המתואר, זה יביא להיות התואר ההוא מקרה לעצם ההוא [...] כי כל ענין מוסף על העצם הוא משיג אותו, בלתי משלים אמתתו, וזהו ענין המקרה.

(מורה הנבוכים, א: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' צה-צו)

## נאמרות

(ראו: מאמרות)

נושא (בערבית: אל־מוצ'ע. באנגלית: substratum)

(ראו גם: יסודות, מקרה, מאמרות: עצם)

הנושא הוא עצם או חומר המהווה מצע למקרים או לצורות. לדברי ר' יהודה הלוי: "כי הכמות והאיכות מקרים לא יעמדו בעצמם, ואי אפשר להם מאין נושא, וקראו הפילוסופים הנושא הזה

היולי" (ספר הכוזרי, ה: ב, מהדורת צפרוני עמ' 280). ובהמשך: "כי המקרה עמידתו בגוף הנושא, והמקרה מעולל לגוף, הולך אחריו נשוא עליו" (שם, ה: יח, עמ' 313). הנושא וקוק לפועל המכין אותו לקבל את הצורה. לדברי הרמב"ם:

שהתחלות העצם המורכב האישי, החומר והצורה, ואי אפשר מבלתי פועל, ר"ל מניע הניע הנושא עד שהכינו לקבל הצורה.

(מורה הנבוכים, ב: הקדמה, הקדמה כה, מהדורת אבן שמואל, עמ' רט).

**נפש** (בערבית: אל-נפס. ביוונית: psyche. בלטינית: anima. באנגלית: soul. תורת הנפש = psychology)

הנפש נתפסה בהגות הקלאסית ובימי הביניים כעקרון החיים, מה שמבחין גוף חי מגוף מת. בתור כך הוגדרה הנפש, בדרכים שונות, כמכלול הכוחות (הפונקציות) הלא-חומריים של חיי הצמח, בעלי-החיים והאדם (ואף של גלגלי השמים, שגם הם נתפסו כגופות חיים ובעלי נפשות; ראו את הדיון בערך "גלגלים").

לפי משנת אפלטון, הנפש מניעה את עצמה (בניגוד לגוף הוקוק למניע), ולכן היא "אלוהית", כלומר בת-אלמוות (פידרוס, 245ג). יתרה מזו, היא קיימת לא רק אחרי מות הגוף, אלא אף לפני לידתו, וכל למידה היא בעצם "הזכרה" או "זכירה חוזרת" (anamnesis) של מה שכבר ידעה לפני כן ושכחה. (האמירה בשם ר' שמלאי בתלמוד הבבלי, גידה ל: ע"ב, שהוולד ברחם אמו לומד את "כל התורה כולה" ו"צופה ומביט מסוף בעולם ועד סופו", ואז "וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטר על פיו ומשכחו כל התורה כולה" אינה ממש מקבילה לדעה האפלטונית מפני שלפי הדעה התלמודית מדובר בהיווצרות הנפש ברחם אמו ולא בנפש נצחית. ראו את הדיון של אפרים א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, עמ' 218).

הנפש היא אפוא נצחית ועצמאית מהגוף, לדעת אפלטון, כמו שלאידאות קיום נצחי וממשי.

לנפש האדם שלושה חלקים (על-פי המדינה, ספר ד, 441-444): החלק השכלי, החלק הכעסני (הרגשות, האמוציות, כגון כעס, גבורה, גאווה), והתאוות (הדחפים והתשוקות הגופניים הביולוגיים היסודיים). בתרגומו של ליבס לכתבי אפלטון כוחות אלה נקראים: ההיגיון, העוז או הנפש או הלהט, והתאוות. חלוקה משולשת זו של כוחות הנפש מקבילה לחלוקה המשולשת של המדינה למעמדות: השליטים (המושלים, בתרגום של ליבס), החיילים (השומרים או אנשי המגן, בתרגום ליבס), והפועלים (המדינה, ספר ד, 427-434). יש הקבלה ישירה, לדעת אפלטון, בין הצדק (אל-עדל) במישור האישי לבין הצדק במישור המדינה-החברתי. כמו שבחברה השליטים אמורים לשלוט, בעזרת החיילים, כך במישור האישי החלק השכלי אמור לשלוט, בעזרת הרגשות, בתאוות. כמו כן, הצדק (החברתי והאישי גם יחד) דורש כי כל חלק יקבל לפי צרכיו וייתן כפי

יכולתו (הגדרה מקבילה זו של הצדק אומצה, למשל, בידי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, ב: נ, כשהוא מדבר על החסיד "המושל במדינתו").

כוחות הנפש, לפי חלוקה אפלטונית משולשת זו, נקראו בשמות עבריים שונים. למשל, בספר האמונות והדעות לרב סעדיה גאון, ובספר הכוזרי לר' יהודה הלוי:

שם הכוח הנפשי במקרא על־פי רס"ג, אמונות ודעות, ו: ג	שם הכוח אצל רס"ג, אמונות ודעות, ו: ג	שם הכוח אצל רס"ג, אמונות ודעות, י: ב	שם הכוח אצל ריה"ל כוזרי, ב: נ
נפש	מתאווה (קאפת: התאווה) (קוה' משתהיה)	התאווה (קוה' אל־שהוה)	התאווה (קוה אל־שהוה)
רוח	כועס (קאפת: הכעס) (קוה' גאצ'בה)	הכעס (קוה' אל־גצב)	נצחון (קאפת: ההתנצחות) (אל־גלבה')
נשמה	מרעי (קאפת: ההבחנה) (קוה' עאלמה)	ההכרה (קאפת: ההבחנה) (קוה' אל־תמיז)	מתשבה (קאפת: התבונה) (קוה' אל־פכר)

לעומת תורת הנפש של אפלטון, תורת הנפש של אריסטו אינה תופסת את הנפש כישות נצחית ועצמאית מהגוף. למעט השכל, הנפש מתכלה עם כליון הגוף. משנת אריסטו בספר "על הנפש" (De Anima) מפותחת באופן שיטתי יותר מזו של אפלטון. בתורת הנפש של אריסטו, הגוף והנפש אינם נתפסים כישויות נפרדות, אלא משולבים יחד בעצם אחד, כמו תומר וצורה שקיומם יחד מהווה את העצם. לעומת זה, ובאופן לא לגמרי עקיב, אריסטו אכן סבר כי השכל אינו מת במות הגוף, והוא ממשיך להתקיים. הנפש מוגדרת אפוא כצורתו או כשלמותו של גוף טבעי חי בעל כלים (כלומר איברים המשמשים את כוחות הנפש, כמו העין שהיא "כלי" כוח הראייה). אריסטו מדבר על "שלמות" (ביוונית: entelecheia; באנגלית: entelechy), כלומר מה שמשלים דבר, מממש אותו, ומוציאו מהכוח אל הפעל. כך מסביר ר' שם טוב אבן פלקירא (ספרד, המאה ה־13) את הגדרת הנפש ואת ההבדל בין "צורה" ובין "שלמות" בחיבורו ספר הנפש, המסכם (בין היתר) את תורת הנפש של אריסטו:

והנפש שלמות ראשון לגוף טבעי העושה פעליו בכלים [...] והנפש שלמות הגוף הטבעי הכלי, כי היא פועלת לשלמות, כי היא תשלים לגוף [...] וכל צורה שלמות ואין כל שלמות צורה. כי המלח שלמות הספינה ואינו צורתה. כי מה שהוא מהשלמות נבדל מהעצם, לא יהיה על האמתה צורה בחומר. כי הצורה שהיא בחומר היא מוטבעת בו וקמה, כלומר שקיומה בו. ועל כן כשנאמר בנפש שהיא שלמות, נכלול כי מיני הנפש, ויכלול גדר הנפש הנבדלת מהחומר.

(פלקירא, ספר הנפש, פרק ג, מהדורת רפאל ישפה, מתוך: ישפה, תורה וסופיה, עמ' 279-280)

הנפש, אם כן, משלימה את הגוף, מפני שהיא מאפשרת את קיומו ומממשת אותו, אבל אינה צורת הגוף, כמו שמלח הוא שלמות הספינה ולא צורתה. בכך מתאפשר הקשר בין הנפש והגוף כעצם אחד, מבלי לפגוע באפשרות של קיומו העצמי הנפרד של השכל אחרי מות הגוף, קיום שלא היה מתאפשר אילו היינו מגדירים את הנפש כצורת הגוף גרידא.

בהמשך הספר "על הנפש", אריסטו מתאר את כחותיה השונים של הנפש, ומשנתו משתקפת בתורת הנפש של הרמב"ם בחיבורו "שמונה פרקים", שהוא הקדמת מסכת אבות בפירושו למשנה. מסכת אבות, כידוע, עוסקת בתורת המידות ולא בתורת הנפש. אולם, לדברי הרמב"ם, על מנת "לתקן מידות האדם, צריך שידע הנפש וכחותיה בכללה וחלקיה" (שמונה פרקים, פרק א, מהדורת רבינוביץ, עמ' ח-ט). לכן, לפני שניתן לדון בתורת המידות שהיא נושא מסכת אבות, חייבים לסקור את תורת הנפש.

לדברי הרמב"ם, "נפש האדם אחת", אף-על-פי שיש לה "פעולות (אפאעיל) רבות חלוקות". יש הוגים שקראו לפעולות אלו "נפשות" או "חלקים", אולם אין המדובר בחלקים כחלקי הגוף, אלא בפעולות שונות או כוחות שונים של נפש אחת. לנפש האדם יש חמישה "כוחות" (קוי) או "חלקים" (אג'זא), כלומר נפשו פועלת בחמישה מישורים:

#### נפש האדם

א. הזן (אל-גאד'י = nutrition) או הצומח (vegetative) פעולות הזן או הצומח:

1. מושך (כלומר, מושך אוכל)
2. מחזיק (כלומר, מחזיק את האוכל כדי לעכלו)
3. מעכל
4. דוחה למותרות (כלומר, דוחה מחוץ לגוף את מה שאינו נחוץ לו)
5. מגדל
6. מוליד ברומה
7. מבדיל לחות ומפריש מה שנחוץ (כגון הדם) ממה שאינו נחוץ (כגון השתן)

## ב. המרגיש (אל-חאס, sensation)

פעולות המרגיש = חמשת החושים החיצוניים

8. ראות

9. שמע

10. טעם

11. ריח

12. מישוש

## ג. המדמה (= אל-מתכיל, הדמיון, imagination)

"הוא הכח אשר יוגור רישומי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים אשר השיגום, וירכיב קצתם אל קצתם ויפריד קצתם מקצתם, ולזה ירכיב זה הכוח מן ענינים אשר השיגם, [ומן] ענינים אשר לא השיגם כלל ואי אפשר להשיגם". (שמונה פרקים, פרק א, עמ' יא) כלומר, הכוח המרגיש חש את מוחשיו כאשר הם נמצאים לפניו או במגע אתו, והכוח המדמה מצייר את "רישומי" המוחשים "אחר העלמם מקרבת החושים אשר השיגום". בכך המדמה הוא הויכרון. אולם לעתים הכוח המדמה מרכיב רישומים שונים בהרכב שלא חש אותם מעולם, ובאופן בלתי-אפשרי, כגון "ספינת ברזל רצה באויר, ואדם שראשו בשמים ורגליו בארץ, ובהמה באלף עינים, על דרך משל, והרבה מאלו הנמנעות, ירכיבם הכוח המדמה ימציאם הדמיון" (שם, עמ' יא).

## ד. המתעורר (אל-נזועי, desire)

המתעורר הוא כוח התאוות (appetites) והרגשות (emotions). "הוא הכח אשר בו ישתוקק ויכסף האדם לדבר אחד, או ימאסהו. ומוזה הכוח יבוא אל פעולות: בקשת דבר והכריחה ממנו, ובחירת דבר אחד, או התרחק ממנו, והכעס והרצון, והפחד והגבורה, והאכזריות והרחמנות, והאהבה והשנאה" (שם, פרק א, עמ' יב).

## ה. השכלי (אל-נאטק, reason, intellect)

1. שכל עיוני (אל-נט'רי, theoretical)

2. שכל מעשי (אל-עמלי, practical)

הרמב"ם משתמש כאן במונח הערבי "אל-נאטק" (היגיון), ולא במונח "עקל" (שכל). לכן יוסף קאפח מתרגם כאן "ההוגה". ובכל זאת אפשר לתרגמו "שכלי", כפי שתרגם יהודה אבן תיבון, מפני שבהמשך הרמב"ם אומר: "הוא הכח המצוי לאדם אשר בו ישכיל (יעקל), ובו תהיה החשיבה (אל-רויז)". לשכל יש שני כוחות, העיוני והמעשי. הכוח המעשי עוסק במלאכות (כגון נגרות, עבודת האדמה, רפואה) וב"מלאכת מחשבת" (בערבית: פכר), ובחישובים כיצד לבצע דבר: "אשר בו יסתכל האדם בדבר אשר ירצה לעשותו, אם אפשר לעשותו אם לאו, ואם אפשר לעשותו, איך צריך שיעשה". מאידך גיסא, השכל העיוני "אשר בו ידע האדם הנמצאות שאינן משתנות [...] והן אשר יקראו 'חכמות' סתם" (שם, פרק א, עמ' יג).

נוסף על הכוחות האלה שמונה הרמב"ם בשמונה פרקים, בתורת הנפש האריסטוטלית בימי הביניים (כתורת הנפש המפותחת יותר של שם טוב אבן פלקירא) מוזכרים עוד כוחות נפשיים. אלה מוגדרים בעיקר כ"חושים פנימיים" (לעומת חמשת "החושים החיצוניים"). בין החושים הפנימיים, נהוג להבחין (שלא כמו הרמב"ם) בין כוח הזיכרון ("השומר והזוכר"), השומר, לאחר העדר הדבר המוחש, את רישומיו האמיתיים שחש אותם, לבין הכוח המדמה, המרכיב רישומים שמעולם לא חש אותם. בין החושים הפנימיים קיים גם "החוש המשותף" או "החוש המשתתף", המתאם את רישומי החושים החיצוניים, כך שנדע שהקול ששמענו שייך לחיה שראינו. קיים עוד חוש פנימי בבעלי-חיים, שלדברי פלקירא אין לו שם בעברית, והוא מכונה "והם" או "טין" בערבית. כוח זה, שהוא מעין אינסטינקט של בעלי-חיים ונקרא בספרות הפילוסופית הלועזית estimation, מאפשר, למשל, לבעלי-חיים לקבוע כי חיה מסוימת מסוכנת לו, אף-על-פי שמעולם לא ראה אותה עד כה: "ובזה הכח יברח החיוני מהמזיק, ואף-על-פי שלא חש אותו, כמו שבורחים רבים מהחיונים מהאחרים הצרים אותם ואף-על-פי שלא ראו אותם לעולם". (פלקירא, ספר הנפש, פרק טז, מהדורת ישפה, עמ' 305). כוח זה מאפשר אפוא לבעלי-חיים להשיג "מהענינים שאינם מוחשים במוחשים" (שם, פרק יח, עמ' 311), כלומר להשיג סכנה (עניין שאין החושים החיצוניים יכולים להשיג אותו) בתוך דבר מוחשי (המושג על-ידי החושים החיצוניים).

### סיבה (עילה) (בערבית: אל-סבב)

לפי תורת אריסטו (פיסיקה, ספר ב, פרק ג), יש ארבע סיבות למציאות הדבר הטבעי או המלאכותי: הסיבה החומרית, הסיבה הצורנית, הסיבה הפועלת, והסיבה התכליתית. לדברי הרמב"ם:

כבר התבאר בחכמה הטבעית המצא הסבות לכל מה שיש לו סבה, ושהם ארבע: החומר והצורה והפועל והתכלית. ושמהם קרובים ומהם רחוקים. וכל אחד מאלו הארבעה יקרא סבה ועלה.

(מורה הנבוכים, א: סט, מהדורת אבן שמואל, עמ' קמד)

כך מתאר הרמב"ם את ארבע הסיבות בספרו מלות ההגיון, שער ט:

סבות הנמצאים ארבע: החומר והצורה והפועל והתכלית. רמיון זה בעניינים המלאכותיים. הכסא, דרך משל: חומר – העץ. ופועלו – הנגר. והצורה – הרבוע אם הוא מרובע או השלוש אם הוא משולש או העגול אם הוא עגול. ותכליתו – הישיבה עליו. וכן הסיף, דרך משל: חומר – הברזל. ופועלו – הנפת. וצורתו – האורך ומעט רוחב וחדוד הקצוות. ותכליתו – שיהרוג בו. ואלו ארבע הסבות הן מבוארות וראות בעניינים המלאכותיים כולם [...] וכן הוא בנמצאות הטבעיות. ראוי שנבקש בהן אלו הסבות בעצמן, וולת זה כי



אנחנו לא נקרא התמונה והתואר בעניינים הטבעיים "צורה", אבל נקרא "צורה" בעניינים הטבעיים העניין המעמיד לאותו המין המיוחד בו, אשר אילו יכולת לסלקו מן הדבר ההוא, לא יהיה הדבר ההוא מאישי אותו המין. דמיון זה: האדם מן העניינים הטבעיים, חומרו הוא החיות [כלומר, היותו יצור חומרי חי ומרגיש], וצורתו היא הכח המדבר, ותכליתו היא השגתו המושכלת, ופועלו הוא אשר נתן לו הצורה, רצוני לומר, אותו הכח המדבר. כי עניין הפועל אצלנו ממציא הצורות בחומרים, והוא האל יתברך, ואפילו לפי רעת הפילוסופים, זולת שהם יאמרו כי הוא [האל] הפועל הרחוק, ויבקשו לכל נמצא מחודש פועלו הקרוב. כי אלו הסבות הארבע, מהן קרובות ומהן רחוקות.

(רמב"ם, מלות ההגיון, שער ט, מהדורת ח"י רות, עמ' 55-58)

לסיכום, הרמב"ם מדגיש כאן כי כוונת הסיבה הצורנית (בייחוד בדברים הטבעיים) לאו דוקא ל"תמונה" או "תואר", כלומר תכונה חיצונית, אלא למה ש"מעמיד" אותו, דהיינו גורם למציאותו. צורה זו היא הגדרתו של הדבר כפרט ממין מסוים.

## עצם

(ראו: מאמרות. ראו גם: מקרה)

**פיסיקה** (מן היוונית *physis* = טבע, *physikos* = טבעי. באנגלית: *physics*)  
(ראו גם: מטאפיסיקה)

שם ספר של אריסטו, העוסק (בין היתר) בנושאי הטבע, התנועה והשינוי, האין-סוף, המקום, הריק, הזמן, מניעי התנועות, נצחיות התנועה, והמניע הראשון. הפיסיקה נקראת "חכמת הטבע" או "החכמה הטבעית" בעברית של ימי הביניים, במקביל לערבית "אל-עלם אל-טביעי" (מדע הטבע, המדע הטבעי). לפי הפרק השביעי של ספר ראשית חכמה של שם טוב אבן פלקירא, המבוסס על ספר אחצא אל-עלום ("מניין המדעים") של הפילוסוף המוסלמי אבו נצר אל-פראבי:

חכמת הטבע עיונה בגופים הטבעיים והמקרים אשר קיומם באלו הגופים, ותודיע הדברים אשר בעבורם נמצאו אלו הגופים והמקרים אשר קיומם בהם.

(פלקירא, ספר ראשית חכמה, מהדורת דוד מאריטין, 1902, עמ' 48)

עיון זה ב"חכמת הטבע", לפי פלקירא, כולל את העיון בחומר וצורה, תנועות הגופים והמניעים אותם, סיבות קיומם של הגופים והמקרים, היסודות והדברים המורכבים מהם, הצמחים, בעלי החיים, תורת הנפש, וכן חכמות אחרות, כגון חכמת הרפואה.

לדעת הרמב"ם בהקדמת מורה הנבוכים, חכמת הטבע היא "מעשה בראשית", ו"החכמה האלוהית" (= מטאפיסיקה) היא "מעשה מרכבה" בלשון חז"ל. לדבריו:

וכבר בארנו בחבורינו התלמודיים כללים מזה הענין והעידונו על ענינים רבים. וזכרנו בהם, ש"מעשה בראשית" הוא חכמת הטבע [אל-עלם אל-טביעי] ו"מעשה מרכבה" הוא חכמת האלוהות [אל-עלם אל-אלהי] [...] ולא תדיע החכמה האלוהית ההיא אלא אחר חכמת הטבע, כי חכמת הטבע מצרנית (גובלת, בתרגום מיכאל שוורץ; תוחם, בתרגום יוסף קאפח) לחכמת האלוהות וקודמת לה בזמן הלמוד [...] ולזה שם פתיחת ספרו ית' במעשה בראשית, אשר הוא חכמת הטבע.

(מורה הנבוכים, הקדמה, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' ה-ח)

כוונת הרמב"ם כאן למשנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ב: יב, ד: י-יא, ולפירושו למשנה, חגיגה ב: א, "אין דורשין בעדיות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". לדברי הרמב"ם שם:

ושמע ממני אני מה שנתברר לי לפי דעתי ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, הוא שהם מכנים ב"מעשה בראשית" למדעי הטבע [אל-עלם אל-טביעי] והמחקר בראשית הבריאה. וכוונתם ב"משעה מרכבה" המדע האלהי [אל-עלם אל-אלהי], והוא הדבור על כללות המציאות ועל מציאות הבורא ודעתו ותארו וחיוב הנמצאים ממנו והמלאכים והנפש והשכל הרבך באדם ומה שאחרי המות.

(משנה עם פירוש הרמב"ם, מקור ערבי ותרגום עברי מאת יוסף קאפח, חגיגה ב: א, עמ' שעו)

**צורה** (ערבית: צורה. יוונית: *eidos*. אנגלית: *form*)

(ראו גם: חומר)

לפי שיטת אפלטון, הצורה היא המהות האידיאלית של הדבר, המגדירה אותו. את הצורה משיגים בשכל, לא בחושים. לשיטתו הדוקטיבית של אפלטון, לצורה מושלמת זו יש קיום אמיתי, ואף יותר אמיתי מקיומו הנחות והפחות שלם באובייקט החומרי, מציאות שהיא מעין חיקוי או צל של הקיום האידיאלי. למשל, צורתו המושכלת והאידיאלית של המשולש שלמה יותר מכל משולש חומרי ומוחשי מפני שהמשולש המוחשי אינו יכול להיות משולש אמיתי. המשולש האמיתי מוגדר כצורה גיאומטרית דו-ממדית, בעלת שלוש צלעות שהן קווים ישרים, ושסכום זוויותיהן הפנימיות 180 מעלות. משולש אידיאלי זה, המושג בשכל בלבד, אמיתי יותר מכל משולש חומרי מוחשי. ראשית, אין אף משולש חומרי המורכב מקווים שהם ישרים באמת, אלא רק ישרים בערך (לכן סכום הזוויות הפנימיות יהיה 180 מעלות בקירוב, ולא בדיוק). המשולש המוחשי הוא אפוא חיקוי של המשולש האידיאלי האמיתי. שנית, מציאותו של המשולש

האידיאלי קודמת למציאותם של המשולשים החומריים: אלמלי ידענו מראש את הצורה, לא היינו יכולים להכיר את החיקוי שלה בחומר. מציאותו של האידיאל הכללי המושלם קודמת אפוא למציאותו של הפרט המוחשי, וידיעתנו השכלית את המושג הכללי קודמת לידיעתנו המוחשית את הפרט התומרי.

לעומת זה, לפי שיטתו האינדוקטיבית של אריסטו אין לצורה קיום עצמאי ללא חומר, ואין לחומר קיום עצמאי ללא צורה. שניהם קיימים ביחד, וקיומם ביחד נקרא "עצם". מה שקיים באמת אפוא הוא הפרט המוחשי. צורתו הכללית, המופשטת מהחומר, קיימת רק במחשבתנו ולא במציאות האמיתית. צורה מופשטת וכללית זו היא מין הדבר הפרטי, ורק לפרט המוחשי יש מציאות אמיתית מחוץ למחשבתנו. לדברי הרמב"ם (מורה הנבוכים, ג: יח): "כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין ושאר הכלליות דברים שכליים, שמו שידעת, וכל נמצא חוץ לשכל אמנם הוא איש או אישים." יש לציין כי המונח היווני *eidos*, שפירושו "צורה", פירושו גם "מין" (בערבית: נִיעַ). אם כן, "צורת" הכלב = "מין" הכלב, כלומר הגדרתו או מהותו ככלב. לדעת אריסטו והרמב"ם (בין היתר), לצורה או למין אין קיום חוץ למחשבה, ורק לכלב הפרטי המוחשי יש קיום אמיתי.

צורת הדבר מובנת אפוא כמהותו וכהגדרתו. לכן, בדברו על המונח המקראי "צלם" (שהאדם נברא בצלם אלוהים), הרמב"ם אומר כי "צלם" אינו תמונה או תואר גופני כי אם "הצורה הטבעית", כלומר הגדרתו. לדבריו (מורה הנבוכים, א: א): "אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית, רצוני לומר: על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמיתתו, מאשר הוא הנמצא ההוא".

**קוסמולוגיה** (מן היוונית *kosmos* = עולם, יקום, ו-*logos* = דבר, מילה, אמירה, שכל. כלומר, תורת העולם, טבעו, מבנהו, ומקורו. באנגלית - *cosmology*)  
(ראו: גלגלים)

**קטגוריות**  
(ראו: מאורות)

**שכל הפועל** (בערבית: אל-עַקַל אל-פֻעַאל)  
(ראו: גלגלים)

**שכל נברל, שכל נפרד** (בערבית: אל-עַקַל אל-מִפְאָרַק)  
(ראו: גלגלים)

שפע (בערבית: אל־פִּיץ')

ראו: תורת האצילות

תורת האצילות (בערבית: אל־פִּיץ'. בלטינית: emanatio. באנגלית: emanation)  
(ראו דיון ביחידה 3 [3.1.7])

תורת האצילות (או בעברית של ימי הביניים: האצלה, שפע, נבע, מקור, משך, המשכה) היא משנה נאו־אפלטונית במקורה, שגם האסכולה האריסטוטלית בימי הביניים הושפעה ממנה. תורה זו מנסה להסביר כיצד יוצא ריבוי מהאחד, כיצד נוצר המורכב מן הפשוט, וכיצד מתהווה המציאות החומרית ממקור רוחני. המונח העברי "אצילות" או "האצלה" מקביל למונח הערבי "פִּיץ'", שפירושו (בדומה למונח הלטיני emanatio) זרימה או שפע. מקור השורש העברי "אצל" בתורה: "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם [...] וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים, ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספּו" (במדבר, יא: יז-כה).

כך מפרש ר' אברהם אבן עזרא את הפסוקים:

"ואצלתי" – כטעם אקח מאשר אצלך. ודע כי הרוח כמו החכמה, ואם תנתן חכמת ראובן לשמעון, לא תחסר [חכמת] ראובן, רק נשארה כאשר היא, והמשל כנר.

כלומר, לפי אבן עזרא פירוש המילה "אצל" הוא נתינה בלא גריעה והפחתה. כדי להמחיש את ההסבר הוא מדמה את הרוח והחכמה לשלהבת הנר, שאפשר להדליק באמצעותה נר אחר מבלי לגרוע מעצמה. לדברי הרמב"ן בפירושו (במדבר, יא: יז-כה):

וזה טעם "ואצלתי", שאניח אצלי מן הרוח אשר אני שם עליך ושמתי עליהם. [...] כי אצילות בכל מקום לשון עכוב אצלו. [...] כי האצילות יהיה המשכה או הנחה והפרשה אצל הנותן. [...] ונאמר עוד על ההמשכה שימשיך הנותן אצלו מן הרב הנותן וישאר עמו.

כוונת אבן עזרא והרמב"ן כאן היא שאין גריעה והפחתה במקור המאציל, אלא הרוח נשארת אצל המקור, כנר המדליק נר אחר בלא כל גריעה באורו.

המונחים העבריים השונים להאצלה, כמו המונח הערבי "פִּיץ'", מציינים לרוב זרימה או שפיעה של מים, והם מושאלים לרוב (כפי שאנו מוצאים בדברי אבן עזרא לעיל) לאור ולאש. יש בהם משום ניסיון לתאר סיבתיות רוחנית והמצאה רוחנית של מציאות נחותה על־ידי מציאות עליונה.

ככל שהמונחים קשורים לזרימה או נביעה של מים, אין בהם משום דימוי מוצלח לתהליך סיבת־רוחני זה מפני שהמים היוצאים מן המקור נגרעים מן המאגר, ואין להעלות על הדעת שמקור רוחני כמו האל נגרע על־ידי המצאת הנמצאים למטה ממנו. שלא כמים, מקור של אש ואור מהווה דימוי מוצלח יותר מפני שמקור של אש יכול להדליק להבות אחרות בלי שאורו נגרע כלל.

דימוי המים עומד במרכז הסברו של שמואל אבן תיבון למונח "שפע", שהוא התרגום העברי שלו למונח "פיץ" במורה הנבוכים. לדבריו:

שפע – שם נגזר מאמרו: "ושפעת מים" (איוב, כב: יא), "כי שפע ימים" (דברים, לג: יט). וקראו רבותינו ז"ל האשה המקירה דמים לרוב: "שופעת דם" (נדה, סג), וממנה בנו "השפעה": "משפיע להם טובה" (סנהדרין, קט), "המשפיעין במדה גסה" (דמאי ב: ד). ושמנוהו במאמר הזה שם לעניין המצאת השם לברואיו, אם על צד חדשו אותם לא מדבר, לפי דעת בעלי החידוש. או על צד היותו עילה והם עלולים, לפי דעת אריסטו. על שתי הפנים מציאותם הוא שפע טוב מהשם, כי הוא סיבת מציאותם ועמידתם. וזה השפע הוא סיבת מציאות המלאכים תחלה. וכן יאמרו ששופע מן המלאכים מציאות, וכן מן הגלגלים. וכבר הודיענו הרב ז"ל (מורה הנבוכים, ב: יב), המקום שנמצא בתורתנו עניין שפע השם, והוא אמרו "כי עמך מקור חיים" (תהלים, לו: י), כלומר: שפע המציאות, כי המציאות חיים והחיים מציאות. וגזרנו מזה העניין בניינים, כמו שעשו רבותנו ז"ל.

(שמואל אבן תיבון, פירוש המלים הזרות, בתוך מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 89)

תורת האצילות היא אפוא משנה פילוסופית שלפיה העולם על כל חלקיו ופרטיו נתהווה ומוסיף להתהוות על־ידי זרימה או הקרנה ממקורו הרוחני והאחד. פעולה זו של התהוות העולם היא תהליך מתמיד ואין־סופי, ואין גדר הזמן חל עליו, ואין בו כל תנועה. בכך מנוגדת תורת האצילות לתורת הבריאה המקראית, שלפיה העולם נברא בפעולה רצונית־אישית של הבורא. מן המקור הראשון נובעים, דרגה אחרי דרגה, כל הישויות הרוחניות והחומריות, אך המקור האחד אינו מתדלדל ואינו משתנה. השלב העליון מאציל את השלב הבא, וכל שלב נאצל מהשלב מעליו. ככל שדרגות האצילות מתרחקות מן המקור הראשוני העליון, כך מתמעטת שלמותן. והדבר משול לאור ההולך ונחלש ככל שהוא מתרחק ממקורו.

פלוטינוס (הנחשב למייסדה של האסכולה הנאו־אפלטונית; ראו את הדיון ביחידה 3 [3.1.6]) מתאר את תורת האצילות בהקדמה לספר התיאולוגיה של אריסטו (שהוא פרפרזה ערבית של ספרי היווני של פלוטינוס, אנאדוט). לפי תיאור זה, האחד [= האל], שהוא מעל לזמן, הוא סיבת הסיבות. שרשרת הסיבות שופע כאור מן האחד אל השכל הכללי, וממנו אל הנפש הכללית, וממנה אל הטבע, ודרכו אל העולם החומרי של ההווה וההפסד. תהליך האצילות מתרחש בלא כל תנועה. זוהי "הדרך היורדת" של האצילות. אולם ב"דרך העולה" של הנפש,

החפצה להיטהר ולשוב למקורה הרוחני, קיימת תנועה בישות הנחותה, ותנועה זו היא תשוקת הישות הנחותה אל הישות שמעליה. לדברי פלוטינוס, שם:

מטרתנו בספר הזה היא הדיון בריבונות האלוהית וביאורה, ושהיא העילה הראשונה, ושהנצחיות והזמן הם מתחת לה, ושהיא העילה ועילת העילות ומחדשתן [...] ושהכוח המאיר מקרין ממנה על השכל, ובאמצעות השכל על הנפש הכללית הגלגלית [= נפש גלגל השמים], ומן השכל, באמצעות הנפש, על הטבע, ומן הנפש, באמצעות הטבע, על הדברים ההווים והנפסדים. פעולה זו תהיה ממנה בלי תנועה; תנועת כל הדברים היא ממנה ובסיבתה, והדברים יתנועעו אליה במין תשוקה ותאווה.

(Fr. Dieterici, *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, pp. 3-4) תרגום מערבית: רפאל ישפה) *Plotiniana Arabica*, English translation by Geoffrey Lewis, in: *Plotini Opera*, eds. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, II, pp 487-488) (השוו: Paul

לשיטת הרמב"ם, המונח "פִּיץ" (אצילות, שפע) מתאר הליכים שכליים (כנבואה) ואונטולוגיים (כהתהוות הגלגלים והשכלים הנבדלים). בהקשרה השכלי של תופעת הנבואה הוא מזכיר את המונח המקראי "אצל". לדבריו:

"רוח" [...] הוא גם כן שם השפע השכלי האלוהי אשר ישפיע על הנביאים (אל-פִּיץ' אל-עקלי אל-אלאהי אלד' יפִיץ' עלי אל-נביין) ויתנבאו בו, כמו שנבאר לך בדברנו בנבואה, במה שראוי שיוזכר בזה המאמר: "ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם" (במדבר, יא: יז), "ויהי כנת עליהם הרוח" (במדבר, יא: כה), "רוח ה' דבר בי" (שמואל ב, כג: ב), וזה הרבה.

(מורה הנבוכים, א: מ, מהדורת אבן שמואל, עמ' עז)

כמו כן, בתיאורו את תופעת הנבואה הרמב"ם אומר:

דע, כי אמיתת הנבואה ומהותה הוא: שפע שופע מאת האלוה ית' וית' [פִּיץ' יפִיץ' מן אללה] באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחלה, ואחר כך ישפע על הכח המרמה.

(מורה הנבוכים, ב: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' שכה)

השכל האנושי נאצל, לדעת הרמב"ם, מהשכל הפועל: "השכל בפעל הנמצא בנו, אשר הוא משפע השכל הפועל ובו נשיג השכל הפועל". (מורה הנבוכים, ב: ד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכד). ואולם השפע הזה הוא גם "יחס כל שכל נבדל המיוחד בכל גלגל לגלגל ההוא". כלומר, הגלגל נאצל משכלו הנבדל: "יחס שכל גל גלגל נמצא בו, אשר הוא משפע הנבדל, ובו ישיג

הנבדל ויצירה ויכסוף להדמות בו ויתנועע" (שם). פירושו של דבר, שנפש הגלגל משתוקקת להידמות לשכל הנבדל שלה, ותשוקה זו מניעה את הגלגל.

היבט אונטולוגי זה של השפע גם משתקף בהנהגת העולם הארצי: "ידוע ומפורסם בכל ספרי הפילוסופים, כשידברו בהנהגה, אמרו כי הנהגת זה העולם התחתון, רצוני לומר, עולם ההויה וההפסד, אמנם היא בכוחות השופעים מן הגלגלים (באל־קני אל־פאיצ'ה מן אל־אפלאך). (מורה הנבוכים, ב: י, מהדורת אבן שמואל, עמ' רלד).

כמו כן, בניגוד לפעולת גוף על גוף אחר, פעולה המתבצעת או במגע ישיר או בעקיפין, על־ידי גופים אחרים "באמצעים" (כמו משיכת המגנט מרחוק דרך האוויר), פעילות השכלים הנבדלים היא בגדר "שפע" רוחני, הן בהיבט השכלי שלו והן בהיבטו האונטולוגי של התהוות העולם. לדברי הרמב"ם:

השכל הנפרד (אל־עקל אל־מפארק) [...] לא יעשה כנגיעה ולא על רוחק מיוחד, מפני שאינו גשם. ויכונה לעולם פעל הנבדל "שפע" [אל־פיץ], על צד ההדמות בעין המים, אשר ישפע [תפיץ] מכל צד ואין לו צד מיוחד שימשך ממנו או ימשיך לזולתו, אבל מכולו הוא נובע [תנבע] ולכל הצדדים ירוה. כן זה השכל, לא יגיע אליו כח מצד אחד ומרוחק אחר, ולא יגיע כחו לזולתו גם כן מצד מיוחד ועל רוחק מיוחד, ולא בעת בלתי עת. אבל פעולתו תמיד, כל אשר יודמן דבר יקבל הפעל ההוא הנמצא על התמידות, אשר כונה בשם "שפע" [אל־פיץ]. כן הבורא, יגדל שמו, כאשר התבאר שהוא בלתי גוף והתקים שהכל פעלו, ושהוא סיבתו הפועלת [...] נאמר שהעולם, משפע האלוה ושהוא השפיע עליו כל מה שיתחדש בו [קיל אל־עאלם מן פיץ אללה ואנה אפאצ' עליה כל מא יחדת' פיה]. וכן יאמר שהוא השפיע [אפאצ'] חכמתו על הנביאים. העניין כולו: שאלו הפעולות, פעולת בלתי־גוף, והוא אשר יקרא פעלו: "שפע" [פיצ'א].

(מורה הנבוכים, ב: יב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רמג)

הרמב"ם האמין אפוא בתורת האצילות, אולם לא באופן בלתי־מסויג ובלתי־ביקורתי. במורה הנבוכים, ב: כב הרמב"ם דן בקשיים שונים שתורה זו מעלה, בייחוד בשאלת התהוות הריבוי מהאחד והאצלת דברים חומריים ומורכבים מדבר רוחני ופשוט. לכן, מסיק הרמב"ם, אין כל הכרח הגיוני בתורת האצילות של אריסטו, ובניגוד לפיסיקה האריסטוטלית ("בכל הנמצא מתחת לגלגל הירח"), שיש עליה הוכחות חותכות, למטאפיסיקה האריסטוטלית ("מגלגל הירח ומעלה") אין מופת והיא בגדר השערה וסברה בלבד. לדברי הרמב"ם:

הנה כבר התבאר לך שלא ימשכו אלו הענינים על צד החיוב אשר יזכרהו [...] והכלל ההוא [...] שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק [...] אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות

מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים. כל שכן במה שיאמרוהו בסדר השכלים וקצת אלו הדעות האלהיות אשר יאמינם [...] אין מופת לו עליהם.

(מורה הנבוכים, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעח-רעט)

כך מסכם ר' יהודה הלוי את תורת האצילות הפילוסופית בספר הכוזרי, א: א (המתאר את הרצאת הפילוסוף למלך הכוזרים):

אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה, כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכוונות [...] וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מיריעת חלקי הרברים מפני שהם משתנים עם העתים ואין ביריעת הבורא שינוי. [...] ואם יאמרו לך הפילוסופים שהוא בראך, הם אומרים זה על דרך העברה, מפני שהוא עילת העילות בבריאת כל נברא, לא מפני שהוא בכוונה מאתו [...] כי העולם קדמון [...] והכל שב אל הסיבה הראשונה, לא בעבור כוונה ממנה, אבל, הוא האצילות [פיץ], נאצלת [פאצ'] ממנה סיבה שנית ואחר כך שלישית ורביעית, והתדבקו הסיבות והמסובכות, והשתלשלו כאשר אתה רואה אותם. [...] והשלם, ידבק בו מן המין האלוהי אור שהוא נקרא השכל הפועל, ידבק בו שכלו הנפעל דבקות-התאחדות עד שיראה האיש ההוא כאילו הוא השכל ההוא הפועל אין ביניהם שינוי [...] והמדרגה הזאת היא תכלית ההגעה המקווה לאדם השלם [...] ותשוב כאילו היא מלאך, ותשוב גם במדרגה המלאכותית התחתונה הנפרדת מן הגופות, והיא מדרגת השכל הפועל, הוא מלאך מדרגתו למטה מן המלאך הממונה בגלגל הירח. והם שכלים מופשטים מחמרים, קדומים עם הסיבה הראשונה [...] ותשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחד, ולא יחוש לכליון גופו ואבריו.

(ספר הכוזרי, א: א, מהדורת צפרוני, עמ' 4-8)

ואולם, בניגוד לרמב"ם שבעיקרון האמין בתורת האצילות למרות הסתייגותו הביקורתית ממנה, ר' יהודה הלוי התנגד לה עקרונית, ומתח עליה ביקורת כוללת ויסודית, ואף לעג לה. יש להדגיש כי יהודה הלוי לא פסל את תורת האצילות משיקולים דתיים גרידא (למשל בגלל פגיעתה לכאורה בחידוש רצוני ומכוון של העולם על-ידי בורא אישי), אלא מפני שתורת האצילות שגויה לחלוטין מבחינה מדעית-פילוסופית, ואין לה יסוד הגיוני: "לא יסבול אותם שכל, ולא יכנסו תחת ההקשה" (כלומר ההיקש או ההיגיון). יהודה הלוי תוקף במיוחד את הרעיון שהשכל הנפרד, כשהוא משכיל השכל מעליו, מאציל מעצמו השכל מתחתיו, וכשהוא משכיל את עצמו, מאציל מעצמו גלגל. לדבריו בכוזרי, ד: כה:

ועל הדומה לזה חקרו הפילוסופים, והביאם מחקרם לאמר, כי מאחד לא יהיה ממנו כי אם אחד. וקבעו מלאך קרוב נאצל [פאצ'] מן הראשון. אחר כן אמרו כי המלאך הזה יש לו שתי מדות, אחת שהוא יודע מציאותו בעצמותו, והשנית ידיעתו שיש לו סיבה. והתחייב ממנו שני דברים: מלאך וגלגל [...] וזה גם כן: במה שהשכיל מן הראשון, התחייב ממנו



מלאך שני, ובמה שהשכיל עצמותו התחייב ממנו גלגל שבתאי, וכן עד הירח, ואחר כן אל השכל הפועל. וכבר קיבלו בני אדם זה והתפתו לו, עד שאמרו שהוא מופת, מפני שיחסו אותו אל פילוסופי יוון. וזאת טענה גרידא, אין בה ספוק, ומקשים עליה בכמה פנים. אחד מהם: למה עמדה האצילות [אל-פיץ] הזאת, הקוצר יד מהראשון? ואחר כן נאמר: למה לא התחייב מהשכלת שבתאי מה שלמעלה ממנו דבר אחד, ומהשכלתו המלאך הראשון דבר אחר? [...] ומאין לנו שמי שמשכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל, ומי שישכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך? ובעת אשר יטען אריסטו שהוא משכיל את עצמו צריך שיהיה נתבע שיאצל ממנו גלגל, ואם יטעם שהשכיל הראשון, שיאצל ממנו מלאך. אמנם זכרתי לך ההתחלות האלה שלא תבהילך הפילוסופיה, ותחשוב שאם תלך אחריה היית מניח לנפשך כמופת הברור. אבל התחלותם כולם לא יסבול אותם שכל ולא יכנסו תחת ההקשה. ועוד, כי אין בין שנים מהם [כלומר הפילוסופים] הסכמה, אלא המקבלים מהם שסומכים על רב אחד, אם אבורקלים [כלומר, אמפדוקלס] ואם פיתגוריס או אריסטו או אפלטון וזולתם הרבה, אין אחד מהם מסכים עם חברו.

(ספר הכוזרי, ד: כה, מהדורת צפרוני, עמ' 267-269)

תיאודיצייה (באנגלית: theodicy. מן היוונית theos = אל; ו־dike = זכות, משפט) הצדקת האל, צדקתו וכוחו הכל־יכול, בפני מציאות הרע. למשל, התיאודיצייה היא נושא הסיפור של איוב במקרא.

---

# ביבליוגרפיה

## כתבים

אבן פלקירא, שם טוב, ספר ראשית חכמה, מהדיר: דוד מאריטץ, ברלין תרס"ב. מהדורת צילום: ספריית מקורות, ירושלים תש"ל.

אבן פלקירא, שם טוב, ספר המעלות, מהדיר: יצחק יהודה ווענעטיאנער, ברלין תרנ"ד. מהדורת צילום: מקור, ירושלים תש"ל.

אבן פלקירא, שם טוב, ספר המבקש, האג 1778. מהדורת צילום: ספריית מקורות, ירושלים תש"ל.

אבן פלקירא, שם טוב, דעות הפילוסופים, כתבי־יד פרמא די רוסי 164 (שנת הקע"ו = 1416) (= צילום 13897, המכון לתצלומי כתבי־יד עבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים).

אבן פלקירא, שם טוב, אגרת הויכוח, מהדיר: א' ילינק, וינה 1875. מהדורת צילום: ספריית מקורות, ירושלים תש"ל.

"איגרת אריסטואס", בתוך: אברהם כהנא (מהדיר), הספרים החיצונים, ב, מסדה, רמת־גן תשט"ו. מהדורת צילום: מקור, ירושלים תש"ל, עמ' א-עא.

אל־כנדי, יעקוב, פי אל־פלספה אל־אולה (על הפילוסופיה הראשונה), מהדיר: מ' אבו־רידה, קאהיר 1950-1953. תרגום לאנגלית: *Al-Kindi's Metaphysics, A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" [fi al Falsafah al-Ula]*, by Alfred L. Ivry.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה תורה, עם נושאי כלים.

בן מימון, משה (רמב"ם), שמונה פרקים לרמב"ם, הקדמת מסכת אבות, תרגום: שמואל בן יהודה אבן תיבון, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

הלוי, ר' יהודה, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן שמואל, דביר, תל-אביב תשל"ג.

רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, תרגום: יהודה אבן תיבון.

רב סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, תרגום: יוסף קאפח, ירושלים תש"ל.

Alfarabi, "The Attainment of Happiness" (Tahsil Al-Sa'adah), in: *Alfarabi's, Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. Muhsin Mahdi, Cornell University Press, Ithaca.

*Al-Kindi's Metaphysics*, A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (fi al-Falsafah al-Ula), by Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany 1974.

Averroes (Ibn Rushd), *Averroes. On the Harmony of Religion and Philosophy*, ed. George F. Hourani, London 1967.

## מחקרים מודרניים

אורבאך, שמחה בונם, עמודי המחשבה הישראלית 3, א, ירושלים תשל"א.

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, תרגום: י"ל ברוך, מוסד ביאליק, ירושלים 1983.

וולפסון, צבי א', פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגום: משה מייזלש, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל.

ולטש, פליכס, "מהי פילוסופיה יהודית?", עיון, א, א (1945), עמ' 60-69.

חלמיש, משה ומשה שוורץ (עורכים), "פילוסופיה יהודית – מהי? סימפוזיון", התגלות, אמונה, תבונה (קובץ הרצאות), אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 1976, עמ' 147-161.

לוי, זאב, "הגות יהודית מהי? – הגות עברית, הגות יהודית, הגות של היהדות, הגות של עם ישראל?", כיוונים, 29 (1985), עמ' 47-55.

לוי, זאב, "מהי משמעותה של 'אתיקה יהודית' בימינו?", גשר, 113, 2 (תשמ"ו), עמ' 79-94.

ליבוביץ, ישעיהו, "הדת והמדע בימי הביניים ובעת החדשה", משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), התגלות, אמונה, תבונה (קובץ הרצאות), אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 1976, עמ' 9-18.

סיראט, קולט, הגות-פילוסופית בימי הביניים, כתר, ירושלים 1975.

פינס, שלמה, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם, אקדמון, ירושלים תשכ"ו.  
קלצקין, יעקב, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, א-ד, פלדהיים-ניו-יורק  
תשכ"ח (1968).

שבייד, אליעזר, "פילוסופיה יהודית", האנציקלופדיה העברית, כו, טורים 689-680.

שבייד, אליעזר, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, ערכו לפי הרצאות: גלעד  
ברעלי ושמעון לוי, אקדמון, ירושלים תשל"ב.

שבייד, אליעזר, "האם קיימת מסורת עצמאית של פילוסופיה יהודית?", טעם והקשה, מסדה,  
רמת-גן 1970, עמ' 12-36.

Altmann, Alexander. "Jewish Philosophy", Sarvepalli Radhakrishnan (ed.), *History of Philosophy Eastern and Western*, II, George Allen & Unwin, London 1953, pp. 76-92.

Altmann, Alexander, "Judaism and World Philosophy", Louis Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, II, Harper & Brothers, New York 1960, pp. 954-1009.

Berkovits, Eliezer, "What is Jewish Philosophy?", *Tradition*, 3, 2 (Spring 1961), pp. 117-130.

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Gallimard, Paris 1964.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press & Longman, New York-London 1983.

Franck, Isaac, "Spinoza's Onslaught on Judaism", *Judaism*, 28, 2 (Spring 1979), pp. 177-193.

Franck, Isaac, "Was Spinoza a 'Jewish' Philosopher?", *Judaism*, 28, 3 (Summer 1979), pp. 345-352.

Glatzer, Nahum N. (ed.), *The Essential Philo*, Schocken Books, New York 1971.

Golb, N., "The Hebrew Translation of Averroes' *Fasl Al-Maqal*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research (PAAJR)*, 25 (1956), pp. 91-113; 26 (1957), pp. 41-64.

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism*, with introduction by R.J. Zwi Werblowsky, New York 1964.

Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1960 (1st pub. 1916).

Hyman, Arthur, "Jewish Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, XIII, cols. 421-465.

Jospe, Raphael, "Faith and Reason: The Controversy over Philosophy", R. Jospe & S. Wagner (eds.), *Great Schisms in Jewish History*, Ktav, New York 1981, pp. 73-117.

Jospe, Raphael, "Jewish Particularity from Ha-Levi to Kaplan: Implications for Defining Jewish Philosophy", *Forum*, 46-47 (Winter 1982), pp. 77-90, (= R. Jospe & S. Fishman [eds.], *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, Ktav, New York 1980, pp. 307-326).

Katz, Steven (ed.), *Jewish Philosophers*, Bloch Publishing Co, New York 1975.

Pegis, Anton C. (ed.), *A Gilson Reader*, Selected writings of Etienne Gilson, Doubleday & Company, New York 1957.

Pines, Shlomo, "Jewish Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*, IV, cols. 261-277.

Roth, Leon, "Is There a Jewish Philosophy?", Raymond Goldwater (ed.), *Jewish Philosophy and Philosophers*, London 1962, pp. 1-19.

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, La Maison des Sciences de l'Homme, Paris–Cambridge University Press 1985.

Walzer, Richard, *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, London 1963.

יחידה 2  
רב סעדיה גאון והכלאם

רפאל ישפה



# תוכן העניינים

2.1	מבוא: ראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים / 147
2.2	מדע הכלאם / 153
2.2.1	השם "כלאם" / 153
2.2.2	בין פילוסופיה לכלאם / 154
2.2.3	צמיחת הכלאם / 155
2.2.4	מה הוא הכלאם? / 155
2.2.4.1	הכלאם לפי אל־פראבי / 155
2.2.4.2	הכלאם לפי אבן ח'לדון / 157
2.2.5	עקרונות הכלאם / 163
2.2.5.1	עקרונות הכלאם לפי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי / 163
2.2.5.2	עקרונות הכלאם לפי הרמב"ם בספר מורה הנבוכים / 168
2.2.5.3	תורת האטומים ותורת ההודמנות / 170
2.2.5.4	יחסו של הרמב"ם לכלאם / 172
2.2.6	המועתזלה והאשעריה / 175
2.2.7	היהודים והכלאם / 177
2.3	רב סעדיה גאון, חייו וכתביו / 182
2.3.1	חיי רב סעדיה גאון / 182
2.3.2	פירוש התורה (התפסיר) / 185
2.3.3	נגד הקראים / 189
2.3.4	פירוש ספר יצירה / 191
2.3.4.1	בעיית ייחוס הספר / 192
2.3.4.2	בעיית הבריאה / 193
2.3.4.3	בריאת "אוויר שני, עדין": הקשר בין הבריאה לבין התגלות נבואית / 198



2.4	ספר האמונות והדעות / 200
2.4.1	מטרת ספר האמונות והדעות / 202
2.4.2	דעות אמיתיות מה הן? / 205
2.4.3	מקורות הידיעה / 206
2.4.4	הצורך בהתגלות / 212
2.4.5	ראיות לחידוש העולם ומציאות האל / 215
2.4.5.1	הראיה מן התכליות / 215
2.4.5.2	הראיה מקיבוץ התלקים / 217
2.4.5.3	הראיה מחליפת המקרים / 219
2.4.5.4	הראיה מן הזמן / 220
2.4.5.5	מציאות הבורא / 222
2.4.5.6	בריאית יש מאין (בריאיה לא מדבר) / 223
2.4.5.7	סדר תשע התורות בפירוש ספר יצירה ושתיים-עשרה הדעות בספר האמונות והדעות / 225
2.4.5.8	ביקורתו של הרמב"ם / 226
2.4.6	אחדות האל ואי-גשמיותו / 228
2.4.7	תוארי האל / 231
2.4.8	לשון המקרא / 233
2.4.8.1	מתי יוצא המקרא מידי פשוטו? / 234
2.4.9	נסים ושליחות הנביא / 237
2.4.10	מצוות שכליות ומצוות שמעיות / 240
2.4.10.1	משמעותה של חלוקת המצוות / 244
2.4.10.2	הצורך בהתגלות: מבט שני / 247
2.4.11	בחירה אנושית חופשית / 248
2.4.12	שכר ועונש והעולם הבא / 250
2.4.13	נפש האדם והתנהגותו / 252
	ביבליוגרפיה / 253

---

## 2.1

# מבוא: ראשית הפילוסופיה היהודית

## בימי הביניים

כפי שכבר אמרנו (ביחידה 1) אפשר לחלק את תולדות הפילוסופיה היהודית לשלוש תקופות. את התקופה הראשונה מייצג פילון האלכסנדרוני, שחי בשלהי ימי הבית השני באלכסנדריה שבמצרים. את ראשית התקופה השנייה מייצגים ר' יצחק הישראלי ור' סעדיה גאון, שחיו במאה ה-9-10 והיו ראשוני הפילוסופים היהודים בימי הביניים. את ראשית התקופה השלישית מייצג הפילוסוף ברוך שפינוזה, שחי באמסטרדם במאה ה-17. בקורס זה עיסוקנו, כאמור, בפילוסופים של ימי הביניים, החל במאה ה-9 עד המאה ה-13.

בכל תקופה ותקופה נאלצו משכילים יהודים לשאת ולתת עם עמיתיהם המשכילים מן הסביבה השלטת. פילון האלכסנדרוני, שהיה הפילוסוף היהודי הראשון, גישר, כאמור, בין הפילוסופיה היוונית לבין כתבי הקודש היהודיים. השאלה העומדת עתה לפנינו היא מדוע הייתה הפסקה כה ארוכה, כ-900 שנה, בינו לבין הופעתם של ראשוני הפילוסופים היהודים בימי הביניים. אפשר לציין שני גורמים עיקריים לכך – גורם פנימי יהודי וגורם חיצוני. הגורם היהודי הוא ירידת חשיבותה של קהילת אלכסנדריה במאה ה-2. מספר היהודים בה פחת וכך גם הפעילות התרבותית. המסורת היהודית-היוונית של אלכסנדריה הלכה והתנוונה, וכל מה שנוצר בה בימי פריחתה עבר לידיים נוצריות. את כתביהם היווניים של יהודי אלכסנדריה שמרו (ככל שנשתמרו) אבות הכנסייה הנוצרית ולא היהודים. תרגום השבעים לא נקרא עוד בבית הכנסת ובבית היהודי, וגם הוא עבר לכנסייה הנוצרית. כתבי פילון לא נודעו כלל בקרב היהודים והשפעתם על ההוגים היהודים בימי הביניים הייתה עקיפה בלבד.

הגורם החיצוני הוא דעיכת הפעילות הפילוסופית היוונית, שהביאה לידי סגירת האקדמיה באתונה בידי הקיסר יוסטיניאנוס בשנת 529. את האקדמיה ייסד אפלטון בשנת 287 לפסה"נ (בקירוב) והיא הייתה מרכז להוראת הפילוסופיה והמתמטיקה. אחרי המאה ה-1 לסה"נ הצטמצמה פעילותה והיא ירדה מגדולתה, אך הוסיפה להתקיים. יוסטיניאנוס סגר את האקדמיה כי לא הסכים להמשך הוראת

הפילוסופיה הפגאנית בממלכתו הנוצרית. הפילוסופים הנאו-אפלטונים שנותרו עזבו את יוון והיגרו מזרחה לפרס.

תהיינה סיבות דעיכת העניין בפילוסופיה בקרב היהודים אשר תהיינה, עלינו לזכור שעקרונית קל יותר לקבוע למה בתקופה מסוימת צמח העניין בפילוסופיה בקרב היהודים, מאשר לקבוע מדוע בתקופה אחרת לא היה עניין כזה. אשר לפילון, כזכור הוא חי בעיר בעלת תרבות יוונית עשירה (אלכסנדריה), ולכן קל להבין את האתגר האינטלקטואלי והרוחני שמולו עמד יהודי משכיל זה. רב סעדיה גאון חי במסגרת תרבות אסלאמית עשירה, שהתלה – בזכות תרגומים ערביים חדשים של הספרות הפילוסופית היוונית – להתעניין בפילוסופיה. לאור התסיסה האינטלקטואלית בסביבתו – צמיחת הקראות ביהדות, ראשית ההתפלספות האסלאמית והפולמוס הבין-דתי – נאלץ רב סעדיה גאון להתמודד עם האתגרים האינטלקטואליים שהוצבו לפניו.

אך עלינו לנקוט זהירות בקביעה שכוו. למשל, על מפעלו של פילון אנו יודעים מכיוון שכתביו הפילוסופיים שרדו (בזכות הנוצרים, כאמור). ייתכן שהיה עניין יהודי בפילוסופיה באותה תקופה, אך הדבר לא נודע לנו הואיל וספרים רבים לא שרדו. כן ייתכן, שגם בתקופת הגאונים היה עניין יהודי בפילוסופיה וידיעתנו אינה שלמה לנוכח אובדן חיבורים רבים של הגאונים. מן הספרות ששרדה ידועים לנו שמות של חיבורים שנכתבו, אך החיבורים עצמם אבדו וייתכן שהם עסקו בעקיפין, אם לא במישרין, בשאלות פילוסופיות.

קושיה אחרת היא שתיקת חז"ל בתלמוד ובמדרשים בענייני פילוסופיה. אלמלא נחשפו חכמי ישראל לתרבות היוונית לא הייתה שתיקתם בענייני פילוסופיה מתמיהה. ואולם חכמים ידעו יוונית, לפחות ידיעה שטחית, ויש אלפי מונחים יווניים ולטיניים בתלמוד ובמדרשים, בתחום המשפט, המסחר ובתחומים טכניים אחרים. אבל אין כלל מונחים פילוסופיים, וזה תמוה. יתר על כן, חז"ל גילו עניין רב בשאלות, כגון קוסמולוגיה, מוסר וכיוצא בהן, שנדונו על-ידי הפילוסופים. מדוע אפוא שתיקה רועמת זו בספרות חז"ל?

כאשר כתב חוקר הפילוסופיה צבי וולפסון,<sup>1</sup> כי לא מצא בכל ספרות חז"ל ולו מונח פילוסופי אחד, השיב חוקר ספרות חז"ל, שאול ליברמן,<sup>2</sup> כי וולפסון לא מצא מונחים פילוסופיים אצל חז"ל משום שאין שם מונחים כאלה. זאב הרווי<sup>3</sup> מנסה להסביר את תופעת שתיקתם של חז"ל בענייני

1 צ' וולפסון, פילון, א, עמ' 60-61. "בכל מניין המלים היווניות שנשתקעו במדרש ובמשנה ובתלמוד אין אף מונח פילוסופי טכני אחד [...] אף אין למצוא כאן מונחים עבריים או ארמיים שניתן לראותם בוודאות כתרגומים מכוונים למונחים פילוסופיים יוניים".

2 Saul Lieberman, "How Much Greek in Jewish Palestine", Alexander Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Harvard University Press, Cambridge 1963, p. 130: "Professor Harry A. Wolfson declared [...] that he was not able to discover any Greek philosophic term in Rabbinic literature. I want to state more positively: Greek philosophic terms are absent from the entire ancient Rabbinic literature."

3 Zev Warren Harvey, "Rabbinic Attitudes Toward Philosophy", H.J. Blumberg, Ben Braude et al. (eds.), *Open Thou Mine Eyes: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude*, Ktav, Hoboken NJ 1992, pp. 83-101

פילוסופיה, ואת העדר המינוח הפילוסופי בספרות חז"ל. הוא מציע שלחז"ל, שכאמור ידעו יוונית והתעניינו בשאלות שהעסיקו גם את הפילוסופים, היו שלושה מניעים, מודעים או לא־מודעים, שמנעו מלהשתמש במינוח פילוסופי: (א) אין המינוח הפילוסופי מתאים לאופן החשיבה והביטוי של חז"ל, כמו שאין מליצות השירה מתאימות לפרוזה. (ב) ייתכן שחז"ל עסקו בצנזורה עצמית ולא השתמשו במינוח פילוסופי מפורש כדי שלא לתת גושפנקה פומבית לתרבות היוונית הסובבת. (ג) חז"ל שמו דגש בענייני ההלכה, ובהלכה יש צורך ברור לקבוע את ההלכה הפסוקה; ואולם בענייני אמונות ודעות – תחום האגדה – רצו לשמור על פתיחות וגמישות מרביות ולכן נמנעו מלעסוק בהגדרות פילוסופיות, שהרי כל הגדרה סוגרת אופציות אחרות ומונעת את הגמישות והפתיחות הרצויות.

לפיכך עלינו להסתפק בקביעה ההיסטורית שהיהודים התעניינו בפילוסופיה באותן תקופות ובאותם מקומות שהתאפיינו בתסיסה אינטלקטואלית – מבית ומחוץ – ובצמיחה פילוסופית כללית: בתרבות היוונית של אלכסנדריה העתיקה ובתרבות האסלאמית עם הופעת תרגומים לערבית של הספרות הפילוסופית היוונית. כאשר במשך מאות שנים תנאים אלה היו חסרים בגלל דעיכת התרבות היהודית־היוונית של קהילת אלכסנדריה ובגלל דעיכת הפעילות הפילוסופית היוונית והרומית בכלל, דעך עניינם של היהודים בפילוסופיה.

אנו רואים אפוא שירידת הפעילות הפילוסופית היוונית עצמה, והפסקת הפעילות התרבותית היהודית בארצות ההלניסטיות חלו באותה תקופה בערך, והמרכזים התרבותיים עברו מזרחה: עלתה חשיבותה של יהדות בבל מבחינה תרבותית־דתית והפילוסופיה מצאה לעצמה בית חדש בסוריה ובבגדאד.

לאחר מותו של הנביא מוחמד (בשנת 632 לסה"נ) כבשו המוסלמים בתוך שנים ספורות את רוב ארצות המזרח של אגן הים התיכון ובהן מרכזי התרבות העתיקים במצרים, בעיראק ובפרס. כך כבר בראשיתה באה דת האסלאם במגע עם מגוון עשיר של תרבויות ונאלצה להתגונן מפני כל מיני טענות – הן דתיות (למשל של הנצרות והיהדות, ושל הדתות הדואליסטיות של פרס) והן פילוסופיות. בד בבד נקלע האסלאם לתסיסה רוחנית ותרבותית פנימית, שהביאה לפילוגו לפלגים אידיאולוגיים ותרבותיים. הרקע לפילוגים היה הבדלים בפירוש הקוראן ובהתפתחות המשפט האסלאמי (פקה), הבדלים שהיה להם גם ממד מדיני בעיקר בכל הקשור לשלשלת המלוכה. איך באו המוסלמים, שלא ידעו יוונית, במגע עם התרבות הפילוסופית־המדעית היוונית?

המוסלמים אילצו את העמים הכבושים להתאסלם,<sup>4</sup> אבל גם הנצרות וגם היהדות הוכרו על־ידי האסלאם כדתות אמיתיות, המבוססות על התגלות האל, והמאמינים בהן כונו "אהל אל־כתאב".<sup>5</sup>

4 אחד המובנים של המילה "אסלאם" הוא כניעה, כלומר כניעה לרצון האל.

5 אהל אל־כתאב – "עם הספר". הכוונה לעמים שיש בידיהם ספר הנבואה, המבוסס על התגלות אמיתית, כלומר התנ"ך והברית החדשה.

היהודים והנוצרים לא אולצו להתאסלם והיה להם מעמד מוגן ומוכר בחוק, מעמד הנקרא ד'ימי (בני חסות). כך נותרה על מכונה קהילה נוצרית חשובה בסוריה (המכונה הכנסייה הנסטורית).<sup>6</sup> הנוצרים-הסורים עסקו בחקר הכתבים היווניים שנתשבו בעיניהם מהבתינה הדתית, ותרגמו לסורית את כתבי הקודש וכתבים יוניים אחרים, ובהם כתבים רפואיים, מדעיים ופילוסופיים. אחרי הכיבוש הערבי הוזמנו חוקרים-מתרגמים אלה לתרגם את ספרי החכמה היווניים לערבית (מן המקור היווני, או מן התרגום הסורי). הנוצרים-הסורים היו אפוא הגשר התרבותי בין העולם היווני הקלאסי לבין העולם הערבי-האסלאמי. אחד המתרגמים החשובים היה נוצרי-סורי וסמו חנין אבן אצחאק, רופא סורי נסטורי שחי בשנים 810-873 בבגדאד, ותרגם מיוונית גם לסורית וגם לערבית. הוא תרגם את כתבי הקודש לערבית על-פי תרגום השבעים וכן תרגם ספרים פילוסופיים, מדעיים ורפואיים. הוא גם חיבר ספרים, ובהם הספר אדאב אל-פלאספה (הידוע בתרגומו העברי של יהודה אלחריזי מוסרי הפילוסופים), שהוא לקט אמרות, בעיקר בתחום המוסר (האתיקה), המיוחסות לפילוסופים שונים. תרגומו של חנין אבן אצחאק עיצבו אוצר מילים מדעי-פילוסופי-רפואי ומינוח טכני ערבי. בנו, אצחאק אבן חנין, שמת בבגדאד בשנת 910, היה גם הוא רופא וגם הוא הרבה לעסוק בתרגומים, ובמיוחד יש לציין את התרגום לערבית של כתבי אריסטו.

מפעל התרגומים זכה לתמיכת "בית אל-חכמה" (בית החכמה) בבגדאד. בית אל-חכמה נוסד בשנת 830 בידי הח'ליפה אל-מאמון לבית עבאס, והיה מרכז למחקר ולתרגום,<sup>8</sup> וגם ספרייה מדעית, וכך עודד את צמיחת הפילוסופיה האסלאמית. היהודים שחיו בארצות האסלאם השתתפו בחיי הרוח של התרבות הסובבת והושפעו מן הפילוסופיה האסלאמית המתפתחת. כך צמחה הפילוסופיה היהודית בארצות האסלאם.

באותה תקופה גם באירופה המערבית-הנוצרית-הלטינית לא ידעו יוונית, אם כי כתבים נוצריים חשובים, כברית החדשה עצמה, וכתבי "אבות הכנסייה"<sup>9</sup> נכתבו או נשתמרו ביוונית. יתרה מזו, הייתה התייחסות שלילית אל הכתבים היווניים הפגאניים, ויוסטיניאנוס סגר, כאמור, את האקדמיה באתונה בשנת 529. כך נותק הקשר הישיר בין כתבי המדע והפילוסופיה היווניים לבין המלומדים הנוצרים. בימי הביניים הגיעו כתבים אלה לאירופה המערבית-הלטינית במקרים רבים דרך הערבית,

6 כנסייה נוצרית במזרח התיכון ובמזרח הרחוק, הנקראית על שם הפטריארך נסטוריוס, שנולד בסוריה (נפטר בשנת 451 בקירוב).

7 הלשון הסורית היא דיאלקט של הארמית המזרחית (כמו הארמית של התלמוד הבבלי). שפה זו נשתמרה עד היום בכנסייה הסורית הנוצרית על אף התפשטות השפה הערבית בעקבות כיבוש ארצות אגן הים התיכון בידי המוסלמים, החל במאה ה-7. התרגום הסורי של התנ"ך והברית החדשה מכונה "פשיטתא" (כלשון "פשט" בעברית) ויש חוקרים הטוענים שה"פשיטתא" לתנ"ך הוא תרגום יהודי.

8 במקרים רבים התרגומים שנעשו היו מילוליים ונאמנים מאוד למקור. תופעה זו מקשה את הקריאה בכתבי ימי הביניים, אך היא מאפשרת השוואה, שורה בשורה אם לא מילה במילה, של המקור היווני לתרגומים ובדיקת מהימנותם.

9 אבות הכנסייה – סופרים ומלומדים בכנסייה הנוצרית העתיקה (המאה ה-3 עד המאה ה-7). לראשונים שבהם היה מגע עם שליחי ישו (תלמידיו הישירים) או עם חוגי השליחים. לסופרים ולמלומדים האלה נודעת סמכות מיוחדת בעניינים תיאולוגיים. הם הותירו כתבים מגוונים, כגון פירושים למקרא ולברית החדשה, דברי פולמוס ואפולוגטיקה שהיו מכוונים אל אישי ציבור, אל הציבור הפגאני, אל הכתות בנצרות וכן נגד היהודים.

ואף דרך העברית (כאשר היהודים תרגמו ספרים ערביים לעברית, ואתר־כך תרגמו ספרים ערביים או עבריים ללטינית, לבקשת הנוצרים). רק כיבוש קונסטנטינופוליס בשנת 1204 בידי הצלבנים חידש את הקשר הישיר בין הנצרות המזרחית־היוונית (ובאמצעותה חודש הקשר עם העולם היווני הקלאסי) לבין הנצרות המערבית־הלטינית.<sup>10</sup>

עד המאה ה־13 חיו היהודים שעסקו בפילוסופיה בארצות האסלאם ולא באירופה הנוצרית. מובן שזו השתקפות של תופעה היסטורית: היהודים בארצות האסלאם עסקו בפילוסופיה ובמדע כאשר שכניהם הערבים עסקו בכך ומעורבותם פחתה כאשר התגברה באסלאם ההתנגדות לפילוסופיה והנטייה למיסטיקה אחרי אבן רושד (בן דורו של הרמב"ם). ואילו היהודים באירופה הנוצרית לא עסקו בפילוסופיה ובמדע עד המאה ה־13, שעה ששכניהם הנוצרים לא עסקו בחכמת יוון, ורק כאשר גברה באירופה ההתעניינות בפילוסופיה ובמדעים, גברה גם מעורבותם של יהודי אירופה בפילוסופיה ובמדע.

מלבד עצם השפעת הסביבה על עיסוקם של היהודים בפילוסופיה יש להביא בחשבון את הקרבה בין התרבות היהודית ובין התרבות האסלאמית בכמה מישורים, ובראשם המישור הלשוני והתרבותי. הקרבה בין השפה הערבית לשפה העברית רבה מעצם היותן שפות שמיות. היהודים דיברו ערבית וגם קראו וכתבו בה, שעה שאחיהם באירופה לא קראו לטינית ולא כתבו בה. יתר על כן, לרוב התקיים לימוד התכמות בארצות אירופה הנוצרית בין כותלי המנזרים, כלומר במסגרות שאין בהן יהודים.

במישור החברתי – מובן שאין להגדיר את מעמד היהודים בארצות האסלאם במונחים דמוקרטיים מודרניים של שוויון, אבל לרוב גם אי־אפשר להשוות את מעמדם למעמד היהודים באירופה הנוצרית. באסלאם, כאמור, היה ליהודים (וגם לנוצרים) מעמד מוגן של "אהל אל־כתאב" (עם הספר), ואילו באירופה הייתה החברה הנוצרית סגורה בדרך כלל בפני היהודים והם לא נהנו מהגנה אלא להפך, נחשבו לגורם זר ואף עוין ומסוכן.

במישור הדתי אפשר לטעון שיש קרבה מסוימת בין היהדות לנצרות, אבל לא בין שתיהן לאסלאם, כי האסלאם, הרואה, כאמור, בתנ"ך ובברית החדשה התגלות אמיתית, אינו מבוסס ישירות על אותם כתבי קודש (התנ"ך והברית החדשה), כי אם על מסורות מקבילות ושונות שנשתמרו בקוראן ובחדית' (האגדה, במקביל לתלמוד ולמדרש של היהודים). אבל הקרבה היהודית־הנוצרית (בניגוד לאסלאם) אינה תקפה למעשה, היות שהיהדות והנצרות מפרשות בצורות שונות ואף מנוגדות לגמרי את אותם כתובים. טענת הנצרות שהיא "הברית החדשה" שבאה במקום "הברית הישנה", ושהיא "ישראל האמיתי" (Verus Israel), כלומר "ישראל לפי הרוח", במקום "ישראל לפי הבשר",

10 לכן, גם פילוסוף נוצרי מן המדרגה הראשונה כמו תומס אקווינס (המאה ה־13), שלא ידע יוונית ולא ערבית ולא עברית, ציטט בכתביו את הרמב"ם ופילוסופים מוסלמים דוגמת אבן סינא, מתרגומיהם ללטינית. יתר על כן, הוא נאלץ להזמין תרגומים חדשים ללטינית של כתבי אריסטו, לפי צרכיו.

יש בה משום סתירה תיאולוגית מעצם קיומם הנמשך והממושך של עם ישראל ותורת ישראל. כתבי הקודש המשותפים ליהודים ולנוצרים לא היו אפוא מקור של קרבה ואהדה, אלא מקור של תחרות רוחנית ואף איבה, ושני הצדדים טענו שהאחר אינו מבין ואף מוייף את ההתגלות האלוהית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במקרא.

במישור התיאולוגי האסלאם מדגיש לא פחות מן היהדות את אחדותו המוחלטת של האל (בניגוד לשילוש הנוצרי), ואוסר כמות כל שימוש בצלמים ובתמונות בעבודת האל (שוב בניגוד לנוהג הנוצרי הקלאסי, הן האורתודוקסי במזרח והן הקתולי במערב).

תחום חשוב בהתפתחות המחשבה האסלאמית הוא המחשבה התיאולוגית הנקראת "פלאם", אשר קדמה לפילוסופיה עצמה. בתמצית, הפלאם הוא הצדקת אמונת הדת ומצוותיה בדרכים שכליות וביטול אמונות מנוגדות. הפלאם והפילוסופיה האסלאמית השפיעו רבות על ראשוני הפילוסופים היהודים, ובהם רב סעדיה גאון, ובכך נדון ביחידה שלפנינו.

#### שאלה

אילו מניעים הביאו לידי התפלספות יהודית מחודשת בימי הביניים? מדוע התחדשה ההתפלספות היהודית בארצות האסלאם והתרבות הערבית ולא בארצות אירופה הנוצרית-הלטינית?

---

## 2.2

# מדע הפלאם

### 2.2.1 השם "פלאם"

המונח "פלאם" פירושו "דיבור", והעוסקים במדע הפלאם מכונים "מתפלמון" ("מדברים"). ביוונית ובלטינית אנו מכירים מדע זה בשם "תיאולוגיה" (ביוונית, תיאוס = אל, לוגוס = דיבור, דבר, מילה). למונח "דיבור" יש משמעות מיוחדת. מי שמאמין בתורה (או בקוראן) כספר התגלות האל מקבל אותו, בעצם, כ"דבר האל", כי הוא מה שהאל גילה (או דיבר) לנביאיו. יתר על כן, לפי סיפור מעשה בראשית, האל ברא את העולם בדיבורו: "ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור", וכו'. "דבר האל", הדיבור האלוהי, הוא אפוא עיקר ההתגלות ועצם הבריאה.

גם ביוונית למונח "לוגוס" יש משמעות מיוחדת. אצל אפלטון ה"לוגוס" הוא צורת הצורות, האמת והממשות העליונה. אצל פילון ה"לוגוס" הוא לא רק דבר האל בהתגלות ובבריאה, אלא אף דבר (או דברים) הקיים בעצמו כמתווך בין האל לבין העולם החומרי הנברא, שפילון מזהה אותו לעתים עם מלאכי השרת. גם בברית החדשה יש למונח "לוגוס" משמעות מיוחדת – האוונגליון של יוחנן מזהה את ישו הנוצרי עם דבר האל (וכך עם התורה כדבר האל). ישו מילא את מקומה של התורה היות שהוא בהיותו דבר האל לא רק שקדם לבריאת העולם (גם חו"ל אמרו כי התורה קדמה לבריאת העולם), אלא הוא, ישו, ה"לוגוס", הוא זהה עם האל עצמו: "בראשית היה הדבר (לוגוס) והדבר היה את האלהים ואלהים היה הדבר" (יוחנן, א: א).

"דיבור" הוא לעתים קרובות גם שם נרדף לשכל האנושי, כי רק האדם, כלומר בעל-החיים הנבדל בכוח השכלי שלו, מסוגל לדבר, והדיבור הוא בעצם הביטוי החיצוני של המחשבה השכלית הפנימית. לכן התואר "דברי" בעברית של ימי הביניים פירושו "שכלי", ו"המעלות הדבריות" הן "המעלות השכליות". המינוח העברי "דברי" משקף את המינוח הערבי המקובל. המונח הערבי "נטק" פירושו לדבר; "נאטק", "דברי" או "שכלי"; ולכן "עלם אל-מנטק" (מדע ההיגיון), פירושו חכמת ההיגיון הקובעת איך לחשוב כהוגן, איך לדבר משפטים שכליים, המתקבלים על הדעת.



במאה ה־12 כתב ההיסטוריון המוסלמי מחמד בן עבד אל־כרם אל־שהרסתאני (1076-1153 בערך), את ספרו פתאב אל־מלל ואל־נחל (ספר הקהילות והכתות), העוסק בפילוגים הדתיים והפילוסופיים שהיו באנושות בכלל ובאלאם בפרט. לדבריו, השם "פלאם" נובע או מ"דבר האל" או מלשון ההיגיון, כי "דיבור" ו"היגיון" הם בעצם שמות נרדפים:

[...] לאחר מכן עיינו השייח'ים המועתזולים<sup>1</sup> בספרי הפילוסופים שנתרגמו בימיו של אל־מאמון. המועתזולים ערבבו את שיטתם [כלומר, שיטת הפילוסופים] בשיטת הכלאם, הפכו אותה לשיטה עצמאית, וראו בה סוג מסוגי המדעים שנקרא פלאם. הסיבה למתן השם פלאם היא: או מפני שכאשר הופיעה בעיה מסוימת, שדיברו בה ונלחמו עליה, היתה זאת בעיה של הדיבור [כלומר, דבר האל]; או מכיוון שהם רצו ללכת בעקבות הפילוסופים בכך שהאחרונים קראו לסוג מסוגי מדעם [= המדע שלהם]<sup>2</sup> היגיון. היגיון ופלאם הם שמות נרדפים.

(אל־שהרסתאני, פתאב אל־מלל ואל־נחל, הקדמה רביעית, תרגום מערבית: גדעון ויגרט)

לפי אל־שהרסתאני השם "פלאם" (דיבור) הוא אפוא כינוי למה שאנו קוראים "תיאולוגיה", כי הוא "מדע" העוסק באמת האלוהית (דבר האל), ומפני שהוא מסתמך על טיעונים שכליים הלקוחים מן הפילוסופיה, ולא רק על טיעונים מסורתיים המבוססים על הכתוב. יתר על כן, אופיו השכלי של "מדע" זה הוא ההופך אותו ל"פלאם", כי "דיבור" שם נרדף הוא לשכל ולהיגיון. הכינוי "פלאם" משקף אפוא גם את תוכנו (העיסוק בדבר האל) וגם את שיטתו (המחקר השכלי).

## 2.2.2 בין פילוסופיה לפלאם

את היחס בין הפלאם (אפשר להגדירו כתיאולוגיה) לבין הפילוסופיה קשה להגדיר הגדרה חד־משמעית כי הגבולות ביניהם לעתים קרובות מטושטשים. נעמוד בהמשך על דעות שונות בימי הביניים – של פילוסופים מוסלמים ושל פילוסופים יהודים. עקרונית אפשר להבחין בין הפילוסופיה לבין הפלאם כך: הפילוסופיה, כשיטת מחקר שכלית־מדעית (לפחות כך הובנה בימי הביניים) היא פתוחה ואינה תלויה – ולכן גם אינה מוגבלת – באמונות דתיות קודמות. אדרבה, ייתכן שהפילוסופיה תוביל למסקנות המנוגדות לעמדה דתית מסוימת. לעומת זה, הפלאם מבוסס על האמונה הדתית, המקובלת מראש כאמיתית, וכאמור, תפקידו הוא להצדיק את אמונות הדת ומצוותיה בדרכים שכליות ולבטל אמונות מנוגדות לדת. הפלאם משתמש אפוא בשיטה שלכאורה היא פילוסופית, אך מתאים אותה לצרכיו. האמונה הדתית היא האמת הניתנת מראש, על סמך התגלות אלוהית, והשיטה הפילוסופית מאומצת בפלאם כדי לאמת אמונה דתית זו ולבטל אמונות מנוגדות. הפילוסופיה היא אפוא שיטה פתוחה בכך שהיא יכולה להביא לכל מסקנה המאמתת

1 על המועתזלה ראו בהמשך.

2 אל־שהרסתאני אומר שאנשי הפלאם קראו למדע שלהם "היגיון", וכי ההיגיון והפלאם הם שמות נרדפים.

באמצעות שיטתה השכלית, ואילו הכלאם הוא שיטה סגורה בכך שהאמת כבר ידועה מראש מצד האמונה הדתית, והשיטה השכלית מוגבלת לאימות אמונה זו.

## 2.2.3 צמיחת הכלאם

מדוע צמח מדע הכלאם? ההיסטוריון הערבי עבד אל־רחמאן אבו ז'יד אבן ח'לדון (תוניס, 1332-1406), בספרו אל־מקדמה (אקדמות למדע ההיסטוריה), טוען שדורות אחדים לאחר מותו של הנביא מחמד רבו חילוקי הדעות באסלאם בפירוש כתובים שונים, הן במישור המעשי הן במישור העיוני. כדי להבין את כוונת הכתוב נאלצו חכמי הפקה (המשפט האסלאמי, ההלכה) להסתמך לא רק על הפשט הברור של כתובים שונים, אלא גם על עיקרון חדש, המכונה ק'אם (היקש). ההיקש הוא עקרון ההשוואה בין שני כתובים או בין שני מצבים כדי למצוא את הדמיון ביניהם ואת המשותף להם, ועל־פי ההיקש ללמוד מן המקרה האחד על המקרה האחר הדומה. ההיקש פועל אפוא כאשר כוונת הכתוב נסתרת ולכן חייבים לגלות אותה באופן שכלי, על־ידי השוואת הכתוב הנדרש לכתוב אחר. כך נכנס גורם חדש ומהפכני למערכת המשפט (פקה) – הגורם השכלי, כי ההיקש (ההשוואה) הוא פעולה אנושית שכלית. כדי להכריע בין טענות דתיות שונות בפירוש הקוראן וכדי ליישב את הסתירות השונות בין כתובים שונים או בין פירושים שונים נאלצו המוסלמים להשתמש בהיקש, כלומר בקביעה שכלית, ואת השיטה השכלית אימצו מן הפילוסופיה. לכן מתייחסים אל־שהרסתאני, אבן ח'לדון ואחרים אל הכלאם כ"ערבוב" של תיאולוגיה ופילוסופיה.

לפי חוקרי הכלאם, וולפסון ואחרים, הכלאם התפתח שעה שעקרון ההיקש היה מנוצל לא רק בעניינים מעשיים של הפקה, אלא גם בשאלות עיוניות של האמונה. לדעת וולפסון, ההיקש הושאל מן המשפט (פקה) כדי לפתור בעיות של אמונה, וכך נוצר הכלאם, כלומר החקר העיוני־השכלי של האמונה הנכונה. המשפט קובע את המעשים הנכונים על־ידי ההיקש, והכלאם קובע את האמונה האמיתית על־ידי אותו עיקרון שכלי, ההיקש. לפי גישה זו ההבדל בין המשפט (פקה) לבין הכלאם אינו שיטתי (הרי שניהם מבוססים על ההיקש), כי אם ענייני־נושאי: נושא המשפט הוא המעשים ונושא הכלאם הוא האמונות.

## 2.2.4 מה הוא הכלאם?

### 2.2.4.1 הכלאם לפי אל־פראבי

עד עכשיו ראינו שהכלאם התפתח מתוך דחף פרשני פנימי באסלאם – הצורך בהיקש שכלי כדי לפתור בעיות מעשיות (תחום המשפט) ובעיות עיוניות של האמונה (תחום הכלאם). הסבר שונה להתפתחות הכלאם, המשקף את הדחף החיצוני של הפולמוס הבין־דתי, מוצאים בספר

אחצא אל־עלום (שיעור המדעים, קביעת המדעים) שכתב הפילוסוף מחמד אבו אל־נצר אל־פראבי (870-950), המכונה בפי הערבים "המורה השני" (כלומר, המורה אחרי המורה הראשון, אריסטו). לפי אל־פראבי, הכלאם הוא המדע המצדיק ומאמת את אמונות הדת ומצוותיה, ומבטל אמונות מנוגדות לדת, באמצעות השכל. הכלאם מוכיח את אמונות הדת וכך מביא את המאמין לידי ודאות ומסלק כל מבוכה וספקנות. אל־פראבי מדגיש, שההבדל בין המשפט ובין הכלאם הוא הבדל שיטתי, לא ענייני, מכיוון ששני המדעים עוסקים במעשים ובאמונות גם יחד. ההבדל הוא שיטתי כי "מדע המשפט" מקבל את האמונות ואת המעשים כפי שניתנו מאת האל בכתבי הקודש ומפתח אותם לפרטיהם. אבל אין המשפט שואל מדוע ניתנה מצווה זו או אחרת, מדוע יש להאמין באמת זו או אחרת. תפקיד זה – לשאול "מדוע", וכך להצדיק באופן שכלי את נתוני ההתגלות האלוהית – הוא תפקיד "מדע הכלאם". נביא את דברי אל־פראבי, כפי שתורגמו לעברית במאה ה־13 בידי הפילוסוף היהודי שם טוב אבן פלקירא:

חכמת המשפט [= פקה]: וחכמת המשפט היא אשר בה יוכל האדם להוציא שיעור דבר ודבר ממה שלא גלהו העושה אותו הדת<sup>3</sup> ושישתדל לאמת<sup>4</sup> כפי כוונת העושה הדת באותה סבה אשר עשה אותה באותה האומה. וכל אומה יש לה אמונות ופעלים,<sup>5</sup> והאמונות כמו האמונות באל<sup>6</sup> ית' ובמה מתואר בו<sup>7</sup> ובעולם וזולתו זה.<sup>8</sup> והפעלים כמו הפעלים אשר יגדלו בהם האלוה<sup>9</sup> יתעלה ויתברך והפעלים אשר בהם יהיה המשא והמתן במדינות<sup>10</sup> ועל כן הייתה חכמת המשפט שני חלקים חלק באמונות וחלק בפעלים.

חכמת הדברים [= הכלאם]: וזו החכמה היא קניין יוכל האדם עמה להגן האמונות והפעלים המוגדרים אשר פרסם אותם עושה הדת<sup>11</sup> מהחולק עליהם<sup>12</sup> ולזייף [= להפריך] במלות הממרים את פיה. וזו החכמה נחלקת לשני חלקים חלק באמונות וחלק בפעלים והיא זולתי המשפט.<sup>13</sup> כי השופט יקח האמונות והפעלים אשר פרסם אותם עושה הדת מקובלים<sup>14</sup> וישימם שרשים<sup>15</sup> להוציא עמהם הדברים המתחייבים בהם מהם. והמדבר<sup>16</sup> יגן על אותם הדברים

3 ממה שלא גילהו העושה אותו הדת – כלומר מה שהאל לא גילה לנביא שיסד את הדת, והואיל ולא נגלה הוא סעון הסבר, פירוש ופירוט.

4 לאמת זו – לאמת את הדת הזאת כפי כוונת האל, כי אין הכוונה מפורשת.

5 אמונות ופעלים – אמונות הכרתיות ומצוות מעשיות.

6 האמונות – למשל, להאמין במציאות האל.

7 ובמה מתואר בו – ומה שמייחסים לאל (תוארי האל).

8 וזולתו זה – וכן כל כיוצא בזה, כלומר אמונות נוספות על האמונה באל, בתארו ובעולם.

9 הפעלים אשר יגדלו בהם האלוה – מצוות עבודת האל; מה שמכונה בתלמוד "מצוות שבין אדם למקום".

10 והפעלים [...] המשא והמתן במדינות – מצוות הקובעות את התנהגות האדם כלפי זולתו, בחברה, מה שמכונה בתלמוד "מצוות שבין אדם לחברו".

11 המוגדרים אשר פרסם אותם עושה הדת – מה שהאל, שגילה את הדת, גילה לנביאו, שיסד את הדת.

12 מהחולק עליהם – יש להגן על הדת מפני מי שחולק על אמונותיה ומצוותיה.

13 זולתי המשפט – חכמת הכלאם שונה מחכמת המשפט.

14 מקובלים – השופט מקבל את האמונות והמצוות הדתיות כפי שניתנו.

15 וישימם שרשים – השופט משתמש בכתוב כשורש, כיסוד, שעליו יפתח מערכת אמונות ומצוות הנובעות מן השורשים.

16 המדבר – מי שעוסק בכלאם, כלומר מתפלמון; הוא מגן באופן עיוני על השורשים שהשופט קיבל במסורת כמקובלים.

אשר הם שרשים אצל השופט מכלתי שיוציא מהם דברים אחרים ואם יזרמן שיהיה לאדם יכולת על שני הדברים יחדיו יהיה שופט ומדבר ויהיה מגן עליהם מצד שהוא מדבר ויוציא מה שלא נזכר בה מצד שהוא שופט.

(פלקירא, ספר ראשית חכמה, עמ' 159)

המשפט האחרון הוא החשוב ביותר. לפי אל־פראבי יש הבדל שיטתי בין המשפט לבין הפלאם. המשפט מתחיל בנתון, שהוא מקבל אותו כפי שנמסר, כמקובל, ומפתח אותו. השופט פועל אפוא בדיעבד: יש נתון, ויש לפתח ולהרחיב את השורשים שניתנו על־ידי האל בהתגלות. הפלאם פועל בכיוון הפוך. הוא אינו מתחיל בנתון. מלכתחילה אין לקבל את השורשים הדתיים כנתונים, אלא יש לבססם, להגן עליהם באופן שכלי – להצדיקם ולהסבירם כדי שיתאמתו ויהיו ראויים לקבלה, לאמונה ולציות. כך גם משתמע מדבריו של פלקירא עצמו:

אל־מתכלמין – העתקתו [= תרגומו] "המדברים". ונקרא "מדבר" כל יודע חכמת הדברים [כלומר, פלאם], והיא חכמה תביא ראיות לבטל דברי החולקים על הדת מצד חקירת המציאות, כי יש יודע דברי הדת בקבלה באין חקירה וזה נקרא אצלם פקיה, והוא השופט שיודע משפטי הדת. ויש מי שחוקר דברי הדת ומביא אמתתם מצד המציאות וזה נקרא אצלם מתכלם.

(פלקירא, מורה המורה, עמ' 152)

לדברי פלקירא, השופט אינו מאמת את הדת אלא מסתמך על הקבלה, כלומר, על המסורת בלבד, "באין חקירה". ואילו הפלאם חוקר ומאמת את דברי הדת "מצד חקירת המציאות", כלומר, באופן מדעי־שכלי.

## 2.2.4.2 הכלאם לפי אבן ח'לדון

ההיסטוריון הערבי אבן ח'לדון, בספרו אל־מקדמה (אקדמות למדע ההיסטוריה), מסביר כי הפלאם אינו מדע עיוני טהור, החוקר את המציאות עצמה, אלא הוא השימוש בדרכים פילוסופיות להוכחת אמיתות הדת. אמנם, יש חפיפה בין שתי הגישות (הפלאם והפילוסופיה), הן בעניינן הן בשיטתן, אך לדעת אבן ח'לדון המתפלמזן הופכים את הסדר. במדע מתחילים בפרט החומרי ומתקדמים אל המסקנות הרוחניות הכלליות, ואילו בפלאם מתחילים באמונה דתית, שאין לה יסוד מדעי־שכלי, ולכן אי־אפשר להתקרב למסקנה מדעית. במדע מנסים להתקדם מן הבלתי־ידוע אל הידוע על־ידי ראיות שכליות, ואילו התיאולוגים מתחילים באמת דתית ידועה ומקובלת ומנסים להוכיחה באופן מדעי־שכלי. איך אפשר להוכיח באופן מדעי־שכלי אמונה שכבר מקובלת על־פי הקבלה (המסורת) הדתית, אך אין לה יסוד מדעי־שכלי כאמת? במדע ובפילוסופיה, כפי שראינו ביהודה 1, השיטה השכלית היא שמאמתת ומצדיקה את המסקנה, ואילו באמונה דתית (ולכן בתיאולוגיה) מתחילים במסקנה ומנסים להצדיק אותה בתהליך של חקירה שכלית.

מאמר לאבי נער אפארכי סדקט המזופת'

[illegible]

לדעת אבן ח'לדון (כמו לדעת אל-שהרסתאני לפניו) מה שקרה הוא ששני המקצועות, הפילוסופיה והתיאולוגיה, נתמזגו למקצוע אחד ונתערבבו זה בזה. אבן ח'לדון מתנגד לערבוב של הפילוסופיה והכלאם, כי האמת הדתית היא מעל ומעבר להשגה השכלית ויש לקבלה על סמך התגלות נבואית אף כשהיא סותרת את ההשגה השכלית. הכלאם הטהור והאמיתי, לדעתו, אינו צריך להיות מעורב בפילוסופיה. הנה הגדרת הכלאם של אבן ח'לדון:

זה הוא מדע שעניינו הוא: להתווכח בראיות שכליות על עיקרי האמונה, ולרחות את דעותיהם של המחדשים, הסוטים באמונותיהם מדרכי הקדמונים ואנשי המסורת. עיקר מהותם של עיקרי האמונה הוא ייחוד האלוהים. [...]

ודע שבעלי מדע הכלאם, התיאולוגים, נהגו על-פי-רוב להוכיח את מציאותו של הבורא ואת תארו מתוך הדברים הקיימים ומצביהם; שכן זו היא שיטת-ההוכחה שלהם בדרך-כלל. העצמים הטבעיים, שהפילוסופים מעיינים בהם במדעי-הטבע, הם מאותם הדברים הקיימים; אלא שעיונם שונה מזה של התיאולוגים. כי הפילוסוף מעיין בהם מבחינה זו שהם נעים או נחים, ואילו התיאולוג מעיין בהם מבחינה זו שהם מעידים על הפועל.<sup>17</sup> כיוצא בזה עיונם של הפילוסופים במטאפיזיקה הוא עיון במציאות המוחלטת בלבד, וכמה שמציאות זו מחייבת לצורך עצמותה, ואילו עיונם של התיאולוגים במציאות הוא מבחינה זו שהיא מעידה על יוצר-המציאות. כאופן כולל אפשר לומר שנושא מדע הכלאם, לדעת בעלי מדע זה, הוא: להוכיח את עיקרי האמונה בראיות שכליות, אף כי הם מקובלים כנכונים בהיותם נובעים מן החוק הדתי, וזאת כדי למנוע חידושים בעיקרי-האמונה, ולהסיר ספקות ופקפוקים בהם. – 18

יש לציין, שמדע זה, הכלאם, איננו נחוי עוד בתקופתנו-אנו<sup>19</sup> למבקשי-דעת; כי הכופרים והמחדשים כבר נכחדו, וראשי המורים מן האסכולה המסורתית כבר נתנו בידנו חומר מספיק נגדם בחיבוריהם ובקבצים שהם ערכו. בראיות שכליות היה צורך רק שעה שעוד התגוננו מפני דברי-חידושים וכפירה ולחמו בהם. אבל עכשיו לא נשאר מכל הראיות השכליות האלה אלא ריבוי דיבורים דו-משמעיים וסתמיים שהאלוהים נקי מהם. – אלא שיש במדע הכלאם תועלת לאנשים בודדים ולשוחרי-דעת, שכן אין זה נאה לאדם היודע בעל-פה את כל המסורת שלא יידע את הטענות העיוניות ועיקרי-האמונה הגלומים בה.

(אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה [מקדמה], חלק שישי, פרק עשירי, עמ' 320-321)

17 מעידים על הפועל – הפילוסוף חוקר את המציאות עצמה, ואילו התיאולוג משתמש בנתוני המחקר רק כדי להוכיח את מציאות הבורא (הפועל).

18 שני קווים מפרידים מציינים השמטה בטקסט שترגם עמנואל קופלביץ.

19 בתקופתנו – אבן ח'לדון חי כמאתיים שנה אחרי שהפילוסופיה האסלאמית הגיעה לשיאה בפילוסוף אבן רשד וכן דורו של הרמב"ם. לדעת אבן ח'לדון, חוץ ממקרים בודדים אין כבר צורך להגן על הדת באופן שכלי, בדרך הכלאם. וכפי שהוא כותב בקטע הבא (על מדע המטאפיזיקה, ערבוב זה של כלאם ופילוסופיה הוא בעצם פסול, הן מהבחינה הדתית הן מהבחינה השכלית).

## שאלות

1. האם, לדעתכם, צודק אבן ח'לדון באומרו שהפילוסוף חוקר את המציאות (למשל, תנועות הגופים החומריים) גרידא בלי לחקור כיצד מציאות זו "מעידה על יוצר-המציאות"?
2. עיינו ב"תורת האמת הכפולה" ביחידה 1 (סעיף 1.3.4); האם עמדתו של אבן ח'לדון כאן דומה ל"תורת האמת הכפולה"? נמקו את תשובתכם.

גם בדבריו על המטאפיזיקה מדגיש אבן ח'לדון את הפסול שבערבוב הפילוסופיה והכלאם, אך הוא מוסיף נדבך שיטתי לטיעונו: הפילוסופיה חוקרת דבר בלתי-נודע כדי להגיע אל הידיעה, ואילו הכלאם מתחיל בדבר ידוע – החוק הדתי שנתגלה לנביא על-ידי האל – שאינו נושא לניתוח שכלי. לדבריו:

מדע זה [המטאפיזיקה] עוסק במציאות המוחלטת. תחילה הוא עוסק בעניינים כלליים, הנוגעים לדברים גשמיים ורוחניים – כגון מהויות, אחדות וריבוי, הכרח ואפשרות, וכיוצא באלה. אחר-כך הוא עוסק בהתחללותיהם של הדברים המצויים, שהן רוחניות; אחר-כך – בדרך שבה יצאו הדברים המצויים מהתחללותיהם הרוחניות, ובסדרם של הדברים; ואחר-כך עוסק מדע זה במצביה של הנפש, לאחר שהיא עוזבת את הגוף וחוזרת אל מקורה הראשון.

המטאפיזיקה נחשבת אצל העוסקים בה למדע נכבד. הם סבורים שהיא מעמידה אותם על ידיעת המציאות כמות-שהיא; לדעתם, ידיעה זו היא האושר; להלן נסתור סברה זו. לפי הסדר שקבעו אנשי המדעים הפילוסופיים, מדע זה בא אחרי מדע הפיזיקה, ועל כן הם קוראים לו "מה שמעבר לטבע", מטאפיזיקה.<sup>20</sup> ספריו של המורה הראשון (אריסטו) על מדע זה מצויים בידי הבריות; תקצירים של ספריו הוכנו על-ידי אבן-סינא<sup>21</sup> ב"ספר הריפוי" וב"ספר הישועה" שלו, וכן על-ידי אבן-רשד<sup>22</sup> מחכמי ספרד.

20 בפרק זה לא השתמש אבן ח'לדון במונח הזה, אלא במונח "מדע העניינים האלוהיים". לעתים קרובות בימי הביניים כונתה המטאפיזיקה "מדע אלוהי".

21 אבו עלי אל-חסיין אבן-סינא – מגדולי הפילוסופים המוסלמים, כתב ספרי פילוסופיה ומדע גם בערבית וגם בפרסית. נולד בבוכרה בשנת 980 ומת בשנת 1037. אבן ח'לדון מזכיר כאן שניים מכתביו בלבד: כתאב אל-שפא (ספר הריפוי, כלומר, ריפוי הנפש), על ההיגיון, הפיזיקה, המתמטיקה, והמטאפיזיקה; כתאב אל-נג'את (ספר הישועה, כלומר, הישועה מן הטעות), שהוא קיצור של כתאב אל-שפא.

22 אבו אל-וליד מחמד אבן רשד – נולד בספרד בשנת 1126, מת בשנת 1198 (בן דורו של הרמב"ם). היה אחרון הפילוסופים הגדולים באסלאם. השפעתו על הפילוסופיה היהודית ועל הפילוסופיה הנוצרית במאה ה-13 הייתה רבה ביותר. הרבה לכתוב פירושים על כתבי אריסטו ומרביתם נשתמרו בתרגום עברי ולא דווקא במקור הערבי; גם תרגומים לטיניים נשתמרו, נוסף על חיבורים עצמאיים. חיבורו הגדול תהפך אל-תהפך (הפלת הפלה) נכתב כדי להפריך את טענותיו של אל-גזאלי בתיבור תהפך אל פלאספה (הפלת הפילוסופים).



האחרונים כתבו ספרים הרבה בכל המדעים וערכו אותם בקבצים, ואל-גזאלי<sup>23</sup> סתר חלק מדבריהם.

התיאולוגים האחרונים ערכו את הבעיות של מדע התיאולוגיה (כלאם) עם הבעיות של הפילוסופיה, מפני שמחקרי התיאולוגיה והפילוסופיה נוגעים לאותם עניינים ומפני שהנושא של מדע התיאולוגיה ובעיותיו דומים לנושא ולבעיות של מדע המטאפיזיקה, עד ששני אלה כאילו נהפכו למקצוע אחד; ואחר-כך הם שינו את הסדר שהיה נקוט בידי הפילוסופים בבעיות הפיזיקה והמטאפיזיקה: הם מיזגו את שני המקצועות למקצוע אחד, ובתוכו הם הקרימו את הדיון בעניינים הכלליים, ורק אחריו דנו בדברים הגופניים ובמה שקשור בהם, ולבסוף בדברים הרוחניים ובכל הקשור בהם, עד לסוף המדע [...] כך נשתרבו למדע הכלאם בעיות הפילוסופיה, וספרי הכלאם מלאים אותן; כאילו הייתה המטרה של שני המדעים אחת, וכאילו היו בעיותיהם זהות. דבר זה גרם לאנשים בלבול.

ערכוב זה של בעיות התיאולוגיה ובעיות המטאפיזיקה איננו נכון. כי הבעיות שבהן עוסק הכלאם הן אמונות הנובעות מן החוק הדתי כפי שנמסר משם הקדמונים, מבלי שתהא בהן הסתמכות על השכל, והן אינן תלויות בו מבחינה זו שאין להוכיחן אלא באמצעותו. שכן השכל אין לו ולא כלום עם החוק הדתי והשקפותיו. כאשר התיאולוגים מדברים על הבאת טענות להוכחת השקפותיהם, הרי זה לא מתוך שאיפה לחפש את האמת שבהן; שכן הוכחת דבר שלא היה ידוע קודם-לכן, על-ידי ראיות – היא מדרכם של הפילוסופים. התיאולוגים עושים כן רק כדי שתהיה בידם גם איזו טענה שכלית שתיתן סיוע לעיקרי-האמונה ולהשקפותיהם של הקדמונים עליהם, וכן כדי לבטל את ספקותיהם של בעלי-חידושים הסבורים שתפיסת עיקרי-האמונה בפירושיהם היא שכלית. כל זה לאחר שנתקבלו עיקרי-האמונה כנכונים בתוקף ראיות מסורתיות, כפי שקיבלו אותן הקדמונים והאמינו בהן.

יש הבדל גדול בין שתי העמדות. תפיסותיו של מי שמונחה על-ידי החוק הדתי רחבות יותר בהיקפן מתפיסותיהם של בעלי ההשקפות השכליות, שהרי הן למעלה מהן ומקיפות אותן, מפני שהן שואבות מן ההארה האלוהית ואינן כפופות לחוקים של העיון השכלי החלש והשגותיו המוגבלות. כאשר המחוקק (מוחמד) מוליכנו אל תפיסה מסוימת, שומה עלינו להעריך אותה על תפיסותינו, ולבטוח בה ולא בהן. אין עלינו לעסוק באימותה על-ידי השגות השכל, אפילו כשהיא עומדת בסתירה אליו; אלא עלינו להאמין מה שציוונו המחוקק להאמין ולדעת. ואשר

23 אבו חאמד מחמד אל-גזאלי (1058-1111) – משפטן, פילוסוף ומיסטיקן (אנטי-שכלתני) צופי. ספרו מקאצד אל-פלאספה (כוונות הפילוסופים) מציג את דעותיהם של אל-פראבי ושל אבן-סינא. ספרו תהפת אל-פלאספה (הפלת הפילוסופים), שהשפיע בין היתר על ר' יהודה הלוי, מוכיח בטענות שכליות את הסתירות שבין הפילוסופיה לבין האסלאם, וכן בין הפילוסופים לבין עצמם. אבן רשד כתב את תהפת אל-תהפת (הפלת הפלה) כדי להפריך את תהפת אל-פלאספה של אל-גזאלי. ובכל זאת, מעניין שאבן ח'לדון מביא כאן את אל-גזאלי אחרי אבן רשד. נראה שהוא (אבן ח'לדון) השתכנע מן "הפלת הפילוסופיה" ולא מן "הפלת ההפלה", וכתב: "ואל-גזאלי סתר חלק מדבריהם". ראו על אל-גזאלי ביחידה 4.



לדברים שאין אנו מבינים – עלינו לשתוק ולהשאיר אותם בידי המחוקק, ולא לערבב בהם את השכל.

הזרקותם של אנשי הכלאם לטענות שכליות נבעה רק מתוך דבריהם של הכופרים, שהעמידו כנגד עיקרי האמונה של הקדמונים חידושים עיוניים. אז הוצרכו התיאולוגים לסתור את דבריהם בטענות מאותו מין שטענו הללו, וזה הצריך טענות עיוניות, ובדיקתן על-ידי השוואה עם עיקרי האמונה של הקדמונים.

מאידך גיסא, העיון בבעיות הפיסיקה והמטאפיסיקה, אימותן ודחייתן – אינו שייך לנושא של מדע התיאולוגיה ואינו ממין הדיונים שאנשי הכלאם עוסקים בהם. צריך להבין זאת, כדי להבריל בין שני המקצועות, שנתערבבו אצל האחרונים בתיבוריהם. האמת היא ששני מקצועות אלה שונים זה מזה בנושאם ובבעיותיהם; הערבוב ביניהם נבע רק מזה שהדברים, שמבקשים להסיקם ולהוכיחם – שווים בשניהם. כתוצאה מערבוב זה נראה טיעונם של אנשי הכלאם כעין התחלה של חיפוש האמונה בדרכי ראיות שכליות; ולא היא. הכלאם הוא רק התשובה לכופרים, והאמת המבוקשת בו – ידוע שהיא נכונה; יתר על כן – הנחת-יסוד היא, שהיא נכונה.

(אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה [מקדמה], חלק שישי, פרק כא, עמ' 339-341)

## שאלות

1. אבן ח'לדון אומר תחילה, שהפילוסופיה והכלאם "נוגעים לאותם עניינים" וכי הם דומים בבעיותיהם ובנושאים הנדונים בהם, ולכן התערבבו. ואולם בקטע האחרון הוא אומר, שנושאי הדיון שלהם שונים. האם יש כאן סתירה? הסבירו את תשובתכם.
2. למה, לדעת אבן ח'לדון, יש פסול בכלאם הפילוסופי מבחינת שיטתו ומבחינת תוכנו?
3. כיצד מבחין אבן ח'לדון בין פילוסופיה לבין פלאם?
4. מה עמדתו הדתית האישית כלפי המטאפיסיקה וכלפי הפילוסופיה?

לסיכום, הבחנת אבן ח'לדון בין פלאם טהור לבין פלאם פסול, המעורב בפילוסופיה, היא הבחנה מעניינת, וגם חוקרים כוולפסון עוסקים בכלאם קדם-פילוסופי, כלומר שאינו מסתמך על טיעונים שכליים, על אף שימושו בהיקש. אבל לצורכי העיון שלנו, איננו מעוניינים בכלאם הלא-פילוסופי בפני עצמו, אלא בכלאם הפילוסופי דווקא, שהשפיע רבות על פילוסופים יהודים, הן רבניים, כמו רב סעדיה גאון, והן קראיים.

יש להדגיש שאבן ח'לדון יוצא כאן נגד הזרם השכלתני בכלאם. הכלאם המקורי הטהור הוא הכלאם שלא התערבב בשיטה הפילוסופית. אין דעת הפילוסופים האמיתיים (העוסקים במטאפיסיקה), שהידיעה היא האושר האמיתי, מקובלת עליו כלל מהבחינה הדתית. אדרבה, לדעתו אין לשכל

האנושי ולא כלום עם החוק הדתי והשקפותיו. בסופו של דבר, לפי אבן ח'לדון, הכלאם הפילוסופי פסול מפני שאינו פילוסופיה אמיתית (המנסה להוכיח באמצעות השכל דבר בלתי־ידוע מראש) ואינו פלאם אמיתי (המבוסס על החוק הדתי שנתגלה על־ידי האל).

שאלה

מה ההבדל בין הכלאם לפילוסופיה, או ליתר דיוק, בין הכלאם לבין אותו מדע פילוסופי העוסק באמת העליונה מעל ומעבר לחקירת העולם הטבעי, כלומר המטאפיזיקה (ביוונית: מה שאחר הטבע)? במונחים שלנו, מה ההבדל בין תיאולוגיה לפילוסופיה?

## 2.2.5 עקרונות הכלאם

מטבע הדברים היה עלינו ללמוד את עקרונות הכלאם מן הספרות הפילוסופית הערבית. ואולם יש בכך קושי הואיל ומקורות ערביים רבים אבדו, או שאינם מסודרים בסדר שיטתי. לכן נסתייע בספרים מן הספרות הפילוסופית היהודית, כגון ספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי וספר מורה הנבוכים של הרמב"ם, שיש בהם תיאורים של הכלאם ועקרונותיו. תיאורי הכלאם של ההוגים היהודים חשובים הן לחקר הפילוסופיה האסלאמית עצמה והן להבנת השפעת הכלאם על הפילוסופיה היהודית. היו הוגים יהודים, כמו רב סעדיה גאון, שאימצו את שיטותיו ואת עקרונותיו של הכלאם. אחרים, דוגמת רמב"ם, התנגדו לכלאם, אך בכל זאת הושפעו ממנו. אחרים, כמו ר' יהודה הלוי, התייחסו אל הכלאם גם בחיוב וגם בשלילה.

### 2.2.5.I עקרונות הכלאם לפי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי

כאמור, ר' יהודה הלוי, בספר הכוזרי, מתייחס אל הכלאם בשלילה ובחיוב. כמו אבן ח'לדון הוא טוען שהכלאם נחוץ, לכל היותר, כדי להפריך את הכפירה – בחינת "דע מה שתשיב לאפיקורוס". לדעת יהודה הלוי, החכם התמים, זה שהאמונה טבועה בו מטבעו, אינו זקוק לכלאם כי דבר לא יעבירהו על אמונתו. מדע הכלאם עשוי להועיל אך ורק למי שאינו מאמין תמים, כלומר למי שאין האמונה טבועה בו מטבעו ואין הוא יכול להתקרב אל האלוהים בדרך אחרת. אבל לעתים קרובות יותר הכלאם אינו מועיל, ואף עלול להזיק – כי אותן טענות שכליות המביאות את האחר אל האמת הדתית יכולות להביא את האחר אל הספק. לדברי יהודה הלוי:

אמר החבר:

אין בזה תועלת זולת החרור בדברים והעזר [= האישור] על מה שנאמר [בפי חז"ל]: "הוי זהיר ללמד מה שתשיב לאפיקורוס"; כי החכם התמים, כמו הנביאים, על הרמיון [= למשל], מעט

הוא שיוכל להועיל אדם בדרכי הלמוד, ולא ישיב על חולק [= על שאלות] בדרך הדבור, ובעל הדבור יראה עליו הוד חכמה עד שישב לו השומע יתרון על התמים ההוא החסיד אשר חכמתו אמונתו, לא ישיבהו מהם משיב, ותכלית המדבר הוא בכל מה שילמדהו, בנפש התמים ההוא המטבע. ואפשר שתפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונות האמת עליו במה שיביאהו מהספקות והדעות הנעתקות [כלומר, הפילוסופיה מכניסה ספקות בלב] [...] וכן העם המטבעים לתורה ולהתקרב אל האלהים, יקדחו בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישובו מאורות בלבבותם, וזולת המטבע הוא הצריך אל חכמת הדברים, ואפשר [שחכמה זו] לא תועילהו, ואפשר שתויקהו.

(ספר הכוזרי, ה: טו-טז, תרגום אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 309-310)

אתרי הדברים האלה מביא ר' יהודה הלוי תמצית של עקרונות הפלאס. הפלאס מתחיל בסוגיית בריאת העולם וקובע שהעולם מחודש ואיננו קדמון. אחר-כך דן הפלאס בקדמות האל, במציאותו, באחדותו ובאי-גשמיותו.

תחלת הדברים שיש בהם צרך להוכיח כי העולם נברא היא – סתירת הדעה הטוענת כי העולם קדמון.<sup>24</sup>

ראשית, – לולא היתה לזמן העבר תחלה, כי אז היה מספר האישים אשר היו קיימים במהלך הדורות עד זמננו זה אינסופי, אולם דבר שאין לו סוף אינו יוצא אל הפעל – ואיככה זה יצאו האישים ההם אל הפעל אם כי מרבים הם עד לאין סוף?<sup>25</sup> אין ספק אפוא כי יש לזמן תחלה ולאישים שהיו קיימים בו מספר סופי. כי אם אמנם יש ביכלתו של השכל למנות אלפים ואלפי אלפים כפולים לאין סוף, – אין כל זה מתאים אלא לדברים שבכח, אולם להתאימו לדברים שבפעל לא יוכל איש, כי כל העומד לצאת אל הפעל נמנה כאחד – כמו המספר שיצא אל הפעל,<sup>26</sup> שהוא סופי בלא ספק, – ואלו הדבר שאין לו סוף איככה יצא אל הפעל? הרי שיש לעולם תחלה ולסבובי הגלגל מספר סופי.<sup>27</sup>

אמר הכוזרי:

[...] אבקש ממך דבר בשרש האמונה יהיה לי למזכרת [כלומר, תן לי תמצית של תורת הפלאס].

<sup>24</sup> קודם לכל יש לסתור את הדעה שהעולם קדמון, כלומר נצחי, בלא ראשית.

<sup>25</sup> אם העולם קדמון ואין לו ראשית, כי אז כבר חיו אישים שמספרם אינסופי, מכיוון שכבר עבר זמן אינסופי. יש אפוא כמות אינסופית בפועל (מספר האנשים שחיו מעולם) וזה גמנע (בלתי-אפשרי). אם כמות אינסופית קיימת בפועל, פירוש הדבר שכבר הושלמה הכמות האינסופית – וזאת סתירה בפני עצמה, כי מעצם מושג האינסוף, אין לדבר סוף, ותמיד אפשר להוסיף עליו. לטענות האלה נחזור בדיון ברב סעדיה גאון.

<sup>26</sup> כל מה שכבר נמצא בפועל הוא מספר מוגבל וסופי, ואפשר למנות כמות זו ביחד כאחד.

<sup>27</sup> אם המסקנה הדרושה היא שלעולם יש ראשית, אזי מספר הסיבובים של גלגלי השמים גם הוא מספר סופי, ולסיבובים אלה יש ראשית – כלומר הגלגלים לא הסתובבו כמות אינסופית של סיבובים.

פרק א. אמר החבר: [...] ומזה כי מה שאין לו תכלית אין לו חצי ולא כפל ולא ערך מספרי, ואנחנו נדע כי סבובי גלגל השמש חלק משנים עשר מסבובי הירח, וכן שאר סבובי הגלגלים<sup>28</sup> קצתם אל קצתם, ויהיה זה קצת זה, ואין כמה שאין לו תכלית קצת, ואיך ישוב זה כמו זה וכן גילו אין לו תכלית, והוא קצת ממנו או גדול ממנו, רצוני לומר: שהוא יותר מספר או פחות מספר,<sup>29</sup> ומזה – איך הגיע מה שאין לו תכלית אצלנו? [כלומר, איך הגיע אלינו הדבר האינסופי?] אם היה לפנינו מן הברואים מה שאין תכלית [= סוף] למספרם איך הגיע [= נסתיים] המספר אלינו?<sup>30</sup> וכאשר יהיה לדבר תכלית אי אפשר לו מבלי תחלה;<sup>31</sup> ואם איננו כן, יהיה כל אחד מהאישים צריך במציאותו להמתין למציאות אישים לפניו<sup>32</sup> אין להם תכלית, ולא ימצא איש.

פרק ב. העולם חדש [= נברא] כי הוא גוף,<sup>33</sup> והגוף איננו נמלט מתנועה ומנוחה,<sup>34</sup> ושתייהם מקרים<sup>35</sup> מתחדשים עליו, באים זה בעקב זה, והבא עליו חדש מבלי ספק בעבור בואו, והחולף חדש, כי אם היה קדמון לא היה נעדר,<sup>36</sup> ושניהם חדשים, ומה שאיננו נמלט מן החדושים הוא חדש [= מחודש],<sup>37</sup> כי לא קדם לחדושים, והחדושים תרשים, אם כן הוא חדש [= מחודש].

28 תנועות הגלגלים – בקוסמולוגיה העתיקה ובימי הביניים סברו שכדור הארץ הוא מרכז העולם וסביבו מתנועעים גלגלים שמימיים, שבהם קיימים ואתם מסתייבים במסלולם הכוכבים וכוכבי הלכת השונים. הגלגל התחתון הוא גלגל הירח.

29 לאינסוף אין חלקים ואי־אפשר לדבר על חצי או שליש של האינסוף. אלו היו סיבובי השמש והירח אינסופיים לא היינו יכולים לומר שסיבובי הירח הם פי 12 מסיבובי השמש. יחס זה של סיבובי השמש והירח (12:1) אפשרי אפוא רק אם כמות הסיבובים שלהם היא כמות סופית. כמו כן, אילו היו תנועות הגלגלים אינסופיות לא היינו יכולים לומר כי הגלגל האחד גדול או קטן מן האחר. הרי אין אינסוף אחד גדול מאינסוף אחר. אם יש גלגל קטן בתוך גלגל גדול, ושניהם משלימים סיבוב שלם בזמן קצוב (יממה), הרי הגלגל הגדול החיצוני מסתייב מהר יותר, יחסית, מן הגלגל הקטן הפנימי. אבל, כאמור, אם תנועתם אינסופית, אזי אין מהר יותר ומהר פחות, ואז אין גלגל גדול יותר וגלגל קטן יותר. הואיל ויש גלגלים בתוך גלגלים אין תנועתם יכולה להיות אינסופית.

30 הואיל ואי־אפשר להשלים כמות אינסופית בפועל, אי־אפשר לסעון שברגע מסוים כבר "נסתיים מספרם אצלנו", כלומר כבר הושלמה, ברגע זה שבו אנו קיימים, סדרה אינסופית.

31 עד לכל רגע מסוים הושלמה סדרה או כמות סופית, שיש לה ראשית (תחילה).

32 אם אין לסדרה או לכמות זו ראשית, תמיד אפשר להוסיף לה אישים, ואם כן, כיצד מגיעים אל האיש הקיים עתה בפועל?

33 העולם [...] הוא גוף – לא רק כדור הארץ אלא אף הגלגלים השמימיים, אשר בהם הכוכבים הקבועים וכוכבי הלכת הם גופים, כלומר עשויים מחומר. לפי הקוסמולוגיה הקלאסית הזו, חומר שמימי זה הוא "דק" מן האש.

34 כל גוף חייב להיות או במצב תנועה או במצב מנוחה.

35 מקרה – תכונה של גוף, שיכולה להיות אחרת, ולכן היא מקרית ולא הכרחית. למשל, לכל בגד יש צבע, וצבעו הוא מקרי והיה יכול להיות כל צבע אחר. התכונה המקרית היא "איכות", כלומר היא תכונה המתארת "איך" קיים החומר.

36 העדר – ההפך מן המציאות או חסרון המציאות. המקרים משתנים (מתחדשים, מתחלפים) מעת לעת, אך לגוף תמיד יש מקרים כל שהם ש"חלים" בו. כל המקרים מתחדשים אפוא זה אחר זה.

37 מחדש – נברא, ההפך מקדמון. לפי הטענה השנית, אין גוף בלא מקרים, ומקרים אינם יכולים להיות נצחיים. לפי תפיסה זו, מה שמתקיים בלא שינוי לנצח, במשך תקופה אינסופית, ודאי שאינו יכול להיות אחר או שונה ממה שהוא. אילו היה יכול להיות אחר, אפשרות אחרת זו הייתה מתממשת במשך תקופה נצחית, ואז הדבר היה אחר מכפי שהוא. כבר אמרנו שהמקרים הם תכונות מתחדשות ומשתנות בדבר, כלומר כל תכונה או איכות מקרית יכולה להיות שונה ממה שהיא – לכן היא בגדר "מקרה". ומכאן שהמקרים אינם נצחיים, כלומר שלא תמיד התקיימו. הואיל ואין גוף בלא מקרים, ברגע שלא היו מקרים לא היה גם הגוף. אם חושבים על העולם כולו כגוף אחד גדול, גם לו יש מקרים, ומקרים אלה אינם נצחיים. לכן היה רגע מסוים שלא היו מקרים. וכשלא היו מקרים, לא התקיים העולם. המסקנה היא אפוא שהעולם מחודש.

פרק ג. אי אפשר למתחדש בלי סבה שתחדשהו, כי אי אפשר למתחדש בלי עת שיתחד בו, יתכן לקבוע בו לפניו ואחריו. והתיחדו בעתו, מבלעדי מה שלפניו ומה שלאחריו מצריך אל מיחד [מעיד על סיבה מיוחדת].

פרק ד. האלהים קים קדמון לא יחלף, כי אם היה חדש היה צריך אל מחדש, וזה משתלשל אל מה שאין לו תכלית, ולא יובן, עד שיגיע אל מחדש קדמון, הוא הראשון, והוא אשר אנחנו מחפשים.

פרק ה. האלהים נצחי לא יחלף,<sup>38</sup> כי מה שנתקיים לו הקדמות התרחק ממנו ההעדר,<sup>39</sup> כי חדוש ההעדר צריך אל סבה, כמו שהנעדר החדש צריך אל סבה, כי לא יעדר הדבר מחמת עצמו, אך מחמת הפכו, ואין הפך לו,<sup>40</sup> ואין דמיון, כי מה שהוא דומה לו בכל פנים הוא-הוא, לא יספר בשנים, אבל ההפך המעדייר לא יתכן גם כן שיהיה קדמון, כי כבר התבארה קדמות מציאותו. ולא יתכן שיהיה חדש, כי כל חדש אמנם הוא עלול לקדמון הזה; והיאך יעדייר העלול עלתו?

פרק ו. האלהים איננו גוף, כי הגוף איננו נמלט מחדושים, ומה שאיננו נמלט מן החדושים הוא חדש [= מחודש],<sup>41</sup> ומן השקר שיקרהו מקרה [כלומר, אי-אפשר לדאות את האל כמקרה], כי המקרה עמידתו [= קיים] בגוף הנושא, והמקרה מעולל לגוף, הולך אחריו נשוא עליו, והאלהים יתברך איננו נגבל ואיננו מתיחד בצר מכלתי אחר, כי זה מתנאי הגוף.

פרק ז. האלהים יודע כל דבר קטן וגדול ולא ימלט מידעתו דבר, כי התבאר שהוא ברא הכל וסדרו ותקנו, כמו שנאמר: "הנטע און הלא ישמע אס-יצר עין הלא יביט" (תהלים, צד: ט), ואמר: "גם חשך לא יחשיך ממך", ואמר: "כי אתה קנית כליתי" (תהלים, קלט: יב-יג).

פרק ח. האלהים יתברך חי, כי כבר נתקימה לו החכמה והיכלות, אם כן נתקימה לו החיות, אך לא כחיותנו הנגדרת בהרגשה ובתנועה, אבל חיות, ענינה השכל הגמור, והיא – הוא, והוא – היא.<sup>42</sup>

38 ולא יחלף – ולא יחדל להיות. תפיסת הקדמות של האל דורשת גם קדמות בעבר (נצחיות, כלומר תמיד היה) וגם בעתיד (כלומר תמיד יהיה), בקיום שאין לו תחילה ואין לו סוף.

39 העדר – כאמור, ההפך מן המציאות, חסרון המציאות. אי-אפשר לייחס לאל העדר כלשהו. האל הוא קדמון – בלא כל העדר.

40 "אין לו הפך" – כל שינוי מחייב סיבה. כמו שדבר שלא היה קיים זקיק לסיבת קיומו אחרי היעדרו, כלומר הווייתו, כך גם דבר קיים צריך סיבה להפסקת קיומו, כלומר הפסדו. סיבה זו צריכה להיות חיצונית לדבר עצמו, שאין בו כוח להמציא או להפסיד את עצמו. ואולם לאל אין הפך, כלומר סיבה חיצונית לו שתגרום לאי-קיומו.

41 כאמור, אין הגוף יכול להתקיים בלא מקרים. הואיל והמקרים מתחדשים (כפי שראינו בעיקרון השני), ובאל אין שינוי וחידוש, אזי לאל אין מקרים ולכן אינו גוף.

42 כלומר, שלא כמו הנבראים, שאינם זהים עם חיהם (אפשר להגדיר את ראובן כראובן מבלי לייחס לו חיים; אולי ראובן טרם נולד, או כבר מת, או הוא פרי הדמיון בלבד), האל זהה עם חייו ואי-אפשר להעלות על הדעת את מושג האל בלא חיים, אבל לא חיים כחיינו.

פרק ט. האלהים חפץ, <sup>43</sup> כי כל הבא ממנו באפשר שיבא הפכו או העדרו, או קדם העת אשר בו בא או אחריו, ויכלתו על שני הענינים שוה, ואי אפשר שלא יהיה חפץ ישיב היכולת אל אחד מהם מבלתי האחר. ויש לאומר לומר כי מדעו מספיק משיצטרך אל יכולת וחפץ, כי מדעו מיוחד לאחד משני העתים ולאחד משני ההפכים, ומדעו הקדמון הוא הסבה בכל חדש כאשר הוא, וזה מסכים [= מתאים] לדעת הפילוסופים. <sup>44</sup>

פרק י. חפצו [= רצונו] יתברך קדמון נאות למדעו [כלומר, מתאים לחכמתו], לא יתחדש עליו דבר ולא ישתנה מאצלו, <sup>45</sup> והוא יתברך חי בחיות עצמותו לא קנויה, וכן יכול הוא ביכולתו וחפץ בחפצו, כי מן השקר [= הימנע] מצוא דבר וסותרו [= והיפוכו] יחד, ולא יאמר עליו [באמירה סתמית]: הוא יכול בלי יכולת.

(ספר הכוזרי, ה: יח, תרגום אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 310-314)

## שאלה

מנו והסבירו את עקרונות הכלאם כפי שיהודה הלוי מתאר אותם.

נסכם את עקרונות הכלאם לפי יהודה הלוי:

העולם – (1) לזמן יש ראשית, מפני שזמן אין סופי הוא בלתי־אפשרי. (2) לכן העולם מחודש (נברא). (3) חידוש העולם צריך סיבה הפועלת אותו.

האל – (4) לעומת העולם, שמוכרח להיות מחודש, האל הוא קדמון, כלומר אין לו סיבה הקודמת לו בזמן והפועלת את מציאותו. (5) כשם שלא אל אין ראשית, אין לו תכלית, מפני שכשם שאין לו סיבה הפועלת את מציאותו אין שום סיבה שתביא להעדר מציאותו. (6) האל אינו גוף, הרי אין גוף בלא מקרים מתחדשים, ואין מציאותו מקרית אלא היא תלויה בסיבה חיצונית לו. (7) האל יודע הכל. (8) האל חי (הרי אי־אפשר להעלות על הדעת חכמה או ידיעה ויכולת במה שלא חי). (9) לאל

<sup>43</sup> האלהים חפץ – כלומר, לאל יש רצון, ועקרונות ביכולתו לברוא דבר כפי שהוא או באופן אחר, או בכלל לא לברואו. אך אין יכולתו הרצונית פועלת אלא מתוך חכמה (בניגוד לבן אדם, שרוצה דברים שאינם רצויים מבחינת החכמה).

<sup>44</sup> הפילוסופים – הכוונה כאן לאסכולה הפילוסופית האריסטוטלית השלטת. לפי הגישה האריסטוטלית אין לייחס לאל רצון וחפץ, כי אלה למעשה חסרונות. אם האל שלם ומושלם אין הוא זקוק לשום דבר ואינו צריך שום השלמה נוספת – או מה הוא יכול לרצות?

<sup>45</sup> לפי הכלאם רצון האל אינו משתנה כאשר מתחדש הדבר הנרצה. אפשר לטעון שהרצון האנושי משתנה כאשר הוא מפעיל או ממציא משהו – עד לרגע מסוים הוא לא רצה דבר, וברגע מסוים הוא רצה את הדבר ולכן הפעילו או המציאו. שינוי כזה אינו חל ברצון האל.

יש רצון, אך (10) רצונו פועל בהתאם לחכמתו. את תוארי האל – חי, יודע, יכול – אין להפריד מעצם קיומו.

עקרונות הכלאם כפי שמתארם ר' יהודה הלוי הם אפוא חידוש העולם, מציאות הבורא וקדמותו, אי־גשמיותו של האל הבלתי־חולף והבלתי־משתנה, וכן אחדותו ("אולם האלוה אין לו הפך, וכן אין דומה לו [...] והלא אין לתאר דבר זה כשני לאלוה").

## 2.2.5.2 עקרונות הכלאם לפי הרמב"ם בספר מורה הנבוכים

הרמב"ם מתנגד לשיטת הכלאם (כמו ר' יהודה הלוי, אך מסיבות שונות לגמרי) והוא מאריך בתיאור עקרונות הכלאם בפרקים האחרונים (פרקים עא-עו) של החלק הראשון בספרו מורה הנבוכים. אין זה המקום לדון בתיאורו בפירוט, ונסתפק בהזכרת שתי־עשרה ההקדמות (הנחות היסוד) של הכלאם, שלפי הרמב"ם נחוצות כדי להוכיח את חידוש העולם, מציאות האל, אחדותו של האל ואי־גשמיותו (כלומר שאין האל גוף ואין לו תכונות הגוף):

ההקדמות הכוללות אשר הציעום המדברים, לפי התחלף דעותם ורב דרכיהם – והם הכרחיות בקיום מה שירצו לקימו באלו הארבע בקשות<sup>46</sup> – שתיים עשרה הקדמות, הנני זוכרם לך ואחר כך אבאר לך ענין כל הקדמה מהם ומה שיתחייב ממנה.

ההקדמה הראשונה – לקיים העצם הפרדי.<sup>47</sup>

ההקדמה השנית – מציאות הריקות.<sup>48</sup>

ההקדמה השלישית – שהזמן מחבר מעתות.<sup>49</sup>

ההקדמה הרביעית – שהעצם לא ימלט ממקרים רבים.<sup>50</sup>

ההקדמה החמישית – שהעצם הפרדי תשלם מציאותו ועמידתו במקרים אשר אני מספרם<sup>46</sup> ולא ימלט<sup>51</sup> מהם.

ההקדמה הששית – שהמקרה לא יעמד שני זמנים.<sup>52</sup>

46 כלומר, ההקדמות נחוצות כדי להוכיח, לפי שיטת הכלאם, את חידוש העולם, מציאות האל, אחדותו ואי־גשמיותו.

47 עצם פרדי – אחריו מתרגמו "עצם נפרד", כלומר, אטום (atom). לפי שיטת הכלאם, כל גוף מורכב מאטומים, בניגוד לדעת אריסטו ששלל את האטומים.

48 ריקות – ריק (vacuum), ושוב, בניגוד לדעת אריסטו, שלפיו אין ריקות.

49 עתות – רגעים, כלומר, כמו שהגוף מחולק לחלקים קטנים, בלתי מתחלקים (atoms), כך הזמן מחולק לחלקים קטנים בלתי מתחלקים, הרגעים.

50 אין עצם (atom), וכל שכן גוף, בלא מקרים. גם יהודה הלוי ציין זאת בתארו את הכלאם.

51 בכל עצם (atom) יש מקרים, ומציאותם שלמה בכל עצם ועצם.

52 אין למקרים קיום ממושך מרגע לרגע בכוחות עצמם. המקרים וקוקים לסיבה חיצונית שתקיימם מרגע לרגע.

ההקדמה השביעית – שדין הקניות<sup>53</sup> דין העדרם, ושהם כלם מקרים נמצאים צריכים לפועל.<sup>54</sup>  
ההקדמה השמינית – שאין בכל הנמצא בלתי עצם ומקרה – רצונם לומר: הבריות כלם –  
ושהצורה הטבעית גם כן מקרה.<sup>55</sup>  
ההקדמה התשיעית – שהמקרים לא ישאו קצתם את קצתם.<sup>56</sup>  
ההקדמה העשירית – שהאפשר לא יבחן בהסכים זה המציאות לציור ההוא.<sup>57</sup>  
ההקדמה האחת עשרה – שאין הפרש בשקרות מה שאין תכלית לו בין שיהיה בפעל או בכח  
או במקרה – רצוני לומר: שאין הפרש בין שיהיו הרברים שאין להם תכלית נמצאים יחד או  
משערים מן המציאות וממה שכבר נעדר (וזה הוא אשר במקרה), – כל זה אמרו שהוא  
שקר.<sup>58</sup>  
ההקדמה השתים עשרה היא אמרם, שהחוששים יחטיאו ויפצור מהם הרבה ממשניהם, ולזה אין  
למדים מהם דין ולא ילקחו, מחלטים, התחלות מופת.<sup>59</sup>  
ואחר מנינם, אתחיל לבאר עניניהם ולבאר מה שיתחייב מהם אחת אחת.

(מורה הנבוכים, א: עג, תרגום אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' קסח-קסט)

## שאלה

הכינו רשימת 12 ההקדמות של הכלאם לפי הרמב"ם והשוו אותן לעקרונות לפי ר' יהודה הלוי.

נסכם את עקרונות הכלאם לפי הרמב"ם:

אטומים – (1) המציאות מחולקת לאטומים. (2) האטומים הללו קיימים בריקות (vacuum). (3) גם  
הזמן מתחלק לאטומים (היות שגם את הזמן אפשר לחלק ליחידות הולכות וקטנות).

53 דין הקניות – כלומר, התכונות המקריות של כל דבר נמצא. התכונות האלה אינן הכרחיות, ויכולות להיות  
אחרות ממה שהן, ולכן הן נקראות "קניינים" ("מלפאת" בערבית), כאילו נקנו על-ידי הדבר.

54 כל דבר צריך פועל (סיבה פועלת) למציאותו ולקיומו. כמו כן, כל דבר צריך פועל (סיבה פועלת) להיעדרו  
(אי-מציאותו, הסרת מציאותו). כזכור ניסח יהודה הלוי עיקרון זה כך: "חידוש ההעדר זקוק לסבה כשם שהעדר  
החידוש זקוק לסבה". הרמב"ם מתנגד לכך בתוקף, וטוען, כי המתפלמז לא הבינו את מושג ההעדר. לפי  
הרמב"ם, אין ההעדר צריך פועל; רק המציאות צריכה פועל. (למשל, האור והטוב, שהם קיימים, צריכים פועל,  
ואילו החושך והרע – שאינם קיימים, אלא שהם העדר האור והטוב – אינם צריכים פועל. לכן, לפי הרמב"ם,  
אי-אפשר לטעון כי האל הוא פועל הרע, כי הרע הוא העדר הטוב, ולהעדר אין פועל כלל, כי אם לנמצא. ראו:  
מורה הנבוכים, ג: י.)

55 כל הנבראים (ולא הבורא) הם עצם ומקרים. לדעת הרמב"ם "הצורה" אינה מקרית והיא מהות הדבר. למשל,  
הכיסא נשאר כיסא גם אם נצבע אותו בצבע אחר (שהרי הצבע הוא מקרה ולא צורה מהותית), אולם אם נחתוך  
את הכיסא ונהפוך אותו לשולחן, הרי הוא יאבד את צורת (מהות) הכיסא ויקבל את צורת (מהות) השולחן.

56 כלומר, כל מקרה נשוא בעצם ולא במקרה אחר. לעצמים יש מקרים, ואין למקרים מקרים.

57 כלומר, אפשר שיהיו דברים שאינם תואמים את המציאות הטבעית המוכרת לנו.

58 אי-אפשר שתהיה כמות אין-סופית כלשהי, לא בפועל, לא במקרה, ולא בכוח – כל אין-סוף הוא נמנע.

59 אין חמשת החושים החיצוניים (הראות, השמע, המישוש, ההרחה והטעימה) מספקים לנו מידע מדויק ומהימן, ואין  
לסמוך עליהם.



מקרים - (4) אין העצמים האטומיים והגופים המורכבים מהם קיימים בלא תכונות מקריות. (5) אין למקרים קיום עצמאי, והם תכונות של העצמים הקיימים. (6) למקרים גם אין קיום עצמאי אפילו מרגע לרגע; קיומם הנמשך תלוי בכל רגע ברצון האל. כלומר, אין מערכת קיומית שהיא עצמאית בכל רגע ורגע מרצון האל, והאל מתערב ברצונו במערכת הקיומית בכל רגע כדי שתתקיים.

ההעדר - (7) הדברים צריכים סיבה חיצונית (רצון האל) גם כדי שלא יתקיימו; כלומר, גם ל"העדר" נחוצה סיבה. (8) כל מה שנמצא מורכב מפוא מעצם וממקרים. (9) אין סיבת קיומו של המקרה יכולה להיות מקרה אחר, ומקרה אינו יכול לשמש מצע ("נושא") למקרה אחר.

מציאות ואפשרות - (10) כל דבר שאפשר לדמיין אותו (להעלותו בדמיונו) אפשרי על אף שמהבחינה השכלית קיומו במציאות נמנע (בלתי־אפשרי). (11) אין כל אפשרות של קיום אין־סופי - לא בפועל, לא בכוח ולא במקרה. (12) אין החושים שלנו משיגים באופן מהימן את המציאות האמיתית. לרוב הישגי החושים שגויים.

תיאוריהם של יהודה הלוי ושל הרמב"ם נותנים לנו תמונה כללית, אך מספקת לצרכינו, של עקרונות הכלאם באסלאם. ההבדל בין שני התיאורים הוא שיהודה הלוי מתאר את העקרונות עצמם ואילו הרמב"ם מתאר את תורת האטומים האופיינית לכלאם והיא הבסיס לעקרונותיו.

### 2.2.5.3 תורת האטומים ותורת ההזדמנות

חשוב להדגיש שתורת האטומים של הכלאם קשורה לתפיסת האל הכל־יכול של האסלאם. אם אכן האל הוא כל־יכול, אין לייחס לנבראים שום כוח ויכולת עצמאיים. לכן אין לנבראים כוח קיום מרגע לרגע וכי אין למקרים כוח קיום מרגע לרגע, והגופים או העצמים אינם יכולים להתקיים בלא אותם מקרים). חלוקת המציאות (הן המציאות החומרית הן הזמן) לחלקים קטנים, אפסיים כמעט, מדגישה את התלות של הכל בבורא. וכשמדובר בבריאה, אין להעלות על הדעת בריאה חד־פעמית, אלא בריאה מתמדת - כי העולם זקוק לבורא (כוח מקיים) לא רק בראשיתו, אלא בכל רגע ורגע. לכן רצונו וכוחו של האל מעורבים בקיום העולם בכל רגע. תורה זו של התערבות האל במציאות נקראת "תורת ההזדמנות" (occasionalism) ועיקרה, שהאל מעורב ישירות בכל מאורע ובכל רגע. תורה זו שוללת מן העולם (המערכת הטבעית) כל כוח עצמאי, והיא אף שוללת מכל וכל את מערכת החוקיות הטבעית, הסיבתיות הטבעית. אי־אפשר לטעון, כי מי שירה בקשת הוא סיבת פגיעת החץ במטרה - כי אין כל קשר סיבתי בין רגע לרגע, בין מיקומו של החץ ברגע הראשון לבין מיקומו ברגע השני. אלמלא רצה האל בכך בכל רגע, לא היה קשר, לא הייתה תנועה, ולא הייתה פגיעה במטרה. יתר על כן, אלמלא רצה האל בכך, לא היה כל קשר בין רצון האדם להגיע את ידיו כדי לירות לבין התנועות עצמן! לדברי חוקר הפילוסופיה האסלאמית מג'יד פח'רי (Majid Fakhry):

עניינם של המתפלמון [= המדברים] (ובמיוחד האשעריה [ראו להלן, סעיף 2.2.6]) במטאפיסיקה אפשרית זו של אטומים ומקרים (כפי שמציין הרמב"ם בצדק) לא היה אלא השאיפה להצדיק את כוחו המוחלט של האל ולייחס להתערבותו הישירה לא רק את עובדת התהוותם של הדברים, אלא גם את המשך התקיימותם בהווה מרגע לרגע. לפיכך, הם טענו, דברים יחדלו להתקיים ברגע שהאל יפסיק לברוא בהם את המקרים שהביאו לידי התהוותם, ובהם בראש ובראשונה מקרה ההווה (הקיום) עצמו.

(Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pp. 54-55)

### שאלה

בסדר התפילות המשבחות את האל נאמר: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". האם יש באמירה זו משום ביטוי לתורת ההודמנות?

כאמור, תפיסת האל הכל-יכול של האסלאם הביאה את המתפלמון אל תורת ההודמנות. כפי שהרמב"ם מסביר את תורת ההודמנות של הכלאם, לא ייתכן שיש מערכת טבעית הפועלת באופן עצמאי ובכוח עצמה מחוץ לכוח האל – זאת היא פגיעה כביכול בכוחו הכל-יכול של האל ובעצמאותו. לכן האמינו המתפלמון, לדברי הרמב"ם, "שהאלוה ית' ברא אלו המקרים עתה בלתי אמצעות טבע ומבלתי דבר אחר" (מורה הנבוכים, א: יג, אבן שמואל, עמ' קעה). מעורבותו הסיבתית של האל היא בלתי-אמצעית ומידית בכל רגע ורגע. הרמב"ם מביא לעניין זה את משל צבע הבגד. צבע הבגד הוא מקרה, והוא קיים בבגד לא בגלל צביעתו אותו, אלא כתוצאה ישירה של פעולת האל. יתר על כן, פעולתו של האל אינה בצביעתו המקודית של הבגד, אלא בכל רגע, משום שגם קיומו הנמשך לכאורה של המקרה (הצבע בבגד) מרגע לרגע גורע מיכולתו הבלעדית של האל – הרי אין בטבע כוח קיומי עצמאי, והכל תלוי במישרין ובכל רגע באל בלבד.

גם לידיעתנו אין קיום נמשך, בשונה ממה שאנו נוהגים לחשוב. אין כל קשר בין מה שאנו יודעים ברגע מסוים לבין מה שידענו לפני אותו רגע. כל קשר סיבתי לכאורה אינו קיים. אין סיבתיות טבעית עצמאית כלל, והרצף הסיבתי לכאורה אינו אלא פעולתו הסיבתית המתחדשת של האל בכל רגע. לדברי הרמב"ם:

ולפי זאת ההקדמה אמרו, שזה הבגד אשר צבענוהו אדם במחשבתנו, אין אנחנו הצובעים כלל, אבל האלוה תדש המראה ההוא בבגד בהתחברו לצבע האדם.<sup>60</sup> אשר נחשב אנחנו שהצבע ההוא נכנס בבגד, – ואמרו שאין הענין כן. ולא זו בלבד אמרו, אבל אמרו גם כן, שהנהיג האלוה ית' המנהג, שלא יתחדש זה המראה השחור, על דרך משל, אלא בהתחבר

60 כלומר, הצבע האדום שבבגד לא נגרם מצביעתו אותו, אלא על-ידי האל.

הבגר ההוא לאיסטים,<sup>61</sup> ולא ישאר זה השחרות אשר בראו האלוה בהתחבר המשתחר אל השחרות, אבל יאבד לשעתו ויברא שחרות אחר;<sup>62</sup> וכבר הנהיג האלוה גם כן מנהג, שלא יברא אחר סור זה השחרות – אדמימות או ירקות, אבל שחרות כמותו.<sup>63</sup> וחיבו לפי זאת ההנחה שאלו הדברים אשר נדעם עתה אינם ידיעותינו אשר ידענום אתמול, אבל נעדרו המדעים ההם, ונבראו מדעים אחרים כמותם;<sup>64</sup> אמרו: כן הוא, כי המדע – מקרה. והנפש גם כן יחייב מי שיאמינה מקרה – שיבראו לכל בעל נפש<sup>65</sup> מאה אלף נפש, על דרך משל, בכל רגע; כי הזמן אצלם, כמו שידעת, מחבר מעתות לא יחלקו.

[...] וסוף דבר – לא יאמר "זה סבת כך" כלל – זה דעת המונס; וקצתם אמר בסבה, וגנוהו.<sup>66</sup>

(מורה הנבוכים, א: עג, מהדורת אבן שמואל, עמ' קעה-קעו)

תורת הכלאם באה אפוא להרגיש את כוחו הבלעדי של האל. אבל (כפי שהרמב"ם מסביר) בנוגע למעשי האדם, נחלקו הדעות בכלאם. כת האשעריה לרוב שללה לגמרי את כוחו העצמאי של האדם – אין כל קשר בין רצונו ותנועותיו לבין הדברים שמחוץ לו. ואילו המועתזלה ייחסה לאדם כוח ויכולת, וכפי שנראה, גם את חופש הבחירה לפעול כרצונו.

## 2.2.5.4 יחסו של הרמב"ם לכלאם

נזכיר שוב, כי הרמב"ם שהתנגד עקרונית לשיטת הכלאם בכל זאת הושפע ממנה. לפי הרמב"ם, שיטת הכלאם פסולה מהבחינה הפילוסופית מפני שהיא מין מחזור או מעגל סגור: המתכלמן מניחים את אותם הדברים שהם מנסים להוכיח, והם ממשיכים להשתמש בהקדמות שכבר הופרכו מהבחינה הפילוסופית מפני שאותן הנחות תואמות את דעותיהם הדתיות, ולא מפני שהן אמיתיות:

61 איסטים – מן היוונית Isatis, צמח שממנו מייצרים צבע כחול כהה. כלומר, אין הצבע הכהה שבבגר השחור בא מן הצבע הכהה, אלא מפעילות האל בו. כמו כן לא ישאר הבגר בצבעו השחור, אלא האל בורא בו צבע שחור חדש בכל רגע.

62 כלומר, אין השחרות יכולה להתקיים מרגע לרגע בקיום עצמאי. בכל רגע האל בורא שחרות חדשה.

63 האל בורא מחדש, בכל רגע, אותו צבע, ואינו נוהג להחליפו בצבע אחר בכל רגע.

64 כמו כן, אין לידיעתנו קיום ממושך מרגע לרגע, אלא בכל רגע יש לנו ידיעה חדשה ולכן המדע הוא מקרה.

65 גם לנפש אין קיום עצמאי מרגע לרגע, והאל בורא נפש חדשה בכל רגע לכל דבר חי.

66 לכן, לפי הכלאם, אי אפשר לטעון כי X סיבת Y ("זה סבת כך"), ואנשי הכלאם גינו את מי שסבר כי קיימת סיבתיות כזו.

ורע – כי כל מה שאמרוהו הישמעאלים [כלומר, הערבים או המוסלמים] בענינים ההם,<sup>67</sup> והם המועתזלה והאשעריה, הם כלם דעות בנויות על גזרות והקדמות לקוחות מספרי היונים והארמים,<sup>68</sup> אשר השתדלו לחלק על דעות הפילוסופים ולבטל מאמריהם.<sup>69</sup> והיתה סבת זה – כי כאשר כללה האמה הנוצרית האמות ההם, וטענו הנוצרים מה שכבר נודע, והיו דעות הפילוסופים מתפשטות באמות ההם,<sup>70</sup> ומהם נולדה הפילוסופיה, ונתחדשו מלכים שומרים הדת, – ראו חכמי הדורות ההם מן היונים והארמים, שאלו – טענות, יסתרו אותם הדעות הפילוסופיות סתירה גדולה מבארת,<sup>71</sup> והולידו חכמת הדברים [= הכלאם] הזאת, והתחילו להעמיד הקדמות מועילות להם באמונתם<sup>72</sup> וישיבו על הדעות ההם הסותרות פנות תורתם [= יסודות הדת].<sup>73</sup> וכאשר באה אמת ישמעאל ונעתקו [= תורגמו לערבית] אליהם ספרי הפילוסופים, נעתקו אליהם גם כן התשובות ההם, אשר חברו על ספרי הפילוסופים, ומצאו דברי יחיי [= יוחנן] המדקדק<sup>74</sup> ואבן עדי<sup>75</sup> וזולתם באלו הענינים, והחזיקו בהם והגיעו אל בקשה עצומה לפי דעתם.<sup>76</sup> ובחרו גם כן מדעות הפילוסופים הראשונים כל מה שראהו הבוחר אותו שהוא מועיל לו, – ואף על פי שהפילוסופים האחרונים כבר הביאו מופת בבטולו,<sup>77</sup> כחלק והריקות,<sup>78</sup> – וראו שאלו – ענינים משתתפים והקדמות, יצטרך אליהם כל בעל תורה.<sup>79</sup> ואחר כן פשטו הדברים וירדו אל דרך אחרת נפלאה, לא נחלו<sup>80</sup> בה כלל המדברים מן היונים וזולתם, שאותם היו קרובים לפילוסופים.<sup>81</sup> ואחר כך יצאו עוד בישמעאלים מאמרים

- 67 בענינים ההם – כלומר, עניני המטאפיסיקה, כגון מציאות האל ואחדותו.  
 68 היוונים והארמים, הכוונה לנוצרים הסורים הנסטורים (ששפתם הסורית היא דיאלקט ארמי) שתרגמו את ספרי היונים לסורית ולערבית, ובאמצעותם למדו הערבים את הפילוסופיה היוונית.  
 69 הנוצרים הסורים ניסו להגן על הנצרות מפני הפילוסופיה.  
 70 התפשטות הפילוסופיה איימה על הנצרות, שהייתה דת הממסד המדיני. האימפריה הנוצרית כללה עמים שנחשפו מקורם לפילוסופיה היוונית.  
 71 לכן ניסו מלומדים נוצרים סורים אלה להתפלמס עם הפילוסופיה כדי להגן על הדת, וזה מה שהביא לצמיחת הכלאם ("חכמת הדברים").  
 72 מלומדים נוצרים אלה ניסחו הקדמות (הנחות יסוד) כדי להתפלמס עם הפילוסופיה ולהגן על הדת.  
 73 בהקדמותיהם השיבו המלומדים הנוצרים לסענות הפילוסופיות הסותרות את יסודות הדת ("פנות תורתם").  
 74 יוחנן המדקדק (John Philoponus) – חי באלכסנדריה במאה ה-6-ה-7, התנגד לתורת קדמות העולם של אריסטו ופרוקלוס והתפלמס עמהם. ראו גם ביחידה 3.  
 75 אבן עדי – אבו זכריה יחיא אבן עדי, נוצרי, חי בכגדאר במאה ה-10. היה תלמיד של אל-פראבי ותרגם לערבית את כתבי אריסטו והפירושים עליהם.  
 76 בתרגום קאפח (עמ' קכב): "והשיגו דבר עצום לפי דעתם" – כלומר, הם חשבו כי הצליחו הצלחה גדולה בהפרכת הטענות הפילוסופיות הסותרות את הדת.  
 77 כלומר, המתפלמזן השתמשו בראיות פילוסופיות שכבר נחשבו לבטלות ומיושנות בחוגים פילוסופיים.  
 78 כחלק והריקות – חלק = atom, ריקות = vacuum. הרמב"ם סבור שהאמונה באטומים ובריקות כבר הופרכה מבחינה מדעית בידי אריסטו.  
 79 בעל תורה – מאמין בדת. אנשי הכלאם חשבו כי הדעות, כגון תורת האטומים והריקות, שכבר בוטלו מהבחינה הפילוסופית, הן אמונות אמיתיות המשותפות לכל מאמין בדת ("בעל תורה"), ושהן נחוצות לכל מאמין בדת כהקדמות (הנחות יסוד). בתרגום קאפח (עמ' קכב): "וחשבו כי אלה דברים משותפים, והקדמות שכל בעל דת זקוק להם".  
 80 המתפלמזן היוונים הראשונים (כלומר, הנוצרים) היו קרובים יותר לפילוסופיה ולכן לא חלו (התעו) במחלה זו של הכלאם האסלאמי המאוחר.  
 81 כלומר, המתפלמזן המוסלמים המאוחרים עזבו את השיטה הפילוסופית של ראשוני המתפלמזן הנוצרים שהיו קרובים יותר לפילוסופיה.

תוריים מיוחדים בהם,<sup>82</sup> הצרכו בהכרח לשמרם, ונפלה ביניהם גם כן מחלקת בדברים ההם, וקימה כל כת מהם הקדמות מועילות לה לשמר דעתה.<sup>83</sup>

ואין ספק, כי יש בהם דברים שכוללים שלשתנו – רצוני לומר: היהודים והנוצרים והישמעאלים,<sup>84</sup> והם: המאמר בחדוש העולם, אשר בהתאמתו יתאמתו הנפלאות, וזולתו.<sup>85</sup> אמנם שאר הדברים אשר עמסו על עצמם שתי האמות<sup>86</sup> האלה העסק בהם, כעסק האנשים ההם בענין השלוש<sup>87</sup> וכעסק קצת כתות אלו בדבור,<sup>88</sup> עד שהצרכו לקים הקדמות,<sup>89</sup> יקימו בהקדמות ההם, אשר בחרום, הדברים אשר נשקעו בהם, והדברים המיוחדים בכל אמה מהם ממה שהצע בהם, אין צרך לנו אליהם<sup>90</sup> כלל.

סוף דבר – כי כל המדברים הראשונים, מן היונים המתנצרים ומן הישמעאלים, לא נמשכו אחר הנראה מענין המציאות תחלה בהקדמותיהם,<sup>91</sup> אבל יסתכלו, איך צריך שיהיה המציאות, עד שתהיה ממנו ראיה על אמתת זה הדעת<sup>92</sup> או לא יסתרהו; וכשיתאמת הדמיון ההוא יתיבו, שהמציאות הוא על צורת כך, ויבאו להביא ראיות לקים הטענות ההם, אשר ילקחו מהם ההקדמות, אשר יתאמת בהם הדעת או לא יסתר.<sup>93</sup>

(מורה הנבוכים, א: עא, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנג-קנד)

82 כלומר, דברים המיוחדים לדת האסלאם.

83 הכוונה למחלוקות באסלאם. כל "כת" ניסחה הקדמות הנחוצות לחזק את דעתה.

84 אמונת הבריאה משותפת ליהדות, לנצרות ולאסלאם. האמונה בחידוש העולם נחוצה, לפי הרמב"ם, לאמונה בנסים.

85 יתאמתו הנפלאות וזולתו – כאמור, לפי הרמב"ם, נסים ונפלאות לא ייתכנו בעולם קדמון, אלא רק בעולם מחודש (ראו: מורה הנבוכים, ב: כג, כה).

86 שתי האומות – כלומר, הנוצרים והמוסלמים. נוסף על האמונה בחידוש העולם, המשותפת לשלוש הדתות המונותאיסטיות, יש אמונות המיוחדות לכלאם הנוצרי (כגון השילוש האלוהי) ולכלאם האסלאמי (כגון מעמד הקוראן שהוא דיבור האל).

87 השלוש – השילוש הקדוש באמונה הנוצרית – האב, הבן ורוח הקודש.

88 דבור – הקוראן – האם הוא קדמון (לפי האשעריה) או נברא (לפי המועתזלה).

89 הכלאם הנוצרי והכלאם האסלאמי נאלצו לנסח הקדמות המחזקות את אמונתם הדתית המיוחדת – כלומר האמונה הנוצרית בשילוש והאמונה האסלאמית בקוראן.

90 לכן אין לנו עניין במחלוקות הפנימיות של האסלאם ושל הנצרות, ובהקדמותיהם לאמונותיהם המיוחדות.

91 המתפלמז הנוצרים והמוסלמים לא עסקו במחקר מדעי אמיתי ולא ניסחו הקדמות אמיתיות המבוססות על המציאות הנראית לנו בטבע.

92 המתפלמז רק ניצלו ראיות להוכיח דעות שכבר האמינו בהן, והתאימו את ראיית המציאות לדעותיהם הקדומות, במקום להתאים את דעותיהם למציאות הנראית בטבע. בתרגום קאפח (עמ' קכב): "לא הלכו בהקדמותיהם תחלה אחרי הגלוי הנראה מעניני המציאות, אלא התבוננו היאך ראוי שתהיה המציאות כדי שתהא ממנה ראיה על אמתת הסברא הזו או שלא תהיה סותרת אותה".

93 הם ניסו לנצל את מסקנותיהם כראיות להוכיח את דעתם. בתרגום קאפח (שם): "ואז החלו להוכיח את קיום אותן הטענות המהווים בסיס לאותן ההקדמות אשר בהן מאמתים את השטות או לא יסתרום".

שאלה

סכמו את טענותיו של הרמב"ם נגד הכלאם.

יחסו של הרמב"ם לכלאם הוא מורכב. אמנם הוא מתנגד לשיטת הכלאם ונעמוד על יחסו לכלאם בנושאים מסוימים, כגון ראיותיו למציאות האל, להלן, סעיף 2.4.5.8, וביתר פירוט ביחידה 9, אך הוא בכל זאת מושפע ממנו ומשתמש בראיות הלקוחות ממנו, כאשר הוא סבור שהן נכונות מהבחינה הפילוסופית.

## 2.2.6 המועתזלה והאשעריה

בעקבות כיבושי הערבים והעימות התרבותי והדתי עם העולם הפרסי ועם העולם הנוצרי, עלה הצורך לנסח את עיקרי האמונה האסלאמית במונחים תיאולוגיים-פילוסופיים. מן המגמה הזאת צמחו שתי אסכולות חשובות בכלאם – אל-מועתזלה ואל-אשעריה.

אל-מועתזלה הוא שמה של תנועה בכלאם שדגלה בהסברת עיקרי הדת על דרך העיון השכלי. היא נוסדה בידי ואצל בן עתא (מת בשנת 748) במחצית הראשונה של המאה ה-8 בבגדאד העבאסית. התנועה כונתה "אל-מועתזלה", כלומר "הפורשים", כנראה מפני שחבריה נחשבו לפורשים מן המסורת האורתודוקסית, בייחוד בעניין מעמדם של החוטאים. בסוגיה זו היו באסלאם דעות מנוגדות. לפי דעה אחת, החוטא במעשיו נשאר בגדר מאמין אמיתי משום שאין האמונה האמיתית נפסלת על-ידי מעשים חיצוניים.<sup>94</sup> לפי הדעה המנוגדת, החוטא הוא בגדר כופר, מפני שעבר על מצוות הדת. ואצל בן עתא "פרש" משתי הדעות האלה ונקט עמדת פשרה: לחוטא יש מעמד בינוני, בין אמונה לכפירה. המועתזלה כונתה גם "אצחאב אל-עזל ואל-תחיד" ("אנשי הצדק והייחוד") משום שהדגישה הדגשה שכלתנית את הצדק האלוהי המוחלט ואת אחדותו המוחלטת של האל.

תפיסת המועתזלה הייתה התיאולוגיה הרשמית של בית עבאס בשנים 750-900 בערך, אבל נדחתה לבסוף מפני אל-אשעריה, שהיא תנועת הכלאם השלטת מן המאה ה-10 עד המאה ה-19. תנועה זו נוסדה בידי אבו אל-חסן עלי אל-אשערי (873-935) בעיראק, ונקראת על שמו. אל-אשערי התחיל כמתפלם מועתזלי, אך פרש ויסד תנועה נגדית משלו, שחזרה אל האמונות המסורתיות האורתודוקסיות.

94 השוו עמדה זו לעמדת הרמב"ם, שכתב בסוף י"ג העיקרים שלו (בפירוש המשנה, "פרק חלק"): "וכאשר יהיו קיימים [= כאשר יאמין] לאדם כל היסודות הללו [...] הרי הוא נכנס בכלל ישראל [...] הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק [לעולם הבא]".

הן המועתזלה הקדומה והן האשעריה השתמשו בטענות שכליות בדיון בשאלות הכרוכות בעיקרי הדת. במובן זה שתיהן תנועות שכלתניות, שלא כתנועות דתיות אחרות באסלאם שפסלו את השכלתנות על הסף. נציג נקודות אחדות שבהן נחלקו המועתזלה והאשעריה: קדמותו הבלעדית של האל ומעמד הקוראן; אחדותו המוחלטת של האל ותוארי האל; חופש הבחירה.

קדמות האל ומעמד הקוראן – לפי המועתזלה, האל בלבד הוא קדמון. אין לייחס את הקדמות לשום ישות זולתו – לא לעולם ואף לא לקוראן, שכן ייחוס קדמות לישות כלשהי (אפילו לקוראן) פוגע בקדמותו הבלעדית ובאחדותו המוחלטת של האל. כלומר, אחדותו של האל מונעת כל קיום נצחי (קדמון) אחר. לכן אי-אפשר לטעון שהקוראן קדמון. אמנם, לפי המועתזלה, הקוראן נברא לפני העולם (בדומה לתפיסות ביהדות הרואות את התורה כ"ראשית" הבריאה, הקודמת לעולם שהאל ברא אותו "בראשית", כלומר באמצעות או על-פי דברו, שהוא התורה), אך אין פירוש הדבר שהקוראן קדמון; גם הוא נברא, ואינו קיים לנצח בצד האל. ואילו לפי האשעריה, האל הוא קדמון והקוראן, שהוא דבר האל, אף הוא קדמון, כי לא ייתכן חידוש או שינוי, לא רק באל אלא אף בדבר האל.

אחדות האל ותוארי האל – לפי המועתזלה, אחדותו המוחלטת של האל מונעת גם את האמונה בתוארי האל (כלומר, תכונות המיוחסות לאל) כישויות ממשיות ונצחיות נוסף על מהותו של האל. אם יש במהות האל תארים (תכונות) שונים, הרי אינו אחד. ואילו לפי האשעריה תוארי האל זהים עם מהות האל ולכן גם להם יש קיום נצחי וממשי.

חופש הבחירה – לפי המועתזלה, הצדק האלוהי הוא מוחלט ולכן הוא מחייב את חופש הבחירה של האדם ואת יכולתו לפעול כרצונו. המועתזלה פוסלת את האמונה בגזירה, כלומר שהאל גוזר מראש את מעשי האדם ואין לאדם יכולת עצמאית לפעול כרצונו, כי היא רואה בכך פגיעה בצדק האלוהי. אדרבה, לפי המועתזלה, האל נטע באדם כוח שכלי להבחין בין טוב לרע, ויכולת לפעול בהתאם לרצונו. בד בבד נתן האל לבני אדם מצוות ואזהרות, והאדם חופשי לבחור בין טוב לרע. האדם אחראי אפוא למעשיו, והם שיקבעו אם הוא ראוי לשכר או לעונש על-פי הצדק. לעומת זה, לפי האשעריה, חופש הבחירה של האדם ויכולתו העצמאית לפעול נתפסים כפגיעה בכוחו הכללי ובידיעתו מראש של האל. לכן האשעריה מדגישה את הגזירה האלוהית מראש, על חשבון חופש הבחירה האנושית.

### שאלה

האם יש הקבלה (או קשר) בין שלילת מערכת סיבתית טבעית עצמאית (כלומר, תורת ההודמנות) שנדונה לעיל ובין שלילת חופש האדם ויכולתו לפעול, שנדונה כאן?

לסיכום, הן המועתזלה הן האשעריה פוסלות באופן עקרוני מערכת סיבתית טבעית כי הן רואות בה פגיעה בכוחו הכללי ובהבלעדי של האל, כפי שהרמב"ם תמצת את תורת ההודמנות של

הכלאם: "כללו של דבר אין לומר זה סבת זה כלל" (מורה הנבוכים, א: עג, תרגום קאפח, עמ' קלח). על אף הסכמה עקרונית זו, שתי הכתות נחלקות בדבר השלכותיה של תפיסה זו לגבי האדם: באיזו מידה אפשר לייחס לאדם כוח עצמאי לפעול? האם יש קשר סיבתי בין מעשי האדם לבין תוצאות מעשיו? כפי שהרמב"ם מתאר את חילוקי הדעות ביניהן, לפי התפיסה האורתודוקסית של האשעריה אין לאדם כוח לפעול פעולה רצונית, ואין קשר סיבתי בין מעשי האדם לבין תוצאותיהם של מעשיו. כל קשר לכאורה הוא באמת תוצאה של התערבותו הישירה של האל בכל שלב של הפעולה (מה שכינינו לעיל "תורת ההזדמנות"), ואילו לפי המועתזלה ניתן לאדם כוח פעולה וחופש הבחירה. כדי להמחיש את דבריו מביא הרמב"ם את משל האדם העוסק בכתיבה. לפי תפיסת האשעריה, פעולת הכתיבה מחולקת לארבעה "מקרים", ואין קשר סיבתי ביניהם ("אין מקרה מהם סבה לשני"): "המקרה הראשון רצוני להניע את העט, והמקרה השני יכולתי להניעו, והמקרה השלישי עצם התנועה האנושית כלומר תנועת היד, והמקרה הרביעי תנועת העט" (מורה הנבוכים, א: עג, תרגום קאפח, עמ' קלט). כלומר, אין קשר סיבתי כלשהו בין רצוני ליכולתי, בין יכולתי להניע את היד לבין תנועת היד, וכן בין תנועת היד לתנועת העט – בכל שלב האל מתערב ובורא את התוצאה. זאת היא, כאמור, תורת ההזדמנות של האשעריה. ואז מתאר הרמב"ם את התפיסה המנוגדת, זו של המועתזלה: "אבל ה'מעתזלה' אמרו שהוא פועל ביכולת הברואה בו" (שם). כלומר, לפי המועתזלה, האל חנן את האדם ביכולת פעולה רצונית ועצמאית.

בסופו של דבר, אנו רואים שהנחות יסוד כלליות משותפות למועתזלה ולאשעריה – השיטה השכלתנית, תורת האטומים, בריאת העולם – הביאו את שתי התנועות למסקנות מנוגדות במה שקשור לשאלות הדתיות של האל ויחסו לאדם. לדברי וולפסון:

אין כל הבדל בין המועתזלים לבין האשערים בנוגע לשיטות הוכחתם את בריאת העולם וההוויה, את אחדות האל ואי־גשמיותו. יש ביניהם הבדל רק בשאלות דתיות כלליות, כגון תוארי האל ובחירה חופשית, וכן בשאלה מוסלמית טהורה כמו נצחיות הקוראן.

(Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 86)

## 2.2.7 היהודים והכלאם

השפעת הכלאם האסלאמי על הפילוסופיה היהודית הייתה רבה וחשובה, והשפעתה של המועתזלה גדולה במיוחד מפני שהיא הייתה פילוסופית־שכלתנית יותר ומשועבדת פחות מן האשעריה לדעות אסלאמיות אורתודוקסיות. הכלאם סיפק לפילוסופים היהודים כלים שכליים להגן על היהדות (לפי תפיסתה השכלתנית) מפני התקפות דתיות ופילוסופיות מן החוץ, ומפני התקפות מבית של מתנגדי הפילוסופיה ביהדות. פילוסופים מכל הזרמים הושפעו בדרך זו או אחרת מן הכלאם, וגם מי שהתנגדו לו התנגדות נחרצת משיקולים פילוסופיים, כרמב"ם, לא היססו לאמץ ראיות הלקוחות



מן הכלאם כאשר הן היו, לדעתם, "מופתיות", כלומר הוכחות פילוסופיות אמיתיות, המבוססות מבחינה שיטתית, ולא רק טענות שאינן מבוססות. למשל, בספר מורה הנבוכים, ב: א מביא הרמב"ם ראיה לאחדות האל, ראיה שהוא מכנה אותה "דרך מופתית" (מופת = ראיה או הוכחה מדעית אמיתית לפי השיטה הפילוסופית), שהיא זהה לראיה השנייה של הכלאם לאחדות האל שהובאה במורה הנבוכים, א: עה, שם היא גם מכונה "דרך פילוסופית מופתית" – אף-על-פי שהיא לקוחה מן הכלאם.

בשאלות כלליות מסוימות, כגון תורת האטומים ותורת ההודמנות, לא ניכרת השפעה רבה של הכלאם על הפילוסופיה היהודית. בשאלות אחרות, כגון חידוש העולם, המקובלות על כל המתכלמן – המועתזלה והאשעריה גם יחד – היו יהודים שקיבלו את טענות הכלאם (רב סעדיה גאון למשל), ואחרים ששללו אותן (כמו הרמב"ם). אבל בשאלות שנחלקו בהן דעות המועתזלה והאשעריה, מעניין שכל היהודים נטו אל דעת המועתזלה ושללו את עמדת האשעריה, למשל בשאלת חופש הבחירה, תוארי האל ועוד. לדעת הרמב"ם, נטייה זו של היהודים אל המועתזלה היא מקרית ונובעת מן העובדה שהמועתזלה קדמה לאשעריה, ולכן קדמה בהשפעתה על היהודים. אלה דבריו:

אמנם זה המעט מועד שתמצאו מדברי ענין הייחוד<sup>95</sup> ומה שנתלה בזה הענין לקצת הגאונים ואצל הקראים הם ענינים, לקחום מן המדברים מן הישמעאלים,<sup>96</sup> והם מעט מועד כנגד מה שחברוהו הישמעאלים בו. ונודמן עוד שתחלת התחלת הישמעאלים בזה הדרך [כלומר, הכלאם] היו כת אחת, שנקרא שמם מועתזלה, ולקחו מהם חברינו [כלומר, הוגים יהודים] מה שלקחו והלכו בדרכם. ולזמן אחר כן נתחדשה בישמעאלים כת אחרת, שנקרא שמם כת האשעריה, ונתחדשו להם דעות אחרות, לא תמצא עם חברינו מן הדעות ההם דבר; לא שהם בחרו<sup>97</sup> הדעת הראשון [= המועתזלה] על הדעת השני [= האשעריה], אבל למה שנודמן שלקחו הדעת הראשון וקבלוהו וחשבוהו ענין מופתית. אמנם האנדלוסיים מאנשי אמתנו [= היהודים מאנדלוסיה שבספרד] כלם יחזיקו בדברי הפילוסופים<sup>98</sup> ויטו לדעותם, מזה שלא היה סותר פנת דת;<sup>99</sup> ולא תמצאם שילכו בדבר מדרכי המדברים – ולזה נטו בדברים רבים לצד דעתנו בזה המאמר [= בספר מורה הנבוכים], בענינים המעטים הנמצאים לאחרונהם.<sup>100</sup>

(מורה הנבוכים, א: עא, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנב-קנג)

95 מדברי עניין הייחוד – הכוונה ליהודים המדברים על אחדות האל, כגון אחדים מן הגאונים והקראים; או לאותם יהודים שאימצו את שיטת המדברים (המתכלמן) באחדות האל.

96 כפי הרמב"ם ובפי רבים בימי הביניים הערבים והמוסלמים מכונים "ישמעאלים" היות שגם לפי המסורת היהודית המקראית וגם לפי המסורת הערבית הערבים הם בניו של ישמעאל בן אברהם.

97 ההוגים היהודים לא "בחרו", כלומר לא העדיפו את המועתזלה על פני האשעריה, כי האשעריה טרם נודעה להם.

98 בדברי הפילוסופים – למשל, בפיסיקה הפילוסופית של אריסטו, ולא בתורת האטומים של אנשי הכלאם.

99 פנת דת – "קאעדה" שריעה, כלומר יסוד התורה.

100 כאמור לעיל, לפי הרמב"ם, חיבורי הכלאם ביהדות "הם מועד כנגד מה שחברוהו הישמעאלים בו". לדעת הרמב"ם כאן, יהודי ספרד (האנדלוסיים) אינם נוטים אל הכלאם אלא אל הפילוסופיה ולפחות לאותן דעות פילוסופיות שאינן סותרות את התורה, ובכך דומים לדעתו בספר מורה הנבוכים.

מדברי הרמב"ם עולות שתי בעיות. בעיה אחת היא קביעתו של הרמב"ם שהפילוסופים היהודים הספרדים, "האנדלוסיים מאנשי אמתנו, כלם יחזיקו בדברי הפילוסופים", ולא בדברי הפלאם. קביעה זו איננה מדויקת. היו פילוסופים יהודים בספרד, כמו ר' בחיי אבן פקודה (המחצית השנייה של המאה ה-11) ויוסף אבן צדיק (מת בשנת 1149), שהשתמשו בראיות הפלאם לחידוש העולם ומציאות האל, כמו רב סעדיה גאון לפנייהם במזרח.

בעיה אחרת, חשובה יותר, היא קביעת הרמב"ם שנטיית היהודים (רבנים וקראים גם יחד) לגישת המועתזלה ולא לגישת האשעריה היא מקרית ולא מכוונת: "לא שהם בחרו הדעת הראשון על הדעת השני, אבל למה שנודמן שלקחו הדעת הראשון וקבלוהו וחשבוהו ענין מופתי". קשה לקבל טענה זו. כפי שוולפסון אומר, עמדות האשעריה היו ידועות ליהודים, והם בכל זאת לא קיבלו אותן:

לכן כשהרמב"ם אומר במרומו, שאלמלא הופיעו המועתזלים ראשונים, הגאונים והקראים היו עלולים ללכת אחרי האשערים, האם כוונתו לומר שהם היו עלולים ללכת אחרי האשערים ולקבל את השקפתם בדבר ממשות תוארי האל והגזירה מראש? אך אין כל בסיס להנחה שכזאת. האמונה בממשות תוארי האל והאמונה בגזירה מראש לא נולדו אצל האשערים. הן היו מבוססות היטב באסלאם לפני שהמועתזלים באו לעולם. המחלוקת הנטושה באסלאם על שתי הדוקטרינות האלה הייתה ידועה לגאונים ולקראים, ובכל זאת הם קיבלו את עמדתם של המועתזלים ודחו את העמדה המוסלמית האורתודוקסית, שאומצה אחר־כך בידי האשערים. יתר על כן, אולי נכונה ההנחה שההשקפות האשעריות לא היו ידועות לרב סעדיה גאון שעה שכתב את "אמונות ודעות" בבגדאד בשנת 933, אף־על־פי שבשנים האחרונות לפעילות ההטפה והכתיבה האורתודוקסית של האשערים, שנעשתה בשנים 912-935, חי סעדיה גאון בבגדאד, שם מת. אך אין זה נכון לגבי יוסף אל־בסיר הקראי, המצטט את האשערים ומפריך את דבריהם. כיצד אפוא יכול הרמב"ם לומר, שהסכמת הגאונים והקראים עם המועתזלים נבעה אך ורק מן העובדה המקרית שהם לא הכירו את האשערים?

(Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 86)

התשובה, לפי הצעת וולפסון, קשורה לקושי שמעלה המושג "השפעה". אנו מרבים לומר, כי דעה מסוימת, פילוסוף מסוים, אסכולות מסוימות, "השפיעו" על המחשבה היהודית. וולפסון מדגיש שאין לדבר על "השפעה" בלבד. בדרך חד־סטרית, היות שלא תיתכן השפעה אלא אם כבר קיימת נטייה לאותו כיוון המכשירה את הקרקע. לכן במקום לדבר על "השפעה" מדבר וולפסון על הדים ותגובות.<sup>101</sup>

101 לכן נקרא ספרו האחרון של וולפסון, שיצא לאור אחרי מותו, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, כלומר, הדים ותגובות של הפלאם בפילוסופיה היהודית, ולא השפעות גרידא.

במבואו לספרו של וולפסון *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, מסביר יצחק טברסקי:

המונח "הדים ותגובות" (repercussions) ראוי להערה מיוחדת, מפני שהוא מגלה את תפיסתו של וולפסון באשר לפילוסופיה היהודית של ימי הביניים ויחסה לספרות הפילוסופית הערבית, המספקת את המצע ואת האווירה שמהם ניזונה המחשבה היהודית. [...] "אמונות ודעות אכן מידבקות, וההיסטוריה של האמונות והדעות היא לא פעם היסטוריה של חיקוי באמצעות הידבקות. אך כדי שאמונה או דעה אכן תדבק הלכה למעשה, חייבים להתקיים נטייה מוקדמת ורגישות להשפעה מצד מי שעתידים להיות מושפעים" (Kalam, p. 70). לפיכך, וולפסון נוהר מאוד – ולא פעם הוא עצמו הזכיר זאת בעל־פה – שלא לדבר על השפעות אלא על הדים ותגובות. הוא לא התעניין בהשפעת השקפות הפלאם על המחשבה היהודית אלא בוויכוח, בהרחבה, בסיגול, בהסתייגות או בביקורת על ההשקפות האלה מצד הוגים יהודים.

(Twersky, "Foreword", in: Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, pp. viii-ix)

תשובת וולפסון היא אפוא שעל אף מה שהרמב"ם טוען, לא במקרה נטו הפילוסופים היהודים אל המועתזלה ולא אל האשעריה, אלא מפני שדעות המועתזלה היו קרובות יותר, ואף תואמות, לדעות מסורתיות שכבר היו קיימות ביהדות:

על־פי יהודה הלוי והרמב"ם כאחד, היו יהודים שנכבשו לפלאם. יהודה הלוי, המסתפק בדיון בסוגיות פילוסופיות טהורות בלבד, מזכיר רק את הקראים; הרמב"ם עוסק גם בשאלות תיאולוגיות והוא מזכיר הן את הרבנים הן את הקראים ואומר, שכתביהם בשאלות האלה הם "מעט מוער" לעומת חיבורי הפלאם. כוונתו לומר, שמספרם היה קטן והוא מאפיין אותם כמשתייכים לפלאם המוסלמי מן הטיפוס המועתזלי, כלומר כולם או חוץ מהשקפות היהודיות המסורתיות בדבר אחדות האל ואי־גשמיותו ובדבר חופש הבחירה של האדם, העולות בקנה אחד עם אותן השקפות באסלאם שאומצו בידי המועתזלים בניגוד לאשערים, וכולם, בניסיונם לאשש את ההשקפות היהודיות המסורתיות, נוקטים טיעונים ששאלו מהמועתזלים.

(Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 88)

הפלאם האסלאמי היה אפוא לחלק אינטגרלי בהתפתחות הפילוסופיה היהודית, והוא החוליה השנייה בשלשלת הפילוסופיה הדתית המערבית, שפילון האלכסנדרוני הוא האב־טיפוס שלה. מושג אחדות האל (במובן הפנימי של פשטות בלתי מתחלקת) מדגים תהליך זה של גלגול רעיון – מפילון לפילוסופים יהודים בימי הביניים, דרך הפילוסופיה היוונית והנוצרית העתיקה אל המועתזלה וממנה שוב אל היהדות. לדברי וולפסון:

היהודים דוברי הערבית לא גזרו את התפיסה הזאת של האחדות הפנימית או הפשטות המוחלטת [של האל] ישירות מכתבי הקודש, שכן אחדות האל במקרא פירושה רק אחדות מספרית. הדגשת האחדות הפנימית או הפשטות המוחלטת אצל המועתזלים היא שגרמה להם לפרש את האחדות המקראית במובן זה. ובכל זאת, אף שהם הונחו ישירות לפירוש זה של אחדות האל המקראית בהשפעת המועתזלים, הרי בסופו של דבר הם השתמשו בעיקרון שמקורו ביהדות. שכן התפיסה של אחדות האל במובן של פשטות, פשטות מוחלטת המלמדת שאי־אפשר לו לאדם לדעת את האל ואף לא לתארו, ולפיכך דחייתם של תוארי אל ממשיים, הוצגה בידי פילון כהרחבה, באמצעות דיון פילוסופי, של העיקרון המקראי של ייחוד האל.<sup>102</sup> זו הייתה תפיסה חדשה בפילוסופיה, תפיסה שלא הייתה קיימת בפילוסופיה היוונית לפניו. אך משהוצגה בידי פילון, היא חדרה אל הפילוסופיה היוונית הפגאנית ואל הפילוסופיה הנוצרית, וממנה אימצו אותה המועתזלים. כאשר דוברי היהדות בני אותה תקופה בחרו ללכת בעקבות המועתזלים ולא בעקבות האורתודוקסיה המוסלמית, הרי לאמיתו של דבר, ובלא שהם עצמם ידעו זאת, הם הלכו בעקבות פילון, וכמו פילון הם השתמשו בכתוב המקראי בדבר ייחודו של האל, ובסיועם של ניתוחים פילוסופיים שונים בדבר משמעות האחד, כהוכחה לאחדות המוחלטת של האל.

(Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, pp. 3-4)

102 אצל פילון אחדות האל נעשית אחדות פנימית והכחשת כל סוג של חלוקה או חיבור במהותו של האל.

## 2.3

# רב סעדיה גאון, חייו וכתביו

### 2.3.1 חיי רב סעדיה גאון

רב סעדיה גאון לא היה ראשון הפילוסופים היהודים בימי הביניים. הרופא והפילוסוף הנאו־אפלטוני יצחק הישראלי,<sup>1</sup> שרב סעדיה היה בקשר מכתבים אתו, כבר היה זקן כשסעדיה הגיע לבגרות. ובכל זאת, רב סעדיה נחשב לראשון הפילוסופים משתי סיבות. ראשית, הוא אימץ את שיטת המועתולה, וכך בעצם הוא מייצג את ראשית המחשבה השכלתנית היהודית. שנית, הוא השפיע השפעה ניכרת על רבים מהבאים אחריו, ישירות או בעקיפין. אפילו הרמב"ם, שהתנגד לשיטת הכלאם, וממילא גם לשיטתו הפלאמית של רב סעדיה, העריך מאוד את אישיותו ואת מפעלו. ב"אגרת תימן" כתב הרמב"ם:

ואנו דנים את רב סעדיה לכף זכות [...] לפי שהיו בני דורו בעלי ספרות רבות נשחתות, וכמעט שתאבד תורת ה' לולא הוא עליו השלום. לפי שהוא גלה מן התורה מה שהיה נעלם, ותק ממה שהיה שגור, והודיעו בלשונו (ובכתבו) וקלמוסו [...] והוא התכון בכל מעשיו לשם שמים.

(*"אגרת תימן"*, אגרות הרמב"ם, מהדורת רבינוביץ, עמ' קנה-קנו)

סעדיה בן יוסף נולד בשנת 882 בפאיום שבמצרים ורכש השכלה כללית נוסף על השכלה יהודית מסורתית. הוא עזב את מצרים, התגורר שנים אחדות בארץ־ישראל ואחר־כך עבר לחלב שבסוריה. בשנת 922 פרץ ויכוח בין אהרן בן מאיר, ראש הישיבה בירושלים, לבין חכמי בבל, שעניינו קביעת לוח השנה. לטענת בן מאיר, הוכות לקבוע את סדרי הלוח הייתה מאז ומתמיד בידי חכמי ירושלים ולא בידי חכמי בבל, אך הוא הסתבך בחישובים ולא היה מוכן להודות בטעותו. רב

1 יצחק הישראלי – פילוסוף יהודי נאו־אפלטוני – ראו עליו ביחידה 3.

סעדיה, שהיה כאמור בחלב, תמך בחכמי בבל ובדוד בן זכאי, שהיה ריש גלותא,<sup>2</sup> וסייע בידם לזכות בניצחון בוויכוח.<sup>3</sup> באותה שנה (922) בא רב סעדיה לבבל, ובשנת 928 מינה אותו דוד בן זכאי לגאון, כלומר, ראש הישיבה בסורא והמנהיג הרוחני. כשנתיים לאחר מינויו סירב רב סעדיה לאשר צוואה שהייתה לטובת דוד בן זכאי, בטענה שהיא נוגדת את ההלכה. בן זכאי הדיחו מכהונתו ומינה גאון אחר תחתיו. יוקרתו של רב סעדיה לא פחתה ורבים פנו אליו בענייני הלכה, אך בסופו של דבר הוא נאלץ להפסיק את פעילותו הציבורית. לאחר כמה שנות איבה בין רב סעדיה לדוד בן זכאי השלימו השניים, ובשנת 937 שב רב סעדיה לכהונת הגאון בסורא וכיהן בה עד מותו, בשנת 942 (ולהלן נציין את שמו בקיצור המקובל – רס"ג).

רס"ג היה צעיר לימים כשהחל לכתוב ספרים. בן 21 בערך, עוד בהיותו במצרים, כתב את ספרו הראשון ספר האגרון, שהוא מילון לצורכי שירה. בן 23 כתב מכתב תשובה לענן בן דוד, מייסד תנועת הקראות. לאחר שפוטל ממשרת הגאון בסורא פרסם רב סעדיה את ספר הגלוי, המתאר את הסכסוך בינו לבין דוד בן זכאי, ואת ספרו הפילוסופי ספר האמונות והדעות, שבו נדון להלן.

ספריו של רב סעדיה נוגעים לתחומים שונים. הוא כתב ספרים רבים בענייני הלכה, והיה בהם משום חידוש בגלל הלשון הערבית והמבנה השיטתי המיוחד שלהם, שלא היה לו תקדים. הוא הוציא אחד מסידורי התפילה הראשונים (סידור רב סעדיה גאון), וכלל בו את נוסח התפילות, הסברים בערבית ופיוטים שהוא עצמו חיבר למועדים השונים. הסבריו הם לדוב קצרים וענייניים, והוא אינו מאריך בשאלות עיוניות-פילוסופיות על משמעות התפילה, חוץ מקטע קצר במבוא, המכונה "פתאב פי וג'וב אל-צלילה" ("ספר בצורך התפילה"): "אם כן נתבררה חובת התורה מן השכל וקריאתה בשם תפלה מן המקרא, ונתחוויר גם כן שעצם התפלה הוא: תורה ובשם והודאה. – ונאמר עתה, מאחרי שהתורה היא חובה שמחייב בה השכל ומביא אותה הכתוב [...]" (מבוא לסדור רב סעדיה גאון). בדברים האלה מתייחס רב סעדיה לחובת התפילה וקובע שהיא נובעת הן מן השכל הן מן המסורת. ההבחנה הזאת שיש מצוות שכליות ומצוות שמעיות היא טיפוסית לרס"ג, ונעמוד עליה בהמשך.

בתחום הלשון העברית, נוסף על המילון לשירה, ספר האגרון, כתב רס"ג תפסיר אלסכעין לפט'ה (פירוש שבעים המילים), על שבעים (ואחר-כך הורחב הספר לתשעים) מילים יחידאיות במקרא, כלומר מונחים המופיעים פעם אחת בלבד במקרא (מונח "שאין לו רע"). הספר שימש גם לצורך הפולמוס נגד הקראות, כי לדעת רס"ג אין להבין את המילים הללו בלא הבאת עדות מן המשנה. כן כתב את פתאב אל-לגה (ספר הלשון), ובו שנים-עשר שערים העוסקים בדקדוק עברי. רס"ג נחשב למדקדק העברי הראשון; הוא פיתח תורה בלשנית, קבע כללי דקדוק והרבה בחידושי לשון.

2 ריש גלותא – ראש הגולה, מושל היהודים בבבל ומנהיגם המדיני, שהתמנה בידי הח'ליפה.

3 רס"ג תיעד את הוויכוח בשני ספרים: ספר הזכרון, על הוויכוח, וספר המועד, שבו הסביר בפירוט את הוויכוח. אהרן בן מאיר נכשל בניסיונו ועד היום נקבע הלוח לפי הכללים העתיקים של הבבלים.

ואין אין יונקבן עדי נעמהם בה אין יעני עליה  
 צלמא אענא ברה:

ספר האגרון לנחמיה ויהושע אלהם בחרתם אליהם  
 מנצח ומלאכי קדשם בו יזכרהו סלה  
 וכן יעני צדק כלבני עליון שיעה אחת  
 נמלים אחרים היה בכל הארץ למחוס פנים  
 אלהים אחד לפע הארמה הארץ על עדיה  
 חכמתם גם תולדותיו ימים אלה תשע מאות  
 ותשעים ושיש עדיהם אחת שיערה  
 חמוראת שמה מחרי ההר מון בשנת מות  
 פלג בדיגבר נחמיו נכללה הארץ שנה  
 אחת לפע מזון של מזון רע הווענה  
 שוריוזתם והזהר ממל שיהי יז ישיבם  
 בכל פאתי ארץ ויביא כחם ישיבם

## 2.3.2 פירוש התורה (התפסיר)

בתחום הפרשנות המקראית כתב רס"ג שני פירושים למקרא. הפירוש הארוך לא נשתמר, אלא במובאות בודדות במקומות שונים, אבל הפירוש הקצר נשתמר, והוא בעצם תרגום ערבי לתורה, המכונה תפסיר. בהקדמה לספר מסביר רס"ג מדוע החליט לכתוב אותו:

ולא חברתי ספר זה אלא לבקשת אחר התלמידים אשר בקש ממני ליחד לפשטי התורה ספר מיוחד, בלי לשלב בו דבר משמוש הלשון ומלים המחולפות והמהופכות והמושאלות. ולא אביא בו שאלות הכופרים ולא תשובותי עליהם, ולא ענפי המצות השכליות. ולא היאך עשיית המצות השמעיות, אלא אתרגם עניני מקראות התורה בלבד. וראיתי כי הדבר שבקשני יש בו תועלת למען ישמעו ויבינו השומעים עניני התורה, הספור הצווי והגמול, על הסדר ובאופן מקוצר.

(הקדמת התפסיר, תרגום קאפח, תורת חיים, עמ' ד)

שאלה

מה היו מטרותיו של רס"ג בפירוש התורה? אילו הם העניינים שהוא אומר כי לא יעסוק בהם ומדוע?

על אף הצהרתו של רס"ג שלא יעסוק בפירושו בשאלות פילוסופיות הרי גישתו השכלתנית באה לידי ביטוי גם בתפסיר.<sup>4</sup> בהקדמת התפסיר מסביר רס"ג כי התורה מחנכת את האדם בשלוש דרכים. ראשית, היא מגלה לאדם את המצוות שיעשה ואת האזהרות שיימנע מעשותן. שנית, היא מפרשת לו מה הוא הגמול (השכר והעונש) על המצוות ועל העבירות, כדי לעודדו לקיים את המצוות. שלישית, היא מספרת מה קרה בימי קדם למי ששמר את מצוות התורה ולמי שעבר על אזהרותיה, כדי לחזק ולהשלים את הדרך השנייה.

נוסף על הציות, אומר רס"ג, יש לתורה עוד שתי דרישות מן האדם. הדרישה האחת היא דרישה שכלית, "הקודמת לתורה", והיא להוכיח הוכחה שכלית-מדעית את חידוש העולם ומציאות האל. הדרישה האחרת היא דרישה ש"באה לאחר התורה", והיא הדרישה השמעית (הדתית-המסורתית) לדעת את "מסורת הנביאים", שהיא היסוד של התורה שבעל-פה, ולפתח ולפרט את המצוות שאינן מבוארות ומפורשות בתורה. אלה דברי רס"ג בהקדמה לתפסיר:

אמר המפרש, כיון שאין גבול לחובותינו להודות ולהלל לפני ה' יתרום ברוממותו על כל אשר היטיב עמנו, לפי שאין גבול ליכולתנו אשר בגללה נהללנו, ואין קץ לפעלו אשר בעבורו נשבחנו, לכן התורה הכי חשובה היא העילוי, והשבח הכי נכבד הוא הרוממות. יתהלל ה'

4 בכך שונה פירושו של רס"ג לתורה מפירושו של ר' אברהם אבן עזרא, שכן אבן עזרא עסק בפירושו בשאלות פילוסופיות (ראו ביחידה 5).



ויתברך אשר מציאותו נצחית, ואחרותו אמיתית, וחכמתו היא החכמה המוחלטת, היכול ויכלתו היא השלמה, המטיב הטובה גמורה, המרומם על כל שבח ותהלה.

ואחר הפתיחה נאמר: כאשר רצה החכם יתברך בספרו זה [בתורה] ללמד את בני אדם ולהנחותם למשמעתו ועבודתו, וכיון שהלימוד יהיה על שלשה דרכים, האחד חשוב מחבירו. הדרך הראשון והוא הקל שבהם, הוא שייאמר לזה שרוצים ללמוד עשה כך ואל תעשה כך, מבלי לגלות לו תכלית הצווי והאזהרה, לפי שיודע המצווה שבכך יעשה את הצווי ויתרחק מן המוזהר עליו. והדרך השני שעם הצווי והאזהרה יגלה לאדם המצווה והמוזהר תכלית המעשה אשר יבחר בו, ויאמר לו עשה כך יהיה גמולך כך, ואל תעשה כך פן תענש בכך ובכך, והדרך הזה חשוב מן הראשון, כיון שהאדם הזה יתאר לעצמו הטובה או הרעה אשר תבואנו על כל מעשה אשר יעשה. והדרך השלישי הוא שעם הודעת המצווה והמוזהר גמולו הטוב על המשמעת יספר לו מה שאירע לבני אדם אשר שמעו לקול המצווה והצליחו, ועם הודעתו העונש החמור על רשעתו יגיד לו על בני אדם שהזיזו באותה העברה ונענשו, והדרך הזה חשוב משני הראשונים, כי הנסיון והמעשה נחקקים בלב השומע ויהיו אצלו כאלו ראה. ולזה ראה החכם יתברך לתת לנו ספרו אשר ראה בו הכשרת האנושות, וכלל בו שלשת הדרכים האלה, כדי שיהיה בתכלית התקון והסדור. לפיכך צוה את עבדיו לעשות הצדק והזהירם מן הרשע, והבטיחם על הטוב אשר יעשו, והפחידם על המעשים הרעים, והודיעם מה שאירע לקודמיהם, אנשים שעשו הטוב בארץ הצליחו ואחרים שהשחיתו דרכם אבדו. כדי שלא יחסר שום דרך מדרכי הלמוד שלא נכלל בספר הזה. [...] אך כיון שהתורה לא ניתנה בתחלת הזמן<sup>5</sup> [...] לכן חייבה חכמתו יתברך להודיעם בקצור מה שאירע לקודמיהם כדי שיעשו מה ששבח ממעשה הקודמים ויתרחקו מכל מה שגינה ממעשה קודמיהם. וספר והסדיר כל זה מתחלת הבריאה עד זמן מתן תורה, ואחר כך צוה והזהיר הבטיח והפחיד, מתוך הנחה שהוא מדבר עם בעלי רעה שלמה ונקייה מכל נגע.

ודע אתה המעיין בספר הזה [התורה], כי עם גורל ערכו ויקר מעלתו עד שאין להשוות אליו אפילו שאר ספרי הנבואה, ואע"פ שכפי פשט לשונו יש לפרש הסתומות והקשות שבו, בכל זאת אין בני אדם רשאים לחשוב שאין לו יתעלה ויתרומם דרישה מהם זולת הכתוב בו. אלא צריכים לדעת שיש לו עליהם שתי דרישות אחרות, האחת קודמת לתורה והיא ההוכחה השכלית אשר בה ידע האדם שכל העצמים הנראים וכל שאר הנישגים בחוש חדשם הנצחי שאין לו ראשית ולא תכלית, ושהוא אחר, ושאינו דומה לשום דבר מכל הנמצאים ואין בהם הרומה לו, ושהוא החכם יודע מה שיהיה קודם שיהיה, ושהוא הבורא, בורא כל מה שירצה בלי חומר, ושהוא צדיק לא הטיל על עבדיו דבר אשר לא יוכלו שאתו. וכן שאר יסודות האמונה הנלמדים במופתים שכליים כגון המצות השכליות מהן הצדק והיושר. ואמנע מלהביא דבר מן המופתים אשר עליהם בספר הזה כי לא כתבתיו לענינים אלה. והדרישה השנית באה לאחר התורה והיא

5 כלומר, התורה לא ניתנה בתקופת אדם הראשון או נח או אברהם, ולכן היה צריך לספר לבני דורו של משה מה שאירע בימי "קודמיהם", כלומר "עד זמן מתן תורה".

ידיעת מסורת הנביאים איך היו מורים בכל דבר חדש אשר יארע בין בני אדם, והיאך היו עושים את המצות השמעיות שאין השכל דוחה אותן ולא מחייבן, והטלתם על האדם אפשר להיות, וכאשר הורו בהם הנביאים נעשו חובה, אלא שכמותם ואיכותם אינו מפורש בתורה<sup>6</sup> כגון כמות התפלה וכמות הצדקה ואיכות המלאכה בשבת ושאר המצות השמעיות. ואמנע גם כן מלומר דבר מזה בספר זה כי לא בשביל כך כתבתי, שכבר דברתי על שתי הידיעות האלה כלומר מה שבא במסורת בפירוש הגדול שכתבתי על התורה באר היטב.

(הקדמת התפסיר, תרגום קאפח, תורת חיים, עמ' ג-ד)

## שאלות

1. לפי רס"ג, מהי חשיבותם המוסרית והדתית של החלקים ההיסטוריים (כגון סיפורי האבות) בתורה?
2. מה הן, לפי רס"ג, האמיתות הבסיסיות שיש להוכיחן הוכחה שכלית?
3. מדוע קודמת דרישה שכלית זו לתורה?
4. מהבחינה השכלית, מהו מעמדן של המצוות השמעיות בדרישה השנייה?

מן הראוי להעיר בעניין זה שתי הערות. ראשית, שתי הדרישות שמציג רס"ג תואמות בעצם את ההבחנה בין חכמת המשפט (פקה) לבין מדע הכלאם של אל-פראבי. כזכור, לפי אל-פראבי, שהיה בערך בן דורו של רס"ג, "חכמת המשפט" עוסקת בשאלה כיצד לשמור את המצוות (החוקים) שנתגלו על-ידי האל, ואילו "חכמת הדברים" (הכלאם) עוסקת בשאלה למה לשמור את המצוות, כלומר ביסוסן באמונה. דרישת רס"ג הראשונה, כפי שראינו, היא שכלית וקודמת לתורה, כמו הכלאם לפי אל-פראבי, ותפקידה הוא תפקיד הכלאם: הוכחה שכלית של עקרונות התורה. דרישת רס"ג השנייה היא שמעית, וכמו חכמת המשפט לפי אל-פראבי היא באה לאתר התורה, כדי לפרש, לפרט ולהרחיב את המצוות "שכמותם ואיכותם אינו מפורש בתורה", או לדברי אל-פראבי, "להוציא שיעור דבר ודבר ממה שלא גלהו העושה אותו הדת".

שנית, הבחנת רס"ג בין שתי הדרישות – השכלית והשמעית – משמשת את אחת המטרות התשובות של פעילותו כמנהיג דוחני והיא להגן על היהדות הרבנית מפני הקראות. במקומות רבים ניסה רס"ג להוכיח שהתורה שבעל-פה, המסורת (או "הקבלה") הרבנית, נחוצה כדי להבין את המקרא. אמרנו לעיל, כי לפי רס"ג, בלי להביא עדות מן המשנה אי-אפשר להבין את המילים היחידאיות שבמקרא. הקראים החזיקו בגישתם השכלתנית למקרא, ויש להניח שלא היו חילוקי דעות בין הקראים לבין הרבנים בשאלות שכליות כלליות כמו חידוש העולם ומציאות האל (הדרישה הראשונה, השכלית, של רס"ג, המקבילה לפלאם לפי אל-פראבי). אבל הייתה, בלא ספק, מחלוקת במישור

6 כלומר, התורה והנביאים ציוו מצוות שונות מבלי לפרש את פרטיהן – כמה ואיך לעשותן, כגון התפילה והצדקה.

אכתארה אלהו אלקדס חסבכס דלך יאכני לוי ויאמר יתם קאלהם  
 מוסי אסמעו דלך יאכני לוי והמעט: אקליל עטרכם או אפרזכם  
 אה אסרא למן גמאעתהם כקדככם איה לתכרמי מסכנה ותקפרי בי  
 ידי אגמאעה תכרמוהם ויקרב פכדאך קרבך וסאיר אכזהך בני לוי  
 מעך חת: טלבתם אגמאמה איצא ילכך: לולך אנטוכל גמועך: א  
 מגתמעין עלי אלהוהרון מן חתג תהמרון עליה וישלח יתם בעת מוסי  
 לידעו בדתן ואפירסכני איאב פקלא לא נעיר איך: והמעט: אקליל מנא  
 אנטערתנא מן כל יפיץ אלכך ואעסל לתקלנא פי אכר חתי תתרוס עלינא  
 איצא תרוסא: אף ואיצא לכ תדכלנא אי כלד יפיץ לבנא ועסל וילח  
 אעטיתנא נחלה ציעה או כרם פלו תהרדת אולאך אקום בקלע עונתהם  
 לם נעיד איך: ויחר: פאשטת עלי מוסי גרא פקאללהם לא תקבל בבורהם  
 ודלבה עלי אעלם אמכר לאחדהם חמארא כעלא עלי אקאסי אי אחדהם  
 ויאמר יתם קאמוסי לקרית אנטוכל גמועך אחינרו ביך ידי אלה מעהרין  
 גרא וקחו וליאכר כל ואחר מגמרתה ואקו עליה אככורא וקדמוהא מן  
 ידי אלה מאיתין וכמסי מגמרתה ואתהוהרון כל ואחר מגמרתה ויקחו  
 פאכר כל ואחר מגמרתה וגעלו פיהא נארא ואקו עליה אככורא ויקפו  
 עלי באב כבי אחר ומוסי וחרון ויקהלו: וזוק עליהם קרח גמיע אגמאעה  
 אי באבכס אחר פצהר נור אלה לגמיעהם: וידבר יתם כל  
 וידבר יתם אפריזתם מן ביך הרה אגמאעה אכפתהם ככור פהו פלו: וקעא  
 עלי וגיהא מורה לא יאטיאך יא אלה ארואח כל בער: איגל ואוריכני  
 ועלי סאיר אגמאעה: הסכנו: וידבר: וידבר: אגמאעה וקללהם  
 ארתבעי ען חולי מסכן קרח דתן ואבירם: ויקם: פקאסמוס: ומצי:

של הדרישה השנייה, השמעית והמקבילה לחכמת המשפט לפי אל־פראבי, כאשר מדובר בדברים שאינם מפורשים במקרא, שמובנם וכוונתם נסתרים גם במישור השכלי וגם במישור הדתי. במישור השכלי הם נסתרים כי הם שמעיים ולא שכליים, כלומר אין אלה דברים הכרחיים מהבחינה השכלית (כלומר שהשכל האנושי מחייב אותם), אלא הם אפשריים בלבד. הם נסתרים גם במישור הדתי משום שאינם מפורשים ומפורטים בפשט הכתוב – "שכמותם ואיכותם אינו מפורש בתורה". הואיל ויש דברים נסתרים, ואין אנו יכולים לפרשם באופן שכלי (הרי מהבחינה השכלית הם אינם הכרחיים, כי אם אפשריים בלבד), עלינו למצוא דרך מהימנה אחרת לפרשם – וזאת היא המסורת שבעל־פה, הקבלה הרבנית, שמקורה במסורת הנביאים.

שאלה

השוו את טענת רס"ג שהתורה שבעל־פה, כלומר קבלת חז"ל, מקורה בסמכות נבואית, לדברי המשנה: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה [...]" (אבות א: א).

## 2.3.3 נגד הקראים

רס"ג הרבה לעסוק בשאלת הקראים והיה הראשון שכתב חיבורים שלמים נגדם. הוא התווכח אתם על עניינים חשובים לקיומה של היהדות הרבנית והוויכוחים מובלעים במכלול יצירתו, בסגנון תקיף. הוא לא שמת מידו שום הזדמנות לתקוף את הקראות ולסתור אותה, ועל כך זכה להערצת הרמב"ם, על אף חילוקי הדעות הפילוסופיים ביניהם.

ביחידה 1, כשדנו בקראות, כבר הזכרנו את הוויכוח בין הרבנים לבין הקראים על פירוש התורה. הקראים, לשיטתם, פירשו את התורה ככתבה, בלי לתת לה כוונות נסתרות. במאה ה־10 התקיים ויכוח בין רס"ג לבין הקראי בן זוטא על פירוש הפסוק "עין תחת עין" (שמות, כא: כד). על הוויכוח הזה ידוע לנו מפירושו של ר' אברהם אבן עזרא<sup>7</sup> לאותו פסוק.<sup>8</sup> רב סעדיה מסתמך על טיעונים שכלליים ולא רק על פסוקים כדי להוכיח, שלדברי התלמוד "עין תחת עין זה ממון" ולא "עין תחת עין ממש", והוא מרגיש שהפירוש המילולי של הקראים לא ייתכן מהבחינה השכלית: "אין הדעת סובלת" פירוש זה. ואלה דברי אבן עזרא:

אמר רב סעדיה, לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו. כי אם אדם הכה עין חבירו, וסרה שלישית [= שליש] אור עיניו, איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת.<sup>9</sup> אולי יחשיך

7 אברהם אבן עזרא (ראב"ע) – פרשן רבני, פילוסוף ומשורר. חי בספרד במאה ה־12. נדון בו ביחידה 5.

8 ייתכן שרס"ג כתב חיבור מיוחד גם על הוויכוח הזה, כפי שכתב על ויכוחים אחרים שהיו בימיו, אך החיבור אבד.

9 כלומר, כיצד אפשר לגרום לו בדיוק אותו שיעור של נזק, לא יותר ולא פחות ממה שהוא גרם לאיש אחר.



אור עינו כלו. ויותר קשה הכויה והפצע והחבורה, כי אם היו במקום מסוכן אולי ימות, ואין הדעת סובלת. אמר לו בן זוטא, והלא כתוב במקום אחר, "כאשר יתן מוס באדם בן ינתן בו" (ויקרא, כד: כ). והגאון [= רב סעדיה] השיב לו, יש לנו בי"ת תחת על.<sup>10</sup> והנה טעמו בן ינתן עליו עונש. ובן זוטא השיב לו, "כאשר עשה בן יעשה לו" (ויקרא, כד: יט). והגאון השיב, הנה שמשון אמר, "כאשר עשו לי בן עשיתי להם" (שופטים, טו: יא), ושמשון לא לקח נשותיהם ונתנם לאחרים, רק גמולם השיב להם. ובן זוטא השיב, אם היה המכה עני מה יהיה עונשו. והגאון השיב, אם עור יעור עין פקח מה יעשה לו. כי העני יתכן שיעשיר וישלם, רק העור לא יוכל לשלם לעולם. והכלל: לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קבלנו התורה מן האבות, בן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם.

(פירוש אבן עזרא לתורה, שמות, כא: כד)

גם בפירושו לויקרא, כד: יט, "כאשר עשה בן יעשה לו", חוזר אבן עזרא ומביא את דברי רס"ג:

והגאון [= רס"ג] הביא ראיות משיקול הדעת, כי לא יתכן להיות שבר תחת שבר (פסוק כ) כמשמעו. כי הראשון בא בלא כוונה, ואיך יתכן לעשות שבר כמוהו, ואם הוא במקום מסוכן הנה ימות, ובן בעין. ומי שסר שלישיית אור עינו, איך יוכל לעשות בן בעין החובל, על כרחך דברי הקבלה אמת.

אבן עזרא מזכיר, שרס"ג "הביא ראיות משיקול הדעת". ההסתמכות על טיעונים שכליים נתוצה כנראה משלושה טעמים. ראשית, הקראים אינם מקבלים את התורה שבעל-פה, ומאמינים בתורה שבכתב בלבד. לכן אפשר להתווכח אתם בשתי דרכים בלבד: הבאת פסוקים מן המקרא,<sup>11</sup> שהרי הפסוקים מחייבים כל מאמין בתורה, הן רבני והן קראי; והבאת טיעונים שכליים, היות שטענה שכלית תופסת אצל כל אדם משכיל. הואיל והקראים הבינו את הפסוקים השונים כפשוטם, ולא כפי שהבינום חז"ל, הבאת פסוקים לא הועילה בוויכוח הזה ולא נותר לרס"ג אלא להסתמך על טיעונים שכליים.

שנית, רס"ג אומר כי התורה דורשת הוכחות שכליות למצוות השכליות, כפי שהכלאם הוא הבאת הוכחות שכליות לאמיתת הדת. כאן, בטיעוניו השכליים, מקיים רס"ג את הדרישה הראשונה של התורה, שהיא כדרישת הכלאם – להוכיח את האמת הדתית הוכחה שכלית. יש כאן בעצם מצווה שכלית, הנחוצה למשפט ולצדק החברתי – כל עוד היא מובנת כראוי (כפיצוי כספי), ולכן יש להסביר את המצווה השכלית באופן שכלי.

<sup>10</sup> כלומר, "בן ינתן בו" פירושו "בן ינתן עליו", והכוונה שוב שמדובר בעונש כספי שיוטל עליו, ולא בעונש בגופו.

<sup>11</sup> כפי שרס"ג מביא את דברי שמשון בספר שופטים להראות כי אין פירוש "כאשר עשו לי בן עשיתי להם" פירוש מילולי, כלומר שהוא עשה להם מה שהם עשו לו, אלא השיב להם כגמולם.

שלישית, רס"ג אומר כי התורה דורשת פירוט ופירוש המצוות "שכמותם ואיכותם אינו מפורש בתורה", ולדעת את "מסורת הנביאים", כלומר התורה שבעל-פה, כפי שחכמת המשפט מפתחת "שיעור דבר ודבר ממה שלא גלהו העושה אותו הדת". כאן מדגיש רס"ג בטיעונו את נתיבותה של הקבלה (המסורת הרבנית), שבלעדיה אי-אפשר להבין את מצוות התורה.

טענותיו השכליות של רס"ג בוויכוח עם הקראי בן זוטא משמשות אפוא את שלוש המטרות: הצורך להפריך את טענות הקראים, הצורך להוכיח הוכחה שכלית את עקרונות התורה (הדרישה הראשונה המקבילה לכלאם), והצורך לפתח את הבנת המצוות ושמירתן, בהסתמך על התורה שבעל-פה (הדרישה השנייה, המקבילה לחכמת המשפט).

## 2.3.4 פירוש ספר יצירה

לרס"ג הייתה השפעה ניכרת גם על תורת הסוד (המיסטיקה) היהודית, ולא רק על הצד הפילוסופי-השכלתני של מחשבת ישראל. למשל, תנועת חסידות אשכנז<sup>12</sup> במאה ה-12-13 הושפעה השפעה רבה מגרסה עברית קדומה של ספר האמונות והדעות (לא תרגומו המקובל של יהודה אבן תיבון מן המאה ה-12), ומפירושו של רס"ג לספר יצירה. ספר יצירה חובר, כנראה, בארץ ישראל בתקופת התלמוד, אך הוא יוחס לאברהם אבינו. זה ספר מיסטי, העוסק במעשה בראשית. הוא פותח בקביעה שהעולם נברא מאותיות האלף-בית ומעשר הספירות, ובסיומו מוזכר אברהם, המאמין הראשון בייחוד האל, כמי שעל רעיונותיו מבוסס הספר.

וכשהבין אברהם אבינו וצר וצירף וחקר וחשב ועלה בידו, נגלה עליו הקב"ה וקרא עליו המקרא הזה: "בטרם אצרך בבטן ידעתך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך" (ירמיהו, א: ה). ועשאו אהבו, וכת לו ברית ולודעו עד עולמי עד.

(ספר יצירה, פרק ח, הלכה ה, תרגום קאפח, עמ' קלט)

זו הסיבה לכך, כנראה, שהספר יוחס לאברהם. רס"ג כתב את הפירוש לספר יצירה בשנת דתרצ"א (4691 למנייננו, היא שנת 931 לסה"נ). הפירוש נכתב בערבית ונקרא "תפסיר כתאפ אל-מבאדי", והוא כולל גם תרגום לערבית של ספר יצירה (יוסף קאפה תרגם לעברית רק את הפירוש של רס"ג). ואולם יש גרסה אחרת של פירוש לספר יצירה, שהשפיעה על חסידי אשכנז וגם היא מיוחסת לרס"ג, אך אין היא פרי עטו.

12 על תנועת חסידות אשכנז ראו יוסף דן, "תורת הסוד של חסידי אשכנז", חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית, האוניברסיטה הפתוחה, 1990.

מדוע כתב פילוסוף־שכלתן כרס"ג פירוש לספר מיסטי? רס"ג העריך כנראה את חשיבות ספר יצירה משתי בחינות: בגלל מחברו – הוא מיוחס לאברהם אבינו; ובגלל תוכנו – הוא עוסק בבריאה.

### 2.3.4.I בעיית ייחוס הספר

רס"ג נוקט בפירושו עמדה ביקורתית למדי בשאלת ייחוס הספר לאברהם. לפי הבנתו, הן מבחינת התוכן הן משיקולים לשוניים, אי־אפשר לייחס לאברהם ספר כזה.

אבל ענין "ועלתה בידו", הכוונה בכך שהושג לו היחוד ונשלמה לו המלאכה. [...] אבל אמרו "נגלה עליו הקב"ה וקרא עליו המקרא הזה בטרם אצורך" וגו' אין כוונתו בזה הפסוק כצורתו וסדורו, כי זה נאמר לירמיהו, אלא כוונתו בזה על ענינו שהבורא יתהדר ויתרומם עיתו בטרם היותו מתנך לבני אדם. [...] והחכמים אשר דאגו דאגת האומה עד שרכזו לה דקדוק מצותיה ודיני משפטיה ויתר הענינים שלא היו כתובים, גם נשתדלו בספר זה עד שלקטו עניניו שהיו מקובלים בידם והלבישום במלים וקבעום חנינה ורחמים לבאים אחריהם.

(פירוש ספר יצירה, פרק ח, תרגום קאפח, עמ' קמב)

לדברי רס"ג, אברהם היה ראשון המייחדים, כלומר הוא היה הראשון שהאמין באל אחד, שכרא את העולם, ואפשר לייחס לו רק את הרעיונות הכלליים שבספר יצירה, כתורה שבעל־פה, אך לא את הספר עצמו "כצורתו וסדורו". הספר כמו שהוא נערך, לדעת רס"ג, על־ידי חז"ל בתקופת המשנה, כאשר העלו על הכתב את התורה שבעל־פה ("הענינים שלא היו כתובים") בגלל דאגתם לעתיד האומה ("עד שלקטו עניניו שהיו מקובלים בידם והלבישום במלים") ולצורך "הבאים אחריהם". דברים דומים כותב רס"ג גם בהקדמתו לפירוש ספר יצירה:

ונאמר, שהקדמונים מסרו כי ספר זה אברהם אבינו חברו כפי שמפורש בסופו: וכשהבין אברהם אבינו נגלה עליו הקב"ה. ואינם אומרים שהוא קבע מלות הספר הזה כפי הסדר הזה, אלא אומרים שהוא הוציא את הענינים הללו בשכלו, ונתברר לו כי המספרים והאותיות ראשית הדברים וכפי מה שנבאר, ולמדם לעצמו ולימדם למיחדים<sup>13</sup> שהיו עמו. ולא חדלו [הרעיונות הללו] להיות נמסרים בתוך אומתנו בלתי כתובים, כמו שהייתה המשנה נמסרת ובלתי כתובה, ואף מקצת המקרא נשאר שנים רבות מסור לא כתוב, כגון משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה [משלי כה]. וכאשר היה הזמן אשר נתקבצו בו חכמי האומה ורכזו עניני המשנה והלבישום מלים משלהם וקבעום, עשו בו או במה שהוא קרוב לו עניני ספר זה בדומה

13 "המיחדים" (אלמוחדין) – כינוי ידוע באסלאם לעובדי האל.

לכך,<sup>14</sup> ולפיכך נשתלכו בו מקצת מפסוקים הללו וסדר הדברים הזה. והמקום אשר נתחבר בו הספר הזה הוא ארץ ישראל,<sup>15</sup> כי שמות האותיות אנו מוצאים אותם בו כפי לשונם,<sup>16</sup> כלומר שני דלתים<sup>17</sup> וכרומה להם. וכן ריש דגש וריש רפי כפי דרכם.

(פירוש ספר יצירה, תרגום קאפה, עמ' לג-לד)

לפי רס"ג, הספר חשוב מפני שהרעיונות המובעים בו הם עתיקי יומין, אולי מימי אברהם אבינו, שהיה, כאמור, המייחד הראשון. אבל הספר כפי שהוא, לשונו, מילותיו וסידורו, לא חובר בידי אברהם. כמו מקצת ספרי המקרא שנמסרו שנים רבות בעל־פה עד שהועלו על הכתב, כגון "משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה", וכמו התורה שבעל־פה, שמקור סמכותה הוא משה ומעמד הר סיני ("הלכה למשה מסיני"), שנתגבשה בכתב ובעריכתה הסופית רק בתקופת ר' יהודה הנשיא (המחצית השנייה של המאה ה־2-ראשית המאה ה־3), שערך במשנה כל מה שנמסר עד אז בעל־פה, כך נערך ונתחבר ספר היצירה באותה תקופה ובאותה דרך, ממסורת עתיקה שנמסרה בעל־פה.

## 2.3.4.2 בעיית הבריאה

הנושא שהספר עוסק בו – בריאת העולם – הטריד רבים מן הפילוסופים היהודים והלא־יהודים בתקופת רב סעדיה, ולדעתו הטריד אף את נביאי ישראל, ואפילו את שלמה המלך (בספר קהלת). לדברי רס"ג, בהקדמתו לספר:

ספר זה נקרא ספר יצירה<sup>18</sup> מיוחס לאברהם אבינו עליו השלום. פתח ואמר כאשר פירשו: יתברך ה' אלהי ישראל, האחד, הראשון, היוצר, הוא האחד אשר לא תבואהו<sup>19</sup> שניות ולא צירוף, הוא הנצחי<sup>20</sup> אשר אין לו ראשית ולא אחרית, והוא היוצר אשר ברא יסודי הנמצאות לא מיש, ישתבח ויתקדש בפי בני אדם.

ואחרי זה, הרי החשוב ביותר במה שהשיגה תכונת המתבוננים בשקידתם, והקשה ביותר במה ששקעו בו רעיונות החוקרים כאשר עסקו בו, הוא היסוד הראשון אשר ממנו הוצאו היסודות הללו הגלויים.<sup>21</sup>

14 רס"ג סבור שספר זה נכתב בזמן חיבור המשנה.

15 לדעת רס"ג, הייחודים הלשוניים בספר משקפים את ההברה העברית הארץ־ישראלית.

16 כפי לשונם, כלומר כפי ההברה הארץ־ישראלית.

17 דגושה ורפה.

18 רס"ג תרגם את המילה "יצירה" למילה הערבית "מבאדי", שפירושו הראשיות, ההתחלות, ולא "כילק" – בריאה.

19 אפשר לתרגם: אשר אין בו.

20 "אולי" בערבית, שפירושו נצחי או קדמון.

21 ארבעת היסודות הנראים לנו בחושים, דהיינו אש, אוויר, מים ואדמה.



ולא חכמי בני ישראל וחכמי הפילוסופים בלבד נבוכו בו, אלא אף אחד הנביאים<sup>22</sup> כאשר בא לחקור בתבונתו מבלעדי הנבואה ראה שהדבר רחוק ועמוק, כמו שאמר בספרו "רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו" (קהלת, ז: כד).<sup>23</sup> והיה תיאורו את היצירה ברחוק ועמוק אחר שאמר אני לא חדלתי להתיגע ולעמול בדרישת החכמה שהייתה רחוקה ממני עד שקרבה, לפי שאמר לפניו "כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (שם, ז: כג), כלומר שאני לא חדלתי מלומר אחכמה בזמן שהייתה רחוקה ממני עד שידעתיה ונעשת קרובה אלי. אמר, ועל אף תארם את זאת בריחוק ובעומק אינם רשאים שלא לעיין בה.<sup>24</sup> לפי שהפילוסופים מתדמה למה שהיה ממעשי ה',<sup>25</sup> והוא יתרומם בדוממותו נאמר בו "מגלה עמוקות מני חשך ויצא לאור צלמות" (איוב, יב: כב), ולכן מוטל גם עליהם להגיע לגלוי הדבר עד היכן שיגיעו לכך,<sup>26</sup> כמו שאמר "ויגר לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה" (שם, יא: ו). אלא שעם כל התעמקותם בדבר אינם יכולים להשיג תכלית חכמת בוראם,<sup>27</sup> כמו שאמר "מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבתך" (תהלים, צב: ו).

(פירוש ספר יצירה, תרגום קאפח, עמ' יז-יח)

ספר יצירה חשוב וראוי אפוא לפירוש בגלל עיסוקו בשאלת הבריאה ומפני שהוא נותן תיאור יהודי עתיק יומין (מתקופת התנאים, כפי שסבר רס"ג) לתהליך יצירת היסוד הראשון שממנו התהוו היסודות הארציים.

בהקדמה לפירושו לספר יצירה מתאר רס"ג תשע דעות שונות על חידוש העולם. הוא אינו מזהה את ההוגים ואת האסכולות שהאמינו בדעות האלה, אך אפשר לשער בדרך כלל למי התכוון.

הדעה הראשונה שרס"ג מתאר היא הדעה שלעולם אין התחלה ולא יהיה לו סוף. לדעתו של רס"ג, דעה זו מופרכת גם מהבחינה השכלית וגם על-פי כתבי הקודש. לדעת חוקרים, ובהם מהדיר ומתרגם הספר, יוסף קאפח, התכוון כאן רס"ג לאריסטו, שהאמין בקדמות העולם. אבל לדעת הנרי מלטר (Henry Malter), שכתב את הביוגרפיה על רס"ג (*Saadia Gaon: His Life and Works*), אין הכוונה כאן לאריסטו משום שאריסטו טען שגם לעולם קדמון יש סיבה ראשונה. לפי מלטר, הכוונה היא לדעה הקדם-אסלאמית המכונה "דהריה" ("דהר" פירושו זמן, עת, נצח, קדמות), הכופרת באל ובבריאה.

22 כגון שלמה, שבעיני רס"ג היה נביא. הרמב"ם (מורה הנבוכים, ב: מה) כותב, ששלמה אכן הגיע למדרגה גבוהה שלפני הנבואה, אך לא למעלת הנבואה.

23 לדעת רס"ג, שלמה התקשה בתיאור הבריאה, ולזה התכוון כשאמר בקהלת: "רחוק [...] עמוק" וכו'. לכן אמר שלמה שהבריאה הייתה "רחוקה" עד שהצליח להבינה, ואז נעשתה "קרובה אלי".

24 כלומר, אף-על-פי שנושא הבריאה קשה "ברחוק ובעומק", חובה עלינו לחקור אותו, "אינם רשאים שלא לעיין בה". לחלופין, ובהתאם לאמור להלן, הפילוסופים מנסה להבין את תעלומות "מעשי ה'" בבריאת העולם.

25 כלומר, גם שאיפת הפילוסופים היא מוסרית, משמע שמעשי האדם ידמו לדרכי האל.

26 כלומר, על הפילוסופים מוטלת חובה לחקור את נושא הבריאה.

27 אלא שעל אף מאמציהם לחקור בדבר, לא ישיגו "תכלית חכמת בוראם", שהיא נשגבה מבינת אנוש.

לפי הדעה השנייה, העולם אכן מחודש, והוא התחדש מחלקיקים (אטומים) נצחיים שמהם הורכבו כל הנמצאים. לפי דעה זו (שאפשר לזהות אותה במידת־מה עם אפלטון, שהאמין בבריאה מחומר קדום, ועם הפילוסופים הקדם־סוקרטיים לוקיפוס ודמוקריטוס, שהאמינו בחלקיקים נצחיים), אין בריאת יש מאין, כי אם בריאת יש מיש, כלומר מן החומר הקדום שהתקיים לעד בצד האל. רס"ג טוען שאין לזהות דעה זו עם דעת חז"ל במדרש, שהאל ברא שמונה־עשר אלפי עולמות, היות שכוונת חז"ל לא הייתה שכל אחד מן העולמות נברא מעולם אחר (בריאת יש מיש), כי אם "שכל עולם מהם נברא מן האין" (תרגום קאפח, עמ' כג).

הדעה השלישית שמציג רס"ג גורסת, שבעצם אסור ליהודי להרהר על דברים נשגבים כבריאת העולם, ואין לחקור את הנעלם. לפי דעה זו, על היהודי להאמין בבריאה, אבל עליו גם להודות שאי־אפשר לדעת מה קדם לבריאת העולם הזה. ברור שאין רס"ג מקבל את הדעה הזאת על אף היותה דעה יהודית. אדרבה, כאמור לעיל, "על אף תארם את זאת בריחוק ובעומק אינם רשאים שלא לעיין בה".

הדעה הרביעית היא, שהעולם נברא מיסוד המים. דעה זו זהה לדעה השישית המתוארת בספר האמונות והדעות (א: ג) והיא דעתו של היווני הקדם־סוקרטי תלס (Thales). אבל, טוען רס"ג, המים אינם יציבים, "ואינו עדיף שיהיה סבת ההויה יותר משאר שלשת היסודות השותפים לו [כלומר, הארץ והאוויר והאש], כי כולם סיבת הוית החי" (רס"ג, הקדמה לפירוש ספר יצירה, תרגום קאפח, עמ' כו-כו).

הדעה החמישית היא, שהעולם נברא מיסוד האוויר (דעת הפילוסוף הקדם־סוקרטי אנקסימנס), והדעה השישית היא שהעולם נברא מיסוד האש (דעת הפילוסוף הקדם־סוקרטי הרקליטוס) – שתיהן דעות שאינן מתקבלות, לא מצד ההיקש השכלי ולא מצד הכתוב במקרא.

הדעה השביעית היא בעצם דעתו של פיתגורס,<sup>28</sup> שהעולם מורכב ממספרים. דעה זו קרובה קרבה מסוימת לדעה השמינית, "והם דברי בעל הספר הזה", שהעולם נברא תחילה מעשרת המספרים (הנקראים כאן "ספירות") ומכ"ב אותיות האלף־בית. לפי דעה זו של בעל ספר יצירה (ולאו דווקא לפי רס"ג עצמו),

ראשית מה שברא הבורא יתברך ויתעלה ל"ב דברים, עשרת המספרים וכ"ב האותיות, ואינו טוען שהם מופשטים מפורדים,<sup>29</sup> אלא אומר שהוא ברא את האויר והפקיד בו אלו הל"ב דברים. [...] והנה אנו רואים האדם מדבר ביום קר, וכאשר בוקעים חתוכי אותיותיו באויר יוצרים בו תבניות כפי הלוכן בו ביושר ובכפירות. והנה על דרך זו אמר בעל הספר הזה שהאותיות והמספרים ראשית הדברים, כלומר עם האויר כפי שתיארנו.

(פירוש ספר יצירה, תרגום קאפח, עמ' ל-לא)

28 על פיתגורס ראו ביחידה 3, סעיף 3.1.3.

29 כלומר, ישויות רוחניות מופשטות או נפרדות מן החומר.

כמו שהדעה השביעית קשורה לעמדת ספר יצירה (הדעה השמינית), כך קשורה הדעה השמינית לדעה התשיעית, המשלימה את השמינית. לדברי רס"ג, הדעה השביעית והשמינית הן "מקצתה" של התשיעית, כלומר הן אמיתיות בחלקן בלבד.

הדעה התשיעית היא דעת התורה והדעה האמיתית, כלומר דעת רס"ג עצמו. לפי דעה זו, כל הדברים נבראו יחד, בבת אחת, ובריאה זו היא בריאת יש מאין. כך אומר רס"ג:

והשטה התשיעית, היא השטה הרצויה אשר השביעית והשמינית מקצתה, והוא דבר התורה אשר פתחה בו בתחלת הבריאה שהאש והאוויר והמים והעפר<sup>30</sup> וכל אשר בהם מן ההרכבות והחבורים והציורים ברא החכם את כולם בבת אחת, שנאמר "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (בראשית, א: א), וכפי שבארנו שיסוד הרוח והמים צמודים לארץ.<sup>31</sup> ובארו הנביאים את זאת שהם כולם ברגע אחד נבראו, כמו שאמר החכם בספרו "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו" (ישעיהו, מח: יג). ובארו חכמים כיוצא בכך כאשר נתוכחו בית שמאי ובית הלל, ואמר אחד מהם השמים נבראו תחלה ואחר כך הארץ, ואמר האחר הארץ נבראת תחלה ואחר כך השמים, ודברי הרוב וחכמין אומרים שניהם נבראו כאחת (בבלי, חגיגה, יב: ע"א).

(פירוש ספר יצירה, תרגום קאפח, עמ' לא-לב)

כאמור, הדעה השביעית והדעה השמינית אמיתיות בחלקן, והדעה התשיעית משלימה אותן. מהן מסתבר שקודם נבראו ל"ב דברים (עשר הספירות וכ"ב האותיות), שמהם נבראו כל הנמצאים. לדברי ספר יצירה (א: א): "כשלים ושתים נתיבות פלאות חכמה חקק יי [...]. ברא את עולמו [...]. עשר ספירות בלימה,<sup>32</sup> עשרים ושתים אותיות". מן הדעה התורנית-האמיתית התשיעית, מסתבר כי הכל נברא בבת אחת. מה הוא אפוא תפקיד ל"ב הדברים במעשה בראשית?

תשובת רס"ג היא, של"ב הדברים הם "החוק והסדר", שלפיהם נבראו כל הדברים בסדר מסוים ולפי חוקיות מסוימת, אבל הוא מדגיש שבספר יצירה כלל לא מדובר בהוכחות פילוסופיות ובאמת מופתית, אלא במה שעולה במחשבה (או בדמיון) בלבד. הבה נזכור – החיבור הזה הוא פירוש (פירוש רס"ג לספר יצירה) לספר לא-פילוסופי אלא דתי, שחשיבותו נובעת הן מעתיקותו והן מנושאו, ולאו דווקא מפני שתוכנו ניתן לאימות שכלי. האימות השכלי יבוא במסגרת הדיון הפילוסופי בספר האמונות והדעות; כאן מדובר בהשערה דתית ובאומד הדעת בלבד: לדברי רס"ג, אברהם לא טען כי הגיע כאן לאמת מופתית, אלא שכך "צייר את הופעת הבריאה בדמיונו".<sup>33</sup> ידיעה אמיתית של הבריאה נמנעת, בעצם, מן האדם. ולכן,

30 אלה ארבעת היסודות כפי שפורטו ונסדרו בידי אריסטו.

31 בניגוד לאש, העולה למעלה, יסודות האוויר (= רוח) והמים "צמודים לארץ".

32 בלימה – מלשון "בלי" ו"מה", כלומר אפס, אין (כלשון איוב, כו: ז – "תלה ארץ על בלימה").

33 קאפח תרגם "צייר במחשבתו", אבל המונח הערבי "יהם" אין פירושו מחשבה ("פכר" בערבית), כי אם סוג של דמיון.

ואם יאמר אדם [...] היאך טען אברהם אבינו שהוא הניע אליה.<sup>34</sup> ונאמר שהוא לא טען שהוא עמד על אמתת איכות הבריאה המעשית,<sup>35</sup> אבל הזכיר שהוא צייר במחשבתו הופעת הבריאה,<sup>36</sup> כמו שאנחנו מקהלות המיחדים<sup>37</sup> מציירים במחשבתנו שהוא ברא את הדברים לא מיש ואין אנו רואים היאך יתהווה יש לא מיש,<sup>38</sup> כך נצטייר לו שבקיעת הדבור באויר וצורת האותיות בו משתרטטים שרטוטים ומתהוים תבניות שאינם דומים זה לזה, ושמקצת אותן השרטוטים והתבניות מקבצים חלקים מן האויר וסוחטים אותם ונוצר המים, ומקצתם מעלה את המים וישאר ממנו דבר כפסולת ונהיה העפר, ומקצתם מחמם את האויר ומדללו ומחריפו ויהיה ממנו האש, וכל זה מפעולות הבורא לא מפעולותינו, כמו שלרעתנו הבריאה היא למענו<sup>39</sup> לא למענו, ולפיכך אמר כי פלאות חכמה נתהוו בשנים ושלשים דרכים. ובטא את ההויה בלשון חקק, ואף על פי שכוונתו ברא<sup>40</sup> כמו שאמר אחריו ברא את עולמו, כי המספרים והדבור [...] אינם אלא לפי סדר ועריכה, ולפיכך בטא את הפעולה בהם כלשון חקק, כלומר שהם אין להם אלא חקיקה בלבד. [...] ועל פי באור זה תהינה עשר ספירות וכ"ב אותיות להן רק חוק וסדר. ואין להן שתוף זה עם זה, ולפיכך אמר חקק.

(פירוש ספר יצירה, פרק א, הלכה א, תרגום קאפח, עמ' מב-מג)

## שאלה

מהו ההבדל בין "חקק" לבין "בריא" לדעת רס"ג בקטע זה?

כך מסביר הנרי מלטר את עמדת רס"ג כאן:

מחבר ספר יצירה, לטענתו, לא התכוון לומר שהמספרים והאותיות היו קיימים מראש כישויות נפרדות, שמהן נברא העולם, אלא רק שהם היו גורם חשוב בתהליך היווצרות העולם כעקרונות היסוד של סדר וסימטריה בטבע כולו.

(Malter, Saadia Gaon, pp. 181-182)

34 כלומר, כיצר טען אברהם שהשיג את חכמת הבריאה בראיות מופתיות.

35 כיצר התהווה החומר הכללי של היסודות מאין, "לא מיש".

36 כיצר התהוו היסודות הארציים מן היסוד הראשון.

37 מונח זה מופיע גם בספר האמונות והדעות, שם מתרגמו אבן תיבון "קהל המיחדים". הכוונה כנראה לדתות המונותאיסטיות ולא דווקא רק ליהדות.

38 אין אנו יודעים מניסיונו כיצר נברא יש מאין, "לא מיש". לכן אברהם דימה ("נצטייר לו") את בריאת יש מאין.

39 הבריאה היא למען הבורא.

40 אברהם השתמש במונח "חקק" כדי לתאר את תהליך הבריאה מפני שמדובר ב"סדר ועריכה" ולא בבריאת יש מאין, והמונח "חקק" מרמז לסדר ועריכה.

### 2.3.4.3 בריאת "אוויר שני, עדין": הקשר בין הבריאה לבין התגלות נבואית

חשוב להדגיש שלשאלות התיאורטיות-העיוניות האלה יש השלכות מעשיות משום שתפיסת הבריאה בפרק הרביעי של ספר יצירה מובילה ישירות, לפי הבנת רס"ג, לתפיסת החוויה הנבואית של התגלות אלוהית. הזכרנו לעיל את ארבעת היסודות (ארץ, מים, אוויר ואש). נוסף על האוויר הרגיל ("האוויר הנגלה") שנברא, נברא גם "אוויר שני" שהוא "עדין" או דקיק ורך יותר מן האוויר הראשון הנגלה. אוויר שני עדין זה זהה למה שהמקרא מכנה "כבוד", ולמה שהמקרא וחז"ל מכנים "שכינה". הנביאים שמעו קולות וראו מראות, ובמעמד הר סיני נאמר: "וכל העם רואים את הקולות" (שמות, כ: יד). הקולות והמראות היו תופעות אובייקטיביות, ולא סתם חזון פנימי-סובייקטיבי בדמיון של הנביא. אותם דברים שנראו ושמעו בחוויה הנבואית הם דברים שנבראו מן האוויר השני העדין הזה.

ראינו של"ב הדברים הם עקרונות הסדר והחוקיות שבמציאות הטבעית, כאשר הם מתחברים עם האוויר התיצוני הנגלה. אבל לעולם יש גם ממד רוחני, "כחיים באדם", לדברי רס"ג. ממד רוחני זה של העולם הוא אפוא "האוויר העדין השני הנברא שהוא בעולם כחיים באדם". לכן הבורא נקרא "חי העולמים". תפיסת הבריאה מאפשרת אפוא לספר יצירה, כפי שרס"ג מבין אותו, להעניק לעולם ממד רוחני אובייקטיבי. הממד הרוחני קיים יחד עם הממד החומרי הטבעי, האחד נשוא באוויר השני העדין, והאחר נשוא באוויר התיצוני הנגלה. הנבואה היא אפוא תופעה היסטורית-אובייקטיבית, ולא רק דמיון פנימי-סובייקטיבי. האוויר הנגלה מסודר לפי החוקיות הטבעית של עשר הספירות וכ"ב האותיות, והאוויר השני מסודר לפי החוקיות המוסרית-הדתית של השכינה. לדברי רס"ג:

ומוסבים כל דברינו שהוא יתברך ויתעלה מצוי בכל באמצעות האוויר הנגלה, ואחר כך האוויר היותר עדין ממנו, הכל לענין ההעברה והקירוב, לא ההגשמה והדיוק.<sup>41</sup> והנה כתבי הקדש קוראים את האוויר השני העדין כבוד, כמו שאמר "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו, ו: ג), וכמו שאמר הוא "ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ" (במדבר, יד: כא). והאומה קוראת אותו שכינה כמו שאמר "וישכן כבוד ה'" (שמות, כד: טז), וכן "לשכן כבוד בארצנו" (תהלים, פה: י). ובעל הספר הזה קראו רוח אלהים חיים, כמו שנאמר "ורוחי עומדת בקרבכם [צ"ל: בתוכם] אל תיראו" (חגי, ב: ה). ובוה האוויר העדין השני מובאים דברי הנבואה, כמו שאמר "רוח אדני ה' עלי" (ישעיהו, סא: א). ובו מתגלים כל המופתים הנראים לנביאים, כמו שאמר "במראה ברוח אלהים" (יחזקאל, יא: כד). והוא דבר נברא בלי ספק, כי כל מה שהוא זולת הבורא יתברך שמו הרי הוא נברא, כמו שאמר "אין עוד מלבדו" (דברים, ד: לה). ובוה האוויר העדין השני הנברא שהוא בעולם כחיים באדם, יהיו הדברים הנבראים אשר שמעם משה באוויר הנגלה, והדברות אשר שמעם האבות באוויר הנגלה, ונקרא זה "קול אלהים חיים" (שם, ה: כג), ועליו נאמרו כל שבעת תארי קול ה'

41 לפי רס"ג, הנושאים הנדונים בספר יצירה מתוארים בלשון ההעברה והקירוב – לשון השאלה או מטפורה, ולא לשון מדעית ומדויקת.

(תהלים, כט). [...] וממנו בא כח האומץ והגבורה שה' חונן למי שירצה, כמו שאמר "ותהי על יפתח רוח ה'" (שופטים, יא: כט), "ורוח ה' לבשה את גדעון" (שם, ו: לד), וכל הדומה לכך. ולפיכך עשה בעל הספר הזה תחלת השמות חי העולמים. אבל ענין אמרו נכון כסאו מאו, כוונתו בכך כי האויר המיוחד העדין השני, הוא לה' יתהדר ויתרומם על דרך המשל ככסא למלך, כמו שאמר "ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה" (תהלים, קג: יט). ולפיכך נקראה ירושלים כסא, כמו שאמר "יקראו לירושלם כסא ה'" (ירמיהו, ג: יז). אבל ענין אמרו ברוך ומבורך שמו, הרי הוא תאר לכללות האור הנכנס [= החודר, הפולש] באויר הנגלה בעולם כולו, כמו שאמר "וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ" (תהלים, עב: יט). ודבר זה הוא גם מה שקוראים אותו חכמים "רוח הקדש",<sup>42</sup> אשר אחר סלוק הנבואה היה מופיע להם אור כאלו הוא מוחזר מראי, והיו שומעים קול כאלו המרחב כלומר המדבר מחזיר אותו, והוא שקוראין אותו בת קול, כלומר הנולד מן הקול,<sup>43</sup> ובו אמר הכתוב "ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר" (ישעיהו, לא: כא), ולא אמר מלפניך, אומר בעל הספר כי הענין הזה הוא תחלת כל נברא,<sup>44</sup> והוא עדין מכל עדין ועם זאת חזק מכל חזק. ואחריו האויר הנגלה אשר בו צייר הכורא עשרת המספרים ועשרים ושתיים האותיות.

(פירוש ספר יצירה, פרק ד, הלכה א, תרגום קאפת, עמ' קח-קט)

לבסוף, חשוב להדגיש שלדעת רס"ג כל הדברים האלה, עשר הספירות וכ"ב האותיות, האוויר הטבעי הנגלה והאוויר השני הרוחני הזה עם הכבוד ועם רוח הקודש – כל אלה הם בהחלט דברים נבראים על-ידי הבורא. אין להם, כפי שראינו, מציאות עצמאית וקיום עצמאי, והם אינם קיימים לנצח עם האל. הכל נברא – הן הדברים הטבעיים, הן החוקיות הטבעיות, הן הדברים הרוחניים המאפשרים את החוויה הנבואית של ההתגלות. הבורא בלבד קדמון.

עמדה עקיבה זו של רס"ג משקפת את דעת המועתזלה, או לכל הפחות מקבילה לדעתם. אין לייחס לאל תארים מהותיים במציאות, כפי שראינו, ואפילו הקודאן (דבר האל באסלאם) הוא נברא, ולא קדמון.<sup>45</sup> עמדת רס"ג השפיעה על הפילוסופיה היהודית ואף על המיסטיקה (כגון תורת הסוד של חסידי אשכנז). למשל, ר' יהודה הלוי הסכים עם רס"ג כשקבע שה"כבוד" האלוהי שנראה בעיני הנביאים הוא "גוף דק" נברא: "כבוד ה' הוא [...] גוף דק העושה רצון האלוה, גוף הלוּבש כל צורה אשר ירצה האלוה להראותה לנביא" (ספר הכוזרי, ד: ג, מהדורת אבן שמואל, עמ' קסד). לסיכום, יש קשר בין תורת הבריאה לבין תורת הנבואה. מה שהנביאים ראו ושמעו הוא דבר חומרי קיים – וכאן יסוד אימות נבואתם – אבל גם חומר דק רוחני זה נברא עם הבריאה כולה.

42 כוונת רס"ג היא, שאחרי הסתלקות תופעת הנבואה חוו חז"ל ברוח הקודש ושמעו בת קול. חוויות מעין אלה מיוחסות לר' שמעון בר יוחאי.

43 כלומר, "בת-קול" = הד.

44 כלומר, שהוא נברא תחילה, וממנו התפתחה המציאות עד שהגיעה לכפי שהיא.

45 לדעת אלטמן (Altman, "Saadya's Theory of Revelation", pp. 140-160) אין למצוא במועתזלה את המקור לתורת "הדבור הנברא" של רס"ג, כי במועתזלה הדיבור נברא בנביא, לא באוויר השני. לפי אלטמן, רס"ג מתייחס למקורות יהודיים מתורת הסוד (המיסטיקה) היהודית. ובכל זאת, נדמה שלכל הפחות יש הקבלה, אם לא השפעה ישירה, בין עמדת רס"ג לעמדות המועתזלה בנדרון.

## 2.4

### ספר האמונות והדעות

כשלוש שנים לאחר חיבור פירוש ספר יצירה חיבר רס"ג את חיבורו הגדול ספר האמונות והדעות (להלן במראי המקום ובקיצור־מה: האמונות והדעות). בסוף המאמר הראשון ציין רס"ג את תאריך הכתיבה (תרגום קאפח, עמ' עד): "אין ימי העולם אלא ארבעת אלפים ושי מאות ותשעים ושלש שנים" (933 לסה"נ). הספר נכתב בערבית ותורגם לעברית בידי יהודה אבן תיבון במאה ה־12. הוא מושתת על יסודות הפלאם המועתזלי, אך משקף גם רעיונות אריסטוטליים ואפלטוניים. המניע לכתיבת הספר היה כנראה ריבוי הכתות והדעות הכופרות, המשיכה האינטלקטואלית של הפילוסופיה, הפולמוס הבין־דתי עם הנצרות ועם האסלאם והמחלוקת הפנים־יהודית בין הרבנים לבין הקראים. הסיבה שלספר האמונות והדעות הייתה השפעה כה רבה על הפילוסופיה היהודית היא היותו מראשוני הספרים הפילוסופיים של העם היהודי, ומעמדו הוא מעין מעמד של חלוץ בתחום. אך הספר זכה למקום של כבוד גם מפני שרס"ג כתב אותו באופן שיקל על הלומד, שלא כשיטת הרמב"ם בספר מורה הנבוכים, שבפירוש רצה להסתיר את דבריו כדי שרק המשכיל יבין (כפי שנראה ביחידה 9). לדברי רס"ג בהקדמה:<sup>1</sup>

וראיתי לעשות דברים אלו וגם דברי כל הספר, דברים קרובים ולא רחוקים, דברים קלים ולא קשים, בכללי הראיות וההוכחות לא בפרטיותם, כדי לקרב הבנתו, ולא יכבד שאתו, ולהקל למודו, ויגיע בו דורשו אל הצדק והאמת.

(האמונות והדעות, הקדמה, תרגום קאפח, עמ' ב)

---

1 אחת ממטרותינו בקורס היא התמודדות עם השפה העברית הפילוסופית ועם המינוח הטכני מימי הביניים. במקרים רבים שפת התרגומים העבריים של משפחת אבן תיבון ואחרים קשה למדי ולכן ניעזר לעתים בתרגומים חדשים (למשל, תרגומו של יוסף קאפח לספר האמונות והדעות), ולעתים נשווה ביניהם בטורים מקבילים כדי שיהיה אפשר ללמוד גם את הנוסח המסורתי המקובל מימי הביניים וגם את הרעיונות הפילוסופיים בשפת ימינו. המובאות מתרגום יהודה אבן תיבון מקבילות למהדורת דוד סלוצקי, לייפציג תרכ"ד (מהדורת צילום: לוי־אפשטיין בע"מ, ירושלים).



ויהי עתה כפי שכתבתי בקודם ומה שכתבתי  
 איתך ואינא נביא מיום אני הוא ואינא נביא  
 לא עתה ולא אחרי לא יהיה פאנמא ונרנגננה  
 לנקט כלהא מנא אוקאת עליו פיל לה ודין  
 קאו ומעולם עד עתה אתה א' אנמא יעתה  
 בה לסתור מעדא מן אול אומאן לעבאדך  
 בקולך האלון אלמונשענות וקולה תבאדך  
 לנביא עתה אחרי לא יהיה ודין בה  
 קבל אנא בעת בייסולי ובעד בעתה בנא  
 אלה סוא לאנה קבלה ועברי אשר פתח  
 ומילנא קוס וסתקים אוקאל אל אנמא קמי  
 עתה עתה בקול יאב לא כן אחירה  
 לנביא עתה עתה אני הוא עתה בה  
 ליום עתה עתה סיני איתא עתה בה  
 קיקול מן דין איתא הוא אמרבה ודא  
 וס נסוהיסם ען ודא הוא מכדעבס מן ודא  
 תעם אקול אפעל ונשיבנדי ונשיבנדי  
 אר עמי ע' אמבול קול לה כלק ונשיבנדי  
 ען אן בקול אנה עתה עתה ודא אן מלטה  
 להדא באכת ולהדא אקל ואלדי גריוס בנג  
 תקול אן קוסא באעתה עתה עתה ונשיבנדי  
 וחיתה ע' סלק ח' עתה עתה עתה עתה  
 ודא עתה עתה עתה עתה עתה עתה  
 עתה עתה עתה עתה עתה עתה



שאלה

מדוע, לדעתכם, כותב רס"ג שהספר יעזור למי שרוצה להגיע גם אל האמת וגם אל הצדק? מה ההבדל בין ידיעת "אמת" לבין עשיית "צדק"?

לפיכך, אף שפילוסופים מאוחרים הסתייגו ממנו מהבחינה הפילוסופית, נשאר רס"ג בגדר סולל הדרך והמורה הראשון. רס"ג כאילו חידש את המסורת הפילונית, ובאמצעות ספר האמונות והדעות, שיש לו מבנה הגיוני ופשוט, הצליח במטרתו "לקרב הבנתו [...] ולהקל למודו". לדברי מלטר:

את זכויותיו של רס"ג בתחום הפילוסופיה אין לחפש במקוריותו כמחדש וכמפיץ של רעיונות פילוסופיים חדשים, אלא בכישרון הבלתי־רגיל שבו הצליח להציב כמות עצומה של הגות זרה לשירות השקפת עולם (Weltanschauung) דתית גדולה, שהיה עתיד לבנות למען עמו. כי לא תמיד התוכן המקורי של המחשבה הוא המעניק לה את ערכה המיוחד בתחום הידע האנושי. לא פעם ההיבט החדש שבו נתפס רעיון והפרשנות האינדיווידואלית הניתנת לו הם המעניקים לו את אופיו המיוחד ועושים אותו גורם מגרה למחשבה רעננה ולמורכבויות חדשות של רעיונות. מנקודת מבט זו נתפס רס"ג בצדק כיוצר של עידן חדש בתולדות הפילוסופיה של הדת. ספר האמונות והדעות שלו הוא שנתן את הדחף להתפתחות בעתיד של הספרות היהודית הפילוסופית כולה.

(Malter, Saadia Gaon, p. 199)

## 2.4.I מטרת ספר האמונות והדעות

שם הספר משקף את מטרת חיבורו, לכן מן הראוי להבהירו. ספר האמונות והדעות הוא התרגום המקובל לשם הערבי "פתאב אל־אמאנאת ואל־אעתקאדאת" (אמאנאת = אמונות; אעתקאדאת = דעות). יהודה אבן תיבון הוא שתרגם לעברית את הספר ואת שמו. אבל פעם אחת בטקסט הוא תרגם את המילה "אעתקאדאת" ל"אמונות". מה הוא אפוא ההבדל בין אמונות לדעות?

מלטר סבור, כי "אמונה", שלרוב פירושה אמונה דתית, פירושה כאן תורה או שיטה פילוסופית, ולכן תרגם את שם הספר לאנגלית כ"ספר של תורות פילוסופיות ואמונות דתיות".<sup>2</sup> אבל עמדתו של מלטר, כלומר שהאמונות הן פילוסופיות והדעות הן דתיות, אינה תואמת את הגדרת רס"ג עצמו כאשר הוא מסביר את המונח הערבי אעתקאד (שאבן תיבון מתרגמו בקטע להלן "אמונה", אף־על־פי שבשם הספר תרגמו "דעה"):

<sup>2</sup> "Book of Philosophic Doctrines and Religious Beliefs", Malter, Saadia Gaon, p. 193, n. 455

## אבן תיבון

## קאפח

אנחנו צריכים לבאר

ראוי שנבאר

מה היא האמונה.

מה היא הדעה,

ונאמר כי היא ענין עולה בלב

ונאמר הוא ענין המצטייר בנפש

לכל דבר ידוע בתכונה אשר הוא עליה,

לכל דבר מסויים כפי המצב שהוא נמצא בו,

וכאשר תצא חמאת העיון

וכאשר תצא תמצית העיון

יקבלנה השכל ויקיפנה

יכללנה השכל ויקיפנה

ויכניסנה בלבבות ותמוג בהם,

ותושג בנפש ותתמוג בה,

ויהיה בהם האדם מאמין

ונעשה האדם בעל דעה

בענין אשר הגיע אליו,

באותו הדבר שהושג לו,

ויצניעו לעת אחרת או לעתים.

וצופנו בלבו לזמן או לזמנים אחרים.

(הקדמת המחבר, עמ' 6)

(הקדמה, ד, עמ' יא-יב)

## שאלה

השוו את תרגום אבן תיבון לתרגום החדש של קאפח. אילו שלבים מתוארים בתהליך קבלת הדעה, ומתי נהפך כל עניין העולה בלב (המצטייר בנפש) לדעה? למה מתכוון אבן תיבון במונח "חמאת העיון"?

מדברי רס"ג כאן אנו לומדים שהדעה (אל־אֶתְקַאֲד) אינה סתם אמונה שהאדם מאמין, כי אם אמונה ודאית יותר מפני שהיא מבוססת על עיון ועל הבנה שכלית. דעה כזו עולה על אמונה גרידא מפני שהיא מבוססת על הבנת הדבר לפי מצבו, כלומר כמו שהוא במציאות, ולא רק כפי מה שאנו חושבים.

האמונות (אל־אֶמָּאֲנָאֵת), לפי תפיסה זו, קודמות לדעות מפני שהאדם קודם מאמין בדבר בלא עיון שכלי והתבוננות. ואילו הדעות (אל־אֶתְקַאֲדָאֵת) באות לאדם רק לאחר אותו עיון שכלי ולכן הן עולות על האמונות בוודאות. אין לזהות את האמונות כפילוסופיות ואת הדעות כדתיות, נוסח מלטר, אלא להפך: האמונות הן דתיות (מבוססות על קבלה ומסורת) והדעות הן פילוסופיות, כלומר מבוססות על עיון והתבוננות. שם הספר מצביע אפוא על מעבר חינכי־רוחני מאמונות דתיות מקובלות גרידא לדעות פילוסופיות מבוססות. לדברי אלטמן:

שמו של הספר מתמצת אפוא את התכלית שאליה התכוון המחבר, כלומר לאפשר לקורא להשיג את המדרגה שבה ה"אֶמָּאֲנָאֵת" ("דוקטרינות", כלומר של היהדות) נהפכות לאובייקט של ה"אֶתְקַאֲדָאֵת" ("דעות", כלומר אמונה המבוססת על עיון והתבוננות).

הנאמר הראשון בשהעולם כולו אטור בו  
מחדש

הנאמר השני בשהבורא אחד

הנאמר השלישי בשיש לו צווי והחזרה

הנאמר הרביעי בעבודה וחמרי

הנאמר החמישי בזכות ובחובות

הנאמר השישי בנפש ובענין המותומה  
שאחריו

הנאמר השביעי בתחיית המתים

הנאמר השמיני בנאלת בני ישראל

הנאמר התשיעי בגמול ובענש

כך כותב המתרגם העברי בן ימינו, יוסף קאפח:

דבר גדול השמיענו רבינו כאן בהסבירו מלת "אֶתְקַאֵד" אשר רוב הראשונים מתרגמים אותה "אמונה" שהוא תרגום בלתי נכון בהחלט, ואף רי"ת [ר' יהודה אבן תיבון] תרגם כאן "אמונה" ולעיל בתרגמו שם הספר תרגם "דעות" ואשר לדעתי הוא התרגום התואם ביותר. וכאן הגדיר רבינו היטב מונח זה שהוא דעה והשקפה שהאדם מגיע אליה כתוצאה של מחקר, ולא סתם "אמונה" שהוא דבר הבא בקבלה ובמסורת, או אף מתוך עורוֹן לב וסתם שבוש. ולפיכך תרגמתי "אֶתְקַאֵד" בדרך כלל "דעה".

(האמונות והדעות, הקדמה, ד, תרגום קאפח, עמ' יא-יב, הערה 95)

מטרת הספר היא לעזור בתהליך חינוך האדם על-ידי עיון נכון, כדי להסיר את המבוכה ואת הספקות המטרידים את האדם החושב לפני שהגיע אל שלווה ידיעת האמת. בדרך זו יעבור האדם ממישור האמונה, המבוססת על קבלה ועל מסורת הנמסרת מפי אחרים, אל מישור הדעה, המבוססת על מחקר ועל עיון שכלי ולכן ודאית יותר. מעבר זה יקרב את האדם אל האמת. כדברי רס"ג: "וכאשר ינהג החכם והתלמיד בספר בדרך זו, יוסיף דורש האמת להגיע אל האמת, ויוסר מן המסופק ספקו, ומי שהיה סומך על אחרים באמונתו יהיה מאמין מתוך עיון ותבונה" (האמונות והדעות, הקדמה, ב, תרגום קאפח, עמ' ז).

## 2.4.2 דעות אמיתיות מה הן?

עד כאן ראינו כי הדעה ודאית יותר מן האמונה. ואולם אף-על-פי שהדעות מבוססות על מחקר ועיון ולא על קבלה גרידא, אין פירוש הדבר שדעות, מעצם היותן מבוססות על העיון, תמיד יהיו אמיתיות. הבה נזכור: מדובר כאן בדעות (אֶתְקַאֵדָא) ולא באמונות (אִמָּנָא), אף-על-פי שאבן תיבון, כזכור, מתרגמו כאן "אמונות". לדברי רס"ג:

והדעה היא על שני פנים, אמת ושקר, הדעה האמתית הוא שידע הדבר כפי שהוא, המרובה מרובה, והמועט מועט, והשחור שחור, והלבן לבן, והמצוי מצוי, והנעדר נעדר. והדעת השקר היא ידיעת הדבר שלא כפי שהוא, המרובה מועט, והמועט מרובה, והלובן שחור, והשחור לובן, והמצוי נעדר, והנעדר מצוי.

(האמונות והדעות, הקדמה, ד, תרגום קאפח, עמ' יב)

לדעה יש אפוא שני פנים – אמת ושקר. אם הדעה תואמת את המציאות היא אמיתית, ואם היא אינה תואמת את המציאות היא שקרית. אבל אין זהות בין דעה אמיתית לבין ידיעה. בשני המקרים (דעה או אמונה, וידיעה), האדם מסכים למשפט מסוים ומאשר אותו כאמת. אך אם הוא מאשר את

המשפט כאמת בלא כל הוכחה של אמיתותו, הרי מדובר בדעה או באמונה, ואם יש לו הוכחה המאמת את המשפט הרי מדובר בידיעה. נדגים זאת. כשאדם אומר "יורד גשם", האם הוא מאשר כי משפט זה הוא אמיתי (כלומר הוא מסכים שיורד גשם)? אם יש בידו הוכחה שאכן יורד גשם הוא רשאי לומר "אני יודע שיורד גשם". אם אין לו הוכחה (למשל, הוא אינו נמצא באותו מקום, או הוא יושב בחדר סגור בלי חלון), אין הוא יכול לומר בוודאות "אני יודע שיורד גשם", אלא רק "אני בדעה (אני סבור, אני מאמין) שיורד גשם", בלי אותה ודאות התלויה בהוכחה והמאפיינת את הידיעה ולא את הדעה והאמונה.

### 2.4.3 מקורות הידיעה

אמרנו שהידיעה מאופיינת בהוכחת אמיתותה, שלא כאמונה וכדעה. ואולם כפי שיש הברל הכרתי בין אמונה לדעה, יש הבדלים בין סוגים שונים של ידיעה. לכן אחרי שרס"ג דן בדעות הוא עובר לדון בידיעה. הוא מבחין בין שלושה סוגים של ידיעה, כלומר יש שלושה מקורות של ידיעה, או שלוש דרכים המובילות אותנו אל ידיעת האמת. להלן דבריו בתרגום אבן תיבון ובתרגום קאפח:

קאפח	אבן תיבון
וכיון שכבר נשלם מה שרצינו לספח לענין הראשון, הרי ראוי שנוכיר המובילים אל האמת והמביאים אל הנכון, אשר הם מקור לכל מדע, ומבוע לכל ידיעה, ונדבר בהם במדה המתאימה להיאמר במבוא ספר זה. ונאמר, שהם שלשה מובילים, האחד ידיעת הנראה, והשני ידיעת השכל, והשלישי ידיעת דבר שההכרח מחייב אותו. ונסמך לזה פירוש אחד אחר מן היסודות הללו. ונאמר, כי ידיעת הנראה הוא מה שהשיג האדם באחד מחמשת החושים, או בראות או בשמע או בריח או בטעם או במשוש. אבל ידיעת השכל הוא מה שמתחייב בשכל האדם בלבד, כגון חשיבות	וכיון שהשלמנו מה שראינו לחברו אל המאמר הראשון, צריך שנדבר הנה על משכי האמת ונותני הבירור אשר הם מוצא כל ידוע ומבוע כל נודע, ונדבר עליו כפי מה שהוא ראוי לענין הספר הזה. ונאמר שהם שלשה משכים, הראשון ידיעת הנראה. והשני מדע השכל. והשלישי ידיעת מה שההכרח מביא אליו. ונסמך לזה באור כל אחד מאלה השרשים, ונאמר כי ידיעת הנראה הוא מה ששיגהו האדם באחד מן החמשה חושים, אם בראות או בשמע או בריח או במשוש או בטעם. אבל מדע השכל הוא אשר יעלה בשכל, כמו שהצדק

טוב והכזב מגונה.	האמת וגנות הכזב.
אך מדע ההכרחית	אבל ידיעת ההכרח
הוא מה שאם לא יאמין בו האדם	הוא דבר אשר אם לא יאמת אותו האדם
יתחייב לבטל המושכל או המוחש.	יתחייב לבטל מושכל או מוחש,
וכאשר לא יתכן לבטל א' מהם מכריחו	וכיון שאין דרך לבטלו הרי מחייבו
הדבר להאמין בענין ההוא.	הדבר לאמת אותו הענין,
כאשר אנחנו מודים בעל כרחנו כי יש	כמו שאנו נאלצים לומר שיש
לאדם נפש, אף על פי שאין אנו רואים	לאדם נפש אף על פי שאין אנו רואים
אותה, שלא נבטל פעלה הנראה.	אותה כדי שלא נבטל פעלה הגלוי,
וכי יש לנפש שכל, אף על פי שאין אנו	ושיש לכל נפש שכל אף על פי שאין אנו
רואים אותו, שלא נבטל פעלו הנראה.	רואים אותו כדי שלא נבטל פעלו הגלוי.

(הקדמת המחבר, עמ' 7)

(הקדמה, ה, עמ' יד)

## שאלות

1. השוו את תרגום קאפח לתרגום אבן תיבון. בסיועו של תרגום קאפח, כיצד אפשר לפרש את הביטוי "משכי האמת ונותני הבירור" של אבן תיבון?
2. באיזה מובן הסוג השלישי של ידיעה הוא "הכרחי"?

המקור הראשון של ידיעה הוא "ידיעת הנראה" (בערבית: עלם אל-שאהד), כלומר אותה ידיעה המבוססת על עדות (שאהד = עד) בחושים. ידיעה חושית (הסוג הראשון) היא בגדר ידיעה אפשרית מפני שהדברים שהם בעלי תכונות מסוימות יכולים גם להיות אחרים, ואף לא להיות בכלל.<sup>3</sup> למשל, אני יודע שחולצה מסוימת היא אדומה, אבל היא יכולה להיות כחולה, והיא יכולה גם לא להיות בכלל. לכן אותה ידיעה חושית היא אפשרית בלבד, ואם יבוא אדם ויטען: "ראיתי את החולצה והיא קיימת והיא אדומה", יכול אדם אחר להכחיש את המשפט. אם נבדוק את המצב ניווכח לדעת מי מהשניים צודק (או אולי שניהם טועים). אי-אפשר לאמת את המשפט עצמו אלא על-ידי בדיקת המצב במציאות החיצונית, בהסתמך על החושים. רק לאחר בדיקה כזו נדע אם אכן יש חולצה, ואם כן, אם היא אדומה או כחולה. אבל שני המשפטים: "יש כאן חולצה אדומה" ו"אין כאן חולצה אדומה" אפשריים, ואימותם הוא באמצעות החושים.

המקור השני של ידיעה, שרס"ג מכנהו "ידיעת השכל" (בערבית: עלם אל-עקל), יש בו קושי מסוים. עקרונית מדובר באותה ידיעה הנטועה בשכל האדם, למשל המושכלות הראשונים (אקסיומות) של הגיאומטריה. הקושי הוא בכך שאמת שכלית זו היא הכרחית ולא תיתכן אפשרות אחרת, כפי

3 ראו הדיון ב"מקרים" לעיל, סעיף 2.2.5.1 – העיקרון השני והעיקרון השישי; סעיף 2.2.5.2 – הקדמות ר-ט, תכונות אפשריות ולא הכרחיות.

שיש באמת אפשרית-חושית. למשל, המשפט "מעגל אינו מרובע" הוא הכרחי, ואין אפשרות אחרת. אותה חולצה שראינו, אפשר שהתקיימה או שלא התקיימה, ואפשר שהייתה אדומה או שלא הייתה אדומה, או שפעם הייתה אדומה ופעם אחרת צבעו אותה בצבע אחר. אבל המעגל לעולם אינו יכול להיות מרובע, וכדי לאמת את המשפט השכלי-ההכרחי הזה אין צורך להסתכל במעגל באמצעות חוש הראות שלנו. מי שמבין את המילים "מעגל" ו"מרובע" יודע בהכרח כי אין המעגל יכול להיות מרובע. אימות משפט זה אינו תלוי כלל בחושים, אלא בהבנה שכלית בלבד, ומי שאינו מסכים למשפט זה סותר את עצמו ואומר דבר שטות. ההפך של האפשרי הוא אפשרי אחר, אבל ההפך מן ההכרחי הוא הנמנע.

### שאלה

לפי ההסבר שלנו, הידיעה השכלית מבוססת על מושכלות ראשונים, כמו האקסיומות הגיאומטריות. אילו דוגמאות מביא רס"ג לידיעה שכלית, והאם, לדעתכם, תוקפן של הדוגמאות האלה כתוקפן של האקסיומות הגיאומטריות?

הידיעה השכלית על-פי רס"ג היא קשה לא רק בפני עצמה, אלא בגלל המשל שהוא מביא, "שהצדק טוב והכזב מגונה". הבה נזכור: כאשר מדובר באמת שכלית-הכרחית, מי שטוען טענה אחרת סותר את עצמו ומקיים כביכול את הנמנע – אי-אפשר לטעון כי משפט הוא לעתים אמת ולעתים שקר, כפי שאפשר בידיעה חושית-אפשרית. לכן עלינו לשאול: האם המשל שרס"ג מביא אכן מדגים את הידיעה השכלית-ההכרחית? האם מי שטוען אחרת סותר את עצמו ומעלה את הנמנע? נדמה שלא. למשל, אפשר בקלות להעלות על הדעת מצבים ונסיבות שבהם טוב לשקר, ושהצדק דווקא דורש את השקר ולא את האמת. לדוגמה, אדם חף מפשע נחטף בידי מחבלים. כדי להציל את החטוף משקרים למחבלים למען ישחררו את בן הערובה. אין זה המקום לדון בעצם שאלה מוסרית זו, אבל בהחלט אי-אפשר לטעון שמי שנקט עמדה זו (שטוב לשקר בנסיבות אלה או אחרות) העלה את הנמנע וסותר את עצמו. פירוש הדבר, המשפט "הכזב מגונה" אינו הכרחי; ולהפך, בנסיבות מסוימות, המשפט "טוב לשקר" ודאי שאינו נמנע (כלומר אבסורד, מפני שהוא סותר את עצמו). שוב, בלי לדון בשאלה המוסרית עצמה, נסתפק בהערה שקביעתו של רס"ג "הכזב מגונה" היא בעייתית במישור הקוגניטיבי. אילו הביא רס"ג דוגמה מן המתמטיקה, כגון  $2+2=4$ , או מן הגיאומטריה (מרובע אינו מעגל), היינו מבינים שהמשפט השכלי הוא הכרחי וכי טענה הפוכה היא נמנעת. כמו משהו שהוא תמיד הכרחי, היפוכו תמיד נמנע ואין להעלות על הדעת ש- $2+2$  לא יהיו שווים ל-4, או שיהיה מרובע עגול. ואולם כשמדובר במשפט מוסרי, האם תוקפו הוא הכרחי באותה מידה? האם מי שטוען שיש מצבים שבהם טוב לשקר, סותר את עצמו ואומר דבר נמנע (גם אם אנו סבורים שהוא טועה במקרה הנדון)?

ואכן הרמב"ם (מורה הנבוכים, א: ב) מתנגד בתוקף לעמדת רס"ג כאן, וטוען שאין מעמדם ותוקפם של משפטי המוסר כמעמדם ותוקפם של משפטי השכל. לאמת השכלית יש תוקף הכרחי

נולכן היפוכם תמיד נמנע). לדעת הרמב"ם, תוקפם של משפטי המוסר הוא האמת המפורסמת – כלומר אמת קונוונציונלית, שרוב בני האדם מסכימים לה – והבחנת "המפורסמות" היא מפעולות השכל המעשי, בניגוד להבחנת "האמת השכלית", שהיא מפעולות השכל העיוני.

נדגיש שוב, הבעיה אינה מקור הידיעה, כי אם המשל שרס"ג מביא כדי להדגימו. מכאן נוכל לטעון שרס"ג תופס את המושכלות לא במובן הצר של השכל העיוני הטהור, אלא במובן רחב יותר (הכולל את השכל המעשי). נסתפק כאן בהערה זו ונחזור לשאלת משמעות השכל בשיטת רס"ג בדיוננו על המצוות השכליות (בסעיף 2.4.10). נקבל אפוא את המקור השני – ידיעה שכלית-הכרחית – אף-על-פי שנדחה את הדוגמה שלו.

המקור השלישי של ידיעה הוא "ידיעת דבר שההכרח מחייב אותו", או "ידיעת מה שההכרח מביא אליו". הכוונה כאן אינה לידיעה הכרחית (מן הסוג השני), כי אם לידיעה המתחייבת מן ההיקש ההגיוני, שהוא מין שילוב של שני מקורות הידיעה הראשונים. תוקפו של ההיקש תלוי באמיתות הקדמותיו ובמבנהו ההגיוני של ההיקש. אם ההקדמות הן אמיתיות וההיקש בנוי בהתאם לדרישות ההיגיון, אזי המסקנה מתחייבת מן ההכרח – "ההכרח מחייב אותו". לדוגמה:

$$X = א$$

$$א = ב$$

שני משפטים אלה הם "הקדמות" ההיקש. אם שתי ההקדמות האלה הן אמיתיות (ובדרך כלל הן שילוב של מידע אמפירי ומידע שכלי), אזי המסקנה המתחייבת מהן בהכרח היא:

$$X = ב$$

חשוב להדגיש שכל עוד מבנה ההיקש הוא תקף, המסקנה מתחייבת (הכרחית) לא מעצמה אלא מאמיתות הקדמותיה. הואיל וההקדמות מורכבות מאמת אמפירית ("ידיעת החושים") ומאמת שכלית ("ידיעת השכל"), "אם לא יאמת אותו האדם (כלומר, אם האדם כופר באמיתות המסקנה ההכרחית), יתחייב לבטל מושכל או מוחש" (כלומר הוא שולל את ההקדמה השכלית או האמפירית המחייבת את המסקנה).

שלושת מקורות הידיעה שצינו משותפים לכל בני האדם באשר הם. אבל יש מקור נוסף, רביעי, של ידיעה.

אבל אנחנו קהל המיחרים אנו מאמתים שלשת המובילים הללו אשר למדע, ומוסיפים עליהם עוד מוביל רביעי והוא אשר למדנוהו באותן השלשה ונעשה לנו יסוד, והוא נכונות המסורת האמתית, לפי שהוא בנוי על ידיעת החוש וידיעת השכל [...]



ונאמר כאן כי ידיעה הזו כלומר המסורת האמתית וספרי הנבואה, מאמתים לנו שלשת היסודות הללו שהם ידיעות נכונות [...]

(האמונות והדעות, הקדמה, ה, תרגום קאפה, עמ' טו)

במה דברים אמורים? מקור רביעי זה של ידיעה, "ההגדה הנאמנת" (לפי אבן תיבון) או "המסורת האמתית" (לפי קאפה), אינו משותף לכל האנושות, כי אם ל"קהל המייחדים". לא ברור אם הכוונה כאן ליהודים בלבד<sup>4</sup> או לכל המייחדים, כלומר בני שלוש הדתות המונותאיסטיות, שהרי גם הנוצרים וגם המוסלמים בגדר "מייחדים" הם, ומתבססים על היהדות.<sup>5</sup> מכל מקום, המדובר בידיעה היסטורית, שהרי ידיעה היסטורית אינה חושית, ולא שכלית, ולא היקשית – ובכל זאת היא ידיעה אמיתית. שלוש המקורות הראשונים הם נחלת כלל האנושות, כי כל אדם יש לו חושים ושכל, אבל המקור הרביעי, הידיעה ההיסטורית, אינו משותף לכל האנושות. נדון שוב בידיעה היסטורית ביחידה 6, בעיוננו במשנתו של ר' יהודה הלוי: כאן נסתפק בסיכום הדברים – איך מתאמת הידיעה ההיסטורית?

אימותה של הידיעה ההיסטורית תלוי במהימנות העדים הראשונים, שראו את המאורע בהתרחשותו, ובתהליך מסירת המידע מפה לפה ומדור לדור, עד שסיפור אותו מאורע מגיע אלינו. אם נוכל לסמוך על העדות המקורית ועל מסירת אותה עדות, אזי נוכל לאמת את הסיפור ולקבלו כ"הגדה נאמנת" או "מסורת אמתית". אימות כזה, הן של העדות המקורית והן של מסירת העדות במשך הדורות, מתחזק ככל שרבים יותר העדים המקוריים והמוסרים מדור לדור. ככל שהם רבים יותר, פחותים הסיכויים של בידוי או זיוף (תחבולה בלשון רס"ג). לכן המסורת שנמסרה מדור לדור בדבר הנסים והנפלאות שאירעו לעם ישראל בעת יציאת מצרים ומסעו הארוך במדבר היא אמינה במיוחד, מפני שכל מה שאירע התרחש בנוכחות מאות אלפי אנשים, שכולם ראו את המתרחש וכולם מסרו את הסיפור לבניהם מדור לדור. לטענתו זו של רס"ג הסכימו לא רק ר' יהודה הלוי ואחרים בימי הביניים, אלא גם פילוסופים מן העת החדשה, כגון משה מנדלסון. לדברי רס"ג:

ואמרו ואתם עדי (ישעיהו, מד: ה), רומז למה שראו העם מן האותות הנפלאות והמופתים הגדולים. ואף על פי שהם רבים, ביאת עשר המכות וקריעת הים ומעמד הר סיני, הרי לדעתי ענין אות המן המופלאה שבכל האותות, לפי שהדבר המתמיד הוא יותר מפליא מן הדבר שאינו מתמיד, כי אז לא תעלה על הדעת תחבולה שבה יתכלכל עם שמספרם קרוב לשני מליון אדם במשך ארבעים שנה מלא דבר, כי אם ממזון מחודש שחדשו הכורא להם באויר, ואלו היתה כאן איזו אפשרות של תחבולה ואפילו במקצת הדבר כי אז היו משתמשים בה

4 זו דעת פירוש שביל האמונה לישראל הלוי קיטובר, ולפיו הכוונה היא ל"קהל עדת ישראל המאמינים ביחוד".

5 נראה, שרס"ג התכוון למובן הרחב ולא ליהודים בלבד – הרי אין ספק שהאסלאם מרגיש, כמו היהדות, את אחדות האל. יש לזכור שרס"ג אימץ ראיות לאחדות האל מן הכלאם המוסלמי. ייתכן שגם הנצרות היא בגדר "מייחדים", על אף האמונה בשילוש, משום שטענות רס"ג נגד השילוש מובאות בהקשר של הדיון בתארים מהותיים הנמנעים בגלל אחדות האל.

הפילוסופים הקדמונים,<sup>6</sup> והיו מכלכלים בה את תלמידיהם ומלמדים אותם את החכמה ולא יזרקו לעבודה ולא לסער. ולא יתכן שקדמוני בני ישראל הסכימו על ענין זה לשקר בו, ומספיק לכך התנאי שיש לכל מסורת אמתית.

(האמונות והדעות, הקדמה, ו, תרגום קאפח, עמ' כו)

## שאלה

לפי רס"ג, מדוע נס המן משכנע יותר מנס חד-פעמי כבקיעת הים?

אבל מכיוון שהמקור הרביעי של הידיעה, כלומר הידיעה ההיסטורית, אינו נחלת הכלל ואין עליו הסכמה כללית, שוב לפנינו ספקות ומבוכה. אי-ההסכמה נובעת מכך שלקבוצות שונות יש אמת היסטורית שונה, וכל קבוצה מכחישה את האמת ההיסטורית של הקבוצות האחרות. למשל, היהודים והנוצרים אינם מסכימים לטענות האסלאם, המקובלות על כל מוסלמי, כ"הגדה נאמנת" בנוגע לנביא מוחמד. בעיני המאמין המוסלמי, המסורת האסלאמית היא אמיתית, אך היהודי והנוצרי כופרים באמיתות אותה מסורת. לכן המסורת האמיתית וקוקה לעזרה ולהגנה באמצעות עיון ומחקר. זאת היא אפוא המטרה הכפולה של ספר האמונות והדעות:

דע יחנף ה' אתה המעיין בספר זה, כי מה שאנחנו חוקרים ומעיינים בעניני אמונתנו הוא לשני ענינים, האחד כדי שיתאמת לנו בפועל מה שידענו מפי נביאי ה' בידיעה. והשני כדי שנשיב לכל מי שיטען עלינו בעניני אמונתנו.

(האמונות והדעות, הקדמה, ו, תרגום קאפח, עמ' כד)

בדברים האלה מגדיר רס"ג עצמו את ספרו כספר פלאם. כזכור, לדברי אבן ח'לדון (הקטע השלם מובא לעיל) על הפלאם, "זה הוא מדע שעניינו הוא: להתווכח בראיות שכליות על עיקרי האמונה, ולדחות את דעותיהם של המחדשים, הסוטים באמונותיהם מדרכי הקדמונים ואנשי המסורת". לדברי אל-פראבי (לעיל), "וזו החכמה היא קניין יוכל האדם עמה להגן על האמונות והפעלים המוגדרים אשר פרסם אותם עושה הדת מהחולק עליהם ולזייף במלות הממרים את פיה". כוונת האמונות והדעות דומה – לאמת "בפועל" (כלומר באמצעות טיעונים שכליים) את אמיתות הדת כפי שנודעה לנו מראש על-ידי התגלות אלוהית לנביא, ולהשיב למתקפות הכופרים באמת דתית זו.

6 כלומר, אילו היה מדובר כאן בתחבולה אנושית היו הפילוסופים משתמשים בה כדי להשתחרר מן הצורך בעבודה ולהתפנות לעיסוקם העיוני בלבד.

## 2.4.4 הצורך בהתגלות

עד כאן דיבר רס"ג על מקורות הידיעה. עתה, בסוף ההקדמה לספר האמונות והדעות, הוא פונה לשאלה המתחייבת מן הדיון הקודם: לנוכח ארבעת מקורות הידיעה שברשותנו, מדוע יש צורך בכלל בהתגלות אלוהית? אם השכל האנושי הוא שידוע את האמת, והוא שמסוגל לאמת את הדת ולהפריך דעות אחרות, מדוע נחוצה התגלות אלוהית כדרך לאמת? אם השכל הוא המובילנו אל האמת, מה תפקידה של הדת, ומה תפקיד ההתגלות שעליה היא מבוססת?

לדעת רס"ג, ההתגלות האלוהית היא בעצם קיצור דרך לידיעת האמת. כפי שמורה נותן לתלמידיו את פתרון הבעיה הקשה מראש, כך גילה האל לבני אדם מראש את האמת ואת הדרך שילכו בה כדי שבינתיים, עד שהם יתפתחו מהבחינה השכלית ויוכלו לדעת את האמת בכוחות עצמם, ידעו אותה ויודרכו בהנהגה הנכונה. האמת הדתית הנגלית וההאמת השכלית המושגת בעיון, במחקר ממושך, כעבור שנים רבות, אלא שהיא נודעת מיד בהתגלות אלוהית, בצורה גלויה המושגת על-ידי כל העם. לדברי רס"ג:

אבן תיבון	קאפח
ועל הדרך הזה	ועל דרך זו
ירחמך האל, נעיין	ירחמך האל – אנו מעיינים
ונחקור להוציא אל	וחוקרים כדי להוציא אל
מה שהודיענו אלהינו	הפעל את אשר הודיענו בוראנו
במדע ובהכרח,	בדרך ההודעה. ובהכרח
ויסמך לשער הזה שער	צריך לספח לענין זה דבר שאין
שאנו צריכים לו.	לעבור מעליו, והוא
ונאמר כשהיו דברי	שנשאל ונאמר, אם כל
התורות מתקיימות	ענייני הדת יושגו
בחקירה ובעיון הברור	בחקירה ובעיון הנכון
כאשר הגיד לנו אלהינו,	וכפי שהודיענו ה',
מה אופני החכמה	מה היא נקודת החכמה
שהודיענו אותם מדרך	שנתנם לנו בדרך
הנבואה והעמיד עליהם	הנבואה ועשה על כך
מופתים ואותות הנראות	מופתי האותות הגלויים
לא המושכלות? אחר כך	לא המופתים השכליים?
אשיב בעזרת האל התשובה	ונשיב בסיוע ה' יתעלה
השלמה. ונאמר מפני	התשובה השלמה ונאמר,
שידע בחכמתו כי	מפני שידוע לפני החכם
המבוקשים המוצאים	שהלמודים הנלמדים

במלאכת העיון  
לא ישלמו כי אם במדה  
מהזמן, כי אם  
ימחה אותנו בידיעת  
תורתו עליה, נעמוד  
זמן בלא תורה עד  
שתשלם המלאכה ויתום  
העסק בה. ושמא רבים  
ממנו לא תשלם בו המלאכה  
בעבור חסרון שיש בו,  
או שלא ישלם לו להתעסק  
בה בעבור שיקוץ בה, או  
מפני שהספקות שולטים  
עליו ומבלבלים אותו,  
ושמך־נו הבורא מכל אלו  
הטרחים כלם במהרה  
ושלח לנו שלוחיו  
והגיד לנו בהגדה  
והראנו בעינינו אותות  
עליה ומופתים שלא  
התערב בהם ספק, ולא  
מצאנו דרך לדחותם, כמו  
שאמר (שמות, כ: יח) "אתם  
ראיתם כי מן השמים  
דברתי עמכם".  
ודבר עם נביאו בפנינו  
ושם זה מחייב להאמין  
בו תמיד, כמו שאמר  
"בעבור ישמע העם  
בדברי עמך וגם בך  
יאמינו לעולם" (שמות, יט: ט).  
והתחייבנו מיד לקבל  
ענין התורה, וכל אשר  
נכלל בה כבר  
התקיים בעד המוחש  
והתחייב בקבולו כל מי  
שהוגד לו בראיית

על ידי העיון  
לא יגיעו לשלמותם אלא  
בזמן ממושך ושהוא אם  
יפנה אותנו אליהם בידיעת  
הדת, היינו נשאים  
זמן רב ללא דת עד  
אשר תשלם לנו המלאכה  
ויסתיים העסק בה, ואפשר שרבים  
ממנו לא תשלם להם המלאכה  
מחמת חסרונם, ויש שלא  
יסתיים לו העסק בה  
מחמת קוצר רוחו, או  
שישתלטו עליו הספקות  
ויביאוהו במבוכה ויעצרוהו, ולפיכך  
שחרר אותנו יתהדר ויתרומם  
מיד מכל הטרדות האלה,  
ושגר אלינו את שליחו ומסרם  
לנו בדרך הודעה,  
והראנו בעינינו עליהם  
אותות ומופתים מה שלא  
ישלוט בהם ספק, ולא  
תמצא שום דרך לדחייתם, כמו  
שאמר "אתם ראיתם כי מן  
השמים דברתי עמכם"  
(שמות, כ: יח).  
ודבר עם שליחו בנוכחותינו,  
ועשה הדבר מחייב להאמינו  
תמיד, כמו שאמר "בעבור  
ישמע העם בדברי עמך  
וגם בך יאמינו לעולם"  
(שמות, יט: ט).  
ולכן נתחייבנו מיד לקבל  
עניני הדת עם כל מה  
שנכלל בו, מפני שכבר  
נתברר בהוכחה המוחשית,  
ונתחייבנו לקבלו  
כפי שנמסר לנו

ההגדה הנאמנת, כאשר	בראית המסורת הנאמנה
אני עתיד לבאר. וצונו	כמו שנבאר, ונצטוונו
שנרצה לעיין במתוך עד	לעיין לאטנו עד אשר
שיצא לנו זה בעיון	יושג לנו הדבר בעיון,
ולא סדרנו מהמעמד ההוא	ולא זזנו מאותו המעמד
עד שנתקיימה	עד אשר נתקיימה לנו
טענתו עלינו,	ההוכחה בו
והתחייבנו להאמין	ונתחייבנו להאמין
בתורתו ממה שראו	דתו במה שראו
עינינו ושמעו אזנינו,	עינינו ושמעו אזנינו,
ואם יארך הזמן למעיין	ואף אם ימשך זמן עיונינו בו
ממנו עד שישלם עיונו	עד אשר ישלם העיון
לא יחוש לזה, ומי	אין בכך כלום,
שיתאחר בעבור דבר	ומי שפגר בכך
מונע מזה לא ישאר	בגלל איזה מעצור לא
מבלי דת. ומי שיהיה	ישאר ללא דת, אף
מן הנשים או הנערים	הנשים והקטנים ומי
ומי שלא ידע לעיין	שאינו מטיב לעיין הרי
תהיה דתו שלמה לו	דתו שלם ומגובש, לפי
ומגיע אליה, כי כל בני	שכל בני אדם
אדם שוים במדעים	שוים במדעים המוחשיים.
החושיים, ישתבח החכם	ישתבח החכם המנהיג, ולפיכך
המנהיג. ובעבור זה	תמצא בתורה
אתה רואה בתורה מקבץ	פעמים רבות מזכיר את
בהרבה מקומות הנשים	הבנים והנשים יחד עם
והבנים והאבות בזכרון	האבות כשהזכיר את
האותות והמופתים.	האותות והמופתים.

(הקדמת המחבר, עמ' 12-13)

(הקדמה, ו, עמ' כז-כח)

## שאלות

1. למה מתכוון רס"ג כשהוא אומר: "הודיענו בוראנו בדרך ההודעה" (בתרגום קאפח)? היעזרו כאן בתרגום אבן תיבון.
2. מדוע, לפי רס"ג, הודיע האל את האמת באותות ובמופתים ולא בדרך העיון השכלי?
3. למה מתכוון רס"ג באימרו שהעיון "לא ישלמו כי אם במדה מהזמן" (תרגום אבן תיבון)? היעזרו כאן בתרגום קאפח.
4. מדוע אין להטיל ספק באותות ובמופתים כאשר העיון והמחקר השכלי מביאים אל הספק?

5. רס"ג אומר: "והתחייבנו מיד לקבל ענין התורה [...] בעד המוחש והתחייב בקבולו כל מי שהוגד לו בראיית ההגדה הנאמנת" (תרגום אבן תיבון). מה הם שני השלבים הדרושים כדי לאמת את ההתגלות ההיסטורית של האל? היעזרו בתרגום קאפח.
6. למה "לא ישאר מבלי דת" מי שמפגר בעיונו?
7. מהו יתרון "המדעים המוחשים" על המחקר העיוני בענייני הדת?

רס"ג נוקט בדבריו עמדה שהיא בפירוש שכלתנית. יש זהות מוחלטת בין תוכן הידיעה השכלית לבין הידיעה הנגלית בנבואה – ההבדל הוא בדרך השגת הידיעה, לא בידיעה עצמה: ההתגלות האלוהית באמצעות הנביא מאפשרת ידיעה מידית של אמת שאפשר להשיגה גם בדרך אחרת – בדרך הממושכת של עיון ומחקר – וכך הוא מורה את הדרך הנכונה להתנהגות בני אדם. יתר על כן, יש אנשים שבגלל חולשת יכולתם השכלית לעולם לא יוכלו להגיע אל האמת, וכך ניתנת גם להם אפשרות לדעת את האמת ואת ההתנהגות הנאותה. (נחזור לשאלת היחס בין האמת השכלית לאמת הנגלית בנבואה כאשר נדון בחלוקת המצוות של רס"ג.)

## 2.4.5 ראיות לחידוש העולם ומציאות האל

מכיוון שהתורה מתחילה במעשה בראשית, עוסק רס"ג במאמר הראשון בספר האמונות והדעות בשאלת חידוש העולם. כזכור, שיטת הכלאם היא להוכיח את בריאת העולם, ובאמצעותה להוכיח את מציאות הבורא. רס"ג נוקט דרך דומה, אבל הוא בורר לו את הטיעונים הנראים בעיניו ואינו מאמץ את השיטה הכלאמית כולה. וכך הוא מאמץ ראיות פלאמיות לחידוש העולם, אך בשינוי אחד חשוב. כזכור, האמינו המתפלמון בחלקיקים בלתי־מתחלקים (אטומים) גם של החומר וגם של הזמן (הרגעים). אין תורת החלקיקים מקובלת על רס"ג ולכן הוא נאלץ לשנות פה ושם את נוסח הראיות, כדי שלא להסתמך על תורה פלאמית זו.

### 2.4.5.1 הראיה מן התכליות

רס"ג מביא ארבע ראיות לחידוש העולם. הראיה הראשונה היא "מן התכליות"; משמע, לכל דבר בעולם יש סוף (תכלית), כלומר הוא מוגבל בגודלו. מוגבלותו של גודל העולם מוכיחה, לפי רס"ג, את מוגבלותו הזמנית: עולם שהוא מוגבל בגודל אינו יכול להכיל כוח אין־סופי (בלתי מוגבל) המקיים אותו ושומר עליו, ולכן אותו עולם מוגבל בגודל צריך להיות גם מוגבל בזמן. לדברי רס"ג:

הראשונה מהם, מן התכליות, והוא שהשמים והארץ כיון שהתברר שיש להם תכלית בהיות הארץ באמצע וסביב השמים סביבותיה, התחייב שיהיה לכחם תכלית; כי אי אפשר שיהיה כח

לאין תכלית בגשם [= בגוף] בעל תכלית,<sup>7</sup> ודוחה זה הידוע.<sup>8</sup> וכאשר יכלה הכח השומר אותם התחייב שיהיה להם תחלה וסוף. ואחרי שנגלתה לי זאת הראיה, התישבתי בדקדוקם, ולא מהרתי לגזור<sup>9</sup> אומר בה, עד שבררתי, באמרי שמא הארץ אין לה תכלית בארך וברחב ובעמק? אחרי כן אמרתי אלו היתה כן, לא היתה השמש מקפת אותה עד שהיא משלמת סבובה בכל יום ולילה פעם אחת, ותשוב זורחת ממקום שזרחה ובאה למקום שבאה, וכן הירח ושאר הכוכבים.<sup>10</sup> ואחרי כן אמרתי שמא השמים אין להם תכלית?<sup>11</sup> ואמרתי ואיך יהיה זה והם מתנועעים כלם וסובבים סבוב הארץ תמיד, כי לא יתכן לחשוב כל הגלגל הקרוב אלינו הוא אשר יסוב, והשאר יותר גדול משיסוב,<sup>12</sup> מפני שאין אנו משכילים כי אם זה הדבר אשר יסוב, ולא נשכיל אחריו דבר אחר, כל שכן שנאמין שהוא שמים ונאמר שהוא סובב.<sup>13</sup> ואחרי כן חקרתי ואמרתי שמא יש ארצות רבות,<sup>14</sup> ושמים רבים, יקיפו כל שמים מהם הארץ שלהם, ויהיו עולמים שאין להם תכלית. וראיתי זה נמנע מצד הטבע, כי לא יתכן להיות עפר ממעל לאש בטבע ולא אויר תחת מים בטבע, כי האש והאויר קלים שניהם והעפר והמים כבדים שניהם.<sup>15</sup> וידעתי כי אילו היה כנמצא גוש עפר חוץ לארץ הזאת היה בוקע כל אויר וכל אש עד אשר יגיע לעפר הארץ הזאת. וכן אם היה מקוה מים חוץ למים האלה היה בוקע האויר והאש עד שיגיע למים האלה. ומצאתי המציאה [= המסקנה] הגמורה כי אין שמים בלתי אלה ולא ארץ כי אם זאת, וכי השמים האלה יש להם תכלית, והארץ הזאת יש לה תכלית, וכאשר גשמיהם יש להם גבול, כן יש לכחם גבול מגיע אל קץ ויעמוד אצלו, ולא יתכן להם לעמוד אחר כלות הכח ההוא ולא ימצאו קודם היותו, ומצאתי הכתוב שהעיד עליהם בתכלית, באמרו (דברים, יג: ח) "מקצה הארץ ועד קצה הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים". והעיד כי השמש תסובב סבוב הארץ ותשוב בכל יום: "וזרח השמש ובא השמש" (קהלת, א: ה).

(האמונות והדעות, מאמר ראשון, פרק ראשון, תרגום אבן תיבון, עמ' 16-17)

## שאלות

1. כיצד מוכיח רס"ג את טענתו כי העולם מוגבל בגודל?
2. כיצד מפריך רס"ג את האפשרות שיש עולמות נוספים על עולמנו?

- 7 בגשם בעל תכלית – לא ייתכן שגוף ("גשם") מוגבל ("בעל תכלית") יכיל כוח אין-סופי ("לאין תכלית").
- 8 כלומר, הידוע = השכל (התבונה) דוחה אפשרות זו, דהיינו שגוף מוגבל יכיל כוח אין-סופי.
- 9 בתרגום קאפח: "ואחרי שנראית לי ראייה זו, התישבתי לדקדק בה, ולא מיהרתי להחליט [...]".
- 10 כלומר, לו היה כדור הארץ אין-סופי בהיקפו, לא היו השמש והירח יכולים להשלים בזמן קצוב – יממה אחת – סיבוב שלם.
- 11 אולי כדור הארץ סופי בהיקפו, אבל גלגלי השמים שמסביבו אין-סופיים.
- 12 במקרה זה, אי-אפשר שגלגלי השמים הקרובים לכדור הארץ יסובבו אותו ולא הגלגלים הרחוקים יותר.
- 13 ידיעתנו מוגבלת לגלגלי השמים הסובבים את כדור הארץ; מעבר להם דבר אינו ידוע לנו.
- 14 לא ייתכן שיהיו עוד כדורי ארץ, כי אז יהיה יסוד הארץ ("עפר") מעל לאוויר, אף-על-פי שהאוויר קל יותר – וזה נמנע.
- 15 לפי הפסיקה האריסטוטלית, כל אחד מארבעת היסודות (ארץ, מים, אוויר, אש) מתנועע עד שמגיע אל "מקומו הטבעי", כגון האש למעלה והארץ למטה.

לכאורה יש דמיון בין ראיית רס"ג לחידוש העולם כאן, כלומר לקביעתו שיש ראשית לכוח המקיים את העולם, לבין תפיסת אריסטו שלעולם יש מניע ראשון. אבל לאמיתו של דבר, גישותיהם של רס"ג ושל אריסטו מנוגדות לגמרי ומובילות למסקנות מנוגדות: דעת רס"ג היא שהעולם מחודש, ודעת אריסטו – שהעולם קדמון.

כאמור, רס"ג טוען כי גוף מוגבל (וכל גוף הוא מוגבל בסופו של דבר, גם העולם החומרי כולו) אינו יכול להכיל כוח בלתי־מוגבל (אינסופי). מסקנתו היא אפוא שלכוח השומר והמקיים את העולם יש ראשית, ולכן גם לעולם עצמו יש ראשית. אצל אריסטו אין המניע הראשון נתפס ככוח בגוף. אדרבה, המניע הראשון מוכרח להיות מחוץ לעולם. לפי אריסטו, כל מניע שהוא גוף או כוח בגוף (כנפש האדם) מונע כשהוא מניע גוף אחר: בהניעה את העט, מונעת ידי עם העט, וכשנפשי מניעה את גופי ממקום למקום, הרי היא מתנועת אתו. אבל המניע הראשון אינו מתנועע ואינו מונע בהניעו את העולם. מניע בלתי־מונע זה אינו יכול להיות גוף או כוח בגוף. המניע הראשון, לפי אריסטו, הוא כוח מחוץ לעולם. לכן לעומת הכוח הגופני שיש לו ראשית, המניע הראשון אינו מוגבל; הוא קדמון והעולם המונע על־ידי קדמון. לעומת אריסטו, רס"ג מתאר את הכוח המקיים את העולם ככוח בתוך גוף, ולכוח הזה יש ראשית במובן של תחילה בזמן. ואילו אצל אריסטו המניע הבלתי־מונע אינו ראשון בזמן (היות שגם הוא וגם העולם הם נצחיים), אלא ראשון בהיותו סיבת כל התנועות. כדי להמחיש זאת מתאר אריסטו את התנועות כשרשרת. המניע הראשון של אריסטו אינו החוליה הראשונה בשרשרת, אלא מעל לשרשרת (מחוץ לה), המניע את כולה.

הפילוסופים האריסטוטליים, כמו רמב"ם, לא קיבלו את ראיית רס"ג לחידוש העולם. הכוח המקיים את העולם (נוסח רס"ג) או המניע אותו (נוסח אריסטו) אינו "בתוך" העולם, ואין אפוא כל הכרח שיהיה מוגבל. אדרבה, הוא מוכרח להיות כוח מחוץ לעולם, מניע בלתי־מונע. לראיה זו של רס"ג שהעולם מחודש אין אפוא תוקף.

שאלה

השוו את הכוח המקיים את העולם, נוסח רס"ג, למניע הראשון, נוסח אריסטו. במה הם דומים ובמה הם שונים?

## 2.4.5.2 הראיה מקיבוץ החלקים

הראיה השנייה לחידוש העולם היא "מקיבוץ החלקים והרכבת הפרקים", כלומר מהאופן שבו דברים מורכבים ומתחברים מחלקים שונים. ראיה זו, בנוסחה הפלאמית, כפי שהרמב"ם מביא במורה הנבוכים, א: עד (הראיה הכלאמית השלישית לחידוש העולם), מבוססת על הרכבת הדברים מן החלקיקים הבלתי־מתחלקים (אטומים). רס"ג אינו מקבל את תורת החלקיקים והוא מתייחס אל החלקים שמהם מורכב הגוף. מדוע הורכבו הגופים, ואף העולם כולו, באופן כה מסודר? לפי ראיה



זו, ההרכב של כל גוף, ושל העולם כולו, מגלה סדר וכוונה ותכליתיות – הם מאורגנים. הרכבת הדברים אינה יכולה להיות מקרית – היא צריכה פועל המסדר ומארגן אותה. לדברי רס"ג:

והראיה השנית מקבוץ החלקים והרכבת הפרקים [= איברי הגוף], והוא, שראיתי הגשמים [= גופים] חלקים מחוברים, ופרקים מורכבים, והתבאר לי בהם סימן מעשה העושה והחדוש. אחר כן אמרתי שמא אלה הפרקים והחבורים אינם כי אם בגשמים הקטנים, רוצה לומר גשמי החוש והצמח.<sup>16</sup> ופשטתי מחשבתי אל הארץ והנה היא כן, כי היא עפר ואבן וחול והדומה להם מקובצים. ועליתי בה אל השמים וראיתי בהם כתות רבות מן הגלגלים<sup>17</sup> קצתם בתוך קצתם, יש בהם כתות מן המאורים הנקראים ככבים, נגזרו, גדול וקטן, רב אור ומעט אור, והורכבו בתוך הגלגלים ההם. וכאשר נתברר לי הקבוץ והחבור וההרכבה, אשר הם החדושים בגשם [= חומר, גוף] השמים וזולתם, האמנתי בעבור הראיה הזאת עוד, כי השמים וכל אשר בהם מחודשים, ומצאתי הכתוב אומר כי פירוד חלקי החיים וחבורם יורה על חדושם, והוא אמרו (תהלים, קיט: עג) "ידיך עשוני ויכוננוני", ואמר בארץ (ישעיהו, מה: יח) "יוצר הארץ ועושה הוא כוננה". ואמר בשמים (תהלים, ת: ד) "כי אראה שמך מעשה אצבעותיך ירח וככבים אשר כוננת".

(האמונות והדעות, א: א, תרגום אבן תיבון, עמ' 17-18)

## שאלות

1. מהי כוונת רס"ג בדברו על "כתות רבות מן הגלגלים קצתם בתוך קצתם"?
2. לפי רס"ג, הסדר והחוקיות שבעולם מעידים על חידושו. האם טענה זו תקפה? שמא יכול עולם קדמון (נוסח אריסטו) להיות מסודר בחוקיות ובסדר? וכן, שמא עולם המחודש מחומר קדמון (נוסח אפלטון) יכול להיות מסודר בחוקיות ובסדר? האם הסדר הנראה בעולם מוכיח את חידושו בכלל ואת חידושו מאין בפרט, כפי שטוען רס"ג?

מן הראוי להעיר, כי דחיית רס"ג את תורת האטומים הכלאמית מבטלת בעצם את הראיה שלו. כזכור, לפי תורת ההודמנות בכלאם אין לאטומים קיום עצמאי מרגע לרגע, ורק התערבותו הישירה של האל בכל רגע מקיימת אותם. רס"ג לא קיבל תורה זו ולכן הראיה שהוא מביא אינה מוכיחה כי הכל נברא. אמנם הרכבת הדברים תלויה בפועל, שסידר וארגן אותם בהרכב זה ולא אחר, אבל החלקים שמהם הורכב העולם לאו דווקא מחודשים. כלומר, אם ראיה זו תקפה בכלל,

16 רס"ג סבר שרק בגשמים הקטנים, כלומר בגופות של הצמחים ושל בעלי החיים, יש גופים המורכבים מחיבורם של חלקים שונים, אבל אז הוא נוכח לדעת שגם בגופים השמימיים יש גופים מורכבים, כגון המערכות והמזלות המורכבים מכוכבים שונים.

17 כתות – קבוצות, דהיינו מערכות או מזלות של כוכבים.

יש בה לכל היותר כדי להוכיח שיש בעולם סדר וארגון, ולא שהעולם מחודש מאין. לדברי אליעזר שבייד: "רס"ג אינו מרגיש כי טענתו מוכיחה אמנם שיש לכל מרכב סבה להרכבתו, או בלשון אחרת – שיש אלהים. אבל אין היא מוכיחה שהרכבה היא מחודשת".<sup>18</sup>

### 2.4.5.3 הראיה מחליפת המקרים

הראיה השלישית היא מחליפת המקרים, כלומר שבכל עצם קיים המקרים מתחלפים במקרים אחרים ואין גוף קיים בלא מקרים. ראיה זו דומה לראיה הפלאמית הרביעית (שהרמב"ם מביא במורה הנבוכים, א: עד), המבוססת על תפיסה אטומית, שרס"ג שולל אותה. גם ר' יהודה הלוי מזכיר את הראיה הזאת בסקירת עקרונות הכלאם (ספר הכוזרי, ה: יח), הטענה השנית. וכפי שראינו,<sup>19</sup> אין המקרים קיימים לנצח, ולכן כאשר אין מקרים, אין הגופים יכולים להתקיים. טיעון זה תקף גם כשמדובר בגוף פרטי (ספציפי) וגם כשמדובר בעולם (שהוא גוף) כולו. כפי שרס"ג אומר, גם לגופים השמימיים יש מקרים, והשמים לא היו יכולים להתקיים לפני שהיו להם מקרים. לדברי רס"ג:

והשלישית מן הראיות, המקרים. והוא שמצאתי כל הגשמים [= הגופים] לא ימלטו ממקרים [= לא ימצאו בלי מקרים] שיקרו בכל אחד, אם מעצמו אם מזולת עצמו, כמו שיוֹלד החי והצמח ויגרל עד אשר ישלם, ואחר כן יחסר ויתפרדו חלקיו. ואחר כן אמרתי שמא הארץ נמלטת מאלה המקרים? והשתדלתי בה ומצאתיה שאיננה נמלטת מצמח וחיים שהם מחודשים, וידוע כי מה שאיננו נמלט מן המחודש שהוא כמוהו. אחר כן אמרתי שמא השמים נמלטים מחרושים כאלה? והשתכלתי והנה אינם נמלטים מחרושים, ועקרם התנועה הדבקה בהם, לא תנוּת,<sup>20</sup> אבל, תנועות רבות שונות, עד אם תערוך אחת מהנה אל האחרת; תדע כי יש להם אחור [בתרגום קאפח: איטיות] ומהירות, ומהם נפילת אור קצתם על קצתם, ויתחדש בהם האור כירח. ומהם שמראה קצת הככבים לקצת האודם והלובן והירקרק והירוק. וכאשר מצאתי החרושים שכללו אותם והם לא קדמו להם. האמנתי כל מה שלא קדם החרוש הוא כמוהו, בעבור שהוא נכנס בגדרו. ואמר הכתוב בחרושי הארץ והשמים שהם מורים על תחלתם (ישעיהו, מה: יב): "אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי".

(האמונות והדעות, א: א, תרגום אבן תיבון, עמ' 18)

18 שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עמ' 30.

19 לעיל, בסקירת עקרונות הכלאם לפי יהודה הלוי ולפי הרמב"ם (סעיפים 2.2.5.1, 2.2.5.2).

20 תנועות הגלגלים משתנות ומתחדשות, ובכל זאת הגלגלים תמיד נעים ואינם "נחים" (נעצרים) לעולם.

## שאלות

1. מה כוונת רס"ג בדברו על מקרים הקורים לדבר "אם מעצמו אם מזולת עצמו"? הביאו דוגמה.
2. כיצד מבחין רס"ג שגם תנועות הגופים השמימיים הן מקריות?

גם ראייה זו לחידוש העולם יש בה קושי. גם אם נקבל את טענת רס"ג שהמקרים תמיד מתחלפים, אין רס"ג מתייחס כאן אל האפשרות שיש התחלפות מתמדת ומחזורית של מקרים בעולם קדמון, כלומר שהעצם נצחי והמקרים מתחלפים לנצח. הראייה יש בה לכל היותר כדי להוכיח שאין גוף קיים קודם למקרו, ולא שהגוף עצמו מחודש, כי אולי הגוף הוא קדמון והתחלפות המקרים בו היא נצחית או מחזורית. בכל איפן, נדמה שמסקנת הראייה זהה בעצם להקדמתה: הואיל ואין גוף בלא מקרים, והמקרים מתחלפים, אזי הגוף אינו יכול להתקיים לפני שיהיו לו מקרים. אין הראייה מחדשת אפוא כלום: המסקנה (אין גוף בלא מקרים) זהה להקדמה (אין גוף בלא מקרים).

## 2.4.5.4 הראייה מן הזמן

הראייה הרביעית לקוחה מעצם מושג הזמן, והיא החשובה והמעניינת בראיות שרס"ג מביא. ר' יהודה הלוי מביא ראייה זו כעיקרון הראשון של הכלאם בספר הכוזרי (ה: יח, כפי שראינו לעיל). היא מובאת גם בספר מורה הנבוכים (א: עד) כראייה השביעית של הכלאם לחידוש העולם. ראייה זו מתחילה בהנחה כי אין-סוף בפועל הוא בגדר הנמנע, וכי הזמן שכבר עבר הוא כמות הקיימת בפועל מפני שכבר התממש. מדוע לא ייתכן אין-סוף בפועל? עלינו לזכור כי אין האין-סוף כמות מוגדרת. האין-סוף, לפי הגדרתו, אינו כמות בכלל, כי הוא תמיד גדל בלי סוף. לכן בכל רגע נתון אי-אפשר לסעון שהושלמה כמות אין-סופית בפועל. אפשר לדבר על האין-סוף רק בכוח: למשל, בכוח אפשר לחתוך פיסת נייר לחצי עד אין-סוף. ואולם בפועל ברגע מסוים אין לנו חתיכות אין-סופיות, מפני שגם את מה שחתכנו בפועל עד אותו רגע ניתן לחתוך. לפי תפיסה זו אפוא, האין-סוף אפשרי רק בכוח ולא בפועל. ואם נחשוב על הזמן, נגיע למסקנה דומה. הזמן שעבר הוא בגדר כמות בפועל: עד לרגע זה בהווה עברו x ימים (שנים, רגעים). לעומת תפיסת הזמן בעבר ככמות בפועל, העתיד נתפס ככמות בכוח: המחר טרם קיים בפועל, הוא קיים רק בכוח. לכן לפי תפיסה זו, לא ייתכן עבר אין-סופי, כלומר עולם קדמון. וכך אומר רס"ג:

והראייה הרביעית מהזמן. והוא שידעתי כי הזמנים שלשה חולף [= עבר] ועומד [= הווה] ועתיד; ואף על פי שהעומד פחות מכל עתה [= כעת, זמן] שמתי העתה כנקודה.<sup>21</sup> ואמרתי אם יהיה האדם משתדל כמחשבתו לעלות מהנקודה הזאת למעלה,<sup>22</sup> לא יתכן לו זה בעבור

<sup>21</sup> זמן ההווה הוא הפחות מכל הזמנים (עבר ועתיד) מפני שהוא חולף מיד, ולכן שם אותו רס"ג כנקודה בקו הזמן.

<sup>22</sup> בקו הזמן המדומה אפשר להעלות על הדעת עלייה (מעבר) מנקודה מסוימת בקו לכיוון אחד, אבל לעולם אי-אפשר להשלים עלייה זו ולהגיע אל סופו של הקו, כי הקו הוא אין-סופי (וזהו סתירה בפני עצמה להעלות על הדעת שלקו אין-סופי יש נקודה מסוימת שהיא סוף הקו).

שהזמן אין לו תכלית, ומה שאין לו תכלית לא תעלה בו המחשבה למעלה ותעבור בו. העלה [= הסיבה] עצמה תמנע שתלך בו ההויה למטה<sup>23</sup> ותעבור בו עד שתגיע אצלנו. ואם לא תגיע ההויה אלינו לא נהיה. ויהיה הדבר מחוייב שאנחנו המון ההוים אינם הוים והנמצאים אינם נמצאים. וכאשר מצאתי עצמי נמצא, ידעתי כי ההויה עברה על הזמן עד שהגיעה אלי. ולולי שיש לזמן תכלית לא היתה ההויה עוברת בו!

(האמונות והדעות, א: א, תרגום אבן תיבון, עמ' 18-19)

שאלה

הסבירו את המעבר "למעלה" ואת המעבר "למטה" בזמן אצל רס"ג, לפי דבריו לעיל, ותרגמו אותו לכיווני המעבר מן ההווה לעבר ומן העבר אל ההווה.

נסביר את הראיה. נדמה את הזמן לקו ואת ההווה לנקודה על הקו. נניח שנלך אחורנית בזמן מנקודת ההווה אל העבר (מהיום אל אתמול ואל היום שלפניו וכן הלאה). אם העולם קדמון, לעולם לא נוכל להגיע אל הנקודה הראשונה על הקו מפני שהזמן שעבר הוא אין־סופי. כלומר, בעולם קדמון יש אין־סוף נקודות על הקו ומן הנמנע שנגיע אל אותה נקודה ראשונה – כי למעשה אין נקודה ראשונה. אילו הייתה נקודה ראשונה, אזי הזמן התחיל באותה נקודה, ואם לזמן בעבר יש ראשית, פירושו שהעולם מחודש, לא קדמון. אבל בהנחה שהעולם קדמון, לא נוכל לעבור את קו העבר אחורנית ולהגיע אל הנקודה הראשונה.



הזמן מתואר כנקודות על הקו עבר – הווה – עתיד.

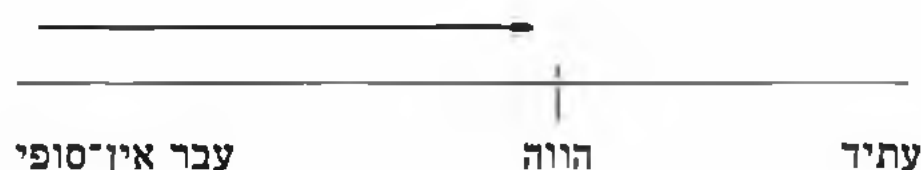
המעבר אל העבר בעולם קדמון מתואר כמעבר אחורנית – אל העבר (עלייה למעלה במשל של רס"ג).



23 מאותה סיבה – לקו אין־סופי אין ראשית ואין תכלית – כפי שאי־אפשר לעלות מנקודה מסוימת – ההווה – אל סוף הקו, כך אי־אפשר לחזור ולרדת, כביכול, מנקודה בסוף הקו אל נקודת ההווה.

אבל, מובן שאין הזמן נסוג אחורנית מן ההווה אל העבר, כפי שדימינו. להפך, הזמן מתקדם מן העבר אל העתיד. וכפי שבהליכה אחורנית אי־אפשר לעבור קו אין־סופי ולהגיע אל הנקודה הראשונה, כי נקודה כזאת איננה קיימת במצב של אין־סוף, כך אי־אפשר להתקדם קדימה בקו הזמן, מן העבר אל ההווה, ולעבור קו אין־סופי ולהגיע לבסוף אל נקודת ההווה. פירוש הדבר שאי־אפשר לעבור על אין־סוף נקודות בעבר כדי להגיע אל נקודת ההווה. לעולם לא נוכל להגיע אל ההווה.

המעבר מן העבר אל ההווה בעולם קדמון מתואר כמעבר קדימה מן העבר אל העתיד (ירידה חזרה, במשל של רס"ג).



ושוב: אם העולם קדמון, הרי כבר עברו רגעים (המתוארים בקו המדומה כנקודות בקו) עד אין־סוף. יש אפוא קו אין־סופי מן העבר עד הרגע הזה (ההווה), אבל עקרונית, כזכור, מן הנמנע שיתקיים אין־סוף בפועל, בין בחלל ובין בזמן. אי־אפשר אפוא להשלים את האין־סוף בפועל ולהגיע אל רגע ההווה. אם אי־אפשר להגיע אל ההווה, פירוש הדבר שההווה עוד לא קיים – משמע, אין אנחנו (בהווה) קיימים כלל! המסקנה ברורה: עולם קדמון פירושו שאין אנחנו קיימים. הואיל ואנחנו קיימים (וזאת דעתו של רס"ג, בכל מקרה, שאנחנו אכן קיימים), הרי שהזמן שעבר אינו אין־סופי ומפני שיש לו סוף יש לו גם התחלה. כלומר, העולם אינו קדמון, אינו אין־סופי, אלא יש לו התחלה והוא מחודש.

## 2.4.5.5 מציאות הבורא

לאחר שדן בראיות לחידוש העולם ולא בראיות למציאות הבורא (האל), פונה רס"ג אל השאלה המתבקשת, מציאותו של הבורא. עמדת רס"ג היא, שמציאות הבורא מוכחת על־ידי הוכחת הבריאה הואיל ומן הנמנע להעלות על הדעת שהעולם חידש או המציא את עצמו. אין לגופים הכוח להמציא את עצמם כאשר הם קיימים, וקל וחומר לא לפני שהם קיימים (כשהם עדיין נעדרים). איך אפשר לייחס פעולת המצאה לדבר שבעצמו אינו נמצא? לפיכך לאור העובדה שהוכחנו שהעולם מחודש, לפי רס"ג, עלינו להסיק את המסקנה כי חודש והומצא בידי מחדש או ממציא, כלומר הבורא.

כפי שנראה בהמשך (סעיף 2.4.5.8), הרמב"ם מתנגד לראיות רס"ג והכלאם לחידוש העולם. בעיניו, עקרונית הן אינן תקפות כלל. ואולם גם הרמב"ם סבור כי אם העולם אכן מחודש, אזי הצדק עם רס"ג בהניחו כי בריאת העולם מלמדת על מציאות הבורא. לדברי הרמב"ם:

ואם היה הגלגל הוה-נפסד,<sup>24</sup> יהיה ממצואו אחר ההערר הוא האלוה, ית' שמו! וזה משכל ראשון, כי כל מה שנמצא אחר ההערר יש לו ממצוא בהכרח, ומן השקר שימצא עצמו.

(מורה הנבוכים, ב: ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' ריט-רכ)

שאלה

האם מסקנת רס"ג, שהבריאה מצביעה על מציאות הבורא, הכרחית? האם ייתכן חידוש שאינו תלוי בפועל מבחון (בורא)?

הראיות לחידוש העולם, אם הן תקפות (וודאי שרס"ג סבר כך), מביאות בסופו של דבר למסקנה שלעולם יש בורא. הראיות לחידוש העולם הן אפוא גם ראיות למציאות האל.

## 2.4.5.6 בריאת יש מאין (בריאה לא מדבר)

שאלה אחרת בנוגע לבריאת העולם הטרידה את הפילוסופים והיא: האם העולם נברא ממה שהיה אחר (בריאת יש מיש, כמו שהנגר מייצר את השולחן מעץ), או שמא הוא נברא באופן מוחלט, ולפניו לא היה כלום (בריאת יש מאין)? רס"ג טוען בתוקף, שחידוש העולם הוא בריאת יש מאין. הוא דוחה את האפשרות שהאל ברא את העולם מדבר אחר (למשל מחומר קדמון, אליבא דאפלטון), בין היתר משום שבמקרה כזה הדבר ההוא שווה לאל בקדמותו. כזכור שללה המועתולה אפשרות כזאת, אפילו לגבי הקוראן כדבר האל, בטענה שאם אכן היה דבר קדמון ועצמאי, מדוע ברגע מסוים הוא התחיל להיות תלוי בבורא? כפי שרס"ג אומר:

והתברר לי עוד שכל דבר שנרמה שהמציאות נבראת ממנו הרי חייבנו שאותו הדבר קדום, והואיל והוא קדום הרי הוא שוה לבורא בקדמות, ונתחייב שלא ישמע לו לברא ממנו דבר ולא יקבל פקודתו ויתפעל כרצונו ויתרקם כחפצו, אלא אם כן נצרף אליהם בדמיונו סבה שלישית שתבדיל ביניהם, כדי שעל ידה יהיה זה עושה וזה נעשה, וכאשר נניח בן הרי אנו מניחים דבר בלתי מצוי, לפי שלא מצאנו אלא עושה ועשוי בלבד. ונוכרתי עוד כי עיקר חקירתנו הייתה מי עשה עצם הדברים, והידוע אצלנו כי העושה צריך שיקדם למעשהו, ועל ידי קדימתו לעצם הדבר יהיה הדבר מחודש, ואם נניח קדמות עצם הדברים לא יקדם אפוא העושה את מעשהו, ואין אחד מהם ראוי להיות סבה להיות השני יותר ממה שראוי השני להיות סבה להיותו הוא, וזה בטל בהחלט.

(האמונות והדעות, א: ב, תרגום קאפה, עמ' מב-מג)

<sup>24</sup> הוה נפסד – כלומר, הגלגלים השמימיים, ולכן העולם כולו, התהוו לאתר שלא היו, ובכוא העת גם ייפסדו, כלומר יפסיקו להתקיים וייעדרו שוב.

שאלה

מדוע, לדברי רס"ג, נחוצה סיבה שלישית כדי לאפשר לבורא לכפות את רצונו על חומר קדמון?

לראיה זו, המפריכה את הדעה שהעולם נברא מיש, כלומר מדבר קדמון, מוסיף רס"ג עוד ראיה לבריאת יש מאין, והיא ראיית הזמן, שהיא גם הראיה הרביעית לבריאת העולם. כזכור, אי־אפשר להשלים את האין־סוף בפועל:

ודקדקתי עוד כי אם לא נודה היות דבר לא מדבר לפניו, לא יתכן שימצא דבר כלל.<sup>25</sup> והוא שאם נעלה במחשבתנו דבר מדבר יהיה דרך הדבר השני במאמר בדרך הראשון ותנאו, שלא יהיה כי אם מדבר שלישי, ודרך השלישי בדרך השני ותנאו, שלא יהיה כי אם מדבר רביעי, ויגיע הדבר עד אין תכלית.<sup>26</sup> וכיון שמה שאין לו תכלית לא ישלם, כבר נתחייב שלא נמצא, והנה אנחנו נמצאים; ולולי שהדברים אשר היו לפנים יש להם תכלית לא היו נשלמים עד שנמצינו.<sup>27</sup>

(האמונות והדעות, א: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' 22)

שאלה

מדוע, לדעת רס"ג, הדעה בדבר בריאת יש מיש משמעה שאין אנו קיימים?

בשתי טענות מוכיח אפוא רס"ג שבריאת העולם היא בריאת יש מאין, או לדבריו – "לא מדבר". הטענה האחת היא, שאילו זו הייתה בריאת יש מיש היה צריך להיות כוח קדמון שווה לאל בקדמותו, שבשלב מסוים נעשה תלוי בבורא, וזה בלתי־אפשרי. הטענה השנייה היא, שבריאת יש מיש מבטלת את קיומנו (ראיית הזמן).

מן הראוי לשים לב למונחים שרס"ג משתמש בהם. גם בספר האמונות והדעות וגם בפירוש ספר יצירה מדגיש רס"ג את החשיבות של מה שאנו מכנים בריאת יש מאין. זה הביטוי המקובל, וכך מביא אותו יוסף קאפח בתרגומו. "יש מאין" פירושו, כפי שראינו, שהעולם נברא מאין, מן לא־דבר, מה שמכונה בלטינית creatio ex nihilo. היינו מצפים שרס"ג ישתמש בביטוי מקביל

<sup>25</sup> כלומר, אם לא נאמר כי העולם נברא מאין, ניאלץ לבסוף להודות כי שום דבר אינו קיים.

<sup>26</sup> כלומר, אם היש נברא מיש אחר ("השני") שקדם לו, אז גם השני התהווה משלישי, השלישי מרביעי, עד אין סוף. (במספור של רס"ג, הראשון = הדבר האחרון, שנברא מן השני, שנברא מן השלישי וכו').

<sup>27</sup> הואיל וכאמור לא ייתכן אין־סוף בפועל, אילו היה הזמן בעבר אין־סופי לא היינו מגיעים אל נקודת ההווה, והמסקנה היא אפוא שאין אנו קיימים רק אם נניח "שהדברים אשר היו לפנים" מוגבלים ("יש להם תכלית"). כלומר "נשלמים" בכמותם, נוכל להסיק שאנו קיימים ("שנמצינו").

בערבית. והנה אנו מוצאים במקור, כי רס"ג אומר שהעולם נברא "לא מן שי" ("לא מדבר", לפי תרגומו המדויק במקרה זה של אבן תיבון), ולא "מן לא שי" (מן לא-דבר).

מה ההבדל בין שני הביטויים – בין "לא מן שי" (לא מדבר), של רס"ג ומה שהיינו מצפים לשמוע, לבין "מן לא שי" (מן לא-דבר)? לפי וולפסון, רס"ג מדייק כאן בלשונו, כי בעצם "לא דבר" יכול להיות דברו למשל, אני יכול לומר, "הנגר עשה את השולחן מן לא-עץ", ואין הכוונה שהוא עשה את השולחן מאין, אלא שהוא עשה אותו מדבר שאינו עץ (אולי פלסטיק או מתכת). "לא-דבר" פירושו לשלול את ה"דבר" בלבד, ולא דווקא לשלול כל דבר בכלל. ולכן אלמלא אמר רס"ג "מן לא-דבר", כפי שאנו אומרים "מאין", היינו יכולים להעלות על הדעת שהעולם נברא מן "לא-דבר", ממשו שאינו "דבר". כדי להפריך אפשרות זו, גורס וולפסון, אמר רס"ג "לא מדבר", ביטוי השולל הכל, ושפירושו בעצם "אין".<sup>28</sup> רס"ג מסכם את עמדתו בדברים האלה:

וכיון שהגעתי לאמת אלה השלשה שרשים בדרך העיון, כאשר התאמתו בדברי הנביאים והמופתים, והוא (א) שהדברים מחודשים, (ב) ושמהדשם זולתם, (ג) ושהוא חדשם לא מדבר. והיה זה הדעת הראשון מן המאמר הזה אשר הוא העיון להתחלות. ראוי שאביא אחריו שנים עשר דעות, למי שחלק עלינו באמונה הזאת, ויהיה הכל שלש עשרה. ואבאר בו כל מה שטען בו כל עם לדעתם ומה שסתר אותו. ואם יהיה לו דומה מן הכתוב אבארהו בגזרת השם.<sup>29</sup>

(האמונות והדעות, א: ג, תרגום אבן תיבון, עמ' 22)

כלומר, העקרונות ("השרשים") שהוכיח רס"ג הם: (א) חידוש העולם; (ב) מציאות הבורא; (ג) בריאת יש מאין ("לא מדבר"). נוסף על הדעה האמיתית הזאת (שלושת השרשים), סוקר רס"ג שתיים-עשרה דעות או תורות אחרות בשאלת הבריאה, שאינן נכונות לדידו. ואולם סקירה זו של שתיים-עשרה הדעות הלא-נכונות בספר האמונות והדעות מעלה קושייה: מהו היחס שבין שתיים-עשרה הדעות האלה לבין סקירת תשע השיטות (הדעות) המוזכרות בפירוש ספר יצירה?

## 2.4.5.7 סדר תשע התורות בפירוש ספר יצירה ושתיים-עשרה הדעות בספר האמונות והדעות

אין בכוונתנו לדון בשתיים-עשרה השיטות (או הדעות) המוזכרות בספר האמונות והדעות שאינן מקובלות על רס"ג. ואולם משינה הדבר שאין סקירתו דומה לתיאור תשע הדעות שהוזכר בפירוש

28 Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*, p. 371

29 כלומר, הוא יביא כל אחת משתיים-עשרה הדעות השגויות, כולל נימוקי הדעות ומה שסותר אותן, ובנוסף יבאר פסוקי מקרא שלכאורה מהווים אסמכתא לדעות השגויות.



ספר יצירה. אף־על־פי שהן חופפות במידת־מה, יש הבדלים גם בתוכן הסקירה וגם בסדר שבו מוצגות הדעות השונות. מהו אפוא היחס בין שתי הסקירות?

לדעת הנרי מלטר, רשימת תשע הדעות בפירוש ספר יצירה היא לפי סדר עולה של סבירות – החל בדעה הבעייתית ביותר של ה"דהריה", שהאמינו בקדמות העולם וכפרו בבריאה מכל וכל, וכלה בדעה האמיתית של רס"ג. ואילו רשימת שתיים־עשרה הדעות בספר האמונות והדעות היא לפי סדר יורד של סבירות – החל בדעה הקרובה ביותר אל האמת (כלומר שלושת השורשים של רס"ג) וכלה בדעה הבעייתית ביותר. אין למלטר – וגם לנו – הסבר לתופעה משונה זו, ואין הסבר גם לעובדה שתפיסת מחבר ספר יצירה – שהעולם נברא מעשר הספירות ומכ"ב האותיות – אינה נדונה בסקירה שבספר האמונות והדעות. לדברי מלטר,

יש גם להדגיש במיוחד, שהדעה של מחבר "ספר יצירה", שלשם הבהרתה חיבר רס"ג את פירושו לספר, אינה נזכרת כלל במניין תיאוריות הבריאה בספר זה [האמונות והדעות]. אלא שאין זאת [...] הוכחה לכך שרב סעדיה לא ייחס לדעה זו את החשיבות הראויה כדי לכלול אותה בין התיאוריות שאומתו מהבחינה ההיסטורית. אף שלא זיהה את עצמו עם דעתו של ספר יצירה, הרי אין ספק שראה בה דעה סבירה יותר מכל אחת מאלה שדחה כאן. השמטתה נובעת מהעובדה שבספר שלפנינו [האמונות והדעות] הוא עוסק בתיאוריה האחת שלדעתו הייתה נכונה בהחלט ובאלה שלדעתו היו מופרכות בהחלט. התיאוריה של ספר יצירה, לעומת זה, נחשבה לנסבלת בזכות פירוש מיוחד שבמהותו של דבר התאים אותה לתיאוריה המקראית האמיתית. היא נסקרה אפוא בפתיחה לתיאוריה המקראית ועשתה כל דיון נוסף בה מיותר. יתר על כן, רס"ג מתייחס לפירוש ספר יצירה בקטע אחר בפרק ראשון זה של ספר האמונות והדעות.

(Malter, Saadia Gaon, p. 204)

## 2.4.5.8 ביקורתו של הרמב"ם

לסיכום הדיון בבריאה נביא את ביקורתו של הרמב"ם במורה הנבוכים (א: עא). הרמב"ם מתנגד לשיטה הפלאמית של הוכחת מציאות הבורא על־פי ראיות לבריאת העולם יש מאין מכמה פנים:

- ראיות המתפלמזין ("המדברים") מבוססות, בין היתר, על הקדמות מופרכות.
- אי־אפשר להוכיח את חידוש העולם במופת מוחלט, אלא להתווכח עם הראיות הפילוסופיות (כלומר האריסטוטליות) לקדמות העולם.
- בניגוד לשיטת הכלאם, המבוססת על חידוש העולם, עדיף להוכיח את מציאות האל, אחדותו ואי־גשמיותו על סמך קדמות העולם. מדוע? אם מבססים את הראיות למציאות האל על קדמות העולם, לפי שיטתו של הרמב"ם בחלק ב של מורה הנבוכים, הראיה תהיה תקפה בשני המקרים גם יחד – גם אם העולם קדמון וגם אם הוא נברא. אם העולם קדמון, הרי הראיה

המבוססת על הקדמות תהיה תקפה, ומציאות האל, אחדותו ואי־גשמיותו תהיינה מוכחות במופת אמיתי. אם העולם מחודש, מציאותו של האל תהיה מובנת מאליה. כזכור, הוא אומר: "וזה משכל ראשון, כי כל מה שנמצא אחר ההעדר יש לו ממצא בהכרח, ומן השקר שימצא עצמו".

הנה דברי הרמב"ם:

וכאשר עינתי בספרי אלה המדברים [= המותכלמון] כפי שנודמן לי, כמו שעינתי בספרי הפילוסופים גם כן כפי יכלתי, מצאתי דרך המדברים כלם דרך אחד במין [= כולם באותה שיטה] [...] פסקו הרין במופתיהם, כי העולם מתחדש; וכשהתקיים שהעולם מתחדש, התקיים, בלא ספק, שיש לו עושה חדש; ואחר כך יביאו ראיות על העושה כי הוא אחד; אחר כך יקמו, בהיותו אחד, שאינו גוף. זה דרך כל מדבר מן הישמעאלים [= מתכלם אסלאמי] בדבר מזה הענין; וכן המחקים להם מאמתנו אשר דרכו דרכיהם. אמנם אפני ראיותיהם והקדמותיהם בקיום חדוש העולם או בבטול קדמותו הם חלוקים. אך הענין הכולל את כלם – קיום חדוש העולם תחלה, ובחידושו יתאמת שהבורא נמצא.

וכאשר הסתכלתי זה הדרך, רחקה נפשי ממנו רחוק גדול מאד, וראוי לו שירחק. כי כל מה שיתשבו שהוא מופת על חדוש העולם – ישיגוהו הספקות, ואינו מופת גזור<sup>30</sup> [...] הענין מבאר־נגלה, שהראיות ההם כלם יש בהם ספקות ונעשו בהם הקדמות, לא בא עליהם מופת.

ותכלית יכלת המאמת אצלי מבעלי התורה<sup>31</sup> – שיבטל מופתי הפילוסופים על הקדמות, [...] וכבר ידע כל מעין זך השכל, מאמת שלא יטעה נפשו, שזאת השאלה – רצוני לומר: קדמות העולם או חדושו, – לא יגיעו אליה במופת חותך, ושהיא מעמד<sup>32</sup> שכל. והנה נדבר בזה הרכה. ויספיק לך מזאת השאלה,<sup>33</sup> שפילוסופי הדורות חולקים בה מהיום שלשת אלפים שנה אל זמננו זה, במה שנמצא מתחבוריהם ודבריהם. ואחר שהענין בזאת השאלה כך, איך נקחה הקדמה,<sup>34</sup> נבנה עליה מציאות האלוה? – ויהיה, אם כן, מציאות האלוה מספק בו: אם העולם מתחדש – יש אלוה, ואם הוא קדמון – אין אלוה;<sup>35</sup> אם שיהיה הענין כן לנו בספק, או נאמר שעשינו המופת על חדוש העולם ונכריח בני־אדם בכח הזרוע לקבל ממנו זה, כדי שנוכל לומר, שאנחנו ידענו האלוה במופת, – וזה כלו רחוק מן האמת.<sup>36</sup>

30 אין שיטת הכלאם מופת אמיתי, וראיותיהם של המתכלמון מסופקות ואינן מופת "גזור", כלומר ראיה חותכת ואמיתית.

31 הדרך החזקה ביותר מבחינת התורה היא לבטל את ראיות הפילוסופיה לקדמות העולם.

32 השכל עומד, כלומר אינו מסוגל להמשיך כדי להכריע בשאלת הקדמות או החידוש.

33 דיון מפורט יבוא מאוחר יותר (בחלק ב). כעת די לציין שלפילוסופים יש חילוקי דעות בעניין זה.

34 הואיל וחידוש העולם הוא בספק, כאמור, ואין השכל מסוגל להוכיחו, כיצד הוא יכול להיות יסוד לבנות עליו את הראיות למציאות האל? במקרה כזה תהיה מציאות האל בספק כמו החידוש.

35 אם העולם מחודש, אזי הבורא קיים; ואם העולם קדמון, הבורא אינו קיים, לפי שיטת הכלאם.

36 דרך הכלאם אינה משכנעת: היא מסופקת. האם אפשר לכפות דעה מסופקת בכוח הזרוע?

אבל הפנים האמתיים אצלי – והוא הדרך המופתי, אשר אין בו ספק – שיקים מציאות האלוה ואחדותו והרחקת הגשמות בדרכי הפילוסופים, אשר הדרכים ההם נבנים על קדמות העולם. לא שאני מאמין בקדמות העולם, או אקבל מהם זה, אבל בעבור שבדרך ההוא יתאמת המופת [...]

(מורה הנבוכים, א: עא, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנה-קנו)

### שאלות

1. למי מתכוון הרמב"ם באומרו "המאמת אצלי מבעלי התורה"?
2. לכל היותר, מה מסוגלים "בעלי התורה" להוכיח בשיטת הכלאם הפגומה?
3. לדעת הרמב"ם, מדוע אסור לבנות את הראיה למציאות האל על סמך חידוש העולם?
4. לפי הרמב"ם, מדוע עדיפה השיטה הפילוסופית להוכחת מציאות האל משיטת הכלאם ורב סעדיה גאון?
5. אם אין הרמב"ם מאמין בקדמות, מדוע הוא בכל זאת בונה את המופת למציאות האל על הקדמות?

הארכנו בדיון בשאלת חידוש העולם אצל רס"ג משום חשיבותה לשיטתו ובגלל מרכזיותה של שאלה זו בפילוסופיה היהודית בימי הביניים בכלל. כמו כן, הדיון בבריאה אפשר לנו להתמודד עם טקסטים פילוסופיים ועם השפה המיוחדת להם, התמודדות שהיא אחת ממטרות הקורס הזה.

נעבור עתה לשאלה הבאה בספר האמונות והדעות והיא אחדות האל – שאלה הנדונה במאמר השני בספר. כזכור, תיאר הרמב"ם את שיטת הכלאם ורס"ג לפי סדר העניינים שלהם: קודם הביאו ראיות לחידוש העולם, "ואחר כך יביאו ראיות על העושה כי הוא אחד; אחר כך יקיימו בהיותו אחד, שאינו גוף" (מורה הנבוכים, א: עא, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנה).

## 2.4.6 אחדות האל ואי-גשמיותו

כזכור, וולפסון כותב שהמועתזלה שחזרו את החידוש הפילוני של מושג אחדות האל. למושג זה יש שני מובנים: מובן חיצוני ומובן פנימי. המובן החיצוני נובע מן המקרא, והוא אחדות מספרית, כלומר יש אל אחד בלבד: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים, ד: לה). מובנה הפנימי של האחדות האלוהית הוא פשטותו – האל הוא פשוט, אין לו חלקים ואיננו מתחלק. מובן זה הוא פילוסופי ונובע מפילון האלכסנדרוני (ראו לעיל, סוף סעיף 2.2.7).

בפרק הראשון של המאמר השני מביא רס"ג שלוש ראיות קצרות לאחדות האל:

- א. המספר והריבוי הם ממאפייני הנמצאים הנבראים, ואין תנאי מציאות הנמצאים, ובכלל זה מספר וריבוי, חלים על הבורא.

ב. הראיות למציאות האל מוכיחות לפחות אל אחד – אל נוסף יהיה מיותר.  
ג. מציאות בורא אחד מוכחת על-ידי הוכחת חידוש העולם ואין דרך אחרת להוכיח את האל "שאיננה מדרך החדוש".

בפרק השני של אותו מאמר קובע רס"ג, "כי כל טענה שהיא מפרידה בין שנים היא טענה לאחד. כלומר, כל ראיה המפריכה את האפשרות של שני אלים (או יותר), מוכיחה בעצמה שיש אל אחד בלבד. נניח שיש שני אלים (או יותר משניים):

ואוסיף בזה ביאור ואומר: כי כל אחד מהם כשהוא רוצה לברוא דבר, לא יתום לו כי אם בעזר האחר לו, ושניהם א"כ [אם כן] נלאים.<sup>37</sup> ועם זה אם יהיה חפצו מכריח האחר לעזור, שניהם מוכרחים.<sup>38</sup> ואם יהיו בוחרים, ירצה אחד מהם להחיות גשם [= גוף], ורוצה האחר להמיתו, יתחייב שיהיה הגשם ההוא חי מת יחר. ואומר עוד אם יהיה כל אחד מהם יכול להעלים דבר מחבירו, שניהם א"כ אינם יודעים. ואם אינם יכולים על זה, שניהם א"כ נלאים. ואומר עוד, כי אם הם רבקים, הם דבר א', ואם הם נפרדים, יש ביניהם דבר שלישי,<sup>39</sup> ולא אפשר לבעליהם לרמותם אל החשך והאור, המשתמשים בלא שלישי, כי אלה מקרים, והם אצלם גשמים.<sup>40</sup> ויצאו אלה הטענות מסכימים למה שאמרו הספרים, כי אין בורא כי אם א', באמרם (רברים, ד: לה) "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו". ואמרו (שם, ד: לט) "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". ועוד (ישעיהו, מה: כב) "פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ כי אני אל ואין עוד". ועוד (שם, מה: ו) "למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס מבלעדי אני ה' ואין עוד". ועוד (שם) "אני ה' ואין עוד זולתי". ועוד (שם, מה: כא) "הלוא אני ה' ואין עוד", והדומה לזה.

(האמונות והדעות, ב: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' 43-44)

## שאלה

מה כוונת רס"ג כשהוא אומר ששני האלים, הזקוקים זה לזה, "נלאים"?

כוונת רס"ג פשוטה: אם יש שני אלים, ואף אחד אינו מסוגל לפעול בעצמו, אלא זקוק לאחר כדי לפעול, הרי הם אינם אלים במובן של הכל-יכול. לעומת זה, אם יש שני אלים, ועל שניהם אפשר

37 אם יש שני אלים, כל אחד בפני עצמו לא יוכל להשלים לעשות דבר בלי עזרת האחר – ואם כן, כל אחד מהם "נלאה", כלומר חלש, חסר כוח, ובוודאי שאינו כל-יכול.

38 לעומת זה, אם כל אל הוא כל-יכול, אזי יוכל לכפות (להכריח) את רצונו על האל האחר.

39 אם הם זהים, הם אחד ולא שניים. אם הם שונים, אז יש דבר שלישי המפריד ביניהם.

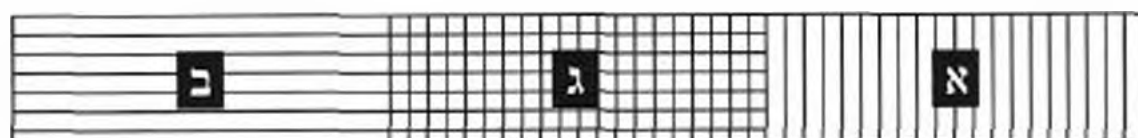
40 מי שמאמין בשני אלים אינו יכול לומר שיש רק שני אלים ולא שלושה, כדוגמת החושך והאור, כי החושך והאור הם מקרים, ואילו שני האלים הם עצמים גשמיים (גופניים), לפי המאמינים בהם.

לומר "הכל-יכול", אז האחד יכול להפריע לאחר או להכריחו, ולמנוע את פעולתו או את ידיעתו. כל זה נמנע, ופוגע במושג הבורא. זאת ועוד, האפשרות שיש שני אלים זהים גם היא נמנעת: "ואומר עוד [...] כי אם הם דבקים [כלומר, אם שני האלים זהים], הם דבר אחד ואם הם נפרדים, יש ביניהם דבר שלישי". כלומר, אם יש שני אלים שאינם זהים, יש יסוד שלישי המפריד ביניהם. דס"ג מתייחס כאן אל אותם עניינים שהרמב"ם כינה, לאחר שנים רבות, הדרך השנייה של הכלאם לאחדות האל.

הדרך השני, אמרו: אלו היו שני אלוהות, היה מתחייב שיהיה לשניהם ענין אחד שישתתפו בו וענין נמצא לאחר מהם לא נמצא לאחר, בו נפלו החלוק והחלוק. וזהו דרך פילוסופי מופתי, כשימשך האדם אחריו ויתבאר הקדמותיו.<sup>41</sup>

(מורה הנבוכים, א: עה, מהדורת אבן שמואל, עמ' קצו)

פירוש הדבר, שאחדותו החיצונית-המספרית של האל מחייבת את אחדותו הפנימית. נניח שיש שני אלים, א ו-ב, ולשניהם יסוד משותף, שנקרא לו ג. אל א מורכב מפוא משני יסודות: מהיסוד האלוהי המשותף (ג), וממה שמייחד אותו ומבחין אותו מהיסוד המשותף (א), כך שהוא מורכב א-ג. אל ב מורכב גם הוא מן היסוד האלוהי המשותף (ג), ומן היסוד השני המבחין ומייחד אותו (ב), כך שהוא מורכב ב-ג. לשני אלים יש אפוא שלושה יסודות



לכן בין האחדות הפנימית לבין האחדות החיצונית יש יחס הדדי (correlative) – האחד מחייב את האחר, וברגע שהאחד מבוטל, מבוטל האחר. כך יש גם יחס הדדי בין אחדות האל (במובן הכפול הנ"ל) לבין אי-גשמיותו. האחד המוחלט והפשוט אינו מתחלק לחלקים. מבחינת האחדות הפנימית, הפשטות, הרי כל גוף מתחלק (כלומר ניתן לחלוקה), ולכן אינו פשוט ואינו אחד במובן הפנימי המוחלט (שהרי תמיד ניתן לחלקו לחלקים). מבחינת האחדות החיצונית, אחרי שהאל מתחלק יש כמה גופים שונים, ואז גם אין לו אחדות חיצונית מספרית. האחד המוחלט אינו יכול אפוא להיות גוף. אחדותו של האל מביאה בהכרח אל אי-גשמיותו.

41 יש לציין, כי על אף התנגדותו העקרונית הכללית לשיטת הכלאם, הרמב"ם עצמו מביא ראיה זו במורה הנבוכים, ב: א, מפני שלדעתו הוא "דרך פילוסופי מופתי" אמיתי.

## 2.4.7 תוארי האל

אחדותו המוחלטת ואי־גשמיותו של האל מגבילות את יכולתנו לייחס לאל כל מיני תארים. מה היא אפוא משמעותם של תוארי האל? באילו תארים מדובר?

ואומר, שאלהינו ית' הודיענו על ידי נביאיו שהוא אחד, חי, יכול, חכם, לא ירמה לו דבר ואין [הוא] דומה לפעליו. והעמידו לנו על זה האותות והמופתים, וקבלנוהו מהרה אל מה שיעלה לנו מן העיון. מה שהוא אחד, כמו שאמר, "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים, ו: ד) [...] ואחר ששמענו אלה החמשה ענינים מספרי הנביאים, התעסקנו לקיימם מדרך העיון, ומצאנום כן, ומצאנו עמו בטול כל טענה שיטעון עלינו כל מי שחולק עלינו על דבר מהם, והם אינם משתדלים בזה כי אם משני פנים אין להם שלישי. אחד מהם הקשות<sup>42</sup> על הברואים. והשניים שהוא תופש אותנו בכל מלה שנתארהו בה, וכל מלה שנכתבה בהגשמת<sup>43</sup> המלה, לא בהעברתה.<sup>44</sup>

(האמונות והדעות, ב: א, תרגום אבן תיבון, עמ' 42)

חמשת התארים האלה – אחד, חי, יכול, חכם, אין הוא דומה ואין דומה לו – נלמדים מן המקרא. מדוע מתאר המקרא את האל דווקא בתארים האלה ולא באחרים? לדברי רס"ג:

ואחר כן אומר שמצאתי מדרך העיון, מה שיורה שהוא חי יכול חכם, הוא מה שהתאמת לנו שהוא ברא הדברים, ובכח שכלנו התברר, כי לא יעשה כי אם יכול, ולא יכול כי אם חי, ולא יהיה העשוי המתוקן, אלא ממי שידע קודם שיעשה ואיך יהיה.

(האמונות והדעות, ב: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' 44)

כוונת רס"ג כאן, ששלושה מן התארים – חי, יכול, חכם (יודע) – נכללים מן ההכרח במושג "בורא", שאין דומה לו. לעיל הבאנו ראיות למציאות הבורא ולאחדותו הפנימית והחיצונית. מהראיות האלה עולה, שאין דמיון בין הבורא האחד והלא־גשמי לבין נבראיו הרבים הגשמיים. אבל רס"ג טוען, שאנו מבינים כי רק מה שיש לו יכולת (כוח) מסוגל להיות בורא, רק מה שחי מחונן ביכולת, ואין בריאה בכוח סתם, אלא בידיעה או בחכמה, לפי סדר ותכנון מסוימים.

42 הקשתו – היקש, כלומר השוואה או דמיון בין האל לבין הנבראים. רס"ג שולל תפיסה זו.

43 הגשמה – תואר גשמי־גופני המיוחס לאל.

44 העברה – פירוש לא מילולי, לא כפשוטו של מקרא, כי אם רמז לתכונה מופשטת.

עולה השאלה: אם הבורא הוא מן ההכרח חי, יכול וחכם (יודע), הלא ייחסנו לו שלושה תארים שונים, וכך ייחסנו לו ריבוי על חשבון אחדותו המוחלטת. איך מתיישבת אחדות מוחלטת עם שלושה תארים שונים, והרי אין זהות בין יכול לבין חי, ואין זהות בין חי לבין חכם? תשובת רס"ג היא, שהריבוי לכאורה של התארים נובע ממגבלה לשונית גרידא, כי אין לנו מילה אחת שאפשר לבטא בה את כל המשמעויות האלה, אך אנו משיגים אותן במחשבתנו בבת-אחת, כי כולן נכללות במושג "בורא". לדברי רס"ג:

ואחר כן אומר שמצאתי מדרך העיון, שיורה שהוא חי יכול חכם, הוא מה שהתאמת לנו שהוא ברא הדברים, ובכח שכלנו התברר, כי לא יעשה כי אם יכול, ולא יכול כי אם חי, ולא יהיה העשוי המתוקן, אלא ממי שידע קודם שיעשה ואיך יהיה. ואלה השלשה ענינים מצאום שכלנו לעושינו פתאום בלי מחשבה<sup>45</sup> מביאה אחת, והוא, שבמה שעשה התקיים לו שהוא חי יכול חכם, כאשר בארתי. ולא יתכן שיגיע השכל אל אחד מהשלש הענינים האלה קודם האחר, אך הוא מגיע אליהם פתאום, מפני שהוא שקר אצלו שיעשם זולת חי, ושיעשם זולת יכול, ושיבא מעשה גמור ומתוקן, ממי שלא ידע איך יבא הפעל<sup>46</sup>, כי מי שאינו יודע לא יהיה מעשהו מתוקן ולא מכוון. וכאשר התקיימו בשכלנו אלה השלשה ענינים בבת אחת, לא נתכן<sup>47</sup> ללשוניותנו להגיעו בבת אחת, כי לא מצאנו בלשון מלה מקבצת אלה הג' ענינים, ונצטרכנו להליך<sup>48</sup> עליהם בשלש המלות, אחר אשר קשרנו הדבר בביאור שהשכל ראם בבת אחת. ואל יחשוב חושב שהקדמון יתברך יש בו ענינים שונים, כי כל אלה הענינים הם כלם בענין שהוא עושה, אך מליצתינו היא אשר הביאתנו להוציא זה הירוע בשלש מלות. כי לא מצאנו בדברים המושמים מלה שתקבץ אותם, ולא יתכן לברוא להם מלה, ותהיה המלה בלתי ידועה, ותהיה צריכה לפירוש, ונשוב למלות רבות במקומה. [...] ואומר, כי כאשר אמרנו עושה [...] כן אמרנו חי יכול חכם אשר הם פרושי עושה, אבל לא יהיה עושה, כי אם מי שאלה הענינים לו בבת אחת.

(האמונות והדעות, ב: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' 44-45)

## שאלות

1. מה כוונת רס"ג באומרו "ואלה השלשה ענינים מצאום שכלנו לעושינו פתאום בלי מחשבה מביאה אחת"?
2. האם צודק רס"ג בטענה ששלושת הענינים – חי, יכול, חכם (יודע) – הם אחד במחשבה ושלושה בלשון בלבד?

45 כלומר, שלושת הענינים – חי, יכול וחכם – נתפסים בשכלנו בבת-אחת ("פתאום בלי מחשבה") וביחד בעצם מושג הבורא, ואינם ענינים שונים במהותם ממושג הבורא.

46 כלומר, אי-אפשר לתפוס את מושג הבורא בלי המושגים חי, יכול וחכם, כי רק מה שחי, יכול וחכם מסוגל לברוא.

47 לא ייתכן – בלתי-אפשרי. בתרגום קאפח: "וכאשר הושגו לשכלינו שלשה ענינים אלו ביחד, לא היה אפשר ללשונו לאמרם במלה אחת" (עמ' כט).

48 ובכל זאת, אין באפשרותנו לבטא במילים שלושה מושגים אלה בבת-אחת ובמילה אחת.

רס"ג נוקט כאן עמדה שמרנית למדי מבחינת האמונה המסורתית באל אישי, כלומר שהאל מתייחס אל העולם בכלל, ואל האדם בפרט, באופן אישי, כאילו הייתה לו אישיות. כך, למשל, מייחסים לו תארים "אישיים", כגון הוא יודע את מעשי האדם, שומע לתפילותיו וכיוצא באלה. רס"ג שומר על מושג מסורתי של אל אישי כאשר הוא מחייב את התארים העצמיים החיוביים. רבים מן הפילוסופים היהודים המאוחרים ממנו, ואף פילוסופים שייצגו עמדות מנוגדות לגמרי, כמו ר' יהודה הלוי והרמב"ם, שללו את התארים העצמיים משום שלא קיבלו את טענת רס"ג שריבוי התארים וההבחנות ביניהם הם במישור הלשוני בלבד. אליבא דפילוסופים כמו יהודה הלוי וכמו הרמב"ם, ההבחנה אינה לשונית בלבד, כי הבחנה לשונית משקפת הבחנה ממש, במציאות, ולכן היא פסולה אצל האל. רס"ג מנסה כאן, כנראה בלא הצלחה מרובה, לשמור על האופי האישי והדתי של מושג האל.

עמדתו של רס"ג קרובה אפוא אל המועתזלה יותר משהיא קרובה לאשעריה, היות שלפי האשעריה התארים קיימים ממש ולנצח כישויות עצמיות. ואולם רס"ג (כמו המועתזלה) דוחה בפירוש את סברתם שההבדלים קיימים במהות האל. בעיניו ההבדלים הם לשוניים בלבד. לכן מקל וחומר דחה רס"ג את אמונת השילוש הנוצרית, ולפיה האל שהוא ממש אחד הוא גם ממש שלוש ישויות שונות ונפרדות.<sup>49</sup> בעיני רס"ג, אמונה כזאת סותרת בהחלט את אחדות האל (האמונות והדעות, ב: ה-ז).

## 2.4.8 לשון המקרא

המקרא מייחס לאל תכונות רבות ובפרט תכונות גופניות, "הגשמות",<sup>50</sup> כגון ראש, עין, אוזן, פנים, פה וכיוצא באלה. מהו יחסו של רס"ג להגשמות המקראיות? מהבחינה השכלית, ברור שאי-אפשר לייחס לבורא ממד גופני. ואכן עמדתו של רס"ג היא ברורה וחד-משמעית: כל זה הוא לשון השאלה (העברה).

ואלה דברים והדומה להם ממעשה הלשון והרחבה, תפיל כל אחד מהם על ענין<sup>51</sup> וסברתו במה שנמצאו בוולת ענין הבורא,<sup>52</sup> ונדע כי הלשון בן אמתתה ומנהגה, שתרחיב ותשאל.<sup>53</sup> [...] ואם יאמר אומר: מה הייתה התועלת שהרחיב הלשון זאת ההרחבה שתפיל לנו אלו

49 לפי האמונה הנוצרית הקלאסית, כפי שהוגדרה בוועידה העולמית של הבישופים בניקאה בשנת 325, בנוסח "אני מאמין" (credo), השילוש האלוהי של האב, הבן ורוח הקודש הוא עצם (substance) אחד בשלוש אישיות (פנים - personae).

50 הגשמות - מלשון גשמי-גופני ולא מלשון הגשמה - ביצוע.

51 כל לשון השאלה במקרא מצביעה על עניין המיוחס לאל.

52 ואולם בכל מקרה של לשון השאלה, פירושה דבר שאינו באל עצמו.

53 כל לשון משתמשת בהשאלות כדי להרחיב את משמעותה.



הספקות,<sup>54</sup> ולמה לא סמכה על מלות אמתות, והיתה מסירה מעלינו זאת הרעה? אומר: כי אלו סמכה על מלה אחת, היה השמוש בלשון מתמעט ולא היה מגיע להגיד בה על קצת המכוונות.<sup>55</sup> ואלו היינו באים לספר עליו בלשון האמת, היינו חייבים לעזוב ולהניח שומע ורואה, רחום, חפץ, עד אשר לא יעלה לנו כי אם הישות בלבד.

(האמונות והדעות, ב: י, תרגום אבן תיבון, עמ' 50)

## שאלה

מדוע, לפי רס"ג, משתמש המקרא בלשון הגשמות שאינן אמיתיות כמשמען?

המונחים הגשמיים אינם אמיתיים כפשוטם וכמשמעם, ובכל זאת הם מורים על תכונותיו האישיות של האל בלשון בני אדם – הוא רחום, חפץ, שומע, רואה, וכיוצא בהם. לאמיתו של דבר, אפשר רק לאשר את מציאות האל, וכל היתר אינו אמת כפשוטה אלא לשון השאלה (העברה). ההגשמות מסמלות, לדעת רס"ג, תכונות אלוהיות לא-גשמיות. למשל, "ראש" מסמל "ענין ההגדלה וההעלאה"; "עין" מסמלת את ההשגחה האלוהית; "פנים" מסמלים את הרצון והכעס; "אזן" מסמלת קבלת תפילת האדם; "יד" מסמלת את היכולת; "לב" מסמל חכמה; וכן הלאה (האמונות והדעות, ב: י).

## 2.4.8.1 מתי יוצא המקרא מידי פשוטו?

יש פסוקים במקרא שאין אנו יכולים להבינם כפשוטם. עולה השאלה, מתי יש להסתמך על פשט המקרא ומתי יש להוציא את המקרא מידי פשוטו? רס"ג דן בשאלה חיונית זו בשלושה מקומות שונים בספר האמונות והדעות, כל פעם ביתר פירוט. ברור שבעבורו הבעיה הייתה לא רק עיונית, אלא אף מעשית, לנוכח פעילותו הפולמוסית נגד הקראים ואחרים, כדי להגן על היהדות הרבנית.

בפעם הראשונה שרס"ג דן בעניין הוא אומר שיש לקבל את פשט המקרא, אלא אם כן הוא "חולק על מה שמחייבו העיון האמתי".

54 אם ישאל השואל מדוע משתמש המקרא בהשאלות הגורמות לנו ספקות במציאות האל ומדוע אין המקרא מסתפק בדברים שאינם מוטלים בספק.

55 תשובת רס"ג היא שבלי השאלות לא היינו יכולים להביע כל מה שבכוונתנו, ולא היינו יכולים לומר שום דבר חוץ משהאל נמצא (קיים).

וכלל אומר כל מה שימצא בספרים וברברינו אנחנו המיחרים, מלשון בספור בוראינו ומעשיו,<sup>56</sup> וחולק על מה שמחייבו העיון האמתי, בלי ספק שהוא דרך העברה מהלשון, ימצאוהו המחפשים כאשר יבקשוהו. ואין השער הזה צריך להרחיב בפרושו בספר הזה, ושנבאר דרכו ההעברות והשמושים ורחב הלשון. כי כבר בארתי מזה שעור רחב בפתיחת פירוש התורה, לא אשוב לשנותו. אך אכיון לבאר מה שיש בלשון בכל ספק שבא לידי בלבד.

(האמונות והדעות, ב: ג, תרגום אבן תיבון, עמ' 44)

## שאלות

1. מי הם "המיחרים" שרס"ג מזכירם כאן?
2. מי הם "המחפשים" שרס"ג מזכירם כאן?

בפעם השנייה מפתח רס"ג את קניי-המידה להכרעת השאלה.

ואומר בסוברים<sup>57</sup> הסוברים בפסוקים על ארבעה דרכים, מי שסובר להפיק<sup>58</sup> בין פסוק ובין מה שיש בנראה, או בשכל, או מה שיש בכתוב אחר, או מה שיש בקבלה [= במסורת].

(האמונות והדעות, ה: ח, תרגום אבן תיבון, עמ' 93)

רס"ג אומר שיש ארבעה מקרים שבהם יש לפרש את המקרא כ"השאלה" (משל), ולא כפשוטו, ואלה הם: (1) אם הפסוק כפשוטו סותר את מה שידוע לנו מן החושים; (2) אם הפסוק סותר את מה שידוע לנו באופן שכלי; (3) כאשר יש סתירה כלשהי בין הפסוק הנדון לבין פסוק אחר בתנ"ך; (4) אם יש סתירה בין הפסוק הנדון לבין ה"קבלה", כלומר המסורת שקיבלו חז"ל כתורה שבעל-פה.

בפעם השלישית דן רס"ג בשאלה זו בעת הדיון באמונה בתחיית המתים. בעיניו אמונה זו סבירה אף יותר מבריאת יש מאין ולכן אין להוציא מקראות המעידים על תחיית המתים מידי פשוטם. רס"ג חוזר על ארבעת התנאים שלפיהם מוציאים את המקרא מידי פשוטו ומביא דוגמאות:<sup>59</sup>

והוא שאנחנו כל בני ישראל מאמינים, כי כל אשר בספרי הנביאים, הוא כאשר נראה ממשמעו והידוע ממלותיו, אלא מה שהנראה והידוע ממנו, מביא אל אחר בארבעה דברים: (1) אם

56 כלומר, יש בספרי המקרא לשון המתארת ("בספור") האל ומעשיו, ולשון זו לעתים אינה מתיישבת עם מה שהעיון השכלי מחייב.

57 סוברים – מבארים את המקרא ומוציאים אותו מידי פשוטו.

58 להפיק – מי שרוצה להתאים את כוונת הפסוק למה שידוע לנו מן החושים ("בנראה") או מן השכל.

59 בקטעים המובאים מן המאמר השביעי על תחיית המתים, תרגומו של אבן תיבון חורג מהנוסח הערבי שבידינו. אבן תיבון השתמש בכל הנראה בנוסח קדום יותר. יוסף קאפח מביא את הנוסח הקדום של אבן תיבון בסוף תרגומו החדש, על סמך המקור הערבי.

להכחיש מוחש כמו שנאמר על חוה (בראשית, ג: כ) "כי היא היתה אם כל חי". (2) או להשיב מה שיש בשכל, כמו שאמר (דברים, ד: כד) "כי ה' אלהיך אש אוכלה". (3) או לסתור דבר אחר כתוב, כמו שנאמר (מלאכי, ג: י) "ובתנוני נא", אחר שאמר (דברים ו: טז) "לא תנסו את ה' אלהיכם". (4) או להכחיש מה שקבלוהו קדמונו, כמו שאמר (דברים, כה: ג) "ארבעים יכנו לא יוסיף", ואמרו רבותינו שהם שלשים ותשע מכה.

(האמונות והדעות, ז: ב, הנוסח הקדום, תרגום אבן תיבון, עמ' 109)

## שאלה

הסבירו את הסתירות לכאורה שרס"ג מונה כאן.

## רס"ג ממשיך:

ואלה התוצאות [= הוצאת המקרא מידי פשוטו] אנו נוהגים בהם וכל המעינים, כאשר יכריחונו דבר מאחת מאלה הארבעה אשר זכרנו [= ארבעת התנאים שנוכרו לעיל], אבל כשאין צורך דוחק כל דבר כתוב ומקובל, ונשמע מכל אחד מאלה השערים הארבעה אשר זכרנו, לא יתכן לבקש תוצאות והעברות<sup>60</sup> אשר בהם מועד תחיית המתים,<sup>61</sup> עד שנוציאם מפשוטם.

(שם, תרגום אבן תיבון, הנוסח הקדום של מאמר ו, עמ' 109-110)

לסיכום, רס"ג נוקט עמדה שמרנית למדי ביחסו לפשט המקרא. הכלל הוא שאין המקרא יוצא מידי פשוטו אלא בארבע נסיבות: כאשר הפסוק סותר את מה שידוע לנו מן החושים, או את מה שידוע לנו באופן שכלי, או כאשר פסוק אחד סותר פסוק אחר, או כאשר הפסוק סותר את המסורת האמיתית של חז"ל, שהוציאו את הפסוק הנדון מידי פשוטו.

עמדתו השמרנית של רס"ג בשאלת הפשט השפיעה על ר' אברהם אבן עזרא (שיידון ביחידה 5). בהקדמתו לתורה מביע אבן עזרא התנגדות לפרשנות החופשית של אנשים – בייחוד של פרשנים נוצרים – שחיפשו בכל מקום את הרמז או "הסוד" (המובן האלגורי) של המקרא על חשבון הפשט. אבן עזרא אומר:

והם הבודאים מלבם לכל הדברים סודות, ואמונתם כי התורות והמשפטים חידות, ולא אאריך להשיב עליהם, כי עם תועי לבב הם, כי הדברים על צדק לא חלקו, בלתי בדבר אחד צדקו, אשר כל דבר מצוה קטנה או גדולה, בכף מאזני הלב תהיה שקולה, כי יש בלב דעה מחכמת

60 אין לבקש להוציא את המקרא מידי פשוטו כשאין צורך, לא במקרא (הכתוב) ולא בתורה שבעל-פה (המקובל), אלא בארבעת המקרים שהוזכרו.

61 תחיית המתים היא אפשרית ולכן אין להוציאה מידי פשוטה.

יושב קדם נטועה. ואם הרעת לא תסבול הדבר, או ישחית אשר בהרגשות יתבר [= יתברר], אז יבקש לו סוד, כי שקול הרעת היסוד [...] וכל דבר שהרעת לא תכחישנו, כפשוטו ומשפטו נפרשנו [...] ולמה נהפוך הנראים לנסתרים [...].

(אבן עזרא, הקדמת התורה, הדרך השלישית, תורת חיים, עמ' ת)

שאלה

לפי אבן עזרא, מתי יש להוציא את המקרא מידי פשוטו? מה פירוש "אז יבקש לו סוד"?

## 2.4.9 נסים ושליחות הנביא

ראינו לעיל שבעיני רס"ג תחיית המתים היא אפשרית ואינה סותרת את ידיעת החושים, ועל כן אין להוציא מקראות המעידים עליה מידי פשוטם. נעבור עתה אל בעיה דומה: מה הוא מעמר הנס אצל רס"ג ומדוע יש נסים?

כזכור, ההתגלות היא קיצור דרך להשגת האמת השכלית. לנסים ("לאותות ומופתים") יש תפקיד חשוב בהתגלות האלוהית לנביא, כי הנסים מחזקים את שליחותו של הנביא בכך שהם מוכיחים לעם, ואף לנביא עצמו, כי שליחותו אכן מן האל: "אלהינו ית' חייבנו כל מה שאנו צריכים אליו מענין תורתנו על ידי נביאיו, אחר שאמת להם הנבואה אצלנו באותות ובמופתים וצונו שנאמין בענינים ההם ונשמרם" (האמונות והדעות, הקדמה, פרק ו, תרגום אבן תיבון, עמ' 11). ובמקום אחר רס"ג אומר: "והעמידו לנו נביאיו על המצות ההם האותות והמופתים המלאים, ושמרנום ועשינו אותם מיד. ואחר כך מצאנו העיון מחייב שנצוה בהם, ולא היה ראוי לעזבנו מבלעדי דבר" (האמונות והדעות, ג: א, תרגום אבן תיבון, עמ' 58).

העם הרואה את הנס משתכנע כי הנביא הוא אכן שליח האל, ועושה "מיד" את המצוות הנגלות על-ידי הנביא. שלב העיון השכלי בא לאחר מכן, כשהעם מסוגל להבין שלמצוות יש יסוד שכלי. ואולם בינתיים, כשעיונו השכלי טרם שלם, הוא מקיים את המצוות.

אותות ומופתים אינם מאמתים את דברי הנביא, אבל הם יכולים לחזק את אמינותו ולהביא את העם לידי קבלת שליחותו והקשבה לדבריו. אין הנביא מחולל את הנס בכוחות עצמו. הוא שליח האל, והאלוהים לבדו הוא המחולל את הנס. הואיל ואין בכוח בן אדם לחולל נסים, הרי הנביא המחולל איזה נס מוכיח שוב כי הוא נשלח מאת האל.

בעבור שהיו בני אדם יודעים בכחם, ויכלתם, שהם אינם יכולים להכריח הטבעים, ולא להפך העצמים, אך הם נלאים מעשות זה, כי זה מעשה בוראם, שהכריח הטבעים הנחלקים, ובראם

מחוברים [...] וכאשר ינתן לו אות הזה, יתחייב הרואה אותם מבני אדם להקדישו, ולהאמין בו כמה שיאמר להם, כי החכם לא נתן לו אות, עד שהיה נאמן אצלו.

(האמונות והדעות, ג: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' 62)

## שאלות

1. השוו את המונח "נלאים" כאן לשימוש לעיל (סעיף 2.4.6). מה כוונת רס"ג כאן?
2. הסבירו "מעשה בוראם, שהכריח הטבעים הנחלקים, ובראם מחוברים".
3. למי מתכוון רס"ג באומרו "להקדישו, ולהאמין בו"?

ושוב, אין הנסים עצמם מוכיחים מאומה – גם נביא שקר יוכל לעתים להפליא בנפלאות, ואותותיו לא יאמתו דברים שהם שקר או מנוגדים לתורה. יש בכוחם של נסים לחזק את עמדתו, את מעמדו ואת אמינותו של נביא אמת, אבל אמיתות דבריו תלויה בדברים עצמם, ואין מעשה או מאורע חיצוני (הנס) יכול לאמת את תוכן דבריו, ולכן:

הם אומרים כמו שהיתה סבת האמין במשה, העמידו האותות והמופתים, כן חייב שתהיה הסבה להאמין בזולתו האותות והמופתים. ותמהתי בעת שמעי זה תמה גדול, הוא, שסבת האמינו במשה לא היתה האותות והמופתים בלבד, אבל סבת האמינו בו ובכל נביא, שיקראנו תחלה אל מה שיכשר.<sup>62</sup> וכאשר נשמע דברו ונראה אותו שיכשר, נבקש ממנו המופתים עליו, וכאשר יעמידם נאמין בו, ואם נשמע טענתו מתחלתה ונראה שלא תכשר, לא נבקש ממנו מופתים, כי אין מופת על נמנע.

(האמונות והדעות, ג: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' 68)

## שאלה

לדעת רס"ג, מדוע עלינו להאמין בנביא? מה תפקיד הנס באמונה זו?

לדעתו של רס"ג, יש לשמוע לנביא אך ורק כאשר דבריו נכונים בפני עצמם מבחינת תוכנם. הבה נזכור: רס"ג נוקט עמדה שכלתנית. כפי שראינו, תוכן ההתגלות הנבואית והה עם תוכן המחשבה

62 קאפח מתרגם כאן: "אלא סיבת האמנתינו בו ובכל נביא, הוא שיקרא אותנו תחלה לדבר שהוא אפשרי, וכאשר שמענו קריאתו וראינוהו אפשרית נבקש ממנו מופת עליה" (עמ' קלו). המונח הערבי כאן הוא ג'איו, שפירושו אפשרי או מותר. לכן אבן תיבון מתרגמו כשד (= מותר), ואילו קאפח מתרגמו אפשרי. כוונת רס"ג היא, שתוכן המסר הנבואי צריך להיות אמיתי (אפשרי, מותר), והאמת באה לאחר מכן כדי לאמת ולחזק את המסר; אין האות יכול לאמת מסר שהוא בתוכניו כוזב.

העיונית. לכן אימותם של דברי הנביא הוא אימות תוכני-שכלי, בלא כל קשר עם מאורעות היצוניים. מאורעות כאלה, כגון נסים, מחזקים את מעמדו של הנביא ואת אמינותו, אבל אין בכוחם לאמת את דבריו אם דבריו אינם אמיתיים מלכתחילה במהותם! אין בכוחו של הנס לאמת את המסר הנבואי עצמו. בעיית הנס ואימות הנבואה נדונה בתורה עצמה: "וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'. אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו ה', בודון דברו הנביא, לא תגור ממנו" (דברים, יח: כא-כב).

במקרה של הנביא המחולל נס – האם מן ההכרח שהוא נביא אמת? לאו דווקא:

כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת. ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם. לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' אלהיכם ככל לבבכם ובכל נפשכם. [...] והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה' אלהיכם. [...]

(דברים, יג: ב-ו)

הנס בפני עצמו אינו מאמת את הנבואה; הנס מאמת את שליחותו של הנביא בתנאי שהמסר שלו אמיתי מלכתחילה ואינו סותר לא את האמת השכלית ולא את התורה. כאמור, פשוטי העם הרואים את הנס – ואף הנביא עצמו – יכולים להשתכנע על-ידי הנס כי הנביא אכן נשלח מאת האל, וזאת מפני שלנביא אין כוח אלוהי או מלאכי מיוחד, הוא אדם רגיל. לכן הנס שהוא מחולל הוא תופעה על-טבעית, מפני שלאמיתו של דבר אין הנביא מחולל את הנס כלל – הנס הוא פעולת האל בטבע. לפי שלמה פינס, נסים יכולים להיות "טבעיים" ליצורים שהם עצמם על-טבעיים כמו מלאכים. אבל הואיל והנביא, אליבא דרס"ג, הוא אדם רגיל, שאינו יכול לחולל לבדו נס על-טבעי, הנס הוא אצלו תופעה על-טבעית ואלוהית המוכיחה (אם הוא נביא אמת, כפי שראינו) שהוא נשלח מאת האל. לדברי פינס:

וסעדיה חושב שבני אדם, בכוחות שכלם, יכולים להגיע למצוות השכליות בעיקרן (אף כי לא בפרטים) והן החשובות בעיניו הרבה-יותר מן המצוות השמעיות. זאת אומרת שסעדיה סבור, כי השכל הראשוני, המבחין בין טוב ורע, נמצא אצל הרוב הגדול של בני אדם, ואינו נחלת בני-סגולה בלבד. פירוש הדברים, שעיקרה של ההתגלות – בני אדם יכולו להגיע אליה בכוחות-שכלם, ושוב אין צורך להעלות את הנביאים מעל לבני אדם [...]. מכיוון שעיקר דבריהם ידוע לבני אדם בכוח-שכלם. זוהי עמדתם של סעדיה ושל המועתזילה. [...] המועתזילה (וגם סעדיה) [...] קבעו, שהאל לא רצה להעביר את התגלותו לבני אדם באמצעות המלאכים, כי אילו עשה כך, וזה נעשה בליווי מעשי-נסים שנותנים תוקף להתגלות, הרי בני אדם יכולים היו לחשוב שמכיוון שאלה הם מלאכים, הרי איננו יודעים מה טיבם וכוחם, ואולי כל זה הוא עניין טבעי אצלם, ואין זו התגלות אלוהית, כי המלאכים, זהו טיבם – לחולל נסים, ומאין נדע שאין זו תופעה "טבעית"? וכאן ההתנגדות בין דבר

"טבעי" ובין אותה התערבות אלוהית, שהיא התגלות. ואותו דבר – אילו היו הנביאים שונים בטיבם משאר בני אדם, ולא היו מרגישים צורך לאכול ולשתות ולישון [...] היו בני האדם יכולים לחשוב, שהנסים דבר "טבעי" לאותן הבריות, השונות מאתנו, ועל כן הנביאים הם כשאר בני האדם, אלא שמקבלים הם את ההתגלות האלוהית. ובקשר לכך מתרחשים על-ידיהם מעשי-נסים, שנותנים תוקף להתגלות האלוהית. ומעשי-הנסים הם ברורים כנסים, משום שלפי כל טיבם הנביאים הרי הם בני אדם, וברור לאנשים הללו, שנוכחים כעדים למעשי-הנסים, שאלה התרחשו לא באופן "טבעי" או בכוחותיהם העצמיים של הנביאים, אלא על ידי התערבות ישירה של האל בנוהגו של העולם.

על ידי כך, למעשה, אין "תורת-נביאים", כי הם כשאר בני אדם, ויש "תורת-ההתגלות", כי ההתגלות ניתנה באופן ישיר על ידי האל, ואין צורך ב"תורת-נפש" כדי להסביר איך הנביא בא לידי נבואה, שהרי ניתנה זו על ידי האל.

(פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית, א, עמ' 38-39)

לסיכום, לפי רס"ג אין אישיות הנביא חשובה אלא נבואתו: לא האיש אלא המסר. ואין הנסים שהוא מחולל מאמתים את דבריו, אלא אימותם הוא תוצאה של אמיתותם עצמם. תפקיד הנס הוא לחזק את מעמדו ואת אמינותו של הנביא בלבד, כדי שהעם ישמע ויציית לדבריו.

## 2.4.10 מצוות שכליות ומצוות שמעיות

אם נברוק את מצוות התורה נמצא מצוות שהן בפירוש מתקבלות על הדעת מהבחינה השכלית. ברור שלפי קני המידה של רס"ג (וגם של אבן עזרא) חובה עלינו לקבלן כפשוטן ולשמור ולקיים אותן כפי שנצטוו. אך יש גם מצוות אחרות בתורה שאין טעמן ברור מהבחינה השכלית. אדרבה, מהבחינה השכלית מיד עולה השאלה: למה הללו נצטוו, ולמה יש לקיימן? שמא נטען שהמצוות האלה אינן כמשמען, וכוונתן האמיתית היא רמז וסוד? התשובה המידית והחד-משמעית היא – לא! דיברנו לעיל בהגשמות שמשמען המילולי נמנע מהבחינה השכלית. הרי מי שמבין ביטוי כגון "יד ה'" כמשמעו וכפשוטו סותר את עצמו (שהרי מן הנמנע שלאל יהיה איבר גופני), כפי שמי שיאמר "העיגול הוא מרובע" סותר את עצמו. אבל עתה מדובר לא בדברים הנמנעים מהבחינה השכלית, אלא בדברים שאינם הכרחיים מהבחינה השכלית, כמו מצוות הכשרות. ייתכן שאין סיבה שכלית להימנע מלאכול מאכלים מסוימים שכל העולם רגיל לאוכלם – אבל אין גם הכרח שכלי לאכול מאכלים אלה ולא אחרים. כלומר, יש דברים שאינם הכרחיים וגם אינם נמנעים מהבחינה השכלית ("אין השכל דוחה אותן ולא מתייבן"), אך כל עוד אינם נמנעים מהבחינה השכלית, יש לקבלם ולשמרם כמשמעם וכפשוטם.

רס"ג מחלק אפוא את מצוות התורה לשני סוגים: מצוות שכליות, כלומר מצוות שיש להן טעם שכלי ברור, ומצוות שמעיות, כלומר מצוות שאין טעמן ברור מהבחינה השכלית ושסמכותן מן השמיעה, זאת אומרת מעצם היותן נגלות בתורה ונמסרות מדור לדור. גם בהקדמתו לפירוש התורה (ראו לעיל) וגם בפירוש ספר יצירה מבחין רס"ג בין מצוות שכליות למצוות שמעיות: "וכאשר סיים [...] לתאר את החכמה אשר אינה נישגת, חזר לתאר את החכמה הניתנת להשגה. והודיע שהיא חכמת הצווי והאזהרה השכליות והשמעיות [...]". (פרק ראשון, הלכה א, תרגום קאפח, עמ' מא).

בספר האמונות והדעות (מאמר שלישי, פרקים א-ב) מרחיב רס"ג את הדיון במצוות ומביא נימוקים אחדים לשאלה מדוע יש לקיים את המצוות. ראשית, השכל מחייב את האדם להשיב טובה למיטיבו; ואם מי שהיטיב לו אינו זקוק לטובה יש לפחות להודות לו. שנית, השכל מחייב שלא לבזות את המיטיב לאדם. שלישית, מהבחינה השכלית יש למנוע את האדם מלהזיק לאחרים. רביעית, השכל מחייב לאפשר לאדם לעמול כדי לזכות בשכר על מעשיו. שלושת הנימוקים הראשונים שצוינו כאן הם מסוג "המצוות השכליות". הנימוק הרביעי – דברים שנעשים כדי לזכות בשכר – הוא מסוג "המצוות השמעיות", כלומר דברים שאינם כשלעצמם הכרחיים או נמנעים מהבחינה השכלית. השכל מחייב שלאדם תינתן הזדמנות לזכות בשכר, אבל אינו מחייב כיצד יעשה זאת, כלומר מהי הדרך שילך בה. מצוות מפורטות אלה הן אפוא שמעיות ולא שכליות. לדברי רס"ג:

ואומר: כי השכל מחייב להקביל כל מטיב אם בהטבה,<sup>63</sup> אם הוא צריך אליה, אם בהודות, אם איננו צריך לגמול. וכאשר היה זה מחיובי השכל, לא היה נכון שיעזבו הבורא יתברך בעניני עצמו, אבל התחייב לצוות ברואיו בעבודתו והודות לו, בעבור שבראם. והשכל מחייב עוד, שהחכם לא יתיר לגרפו ולקללו. והתחייב עוד, למנוע הבורא עבדיו מזה להקביל בו.<sup>64</sup> והשכל מחייב עוד, שימנע הברואים לחטא קצתם לקצתם, בכל מיני החטאים.<sup>65</sup> והתחייב עוד, שלא יתיר להם החכם זה. והשכל מכשיר עוד, שיטריח החכם עושה בדבר מהדברים, ויתן לו שכרו עליו, בעבור שיגיעו אל התועלת בלבד, מפני שהיה זה ממה שמועיל לעושה, ולא יזיק המטריח.<sup>66</sup> וכאשר נקבץ אלו הארבעה ענינים, יהיו כלליהם הם המצוות אשר צונו אלהינו. והוא שחייבנו לדעתו, ולעבדו בלב שלם. [...] ואלה השלשה ענינים, הם ומה שנסמך אליהם, הם החלק הראשון משני חלקי המצוות, ונסמך אל הראשון מהם, להכנע לו ולעבדו, ולעמוד לפניו, והדומה לזה, והכל בכתב. ונסמך אל השני, שלא ישותף לו,<sup>67</sup> ולא ישבע בשמו לשקר, ושלא יתארהו בתארים המגנים, והדומה לזה, והכל בכלל. ויסמך אל השלישי עשות המשפט,

63 בתרגום קאפח: "לגמול לכל מטיב או בטובה" (עמ' קיז).

64 כלומר, הבורא מנע מעבדיו (בני אדם) לגמול או להשיב לו בגידופין ובקללות.

65 בתרגום קאפח: "וכן השכל מחייב שימנעו הנבראים מלהזיד זה נגד זה בכל אופני הודון" (עמ' קיז).

66 החכם מטיל עבודה או משימה ("מטריח") על אדם (עושה בדבר מהדברים) על מנת שהאדם יזכה בשכר המטריח שהוטלה עליו.

67 השיתוף – כשדבר "משתתף" באלוהות, כביכול. אסור "לשתף" שום דבר אחר באלוהותו של האל האחד.



והאמת והצדק והדין והרחקה מהרוג המדברים [= בני אדם], ואיסור הניאוף, והגנבה, והרכילות, ושיאהב המאמין לאחיו מה שהוא אוהב לנפשו, וכל אשר נכלל באלה השערים, והכל בכתב. וכל ענין מאלה שמצוה בו, נטע בשכלנו טובתו, וכל ענין מהם שהזהיר ממנו, נטע בשכלנו גנותו, כמו שאמרה החכמה אשר היא השכל (משלי, ח: ז) "כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע". והחלק השני דברים אין השכל גוזר אותם, שהם טובים לעצמם ולא מגונים לעצמם, הוסיף לנו הבורא עליהם צווי והזהרה, להרבות גמולנו והצלחתנו עליהם, כמו שאמר (ישעיהו, מב: כא) "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". והיה המצווה בו מהם טוב והמוזהר ממנו מהם מגונה, למקום העבודה בהם,<sup>68</sup> והוספו בענין השני בחלק הראשון. ועם זה אי אפשר שלא יהיה להם עם ההסתכלות, תועלות חלקיות,<sup>69</sup> ועלילה מעטה מדרך המושכל, כאשר היה לחלק הראשון תועלות גדולות ועלילה גדולה מדרך המושכל.

(האמונות והדעות, ג: א, תרגום אבן תיבון, עמ' 58-59)

## שאלות

1. מה כוונת רס"ג באומרו "לא ישותף לו"?
2. מי הם "המדברים" שאסור להורגם?
3. כיצד מבחין רס"ג בין מצוות שכליות למצוות שמעיות? באיזה מובן אפשר לטעון שהסוג הראשון הוא "שכלי" – בזכות מה המצוות האלה הן "שכליות"?

בפרק הבא (ג: ב) מרחיב רס"ג את הדיון במצוות השכליות והשמעיות ומנמק אחדות מהן כדי להראות שכולן – השכליות והשמעיות – לתועלת בני האדם. גם המצוות השמעיות, שאינן הכרחיות מהבחינה השכלית, מועילות לבני אדם. לדבריו:

אחר כן אומר בחלק הב' אשר הוא מותר בשכל, והתורה צותה בקצתו ואסרה קצתו, והניחה השאר מותר כמו שהוא, כמו קדוש יום בין ימים, כשבתות ומועדים, וקדוש איש משאר בני אדם, ככהן והנביא. וההמנע מאכול קצת המאכלים, ומשכב קצת בני אדם, והפרישות תכף לקצת המקרים בעבור הטומאה. [...] אף על פי שהעלה הגדולה בקיומם מצות אלהינו, והבאתנו אל התועלת, אני מוצא לרובם עליות חלקיות מועילות, ואני רואה לזכור קצתם ולדבר עליהם, וחכמת הבורא למעלה מהכל. ואומר: כי מתועלת קדוש קצת הזמן, תחלה בעזיבת המעשים

68 בתרגום קאפח: "מנקודת המשמעת שיש בדבר". קאפח מעיר: שהמעשים "הרצויים נעשו רצויים מפני שבכך אני מקיימין מצות ה'." (והמעשים) המדויקים נעשו מדויקים לפי שאם לא נרחיקם אנו עוברים את מצות ה' (עמ' קיט).

69 בתרגום קאפח: "ועם זאת אי אפשר שלא יהיה בהן עם ההתבוננות תועליות מסוימות וטעם כל שהוא מדרך המושכל" (שם).

בו, להגיע אל המנוחה מרב היגיעה, ולהגיע אל קצת החכמה, וחלק מן התוספת בתפלה, ויפנו בני אדם לפגיעת קצתם את קצתם בהתקבצם,<sup>70</sup> וידברו בעניני תורתם ויכריזו בהם, וכל הדומה לזה. ומתועלת קדוש איש מיוחד, לקבל ממנו החכמה יותר, ולהפגיע בעדם,<sup>71</sup> ולחבב לבני אדם הדרך הישרה; כדי שיגיעו אל מעלות, ושישתדל להישיר<sup>72</sup> בני אדם כיון שהוא ראוי לכך, ומה שדומה לזה. ומתועלות אסור אכילת קצת בעלי חיים, שלא ידמוהו לבורא, כי לא יתכן שיחייב לאכול מה שהוא דומה לו, ולא לטמא, ושלא יעבוד האדם מאומה מהם, כי לא יתכן לעביר מה שהושם לו למאכל, ולא מה שהושם אצלו טמא. ומתועלת הרחקת שכיבת קצת הנשים, אשת איש כאשר הקדמנו, אבל האב והאחים הצורך מביא להתייחד עמם, ובהתרת נשואיהם, היה עולה על לבם לזנות עמם, ושלא יתאוו לצורה היפה מקרוביהם, ושלא ימאסו צורה שאיננה יפה, כשיראו קרוביהם אינם חפצים בה. ומתועלות הטומאה והטהרה, שיכנע האדם מעצמו ומבשרו,<sup>73</sup> ושתיקר בעיניו התפלה, אחר שפסק ממנה ימים, ושייקר בעיניו הקדש והמקדש, אחר שנמנע ממנו ימים, ושישיב לבו ליראת שמים. ועל זה הדמיון כאשר יחקרו רוב המצות האלה השמעיות ימצא להם מן סעיפי העלילה ותועלותיה, דברים רבים, וחכמת הבורא ברעתו למעלה מכל מה ששיגוהו המדברים, כמו שאמר (ישעיה, נה: ט) "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם".

(האמונות והדעות, ג: א-ב, תרגום אבן תיבון, עמ' 60-61)

## שאלות

1. רס"ג משתמש כאן פעמיים במונח "מותר". מה ההבדל בין "מותר" הראשון לבין "מותר" השני?
2. מהי תועלת חוקי הכשרות לפי רס"ג?
3. מהי תועלת החגים והשבת לפי רס"ג?
4. מהי תועלת חוקי העריות לפי רס"ג?
5. למה מתכוון רס"ג באומרו "ויפנו בני אדם לפגיעת קצתם את קצתם" ומה התועלת שיש בהגים?

70 בתרגום קאפה: "ויתפנו בני אדם לפגוש זה את זה בהתקבצם" (עמ' קכא).

71 קאפה (שם) מתרגם: "ושיהיה שלית צבור", כלומר, שיתפלל בעדם.

72 שהחכם הנכבד יורה לבני האדם את הדרך הטובה.

73 כלומר, שהאדם יכניע את יצריו.

## 2.4.10.1 משמעותה של חלוקת המצוות

חלוקת המצוות למצוות שכליות ומצוות שמעיות משקפת בעיה פילוסופית בתורת המידות (אתיקה) ובתורת המשפט: מהו היחס בין מצוות האל לבין הטוב? יש שתי תשובות שונות זו מזו לשאלה זו. תשובת האשעריה היא שרק מה שהאל מצווה הוא טוב; ותשובת המועתזלה היא, שהטוב הוא טוב בעצמו ולכן האל מצווה אותו.

לפי תפיסת האשעריה, דבר הוא טוב רק מפני שהאל ציווה אותו. אילו ציווה האל דבר אחר, אז הדבר האחר היה טוב ולא מה שמוחזק אצלנו כטוב. אין "טוב ורע" קיימים בעצמם. הכל תלוי בגזירת האל, ומה שנגזר הוא טוב מפני שנגזר על-ידי האל. עמדה זו של האשעריה נקראת "רצוניות" (voluntarism), כלומר רצון האל הוא בלבד קובע מה טוב ומה רע, מה אמת ומה שקר, ואי-אפשר להגביל את רצון האל הכל-יכול בהגבלות חיצוניות כמו טוב ורע. לטוב ולרע אין קיום מחוץ לרצונו של האל.

לפי תפיסתם השכלתנית של המועתזלה, האל מצווה רק מה שהוא טוב בעצמו. הדבר אינו טוב מפני שהאל מצווה אותו; אדרבה, האל מצווה אותו מפני שהוא טוב. שלא כאשעריה, הסוברת כי יש בכך פגיעה בכוחו העצמאי הכל-יכול של האל, המועתזלה טוענת כי אין בכך כל הגבלה של האל על-ידי גורמים חיצוניים (הטוב והרע). האל פועל לא רק לפי רצונו אלא גם לפי חכמתו – הוא רוצה בהתאם לדרישות החכמה, ולכן הוא ירצה ויעשה רק את הטוב.

לדעת אלטמן (במאמרו "חלוקת המצוות לרס"ג"), חלוקת המצוות של רס"ג היא מעין פשרה בין שתי התפיסות. המצוות השכליות נצטוו מפני שהן טובות (נוסח המועתזלה), והמצוות השמעיות טובות מפני שנצטוו (נוסח האשעריה).

### שאלה

לפי הדוגמאות שמביא רס"ג בתיאור המצוות השמעיות, האם הצעת אלטמן נראית לכם, או האם הייתם משייכים את רס"ג לתפיסת המועתזלה או האשעריה? נמקו את תשובתכם.

כאמור לעיל (סעיף 2.4.3), הרמב"ם סובר כי אין תוקפם של משפטי המוסר אמת שכלית – אין ההבחנה השכלית אמת-שקר כהבחנה המוסרית טוב-רע. לכן הרמב"ם מתנגד לתפיסת "המצוות השכליות" של רס"ג ומכנה תפיסה שגויה זו, האופיינית לשכלתנות הכלאמית, "חלי המדברים". הרמב"ם מזכיר את חלוקת המצוות של רס"ג לשכליות ושמעיות. בתלמוד מדברים חז"ל על מצוות "שאילו לא נכתבו, ראויות הן להכתב". הרמב"ם אומר שאלה הן המצוות שרס"ג מכנה "שכליות": "ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חלי המדברים: 'מצוות השכליות'" (רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ו).

בעמדת הרמב"ם נדון ביחידה 9. מה שחשוב כאן, שביקורתו עוזרת לנו להבהיר את הקושי העולה מעמדת רס"ג. אם ביקורת הרמב"ם תקפה, שאין לבלבל בין משפטי השכל העיוני (הבחנת אמת-שקר) לבין משפטי המוסר (הבחנת טוב-רע), עלינו לשאול: כיצד מבין רס"ג עצמו את תוקף המצוות השכליות ואת מעמדן ההכרתי (הקוגניטיבי)?

לדעת חוקרים, כגון אלטמן ומרווין פוקס (Marvin Fox), המצוות השכליות של רס"ג אינן שכליות במובן המצומצם של השכל העיוני הטהור, ההיגיון, אלא במובן מעשי רחב יותר של תועלתיות. לדברי אלטמן, כוונת רס"ג היא לשכל המעשי במובן הרחב של מוסר טבעי:

העובדה שרס"ג פותח את הסברו למצוות השכליות בדוגמה של הכרת טובה היא חשובה לא רק מפני שהיא מדגימה את מידת השפעת המחשבה המועתולית עליו, אלא גם מפני שהיא זורעת אור על פירושו של אותו מונח רב-גוני, "שכל" ("עקל"). שכל הדורש הכרת טובה יכול להיות רק אינסטינקט מוסרי טבעי ולא שכל במובן של היגיון. זוהי בדיוק תפיסת המועתולה את השכל ככלי לשיפוט מוסרי. פירושו "המתת הטבעי של האדם, הכושר החשיבתי הטבוע בו מלידה" ("פְּטָרָה" = טבע, יצר), והוא שווה-ערך לרעיון הסטואי בדבר טבעו השכלי של האדם. [...] כשרב סעדיה קובע שאלוהים נטע את ההכרה בערכים מוסריים מסוימים בשכלו של האדם, הוא מבטא בבירור רעיון זהה.

(Altmann, "Saadya's Conception of the Law", p. 5)

גם מרווין פוקס סבור שכוונת רס"ג אינה לשכל העיוני אלא לשכל במישור המעשי, דהיינו תועלת חברתית. לדברי פוקס:

כשרס"ג אומר, שמצוות אלוהיות אחדות הן שכליות, אין פירוש הדבר שהוא אומר כי השכל יודע אותן באופן עצמאי, או שהשכל בלבד מסוגל לקבוע את ההתנהגות הנכונה לבני אדם. האל בלבד הוא מקור החוק. [...] "המצוות השכליות" [...] הן מצוות שאנו מסוגלים למצוא את טעמן מנקודת הראות האנושית שלנו. יש להן תועלת חברתית ברורה.

(Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", p. 129)

ברור מן הדוגמאות שרס"ג עצמו מביא (ראו לעיל, האמונות והדעות, ג: א), כי המצוות השכליות שלו הן תועלתיות. ואולם אין התועלתיות מוגבלת למצוות השכליות. גם המצוות השמעיות הן תועלתיות. לדבריו: "ועם זה אי אפשר שלא יהיה להם עם ההסתכלות, תועלות חלקיות, ועלילה מעטה מדרך המושכל, כאשר היה לחלק הראשון [כלומר המצוות השכליות] תועלות גדולות ועלילה גדולה מדרך המושכל" (האמונות והדעות, ג: א). וכן הוא אומר: "כאשר יחקרו רוב המצוות האלה השמעיות ימצא להם מן סעיפי העלילה ותועלותיה, דברים רבים" (שם, ג: ב).

ההבדל בין המצוות השכליות למצוות השמעיות הוא אפוא יחסי: התועלתיות של המצוות השכליות היא "גדולה מדרך המושכל" והתועלתיות של המצוות השמעיות היא "מעטה מדרך המושכל".

אם אלטמן ופוקס צודקים, הרי אין בעצם הבדל ניכר בין המצוות השכליות לבין המצוות השמעיות, והן בסופו של דבר קרובות. "שכלי" אינו "שכלי" במובן הטהור של ההיגיון, הגיאומטריה והמתמטיקה. כזכור, משפט שכלי במובן מדויק זה הוא הכרחי, והיפוכו הוא סתירה בפני עצמה. אבל "שכלי" בהקשר של רס"ג הוא פחות מדויק מזה. טבע האדם ("פְּטָרָה" של המועתזלה) הוא שכלי, והוא כולל גם שכל מעשי. משפטי המוסר הם, כאמור, "שכליים", כי הם נקבעים על-ידי טבעו השכלי-המעשי של האדם. אבל במידה מסוימת גם המצוות השמעיות הן "שכליות", לפי הגדרה רחבה וגמישה זו, כי בסופו של דבר השכליות פירושה תועלתיות, וגם המצוות השמעיות הן תועלתיות, כלומר הן מביאות תועלת חברתית שימושית. לפי אלטמן:

גישתו של רס"ג למצוות הפולחן [= המצוות השמעיות] של התורה נקבעת על-ידי גישתו השכלתנית ככלל. מטרתו היא לגלות את ההיבטים השכליים של המצוות האלה, עד כמה שתבונת האדם מסוגלת לרדת לחקר החכמה האלוהית. [...] הוא מקפיד לגלות את "התועלתיות" של המצוות [השמעיות] הללו, אשר מנקודת ראות שכלית אין להן לכאורה כל משמעות שכלית. מסקנתו של רס"ג היא, שבמובן היחסי אפילו המצוות [השמעיות] הללו הן שכליות, אם נראה כשכלית את התכליתיות לצורכי אדם.

(Altmann, "Saadya's Conception of the Law", p. 9)

ראינו אפוא שחלוקת המצוות של רס"ג יש בה משום קושי. מצד אחד, המצוות השכליות אינן באמת שכליות במובן המדויק, וכך הן דומות פחות או יותר למצוות השמעיות. מצד אחר, המצוות השמעיות גם הן בסופו של דבר תועלתיות, ובמובן רחב זה הן קרובות למצוות השכליות. לדעת אליעזר שבייד:

חלוקה זו אינה חד-משמעית לחלוטין. יש יסוד שמעי במצוות השכליות. השכל מכיר בחוקי ההתנהגות באופן כללי ואנו זקוקים להתגלות לשם דטרמינציה מוחלטת שלהן. דטרמינציה זו היא שרירותית כיוון שהשכל יכול לחייב רק נורמות התנהגות כלליות. שרירותיות זו, הקובעת את החוק למעשה, נובעת מסמכות מוחלטת של מעמד הר סיני. מאידך גיסא, יש יסוד שכלי במצוות השמעיות: מכח השכל נגזר שעל האדם לכפוף את רצונו ולהודות לטוב ולמיטיב עמו המשפיע עליו חסד ללא גבול. כלומר – אפשר להכיר בשכל את הטעם במצוות הלא-שכליות. ניתן אפוא לומר שההבדל בין המצוות השכליות לשמעיות הוא הבדל שבתוכן המצווה המסוימת. מבחינת תוקפן ומקורן משמשים בהן יסודות שכליים ושמעיים כאחד.

(שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 23-24)

## 2.4.10.2 הצורך בהתגלות: מבט שני

מקור כל המצוות – הן השכליות והן השמעיות – בהתגלות אלוהית. דיברנו לעיל (סעיף 2.4.4) על הצורך בהתגלות. לאור הבחנת רס"ג בין המצוות השכליות למצוות השמעיות נוכל עתה לחדד את הדיון בצורך בהתגלות, לפי תפיסת רס"ג.

אשר למצוות השמעיות, ברור שיש צורך בהתגלותן משום שהן אינן ידועות לנו מלכתחילה מן השכל, אף-על-פי שבדיעבד אפשר להבחין בתועלתיותן. המצוות השמעיות, כזכור, מאפשרות לאדם לזכות בשכר על-ידי עשייתן; אלמלא נתגלו, לא ידע האדם מה לעשות.

אשר למצוות השכליות, לפי תפיסה זו של רס"ג, גם הן זקוקות להתגלות אלוהית, וזאת מפני שייתכן שבני אדם לא יגיעו אל האמת בכוחות עצמם ולא ידעו כיצד להתנהג, או שהם יגיעו אל אותה ידיעה רק לאחר זמן ממושך (כפי שראינו לעיל, בדברנו על הצורך בהתגלות האמת השכלית, סעיף 2.4.4).

כאמור, לדעת רס"ג ההתגלות היא קיצור דרך בתהליך החינוך האנושי. נוסף על השיקול החינוכי הזה, רס"ג אומר כי יש דברים שהשכל האנושי מקבל על עצמו כחובה כללית, בלי לדעת באופן מפורט מתי, היכן וכיצד לעשותם. לדברי רס"ג:

הסתכלתי בענין, ומצאתי צורך הברואים [= בני אדם] אל השלוחים צורך גדול, לא מפני המצות השמעיות בלבד, להודיע אותם, אך מפני המצות השכליות, כי המעשה בהם לא ישלם כי אם בשלוחים, שיעמידו בני אדם עליהם. ומוזה שהשכל דן בהודאה לאל על טובתו, ולא שם גבול להודאה ההיא, לא ממאמר [ולא] מזמן ותכונה, והצטרכו לשלוחים. ושמו לו גבול, וקראוהו תפלה, ושמו לו עתים ומאמרים מיוחדים ותכונה מיוחדת ומגמה מיוחדת [...].

(האמונות והדעות, ג: ג, תרגום אבן תיבון, עמ' 61)

### שאלות

1. מי הם "השלוחים" שרס"ג מזכיר כאן?
2. הסבירו את המשפט "כי המעשה בהם לא ישלם כי אם בשלוחים, שיעמידו בני אדם עליהם". מה פירוש הביטוי "יעמידו [...]" על?

לסיכום, התגלות אלוהית נחוצה כקיצור דרך להשגת האמת העיונית והמעשית; כדי להסביר לבני אדם את פרטי הדברים שהשכל מחייב בדרך כלל, וכדי לספק לבני אדם מצוות שמעיות שאינן נחוצות במישרין מהבחינה השכלית, אבל מאפשרות לאדם לעבוד את האל ולזכות בשכר. כך אומר בעניין זה החוקר וההוגה אברהם יהושע השל:

כמעט הכל טוענים, כי על־פי רס"ג נעשתה ההתגלות מתוך התחשבות בהמון הנבער. אין זה נכון. לאמיתו של דבר ראה רס"ג בהתגלות בפני עצמה תופעה הכרחית. ההתחשבות בהמון התבטאה אך ורק בהוכחת ההתגלות באמצעות נסים, ולא באמצעות רעיונות שכליים.

פנייתו של רס"ג אל ההתגלות, שנעשתה בכוונת מכוון, אינה נטישת השכל או כניעה מוחלטת לאמונה. היא מעידה על עליונות ההתגלות ולא על נחיתות השכל. ההפרדה ברורה. היהדות, כדת על־טבעית, מסוגלת להעניק דרגת ודאות החורגת מכוח השכל הטבעי. היקף החשיבה של האדם מוגבל. רכישת הידע היא תהליך איטי, המצריך מידה מסוימת של זמן. האדם כפוף לפגמים ועלול לשגות בשל טבעו כיצור לא מושלם. לעומת זה, מה שהתגלות מעבירה נובע מן האלוהי, מן הידיעה השלמה. נוגה ההתגלות מעיב אפוא על אור השכל, שהוא תמצית האדם. מחשבה זו מבוטאת בהערכת כתבי הקודש כמתנה הגדולה ביותר לאדם, חוץ מהחיים עצמם. אין מחלוקת על אמירתו הגאה של רס"ג, שלהתגלות יש תכונות של עיון והתבוננות והיא יכולה למשוך את השכל. השכל חסר את התכונות של המקור העל־טבעי.

(Heschel, "Reason and Revelation in Saadia's philosophy", pp. 399-400)

שאלה

לפי השל, אין מושג ההתגלות של רס"ג התחשבות גרידא בהמון. מהו תפקיד ההתגלות אצל רס"ג, לפי תפיסה זו, והאם תפקיד זה תקף גם היום?

## II. 2.4. בחירה אנושית חופשית

מאחר שדיברנו באריכות במצוות, יש להעיר שלדעת רס"ג אין טעם לתת לאדם מצוות אם אין לו כוח ויכולת לקיימן מרצונו החופשי. אם מעשי האדם נגזרים בגזירה אלוהית, איך ייתכנו מצוות, ומבחינת הצדק, איך ייתכנו השכר והעונש, אם גם השמירה על המצוות וגם העבירה עליהן נגזרו מכוח עליון? לכן הצדק דורש את חופש הבחירה האנושית ואת יכולתו של האדם וכוחו לעשות את מעשיו. רס"ג מביא ראיות "מדרך המוחש ומדרך השכל וממה שבכתב [כלומר המקרא] ושבקבלה [מסורת חז"ל]". לדבריו:

ואומר אחרי הדברים האלה, כי הבורא אין לו שום הנהגה במעשי בני אדם, ואיננו מכריחם לעבודה ולא למרי. ויש לי אל זה ראיות מדרך המוחש ומדרך השכל וממה שבכתב ושבקבלה. מדרך המוחש. שמצאתי האדם שוער בנפשו,<sup>74</sup> שיוכל לדבר, ויוכל לשתוק, ויוכל לתפוש,

ויוכל להניח, ואיננו שוער בכח אחר שימנעוהו מחפצו כלל. אין הדבר כי אם שהוא מנהיג טבעו בשכלו, ואם יעשה כן יהיה משכיל, ואם לא יהיה סכל. ומן המושכל כי הראיות כבר תתקיימנה במה שקדם על הפסד היות פעל אחד משני פועלים.<sup>75</sup> ומי שחשב שהבורא מכריח את עבדו על דבר, כבר שם הפעל האחד לשניהם יחד.<sup>76</sup> ועוד שאם היה מכריחו לא היה ענין לצויו והזהרתו אותו. ועוד אם היה מכריחו על פעל לא היה נכון לענשו עליו. ועוד שאם היו בני אדם מוכרחים, היה הגמול ראוי למאמין ולכופר יחד. מפני שכל אחד מהם עשה מה שצוה לו לעשותו. כמו שאם היה חכם משים אחד משני אומנים לבנות, והשני להרוס, חייב לתת שכר שניהם. ועוד שאם היה האדם מוכרח היתה לו טענה, כי ידע כי האדם לא יוכל לנצח יכלת בוראו, וכאשר יתנצל לפני הכופר שאיננו יכול להאמין בו, מן הדין שיהיה צדיק במאמרו, והתנצלותו מקובלת. ומן הכתוב כמו שהקדמנו תחלה "ובחרת בחיים" (דברים, ל: יט). ומה שבא בחוטאים (מלאכי, א: ט) "מידכם היתה זאת הישא מכם פנים" וגומר. ומה שבאר שהוא נקי מחטאיהם, באמרו (ישעיהו, ל: א) "הוי בנים סורדים נאם ה' לעשות עצה ולא מני". ומה שבאר מהנקותו ממעשה הכוזבים, באמרו (ירמיהו, כג: כא) "לא שלחתי את הנביאים והם רצו" וגומר. וממה שיש בקבלה בדברי רבותינו, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שנאמר (דברים, י: יב) ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה" וגומר (ברכות, לג).

(האמונות והדעות, ד: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' 78)

## שאלות

1. כיצד מנמק רס"ג את הצורך בחופש הבחירה?
2. האם עמדת רס"ג בשאלת חופש הבחירה דומה לזו של המועתזלה או לזו של האשעריה?
3. למה מתכוון רס"ג באומרו: "היות פעל אחד משני פועלים" הוא דבר בטל (נפסד)?

כיצד אפשר ליישב את חופש הבחירה האנושית עם ידיעת האל את הכל מראש? לדעת רס"ג, אין ידיעת האל סיבת מציאות הדבר, ואי־אפשר לטעון שידיעת האל את הדברים מראש היא בגדר גזירה שיארעו. הוא טוען נגד דעה זו ואומר: "ובאור בטול דבר זה, כי אלו ידיעת ה' את הדבר היא סבת היות הדבר כי אז היו הדברים קדומים שאין להם ראשית כיון שאין ראשית לידיעתו אותם" (האמונות והדעות, ד: ד, תרגום קאפח, עמ' קנח-קנט). אין הדברים בעולם שלנו נצחיים, ובכל זאת הם ידועים לאל. אם כן, מסקנת רס"ג היא שאין ידיעת האל סיבת היות הדבר.

75 הפסד – בתרגום קאפח: בטל. אי־אפשר שפעולה אחת תבוא משני פועלים.

76 אם האל מכריח את האדם בגזירתו לעשות פעולה מסוימת, הרי לפעולה אחת יש שני פועלים – האל והאדם – וזה נמנע.



שאלה

מדוע, לדעת רס"ג, אם ידיעת האל היא סיבת קיום הדבר, הדבר היה מוכרח להיות קדמון (נצחי)?

## 2.4.12 שכר ועונש והעולם הבא

על-פי שמירתו את המצוות ועל-פי עבירותיו מגיע לאדם גמול, כלומר, שכר ועונש. ובכל זאת, אי-הצדק בעולם הזה נראה בבירור: "צדיק ורע לו" וכו'. למה רע לצדיק? רס"ג מציע תשובות אחדות. ראשית, אין אדם שהוא צדיק מוחלט, חף מפשע לגמרי; לכן הצדיק נענש בעולם הזה על חטאיו והרשע נענש בעולם הבא. שנית, יש גם ניסיונות שהאל מנסה בהם את בני האדם כדי להרבות שכרם בעולם הבא. רס"ג מסכים, כי אין בעולם הזה צדק מוחלט ולכן הצדק דורש שיהיה עולם אחר, הוא העולם הבא. בעולם האחר (הבא) נענשים הרשעים, אם לא נענשו כראוי בעולם הזה, והצדיקים מקבלים בו את שכרם.

הצדק האלוהי המוחלט הוא אפוא היסוד להוכחת העולם הבא. האדם פועל את פעולותיו בעולם הזה בגופו ובנפשו יחד ולכן ראוי שגם הגוף וגם הנפש, המאוחדים בעולם הזה, יתאחדו בעולם הבא לקבל את גמולם. הצדק דורש אפוא את תחיית המתים, כלומר שגוף האדם יתאחד שוב עם נפשו. אמנם תחיית המתים היא נס, כלומר תופעה על-טבעית, אבל אינה נמנעת. להפך, תחיית המתים היא הרכבה מחדש של האדם מיסודות קיימים (אמנם לא בצורתם המקורית), ולכן כיצירת יש מיש היא סבירה יותר מבריאת יש מאין: "ותחיית המתים אצל העיון השלם, יותר קל ויותר קרוב מבריאת דבר לא מדבר" (האמונות והדעות, מאמר שביעי, הנוסח הראשון של יהודה אבן תיבון, בתרגום קאפה, עמ' שכו). יש לציין את העובדה שהעולם הבא, לפי תפיסת רס"ג, כולל אפוא ממד גופני ולא רק רוחני, בניגוד גמור לתפיסתו הרוחנית-השכלית של הרמב"ם, כפי שנלמד ביחידה 8. לדעת רס"ג, העולם הבא הוא אפוא קיום גופני ורוחני גם יחד אחרי ימות המשיח, ואילו לדעת הרמב"ם העולם הבא קיים כל הזמן, כי הוא הישארות הנפש השכלית אחרי מות האדם, בניגוד לימות המשיח שהם תקופה עתידית של חיים אידיאליים בעולם הזה.

מובן שהגמול בעולם הבא הוא בהתאם להתנהגות האדם בעולם הזה; לכן רס"ג מסיים את ספרו (במאמר העשירי) בשאלה "הנהגת האדם – במה הטוב לאדם לעשותו בעולם הזה". במאמר אחרון זה מפתח רס"ג עמדה אפלטונית בשאלת נפש האדם והתנהגותו, כפי שאפלטון פיתח אותה בספר המדינה.

18

הנאמר הישירי במה הטוב לאדם  
שיעשהו בעולם הזה

ויזיל עליו ויאמר ענה שהוא למה  
שהוא ענין להין וענה שהיה וכן  
הוא שכל ואחד כן אסמך לו מה  
פונה אלו מי שהיה ענין מכל מה  
שהיה ענין דעיו ואחרי מה שש  
מן הדעים ומה שש ענין ומה שש  
ואחד כן הדעים כי היה ענין זה  
ששן הדעים אשר לו הוא מה  
ומה ששן אשר לו ששן וכל  
ששן ששן ומה ששן אשר לו ששן  
ומה ששן ומה ששן קדוש

נישמה הפתיחה בעזרת הבורא

### 2.4.13 נפש האדם והתנהגותו

כאמור, תיאור הנפש של רס"ג הוא אפלטוני: לנפש האנושית שלושה כוחות (כוח ההכרה או ההבחנה, כלומר, הכוח השכלי המושל על שני הכוחות האחרים; הכוח הכעסני – הרגשות, האמוציות בלשוננו; וכוח התאוה הגופנית. האדם המתנהג בחכמה אינו מדגיש כוח אחד בלבד על חשבון האחרים, אלא:

על כן צריכים לחכמה בהנהגת האדם ומהלכיו תמיד [...] שיהיה האדם מושל במדותיו, ושולט במה שיאהבהו וישנאהו. כי לכל אחד ממה שהוא אוהב ושונא, מקום ראוי שישתמש בו, וכאשר יראה המקום אשר ראוי להשתמש בו במדה ההיא, ישלחנה בשיעור עד שישלים המעשה ההיא. וכאשר יראה המקום אשר ראוי לעצור המדה ההיא, יעצרנה עד שיעבור מעליו הרוח ההיא. וכל זה בשוב ויכולת לפשוט בעת שירצה, ולתפוש בעת שירצה.

(האמונות והדעות, י: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' 145)

רס"ג סוקר שלוש-עשרה דרכים של התנהגות אנושית (פרישות, אכילה ושתייה, משגל, חשק, קיבוצ הממון, הולדת בנים, יישוב העולם, חיים ארוכים, שררה, נקמה, חכמה, עבודת האל ומנוחה), והוא מסכם:

וכבר התבאר ממה שהצעתיו ובארתי למי שקורא הספר, שכל מי שרוצה להתנהג בענין [אחר] מן השלשה עשר ענינים האלה, תהיה בטלה עצתו ולא נכונה, מפני שהוא מחייב להתנהג בו לבדו, והניח לשתף עמו זולתו, והתעות לו מחפצו, וקצר להגיע אל מה שאהב [...] אבל כשיקובצו הענינים האלה כלם, הוא הנכון הגמור.

ואין ראוי גם כן שיוקח מכל אחד מהם חלק משלשה עשר בשוה, אך יקח מכל מין מהם השיעור אשר הוא ראוי לקחת כפי מה שתחייבהו החכמה והתורה. [...] ויאהב חיי העולם הזה, בעבור העולם האחר, כי הוא הטרקלין שלו, לא בעבור עצמו.

(האמונות והדעות, י: יז, תרגום אבן תיבון, עמ' 158-159)

בהקדמת הספר, כפי שראינו, הביע רס"ג את התקווה שהספר יועיל לקוראו, "לבעבור יקרב דרכו ויקל טרחו ויישר למידו ויגיע בו מבקשו אל הצדק והאמת". אבל בסופו של דבר, תועלת הספר תלויה במחבר פחות מאשר בקורא, הלומד אותו מתוך זכות הלב והכוונה לתקן את עצמו. לדברי רס"ג בסיום הספר: "ואחרי שקרבתי השער הזה ככל מה שיכולתי מדרכי הקירוב אומר, כי כל הספר איננו מועיל, כי אם לזכות הלב וכונת תקונו" (שם, עמ' 161).

---

# ביבליוגרפיה

## כתבי רב סעדיה גאון

רב סעדיה גאון, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, תרגום: יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.

רב סעדיה גאון, ספר יצירה עם פירוש רס"ג, מקור ערבי ותרגום עברי חדש מאת יוסף קאפח, ירושלים תשל"ב.

רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, תרגום: יהודה אבן תיבון; מהדיר: דוד סלוצקי, לייפציג תרכ"ד. מהדורת צילום: לוי־אפשטיין בע"מ, ירושלים.

רב סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מקור ערבי ותרגום עברי חדש מאת יוסף קאפח, ירושלים תשנ"ג.

סדור רב סעדיה גאון, עורכים: ישראל דודזון, שמחה אסף, יששכר יואל, "מקיצי גרמים", ירושלים תש"ל.

Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs*, trans. by Alexander Altmann: *Three Jewish Philosophers*, Harper & Row, New York 1945.

Saadya Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. by Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven 1948.

## כתבים אחרים

אבן־ח'לדון, עבד אל־רחמאן, אקדמות למדע ההיסטוריה (מקדמה), תרגום: עמנואל קופלביץ, מוסד ביאליק, ירושלים 1966.

אבן פלקירא, שם טוב, מורה המורה, מהדיר: מרדכי ליב ביסליכיס, פרעסבורג 1837; מהדורת צילום: ירושלים תשכ"א.

אבן פלקירא, שם טוב, ספר ראשית חכמה, מהדיר: דוד מאריטץ, ברלין תרס"ב; מהדורת צילום: ספריית מקורות, ירושלים תש"ל.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה עם פירוש רמב"ם, סדר נזיקין, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה.

בן מימון, משה (רמב"ם), שמונה פרקים לרמב"ם, הקדמת מסכת אבות, מהדורת רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

בן מימון, משה (רמב"ם), מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז.

בן מימון, משה (רמב"ם), מורה הנבוכים, תרגום: יוסף קאפת, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז.

בן מימון, משה (רמב"ם), אגרות, מהדיר: מרדכי דב רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ט.

הלוי, ר' יהודה, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן שמואל, דביר, תל-אביב 1994.

תורת חיים, חמשה חומשי תורה – עם פירושי רס"ג, ראב"ע ואחרים, מוסד הרב קוק, ירושלים 1986.

## מחקרים מודרניים

אלטמן, אלכסנדר, "חלוקת המצוות לרס"ג", י"ל פישמן (עורך), רב סעדיה גאון, קובץ תורני-מדעי, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ג, עמ' תרנ"ח-תרע"ג.

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים 1983.

וולפסון, צבי, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, א-ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל.

טברסקי, יצחק, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום: מ"ב לרנר, מאגנס, ירושלים 1980.

סיראט, קולט, הגות-פילוסופית בימי הביניים, כתר, ירושלים 1975.

פינס, שלמה, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם, עורך: י' איגרא, אקדמון, ירושלים תשכ"ו.

שבייד, אליעזר, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עורכים: גלעד ברעלי, שמעון לוי, אקדמון, ירושלים 1967.

Altmann, Alexander, "Saadya's Conception of the Law", *Bulletin of the John Rylands Library*, 28 (1944), pp. 3-24.

Altmann, Alexander, "Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca–New York 1969, pp. 140-160.

*The Encyclopedia of Islam*, Leyden 1913:

"Kalam", vol. IV, cols. 670-675.

"Al-Mu'tazila", vol. VI, cols. 787-793.

"Al-Ash'ari", vol. I, cols. 480-481.

"Falsafa", vol. III, cols. 48-52.

"Hunain b. Ishak", vol. III, p. 336.

"Ishak b. Hunain", vol. III, p. 533.

*The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden 1960:

"Ilm al-Kalam", vol. III, cols. 1141-1150.

"Ash'ariyya", vol. I, col. 696.

"Falasifa", vol. II, cols. 764-767.

"Falsafa", vol. II, cols. 769-775.

"Hunain b. Ishak", vol. II, cols. 578-581.

"Ishak b. Hunain", vol. IV, col. 110.

*Encyclopedia Judaica*:

"Kalam", vol. X, cols. 701-703.

"Translation and Translators", vol. XV, cols. 1318-1329.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1983.

Fox, Marvin, "On the Rational Commandments in Saadia's Philosophy: A Reexamination", Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics*, Ohio State University Press 1975, pp. 174-187.

Fox, Marvin, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago–London 1990.

Heschel, Abraham Joshua, "Reason and Revelation in Saadia's Philosophy", *The Jewish Quarterly Review* (new series), 34, 4 (1943-1944), pp. 391-408.

Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Meridian Books and The Jewish Publication Society of America, Philadelphia–New York 1960.

Malter, Henry. *Saadia Gaon: His Life and Works*, Hermon Press, New York 1969.

Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1976.

Wolfson, Harry A., *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, 1979.





# I

"אסכולת אתונה", פרסקו של רפאל (1483-1520) בוותיקן. בציור מופיעות דמויות של פילוסופים בני העת העתיקה: אפלטון ואריסטו, במרכז; קלאודיוס פטולמאיוס (= תלמי) עם גלובוס בידו, מימין; דיוגנס הקיניקאי שרוע על המדרגות; למטה משמאל, פיתגורס ישוב עם ספר שעון על ברכו, ומשקיף לעברו אבן רשד, המסמל כאן את השילוב של חכמת יוון בתרבות האסלאם.

(Photo: Vatican Museums)





ציור צופי פרסי המתאר מסע רוחני מיסטי, שנת 1650 בקירוב, מתקופת הצפנים שהקמו ממלכה עצמאית בפרס (1502-1736).

Harvard Art Museum, Arthur M. Sackler Museum, Grace Nicolas Strong, Francis H. Burr and Friends of the Fogg Art Museum Funds, 1950.135. Rick Staffod © President and Fellows of Harvard College





389





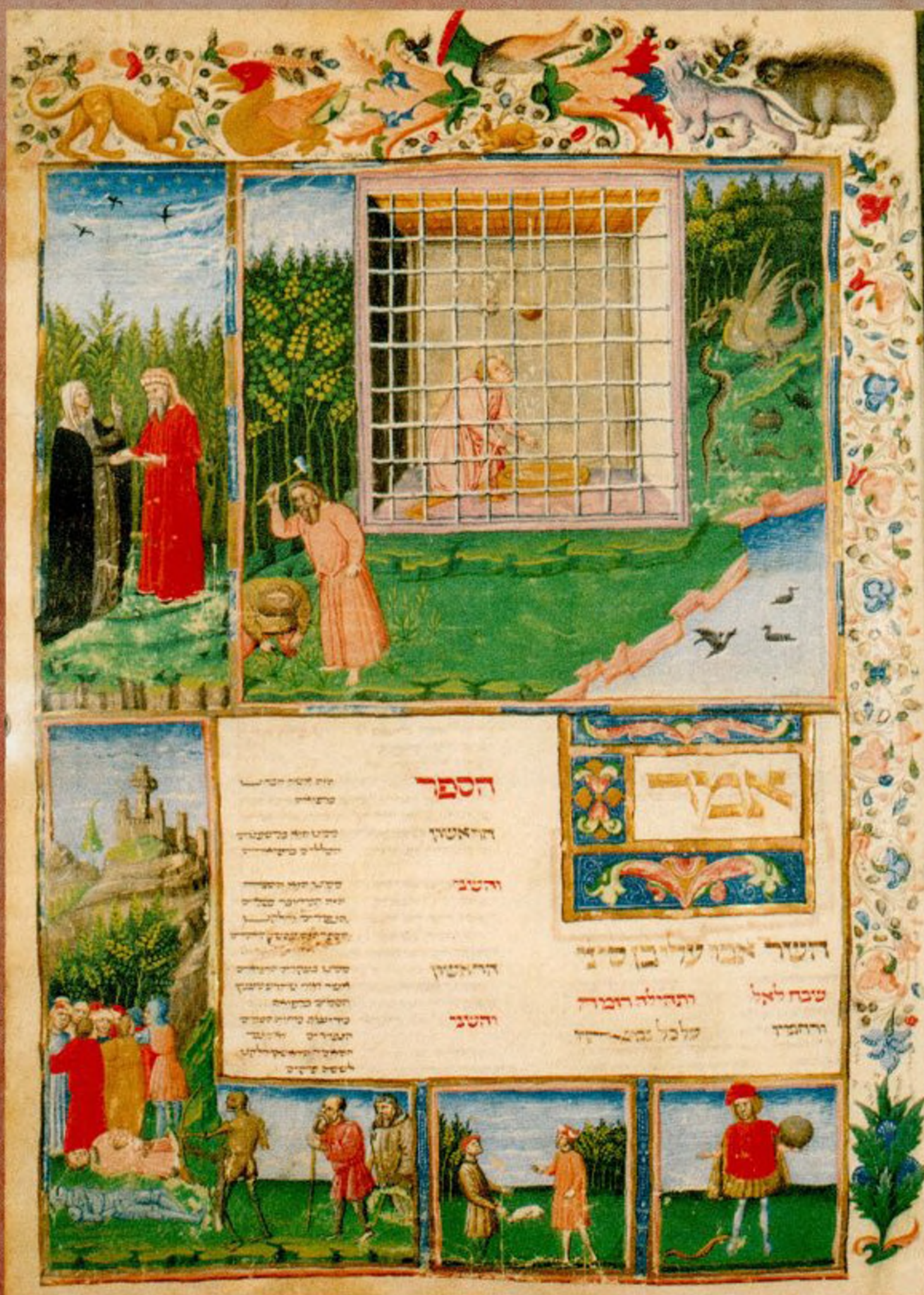
3

ריקוד טקסי של דרווישים צופים יחפים המחוללים עד כדי אקסטזה, תורכיה, 1850.  
(אימג' בנק ישראל – גטי אימג'ס, Hulton Archive – Stringer)









5

עמוד ההקדמה ל"קנון" (ספר הכללים ברפואה), ספרו של אבן סינא, הרופא הפרסי-המוסלמי הנודע (סוף המאה ה-10 ותחילת המאה ה-11), פָּרְדָּה, איטליה, סוף המאה ה-15. בלוח המרכזי מתואר מטורף כלוא; משמאל, אישה נותנת צלוחית לרופא; בלוחיות הקטנות יותר: נחש מכיש אדם ברגל, שני דוּעִים משוחחים, "המוות" היורה את חציו אל כל אדם. הקנון נחשב לספר הרפואה המהימן ביותר במשך מאות שנים בימי הביניים, תורגם לעברית בידי נתן המאתי, ומעברית תורגם ללטינית.

(Biblioteca Universitaria, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)



פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

6

איור במהדורה הלטינית לספרו של קלאודיוס פטולמאיוס (= תלמי) קוסמוגרפיה. תלמי – מתמטיקאי  
ואסטרונום מאלכסנדריה שבמצרים בימי הקיסר אדריאנוס (המאה ה-2 לסה"נ). חיבורו האסטרונומי  
הנודע נקרא בפי המלומדים המוסלמים "אל-מגסט" – שיבוש ערבי של "מגאס אסטרונומוס" (האסטרונום  
הגדול ביוונית) (Archivi Alinari – Florence).



7

פילוסופים מתווכחים – עיטור בתרגום הלטיני לחיבורו של אריסטו מטאפיזיקה, אוקספורד, אמצע  
המאה ה-13.

(© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer  
Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Ms Phill. 1781 fol. 1.



פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

יחידה 3  
הנאו-אפלטוניות היהודית:  
ר' יצחק הישראלי  
ור' שלמה אבן גבירול

רפאל ישפה





---

# תוכן העניינים

3.1	הרקע לנאור-אפלטוניות / 263
3.1.1	אפלטון ואפלטוניות / 264
3.1.2	אריסטו ואריסטוטליות / 266
3.1.3	פיתגורס ונאור-פיתגוריות / 268
3.1.4	מטאפיסיקה ואתיקה / 269
3.1.5	מוניזם ומונותאיזם / 270
3.1.6	פלוטינוס ו"התיאולוגיה של אריסטו" / 270
3.1.7	תורת האצילות / 272
3.1.7.1	תורת האצילות של פלוטינוס / 273
3.1.8	מבנה הקיום על-פי פלוטינוס / 274
3.1.8.1	האחד / 274
3.1.8.2	השכל הכללי / 288
3.1.8.3	הנפש הכללית / 289
3.1.9	נאור-אפלטונים אחרי פלוטינוס / 298
3.1.9.1	פורפיריוס / 298
3.1.9.2	יאמבליכוס / 299
3.1.9.3	פלוטראכוס / 299
3.1.9.4	פרוקלוס / 299
3.1.9.5	בואתיוס / 300
3.1.9.6	יוחנן המדקדק / 300
3.1.9.7	האחים הטוהורים / 301
3.2	יצחק בן שלמה הישראלי / 304
3.2.1	חיי יצחק הישראלי, כתביו והשפעתו / 304
3.2.2	הגדרת הפילוסופיה / 308
3.2.3	הדרך היורדת: הבריאה / 317
3.2.4	מבנה העולם לפי יצחק הישראלי / 319
3.2.4.1	אלוהים והבריאה / 319

324	/	החומר הראשון והצורה הראשונה	3.2.4.2
326	/	השכל הראשון	3.2.4.3
327	/	הנפש	3.2.4.4
328	/	העולם החומרי – הטבע	3.2.4.5
328	/	דרך עליית הנפש	3.2.5
330	/	הנביאים	3.2.6
330	/	הצורך בנביא	3.2.6.1
331	/	מדרגות הנבואה	3.2.6.2
332	/	הנבואה כתופעה נפשית	3.2.6.3
333	/	יתרון הנביא על הפילוסוף	3.2.6.4
336	/	סיכום	3.2.7
337	/	שלמה בן יהודה אבן גבירול	3.3
337	/	ספרי מוסר	3.3.1
337	/	מבחר הפנינים	3.3.1.1
339	/	ספר תקון מדות הנפש	3.3.1.2
342	/	אבן גבירול המשורר	3.3.2
346	/	"שוכן עד מאז" וספר יצירה	3.3.2.1
350	/	"כתר מלכות" כתמצית הפילוסופיה של אבן גבירול	3.3.2.2
350	/	מקור חיים: הפילוסופיה של אבן גבירול	3.3.3
350	/	שם הספר מקור חיים והקושי שבזיהויו	3.3.3.1
351	/	הליקוטים של פלקירא מספר מקור חיים	3.3.3.2
352	/	אבן גבירול ופסאודו־אמפדוקלס	3.3.3.3
353	/	ביקורת אברהם אבן דאוד	3.3.3.4
355	/	בעיות אחרות: סתירות ואי־בהירות	3.3.3.5
356	/	מבנה העולם לפי אבן גבירול	3.3.3.6
357	/	משנת אבן גבירול	3.3.4
357	/	ידיעה וסוגי ידיעה	3.3.4.1
366	/	דו־קיום: חומר וצורה	3.3.4.2
371	/	החומר הגופני	3.3.4.3
374	/	המאמרות (הקטגוריות)	3.3.4.4
377	/	תורת האצילות	3.3.4.5
380	/	בריאת יש מאין	3.3.4.6
385	/	הרצון	3.3.4.7
391	/	תכלית האדם: עליית הנפש אל הידיעה	3.3.4.8
397	/	סיכום	3.4

---

נספח א: שלמה פינס, "הערכה של תורת הנבואה ותורת הנפש של יצחק הישראלי" / 399

נספח ב: ר' שלמה אבן גבירול, "כתר מלכות" / 403

נספח ג: ר' שמואל אבן תיבון, "עשרת המאמרות (קטגוריות) של אריסטו" / 433

ביבליוגרפיה / 437



---

## 3.1

# הרקע לנאו-אפלטוניות

הנאו-אפלטוניות היא האסכולה האחרונה בפילוסופיה היוונית. למייסדה נחשב הפילוסוף פלוטינוס, שחי במאה ה-3 לסה"נ, והיא הייתה דומיננטית במאה ה-3 עד המאה ה-6. על-פי שמה מבטאת הנאו-אפלטוניות את התחדשות הפילוסופיה האפלטונית, אך בעצם ניכרת בה השפעה של כמה זרמים רעיוניים פילוסופיים, ובהם גם הפילוסופיה של אריסטו.

השפעתה של הפילוסופיה האפלטונית על הגותם של הנאו-אפלטונים עמוקה ביותר. לדברי ריס (D.A. Rees):

חוץ מאפלטון יש לציין את השפעתו של אריסטו על פלוטינוס, בייחוד בתורת הנפש שלו [...] ובכל זאת, הפילוסופיה של פלוטינוס היתה בעיקרה אפלטונית בהשראתה, על אף [...] שפלוטינוס היה דוגמטי יותר ומהסס פחות מאפלטון. הוא ביקש לבנות שיטה על סמך השיחות של אפלטון. הרבה מן העיקר אינו נמצא כלל, בצורתו של פלוטינוס, אצל אפלטון.

(Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", p. 337)

את יסודות הנאו-אפלטוניות אפשר למצוא כבר בדורות הראשונים של האקדמיה של אפלטון, ואחר-כך בפילוסופיה מן המאה ה-1 לסה"נ (כגון פילון האלכסנדרוני). ואולם הביטוי הקלאסי להישגים הפילוסופיים של אסכולה זו מצוי בכתבי פלוטינוס. תלמידיו של פלוטינוס הפיצו את תורתו ברבים. הם גם העמיקו והרחיבו אותה עד שנעשתה שיטה מקיפה אחת בידי פרוקלוס (המאה ה-5). לכתביהם של פלוטינוס ושל פרוקלוס, שתורגמו לערבית וללטינית, הייתה השפעה רבה על הוגי ימי הביניים, מוסלמים, נוצרים ויהודים.

ההוגים הנאו-אפלטונים עסקו בשאלות יסוד, כגון התהוות העולם ומעמדו ותכליתו של האדם בעולם. העיקרון הראשוני של פלוטינוס הוא "אחד" ואין-סופי שאין לו תארים. אצל פלוטינוס אין ה"אחד" בורא את העולם, אלא אוצל אותו מעצמו באופן הדרגתי. המציאות כולה קיימת בהיררכיה



יורדת, מן האחד אל השכל, ומן השכל אל הנפש, ומן הנפש אל העולם החומרי. האדם נמצא בעולם החומרי, הגשמי, ותכליתו היא לעלות במעלות תחומי היש ולהגיע אל ה"טוב" העליון, אל ה"אחד". אפשר לומר, שהפילוסופיה של פלוטינוס היא תיאור מסעה של הנפש ממקורה העליון דרך כל תחומי היש אל האדם ותיאור מסעה חזרה אל צור מחצבתה הנצחי.

עם התגברות הנצרות יצקו הוגים נאו־אפלטוניים נוצרים תוכן דתי לנאו־אפלטוניות והפכו אותה לתיאולוגיה. גם הוגים מוסלמים ויהודים הושפעו ממנה רבות. פילוסופים נאו־אפלטוניים יהודים, כמו ר' יצחק הישראלי ושלמה אבן גבירול, ניסו לגשר בין תורת האצילות הפילוסופית לבין תורת הבריאה הדתית, וכן בין תפיסת ה"אחד" שהוא מעל ומעבר לידיעה שכלית ולידיעת העולם, לבין תפיסת האל המקראית־הדתית, אל שבדא את עולמו ויודע את נבראיו, משגיח על מעשיהם ומתערב בחייהם.

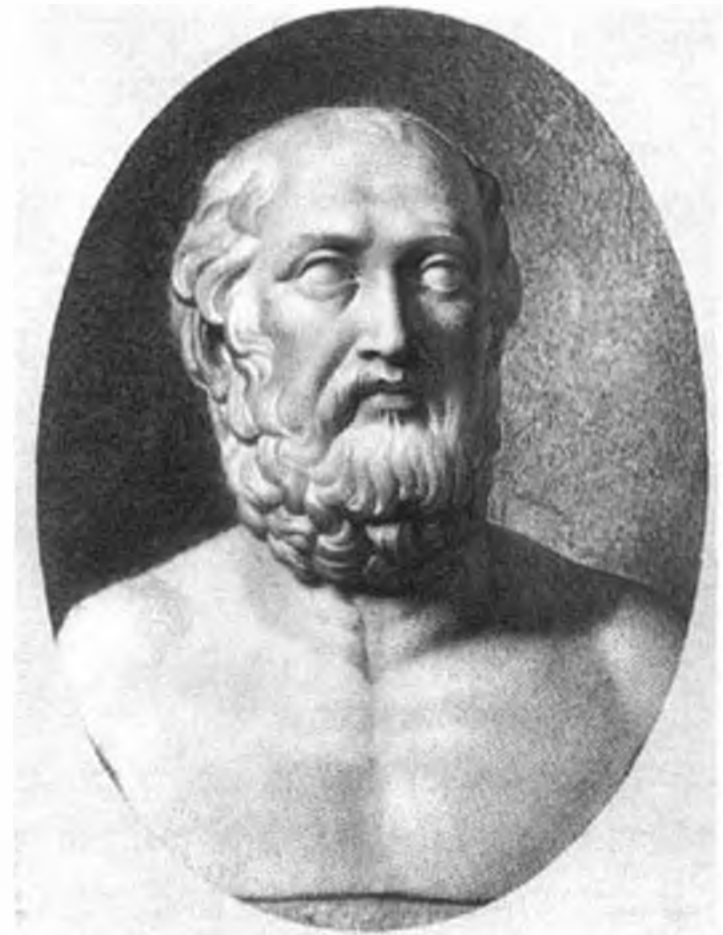
ביחידה זו נסביר בקצרה את עיקרי הגותו של פלוטינוס ולאחר מכן נדון בהגותם של הפילוסופים הנאו־אפלטוניים היהודים החשובים: ר' יצחק הישראלי ושלמה אבן גבירול. אך נפתח בהצגת רעיונות אחדים מהגותם של אפלטון ושל אריסטו, השייכים לדיוננו, ובהבהרת מושגים חשובים שעליהם מבוססת הנאו־אפלטוניות.

### 3.1.1 אפלטון ואפלטוניות

הפילוסוף היווני אפלטון (428/9-347/8 לפסה"נ) היה בן למשפחה אמידה ומיוחסת באתונה. הוא היה תלמידו של סוקרטס והעריצו כל ימיו. סוקרטס נשפט באשמת השחתת הנוער ונדון למוות. למרות חפותו, הוא קיבל עליו את גזר הדין והרעיל את עצמו. מיתו של סוקרטס הדהים את אפלטון והכעיסו. בכעסו יצא למסע נדודים שנמשך כעשר שנים. בשנת 387/8 לפסה"נ שב אפלטון לאתונה והקים בה את האקדמיה. עד מהרה נעשתה האקדמיה מרכז ללימוד הפילוסופיה ולחקר המדעים, ופעלה כ־900 שנה.

אפלטון כתב חיבורים רבים; מרביתם נכתבו בצורת דיאלוגים. כפילוסוף הוא עסק בשאלות אתיות, בשאלות היחס בין עולם הרוח לעולם המוחש ובשאלות על המציאות, הטוב העליון, טבע העולם והחקיקה.

השפעתו הבולטת של אפלטון על הנאו־אפלטוניות היא בתחום המטאפיזיקה, המנסה להבין את משמעות הקיום. אפלטון בא לידי הכרה, שיש ניגוד בין תחושה לבין מחשבה שכלית, כלומר בין מה שמכירים אותו באמצעות החושים לבין מה שמכירים אותו באמצעות התבוננות שכלית. מתוך הכרת הניגוד הזה הוא קבע שיש שני עולמות: עולם התופעות החושיות ועולם המהויות השכליות. עולם התופעות הוא עולם מוחשי, משתנה ומתהווה, שאפשר לתפוס אותו בחושים והוא בלתי־מובן בגלל ארעיותו. עולם המהויות (הצורות) הוא עולם של ישויות שכליות קבועות



איור I: אפלטון, פרוטמה (427-347 לפסה"נ)  
(אימג' בנק ישראל – גטי אימג'ס,  
(Hulton Archive – Spencer Arnold Collection)

ולא־משתנות, שאפשר לתפוס אותו בשכל. זהו עולם האידיאות המכונות "צורות" והוא ההוויה האמיתית. עולם זה נמצא מחוץ לעולם החומרי הנתפס באמצעות החושים, יש לו קיום נעלה ונפרד והוא הסיבה והמקור לעולם הנתפס על־ידי החושים. הצורות בעולם האידיאלי והקשרים ההדדיים והקבועים ביניהן הם המקור של העצמים ושל התופעות שבעולם החומרי. האידיאה הנעלה ביותר היא האידיאה של הטוב והיא סיבת כל הסיבות.

מטאפיסיקה אפלטונית זו מושתתת על תפיסת הקיים האמיתי, שהוא המושג הכללי האידיאלי והמושג, ואילו הפרט המוחשי והחומרי הקיים בעולם הזה הוא חיקוי, צלם, או צל של המושג הכללי. מציאותו של הפרט החומרי, לפי אפלטון, מושלמת פחות וממשית פחות ממציאותו המושלמת של המושג הלא־חומרי. למשל, נתאר לעצמנו משולש. במהותו האידיאלית, המשולש הוא צורה גיאומטרית דו־ממדית, בעלת שלושה קווים ישרים הנפגשים בנקודות מסוימות ויוצרים זוויות. סכום הזוויות הפנימיות הוא 180 מעלות. נצייר את הצורה:



עתה נניח לרגע שאנו נמצאים בשיעור דמיוני והמורה אפלטון שואל תלמיד בכיתה: "מה אתה רואה?" סביר להניח שהתשובה תהיה "אני רואה משולש", אבל אפלטון יאמר מיד: "איך אתה

טוען כי ראית כאן משולש? הרי משולש הוא צורה בת שלושה קווים ישרים נפגשים, שסכום זוויותיו הפנימיות הוא 180 מעלות. ועתה, הבט היטב. האם הקווים שבתמונתנו ישרים? ואכן, אם נצייר משולש ביד, בלא ספק נגלה מיד שאין הקווים ישרים. גם אם המשולש מודפס בספר, אפילו בספר שהוכן והודפס בקפדנות יתרה, נגלה לבסוף (אולי באמצעות עדשה מגדלת או מיקרוסקופ) שגם הקווים שלו אינם ישרים לגמרי. יתר על כן, לו יכולנו למדוד במדויק את המשולש היינו מגלים, שאין משולש מוחשי אחר שסכום זוויותיו הפנימיות הוא 180 מעלות בדיוק. "אם כן", יתקן לנו המורה אפלטון, ויוכיחנו: "אין זה משולש מושלם, אלא חיקוי בלבד, וליתר דיוק, לפי הגדרתנו, אין זה משולש כלל וכלל!" יתר על כן, גיווכח לדעת שמעולם לא ראינו משולש והיות שכל מה שראינו בעולם המוחשי אינו בדיוק משולש – הרי אין הקווים שלו ישרים לגמרי ואין סכום זוויותיו הפנימיות 180 מעלות.

לפי אפלטון, אין אדם בעולם היכול לטעון כי ראה מימיו משולש אמיתי. המשולש האמיתי, לדידו, הוא המשולש האידיאלי המושלם, המושכל בשכלנו, שאין לו קיום בחומר העולם הזה, אלא קיומו הוא קיום מופשט. המשולש הזה אינו נראה לעין, אלא הוא מושכל, כלומר מושג על-ידי השכל האנושי. לכן במקום לומר, כפי שאנו נוהגים, כי יש לאותו משולש מושלם קיום מחשבי-שכלי "בלבד", כאילו מציאות רוחנית זו היא נחותה ממציאות חומרית-מוחשית, עלינו להודות (לפי אפלטון), כי אותו משולש כללי ומופשט הוא המשולש האמיתי, וכי לו המציאות והממשות, וכל משולש חומרי-מוחשי פרטי יש לו מציאות נחותה, לא-מושלמת וממשית פחות. ככל שאותו משולש פרטי מתקרב אל המשולש הכללי האידיאלי, הוא ממשי יותר וזכאי יותר לתואר משולש באמת. מציאותו של המשולש הפרטי המוחש היא אפוא רק חיקוי או צל של המציאות המוחלטת של המשולש המושלם. אלמלא ידענו בשכלנו את מושג המשולש הכללי האידיאלי, לא היינו יכולים להכיר את התמונה הלא-מושלמת, שהיא כמין חיקוי גם של המשולש. מציאותו של האידיאל הכללי קודמת למציאות הפרט המוחש, וידיעתנו השכלית את המושג הכללי קודמת לידיעתנו המוחשת את הפרט החומרי.

אנו רואים אפוא, שכל יש בעולם החומרי נובע מן העולם האידיאלי ולא יכולה להיות בו שלמות. כך גם האדם. גוף האדם הוא מוחשי ומשתנה בלי הפסק והנפש כבולה בו והיא המנהיגה אותו והיא הסיבה הצורנית לחייו. תכלית האדם היא להגיע לידיעת האמת. הוא יכול לעשות זאת באמצעות "התבוננות", שפירושה התקרבות הנפש לצורה (אידיאה) וניתוקה מהגוף ומהחושים.

## 3.1.2 אריסטו ואריסטוטליות

אריסטו (384-322 לפסה"נ) נולד במקדוניה. אביו היה רופא החצר של מלך מקדוניה. בהיותו בן שבע-עשרה בא לאתונה, למד באקדמיה של אפלטון ושהה שם עד מותו של אפלטון רבו. לאחר מות אפלטון פרש אריסטו מן האקדמיה והחל במסע נדודים. בשנת 343/2 לפסה"נ חזר אריסטו למקדוניה והיה מורהו של אלכסנדר בן פיליפוס מלך מקדוניה. בשנת 334 שב לאתונה והקים בה

בית ספר גבוה למדעים, שפעל במקביל לאקדמיה של אפלטון. בית ספרו של אריסטו נקרא ליקיאון (Lykeion) בגלל קרבתו למקדש האל אפולו המכונה ליקיאוס.<sup>1</sup> במקום היתה חצר מקורה או אכסדרה מוצלת מן השמש, המכונה פריפטוס (Peripatos, מלשון peripatein = ללכת סביב), שם היה אריסטו מרצה לתלמידיו תוך כדי הליכה מסביב. לכן כונתה האסכולה האריסטוטלית "פריפטטית", ובעברית של ימי הביניים – "ההולכים": "וההולכים, והם מסיעת אריסטו" (יהודה הלוי, ספר הכוזרי, ה: יד). הם כונו בעברית גם "המשאיים" (מלשון משא, כנראה בעקבות כינויים בערבית "אלמשאין", מן השורש משי = הלך), למשל אצל הרמב"ם: "אריסטו ומי שאחריו מן המשאיים" (מורה הנבוכים, ב: הקדמה, תרגום שמואל אבן תיבון). חותמו של אריסטו ניכר בגישה של הליקיאון שייחסה חשיבות רבה לחקר העובדות הנראות לעין. אריסטו הקים ספרייה גדולה ועסק במחקר ובהוראה.

באריסטו חולק על אפלטון בשאלת תפיסת הקיים והוא בונה את עולם ההכרה שלו על ניסיון החושים. לפי אריסטו, התפיסה החושית של התופעות קודמת להבנה השכלית של סיבותיהן של התופעות, לכן על המחקר להתחיל מהתופעות ולהתקדם לחקר סיבותיהן. בכל עצם יש שני רבדים – רובד של תכונות מהות (צורה) ורובד של תכונות מקרה. השינויים חלים בתכונות המקרה, ואילו תכונות המהות הן קבועות ואפשר לגלותן בתהליך ניסיוני של הכללה והפשטה.

העצמים הפרטיים הם שילוב של חומר וצורה. אין לחומר קיום עצמאי, בלא צורה, ואין לצורה קיום עצמאי, בלא חומר. כל עצם ממשי הוא חומר וצורה, ורק במחשבתנו אנו יכולים להבדיל בין ההיבט החומרי של העצם הממשי לבין ההיבט הצורני שלו. למשל, כלב הוא פרט והוא קיים – הוא עצם – ואין צורת הכלב נמצאת בנפרד מגופו. צורת הכלב, כלומר הגדרת הסוג והמין שלו ("כלביות"), זו המכניסה אותו למסגרת מין או סוג מסוים של דברים (בדוגמה שלנו למין הכלבים), או במילים אחרות, סך כל התכונות העושות אותו כלב, היא כלל מופשט בשכלנו, ואין לצורה זו – הסוג והמין – קיום כלל מחוץ למחשבתנו. מציאותם של העצמים הפרטיים קודמת, לדעת אריסטו, למציאותם של הכללים המופשטים, וידענו המוחשית את הפרטים קודמת לידיעתנו השכלית את הכללים. ידיעה זו מבוססת על הפשטת הצורה הכללית מן העצמים המוחשיים. לדעת אריסטו, אכן יש מושגים כוללים, אך בעיניו הם רק יסודות מסוימים בהווייתם של הדברים הממשיים החומריים.

אריסטו מצטיין בהגדרה ובמיון והוא עושה זאת בקפדנות רבה. הוא ממין כל מה שיש במציאות לעשרה סוגים עליונים (קטגוריות). על-פי המיון הזה העצם הוא הקטגוריה הראשונה והוא נושא את תשע הקטגוריות האחרות (ראו דיון בסעיף 3.3.4.4). אריסטו מחלק את המדעים למדעים עיוניים, מדעים מעשיים ומדעים יצרניים ומעמיד מעליהם מדע נוסף, שאותו הוא מכנה "פילוסופיה

1 מן המונח היווני ליקיאון נובע המונח הלטיני ליקיאום (Lyceum), שהוא המקור למונח הצרפתי Lycée – בית ספר תיכון.

ראשונה" או "תיאולוגיה". הפילוסופיה הראשונה עוסקת בעצמים בלתי־משתנים ולא־מוחשיים (כמו גלגלי השמים) ונושאה המיוחד הוא האל, שהוא הפועל הטהור, תכלית הכל, ומכאן שהוא הסיבה לכל. אריסטו מכיר גם ב"טוב העליון", שהיסוד הראשוני שבו הוא פעילות שכלית ומוסרית.

ואשר לאדם – הגוף החי מורכב משני יסודות: החומר הוא הגוף והנפש היא הצורה הנותנת חיים לגוף. כלומר, הנפש היא עקרון החיים והיא "צורת" האדם במובן של מהותו או הגדרתו כאדם. תכלית חיי האדם היא ההתבוננות העיונית באל. אפשר להשיג את התכלית הזאת באמצעות "הסגולה הטובה", שהיא המידה הנכונה של הפעולה המוסרית. אדם יכול לסגל לעצמו את הסגולה הטובה על־ידי הרגל, אימון וחינוך והיא נתונה לבחירה.

לסיכום, יש להעיר שבהגות המוסלמית ובהגות היהודית בימי הביניים לא נודעו כל חיבורי אפלטון ואריסטו הידועים לנו היום, ועם זאת יוחסו להם בטעות (ובייחוד לאריסטו) חיבורים מאוחרים, כגון החיבורים הנאו־אפלטוניים התיאולוגיה של אריסטו וספר הסיבה (שיידונו להלן, בסעיף 3.1.6). יתרה מזו, הפילוסוף המוסלמי החשוב מחמד אבו אל־נצר אל־פראבי (870-950), שאת דבריו על הפלאם הבאנו ביחידה הקודמת (2.2.4.1), כתב חיבורים ובהם ניסה לתאם בין דעותיהם של אפלטון ואריסטו, כגון ספר ההתאמה בין דעות אפלטון האלוהי ואריסטו (פְּתָאפּ אֶל־גִּ'מֶע בֵּינֵי רֵאִי אֶל־חִפְיִמִּין אַפְּלָאטוֹן אֶל־אֱלֹאֵהִי וְאַרִּיסְטוֹטֵאלִיס) וחיבור בשלושה חלקים, השגת האושר (תַּחְצִיל אֶל־סַעֲאֵדָה), הפילוסופיה של אפלטון (פְּלַסְפַּת אַפְּלָאטוֹן) והפילוסופיה של אריסטו (פְּלַסְפַּת אַרִּיסְטוֹטֵאלִיס). לפיכך כשהוגים יהודים בימי הביניים, גם הוגים עם חוש ביקורתי מפותח מאוד כמו הרמב"ם, מייחסים דעה זו או אחרת לאפלטון ובייחוד לאריסטו, דעות אלו אינן בהכרח באמת דעותיהם של אפלטון או של אריסטו. לכן בקורס זה, שאיננו עוסק באפלטון או באריסטו בפני עצמם, נסתפק בדמותם של אפלטון ואריסטו בימי הביניים, ובדעות שיוחסו להם ושנחשבו בימי הביניים לדעותיהם האמיתיות.

### 3.1.3 פיתגורס ונאו־פיתגוריות

האפלטוניות והאריסטוטליות היו הזרמים העיקריים בפילוסופיה היוונית הקלאסית שהשפיעו על הנאו־אפלטוניות. זרם אחר בהגות היוונית שהשפיע על הנאו־אפלטוניות בימי הביניים הוא הזרם הנאו־פיתגורי, המבוסס על הגותו של הפילוסוף הקדם־סוקרטי, פיתגורס.

פיתגורס מסאמוס (572-497 לפסה"נ) התיישב בעיר היוונית קרוטון שבדרום איטליה בשנת 525 לפסה"נ בקירוב וייסד שם חבורה דתית. בין תורותיו של פיתגורס ידועה תורת גלגול הנפש. הנפש היא במקורה אלוהית והיא מתגלגלת בגופות בני אדם, בעלי־חיים וצמחים. תכלית הנפש

לחזור אל מקורה האלוהי הנעלה באמצעות שמירת מצוות המביאות אותה לידי טהרה, ובעיקר על-ידי העיון, שכן העיון בסדר המתמטי של היקום מביא סדר בנשמת האדם.

חשיבות מיוחדת יש לתורה "הכל מספר", המיוחסת לו. לפי פיתגורס, אין המספרים מושגי כמות בלבד, כי אם יסוד היקום. לכן הוא מנסה לגלות את הקשר ואת ההקבלה שבין המספרים לבין תופעות טבעיות ורוחניות. פיתגורס טוען, שאפשר להבין את היקום באמצעות מספרים או יחסים בין מספרים. למשל, אפשר לבטא את המרווחים הבסיסיים במוסיקה ביחסים שבין המספרים 1, 2, 3, 4, וגם העולם כולו מוסדר ביחסים מספריים, המהווים "הרמוניה של הספירות". את הכלל בגיאומטריה שסכום ריבוע הניצבים במשולש ישר-זווית שווה לריבוע היתר ( $a^2 + b^2 = c^2$ ) כינה אוקלידס בשם "משפט פיתגורס".

על בסיס תורתו של פיתגורס קמה לאחר זמן האסכולה הנאו-פיתגורית. קשה להבחין בין תורות שפיתגורס עצמו חידש לבין תורות מאוחרות מהן של הפיתגורים המיוחסות לו.

### 3.1.4 מטאפיסיקה ואתיקה

כאמור, מה שמייחד ומאפיין את הגותם של הפילוסופים הנאו-אפלטונים הוא נאמנותם היסודית (שוב לא בכל הפרטים) לתפיסת אפלטון, שמעל ומעבר לעולם הגשמי המוחש יש מציאות אידיאלית יותר, מושלמת וממשית יותר, ומציאותו הנחותה של העולם הגשמי נובעת דווקא מאותו עולם רוחני-שכלי המושג בשכלנו ולא בחושינו הגופניים. במילים אחרות, הישים הקיימים במציאות נגזרים מן העולם האידיאלי, והם בצלמו, אך שלמותם הולכת ופוחתת ככל שהם מתרחקים מהיש הראשוני. בכל יש קיימת השאיפה לחזור אל מקורו ולהתאחד עם הדרגה העליונה ביותר.

האתיקה קשורה למטאפיסיקה זו מפני שהיא מספקת את הכלים שבאמצעותם מתאפשרת העלייה אל המציאות המושלמת, כלומר אל "הטוב", בניגוד לשקיעה בחומריות, המוזהה עם יסוד הרע, שהוא ההפך (או ההעדר) של הטוב. המושגים העיקריים של האתיקה הם טוב, רע, ראוי, לא ראוי, חובה. הפירושים שניתנו להם הם רבים ומגוונים, אבל הקו המנחה את כולם הוא התוויית הדרך אל הטוב.

לסיכום, המטאפיסיקה היא הירידה, שלב שלב, מן הנמצא המוחלט והמושלם, שהוא הטוב, אל הנמצא הנחות הלא-מושלם והלא-טוב, שהוא החומר; ואילו האתיקה היא העלייה חזרה אל מקור המציאות על-ידי התרחקות מן המציאות המוגבלת של החומר והתקרבות אל המציאות המוחלטת של הרוח. שתי הדרכים האלה – הדרך היורדת של המטאפיסיקה והדרך העולה של האתיקה – מאפיינות את האסכולה הנאו-אפלטונית.



### 3.1.5 מוניזם ומונותאיזם

מוניזם, מלשון "מונוס" (אחד ביוונית), הוא שיטה פילוסופית המניחה ביסוד כל הדברים ממשות אחת ויחידה, שהיא מקור להם ותשתית קיומם. על-פי התפיסה המוניסטית, על אף המבנה ההדרגתי-ההיררכי של הקיום, המציאות כולה היא קיום של ממשות אחת ויחידה, שממנה ובה מציאותם של כל הדברים באופנים השונים של דרגת מציאותם. אין בעולם דבר שמציאותו תלויה, ואפילו באופן חלקי, במשהו שהוא מחוץ ל"אחד" ושאינו נובע ממנו. ה"אחד" הוא המקור הסיבתי השלם למציאות העולם והוא מקור נצחי לעולם קדמון. למקור הזה אין רצון והוא נמצא בפעילות מתמדת ואין-סופית. ממנו נובעים כל הדברים ואליהם הם שואפים לחזור.

מונותאיזם הוא האמונה באל אחד. ואולם שלא כבתפיסה המוניסטית, באמונה המונותאיסטית האל ברא את העולם במעשה רצוני ובנקודת זמן מסוימת. יש תפיסות שונות של בריאה רצונית זו – למשל, שהאל ברא את העולם מאין (בריאת יש מאין) או שהאל ברא את העולם מחומר קדמון (בריאת יש מיש). אך אין האל הבורא מזוהה עם העולם הנברא, ואין מציאות הבורא כמציאות הנבראים. לפיכך יש שני סוגים של מציאות – המציאות האלוהית הנצחית והמציאות החומרית המחודשת של העולם. אין לערבב מציאות אחת במציאות האחרת. האל הוא טרנסצנדנטי, כלומר קיים מחוץ ומעבר לעולם, והוא ריבון הקיום כולו ופועל מתוך חירות גמורה. הוא "הסיבה הראשונה", שולט על בריאתו ומשגיח עליה השגחה מוסרית.

### 3.1.6 פלוטינוס ו"התיאולוגיה של אריסטו"

פלוטינוס נחשב למייסד האסכולה הנאו-אפלטונית. הוא נולד במצרים בשנת 205 לסה"נ ובהיותו בן ארבעים השתקע ברומא וריכוז סביבו חוג תלמידים ואנשי רוח. בן חמישים החל לכתוב מסות שנועדו להפצה בין תלמידיו. חיבוריו הם בדרך כלל דיון בטקסט (של אפלטון, של אריסטו או של אחד מפרשניהם) ובבעיות הפילוסופיות העולות ממנו. את כתביו ערך תלמידו פורפיריוס. הוא סדרם לפי נושאים לכאורה בשש קבוצות של תשע מסות, ומכאן שמו של החיבור אנאדות (Enneades), מלשון Ennea (תשע ביוונית). סידור זה הוא מלאכותי, והרצון לשמור על מבנה קבוע של תשע מסות בכל קבוצה הביא לידי פיצולן של המסות ולצירופם של עניינים שאין ביניהם שייכות.

הנאו-אפלטוניות הייתה מקור עיקרי לפילוסופיה הערבית (ובאמצעותה לפילוסופיה היהודית), ובייחוד בתחום המטאפיסיקה. יש שני ספרים חשובים במיוחד בתהליך זה של העברת הנאו-אפלטוניות לערבים; האחד הוא הפרפרזה לערבית (בתוספת קטעים רבים שאין להם מקור ביוונית) של האנאדות. פרפרזה ערבית זו נקראה התיאולוגיה של אריסטו (*Theologia Aristotelis*), ויוחסה בטעות לאריסטו. האחר הוא ספר הסיבה (*Liber de Causis*) – שאף

הוא יוחס בטעות לאריסטו – המבוסס על הספר יסודות התיאולוגיה (ביוונית: *Stoicheiosis Theologike*) לפרוקלוס. התרגום הערבי של ספר זה נקרא פי אל-ח'יר אל-מח'י (בטוב המוחלט או בטוב הטהור).

הפרפרזה הערבית של האנאדות בספר התיאולוגיה של אריסטו הוכנה, ככל הנראה, במאה ה-9 בידי מתרגם סורי-נוצרי, והתרגום תוקן בידי הפילוסוף הערבי הראשון, אבו יוסוף יעקוב אבן אסחאק אל-כנדי (מת בשנת 866). לפי הקדמת הספר:

הפרק הראשון בספרו של אריסטו הפילוסוף, הנקרא ביוונית "תיאולוגיה", הוא מאמר על הריבונות האלוהית; פירושו של פורפיריוס הצורי תורגם לערבית בידי עבד אל-משיח אבן נאעימה מן חמץ, ותוקן בשביל אחמד אבן אל-מעתיצס באללה בידי אבו יוסף יעקוב אבן אסחאק אל-כנדי.

(Dieterici, *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, p. 1), תרגום מערבית: רפאל ישפה<sup>2</sup>

הספר התיאולוגיה של אריסטו קיים בשני נוסחים, הנוסח הקצר והנוסח הארוך. בשניהם יש קטעים שאין להם מקור, או לפחות מקור ישיר, באנאדות עצמן. יתרה מזו, תוספות רבות בנוסח הארוך, שאינן מצויות באנאדות של פלוטינוס, מביאות עמן רעיונות חדשים, שאין להם יסוד בכתבי פלוטינוס. חשוב להדגיש שהוגי ימי הביניים האמינו שמדובר אכן בתיאולוגיה של אריסטו עצמו, ולא ידעו שבידיהם ספר פסאודואפיגרפי, וודאי שלא ידעו כי המחבר הוא פלוטינוס.

נוסף על התיאולוגיה של אריסטו יש חומר נאו-אפלטוני, המבוסס גם הוא במישרין או בעקיפין על פרפרוזות ערביות אחרות של האנאדות של פלוטינוס, שנשתמר במקורות אחרים. למשל, אמרות מחומר נוסף זה מיוחסות ל"אל-שייח' אל-יונאני" (השייח' היווני, כלומר הזקן או המורה היווני). רק בעת החדשה זיהו חוקרים את החומר הנאו-אפלטוני הזה (התיאולוגיה של אריסטו ואמרות השייח' היווני) עם קטעים באנאדות של פלוטינוס.

נעבור עתה לסקירה קצרה של מושגים חשובים בהשקפת פלוטינוס, לרוב מן התרגום העברי החדש של האנאדות לפלוטינוס, שתרגם נתן שפיגל. ראוי לזכור שהפילוסופיה הערבית והיהודית בימי הביניים לא הושפעה ישירות מן האנאדות היווניות של פלוטינוס עצמו, אלא מן הפרפרזה הערבית התיאולוגיה של אריסטו ואמרות אל-שייח' אל-יונאני.

2 השווי: Plotiniana Arabica, English Translation by Geoffrey Lewis, *Plotini Opera*, eds. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, II, p. 486

### 3.1.7 תורת האצילות

משנת פלוטינוס היא מוניסטית. כיצד עוברים במוניזם מן האחד (שהוא, לפי פלוטינוס, האל) אל העולם? תורת האצילות (או ההאצלה/האצילה) באה לענות על קושי זה.

מקור השם "אצילות" במילה הלטינית *emanatio*, שפירושה "זרימה" או "שפע". המונח הערבי המקובל הוא "פִּיץ", שגם משמעותו "זרימה" או "שפע". המונח העברי "אצל" בא מן התורה: "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם [...] וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו" (במדבר, יא: יז-כה). תרגום אונקלוס מתרגמו כך: "וְאַרְבֵּי, מִן רוּחָא [...] וְרַבִּי, מִן רוּחָא", כלומר הפועל "אצל" מובן כ"הרבות". תרגום השבעים מתרגמו *aphelo*, כלומר לקחת, והתרגום הלטיני למקרא (*Vulgata*) מתרגם *aufere*. למונח היווני ולמונח הלטיני יש מובן של גריעה והפחתה וכך גם לתרגום הסורי-הארמי ("פשיטתא") "בצר", שפירושו לגרוע. כל התרגומים האלה אינם קולעים למשמעות הנדרשת לענייננו, ולכן נסתמך על פירושי ר' אברהם אבן עזרא ורמב"ן. לפי אברהם אבן עזרא, פירושו "כטעם אקח מאשר אצלך. ודע כי הרוח כמו החכמה, ואם תנתן מחכמת ראובן לשמעון, לא תחסר [חכמת] ראובן, רק נשארה כאשר היא, והמשל בנר". כלומר, לפי אבן עזרא פירוש המילה "אצל" הוא נתינה בלא גריעה והפחתה. כדי להמחיש את ההסבר הוא מדמה את הרוח והחכמה לשלהבת נר, שאפשר להדליק באמצעותה נר אחר בלי לגרוע מעצמה. לפי הרמב"ן, "וזה טעם ואצלתי, שאניתי אצלי מן הרוח אשר אני שם עליך ושמתי עליהם. [...] כי אצילות בכל מקום לשון עכוב אצלו [...]", כלומר אין גריעה והפחתה במקור המאציל, אלא הרוח נשארת אצל המקור. לדבריו: "כי האצילות יהיה המשכה או הנחה והפרשה אצל הנותן. [...] ונאמר עוד על ההמשכה שימשיך הנותן אצלו מן הדבר הנתון וישאר עמו".

במקורות עבריים מימי הביניים אנו מוצאים, לעתים קרובות, את המונחים "נבע", "משך", "מקור" לתורה זו. מונחים עבריים אלה הם תרגום של המונח "פִּיץ" בערבית, שפירושו, כאמור, זרם או שפע. במונח זה השתמש רס"ג בתרגומו לתורה, תפסיר. מונחים אלה, המציינים לרוב זרימה או שפיעה של מים, מושאלים לרוב לאור ולאש. יש בהם משום ניסיון לתאר סיבתיות רוחנית והמצאת מציאות רוחנית. ככל שהמונחים קשורים לזרימה או נביעה של מים, אין בהם משום דימוי מוצלח לתהליך זה מפני שהמים היוצאים מן המקור נגרעים מן המאגר, ואין להעלות על הדעת שמקור רוחני כמו האל נגרע על-ידי המצאת הנמצאים למטה ממנו. שלא כמים, מקור של אש בהחלט יכול להדליק להבות אחרות רבות מבלי להיגרע כלל, כמו האור המאיר מבלי להיגרע. בכך מהווים האש והאור דימוי נכון יותר של ההאצלה.

תורת האצילות היא משנה פילוסופית שלפיה העולם על כל חלקיו ופרטיו נתהווה ומוסיף להתהוות על-ידי זרימה או הקרנה ממקורו הרוחני של העולם. כלומר, פעולת הבריאה היא תהליך מתמיד ואין-סופי ואין גדר הזמן חל עליו (ובכך מנוגדת תורת האצילות לתורת הבריאה המקראית, שלפיה העולם נברא בפעולה רצונית-אישית של הבורא ופעולת יצירה זו נעשתה בנקודת זמן

מסוימת). מן המקור הראשון נובעים, דרגה אחרי דרגה, כל היצורים הרוחניים והתומריים, אך המקור אינו מידלדל ואינו משתנה. ככל שדרגות האצילות מתרחקות מן המקור הראשוני, כך מתמעטת שלמותם של הנבראים הנמצאים בהן. הדבר משול לאור ההולך ונחלש ככל שהוא מתרחק ממקורו הראשון.

### 3.1.7.1 תורת האצילות של פלוטינוס

בפילוסופיה היוונית הקדומה יש רמזים לתורת האצילות, אבל בצורתה המושלמת ביותר היא מופיעה אצל פלוטינוס. כאמור, משנת פלוטינוס היא מוניסטית. ה"אחד", שהוא מקור סיבתי למציאות העולם, הוא מקור נצחי לעולם קדמון. לפי פלוטינוס, קיים עולם רוחני אידיאלי, בעל מבנה משולש. שלושת מרכיביו הם: ה"אחד", השכל הכללי, והנפש הכללית.

זוהי שרשרת ההאצלה של פלוטינוס: מן העיקרון הראשוני שופע השכל הכללי, שהוא דמות מושלמת של ה"אחד". השכל הוא יש ומחשבה, עולם אידיאלי ואידיאה. השכל תואם את ה"אחד" לגמרי, אבל הוא נגזר ועל כן אחר. השכל הוא המדרגה העליונה שאדם יכול להגיע אליה. הנפש הכללית היא מתחת לשכל ובצלמו של השכל. היא עומדת בתווך, בין השכל לעולם החומרי של התופעות. יש לה התכונה להתאחד עם העולם הגשמי, אבל במהותה היא שייכת לעולם הניתן להבנה ועל כן היא מסוגלת לחזור אל השכל ולזכות בהארה.

חשיבותה של תורת האצילות מודגשת כבר בהקדמה לתיאולוגיה של אריסטו. לדברי פלוטינוס שם, כוונת ספרו היא הדיון בריבונות האל (= האחד) שהוא מעל לזמן, ושהוא סיבת הסיבות. שרשרת הסיבות שופעת כאור מן האחד אל השכל הכללי, וממנו אל הנפש הכללית, וממנה אל הטבע ודרכו אל עולם ההווה וההפסד. פעולה זו של ההאצלה מתרחשת בלא כל תנועה. בדרך היורדת אין תנועה, אך בדרך העולה נגרמת התנועה על-ידי תשוקתו של היש הנחות אל היש שמעליו. לדבריו:

מטרתנו בספר הזה היא הדיון בריבונות האלוהית וביאורה, ושהיא העילה הראשונה, ושהנצחיות והזמן הם מתחת לה, ושהיא העילה ועילת העילות ומחדשתן [...] ושהכוח המאיר מקרין ממנה על השכל ובאמצעות השכל, על הנפש הכללית הגלגלית [= נפש גלגל השמים], ומן השכל, באמצעות הנפש, על הטבע, ומן הנפש, באמצעות הטבע, על הדברים ההווים והנפסדים. פעולה זו תהיה ממנה בלי תנועה; תנועת כל הדברים היא ממנה ובסיבתה, והדברים יתנועעו אליה במין תשוקה ותאוה. אחר כך נזכיר את העולם השכלי ונתאר את אצילותו ויופיו, ונזכיר את הצורות האלוהיות<sup>3</sup> החמודות המצוינות והמוהירות אשר בו, וכי ממנו<sup>4</sup> פאר כל

3 פלוטינוס מכנה את הצורות בעולם השכלי או בשכל הכללי "אלוהיות".

4 כלומר, מן העולם השכלי.

הדברים ויופיים, וכי כל הדברים המוחשיים דומים לו,<sup>5</sup> אלא שבגלל ריבוי קליפותיהם לא נוכל לבטא את האמת בתיאורם. אחר כך נזכיר את הנפש הכללית הגלגלית, ונתאר גם כיצד הכוח שופע עליה מן השכל, וכיצד הוא גורם לה להידמות אליו. אז נזכיר את יפי הכוכבים ופארם, ואת זוהר הצורות האלה אשר בכוכבים. אז נזכיר את הטבע הנע מתחת לגלגל הירח, וכיצד מקרין הכוח הגלגלי עליו ומקבל אותו וגורם לו להידמות אליו, ומראה את רשמיו בדברים המוחשיים החומריים הכלים. נזכיר את מצב הנפשות המדברות [= השכליות] בירידתן [מעולמן המקורי אל עולם הגשמיות] ובעלייתן [...]. נזכיר את הנפש האצילה האלוהית הדבקה במעלות השכליות ואינה נשטפת בתאוות הגופניות. נזכיר גם את מצב הנפשות הבהמיות והנפשות הצמחיות ואת נפש הארץ ושל האש ועוד דברים אחרים.

<sup>5</sup> (Dieterici, *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, pp. 3-4, תרגום מערבית: רפאל ישפה)

## 3.1.8 מבנה הקיום על-פי פלוטינוס

### 3.1.8.1 האחד

הישות הרוחנית הראשונה היא האחד. לפי תפיסת פלוטינוס, אין האחד "פועל" (בורא, יוצר) כלל, ואין לייחס לו רצון או פעילות רצונית. בכך הוא שונה מתפיסת האל האחד האישי המקראי, הבורא את העולם ברצונו.

לפי תפיסת פלוטינוס, המושג "אחד" קודם, מהבחינה ההגיונית, למושג הריבוי הכמותי בעולם המוחשי. אמנם אנו נתקלים בריבוי כמותי, כלומר בתופעות רבות, בעולם החומרי שלנו. אבל ממה נובעת הכמות? תשובת פלוטינוס היא, שמקור הכמות באחד, כלומר האחד הוא היסוד לכל, גם לכמות עצמה. אין האחד בורא את הכמות החומרית במעשה רצוני, אלא הוא ממציאה מעצם מציאותו, בלא כל מעשה, רצון, כוונה או מחשבה – הכל שופע ממנו.

אין האחד ממציא הכל בשפע ישיר ממציאותו, אלא השכל הכללי בלבד שופע ממנו במישרין. בכך נשמרת אחדותו המוחלטת של האחד, שהרי רק בשלב מאוחר יותר, למטה ממנו, קיים ריבוי כמותי במישור השכלי. אחדותו המוחלטת של האחד שונה אפוא מאחדות בעולם המוחשי, שאינה מוחלטת. כל אחדות מוחשית היא בסופו של דבר גם כמות ולא אחדות פשוטה, היות שכל אחדות מוחשית היא הרכב או איחוד של חלקים – כמו גוף האדם שהוא אחד אבל מורכב מחלקים שונים.

<sup>5</sup> כלומר, עולם השכלי.

<sup>6</sup> השו': Plotiniana Arabica, English Translation by Geoffrey Lewis, *Plotini Opera*, eds. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, II, pp. 487-488

במינוח של פלוטינוס, האחד הוא אפוא האל – סיבת הסיבות ומקור מציאות כל הנמצאים. ככל שפילוסופים יהודים בימי הביניים (כעמיתיהם הפילוסופים המוסלמים והנוצרים) לא הסכימו להיבטים אחרים של הנאו-אפלטוניות – ובייחוד למוניזם שלה ולתפיסת האל כבלתי-אישי ובלתי-פועל – הם הושפעו מתפיסת האחדות המוחלטת של האחד שהיא מעבר לכל כמות ומקור לכל כמות. כך, למשל, ניסח משורר עברי את תפיסת האחדות האלוהית של הרמב"ם בשיר "יגדל אלוהים חי" (המבוסס על י"ג העיקרים של הרמב"ם): "אחד ואין יחיד בייחודו, נעלם וגם אין סוף לאחדותו."<sup>7</sup> אלה דברי פלוטינוס:<sup>8</sup>

כי מן ההכרח לחזור אל האחד, והוא האחד האמיתי, אחד שלא כמות יתר הדברים, שהם ריבוי ורק בהשתתפותם ב"אחד" הם אחד;<sup>9</sup> יש לתפוס את ה"אחד" שאחד הוא לא על-ידי השתתפות, ולא שהריבוי שקול בו כנגד האחדות; וכי העולם המושכל והשכל הם בוודאי יותר בגדר אחד משאר המצויים,<sup>10</sup> ושאין קרוב יותר מהם ל"אחד", אף-על-פי-כן אין הם האחד בטהרתו – כל זה אמרנו. ועתה נבקש לראות, במידה האפשרית, האחד הטהור, העצמי, שאינו מתייחס לכלשהו זולתו – מה הוא.

כאן צריך להתרומם בזינוק אל האחד ולא לטפול לו שום הגדר חיצוני, אלא לעמוד דום בחדרה, פן נתרחק ממנו ריתוק כלשהו וניעתק אל "השניות".<sup>11</sup> שאם לא כן, אתה מגיע אל השניים, ואין האחד בין השניים, אלא שניהם באים אחריו.<sup>12</sup> כי האחד לא ניתן להימנות עם זולתו, בין הוא אחד ובין הוא ריבוי כל-שהוא, ולהימנות ככלל, כי הוא עצמו המידה, לא הנמדד, ואין הוא שווה לאחרים להחבירם לו,<sup>13</sup> כי אז יהא משהו משותף לו ולנמנים עמו, וזה יהא עליון לו, אך אי-אפשר שיהא מה למעלה ממנו.

אף אין ההגדרה מספר עצמות,<sup>14</sup> הולמת אותו, כל-שכן המספר הכמותי הבא אחריו.<sup>15</sup> מספר עצמותי הוא המניח את עצם ההווה, ואילו מספר הכמה הוא המעמיד את הכמה יחד עם דברים נמנים אחרים, או גם בלא אחרים, אם ענייננו במספר עצמו. לעצמו של דבר, טבע

7 השיר, מן המאה ה-13-14, מיוחס לדניאל בן יהודה (דיין ברומא במחצית הראשונה של המאה ה-14) וגם לעמנואל בן שלמה הרומי (1261-1336), מחבר "מחברות עמנואל".

8 המובאות מן האנאדיות של פלוטינוס הן מן האנאדיות בתרגום נתן שפיגל, כרך ב. הפרפרזה המקבילה מן התיאולוגיה של אריסטו מצוינת בתרגום האנגלי של Geoffrey Lewis, *Plotini Opera*, II, eds. P. Henry and H.R. Schwyzer.

9 כלומר, אחדותם של הדברים אינה מוחלטת. הם רק מחקים את האחד, שהוא מקור אחדותם. בכך הם "משתתפים" באחדותו המוחלטת.

10 כלומר, השכל הכללי הוא הישות הקרובה ביותר במהותה אל האחד, כי ככל שיוורדים בשלשלת ההאצלה מתרבה הריבוי ויש פחות אחדות.

11 השניות, כלומר אל הריבוי והכמות. לדברי ר' שלמה אבן גבירול בשיר "כתר מלכות", אחדות האחד נשגבה מבינתנו: "אתה אחד ובסוד אחדותך חכמי לב יתמהו, כי לא ידעו מה הוא".

12 אין האחד כמות כיתר המספרים, כי אם יסוד הכמות.

13 כלומר, אין האחד כמות מספרית שאליו יכולים להתחבר מספרים אחרים, כגון  $3 = 1+2$ .

14 האחד אינו מספר כלל, אלא יסוד כל מספר אחד.

15 "אתה אחד ולא כאחד הקנוי והמנוי, כי לא ישיגך רבוי ושנוי" (ר' שלמה אבן גבירול, בשיר "כתר מלכות").



מספרי-הכמה להתייחס על האחד כראשיתם, שהוא חיקוי למספרים הקדומים ביחסם ל"אחד" האמיתי, מתקיים לא בכך שהוא מבלה או מפורר את האחד, אלא עם התהוותם של השניים עדיין קיים תמיד האחד שלפני השניים, ועם זה אין הוא כל אחד משני האחדים הקיימים בשניים,<sup>16</sup> ולא אחד משניהם. כי למה דווקא אחד זה ולא האחר? אם אין הוא אפוא אחד משני אלה, הרי הוא נפרד וקיים באשר הוא קיים. כמה אפוא שונים השניים ההם ממנו, ובאיו מידה מהווים "אחד"? והאם אחד זה הוא כמות האחד המהווה בשניים את שני האיברים שבהם?

ואכן ראוי לומר, שהם חולקים באחדות הראשונה,<sup>17</sup> אבל שונים הם מזו שבה הם חולקים, ושגם השניים, במידה שהם אחד, חולקים בה, אך לא באותו מובן. הרי גם הבית והעבא הם לא אחד באותו מובן. הבית כשלמות מתמשכת אינו אחד לא מצד הווייתו ולא מצד כמותו.<sup>18</sup>

האם אמנם שונים הם האחדים המהווים את החמש מאלה המהווים את העשר, ואילו האחדות העושה את החמש למספר היא כזו של העשר?<sup>19</sup> ואכן, אם זה כל אונייה לכל אונייה, אם קטנה ואם גדולה, ומדינה למדינה, וצבא לצבא, הרי גם כאן הוא אותו אחד.<sup>20</sup>

(אנאדה חמישית, ה, עמ' 161-162, תרגום נ' שפיגל; *Plotini Opera*, II: 345)

ראוי להדגיש שתפיסת האחד של פלוטינוס ושל נאו-אפלטונים אחרים היא תפיסה מוניסטית של האחדות – האחד הוא מוחלט והוא יסוד הכמות. הוא אינו מספר אלא יסוד כל מספר אחד. הוא קודם לכל המצויים; יש בהכרח דבר-מה העומד ברשות עצמו בהחלט, פשוט וראשון לראשונים. מה שיבוא אחרי הראשון לא יהא עוד פשוט.

האחד הוא גם מעל לכל מחשבה וכוונה (שהן מפעולות השכל הכללי, שהוא הנאצל הראשון מן האחד, כפי שנראה להלן). כיצד מאציל האחד את מה שבא אחריו? האחד מאציל במישרין את השכל הכללי בלבד ומן השכל נאצלת הנפש הכללית. מבנה היררכי זה של סולם האצילות שומר על מעמדו הטרגנסצנדנטי של האחד ומרחיק ממנו כל קשר ישיר עם הריבוי והתנועה ולבסוף גם עם העולם החומרי, שהוא בדרגה הנמוכה של העולם. לדברי פלוטינוס:

כל הקיים אחר הראשון מן ההכרח שהוא בא ממנו אם בדרך בלתי-אמצעית, ואם בהשתלשלות ממנו דרך חוליות מתווכות, ומן ההכרח שייקבע תורו של השני ושל השלישי, כשהשני מתייחס לראשון, ואילו השלישי לשני.

16 בלומר, אין האחד המוחלט כשני האחדים המהווים את המספר שניים.

17 המספר אחד משתתף ("חולק") באחד המוחלט, אבל יש בו גם חלוקה וריבוי (כלומר, כמות).

18 הבית אינו אחד בטובן המוחלט, שהרי הוא מתחלק לחדרים, קומות, חומרי בנייה שמהם הורכב בהווייתו.

19 כל כמות מורכבת מתיבור של אותם אחדים.

20 כל כמות – קטנה וגדולה – מורכבת מתיבור אותם אחדים. האחד הוא שורש כל כמות.

ובהכרח שנמצא יש פשוט שהוא קודם לכל הנמצאים, שונה מכל הבאים אחריו; הוזה מכוח עצמו, ללא עירוב הדברים שמוצאם ממנו, ועם זה מסוגל על-פי אופנו להיות לאותם דברים אחרים; מן ההכרח שהוא אחדות מעיקרו, לא מה שהורכב, ונהיה אחד אחר-כך, שעצם החיווי עליו שהוא אחד<sup>21</sup> – שקר הוא; שעליו אין מושג ואין ידיעה, שעליו אף ניתן לומר שהוא מעבר להווייה. כי אם לא יהיה פשוט מחוץ למחובר ולמורכב, אם לא יהיה אחד מעיקרו, לא יהא הראשית-ללא שמץ של ריבוי הוא העצמאי בתכלית, הראשון המוחלט, ואילו מה שאינו ראשון וקוק למה שקדמו, ומה שאינו פשוט וקוק לחלקים הפשוטים שבו שהם היסוד לישותו המורכבת.

והיש כעין זה בהכרח שיהיה אחד, כי אילו היה עוד אחד כעין זה, היו שניהם מתמזגים לידי אחד, שהרי לא מדובר בשני ישים גופניים. שהאחד שלנו אינו הגוף הראשון; שום יש פשוט אי-אפשר שיהא גוף, והגוף הוא יציר השתלשלות ולא הראשית, הראשית אי-אפשר שתהא ילודה, ואם היא אינה גשמית אלא אחד ממש, הרי מן הדין שתהא היש הראשון הוה.

ואם אפוא לאחר הראשון יהיה משהו, מן ההכרח שלא יהא עוד פשוט, אין הוא יכול להיות אלא אחדות שבתוך שוני. ומאין הוא בא? מן הראשון, כי אילו נניחו להיות פרי מקרה, לא יהיה הראשון יסוד הכול.<sup>22</sup>

אך כיצד הוא בא מן הראשון? אם הראשון מושלם הוא, מושלם לחלוטין למעלה מכול, והוא ראשית כל כוח, מן ההכרח שיהא גם בביר-כוח מכל היש, וכל יתר הכוחות יפעלו רק כחיקוי חלקי לו.<sup>23</sup> והנה רואים אנו שישים אחרים, כשהם מגיעים לידי שלימות, הם יולדים, אין הם יכולים להישאר סגורים על עצמם, כי אם יחוללו ישים אחרים.

(אנארכה תמישית, ד, עמ' 155; 333 Plotini Opera, II)

## שאלות

1. כדי לשמור על אחדותו המוחלטת של האחד חייב פלוטינוס להרחיק ממנו את הידיעה (המחשבה). מדוע?
2. השוו ראייה זו ("כי אילו היה עוד אחד כעין זה, היו שניהם מתמזגים לידי אחד") של אחדותו המוחלטת של האחד לראיות שמביא רס"ג (ביחידה 2) לאחדות הבורא.

21 כלומר, אי-אפשר לומר שמה שהוא אחד לא מעצמו אלא כתוצאה של איחוד על-ידי דבר אחר, הוא באמת אחד במוכן המוחלט.

22 היש השני, דהיינו השכל הכללי, אינו אחד פשוט כאחד הראשון המוחלט. גם באחדות של השכל הכללי יש מידה מסוימת של שוני וריבוי. אין לשכל הכללי מקור אחד למעט האחד ("הראשון") שהוא "יסוד הכול".

23 כלומר, גם פעולת השכל הכללי אינה רצונית אלא פעולת האצלה, כתאצלתו מן האחד.

האחד הוא אפוא כה מושלם בעצמו שיש לו, כביכול, עודף כוח להתקיים, והעודף הזה שופע ממנו. ואולם מבנה סולם ההאצלה מעלה קושיה: מן האחד המוחלט יוצא ריבוי. כיצד יוצא ריבוי מאחדות בלי לייחס את הריבוי לאחד עצמו? כאן נשען פלוטינוס על דימוי הקרנת האור ממקור מאיר, ואומר כי "מה שבא ממנו אינו זהה אתו". לדבריו:

אולם כיצד אוצל הוא אותם? או בכך שהם שלו או בכך שאינם משלו. אבל איך היה יכול לאצול דבר שאין לו? ואם יש לו, הרי אינו פשוט, ואם אין לו, איך יאצל ממנו הריבוי?

אפשר אולי להסכים, שהאחד יפיק מתוכו משהו פשוט, אף כי גם תתעורר שאלה קשה: כיצד אפשרי הדבר מן האחד המוחלט, אלא בכל-זאת נוכל לומר: כגון הנוגה הבא מן האור ומקיפו – ואולם איך ייצא ממנו הריבוי? ובכן, מה שבא ממנו אינו זהה אתו: ואם אינו זהה, הרי ודאי לא עדיף, כי מה יכול להיות עדיף או נעלה מהאחד? אם כן, נחות ממנו, והיינו פחות ממנו. ומהו פחות מהאחד? ה"לא-אחד", כלומר ה"מרוכב", שעם זה הוא שואף אל האחד, ובכן "האחד המרוכב". כי כל מה שהוא לא-אחד נמצא בכוח האחד, ומכוחו הוא אשר הוא; כי אם אין הוא, על אף היותו מורכב מדברים הרבה, נעשה אחד, אי-אפשר לומר עליו "נמצא"; ואם כל אחד מן המרכיבים יכול לומר מהו, הרי יכול הוא לומר זאת רק משום שכל אחד מהם "אחד" הוא ומסוים. ואילו מה שאין בו מהריבוי, הוא אחד לא מהיות לו חלק באחד "אחד", אלא הוא עצמו האחד, לא מסוג האחדות המגדירה דבר אחד, אלא הוא מה שכל הדברים האחרים מקבלים ממנו אחדותם, מי בריחוק פחות ומי בריחוק גדול יותר.

ובכן, הקרוב ביותר הבא אחריו [השכל] אפשר להכיר בו שהוא הקרוב ביותר אחריו בכך שריבוי אחד בכל מקום. אם ריבוי הוא, הלא הוא בו במקום, ולא תוכל להבריל בו, כי הכול בו יחד. ואכן, כל פרט-דבר הבא ממנו, כל עוד בחיים חלקו, הוא בבחינת אחד-ריבוי; כי אחד-בכל-מקום זה אי-אפשר שיתגלה כ"אחד-הכול". ואילו ההוא ה"אחד-הכול" הוא, כי יסוד-הראשית הגדול. יסוד-הראשית הוא האחד העצמי והאמיתי. ואילו מה שבא אחרי יסוד-הראשית, הוא – מכוח ה"אחד" הרובץ עליו כביכול – כל מה שיש לו חלק באחד, וגם כל דבר משלו הוא "הכול ואחד".<sup>24</sup>

אך מה טיבו של "הכול" זה? ובכן, כל אותם הדברים ש"ההוא" ראשיתם. וכיצד הוא ראשיתם של כל הדברים? האם בכך שהוא מקיים את מכלולם, עם שהוא מניח לכל פרט-דבר להתקיים, או גם משום שהביאם לידי קיום מעיקרם? ובכן כיצד "הוא" הראשית?

24 כלומר, השכל הכללי הוא "הכול" בכך שהוא המקור לכל מה שמתחתיו. אך הוא עדיין "אחד" כי "הכול בו יחד", וכל "הדברים" היו בו בלתי-מובדלים. הריבוי מתחיל אפוא בדרגת השכל הכללי, ואף-על-פי-כן, עדיין השכל הכללי מאופיין באחדותו.

משום שהדברים נישאו בו קודם. אולם כבר נאמר, שאם כן, הרי יהיה ריבוי. אלא הדברים היו בו בלתי-מובדלים; הם נתבדלו רק בשלב השני, על-ידי היסוד השכלי המעצב, כי שם יצאו אל הפועל, ואילו "ההוא" הוא רק מציאותם-בכוח של כל הדברים.

(אנאדה חמישית, ג, עמ' 150-151; 327 *Plotini Opera*, II)

## שאלה

מדוע אומר פלוטינוס "כי כל מה שהוא לא-אחד נמצא בכוח האחד"?

מה שנובע (נאצל) מן העליון אינו זהה עם מקורו והוא נחות ממנו, כמו שקרני האור אינן זהות עם מקור האור, ואין ריבוי קרני האור פוגע באחדות המקור המאיר.

תחילת הריבוי היא אפוא בשלב השני, השכל הכללי, שהוא הנאצל הראשון מן האחד. השכל הכללי הוא "אחד-ריבוי" – כלומר יש בו היבט של האחד והיבט של ריבוי. אפשר גם לומר שהכל קיים באחד, שהוא מקור הכל וראשית הכל. ואולם באחד קיומם של הדברים הנאצלים ממנו הוא קיום בלתי-מובדל: "הדברים היו בו בלתי-מובדלים". קיומם "בו" הוא רק "בכוח", בכך שהוא מקורם, אבל הם אינם קיימים בפועל, כישויות נפרדות. ראשית הריבוי אפוא בשלב השני – השכל הכללי – כי השכל מבחין בין הדברים השונים. לכן, "הם נתבדלו רק בשלב השני, על-ידי היסוד השכלי המעצב, כי שם יצאו אל הפועל".

## שאלה

לפי פלוטינוס, הדברים קיימים באחד רק בכוח ולא בפועל. אבל הוא גם סבור, כי השלב העליון מושלם יותר מן השלב הבא אחריו. האם יש בכך סתירה, שהמציאות בכוח בשלב הראשון מושלמת יותר מן המציאות בפועל בשלב השני?

האחד (= האל) אינו דבר, והוא הכל; הוא אינו דבר, כי הוא עילת הכל ומקורו; והוא הכל מפני שהוא עילת הכל ומקורו. לדברי פלוטינוס:

ויסוד הראשית, כיוון שאין דבר לפניו, גם אין לו דבר שיהא הווה בו.<sup>25</sup> וכיוון שאין לו דבר שיהא הווה בו, בעוד שיתר הדברים הווים בקודמיהם, הרי הוא עצמו מקיף את כל יתר הדברים, ועם שהוא מקיפם, אין הוא מפוזר בתוכם, הוא מחזיק בהם ואינו מוחזק.<sup>26</sup> ומכיוון

<sup>25</sup> כלומר, אין דבר הגורם לו להתהוות. כלומר אין סיבה לקיומו הקודמת לו.

<sup>26</sup> "הוא מחזיק בהם ואינו מוחזק" – כלומר בתור סיבת הכל, הוא כולל את הכל, אבל כל הדברים (שהוא סיבת קיומם ואינם סיבת קיומו) אינם כוללים אותו.

שהוא מחזיק מבלי להיות מוחזק, הרי אין מקום פנוי ממנו, כי מקום שבו אינו נוכח, אין הוא יכול להחזיק בו. ואולם אם אין הוא מוחזק, הרי אין הוא נוכח, וכך הוא נוכח ולא-נוכח; לא נוכח, כי אין הוא מוקף דבר, ומאידך, כיוון שהוא פנוי מכול, אין מעצור לנוכחותו בשום מקום. כי אילו נמנע מכך, היה מוגבל על-ידי משהו זולתו, והבאים אחריו לא יהא להם חלק בו, האל [= האחד] יגיע רק עד הנה, גם לא יהא עוד שליט-עצמו, אלא משועבר לדברים הבאים אחריו.

כל מה שמוחזק במשהו מצוי במקום שזה מצוי, ואילו מה שאינו מוחזק בשום מקום, אין מקום שלא יהא בו. כי אם לא יהא כאן, הרי ברור שמקום אחר יחזיק בו והוא הווה באחר, ואז "לא בשום מקום" דבר-שווא היה. ואולם אם "לא בשום מקום" אמיתי הוא, ואי-שם דבר-שווא, יוצא, שכיוון שאין הוא הווה בדבר אחר זולתו, לא יהא רחוק משום דבר. ואם אינו רחוק משום דבר ואינו הווה בשום מקום, הרי בכל מקום יהא הווה רק את עצמו. אף לא יהא חלק ממנו כאן, וחלק ממנו שם, וכמו-כן לא יהא בשלמותו כאן. הילכך הוא בשלמותו בכל מקום, ושום דבר לא יכילו, ושום דבר אינו פנוי ממנו, זאת-אומדת, הוא מחזיק בכול.

צא וראה את היקום כולו. ובכן, יען לא קדם לו יקום, אין הוא ביקום אחר וגם לא במקום כלשהו, כי מה הוא המקום שיקדם ליקום? אולם חלקיו קשורים בו ומצויים בו. ואילו הנפש אין היא בו, אלא הוא בה. כי הגוף אינו מקום לנפש, אלא הנפש בשכל היא, והגוף בנפש, ואילו השכל באחר, לאחר זה שוב אין אחר שבו יהא הווה. אין הוא אפוא בשום דבר, וממילא בשום מקום. איים אפוא שאר הדברים? בו!<sup>27</sup>

וכך היא אפוא לא רחוק מדברים אחרים, ועם זה לא ישכון בהם. אין הוא של שום דבר, וכל הדברים שלו הם. ולפיכך הוא במובן זה ה"טוב" לכל הדברים, כי כולם בו הווים ובו קשורים, כל אחד על-פי דרכו, ומשום-כך הם גם טובים במדרגות שונות, כפי שהם שונים בדרגות הווייתם.

(אגאדה חמישית, ה, עמ' 166-167; 353; *Plotini Opera*, II)

## שאלות

1. מדוע, לפי פלוטינוס, אין מקום פנוי מן האחד? מדוע אין האחד הווה במקום מסוים?
2. מה פירוש "הגוף אינו מקום לנפש [...]" והגוף בנפש? מה פירוש אמירתו, שדבר אחד הווה בדבר אחר?
3. השוו את תפיסת פלוטינוס על היחס בין האחד למקום לאמרת חז"ל על הקב"ה: "הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (בראשית רבה, סח: י).

<sup>27</sup> בשפלוטינוס אומר שהדברים בו ואין הוא בדברים, פירושו שקיומם תלוי בו וסקורם בו, ואין קיומו תלוי בהם ואין הם מקור קיומו.

האחד הוא "טוב" לכל הדברים, כאמור, "כי כולם בו הווים ובו קשורים", כלומר, מפני שמציאותם נובעת ממציאותו. אין פירוש הדבר שמותר לייחס לאחד תואר (תכונה) כלשהו, כולל התואר "טוב", שהרי כל תכונה נוספת לעצם מציאותו של האחד פוגעת באחדותו המוחלטת. לכן אין פלוטינוס אומר שהאחד הוא "טוב", אלא נזהר לומר "לפיכך הוא במובן זה ה'טוב' לכל הדברים, כי כולם בו הווים ובו קשורים". הוא "טוב" רק "במובן זה" שמציאותם של כל הדברים "קשורה" במציאותו. ואולם אין לייחס לאחד תכונת הטוב בפני עצמו. למדנו ביחידה 2, שגם בורם המועתולי של הפלאם שללו מן האל תארים עצמיים בגלל הדגשתם את אחדותו המוחלטת של האל. פלוטינוס, משיקולים דומים, נזהר שלא לייחס לאחד את תואר "הטוב" עצמו. אדרבה, לדעת פלוטינוס, האחד הוא "טוב" בכך שאי-אפשר לייחס לו תכונות נוספות, כולל תכונת ה"טוב". לכן אילו היה האחד "טוב" (במובן של תואר נוסף על מציאותו), לא היה "טוב" כלל, כלומר האחד המוחלט, שהכל נאצל ממציאותו. פלוטינוס אומר אפוא: "כל המוסיף לו דבר [...] שולל ממנו בתוספת זו את היותו 'הטוב'"; וגם: "ובעצם ההעדר הזה הוא הטיב". לדבריו:

ובהיות "הוא" עצם הטוב, ולא שתוארו הטוב, אי-אפשר שיכיל בתוכו דבר, אף לא משהו טוב. כי מה שיהיה בו מן ההכרח שיהא מוחזק כטוב, או כלא טוב. ואולם אי-אפשר שיהיה כטוב, שהוא הטוב העצמי והמקורי, מה שהוא לא-טוב, ומאידך אי-אפשר שיכיל "הטוב" מה שהוא טוב. ואם אין בו אפוא לא מה שהוא לא-טוב ולא מה שהוא טוב, הרי אין בו כלום, ובאשר אין בו כלום, הרי הוא לבדו הוא ושולל מכל דבר זולתו. ואם שאר הדברים או הם טובים, אך לא הם הטוב, או שהם לא-טובים, ו"הוא" לא אחד מאלה או מאלה לו, הרי אין בו מאומה, ובעצם ההעדר הזה הוא הטוב.

ובכן, כל המוסיף לו דבר, ואם עצם ואם שכל או יופי, שולל ממנו בתוספת זו את היותו "הטוב". ומכאן שהשולל ממנו הכול, ואינו מגרירו בשום הגדר ואינו בודה דבר כאילו "בו" ישכון, הריהו מניח לו רק את "היותו" כהיותו, מבלי לייחס לו דבר שאין בו כדרך שעושים הנואמים שאינם יודעים לכלכל תשבחותיהם, שהם גורעים מכבודם של אלה שהם משבחים בכך שהם מוסיפים להם דברים שהם למטה מכבודם, וזאת משום שאין ביכולתם למצוא את המלים הנאותות לאותם אישים. ולכן לא נוסיף לו גם אנחנו שום דבר מהמאחרים ומהפחותים אלא נניח ש"הוא" נע למעלה מהם, שהוא מחוללם, ולא הוא הם.

אף מטבע הטוב מתחייב, שאין הוא כל-הדברים, וגם לא אחד מהם. שאלמלי כן, הרי היה נכלל עם כל הדברים במין אחד, והיותו כמו כולם במין אחד, היה יכול להיכדל מהם בתכונתו, בסגולה מיוחדת שבו, בתוספת כלשהי.<sup>28</sup> ואם כן, יהיה הוא שניים ולא אחד, ומאלה יהא אחד "לא-טוב", היינו מה שמשותף לו ולכל האחרים, והשני טוב. ובכן יהא מעורב מטוב

28 כלומר, אילו היה האחד "דבר" ממין הדברים הקיימים, לא היה אחד במובן המוחלט. שהרי כל פרט ששייך למין מורכב משני יסודות (לפחות) – היסוד המשותף לכל המין והיסוד הפרטי המבדיל בינו לבין יתר פרטי המין.



ומלא-טוב. ממילא לא יהא טוב טהור וראשוני, אלא טוב ראשוני יהיה ההוא, שחלקו של זה בו עושה אותו "טוב" ומכריע מה שמשותף לו ולכל האחרים. ובכן הוא נעשה טוב על-ידי ההשתתפות [ב"טוב"], ומה שהוא משותף בו שוב אינו דבר מכל הדברים. והואיל והטוב הזה שבדבר המורכב הוא הסגולה המיוחדת אותו ומכוחה הדבר המורכב הזה טוב הוא, הרי בהכרח שיהא מוצאו מדבר-מה אחר. אך אף הוא כשלעצמו הוא בהכרח טוב פשוט וגמור. כל-שכן זה שמוצאו בו, שהוא הטוב הנמור.

כך הוכח הטוב הראשוני, הטוב, כעומד למעלה מכל הנמצאים, כטוב המוחלט, שאין בו, אך מבלי להתערב בדבר הוא למעלה מכול ומחולל הכול.

אכן, לא מן הרע, אף לא מן האדיש, ייצא היופי ותצא הישות, כי הבורא טוב יותר מהנברא, כי הוא מושלם יותר.

(אנאדה חמישית, ה, עמ' 169-170; 357 Plotini Opera, II)

## שאלות

1. מדוע אין האחד יכול להכיל מה שטוב ומה שאינו טוב?
2. מדוע ייחוס כל תכונה לאחד נוסף על המציאות, הוא מעין "פחיתת כבוד" לאחד?

אין השימוש כאן (בסוף המובאה) במונח "בורא" מכוון לבורא במובן המקראי, של בורא מרצונו, אל אישי, אלא לתפיסה מוניסטית לא-אישית ולא-רצונית: "לא חפץ בו". ואף-על-פי-כן, פלוטינוס משתמש בלשון אישית של תפילה: "שכן בדרך זו נוכל להתפלל ולהתייחד אתו [...] כשוכן במקדש ושרוי במנוחה מעל לכול". לדבריו:

נפנה לאל עצמו ולא בקולות ובמלות, אלא נישא את לבבנו אליו ונשפוך את שיחנו לפניו, שכן בדרך זו נוכל להתפלל ולהתייחד אתו לבדו ובעודנו פנימה אצל עצמו, כשוכן במקדש ושרוי במנוחה מעל לכול; יראו עינינו ויביטו לצלמים הערוכים בחוץ, ויותר מכול לצלם הראשון שנגלה להן ושוה דרך גילוי.

(אנאדה חמישית, א, עמ' 128; 275 Plotini Opera, II)

האחד מדומה כאן לאל השוכן במקדש. אין בני אדם מסוגלים להבינו באופן מופשט, בפני עצמו. דעתם מכוונת אליו על-ידי "הצלמים הערוכים בחוץ", הממחישים את קיומו. כיצד ממחישים לנו הצלמים האלה – למן "הצלם הראשון" (השכל הכללי) – את קיומו של האחד? אין האחד בורא אותם, כי אין האחד "פונה" החוצה אל העולם שמתחתיו, אלא תמיד "פונה" פנימה, אל עצמו.

ובכל זאת, כפי שראינו, קיומו כה מושלם שיש בו עודף קיום, ולכן בלא כל פנייה התוצה ועשייה רצונית, "אם יפול בצדו דבר, אף-על-פי שהוא פונה תמיד אל עצמו הרי על-כורחו בא והיה הדבר" (שם).

שוב, אין כאן בריאה בזמן, בריאת יש-מאין, כי אם עילה נצחית לקיומן הנצחי של הישויות הרוחניות הנצחיות. נצחיות זו של הישויות הרוחניות היא הכרחית, היות שעודף שלמותו של האחד הוא נצחי, ואינו מוגבל לרגע אחד של בריאה. לכן המונח "יצירה" הוא "בדיבור הלשון" בלבד. היצירה אינה בריאה בזמן כי אם עילה מתמדת ונצחית. לדבריו:

ואל תהא לנו היצירה בזמן למפגע בשעה שאנו עוסקים בתלמודם של דברים הקיימים תמיד, שכן אין אנו תולים להם את היצירה אלא בדיבור הלשון לשם עריכתם לפי סדר עילותיהם; ויש לפרש ולומר, שהנוצר מן האחד אין יצירתו מחמת תנועתו של זה.<sup>29</sup> שהרי מה שנוצר מחמת תנועתו של זה הרי הנוצר שלישי לו, אם נוצר לאחר גמר התנועה, ולא שני לו. הרי שצריך הוא להיות לא נינוע אם יהא מה שיווצר ממנו שני לו ובא אחריו, לא נוטה אליו, לא חפץ בו, ובשום פנים לא ינוע ולא יזוע. ואם כך הוא, כיצד הוא? וכיצד יש לדמותו?

(אנארה חמישית, א, עמ' 128-129; 275 *Plotini Opera*, II)

כדי לדמות את יצירת הדברים הנצחיים מן האחד בתהליך ההאצלה, תוור פלוטינוס לדימוי הקרנת האור. בכל שלב מקרין העליון את השלב שמתחתיו. האחד מאציל את השכל הכללי, והשכל הכללי מאציל את הנפש הכללית, עד שמגיעים לבסוף אל העולם החומרי. האחד הוא כאילו הנקודה שבמרכז המעגל. כמו קרני השמש היוצאות ממנה ומקיפות אותה, כך השכל הכללי הוא "מסביב לאחר" בדימוי זה של ההאצלה:

מסביב ל"אחד" הוא נמצא, ממנו הוא יוצא ומזהיר סביבות עצמו כוהר השמש שמסביב לעצמו, כמהלך ומקיפו, תמיד יוצא ממנו והוא עצמו אינו חסר.<sup>30</sup> כל הנמצאים, כל עור הם קיימים, על-כורחם הם מוציאים מתוך הווייתם אל מחוצה להם יסוד וממש כפי מידה של כוח שעמהם, והוא כדמות הטכסים<sup>31</sup> הקדומים שמהם צמת; האש אוצלת מעצמה את החום, וגם השלג אינו כובש את הקור בקרבו לעצמו, ועדים גדולים לכך הם הבשמים, שבכל מקום שהם משהו שופע מהם מסביבם ונהנים מהם כל הנמצאים הקרובים להם. והרי כל דבר, כל שהוא בא לירי גמר השלם, הוא מוליד; ומה שהוא שלם תמיד מוליד ופריו עדי עד, אבל פרו פחות

29 כל דבר גופני-חומרי, כשהוא נע, הרי הוא מונע על-ידי מניע מחוץ לו, והוא נע מא' אל ב'. אין האחד נע ואין הוא מונע מכיוון שאין נגדו ב' שאליו ינוע, ואין הוא בא', שמשם ינוע אל ב'.

30 שוב, ההאצלה נמשלת כאן להקרנת האור, שאינה גורעת ממקורה, כאור השמש.

31 טכסים – טקס, סדר או מערכה, מן היוונית *taxein* = לסדר.

הוא ממנו.<sup>32</sup> ומה יש לומר על הדבר, שהוא כתכלית השלם? שום דבר הבא ממנו לא יהא אלא הגדול ביותר שאחריו. והגדול ביותר שאחריו הריהו השכל, והוא שני לו.

(אנאדה חמישית, א, צמ' 129; 275 *Plotini Opera*, II)

יש להדגיש שוב, כי אין "יצירה" זו – שהיא כינוי לשוני לתהליך ההאצלה – פעולה כלל. אין בה פעילות כלשהי. האחד אינו פועל – הוא פשוט קיים. הוא אינו יוצר או בורא באמצעות פעולה, אלא ממציא מעצם מציאותו על־ידי האצלה, כאור המוקרן מן האש בלא כל פעילות רצונית של האש.

#### שאלה

מדוע אין לייחס לאחד כל פעולה?

כל פעולה היא מין תנועה, וכל תנועה מעידה על חיסרון, שאם לא כן מדוע נחוצים התנועה והשינוי? השלם אינו זקוק לשינוי (תנועה) שישלים אותו. לכן אין לייחס לאחד כל פעולה, כל שינוי, ואף לא רצון ("לא חפץ בו"), משום שגם הרצון מעיד על תנועה וחיסרון של הדבר הנחפץ. אני רוצה משהו כי המשהו הזה חסר לי. ואולם האחד המושלם אינו חסר דבר ולכן אינו "רוצה" דבר. כמו כן, אין לייחס לאחד מחשבה, היות שגם המחשבה היא מין פעילות.

כאמור, האחד רק קיים. הוא אינו חושב, אינו חפץ, אינו אוהב. כל הפעולות האלה מעידות על חיסרון, ובאחד אין כל חיסרון. ואולם האחד מעורר את הפעולות (התנועות) הללו בשכל הכללי (והשכל הכללי מעורר אותן בנפש הכללית) באופן פסיבי – מבלי לעשות דבר. השכל "רואה" את האחד, כלומר הוא יודע אותו. ידיעה זו מעוררת בו את המחשבה ואת האהבה ואת הרצון להידמות לו ולהתקרב אליו. האחד אינו עושה דבר – אבל בהיותו נראה על־ידי השכל הכללי, הוא נודע מבלי לדעת, הוא נאהב מבלי לאהוב, הוא נחשב מבלי לחשוב. בכך הוא מקור לתנועה – הוא מניע מבלי להתנועע, זאת אומרת, הוא מקור לתנועה בשלבים הבאים אחריו, וכך מניע כל שלב את השלב שמתחתיו. כך מתאר פלוטינוס את השתלשלות השכל מן האחד והנפש מן השכל:

והרי השכל רואהו לו להלה ונצרך לו לבדו, ולא הלה לזה כלל. ומה שנוצר בידי מי שהוא אדיר מן השכל, הריהו שכל; ואדיר מכול הוא השכל, והכול למטה ממנו. וכך גם הנפש כביכול מחשבה היא לפני השכל ודרך של פעולתו, כפי הוא עצמו בפני ה"אחד". והמחשבה שבנפש עבודה היא, שכן אינה אלא בכואה של השכל וצריכה להביט אליו; וכן השכל ל"אחד"

בשביל שיהיה שכל. אבל אינו רואהו כדבר המובדל, שכן הוא בא אחריו ואין ריווח ביניהם, וכך אין מחיצה בין הנפש ובין השכל. והכול נכסף למחוללו ואוהבו, וביותר כל מקום שהמוליד והנולד יחידים זה לזה. ואם המוליד הוא המעולה, הרי על-כורחו הנולד שרוי עמו, ואין מבדיל ביניהם, אלא האחרות.

(אנארכה חמישית, א, עמ' 129; 275; *Plotini Opera*, II)

## שאלות

1. מדוע מתאר פלוטינוס את מחשבת הנפש כעכורה לעומת מחשבת השכל?
2. הסבירו את טענת פלוטינוס ש"אין מבדיל ביניהם, אלא האחרות"?

אף-על-פי שהשכל הכללי והנפש הכללית הם ישויות רוחניות, הרי הם ישויות פעילות, שלא כאחד שהוא רק קיים. פלוטינוס שב ומדגיש כי מקור כל פעילותן של הישויות האלה – מחשבה, רצון ואהבה – הוא בתשוקתן לרמה שמעליהן, וברצונן להידמות לה, ולא באחד עצמו. האחד שלם – אין למעלה ממנו, ולכן אין האחד "פונה" החוצה אל דבר אחר, אלא פנימה, אל עצמו, ואילו השכל הכללי פונה למעלה אל האחד, והנפש הכללית פונה למעלה אל השכל:

כי יש להבדיל בין ההוא [= האחד] ובין הכוחות הבאים ממנו, כיוון שאין מקורם בפעולה הנובעת ממנו.<sup>33</sup> שאם לא כן לא יהא השכל הכוח-הפועל הראשון. כי לא כן היה, שהנה עלה הרצון, כביכול, לפני "ההוא" שיתהווה שכל, ואז נתהווה השכל. ואז יהא הרצון עומד בין האחד עצמו ובין השכל שנתהווה; כי מעולם לא עלה רצון לפניו, שאלמלא כן לא היה מושלם, שהרי רצון זה חסר מה שהוא רוצה בו, וכן לא אפשר היה שיהא בידו חלק של דבר ולא חלק אחר שבו, אף לא היה כלל דבר שאליו יכוון החפץ. אלא גלוי וברור, שאם אחרי ההוא משהו בא לידי הוויה, הרי נתהווה עם שההוא מתמיד בהוויית עצמו.

לפיכך, "ההוא" [= האחד] מן ההכרח שהוא שרוי במנוחה והווה-עם-עצמו תמיד כרי שהוויה אחרת תוכל להתהוות; שאם לא כן, ינוע בטרם היות תנועה ויחשוב בטרם היות חשיבה, או שפעולתו הראשונה לא היתה מושלמת, כי נשארה בגדר שאיפה. ואל מה תנוע [השאיפה], באילו חסרה היא דבר-מה? נראה אפוא, בהתאם להנחתנו, את הכוח-הפועל הנובע כביכול מן "ההוא" כאור היוצא מן השמש; וכן נראה את כלל ההוויה השכלית כעין אורה, ואילו "ההוא" עומד דום בפסגת העולם השכלי, וכמלך מושל בו; ואין הוא משלח מתוך עצמו את האור המתגלה – כי אז היינו צריכים להניח אור אחר בטרם אור – אלא הוא מאיר, כלפי מטה, כשהוא עצמו שרוי במנוחה למעלה מן העולם השכלי.

33 מקור הפעולה ברמה התחתונה אינו ברמה העליונה, כי אם בתשוקה של הרמה התחתונה להידמות לרמה העליונה לה.

כי מה שנאצל ממנו אינו מנותק ממנו, אבל אף אינו זהה אתו; גם הוא בהחלט, בהתאם לטבעו, עצם, אך בשום פנים אינו עיוור כביכול, אלא רואה ומכיר את עצמו, והוא [= השכל הכללי] "המכיר" הראשון. ואילו "ההוא" [= האחד], כשם שהוא למעלה מן השכל, כן הוא למעלה מן ההכרה, וכשם שאינו זקוק לדבר בשום חלק שבו, כן אינו זקוק להכרה. ההכרה היא רק נחלת הטבע השני. גם ההכרה היא משהו אחדותי, ואילו "ההוא" אחד הוא בהחלט, בלי "משהו" זה. כי אילו היה "משהו אחד", לא היה ה"אחד" כשהוא לעצמו; כי זה "שהוא לעצמו" קודם למשהו.

(אנאדה חמישית, ג, עמ' 148-149; Plotini Opera, II: 321-323)

### שאלות

1. מדוע מכנה פלוטינוס את השכל הכללי "הכוח הפועל הראשון"?
2. מדוע מתאר פלוטינוס את האחד כ"שרוי במנוחה"?
3. מדוע אומר פלוטינוס "כי מה שנאצל ממנו אינו מנותק ממנו, אבל אף אינו זהה אתו"?

פלוטינוס מודה בפירוש שתפיסתו המוניסטית מנוגדת לעמדה הדתית המקובלת, המדמה את הבורא ליוצר אישי, הפועל מרצון וממחשבה ויודע את נבראיו:

המשל הוא העולם שלנו: מודים אנו, שמציאותו וטבעו מישות אחרת, האם בגלל זה עלינו להניח, שבוראו<sup>34</sup> חזה מראש את הארץ ושעליה להימצא באמצע, ואחר המים ומקומם על פני הארץ, וכן כל הדברים האחרים בזה אחר זה עד רקיע השמים, כל החי ודמותו של כל אחד מהם כפי שהיא, קרביו ואיבריו החיצוניים, ואך אז, לאחר שצפה מראש כל פרט ופרט לפי סדרו, פתח במעשהו לא תיתכן תצפית מעין זו, כי מניין יעלו מחשבות כאלה ברוחו, אם מעולם לא ראה אותם דברים? ואפילו קיבלם מאחר, לא יכול להוציאם אל הפועל, כדרך שעושים עתה האומנים בהשתמשם בידים ובכלים, כי הרי הידיים והרגלים מאוחרות הן. נותר אך דבר אחד: כל המצויים היו קיימים בעולם "אחר", ומשום שבקיומם זה לא חצץ דבר את השכנות של אחד לאחר, הופיע כמו בבת-אחת כעין צלם ודמות של העולם ההוא, אם מאליו, ואם באמצעות הנפש – דבר זה אינו מענייננו עתה – או נפש כלשהי. מכל מקום, כל המצויים מוצאם מן העולם ההוא ושם הם הווים בהוויה יפה יותר, כי כאן מעורבים הם, ושם אינם מעורבים.<sup>35</sup>

(אנאדה חמישית, ח, עמ' 184-185; Plotini Opera, II: 393-395)

34 פלוטינוס שואל כאן, אם לעולם יש בורא שחזה מראש את העולם שעמד לברוא במעשה רצוני – ותשובתו בהמשך היא שלילית: אין מדובר בבורא אישי הפועל מרצון ויודע את נבראיו.  
35 בעולם הארצי השפל, כל הגמצאים מעורבים במציאות גופנית.

במקום אחר מסביר פלוטינוס, שאין לייחס לאחר השגחה על נבראיו במובן של מחשבה. כשמדברים על "השגחה", אין הכוונה למחשבה תחילה של פועל (בורא). מלכתחילה אין מחשבה, אבל בדיעבד אנו מגלים בסבב סדר וחוקיות וסיבתיות כאילו נבעו ממחשבה תחילה, ולא התהוו במקרה. העולם נאצל בהכרח כפי שהוא מן האחד. העולם מוכרח להיות כפי שהוא הואיל ואין כל אפשרות של התהוות העולם באופן אחר. הואיל ואין אפשרות אחרת, אלא העולם נאצל כפי שהוא בהכרח, אין צורך לדבר על "מחשבה" הבוחרת בין שתי אפשרויות שונות:

מכאן שההשגחה המכוונת לבעלי חיים ולעולמנו זה בכלל אין מקורה במחשבה. כי בכלל אין "שם" מחשבות, אלא אנו מדברים על מחשבה-תחילה רק כדי להבהיר שהכול הוא כך כאילו היה, בשלב מאוחר יותר, תוצאות מחשבה-תחילה, ועל ראיית-מראש משום שהכול כך כפי שהיה פועל חכם הרואה-את הנולד. למי שאין דבר מתבצע בטרם חשיבה המחשבה מועילה, כי חסר הוא הכוח הקודם למחשבה, וכמו-כן הראייה-מראש, משום שחסר הוא הרואה-מראש אותו כוח שבו לא היה זקוק לראייה-מראש. כי הראייה-מראש זה תוכנה, שלא יהיה "זה" אלא דווקא "זה", והיא כאילו מפחדת מפני שאינו "דווקא כזה". ואולם במקום שאין אלא "זה", אין צורך כלל ב"ראייה-מראש". כך גם בוחרת המחשבה "זה" במקום "אחר", ובמקום שיש רק אחד מן השניים, מה צורך במחשבה-תחילה?

(אנארכה שיטת, 1, עמ' 338 : 433 Plotini Opera, II)

יתר על כן, כשמייחסים לאחר מחשבה תחילה, ידיעה מראש, בכך גם מייחסים לו הבחנה בזמן בין ההווה לעתיד: הוא יודע עתה מה שעתיד להיות אחר-כך. ואולם אין הבחנה זו תקפה באחד, שהוא מעל לזמן ולכן אצלו הכל "הווה". כזכור, הכל קיים באחד, אך בכוח ובאופן בלתי-נפרד, ולא בפועל כדברים נפרדים. שוב, אין לייחס לאחר מחשבה וידיעת הדברים בהשתלשלותם זה אחר זה. קיומם של הדברים בו הוא בהווה, ביחד, בו-בזמן (או ליתר דיוק, בלא זמן בכלל). לדברי פלוטינוס:

כיצד אפוא יכול מה שהוא אחד ופשוט לשאת בתוכו את ההכרעה המורכבת של "זה" ולא "זה"? שהרי "זה" הווה כבר ממילא, והוא הוכח משהיה כמועיל, כמביא ברכה. ובכן "ההוא" ידע זאת מראש ומראש חשב זאת. וזה גם הטעם למה שנאמר בהתחלה, שהאל אצל לנפש את כושר התחושה, אף-כי האצלה זו ומסיבותיה הבנות ברכה בקשיים רבים. מכל מקום, אם נניח שפעולה שלו אי-אפשר שלא תהא מושלמת, הרי אסור לנו בכל לדמות דבר שהוא של האל אלא כשלם בתכלית השלמות. ובכן מן ההכרח שכל מה ששייך לאל כול בו. וכמו-כן מן ההכרח שכל העתיד נישא בו כהווה כבר. מכאן שאין בו שום "אחר-כך", כי מה שעתה כבר הווה בו מתהווה "אחר-כך" באחר.

ואם העתיד לבוא כבר הווה שם עתה, הרי מן ההכרח שיהא הווה באופן שהוא נועד במחשבה מראש להתהוות שלא-אחר-כך, והיינו באופן שלא היה אז נצרך עוד לכלום, והיינו שלא היה חסר כלום. הכול אפוא כבר היה, והיה באופן שאפשר להגיד עליו אחר-כך, ש"זה" מוצאו.



כי כשהוא מתפשט וכאילו מתפתח, אפשר שתתגלה בו השתלשלות של זה אחר זה, אך כל עוד יחד הוא, כולו רק "זה", זאת-אומרת עילתו בו עצמו.

(אנארה שיטית, ז, עמ' 338-339; *Plotini Opera*, II: 433)

האחד חושב אפוא רק את עצמו (או ליתר דיוק, הוא זהה עם מחשבתו), והוא מעל ומעבר לכל מחשבה, כי אם יחשוב דבר אחר זולתו, הרי לא יישאר אחד, כי הוא והידוע שלו אינם זהים, וכך השניות של הידוע והידוע אינה חלה על האחד.

## 3.1.8.2 השכל הכללי

כאמור, השכל הכללי הנאצל מן האחד יודע לא רק את עצמו אלא אף את מקורו, האחד. לכן אין אחדות השכל הכללי אחדות מוחלטת, כי הוא יודע את עצמו ואת מה שלמעלה ממנו (האחד). יתר על כן, הוא מכיל בעצמו את ידיעת מה שלמטה ממנו, בצורה שלמה ומושלמת. זאת אומרת, הצורות הקיימות מתחת לשכל (בנפש או בטבע) קיימות קודם בשלמותן בשכל הכללי, ולא כפי שהן קיימות בצורות נפרדות במציאות החומרית הנחותה לאחר מכן:

והשכל הזה הוא שפנה אל ה"אחד", וכיוון שהשיגו נעשה שכל; וכל-אימת שהוא הוגה תמיד הוא נערך ונעשה גם שכל וגם עצם וגם דעה. שהרי תחילה לא היה דעה מאין נודע ולא שכל, הואיל ועדיין לא הגה דבר. ומה שקדם לדברים הללו הריהו ראשיתם, לא כפי מה שמצוי בתוכם (שכן אינו מצוי בתוך דבר מה שממנו הוא בא), אלא כפי דברים שמהם יצאו. אך מה שממנו יוצא כל אחד ואחד, אינו אחד מהם, אלא נבדל מכולם כאחד. [...]

ואם השכל הוא שכל באשר הוא בעל ריבוי, ואף החשיבה, שכביכול חודרת לתוכו, אף כי מוצאה ממנו, מביאה אותו לידי ריבוי, הרי דין הוא שהפשוט בתכלית [= האחד], הראשון לכול, הוא למעלה מן השכל. והרי ברור שאילו הוא חושב, לא היה מעל לשכל, אלא שכל, ואם שכל הוא, הרי גם מצד עצמו ריבוי הוא.

(אנארה המישית, ג, עמ' 147; *Plotini Opera*, II: 321)

## שאלה

מדוע מדגיש פלוטינוס כי פעילות החשיבה מתחילה בשלב השכל הכללי ולא באחד שמעליו?

השכל הכללי הוא עולם הצורות המושכלות של אפלטון, הקודמות בשלמותן לצורות המוחשות בעולם הזה. כזכור, צורת המשולש המושכלת האידאלית היא המשולש האמיתי, וכל משולש מוחשי אינו משולש שלם, אלא מעין חיקוי בלבד. ידיעת החושים אינה שלמה אפוא והיא תלויה

בדברים המוחשיים החיצוניים. אבל אין השכל הכללי יודע (= משכיל) את הדברים החיצוניים לו. אדרבה, הוא משכיל אותם בהשכילו את עצמו (כלומר, הוא יודע אותם על-ידי ידיעת עצמו), כי הם בו בשלמותם. ולכן ככל שאין השכל אחד באחדותו של הראשון, הוא אחד, כי הוא מאחד את כל הצורות בעצמו. לדברי פלוטינוס:

יפים היו הדברים כשעילתם בתוך עצמם. גם עתה דבר יפה הוא משום שהוא מכיל כל [עצמו]. כי זה טיבה של צורה שהיא מכילה כול, ושהיא חוסמת את החומר, והיא חוסמתו כשלא תותיר כל-שהוא ממנו ללא-עיצוב [...] כך קיימים כל החלקים זה בזיקה לזה, והעצם כ"כול" מושלם ומוכלל, היפה קשור בסיבה ונישא בה, ועצם מהות ועילה "אחד" הם.

(אנארה שיטת, ז, עמ' 340-341; *Plotini Opera*, II: 441)

בידיעתו את הצורות השונות ובמציאותן בו, ממציא (או ליתר דיוק מאציל) השכל הכללי את כל מה שבא אחריו. הוא יודע בעצמו את כל הצורות, גם את הצורות החומריות, כי הוא שנותן לחומר צורה. לדברי פלוטינוס: "שבאשר הוא מושלם, הוא מכיל בתוכו את העילות לדברים שאנו מסוגלים אחר-כך לראותן בהם" (שם, עמ' 341).

### 3.1.8.3 הנפש הכללית

השכל הכללי יודע את האחד ומשתוקק אליו, והוא יודע גם את הנפש הכללית הנאצלת ממנו. לנפש הכללית יש שני היבטים. ההיבט העליון, העולה למעלה, הוא הצד שבו משתתפת הנפש בעולם השכלי, ובכך היא נפש שכלית. ההיבט השני הוא המתכוון מטה אל העולם המוחשי. היבט שני זה של הנפש הכללית נקרא טבע, זאת אומרת יסוד החיים, התנועה והסדר בעולם החומרי. הנפש היא אפוא הקשר בין העולם השכלי העליון לבין העולם החומרי, גם במישור העולם כולו וגם במישור של האדם הפרטי. קיימת אפוא הקבלה בין הנפש הכללית לבין הנפש האנושית: הנפש מגשרת על הפער שבין השכל למעלה לבין המציאות הגופנית-החומרית מלמטה. גם נפש האדם, הואיל והיא משקפת את העולם השכלי ומשתתפת בו, היא נצחית ואינה מתה במות הגוף.

כיצד נאצלת הנפש מן השכל? אמרנו לעיל, כי השכל משתוקק אל האחד שמעליו כדי להידמות לו ולהתאחד אתו. ואולם כאשר השכל משתוקק להמציא דבר אחר, כשאיפת האשה ללדת, השילוב של השכל והתשוקה להמציא מאציל את הנפש. לדברי פלוטינוס:

ואם בנבדל קיים הדבר השכלי, כיצד הוא בא אל הגוף?<sup>36</sup> הלא השכל לעצמו נקי מרושם, ודרכו בחיים שכולם מושכלים בעולם המושכלות ושם יהא שרוי תמיד, שכן אין בו לא חשק

36 פלוטינוס שואל כאן, כיצד ממציא (מאציל) השכל את הנפש הבאה ממנו.

ולא חפץ.<sup>37</sup> ומה שעולה בו כמוסיף חפץ הריהו פונה לנבדל שבשכל, הוא מחוץ החפץ,<sup>38</sup> ושוב הוא כמפליג אל המרחב וכעורך חפצו על-פי הדוגמה שראה בשכל;<sup>39</sup> וכך הוא כמו שהרה מהם ומלא חבלי-לידה, שקוד לעשות וליצור.

(אנאדה רביעית, ז, עמ' 109; *Plotini Opera*, II: 219-221)

השכל פועל בעולם באמצעות הנפש ("ביד הנפש ימלא הכל ביופיו ויפאר בסדרו") המתהווה משקידת השכל "ללדת" את הצורות החומריות. הנפש היא אפוא הגשר בין השכל לבין העולם החומרי. היא "מחזיקה" בדברים החומריים, אבל אינה "מוחזקת" בידיהם, כלומר היא מקורם, אך אין מציאותה תלויה במציאותם. לכן לעתים "היא מתוך הגוף" – כשהיא מפעילה אותו – ולעתים "מחוצה לו" – כשהיא קיימת לעצמה ונאצלת מן השכל. לדברי פלוטינוס:

היא יוצאת חוצה לרשותה ונוטלת חלק בכלכול כל העולם כולו. [...] והיא עצמה עתים היא מתוך הגוף ועתים מחוצה לו, שכן היא קמה ויוצאת מן הדברים הראשונים במעלה ויורדת אל השלישיים במעלה שבכאן למטה, אבל השכל נשאר בפועל במקומו, ביד הנפש ימלא הכול ביופיו ויפאר בסדרו, בן-אלמוות ביד בת-אלמוות, שהרי גם הוא עצמו אין קץ לקיומו כפי שפועלו אינו פוסק.

(אנאדה רביעית, ז, עמ' 109; *Plotini Opera*, II: 221-223)

## שאלה

למה מתכוון פלוטינוס בדברו על יציאת הנפש "מן הדברים הראשונים במעלה" וירידתה "אל השלישיים במעלה שבכאן למטה"?

## א. נפש האדם ותורת הגלגול

פלוטינוס קיבל את מבנה תורת הנפש המשולשת של אפלטון, אולם נתן לה תוכן אריסטוטלי יותר. לפי אפלטון, נפש האדם מחולקת לשלושה חלקים (או ליתר דיוק, יש לה שלושה כוחות):

37 השכל בפני עצמו אינו צריך שום דבר מתחת לו, ולכן השכל "נקי מרושם" כל דבר מתחתו, וגם "אין בו לא חשק ולא חפץ". כלומר, מציאותו אינה תלויה בדברים שמתחת לו ולכן אין הוא "רוצה" אותם, כי אין הוא זקוק להם. ואולם כשהשכל רואה את הצורות שבתוכו, הוא חפץ במציאותן גם מחוץ לו. כי אם לא ירצה השכל שהצורות שבתוכו יתהוו גם מחוץ לו בעולם החומרי, הרי לא יתקיים העולם החומרי כלל. לכן אף-על-פי שאין השכל זקוק לדברים שמתחת לו, הוא "רוצה" להמציאם גם מחוץ לו, כשאיפת האשה ללדת. כך מתהווים בו הדברים החומריים מחוץ לשכל.

38 מחוץ החפץ הוא רצונו של השכל להמציא את הצורות שבתוכו גם מחוץ לו, בעולם החומרי. בכך השכל הוא "כמוסיף חפץ", כלומר רצונו להמציא את הצורות מחוץ לו.

39 המצאת הצורות בעולם החומרי משקפת את סידורן הקודם בתוך השכל.

השכל, הכעס (כלומר הרגשות = האמוציות) והתאוות. לפי פלוטינוס, נפש האדם מחולקת לנפש השכלית, לנפש הבהמית ולנפש הצומחת.

הנפש הצומחת פירושה הכוחות היסודיים הנחוצים אף לחיים הנחותים ביותר, כגון חיי הצמחים. כוחות אלה הם, למשל, תזונה, עיכול, גידול והולדה. הנפש הבהמית היא כינוי לכוחות המשותפים לבעלי-החיים, ושאינן לצמחים, המאפשרים תנועה רצונית במקום. כוחות אלה כוללים את החושים החיצוניים (ראייה, שמיעה, מישוש, טעימה, ריחה). שני הכוחות האלה – הנפש הצומחת והנפש הבהמית – קשורים לגוף ומתים עם מות הגוף. אבל הנפש השכלית אינה כזאת. הגדרת האדם היא "חי בעל-בינה", כלומר "הרכב של נפש שכלית וגוף" (אנאדה שיטית, ז, עמ' 341). אין הכוח השכלי תלוי במישרין בגוף, אדרבה, הוא נובע (נאצל) מלמעלה, ולכן הוא משתתף בנצחיות של העולם השכלי העליון: "גם הוא עצמו אין קץ לקיומו" והוא "בן אלמוות".

הואיל ונפש האדם נצחית, מה קורה לה בהיפרדה מן הגוף במוות? תשובת פלוטינוס היא "תורת הגלגול", כלומר נפש האדם עוברת אחרי מותו לגוף אחר, לגופו של אדם או של בהמה. ככל שהנפש נזדקקה ונטהרה, היא משתחררת מן המציאות הגופנית ויש בה הכוח לעלות חזרה למקורה, כלומר אל העולם השכלי. ככל שהנפש נטמאה בזהמת התאוות הגופניות היא חוזרת אל גופות אחרים, אפילו לגופות של בעלי-חיים. לדברי פלוטינוס:

והנפשות שבתוך יצורים חיים אחרים דין הוא שיהיו גם הן בנות אלמוות, אשר נתפתו וירדו ואפילו נפלו ובאו אל גוויות הבהמות. וכל מין נפש שתהא הרי אין מוצאה אלא מן הטבע החי, ולפיכך דין הוא, שיהא הוא עצמו מקור החיות שביצורים חיים, וכן של זו שבצמחים, והלא כל אלו קמו ובאו מראשית אחת ולכולם חיות אחת בעיקרה, וגם הם לא גופים, לא נחלקים, כולם הווייה.

והאומר, שנפש האדם, הואיל ומשולשת היא עתידה להתפרד, כיוון שמחוברת היא; נשיב לו, שהנפשות הטהורות, בפטירתן מכאן, מניחות מה שדבק בהן בשעת לידתן, ואילו האחרות נשארות עמו יותר; אבל גם הפחותה לא תכלה בפטירתה כל זמן שקיים המקור שממנו באה. שהרי לא יכלה דבר שמוצאו מדבר הקיים.

(אנאדה רביעית, ז, עמ' 109; Plotini Opera, II: 221-223)

הנפש נשארת אחרי מות הגוף, משום שקיומה אינו קיום גופני במקום כלשהו. היא אינה קיימת לא בתוך הגוף (שהוא מקום) ולא מחוצה לו (גם מקום). להפך, היא סיבת הגוף. לכן אין הגוף מקום לנפש (כלומר סיבתה), אלא הנפש "מקום" (כלומר סיבה) לגוף. לפי פלוטינוס, אין הגוף מקיף את המקום, אלא המקום מקיף את הגוף, כלומר המקום הוא סיבת מציאותו של הגוף שבו:

בעיקרו של דבר יש לומר, ששום חלק של הנפש ולא כולה שרויים בגוף כשרויים במקום. שהרי אין מקום אלא מה שמקיף, והוא המקיף את הגוף, ובמקום שיימצא הנחלק יימצא גם החלק, וכך אין דבר השלם נמצא היכן שהוא. והרי הנפש אינה גוף ולא מוקפת היא, אלא היא המקפת. לפיכך אינה כשרויה בתוך כלי, שהרי חסר-נפש יהא הגוף גם אם יקיפנה ככלי או כמקום, אלא-אס-כן דרך פיזור עצמה היא אוספתו אל עצמה, ואם כך הוא מה שנוטל הכלי אֶבֶד לה. והרי המקום מעיקרו אין בו מידה של גוף ואינו גוף, ולמה לו נפש?

[...] והרי אי-אתה אומר שהיא שרויה בו כיין בקנקן, או כמירת הקנקן שבו, או כדבר שהוא בו בעצמו. אף אין היא ככלל של דבר שבחלקים, שהרי מגוּחַךְ האומר, שהנפש היא כלל של דבר, שחלקיה הם הגוף. וכן אינה בצורה הטבועה בחומר, שהרי הצורה הטבועה בחומר אינה נפרדת ממנו והיא באה לאחר-מכן אל החומר, שקיים קודם-לכן; ולא כן הנפש, שהיא יוצרת את הצורה בחומר, ועל-כן שונה היא מן הצורה. [...]

מכל-מקום, מכל האופנים האמורים של היות זה בתוך זה אין אחד שרומה הולם את עמידתה של הנפש עם הגוף; ומצד אחד הרי אומרים, שהנפש בגוף משולה לרב-חובל בספינה, ויפה מאמר זה לירע שיש ביד הנפש להיות ברולה, אבל רחוק הוא מליישב דבר על האופן שאנו חוקרים אותו כאן. שהרי כאחד המפליגים שבספינה רב-החובל נמצא בה דרך מקרה, וכרב-חובל כיצד? הרי אין הוא שרוי כספינה כולה כנפש בגוף.

ושמא מן הראוי לומר, שהנפש שרויה בגוף כפי המלאכה בכלים, כגון בהגה, כאילו רוח-חיים היתה בהגה וחוכמת רב-החובל בתוכו, שהיא המוליכה כדרך האומן? אלא שיש בין זה לזה שכאן האומנות באה מבחוץ, ואם נדמה בנפשנו כדוגמת אותו רב-החובל, שהושבנו אותו בפנים ההגה, ונגיד שהנפש שרויה בגוף כאילו בכלי שנוצר, שכן כך דרכה להניעו בדברים שהיא רוצה לעשות, כלום נתקרבנו בדרך זו לדבר המבוקש? או שמא חוזרת הקושיה למקומה, כיצד שרויה הנפש בכלי זה, אף-על-פי שנשתנה אופן זה מן הראשונים; שכן עם זה אנו מתאווים למצוא דבר ולהתקרב עוד.

[...] לפיכך יפה ראה אפלטון, שלא שם בגוף את הנפש השוכנת בעולם, אלא את הגוף כנפש. [...]

והואיל והיסוד השכלי של כוח החש והקופץ שבנפש, שדרכו בחישה וברימוי, כוח החושב עומד על גבו, והוא כנוגע במה שהוא מתחתיו והוא עצמו למעלה ממנו. [...] והרי יש בחישה מידה של הבחנה, וברימוי – של חשיבה, והתקיפה והתפץ הולכים אחר הרמיון והמחשבה. ולפיכך הכוח החושב אינו כמות כהיות במקום, אלא במשמעו שהדבר שהוא שם נוטל ממנו.

## שאלות

1. למה מתכוון פלוטיוס באומרו על הנפש: "אלא היא המקפת" את הגוף?
2. מדוע, לפי פלוטיוס, אין הנפש צורה הטבועה בחומר?
3. לפי פלוטיוס, באיזו מידה תקף המשל שהנפש בגוף היא כמו רב־חובל בספינה?

כאשר הנפש נפרדת מן הגוף וחוזרת אל העולם השכלי, אין היא יודעת עוד את שהתרחש בחייה הגופניים; אדרבה, היא יודעת עתה רק את הדברים השכליים הנצחיים, שאינם משתנים: "אין ראייה ולא כל התרשמות שבחוש מתקיימת אלא ביד איזה גוף, שכן לולא הגוף היתה הנפש שרויה כולה בעולם המושכל" (אנאדה רביעית, ה, עמ' 80; Rosenthal, "As-Shaykh al-Yunani", pp. 371-373).

ידיעת החושים, הנחוצה לנפש כל עוד היא חיה חיים גופניים, אינה נחוצה ולא תועיל אחרי היפרדה מן הגוף. בחזרתה אל העולם השכלי יודעת הנפש רק את הדברים הנצחיים. אי־ידיעתה את הדברים החומריים המוחשיים אינה חיסרון, כי אם שלמות. ידיעת הדברים החומריים המשתנים אינה ידיעה נצחית ומושלמת; היא ידיעה חסרה, ולכן אין לייחסה לנפש בעולם השכלי:

אבל הטהורות שבנפשות, שלא דבק בהן שום דבר של גוף, בדין שמומנות הן להיות במקום שאין כל גוף. והואיל ואין כל גוף בצדה, שכן אין לה גוף, הרי הנפש שהיא כגון זו שוכנת בצד ההווה והקיים והאלוהי ובמחיצתם מקומה. ואם תבקשנה היכן היא, אין לך לבקשה אלא במקומם של הללו; ובצאתך לבקשנה אל תבקשנה בעיניך ולא תהא כמי שמבקש גופים.

(אנאדה רביעית, ג, עמ' 34; 53; Rosenthal, "As-Shaykh Al-Yunani", p. 53)

יתר על כן, אין הנפש השכלית זוכרת את שאירע לה בזמן היותה בגוף, מכיוון שגם הזיכרון תלוי בידע הנקנה מן החושים הגופניים, ואין בעולם הנצחי "התרשמות" מן העולם המוחשי. לדבריו:

ואם הזכרון כרוך בדבר הנקנה, בין דרך לימוד בין דרך רישום, הרי אין מקום לזכירה אצל הנמצאים שאינם מתרשמים, וגם לא אצל אלו שאינם נולדים בזמן. ולפיכך אין לתלות זכרון לאל ולא להוויה האמיתית ולא לשכל, שכן לא אליהם יגיע דבר שבזמן, ואין הוויה אמיתית עוטה אלא נצח, ואין כאן לא מוקדם ולא מאוחר, אלא תמיד הקיים הנוהג באותה השורה עצמה, שלא יחול בה שינוי.

(אנאדה רביעית, ג, עמ' 35; 53; Rosenthal, "As-Shaykh Al-Yunani", p. 53)

## שאלה

מדוע, לפי פלוטיוס, אין הנפש זוכרת אחרי היפרדה מהגוף את מה שאירע בחייה בגוף?



במקום אחר פלוטינוס אומר, שאין ידיעה או זיכרון במישור הנצחי והעל־זמני של השכל "העומד" ממה שאירע לנפש בזמן "העובר":

הרי לא יוכל להיות גם מי שכולו שרוי בעולם־השכל, שיהא שומר זכר דברים שאירעו לאיש כאן למטה. ואם כפי שנראה כל מחשבה אינה תלויה בזמן, אלא שרויה בנצח, ואף הדברים הקיימים למעלה לא כומן הם, הרי אי־אפשר שיהא למעלה זכרון דברים שהיו למטה, ולא של כל דבר כלל, אלא כל דבר של מעלה בהיותו עומד. ולפיכך אין שם חשבון העובר ולא העתקה מדבר לחברו.

(אנאדה רביעית, ד, עמ' 43; 63 Plotini Opera, II)

## שאלה

הסבירו את המונחים "עומד" ו"עובר" בקטע דלעיל.

## ב. עליית הנפש

עליית הנפש אל מקורה השכלי, "הדרך העולה", היא "תשובה" במלוא מובן המילה, הן במובן הדתי־מוסרי (כמו ביהדות) והן במובן המטאפיסי של הקוסמולוגיה הפלוטינית: היא תשובה וחזרה אל המקור; היא עזיבת התאוות והתענוגות הגופניים ושחרור הנפש ממאסרה בגוף; והיא גם תשובה במובן של טהרה – הנפש חייבת להיטהר מטומאות הגוף.

כפי שראינו לעיל, הנפש הטהורה מסוגלת, לפי תפיסת הגלגול של פלוטינוס, לעלות למעלה בקלות, שלא כנפש טמאה השוקעת בזוהמת הגוף. יתר על כן, נפש טהורה מסוגלת להשתחרר כליל מן הגלגול ולהתאחד עם השכל, אחרי היפרדה מן הגוף. במקרים מסוימים, כאשר הנפש היא טהורה וזכה במיוחד, התאחדותה עם העולם השכלי אפשרית אף בעודה בחיים הגופניים. פלוטינוס טוען שהוא עצמו השיג מעלה נשגבה זו של התאחדות, שהיא חוויה מיסטית (unio mystica), ראיית "אור וזהר שאין הלשון מסוגלת לבטא ואין האזניים מסוגלות לשמוע". להלן תיאורו של פלוטינוס בתיאולוגיה של אריסטו, כפי שמובא בפרפרזה העברית של שם טוב אבן פלקירא:

ואמר אריסטו לפעמים אני כאילו מתִיחד בעצמי ואסיר גופי והייתי כאילו אני עצם פשוט בלי גוף. ואראה בעצמי מהיופי וההדר מה שאשאר בערו תמה ומשתומם. ואני ארע כי אני חלק מחלקי העולם העליון השלם והמעולה ואני בעל חיים פועלים. ואחר שיתאמת זה אצלי אעלה במחשבתי מזה העולם אל העלה האלהית ואהיה כאילו אני מונח בה ודבק בה ודבק עמה. ואהיה למעלה מעולם השכל כולו ואראה עצמי כאילו אני עומד בעולם השכל האלהי. ואהיה כאילו אני נדבק בה ונדבק עמה כאילו אני עומד באותו המעמד הנכבד האלהי. ואראה שם

מהמאור והזיו מה שלא יוכלו הלשונות לספר ולא הלבבות להכיל. וכשירבה עלי אותו הזיו והאור ולא אוכל לשאת אותו ארד מהשכל אל המחשבה והעיון. וכשאהיה בעולם המחשבה תסתיר ממני המחשבה אותו האור והזיו ואשאר תמיה היאך ירדתי מהמקום העליוני האלהי והייתי במקום המחשבה אחר אשר יכלה נפשי להחליף גופה ועלות אל העולם השכלי ואחר כך אל האלהי עד שתהיה במקום האור והזיו אשר הוא עלת כל אור וכל זיו. ותמהתי היאך ראיתי נפשי מלאה מאור אלא שאני אחר שנשאתי דעי והעמקתי מחשבתי והייתי כנבהל זכרתי דבר קליטוס<sup>40</sup> כי הוא צוה לבקש ולחקור בעד עצם הנפש הנכבדת והמהירות לעלות אל העולם הנכבד העליוני. ואמר כי מי שמהר על זה ועלה אל העולם העליון ינתן לו שכר טוב בהכרח. ועל כן אין צריך לאדם שיתעצל מלבקש והמהירות לעלות לזה העולם העליון, ואף־על־פי שייגע ויעמול כי לפניו המנוחה אשר אין אחריה יגיעה, ולא עמל. ואמנם רצה בדברו זה להזהירנו לבקש הדברים השכליים מפני שנמצאים כמו שמצאם הוא ונשיגם כמו שהשיג הוא.

(פלקידא, ספר המעלות, עמ' 22-23)

### להלן הקטע כפי שהוא מופיע בדברי פלוטינוס עצמו באנאדות:

פעמים הרבה, כשאני מקיץ מבשרי לעצמי, יוצא משאר הדברים שמסביבי בחוץ ובא בתוכי, רואה אני יופי עיוז ונפלא; אותה שעה חזקה בי אמונתי, ששפר חלקי וגורלי, פועל אני בחיות מעולה, הואיל ובאתי לידי השווה ביד הדבר האלוהי; וכיוון שעשיתיו לי מעון, נחלתי את הכוח הפועל שלמעלה מכול ואת מעוזי בכל דבר המושכל. ולאחר אותה שעה של שהות באלוהי, כיוון שירדתי ממרומי השכל אל הרעה השוקלת, מיד עומד אני נבוך ושואל, ירידה זו שירדתי עתה כיצד היתה ובאה, וכיצד נכנסה לפני נפשי בתוך גופי, אם כזאת היא לעצמה כפי שראיתיה, אף־על־פי שהיא שוכנת גוף.

שהרי הראקלייטוס, שציווה לנו לחקור בדבר [...] והוא שהנית לנו את דרך ההשערה, שכן לא טרח לבאר לנו את העניין, כמי שסבור שראוי לנו שנחקור בדבר בעצמנו, כשם שהוא מצא מה שמצא משום שיגע בעצמו. וכיוצא בזה אמפידוקלס<sup>41</sup> שאמר, חוק הוא שיהיו הנפשות החוטאות נופלות למטה; [...] ולא נשאר לנו אלא אפלטון האלוהי, שאמר הרבה דברים יפים על הנפש ופעמים הרבה ביאר בכתביו את ביאתה, עד שתקווה לנו ממנו ללמוד דבר ברור. ומה אומר פילוסופוס זה? [...] הוא מדבר בגנותו של כל דבר הנתון בעין ובוכה על זיווג הנפש

40 שיבוש של השם הרקלייטוס, פילוסוף יווני קדם־סוקרטי (535-475 בערך לפסה"נ), שטען כי הקיום מאופיין בשינוי ובתנועה, ואין קיום עומד, בלתי־משתנה. נראה שהכוונה כאן לאחד מהכתבים הפסאודו־אפיגרפיים והנאו־אפלטוניים המאוחרים שיוחסו לו.

41 אמפידוקלס – פילוסוף יווני קדם־סוקרטי (495-435 בערך לפסה"נ). הכוונה אינה לפילוסוף היווני הקדום, כי אם לכתבים פסאודו־אפלטוניים פסאודו־אפיגרפיים מאוחרים שיוחסו לו.

והגוף, ואומר שהוא בית כלאה וקברה, ומשבח את הדיבור החוזר ונשנה בפי המתקדשים, שאומרים על הנפש שהיא חבושה בבית־האסורים. גם המערה,<sup>41</sup> שבה הוא מדבר, [...] סבורני שמשמעותה בכל מקום עולמנו זה, שכן הוא אומר, שהתרת הנפש מכבליה ועלייתה מן המערה זה מסעה אל העולם השכלי.

(אנארכה רביעית, ח, עמ' 111-112; 225-229: *Plotini Opera*, II)

### שאלה

השוו את עמדת פלוטינוס, שהאדם המצליח מסוגל להשתחרר ממאסר הגוף בעוד הוא חי בגופו, לעמדת הרמב"ם (ביחידה 10, סעיף 10.5.4.2-10.5.4.3) שהנביאים, על אף מעורבותם בחיי החברה ובצורכי הגוף, התמידו בדבקותם השכלית (מורה הנבוכים, ג: נא). האם חוויה זו היא מיסטית, לפי פלוטינוס, ולפי הרמב"ם?

המובאות האלה מכתבי פלוטינוס (הן במקור והן בפרפרזה מן התיאולוגיה של אריסטו) מדגימות את עיקר תורתו המוניסטית: מצד אחד, תורת האצילות, כלומר הדרך היורדת, המטאפיזית, מן האחד אל השכל, אל הנפש, ולבסוף אל הגוף, כאשר כל שלב נאצל מן השלב שמעליו ומשתוקק אליו. ומצד אחר, תורת התשובה, כלומר הדרך העולה, המוסרית־דתית, שבה הנפש מנסה להיטהר מטומאות הגוף ולהשתחרר ממאסרו כדי לעלות תורה אל מקורה השכלי. הדרך הראשונה, היורדת, היא החוויה האובייקטיבית המטאפיזית החיצונית של המצאת המציאות, כלומר של החאצלה, והדרך העולה היא החוויה הסובייקטיבית הפנימית, הדתית־המוסרית של האדם.

לפי פלוטינוס, הקיום האמיתי אינו העולם התומרי המוחשי, שהוא בבחינת צל של הממשות הרוחנית שמעליו, המחולקת לשלושה: האחד, השכל והנפש. לפי דימוי האור שפלוטינוס מציע (Rosenthal, "As-Shaykh al-Yunani", p. 481), האחד הוא כאור; השכל הוא כשמש הזורחת והמפיצה את האור; והנפש היא כלבנה, המקבלת את אור השמש ומשקפת אותו. לפי דימוי אחר, המציאות דומה למעגלים קונצנטריים; כל מעגל מסתובב מתוך תשוקתו למרכזו, והשכל הכללי הוא "הטבור":

שהרי הוא סדר הדברים; מי שנותן את מקומו של הטוב בטבור, הרי יתן את השכל בגלגל הנינות ואת הנפש בגלגל הנינוע<sup>43</sup> מחמת כיסופים. שהרי השכל תופס ומקיף מיד, אבל הנפש

42 בספר המדינה (פוליטיקה) מביא אפלטון את "תידת/משל המערה". לפי אפלטון, בני אדם הם כמו אסירים במערה, פניהם מופנות אל תוך המערה והם אינם רואים את העולם התלת־ממדי והמגוון שמחוץ לה, כי אם צל דו־ממדי בלבד על קיר המערה שלפניהם. כלומר, אין בני אדם משיגים את האמת, אלא חיקוי (צל) של האמת בלבד.

43 כלומר, השכל הוא הטבור הנינוח במרכזו, והנפש היא הגלגל הנינוע המסתובב סביב השכל.

נכספת אל מה שלמעלה. וכיפת הכול, המחזיקה את הנפש הנכספת למעלה, תנוע כדרכה כפי כיסופיה, כדרכו של גוף הנמשך אחר דבר שמחוצה לו, והוא מבקש לעטפו ולקפלו כליל בעצמו, והרי זה הלוך סביבותיו.

(אנאדה רביעית, ד, עמ' 53; Rosenthal, "As-Shaykh al-Yunani", pp. 388-391)

בין שהדימוי הוא ירידה מן העליון אל התחתון, ובין שהוא סיבוב סביב המרכז, המבנה ההיררכי של תורת פלוטינוס ברור. לסיכום, לפי פלוטינוס:

כל הדברים היו מן הבורא בנדיבותו. הדבר הראשון המתהווה ממנו הוא ההיולי<sup>44</sup> הראשון ואז השכל, ואז הנפש, ואז הטבע ואז הגוף. הטוב הראשון הוא הבורא יתעלה. כל דבר זולתו פחות טוב ממנו לפי הדרגות האמצעיות. כל מה שקרוב יותר לבורא יתעלה הוא טוב יותר. כל מה שלמעלה הוא עילת מה שלמטה. לפיו [לפי השייח' היווני = פלוטינוס], הקיום הוא הטוב. הטוב הראשון הוא אשר מציאותו אינה חולפת. הטוב השני הוא אשר נברא על-ידי הטוב הראשון, והוא השכל. הטוב השלישי, הוא הנפש. [...] הטוב אשר בגוף הוא הנפש. אלמלא הנפש, חלקיו [של הגוף] יתמוססו ולא יהיה גוף. הטוב הפועל הוא הבורא יתעלה. כל אחד מהם [כלומר, מן השלבים] משתוקק להתאחד עם מה שמעליו. לפיכך הוא מתנועע. תכלית התענוג שלו להשיגו ולדבקה בו.

(תרגום מערבית: רפאל ישפה; Rosenthal, "As-Shaykh al-Yunani", p. 61)

במובן מסוים, כל שלב הוא בצורה של מה שבא אחריו, וכל שלב הוא מעין חומר לשלב שלפניו, כלומר הוא נפעל על-ידי ומשתוקק אליו, כחומר המשתוקק לצורה (לפי דימויו של אפלטון). זאת כנראה כוונת פלוטינוס בדברו על "ההיולי הראשון", שהוא הדבר הראשון המתהווה מן האחד, ושממנו נאצל השכל הכללי. תפיסה זאת של "ההיולי הראשון" היא תקדים למושג "חומר רוחני", המוזכר אצל הוגים נאו-אפלטוניים, ובהם ר' שלמה אבן גבירול. מבחינתנו, המושג "חומר רוחני" הוא לכאורה בגדר סתירה בפני עצמה, כי חומר ורוח הרי הם שני עקרונות מנוגדים. אבל עלינו להבין, שלפי התפיסה הנאו-אפלטונית (וגם לפי אפלטון), החומר הוא עקרון הסבילות, והצורה היא עקרון הפעילות, היות שהחומר "מקבל" את הצורה באופן סביל, והצורה "פועלת" אותו, כלומר הופכת חומר גלם לדבר מסוים. למשל, העץ (החומר) בעצמו אינו מסוגל להיות את השולחן, אך הצורה היא הגורם הפעיל הממציא את השולחן מן העץ. לפי דימוי אפלטוני ונאו-אפלטוני זה, החומר הסביל המקבל את הצורה הוא יסוד נקבי (כאדמה המקבלת את הזרע), והצורה הפועלת היא יסוד זכרי. היסוד הזכרי והיסוד הנקבי, המאפיינים את היחסים ההדדיים בין השלבים, מוצאים ביטוי גם בתשוקת השלב הנחות הסביל לשלב הפעיל שמעליו. תנועת השלב

התחתון נגרמת על-ידי תשוקתו לשלב העליון, שהרי "תכלית התענוג שלו (כלומר, של התחתון) להשיגו ולדבקה בו".

שאלה

השוו תפיסה זו לפירוש רמב"ן לביטוי "תהו ובהו":

הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו כלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא. ואין כל הנעשה תחת השמש, או למעלה, הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד רק מאד אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים היולי, ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותם. [...] והחומר הזה, שקראו היולי, נקרא כלשון הקדש תהו [...] והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת כלשון הקדש בהו.

(פירוש רמב"ן לבראשית, א: א)

## 3.1.9 נאו-אפלטונים אחרי פלוטינוס

### 3.1.9.1 פורפיריוס

פורפיריוס היה פילוסוף יווני פגאני, ממייסדי הנאו-אפלטוניות. הוא היה תלמידו המובהק של פלוטינוס ועורך כתביו וגם פילוסוף בזכות עצמו. הוא נולד בצור, למשפחה סורית, בשנת 232 לסה"נ, ושמו פורפיריוס (פורפורה = ארגמן ביוונית), מעיד על מוצאו הפניקי (גם השם פניקיה נגזר ממילה יוונית שפירושה ארגמן). תחילה למד באתונה ואחר-כך למד אצל פלוטינוס ברומא בשנים 263-268. שנים רבות חי בסיציליה ובזקנתו שב לאתונה והיה כנראה ראש האקדמיה. שם ערך את האנאדות וצירף אליהן את תולדות חיי פלוטינוס. הוא כתב מפתח כרונולוגי, ציין בו את סדר הקטעים וקבע אילו נכתבו בשנים 253-263 לפני שלמד אצל פלוטינוס, אילו נכתבו בהיותו תלמידו בשנים 263-268, ואילו נכתבו אחרי שעזבו. פורפיריוס מת בשנת 305 בקירוב.

פורפיריוס כתב יותר משבעים ספרים ובהם פירושים רבים לכתבי אריסטו, אך ספרים אלה אבדו. הוא כתב מבוא לתורת ההיגיון של אריסטו, המכונה איסגוגה (Isagoge, "מבוא" ביוונית) וחיבור זה נשתמר. לחיבור זה הייתה השפעה רבה והוא תורגם ללטינית בידי בואתיוס (Boethius), וכן לסורית ולערבית. פורפיריוס הוא שהחזיר רעיונות אריסטוטליים למחשבה הנאו-אפלטונית, וכפי שראינו, החיבור הערבי התיאולוגיה של אריסטו מתיימר להיות קשור למפעלו הגדול של פורפיריוס – האנאדות.

### 3.1.9.2 יאמבליכוס

יאמבליכוס (מת בשנת 330), תלמידו של פורפיריוס, בא מסוריה. הוא קבע את צורתה של הנאו־אפלטוניות המאוחרת, בייחוד באסכולות של אתונה ופרגאמון. הוא הפך את הנאו־אפלטוניות מפילוסופיה לדוקטרינה תיאולוגית ובקרב תלמידיו פשטו תורת הנסתר, ספיריטואליזם ועוד. הם גם השתתפו בניסיון להחיות את האלילות ברומא בימי הקיסר יוליאנוס "הכופר" (אמצע המאה ה־4), אך נכשלו וכך בא הקץ על אסכולת פרגאמון. יאמבליכוס פיתח את מערכת השלוש (triads) הנאו־אפלטונית של פלוטינוס, שלפיה הקיום האמיתי הרוחני מעל לעולם המוחשי מחולק לשלושה גורמים: האחד, השכל והנפש (כפי שראינו לעיל).

### 3.1.9.3 פלוטארכוס

פלוטארכוס (350-433) היה הנשיא הנאו־אפלטוני הראשון של האקדמיה האפלטונית באתונה. פירושו לאפלטון ולאריסטו אבדו, והם ידועים לנו רק ממובאות בחיבורים של הוגים אחרים. הוא התעניין כנראה בייחוד בתורת הנפש של אריסטו.

### 3.1.9.4 פרוקלוס

פרוקלוס (410-485) היה תלמידו של פלוטארכוס. הוא הפילוסוף היווני הפגאני החשוב האחרון. ספרו יסודות התיאולוגיה (ביוונית: *Stoicheiosis Theologike*) תורגם ללטינית בשם *Liber de Causis* ולערבית בשם *פי אל־ח'יר אל־מח'ץ* (בטוב המוחלט, או בטוב הטהור). פרוקלוס הפך את הנאו־אפלטוניות לשיטה מקיפה אחת ונתן לה את צורתה שבה הכירו הנצרות והאסלאם. לכתביו הייתה השפעה רבה מאוד על הוגי ימי הביניים.

פרוקלוס הוסיף עוד שלב רוחני אחד לשלושה של פלוטינוס, וכך נוצרה רביעייה (tetrad) של הקיום: האחד, המציאות, השכל והנפש (כלומר, הוא הכניס את המציאות בין האחד לבין השכל בשלשה של פלוטינוס). הוא גם הרחיב את תורת ההאצלה של פלוטינוס. כזכור, תורת השפע או האצילות מנסה להסביר כיצד מתהווה הקיים הנחות מן הקיים העליון, שלב־שלב, בקו מאונך מלמעלה למטה. אצל פרוקלוס, לא זו בלבד שכל שלב בשפע הרוחני נאצל מן השלב שלמעלה ממנו ומאציל את השלב הבא מתחתיו, אלא שהוא גם משפיע השפעה מאוזנת, אופקית, על ישויות דומות לו. למשל, האחד משפיע או מאציל את המציאות, והוא גם משפיע ומאציל "אחדים" (henads, מלשון *hen*, שפירושו "אחד" ביוונית), ומוזה את האחדים הללו עם האלים היווניים; כמו כן, השכל מאציל את השכלים השונים.

יתר על כן, לפי פרוקלוס, "כל הדברים הם בתוך כל הדברים", כלומר מציאות כל דבר משקפת את מציאות כל הדברים האחרים ומושפעת מהם. תפקידו המוסרי של האדם הוא לשלול את



התאוות הגופניות ולהתרחק ככל האפשר מחיי החברה והמדינה כדי לחזור אל מקורו הרוחני, מקור המשתקף בשכלו והמשקף את שכלו. שוב, היעד המוסרי הוא להפוך את כיוון התהליך המטאפיסי. במטאפיסיקה יש ירידה מן הקיים, השלם, הטוב, הרוחני שלב-שלב אל הקיים הלא-שלם, הרע, החומרי, ואילו היעד המוסרי הוא לעלות חזרה אל המקור. לדברי לורנס רוזן (Laurence J. Rosán): "התוצאה היא שתורת המוסר של פרוקלוס אינה אלא המטאפיסיקה שלו בכיוון הפוך – חזרה מן הרמה האנושית הנמוכה ביותר אל הממשות הגבוהה ביותר באותם שלבים, שבאמצעותם מלכתחילה ירד הגבוה ביותר אל הנמוך ביותר" (Rosán, "Proclus", p. 482).

### 3.1.9.5 בואתיוס

הפילוסוף בואתיוס (480-525) היה בן למשפחה מיוחסת ברומא וקיבל חינוך על-פי המסורת התרבותית של יוון ורומא וגם חינוך נוצרי-קתולי. הוא מילא תפקידים מדיניים חשובים מגיל צעיר, ובשנת 510 היה קונסול. בסוף ימיו חל שינוי לרעה ביחסים שבינו לבין תיאודוריק מלך הגותים, ששלט אז ברומא. הוא הואשם באי-נאמנות למלך, נדון למוות והוצא להורג.

בואתיוס חיבר ספרים רבים בנושאים מגוונים (מתמטיקה, גיאומטריה, מוסיקה, פילוסופיה ותיאולוגיה). תורתו מושפעת בעיקרה מאפלטון, מאריסטו ומהסטואיקנים. הוא איננו מקורי, אך ניסוחיו והגדרותיו היו מקובלים וכך יצר את דפוסי המחשבה שרווחו באירופה הקתולית עד אמצע המאה ה-12. ספרו הידוע הוא *De Consolatione Philosophicae* (על נחמת הפילוסופיה).

### 3.1.9.6 יוחנן המדקדק

יוהנס פילופונוס היה הוגה דעות, חוקר טבע ומדקדק. הוא חי במאה ה-6 באלכסנדריה שבמצרים והיה נוצרי בעל דקע נאו-אפלטוני, מאחרוני ההוגים שהורו באסכולה של אלכסנדריה. בספרות היהודית מימי הביניים הוא נודע בשם יוחנן המדקדק, על שם חיבוריו הדקדוקיים המפורסמים. ביחידה 2 כבר ציינו שהרמב"ם מזכיר אותו בספר מורה הנבוכים כאחד המקורות הפילוסופיים של הכלאם.<sup>45</sup>

וכאשר באה אמת ישמעאל ונעתקו [= ותורגמו] אליהם [= לשפתם] ספרי הפילוסופים [היוונים], נעתקו אליהם גם כן התשובות ההם, אשר חברו על ספרי הפילוסופים, ומצאו דברי יחיי

45 אבל הרמב"ם טעה כאן טעות כרונולוגית. כתבי יוחנן (שהשפיעו על הוגים ערבים מאוחרים, במאה ה-12) טרם תורגמו – ולכן לא השפיעו – בתקופת הפלאם הקדומה. שלמה פינס מסביר את טעותו זו של הרמב"ם במאמרו "המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים'", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 166, הערה 111.

[= יוחנן] המדקדק ואבן עדי<sup>46</sup> וזולתם כאלו הענינים, והחזיקו בהם והגיעו אל בקשה עצומה לפי דעתם.

(מורה הנבוכים, א: עא, תרגום אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנג)

יוחנן המדקדק היה בקי בבעיות תיאולוגיות ובלשניות, במתמטיקה ובמדעי הטבע. הוא היה בעל תפיסה מדעית מקורית ומתח ביקורת נוקבת על הפיסיקה והקוסמולוגיה של אריסטו. את דעותיו הביע בפירושו לכתבי אריסטו ובספריו שלו עצמו – על בריאת העולם ועל נצחיות העולם. היות שהיה בעל השקפה מונותאיסטית מובהקת, הוא האמין בבריאת העולם יש מאין. בכך דחה את ההשקפה האריסטוטלית ואת ההשקפה הנאו-אפלטונית של פרוקלוס על קדמות העולם. לדעת יוחנן, השמים והארץ גם יחד הם יצירת הבורא ולכן לא ייתכן כל הבדל במבנה הפיסיקלי שלהם. גרמי השמים אינם אלוהיים, אין הם עשויים מחומר נצחי; הכוכבים נעשים מאש – אחד מארבעת היסודות הארציים – ולכן הם משועבדים לחוקי השינוי והחלוף כגופים הארציים ואינם נצחיים. יוחנן גם חידש בתחום הפיסיקה. הוא התנגד לפיסיקה האריסטוטלית, שלפיה גוף מתנועע וקוק לכות מניע במשך כל זמן תנועתו, ופיתח את המושג impetus (דחף), ובכך הקדים את הפיסיקה בעת החדשה.

לסיכום, כתבי יוחנן המדקדק, שנכתבו ביוונית ותורגמו לערבית, השפיעו על הוגים מוסלמים בגלל דחיית דעת אריסטו בדבר קדמות העולם לטובת האמונה הדתית (הנוצרית) בחידוש העולם בידי הבורא. כך היה יוחנן המדקדק, מאחרוני הנאו-אפלטונים הקלאסיים, חוליה חשובה בהעברתה של פילוסופיה זו לפילוסופיה הערבית, ובאמצעותה לפילוסופיה היהודית, וזאת למרות, ואולי דווקא בגלל היותו מקרה חריג בשלשלת זו: הוא בא מרקע נאו-אפלטוני, הוא פירש את כתבי אריסטו, אך התנגד לאמונה בקדמות העולם המשותפת לשתי האסכולות האלה, וניסה לבסס בפיסיקה פילוסופית את האמונה הדתית בחידוש העולם.

### 3.1.9.7 האחים הטהורים

פילוסופים יהודים הושפעו מתורת פלוטינוס הנאו-אפלטונית, לעתים במישרין ולעתים בעקיפין, דרך קובץ נאו-אפלטוני המכונה איגרות האחים הטהורים (או "האחים הנאמנים"), רסאיל אח'ואן אל-צפא בערבית. קובץ זה ובו חמישים ושתיים איגרות הוא פרי עטם של "אחים", כלומר חברי כת סודית שפעלה בבצרה שבעיראק. היו חוקרים שסברו כי חבורה זו שיקפה את רוח כת האסמאעיליה באסלאם השיעי, שנוסדה במאה ה־8 והושפעה מהפילוסופיה הנאו-אפלטונית ומתורות פילוסופיות

46 לדברי שלמה פינס (שם), יחיא אבן עדי היה פילוסוף ערבי נוצרי במאה ה־10, ולפיכך הוא לא היה בשום אופן ממייסדי הכלאם (שקדם לו במאות שנים). פינס מציע שאולי טעה הרמב"ם כאן מפני שיחיא אבן עדי הביא מדברי יוחנן המדקדק בפירושו לפיסיקה של אריסטו.

ודתיות אחרות. אך לדעת חוקרים אחרים היום, קשר זה הופרך. בכל מקרה, אין אנו יודעים בוודאות מי היו מחברי האיגרות.

האחים כתבו 51 או 52 איגרות.<sup>47</sup> האיגרות הן מעין אנציקלופדיה פילוסופית ודתית, והן מחולקות לארבע קבוצות. הקבוצה הראשונה (איגרות 1-14) עוסקת במתמטיקה ובהיגיון; הקבוצה השנייה (איגרות 15-31) עוסקת בפיסיקה ובגוף. הקבוצה השלישית (איגרות 32-41) עוסקת בתורת הנפש והשכל. הקבוצה הרביעית (איגרות 42-52) עוסקת בענייני הלכה, דת ואלוהים. לדעת י' מרקס (Y. Marquet):

51 האיגרות (למעשה 52) [...] אמורות להתקדם בצורה הדרגתית; הן מובילות, בתיאוריה, מן הממשי אל המופשט, ונחלקות לארבעה מדורים. על-פי הסיווג שנמסר באיגרת ה-27, ארבעת המדורים אמורים להיות כדלקמן: מתמטיקה (היסוד לכל המדעים האחרים), לוגיקה, פיסיקה, מטאפיסיקה. אך הסדר של האיגרות שבידינו שונה במקצת, כנראה כדי להעניק לחיבור איוון הרמוני, על-ידי מתן גודל שווה לכל המדורים. ואלה הם: (1) המדור המתמטי [...] (2) מדור הפיסיקה ("מדעי הגוף והטבע"); (3) מדור על מדעי הנפש והשכל [...]; (4) מדור על מדעי המטאפיסיקה (המילה הנזכרת היא "אלוהי") והמשפט.

(Marquet, "Ikhwan al-Safa", pp. 1074)

מי היו "האחים" ולשם מה כתבו את איגרותיהם? לדברי לן גודמן (Lenn Goodman):

אין אנו יודעים דבר על היחסים בתוך חוג החברים או על הדרך שבה חילקו ביניהם את האחריות לחיבור האיגרות ולפרסומן [...]

כל החברים האחים הנאמנים ששמותיהם נזכרים היו אנשי בצרה. ואולם הקוסמופוליטיות שלהם באה לידי ביטוי בתחושה של אחווה וידידות עם אנשים בעלי השקפה דומה בכל מקום שהוא: "אחינו וחברינו מפוזרים ברחבי הארץ", הם כותבים. [...] אח התמנה [...] לכל כיתה כזו, לייעץ ולהנחות ולשרת את צורכיהם של חבריה. [...] האיגרות עצמן [...] כוללות עצות למלכים, לשרים ולשליחים, וכן הוראות למזכירים, לבעלי חוות, לאיכרים, לסוחרים, לבעלי מלאכה וכיוצא בהם. [...] המטרה היא לטעת בלבם תחושה של חיפוש משותף ושל ערכים משותפים לכל, תחושה של חברותא בערכים הללו. [...] הטקסט שלפנינו אינו מעיד על ארגון סודי [...] הוא מדבר רק על תחושה של אחווה רוחנית עם אנשים בעלי השקפה דומה בכל מקום. [...]

<sup>47</sup> יש בלבול במספור המדויק: יש 52 איגרות, אבל האיגרות עצמן מזכירות את המספר 51, ונראה שהאיגרת ה-51 לפי חשבוננו נוספה מאוחר יותר, כי היא תוארת על תומר מן האיגרות הקודמות. באיגרות נרמז הרבה על איגרת נוספת "כללית", שהיא סיכום תורות האחים, אך היא הייתה תמיד שמורה בסוד וספק אם נשתמרה.

האחים דחו כל צורה של מפלגתיות וסיעתיות ולעגו להן. הם ראו בכתות דתיות ביטוי לבורות אנושית ולחיסרון (אשר דרשו להתאים את המסר האוניוורסלי של אמונה דתית וחוק דתי להגבלות שהוטלו על־ידי תנאים תרבותיים מסוימים), ובכתתיות ראו ביטוי לתאוות העוצמה. הם מצהירים במפורש שהתדרת הפוליטיקה לדת (בלא כל קשר לצורך בשיתוף הפעולה ביניהן) היא הסיבה להתרחקות הדת ממטרתה האמיתית לעבר החיפוש אחר שליטה עולמית.

(Goodman, *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, pp. 37-43)

האחים ביקשו לאחד את האמת ממקורות מגוונים ולכן עסקו בלימוד המדעים השונים והאסכולות השונות, והייתה להם עמדה סובלנית כלפי דתות ופילוסופיות אחרות. לטענתם, הגישות והשיטות השונות כולן נחוצות, כמו שתרופות שונות נחוצות למחלות שונות, ולכן ניסו ליצור באיגרותיהם אנציקלופדיה של המדעים. תורתם הנאו־אפלטונית מושפעת גם ממושגים אחדים של פיתגורס (ראו לעיל, סעיף 3.1.3), שהדגיש את חשיבותם של המספרים. חשיבות האחד לפי תפיסת פיתגורס תאמה את מרכזיות האחד בתורת פלוטינוס. אך האחים הטהורים, בהיותם מונותאיסטים, לא קיבלו את תפיסת פלוטינוס המוניסטית של אל בלתי־אישי, כי אם תפיסה מונותאיסטית דתית של בורא מרצונו.

## 3.2

# יצחק בן שלמה הישראלי

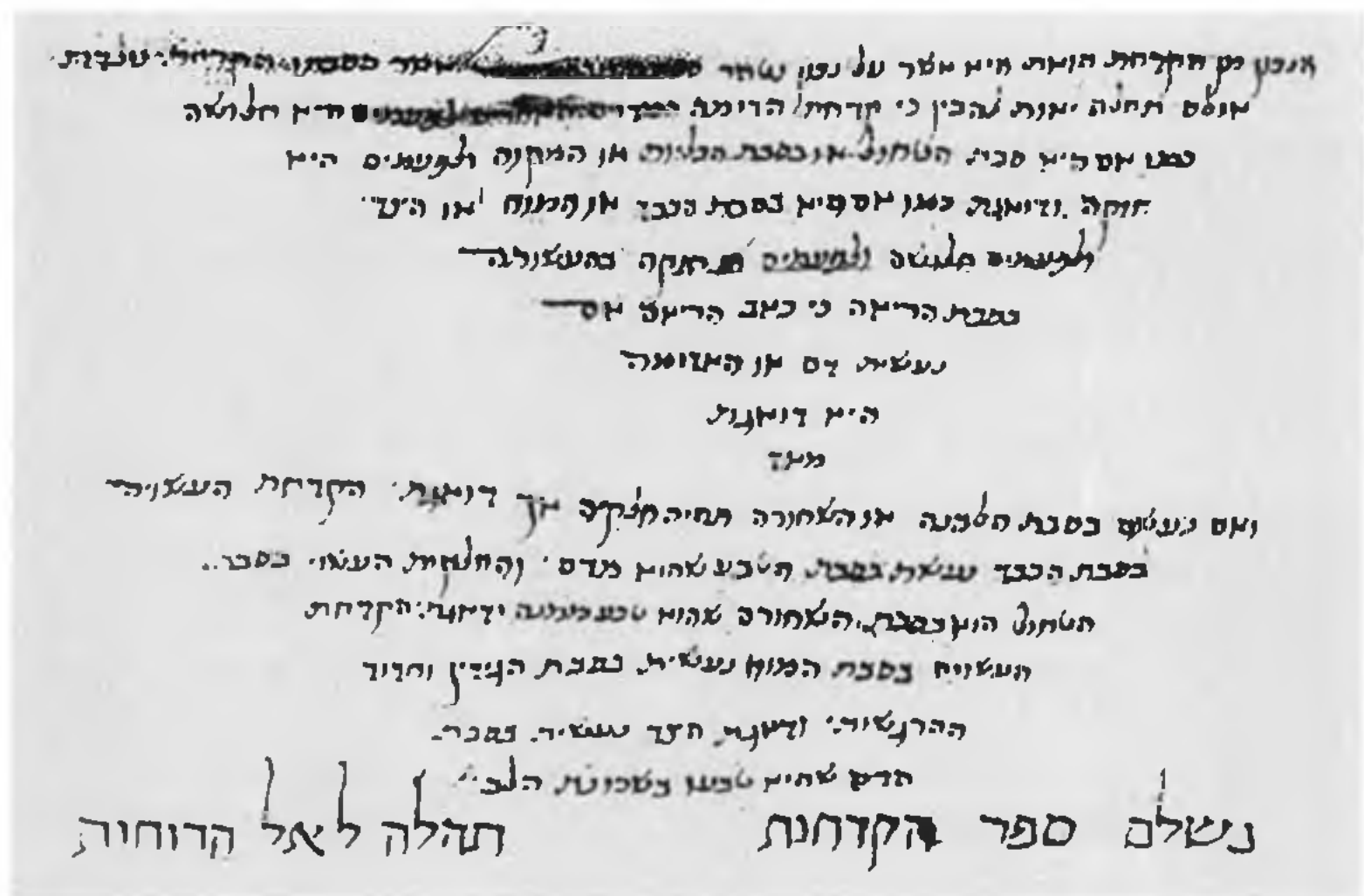
### 3.2.1 חיי יצחק הישראלי, כתביו והשפעתו

יצחק בן שלמה הישראלי הוא ראשון ההוגים הנאו־אפלטוניים היהודים. לפי עדותו של מחבר ערבי בספרד במחצית השנייה של המאה ה־10,<sup>1</sup> יצחק הישראלי נולד במצרים בשנת 855 בקירוב ומת אחרי שנת 955, כלומר הוא חי יותר ממאה שנה. תחילה עבד כאופטיקאי, היגר לקירואן (בצפון אפריקה) והיה לחברו ותלמידו של הרופא אסחאק אבן עמדאן. הוא היה רופאו של המושל עבד אללה השיעי (מייסד השושלת הפאטמית). יצחק הישראלי לא נשא אישה ולא הוליד ילדים. כאשר נשאל אם רצונו להוליד ילד, ענה: "לא, הרי יש לי משהו טוב יותר בספר הקדחות". בכך התכוון לומר שזכרו יישמר באמצעות ספר הקדחות טוב יותר מאשר על־ידי ילד.

יצחק הישראלי נודע בעיקר כרופא, וכתביו הרפואיים תורגמו לעברית בידי מתרגמים אלמונים. הם גם תורגמו ללטינית בידי קונסטנטינוס האפריקני (1087) ונלמדו באוניברסיטאות ימי הביניים באירופה אף יותר מכתביו הרפואיים של הרמב"ם. בין הכתבים האלה היו ספר הקדחות, ספר המאכלים וספר השתן, שהוא הספר המקיף ביותר בנושא זה שנכתב מעולם. כן מייחסים לו את הספר מוסר הרופאים. חיבוריו יצאו לאור בשנת 1515 בספר *Omnia Opera Isaac* (כל כתבי יצחק).

בתחום הפילוסופיה, ספרו פתאב אל־חדוד ואל־רסום (ספר הגבולים והרשומים, הידוע בדרך כלל בשם ספר הגבולים או ספר הגדרים, כלומר ההגדרות) נשתמר בתרגום עברי של נסים בן שלמה ובשני תרגומים לטיניים (האחד של ג'ררד מקרמונה, היה מקובל על המלומדים הנוצרים בימי הביניים). תרגומו העברי של נסים בן שלמה, כנראה מהמאה ה־14, אינו מדויק ויש בו שיבושים. לפי נסים, שם הספר הוא "מחברת של יצחק הרופא בן שלמה הישראלי בחקיקת הדברים

1 לפי ספר ערבי, תולדות הרופאים לאבן ג'ילג'יל. הקטעים מובאים בספרם של Stern ו־Altman, *Isaac Israeli*, pp. xvii-xxii.



איור 2: דף הסיום של ספר הקדחות מאת יצחק הישראלי

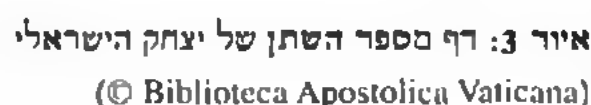
(By permission of The St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy  
(of Sciences)

ותכליותם", והוא משתמש במונח "תכלית" במשמעות גבול או הגדרה. מספרו ספר העצמים (כתאב אל-ג'ואהר) נשתמרו רק שרידים במקור הערבי, אבל ספר הרוח והנפש, שהוא אולי רק חלק מחיבור גדול יותר, נשתמר בעברית בלבד, והיה ככל הנראה מכוון אל קהל קוראים יהודי. בספר העצמים ובספר הרוח והנפש הוא מפתח את תורת האצילות הנאו-אפלטונית. חיבורו המקיף ביותר הוא ספר היסודות (בערבית: כתאב אל-אוצתוקוצאת), שנשתמר בשני תרגומים עבריים, אחד מהם של אברהם אבן חסדאי,<sup>2</sup> ובתרגום ללטינית של ג'ררד מקרמונה. החיבור הקצר, שער היסודות לאריסטו, גם הוא פרי עטו של הישראלי. פירוש ספר יצירה, שכתב תלמידו של הישראלי, דונש בן תמים, משקף את דעותיו של רבו.

יצחק הישראלי הוא אבי הנאו-אפלטוניות היהודית. הוא עצמו הושפע מהמקורות הנאו-אפלטוניים שנדונו לעיל. ש"צ אלכסנדר אלטמן ושמואל שטרן הראו, שיש מקור נאו-אפלטוני בלתי-מזוהה משותף להישראלי, לאברהם אבן חסדאי (בחיבורו בן המלך והנזיר) ולנוסח הארוך של התיאולוגיה של אריסטו. נוסף על המקורות האלה ניכרת השפעתו של הספר על הפילוסופיה הראשונה

2 אברהם אבן חסדאי (המאה ה-11) – משורר עברי בספרד. תרגם מערבית לעברית חיבורים פילוסופיים ומדעיים חשובים. תמך ברמב"ם בפולמוס על הפילוסופיה.





לא כל החכמים העריכו את הישראלי כפילוסוף. למשל, הרמב"ם באיגרתו המפורסמת לשמואל אבן תיבון (שתרגם את מורה הנבוכים לעברית) כותב ביבליוגרפיה מומלצת כפילוסופיה. בין השאר הוא כותב:

וספר "חכמה אלהית" שחבר אל־ראזי<sup>3</sup> הוא לו, אבל אין בו תועלת, לפי שאל־ראזי היה רופא בלבד. וכמו כן ספר "הגבולים" וספר "היסודות" שחבר יצחק הישראלי גם הם כלם הזיות ורוחות והבלים, כי יצחק הישראלי גם הוא היה רופא בלבד.

(איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ב, עמ' תקנב)

גם שם טוב אבן פלקירא החשיב את יצחק הישראלי כרופא ולא דווקא כהוגה חשוב וכתב בספר המבקש, עמ' לו: "וספרי יצחק הישראלי מאוד מועילים".

לעומת זה, ר' דוד קמחי<sup>4</sup> (רד"ק) העריץ כנראה את הישראלי. עדות לכך אפשר למצוא בהבאתו את דברי הישראלי בפירושו לתורה.<sup>5</sup>

והחכם ר' יצחק ב"ר שלמה המכונה ישראלי פירש תהו ובהו האויר הנח השוקט קודם התנועעו ברצון האל והאויר הנח קודם לבראשית והמים נהוו ממנו בתחתיתו כי הדבר הכבד ירד למטה.

(רד"ק, פירוש לבראשית, א: ב)

ובאמרו "ימים" בלשון רבים, כתב החכם ר' יצחק הישראלי כי הם שנים: הים המקיף, והוא ים אוקיאנוס והים הגדול הדרומי הנקרא סרנדיב. ולא אמר כזה "ויברל" לפי שאינו הבדל גמור, כי האור והחשך אשר בפרשת המאורות, וכן הרקיע הוא הבדל גמור שלא ישיג לעולם זה גבול זה, אבל היבשה והים אינו הבדל גמור, פעמים תעשה היבשה מים שיצאו מי הים ממקומם ויכסו קצת היבשה, וכן פעמים ייבש קצת הים ותהיה יבשה.

(רד"ק, פירוש לבראשית, א: י)

אברהם אבן חסדאי, שתרגם לעברית את ספר היסודות של יצחק הישראלי על־פי בקשת רד"ק, מעיד גם הוא על הערצתו של רד"ק להישראלי. כך כותב אבן חסדאי בהקדמתו לתרגומו העברי:

ורופא ואומן היה, שרת בחכמות הרפואות עבדאללה מהדי מלך אפריקה, והיה עם כל זה משכיל מאוד בחכמת ההגיון ובאופני יתר החכמות. וחיה שנים ארוכות יותר ממאה שנה, לא

3 אל־ראזי – אבו בכר מחמד אבן זכריה אל־ראזי, רופא מפורסם ופילוסוף ערבי בתחילת המאה ה־10 (כלומר בן־דורו של יצחק הישראלי), התנגד לדת נבואית ולהתגלות. גם פלקירא מזכיר אותו בספר המבקש כרופא ולא כפילוסוף: "דברי אל־ראזי בזאת המלאכה [כלומר ברפואה] נכונים ומאד מועילים, והיה מומחה במלאכת הרפואה [...]". (ספר המבקש, עמ' לו).

4 רבי דוד קמחי (1160-1235) מנרבון, מתומכי הפילוסופיה בפולמוס על כתבי הרמב"ם. כתב חיבורים חשובים בדקדוק עברי ובפרשנות המקרא. פירושו למקרא כוללים טענות נגד הנצרות.

5 דברי הישראלי, שמצטט רד"ק, הם מפירוש ספר יצירה, שכתב דונש אבן תמים, תלמידו של הישראלי. כאמור, דברי דונש משקפים את דעותיו של מורו ורבו הישראלי.

נשא אשה מעודו, ולא נפתה לבו על מאודו. ויש לו חבורים נבחרים, מהם ספר המאכלים אשר לא יערכנו זהב, וספר הקדחת, אשר לא יותן סגור תחתיו, וספר השתן יקר מכל כלי חמדה, וספר היסודות אשר כל החפצים לא ישוו בה, ורבים מלבד אלה, כמו ספר הגבולים והרשומים, וספר הידוע בפרדס החכמה בשאלות מחכמות האלהות וזולתם [...] גדלו המלך על כל חכמיו ונשאו המלך אל-מהדי על כל בני עמיו, ועל פיו ומצותו כותב כל ספריו ומחבר חבוריו. על כן חברים בלשון הערב, כי מצוה לקיים דברי הרב.

(הישראלי, ספר היסודות, תרגום אברהם אבן חסדאי, מהדורת פריער, חלק ב, עמ' ג)

## 3.2.2 הגדרת הפילוסופיה

כאמור ביחידה 1, כיום נוהגים לשייך את הפילוסופיה למדעי הרוח ולא למדעים המדויקים (מדעי הטבע והמתמטיקה), ואילו בימי הביניים התייחסו אליה כאל אם החכמות והמדעים. ייחוסה של הפילוסופיה למדעי הרוח מבוסס על ההנחה שאין הפילוסופיה "מדע", היות שבמדעים יש הוכחות מופתיות המקובלות על הכל, ואילו בשאלות פילוסופיות (כבמדעי הרוח בכלל) אין הסכמה. לכן לפי הטוענים שהפילוסופיה איננה מדע, אין לראות בפילוסופיה אמת מופתית ומדעית, כי אם השערות או דעות אישיות ובלתי-מוכחות בלבד. כבר בימי הביניים היו מי שהביעו דעות כאלה. זאת היא, למשל, עמדת הפילוסוף היהודי ר' יהודה הלוי (שנדון בו ביחידה 6). בספר הכוזרי הוא כותב (בעניין דת שכלית):

ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד מופת, ומהם מה שיספיקו בם, ומהם מה שלא יספיקו בם, כל שכן שיעמידו בם מופת.

(ספר הכוזרי, א: יג, תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 18)

בהמשך (בעניין תורת האצילות) כותב יהודה הלוי, שאין הפילוסופים מסכימים כלל בעקרונות שכליים. אם קיימת ביניהם הסכמה כלשהי, היא מבוססת על קבלה מרב אחד (כלומר הסתמכותם על סמכות מייסד האסכולה שאליה הם משתייכים) ולא על מופת מדעי:

אבל התחלותם כלם לא יסבל אותם שכל ולא יכנסו תחת ההקשה. ועוד כי אין בין שנים מהם הסכמה, אלא המקבלים מהם שסומכים על רב אחד, אם אבודקלים,<sup>6</sup> ואם פיתגוריס או אריסטו או אפלטון וזולתם הרבה, אין אחד מהם מסכים עם חברו.

(ספר הכוזרי, ד: כה, שם, עמ' 269)

6 אבודקלים או אבנדקלים הוא אמפדוקלס. ראו לעיל, הערה 41 בפרק הקודם.

ועוד כותב יהודה הלוי:

ואלו היתה חכמת הפילוסופים בזה אמת, השיגוה ברברים בנפשות ובנבואה, והם כשאר בני אדם. [...] וכמעט שאין הסכמה בין שני אישים במה שיתחלפו אחר זה מהרעות במה שאחר הטבע,<sup>7</sup> גם בהרכה מהטבע, ואם נמצא כת אחת מסכמת על דעת אחת, הנה אין זה לחקירה<sup>8</sup> ותולדה שעמדה עליהם דעתם, אבל שהם סיעת אחד מהמדברים יקבלו ממנו, כסיעת פיתגוריס וסיעת אבודקליס וסיעת אפוקרט [היפוקרטס] וסיעת אריסטו וסיעת אפלטון וזולתם.

(ספר הכוזרי, ה: יד, שם, עמ' 307-308)

### שאלה

יהודה הלוי מדבר על קבוצה או "כת" (ג'מלה = כלל, קבוצה) שיש בה הסכמה משום ההשתייכות לאסכולה משותפת, שהוא מכנה "סיעה" (שיעה = פלג, מפלגה). מדוע משתמש יהודה הלוי במונח דתי כשהוא מתאר אסכולה פילוסופית? מדוע הוא מכנה הוגים אלה "סיעת אחד מהמדברים (= אל-מתפלמון)?

נראה שדעה כזאת, שלפיה אי-הסכמתם של הפילוסופים מעידה על אופייה הבלתי-מרעי של הפילוסופיה, הייתה רווחת מראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים – כמאתיים שנה לפני יהודה הלוי.

יצחק הישראלי, בספר הגבולים, מביע התנגדות לביקורת הזאת, שהפילוסופיה אינה מדע אמיתי בגלל אי-ההסכמות. לדעתו, אין חילוקי הדעות פוסלים את הפילוסופיה עצמה, ואין להסיק מהם שהשיטה הפילוסופית פגומה. הפילוסופים מגיעים למסקנות שונות לא מפני שהם מביעים דעות אישיות גרידא, שאין להן מופת (כטענת יהודה הלוי), אלא מפני שדעותיהם השונות מבוססות על הנחות יסוד או הגדרות ("גבולים") שונות. הספר מתחיל אפוא בהגדרת עצם ההגדרה (הגבול).

כיצד מגדירים דבר? לפי הישראלי, יש ארבע דרכים להגדיר דבר, וכל דרך עונה על שאלה אחרת. הדרך הראשונה עונה על השאלה "האם הדבר נמצא",<sup>9</sup> כלומר קיום. הדרך השנייה עונה על השאלה "מה הוא הדבר", כלומר מהות. הדרך השלישית עונה על השאלה "איך הוא הדבר", כלומר איכות.<sup>10</sup> והדרך הרביעית עונה על השאלה "למה הוא הדבר", כלומר "למות" (למות מלשון למה, כמשקל כמות מלשון כמה). לדברי הישראלי:

7 מה שאחר הטבע – מטאפיזיקה. כלומר, אין הפילוסופים מסכימים כלל בענייני מטאפיזיקה, ולרוב גם לא בפיזיקה (ה"טבע").

8 אם יש הסכמה ביניהם, היא תוצאה של השתייכותם לסיעה (אסכולה) משותפת ולא של חקירתם המדעית.

9 תרגומו של נסים בן שלמה איננו מוצלח כאן: הוא המציא מונח עברי-ערבי "הלות", המבוסס על המונח הערבי "הל", כלומר "האם"? כוונת הישראלי כאן, שהדרך הראשונה עונה על השאלה "האם הדבר" (קיים). ראו גם להלן, הערה 13.

10 "איכות", מלשון "איך", כלומר, כיצד הוא הדבר? אין הכוונה לאיכות במובן המודרני, שפירושו תכונה טובה של דבר.

אמר יצחק: רבים מרואי ספרי הקדמונים וחלוק רבירס בתכלית הדברים וממו היות זה לחלוק סברתם בס. <sup>11</sup> והדבר אינו כן אך בעבור שנשתדלו לחקור על תכליות הדברים מצאו להם שאלות ארבע שלא ישיגו לידיעת התכליות כי אם בהן. <sup>12</sup> האחת ההלות <sup>13</sup> כאמרו הל מזה הוא או מזה, והשנית המהות כאמרו מה הוא זה, והשלישית האיכות כאמרו איך הוא כזה או כזה, והרביעית הלמות כאמרו למה היה זה או זה. הפירוש כי ההלות חוקרת על היות הדבר הנחקר <sup>14</sup> הללו מציאה אם לא, וכזה תפול התשובה בכל עת בהין אם המשיב יהיה מורה במציאות <sup>15</sup> או בלאו אם יהיה המשיב כופר לזה. והמהות חוקרת על טבע הדבר והויית עצמו מהו, ובזו תפול התשובה בתכלית הדבר הרורשת על טבעו והעצמות שלו. והאיכות חוקרת על החזקות <sup>16</sup> של דבר והדברים הרודפים <sup>17</sup> אחריו כלי הפרד ממנו הנכרים בעבור ההוייה באיזה מהם הוא, לכן יצטרך המשיב שיחזיר השאלה אל השואל לומר לו חזקותיו של דבר והרודפים אחריו רבים על מי אתה שואל, <sup>18</sup> וכשיפרש הדבר בעינו לפי שהיה בסברתו ובחידתו ישיבו המשיב בהין או בלאו כאמור למעלה, ולכן בכל עת התשובה לא תפול בהלות ובאיכות כי אם בהין או בלאו. <sup>19</sup> והלמות חוקרת על העלה השלמית הצריכה למולד הויית הדבר, למה היה? <sup>20</sup> ועל זה הראה אם יאמר השואל הל מאדם, התשובה לא תפול בהלות [ו] באיכות כי אם בהין או בלאו. <sup>21</sup> [...] ואם יאמר השואל ומה הוא האדם ישיבו המשיב בתכליתו לאמור האדם הוא החי המשכיל המת. <sup>22</sup> [...] ואם יאמר השואל ואיך הוא האדם משיב לו האיכות חוקרת על חזקותיו של דבר ורודפיו. [...] ואם יאמר השואל למה היה האדם חי משכיל משיבו המשיב לברר בדעתו ולחקור בתבונתו ובמחשבתו [ו] כדי לעמוד על אמתת הדברים ולעשות מה שהוא ראוי מה האמת מה הצדק והיושר לרדוף אחרי הטוב ולהתרחק מהרע כדי שישגי גמול כזה מבוראו ית'. <sup>23</sup>

(יצחק הישראלי, ספר הגבולים, תרגום נסים בן שלמה, מהדורת הירשפלד, עמ' 131-132)

- 11 כלומר, רבים הרואים את חילוקי הדעות של הקדמונים סבורים שהם תוצאה של סברה אישית גרידא.
- 12 חילוקי הדעות אינם תוצאה של סברה אישית גרידא, אלא תוצאה של ניסיון החוקרים לחקור את המציאות באופנים שונים ובשיטות שונות על סמך ארבע שאלות בסיסיות שונות. רק באמצעות ארבע שאלות אלו אפשר להשיג את הידיעה המבוקשת.
- 13 הל = "האם" בערבית, כלומר האם הדבר קיים. כאמור, זה מונח (כאמור לא מוצלח במיוחד) שהמציא המתרגם נסים בן שלמה.
- 14 כלומר, שאלת ההלות (האם) חוקרת האם הדבר הווה (נמצא).
- 15 התשובה לשאלת ההלות היא "הין" (כן) אם הדבר קיים ו"לאו" אם הדבר אינו קיים.
- 16 חזקות – תכונות ראשיות.
- 17 רודפים – תכונות משניות או תת-תכונות המסתעפות מן התכונות החזקות.
- 18 כדי להשיב לשואל, עלינו לשאול לאילו תכונות הוא מתכוון ואז נשיב לו בהתאם.
- 19 כלומר, על שתי השאלות הללו, אם הדבר קיים ואם הוא קיים כך ולא כך, התשובה תהיה חד-משמעית – כן או לא.
- 20 הכוונה כאן לסיבה התכליתית של אריסטו – לשם מה, לאיזו תכלית קיים הדבר, וזאת היא שלמותו.
- 21 למשל, אם ישאל "הל" האדם, כלומר "האם האדם קיים?", התשובה תהיה רק הן (כן) או לאו (לא).
- 22 כלומר, האדם הוא בעל-חיים ("החיי"), שיש בו כוח השכל ("המשכיל"), והוא בן-תמותה ("מת").
- 23 כלומר, תכלית האדם (הלמות שלו) לדעת את האמת ולעשות הישר והטוב כדי להשיג גמול מאת האל.

[illegible]



הישראלי מסתמך כאן על "הפילוסופיה הראשונה" של אל־כנדי, המסתמך על אריסטו. לפי אריסטו, יש לחקור ארבע "סיבות" למציאות כל דבר. אריסטו אינו מנסח את ארבע הסיבות כשאלות, אולם יש הקבלה מסוימת בין ארבע הסיבות של אריסטו לבין ארבע השאלות של אל־כנדי והישראלי. ארבע הסיבות לפי אריסטו הן: הסיבה התומרית (החומר שממנו נעשה הדבר), הסיבה הצורנית (צורת הדבר המגדירה אותו), הסיבה הפועלת (כלומר מה גרם לו להיות כפי שהוא), ולבסוף הסיבה התכליתית (כלומר לשם מה קיים הדבר). למשל, השולחן שעליו אני כותב – הסיבה התומרית היא העץ שממנו עשוי השולחן; הסיבה הצורנית היא צורת השולחן ולא צורת כיסא; הסיבה הפועלת היא הנגר שעיצב את השולחן והרכיבו; והסיבה התכליתית היא, שהשולחן קיים מפני שהנגר רצה על־ידי בנייתו לספק מקום לכתוב עליו, ועל־ידי כך הנגר מתפרנס.

### לדברי אל־כנדי:

הפילוסופיה הנכבדת והנעלה ביותר במעלתה היא הפילוסופיה הראשונה. כלומר: ידיעת האמת הראשונה אשר היא עילת כל אמת. לכן צריך שכל פילוסוף שלם והנכבד ביותר להיות אדם היודע כהלכה את המדע הנכבד הזה. (וזאת) משום שידיעת העילה נכבדת יותר מידיעת העלול. כי אנחנו נדע כהלכה כל פריט מידע רק אם נדע ידיעה מושלמת את סיבתו.

כל עילה יכולה להיות חומר, או צורה, או פועל, כלומר זאת אשר ממנה מתחילה התנועה, או תכלית, כלומר זאת אשר למענה קיים הדבר. השאלות המדעיות, כפי שהגדרנו במקום אחר במאמרינו הפילוסופיים הן: "האם", או: "מה", או: "איזה", או: "למה". השאלה "האם" באה לחקור את היש בלבד. לכל יש יש סוג. השאלה "מה" באה לברוק את סוגו. השאלה "איזה" בודקת את ההבדל, כאשר "מה" ו"איזה" בודקות את המין. השאלה "למה" בודקת את התכלית בהיותה מתחקה אחרי העילה המוחלטת. ברור הוא, כי כאשר אנו יודעים כהלכה את החומר, הרי שאנו יודעים היטב את הסוג. וכאשר אנו יודעים את הצורה, הרי שאנו יודעים את המין. וידיעת המין היא אף ידיעת ההבדל. לכן, כאשר מקפת ידיעתנו את חומרו, צורתו ועילתו התכליתית של דבר כלשהו, הרי שהגענו לידיעה מלאה של הגדרתו, וכל עצם מוגדר – אמיתותו בהגדרתו.

לאמיתו של דבר, ידיעת העילה הראשונה קרויה "הפילוסופיה הראשונה", מאחר שכל שאר (ענפי) הפילוסופיה כלולים בידיעתה. משום כך היא ראשונה במעלה, ראשונה בסוג, ראשונה בסדר, מבחינת היותה מושא הידיעה הוודאי ביותר, והראשונה בזמן משום שהיא עילת הזמן.

(אל־כנדי, על הפילוסופיה הראשונה, עמ' 98-101; תרגם מערבית: יאיר שיפמן.

תרגום אנגלי: A.L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, p. 56)

יש הקבלה ברורה בין ארבע הסיבות (העילות) של אריסטו לארבע "שאלות מדעיות" אצל אל־כנדי ואצל הישראלי, בכך שארבע הסיבות עונות בעצם על ארבע השאלות. עד כאן ארבע

השאלות של אל-כנדי וארבע השאלות של הישראלי דומות. על אף דמיון זה, כשמדובר בהגדרת הפילוסופיה, יש הבדל בין גישת אל-כנדי לגישת הישראלי. אצל אל-כנדי, הואיל והפילוסופיה הראשונה (מטאפיסיקה) כוללת את ידיעת כל שאר ענפי הפילוסופיה (המדעים השונים), ידיעת הפילוסופיה היא "ידיעה מלאה של הגדרתו". לעומת זה, להישראלי יש גישה שונה בהגדרת הפילוסופיה, שהיא "הגבול" (ההגדרה) השני בספר הגבולים. הישראלי מתקשה בהגדרת הפילוסופיה משום שהפילוסופיה, לדעתו, היא אחת במינה ולכן אי-אפשר להגדירה. מדוע? כל הגדרה מדעית מורכבת משני יסודות: היסוד השווה לכל פרטי המין, כלומר המשותף לדבר המוגדר ולכל מינו, והיסוד השונה, כלומר מה שמייחד את הדבר המוגדר משאר פרטי המין. הואיל ולפילוסופיה אין "סוג", כלומר יסוד משותף עם כל מדע אחר, אי-אפשר להגדירה. לכן נצטרך, לפי הישראלי, להסתפק בתיאור ולא בהגדרה פורמלית. זה "תיאור" הפילוסופיה של הישראלי בספר הגבולים:

ובעת עמוד פילוסופים על זה המכין ונתברר להם כי התכליות [= ההגדרות] אינם נרכבות [= מורכבות] כי אם מסוגים ומפרקים<sup>24</sup> [= מהבדלים] עצמיים ולא מצאו לפילוסופיה סוג שממנו תהיה נרכבת תכליתה<sup>25</sup> דקדקו לפי טובת תכונתם ומחשבתם וחקקוה<sup>26</sup> [= ותיארוה] משלש חקיקות, האחת אצולה<sup>27</sup> [= לקוחה] משמה והשנית לקוחה מחזקתה<sup>28</sup> והשלשית מחכמתה.<sup>29</sup> והחקיקה האצולה משמה היא הפילוסופיה בפירוש היא אהבת החכמה וזה השם יוני הוא ומורכב מלשון יון כי פילו הוא אהבה ושוֹפִיָּא היא החכמה.<sup>30</sup> ואם הפילוסופיה היא אהבת החכמה והפילוסוף אוהב החכמה מזה נתברר פירושה והחקיקה הלקוחה מחזקתה [= מתכונתה] היא כי הפילוסופיה נדמית לבורא ית' לפי כח האדם.<sup>31</sup> וסברת [= פירוש, טעם] דברי נדמית לבורא נדמית לפעולות הבורא. וסברת דברי נדמית לפעולות הבורא היא שעומדת על אמתות הענינים היא בבירור ידיעתם לעשות מה שצריך האמת.<sup>32</sup> וסברת דברי שעומדת על אמתות הענינים היא שעומדת עליהם מארבע העלות<sup>33</sup> הטבעיות שהן:

- 24 כלומר, כל הגדרה מורכבת משני יסודות, היסוד השווה והמשותף לכל הסוג (או המין), והיסוד השונה, המייחד והמבדיל בין הפרט המסוים ליתר הפרטים.
- 25 פילוסופיה היא יחידה במינה ואין לה יסוד משותף עם כל מדע אחר; לכן אי-אפשר להגדירה כלל.
- 26 וחקקוה – אף-על-פי שאי-אפשר להגדיר את הפילוסופיה אפשר לתאר אותה בשלושה תארים או בתכונות (חקיקות).
- 27 אצולה – התיאור הראשון נלקח מן השם "פילוסופיה" ביוונית.
- 28 חזקתה (תכונתה) – התיאור השני לקוח מתכונת הפילוסופיה.
- 29 מחכמתה – התרגום לקוי פה. הכוונה היא שידעים את הפילוסופיה מפעולותיה ומתוצאותיה. כפי שיוסבר להלן, פעולת הפילוסופיה היא שהאדם ידע את עצמו, את "נפשו".
- 30 ביוונית "פילוסופיה" פירושה "אהבת החכמה". זהו התיאור הראשון של הפילוסופיה, והמילה מורכבת משני שורשים: "פילו" = אהבה, "סופיה" = חכמה.
- 31 כאן מתחיל התיאור השני של הפילוסופיה, דהיינו מתכונתה (חזקתה), שהיא להידמות לבורא, כלומר לפעולותיו של האל. משמע, הפילוסופיה אינה רק אהבת החכמה במישור הידיעה, כי אם גם ההידמות לאל בהתאם ליכולת כל אדם ("לפי כח האדם") במישור הפעולות.
- 32 ההידמות לאל היא על-ידי ידיעת האמת ועשיית מה שהאמת מחייבת, כלומר יש בהידמות לאל יסוד עיוני ויסוד מעשי-מוסרי.
- 33 יודעים את אמתת הדברים על-ידי ידיעת ארבע הסיבות (העילות) שמנה אריסטו, שהן, כאמור, הסיבה החומרית, הסיבה הצורנית, הסיבה הפועלת, והסיבה התכליתית ("השלמית").

העלה החמרית והצורית והפועלת והשלמית.<sup>34</sup> [...] וחקיקת הפילוסופיא מחכמתה<sup>35</sup> היא כי הפילוסופיא היא הכרת האדם נפשו וזו עוד חקיקת הרחוק מהעל העולה ברעתו.<sup>36</sup> כי האדם כשיכיר נפשו בהכרה אמתית ברוחניותיה וגשמניותיה<sup>37</sup> מחזיק בהכרת הכל<sup>38</sup> ר"ל בהכרת העצם הרוחני והעצם הגושמני. כי באדם מתקבצים העצם והמקרה. והעצם שני עצמים רוחני וגושמני, והרוחני הוא כמו הנפש והדיעה [= השכל] והגושמני הוא כמו הגוף הארוך הרחב העמוק, וכן המקרה יתחלק לרוחני וגושמני, והרוחני כמו הענוה והחכמה וכל הדומה להם במקרים הרוחניים הנשואים על הנפש. והגושמני כמו השחור והלובן והאתרוג ואדום רקיעי והמקרים האחרים הגושמנים הנשואים על הגוף. ובהיות זה בזה נתברר כי האדם כשיכיר נפשו ברוחניותיה וגושמניותיה תחזיק בהכרת הכל והכרת העצם הרוחני והעצם הגושמני ומכיר העצם הראשון<sup>39</sup> הנברא מעוז הבורא בלי בינוני המוחזק במשא החלוף.<sup>40</sup> [...] וכשיחזיק האדם באלו כולם או מחזיק בהכרת הכל וראוי הוא להקראות שמו פילוסוף.

(הישראלי, ספר הגבולים, תרגום נסים בן שלמה, מהדורת הירשפלד, עמ' 132-133)

#### שאלות

1. מדוע, לפי הישראלי, אי-אפשר להגדיר את הפילוסופיה, אלא רק לתארה?
2. הישראלי מביא כאן שלוש "חקיקות" של הפילוסופיה. מה הן? הסבירו אותן.
3. מה חשיבותה של ידיעת הנפש את עצמה אצל הישראלי?

על אף השוני בין אל-כנדי – המגדיר את הפילוסופיה – לבין הישראלי – המתאר אותה – יש דמיון בתוכן בין הגדרתו של אל-כנדי לתיאורו של הישראלי, כי אצל שניהם מדובר לא רק בידיעה תיאורטית, אלא גם בידיעה מעשית. כלומר, יש היבט מוסרי לידיעת האמת. ראינו שהישראלי מדבר (בחקיקה השנייה, הלקוחה מחזקתה, כלומר בתיאור הלקוח מתכונתה של הפילוסופיה) על הפילוסופיה כהידמות לבורא בפעולות, וכי ידיעת האמת פירושה ידיעת "לעשות מה צריך האמת" (כלומר מה שהאמת מחייבת). נעימה מוסרית-דתית זו משתקפת גם בדברי אל-כנדי (בהמשך):

- 34 העלה השלמית – הסיבה התכליתית לפי אריסטו.
- 35 כאן מתחיל התיאור השלישי של הפילוסופיה מפעולותיה ותוצאותיה ("חכמתה") והיא "הכרת האדם נפשו".
- 36 כשהאדם מכיר את נפשו הוא יכול להתרחק מן העוול, ואז הוא "עולה בדעתו" אל הכרת הרוחניות שמעליו.
- 37 גשמניות = גשמיות. ההפך מרוחניות, כלומר החומריות, הגופניות.
- 38 כשהאדם יודע את עצמו כעצם רוחני וגופני גם יחד, הוא יודע הכל – הרוחני והגשמי – כי שני עצמים אלה "מתקבצים" באדם בלבד.
- 39 כשהאדם יודע את עצמו כעצם רוחני וגופני, הוא יודע גם את "העצם הראשון הנברא מעוז הבורא" בלי אמצעי ("בינוני"). עצם כללי זה הוא ה"משא" (הנושא) הבלתי-משתנה של המקרים המשתנים ("החלוף"). לפי תפיסה זו, האדם הוא מעין "עולם קטן" (microcosmos), המאחד בעצמו את הרוחניות ואת הגשמיות, ולכן על-ידי ידיעת עצמו, העולם הקטן, האדם יודע גם את העולם הגדול (macrocosmos) שסביבו.
- 40 חלוף = שוני, השתנות.

"בידיעת הדברים על אמיתותם כלולה ידיעת האלוהות, האחדות, המעלה הטובה וכל דבר מועיל והדרך אליו, וההתרחקות מכל דבר מויק וההשמרות מפניו" (אל-כנדי, על הפילוסופיה הראשונה, עמ' 97-105; תרגום מערבית: יאיר שיפמן; תרגום אנגלי: *ibid.*, p. 59).

מנין לבני אדם שאינם פילוסופים שלמים לדעת את האמת וכיצד להתנהג? לפי אל-כנדי, תפקיד שליחי האל (כלומר הנביאים, כאשר אחרון וגדול הנביאים הוא מוחמד, "שליח אללה") הוא לתת תשובה לשאלות האלה:

השגת כל אלה הגיעה אלינו מאלוה, יתעלה ויתברך, באמצעות שליחיו האמיתיים. זאת משום שהשליחים האמיתיים, תפלת אללה עליהם, הביאו רק את קביעת אלוהות אללה לבדו, את הדבקות במעלות הרצויות לו, את נטישת המידות הרעות המזיקות למעלות, הן במהותן הן בתוצאותיהן. יש אפוא לדבוק בקניין יקר זה [המצוי] אצל בעלי האמת.

(אל-כנדי, על הפילוסופיה הראשונה, עמ' 97-105, תרגום מערבית: יאיר שיפמן; תרגום אנגלי: *ibid.*, p. 59)

גם יצחק הישראלי מדבר (בקטע הבא שנביא להלן) על תפקיד הנביאים השלוחים מאת האל, אך ברוח נאו-אפלטונית מובהקת, החסרה בדברי אל-כנדי. יתר על כן, אין אצל אל-כנדי אזכור של ידיעת האדם את נפשו כעולם קטן, נוסח החקיקה השלישית של הפילוסופיה, מחכמתה, של הישראלי. אנו רואים אפוא כיצד הושפע הישראלי בהגדרת הפילוסופיה מאל-כנדי, ויחד עם זה, כיצד התאים את הדיון למסגרת הנאו-אפלטונית האופיינית לו.

לסיכום נושא זה, הגדרת הפילוסופיה, או ליתר דיוק, תיאור הפילוסופיה לפי הישראלי, חשוב לנו, שבנוסף על עצם הדיון בשאלה מהי פילוסופיה, יש כאן מעין סיכום של משנתו הנאו-אפלטונית של הישראלי. כזכור, הנאו-אפלטוניות מאופיינת בירידה – האצלת הקיום מן האחד – ובעלייה – הזדככות הנפש ועלייתה תורה אל מקורה הרוחני. שני הכיוונים האלה מוצאים ביסוד בדברי הישראלי כאן. האדם הוא היצור היחיד המקבץ בעצמו את הרוחניות ואת הגשמיות גם יחד – בידיעתו את עצמו (נפשו) הוא יכול לדעת הכל, לרבות "העצם הראשון הנברא מעוז הבורא", ואת הנאצל ממנו, "כלי בינוני" (כלי אמצעי). זאת היא הדרך היורדת של ההאצלה. ואולם ידיעה נשגבה זו אפשרית רק לנפש טהורה, שהתרחקה מן התאוות הגופניות ועולה אל האור האלוהי העליון ודבקה בו. כך מתאר הישראלי את הדרך העולה של הנפש הטהורה, בדברו על "העלה הרוחנית", כלומר תכליתו הרוחנית של האדם:

והעלה הרוחנית כמו קשר הנפש בגוף כדי שיתבררו לאדם אמתות ענייני החכמה להכדיל בין טוב ובין רע, והדברים הנחמדים לדברים שאינם נחמדים, לעשות מה שהוא ראוי מהאמת מהצדק ומהיושר, לקדש הבורא ולשכחו ולהללו ולתן הודיה למלכותו, להתרחק מהמעשים הבהמיים הטמאים, להשיג בזה גמול בוראו ית'. והוא שיתרבה בנפש העליונית לקבל אורה

מאור הדיעה ויופי החכמה ומוזהרה.<sup>41</sup> וכשיגיע אל זו המדרגה יעשה רוחני בהדבקו באור הנברא מעוֹ אל נורא בלי בינוני<sup>42</sup> ויעשה מהלל משבח לבורא מעולמי עד, וזהו גן עדנו וטובת גמולו ונועם מנוחתו ומעלתו השלם ויופי התמים<sup>43</sup> ולכן אמר אפלטון<sup>44</sup>: כי הפילוסופיא היא זריזות והשתדלות והתאמצות ועזרת המות. אמר יצחק<sup>45</sup> כי זה החכם הגדול הרחוק מהעוֹל העולה בסברתו [= ברעתו] רצה במאמרו "עזרת המות" עזרה היא להמית כל התאוות הבהמיות ותענוגיהן כי במיתתו ובההצלה מהן תהיה המעלה היתרה והזהר העליוני להכנס בבית האמת. ובהחיות התאוות והתענוגים הבהמיים ובהתחזקם ינתן ביד מי שיתענו מחובת חקי האל ומידאתו הטהורה ומהתפלה תמיד בזמניה הכתובים. וזה מורה על דבר אחר שאמרו הפילוסוף והדיעה [= והשכל] תעיר לצדקו באמרו, ולא יס מצוות דיעניות [= שכליות] יראיהן על בחירי ברואיו, רצה בזה על נביאיו השלוחים ועל חכמי הצדק והאמת המנהיגים ברואיו אל האמת, המצווים בצדק וביושר, וקבול העניינים מהתר [= העניינים המותרים לאדם] לרדוף אחר הטוב והחסד והענוה ולהתרחק מהרע ומהעוֹל ומהגזלנות שלא לקבל עניין הבא מאסור. ומי שאינו מתדבק במצוות הדיעניות שהראן האל על בחירי ברואיו וכהניו וחכמיו, ומתמיד בעוֹלו ובחטאתו וגסותו וברוע מעלליו, יטמאוהו חטאיו בטמאתם ויצורו עליו, ובכבד שלהם יכבד,<sup>46</sup> ולא יוכל לעלות אל העולם האמתי ולא ישיג בנר הדיעה [= באור השכל] וביופי החכמה וישאר במצר תחת הגלגל אבל כואב בלי חק מתגלגל בגלגל הגלגל באש האביר החזק ובלהבה המיסדת. וזהו גהינם שלו ואש יסודו שהכינו האל לרשעים ולחטאים החולקים על מצות הדיעה.

(הישראלי, ספר הגבולים, תרגום נסים בן שלמה, מהדורת הירשפלד, עמ' 132-133)

## שאלה

השוו את תפקיד הנביא־השליח בדברי אל־כנדי לתפקידו בדברי הישראלי. כיצד מתבטאת גישתו הנאו־אפלטונית של הישראלי בדברו על תפקיד הנביא, ומה הוא מוסיף לדיון?

מה פירוש הגדרת הפילוסופיה כאן כ"זריזות והשתדלות והתאמצות ועזרת המות"? אין להבין את הדברים כפשוטם. עלינו לזכור, כי לפי התפיסה האפלטונית והנאו־אפלטונית, הקיום האמיתי אינו במישור החומרי, כי אם במישור הרוחני, האידיאלי. הקיום החומרי הוא, כזכור, מעין חיקוי או צל של הקיום האידיאלי. גם כשמדובר בחיי האדם, אין חייו הגופניים חיים אמיתיים, חיי הנצח. כדי שנפש האדם "תדבק בנפש העליונה לקבל אורה מאור הדיעה" (כלומר, מאור השכל הכללי),

41 כלומר, נפש האדם צריכה לדבוק בנפש הכללית כדי לקבל באמצעות אורה את אור השכל הכללי.

42 האור נברא בלא מתווך ישירות מכוח האל.

43 דבקות זו באור האלוהי שבשכל הכללי היא תכליתו הרוחנית של האדם וגמולו.

44 אמירות כאלה, המיוחסות לאפלטון, שכיחות בספרות הנאו־אפלטונית, ומקורן בדיאלוג "פידון" (62ג, 64א, 68ב) לאפלטון, האומר שהפילוסוף רוצה למות, כלומר להשתחרר מן השעבוד לתאוות הגוף ומן הזוהמה הגופנית.

45 כאן מפרש יצחק הישראלי את מאמר אפלטון הנ"ל.

46 המעשים הרעים והתכונות הרעות מכבידים עליו ומונעים את עליית נפשו.

עליה להשתחרר משעבודה לתאוות הגופניות ולהיטהר מזוהמת החומריות. זאת אומרת, המתת הצד הבהמי של האדם מביאה לחיי הרוח הנצחיים עוד בחייו של האדם בגופו. הפילוסופיה נחוצה אפוא לא רק לדעת את האמת המטאפיסית (הדרך היורדת של ההאצלה), אלא גם, ובמיוחד, כדי לאפשר את הדרך העולה הדתית-המוסרית, המובילה את הנפש אל הדבקות באור השכל הכללי.

תורה נאור-אפלטונית זו של יצחק הישראלי משקפת אפוא לא רק יסודות פילוסופיים-נאור-אפלטוניים של הדרך היורדת והדרך העולה, אלא מכניסה בהן יסודות דתיים-יהודיים חדשים. בדרך היורדת, הישראלי מוסיף את מושג הבריאה לתפיסת ההאצלה, ובדרך העולה הוא מוסיף את מושג המצוות השכליות ("דיעניות"), הנגלות לנביא, כמצוות הצדק והיושר, וכמצוות התפילה "תמיד בזמניה הכתובים". אין הפילוסוף, לפי תפיסה דתית יהודית זו, משיג את שלמותו הרוחנית כאדם בודד מחוץ למסגרת חברתית, אלא בהקשר חברתי נורמטיבי, ובהתאם למצוות דתיות כתובות ובזמנים שנקבעו בחוק האלוהי הכתוב. בכך ממתן הישראלי את הנטייה הטמונה בדרך העולה הנאור-אפלטונית לסגפנות (אסקטיות) קיצונית ולהדגשת היחיד הבודד על חשבון חובותיו החברתיות של כל יהודי, גם של הפילוסוף היהודי. שיקולים יהודיים יש בהם אפוא משום משקל-נגד ביחס לאסקטיות הפילוסופית באוריינטציה הנאור-אפלטונית של הפילוסופיה של הישראלי: יסוד הבריאה בדרך היורדת ויסוד המצוות הכתובות בדרך העולה.

### 3.2.3 הדרך היורדת: הבריאה

כאמור, האדם השלם "מכיר העצם הראשון הנברא מעוז הבורא בלי בינוני". מכאן עדיין לא ברור לנו אם כוונתו של הישראלי שהעצם הראשון (שטרם הגדרנו אותו) נובע ונאצל מן "העוז" בלא אמצעי, לפי תורת האצילות (כלומר "מן" במובנו הרגיל – מתוך), או אם כוונתו שהעצם הראשון נברא (ולא נאצל) על-ידי ("מן" במובן של על-ידי או בגלל) העוז האלוהי.<sup>47</sup> בהמשך הספר, בהגדרות ("גבולים") מב, מג ומד, עמדתו של הישראלי חד-משמעית וברורה יותר:

מב: תכלית [= הגדרה] הבריאה [= חידוש, אפוא בערבית] עשיית יש מאין.

מג: תכלית היצירה מציאת יש מיש<sup>48</sup> ושמה זומם [= כער זומם, המעיר עדות שקר] יאמר כי אין הוא ההפקד [= העדר, אל-ערם בערבית] שנודיעהו הפסד דעתו,<sup>49</sup> בעבור כי ההפקד לא

47 הבחנה כזאת נמצאת בפירושו הרמב"ן לבראשית, ח: כא, "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". הרמב"ן מבין את "מן" של "מנעוריו" בשני מובנים. לדברי הרמב"ן: "וטעם המ"ם כי מתחלת הנעורים הוא בהם, כמו שאמרו משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע [ראו רש"י]. או יאמר כי מן הנעורים כלומר מחמתם תהיה רעת היצר באדם".

48 הנוסח העברי של נסים בן שלמה משובש כאן וכתוב בטעות "מאין", אולם לאור נוסחים מקבילים בערבית ובלטינית צריך להיות "מיש", היות שהבריאה היא "עשיית יש מאין" והיצירה היא "מציאת יש מיש", כפי שיצחק הישראלי מסביר בהמשך בהגדרה מד "תכלית הנולד" (ראו גם להלן, הערה 53).

49 כלומר, בויהוי ההעדר (הפקד) עם האין יש משום טעות. דבר נעדר רק אחרי שקודם נמצא, כאדם שפעם ראה ועתה הוא עיוור, נעדרת אצלו הראייה שהייתה קיימת אצלו. "הפקד" – "נפקד" בלשוננו, דהיינו נעדר.



יהיה כי אם אחר מציאה כמו הדבר שלאחר שנמצא נפקד כמו האדם שהוא רואה בעיניו לאחר בן נפקד ראות עיניו. וככה יאמר על כל דבר שהיה נמצא נפקד בזה. ובוזה לא יאמר נפקד אין כי אין לה צורה ברעיון [= בדמיון] עד שיאמר במציאה או בהפקד.<sup>50</sup>

מד: תכלית הנולד<sup>51</sup> זאת העצם הגושמני מהפקד אל מציאה, כי כל נולד מולדו בטבע והטבע אינו פועל דבר מבלי יש. אך הוא [הטבע] בורא ומוליד בכח הגלגל<sup>52</sup> אשר נתנו בוראו בו ומדרו לעשות הנולד וההפסד כמו שהוא מוליד הגופות החיוניות והעצמים. וזה הפעל שלו הוא יצירה לא בריאה<sup>53</sup> כי אין בורא כי אם הבורא הנקדש שמו אין אלק' כי אם הוא ית'.

(הישראלי, ספר הגבולים, תרגום נסים בן שלמה, מהדורת הירשפלד, עמ' 140)

בהגדרה מב מגדיר הישראלי את הבריאה (או החידוש) כעשיית יש מאין. עדיין לא ברור כיצד מתרחשת בריאה זו, ואם הישראלי כאן (כגבול מב) רק מגדיר את המונח "ברא" או אם הוא טוען שיש בריאת יש מאין באמת.

אמנם הגדרה מג מוכיחה שהישראלי אכן מאמין בהגדרה זו: הוא בפירוש מסביר כי ההעדר ("הפקד" לפי תרגומו של נסים) הוא הסרת הדבר הנמצא, ולכן המציאות קודמת להעדר. למשל, החושך הוא העדר האור. אם אכבה את האור (כלומר אסיר דבר קיים), הוא ייעדר. אינני יכול "לעשות" את החושך; אני יכול רק להסיר (להעדר) את האור. אם כן, יש להבדיל בין ההעדר, שמן ההכרח קדמה לו מציאות הדבר, לבין האין, שאינו קיים ומעולם לא היה קיים, כך שאין מה להסיר (להעדר).

לכן בהגדרה מד, כשהוא מגדיר את ההווה ("נולד" לפי תרגומו של נסים), כלומר המצאת דבר שלא היה נמצא לפני כן, מבחין הישראלי בפירוש בין הווה טבעית, ש"הטבע אינו פועל דבר מבלי יש" (כלומר בטבע דבר חדש תמיד נוצר מדבר אחר, ולא מאין), לבין בריאה והווה אלוהית, "אך הוא בורא ומוליד [כלומר מהווה] [...] וזה הפעל שלו הוא יצירה [שלפי הגדרה מג "היצירה – מציאת יש מאין"] לא בריאה [כלומר סתם עשייה טבעית], כי אין בורא כי אם הבורא [...]".

מינותו העברי של נסים בן שלמה לא תמיד ברור, אבל הכוונה של הישראלי די ברורה עתה: המצאת הדברים על-ידי האל היא בריאת יש מאין, בניגוד להווה טבעית של דברים מדברים אחרים (יש מיש).

50 בניגוד לדבר שהיה קיים ואחר כך נעדר (נפקד), במקרה של האין הכוונה לדבר שמעולם לא היה קיים. לכן אי אפשר להעלות בדמיון ("רעיון") את האין, מפני שמעולם לא הייתה לו צורה בדמיון.

51 נולד – הווה. פירוש "הווה" ("נולד") שדבר גשמי (חומרי) מתהווה, ועתה נמצא, אחרי שנעדר. בטבע הדברים החומריים מתהווים מדברים חומריים אחרים שקדמו להם במציאות, כמו פסל ש"נולד" (הווה) מן העץ.

52 האל בורא באמצעות כוח גלגל השמים, כלומר בריאת התחתונים היא באמצעות העליונים.

53 הישראלי מבחין כאן בין בריאה (שהיא המצאת יש מאין, ורק הבורא מסוגל להמציא יש מאין) לבין יצירה, שהיא המצאת דבר נעדר מיש אחר.

## שאלות

1. לפי דברי הישראלי, מהו ההבדל בין "אין" ל"העדר" ("הפקד")?
2. לפי דברי הישראלי, מהו ההבדל בין בריאה אלוהית להווייה טבעית?

כמו בהגדרת הפילוסופיה כך גם בהבחנה בין בריאת יש מאין לבין הווייה טבעית מיש קודם, משתקפת תורתו של אל-כנדי. גם לפי אל-כנדי רק האל "פועל" במלוא מובן המילה, כי רק האל מחדש (בורא) מאין – "ממציא נמצאים מן הלא-נמצא" לדבריו. לפי אל-כנדי, רק פעולת האל היא פעילות בלא הפעלות, כלומר רק הבורא פועל בלתי-נפעל. ואולם בעולם הנבראים אין "פועל" שהוא בלתי-נפעל. הנברא הראשון נפעל על-ידי הבורא ויתר הנבראים נפעלים זה מזה.

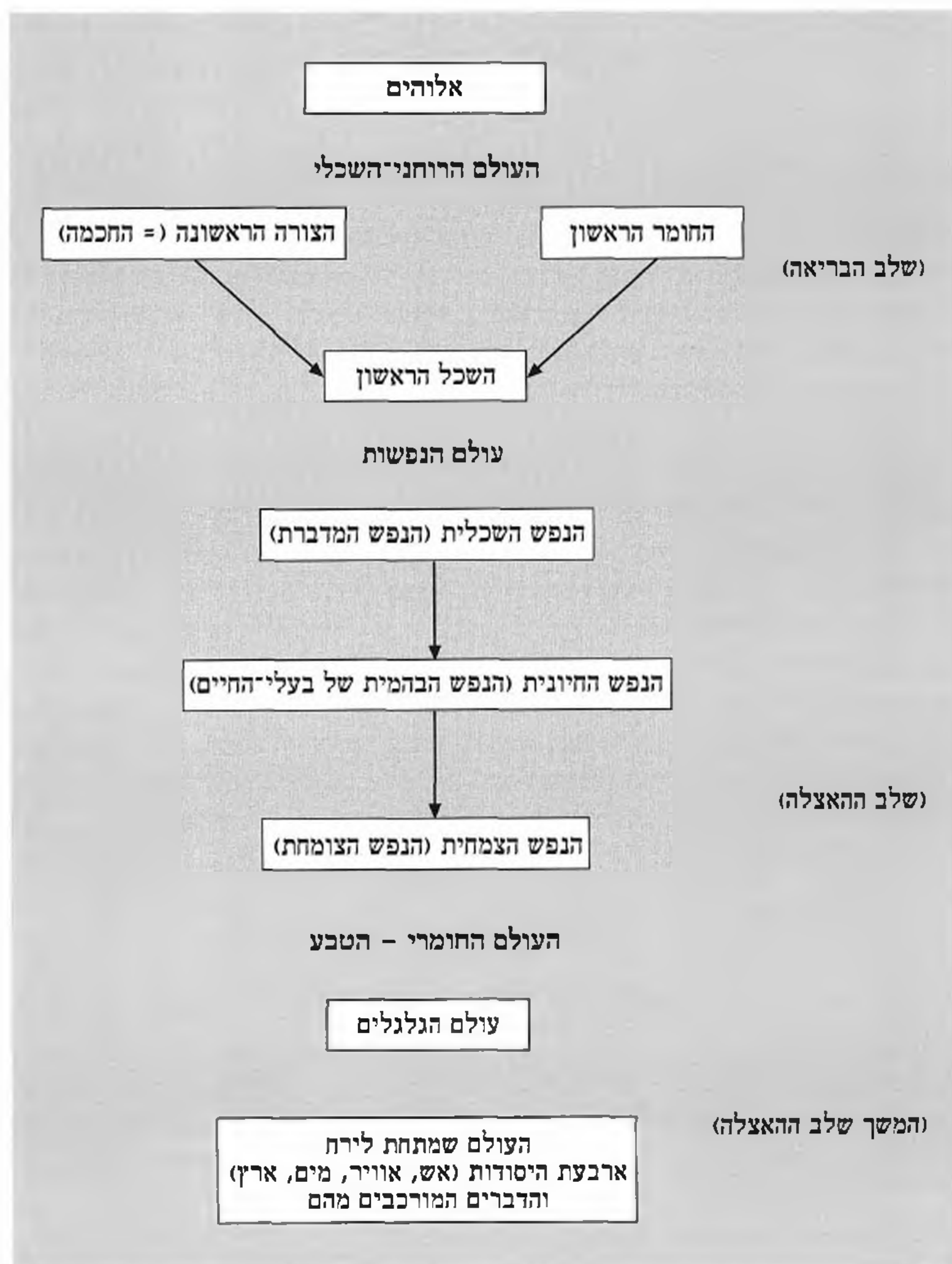
תורת הבריאה של יצחק הישראלי משקפת אפוא הבחנה דומה אצל אל-כנדי. אם יש חידוש פילוסופי (ולאו דווקא דתי) אצל הישראלי, הוא שילובה של בריאת יש מאין בתורת אצילות נאו-אפלטונית מובהקת. זאת אומרת, במקום התפיסה המוניסטית של פלוטינוס, ניסה הישראלי לשמור על האמונה המונותאיסטית הדתית בבורא יש מאין, ולשלבה בתורת אצילות פילוסופית. כזכור, לפי התפיסה המוניסטית, יש רצף בכל שלבי הקיום, החל באחר, המאציל מעצמו את השכל הכללי. ואולם לפי תורתו המונותאיסטית של הישראלי (ושל אל-כנדי), אין רצף מעין זה בקיום, כי האל ברא מאין את השלב הראשון שמתחתיו, ולא האצילו מעצמו. האל אינו השלב הראשון בשלשלת ההאצלה, נוסת פלוטינוס, אלא הוא מעל לשלשלת כולה. בכך יש שוני של ממש בין מבנה העולם לפי פלוטינוס לבין מבנה העולם לפי יצחק הישראלי, וכדי להבין את תורת האצילות שלו עלינו להבהיר קודם את הקוסמולוגיה שלו.

### 3.2.4 מבנה העולם לפי יצחק הישראלי

לשם הבנת מבנה העולם לפי משנתו של הישראלי ניעזר בתרשים המובא להלן (ראו בעמוד הבא). נסקור עתה את המבנה הזה תוך הסתמכות על מחקרו של אלכסנדר אלטמן.

#### 3.2.4.1 אלוהים והבריאה

כזכור, כמו אל-כנדי גם הישראלי משתמש במונח "בורא" (בערבית: אל-בארי) ככינוי לאל. בספר הגבולים הוא מגדיר, כפי שראינו, בריאת יש מאין, וטוען שבריאת יש מאין היא סגולת הבורא בלבד.



בחיבור אחר, ספר העצמים, מתפלמס הישראלי עם מתנגדי תורת הבריאה. נוסח הספר כפי ששרד אינו שלם. מה הן טענות מתנגדי הבריאה שאתם מתפלמס הישראלי? בנוסח שבידינו אין הוא מזכיר אותן בפירוש, אך מדבריו נראה, שטענותיהם דומות לשתי טענות שהרמב"ם בזמנו מזכיר במורה הנבוכים (ב: יד), המוכיחות לכאורה את קדמות העולם:

ואלו אמהות הדרכים [= הדרכים העיקריות], אשר ילך בהם אריסטו בקיום קדמות העולם מצד העולם עצמו.<sup>54</sup>

ויש דרכים גם כן, זכרום הבאים אחריו, הוציאו מפילוסופיותו, יקימו בהם קדמות העולם מצד האלוה, ית' שמו!

מהם שאמרו: אם האלוה – ית' שמו! – חרש העולם אחר ההערך, אם כן היה האלוה קדם שיברא העולם פועל בכח, וכאשר בראו שב פועל בפעל – הנה כבר יצא האלוה מן הכח אל הפעל;<sup>55</sup> אם כן, יש בו יתעלה אפשרות אחד, ואי אפשר לו מבלתי מוציא, הוציאו מן הכח אל הפעל. וזהו כמו כן קשה מאד, וזהו אשר צריך כל משכיל להתירו ולהראות סודו.<sup>56</sup>

ודרך אחר, אמרו: אמנם יפעל הפועל בעת אחת ולא יפעל בעת אחרת לפי המונעים או המביאים המתחדשים לו וכו',<sup>57</sup> ויחייבו לו המונעים בטול פעלת מה שירצהו, ויחייבו לו המקרים רצון מה שלא היה רוצהו מקדם; ואחר שהבורא – יתעלה שמו! – אין מקרים לו שיחייבו שנוי רצון, ולא מונעים אצלו ולא מעכבים שיתחדשו או יסורו;<sup>58</sup> אם כן אין צד להיותו פועל בעת אחת ולא יפעל בעת אחרת, אבל פעלו תמיד, כמו התמדתו, נמצא בפעל.<sup>59</sup>

(מורה הנבוכים, ב: יד, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' רנ-רנא)

מתנגדי הבריאה טוענים אפוא שחידוש העולם פירושו שינוי באל (שלפני הבריאה היה בורא בכוח ואחרי הבריאה היה בורא בפועל) – ושינוי באל הוא בגדר הנמנע. לטענתם, חידוש העולם אינו אפשרי מפני שפעולת האל היא נצחית ואינה ניתנת לחידוש או שינוי.

54 ראיות אריסטו לקדמות העולם מבוססות על חוקי הפיסיקה והמטאפיסיקה, וראיות הפילוסופים "הבאים אחריו" מבוססות, בין היתר, על מושג האל.

55 כלומר, אם העולם מחודש, אז האל היה פועל (בורא) בכוח (לפני הבריאה) ואחרי כך פועל בפועל (אחרי הבריאה), וזה נמנע, מפני שהאל תמיד בפועל ובלתי־משתנה, ואינו יכול להיות בכוח וניתן לשינוי.

56 כפי שנראה ביחידה 9, לפי הרמב"ם, טענה זו של מתנגדי הבריאה, שהאל כביכול היה קודם בורא בכוח ואחרי כך בורא בפועל, היא מסופקת, ולכן בטלה מסקנתם שהעולם חייב להיות קדמון.

57 כאשר פועל יפעל בעת אחת ולא יפעל בעת אחרת, פעולתו או אי־פעולתו היא תוצאה של דברים תיצוניים לו, המחייבים את הפעולה או המונעים אותה באותה העת.

58 אין האל נתון לסיבות תיצוניות המחייבות או המונעות את פעולתו, ואשר תבאנה לידי שינוי ברצונו.

59 המסקנה מן הטענה היא, שלא ייתכן שפעם האל פעל ופעם לא פעל. פעולתו היא נצחית. לכן תמיד ולנצח פעל את העולם, ועל כן העולם נצחי ולא מחודש.

לטענת הישראלי, טעותם היסודית של מתנגדי תורת הבריאה היא שהם מייחסים את השינוי לפועל (הבורא) ולא לנפעל (הנבראים). לדבריו, טענת מתנגדי הבריאה בטלה. שינוי בפעולה מצד הנפעל אינו שינוי בפעולה מצד הפועל. הדבר הנפעל אכן משתנה – הוא עובר מן הכוח אל הפועל – אבל אין פירוש הדבר שהפועל גם הוא משתנה – שקודם היה פועל בכוח ועתה הוא פועל בפועל. כמו כן, אם הפעולה נמנעת, אין היא נמנעת מצד הפועל, אלא מצד הנפעל. למשל, לפי הישראלי, יש דורות רבים בין אדם הראשון למשה. האם הבורא היה יכול להמציא את משה בימי אדם הראשון? מציאותו של משה בימי אדם הראשון היא בגדר הנמנע לא מפני שהבורא אינו מסוגל לפעול כך, אלא מפני שהמניעה באה מצד הנבראים: אין אדם יכול לחיות בדור של מי שקדם לו באלפי שנים ועל־ידי כך לבטל את כל הדורות שביניהם. המכשול הוא אפוא מצד הנבראים הנפעלים ולא מצד האל הפועל. הטבע התהווה מחכמתו של הבורא ומי שמנסה לייחס לאל כוח לפעול בניגוד למערכת הטבעית, מייחס לו פעולה בניגוד לחכמתו – וזה נמנע, אך הוא נמנע מצד הבריאה הנפעלת ולא מצד הבורא הפועל.<sup>60</sup> כך מנסה הישראלי להשיב למתנגדי תורת הבריאה.

הבריאה כפי שראינו, היא בריאת יש מאין; ובכל זאת, לשונו של הישראלי היא לשון נאו־אפלטונית של האצלה. בספר הרוח והנפש, הוא אומר:

וכבר דמו הראשונים [= הפילוסופים הקדמונים] גם כן הנפש בבהירות, וזה כי הם אמרו, ברא השם בהירות ובעבור שעמד טבעו ואמתתו התפשט מן הניצוץ האורה.<sup>61</sup> הניצוץ המתפשט מכח הטבעיות והמראות המונחות בחלון המרחצאות, הבתים אשר תפול עליהם ניצוץ השמש,<sup>62</sup> ותהיה מזה כח הנפש המשכלת [= השכלית] והיא בהירותה ואורה יותר מעט מבהירות השכל ואורו,<sup>63</sup> וזה למה שבין הנפש ובין בוראה ממדרגת השכל,<sup>64</sup> וקנתה צל ואפל רוצה לומר חשך ומה שקרה השכל בינה ובין אור הבורא ית' והבהירות המופלג רוצה לומר החכמה השלמה והבהירות הנקי והאור המופלג.<sup>65</sup> ובעבור שעמד טבע הנפש המשכלת, התפשט ממנה גם כן ניצוץ ותהיה מזה טבע הנפש הבהמית.<sup>66</sup> ולזה שבה חושבת ומדמה בלתי מתקיימת במה שהיא רוצה לומר בנפשה, ומה שבינה ובין האור הנקי מהמדרגות מדרגת השכל ומדרגת הנפש המשכלת.<sup>67</sup> וכן התפשט מן הבהמית בהירות ותהיה ממנה טבע הנפש הצומחת.<sup>68</sup>

60 על־פי הישראלי, ספר העצמים, קטע ב, עמ' 17. המקור הערבי־יהודי: Stern, "The Fragments of Isaac Israeli's 'Book of Substances'", p. 19. תרגום לאנגלית: Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 82.

61 האל עצמו "עומד", כלומר אינו משתנה. מן האל נאצל השכל הכללי – האור הראשון, המכונה פה "בהירות".

62 תהליך ההאצלה נדמה כאן להקרנת אור השמש, המתפשט מן השמש אל החלונות ואל הבתים.

63 מן השכל הכללי נאצלת הנפש השכלית, שאורה "יותר מעט", כלומר בהיר פחות מאור השכל הכללי.

64 מדרגת השכל הכללי היא בין האל האחד לבין הנפש השכלית.

65 השכל הכללי, המאציל את הנפש השכלית, גם מטיל את צלו על הנפש השכלית, כי הוא בתווך בינה לבין האל. צל זה הוא מקור החושך בנפש.

66 מן הנפש השכלית נאצלת הנפש הבהמית (הנפש החיונית), ויש בה כוחות החשיבה והדמיון.

67 כוחות החשיבה והדמיון אינם גובעים מעצם היותם בנפש, אלא תלויים בדברים חיצוניים להם, דהיינו השכל והנפש המשכלת.

68 הנפש הצומחת נאצלת מן הנפש הבהמית.

ולזה נתעבה בהירותה<sup>69</sup> ולא תנוע כי אם תנועת הגדול והצמיחה לכד, ותסרה התנועה וההעתקה לזה,<sup>70</sup> ומה שבינה מן המדרגות והרחק מן הבהירות. וכן התפשט מן הצמחים בהירות ותהיה ממנה אמתת הגלגל וטבעו ונתעבה ונפל תחת חוש הראות.<sup>71</sup> וכעבור שהיה טבע הגלגל התנועעות, נרחף קצתו בקצתו ויהיה מתנועע האש, ומן האש האויר, ומן האויר המים, ומן המים הארץ,<sup>72</sup> ומאלו היסודות תהיה הויות הבעלי-חיים והמחצב.

(ספר הרוח והנפש, עמ' 52; Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 110-111)

תרגום לעברית: סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, עמ' 58-59

## שאלה

לפי הישראלי, אם השכל מאיר, כיצד הוא גם מטיל צל על מה שבא אחריו?

איך אפשר ליישב את תורת הבריאה עם תורת האצילות? לדעת הישראלי, השלב הראשון הוא בריאת יש מאין, והוא המצאת החומר הראשון והצורה הראשונה (שהיא החכמה) מאין. יש שלוש עצמויות ראשונות שהן בבחינת בריאת יש מאין: החומר הראשון והצורה הראשונה שנבראו מאין בכוחו וברצונו של האל, והשכל שהוא פרי התחברותם של החומר הראשון והצורה הראשונה. מכאן והלאה, כל השלבים הם שלבי האצילות וכל שלב נאצל מצל השלב העליון לו. השלב העליון הוא השכל וממנו נאצלת הנפש המדברת (הנפש המשכלת), שממנה נאצלת הנפש הבהמית, וממנה נאצלת הנפש הצומחת. הנפש הצומחת מאצילה את גלגל השמים (הקרוי גם "טבע"). מתנועת גלגלי השמים התהוו ארבעת היסודות המרכיבים את הגופים הארציים, והם: אש, אוויר, מים, ארץ. גלגל השמים הוא האחרון בשורת העצמים הפשוטים שנאצלו מן השכל, והוא המתווך בין העולמות העליונים לבין העולם החומרי המוחשי.

לשאלת השואל, מדוע בריאת יש מאין הייתה רק בשלב הראשון (החומר הראשון והצורה הראשונה) ולא בכל שלב ושלב, משיב הישראלי, שיש הבדל בין פעולה יצירתית בריאתית לבין האצלה מהותית, שאינה תלויה בפעולה רצונית. בשלב הראשון, הבריאה, הפעולה היא יצירתית – הפועל צריך לפעול. הפעולה רצונית. בשלב השני, האצילות, ההשפעה היא מהותית, מעצם הדבר, בלא כל פעולה, ידיעה או כוונה רצונית, כפי שראינו אצל פלוטינוס.

69 הנפש הצומחת דקה וזכה פחות. בגלל עובייה היא חשוכה יותר ואין לה הכוחות הבהמיים.

70 לכן אין הצמחים מסוגלים לגדל ממקום למקום כרצונם, כפי שבעלי-חיים מסוגלים.

71 מן הנפש הצמחית נאצל העולם החומרי, החל בגוף הגלגלים השמימיים, שהם חומריים ומוחשיים, ונראים כחוש הראייה בגלל עובייה.

72 מן הגלגלים נאצלת האש, מן האש נאצל האויר, מן האויר נאצלים המים, ומן המים נאצלת הארץ. ומארכבת היסודות האלה מתהווים בעלי-חיים והמינרלים.



במקום מערכת האצלה מוניסטית טהורה, נוסת פלוטינוס, שבה אין האחד פועל, אינו רוצה ואינו יודע דבר חוץ מעצמו, מציע הישראלי קוסמולוגיה השומרת על תפיסה דתית-מונותאיסטית של אל אחד הבורא את עולמו מאין בפעולה מכוונת ורצונית. ואולם בניגוד לתפיסה הדתית המקובלת (נוסח בראשית), אין האל פועל את כל העולם במישרין, אלא את השלב הראשון בלבד. כל שאר היקום נאצל, שלב-שלב, בהדרגה, מן השלב הראשון, וכל שלב עבה יותר ומאיר פחות מהשלב שמעליו ושממנו נאצל. לכן, אומר הישראלי, שהאל "ברא" את ה"בהירות" הראשונה (=השכל הכללי), אבל בכל שאר השלבים אין הוא מזכיר את המונח "ברא", אלא משתמש בלשון ההאצלה: "הניצוץ המתפשט", "התפשט ממנה [...]" ניצוץ, "התפשט [...]" בהירות.

יש אפוא להבחין בין דבר העושה רושם ופועל על משהו, לבין דבר שהוא עצמי (מלשון עצם, ג'והר = substance) ומהותי (נ'א'ת = essence). לדברי הישראלי, "אור החכמה מתהווה מן הכוח והרצון על-ידי רושם ופעולה, ואילו האור הנאצל מן השכל הוא מהותי ועצמי כאור השמש וזוהרה הנאצל ממהותו ועצמיותו".<sup>73</sup> אלטמן מסביר: "פירושו של דבר, שלדעת יצחק הישראלי, האצלת העצמים הפשוטים מן השכל היא סדר הגיוני והכרחי, בניגוד להתהוות השכל, שהוא תוצאה ממעשהו של כוח ורצון".<sup>74</sup>

כך משלב הישראלי את תורת הבריאה יש מאין הדתית עם תורת האצילות הנאו-אפלטונית, ומגשר על הפער שבין תפיסת האל המונותאיסטית (בורא הפועל מרצונו) לבין תפיסת האל המוניסטית (האחד המאציל את השכל): המצאת השכל הכללי היא בריאת יש מאין על-ידי האל, ואילו שאר הנמצאים מתחת לשכל הכללי נאצלים ממנו.

### 3.2.4.2 החומר הראשון והצורה הראשונה

ראינו שיצחק הישראלי ניסה להתאים את תורת האצילות למסגרת אמונה מונותאיסטית בבריאת יש מאין. ייתכן שניסיונו לשמור על האמונה הדתית הביא אותו גם לחידוש אחר בתורת ההאצלה של פלוטינוס. כזכור, אצל פלוטינוס האחד מאציל ישירות את השכל הכללי, ואילו אצל הישראלי יש עוד שלב המתווך בין האל, שהוא בורא יש מאין, לבין השכל הכללי, והוא שלב "העצמים הפשוטים" – החומר הראשון והצורה הראשונה (החכמה), שמהם מורכב השכל הכללי, והם קודמים לו.

החומר הראשון והצורה הראשונה הם "עצמים" משום שהם קיימים בזכות עצמם כנבראים הראשונים: הם נבראו, כאמור, מאין ולא מעצם אחר. הם "פשוטים" מפני שהם רוחניים, ואינם מתחלקים

<sup>73</sup> על-פי הישראלי, ספר העצמים, מהדורת Stern, עמ' 2; תרגום מערבית: רפאל ישפה; תרגום לאנגלית: Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 82

<sup>74</sup> Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 171-172

כתומר וכצורה הארציים. לכן הם גם "ראשית השרשים", כי הם שורש כל הנמצאים: האל ברא אותם מאין, מהם מורכב השכל הכללי, המאציל, בהדרגה, את השלבים הבאים אחריו, כאשר האור (הזיו, הוזהר) של כל שלב הולך ופוחת.

אמר אריסטו<sup>75</sup> הפלוסוף החכם בחכמת היונים, כי ראשית השרשים כלם הם ב' גרמים [= עצמים] פשוטים הא' מהם היסוד הראשון המקבל הצורה, הידוע אצל הפילוסופים כשרש השרשים. והוא הגרם הראשון העומד בעצמו המקבל החלוף.<sup>76</sup> והב' הצורה הגרמית [= העצמית] המעותרת להתלבש על הגרם. והיא החכמה השלימה והזיו הטהור והזהר הצח אשר כאשר התחבר עם היסוד הראשון היה מזה תולדת [= טבע] השכל וצורתו לפי שהוא מורכב מהם. וכאשר היה תולדת השכל וצורתו וזיו התנוצץ ממנו זיו וזהר כזיו המתנוצץ מן מראות הזכוכית המושמים בחלונות המרחצאות וההיכלות כאשר נופל עליהם זיו השמש וזהר ויהיה מזה תולדת הנפש המדברת [= הנפש השכלית], וכאשר היה תולדת הנפש המדברת התנוצץ ממנה זיו וזהר כזיו המתנוצץ ממראות הזכוכית ויהיה מזה תולדת הנפש הבהמית והיה זיוה וזהרה פחות מזיו השכל וזהרו ולכן זאת הנפש כסילית וצריכה להתלמד ולהזכיר וכאשר היה תולדת הנפש הבהמית התנוצץ ממנה כזיו המתנוצץ מן הראשונים והיה מזה תולדת הנפש הצומחת והיה זיוה וזהרה פחות מן הזיו הראשונים. [...]

(הישראלי, סרק על היסודות, בתוך: Alimann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 119  
תרגום לעברית: סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, עמ' 56)

## שאלות

1. סכמו את שלבי ההאצלה בתורת הישראלי.
2. הישראלי מזכיר את המראות שבהן "מתנוצץ" האור בכל שלב. מה מסמלות המראות בדימוי שלו?

כאמור, התומר הראשון והצורה הראשונה הם ישויות רוחניות, והם נבראים ישירות על-ידי האל בבריאת יש מאין. התומר הראשון אינו תומרי במובן שלנו, כלומר עצם גופני המתפשט בשלושת הממדים. הוא מוגדר כאן "כעומד המקבל החלוף", כלומר כעצם קיים, שהוא נושא בלתי־משתנה לכל השינויים, וה"תומר" הזה הוא גם רוחני! הצורה הראשונה היא החכמה, וגם היא, כמובן, ישות רוחנית. השכל הראשון מורכב אפוא משני היסודות הרוחניים: התומר הראשון והחכמה (הצורה הראשונה).

75 "אריסטו" כאן אינו הפילוסוף אריסטו, כי אם פילוסוף נאו־אפלטוני מאוחר ממנו, שדבריו מיוחסים לאריסטו.  
76 העצם הבלתי־משתנה נושא את הדברים המשתנים (המתחלפים).

### 3.2.4.3 השכל הראשון

הישראלי מנסה להוכיח שאין השכל הכללי יכול להיות חומר בלבד ולא צורה בלבד, אלא צירוף של חומר וצורה יחד. לזו היה השכל הכללי רק חומר, בלא צורה, אזי היה ריק מתוכן, כלומר, בלי ידיעה או חכמה. צורתו היא החכמה, והיא מספקת לו את תוכן הידיעה. לעומת זה, אין צורה יכולה להתקיים בלא חומר. לזו היה השכל הכללי צורה בלבד, בלא חומר, היינו נאלצים למצוא לה חומר. הישראלי דוחה את האפשרות שהנפש המדברת (השכלית) מתחת לשכל יכולה לשמש "חומר" לשכל. אילו הייתה הנפש "חומר לשכל", היא לא הייתה יכולה להתקיים בלעדיו, אך הנפש יכולה להתקיים בלי ידיעה שכלית.

ואולם אם הנפש יכולה להתקיים בלי ידיעה שכלית, אין היא יכולה לשמש "חומר" לשכל, ואין השכל יכול לשמש "צורה" לנפש. הואיל ואין צורה בלא חומר, ואין חומר בלא צורה, מסקנת הישראלי היא, שהשכל הכללי מורכב משני השורשים גם יחד, כלומר מחומר ומצורה, ושני גורמים אלה קודמים לשכל בבריאה:

היות שזה כך, ברור כי השכל הוא הנכבד מן העצמים, כמעלה העליונה ובמדרגה הנשגבה ביותר והקרובה ביותר לחידוש ולבריאה, והנפעלת ביותר בלא אמצעי על-ידי הכוח והרצון, שהרי החוכמה השלמה, הידיעה הטהורה והמרע האמיתי הם צורתו ושלמות עצמיותו. [...]

הרי ברור שהשכל אינו העצם החומרי ולא העצם הצורני של הנפש. לכן, מה שאפשר לומר הוא שעצם מורכב מן ההיולי [= החומר] ומהצורה [...] הואיל והשכל מורכב מן ההיולי ומהצורה, ברור שההיולי והצורה קודמים לו בטבע. הרי ברור וגלוי כי הנבראים הראשונים הם שני עצמים פשוטים, והשכל מתהווה מהם.

(הישראלי, ספר העצמים, מהדורת Stern, עמ' 23-24; תרגום מערבית: רפאל ישפה;

תרגום לאנגלית: Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 85-88)

לדעת אלטמן, אין להבין קדימה זו של החומר והצורה לשכל כקדימה בזמן, אלא כקדימה בטבע (בדרגה). העליון והתחתון קיימים יחד, בו־בזמן, והעליון קודם לתחתון בטבע (בדרגה) ולא בזמן. תהליך האצילות, לפי תפיסה זו, הוא תהליך נצחי, והעליון תמיד ולנצח קודם לתחתון. לדברי אלטמן:

הנחת הישות הכפולה של חומר וצורה הקודמת לשכל, שמצאנו במקור של הישראלי, אינה מתיישבת לכאורה עם משנת פלוטינוס. [...] הנחה זו של ישות אחרי האל וקודמת לשכל אולי מונעת משיקולים תיאולוגיים. ייתכן שהיא תוצאה של הרצון לאמץ את מושג הבריאה במסגרת המטאפיזיקה הנאו־אפלטונית.

(Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 163)

מן הראוי לחזור ולהדגיש, שער עתה דיברנו בבריאת החומר הראשון והצורה הראשונה מאין, ושמם מורכב השכל הכללי. מעתה והלאה מדובר בתהליך של אצילות. מה גורם להבדלים האיכותיים בין העצמים ולדירוגם לשלבים שונים, עליונים ותחתונים? בתשובתו נזקק הישראלי שוב לדוגמת האור – ככל שהאור הולך ומתרחק ממקורו והוא מתקבל ונמסר משלב רחוק יותר וגם יותר מן המקור, הוא נחלש:

הרי הגענו אל המקום הזה בדיוננו [...] שהנבראים הראשונים הם שני עצמים פשוטים, נשוב למה שהבטחנו להבהיר, כלומר, לסיבות של ההבדל בין העצמים ולקרימותו של האחד ביחס לזולתו ברוחניותו ובמעלתו. אומר שזה משלוש סיבות. הראשונה, איכות האצלת האור הנברא מן הכוח ומהרצון. השנייה, איכות קבלת האור על-ידי העצם האחד לעומת זולתו. והשלישית, ההבדל הקיים בין המאציל ובין הנאצל, בין ההאצלה ובין [קבלת] האצילות. אשר לאיכות האצלת האור מן הכוח והרצון, כבר הבהרנו והסברנו שראשיתה שונה מאחריתה. והאמצעי שונה מקצהו. לפני שהראשון נאצל מן הכוח והרצון הוא אינו [נתקל] בהתנגדות של צל או חושך שיקדירו ויעכו אותו, ואילו האחרון [נתקל] בהתנגדות של לכלוך רב וכיסויים שונים המקדירים ומעבים אותו, והאמצעי מקבל משני הקצוות בשוויון.

(הישראלי, ספר העצמים, מהדורת Stern, עמ' 24; תרגום מערבית: רפאל ישפה;

תרגום לאנגלית: Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 88)

שאלה

תארו והסבירו את שלוש הסיבות שהישראלי מונה במעלות העצמים הרוחניים.

### 3.2.4.4 הנפש

כזכור, לפי אפלטון, נפש האדם משולשת, והיא מחולקת לנפש שכלית, נפש בהמית ונפש צמחית. לפי תורת הנפש של הישראלי, האדם הוא "עולם קטן", כי חלוקה משולשת זו בנפשו משקפת חלוקה מקבילה בנפש הכללית. גם כאן יש היררכיה של חלקי הנפש, במעמדם ובכוחם. כזכור, ככל שהאור מתרחק מן המקור הוא מתפורר ונחלש, וככל שיש שלבים אמצעיים בין המקור לשלב הגדון, מטילים שלבים מתווכים אלה את צלם על השלב התחתון. לכן, אומר הישראלי, רק השכל מקבל את האור קבלה מידית ובלא אמצעי, ישירות מן הכוח והרצון של האל. ואולם הנפש השכלית מקבלת אור חלש יותר באמצעות מתווך אחד (שהוא השכל הכללי), והנפש הבהמית מקבלת אור חלש עוד יותר באמצעות שני מתווכים (השכל הכללי והנפש השכלית). הנפש הצמחית מקבלת אור חלש יותר באמצעות שלושה מתווכים (השכל, הנפש השכלית והנפש הבהמית), והטבע מקבל אור שנחלש על-ידי ארבעה מתווכים (השכל ושלוש הנפשות).

הואיל והאור המגיע אל הנפש השכלית חלש לעומת האור המגיע אל השכל, אין הנפש השכלית מסוגלת לדעת את האמת בכוחות עצמה בלבד, והיא זקוקה ללימוד. הואיל והאור המגיע אל הנפש

הבהמית חלש עוד יותר, הנפש הבהמית זקוקה לידיעת החושים הגופניים וכוח המדמה (הדמיון), ואינה מסוגלת לדעת את האמת השכלית בכוחות עצמה בלבד. הנפש הצמחית אינה מסוגלת לדעת אף את מה שבעל־החיים יודע באמצעות החושים, בגלל חולשת האור המגיע אליה, ולכן כוחה מוגבל לפעולות הגידול וההולדה. כוח הטבע לקוי עוד יותר, והגופות הטבעיים (וארבעת גלגלי השמים – היסודות הארציים) אינם מסוגלים לפעול או לנוע בכוחות עצמם. אדרבה, הם סבילים ונפעלים על־ידי כוחות החיצוניים להם.

תורת הנפש של הישראלי משקפת אפוא את מבנה העולם כולו, וכך האדם הוא מעין "עולם קטן".

### 3.2.4.5 העולם החומרי – הטבע

הגלגל, שהוא ראשון הדברים החומריים המוחשיים של העולם, הוא גם מבחינה מסוימת אחרון הדברים הרוחניים, ולכן הוא מזוהה עם "הטבע". לגלגל יש מעמד בינוני זה – בין רוחני לחומרי – מפני שחומרו אינו כחומר הגס והעבה בעולמנו, המורכב מארבעת היסודות הארציים (ארץ, מים, אוויר, אש), אלא הוא עשוי מן "החומר החמישי" שהוא דק וזך מן האש, כפי שהאש דקה וזכה מן האוויר, האוויר זך מן המים, והמים זכים מן הארץ. בספר הגבולים (הגדרה ו, הגלגל), מסביר הישראלי בפירוש שהגלגל נאצל בלי אמצעי מצל הנפש הצומחת, והוא בעצמו משפיע על תנועות ומאורעות העולם המוחשי, בכלל זה בתחום ההיסטוריה האנושית.

לפני שנסיים את הדיון במבנה העולם ובתורת האצילות של יצחק הישראלי, ראוי לציין שבמאה ה־13 הושפעו חוגי המקובלים בגירונה מאותם מקורות שמביא הישראלי באחד מחיבוריו ששרדו, הנקרא פרק על היסודות. קטעים דומים מובאים, בין היתר, בפירוש האגדות לעזריאל מגירונה, אשר לפיו אין הבדל בתוכן הדעות של הפילוסופים ושל המקובלים אלא במינוח גרידא. עזריאל, למשל, זיהה את החומר הראשון והצורה הראשונה (כלומר חכמה) עם ספרת החכמה, השכל וזהה עם ספרת הבינה והנפש וזהה עם ספרת הדעת.

### 3.2.5 דרך עליית הנפש

עד כאן דיברנו על מבנה העולם ותורת ההאצלה של הישראלי, כלומר הדרך היורדת. נעבור עתה אל הדרך הנאו־אפלטונית השנייה, דרך עליית הנפש. נפש האדם הנמצאת בעולם התחתון שואפת להתאחד עם האור העליון של החכמה. בדרך עלייתה מבחין הישראלי בשלושה שלבים:

א. טהרת הנפש (מה שאל־כנדי מכנה בערבית "תטהיר", שפירושו "הדרך המטהרת", ופרוקלוס מכנה *Via Purgativa*).

- ב. הארת הנפש על-ידי השכל ("אנארה" אצל אל-כנדי, ו"הדרך המאירה" [Via Illuminativa] אצל פרוקלוס).
- ג. התאחדות ודבקות הנפש באור השכל ("אלהאס", כלומר, השראה או האצלה [Inspiration], אצל אל-כנדי, "דרך ההתאחדות" [Via Unitiva] אצל פרוקלוס).

בספר היסודות אומר הישראלי:

ומי שנפרדה בו הנפש המדברת [= מי שנפשו השכלית נפרדה מן הנפש הבהמית והנפש הצמחית שלו] והזריח עליו השכל מאורו וזיוו, שב רוחני אלהי מתאוה מאד בדרכי המלאכים כפי יכולת האנושית.

(הישראלי, ספר היסודות, תרגום אברהם אבן חסדאי, עמ' נח)

במשפט קצר זה מכניס הישראלי את שלושת שלבי עליית הנפש הטהורה: (א) היא נפרדת מטומאות הגוף ומהתאוות, כלומר היא מיטהרת; (ב) היא מוארת על-ידי השכל; (ג) היא "שבה" למקורה ונעשית רוחנית ואלוהית.

בספר הגבולים (הגדרה ב, שהובאה לעיל), הוא אומר:

להתרחק מהמעשים הבהמיים הטמאים, להשיג כזה גמול בוראו ית'. והוא שיתדבק בנפש העליונית לקבל אורה מאור הדיעה [כלומר, השכל] ויפוי החוכמה ומזהירה. וכשיגיע אל זו המדרגה יעשה רוחני בהדבקו באור הנברא מעוז אל נורא בלי בינוני ויעשה מהלל משבח לבורא מעולמי עד, וזהו גן עדנו וטובת גמולו ונועם מנוחתו ומעלתו השלם ויפוי התמים.

שאלות

1. תארו את דבקות הנפש לפי הישראלי. מה פירוש "בלי בינוני"?
2. השוו תיאור זה של דבקות הנפש אצל הישראלי לחוויה שתיאר פלוטינוס (בנוסח פלקירא, לעיל, סעיף 3.1.8.3, ב). במה הם דומים ובמה הם שונים? האם הישראלי מתאר כאן חוויה "למעלה מעולם השכל כולו", כדברי פלוטינוס בניסוחו של פלקירא?

הנפש חייבת קודם לכל להיפרד מטומאות הגוף, ובייחוד מן התאוות הבהמיות, כדי להתחיל בתהליך של הטהרות, במעשה ובמחשבה. רק לאחר תהליך כזה תהיה הנפש טהורה ומוארת ותוכל להתאחד ולהידבק בעולם השכלי. הנפש העליונה – השכלית – חייבת אפוא להתרחק ולהיפרד משתי הנפשות הנחותות (הבהמית והצומחת), ולעלות שלב-שלב אל התאחדותה עם השכל, "בלי בינוני". דבקות זו אפשרית אף בחיי האדם, ולא דווקא רק לאחר מותו, כתנאי שהוא משתחרר

ממגבלות גופו, כפי שראינו גם בתיאור ההתאחדות המיסטית של פלוטינוס באנאדות ובתיאולוגיה של אריסטו, בדיון על עליית הנפש.

עד כאן בולט אופייה הפילוסופי הכללי של תורת הישראלי. הפן הדתי חסר בקטעים האלה. ייתכן שהישראלי רצה לשמור כאן על אופי פילוסופי כללי, אך במקומות אחרים הפן הדתי בכל זאת מוצא ביטוי, כשמדובר בתפקיד הנביא (כבר הזכרנו לעיל, בסעיף 3.2.2, את דברי הישראלי על שליחי האל ועל המצוות השכליות ["דיעניות"]).

הנביא חשוב בתורת הישראלי מפני שהוא מכניס את פן ההתגלות האלוהית בתורה ושמירת המצוות למסגרת הפילוסופית של הדרך העולה. יתרה מזו, המסגרת הפילוסופית שתוארה עד כה מספקת את צורכי האליטה הפילוסופית בלבד, המסוגלת לעלות בדרך העולה הקשה של היחיד. אבל המסגרת הדתית-התורנית של הנביא סוללת את הדרך העולה לא ליחיד סגולה בלבד, אלא לכל העם השומר את התורה.

## 3.2.6 הנביאים

### 3.2.6.1 הצורך בנביא

לא כל בני האדם מסוגלים להגיע למדרגה הנעלה של דבקות בעולם השכלי מחמת שעבודם לתאוות הבהמיות. לכן הבורא, שברא את עולמו באהבה ובנדיבות, סיפק לבני האדם את שלוחיו, שהם הנביאים. תפקיד הנביאים להודיע לעם את המצוות, ששמירתן מאפשרת גם לו, בסופו של דבר, להשיג את הדבקות. כך כותב הישראלי בנוגע לנביא:

וזה שהבורא ית' כשרצה לברוא העולם ולהראות חכמתו ולהוציא מה שבו מן הכח אל הפועל, ברא העולם ויצרו מלא דבר,<sup>77</sup> הכינו ולא על דמיון תקונו<sup>78</sup> ולא לצורך ממנו אליו למשיכת תועלת או להסרת נוק ית' בוראינו מזה עילוי רב.<sup>79</sup> אבל עשה זה בטובתו וחסדו<sup>80</sup> וכשהגדיל חסדו והראה חכמתו אהב להועיל ברואיו ועבדיו, וכאשר רצה זה לא היה איפשר בכח בני אדם להגיע אל תועלתם אלא בידיעת רצון הבורא מהם בעבור שיעשוהו ויהיו ראויים לקבל שכרו וגמולו על עבודתם לו.<sup>81</sup> ולא היה איפשר גם כן להגיע אל רצון בוראם ית' אלא

77 שימו לב, כתוב כאן "מלא דבר", ולא כלשון רס"ג "לא מדבר".

78 העולם נברא מאין בלא כל דגם או תכנית אדריכלית שקדמו לבריאתו.

79 כלומר, האל ברא את העולם כדי להיטיב לנבראים ולהוציאם מן הכוח אל הפועל, ולא מפני שהאל, הנעלה מכל צורך בדבר אחר, היה זקוק לעולם.

80 בריאת העולם, כלומר המצאתו, היא טובה וחסד לעולם מאת האל.

81 בני אדם זקוקים לאל ולהדרכה כיצד להתנהג כראוי ועל-ידי כך לזכות בשכר. לכן בני אדם זקוקים לנביאים, שהם שליחי האל, שידריכו אותם כראוי.



בשלוחים ממנו אליהם [ש]יודיעו רצונו אליהם אחר שאין מדרך החכמה לדבר עם כל האדם לפי שיש מהם [מי שגברה עליו] הנפש הבהמית [ומהם מי שגברה עליו הנפש הצומחת ומהם מי שגברה עליו הנפש המדברת] ומהם מי שהורכבה בו הנפש הצומחת והבהמית יחד או הנפש הבהמית עם המדברת [או הצומחת עם המדברת] ומהם מי שנפרדה בו הנפש המדברת והזריח עליו השכל עם כל זה מזיו ונגהו.

(הישראלי, ספר היסודות, תרגום אברהם אבן חסדאי, עמ' נו)

## שאלה

הישראלי כותב שהאל "ברא העולם ויצרו מלא דבר". חזרו ליחידה 2, סעיף 2.4.5.6, שם תראו שרס"ג משתמש בביטוי "לא מן דבר" במקום "מלא דבר". מה ההבדל בין שני הביטויים האלה?

רוב בני האדם משועבדים לכוחות הבהמיים והצמחיים שבנפשם, ולכן הדרך העולה של הנפש המדברת נמנעת מהם. הם זקוקים אפוא להדרכת הנביא.

מי הוא הנביא שבני אדם זקוקים להדרכתו? ברור שהוא האדם שהשיג את הדבקות בעולם השכלי. בזה דומה הנביא לפילוסוף (על השוני בין הנביא לפילוסוף נעמוד להלן). ואולם אין סוג אחד של נביא. לתופעת הנבואה יש היבטים שונים, המתבטאים במדרגות שונות של הנבואה.

## 3.2.6.2 מדרגות הנבואה

מדרגת הנבואה הראשונה היא "הקול". ביחידה 2, כשעסקנו בפירוש ספר יצירה של רס"ג, דיברנו על הכבוד הנברא כאמצעי להתגלות נבואית. לפי רס"ג, הקול ששומע הנביא נברא באוויר השני העדין והזך המכונה "כבוד" או "שכינה". לפי תלמידו של יצחק הישראלי, דונש בן תמים, בפירושו שלו לספר יצירה, הקול הנשמע הוא אכן נברא, והוא מה שמכונה בתלמוד "בת קול". זוהי מדרגת הנבואה הנחותה.

מדרגת הנבואה השנייה, לפי דונש בן תמים, נקראת "רוח", והכוונה לחזון שרואה הנביא. החזון דומה לחלום.

מדרגת הנבואה השלישית והעליונה היא "דיבור". הנביא משה דיבר עם הבורא "פנים אל פנים" (שמות, לג: יא; במדבר, יב: ח), וכך הגיע למדרגת הנבואה העליונה. דונש מזהה את החוויה הנבואית העליונה עם הדבקות. הדיבור הישיר עם האל הוא אפוא המדרגה העליונה, והוא שלב הדבקות באור העליון.

חשוב להדגיש, שבין המדרגה הראשונה (הקול) למדרגות האחרות (החזון והדיבור) חל שינוי מהותי בתופעת הנבואה. המדרגה הראשונה משקפת את ההיבט החיצוני של הנבואה; זאת אומרת, הנביא מופעל על-ידי אירוע חיצוני באוויר. אבל במדרגות האחרות של הנבואה יש היבט פנימי; החוויה היא פנימית, כנפש הנביא. האירוע הוא כנפשו, לא באוויר החיצוני.

### 3.2.6.3 הנבואה כתופעה נפשית

הנביא הוא אדם שהשיג את השלמות השכלית ואת הדבקות, אך נוסף על שלמותו השכלית הוא מחונן בשלמות הכוח המדמה (הדמיון) שלו.<sup>82</sup> בחוויה הנבואית מופעלת לא רק הנפש השכלית של הנביא (כפי שהיא מופעלת גם אצל הפילוסוף), אלא מופעל אף הדמיון. המראה שהנביא רואה אינו תוצאה של התרשמות החושים החיצוניים. במילים אחרות, הנביא אינו רואה בעיניו ואינו שומע באוזניו את מה שמתרחש מחוץ לו באוויר, במה שהישראלי מכנה צורות גופניות או חומריות ("בשרי" לפי תרגום אבן חסדאי). ואולם הצורות הנראות לנביא גם אינן רוחניות לגמרי, כלומר אינן שכליות. הצורות הנראות הן ממוצעות ("אמצעיות") בין גופניות לרוחניות, כי הן מדומות (עולות בדמיון).

איך מגיעות הצורות האלה אל הדמיון? נוסף על חמשת החושים החיצוניים (ראייה, שמיעה, טעימה, מישוש, ריחה) יש באדם כוח הנקרא החוש המשותף (בלטינית: *sensus communis*).<sup>83</sup> החוש המשותף הוא המתאם את פעולות חמשת החושים החיצוניים, שהרי לעתים קרובות אנו חשים דבר בכמה חושים יחד. החוש המשותף מקבל רישומים מן החושים, מתאם ביניהם ומעבירם אל הדמיון. הדמיון מרכיב את הרישומים מחדש (ולאו דווקא כפי שהאדם חש אותם ממש) ומעבירם אל הויכרון, ולכן אנו יכולים לזכור דברים שדמיינו בשינה. הצורות שבחוש המשותף הן "אמצעיות" – בין הצורות "החומריות המוחשות" בחושים החיצוניים לבין "הצורות הרוחניות" שבשכל.

ואולם אצל הנביא, הדמיון מקבל לא רק את הצורות "האמצעיות" מלמטה, דרך החוש המשותף, אלא גם את "הצורות הרוחניות" מלמעלה, מן השכל. הואיל ולנביא יש שכל מפותח ומושלם, מדוע אצלו עוברות הצורות הרוחניות אל הדמיון? כלומר, מהו הצורך בכוח המדמה של הנביא?

תשובת הישראלי היא, שהדמיון של הנביא מכשיר אותו מהבחינה הפדגוגית להיות מנהיג. הנביא אינו מסוגל להנהיג ולתנך את העם במישור השכלי בלבד – וזאת בגלל חולשתו השכלית של העם ולא בגלל חולשה מצד הנביא. המוני העם לא יבינו את דברי הנביא אם יובאו אליהם באופן שכלי-עיוני. הם יבינו את דבריו ברמה שלהם, ולכן חייב הנביא לנסח את המסר העיוני בדמויות

<sup>82</sup> כפי שנראה, בזאת מבוססת עליונותו של הנביא על הפילוסוף בתורת הישראלי.

<sup>83</sup> אין לבלבל בין החוש המשותף, *sensus communis*, כאן לבין מה שמכונה באנגלית מודרנית *common sense*, שפירושו השכל הישר.

שהן "אמצעיות" בין הרוחניות לבין החומריות. הוא צריך להלביש את הצורות הרוחניות בלבוש מדומה. לדברי הישראלי:

מצאנו הנביאים ע"ה כשרצו להפיל מבני אדם ושיראו להם [סגולת] מדותם [נודיינו] עצמם כאלו הצורות הרוחניות וגילו אותם לכל, למען ידעו הברואים מדותיהם הנכבדות ויציאתם מענין הבשרי אל הרוחני לפי מה שיראוהו היא יוצא מענין הטבעים.

(הישראלי, ספר היסודות, תרגום אברהם אבן חסדאי, עמ' נד-נה)

הצורות המדומות מגיעות אל הנביא, לעתים קרובות, בחלום, כשהנביא ישן וכשהדמיון פעיל: "ומצד הזה הסכימה דעת כל בעלי ספרי והאמונות וכל מי שיודה בנבואה, כי החלום חלק מחלקי הנבואה" (שם).

כזכור, הפילוסוף, לפי הישראלי, הוא אדם המחונון בידיעת האמת העיונית והמעשית גם יחד, כלומר, "לעשות מה שצריך האמת". זאת אומרת, לשלמות עיונית יש גם פן מוסרי: הפילוסוף יודע את האמת העיונית, ויודע גם מה מחייבת ידיעה עיונית זו במישור המוסרי של ההתנהגות. ואולם מדובר כאן בשלמותו העיונית והמעשית של הפילוסוף כאדם יחיד. במובן זה הנביא הוא גם פילוסוף. אך הוא יותר מפילוסוף המשיג את שלמותו הפרטית כיחיד. לנביא יש גם תפקיד חינוכי כמנהיג חברתי. הוא שלם גם בכוח המדמה שלו, בהשראת שכלו. המוני העם אינם מסוגלים, בכוחות עצמם, להשיג את השלמות העיונית והמעשית של הפילוסוף. הפן הנוסף של הכוח המדמה אצל הנביא הוא המאפשר לו להנהיג את העם ולחנכו לאור האמת השכלית העיונית, במונחים מוחשיים מן הדמיון המובנים לו. הנביא מדבר אל לב העם בכך שהוא מסוגל להפעיל ולכוון את דמיונו אל האמת ולצוותו מצוות שיישירו את מעשיו. יתרונו של הנביא על הפילוסוף הוא אפוא בהשראת כוח המדמה שלו על-ידי שכלו, ומכאן – בתפקידו החינוכי בהנהגת העם.

### 3.2.6.4 יתרון הנביא על הפילוסוף

בכך עונה הישראלי על השאלה: מדוע נחוצות הצורות המדומות בכלל? או במילים אחרות: מה הוא יתרון הנביא על הפילוסוף? אמנם אצל הפילוסוף הצורות הרוחניות-השכליות, המגיעות אל הנפש השכלית מן השכל, רוחניות יותר ומעולות מן הצורות הרוחניות למחצה והגופניות למחצה המגיעות, אצל הנביא, אל הדמיון מן החוש המשותף. ואולם אצל הנביא שלמות הדמיון היא בנוסף על השלמות השכלית ולא במקומה. לכן, הנביא הוא שלם יותר מן הפילוסוף – ותוספת שלמות זו נחוצה לו כדי שיוכל להנהיג את בני האדם.

הבה נזכור: לא כל בני האדם מסוגלים להבין את האמת השכלית; כדי להנהיגם ולהדריכם ולאפשר להם להשיגה, יש לספק להם את האמת בצורה המובנת להם, והנביא הוא המסוגל להורות להם את

האמת. יתר על כן, באמצעות נבואותיו, העולות מן הדמיון והמובנות לכל אדם, מצליח הנביא לשכנע באמיתת שליחותו כדי שישמעו לו, כאמור לעיל: "שאנחנו מצאנו הנביאים ע"ה כשרצו להבדל מבני אדם ושיראו להם סגולת מדותם נזדיינו עצמם באלו הצורות הרוחניות וגילו אותם לכל, למען ידעו הברואים מדותיהם הנכבדות ויציאתם מענין הבשרי אל הרוחני לפי מה שיראוהו היא יוצא מענין הטבעים".

יש בעצם שלושה שלבים בתהליך החינוכי של הנהגת בני האדם על-ידי הנביא. ראשית, הנביא יודע את האמת השכלית העיונית המופשטת ואת מה שידיעה זו מחייבת מבחינה מעשית-מוסרית. שנית, הואיל והמון העם אינו מסוגל להשיג אמת זו בצורה מופשטת, צריך הנביא, באמצעות הכוח המדמה שלו, להלביש את האמת המופשטת במונחים מוחשיים שיובנו על-ידי העם. הואיל והצורות הנבואיות הן רוחניות למחצה וגופניות למחצה, יש מקום לאי-הבנה או בלבול בקרב העם, העלול להבין את הצורות כמשמען. שלישית, נחוץ פותר משכיל, שיסביר לעם את אמיתתם השכלית של דברי הנבואה: "לפי שאנחנו מוצאים אותם מורים על אמתת הדברים וענייניהם כשיהיה הפותר להם משכיל אמת" (ספר היסודות, עמ' נד).

שלושת השלבים דרושים בגלל תפקידו של הנביא כמנהיג ומחנך: עליו לדעת את האמת המופשטת, עליו להלביש את האמת המופשטת במונחים מוחשיים באמצעות דמיונו, ואחר כך עליו להסביר את האמת הרוחנית המופשטת המסתתרת מאחורי הדימויים המוחשיים הגופניים. לדברי הישראלי: "בעבור שזה יותר נקל על הנמהרים ומי שרחקה הבנתו לקרבתו מהעמידה, עד שנתיישבה צורתו ברעיון [= דמיון] מי שהוא כך ונטבעה בו. אז אפשר לו להסירו מהגשמות אל הענין הרוחני במשל ובקירוב" (שם, עמוד נב). זאת אומרת, כדי שאנשים לא-משכילים יבינו את האמת השכלית, חייבים הנביאים להלבישה בצורות מדומות-גשמיות. אחרי שאנשים יבינו אותן אפשר להפשיט מהן את הגופניות, "במשל ובקירוב", כלומר, על-ידי פירוש אלגורי של אותה אמת כמשל, כדי לגלות שוב את תוכנה השכלי המופשט. כאשר המשכיל מעיין בצורות הנבואיות המדומות, הוא מיד מבין אותן כמשל, ומפשיט את הגופניות כדי לגלות את הרוחניות שבהן. אך האדם הלא-משכיל לא יצליח לחדור דרך הקליפות החיצוניות אל עומק התוכן האמיתי הרוחני, עד שיבוא פותר משכיל ויעזור לו בפתרון המשל או החלום שבו חזה את המשל. לדברי הישראלי:

וכשיהיה ראיות [= מחשבות] האיש ההוא רוחני זך בהיר מעט הקליפות והאפילה אז השפיע עליו השכל מאורו ונגהו והודיעו סגולותיו וצורותיו ודבריו הרוחניות. והעמידו על מדות הנפש וצורותיה וסגולת כחותיה והבדל צורותיה הרוחניות מן הגשמיות. אז יהיה נקיותו לכל קליפת אלה הצורות ממה שבתוכם נקיון שלם ופותר החלום ההוא פתרון שאין בו שיבוש.<sup>84</sup> ואם יהיה כח מחשבו רבה קליפות והאפילה ולא יוכל השכל לרדת לעמקו באורו ונגהו ולא ידע כחותיו וכחות הנפש, ולא יעמוד על הצורות הרוחניות והשכליות והנפשיות, לא תהיה הבדלתו לקליפת אלה הצורות הנמשלות לו בעת השינה ממה שבתוכם הבדל שלם ונכון, לפי

84 השגתו של האדם המשכיל את הצורות הרוחניות היא נקייה מן הקליפות החומריות, והוא יצליח לפתור את המשל שבחלום כראוי.

שהוא לא עמד על הענין הרוחני מהם ויבדילו מגשמותו. וכשיהיה הדבר כן יהיה פתרונו לצורות הרוחניות מצד גשמותם לא מצד הענין הרוחני שבם לפי רוב עובי כח המחשבי ורוב קלפותו ואפילתו. וזה יהיה פתרונו לחלום פתרון נפסד רב השגות ואין בו דבר ישר ונכון. ואז יצטרך לספר חלומו אל פותר משכיל<sup>85</sup> ממי שכבר השפיעה עליו השכל מאורו וזיוו ועמד על דמיוני הצורות והדברים הרוחניים והבדילם מן הגשמות שהוא אם לא יעמוד בכל אלה לא יהיה לו פתרון נכון.

(הישראלי, ספר היסודות, תרגום אברהם אבן חסדאי, עמ' נו-נוז)

הנביא הוא אפוא "בעל מוסר יודע בינה", המורה את הדרך אל האמת ואל המוסר ובכך דומה לאל שגילה את האמת הרוחנית על-ידי משלים מוחשיים, בהתאם לרמת הבנתם של בני האדם:

על כן בחר הבורא יתעלה וית' מברואיו לשליחותו מי שהוא על הענין הזה וניבא אותו והראה על ידו אותותיו ומופתיו האמיתיים ושמו שליח<sup>86</sup> ואמצעי בינו ובין בראיו והוריד עליו ספרו<sup>87</sup> המצדיק האמיתי. ושם מאמרו בו מי שהוא מתוקן עומד בעצמו ואיננו צריך ביאור<sup>88</sup> ופתרון ומה שהוא כמו כן גשמי מסופק צריך ביאור ופירוש לא שהבורא ית' קצרה ידו מהביא דברו כלו בספרו מתוקן עומד בעצמו אלא מפני שהוא ית' ידע בראיו משתנים בשכלם והבנתם ומחשבותם ובחירתם מפני שיש מהם בהמי ופתי שלא יעלה במחשבתו ולא ישארו ברעיונו אלא מה שהשיג בחושיו וראהו בעיניו.<sup>89</sup> ויש מהם משכיל חוקר אשר עיניו פקוחות על אמתת הדברים המבדיל עניינם הרוחני מן הגשמי. ויש מהם הבינוני עם מה שיש מן האמצעיים שלא יכולם מספר, ושם הבורא ית' דברו רוחני מתוקן בעבור שיהיה מנהיג ומורה צדק לבעלי השכל והתבונה בעבור שיגיע בו אל הענין שבדברו אשר בו עניין גשמי ומסופק,<sup>90</sup> ושם דברו גם כן מסופק לאטומים חסרי השכל ומי שאין הבנה לו בעבור שיחקוק [= יתאר] בציורים לעוביו וגשמותו וקרבתו מהחוש אחר שאין ביכלתם להשיג מה שאיננו על הדרך הזאת מבלי שיקרבהו להם מעט מעט ויעתיקום תחלה מהגשמות אל הענין הרוחני בלימוד יקרב להבנתם.<sup>91</sup> ואחר כן ממנו כמו כן אל מה שהוא יותר רוחני ממנו ויעלו מדרגה אחר מדרגה עד שיגיעו אל הענין רוחני הפשוט השלם. ועל כן הוצרכו הסכלים מבני אדם ואותם שאין להם שכל ומוסר ולא היכרה אל בעל מוסר יודע בינה, והחכמים החוקרים האמתיות, בעבור שידבר עם כל אדם מהצד שישכיל בו ויבין לפי קרבו מהענין הרוחני וההבנה או הגשמות והביעור, אחר שאי אפשר לעמוד על הרוחני שבמלות הגשמות מהספרים לפי שהספרים אמנם ידברו מצד אחד

85 האדם הלא-משכיל לא יצליח לחדור אל עומק אמיתת המשל וחלומו, ולכן יהיה זקוק לפותר משכיל.

86 תיאור הנביא כשליח מקובל בתרבות האסלאמית, שכן מחמד נקרא "רסול אללה" (שליח האל).

87 התגלות נבואית אמיתית כתובה בספר. יש לזכור, שלפי האסלאם היהודים (וגם הנוצרים) הם "אֵהָל אֶל-כְּתָאב" (עם הספר), כלומר כבר יש להם התגלות נבואית אמיתית.

88 כלומר, יש בכתובים מאמרים ברורים בעליל שאינם צריכים הסבר או פירוש.

89 המשלים בכתבי הקודש, המדברים בשפה מדומה או מוחשית ולא-שכלית, הם לצורך בני אדם המסוגלים להבין רק דברים מוחשיים ולא-מופשטים.

90 הדברים הברורים מורים לבעלי השכל כיצד להבין גם את הדברים הזקיקים לפירוש.

91 בני אדם גשמיים זקוקים לתיאורים מדומים, הלקוחים מדברים מוחשיים, וכך קמעה קמעה יתקדמו אל הבנה רוחנית יותר.

ויביא הרבר בצורה אחת.<sup>92</sup> ואם רחוק מהמעין בספר הבנת זה ישאר בסכלותו עד שילך אצל חכם וימשיל לו הדבר בצורות רבות משתנות ויביא אליו ביאורים רבים כי הוא ילמד הדבר תחלה בענין גשמי קרוב מהחוש. ואם ראה שיקבל עליו זה והבין בו די ואם לא הוסיף בו ענין גשמי והעלהו ממדרגה אל מדרגה עד שיגיע אל מקום שאמר בו ונחקקה צורתו בשכלו אז שב והציע לו מעט מעט עד שישוב הדבר על ענין רוחני.

(שם, עמ' נח-ט)

דרך עליית הנפש שמתווה הישראלי, כמו הדרך היורדת, משלבת משנה פילוסופית נאו-אפלטונית עם תורה דתית. הפילוסוף מסוגל, בכוח שכלו, להשיג את הדבקות בשכל הכללי. ואולם רוב בני האדם זקוקים לעזרתו החינוכית של הנביא, המורה להם את הדרך העולה על-ידי הצורות המוחשיות, באמצעות הכוח המדמה שלו.

שלמותו של הנביא פועלת אפוא במקביל בשני כיוונים מנוגדים: מצד אחד, הנביא הוא פילוסוף המתרחק מן התאוות הגופניות כדי להידבק באור השכל הכללי ולהשיג את האמת המופשטת של הצורות השכליות הטהורות. מצד אחר, כנביא יש לו תפקיד חברתי – הוא מורה הדרך לבני האדם שאינם פילוסופים. לשם כך הוא מפעיל את דמיונו, בהשראת שכלו, כדי להורות לעם, באמצעות צורות מדומות, מוחשיות למחצה ושכליות למחצה, את האמת ואת המצוות המתחייבות ממנה. רק לאחר מכן, בהדרגה, קמעה קמעה, אפשר ללמד את העם את האמת המופשטת המסתתרת מאחורי הצורות האלה. זוהי מעין "ירידה לצורך עלייה" – הלבשת האמת השכלית בצורות מוחשיות כדי לשחררה בסופו של דבר מן הקליפות המדומות ולגלות לבני אדם שאין להבין את דברי הנביא ב"ספר" כמשמעם, אלא יש להבינם "במשל ובקירוב".

## 3.2.7 סיכום

יצחק הישראלי אינו פילוסוף מקורי והוא מסתמך על כמה מקורות, ובכל זאת הוא חידש בתורתו שני חידושים חשובים: חידוש אחד הוא בדרך היורדת של תורת האצילות, שבה ניסה לגשר על הפער שבין האל המוניסטי הלא-אישי המאציל את העולם ממהותו, לבין האל המונותאיסטי האישי הבורא את העולם מאין לפי רצונו. החידוש האחר הוא בדרך השנייה של עליית הנפש, שבה הכניס את תורת הנביא, הנחוץ להצלחת בני האדם שאינם מסוגלים לעלות בכוחות עצמם. יתר על כן, הוא פיתח את תורת הנפש כדי להסביר את תופעת הנבואה.<sup>93</sup> אלה הם חידושים חשובים, המקנים להישראלי מקום של חלוץ וסולל דרך בפילוסופיה היהודית ברוח הנאו-אפלטונית.

<sup>92</sup> הואיל וספרים מתבטאים בצורה מסוימת שאולי לא תהיה מובנת לקורא, אי-אפשר ללמוד מספרים את המובן הרוחני המסתתר מאחורי פשט הדברים. לכן אנשים זקוקים למורים, שיסבירו את המובן האמיתי על-ידי משלים רבים, בהתאם לרמת הבנתו של התלמיד.

<sup>93</sup> ראו את דברי ההערכה של שלמה פינס על תורת הנבואה ותורת הנפש של יצחק הישראלי, בנספח א.

## 3.3 שלמה בן יהודה אבן גבירול

שלמה בן יהודה אבן גבירול (בערבית: אבו איוב סולימן אבן יחיא אבן גבירול; בלטינית: Avicbron) נולד במלגה שבספרד סמוך לשנת 1020, והתחנך בסרגוסה. הוא היה כנראה נמוך קומה וחולני ובגיל צעיר נתייתם מהוריו ונותר בודד. הוא התחיל לכתוב שירים בגיל צעיר וכמשורר והוגה נזקק לתמיכתם של נדיבים, אבל סלד מתלותו בהם. הוא גם הסתבך עם נכבדים בגלל יהירותו וחוצפתו. תומכו הנאמן והחשוב, יקותיאל בן יצחק אבן חסן, שהיה מקורב למלכות, נרצח בשנת 1039, ובלא תמיכתו הכספית והחברתית התקשה אבן גבירול להתקיים בסרגוסה ועזב את העיר. מכאן ואילך הידיעות עליו מועטות ומעורפלות. הוא מת בן 37 בערך, בשנת 1057 כנראה.

כתביו של אבן גבירול רבים ומגוונים. הוא נודע בעיקר כמשורר, אך כתב גם ספרי פילוסופיה חשובים וספרי מוסר.

### 3.3.I ספרי מוסר

#### 3.3.I.I מבחר הפנינים

לאבן גבירול מייחסים שני ספרים שייתכן שלא חיבר כלל, והם ספר על הנפש וספר פופולרי במידות, הנקרא מבחר הפנינים. מבחר הפנינים הוא קובץ של 652 אמרות ומשלים בתחום המוסר, המחולקים ל-64 נושאים, כמו חכמה, ידידות, אהבה ועוד. הספר נכתב בערבית ותורגם לעברית בידי יהודה אבן תיבון במאה ה-12. הוא דומה לספרים אחרים שהיו נפוצים בימי הביניים, כמו הספר הערבי מוסרי הפילוסופים, מאת חונן אבן אצחק, שתורגם לעברית בידי יהודה אלחריזי. מקצת המאמרות המצויים בספר מוסרי הפילוסופים מופיעים גם בספר מבחר הפנינים. רבים הטילו ספק, כבר במאה ה-13, בכך שאבן גבירול הוא שחיבר את מבחר הפנינים. למשל, שם טוב אבן פלקירא, שהרבה להביא את דברי אבן גבירול, וכפי שנראה להלן, תרגם לעברית ליקוטים מספרו מקור חיים, אינו מייחס את הספר הזה לאבן גבירול, אלא למחבר נוכרי: "וכן חברו חכמי האומות במדות דברים טובים כספר הנקרא מבחר הפנינים וזולתם" (פלקירא, ספר המבקש, עמ' מח).



[illegible]

### 3.3.1.2 ספר תקון מדות הנפש

ספר אחר בתחום המידות, שהוא בוודאות פרי עטו של אבן גבירול, הוא ספר תקון מדות הנפש (בערבית: **פתאב אצלח אל-אכ'לאק**). גם הספר הזה נכתב בערבית והוא תורגם לעברית בידי יהודה אבן תיבון. זה הספר היהודי הראשון המציג את המידות באופן שיטתי ומדעי. אמנם הוא מביא פסוקים מן התנ"ך (מעניין שאינו מביא מדברי חז"ל) כדי לחזק את דבריו, אבל תורת המידות השיטתית אינה מבוססת כלל על יסודות דתיים. אדרבה, אבן גבירול מנסה בספר תקון מדות הנפש לבסס את מידות האדם על יסוד אובייקטיבי, הוא גוף האדם, על-ידי קשירת תכונות מוסריות-נפשיות לתכונות גופניות.

כמו פילוסופים יהודים אחרים (רבי סעדיה גאון, יצחק הישראלי, יוסף אבן צדיק ואברהם אבן דאוד), ושלא כמו רמב"ם, טוען אבן גבירול, כי האדם "מבחר הברואים, מצאנו אותו משתתף עם המלאכים בדבור ובשכל" (תקון מדות הנפש, דף ג, ע"א).

ועל כן צריך לאדם החכם הנלכב שישתדל בכל כחו להגיע אל התכלית אשר יוכל להשיגה מן המעלות [...] ושיטרח להיות מעדת החסידים ולהתנהג במנהגם בכל יכלתו [...] ואל ישתמש בחושיו אלא בדבר הצריך, עד שיהיה מן הידועים בחשובים והמפורסמים בחסד, כי זאת תכלית הכונה העולמית, אשר אם יגיע אליה תכלה עינו תמיד עליה להגיע אל מה שלמעלה הימנה, והיא הטובה התמידה אשר היא התכלית אשר יגיע אליה בעולם השכל והיא העולם הבא [...] והמעלה הזאת לא יגיע אליה אלא הראוי לה.

(תקון מדות הנפש, דף ג, ע"א-ע"ב)

אנו רואים כאן תורה נאו-אפלטונית טיפוסית: שלילת עולם החושים לטובת השגת העולם השכלי, שהוא העולם הבא. תירושו של אבן גבירול הוא הקשר שהוא קושר בין החושים לבין המידות. יש ללמוד את פעולות החושים ואת שימושם הנאות: "וכיון שהוא כן, צריך אדם שישער מדותיו אשר הם חושיו, ולא ישמש בהם אלא בדבר הצריך, מפני שהאלהים הרכיבם להאדם על הצורך לתקן הנהגתם, מפני שבהם מתקן תוכן חיותו" (שם, דף ד, ע"א).

מה הקשר בין חמשת החושים למידות? אבן גבירול מתחיל בחוש הראייה. חוש הראייה הוא הנעלה שבחמשת החושים החיצוניים שהאדם חש בהם את העולם החומרי החיצוני לו. הוא הנעלה שבחושים מפני שהוא פועל מרחוק ובלא-זמן (כלומר אנו רואים מרחוק את התופעה ברגע התרחשותה). לכן חוש הראייה מאפשר לאדם להתקרב אל דבר או להתרחק ממנו. במישור המוסרי של מידות האדם, חוש הראייה גם מאפשר את מידת הגאווה ואת מידת הענווה (וכלשון הווידוי ביום הכיפורים: "על חטא שחטאנו לפניך בעיניים רמות"), בהתאם לתנועות העיניים והעפעפיים, כדברי אבן גבירול:

ואומר כי ראש החושים זה וחשוב שבהם הוא חוש העין, מפני שמעלתו מן הגוף כמעלת השמש בעולם [...] שהוא משיג הקרוב אליו והרחוק ממנו בעת אחת, ואין בין השגתו הקרוב

והשגתו הרחוק זמן כמו שאר החושים [...] ומה נפלאו דברי הפילוסופים בחוש העין [...] ואמרו השמר מחוש העין כי הוא מביא אל מיני רהבים, והיא מעידה עליך בקצת התנועות בגאון וגובה ובמקצתם בענוה ובשפלות. על כן הדבק אליה מבחר התנועות והרחק ממנה המגונה שבהם. [...]

(שם, דף ד, ע"א)

חוש השמיעה נעלה פחות מחוש הראייה ולכן אין האדם מאמין ומקשיב ("מסכית" = מקשיב, כלשון דברים, כז: ט, "הסכת ושמע ישראל") לחוש השמיעה כפי שהוא מקשיב לחוש הראייה. גם חוש השמיעה קשור, כמו חוש הראייה, למידות טובות ורעות, ומסוגל להטות את האדם מדברים מפחידים (= המגרים, מלשון גור = פחד) אל דברים נאותים שראוי להאזין להם:

וסמוך לו חוש השמע ביקר מעלתו, ואם החוש הזה פעולתו בנפש קרובה לפעולת העין אין אדם מסכית ליה כאשר הוא מסכית אל העין. ומן המנהג הטוב בחוש הזה להטותו מהדברים המגרים ולא יגור על מה שהוא שומע [...] וצריך שידע ויקום אשר ראוי בהם להאזין כלל.

(שם, דף ד, ע"ב)

החוש השלישי הוא חוש הריח. כמו חוש השמיעה, חוש הריח פועל באמצעות האוויר. ואולם בניגוד לחוש הראייה ולחוש השמיעה, שיש בפעולתם יסוד רצוני (האדם יכול להביט ולשמוע כרצונו למה שהוא רוצה), אין בפעולת חוש הריח יסוד רצוני ולכן הוא אינו קשור למידות טובות ורעות: "וחוש הריח [...] ומעלתו פחותה מחוש השמע. ועל כן הנהגת שימושו מעטה ממנו מפני שאין בו עבודת מצוה ולא עבירה" (שם).

החוש הרביעי הוא חוש הטעם. חוש זה נחות מן האחרים במעלה, אבל, "דרך הנהגת השימוש בו מעולה מכולן מפני שלא יוכל הגוף לעמוד זולתם. ודרך הנהגת שימושו שיחסום מן האיסור, ויתירהו למותר, ויגביר בכח השכל על התאוה" (שם). כלומר, על אף נחיתותו של חוש הטעם, הוא חיוני לחיי הגוף כי הוא מבחין בין אוכל מועיל לאוכל מזיק. לכן גם לפעולת חוש הטעם יש יסוד רצוני, המאפשר לאדם להימנע מלאכול מאכלים אסורים. לפעולת חוש הטעם יש אפוא מידות, והוא מסוגל לעזור לשכל להתגבר על התאוות.

החוש החמישי הוא חוש המישוש, הדומה לחוש הטעם. חוש המישוש נחוץ לכות השכלי (= "הנפש המופתית") רק בהנהגת הגוף, כדי למנוע פגיעה בגוף, ואינו נחוץ לצרכיה הרוחניים של הנפש: "ואין צורך לנפש המופתית בו חוץ מהנהגת הגוף בו. ודרך הנהגת שימושו שתדע כי התאוה חוס חולים בגוף ומדוים שאתה צריך לרפאם" (שם).

לכל אחד מחמשת החושים יש ארבע מידות, הקשורות לארבעת המזגים (הלח, היבש, החם והקר). כל מזג גופני קשור למידה או תכונה נפשית, כך שיש סך הכל עשרים מידות ראשיות – ארבע לכל אחד מחמשת החושים. הקשר בין מזג חומרי מסוים לבין כל אחד מחמשת החושים מסביר, לדעת אבן גבירול, תכונות מוסריות שונות בהתנהגות האדם ובאישיותו:

ונאמר כי כאשר ייחסנו המדות אל החושים על דרך המספר יעלה מהם לכל חוש ארבעה מדות. וייחסנו בתחילה חוש הראות ד' מדות, וכן לשאר החושים, והגיע המספר עשרים מדות. לחוש העין: הגאווה והשפלות והבשת והעזות. [...]

וחוש השמע הוא סוג שיש תחתיו ארבעה מינים שהם ד' מדות והם השנאה והאהבה והרחמים והאכזריות. [...]

וחוש הריח יש לו גם כן מדות ארבע: התרון והרצון והקנאה והתריצות. [...]

והחוש הרביעי אשר הוא בטעם, לו ארבעה מינים אשר הם ארבעה מדות, והם השמחה והראגה והחרטה והשלווה. [...]

והמשוש אשר הוא חוש החמישי יש לו ארבע מדות, והם הנדיבות והקמצנות והגבורה והמורך. (שם, דף ד, ע"ב; דף ה, ע"א-ע"ב)

כדי להקל את ההבנה צייר אבן גבירול לוח של המידות השונות, המסביר את התחברות המידות ואת הפרדתן לפי המזגים השונים, ארבעת היסודות וארבעת הטבעים.

מרה האדומה - האש

הדם - האויר



ליחה השחורה - העפר

ליחה הלבנה - המים

איור 7: המידות והתחברותן על-פי שלמה אבן גבירול, תקון מדות הנפש, דף ו, ע"ב

מטרת ספר תקון מדות הנפש אינה אקדמית בלבד, כלומר להסביר את מידות האדם ויסודותיהן הגופניים, אלא כוונתו היא לתקן את המידות: "ונאמר כי קראנו את ספרנו זה תיקון המדות בעבור אשר כווננו בו להשיב טבעי בני אדם מעניין הסכלות אל אהבת המוסר" (דף ח, ע"ב). לכן חילק אבן גבירול את המשך הספר לחמישה חלקים (חלק לכל חוש), וכל חלק מחולק לארבעה שערים (שער לכל מידה הקשורה לאותו חוש), כדי לדבר בכל מידה מעשרים המידות, ועל-ידי כך לתקן את מידות נפש האדם.

ספר תקון מדות הנפש היה פופולרי במשך הדורות. למשל, מתרגמו לעברית, ר' יהודה אבן תיבון, ממליץ עליו ומשווה אותו ל"שער היחוד" שבספר חובות הלבבות לר' בחיי אבן פקודה (ראו עליו להלן, ביחידה 4). ר' דוד קמחי (רד"ק) מצטט את פתיחת הספר בפירושו לתהלים, לז: ח, כג.

## 3.3.2 אבן גבירול המשורר

שלמה אבן גבירול נודע בראש ובראשונה כמשורר. את לשון שירתו ועולמה הרוחני עיצבו המקרא והספרות התלמודית וכן הלשון והשירה הערבית. הוא כתב שירי חשק ושירי יין וכן שירים שביטאו את סבל האדם, בדידותו ומחאתו על שחיתות העולם. בשירי החול הוא מביע געגועים לידידות ויש בהם ביטוי להכרתו באסונו האישי, שהוא בעצם אסונם של אנשי השכל החריף והדמיון הפורה בכל מקום. הוא מהלל את התבונה ומביע שאט נפש מהבלי העולם הזה. רבים משירי החול נכתבו לכבוד ידידים ולשבחם של נכבדים, כגון יקותיאל אבן חסאן ושמואל הנגיד. בשירי הטבע שלו ניכרת השפעת תרבות האסלאם בספרד שבה גדל, ובשירי המוסר יש מגמה דידקטית שעיקרה הוא חשבון נפש של הפרט. אבל בעיקר מצטיינים במעלות יתרות שירי הקודש של אבן גבירול. שיריו נתחבבו על קהילות רבות ונשתמרו במחזורים לימים נוראים של ספרדים, של אשכנזים וגם של קראים. בשירים האלה מביע המשורר את תשוקתו העמוקה לאלוהיו ומכיר באפסות האדם ובחולשתו להיאבק ביצריו. הוא כתב גם שירי סוד ומסתורין מלאי רגש מיסטי ודמיון משולהב. בשירים האלה הוא מדבר על האל ועל פלאי הבריאה ויש בהם תיאורים של העולמות העליונים. אבן גבירול היה נערץ, בין היתר, על משוררים חשובים אחרים בימי הביניים ובהם ר' משה אבן עזרא ור' יהודה אחריו. להלן דברי אחריו בשירו "תחכמוני" (שער ג):

וכלם הסכימו וגזרו • ופה אחד אמרו • כי אין כשירי שלמה חזקים [...] • כי שירות בני ספרד  
חזקות וערכות • כאלו מלהב אש חצובות [...] • ושירי רבי שלמה הקטן • לפניו כל גדול יקטן  
• ולא קם כמוהו מימות עבר אבי יקטן • וכל משוררי דורו היו לפניו ריק וסלף • והקטן יהיה  
לאלף • הוא לבדו עלה במעלת השיר העליונה • והמליצה ילדתהו על ברכי התבונה • ותקשר  
על ידו שני לאמר: זה יצא ראשונה • כי כל המשוררים אשר היו לפניו שירם לנגדו רוח ותהו  
• ואחריו לא קם כמוהו • וכל הבאים אחריו למדו מטעמו • וקבלו רוח השיר מעמו • והאל  
משחו למלך על שירי עמו • שיר השירים אשר לשלמה • ודי למשוררים החזקים • להבין שיריו  
העמקים • כי מליצתו נשגבה מרעת כלנו • ומי יעלה השמימה ויקחה לנו • גם במעמד הצומות



• הראה נוראות עצומות • וחבר סדר ליום הכפורים • כל עניניו נרדים עם כפרים • מעלפים ספירים • ושירי אדונים • לקרשי השכל אדנים.

(אלחריזי, תחכמוני, עמ' 41-44)

אי־אפשר לפצל את אישיותו של שלמה אבן גבירול לשתיים – משורר לחוד והוגה לחוד. לכן לפני שנדון בהגותו, כפי שבאה לידי ביטוי בחיבורו הפילוסופי הגדול ספר מקור חיים, נביא אחדים משיריו שבהם באות לידי ביטוי הגותו ואישיותו.



איור 8: שלמה אבן גבירול, פסלו של האמן האמריקני ריד ארמסטרונג המילטון, מלגה, ספרד  
(By permission of the Jewish Chronicle)

## "שחר אבקשך"

השיר "שחר אבקשך" הוא "רשות", כלומר הזמנה לתפילה – שלית הציבור כאילו מבקש "רשות" להמשיך בתפילתו. ה"רשות" הוא אחד מסוגי הפיוטים הנוספים על התפילות הקבועות בחגים. זה שיר לירי־דתי, המביע את יראתו של המשורר מפני האל ואת נשגבות האל. השיר, כמו שירים אחרים, כתוב באקרוסטיכון, כלומר החרוזים מתחילים באותיות "שלמה".

שחר אבקשך, צורי ומשגבי, / אערך לפניך שחרי וגם ערבי.  
לפני גדלתך אעמד ואבהל, / כי עינך תראה כל מחשבות לבי.  
מה זה אשר יוכל הלב והלשון / לעשות, ומה כח רוחי בתוך קרבי?  
הנה לך תיטב זמרת אנוש, על כן / אורך בעוד תהיה נשמת אלוהבי!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 238)

## הערות שירמן

רשות ל"נשמת" בשחרית של ראש השנה. המשקל: המתפשט. חתימת השם: שלמה.

1. אערוך (תה' ה, ד) – את תפילתי. "ה' בְּקֶרְתְּ שִׁמְעַת קוֹלִי בְּקֶרְתְּ אֶעֱרֹךְ לְךָ וְאֶצְפֶּה".
4. נשמת אלוה – רמז לייעודו של הפיוט, שהוא רשות לתפילת "נשמת כל חי".

## "שחר עלה אלי"

השיר "שחר עלה אלי" גם הוא "רשות" ומקומו, כנראה, בחתימת "פסוקי דזמרה" של תפילת שחרית של שבת וחג. המשורר מביע בו את תשוקתו המשיחית. נפשו נכספת ל"דודי" – המשיח – "בן עבדך ישי" (דוד בן ישי), "הראש לבית לחמי" (מבית לחם):

שחר עלה אלי, דודי, ולך עמי,  
כי צמאה נפשי לראות בני עמי.  
לך אפרשה מטות וְהָבָה בְּאוֹלָמִי  
אֶעֱרֹךְ־לְךָ שִׁלְחָן, אֶעֱרֹךְ־לְךָ לַחֲמִי,  
מִזֶּרֶק אֶמְלֵא לְךָ מֵאֲשָׁכְלוֹת בְּרָמִי –  
וְשָׁתָה בְּטוֹב לִבִּי, יִיטַב לְךָ טַעֲמִי.  
הִנֵּה בֶן אֲשֶׁמַח שְׂמַחַת נְגִיד עַמִּי  
בֶּן־עֶבְדְּךָ יִשִּׁי, הָרֹאשׁ לְבֵית לַחֲמִי

(שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 241)



## הערות שירמן

רשות – המשקל: המתפשט. חתימת השם: שלמה. דברי כנסת ישראל.

1. דודי – משיחי.

2. בני עמי – נוסח אחר: פני אמי (= ארץ ישראל).

7-8. נגיד עמי (עין ש"א יז, נח) – כשמחתי על דוד מלך עמי.

## "שלשה נוסדו"

גם השיר "שלשה נוסדו" (שגם בו חתימת השם שלמה) הוא "רשות" לתפילת "ברכו את ה' המבורך", הפותחת את תפילת שחרית:

שלשה נוסדו יחד לעיני, / ישימון זכרך תמיד לפני:  
לשמיך – אני אזכיר שמך, / והם עדי לעדי נאמני.  
מקום שבתי – יעורר מחשבתי, / ברקעו אזכרה רקע אדני.  
הגיג לבי – בהביטי בקרבי: / בכל עת ברכי, נפשי, אדני!

(שירמן, השירה העברית בספרד ובסרובאנס, א, עמ' 237)

## הערות שירמן

רשות לברכו. – המשקל: המרובה. חתימת השם: שלמה.

2. לשמיך (עי' תה' ת, ד) – בראותי את השמים מעשה ידיך; עדי – בשבילי.

3. ברקעו – השתרעותו של מקום שבתי מזכירתי את אלהים "רוקע הארץ" (יש' מב, ה, ועוד); אדני – מוסדי ארצי.

4. הגיג לבי – העד השלישי: כוח המחשבה שניתן לי מהקב"ה; ברכי – רמז לייעודו של הפיוט.

בשיר הזה יש אולי רמז לשלשה הרוחניות הנאו־אפלטוניות, כלומר האחד, השכל והנפש. האחד: "אני אזכיר שמך" – הרי "ה' אחד ושמו אחד"; השכל: "מקום יעורר מחשבתי"; והנפש: "בהביטי בקרבי [...] ברכי נפשי".<sup>1</sup>

### 3.3.2.1 "שוכן עד מאז" וספר יצירה

השיר "שוכן עד מאז ונשגב לבדו" (שהוכנס למחזור התפילה לליל ראש השנה של הספרדים), עוסק בסוד הבריאה ובהנהגת הבורא בעולמו. יש בו רמיזות בולטות למושגים ולמונחים המצויים בספר יצירה, והוא מעין פירוש לספר מיסטי זה, כפי שנראה להלן. ראוי לציין שבספר מקור חיים אין אבן גבירול מביא אף מקור יהודי בשמו, אך ייתכן שהמשפט "ועל כן נאמר הרכבת העולם קמה מכתובת המספר והאותיות באויר" (פלקירא, ליקוטים, ב: כז = מקור חיים, ב: כא) הוא רמז לספר יצירה היוצא מכלל זה. הנה כי כן, ספר יצירה, שבשום אופן אינו בגדר חיבור פילוסופי, זכה לתשומת לב רבה בקרב ראשוני הפילוסופים היהודים.<sup>2</sup>

להלן השיר "שוכן עד מאז", שרבים מביטוייו לקוחים מן התפילות והמדרשים:

מלכותך מלכות כל עולמים,

שוכן עד מאז נשגב לבדו, שכלל עולמו מאור לבוש מרו - לעצת אמון נכסף נכסוף, לכלר כנגדם עשרה באין סוף	5
מבין סודם יפהל ויפחד מה אתה סופר לפני אחר? הכי עשר הם אחוזות במצור הוא היוצר אשר בם יעצר	10
הן באותיות עשרים ושתים הבדילים ברוח חק מכריע בינתים קנה מאין יש ויצר ממש מתהו קבע בתוך קו ירק אבני בהו	15
טבע שש קצוות חתומים בשמו טכס בם כסאו וצבא מרומו נשא על כל שמו אשר שת בכל נשגב ממקום והוא מקום לכל	20
ברוח מרום אשר שת כסאו נכון בכך מושל בכל ותיכון רם על כל ומהכל תקיף רודה בכל ועל הכל מקיף	
שם מלכותו מיחד ואין שני לצדו בשלשה ספרים נחתמים להקת עשר ספירות יזם לחשף, וחמש בחמש מהסכמים. מהם ישכיל, כי היצר מיחד והוא ראש לכל ראש ורם על כל רמים המשכיל בהם ידע ויצור ועדיו גלויים ומפרסמים הגביל אש למעלה ולמטה מים ושנים עשר מזלות במדומים קים עמודים גדולים מאין כמוהו ומהם יוצאים מימי תהומים טלטל אש ממים בתקפו ועצמו לאותות ולמועדים ולימים נתלה עולם בידו כאשכל כי ביה יי צור עולמים בו כבוד מלכותו מאז ישכן הוא רוח אלהים חי העלמים רואה הכל ועל הכל משקיף וכל היצורים בשמו קימים	

2 נזכיר שרס"ג כתב לו פירוש בערבית. דונש בן תמים, תלמידו של יצחק הישראלי, כתב לו פירוש וגם ר' יהודה הלוי עסק בו בספר הכוזרי, ד: כה-כו.

יוצר הכל במאמר בלי פגע, יה סובל הכל בלי יגע הוא המגלגל אפדת שחקים, הוא האומר יהי בן ויקים 25 והוא אשר יקהיל ויפריש והוא אשר יפצפץ ויקריש דעו כי הוא אשר יאיר ויאפיל והוא אשר יסמך ויפיל 30 הוא אשר ימלא ליצורים ספקם הוא אשר יתן מאכלם ומשקם הוא אשר יחיה מתי חלד הוא אשר יקדם הגלד, הוא אשר יפח בגוף נשמה 35 הוא אשר ישיבהו לאדמה	יחיד מנהיג הכל כרגע לוכד בערמס חכמים הוא התולה אגדת ארקים <sup>3</sup> ויוציא לאור כל תעלומים והוא אשר יעשיר ויוריש ויחביר תמונות לגלמים והוא אשר ירים וישפיל כל ההרים הרמים הוא אשר יטריפם לחם חקם הוא אשר יוריד הגשמים הוא אשר יכונן גוף הילד הוא אשר יסוכך העצמים הוא אשר יכוננהו בעצמה הוא אשר יעורר נרדמים
---	--

(יידן, שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, א, עמ' 9-11.

ראו גם: שמחוני, "רבי שלמה אבן גבירול", התקופה, 17 [תרפ"ג], עמ' 283-285.

### נביא עתה דוגמאות אחדות מלשון ספר יצירה המשתקפת בשירו של גבירול:

שורה בשיר	מקור בספר יצירה
3 שכלל עולמו מאור לבוש מדו בשלשה ספרים נחתמים.	(א: א) שוכן עד, וקדוש שמו, ברא את עולמו בשלשה ספרים. <sup>4</sup>
5 לכלר כנגדן עשרה באין-סוף וחמש בחמש מהסכמים.	(א: ב) עשר ספירות בלימה, במספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש.
7 מה אתה סופר לפני אחד? והוא ראש לכל ראש ודם על כל רמים.	(ג: א) דע וחשב וצור, שהיוצר אחד ואין בלעדיו, ולפני אחד מה אתה סופר.
10 הן באתיות עשרים ושתיים הגביל אש למעלה ולמטה מים.	(ב: ב) שממנו יוצאין אש ורוח ומים שמהן נברא הכל.

3 ארקים = ארצות, מהמילה הארמית ארקא המצויה במקרא (ירמיהו, י: יא).

4 לפי פירוש רס"ג וכל הפרשנים אחריו שלושת הספרים הם: ספר (= כתב), ספר (= מספר), סיפור (= דיבור).

11	למעלה אש ולמטה מים. הכרילם ברוח חק מכריע בינתים	(ג: ב) אש למעלה, ומים למטה, ורוח חוק <sup>5</sup> מכריע בינתים.
12	קנה מאין יש ויצר ממש מתהו, קים עמודים גדולים מאין כמהו.	(ד: ה) יצר מתהו ממש, ועשה את אינו ישנו, וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפס.
13	קבע קו בתוך קו ירק אבני בהו ומהם יוצאים מימי תהומים.	(ד: ו) תהו זה קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו. בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמביניהם יוצאין מים שנאמר ונטה עליה קו תהו ואבני בהו.
14	טפח שש קצות חתומים בשמו, טלטל אש ממים בתקפו ועצמו.	(ד: ח) ברר שלש פשוטות וקבען בשמו הגדול, וחתם בהן שש קצוות.

בשורה 12 אנו מוצאים את הביטוי "קנה מאין יש". לדעת יהודה ליבס, ייתכן שזאת הפעם הראשונה שאנו מוצאים בספרות העברית את הביטוי "יש מאין", ושלבן גבירול הוא שחידש חידוש מילולי זה. לדעת י"נ שמחוני, השיר "שוכן עד מאז" משקף מגוון רחב של שיטות פילוסופיות ומיסטיות במסורת היהודית, והוא חוליה חשובה בשלשלת הקבלה. לדבריו:

התמונות שהשתמש בהן המשורר כמעט כלן אינן אלא "מספמות" מהשגת האלהים של משכילי היהדות הכרוכים אחרי תורת-הסוד (ביחוד אחרי "ספר-יצירה", שבכל ימי-הבינים נחשב לאבן-פנה בדעת אלהים, ואין מספר לפרושים, שנכתבו עליו קדם מבן-גבירול וגם אחריו, בארצות המזרח והמערב ובספרד). לספר "אותיות דרבי עקיבא"<sup>6</sup> יש חותם נכר בפיוט הזה, וכמו-כן לדעות "פרקי דרבי אליעזר".<sup>7</sup> על-כן שמענו, ששכלל האלהים את עולמו מאור לבושו בשלשת קבצי ספרי הקדש, ושמע לעצת "אמון" (החכמה או התורה) וגלה עשר ספירות (זוהי הניאופיתגוריות שבהשקפת היהדות של ימי-הבינים, והיא שצדה ביחוד את לבו של רבי אברהם אבן-עזרא) וכנגדן "לבלר" עשרה באין-סוף. בבית "מבין סודם יבהל ויפחד" יש כמעט כל-עקר השקפת הראב"ע, כפי שמסר אותה לנו בפרושו לשם "אהיה" ("ודע כי האחד סוד המספר ויסודו וכו'"). אם נרצה לפרש את הפיוט הזה

5 רס"ג פירש "רוח חוק" כ"אוויר יציב" (ואלהוא ת'אבת, מהדורת קאפת, עמוד צג).

6 ספר מיסטי מתקופת הגאונים העוסק באותיות, המיותם לר' עקיבא.

7 חיבור אנדי מן המאה ה-8.

כהלכתו, נצטרך לרדת לתוך עמק פשוטם של ספרי־הסוד הנזכרים – כפי רוח הזמן ההוא. [...] ספק הוא, עד כמה התאימו ההשקפות שבפיוט הזה לשיטתו הפילוסופית של בן־גבירול, וגלוי הוא רק דבר אחד, שהמשורר התכוון למסור לנו את דיוקנו של האלהים, אלהי ישראל, כפי שראו אותו חכמי ישראל בדורות ההם; ואם נלך לבקש בתמונות האלה גם תכן לקוח מהתיאולוגיה המסלמית (למשל, הרעיון, כי האלהים הוא "מקיף על הכל", או, אפילו, הנטיה לפרש את עשר הספירות בתור עשרה גלגלי מזלות [...]), אין לדבר כאן על השפעה ישרה, כי־אם על השפעה אמצעית, לאמר, לא בן־גבירול הכניס את התכן הזה אל הכרת־האלהים של היהודים, כי־אם כבר קדמוהו דורשי מעשה־בראשית שהיו לפניו, והוא מצא את התכן הזה בתחום היהדות. – על־כל־פנים פיוט זה הוא מעין ציון חשוב בדרך המוליכה מתורת־הסוד העתיקה אל תורת־הסוד המאחרת, ה"קבלה" הספרדית, ולא לחנם חשבו המקבלים את בן־גבירול כאחד משלהם.

(שמחוני, "רבי שלמה בן־גבירול", התקופה, יז [תרפ"ג], עמ' 285-286)

ואלה התורות: יסודות ובצ[ורות]  
 ולהנה פארות: כסנסני ת[מרים]  
 כלו מצות עשה: ומצות לא ת[עשה]  
 בעזרת צור מחסה: ומגן ליש[רים]  
 ימהר אל עליון: לקבץ עם אביון  
 [ויבנה] הר ציון: ועמק הפגרים  
 ויקים את סוכו: ויגיה חשכו  
 ויתן עוז למלכו: וקרנינו ירים  
 ויראו מתי מספר: בקום ישיני עפר  
 ובתקוע שופר: וכנשוא נס הרים  
 ומראש הומיות: תרנן כל פיות  
 וממעונות אריות: ומהררי נמרים



### 3.3.2.2 "כתר מלכות" כתמצית הפילוסופיה של אבן גבירול

אמרנו שהשיר "שוכן עד מאז" משקף שיטות פילוסופיות ומיסטיות שונות, אך לדעת שמחוני, שירו הגדול של אבן גבירול, "כתר מלכות", הוא מעין "תמצית" הפילוסופיה של גבירול עצמו. לדברי שמחוני: "כתר מלכות" כולל בעקר תמצית יסודות שיטתו הפילוסופית של בן-גבירול – ואל השיטה הזאת סגל הפיטן את הדעות והאמונות שמצא במסרת" (שמחוני, שם, עמ' 285).

חוקרים רבים שותפים לדעתו של שמחוני. "כתר מלכות" הוא גולת הכותרת של שירתו הפילוסופית-הדתית של אבן גבירול – הוא כתוב בפרוזה מחורזת ומחולק לשלושה חלקים ולארבעים בתים. החלק הראשון (בתים א-ט) עוסק באלוהים – אחדותו, מציאותו, קדמותו, גדולתו, אורו, חכמתו ורצונו, וכיוצא בהם. החלק השני (בתים י-לב) עוסק בבריאה – המצאת הגלגלים והכוכבים למיניהם, המלאכים, כיסא הכבוד, הנשמה והגוף וכיוצא בהם. והחלק השלישי (בתים לג-מ) עוסק באדם – אפסותו, וידויו, וגומר בתפילה ובקשת רחמים. השיר – המובא בשלמותו בנספח ב – נכלל במהדורות רבות של סידור התפילות והמחזור לימים הנוראים. אבן גבירול עצמו מגדירו תפילה, ופותח אותו במילים האלה: "בתפילתי יסכן גבר". לא נדון בו בנפרד, אלא נשלב בתים מן השיר בדיון בפילוסופיה של משוררנו, פילוסופיה המוצגת בעיקר בספרו הגדול מקור חיים.

### 3.3.3 מקור חיים: הפילוסופיה של אבן גבירול

#### 3.3.3.1 שם הספר מקור חיים והקושי שבזיהויו

ספר מקור חיים נכתב בערבית ואין אנו יודעים את שמו המקורי, אם כי הביטוי העברי "מקור חיים" מוזכר בכתביו של אבן גבירול. בשיר "כתר מלכות" (ט, שורה 74), הוא אומר: "אתה חכם – והחכמה מקור חיים ממך נובעת". כמו כן, הספר מסתיים בתקוות ה"שחרור מהמות ודבקות במקור החיים" (מקור חיים, ה: מג = ליקוטים, ה: עג). ביטוי עברי זה מופיע כשש פעמים במקרא:

"אתי עזבו מים מקור חיים" (ירמיהו, ב: יג)

"כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" (תהלים, לו: י)

"מקור חיים פי צדיק" (משלי, י: יא)

"תורת חכם מקור חיים" (משלי, יג: יד)

"יראת ה' מקור חיים" (משלי, יד: כז)

"מקור חיים שכל בעליו" (משלי, טז: כב)

המקור הערבי של הספר אבד ונשתמרו רק מובאות אחדות בערבית, למשל בספר ערוגת הבשם לר' משה אבן עזרא. הספר תורגם ללטינית (בשם *Fons Vitae* = מקור חיים) במאה ה־12 בידי המומר אבן דאוד, ששמו הלטיני יוהנס היספלנסוס (Johannes Hispalensis Hispanus)<sup>8</sup> והכומר דומיניקוס גונדיסלינוס (Dominicus Gundissalinus). הספר הלטיני, המיוחס ל־Avicbron, השפיע על פילוסופים נוצרים רבים. תומס אקווינס, למשל, דחה בדרך כלל את דעותיו של Avicbron, ואילו הוגי דעות פרנציסקנים קיבלו את דעותיו.

ספר מקור חיים מפתח שיטה פילוסופית־דתית כללית בלי כל תכנים יהודיים ייחודיים, וגם המינוח שלו חסר כל סימני היכר יהודיים. אין הוא מוכיר כלל אישים או מאורעות מן המקרא או מתולדות ישראל ואין הוא מביא אף פסוק מן המקרא או ממקורות יהודיים אחרים בשמם.<sup>9</sup> משום כך, במשך הדורות לא היה ידוע מי הוא Avicbron, בעל ספר *Fons Vitae*. כל שהיה ידוע הוא, שהספר תורגם ללטינית מן הערבית, ולכן חשבו שייתכן שהמחבר הוא ערבי מוסלמי, או ערבי נוצרי. לא עלה על הדעת שהמחבר יהודי. אמנם הספר צוטט בידי יצחק אברבנאל ובנו יהודה אברבנאל (הנקרא Leone Ebreo) במאה ה־15 וה־16; יהודה אברבנאל סבר כי Albenzubron היה יהודי והסכים לדעותיו, אבל הוא יוצא דופן, וכאמור, זהותו האמיתית של Avicbron לא נודעה עד המאה ה־19, כאשר החוקר היהודי־הצרפתי שלמה מונק (1803-1867) גילה כתב־יד עברי של ר' שם טוב אבן פלקירא ושמו ליקוטים מספר מקור חיים. בהקדמתו כתב פלקירא: "עיינתי בספר שחבר החכם ר' שלמה ז"ל בן גבירול הנקרא מקור החיים [...] ואני לקטתי לקוטים מדבריו ובאלה הלקוטים נכללה כל דעתו". על־פי הליקוטים של פלקירא הצליח מונק לזהות את Avicbron עם שלמה אבן גבירול, ואת הספר הלטיני *Fons Vitae* עם הספר מקור חיים.

### 3.3.3.2 הליקוטים של פלקירא מספר מקור חיים

מקור חיים נשמר, כאמור, בשלמותו רק בלטינית.<sup>10</sup> הוא כתוב בצורת דו־שיח בין רב לתלמיד, אבל אין זה דו־שיח כמתכונת האפלטונית או במתכונת של ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, כי אין בו מגמה להכשיר את התלמיד למצוא את הדעות האמיתיות, אלא שאלות התלמיד משמשות הזדמנות לרב להרצות את תורתו. פלקירא לא תרגם את כל ספר מקור חיים, אלא כמנהגו בספרים אחרים תרגם "ליקוטים" נבחרים בלבד. הוא גם לא שמר על צורת הכתיבה המקורית שלו כדו־שיח והליקוטים נכתבו כפרוזה רגילה. (גם בספר ערוגת הבשם למשה אבן עזרא לא הובאו המובאות

8 יש המזהים אותו עם אברהם אבן דאוד, בעל ספר האמונה הרמה (ראו להלן). אין זיהוי זה נראה לנו, שהרי ר' אברהם אבן דאוד נהרג על קידוש השם.

9 כאמור, המשפט "ועל כן נאמר הרכבת העולם קמה מכתובת המספר והאותיות באויר", בליקוטים, ב: כז = מקור חיים, ב: כא, אולי מרמז לספר יצירה ויוצא מכלל זה.

10 התרגום העברי החדש של יעקב בלובשטיין, משנת 1926, מבוסס על התרגום הלטיני הנ"ל. כל הציטוטים ביחידה זו הם מספר מקור חיים לרבי שלמה אבן־גבירול, תרגום: יעקב בלובשטיין, עורך: אברהם צפרוני. גם הליקוטים מספר מקור חיים, שנתרגמו בידי ר' שם טוב אבן פלקירא, מובאים ממהדורה זו.



בצורת דו־שיח). כיאה לליקוטים דילג פלקירא לעתים על קטעים שלמים במקור, אך לעתים הליקוטים שווים למקור או קרובים מאוד אליו ולעתים הליקוטים ארוכים מן המקור וכוללים דוגמאות שאינן במקור חיים! יתר על כן, לעתים שינה פלקירא את סדר הליקוטים ואין הוא שווה לסדר המקורי של ספר מקור חיים. ייתכן שפלקירא נטל לעצמו את החופש לשנות את סדר דברי אבן גבירול, ואף להוסיף על דבריו, לאור מה שאומר הרב:

אני אציע לפניך את הראיות השונות [...] אולם איני מבטיח להציע לפניך את הראיות הללו בסדר, כי יש בזה רק מעט מן התועלת וגם טוב יהיה, שאתה כעצמך תתרגל לסדר את הראיות ולחבר כל אחת מהן עם המתאימה לה ביותר.

(מקור חיים, ג: א, עמ' 52)

בדיוננו בהגותו של שלמה אבן גבירול נביא, ככל האפשר, את ליקוטי פלקירא ולא את התרגום החדש, וזה משני טעמים: הטעם האחד הוא יעדנו ללמוד את השפה העברית הפילוסופית של ימי הביניים, והטעם האחר הוא שפלקירא תרגם את הליקוטים ישירות מן המקור הערבי, ומן הסתם לשונו קרובה יותר ללשונו של אבן גבירול מלשון התרגום שנעשה בדורנו מן הלטינית.

### 3.3.3.3 אבן גבירול ופסאודו־אמפדוקלס

כפי שנראה להלן, אחד החידושים של אבן גבירול הוא המושג "חומר רוחני" או "יסוד רוחני". בהקדמה לליקוטים מציע פלקירא שאבן גבירול הושפע במושג זה ממקורות נאו־אפלטוניים, וביניהם הוא מזכיר את "בנדקליס", כלומר אמפדוקלס. כזכור, אין הכוונה כאן לפילוסוף היווני הקדם־סוקרטי (מן המאה ה־5 לפסה"ג), אלא לחיבור נאו־אפלטוני מאוחר, הנקרא ספר העצמים החמישה, המיוחס לאמפדוקלס (כשם שחיבורים נאו־אפלטוניים מאוחרים אחרים, למשל התיאולוגיה של אריסטו וספר התפוח יוחסו לאריסטו).<sup>11</sup> כך אומר פלקירא:

הקדמת המעתיק

אמר שם טוב ב"ר יוסף ז"ל בן פלקירא עינתי בספר שחבר החכם ר' שלמה ז"ל בן גבירול הנקרא מקור החיים והנראה לי, כי הוא נמשך באותן הדעות אחר דעת הקדמונים מחכמי המחקר כמו שנזכר בספר שחבר בנדקליס בעצמים החמשה וזה הספר בנוי על כי יש לכל העצמים הרוחניים יסוד [= חומר] רוחני והצורה תבא ממעלה והיסוד מקבל אותה מלמטה כלומר שהיסוד מונח<sup>12</sup> והצורה נשואה עליו. ומצאתי שכתב אריסטו במאמר שנים עשר ממה

11 גם פלקירא מזכיר כאן את "מאמר שנים עשר ממה שאחר הטבע", כלומר הספר הי"ב מן המטאפיזיקה של אריסטו.

12 מונח = נושא (substratum). החומר נושא את הצורה והצורה נשואה בו.

שאחר הטבע,<sup>13</sup> כי הקדמונים היו משימים יסוד לדברים הנצחיים ואמר הוא: כל מה שיש לו יסוד הוא מורכב ויש בו אפשרות ואמר, כי מהחיוב שלא יהיה יסוד אלא לכל שיש להם הויה והפסד וישתנו קצתם לקצתם. ואני לקטתי לקוטים מדבריו ובאלה הלקוטים נכללה כל דעתו.

(ליקוטים, עמ' 225)

אין אנו יודעים אם צודק פלקירא באומרו שתורת העצמים הרוחניים של אבן גבירול הושפעה מספר העצמים החמישה לפסאודו־אמפדוקלס, מפני שחיבור זה אינו בידינו. פלקירא תרגם לעברית גם חיבור ששמו ליקוטים מספר העצמים החמישה. ואולם כפי שהראה דוד קויפמן בספרו מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, אין הליקוטים שבידינו עוסקים בחומר הרוחני. ייתכן שקביעת פלקירא כי אבן גבירול הושפע ממקור זה בתורת החומר הרוחני מסתמכת על קטעים אחרים שאינם בידינו.

קביעתו של פלקירא אינה ניתנת אפוא לאימות על סמך הקטעים שבידינו. אבל עצם העובדה שפלקירא תרגם לעברית את הליקוטים מספר מקור חיים, וגם הרבה להביא מדברי אבן גבירול בפירושו הגדול לספר מורה הנבוכים, המכונה "מורה המורה", היא עדות להערצתו את אבן גבירול כפילוסוף. אך לא הכל היו שותפים להערצה זו.

### 3.3.3.4 ביקורת אברהם אבן דאוד

הפילוסוף אברהם אבן דאוד (1110-1180), המכונה הראב"ד הראשון, מחבר ספר הקבלה (חיבור היסטורי) וספר פילוסופי ששמו האמונה הרמה<sup>14</sup> (או האמונה הנשאה) כתב ביקורת נוקבת על שלמה אבן גבירול.<sup>15</sup> אבן דאוד טוען נגד אבן גבירול, כי האריך שלא לצורך, כי הביא ראיות לא מבוססות ולא אמיתיות במקום ראיה אחת אמיתית וכן מאשימו ש"דיבר סרה על האומה". לדבריו:

וגם כן עמדנו על ספר ר' שלמה בן גבירול ז"ל, כיון בו להקנות כונה אחת מהפילוסופיא, ולא יחד בו האומה לבד,<sup>16</sup> אבל הוא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים ועם זה הביא רב דברים בענין אחד. עד שספרו אשר רמונו אליו אשר קראו מקור חיים. ואולי אם יצורף ענינו במצרף,

13 מאמר שנים עשר – הספר הי"ב במטאפיזיקה של אריסטו.

14 הספר תורגם לעברית בשנת 1391 בידי ר' שמואל אבן מוסט בשם האמונה הנשאה. באותו הזמן תרגמו גם ר' שלמה בן לביא בשם האמונה הרמה, וזה התרגום המקובל שיצא לאור. המקור הערבי של הספר אבד.

15 אין לבלבל בין הפילוסוף אברהם אבן דאוד לבין הרב אברהם בן דוד מפוסקיי שבערפת (1120-1198), הידוע כראב"ד בעל ההשגות, מבקר הספר משנה תורה לרמב"ם.

16 ייתכן, שכוונתו שאבן גבירול לא כתב ספר לתועלת היהודים (האומה) בלבד, אלא ספר כללי, היות שאין לו אופי יהודי מובהק.

יוכללו דבריו בפחות מעשירית הספר ההוא.<sup>17</sup> ועוד התעסק לעשות הקשים ולא הקפיד שתהיינה הקדמותיהם אמיתיות,<sup>18</sup> אך הספיק לו כפי דעתו בהקדמות מדומות בצורות הקש אמתי. אכן חמריהם חמרים מסופקים<sup>19</sup> ולפי ששער בעצמו להביא מופת מאין הביאו. הרבה מופתים בסבור שהמופתים הרבים הבלתי אמיתיים [...] עומדים מקום המופת האמתי.<sup>20</sup> [...] ולא הייתי מגנה דבריו לולי שדבר סרה גדולה על האומה, ידעה מי שעמד על ספרו. וכל הספר ההוא מורה על חולשת מדרגתו בפילוסופיה והיותו מגשש בה כמגשש באפלה.

(אבן דאוד, האמונה הרמה, עמ' 2-3, מהדורת סמואלסון, עמ' 369-370)

בעניין אריכות יתרה, יש צדק בביקורתו של אבן דאוד. אבן גבירול חוזר על דבריו פעמים רבות, לעתים לפי בקשת התלמיד, המבקש בירור נוסף ולעתים הוא מאריך שלא לצורך. למשל, בחלק השלישי הוא מביא לא פחות מ-56 הוכחות (כביכול) על קיום עצם פשוט כמתווך בין הפועל הראשון לבין העצם הגופני, ולא פחות מ-61 הוכחות שהצורות המוחשות נובעות מן העצם הרוחני! ייתכן שאריכות יתרה זו היא שהניעה את פלקירא לתרגם ליקוטים בלבד ולא את הספר כולו ולא לפי סדר דבריו המקורי.

ומה בדבר טענת אבן דאוד כי אבן גבירול "דבר סרה על האומה"? שלמה פינס דן בשאלה זו במאמרו "האם דיבר שלמה אבן גבירול סרה על האומה?". הוא משווה את התרגום המקובל של האמונה הרמה (של שלמה אבן לביא) לתרגום העברי האחר, האמונה הנשאה (של שמואל אבן מוטוט), ומוצא שבמקום שאבן לביא מתרגם "דבר סרה על האומה", אבן מוטוט מתרגם "ולא הייתי עושה אותו מטרה לחיצי לולי שהוא הטעה את האומה הטעאה גדולה". לדעת פינס, קשה להעלות על הדעת שיש אסמכתא בספר מקור חיים לטענה שגבירול "דבר סרה", וסביר יותר להניח (גם על סמך השערת הנוסח הערבי האפשרי), שאבן דאוד התכוון לדחות את שיטתו הפילוסופית של אבן גבירול כשיטה מוטעית, אבל לא להאשימו בדיבור סרה על האומה. לדברי פינס:

כבר רמזתי, שלפי דעתי התרגום "הטעה" שנוקק אליו אבן מוטוט הוא הנכון, ולא התרגום "דיבר סרה". נימוקי הם: לא זו בלבד שבטכסט הלאטיני שבידינו של ס' מקור חיים, שנראה כשלם, אין שום פיסקה שאפשר לתארה כדיבור סרה על האומה, אלא גם אברהם אבן דאוד המותח ביקורת מפורטת על נקודות שונות במשנתו של אבן גבירול שאינן נראות לו, אינו מתייחס כל עיקר בהמשך ספרו לפיסקה שכזו. מצד אחר, התרגום "הטעה" תואם את הטכסט של אבן דאוד שהובא בהתחלת המאמר הזה. בראשיתו וברובו של טכסט זה מוקיע אבן דאוד את החולשות שבדרכי הנמקתו ובהיקשיו של אבן גבירול. והמשפט:

17 אבן גבירול היה יכול לכתוב את דבריו בעשירית האורך.

18 אבן גבירול לא הקפיד שהקדמות (הנחות היסוד) היקשיו יהיו אמיתיות בעליל.

19 חומר – כלומר, תוכן הראיות הוא מסופק.

20 אבן גבירול הביא ראיות מפוקפקות רבות במקום להביא אחת אמיתית.

"ולא הייתי עושה אותו מטרה לחיצי לולי שהוא הטעה את האומה הטעאה גדולה" מתקשר היטב עם הביקורת הזאת; שכן בהקשר זה משמעותו היא: לא הייתי מרחיב את הדיבור על הליקויים בשיטת טיעונו של אבן גבירול, אלמלא היו גופי תורתו מוטעים ומטעים את האומה. מן הסתם הכוונה לתורות הפילוסופיות של אבן גבירול אשר אבן דאוד מתקיף אותן בהמשך ספרו, בין השאר, למשל, לתורת החומר המוצעת בס' מקור חיים.

(פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 66-67)

שאלה

לפי פינס, מה פירוש האשמת אבן דאוד שגבירול "דיבר סרה על האומה"?

### 3.3.3.5 בעיות אחרות: סתירות ואי־בהירות

ייתכן שאבן גבירול היה ער לבעיות בספר מקור חיים, לפחות בסדר הצגת הדברים ובמינוח הפילוסופי. כאמור, הוא אמר בפירוש שאין הוא מייחס חשיבות לסדר דבריו: "אולם איני מבטיח להציע לפניך את הראיות הללו בסדר, כי יש בזה רק מעט מן התועלת וגם טוב יהיה, שאתה בעצמך תתרגל לסדר את הראיות ולחבר כל אחת מהן עם המתאימה לה ביותר" (מקור חיים, ג: א, עמ' 52). ובמקום אחר הוא מודה שאין הוא מדייק במינוח: "בשיחתנו אין לנו לדאוג לדיוק בשמות. אנו קוראים לאותו הדבר הנושא את צורת־העולם לפעמים עצם, לפעמים חומר ולפעמים חומר היולי. אין אנו מדקדקים במובנם האמתי של השמות האלה ואנו מסמנים בהם אותו הדבר" (מקור חיים, ב: יא, עמ' 31-32).

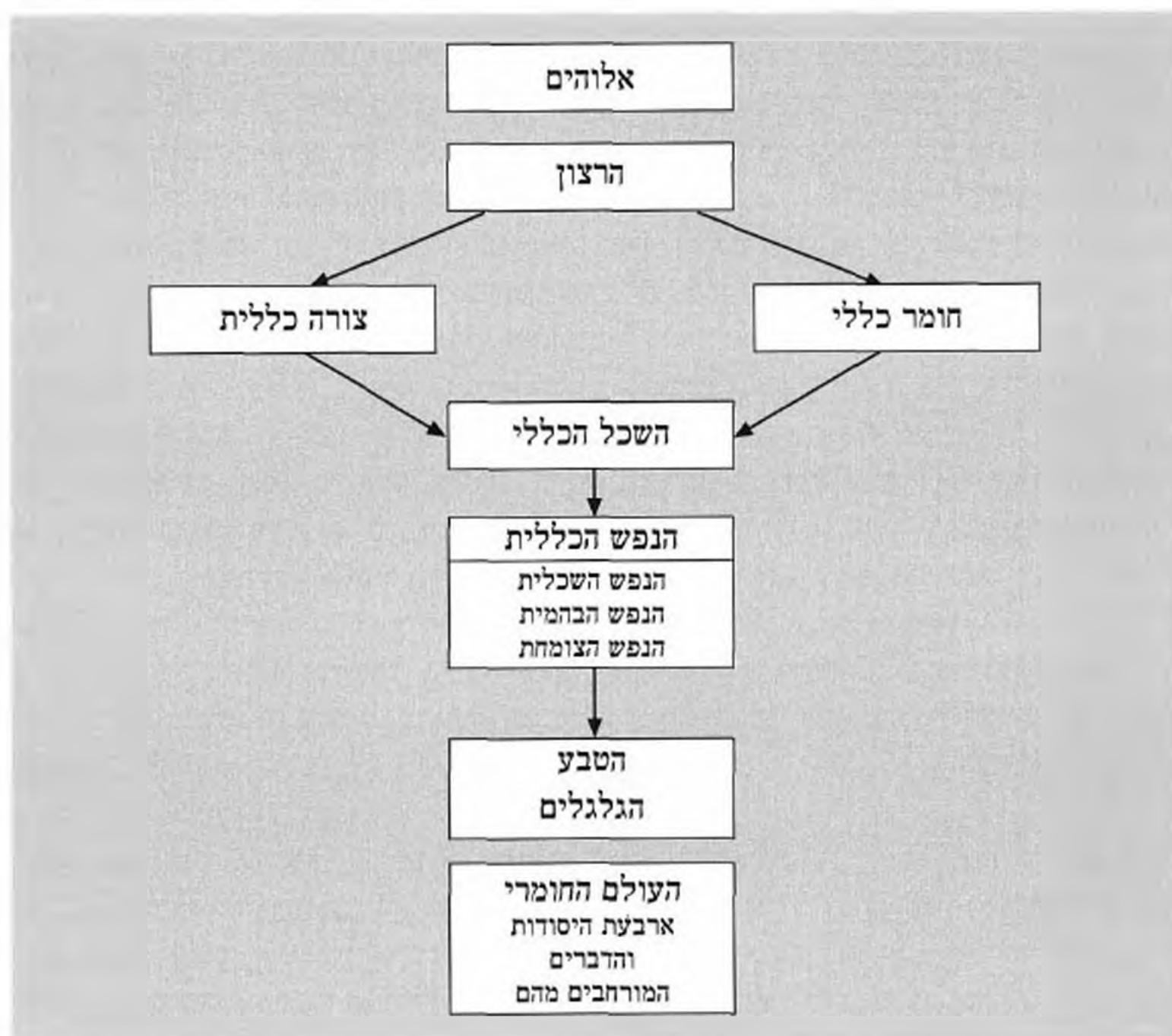
נוסף על הבעיות האלה של סדר ומינוח, יש גם סתירות של ממש בדברי אבן גבירול. למשל, במקום אחד (מקור חיים, ה: לח, עמ' 213) אבן גבירול אומר שגם החומר וגם הצורה נובעים מן הרצון, ואילו במקום אחר (מקור חיים, ה: מב, עמ' 217) החומר נובע ממהות האל והצורה נובעת מן הרצון. במקומות אחרים (מקור חיים, א: ייב, עמ' 10-11 ד: א, ט, עמ' 140, 152) אבן גבירול טוען, כי החומר משותף לכל דבר, כלומר החומר מאחד את הכל, והצורות הן שמבחינות ומבדילות את הדברים; ובמקומות אחרים (מקור חיים, ב: כ, ד: יד) החומר הוא שמפריד והצורה היא המכנה המשותף לדברים.

לנוכח הקשיים האלה בסדר הדברים, במינוחים ואף בסתירות של ממש, קשה לעתים לדייק בקביעת עמדתו של אבן גבירול. קשה אף יותר לקבוע את זיקתו למקורותיו הנאו־אפלטוניים, שרק מקצתם ידועים לנו. על אף הקשיים האלה אפשר לומר, שאבן גבירול – כמו יצחק הישראלי לפניו – מקדים את החומר הכללי והצורה הכללית לשכל הכללי. החל בשכל הכללי, הקיום כולו מבוסס על כפילות זו של חומר וצורה, ולכן יש חומר רוחני וחומר גופני, וכן צורה רוחנית וצורה גופנית. כזכור, פלקירא הציע שאבן גבירול "נמשך באותן הרעות אחר רעת הקדמונים". נוסף על

השפעתם של יצחק הישראלי ושל פסאודו־אמפדוקלס, ייתכן שאבן גבירול הושפע גם מפלוטינוס ומפרוקלוס (ספר הסיבות) שהאמינו בחומר רוחני מעין זה.

### 3.3.3.6 מבנה העולם לפי אבן גבירול

יש אפוא תקדימים לכפילות של חומר וצורה בעולם הרוחני של אבן גבירול, והישראלי הוא דוגמה מובהקת לתפיסה דומה. חידושו החשוב של אבן גבירול אינו בכפילות עצמה, אלא בהכניסו של רוחני נוסף לסולם הישויות של הישראלי, והוא שלב הרצון. אצל אבן גבירול, הרצון מתווך בין האל האחד, הפועל הראשון, לבין החומר הכללי והצורה הכללית. בקצה התחתון של הסולם מתווך הטבע בין הנפש הצומחת לבין הגלגלים. מבנה העולם של אבן גבירול דומה אפוא למבנה העולם של יצחק הישראלי, תוך מתוספת השלב הראשון אחרי האל, כלומר הרצון אצל אבן גבירול. בסקירתנו את משנת אבן גבירול ניעזר בלוח מבנה העולם:



### 3.3.4 משנת אבן גבירול<sup>1</sup>

#### 3.3.4.I ידיעה וסוגי ידיעה

ספר מקור חיים נפתח בשאלה "למה נוצר האדם?" מהי "התכלית שבשבילה נוצר האדם?" ותשובתו המיידית של אבן גבירול היא, שתכלית האדם היא בקשת הידיעה. על-ידי ידיעת עצמו, ידע הכל. ידיעה זו היא תכלית האדם והצלחתו (אושרו). כלומר, מבלי לומר זאת במפורש, אבן גבירול מביע כאן את הרעיון שהאדם "עולם קטן" הוא, ולכן על-ידי ידיעת עצמו הוא יודע הכל.

אמר, ומאחר שהיה החלק היודע מחלקי האדם<sup>21</sup> הוא הנכבד שבחלקיו, על כן מה שצריך לו שיבקש הוא הידיעה. ומה שצריך שיבקש אותו מהידיעה הוא הידיעה בעצמו, כדי שידע בו שאר הדברים שאינם עצמו, כי עצמו מקיף בדברים ומפלא<sup>22</sup> בהם והיו הדברים נופלים תחת כחותיו.<sup>23</sup> וצריך עם כל זה שיבקש ידיעת העלה האחרונה אשר בעבורה היה, כדי שישג בה ההצלחה, כי להיות האדם עלה אחרונה בעבורה היה כי הכל נופל תחת רצון האחר ית' וית'.

(פלקירא, ליקוטים, א: א, עמ' 225 = מקור חיים, א: ב, עמ' 2)

#### שאלות

1. מדוע טוען אבן גבירול, כי "החלק היודע" הוא "הנכבד" שבחלקי האדם?
2. מדוע אומר אבן גבירול, כי על-ידי ידיעת האדם את עצמו הוא יודע את שאר הדברים?

לפי "כתר מלכות" (כט-ל), הידיעה היא "כבוד" הנפש השכלית, ועל כן נשמת האדם אינה מתה והיא קיימת לנצח בשכל הכללי ("לא ישלוט עליה כליון ותתקיים כפי קיום יסודה"), שממנו היא "חצובה". נשמת האדם השכלית נשלחה לגופו, "לעבדה ולשמרה" – כמו שהאדם הושם "בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית, ב: טו).

21 כלומר, השכל האנושי.

22 ידיעת האדם את עצמו מביאה אותו לידיעת העולם מחוצה לו, מפני שידיעתו מקיפה הכל וחודרת לכל.

23 האדם, בהיותו יצור גופני וגם שכלי, הוא מעין "עולם קטן", ולכן על סמך ידיעת עצמו הוא יכול לדעת את העצמים הגשמיים והרוחניים, כי גם הדברים הגשמיים וגם הדברים הרוחניים "נופלים תחת כחותיו".

## כט

- 280 מי יכיל עצמתך, בכראך מזיו כבודך יפעת טהורה / מצור  
הצור נגזרה / וממקבת בור נקרה?  
ואצלת עליה רוח חכמה / וקראת שמה נשמה.  
עשיתה מלהבות אש השכל חצובה / ונשמתו כאש בוערה בה,  
ושלחתה בגוף לעברה ולשמרהו – / והיא כאש בתוכו ולא  
תשרפהו, 285  
כי מאש הנשמה נברא ויצא מאין ליש, / מפני אשר ירד עליו יי  
באש.

## ל

- 290 מי יגיע לחכמתך, בתתך לנפש כח הדעה / אשר בה תקועה?  
ויהי המדע כבודה / ועל כן לא ישלט עליה כליון ותתקים כפי  
קיום יסודה / וזה ענינה וסודה.  
והנפש החכמה לא תראה מות, / אך תקבל על עונה ענש מר  
ממות.  
ואם טהרה – תפיק רצון / ותשתק ליום אחרון, / ואם נטמאה –  
תנוד בשצף קצף וחרון  
295 וכל ימי טמאתה בדר תשב גולה וסודה, / בכל קדש לא תגע ואל  
המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה.

הערות שירמן, השירה היהודית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 274-275.

כט. 280. מזיו כבודך (יש' סו, יא) – מזיו כבודך; יפעת טהורה (עיין יחו' כח, ז) – זוהר הטהורה.  
281. הצור – אלהים; בור (יש' נא, א) – כאן: טהרה. 283. חצובה – תה' כט, ז. לפי ההשקפה  
הנאו־אפלטונית נאצלה הנשמה מן השכל [...]; ונשמתו (יש' ל, לג) – בנשמה שנאצלה מאש  
השכל בוערת כאילו אש. גבירול משווה אותה איפוא לאש. רב סעדיה (אמונות ודעות, ראשית  
מאמר ו) מתנגד למחזיקים בדעה דומה: "אנשים חשבוה אש ... ואלו היתה אש, היה טבעה חם  
ויבש, ואין אנו מוצאים אותה כן". 286. נברא – ר"ל לכאורה: בגלל אש הנשמה ובזכותה נברא;  
מפני – שמי' יט, יח; עליו – מוסב כאן על הגוף.

ל. 288. כוח הדעה – הרבה פילוסופים הלכו בעקבות אריסטוטליס והבדילו בין שלשה חלקי הנפש  
או שלש נפשות באדם: הצומחת, החיה והחכמה. האחרונה היא הנפש העליונה ורק היא בת אלמוות  
וזכאית לחזור למקורה הראשון. 289. כפי – כפי שמתקיים גם המקור ממנו לוקחה. 293-294.  
תנוד – הנפש החטאה אינה מתקבלת השמימה מיד לאחר פרידתה מגופה; שומה עליה להיות  
מנודה במשך תקופה מסוימת ולכפר בכך על גופה. השקפה נאו־אפלטונית זו מתוארת בין השאר  
בספר הידוע "מעני אלנפס", שייחסו בלי יסוד לבתי'ן' פקודה. 295-296. וכל ימי – כדינה של  
האשה הטמאה, ויק' יב, ד.



## שאלות

1. שימו לב למונחים המשקפים את תורת ההאצלה בדברי השיר המצוטטים לעיל. אילו מונחים אתם מזהים כאן?
2. מדוע משתמש המשורר במינוח הלקוח מסיפור גן עדן לתאר את נשמת האדם בגופו?

עכשיו, שאנו יודעים שתכלית האדם היא הידיעה, צריך לברר מהי הידיעה.

יש שלושה סוגי ידיעה. בתחילת הספר מקור חיים אומר אבן גבירול: "שלשה הם חלקי הידיעה כולה: ידיעת החומר והצורה, ידיעת הרצון וידיעת המצוי הראשון" (מקור חיים, א: ז, עמ' 7). לקראת סוף הספר מוסיף אבן גבירול בעניין זה ואומר:

ומוצאות הידיעה ושרשיה שלשה; הראשונה ידיעת היסוד והצורה והשנית ידיעת האמרה הפועלת כלומר הרצון והשלישית (ידיעת) העצם הראשון; ומי שאפשר לו לעמוד על אלו השלש ידיעות הכלליות כבר הקיף בכל דבר ידיעה כפי מה שכבח השכל האנושי מזה ולא ישאר עליו אחר אלו הידיעות דבר, יבקש אותו כי היה הכל נכנס בהן.

(פלקירא, ליקוטים, ה: נו, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו, עמ' 211)

אבן גבירול מחלק אפוא את הידיעה לשלושה חלקים. החלק הראשון הוא ידיעת החומר והצורה (הידיעה הראשונה). החלק השני, הנעלה מן הראשון, ידיעת הרצון (האמרה הפועלת). החלק השלישי הוא ידיעת העצם הראשון, או המצוי הראשון, כלומר ידיעת האל. נראה להלן באיזו מידה מסוגל האדם להשיג את שלוש הידיעות האלה, ואם בכלל הוא יכול להשיג אותן, הרי זה כרוך בקושי רב. בקטע שלפנינו, אבן גבירול שומר על מבנה משולש זה של הידיעה. כיסא הכבוד (הרצון) הוא מעל ל"גלגל השכל". השכל האנושי "יגיע [...] ויעמוד" בידיעת "הסוד והיסוד" שבגלגל השכל. אין השכל מסוגל, לרוב, להתעלות מעל לגלגל השכל או אל "כיסא הכבוד" (הרצון), וכל שכן אל ידיעת האל שהוא מעל לכיסא. העלייה לכיסא הכבוד מוטלת בספק, אך ברור שאין השכל יכול לעלות אל ידיעת האל ("ואיש לא יעלה עמך"):

## בו

מי יבוא עד תכונתה, בהגביהה למעלה מגלגל השכל כסא  
הכבוד / אשר שם נה החביון וההוד / ושם הסוד והיסוד /  
ועדיו יגיע השכל ויעמד? 255  
ומלמעלה גאית ועלית על כס תעצומך / ואיש לא יעלה עמך.

בקטע הבא שוב מתאר אבן גבירול את הקושי שבהשגת הידיעה. ידיעת העצם הראשון אינה אפשרית – אבל לא ברור כאן אם הכוונה לרצון או לאל עצמו. אפילו היסוד (החומר) והצורה הם

"שני שערים סגורים", שקשה לשכל האנושי לפותחם, משום שהשכל מתחתם ומורכב משניהם. בכל זאת, השגת ידיעה – זו תכלית האדם ושלמותו. לדבריו:

העליה אל העצם הראשון העליון אי-אפשר זה, אבל העליה אל מה שאצלו הוא קשה. ועל כן אומר כי היסוד והצורה שני שערים סגורים, יקשה על השכל לפתחם וההכנס מהם, מפני היות השכל תחתם, כי עצם השכל מורכב מהם. ומי שנפשו דקה ושכלו וך, עד שיהיה (אפשר) לו לפלש בהם וההכנס מהם, כבר הגיע אל התכלית, והגיע אל התכלה והיה רוחני אלהי מתענג בקרוב מהטוב השלם, ותעמוד תנועתו ויתמיד תענוגו.

(פלקירא, ליקוטים, ה: נה, עמ' 261 = מקור חיים, ה: לה, עמ' 211)

### שאלה

מדוע אומר אבן גבירול כי מי שהשיג את התכלית, "תעמוד תנועתו"? מה הקשר בין שלמות לתנועה?

הבה נזכור, הידיעה המתוארת כאן כתכלית היא ידיעת החומר והצורה – והיא הידיעה הראשונה מבין שלושת סוגי הידיעה שהוזכרו לעיל. ידיעה זו של החומר והצורה קשה מפני שאי-אפשר להגדיר את החומר והצורה, אלא רק לתאר ("לרשום") אותם. אי-אפשר להגדיר אותם כי אין להם סוג ("גֶּנֶס" = genus) שאליו הם שייכים, סוג שיהווה שורש להגדרתם. כפי שהוא אומר בקטע הבא, אין לחומר ולצורה סוג "למעלה" מהם, המגדיר אותם, כי שניהם נובעים, בשניותם, מן הרצון.

והגדרת היסוד הכללי והצורה הכללית אינה ממה שאפשר מפני שאין למעלה (מהם) גֶּנֶס ויונח לגדרם שרש אבל לרשם אותם אפשר מצד סגולותיהם המתחייבות להם ורשם היסוד הכללי הלקוח מסגולותיו הוא שהוא עצם קם בעצמו הנושא לחלוף והוא אחד במספר ויורשם עוד שהוא עצם מקבל לכל הצורות ורשם הצורה הכללית שהיא עצם מקום לעצם כל הצורות ותורשם שהיא עצם החכמה השלמה והאור הנקי.

(פלקירא, ליקוטים, ה: כס, עמ' 256 = מקור חיים, ה: כב, עמ' 195)

### שאלה

לפי אבן גבירול, אי-אפשר להגדיר את החומר והצורה, אלא לתארם בלבד. מדוע? השוו את דבריו לדברי הישראלי (לעיל, סעיף 3.2.2) בשאלת האפשרות להגדיר את הפילוסופיה.

אם את החומר והצורה (שהם נושא הידיעה הראשונה) אי-אפשר להגדיר, אלא לתאר בלבד, הרי את הרצון אי-אפשר אפילו לתאר ("לרשום"). אפשר רק לתאר "בקרוב", ולא באופן מדויק, לא את הרצון עצמו, אלא רק את פעולת הרצון. הרצון מאחד את החומר והצורה בשכל הכללי ועל-ידי

כך מניע ומנהיג את הכל: "ולרשם הרצון הוא דבר נמנע אבל יתואר על הקדום שהוא כת אלהי פועל ליסוד והצורה וקושר אותם והוא מפלש (מאציל) מהעליון אל התחתון כפלוש הנפש בגוף והתפשטה בו והוא המניע לכל והמנהיג אותו" (פלקירא, ליקוטים, ה: ס, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לח, עמ' 213).

הרצון אינו מוגדר ואף אינו מתואר. פעולתו בלבד מתוארת. אין אנו יודעים מהו הרצון אלא רק מה הוא עושה: איחוד החומר והצורה הרוחניים בשכל הכללי מביא לידי הנעת כל מה שלמטה מן השכל על-ידי "פילוש" (ההאצלה).

שלושת סוגי הידיעה מסודרים בהיררכיה, במקביל להיררכיה של מבנה העולם. תכלית האדם היא ידיעת הישויות הרוחניות, אך ידיעה זו מוגבלת מאוד. את החומר והצורה הרוחניים, שהם מעל לשכל ושהשכל "קשור" בהם, אי-אפשר להגדיר אלא רק לתאר. את הרצון עצמו אי-אפשר אפילו לתאר; אפשר לתאר את פעולתו בלבד. משתמע מהיררכיה זו, שאת האלוהים אי-אפשר לדעת כלל.

מה אפשר אפוא לדעת על האל? אבן גבירול סבור (כמו הרמב"ם אחריו, שפיתח בשיטתיות את התפיסה הזאת, כפי שנראה ביחידה 9) שאי-אפשר לדעת את האל עצמו, אך אפשר לדעת את מעשיו בעולם הרוחני העליון ובעולם המוחשי התחתון. כך הוא אומר בשירו "כתר מלכות": את מעשי האל "נפשי יודעת מאד" אבל האל (האחד), "לך השם הנעלם ממתי חכמה [...] לך הסודות אשר לא יכילם שכל ורעיון".

השיר "כתר מלכות" פותח אפוא (אתרי תפילה קצרה) בשאלת הידיעה (בית א). האל נשגב מידיעתנו (אבל אנו מסוגלים לדעת את מעשיו בלבד). העולם כולו עדות לבורא, על אף שכל הברואים "יאבדו, ואתה תעמוד", כלומר מציאות העולם תלויה בבורא ואין מציאותו תלויה במציאות העולם.

### כתר מלכות

בתפילתי יסכן-גבר, / כי בה ילמד ישר וזכות.  
ספרתי בה פלאי אל חי / בקצרה אך לא באריכות,  
שמתיה על ראש מהללי / וקראתיה כתר מלכות.

### א

נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד:  
לך יי הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד, /<sup>24</sup> לך יי הממלכה

<sup>24</sup> אבן גבירול מביא כאן את הפסוק מדרברי הימים א, כט: יא-יב: "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש. והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל ובידך בח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל". בתורת הספירות בקבלה נלקחו ביסודיים מפסוק זה ככינויים לעשר הספירות. חלק מהפסוק מצוטט גם בתפילת ישו בכרית החדשה (הבשורה על-פי מתי, ו: יג).

- והמתנשא לכל לראש והעשר והכבוד, / לך ברואי מעלה  
 5 ומטה יעידו, כי המה יאבדו ואתה תעמד.  
 לך הגבורה אשר בסודה נלאו רעיונינו לעמד, / כי עצמת  
 ממנו מאד. / לך חביון העז הסוד והיסוד  
 לך השם הנעלם ממתי חכמה / והכח הסוכל העולם על  
 בלימה / והיכלת להוציא לאור כל תעלומה.  
 10 לך החסד אשר גבר על ברואיך / והטוב הצפון ליראיך.  
 לך הסודות אשר לא יכילם שכל ורעיון / והחיים אשר לא  
 שלט עליהם כליון / והכסא הנעלה על כל עליון / והנוה  
 הנסתר ברום חביון.  
 לך המציאות אשר מצל מאורו נהיה כל הנה, / אשר אמרנו  
 15 בצלו נחיה.  
 לך שני העולמים אשר נתת ביניהם גבול: / הראשון למעשים  
 והשני לגמול.  
 לך הגמול אשר גנות לצדיקים ותעלימהו / ותרא אתו כי טוב  
 הוא – ותצפנהו.

הערות שידמן, שם, עמ' 257-258.

סקירה על תוכן השיר

חלק ראשון: האלהים (א-ט)

פתיחה (א) / אתרוות האלהים (ב) / מציאותו (ג) / קדמותו (ד) / גדולתו (ה) / גבורתו (ו) /  
 אלהים הוא אור (ז) / אלהותו; אין להפריד בין תאריז (ח) / חכמתו; הרצון הנאצל מחכמת האלהים  
 יוצר יש מאין (ט).

חלק שני: הבריאה (י-לב)

כדור האדמה וארבעת היסודות (יא). / הגלגלים המקיפים את הארץ: (י) הירח (יא-יב) / 2 כוכבי-  
 מרקוריוס (יג) / 3 נוגה-וינוס (יד) / 4 החמה (טויוז) / 5 מאדים-מרס (יח) / 6 צדק-יופיטר  
 (יט) / 7 שבתאי-סאטורנוס (כ) / 8 גלגל המזלות (כא-כב) / 9 הגלגל המניע או "היומי" (כג) /  
 10 גלגל השכל (כד) / המלאכים (כה) / כסא הכבוד (כו) / נוה נשמות הצדיקים (כז) / מקום  
 העונש (כח) / הנשמה (כט-ל) / הגוף (לא-לב).

חלק שלישי: תפלה (לג-מ)

אפסות האדם ושחיתותו (לג) / וידוי (לד) / האלהים גומל טובה לאדם (לה) / היצר הרע (לו) /  
 חיי אנוש על אדמות (לז) / בקשת רחמים וסיוע (לח-מ).

שיר פתיחה. המשקל: ט"ו תנועות בכל בית.

1. יסכון (איוב לד, ט) – ימצא תועלת. 3. כתר מלכות (אסתר א, יא) – השם רומז אולי לפעולת  
 המלאכים "הקושרים כתרים" להקב"ה (פרקי דרבי אליעזר ד, ועוד), דהיינו משבחים אותו. יתכן

כמו כן שהמלה "מלכות" מראה, כי יצירה זו נועדה מלכתחלה לימים הנוראים; שהרי ענין מלכותו של האלהים הוא מן הנושאים המרכזיים בתפלות ראש השנה ויום הכיפורים.

א. 2-5. בעיקר צירוף פסוקים מקראיים, המתאימים בתכנם לרעיונות של היצירה. המשורר הולך בעקבותיהם של הפייטנים הראשונים, שנהגו להקדים לכמה מיצירותיהם (סליחות, "רהיטים" בקרובות וכו') קבוצות של פסוקים. נפלאים – תהי' קלט, יד; לך – דהי"א כט, יא"יב; המה – תהי' קב, כו. המלים "לך... יעידו כי" הן תוספת המשורר, [...] לך הגבורה – עיין להלן פיסקה ו. כאן עצם ההתחלה, אם כי המשפטים 6-7 קשורים בחרוזיהם לפסוקים המקראיים. 7. חביון העוז (חב' ג, ד) – כנראה כינוי של הרצון ("החפץ"), הנאצל מן האלהים; עיין להלן 78; הסוד והיסוד – כנראה: הצורה והחומר, אשר משניהם מורכבת כל הבריאה. 8. השם הנעלם – השם המפורש שאינו ידוע אפילו למלומדים. 8-9. על בלימה (איוב כו, ז) – על הכוח האלהי, עיין להלן 84-86. ובשיר 97, שו' 6. 9. תעלומה (איוב כח, יא) – כפשוטו: לגלות כל נסתר, ואולי הכוונה לכוחות הצמיחה, הלידה והגידול הטמונים בצמחים ובבעלי חיים, כוחות המופעלים על-ידי הבורא. 10. ברואיך – בעולם הזה; הצפון – בעולם הבא. 12. והכסא – המרכבה. עיין להלן פיסקה כ"ו. 13. הנסתר – גם מלאכי השרת אינם רואים אותו. 14. המציאות – לשון זכר; מצל מאורו – ציור להתהוות העולם דרך האצלה: נאצל רק הצל ממאור מציאותו של הקב"ה ועל כן האור עצמו אינו נגרע. השקפת כמה פילוסופים מבני האסכולה הניאו-אפלטונית; גם גבירול מדבר על "צל" בקשר לעניין הרצון: "התנועה הבאה מהרצון ומצלו והקרנתו" (מקור חיים, ה, לו); אשר – איכה ד, כ: אנחנו חיים בעולם זה שנאצל מצל מאורו. 18. הגמול – זיו השכינה או האור הגנוז לצדיקים בעולם הבא. ותר' (שמ' ב, ב) – כאן גוף שני וזכר: ראית, אלהים, וכו'.

נראה להלן שאבן גבירול – בדומה ליצחק הישראלי – מאמין בבריאת יש מאין, וגם הוא משתמש כאן במונחי תורת האצילות לתאר את תהליך התהוות הכל מן הרצון, הנרמז כאן בדברו על כיסא הכבוד: "הכסא הנעלה על כל עליון" (שורה 12), שהרי "מצל מאורו נהיה כל הוה" (שורה 14).

#### שאלה

מה הם "שני העולמים" של אבן גבירול? האם, לדעתכם, הוא מתכוון לעולם העליון ולעולם התחתון, או לעולם הזה ולעולם הבא? האם אפשר לגשר בין שני המושגים האלה?

לאחר תיאור בריאת העולם ותהליך ההאצלה דן המשורר – בבית ב – באחדות האל. אבן גבירול הולך בסדר ראיות הכלאם המועתזלי המוכר לנו מיחידה 2: מוכיחים את מציאות הבורא על-ידי הוכחת חידוש העולם, ואז דנים באחדות האל. ואולם האחדות אצל אבן גבירול אינה אחדות כלאמית, נוסח רס"ג, אלא אחדות נוסח הניאו-אפלטוניות – האחד אינו מספר או כמות, כי אם יסוד כל מספר וכמות. כך הוא אומר ב"כתר מלכות", בית ב:

## ב

- 20 אתה אחד, ראש כל מנין / ויסוד כל בנין.  
אתה אחד – ובסוד אחדותך חכמי לב יתמהו / כי לא ידעו מה  
הוא.  
אתה אחד – ואחדותך לא יגרע ולא יוסיף / לא יחסר ולא  
יעדיף.  
25 אתה אחד – ולא כאחד הקנוי והמני, / כי לא ישיגך רבוי  
ושנוי, / לא תאר ולא כנוי.  
אתה אחד – ולשום לך חק וגבול נלאה הגיוני, / על כן אמרתי  
אשמרה דרכי מחטוא בלשוני.  
אתה אחד – גבהת ונעלית משפל ומנפל, / ואילו האחד  
שיפל 30

הערות שירמן, שם, עמ' 258-259.

ב. 20. אתה אחד – עניין אחדותו המוחלטת של אלהים, שהיא גם האין-סוף, נדון בפרוטרוט אצל כל הפילוסופים של ימי-הביניים מרב סעדיה ואילך. עיין במקור חיים של גבירול ג, ב: "הפועל הראשון לברו הוא האחד האמתי שאין בו ריבוי... כל ריבוי מורכב שב לאחידה"; מנין... בנין – לפי הביטוי של המשנה "רוב הבניין – רוב המניין" (אהלות ב, א). 21. חכמי לב – מתי חכמה הנ"ל (8). 23. ואחדותך – לשון זכר; לא יגרע – מן הבריות; ולא יוסיף – עליהן. 25. הקנוי – הנוצר; את הנוצר אפשר למנות ועליו יתכן להוסיף עוד אחר או אחרים. 27. נלאה הגיוני – שהרי לאחדות זו אין קצה. 28. מחטוא בלשוני – כל גסיון של הגדרה נוספת תפגע בכבודו של הקב"ה. 29. ואילו (קה' ד, י) – שלא כאדם אשר בהיותו לברו ובנפלו – אויה לו.

האחד נעלה גם מקטגוריות הזמן והמקום, ולכן אי-אפשר לדעתו בחושים החיצוניים, התלויים במציאות גופנית בזמן ובמקום. לדבריו ב"כתר מלכות", בית ג:

## ג

- אתה נמצא – ולא ישיגך שמע און ולא דאות עין / ולא ישלט  
בך איך ולמה ואין.  
אתה נמצא – אבל לעצמך / ואין לאחר עמך.  
אתה נמצא – ובטרם היות כל זמן היית / ובלי מקום חנית.  
35 אתה נמצא – וסודך נעלם ומי ישיגנו? / עמק עמק מי ימצאנו?

הערות שירמן, שם, עמ' 259.

ג. 31. ולא ישיגך – את מציאותו של הקב"ה אין להכיר בעזרת החושים החיצוניים: השמיעה והראייה. 32. איך ולמה ואין – חוקי האיכות, הסיבה והמקום אינם חלים עליו; "אין" נגזר מלשון

"מאין" – איפה; עיין מקור חיים, ה, כד: "אני אומר שבכל ההווה... אפשר להבדיל ארבע מדרגות לפי השאלות אם ישנו, מה הוא, איך הוא, למה הוא". 33. ואין (עיין דב' יד, כז) – לאחר אין חלק עמך. 34. ובטרם – מציאות מוחלטת שאינה תלויה בזמן ובמקום (לעיל 32); השווה ג"כ פסיקתא רבתי כ"א דף קד, ב: "אנו יודעים, שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו". 35. עמוק – קה' ז, כד.

ידיעת האדם מוגבלת אפוא לידיעת עצם קיומו של האחד: "אתה נמצא – וסודך נעלם ומי ישיגנו? / עמק עמק מי ימצאנו?" המשורר יכול לרמוז בשפת שירה לסודות שאין הוא יכול להסביר בספר פרוזה פילוסופית שכלית. כזכור, משלושת סוגי הידיעה, רק הידיעה הראשונה (ידיעת החומר והצורה) אפשרית לנו, וגם היא מוגבלת לתיאור ("רשם") ולא להגדרה אמיתית. לכן לקראת סוף ספר מקור חיים מסביר אבן גבירול שספרו הפילוסופי הזה עוסק בידיעה הראשונה בלבד, ולא בידיעת הרצון, וכל שכן לא בידיעת האחד. לכן כשהתלמיד מבקש מרבו הסבר על הבורא וכיצד ברא את העולם, משיב הרב שאין הוא, התלמיד, מוכן, על סמך מה שנדון בספר הזה, לידיעה זו. לדבריו:

ת. [תלמיד] למדתני כבר את ידיעת החומר והצורה ואת ידיעת הרצון, לפי יכולתי להבין את התורה הזאת, ולפי מה שחשבתני מסוגל להשיג את תורת הרצון. למדני, איפוא, כעת את תורת הבריאה לפי קצר השגתי, והראה לי בדוגמה, איך הבורא הנעלה והקדוש יצר את המציאות המורכבת מחומר וצורה, וזה יעזור לי להתרומם לידיעת מה שלמעלה מהחומר והצורה.

ד. [רב] אל תחשוב, שמה שדובר בינינו ער עכשיו מספיק להשגת תורת הרצון, כי פרשת הרצון היא ארוכה ותורת הרצון היא תכלית החכמה, כי הרצון הוא מקור צורת השכל, וזוהי החכמה השלמה, כמו תורת הפעולה וההפעלות, המתפשטות בכל העצמים. והידיעה, מה הן, ואיזה הן, ולמה הן, ומה שמשיג אותן עוד, מתבררת רק על-ידי תורת הרצון, כי הרצון בלבד הוא הפועל הכל ומניע את הכל.

ת. ובכן, מה אתה מיעץ לי לחקר מעניני תורת הרצון, אחרי שהכרתי כבר את תורת החומר והצורה?

ד. עליך להמנע מלחקר בעניני תורת הרצון עוד הרבה זמן, כי כל תורה היא בתורה זו. אין צורך, איפוא, לחקור באיזה תורה שהיא כה הרבה, כמו בתורת הרצון, כי הוא נשגב ונעלה, ודק, ופעולותיו מרובות ומעשיו שונים.

ת. במה עלי, איפוא, לעיין מתורת הרצון?

ד. אחרי שתסכים, שהרצון ישנו, הנך זקוק לתורת הרצון, כדי להתבונן במהותו ולדעת, מה הוא, ומאין הוא, ומה מעשיו והפרדו מהאחדות והתאחדותו אתה, וכמה ההבדל בינו ובין החומר והצורה, ונסוח תאורו ודרכיו ופעולותיו בעצמים הרוחניים והגופניים, וכדי לדעת את פעולות החכמה ומעשיה והסדר וההתאמה בתנועותיה והשפעותיה, וכדי לדעת את מנוחת תנועתו והפסקת מרוצתו ומקומות הופעתו והתעלמותו, וכדי לדעת, איך הצורה



היא ממנו לפני הופעתה ואחריה, ויתר הרברים הכרוכים בזה, שאנו עוד לא חקרנו בהם בוכוח זה. וכבר סדרתי את דברי על כל הענינים האלה בספר, העוסק בתורת הרצון, ושמו של הספר: "מקור השפע ועלת ההויה". וצריך לקרא בו אחרי הספר הנוכחי, ועל-ידי הספר ההוא תגיע לאמת שבבריאה, שעליה שאלתני.

(מקור חיים, ה: מ, עמ' 215-216)

התלמיד דוחק ברבו ללמדו את תורת הבריאה לאחר שלימד אותו את תורת החומר והצורה. אך אבן גבירול מסביר, כי מה שלמד התלמיד עד כה אין בו די. תורת הרצון ארוכה מאוד משום שהרצון הוא מקור צורת השכל והוא הסיבה הפועלת את הכל ומניעה את הכל. כדי להבינו על בוריו, יש להעמיק לחקור בו. לשם כך חיבר אבן גבירול ספר מיוחד, העוסק בתורת הרצון בלבד. אין אנו יודעים אם אכן הוא חיבר את ספר השפע ועלת ההויה; בכל מקרה, אין בידינו ספר כזה. ידיעתנו מוגבלת אפוא פחות או יותר לידיעה הראשונה בלבד, דהיינו ידיעת החומר והצורה.

### 3.3.4.2 דו-קיום: חומר וצורה

עד כאן עסקנו בתורת הידיעה של שלמה אבן גבירול. עתה נעבור לדיון מפורט יותר במה שידוע בידיעה הראשונה, כלומר החומר והצורה הרוחניים. לאחר מכן נדון בתורת הבריאה ובתורת הרצון. אף-על-פי שאבן גבירול אומר שנושאים אלה אינם נדונים בספר מקור חיים, וכי אין לתלמיד הכנה מספקת לדון בהם, הוא בכל זאת נאלץ מדי פעם בפעם לעסוק גם בשני הנושאים האלה.

נתחיל אפוא בחומר וצורה, שמהם מורכב השכל הכללי. תפיסת פלוטינוס היא, שהשכל הכללי הוא עצם רוחני פשוט, אך לא זו תפיסתם של יצחק הישראלי ושל אבן גבירול. אבן גבירול, כמו הישראלי, סבור שגם העצמים הרוחניים, החל בשכל הכללי, מאופיינים בכפילות או בשניות מסוימת משום שהם מורכבים מחומר ראשון ומצורה ראשונה. מה שנאצל מן הרצון, לפי תפיסה זו, הוא שני עצמים או שורשים, וגם העצמים הפשוטים מורכבים מחומר רוחני ומצורה רוחנית.

אין כוונת אבן גבירול כאן לחומר ולצורה המוחשיים בעולם הגשמי התחתון. אצלו החומר (הנקרא גם "יסוד") הוא היסוד הנושא, והצורה היא היסוד הנישא. כך מנסה אבן גבירול להסביר כיצד יש שוני בין העצמים הרוחניים וכיצד יש יסוד שאינו משתנה (החומר), הנושא את הצורות הרוחניות השונות. במילים אחרות, כדי להסביר כיצד יש שינויים, עלינו להניח שיש עיקרון בלתי-משתנה המשותף לכל הדברים המשתנים. כמו שאי-אפשר להעלות על הדעת שינוי הקיים בפני עצמו, כשאין דבר הנושא את השינוי, כך גם אי-אפשר להעלות על הדעת קיום הנושא בלא דבר הנישא על-ידי. חומר וצורה, לפי תפיסה זו, אינם עקרונות מנוגדים, כי אם עקרונות משלימים זה את

זה – אין האחד יכול להתקיים בלי האחר. קיומם הוא אפוא דו־קיום. לצורך הבנתנו, אנו מבחינים בין הנושא (החומר) לבין הנושא (הצורה), אבל אין הם קיימים בנפרד, אלא ביחד, ביחס גומלין של דו־קיום. לדבריו:

- ת. באר נא לי את ההבדל בין הצורה והחומר: במה הוא ומפני מה הוא?  
 ר. החומר נבדל מהצורה בזה, שהאחד הוא נושא והשני נשוא.<sup>25</sup>  
 ת. אם החומר נבדל מהצורה בזה, שהוא נושא והצורה נבדלת מהחומר בזה, שהיא נחשבת כתור נשואה, אז כל אחד מהם מורכב ממהותו הוא וממה שנחשב כתור הבדל בינו ובין האחר.  
 ר. מכיון שהחומר אינו נושא את עצמו והצורה אינה נשואה על־ידי עצמה, כי אם החומר הוא נושא רק ביחס לצורה הנשואה בו, וכמו־כן הצורה אינה נשואה אלא ביחס לחומר הנושא אותה, – יוצא, שהחומר והצורה אינם נבדלים בהבדל זה אלא בהסתכלנו בהם, כשהם מרכיבים יחד, ולא בהסתכלנו במהות כל אחד מהם.<sup>26</sup>

(מקור חיים, ה: ב, עמ' 171)

הבה נזכור: בתורת האצילות של פלוטינוס קיימת בעיה יסודית – מהו מקור הריבוי בעולם? מובן שאין ריבוי באחר, ואף השכל הכללי הוא עצם פשוט. תורת אבן גבירול מנסה לפתור בעיה זו. כל היקום מתחת לרצון האלוהי מאופיין בריבוי, דהיינו דו־קיום החומר והצורה – החל בשכל הכללי.

התלמיד שואל את רבו מדוע נחון מבנה דו־קיומי זה של החומר והצורה לאורך כל שלבי מה שנברא על־ידי הרצון האלוהי. תשובתו של הרב (אבן גבירול) היא ששלמותו של האל מחייבת מבנה כפול זה. הפועל הראשון הוא אחד, ואין אחדות אחרת כאחדותו. לכן איחודם של שני גורמים, שכל אחד מהם בלתי־שלם בעצמו, שלם יותר מקיומם לחוד. לדבריו:

- ת. אם מתחייב, שהנברא הנפעל הוא שנים, מדוע אחד מהם הוא נושא [= החומר] והשני נשוא [= הצורה] ?  
 ר. סגולת הנעלה היא ליצור שלמות,<sup>27</sup> ויצירת נושא ונשוא יותר שלמה מאשר יצירת נושא לבד או נשוא לבד.<sup>28</sup> ועוד: מכיון שהבורא האחד אינו לא נושא ולא נשוא, מתחייב, שהנברא המרובה הוא גם נושא וגם נשוא; ולו היה רק נושא או רק נשוא, היה אחד לבד והיה מסתלק ממנו הרבוי.<sup>29</sup> ועוד: מכיון שהפועל הראשון הנעלה והקדוש אינו חסר כלום והוא שלם, מתחייב, שהנברא הנפעל הוא חסר ובלתי שלם ושהנושא חסר את הנושא

25 כאמור לעיל, אבן גבירול מזהה את החומר בנושא ואת הצורה כנשוא.

26 הגדרת החומר כנושא והצורה כנשוא היא הגדרה יחסית – כל אחד מוגדר ביחס לזולת, ולא במהותו שלו.

27 יצירתו של הבורא "הנעלה" השלם גם היא צריכה להיות שלמה.

28 אין הנושא והנשוא יכולים להתקיים כל אחד לחוד. שניהם נתונים כרי להשלים את מציאותם.

29 דו־קיום זה של נושא ונשוא מסביר גם את קיום הריבוי, החל בשכל הכללי.

והנשוא את הנשוא ושאף אחד מהם אינו שלם בלי השני. ועוד: מכיון שצריכה היתה להוצר הויה נפעלת לעומת ההויה הפועלת,<sup>30</sup> וההויה הפועלת היא אין-סופית ובלתי מוגבלת, התחייב, שההויה הנפעלת תהיה סופית ומוגבלת, והתחייב, שיהיה לה מגביל, כי על כן היא מוגבלת, כי כל מוגבל זקוק להגבלה וכל הגבלה למוגבל. ואם זה כך, בהכרח ישנו חומר נושא וצורה נשואה בו.<sup>31</sup> ועוד: ההבדל שבין החומר והצורה מראה על מציאות הרצון, כי לרצון מתאים ליצור דבר והפכו.<sup>32</sup> ועוד: מכיון שכל אחד מהם, גם הנושא וגם הנשוא מוגבל, צריך שהנושא יוגבל על-ידי לא-נושא ולא-הנושא על-ידי נושא. ועוד: מכיון שיצא לנו, שהנכרא הנפעל הוא שנים, ראוי שהאחד יהיה קיים בעצמו והשני קיים לא בעצמו, והראשון הוא הנושא והשני – הנשוא. ואי-אפשר שכל אחד יהיה קיים בעצמו, כי אז נחוץ היה, שיהיה עוד שלישי, שישא את שניהם.

(מקור חיים, ה: כה, עמ' 198-199)

## שאלות

1. לדעת אבן גבירול, מדוע מציאות החומר והצורה, כל אחד לחוד, אינה שלמה בפני עצמה?
2. מדוע, לדעתו של אבן גבירול, "לרצון מתאים ליצור דבר והפכו"? האם יש כאן ניסיון לפתור את בעיית המצאת דברים מורכבים מעצם פשוט בתורת ההאצלה של פלוטינוס? הסבירו את תשובתכם.

בקטע להלן אומר אבן גבירול, שיחס החומר לצורה הוא כיחס הגוף לגוון. למשל, יש לי חולצה כחולה; חולצה זו יכולה להיות אדומה או לבנה – היא אינה יכולה להתקיים בלא צבע כלשהו. אבל לצבע אין קיום עצמאי – אין צבע כחול, יש חולצה כחולה. פירוש הדבר, החולצה (החומר) היא הנושא, והצבע הוא הנשוא, ואין להם (לא לנושא ולא לנשוא) קיום נפרד; אדרבה, רק דו-קיומם, כלומר קיומם המאוחד, אפשרי. לדברי אבן גבירול:

וצריך שתצייר השתנות היסוד [= חומר] והצורה כהשתנות הגוף והגוון ושים הגוף הקש ליסוד ושים הגוון הקש לצורה. וכן שים פרוק [= הבחנה, הבדל] החוש בין הגוון והגוף והשגתו לצורת הגוון בעצמו הקש לפרוק השכל בין היסוד והצורה והשגתו לצורה בעצמה.

(פלקירא, ליקוטים, ה: ד, עמ' 251 = מקור חיים, ה: ג, עמ' 172-173)

30 הויה נפעלת – החומר והצורה נפעלים על-ידי הרצון (ההויה הפועלת).

31 החומר הוא הנושא את הצורה (אותו חומר יכול גם לשאת צורה אחרת), והצורה נשואה בחומר. דו-קיום של שני שורשים אלה – הנושא והנשוא (החומר והצורה) – מעיד על פועל אין-סופי המגביל כל אחד מן השורשים המוגבלים. במילים אחרות, מציאות מוגבלת מעידה על מציאות פועל בלתי-מוגבל המגביל אותה.

32 מציאות שני שורשים הפוכים (מנוגדים, דהיינו חומר וצורה) מעידה על רצון הממציא אותם.

החומר והצורה משלימים אפוא זה את זה ואין הם יכולים להתקיים לחוד. בכך שהם מאפשרים את מציאות הזולת, גם מציאותם מתאפשרת. לכן בקטע שלפנינו, כפי שהרב מסביר לתלמידו, לא רק שאין להם קיום לחוד, אף אי-אפשר לציירם ולהגדירם לחוד, אלא ביחסם זה לזה:

ת. לא שאלתי ממך איך לצייר לי את החומר ביחס לצורה ואף לא איך לצייר את הצורה ביחס לחומר, כי אם שאלתיך איך לצייר לי את מהות כל אחד מהם בלי השני.  
 ר. תאר לך כי מהות החומר היא כח רוחני קיים לעצמו ומחוסר צורה. ותאר לך, שמהות הצורה היא אור נוסף, המעניק לכל מה שהוא בו את סגולתו ואת מושג המין והצורה.<sup>33</sup> ובכלל עלינו לצייר לעצמנו את מציאות החומר והצורה כמציאות כל הדברים הרוחניים, כלומר בתור מושכלים ולא מוחשים,<sup>34</sup> ולא בעלי צורה, שיש לה חומר נושא. ובכן, אם תתאמץ לתאר לך את החומר בלי צורה, לא תשיג את זאת.

(מקור חיים, ה: ד, עמ' 173)

לסיכום: המציאות הנובעת מן הרצון האלוהי היא כפולה ומאופיינת בדו-קיום החומר והצורה. הואיל והתחתון משקף את העליון שממנו נבע, והואיל ואין שאלה שהדברים הגופניים מורכבים מתומר וצורה, הם משקפים חומר וצורה גם בעצמים הרוחניים שמהם נבעו:

וממה שיבאר עוד כי הדברים כולם מורכבים מיסוד [= חומר] וצורה הוא כי הגשם המסודר בקצה השפל מורכב מיסוד וצורה,<sup>35</sup> כלומר שהוא עצם בעל השלשה מרחקים;<sup>36</sup> ואם היה כל הנמצא מרובק [= נאצל] נמשך מהקצה העליון אל הקצה השפל ויהיה הקצה השפל מורכב מיסוד וצורה, יתבאר בזה כי כל הנמצא מאצל הקצה העליון אל הקצה השפל מורכב מיסוד וצורה.<sup>37</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ד: יא, עמ' 245 = מקור חיים, ד: ו, עמ' 149)

## שאלה

מדוע חשוב לאבן גבירול להדגיש שהדו-קיום של חומר וצורה מאפיין את כל המציאות הנבראת?

לפיכך גם העצמים הרוחניים, שאבן גבירול קורא להם העצמים הפשוטים, והם השכל, הנפש והטבע, כולם מורכבים מתומר וצורה. אם העצמים הפשוטים הרוחניים הכלליים מורכבים מתומר

33 הרב מנסה להסביר כאן את מהות החומר (כוח רוחני ומהות הצורה (אור נוסף לחומר) לחוד, אולם מסקנתו לכסוף היא, שאי-אפשר לצייר ולהבין אותם לחוד.

34 אנו דנים כאן בחומר ובצורה רוחניים הניתנים להבנה שכלית, ולא בחומר ובצורה גשמיים בעולם המוחשי.

35 הגופים בעולם התחתון מורכבים מחומר וצורה.

36 הגוף הארצי הוא בעל שלושת הממדים – אורך, גובה ורוחב. הישראלי דיבר (לעיל, בסעיף 3.2.2) על "הגוף הארוך הרחב העמוק" בספר הגבולים.

37 דו-קיום של חומר וצורה בעולם התחתון הוא ראייה לדו-קיום מקביל בעולם העליון.

וצורה, קל וחומר העצמים הגופניים הפרטיים המוחשיים. עד כה הבין התלמיד שרק העצמים המוחשיים בעולם התחתון מורכבים מחומר וצורה, ועתה הוא מבין שגם העצמים הרוחניים מורכבים מחומר וצורה:

ת. מכל מה שאמרת בהמשך שיחתנו עד עתה למדתי לדעת את העצם בעל תשע הקטיגוריות,<sup>38</sup> ויחד עם זה מצאתי מה שחפשנו מהתחלה, שבעצמים המוחשיים בכללותם ובפרטותם אין כלום חוץ מחומר וצורה – וזהו מה שרצינו לברר.  
 ר. הסתכל במושכלים הכלליים והפרטיים, וגם כן לא תמצא בהם כלום מלבד חומר וצורה.  
 ת. מה הם המושכלים הכלליים והפרטיים?  
 ר. הם עצמים רוחניים המכילים את העצם נושא תשע הקטיגוריות; והם – הטבע ושלש הנפשות והשכל.

(מקור חיים, ב: כד, עמ' 49)

## שאלה

מהי כוונת אבן גבירול כשהוא מזכיר את "כללות" ו"פרטות" העצמים המוחשיים?

המונח "חומר" ("יסוד" בתרגום פלקירא), לפי אבן גבירול, הוא רב־משמעות. לעתים הכוונה לחומר רוחני, כאשר מדובר בתפקיד נושא הצורות הרוחניות, למשל השכל. ולעתים הכוונה לחומר גופני, במקרים שמדובר (למשל בקטע הנ"ל) בעצם הנושא את תשע הקטיגוריות. יש שאבן גבירול מדבר על החומר כדבר קיים, ומאפשר את קיום הצורות, ויש שהוא מדבר עליו כהעדר הקיום וכקיום בכוח ולא בפועל (משום שאין לו קיום עצמאי אלא רק בהתחברו אל הצורה, ולכן בפני עצמו, לחומר יש קיום בכוח בלבד). יש שהחומר הוא הגורם המאחד והמשותף, והצורה היא הגורם המפריד והמבחין, ויש שהצורה היא המכנה המשותף והחומר הוא גורם ההפרדה והשינוי. בכל מקרה, כפי שראינו, אבן גבירול בפירוש מודה שאין הוא מדקדק בכל המונחים הללו:

אמנם במקום אחד טורח אבן גבירול בכל זאת להבחין הבחנה ברורה בין "חומר" ל"עצם". החומר הוא הנושא המוכן לקבל את הצורה, שטרם קיבל אותה, והעצם הוא הנושא (החומר) שכבר קיבל בפועל את הצורה. ולכן, במידה מסוימת, אפשר לומר שהחומר הוא עצם בכוח, והעצם הוא חומר בפועל. לדברי אבן גבירול:

וזה הדבר פעם יקרא עצם ופעם יקרא יסוד וההפרש בין שם העצם והיסוד כי (שם) היסוד נופל על הדבר המוכן לקבל הצורה שלא קבל אותה עדיין ושם העצם נופל על היסוד שקבל צורה מה והיה באותה הצורה עצם מסוגל.<sup>39</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ב: טו, עמ' 231 = מקור חיים, ב: יא, עמ' 31)

38 בקטגוריות נדון להלן, סעיף 3.3.4.4.

39 כלומר, העצם הוא בעל אותה צורה המסוגלת לו, כלומר המאפיינת ומייחדת אותו.

### 3.3.4.3 החומר הגופני

החומר הוא אפוא מונח רב־משמעות, שעיקרו תפקיד הנושא. תפקיד זה מתבצע לעתים במישור הרוחני ולעתים במישור הגופני. גם למונח "מקום" יש משמעות כפולה, רוחנית וגופנית. למעשה, בשימוש של אבן גבירול, "מקום" הוא שם נרדף לנושא, וכך לחומר. לכן יש מקום רוחני ומקום גופני. לדבריו:

ויאמר שהיסוד מקום לצורה כלומר שהוא נושא אותה ושהיא נשואה בו וכן יאמר עוד שהרצון מקום להם יחדו. והענין המושכל מזה הוא צורך כל אחד מהם אל הרצון במציאות וההשאות אבל המקום האמתי הוא מקרי מתחדש בקצה התחתון מהצורה.

(פלקירא, ליקוטים, ה: מב, עמ' 259 = מקור חיים, ה: לא, עמ' 205)

בהמשך הקטע הוא אומר:

הוא הדין ביחס לזמן. וכבר בררתי לך קודם, שבשם מקום נקראים שני מיני מקום: רוחני וגופני.

(מקור חיים, ה: לא, עמ' 205)

ובמקום אחר הוא אומר:

ולא יסופק לך במה שאמרנו, כי העצם מקום לכמות<sup>40</sup> כי אמרנו זה להודיע שהוא נושא אותו ושיקמתו וקיומו בו,<sup>41</sup> כי אינו נמנע שיאמר בעצם שאינו גוף שהוא מקום (לגוף) כשיהיה נושא אותו, כמו שאינו נמנע שיאמר בגוף שהוא (מקום) למה שאינו גוף, כגוונים והתבניות והקווים והשטחים ושאר המקרים הגופנים. אף־על־פי שהמקום הידוע יחייב דבקות שני גופים<sup>42</sup> ואלו המקרים אינם גופים.

(פלקירא, ליקוטים, ב: כד, עמ' 232 = מקור חיים, ב: יד, עמ' 34-35)

שאלה

השוו את השימוש במונח "מקום" אצל אבן גבירול כאן לשימוש אצל פלוטינוס (לעיל, סעיף 3.1.8.3). במה דומה או שונה תפיסת המקום אצל שניהם?

40 העצם מקום – כלומר, החומר הוא הנושא את הכמות.

41 כלומר, קיום המקרים ככמות תלוי בחומר הנושא אותם.

42 המקום מוגדר אצל אריסטו ואחרים על־פי הגבול המשותף של שני גופים סמוכים ("דבקות שני גופים" כאן).

עד כאן עסקנו בדו־קיום המאפיין את העולם הנברא על־ידי הרצון האלוהי, ובעצמים הפשוטים המורכבים מחומר וצורה, כאשר החומר (המקום) הוא הנושא והצורה נשואה בו. לפי אבן גבירול, יש חומר רוחני וחומר גופני. השאלה המתבקשת עתה היא כיצד מתהווה חומר גופני מחומר רוחני? תשובת אבן גבירול היא נאו־אפלטונית במהותה, דהיינו "הדרך היורדת" הטיפוסית לתורת האצילות. יש היררכיה – מן הרוחני הדק אל הגופני העבה. בשיר "כתר מלכות" (בית י) מתאר המשורר היררכיה זו, אלא שהוא מתחיל מן התחתון ועולה אל העליון: ארץ, מים, אוויר (רוח), אש, כאשר לכולם יש "יסוד אחד", שמקורו בטבע (באמצעות הגלגלים).<sup>43</sup>

מי ימלל גבורותיה, בעשותך כדור הארץ נחלק לשנים – /  
 חציו יבשה וחציו מים?  
 והקפת על המים גלגל הרוח, / סובב סובב הולך הרוח / ועל  
 סביבותיו ינות,  
 והקפת על הרוח גלגל האש. 90  
 והיסודות האלה ארבעתם – להם יסוד אחד / ומוצאם אחד,  
 וממנו יוצאים ומתחדשים / ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים.

הערות שירמן, שם, עמ' 263.

י. 87. מי ימלל – כל הפיסקות המתארות את עולם הבריאה (יִלְב) פותחות בלשון שאלה. גם בפיוט הקדום מרובות פתיחות דומות; כדור הארץ – כינוי לגלגל הארץ. 88. חציו – ארבעת היסודות מסודרים לפי דרגת כבדותם: יבשה, מים, רוח (= אוויר), אש. "גלגלי" הרוח והאש הסמוכים לארץ אינם מסוג שבעת הגלגלים המסתובבים מעליה. אין ברצונו של המחבר לומר, כי היסודות מופיעים בטבע רק נפרדים זה מזה, שהרי לפי השקפת חכמי קדם וימי הביניים מורכב עולם הבריאה ממיני תערובת שונים של היסודות הללו. 89. סובב – קה' א, ו. 93. ומתחדשים – ומקבלים צורה חדשה; ומשם יפרד (בר' ב, י) – מקורם האחד מתפלג.

כאמור, מעל לעולם הארצי המוחשי נמצאים גלגלי השמים, וגם הם עשויים מחומר גופני, אך חומרם הגופני דק וטהור יותר מן האש (לכן להבת האש עולה אל השמים). חומר דק זה של הגלגלים נאצל מן הטבע, וממנו נובע החומר הגופני הגס יותר, שממנו מתהווה החומר הארצי המוחשי, שממנו יוצאים ארבעת היסודות הארציים (ארץ, מים, אוויר ואש), שמהם מורכבים ברואי העולם הזה.



בקטע שלפנינו מפתח אבן גבירול את תורת חומר הגלגלים. כזכור, חומר הגלגלים הוא חומר גופני, כלומר מתפשט בשלושת הממדים, אך הוא "דק" יותר מן החומר הארצי המוחשי. ובכל זאת, אין לבלבלו עם החומר הרוחני "הנסתר" של העצמים הפשוטים.

כמו החומר הארצי המוחשי חומר הגלגלים הוא עצם בלתי־משתנה הנושא את המקרים המשתנים.<sup>44</sup> הוא החומר (או ליתר דיוק העצם) הנושא את תשעת "המאמרות", כלומר הקטגוריות, זאת אומרת חומר במובן הרגיל של חומר מוחשי מתפשט, בעל שלושה ממדים. בסעיף הבא נדון במושג המאמרות (הקטגוריות) וכאן נסתפק בהערה כי לפי אריסטו העצם הוא הקטגוריה הראשונה, והוא הנושא. המקרים מסודרים לפי תשע קטגוריות, כך שכל המציאות מאופיינת באמצעות עשר קטגוריות. אבן גבירול מקבל את תורת הקטגוריות האריסטוטלית, אך מוסיף עליה פן נאו־אפלטוני: "כל מה שהוא בקצה השפל יבא מהקצה העליון [...] כל מה שמצאנו אותו בקצה השפל הקש וראיה על זה שבקצה העליון [...] אשר שולח ממנו". אבן גבירול משלב אפוא את תורת הקטגוריות האריסטוטלית בתורת האצילות הנאו־אפלטונית. לדבריו:

וזה העצם הנושא למאמרות התשע<sup>45</sup> הוא פתח העיון במה שנעלם מהחושים,<sup>46</sup> מפני שזה העצם היה ממה שאצל הדברים המוחשים כמעלה. ועוד כי זה העצם המצויר במאמרות התשע הוא הדמיון המונח לראיה על הנסתר.<sup>47</sup> [...]

ואתן לזה (שרש) תשען עליו והוא כשתהיה כונתנו ביריעה שעולה מהקצה השפל מהנמצאים אל הקצה העליון מהם, והיה כל מה שהוא בקצה השפל יבא מהקצה העליון,<sup>48</sup> צריך שנשים כל מה שמצאנו אותו בקצה השפל הקש וראיה על זה שבקצה העליון, מאחר שהיה השפל דמיון לעליון אשר שולח ממנו.<sup>49</sup> ומאחר שהשפל משולח [= נאצל] מהעליון התחייב שיהיה דמיון לו. ועוד נבאר כי השפל משולח מהעליון, וכשיהיה הדבר כן ועמדנו על הדמות [= דמיון] שבין שתי הקצוות, תתבאר לנו הידיעה בנסתר מצד הנראה.<sup>50</sup> ומאחר שכינתנו לעלות אל הקצה העליון מהנמצא,<sup>51</sup> כלומר היסוד הכללי הנושא לכל הדברים, והצורה הכללית הנשואה בו, שהם תכלית הנמצא מצדנו והם התחלתו מצד הבורא אותם ית' וית',<sup>52</sup> והסתכלנו בקצה

44 תורו על הדיון על העצם ועל המקרים ביחידה 2 (סעיפים 2.2.5.1, 2.2.5.2, 2.4.5.3).

45 העצם הוא המאמר הראשון, הנושא את יתר המאמרות.

46 "העצם הזה בעל תשע הקטגוריות הוא מפתח החקירה במה שאינו מושג על־ידי החושים" (תרגום בלובשטיין), כלומר על־ידי הבנת העצם נגיע לידיעה שכלית של המקרים. מדובר כאן בידיעה שכלית של המקרים כקטגוריות, ולא בידיעה מוחשית של מקרה זה או אחר.

47 "עצם זה בא אחר המוחשים בסדר ההדרגתי ומפני שהוא [...] דוגמה מובהקת לדברים בלתי־מוחשים" (תרגום בלובשטיין).

48 התחתון נאצל מן העליון, ולכן התחתון יש בו משום ראיה לעליון.

49 יש דמיון בין התחתון לעליון שממנו נאצל, "אשר שולח ממנו".

50 בגלל דמיון השכל לעליון, אנו יודעים את העליון הנסתר מן החושים על־ידי דמיונו לתחתון המוחש.

51 החומר הכללי והצורה הכללית הם "הקצה העליון במבנה הקיום" ("הנמצא").

52 הם תכלית ידיעתנו בדרך העולה, אבל הם ראשית הדרך היורדת, "התחלתו מצד הבורא".

השפל, כלומר היסוד הנושא לנאמרות התשע, מצאנו אותו שהוא נכחו ושוה לו.<sup>53</sup> וכמו כן מצאנו צורת הכמות הנשואה בזה העצם נוכח הצורה הכללית, כלומר צורת השכל הנשואה ביסוד הראשון הכללי, וכאלו הקצה העליון [גרס השמש והתחתון] ניצוציה המתפשטים על עגולת הארץ.<sup>54</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ב: יא-יב, עמ' 229-230 = מקור חיים, ב: ו-ז, עמ' 26-27)

#### שאלה

מדוע אומר אבן גבירול שיש דמיון בין התחתון לעליון? השוו תפיסה זו לתפיסת פלוטינוס, שהתחתון הוא כצל לאור העליון.

הדיון בתורת החומר של אבן גבירול יש בו קושי מסוים. כפי שראינו, לא תמיד אבן גבירול עקיב, לא במישור הלשוני ולא במישור הרעיוני. למשל, המונח עצם, כזכור, יש שהוא מתפרש כחומר הנושא בכוח את הצורה, ויש שהוא מתפרש כעצם הנושא את הצורה בפועל. כמו כן, המקום מוגדר גם כגוף וגם כגבול המשותף לשני גופים סמוכים. תורת הדו-קיום של חומר וצורה בכל שלבי המציאות – ובכלל זה העצמים הפשוטים כשכל הכללי – היא כנראה ניסיון להתגבר על בעיה מרכזית בתורת האצילות של פלוטינוס: כיצד מתהווה הריבוי מן האחד. אך פתרונו של אבן גבירול מעלה קשיים חדשים משום מסקנתו, שיש חומר רוחני וגופני, צורה רוחנית וגופנית, עצם רוחני וגופני.

### 3.3.4.4 המאמרות (הקטגוריות)

כאמור, אבן גבירול מדבר על עשר הקטגוריות ("מאמרות" או "נאמרות" בלשונו של פלקירא) של אריסטו, והקטגוריה הראשונה היא העצם הנושא את תשע הקטגוריות האחרות.

המונח היווני "קטגוריה" פירושו משפט האשמה (לכן "קטגור" בלשון התלמוד הוא התובע במשפט), ופירושו גם הנשוא או המאמר במשפט, ולכן תורגם ל"מקול" (ריבוי: מקולאת) בערבית, דהיינו "מאמר" או "נאמר".

כך מסביר שמואל אבן תיבון את המונח "מאמר" בחיבורו "פירוש המלים הזרות"<sup>55</sup> (שהוא מעין נספח לתרגום העברי של ספר מורה הנבוכים):

<sup>53</sup> החומר הגופני התחתון הוא מול החומר הכללי הרוחני, וכן הצורה הגופנית התחתונה היא מול הצורה הכללית העליונה.

<sup>54</sup> לפי משל זה, השמש זורחת (מאצילה את האור) במישור העליון, ואורה מתפשט בעולם התחתון.

<sup>55</sup> ראו נספח ג, תיאור עשרת המאמרות בפירוש המלים הזרות לר' שמואל אבן תיבון.

[...] המאמרות העשרה אשר לא ימלט נמצא מהיותו אחד מהם: האחר מהם הוא עצם, והתשעה מהם – מקרים – וכבר ביאר אריסטו בספרו הידוע ב"ספר המאמרות" מהות כל אחד מהם [...].

ודע שאני נמשכתי במלת "מאמרות" אחרי המעתיקים אשר לפני ואחרי המחברים, אך נראה לי שהיה ראוי להם לומר: "נאמרות" או "נאמרים", כי כן המלה הערבית, לשון פעולות, והיא סובלת, כעניין "נשואות" או "נשואים על דבר" – רוצים במלת "נאמרות": שכל אחד מהם נאמר על דבר – כלומר: נשוא עליו במאמר – כאמרך: "כל אדם – גוף צומח-מרגיש-מדבר", הנה נשאת על האדם "הגוף הצומח החי המדבר", והוא עצם; וכן באמרך: "כל עורב שחור" – נשאת עליו איכות המראה [...] וכן תשא עליו שהוא גדול או קטן [...] וכן תשא עליו כל סוגי האיכות.

(פירוש המלים הזרות, בתוך: מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 19-20)

כלומר, אבן תיבון מסביר שהוא משתמש במונח "מאמרות" בהתאם לשימוש הערבי, אף-על-פי שמבחינת הדיוק הרעיוני היה צריך להשתמש במונח הסביל "נאמרות", מכיוון שתשע מן הקטגוריות נשואות על-ידי העצם.

כך מציג הרמב"ם את המאמרות בחיבורו הקטן המוקדם, מלות ההגיון:<sup>56</sup>

ודע כי הסוגים העליונים לכל הנמצאות, לפי מה שבאר אריסטו, עשרה סוגים: הסוג הראשון – העצם, הסוג השני – הכמה, הסוג השלישי – האיך, הסוג הרביעי – המצטרף, הסוג החמישי – המתי, הסוג השישי – האנה, הסוג השביעי – המצב, הסוג השמיני – לו, הסוג התשיעי – שיפעל, הסוג העשירי – שיתפעל. ואלו עשרה הסוגים, האחד מהם, והוא הראשון – העצם, והתשעה – מקרים. ולכל אחד מהם מינים אמצעיים ומינים אחרונים והבדלים וסגולות. ואלו עשרה הסוגים העליונים אשר יקראו – מאמרות.

(רמב"ם, מלות ההגיון, תרגום: משה בן שמואל אבן תיבון, שער י': 4, מהדורת ח"י רות, עמ' 68-69)

כפי שאמרנו בראשית היחידה, אריסטו מיין את כל מה שיש במציאות לעשרה סוגים עליונים (קטגוריות). באמצעות עשרת הסוגים הללו אפשר לתאר באופן ממצה את המציאות, בדומה למשפט בדיבור, כאשר הנושא הוא העצם והנשוא הוא יתרת הקטגוריות. כך מדגים אריסטו את עשרת המאמרות בספר הקטגוריות, פרקים ד-ה:

56 הספר נכתב בערבית ותורגם לעברית בידי משה בן שמואל אבן תיבון, שהוא בנו של מתרגם מורה הנבוכים.

- 1. דוגמת העצם – איש או סוס. מאמר זה עונה על השאלה "מה זה?".
- 2. דוגמת הכמות – אורך שתי אמות או שלוש אמות. מאמר זה עונה על השאלה "כמה זה?". התשובה – אורכו שתי אמות.
- 3. דוגמת האיכות – לבן. מאמר זה עונה על השאלה "איך זה?". התשובה – הוא לבן.
- 4. דוגמת המצטרף (כלומר היחס) כפול או חצי או גדול יותר. מאמר זה עונה על השאלה "מה היחס שלו?". התשובה – הוא גדול יותר מן x.
- 5. דוגמת המיקום – בשוק. מאמר זה עונה על השאלה "אנה הוא?". התשובה – הוא בשוק.
- 6. דוגמת הזמן – אתמול. מאמר זה עונה על השאלה "מתי הוא?". התשובה – אתמול.
- 7. דוגמת הקניין, המכונה "לו", כלומר מאמר זה עונה על השאלה "מה לו?". התשובה – הוא לובש בגד (ויש לו בגד).
- 8. דוגמת המצב. מאמר זה עונה על השאלה "מה מצבו?". התשובה – הוא שוכב או עומד.
- 9. דוגמת הפועל. מאמר זה עונה על השאלה "האם יפעל או מה יפעל?". התשובה – הוא דוקר.
- 10. דוגמת הנפעל. מאמר זה עונה על השאלה "האם נפעל או מה נפעל?". התשובה – הוא נדקר.

להלן שמות עשרת המאמרות כפי שאריסטו מונה אותם, יחד עם שמם בערבית ובאנגלית. השם העברי הוא לפי התרגומים של שמואל ומשה אבן תיבון, בתוספת המינוח של יוסף קאפח בסוגריים;<sup>57</sup>

עברית	ערבית	אנגלית
1. עצם	אל־ג'והר	substance
2. כמות, הכמה	אל־כִּם	quantity
3. איכות, האיך	אל־כִּיף	quality
4. המצטרף (הנספח) <sup>58</sup>	אל־מַצְ'אף	relation
5. מקום, האנה	אל־מִכָּאן	place
6. זמן, המתי	אל־זִמָּאן	time
7. קנין, לו	אל־מִלֵּךְ	possession
8. מצב (קימה)	אל־נִצָּבָה	state
9. פועל, שיפעל	אל־פִּאעַל	action
10. נפעל, שיתפעל	אל־מִנִּפְעַל	affection, passion

57 המינוח של קאפח לקוח מתרגומו לספר האמונות והדעות לרס"ג (מאמר שני, פרקים ט-יב). ראו שם, עמ' פה, הערה 99.

58 כלומר, יחס. כשיש יחס בין שני דברים (שאין שני דברים בלא כל קשר) הם "מצטרפים" ביחסם זה לזה.

העצם הוא הקטגוריה הראשונית. יש עצם ראשוני (אישים ודברים אישיים, פרטיים) ויש עצם שניוני (המינים והסוגים שהעצמים הראשונים נכללים בהם).

העצם "נושא" את תשעת המאמרות האחרים, שהם מקריים לו, וכל מאמר עונה על שאלה (מה הדבר, כמה הוא, איך הוא, וכן הלאה). סוגים אונטולוגיים אלה (כלומר סוגי המציאות) לקוחים מלשון הדקדוק – מבנה המאמר או המשפט, שיש לו נושא ונושא.

העצם קיים בפני עצמו. מבחינה לשונית-דקדוקית הוא נושא המשפט, ומבחינה אונטולוגית או מטאפיזית הוא הדבר הקיים בפני עצמו ונושא את כל המקרים השייכים לתשעת המאמרות האחרים.

אין אבן גבירול מחדש בתורת המאמרות האריסטוטלית. חידושו הוא בשילוב תורה זו במבנה הנאו-אפלטוני הכפול של דו-קיום החומר והצורה. כל עצם – רוחני או גופני – נושא צורה. כל עצם גופני – החל בגלגלי השמים, שהם עצמים גופניים דקים (ולא עצמים רוחניים!) – נושא מקרים, ומקרים אלה מסווגים לתשעת המאמרות של אריסטו.

על אף תוספת אריסטוטלית זו של הקטגוריות למבנה העולם של אבן גבירול, המבנה נשאר נאו-אפלטוני במהותו, כי לאחר בריאת החומר הראשון והצורה הראשונה ואיתודם בשכל הכללי, כל שלב ושלב מתהווה בתהליך האצלת התחתון מן העליון.

### 3.3.4.5 תורת האצילות

כאמור, מבנה העולם של שלמה אבן גבירול מבוסס על תורת האצילות. דו-קיום של חומר וצורה בעולם התחתון משקף דו-קיום בעולם הרוחני העליון או נובע ממנו. יש אפוא דמיון בין כל שלב ושלב. ואולם ככל שהתחתון דומה לעליון, הוא גם שונה ממנו. העליון מאופיין בדקות או בזכות, ובאחרות, והתחתון מאופיין בגסות או בעובי, ובחלוקה. לדבריו: "כל מה שישפל וירד מהפשוטים אל המורכבים יותר עבה ויותר גס, וכל מה שיעלה יהיה יותר נך ויותר דקיק" (פלקירא, ליקוטים, ב: כג, עמ' 232 = מקור חיים, ב: יד, עמ' 35). האחדות העליונה המוחלטת היא נצחית ואינה משתנית, ואילו האחדות התחתונה היא מחודשת – יש לה התחלה וסוף – והיא ניתנת לשינוי ולחלוקה (ריבוי). מבנה אצילותי זה חל, כאמור, גם על החומר וגם על הצורה. כך מתאר אבן גבירול את הדרך היורדת של החומר. שימו לב: האל, שהוא "אחדות ראשונה אמיתית", בורא את הרצון, שגם הוא "אחדות" למטה ממנו. מתחת לרצון כבר אין אחדות אמיתית מכיוון שתמיד יש דו-קיום של חומר וצורה בכל השלבים הבאים. לכן ככל שמתרחקים מן המקור, האחדות היא פחות אמיתית ומוחלטת, ויותר מעורבת בריבוי וניתנת לשינוי:

ומאחר שהיתה האחדות הראשונה אחדות לעצמה [= האל = האחד] היתה פועלת לאחדות היא למטה ממנה.<sup>59</sup> ומאחר שהיתה זו האחדות מתודשת לאחדות הראשונה האמתית והיתה אותה האחדות אין התחלה לה ולא תכלה ולא שנוי בה ולא חלוף,<sup>60</sup> התחייב שתהיה האחדות המתרשמת לה כלומר המחודשת בעלת התחלה ותכלה והתחייב ששיגה השנוי והחלוף ועל כן אינה דומה לאחדות השלמה על האמתה וקרה לה הרבוי והחלוף והשנוי, והתחייב שתהיה נחלקת בעלת מדרגות מחולפות.<sup>61</sup> וכל מה שתהיה האחדות קרובה אל האחדות הראשונה על האמתה יהיה היסוד המצויר בה חזק התאחדות ויותר פשיטות.<sup>62</sup> ובהפך, כל מה שתהיה רחוקה מהאחדות הראשונה תהיה חזקת הרבוי ויותר הרכבה.<sup>63</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ב: כו, עמ' 233 = מקור חיים, ב: כ, עמ' 44)

כך מתאר אבן גבירול את הדרך היורדת המקבילה של הצורה. ככל שהצורה מעורבת יותר בחומריות, היא מאופיינת פחות באחדות משום שהחומר הוא הגורם לריבוי ולשינוי:

וכל צורה מצורות העצמים הפשוטים אחת, לא תקבל החלוק כי איך תקבל החלוק והיה דבר [אחד]. אמנם התחלק האחדות בכמות מפני העצם [= החומר] המונח לה [= הנושא אותה]. הלא תראה כי כל האחריות [אשר אליהם תחלק הכמות יסכימו בצורת האחדות] ואמנם התחלפו במונח להם.<sup>64</sup> והראיה על זה כי האחדות היא המקיימת ליסוד ובה הוא מיוחד והיא אוחות אותו.<sup>65</sup> וכשיהיה היסוד דקיק פשוט רחוק מהפזור והפרוק,<sup>66</sup> תשוה לו האחדות ותסכים עמה ותהיה הוא והיא דבר אחד זולתי מחולק בפעל.<sup>67</sup> וכשיהיה היסוד עבה חלש לא ישתוה לו האחדות ותחלש מליחד אותו ומלקבץ עצמו ויתפרק היסוד מאחוז האחדות ויתפזר ותתרבה האחדות אז ותתחלק.<sup>68</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ב: כח, עמ' 234 = מקור חיים, ב: כג, עמ' 48)

כיצד נאצלים הנמצאים החומריים? אבן גבירול מתאר תשע מדרגות בתהליך זה. ייתכן שרצה לשמור בשלשלת זו על הקבלה לעשרת המאמרות האריסטוטליים (עצם ותשעה מקרים):

- 59 האחדות הראשונה מתחת לאל (= האחד) היא הרצון, שגם הוא מאופיין באחדות.
- 60 האחדות של האל והרצון אמיתית היא ואינה ניתנת לשינוי, אין לה התחלה וסוף (תכלה). לעומת זה, כל אחדות אחרת ניתנת לשינוי ויש לה התחלה וסוף.
- 61 כל אחדות אחרת היא יחסית ויש בה גם ריבוי, החל במשניות החומר והצורה.
- 62 ככל שמתקרבים אל העולם הרוחני העליון מאופיין החומר ובפשטות, יחסית לקרבתו לאחדות העליונה.
- 63 ככל שמתרחקים מן העולם הרוחני העליון, מאופיין החומר במורכבות ובחלוקה וריבוי.
- 64 שוב – על אף אחדות הצורה, היא ניתנת לריבוי בגלל חומרה שהוא ה"מונח" הנושא את הצורה.
- 65 האחדות היא שמקיימת את החומר שבו היא נישאת.
- 66 היסוד העליון אינו מתפשט ואינו מתחלק, כי הוא חומר רוחני.
- 67 ככל שהחומר "דקיק" ופשוט, הוא ניתן פחות לחלוקה בפועל.
- 68 ככל שהחומר עבה ורחוק ממקורו הרוחני, הוא ניתן יותר לחלוקה ולריבוי.

וקימת הדברים הנמצאים וקיומם יהיה על תשע מדרגות: הראשונה קימת הדברים כולם בידיעת הקדמון ישתבח,<sup>69</sup> ותחת זה קימת הצורה הכללית ביסוד הכללי, ותחת זה קימת העצמים הפשוטים<sup>70</sup> קצתם בקצתם. ותחת זה קימת המקרים הפשוטים בעצמים הפשוטים. ותחת זה קימת הכמות בעצם. ותחת זה קימת השטחים בגרמים<sup>71</sup> וקימת הקוים בשטחים וקימת הנקודות בקוים. ותחת זה קימת הגוונים והתבניות בשטחים. ותחת זה קימת מקצת חלקי הגופים המתדמים החלקים במקצת. ותחת זה קימת מקצת הגופים במקצתם וזהו המקום הידוע, והנה כל (מה) שישפל וירד מהפשוטים אל המורכבים יותר עבה ויותר גם וכל מה שיעלה יהיה יותר וך ויותר דקיק.

(פלקירא, ליקוטים, ב: כג, עמ' 232 = מקור חיים, ב: יד, עמ' 35)

#### שאלה

השוו את תשע המדרגות כאן לעשרת המאמרות של אריסטו. האם מצליח אבן גבירול לשמור על הקבלה ביניהם? מה חסר ומדוע?

במקביל, בשלשלת האצילותית היורדת של העצמים הרוחניים והגופניים, ככל שהעצם רחוק מן המקור כן נחלשים אורו ואחדותו. שינוי זה באורו אינו תוצאת צורתו (שהיא אורו ואחדותו), אלא תוצאת חומרו הנעשה גם יותר, עבה ומורכב יותר. לכן, באופן הדרגתי, מראשיתו של העצם עד אמצעיתו, ומאמצעיתו לאחריתו, חל בו שינוי – מאחדות לריבוי, מאור לאפלה, ומדקות לעובי חומרו.

והחלוקה והחלוקה הנופל בצורות אינו מפני הצורה בעצמה, אלא מפני היסוד הנושא אותה [...]. ומאחר שהיתה זו האחדות, כלומר הצורה הכללית חמרית, התחלקה מפני היסוד הנושא אותה לא מפני עצמה. ביאור זה, כי מאחר שהיתה הצורה אור גמור והיה חלוקה ורבויה מחייבים חולשת האור המתפשט ביסוד ועכירותו ועוביו. ואומר בכלל שנוי אמצעותו מראשיתו ושנוי אחריתו מאמצעותו. ולא היה בכאן דבר אחר וולתי היסוד והאור המתפשט בו כלומר הצורה, התבאר בזה כי החולשה והעובי והעכירות, ואומר בכלל האפל שיקרה לאור המתפשט ביסוד, אמנם היה מפני היסוד לא מפני הצורה בעצמה.

(פלקירא, ליקוטים, ד: כב, עמ' 247 = מקור חיים, ד: יד, עמ' 160-161)

ככל שהשלבים רחוקים ממקורם הרוחני, הם מאופיינים יותר בחומריות, ונחלש אורם שהוא צורתם. לכן השלבים העליונים הם רוחניים יותר, מחוננים בידיעה, בניגוד לשלבים התחתונים החומריים:

69 השלב הראשון הוא הצורה הכללית והחומר הכללי הנמצאים ישירות מרצון האל (כאן: ידיעתו).

70 העצם הרוחני הפשוט המורכב מחומר וצורה רוחניים.

71 בגרמים – בגופים העשויים משטחים, שהם עשויים מקוים, שהם עשויים מנקודות.



כי הידיעה וההכרה לצורה לא ליסוד, והצורה אור גמור, והיסוד בהפך. וכל מה שידק היסוד ועולה למעלה מפני פלוש האור בו, היה אותו העצם יותר יודע ויותר שלם, כשכל והנפש. ובהפך, ואמנם היסוד, כל מה שיושפל יתעבה מפני ריחוק מהלכו מהאור המתפשט בו.

(פלקירא, ליקוטים, ד: כב, עמ' 248 = מקור חיים, ד: יד, עמ' 161)

במקביל, ההשגחה האלוהית השומרת על המינים (הסוגים) כפופה לאור המתפשט על החומר. ככל שהנמצא כללי ועליון יותר, כמו הסוגים והמינים, הוא דק יותר, ולכן הוא מואר יותר, ונהנה יותר מהשגחת האל:

וכן המאמר באור המתפשט ביסוד. כי כל מה שיהיה זך גמור נקי מהיסוד, יהיה יותר שלם ויותר חזק. וכן עוד כל מה שהיה ממנו מתערב לחלק הזך מהיסוד יהיה יותר שומר למינו ויותר חזק ויותר קיים ממה שהיה מתערב לחלק העב.

(שם)

לסיכום: כל השלבים שמתחת לרצון האלוהי מאופיינים בדו־קיום החומר והצורה. ובכל זאת, יחס הצורה (= האור) לחומר משתנה בהדרגה: בכל שלב ושלב, רוחניות הצורה הולכת ופוחתת, והחומריות הולכת וגוברת על רוחניות הצורה, כך שאור הצורה נחלש.

### 3.3.4.6 בריאת יש מאין

אמרנו לעיל, כי לדברי יהודה ליבס, ייתכן שאחד החידושים של אבן גבירול הוא הביטוי העברי (לא המושג) "יש מאין". נראה שביטוי זה מופיע בפעם הראשונה בספרות העברית בשירי אבן גבירול. כפי שראינו, בשיר "שוכן עד" (שורה 12) הוא כותב: "קנה מאין יש". גם בשיר "כתר מלכות" (ט, שורה 79) אנו מוצאים: "למשך משך היש מן האין, בהמשך האור היוצא מן העין", ובהמשך (כט, שורה 286): "יוצא מאין ליש". אמנם המושג היה קיים לפניו, ומצאנו אותו גם בספר יצירה ("ועשה את אינו ישנו") וגם אצל רס"ג ואצל יצחק הישראלי. אבל רס"ג והישראלי כתבו בערבית, ורס"ג הדגיש, כפי שראינו, שמן הראוי לומר "לא מדבר" ולא "מלא דבר". אבן גבירול, לדברי ליבס, המציא כנראה את הביטוי העברי "יש מאין", כאשר "אין" הוא שם עצם, "אין", ולא תואר, "אין".

כמו יצחק הישראלי, גם אבן גבירול מאמין בשתי תורות ההווה: תורת האצילות ותורת הבריאה, והוא משתמש בביטויים משתי התורות בשורה אחת בשיר "כתר מלכות": "למשך משך היש מן האין". "למשוך משך", כלומר לשון האצלה (משך = נאצל); "היש מאין" – לשון בריאה. נקרא את כל הקטע מהשיר "כתר מלכות", בית ט:

75 אתה חכם – והחכמה מקור חיים מופך נובעת / וחכמתך נבער  
כל אדם מדעת.

אתה חכם וקדמון לכל קדמון / והחכמה היתה אצלך אמן.  
אתה חכם ולא למדת מבלעדיך / ולא קנית חכמה מזולתך.  
אתה חכם ומחכמתך אצלת חפץ מזמן / כפועל ואמן,  
למשך משך היש מן האין / כהמשך האור היוצא מן העין,  
80 ושואב ממקור האור מבלי דלי / ופועל הכל בלי בלי.  
וחצב וחקק / וטהר וזקק.

וקרא אל האין – ונבקע / ואל היש – ונתקע / ואל העולם –  
ונרקע.

ותכן שחקים בורת / וידו אהל הגלגלים מחברת / וכלולאות  
85 היכלת יריעות הבריאות קושרת / וכחה נוגעת עד שפת  
הפריאה השפלה החיצונה היריעה הקיצונה במחברת.

הערות שירמן, שם, עמ' 262-263.

ט. 74. מקור חיים – הדימוי לפי משלי יג, יד; נובעת – דימוי להאצלה. 76. אמן (משלי ח, ל) – גידלתה (כמו האומן את התינוק). לפי תורת אבן גבירול ובהתאם לספר משלי: עוד לפני בריאת העולם. 78. חפץ מזמן – הרצון. הוא נאצל מאלהים – לפי "כתר מלכות" מן החכמה האלהית, – בהיותו נועד מראש (מזומן) לשמש כוח פועל וגושר גשר בין העולם שייברא על ידיו ובין הקב"ה. 79. משך (איוב כח, יח) – כאן בהוראת חומר. הפילוסוף היווני אמפדוקלס הסביר את כוח הראייה מתוך הנחה, כי זרם אור יוצא מעינו של אדם ומתאחד עם זרם היוצא לקראתו מן החפץ, בו היא מסתכלת. בדימוי זה מנסה המשורר לתאר את פלא בריאת היש מן האין. 80. האור – בימי הביניים חשבו כי אין לו גשמיות, אם כי לאדם ניתן להכירו בחושיו. 81. וחצב וחקק – ביטויים הלקוחים מספר היצירה ב, ב ומכוונים בעיקרם לייצור של מתכת; וטהר וזקק (מלאכי ג, ג) – מוסב מעיקרו על זהב. 82. ונבקע – כנראה מכוון להתפשטות האור (יש' נח, ח). 83. ונרקע (יש' מב, ה; מד, כד; תה' קלו, ו) – במקרא מכוון פועל זה רק ליצירת הארץ. 84. בורת – יש' מ, יב; אוהל הגלגלים (יש' מ, כב) – שילוב גלגלי שמים זה בזה, כמתואר להלן. 84-86. וכלולאות – לפי תיאור אוהל המשכן, שמ' לו, יז. היריעות הם הגלגלים; הבריאה השפלה וכו' – העולם התחתון. כוחו של הרצון (היכולת) מחזיק את כל הגלגלים יחד.

החכמה האלוהית, שהיא "מקור חיים", נובעת = נאצלת מן האל, ואין אדם יודע אותה. האל קדמון ולכן חכמתו קדומה. החכמה מתוארת כ"אמן", כלומר מורה או מחנך, עוד טרם בריאת העולם. במדרש בראשית רבה (יא: א), התורה נקראת "אמן", לפי הפסוק "ואהיה אצלו אמן" (משלי, ח: ל). במדרש זה, אמן = חכמה = תורה. והואיל ושם כתוב גם "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" (משלי, ח: כב), התורה = החכמה מזוהה עם "ראשית". לכן התורה = החכמה קדמה לבריאת העולם, והיא ה"ראשית" שבאמצעותה ברא האל את העולם; "בראשית ברא", כלומר על-ידי

הראשית = החכמה ברא את העולם. אבן גבירול מאמץ דימוי זה בשירו כדי לתאר את תהליך בריאת העולם בחכמה. חכמה זו היא מאת האל עצמו – והיא מאצילה את רצונו (חפצו) שממנו נמשך (נאצל) היש מן האין. האין נבקע, ומעתה יש בעולם גם יש וגם אין. כלומר, הקיום מוגבל, וכל דבר מאופיין ביש ובאין, משום שהוא קיים במידה מסוימת, ואינו קיים (מעבר לגבולו) במידה מסוימת. לכן האין "נבקע", כי עכשיו במקום האין יש דברים קיימים, והיש "נתקע", כלומר המציאות הוספה ("נתקעה") לדברים בכוח שעתה קיימים בפועל, והעולם "נרקע", כלומר הופרד לשמים (הרקיע) וארץ. כך משלב אבן גבירול בשירו לשון בריאה ולשון אצילות, בהסתמכו על דימויים הלקוחים מן המדרש.

גם במקור חיים יש שילוב של לשון בריאה ולשון אצילות. בקטעים הראשונים של מקור חיים, חלק שלישי, טוען אבן גבירול כי מן ההכרח שיהיה שלב אמצעי, מעין מתווך, בין הפועל הראשון לבין העצם הגופני הנושא את תשעת המאמרות. אמצעי זה הוא העצם הפשוט, שממנו נובעים העצמים המורכבים-הגופניים. כמו יצחק הישראלי, גם אבן גבירול מבחין בין בריאת השלב הראשון – החומר הכללי והצורה הכללית – מאין, לבין האצלת השלבים האחרים ממנו. האצילות היא המצאת דבר מדבר אחר (אמנם רוחני ודק ממנו), ולא בריאת יש מאין: "פעולת הפועל הראשון היא יצירת יש מאין. העצם בעל תשע הקטיגוריות מורכב מיסודותיו הפשוטים ממנו. יוצא, שהוא לא נברא יש מאין" (מקור חיים, ג: ג, ראיה 16, עמ' 55).

החומר והצורה, כפי שראינו, אינם יכולים להתקיים לחוד, אלא נבראו בבת אחת:

ויאמר שהיסוד מקום לצורה כלומר שהוא נושא אותה ושהיא נשואה בו. וכן יאמר עוד שהרצון מקום להם יחדו. והענין המושכל מזה הוא צורך כל אחד מהם אל הרצון במציאות וההשארות. [...]

ואי-אפשר קרימת היסוד לצורה ולא הצורה ליסוד. והיאך יתכן שיקדם האחד לאחר ולא נמצאו מפורקים כהרף עין, אבל היו קשורים יחדו. [...]

(פלקירא, ליקוטים, ה: מב-מג, עמ' 259 = מקור חיים, ה: לא, עמ' 205-206)

לכן המסקנה היא שהחומר והצורה נבראו מאין:

ת. האם היו החומר והצורה תמיד או הם התחילו להיות?  
 ד. מכיון שכל דבר אינו בא אלא מהפכו, צריך, שגם ההויה תבא מהערר הויה, כלומר – יש מאין. לפי זה החומר בא מלא-חומר והצורה מלא-צורה. ועוד: לו התהוו החומר והצורה על-ידי הולדה, וכל דבר טבעי נולד מהדומה לו, היתה הבריאה נמשכת עד אין סוף.

(מקור חיים, ה: לא, עמ' 206)

מה שמאחד את החומר והצורה הוא "האחרות שהיא למעלה מהם", וייתכן שהכוונה כאן לרצון, שהוא אחד. בקטע שלפנינו, הרצון מזוהה עם האמרה האלוהית (כלומר הלוגוס), ושוב יש שילוב של לשון בריאה עם לשון האצלה: "כי האמרה כלומר הרצון כשפעלה היסוד והצורה ונקשרה בהם קשירת הנפש בגוף, התפשטה בהם והיתה עמם ופלשה מהעליון אל השפל" (פלקירא, ליקוטים, ה: נז, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו, עמ' 211).

## שאלה

השוו את "האמרה" כאן ל"כלאם" ביחידה 2. כיצד דומים או שונים מושגים אלה בשני ההקשרים? האם בתורת הכלאם יש שילוב של בריאה והאצלה, כגון השילוב אצל אבן גבירול?

אבן גבירול מתאר את תהליך בריאת החומר והצורה הכלליים במונחים השאולים מנביעת המים מן המעיין וראיית הצורה במראה, כלומר מתורת ההאצלה:

והרצון הוא מקור צורת השכל שהיא הצורה השלמה. והרצון הוא הפועל לכל והמניע לכל. ודמיון בריאת הבורא ית' וית' לדברים, וארצה לומר יציאת הצורה מהמקור הראשון והוא הרצון והשפעתה על היסוד, יציאת המים הנובעים ממקורם והשפעתם על מה שאצלם [= שאצל אותם] דבר אחר דבר, אלא שהוא בלא הפסק ובלא עמידה ובזולתי תנועה ולא זמן.<sup>72</sup> ואפשר להמשיל הטביע הצורה (ביסוד) כשתחזור עליו מהרצון (בהטביע המעיין במראה),<sup>73</sup> כי היסוד כפי זה המשל יקבל הצורה מהרצון קבול המראה לצורת המעיין, מבלתי שיהיה היסוד מקבל לעצם שיקבל ממנו הצורה. ואפשר להמשיל אותו עוד בחוש המקבל לצורת המוחש בלא חמרו, והוא כי החוש יקבל צורת המוחש מבלי שיקבל חמרו. וכן השכל יקבל צורת המושכל ולא יקבל חמרו. וכן כל פועל יפעל בזולתו, אמנם יפעל בו בצורתו כלומר שהוא ירשום אותה בו.

(פלקירא, ליקוטים, ה: סד, עמ' 263 = מקור חיים, ה: מא, עמ' 216)

## שאלות

1. מדוע מתאר אבן גבירול את צורת השכל הכללי כ"צורה שלמה"? (חזרו למה שנאמר לעיל, סעיף 3.3.4.5).
2. מדוע, מתאר אבן גבירול את בריאת החומר והצורה כמים נובעים, ואז מסייג את הדימוי הזה באומרו "אלא שהוא בלא הפסק ובלא עמידה ובזולתי תנועה ולא זמן"?

<sup>72</sup> כאן נמשלת הבריאה = ההאצלה לנביעת מים מן המקור, שלב אחרי שלב ("דבר אחרי דבר").

<sup>73</sup> כאן נמשלת הבריאה להטבעת הצורה במראה, כי המראה מקבלת את הצורה הנראית מבלי שהחומר הנושא את הצורה עובר אל האדם הרואה את הצורה במראה ("המעיין").

3. מדוע, לפי אבן גבירול, מקבל היסוד את צורת השלב שמעליו, כדמות המעיין המשתקפת במראה, ולא את העצם (החומר) מן השלב שמעליו? כיצד עוזרים לו דימוי המראה ודימוי החוש להסביר תהליך זה?

שלא כתומר הכללי והצורה הכללית, הנבראים מאין ישירות על-ידי הרצון האלוהי, אין העצמים האחרים נבראים. הם נאצלים מן השכל הכללי, והוא מתהווה מהתחברות והתאחדות החומר והצורה, המאוחדים על-ידי הרצון (האחדות) שמעליהם. הנפש נובעת מן השכל, והטבע נובע מן הנפש. מן העצמים הפשוטים הרוחניים האלה נאצל קודם הגוף הדק של גלגלי השמים, שהוא העצם המורכב הגופני הראשון. מגוף דק זה של גלגלי השמים נובע הגוף הארצי העבה. ושוב: אבן גבירול מדגיש, כי אין פעילות יצירתית ישירה של הרצון על העצמים הגופניים. הם נאצלים בהדרגה באמצעות העצמים הפשוטים הרוחניים. כל אמצעי נחוץ בגלל דמיונו למה שמעליו ולמה שמתחתיו. העצמים הפשוטים נחוצים כאמצעים בין הפועל הראשון לבין העצם הגשמי הנושא את תשעת המאמרות, כלומר עצם הגלגל ולמטה ממנו העצמים הארציים:

ת. הבינותי זאת. אולם אם הגלגלים אינם מתנועעים על-ידי עצמם, האפשר שתבוא תנועה ישר מהמניע הראשון בלי אמצעי?

ד. לא חשבתי שאתה יכול לפקפק, אם הגלגל, שהוא העצם נושא הקטיגוריות, מתנועע באופן בלתי אמצעי על-ידי המניע הראשון, אחרי מה שהקרמנו מההוכחות ההגיוניות לפי שני האופנים, שהנחנו אותם בתור כלל לאשור מציאות העצמים הפשוטים, כלומר אופן ההתבוננות בתאורי הפועל הראשון ובתאורי העצם נושא הקטיגוריות, ואופן ההתבוננות בהשפעות והפעולות של אותם העצמים על אחרים.<sup>74</sup> דאינו גם כן, שהעצם נושא הקטיגוריות בא ממהות אחרת, שהוא נובע ממנה.<sup>75</sup> וכך יתברר לך מכל האמור, שהעצם הזה אינו נובע מהמניע הראשון. ועוד אני אומר: מכיון שהעבה אינו מתלכד עם הדק אלא באמצעות דבר מה דומה לשתי הקצוות ואינו מקבל את השפעתו אלא על-ידי אמצעי,<sup>76</sup> כמו שגוף האדם אינו מקבל את השפעת הנפש השכלית אלא באמצעות הנפש החיונית, וכמו שהאדם אינו מקבל שכל אלא באמצעות הנפש השכלית,<sup>77</sup> וכמו שכח הראיה אינו מתאחד עם הגופים אלא באמצעות אישון-העין והאור הדק,<sup>78</sup> וכמו

74 ההתבוננות בפעולת הרצון בעצמים הפשוטים וההתבוננות בהשפעת העצמים הפשוטים על העצמים הגופניים מוכיחות שדרושים שלבים אמצעיים ביניהם.

75 העצם הגופני, הנושא את תשע הקטגוריות, נובע ממהות שונה לו, כלומר מעצם רוחני שאינו נושא את הקטגוריות הגופניות המקריות.

76 האמצעי נחוץ בגלל דמיונו לשני הקצוות שאין ביניהם דמיון ישיר, כלומר השלב מעליו והשלב מתחתיו.

77 השכל משפיע על הנפש החיונית באמצעות הנפש השכלית, והנפש השכלית משפיעה על הגוף באמצעות הנפש החיונית.

78 כמו כן אין מגע ישיר בין העין לבין הגוף הנראה, והראיה מתבצעת באמצעות האוויר הנושא את הצורה.

שהנפש הכללית אינה מתאחדת עם הגופים אלא באמצעות הגלגל, שהוא אמצעי בין הגשמיות והרוחניות – יוצא מזה באופן ברור, שגם בין העצם נושא הקטיגוריות ובין הפועל הראשון ישנם עצמים אמצעיים.

(מקור חיים, ג: נא, עמ' 129)

### 3.3.4.7 הרצון

כזכור, בתחילת הספר מקור חיים אומר אבן גבירול: "שלשה הם חלקי הידיעה כולה: ידיעת החומר והצורה, ידיעת הרצון וידיעת המצוי הראשון" (מקור חיים, א: ו, עמ' 7). ואכן הספר עוסק בידיעה הראשונה ובידיעת החומר והצורה, אבל אין בו פיתוח של תורת הרצון האלוהי. אשר לתורת הרצון, כזכור, אבן גבירול אומר: "וכבר סדרתי את דברי על כל הענינים האלה בספר, העוסק בתורת הרצון, ושמו של הספר: 'מקור השפע ועלת ההויה'" (מקור חיים, ה: מ, עמ' 216). ובכל זאת יש במקור חיים פיתוח מסוים של תורת הרצון.

כבר בתחילת הספר אומר אבן גבירול: "והרצון כת אלהי בורא ומניע לכל ואי־אפשר שיתרוקן דבר ממנו" (פלקירא, ליקוטים, א: ב, עמ' 226 = מקור חיים, א: ב, עמ' 2). ראינו לעיל, שהרצון בורא מאין את החומר והצורה ונושא אותם: "וכן יאמר עוד שהרצון מקום להם יחדו [כלומר, לחומר וצורה]. והענין המושכל מזה הוא צורך כל אחד מהם אל הרצון במציאות וההשארות" (פלקירא, ליקוטים, ה: מב, עמ' 259 = מקור חיים, ה: לא, עמ' 205).

הואיל והרצון הוא "מקום" – כלומר נושא – לחומר ולצורה ובוראם מאין, הוא מכיל ומניע את כל המציאות, הן הרוחנית הן הגופנית – הנובעת מהם. לדברי אבן גבירול:

ומאחר שהיה הרצון הוא המניע לכל הצורות הנשואות ביסוד והמפלש [= המאציל] אותם אל התכלית הקצוית מהיסוד [= אל החומר הגופני התחתון], מפני היות הרצון מפלש ומקיף בכל, והיתה הצורה נמשכת [= נאצלת ממנו] ומשועבדת לו, התחייב מזה שיהיה התטבעות<sup>79</sup> חלקי הצורה כלומר הפרקים [= הנבדלים] המקיימים למינים והחולקים אותם והתרשם ביסוד כפי מה שברצון ממנו.

וזה מעיד על סוד גדול והוא כי כל הנמצאים כלם עצורים ברצון ותלויים בו מפני היות כל צורה מצורות הנמצאים התרשמה ביסוד. [...]

79 רישומי הצורות השונות של המינים והסוגים, הנבדלים אלה מאלה.

ואי־אפשר שתעמוד על [= תבין] סוד הרצון אלא אחר שתדע כללות היסוד והצורה, כי הרצון הוא הפועל ליסוד והצורה והמניע אותם. ומעלת המאמר [= הריון] ברצון מהמאמר ביסוד והצורה מעלת המאמר בשכל מהמאמר בנפש ומעלת המאמר בשכל מהמאמר בנפש מעלת המאמר ביסוד והצורה מהמאמר בשכל.<sup>80</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ב: יח-כ, עמ' 231-232 = מקור חיים, ב: יג, עמ' 33-34)

כזכור, חידושו של אבן גבירול בתורת האצילות הוא שילובו של שלב חדש – הרצון – בין האל (= האחד) לבין החומר והצורה הרוחניים שמהם מתהווה השכל הכללי, שממנו נאצלים יתר השלבים. מדוע אין האל בורא את החומר והצורה באופן ישיר ומידי, בלא אמצעות הרצון? התשובה היא. שלפי אבן גבירול, כפי שראינו לעיל, בין שני "קצוות" מנוגדים נחוץ שלב "אמצעי" הדומה במקצת לשני הקצוות. האל הוא האחד האין־סופי, ולעומתו כל הנמצאים – ובכללם העצמים הפשוטים החל בשכל הכללי – מוגבלים ומאופיינים בשניות (ריבוי) דו־הקיום של חומר וצורה. הרצון דרוש אפוא כאמצעי בין האחד לבין הריבוי, ובין האין־סופי לבין הקיום המוגבל של העצמים הרוחניים. כאמצעי דומה הרצון לשני הקצוות – זה שמעליו וזה שמתחתיו.

הרצון משתתף באין־סופיות הפועלת (הפעילה) של הבורא – כי הרצון הוא שפועל את הנמצאים מתחתיו – ובסופיות העצמים הנפעלים על־ידיו, כי גם הוא נפעל על־ידי האל. כיצד יכול הרצון להיות גם אין־סופי וגם סופי? תשובת אבן גבירול היא, שהרצון אין־סופי במהותו וסופי (מוגבל) בפעולתו. פעולתו מוגבלת משום שהוא מאציל את החומר והצורה, שהם בטבעם מוגבלים: החומר נושא והצורה נשואה בו. ואולם במהותו כפועל הבריאה אין הוא מוגבל היות שהוא פועל ישירות על הצורה והחומר הרוחניים בלא כל אמצעי נוסף. לדברי אבן גבירול:

ה. הוכחתי לך כבר, שהצורה הראשונה היא אחדות שניה נפעלת מהאחדות הראשונה הפועלת,<sup>81</sup> והאחדות הראשונה פועלת על־ידי עצמה ואינה כאחדות המספר,<sup>82</sup> יוצא, אפוא, שהאחדות, הנפעלת ממנה היא כאחדות המספר, זאת אומרת, שהיא בעלת רבוי וחלוקה.<sup>83</sup> ויתחייב מפני זה, שאחדות זו היא בעלת רבוי ושנוי, ומספר הצורות מתרבה מפני רבוייה ומשתנה בגלל שינויה. והסבה היא בזה, שהיא לובשת את החומר ומתרחקת ממקור האחדות. [...]

80 כלומר, אבן גבירול מדרג כאן את העולם הרוחני, מן העליון אל התחתון: (1) הרצון, (2) יסוד (חומר) וצורה רוחניים, (3) השכל הכללי, (4) הנפש הכללית.

81 האחר־האל הוא פועל ובלתי־נפעל.

82 כמו פלוטינוס, אבן גבירול מדגיש כאן כי אין האחדות המוחלטת אחדות מספרית הניתנת לחלוקה. אלא היא מעל לכמות מספרית והמקור לה.

83 בניגוד לאחד המוחלט, אחדות הרצון היא כאחדות המספר, שהיא כמות מתחלקת ובעלת ריבוי ושינוי מפני שהיא כוללת את הצורות השונות והמשתנות של הנתונים.



והנה, אם כי הרצון הוא אין-סופי לפי מהותו, אם לא להתחשב עם פעולתו, בכל זאת הוא אינו אין-סופי לפי הצורה הנאצלת ממנו. כי פעולתו מוגבלת, ולכן יש לה התחלה.<sup>84</sup> ומכיון שהצורה מתחילה ממנו, הוא בהכרח מוגבל בהתחלת פעולתו, ובהתחלת הצורה הנאצלת ממנו. מתחייב אפוא, שהרצון הוא באמצע בין המהות היותר נשגבה ובין הצורה שנאצלה מהרצון. אולם הרצון כשהוא לעצמו, מבלי להתחשב עם פעולתו, אינו לא אמצעי ולא מוגבל, כי אם הוא והמהות הם אחד.

(מקור חיים, ד: יט, עמ' 166-167)

במקום אחר שב אבן גבירול ומדגיש את אין-סופיות הרצון במהותו ואת מוגבלותו מצד פעולתו, דהיינו האצלת החומר והצורה הכלליים. הוא מבחין בין הרצון לבין השכל הכללי. הרצון מוגבל (סופי) כי "יש לו תכלה". כלומר לפעולתו יש סוף, והסוף הוא החומר והצורה הנאצלים ממנו. לרצון אין "תחלה", כלומר אין לו ראשית והוא נצחי, כי הוא נאצל מן האחד, אבל יש לו "תכלה", כלומר יש לו סוף. לשכל הכללי, שלא כמו לרצון, יש ראשית, כי הוא נאצל מן החומר והצורה הכללית. אך אין לו סוף ("תכלה" או "אחרית"), כי פעולתו נמשכת בלא הגבלה. לדברי אבן גבירול:

והרצון הוא הכח הפועל לאלו העצמים. יש לו תכלה מצד הפעל ואין לו תכלה מצד העצם.<sup>85</sup> וכשיהיה כן יהיה פעלו יש לו תכלה. ואמנם היה לרצון תכלה מצד הפעל כי הפעל יש לו ראשית. והמאמר בעצם השכל בהפך והוא כי יש לו ראשית מפני שהוא מחודש ואין לו אחרית כי הוא פשוט ומפני שאינו בעל זמן.<sup>86</sup>

(פלקירא, ליקוטים, ג: לט, עמ' 242 = מקור חיים, ג: נו, עמ' 137)

הגבלת פעולת הרצון אינה תוצאה של מוגבלות ברצון עצמו. כאמור, הרצון בפני עצמו ובמהותו הוא אין-סופי. מוגבלות פעולת הרצון היא תוצאה של מוגבלות החומר הכללי הנאצל ממנו. המוגבלות היא אפוא ביכולת החומר "לקבל" ולא ביכולת הרצון "לתת" לו קיום וצורה – כלומר "כפי מה שהוכן לו בעצמו מהקבול". לדברי אבן גבירול:

והיסוד המסוגל בצורת השכל והוא הקצה העליון מהיסוד הכללי יקבל צורת השכל הנושאה לכל הצורות מהרצון השוכן למעלה אצל הבורא ית' וית' אשר בו צורה על השלמות, ואשר

<sup>84</sup> לרצון האין-סופי במהותו (שהרי הוא נאצל ישירות מן האחד) יש פעולה סופית (מוגבלת), כי הוא מאציל חומר וצורה, שהם בטבעם מוגבלים ונבדלים זה מזה ומצורות אחרות.

<sup>85</sup> כלומר, הרצון בפני עצמו, במהותו ("מצד העצם"), אינו מוגבל ואין לו סוף ("תכלה"). הוא קיים לנצח כי הוא נאצל תמיד מן האל. ואולם הוא מוגבל "מצד הפעל", כי מה שנאצל ממנו, ויש לו ראשית, כלומר השכל, "יש לו ראשית".

<sup>86</sup> השכל הכללי הוא עצם רוחני פשוט. הוא אינו גוף, ולכן קטגוריית הזמן אינה חלה עליו והוא "אינו בעל זמן".

הוא הכל והכל בו. ואמנם קבל היסוד מהרצון כפי מה שהוכן לו בעצמו מהקבול, לא כפי מה שבכח הרצון ומה שקבל היסוד מאור הרצון מועט בצרוף אל מה שברצון.

(פלקירא, ליקוטים, ה: יח, עמ' 254 = מקור חיים, ה: יז, עמ' 189-190)

חשוב לציין, כי שלא כמו הוגים אחרים, המזהים את רצון האל עם מהותו, אצל אבן גבירול יש לרצון קיום עצמי מחוץ לאל: "הרצון השוכן למעלה אצל הבורא ית' וית'". לרצון יש מעמד אמצעי בין הבורא – האחד המוחלט והאין-סופי – לבין העצמים הפשוטים הסופיים, המאופיינים בכפילות ובדו-קיום, החל בחומר הכללי והצורה הכללית. לכן ידיעת הרצון (הסוג השני של ידיעה) שונה הן מידיעת האל (הסוג השלישי של ידיעה) והן מידיעת החומר והצורה (הסוג הראשון של ידיעה), כפי שראינו:

ומוצאות הידיעה ושרשיה שלשה: הראשונה ידיעת היסוד והצורה והשנית ידיעת האמרה הפועלת כלומר הרצון והשלישי (ידיעת) העצם הראשון ומי שאפשר לו לעמוד על [= לדעת, להבין] אלו השלש ידיעות הכלליות כבר הקיף בכל דבר ידיעה כפי מה שבכח השכל האנושי מזה ולא ישאר עליו אחר אלו הידיעות דבר יבקש אותו כי היה הכל נכנס בהן.

(פלקירא, ליקוטים, ה: נו, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו, עמ' 211)

אמרנו לעיל שהרצון אין-סופי מבחינת עצמו, אך פעולתו מוגבלת (בגלל מוגבלות מצד העצם המקבל ולא מצד הרצון הנותן). מה ההבדל בין פעולת הרצון לפעולת כל מניע אחר? פעולת הרצון מתוארת כ"אמרה". פעילות זו של הרצון שהיא בריאה, היא כולה פעולה, בלא כל הפעלות. כזכור, הרצון פועל את החומר והצורה הרוחניים – הם נפעלים על-ידיו, ואין הרצון נפעל על-ידיהם. הוא מניע אותם, ואין הוא מונע על-ידיהם. אבל כל פעולה והנעה של העצמים הרוחניים, וכל שכן של העצמים הגופניים, מעורבות בהפעלות – הם פועלים ונפעלים, והם מניעים ומונעים. הם פועלים ומניעים את מה שמתחתם, והם נפעלים ומונעים על-ידי מה שמעליהם.

הפרק [= ההבדל] בין התנועה [= תנועת כל מניע מתחת לרצון] והאמרה [= פעולת הרצון] כי האמרה כח משולח [= נאצל] בעצמים הרוחניים מועיל אותם הידיעה והחיים, והתנועה כח משולח בעצמים הגשמיים מועיל אותם הפעל וההפעלות. כי האמרה כלומר הרצון כשפעלה היסוד והצורה ונקשרה בהם קשירת הנפש בגוף התפשטה בהם והיתה עמם ופלשה [= ונאצלה] מהעליון אל השפל.

(פלקירא, ליקוטים, ה: נו, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו, עמ' 211)

שאלה

מדוע מתאר אבן גבירול את פעולת הרצון כ"אמרה" ולא כ"תנועה"?

שימו לב למינוח הנאו־אפלטוני בקטעים הבאים, המתארים את פעולת הרצון לפי "צל", "ניצוצות", "מדרגות" ומושג המרחק מן המקור העליון. אין הרצון פועל ישירות את השלבים הגשמיים ("היא אינה לעצם הגשמי"), אלא דרך העצמים הרוחניים. ושוב, הצורך באמצעים (העצמים הרוחניים) אינו מצביע על מוגבלות בכוח הרצון לפעול (לתת), אלא על יכולתו המוגבלת של העצם הגשמי לקבל ("כח הקבול"), בגלל מרחקו ממקורו:

והראיה על מציאות הרצון ושהוא זולתי היסוד והצורה, לקוחה מהתנועה שהיא ברצון וצלה וניצוצותיה. וזו התנועה מצואה בעצם הגשמי ומתפשטת בו, אלא שהיא אינה לעצם הגשמי. ואמנם פלשה בו מהעצמים הרוחניים. ואי אפשר שתהיה זו התנועה בעצם הגשמי כמו שהיא בעצם הרוחני, מפני שאין בעצם הגשמי מכח הקבול לה מה שבעצם הרוחני ממנו, מפני הרחוק מהמקור, כמו שהורעתין פעמים וכן אי אפשר שיהיה הרצון בעצם השפל מהעצמים הרוחניים כמו שהוא בעצם העליון מהם.

(פלקירא, ליקוטים, ה: נח, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו, עמ' 212)

## שאלה

מדוע שונה פעולת הרצון בעצמים הגשמיים מפעולתו בעצמים הרוחניים?

כזכור, אי־אפשר לתאר (לרשום, במינוח של פלקירא) את הרצון בגלל עליונותו. אבל אפשר לפחות לתאר "על הקרוב" את פעולתו:

ויתחייב שיהיו מדרגות הרצון בעצמים הרוחניים והעצמים הגשמיים מחולפות [= שונות, נכרלות] בהן כפלוש [= בהאצלה] והרשום [= ובתיאור], נוכח חלוף [= שוני] העצמים בעליונות ובשפלות והקרוב והרחוק<sup>87</sup> והרוחנות והגשמות. והסבה בחלוף פעל הרצון מוחזר אל היסוד המקבל לפעלו לא אל הרצון בעצמו כמו שזכרנו פעמים.<sup>88</sup> וכפי זה המאמר יתחייב שיהיה הרצון יפעל ביסוד השכל המציאות, והיא הצורה הכללית הנושאה לכל הצורות בלא ומן.<sup>89</sup> [...]

ולרשם [= לתאר] הרצון הוא דבר נמנע, אבל יתואר על הקדום שהוא כח אלהי פועל ליסוד והצורה וקושר אותם והוא מפלש מהעליון אל התחתון כפלוש הנפש בגוף והתפשטה בו והוא המניע לכל והמנהיג אותו.

(פלקירא, ליקוטים, ה: נט-ס, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו-לת, עמ' 212-213)

87 קרוב ורחוק – קרבתם או ריחוקם של העצמים מן המקור העליון.

88 כזכור, פעולת הרצון שונה בהתאם ל"כח הקבול" של העצם הנאצל ממנו – אם היותו רוחני או חומרי.

89 הרצון פועל, כלומר מאציל את היסוד = התומר הכללי הנושא את הצורה הכללית, שהשכל הכללי מורכב משניהם. כזכור, השכל אינו גשמי ולכן הוא "בלא זמן".

לכן מציאות הכל ברצון האלוהי, הפועל את הצורה, ובאמצעותה את החומר ומאחדם, בלא זמן ובלא תנועה, אף־על־פי שהחומר (היסוד) המונע על־ידיו מתנועע בזמן. שוב, המוגבלות בזמן היא מצד העצם המקבל את התנועה ולא מצד הרצון המניע אותו. פעולת הרצון היא אפוא מעשה הבריאה, כפי שראינו לעיל. אבן גבירול ממשיך את הבריאה לכתיבה: הרצון הוא "הכותב", הצורה הנאצלת או הנבראת על־ידיו היא "הכתב" והחומר הנושא את הצורה הוא "הלוח" או "הדף" הנושא את הכתב. כמו כן, הרצון נמשל לשמש המקרינה את האור, הצורה נמשלת לאור, והחומר נמשל לאוויר הנושא את האור (הפסקה האחרונה הובאה והוסברה לעיל, בסעיף 3.3.4.6):

והרצון הפועל במעלת הכותב ותהיה הצורה הפעולה במעלת הכתב והיסוד המונח להם במעלת הלוח והדף. ומאחר שהיה הרצון כח רוחני אבל למעלה מהרוחנות, לא יהיה מסופק מהתפשטו ביסוד והקפתו עליו עם הצורה. ושים זה במעלת התפשט כח הנפש כלומר כח (הראות) הדומה לאור והתאחדו עם אור השמש באויר ויהיה הרצון במעלת הכח, והצורה במעלת האור והאויר במעלת היסוד. ומפני זה נאמר כי הבורא ית' וית' נמצא בכל, כי הרצון שהוא (כחו) משולח בכל דבר ונכנס בכל דבר ולא יתרוקן דבר מהדברים ממנו, כי בו מציאות כל דבר וקיומו. הלא תראה כי קיום עצם כל דבר אמנם הוא ביסוד והצורה ושקיום היסוד והצורה אמנם הוא ברצון, כי הוא הפועל אותם והמחבר ביניהם והאוחד אותם. [...]

והרצון יפֿלש [= יאציל] בכל בלא תנועה ויפעל בכל בלא זמן (מפני עוצם כחו ואחדותו. ואם תרצה להקל עליך הבנת זה, צייר פעולת השכל והנפש בכל בלא תנועה ובלא זמן).<sup>90</sup> וצייר עוד פלוש האור [= הקרנת האור] פתאום בלא תנועה ולא זמן, ואם הוא גשמי מוחש.<sup>91</sup> והיסוד כשיהיה עב רחוק ממקור האחדות ירחק מקבול רשום הרצון ויפעל אותו פתאום בלא תנועה ובלא זמן.<sup>92</sup> ויתחייב מפני זה שיהיה היסוד מתנועע ברצון בזמן.

והרצון הוא מקור צורת השכל שהיא הצורה השלמה. והרצון הוא הפועל לכל והמניע לכל. ודמיון בריאת הבורא ית' וית' לדברים, וארצה לומר יציאת הצורה מהמקור הראשון והוא הרצון והשפעתה על היסוד, יציאת המים הנובעים ממקורם והשפעתם על מה שאצלם דבר אחר דבר, אלא שהוא בלא הפסק ובלא עמידה ובזולתי תנועה ולא זמן. ואפשר להמשיך הטביע הצורה (ביסוד) כשתחזור עליו מהרצון (בהטביע המעיין במראה), כי היסוד כפי זה המשל יקבל הצורה מהרצון קבול המראה לצורת המעיין, מבלתי שיהיה היסוד מקבל לעצם שיקבל ממנו הצורה. ואפשר להמשיך אותו עוד בחוש המקבל לצורת המוחש בלא חמרו, והוא כי החוש יקבל צורת המוחש מבלי שיקבל חמרו. וכן השכל יקבל צורת המושכל ולא יקבל חמרו. וכן כל פועל יפעל בזולתו, אמנם יפעל בו בצורתו כלומר שהוא ירשום אותה בו.

(פלקירא, ליקוטים, ה: סב-סד, עמ' 263 = מקור חיים, ה: לח-מא, עמ' 214-216)

90 פעולת הרצון היא בלא זמן, כפעולת השכל או כאור המאיר מיד, בלא זמן.

91 הקרנת האור היא בלא זמן, כלומר מידית, אף־על־פי ("ואם") שאנו חשים (רואים) את האור בחומר.

92 אבל החומר הגשמי, בגלל עוביו וריחוקו מן המקור, אינו מסוגל לקבל תנועה בלא זמן, ולכן תנועתו היא בזמן.

## שאלות

1. מדוע אומר אבן גבירול, ש"הרצון כח רוחני אבל למעלה מהרוחנות"?
2. הסבירו את דברי אבן גבירול שהאל "נמצא בכל".
3. מדוע פעולת הרצון היא "בלא זמן" ותנועת החומר היא בזמן?

לסיכום, אבן גבירול מכניס שלב חדש בדרך היורדת, והוא הרצון המתווך בין האחד לבין העולם הרוחני (ואחרי העולם הגשמי). הרצון הוא אין-סופי במהותו, אך פעולתו מוגבלת בגלל מוגבלות העצמים המקבלים, כלומר הנפעלים על-ידיו. פעולת הרצון היא אפוא נצחית. אין לרצון ראשית ("תחלה"), אבל יש לו "תכלה", בגלל העצמים הנאצלים ממנו. כמו כן, הרצון כולו פעיל, בניגוד למניעים בעולם התחתון, המונעים תוך כדי הנעתם.

מכיוון שאין במקור חיים תורת רצון מפותחת יש כאן אי-בהירות מסוימת ובייחוד כשמדובר בשילוב תורת בריאת יש מאין בתורת האצילות. האם הרצון עצמו נברא על-ידי האל? הרי במקום אחד אומר אבן גבירול שאחדותו של הרצון היא "אחדות מחדשת לאחדות הראשונה האמתית" (פלקירא, ליקוטים, ב: כו, עמ' 233 = מקור חיים, ב: כ, עמ' 43-44), ובמקומות אחרים הוא משתמש בלשון האצלה ואומר, כי הרצון נובע מחכמת האל שהיא "אצלך אמון" ("כתר מלכות", ט, שורה 76), כלומר קיום נצחי בקיומו של האל. כמו כן, האם פעולת הרצון היא בריאת יש מאין, כלומר "אמרה" (כפי שהוא אומר בליקוטים, ה: נו, עמ' 262 = מקור חיים, ה: לו, עמ' 211), או האצלת העצמים הרוחניים, החל בתומר וצורה, מעצמו, כנביעת המים וכהתרשמות הצורה במראה (ליקוטים, ה: סד, עמ' 263 = מקור חיים, ה: מא, עמ' 217), וכ"פלישת" כוחו (כלומר, האצלה) בכל כהאצלת האור (ליקוטים, ה: סב-סד, עמ' 263 = מקור חיים, ה: לח-מא, עמ' 213-217)?

מהספר מקור חיים ומהשיר "כתר מלכות" אנו מקבלים תמונה כללית של המבנה האצילותי של שלבי היקום, ושל תפקיד הרצון האלוהי כאמצעי בין האל לבין העולם. זהו חידושו החשוב של אבן גבירול. ואולם אין בחיבורים האלה תורה מפותחת, עקיבה ומפורטת של הרצון, ואי-עקיבותו המינוחית של אבן גבירול מקשה את הבנתנו, ואולי מצביעה על אי-עקיבות מסוימת גם בהגותו.

### 3.3.4.8 תכלית האדם: עליית הנפש אל הידיעה

סוף ספר מקור חיים מתויר אותנו לראשיתו: "סוף מעשה במחשבה תחילה". ידיעת הדרך היורדת, שנדונה עד כה, היא שמאפשרת את הדרך העולה אל תכלית האדם. הספר פותח בהגדרת תכלית האדם כידיעת מקורו, ומסתבר שמקורו הוא הרצון האלוהי; תכלית זו היא אושרו והצלחתו של האדם. השכל האנושי הוא החלק "הנכבד שבחלקיו" של האדם, ולכן השלמות השכלית, כלומר הידיעה האמיתית (ידיעת מקורו הרוחני) היא תכלית שלמות האדם (הקטע הובא והוסבר לעיל, 3.3.4.1).

אמר, ומאחר שהיה החלק היודע מחלקי האדם הוא הנכבד שבחלקיו, על כן מה שצריך לו שיבקש הוא הידיעה. ומה שצריך שיבקש אותו מהידיעה הוא הידיעה בעצמו, כדי שידע בו שאר הדברים שאינם עצמו, כי עצמו מקיף בדברים ומפילש בהם, והיו הדברים נופלים תחת כחותיו. וצריך עם כל זה שיבקש ידיעת העלה האחרונה אשר בעבודה היה, כדי שישגי בה ההצלחה, כי להיות האדם עלה אחרונה בעבודה היה, כי הכל נופל תחת רצון האחר ית' וית'.

(פלקירא, ליקוטים, א: א, עמ' 225 = מקור חיים, א: ב, עמ' 2)

זהו האושר המתואר בשיר "כתר מלכות", כו-כו: כיצד יכול האדם לדעת את מקורו הרוחני? על-ידי ידיעת עצמו (נפשו), כיצור רוחני וגופני גם יחד, הוא יכול לדעת הכל ("שאר הדברים שאינם עצמו").

#### כו

מי יבוא עד תכונתך, בהגביהך למעלה מגלגל השכל כסא  
הכבוד / אשר שם נזה החביון וההוד / ושם הסוד והיסוד /  
ועדיו יגיע השכל ויעמד?<sup>93</sup> 225  
ומלמעלה גאית ועלית על כס תעצומך / ואיש לא יעלה עמך.

#### כו

מי יעשה כמעשיך, בעשותך תחת כסא כבודך / מעמד לנפשות  
חסידך?  
ושם נזה הנשמות הטהורות / אשר בצרור החיים צדורות  
ואשר יגיעו וייעפו / שם כח יחליפו 260  
ושם ינחתו יגיעי כח – / ואלה בני-נח.<sup>94</sup>  
ובו נעם בלי תכלית וקצבה / והוא העולם הבא.  
ושם מעמדות ומראות / לנפשות העומדות במראות הצובאות /  
את פני האדון לראות ולהראות.  
שוכנות בהיכלי מלך / ועומדות על שלחן המלך / ומתעדנות 265  
במתק פרי השכל והוא יתן מערני מלך.  
זאת המנוחה והנחלה אשר אין תכלית לטובה ויפיה / וגם זבת  
חלב ודבש היא וזה פריה.

93 ויעמוד – וידע.

94 בני נוח, תרתי משמע "נוח" – או שהאדם המשיג ידיעה זו עתה ינוח במנוחה, או ייתכן שהכוונה היא שכל בני נוח, כלומר שכל אדם וולאו דווקא רק בני ישראל) יכול להשיג מדרגה זו, משום ש"חסידיו אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא", והרי העולם הבא מיוזכר בשורה הבאה (262).

הערות שירמן, שם, עמ' 272-273.

כו. 254-253. כסא הכבוד – המרכבה. שם מקורם של הצורה והחומר (הסוד והיסוד), ואולי נרמז גם לרצון (חביון, ועיין לעיל 7, 225). ב"מקור חיים" אין ידיעות ברורות על מוצאם של הצורה והחומר. 255. ועדיו – השכל הוא הדרגה הראשונה שבבריאה ועל כן הענינים הנ"ל (המרכבה, החביון, הסוד והיסוד) למעלה מכוח תפיסתו. 256. ואיש – שמ' לד, ג.  
 כז. 257. תחת – עיין שבת קנב ע"ב: "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". 259. בצרור (ש"א כה, כט) – נועדו לחיות בעולם הבא. 261. נוח (בר' ט, יט) – כאן: המנוחה. עיין בראשית רבה ט: "כל זמן שהצדיקים חיים הם גלחמים עם יצרן, כיון שהם מתים הן נחין. הדא הוא דכתיב (איוב ג, יז): ושם ינוחו יגיעי כח". 263. לנפשות – כנראה ר"ל: אלו העומדות והנקהלות על-ידי המראות (אספקלריות; ועיין שמ' לח, ח) המשקפות את כבוד ה' ואת פניהן; שהרי אין אפשרות לראות את האלהים במישרין. זוהי הנאה "מזיו השכינה". עיין ברכות יז, ע"א: "העולם הבא... צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". 266. מעדני מלך – בר' מט, כ. 267. וגם זבת – במ' יג, כז.

כאן מתוארת הדרך העולה של הנאו־אפלטוניות. עליית הנפש אל הידיעה האמיתית דורשת שחרור ממגבלות הגוף, תאוותיו וטומאותיו. עליית הנפש הטהורה והתאחדותה בעולם הרוחני מתוארת בידי אבן גבירול בלשון הלקוחה מלשון ה־*unio mystica* ("איחוד מיסטי") של פלוטינוס בתיאולוגיה של אריסטו. ואלה דברי פלוטינוס: "לפעמים אני כאילו מתיחד בעצמי ואסיר גופי והייתי כאילו אני עצם פשוט בלי גוף [...] ואני אדע כי אני חלק מחלקי העולם העליון השלם והמעולה [...] ואהיה כאילו אני מונח בה ודבק בה ודבק עמה [...] כאילו אני עומד באותו המעמד הנכבד האלהי" (פלקירא, ספר המעלות, מובא לעיל, סעיף 3.1.8.3, ב). לפי פלוטינוס, איחוד זה הוא "למעלה מעולם השכל כולו" (שם). בגלל חשיבות הקטע שלפנינו מהספר מקור חיים, נביאנו גם בלשון הליקוטים של פלקירא וגם בתרגום העברי החדש המבוסס על התרגום הלטיני של *Fons Vitae*:

#### תרגום פלקירא

ואומר בכלל כי כשתרצה לצייר אלו  
 העצמים והתפשט עצמך בהם והקפתו  
 אותם תצטרך שתעלה במחשבתך אל  
 המושכל האחרון, ותנקה ותטהר אותה  
 מטנוף המוחשים ותפרה  
 ממאסר הטבע ותגיע בכח שכלך  
 תכלית מה שאפשר לך  
 להשיגו מאמתת העצם המושכל  
 עד כאלו תפשיט עצמך מהעצם

#### תרגום בלובשטיין

ובכלל, אם רצונך לצייר לך את העצמים  
 האלה ואת האופן, שבו מתפשטת מהותך  
 בהם ומקיפה אותם, עליך לעלות בשכלך  
 עד האחרון שבמושכלים ולנקות ולטהר  
 את שכלך מכל זוהמת המוחשים ולחלצו  
 משבי הטבע ולהגיע בכח שכלך עד  
 הגבול הקיצוני של מה שאפשר לך  
 להשיג מאמתות העצם המושכל, עד  
 אשר סוף סוף כמעט תתערטל מהעצם



המוחש ותהיה כאלו אתה אינך יודע בו. ואז יהיה עצמך מקיף בכל העולם הגופני ותשים אותו בזוית מוזיות נפשך. כי אתה כשתפעל זה תשקיף על קטנות שיעור המוחש אצל גודל המושכל.<sup>95</sup> ואז יהיו העצמים הרוחניים מונחים בין ידיך, קמים בין עיניך<sup>96</sup> (ותראה אותם מקיפים כך קמים עליך) ותראה עצמך כאלו הוא הם.<sup>97</sup> ופעם תחשוב שאתה חלק מהם מפני הקשרך בעצם הגשמי, ופעם תחשוב שאתה כללם<sup>98</sup> ושאינ הפרש בינך ובינם, מפני התאחד עצמך בעצמיהם ודבקות צורתך בצורותיהם. ואם עלית במדרגות העצמים המושכלים תמצא הגופים המוחשים בצידוף עליהם בתכלית המיעוט והקטנות. ותראה העולם הגשמי בכללו ישוט בהם כאילו הוא ספינה בים או עוף באויר. ואם התעלית אל היסוד הכללי וחסית בצלו שם תראה (פלא) כל הפלא ותחרץ על זה והשתדל בו כי זהו הכונה המכונת אליה בנפש האנושית ושם הוא התענוג העצום וההצלחה הגדולה.

המוחש, כאילו אינך מכיר אותו כלל. ואז כאילו תכלל את כל העולם הגופני בתוך מהותך, ותשימו כולו כאילו באחת מפנות נפשך, וכאשר תעשה את זאת, תבין את קטנות המוחש לעומת גודל המושכל.<sup>95</sup> ואז יהיו העצמים הרוחניים כאלו מונחים בידך ותסתכל בהם כאילו הם לפני עיניך כמו שהם,<sup>96</sup> מקיפים אותך ונעלים ממך, ותראה את מהותך כאילו אתה בעצמך מאותם העצמים.<sup>97</sup> ולפעמים תחשוב, שאתה רק חלק מהם, בגלל הקשר שבינך ובין העצם הגופני, ולפעמים ידמה לך, שאתה הנך סכום כל העצמים הללו<sup>98</sup> ואין הבדל בינך וביניהם, בגלל האחור בין מהותך ובין מהויותיהם ודבקות צורתך בצורותיהם. ת. עשיתי מה שצוית עלי, ועליתי במדרגות המושכלים וטיילתי בפרדסיהם הנחמדים, ומצאתי את המוחשים בהשואה עם המושכלים חלשים ואי-שלמים בתכלית, וראיתי את כל העולם הגופני שט בהם כמו סירה בים וצפור באויר. ר. היטבת לראות ולהבין. אולם, אם תתרומם עד החומר הראשון הכללי ותחסה בצלו, תראה פלאים העולים על הכל. השתוקק, איפוא, לזה ושאף, כי זאת היא המטרה, שבגללה נוצרה הנפש האנושית וזהו העונג הגדול והאושר הגדול ביותר.

(פלקירא, ליקוטים, ג: לז-לח, עמ' 241-242) (מקור חיים, ג: נו-נז, עמ' 136-137)

95 מה שאדם יודע מחושי גופו אינו שווה למה שהוא יודע בשכלו כשהוא משתחרר ממגבלות גופו.  
96 לשון זו מזכירה את התפילין, שהם "אות על ירך והיו לטטפת בין עיניך" (דברים, ו: ט), ושתפקידם שהיו "דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם" (דברים, יא: יח).  
97 כלומר, שהוא (עצמך, נפשך) זהה או מתאחד עם העצמים הרוחניים "מפני התאחד עצמך בעצמיהם".  
98 העצמים הרוחניים מכילים את כל מה שלמטה מהם.

## שאלה

השוו את תיאור ה־*unio mystica* לפי אבן גבירול לתיאור החוויה המיסטית של פלוטינוס (לעיל, סעיף 3.1.8.3, ב). האם אצל אבן גבירול האיחוד המתואר הוא "למעלה מעולם השכל כולו" (כדברי פלוטינוס בתרגום פלקירא, שם)?

הנפש הטהורה, המצליחה לעלות ולהתאחד בעולם הרוחני של הידיעה, לא תמות, כי אם תחיה לנצח "כפי קיום יסודה". נחזור אל דברי אבן גבירול ב"כתר מלכות", שהובאו במלואם לעיל (בסעיף 3.3.4.1):

## ל

- 290 מי יגיע לחכמתך, בתתך לנפש כח הדעה / אשר בה תקועה?  
ויהי המדע בבורה / ועל כן לא ישלט עליה כליון ותתקים כפי  
קיום יסודה / וזה ענינה וסודה.  
והנפש החכמה לא תראה מות, / אך תקבל על עונה ענש מר  
ממות.  
ואם טהרה – תפיק רצון / ותשחק ליום אחרון, / ואם נטמאה –  
תנוד בשצף קצף וחרון  
295 וכל ימי טמאתה בךד תשב גולה וסודה, / בכל קדש לא תגע ואל  
המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה.

איך ישיג האדם את תכלית ההצלחה הזאת? על־ידי עזיבת עיסוקי גופו וחושיו ושקיעה בעולם השכלי: "ואם תאמר במה הסיוע להגיע לזו התוחלת הנכבדת, הפרד מהמוחשים ושקע במושכלות והתלה בנותן הטוב כי אתה כשתפעל זה יביט אליך ויטיב לך כי הוא מקור ההטבה ית' וית' אמן" (פלקירא, ליקוטים, ה: עד, עמ' 265 = מקור חיים, ה: מג, עמ' 221).

ספר מקור חיים מסיים באותה דבקות של הנפש העולה שהוגדרה בתחילת הספר כתכלית האדם. אבן גבירול מגדיר כבר בקטע הראשון של מקור חיים את תכלית האדם, ועתה, לאחר שהסביר לאורך כל הדרך כיצד להגיע למדרגה עליונה זו, הוא מביא את התלמיד (הקורא) אל תכליתו:

והשתדל תמיד לעמוד על [= לרעת, להבין] עצם כל אחד מהיסוד הכללי והצורה הכללית מופשט מהאחר, והעמידה על צד החלוף הנופל בצורה ועל איכות השתלחה ופלושה ביסוד במוחלט והליכתה בכל העצמים כפי מדרגותיהם. והכר היסוד מהצורה והצורה מהרצון והרצון מהתנועה ופרק כל אחד מהם מהאחד בשכלך פרוק אמת. וכשתדע זה ידיעה מתוקנת תזך נפשך ויהיה שכלך צלול ויפלוש בעולם השכל, ואז תשקיף על כללות היסוד והצורה, והיסוד בכל מה שבו מהצורות ספר מונח בין ירך, ותהיה מביט רשומי ותעיין תכניותיו במחשבתך.

ואז תוחיל לדעת מה שאחריו. והכונה בכל זה לדעת עולם האלהות אשר הוא הכל גדול. וכל מה שתחתיו בצרופ אליו הוא קטן מאד. והדרך לזו הידיעה הנכבדת משני צדדים: האחד מצד הידיעה ברצון המקיף ביסוד והצורה כלומר (הכח) העליון שלא לבש דבר מהיסוד (והצורה). והעליה אל הידיעה באותו הכח הנכבדל מהיסוד והצורה תהיה בקשירה בכח<sup>99</sup> הלובש ליסוד והצורה. והעליה עם זה הכח מדרגה אחר מדרגה עד שיגיע להתחלתו ומקורו והפרי הלקוט מזה ההשתדלות ההצלחה מהמות והדבקות במקור החיים.

(פלקירא, ליקוטים, ה: עג, עמ' 265 = מקור חיים, ה: מג, עמ' 210-221)

#### שאלות

1. אמרנו לעיל שאי־אפשר להבין את החומר והצורה לחוד, אלא ביחסם זה לזה. לאור זה, מה כוונת אבן גבירול כאן באומרו שיש "לעמוד על עצם כל אחד [...] מופשט מהאחר"?
2. כיצד מביאה ידיעת החומר והצורה לידיעת "מה שאחריו"?

הספר מקור חיים חוזר אפוא בסופו אל ראשיתו, כמו שהאדם השלם חוזר לבסוף אל מקורו.

99 כלומר, הרצון "הלובש" את הצורה הכללית בחומר הכללי.

---

## 3.4

### סיכום

הפילוסופיה הנאו־אפלטונית השפיעה על הוגים יהודים רבים בימי הביניים, ובייחוד בתקופה הקדומה (לפני המאה ה־12). הם קיבלו ממקורות יווניים (כאמצעות תרגומים ערביים), כמו פלוטינוס ופרוקלוס, תורות מוניסטיות של אצילות, ובבת־אחת ניסו להרחיבן ולהתאימן לצורכי דת מונותאיסטית באמצעות תורת הרצון והבריאה. גם יצחק הישראלי וגם שלמה אבן גבירול השתדלו לשלב בריאת יש מאין במבנה האצילות של העולם.

מעניין שבכתביהם של שני הפילוסופים האלה, יצחק הישראלי ושלמה אבן גבירול, אין מגלים אופי או צביון יהודי מובהק ובולט (מובאות מן המקרא והתלמוד, למשל). ובכל זאת, לפי אמות־המידה שנדונו ביחידה 1 ("פילוסופיה יהודית מהי?") ברור שמדובר בפילוסופים יהודים ובפילוסופיה יהודית. נבחן את הדברים בקיצור: האם, למשל, ינקו ממקורות יהודיים (בין היתר)? התשובה חיובית, הגם שמקורות אלה אינם מוזכרים בפירוש. את הזיקה למקורותיהם היהודיים אפשר למצוא בהתייחסותם לשאלות הנדונות בספרות היהודית, כגון הנבואה והמצוות השכליות והשמעיות (אצל הישראלי) ובריאת יש מאין (החידוש הלשוני העברי של אבן גבירול). האם השפיעו על הדורות הבאים? התשובה שוב חיובית, וזאת אף־על־פי שחיבורים שלהם שנכתבו בערבית, ובהם הספר מקור חיים, אבדו במשך הדורות. האם ניסו להתמודד, בהתפלספותם, עם בעיות פילוסופיות כיהודים ובהקשר יהודי? התשובה שוב חיובית, כשמבינים את הצורך שלהם בשילוב רעיון הבריאה המקראי־המונותאיסטי ברעיון ההאצלה הנאו־אפלטוני המוניסטי.



## נספח א:

# הערכה של תורת הנבואה ותורת הנפש של יצחק הישראלי\*

### שלמה פינס

תורת הנבואה של יצחק ישראלי מעניינת לא מפאת מקוריותו (שהרי כמעט ודאי הוא, כי אינו מקורי), אלא מבחינה זו – שהיא דוגמה ראשונה, המוכרת לנו, להסבר הופעת הנבואה באופן פסיכולוגי, המבוסס במידה רבה על תורת כוחות הנפש, שהתפתחה על בסיס יסודות אריסטוטליים. לגבי תופעת הנבואה היה אצל הפילוסופים האריסטוטליים, או פילוסופים, שבמידת-מה היו אריסטוטליים ובמידת-מה ניאו-אפלטוניים, הקושי הבא: לפי התורות הפילוסופיות האלה, ובעיקר – לפי התורה האריסטוטלית, הרי הפילוסוף הוא האדם הנעלה ביותר, מכיוון שהוא מפעיל את שכלו, והשכל הוא הדבר האלוהי והנעלה ביותר, והאל עצמו הריהו שכל צרוף, שהוא פעיל באופן מתמיד. אצל הניאו אפלטוניים היוונים, העניין קצת שונה, מפני שמעבר לשכל וליישות זו יש לדעתם יישות נעלה, שהאדם יכול להתאחד איתה באופן מיסטי. אך אצל המסורת הפילוסופית של היהודים והערבים בימי הביניים בדרך-כלל, ובעיקר – במאות שעד המאה הי"ג, הרי השכל הוא היישות העליונה ביותר, והאל גם כן שכל אך נעלה בהרבה משכל האדם, ופעולתו הנעלה ביותר של האדם היא פעולת השכל העיוני, השכלת המושכלות. אם כן, הפילוסוף הוא האיש, שתפקידו להפעיל את השכל – להשכיל את המושכלות, ובמידה שהאדם מפעיל את שכלו התיאורטי – הריהו פילוסוף, שהוא הישות, וזוהי הפעולה, הנעלים ביותר. וזוהי המסורת הפילוסופית. ומצד אחר יש מסורת דתית, הן אצל יהודים והן אצל מוסלמים, שלפיה האנשים הנעלים ביותר הם הנביאים, ו"א, אנשים שזכו להשראה אלוהית, "לדבר-אלוהים, לדבר אל האל פנים-אל-פנים", לחזות בחזון הנבואה וכיו"ב. פעולתם של רבים מהנביאים הלא היא כתובה בספרי הנביאים; וגדול הנביאים, הן אצל היהודים והן אצל המוסלמים הוא המחוקק, הנותן את התורה (אצל המוסלמים – הקוראן) בהשראה אלוהית (או בצו ישיר, או בקול האל). ונשאלת השאלה: אם מצד אחד – הפילוסוף הוא האדם הנעלה ביותר, ולפי המסורת הדתית – הנביא האדם הנעלה ביותר, כיצד ליישב בין אלה? אצל סעדיה אין השאלה עומדת בצורה כה-חמורה, כי לפי הטרמינולוגיה של ימי הביניים, הרי אינו פילוסוף ואינו יונק באופן ישיר מהפילוסופיה היוונית,

\* מתוך: שלמה פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית, א, עמ' 48-51.

אלא מכלי שני, ואינו מחויב לחשוב, לפי המסורת שינק ממנה, שהפילוסוף נעלה יותר, בעוד שפילוסופים אחרים, כמו יצחק ישראלי (ואף הרמב"ם) עומדים לפני קושי זה וצריכים ליישב שתי דעות אלו, שלפי אחת מהן הפילוסוף הוא האדם הנעלה ביותר, ולפי השנייה – הנביא. לכאורה, הרי ספרי-הנביאים אינם נראים כספרים פילוסופיים, בעוד שהספרים הפילוסופיים הם החשובים ביותר (לפי המסורת היוונית). ועל כן, גם ביחס לספרים וגם ביחס לאנשים – יש ליישב מי יותר חשוב, כתבי-הקודש או ספרי-הפילוסופיה, הנביאים או הוגי-הדעות הפילוסופיים? והפתרון לקושי זה, כפי שנתקבל בדרך כלל אצל הפילוסופים בימי הביניים (לא ידוע אם כולם האמינו בכך באמת), היה – שכל הנביאים היו גם פילוסופים. כך אומר הרמב"ם, וזהו מה שחושבים גם רבים מהוגי-הדעות האחרים, בין יהודים ובין מוסלמים. ואם הנביאים היו כולם פילוסופים, מתיישב קושי אחד, כי אין צורך לעמוד ולשאול: "מי עדיף?" כי הנביא הוא גם פילוסוף, וקל לומר, שמבחינת היותו פילוסוף ובמדעו הפילוסופי הוא עולה על פילוסופים, שאינם נביאים. אבל אם להניח, שהנביא הוא פילוסוף, הרי ברור שאינו פילוסוף בלבד, אלא יש בו גם משהו אחר. יש פילוסופים כאלה שאינם נביאים (אפלטון ואריסטו) ויש פילוסופים – שהם נביאים. ואם כן, מהי התוספת הזאת, שהופכת את הפילוסוף לנביא? ולפי התשובה הנמצאת אצל הפילוסופים האריסטוטליים והניאו אפלטוניים בדרך-כלל, מה שמאפיין את הנביא בתורת נביא זהו הכוח המדמה. זוהי תשובתו של הרמב"ם. כל הנביאים הם איפוא גם פילוסופים, אלא שאצלם השפע האלוהי עובר לא רק על השכל אלא גם אל הכוח המדמה, ועל ידי כך, בעקבות התפתחותו של כוח זה, הם רואים את מראות-הנבואה ונושאים חזונות ודברים בצורה המשפיעה יפה על העם כולו. אותו דבר, בצורה פחות מפותחת מאשר אצל הרמב"ם, אנו מוצאים גם אצל יצחק ישראלי, שאצלו זה לא רק הכוח המדמה, אלא הוא מדבר גם על "תחום אמצעי", שנמצא בין ה"מושכלות הטהורות" ובין העולם המוחשי (עולם של הדברים שאנו רואים וחשים בחמשת חושינו). והעולם הזה, עולם-הביניים, קיים אצל הנביאים וגם, בדרך כלל (לפי יצחק ישראלי, ולפי פילוסופים מאוחרים-יותר) אצל שאר בני האדם, אלא שאצל האחרונים זה קיים בחלום. יש אפוא קירבה בין החלומות האמיתיים והנבואה. תחום החלום, אצל סתם בני אדם, ותחום הנבואה אצל הנביאים, קרובים זה לזה, ולפי יצחק ישראלי הם תחומי-ביניים בין העולם המוחש לעולם המושכלות. בחלום רואה האדם, כפי שאומר יצחק ישראלי, צורות רוחניות, שאינן צרופות; שהן מושכלות – מושכלות כאלה שמתקרבות כבר לצורת הגשמיות.

ביחס לתורת-הנפש בכללה, הרי בנקודה חשובה אחת אינו אריסטוטלי, משום שלפי האריסטוטליים המחמירים, הנמשכים אחרי המסורת האריסטוטלית הצרופה, הנפש האינדיבידואלית היא בת-תמותה, ואילו לפי ישראלי, בעקבותיו של אל-כינדי, הנפש האינדיבידואלית נשארת אחרי מותה, ובוה סוטה הוא מהתורה האריסטוטלית הצרופה. אך ביחס לכוחות-הנפש, הרי הוא הולך בעקבות האריסטוטליים, ואומר שצורות-הביניים הן צורות רוחניות – שאינן מושכלות טהורות, ויש בהם אותה המקריות שישנה באנשים הפרטיים. המושכלות הן – "כלביות", למשל, לא כלב גדול או קטן, וצורות-הביניים – יש בהם מהמקרים האינדיבידואליים, ויש לפעמים, לפי תורת-החלומות האריסטוטליים, שהן מושפעות על ידי הדברים שהאדם קלט מהחושים. אבל יש צורות רוחניות אחרות, שבאות אל האדם (לפי ישראלי) מהתחום העליון של המושכלות, אך



בצורה של דימויים ולא בצורת מושכלות. וצורות אלו נקלטות, לפיו, אצל האדם ב"חוש-המשותף". זהו מונח אריסטוטלי (שנשתמר בביטוי האנגלי *common sense*), והוא החוש, שבו מתאספים נתוני חמשת החושים, ושם הנתונים האלה הופכים, על ידי צירופם, לאובייקטים ממש. חוש-הראייה רואה אדם, חוש השמיעה שומע קולו וכו'. וביחד – מצטרפים כל הנתונים הללו בצורה, שהיא בדרך-כלל נכונה, והופכים לתמונה של אדם. הדימוי הזה עובר מהחוש-המשותף אל הכוח-המדמה. ויש קשר רב בין תורה זו של הכוח-המדמה ובין התורה בדבר הזכרון, שהוא כעין מחסן של דימויים, ועל ידי ההיזכרות, שהוא עניין של כוח אחר, הם צפים ועולים אל התודעה. לפי יצחק הישראלי, הדימויים שבאים אל האדם מלמעלה, קורה להם מה שקורה גם לדימויי החושים – הם עוברים ל"חוש-המשותף" ול"חוש-המדמה" וכו', וזה קורה בחלומות וזה גם קורה בנבואה – כשרואים מראות. אלא שהמראות האלה הן צורות רוחניות, שאינן צרופות, אך הן משקפות תוך התעבות מסוימת את המושכלות. אדם שראה חלום – כדי לדעת מה פשרו, הרי מאחר שמראה-החלום עולה מה"חוש-המשותף" אל ה"כוח-המדמה" והזכרון, הוא צריך להפעיל את מה שיצחק הישראלי קורא ה"כוח המחשבי", במידה שהוא מוכשר לכך, ואז הוא מודיע לאדם את פשר החלום. ואם אין לו ההכשרה הדרושה, הרי אינו מגיע באמת לידיעת הפשר האמיתי של החלום. ויצחק הישראלי אומר, שיש הקבלה בין הצורות הרוחניות, שנראות בחלום, שעל-ידיהם השכל הצרוף שבאדם, או שמעל לו, מאיר את האדם, ומודיע לו על המושכלות, כי אינו מוכשר להשכיל את המושכלות בעצמו. וכשם שהשכל מודיע משהו לאדם באמצעות החלום, כך מודיע האל, שהוא בעצמו שכל, את המושכלות להמון בני-האדם – על ידי הנביאים. ישנה אפוא הקבלה בעניין זה בין התחום האינדיבידואלי לבין התחום הכללי. וכאן ההנחה היא, שבדברי הנביא כלולים גם רמזים על מושכלות, שהם עולים אמנם על ידי החוש-המשותף והכוח-המדמה, אבל דבריהם באים תוך השפעה מהמושכלות; הם משקפים את המושכלות, אבל בדרך-כלל, בצורה של רמזים. וכאן מבחין הישראלי בין שני סוגי נביאים – על פי פירושים מוסלמיים לקוראן: יש חלקים מדברי-הנביאים שהם מותקנים כראוי, דברים שהם ברורים ומשקפים את המושכלות, ויש דברים, שהם מסופקים – שנאמרו ברמז. מבחינה תיאורטית היה רצוי, שהנביאים יאמרו את דבריהם כולם בבהירות, כמו הפילוסופים, אבל לא היתה אפשרות לכך, לפי הישראלי, בגלל השונות באופיים וטיבם של בני-האדם, בדרגת שכלם וכיו"ב. רובם של בני-האדם אינם מוכשרים להבין מושכלות בצורות רוחניות וצרופות, אך מסוגלים לקלוט צורות ששייכות לתחום-הביניים בין העולם המוחש ובין עולם המושכל, ומשום-כך נאמרו כך דברי-הנביאים, כדי שהמוני העם יקלטום, בצורה שהם מוכשרים לקלוט, וכדי שבעלי-סגולה שביניהם יודרכו על ידי הרמזים הכלולים בדברי הנביאים ויבינו את הנסתרות, ו"א המושכלות הנרמזים שם. כאן הכוח-המדמה – ומה שייך לו ונמצא ברשותו, הזכרון וכו' – תחום-הביניים, שמיוחד לנביאים. זוהי בעצם תורת-הנבואה אצל הפילוסופים האריסטוטליים ואצל פילוסופים ניאואפלטוניים רבים (גם יצחק הישראלי הוא פילוסוף ניאואפלטוני), הקובעת, כי התחום המיוחד של הנבואה הוא התחום של הכוח-המדמה והכוחות הנפשיים הקשורים בו. דרך-אגב, נדמה כי תורת-השירה בזמן החדש, במידה שמייחסים את השירה והספרות והאמנות לתחום של הכוח-המדמה, הושפעה – דרך צינורות שונים – על ידי התורה הזאת, שראתה בכוח-המדמה את תחום הנבואה. ומבחינה מסוימת ישנה הקבלה בין תפקידו של הנביא לבין תפקידם של המשורר והאמן, שהוא גם כן תפקיד נעלה.

בהסבר זה של תורת־הנבואה יש משום יישובה של השאלה – מי עדיף: נביא או פילוסוף? כי התשובה היא שכל נביא אף פילוסוף הוא. אך הקושי מחריף בזמנו של הרמב"ם ושל מפרשיו. אומנם כל הנביאים פילוסופים הם, ועוד יתר על כך, עם תוספת של כוח־מדמה מפותח מאוד. אבל, לפי התורה האריסטוטלית, הרי הכוח־המדמה נחות בהרבה מן השכל. ואם־כן, הנביא אמנם אינו פילוסוף בלבד, ויש לו משהו נוסף על כך: הכוח־המדמה; אך תוספת זו אינה חשובה־ביותר מבחינת תורתם של הפילוסופים האריסטוטליים, והתוספת מתבטאת בתוספת של כוח נפשי, שאינו הנעלה ביותר, כי הכוח העליון הוא השכלי. יוצא שלמעשה, הנביאים שונים מהפילוסופים על ידי הכוח־המדמה שברשותם; אך אין תוספת זו אומרת, שהנביאים עולים על הפילוסופים, מכיון שבסולם־הערכים השכל הוא הערך העליון ביותר והערך הפילוסופי עולה לאין־ערוך על הערך הנבואי. אמנם, בהיקף ידיעותיהם – הנביאים הפילוסופים היו עדיפים על הפילוסופים עצמם. אבל אין התורה הזאת אומרת, שלנביא, מבחינת היותו נביא, יש עדיפות על הפילוסוף, וזהו קושי שמפרשי הרמב"ם הקשו עליו. לגבי פילוסופים רבים לא היה קושי בכך, כי אצלם באמת הפילוסוף הוא הנעלה ביותר, אך לאלה שהיו מעורים מאד במסורת הדתית, הדבר נראה בלתי־נסבל, ורבים ממתנגדיו של הרמב"ם ביקרוהו בחריפות על כך.

# נספח ב: כתר מלכות\*

ר' שלמה אבן גבירול

[108]

## כְּתָר מַלְכוּת

בְּתַסְלִי יִסְכֵּן-גִּבּוֹר, / כִּי בָּהּ יִלְמַד יִשְׂרָאֵל חֻכּוֹת.  
סִפְרִתִּי בָּהּ פְּלֹאִי אֵל חַי / בְּקִצְרָהּ אֵךְ לֹא בְּאֲרִיכוֹת.  
שִׁמְתִּיהָ עַל רֹאשׁ מַהְלָלִי / וְקִרְאתִיהָ כְּתָר מַלְכוּת.

א

נִפְלְאִים מַעֲשֵׂיהָ וְנִפְשֵׁי יוֹדְעֵת מְאֹד:  
לֵךְ יִי הַגְדֵּלָהּ וְהַגְבוּרָה וְהַתְּפָאֶרֶת וְהַנְצַחַת וְהַהוֹד, / לֵךְ יִי הַמְּמִלְכָה  
וְהַמְתַּנְשֵׂא לְכָל לְרֹאשׁ וְהַעֲשֵׂר וְהַכְּבוֹד, / לֵךְ בְּרוּאֵי מַעֲלָה  
וּמִטָּה יַעֲדוּ, כִּי הִמָּה יֵאבְדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד.  
לֵךְ הַגְבוּרָה אֲשֶׁר בְּסוּדָהּ נִלְאוּ רַעֲיוֹנֵינוּ לַעֲמֹד, / כִּי עֲצַמָּת  
מִמֶּנּוּ מְאֹד. / לֵךְ חֲבִיּוֹן הָעוֹז הַסּוּד וְהַיְסוּד!

[108]

סקירה על תוכן השיר

חלק ראשון: האלהים (א—ט)  
סתיחה (א) / אחדות האלהים (ב) / מציאותו (ג) / קדמותו (ד) / גדולתו (ה) / גבורתו (ו) / אלהים הוא אור (ז) / אלהותו; אין להסיר בין תארו (ח) / תבניתו; הרצון הנאצל מחכמת האלהים יוצר יש מאין (ט).

חלק שני: הבריאה (י—לב)  
כדור האדמה וארבעת היסודות (י) / הגלגלים המקיפים את הארץ: (1) הירח (יא—יב) / (2) כוכבי־מרקורי (יג) / (3) נוגה־ונוס (יד) / (4) החמה (טו—יז) / (5) מאדים־מרס (יח) / (6) צדק־יופיטר (יט) / (7) שבת־סאטורנוס (כ) / (8) גלגל המולות (כא—כב) / (9) הגלגל המניע או "היומִי" (כג) / (10) גלגל השכל (כד) / המלאכים (כה) / כסא הכבוד (כו) / גוה נשמות הצדיקים (כז) / מקום העונש (כח) / הנשמה (כט—ל) / הגוף (לא—לב).

חלק שלישי: תפלה (לג—מ)  
אמנות האדם ושחיתותו (לג) / יידי (לד) /

האלהים גומל טיבה לאדם (לה) / היצר הרע (לו) / חיי אנוש על אדמות (לז) / בקשת רחמים וסיום (לח—מ).

שיר סתיחה. המשקל: ט"ו תנועות בכל בית.

1. יסכון (איוכ לד, ט) — ימצא תועלת.  
3. כתר מלכות (אסתר א, יא) — השם רומז אולי לפעולת המלאכים "הקושרים כתר־ם" להקב"ה (פרקי דרבי אליעזר ד, ועוד), והיינו משבחים אותו. יתכן כמו כן שהמלה "מלכות" מראה, כי יצירה זו נועדה מלכתחלה לימים הניראים, שהרי ענין מלכותו של האלהים הוא מן הנושאים המרכזיים בתפלות ראש השנה ויום הכיפורים.

א. 2—5. בעיקר צירוף מסוקים מקראיים, המתאימים בתכנם לרעיונות של היצירה. המשורר הולך בעקבותיהם של הפייטנים הראשונים, שנהגו להקדים לכמה מיצירותיהם (סליחות, "רהיטים" בקרובות וכו') קבוצות של מסוקים. נפלאים — תהי' קלס, ידו לך — דהייא כס, יא—יבן המה — תהי' קב, כז. המלים "לך.... יעידו ביי" הן תוספת המשורר, והשזזה לעיל שיר 104, שו' 4. 6. לך

\* מתוך: חיים שירטן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 257-285.

## שלמה אבן-גבירול

לֵךְ הַשֵּׁם הַנֶּעֱלָם מִמֶּנִּי חֲכָמָה / וְהִכָּח הַסּוֹכֵל הָעוֹלָם עַל  
 בְּלִימָה / וְהִיכָלָת לְהוֹצִיא לְאוֹר כָּל תַּעֲלֹמָה.  
 10 לֵךְ הַחֶסֶד אֲשֶׁר גָּבַר עַל בְּרוּאִיקָה / וְהַטּוֹב הַצָּפוֹן לִירֵאִיקָה.  
 לֵךְ הַסּוּדוֹת אֲשֶׁר לֹא יָכִילָם שָׁכֵל וְרַעְיוֹן / וְהַחַיִּים אֲשֶׁר לֹא  
 יִשְׁלֹט עֲלֵיהֶם כִּלְיוֹן / וְהַכֶּסֶּא הַנֶּעֱלָה עַל כָּל עֲלִיוֹן / וְהַנּוֹה  
 הַנִּסְתָּר בְּרוֹם חֲבִיוֹן.  
 לֵךְ הַמְצִיאוֹת אֲשֶׁר מִצַּל מְאוּרוֹ נִהְיָה כָּל הוֹה, / אֲשֶׁר אֶמְרֵנוּ  
 15 בְּצִלּוֹ נִחְיָה.  
 לֵךְ שְׁנֵי הָעוֹלָמִים אֲשֶׁר נָתַתָּ בֵּינֵיהֶם גְּבוּל: / הָרֵאשׁוֹן לְמַעֲשִׂים  
 וְהַשֵּׁנִי לְגִמּוּל.  
 לֵךְ הַגִּמּוּל אֲשֶׁר גָּזַתָּ לְצַדִּיקִים וְתַעֲלִימָהוּ / וְהִרְאֵה אֹתוֹ כִּי טוֹב  
 הוּא – וְתַצְפֵּנָהוּ.

## ב

20 אַתָּה אֶחָד, רֵאשׁ כָּל מִנָּן / וַיִּסּוֹד כָּל בְּנִין.  
 אַתָּה אֶחָד – וַבִּסּוֹד אַחֲדוּתְךָ חֲכָמִי לֵב יִתְמָהוּ / כִּי לֹא יָדְעוּ מֶה  
 הוּא.

מאורו – ציור להתהוות העולם ודרך האצלה:  
 נאצל רק הצל ממאור מציאותו של  
 הקב"ה ועל כן האור עצמו אינו נגרע.  
 השקפת כמה פילוסופים מבני האסכולה  
 הניאוראפלטונית: גם גבירול מדבר על "צל"  
 בקשר לעניין הרצון: "התנועה הבאה מהרצון  
 ומצלו והקרנתו" ("מקור חיים" ה, לו);  
 אשר – איכה ו, כ: אנחנו חיים בעולם  
 זה שנאצל מצל מאורו. 18. הגמול – זיר  
 השכינה או האור הגנוז לצדיקים בעולם  
 הבא. עיין להלן 53-54, 263-264; ותרם (שמ'  
 ב, ב) – כאן גוף שני וזכר: ראיה, אלהים,  
 וכו'.

ב. 20. אתה אחד – עניין אחדותו המוחלטת  
 של אלהים, שהיא גם האין-סוף, גיון  
 בפרוטרוט אצל כל הפילוסופים של ימי  
 הביניים מרב סעדיה ואילך. עיין ב"מקור  
 חיים" של גבירול ג, כ: "המועל הראשון

הגבורה – עיין להלן פסקה ו. כאן עצם  
 ההתחלה, אם כי המשפטים 6-7 קשורים  
 בתרומיהם לפסוקים המקראיים. 7. חביון  
 העוז (חב' ג, ו) – כנראה כינוי של הרצון  
 ("החסץ"), הנאצל מן האלהים; עיין להלן 78;  
 הסוד והיסוד – כנראה: הצורה והחומר, אשר  
 משניהם מורכבת כל הבריאה. 8. השם  
 הנעלם – השם המפורש שאינו ידוע אפילו  
 למלומדים. 8-9. על בלימה (איוב כו, ז)  
 – על הכוח האלהי, עיין להלן 84-86  
 ובשיר 97, שו" 6. 9. תעלומה (איוב  
 כח, יא) – כפשוטו: לגלות כל נסתה, ואולי  
 הכוונה לכוחות הצמיחה, הלידה והגידול  
 הסמונים בצמחים ובבעלי חיים, כוחות  
 המופעלים עלידי הבורא. 10. ברואיך –  
 בעולם הזה; הצפון – בעולם הבא. 12.  
 והכסא – המרכבה. עיין להלן פסקה כ"ו.  
 13. הנסתר – גם מלאכי השרת אינם רואים  
 אותו. 14. המציאות – לשון זכר; מצל

## שלמה אבן גבירול

אתה אחד – ואחדותך לא יגרע ולא יוסיף / לא יחסר ולא יעדיף.

25 אתה אחד – ולא כאחד הקנוי והגנוי, / כי לא ישיגך רבוי ושנוי, / לא תאר ולא כנוי.

אתה אחד – ולשום לך חק וגבול גלאה הגיוני, / על כן אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני.

אתה אחד – גבהת ונעלית משפל ומנפל, / ואילו האחד 30 שיפל!

2

אתה נמצא – ולא ישיגך שמע און ולא ראות עין / ולא ישלט בך איך ולמה ואין.

אתה נמצא – אבל לעצמך / ואין לאחר עמך.

אתה נמצא – ובטרם היות כל זמן היית / ובלי מקום חנית.

35 אתה נמצא – וסודך נעלם ומי ישיגו? / עמק עמק מי ימצאנו?

ד

אתה חי – ולא מזמן קבוע / ולא מעת ידוע.

השמיעה והראיה. 32. איך ולמה ואין – חוקי האיכות, הסיבה והמקום אינם חלים עליו: "אין" נגזר מלשון "מאין" – איפה; עיין "מקור חיים" ה, כד: "אני אומר שבכל ההחיה... אפשר להבדיל ארבע מדרגות לסי השאלות אם יש גו, מה הוא, איך הוא, למה הוא". 33. ואין (עיין דב' יד, כו) – לאחר אין חלק עמך. 34. ובטרם – מציאות מוחלטת שאינה תלויה בזמן ובמקום (לעיל 32); השוה ג"כ פסיקתא רבתי כ"א דף קד, ב: "אנו יודעים, שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו". 35. עמק – קה' ז, כד.

לברו הוא האחד האמתי שאין בו ריבוי... כל ריבוי מורכב שב לאחידה...; מגין... בנין – לפי הביטוי של המשנה "רוב הכניין... רוב המניין" (אהלות ב, א). 21. חכמי לב – מתי חכמה הגיל (8). 23. ואחדותך – לשון זכר, לא יגרע – מן הבריות; ולא יוסיף – עליהן. 25. הקנוי – הנוצר; את הנוצר אפשר למנות ועליו יתכן להוסיף עוד אחר או אחרים. 27. גלאה הגיוני – שהרי לאחדות זו אין קצה. 28. מחטוא בלשוני – כל נסיון של הנדירה נוספת תפגע בכבודו של הקב"ה. 29. ואילו (קה' ד, י) – שלא באדם אשר בהיותו לברו ובנפלו – אויה לו.

ד. 36. אתה חי – נוסף על מציאותך, שני התארים "נמצא" ו"חי" מצויים אצל הפילוסוף

ג. 31. ולא ישיגך – את מציאותו של הקב"ה אין להביר בעזרת החושים המיצוניים:

## שלמה אבן-גבירול

אַתָּה חַי – וְלֹא בְנֶפֶשׁ וְנִשְׁמָה, / כִּי אַתָּה נִשְׁמָה לְנִשְׁמָה.  
אַתָּה חַי – וְלֹא כִּחַי אָדָם לְהַכִּיל דָּמָה / וְסוּפוֹ עֵשׂ וְרָמָה.  
אַתָּה חַי – וְהַמִּגִּיעַ לְסוּדָהּ יִמָּצֵא תַעֲנוּג עוֹלָם / וְאָכַל וְחַי לְעוֹלָם.

## ה

40 אַתָּה גָּדוֹל – וּמוֹל גְּדֻלָּתְךָ כָּל גְּדֻלָּה נִכְנָעַת / וְכָל יִתְרוֹן –  
מִנְרַעַת.

אַתָּה גָּדוֹל מִכָּל מַחֲשָׁבָה / וְנֹאֶה מִכָּל מֶרְכָּבָה.  
אַתָּה גָּדוֹל עַל כָּל גְּדֻלָּה / וּמְרוֹמָם עַל כָּל תְּהִלָּה.

## ו

אַתָּה גָּבוֹר – וְאֵין בְּכָל יִצִּירוֹתֶיךָ וּבְרִיּוֹתֶיךָ / אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה  
45 כְּמַעֲשֵׂיךָ וְכַגְּבוּרֹתֶיךָ.

אַתָּה גָּבוֹר – וְלֹךְ הַגְּבוּרָה הַגְּמוּרָה / אֲשֶׁר אֵין לָהּ שְׁנוֹי וְתַמּוּרָה.  
אַתָּה גָּבוֹר – וּמֶרֶב גְּאוֹנְךָ תִּמְחֹל בְּעֵת זַעֲפָךָ / וְתֹאֲרִיךְ לְחֻטָּאִים  
אַפָּךְ.

אַתָּה גָּבוֹר – וְרַחֲמֶיךָ עַל כָּל בְּרוּאֶיךָ כְּלָם / הֵמָּה הַגְּבוּרִים  
50 אֲשֶׁר מַעֲוֹלָם.

בעולם, ובכלל זה גם כסא כבודך. 43. ומרומם  
— נחמיה ט, ה.

ו. 44. אתה גבור — גבורתו מתגלית בעולם  
שברא. 46. הגמורה — המושלמת (בלשון  
הגמרא קידושין ט, ע"ב). 47. נאותך (וב' לג, כו)  
— רוממותך; תמחול — גבורתו קשורה  
במידת הרחמים. אולי לפי הכתוב ביומא סט,  
ע"ב: "זו היא גבורתו שכובש את כעסו  
שנותן ארץ אפים לרשעים". 49-50. המה  
(בר' ו, ו) — כאן הגושא: הרחמים

סופים של ימי הביניים. 37. נשמה לנשמה  
— אתה מקור הנשמה הכללית (שממנה  
גזורות כל נשמות בני האדם). יתכן  
שמשוררנו המציא את הצרוף הזה, ומכל  
מקום בעל ה"זוהר" לקחו מתוך "כתר  
מלכות" (עיין ג. שלום במאסף סופרי א"י,  
164). 39. ואכל (בר' ג, כב) — כאן עניינו  
רכישת ידיעה, כמו "אכול את המגלה הזאת",  
יחז' ג, א.

ה. 42. מכל מרכבה — מכל מרכבה שישנה

## שלמה אבן גבירול

ז

אתה אור עליון ועיני כל נפש זכה יראוך / ועני עונים מעיניך  
יעלימוך.

אתה אור נעלם בעולם הזה ונגלה בעולם הנראה, / בהר יי  
יראה.

55 אתה אור עולם – ועין השכל לך תכסף ותשתאה, / אפס  
קצהו תראה וכלו לא תראה.

ח

אתה הוא אלהי האלהים ואדני האדנים, / שליט בעליונים  
ובתחתונים.

אתה אלוה – וכל הברואים עדיך / ובכבוד זה השם נתחייב  
60 כל גברא לעבדך.

אתה אלוה – וכל היצורים עבדיך ועובדיך / ולא יחסר  
כבודך / בקהל עובדי בלעדיך / כי כונת כלם להגיע עדיך,  
אבל הם כעורים מגמת פניהם דרך המלך – / ותעו מן הדרך.  
זה טבע בבאר שחת / וזה נפל אל פחת,

65 וכלם חשבו כי לחפצם נעו – / והם לריק יגעו!

אף עבדיך הם כפקחים / ההולכים דרך נכוחים:

לא סרו ימין ושמאל מן הדרך / עד בואם לחצר בית המלך.

ז. בהר (בר' כב, יז) – כאן: בעולם הבא (הר ה')  
ייראה. 55. ועין השכל – היא העין הפנימית  
בניגוד לעין בשרו תראה (במ' כג, יג) – כאן  
גוף שלישי בלשון גקבה ומוסב על העין.

ח. 57. האלהים (וב' י, יז) – יצורים  
עילאיים (מלאכים). 59. ובכבוד -- ובגלל  
כבוד. 60. כל גברא – שהרי עצם המונח  
הזה מחייב את מציאות הבורא. 61. ולא

ז. 51. אור עליון – האור אינו נמנה בין  
התארים, אלא משמש סמל ודימוי לאלהות;  
עין למשל בתיאור של התגלות כבוד ה'  
ביחזקאל סדק א. מן האור העליון  
נאצלה הבריאה כולה; ועיני – העינים  
הפנימיות: ועני – השמה את הדימוי  
"סכותה בענן לך מעבור תפלה" (איכה ג,  
מד). 53. ונגלה – לצדיקים בעולם הנראה  
– כינוי לעולם הבא (מוצא השם אינו ידוע);



## שלמה אבן גבירול

אַתָּה אֱלֹהִים, סוֹמֵךְ הַיְצוּרִים בְּאַלְהוּתְךָ / וְכוֹעֵד הַבְּרֹאִים  
בְּאַחֲדוּתְךָ.  
70 אַתָּה אֱלֹהִים – וְאֵין הַכֶּרֶשׁ בֵּין אֱלֹהוּתְךָ וְאַחֲדוּתְךָ / וְקִדְמוּתְךָ  
וּמְצִיאוּתְךָ,  
כִּי הַכֹּל כּוֹד אֶחָד, / וְאִם יִשְׁתַּנֶּה עִם כָּל אֶחָד, / הַכֹּל הוֹלֵךְ אֶל  
מָקוֹם אֶחָד.

ס

אַתָּה חָכָם – וְהַחֲכָמָה מְקוֹר חַיִּים מִמֶּךָ גּוֹבֵעַת / וְחֲכָמְתְּךָ גּוֹבֵעַר  
75 כָּל אָדָם מִדַּעַת.  
אַתָּה חָכָם וְקִדְמוֹן לְכָל קִדְמוֹן / וְהַחֲכָמָה הִיתָה אֶצְלְךָ אִמּוֹן.  
אַתָּה חָכָם וְלֹא לְמִדַּת מַבְלַעַדִּיךָ / וְלֹא קִנִּיתָ חֲכָמָה מִזִּילְתְּךָ.  
אַתָּה חָכָם וּמַחֲכָמְתְּךָ אֶצְלָת חֶפֶץ מִזְמָן / כְּפוֹעֵל וְאִמּוֹן,  
לְמִשְׁךְ מִשְׁךְ הַיֵּשׁ מִן הָאֵין / כְּהַמְשֵׁךְ הָאוֹר הַיּוֹצֵא מִן הָעֵין,  
80 וְשׂוֹאֵב מִמְּקוֹר הָאוֹר מִבְּלִי דָלִי / וְפוֹעֵל הַכֹּל בְּלִי כָלִי.  
וְחֶצֶב וְחֶקֶק / וְסֹהַר וְחֶקֶק,  
וְקָרָא אֶל הָאֵין – וְנִבְקַע / וְאֶל הַיֵּשׁ – וְנִתְקַע / וְאֶל הָעוֹלָם –  
וְנִרְקַע.

— לפי "כתר מלכות" מן החכמה האלהית,  
— בהיותו נועד מראש (מזומן) לשמש כוח  
פועל ונושר גשר בין העולם שייברא על  
ידיו ובין הקב"ה. 79. משך (איוב כח,  
יח) — כאן בהוראת חומר. הפילוסוף היווני  
אמפדוקלס הסביר את כוח הראייה מתוך  
הנחה, כי זרם אור יוצא מעינו של אדם  
ומתאחד עם זרם היוצא לקראתו מן החפץ.  
בו היא מסתכלת. בדימוי זה מנסה המשורר  
לתאר את פלא בריאת היש מן האין. 80.  
האור — בימי הבינים חשבו כי אין לו  
גשמיות, אם כי לאדם ניתן להכירו בחושי.  
81. וחצב וחקק — ביטויים הלקוחים מספר  
היצירה ב, ב ומכחנים מעיקרם ליצור של  
מתכת, וסוהר וזקק (מלאכי ג, ג) —  
מוסב מעיקרו על זהב. 82. ונבקע — כנראה  
מכוון להתפשטות האור (יש' נח, ח). 83.

יחסר — אינו פוחת. 73-70. ואין הפרש —  
רב סעדיה גאון מסביר בפרוטרוס (אמונות  
ודעות, סרק ב, הוצ' סלוצקי, 44-45), כי אנו  
מסרידים בין חארים שונים של הקב"ה,  
מכיוון שחסרה ללשונו מלה אחת שתכיל  
את כולם גם יחד. בשום אופן אין לדבר כאן  
על ריבוי עניינים, שהרי הנחה כזאת תסתור  
את אחדותו המוחלטת של האלהים. 72.  
ואם ישתנה — אפילו אם השמות שונים,  
הכל — קה' ג, ב.

ט. 74. מקור חיים — הדימוי לפי משלי  
יג, יד: גובעת — דימוי להאצלה. 76. אמוֹן  
(משלי ח, ל) — גידלתה (כמו האומן את  
התינוק). לפי תורת אבן גבירול ובהתאם  
לספר משלי: עוד לפני בריאת העולם. 78.  
חפץ מזומן — הרצון. הוא נאצל מאלהים

## שלמה אבן גבירול

וְתִכֵּן שְׁחָקִים בְּזֶרֶת / וַיֵּדוּ אֱהָל הַגִּלְגָּלִים מִחֶבְרֶת / וּבְלִילָאוֹת  
85 הִיכָלֹת יִרְיעוֹת הַבְּרִיאוֹת קוֹשֶׁרֶת / וְכָחָה נֹגַעַת עַד שְׁפַת  
הַבְּרִיאָה הַשְּׁפֵלָה הַחִיצוֹנָה הִירְיעָה הַקִּיצוֹנָה בַּמִּחְבֶּרֶת.

מִי יִמְלֹל גְּבוּרוֹתֶיהָ, בַּעֲשׂוֹתָהּ כְּדוֹר הָאָרֶץ נִחְלָק לְשָׁנִים – /  
חָצִיו יִבְשָׁה וְחָצִיו מַיִם?  
וְהַקֶּפֶת עַל הַמַּיִם גִּלְגַּל הָרוּחַ, / סוֹבֵב סוֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ / וְעַל  
90 סְבִיבוֹתָיו יָנוּחַ,  
וְהַקֶּפֶת עַל הָרוּחַ גִּלְגַּל הָאֵשׁ.  
וְהַיְסוּדוֹת הָאֵלֶּה אַרְבַּעַתָּם – לָהֶם יְסוּד אֶחָד / וּמוֹצָאֵם אֶחָד,  
וּמִמֶּנּוּ יוֹצְאִים וּמִתְחַדְּשִׁים / וּמִשָּׁם יִפְרֹד וְהִיא לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים.

## יא

מִי יַחְוֶה גְּדֻלָּתָהּ, בְּהַקִּיפָהּ עַל גִּלְגַּל הָאֵשׁ גִּלְגַּל הָרָקִיעַ וְבוֹ  
95 הַיָּרֵחַ / וּמִזִּיו הַשֶּׁמֶשׁ שׁוֹאֵף וּזוֹרֵחַ?  
וּבִתְשָׁעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם יִסֵּב גִּלְגָּלוֹ / וַיַּעֲלֶה דֶרֶךְ גְּבוּלוֹ,

לפי דרגת כבודם: יבשה, מים, רוח (=אוויר), אש. "גלגלי" הרוח והאש הסמוכים לארץ אינם מסוג שבעת הגלגלים המסתובבים מעליה. אין ברצונו של המחבר לומר, כי היסודות מופיעים בסבב רק נפרדים זה מזה, שהרי לפי השקפת חכמי קדם וימי הביניים מורכב עולם הבריאה ממיני תערובת שונים של היסודות הללו. 89. סובב – קה' א, ו. 93. ומתחדשים – ומקבלים צורה חדשה; ומשם יסרד (בר' ב, י) – מקורם האחד מתמלג.

יא. 95. שואף – קה' א, ה. 96. ויעלה (ש"א ה, ט) – יעבור במסלתו. 97. וסודיו

ונרקע (יש' מב, הו מה, כד; תה' קלו, ו) – במקרא מכון פועל זה רק ליצירת הארץ. 84. בזרת – יש' מ, יבו אוהל הגלגלים (יש' מ, כב) – שילוב גלגלי שמים זה בזה, כמתואר להלן. 84-86. ובלולאות – לפי תיאור אוהל המשכן, שמי' לו, יו. היריעות הם הגלגלים; הבריאה השפלה וכו' – העולם התחתון. כוחו של הרצון (היכולת) מחזיק את כל הגלגלים יחד.

י. 87. מי ימלל – כל הפיסקות המתארות את עולם הבריאה (י-לב) סותחות בלשון שאלה. גם במיוט הקדום מרובות פתיחות דומות: כדור הארץ – כינוי לגלגל הארץ. 88. חציו – ארבעת היסודות מסודרים

## שלמה אבן-גבירול

וְסוֹדֵי מַהֶם פְּשׁוּטִים וּמַהֶם עֲמָקִים / וְנוֹפוֹ פָּחוֹת מִנוֹף הָאָרֶץ  
כְּחֶלֶק מִתְשַׁעָּה וְשְׁלֹשִׁים חֲלָקִים,  
וְהוּא מְעוֹרָר מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּחֹדֶשׁוֹ חֲדָשִׁי עוֹלָם וְקוֹרוֹתָיו / וְטוֹבוֹתָיו  
100 וְרַעוֹתָיו / בְּרָצוֹן הַבּוֹרָא אוֹתוֹ לְהוֹדִיעַ לְבְנֵי הָאָדָם גְּבוּרוֹתָיו.

## יב

מִי יִזְכִּיר תְּהִלָּתָהּ, בַּעֲשׂוֹתָהּ הִירָח רֹאשׁ לְחֶשְׁבָן מוֹעֲדִים וְחֻמּוֹת /  
וְתַקּוּפוֹת וְאוֹתוֹת לַיָּמִים וְשָׁנִים?  
בַּלֵּילָה מִמְשַׁלְתּוֹ, / עַד בּוֹא עֵתוֹ / וְתַחֲשֹׁף יִפְעֵתוֹ / וְתַכְפֹּסָה  
מַעֲטָה קְדָרוֹתָיו, / כִּי מִמָּאוֹר הַשֶּׁמֶשׁ אוֹרָתוֹ.  
105 וּבַלֵּיל אֲרַבְּעָה עָשָׂר, אִם יַעֲמְדוּ עַל קוֹ הַתְּלִי שְׁנֵיהֶם / וְיִפְרִיד  
בֵּינֵיהֶם –

אִז הִירָח לֹא יִהְיֶה אוֹרוֹ / וְיִדְעֶנָּה גֵּרֹו:  
לְמַעַן יִדְעַת כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ, כִּי בְּרוֹאֵי מַעְלָה, וְאִם הֵם יִקְרִים, /  
עֲלֵיהֶם שׁוֹפֵט לְהַשְׁפִּיל וּלְהָרִים.  
110 אֵךְ יִתְּיָה אַחֲרֵי גִפְלוֹ / וְרֹאִיר אַחֲרֵי אֶפְלוֹ,  
וּבְהִדְבָּקוֹ בְּסוֹף הַחֹדֶשׁ עִם הַחֲמָה,  
אִם יִהְיֶה תְּלִי בֵּינֵיהֶם / וְעַל קוֹ אֶחָד יַעֲמְדוּ שְׁנֵיהֶם –  
אִז יַעֲמֵד הִירָח לִפְנֵי הַשֶּׁמֶשׁ כְּעַב שְׁחוּרָה / וְיִסְתִּיר מֵעֵץ כָּל  
רוֹאֶיהָ מְאוּרָה:

115 לְמַעַן יִדְעוּ כָּל רוֹאֵיהֶם, / כִּי אֵין הַמַּלְכוּת לְצַבָּא הַשָּׁמַיִם  
וְחִילֵיהֶם, / אֲבָל יֵשׁ אֲדוֹן עֲלֵיהֶם, / מַחֲשִׁיף מְאוּרֵיהֶם, / כִּי

— ענינים הקשורים בחישוב הומן לסי  
מהלכו (השמה "סור העיבור"). 100. ברצון —  
השפעת הירח על היקום תלויה ברצונו של  
הקב"ה, להודיע — תה' קמה, יב.  
יב. 102. ותקופות — חדשי הלבנה, ואותות  
— סימני חלוקת הומן. 104. מעטה —  
כמעטה. 105. התלי — אצל חכמי התכונה  
בימי הביניים: הקו המקשר את שתי הנקודות  
שבהן נחתכות מסילות השמש והירח. 108.  
ואם — ואסילו הם חשובים. 113. ויסתיר  
— אז מתהדה ליקוי חמה. 116-120. יש  
אדון — עיין בראשית רבה ו: ילא גברא

ענינים הקשורים בחישוב הומן לסי  
מהלכו (השמה "סור העיבור"). 100. ברצון —  
השפעת הירח על היקום תלויה ברצונו של  
הקב"ה, להודיע — תה' קמה, יב.

יב. 102. ותקופות — חדשי הלבנה, ואותות

## שלמה אבן גבירול

גִּבְהַ מַעַל גִּבְהַ שׁוֹמֵר וּגְבֵהִים עָלֵיהֶם. / וְהַחוֹשְׁבִים כִּי הַשֶּׁמֶשׁ  
אֵלֵהֶם / בָּעֵת הַזֹּאת יָבוֹשׁוּ מִמַּחֲשָׁבוֹתֵיהֶם / וַיִּבְחֲנוּ דְבָרֵיהֶם  
וַיֵּדְעוּ כִּי יָד יְיָ עָשְׂתָה זֹאת וְאֵין לַשֶּׁמֶשׁ יִכְלֹת, / וְהַמַּחֲשִׁיף אוֹרָה –  
120 לוֹ לְבַדּוֹ הַמִּמְשָׁלֶת!

וְהוּא הַשּׁוֹלֵחַ אֵלֶיהָ עֶבֶד מַעֲבָדֶיהָ, / גָּמוּל חֲסָדֶיהָ,  
לְהַסְתִּיר אוֹרָה / וּלְכַרֵּת מִפְּלִצְתָהּ וַיִּסְרָהּ מִגְּבִירָהּ.

## יג

מִי יִסְפֹּר צְדָקוֹתֶיהָ, בְּהַקִּיפָהּ עַל רִקְיעַ הַיָּרֵחַ גִּלְגַּל שְׁנֵי בָּאֵין  
יוֹצֵאת וּפָרֵץ, / וּבֹ כוֹכַב הַנִּקְרָא כּוֹכַב וּמִדָּתוֹ כְּחֶלֶק מִשְׁנִים  
125 וְעֶשְׂרִים מִן הָאָרֶץ / וּמִקִּיף הַגִּלְגַּל בַּעֲשָׂרָה יָמִים בְּמָרָץ?  
וְהוּא מְעוֹרֵר בְּעוֹלָם רִיבוֹת וּמִדָּנִים / וְאִיבוֹת וּרְגָנִים  
וְנוֹתֵן כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל וְלַצָּבֵר הֹק / וְלִכְנֹס עֶשֶׂר וּמִמּוֹ, / בְּמִצּוֹת  
הַבוֹרָא אוֹתוֹ לְשָׁרְתוֹ כְּעֶבֶד לִפְנֵי אֲדוֹן.  
וְהוּא כּוֹכַב הַשֶּׁכֶּל וְהַחֲכָמָה, / נוֹתֵן לְפִתְאִים עֲרָמָה, / לְנֹעַר  
130 דַּעַת וּמִזְמָה.

## יד

מִי יִבֵּן סוּדוֹתֶיהָ, בְּהַקִּיפָהּ עַל גִּלְגַּל הַשְּׁנֵי גִלְגַּל שְׁלִישִׁי וּבֹ גִבְהַ  
כְּגִבְרַת בֵּין חֵילֶיהָ / וְכִכְלָה תַעֲדָה כְּלִיָּהּ? / וּבַעֲשֵׁתִי עֶשֶׂר חֹדֶשׁ

124-125. כחלק משנים ועשרים — במקורות  
נמסר נוסח משובש: משנים ועשרים אלף ו  
במרץ — מחידושי הפייסנים הקדמונים.  
126. והוא מעורר — עיין שבת קנו ע"א:  
האי מאן דבכוכב יהי גבר נהיר וחכים משום  
דספרא דחמה הוא ורגנים (מלשון "רגנן")  
— תלונות וריבות. 127. כמצות — דהיינו  
השפעתו זו באה לפי פקודת הבורא. 128.  
לנער — משלי א, ד.

יד. 135. והיא מחדשת — עיין שבת קנו

להאיר אלא גלגל חמה בלבד. ואם כן, למה  
גבראח לבנה? אלא מלמד שצפה הקב"ה  
שעתידין אומות העולם לעשותן אלוהות  
וכו"ו. 117. גבוה — קה"ה, ז. 121. עבד  
— דחקא את התלוי בה והקסון ממנה.  
122. ולכרות (מ"א סו, יג) — ולבטל את  
מוראה ולהסירה מלהיות גבירה.

יג. 123-124. באין יוצאת ופרץ (עיין עמוס  
ד, ג) — רצוף אליו, בלי רוח ביניהם. 124.  
כוכב — או כוכבא, מקוריוס ברומית.

## שלמה אבן גבירול

תסב גליליה / וגופה כחלק משבעה ושלשים מן הארץ ליודעי  
 סודה ומשכיליה,  
 135 והיא מחדשת בעולם כרצון בוראה השקט ושלום / ודיצה  
 וחדוה  
 ושירות ורננים / ומצהלות חפות חתנים.  
 והיא מקשרת פרי תנובות ושאר הצמחים / ממגד תבואות שמש  
 וממגד גרש ירחים.

## סו

140 מי ישכיל סודה, בהקיפה על גלגל נגה גלגל רביעי וכו החמה /  
 וסובבת כל הגלגל בשנה תמימה? / וגופה גדול מגוף הארץ  
 מאה ושבעים פעם במופתי שכל ומזמה / והיא חולקת אור  
 לכל כוכבי שמימה / ונותנת תשובה והוד מלכות ואימה /  
 ומחדשת נפלאות בעולם – אם לשלום ואם למלחמה / ועוקרת  
 145 מלכיות ותחתם אחרות מקימה ומרימה, / ולה יכולת להשפיל  
 ולהרים ביד רמה, / והכל ברצון הבורא אותה בחכמה.  
 ובכל יום ויום תשתחוה למלכה ובית נתיבות נצבה / ובשחר  
 תרים ראש ותקד לערב במערבה, / בערב היא באה ובבקר  
 היא שבה.

## סז

150 מי יכיל גדלתה, בעשותה אותה למנות בה ימים ושנים / ועתים  
 מזמנים, / ולהצמיח בה עץ עושה פרי ומעדנות כימה ומושכות

— עיין לעיל 127. ועיין שבת קנו ע"א:  
 מאן דבחמה יהי גבר ויותן יהי אכיל מדיליה  
 ושתי מדיליה. 147. תשתחוה — עיין  
 סנהדרין צא, ע"ב: "מסני מה שוקעת במערב?  
 א"ל כדי ליתן שלום לקונה". ועיין לעיל  
 שיר 105 שו' 2; ובית נתיבות (משלי ח, ב)  
 — במסלולה. 148. בערב — אסתר ב, יד;  
 באה — כאן: שוקעת.

ע"א: האי מאן דבכוכב גונה יהי גבר עתיר  
 וזנאי יהי. 138. מקשרת — מסתחת (לפי  
 פירוש אבן עזרא על איוב לח, לא, ואולי  
 מאותה לשון גם "מקושרות", בר' ל, מא);  
 ממגד (רבי' לג, יד) — פירות וצמחים המת-  
 בשלים בהשפעת השמש והירח.

סו. 143. שמימה — הצורה המוארכת לצורך  
 החרוץ; וניתנת — לבריות. 146. ברצין

## שלמה אבן-גבירול

כסיל דשנים ורעננים? / וששה חדשים הולכת לפאת צפון  
 לחמם האויר והמים והעצים והאבנים, / וכפי קרבתה לצפון  
 יגדלו הימים ויארכו הזמנים, / עד ימצא מקום אשר יגדל יומו  
 155 עד היותו ששה חדשים במופתים נאמנים. / וששה חדשים הולכת  
 לפאת דרום במעגלים נתונים, / עד ימצא מקום אשר יגדל  
 לילו עד היותו ששה חדשים לפי מבחן הבוחנים.  
 וממנה יודעו קצת דרכי בוראה ושמן מגבורותיו / ועוזו  
 ונפלאותיו:

160 כי מגדלת העבדים גדלת האדון נודעת / לכל יודעי דעת,  
 ועל העבד יגלה תקף האדון וכבודו / וכל טוב אדניו בידו!

## יז

מי יכיר אותותיך, בהפקידך אותה להעניק אור לכוכבי מעלה  
 ומטה גם ללבנה / ואם תחתיה תעמד הבהרת לבנה?  
 וכפי אשר ירחק ממנה הירח – / מזיוה לוקח:  
 165 כי ברחקו – יקרב לעמד נכחה / ויקבל זרחה,  
 עד ימלא אורו בעמדו לפניה / והאיר אל עבר פניה.  
 וכל אשר יקרב אחר חצי החדש אליה – / הוא נוטה מעליה  
 ורחק מעמד גדה / וילך לצדה.  
 ועל כן תחסר אדרתו / עד כלות חדשו ותקופתו / ויבוא בגבול  
 170 שפתו.

לעיל 100, 127, 161. וכל טוב (ברי ב', י') – כאן: אינו אלא מוציא לפועל את בחנתו הטובה של הקביה.

יז. 163. ואם (ויקי יג, כג) -- כאן: ואם הלבנה תעמוד מתחת החמה, הריהי מהבהבת בלובנה. 164. ממנה – מן החמה. 169. אדרתו (וכ' יא ג) – הורו. 169-170. בגבול

טז. 150-151. ועתים מזומנים – תקופות השנה. 151. ומעדנות (איוב לח, לא, ועין פירוש י' עזרא ורלב"ג) – ולהצמיח פירות משוכחים שעליהם משפיעה כימה לטובה ואף אלה שכסיל עוצר את צמיחתם. 152-157. וששה חדשים – מבחן לששה חרשי יום וששה חרשי לילה בסביבת הקטבים הצפוני והדרומי. 158-161. וממנה – עין

## שלמה אבן-גבירול

וּבַהֲדַבְקוֹ עִמָּה יִסְתַּר בְּמִסְתָּרִים / כְּפִי יוֹם וַחֲצִי שָׁעָה וּרְגָעִים  
סְפוּרִים,  
נֶאֱתַר כֵּן יִתְחַדֵּשׁ וַיָּשׁוּב לְקִדְמוֹתוֹ / וְהוּא כִּחְתָּן יוֹצֵא מִחֻפְתּוֹ.

## יח

מִי יֵדַע פְּלִאוֹתֶיהָ, בְּהִקִּיפָהּ עַל גִּלְגַּל חֲמָה גִּלְגַּל חֲמִישִׁי וּבוֹ  
175 מֵאֲדִים כְּמֶלֶךְ בְּהִיכָלוֹ / וּבְשִׁמְנֵה עֶשֶׂר חֹדֶשׁ יִסֹּב גִּלְגָּלוֹ? / וּמִדָּתוֹ  
כְּגוֹף הָאָרֶץ פַּעַם וַחֲצִי וְשִׁמְנִית פַּעַם וְחָה תְּכַלִּית גִּדְלוֹ.  
וְהוּא כְּגֹבֹר עָרִיץ, מִגֵּן גְּבוּרִיהוּ מֵאֲדָם / וּמַעֲוֹרֵר מִלְחָמוֹת וְהָרֵג  
וְאֶבְדֵּן / וּמִכִּי חָרַב וּלְחָמִי רָשָׁף – נִהַפֵּךְ לְחָרֵב לְשָׂדִים / וְשִׁנּוֹת  
בְּצִרְתָּ וּשְׂרִפְתָּ אֵשׁ וּרְעָמִים וְאֶבְנֵי אֶלְגִּבִּישׁ וּמִדְּקָרִים וְשִׁלּוּפֵי  
180 חָרֵב כְּגֹדֶם, / כִּי רָגְלֵיהֶם לָרַע יָרוּצוּ וַיִּמָּהְרוּ לְשִׁפְףָהֶם.

## יט

מִי יִבִּיעַ נוֹרְאוֹתֶיהָ, בְּהִקִּיפָהּ עַל גִּלְגַּל מֵאֲדִים גִּלְגַּל שְׁשִׁי הוֹלֵךְ  
בְּמִסְבָּה / עֲצוּמָה וְרַבָּה – / צֶדֶק יֵלֵךְ בָּהֶן? / וְנוֹפֹ גָדוֹל מִגּוֹף  
הָאָרֶץ חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים פַּעַם בְּמִדַּת רַחֲבָהּ / וְסוּבֵב הַגִּלְגַּל  
בְּשִׁתִּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה. וְהוּא כּוֹכַב הָרָצוֹן וְהַאֲהָבָה / וּמַעֲוֹרֵר יִרְאֵת  
185 הַשֶּׁם וַיֵּשֶׁר וַתִּשׁוּבָהּ / וְכָל מִדָּה טוֹבָה, / וּמִרַבָּה כָּל תְּבוּאָה  
וַתִּגְוָבָה / וּמִשְׁבִּית מִלְחָמוֹת וְאִיכָה וּמִרִיבָה,  
וְדָתוֹ לְחֻזֵּק בִּישָׁרוֹ כָּל בְּדֵק / וְהוּא יִשְׁפֹּט תָּבֵל בְּצֶדֶק.

דבר; נהפך (תה' לב, ו) – ליחותם הופכת  
ליובש. 179. אלגביש (יח' יג, יא) –  
ברד; ומדוקרים – גופלים לפי חרב. 180.  
כי רגליהם (משלי א, טז) – של אנשי  
מאדים.

יט. 182. במסבה – בסיבוב של מסילותיו;  
צדק (יש' א, כא) – כאן: הכוכב צדק  
(יופיטר) ישכון בה. 184. כוכב הרצון –

שפתו (עיין יח' מג, יג) – במסלולו. 171.  
ובהיובקו – בשעות היום; יום – לפני  
מולדו. 173. כחתן – תה' יט, ו.

יח. 176. תכלית – מידת. 177. גבוריהו  
(נחום כ, ד) – גבוריו, אנשי צבאו; ומעורר  
– עיין שבת קנו ע"א: האי מאן ובמאדים  
יהי גבר אשיר דמא. אמר רב אשי: אי  
אומנא אי גנבא אי סבחא אי מוהלא.  
178. ולחומי רשף (דב' לב, כד) – ואכולי



## שלמה אבן גבירול

## ב

מי ישוּחַח גְּדֻלָּתָהּ, בְּהִקִּיפָהּ עַל גִּלְגַּל צֶדֶק גִּלְגַּל שְׂבִיעִי וְכו'  
 שְׁבִתִי בְּתִקּוּפָתוֹ? / וְגוֹפוֹ גָּדוֹל מִגּוֹף הָאָרֶץ אַחַת וְתִשְׁעִים פְּעָם  
 190 בְּמִדָּתוֹ / וְסוּבָב הַגִּלְגַּל בְּשָׁלְשִׁים שָׁנָה בְּמִרוּצָתוֹ / וּמַעֲוֹרָר  
 מִלַּחֲמוֹת וּבִזָּה וְשָׂבִי וְרַעֲב, כִּי כֵן דָּתוֹ, / וּמַחֲרִיב אֲרָצוֹת וְעוֹקֵר  
 מַלְכִּיּוֹת בְּרָצוֹן הַמִּפְקִיד אוֹתוֹ לַעֲבֹד עֲבָדָתוֹ – / וְזִכְרֶיהָ עֲבָדָתוֹ!

## כא

מי יִגִּיעַ לְרוֹמְמוֹתָהּ, בְּהִקִּיפָהּ עַל גִּלְגַּל שְׁבִתִי גִלְגַּל שְׁמִינִי  
 בְּמִסְבָּתוֹ? / וְהוּא סוּבָל שְׁתֵּים עָשָׂרָה מְזֻלוֹת עַל קוֹ חֹשֶׁב אִפְדָּתוֹ /  
 195 וְכָל כּוֹכְבֵי שַׁחַק הָעֲלִיוֹנִים יִצּוּקִים בִּיצוּקָתוֹ / וְכָל כּוֹכַב מֵהֶם  
 יִקְיָה גִלְגַּל בְּשִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף שָׁנִים מֵרַב גְּבִהּוֹתוֹ / וְגוֹף כָּל  
 כּוֹכַב מֵהֶם מֵאָה וְשִׁבְעַת פְּעָמִים כְּגוֹף הָאָרֶץ וְזֹאת תְּכָלִית גְּדֻלָּתוֹ.  
 וּמִכֹּחַ הַמְּזֻלוֹת הָהֵם / נֶאֱצַל כָּח כָּל בְּרוּאֵי מַטָּה לְמִינֵיהֶם /  
 בְּרָצוֹן בּוֹרָאם וּמִפְקִידָם עֲלֵיהֶם.  
 200 וְכָל אֶחָד מֵהֶם עַל מַתְכָּנָתוֹ בִּרְאוֹ / וּבִשְׁם קִרְאוֹ, / אִישׁ אִישׁ  
 עַל עֲבָדָתוֹ וְעַל מִשְׁאוֹ.

## כב

מי יֵדַע הַלִּיכּוֹתֶיהָ, בַּעֲשׂוֹתָהּ לְשִׁבְעָה כּוֹכְבֵי לֶכֶת הַיְכָלוֹת /  
 בְּשְׁתֵּים עָשָׂרָה מְזֻלוֹת?

כמו בתוך אזור. 195. העליונים — אלה  
 הם המזלות; יצוקים ביצוקתו (מ"א ו, כד)  
 — מולחמים ומחזירים אליו. 196. בששה  
 ושלשים אלף — מכאן ואילך מספרים  
 ומיוונים לחלוטין. 198. נאצל בוח —  
 המזלות משסיעים על גירל הברואים, אך רק  
 למי רצינו של אלהים (השחה לעיל 158-161,  
 192). 200. על מתכונתו — לתפקידו איש  
 איש — במ' ו, מט.

עין שבת קנו ע"א: האי מאן דבצדק יהי גבר  
 צדקן. 187. ישסוט — תה' צח, ט.

כ. 189. שבתי בתקופתו — הכוכב סטורגוס  
 בהקפתו (סיבובו). 190. ומעורר — עין  
 שבת קנו ע"א: האי מאן דבשבתאי יהי  
 גבר מחשבתיה כסלין. 192. ברצון — עין  
 לעיל 158-161, זכריה עבודתו (יש'  
 כח, כא) — רעה פעולתו.

כא. 194. חשב אסודתו (שמ' כח, ח) —  
 רצועתו, אזורו: המזלות מסודרים בגלגלם

כב. 202. היכלות — מכון למעמד כוכב

## שלמה אבן גבירול

וְעַל טָלָה וְשׁוֹר אֶצְלָת כַּחַף בְּהִתְיַחֵדִם / וְהַשְׁלִישִׁי תְּאוּמִים כְּשֵׁנִי  
 205 אֲחִים בְּהִתְאַחֵדִם / וּדְמוּת פְּנֵיהֶם פְּנֵי אָדָם,  
 וְלִרְבִּיעִי וְהוּא סֶרְטָן גַּם לְאַרְיֵה נָתַתָּ מִהוּדָה עָלָיו / וְלֶאֱחוּתוֹ  
 הִבְתּוּלָה הַקְּרוּבָה אֵלָיו,  
 וְכֵן לְמֵאֲזָנִים וְלַעֲקָרָב אֲשֶׁר בְּצִדּוֹ הוֹשֵׁת, / וְהַתְּשִׁיעִי הַנִּבְרָא  
 בְּצוּרַת גִּבּוֹר כַּחוֹ לֹא נִשְׁתָּ / וַיְהִי רוּבָה קִשְׁתָּ.  
 210 וְכֵן נִבְרָא גְדִי וְדָלִי בְּכַחַף הַגְּדוֹל / וּלְבִדּוֹ הַמְּזֹל הָאֲחֵרוֹן – וַיִּמָּן  
 יְיָ דָּג גְּדוֹל.  
 וְאַלֶּה הַמְּזֹלוֹת הַנִּבְרָאִים בְּמַעֲלֹתָם – / שְׁנַיִם עָשָׂר נְשִׂאִים  
 לְאֻמוֹתָם.

## כג

מִי יַחְקֹר תַּעֲלוּמוֹתֶיךָ, בְּהַאֲצִילְךָ עַל גִּלְגָּל הַמְּזֹלוֹת גִּלְגָּל תְּשִׁיעִי  
 215 בְּמַעֲרָכוֹ / הַמְּקִיף עַל כָּל הַגִּלְגָּלִים וּבְרוֹאֵיהֶם וְהֵם סְגוּרִים  
 בְּתוֹכוֹ? / הַמִּנְהִיג כָּל כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם וְגִלְגָּלֵיהֶם מִמְּזֶרֶח לְמַעֲרָב  
 לְתַקְףָּ מֵהֶלְכוֹ, / הַמִּשְׁתַּחֲוֶה פַּעַם בְּכָל יוֹם לַפֶּאֶת מַעֲרָב  
 לְמַלְכוֹ וּמִמְלִיכוֹ, / וְכָל בְּרוֹאֵי עוֹלָם בְּתוֹכוֹ / כְּגִרְגִיר חֲרָדֵל  
 בֵּינָם הַגְּדוֹל לְתַקְףָּ גְדֻלּוֹ וְעֶרְכוֹ, / וְהוּא וַגְּדֻלָּתוֹ נִחְשָׁב כְּאֵין  
 220 וְכַאֲפֹס לְגִדְלֹת בּוֹרָאוֹ וּמַלְכוֹ,  
 וְכָל מַעֲלֹתָיו וַגְּדֻלּוֹ / מֵאֲפֹס וְתֵהוּ נִחְשָׁבוּ לוֹ.

ימי הכינים בשם "היומי" או "המניע".  
 216. ממזרח למערב – שאר הגלגלים מס־  
 תובבים ממערב למזרח, אך הוא סוחפם למערב  
 בתנועתו המהירה ביותר. 217. המשתחווה  
 – השחה לעיל 147; תנועת הגלגל מביעה  
 את געגועיו לבוראו. 218. כגרנר חרדל  
 – עיין ברכות ל"א ע"א: "סיפת דם בחרדל"  
 (כלומר קטנה ביותר). 219. והוא – הגלגל  
 התשיעי. 220. לגדולת – ביהם לגדולת.  
 221. מאפס – יש' מ, יז.

הלכת ביחס למזלות. 204. בהתייחדם –  
 להיות היכל לכוכב אחד (ז). 205. ודמות (יתו'  
 א, י) – את המזלות היו מציינים כאותן  
 הדמויות שלפיהן נקראו. 206. ולאחותו –  
 שימוש היתולי בויקי' בא, ג. 209. נשת  
 (יר' נא, ל) – אול: ויהי – בר' בא, כ.  
 210. וימן – יונה ב, א. 213. לאומותם  
 (בר' כה, טז) – הממונים על גורלן.

כג. 215. במערכו (עיין משלי טו, א) –  
 כאן: לפי סדרו; זהו הגלגל הנקרא בספרות

## שלמה אבן גבירול

## כד

מִי יֵבִין סוּדוֹת בְּרִיאוֹתֶיהָ, בְּהִרְמָהּ עַל גִּלְגַּל הַתְּשִׁיעִי גִלְגַּל  
הַשֶּׁכֶל, הוּא הֵיכַל לִפְנֵי? / הַעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹדֶשׁ לִי!  
וְהוּא הַגִּלְגַּל הַנֶּעֱלָה עַל כָּל עֲלִיּוֹן / אֲשֶׁר לֹא יִשְׁגְּהוּ רַעֲיוֹן /  
וְשֵׁם הַחֲבִיּוֹן / אֲשֶׁר הוּא לְכַבּוּדָּהּ לְאַפְרִיחַ.<sup>223</sup>  
מִכֶּסֶף הָאֱמֶת יִצְקָהּ אוֹתוֹ / וּמִזֶּהֱבַה הַשֶּׁכֶל עֲשִׂית רַפִּידָתוֹ / וְעַל  
עַמּוּדֵי צֶדֶק שִׁמַּת מִסִּבָּתוֹ / וּמִכֶּחָהּ מְצִיאֹתוֹ / וּמִמָּהּ וְעַדֶּיהָ  
מִגִּמָּתוֹ / וְאֶלֶּיהָ תִּשְׁוֹקָתוֹ.

## כה

מִי יַעֲמִיק לְמַחְשְׁבוֹתֶיהָ, בַּעֲשׂוֹתָהּ מִזִּו גִּלְגַּל הַשֶּׁכֶל זֶהֱרַהּ הַנִּשְׁמוֹת /  
וְהַנִּפְשׁוֹת הָרָמוֹת?<sup>230</sup>  
הֵם מְלֹאכֵי רְצוֹנָהּ / מְשֻׁרְתֵי פְנֵיהָ,  
הֵם אֲדִירֵי כַח וְנִבּוּרֵי מַמְלָכָתָהּ, / בִּידָם לֶהֱסֵחַ הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת /  
וְעוֹשֵׂי כָל מְלָאכָתָהּ / אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁמָּה הָרוּחַ לְלָכָתָהּ.  
כָּלֶם גִּזְרוֹת פְּנִינִיּוֹת / וְחַיּוֹת עֲלִיּוֹת / חִיצוֹנִיּוֹת וּפְנִימִיּוֹת /  
הַלִּיכוֹתֶיהָ צוּפִיּוֹת.<sup>235</sup>  
מִמָּקוֹם קָדוֹשׁ יִהְיֶה כּוֹ / וּמִמָּקוֹר הָאוֹר יִמָּשְׁכוּ,  
נִחְלָקִים לְכַתּוֹת / וְעַל דְּגָלִם אוֹתוֹת / בְּעֵס סוֹפֵר מְהִיר  
חֲרוֹתוֹת, / מֵהֶם נְסִיכוֹת וּמֵהֶם מְשֻׁרְתוֹת.

כד. 222-223. גלגל השכל — במציאותו של גלגל עשירי זה לא הורו כל התוכנים בימי הביניים. 223. ההיכל לפני (מ"א ו' יז) — ההיכל שלסני הדביר שהכיל את קודש הקודשים; כאן משום שמעל לגלגל זה מתנשא כסא הכבוד (להלן ב'), העשירי (ויק' כו, לב) — כג"ל. 225. לאפדיון — הוא כסא הכבוד. 226. אותו — את הגלגל; אולי יש כאן הקבלה לארבעה היסודות של משה. 228. ואליך תשוקתו (בר' ה' ז) — עיין לעיל 217.

כה. 229. מזיו — לפי השקפת אבן גבירול

דרגות ההאצלה הן: חסד (רצון) — שכל — נשמה — סבע. המלאכים וגם הנשמות נבראו מן החומר של גלגל השכל, הדק והעדין שבתמרים. 232. להס — בר' ג' כה. 233. אל (יחז' א, יב) — במקום שיוסל עליהם החסיד ללכת. 234. גזרות (איכה ד' ז) — צורות; פניניות — עצמים טהורים. מחידושי הלשון של גבירול (לפי "גיהוריה" בערבית); וחיות עליות — עיין לעיל שיר 106, שו" 16 ופנימיות — עיין "פרקי דרבי אליעזר" ד: "שבעה מלאכים שנבראו מתחלה משרתים לפני לַפְנֵי־מֶן מן הפרוכת". 236. ימשכו — עיין בראשית רבה ע"ח, א: "ומן אן הן איתברין?"

## שלמה אבן גבירול

מֵהֶם צָבָאוֹת / רְצוֹת וּבָאוֹת / לֹא עֲיִפוֹת וְלֹא נִלְאוֹת / רוֹאוֹת  
240 וְלֹא נִרְאוֹת,

מֵהֶם חֲצוּבֵי לְהָבוֹת / וּמֵהֶם רוּחוֹת נוֹשְׁבוֹת / מֵהֶם מֵאֵשׁ וּמִמֵּי  
מִרְכָּבוֹת.

מֵהֶם שָׂרָפִים / וּמֵהֶם רְשָׁפִים,

מֵהֶם בְּרָקִים / וּמֵהֶם זָקִים.

245 וְכָל כֶּת מֵהֶם מִשְׁתַּחֲוֶה לְרוֹכֵב עָרְבוֹת / וּבָרוּם עוֹלָם נִצָּבִים  
לְאֵלִפִּים וּלְרַבָּבוֹת,

נַחֲלָקִים לְמִשְׁמְרוֹת / בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה לְרֹאשׁ אֲשִׁמּוּרוֹת / לְעֶרְךָ  
תְּהִלּוֹת וְשִׁירוֹת / לְנֶאֱזֹר בְּגִבוֹרוֹת.

כָּלֶם בַּחֲרָדָה וּרְעָדָה כּוֹרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים לָךְ / וְאוֹמְרִים מוֹדִים  
250 אֲנַחְנוּ לָךְ,

שְׂאֵתָה אֱלֹהֵינוּ / אֵתָה עֲשִׂיתָנוּ / וְלֹא אֲנַחְנוּ / וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ,  
וְכִי אֵתָה אֲדוֹנֵינוּ – וְאֲנַחְנוּ עֲבָדֶיךָ / וְאֵתָה בּוֹרְאֵנוּ – וְאֲנַחְנוּ עַדֶיךָ.

## כו

מִי יָבוֹא עַד תִּכְוַנְתָּךְ, בְּהַגְבִּיהֶךָ לְמַעַלָּה מִנִּלְנָל הַשָּׁכָל כִּסֵּא  
הַכְּבוֹד / אֲשֶׁר שֵׁם נוֹה הַחֲבִיּוֹן וְהַהוֹד / וְשֵׁם הַסּוֹד וְהַיְסוֹד /  
255 וְעַדִּיו יִגִּיעַ הַשָּׁכָל וַיַּעֲמֵד?

וּמִלְמַעַלָּה גֹאֵת וְעֹלִית עַל כֵּס תַּעֲצוּמָךְ / וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ.

245. וברום עולם — ובשמים. 252. אתה אדונינו — השווה את נוסח היוצר ליום הכיפורים (לסני הוידוי) "כי אנו עמך ואתה אלהינו... אנו עבדיך ואתה אדוננו" וכו'.

כו. 253-254. כסא הכבוד — המרכבה. שם מקורם של הצורה והחומר (הסוד והיסוד), ואולי נרמז גם לרצון (חביון, ועין לעיל 7, 223). ב"מקור חיים" אין יריעות ברורות על מיצאם של הצורה והחומר. 255. ועדיו — השכל הוא הדרגה הראשונה שכבר יאה

א"ל: מן נהר דיגור". 237. נחלקים — עיין בשיר 106. 238. נסיכות וכר — מוסב על "כיתות". 241. נושבות — סרקי דרבי אליעזר, ד: "והמלאכים שנבראו ביום שני כשהן נשלחין בדברו נעשין רוחות וכשהן משרתין לפניו נעשין של אש שנאמר (הה' קד, ד): עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהם". 242. מורכבות — ירושלמי, ראש השנה פרק ב, ד: "המלאך עצמו חציו מים וחציו אש". 243. רשפים — לפי רש"י, בני רשף (איוב ה, ז) הם "מלאכים ורוחות".

## שלמה אבן גבירול

## כז

מִי יַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֶׂיךָ, בַּעֲשׂוֹתְךָ תַּחַת כֶּסֶּא כְבוֹדְךָ / מַעֲמַד לְנַפְשׁוֹת  
חֲסִידֶיךָ?  
וְשֵׁם גִּוָּה הַנִּשְׁמוֹת הַטְּהוֹרוֹת / אֲשֶׁר בְּצִרּוֹר הַחַיִּים צְרוּרוֹת  
260 וְאֲשֶׁר יִיגְעוּ וַיִּעָּפּוּ / שֵׁם כַּח יַחֲלִיפוּ  
וְשֵׁם יִנוּחוּ וַיִּעֲצִי כַח – / וְאֵלֶּה בְּנֵי-נַח.  
וְבו גַּעַם בְּלִי תַּכְלִית וְקִצְבָּה / וְהוּא הָעוֹלָם הַבָּא.  
וְשֵׁם מַעֲמָדוֹת וּמִרְאוֹת / לְנַפְשׁוֹת הָעוֹמְדוֹת בְּמִרְאוֹת הַצּוֹבְאוֹת /  
אֶת פְּנֵי הָאָדוֹן לְרִאוֹת וּלְהִרְאוֹת.  
265 שׁוֹכְנוֹת בְּהִיכְלֵי מַלְךְ / וְעוֹמְדוֹת עַל שֶׁלַחַן הַמֶּלֶךְ / וּמַתְעַדְנוֹת  
בְּמַתֵּק פְּרֵי הַשָּׂכֵל וְהוּא יִתֵּן מַעֲדָנֵי מַלְךְ.  
זֹאת הַמְּנוּחָה וְהַנַּחֲלָה אֲשֶׁר אֵין תַּכְלִית לְטוֹבָה וַיִּפְיָה / וְגַם זִכַּת  
חֶלֶב וּדְבֶשׁ הִיא זֶה פְּרִיָּה.

## כח

מִי יַגִּילָה צְפוֹנוֹתֶיךָ, בַּעֲשׂוֹתְךָ בְּמָרוֹם חֲדָרִים וְאוֹצְרוֹת / בָּהֶם  
270 נוֹרְאוֹת סְפוּרוֹת / וּדְבַר גְּבוּרוֹת?  
מֵהֶם אוֹצְרוֹת חַיִּים / לְזֻכִּים וּנְקִיִּים  
וּמֵהֶם אוֹצְרוֹת יֶשַׁע / לְשָׁבִי פֶשַׁע

שמי' לח, ח) המשקטות את כבוד ה' ואת פניהן: שהרי אין אפשרות לראות את האלהים במישרין. זוהי הנאה "מזיו השכינה". עיין ברכות יז, ע"א: "העולם הבא... צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". 266. מעוני מלך — ברי' מס, כ. 267. וגם זכת — במ' יג, כז.

כח. 269. במרום — לפי תיאור זה נמצא מקום העונש (הגהינום) במרום סמוך למקום הגמול. עיין ילקוט שמעוני, קהלת, רמז תתקע"ו: "כרא גן עדן וגיהנם כרי שיהו מצילות זו מזו וכמה ריוח יש ביניהם? רבי חנינא אומר: כותל רחבו ססח". 270. נוראות

דעל בן העינים הגיל (המרכבה, החביון, הסוד והיסוד) למעלה מכוח תפיסתו. 256. יאיש — שמי' לר, ג.

כז. 257. תחת — עיין שבת קנב ע"ב: "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". 259. בצרור (ש"א כה, כט) — נועדו לחיות בעולם הבא. 261. נוח (ברי' ט, יט) — כאן: המנוחה. עיין בראשית רבה ט: "כל זמן שהצדיקים חיים הם נלחמים עם יצרן, כיון שהם מתים הן נוחין. הדא הוא דכתיב (איוב ג, יז): ושם ינוחו יגיעי כחי". 263. לגמשות — כנראה ר"ל: אלו העומדות והנקהלות ע"י המראות (אספקלריותו ועיין

## שלמה אבן-גבירול

וּמֵהֶם אוֹצְרוֹת אֵשׁ וְנִחְלִי גִפְרִית / לְעוֹבְרֵי בְרִית  
וְאוֹצְרוֹת שׁוֹחוֹת עֲמָקוֹת לֹא תִכְבֶּה אֵשׁם – / זַעֲוִם יִי יִפְל־שָׁם!  
וְאוֹצְרוֹת סוּפּוֹת וְסַעֲרוֹת / וְקַפְאוֹן וְקָרוֹת  
וְאוֹצְרוֹת בָּרָד וְקָרָח וְשֶׁלֶג / וְצִיָּה גַם חֹם וְנוֹזְלֵי פֶלֶג  
וְקִיטּוֹר וְכַפּוֹר וְעֶנָן וְעַרְפֶּל / וְעֵלְטָה וְאַפֶּל.  
הַכֹּל הַכִּיעוֹת בְּעֵתוֹ, / אִם לְחֶסֶד אִם לְמִשְׁפָּט שָׁמְתוֹ, / וְצוֹר,  
לְהוֹכִיחַ יִסְדָּתוֹ!

## כט

מִי יָכִיל עֲצֻמְתָּהּ, בְּבִרְאָהּ מִזֵּי כְבוֹדָהּ יִפְעַת טְהוֹרָה / מְצוֹר  
הַצּוֹר גִּזְרָה / וּמִמְקַבֵּת בּוֹר נִקְרָה?  
וְאַצִּלְתָּ עָלֶיהָ רוּחַ חֲכָמָה / וְקָרָאתָ שְׁמָהּ נִשְׁמָה.  
עֲשִׂיתָהּ מְלָהּבוֹת אֵשׁ הַשֶּׁכֶּל חֲצוּבָהּ / וְנִשְׁמָתוֹ כְּאֵשׁ בּוֹעֶרָה בָּהּ,  
וְשִׁלַּחְתָּהּ בְּטוֹף לְעַבְדֶּהּ וּלְשִׁמְרָהּ – / וְהִיא כְּאֵשׁ בְּתוֹכוֹ וְלֹא  
תִשְׁרָפֶהּ, 285

כִּי מֵאֵשׁ הִנֵּשְׁמָה נִבְרָא וַיֵּצֵא מֵאֵין לֵישׁ, / מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יִי  
בְּאֵשׁ.

## ל

מִי יֵצֵעַ לְחֲכֻמָּתָהּ, בְּתַתָּהּ לִנְפֶשׁ כַּחַּ הַדְּעָה / אֲשֶׁר בָּהּ תִּקְוָעָהּ?

וכי – נוראותיך וגבורותיך. 273. לעוברי ברית (יהו' ז, טו) – פושעים בתורת ה'. 274. ועוֹם – משלי כב, יד. 275. וקפאון ויקרות (זכ' יד, ו) – כפי שמראה קשר הענינים, משמשת "יקרות" בהוראת "קור". 277. וקִיטּוֹר (תהי' קטח, ח) – ואיד העולה מן הארץ. 278-279. למשפט – חב' א' יב.

כט. 280. מזיז כבודך (יש' סו, יא) – מזיז כבודך, יפעת טהורה (עין יתו' כת, ז) – זוהר הטהורה. 281. הצור – אלהים; בור (יש' נא, א) – כאן: טהרה. 283. חצובה – תהי' כט, ז. לפי ההשקפה הניאו-אפלטונית נאצלה הנשמה מן השכל (עין הערה לשורה

229): ונשמתו (יש' ל, לג) – בנשמה שנאצלה מאש השכל בוערת כאילו אש. גבירול משווה אותה איפוא לאש. רב סעדיה (אמונות ודעות, ראשית מאמר ו) מתנגד למחזיקים בדעה דומה: "אנשים חשבוה אש...ואלו היתה אש, היתה טבעה חם ויבש, ואין אנו מוצאים אותה כן". 286. נברא – ר"ל לבאורה: בגלל אש הנשמה ובזכותה נברא: מפני – שמי' יס, יח; עליו – מוסב כאן על הגוף.

ל. 288. כוח הדעה – הרבה פילוסופים הלכו בעקבות אריסטוטלים והבדילו בין שלשה חלקי הנפש או שלש נפשות באדם: הצומחת, החיה והחכמה. האחרונה היא הנפש העליונה

## שלמה אבן גבירול

וְהִי הַמַּדַּע כְּבוֹדָה / וְעַל כֵּן לֹא יִשְׁלַט עָלֶיהָ כְּלִיִּין וְתַתְּקִים כְּפִי  
 290 קִיּוֹם יְסוּדָה / וְזֶה עֲנִינָה וְסוּדָה.  
 וְהַנֶּפֶשׁ הַחֲכָמָה לֹא תִרְאֶה מוֹת, / אֲךָ תִּקְבֵּל עַל עֲוֹנָהּ עֹנֶשׁ מֵרַ  
 מִמּוֹת.  
 וְאִם טְהֵרָה – תִּפְּיֵק רָצוֹן / וְתִשְׁחַק לַיּוֹם אַחֲרוֹן, / וְאִם נִטְמָאָה –  
 תִּנּוּד בְּשַׁצֵּף קֶצֶף וְחֶרֶץ  
 295 וְכָל יְמֵי טַמְאָתָהּ בְּדָד תִּשָּׁב גּוֹלָה וְסוּרָה, / בְּכָל קֶדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֵל  
 הַמִּקְדָּשׁ לֹא תִבֹּא עַד מְלֹאת יְמֵי טְהֵרָה.

## לא

מִי יִגְמַל עַל טוֹבוֹתֶיהָ, בְּתַתָּהּ הַנִּשְׁמָה לְגוֹף לְהַחְיּוֹתוֹ / וְאֶרֶת  
 חַיִּים לְהוֹרּוֹתוֹ וּלְהִרְאוֹתוֹ / לְהַצִּיל לוֹ מִרְעָתוֹ?  
 קִרְצָתוֹ מֵאֲדָמָה / וְנִפְחָתָהּ בּוֹ נִשְׁמָה / וְאֶצְלָתָהּ עָלָיו רוּחַ חֲכָמָה /  
 300 אֲשֶׁר בָּהּ יִבְדֹּל מִבְּהֵמָה / וַיַּעֲלֶהָ אֵל מַעְלָה רָמָה.  
 שִׁמְתוֹ בְּעוֹלָמָהּ סָגוּר – וְאֵתָהּ מִחוּץ תִּבְיֵן מַעֲשֵׂיו וְתִרְאֶנּוּ / וְכָל  
 אֲשֶׁר מִמֶּה יַעֲלִימְנוּ – / מִבֵּית וּמִחוּץ תִּצְפְּנוּ.

## לב

מִי יֵדַע סוּד מַפְעֻלוֹתֶיהָ, / בַּעֲשׂוֹתָהּ לְגוֹף צָרָכִי פַעֲלוֹתֶיהָ? /  
 וְנָתַתָּ לוֹ עֵינַיִם – לְרֹאוֹת אוֹתוֹתֶיהָ / וְאֶזְנַיִם – לִשְׁמֹעַ נוֹרְאוֹתֶיהָ /  
 305 וְרַעֲיוֹן – לְהִבִּין קֶצֶת סוּדוֹתֶיהָ / וּפֶה – לְסַפֵּר תְּהִלָּתָהּ / וְלִשּׁוֹן –

ימי — בוינה של האשה הטמאה, ויק' יב, ד.

לא. 298. לו — כמו ביונה ד, ו. 299.  
 קרצתו (איוב לג, ו) — חסבתו. 302. מבית  
 — שמי' בה, יא; אלא שכאן הוראת "תצפנו"  
 בפי'ל כהוראתו בקל: תראנו.

לב. 303. בעשותך — בתתך לו את החושים  
 להכיר את פעולותיך. 306. לכל יבוא (תה')

ורק היא בת אלמות וזכאית לחזור למקורה  
 הראשון. 289. כפי — כפי שמתקיים גם  
 המקור ממנו לוקחה. 293-294. תנוד —  
 הנמש החטאה אינה מתקבלת השמימה מיד  
 לאחר פרידתה מגופה; שומה עליה להיות  
 מנודה במשך תקופה מסוימת ולכפר בכך על  
 גופה. השקפה ניאוראפלטונית זו מתוארת בין  
 השאר בספר הידוע "מעני אלגנס", שייחסו  
 בלי יסוד לבחיי'ן מקורה. 295-296. וכל



## שלמה אבן-גבירול

לְהַגִּיד לְכָל יְבוֹא גְבוּרָתְךָ, / כְּמוֹנֵי הַיּוֹם אֲנִי עֹבְדֶךָ בֶּן אֲמָתְךָ, /  
הַמְסַפֵּר כְּפִי קֶצֶר לְשׁוֹנֵי מַעַט מְזַעֵר מְרוֹמְמוֹתְךָ.  
וְהֵן אֱלֹה קִצּוֹת דְּרָכֶיךָ – וּמָה עֲצָמוּ רָאשֵׁיהֶם, / כִּי חַיִּים הֵם  
לְמוֹצָאֵיהֶם!

310 בָּהֶם יוֹכְלוּ כָּל שׁוֹמְעֵיהֶם לְהַכִּירָךָ – / וְאִם לֹא רָאוּ פָנַי יִקְרָךְ!  
וְכָל אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע גְּבוּרָתְךָ, / אֵיךְ יִכִּיר אֱלֹהוֹתְךָ? / וְאֵיךְ תִּבּוֹא  
בְּלִבּוֹ אֲמִתּוֹתְךָ / וַיִּכְוֶן רַעֲיוֹנָיו לְעִבּוֹדְתְךָ?  
עַל כֵּן מָצָא עֹבְדֶךָ אֶת לְבוֹ לְזִכֹּר לְפָנַי אֱלֹהָיו / מַעַט מְזַעֵר  
מִרָאשֵׁי תַהֲלוֹתָיו:

315 אוֹלֵי בָם מַעֲוֹנוּ יֵשָׁה – / וּבִמָּה יִתְרַצֶּה זֶה אֶל אֲדֹנָיו? הֲלֹא בִּרְאשֵׁי!

## לג

אֱלֹהֵי, בִּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי לַעֲמֹד לִפְנֶיךָ, לְדַעֲתִי / כִּי כְּפִי עֲצַמַת  
גִּדְלָתְךָ – כֵּן תִּכְלִית דְּלוּתִי וְשַׁפְלוּתִי / וְכְּפִי תִקְףָּ יִכְלָתְךָ – כֵּן  
חִלְשַׁת יִכְלָתִי / וְכְּפִי שְׁלֵמוֹתְךָ – כֵּן חֲסָרוֹן יִדִּיעָתִי.  
כִּי אַתָּה אֶחָד וְאַתָּה חֵי וְאַתָּה גְּבוּר וְאַתָּה קַיָּם וְאַתָּה גָּדוֹל וְאַתָּה  
320 חָכָם וְאַתָּה אֱלֹהֵי – וְאֲנִי גּוֹשׁ וְרִמָּה, / עֶפֶר מִן הָאֲדָמָה / כְּלִי  
מִלֹּא כְלָמָה / אֲבֹן דְּיומָה,  
צֶל עֹוֶבֶר, רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב, / חֲמַת עֹכְשׁוֹב,  
עֹקֵב הַלֵּב, / עֶרֶל לֵב,  
גִּדְלֵי חֲמָה, / חוֹרֵשׁ אֶן וּמִרְמָה,

לג, 316. לדעתי (יש' ז, טו) – בידעני. 319.  
כי אתה – חוזר על התארים שבפיסקאות  
ב–ט לעיל (קיס=גמצא). 320. גוש (איוב  
ז, ה) – של עסר. 321. כלימה – על פי  
"כלי מלא בוש" בתסילה "אלהי עד שלא  
נוצרת" ליום הכיפורים (ברכות י"ז ע"א);  
דומה – אילם כאבן. 322. חמת עכשוב  
(תה' קמ, ד) – מלא ארס. 325. נעקש

עא, יח) – לכל בא. 308. קצות דרכיך –  
החוליות האחרונות של הבריאה. על אחת כמה  
וכמה עצומות הראשונות; כי חיים – משלי  
ד, כב. 315. ישה (איוב יא, ו) – אולי  
בגללם לא ישום אלה לב לעמנו (של העבד);  
הלא בראשי – ש"א כס, ד, אלא שכאן  
הושמט בכחונה מיום הפסוק ולפי הענין יש  
להשלים: בראשיתיהלותיו (לעיל 314).

## שלמה אבן-גבירול

325 גִּבְהַ עֵינַיִם, / קִצֵּר אֶפֶסִּים, / טִמָּא שְׁפָתַיִם, / נֶעֱקַשׁ דְּרָכַיִם / וְאֶץ  
בְּרִגְלַיִם.

מָה אָנִי, מָה חַיִּי, וּמָה גְבוּרָתִי, וּמָה צְדָקָתִי? / נִחְשָׁב לְאֵין כָּל  
יְמֵי הַיּוֹתִי / וְאֵף כִּי אַחֲרֵי מוֹתִי!  
מֵאֵין מוֹצְאִי / וּלְאֵין מוֹבָאִי?

330 וְהִנֵּה בָאתִי לִפְנֵיךָ אֲשֶׁר לֹא כֹדֶת בְּעֲזוֹת פָּנִים / וּטְמֵאת רַעֲיוֹנַיִם  
וַיִּצֹר זִוְנָה / לְגִלּוּלָיו פּוֹנָה,  
וְתֹאזָוָה מִתְגַּבְּרָה / וְנִפְשׁ לֹא מְטַהֶרָה  
וְלֵב טִמָּא / אוֹבֵד וְגִדְמָה  
וְנוֹף נָוֹף מְלֹא אֶסְפָּסוּף / יוֹסִיף וְלֹא יִסּוּף.

## לד

335 אֱלֹהִי! יָדַעְתִּי כִּי עֲזוֹתַי רַבּוּ מִסֵּפֶר / וְאַשְׁמוּתִי עֲצָמוּ מִלְזָכָר,  
אֵף אֶזְכֹּר מֵהֶם כְּטָפָה מִן הַיָּם / וְאַתְּוֹדָה בָּהֶם – אוֹלֵי אֲשֶׁבִית  
שְׁאוֹן גְּלִיָּהֶם וְדָכָיִם,  
וְאַתָּה תִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְסִלַּחְתָּ.

אֲשַׁמְתִּי בְּתוֹרָתְךָ, / בְּזִיתִי בְּמִצְוֹתֶיךָ,  
340 גַּעֲלֹתִי בְלִבִּי וּבְכֹמוֹ פִּי, / דְּבַרְתִּי דְּפִי,  
הַעֲוִיתִי וְהִרְשַׁעְתִּי, וְדַתִּי, חֲמַסְתִּי, טַפְלֹתִי שָׁקָר / יַעֲצֹתִי רַע לְאֵין  
חֶקֶר,

כּוֹזְבֹתִי, לִצְתִי, מְרִדְתִּי, נֹאצְתִי, סָרְרֹתִי, עֲוִיתִי, פִּשְׁעֹתִי, צָרְרֹתִי  
וְעֶרְף הַקִּשִּׁיתִי, / קִצְתִּי בְּתוֹכְחוֹתֶיךָ, רִשְׁעֹתִי,  
345 שִׁחַתִּי דְרָכַי, / תַּעֲזִיתִי מִמֶּהֱלָכִי,

ורכבים (משלי כח, יח) – בוחר בדרך הרעה  
בין שתיים שלטונו. 327. מה אני – לפי  
יומא פז, ע"ב, בתפילת נעילה ליום הביטורים.  
333. ונדמה (הושע י, ו) – ומושחת. 334.  
יוסף ולא יוסף – יוסף חסאים בלי קץ.  
לד. 336. אשביח (תהי' סה, ח) – ארגיע.  
338. השמים (מ"א ח, לד) – בשמים. 339.  
345. אשמתי – נוסח של וידוי בסדר א"ב,  
והשווה את הנוסח המקובל בתפלת יום הכי-  
פורים. 346-347. ואתה – נחמיה ט, לג.

## שלמה אבן גבירול

עֲבַרְתִּי מִמְצוֹתֶיךָ וְסִרְתִּי / וְאַתָּה צָדִיק עַל כָּל הַבָּא עָלַי, כִּי  
אֶמֶת עָשִׂיתָ וְאֲנִי הִרְשַׁעְתִּי!

לה

אֱלֹהִי! נִפְלוּ פָנַי בְּזִכְרֵי כָּל אֲשֶׁר הִכְעַסְתִּיךָ, / כִּי עַל כָּל טוֹבוֹת  
שָׁגַמְלָתָנִי רָעָה גִמְלָתִיךָ.

350 כִּי בָרַאתָנִי לֹא לְצָרָךְ – רַק נִדְבָּה / וְלֹא בְהִכָּרְתִּי – כִּי אִם  
בְּרָצוֹן וְאַהֲבָה.

וְטָרַם הָיוּתִי בַּחֲסִדֶּךָ קִדְמָתָנִי / וְנִפְחַת רוּחַ בִּי וְהִחַיֵּיתָנִי, / וְאַחֲרֵי  
צִאתִי לְאוֹיֵר הָעוֹלָם לֹא עֲזַבְתָּנִי, / אֲבָל כָּאֵב חוֹמֶל גִּדְלָתָנִי, /  
וְכֹאֲמוֹן אֶת הַיּוֹנֵק אֲמַנְתָּנִי, / עַל שְׂדֵי אִמִּי הִבְטַחְתָּנִי / וּמִנְעִימוֹתֶיךָ  
355 הִשְׁבַּעְתָּנִי. / וּבִבּוֹאִי לַעֲמֹד עַל עֲמָדֵי חֻזְקָתָנִי / וְקַחְתָּנִי עַל

זְרוּעוֹתֶיךָ וְתִרְגַּלְתָּנִי / וְחִכְמָה וּמוֹסָר לִמְדָתָנִי / וּמִכָּל צָרָה  
וְצוּקָה חִלַצְתָּנִי, / וּבִעֵת עֶבֶר זַעַם בָּצַל יָדְךָ הִסְתַּרְתָּנִי. / וְכִמָּה  
צָרוֹת נִעְלְמוּ מֵעֵינַי – וּמֵהֶם גָּאֵלְתָּנִי, / וּבְטָרַם בּוֹא הַתְּלָאָה,  
הִקְדַּמְתָּ רְפוּאָה לְמִכְתִּי וְלֹא הוֹדַעְתָּנִי, / וּבִעֵת לֹא נִשְׁמַרְתִּי  
360 מִכָּל נֹזֶק – אַתָּה שְׁמַרְתָּנִי! / וּבִבּוֹאִי בֵּין שְׁנֵי אַרְיֹת, שִׁבַּרְתָּ  
מִלְחָמוֹת כְּפִירִים וּמָשָׁם הוֹצֵאתָנִי, / וּבַחּוֹל עָלַי חֲלִיִּים רָעִים  
וְנֹאֲמִים, חָנַם רַפְּאֵתָנִי, / וּבִבּוֹא שְׁפָטֶיךָ הָרָעִים עַל הָעוֹלָם,

מִחֶרֶב הִצַּלְתָּנִי / וּמִדְּבַר מִלֻּטָתָנִי / וּבִרְעַב וָנֶחֱמִי / וּבִשְׁבַע  
כָּל־כֶּלְתָּנִי. / וּבְהִכְעִיסִי אוֹתְךָ, כָּאֲשֶׁר יִיָּסֵר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יִסְרָתָנִי /  
365 וּבִקְרָאִי מִצָּרָתִי, נִפְשִׁי יִקְרָה בְּעֵינֶיךָ וְרִיקָם לֹא הִשִּׁיבוֹתָנִי.

וְעוֹד הִגִּדְלָתָהּ וְהוֹסַפְתָּ עַל כָּל זֶה – בְּתַתָּךְ לִי אֲמוּנָה שְׁלֵמָה  
לְהֶאֱמִין כִּי אַתָּה אֵל אֶמֶת / וְתוֹרַתְךָ אֶמֶת וּנְבִיאֶיךָ אֶמֶת,  
וְלֹא נָתַתָּ לִי חֶלֶק עִם מוֹרְדֵיךָ וְקִמִּיךָ / וְעִם נָבֵל נֹאצֵי שְׁמֶךָ,

לה. 352. וטרם – השווה את השיר 96 ש"י 357. בצל ירך – יש' מט, ב. 358. נעלמו  
1. 355. על עמדי (דני ח, יח) – על רגלי; -- עיין גידה לא, ע"א: "אמילי בעל נט  
וקחתני – צורת המועל כמו בהושע יא, ב. אינו מכיר בנוסח". 362. ונאמנים (דב' כח,

## שלמה אבן-גבירול

אֲשֶׁר בְּחֹרְתָהּ יִלְעִיבוּ / וּבְעוֹבְדֶיהָ יִרְיִבוּ / וּנְבִיאֶיהָ יִכְזִיבוּ.  
 370 מֵרָאִים תָּמָה – / וְתַחֲתֶיהָ עֲרָמָה,  
 מֵרָאִים נֶפֶשׁ זָכָה וְנִטְהָרָת – / וְתַחֲתֶיהָ תַעֲמִד הַבְּהָרָת,  
 כִּכְלִי מִלֹּא כִלְמָה, / רְחוּץ מִחוּץ בְּמִי עֲרָמָה / וְכָל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ  
 יִטְמָא.

## לו

קִטְנֹתִי מִכָּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל הָאֱמֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֵת עַבְדְּךָ, /  
 375 אֱמֶנּוּם, יְיָ אֱלֹהֵי, אֹדְךָ!  
 כִּי נָתַתָּ בִּי נֶפֶשׁ קְדוֹשָׁה – וּבִמְעָשֵׁי הָרָעִים טִמְאַתִּיהָ / וּבִיצְרֵי  
 הָרָע חִלַּלְתִּיהָ וְגִאלְתִּיהָ.  
 אֲךָ יָדַעְתִּי, / כִּי אִם הִרְשַׁעְתִּי, / לֹא לָךְ – רַק לַעֲצָמִי הִרְעוּתִי!  
 אֲבָל יִצְרֵי הָאֲכֹזֵר נָצַב עַל יְמִינִי / לְשֹׁטְנִי  
 380 לֹא יִתְּנִי הַשֵּׁב רֹחוּי / וּלְהַכִּין מְנוּחִי,  
 וְזֶה כִמָּה לְהַבִּיאוֹ בְּכַפָּל רִסְנִי חֲשַׁבְתִּי / וְחִתְרֹתִי לְהַשִּׁיבוֹ מֵיָם  
 הַתְּאוּת אֶל הַיִּבְשָׁה – וְלֹא יָכַלְתִּי.  
 הֵנִיא מִחֲשָׁבוֹתַי / וְחִלַּל מוֹצֵא שְׁפָתַי:  
 אֲנִי חוֹשֵׁב מִחֲשָׁבוֹת תָּמָה – / וְהוּא חוֹרֵשׁ אֶן וּמִרְמָה / אֲנִי  
 385 לְשָׁלוֹם – וְהוּא לְמִלְחָמָה,  
 עַד שִׁמְנִי לְרִגְלָיו הָדוּם / וַיִּשֶׁם דָּמִי מִלְחָמָה בְּשָׁלוֹם.  
 וְכִמָּה פְעָמִים יִצְאָתִי / לְהִלָּחֵם עִמּוֹ וְעָרַכְתִּי / מִחֲנֶה עֲבוֹדָתִי  
 וּתְשׁוּבָתִי / וּשְׁמָתִי מִחֲנֶה רַחֲמֶיהָ לַעֲמָתִי לַעֲזֹרָתִי!  
 כִּי אֶמְרֹתִי: אִם יָבוֹא יִצְרֵי אֶל הַמִּחְנֶה הָאֶחָת וְהִכָּהוּ – וְהָיָה  
 390 הַמִּחְנֶה הַנִּשְׁאָר לְפִלִּיטָה, וְכֹאֲשֶׁר חֲשַׁבְתִּי – כֵּן הָיָה.

370 (ט) — שאינם סרים. 369. ילעיבו — ילעגו. 371. הבהרת (ויקי' יג, כג) — הננע. 372. 373. יסמא — ויקי' כלומה — לעיל 321. 379. לו. על ימיני — כפי שנאמר על שטן, זכ' ג, א. 381. בכסל רסני (איוב מא, ה) — ברסן כפול (חזק). 386. וישם (מ"א ב, ה) — ערך מלחמה בעוד שפני היו לשלום. 387.

שלמה אבן-גבירול

וְהִנֵּה גִבֹּר עָלַי / וְהִפִּיץ חֵילִי – / וְלֹא נִשְׁאַר אֵלַי  
כִּי אִם מַחְנֶה רַחֲמִיָּה.  
אֲךָ אִדַּע כִּי בָם אֶתְקַפְּנוּ / וַיְהִיו לִי מַעִיר לַעְזוֹר: אוֹלֵי אוֹכֵל נֶכֶת  
בּוֹ וְאַגְרָשָׁנוּ.

לו

395 יְהִי רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ, יְיָ אֱלֹהֵי, לְכַף אֶת יִצְרֵי הָאֲכֹזֵרִי וְהַסֹּתֵר פָּנֶיךָ  
מִחֲטָאִי וּמֵאֲשָׁמִי! / אֶל תַּעֲלֵנִי בַּחֲצֵי יָמִי  
עַד אֲכִין צָרְכִי / לְדַרְכִּי  
וְצִידָתִי – / לַיּוֹם נִסִּיעָתִי:  
כִּי אִם אֵצֶא מֵעוֹלָמִי כְּאֲשֶׁר בָּאתִי / וְאֲשׁוּב עָרֹם לְמִקּוֹמִי כְּאֲשֶׁר  
יֵצְאָתִי – 400

לְמָה נִבְרָאתִי / וְלִרְאוֹת עֵמֶל נִקְרָאתִי?  
טוֹב לִי עוֹד אֲנִי שָׁם / מִצֵּאתִי לְהַגְדִּיל פֶּשַׁע וּלְהַרְבוֹת אָשָׁם.  
אֲנֹא, הָאֱלֹהִים, בְּמַדַּת רַחֲמֶיךָ שִׁפְטָנִי / אֵל בְּאִפְךָ – פֶּן תִּמְעִיטָנִי.  
כִּי מָה הָאָדָם, כִּי תִדְיֶנָּהוּ / וְהֵבֵל נִדְף – אֵיךְ בְּמִשְׁקַל תִּבְיָאָהוּ?  
405 וּבַעֲלוֹתוֹ בְּמֵאוֹנֵי מִשְׁפָּט לֹא יִכְבֹּד וְלֹא יִקַּל – / וּמָה יִסְכֵּן לָךְ  
לַעֲשׂוֹת לְרוּחַ מִשְׁקָל?

מִיּוֹם הָיִיתוֹ הוּא נֶגֶשׁ וְנַעֲנָה, / נְגוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה.  
רֵאשִׁיתוֹ – מִץ נִהְדָּף / וְאַחֲרֵיתוֹ – קֶשׁ נִדְף / וּבַחֲיָיו כַּעֲשָׁב נִשְׁדָּף /  
וְהָאֱלֹהִים יִבְקֹשׁ אֶת נִרְדָּף.  
410 מִיּוֹם צֵאתוֹ מֵרַחֵם אָמוֹ / יַגּוֹן לֵילוֹ וְאַנְחָה יוֹמוֹ:  
אִם הַיּוֹם יָרוֹם – / מִחֵר תּוֹלְעִים יָרֹם.

לעצמו דחקא. 398. וצידתי – המעשים  
הסובים, המלחים את האדם מעבר לקבר.  
403. פן תמעיטני (יר י, כו) – פן תבוא עלי  
כליה. 404. והבל נדף (משלי כא, ו) –  
נשימה חולפת. 406. לעשות – איוב כח,  
כה. 409. את נרדף (קה' ג, סו) – כאן:  
את הנרדף בלאו הכי. 416. יחל (יחז' לט,

עבודתי – עבודת הקב"ה. 389. אם יבוא –  
בר' לב, ט. 393. מעיר לעזור (ש"ב יח, ג) –  
כחיל עתודות שבעיר. 394. בו (כמ' כב,  
ו) – כאן מוטב על המחנה.

לז. 396. בחצי ימי – בלשונו של פסוק  
(תה' קב, כה) ואין לזעזע את המחבר ההכחזן

## שלמה אבן גבירול

המץ ידפנו / והקוץ יגפנו,  
 אם ישבע – ירשע / ואם ירעב – על פת לחם יפשע.  
 לרדף העשר קלו אשוריו, / וישכח המות – והוא אחריו! / בעת  
 המצר ירב אמריו / ויחליק דבריו / וירבה נדריו / ובצאתו  
 למרחב יחל דבריו / וישכח נדריו / ויחזק בריחי שעריו – /  
 והמות בחדריו!  
 וירבה שומרים מכל עבר – / והאורב יושב לו בחדר, /  
 והזאב – לא יעצרנו גדר / מבוא אל העדר.  
 בא – ולא ידע למָה / וישמח – ולא ידע בָּמָה / ויחי – ולא ידע  
 בָּמָה.  
 בילדותו – / הולך בשרירותו,  
 וכאשר תחל רוח התאוה לפעמו – / יתעורר לאסף חיל והון  
 ויסע ממקנמו  
 לרכב אגיות / ולרדף בציות / ולהביא נפשו במעונות אריות /  
 והיא מתהלכת בין החיות.  
 ובחשבו כי רב הודו / וכי כביר מצאה ידו –  
 בשלום שודד יבואנו / ועיניו פקח – ואיננו!  
 בכל עת הוא מזמן לתלאות / חולפות ובאות / ובכל שעות – /  
 למארעות,  
 בכל הרגעים – / לפגעים  
 ובכל הימים – / עליו אימים.  
 אם רגע יעמד בשלֹוה, / פתע תבואהו הוה,  
 או במלחמה יבוא – ויחרב תגפּהו / או קשת נחושה תחלפהו.

(ז) – יחלל. 425. לרכוב אגיות – שימוש (ג) – כאן: נמשו. 427. כביר (איוב לא. לשון הנהוג בערבית. 426. והיא 'יחי' יא, (כה) – הון רב. 434. תחלפהו (איוב כ.

## שלמה אבן גבירול

- 435 או יקיפוהו יגונים, / או ישטפוהו מים ידונים, / או ימצאוהו  
חליים רעים ונאמנים –  
עד יהיה למשא על נפשו / וימצא מרוחת פתנים בדבשו.  
ובעת כאבו יגדל – / כבודו ידל  
ונערים יתקלסו בו / ותעלולים ימשלו בו,  
440 ויהיה לטרח על יוצאי מעיו / ויתנכרו לו כל רעיו.  
ובבוא עתו יצא מחצריו – לחצר מות / ומצל חדריו – לצלמות,  
ויפשט רקמה ותולע / וילבש רמה ותולע  
ולעפר ישכב / וישוב אל יסודו אשר ממנו חצב.  
ואיש אשר אלה לו – מתי ימצא עת תשובה / לרחץ חלאת  
445 משובה? / והיום קצר והמלאכה מרבה,  
והנוגשים אצים / חשים ורצים  
והזמן ממנו שוחק / ובעל הבית דוחק.  
לכן, אלהי, זכר נא אלה התלאות / אשר על אדם באות  
ואם אני הרעותי – / אתה תיטיב אחריתי,  
450 ואל תגמל מדה במדה / לאיש אשר עונותיו בלי מדה / ובמותו  
ילך בלי חמדה!

## לח

- אלהי, אם עוני מנשא גדול – / מה תעשה לשמה הגדול?  
ואם לא אוחיל לרחמיך – / מי יחוס עלי חוץ ממך?  
לכן אם תקטלני – לך איחל,  
455 ואם תבקש לעוני, אברח ממך – אליך / ואתכסה מחמתך –  
בצלך.

(כד) – תפגענו בחיציה. 439. ותעלולים (יש' ג, ד) – וילדים. 443. חוצב – על פי יש' נא, א. 444-445. והיום קצר – על פי אבות ב, טו, לפי המימרה של ר' סרסון.  
447. ממנו – במקום: עליו. 451. בלי חמדה (והייב כא, ב) – שבע רוגז.  
לח. 455. אברח ממך אליך – רעיון נפוץ



## שלמה אבן גבירול

וּבְשׁוּלֵי רַחֲמֶיךָ אַחֲזִיק עַד אִם רַחֲמַתְּנִי / וְלֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם  
 בִּרְכַּתְּנִי. / זָכַר נָא, כִּי כַחֲמַר עָשִׂיתָנִי / וּבְאַלֶּה הַתְּלָאוֹת נִסִּיתָנִי.  
 עַל כֵּן לֹא תִפְקֹד עָלַי כַּמַּעֲלָלִי / וְאַל תֹּאכִילֵנִי פְּרִי פִעְלִי  
 460 וְהָאָרֶץ לִי אֶפֶף וְאַל תִּקְרִיב יוֹמִי / עַד אֲכִין צִידָה לְשׁוֹב אֶל  
 מְקוֹמִי, / וְאַל תַּחֲזֹק עָלַי לְמַהֵר לְשַׁלַּחַנִי מִן הָאָרֶץ – וּמִשְׁאֲרוֹת  
 אֲשָׁמִי / צָרוּרוֹת עַל שִׁכְמִי.  
 וּבְהַעֲלוֹתְךָ בְּמִשְׁקַל עֲוֹנוֹתַי – / שִׁים לְךָ בְּכַף שְׁנִיָּה תְּלָאוֹתַי.  
 וּבִזְכְּרֶךָ רָשָׁעִי וּמֶרְדִּי – / זָכַר עָנְיִי וּמֶרְדִּי,  
 465 וְשִׁים אֱלֹהִי / נֹכַח אֱלֹהִי.  
 וּזְכַר נָא, אֱלֹהֵי, כִּי זֶה כַּמָּה לְאָרֶץ נוֹד צִנְפַּתְּנִי / וּבְכוֹר גְּלוֹת  
 בְּחֻנְתְּנִי / וּמֶרֶב רָשָׁעִי צָרַפַּתְּנִי. / וַיִּדְעַתִּי כִּי לְטוֹבָתִי נִסִּיתָנִי /  
 וְאַמוֹנָה עֲנִיתָנִי / וְלִהְיִטִּיב לִי בְּאַחֲרִיתִי בְּמִבְחָן הַתְּלָאוֹת הַבָּאֵתָנִי.  
 לָכֵן, אֱלֹהֵי, יִהְיוּ עָלַי רַחֲמֶיךָ / וְאַל תִּכְלֶה עָלַי זַעֲמָךְ  
 470 וְאַל תִּגְמַלְנִי כַּמַּעֲבָדִי / וְאָמַר לְמַלְאָךְ הַמִּשְׁחִית "דִּי!"  
 וְיָמָּה מַעֲלַתִּי וַיִּתְּרוֹנִי, / כִּי תִבְקֹשׁ לַעֲוֹנִי  
 וְתִשֵּׁם עָלַי מִשְׁמַר / וְתִצְוִדְנִי כְּתוֹא מְכַמָּר?  
 הֲלֹא יָמִי – חֲלַף רַבִּם וְאֵינָם / וְהַנִּשְׁאָרִים יִמְקוּ בַּעֲוֹנָם.  
 וְאִם הַיּוֹם לִפְנֵיךָ הֵצִי, / מִחֵר עֵינֶיךָ בִּי – וְאֵינִי!  
 475 וְעַתָּה לָמָּה אָמוֹת, כִּי תֹאכִילֵנִי הָאֵשׁ הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת?  
 אֱלֹהֵי! שִׁים עֵינֶיךָ עָלַי לְטוֹבָה לְשֹׁאֲרִית יָמֵי הַמַּעֲשִׂים / וְאַל  
 תִּרְדֹּף הַשְּׂרִידִים וְהַפְּלִטִים,

בשמם. 468. ואמונה (תה' קיס, עה) —  
 באמונה, ברין. 470. כמעבדי (איוב לד, כה)  
 — כפי מעשיי. 472. כתוא מכמר (יש' נא,  
 כ) — בשור הבר הנלכד ברשת. 473. ימקו  
 בעונם (יחז' ד, יז) — גמסים וכלים בגלל  
 עונם. 476. המעשים — יתכן שגם כאן כמו  
 לעיל (396, 466) אין המשורר מתכוון לעצמו

בספרות ימי הביניים הערבית והעברית. 458.  
 ברכתני — בר' לב, כו. 460. תקריב (יחז'  
 כב, ד) — בהוראת הפיעל; צידה — לעיל 398.  
 461. ומשארות — על פי שמי' יב, לד. 466.  
 צנפתני (על פי יש' כב, יח) — השלכתני.  
 גם כאן אין להכיר, אם הכוונה למצבו האישי  
 של המשורר או לגלות בני עמו והוא מרבר

## שלמה אבן גבירול

וְהַפְּלִיטָה הַנִּשְׁאָרָת מִבְּרַד מְהוּמוֹתַי / אֶל יַחְסְלָנָה יִלֵּק אֲשָׁמוֹתַי.  
כִּי יֵצִיר כְּפִיָּךְ אָנִי.  
480 וַיֵּמָּה יִסְכֵּן לֶךְ כִּי רָמָה תִּקְחֶנִי לְאָכֹל, / יִגִּיעַ כְּפִיָּךְ כִּי תֹאכֹל?

## לט

יְהִי רָצוֹן מִלִּפְנֶיךָ, יְיָ אֱלֹהֵי, לָשׁוּב עָלַי בְּרַחֲמֶיךָ / וּלְהַשִּׁיבֵנִי  
בְּתִשׁוּבָה שְׁלֵמָה לִפְנֶיךָ / וּלְתַחֲנוּנֵי תַכִּין לִבִּי, תִּקְשִׁיב אֲזִנְךָ /  
וּתְפַתַּח לִבִּי בְּתוֹרָתְךָ / וּתְטַע בְּרַעֲיוֹנֵי יִרְאָתְךָ,  
וּתְגֹזֵר עָלַי גְּזֵרוֹת טוֹבוֹת / וּתְבַטֵּל מֵעָלַי גְּזֵרוֹת רָעוֹת.  
485 וְאֵל תְּבִיאֵנִי לִיְדֵי נִסְיוֹן / וְלֹא לִיְדֵי בִזְיוֹן,  
וּמִכָּל פְּגָעִים רָעִים הַצִּילֵנִי / וְעַד יַעֲבֹר הַזֶּה בְּצִלְךָ תִּסְתִּירֵנִי,  
וְהִיָּה עִם פִּי וְהִגִּינוּנִי / וְשָׁמַר דְּרָכֵי מַחֲטָא בְּלִשׁוֹנִי,  
וְזָכְרֵנִי בְּזִכְרוֹן עֲמֶךָ / וּבְבִנְיָן אוֹלָמְךָ,  
לְרֵאוֹת בְּטוֹבַת בַּחֲרִירְךָ / וּזְכֹנִי לְשַׁחַר דְּבִירְךָ  
490 הַשָּׁמַם וְהַחֲרֵב, וְלִרְצוֹת אֲבָנָיו וְעַפְרוֹתָיו / וּרְגֵבֵי חֲרָבוֹתָיו /  
וּתְבִנָּה שׁוֹמְמוֹתָיו.

## מ

אֱלֹהֵי! יָדַעְתִּי כִּי הַמַּתְחַנְנִים לִפְנֶיךָ – יִלְיָצוּ עָלֵיהֶם מַעֲשִׂים  
טוֹבִים אֲשֶׁר הִקְדִּימוּ / אוֹ צִדְקוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר הִרְיָמוּ,  
וְאֲנִי – אֵין בִּי מַעֲשִׂים, כִּי אֲנִי נָעוּר וָרֵק / כְּגֹפֶן בּוֹקֵק,  
495 וְאֵין בִּי לֹא צִדֵּק וְלֹא כֶּשֶׁר / לֹא חֶסֶד וְלֹא יֶשֶׁר,  
לֹא תִפְלָה וְלֹא תַחֲנֻנָּה, / לֹא תִמָּה וְלֹא אֲמוּנָה,

דחקא. 478. מברד ...ילק — על פי שמ' היחידה בעלת תוכן לאומי שביצירה זו (אולי י. יב. 480. תאכל (תה' קכח, ב) — כאן גם לעיל 466. 490. חרבותיו — עיין יש' הנושא: רימה. סא, ד.

לט. 486. דחת — לשון רבים כמו תה' זו, מ. 494. בוקק (הושע י, א) — ריק, משיר נ. 488-491. ובנין אילמך — זוהי הפיסקה את פריו. 502. וחרסת גבל (תה' לט, ט) —

## שלמה אבן גבירול

לא צדק ולא מדה טובה, / לא עבודה ולא תשובה.  
 ובכן יהי רצון מלפניך, יי אלהינו ואלהי אבותינו, רבון כל  
 העולמים, לרחם עלי / והיית קרוב אלי  
 500 לפקדני בפקדת רצונך / ולשאת אלי אור פניך / ולהמציאני  
 חנה.

וכפי מעשי אל תגמלני / וחרפת נבל אל תשימני / ובחצי ימי  
 אל תעלני / ואל תסתיר פניך ממני. / ומחטאתי טהרני / ומלפניך  
 אל תשליכני / ובכבוד תחייני / ואחר כבוד תקחני. / ובעת מן  
 505 העולם הזה תוציאני – / לחיי העולם הבא בשלום תביאני /  
 ואל על תקראני / ובין החסידים תושיבני / ועם המנויים מחלד  
 חלקם בחיים תמני / ולאור באור פניך תזכני / ותשוב תחייני /  
 ומתהומות הארץ תשוב ותעלני! / ואמר: אודה, יי, כי אנפת בי  
 ישב אפק ותנחמני. / ולה, יי, חסד על כל הטובה אשר נמלתני  
 510 גאשר עד יום מותי תגמלני!

ועל כל זה אני חייב להודות להלל לפאר ולרומם אותך:  
 תשתבח בפי ברואיך, / תתקדש בפי מקדישיך, / תתיחד בפי  
 מיחדיך, / תתפאר בפי מפאריך, / תתרום בפי מרוממיך, /  
 תתנשא בפי מנשאיך, / כי אין כמוך באלהים, אדני, ואין  
 515 כמעשיך.

יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, יי, צורי וגאלי!

הבא. 507. ולאור – עיין לעיל 53. 508.  
 אודך – יש' יב, א. 512-514. תשתבח –  
 המעלים שבפיסקה זו פרט ל"תתיחד" מוסיעים  
 בתפילת הקדיש; ועיין גם בסיום תפילת נשמת.  
 514. אין כמוך – תה' פו, ת. 516. יהיו לרצון  
 – תה' יט, טו.

לחרסה בעיני נבל (שישמח בראותו את  
 עינוי); ובחצי – עיין לעיל 396. 504.  
 ואחר כבוד (תה' עג, כד) – ולאחר שעשית  
 לי את הכבוד הזה קחני אליך. 506.  
 ועם המנויים מחלד (תה' יז, יד) – עם אלה  
 מבני העולם הזה שיש להם חלק בחיי העולם

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

---

## נספח ג:

# עשרת המאמרות (קטגוריות) של אריסטו\*

ר' שמואל אבן תיבון

ואחר שביארתי אלו השבעה שמות אתחיל לבאר העשרה מאמרות.

מאמר העצם – חקוהו: שהוא הדבר לא יודיע משום נושא דבר יוצא מעצמו. ואמר החוקק: שמה שהוא בתואר הזה הוא שני מינים, – מין שיודיע עם זה מכל נושאי עצמיהם, והוא כלל העצם, ומין שלא יודיע משום נושא עצמו כלל, ולא דבר יוצא מעצמו, והוא איש העצם – כלומר: דבר פרטי של עצם; ואחדים חקו ה'עצם': שהוא דבר הנמצא לא בנושא.

---

מאמר הכמה – חקוהו: שהוא כל דבר שאפשר שישוער כולו בחלק ממנו. כמספר, והקו, והשטח, והגוף המוקשה, והזמן, והמקום, והמאמרים. וכל אלה נחלקים לשני מינים: כמה מתדבק, וכמה מתפרד. וחקו 'הכמה המתדבק': שהוא כל מה שאפשר שיונח באמצעיתו גבול תכלית יתקבצו אליו שני חלקיו אשר משני צדי הגבול המונח; וחקו 'הכמה המתפרד': שהוא מה שאי אפשר שיימצא באמצעות דבר ממנו גבו שיושם תכלית משותפת לשני חלקיו אשר סביב התכלית ההוא.

---

מאמר האיכות בכלל – הוא שם לתכונות אשר בהם ייאמר לאישים, כלומר: לפרטים, איך הם נישאים, והם אשר בהם יענה שאלת השואל על איש ואיש איך הוא, – כחכמה וכגבורה, והחום והקור, וזולתם מן התכונות. והסוג העליון, שהוא האיכות, נחלק לארבעה סוגים אמצעיים, יארך ביאורם הנה, ואולם שמותם תמצאם בפרק נ"ב מן החלק הראשון. ויש שחקקו: שהוא שם התכונות אשר בהם יישאל כאישים איך הם. ואני כבר שמתי בהעתקתי 'תכונה' במקום 'איכות'.

---

\* שמואל אבן תיבון, פירוש המלים הזרות, בתוך: רמב"ם, מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, 1987, עמ' 25-31.

מאמר ההצטרפות והמצורף. חקקו ההצטרפות: שהוא יחס בין שני דברים, בו בעצמו ייאמר כל אחד מהם בהקש אל האחר, וזה היחס יילקח לראשון משניהם וייאמר בו בהקש אל השני, ויילקח בעצמו אל השני וייאמר בו בהקש אל הראשון; ושני הדברים אשר ייאמר כל אחד מהם בהקש אל האחר – בכלל היחס ההוא, והם – הנושאים אותו – ייקראו: ה'מצורפים' ו'מצטרפים'; ועשה בהקש כל אחד משניהם אל האחר אחת מאותיות היחס, – כמו 'אל' ו'עם' והדומה להם. וצריך שיהיה לכל אחד משניהם שם יורה עליו מצד היותו מצורף אל חברו במין ממיני הצירוף, – כ'אדון ועבד', כי ביניהם יחס אחד, ייאמר בו על אחד מהם בהקש אל האחר, כי האדון אדון לעבד והעבד עבד לאדון, והיחס ההוא בעצמו כשיילקח תואר לאחד מהם – ייקרא 'אדנות', וכשיילקח תואר לאחר יקרא 'עבדות', ושם האחד מהם מצד היותו מתואר ביחס ההוא – 'אדון', ושם האחר מצד היותו מתואר ביחס ההוא – 'עבד'; וכן 'האב והבן'. ויש מן החכמים שלא חקק בזה המאמר רק ה'מצטרפים', וחקקם: שהם אשר תיאמר מהות עצמם בהקש אל דבר אחר, אם בעצמם אם באות מאותיות היחס כאלה והדומה לו, – כ'גדול', שמהותו נאמרה בהקש אל זולתו, שאולם הוא גדול מדבר; וכן ה'כפל' – כפל לדבר.

מאמר מתי. חקקו ה'מתי': שהוא יחס הדבר אל הזמן המוגבל אשר השווה מציאותו ואשר תהיה תחלתו עם תחלתו ותכליתו עם תכליתו, או הזמן שיהיה זה המתואר חלק ממין; ואינו הזמן ולא דבר מורכב מעצם וזמן: וזאת מלת 'מתי' תיעשה אצל ההמון לשאלה בדבר על זמנו המוגבל, ובעלי הדבר שמוה שם מורה על הדבר, מתי היה או יהיה.

מאמר האנה. חקקו ה'אנה': שהוא יחס הגוף אל מקומו, ואינו המקום ולא הרכבת הגוף והמקום, סוף דבר – הוא מאמר מורה על העניין שדרכו שיענה על השאלה בדבר: אנה הוא? באמרו: בבית או בעיר, – כי ה'אנה' אינו הבית, רק מה שיובן מאמרו 'בבית'. וכל גוף יש לו אנה ראשון מיוחד בו לבדו, ויש לו אנות רבות משותפות כוללות אותו וזולתו, קצתם קטן וקרוב לראשון וקצתם גדול ורחוק מן הראשון, – כראובן, על דרך משל: האנה הראשון שלו הוא שטח האויר שבבית, הוא המקיפו, המשמש לשטח גופו, ובעבורו הוא בבית שבחצר, ובחצר שבמדינה, ובמדינה מגליל אחר, ובגליל מן האקלים, ובאקלים מן הישוב, ובשוב מן הארץ, ובארץ מן העולם, והוא בעולם, כלומר: תחת גלגל הירח או תוך הגלגל הראשון. האנה הראשון הוא המיוחד בו – כלומר: השטחים המקיפים אותו מאויר או מזולתו, וכל האחר הוא מקום כולל לו ולזולתו.

מאמר המצב. חקקו ה'מצב': שהוא חלקי הגוף המוגבלים לנוכח חלקים מוגבלים מן המקום אשר הוא בו או מונחים עליהם; והוא נמצא לכל גוף, כי כל גוף יש לו אנה על צד המצב וההנחה, – כאדם, על דרך משל, שיש לו מצבים רבים, כעמידה והשיבה והשכיבה וההסיבה ונפלו על פניו

ושכבו פרקדן. – כי חלקיו המוגבלים, כראש והגב והכתפים ושאר חלקיו, יהיה כל אחד בכל אחד מאלו המצבים לנוכח חלק מן המקום אשר הוא מונח עליו, וכשישנה מצבו ישובו החלקים ההם בעצמם לנוכח חלקים אחרים מחלקי המקום. וכבר שמתי 'הנחה' במקום 'מצב' בהעתקה.

מאמר לו. וייקרא מאמר הקניין, – חקוהו: שהוא יחס הגוף אל גוף מונח על שטחו או על חלק ממנו כשייעתק המונח בהיעתק המוקף בו, כלבישה והנעילה ולבישת כלי זיין, – כי הלבישה מורה על יחס הגוף אל גוף אחר מונח על שטחו כשיהיה המקיף נעתק בהיעתק המוקף בו, והנעילה מורה על כיוצא בזה, אלא שהוא נחלק מן הגוף, וכן לבישת כלי זיין: ויש ממיניו שהוא טבעי, – כעור הבהמה וקליפת האילנות, וממנו רצוני, – כלבישת הבגד.

מאמר שיתפעל – חקוהו: שהוא לכת העצם מדבר אל דבר והשתנותו מעניין אל עניין, וכל עוד שהוא הולך בין שני עניינים על דבקות ייאמר בו שהוא 'מתפעל'; ומיני זה הסוג הם מיני התנועה, והם: ההווייה וההפסד, והצמיחה וההיתוך, וההשתנות וההעתקה.

מאמר שיפעל – חקוהו: שהוא היעתק הפועל בדבקות על היחס אשר לו אל חלקי מה שיתחדש בדבר המתפעל בעת שיתפעל, – כי הפועל הוא אשר בעבורו יתחדש בגוף המתפעל דבר דבר וחלק חלק על דבקות העניין אשר אליו ילך המתפעל; אמנם יחס הפועל אל כל חלק מתחדש בלתי יחסו אל חלק האחר, – אם כן הוא נעתק על יחסיו אל חלק חלק ממה שיתחדש במתפעל מעט מעט, בדמות הליכת הגוף המתפעל על חלק חלק ממה שיתחדש בו. ומיני סוג 'שיתפעל' כמיני סוג 'שיפעל', כי כל מין ממיני ההשתנות והתנועה יש כנגדו מין ממיני ההשנייה וההנעה.





---

# ביבליוגרפיה

## כתבים

אבן גבירול, שלמה, תקון מדות הנפש, לינעוויל תקס"ז.

אבן גבירול, שלמה, מקור חיים, תרגום: יעקב בלובשטיין; עורך: אברהם צפרוני, עם ליקוטים מאת שם טוב אבן פלקירא, מקור, ירושלים תשל"א.

אבן דאוד, אברהם, האמונה הרמה, תרגום: שלמה בן לביא, מהדורת שמשון וייל, לייפציג 1852.  
Norbert Samuelson, *The Exalted Faith*, Rutherford, NJ, Associated University Presses 1986.

אבן פלקירא, שם טוב, ספר המעלות, מהדורת יצחק יהודה ווענעטיאנער, ברלין תרנ"ד.

אבן פלקירא, שם טוב, ספר המבקש, האג 1778.

אבן פלקירא, שם טוב, ליקוטים מספר מקור חיים לשלמה אבן גבירול, בתוך: מקור חיים, תרגום: יעקב בלובשטיין; עורך: אברהם צפרוני, מקור, ירושלים תשל"א.

אבן תיבון, שמואל, פירוש המלים הזרות, בתוך: משה בן מימון (רמב"ם), מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ז-1987.

אלחריזי, יהודה, תחכמוני, מהדיר: י' טופרובסקי, מתברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק, תל אביב תשי"ב.

אל-כנדי, יעקוב, פי אל-פלספה אל-אולה (על הפילוסופיה הראשונה), מהדיר: מ' אבו-רידה, קאהיר 1950-1953 (בערבית).

בן מימון, משה (רמב"ם), מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ז-1987.

בן מימון, משה (רמב"ם), מלות ההגיון, תרגום: משה בן שמואל אבן תיבון, עורך: ח"י רות (מהדורה שנייה), מאגנס, ירושלים תשכ"ה.

בן מימון, משה (רמב"ם), איגרות הרמב"ם, ב, מהדורת יצחק שילת, מעליות, ירושלים תשמ"ח.  
הישראלי, יצחק, ספר היסודות, תרגום: אברהם אבן חסדאי, מהדורת שלמה פריעד, חלק שני, דראָהאָביטש תר"ס. מהדורת צילום: ירושלים תשכ"ח.

הישראלי, יצחק, ספר הגבולים, תרגום: נסים בן שלמה; מהדיר: נפתלי הירשפעלד, בתוך: תהלה למשה: מאמרים בחכמת ישראל, לכבוד משה שטיינשניידר, לפסיא תרנ"ו, עמ' 131-141.

הלוי, יהודה, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן תיבון, מהדורת אברהם צפרוני, שוקן, ירושלים ותל־אביב תשכ"ח.

רב סעדיה גאון, ספר יצירה עם פירוש רב סעדיה גאון, תרגום: יוסף קאפח, הוועד להוצאת ספרי רס"ג, ירושלים תשל"ב.

פלוטינוס, אנאדוט (א-ב), תרגום מיוונית: נתן שפיגל, מוסד ביאליק, ירושלים 1978-1981.

*Plotini Opera* (Greek text with English translation), eds. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, including English translation of the Arabic *Theology of Aristotle*, by Geoffrey Lewis, Desclée de Brouwer, and L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1959.

## מחקרים מודרניים

ירדן, דב, שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, א, ירושלים תשל"א.

סיראט, קולט, הגות־פילוסופית בימי־הביניים, כתר, ירושלים 1975.

פינס, שלמה, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם, עורך: י' איגרא, אקדמון, ירושלים תשכ"ו.

פינס, שלמה, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים 1977.

קויפמן, דוד, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, תרגום: ישראל אלדד, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה.

קמחי, דוד (רד"ק), הפירוש השלם על תהלים, מהדורת אברהם דרום, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ד.

שירמן, חיים, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א (מהדורה שנייה), מוסד ביאליק ודביר, ירושלים-תל־אביב תשי"ט (1959).

שמחוני, י"נ, "רבי שלמה בן־גבירול", התקופה, יז (תרפ"ג), עמודים 248-294.

Altmann, Alexander and S.M. Stern. *Isaac Israeli*. Oxford University Press 1958.

Dieterici, Fr., *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1882.

Goodman, Lenn E., *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, Boston 1978.

Ivry, Alfred, *Al-Kindi's Metaphysics*. A translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (*fī al-Falsafah al-Ula*), State University of New York Press, Albany 1974.

Marquet, Y., "Ikhwan al-Safā", *New Encyclopedia of Islam*, III, cols. 1071-1076.

McKeon, Richard (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. Random House, New York 1941.

Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, George Allen and Unwin, London 1982.

Rees, D.A., "Platonism and the Platonic Tradition", *The Encyclopedia of Philosophy*, VI, pp. 333-341.

Rosān, Laurence J., "Proclus", *The Encyclopedia of Philosophy*, VI, pp. 479-482.

Rosenthal, Fr., "As-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia* (New Series), 21 (1952), pp. 461-492; 22 (1953), pp. 370-400; 24 (1955), pp. 42-66.

Stern, S.M., "The Fragments of Isaac Israeli's 'Book of Substances'", *The Journal of Jewish Studies*, 7 (1956), pp. 13-29.



יחידה 4  
ר' בַּחֲיִי אֲבֵן פִּקוּדָה

רפאל ישפה





---

# תוכן העניינים

4.1	הרקע הרעיוני להגותו של ר' בחיי אבן פקודה / 445
4.1.1	הצופיות / 445
4.1.1.1	הצופיות לפי אבן ת'לדון / 445
4.1.1.2	אל-גזאלי / 451
4.1.1.3	אל-מחאסבי / 456
4.1.2	האחים הסהורים (אה'ואן אל-צפא) / 457
4.1.3	בחיי ומקורותיו - גישה אקלקטית / 458
4.2	הרקע החברתי לספר חובות הלבבות / 461
4.3	משנתו של ר' בחיי אבן פקודה / 466
4.3.1	שם הספר תורת חובות הלבבות וייעודו / 466
4.3.2	מבנהו הספרותי של הספר חובות הלבבות / 472
4.3.3	חובות האיברים וחובות הלבבות / 477
4.3.4	מציאות האל ובריאת העולם / 485
4.3.5	אחדות האל / 491
4.3.6	תוארי האל / 500
4.3.7	בחינת הברואים (היקום) / 505
4.3.8	עבודת האלוהים וההערה / 508
4.3.9	שיחת השכל והנפש / 514
4.3.9.1	טובת הנפש האמיתית / 516
4.3.10	הביטחון באל, הגזירה וחופש הבחירה / 519
4.3.11	התשובה וההערה / 520
4.3.12	הפרישות / 522
4.3.13	אהבת האל / 529
4.4	סיכום / 531

---

נספח א: חוה לצרוס־יפה, "לאופיה של התרבות היהודית־ערכית" / 533

נספח ב: יוסף דן, "הפנמת החיים הדתיים" / 554

נספח ג: אליעזר שבייד, "בחי ורס"ג – זיקה ושוני" / 564

ביבליוגרפיה / 569

---

## 4. I

# הרקע הרעיוני להגותו של ר' בחיי אבן פקודה

רבי בחיי בן יוסף אבן פקודה, שבהגותו נדון ביחידה זו, היה הוגה לקטן (ביוונית: אקלקטי, מלשון ברירה ובחירה); כלומר, הוא קיבץ במשנתו יסודות ממגוון תורות פילוסופיות: מן הפלאם לקח ראיות לבריאת העולם, למציאות הבורא ולאחדות האל; מן התורה הנאו־אפלטונית שאב את תפיסת אחדות האל המוחלטת, אחדות שאינה בגדר כמות, ואת תפיסת הזדככות הנפש ועלייתה אל מקורה האלוהי והארתה. הוא גם הושפע כנראה גם מן התנועה המיסטית באסלאם, הנקראת "צופיות", וגם מן החבורה הנאו־אפלטונית הדתית "האחים הנאמנים" או "האחים הטהורים" (אחיואן אל־צפא). על אף האקלקטיות שלו, ר' בחיי אבן פקודה גיבש משנה עקיבה ומקורית, שבמשך הדורות הייתה לתורה פילוסופית ומוסרית פופולרית ביהדות, גם בקרב חוגים שלרוב הסתייגו מן הפילוסופיה וההתפלספות.

### 4. I. I הצופיות

#### 4. I. I. I הצופיות לפי אבן ח'לדון

הצופיות<sup>1</sup> הייתה תנועה מיסטית שבאה למחות על תופעות ההתעשרות וההוללות של רבים בחוגי השלטון במדינה האסלאמית. בתחילת דרכה של התנועה הקפידו חבריה למלא את מצוות האסלאם כפי שהן מופיעות בקוראן ודחו כל הנאה שמקורה בתיי העולם הזה. שאיפתם הייתה להגיע לחוויה הדתית העליונה – ההתמכרות לאל. לשם כך הם פיתחו שיטה של שלבים בדרך היטהרותו והתקדמותו

---

1 מדע הצופיות – האסקטיוז המוסלמי. המונח "צוף" פירושו "צמר", והמיסטיקנים נקראו "צופים" בגלל בגד הצמר הפשוט שנהגו ללבוש.



איור I: מסע מיסטי, ציור פרסי משנת

1650 בערך

(Courtesy of the Arthur M. Sackler Museum, Harvard University Art Museums, Grace Nichols, Francis H. Burr and Friends of the Fogg Art Museum Funds. Photo Credit: Kallsen, Katya. Image Copyright © 2004, (President and Fellows of Harvard College

הרוחנית של האדם. על האדם לנהל מאבק עם עצמו כדי שיוכל להגיע ל"מצבים" רוחניים שהם מתנת האל. אחד האמצעים לכך הייתה הפרישות. ההיסטוריון הערבי עבד אל-רחמן אבן ח'לדון (1406-1332), דן ב"מדע הצופיות" בחלק השישי של ספרו "אל-מקדמה" (אקדמות למדע ההיסטוריה), ואלה דבריו:

מדע זה הוא אחד המדעים הדתיים שנוצרו בקרב עדת המוסלמים. דרכם של אנשים אלה (הצופיים) נחשבת מאז ומעולם – אצל ראשוני העדה ומנהיגיה חברי-הנביא ואצל אלה שבאו אחריהם – לדרך האמת והישר. עיקרה של השיטה הצופית: התייחדות לעבודת הבורא, התמכרות לאלוהים לברו, התרחקות מפיתויי העולם הזה, הינזרות מאותם דברים שההמון שואף אליהם – היינו נועם, כסף ומעמד נכבד – פרישה מכאי-עולם והתבודדות בת-נזירים לשם עבודת-הבורא. כל אלה היו מעשים שבכל-יום בקרב חברי-הנביא והקדמונים. אבל משפשתה הלהיטות אחר הבלי העולם הזה, מן המאה השנייה<sup>2</sup> ואילך, והבריות נטו אל ענייני העולם הזה, נתייחדו השואפים לעבודת-אלוהים בשם "צופיים". – המקור הסביר של שם זה הוא המלה "צוף", כלומר צמר, כי בדרך-כלל נתייחדו הצופיים בכך שלבשו בגדי-צמר: הם רצו להיכדל מאחרים, שלבשו בגדי-פאר, ועל-כן לבשו בגדי-צמר.

לאחר שנתייחדו הצופיים בשיטת ההינזרות והפרישה מן העולם הזה וההתמכרות לעבודת הבורא, נתייחדו בדרכי-תפיסה מיוחדות להם הבאות מתוך חוויה אכסטטית. וזה העניין: האדם, באשר הוא אדם, נבדל מכל שאר בעלי-החיים בכושר תפיסתו [= השגתו, תחושתו]. תפיסתו של האדם היא משני סוגים: תפיסה למדעים ולעניינים שבדעת – תפיסה זו יכולה להיות ביטחון, השערה, ספק, או דמיון – ותפיסה למצבי-הנפש, כגון שמחה או צער, מועקה או הרווחה, שביעות-רצון או כעס, סבלנות, תודה וכיוצא באלה. הרוח השכלית שבאדם, המכוונת את פעולות הגוף, מקורה בתפיסות, רצונות ומצבים, שבהם נבדל האדם מן הבהמה. אחדים מגורמים אלה נוצרים מאחרים; כך למשל נוצרת הדעת מתוך ראיות, הצער והשמחה מתוך תפיסות של דברים מצערים או משמחים, המרץ מתוך מנוחה, העצלות מתוך עייפות. כיוצא בזה, יגיעתו של הטירון הצופי ועבודת-האלוהים שלו מביאות בהכרח לידי מצב-נפש שהוא תוצאתה של אותה יגיעה.

מצב זה אפשר שיהיה מין של עבודת-אלוהים, ואז הוא משתרש בנפשו של הטירון הצופי ונעשה אחת ממדרגות החווייה הצופית. ואפשר שלא יהיה בכתינת עבודת-אלוהים, אלא רק תכונה בת-חלוף של הנפש, כגון צער, שמחה, מרץ, עצלות, או תכונות אחרות כיוצא באלו. הטירון הצופי עולה בהתמדה ממדרגה למדרגה, עד שהוא מגיע להכרה באחדות-הבורא ולידיעת-אלוהים, שהיא המטרה הנכספת של האושר. הנביא אמר: מי שמת תוך הכרזה "אין אלוהים מבלעדי אלוהים"<sup>3</sup> – ייכנס לגן-העדן.

הטירון עובר בהכרח את שלבי ההתפתחות האלה. ביסוד כולם מונחת המשמעת והנאמנות; והאמונה קודמת להם ומלווה את כולם. תוצאותיהם ופירותיהם של השלבים האלה הם המצבים והתארים הצופיים, המולידים מצבים אחרים ועוד אחרים, עד לדרגה של הכרת

2 המאה השנייה – של ההגירה והגירת הנביא מחמד ממכה למדינה בשנת 622, כלומר המאה ה-8 לסה"נ.

3 "אין אלוהים מבלעדי אלוהים" – אמרה זו מכונה ה"שהאדה" – ה"עדות" שהיא אחד מחמשת יסודות האסלאם – "אין אלוהים מבלעדי אלוהים, ומחמד שליח אלוהים". השהאדה תופסת מקום באסלאם כמו "שמע ישראל" ביהדות.

אחדות-הבורא וידעת-אלוהים. אם חל בהשגת התוצאה הסופית ליקוי או פגם, הרי זה אות לליקוי באחד השלבים הקודמים לו. הוא הדין לרעיונות שבנפש ולהרהורים שבלב. על כן הטירון חייב לעשות את חשבון-נפשו על כל מעשיו ולבדוק את משמעותם החבויה. כי המעשים מביאים בהכרח לידי תוצאות, ואם התוצאות לקויות, הדבר נובע בהכרח מפגמים במעשים. הטירון הצופי מגלה את הדבר באמצעות חוויותיו ועושה לעצמו את חשבון-הנפש על סיבת הדבר. [...]

כשנכתבו המדעים ונערכו בקבצים, וחכמי-ההלכה כתבו ספרים על ההלכה והמיתודולוגיה שלה, ואנשי הכלאם ופרשנות-הקוראן כתבו ספרים במקצועותיהם, וכיוצא-בזה – כתבו אנשים מבעלי הדרך הצופית ספרים על שיטתם. אחדים מהם כתבו על כללי ההינזרות ועל חשבון-הנפש, וכיצד להידמות לאישים קדושים במה שעושים ובמה שאין עושים. [...] אחרים כתבו על כללי-התנהגותם של הצופיים ועל חוויותיהם המיסטיות והאכסטאטיות למיניהן במדרגות השונות שלהם. [...] אל-גזאלי [...] בספרו "החייאת מדעי הדת" [...] כינס וערך את כללי ההינזרות וההידמות לקדושים, הסביר את כללי-ההתנהגות של הצופיים ואת מסורותיהם, ופירש את המונחים המיוחדים שבביטוייהם. כך היה מדע הצופיות למדע ערוך-בכתב בעדת האיסלאם, אחר שהיה קודם-לכן רק שיטה של פולחן שכלליה היו נקלטים מפי אנשים ששמרו אותם בלבם. כך אירע לכל המדעים שנערכו בכתב רק לאחר שהתפתחו תחילה בעל-פה, כגון פרשנות-הקוראן, המסורת, ההלכה, המיתודולוגיה של ההלכה, ועוד.

(אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה, חלק שישי, פרק יא, תרגום: עמנואל קופלביץ, עמ' 321-324)

אבן ח'לדון מתאר את הצופיות כתהליך של הפנמה: הצופי מתבודד ומתרכז בכל כוחו באל על-ידי תהליך הנקרא דִּיכָר, כלומר הזכרת השם "אללה" ופסוקים פולחניים בשבח האל. החזרה המתמדת על השם האלוהי, בצירוף הקשה בתופים, נגינה בחלילים ואף ריקודים, מביאה את הצופי בהדרגה למצב של אקסטזה, עד שהוא כאילו מאבד את חושי החיצוניים ואינו רואה או שומע מה שמחוץ לו. רק אז מסוגל הצופי להשיג את "ההסתכלות בעולמות אלוהיים". לפי אבן ח'לדון, "אז מובנה הרוח לקבל את מתנות-האל, את המדעים השייכים למהות האל, ואת פתיחת שערי חסדו. אז מתקרבת עצמותה של הרוח בהבנת מהותה האמיתית אל האופק העליון, הוא אופק המלאכים" (שם, עמ' 324).

שאלה

השוו את תהליך ההפנמה של הצופי, נוסח אבן ח'לדון, ל"דרך העולה" של הנאו-אפלטוניות.

בהגותו של ר' בחיי אבן פקודה נמצא הדים, הן רעיוניים הן מילוליים, למושגים צופיים שהוזכרו כאן, כגון "התייחדות לעבודת הבורא, התמכרות לאלוהים לבדו, התרחקות מפיתויי העולם הזה,

הינורות מאותם דברים שההמון שואף אליהם, העלייה "ממדרגה למדרגה", ובייחוד "חשבון הנפש". ואולם כפי שנראה בהמשך, אין זאת אומרת כי ר' בחיי הוא "צופי יהודי". ר' בחיי דוחה את הפרישות הקיצונית, המנוגדת לדרך התורה, ואין מגמת הפרישות אצלו אחדות מיסטית עם האל כי אם אהבת האל האמיתית.

לדברי יצחק יוליוס גוטמן, אין הפרישות הצופית המשתקפת במשנת ר' בחיי מביאה לידי איחוד מיסטי עם האל – נוסח הצופיות – ולא לידי שלילת ענייני הגוף ולניתוק הרוח ממנו – נוסח הדרך העולה של הנאו־אפלטוניות: "אין מתפקידו [של אידיאל הפרישות] לתת לרוח, שנתפרקה מכבלי החושים, את הכוח להתנשא [...] אל עולם הרוח, או להתאחד עם אלוהים מתוך התלהבות מיסטית, אלא [...] לעורר את הנפש לעבוד את אלוהים מתוך כוונת־הלב".<sup>4</sup>

גם החוקר היהודי הצרפתי ג'ורג' ויידה (Georges Vajda) סבור, שאין ר' בחיי מיסטיקן נוסח הצופיות. מגמת האדם אינה איחוד עם האל כי אם אהבתו. לדבריו:

שמירת המעלות האלה [דהיינו, חיי הפרישות] מביאה אל המדרגה הגבוהה ביותר בחיים הרוחניים, אהבת האל. אהבת האל האמיתית היא תשוקת הנפש להתאחדות עם האור האלוהי, מושג בעל אופי מיסטי מובהק, ואולם אין ר' בחיי מפתח מושג זה על כל השלכותיו. לדעתו, אהבת האל היא סינתזה של מדרגות השלמות אבל אין הוא מרחיק לכת מעבר להן. אוהב האל, כפי שר' בחיי מתאר אותו, שומר מרחק מאהובו. על אף זיקת ר' בחיי למיסטיות האסלאמית [...] תורתו נשארת בתוך קווי המסורת היהודית, ואי־אפשר לכנותו מיסטיקן במלוא מובן המילה.

(Vajda, "Bahya ben Joseph ibn Paquda", pp. 107-108)

כך סבור גם מנחם מנצור:

ר' בחיי אינו חושב במונחים של שחרור הנפש למען התאחדות מיסטית עם האל, או למען השגת הידע העיוני של העולם הרוחני. אלא, הוא מבקש את שחרור הנפש למען עבודת האל הנכונה מכל הלב.

(Mansoor, "Arabic Sources on Ibn Pakuda's Duties", p. 87)

לר' בחיי יש אפוא זיקה לצופיות, אך הוא אינו "צופי יהודי". הוא מסתייג מעמדות מיסטיות קיצוניות הן בתחום המוסר (הוא דוחה את הפרישות הקיצונית) והן בתחום המטאפיזיקה (תכלית האדם היא אהבת האל ולא אחדות מיסטית). הוא דוגמה לכך שהשפעה בין־תרבותית היא תהליך



דינמי של התמודדות עם תרבות זרה, אימוץ רעיונות זרים והתאמתם לצורכי התרבות הקולטת. בשאלת ההשפעות התרבותיות ההדדיות בין היהדות לאסלאם כותבת חוה לצרוס-יפה:

יחד-עם-זאת, אין ספק שהשאיפה והקליטה היו מסויגות – לפחות מצד היהדות – ובאופן בולט נראה זאת [...] בתחום המיסטיקה, שם נסוגו חכמינו מקיצוניותם האכסטיטית של המיסטיקאים המוסלמים, אף-על-פי שתורתם של אלו משכה רבים מחכמינו כבעבותות.

(לצרוס-יפה, "לאופיה של התרבות היהודית-ערבית", עמ' 266)

כשעוסקים בהשפעות תרבותיות ורעיוניות זרות יש אפוא לבחון היטב במה דברים אמורים. במקרים רבים אין הצד המושפע (במקרה זה ר' בחיי) מקבל את הרעיונות במלואם ובעקיבות, אלא הוא מאמץ רק את הרעיונות המתאימים לצרכיו, ותוך כדי אימוץ זה הם עוברים שינוי. לכן אין ה"השפעה" תהליך חד-סטרי פשוט, כי אם התמודדות דינמית של השפעה ותגובה תוך כדי קליטה. לדוגמה, אפילו הרמב"ם, שלרוב נתפס כשכלתן ובשום אופן אינו מיסטיקן, הביא מקור צופי בפירושו למשנה, מסכת אבות: "רבי לויטס איש יבנה אומר, מאד מאד הוי שפל רוח, שתקת אנוש רמה". לדברי הרמב"ם,

כבר הזכרנו בפרקים שקדמו שהענוה היא מן המדות הנעלות והיא ממוצעת כין הגאווה ושפלות הרוח [...] וכבר ביארנו [...] שראוי לאדם לנטות לאחד משני הקצוות על דרך הסייג, כדי שימצא תמיד בדרך הממוצעת, זולתי במדה הזו בלבד מכל שאר המדות [...]

וכבר ראיתי בספר מספרי המדות ששאלו לאחר החסידים ואמרו לו איזה יום עבר עליך בשמחה יותר מכל ימי חייך. אמר, יום אשר הייתי נוסע בספינה, והיה מקומי בה שפל המקומות, והייתי לבוש בלויי סחכות, והיו בספינה סוחרים ובעלי רכוש, ואני הייתי מוטל במקומי, ואחד מנוסעי הספינה עמד להשתין, והשפיעה עליו שפלותי והמצב הגרוע שהייתי בו עד שגלה את עצמו והשתין עלי, התפלאתי על התחזקות תכונת העזות בנפשו, ובאמת לא הצטערתי בלבי במעשיו כלל ולא נתעורר בי שום התרגשות אז שמחתי שמחה גדולה שהגעתי עד כדי כך שלא הרגיזני זלזול אותו החסר ולא שמתי לבי אליו.<sup>5</sup>

(רמב"ם, פירוש המשנה, אבות ד: ד, תרגום יוסף קאפח, עמ' רפז-רפז)

סיפור זה, שהרמב"ם מביאו בעילום שם – "ספר מספרי המדות" – לקוח מן הספרות הצופית, ואולי זו הסיבה לכך שהרמב"ם הסתיר את מקורו וכתב "אחד החסידים" (בערבית: "אל-פצ'לא", שאפשר לתרגמו גם "מצטיינים" או "מעולים").

<sup>5</sup> סיפור זה מובא בערבית גם אצל תלמידו של הרמב"ם, יוסף בן יהודה אבן עקנין, בספרו טפ אל-נפוס (מרפא הנפשות). ראו: A.S. Halkin, "Classical and Arabic Material in Ibn Aknin's 'Hygiene of the Soul'", *PAAJR* 14 (1944), pp. 25-147.

לצופיות האסלאמית יש אפוא השפעה על ההגות היהודית, לא רק על הקבלה אלא גם על הגות פילוסופית. אבל אין פירוש השפעה זו שההוגים עצמם היו מיסטיקנים.

## 4.1.1.2 אל-גזאלי

אחד ההוגים הצופים החשובים, שהוזכר אצל אבן ח'לדון לעיל, הוא אבן תאמר מתמד אל-גזאלי (1058-1111), הוגה דעות מוסלמי ממוצא פרסי. הוא השתייך תחילה לאסלאם האורתודוקסי, אך התקומם נגד שכלתנותם ופולפוליהם של מורי ההלכה ונתפס לספקנות ופסימיות. הוא מצא מפלט לייאושו בעיסוק בתורותיהם המיסטיות של הצופים, ואלה מילאו אותו תקווה חדשה. הוא ברח מן העיר וחי חיי דרוויש נודד. בשנות נדודיו חיבר חיבורים רבים. בספרו מקאצד אל-פלאספה (כוונות הפילוסופים), סיכם את הפילוסופיה של אל-פראבי ואבן סינא. לאחר מכן כתב ספר תהפת אל-פלאספה (הפלת הפילוסופים) בן עשרים פרקים, ותקף בו באופן ענייני ושיטתי את טענות הפילוסופים. מסקנתו הסופית הייתה, שהפילוסופים הם בגדר כופרים משום שהם מאמינים בקדמות העולם וכופרים בידיעת האל את העולם ובתחיית המתים.<sup>6</sup> ספרים אלה תורגמו לעברית בימי הביניים והשפיעו רבות על הפילוסופיה היהודית.<sup>7</sup>

בספרו אחיא עלום אל-דין (החיאת מדעי הדת) טוען אל-גזאלי, שהצופיות אינה בגדר כפירה מבחינת האורתודוקסיה האסלאמית. אדרבה, משנת הצופים היא בהתאם לדת האסלאם. אל-גזאלי כתב גם אוטוביוגרפיה רוחנית, הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל כעל העוז והמלכות, ובה תיאור המשבר הרוחני שעבר עליו בדרכו מן הספקנות אל מדע הכלאם ומן הכלאם לפילוסופיה ולגישות רוחניות אחרות, עד שלבסוף הגיע אל הדרך האמיתית והוודאית, הצופיות. נביא להלן מדברי אל-גזאלי על "דרכי החסידות" (כלומר הצופיות):

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

6 הפילוסוף אבן רשד, בן דורו של הרמב"ם, כתב את תהפת אל-תהפת (הפלת ההפלה), נגד טענותיו של אל-גזאלי המופנות נגד טענות הפילוסופים.

7 הטענות של אל-גזאלי נגד הפילוסופיה יצרה תקדים אסלאמי לטענות דומות של ר' יהודה הלוי נגד הפילוסופיה ביהדות (אף-על-פי שר' יהודה הלוי, בניגוד לאל-גזאלי, לא נקט עמדה מיסטית, כפי שנראה ביחידה 16).

8 הנפש בספרות צופית מציינת בדרך כלל את היסוד השלילי באדם, ואילו הלב – את היסוד החיובי שבו.

9 ראו הערה 7, לעיל.



פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

**פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.**

(אל-גזאלי, "דרכי החסידות", בתוך: הפורה מן התעייה, עמ' 55-60)

לענייננו חשובה במיוחד הדגשת הניסיון הפנימי במשנת אל-גזאלי. אין אל-גזאלי מסתפק בלימוד עיוני של הצופיות. כאמור, "עיקר ייחודם הוא [...] טעם הניסיון הפנימי במישרים ועליית הנשמה, ועל-ידי שינוי תכונות הנפש". לפי אל-גזאלי, הידיעה האמיתית אינה ידיעה המבוססת על "הקבלה מפי השמועה והניסיון של הזולת". זו היא אמונה בלבד, ולא ידיעה. אמנם יש ידיעה שכלית, "רכישת האמת על-ידי ראית-מופת", אך הידיעה האמיתית, שהיא התכלית המיוחלת, היא ידיעה על-שכלית על-ידי "הניסיון הפנימי במישרים", וידיעה מידית-פנימית זו הוא מכנה "טעם" (בערבית: "ד'וק") או "טעם הניסיון הפנימי". מגמה ניסיונית זו, הנקראת "טעם הניסיון הפנימי", מאפיינת גם את גישת ר' פחיי אבן פקודה, ואף את גישתו השונה של ר' יהודה הלוי, כפי שנראה. משנת תורת הלבבות של ר' פחיי מבוססת על הדגשת המישור הפנימי-המוסרי והחוויה האישית, ולא על לימוד שכלי-עיוני בלבד.

כפי שנלמד בהמשך היחידה, יש דמיון מפתיע (מה שחזה לצרוס-יפה מתארת כ"אחדות רוחנית", וראו בנספח א) בין הגותו של פחיי אבן פקודה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשער השני של ספר חובות הלבבות, "שער אופני הבחינה בברואים ורב טוב האלוהים עליהם", לבין אחד מכתבי אל-גזאלי, אל-חכמה פי מח' לוקאת אללה (חכמת אלוהים בברואיו או החכמה שבברואי אלוהים). בגלל הדמיון הזה חשבו במשך שנים רבות שפחיי אבן פקודה העתיק את דבריו מכתבי אל-גזאלי. אך אפשרות זאת הופרכה כאשר התברר כי שני ההוגים היו בני אותו דור ולא ידעו זה על זה. עוד חיזוק לכך ניתן עם גילוי של כתב יד ששימש מקור קדום משותף לשניהם. כל אחד משני ההוגים הושפע עמוקות ממקור קדום זה ושילב אותו במשנתו, איש איש ברוח דתו, בעיקר על-ידי הוספת פסוקים מן התורה או מן הקוראן ואמרות מפי חז"ל או מפי נביא האסלאם.<sup>20</sup>

18 החייאת מדעי הדת הוא שם ספרו הגדול של אל-גזאלי, שכתב לאחר פרישתו מבגדאד. באחד מפרקי הספר דן אל-גזאלי ברוח ובנפש, בדרכי רכישת המדעים לסוגיהם ובדרך החוויה הדתית.

19 הקוראן מחולק ל-114 "סורות" ("סורה" = פרק, מלשון "סור" = גדר). אחרי הסורה הראשונה, "הפתיחה", מסודרות הסורות לפי אורכן, מן השנייה, שהיא הארוכה ביותר (286 פסוקים, הנקראים "אֵיאת", מלשון "אֵיה" = אות) אל הסורות האחרונות, שהן בנות פסוקים אחדים בלבד.

20 ראו: חזה לצרוס-יפה, "לאופיה של התרבות היהודית-ערבית", בנספח א.

## שאלות

1. לפי אל-גזאלי, מהו ההבדל בין לימוד עיוני לניסיון פנימי ומהו היחס ביניהם?
2. מדוע אין הלימוד העיוני תכליתו הרוחנית של האדם?
3. מהי משמעות המונח "טעם" במשנתו?

## 4.1.1.3 אל-מחאסבי

אמרנו לעיל שיש דמיון רב בין דברי ר' בחיי בשער השני בספרו חובות הלבבות לבין דברי אל-גזאלי באחד מחיבוריו. אמרנו עוד שההנחה שר' בחיי העתיק את דבריו מאל-גזאלי הופרכה מכיוון שהתברר ששני ההוגים חיו באותו הזמן במקומות מרוחקים זה מזה ולא יכלו לדעת זה את כתביו של זה. בעיית הדמיון בין השניים נפתרה כאשר גילה דוד בנעט כתב-יד ששימש מקור קדום משותף לר' בחיי ולאל-גזאלי, ופורסם בטעות כספר מפרי עטו של אל-ג'אחס', מסאי מוסלמי ידוע בן המאה ה-9. בנעט הוכיח שלא אל-ג'אחס' חיבר ספר זה, אלא סופר ערבי אחר. מי הוא אפוא מחבר המקור המשותף הזה?

עמוס גולדרייך טוען,<sup>21</sup> כי מקור זה חובר בידי אבו עבד אללה אל-חארת' בן אסד אל-מחאסבי (781-857), מראשוני הסופרים הצופים, שהיה מורו של אבו אל-קאסב אל-ג'ניד, מחלוציה של הצופיות. גם אל-מחאסבי, כמו אל-גזאלי, עבר מאמונה בכלאם לאמונה צופית. לדעת גולדרייך הייתה לאל-מחאסבי השפעה ניכרת על תורה מרכזית של ר' בחיי אבן פקודה, דהיינו ההבחנה בין "חובות האיברים" לבין "חובות הלבבות". הבחנה זו נמצאת בספרות הצופית בכלל, ואצל אל-מחאסבי בפרט. לדוגמה, לפי בחיי, מספר חובות האיברים "מוגבל כתרי"ג מצוות, אבל חובות הלבבות הרי רבים מאוד, אין סוף לפחטיהם" (בחיי, חובות הלבבות, הקדמה, תרגום קאפת, עמ' ז). אותו רעיון נמצא ב"פרק עבודת הלבבות" בספר השאלות על מעשי הלבבות והאיברים של אל-מחאסבי, האומר, כי "אללה הטיל על יראיו חובות (שיש לקיימן) בלב נוסף על מעשי האיברים, [...] וג' עניינים אלה מתפרטים להסתעפויות אשר לא ייספרו מרוב, בכל הנוגע לפעולות הלב לבדו, ולמחשבות הלב על פעולות האיברים" (תרגום גולדרייך, במאמרו "המקורות הערביים האפשריים...", עמ' 195-196). גולדרייך גם מראה שיש דמיון רב בין ר' בחיי לבין אל-מחאסבי בכל הנוגע למניין חובות הלב וחובות האיברים.

אמנם ר' בחיי אבן פקודה רחוק מעמדה מיסטית מובהקת (כאמור, אין הוא מקבל את תפיסת אחרות הנפש עם האל, והוא דוחה את הפרישות הקיצונית), אך תפיסתו הפילוסופית-המוסרית, ובייחוד של "חובות הלבבות" נוסף על "חובות האיברים", שהיא מקורית ובעלת השפעה רבה בתולדות מחשבת ישראל, היא תפיסה המושפעת מהספרות הצופית האסלאמית בכלל, וכפי שהיא באה לידי ביטוי בחיבורו של אל-מחאסבי בפרט.

21 גולדרייך, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות'", עמ' 208-179.



## 4.1.2 האחים הטהורים (אח'ואן אל-צפא)

ר' בְּחַי אֲבֵן פִּקּוּדָה מביא לעתים דברים בשם "הפילוסופים". מי הם הפילוסופים הללו? חוקרים גילו כי המובאות האלה, ומובאות אחרות שאינן נאמרות בשם אומרן, לקוחות מאוסף "איגרות האחים הטהורים" (רסאיל אח'ואן אל-צפא; ראו ביחידה 3, סעיף 3.1.9.7). ואכן, המסר הרוחני-המוסרי של איגרות האחים הטהורים בא לידי ביטוי במשנת ר' בְּחַי אֲבֵן פִּקּוּדָה: נטייה מובהקת לפרישות והדגשת יתרון חיי הרוח הפנימיים על חיי הדת החיצוניים והפורמליים, וכן הדגשת הצורך להעלות את הרמה המוסרית והרוחנית של העם כולו באמצעות התינוך.

דוד קויפמן, במאמרו "תורת האלהות של ר' בְּחַי אֲבֵן פִּקּוּדָה" דן בפירוט בנקודות המגע שבין ספר חובות הלבבות ובין ה"איגרות" של האחים הטהורים. לפי קויפמן:

ועל כן מתקבל מאוד על הדעת, שדברי הפילוסופים שר' בְּחַי מזכירם בהקדמה כוונתם לאחי הטהרה, שכן השפעתם על "חובות הלבבות" גלוייה לעין. השפעה זו ניכרת תחילה בדרך הכללית, אולם גם בפרטים. בדרך הכללית, משמע העמדה כולה ודרך ההרצאה של הספר עומד בהם טעם של "איגרות". הנה בשניהם אותה דרך מליצה, בה פונה הספר במישרין בנאום אל הנפש, כאילו עמדנו עמה פנים אל פנים, ואותו אורח כתיבה מגוונת רבת-תן וחיים, זרועת פתגמים, לרוב צופיים, ומעשיות ואימרות-כנף, המפסיקות את ההרצאה המייגעת, המקלות על הקריאה בתוכן החדגוני והרי היא אותה צורה שגזאלי גנה אותה כמסוכן וכמפתה בסגנונם של אחי הטהרה. ובפרטים תוכן תלות זו של ר' בְּחַי באחי טהרה בדוגמאות מספר שנביאן כאן. בשער שני, פרק ה, מדבר ר' בְּחַי בצורך ובדרך של ידיעת-עצמו של האדם, שזולתה לא תיתכן גם ידיעה בגדולתו ובחכמתו של אלהים, "וכבר אמרו קצת החכמים שהפילוסופיא היא ידיעת האדם את עצמו". כל המימרא הזאת היא במתכונתם של ה"איגרות". [...] וכשר' בְּחַי מוצא את גדולת אלהים, טובו ובינתו אף בתכול השמים "ומן התימה שיהיה מראה השמים מן המראים המחזיקים", גם בזאת הוא יוצא בעקבות ה"איגרות". [...] ובכלל ראייתו של ר' בְּחַי את הטבע הוא כראייתם של בעלי ה"איגרות" והוא מלא התפעלות למראה התבונה האלהית המתגלית ביקום וכן גם הם מפסיקים את דיונם המדעי ביסודות הטבע או באוצרות הטבע בקריאת התפעלות: "ראה מה נפלאות חכמת הבורא!". ותיאור כוכבי שמים מלווה הערות על הגיונה ותכניותה של הבריאה כולה. ולמרות הסטיות המעטות ניכר גם הדמיון המובהק של האנתרופולוגיה של ר' בְּחַי (שער שלישי, פרק ט) לזו של אחי הטהרה. לפחות בקווי היסוד דומה השוואתו של גוף האדם להיכל אצל שניהם, גם אם בפירוטו של משל זה ובפיתוחו מתרחק ר' בְּחַי מהם. עצם תיאורו של הגוף כמיקרוקוסמוס, כעולם קטן, אין אנו מוצאים אותו בהרחבה כזאת אלא אצלם. [...] תביעתו של ר' בְּחַי (שער שמיני, פרק ג, מס' כג) לא לחדול לתמוה על פלאי הבורא משום התרגלותו בהם, נמצאת ממש גם ב"איגרות". משם לוקחה ומשם גם העתיק אותה מלה במלה ר' משה אֲבֵן עֲזַרָּא. תורת ר' בְּחַי בפרישות, בהסתפקות במועט שבהכרח, גם היא מצויה ב"איגרות". והאימרה של ר' בְּחַי (שער תשיעי, פרק ב), שאנשי

האמונה הם "רופאים לנפשות" מקורה אצל אחי הטהרה. גם דחייתו את הפרישות הקיצונית והמלצתו על שיווי משקל ועל הדרך הממוצעת היא דרך התורה הם לשיטתם. [...] ביטויים מסויימים של ר' בחיי נלקחו במישרין מן ה"איגרות". [...]

(קויפמן, "תורת האלהות של ר' בחיי אבן-פקודה", הערה 36, עמ' 21-22)

### 4.1.3 בחיי ומקורותיו – גישה אקלקטית

כאמור, ר' בחיי אבן פקודה היה ביקורתי כלפי התורות הפילוסופיות השונות – הפלאם, הנאו־אפלטוניות, הצופיות, ואיגרות האחים הטהורים. הוא שאב מכל המקורות הללו וליקט מהם את הרעיונות בדרך הברירה והבחינה הביקורתית. ייחודו הוא בבחירת נושאים מסויימים, דחיית נושאים אחרים, שילובם של הנושאים הנבחרים במערכת הגותו, ושילובם של מקורות יהודיים מובהקים – פסוקי מקרא, דברי חז"ל וכיוצא בהם – בנטעים זרים אלה ואיחודם למערכת הגותית אחידה ועקיבה. לדברי דוד קויפמן:

הפילוסופיה הדתית שלו היא אקלקטית באופייה. מה שמתקבל בסיכום מתוך ספרו, איננו שיטה מושלמת של מכלול רעיונות חדשים, ולכך גם לא התכוון כלל, אולם גם לא איזו תערובת של מחשבות מלוקטות מכל מיני מקומות. מה שקובץ כאן הוא פרי עבודתו של הוגה דעות, הבורר ובוחר את אשר הוא מלקט. לא נמצא אצלו בשום מקום איזו היצמדות, פרי חוסר־בטחון־עצמי, ברעיונותיהם של אחרים ולא שימוש עיוור חסר־טעם במקורות שלפניו. הרעיונות שהוא שואלם מאחרים, הוא רוכש אותם עד היותם שלו, הוא מעבדם, צר בהם צורה עצמית, תוך כדי ניצולם מטביע בהם גון מיוחד במינו, אין הם מקובצים כפסיפס ססגוני בתוהו ובוהו אלא כשלימות ממוזגת מיוזג אורגאני.

מתוך דוגמאות אחדות ברורות ביותר עוד ניתן לנו לעקוב אחר דרך הבחירה הביקורתית שנקט בה בשימוש במקורות. נקודת המרכז של כל תורת האלהות שלו, שיטתו באחדות האלהים, שיטה שיש בה צעד ניכר קדימה בהתפתחות מושג האלהים ביהדות, משלא זכתה עדיין להערכה שהיא ראוייה לה, נקודת מרכז זו בתורתו היא ניאופלטונית. אין ספק, שלתורה זו, על כל הגדלות שבה וכל החומרה שבה, הגיע ר' בחיי דרך החיבורים הניאופלטונים שנפוצים היו מאוד בין הערבים, כשם שנקודות רבות בספרו מצביעות במפורש על תורות ניאופיתגוריות.<sup>22</sup> אם ניתן את דעתנו על כך, מאיזה עולם תוהו של דימויים מיסטיים, של חכמת מספרים לוליינית, של מושגי ספירות נאצלות, שמתוכם צריך היה לדלות את תורת אחדות אלהים ולהעלותה לטהרה זה שאנו מוצאים אותה אצל

22 נאו־פיתגוריות – אסכולה המבוססת על תורת פיתגורס (ראו ביחידה 3, סעיף 4.1.3). כזכור, גם רס"ג הזכיר את תורת פיתגורס (לא בשמו) בתארו את הרעות השונות על חידוש העולם בפירושו לספר יצירה, הדעה השביעית (ראו ביחידה 2, סעיף 2.3.4.2).

ר' פחיי, אם נתבונן כיצד עלה בידו לשחרר תורה זו מתלי תלים של כל הטפל המעוות אותה, לא נוכל אלא להרכין ראש בכבוד לכוחו הרוחני של האדם. הוא אף הצליח לא להיגרר אחר תורת האצילות, שכל כך רבה היתה חשיבותה בפילוסופיה הניאופלטונית ושבמוקדם נתקבלה על ידי הערבים ואף זכתה להתפשטות נרחבת בספרד. כמעט שאין זכר אצלו לתורת האצילות.

בתופעה זו ממש יכולים אנו להבחין ביחסו של רבינו פחיי לאנציקלופדיה של אחי הטהרה. השימוש הרב במאמריהם הם לא הביאו בשום פנים ואופן לסגל לעצמו את כל השקפותיהם; הוא נוטל מהם מתוך זהירות ובחירה ביקרתית. ועל כן, למרות המקום הרב שתופסים באנציקלופדיה ענייני השטנים וכל מיני רוחות רעים, תורות מלאכים ומושגי אסטרולוגיה, השכיל ר' פחיי לשמור את יצירתו הרחק מכל אלה.

וכן גם עלה בידו של רבינו פחיי להתגבר בכי טוב על הסכנה שארבה לו מצדדים שונים בהספיגו את "חובת הלבבות" יסודות מיסטיים. מה רבה החשיבות, מה רבה המשמעות לתולדות התרבות היהודית, הנודעת מן העובדה, שספר זה טהור היה מכל מיני ערפילים מיסטיים, יהיה ברור למדי, אם נזכור, שספר זה היה אחד הנפוצים והאהובים ביותר בשכבות העממיות וטהור זה שימש דורות על גבי דורות במשך מאות בשנים, מעיין לא-אכזב, מקור מים חיים לזיכוכ אורחות מוסר והתרוממות שבאמונה.

(קויפמן, "תורת האלהות של ר' פחיי אבן-פקידה", עמ' 26-28)

השפעת הכלאם ורב סעדיה גאון ניכרת בשני השערים הראשונים של ספר חובות הלבבות ("שער הייחוד" ו"שער הבחינה"), ובייחוד בשער הראשון, שהוא בעל אופי פילוסופי מובהק. השפעת הצופיות ניכרת בשערים האחרים של הספר, העוסקים בענייני מוסר ונפש. לדברי שלמה פינס:

תורת-האלהות של ספר "חובות-הלבבות" הושפעה במידה רבה על ידי תורתו של ר' סעדיה גאון ב"אמונות-ודעות". ההוכחות לקיומו של האל הן אלו שנמצאות בספר ה"אמונות-ודעות". והן שלוש – ולקוחות כולן מספרי הכלאם, אך מסתבר, שבעניין זה הושפע מחבר ספר חובות-הלבבות על ידי סעדיה, ולא על ידי המחברים המוסלמים של ספרי הכלאם. אבל מבחינות אחרות הושפע פחיי במידה מכרעת על ידי הזרם המיסטי הצופי. ביחס לתיאולוגיה השכלית-עיונית הושפע איפוא מסעדיה, ואילו ביחס לתורתו המיסטית – הושפע על ידי המיסטיקנים המוסלמים.

(פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 78)

ואולם גם בתחומים הפילוסופיים-השכלתניים, שבהם ניכרת השפעת הכלאם, אין ר' פחיי מאמץ את דעותיו של רב סעדיה גאון כפשוטן. ככל שהוא מושפע מרס"ג ומסכים אתו, הוא גם חולק עליו או משנה את משמעות מושגיו.

אליעזר שבייד מציין נקודות הסכמה רבות בין ר' בחיי לבין רב סעדיה גאון, וכן את ההבדלים החשובים ביניהם. לפי שבייד, בחיי מסכים עם רס"ג בשאלות רבות, כגון במיון שלושת מקורות הידיעה, בשאלת היחס בין השכל לתורה, בהבחנה בין המצוות השכליות למצוות השמעיות, ובתחום הראיות על מציאות האל על סמך ראיות לחידוש העולם. על אף קבלתו את דעת רס"ג בשאלות האלה, יש שינוי רב בין בחיי לרס"ג, כפי ששבייד מראה, כי בחיי משלב את נקודות ההסכמה בהקשר רעיוני שונה. למשל, הקשר דיונו של רס"ג במקורות הידיעה וביחס השכל לתורה הוא הפולמוס שלו נגד אתגרים חיצוניים, דהיינו הספקנות והטענות הרעיוניות (פילוסופיות ודתיות) המנוגדות ליהדות הרבנית, ואילו אצל בחיי האתגר הוא חיי האמונה הפנימיים: הוויכוח אצל ר' בחיי אינו בין היהדות לבין תורות פילוסופיות ודתיות אחרות, נוסח רס"ג, אלא הוויכוח הוא בין חיי הדת החיצוניים והפורמליים, כפי שנקבעו בהלכה, לבין חיי הרוח הפנימיים וכוונת הלב הטהורה. כמו כן, ההבחנה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות מביאה את ר' בחיי לידי הבחנה חדשה – חובות הלבבות וחובות האיברים. הידיעה השכלית – ובכללה ידיעת האמת על חידוש העולם ומציאות האל – אינה תכלית בפני עצמה, כי אם שלב הכרחי בדרך הרוחנית הארוכה אל אהבת האל. לכן, כפי ששבייד מלמד אותנו, נקודות ההסכמה והזיקה בין ר' בחיי לרס"ג מצביעות על השוני המהותי בין גישותיהם ועל שימוש האקלקטי של בחיי במקורותיו.

כדי לסכם את שאלת יחסו של ר' בחיי למקורותיו (במקרה זה, רס"ג), נביא את דברי שבייד בנספח ג. מומלץ לקרוא את הדברים לפני המשך הקריאה ביחידה, כי נקודות ההסכמה וההבדל יש בהן מעין חזרה על רס"ג וגם מעין מבוא למשנת ר' בחיי אבן פקודה (אין אנו מביאים את כל נקודות ההבדל; נסתפק בדוגמאות אחדות).

## 4.2

# הרקע החברתי לספר חובות הלבבות

אין בידינו מידע מדויק על חייו של ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה. אפילו תאריכי לידתו ומותו אינם ידועים. ידוע רק כי חי בספרד המוסלמית במחצית השנייה של המאה ה־11. גם שמו של בחיי אינו ידוע בבירור, כפי שדוד קויפמן מציין:

אף השם עצמו, מצד היגוי, מוטל במחלוקת. מונק בהסתמכו על כתיב השם אצל מחברים ספרדיים, מכריע לטובת בחיי, אף על פי שמקובלים היינו לכתוב וגם לקרוא בחיי. נראה שהשם המקביל יחייא יכול לשמש הוכחה להיגוי בחיי.<sup>1</sup>

(קויפמן, "תורת האלהות של ר' בחיי אבן פקודה", עמ' 11, הערה 1)

במאה ה־11 נהגו היהודים בספרד המוסלמית משגשוג כלכלי, חברתי ותרבותי. הם נהנו מאמון השליטים וקיבלו משרות בחצרותיהם. כך נוצר מעמד החצרנים היהודים, שאימץ את אורח־החיים הראוותני של עמיתיו המוסלמים ותמך בפעילות ספרותית, ובייחוד בשירה. כך מתאר זאת בצלאל ספרן:

יהודי החצר, שהתרשמו מחיי החצר, אימצו את אורח־החיים ומקצת הערכים התרבותיים של עמיתיהם המוסלמים והעתיקו אותם לעילית של הקהילה היהודית. יעדי־העל שלהם – ולמעשה גם הבסיס לחינוך הילדים – היו עתה רדיפת סגנון אלגנטי, טיפוח החן והנימוסים, והחתירה לשליטה בצורה הפואטית ובטכניקות של צחות הדיבור.

(Safran, "Bahya ibn Paquda's Attitude toward the Courtier Class", p. 154)

1 לפי הכתיב הערבי, "אלף מקצורה" (אלף מקוצרת) בסוף מילה, ההגייה כתנועת פתח, נכתבת באות י', כגון במילים "עילי" (על) ו"אלי" (אל). לכן השם "בחיי" הגוי "בתיא".

לפי ספרן, היות שמערכת החינוך משקפת את ערכי החברה, הרי גישתו החינוכית של בחיי בספר חובות הלבבות היא בעצם ביקורת על ערכי החברה היהודית החצרנית בימיו. ביקורת זו משקפת ביקורת דומה בספרות הערבית על מעמד החצרנים בחברה האסלאמית השלטת, ומספרות ביקורתית ערבית זו שאב בחיי רעיונות, משלים ואמרות לספרו. לדוגמה נביא קטע מספר חובות הלבבות שבו מציע היצר הרע תכנית חינוכית שימושית למעמד החצרנים. ספרן מציין שהקטע לקוח משיר ערבי:

[יצר הרע אומר] ואל תטריד מחשבתך בלמודים, כי-אם במה שיהא לך בו חן בעיני אנשי דורך, ותתרצה בו אצל נכבדי אנשי זמנך, כגון שר או מפקד-משטרה ושופט ובעל-מעלה, כגון ידיעת היוצא-מן-הכלל שבשפה וחקי משקל השיר ויסודות הדקדוק והפיוט, ומבחר הספורים, ומפלאי המשלים ונדירי המשאות,<sup>2</sup> וההתמדה במושבי אנשי הצחות, ולמידת ההתדברות עם כל סוג מסוגי בני-אדם ולמידת חכמת מהלכי הכוכבים ולשפט<sup>3</sup> על פיהם להמון וליחידים.

(חובות הלבבות, ה: ה, תרגום קאפה, עמ' קעה)

## שאלות

1. יצר הרע ממליץ ללמוד סוגים מסוימים של ידיעה בלבד, ואינו ממליץ על סוגים אחרים. מדוע?
2. אילו ערכים חברתיים ומוסריים משתקפים בלימודים המומלצים כאן?
3. מדוע מכנה בחיי את הממליץ "יצר הרע"?

הדוגמאות הנזכרות בתכנית החינוכית המוצעת על-ידי יצר הרע מצביעות על רדידותם של החצרנים: אין הם מחשיבים לימוד מעמיק של המדעים ושל התורה. אין הם מחשיבים לימוד שתכליתו ידיעת האמת, אלא לימוד שטחי, שתכליתו עשיית רושם חברתי על "נכבדי אנשי זמנך" בלבד.

התנגדותו של ר' בחיי לחיים הרדודים של החצרנים היהודים נובעת משיקולים פילוסופיים ודתיים גם יחד. במישור הפילוסופי הוא דוחה את החינוך החצרני שהדגיש את לימוד ה"אדאב", דהיינו אמרות "מוסר" עממיות. חינוך כזה הוא מעשי ולא עיוני: הוא מכוון לקידום חברתי ומקצועי, ועוסק בהתחכמות חיצונית ולא באמת ובחכמה הפנימית.

2 בתרגום יהודה אבן תיבון: "והמליצות הנזכרות", כלומר חיבורים ספרותיים יוצאי דופן.

3 כפי שנראה ביחידה 5 (על ר' אברהם אבן עזרא), חכמת התכונה המשפטית היא האסטרולוגיה, הטוענת שעל סמך "מהלכי הכוכבים" אפשר "לשפוט" מה שיארע "להמון וליחידים", וכל זאת בניגוד לחכמת התכונה הלימודית – האסטרנומיה.

## לדברי בצלאל ספרן:

תכנית הלימודים שלהם מוגבלת ללימוד השפה הערבית והעברית, דקדוק, שירה, משלים ומעשיות ערביים ואסטרולוגיה. התמקדותה תועלתנית; למעשה, התכנית מכוונת במיוחד להצלחה בשירות המלכותי. תוך כדי פיתוח המיומנות המקצועית הדרושה להתקדמות בחצר, היא מסייעת גם לטיפוח "צחצוח" חברתי. [...] בהיותה מטבעה בעלת אופי מעשי, שוללת התכנית החינוכית את החיפוש האקדמי הנמרץ אחר החכמות העיוניות.

(Safran, "Bahya ibn Paquda's Attitude toward the Courtier Class", p. 156)

החינוך החצרני השטחי והמעשי פגום גם מהבחינה הדתית, כי הוא מסתפק במה שנמסר בקבלה (המסורת), ואינו דורש מן האדם להתעמק בתורה. יצר הרע מחטיא ומכשיל את האדם החפץ להתעמק בתורה:

וכאשר תתקומם נגדו בכל אלה ולא יצליח להכשילך כמו שהוכרנו, ייום לעשות זאת מצד ידיעותיך; וכאשר יראה כך חשק ללמד החכמה, יאמר לך: האם לא די לך במה שדי לגדולי אנשי דורך וזקניך – והיא ידיעת תורת האמת? האם אינך יודע, שהלמוד אין לו סוף ולא תכלית? עשה מטרתך יסודי הדת ועקרי התורה ולמד מה שתתהדר בו בעיני בני-אדם מעניני השיר ומשקליו וידיעת חריגי השפה והחידות המפלאות והמליצות המקבלות, וחדל מעניני הדינים וזכותי החכמים בהן, ואל תתעסק בידיעת עקרי ההוכחה ויסודי הדבור וסוגי ההקשים ומיני הראיות ואיכות שיכות העלה לעלול ותאום למודי הנגלה עם למודי הנסתר מחמת עמקם ודקות ענינם, וסמך על בעלי המסורת במה שאתה יכול לעמוד על אמתתו כמו שאתה סומך עליהם במה שנמנע ממך דבר זה.

(חובות הלבבות, ה: ה, תרגום קאפה, עמ' קצ)

## שאלות

1. מדוע מתאר יצר הרע את הלימוד הדתי האמיתי כאילו "אין לו סוף ולא תכלית". האם "אין לו סוף" – "אין לו תכלית"? כיצד אפשר להשיב ליצר הרע כאן?
2. לפי יצר הרע, יש "לסמוך על בעלי המסורת" בענייני הדת. כיצד השיב רס"ג לתפיסה כזאת כשתיאר את יעדי ספר האמונות והדעות?

המלצת יצר הרע היא להסתפק "ביסודי הדת" ו"לסמוך על בעלי המסורת". בזאת סותר החינוך החצרני את היעד הדתי האמיתי. החצרנים נוטים לסמוך על "בעלי המסורת" אף בדברים שבהם האדם "יכול לעמוד על אמתתם", כלומר דברים שהוא מסוגל להבין בשכלו. תפיסה חינוכית שטחית זו עומדת בניגוד לדעתו של ר' בחיי, ושל רס"ג לפניו, שתפקיד המשכיל הדתי הוא לתת אסמכתא שכלית לאמונה הדתית, להפוך אמונות המקובלות על סמך המסורת בלבד לדעות



## ספר חובות הלבבות

**אמר**

המתקן יהי שכ להיות ממוקד מעשה נער עולב אשר  
 חסידיו שמיחץ מחבבתו יסור הכל קבורתו ונחר נחית  
 להיות תחבנות נבואיו וסגולה נמיסיו ויחל עליו מרוח רבועו והאז  
 עינוכר נשמתו כסלחאק הווא סאטש ונשמת שר תביע וסטר וזה  
 נשמת חרב והסרלו מחבבה וסרת מל יצחקו והמטילו ככל כריותיו  
 כסלחאק ממהסות ארץ ומעוף השמים יחבבן וסלחאק משרלו  
 כמעשה ידך כל שיה תחת רגליו וכל חכב לב יורע כי האורס מתחילת  
 יסרתו ונחשיות יסרתו נגר על החכמה והטבע עליה דבר וישר יין וז  
 להיכ וזה האורס עפר סלחאק הארמה ויפח כאלפיו נשמות חיים יהי האורס  
 לנפש חיה אך כפע שסוריות תלורת שונע זה מה יגמדים זה על ורד  
 הכ מתגרים בו תמיר להטות חיות מורק החכמה והאמת אל הדרך התאווה  
 והשקר ונפי גבוהב על שכלו תקצר ירו להחזיק מחכמה והיה כאשר  
 ייכ השכל ירו וגבה החכמה וכאשר יעח ירו וגבה התאווה וסעגל  
 הזה בעלים נע אירס איש מירעו כחכמה וכסכלות ובכל דור ודור אטחט  
 רנאים סגל כע אורס אשר הלכו סאור החכמה וסרו ממחטכי התאווה  
 השלח וזו הקרובים הקרבים אל יוצרים והנקראים אשוי להיכ ואוהביו  
 סכסל חתלק חסוך חת להיכ ואיענע וכל חת להיכ חתלק נח וז  
 וסאעלת החכמה עירל אכירה אכיע מאשוי דורו וקרא אוהבו שלטראו  
 סקלחאק אכירה אוהבי וסאגיע אל המעלה העליונה והגולה אשר  
 היא הכסת הסור וייחורו ועבורת אשר כעבירה נבוא האורס כסלחאק  
 חקרא ססמי לכסורי כסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק  
 אסמ מוחין וזה מורטה לזרע אחריו כסלחאק וזה לט משר  
 כסלחאק קהלת יעקב וכעבירה קרא עב יין וכסלחאק וסלחאק וסלחאק  
 וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק  
 עס יין חלה וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק  
 לזי לחיבב וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק  
 כסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק וסלחאק

המבוססות על עיון שכלי ועל הוכחות מדעיות. תינוך חצרני רדוד שכזה אינו יכול לשמש את המטרה הדתית: חובת הלב שהיא עבודת האל מתוך אהבת האל. מי שעובד כדי להתקדם ולהתגדל, אינו אוהב את האל אלא את עצמו. הוא אינו "עובד מאהבה" (כפי שנראה גם בדיונונו ברמב"ם), והוא דומה ל"עבדים, המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס" (משנה, אבות א: ג). בקיצור, ר' בחיי מתנגד לתינוך החצרני גם מהבחינה הדתית. לפי ספרן:

בחיי אינו רק מבקר את ההדגשה הבלעדית [אצל החצרנים] של "אֲדַאב". הוא מוסיף ומראה כיצד הדגשה מופרזת זו משפיעה לרעה על האיכות ועל אמות המידה של לימוד היהדות בשני תחומים: הפילוסופיה היהודית וההלכה. ההתעלמות משיטותיה הקפדניות של ההוכחה הפילוסופית מונעת את השגת התכלית האידיאלית של בחיי: אמונה משכילה.

בעקבות רס"ג, בחיי טוען כי רק אמונה משכילה היא אמונה כשרה. כשהוא עוסק בנושאים, כגון מציאות האל, אחדותו ואי־גשמיותו, לא זו בלבד שהוא טוען שהם ניתנים להבנה שכלית, אלא הוא מוסיף להוכיח אותם בפירוט נמרץ וקפדני. ניסיונות אלה [של בחיי] להשתית את האמונות המסורתיות על השכל מיועדים לדרבן את כל מי שהוא בעל יכולת שכלית לעשות כן. מי שאינו עושה זאת מתרשל לא רק בשכלו אלא גם באמונתו, כי האמונה המשכילה היא "חובת הלבבות" הראשונית.

(שם, עמ' 161)

לסיכום, ר' בחיי לא היה מרוצה מן הממסד היהודי הפוליטי־החברתי בימיו (כלומר מעמד החצרנים) וגם לא מן האווירה ששררה בחברה היהודית בכלל. לכן החליט לכתוב חיבור שינחה את הקהילה כולה, ולא רק את שכבת המשכילים, אל האמת הרוחנית (בכך הוא שונה מן הרמב"ם, למשל, שספרו מורה הנבוכים מכוון במפורש אל העילית החברתית ולא אל הקהילה כולה).

## 4.3

# משנתו של ר' בחיי אבן פקודה

### 4.3.1 שם הספר תורת חובות הלבבות וייעודו

הספר כתאב אל-הדאיה אלה פראיץ אל-קלוב (ספר ההוראה [או: ההדרכה] אל חובות הלבבות) נכתב בידי ר' בחיי בשנת 1080 בערך בשפה הערבית ותורגם לעברית בשנת 1161/1160 בשם ספר תורת חובות הלבבות, בידי יהודה בן שמואל אבן תיבון, לפי בקשת ר' משולם בן יעקב מלוניל.<sup>1</sup> תרגום זה נפוץ בקרב היהודים והשפיע השפעה מרובה במשך הדורות על ספרות המוסר בישראל. הספר תורגם לעברית גם בידי ר' יוסף קמחי (אביו של ר' דוד קמחי), ובתקופתנו בידי הרב יוסף קאפח.<sup>2</sup>

בשם הספר באה לידי ביטוי ההבחנה שעושה בחיי בין "חובות האיברים" ("פראיץ אל-ג'וארח" בערבית) לבין "חובות הלבבות" ("פראיץ אל-קלוב" בערבית). לדעת עמוס גולדרייך (במאמרו המוזכר לעיל), להבחנה זו אין תקדים בספרות היהודית והיא הושאלה כנראה מן הספרות הצופית, ובייחוד מתיבורו של אל-מחאסבי. שם הספר, "ההוראה אל חובות הלבבות", מבטא גם כיוון ותנועה, כלומר כוונתו שהקורא יעבור, באמצעות הספר, מהמצב הרוחני שהוא נתון בו אל מצב רוחני חדש. מילת היחס "אל" בשם הספר בערבית מסמלת את המעבר הזה וחבל שבתרגום המקובל ("ספר תורת חובות הלבבות") היא הושמטה.

ייעודו החינוכי והרוחני של הספר, כפי שבחיי רומז בשמו, הוא להיות מורה דרך או מדריך אל חובות הלבבות. בהקדמת הספר מסביר בחיי, כי מעבר חינוכי-רוחני זה אל חובות הלבבות מחויב

1 משולם בן יעקב מת בשנת 1171 בערך. לוניל (Lunel) – עיר בדרום צרפת. בשנת 1166 ביקר בה בנימין מטודלה ומצא בה כשלוש-מאות יהודים. הייתה בה ישיבה מפורסמת.

2 ביחידה זו, מרבית הציטוטים מספר תורת חובות הלבבות הם בתרגום יהודה אבן תיבון והוא מצוין בקיצור, חובות הלבבות. ישראל הלוי הוציא מהדורה מנוקדת ומבוארת, ומספרי העמודים שסימנו מכוונים למהדורה זו. הבאנו את הציטוטים בכתב מלא. יש שהמובאות הן מן התרגום של קאפח, ואלה באות ככתבן וכלשונן.

על-ידי השכל, התורה והקבלה (כלומר המסורת, דהיינו התורה שבעל-פה). מעבר זה הוא תהליך הדרגתי של הפנמה – מעיסוקיו החיצוניים-הגופניים של האדם אל חוויה פנימית-רוחנית, ומשמירת המצוות באיברי הגוף אל שמירתן בלב. רוב "אנשי דורנו", אומר בתיי, אינם עוסקים בחובות הלבבות, אלא בשמירתן החיצונית של חובות האיברים בלבד. ואולם אין שמירה חיצונית זו במעשים – ככל שהיא חשובה וחיונית לשלום גוף האדם – מספיקה לשלום נפשו ולתכליתו הרוחנית של האדם. לכן נחוץ ספר שיהא "מורה הדרך הטובה והישרה, ומנהיג במנהגי הקדמונים ומוסר התסידים [...] וגורם להצלת הנפש" (חובות הלבבות, הקדמה).

תהליך זה של הפנמה עונה על שתי שאלות: מדוע לשמור את המצוות (או החובות), וכיצד לשמור אותן?

ראשית, מדוע לשמור את המצוות? לפי התפיסה היהודית המסורתית, האל ציווה לשמור את מצוות התורה. כלומר, מקור סמכות חובות האדם הוא סמכות אלוהית. סמכות אלוהית זו היא חיצונית לאדם. חובותיו של האדם, לפי תפיסה מסורתית זו, אינן באות מן האדם עצמו – מה שמכונה בפילוסופיה "אוטונומיה" (אוטו = עצמי, נומוס = חוק, כלומר האדם עצמו הוא מקור החוק או המוסר) – אלא ממקור אחר, אלוהי, חיצוני לו – מה שמכונה "הטרונומיה" (הטרו = אחר, נומוס = חוק, כלומר החוק, או המוסר, בא ממקור אחר ולא מן האדם עצמו). בלי לפגוע במעמדן האלוהי ההטרונומי של חובות האדם, בתיי רוצה שהאדם יקיים את המצוות לא רק מפני שכך נצטווה, אלא שיוסיף להן פן של משמעות אישית. הוא מצפה שיקיים אותן מתוך כוונה בלבו ומתוך הבנה שלמצוות יש משמעות רוחנית פנימית בתיי ואין שמירתן עניין של משמעות חיצונית גרידא. כלומר, על האדם לעבור ממשמעות חיצונית אל משמעות פנימית.

שנית, כיצד שומר האדם את חובותיו? הוא יכול לשמור אותן באיבריו (כלשון בתיי), כלומר לקיים את המצוות במעשי גופו החיצוניים, בלא כל מחשבה או כוונה פנימית. בכל מערכת קבועה של מצוות טמונה סכנה שקביעותן תהפוך אותן להרגל בלבד, אם הן אינן מלוות בחוויה רוחנית פנימית. עבודת האל האמיתית, לפי בתיי, היא "חובות הלבבות" – לא במקום "חובות האיברים", אלא פן נוסף עליהן – כלומר מעשיו החיצוניים של האדם נובעים מתוך כוונה ומחשבה פנימית, והמעשה החיצוני משקף ומבטא חוויה רוחנית פנימית. כך מתאר בתיי תהליך זה של הפנמה רוחנית:

וכאשר עמדתי על מה שהזהיר עליו השכל והכתוב והקבלה<sup>3</sup> ממצוות הלבבות, החילותי להרגיל את נפשי בהן, ועמסתי עליה משא ידיעתן ועשייתן. וכל אשר נגלה אלי מהם עניין, גילה לי את הסמוך לו, והסמוך לו את הסמוך לו, עד אשר רחב העניין,<sup>4</sup> והיה לי קשה לזכור

3 כאמור, חובות הלבבות נגזרות מן השכל, התורה והקבלה (דהיינו המסורת, התורה שבעל-פה).

4 כפי שנראה, חובות הלבבות הן אין-סופיות, ולכן כל אחת גוררת אחרת. לכן נחוץ ספר כדי לעזור לאדם לזכור את חובותיו.

אותו תמיד מלבי, ויראתי השכחה על מה שעלה במחשבתי מהם, והתכת מה שקפא ברעיוני מענייניהם, עם מיעוט העוזרים מאנשי-דורנו עליהם,<sup>5</sup> והסכמתי לכתבם על ספר ושאחברם בחיבור שיהיה כולל שורשיהם וסובב פרקיהם והרבה מתולדותיהם, כדי שאבקש את נפשי תמיד לדעתם ואחייבנה לעשותם.<sup>6</sup> וכמה שיהיה מהם פועלי שווה עם דיבורי,<sup>7</sup> אודה לאל העוזר אותי עליו והמורה לי את שביליו.<sup>8</sup> כמה שיהיה מהם חולק עליו ומקצר מהגיע אליו,<sup>9</sup> אאשים את נפשי ואוכיחנה ואטעון עליה ממנו, עד שיתבאר לה עוולה מצדקו, ונטותה מיושרו, ועוותה מתיקונו, וקוצר מעשיה מתמותו.<sup>10</sup> וראיתי לשומו דבר קיים ומטמון צפון ונר שיאיר לבני-אדם ויורה להם הדרך אשר ילכו בה.<sup>11</sup> וקיוויתי שתהיה תועלת זולתי בו מתועלת, והוראת בלערי מהשלמת חפצי.<sup>12</sup> ואמרתי בלבי, שאחבר בעניין הזה ספר שיהיה מתחלק על שורשי חובות הלבבות ומצוות המצפונים, ולשומו מאסף לכל, ושיהיה מספיק בעניין,<sup>13</sup> ומורה הדרך הטובה והישרה, ומנהיג במנהגי הקדמונים ומוסר החסידים, ומעיר משנת הפתיית, ומעמיק בדקדוקי החכמה הזאת,<sup>14</sup> ומוכיר רעת האלוהים ותורותיו, וגורם להצלת הנפש, ומזרז העושה, ומעורר המתעלם, ומיישר המקדים, ומרגיל המתאחר,<sup>15</sup> ומאשר המתחילים, ומראה הדרך לנבוכים.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' כח-כט)

## שאלה

אם יש מצוות שחובה עלינו לקיימן בגלל התורה, המסורת והשכל, מדוע אומר בְּחַי "כדי שאבקש את נפשי תמיד לדעתם ואחייבנה לעשותם"? מדוע אין עשייתן מספיקה בפני עצמה?

דברי ר' בְּחַי בהקדמה לספר מלמדים מה היו מניעיו לכתוב את הספר. כזכור, מניעיו של רס"ג בכתובת ספר האמונות והדעות נבעו מן האתגר החיצוני – התקפות על היהדות הרבנית מצד

- 5 בְּחַי סוען כאן שאין בדורו אנשים רבים העוסקים בחובות הלבבות.
- 6 בְּחַי אומר כאן כי החליט לכתוב את הספר כדי להסביר את שורשי חובות הלבבות, ואת "תולדותיהן" המתחייבות מהן, כלומר חובות נוספות הנובעות מהן. וזאת על מנת שהנפש תוכל לא רק לדעת את חובותיה אלא גם לעשותן. מעשה האדם צריך להתאים לדבריו. כלומר, עליו לעשות ולקיים את מה שהוא אומר.
- 7 לכן במידה שבְּחַי הצליח להשיג במעשיו את מה שאמר שהוא רוצה לעשות, הוא מודה לאל.
- 8 לעתים אין די במעשה האדם, ואין הוא מצליח להשיג את מה שאמר.
- 9 אם מעשיו לא הספיקו ולא תאמו את מה שאמר, הספר הזה יעזור לו להוכיח את נפשו (את עצמו) וליישר את מעשיו.
- 10 הספר אמור להיות מורה דרך לבני אדם.
- 11 בְּחַי מביע את תקוותו שהספר יעזור לאחרים יותר ממה שעזר לו לתקן את מעשיו.
- 12 בְּחַי מקווה שהספר כולל את כל העניינים הדרושים להורות את הדרך הנכונה.
- 13 כלומר, חכמת חובות הלבבות.
- 14 הספר "גורם להצלת הנפש" מפני שהוא עוזר לה להבין את האמת ולעשות את הטוב. הספר "מזרז" את האדם המהיר בהבנתו לתכלית זו, וכן "מרגיל" את האדם החלש בהבנתו להשגת תכלית כפולה זו של ידיעת האמת ועשיית הטוב.

דתות אחרות ומצד עדת הקראים היהודית. בעיני בְּחַי, לעומת זה, האתגר האמיתי – חובות הלבבות – בא מבפנים: כיצד להפוך את השגרה שבשמירת המצוות לפעולה המביאה את האדם לידי הודרכות רוחנית ומוסרית. מעשיו החיצוניים של האדם בשמירת חובות האיברים אינם תכלית בפני עצמם. מעשיו החיצוניים צריכים להוביל את האדם אל חוויה פנימית ורוחנית של חובות הלבבות. המעשה החיצוני צריך להוביל אל החוויה הפנימית וגם לבטא אותה. זהו ייעודו של הספר, שהוא מורה את הדרך אל חובות הלבבות.

### שאלה

תורו לדברי רס"ג בהקדמתו לספר האמונות והדעות (יחידה 2, סעיף 2.4.1), והשוו את ייעודיו שם לייעודיו של בְּחַי כאן בהקדמתו לחובות הלבבות.

כאמור, יש הבדל עקרוני ומהותי בין ייעודו של בְּחַי לייעודו של רס"ג בספר האמונות והדעות. ייעודו של רס"ג הוא חיצוני, ואילו ייעודו של בְּחַי הוא ייעוד פנימי. ספרו של רס"ג כתוב בנוסח הפלאם, והוא בא להצדיק ולאמת את התורה מהבחינה השכלית ולתת כלים ביד המאמינים בה לעמוד בפני התקפות מן החוץ – התקפות פילוסופיות שכלתניות, התקפות של דתות מתחרות (של האסלאם ואף של הנצרות), והתקפות של כתות יהודיות יריבות (הקראים). הוא אינו רואה את הסכנה בתוך היהדות האמיתית (דהיינו היהדות הרבנית) אלא מחוצה לה. ספרו של בְּחַי אכן מסתמך על רס"ג ואף על שיטות הפלאם, אך ייעודו שונה, משום שבְּחַי רואה את הסכנה האמיתית בתוך היהדות עצמה. הוא חושש שהתורה תיהפך לסדרה של מצוות מכניות, בלי תוכן רוחני פנימי בלב האדם – דת של מעשים קבועים בלא כוונה ומחשבה, משמעת בלא משמעות.<sup>16</sup> לכן מטרתו המפורשת היא, שספרו יהיה "מורה הדרך הטובה והישרה [...] ומעיר משנת הפתיות, ומעמיק בדקדוקי החכמה הזאת, ומזכיר דעת האלוהים ותורותיו, וגורם להצלחת הנפש, ומורו העושה, ומעורר המתעלם [...]". מי האיש הזקוק למורה דרך? כל יהודי המחצין את המצוות ואת התורה למעשי האיברים בלבד, וכך מחטיא את מטרת חובות הלבבות. בניגוד לרס"ג, כוונתו של בְּחַי אינה להשיב לאפיקורוס (לפי לשון חז"ל), כלומר להשיב לטענות חיצוניות נגד התורה. לדעת בְּחַי, מי שנמצאים מחוץ לתורה אינם רואים את האור ואין טעם לטרוח בוויכוחים עמם. האור הצפון בלב האדם נסתר מפני שאין האדם השומר שמירה מכנית את מצוות האיברים החיצוניים מבין את האמת שכבר נמצאת בנפשו. בהדגישו את המעשים בלבד הוא שוכח את העיקר, את האמת. יש לחפש את האמת הפנימית הזאת כדי "לגלות מה שהוא תקוע בשכל-הצלול משורשי דתנו וטמון בנפשותינו מקוטבי-תורתנו". לדברי בְּחַי:

16 ראו את דברי אליעזר שביד בנספח ג. אינני משתמש במינוח הסוציולוגי-המודרני של "דת מוסרית" מכיוון שלדעתי אין בְּחַי מתנגד ל"מוסד" החיצוני, כי אם לסכנת החצנת החיים הרוחניים הפנימיים של כל אחד על-ידי השגרה הקבועה. הסכנה אינה בכישור החברתי אלא בפנימיותו של האדם השומר מצוות.

וכאשר עלו בידי מדרך הסברא [= בשיקול הרעת], חקרתי עליהם מן הכתוב אצלנו והמקובל בידינו, ומצאתי בהם במקומות רבים. ואני עתיד לבאר כל דבר מהם בשער המיוחד לו בעזרו יתברך, וקראתי לספרי זה שם מעניין כוונתי בו, והוא ספר תורת חובות הלבבות.

וכיוונתי בו להתחכם ולהעיר הפתאים והמקצרים<sup>17</sup> מאנשי-תורתנו ונוחלי חוקי-דתנו במה שיספיק להם מן הראיות אשר יעיד השכל בבירורן ואמיתתן, ולא יכחש בהן כי אם אנשי-החונף והשקר, מפני שהאמת כבד עליהם, ושהם מבקשים להקל על עצמם. ולא אטרח להשיב עליהם, מפני שלא הייתה כוונתי בזה הספר להשיב על החולקים על עיקר תורתנו, אך כוונתי לגלות מה שהוא תקוע בשכל-הצלול משורשי-דתנו וטמון בנפשותינו מקוטבי-תורתנו. וכאשר נעורר מחשבותינו לחשוב בהם, תתברר אמיתתם במצפונינו, וייראו מאוריהם על איבדינו.<sup>18</sup> וזה דומה לאחד מחכמי-החזים שנכנס בחצר אחד מאוהביו והרגיש שיש בה מטמון, חקר עליו וימצאהו כסף שחור, נשתנית צורתו מן החלודה שעלתה עליו. לקח ממנו מעט ומרקו במלח ובחומץ, וישטפהו וייפהו עד ששב הכסף אל צורתו הנאה ואל הדרו וזיוו. ואחר-כך ציווה בעל-הבית לעשות בשאר המטמון כן. ואני כיוונתי לעשות כן במטמוני-הלבבות לגלות אותם ולהראות פני זוהר מעלותם, כדי שיעשה כן מי שרוצה להתקרב אל האלוהים ולהירבק בו.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' לו-לוז)

## שאלה

לאור מה שלמדנו על מעמד התצרנים בימי בחיי, אל מי מופנית הביקורת על היהודים "המקצרים"? במה הם "מבקשים להקל על עצמם"?

כוונתו של בחיי אבן פקודה אינה ליצור שיטה פילוסופית עקיבה. הפילוסופיה, כפי שנראה להלן, היא אמצעי לתכלית דתית, כי ידיעת האמת הכרחית לאהבת האל. כאמור, בניגוד לספר מורה הנבוכים של הרמב"ם, המכוון במפורש אל העילית המשכילה, מכון חובות הלבבות אל העם, אל הקהילה הדתית. ואמנם הצליח הספר, אולי יותר מכל ספר פילוסופי יהודי אחר בימי הביניים (חוץ מספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי), לחדור לחוגים עממיים ולתודעה הדתית והמוסרית, ובכללם חוגים שלא היו מעוניינים כלל בפילוסופיה ואף התנגדו לה. לדברי יצחק יוליוס גוטמן:

17 כוונת בחיי ליהודים שאינם מבקשים לרדת לעומקן של המצוות ולהבין את משמעותן, אלא נכפי שהוא אומר בהמשך) מבקשים להקל על עצמם.

18 כתרגום קאפח: "כאשר אנו מפעילים את מחשבתנו בהם, תתברר בלבנו אמתתם, ויתגלה זהרם בחיצוניותנו", כלומר אז נראה את האור הפנימי במעשינו החיצוניים.



חיבורו "ספר ההדרכה לחובות הלבבות" שלו (כִּיתָאב אל־הִידָאיה אִילָא פֶּאֲרַאֲיִן' אל־קִולֻז, ובעברית: "ספר תורת חובות הלבבות") אין לו שום כוונות עיוניות, אלא מבקש הוא לסייע להעמקתם של החיים הדתיים ולהפנמתם. אין הספר מתכוון כלפי הפילוסופים, אלא כלפי העדה הדתית, שהוא מבקש להראות לה את הדרך לעבודת־אלוהים האמיתית. מועטים הם ספרים עבריים שנעשו ספר־עם, כמו הספר "חובות הלבבות". רוח הִירָאָה הפשוטה והחמימה שלו עשתה אותו לספר־מוסר חביב עד לימינו אנו, ובו מצאו הבריות את הביטוי האמיתי והטהור לִירָאָת־שמים יהודית. ספר זה לא היה יכול להשפיע השפעה כזאת ובפרט על חוגים כאלה ובזמנים כאלה, שלא נגעה בהם רוח הפילוסופיה ושרויים היו בכל כולם במסורת היהודית, – אלמלא לא נתחבר ברוח היהודית המקורית. ולפיכך מאלף הוא ביותר להתבונן בדבר ולראות, עד כמה ניכרות גם בספר זה השפעות דתיות זרות, הצרות בו צורה מיוחדת במינה. [...] בְּחַי מרבה להזכיר לעתים קרובות דוגמאות של חסידות יותר משהוא מזכיר את חכמי הפילוסופיה, והחכם היהודי החסיד אינו חושש כל עיקר להביא סמך לתורותיו מדברי גדולי החסידים של דת האיסלאם, הקרובים לו ברוחו – אף־על־פי שאינו מזכירם בשמותיהם.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 100-101)

עובדה היסטורית היא, שאותם חוגים שבתקופת הפולמוס על הפילוסופיה, אחרי מות הרמב"ם, התנגדו לפילוסופיה וראו בה נטע זר וחכמה חיצונית פסולה וטמאה, הושפעו עמוקות מתורתו של בְּחַי, שלא היסס להביא דברי פילוסופים והוגים דתיים נוכרים (שהוא מכנה "חסידים"). בְּחַי גילה יחס חיובי ואף הערצה לחכמים נוכרים שאפשר ללמוד מהם את האמת, ואילו על היהודים, בני עמו, הוא מתח ביקורת על שאינם מבינים את אמיתת התורה ואת חובות הלבבות. היהודים האלה, הוא טוען, שומרים את חובות האיברים החיצוניות, ו"מבקשים להקל על עצמם", ועל־ידי כך מחטיאים את המטרה הרוחנית הפנימית של התורה. היהודים יכולים אפוא ללמוד מבני עמים אחרים, שאף־על־פי שמצוותיהם הדתיות החיצוניות אינן תקפות מהבחינה היהודית, הם שומרים את האמת הרוחנית הפנימית. לכן, לפי יצחק הוסיק (Isaac Husik):

כאן אנו מבחינים בבירור בכוונת בְּחַי. אין הוא מעוניין בהשתתתה השכלית של הדוגמה היהודית, ולא ביישוב הדת עם הפילוסופיה. כוונתו להשיג את השלמת סיהור הדת עצמה מבפנים. הכנות והעקיבות בדברינו ובמחשבותינו בכל מה שקשור לעבודת האל, הן תנאי יסודי וערך חיוני לחובות הלבבות. כמובן, אי־אפשר להשיג זאת בלא תבונה. ידיעת האל ואחדותו היא תנאי הכרחי להבנה נכונה ולהערכה מספקת של חובותינו הדתיות. הפילוסופיה נעשית אפוא הכרחית לדת טהורה ואמיתית יותר, בלא כל קשר לסכנות המאיימות עליה מבחוץ.

(Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, p. 85)

## 4.3.2 מבנהו הספרותי של הספר חובות הלבבות

כאמור, שמו המלא של הספר "ההוראה אל חובות הלבבות" מצביע על כוונת המחבר שהקורא יעבור למצב רוחני חדש. המעבר והכיוון שמסמלת מילת היחס "אל" משתקפים גם במבנהו הספרותי של הספר, מבנה שבְּחַיִּי מסבירו לקראת סוף ההקדמה לספר. חובת הלב העיקרית היא ידיעת ייחוד האל, ובכך עוסק השער הראשון של הספר. אי־אפשר לדעת את מהות האל אלא על־ידי ידיעת נבראיו בלבד, ולכן עוסק השער השני בבחינת הברואים. רק האל הוא ריבון על המציאות, לכן רק אותו לבדו יש לעבוד, ולכן עבודת האלוהים נדונה בשער השלישי, וכן הלאה, עד שמגיעים אל השער העשירי והאחרון של הספר, העוסק בתכלית האדם, היא אהבת האל. בנוסף, בְּחַיִּי מציין בפירוש שהוא משלב טיעונים פילוסופיים־שכליים<sup>19</sup> בטיעונים דתיים, שהם "מן הכתוב אצלנו והמקובל בידינו" (כך בתרגום אבן תיבון; לפי קאפח, "מן הכתוב והמסור", ובערבית "אל־מכתוב ואל־מנקול"), כלומר התורה שבכתב והתורה שבעל־פה, מה שנכתב בכתבי הקודש ומה שנמסר במסורת (או קבלה) בעל־פה. שלושה מקורות אלה הם "שערים" לידיעת התורה האמיתית. לדברי בְּחַיִּי:

והשערים שפתחם הבורא לדעת תורתו ודתו, הם שלושה. האחד מהם, השכל הניצל מכל פגע. והשני, ספר תורתו הנתונה למשה נביאו. והשלישי, הקבלות שקיבלנו מקדמונינו, שקיבלו מן הנביאים עליהם השלום. וכבר הקדים לכאדם הרב הגדול רבנו סעדיה, ז"ל, במה שיש בו די.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' י')

להלן דברי ר' בְּחַיִּי במלואם על מבנה הספר:

אמר המחבר, כאשר הסכמתי לחבר בספר הזה חלקי חובות הלבבות, כיוונתי את מחשבתי לבחור אותן שתהיינה כוללות את זולתן וסובבות את שאריתן, ושמתי שורשן העליון ויסודן הגדול ייחוד האל בלב שלם.<sup>20</sup>

ואחר־כך עיינתי כמה שאנו חייבין לחבר אל ייחודו מהחובות הנזכרות הראויות לו ממנו.<sup>21</sup> וירעתי דעת ברורה, כי הבורא יתברך, מפני שהוא אחר־אמת ולא ישיגהו שום עצם ולא מקרה,<sup>22</sup> ואין מחשבתנו משגת דבר שאינו עצם ולא מקרה, נמנעה ממנו השגתו מצד עצם

19 מה שאבן תיבון מכנה "מדרך הסברא" וקאפח מתרגם "בשקול הדעת", הוא "אל־קיאס", ההיקש (syllogism), כלומר טיעון הגיוני־שכלי.

20 בְּחַיִּי בוחר לדון בחובות הלבבות הכלליות והיסודיות, הכוללות בעצמן חובות משניות אחרות, החל בחובה השורשית, שהיא ייחוד האל בלב (דהיינו לא רק לאמת את ייחוד האל בדברי הפה, אלא לאמתו בהבנתנו השכלית).

21 כלומר, נוסף על ייחוד האל בלב, שהוא שורש ויסוד לכל חובות הלבבות, אנו חייבים להוסיף עוד חובות הלבבות, למשל עלינו לאמת כי אין האל עצם או מקרה, כפי שבְּחַיִּי מפרס בהמשך.

22 אחדות האל, כפי שראינו גם אצל רס"ג, מונעת אותנו מלייחס לו תכונות עצמיות ומקריות.

כבודו יתברך, והוצרכנו לדעתו ולהשיג מציאותו מצד בריותיו, וזה הוא שער הבחינה בברואים, שמתי הבחינה שורש שני לכלל מחובות הלבבות.

והתבוננתי במה שראוי לאחר-האמת מן האדנות ומה שחייבים בריותיו בו מעבודתו, שמתי קבלת עבודת האלוהים שורש שלישי לכלל מחובות הלבבות.

ואחר-כך נתבאר לי מה שראוי לאחר-האמת מהתייחדו בהנהגת הכל, ושהתועלת והנוק אינם כי אם ממנו וברשותו לברו, התחייבנו לבטות עליו ולהימסר אליו, שמתי הביטחון שורש רביעי לכלל מחובות הלבבות.

ואחר-כך חשבתי בעניין האחר-האמת מהתייחדו בכבודו ושאיננו משתתף עם דבר ואינו דומה לדבר, הוצרכנו לחבר אל זה שנעברהו לברו, ונייחד כל המעשים לשמו, כי איננו מקבל המעשה המשתתף בו, זולתו עמו, שמתי המעשה המיוחד לשם-האל שורש חמישי לכלל מחובות הלבבות.

וכאשר שוטטו רעיוני לחשוב במה שאנו חייבים לאחר-האמת מספר דוממותו וגודלו מפני שאין כמוהו, הוצרכנו לחבר אל זה שניכנע לו כפי יכולתנו, שמתי את הכניעה שורש שישי לכלל מחובות הלבבות.

וכאשר הבינותי מה שהוא עובר על בני-אדם שהם מתעלמים ומקצרים במה שהם חייבים בו מעבודת האל יתברך, והדרך שיכולין לתקן בה מעונותם וקיצורם היא התשובה ובקשת הכפרה, שמתי התשובה שורש שביעי לכלל מחובות הלבבות.

וכאשר חיפשתי להשיג אמיתת מה שאנו חייבים לשם יתברך מן החובות הנגלות והנסתרות, וידעתי כי לא ייתכן לקיים אותן עד שנחשב עם נפשותינו בעבורן לאל יתברך ושנדקדק עליהן, שמתי החשבון עם הנפש שורש שמיני לכלל מחובות הלבבות.

וכאשר השיבותי אל מחשבתי בעניין האחר-האמת, ראיתי כי ייחודו בלב שלם, לא יתקיים בלב המאמין כשלבו שכור ביין אהבת-עולם ונוטה אל תאוותיו הבהמיות. ואם ישתדל לפנות את לבבו ולסלק את מצפוניו ממותרי-העולם ולפרוש ממעדניו, יתקיים הייחוד השלם בלבבו ויעל אל מעלתו, שמתי הפרישות שורש תשיעי לכלל מחובות הלבבות.

ואחר-כך חקרתי על מה שאנו חייבים לבורא יתברך אשר הוא תכלית כל תאוה וקץ כל תקווה, כי ממנו התחלה ואליו התכלה, ומה שראוי לו ממנו מאהבת-רצונו ויראת חרונו אשר המה תכלית הטובה והרעה, כמו שאמר הכתוב (תהלים, לו: ו) "כי רגע באפו חיים ברצונו בערב ילין בכי ולפקר רנה", שמתי אהבת האל יתברך שורש עשירי לכלל מחובות הלבבות.



וכאשר עלו בידי מדרך הסברא, חקרתי עליהם מן הכתוב אצלנו והמקובל בירינו, ומצאתי בהם במקומות רבים. ואני עתיד לבאר כל דבר מהם בשער המיוחד לו בעורו יתברך, וקראתי לספרי זה שם מעניין כוונתי בו, והוא ספר תורת חובות הלבבות.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' לג-לו)

### שאלה

הכינו רשימה של שערי הספר ונושאייהם (תנו להם כותרות). הסבירו את החלוקה לשערים על-פי טיעוניו של בחיי.

לפי אליעזר שבייד, סדר השערים מתאר את דרך האדם אל השלמות, דרך שהוא מכנה "דרמתית". לדברי שבייד:

יש להדגיש: השערים הללו קשורים זה בזה ומוליכים זה לזה באורח דיאלקטי. אלו הם תחנות בדרך שסופה נעוץ בראשיתה. ועובדה זו כשלעצמה מהווה חריגה מאלפת מדרכו של רס"ג. בספרות המוסר של ימיה"ב הריני נוטה להבחין בין שני טיפוסים: אופייניים: הטיפוס שאני מכנהו ה"אפי" והטיפוס ה"דרמתי". בטיפוס האפי כוונתי לספרות מוסר או לספרות מחשבה המשתדלת להקיף את כל תחומי החיים של האדם, ברשות היחיד וברשות הרבים, מתוך הנחה שהאדם נוגע בהם תמיד מחדש במסלול יום-יומי קבוע. כמובן – יש הבדלה בין תחומים גבוהים לנמוכים, אבל האדם שרוי בהם חליפות תמיד, ועל כן אין תשומת-לב לצד ההתפתחות של האדם מתחנה לתחנה כדרך של עלייה. אלא תשומת-לב למעין מכלול יציב וקבוע של הנהגות או של אמונות שאדם נוטל שכר על כולן, ומקיימן יחד. מטבע הדברים טיפוס זה שורה בתחום הדת האיסטוטוציונאלית הפונה אל מישור החיים הבינוני,<sup>23</sup> והיא אינה עומדת בשום מתיחות אל ההלכה. להיפך: היא נשענת בנוחות רבה מאוד על הדיון ההלכתי. תפיסתו של רס"ג היא, לדעתי, דוגמה מובהקת של תפיסה כזאת. ונראה לי בכללות שווהי התפיסה האופיינית ביותר לספרות המוסר היהודית. [...] כנגד זאת הטיפוס הדרמתי מבליט את קו העלייה מן הבינוני אל הפסגות שיחידים עומדים בהם. ספרים אלה תופסים דרך שיסוד ההתפתחות, ולא יסוד החזרה וההיקף, עיקר בהם. חבורים כאלה עומדים מטבע הדברים במתיחות עם הדת האיסטוטוציונאלית ועם ההלכה. אך הם מפרים אותה מאד, כי הם חוזרים ונקלטים בתוך ספרות בעלת אופי מסורתי-מסכם.

23 כלומר, בספרות האפית הדגש אינו בהתפתחותו של היחיד ובעלייתו מתחנה רוחנית לתחנה גבוהה יותר, כי אם בחיי הקהילה הקבועים במישור רוחני בינוני, המשותף לכל מי ששומר את הנורמה ההלכתית. לעומת זה, הספרות הדרמתית מדגישה את עליית היחיד מן המישור הקבוצתי הבינוני אל פסגות רוחניות מיוחדות.

ספר "חובות הלבבות" הוא לדעתי דוגמה מובהקת לטיפוס הזה וגם גורלו ההיסטורי, דהיינו: דרך שילובו, הוא אופייני במיוחד. דוגמה שנייה, בעלת אופי אחר, היא משנתו האתית של הרמב"ם.

(שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית, עמ' 75-76)

עמוס גולדרייך מציע פירוש אחר למבנה הספר ולחלוקתו לעשרה שערים. בסוף השער העשירי מסכם בְּחַיִּי את עשרת שערי הספר בשיר שכתב בעברית, במטרה "להיותם לך [הקורא] למזכרת כאשר תדעם על־פה ותשיבם בלבבך וברעיונך לילך ויומך בעת נוחך ותנועתך". לשון זו מזכירה, לדעת גולדרייך, את לשון קריאת שמע: "ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". לדברי גולדרייך:

ונראה שיש לאסוציאציה זו על מה שתסמוך, שכן התביעה לשינון, ובנוסח הקרוב עוד יותר לזה שבקריאת שמע, חוזרת ומודגשת בסוף החיבור בצורה קיצונית ומפתיעה, שממנה יכולים אנו להסיק שאותם עשרה כללים אינם עניין שבנוחות טכנית בלבד, אלא מבקש ר' בְּחַיִּי ליחס להם ערך של קדושה. [...] התביעה שתובע ר' בְּחַיִּי מן הקורא לגבי י' בתים אלה, הכתובים בעברית ובסגנון שירי הקודש של הפייטנים, כוללת אם כן אלמנטים רבים המוכרים לנו מקריאת שמע. [...] האין כל אלו מצטרפים לכך שביקש ר' בְּחַיִּי להקנות לי' הכללים מעמד של כמעט מעין י' דברות חדשות? וכאן יכולה להתעורר השאלה, אם אין לפנינו השפעה סמויה של המסורת הידועה על היכללותן של תרי"ג המצוות (שהן, כאמור, "חובות האיברים" לפי ר' בְּחַיִּי) בעשרת הדברות.<sup>24</sup> ואם אמנם כן הוא, אזי חייבים אנו לומר, שתפיסתו של ר' בְּחַיִּי את "חובות הלבבות" כמערכת אוטונומית, המקבילה הקבלה מלאה למערכת תרי"ג מצוות האיברים (וחשובה ממנה) – תפיסה זו מרחיקת לכת ונועזת היא יותר ממה שנראה בקריאה ראשונה.

(גולדרייך, "המקורות הערביים האפשריים של ההכחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות'",

עמ' 182-183)

והנה דברי ר' בְּחַיִּי עצמו בסוף השער העשירי של הספר, ועשרת בתי השיר העברי, המסודרים לפי סדר עשרת שערי הספר (ראשי הבתים בשיר מסודרים לפי אותיות השם "בְּחַיִּי בר יוסף"):

וראיתי בהשלמת התועלת והיישור לך אחי [= כדי להשלים את תועלת הספר לקורא], שאקבץ ראשי ענייני ספרי זה בעשרה בתים עבריים, יסבול כל אחד מהם עניין שער אחד

24 גולדרייך רואה בעשרת שערי הספר הקבלה לעשרת הדיברות. הואיל ולפי פירושים שונים כל תרי"ג המצוות נרמזות בעשרת הדיברות, מציע גולדרייך, כי כמו שתרי"ג המצוות כלולות בעשרת הדיברות אולי כל חובות הלבבות כלולות בעשרת שערי הספר ובעשרת בתי השיר.

משערי על מחברתם וסידורם, וחתמתי בהם ספרי להיותם לך למזכרת כאשר תרעם על־פה ותשיבם בלבבך וברעיונך לילך ויומך בעת נוחך ותנועתך, לא תחדל לפקוד ענייני ספרי זה ולזכור שורשיו, שאם תהיה במעשה ממעשי העבודה – יזכירך הבתים האלה לייחד לבבך בו לאלוהים. ואם תהיה במעשי העולם, יזכירך בחשבון עם נפשך. ואם תהיה בעניין צר בדברי עולםך, יזכירך בביטחון על האלוהים. ואם תהיה בעניין שיביאך אל הגאווה והגובה, יזכירך בכניעה. ואם יהיה לבך פנוי, יזכירך לבחון בטובת האלוהים עליך. ואם תהיה בעניין שמחה ותענוג גופני, יזכירך בפרישות מן העולם. ואם תהיה בעניין שתמרה בו את האלוהים, יזכירך בתשובה. ואם תהיה מתעלם מתורתך ואמונתך, יזכירך להירבק בעבודת האלוהים. ואם תהיה בעניין ייחוד האלוהים, יזכירך שיהיה ייחודך בלב שלם. וכן בענייני תפילתך והרהורי לבך, לחסום לשונך, ולאסור חושך, ולמשול בתאוותיך, ולהחזיק באיבריך, ולפקוד רעיוניך, ולשקול מעשיך, ושאר מה שזכרתי בו מן המנהגים הטובים המוסרים העליונים. והאלוהים יורנו ואותך את דרך עבודתו ברחמיו וגדולתו, אמן.

#### ואלו הן עשרת הבתים

בני, יחד יחידתך לצורך,	ביחדך לאל אחד יצרך.	יחוד האל
חקור ודרוש והתבונן פלאיו,	ושים שכל ודת צדק אזורך.	בחינה
ירא האל ועדותיו וחקיו,	שמר לעד לבל תמער אשורך.	עבודה
יהי סמוך לבבך ותמוך,	ובטוח כצור יהיה בעורך.	בטחון
בלב סהור עשה חקיו למענו,	ואל תשא פני אדם בדורך.	יחוד המעשה
ראה כי סוף יציר עפר לעפר,	ושח, כי חול וגוש עפר מגורך.	כניעה
יריבך לשון שכלך לסכלך,	ושובה מזדון לבך ויצרך.	תשובה
ודרכי אל בדין צדק ומישור,	חכם לתור במחשבך וסתורך.	חשבון הנפש
סתר ילדות ושחרות מלבבך,	ואל תתאו למחמדי נעורך.	פרישות
פני אל חי אזי תראה בחשקך,	ותתייחד יחידתך לצורך.	אהבת השם

(חובות הלבבות, סוף שער עשירי, תרגום אבן תיבון, עמ' תפד-תפה)

### 4.3.3 חובות האיברים וחובות הלבבות

בהקדמה לספרו אומר ר' בְּחַי, כי עיין "בספרי הקדמונים שהיו אחרי אנשי התלמוד" העוסקים במצוות ומצא שהספרים האלה עוסקים בפרשנות המקרא, בהלכה ("ענייני המצוות"), ובראיות שכליות (למשל ספר האמונות והדעות לרס"ג) "ליישב ענייני התורה בלבבנו", אך לא מצא שום ספר העוסק ב"חכמת חובות הלבבות", שהיא "חכמת המצפון". הוא תמה: האם פירוש הדבר שחובות הלבבות אינן חובה מן התורה והמסורת והשכל? האם הן בגדר "רשות" מוסרית בלבד, כלומר "תוספת" שאינה חובה על האדם? בְּחַי מחליט לכתוב את ספרו כדי להוכיח שחובות הלבבות הן אכן חובה "מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה", כי הן "יסודי כל המצוות". לדבריו:



ומפני שחכמת המצוות שבתורה על שני עניינים, האחד מהם גלוי והשני נסתר,<sup>25</sup> עייתי בספרי הקדמונים שהיו אחרי אנשי התלמוד אשר חיברו בענייני המצוות חיבורים רבים לעמוד מהם על חכמת העניין הנסתר, וראיתי כי כל מה שכיוונו לפרש ולבאר, איננו יוצא מאחד משלושה עניינים.<sup>26</sup> האחד מהם, לפרש ספר התורה והנביאים, וזה על שני דרכים. או לבאר פירוש המילות והעניינים כמו שעשה רבנו סעדיה ז"ל ברוב ספרי-המקרא, או לבאר ענייני הלשון והדקדוק והשימוש לכל עבריו וצדדיו ולתקן מילותיו בספרי בן-גאנח<sup>27</sup> ובעלי המסורת, ומי שנהג מנהגם. והעניין השני, לחבר ענייני המצוות על דרך קצרה כספר רב-חפץ בן-יצליח ז"ל,<sup>28</sup> או מה שאנו חייבים בהן בזמן הזה כהלכות פסוקות<sup>29</sup> וגדולות<sup>30</sup> והדומה להן, או חלק מחלקיהן כספרי קצת הגאונים בתשובת שאלות<sup>31</sup> במצוות-הגוף ופסקי-דינין. והעניין השלישי, ליישב ענייני-התורה בלבבנו בדרכי-הראיות ותשובת-האפיקורסים, כספר האמונות,<sup>32</sup> וספר שורשי-הדת<sup>33</sup> וספר המקמץ,<sup>34</sup> והדומה להם. וחקרתי עליהם ולא מצאתי בהם ספר מיוחד בחכמת המצפון. וראיתי החכמה הזאת, שהיא חכמת חובות הלבבות, שהניחוה ולא חיברוה בספר שיהיה כולל שורשיה ופרקיה, ותמהתי על זה תימה גדולה, עד שאמרתי בלבי, שמא המין הזה מן המצוות, אין אנחנו חייבין בו מן התורה אלא שחיובו מדרך-המוסר להורות הדרך הנכונה והישרה, וכמוהו כמו התוספות<sup>35</sup> שהן רשות, שאין אנחנו נתבעים בהן ולא נענשים אם נתעלס מהן, ועל כן הניחו הקדמונים לחברו כספר, עד שחיפשתי על חובות הלבבות מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה [= מסורת] אם אנחנו חייבים בהן אם לאו, ומצאתי שהן יסודי כל המצוות. ואם יארע בהן שום הפסד, לא תיתכן לנו מצווה ממצוות האיברים.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' יב-יג)

- 25 גלוי ונסתר – בערבית: "ט'אהר" ו"באטן". כוונת "ט'אהר" (גלוי, נראה, ברור) היא פשוטו של מקרא, כלומר המובן הברור לכל קורא, וכוונת "באטן" (נסתר, פנימי) היא המובן הפנימי, הנסתר של המקרא, המובן רק למי שמעמיק בו. המונחים האלה מקובלים גם בפרשנות האסלאמית לקוראן.
- 26 ספרי היהודים אחרי תקופת התלמוד העוסקים בנסתר (ראו ההערה הקודמת) אינם עוסקים בחובות הלבבות, אלא בשלושת התחומים שפתי מציגם מיד.
- 27 יונה אבן ג'אנח – חי במחצית הראשונה של המאה ה-11 בספרד והיה מחשובי בעלי הדקדוק בימי הביניים. חיבר ספרי דקדוק עברי ופילולוגיה בערבית, ובהם ספר ההשמה, ספר ההערה וספר הדקדוק.
- 28 חפץ בן יצליח האשורי – חי במחצית השנייה של המאה ה-10 בבבל. חיברו ספר המצוות הוא פירוש למצוות התורה כפי שנדרשו בתלמוד.
- 29 הלכות פסוקות – החיבור ההלכתי הראשון הירוע לנו מתקופת הגאונים. מיוחס לרב יהודאי גאון (757-761), שהיה ראש ישיבת סורא. הספר מסודר לפי נושאים, העוקבים על-פירוב אחר סדר המסכתות של התלמוד הבבלי.
- 30 הלכות גדולות – ספר ההלכות הגדול ביותר מתקופת הגאונים. הושפע מספר הלכות פסוקות ובנוי באותה מתכונת, אך הוא מרוכז ומגובש יותר. הוא כולל, לראשונה, מניין מפורט של תרי"ג המצוות.
- 31 הגאונים חיברו תשובות לשאלות שנשלחו אליהם בענייני הלכה. התשובות נאספו לקבצים וכך הן נשתמרו.
- 32 ספר האמונות והדעות לרס"ג.
- 33 הכוונה, כנראה, לר' שמואל בן הפני. ר' יהודה הברצלוני מזכיר אותו וכן את רס"ג ואת דוד אלמקמץ כמחברים שהביאו "דרכי ראיות פילוסופיות ובתשובה לאפיקורסים". ראו: דוד קויפמן, "תורת האלוהות של ר' בחיי אבן-פקודה", עמ' 12-14.
- 34 המקמץ – דוד אל-מוקמץ הבבלי (חי בשנת 900 בערך), מראשוני הפילוסופים היהודים. כמו רס"ג, גם הוא הושפע מהכלאם המועתזלי. כתב חיבור עשרים המאמרים בערבית, שציטט בידי יהודים וערבים.
- 35 מכיוון שחובות הלבבות לא נדרשו בכל הספרים שהוזכרו, חושש בחיי שמא יחשוב אדם שהן "תוספות" ולא חובות. לכן החליט לחבר את ספרו ולהוכיח בו כי הן חובות מן השכל, מן התורה ומן המסורת.

שאלה

לפי בחיי, ספרי היהודים העוסקים בענייני המצוות אחרי תקופת התלמוד עוסקים בשלושה תחומים. מה הם?

יותר ממאה שנה לאחר שר' בחיי כתב את הדברים האלה, שאל הפילוסוף המוסלמי אבן רשד, בן דורו של הרמב"ם, שאלה דומה בנוגע לפילוסופיה: האם לימוד הפילוסופיה אסור, מותר, או אולי הוא חובה מהבחינה הדתית? אבן רשד מגיע למסקנה דומה למסקנתו של בחיי, שלימוד הפילוסופיה הוא חובה. אמנם בחיי אינו מדבר על הפילוסופיה לשמה, אלא על "חובות הלבבות", אך, כפי שכבר נאמר, וכפי שנראה שוב, "חובות הלבבות, כל שורשיהן הן מן השכל", ולכן הדיון בחובות הלבבות מצריך את העיון בפילוסופיה.

לימוד הפילוסופיה הוא אפוא חובה מהבחינה הדתית. ואכן בחיי ממליץ על קריאת "ספרי הגאון רבנו סעדיה ז"ל, שהמה מאירים השכל ומחדדים הבינה, ומורים הפתי, ומזרזים העצל" (הקדמה, בסוף), אך הואיל ורס"ג לא דן בחובות הלבבות, קיבל ר' בחיי על עצמו את המשימה.

כזכור, רס"ג מבחין בין מצוות שכליות לבין מצוות שמעיות.<sup>36</sup> ר' בחיי בונה את תורת "חובות הלבבות" על יסוד הבחנה זו. ואלה דבריו:

והשערים שפתחם הבורא לדעת תורתו ודתו, הם שלושה. האחד מהם, השכל הניצל מכל פגע. והשני, ספר תורתו הנתונה למשה נביאו. והשלישי, הקבלות שקיבלנו מקדמונינו, שקיבלו מן הנביאים עליהם השלום. וכבר הקדים לבארם הרב הגדול רבנו סעדיה, ז"ל, במה שיש בו די. אך חכמת התורה מתחלקת לשני חלקים. האחד מהם, לדעת חובות האיברים, והיא החכמה הנראית. והשני, לדעת חובות הלבבות, והם המצפונים, והיא החכמה הצפונה. חובות האיברים ייחלקו לשני חלקים. האחד מהם, מצוות שמחייב בהן השכל, אפילו אם לא חייבה בהן התורה. והחלק השני, מצוות השמע, שאין השכל מחייב בהן ולא דוחה אותן, כאיסור בשר בחלב ושעטנז וכלאיים והדומה להן ממה שנעלמה ממנו עילת איסורן ועילת חיוב ממה שנתחייבנו מהן. אך חובות הלבבות, כל שורשיהן הן מן השכל, כאשר אבאר בעזרת השם. וכל המצוות הן נחלקות למצוות-עשה ולמצוות לא-תעשה. ואין אנו צריכין לבאר את זה במצוות האיברים, מפני שהן ידועות לכל. אבל אני זוכר ממצוות-עשה וממצוות לא-תעשה שבחובות הלבבות מה שיודמן לי, כדי שיהיו דמיון למה שלא אזכור מהם, בעזרת השם יתברך. וממצוות-עשה שבחובות הלבבות, שנאמין כי יש לעולם בורא ובראו מאין, ושאין כמוהו, ושנקבל עלינו ייחודו, ושנעבדהו בלבנו, ושנתבונן בפלאי יצירותיו, כדי שיהיו לנו לאות עליו, ושנבטח בו, ושניכנע מפניו, ושנירא אותו, ונפחד ונבוש מהשקיפו על נגלותינו

36 הואיל ותורת חובות הלבבות מבוססת על הבחנה זו של רס"ג, רצוי לשוב ולקרוא את הדיון ביחידה 2 (סעיף 2.4.10).

ונסתרותינו, ושנכסוף לרצונו, ושנייחד מעשינו לשמו, ושנאהב אותו ואת אוהביו כדי להתקרב אליו, ונשנא את שונאיו. והדומה לזה, ממה שאינו נראה מן האיברים.

אך הלאוּיִן שבחובות הלבבות, הפך כל אלו. וגם מהם, שלא נחמור, ולא ניקום ולא ניטור את בני עמנו, כדכתיב (ויקרא, יט: יח) "לא־תקום ולא־תטור את בני עמך". ומהם, שלא נהרהר בעבירות, ולא נתאוון, ולא נסכים לעשותן, ומה שדומה לזה כמה שהוא במצפון האדם ולא ישקיף עליו זולתי הבורא, כדכתיב (ירמיהו, יז: י) "אני ה' חקר לב פֶּחַן כליות". וכתיב (משלי, כ: כז) "נר ה' נשמת אדם חפש כל־חדרי־בטן".

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' ייב)

כל חובות הלבבות הן אפוא שכליות, וההבחנה בין המצוות השכליות לבין המצוות השמעיות חלה על חובות האיברים בלבד, וכבר ציינו לעיל, שהבחנה זו מושפעת כנראה מתורתו של הצופי המוסלמי אל־מִחְאֶסֶבִּי. ואולם עתה עלינו לשאול את השאלה מהבחינה העניינית ולא מהבחינה ההיסטורית: מדוע מבחין בִּחְיִי הבחנה כזו בין חובות הלבבות (שכולן שכליות) לחובות האיברים (שחלקן שכליות וחלקן שמעיות)?

תשובתו של אליעזר שבייד לשאלה זו היא, שבִּחְיִי משקף ואף מחמיר את "המתיחות הרבה בין הדת המוסדית לרליגיוזיות האמיתית". זאת אומרת, במסגרת חיי התורה והחיים הנורמטיביים (על־פי ההלכה) ביהדות, יש צורך לצרוף את הדת ולחזק את הממד הרוחני הפנימי (חובות הלבבות) ולא רק להדגיש את המעשים הפולחניים החיצוניים (חובות האיברים). מעשי האיברים, ככל שהם חשובים מהבחינה הקהילתית (שהרי חיי הקהילה מבוססים על שמירת המצוות כהלכתן), הם אינם שלמים אם אינם מביאים את האדם אל ייעודו הפנימי־הרוחני. לחובות האיברים יש אפוא ייעוד פנימי, כלומר חובות הלבבות, כדי שיעבוד האדם את האל בהבנה ובאהבה.

תשובתו של יוסף דן (ראו מאמרו "הפנמת החיים הדתיים", נספח ב ליתידה זו) היא, שההבחנה בין חובות הלבבות לחובות האיברים משקפת את הדואליזם האפלטוני והנאו־אפלטוני של רוח ותומר. לדברי דן:

ובכן, הדואליזם שבו ברא האל את האדם הוא דואליזם המכוון לטובת האדם, ועל האדם לשרת את האל באמצעות שני המכשירים שניתנו בידו – הגוף והנפש. נדרש אפוא דואליזם גם בעבודת־האלוהים עצמה. יש חובות המוטלות על הגוף ויש חובות המוטלות על הנפש. עבודה דתית שלימה כוללת את שניהם. יצויין בבירור כי בדברים אלה של ר' בִּחְיִי, שהם יצוגיים לספר בכללו, לא מדובר בשילוב בין שתי הדרכים לעבודת האל, "חובות האברים" ו"חובות הלבבות"; להפך [...] הדגש הוא על ההבדל ועל הפרדה הגמורה שביניהן.

שאלה

השוו את תשובת שבייד לתשובת דן על השאלה מדוע מבחין בתיי בין חובות האיברים לחובות הלבבות.

לפי אילו אמות-מידה מבחינים בין החובות המוטלות על הגוף לבין החובות המוטלות על הנפש? בתיי מונה מצוות שונות כ"חובות האיברים" הנראות, ומצוות אחרות כ"חובות הלבבות" הנסתרות.

מן השכל שאמרתי, כי כבר נתברר לנו, כי האדם מחובר מנפש וגוף, ושניהם מטובות הבורא עלינו. האחד נראה, והשני אינו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה עבודה גלויה ועבודה צפונה. הגלויה, חובות האיברים, כמו התפילה והצום והצדקה, ולימוד תורה ולמדה, ועשות סוכה ולולב וציצית ומזוזה ומעקה, והדומה להן ממה שייגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלבבות, והיא, שנייחד האל בלבותינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושנקבל עבודתו, ונירא אותו, וניכנע מפניו, ונבוש ממנו, ונאהב אותו, ונבטח בו, ונמסור נפשותינו אליו, ושנפרוש מאשר ישנא, ושנייחד מעשינו לשמו, ושנתבונן בטובותיו, והדומה לזה ממה שייגמר במחשבת הלב ומצפוננו מבלי איברי הגוף הנראים ממנו.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' יג-יד)

שאלה

קראו שוב את רשימת חובות האיברים וחובות הלבבות של בתיי. אילו קשיים עולים מרשימה זו? כיצד אפשר להסביר את אמות המידה להכללת החובות בקבוצה זו או זו?

אומר בעניין זה יוסף דן:

עם "חובות האברים" נמנות מצוות כגון מזוזה, לולב, ומעקה; ואולם ר' בתיי מונה במתכוון ברשימה קצרה ותמציתית זו גם מצוות כגון תלמוד תורה ותפילה. אלה נחשבו בדרך-כלל מצוות "רוחניות" בין המצוות המעשיות, והמסורת הגדירה את התפילה כ"עבודה שבלב", ביטוי שממנו כנראה שאב ר' בתיי את שם ספרו. מדוע אפוא אין מצוות אלה, הכוללות את עבודת האלוהים הרגשית והאינטלקטואלית, נמנות עם "חובות הלבבות"?

(דן, ספרות המוסר והדרוש, עמ' 49)

תשובתו של דן היא, שהגדרת "חובות הלבבות" על-פי בתיי היא בעיקרה שלילית, על אף ניסוחה החיובי. "ההבחנה בין קטגוריה זו לבין 'חובות האיברים' היא בשאלה, אם האיברים נוטלים חלק בעשייתה של המצווה אם לאו" (שם).

לפי הגדרה זו, חובות הלבבות הן "מצוות שאין אבריהן נוטלים חלק בעשייתן". כלומר, הואיל והתפילה נאמרת בפה, ולימוד התורה ברבים נשמע באוזן, הללו אינן חובות הלבבות, משום שאיברים גופניים נוטלים חלק בעשייתן – כך לדעתו של יוסף דן.

אבל לנו נראה, כי יש בתפיסת ר' בְּחַיִּי הבחנה דקה יותר. בְּחַיִּי אומר בפירוש "ושנקבל עלינו ייחודו, ו שנעבדהו בלבנו [...]". נראה שְּבַחֲיִי מתייחס אל התפילה הנזכרת ברשימת חובות האיברים כאל אחת החובות הגופניות החיצוניות ואין היא עבודה שבלב, עמוקה ונסתרת שאלה הוא מתכוון בחובות הלבבות. מה הוא אפוא ההבדל בין התפילה שהיא חובה חיצונית, גלויה, של האיברים, לבין העבודה שבלב שהיא חובה פנימית, נסתרת (צפונה)?

התפילה היא מעשה ציבורי מוגדר וקבוע, שהיהודי חייב לעשות שלוש פעמים ביום בשעות קבועות, ואם אפשר, גם במקום קבוע (כלומר עדיף להתפלל בציבור, במניין, בבית הכנסת ולא ביחידות). גם לימוד תורה, אף-על-פי שהוא פחות קבוע מבחינת הזמן (כי אין לו שעות קבועות ותלמוד תורה הוא מן "הדברים שאין להם שיעור", לפי לשון המשנה), הוא בכל זאת מצווה קבועה בתורה, ומצווה שתלה לא רק על היחיד, אלא גם על הציבור (הרי קריאת התורה היא חלק מן התפילה בציבור, ואין קוראים בתורה כשמתפללים ביחידות). שתי המצוות האלה הן אפוא בגדר "חובות האיברים" בגלל אופיין הקבוע והציבורי.

לעומתן יש "עבודה שבלב", הכוללת גם תפילה ולימוד תורה, שהיא בגדר "חובות הלבבות", משום שאינה ציבורית ואינה קבועה, אלא נעשית בצורה ספונטנית – בלב האדם או בקול. לדוגמה, תפילת חנה, "וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע ויחשבה עלי לשפְּרָה" (שמואל א, א: יג), היא תפילה ספונטנית של אישה במצוקה, ולא תפילת קבע או תפילה ציבורית – ולכן לא הבין עלי הכהן את מעשיה. "שפתיה נעות" – זוהי מהותה של עבודה שבלב. אם התפילה קבועה וציבורית, היא בגדר חובת האיברים, ואם התפילה היא "עבודה שבלב" במובן של ספונטניות ויחידות – כוונה ולא קבע – היא בגדר חובת הלבבות, בלא כל קשר לשאלת השתתפות איבר מן הגוף בעשייתה.

להבחנה בין חובות הלבבות לבין חובות האיברים יש גם ממד הלכתי פורמלי. בהמשך הדיון אומר ר' בְּחַיִּי: "כי מצוות האיברים יש להן מספר ידוע, כמו תרי"ג מצוות. אך מצוות הלבבות, רבות מאוד, עד כי אין לתולדותיהן מספר"<sup>37</sup> (חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' יח).

ואולם בין תרי"ג מצוות התורה יש גם כאלה שהן, לכל הדעות, חובות הלבבות. לכן, אולי, מסייג בְּחַיִּי ואומר, כי חובות האיברים הן "כתרי"ג המצוות". כלומר, בדרך כלל תרי"ג המצוות הן חובות האיברים ואין סוף לחובות הלבבות. בעקבות הבחנה זו מציע עמוס גולדרייך, כי "חובות הלבבות

<sup>37</sup> משום מה, אבן תיבון מתרגם כאן פְּרָאִיץ ל"מצוות" ולא ל"חובות", כמנהגו, אף-על-פי שבאותו משפט בְּחַיִּי מדבר גם על תרי"ג שְּרִיעָה (מצוות). קאפח מתרגם את המשפט כך: "כי חובות האיברים מספרן מוגבל כתרי"ג מצוות, אבל חובות הלבבות הרי רבים מאוד אין סוף לפרטיהם" (תרגום קאפח, עמ' ז).

אינן מכלל התרי"ג; הן תוספת שי'אוהבי ה'" התנדבו לקבל על עצמם".<sup>38</sup> לפי גולדרייך, חובות האיברים הן אפוא מן הדין וחובות הלבבות הן "לפנים משורת הדין". כלומר, מה שאדם עושה מעל ומעבר למה שהוא חייב לעשות על-פי הדין.

ככל שיש כאן שיקול כמותי (תרי"ג מצוות האיברים לעומת אין-סוף חובות הלבבות), שוב נראה, כי השאלה אינה כמותית גרידא. ההבחנה הכמותית נובעת מן ההבחנה האיכותית והמהותית בין שני סוגי החובות. כזכור, חובות האיברים קבועות בתורה ואופיין הוא בעיקר ציבורי, חוקי ופורמלי. לכן יש להן מספר קבוע (תרי"ג), כי מספר החוקים הפורמליים הציבוריים תמיד מוגבל – אי-אפשר לחייב אדם באין-סוף דברים שמעולם לא נחקקו בידי המחוקק. אבל נוסף על החוקים הקבועים, כל אדם יכול לפעול בספונטניות וביחידות בתחומים שאינם, ושאינם יכולים להיות לפי אופיים ומהותם, קבועים בחוק. לדברים האלה אין-סוף אפשרויות, כי אין אלה מעשים הנובעים מציות לחוק חיצוני, אלא הם נובעים מלב האדם החופשי. חופש הלב, שלא כחוק פורמלי קבוע, הוא שהופך את חובות הלבבות לאין-סופיות.

זה מה שמאפיין את חובות הלבבות על אף הדואליזם האפלטוני והנאו-אפלטוני שהצביע עליו יוסף דן. דואליזם זה אכן קיים אצל בְּחַי, אך אין בו הסבר לחלוקת החובות ברשימת חובות האיברים וחובות הלבבות. ההבחנה מבוססת יותר על הכוונה שבקיום המצווה. מהי כוונתו של האדם במעשיו? בכל מערכת חוקית הוגנת יש הבחנה ברורה בין מעשים שתוצאתם דומה, אבל הם נבדלים בכוונת האדם לעשותם. אין דומה מעשה מכוון למעשה שאינו מכוון. מהות המעשה שונה לפי הכוונה, אף-על-פי שמהבחינה החיצונית שני המעשים דומים. אדם אחד נוסע לאטו וכחוק במכוניתו וילד קטן רץ פתאום לכביש ונדרס על-ידיו. אדם אחד הוא מחבל, שבכוונה ובודון שם פצצה בבית ספר והורג אחד מן התלמידים. מבחינת הנפגעים אין הבדל: שניהם נהרגו, שניהם מתים. ואולם מהבחינה המוסרית והחוקית, האין כאן הבדל מהותי? האחד הרג בשגגה, והלוא הוא חף מפשע מבחינה מוסרית ומשפטית? האחר רצח בודון ובכוונה תחילה, הלוא פושע הוא? האם מגיע לשניהם אותו העונש? מבחינה חיצונית-מעשית אין הבדל ביניהם: שניהם הרגו ילדים. ההבדל היחיד ביניהם הוא פנימי-רוחני והוא תלוי בממד הכוונה שבלב האדם.

יש אפוא קשר בין המעשה החיצוני, שעושים האיברים, לבין הכוונה הפנימית בלב, ור' בְּחַי בפירושו טוען זאת בדברו על שכר ועונש:

וראיתי מצד הכתוב עוד במכה-נפש בשגגה (במדבר, לה: יא) שאינו חייב מיתה. ומי שהוא שוגג במצוות אשר לא תעשינה, שחייבים עליהן כמזיד אחת מארבע מיתות בית-דין או כרת,<sup>39</sup> שאינו חייב עליהן אלא חטאת או אשם.<sup>40</sup> וכל זה ראינו כי העיקר בחיוב העונש אינו

38 ע' גולדרייך, "המקורות הערביים האפשריים...", עמ' 181.

39 כרת – עונש מיתה בידי שמים (ולא בידי בית דין); מות האדם לפני זמנו.

40 חטאת ואשם – סוגי קורבנות שאדם מביא לצורך כפרה.

אלא עד שיהיו הלב והגוף משתתפים במעשה. הלב בכוונתו, והגוף בתנועתו. וכן אמרו במי שעשה מצווה ולא נתכוון לעשותה לשם שמים, שאינו מקבל עליה שכר. וכיוון שקוטב המעשה ועמודו בנויים על כוונת הלב ומצפונו, ראוייה שתהא חכמת מצוות הלב קודמת בטבע לחכמת מצוות האיברים.

(חובות הלבבות, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' טז)

ר' בחיי אבן פקודה מעלה כאן שאלה שהיא עליונה בחשיבותה בדת. האם, מהבחינה הדתית, מותר לכפות על האדם לציית לחוק הדתי? יש דעה הלכתית המשיבה בחיוב, בטענה ש"כופין אותו עד שאומר רוצה אני" (בבלי, ראש השנה, ו ע"א; יבמות, קו ע"א), וכן "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (בבלי, פסחים, ג ע"ב [ומקומות אחרים]) כדברי חז"ל. ר' בחיי, ככל הנראה, דוגל בעמדה המנוגדת, שלפיה הערך הדתי של המעשה הוא תוצאה של הכוונה החופשית של האדם, המקבל על עצמו לעשות את המעשה מתוך אהבת האל (כלומר "לשם שמים"). עבודת האל שאינה לשם שמים אינה עבודה בכלל. לפי בחיי, חובות האיברים, וכל שכן חובות הלבבות, אין להן ערך דתי בלי "כוונת הלב ומצפונו", שעליהם בנויים "קוטב המעשה ועמודו".

בהקשר היסטורי, חברתי ומדיני שונה לחלוטין הסיק משה מנדלסון (גרמניה, 1729-1786) מסקנות דומות למסקנותיו של בחיי. בחיי התעניין בהפנמת הרוחניות האמיתית ולא עסק בהשלכות המדיניות של תורתו. שנים רבות אחריו פיתח משה מנדלסון, בספרו ירושלים (1872), את הממד המדיני של תורה זו:

המדינה מסתפקת אפוא גם במעשים גולמיים בלבד, בפעולות שאין הרוח מחיה אותן, בהסכמה למעשה שאין עמה הסכמה במחשבה. [...] לא כן הדת! זו אינה יודעת מעשה שאין עמו כוונה, פעולה שאין הרוח מחיה אותה, הסכמה במעשה שאין עמו הסכמה בדעה. מעשים דתיים שאין עמם מחשבות דתיות אך משחק־בובות הם, ולא עבודת אלוהים. אלה צריכים אפוא מצד עצמם לנבוע ממקור הרוח, ואין אתה יכול לקנותם בשכר או לכפותם בעונש.

(מנדלסון, ירושלים, עמ' 46-47)

שאלה

מדוע, לפי מנדלסון, מסתפקת המדינה במעשה, ואילו הדת דורשת כוונה?

עתה נוכל להבין מדוע, לפי בחיי, שורש חובות הלבבות כולן בשכל, ומדוע חובות האיברים מחולקות למצוות שכליות ומצוות שמעיות. כאמור, חובות האיברים הן המעשים הקבועים והציבוריים



שנכללו בתרי"ג מצוות התורה. בין המצוות האלה יש מצוות שכליות, שטעמן מובן לנו בעליל, ויש מצוות שמעיות, שאין טעמן מובן לנו בעליל. גם למצוות השמעיות האלה יש תועלת מהבחינה החברתית (כחוקי הכשרות המפרידים בין העם היהודי לנוכרים) אף-על-פי שאין להן יסוד שכלי מובהק. לעומת חובות האיברים, שאינן תמיד שכליות, לחובות הלבבות תמיד יש יסוד שכלי, כי האדם עושה אותן מרצון ובכוונה. שורש חובות הלבבות בשכל האדם והתנאי ההכרחי לקיומן הוא הבנתן, כלומר ידיעת משמעותן הפנימית. הידיעה השכלית היא אפוא היסוד לכל חובות הלבבות. לכן השער הראשון של חובות הלבבות עוסק בידיעת אחדות האל, שהיא תוצאה הכרחית ממציאותו, מכיוון שאחדות האל היא השורש והיסוד לכל יתר חובות הלבבות.

## 4.3.4 מציאות האל ובריאת העולם

כאמור, השער הראשון של חובות הלבבות הוא "שער הייחוד", כלומר השער העוסק באחדות האל. אך לפני שאפשר לדון באחדות האל יש לדון במציאותו. וכאן שוב נגלית האקלקטיות של בִּתְיֵי, המשלב דיון נוסח הפלאם במציאות האל בדיון באחדות האל. הדיון במציאות האל, נוסח הפלאם, מתחיל בנוסח הנאו-אפלטוני של יצחק הישראלי (ארבע השאלות או ההגדרות: "אם הוא נמצא, מהו, ואיך הוא, ולמה הוא") ומסתיים באחדות נאו-אפלטונית שהיא מעל לאחדות מספרית. לפי בִּתְיֵי:

אך איך דרך המחקר על אמיתת הייחוד, ומה שאנו צריכין לדעתו קודם שנחקור על הייחוד, אומר, כי כל דבר שמבקשים לדעת אותו כשנסתפקים במציאותו, צריך לשאול עליו תחילה אם הוא נמצא אם לא. וכשתתברר אמיתת מציאותו, צריך לחקור עליו מהו, ואיך הוא, ולמה הוא. אך הבורא יתעלה, אין אדם רשאי לשאול עליו אלא ב"אם הוא" בלבד.

(חובות הלבבות, א: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' סט)

לדברי בִּתְיֵי, לפני שדנים בשאלת אחדות האל יש לדון בשאלה "אם הוא נמצא". בדרך כלל, כדי לדעת או להגדיר דבר יש לשאול ארבע שאלות: אם הוא, מה הוא, איך הוא ולמה הוא. ואולם כשדנים באל, רק השאלה הראשונה – אם הוא נמצא – תקפה, ואין אנו יכולים לדעת (ואפילו לשאול) מה הוא, איך הוא ולמה הוא.

כפי שראינו ביחידה 3, גם לפי הישראלי וגם לפי אל-כַּנְדִּי, ארבע השאלות האלה, הנחוצות כדי לדעת דבר, אינן תקפות כלפי האל. כזכור, אי-אפשר להגדיר את מהות האל, ואין לייחס לו איכויות וגם לא את שאלת ה"למה" (שהיא העילה למציאותו), ולכן אפשר לשאול על האל רק את שאלת "האם", כלומר שאלת מציאותו – האם הוא קיים. גם בִּתְיֵי אומר: "אך הבורא יתעלה, אין אדם רשאי לשאול עליו אלא ב"אם הוא" בלבד", ולא מהו, ולא איך הוא, ולא למה הוא. השאלה

"מהו" היא שאלת הגדרת הדבר. מגדירים את הדבר לפי סוגו,<sup>41</sup> דהיינו לפי המשותף לו וליתר בני הסוג, ולפי מה שמייחדו כפרט. השאלה "איך הוא" היא שאלת מינו, איך שונה הדבר מן הסוג ומה המשותף לו וליתר בני מינו. הואיל ולא אין סוג ואין מין, אי־אפשר להשוותו לסוג או למין (כאילו היו כמה אלים באותו סוג או מין). שאלת "למה" היא שאלת סיבת קיומו של הדבר, והואיל ולא אין עילה חוץ מעצמו, אי־אפשר לשאול "למה", כלומר מה עילת מציאותו. אי־אפשר אפוא להגדיר את האל ולשאול מה מהותו, מה איכותו, ולמה הוא קיים. אפשר לדעת את מציאותו בלבד ("הלותו").

בפרק החמישי של השער הראשון מביא בחיי שלוש "הקדמות" (הנחות יסוד) להוכחת מציאות הבורא, וכן ראיות לשלוש ההקדמות האלה. בפרק השישי הוא משתמש בשלוש ההקדמות, לאחר שהוכיח בפרק החמישי, כדי להוכיח "כי יש לעולם הזה בורא בראו מאין". הטענות האלה – ההקדמות והוכחתן בפרק החמישי והראיות למציאות הבורא בפרק השישי – משקפים את הכלל ואת שיטתו של רס"ג בספר האמונות והדעות.

ההקדמה הראשונה היא, "כי הדבר אינו עושה את עצמו" (חובות הלכות, א: ה, תרגום אבן תיבון, עמ' ג). כזכור, בספר האמונות והדעות עוסק רס"ג בנושא זה. תחילה הוא מביא ארבע ראיות לבריאת העולם (א: א), ואחר־כך מוסיף שלוש ראיות שאין הדברים יכולים לעשות את עצמם (א: ב). כלומר, תחילה מוכיח רס"ג כי העולם נברא, ואחר־כך הוא מוכיח כי לא ייתכן שעשה את עצמו. בחיי משתמש בראיותיו של רס"ג, אבל הופך את הסדר: הואיל ואין דבר יכול לעשות את עצמו, הוא נברא, ולכן יש בורא (ראו יחידה 2, סעיף 2.4.5.5).

מה היא הוכחת הקדמה זו, שאין דבר עושה את עצמו? כלפי דבר קיים יש שתי אפשרויות – או שהוא עשה את עצמו, או שהוא נעשה בידי אחר. אם עשה את עצמו יש שתי אפשרויות: או שעשה את עצמו קודם הווייתו או שעשה את עצמו אחרי הווייתו, "ושניהם אי־אפשר. כי אם נאמר שעשה את עצמו אחר הווייתו, לא עשה כלום", מפני שהוא כבר קיים. "ואם נאמר שעשה את עצמו קודם הווייתו, בעת ההיא היה אפס ואפס", ולא היה יכול לעשות את עצמו, "כי האפס לא יעשה דבר". אם כן, "ונמנע שיהיה הדבר עושה את עצמו בשום פנים. והתבררה ההקדמה הראשונה אשר הקדמנו" (חובות הלכות, א: ה, תרגום אבן תיבון, עמ' ג-נא); כלומר, אין דבר עושה את עצמו. הואיל ואין דבר עושה את עצמו, הוכחנו כי נעשה בידי אחר. פירוש הדבר, העולם נעשה, כלומר נברא, ולכן יש לו בורא.

ההקדמה השנייה היא, "כי ההתחלות יש תכלית למספרן. וכיוון שיש תכלית למספרן, יש להן ראשון שאין ראשון לפניו" (חובות הלכות, שם, עמ' ג). הראיה להקדמה השנייה דומה לדבריו של רס"ג (האמונות והדעות, א: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' 22; ראו יחידה 2, סעיף 2.4.5.4).

41 סוג – בערבית גֶּנֶס, ובלועזית genus, מה שיהודה אלחריזי כינה "מן כללי". מין – בערבית נֻوع ובלועזית species, מה שיהודה אלחריזי מכנה מין פרטי. בסוג יש כמה מינים.

לדברי בְּחַי: "כל מה שיש לו תכלה [= סוף], יש לו תחילה [= ראשית]. כי כבר נתברר שכל מח שאין לו תחילה, אין לו תכלה, מפני שאי־אפשר להגיע בדבר שאין לו תחילה אל גבול שיעמוד האדם אצלו" (חובות הלכות, שם, עמ' נא-נב).

כאן נוגע בְּחַי במושג ה"אין־סוף". האין־סוף אינו ניתן להשלמה, כלומר אי־אפשר להגיע לקצהו. עצם תפיסת האין־סוף סותרת את עניין ההשלמה בפועל. אם נניח שברגע מסוים הושלם האין־סוף, הרי יש בכך משום סתירה לעצם תפיסת האין־סוף, כי אין־סוף לעולם אינו שלם בפועל. לכן אם ברגע מסוים הושלם האין־סוף, הרי אינו בגדר אין־סוף. ולהפך, אם הוא אין־סוף, אי־אפשר להגיע אל הרגע של השלמת האין־סוף בפועל לעולם. לדברי רס"ג: "וכיוון שמה שאין לו תכלית לא ישלם, כבר נתחייב שלא נמצא, והנה אנחנו נמצאים; ולולי שהדברים אשר היו לפנים יש להם תכלית לא היו נשלמים עד שנמצינו" (האמונות והדעות, א: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' 22).

כפי שלמדנו אצל רס"ג (ביחידה 2, סעיף 2.4.5.4), אם לעולם אין התחלה, כלומר הוא קדמון, הרי כבר עבר זמן אין־סופי עד להווה או לכל רגע מסוים. ואולם זה לא ייתכן, כי הואיל והאין־סוף לעולם לא יושלם (כי אז אינו אין־סוף), אי־אפשר להשלימו ברגע מסוים (דהיינו בהווה) ולומר, כעת יש אין־סוף בפועל, כי כבר עבר אין־סוף של רגעים.

אם העולם קדמון ואין לו ראשית, ואם אין־סוף של רגעים מן העבר עד ההווה לא ייתכן, אזי אי־אפשר להגיע אל רגע ההווה ובכך להשלים כמות אין־סופית של רגעים. הרגע הזה (ההווה) קיים, ואם כן, אנחנו איננו נמצאים. אבל העובדה היא שאנו אכן קיימים. הואיל ואנו קיימים, אנו מוכרחים להסיק כי ברגע זה טרם הושלם אין־סוף של רגעים (שהרי אין־סוף יכול להתקיים אך ורק בכוח, ולא בפועל). ומכאן שלעולם יש התחלה ואינו קדמון. לכן גם לזמן יש ראשית, משום שבלא עולם אין זמן. כי הזמן הוא מידת תנועת הגוף, ובלא גוף מתנועע אין מידת הזמן (חשבו על המשוואה  $V = D \times T$  שהיא שקולה למשוואה  $T = D \times V$ ).<sup>42</sup>

כאמור, לפי ההקדמה השנייה, לא ייתכן שיהיה אין־סוף בפועל. כיצד מוכיח בְּחַי טיעון זה? נניח שיש כמות אין־סופית בפועל. ראשית, אם נגרע ממנו חלק, הרי יישאר אין־סוף, אף־על־פי שהוא פחות ממה שהיה קודם לכן. במקרה כזה יהיה אין־סוף אחד שהוא קטן מאין־סוף אחר, וזה

$$\begin{aligned} 42 \quad V \text{ (Velocity)} &= \text{מהירות} \\ D \text{ (Distance)} &= \text{מרחק} \\ T \text{ (Time)} &= \text{זמן} \end{aligned}$$

$$\frac{\text{מרחק}}{\text{זמן}} = \text{כלומר, מהירות}$$

משוואה זו שקולה למשוואה

$$\frac{\text{מרחק}}{\text{מהירות}} = \text{זמן}$$

בלתי־אפשרי. שנית, נניח שנגרע חלק מן האין־סוף, ושגריעה חלקית זו תהפוך את מה שנשאר מאין־סופי לסופי. במקרה כזה, יש שני חלקים סופיים (דהיינו, החלק שנגרע ומה שנשאר לאחר גריעתו) שבחיבורם נהפכים לאין־סוף, וגם זה בלתי־אפשרי. אי־אפשר אפוא שיהיה אין־סוף בפועל. הואיל ולא ייתכן אין־סוף בפועל, הוכחנו את ההקדמה השנייה, כי לכל כמות בפועל יש התחלה, ושיש "ראשון שאין ראשון לפניו". על סמך הקדמה זו מסתבר אפוא שלעולם יש ראשית, כלומר הוא נברא ולא קדמון. ראיה זו של בתיי להקדמה השנייה אינה מבוססת על רס"ג, אך היא דומה לראיה השביעית של הפלאם לבריאת העולם, שהרמב"ם מביא במורה הנבוכים, א: עד.

הוכחת ההקדמה השלישית, "כי כל מחובר מורכב" או "כל מחובר מחודש", גם היא מבוססת על רס"ג (הראיה השנייה לחידוש העולם, האמונות והדעות, א: א; חזרו ליחידה 2, סעיף 2.4.5.2, הראיה מקיבוץ החלקים). אולי אפשר להניח שהיסודות הם קדומים (נצחיים), אך הדברים המחוברים והמורכבים מהם אינם יכולים להיות נצחיים, היות שמציאות היסודות המרכיבים אותם קודמת למציאותם. אילו היה העולם קדמון, אז גם הדברים המורכבים היו נצחיים, ואז הדברים הפשוטים שמהם הורכבו לא היו קודמים להם. הואיל והדברים הפשוטים – היסודות – מוכרחים להיות קודמים לדברים המורכבים מהם, הדברים המורכבים בעולם אינם יכולים להיות נצחיים, ולכן אין העולם כולו נצחי.

#### שאלה

השוו את דיונו של בתיי בשלוש ההקדמות לדבריו של רס"ג (יחידה 2, סעיף 2.4.5.4) על הראיה הרביעית, מן הזמן, לבריאת העולם.

בהקדמה השלישית טוען בתיי שהדברים הפשוטים מוכרחים להקדים את הדברים המורכבים מהם. האם קדימה זו היא קדימה בזמן או שהיא קדימה הגיונית? האם קדימה הגיונית מעין זו צריכה להיות קדימה גם בזמן? למשל, צורת מגן דוד מורכבת משני משולשים, והמשולשים מורכבים מקווים ישרים – אבל, האם הקווים קודמים למשולשים בזמן, והאם המשולשים קודמים למגן דוד בזמן? האם הקדימה כאן היא קדימה "בזמן" או "בטבע" הדברים, כלומר קדימה הגיונית אבל לא דווקא קדימה בזמן? ייתכן שמדובר בקדימה הגיונית ולא בקדימה בזמן, ואם כן, אין לנו כאן ראיה לחידוש העולם.

#### שאלה

אם נניח שהראיה להקדמה השלישית תקפה, דהיינו אין העולם כולו קדמון, האם פירושה שהעולם נברא מאין? או האם ייתכן שהעולם (כלומר הדברים המורכבים) נברא מן היסודות שקדמו לדברים המורכבים, אך לא הוכחנו שגם ליסודות פשוטים אלה יש ראשית? איזה סוג של בריאה מוכח בראיה זו?

אלה הן אפוא שלוש ההקדמות של בתיי לבריאת העולם המובאות בספרו, בפרק החמישי של השער הראשון: "כי הדבר אינו עושה את עצמו", "כי ההתחלות יש תכלית מספרן", ו"כי כל מחובר מורכב" (או "כל מחובר מחודש"). שלוש ההקדמות מבוססות על המציאות הטבעית בעולם, על מערכת חוקי הטבע הנראים לנו ביקום. הראיות שמביא בתיי לביסוס הטענה שהעולם מחודש הן ראיות מן הסוג הקוסמולוגי. כאשר נקרא את הפרק השישי העוסק במציאות הבורא, נראה שבתיי מביא ראיות מסוג אחר – מן הסוג הטליאולוגי. מה ההבדל בין שני סוגי הראיות האלה?

הראיה הקוסמולוגית (cosmological argument) מתחילה בנתונים – עובדות וחוקי הטבע – הנראים לנו בעולם (cosmos), כגון תנועה, סיבתיות, מציאות אפשרית בניגוד למציאות הכרחית, ומנסה, על-פי הנתונים האלה, להגיע למסקנה שיש לעולם מניע ראשון או עילה (סיבה) ראשונה. כלומר, בראיה הקוסמולוגית נקודת המוצא היא המציאות וממנה מגיעים אל הראשון שהמציא אותה. כל הראיות המבוססות על מציאות העולם, על הרכבת המורכבים, על השתלשלות הסיבות לסיבה הראשונה, או התנועות לתנועה הראשונה, או על תלות הדברים האפשריים (כלומר, שמציאותם אפשרית, זאת אומרת, שאפשר שיהיו ואפשר שלא יהיו) הן בגדר ראיה קוסמולוגית.

הראיה הטליאולוגית (teleological argument) מבוססת על הסדר ועל התכליתיות הנראים בעולם. (המונח היווני טלוס [telos], פירושו תכלית, סוף). לפי הראיה הזאת, הסדר הנראה בעולם הוא מכוון, ולכן הסדר והתכליתיות משקפים את הנהגת המנהיג או המסדר של העולם, כלומר האל. לפי ראיה זו, לא ייתכן שעולם מסודר נוצר במקרה, בלא תכלית מכוונת.<sup>43</sup>

כאמור, בפרק השישי משתמש בתיי בראיות מן הסוג הטליאולוגי למציאות בורא העולם. מן הראוי לציין, כי אין הראיה הטליאולוגית מוכיחה שהעולם מחודש, שהוא נברא מאין. היא מוכיחה רק שלעולם יש סדר מכוון, ולכן יש מסדר המכוון אותו ומנהיגו, אבל לאו דווקא שהוא המציא אותו, וכל שכן, לאו דווקא שהמציאו מאין. למעשה, בפרק השישי מובאות דוגמאות שונות של אותה ראיה טליאולוגית, כלומר דוגמאות שונות של הסדר המכוון בעולם ושל הנהגתו. נביא קטעים נבחרים מן הפרק:<sup>44</sup>

43 יש עוד ראיה, הלוא היא הראיה האונטולוגית (ontological argument), מלשון אונטה (onta) ביוונית, שפירושה מציאות, קיום. לפי ראיה זו, עצם תפיסת האל כמציאות המושלמת ביותר מחייבת את מציאות האל. מה שאינו נמצא אינו מושלם, ומה שנמצא הוא שלם ממה שאינו נמצא. לטשל, הכיסא הנמצא שלם יותר מאותו כיסא שאינו נמצא. לפי הראיה האונטולוגית, אם יש לי מושג ברור של הנמצא המושלם ביותר, מן ההכרח שהוא נמצא. אלמלא נמצא, כי אז מה שנמצא היה שלם ממנו. הואיל והוא מוגדר כנמצא המושלם ביותר, אין דבר שלם ממנו. לכן מן ההכרח שהנמצא המושלם ביותר אכן נמצא. לדעת חוקרים, כמו ה"צ וולפסון, הראיה האונטולוגית (השכיחה בייחוד בפילוסופיה הנוצרית בתקופות מסוימות) אינה מובאת בספרות הפילוסופית היהודית ולכן אינה צריכה להעסיק אותנו במסגרת הזאת. מי שמעוניין לדעת יותר בנושא זה יקרא את הערכים "cosmological argument", "teleological argument", "ontological argument", בסדרה *The Encyclopedia of Philosophy*.

44 בכל הדוגמאות משלב בתיי פסוקי מקרא בטענות הפילוסופיים. אנו נדלג על הפסוקים ונביא רק את הקטעים הפילוסופיים.

כאשר נשתכל בעולם הזה נמצאהו מחובר ומורכב, אין חלק מחלקיו מבלי חיבור וסידור, כי אנחנו רואים אותו בהרגשותינו [= בחושים החיצוניים] ושכלנו כבית הבנוי אשר זומן בו כל הצריך לו. [...] וסדר זריחת השמש ובואה להעמיד עתי היום והלילה, ועלייתה וירידתה להמציא הקור והחום והקיץ והחורף מענייני הזמנים ותועלותיהם ושנותם תמיד על סידור אחד מבלי הפסק [...] וסיבוב הגלגלים אשר תנועתם מתחלפות, והכוכבים והמזלות על הנהגה משוערת ומשקל מכוון, לא ייזח ולא ישתנה.<sup>45</sup> והכוונה בכל דבר ממנו, כוונת תועלת ותקנה למדברים<sup>46</sup> [...] וכל זה, חיבורו והרכבתו נראים בכולו ובמקצתו.<sup>47</sup> [...] וכיון שהנמצאות הוות מן היסודות ומחוברות מהם, וידענו כי לא נמזגו מאליהן ולא נתחברו בטבען, מפני המחלוקת שביניהם, עלה בדעתנו ונתברר בנפשותינו כי מחברם זולתם, וקושרם בלעדיהם,<sup>48</sup> ומרכיבם כנגד טבעם על-כרחם, הוא בוראם יתברך אשר תיקן קישורם ותיכן חיבורם. [...] ויש בני-אדם שאמרו שהעולם נהיה במקרה מבלי בורא שהתחילו ויוצר שיצרו, ומן התימה בעיני איך תעלה בדעת מדבר בעודנו כבריאותו כמחשבה הזאת. ואילו היה בעל המאמר הזה שומע אדם שיאמר כמאמרו בגלגל אחד של מים שהוא מתגלגל להשקות חלקה אחת של שדה או גינה, וחושב כי זה נתקן מבלי כוונת אומן שטרח בחיבורו והרכבתו ושם כל כלי מכליו לעומת התועלת, היה לו להפליא ולהגדיל הרבה עליו ולחשוב אותו בתכלית הסכלות, וימהר להכזיבו ולדחות מאמרו. וכיון שיידחה המאמר הזה בגלגל קטון ופחות ונבזה שנעשה בתחבולה קטנה לתקנת חלקה קטנה מהארץ, איך יתיר לעצמו לחשוב כמחשבה הזאת בגלגל הגדול הסובב את כל הארץ וכל אשר עליה מן הברואים, והוא בחכמה, תקצרנה דעות כל בשר ושכלי המדברים להשיג הווייתה, והוא מוכן לתועלת כל הארץ וכל אשר עליה, ואיך יוכל לומר עליו שיהיה מבלי כוונת מכוון ומחשבת חכם בעל יכולת. [...] וכל מה שהבאנו להעמיד מציאות הבורא יתעלה מצד מעשיו, די למי שיבין ויודה על האמת, ומספיק בתשובת אנשי הקדמות שאומרים כי העולם קדמון, ורחיית דבריהם. ואתה דע לך.

(חובות הלבבות, א: ו, תרגום אבן תיבון, עמ' נד-נט)

## שאלה

בְּחַיִּי עוֹבֵר מִסּוּג אֶחָד שֶׁל רֵאִיָּה – קוֹסְמוֹלוֹגִיָּת – לִסּוּג אֶחָד – טֵלִיאולוֹגִיָּת. הָאֵם, לְדַעַתְכֶם, יֵשׁ בְּכֶךְ טַעַם לַפֶּגֶם מֵהַבְחִינָה הַשִּׁטְתִּית, או אולי יֵשׁ בְּכֶךְ יֵתֵר שִׁכְנוּעַ?

בשורות האחרונות אומר בְּחַיִּי שְׁנֵי דְבָרִים שׁוֹנִים:

א. הַרְאִיּוֹת מוֹכִיחֹת אֶת מַצִּיאוֹת הָאֵל "מִצֵּד מַעֲשָׂיו", בְּנִיגוּד לְדַעָה כִּי הָעוֹלָם הַתְּהוּוּה בִּמְקָרָה "מִבְּלִי כוֹוֶנֶת מִכוּוֶן וּמַחֲשַׁבֶּת חֶכֶם בַּעַל יְכוּלָּת";

45 קאפח (עמ' נה) מתרגם כאן: "והכוכבים והמזלות לפי סדר גזור ושיקול מתוכם לא ישתנה ולא יתקלקל", ומעיר: "הכוונה מהלך ומסלול סדור וקבוע בקצב אחיד ללא שינוי".

46 למדברים – כלומר לבני אדם, למין האנושי, המחונן בכוח הדיבור שהוא כוח שכלי.

47 בכולו ובמקצתו – כלומר שהסדר והנהגה נראים בעולם כולו וכן בכל חלק וחלק ממנו.

48 הדברים בעולם לא חוברו ולא סודרו במקרה ולא על-ידי עצמם. לכן אנו מסיקים, כי יש להם מחבר ומסדר ("קושר") שהוא חוץ להם ושונה מהם, דהיינו הבורא.

ב. הראיות מוכיחות את חידוש העולם, בניגוד לדעת "אנשי הקדמות". ואולם בעצם אין שתי הדעות האלה, שבפחיי רוצה להפריך כאן, זהות כלל. לפי הדעה הראשונה, הכל מקרי ואין סדר בקיום. לפי הדעה השנייה, העולם קדמון. בפחיי סבור, כי הראיות שהביא (שהן טליאולוגיות בעיקרון) מפריכות את שתי הדעות האלה. אבל הראיה הטליאולוגית מוכיחה לכאורה את הסדר המכוון בעולם ואין היא נוגעת כלל לשאלת חידוש העולם או קדמותו. אריסטו טען שהעולם קדמון, ועם זה הוא לא הטיל ספק בסדר הסיבתי וההכרחי בעולם ובחוקי הטבע. אדרבה, הוא האמין שסדר זה היה קיים מאז ומעולם, וכי חוקיות הקיום היא הכרחית. לעומתו, הפילוסוף אפיקורוס האמין שהכל נמצא במקרה ושלל כל סיבתיות וחוקיות בעולם (לכן מי שמאמין כי "לית דין ולית דיין", כלומר "אין דין ואין דיין", נקרא "אפיקורוס" בפי חז"ל). הראיה הטליאולוגית מכוונת אפוא נגד הדעה האפיקורסית בלבד, ולא נגד דעת אריסטו, כי היא מוכיחה לכאורה שלעולם יש סדר מכוון, אבל אינה עוסקת כלל בשאלת ראשית העולם. אצל אפיקורוס, השאלה היא אם יש סדר בעולם. אצל אריסטו, השאלה היא אם העולם קדמון. ראיה טליאולוגית, המבוססת על הסדר הנראה בעולם, מכוונת רק נגד דעת המקריות של אפיקורוס ולא נגד דעת הקדמות של אריסטו.

פחיי מסתבך בדבריו בשורות האחרונות מכיוון שהוא בלבב בין שתי התורות היווניות השונות. הראיה הקוסמולוגית בפרק החמישי מכוונת נגד דעת הקדמות של אריסטו: אין העולם קדמון, כי "הדבר אינו עושה את עצמו", "כי ההתחלות יש תכלית למספרן", ו"כי כל מחובר מורכב". הראיה הטליאולוגית שבפרק השישי אינה מכוונת נגד דעת הקדמות של אריסטו כי אם נגד דעת המקריות של אפיקורוס: שהעולם "יהיה בלי כוונת מכוון ומחשבת חכם בעל יכולת".

בסופו של דבר, הואיל ובפחיי משתמש בשתי הראיות – הראיה הקוסמולוגית בפרק החמישי והראיה הטליאולוגית בפרק השישי – דעתו היא שהעולם מחודש, לא קדמון, וכי הוא מסודר ומכוון עלידי הבורא.

## 4.3.5 אחדות האל

נעבור עתה למה שר' פחיי אבן פקודה הגדיר כ"ראש אמיתת הדת" ו"מה שהצורך אליו יותר מפינות דתנו ושורשיה", כלומר אחדות האל. לדבריו בפתיחת "שער הייחוד":

כאשר חקרנו על מה שהצורך אליו יותר מפינות דתנו ושורשיה, מצאנו ייחוד האלוהים בלב שלם, שורשה ויסודה, שהוא השער הראשון משערי התורה. ובייחוד, יפרד<sup>49</sup> המאמין מן הכופר, והוא ראש אמיתת הדת. ומי שנטה ממנו, לא ייתכן לו מעשה ולא תתקיים לו אמונה.<sup>50</sup>

49 כלומר, בשאלת אחדות האל יובחן המאמין מן הכופר.

50 כלומר, מי שאין לו אמונה אמיתית בייחוד, שעליו מבוססת הדת, מעשיו אינם נכונים ואמונתו אינה נכונה.



ומפני זה היה תחילת דברי האלוהים אלינו על הר סיני (שמות, כ: ב-ג), "אנכי ה' אלהיך וגו', לא יהיה לך אלהים אחרים וגו'". והזהירנו אחר כך על יד נביאו, באומרו (דברים, ו: ד) "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".

(חובות הלכות, א: הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' מא)

ראיותיו של בְּחַי לאחדות האל דומות ברובן לראיותיו של רס"ג הלקוחות מן הכלאם, אך תפיסת האחדות שלו משקפת גם שיקולים נאו־אפלטוניים. גם מגמתו של בְּחַי שונה ממגמתו של רס"ג. רס"ג, כזכור, התפלמס בדיונו באחדות האל עם תפיסות דתיות ופילוסופיות שונות שלא קיימו את אחדות האל, כגון האמונה הדואליסטית בשני כוחות אלוהיים, ואף האמונה הנוצרית בשילוש האלוהי (ראו יחידה 2, סעיף 2.4.7). זאת אומרת, מגמתו של רס"ג הייתה פולמוסית חיצונית – נגד אמונות דתיות ופילוסופיות זרות כוזבות. לעומתו, מגמתו לשל ר' בְּחַי הייתה פנימית – לטהר ולצרוף את אמונת היהודי, כי אמונה נכונה זו היא היסוד וראש הפינה לכל שאר התורה, הן בתחום הדעות, הן בתחום המעשים, כדבריו בפתיחת שער הייחוד: "ובייחוד, ייפרד המאמין מן הכופר, והוא ראש אמיתת־הדת. ומי שנטה ממנו, לא ייתכן לו מעשה ולא תתקיים לו אמונה".

ואולם הואיל וייחוד האלוהים "מתחלק במדברים כפי התחלקות הכרתם והבנתם" (כלומר בני אדם חלוקים בתפיסתם את אחדות האל), לכן לא ייתכן להבין את אחדות האל באמונה אמיתית ובלב שלם, אלא "אחר אשר יבין בדרכי הראיות בירור מציאותו ואמיתת אחדותו מדרך העיון" (עמ' מד). יש המודים בפיהם באחדות האל, אך לדיבורים בלבד אין ערך אם הם אינם מביעים אמונה אמיתית שבלב. כוונת בְּחַי היא אפוא לצרוף את האמונה שבלב, כדי שהודאת האדם בפה שהוא מאמין באחדות האל תהיה שווה לאמונתו בלב. לדבריו: "על כן אמרתי בגדר הייחוד השלם שהוא השוואת הלב והלשון בייחוד הבורא, אחר שידע להביא ראיה עליו ולדעת אופני אמיתת אחדותו מדרך העיון" (חובות הלכות, א: א, תרגום אבן תיבון, עמ' מד). בלא בירור פילוסופי זה של אחדות האל, לא יאמינו אנשים באמת, ועבודתם לא תהיה עבודת האל האמיתית. לדברי בְּחַי: "ואמת אמר הפילוסוף באומרו, לא יוכל לעבוד עילת־העילות ותחילת־ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה. אבל זולתם, עובדים זולתו, מפני שאינם מבינים נמצא אלא מורכב" (חובות הלכות, א: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' מה).

בְּחַי מבחין בארבע מדרגות של אמונה באחדות האל. שלוש המדרגות הראשונות מייצגות אמונה שאינה שלמה. (1) יש אמונה נחותה באחדות האל, שהיא בעצם הודאה באחדות בפה בלבד, מבלי להבינה בלב כלל, כמו "הקטן והפתי אשר אינו יודע עניין האמונה, ואין אמיתתה קבועה בלבו" (עמ' מה). (2) יש אמונה שהיא בלב, ולא רק בפה; אך היא אמונה מתוך קבלה בלבד ולא מתוך הבנה. לדברי בְּחַי, זוהי האמונה באחדות "על ידי הקבלה, מפני שהוא מאמין במי שקיבל מהם ואיננו יודע אמיתת העניין מצד שכלו ותבונתו, והוא כעיוור הנמשך אחרי פיקח" (שם). (3) יש אמונה באחדות האל בלב ובפה מתוך הבנה שכלית ואחרי עמידה על ראיות אמיתיות. לדבריו: "אחר שיוכל להביא עליו ראיות על אמיתת מציאותו בדרך־העיון מבלי דעת עניין האחד־האמת והאחד־העובר" (כלומר בדרך "העברה" או "השאלה", ביוונית: מטפורה).

המדרגה הרביעית היא מדרגת האמונה האמיתית והשלמה באחדות האל. הכוונה היא לאמונה מתוך הבנה שכלית באמיתת אחדותו של האל: "הוא ייחוד-האלוהים בלב ובלשון אחר אשר ידע להביא הראיות עליו ולעמוד על אמיתת אחדותו מדרך העיון והסברות הנכונות השכליות" (עמ' מז). האמונה האמיתית והשלמה באחדות האל מחייבת אפוא עיון בראיות לאחדותו. נעבור עתה לראיות שמביא בחיי לאחדות האל.

הראיה הראשונה לאחדות האל דומה לתפיסה הנאו-אפלטונית שמן האחד נובע הריבוי, וככל שמתרחקים מן המקור האחד, מתרבה הריבוי. לדברי בחיי:

מצד בחינתנו לעילות [= סיבות] הנמצאות. כי, כאשר נתבונן בהן, נמצא מספרן פחות מעוליהן.<sup>51</sup> וכל אשר נחקור על עילות-העילות ההן למעלה, נמצא מספרן פחות מהן. וכל אשר תעלינה, יתמעט מספרן עד שיגיע אל עילה אחת והיא עילת העילות.

(חובות הלבבות, א: ז, חרגום אבן חיבון, עמ' נט)

לפי ראיה זו, צמצום מספר העילות מביא בהכרח אל עילת העילות הראשונה, שהיא אחת.

הראיה השנייה לאחדות האל היא מן הסוג הטליאולוגי: אחדות הבריאה (כלומר הסדר האחיד הנראה בעולם) מצביעה על אחדות הבורא:

והשני, מצד סימני החכמה הנראים בכל העולם הזה [...] וכאשר נשתכל בו, יורנו כי כולו מתשבת חושב אחד ומלאכת בורא אחד [...] ואילו היה לעולם יותר מבורא אחד, הייתה צורת החכמה מתחלפת בחלקי העולם ומשתנית בכלליו ובחלקיו.

(שם, עמ' ס-סא)

הראיה השלישית דומה לראיה הראשונה של רס"ג ולראיה החמישית של הפלאם שמביא הרמב"ם במורה הנבוכים, א: עה. לפי ראיה זו, בורא אחד די בו להסביר את בריאת העולם ולכן כל בורא נוסף הוא מיותר:

וכיוון שהתקיים כי לעולם בורא שבראו וחידשו, אין ראוי להעלות על דעתנו שהוא יותר או פחות מאחד, שאי-אפשר למציאות העולם מבלי בורא אחד. ואילו היה אפשר שיעלה בדעתנו שיתקיים העולם בפחות מבורא אחד, היינו מעלים בדעתנו כן. אך מפני שלא יכולנו להשכיל דבר שיוכל לעשות את זולתו פחות מאחד, ידענו ידיעה שאי-אפשר לדחותה, כי הוא אחד. כי הדברים אשר יתבררו מצד הבאת הראיה עליהם, ותהיה מציאתם מציאה שאי-אפשר

51 מספר העילות הוא פחות ממספר העלולים, כלומר תוצאות הסיבות, כי סיבה אחת עשויה להביא תוצאות רבות.

לדחותה, אין אנו צריכין להעלות על דעתנו שהם יותר ממה שהצורך מביא אליו בהשלמת הדבר שהוא לראיה עליהם. [...] על כן הוצרכנו להעלות על דעתנו שבורא אחד בראם, כי אי-אפשר בלעדיו במציאות המחודשים. אך יותר מאחד, אפשר בלעדיו ואין צורך אליו.

(שם, עמ' סב-סד)

הראיה הרביעית גם היא לקוחה מן הכלאם ודומה לראיה השנייה של רס"ג ולראיה השנייה המובאת במורה הנבוכים, א: עב. לפי ראייה זו, אחדותו החיצונית של האל מחייבת את אחדותו הפנימית. מה פירוש הדבר? כזכור, כוונת "אחדות חיצונית" היא אחדות מספרית, למשל אם אני אומר שיש לי מכונית אחת, הרי כוונתי שיש לי מכונית אחת בלבד, ולא שתיים או יותר. ואולם אין הכוונה שהמכונית שלי היא אחת במובן המוחלט של המילה, מפני שאותה מכונית מורכבת מאלפי חלקים שונים. כוונת "אחדות פנימית" היא פשטות (simplicity), דהיינו שהדבר הוא עצמו אחד, ואינו מורכב מחלקים שונים.

איך מחייבת אחדותו החיצונית-המספרית של האל את אחדותו הפנימית-הפשטות? נניח שיש לי שתי מכוניות, אחת לבנה ואחת שחורה. לשתייהן יש מכנה משותף – מהותן כמכוניות, מה שמייחד אותן כמכוניות. נקרא למכנה משותף זה A. אבל לשתייהן יש גם דברים המבדילים אותן זו מזו ושבגללם הן שתי מכוניות ולא מכונית אחת. בין הגורמים המבחינים ומבדילים ביניהן יש צבעים שונים. לכן נקרא למכונית הראשונה הלבנה AW, ולמכונית השנייה השחורה AB. זאת אומרת, לכל מכונית יש לכל הפחות שני יסודות (ובאמת יש להן אלפי יסודות) שמהם היא מורכבת: היסוד המשותף A, והיסוד השונה והפרטי, B או W.

כך, אם יש שני אלים, ויש להם בדיוק אותו "עצם" או "מהות", הרי הם אל אחד ולא שניים, כי אם הם זהים לגמרי מה מבדיל את האחד מן האחר? ואם אין להם אותו עצם, ונאמר "שיהיה ביניהם הפרש מפני מחלוקתם והשתנותם (עמ' סד), כלומר שהם שונים זה מזה, הרי שניהם מורכבים ומוגבלים, כי כל אחד מהם מורכב משני יסודות – המכנה המשותף לשניהם והתכונות המבחינות אותם זה מזה. פירוש הדבר, שאם יש שני אלים או יותר, הם מורכבים ולא פשוטים, והואיל וכל מורכב מחודש מיסודותיו על-ידי סיבה הקודמת לו, מן ההכרח שלשני האלים תהיה סיבה המחדשת אותם. אם כן, הם אינם אלים בעצמם. סיכומו של דבר, לדברי בחיי: "וכבר הקדמנו כי בורא העולם קדמון, והוא עילת העילות ותחילת ההתחלות, והוא על כל פנים אחד" (שם, עמ' סה).

הראיה החמישית לאחדות האל מבוססת על הגדרת האחדות של אוקלידס,<sup>52</sup> שעל-פיה "האחדות קודמת לאחר בטבעה", כלומר לפני שאחרים שונים יכולים להתקיים, צריכה להיות אחדות.

<sup>52</sup> אוקלידס – מתמטיקאי יווני מן המחצית השנייה של המאה ה-4 לפסה"נ; חי באלכסנדריה בימי המלך תלמי הראשון וייסד בה בית מדרש. חיבורו הגדול, היסודות (Stoicheia), ב'13 "ספרים", היה נפוץ בימי הביניים בתרגום ערבי, ותורגם לעברית מן הערבית בשנת 1270 בידי משה בן שמואל בן יהודה אבן תיבון, ובאותה שנה גם בידי יעקב בן מכיר, בשם יסודות ושרשים. גם חיבורים אחרים של אוקלידס תורגמו לעברית בימי הביניים.

הדברים הרבים עשויים מאחדים אלה. "וענין הריבוי הוא כלל אחדים, ולא ייתכן שיקדים הריבוי לאחדות אשר ממנה נתרבה" (שם, עמ' סה). כלומר, לפני שהדברים הרבים הנמצאים בעולם היו יכולים להתקיים, קדם לכולם האחד: "כי האחד קודם לכולם, מפני הקדמת האחד למניין [כלומר, למספר, לכמות] והאחדות לרוב" (שם).

לפי הראיה השישית, הריבוי והכמות הם מקרים הנוספים על מהות הדבר. נשוב לדוגמת המכוניות. נניח שאנו יודעים את מהות המכונית, דהיינו את הגדרתה, כגון "מכונית היא רכב בעל ארבעה גלגלים, והיא מונעת על-ידי מנוע שבתוכה". להגדרה זו אין כל קשר לשאלת כמות המכוניות שברשותי. אחרי שמובנת לנו מהות המכונית, נשאלת השאלה הנוספת: כמה מכוניות יש ברשותי? שאלה כמותית זו היא נוספת לשאלת מהות המכונית, ואין הכמות נכללת בעצם או במהות המכונית. הואיל והבורא המציא הן את העצמים והן את המקרים, אי-אפשר לייחס לאל מקרים שהם נוספים על מציאותו המהותית. הריבוי (הכמות) הריהו מקרה ולכן אי-אפשר לייחסו לאל.

הראיה השביעית של ר' בְּחַי דומה גם היא לראיה השנייה של רס"ג בספר האמונות והדעות, ולראיה הראשונה של הכלאם המובאת במורה הנבוכים, א: עה. נניח שיש שני בוראים. אם בורא אחד יכול לברוא בכוחות עצמו, הרי האחר מיותר (כאמור לעיל). אם אינם חזקים דיים לברוא את העולם כל אחד בכוחות עצמו, הם אינם שלמים בעצמם (כשני הורים, שהרי ההולדה מחייבת גם אב וגם אם). מה שאינו שלם, הריהו מוגבל, כלומר יש לו תכלית. "וכל אשר יש לו תכלית, יש לו גבול. וכל אשר יש לו גבול, מחובר. וכל מחובר, מחודש. וכל מחודש יש לו מחדש" (עמ' סו-סז). יתר על כן, אם היו שני בוראים, "אפשר שתהיה ביניהם מחלוקת בבריאת הברואים, ולא הייתה נגמרת מהם יצירת הברואים" (עמ' סז), כי אולי האחד חייב את מציאות הדברים בעוד האחר מנע את מציאותם, וכל זה לא ייתכן.

בשבע הדרכים האלה הגענו אל אחדות האל, אחדות שהיא פנימית (פשטות) ולא רק חיצונית (מספרית).

ואולם שבע הראיות האלה לאחדות האל מביאות אותנו רק למדרגה השלישית של האמונה באחדות, שהיא הבנת הראיות העיוניות לאחדות האל. בשלב הזה ידיעתנו עדיין "מבלי דעת עניין האחד-האמת והאחד-העובר" (עמ' מז). כלומר, עד כה הוכיח בְּחַי את האחדות בשבע ראיות שונות, אך טרם עמדנו על מהות האחדות הזאת. לכן עלינו להמשיך לעיין במושג האחדות עצמו כדי להגיע למדרגה הרביעית והעליונה של אמונת האחדות.

יש שני מובנים של אחדות: האחד אחדות אמיתית, והאחר אחדות הנשמרת "על דרך העברה" (בתרגומו של קאפח; יהודה אבן תיבון תרגמו "עובר"). מהי "דרך העברה" (מג'אז, בערבית)? "העבר" היא לשון השאלה, לשון מטפורית, כלומר שימוש במילה או בניב לא בהוראתם הפשוטה, אלא בהוראה שאולה (למשל "חרון אף" כתיאור כעס וזעם). בעצם, כוונת בְּחַי כאן, בפרק השמיני של השער הראשון, לומר שלאחדות יש מובן מוחלט (אמיתי) ויש לה מובן יחסי ("העברה"). בדרך

העברה אנו מדברים על אחדות מקרית. אחדות היא מקרית מפני שאינה אחדות אמיתית ופשוטה, אלא היא תוצאה של קיבוץ יחידים או הרכבת חלקים בכלל אחד. הכלל הזה אינו אחד – הרי הוא מורכב מריבוי. הוא "אחד" רק "על דרך ההעברה", בכך שהוא איחוד או אוסף ("כלל וקיבוץ") של דברים רבים, אבל בפני עצמו ובמהותו אינו אחד, כמין שאחדותו היא קבוצה של יחידים, או כגוף האדם, שהוא מאחד בתוכו חלקים רבים. כל אחדות שכזו משלבת בתוכה גם אחדות (קיבוצם יחד של פרטיה או חלקיה) וגם ריבוי (היא כוללת דברים רבים שאפשר להפרידם). לדברי פתני:

הכלל והקיבוץ, כסוג האחד אשר הוא כולל מינים רבים, וכמין האחד הכולל אישים רבים, וכאיש האחד המחובר מחלקים רבים [...] וכל אחד ממה שהזכרנו, נקרא אחד על דרך העברה. והוא, מפני שהדברים ההם אשר יקבץ אותם השם ההוא, שווים בעניין אחד. ונקרא רב, מפני שכולל דברים רבים. וכאשר יתפרדו הדברים ההם ויתבודדו, יאמר על כל אחד מהם אחד [...] והוא אחד מצד, ורב מצד.

(חובות הלבבות, א: ח, תרגום אבן תיבון, עמ' סח)

בדרך העברה אנו מדברים גם על אחדות מקרית של "האחד הנאמר על האיש האחד, לא מתרבה ולא כולל דברים רבים [...] אך הוא רב בעצמו מצד חיבורו מחומר וצורה ועצם ומקרה" (שם, עמ' סט). בכל הדוגמאות האלה מדובר באחדות מקרית בלבד ולכן זוהי אחדות "על דרך העברה" ולא אחדות מוחלטת ואמיתית.

ואולם יש גם אחדות אמיתית ומוחלטת:

אך האחד האמת יאמר גם כן על שני פנים, האחד מהם, במחשבה. והשני, בפועל. והמחשבה הוא האחד המנייני, אשר הוא שורש כל מניין ותחילתו. וטעם האחד המנייני, שהוא אות וסימן לתחילה שאין תחילה לפניה, כי כל תחילה אמיתית תיקרא אחד, כמו שנאמר (בראשית, א: ה) "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", במקום יום ראשון.

(שם, עמ' סט)

האחדות המספרית המחשבית היא אפוא האחד המתמטי. האחד המתמטי הוא "מספרי" בהיותו שורש כל המספרים, והוא "מחשבי" מפני שהוא מושג במחשבתנו, ואינו קיים בעצמו בפועל. למשל, יש לי "כיסא אחד". הכיסא עצמו נמצא, אבל אין "אחד" נמצא – האחד הוא כמות מקרית של הכיסא.

שאלה

מדוע, לפי פתני, כתוב בבראשית "יום אחד" ולא "יום ראשון"?

מה היא אפוא האחדות המוחלטת, שהיא אחדות אמיתית הקיימת בפועל, כלומר שקיומה אינו במחשבה בלבד? לדברי בְּחַי:

והענין השני אשר הוא אחד אמיתי נמצא בפועל, הוא ענין אשר לא יתרבה, ולא ישתנה, ולא יתחלף, ולא יסופר<sup>53</sup> במידה ממידות הגשמיים, ולא תשיגהו לא הוויה ולא הפסד ולא תכלה, ולא ייעתק [= אינו זו] ולא ינוע, ולא ידמה אל דבר, ולא ידמה אליו דבר, ולא ישתתף<sup>54</sup> עם דבר, כי הוא על כל פנים אחד אמת והוא שורש לכל מתרבה, כאשר עבר מדברינו. כי האחדות, עילת הריבוי, ואין לאחד האמיתי תחילה ולא תכלית. כי כל מה שיש לו תחילה ותכלה, מן הדין שתיכנס ההוויה וההפסד עליו.<sup>55</sup> וכל מה שתיכנס ההוויה וההפסד עליו, משתנה. והשינוי, כנגד האחדות. אם כן יהיה יותר מאחד, כי הוא קודם להתחלה לזולתו אחריה, וזה מחייב לו הריבוי.<sup>56</sup> וכן הדמות במתדמה מקרה, וכל אשר ישיגנו מקרה, מתרבה.<sup>57</sup> והאחד האמת לא ישיגהו שום מקרה בעצם כבודו בשום פנים. ואם יאמר אומר, שהאחדות באחד האמת מקרה, נאמר, כי ענין האחדות באחד האמת הוא הרחקת הריבוי והרב ממנו. וכאשר נספר האחד, לא נספרהו כי אם בענין אפיסת הריבוי והרב.<sup>58</sup> והאחד האמת לא יסופר במידה שמחייבת לעצם כבודו ריבוי ולא שינוי ולא חילוף בשום פנים. וכזה נשלמו כל דברינו באחד העובר והאחד האמת. ואתה דע לך.

(שם, עמ' ע-עא)

מהשורות האחרונות בקטע אפשר ללמוד כי האחדות שבְּחַי מתכוון אליה היא מן הסוג הנאו־אפלטוני, שהיא מושג חיובי של דבר הקיים בפועל, ולא האחדות נוסח רס"ג והכלאם, שהיא בעיקרה תפיסה שלילית, כלומר שלילת הריבוי והכמות. אמנם גם אצל בְּחַי יש שלילת הריבוי, אבל קביעתו מרחיקת לכת יותר מזה. לפי בְּחַי, אחדות האל היא מעל ומעבר לכל אחדות מקרית ומספרית; אין היא כמות כי אם יסוד כל כמות. אף־על־פי שהדרך היחידה להגדירה היא בשלילת הריבוי ממנה, יש להבינה באופן חיובי, כמקור של כל אחדות ושל כל כמות.

53 ולא יסופר – אין לו מידה או מספר שאפשר למדוד אותו או לספור אותו, שלא בדברים הגשמיים (הגופניים) שהם בעלי מידה ומספר.

54 לא ישתתף – אין שום דבר שישתתף באחדותו.

55 כל דבר שיש לו תחילה ותכלה הוא הווה ונפסד. יש לקיומו תחילה וסוף. לפני היותו הוא לא היה ואחרי היותו הוא לא יהיה. הוויה – שהוא מתחיל להתקיים. הפסד – שהוא מפסיק להתקיים.

56 האחד המוחלט האמיתי אינו משתנה משום שכל שינוי פירושו שהדבר האחד היה שונה לפני השינוי ממצבו לאחר השינוי. לכן אם הדבר משתנה הוא אינו אחד בטובן המוחלט, כי קיומו לאחר השינוי שונה מקיומו לפני השינוי, ואם כן הוא באמת שני דברים שונים (לפני השינוי ואחריו), ולא דבר אחד.

57 הואיל והמקרים הם משתנים (שאם לא כן לא היו מקרים אלא תכונות טהורות), מה שאינו משתנה לעולם, אין לו תכונות מקריות ומשתנות. ומה שיש לו מקרים משתנים אינו אחד מוחלט.

58 אין אחדותו המוחלטת של האחד האמיתי מספר (כמות) שאפשר לספור אותו, אלא ההפך ממספר וריבוי כמותי.

האחד הוא מקור האחדות, ולכן גם מקור הריבוי של כל הנמצאים, מפני שבלעדי האחדות לא תיתכן השתתפות האחרים באותה אחדות מקרית הנוצרת מחיבור של דבר במורכב אחד. לסיכום הנה דברי בְּחַיִּי:

אך הראיה, שהבורא יתברך אחד אמת, אין אחד אמת זולתו, נאמר, כי מפני שכל מחובר לא תיגמר הווייתו אלא בהשתתף חלקיו אשר חובר מהם. והוא, התאחד קצתם עם קצתם. ועיקר השיתוף, האחדות.<sup>59</sup> וכן לא תיתכן מציאות המחובר אלא בהתחלק חלקיו אשר מהם חובר, כי החיבור לא יהיה כי אם מרברים שהם יותר מאחד.<sup>60</sup> ועיקר המחלוקת [= החלוקה], הרב.<sup>61</sup> וכיוון שהיה סימן החיבור וההרכבה והסידור נמצא בעולם הזה בכלליו, בפרטיו, וחלקיו, ושורשיו, וענפיו, צריך שיימצא בכולם עניין השיתוף והמחלוקת. ועיקרם, האחדות והרב.<sup>62</sup> ומפני שהאחדות קודמת לרב בטבע, כקדימת האחד לשאר המניין,<sup>63</sup> מן הדין [= מן ההכרח] שתהיה עילת כל מתרבה בלתי מתרבה בראש ההתחלות,<sup>64</sup> מפני הקדמת עניין האחדות לכל מתרבה. וכיוון שהיו העילות מגיעות בתחילתן, ונמנע שיפעל הפועל בעצמו, לא היה אפשר שתהיה עילת האחדות והרב כמותן רב ואחדות. וכיוון שאין עילת ההוויית הרב בלבד ולא רב ואחדות,<sup>65</sup> מן הדין שיהיה עילת ההווייה אחד אמת.<sup>66</sup> וכבר הקדמנו בדברינו, כי העילות כל אשר תעלינה למעלה, תתמעטנה בתחילתן, עד אשר תהיינה מגיעות אל שורש המניין, והוא האחד האמת, והוא הבורא יתברך.<sup>67</sup> [...] והאחדות האמיתית היא הנאמדת על בורא הכל, יתעלה, והוא האחד האמת ואין אחד אמת זולתו, כמו שהקדמנו. וכל חוקי האחד האמת אשר זכרנו לא יאותו כי אם לו לבדו, וכן כל ענייני הריבוי, והמקרים, והשינויים, והתנועות, והדמיונים. וכל מה שלא יאות לאחד האמת רחוקים ממנו יתברך [...]. וכבר התבאר והתברר, כי בורא העולם יתברך, אחד אמת, ושאין אחד אמת זולתו. כי כל מה שיפול עליו שם אחד זולת הבורא, אם הוא אחד מצד אחד, הוא רב מצד אחר, כאשר זכרנו.<sup>68</sup> אך הבורא, אחד מכל פנים, כמו שביארנו. וכמה שהבאנו בעניין הזה, די למבין.

(חובות הלבבות, א: ט, תרגום אבן תיבון, עמ' עא-עד)

- 59 כל דבר שהוא מחובר מיסודות שונים "משתתף" באחדות במוכן היחסי, כלומר הוא אחד כי הוא מקבץ או מאחד בתוכו חלקים שונים, אבל אינו אחד במוכן האמיתי והמוחלט.
- 60 הדבר המחובר כולל חלקים שונים, "שהם יותר מאחד".
- 61 החלוקה מצביעה על "הרב", כלומר על ריבוי כמותי.
- 62 בעולם אנו רואים דברים רבים, המאופיינים גם באחדות יחסית וגם בחלוקה כמותית.
- 63 כאמור, האחד אינו כמות אלא קודם בטבעו לכמות או למספר ("מניין").
- 64 העילה הראשונה של כל ריבוי וכמות אינה מאופיינת בעצמה בריבוי וכמות.
- 65 העילה הראשונה של האחדות והריבוי בעולם אינה מאופיינת בעצמה בריבוי ולא באחדות ובריבוי גם יחד.
- 66 העילה הראשונה היא האחד באמת.
- 67 העילה הראשונה היא הבורא האחד.
- 68 כל אחדות בעולם הנמצאים היא אחד באופן יחסי, ואינה אחדות מוחלטת, מפני שיש בה אחדות וריבוי גם יחד, בניגוד לאחדותו המוחלטת של האל, שאין בו שום ריבוי.



## שאלה

כיצד שונה תפיסת האחדות של בחיי מתפיסת האחדות של רס"ג?

דברי בחיי משקפים, כנראה, את התפיסה הנאו־אפלטונית הדומה של יעקוב אבן אצחאק אל־כנדי, ראשון הפילוסופים הערבים, שאת דבריו הבאנו ביחידות קודמות. בפרק השלישי בספרו הפילוסופיה הראשונה אומר אל־כנדי, שלאחד האמיתי אין סוג, כי מה שיש לו סוג אינו נצחי ומה שנצחי אין לו סוג. וכן, האחד האמיתי אינו גשמי (כלומר, אין לו חומר), כי כל חומר מתחלק, וגם אין לו צורה, כי כל צורה מורכבת מסוג ומין. לדעת אל־כנדי, האחד אינו כמות ואין בו כמות. אל־כנדי מוסיף ואומר:

האחד האמיתי אינו דבר מן המושכלים<sup>69</sup> ואינו יסוד ולא סוג ולא מין ולא פרט [...] ולא תנועה ולא נפש ולא שכל ולא הכל ולא חלק. אינו אחד ביחס אל דבר אחד. אלא הוא אחד מוחלט, ואינו מקבל ריבוי, ואינו מורכב ולא רב [...] הוא אפוא אחדות טהורה בלבד, כלומר, אינו דבר זולת אחדות, וכל אחד אחר הוא ריבוי [...] כל מיני האחד זולת (האחד האמיתי), כשהיו כמה שהרב בו, הם במקרה [...] האחד האמיתי והראשון הוא עילת אחדות (הדברים) המאוחדים. כל מה שמקבל את האחדות יש לו עילה. כל אחד זולת האחד באמת הוא אחר על דרך העברה ולא באמת [...] בכל דבר מוחשי ובכל דבר הנדבק למוחשי האחדות והריבוי (קיימים) ביחד [...] אלמלא היתה אחדות לא היה ריבוי. דע, כי כל הוויה היא הפעלות<sup>70</sup> הממציאה את מה שלא היה. ודע, כי האצלת האחדות מן האחד האמיתי הראשון היא הוויית כל (דבר) מוחשי ומה שנדבק למוחשי. (האחד האמיתי) ממציא כל אחד מהם (כשהוא) מהווה אותם ממהותו [...] האחד האמיתי הראשון הוא עילת ראשית תנועת ההוויה, כלומר, ההפעלות, והוא בורא כל המתהווים. [...] האחד האמיתי הוא אפוא הראשון הבורא, האוחז את כל מה שברא. [...]

(יעקוב אל־כנדי, אגרות אל־כנדי הפילוסופיות, מהדורת אבו־רידה, פרק ג, עמ' 160-162,

תרגום מערבית: רפאל ישפה. תרגום לאנגלית: Al-Kindi's Metaphysics, pp. 112-114)

כפי שדוד קויפמן ציין,<sup>71</sup> בחיי היה הפילוסוף היהודי הראשון שהאמין באחדות אמיתית ומוחלטת זו, שאין האדם מסוגל להבינה למעשה. לאור תפיסה זו כבר אין צורך בראיות נגד הגשמיות, כי אי־גשמיותו של האל מוכנת מעצם אחדותו. לכן אף־על־פי ששיטת הכלאם (של רס"ג) דרשה

69 כזכור, יש "אחדות מחשבתית", כלומר אחדות הקיימת רק במחשבתנו ולא באמת ובפועל, אך עתה מדובר באחד האמיתי בפועל.

70 הפעלות – כל דבר ההווה בעולם נפעל על־ידי מה שפועל (ממציא) אותו. לכן הוא מאופיין לא על־ידי פעולה, אלא על־ידי הפעלות (סבילות).

71 קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, עמ' 56.

ראיות לא־גשמיותו של האל אחרי הדיון באחדות האל, הראיות האלה מיותרות לְבְּחַי והוא עובר לדיון בתוארי האל.

## 4.3.6 תוארי האל

למדנו ביחידה 2 (סעיף 2.4.7) שאחדותו המוחלטת של האל מעלה קושי בנוגע לתארים המיוחסים לו. אילו תארים אפשר לייחס לאל בלי לפגוע באחדותו? מה מעמדם של תארים אלה? אם הם "תארים עצמיים", כלומר אם הם מתארים את האל עצמו, האם פירוש הדבר שהם מצביעים על תכונות נוספות לעצם קיומו, כגון התכונות המקריות של כל עצם, שהן נוספות על קיומו? או שמא יש בכך ייחוס ריבוי כלשהו למהותו של האל? רס"ג, בזכור, טוען שיש שלושה תארים – יכול, חי וחכם – שהם עצמיים, כלומר הם חלק בלתי נפרד ממושג הבורא וא־אפשר להבין את מושג הבורא בלעדיהם. עם זאת, רס"ג טוען שאין בהם פגיעה באחדות האל משום שהם שונים רק במישור המילולי – אין לנו מילה אחת המציינת את כולם – אבל הם זהים ובלתי נפרדים במושג הבורא. בְּחַי מודע לבעיה זו. כיצד הוא מתמודד אתה?

בפרק העשירי של השער הראשון דן בְּחַי בתוארי<sup>72</sup> האל. הוא קובע כי תוארי האל נחלקים לשתי קבוצות: תארים עצמיים ותארים פעולתיים (מידות עצמיות ומידות פועליות, לפי אבן תיבון). תחילה נדון בתארים העצמיים. מה הם התארים העצמיים לפי בְּחַי?

אך ביאור המידות [= פירוש התארים] האלוהיות המושכלות והכתובות, המסופר<sup>73</sup> בהן הבורא יתברך, הכוונות בהן רבות מאוד, כפי רוב הברואים והטובות הכוללות אותן, והן מתחלקות לשני חלקים, עצמיות ופועליות [= תארים עצמיים ותוארי פעולה]. וטעם אומרנו עצמיות, שהן מידות קיימות לאל יתעלה קודם הברואים ואחריהם, תיאורתנה לו לעצם כבודו, והן שלוש מידות, והן, שהוא נמצא, ושהוא אחד, ושהוא קדמון אין לו ראשית.<sup>74</sup> והטעם שאנו מספרים אותו באלה המידות, להורות על עניינו ואמיתת מציאותו, ולהעיר על כבודו, ולהבין המרברים [= בני אדם] כי יש להם בורא שחייבים בעבודתו.<sup>75</sup> והוצרכנו לספר אותו בנמצא, מפני שהראיות הורו על מציאותו בעדות סימני מעשיו בעולם,<sup>76</sup> כמו שנאמר (ישעיהו, מ: כו) "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא מרב אונים ואמין כח איש לא נעדר". על כן נתחייבנו לספר אותו בנמצא, מפני שהתקיים בשכלנו,

72 יהודה אבן תיבון תרגם את המונח הערבי "צפה" ל"מידה", אך המונח "תאר" הוא השכיח והוא שהתקבל בספרות הפילוסופית בעברית.

73 התארים כפי שנלמדים מן העיון השכלי, מן הכתובים (התנ"ך) הם התארים שהאל "מסופר" בהם, כלומר מתואר. בתרגום קאפח (עמ' מב): "אבל ביאור התארים האלהיים המושכלים והכתובים, שבהם מתואר הבורא".

74 יש שלושה תארים עצמיים: מציאות האל, אחדותו וקדמותו.

75 התארים העצמיים נחוצים כדי שבני אדם יאמינו במציאות הבורא, כי אין למושג הבורא משמעות אלא אם כן מייחסים לו מציאות, אחדות וקדמות.

76 מעשי האל בעולם הנברא מעידים על קיומו של הבורא.

כי הנערדר לא יהיה ממנו פועל ולא שום מעשה.<sup>77</sup> וכיוון שהתבררו מעשיו ובריאותיו, התבררה בדעתנו מציאותו. אך מה שאנו מספרים אותו בו מן הקדמות, מפני שהראיות הורו, כי לעולם הזה ראשון אין ראשון לפניו, ותחילה שאין תחילה לפניו,<sup>78</sup> והתברר, כי ההתחלות אי-אפשר שתהיינה מאין-תכלית מניין בתחילתן.<sup>79</sup> והדין נותן על-כל-פנים שהבורא יתעלה, ראשון אין ראשון לפניו, וזהו ענין הקדמות, כמו שאמר (תהלים, צ: ב) "ומעולם עד עולם אתה אל". ונאמר (ישעיהו, מג: י) "לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה". אך מה שנספר עליו שהוא אחד, כבר ביארנו זה באר היטב בראיות ידועות, והתקיים בעדויות ברורות, כי ענין האחדות האמיתי רבך אל עצם כבודו.<sup>80</sup> וענין האחד, ריחוק הריבוי מעצם כבודו והימנע השינוי, והחילוף, והמקרה, וההווה, וההפסד, והחיבור, והפרידה, והדמיון, והשיתוף, מאמיתת עצם כבודו, ושאר גדרי הרב.<sup>81</sup>

(חובות הלכות, א: י, תרגום אבן תיבון, עמ' עד-עה)

#### שאלות

1. לפי בְּחַי, מה פירוש "הוצרכנו לספר אותו בנמצא"?
2. מדוע אומר בְּחַי כאן "שהראיות הורו, כי לעולם הזה ראשון אין ראשון לפניו, ותחילה שאין תחילה לפניו, והתברר, כי ההתחלות אי-אפשר שתהיינה מאין-תכלית"?
3. מה הם שלושת התארים העצמיים של האל לפי בְּחַי, ומדוע הוא בוחר בהם דווקא?
4. מדוע משלב בְּחַי פסוקי מקרא לדיון פילוסופי בתוארי האל?

בְּחַי מונה שלושה תארים עצמיים: נמצא, אחד וקדמון. איך מתיישבים שלושה תארים עצמיים עם אחדותו המוחלטת של "אחד האמת"?

כזכור, גם רס"ג מתאר את האל בשלושה תארים עצמיים, אבל הוא מונה תארים אחרים: יכול, חי וחכם, שבעיניו נחוצים כדי להבין את מושג הבורא. לטענתו, כל מושג מן השלושה כולל את האחרים במושג הבורא ומחייב אותם, ולכן אף-על-פי שמהבחינה המילולית הם שלושה עניינים שונים, מהבחינה הרעיונית הם אחד ונתפסים במחשבתנו כמושג אחד. הקושי של בְּחַי ליישב את הניגוד שבין ייחוס שלושה תארים עצמיים לאל, ובין הטענה כי האל הוא אחדות מוחלטת גדול יותר בגלל גישתו הנאו-אפלטונית. ככל שתפיסת האחדות של ר' בְּחַי נאו-אפלטונית יותר, וככל שהיא מוחלטת יותר, כן גדול הקושי להתמודד עם הבעיה, לעומת הקושי של רס"ג. כיצד אפוא מתמודד בְּחַי עם הקושי הזה?

77 אי-אפשר לייחס פעולות ומעשים לדבר שאינו נמצא.

78 מושג הקדמות נחוץ לנו כדי שנאמין שיש עילה ראשונה שאין לה עילה.

79 לא ייתכן שיש אין-סוף עילות למציאות, אלא צריכה להיות עילה ראשונה.

80 בפרק הקודם נדון ענין אחדות האל.

81 כל התכונות האלה מאפיינות את הריבוי ולא את האחדות המוחלטת.

התשובה היא שבעצם תוארי האל העצמיים הם שליליים. אמנם, בְּחַיִּי עדיין מקיימם בניסוח התיובי, אך הסברו הופך אותם לתארים שליליים. וכך, ככל שר' בְּחַיִּי מושפע מרס"ג ומהפלאם, הוא נוטה יותר אל "התיאולוגיה השלילית" המאפיינת את התורה הנאו־אפלטונית, שלפיה אי־אפשר לומר דבר חיובי על האל, הנשגב מכל תואר, ומה שנוצר לנו הוא לשלול ממנו כל תכונה חיובית. בכך הוא מציב ציון דרך לפילוסופים יהודים שבאו אחריו, כמו יהודה הלוי, ואף לפילוסופים האריסטוטליים, כגון הרמב"ם, שביטלו כליל את תפיסת התארים העצמיים לטובת התארים השליליים, מה שמכונה "דרך השלילה" או "הדרך השלילית" (via negativa). על אף טענת רס"ג שהבחנה בין התארים העצמיים היא מילולית גרידא, הוגים מאוחרים אלה סברו כי אם יש למונחים הללו משמעות (כלומר הם מצביעים על משהו), ואם משמעותו של "חי" אינה זהה למשמעותו של "יכול" ולמשמעותו של "תכם" (וברור שאלה הם שלושה מושגים שונים), ההבחנה ביניהם אינה מילולית בלבד, כפי שרס"ג טוען, ויש סתירה מפורשת בין אחדות האל המוחלט לבין ריבוי תארייו העצמיים.

כאמור, בְּחַיִּי היה מודע לבעיה, וגם הוא טען, כי היא מילולית גרידא:

וכיוון שלא מצאנו כמה שאנו מדברים בו מן הלשונות מילה שתורה על אמיתת ענין הבורא יתברך, הוצאנו הענין ביותר ממילה אחת. והריבוי הנמצא במידות הבורא יתעלה, איננו מצד עצם כבודו, רק מצד קוצר כוח מליצת המספר [דהיינו, האדם המתאר את האל] מהשיג עניינו במילה אחת שתורה עליו.

(שם, עמ' עז)

אך מהמשך דבריו ברור שכוונתו בעצם שלילית:

וצריך שתבין מענין הבורא, שאין כמוהו דבר, וכל אשר תספר אותו בו מן המידות [= התארים], צריך שתבין מהן ריחוק שכנגדן ממנו, כאשר אמר אריסטו, "השוללות במידות הבורא יתברך אמיתיות מן המחייבות", מפני שכל מה שמחייבין לעצם כבודו מן המידות, איננו נמלט ממידות העצם או ממידות המקרה, ובורא העצם והמקרה לא תשיגהו מידה ממידותם בעצם כבודו, וכל המרוחקות ממנו מן המידות הן אמיתיות בלי ספק, והנה נאותות לו, כי הוא נעלה מכל מידה ותואר, ומרומם מכל דמות ורמיון. ועל כן אתה צריך שתבין מן המידות האלה השלוש אשר זכרנו, הרחקת שכנגדן מעל הבורא יתברך.<sup>82</sup>

(שם, עמ' עז-עח)

<sup>82</sup> דוד קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, עמ' 60-61, בהערות, סבור שמקור התיאולוגיה השלילית של ר' בְּחַיִּי הוא בכתבים הפסאודו־אריסטוטליים. לא הצלחתי למצוא את האמרה המיוחסת לאריסטו בתיאולוגיה של אריסטו, אך יש להניח, שקויפמן צודק שמדובר כאן במקור נאו־אפלטוני כלשהו. קויפמן סבור גם, שהמקור המידי של בְּחַיִּי הוא דוד אל־מקמץ, שבְּחַיִּי הזכירו לעיל. שם טוב אבן פלקירא, מורה המורה, א: נח, עמ' 29, מביא את האמרה הזאת, המיוחסת לאריסטו, במלואה ומוסיף את דבר חז"ל במדרש: "והסתכל כמה שאמרו החכמים ו"ל, לפי מעשי אני נקרא" (מדרש תנחומא, פרשת שמות, סעיף כ).

ובכן, לפי פחיי, כאשר מתארים את האל כנמצא, אחד וקדמון, אין הכוונה שהוא נמצא, אחד, קדמון במובן הרגיל של המונחים האלה, אלא כוונתם "ריחוק שכנגדם ממנו", כלומר שלילת ההעדר (= לא נמצא), הריבוי וההתחלה מן האל. המינות חיובי בצורתו, אבל שלילי בתוכנו ובכוונתו האמיתית.

הדמיון לכאורה בין פחיי לרס"ג בשאלת התארים העצמיים אינו תופס בסופו של דבר כי נסייתו של פחיי היא לדרך השלילית של הנאו־אפלטוניות, שהאל האחד "נעלה מכל מידה ותואר", והתארים העצמיים המיוחסים לאל אינם מעידים על תכונות שיש לו אלא על "הרחקת שכנגדן מעל הבורא".

ואולם נוסף על התארים העצמיים, שתוכנם באמת שלילי, יש תארים שתוכנם חיובי, והם התארים הפעולתיים (תוארי הפעולה). תוארי הפעולה מתארים לא את האל עצמו, אלא את מעשיו (פעולותיו), כפי שבלי להגדיר את מהות האש, אנו יכולים לתאר את פעולות האש (האש מחממת ומאירה). אלה הם תארים חיוביים מפני שאינם פוגעים באחדותו המוחלטת של האל. אף הרמב"ם, שהוא הקיצוני בהרחקת כל התארים החיוביים מן האל, מקבל את תוארי הפעולה במובן חיובי. תוארי הפעולה אינם פוגעים באחדות האל מסיבה פשוטה: פועל אחד בהחלט יכול לפעול פעולות רבות. לדברי ר' פחיי:

אך המידות האלוהיות הפועליות הן המידות אשר יסופר בהן הבורא יתברך מצד פעולותיו, ואפשר שישתתף בסיפורן עם קצת ברואיו. והותרנו לספר אותו בהן, מפני הדחק המצריך אותנו להודיענו ולעמוד על מציאותו, כדי שנקבל עבודתו. וכבר מצאנו, שמשתמשין במין הזה ממידות הבורא בספר התורה ובספרי הנביאים הרבה מאוד, ובתשכחות הנביאים החסידים, והן על שני דרכים. הדרך האחד, מידות שהן מורות על רמות וצורה גשמית, כמו שאמר הכתוב (בראשית, א: כז) "ויברא אלהים את האדם בצלם אלהים ברא אותו". (שם, ט: ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם". (במדבר, ט: יח) "על פי ה'". (ישעיהו, מה: יב) "אני ידי נטו שמים". (במדבר, יא: א) "באזני ה'". (שמות, כד: י) "ותחת רגליו". (ישעיהו, נא: ט) "זרוע ה'". (תהלים, כד: ד) "אשר לא נשא לשוא נפשי". (בראשית, ו: ח) "בעיני ה'". (שם, ח: כא) "ויאמר ה' אל לבו"; והדומה לזה מן האיברים הגופניים. והשני, מידות שהן מורות על תנועות ומעשים גשמיים, כמו שנאמר (שם) "וירח ה'". (שם, ו) "וירא", (שם) "וינחם", (שם) "ויתעצב אל לבו", (שם, יא: ה) "וירד ה'", (שם, ח: א) "ויזכור אלהים", (במדבר, יא: א) "וישמע ה'", (תהלים, עח: סה) "ויקץ כישן ה'", ורבים כאלה ממעשי המדברים. אלא שקדמונו זכרם לברכה בפרשם כתבי הקודש תרגמו לנו המין הזה מן המידות, ורקדקו בו כפי יכולתם להבינן דרך כבוד, ויחסו הכל אל כבוד הבורא יתברך, כאשר תרגמו (בראשית, כח: יג) "והנה ה' נצב עליו", "והא יקרא" ["יקרא" בארמית = כבוד] דה' מעתה עלוהי", (שם, ו: ה) "וירא ה'", "וגלי קדם ה'", (שם, יא) "וירד ה'", "ואתגלי יקרא דה'", (שם, לה) "ויעל מעליו אלהים", "ואסתלק מעלוהי יקרא דה'". הוציאו את הכל דרך כבוד והרחיקו אותן מהבורא יתברך, כדי שלא ישיגוהו שום הגשמה ולא שום מקרה. וכבר האריך בביאור העניין הזה הגאון הגדול רבנו סעדיה ז"ל בספר האמונות, ובפירוש סדר בראשית, ובפירוש סדר וארא, ובספר יצירה, מה

שיש בו די, ושלא נצטרך עמו לפרשם ולבארם בספר הזה. ואשר נסכים עליו כולנו, כי הדחק הביאנו להגשים הבורא יתברך ולספר אותו במידות הברואים,<sup>83</sup> כדי לשער עניין שיקיים מציאות הבורא יתברך בנפשות,<sup>84</sup> והוציאו אותו ספרי הנביאים לבני אדם במילות גשמיות, שהן קרובות לשכלם ולהבנתם. ואילו היו מספרים אותו בעניין שראוי לו מן המילות הרוחניות והעניינים הרוחניים, לא היינו מבינים לא המילות ולא העניין, ולא היה אפשר שנעבוד דבר שלא נרע, כי לא תיתכן עבודת דבר שאינו נודע. על כן היה צריך שתהיינה המילות והעניינים כפי כוח בינת השומע, כדי שיפול העניין על לבו על דרך הגשמות המוכן מן המילות הגשמיות בתחילה, ואחר כך נתחכם לו ונדקדק להבינו ולהודיעו, שכל זה על דרך הקרבה ומליצת הספר, ושהעניין האמיתי הוא יותר דק ומעולה ומרומם, ורחוק מאשר נוכל להבין אותו על תכונת דקות עניינו. והמשכיל הנלבב, ישתדל להפשיט קליפות המילות וגשמותם מעל העניין, ויעלהו במחשבתו ממדרגה אל מדרגה, עד שיגיע מאמיתת העניין הנדרש אל מה שיש בכוח יכולתו והשגתו.

(חובות הלכות, א: י, תרגום אבן תיבון, עמ' עח-פ)

## שאלות

1. בדברו על התארים העצמיים אומר בְּחַיִּי, כי האל "מרומם מכל דמות ודמיון". מדוע, בדברו על תוארי הפעולה, הוא אומר "ואפשר שישתתף בסיפורן עם קצת ברואיו"? האם יש כאן סתירה?
2. מדוע, לפי בְּחַיִּי, מייחס המקרא לאל תארים גופניים ותנועות גופניות?
3. מדוע, לדעת בְּחַיִּי, בתרגום הארמי למקרא ייחסו איברים ותנועות לכבוד ולא לאל עצמו?

דעתו של ר' בְּחַיִּי, שלתארים המייחסים תכונות גופניות ותנועות גופניות יש תפקיד חינוכי, דומה לעמדת כל ההוגים השכלתנים בהתמודדותם עם ההגשמות המקראיות. תשובתו היא כדרכם: "דברה תורה כלשון בני אדם" – התורה מנוסחת להבנת העם. התורה נגלתה לדור המדבר, שהיו עבדים ולא משכילים. בעיניהם, מה שאינו גוף אינו קיים, וכיצד אפשר לעבוד דבר שאינו קיים? יש ללמדם אפוא כי האל קיים – באמצעות ההגשמות הגסות – כדי שיאמינו בו. "ואחר כך נתחכם לו ונדקדק להבינו", כלומר בשלב מאוחר יותר של בגרות שכלית ורוחנית אפשר "להודיעו שכל זה על דרך הקרבה ומליצת הספר, ושהעניין האמיתי הוא יותר דק". ההגשמות מדגימות בעיה חינוכית בתהליך ההתגלות (כפי שנראה בדיון באברהם אבן עזרא). הבעיה אינה מצד האל המגלה את עצמו ואת תורתו, כי אם מצד העם – לא מצד האל המשמיע את תורתו לעם אלא מצד השומעים, שלא היו מסוגלים להבין דברים מופשטים ו"דקים". ואולם, כפי שנראה בדיון על

<sup>83</sup> כלומר, אנו נאלצים לתאר את האל בתכונות גשמיות (גופניות), כמו שיש לדברים הנבראים.

<sup>84</sup> כדי שאנשים יאמינו במציאות האל ("שיקיים מציאות הבורא יתברך בנפשות") המקרא נאלץ להשתמש בתארים גשמיים.

הרמב"ם, אף-על-פי שמהבחינה התיאורטית אין זה מן הראוי לייחס לאל כל הגשמה, הנביאים נמנעו מלייחס לו הגשמות מגוונות, וייחסו לאל תארים שמהבחינה האנושית, אם לא האלוהית, נתפסים כשלמות. לתארים הללו יש אפוא תפקיד חינוכי כדי שהשומע יוכל להתקרב לאטו ובהדרגה "ממדרגה אל מדרגה, עד שיגיע מאמיתת העניין הנדרש אל מה שיש בכוח יכולתו והשגתו", על-ידי הפשטת הקליפות הגשמיות מלב האמת.

לכן אלמלא "דברה תורה כלשון בני אדם", "ואילו נהג הכתוב בהסבירו עניין זה בדרך הראויה לאמיתת עניינו אשר לא יבינהו כי-אם המשכיל הנבון בלבד, כי אז היו נשארים רוב בני-אדם ללא דת וללא תורה מחמת אי-הבנתם וחולשת הבחנתם את העניינים הרוחניים" (חובות הלבבות, א: י, תרגום קאפת עמ' מו). יש לציין כאן, כי תפקידן החינוכי של ההגשמות המקראיות אינו תפקיד היסטורי בלבד, כלומר אין הוא מוגבל לשלב פרימיטיבי קדום בתולדות העם. להגשמות המקראיות יש תפקיד חינוכי בהתפתחות הרוחנית של כל אדם בכל זמן. הפרימיטיביות מאפיינת לא רק את דור המדבר, בתקופה היסטורית קדומה, אלא את בני האדם בכלל בהתקדמותם הרוחנית מפרימיטיביות ילדותית אל הבנה אמיתית. נחזור לסוגיה זו להלן.

### 4.3.7 בחינת הברואים (היקום)

כזכור, השער הראשון (שער הייחוד) של חובות הלבבות הוא השער היחיד שהוא בעל אופי פילוסופי מובהק בגלל הצורך האנושי לדעת את האל לשם עבודתו ואהבתו, כי אי-אפשר לעבוד ולאהוב את שאיננו יודעים. בהמשך הספר עוסק פחיי בשאלות מעשיות יותר ועיוניות פחות, שבהן בולט אופיו העממי של מדריך או מורה דרך במידות. ובכל זאת, יש נקודות עיוניות בשאר שערי הספר (ב עד י), וחומר רב שהוא מעניין גם מהבחינה הפילוסופית, ולא רק מהבחינה הדתית-המוסרית. לכן נסקור סקירה כללית את הדיונים שבהמשך הספר ונדגיש נקודות אחדות בעלות חשיבות פילוסופית מיוחדת, כגון דו-שיח בין השכל לנפש, מושגי ההערה, הפרישות ואהבת האל.

נתחיל בסקירת השער השני, שער "בחינת הברואים", שכזכור, הרעיונות המובעים בו דומים דמיון מפתיע לרעיונות שבאחר מכתבי אל-גזאלי,<sup>85</sup> וזאת על אף השפעות אחרות, כהשפעת הפלאם. יש לזכור, פחיי התייחס אל מקורותיו באופן אקלקטי ושאל מהם בחופשיות מה שהתאים לצרכיו.

על האדם חלה החובה לבחון את היקום ("הברואים") כדי לגלות בו את חכמת הבורא. חובה זו היא ראשית עבודת האל. כשאדם בוחן את היקום, הוא מבחין בו את חכמת האל וגם את חכמת

85 חזרו על האמור לעיל, סעיף 4.1.1.2, ואל המאמר "לאופיה של התרבות היהודית-הערבית", בנספח א.





האדם, כי יתרון האדם על הבהמה הוא בכוח השכלי שלו, הכוח שבו הוא בוחן את העולם. לדברי בחיי:

והחכם המבין יברור לו מן העולם דעת רוחניותו ודקותו,<sup>86</sup> וישימן כסולם להבאת הראיות על בורא הכל יתברך, וידבק בעבודתו כפי גודלו ורוממותו בלבד, וכפי הכרתו סימני טובותיו וחנותו<sup>87</sup> על כל מעשיו [...]

(חובות הלבבות, ב: ג, תרגום אבן תיבון, עמ' קד-קה)

האדם החכם יבחן את העולם החומרי ויברר לעצמו מה הם הדברים הנחוצים לו לקיומו ומה הם המותרות שאינם נחוצים לו, ושכדאי לו להתרחק מהם. בחינת הברואים נחוצה אפוא לטובת האדם, הן מהבחינה הרוחנית (לדעת את חכמת האל) והן מהבחינה הגשמית-הגופנית (לדעת כיצד להתנהג). באמצעותה הוא יגלה את שבעת "עמודי החכמה" (כלשון משלי, ט: א, "חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה"), כלומר ידיעת העולם במישור העיוני וידיעת דרכי ההתנהגות במישור המעשי.

מה הם שבעת עמודי החכמה? לפי בחיי, עמודי החכמה הם:

- א. ידיעת מבנה העולם.
- ב. ידיעת המין האנושי.
- ג. ידיעת "הרכבת האדם וחיבור גופו וכוחות נפשו ואור השכל [...]" והוא דומה לעולם הגדול.<sup>88</sup> (חובות הלבבות, ב: ד, עמ' קח).
- ד. ידיעת שאר בעלי-החיים.
- ה. ידיעת הצמחים.
- ו. ידיעת חוקי ההתנהגות האנושית המוסרית, "החכמה הנראה בחכמות ובמלאכות ובפעולות [= החכמות האנושיות], אשר הכינס הבורא יתברך לאדם להשלמת תקנתו" (שם, עמ' קט).
- ז. ידיעת עבודת האל הדתית – "החכמה הנראה בקביעות התורה והחוקים לעבוד בהם הבורא יתעלה להגיע בהם השוקד עליהם להנאות העולם הזה מיר ולגמול העולם הבא באחרית". ידיעת עבודת האל האמיתית כוללת, נוסף על ידיעת תורת ישראל, גם חובה ללמוד את "המנהגים אשר בהם סדר הנהגת שאר האומות ותועלותם, והם עומדים להם

<sup>86</sup> ודקותו – החכם יבחין בדברים הרוחניים והדקים (כלומר לא הדברים הבסיסיים והחומריים) כדי להביא ראיות למציאות האל והנהגתו את העולם.

<sup>87</sup> החכם יבחין במציאות "סימנים", כלומר סימני הנהגת האל את העולם וכיצד הוא חונן לנבראים מטובתו.

<sup>88</sup> עולם גדול – מקרוקוסמוס, ובהתאם לזה, האדם הוא עולם קטן – מיקרוקוסמוס.

במקום התורה בענייני העולם בלבד" (שם, עמ' קט-קי). מנהגי האומות אינם אפוא עבודת האל האמיתית, כתורת ישראל, ובכל זאת יש להם ערך חשוב "בענייני העולם בלבד".

(חובות הלכות, ב: ד)

כשהאדם בוחן את הברואים על-פי שבעת "עמודי החכמה" האלה, הוא מכיר ביקום את חכמת האל ויודע את האמת העיונית הדרושה לו כדי שיתנהג כראוי במישור המוסרי (העמוד השישי). עמודי החכמה מביאים אפוא את האדם לידי הכרה בטובת האל בעולם ובחובתו לעבוד את האל כפי שנצטווה בתורה.

## 4.3.8 עבודת האלוהים וההערה

בחינת הברואים מביאה לידי הכרה באלוהים ולחובת עבודת האלוהים, ונחוצה לה. הכיצד? שלא כאדם המיטיב לזולת, בין היתר לתועלת עצמו, הטבתו של האל היא הטבה לשמה, בלא כל תועלת עצמית – המיטיב "אשר אין תכלית לטובתו", המיטיב מתוך "רק גרבה וחסד ממנו על כל המדברים" (עמ' קלז). האדם חייב להודות למי שמיטיב עמו, וכל שכן לבורא שהטבתו היא בלא שיעור: "ונאמר, כי מן הידוע אצלנו, כי כל מיטיב אלינו אנו חייבין להודות לו כפי כוונתו להועיל לנו" (עמ' קלד). אך מחמת אי-בגרותו השכלית והמוסרית של האדם, אין הוא מכיר בחובתו לעבוד את האל, ולכן הוא צריך את ההערה (בערבית: תנביה), שמשווה יעיר לו (כלומר יפנה את תשומת לבו) לעשות את חובתו, והערה זו יכולה לבוא גם משכלו (הערה שכלית) וגם מן התורה (הערה תורית או הערה שמעית). לדברי בחיי:

אמר המחבר, אך הצורך אל ההערה על עבודת השם וחלקיה<sup>89</sup> הוא, מפני שהאדם חייב בעבודת השם יתברך מדרך השכל וההכרה, ויש בין עת היראות הטובות על האדם ובין עת שישכיל ויכיר מה שהוא חייב עליהם מן העבודה זמן ארוך,<sup>90</sup> היתה הערת האדם על מה שחייב בו מן המעשים ואמונת הלבבות, אשר בהם תשלם לו העבודה לאל יתברך – חובה, כדי שלא יישאר בלי דת עד שייגמר שכלו.<sup>91</sup> וההערה, על שני עניינים.<sup>92</sup> אחד מהם, תקוע בשכל, נטוע בהכרת האדם, נוצר עליו בשורש בריאתו ותולדתו. והשני, קנוי בדרך השמע, והיא התורה אשר יגיענה הנביא אל בני-אדם להורותם דרך-העבודה אשר הם חייבים בה לבורא יתברך.

(חובות הלכות, ג: א, תרגום אבן תיבון, עמ' קמ)

89 לעבודת האל נחוצה הערת האדם, מה שיפנה את תשומת לבו, שיכיר בחובתו.

90 אין ראיית האדם את הטוב מכוונת אותו מיד אל עבודת האל. זמן רב יכול לעבור לפני שיעבור מהלכה למעשה – מהכרת הטוב אל עבודת האל שהיטיב עמו.

91 נחוצה לו הערה מן התורה כדי שלא יישאר בלא אפשרות לעבוד את האל, עד שיתבגר מבחינה רוחנית ויבין בחובה זו משכלו.

92 ההערה יכולה לבוא בשתי דרכים: משכל האדם או מן התורה הנגלית "בדרך השמע".

## שאלות

1. מדוע, לדעת פחיי, נחוצה ההערה?
2. השוו את הבחנת פחיי כאן בין שני מקורות ההערה – השכל והתורה "בדרך השמע" – להבחנת רס"ג בין מצוות שכליות למצוות שמעיות. מדוע שתיהן נחוצות?

ההבחנה בין הערה שכלית להערה שמעית או תורית מוכירה את ההבחנה שעושה פחיי, בעקבות רס"ג, בין המצוות השכליות למצוות השמעיות, בדיונו בחובות האיברים (שיש בהן חובות שכליות וחובות שמעיות) ובחובות הלבבות (שכולן שכליות). ואולם גם כאן יש הבדל בין הבחנת רס"ג לבין הבחנת ר' פחיי: רס"ג נוטה להחצנת המושג (בתחום ההיסטוריה), ואילו ר' פחיי נוטה להפנמתו (בתחום התכונות הרוחניות של האדם).

ההערה הנחוצה לעבודת האל מקורה בשכל האדם, אך היא גם יכולה להגיע אליו מבחוץ – מן התורה שנתגלתה "בדרך השמע". אם יש הערה בשכל "הנטוע" באדם, מדוע נחוצה גם דרך אחרת להערה – דרך השמע? שאלה זו דומה לשאלה הכללית, מה תפקידה של ההתגלות? כפי שהאדם צריך את הדרכת התורה לידיעת האמת וההתנהגות הנכונה, בגלל חולשת שכלו, כך הוא צריך את הערת התורה, ואין די בהערת השכל בלבד.

כזכור, רס"ג שואל מדוע בכלל נחוצה התגלות אלוהית, אם מה שנגלה הוא עקרונית שכלי בתוכנו. תשובתו היא, שההתגלות האלוהית לנביא היא קיצור דרך לידיעת האמת. מכיוון שהשגת האמת בדרך העיון השכלי בלבד, בלא הדרכה, היא קשה וארוכה, יש במתן התורה מראש משום הדרכה והכוונה ללכת בדרך הנכונה. באמצעות הדרכת התורה יכולים בני אדם בכלל ובני ישראל בפרט ללכת בדרך הנכונה לפני שהם מגיעים אליה בדרך הלימוד והעיון. במילים אחרות, התגלות האל במתן התורה נחוצה בגלל חוסר בגרות אינטלקטואלית ומוסרית של העם היהודי בפרט, ושל האנושות בכלל בתקופה היסטורית עתיקה, בימי דור המדבר. בני אדם, בלא הדרכת התורה, לא היו יודעים, בכוחות עצמם, את האמת ואת הדרך הנכונה שילכו בה. כלומר, הנימוק של רס"ג הוא היסטורי-חיצוני.

אצל פחיי התורה נחוצה לא רק בגלל חוסר בגרות של בני ישראל ושאר בני אדם בשלב מסוים בתולדותם. ואמנם אין הוא דוחה את השיקול החברתי-הלאומי וההיסטורי החיצוני של רס"ג, אלא מוסיף עליו שיקול פנימי. כאמור, חוסר הבגרות הרוחנית המטריד את פחיי אינו (או אינו רק) שלב מסוים בהיסטוריה, כי אם בעיה התפתחותית בכל אדם ובכל עת. מקור הבעיה הוא פנימי, באדם עצמו. היא גובעת מעצם היותו מורכב משני יסודות – נפש וגוף – שיש מתיחות ביניהם. התשובה ההיסטורית-החיצונית של רס"ג (שהיא גם, למשל, מרכזית בגישת הרמב"ם למצוות, שפעמים רבות הוא מסבירן באור ההיסטוריה) פותחת פתח מסוכן: אם למצוות יש הסבר ("טעם") היסטורי, כלומר שמצוות מסוימות נחקקו בנסיבות היסטוריות מסוימות, אזי בנסיבות היסטוריות משתנות יש אולי מקום לשנות את המצוות, כפי שהציעו תנועות שונות לחידוש הדת בעת החדשה. גישת

בְּחַיִּי, בגלל הדגש הפנימי, אינה נתונה לסכנה מעין זו. האדם באשר הוא אדם הוא יצור גופני־רוחני, ולכן על אף ההתקדמות הטכנולוגית במשך השנים ועל אף השינויים ההיסטוריים החיצוניים במישור החברתי־לאומי, האדם עצמו נתון לאותה מתיחות דיאלקטית פנימית, שהיא תוצאה של עצם היותו יצור דואליסטי, גופני־רוחני, בעל שני יסודות חזקים שאינם זהים במהותם ובצורכיהם.

לנוכח המתיחות המתמדת בין יצרו הגופני ובין יצרו הרוחני של האדם, ומפני שהתאוות הגופניות הן חזקות, אין ההערה השכלית מסוגלת, בכוחות עצמה, להצליח והיא זקוקה לתגבורת מאת ההערה השמעית, מן התורה שניתנה על־ידי האל.

הערת התורה נחוצה, ראשית, בגלל כוח תאוות הגוף המתגברות לעתים קרובות על הכוח השכלי; שנית, מפני שהתורה מספקת רפואה לחוליי העולם הזה כמשקל־נגד לתאוות הגופניות; ושלישית, מפני שהכוח השכלי, שאינו פועל כל הזמן, צריך חיזוק ותמיכה כדי שיוכל להתגבר על הכוחות הגופניים הפועלים תמיד. משום חשיבות העניין, נביא את דברי ר' בְּחַיִּי כאן בלשונו:

אך הצורך המביא אל כל חלק מחלקי ההערה הוא, מפני שההערה התקועה בשכל נחלשת משלושה פנים, התחייבנו לחזקה בהערה התוריה.

והאחד מהשלושה פנים הוא, מפני שנברא האדם מדברים שונים זה מזה, וטבעים מתגברים זה על זה, ומעצמים זה הפך זה, והם נפשו וגופו, ונטע הכורא יתברך בנפשו מידות וכוחות יכסוף בהם לדברים, כאשר יתנהג בס האדם, יגדל בהם גופו ויתחזק על יישוב העולם־הזה, ויישאר המין האנושי על עניינו, ואם ייפסדו אישיו.<sup>93</sup> והמידה הזאת, היא התאוה להנאות הגופיות, והיא כוללת כל מיני החי הגדל. והרכיב הבורא יתעלה בנפש האדם עוד מידות וכוחות, יכסוף בהם כאשר ישתמש בהם למאוס בעמידתו בעולם־הזה ויחפוץ להיפרד ממנו, והיא, החכמה השלמה. ומפני שהיו ההנאות הגופיות קודמות אל נפש האדם מנעוריו וצוותו<sup>94</sup> בהם מתחילת עניינו חזק וגדול ונחוץ בס יותר, הגבירה מידת התאוה על שאר מידותיו, עד שגברה על השכל שנוצר עליו האדם, וטחה מראות עינו, ואברו סימני חמודותיו. והוצרך האדם בעבור זה לדברים שהם חוץ לו לעמוד בהם כנגד מידתו המגונה והיא התאוה להנאות הבהמיות, ולהחיות בהם סימני מידתו המשובחת, והוא, השכל. והדברים ההם, ענייני התורה אשר הורה בהם האל ברואיו דרך עבודתו על ידי שלוחיו ונביאיו עליהם השלום.

והשני, שהשכל הוא עצם רוחני נגזר מן העולם העליון הרוחני, והוא נוכרי בעולם הגופים העבים, והתאוה אשר באדם מחוברת מכוחות הטבע ומזג היסודות, והיא בעולם יסודה

93 בגלל התאוות הגופניות נשמר המין האנושי על־ידי פרייה ורבייה, אף־על־פי שאנשים יחידים מתים ("יפסדו").

94 בתרגום קאפח (עמ' פו): "והרגלו בהן חזק מראשית עניינו".

ומעון שורשה, מושכים אליה המאכלים כוח, ומחזקות אותה ההנאות הגופיות. והשכל, מפני שהוא נוכרי, אין לו מחזק ולא חבר והכל כנגדו, ומן הדין היה שיחלש, ונצטרך לדבר שידחה בו מעליו גובר התאוה ושיחזקהו עליה, והיתה התורה רפואה לחולי כזה מחוליי הנפשות ומדווי המידות. ועל כן תמצא התורה מזהרת מהרבה מאכלים ולבושים ובעילות וקניינים ומעשים שהם מחזקים כוח התאוה. וכן הוא מצווה במה שהוא עומד כנגדה מהרברים שהם הפכה, והם, התפילה והצום והצדקות וגמילות-חסדים, ולהחיות בהם סימני השכל, ולהועיל האדם בם בעולם-הזה ובעולם-הבא [...]

והשלישי, כי התאוה משתמשים בה תדיר במזון הגוף, ולא תרפה מהעבודה לילה ויום, והשכל אין משתמשים בו אלא במה שהוא מפיק לתאוה.<sup>95</sup> ומן הידוע, שהכלים שמשתמשים בהם תמיד על דרך הטבע, מוסיף תיקונם ומתחזקים מעשיהם. וכאשר ימעט שימושם יפסדו וייחלשו מעשיהם. והדין נותן שתחזק התאוה מפני שמשתמשים בה תדיר, ויחלש השכל מפני מיעוט השימוש בו והנהגתו על מה שהוטבע עליו. והצריך הדוחק למציאות עניין שאין משתמשים באמיתותו מאיברי האדם ותאוותיו הבהמיות מאומה, אבל משתמשים בה בשכל הניצל מגובר התאוות עליו,<sup>96</sup> היא התורה אשר בהשתמש השכל בה, יחזיק ויין ויוהר, וידחה מעל האדם הסכלות הגוברת על נפשו, המונעת אותו מראות הדברים על אמיתתם ומהניחם על מכוניהם, כמו שאמר (תהלים, יט: ח-ט), "תורת ה' תמימה משיבת נפש ערות ה' נאמנה מחכימת פתי, פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים".

והתחייבה מאשר זכרנו הערת האדם בדרך התורה הכוללת המצוות השכליות והשמעיות לעלות בהן אל העבודה אשר האדם חייב בה מדרך הראייה השכלית, אשר היא תכלית העניין המכוון בו בבריאת המין האנושי בעולם-הזה.

(חובות הלבבות, ג: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' קמא-קמג)

מהו תפקידה של ההערה התורית-השמעית, ומהו היחס בין ההערה השכלית לבין ההערה התורית-השמעית? כאמור, תשובת בחיי דומה לתשובת רס"ג לשאלה מדוע דרושה ההתגלות האלוהית. להערה התורית-השמעית תפקיד חינוכי – לשמש מבוא ותגבור להערה השכלית. לדבריו:

95 בתרגום קאפח (שם): "אלא למה שתואם את התאוה", והוא מעיר: "כלומר, שאין בני אדם משתמשים בשכלם אלא לצורך התאוה, כדי לקבוצ' הון שבו יוכל לקנות ולרכוש מאכל ומשתה ולעשות מיני מטעמים ולהשיג יתר התאוות".

96 בתרגום קאפח (שם): "לפיכך הביא הצורך למצוא ענין שאינו משמש באמתתו לשום דבר מאברי האדם ותאוותיו הבהמיות, אלא ישתמש בו השכל הצרוף מהתגברות התאוות עליו", והוא מעיר: "כלומר, למה שניתן לו באמת, מסרתו הראשונה והיחידה, והיא התורה".

כי ההערה התוריה היא הקדמה ומבוא אל הערת השכל וראיה עליו, בעבור צורך האדם בנערותו אל חינוך והנהגה ולמנוע תאוותיו עד שיחזק ויכון שכלו. וכן הנשים וקלי-הדעת מן האנשים אינם נמשכים אחר הנהגת השכל מפני חלישת איסורו בהם וקישורו אותם,<sup>97</sup> והצריך הרוחק להנהגה בינונית<sup>98</sup> שיסכלוה, ולא ייבצר מהם לעמוד בה. ועל כן נוסדו התורות על קוטבי הייחול והרהות.<sup>99</sup> ומי שאינו מקצר בחיובי העבודה, יהיה במדרגת החסידים הזכים, ויהיה ראוי לגמול העולם הזה והבא. ומי שעולה ממנה אל העבודה שהיא מדרך הערת השכל, יגיע אל מדרגת הנביאים ובחירי עליון החסידים, ויהי גמולו בעולם הזה השמחה במתיקות עבודת השם.

(שם, ג: ג, עמ' קנ)

### שאלות

1. מדוע, לפי בחיי, נחלש כוח השכל ונחוצה הערת התורה? (חשבו על שלוש סיבות.)
2. כיצד שונה גישת ר' בחיי מגישת רס"ג בשאלת הצורך בהתגלות אלוהית?
3. מהו היחס בין הערה שכלית לבין הערה שמעית לפי בחיי?

אופייה הפנימי של גישת בחיי בולט. האדם עצמו חייב לעבור מן ההערה התורית, שהיא "הקדמה ומבוא" להערה השכלית, וממדרגת "החסידים" אל מדרגת "הנביאים ובחירי עליון החסידים". ההערה התורית וההערה השכלית אינן שלבים בהיסטוריה היהודית והאנושית, כי אם שלבים בצירופה ובטהרתה של הנפש האנושית.

### שאלה

השוו את מדרגת החסידים למדרגת הנביאים לפי בחיי כאן. לאיזו מדרגה אפשר להגיע על-ידי הערת התורה, ולאיזו מדרגה על-ידי הערת השכל? מדוע מביאה הערת השכל, ולא הערת התורה, למדרגת הנביאים?

על-פי הרברים האלה מתאר בחיי בהמשך עשר מדרגות, מעין "דרך עולה" נאו-אפלטונית, של הבנת התורה ועבודת האל, שבהן יכולים בני אדם לעלות בהתקדמותם הרוחנית. על כל אחד מוטלת החובה לנסות להתקדם ולעלות ממדרגה נמוכה למדרגה גבוהה יותר:

97 בתרגום קאפח (עמ' צב): "מתמת חולשת רסנו ואכפו עליהם".

98 בתרגום קאפח (שם): "ממוצעת", כלומר, התורה מביאה לידי התנהגות מאוזנת.

99 בתרגום קאפח (שם): "ולפיכך השתתה התורה על שני צירי המורא והתומלת". כלומר, תוחלת השכר ויראת העונש מניעים את האדם אל הטוב.



ואפשר שיימצא במדרגות אנשי התכונות בתורה זולתי מה שסיפרנו,<sup>100</sup> אך זכרנו הנמצא עליו רוב המון האומה. וביזכרנו אותו, תועלתו מוכח למבקש הדרך הישרה,<sup>101</sup> והוא, כאשר תימצא בו מעלה שהוא קרוב אליה וידע מה שסמוכה לה מן התכונות,<sup>102</sup> ישתדל לעלות אליה, ויתבאר מה בינו ובין התכונה העליונה מן התכונות וישתדל לעלות אליה מדרגה אחר מדרגה, ויהיה יותר קל עליו.<sup>103</sup>

(חובות הלבבות, ג: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' קסז)

#### במדרגה העשירית והעליונה נמצאים אותם אנשים אשר

התבררה אצלם אמיתת התורה וכל מה שהם חייבים [...] ולא שמו לבם אל הגמול והעונש, אך מיהרו אל עבודת האלוהים לשמו לגדל ולרומם בכוסף ובלבב שלם, בעבור ידיעתם אותו והכרתם את עניינו. וזאת המעלה הרמה שבמדרגת אנשי התורה, וזאת מעלת הנביאים והחסידים. [...]

(שם, עמ' קסו-קסז)

כזכור, אנשים רבים, שמהבחינה הרוחנית והשכלית דומים לילדים, זקוקים לתוחלת השכר וליראת העונש כדי לדרבנם אל הטוב. לעומתם, האנשים שעלו אל המדרגה העשירית "לא שמו לבם אל הגמול והעונש", אלא עובדים "מאהבה".

המדרגה העשירית היא תכלית ההערה התורית-השמעית, כי הבנת "הנביאים והחסידים" בתורה היא הבנה שכלית, ועבודתם את האל היא עבודה לשמה, בלא ציפייה לשכר ועונש. מדרגה עשירית זו, המשלימה את ההערה התורית-השמעית, היא עדיין בגדר הערה תורית מפני שראשיתה ב"שמע" החיצוני. ובכל זאת, מדרגה זו מושתתת על הבנה שכלית שהאדם משיג בסוף עלייתו הרוחנית ההדרגתית. לכן מדרגה זו היא גם "מבוא" להערה השכלית ומגשרת בין ההערה התורית להערה השכלית.

בכך פחיי מסיים את הדיון בהערה התורית ועובר לדיון בהערה השכלית, שהוא מגדיר אותה באופן תמציתי:

100 כלומר, ייתכן שאין תיאור זה, שהוא תקף לרוב, תקף לכל מקרה ומקרה.

101 מי שמבקש לעלות בדרך הישרה, יוכל להיעזר בתיאור זה של המדרגות.

102 בתרגום קאפח, עמ' קב: "[...] ידע מה שלמעלה ממנה מן המעלות", כלומר, המבקש לעלות בדרך הישרה ימצא את המדרגה המתאימה לו, וגם את המדרגה הבאה הקרובה למדרגתו הנוכחית.

103 אחרי שהמבקש מצא את המדרגה המתאימה לו, יוכל לעלות אל המדרגות הבאות. קאפח מתרגם כאן, עמ' קב: "ויתבאר לו מה בינו לבין המעלה העליונה מן המעלות, וישתדל לעלות אליה בהדרגה, ויהיה זה יותר קל לו".

[...] ונאמר, כי ההערה השכלית היא הזכרת האלוהים את האדם באמצעות שכלו לדעת אותו ולהכיר סימני חכמתו. והיה זה מאת האלוהים למי ששם התורה אור לנתיבתו, כשהוא מגיע אל תכלית שכלו ובירור הכרתו, ויהיה נכסף להגיע לרצון האל ולעלות במעלות החסידים ופנה לבכו מדאגות עולם־הזה וטרדותיו. אך הרברים אשר יגיע בהם האדם לעניין ההערה השכלית – שיתברר אצלו מה שנטע הכורא בשכל בשבח האמת, וגנות הכזב, ובחור בצדק, וסור מעוול, וגמול בעלי הטובה בטוב והודותם, וגמול אנשי הרעה ברע וגנותם, ולהשלים עם בני־האדם ולהיטיב עליהם, ולשקול הטובות בשבח, והצדקות בגמול, והרעות בעונש, ויתרון גמול על גמול ועונש על עונש, והמתילה לפושעים בשובם באמת.

(חובות הלבבות, ג: ה, תרגום אבן תיבון, עמ' קסו-קסח)

לסיכום: ההערה השכלית נטועה בלב האדם ומביאה אותו לידיעת האל ולהכרת "סימני חכמתו" בעולם. אמנם, מקורה של ההערה הוא שכלי, אך אין מגמתה שכלית, כלומר ידיעת האל בלבד, כי אם התנהגות רוחנית. ידיעת האל והכרת חכמתו בעולם מביאה את האדם למצב שבו הוא "נכסף להגיע לרצון האל ולעלות במעלות החסידים".

#### שאלות

1. הסבירו, לפי קטע זה, את תפקיד התורה כ"אור לנתיבתו" ביחס להערה השכלית.
2. אילו דוגמאות חיוביות ושליליות מונה בחיי בקטע זה כתכונות משובחות או מגונות? השוו את התכונות האלה לדוגמאות של מצוות שכליות אצל רס"ג (יחידה 2, סעיף 2.4.10). האם יש לכנותן מצוות מוסריות – "בין אדם לחברו" – או מצוות דתיות – "בין אדם למקום"? למה, לדעתכם, מדגיש בחיי דווקא תכונות אלו ולא אחרות?

## 4.3.9 שיחת השכל והנפש

הצורה הספרותית של שיחה בין השכל לבין הנפש הייתה נפוצה בספרות ההרמטית, המיוחסת להרמס טריסמגיסטוס,<sup>104</sup> כלומר הרמס הגדול (בחכמה) פי שלושה (בערבית: "אל־הרמס אל־מת'לת"). ספרות יוונית ענפה זו, שנוצרה במצרים בשנים 100-300 לסה"נ, כוללת כתבים פילוסופיים, כתבים מדעיים ואף כתבים רבים בעלי אופי מגי. הספרות ההרמטית השפיעה על האחים הטהורים (אח'זאן אל־צפא), ובחיי קרא את הטקסטים ההרמטיים בתרגומים הערביים עצמם או באיגרות האחים הטהורים. יהיה מקורו אשר יהיה, בחיי מנצל את הצורה הספרותית של

<sup>104</sup> טריסמגיסטוס – כינויו היווני של האל המצרי תחות, שנחשב לממציא הכתב, המדעים והמגיה, וזוהה עם האל היווני הרמס. ראו: "הרמס טריסמגיסטוס", האנציקלופדיה העברית, טו, טורים 328-329.

שיחה בין השכל לבין הנפש כדי להראות את תפקיד השכל בהערת הנפש מעיסוקיה הגופניים ואת ניסיונו של השכל להעירה ולמשכה לעבודת האלוהים. נביא דוגמה אחת של שיחה:

אמרה הנפש, ומה הם הכוחות<sup>105</sup> שאני צריכה למנעם ממני?

אמר השכל, כוחות המידה [= התכונה המוסרית] הראשונה הם מותרים<sup>106</sup> המאכל והמשתה והלבוש והתנומה והמנוחה והשלווה והדומה להן. אבל כוחות המידה השנית<sup>107</sup> הם מותרים הדיבור ורוב חברת בני האדם והתנאות להם [= והתלות בהם], ואהבת המהלל והכבוד מהם, והקנאה בהם בקניינים העולמיים, והכריזם באשר בידם,<sup>108</sup> וכוות אותם וזכור גנותם והדומה לזה. ואם מה שזכרת מכוספך [= מהיותך נכספת] ורוב חפצך לפרוע טובות האלוהים עליך אמת, הרחיקי מעליך מה שזכרתי לך מן הכוחות והמידות בכל יכולתך, ואחר-כך אעלה אותך אל שער אחד מן הרפואה.<sup>109</sup>

אמרה הנפש, זה יקשה עלי להיפרד ממנו מפני אורך רגילותי בו.<sup>110</sup> לכן הורני, באיזה פנים יקל עלי, בחסדך?

אמר השכל, הלא ידעת, כי המשכיל יקל בעיניו לכרות נתח אחד מנתחיו ולהיפקר איבר אחד מאיבריו כשיארע לו בו חולי ומפחד מהתפשטו בשאר איבריו,<sup>111</sup> כשהוא מבין מה שיש בין שני העניינים ומכיר מה שיש בין שתי הרעות. וכן את, אם תרצי שתקל בעיניך פרידת מה שפרידתו קשה, שימי אל לבך והשתמשי בבינתך בשיקול מה שיש בין הטובה אשר תגיע אליך בהיפרדך ממנו, והרעה אשר תמצא אותך בהתמדת חברתו, ואז תקל בעיניך פרידת מה שיקשה עליך ממידותיך המגונות.<sup>112</sup>

אמרה הנפש, ומה היא הטובה שתגיע אלי בפרידתו, והרעה אשר תמצא אותי בהתמדתו?

אמר השכל, הטובה – שלווה נפשך ומנוחתה ממאפל קדרות העולם שהנאותיו מעורבות בעצבים<sup>113</sup> ותאוותיו נפסקות, והביאך להכיר באחרית – חזקת הכרתך בכית מרגועך, ושתשתדלי לו ותחושי עליו. והשער הזה משערי הטובות אשר הצלתך וחיותך בהם.

(חובות הלכות, ג: ה, תרגום אבן תיבון, עמ' קעא-קעב)

105 בתרגום קאפח (עמ' קד): "החמרים שראוי למנעם ממני", כלומר שכדאי לנפש להימנע מהם.

106 לפי בחיי, עודף דברים חומריים, כגון מאכל, משתה, לבוש ושינה, מוזק לאדם. גם הרמב"ם סבור, כי רוב הנזק הנגרם לאדם נגרם בידי עצמו, ולא על-ידי הטבע או על-ידי החברה (כגון טלחמות), ויש להימנע מלהרבות בצרכים הגופניים.

107 כלומר, האדם גיוזק גם מעודף מעורבות חברתית. המביאה לידי תלות (התנאות) באחרים.

108 כלומר, האדם גיוזק מקנאה ומהזדקקותו לדברים חומריים ("הכריזם באשר בידם").

109 אתן לך רפואה נפשית לדרך הנכונה.

110 קשה לנפש להתפטר מהדברים האלה בגלל הרגליה הרעים.

111 המשכיל אינו מהסס לכרות איבר חולה כשהמחלה עלולה להתפשט בשאר איבריו.

112 כמו כן, על הנפש לכרות מעצמה את התכונות הרעות שאליהן התרגלה.

113 כל הנאה גופנית בעולם החומרי מעורבת בעצב.

שאלה

השוו את הערת השכל לנפש כאן לדרך העולה של הנפש במקורות הנאו־אפלטוניים (יחידה 3, סעיפים 3.1.8.3, 3.2.5, 3.3.4.8). מדוע דורש השכל פרישות חברתית ולא רק פרישות מן התאוות הגופניות?

### 4.3.9.I טובת הנפש האמיתית

מהי "הטובה" שממנה נהנית הנפש כאשר היא נפרדת מן הרעות הגופניות והחברתיות, ופונה אל עבודת הבורא כפי שהשכל ממליץ? יש ארבע מדרגות של טובה (שער שלישי, פרק ו). המדרגה הראשונה שממנה נהנית הנפש כוללת את הטובות הכלליות למין האנושי – "טובת הבורא הכוללת כל האדם" (עמ' קעו). לכן כל אדם חייב לעבוד את האל. לשם עבודה אוניוורסלית זו של האל ניתנו לכלל האנושות "כל התורות השכליות אשר נהג בהן אדם וחנוך ונות ובניו ואיוב וחבריו עד ימות משה רבנו עליו השלום" (שם), כלומר מה שחז"ל מכנים "שבע מצוות בני נח". המדרגה השנייה כוללת את הטובה המיוחדת לבני ישראל, "טובות הבורא על עם מן העמים ואומה מן האומות, כמו שהיטיב לבני ישראל בהוציאם מארץ מצרים והביאם אל ארץ כנען,<sup>114</sup> וחיבם בזה עבודה יתרה על העבודה הראשונה, והיא, התורות השמעיות, אחר שהזהיר והעיר על התורות השכליות" (עמ' קעו). בקרב בני ישראל יש מדרגה מיוחדת, המדרגה השלישית, ובה הטובות המיוחדות למשפחת הלויים והכהנים, ואף למשפחת דוד שניתנה לה המלוכה. למשפחות המיוחדות האלה, הכהנים, הלויים והמלכים, ניתנו מצוות המיוחדות להן. ולבסוף, המדרגה הרביעית כוללת את הטובות המיוחדות ליחידים ולמיוחדים, הנביאים והחכמים, שלהם יש מעמד מיוחד וגם עבודה מיוחדת. זו היא "טובת האלוהים על איש מאישי בני־אדם נתייחד בה משאר משפחתו ועמו ושאר המדברים, כנביא מובהר או נגיד מצווה, להנהיג אומה, או חכם העיר אלוהים את רוחו בחכמה ותבונה [...] (עמ' קעח).

שאלה

המדרגה השנייה היא הטובות המיוחדות לבני ישראל, שלהם יש "תורות שמעיות" נוסף על המצוות האוניוורסליות של בני נוח (כלל האנושות). האם פירוש הדבר שמצוות בני נוח הן "המצוות השכליות" ואילו מצוות התורה הן "המצוות השמעיות"? או שמא גם בתורת ישראל יש "מצוות שכליות"? מה דעתכם, על סמך הדוגמאות שפתיי מביא, מהו היחס בין שבע מצוות בני נוח לבין תרי"ג מצוות תורת ישראל?

<sup>114</sup> "ארץ כנען" בערבית אל־שאם, כלומר סוריה. אין כינוי ערבי מסורתי לארץ ישראל כחסיבה גיאוגרפית עצמאית ונפרדת. הכינוי הערבי "פלסטין" הוא מודרני, ולקוח, כמובן, מן השימוש הלועזי האירופי, "Palestina", השאוב מן המינוח הרומי, החוזר עד למינוח של הרודוסוס (המאה ה־5 לפס"ג) למישור החוף (כלומר ארץ הפלשתיים), ולשינוי השם יהודה לפלסטינה בימי הקיסר אדריאנוס (המאה ה־2 לסה"נ).

ראוי להדגיש: ר' בחיי מדרג את האנושות דירוג רוחני. לכל מדרגה או מעמד יש טובה שהיא מיוחדת לה, ולכן יש לה במקביל עבודה ואחריות המיוחדות לה בלבד. חלוקת האנושות למדרגות כאלה בתורת ר' בחיי תוקצן בתורת ר' יהודה הלוי, ובה נדון ביחידה 6. ואולם כבר עתה ראוי לציין כי ר' יהודה הלוי (ספר הכוזרי, ב: מד) נותן פירוש דומה לשלושה קטעים מרכזיים בתפילת מוסף של הימים הנוראים (ראש השנה ויום הכיפורים), המבטאים, לדידו, דירוג מעין זה של בחיי: (1) "ובכן תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת" (כלל האנושות); (2) "ובכן תן כבוד ה' לעמך [...]" (בני ישראל); (3) "ובכן צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים ברנה יגילו [...]" (הצדיקים, החסידים מתוך בני ישראל).

הקבלה אפשרית אחרת לארבע מדרגות הטובה שבחיי מתאר נמצאת בתהלים, מזמור קיח (אחד ממזמורי "הלל" הנאמרים בחגים), המדרג ארבע מדרגות של הודיה לאל:

סדר הטובה לפי בחיי	הודיה לה' לפי מזמור קיח
1. טובת כל המין האנושי.	א. הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.
2. טובתם המיוחדת של בני ישראל.	ב. יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו.
3. טובתם המיוחדת של שבט לוי והכהנים ומשפחת דוד.	ג. יאמרו נא בית אהרן כי לעולם חסדו.
4. טובת אנשי סגולה, הנביאים והחכמים.	ד. יאמרו נא יראי ה' כי לעולם חסדו.

חובת עבודת הבורא מוטלת אפוא על כל אדם, לפי מדרגתו ולפי יכולתו.

ואולם בהמשך השיחה הנפש מוטרדת בגלל בעיית הגזירה. אם התנהגות האדם נגזרת מראש על-ידי האל, אולי לשווא הוא מנסה לפרוש מעיסוקיו הגופניים והחברתיים כדי לרכז את כוחותיו בעבודת הבורא. אם, כאמור, הכל נגזר, כיצד מסוגל האדם לבחור בדרך הפרישות? הנפש מוטרדת אפוא בגלל "מה שמצאתי בספרים מעניין ההכרח והגזירה והממשלה והחפץ,<sup>115</sup> שהכל לאלוהים בכל מה שברא<sup>116</sup> [...] וכל דברי הראשונים בכל ספר מודים מכל העניין הזה מבלי מחלוקת בו".<sup>117</sup> (חובות הלבבות, ג: ח, תרגום אבן תיבון, עמ' קפד-קפה). עם זה, ממשיכה הנפש, "ונמצא בספר התורה מה שחולק עליו, מה שמורה כי המעשים הנראים מן האדם, נתונים ברשותו, והוא בוחר בהם בחפצו, והם הווים ברצונו ובחירתו,<sup>118</sup> ועל כן התחייב בגמול ובעונש על העבודה ועל העבירה" (עמ' קפה). ולכן, אומרת הנפש, "העניין אצלי קשה, והפיק בין שני העניינים קשה מאוד" (שם).<sup>119</sup>

115 כלומר, הגזירה מראש המכריחה את האדם. גזירה זו נובעת מרצון האל וממשלתו בבני האדם.

116 כלומר, הכל נגזר מראש על-ידי האל.

117 לטענת הנפש, כל הספרים של כל ההוגים מודים בגזירה.

118 על אף הדעה הרווחת, שהכל נגזר, התורה מלמדת שהרשות נתונה לאדם.

119 קאפת מתרגם כאן, עמ' קיג: "והדבר קשה בעיני ואופן התיאום בין שני הדברים קשה מאד". אבן תיבון מתרגם "תופיק" (התאמה או תיאום) כמונח "הפיק". בימי הביניים "הפקה" היא מילה נרדפת להתאמה.

הנפש מעלה כאן את הקושיה הקלאסית, כלשון חז"ל, "הכל צפוי והרשות נתונה" (משנה, אבות ג: טו). כיצד אפשר ליישב את הסתירה לכאורה בין שתי התפיסות? או "הכל צפוי" (כלומר נגזר וידוע) מראש, או "הרשות נתונה" (כלומר יש מידת חופש הבחירה). תשובת השכל לנפש (כלומר תשובת ר' בחיי לבעיה) היא, שאין האדם יודע ומבין בזה. מה שטוב לאדם מיטיב האל לדעת מן האדם עצמו. על האדם לבטוח באל הגוזר את הגזירה ההכרחית, ועם זה עליו להתנהג כראוי משום שהרשות נתונה בידיו. ואולם אין אנו מסוגלים ליישב את הסתירה הטמונה ב"סוד" אלוהי זה. לדברי השכל:

ואמרו, הנכון, שנעשה מעשה מי שיאמין, כי המעשים מונחים לאדם,<sup>120</sup> ייגמל וייענש עליהם, ונשתדל בכל אשר יועילנו אצל הבורא בשני העולמים,<sup>121</sup> ונבטח באלוהים ביטחון מי שהתברר אצלו, כי ממשלת כל המעשים והתנועות והתועלת והנזק בגזירת השם ורשותו ובמאמרו,<sup>122</sup> וכי לאל יתברך הטענה הניצחת על האדם,<sup>123</sup> ואין טענה לאדם על האלוהים יתברך. והדעת הזאת קרובה אל דרך ההצלה,<sup>124</sup> [...] כי מן האמת והנכונה, שנודה בסכלות בדבר הזה מחכמת הבורא יתברך, מפני חלישות דעתנו וממיעוט הכרתנו,<sup>125</sup> ובסכלותנו בו פנים מאופני הטובה, ולזה נעלם ממנו, ואילו היתה לנו בעמדתנו על הסוד הזה תקנה, היה הבורא מגלה אותה לנו.<sup>126</sup>

(חובות הלכבות, ג: ח, תרגום אבן תיבון, עמ' קפו-קפח)

בסוף השער (ג: י), מסביר השכל לנפש כי לאדם יש מידות מנוגדות (כגון שמחה ואבל, המורא והתקווה, הגבורה והמורד, פושט ועזות, הכעס והרצון, הרחמים והאכזריות ועוד מידות רבות) ועבודת הבורא דורשת את השימוש הנאות והמאוזן בכולן. תפיסה זו, המקשרת את מידות האדם עם מצבי נפשו (רוחו), שאובה, כנראה, מספר תקון מידות הנפש לר' שלמה אבן גבירול (ראו ביחידה 3).

120 כלומר, יש לאדם חופש לעשות בבחירתו.

121 העולם הזה והעולם הבא.

122 עם זאת, יש לבטוח כי האל יודע ומושל במעשי האדם.

123 האל שופט את האדם ואין האדם שופט את האל.

124 דעה זו – שיש לבטוח גם בחופש הבחירה וגם באל היודע והמושל בכני אדם – היא הדעה האטיתית ומביאה להצלחת האדם.

125 יישוב הסתירה לכאורה נשגב מחכמתנו האנושית והיא מחכמת האל.

126 אילו היינו מסוגלים להבין סוד זה, האל היה מגלה לנו אותו.

### 4.3.10 הביטחון באל, הגזירה וחופש הבחירה

בשער השלישי, שער עבודת האלוהים, מסיים בחיי את הדיון בשאלת חופש הבחירה באומרו שהתשובה נשגבה מבינתנו ויש לבטוח באלוהים. בשער הרביעי הוא דן "בביטחון על האלוהים לבדו". מה פירוש ביטחון זה באלוהים, וכיצד שונה הביטחון מן האמונה? הביטחון הוא יותר מאמונה גרידא. הביטחון, לפי בחיי, הוא תוצאה רגשית והתנהגותית של האמונה, או תגובה נפשית אליה. כך מגדיר בחיי את הביטחון בשער הביטחון, פרק א: "אשר למהות הביטחון – הוא רגיעת נפש [בתרגום אבן תיבון: "מנוחת הנפש"] הבוטח והישענות לבו על מי שבטח עליו, שיעשה לו היותר טוב ומתאים לו בעניין שהוא בוטח בו עליו" (תרגום קאפח, עמ' קכט).

האמונה היא הסכמת האדם לאמת מסוימת. האמונה באלוהים ובאחדותו, כפי שראינו, מוכחת בראיות שכליות בראשית הספר. עתה מדובר בביטחון, המושתת על האמונה, ופירושו תגובה רגשית והתנהגותית של שלווה נפשית אצל המאמין. הביטחון נחוץ לאדם כדי שיוכל למלא באמונה את חובותיו לאלוהים. על האדם לפתח בנפשו את הביטחון באל (על סמך אמונתו האמיתית) כדי "שהבוטח באלוהים יביאהו ביטחונו לפנות את לבו מענייני העולם ולייחד לבבו לענייני העבודה" (שער רביעי, פתיחה, תרגום אבן תיבון, עמ' רה). אין סתירה בין הביטחון ובין הצורך "לפנות את לבו מענייני העולם". אדרבה: ענייני העולם וכל תלאות החיים קיימים; הם אינם מדומים. השאלה היא, האם יטרידו התלאות האלה את האדם עד כדי שיתקו המוסרי, מתוך ייאוש. אין בחיי ממליץ להכחיש שיש צער בענייני העולם, אלא "לפנות את לבו מענייני העולם ולייחד לבבו לענייני העבודה" – כלומר הביטחון עוזר לאדם להתגבר על הצרה, כדי שהצרה לא תתגבר עליו ותשתק אותו מהבחינה המוסרית. אין הביטחון דרך להתעלם מן הבעיות, אלא דרך להתמודד אתן ולהתגבר עליהן. אבל הביטחון באלוהים אינו מקנה לאדם את הרשות להתנהג באופן בלתי־אחראי, ולבטוח שהאלוהים יצילנו מתוצאות התנהגותו הרעה או הרשלנית. "לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן־חרין לפטל ממנה", אמר רבי טרפון (משנה, אבות ב: טז).

כאמור, לפי בחיי, יש גזירה אלוהית, ואין חיי האדם, בסופו של דבר, נתונים אך ורק בידיו. לא האדם קובע את שיעור ימיו, ולרוב אף לא את מצב בריאותו. ובכל זאת, אומר ר' בחיי, על אף הגזירה האלוהית ועל אף ביטחונו של האדם שהאל גזר לו מה שטוב לו, עליו לבחור, כמיטב יכולתו, באותו טוב העומד לרשותו:

ועם בירור אמונתו כי עניינו מסור אל גזירות הבורא יתעלה ושבתירת הבורא לו היא הבחירה הטובה,<sup>127</sup> הוא חייב להתגלגל לסיבות תועלותיו<sup>128</sup> ולבחור הטוב כנראה לו מן העניין, והאלוהים יעשה מה שקרמה בו גזירתו.<sup>129</sup>

(חובות הלבבות, ד: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' רלא)

<sup>127</sup> על אף ביטחון האדם כי מה שגזר עליו האל הוא לטובתו.

<sup>128</sup> חובה על האדם "להתעסק בסיבות תועלותיו" (קאפח, עמ' קטב), כלומר לבחור באותם דברים המועילים לו.

<sup>129</sup> ובכל זאת האל יבצע את מה שגזר מראש.



כלומר, אם האדם לא יטול לידיו את האחריות למהלך חייו, הוא יסכן את עצמו ויעבור על אזהרת התורה "לא תנסו את ה' אלהיכם" (דברים, ו: יז).

אמנם, למי שעובד את האל כיאות וכפי יכולתו מגיע גמול (וכן מגיע עונש למי שאינו מתנהג כראוי), אבל הגמול איננו תכלית העבודה. על האדם לעבוד את הבורא לשמו ולא לשם הגמול, ובכל מקרה, אין הגמול הגדול דבר חיצוני הנקנה על-ידי העבודה. מי שעובד מאהבה

יכיר מעלת העולם האחר הקיים, ימאס בעולם הזה ובסיבותיו, ויברח במחשבתו ובנפשו וגופו אל האלוהים יתברך, וישתעשע בזכרו בכרירות, וישתומם מכלתי המחשבה בגדולתו. ואם יהיה במקלות [בתרגום קאפח: "וכאשר יהיה בתוך עם רב" (עמוד קסו)], לא יתאוה כי אם לרצונו, ולא יכסוף כי אם לפגיעתו, ותטרידהו שמחתו באהבתו משמחת אנשי העולם בעולם ושמחת אנשי העולם הבא בעולם הבא. וזאת, העליונה שבמדרגות הבוטחים [...]

(חובות הלבבות, ד: ז, תרגום אבן תיבון, עמ' רסז)

## 4.3.II התשובה וההערה

בשער החמישי, שער ייחוד המעשה, מסביר פחיי שכל מעשי האדם, הן הפרטיים הן הפומביים, צריכים להיות מיוחדים לעבודת האלוהים. צריכה להיות התאמה מלאה בין השקפתו של האדם לבין מעשיו – וזהו ייחוד המעשה. בשער השישי, העוסק בכניעה (כלומר כניעת האדם לאלוהים כדי לעבוד את האלוהים ולא להיגרר אחרי התאוות והבלי העולם), הוא מסביר, שכדי לייחד את מעשיו לעבודת האלוהים בלבד צריך האדם להתרחק מן הגאוה, ועליו להיכנע לאלוהים. בשער השביעי דן פחיי בתשובה – כאשר האדם נכנע באמת, כניעתו מביאה אותו לידי תשובה, כלומר לידי תיקון הכישלונות, שהם בלתי-נמנעים בפחיי בשר ודם.

כמו רס"ג לפניו (האמונות והדעות, ה: ה) ורמב"ם אחריו (משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה, פרק ב) מונה ר' פחיי תנאים או שלבים בתהליך התשובה:

אבל גרדי התשובה הם ארבעה. הראשון, החרטה על מה שקדם לו מן העוונות [בתרגום קאפח: "תחילתן החרטה על מה שחטא לשעבר" (עמוד רכ)]. והשני, שיעזבם ויסור מהם. והשלישי, שיתוודה בהם ויבקש המחילה עליהם. והרביעי, שיקבל על נפשו שלא ישוב לעשותם בלבו ובמצפונו.

(חובות הלבבות, ז: ד, תרגום אבן תיבון, עמ' שמו)

לפי פחיי, יש ל"הערה" מקום חשוב גם בתהליך התשובה. בפרק השישי בשער התשובה הוא כותב: "אבל אופן ההערה יהיה לאחד מארבעה דברים" (עמ' שנב); כלומר, יש ארבעה דברים המסוגלים

להעיר את האדם מדרכיו כדי שישוב בתשובה אמיתית, ואלה הם: הכרת האדם בגדולת האל ובטובתו; תוכחה מן האלוהים על-ידי נביא או על-ידי התורה (כלומר אדם לומד תוכחה ושב מדרכו הרעה על סמך התוכחות שבכתבי הקודש); ראיית ניסיונות בני אדם אחרים על-ידי האל (כלומר האדם רואה את יסוריהם של אנשים אחרים, המיוסדים על-ידי האל המנסה אותם, כאברהם וכאיוב); העונש האלוהי המגיע לחוטאים.

ה"הערה" ממלאת תפקיד גם בשער השמיני, העוסק בחשבון הנפש. חשבון נפש אמיתי הוא אחד מתנאי התשובה האמיתית, והוא גם מעיר את הנפש לתשובה. לדברי ר' בחיי בפתיחת שער חשבון הנפש:

מפני שקדם מאמרנו בגדרי התשובה ותנאיה [= בשער הקודם (השער השביעי), הדין בתשובה], והיה החשבון עם הנפש אחד מתנאיה [= חשבון הנפש, שהוא תנאי לתשובה], ראיתי לסמוך לה ביאור ענייני החשבון עם הנפש בעבור מה שיש בו מענייני ההערה לה למה שיש בה תקנתה בשני עולמים.

(חובות הלבבות, ח, הקדמה, תרגום אבן תיבון, עמ' שסט)

כלומר, חשבון הנפש דרוש להערת הנפש ולתיקון הנפש בעולם הזה ובעולם הבא.

בהמשך דבריו, אין בחיי משתמש במונח "העיר" (בערבית: "תנבִּיה"), כי אם במונח "הקִיץ"<sup>130</sup> (יִקְט' בערבית), אך יש דמיון בין השניים: "הלא תקיץ אחי, תראה חסרון מה שחרצת עליו ומיהרת אליו להעמיד גופך על עניינו, אשר לא תתמיד לך חברתו [...] (חובות הלבבות, ח: ג, סעיף יב, עמ' שצ). ושוב, "הקִיץ"<sup>131</sup> אחי מן השינה הזאת וגול מעל לבך את מסך יצרך אשר נסך עליך, עד שהבדיל בינך ובין אור שכלך [...] (שם, סעיף יד, עמ' שצד-שצה). אדם צריך לעשות את חשבון נפשו בכל רגע ורגע, כדי שיוכל להגיע אל המדרגות הגבוהות של החיים הרוחניים.

אין השוני הלשוני גורע מחשיבות תהליך ההערה (או היקיצה) המצוי בחשבון הנפש כפי שהוא מצוי בתהליך התשובה ובעבודת האלוהים. חשבון הנפש הוא ממד נוסף המדגים לנו את הדגשת הפנמת המוסר בתורת ר' בחיי. לפי תורה זו, נפש האדם עצמה צריכה לעבור תהליך שינוי והתקדמות רוחנית מוסרית, כדי להשתחרר מעיסוקיה התפלים ולעלות ממדרגה למדרגה, וכדי להסיר ממנה את המסך המבדיל אותה מאור השכל (כזכור, הסרת המסך החוסם את האור הוא דימוי צופי מובהק; ראו הדיון בתחילת היתידה, סעיף 4.1.1).

130 יהודה אבן תיבון מתרגמו "תקיץ", וכך מבחינו מן המונח תנבִּיה - הערה - ואילו יוסף קאפח מתרגם כאן "תתעורר" בלי לשמור על ההבחנה (עמ' רנא).

131 כאן גם קאפח מתרגמו "הקיץ" (עמ' רנד).

## 4.3.12 הפרישות

חשבון הנפש והתשובה אמורים להביא את האדם אל עבודת האלוהים האמיתית, כלומר, אל חיי הרוח הטהורים, על-ידי הרחקתו מהבלי העולם. הרחקה זו נקראת "פרישות" בתורת בחיי.

פרישות<sup>132</sup> היא הימנעות מתענוגי העולם הגופניים, ואולי אף התרחקות מן החברה האנושית כדי להשיג את דרגת הקדושה. כפי שראינו לעיל, ההערה אמורה להרחיק את האדם לא רק מתענוגי הגוף, אלא גם ממעורבות חברתית יתרה. כיצד מביאה הפרישות לקדושה? הקשר בין הפרישות ובין קדושה כבר מצא ביטוי באמרת חז"ל במדרש על הפסוק "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא, יט: ב), "פרושים תהיו, כי קדוש אני, לומר, שאם אתם מקדשים עצמכם מעלה אני עליכם כאילו קדשתם אותי" (ספרא, פרשת קדושים, פרשה א: א). וכן בפירוש רש"י (המבוסס על מדרש ויקרא רבה), "קדשים תהיו – הוו פרושים מן העריות ומן העבירה".

כבר אמרנו לעיל (סעיף 4.1.1), כי בחיי דוחה את הפרישות הקיצונית כפי שהיא באה לידי ביטוי בצופיות האסלאמית, וכי עמדתו היא פרישות מתונה. אבל אפשר לראותו כמתון רק בהקשר של הפרישות באסלאם. בהקשר יהודי עמדתו קיצונית, יחסית, לטובת הפרישות.

נביא דוגמה אחת של היחס המסורתי לפרישות במקורות חז"ל, המתבטא בפרשנות לפסוק "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר, ו: יא). מדובר כאן בקורבן שהנזיר חייב להקריב אם הוא מפר או מטמא את נדר נזירותו. מדוע עליו לכפר? במה "חטא על הנפש", ובאיזו נפש מדובר? לפי הפשט, הנזיר מטמא את נזירותו בכל מגע עם "נפש", כלומר בכל מגע עם גויית אדם מת. ואולם לפי מדרש חז"ל לפסוק הזה, בעצם הינורו חטא נגד נפשו. כיצד? כך מפרשים את הפסוק בתלמוד הבבלי:

שנאמר, "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", אמר אביי, שמעון הצדיק ורבי שמעון ורבי אלעזר הקפר כולן שיטה אחת הן, דנזיר חוטא הוי.<sup>133</sup> שמעון הצדיק ורבי שמעון הא דאמרן ורבי אלעזר הקפר ברכי דתניא, רבי אלעזר הקפר ברכי אומר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין.<sup>134</sup> והלא דברים קל וחומר [= כל שכן], ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה.<sup>135</sup> מכאן כל היושב בתענית נקרא חוטא.

(בבלי, נדרים, י: ע"א)

<sup>132</sup> המונח הערבי הוא "זהד", מלשון הימנעות, דחייה, עויבה.

<sup>133</sup> כלומר, לפי שיטתם הנזיר חייב בקורבן מפני שעצם הינורו הוא חטא. הנזיר, בעצם הינורו, חטא נגד נפשו.

<sup>134</sup> הנזיר חטא נגד נפשו בעצם הינורו מן היין.

<sup>135</sup> אם הנזיר הוא בגדר חוטא מחמת הינורו מן היין, כל שכן חוטא מי שפורש מכל דבר.

כלומר, לפי חז"ל כאן (במסכת נדרים) אין הפרישות מדרך התורה, ולכן בעצם הינזרו ופרישותו חוטא הנזיר והוא חייב בקורבן. ואולם במקום אחר מובאת דעתו המנוגדת של רבי אלעזר, שסבר כי הנזיר הוא קדוש, וכל שכן הפורש "מכל דבר" מתענוגי הגוף הוא קדוש "על אחת כמה וכמה":

רבי אלעזר אומר [כל היושב בתענית] נקרא קדוש, שנאמר "קדוש יהיה" [...] ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה.

(בבלי, תענית, יא: ע"א)

לכן, לדעת רבי אלעזר, הנזיר חייב בקורבן בתום תקופת נזירותו מפני שהוא חוטא בכך שהוא מפסיק להיות קדוש וחוזר לטומאת חיי העולם.

גם הרמב"ם עוסק בסוגיה זו: האם הפרישות, דוגמת הנזיר, היא קדושה או חטא? האם הנזיר מקריב קורבן מפני שטימא את קדושתו כנזיר, או האם עליו לכפר על חטאו נגד נפשו מעצם היותו נזיר-פורש? עמדת הרמב"ם מבוססת על הפירוש במסכת נדרים, שאותו הוא מצטט בשמונה פרקים, פרק ד: "נאמר בנזיר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש (במדבר, ו: יא). ואמרו רבותינו ז"ל: וכי על איזה נפש חטא זה? אלא על שצער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר, מה זה שצער עצמו מן היין צריך כפרה, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה". כלומר, אם הנזיר הנמנע מן היין בלבד הוא בגדר חוטא הצריך כפרה, כל שכן הפורש בכלל הוא חוטא וצריך כפרה. דברים דומים אומר הרמב"ם במשנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות ג: א: "דרך רעה היא ואסור לילך בה. והמהלך בדרך זו נקרא: חוטא, שהרי הוא אומר בנזיר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש".

לעומת זה, הרמב"ן בפירושו לאותו פסוק (במדבר, ו: יא) מסיק מסקנה הפוכה: לא שפרישתו של הנזיר היא בגדר "חטא על הנפש" אלא להפך, חזרת הנזיר לחיים רגילים אחרי פרישתו במלאות תקופת הנזירות, כלומר כאשר עזב הנזיר את מישור הקדושה וחוזר לחיי הטומאה, היא בגדר "חטא על הנפש": "ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזיר בקדושתו ועבודת ה', וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלהיו [...] והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם".

עמדתו של הרמב"ן משקפת תפיסה המזהה את הקדושה עם הפרישות. והנה פירושו לויקרא, כא: ו (קדושים יהיו הכהנים): "הקדושה היא הפרישות כאשר פירשתי בסדר של מעלה, יאמר שאפילו במותר לישראל יהיו הכהנים פרושים". הרמב"ן מזכיר כאן שכבר פירש זאת קודם לכן, בפירוש לויקרא, יט: ב ("קדושים תהיו"), שם הוא דוחה את פירוש רש"י: "היו פרושים מן העריות ומן העבירה [...] לשון רש"י".

אבל בתורת כהנים<sup>136</sup> ראיתי סתם, פרושים תהיו. וכן שנו שם, "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני", כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם תהיו פרושים. ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב [= רש"י], אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים [...] לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, ימעט במשגל [...] כמו שקרא הכתוב הנזיר קדוש, ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן יפריש עצמו מן הטומאה [...] יזהיר שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים.

(פירוש רמב"ן לויקרא, יט: ב)

מה היא עמדת ר' בחיי אבן פקודה כלפי הפרישות? זה נושא הדיון בשער התשיעי של חובות הלככות. ר' בחיי מתחיל בהגדרת מהות הפרישות, ומבחין בין פרישות כוללת, שהיא לתועלת גופנית וחברתית של כל המין האנושי בעולם הזה, ובין פרישות המיוחדת לבני ישראל, לתועלתם הרוחנית גם בעולם הבא:

אבל מהות הפרישות הכוללת וצורך אנשי העולם הזה אליה, אומר בתשובת השאלה הזאת, כי הפרישות שם, תחתיו עניינים.<sup>137</sup> והשם כינוי מגולה, והעניין סוד מוסתר.<sup>138</sup> וכאשר יסירו אדרתו<sup>139</sup> ויתירו חותמו, יראה מסתור עניינו ותיגלה מגמתו. וגדר [= הגדרה] הפרישות בלשון סתם, חסימת תאוות הנפש והימנע מן הדבר הנפרש ממנו עם היכולת עליו והזדמנות לעילה המחייבת זה.<sup>140</sup> ונאמר, הפורש – מי שיכול והניח.<sup>141</sup> והעילה המחייבת חסימת תאוות הנפש, מתחלקת לשני חלקים. אחד מהם, כולל האדם והרכה מבעלי-חיים.<sup>142</sup> והשני, מיוחד באנשי התורה מן המדברים.<sup>143</sup> והפרישות הכוללת הוא הנהוג בה לתקנת גופינו והסדרת עניינינו, כמו הנהגת המלכים בדתי המדינות, והנהגת הרופאים לבריאים ולחולים, והנהגת כל איש-שכל את נפשו בחסימת תאוותיו מן המאכל והמשתה והמשגל והמלבוש והדיבור ושאר תנועותיו ואופני תענוגיו.<sup>144</sup> והפרישות המיוחדת היא שהורתה עליה התורה והשכל לתקנת נפשותינו לעולם הבא.<sup>145</sup>

(חובות הלככות, ט: א, תרגום אבן תיבון, עמ' תכט-תל)

136 "תורת כהנים" – השם הארץ-ישראלי למדרש ההלכה התנאי "ספרא" לספר ויקרא.

137 הפרישות כוללת עניינים שונים.

138 אף-על-פי שהשם "פרישות" נפוץ ולכאורה טוב, עניינו קשה.

139 כשמסירים את הכיסוי.

140 הפרישות היא הימנעות מעשיית דברים המזדמנים לאדם לעשות אותם, בגלל הסיבה המחייבת את הפרישות.

141 הפורש הוא האדם היכול לעשות דבר ונמנע מעשותו (הניח אותו).

142 הסיבה הראשונה לפרישות היא טובת המין האנושי כולו ובעלי-חיים רבים.

143 הסיבה השנייה לפרישות מיוחדת לבני ישראל, שהם "אנשי התורה" בקרב בני האדם ("המדברים").

144 הפרישות הנחוצה לכל המין האנושי היא לתועלת החברה ולבריאות כל אדם בעולם הזה.

145 הפרישות המיוחדת לבני ישראל היא לתועלת רוחנית גם בעולם הבא.

שאלה

לעיל, בדברי בחיי על שני סוגי הערה (הערה שכלית והערה תורית-שמעית), ראינו כי ההערה התורית-השמעית המיוחדת לעם ישראל היא מבוא להערה השכלית – זאת אומרת, ההערה המיוחדת לעם ישראל נחותה לכאורה מן ההערה השכלית שכל אדם מסוגל להשיג. כאן בחיי הופך לכאורה את הסדר. הפרישות הכוללת של כל המין האנושי קודמת לפרישות המיוחדת לבעלי התורה. האם יש בכך משום סתירה? נמקו את תשובתכם.

הפרישות מועילה לאדם בגופו ובנפשו. במישור הכללי היא שומרת על בריאות הגוף ועל טובת המדינה. במישור הרוחני, תפקידה של הפרישות "לייסר הנפש ולנסותה בעולם הזה בעבור שתזדכך ותהיה בתכונת המלאכים הקדושים" (עמ' תל). היא נחוצה כמשקל-נגד כדי למנוע את התגברות התאוות הגופניות החזקות. על-ידי הרחקת האדם מן התאוות הגופניות, נפשו משתחררת ומזדככת. בדומה לדרך העולה של התפיסה הנאו-אפלטונית, שבה הנפש חוזרת תוך כדי טהרתה אל מקורה הרוחני, הפרישות של ר' בחיי מאפשרת לנפש האדם להידמות אל המלאכים.

כמובן, יש סכנה בפרישות. אסור שכל בני האדם יפרשו, "ואין תקנת העולם שיהיו כל אנשיו נוהגים בפרישות, כי זה מביא לעזיבת יישוב העולם ולהפסק הזרע" (עמ' תלא), אך "בדין להיות בעולם פרושים גמורים נבדלים ונגזרים מעסקי העולם, ילמד מהם כל מין ממיני האדם כפי צורכו וכראוי למנהגו ומידותיו" (ט: א, עמ' תלא).

מגמת התורה היא להביא את האדם למצב של שליטת השכל בתאוות הגוף, והפרישות היא עוז כנגדו בהכנעת היצר הרע. הפרישות נחוצה אפוא במישור הפנימי של היחיד (להזדככות נפשו ושחרורה מן התאוות), והיא נחוצה, כפי שראינו, גם במישור החברתי הכללי.

הפרישות הכוללת, לטובת הגוף והחברה, היא מתונה יחסית בגלל צורכי "יישוב העולם" וקיום המין האנושי. אבל הפרישות המיוחדת לאנשי התורה יכולה להיות קיצונית יותר, כדי לטפח את צורכיהם הרוחניים המיוחדים. גם בקרב עם ישראל פרישות קיצונית זו אינה מתאימה לכל, אלא ליחיד סגולה:

והיה בדין בעבור זה, שיהיו באנשי התורה אנשים יחידים נושאים הפרישות המיוחדת ומקבלים תנאיה<sup>146</sup> להועיל בה אנשי התורה, עם פנות נפשותם ונטות מידותם אל התאוות הבהמיות עם היצר,<sup>147</sup> ויהיו רופאים לאמונה ולנפשות,<sup>148</sup> יעלו ארוכה להם בעת נטות מהמידות

146 אנשי הסגולה מקבלים על עצמם את הפרישות המיוחדת ונוהגים לפי כל תנאיה.

147 אנשי הסגולה הם מדקל-נגד לאיזון פנייתם של יתר בני ישראל אל יצרם הבהמי. הם דומים לרופאים המרפאים את החולים.

148 גם הרמב"ם, בשמונה פרקים, פרק ג, כינה את החכמים רופאי הנפש החולה.

הטובות אל המידות שאחריתן מגונה [...] כאילו כוונתם לרפא חולה האמונה או דוה נפש ממדוי הספקות [...]

(שם, ט: ב, תרגום אבן תיבון, עמ' תלה-תלו)

הפרישות מתפקדת, לפי תפיסה זו, בשני מישורים מקבילים: במישור הכלל ובמישור הפרט. במישור הכלל, הפרישות מספקת למין האנושי, וגם לעם ישראל כולו, משקל-נגד חברתי: תיקון החברה מחייב לרסן את בני האדם מן התאוות הגופניות. הפורשים הם משקל-נגד לבני אדם הסרים מדרך המוסר בנטייתם ליצרם הבהמי. במישור הפרט, הפרישות מספקת לכל אדם – ובייחוד ליחידי הסגולה המבקשים לטהר את נפשם – משקל-נגד לתאוותיו הגופניות, המסיטות אותו מייעודו הרוחני האמיתי.

פחיי מציג כאן עמדה קיצונית למדי בהקשר היהודי. שלא כרמב"ם אחריו, שסבר כי יש צורך בפרישות כמשקל-נגד, אך רק באופן זמני ולפי הצורך, פחיי הופך תרופה זמנית ליסוד חברתי קבוע. לטענתו, יש מדרגות שונות של פרישות. קודם לכול, יש פרישות אמיתית "בעבור חיוק הדת", ונכללות בה שלוש קבוצות של פרושים. הקבוצה הראשונה של פרושים אמיתיים היא "גדר הפרישות העליון". אלה אנשים המנסים להתקיים במישור הרוחני ביותר, "להירמות כאישים הרוחניים, ויעזבו כל מה שיטרידם מן האלוהים, וברחו מן היישוב אל המדבריות והשימון וההרים הגבוהים, מקום שאין צוות ולא חברה", ומסתפקים במעט ההכרחי לקיומם. "והכת הזאת רחוקה מכל הכיתות מגדר הדרך השווה התוריה, מפני שהם עוזבים עניין עולמם לגמרי. ואין בדין התורה לעזוב יישוב העולם לגמרי" (ט: ג, עמ' תלז-תלח).

יש פרושים מתונים יותר:

והכת השנייה, אנשים שהלכו בדרך הגדר הבינוני שבפרישות, ומאסו מותרי העולם לגמרי, וסבלו לחסום תאוותם מהם. [...] הכת הזאת ממנה כל קרואי המותרים ולא ראוי לצאת מהיישוב [...] והמידו המדבריות וההרים בבדידות כבתייהם והיתידות כמשכניהם [...] והם יותר קרובים אל הדרך השווה והתוריה.

(חובות הלכות, ט: ג, תרגום אבן תיבון, עמ' תלח)

הפרישות העליונה הקיצונית איננה תואמת את דרך התורה מכיוון שהיא מציבה דרישות, כגון עזיבת היישוב החברתי, התבודדות במדבר והסתפקות במועט הדרוש לקיום הפיזי. לעומת זה, הפרישות הבינונית אינה דורשת עזיבת היישוב, כי אם התבודדות בתוך החברה, והיא אינה דורשת הסתפקות במועט ההכרחי, אלא ויתור על המותרות בלבד. לכן היא קרובה לדרך התורה יותר מהפרישות הקיצונית העליונה.



הקבוצה השלישית היא של הפרושים המתונים ביותר והם קרובים יותר לדרך השווה של התורה. הקבוצה השלישית היא:

אנשים שהלכו בדרך הגדר השפל שבפרישות, והוא, שפרשו מן העולם בלכותם ובמצפונם, והשתתפו עם אנשי העולם בנראה מגופיהם ביישוב העולם,<sup>149</sup> כחרישה וזריעה, והתעסקו בגופיהם בעבודת הבורא יתברך,<sup>150</sup> עמדו על צורת ניסיון האדם בעולם הזה,<sup>151</sup> ומאסרו בו<sup>152</sup> וגירותו<sup>153</sup> והגורתו מעולם הרוחניות<sup>154</sup> אליו, ונפשותם מואסות בעולם ובהונו ונכספות לעולם הבא, מצפים אל המוות<sup>155</sup> והם נוהרים ממנו, הכינו צידתם לעת נסיעתם,<sup>156</sup> וחשבו במה שמגיעים אל בית מרגועם קודם העתקתם, ולא לקחו מהעולם אלא פחות ממונותם, ולא הניחו ממנו מה שהוא טוב להם באחריתם כפי יכולתם, אלא לקחו ממנו צידה ונשאוהו. והכת הזאת קרובה אל הדרך השווה הישרה התוריה יותר ממה שזכרנו קודם.

(שם, עמ' תלח-תלט)

מלבד שלוש כיתות הפרישות הדתית האמיתית ("התוריה") יש פרישות אחרת, מתימרת ותועלתנית של אנשים "הפורשים למשוך תועלת העולם, ופרישותם באיברים ולא במצפונים ובלבכות" (עמ' תלט). אלה הם האנשים המתחפשים כבוד, או אנשים שנכשלו בעולם הזה. קבוצה זו כוללת אף את העניים, המתימרים להיות פרושים, כאילו בחרו מרצונם להיות עניים, כדי שלא ייכלמו מפני חבריהם מחמת עוניים. פרישותם אינה אפוא פרישות אמיתית אלא מדומה.

אם, לפי בתיי, הפרישות הדתית המתונה ביותר (הקבוצה השלישית) היא הקרובה ביותר לדרך השווה של התורה, מדוע הוא מדגיש, לאורך כל הספר, את הצורך בפרישות? תשובתו (בפרק ז) היא, שבתקופת האבות היה לאנשים שכל חזק, ויצר הרע היה חלש, והיו להם פחות מצוות, ולכן לא הודקו לפרישות. לדבריו, "ולא היו צריכים אל הפרישות היוצאת מהדרך השווה התוריה" (עמ' תנו). אבל בעקבות שעבודם במצרים, "חזקה תאוותם וגדלה תשוקתם וגבר יצרם על שכלם" (שם). ובעקבות כיבוש הארץ,

התנעמו בטובה, ביקשו המזון והסמוך לו ממותרי מאכל ומשתה והמשגל והבניין. וכל אשר נוספה הארץ יישוב, נוסף השכל חורבן [...] וכל אשר נוספו התאוות ונתחזקו,

149 כלומר, מבחינה גופנית-חיצונית הם משתתפים בענייני העולם הגופניים.

150 עבודתם הגופנית היא גם עבודת האל.

151 הם יודעים ("עמדו על") את אופני ניסיונות האדם וסבלו בעולם הזה.

152 הם יודעים כי האדם כאילו במאסר בעולם הזה.

153 האדם הוא מעין גר בעולם הזה.

154 האדם נעקר (נגזר) בעולם הזה מן העולם הרוחני.

155 הם מצפים למוות, כלומר לחיי העולם הבא.

156 לפני נסיעתם, כלומר לפני שיגיעו לעולם הבא.

נחלש השכל והתאחר מהשיג העצה הנכונה, והצטרכו אל פרישות חזקה, יעמדו בה כנגד חושיהם, בדרך הנזיר ומנהג בני הנביאים [...] וכן בשאר הדורות, השכל בחולשה והתאוה בגבורה.

(חובות הלכות, ט: ז, תרגום אבן תיבון, עמ' תנו-תנו)

הפרישות נחוצה אפוא בגלל הידרדרות חברתית ומוסרית, ובכל זאת הדגש הוא עדיין פנימי. בפתיחת השער האחרון (שער י', שער אהבת ה'), ר' בחיי אומר: "הפרישות מן העולם והיתה כוונתנו לייחד הלב ולפנותו לאהבת הבורא יתברך ולכסוף לרצונו" (עמ' תס). ועל כך אומר יצחק יוליוס גוטמן:

בחיי מודה בכולו בזכותה היחסית של החושניות. הוא רואה ומכיר בגוף את מפעל החכמה האלוהית ודורש למלא את צרכיו, שהוא צריך להם ובלעדיהם תחלש גם הנפש. הפרישות הקיצונית, שיש בה כדי לעקור את קיום החברה האנושית, סותרת לפי דעתו את הרצון האלוהי, הדורש את שמירת החיים. הוא דורש מאת יראי השמים שלא להימנע, למען טובה ואושרה של נפשו, מן המגע והמשא עם הבריות, ומטיל עליו את החובה ללמד בינה גם אותם ולקרבתם לעבודת אלוהים. אבל הוא יודע ומכיר בצורה ממוזגת של נזירות, ההולמת את רצונה של התורה ומתאימה לעיקרון האריסטוטלי של הצדקות, כמידה העומדת באמצע בין הקצוות. הוא מתכוון בכך לאורח-חיים, המאחד את ההשתתפות החיצונית בחיי העולם-זה, באומנות ובעבודה, עם פרישות פנימית מהם. בו הוא רואה את דרך-החיים האמיתית, שאלוהים דורש אותה. החסיד חייב לקבל עליו את החיים בעולם-זה כחינת משימה, אבל עליו להתרחק מהם בנפשו ולראות את עצם תכליתו בהתחברות עם אלוהים ובהתקנתו לעולם-הבא, שהוא נועד לו.

בצד זה של פרישות שבתורת-המוסר שלו מתקרב בחיי אל הנאו-אפלטוניזם ואל הזרמים הקרובים לו בשלהי התקופה-העתיקה. ואולם עמוק יותר מן ההבדל אשר בינו לבין הנאו-אפלטוניזם בניסוח האידיאל של הפרישות ובקביעת סייגיו, הוא ההבדל שביניהם ביחס למשמעות שפתיי מייחד לאידיאל זה. אין מתפקידו לתת לרוח, שנתפרקה מכבלי החושים, את הכוח להתנשא מתוך הכרה עיונית אל עולם הרוח, או להתאחד עם אלוהים מתוך התלהבות מיסטית: אלא זו תעודתה של הנזירות – לעורר את הנפש לעבוד את אלוהים מתוך כוונת-הלב. עם כל ההשפעה החזקה, שהושפע מושג-האלוהים של בחיי בטביעתו העיונית ממושג-האלוהים הנאו-אפלטוני, הרי היחס הדתי של הנפש אל אלוהים שונה ממנו לחלוטין. הקטיגוריות הדתיות היסודיות הן הביטחון, הכניעה והאהבה, ויראת-השמים הפשוטה של בחיי המשוקעת בתוך הרגשות הללו, מכירה את רוממותו של אלוהים מעל האדם הכרה עמוקה יותר מדי, כדי לשאוף להסתכלות באלוהים ולא כל שכן להתאחדות מסתורית עם אלוהים. באה ההרגשה הדתית ומחזירה לו לדימוי-האלוהים את החיות האישית, שנטלה ממנו ההגדרה המושגיית. הרגשה זו הריהי בעיקרה ההרגשה

שממלאה גם את המסורת היהודית. הקווים הנבדלים, שנראים בה אצל בְּחַי, מטילים בה גון מיוחד ואינם נוגעים בעצם אופיה.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 104-105)

לסיכום, הפרישות הקרובה לדרך השווה של התורה היא הפרישות המתונה ביותר של הכת השלישית. כזכור, הכת הראשונה הקיצונית העליונה היא כת הפורשים פרישה כללית מן החברה. הכת השנייה היא כת המתבודדים בתוך המסגרת החברתית. והכת "השפלה" היא כת הפורשים מהבחינה הרוחנית, אך מעורבים גופנית בעסקי החברה, כלומר אינם פורשים פיזית מן החברה, כמו הכת הראשונה, ואינם מתבודדים פיזית בתוך החברה כמו הכת השנייה, אלא הם נמצאים פיזית בתוך החברה ואף פעילים בה במישור הגופני. ואולם בדידותם היא רוחנית-פנימית: ככל שהם מעורבים מהבחינה החיצונית בצרכים החומריים של החברה בעולם הזה, הם כאילו מנותקים מהבחינה הרוחנית, ונכספים לחיי העולם הבא. כאן שוב בולטת מגמת ההפנמה בתורת בְּחַי: הפרישות הקרובה לדרך התורה אינה פרישות חיצונית-גופנית, אלא פרישות פנימית-רוחנית.

נחזור עתה לשאלתנו: מה היחס בין הפרישות המתונה של הדרך השווה של התורה לבין הדגשת הפרישות במשנתו של בְּחַי? התשובה היא תפיסת ההירדרדות המוסרית ההיסטורית. אילו היו בני אדם כאבות הם לא היו צריכים כלל את הפרישות. בגלל הירדרדות מוסרית בתקופת שעבוד מצרים וכיבוש הארץ ולאחר מכן, ציוותה התורה פרישות מתונה-יחסית. ואולם מחלת ההירדרדות המוסרית הלכה וגברה ולכן לנו נחוצה תרופה חזקה יותר, דהיינו הפרישות הבינונית ואף הפרישות העליונה, לתיקון החברה בעולם הזה ולהכנת הנפש לחיי העולם הבא.

### 4.3.13 אהבת האל

הדיון שהתנהל עד כה מביא את הקורא אל התכלית – אהבת האל, שהרי עבודת האל האמיתית היא עבודה מתוך אהבה. במקביל למבנה הספר, המוביל את הקורא אל אהבת האל, עוברת הנפש תהליך של צירוף וטהרה, תהליך המביא אותה אל אותה אהבה שהיא שלמותה והישגה העליון. זוהי הדרך העולה של הנאו־אפלטוניות אבל בהקשר יהודי. לדברי ר' בְּחַי: "ראוי לך אחי שתבין ותרע, כי כל מה שקדם לנו זכרו בספר הזה מחובות הלבבות והמידות ונדבת הנפשות – הן מעלות ומדרגות אל העניין העליון הזה [...] והוא תכליתן וסופן, אין מדרגה למעלה ממנו ולא אתריו" (שער י, פתיחה, תרגום אבן תיבון, עמ' תסא). הנפש נכספת אל בוראה. הנפש היא עצם רוחני פשוט, בניגוד לגוף, המורכב מיסודות שונים והניתן לחלוקה. לכן היא מנסה להשתחרר מן העולם הגופני ולהתקרב אל העולם הרוחני.

אוהבי האל נשארים בעולם בגופם, אך לבם אינו פונה אל העולם הגופני החיצוני, כי אם פנימה, אל אהבו.

ועזבו ענייני עולמם והנהגת גופיהם בלבותם ומחשבותם, והתעסקו בהם בחושיהם הגופיים בעת הצורך והרוחק מפני זלזולו אצלם וקלותו בעיניהם, ופינו נפשותם ולבותם לענייני תורתם ועבודת אלוהיהם לכבודו ורוממותו ולשמור מצוותיו, וגופותם עולמיות, ולבותם רוחניות.

(חובות הלבבות, י: ז, תרגום אבן תיבון, עמ' תעח)

מעמד רוחני זה דומה מאוד לדברים שכתב הפילוסוף הערבי אבן בכר מחמד אבן באג'ה<sup>157</sup> (מת בשנת 1138) על האיש המושלם והמצליח במסגרת חברתית כלת מושלמת ומוצלחת, ששמה הצופים: "ואלו הם אשר רצו לומר כת הצופיה במאמריהם הגרים שהם ואם היו בבתייהם ובין קרוביהם ושכניהם הנה הם גרים<sup>158</sup> בסברותם [כלומר, בדעותיהם, במחשבותיהם] כבר נסעו במחשבותם אל מדינות אחרות.<sup>159</sup> (אבן-באג'ה, הנהגת המתבודד, מהדורת הרצאג, עמ' 9).

אוהבי האל הם אפוא הכת השלישית של הפורשים, "שפרשו מן העולם בלבותם ובמצפונם". אף-על-פי ש"השתתפו עם אנשי העולם בנראה מגופיהם ביישוב העולם [...] והתעסקו בגופיהם בעבודת הכורא יתברך", הם אינם נושעים את אחריותם המוסרית והחברתית למשפחותיהם ולמדינתם בעולם הזה. הם גרים במדינה, אבל הם גם גרים בה. "בסברותם, כבר נסעו במחשבותם אל מדינות אחרות", או, לדברי בחיי, "עמדו על צורת ניסיון האדם בעולם הזה, ומאסרו בו וגרורו והגורו מעולם הרוחניות אליו". ובכל זאת, "נפשותם מואסות בעולם ובהונו ונכספות לעולם הבא".

הפרישות, ולכל הפחות הפרישות הפנימית המתונה, היא צורך חברתי, ויותר מזה, צורך רוחני, כדי לשחרר את האדם לעבודת האל מאהבה. אהבה זו היא שלמותו ותכליתו. אוהבי האל האמיתיים, על אף מעורבותם החברתית הגופנית, מצליחים למלא גם את חובות האיברים וגם את חובות הלבבות, כי "גופותם עולמיות, ולבותם רוחניות".

לדיון על אהבת האל אצל ר' בחיי אבן פקודה בהשוואה לאהבת האל אצל הרמב"ם ייחוד נספח ליחידה 10.

157 אבן בכר מחמד אבן באג'ה היה הפילוסוף הערבי הספרדי הראשון. חיבורו הנהגת המתבודד (תדפיר אל-מתוחד) השפיע, בין היתר, על תורת המידות ועל תורת המדינה של הרמב"ם.

158 בחיי משתמש באותו מונח ערבי שבו משתמש אבן באג'ה, ג'רבה (גרות, גלות).

159 קטע זה תורגם לעברית גם בידי ר' שם טוב אבן פלקירא בחיבורו מורה המורה, ג: נג, עמ' 136-137.

---

## 4.4

### סיכום

ר' בְּחַיִּי אֶבֶן פִּקוּדָה גִּיבֵשׁ מִשְׁנֵה עֲקִיבָה וְאַחִידָה, עַל אֵף הָאֵקְלֶקְטִיּוֹת שְׁבָה. הוּא שֶׁאֵב מִמִּקְוֹדוֹת פִּילוֹסוֹפִיִּים וְדִתִּיִּים שׁוֹנִים וּמִגּוּוֹנִים – הַנְּאוֹ-אַפְלִטוֹנִיּוֹת, הַפְּלֶאֶם, הַצּוֹפִיּוֹת הָאִסְלָאמִיּוֹת, נוֹסֵף עַל פְּסוּקֵי מִקְרָא, אִמְרֵי חֲז"ל וְדַעוֹת הַגִּיִּם יְהוּדִים שֶׁקִּדְמוּ לוֹ, דּוֹגְמַת רִס"ג – וְהַצְלִיחַ לִגְבֹּשׁ "תּוֹרַת חוּבוֹת הַלְּבָבוֹת" מִקְוִדִית בְּמַהוּתָהּ. כּוֹזֵכֵר, לְפִי עֲדוּתוֹ שְׁלוֹ, הוּא הַמַּחְבֵּר הַיְּהוּדִי הָרִאשׁוֹן שֶׁעֲסָק בְּחוּבוֹת הַלְּבָבוֹת. הַחֲלָקִים הָרִאשׁוֹנִים שֶׁל הַסֵּפֶר, הָעוֹסְקִים בְּמִצִּיאוֹת הָאֵל, בְּאַחֲדוּתוֹ, בְּתַאֲרִיו וּבְבְרִיאוֹת הָעוֹלָם, שֶׁהֵם בְּעֵלֵי אוֹפִי פִּילוֹסוֹפִי מוֹבָהֵק, הֵם הַמִּקְוִרִיִּים פְּחוּתִים. וְאוֹלָם חֲלָקִים אֵלֶּה הֵם, בְּסוּפּוֹ שֶׁל דְּבַר, רִק הִיסוֹד לְמִשְׁנַתוֹ הַמִּקְוִרִית, שֶׁהִיא בְּעִיקְרָהּ הַהֶעֱרָה וְהַדְּגִשָּׁתָה הַצּוֹרֵךְ בְּבִיטְחוֹן, בְּתִשׁוּבָה, בְּחִשְׁבוֹן הַנֶּפֶשׁ, בְּפִרְיָשׁוֹת וּבְאַהֲבַת הָאֵל. לִכֵּן גַּם בְּחֻגִּים דִּתִּיִּים (בְּמִשְׁךְ הַדּוֹרוֹת וְגַם בִּימֵינוֹ) שֶׁאֵינֶם מִתּוֹמְכִיָּה הַנִּלְהָבִים שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה, לְ"תּוֹרַת חוּבוֹת הַלְּבָבוֹת" שֶׁל בְּחַיִּי יֵשׁ מְקוֹם מְכֻבָּד לְאוֹר הָאֲתֵגֶר שֶׁהוּא מְצִיב לְקוֹרְאָ: שְׁחֵי הָאָדָם, וּבִיחּוֹד בְּתַחוּם הַדָּתִי, לֹא יִתְבַּסֶּסוּ עַל שְׁמִירָה חִיצוֹנִית, פּוֹרְמִלִּית וּמְכַנִּית גְּרִידָא שֶׁל מִצְוֹת הַתּוֹרָה כְּמוֹ חוּבוֹת הָאִיבְרִים (כִּכְל שְׁחוּבוֹת הָאִיבְרִים נְחוּצוֹת), אֲלֹא הֵם תְּהִלָּיִךְ וְנִיסִּיוֹן לְהַגִּיעַ אֶל חוּבוֹת הַלְּבָבוֹת – הַמִּמֵּד הָרוּחָנִי הַפְּנִימִי שֶׁתְּמַצִּיתוֹ וְתַכְלִיתוֹ אֶהְבֵּת הָאֵל. מִבְּנֵהוּ הַסְּפָרוֹתִי שֶׁל הַסֵּפֶר מִבְּטָא אֶתְגֵּר חִינוּכִי-רוּחָנִי זֶה: "סֵפֶר הַהוֹרָאָה אֶל חוּבַת הַלְּבָבוֹת". הַסֵּפֶר הוּא אֶפּוֹא מוֹרָה דֶּרֶךְ לְקוֹרְא כְּדֵי שִׁיּוּכַל לְהַתְקַדֵּם, שֶׁלֵּב-שֶׁלֵּב, בְּהַדְּרָגָה, אֶל אֶהְבֵּת הָאֵל.



---

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.



פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.



פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.



פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים  
לזכויות יוצרים.

## נספח ב:

### הפנמת החיים הדתיים\*

יוסף דן

א

ספר חובות הלבבות לר' בחיי אבן פקודה, הריין בן המאה הי"א מסרגוסה, הוא ספר המוסר הראשון שהטביע את חותמו על הגותו ועל אורח-חיו של עם ישראל. רעיונותיו ודרך כתיבתו של ספר זה היו רוגמה ומופת לספרות המוסר במשך מאות שנים. עוצמתו הרוחנית וכוח הביטוי שלו הם שסייעו להתבססות ספרות המוסר כגורם מרכזי בחיי-הרוח של עם ישראל. ספר חובות הלבבות הוא איפוא חולייה ראשונה בשלשלת היצירות הקלאסיות של ספרות המוסר בישראל. הצלחתו בולטת על רקע העובדה שהספרים שקדמו לו, אשר תוארו בפרק הראשון, לא זכו אף למקצת מן ההדומה מעמד בקרב העם שלהם זכה חובות הלבבות.

מה כוחו ומה תרומתו של ספר זה לתרבות ישראל?

עיקר כוחו בעוצמת הרעיונות שבו ובהתאמתם לצרכים הרוחניים של הדור. אולם גם לצורה הספרותית של הספר, במיכנהו ובדרכי-הבינה שבו, היה חלק רב בהשפעתו. זו הפעם הראשונה שהובא לפני הקורא היהודי דין מרוכז, ממצה ומקיף בעיקרים מוסריים ביהדות, כגון ביטחון באלוהים, תשובה ואהבת אלוהים — נושאים שלפני כן נדונו במפוזר בחיבורים רבים בספרות התלמודית ובזו של ראשית ימי-הביניים. בעבר היתה המגמה סיכום אנציקלופרי, ואילו כאן יש הטפה לרעיון מרכזי אחר. הספר קבע את אופיה של ספרות המוסר בכלל, והוגידעות שדרכם שונה מזו של ר' בחיי נאחזו בצורה הספרותית שקבע בעל חובות הלבבות.

מלבד מבוא עקרוני ודין נרחב ומפורט בעשרה ערכים, שלכל אחד מהם הוקדש פרק (שער) — השתמש ר' בחיי בצורות ספרותיות אחרות, שהוסיפו לספר עניין וגיוון. חלקו הוא ויכוח בין הנפש והשכל. צורה זו של דו-שיח שימשה הוגידעות רבים אחריו, ואף במאה הי"ח השתמש בה ר' משה חיים לוצטו בספרו דעת תבונות. ר' בחיי שאב מלוא-חופניים מאוצר המשלים והפתגמים ומאמרי-החכמה של הערבים, מהם שמקורם בספרות העתיקה של פרס והודו. מאמרים אלה שובצו בהרבה מקומות, והם המשווים לרעיונותיו לעתים חרות ונועם כאחד. גם ר' שלמה אבן גבירול לפניו, נטל

\* מתוך: יוסף דן, ספרות המוסר והדרוש, כתר, ירושלים 1975, עמ' 47-57.



מאותו חומר בספרו **תיקן מידות הנפש** (אף מייחסים לו ילקוט של מאמרי-חכמה מורחיים, מבחר הפנינים). כן הירכה ר' בחיי, להרגשת רעיונותיו, להביא משלים ציוריים בעיצוב ספרותי; ויש שרעיונותיו כולטים יותר מתוך ניתוח המשל, ופחות כנמשל. סממנים ספרותיים אלה תרמו הרבה לפופולריות של הספר ולהשפעתו. ואולם, כאמור, עיקר כוחו של הספר — שהוא מתמודד במישרין עם הבעיות הדתיות והרוחניות של יהדות ימי-הביניים ומציע להן פתרון.

## ב

חדירתה והשתלטותה של התרבות הערבית, המיוסדת במידה רבה על רעיונות הפילוסופים היווניים, שינתה שינוי מהפכני את תפיסת החיים הדתיים בימי-הביניים. עיקרו של השינוי בחדירת הרעיון האפלטוני של הניגוד בין חומר לרוח במיכנה האדם ובמיכנה היקום. רעיון זה הורחב ופותח בידי הפילוסופים הניאו-אפלטוניים בעת העתיקה, אומץ על-ידי הוגי-דעות ערביים רבים ולבסוף השתלט על המחשבה הנוצרית. בנצרות היתה קרקע פורייה לקליטתו משום השפעת הפילוסופיה היוונית על אבות-הכנסייה, שרבים מרעיונותיהם היו יסוד למחשבה הנוצרית בימי-הביניים. מערכת רעיונית זו התפתחה בדרך מורכבת ומסובכת, והיא מצויה בכתביהם של הוגי-דעות שונים ומנוגדים זה לזה. אולם כאן ענייננו לא בנוסחאות הפילוסופיות של הזמן, כי אם באווירה ששררה בחוגי ציבור המשכילים בכללו. אווירה זו דומה היתה במידה רבה אצל יהודים, מוסלמים ונוצרים עור קודם זמנו של ר' בחיי אבן פקודה. הרעיונות הפילוסופיים נעשו פשטניים ואף חל כהם תהליך של וולגריזציה; נוצרה תערוכת של תורות אריסטו ואפלטון, גווי-זרמים כמחשבת ימי-הביניים, שהיתה רחוקה משיטה פילוסופית מדויקת.

מיר בפתיחת ההקדמה לספרו הביע ר' בחיי אבן פקודה את הסתירה שבין עולם ימי-הביניים, שבו שלטה תערוכת אידאולוגית זו, לעולם התלמוד, המדרש וההלכה, שהיה עיקרה של היהדות:

מן השכל, שאמרתי, כי כבר נתברר לנו כי האדם מחובר מנפש וגוף, ושניהם מטובות הבורא עלינו: האחד — נראה, והשני — אינו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה עבודה גליה ועבודה צפונה. הגליה — חובות האברים, כמו התפילה, והצום, והצדקה, ולימוד תורה ולימודה, ועשות סוכה ולולב וציצית ומוצה ומעקה, והרומה להן ממה שייגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלכות, והוא שנייחד האל בליבותינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושנקבל עבודתו, ונרא אותו, ונכנע מפניו, ונכוש ממנו, ונאהב אותו, ונבטח בו, ונמסור

נפשותינו אליו, ושנפרוש מאשר ישנא, ושנייחד מעשינו לשמו, ושנתבונן בטובותיו, והרומה לזה ממה שייגמר במחשבת הלב ומצפוננו, מכלי אברי הגוף הנראים ממנו.

ובכן, הרואֵלִיזם שבו ברא האֵל את האדם הוא רואֵלִיזם המכוון לטובת האדם, ועל האדם לשרת את האֵל באמצעות שני המבשירים שניתנו בידו — הגוף והנפש. נדרש איפוא רואֵלִיזם גם בעבודת־האלוהים עצמה. יש חובות המוטלות על הגוף ויש חובות המוטלות על הנפש. עבודה דתית שלימה כוללת את שניהם. יצוין בכירור כי בדברים אלה של ר' בחיי, שהם יצוגיים לספר בכללו, לא מדובר בשילוב בין שתי הדרכים לעבודת האֵל, 'חובות האברים' ו'חובות הלבבות'; להיפך, בקטע זה ואף בספר בכללו הדגש הוא על ההבדל ועל ההפרדה הגמורה שביניהן.

הדבר בא לכלל ביטוי ברשימת 'חובות האברים' בקטע שלעיל. עם 'חובות האברים' נמנות מצוות כגון מזוזה, לולב ומעקה; ואולם ר' בחיי מונה במתכוון ברשימה קצרה ותמציתית זו גם מצוות כגון תלמוד תורה ותפילה. אלה נחשבו בדרך־כלל מצוות 'רוחניות' בין המצוות המעשיות, והמסורת הגדירה את התפילה כ'עבודה שבלב', ביטוי שממנו כנראה שאב ר' בחיי את שם ספרו. מדוע איפוא אין מצוות אלה, הכוללות את עבודת־האלוהים הרגשית והאינטלקטואלית, נמנות עם 'חובות הלבבות'?

התשובה נמצאת בסיום הפיסקה שלעיל, שבה מגדיר ר' בחיי את מהותן של 'חובות הלבבות' ומונה מספר רוגמאות שלהן הוא מקדיש לאחר־מכן 'שערים' מיוחדים בספרו. הגדרת 'חובות הלבבות' היא, בעיקרה, הגדרה שלילית, למרות ניסוחה החיובי. פירושן של חובות אלה הוא, שעשייתן היא בלב; ההבחנה בין קטיגוריה זו לבין 'חובות האברים' היא בשאלה, אם האיברים נוטלים חלק בעשייתה של המצווה אם לאו. ההגדרה המלאה של 'חובות הלבבות' היא, כנאמר באותה פיסקה, מצוות שאין אברי־הגוף נוטלים חלק בעשייתן. התפילה אינה יכולה להיכלל במסגרת 'חובות הלבבות', משום שההלכה מצווה שהתפילה תיאמר בפה, ולא בלב בלבד. לימוד התורה והפצתה ברבים אינם יכולים להיכלל בין 'חובות הלבבות', משום שהעין והאוזן נוטלים חלק בתהליך הלמידה וההוראה. השתתפות הגוף והחושים בכיכול 'מטמאת' כל מצווה, אף אם יש בה רוחניות, ומורידה אותה למדרגה הנמוכה יותר של 'חובות האברים'. רק המצוות ה'טהורות', שעשייתן כולה בפנימיות של האדם, ראויות הן לתואר הנשגב של 'חובות הלבבות'. אין להבין מכך שר' בחיי מזלזל במצוות כגון לימוד תורה ותפילה; מעמדן נכבד בסולם הערכים שהוא בונה. ואולם לדרגת 'חובות הלבבות' ממש אין הן יכולות להגיע.

ר' בחיי מעמיר איפוא בראש סולם הערכים הדתי מערכת חיובים שכולה רוחנית, ספיריטואלית, טהורה. הציוויים של ההלכה, המעשיים והחומריים, אינם מתבטלים; הם מורדים לדרגה נמוכה יותר בחיים הדתיים, והיחס בין שני חלקי עבודת־האלוהים הוא כיחס שבין הגוף לנפש, בין הרוח לחומר.

יש בקביעה זו צער מכריע לקראת הפנמת החיים הדתיים. אך צער זה פותח פתח לסכנות גדולות לרת מצר אחר, ומצר שני אין הוא משלים את תהליך הספיריטואליזציה. על מנת להגיע לשלימות, ועם זאת למנוע סכנות מן הדת (שנדרן בהן להלן), מקנה ר' בחיי משמעות ספיריטואלית מסוימת גם ליחובות האברים. ספיריטואליזציה פירושה ריכוז מכלול חייה הדת בצד הרחני, בלא להקנות מעמד חיובי מיוחד, ולו גם נחות, לחייה הדת החומריים. זאת עושה ר' בחיי בתורת הכוונה שלו, שהיא תורה מהפכנית שחררה ליהדות בימי הביניים ושינתה את צביונה של היהדות המסורתית; רעיון זה נמצא בגווניו שונים במרכזן של כל התנועות או התפיסות הדתיות היהודיות בימי הביניים.

בהמשך הקטע שהובא לעיל עומד ר' בחיי על עניין זה:

וידעתי דעת ברורה כי חובות האברים לא תשלמנה כי אם ברצון הלב וחפץ הנפש לעשותן. ותאוות לבנו לפעול אותן. ואם יעלה במחשבתנו שאין לכותינו חייבים לבחור בעבודת השם ולחפץ בהן, יסתלק מעל אברינו חיוב המצוות שאנו חייבים בהן, מפני שאין מעשה נשלם מבלי חפץ הנפש בו. וכיון שנתברר, כי הבורא חייב את אברינו במצוותיו, לא היה נכון להניח נפשנו ולבנו, שהם מבחר חלקי עצמנו, שלא יחייבם בעבודתו כפי יכלתם, מפני שבהם גמר העבודה.

לעניין זה חוזר ר' בחיי בספרו פעמים אחרות. עיקר טענתו היא: 'חובות האברים' חייבות להיות מלוות בחפץ הנפש ו'תאוות הלב' לבצען, לאמור בכוונה רוחנית הנלווית אל המעשה החומרי. נשאלת איפוא השאלה, מה הערך בקיום מצוות בלא כוונת הלב (חכמי התלמוד נחלקו אך בשאלה אם המצוות צריכות כוונה אם לאו). בקטע שלעיל מתחמק ר' בחיי מתשובה על שאלה זו באומרו שאם אין 'חפץ השם' ו'תאוות הלב' לקיים את המצוות, הרי לא יקיימן האיש ממילא, ומכאן שאין כלל מקום לשאלה בדבר 'מצוות ללא כוונה'. ואולם לא היה בכך כדי לתת תשובה מלאה לשאלה זו, כשנמשכה המגמה של הפנמת החיים הדתיים ביהדות.

על כל פנים, באמצעות רעיון הכוונה מצליח ר' בחיי לכלול את 'חובות האברים' במסגרת החובות הרוחניות המוטלות על האדם. עיקרה של המצווה אינו הביצוע של המעשה החומרי, אלא הכוונה הרוחנית לעבוד את האל. שבאה לכלל ביטוי במעשה החומרי; ואולם כוונה הנלווית למעשה חומרי נחותה ברמתה מבחינה דתית מיחובות הלכבות' הטהורות, שעשייתן אינה ברוכה במעשה חומרי ואין להן ביטוי בעולם החיצוני, וכל קיומן הוא בלב פנימה. לפנינו איפוא מערכת ערכים של שלושה שלבים: הנמוך שבהם הוא המעשה החומרי, שאין לו ערך דתי לעצמו; השלב שבאמצע הוא עשיית מעשה חומרי המלווה כוונת הלב לשרת את האל ולקיים את מצוותיו, כאשר הכוונה היא המקנה ערך דתי למעשה; ובראש הסולם — 'חובות הלכבות' שכל קיומן בנפש האדם פנימה.

באמצעות מערכת זו משיג ר' בחיי הפנמה של כלל החיים הרתיים של היהדות. אין הוא פוגע במישרין בחובת קיום המצוות המעשיות (אם כי יש בספרו דברי ולול כלפי מרקדקים, שהמעשה החומרי עיקר בעיניהם), אך הוא מוריד את ערכן של מצוות אלה בסולם הדתי לשפל המדרגה. כך היה ר' בחיי הראשון שביטא בתוקף ובבהירות את המגמה של הפנמת החיים הרתיים ביהדות ימי הביניים.

החידוש בגישתו של ר' בחיי הוא גרול בתוך ההקשר הרעיוני של עולם היהדות המסורתית. ואולם, כאמור, אין חידושו יוצא דופן בעולם הרוחני הכללי שבו הוא חי. באיסלם צמחה ספרות ענפה בעניינים אלה, הן בתוך הזרם המיסטי הצופי והן מחוצה לו; ומכחינת הסוג הספרותי שייך ספרו של ר' בחיי לזרם נפוץ ורחב בספרות המוסר הערבית של התקופה. אין פלא איפוא שהספר נכתב ערבית, שכן רעיונות דומים הובעו בערבית פעמים רבות. חידושו של ר' בחיי הוא שסיגל את הרעיונות למסורת היהודית. ומשעה שתורגם הספר לעברית בידי ר' יהודה אבן תיבון, במחצית המאה הי"ב, נעשה ספר-היסוד לתורת ההפנמה של החיים הרתיים.

ר' בחיי היה מודע לכך שגישתו היא מהפכנית לעומת המסורת היהודית, והוא אף הכריז על כך בראשית הקדמתו לספר. הוא מתאר בפירוט כיצד חיפש בין ספרי חכמי ישראל שקדמו לו ספר העוסק בתורת 'חובות הלבבות', וכיצד נתאכזב משלא מצאו. לאחר מכן סבור היה שאולי אין צורך בספר כי הרי הכול יודעים את מעלתן של חובות אלה ונוהגים על-פיהן; ואולם משהתבונן סביבו נוכח לרעת שיש בורות רבה בעניין זה. לאחר מכן, מספר הוא, החל מפקפק באמיתות תפיסתו על היות 'חובות הלבבות' יסוד הדת, ופנה להוכיח את חשיבותן באמצעות ההוכחה השכלית, ההגיונית, ועל-ידי בדיקת דברי התורה ודברי חכמי התלמוד. על מנת להקהות את העוקץ המהפכני שבדבריו מביא ר' בחיי שורה ארוכה של פסוקים, ומקצת מאמרי חז"ל, ומפרשם כדרישה להעמיד את העניינים הרוחניים במרכז חייהם. בדרך החדשנים בבל הדורות השכיל גם ר' בחיי למצוא פסוקים ומאמרים מתאימים לתלות בהם את השקפותיו.

בדרכו זו רומה ר' בחיי לרב סעדיה גאון ולר' שלמה אבן גבירול. כמוהם יש בו תחושה של ראשוניות; כמוהם כוונתו להתוות דרך חדשה להנהגה המוסרית והדתית היהודית. בחינת יצירת יש-מאין. הוא נבדל מהם בשני דברים עיקריים: האחד, האופי הדתי העמוק של יצירתו. בעוד ששני קודמיו ביססו את תורת המוסר שלהם על הנחות-יסוד חילוניות-מדעיות, גישתו של ר' בחיי היא דתית טהורה. והשני, דבריו כווננו במישרין אל הסתירה בין חומריותה של דת ישראל ההיסטורית לבין הדואליזם האפלטוני והניאו-אפלטוני שמונח היה ביסוד עולם המחשבה של ימי הביניים ושניצב ברילמה בפני היהדות כאותה תקופה. ר' בחיי הציע ליישב דואליזם זה על-ידי הפניית עיקר חייהם היהודים לכיוון הרוחני, בלא שהצר המעשי-חומרי שבהם יפגע. בכך נעשה ספרו אבן-יסוד לספרות המוסר היהודית לדורו ולדורות הבאים.

## ג

הפנמת החיים הדתיים נתקלה בקשיים רבים, גם משום ההגיון הפנימי של מגמת ההפנמה, וגם מתוך שהתנגשה עם ערכים מסורתיים. נעמוד כאן על מקצת מן הקשיים והלבטים הללו בגלל חשיבותם לתולדות הרעיונות בספרות המוסר והדרוש העברית ותולדות הספרות הזאת בכללותה. נשתדל להראות כיצד בעיות רעיוניות עשויות להצמיח סוגים ספרותיים לצורך ההתמודדות עם בעיות אלה. תחילה נצביע על הקשיים הפנימיים שנבעו ממגמת ההפנמה, ונפתח בלבטים ובסתירות פנימיות שבספר **חובות הלבבות גופו**.

רוגמה לסתירה פנימית בעמדתו של ר' בחיי אבן פקודה נמצא בגישתו אל בעיית הפרישות מחיי העולם הזה. בעניין זה הוא דן בשער התשיעי של ספרו, השער שלפני האחרון (השער האחרון דן באהבת אלוהים). הפרישות כערך עליון ונכבד ביותר בתפיסה ספיריטואליסטית כשל ר' בחיי הוא דבר מוכן מאליו. שלילת החומר, שלילת החיים הארציים והמעשיים וכל אשר בהם, הם פועל-יוצא מן התפיסה הדואליסטית על האדם, ובעקבותיה התפיסה הדואליסטית בחיי הדת. (יחס חיובי לפרישות נמצא גם במאמר העשירי של רב סעדיה גאון.) ר' בחיי מונה בשער זה את סוגי הפרושים, רוחה את הסוגים הלא-טהורים של פרישות מדומה ומזויפת, ונותרת אצלו ברירה בין שתי דרכים בפרישות. האחת – הדרך של הפרישות הקיצונית, הסגפנית, של התרחקות מן החברה, חיים במדבריות, סגפנות במזון, בלבוש ובמגורים, והתנזרות גמורה מכל הנאות העולם הזה, דרך הכרוכה גם בבקשה מכוונת של תלאות ומכאובים הפוגעים בחומר, מחלישים את הגוף, ועל-ידי כך מחזקים את רוחו של האדם. ר' בחיי הכיר היטב דרך חיים זו, כהיותה מקובלת ורווחת בקרב הפרושים והמיסטיקנים המוסלמים, שאת אורח חייהם ידע ואת חיבוריהם קרא. והשנייה – פרישות פנימית, פרישות בלב בלבד. ההולך בדרך זו ממשיך לחיות חיי חברה רגילים ומקיים את כל המצוות המעשיות הכרוכות בחיים אלה. הפרישות מתבטאת כאן רק ביחסו הפנימי של האדם אל הערכים של העולם החיצוני. הוא בז לערכי החומר, אינו חומר ממון, אינו נהנה מהנאות העולם הזה, מתנזר מהנאות של חיי-מין מלבד לצורך קיום חיי המשפחה, הוא חי חיים של מעין 'נזיר במחתרת', המעמיר פנים כלפי חוץ שהתנהגותו היא כשל כל אדם, ובפנימיותו הוא רוחה את העולם הזה ואת ערכיו החומריים.

ר' בחיי ממליץ בספרו על הדרך השנייה כדרך הרצויה, משני טעמים: לא יתכן קיום המצוות המעשיות אלא במסגרת חברתית, והמסורת היהודית שללה את הסגפנות ואת מה שמשמע ממנה. אין הוא רוצה להרחיק-לכת בדרכו המהפכנית. ועל-כן הוא מאמץ לעצמו את הדרך המתונה יותר. והטעם השני, המשמעותי יותר: 'חובות הלבבות' הן מצוות רוחניות פנימיות שהאדם מקיים בלבד, ולא באמצעות גופו וחושיו.

והרי הדרך הקיצונית של הפרישות הסגפנית פירושה מתן ביטוי גופני למערכי-הנפש, שלפי השיטה שבנה ר' בחיי אין הוא עומד בראש הסולם של ההתנהגות הדתית. העקביות בתפיסת מהותן של 'חובות הלבבות' מחייבת איפוא גם היא את ר' בחיי להורות על דרך הפרישות הפנימית, הנסתרת, כדרך הנכונה.

אף-על-פי-כן מצויים בדיונו של ר' בחיי על הפרישות ביטויים המורים כי דעתו היא שהדרך הנכונה היא הפרישות הקיצונית, אלא שאי-אפשר להמליץ עליה לציבור רחב. די בכך שמעטים הולכים בה ובקרבנם שלהם יוצא הכלל ידי חובתו, בבחינת 'שליחי-ציבור'. משום כך מסייג הוא את תביעתו ומסתפק בפרישות הפנימית, הנסתרת. בשאיפה זו מביע ר' בחיי את רבקותו בדואליזם הניאוראפלטוני הקיצוני. כלומר, לא די בשלילת הערך הדתי של החיים החומריים; צריך גם להילחם מלחמה פעילה בגוף ובחומר, כדי לרכוש ולהחלישם, ועל-ידי כך לחזק את הרוח. כאמור, אין הוא מבטא שאיפה זו במלואה ואינו מגיע למסקנות קיצוניות; אבל יש בכך עדות שהדואליזם של גוף ונפש אין לפטור אותו בפשטות על-ידי קביעה בנוסח 'שניהם מטובות הבורא עלינו'; דואליזם זה הוא עמוק יותר ותובע פתרונות קיצוניים יותר. ככלי המסורת אינם מאפשרים אימוץ פתרונות אלה ואף יש בהם משום סתירה לעקרון ההפנמה של חיי-הדת, שהרי להפוך את הספיריטואליזציה למלחמה בגוף ובחומר פירושה הפקעת חיי-הדת מחכיונם בלב האדם והוצאתם לתחום המעשה.

בעייה אחרת היא — היחס בין התורה לבין ההגיון והשכל. היא נדונה כבר בספר אמונות ודעות ועל-ידי כל הפילוסופים הדתיים היהודיים, שניסו להוכיח כי אמיתות השכל ואמיתות התורה חד הן. עיקרון זה מקובל, במובן, גם על ר' בחיי. השאלה היא, באיזו דרך יגיע האדם אל האמיתות הללו: בדרך חקר ההתגלות, כלומר לימוד התורה, התלמוד, ההלכה והמפרשים, או באמצעות החקירה השכלית? בחיי מעדיף, במובן, את דרך החקירה השכלית, 'הערת השכל', שכן היא המתאימה לתפיסתו ולהגדרתו את 'חובות הלבבות' שהן תהליך נפשי-פנימי; היא עולה על 'הערת התורה', דרך ההתגלות באמצעות 'לימוד התורה', שהחוששים שותפים בה. הוא מוסיף לכך נימוקים רבים בשער הראשון בספרו, 'שער הייחוד', שעניינו דרך פילוסופית להכרת אחרותו האמיתית של האל, וכן גם במקומות אחרים בספר. החקירה השכלית, טוען הוא, מובילה ביתר בטחון אל האמת. בניגוד להליכה בעקבות המסורת וההתגלות, שגרולה בה הסכנה לטעות. הוא מרגיש את הדבר במשל המפורסם על 'שיירת העיוורים'.

בהעדיפו את החקירה השכלית כדרך המובילה לתוצאות הדתיות הרצויות אין הוא פוסל את ההתגלות עצמה, את התורה ואת הספרות המסורתית. ואולם מתעוררת כאן שאלה תמוהה. אם אמיתות התורה ניתנות להשגה בדרך שכלית, ואם השגתן בדרך שכלית עדיפה מהשגתן באמצעות לימוד התורה — מה צורך היה במתן-תורה? ר' בחיי מתלבט בשאלה, וכדרכו של הוגה-דעות הוא מונה שורה של נימוקים למתן-התורה, כגון: לא כל אדם מגיע למעלה שבה אפשר להשיג את האמת באמצעות השכל בלבד,

על-כן נזקק הוא לעזרת התורה; המעלה השכלית מופיעה רק בבגרותו של האדם, ואילו מצוות הדת חלות גם על האדם הצעיר, הילד, ועל כן לומדים תחילה את האמת בדרך ההתגלות, ומאוחר יותר בדרך השכל; הנשים אינן מסוגלות להגיע למחשבה פילוסופית מופשטת, ויש ללמדן את המצוות בדרך ההתגלות, ועוד. אולי ניתן לומר שלפי ר' בחיי התורה ניתנה לא ליחרש, שוטה וקטן, אלא ליאשה, שוטה וקטן. ר' בחיי ניסה אמנם שלא לזלזל במעלתה של התורה, וכוודאי שאין הוא מתכוון להפסקת לימוד התורה ועשיית מצוותיה; אבל משתמע מדבריו כי מעלת התורה נופלת בהרבה ממעמד ההשגה השכלית. גם אם אין ר' בחיי פותח כאן פתח לכפירה ולזלזול בתורה במתכוון, טמון בדיבריו גרעין של אנטינומיה, של ניגוד השקפות בקרב עילית רוחנית פילוסופית, ומה שאסור להמון מותר לה.

ואולם יש יסור אחר בספר חובות הלבבות, יסוד המעמיד בצל, במידה מסויימת, את הבעייה של היחס בין השכל לבין התורה, שהיא בעייה פילוסופית. ב'שער אהבת אלהים', הפרק האחרון בספרו, מתאר ר' בחיי את שיא חייה הדת. לדין באהבת אלוהים הקרים דיון תמציתי על יראת-אלוהים. כאן מבחין ר' בחיי לראשונה בספרות המוסר היהודית, בין יראת העונש ליראת הרוממות. הבחנה יסודית זו עתידה ללוות את ספרות המוסר שמונה-מאות שנים. יראת העונש אין לה משקל רב בעיני ר' בחיי, כי עניינה פחד מפני האל, כפחד מפני כל כוח מוזק, ואין בה יסוד דתי; היראה האמיתית נובעת מהעמדת קטנותו ואפסותו של האדם לעומת גדלותו ואינסופיותו של האל. הרגשת התבטלות זו מכונה בפיו 'יראת הרוממות', והיא היראה החיוכית, שלב בדרכו של המאמין אל שיא החיים הדתיים — אהבת האל.

גם בשער העשירי של ספרו, וגם בכמה מקומות בשאר השערים, ניכרים אצל ר' בחיי יסודות של תפיסה לא-מסורתית ולא-פילוסופית של חייה הדת — יסודות אכסטיים, התפעלותיים, שאפשר אף לכנותם יסודות מיסטיים. רביקותו של האדם באל, המתוארת כפסגת החיים הדתיים, מצויירת במקומות אלה לא במונחים של קונטמפלציה פילוסופית, כדרך הרציונליסטים שבין הפילוסופים, אלא במושגים רגשיים-התפעלותיים, שיש בהם רמז לרביקות מיסטית. על הדרגה העליונה באהבת האל כותב ר' בחיי:

ובאשר יהיה הענין הזה שב אל רעיון המאמין תמיד, ויחשוב המאמין תדיר עם נפשו עליו, יהיה הבורא יתברך נמצא עמו במצפון, יראהו בעין שכלו, ויהיה ירא אותו תמיד ומרוממו, ובוחן את מעשיו, וחוקר את פעליו בהנהגת בריותיו, המעידות על גדלותו ורוממותו וחכמתו ויכלתו. ובאשר יתמיד על זה, יניח הבורא לו מעצבו, וירגיע לבו מפחדו, ויפתח לו שערי ידיעתו, ויגלה לו סודות חכמתו, וישים עיניו על הדרגתו והנהגתו, ולא יניחהו לעצמו וליכלתו... ויהיה במדרגה העליונה ממדרגות החסידים ובמעלה הרמה ממעלות הצדיקים, ויראה מאין עין, וישמע מכלי אוזן,



וידבר בלי לשון, וירגיש בענינים מבלתי חושים, וישער בהם מבלתי הקשה, ואיננו קץ במאומה מענינו, ולא בוחר ענין יותר מענין ממה שבחר הבורא, תולה רצונו ברצון הבורא ואהבתו באהבתו, והנאהב אצלו מה שאהוב לו והנמאס אליו מה שמאוס לו (שער חשבון הנפש, פרק ג, חשבון עשירי).

ביטויים כגון 'ויראה מאין עין, וישמע מבלי אוזן', כלומר התעלות מעל לחושים, הם אופייניים לתיאורי החווייה המיסטית. אך ר' בחיי אינו מסתפק בהתעלות מעל לחושים. מצפה הוא מחסיר המגיע למדרגה זו גם שיתעלה מעל למגבלות השכל: 'וישער בהם מבלתי הקשה', כלומר יגיע לסוג נסתר של ידיעה ללא אמצעות ההניון ('הקשה'). כאן חורג ר' בחיי מן הגבולות הרגילים של הרביקות כתיאורה בספרות הפילוסופית הרציונליסטית ומתקרב לדרכי ההבעה המיסטית. ביטויים מעין אלה מצויים פה ושם בשאר מקומות בספר:

וילבש כסות המורא והבושת ממנו ואהבה בו והחפץ כמה שהוא רוצה, ואז יבואוהו הטובות הגדולות והאורים הגדולים מהאלהים... ובוה תהיה אהבתו כאלהיו שלימה ואהבת אלהיו בו (שער חשבון הנפש, פרק ג, חשבון שביעי).

ובנוסח אחר:

שגמול העולם הבא אין תכליתו אלא להידבק באלהים ולהתקרב אל אורו העליון (שער הבטחון, פרק ד).

בשער האחרון בספר מתגבשת הדמות האידאלית, שביתר פרקי הספר תוארה קטעים-קטעים, ויסודות מיסטיים אלה באים שם לידי ביטוי.

בסיכום, עבורת האל לפי ר' בחיי שלוש דרגות לה, ושלשתן חיוביות ורצויות, אך מדורגות הן בסדר עולה: (א) עבורת האל בדרך התורה, באמצעות ההתגלות, תוך לימוד התורה והתעמקות בה, תוך תפילה ובה הנאמרת ברביקות, וברומה; (ב) עבורת 'חובות הלבבות' בדרך פילוסופית רציונליסטית, הכרת אחדות האל, רוממותו, גודל כוחו ושלטונו, והתעמקות בהכרת מירותיו; (ג) הרגה השלישית, הכוללת גם את שתי הדרגות הראשונות, קרובה מאוד לאחדות המיסטית המתוארת בכתביהם של מיסטיקנים בני הדתות המוסלמית, היהודית והנוצרית, שבה נעלמה ישותו הגופנית והשכלית של האדם; הוא מאבר את יחודו ומגיע לכלל אחדות באהבה ההרדית שבינו לבין בוראו.

נעימה על-רציונליסטית זו שבספר סייעה לכך שהספר יתחבב על הציבור היהודי אף לאחר תקופת שלטונה של הפילוסופיה הרציונליסטית ביהדות. הנגימה המיסטית שבספר מצאה הרב כלבוניהם של מאמינים בדרך המסורת וכלבוניהם של מקובלים כאחד. הריבוד של דרכי עבודת האל עשוי אולי להטיל פגם באחדותו הרעיונית של ספר חובות הלבבות כשהוא לעצמו, אך היה בריבוד זה כדי לקרב אל הספר ציבור רחב ומגוון. שאולי היה נרתע מלאמץ לעצמו באותה מידה ספר כה מחמיר בצורתו ובתוכנו.

ספר חובות הלבבות ביסס את מגמת ההפנמה בחיי-הדת היהודיים. באמצעותו, דרך משל, היתה התשובה הפנימית, הספיריטואלית, כפי שהציגה רב סעדיה גאון באמונות ורעות, לנחלת ציבור רחב, מחוץ לחוגי המשכילים הפילוסופים. החשיבה השלימה שר' בחיי הקדיש בספרו לעניין התשובה, היתה הראשית להיווצרות ספרות מיוחדת על נושא זה במסגרת ספרות המוסר. בעקבותיה נכתב ספר הגיון הנפש לר' אברהם בר חייא, שעניין התשובה עומד במרכזו, ספר גדול מיוחד לענייני תשובה – **שערי תשובה** לר' יונה גירונדי, ואחריו מונוגרפיה רחבת ממדים – **חיבור התשובה** לר' מנחם המאירי.

תרומתו של ספר חובות הלבבות לתולדותיה של ספרות ישראל היא איפוא כפולה: הוא ביסס את מגמת ההפנמה בחיים הרתיים, שנעשתה יסוד לספרות המוסר, והוא טבע את הצורה של ספרות המוסר היהודית הקלאסית. מלבד זאת הניח ספר זה יסודות להתפתחותן של צורות ספרותיות משניות בתחום ספרות המוסר.

## נספח ג:

### בְּחֵי ורס"ג – זיקה ושוני\*

אליעזר שבייד

#### ההסמכות והסטיות מרס"ג

כאמור, בְּחֵי נסמך על רס"ג במישרין. אציין תחילה בקצור ובאורח סכמטי את הנקודות שבהן הוא נסמך. אחר כך נראה כמה הוא נוטה.

- א. מיון מקורי הדעת. אמנם אין ר' בְּחֵי מביא את כל השלושה, אבל הדבר נובע מן הקונטקסט. הסרמינולוגיה שלו היא שאולה במפורש.<sup>1</sup>
- ב. קביעת היחס בין השכל לתורה או, בלשון ר' בְּחֵי: בין "הערת השכל" ל"הערה התוריה". כלומר: בְּחֵי נשען על רס"ג בקביעת ההתאמה ההכרחית ביניהם ובקביעת הפונקציות המיוחדות לכל אחת מהן, הן בתחום האמת וידיעתה והן בתחום המצוות.
- ג. בְּחֵי מקבל את ההבחנה בין מצוות שכליות לשמעיות ואת הנמקת רס"ג לשתייהן.
- ד. בתחום הדיון התיאולוגי. כרס"ג הוא מקדים – לפחות לכאורה – את הראיה על החידוש לראיה על מציאות האל. המחודש אינו מחדש עצמו, והוא חוזר בפרטים על הוכחותיו של רס"ג אף-על-פי שהוא מוסיף עליהן.
- ה. הדבר פחות בולט בתורת התארים, אבל גם בריון זה משולבת העמדה הרס"גית בתוך הקשר שונה. במיוחד: גזירת התארים מהכרת האל כבורא ותפיסתם "בבת-אחת".
- ו. האדם הוא יצור שנועד לשני עולמות. חיוב העולם הזה לשם העולם הבא כדי שהנפש תזכה למעמדה בבחירתה ובזכות מעשיה.
- ז. כלומר: העוה"ז נועד למעשים וזו הצדקה לירידה אל הגופניות.
- ח. מומנט הפרישות. גם כאן משלב ר' בְּחֵי את עמדת רס"ג בעמדתו מתוך הקשר אחר. במשנת ר' בְּחֵי הפרישות במובנה אצל רס"ג היא אחת מרמות הפרישות לפי הבנתו. בְּחֵי מבחין

\* מתוך: אליעזר שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, ירושלים תשל"ב, עמ' 63-71.  
1 כלומר, אין בְּחֵי מביא את מקורות הידיעה כפי שרס"ג מביא אותם בהקדמת ספר האמונות והדעות, אבל מן ההקשר של הדיון אצל בְּחֵי משתקפת השפעתו של רס"ג. מתוך: אליעזר שבייד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, ירושלים תשל"ב, עמ' 63-71.

3 רמות פרישות: א. פרישות עפ"י השכל, ב. פרישות עפ"י התורה, ג. פרישות עפ"י יחידי סגולה. הפרישות מהסוג השני מתאימה לפרישות של רס"ג.

ט. ולבסוף: הסברת ענייני התיאודיציה.<sup>2</sup>

אולם דומה כי כבר הרשימה הזאת מעידה שחלה תמורת דגשים. רס"ג משולב – אך הקונטקסט המקיף שונה. ואם יוצא מן האמור לעיל כי הפרישות של רס"ג היא לְבַחֵי אחת הרמות של הפרישות – הרמה התורנית, הרי משמע הדבר הוא: שהרמה התורנית שבה תחום רס"ג איננה העליונה ביותר לר' בְּחַיִּי. כי ר' בְּחַיִּי פרץ לו דרך למישור יותר גבוה של אמונה וחוייה דתית ועל כן נוצר כאן ממילא מוקד חדש של מתיחות מבפנים.

## ההבדלים בין בְּחַיִּי ורס"ג

### הזהות בין השכל והתורה

עתה נבחן את נקודות ההבדל הנמשכות מנקודות ההיסמכות של ר' בְּחַיִּי על רס"ג ונפתח בהנחת הזהות שבין השכל לתורה. כפי שראינו: הבעייה המרכזית המעסיקה את רס"ג היא: איך לבוא לידי וודאות בענייני האמונה, איך להתגבר על הספקות? הפתרון היה: יש להרחיק את הספק השכלי מדברי ההתגלות כדי שנוכל להישען עליה בהסרת הספק הנעוץ בחקירה השכלית ממהותה. השנים סומכים זא"ז [זה אל זה] ובאופן זה בוודאי אי-אפשר לומר שיש עליונות לאחד על השני; והנה לפני ר' בְּחַיִּי שאלת הספק באמונה איננה עולה כל עיקר. הוא יוצא מהנחה מקובלת של אמיתת הדת. עם סילוק בעייה זו מן המרכז משתנה כל הכיוון. אצל רס"ג היה הדיון בעל אופי פולמוסי ואפולוגטי. אצל ר' בְּחַיִּי אין פולמוס ואין אפולוגטיקה. הבעיות הנדונות הן הבעיות המתעוררות מתוך חיי האמונה, מפנימיותה, וגדול האויבים הוא עתה לא הספק העיוני כי אם הייצר המטה את האדם מטהר חיי-האמונה. במסגרת כזאת היחס משתנה. לא צריך להוכיח אמיתות התורה, אלא לקבוע את הפונקציה שלה, וכאן מתבררת הטייה מאלפת מאד לכיוון השכל. היחס שבין התורה לשכל אינו מופיע כיחס של סמיכה הדדית עם העדפת ההתגלות, אלא כיחס של מעלות שונות אל האמת. ההערה התוריה היא ראשונה, פונה לצבור הרחב, פונה לכל אדם בראשית חינכו – היא יסוד הדת האינסטיטוציונאלית, ואילו הערת השכל עליונה יותר, פונה אל יחידי סגולה, אבל היא התכלית שלה הדת מכוונת.

מהטייה זו התופסת את התורה כמדרגה להערה השכלית יש השתלשלויות רבות וחשובות. ראשית – בקביעת היחס בין דת אינסטיטוציונאלית לחוייה הדתית של יחיד הסגולה. בתפיסתו של רס"ג אין מקום להבחנה הזאת. בדברי ר' בְּחַיִּי ההבחנה הזאת עומדת ביסוד. ואף מורגשת אצלו

2 תיאודיציה – Theodicy, מן היוונית Theos = אל, Dike = צדק, משפט, כלומר בעיית צדק האל בפני קיום הרע.

מתיחות רבה בין הדת המוסדית לרליגיוזיות האמיתית. התורה היא בעיניו פשרה, ויש לו ויכוח ובקורת עליה ועל סכנותיה, במיוחד במה שנוגע לעשיית המצוות. הדתיות האמיתית היא זו הבאה מכוחה של הכרה שכלית צרופה ולא זו הנובעת ממשמעת.

## ההכרה השכלית כתכלית

ומכאן נמשכת הדגשה אחרת לגמרי של עניין חובת החקירה השכלית בדברי התורה. אצל רס"ג זוהי ג"כ מצווה להבין דברי התורה בשכל; אבל אצל ר' בְּחַיִּי זוהי תכלית. ענין העבודה כשלעצמו מופנם ונעשה ענין של השגה. אמנם כאן צריכים הדברים סיוג. ראשית: למרות המתיחות כלפי הדת האינסטיטוציונאלית אין ר' בְּחַיִּי שובר את מסגרתה. הוא מצדיק אותה גם מן הבחינה המדינית, ויותר מכך – מה שכמובן אפייני לו במיוחד, מן הבחינה החינוכית. אין להגיע להכרה שכלית ללא בסיסה של הדת האינסטיטוציונאלית. דבר זה נשמר בעקביות רבה. ויש לזה סימן בולט: אף על פי [...] [ש]יש לר' בְּחַיִּי נטייה בולטת מאד לפרישות הרי אין הוא מגיע לפרישות חיצונית, כי אם לפרישות פנימית, דהיינו: פרישות שאיננה שוברת את מסגרת החיים החברתיים הכלליים ואיננה חורגת מתוכה, אלא פועלת בתוכה. כך שהמתיחות עם הדת האינסטיטוציונאלית מכוונת להטות אותה כלפי מעלה, למנוע את סכנת האיבון הפורמלי, למלאותה תוכן רוחני אבל לא לשלול אותה. שנית: הפנייה המאשרת את הדת הצבורית מסייגת את האינטלקטואליזם של ר' בְּחַיִּי. יש אצלו נטייה לכיוון שהרמב"ם הולך בו בעקבות גמורה, דהיינו – שעבודת האל האמיתית היא השגתו במחשבה. אבל נטייה זו מאוזנת ע"י נטייה חזקה לא פחות – לאמוציונאליזם דתי, דהיינו: להגברת הרגש הדתי. לפעמים נדמה כי גם ההשגה האינטלקטואלית לא באה אצלו אלא כאמצעי להתעוררות רגש ההתפעלות מן הנשגב לאין-סוף. והרי שוב יש לזכור: ספר חובות הלבבות לא רק שהוא מאשר את הדת האינסטיטוציונאלית אלא הוא גם כתוב לצבור הרהב ולא ליחידי סגולה וכתוצאה מזה – הספר אינו פילוסופי. רק שני שערי הראשונים פילוסופיים. שני סייגים אלה מסבירים כיצד יכול היה ר' בְּחַיִּי לנטות מעמדתו של רס"ג מבלי לחוש שעבר הרבה את תחומו. הוא רק "מתח" את מסגרתו עד קצה גבול האפשר.

ממילא מובן כי במסגרת כזאת, מה שנכנס בגדר השגת השכל שונה ממה שנכנס בגדר זה אצל רס"ג. רס"ג מכיר עצמויות גופניות בלבד. הפקעת גבול הגופניות היא ממנה ובה הפקעת גבול הידיעה. ר' בְּחַיִּי מכיר את העצמויות הרוחניות. הנפש והשכל הם עצמויות רוחניות. ואף על פי שגם הוא מכיר, כמובן, שהאל לא יושג במחשבה, הרי קביעה זו איננה באה כדי להשלים עמה ולבוא לידי עבודה במעשים, אלא כדי להפוך אותה עצמה לאמצעי של התקרבות דיאלקטית-תמידית אל הבלתי־מושג.

[...]

המצוות את שינוי האידיאל הדתי מרס"ג לר' בְּחַיִּי אפשר להבליט, לבסוף, מתוך השוואת גישתם אל מצוות התורה. כאמור, ר' בְּחַיִּי מקבל את הבחנת רס"ג בין מצוות "שכלות" ל"שמעיות", אבל

הוא משלבן בתוך מיון כולל אחר ונותן למיונו של רס"ג ע"י כך משמעות שונה בתכלית. קודם כל יש להבדיל לפי ר' בְּחַיִּי בין "חובות הלבבות" לבין "חובות האברים". "חובות הלבבות" הם "במצפון" – וכוונת ר' בְּחַיִּי – הם בסתר לב האדם. רק הוא ובוראו יודעים אם קיימו אותם. חובות האברים הן בגלוי. אבל זוהי, כמובן, הבחנה חיצונית. עיקר העניין הוא שחובות הלבבות הן החובות הפנימיות החלות על הנפש עצמה. כלומר – האדם, גרעינו הקיומי האמיתי, חייב בהן, שעה שבחובות האברים אנו מקיימים מצוות חיצוניות לעצמותנו. והרי ברור מכאן: חובות הלבבות אינן אפשר לקיים ללא כוונה, חובות האברים אפשר לקיים ללא כוונה, מצוות אנשים מלומדה. ללמד שגם במצוות האברים עיקר המצווה הוא בחינת הלב שבה. הכוונה. ונקל להרגיש כי בהבחנה זו נעמס כל המתח הפולמוסי שבין דת אינסטיטוציונאלית המכוונת כלפי החיצוני, השגור, שעליו אפשר להשגיח ונוטה להשאר בו ולבססו, לבין הריליגיוזיות הפנימית של היחיד, שלגבי דידו החיים הפנימיים, רוחניותה של האמונה, הם העיקר. באמת כמבוא לספרו מביע ר' בְּחַיִּי תמיהתו על כך שחכמי ישראל לא שקדו על חובות הלבבות ולא חברו לזה חבור מיוחד. הוא בוחן ומוצא כי לפי התורה ולפי דברי חז"ל הן העיקר, אף על פי כן איש לא חיבר על כך חיבור. כלומר: ר' בְּחַיִּי מרגיש – מתוך המתח הפולמוסי שהוא מעמיד בו את עצמו כלפי מקדימיו, אף שהוא נסמך כמובן על המסורת, שהוא מחדש. שהוא ממלא לפחות חסרון היסטורי גדול ועצום. הוא בא להחזיר לחיים הדתיים את עיקרם. והרי לא מקרה הוא שמקדימיו – דוגמת רס"ג – לא הרגישו צורך לעשות את ההבחנה הזאת. לא כל שכן לכתוב חבור מיוחד ל"חובות הלבבות" דווקא. עצם ההבחנה זרה לתפיסה שלפיה נועד האדם למעשים בעולם, שהמעשה הוא ורק הוא שלמות הכוונה. כי עיקר הדיספוזיציה הנכונה של האדם הוא: הדיספוזיציה לפעול להישמע והגוף הוא כלי הפעולה של האדם. דברי ר' בְּחַיִּי מהווים מבחינה זו הטייה קיצונית לכיוון אחר.

### חובות האברים וחובות הלבבות

נחזור עתה, איפוא, אל שילובו של המיון הרס"גי במיונו של ר' בְּחַיִּי. חובות הלבבות, הוא טוען, כולן שכליות. שכן השכלי מכיר את מה שעצמותי לאדם. מה שמחוייב ממהותו בטהר גמור. וממילא מה שחל בכללות על האדם באשר הוא אדם. זה יתרונן, ויתרוןן עוד שחובות הלבבות הן ללא קץ וללא גבול – חובה עד אין-סוף ממש. שזה טבעה של הזיקה בין האדם החב חוב לאין-סוף לאלוהיו. ואילו חובות האברים הן מוגבלות, ועליהן בלבד חלה ההבחנה בין שכליות לשמעיות. דומה – אין צורך להוסיף ולהדגיש כי ע"י כך הורדה המצווה השמעית, שבדברי רס"ג היא המבטאת את הזיקה הדתית, את מחוות הכפיפות, למעלה נמוכה מאד. מבחינת תרגול נחוץ לשם חינוך האדם כדי להביאו לידי הכרה פנימית, אמיתית, בחובה השכלית לאלוהיו.

אכן, על חשיבותה של ההבחנה הזאת מעיד שם הספר: "חובות הלבבות". הוא מוקדש לזה, ומצהיר בזה על מגמתו לגאול את הכוונה הפנימית ביהדות. להטות מן החיצוני, הממוסד, השגור, הגופני – אל הפנימיות.





---

# ביבליוגרפיה

## כתבים

אבו בכר בן אלצאיג (אבן באג'ה), הנהגת המתבודד, תרגום: ר' משה נרבוני, מהדורת הרצאג, "מקיצי נרדמים", ברלין תרנ"ו.

אבן-ח'לדון, עבד אל-רחמאן, אקדמות למדע ההיסטוריה ('מקדמה'), תרגום: עמנואל קופלביץ, מוסד ביאליק, ירושלים 1966.

אבן פלקירא, שם טוב, מורה המורה, פרסבורג 1837; מהדורת צילום: ירושלים תשכ"א.

אבן פקודה, בחיי, ספר חובות הלכות, תרגום: יהודה אבן תיבון, עם ביאור טוב הלבנון מאת ישראל הלוי, ירושלים תשל"ח.

אבן פקודה, בחיי, ספר תורת חובות הלכות, תרגום לעברית: יהודה אבן תיבון; תרגום לאנגלית: משה חיים חיימזאהן, ירושלים תשכ"ה.

אבן פקודה, בחיי, ספר תורת חובות הלכות (מקור ותרגום), תרגום: יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג.

אבן פקודה, בחיי, ספר תורת חובות הלכות, תרגום: יוסף קאפח, מהדורה חדשה עם ניקוד מלא, פלדהיים-ירושלים-ניו יורק 1984.

אל-גזאלי, אבו חאמד מחמד, הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות, תרגום: חוה לצרוס-יפה, דביר, תל-אביב 1965.

אל-כנדי, יעקוב, איגרות אל-כנדי הפילוסופיות, מהדורת מחמד אבו-רידה, קאהיר 1950-1953.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה עם פירוש הרמב"ם, סדר נזיקין, תרגום: יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה.

בן מימון, משה (רמב"ם), שמונה פרקים לרמב"ם, הקדמת מסכת אבות, מהדורת מ"ד רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה תורה, ספר המדע, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.

מנדלסון, משה, ירושלים, תרגום: ש' הרברג, מסדה, תש"ז רמת גן.

ספרא, דפוס ונציה, ש"ה (1545), מהדורת צילום: מקור, ירושלים תשל"א.

*Al-Kindi's Metaphysics. A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (fi al-Falsafah al-Ula), by Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany 1974.*

## מחקרים מודרניים

בנעט, דוד צבי, "מקור משותף לר' בחיי בר יוסף ואלגזאלי", י"ג אפשטיין ואחרים (עורכים), ספר מאגנס, ירושלים 1936, עמ' 23-30.

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים 1983.

גולדרייך, עמוס, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות'", תעודה, ו: מחקרים בעברית ובערבית, ספר זיכרון לדב עירון, עורך: אהרן דותן, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ח, עמ' 179-208.

דן, יוסף, ספרות המוסר והדרוש, כתר, ירושלים 1975.

לצרוס-יפה, חוה, "לאופיה של התרבות היהודית-ערבית", הרצאות בכנסי העיון בהיסטוריה, ח, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשל"ג, עמ' 265-285.

פינס, שלמה, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם, עורך: י' איגרא, אקדמון, ירושלים תשכ"ו.

קויפמן, דוד, "תורת האלוהות של ר' בחיי אבן-פקודה", מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, תרגום מגרמנית: ישראל אלדד, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 11-77.

שבייד, אליעזר, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עורכים: גלעד ברעלי ושמעון לוי, אקדמון, ירושלים תשכ"ח.

Berman, Lawrence, "Sufism", *Encyclopedia Judaica*, XV, cols. 486-487.

Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Meridian Books and the Jewish Publication Society of America, New York–Philadelphia 1960.

Mansoor, Menahem, "Arabic Sources on Ibn Pakuda's *Duties of the Heart*", *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, III, Division C, 1973, pp. 81-90.

Safran, Bezalel, "Bahya ibn Paquda's Attitude toward the Courtier Class", Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.– London 1979, pp. 154-196.

Vajda, Georges, "Bahya ben Joseph ibn Paquda", *Encyclopedia Judaica*, IV, cols. 105-108.



---

# המקורות למובאות

עמודים 32; 43; 77:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 9-10. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 44; 97-104 (יחידה 1, נספח א):

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 49-57. באישור מוסד ביאליק.

עמוד 51:

קולט סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים (1975), בית ההוצאה לאור כתר בע"מ, ירושלים. באדיבות הוצאת כתר.

עמודים 63-64:

אליעזר שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם (תשנ"ח), אקדמון, ירושלים, עמ' 3-5. באדיבות פרופ' אליעזר שביד.

עמודים 71-76:

ישעיהו לייבוביץ', "הדת והמדע בימי הביניים ובעת החדשה" (1976), בתוך: התגלות, אמונה תבונה, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, עמ' 9-14. © כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן [www.biupress.co.il](http://www.biupress.co.il)

עמודים 88-94:

צבי א' וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית (תש"ל), מוסד הרב קוק, ירושלים, עמ' 3, 30-31, 89, 98-100, 273-274, 279-280. באישור מוסד הרב קוק.

עמודים 159-162:

אבן-ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה ('מקדמה'), תרגום: עמנואל קופלביץ' (1966), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 320-321, 321-324, 339-341. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 177; 179; 180:

Reprinted by permission of the publisher from *The Philosophy of the Kalam* by Harry A. Wolfson, pp. 86, 88, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Copyright © 1976 by the President and Fellows of Harvard College.

עמודים 191-199:

רב סעדיה גאון, ספר יצירה עם פירוש רס"ג, תרגום: יוסף קאפח (תשל"ב), הוועד להוצאת כתבי רס"ג, ירושלים, עמ' קמ"ב, לג-לד, יז-יח, ל-לא, לא-לב, קח-קט, קל"ט. באדיבות מר דוד קאפח.

עמודים 200; 207-209; 214-223:

רב סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, תרגום: יוסף קאפח (תשנ"ג), הוועד להוצאת כתבי רס"ג, ירושלים, עמ' ב, יא-יב, יד, טו, כד, כו, כז-כח; מב-מג. באדיבות מר דוד קאפח.

עמוד 246:

אליעזר שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם (תשנ"ח), אקדמון, ירושלים, עמ' 23-24. באדיבות פרופ' אליעזר שביד.

עמודים 276-294; 296-297:

פלוטינוס, אנאדות, תרגום: נתן שפיגל (1978-1981), מוסד ביאליק, ירושלים, כרך ב, עמ' 161-162, 155, 150-151, 166-167, 169-170, 128-129, 148-149, 184-185, 321-323, 393-395, 338-339, 147, 340-341, 219-223, 31-35, 43, 109, 111-112, 53. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 322-323:

קולט סיראט, הגות-פילוסופית בימי הביניים (1975), בית ההוצאה לאור כתר בע"מ, ירושלים, עמ' 56, 58-59. באדיבות הוצאת כתר.

עמודים 344-345:

חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (תשל"ד), מוסד ביאליק, ירושלים; דביר, תל-אביב, עמ' 238, 241, 237, 429-430. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 354-355:

שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (1977), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 66-67. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 358; 361-365; 372; 381; 393; 403-431 (יחידה 3, נספח ב)

חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א (תשל"ד), מוסד ביאליק, ירושלים; דביר, תל-אביב, עמ' 257-285. באישור מוסד ביאליק.

עמורים 399-402 (יחידה 3, נספח א):

שלמה פינס, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם (תשכ"ו), אקדמון, ירושלים, עמ' 48-51. הפרסום באישור אקדמון, הוצאה לאור.

עמורים 457-459:

דוד קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים (תשכ"ה), מוסד הרב קוק, ירושלים, עמ' 21-22, 26-28. באישור מוסד הרב קוק.

עמוד 471:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 100-101. באישור מוסד ביאליק.

עמורים 480-481; 554-564 (יחידה 4, נספח ב):

יוסף דן, ספרות המוסר והדרוש (1975), בית ההוצאה לאור כתר בע"מ, ירושלים, עמ' 47-57. באדיבות הוצאת כתר.

עמורים 528-529:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 104-105. באישור מוסד ביאליק.

עמורים 565-568 (יחידה 4, נספח ג):

אליעזר שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם (תשנ"ח), אקדמון, ירושלים, עמ' 63-71. באדיבות פרופ' אליעזר שביד.

עשינו ככל יכולתנו לאיתור בעלי הזכויות של כל החומר שנלקח ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקן במהדורות הבאות.

We have endeavored to trace the copyright owners of all the external material. We sincerely apologize for any omission or error and upon notification, will be pleased to rectify it in future editions.



## **10412 פילוסופיה יהודית בימי הביניים – כרך א**

### **רשימת תיקונים**

יחידה 1, עמ' 141 : יש להוסיף לביבליוגרפיה בעברית פריט לפני תחילת  
הרשימה באנגלית :

שביד, אליעזר, **הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית  
בימי הביניים**, ידיעות אחרונות, תל-אביב 1999.

יחידה 2, עמ' 255 :

פריט 7, שורה ראשונה : יש למחוק את המילה אוקספורד.

ינואר 2008

מק"ט 10412-7527



הפילוסופיה המערבית ראשיתה ביוון העתיקה. פילון היהודי מאלכסנדריה (20 לפסה"נ–50 לסה"נ בערך) היה ההוגה הראשון שניסה ליצור סינתזה בין הפילוסופיה, המושגת על התבונה האנושית, לבין התורה שמקורה בהתגלות, ולגשר ביניהן. פילון, "הפילוסוף הסינתטי הראשון", וחשב אב־טיפוס של הפילוסופיה הדתית בימי הביניים – היהודית, הנוצרית והאסלאמית. ואולם, יעברו עוד 800 שנה עד שתחל להתפתח מסורת של פילוסופיה יהודית רציפה בתרבות הערבית של ארצות האסלאם, מסורת ששיאה ברמב"ם ובהגותו.

כרי לאפשר לקוראים וללומדים לעיין ברברי ההוגים עצמם, ולא רק בדברים שנכתבו עליהם, כוללים ספרי הסדרה מובאות מבוארות רבות מתוך חיבוריהם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים. רוב המובאות הן מהתרגומים העבריים הקלאסיים של ימי הביניים, תרגומים שהשפיעו על ההגות היהודית לדורותיה, ויש שהמובאות הן מהתרגומים העבריים החדשים.

בין החידושים הראויים לציון בספרי הקורס: הדיון בשאלה "פילוסופיה יהודית מהי?"; המילון למונחים פילוסופיים בימי הביניים, שמשולבים בו איורים; והדיון המקדים בשורשים ההיסטוריים, התרבותיים והרעיוניים של כל אסכולה פילוסופית, שמקורם בתרבות היוונית ובתרבות הערבית.

#### כרך א: יסודות

פילוסופיה יהודית מהי?	1 יחידה
רב סעדיה גאון והכלאם	2 יחידה
הנאו־אפלטוניות היהודית: ר' יצחק הישראלי ור' שלמה אבן גבירול	3 יחידה
ר' בחיי אבן פקודה	4 יחידה

#### כרך ב: מעברים

פרשנות פילוסופית למקרא: ר' אברהם אבן עזרא	5 יחידה
ר' יהודה הלוי וביקורת הפילוסופיה	6 יחידה
המעבר לאריסטוטליות: ר' אברהם אבן ראוד	7 יחידה

#### כרך ג: הרמב"ם

הרמב"ם: תורת העיקרים	8 יחידה
הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת האלוהות	9 יחידה
הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת העולם והאדם	10 יחידה