

בעזרת ה'

אוניברסיטת בן גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה לפילוסופיה

המיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה מימוני נכד הרמב"ם

יגל הרוש

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר מוסמך
במחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בן גוריון בנגב

בהנחיית:

פרופ' חביבה פדיה

ד"ר אנדי גרמן

ספטמבר, 2019

אלול, תשע"ט

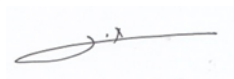
באר שבע

אוניברסיטת בן גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה לפילוסופיה

המיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה מימוני נכד הרמב"ם

יגל הרוש

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר מוסמך
במחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בן גוריון בנגב



אישור המנחה:



אישור המנחה:



חתימת המחבר:

ספטמבר, 2019

אלול, תשע"ט

באר שבע

תקציר:

עבודה זו תעסוק בהגותו של ר' עובדיה בן ר' אברהם מימוני (1228-1265), נכד הרמב"ם. ר' עובדיה חי ופעל בפוסטט שבמצרים, בתקופה של תסיסה והתחדשות רוחנית. הגותו מיזגה באופן יוצא דופן את צורת החשיבה הפילוסופית מבית מדרשו של סבו הגדול, עם ההגות של המיסטיקה של האסלאם - הצופיות. מתוך החיבור הזה צפה ועולה המוטיבציה המיסטית לבוא לידי מפגש בלתי אמצעי וחוויתי עם מושא החשיבה הפילוסופית. דרך עבודה זו אבקש לתרום את תרומתי בהפניית הזרקור להגותו התמציתית והמרתקת של ר' עובדיה, ולחוג אליו השתייך – חסידות מצרים של צאצאי הרמב"ם, הפעם – מנקודת מבט פילוסופית. אנסה לסרטט חלק מן הקרקע הפילוסופית עליה צמחה המיסטיקה מהטיפוס הפילוסופי. מעצם היותו של ר' עובדיה נכד הרמב"ם, וכפרשן של תורתו ברי לנו כי לתורת אריסטו יש מקום מרכזי בהגותו – בין אם הגיעה אליו באופן ישיר דרך קריאה בכתביו, ובין אם בצינורות עקיפים דרך עיבוד של תורת אריסטו בכתבי סבו, הרמב"ם וכן דרך הסביבה ההגותית-מוסלמית בה פעל. לכן אבקש לנסות להתחקות אחר הציר ההגותי בו ניתן לראות את התפתחותה של המיסטיקה הפילוסופית המימונית. ציר זה מכיל נקודות משען לרוב – מאריסטו וממשיכיו ההוגים הפריפטטיים דרך אבן סינא, אל פראבי אבן רושד ואל ע'זאלי ועבור ברמב"ם וצאצאיו. בעבודה זו אתמקד בשלושה נקודות משען על פני הציר הנרחב: אריסטו, הרמב"ם ור' עובדיה. התמקדות זו תעזור לנו להבין את עוצמת החידוש בהגות של ר' עובדיה ביחס לתכנים הפילוסופים אותם הוא מעבד ומפרש על ציר המסורת של ה "מיסטיקה פילוסופית"

מטרתה של עבודה זו תהיה כפולה: לראות את המיסטיקה של ר' עובדיה באור פילוסופי. אך לא פחות מכך, להבין את ההגות הפילוסופית שפעמה בהגותו באור מיסטי, לאור אופן הקריאה הייחודי של כתבי אריסטו, כפי שרווח במזרח, וכן אצל צאצאי הרמב"ם ובמסורת היהודית-ערבית בכלל. מתוך כך אבקש להציע בחלק מפרקי עבודה זו מחשבה על קיום היבט המיסטי מתוך כתבי אריסטו עצמו מחד, ומאידך לבחון כלים בהם התבססה צורת החשיבה המיסטית מבית מדרשו של ר' עובדיה, מתוך המחשב הפילוסופי הישיר.

בפרק המבוא אציג סקירה היסטורית של הסביבה ההגותית בה פעל ר' עובדיה מימוני. אתמקד בחוג אליו השתייך – חסידות מצרים בפוסטט – ובאופן בו נמזגו תורות צופיות ופילוסופיות לכדי דרך אחת. כמו כן נערוך בירור אודות הקשרים שבין מיסטיקה ופילוסופיה, וכן בירור מושגי אודות "מיסטיקה פילוסופית", אופייה הייחודי והגדרתה.

בפרק הראשון אעסוק בשורשים האריסטוטליים של המיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה מימוני, דרך עיון בכתבי אריסטו, בייחוד דרך תורת הידיעה שלו, כפי שהיא עולה מתוך קריאה ב"מטאפיסיקה" למבדא, ובעיון המקביל ב"אתיקה". אנסה להראות כיצד ניתוח מושגי מעמיק של מושגים כמו "Orexis" "Nous" ו" Eudaimonia" יכול לחשוף מוטיבציות מיסטיות בתוך הגותו של אריסטו, המבטאות את שאיפתו של המעיין להתאחד עם מושא עיונו. ניתוח שכזה יחשוף את האופן בו הוגים מזרם מיסטי יכלו לבסס את אופן החשיבה המיסטי על אדני הפילוסופיה האריסטוטלית. בכך עיונו באריסטו יבקש לחשוף, למעשה, את קומת המסד לכל מיסטיקה פילוסופית שתבוא בהמשך, ובפרט למיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה.

בפרק השני אבקש לעסוק ראות את האופן בו הרמב"ם מתרגם עקרונות חשיבה אריסטוטליים לתוך אופן החשיבה המיסטי. אבקש להראות את האופן בו תורת הידיעה האריסטוטלית, כפי שמשקפת באחדות "שכל-משכיל-מושכל", מהווה קרקע פילוסופית לאופן החשיבה המיסטי בו היודע המדע והידוע נהיים לאחד.

הפרק השלישי יעסוק בהגותו של ר' עובדיה, לאור השורשים הפילוסופיים שהוצגו בפרקים הקודמים. אבקש לראות כיצד תורת הידיעה של הרמב"ם, והיות ה"שכל" ה"קשר" בין האדם לאל לובשים אופן מיסטי מובהק בהגותו של ר' עובדיה, באשר ה"שכל" הוא ולא אחר משמש כמדיום של ההתנסות המיסטית. מדברי ר' עובדיה עולה כי השכל הוא מדיום ההתנסות המיסטית, דבר שבא לידי ביטוי בשימוש ההולך ונשנה שלו אודות השכל כ"קשר", כאשר למונח "קשר" במקורו הערבי – "אלוצלה" - מתלוות הקונטציות המיסטיות של "הגעה", "השגה", "התחברות". כמו כן בפרק זה אנתח את המשל העיקרי ב"מאמר הבריכה", הוא "משל הבריכה". אצביע על הקשרים הנרחבים שלו עם משל דומה המופיע אצל אל עזאלי, ואציע

דיון נוסף עקרוני בחשיבות המשלת המשלים והבנתם כפרקטיקה מרכזית ב"מיסטיקה הפילוסופית".

בסוף החלק השלישי אבקש להציג את האופן בו מושגים פילוסופיים לובשים צורה של התנסות בעל גוון מיסטי בהגותו של ר' עובדיה. רגע התפילה המתפעלת – שראשיתו עמידה דוממת בה המתבונן שרוי בשתיקה באשר הוא נמנע מלתת שם למושא ההתבוננות האלוהי, ואחריתו הנעת שפתיים כמעט כפויה בשבח ושיר – הוא הרגע בו תורות פילוסופיות לובשות גוון של התנסות מיסטית מן הטיפוס של "אחוזים בדיבור". אבקש לטעון כי רגע התפילה עבור ר' עובדיה הוא מיזוג בין השתיקה הנגזרת מתורת התארים השליליים מבית מדרשו של סבו, ובין השפה הכרוכה בהתבוננות כחיקוי העיון האלוהי, כהתבוננות שאין בה אלא העונג בהתבוננות עצמה, מבית המדרש האריסטוטלי.

תוכן עניינים:

8.....	תודות
9.....	מבוא
11.....	חסידות מצרים – צאצאי הרמב"ם
15.....	ר' עובדיה מימוני ו"מאמר הבריכה"
17.....	פילוסופיה ומיסטיקה – היסטוריה וברור מושגי
21.....	מיסטיקה ומיסטיקה פילוסופית
22.....	"מיסטיקה פילוסופית" – סקירה קצרה של המושג בשדה המחקר העכשווי
30	1 פרק ראשון: תורת הידיעה האריסטוטלית כקומת המסד ל"מיסטיקה פילוסופית"
30.....	1.1 מבוא
32.....	1.2 הרקע לעיון במטאפיזיקה למבדא
35.....	1.3 האלוהות כעקרון מסביר בשאלת ההוויה
37.....	1.4 ה"מה זה להיות" האלוהי
42.....	1.4.1 Nous
43.....	1.4.2 Orexis
45.....	1.5 nous ו Orexis באתיקה הניקומכית: ממטאפיזיקה לאתיקה
50.....	1.6 סיכום: המוטיבים האריסטוטליים של המיסטיקה הפילוסופית
53	2 פרק שני: מאריסטו לרמב"ם - שכל משכיל מושכל כמודל מיסטי
53.....	2.1 מבוא: דמות הרמב"ם במחקר

2.2	שכל משכיל מושכל כעקרון יסוד	58
2.3	השורשים התיאולוגיים של תורת ההכרה	60
2.4	אפיסטמולוגיה מיימונית	65
2.5	המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם	71
2.5.1	שפע:	72
2.5.2	השגחה:	74
2.5.3	אהבה, חשק:	77
2.6	סיכום ומעבר לפרק הבא	82
3	פרק שלישי: ר' עובדיה מימוני ו"המאמר על הברכה"	86
3.1	מבוא	86
3.2	"השכל הוא הקשר" - שער למיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה מימוני	90
3.2.1	"וצל" – קשר, הגעה, התאחדות: סקירה מושגית	90
3.3	המשל כפרקטיקה מיסטית - פילוסופית	103
3.3.1	גישות שונות אודות משל	104
3.3.2	המשל אצל ר' עובדיה – להבין "דבר מתוך דבר"	109
3.4	"משל הברכה" – המשל ופענוח רשת הדימויים	112
	הברכה - הלב	114
	המים – הדעת	119
3.5	"משל הברכה" לר' עובדיה	121
	א. ניקוי הברכה	123

128.....ב. חפירה

131.....סיכום:

135.....ביבליוגרפיה

תודות

תודה לפרופ' חביבה פדיה, הפודה מן התעייה, על ההנחיה המסורה, ועל שהסירה עבורי את האבן מעל פי הבאר.

תודה לד"ר אנדי גרמן על ההנחיה המסורה וההדרכה בנבכי הפילוסופיה היוונית. השכנת את יופיו של יפת באהלי שם.

תודה למחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בן גוריון על הלמידה, על הבית להגות בו.

ראשיתה של עבודה זו נעוצה בחבורה אינטימית שנפגשה פעם בשבוע לטבול במימי "מאמר הברכה" לר' עובדיה מימוני. פעם בשבוע היינו נפגשים לתרגם ולהגות בתורתנו, והיו מילותיו כמים חיים לנפש עייפה. תודה לחבורה היקרה – ראובן (רובי) קסל ויואב פליפס על שעות של קסם, ועל הזכות לתרגם יחד את "מאמר הברכה". כן נזכה לשבת כך בחברת חברים מקשיבים עוד שנים רבות נעימות וטובות.

תודה לפרופ' יוסף ינון פנטון, שבנדיבות אין קץ נתן לנו לעיין בתרגום עברי שהוא החל לערוך לפני כעשור, ולא יצא לאור. התרגום העברי שלו, וכן האנגלי, היו לנו לעזר היכן שהתלבטנו באפשרויות תרגום, ואנו תקווה שיזכה להשלים מלאכתו בקרוב מתוך בריאות ושמחה. תודה לד"ר נעה שיין מהמחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בן גוריון שהנחתה אותי בתחילת תהליך כתיבת העבודה. תודה לד"ר שועי רז על עצות טובות והרחבת הדעת לאורך הדרך. תמיד טוב לפגוש בך על השביל.

תודה לאמי מורתי זהבה ואבי מורי יעקב על התמיכה לאורך השנים, ועל הזכות לצמוח מכם. לחמי וחמותי ראובן ואליס קרוגר על הלב הפתוח ועל הבית השני בעיר הקודש.

לילדיי, ילדי השעשועים החביבים – טליה, זהר אברהם, אורי חיים, אסתר והלל – שהזכירו תמיד להרים את העין מהספר, ולוודא שהלב פועם בקצב החיים עצמם.

ואחרונה אחרונה יקרה מפנינה, אשתי אהובתי, עדינה. במקום אשר את שם – שם השכינה.

"להבין דעתך הרחב לבבי / ושימה נא לעבדך בה אחוזה

ואז אשבע תמונתך בהקיץ / ותחת כסאך נפשי גנוזה"

(ר' שלמה אבן גבירול)

עבודה זו מבקשת לעסוק בהגותו של ר' עובדיה בן ר' אברהם מימוני, נכד הרמב"ם. הגותו מיזגה בצורה יוצאת דופן את צורת החשיבה הפילוסופית מבית מדרשו של סבו הגדול, עם המוטיבציה המיסטית לבוא לידי מפגש בלתי אמצעי וחוויתי עם מושא החשיבה הפילוסופית. אבקש להתחקות אחר הקו שכון את מה שמכונה "המיסטיקה הפילוסופית" של ר' עובדיה, ודרך כך להאיר את הצד הפילוסופי-מיסטי שבהגותו. במושג זה השתמש יוסף ינון פנטון, בתארו את שיטת ר' עובדיה מימוני¹. דרך עבודה זו אבקש לתרום את תרומתי בהפניית הזרקור להגותו התמציתית והמרתקת של ר' עובדיה, ולחוג אליו השתייך – חסידות מצרים של צאצאי הרמב"ם, הפעם – מנקודת מבט פילוסופית. אנסה לסרטט חלק מן הקרקע הפילוסופית עליה צמחה המיסטיקה מהטיפוס הפילוסופי. מעצם היותו של ר' עובדיה נכד הרמב"ם, וכפרשן של תורתו ברי לנו כי לתורת אריסטו יש מקום מרכזי בהגותו – בין אם הגיעה אליו באופן ישיר דרך קריאה בכתביו, ובין אם בצינורות עקיפים דרך עיבוד של תורת אריסטו בכתבי סבו, הרמב"ם. לכן אבקש לנסות להתחקות אחר הציר ההגותי בו ניתן לראות את התפתחותה של המיסטיקה הפילוסופית המימונית. ציר זה יעבור דרך אריסטו, הרמב"ם ור' עובדיה. לעתים אבקש להיעזר בהגותו של אביו של ר' עובדיה – ר' אברהם בן הרמב"ם – היכן שהדבר שופך אור על דבריו התמציתיים של ר' עובדיה. מובן שציר זה מכיל בתוכו נקודת משען נוספות בעלות חשיבות יתירה – בייחוד בתווך הגדול שבין אריסטו לרמב"ם. הוגים רבים מהעולם היהודי והמוסלמי תיווכו, עיבדו והרחיבו את הגותו של אריסטו עד שזו הגיעה לרמב"ם, ביניהם ניתן למנות

¹ פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 13.

את ההוגים הפריפטטיים שהמשיכו לפעול גם לאחר מות אריסטו ולעבד את תורת רבם עד ל 110 לפנה"ס בערך, את אל-פראבי (נפטר ב 951 לספה"נ), אבן סינא (נפטר ב 1037 לספה"נ), אבן באג'ה (נפטר ב 1138 לספה"נ) ועוד. עבודה זו מקיימת מודעות להוגים אלה -- הפרוסים על פני הציר הנרחב שבין אריסטו לרמב"ם – בוחנת ומציינת אותם. עם זאת, אגדיר להלן את שני המוקדים המרכזיים של עבודה זאת: ראשית, עבודה זו תתמקד בהיבט הפילוסופי של המיסטיקה של ר' עובדיה. הקשרים היסטוריים וחברתיים של חסידות מצרים – אליה השתייך ר' עובדיה, נידונו בהרחבה במחקריו של רוס-פישביין, בין היתר בספרו החשוב אודות חסידות מצרים² וכן במחקריו החלוציים של יוסף ינון פנטון³, ואינם מהווים הלז של עבודה זו. כמו כן, ניתוח היבטים אחרים בהגותו כמו ניתוח פנומנולוגי של החוויה המיסטית, ניתוח הסמלים הארכיטיפיים הנוכחים בהגותו ובמשליו, תורת המוסר שלו, פרקטיקות מיסטיות וטיבה של החוויה המיסטית עצמה – שחלקים מהם נידונו בהרחבה במחקרה של חביבה פדיה⁴ - ימתינו להמשך מחקר נוסף תחת במה אחרת, ובעבודה זו אתייחס אליהם במשורה היכן שהדבר שופך אור על השיטה הפילוסופית של ר' עובדיה.

התמקדות נוספת של העבודה תהיה בשורשים האריסטוטליים של המיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה מימוני. יש חשיבות בהפניית זרקור לאופן קריאה ייחודי של כתבי אריסטו, כפי שרווח במזרח, וכן אצל צאצאי הרמב"ם ובמסורת היהודית-ערבית בכלל. יש לשאול מה מצאו הוגים שהממד המיסטי עמד בראש מעייניהם – כפי שבא לידי ביטוי בהגות צאצאי הרמב"ם, וכן בחלקים מהגותו של אבן סינא, אל ע'זאלי ועוד – בהגותו של אריסטו. הוגים אלו מספקים קריאה מעניינת באריסטו דרך פריזמות המשותפות למסורות מיסטיות. שמואל (סטיבן) הרוי מציין כי ייתכן וזו אחת הקטגוריות המבחינות של קריאה יהודית-ערבית בכתבי אריסטו - קריאה של אריסטו דרך הפריזמה של המיסטיקה הצופית, בשונה מהקריאה של המסורת הפילוסופית הספרדית שמפענחת את אריסטו דרך אופן החשיבה של המסורת הפילוסופית

² Russ-Fishbane, Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times, Oxford, Oxford university press, 2015

³ ר' Fenton, introduction וכן, פנטון, מורשתם הספרותית.

⁴ פדיה, המראה והדיבור, בין היתר עמ' 171-179.

בלבד⁵. מתוך כך אבקש להציע בחלק מפרקי עבודה זו מחשבה על ההבט המיסטי מתוך כתבי אריסטו עצמו ולבחון כלים לבסס התבוננות הנובעת מתוך "קריאה יחפה" שלהם, מתוך המחשב הפילוסופי הישיר. כמובן שהדברים תחומים במסגרת המצומצמת של עבודה זאת ובהרחבת מטרות ויעדים יעלה הצורך לדון בכלל המתווכים של אריסטו בתוך המסורת היהודית-ערבית.

הפרשנות של צאצאי הרמב"ם להגותו של האב הגדול, ובתוכם ר' עובדיה מימוני, וחשיפת הציר הפרשני-מיסטי-פילוסופי שלהם, יש בה כדי לגרום לנו לתהות על נוכחותם הסמויה והגלויה של מוטיבים מיסטיים במשנת הרמב"ם עצמו, ואולי אף לחשוף מוטיבים שכאלו בהגותו של הפילוסוף ב - ה ידיעה, אריסטו. למהלך שכזה חשיבות רבת משמעות בהבנת הלכי הרוח של הפילוסופיה המודרנית. חשיפת ציר שכזה יש בה כדי להאיר, אולי, את הדרכים בהם המיסטיקה של ההוגים הקדם סוקראטיים, המשיכה לפעם גם בהגות המאוחרת, בלבושים ובניסוחים אחרים. כפי שאבקש להראות, לא ניתן לנתק ציר זה מההגות שקדמה לאריסטו, וודאי שניתן לסמן על פני הציר הרחב הזה, המשתרע על פני כ 1500 שנים, עוד הוגים רבים ותופעות רוחניות ודתיות שונות ומגוונות. עם זאת, רווח רב נפיק בסימון נקודות המשען על פני הציר בדמויות מרכזיות כמו אריסטו והרמב"ם, ובסימון המשכם בדמות ר' עובדיה מימוני ותנועת החסידות במצרים אליה הוא השתייך. שאר נקודות ההתפתחות של המיסטיקה הפילוסופית ימתינו אף הם למחקר נוסף.

חסידות מצרים – צאצאי הרמב"ם

בחצי ימיו יורד הרמב"ם למצרים, שם הוא משמש כראש קהילה וכרופא בחצר ארמון המלך, ושם קונה לו, בערוב ימיו, שם ותהילה כ "ראיס אל- יהוד" – ראש יהודי מצרים. הרמב"ם נפטר בשנת 1204, ובנו – ר' אברהם – מתמנה למשרת הנגידות. החל מתחילת כהונתו של ר' אברהם ועד לכהונתו של הנגיד המימוני האחרון שנשתמרו מכתביו, ר' דוד בן יהושע מימוני (בערך 1409) הולכת וקמה לה התנועה החסידית של

⁵ Harvey, p.91.

יהודי מצרים ש "לולא נפל עליהם צילם הכבד של כתבי אביהם המפורסם, היו מטביעים חותם עמוק על מהלך תולדות הרוח בישראל"⁶. בספרו אודות התנועה החסידית במצרים, מתאר רוס-פישביין חלק ממאפייני התנועה ודרכי התהוותה. רוס-פישביין מתאר כיצד עד למאה ה-13 הופכת מצרים בהדרגה למרכז של פעילות צופית ענפה, כמעין תגובה למה שנתפס כהתנוונות של חיי הדת והשחתה של הממסד הדתי. בקרב צאצאי הרמב"ם התואר "חסיד" הולך ותופס מקום כתרגום למונח "צופי", כתיאור האדם ההולך בדרך המובילה לדבקות הנברא בבוראו. ממאפייני התנועה שמונה רוס-פישביין ניתן למנות מספר פרקטיקות כמו, תפילות לילות, צומות, והדרכה תחת דמות של מורה רוחני. כמו כן נודעת חשיבות יתירה בקרב חברי התנועה ל "התבודדות", תפילות יחיד ויצירה של דרך מיוחדת עבור עובד ה' בדגם חדש-ישן: החסיד. דרך זו, שהחלה כדרכם של יחידים, תהפוך בהדרגה – כך קיוו מנהיגי התנועה – לדרכם של הרבה יחידים שישנו את פני העולם היהודי, יסירו מעליו את אבק הגלות וישיבו עטרה ליושנה.

כפי שמנתח יוסף ינון פנטון, שחקר תנועה זו והיה מהחלוצים שהפנו את הזרקור עליה, כתביהם של צאצאי הרמב"ם חולקים קו מנחה משותף: "השפעה העמוקה של משנת הרמב"ם; במיוחד ספוגה פרשנותם, הן מהסוג הפילוסופי מיסטי, הן מסוג החסידי מוסרי, ברמזים לכתבי רבינו משה"⁷ בד בבד, ניתן למצוא בכתבי קהילה זו השפעה של ההגות הצופית⁸ ובתוכה הגותו של הפילוסוף והמיסטיקן הגדול אלגזאלי (שהשפעתו ניכרת גם על אביהם הגדול הרמב"ם)⁹, אלחלאג' ועוד¹⁰. זאת ועוד, השפעת הצופיות על התנועה החסידית בפוסטטאט ניכרת לא רק בשטח חיי ההגות כי אם גם בניסיון לכונן – או להשיב,

⁶ שם, עמ' 6. התייחסות למושג החסיד ויסודותיו אצל ראו אצל פדיה, השם והמקדש עמ' 26-34.

⁷ שם, שם.

⁸ להבנת התנועה הצופית באסלאם ראו: Schimmel, Annemarie: Mystical Dimension of Islam. הפרק הראשון what is sufism (p.3-22) משמש מבוא להבנת התנועה. הפרק על הצופיות התיאוסופית (עמ' 228-241) מבאר חלק ממקורות ההשפעה האפשריים על תנועת חסידות מצרים; ראו גם: שרה סבירי: הסופים – אנתולוגיה.

⁹ על נוכחותו של אל עזאלי בהגות צאצאי הרמב"ם ראו עבודת הדוקטורט של יואב אבטליון: מחקר השוואתי: כתאב כפאיה אלעבדין לר' אברהם הן הרמב"ם ואחיא' עלום אלדין לאבו חאמד מחמד אלגזאלי", אוניברסיטת בר אילן, תש"ס, וכן בהמשך עבודה זו, בפרק השלישי העוסק בהגותו של ר' עובדיה מימוני.

¹⁰ חשוב לציין כי באותה תקופה פועל בסביבת השושלת המיימונית, בקהיר, המשורר הצופי הנודע אבן אל פאריד (-1181/1235) שכתב פואמות המבארות את הדרך הצופית. חוויותיו המיסטיות האינטנסיביות בעלי האופי האקסטטי שהתרחשו, לעתים, ברבים, בלבו של שוק הומה, מעלים את ההשערה שמא הסביבה של חסידי מצרים נחשפה במישרין או בעקיפין לדמות מרתקת זו. עד עתה לא מצתי מחקר שעומד על אפשרות ההשפעה של פאריד על התנועה החסידית בפוסטטאט והדבר ממתין למחקר; על דמותו ותורתו של אל פאריד ראו: Nicholson, p.184. Schimmel, p. 274.

לשיטתם – פרקטיקות צופיות לתוך חיי הרוח היהודים. רוס-פישביין עומד היטב על הקשרים של חלק מהפרקטיקות של חברי התנועה החסידית במצרים עם שפת הביצוע של הריטואלים הצופיים – מוסלמים שנהגו באותו מקום ובאותה העת¹¹. אלא שבאספקלריה של חסידות מצרים, שפת הביצוע של הריטואלים שנהגו בקרב התנועה אינה העתקה מהאסלאם אלא שיבה של שפת הביצוע המקורית של העולם היהודי שנשתכחה ברבות הגלות, נשתמרה בקרב המוסלמים, והנה היא שבה לבית נעוריה, לחיק העולם היהודי. כך למשל מנהיג ר' אברהם בבית הכנסת שלו נטילת ידיים ורגליים, השתחויה מלאה – שפת ביצוע משותפת ליהדות המקדשית ולאסלאם¹², וכן ר' דוד בן יהושע שניסה להשיב את הנגינה – לה נודעה חשיבות עליונה בחיי הצופים – חזרה לתוך העולם הריטואלי היהודי. ראוי, אם כן, לשאול מה פשר המיזוג הזה בין תורת הרמב"ם – גדול הוגי ישראל, עם סודות תורת ישמעאל?

שאלה זו היא בעלת חשיבות מכרעת אודות קיומה ודרכי התפתחותה של מיסטיקה פילוסופית. על מנת להשיב על שאלה זו במסגרת המבוא הקצר אבקש להציג בתמצית טענה, שתקוותי שתתבהר במהלך עבודתי ככל שתתרחב היריעה: ניתן לראות כי צאצאי הרמב"ם ראו את ספרו הגדול של אביהם "מורה הנבוכים" כספר הדרכה לשיבתה של נבואה בישראל, כאשר המושג "נבואה" עצמו מתפרש בכלים פילוסופיים וכפסגת השאיפה הפילוסופית¹³. מפגשם עם התנועה הצופית במצרים יוצר אינטראקציה מפרה

¹¹ Russ-Fishbane, p.76-85: Imitation of Islamic Worship

¹² התנועה המוכרת לנו מתפלתם של המוסלמים נתפסה הן על ידי הצופים, והן על ידי ההוגים משושלת הרמב"ם כהד לתנוחה של "יורדי מרכבה". וכך אומר רב הא"י גאון בתשובתו אודות ארבעה שנכנסו לפרדס: "הרבה מן החכמים היו סוברים כי מי שהוא הגון בכמה מידות זכורות ומבוארות, כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים לעשות זאת, שישב בתענית ימים ידועים, ומניח ראשו בין ברכיו ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה שהן מפורשות. ובכן מציץ בפנימיו ובחדריו כמי שהוא רואה בעניו היכלות שבעה וצופה כאילו הוא נכנס מהיכל להיכל ורואה מה שיש בו..." (ליון, אוצר הגאונים, ד, חגיגה, עמ' 31); ראו גם: פנטון, ראש בין הברכיים. עמ' 19-29, שם מספק פנטון סקירה פנומנולוגית של מספר מקורות אודות תנוחה זו בזמן תפילה ומדיטציה ביהדות ובאסלאם; ומדברים ששמעתי בעל פה מפי מורתי פרופ' חביבה פדיה – שזו, אולי, אחת הסיבות שנקראו מיסטיקנים אלו בשם "יורדי מרכבה" – כתיאור התנוחה העוברית בה היו שרויים בעת המצב החזיוני. פדיה הדגישה במיוחד את ההתנמכות אל הקרקע כ"ירידה".

¹³ הרמב"ם מבחין בין שתי מדרגות נבואה. האחת – כשליחות חברתית. מדרגה זו פסקה בעקבות הגלות ולא תשוב עד בוא משיח בן דוד. לעומת זאת המדרגה השנייה – נבואה כמדרגה רוחנית, אותה בקשו נביאי ישראל ללמד את בני הנביאים, לא פסקה ועוד ניתנת להשגה במידת מה. וכך לשונו במשנה תורה: "אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן העניינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו מיד רוח הקודש שורה עליו ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים וייהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים" (הלכות יסודי התורה, פרק ז, הלכה ב). זוהי נבואה כמדרגה רוחנית, ואותה בקשו נביאי ישראל ללמד לתלמידיהם. לעומתה, ולעיתים כחלק ממנה, מתהווה נבואה כשליחות: "הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד להרחיב לבו

ומסקרנת, שכן הצופים עצמם טוענים כי מנהגי נביאים בידם¹⁴. במובן מסוים ניתן לראות כי צאצאי הרמב"ם מקבלים טענה זו ורואים את התנועה הצופית כמעין ארכיון של מנהגי נבואה¹⁵, כך שלצד ההגות של אביהם – שלשיטתם מדריכה לנבואה בדרך העיון, עומדת אל מול עיניהם דוגמה חיה של הנהגות ושפת ביצוע – אותם הם זיהו כהנהגות מחיי הנביאים. רוס – פישביין מצביע על נקודה זו באומרו:

"The philosophical tradition provided the pietists their theoretical foundation for prophetic attainment, while Sufism supplied them with much of the language and technique of mystical illumination"¹⁶

החיבור בין תורת האב הגדול לפרקטיקות הצופיות נראה בעיני צאצאי הרמב"ם כמשלים ומבאר זה את זה. יתירה מכך, הם אינם רואים בכך חדירה של "תורות ישמעאל לקודשי ישראל", כי אם שיבה של רעיונות ופרקטיקות, שאבדו לעמנו ברבות הגלות, ממש חזרת עטרה ליושנה¹⁷. כך למשל מתאר ר' אברהם

ולחוסף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים ואפשר שישולח לעם מעמי הארץ או לאנשי עיר או ממלכה לכוון אותם ולהודיעם מה יעשו או למונעם ממעשים הרעים שבידיהם" (שם, הלכה ז). כלומר יש בנבואה ממד אישי בהיותה כלי להרחבת הלב והוספת דעת. לצד ממד זה קיים הממד החברתי, בבחינת שליחות בעלת מסר לכלל הציבור.¹⁴ למשל, בדברו אודות השם "צופי" כנגזר מהמיל "תצוף" (בגד צמר שנהגו הצופים ללבוש לגופם) אומר אל כלאבאדי (מת ב990): "גם לבושם של הנביאים והחסידים בימי קדם היה צמר" (מובא בתוך סבירי, עמ' 77); מעין זה מופיע גם אצל ר' אברהם בן הרמב"ם: "לכן שקדו הצדיקים (החסידים י.ה) והנביאים על נטישת הרגלי העולם [...] לבשו (מלבושי) צמר והסתפקו במאכלות גסים..." (המספיק, עמ' קכא); על הנגזרת הפילולוגית של המונח "צופי" מ"צמר" ראו גם Schimmel, p.14; התייחסות אל הצופיות כשימור וכהדהוד להנהגות נביאי קדם מופיעה רבות בספרות הצופית, למשל אצל אל-חרג'ושי (מת ב1016) ב"חינוך צפונות הלב": "הצופי הוא מי שליבו כליבו של אברהם אהוב האל [...] שיגונו כיגונו של דוד נביא האל [...] שכמיהתו ככמיהתו של משה עליו השלום בתפילות היחיד שלו" (סבירי, עמ' 64) ועוד בשם אל כלאבאדי: "ההשארות (בקאא – מצב מיסטי בתורה הצופית י.ה) היא מקום בו הנביאים חונים" (שם, עמ' 272). בכלל, רבים מההוגים הצופיים מעגנים את הפרקטיקות הצופיות כגון – ערות בלילות, התבודדות במדבריות, כריעה תוך כדי שירה, בכיה, ועוד – במנהגי נביאים קדמונים. וכן אצל אל-גזאלי, ב"החייאת מדעי הדת": את מירוק המראה וזיכוכה (מושג צופי שכוונתו זיכוכ הלב עד כדי הופעת מראות אלוהיים בו – י.ה) משיגים בהתגברות על התאוות, בהליכה בעקבותיהם של הנביאים עליהם השלום בכל מצביהם. (שם, עמ' 280)

¹⁵ ראו גם אצל Russ-Fishbane, p. 61 שם הוא מנתח את התפיסה הרווחת בקרב חסדי מצרים אודות פרקטיקות צופיות לפיה: "The source of the Sufi ideal was not Islam but the practice of the ancient prophets of Israel" וכן: "By asserting the Jewish origin of the cardinal rites of Sufi mysticism, the pietists sought to naturalize and integrate key elements of the Sufi tradition in their quest to revive the legacy of biblical prophecy" (ibid, p.220) בהמשך מתאר רוס-פישביין את המוטיבציות להשבת הנבואה דרך חידוש שפת הביצוע הנבואית, כפי שרווחו בקרב התנועה החסידית במצרים. הוא מביא את תפיסת הרמב"ם לפיה הנבואה תחל לנצנץ שוב בישראל לקראת ימות המשיח, ומבין את כינונה של שפת ביצוע נבואית כחלק מדחף משיחי לא פרסונלי, כלומר – גאולי, של התנועה. בעניין זה ראו:

Russ-Fishbane, 187- 243

Russ-Fishbane, p.188¹⁶

¹⁷ התפיסה לפיה הפילוסופים הינם ממשיכיהם הישירים של הנביאים מהדהדת רבות במרחב המוסלמי, ובהגות המיימונית בפרט. ראו למשל: שילוח, אגרת. עמ' 15. קרמר, עמ' 362, שם הוא מביא את דעת אלפראבי בדבר המשכיות המסורת הפילוסופית מן הנביאים. וכן אצל שטראוס בתארו את עמדת הרמב"ם ביחס שבין מסורת ישראל לפילוסופיה: "מקצת מהתורה הפילוסופית שהיתה ברת הגנה, נראתה בעיניו כשארית האחרונה של מורשת אבודה ששייכת לישראל" (שטראוס, עמ' 176). שטראוס מתאר את עמדת הרמב"ם לפיה המשכיות מסורות הסוד של הנביאים – שנמסרו בעל פה – אפשרית רק תוך חיים ברצף טריטוריאלי אחד. הגלות הביאה עמה את השתכחות תורת הנביאים. (שטראוס, עמ' 175); אצל צאצאי הרמב"ם תפיסה

בן הרמב"ם, בדברו על הפרקטיקה הצופית של הדרת שינה ככלי לפקחת עין השכל: "ועוד כיצד נזירים מוסלמים המרחיקים לכת בהיאבקותם כנגד השינה [...] התבונן אפוא במסורת מופלאה זו וידאב לבך על שנסתלקה מאתנו ועברה לאומות העולם ונתעלמה מבני עמנו, ועל כגון דא אמרו חז"ל בביאור הפסוק (ירמיה י"ג, י"ז) 'ואם לא תשמעוהו במסותרים תבכה נפשי מפני גוה' – מאי מפני גוה? מפני גאותן של ישראל שניטלה מהן וניתנה לאומות העולם"¹⁸. נמצא, אפוא, כי המסורות הצופיות – הן הפרקטיקות והן ההגותיות – מהוות כעין פירוש וביאור למסורות אודות נבואה ומנהגי נביאים. ואם נכון הדבר שספרו של האב הגדול "מורה הנבוכים" נתפס על ידי צאצאיו כמורה לשיבתה של הנבואה בישראל, הרי שהמסורות הצופיות מהוות אף הן ביאור והעמקה לספר המורה ולפרקטיקות שאולי יש לגזור ממנו על מנת להשלים את מהלך שיבת הנבואה לעמנו. מתוך המפגש הזה – בין הפרשנות לספר הפילוסופיה הגדול "מורה הנבוכים" לאימוץ תכנים מיסטיים צופיים כמפתח לפיענוח ופיתוח של התורה הפילוסופית של האב נכתב "(אל)מקאלה אלחוצ'יה" – "מאמר הברכה" – ספרו היחיד שהגיע לידינו בחלקו מתוך הגותו של ר' עובדיה מימוני נכד הרמב"ם¹⁹.

ר' עובדיה מימוני ו"מאמר הברכה"

אודות ר' עובדיה מימוני (1228 – 1265), נכדו של ה"נשר הגדול" ר' משה בן מימון – הרמב"ם ובנו של ר' אברהם בן הרמב"ם (נפטר בפוסטאט שבמצרים ב1237), לא נשתמרו ידיעות ביוגרפיות רבות. הוא

זו הורחבה גם כלפי הצופים – מעתה הצופים, ולא רק הפילוסופים, הם ממשיכי הנביאים. בעניין זה כשר, תלמידי הפילוסופים, עמ' 73-85. ייתכן, כפי שרמזתי, שצאצאי הרמב"ם ראו את הפילוסופים כממשיכי הדרך העיונית, ואת הצופים כממשיכי שפת הביצוע (במובנה הרחב, ככוללת גם את האתיקה והמעשה אשר יעשה האדם).

¹⁸ המספיק, עמ' קמב-קמג. ר' אברהם מצטט למעשה את דברי רב שמואל בר יצחק במסכת חגיגה ה עמ' ב; בעוד מקומות בספר המספיק מתייחס ר' אברהם למסורות צופיות מובהקות כמסורות ישראל שנעלמו מאתנו ונשתמרו אצל המיסטיקנים המוסלמים. למשל בדברו אודות המנהג הצופי של מסירת המעיל מהמורה לתלמיד הוא אומר: "והלא יודע אתה איך המנהג אצל נזירי (חסידי י.ה) האסלאם שנהוג אצלם, בעוונות ישראל, מנהג צדיקי ישראל הראשונים, שאיננו נהוג עכשיו בקרבנו או כמעט בטל מקרבנו..." (המספיק, עמ' קכה).

¹⁹ ראוי לציין כי החיבור בין מיסטיקה צופית לפילוסופיה נחשב לחדשני ואף תמוה גם מנקודת המבט הצופית. שימל הצביעה על כך שאחת המטרות לחיצי הביקורת מצד הצופים היו הפילוסופים שהושפעו ממחשבת היוונים. היא מביאה את עמדתו של ההוגה הצופי Sanai: "From words like 'primary matter' and 'primary cause' you will not find the way into the presence of the Lord" (Schimmel, p.19).

היה בנו השני והצעיר של ר' אברהם. ממעט העדויות שנשתמרו אודותיו נראה שהיה מהלך בדרכי אביו ובעל נגיעה בתורות סוד: "גברא דטמירין גלין ליה ונהירו ושכלתנו וחכמה כחכמת אלהין התשכח בה וכל רז לא אנס ליה" [איש שסודות גלויים ואורות ושכל וחכמה אלוהית תמצא בו כל רז לא נסתר ממנו]²⁰. את תשומת הלב אודות כתב היד של "מאמר הברכה" הסב שטיינשיידר בראשית המאה הקודמת. במאמר משנת 1941 תיאר י"א ואידה (Vajda) את רעיונותיו המרכזיים וטרם בכך לחידוש ההתעניינות סביבו²¹. חביבה פדיה הזכירה אותו בספרה "המראה והדיבור" בהקשר הנרחב של המיסטיקה הצופית היהודית וחותמה באנדלוסיה ועל ספרות הזוהר, האירה על ההקשר הפנומנולוגי של דימויי המים ועל קשת הדימויים בה ספר זה לוקח חלק. יוסף ינון פנטון – שחקר את התנועה החסידית במצרים ואת הגותם של צאצאי הרמב"ם וסביבתם – תרגמו במלואו מערבית לאנגלית, והוסיף דברי מבוא מאירי עיניים. אודות הספר הקצר כתב פנטון כי "חרף היותו עמוס בתפיסות ובמערכת מונחים צופיות, היה חיבורו של ר' עובדיה בעל מגמה פילוסופית מובהקת, שניטיב לעשות אם נתארה **כמיסטיקה פילוסופית**"²². כפי שפנטון מציין בהמשך, ניתן לראות את הספר כמעין פירוש מיסטי לפרקים האחרונים במורה נבוכים, ומכאן גם העניין הפילוסופי שראוי שיעורר.

על מנת להבין נכוחה את תרומת הגותו של ר' עובדיה מימוני על פני הציר הנרחב של ההגות הפילוסופית, אבקש לעיין ראשית במתח הקיים, לכאורה, בהגותו בין החוויה המיסטית לחשיבה הפילוסופית. אבקש לבדוק את המתח הזה לאור ראשית ימיה של הפילוסופיה, בהגותם של ההוגים הפרה סוקראטיים. עיון באופנים בהם הגו הפילוסופים הפרה סוקראטיים יחשוף את המוטיבציות המיסטיות שעומדות ומפעמות בלבה של ההגות הפילוסופית בראשית ימיה. מוטיבציות אלו – כך ארצה לטעון – לא נעדרו כליל מהגותו של אריסטו, ועברו הלאה גם לרמב"ם עד שבאו לידי ביטוי גלוי ובולט אצל צאצאיו חסידי מצרים ובתוכם ר' עובדיה.

²⁰ מובא אצל אשתור, ג, עמ' 30.

²¹ G. Vajda, The Mystical doctrine of Rabbi Obadyah, Grandson of Moses Maimonides, JJS 6 (1955) pp.213-225

²² פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 13

פילוסופיה ומיסטיקה – היסטוריה וברור מושגי

משך שנים נהגו אנשי דת, הוגים וחוקרים לראות את הלך הרוח המיסטי כמנוגד לחשיבה רציונלית. פעמים שתוכנה של החוויה המיסטית אינו בר הבעה בכלל. חוסר היכולת להביע את שנתפס במהלך החוויה המיסטית אינו מאפשר, לכאורה, ניתוח של מושא החוויה באופן דיסקורסיבי והיקשי, שכן בהעדר המושגים המתאימים כיצד ייתכנו הלכי מחשבה היקשיים. בכך נראה כי החוויה המיסטית עומדת מחוץ לגדרי החשיבה הרציונלית, בהיותה נעדרת יכולת המשגה, ניתוח והיקש – שהם מסימניה המובהקים של חשיבה רציונלית מכל סוג שהוא. חוסר יכולת ההבעה של החוויה המיסטית שימש לרוב כעדות לכך שחוויה זו היא מחוץ לגבולות התבונה בכלל. וכך, למשל, כותב ויליאם ג'יימס אודות המצב המיסטי: "הנתון במצב זה מעיד עליו מיד כי אין זה ניתן להבעה כלל וכי אי אפשר בשום אופן לתאר במלים את תוכנו לאשורו [...] בדבר הזה דומים המצבים המיסטיים יותר למצבי הרגשה מאשר למצבי מחשבה"²³. מכיוון שתחום המחשבה הוא התחום האובייקטיבי – בו השפה משמשת כגשר להבעת רעיונות ולבחינתם, המצב המיסטי – בהיותו משולל הבעה – עוקר עצמו מתחום המחשבה האובייקטיבית, ומניח עצמו בתחום הרגש הסובייקטיבי, האישי.

רודולף אוטו, בספרו "הקדושה", ביקש לנתח את הממד בתחום הדתי המכונה "אי רציונלי". אחת התכונות לממד הדתי הרציונלי היא היכולת להגדיר מושג, למשל תואר המיוחס לאלוהות, בצורה ברורה ומובחנת. "אם מקובל עלינו לכנות מושא הניתן לחשיבה בהירה במושגים מעין אלה בשם רציונלי, כי אז מהותה של האלוהות המתוארת בתארים אלה תיקרא רציונלית, והדת המכריזה עליה וטוענת לקיומה תהא לפיכך דת רציונלית"²⁴. אלא שאוטו מבחין בכך שגם אלו המשתמשים בתארים רציונליים – כלומר מוגדרים היטב – אודות האלוהות, אינם רוצים לטעון שתארים אלו ממצים את האלוהות. כלומר, נשאר ממד לא מפוענח, מסתורי במושג החיים הדתיים – באלוהות. מטבעו של המושא הדתי – שיש בו צד שאינו ניתן

²³ ג'יימס, עמ' 249.

²⁴ אוטו, עמ' 7.

למיצוי במושגים ברורים, "אפשר רק לרמוז עליו באורח סמלי, בלשון ה'תווים' של אידיאוגרמים וזה פירושו לדידנו – שהוא לא רציונלי"²⁵. הממד הזה הוא משאת נפשו של המיסטיקן, ולכן ניתן לחשוב שהמיסטיקן מבקש לבוא במגע עם הצד הלא רציונלי של החיים הדתיים. עוד ניגע בהמשך בהגדרה כללית של מיסטיקה, אך כבר מן הדברים האמורים לעיל עולה כי, לכאורה, בין מיסטיקה לחשיבה רציונלית פעורה תהום.

אם נשוב לראשית ימיה של הפילוסופיה היוונית, ניווכח כי ההנגדה, שיכולה להראות טבעית, בין מיסטיקה לחשיבה רציונלית לא תמיד הייתה מקובלת. לפני סוקרטס השאלה אודות "מה יש" זוכה למענה בכלים פילוסופיים ובכלים שנראים מיסטיים גם יחד. נחשוב על הפילוסופים הקדם - סוקראטיים, למשל – פיתאגוראס. כפי שהראה שקולניקוב, סביב פיתאגוראס (בערך 570 לפני הספירה הנוצרית) נוצרה קבוצה, התאגדות של חברים שלמדו תורה מפיו. הם "התארגנו ב'חבורות' סגורות, אשר הקפידו על סודיות מופלגת. ולא עוד אלא שמתוך הכבוד הגדול שרחשו למייסד הכת [...] נהגו הפיתאגוראים לייחס את כל הכתבים, התגליות וההתפתחויות החדשים לפיתאגוראס עצמו"²⁶. ככל הנראה היו הפיתאגוראים מעין כת דיוניסית. את תורותיהם הם עטפו במעטה סודיות, ונהגו למסור את תורותיהן כמיוחסות למייסד הכת, פיתאגוראס, במילים "הוא היה אומר"²⁷. אנו יודעים כי הם החזיקו בפרקטיקות אקסטטיות, פרקטיקות של התאחדות והיטמעות בתוך מושא ההתבוננות. כך, למשל, את אחד המושגים הפיתאגוראים המובהקים – המספר – יש לראות לאור החיבור בין מיסטיקה לפילוסופיה. הפיתאגוראים ראו את המספרים, ואת היחסים

²⁵ שם, עמ' 69.

²⁶ שקולניקוב, עמ' 39.

²⁷ והשווה את אופן העברת הידע בסטורות הבודהיסטיות. לדוגמה בסטורת הנעת גלגל הדומה: "כך שמעתי בפעם אחת הנעלה (כלומר הבודהה י.ה.) שהה בוראנאסי [...] שם פנה אל קבוצת חמשת הנזירים בדברים הבאים" (שוורץ, שי, מה אמר הבודהה). אופן זה של העברת ידע משותף בהמון מסורות סודיות קדומות. גם העובדה שמייסד הכת, המורה הרוחני, המתנבא או הגורו אינם כותבים אלא מעבירים את תורותיהם בצורת שיחה, משותפת להמון מסורות סוד קדומות. דבר זה נובע, בין היתר, מן הצורך לא רק לבטא את החכמה אלא להשמיע אותה בהתאם למי שזקוק לה. כך נשמרת הביקורת אודות התכנים המועברים בהתאם לשלב הכשרתו של התלמיד המאזין. לצורת המסירה בעל פה יש קשר עם שני ערוצים שונים. ההיסטורי: התפתחות הכתב ומאוחר יותר הדפוס. השני: מהותי. שהרי גם לאחר המצאת הדפוס והפצתו בחוגים מיסטיים נשמרה צורת המסירה בעל פה (ביהדות למשל אצל האר"י ז"ל, הבעש"ט ועוד). עובדה זו מלמדת שלצורה זו יש חלק מהותי באופן העברת הידע, ולא רק אילוץ טכני; על מסירת תורות סוד בעל פה ראו גם שטראוס, עמ' 173-176. (שטראוס גם מעלה שם את ההשערה שמא העובדה שהרמב"ם קרא למורה נבוכים "מקאלה" – מאמר, ולא "כתאב" – ספר, קשורה עם החובה הדתית של מסירת הסודות בעל פה בלבד. ומכיוון שהרמב"ם רואה עצמו כמי שמוסר סודות, הוא מבקש לרמוז ש "תורתו במהותה היא תורה שבעל-פה". שטראוס, עמ' 173).

שהם מייצגים כפי שבאים לידי ביטוי בחוקי המתמטיקה והגיאומטריה, כדבר העומד בבסיס עולם התופעות. בד בבד הם ראו את המספר כדרך להתחבר ולחוות את הישות העליונה²⁸. דומה כי העניין הרב שגילו הפיתגוראים בתורת המוסיקה, כמשקפת סדר והרמוניה שמימיים במונחים מתמטיים, משמש עדות לפרקטיקה שביטאה את יכולת האדם לחוות ממש את archen, את המספר, באופן ישיר ובלתי אמצעי – דרך המוסיקה. הסולם המוסיקלי אינו אלא שיקוף של יחסים מספריים הבאים לידי ביטוי בצלילים²⁹. במובן הזה המוסיקה שמשה כפרקטיקה פילוסופית. כלומר לצד ההכרה העיונית בטבעו של המספר כעומד בבסיס עולם התופעות, מתפתחת לה פרקטיקה שנועדה לבסס אפיק הכרה חווייתי והתנסותי לאותו מושא ידיעה. כפי שנראה בהמשך – החוויה הבלתי אמצעית של מושא החקירה והעיון הוא אחד ממאפייני המוטיבציות המיסטיות.

עוד ידוע לנו, כי בדומה לכתות מיסטיות אחרות באותה תקופה, החזיקו הפיתגוראים באמונות כמו גלגול נשמות וחיים אחרי המוות. אחד הדברים שמושכים את תשומת הלב מנקודת מבט פילוסופית אודות הפיתגוראים, היא העובדה שלהם מיוחס, לראשונה, השימוש במושג "פילוסופיה"³⁰. הפיתגוראים האמינו כי אהבת החכמה והכמיהה אחריה היא הדרך לטיהור הנשמה³¹. אם כך, ניתן לראות כי בחוגים מסוימים בראשית הפילוסופיה, ותפיסתה כאהבת החכמה, הייתה כרוכה המוטיבציה לטיהור הנשמה. הפילוסופיה שימשה כפרקטיקת היטהרות, וייתכן והמושג עצמו – פילוסופיה – נולד בתוך כת בעלת מאפיינים מיסטיים מובהקים³². הידיעה בה אינה מטרה אינטלקטואלית גרידא כי אם פרקטיקה רוחנית, פרקטיקה של טיהור.

²⁸ Guthrie, P26-27

²⁹ כך, למשל – היחס בין טוניה לאוקטבה הוא יחס של 1:2. היחס הזה שיקף עבור הפיתגוראים את אחדות הניגודים – העליון המיוצג על ידי האוקטבה – והתחתון – המיוצג על ידי הטוניה. כך – אחדות הניגודים כרעיון קוסמי מוצא את ביטויו, ואולי אף מכונן עצמו על ידי מספרים – 1:2, ומשתקף ביחסים מוסיקליים, ביחס שבין הטוניה לאוקטבה. בעניין זה ראו המאמר של David Fideler, בתוך Guthrie, עמ' 25-32.

³⁰ Guthrie p.30

³¹ שקולניקוב, עמ' 61.

³² כאן המקום לציין כי המושג סופיה Sophia הוא מושג טעון מאוד מבחינה מיסטית ומבחינה מיתית. עסקה בו בהרחבה לאחרונה חביבה פדיה בהרצאתה על מסעות החכמה במיסטיקה יהודית למן הספרות המקראית ממש ועד הקבלה של המאה השש עשרה" <https://www.youtube.com/watch?v=5MHScMj1Zrw&t=679s>; טובה רוזן, במאמרה "לאהוב את סופיה" (פעמים 138, עמ' 113-130) מתארת את דמותה של סופיה בתקופה הבתר מקראית, כפי שהופיעה במיסטיקה היהודית, בגנוסטיקה ומאוחר יותר – בליטורגיה הנוצרית כ"מחשבת האל המגולמת בעולם. בהיותה בת זוגו של האל החכם המתעלס אתה משתתף – באמצעותה – באיחוד עם האלוהי, בחתונה הקדושה של שמים וארץ" (רוזן, עמ' 120). רוזן מציגה שורשים עתיקים לתפיסה של החכמה כאובייקט מיסטי; הפסיכואנליטיקן היהודי, תלמידו של יונג – אריך נוימן, בספרו "האם הגדולה" מתאר את הגניאלוגיה של "סופיה" מדמות נקבית בעלת מאפיינים נשיים - מוזיים – חווייתיים, עד להופעתה כ nous זכרי

מוקד העבודה הוא הנשמה. הידיעה – וה nous (מתורגם לעתים כ "שכל"³³) שיופיע באופן מרכזי בתורות אפלטון ואריסטו - משמש כאן ככלי וכמדיום.

נעיין בדברי הוגה "פרה-סוקראטי" נוסף, פארמנידס (כ 515 לפני ספירת הנוצרים). הפילוסופיה של פארמנידס אינה אלא – כך לפי עדותו שלו - דברים שמסרה לו האלה. בין האפוריזמים שנשתמרו פארמנידס מתאר כיצד הפילוסופיה שלו היא למעשה תוצר של התגלות, של חוויה מיסטית ממש³⁴. הגותו מנוסחת בצורת בתי שיר, כפי שמציין שקולניקוב, במבוא לשיריו ההגותיים "מתאר פארמנידס – במונחים הלוקוחים לא רק מן השירה האפית והלירית, אלא גם מלשון המיסטריות – את דרכו מן החושך אל האור"³⁵. אף נוכחותו של המיתוס בצורת ארוס בשיריו של פארמנידס אינה נפקדת באומרו אודות הקוסמוגוניה "ראשון לכל האלים בראה האלה את אל האהבה"³⁶.

קשה להתעלם מהרושם לפיו ראשית ימיה של הפילוסופיה רוויה באווירה מיסטית ופילוסופית עד כי לא תמיד ניתן לומר מתי מסתיימת האחת ומתחילה האחרת. כיצד ייתכן החיבור הזה, שנראה לעיל כבלתי אפשרי? האם ייתכן, שהפיתגוראים "לא עמדו על כך שבעצם שתי הגישות, המדעית והמיסטית,

אינטלקטואלי. נוימן שם לב לדימויי מים הקשורים בצירי סופיה מימי הביניים, למשל כנחל היוצא מלבה של סופיה. ראו בעניין זה: Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, trans. Ralph Manheim, Princeton, 1955. נוימן לא נתן את דעתו על מפנים ותמורות המתרחשים בתחום זה גם בתחום המיסטיקה היהודית למן יסודותיה המקראיים ממש ועד הקבלה כפי שמלמדת לאחרונה חביבה פדיה); דימוי הדעת כמים הממלאים את הארץ ומרווים את צימאנו של המתבונן יתפסו מקום מרכזי בהגותו של ר' עובדיה מימוני, ב "מאמר הבריכה".
³³ בגנוזיס יש קשר ישיר בין nous כשכל וכנפש, כמה שהופך את האדם לנפש חיה. נוימן, בתארו את סימבול הנחש בגנוזיס, אומר: It may represent the upper and celestial water, the nous-spirit serpent that enters into the feminine soul and guides it (in the manner of the Holy-Spirit, for example). Neuman. p.145
כלומר, ה nous מוצג אצל נוימן כרוח החיים, כמה שמחיה ומדריך את הנשמה.
כמו כן מופיע ה nous כמעין "נפש חיה" שניתנה לאדם בכתבים של St. Irenaeus of Lyon (סוף המאה השנייה):
"Sophia [...] breathed a spirit of life into the human being – they say- it was inadvertently emptied of power. And thus human being become a possessor of nous" (the gnosis scripture, p. 176)

³⁴ שקולניקוב, עמ' 146.

³⁵ שם, עמ' 87; דימויים של אור רווחים מאוד בכתות מיסטיות שונות ומגוונות. ראו פדיה, המראה והדיבור עמ' 162-171, שם עמדה פדיה גם על הזיקה בין כתבים מיסטיים לכתבים פילוסופיים שהיו תחת השפעה ניאופלטונית.
³⁶ קלצ'קין, עמ' 51; אמנם ראוי לציין כי ההבניה מחדש של המיתוס וניסוחו בצורה פילוסופית הייתה נפוצה אצל פילוסופים יוונים גם לפני אפלטון. עם זאת אני חושב שנוכחותו המוגברת של המיתוס בצירוף תחושת האחדות והעדויות על התגלות מחייבות אותנו לחשוב על ההגות של פארמנידס באופן יותר מורכב, כמכיל מוטיבציות ומרכיבים מיסטיים. אני מודה למורי אנדי גרמן על האבחנה הזו.

לא עולות בקנה אחד³⁷, או שמא מה שנתפס לנו כגישות הסותרות אחת את השנייה – המיסטית וזו הפילוסופית, אינם אלא שני צדדים של אותה המטבע.

מיסטיקה ומיסטיקה פילוסופית

על אף שמיסטיקה היא תופעה נרחבת אשר חוצה תרבויות ואזורים, ועל כן קשה מאוד להגדרה, ניתן לחלץ מאפיינים המשותפים לקבוצות מיסטיות שונות ומגוונות. חוקרת האסלאם והצופיות אן מארי שימל (Schimmel) ביקשה לתת הגדרה רחבה למיסטיקה:

"In the widest sense it may be defined as the consciousness of the One Reality – be it called Wisdom, Light, Love or Nothing"³⁸

הפילוסוף וחוקר הדתות רופוס ג'ונס (Jones) ראה את המיסטיקה כ"סוג של דת ששם את הדגש על ערנות בלתי אמצעית של האדם לקשריו עם האל, על מודעות ישירה ואינטימית של הנוכחות האלוהית"³⁹. לפי חוקר הקבלה גרשום שלום "המאפיין העיקרי של החוויה המיסטית – המגע הישיר בין האל לפרט"⁴⁰. גם בתוך השיח התיאולוגי פנימה ניסו תיאולוגים להעניק הגדרה ותשובה לשאלה מהי מיסטיקה. כך, למשל, תומס אקווינס ניסח את החוויה המיסטית בקצרה ב *summa theologia* שלו כ"ידיעת האל שנקנית בחוויה" (*cognito dei experimentalis*). אנו נצמד בעבודה זו לשני המאפיינים המרכזיים העולים מההגדרות המגוונות ומשדות השיח השונים בשימושנו במושג "מיסטיקה":

1. ידיעת הישות העליונה הנקנית בדרך של חוויה

³⁷ גליקר, עמ' 48.

³⁸ Schimmel, p.4.

³⁹ בתוך שלום, זרמים ראשיים, עמ' 24.

⁴⁰ שם, שם.

2. מגע ישיר, אינטימי, חווייתי ובלתי אמצעי בין החוקר או המתבונן למושא החקירה או ההתבוננות.

לאור ההגדרה הראשונית של מיסטיקה כפי שהוצגה לעיל, אבקש עתה להבין מהי "מיסטיקה פילוסופית" ובמה ייחודה.

"מיסטיקה פילוסופית" – סקירה קצרה של המושג בשדה המחקר העכשווי

"דיון רציונלי עלול להביא אף לידי הכרה מיסטית [...] מיסטיקה עלולה להיות נובעת מהסתכלות בתוך הבחינה הרציונלית הדקה ביותר"

(ישעיהו ליבוביץ')⁴¹

במאמרו משנת 1977 "Maimonides' Intellectualist Mysticism" היה פרופ' דוד בלומנטל (Blumenthal) מסוללי הדרך להבנה של התופעה אותה אנו מכנים "מיסטיקה פילוסופית". בלומנטל ניסה להאיר את המוטיבים המיסטיים בהגותו של הרמב"ם, בייחוד לאור קיומם של קשרי פילוסופיה-מיסטיקה בהגות המוסלמית הימי ביניימית⁴². וכך הוא כותב:

"The concept of "intellectualist mysticism" is as follows: On the one hand, the experience of the divine is a function of philosophic, intellectualist preparation and such experience yields philosophic, intellectualist knowledge. On the other hand, the experience of the divine is described, by the same thinkers, as a "contact"/"conjunction" with the divine mind (Arabic, *'ittisāl*) and such metaphors as "enlightenment," "illumination," etc. are used. This type of experience of the divine, however, is to be set off from the sufi type, the latter

⁴¹ ליבוביץ', עמ' 10.

⁴² כאן המקום לציין כי אצל הפילוסופים הערביים בימי הביניים – ואפילו האריסטוטליים ביניהם – שכנו בד בבד תפיסות אריסטוטלית לצד תפיסות נאופלטוניות – מיסטיות. בעניין זה ראה מו"נ, מהדורת שוורץ, ח"א, פרק ל"ז, הערה 10. וכן דברינו בהמשך, פרק ראשון, עמ' 28.

being an experience of "identification" with the Divine (Arabic, *'ittihād*) and deriving from a different praxis"⁴³

לימים, במאמרו משנת 2009 "Maimonides' Philosophic Mysticism", יעדיף בלומנטל את ההגדרה "מיסטיקה פילוסופית" במקום "מיסטיקה אינטלקטואלית", ובדרך זו נלך גם כאן.

ברצוני להתמקד בשני דברים העולים מהגדרה זו של בלומנטל:

1. במיסטיקה פילוסופית, לפי בלומנטל, הפילוסופיה משמשת ככלי הכנה לחוויה המיסטית. במובן

מסוים – החוויה המיסטית הייחודית למיסטיקה זו אינה אפשרית ללא ידע פילוסופי המהווה מצע

לחוויה. אך לא ברור האם החוויה המיסטית עצמה גופא שומרת על אופי פילוסופי.

2. על אף המצע הפילוסופי של החוויה, נוטים ההוגים מזרם זה להשתמש במונחים השאולים

מהסביבה המיסטית. כך שרואים חדירה של טרמינולוגיה מיסטית לתוך ההגות הפילוסופית. כך

למשל יופיעו דימויים חזקים של אור, נביעה, התאחדות, עונג ועוד. כפי שבלומנטל מציין במאמרו,

בחלק מהמקרים המושגים המיסטיים אמנם עוברים "דה-קונסטרוקציה", ומתפרשים מחדש לאור

הפילוסופיה, ובכל זאת השימוש במונחים מיסטיים בתוך הגות פילוסופית אומר דרשני.

יש לציין שבניתוח של "מיסטיקה פילוסופית", התמקד בלומנטל בעיקר ברמב"ם (בהמשך הוא התמקד גם

בהוגים אחרים מאיזור תימן). אחד האנשים שביקשו, לאחרונה, להרחיב את היריעה אודות התופעה היה

אבי אלקיים.

במאמרו "מצבי תודעה בתורת הסוד העברית" סוקר אלקיים מספר הוגים שמכוננים, לשיטתו, את

הזרם אותו הוא מכנה "הזרם הרציונליסטי-מיסטי". ביניהם הוא מונה את הפילוסוף והמשורר ר' שלמה

אבן גבירול (1020-1058), הפילוסוף, "מחיה הדת" שבערוב ימיו נטה לצופיות אל-ע'זאלי (1056 – 1111),

המיסטיקן וההוגה הצופי אבן אל ערבי (1122-1198), וכן את הרמב"ם (1138-1204). אלקיים פותח

פתח להבנה של מיסטיקה פילוסופית כמיסטיקה "שבה השכל הוא הכלי העיקרי להשגת האיחוד עם

⁴³ בלומנטל, עמ' 74-75.

אלוהים"⁴⁴. בשונה משיטות מיסטיות אחרות בהן יש דגש על התבוננות באובייקטים, טכניקות גופניות שונות כמו היפרוונטילציה, ריקוד ושימוש בתנוחות גופניות שונות, או דמיון מודרך, במיסטיקה הפילוסופית "השכל, ולא הרגש או הדמיון, הוא הכלי העיקרי להגיע לכדי אחדות עם הסיבה הראשונה"⁴⁵. בהקדמה לתרגומו המופתי ל "משכת אל אנאר" (גומחת האורות) מאת אל-עזאלי, מדגים אלקיים את האופן בו הפילוסופיה והמיסטיקה חוברות לכדי שיטה אחת בכתבי אל עזאלי באומרו: "אל עזאלי היה כנראה הצופי הראשון בתולדות ההגות הצופית שניתח את חוויותיהם המיסטיות של הצופים דרך המחשב הפילוסופי [...] החוויה המיסטית לסוגיה לא תתפענח ללא הביקורת של המחשבה הפילוסופית"⁴⁶. עבור אלקיים – אולי בשונה מבלומנטל – לא מספיק שהפילוסופיה תהווה גשר לחוויה המיסטית. לחוויה אין מובן והיא לא ברת פענוח ללא הפילוסופיה. כך שבהרחבה לדברי בלומנטל, עבור אלקיים במיסטיקה פילוסופית הפילוסופיה מהווה גם הגשר לחוויה המיסטית, אבל גם הדרך להבין ולעבד אותה. החוויה המיסטית באה מ – ושובה אל – הפילוסופיה. וכך אומר אל עזאלי עצמו בספרו "הפודה מן התעיה":

"כי רכישת האמת על ידי ראית מופת – היא מדע (עילם).

והכרת **אותו מצב** על ידי ניסיון פנימי במישרין – טעם (ד'וק)⁴⁷.

ובמקום אחר, ב "גומחת האורות" מבאר אל עזאלי רעיון זה באומרו:

"כל בעלי הידיעה הפנימית, לאחר שעלו לשמיים האמתיים, מסכימים שהם אינם רואים במציאות אלא את האחד האמתי. היו מי **שמצב רוחני** זה היה בעבורם בבחינת "ידיעה מדעית", והיו מי **שמצב רוחני** זה היה בעבורם בבחינת "טעם"⁴⁸

⁴⁴ מצבי תודעה, עמ' 483.

⁴⁵ שם, שם.

⁴⁶ אלקיים, הקדמה. עמ' 109-110.

⁴⁷ הפודה, עמ' 60. ההדגשות שלי; המושג "ד'וק" – טעם, מציין עבור הצופים "ידיעה חווייתית ישירה שאין משיגים אותה באמצעות החושים הגופניים" (סבירי, מ' 88) ⁴⁸ גומחת האורות, עמ' 125. ההדגשות שלי.

עבור אל ע'זאלי, הן ה"ידיעה המדעית", והן ה"טעם" נכנסים תחת הקטגוריה של "מצב רוחני", תוצר של עלייה ל"שמיים האמתיים", שייתכן שהוא הוא המצב המיסטי. יהיו שיחוו אותו כהתנסות אינטלקטואלית, ויהיו ש"יטעמו" אותו. אלא שלכאורה, גם עבור מי שנמצא במצב של "טעם", של חוויה ישירה, ישנה חובה להכניס את החוויה – או מוטב, לעבד אותה, לתוך המחשבה הפילוסופית. ולהיפך, גם עבור מי שחווה את ה"המצב הרוחני" אודותיו מדבר אלע'זאלי כבעל מאפיינים של ידיעה מדעית, נכנס לתוך "מצב רוחני" שונה ממצב של היקש פשוט, שכן נלווה לו "טעם" אחר. מהו המצב הרוחני הזה, ומה מערכת היחסי שבין "ידיעה מדעית" ל"טעם", או התנסות, בתוך המצב הזה?

כדי לנסות לענות על שאלה זו נעיין במצווה לדעת את האל, אודותיה אומר אל ע'זאלי "וכבר ציווה אללה יתעלה את כל עבדיו לדעת אותו"⁴⁹. לפי אל ע'זאלי ידיעה זו צריכה להיות דרך שני האופנים – בטעם, בהתנסות ישירה, וגם דרך ההיקש והידיעה המדעית. שניהם אמורים להוביל את האדם לידיעה, ואמנם שניהם הם אותם צדדים ממש של הידיעה. מחד - היקש לוגי ללא "טעם", ללא חוויה, מעיד כנראה על חיסרון באיכות ההיקש. מאידך – "טעם", שאין לו משען היקשי-לוגי, יכול להיות פרי הדמיון גרידא. ידיעה אמיתית חייבת להכיל את שני האלמנטים⁵⁰.

דברי אל ע'זאלי המובאים לעיל מנהירים את הייחודיות בענף זה בתולדות המיסטיקה והפילוסופיה בו הם משתרגים האחד לתוך השני ללא הפרד: וכך מסכם אבי אלקיים את דעתו של פיליפ מרלן בנושא: "האל שאתו מתאחד הפילוסוף הוא האל האחד הפילוסופי, שכל המשכיל את עצמו"⁵¹. במובן זה המונח

⁴⁹ הרמב"ם מונה מצווה זו כמצווה ראשונה בספר ההלכה הגדול שלו, "משנה תורה": "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל נמצא. וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו [...] וידיעת דבר זה מצוות עשה, שנאמר 'אנכי יי' אלוהיך'" (משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, הלכה א – ו).

⁵⁰ אמנם, כפי ששמו לב מיטב החוקרים כבר בימי הביניים, אל ע'זאלי עצמו סותר את דבריו. במקומות אחרים הפילוסופיה מוצגת כשלב הכרחי בדרך לידיעה המיסטית, אך אין היא מכילה בעצמה את דרגת הידיעה הזו: "אין זה רחוק מן הדעת, הוי אתה הנצמד לעולם השכל, שישנה מעבר למשכל מדרגה אחרת שמופיע בה מה שאינו מופיע לשכל" (גומחת האורות, עמ' 127). כך יש לנו שתי תפיסות שונות מהותית – באחת, הפילוסופיה מהווה בעצמה חלק מהחוויה או מהידיעה המיסטית ואף יתירה מכך – היא המפתח דרכו החוויה מתפענחת, בשנייה – היא משמשת רק כגשר, ועל כן כנמוכה ממנה. אכן דומה כי אל ע'זאלי המאוחר הסתייג מהצורך בפילוסופיה. לדידו מרגע שהושגה החוויה המיסטית אורה של הפילוסופיה כבה אל מול הוודאות שבחוויה המיסטית.

⁵¹ בנוסחה זו – השכל המשכיל את עצמו- נדון בהמשך. על הופעת נוסחה זו אצל אריסטו, ראו פרק ראשון, עמ' 37; על נוסחה זו בדברי הרמב"ם ראו פרק שני, עמ' 55-67.

'מיסטיקה' משמעו חשיבה רציונלית ששיאה הנשגב ביותר הוא איחודו של הפילוסוף עם האל כשכל משכיל ומושכל⁵².

מתוך הדברים שנאמרו עד כה עולה הייחודיות של המיסטיקה הפילוסופית בצורה שניתן לנסח

כך:

במיסטיקה פילוסופית השכל משמש כמדיום ההתנסות⁵³.

מתוקף הגדרה זו, לעיון הפילוסופי, ולהיקשים הכלולים בו, יכולים להיות שני תפקודים במסגרת החוויה המיסטית:

א. החשיבה הפילוסופית כחלק בלתי נפרד מהחוויה

ב. החשיבה הפילוסופית ככלי לפענוח החוויה המיסטית, שרק דרכו היא נעשית ברת המשגה, שיח ומובן.

על מנת לחדד את הגדרה זו של המיסטיקה הפילוסופית אבקש לעיין בדברי גדעון פרוידנטל דרך מאמרו "המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם".

ראשית מבחין פרוידנטל בין "חוויה מיסטית" ל "התנסות מיסטית". במוקד החוויה המיסטית עומד הסובייקט וחוויתו הסובייקטיבית. החוויה מהווה עדות למצבו המנטלי של החווה, אך אין בה כדי לשפוך אור על מושא החוויה. "התנסות מיסטית", לעומת זאת, מבקשת להוות עדות למפגש חי בין הסובייקט למושא החוויה. פרוידנטל מסכם את ההבחנה באומרו: "ה'התנסות המיסטית' היא תשתית לטענות ידע, ואילו החוויה היא מצב נפשי של הסובייקט איננה מבטאת טענות אלא על עצמה. 'התנסות מיסטית' נסובה על האובייקט שלה (האל, האבסולוטי, הכוליות וכיו"ב), ואילו 'חוויה מיסטית' נסובה על האובייקט ומעידה על מצבו הנפשי"⁵⁴. ההבחנה בין "חוויה" ל "התנסות" מיסטית עומדת לפרוידנטל כדי להבחין בין

⁵² עיין ב: Philip Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Traditions. Hauge 1963.

⁵³ הגדרה זו ניתנה על ידי חביבה פדיה בשיחה בעל פה עמה מתוך עיון במקורות פילוסופים ומיסטיים, ומתוך עבודתיה בחקר המיסטיקה.

⁵⁴ פרוידנטל, בנבכי הסוד, עמ' 81.

"מיסטיקה", ל "מיסטיקה פילוסופית". הוא מציב שני תנאים על מנת שמיסטיקה מסוימת תקרא מיסטיקה פילוסופית:

1. ההתנסות המיסטית צריכה להכיל תוכן פילוסופי. כלומר, מושא ההתנסות המיסטית הוא אותו מושא שהמתנסה הכיר והסיק אודותיו – באופן אחר – מעיונו הפילוסופי. פרוידנטל מביא כדוגמא תפיסה פילוסופית שטוענת לכך שכל העצמים בעולם אינם אלא מופעים של כוליות אחת, של "האחד". במהלך הפילוסופי מתקדם המתבונן טענה אחר טענה באופן דיסקורסיבי. אך בהתנסות המיסטית של תוכן פילוסופי קורה משהו שלא קורה בעיון הפילוסופי: מושא ההתבוננות נחוה "באחת", במעין תפיסה אינטואיטיבית, כאשר המתבונן תופס גם את עצמו כחלק מהמערכת הנתפסת – במקרה הזה – כחלק מהכוליות האחת שהוא אינה אלא אחד ממופעייה. במובן הזה ההתנסות המיסטית מהווה הרחבה של העיון הפילוסופי, הרחבה שייתכן ואינה אפשרית במסגרת העיון הפילוסופי מחד, אך נשענת עליו ומהווה המשך ישיר שלו, מאידך (דומה ל סעיף (א) הנגזר מההגדרה דלעיל)

2. מיסטיקה פילוסופית היא זו שתכניה יכולים להיות מוסברים באופן פילוסופי. לאחר ההתנסות המיסטית יוכל המתבונן להסביר את התרחשותה – בגבולות מסוימים – בכלים פילוסופיים. (דומה ל (ב) הנגזר מההגדרה דלעיל). במילותיו של פרוידנטל: "מיסטיקה פילוסופית היא התנסות בתוכן פילוסופי שמוסברת על ידי אותה פילוסופיה עצמה"⁵⁵

הן אלקיים והן פרוידנטל מבחינים בכך שיש משהו טבעי, כמעט מתבקש, בחיבור שבין מיסטיקה לפילוסופיה. הממד המיסטי מבטא את משאת נפשו של המתבונן – היכרות עד כדי היטמעות עם האובייקט הקדוש, שהוא מושא תפילותיו, פולחנו וחקירתו. לכן מדייק פרוידנטל מוטיב נוסף בפילוסופיה המיסטית באומרו כי מיסטיקה דתית פילוסופית היא "התנסות שתוכנה הוא ביטול ההנגדה הפילוסופית בין סובייקט ואובייקט קדוש באמצעים פילוסופיים".

⁵⁵ שם, עמ' 83.

לסיכום ביניים ננסה מתוך האמור לעיל לחדד את המובן של "מיסטיקה פילוסופית":

א. במיסטיקה פילוסופית השכל משמש כמדיום ההתנסות.

המחשבה הפילוסופית יכולה לתפקד כ (א) תוכנה של ההתנסות או כ (ב) אופי פענוח והנגשה של ההתנסות לתודעה של המתנסה.

ב. תוכנה של ההתנסות במיסטיקה פילוסופית הוא בעל מגמת איחוד בין הסובייקט המתבונן או ההוגה לאובייקט הקדוש בכלים פילוסופיים. במילים אחרות, זוהי התנסות בתכנים פילוסופיים בה המחשבה הפילוסופית חותרת תחת ההפרדה המקובלת בין סובייקט לאובייקט.

אלא שבזמן שהן ב"מיסטיקה" והן ב"מיסטיקה פילוסופית" אנו עדים למגע ישיר ובלתי אמצעי בין המתבונן למושא ההתבוננות שלו, לעתים עד כדי איחוד של ממש, הרי שבכל זאת ישנם הבדלים מהותיים בין "מיסטיקה" ל "מיסטיקה פילוסופית", כפי שעלה מהנאמר לעיל:

1. בעוד שמיסטיקה בכלל יכולה להתמקד בחוויית היחיד, כלומר היחיד לומד אודות הקשר שלו עם מושא החוויה, "מיסטיקה פילוסופית" מבקשת לטעון כי במהלך ההתנסות המיסטית נרכש ידע אמתי אודות העולם. האמת הפילוסופית, שנרכשה עד עתה באמצעים דיסקורסיביים, התגלתה במלוא תפארתה וצלילותה דרך ההתנסות. ההתנסות המיסטית יש בה כדי לפתוח אפיק ידיעה אודות העולם. כמובן שזוהי נקודה שמשותפת גם למיסטיקה בכלל, אך בעוד שבמיסטיקה בכלל נקודה זו אפשרית, במיסטיקה פילוסופית היא הכרחית.

2. לחשיבה הדיסקורסיבית יש חלק מהותי בהתנסות המיסטית מהטיפוס הפילוסופי. החשיבה הפילוסופית אינה מהווה רק גשר להתנסות המיסטית. יש בחשיבה הפילוסופית כדי להנהיר ולבאר את ההתנסות עצמה, לעתים בדיעבד, לאחר תום ההתנסות, ולעתים היא עצמה ההתנסות כאשר היא מכילה בתוכה ממד התנסותי נוסף.

3. בשונה מחוויות והתנסויות מיסטיות כלליות, שעתים כמו "נוחתות" על המיסטיקן ללא הכנה וללא הכשרה כלל, דומה שלא תתכן מיסטיקה פילוסופית שלא לוותה בעיון פילוסופי ובחשיבה

דיסקורסיבית בשלב כזה או אחר של ההתבוננות. מיסטיקה פילוסופית תתכן רק לאחר הכשרה עיונית מסוימת. זו אינה התנסות שיכולה להגיע "מן השמים" בלבד, על המתנסה ליזום את התנאים להופעתה דרך התפתחות חיי העיון שלו.

עתה, לאחר שסקרנו את הופעותיהן השזורות אחת לתוך השנייה של המיסטיקה והפילוסופיה אצל הפילוסופים הקדם סוקראטיים, ולאחר שהגדרנו מיסטיקה פילוסופית והבחנו אותה ממיסטיקה כללית, אבקש לפנות ולעיין בהגותו של אריסטו. בעיון זה אבקש למצוא "ספיחים" מאותן מוטיבציות מיסטיות שהיו נחלתם של ההוגים הקדם – סוקראטיים, ובכך לסמן את אריסטו כקומת מסד חשובה בתופעה הקרויה "מיסטיקה פילוסופית".

1 פרק ראשון: תורת הידיעה האריסטוטלית כקומת המסד ל "מיסטיקה פילוסופית"

1.1 מבוא

מטרת פרק זה תהיה לחשוף אלמנטים מיסטיים בהגותו של אריסטו. דרך עיון במטאפיזיקה, ובעיקר בספר למבדא, אבקש להניח את העקרונות ה"תיאולוגיים" – ה"לוגוס" (Logos) של ה"תיאוס" (Theos), במינוח האריסטוטלי⁵⁶. דרך חשיפת קומת המסד האטימולוגית של מושגים מרכזיים במטאפיזיקה, ביניהם nous ו orexis, ודרך עיון משווה באתיקה האריסטוטלית, אבקש להראות כיצד אריסטו מציב את חיקוי האל כאידיאל אנושי שיש בו משום לקיחת חלק בפעולתו של האל, ולכן איחוד מה בין האנושי לאלוהי. מרכיבים אלו ישמשו אותנו בהמשך עבודה זו באשר הם יהוו את קומת המסד למיסטיקה פילוסופית.

כאשר באים לדון באריסטו בהקשר מיסטי, עלינו לזכור כי על כתפינו רובצת קריאה "מסורתית" של אריסטו, כפילוסוף רציונליסט שנעדרים ממנו מוטיבים מיסטיים מכל וכל. עם זאת, משך הדורות אנשים נהגו לקרוא את אריסטו גם כחלק מהספרייה התיאולוגית המבססת את עקרונות הדת. כך למשל, הכנסייה משתמשת, בתיווכו של תומאס אקווינס ובתרגומו ל "מטאפיזיקה", כדי לבסס את עקרונותיה. כמו כן, ולהבדיל, אבן רשד, אלפאראבי, ובעקבותיהם הרמב"ם, משתמשים בהגותו של אריסטו כדי לבסס עקרונות תיאולוגיים ממעלה ראשונה: כל יכולתו של האל, שלמותו, אחדותו, חוסר השינוי שבו ועוד.

ידוע כי בפני ההוגים המוסלמים בימי הביניים עמדה ספרייה "אריסטוטלית" מעט שונה ומגוונת ממה שאנו מכירים כיום. לתוך ספריית כתבי אריסטו נשתרבו כתבים פסאודואפיגרפיים שיוחסו בטעות לפילוסוף. אחד מהם הוא "התיאולוגיה לאריסטו", שאינו אלא תרגום לערבית ועיבוד חלקי לאנאדות של פלוטינוס. כך ש"אריסטו" עבור חלק מההוגים הערבים בימי הביניים עלול להכיל גם רעיונות פלוטיניים מובהקים. איננו יודעים האם הרמב"ם קיבל רעיונות פלוטיניים כחלק מההגות האריסטוטלית.

⁵⁶ כמובן שבדברי אודות "תיאולוגיה אריסטוטלית" אין הכוונה אודות אותו פסאודואפיגרף פלוטיני המכונה "התיאולוגיה לאריסטו".

עם זאת, ולמרות כל האמור לעיל בדברים שלהלן אני מבקש להציע שגם אם נבודד את הגות אריסטו מהפסאודואפיגרפיים שיוחסו לו, יש מקום לעיין מחדש באריסטו, ובייחוד בחלק למבדא של המטאפיסיקה, בעין תיאולוגית. "לחשוב את אריסטו תיאולוגית"⁵⁷.

עיון בספר למבדא של המטאפיסיקה לאריסטו יכול לחשוף תובנות מעניינות בקשר לאפשרות קיומה של "מיסטיקה פילוסופית", אשר – לטענתי – אריסטו יכול להוות חלק משמעותי מקומת המסד שלה. כפי שהצבענו לעיל, במושג זה אנו משתמשים כדי להצביע על מיסטיקה שמדיום ההתנסות שלה הוא השכל, ושכלי ההשגה המיסטיים הינם כלי החקירה והדרישה הלוגיים, החשיבה הדיסקורסיבית. בדברים הבאים אבקש לטעון שהנוסחה של "השכל המשכיל את עצמו", נוסחה שעניינה הוא תיאור הousia האלוהית אצל אריסטו, היא הנוסחה שתשמש בעתיד כמודל מיסטי עבור הוגים מסוימים, ביניהם הרמב"ם ור' עובדיה. זוהי נוסחה שניתן לדלות ממנה שני אלמנטים מיסטיים מובהקים:

הראשון - unio mystica - כפי שנראה בהמשך, השכל האלוהי (nous) מוצג במטאפיסיקה כמי שמשכיל את עצמו⁵⁸. במובן הזה השלמות האלוהית נשמרת דרך הנוסחה האחדותית המאחדת את החושב (האל) עם פעולת החשיבה ומושא החשיבה. אם לאדם יש אפשרות לקחת חלק בפעולת חשיבה שכזו, הרי שנפתח הצהר להתאחדות השכל האנושי במקורו.

השני - imitatio dei - דרך עיון בדיון המקביל לדיון במטאפיסיקה למבדא – דיון שנמצא באתיקה האריסטוטלית, אבקש להראות כי אריסטו פותח אופק אתי שמאפשר, קורא ומזמין את האדם להדמות ולחקות (עד כמה שהדבר ניתן לדידו של אריסטו) את פעולתו של השכל האלוהי. במובן הזה אבקש לטעון כי הדיון האתי נגזר באופן ישיר מהעיון המטאפיסי.

זה המקום להבהיר: אינני טוען שאריסטו ציין במפורש אפשרות של דבקות מוחלטת של האדם בשכל האלוהי, עד כדי היטמעות בו. עם זאת העיון בדיון האתי הנגזר מהעיון המטאפיסי מעלה את

⁵⁷ מטבע לשון של מורתי, פרופ' חביבה פדיה.

⁵⁸ כאן המקום לציין שהנוסחה של האל המשכיל את עצמו אינה נוסחה פרסונלית. כלומר האל מתואר אצל אריסטו כשכל מכוח העובדה שפעולתו היא חשיבה מתמדת. לכן יש צד לומר שעבור אריסטו, חשיבת האל את עצמו אינה אלא חשיבת החשיבה. אני מודה למורי אנדי גרמן על שחידד עבורי נקודה זו.

ההשערה כי ייתכן ותשוקה שכזו של דבקות השכל האנושי בשכל האלוהי נתעוררה אצל אריסטו ומצאה ביטוי באופנים שונים ובביטויים שונים. עיון שכזה יכול לחשוף רובד חשוב במוטיבציות המכוננות את המטאפיזיקה האריסטוטלית.

כיוון שאריסטו יושב על גבה של מסורת פילוסופית ארוכה בה ה *sous*, האינטלקט, או החכמה היא מושא עיון ומושא דבקות גם יחד, יש מקום להרחיב את אופי העיון בהגותו. אופי העיון שאציע בהגותו של אריסטו מעלה שאלות – שיזדקקו למחקר המשך מקיף: האם אווירת האחדות המיסטית שאפפה את ההגות הקדם סוקראטית מצאה את דרכה סוף כל סוף גם להגותו של אריסטו, אולי אף באופן לא מודע? האם הקביעה המופיעה בראשית המטאפיזיקה לפיה

“All human beings by nature stretch themselves out toward knowing”⁵⁹

יכולה להראות כביטוי, אף אם סמוי, לדחף מיסטי?

1.2 הרקע לעיון במטאפיזיקה למבדא

את ספר למבדא במטאפיזיקה יש להבין במסגרת הפרויקט המטאפיזי האריסטוטלי. אריסטו הצהיר במספר מקומות במטאפיזיקה שמטרת הפרויקט המטאפיזי הוא להבין מה זה להיות, מהי הוויה בכלל? לכן את הדיון התאולוגי המופיע בפרק למבדא – אשר לעתים עלול להראות כתלוש מעט ממהלך הספר – יש לראות במסגרת החיפוש אחר עקרון הסברי לשאלת ההוויה. עד כה לאורך פרקי המטאפיזיקה עסק אריסטו ב"מה זה להיות" עבור דבר מסוים. הוא עסק ב"מה זה להיות" של הוויות ראשוניות דוגמת אדם, וכן ב"מה זה להיות" של הוויות משניות כגון לבן. אך דומה כי השאלה הכללית "מה זה להיות" - מהי הוויה - נותרה ללא מענה מפורש. בפרק גמא של המטאפיזיקה מסביר אריסטו את חשיבות העיון בסיבות הראשוניות. כל אחד מהמדעים מספק לנו נקודת מבט "צרה" יחסית אודות שאלת ההוויה – מהי הוויה

⁵⁹ Metaphysics, p. 1.

עבור דבר מסוים: אדם, צבע ועוד. אך השאלה מה זה להיות במובנה הכללי והמקיף ביותר מצריכה לאתר את מושא העיון האוניברסלי ביותר. החיפוש אחר הסיבה הראשונה נתפס עבור אריסטו כמכיל – אולי בתמצית – את התשובה לשאלה: מה זה להיות. לכן הוא אומר:

"It is the first causes of being as being that must be gotten hold of"⁶⁰

על מנת להבין את חשיבות נקודת המבט התיאולוגית במשנתו של אריסטו במסגרת המטאפיזיקה אבקש להיעזר במאמרו של אריה קוסמן (Kosman, Aryeh): Divine being and Divine Thinking in : metaphysics Lambda.

כדי להבין את היחס שבין העיסוק של אריסטו בהוויה פרטיקולרית – ה"מה זה להיות" עבור דבר מסוים, לבין שאלת ההוויה בכללותה מעמיד קוסמן במאמרו את הנוסחה הבאה: *ousiology in the sake of ontology*⁶¹. דרך נוסחה זו מבקש קוסמן לטעון כי עבור אריסטו הניתוח של הוויה פרטית אחת ספציפית – הלא הוא המניע הבלתי מונע, שופך אור על ההוויה בכללותה. באותו האופן בו הבנה של הוויות משניות (כמות, איכות) עוזרת לנו להבין הוויות ראשוניות כמי שנושאות את ההוויות המשניות (דוגמת אדם) מבלי לאבד את זהותן, הבנה של הוויות ראשוניות כבעלות *ousia*, בתורה, תשפוך אור על שאלת ההוויה בכלל. זאת משום שהויה בעל מהות "אוסילוגית" הוא ההמחשה הבסיסית ביותר של ההוויה. היחס שהוצג עד כה בין "מה זה להיות" לבין "מה זה להיות X" (כלומר היחס שבין הוויה פרטית להוויה בכלל) יחזור על עצמו ביחס שבין האל – המניע הבלתי מונע – להווים בכלל. ההוויה האלוהית תוצג כ"הסבר ארכאי" (explanatory Arche) של הווים בעלי *ousia* ולכן באופן טרנזיטיבי כ"הסבר ארכאי" להוויה בכלל, כלומר הסבר שנוגע בעקרון שעומד בבסיס ההוויה. לתיאולוגיה הפילוסופית של אריסטו יש השלכות על שאלת ההוויה.

⁶⁰ Ibid, p.53
⁶¹ Kossman, p. 167

את המהלך דרכו מראה קוסמן את חשיבות ה"תיאולוגיה" האריסטוטלית למהלך המטאפיסי הוא פותח באבחנה לפיה ousia היא קטגוריה של הוויה ולא של ישים. ניקח את הדוגמא של "אדם חיוור". ההוויה שלו כ "אדם", וכ "אדם חיוור" נפגשות להן באותו יחיד. משום כך ניתן היה לחשוב שכשם שאדם הוא בעל ousia כך גם "אדם חיוור" שהרי שניהם מצביעים על אותו פרט בעולם – אדם חיוור זה, למשל. מכאן עולה ש ousia היא קטגוריה של ישים שכן לפי דוגמא זו עליהם היא חלה. אלא שתפיסה זו מתבססת על ההנחה המוטעית לפיה זהות "מספרית" גוררת אחריה גם זהות בהוויה. העובדה שאותו יחיד הוא גם אדם וגם אדם חיוור אינה גוררת זהות בהוויה של "אדם", ו "אדם חיוור". הם אמנם זהים מספרית – הם מצביעים על אותו יחיד, אך שונים ב "מה זה להיות" שלהם. במובן מסוים "אדם" הוא הוויה ראשונית ולכן ה ousia שלו היא קטגוריה של הווייתו, בעוד "חיוורון" הוא הוויה משנית, ולכן במהותו החיוורון הוא קטגוריה של ישים. לאחר שהוכחנו ש ousia היא קטגוריה של הוויה, קל יהיה להבין כי הבנת ה ousia האלוהית היא עניין שקשור ישירות בפרויקט המטאפיסי של אריסטו – להבין מהי הוויה בכלל. על מנת להבין את האופן בו ה ousia האלוהית משמשת כעקרון מסביר של הוויה בכלל, עלינו לחשוף את העיקרון של הממשות, מה הופך מהות מפוטנציאלית לאקטואלית: זוהי ה Energeia .

ישים טבעיים מכילים בתוכם את עקרון התנועה (kinesis) והמנוחה. ניתן לראות זאת באדם במוחש, באשר הוא נזקק למנוחה על מנת לפעול, אך דבר זה נכון גם לגבי מהות האדם. גם ה ousia נמצאת באדם במעין תנועה של רצוא ושוב מן הכוח אל הפועל. אדם ישן הוא כמובן אדם במלוא מובן המילה, אך וודאי שאדם ער מגלה לנו את מהות האדם באופן מלא יותר. אם כך, על מנת להבין את ההוויה עלינו להבין את העיקרון שמוציא את מהות ההווים מן הכוח אל הפועל, או מוטב, ממימוש חלקי של המהות למימוש מקסימלי. כדי להבין עקרון זה צריך להתבונן ב Energeia כפי שהיא באה לידי ביטוי באופן השלם ביותר – באל.

1.3 האלוהות כעקרון מסביר בשאלת ההווה

"It is necessary that there be a source (*arche*) of such a kind that its thinghood (*ousia*) of is being at work (*Energeia*) [...] it is necessary that this independent thing be without material, for it must be everlasting"⁶²

ניתן לומר כי במסגרת הפרויקט המטאפיסי האריסטוטלי האלוהות משמשת עקרון הסברי לשאלת ההווה. אבקש כעת להציג שלוש "תכונות" המיוחסות לאל – הווה תמידי, מניע בלתי מונע, לא חומרי – במסגרת העיקרון ההסברי של ההווה וכתובעות באופן הכרחי במסגרת החקירה המטאפיסית אודות ההווה.

הווה תמידי

אריסטו מעלה את הצורך בקיומו של עצם בעל אקטואליות תמידית. הצורך הזה נובע מחוסר יכולתה של המציאות להיות קונטינגנטית. אנסה להציג את המהלך בתמצית: העיקרון המנחה את אריסטו טוען שאם ישנה ממשות יש סיבה שמחייבת אותה, אחרת היא הייתה יכולה להיות נעדרת. קיומה בפועל של המציאות מחייב קיום של סיבה הכרחית להיות המציאות כפי שהיא ולא אחרת. בפרק ⁶³ אריסטו מעלה קושיה שניתן לנסח בצורה הבאה:

1. כל דבר פועל הוא בעל יכולת לפעול (לכל "בפועל" יש "בכח")

2. לא כל דבר שיש לו היכולת לפעול אכן פועל (לא לכל "בכח" יש גילום "בפועל")

יוצא ש: היכולת ("בכח") קודמת לפעולה ("בפועל"). אלא שתוצאה זו סותרת את העיקרון המנחה לפיו המציאות מחויבת. אם היכולת קודמת לפעולה, הרי שהמציאות יכלה שלא להיות, שכן מה הכריח אותה לצאת אל הפועל? מכיוון ש *Energeia* היא העיקרון שמניע ומוציא דבר מן הכוח אל הפועל יש צורך בהווה בעל אנרגיה תמידית – הווה זה הוא האל. ללא הווה שכזה עלולה המציאות להיות מקרית, שכן כל הווה

Metaphysics, p. 238 ⁶²
ibid. p. 239 ⁶³

פרט לאל מכיל תנועה במידת הממשות שלו שנעה, כפי שאמרנו, מן הכוח אל הפועל וחוזר חלילה. אם אין הווה בעל אקטואליות תמידית, הממשות יכלה שלא להיות – היא אפשרית אך לא מחויבת. מכיון שהיא ישנה, אפשרות שכזו אינה מתקבלת על דעת אריסטו ולכן הכוח קיומו של מניע נצחי שמחייב את הוויית כלל הדברים.

מניע בלתי מונע

היות האל אנרגיה תמידית שולל ממנו גם אפשרות של שינוי. בכלל השינויים הנעדרים ממנו נעדרת גם התנועה. באופן כללי כל שינוי מניח שיש בעצם משהו שיוצא מן הכוח אל הפועל, אך דבר זה כבר נשלל באומרנו אודות האל שהוא Energeia תמידית, הוא תמיד בפועל. אם היה בו משהו שהוא רק פוטנציה חזרנו למצב בו המציאות עצמה אינה הכרחית. בהיעדר שינוי נעדרת, כמובן, גם האפשרות לתנועה. האלוהות, כאקטואליות תמידית המניעה את ההווה לצאת מן הכוח אל הפועל, אינה יכולה להיות מונעת על ידי אחר. אם הוא מונע משמע שהוא אינו מקור התנועה, כלומר: חסרה בו תנועה. מכאן שהיה שלב בו התנועה שבו הייתה בכוח ולא בפועל. כלומר: חסרה בו אקטואליות. דבר זה כבר נשלל שכן חייבנו קיומו של מניע בעל אקטואליות תמידית. יוצא שחייב קיומו של מניע בלתי מונע, נובע למעשה מחיוב קיומה של אקטואליות תמידית, וזו עצמה נובעת מעצם העבודה הפשוטה שהדברים הווים.

לא חומרי

בכל דבר בעל חומר שולט עקרון ההתהוות והחידלון. מכיון שהראנו חיוב של קיום של הווה בעל ממשות תמידית – אנרגיה תמידית - לא ייתכן שהווה זה הוא חומרי, שכן "חומרי" ו"תמידי" הינם דבר והיפוכו. מניע שכזה אינו יכול להיות חומרי, שכן כל דבר חומרי הוא בעל שיעור, משמע, מוגבל. כיצד, אם כן, יוכל דבר מוגבל להיות מקור לדבר בלתי מוגבל כמו התנועה הנצחית⁶⁴.

⁶⁴ דומה כי מובלעת כאן ההנחה לפיה בסיבה חייבת להיות לפחות אותה מידת ממשות כמו בתוצאתה. אם התוצאה היא תנועה מתמדת אינסופית, כלומר בלתי מוגבלת, לא ייתכן שסיבתה תהיה בעלת שיעור, משמע בעלת סופיות.

דרך נוספת – ופשוטה יותר – לשלול כל צד חומרי מהאל יכולה להיות דרך ניתוח מושגי גרידא. חומר הוא תמיד פוטנציאל להיות משהו. הווייתו תמיד בתנועה ובשינוי, ומשום כך תמיד יש בו צד שטרם בא לידי מימוש. הוא אינו Energeia באופן מלא, באופן שבו האל הוא אקטואליות תמידית. השינוי התמידי השולט בחומר מעיד על כך שתמיד הוא בתנועה לעבר מימוש, הוא אינו יכול להיות Energeia תמידית ועל כן הוא נבדל קטגורית מהמניע הראשון – מהאל⁶⁵.

מהדברים האמורים לעיל עולה שהאל – כאקטואליות תמידית – מהווה עקרון הסברי ראשון בחשיבות להווייה בכלל שכן הוא מהווה המקור וההמחשה לעקרון שמסביר מדוע היש ישנו - Energeia. הדברים הווים משום שיש עקרון שמקיים אותם תדיר, שמשמר את היכולת שלהם לצאת מן הכוח אל הפועל גם כאשר הם בתנועה, בשינוי, מבלי לאבד את זהותם כליל.

עד כה ראינו את האל כעקרון הסברי אודות ההווייה, אך האם ניתן לדעת משהו אודותיו פרט להיותו. מהן פעולותיו או תכונותיו. על מנת לחדור לעומק הבנת האלוהות מנסה אריסטו להבין באיזה אופן האל מניע.

1.4 ה"מה זה להיות" האלוהי

ראינו לעיל שהאל, כסיבה ראשונית וכמניע ראשוני, אינו יכול להיות מונע. במובן הזה עצמאותו, אי תלותו בדבר, הכרחית לעצם מהותו כסיבה ראשונית המסבירה מדוע מה שקיים ישנו. אך היותו מניע מציבה גם היא, בתורה, קשיים. זהותו כמניע תלויה, לכאורה, במונע על ידו. למשל, ניתן לשאול האם היות האל מניע אובייקט מסוים מ X ל Y מעידה על שינוי, משמע – תנועה – באל⁶⁶. לכן אריסטו מבקש לאתר מודל של תנועה ש:

⁶⁵ תודה למורי אנדרי גרמן שהסב את תשומת לבי לעניין זה.

⁶⁶ אמנם ניתן לחשוב שאריסטו פותר את הבעיה על ידי הטענה שהמונעים הראשוניים – גרמי השמיים – נעים במעגל. זוהי תנועה שלימה, שלכאורה אין בה שינוי במניע שכן אין בה מצבי מנוחה שמצריכים כוח הנעה מחודש. כך שאין במניע תנועה מן הכוח אל הפועל שכן האובייקט המונע – גרמי השמיים – נעים בתמידיות. אך זהו פתרון חלקי לבעיה, שכן אריסטו רוצה לומר שהאל הוא מקור לכל תנועה שהיא.

- (1) מייצג תנועה שאינה העברה של תנועה, אלא היא ראשונית.
- (2) שהתנועה שהוא מייצג אינה מייצרת בו שינוי. כלומר, שמצבי התנועה והמנוחה של האובייקטים אותם הוא מניע אינם ישקפו שינוי (תנועה ומנוחה) במי שמניע אותם.

אריסטו מוצא את מודל התנועה המיוחד:

“But what is desired (*orecton*) and what is thought (*noeton*) cause motion in that way: not being in motion, they cause motion”⁶⁷

הנחשק (*orecton*) וכן המושכל או הנחשב (*noeton*) מניעים ללא שהם עצמם יניעו. התנועה הנגרמת על ידם מתרחשת כמאליה, מעצם הווייתו של הנחשק, או של המושכל. בכך הם משמשים מודל תנועתי שמקיים את שני התנאים שבקשנו: (1) הוא מקור ראשוני של תנועה (2) התנועה אותה הוא גורם אינה מעידה על שינוי במניע, שכן היא כמו נאצלת ושופעת ממנו. כחמה המאירה לעולם מעצם טבעה, כשושנה המפיצה ריחה ומביאה עדיה את המחזר, כך הנחשק מניע את המשתוקק, והשכל את מי שמבקש להשכילו. אין זה מקרי שאלו שתי דוגמאות התנועה שמביא אריסטו. יש קשר ישיר בין המושכל והנחשק. המושכל העליון הוא גם הנחשק העליון, ולהיפך, הנחשק העליון הוא המושכל העליון. וכך אריסטו אומר בהמשך דבריו:

“But the primary instances of these are the same things, for what is yearned for is what seems beautiful (*kalon*), while what is wished for primarily is what is beautiful”⁶⁸.

אנו משתוקקים ליפה. חלק ממהותו של היפה הוא שהוא מושא השתוקקות עבור מי שפוגש בו. חשוב לציין כי בתרגומים אחרים *kalon* מתורגם ל"טוב", "good"⁶⁹. כמובן שיש קשר בין הטוב ליפה בעולם היווני, כפי שהדבר בא לידי ביטוי ברשימה הפיתאגוראית של ההפכים, בה טוב ויפה נמצאים באותה העמודה.

⁶⁷ Ibid p. 240.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ למשל אצל Ross, Hope וכן בתרגום העברי שנערך על ידי רות.

אך הטוב העליון, שהוא היפה העליון הוא השכל. לא בכדי התורות האסתטיות החל מפיתאגוראס ועד אריסטו דברו על חוקי ההרמוניה כמה שמרכיב את החוויה של היפה, את החוויה האסתטית. התגלמות השכל העליון (nous) באובייקט היא שמעניקה לו את יופיו. כלומר, היפה הוא מה שמביא לידי ביטוי את חוקי הטבע, את השכל שבדבר. כך, למשל, ההרמוניה הפיתאגוראית נחווית באופן אסתטי ומענג מכיוון שהיא משקפת את הסדר הקוסמי, את ה "לוגוס" הקוסמי⁷⁰. נמצא שה kalon גורר אחריו תשוקה מאליו, וה kalon העליון – או הראשוני – הוא השכל. כך עולה שהנחשק הראשון והמושכל הראשון הינם אותו הדבר עצמו. החקירה אודות המניע הבלתי מונע מובילה את אריסטו לדעת משהו על עצמותו – הוא שכל (nous). ומעצם היותו כזה, מיניה וביה הוא גם מושא תשוקה. וכפי שאריסטו אומר, הוא מניע כמו שהאהוב מניע את האוהב (hôs erômenon)

כאן עולה השאלה המתבקשת (שניתן לראותה כווריאציה על השאלה אודות התנועה): אם האל הוא שכל – מה בדיוק הוא משכיל? אם הוא אינו משכיל דבר – הרי שאין מהותו באה לידי גילוי, ואין הוא Energeia תמידית, וכמו שאריסטו אומר – הריהו כישן⁷¹. מכאן שחייב להניח שהוא משכיל משהו. כעת, אם הוא משכיל דבר שמחוצה לו, אם אובייקט החשיבה שלו הוא חיצוני לו, הרי ש:

1. החשיבה שלו תלויה בגורם חיצוני, ולכן הוא אינו בהכרח Energeia תמידית. השכלתו היא לעתים בכוח ולא בפועל שכן היא תלויה במושא החשיבה. מימוש הווייתו הוא אפשרי, תלוי ולא הכרחי. האופציה הזו – כזכור, נשללה לעיל.
2. אם החשיבה האלוהית תלויה בגורם חיצוני, הרי שהוא מונע, שכן חל בו שינוי: עתים הוא משכיל את הדבר, ועתים לא. אם יש בו תנועה הרי שאינו שלם, והווייתו כמניע בלתי מונע נשללת. אך – כפי שראינו לעיל – קיומו של מניע בלתי מונע, עצמאי, היא מחויבת.

⁷⁰ הדבר בא לידי ביטוי ברעיון הפיתאגוראית אודות "ההרמוניה של הספירות". ראו למשל Godwin – The harmony of the Sphers, וכן ראו בעניין זה במבוא לעבודה זו, עמ' 16.
⁷¹ Metaphysics, p.247.

מכאן יוצא שלא ייתכן שמושא החשיבה של האל הוא דבר מה שמחוצה לו. אם כך מהם מושאי החשיבה האלוהיים?

"Surely it is obvious that it thinks the most divine and honorable things, and does not change, since its change would be for the worse, and such a thing would already be a motion"⁷²

התוכן של החשיבה האלוהית חייב להיות שלם במידת השלמות של החושב, קרי - האל. חסרון מזמין תנועה, וזו כזכור משוללת מן האל. לכן מושא המחשבה האלוהי חייב להיות השלם ביותר, הטוב ביותר – במובן שמושא המחשבה האלוהית נעדר אף הוא כל חסרון. אריסטו מבחין בכך שתמיד יהיה דבר שלם וגדול יותר ממושא החשיבה, והוא החשיבה עצמה. השכל עצמו גדול מן המושכל שכן גילוי של המושכל הוא רק בכוח ואילו השכל, המחשבה החושבת את מושאה היא בפועל – היא סיבת יציאתו של המושכל, של הנחשב מפוטנציה למימוש, מן הכוח אל הפועל. כבר ראינו לעיל שה "בפועל", האקטואלי, גדול מן ה"בכוח", הפוטנציאלי, במעלתו⁷³. ומהו הדבר השלם ביותר, התמידי ביותר, משולל כל חסרון, הטוב והיפה שניתן לחשוב? הלא הוא האל עצמו⁷⁴. נמצא, אפוא, שמושא החשיבה של האל הוא עצמו, הוא מחשבתו. הוא השכל המשכיל את עצמו.

"Therefore what is thinks is itself, if it is the most excellent thing, and its thinking is a thinking of thinking"⁷⁵.

לסיכום ביניים, ראינו כיצד אריסטו חיפש אחר פעילות או מהות היכולה לבטא אקטואליות תמידית, כזו שיוחסה לאל. הוא ביקש אחר פעולה שאין בה שינוי, שהיא תמידית ושאינה מבטאת מימוש של חסרון כלשהו. אריסטו טוען שה "מה זה להיות" האלוהי, דרכו מתגלה האקטואליות הבלתי פוסקת הוא השכל,

⁷² Ibid, p. 248

⁷³ מאידך אריסטו מבחין בכך שלא כל דבר שנחשב בפועל מעלתו גדולה בהכרח, שכן יש דברים שראוי שלא יעברו את סף המחשבה (למשל התבוננות במעשים או מחשבות לא מוסריות).

⁷⁴ ניתן לדייק – האל עצמו בבחינת החושב.

⁷⁵ Metaphysics, p.248

המודעות או ה nous. דרך מושג זה יכול אריסטו להסביר את האופן בו שני האלמנטים שיוחסו לאלוהות – היותו מניע בלתי מונע ואקטואליות תמידית – באים לידי ביטוי. המהות האלוהית המתבטאת כ nous מדגימה את מקורה האלוהי של התנועה. האל מניע באותו אופן בו אובייקט מחשבתי מניע את מחשבת ההוגה בו, או באופן שמושא תשוקה מניע את המשתוקק לו. בנוסף המהות האלוהית כ nous מהווה המחשה של אקטואליות בלתי פוסקת. אריסטו מציין שבאל המחשבה ומושא המחשבה מאוחדים⁷⁶. דבר זה מתחייב מעצם היותו אקטואליות תמידית. הידיעה של האל אינה יכולה לבוא מן החוץ – אפשרות זו תטיל חסרון באקטואליות שלו שכן יש שלב בו הוא חסר את ממשות הידיעה, ויש שלב בו היא מתווספת בו. אחדות הידע היודע והידוע מדגימים את ה Energeia האלוהית במובן המלא ביותר באשר אין דבר מן החוץ המונע ממנו את מימוש מהותו ולכן מהותו היא במימוש תמידי. המחשבה האלוהית חושבת את עצמה באופן בלתי פוסק ומכיוון שמושא המחשבה הוא בו עצמו – מחשבה זו אינה ברת שינוי או חדלון – אין למחשבה זו פוטנציה אלא היא במימוש תמידי. היא אקטואליות מושלמת. אם כך המהות האלוהית חייבת לבטא את האקטואליות שהיא הכרחית לאל וכך יש לנו קשר בל ינותק בין האקטואליות האלוהית לבין ה nous כ "מה זה להיות" האלוהי שמממש את האקטואליות.

הנוסחה המאחדת באל את המחשבה והחושב היא למעשה ביטוי לאחדות החזקה המהותית בין האל, מהותו ופעילותו. האחדות הזו, שבאה לידי ביטוי באלוהות, מאירה על ההווה האנושית. היכולת להישאר "אחד" (to remain one) גם תוך מפגש עם מושאים מחשבתיים או קטגוריאליים – היכולת האנושית לשמר זהות ו ousia מחד, ולהישאר פתוח לשינויים מקריים – היא מתכונתיה המהותיות של ההווה ראשונית דוגמת אדם. מתוך כך אנו מבינים כי האלוהות מהווה מעין דפוס וקלסטר עבור ההווה האנושית⁷⁷. המודל המחשבתי של האל מתגלה – בצורה אנושית כמובן – גם באדם. קוסמן, במאמרו הנזכר בפתח הפרק, מציין כי פעולת החשיבה היא הפעולה בה ישים נקבעים, מושפעים ומתעצבים על ידי מושאי מחשבה ועדיין שומרים את זהותם. האדם החושב מתאחד עם מושא מחשבתו מבלי לאבד את

⁷⁶ בלשון הרמב"ם במשנה תורה: "הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה". הלכות יסודי התורה, פרק ב, הלכה י'.

⁷⁷ ובמובן מסוים גם לחיות ולצמצמים.

ישותו, זהותו, את "מהותו". זהו, אולי, האופן בו קוסמן רצה לטעון שאריסטו עושה *ousiology in the sake of ontology*. השאלה אודות ה"מה זה להיות" האלוהי משליכה על האונטולוגיה (בשלב זה, לפחות האנושית) באשר היא מספקת לנו עקרון הסברי למה עושה הווה להווה – היכולת להישאר יש אחד המאחד בתוכו את מושאי פעולותיו ומחשבתו.

עד כה ראינו את משנתו התיאולוגית של אריסטו במסגרת הפרויקט המטאפיסי. כעת ברצוני להתמקד בניתוח של שני המודלים של התנועה שהוצגו לעיל: ההשתוקקות (*orexis*) והחשיבה (*nous*). ניתוח שכזה, כפי שאבקש לטעון, חושף תובנות מעניינות על מקומן של שתיהן במשנתו התיאולוגית של אריסטו, ואולי במטאפיסיקה האריסטוטלית בכלל. ראשית אבקש לערוך בקצרה ניתוח אטימולוגי של המושגים לאור הסביבה ההגותית בה התפתחו שני מושגים אלו. נפתח בעיון אודות המשמעויות הקדומות של המושג *nous* הרווח מאוד במשנתו של אריסטו.

Nous 1.4.1

ליאו אלדרס (Elders) בספרו על ספר למבדא של המטאפיסיקה עורך מעין גניאלוגיה קצרה של המושג *nous* בניסיון להבין את המושג לאשורו:

"In Homer the term denotes the seeing and 'intuition' of things, but in the Presocratic philosophy they acquired the meaning of grasping the truth, i.e, **direct knowledge** not of what is on the surface, but of the profound and true nature of things"⁷⁸

⁷⁸ Elders, p.15. ההדגשות במובאה הם שלי; הגניאלוגיה של מושגים פילוסופיים חשובה מאוד כאשר עוסקים במונחים מהפילוסופיה היוונית. כפי שהראה קורט פון פריץ במחקריו הפילולוגיים המרתקים אודות המושג *nous*, עולם המונחים המדעי היווני ייחודי בכך שהוא אינו שאל מושגים משפות זרות. עולם המונחים המדעי-פילוסופי היווני הינו עיבוד והתאמה מחדש של מושגים מההווה הקדם פילוסופית. מההמננים של הומריס דרך המחזות של אוריפידס עד לפילוסופים הפרה סוקרטיים והלאה. (ראו: von fritz, p. 79). לכן יש יסוד להניח כי האסוציאציות והמובנים העתיקים של מושג – אף אם עובדו מחדש בימים מאוחרים – ממשיכים לפעם גם בתוך ההגות המאוחרת. ניתוח מושגי ערני, בד בבד עם ניסיון להבין את המובנים העתיקים בתוך המערכת החדשה, יכול לחשוף אופנים בהם מובנים עתיקים ממשיכים לפעם גם בתוך הגות מחודשת.

אצל אוריפידס (Euripides) אנו מוצאים משמעות נוספת:

"The nous in each of us is God"⁷⁹

אצל אפלטון המושג nous מציין את השכל (mind\ intellect), בד בבד עם הבנת המושג ככלי דרכו ניתן לתפוס את האמת באופן ישיר ובלתי אמצעי⁸⁰.

מניתוח שטחי וראשוני של המובאות ניתן לראות כיצד מובנים קדומים של nous הצביעו על חיבור בלתי אמצעי בין המתבונן או החושב למושא ההתבוננות או המחשבה. המושגים שהופיעו לעיל אצל הומירוס והפילוסופים הקדם סוקרטיים, "אינטואיציה", ו "ידע בלתי אמצעי", מבטאים זאת היטב. נמצא שכאשר אריסטו מציין את פעולת האל כמי שחושב את עצמו, כמי שמאוחד עם פעולתו, הוא למעשה מבטא מחדש מובנים עתיקים של nous.

Orexis 1.4.2

השאלה הראשונה שראוי לשאול בקשר למודל התנועה של התשוקה היא: מה גורם לגרמי השמיים, או לכל דבר אחר לנוע בהשתוקקות, למה בדיוק הוא משתוקק ומדוע. את ה"ארוס" כעקרון שמסביר את ההוויה מצאנו במשנת מורו ורבו של אריסטו – אפלטון. אצל אפלטון קיימת תשוקה בסיסית של כל פרט בהוויה להגיע לידי שלמות. זו הסיבה שכל חסרון מזמין תנועה – כל חסרון שואף להימלא, כל פרט שואף להגיע לשלמותו האפשרית. וכך מסכם זאת אלדרס:

"For Plato [...] the basic function, the basic desire of things is to reach the form in which they partake, or to become its more perfect image. This desire is at the origin of their activity"⁸¹

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ למשל בפוליטאה, d511, שם הוא מתאר את השכל המטפס בעיונו אל ראשית הכול: "ולאחר שיגע בזאת, שוב יאחוז במה שאחוז בה בזו, וכך ירד לאחריתו של דבר, בלי שיזדקק כל עיקר לשום דבר מוחש, אלא אך ורק לצורות המושכלות עצמן ואל עצמן, ויסיים בצורות מושכלות" (כתבי אפלטון, כרך ב, עמ' 419).

⁸¹ Elders, p. 36.

התשוקה כמודל של תנועה מסבירה מדוע לכתחילה תנועה מתעוררת – תנועה היא תאוותו ותשוקתו של כל אובייקט להגיע לכדי שלמותו האפשרית. דומה כי אריסטו מקבל, לפחות באופן חלקי, את התיאוריה של אפלטון. הוא מרחיב את התשוקה כעקרון של תנועה: האל מניע באופן של מושא תשוקה – כל אובייקט מבקש ומשתוקק להגיע לשלמות, והאל משמש פרדיגמה של השלמות המקסימלית. כך, למשל, מבין אריסטו את אופי תנועתם המעגלית של גרמי השמיים. התנועה התמידית, כך אומר אריסטו, אפשרית רק במעגל. כל סוג תנועה אחר מניח מנוחה כאשר הוא מגיע לנקודת הקצה שלו. משום כך הגלגלים מתנועעים במעגל ובכך משקפים את עקרון התנועה הנצחית של מחוללם – כאשר עקרון התנועה אינו אלא התשוקה של כל אובייקט להשלים עצמו, ובמובן הזה לחקות את השלם ביותר – האל. נמצא שהאל הוא המניע באשר הוא השלם ביותר, ובכל אובייקט בעולם נטועה התשוקה לשלמות בבחינת החותם של מחוללם, להדמות לאל בבחינת השלמות העליונה עד כמה שהדבר ניתן לו.

אצל אריסטו אנו עדים לחיבור עד כדי זהות כמעט מוחלטת בין nous ל orexis: השכל הוא מושא התשוקה שמניע את העולם בהיותו השלם האולטימטיבי, והתשוקה ביסודה היא התנועה לעבר השלמות המרבית האפשרית. כפי שראינו מימוש מוחלט של המהות - Energeia מושלמת - באה לידי ביטוי בשכל האלוהי, ובו בלבד. ניתן לומר שזוהי ה ousia הכללית של מה שישנו – תאוותו של כל נמצא, והאדם בפרט, להשלים עצמו, ובכך במובן מסוים להדמות לאל.

מהדברים האמורים לעיל עולה שאלה מרחיקת לכת: האם ייתכן כי המודל – שנפוץ בעיקר אצל מיסטיקנים – imitatio dei, משמש עבור אריסטו כעקרון הסברי ראשון במעלה, דרכו הוא מסביר, למעשה, את התנועה של כלל הישים, את לוז הווייתם? על מנת להעמיק בשאלה זו הבה נעיין בדבר כפי שהוא בא לידי ביטוי באתיקה הניקומכית בדיון האתי המקביל לדיון במטאפיזיקה.

1.5 nous ו Orexis באתיקה הניקומכית: ממטאפיסיקה לאתיקה

גם האדם שואף להשיג את שלמותו האפשרית. באתיקה הניקומכית דומה כי אריסטו טוען מפורשות ששלמות שכזו יכולה להיות מושגת על ידי חיקוי של פעולת השלם ביותר – האל. הפעולה שיכולה לספק את החיקוי המושלם היא החשיבה, ההתבוננות. כדי להבין את האופן בו האדם משיג את שלמותו על ידי חיקוי האל, עלינו להביט במושג Eudaimonia כפי שהוא מופיע באתיקה הניקומאכית. במושג זה מצביע אריסטו על האושר אליו שואף האדם. על מנת להבין את המשמעות של אושר – Eudaimonia – והקשרה לחיי עיון באתיקה של אריסטו יש להתבונן במשמעות האטימולוגית של המילה, כפי שמציע אחד הפרשנים של אריסטו, לונג (Long. A.A – Aristotle on Eudaimonia, nous and divinity):

"We can be confident that Greek philosophers took the term Eudaimonia, as its etymology implies, to register an essential connection with divinity"⁸².

לונג מצביע על כך שהקישור בין Eudaimonia לבין תחום אלוהי מופיע כבר אצל אפלטון. בדיאלוג "טימאוס", מציע אפלטון כי עלינו להתייחס לכשרון השכלי שלנו כאל "הקשר עם האלוהות"⁸³ (daimon). בדברו על איברי האדם, הוא מכנה את הראש: "משכנו של מה שהוא אלוהי וקדוש ביותר"⁸⁴. באותו דיאלוג כאשר הוא מעיין בחלקי הנשמה אומר אפלטון: "אשר לחלק הריבוני ביותר שבין מיני הנשמה שבנו, עלינו להבין שאלוה נתנו לכל אחד בבחינת **שר מנחה**"⁸⁵ והוא אינו אלא זה שלפי טענתנו שוכן בפסגת גופנו, ומרים אותנו מעל האדמה כלפי מה שמקורב לנו בשמים [...] במה שלמעלה, שמשם נולדה הנשמה בראשיתה, תולה **החלק האלוהי** שבנו את ראשנו ושורשנו, וזוקף מתוך כך את הגוף כולו"⁸⁶. בהמשך הוא אומר שמי שישים את לבו אל "אהבת המדע" ואל "תבוננת אמת" ויאמן את החלק הזה, כלומר השכלי, "מובטח לו בלא ספק שמחשבותיו תהיינה בנות אלמוות ואלוהיות, ויקנה לו חיי נצח במלוא השיעור שניתן

⁸² Long, p. 96.

⁸³ וראו בהקשר זה דברי הרמב"ם במורה: "שהשכל הזה ששפע עלינו ממנו יתעלה הוא הקשר שבינינו ובינו" (מו"נ, שוורץ, ח"ג, פרק נ"א עמ' 659); על השכל כ"קשר" ראו בהמשך, פרק שני, עמ' 72; וכן פרק שלישי, עמ' סעיף 3.2.1.

⁸⁴ כתבי אפלטון, ג, עמ' 547.

⁸⁵ זהו התרגום שמציע ליבס ל daimon.

⁸⁶ שם, שם.

לטבע האנושי להשיגו; ובאשר הוא מטפח בכל עת ובכל שעה את **חלקו האלוהי**, ונותן כבוד ויקר לאותו **שר השוכן עמנו**, הריהו מאושר (eudaimon) מאין כמוהו⁸⁷. ה Daimon הוא החלק האלוהי השוכן באדם. האם הוא האלוהי עצמו? לא ברור, נראה שהוא מעין כוח מתווך, שר מנחה, שהוא חלק מהתחום האלוהי. בטיפוחו תלוי האושר Eudaimonia. כלומר, אצל אפלטון המושג daimon רוי בדו משמעות: מחד – מושג המצביע הקשר עם האלוהות, ומאידך, ואולי בהשאלה, הוא מצביע על תכונה שכלית ואלוהית השוכנת באדם. לונג מציין כי מבחינה מילולית גרידא את המושג Eudaimonia יש לתרגם כ"אהוב האלים" (God favored). אהוב האלים הוא כמובן האדם שזוכה להצלחה ולשגשוג, ועל כן הנו מאושר. והנה לנו קישור ראשוני בין אושר – חיי עיון (כביטוי לכשרון שכלי) – ותחום אלוהי, בתוך אטימולוגיה של מילה אחת – Eudaimonia.

בפרק 7 של הספר העשירי באתיקה הניקומכית חוזר אריסטו על הנאמר לאורך פרקי הספר כולו באומרו שאושר הינו "פעילות בהתאם לסגולה הטובה"⁸⁸. הוא מדייק קביעה זו באומרו כי זו פעולה הנעשית דווקא לפי "המעולה שבסגולות". המעולה בסגולות הינה סגולתו של "הטוב ביסודותינו". ניתן רק לברר – מהו הטוב שביסודותינו שפעולה לפיו תביא עמה את האושר? לפי אריסטו, הטוב שביסודותינו הוא זה "שלפי עצם טבעו מוחזק להיות מושלנו ומנהיגינו, ובעל כוח מחשבה בעניינים נאים ואלוהיים [...] הרי פעולתו של זה, כשהיא מתנהלת לפי הסגולה המיוחדת לו, ניתן לומר עליה שהיא האושר המושלם"⁸⁹. לאור הפעולות המיוחדות ליסוד זה - "מושלנו ומנהיגינו, ובעל כוח מחשבה..." - ברי לאריסטו שיסוד זה הוא השכל (nous). פעולה לפי הסגולה המיוחדת לשכל היא שתוביל לאושר "וכבר נאמר שפעילות זו היא עיונית". אריסטו נוקט בשני מסלולים כדי להוכיח שפעולה שכלית – עיונית היא הפעולה שתוביל לאושר הרב ביותר. המסלול הראשון נשען על קריטריונים שהוצגו כבר באתיקה כקריטריונים לפעולה שצופנת בחובה אושר מרבי (למשל, בספר א' פרק ז). בפרק ז של ספר י' מראה אריסטו כיצד התבוננות עיונית מממשת קריטריונים אלו. לצורך הדיון אסתפק בהצגה של שני קריטריונים בלבד:

⁸⁷ שם, שם. ההדגשות במובאה הם שלי.

⁸⁸ אתיקה, עמ' 251

⁸⁹ שם, שם.

הקריטריון הראשון הממומש על ידי התבוננות עיונית הוא מה שאריסטו מכנה "הסתפקות בעצמו"⁹⁰. בספר א' מגדיר אריסטו מצב זה כ"מצב שבלא תוספת מן החוץ גורם לכך שהחיים יהיו רצויים ולא יחסרו מאומה"⁹¹. מצב שכזה משמש מצע לאושר יותר מפעולות הנשענות על תנאים חיצוניים ורעועים שאינם בשליטת האדם, ולכן מפקיעים את אושרו מתחום פעילותו הבלעדי. בשונה מפעילויות מוסריות - כמו צדקה המבטאת את סגולת נדיבות הלב - אין המעיין זקוק לדבר חוץ מעצמו. מובן שכמו כל סגולה טובה אחרת, כדי לבוא לידי ביטוייה היא זקוקה לתנאי חיים בסיסיים - בריאות, תזונה ועוד, אך לא לדבר מעבר אליהם. בשונה מנדיב הלב, הצדיק, הזקוק לזולת על מנת לבטא את נדבות לבו, אין החכם זקוק לדבר שמחוצה לו. על מנת לבטא את סגולתו הטובה הוא יכול להתמסר לעיונו "בינו לבין עצמו"⁹².

קריטריון נוסף הוא ה"שלמות" של הפעולה. לפי ההגדרה שאריסטו נותן בספר א': "מושלם הוא אותו ענין שתמיד בוחרים בו בשל עצמו ולעולם לא לשמו של דבר אחר"⁹³. בספר י' אריסטו מייחס תכונה של שלמות לפעולה העיונית באומרו ש "רק פעולה זו חביבה היא בשל עצמה. ששום דבר אינו יוצא ממנה מלבד העיון עצמו"⁹⁴. בשונה מפעולות מעשיות, שבהן המעשה הוא כלי להשגת תוצאה מסוימת - למשל, נתינת מעות הצדקה ככלי להוספה אצל האביון - אין בהתבוננות העיונית תוצאה הנבדלת מעצם פעולת העיון. כאן כבר מתגלה רובד מסוים מהעיון האריסטוטלי - אין מדובר כאן על עיון בסוגיה, או עיון לצורך למידה, שכן עיון שכזה תכליתו היא הוספת ידע ולא ניתן לומר עליו שהוא "חביב בשל עצמו" - תכליתו היא מחוצה לו. דומה שהעיון האריסטוטלי אינו למידה, חשיבה, או עיון במטרה להוספת ידע אצל המעיין.

על מנת להבין את טבעו של העיון האריסטוטלי, יש "לפזול" למסלול השני המוצג בספר י', להצדקת הפעולה העיונית כפעולה המביאה עמה את האושר המרבי. אם לאורך האתיקה בכלל, ובפרק ז' של ספר עשירי בפרט, ניתן לראות כיצד הקריטריונים לפעולה המכילה בתוכה אושר לקוחים מתוך מצע החיים

⁹⁰ שם, עמ' 252.

⁹¹ שם, עמ' 25.

⁹² שם, עמ' 252.

⁹³ שם, עמ' 24.

⁹⁴ שם, עמ' 252.

הארצי הפיסיים, הנה בפרק ח' של ספר עשירי מגיע קריטריון שמהדהד את המהלך במטאפיסיקה שדנו בו לעיל.

הצידוק לחיי עיון כפעולה המביאה עמה אושר מרבי מופיע בפרק ח' של ספר י' כחיקוי לפעולת האל. בשונה מהקריטריונים שהוצגו עד כה, כאן האל וההתבוננות התמידית שלו משמשים מעין אבטיפוס ופרדיגמה לאושר האנושי. אריסטו מניח שהאל מבורך ומאושר. אך איזו פעולה מסיבה לו אושר? לא נוכל לומר שהוא אינו פועל כלל, שכן אנו מייחסים לו חיים, והחי – פועל. וכן לא נוכל לייחס לו פעילות של נדיבות או התגברות על תאוות וכיוצא באלו, שכן מעצם היותו מבורך ומאושר הרי שאין בו חסרון – לא במידותיו, ובטח שלא בממונו, שהרי הוא מקור השפע. לכן מסיק אריסטו שהפעילות היחידה שניתן ליחס לאל היא הפעולה העיונית: "חי אשר העשייה, ולא כל שכן היצירה, נשללה ממנו, מה נשאר לו חוץ מההתבוננות העיונית? מכאן שפעילותו של האלוה, העולה על כל אחרת מצד אושרה השלו, תהיה עיונית"⁹⁵. חשוב לשים לב – כפי שכבר ראינו בדברינו אודות המטאפיסיקה לעיל – אם אנו מייחסים לאל חיי עיון, וודאי שאין הכוונה לעיון שמוסיף באל דבר מה כמו ידיעה, או חכמה כלשהי. מדובר כאן בסוג אחר של התבוננות וחיי עיון. זוהי התבוננות בדבר מושלם, שאינו מוסיף במתבונן דבר מלבד להסב לו אושר ושלווה⁹⁶. כאן מבצע אריסטו את ההקבלה לאדם: "מכאן שגם מבין הפעולות האנושיות תהיה זו רבת אושר ביותר זו שמטבע ברייתה קרובה ביותר לזו של האלוה"⁹⁷. מכאן שהעיון האריסטוטלי שמסב אושר לאדם אינו בהכרח עיון דיסקורסיבי, או עיון שמוסיף ידע. אם הצידוק לחיי עיון מבוסס על חיקוי הפעולה השלמה ביותר של האל, ופעולתו של האל אינה אלא השכלת עצמו, הרי שהעיון, בצורתו הגבוהה ביותר, עליו ממליץ אריסטו באתיקה, אינו אלא התבוננות באל, בשלם ביותר. כלומר, בעיון האריסטוטלי השכלי ישנו גם ממד של

⁹⁵ שם, עמ' 255.

⁹⁶ מעניין להצביע על קשר אפשרי בין שני הקריטריונים לפעולה שמכילה בתוכה אושר שהוצגו לעיל – "הסתפקות בעצמו", ו"שלמות" – לבין האופן בו אריסטו מתאר את האל במטאפיסיקה. קשר שכזה מבליט את הרובד של חיקוי האל באתיקה של אריסטו; עוד חשוב לציין, כי ההופעה של עונג ושלווה כתוצרים של ההתבוננות נפוצים מאוד בקרב כתבים של מיסטיקנים. ראו: בלומנטל, עמ' 83.

⁹⁷ אתיקה, עמ' 255.

התבוננות לא דיסקורסיבית, כזו שנמצא פיתוחים שלה בהגות של הרמב"ם, ובהגות המיסטית של נכדו, ר' עובדיה.

שני דברים בולטים בהוראה האתית של אריסטו לשאוף לחיי עיון:

(1) הטענה שיש לאדם יכולת לחקות את פעולת הא-ל המתבונן, דרך הכושר השכלי שבאדם ומימושו בהתבוננות עיונית.

(2) ההוראה שעליו אכן לעשות זאת – לחקות את פעולת הא-ל - אם הוא חפץ באושר מרבי.

דומה כי אריסטו מהדהד רבדים עתיקים של ה *hous* כפי שהוצגו לעיל כמשהו אלוהי השוכן באדם, כלשון אוריפידס. ה "daimon" שבאדם, רוח האלוהים שבו הוא השכל הבא לידי מימושו המקסימלי בהתבוננות עיונית. אריסטו אומר זאת במפורש בכמה מקומות, בדברו על השכל כיסוד אלוהי, או לכל הפחות כ"אלוהי שביסודותינו"⁹⁸. נראה כי בהבנה של אריסטו את מושג Eudaimonia של המושג האושר הוא מביא לידי ביטוי את מובנו האטימולוגי של המושג Eudaimonia. מי שהוא אהוב האלים, הוא זה שמביא לידי ביטוי את הקשר עם האלוהי השוכן בו ה- "daimon" שבו, ועל כן זוכה לאושר Eudaimonia. ובמילותיו של אריסטו: "מי שמפעיל את שכלו ומטפח אותו הריהו שרוי, כפי שמסתבר, במצב הטוב ביותר, והוא גם אהוב ביותר על האלים. שאם ישנה – והלא זו הדעה הרווחת – דאגה אלוהית מסוימת לעניינים האנושיים, אף ניתן יהיה להניח בטעם טוב, שהלא הם שמחים במה שהוא מעולה ומקורב להם ביותר (והלא זה השכל), ושיגמלו טובה לאלה המחבבים ומכבדים את הדבר הזה יותר מכל [...] מכאן שהחכם הוא חביב ביותר על האלים; ואם כן, מסתבר שהוא גם מאושר ביותר"⁹⁹. ההבנה הזו של Eudaimonia היא, לפי לונג, מעין "Cultural datum" של המושג.¹⁰⁰

בפעולה שניתן לראותה כעין *imitatio dei*, חיקוי הא-ל, מציג אריסטו תמונה לפיה אושרו של האדם תלוי בגילוי מקורו האלוהי הנוכח בו, כושר העיון שבו, ההתבוננות השכלית, ובהבאתו לידי גילוי בפועל על

⁹⁸ שם, עמ' 251.

⁹⁹ שם, עמ' 257. וראו בהמשך דיונו ברמב"ם על ההשגחה האלוהית כנמשכת אחר פעולת השכל, פרק שני, עמ' 72.

¹⁰⁰ Long, p.97.

ידי חיקוי פעולתו של המקור. כפי שראינו לעיל זהו אחד המובנים האטימולוגיים הקדומים של nous - האלוהי השוכן באדם, הנחוה באופן ישיר ובלתי אמצעי כמי שעומד בבסיס עולם התופעות. השכל הוא מה שמגדיר את האדם יותר מכל תכונה אחרת "באשר השכל – יותר מכל דבר אחר – הוא האדם עצמו"¹⁰¹. אבל השכל (nous) עצמו, כפי שראינו, הוא אלוהי. השכל אצל אריסטו הנו מושג ששייך לתחום האלוהות בין היתר, כמחולל כל תנועה – תנועה פיסית כמו גם תנועה בין מצבים שאינם פסיים גרידא, כמו תנועה מחוסר ידיעה לידיעה ועוד.

"The prime unmoved mover is nous, and nous is intermittently active in us, furnishing us with something divine, or what is most divine in us"¹⁰²

אושרו של האדם תלוי ביכולתו לחקות את פעולתו של היסוד הקמאי הנוכח בו, שממנו כל תנועה החלה, במילים אחרות, להביא לידי ביטוי את היסוד האלוהי שבו. ומאחר שהפעולה היחידה שניתן לייחס לאל היא עיון, על האדם החפץ באושרו לשאוף לחי" עיון: "ככל שהדבר בידו חייב אדם לעשות את עצמו לבן אלמוות, ולהתאמץ ככל שיוכל לחיות בהתאם למעולה שביסודותיו"¹⁰³. מדברי אריסטו באתיקה לא ברור אם האיחוד בין האדם בר החלוף לפעולה האלוהית של העיון – שהיא פעולה אלמותית ונצחית – הוא אפשרי. ובכל זאת, אף אם הדבר אינו בר השגה אל לו לאדם לחדול מלעשות כל שביכולתו כדי להשיג אותה.

1.6 סיכום: המוטיבים האריסטוטליים של המיסטיקה הפילוסופית

מהשוואה בין הנאמר באתיקה לנאמר במטאפיסיקה עולה תמונה רחבה וכוללת, כמעט הוליסטית. נראה כי אריסטו גוזר השלכות מתחום המטאפיסיקה לתחום האתיקה – המעשה הראוי והנכון. שני הקריטריונים שצוינו לעיל עבור הפעולה המביאה עמה את האושר המרבי – "מספיקה לעצמה" ו "שלמה" מהדהדים באופן מדויק את התכונות של האל כפי שהוצגו במטאפיסיקה – "עצמאי", "שלם" (במובן בו חוסר מחייב תנועה, שלם הוא נעדר תנועה). נמצא שהמטאפיסיקה משמשת עקרון הסברי להווייה גם עבור הפן אתי

¹⁰¹ אתיקה, עמ' 254.

¹⁰² Long, p.99.

¹⁰³ אתיקה, עמ' 253.

שלה. הן באתיקה והן במטאפיסיקה בולט העיקרון ששולט בהוויה – חיקוי האל imitation dei. ראינו לעיל כי באתיקה, המושלם ביסודות האדם הוא השכל, ולכן העיון הוא הפעולה שיכולה לקרב את האדם עד לקצה גילוי ה"מה זה להיות" האנושי. אך יסוד זה הוא גם האלוהי שבאדם – וכאן אנו חוזרים למובנים עתיקים של nous כפי שהוצגו לעיל. נמצא שכשם שהתנועה המעגלית של כוכבי הלכת מבטאת את תשוקתם לתנועה השלימה ביותר האפשרית, להדמות למחולל המניע הנצחי, כך תשוקתו של האדם לחיי התבוננות ולידע מבטאת את תשוקתו לשלמות¹⁰⁴. להדמות "ככל שהדבר בידו", כלשון אריסטו באתיקה, לשכל המושלם – האל. ההבנה של הousia האלוהית מצליחה לבאר לא רק תהליכים בעולם הטבע, אלא גם בעולמו של האדם. נותרה השאלה: אם העיון מביא לידי ביטוי את האלוהי שביסודות האדם – ה nous – האם כאשר האדם מעיין באל או "בעניינים אלוהיים", הוא מתאחד עמהם? האם כאשר האדם חובר ל"אלוהי שביסודותיו" הוא חובר גם לאחדות הגלומה ביסוד זה, אחדות של המשכיל והמושכל, החושב והנחשב. כאן המודל התנועתי של התשוקה מקבל משנה תוקף – האם בהשכלה, בחיי העיון של האדם יש משום אחדות של המשתוקק ומושא תשוקתו?

איחוד שכזה קרוי בחקר תולדות המיסטיקה unio mystica – קרי, מיסטיקה של אחדות. אף על פי שאריסטו לא טען בשום מקום במטאפיסיקה או באתיקה לאפשרות קיומה של אחדות שכזו – בה המתבונן "נספג" לתוך מושא התבוננותו, הרי שכפי שראינו לעיל הוא מזמין את האדם לנסות. מכאן ברי לי שהמודל האריסטוטלי שימש קומת המסד ל"מיסטיקה פילוסופית". וזוהי, למעשה, מטרת הפרק: העיון האריסטוטלי כפי שעולה מהעיון המטאפיסי שלו – מכיל אלמנטים מיסטיים, או מוטיבציות מיסטיות, הן מצד "חיקוי האל", והן מצד האפשרות הרמוזה בו לאפשרות של איחוד מה, השתתפות בפעולת האל. כאשר אריסטו קורא לאדם לחקות את הפעולה האלוהית השלמה ביותר, דרך הבאתו של היסוד האלוהי ביותר שבאדם, האם אין הוא, בעצם, חותר לחיבור דרך השכל. אם ה nous הוא הקשר, בבחינת ה daimon בין האלוהי לאנושי, האם כאשר הוא יוצא מן הכוח אל הפועל הוא מאחד, במידת מה, בין האלוהי לאנושי? כפי שאבקש לטעון בפרקים הבאים, דרך הגותו של הרמב"ם, וביתר חריפות בהגות נכדו – ר'

¹⁰⁴ על ההקבלה בין חשק הגלגלים לחשק האנושי, ראו מאמרה של עמירה ערן: חשק נועז או חשק מחושק. עמ' 479-480.

עובדיה, קיומה של מיסטיקה הטוענת להשגת אחדות על ידי כלי השכל – מקורה בפרשנות, שיהיו שיראו אותה מרחיקת לכת, להגותו של אריסטו. ובעניין זה יפים דבריו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ' שהבאנו לעיל: "דיון רציונלי עלול להביא אף לידי הכרה מיסטית [...]. מיסטיקה עלולה להיות נובעת מהסתכלות בתוך הבחינה הרציונלית הדקה ביותר"¹⁰⁵

אגב דיוננו בתורת הידיעה האלוקית – המתגלה באתיקה גם כדרישה אתית עבור אדם החפץ באושר מתפרש המשפט הפותח של המטאפיזיקה:

"All human beings by nature stretch themselves out toward knowing"¹⁰⁶

כל אובייקט שואף להגיע לשלמותו, האדם יכול לעשות זאת דרך חיי העיון. זו הסיבה שהם מונעים ומשתוקקים מטבעם, כמו כוכבים החגים במסלולם הנצחי, אל הידיעה. האם בכך הוא דבק ומתאחד בפועל בשלם ביותר? לאל פתרונים...

¹⁰⁵ ליבוביץ', עמ' 10.
¹⁰⁶ Metaphysics, p. 1.

2 פרק שני: מאריסטו לרמב"ם - שכל משכיל מושכל כמודל מיסטי

2.1 מבוא: דמות הרמב"ם במחקר

אזכור שמו של הנשר הגדול, הרמב"ם, בהקשרים של מיסטיקה עלול לגרום לאי נוחות אצל כמה מהקוראים. אכן הרמב"ם הוא אולי גדול הפילוסופים היהודיים, מי שכוון את השפה הפילוסופית היהודית בימי הביניים, שאחריו כבר לא ניתן להגות בתכנים פילוסופיים מבלי להתייחס אליו. במובן הזה הרמב"ם הפך להיות נקודת משען עבור כל הגות שבאה אחריו, גם אם זו באה לנסות ולהעתיק את נקודת המשען למקום אחר, או לסתור אותה. במאמר משנת 1977 מנסה פרופ' בלומנטל לסרטט את ציר המחקר המרכזי אודות הרמב"ם, ובעקבות כך להבין אילו צדדים מהגותו של הרמב"ם נשארו בשולי המחקר ומדוע.

עם חקר חכמת ישראל בתקופת ההשכלה, הלך הרמב"ם והצטייר בתודעת חוקרים כמו גרץ (Graetz) וממשיכיו – שראו את הרמב"ם בהקשר המסורת הפילוסופית של איבן רשד – כפילוסוף רציונליסט מובהק¹⁰⁷. הנאורות וההשכלה הביאו אתם את רוח האמונה בכוחו המרפא והגואל של ההיגיון האנושי. עיסוקו של הרמב"ם באסטרונומיה, בתורת ההיגיון, במטאפיזיקה האריסטוטלית, והאופן בו פירש את סיפורי הבריאה, את תורת הגמול והעונש נתפסו כעדות לגשר שבין העולם היהודי לעולם הפילוסופיה הכללי, האוניברסלי. לכאורה, נדמה כי הרמב"ם נטרל את המיתוס מן העולם היהודי והעמיד אותו על יסודות שכליים בלבד. הנה מצאו להם חוקרי ישראל של תקופת ההשכלה יסודות לנאורות עמוק בתוך קודשי ישראל, בדמות הרמב"ם. וכפי שמציין בלומנטל:

He (Maimonides y.h) became a kind of "Jewish Kant", leading the way into acceptance in secular modern society¹⁰⁸

¹⁰⁷ ראו: דן, תולדות, עמ' 66: "לדידם של גרץ וחבריו 'רציונליסט' היה כינוי שבח מופלג, ואילו 'מיסטיקן' כינוי גנאי ופסילה". דן עצמו מביע את העמדה לפיה הרמב"ם אמנם ראה עצמו כ"בעל סוד, אזוטריקן, אך העמיד חיץ בינו לבין המסורת של תורת הסוד העברית בפירושו החדשניים ל'צלם ודמות', 'מעשה בראשית', 'מעשה מרכבה' והשמות המקראיים של האל" (שם, שם) ¹⁰⁸ בלומנטל, עמ' 47.

באקלים התרבותי וההגותי של הנאורות, המיסטיקה והפילוסופיה נתפסים כשני יסודות מנוגדים, כאשר קיומה של האחת שוללת מכל וכל את השנייה¹⁰⁹. חוקרי תקופת ההשכלה הצניעו, ולעתים אף התעלמו מהיסודות הדתיים, הפולחניים והרליגיוזיים בתורת הרמב"ם. גם אם זיהו יסודות מיסטיים, או לכל הפחות רליגיוזיים, בהגותו של הרמב"ם, הרי שאלו נבלעו בתוך רוח התקופה ונעלמו בתוך הפרשנות הרציונליסטית לדברי הרמב"ם.

המגמה המחקרית הזו המשיכה הלאה עמוק לתוך המאה ה-20. כך למשל, אצל הוגה שנעדר מסקירתו של בלומנטל, יצחק יוליוס גוטמן בספרו הגדול "הפילוסופיה של היהדות". גוטמן, בסיכומו את שיטת הרמב"ם, הבחין בשילוב המיוחד בין הפילוסופיה לבין ממדים שכליים אחרים בהגות הרמב"ם, דוגמת הנבואה: "ההכרה האינטואיטיבית של הנביא כוללת בקרבה את הגות המחשבה המושגית של הפילוסוף ואי אפשר לה בלעדיה"¹¹⁰. כמו כן הוא הדגיש את העובדה שעבור הרמב"ם השכל מהווה הקשר בין ההווה האנושית לזו האלוהית, "וסוף שהוא מתקשר עם אלוהים"¹¹¹. בניתוח של פרק נ"א של ה"מורה" מצביע גוטמן על האלמנטים החווייתיים של ההכרה, הנובעים מההתנסות של התאחדות השכל האנושי בזה האלוהי: "ההכרה מקנה לאדם את האושר של התחברות ישרה זו עם אלוהים, ובה צומח ועולה הרגש של אהבת אלוהים והאושר של קרבת אלוהים. עינוגה של ההכרה נעשה לאושר ההתחברות עם אלוהים"¹¹². עם זאת, גוטמן מבהיר שעל אף הנימה החווייתית החזקה העולה מתפיסת הנבואה וההשכלה אין מדובר, לדידו, במיסטיקה: "התקשרות זו עם אלוהים לעולם אינה נעשית אצל הרמב"ם להתאחדות מיסטית עם אלוהים, וגם הרגשיות המיוחדת של המיסטיקה זרה היא למתינות רוחו המאוזנת"¹¹³. כלומר, על אף שזיהה גוטמן את החוויה האחדותית שגורר עמה העיון הפילוסופי, בצירוף רגשות דוגמת אהבה

¹⁰⁹ על המתח שבין מיסטיקה לפילוסופיה, ראו לעיל במבוא לעבודה זו, עמ' 14.

¹¹⁰ גוטמן, עמ' 147.

¹¹¹ שם, עמ' 159.

¹¹² שם, עמ' 163.

¹¹³ שם, שם.

עזה, המבע הפילוסופי המיימוני, בצירוף התפיסה שלו כפילוסוף רציונליסט, לא מאפשר לגוטמן לקרוא לזה מיסטיקה.¹¹⁴

לתפיסת הרמב"ם כרציונליסט מתווספת העובדה שהגותו לא נכללה כחלק מהקורפוס המיסטי, עת החל להתגבש במחקר בעבודתו של גרשום שלום. שלום, מהאבות המייסדים של חקר המיסטיקה היהודית, לא מצא לנכון למנות את הרמב"ם כחלק מההוגים המיסטיים בתוך הסקירה אודות תולדות המיסטיקה היהודית, ובעקבותיו נהגו תלמידיו¹¹⁵. ייתכן שרוח התקופה – שראתה את המיסטיקה כמנוגדת לשכל ולתבונה, דיברה מגורנו של שלום¹¹⁶. שלום ראה את המיסטיקה כשיבתו של המיתוס המודחק לתוך חיי הרוח. בתוך תפיסת עולם שכזו המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם כמעט לא ניתנת לזיהוי. כל הרגש המיסטי שבא לידי ביטוי בספרות ההיכלות והמרכבה – האקסטזה, חזיון צבאות שמייים, מוסיקה וקולות כבירים – נעדר לגמרי מהגותו של הרמב"ם. הרמב"ם לא עונה להגדרת המיסטיקן שעומדת בעיני רוחו של שלום.

עם זאת קיימות גם מגמות אחרות בחקר משנת הרמב"ם. ליאו שטראוס, במבוא שכתב לספר "פילוסופיה וחוק התורה – דברים להבנת הרמב"ם והקודמים לו", מבקש "לעורר חשדות", כדבריו, אודות קביעתו של הרמן כהן לפיה הרמב"ם הוא "הלקסיקון של הרציונליזם"¹¹⁷. שטראוס מבקש לרבד את תפיסת הרמב"ם, ואת הרציונליזם הימי ביניימי ולהבדילו מהרציונליזם המוכר לנו החל מתקופת ההשכלה ואילך.

¹¹⁴ כדאי לציין כאן גם את שלמה פינס, בהקדמתו לתרגומו המופתי לאנגלית ל"מורה הנבוכים", שם מונה את מקורות ההשפעה של הרמב"ם. מסקירת מקורות ההשפעה נעדרים כליל מקורות ההשפעה מיסטיים, דוגמת אל ע'זאלי. גם כאשר הוא סוקר את השפעת אבן סינא על הרמב"ם הוא מתעלם כמעט לחלוטין מהצד המיסטי של הגותו של אבן סינא, ומאפשרות השפעתה על הרמב"ם. ראו פינס, הקדמה. עמ' xciii.

¹¹⁵ מניתוח האזכורים של הרמב"ם בספרו המונומנטלי של שלום "זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית" (Major Trends in Jewish Mysticism) עולה כי ב-7 מתוך 12 פעמים ששלום מזכיר את הרמב"ם הוא מזכירו כניגוד לחשיבה המיסטית היהודית (למשל ב: שלום, זרמים ראשיים, עמ' 53). בשאר המקרים הוא מציין את השפעת הרמב"ם על הזהר, אך גם כאן הנימה לרוב היא ניגודית, שכן הוא טוען כי הזהר מטעין רעיונות מיימוניים באווירה קבלית (שם, עמ' 256). ישנם אזכורים נוספים של הרמב"ם בהקשר לפירוש המיסטי של ר' אברהם אבולעפיה למורה נבוכים, אותו מכתיר שלום כ"פירוש מוזר" (שם, עמ' 142).
¹¹⁶ ר' גם באחרית דבר שכתבה פרופ' חביבה פדיה למהדורה העברית של הספר. זרמים ראשיים, עמ' 377.
¹¹⁷ שטראוס, עמ' 322.

לאור ההצבעה של שטראוס על אופייה ומהותה של כתיבה אזוטריה אצל הרמב"ם מבקש שטראוס לפתוח פתח להבנה מורכבת ומרובדת יותר של הרמב"ם ושל רציונליזם בכלל.

בלומנטל מונה כמה חוקרים יוצאי דופן בחקר תורת הרמב"ם. אלו זיהו גם זיהו את היסודות המיסטיים בתורת הרמב"ם והצביעו עליהם. בלומנטל מציין את מורו ז'ורז' ואידה (Vajda):

"He considered Maimonides to be the epitome of the philosopher whose teaching shaded almost imperceptibly into mysticism"¹¹⁸.

כמו כן מונה בלומנטל את מחקריו של פנטון, תלמידו של ואידה, אודות צאצאי הרמב"ם והאופן בו ראו את תורת אביהם הגדול באור מיסטי¹¹⁹. מחקריו של בלומנטל עצמו אודות הפרשנות המיסטית לכתבי הרמב"ם בתימן, מחקריו של שלום אודות ר' אברהם אבולעפיה שכתב פרשנות מיסטית למורה נבוכים, בתוספת הפרשנות של חסידי חב"ד לתורת הרמב"ם מצירת תמונה עשירה מכפי שהמחקר צייר עד כה: בעוד שחלק מעולם המחקר רואה את הרמב"ם באור השמש הרציונליסטית אשר כל אור מתבטל לאורה, בתוך עורקים בעולם היהודי – בעיקר במזרח באזור תימן, מצרים וסוריה, אך לא רק – זורמת פרשנות מיסטית לכתבי הרמב"ם. עצם קיומה של פרשנות שכזו – ובעיקר בתוך חוג צאצאיו – אמור לעורר את החוקרים ולבדוק האם ייתכן שיש חלק שלם בהגותו של הרמב"ם שנשאר בצל¹²⁰.

ואכן מגמות אחרונות בחקר הרמב"ם נוטות לראות את הרמב"ם באור מורכב. הן כבר מזהות את הצד המיסטי של הרמב"ם, ובמרכז הסוגיה עומד טיב הקשר שבין מיסטיקה לרציונליות בהגותו. כך כותב למשל, לאחרונה, יואל קרמר, אודות החלק האחרון ב"מורה" בו הביטויים המיסטיים בהם נוקט הרמב"ם מחריפים: "הרמב"ם עבר מההשגה השכלית הנעלה של רציונליסט אריסטוטלי, שפירושה ידיעת האל על

¹¹⁸ בלומנטל, עמ' 98.

¹¹⁹ אודות צאצאי הרמב"ם ומחקריו של פנטון ראו בחלק המבוא לעבודה זו, עמ' 10.

¹²⁰ ראוי להזכיר כאן גם את א.י. השל, שבמאמרו "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה" הצביע על מוטיבים שניתן לראותם כמיסטיים, או מוטב, כפילוסופים – מיסטיים, בהגותו של הרמב"ם. כך למשל: "הנבואה כוח ההכרה היא, והמשתמש בכוח זה מגיע למקום שאין יד השכל מגעת" (השל, עמ' קנט). עם זאת חשוב לציין כי השל מנה – בתוך כתבי הרמב"ם – גם את המאמר "פרקים בהצלחה", שמאוחר יותר הוכח אודותיו שלא מעט ה"מורה" יצאו הדברים. (בשאלת זהותו של מחבר "פרקים בהצלחה", ראו דברנו בפרק שלישי, עמ' 82); בנוסף, נראה שעבור השל, הנבואה – בין אם נתפסת כמיסטיקה או לא – היא שלב שאחרי העיון ולא חלק אינטגרלי ממנו.

טבע המציאות, להשגה מיסטית ברורה יותר של עובד אמתי של האל, היודע את האל ואוהבו"¹²¹. ובהמשך, בתארו את התרגול הרוחני אותו מציע הרמב"ם בהדריכו את התלמיד כמוביל ל"מצבים שאותם אפשר להגדיר רק כמצבים מיסטיים"¹²². עם זאת, נדמה כי המגמה המיסטית עדיין נתפסת כזרה ומנוגדת לזו הפילוסופית-רציונלית, והיא באה "אחריה". טיב הקשר ההדוק שבין הפילוסופיה למיסטיקה במשנת הרמב"ם מצריך עוד עיון מדוקדק ומרובד.

ישנן כמה טענות כבדות משקל אודות קיומן של מוטיבים מיסטיים בהגות הרמב"ם, בעטיין יש להרחיב היריעה אודות חקר תורת הרמב"ם:

1. טרמינולוגיה – כפי שטוען בלומנטל, בתוך אוצר המילים המיימוני ב"מורה" – שברובו שאוב מהעולם המדעי של תקופתו – אנו מוצאים מונחים שמגיעים במובהק מהמיסטיקה הצופית. בלומנטל מונה מונחים כמו: "התבודדות" (אלאנפראד) "נעם" (אלגבטה bliss) כתיאור של החוויה השכלית, "אתאחד" (התאחדות, unio), חשק (עשק) ועוד. כל אלו מגיעים, כפי שנראה, בתוך ההקשר של שלבי ההתבוננות השכלית. בלומנטל מציין כי "מעניין מאוד שהרמב"ם, שלא חסר לו אוצר מילים מהעולם המדעי והפילוסופי של ימיו, השתמש בשורת מילים לא שכלתניות [...] אין כל ספק שלפנינו אוצר מילים מיסטי"¹²³

2. פרקטיקה – הטרמינולוגיה שראינו לעיל מעידה על האופן בו הרמב"ם מתרגם תובנות פילוסופיות לתוך סט של פרקטיקות בעלות קונוטציה מיסטית. פרקטיקות של התבוננות ממושכת, ריקון מחשבה, באים לידי ביטוי מובהק וצלול בעצות לתרגול המופיעות בפרק נ"א של החלק השלישי: "הדבר הראשון שתשתדל לעשות הוא שתרוקן את מחשבתך", "ולהפעיל את המחשבה השכלית לחשוק בו תמיד" ועוד. אלו מעלים את ההשערה שמא האפיק הפילוסופי מתרחב מחוץ לתחומיה

¹²¹ קרמר, עמ' 372.

¹²² שם, שם.

¹²³ בלומנטל, עמ' ט; לאחרונה צידד בעמדה זו יואל קרמר בספרו "הרמב"ם – ביוגרפיה": "אוצר המילים המתארות תשוקה ואושר מצביע על כך שזהו מצב מיסטי, מיסטיקה פילוסופית" (קרמר, עמ' 375)

של הפילוסופיה, כפי שבלומנטל טוען, או – כפי שברצוני לטעון – שלפילוסופיה עצמה ישנו עומק נוסף – הוא הממד המיסטי¹²⁴.

לאור הקדמה זו, אבקש כעת לפנות לעיון בדברי הרמב"ם ולראות את האופן בו המודל האריסטוטלי מעובד ולובש פן מיסטי בכתביו. ראינו לעיל כי ניתן לזהות ניצנים של מיסטיקה כבר בדברי אריסטו עצמו, דרך המודל של תיאור ההוויה האלוהית כ "שכל המשכיל עצמו", ודרך המוטיב של חיקוי האל Imitatio Dei הבא לידי ביטוי בתביעה האתית עבור האדם לעסוק בעיון ובכך להביא לידי ביטוי את האלוהי שבו. התפיסה האריסטוטלית של החשיבה כלוקחת חלק בפעילות האלוהית, יכולה להוות מודל למיסטיקה פילוסופית. בדברים הבאים אבקש להציג את האופן בו הרמב"ם מעבד את המודל האריסטוטלי לתוך מודל "שכל-משכיל-מושכל" (בלשון המשנה תורה: מדע, יודע, מודע) כדי להבין ממנו על אפשרויות הידיעה האנושית. בהמשך אבקש להראות את האופן בו המודל האריסטוטלי מתפתח בהגות הרמב"ם לכדי מיסטיקה פילוסופית, ומה שהיה אולי גנוז בבחינת "פוטנציה" בתורת אריסטו, הולך ומתגלה אופן אקטואלי אצל הרמב"ם.

2.2 שכל משכיל מושכל כעקרון יסוד

בעיוננו בדברי אריסטו ראינו כיצד השאלה אודות ה "מה זה להיות" האלוהי, ה ousia האלוהית, שופכת אור על שאלת ההוויה בכלל – מה זה להיות. במובן מסוים הרמב"ם משתמש בהיקש הזה כדי להנהיר את שאלת ההכרה, מהי הכרה, מהי ידיעה, וכיצד היא אפשרית. דרך עיון באופן הידיעה האלוהית מבקש הרמב"ם לשפוך אור על שאלת הידיעה בכלל. וכך הרמב"ם מציג את הידיעה האלוהית בספר ההלכה שלו,

¹²⁴ חנה כשר, במאמר שכתבה בעקבות משנתו של דוד בלומנטל, ביקשה לחדד נקודה משמעותית ב "מיסטיקה הפילוסופית" בה המיסטיקה מוצגת כפסגת ההתבוננות, ואודות הקשר שבין מיסטיקה לפילוסופיה: "האם כל שלב מוסיף על קודמו (accumulation) או שהיחס שבין השלבים הללו הוא בבחינת 'בא זה אחר סור זה' וכל שלב ממיר את קודמו (succession)" (כשר, מיסטיקה, עמ' 41). כשר קובעת בסוף המאמר כי: "אפיונה של משנת הרמב"ם כ 'מיסטיקה פילוסופית' מצריך שימוש במונח 'מיסטיקה' בגבולות התבונה בלבד שם (שם, עמ' 43); לכך הייתי מוסיף שגם את האופן בו אנו תופסים תבונה או משהו כתבונתי זקוק להרחבה. לדעתי המושג 'מיסטיקה פילוסופית' מבקש לייצר הרחבה של המיסטיקה מחד, ושל הפילוסופיה ומושג התבונה מאידך. למעשה, הם מרחיבים זה את זה אהדדי."

משנה תורה: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיינו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלוהות הרבה הוא וחיינו ודעתו ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד נמצאת אתה אומר **הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד** **ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו** [...] לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוייתו"¹²⁵.

הרמב"ם ממשיך את המסורת האריסטוטלית בתארו את החשיבה האלוהית כצורת חשיבה ייחודית ופרטיקולרית, הנגזרת מאחדות האל. לכאורה, ניתן לחשוב כי אין בין הידיעה האלוהית לידיעה האנושית דבר וחצי דבר. והרי הרמב"ם אומר במפורש שאין ידעת האל כידיעתנו. ייחוד הידיעה היודע והדעת באלוהות הוא מהדברים שאין האדם יכול להכירו במלואו. אמנם, יש לזכור כי ספר "משנה תורה" אינו ספר ליחידי סגולה, כמו "מורה הנבוכים", ועל פניו אינו מכיל טכניקות של איזוטרקיה בכתיבה. זהו ספר הלכה המיועד לכלל, שעניינו לבאר את המעשה אשר יעשה האדם. נוכחות העיקרון החמקמק "הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד" מעיד על חשיבותו בחיים הדתיים בכלל. ואכן, כאשר הרמב"ם מבאר עקרון זה באופן פילוסופי בספרו "מורה הנבוכים" הוא מגדירו כ"יסוד של תורתנו": "יודע אתה כמה מפורסמת אותה אמירה אשר אומרים הפילוסופים על אודות האל יתעלה, והיא שהם אומרים **שהוא השכל, המשכיל והמושכל**, וכי שלושת העניינים האלה בו יתעלה הם עניין אחד אשר אין בו ריבוי. ואנו כבר הזכרנו זאת בחיבורנו הגדול"¹²⁶, שכן זהו יסוד של תורתנו"¹²⁷. הפילוסופים להם מיוחסת אותה אמירה מפורסמת

¹²⁵ רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק ב, הלכה י'.

¹²⁶ הרמב"ם מתייחס לציטוט שהובא לעיל מספרו "משנה תורה". ראו הערה קודמת.

¹²⁷ מו"נ, ח"א, פרק סח. מהדורת שוורץ, עמ' 173. יש לציין שהמילה "יסוד" היא תרגום למילה הערבית "קעדה" שמצינת גם עיקר, כמו עיקרי אמונה.

הם, כמובן, אריסטו בפרקי המטאפיסיקה שנידונו לעיל, וכן הפילוסופים המוסלמים של ימי הביניים דוגמת אלפאראבי¹²⁸.

אמנם יש לתמוה על דברים אלו, שכן אם עקרון זה של אחדות היודע הידיעה והמודע הוא דבר ש "שאינו כוח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו" כלשון הרמב"ם בספר ההלכה שלו, מה טעם לדבר ולהגות בהם? מה המקום להציג תפיסה זו בספר הלכה המיועד לכלל האנשים, איזו אפשרות יש לעסוק ולהגות בתפיסה זו באופן פילוסופי? ויתירה מזו – כיצד הוא מהווה עקרון יסוד של הדת? האם לא זהו הדבר אשר "אודותיו יש לשתוק" כדברי וויטגנשטיין. שאלות אלו, שמחברות אותנו לתחום האיזוטריקה (חוסר היכולת להביע את התובנה שהושגה, אחדות מוחלטת של מושא ההתבוננות ועוד) יידונו ויתבארו בהמשך הפרק. לעת עתה ברצוני להתרכז באופן בו הרמב"ם גוזר אפיסטמולוגיה מתאולוגיה. הווי אומר, את האופן בו מודל החשיבה האלוהית משליכה ומכוננת את החשיבה האנושית – וכמובן, האפשרויות שנפתחות עבור התודעה האנושית כתוצאה מהשלכה זו.

2.3 השורשים התיאולוגיים של תורת ההכרה

אחד הפרויקטים המרכזיים של "מורה הנבוכים" – לפחות ברובד הגלוי שלו – הוא לעגן את אחדות האל הפשוטה על שלל המשמעויות הנלוות לכך. עקרון זה נתפס על ידי הרמב"ם, כפי שראינו לעיל, כ"יסוד של תורתנו" ומעוגן על ידי עקרון אחדות השכל המשכיל והמושכל. הרמב"ם פותח את המורה בביאור מושגי של סדרת תארים ופעולות המיוחסות לאל, תוך ניסיון לבאר כיצד תארים אלו מיוחסים לאל – על דרך ההשאלה, או על דרך השלילה – מבלי לפגוע באחדות האל¹²⁹. כחלק מפרויקט זה אנו עדים לשלילה של כל תואר גשמות המיוחס לאל בכתובים, במה שמכונה "תורת התארים השליליים". מבלי להיכנס לעומק

¹²⁸ ראו מו"נ, מהדורת שוורץ, הערה 1 לפרק ס"ח, עמ' 173; כפי שראינו לעיל, אצל אריסטו הניסוח המעט שונה. האל הוא "שכל המשכיל את עצמו".

¹²⁹ על פרוש עולם המושגי המקראי בפרקים הראשונים של ה"מורה", ראו: קרמר: 351-357; שטראוס, 169.

העניין¹³⁰, ניתן לומר שבבסיסה של תורה זו עומדת ההנחה כי התפיסה האנושית של פעולות ותארים היא תפיסה מגושמת. בייחוס תארים ופעולות לאל יש משום הגשמה והשלכה של מושגים אנושיים על האלוהות הפשוטה, ולכן פגיעה בשלמות ואחדות האל. המטרה הראשונית של ה"מורה" הוא "לזכך" מגשמות את התארים המיוחסים לאל. כך, למשל, כאשר אנו מייחסים "ראיה" לאל, אין המשמעות שהאל רואה כפי שאנו רואים, ראייה בעין גשמית. כוונתנו היא שדבר אינו נעלם מידיעתו, כלומר – שהוא אינו עיוור למציאות. וכאשר מייחסים לאל "ישיבה" אין הכוונה ישיבה אלא שלילה של תנועה ושינוי. כשם שהיושב אינו נע, כך התואר "ישוב" מתאר את התמדת פעולותיו של אל מבלי שינוי¹³¹.

יש רובד נוסף המיוחס לתואר, והוא הופעתו כתואר מופשט המציין פעולה. כך למשל הרמב"ם אומר על ראייה: "דע ש"ראה", "הביט" ו"חזה" - שלושת הביטויים האלה מציינים ראיית העין ושלושתם הושאלו להשגת השכל"¹³². כלומר, על אף המופע הגשמי של ראייה כאשר הוא מיוחס לעולם החומר, כפגיעה של קרני אור ברשתית, הרי שכאשר אנו מייחסים ראייה לאל המושג מתערטל מגשמותו ומתגלה כמושג מופשט – ראייה בעין השכל, השגה שכלית. כשם שאצלנו דבר שנראה בעין מתאמת בצורה וודאית, כך ראייה שכלית מהווה השגה מוחלטת ועקב הוודאות הנלווית אליה היא מכונה, בהשאלה, ראייה. ברובד הפרשני הזה אין מדובר בתארים על דרך השלילה. מתוך בירור זה מתבאר שלכל אחד מהתארים והפעולות יש גם מופע "מופשט"¹³³.

¹³⁰ הרחבה על תורת התארים השלישיים ראו. lvry, p.56-59; קרמר, עמ' 356-357; שטרן, 174-198; הלברטל, 250-262. להמשך הדיון בתארים השלישיים ואופן הופעתו במשנת ר' עובדיה ראו בהמשך, פרק שלישי, סעיף 3.4.

¹³¹ מו"נ, ח"א, פרק י"א. מהדורת שוורץ עמ' 46.

¹³² מו"נ חלק א, פרק ד, מהדורת שוורץ עמ' 36; מעניין לציין כאן את מה שאומר פון פריץ בניתוחו הפילולוגי של המושג nous in the Greek language the notion of noein has especially close relation to the sense of vision: noein I p. 88. אמנם פון פריץ מציין כי החשיבה ההומרית אינה מופשטת עד כדי כך, וראיה מציינת בה בדרך כלל ראייה חושית. עם זאת, הניתוח הפילולוגי חושף קשרים חזקים בין המושג המקביל לשכל – nous לבין ראייה.

¹³³ לשאלת הקדימות האונטולוגית של המובן אדרש בהמשך; אציין כאן רק שדברי הרמב"ם מעלים את השאלה - מה מכונן את מה: האם השימוש הנכון במונח "ראיה" הוא זה האנושי, והשימוש בו בהקשר האלוהי הוא בהשאלה, או שמא השימוש המושאל הוא דווקא זה האנושי, בעוד השימוש במושג אודות התחום האלוהי חושף את הרובד האמיתי של המושג; שטרן מזהה כאן אסטרטגיה בעלת שני שלבים: בשלב הראשוני "כופלים" את המשמעות של המילים (ambiguates), כלומר, מציגים את המושג כבעל יותר ממשמעות אחת. בשלב השני "מצמצמים" את המשמעויות לאחת האפשריות אודות האל (disambiguates). (שטרן, עמ' 28). לפי שטרן המטרה של אסטרטגיה זו אינה, כפי שהצגתי, לזהות את המשמעות האמתית של המילה, אלא לסלק כל משמעות שמוכחת כשקריית אודות האל (כגון "משמעות גשמית"). (שם, שם).

מבין שלל הבעיות בתארים המיוחסים לאל, שאלת הידיעה האלוהית היא אחת השאלות המרכזיות הנוגעות למתח שבין אחדות האל לכל יכולתו, ובכללה - היותו יודע כל. ניסוח אפשרי של הבעיה הוא: כיצד ייתכנו מושאי ידיעה רבים (כמספר הפרטים שבעולם) מבלי ליצור "ידיעות" רבות אצל הבורא, ומכאן – ריבוי בדעת הבורא ופגיעה באחדותו. שהרי, לכאורה, "עם ריבוי מושאי הידיעה רבות הידיעות"¹³⁴. מחד, אם הבורא יודע כל הרי שהוא יודע את כל הפרטים והמקרים שבעולם ידיעה פרטית. ידיעה שכזו יוצרת בו ריבוי הפוגע באחדותו. מאידך, אם אין ידיעתו ידיעת הפרטים – היותו כל יכול ושלם נפגעת שהרי הנה נמצאו דברים שנעלמים מידיעתו. נמצא שיש חוסר בשלמות ידיעתו. חוסר זה, בתורו, מזמין את האפשרות שתתכן בו תוספת ידיעה ועל כן שידיעתו אינה בפועל תמידית¹³⁵.

הרמב"ם דן בידיעה האלוהית בפרק כ' של החלק השלישי במורה. וכך הוא פותח את דבריו: "דבר מוסכם הוא שלא ייתכן שתתחדש לו יתעלה ידיעה כך שידע עכשיו מה שלא ידע לפני כן. ולא ייתכן שתהיינה לו ידיעות רבות, מרובות מספר [...] אומרים אנו, קהל בני התורה, שבידיעה אחת הוא יודע דברים מרובי מספר. לגביו יתעלה אין הידיעות שונות זו מזו בשל השוני במושאי הידיעה, כמו שזה לגבינו"¹³⁶. בהמשך, בפרק כ"א, מרחיב הרמב"ם את דבריו: "כוונתי שאין הוא יודע את הדברים מתוכם, כך שהיו חלים ריבוי והתחדשות. אלא הדברים באים בעקבות ידיעתו הקודמת הקובעת אותם בהתאם למה שהם [...] כי בידיעתו את אמיתת עצמותו הבלתי משתנה הוא יודע את כל מה שמתחייב ממעשיו כולם. שאנו נבקש להבין כיצד זה – (הרי זה כאילו) בקשנו שאנו נהיה הוא והשגתנו השגתו"¹³⁷.

בדברים אלו רומז הרמב"ם על העיקרון שמציג את ידיעת הבורא כידיעה שבפועל תמידית, Energeia תמידית, מבלי לאפשר לידיעתו להיות "נצבעת" על ידי מושאי הידיעה ועל כן מותנית על ידם.

¹³⁴ מו"נ, ח"ג פרק כ. מהדורת שוורץ, עמ' 489.

¹³⁵ קושיה מרכזית אחרת הנוגעת לידיעה האלוהית, ואליה לא נוכל להיכנס במסגרת עיונו כאן, היא חופש הבחירה של האדם. רק נציין שלכאורה יש כאן משולש ששלוש צלעותיו אינן יכולות להתקיים בו זמנית: הצלע האחד – היות האל יודע כל, השנייה – היות האל אחד ושלם, מבלי חסרון כלשהו. השלישית – יכולת הבחירה החופשית של האדם בעטייה הוא צפוי לשכר או לעונש בהתאם לפועלו. גם קושיה זו נפתרת דרך הנוסחה של שכל משכיל מושכל, אך במסגרת עבודה זו לא אוכל להדגים פתרון זה באופן קונקרטי ביחס לקושיה אודות חופש הבחירה.

¹³⁶ מו"נ, ח"ג, פרק כ', מהדורת שוורץ, עמ' 488.

¹³⁷ שם, פרק כ"א, עמ' 492.

ראשית – ידיעתו את הפרטים מגיעה מידיעת עצמותו. אין האל יודע את הפרטים בידיעה שחיצונית לו אלא "מחמת עצמו ידעם"¹³⁸. כבר הזכרנו לעיל כי הרמב"ם מקבל – תוך כדי עיבוד, התאמה והסתייגות – את התפיסה האריסטוטלית של האל כשכל. מתוקף תיאורו ככזה הוא מכיל את כל צורות פרטי העולם בכוח – את כל מה שניתן יהיה לדעת. מכיוון שניתן לתאר את האל כשכל המשכיל את עצמו, בידיעת עצמו הוא יודע את הדברים הקיימים.

הדבר מתבאר מעט יותר דרך העיקרון השני העולה מדברי הרמב"ם שהובאו: היות הדברים קיימים עקב ידיעתו אותם, באופן סיבתי. במובן מסוים הרמב"ם מציב נוסחה: "אני ידוע – אני קיים". ידיעת האל אינה ידיעה אינפורמטיבית, אלא ידיעה מכוננת. הרמב"ם ממשיל את הדבר ליצר של שיעון. היוצר רואה בעיני רוחו את יצירתו בבחינת צורה, אליה מתלווה ה"טלוס", התכלית למענה היצירה נוצרה. או אז היא נוצקת לתוך חומר שיביא את ייעודה לכדי מימוש. נמצא שמה שכוון את היצירה – את השיעון, למשל, כבעל מחוגים, מספרים, מתכות, גלגלי שיניים, היא צורתו בעיני רוחו של היוצר. ידיעת היוצר את תנועות המחוגים וגודלם, מיקום המספרים אינה מגיעה מהתבוננות בשיעון. הוויית הפרטים הללו הן תוצר של כוונת היוצר, בשונה ממי שמתבונן בשיעון בחנות ראווה, למשל, אז ידיעתו את פרטי השיעון הן תוצר של התבוננות מן החוץ. אם כך יש ידיעה מכוננת, ויש ידיעה אינפורמטיבית, ואין מדובר באותו הדבר¹³⁹.

הרמב"ם עצמו אומר כי קיים הבדל מהותי בין ידיעת האל, לידיעת האדם: "אין שותפות בין ידיעתנו וידיעתו כמו שאין שותפות בין עצמותנו ועצמותו. מה שהטעה כאן הוא שיתוף השם 'ידיעה', מפני שהשותפות היא בשם בלבד, בעוד שהשוני באמיתותם"¹⁴⁰. אנו משתמשים אמנם בשם "ידיעה" לתאר את ידיעת הפרטים על ידי הבורא, ואת ידיעותינו אודות העולם. אך זהו שיתוף השם בלבד, טוען הרמב"ם. אנו משתמשים באותו מושג, על מנת לציין סוגי ידיעה שונים.

¹³⁸ משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ב, הלכה י'.
¹³⁹ מודל הידיעה המכוננת שהוצג כאן מאפשר לרמב"ם להרחיק כל קטגוריה גשמית מן הבורא, שכן הידיעה המכוננת – כמו במשל – היא ידיעת הצורות. הגם שהיוצר יודע את החומר ממנו הוא יפיק את ה"טלוס" של היצירה, הרי שידיעתו את החומר היא צורנית ותכליתית.

¹⁴⁰ מו"נ, ח"ג, פרק כ, מהדורת שוורץ, עמ' 490.

ניתן לשים לב למתח העז שאופף את דברי הרמב"ם. מחד – החובה הדתית לדעת את האל, כפי שמנוסחת בהלכה הראשונה של ספר ההלכה שלו, משנה תורה: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל נמצא. וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" ובהמשך בהלכה ו': "וידעת דבר זה מצוות עשה". מאידך – ההבנה הפשוטה ש"כי לא מחשבותיי מחשבותיכם", שיש גבול ומסך בין הידיעה האנושית לזו האלוהית, שיש תחום שבו נאמר לאדם – עד כאן השגתך מגעת. האם בדברים אלו נסגרה הדלת עבור תודעתנו להבין משהו ממושג הידיעה האלוהית? האם אין בנמצא גשר, אפילו צר מאוד, שמקשר בין שכל האדם לשכל האלוהי?

על מנת לענות על שאלה זו נזכר לרגע באופן בו הרמב"ם מבאר את תארי האל, כפי שפתחנו בפרק זה. יש ראייה אנושית, ויש ראייה אלוהית. למרות שהשיתוף ביניהם הוא שיתוף השם בלבד, יש ביניהם קשר כלשהו: כשם שבראייה חושית הדבר מושג כקיים באופן אמיתי (לפחות מצד צורתו הנראית), כך בראייה האלוהית – שהיא בעצם השכלה, הדבר מתאמת באופן מוחלט (שהרי ראיית האל מכוננת ומהווה אותו). באופן דומה יש להבין, לדעתי, את המושג "ידיעה". יש לשפוך אור על האופן בו ידיעה קיימת באלוהות ועל האופן בו הדבר משליך על הידיעה האנושית.

בבקשו לאחד באל את מושאי הידיעה, היודע והדעת ולבאר את יחס האל לעולם מבצע הרמב"ם מהלך דרמטי: הוא מכניס כעקרון מסביר לתוך קודש הקודשים של העולם היהודי – אחדות האל, "ה' אחד" – את הנוסחה האריסטוטלית של האל כשכל המשכיל את עצמו: שכל-משכיל-מושכל. כאשר הרמב"ם מבקש לבאר עיקרון זה, הוא נזקק לבאר את האופן בו מתבצעים תהליכי ההכרה האנושיים. הדבר, כמובן, מתמיה, שכן כיצד עיקרון ש"אין כוח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו" מוסבר על ידי אותה הוויה אנושית מוגבלת? אין זה אלא שהרמב"ם מבין, והדבר מובלע באופן בו הוא מבאר את הדברים, שהידיעה האנושית – השכל האנושי – "הוא הקשר" בין אדם לאל, כדבריו בפרקי המורה האחרונים. הידיעה האנושית, יש בה מן "הצורה" של הידיעה האלוהית. על ידי התבוננות בתהליכי ההשכלה האנושית נוכל לדעת משהו מידיעת האל.

2.4 אפיסטמולוגיה מיימונית

בפרק ס"ח בחלק הראשון של "מורה הנבוכים", מבקש הרמב"ם לבאר את דברי הפילוסופים באמרם אודות האל "שהוא השכל, המשכיל והמושכל"¹⁴¹. כדי להבין עקרון זה מבקש הרמב"ם להתבונן באופן בו מתפקדת ההכרה האנושית. ראשית הוא מתחיל בהבדל שבין תפיסה חושית להשכלה, ולאחר מכן, בין "השכלה בכוח", לבין "השכלה בפועל". השאלה, שהעסיקה פילוסופים רבים ועודנה מפרנסת דיונים פילוסופיים שלמים, היא "מהי תפיסה". כיצד נתפס אובייקט חושי, ומהם התהליכים המאפשרים את הגעתו לסף התודעה האנושית. הרמב"ם מביא כדוגמא תפיסה של עץ. לשיטתו, ראייה חושית בלבד (אם זו בכלל בעלת פשר) עדיין אינה מהווה וממצה את מה שאנו חווים כתפיסה. שהרי מושא התפיסה אינו נוכח כפי שהוא, באופן פיס'י, בתודעת האדם – העץ החושי נותר חיצוני גם לאחר שנתפס נצפה ונחוה. ועדיין נאמר שהוא נחוה באיזשהו אופן. אם כך מהו הדבר שנחוה, באיזה אופן נוצר מגע בין תודעת המתבונן לאובייקט הנצפה והנחוה, או מוטב, מה ממושא החוויה נחוה ונתפס בתהליך ההכרה? תפיסה חושית גרידא, עדיין אינה מהווה תפיסה, שכן מהו הדבר המאפשר לאדם לסווג מגוון צורות שונות בעלי קווי מתאר שונים, ולעתים צבעים ומרקמים שונים, ולסווגם יחד תחת המושג "עץ". אין אלו רשמי החושים בלבד. לרשמי החושים מתלווה תהליך של סיווג ופרשנות המהווים חלק מהותי ממה שמכונן תפיסה. וכך אומר ר' שם טוב, אחד מפרשני המורה, בביאורו לדברי הרמב"ם אודות תהליך ההכרה, או "ההשכלה" כפי שמוכנה בפיו: "המושכל אינו הדבר אשר מחוץ ולא הצורה החושית אשר בעין ולא אשר בדמיון למה שהיו אלה פרטיות והפרטי לא ישיגהו השכל אם כן הצורה המדומה אינה מושכלת וכ"ש החושית וכ"ש הצורה הנמצאת חוץ לנפש כי זאת לעולם לא תמצא בנפש. אם כן הפשטת הצורה מהחומר הוא פועל השכל ואז יקרא משכיל בפועל"¹⁴².

תפיסה אמתית - השכלה בפועל היא, למעשה, היכולת לתפוס צורה, במקרה שלנו את צורת העץ – לערטל את מושא התפיסה מהופעתו החומרית ולראותו כצורה "טהורה". וכך דברי הרמב"ם עצמו

¹⁴¹ שם, שם.

¹⁴² מו"נ עם פירושים, פירוש שם טוב, עמ' 100.

במורה: "כאשר הוא משכיל את צורת חתיכת העץ הזאת שאנו מצבעים עליה ושולף את הצורה שלה מן החומר ותופש את הצורה מעורטלת – שהרי זאת היא פעולת השכל – אזי הוא נעשה משכיל בפועל. השכל שהגיע להיות בפועל הוא הצורה המעורטלת של חתיכת העץ אשר בדעתו, כי אין השכל דבר זולת העניין המושכל"¹⁴³.

ברצוני לחדד שתי נקודות מתוך דברים אלו של הרמב"ם. הראשונה היא הטענה כי פעולת השכל היא ההפשטה, היכולת "לערטל" אובייקטים מהופעתם החומרית ולתפוס אותם בבחינת צורה. יכולת זו היא שמאפשרת תפיסה בכלל, באשר היא המאפשרת לתרגם תפיסה חושית של אובייקט בעל קווי מתאר וצבעים מסוימים ולסווגו כ "עץ", למשל. לשיטת הרמב"ם, השכל, בהיותו עצם מופשט, תופס דברים מופשטים, לכן ההבאה שלהם אל השכל נעשית דרך הפשטה שלהם מהאלמנטים החומריים הפרטיקולריים. בכך הופכים מושאי השכל לברי תפיסה. הנקודה השנייה, ממשיכה את זו הראשונה וקשורה בזיהוי הרמב"ם את השכל עם מושא תפיסתו באומרו שהשכל שיצא מן הכוח אל הפועל הוא הצורה הנתפסת. פעולה זו של הבאת השכל מן הכוח אל הפועל מתרחשת דרך אחדות השכל והמושכל. נקודה זו דורשת הרחבה. הרמב"ם מחדד אחדות זו באומרו: "הרי שהתברר לך שהדבר המושכל הוא הצורה המעורטלת של חתיכת העץ והיא השכל שהגיע להיות בפועל, ואין הוא שני דברים, שכל והצורה המושכלת של חתיכת העץ, כי אין השכל בפועל דבר זולת מה שהושכל"¹⁴⁴. אחדות השכל והמושכל עלולה להראות תמוהה, שכן מה משמעות אחדות זו?

אכן מדובר באחד הרעיונות המוקשים ביותר בהגותו של הרמב"ם, ורבים הפרשנים והחוקרים שנתנו עליו את דעתם. גדעון פרוידנטל, במאמרו שהוזכר לעיל "המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם" מציע לראות את השכל והמושכל כשני צדדים של אותו המטבע. הוא מפנה להערה של אריסטו במטאפיזיקה (xii 7; 1072a 30), בה אריסטו מציין כי "מושא המחשבה" הוא בצד אחד של הניגודים הקורלטיביים, אותם ניגודים אודותיהם אריסטו דן בספר 10 של הקטגוריות. אריסטו מסביר יחס זה דרך

¹⁴³ מו"נ ח"א פרק ס"ח. מהדורת שוורץ, עמ' 174.

¹⁴⁴ שם, שם.

שתי דוגמאות: כפול וחצי, ידע והניתן לידיעה. ניגוד קורלטיבי משקף יחסים פנימיים עמוקים הקיימים בין שני ניגודים שכאלו, בהיותם בעצם שני פנים של אותו הדבר עצמו. כך, למשל ה"חצי" הוא חציו של הכפול בעוד ה"כפול" הוא כפולו של החצי, קרי, השלם. הן ה"חצי" והן ה"כפול" מתייחסים לאותו המושא שהם פניו, או מוטב, מקיימים יחסי גומלין בהגדרים האחד את השני. פרוידנטל מבקש לטעון כי את המשכיל והמושכל יש לראות כמקיימים מעין יחסים קורלטיביים, כמו "ידע" ו"הדבר הניתן לידיעה", ובלשון הרמב"ם השכל והמושכל. הדבר הניתן לידיעה של אובייקט מסוים היא הידע אודותיו, ובאופן זהה המושכל אודות אובייקט מסוים הוא אותו הידע. השכל והמושכל הינם שני צדדים של אותו הדבר עצמו, והדבר מתגלה בפועל בפעולת ההשכלה. למעשה, טוען הרמב"ם, לשכל אין מציאות משל עצמו: "פעולת השכל, אשר היא השגתו, היא אמיתתו ועצמותו"¹⁴⁵. השכל קיים רק באשר הוא יוצא מן הכוח אל הפועל, ויציאה שכזו אפשרית רק כאשר הוא משכיל. נמצא שהווייתו היא היא ההשכלה, שהיא תוכנו של השכל. וכמו שמסכם זאת פרוידנטל במאמרו: "לשכל אין טבע משל עצמו אלא רק טבע המושאים שלו"¹⁴⁶.

הרמב"ם מבחין בכך שכל דבר שהוא "בכוח", שהוא פוטנציה, חייב מצע שיישא את הפוטנציה. כך האדם מהווה המצע לשכל בכוח. נמצא, אומר הרמב"ם, שיש שלושה דברים:

1. המצע של השכל בכוח – האדם, (משכיל בכוח)
2. השכל בכוח – אותו הרמב"ם מכנה השכל ההיולי
3. המושכל בכוח - למשל, צורת העץ לפני שנתפסה

הרמב"ם מציין שיציאת השכל מן הכוח אל הפועל אפשרית רק הודות לקיומו של מצע – האדם. כאשר האדם – המשכיל, תופס בפועל מושכל כלשהו, מושא מחשבה, כמו צורת העץ למשל, אז השכל יוצא מן הכוח אל הפועל ו"נעשים שלושת העניינים אחד"¹⁴⁷.

¹⁴⁵ שם, שם.

¹⁴⁶ פרוידנטל, עמ' 86.

¹⁴⁷ מו"נ, ח"א, פרק ס"ח. מהדורת שוורץ, עמ' 175.

בנקודה זו חשוב לחדד את המובן מאליו: אחדות "שכל-משכיל-מושכל" אין פירושה אחדות של האדם – כפי שאנו מכירים אותו כהוויה בעלת גוף, עם מושא התפיסה החומרי, העץ, למשל. זהו, כמובן, דבר חסר פשר. הזכרנו כי עבור הרמב"ם האדם בבחינת משכיל הוא כעין מצע בו השכל בא לידי ביטוי ויוצא מן הכוח אל הפועל בפעולת ההשכלה. אך חשוב לראות כי אין זהות מוחלטת בין האדם כיצור בעל גוף לבין היותו המשכיל. וכמו שמחדד ר' שם טוב: "כי המשכיל והשכל הם דבר אחד למה שהמשכיל יקרא משכיל כשהוא מפשיט הצורה מהחומר"¹⁴⁸. כלומר, המשכיל נקרא משכיל רק בהיותו עוסק בפעולת ההפשטה, שהיא פעולת השכל. פעולה זו משתבחת כל זמן שהיא מתנקה מכל סיג של גשמיות מושגית ולכן כל עוד המשיג תופס את המושג בצורה גופנית – נפגמת בחינתו כמשכיל.

מכאן עולה כי אחדות שכל משכיל מושכל אינה נוגעת להופעה הפיסית של הדברים. לפי הרמב"ם הן השכל, והן צורת מושא התפיסה – העץ, למשל, אינם חומריים. השכל מסוגל להשכיל רק דברים כדוגמתו, משמע - מופשטים. ההפשטה מאפשרת את הגעת מושא התפיסה אל תוך חדרי השכל, ובאשר הוא משיג ויוצא מן הכוח אל הפועל הוא בא לידי ביטוי בצורה מאוחדת עם מושא תפיסתו. הרמב"ם מציין שמה שמפרק חזרה את השכל המושכל והמשכיל להיות דברים מובחנים זה בעצם חוסר היכולת האנושית להימצא בפועל תמידי, ב *Energeia* תמידית. "לעולם לא תמצא את השכל כדבר אחד ואת המושכל כדבר אחד, אלא אם הם נחשבים בכוח"¹⁴⁹. הכורח האנושי לצאת מן הכוח אל הפועל, ולשוב מן הפועל אל הכוח, "הרצוא ושוב" שמוכרח מעצם היות האדם בגוף הזקוק למנוחה, לגוף שסופג את לאות החומר, הוא שמבטל אחדות זו. כורח שכזה, מציין הרמב"ם, לא קיים אצל האל, שהוא – כפי שראינו בדברי אריסטו המקובלים על הרמב"ם – *Energeia* תמידית, תמיד בפועל. כמובן, מקופלת כאן ההנחה בעלת ההשלכות הדרמטיות – כפי שנראה בהמשך - שהיות האדם בגוף מקשה עליו לתפוס מושגים מופשטים בתכלית. היות האדם בגוף כופה על תודעתו תפיסה מושגית גופנית.

¹⁴⁸ מורה נבוכים עם פירושים, פירוש ר' שם טוב, דף ק ע"ב.

¹⁴⁹ מו"נ ח"א פרק ס"ח, מהדורת שוורץ, עמ' 175.

את תורת ההכרה המיימונית ניתן להבין לאור האופן בו הוא מבין ידיעה אלוהית. מאידך, נראה כאילו את הידיעה האלוהית הוא מבין מתוך התבוננות בתהליכי ההכרה האנושית. דומה כי קיימת כאן מעגליות, אך חשוב לזכור כי לעתים אין במעגליות כדי לסתור טיעון. לעתים דווקא המעגליות מעידה על ה"סגירות" ההוליסטיות וההרמטיות של תמונת העולם המוצגת, על הקשר החזק בין שלל הפרטים המרכיבים את תמונת העולם. בהקשר זה ראוי לראות את הפרויקט שמופיע בתחילת מורה הנבוכים הכולל בירור מושגים המופיעים בתורה בהקשר האלוהי – ראייה, שמיעה, דיבור ועוד – ופירוקם מההקשר הגשמי, כחלק מניסיון "לטהר" את האל מכל גשמות בצורה רחבה יותר. אין כאן רק בירור מושגי, והבנת האופן בו מושג מושאל מהתחום האנושי לתחום האלוהי, ומקיים את העיקרון של "דיברה תורה בלשון בני אדם" ו"לסבר לאוזן מה שיכולה לשמוע". ייתכן וניתן למצוא כאן טענה לפיה המושגים בהם אנו משתמשים הם עצמם מושגים מושאלים. הטענה היא – וזו עלולה להיות טענה רדיקלית – שההשאלה המושגית אינה כפי שחשבנו, מהאדם לבורא, אלא להיפך – המושגים בהם אנו מתארים פעולות אנושיות – ראייה, שמיעה, דיבור – הם עצמם מושאלים מהתחום האלוהי, ובעיקרם הינם מושגים מופשטים. מתברר למפרע כי החשיפה של הרמב"ם את השימושים המושאלים במושגים אודות האלוהות חושפת את הרובד הפנימי של המושג, את הרובד המעורטל שלו, לפני שהתגשם בהופעתו אצל האדם¹⁵⁰.

המורה מציג מהלך חתרני כפול. ראשיתו "לטהר" את האלוהות מגשמיות, ולבאר את המושגים המיוחסים לאל – ראייה, שמיעה, דיבור וכו' – בצורה מופשטת התואמת את אחדות האל. אך המהלך הסמוי הוא הפוך – להציג את האופן בו המושגים בהם אנו משתמשים – ראייה, שמיעה, דיבור – קיימים באופן ראשוני ומופשט¹⁵¹. הופעתם אצלנו בתחום האנושי מוצגת כמעין "צל" של המושג, עיבוי והתגשמות

¹⁵⁰ לתובנה הזו יש השלכה אתית, שכן עבור הרמב"ם "תכלית מעלת האדם היא להדמות אליו יתעלה במידת היכולת" (מו"נ ח"א פרק נ"ד. מהדורת שוורץ עמ' 135); כפי שנראה בהמשך, לזיכוך העולם המושגי האנושי – היכולת לתפוס דברים בצורה מופשטת – יש תפקיד חשוב בתורת הרמב"ם, וייתכן שראוי לראות אותו לאור העיקרון האתי של חיקוי האל. יכולת זו תהווה תנאי ל"השגחה", להיכללות האלוהות.

¹⁵¹ ראו פרידנטל, עמ' 96: "החלופה היא לתפוס את משמעותם הראשונית, המילולית והמדויקת של הביטויים כמתייחסים לתכונות של הישם המטאפיזיים – גם אם אינה נהירה לנו בדיוק – ואת משמעותם בהתייחסם לתכונות אנושיות כשאלה וצורית [...] הנחת קדימות המושגים האנושיים היא בדיוק האנדרופוצנטריזם שעל השחרור ממנו עמל הרמב"ם במורה הנבוכים". פרידנטל התייחס לקדימות המושגים והביטויים מהעולם הרגשי – אהבה, עונג. אני מבקש להרחיב את היריעה ולטעון כי גם מושג הידיעה האנושית הוא מושג "מושאל".

שלו. על האדם מוטלת המשימה לשוב במידת האפשר להופעתם הראשונית של המושגים בצורתם המופשטת – זהו האתגר האנושי. אותו עקרון מוחל גם על מושג הידיעה – הידיעה האנושית אינה אלא צל צילה של ידיעה באשר היא מגושמת וספוגה בעקרונות של העולם הפיסיקלי. אלא שהידיעה הפיסיקלית מקדמת אותנו שלב באשר היא ידיעה של עקרונות, של צורות. תכליתה היא להוביל אל המטאפיסיקה ששיאה – ההבנה של האלוהות כעקרון מסביר של ידיעה בכלל והעיון וההתבוננות בו. אנו רואים שכדי להשיג ידיעה על האדם לסגל לעצמו מושג ידיעה שדומה במובן מה לזה של האל עצמו. ידיעה אמתית היא ידיעתו של האל את הדברים. כשם שידעת האל היא ידיעת הצורות מתוך עצמו, כך ידיעת האדם יכולה להתרחש רק אודות צורות. עליו לצאת מן התפיסה הגשמית של מושאי ידיעתו ולנסות להבינם כצורה.

כאן אנו מגיעים למה שניתן לכנות "הממד המיסטי" של ההכרה, שכן על מנת להבין דברים כצורה על האדם להתאחד עם השכל. בשכל העליון נכללים כל צורות העולם. כך שכאשר אדם משכיל צורות, כאשר הוא תופס אובייקט מבעד להופעתו החומרית, הרי ששכלו משכיל ומתאחד עם הדבר כפי שהוא מאוחד בשכל העליון. במובן מסוים, כל התבוננות יש בה – בהתחלה שלא במודע, ובשלים מתקדמים במודע ובמכוון – התבוננות באל ודרכו. זאת ועוד, היכולת להשכיל – לתפוס דברים שלא דרך הופעתם החומרית – היא יכולת אלוהית השוכנת באדם, כפי שגם אריסטו הבין. ניתן לומר כי כאשר אדם משכיל, או תופס בכלל, הוא משכיל "דרך" האל, דרך אותו כושר אלוהי השוכן בו. למפרע מתגלה לפילוסוף ולמתבונן כי האל "מציץ מן החרכים". בכל התבוננות – בעולם הטבע, או במושכלות – מציץ האל, בין אם דרך השכל שהוא האלוהי שבאדם, בין אם דרך המושכל – הצורה. כפי שמנסח זאת אבי אלקיים: "האלוה משכיל את השכל הפועל בלבד ומיניה וביה הוא משכיל כל מי שהתחבר אל השכל הפועל בשעה ששכלו בפועל. מצב התודעה האלוהי של שכל-משכיל – מושכל הוא המצב אשר בו האלוה תופס את כללות הישים ברמה של השכל ולא ברמה הקונקרטית, ברמה של הצורה ולא ברמה של החומר"¹⁵². נמצא שבכל תפיסה ישנו ממד מיסטי של חיבור לשכל העליון, שכן בכל תפיסה נכלל שכלו של האדם בהשכלה המתמדת של האל¹⁵³.

¹⁵² אלקיים, מצבי תודעה, עמ' 480.

¹⁵³ על השכל הפועל, ראו אפטרמן, דבקות, עמ' 140: "במוקד תורת ההתערבות / ה'אתצאל' של הרמב"ם עומדת אפוא ישות מטאפיזית, קרי, השכל הפועל, המשמש מתווך נחות בין האדם החומרי והעולם החומרי ובין העולם השכלי הנבדל מחומר,

האדם המאומן בהשכלת הצורות מתוך התבוננות בעולם הטבע, הולך ומשכלל את יכולת ההפשטה שלו, קרי, יכולת ההשכלה שלו. נמצא שההתבוננות בעולם הפיסיקלי, ואחריה ההתבוננות בעקרונות המטאפיסיים מובילה לשכלול וזיקוק כלי ההשכלה. אך לפי הרמב"ם תכלית זיכור זה הוא ההתבוננות באל, מקור כל ההווים, מקור כל השכלה. ההתבוננות הפילוסופית בשיאה תהיה התבוננות באל. כדי להבין ממד זה לאשורו צריך להתבונן בפרק נ"א של החלק השלישי במורה, אותו מגדיר הרמב"ם כ: "מעין חתימה המבהירה גם את העבודה המיוחדת למשיג האמיתות"¹⁵⁴, והוא הפרק בו המוטיבציה המיסטית של הרמב"ם מתגלה ובאה לידי ביטוי ביתר שאת.

2.5 המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם

המודל שראינו לעיל: שכל – משכיל – מושכל, אינו משמש רק לתיאור תהליכי החשיבה האנושית, ואינו מתמצה בתיאור ההווה האלוהית. מודל זה משמש עבור הרמב"ם – ואולי בדומה למה שניסיתי לטעון בפרק אודות האתיקה האריסטוטלית – עקרון מסביר וקריאת כיוון עבור ההווה האנושית, עבור ה"טלוס", התכלית של היות אדם. אחדות "שכל משכיל מושכל" כמו קוראת לאדם לממש עקרון זה מול מושא הידיעה העליון – האל. במודל הידיעה המיימוני מתגלה משהו שלא נודע לפני – כיצד יצור חומרי בעל גוף, ובעל מושגים מעולם החומר יכול להשיג את ידיעת הדברים בצורתם המופשטת: מתוך דבקות השכל במקורו – באל. הדבר נכון על אחת כמה וכמה כאשר מושא ההתבוננות הוא לא אחר מאשר האל עצמו. המודל שכל-משכיל-מושכל מקבל אופי מיסטי מובהק כאשר המשכיל (האדם בבחינת שכלו) מתאחד בהתבוננות זו במושכל (האל, בבחינתו כחושב) דרך השכל (שהוא האלוהי שבאדם). זוהי, בתמצית, המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם.

המתווך את המאציל העליון. האדם השלם, שהוציא מהכוח אל הפועל את יכולותיו האינטלקטואליות וזכה בשכל בפועל, יכול להתקשר בשפע הנאצל משכל קוסמי זה באמצעות השכלה של המושכלות הנובעות ממנו. ההתערבות הסובסטיבית של השכל האנושי בשכל הפועל היא בגדר דבקות המושגת על יכולות אינטלקטואליות, כתוצר הסופי של תהליכי השתלמות ממושכים".

¹⁵⁴ מו"נ, ח"ג, פרק נ"א. מהדורת שוורץ, עמ' 655.

בדברים הבאים אבקש להציג את המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרק נ"א של החלק השלישי במורה דרך שלושה מושגים מרכזיים הנוכחים בפרק זה. השפע, ההשגחה והחשק. מושגים אלו מקיימים ביניהם מערכת יחסי גומלין, ואנו ננסה לגעת בהם בקצרה.

2.5.1 שפע

בפרק י"ב של החלק השני במורה מבקש הרמב"ם להסביר את האופן בו האל משפיע – דרך השכלים הנבדלים והשכל הפועל¹⁵⁵ – את שפעו על העולם. שתי שאלות עומדות במרכז הדיון: האחת: כיצד האל, אשר אין בו שינוי ותמורה, נתפס כאילו עתים הוא משפיע שפעו ועתים מונעו. ווריאציה אחרת לשאלה זו היא כיצד ייתכנו היווצרות וחידולן של דברים אם האל הוא מקורם, אשר בו, כאמור אין שינוי. כיצד ייתכן שהאל עתים יהווה דבר ועתים יכחיד. השאלה השנייה: כיצד אל מופשט מכל וכל יכול להשפיע בגופים מגושמים. כיצד ייתכן הממשק בין המופשט לגשמי. הדימוי שהרמב"ם מוצא כדי לענות על שאלות אלו, ולתאר את האופן בו האל מעצב ומשפיע שפעו על עולמו הוא המעיין: "לכן מכנים תמיד את פעולתו של (השכל) הפועל בשם 'שפע'." (זאת) על דרך הדימוי למעיין מים השופע מכל כיוון ואין כיוון מסוים אשר ממנו הוא מושך או (שבו) הוא מספק לזולתו, אלא הוא נובע מכל הכיוונים ותמיד (זורם) לכל הכיוונים ומרווה את הקרובים אליו ואת הרחוקים. כן אותו שכל. לא מגיע אליו כוח מכיוון מסוים ולא בזמן נתון דווקא; אלא פעולתו מתמדת: כל אימת שדבר מה מוכן, הוא מקבל את הפעולה הזאת, הנמצאת בהתמדה, הקרויה 'שפע'".¹⁵⁶

¹⁵⁵ בתמצית, בתמונת העולם כפי שהוצגה על ידי אלפראבי בין האל – כשכל – לבין העולם יש עשרה שכלים במערכת היררכית שהאחרון בהם הוא השכל הפועל. (תמונת עולם זו מקבילה במידה מסוימת לתמונת העולם האסטרונומית של התקופה אודות תשעת הגלגלים והארץ). האל – כשכל – מכיל בתוכו מעין "אידאות" אפלטוניות. כאשר השכל הראשון מתבונן באל – דרך האידאות הללו – הוא מקבל שפעו מהשכל שמעליו ומחולל את השכל השני. כך, כאשר השכל השני מתבונן בזה שמעליו, הוא מקבל שפעו ובתורו משפיע את השכל השלישי. וכן על זה הדרך עד השכל עשירי. כל שכל שכזה מקיים מערכת השפעה מקבילה גם עם הספירות ועם הגלגלים. כך, למשל השכל הראשון – בד בבד עם יצירתו של השכל השני משפיע בספירה העליונה ביותר. השכל השני משפיע בזו שמתחתיה. וכך הלאה. השכל העשירי – הוא השכל הפועל, הוא זה שמשפיע שפעו על הארץ – וכן – על שכל האדם. במובן הזה הוא ה"שער" של האדם לדרגות הוויה ראשוניות יותר מהחומר; על תורת השכלים הנבדלים, ראו שטרן, עמ' 227-234; בלומנטל, עמ' 52-56.

¹⁵⁶ מו"נ, ח"ב, פרק י"ב, מהדורת שוורץ עמ' 295. דימוי השפע האלוהי כנביעה תמידית הוא דימוי מיסטי מובהק. ראו פדיה, המראה והדיבור עמ' 168. פדיה מפנה שם גם לספר הבהיר ולדימוי האל כחופר המעיין. הקשר האפשרי בין מאמר הברכה – בו דימוי החפירה והנביעה בולטים – לספר הבהיר מצריך עיון מעמיק, שכן יכולות להיות לו השלכות מרחיקות לכת אודות אזורי תפוצתו של הבהיר וזמן כתיבת חלק מדרשותיו.

בעולם הפיסיקלי הימי ביניימי כל השפעה של עצם על זולתו צריכה להיעשות דרך מגע – ישיר או עקיף, דרך שרשרת סיבתית. כך, למשל, מביא הרמב"ם כדוגמא גוף שהתחמם. השינוי שנעשה בו התרחש או דרך מגע ישיר של מקור חום – אש, או דרך תיווך, חימום של האוויר. כך גם השפעת האל על העולם נעשית דרך מדיום השכל הפועל. אך מכיוון שהעולם השכלי אינו גוף, עולה השאלה כיצד עולם מופשט ומשולל מכל חוקיות גשמית יכול להשפיע על העולם הגשמי. זו שאלה בעלת השלכות קיומיות: כיצד האדם, בעל גוף וחומר, יוכל לקבל שפע מאת האל, כיצד קיים בכלל ממשק בין האל הפשוט שאין לו גוף ואין לו דמות הגוף, לעולם הזה החומרי, ולאדם אשר על האדמה.

הממשק בין האלוה כשכל המשכיל את עצמו, לבין השכל האנושי, המוגבל בסופיותו, בעל המושגים המגושמים, מוסבר לפי מודל השפע הנלמד מן המעיין. לפי מודל זה, השפע זורם באופן מתמיד ובלי שינוי, קבלתו תלויה במקבל ובהכשרתו לקבלת השפע. אם יכשיר האדם את כלי תפיסתו יושפעו עליו מי הדעת השופעים בתמידות. השפע האלוהי מתמיד בזרימתו. כמעין העולה על גדותיו, נובע בתמידות. הצימאון והרוויה תלויים במגיעים לגדות המעיין, ובכלים שיכילו המים. שפע המעיין יצבע ויתעצב על ידי הכלים שיכילו המים. אין זה מעיד, כמובן, כל שינוי במקור השפע עצמו. במילים אחרות: אין שינוי במשפיע, הוא אינו עתים משפיע ועתים מונע השפע. כל מקור של שינוי הוא במקבל השפע.

כך היעדר או התהוות של דבר מסוים בעולם, קשור בהכשרת או בהיעדר התנאים לקבלת שפע: "הכרחי שכאשר פעולה מסוימת נעדרת, העילה לכך היא שאותו חומר אינו מוכן לקבל את פעולתו של השכל הנבדל"¹⁵⁷. מכיוון שהשפע מקורו באל הפשוט, והשכל הוא הכלי ליצירת הקשר בין האל לאדם, עכירות החומר האנושי יכולה להוות חוצץ בינו לבין השפע. כשם שהגברת היסוד השכלי מהווה הכנה וכלי לקבלת השפע, הגברת היסוד הגופני יתר על המידה על ידי התמסרות למותרות ולתאוות מהווה חציצה ומסך בין האדם למקור השפע.

¹⁵⁷ מו"נ, ח"ב, פרק י"ב. מהדורת שוורץ, עמ' 294-295.

בנקודה זו ראוי לשים לב שהרמב"ם נוקט גישה מעט סגפנית, באומרו: "המעולים החכמים [...] הציבו להם כמטרה את מה שהייתה הכוונה (האלוהית שלמענה נבראו) מבחינת היות אדם, והיא ההשגה. ובשל הכרח הגוף הם מבקשים מה שהכרחי לגוף, 'לחם לאכול ובגד ללבוש' (בראשית, כח, כ) בלי מותרות"¹⁵⁸. העיסוק בענייני העולם הזה על שלל צרכיו – צרכי הגוף המרובים, הממון, הכבוד מעסיקים את שכלו של האדם במושגי עולם החומר ועל כן מגשימים אותו, ובכך מונעים ממנו את המגע עם השפע האלוהי. כאשר רוב עיונו של האדם בענייני וצרכי עולם החומר, העולם המושגי שלו נצבע על ידם. המחשבה בצרכים האנושיים היא מיניה וביה ריקון השכל מתכנים אלוהיים: "כאשר תרוקן את מחשבתך מן האל ותעסוק כל כולך באוכל הכרחי או בעיסוק הכרחי, כבר קטעת את הקשר בינך ובין האל. אז אין אתה עמו ואין הוא עמך"¹⁵⁹. וכן להיפך, העיסוק בעניינים האלוהיים, העיון בו – הוא הקשר אתו. קשר זה – בו האדם נהיה כלי לשפע האלוהי השופע במתמיד מכונה בפי הרמב"ם – "השגחה".

2.5.2 השגחה

עד כה ראינו כיצד האדם בהשכלתו נכלל בשכל האלוהי מכוח אחדות השכל משכיל והמושכל. הכלי, המדיום דרכו מתרחש איחוד זה הוא לא אחר מאשר השכל. בשני מקומות בפרק נ"א של החלק השלישי משתמש הרמב"ם במושג בעל הקונוטציות הצופיות המובהקות "קשר" או "הגעה" (וצלה)¹⁶⁰ לתיאור השכל כמה שמחבר בין האנושי לאלוהי: "כאשר תשיג את האל ואת מעשיו לפי מה שהשכל מצריך, אחרי זאת תתחיל

¹⁵⁸ שם, ח"ג, פרק י"ב. מהדורת שוורץ עמ' 458; מעניין לציין שיש כאן עיבוד למעלת העיון לפי אריסטו כפעולה המספיקה לעצמה ואינה דורשת מדרג אחר תנאים מרחיקי לכת (ראו לעיל, פרק ראשון עמ' 44). כאן הרמב"ם הופך את המשוואה ואומר שהרדיפה אחר תנאי חיים בעלי מותרות סותרת את היכולת להתפתח בחיי העיון.

¹⁵⁹ שם, ח"ג פרק נ"א. מהדורת שוורץ עמ' 659.

¹⁶⁰ על האופן בו ראוי לתרגם את השימוש של הרמב"ם במושג "וצל" יש ויכוח ארוך שנים. אבן תיבון תרגמו כ "דבק", בעוד אחרים בחרו בתרגום "חבר". צבי בנעט ביקש להוכיח, על סמך עיון בכתביו ההלכתיים, כי הרמב"ם עצמו סמך ידו על התרגום "קשר". על הדיון אודות מושג זה ראו: אפטרמן, דבקות. עמ' 139; כבר ראינו לעיל בדברי אפלטון, את התיאור של ה nous כקשר בין התחום האנושי לאלוהי בזיהויו כ daimon; על המושג "וצלה" בהקשרים צופיים ראו בהמשך פרק שלישי, עמ' 85; ראוי לשים לב שבעניין הרמב"ם את השכל כקשר נשמרת הטונסצנדנטיות של האל. האדם לא חושף את הסוד עד תומו אלא כמו אווז בקצה החבל שקצהו מוצב בארץ וראשו מגיע השמימה. מתאפשר לו מגע כלשהו באלוהות אך נשמרת האבחנה בין האדם האוחז בקצה החבל, לבין האלוהות שבקצה השני. אמנם החבל מאפשר הגעה, עד כדי קרבה ממש, אך לא מדובר באיחוד מוחלט עד כדי התאיינות.

להתייחד עמו ותשתדל להתקרב אליו ותעבה את הקשר אשר בינך ובינו שהוא השכל¹⁶¹". במובאה זו בולט כי השכל הוא מדיום הייחוד בין האלוהי לאנושי. פריו של חיבור זה הוא ההשגחה¹⁶².

בראשיתו של פרק נ"א מבהיר הרמב"ם מהותו של איחוד זה, ואת השלבים השונים בדרך אליו. בפרק זה הלשון והסמלים המיסטיים לובשים מבע עז. הפרק נפתח במשל שמהדהד בו אחד הפסוקים שזכה לפרשנויות מיסטיות לאורך הדורות: "הביאני המלך חדריו" (שה"ש א,א). הרמב"ם ממשיך את האל למלך בארמונו¹⁶³. יש אנשים שפונים עורף לבית המלך בכלל. בין אלו שתרים אחר הדרך המובילה לארמון יש מדרג ברור. כל אחת מדרגות העיון שהוזכרו לעיל משולה להמצאות בשלב אחר בדרך לארמון, בדרך לבקש לראות את פני המלך. כך למשל, המעיינים בפיסיקה בלבד הם אלו אשר נכנסו בעד שער חומת ארמון המלך, אך טרם הגיעו לבית המלך, בעוד העוסקים במטאפיסיקה באו בית המלך. אלו אמנם שוהים עמו באותו המבנה, אך עודם בטרקלין ואינם מרואי פני המלך. רואי פני המלך הם אלו אשר תודעתם עסוקה בהתבוננות באל עצמו. בהיותם משכילים את האל הריהם נכללים, במובן מה, בשכלו הוא¹⁶⁴. המשל הוא מאלף שכן מחד, כשם שאין אפשרות להגיע לחדרו של המלך אם לא עברת דרך שער חומת הארמון, כך אין אפשרות לעיון מתקדם באלוהות לפני שאדם הכשיר את כלי תפיסתו דרך העיון בפיסיקה ומטאפיסיקה. מאידך, דומה כי לכניסה בשער חומת הארמון תכלית ברורה – ההגעה לראות את פני המלך. הגעה זו היא היכולת לעיין במה שמהווה כל תפיסה וכל הווה – באל. כפי שמתאר בלומנטל מוטיבציה זו:

"One should set oneself in the presence of the intellectual power which is the source of all thoughts, that is, God"¹⁶⁵.

¹⁶¹ מורה נבוכים, שוורץ, ח"ג, פרק נ"א, עמ' 658.

¹⁶² ההשגחה כפרי העיון מובאת גם בדברי אריסטו באתיקה שהובאו לעיל: "מי שמפעיל את שכלו ומטפח אותו הריהו שריו, כפי שמסתבר, במצב הטוב ביותר, והוא גם אהוב ביותר על האלים. שאם ישנה – והלא זו הדעה הרווחת – דאגה אלוהית מסוימת לעניינים האנושיים, אף ניתן יהיה להניח בטעם טוב, שהלא הם שמחים במה שהוא מעולה ומקורב להם ביותר (והלא זה השכל), ושיגמלו טובה לאלה המהבבים ומכבדים את הדבר הזה יותר מכל" (אתיקה, עמ' 257).

¹⁶³ על משל הארמון ראו קרמר, עמ' 372; 373; 210. Ivry.

¹⁶⁴ קרמר מדרג כאן שבע מדרגות שונות זו מזו. ראו: קרמר, עמ' 373-372; לענייננו הסתפקתי בהצגה ראשונית של שלוש מדרגות מרכזיות בין אלו שפונים לבית המלך.

¹⁶⁵ בלומנטל, עמ' 135.

לפי משל הארמון ניתן לראות כי הרמב"ם מתאר מדרג שתכליתו להוביל את האדם בדרך מ (1) עיון בענייני העולם הזה וצרכיו, ל (2) עיון בפיסיקה – בחוקיות ששולטת בעולם הטבע, כלומר עיון מופשט יותר בעולם החומרי. משם האדם מתקדם ל (3) מטאפיסיקה, לעיסוק בצורות. בתוך העיסוק במטאפיסיקה הולך האדם ומבין את האופנים בהם האל מנהיג את עולמו. העיסוק המטאפיסי משכלל את אופן התבוננות האדם בעולם כך שגם כאשר מתבוננים בטבע ובחוקיות המגולמת בפרטי הבריאה הרי זה כדי "להביא מהם ראיות עליו [יתעלה] כדי שידעו את הנהגתו אותם בכל אופן אפשרי"¹⁶⁶. משם נפתח השער ל (4) להתבוננות שמושאה הוא האל עצמו. התבוננות זו הולכת ותופסת יותר ויותר מקום בחיי העיון. ההתבוננות באל, או בעולמו דרך הפריזמה של השפע האלוהי השופע בכל, היא ההמצאות לידו והיא היא קבלת שפעו: "וכן דברו (הנביאים י.ה) 'כי עמך מקור חיים' שבו הוא מתכוון לשפיעת המציאות. גם סופו של הפסוק 'באורך נראה אור', הוא אותו עניין עצמו: בשפיעת השכל אשר שופע ממך נשכיל, נמצא את דרך הישר, נביא ראיות ונשיג את השכל. הבן זאת"¹⁶⁷.

במקום אחר, בו שוב נשזרים הדימוי של השכל כ"קשר", והדימוי של השכל כאור דרכו אנו רואים, מבליט הרמב"ם את השכל כממד בו האלוהי והאנושי יכולים להיפגש: "שים אל לבו וידע שהמלך הגדול האופף אותו, הצמוד אליו תמיד [...] הוא השכל שהשפיע עלינו, כמו שאמר "באורך נראה אור" (תהלים, ל"ו, י'), כן באותו אור עצמו הוא צופה בנו, ובגללו הוא יתעלה עמו תמיד"¹⁶⁸. האדם הרואה את האלוהות בעין השכל, מביט, למעשה, באותו דבר בו האל מביט בו עצמו. ההבטה באל בעין השכל, היא בעצם הזכות להיות נצפה, נראה, על ידי האל. ומכיון שהאל אחד עם מושאי השכלתו – להיות נצפה על ידי האל משמע- להתאחד עמו. זה מה שמכונה בפי הרמב"ם "השגחה", וזו ההמצאות בחדרי המלך פנימה. הרמב"ם מציין כי "לפי מידת שכלו של כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו"¹⁶⁹. להשגחה דרגות רבות. להיות מושגח, משמע, להיות "נצפה" על ידי האל' להיות "מושכל" על ידי האל – ובדרגות הגבוהות של ההשגחה - להיות נוכח

¹⁶⁶ שם, ח"ג, פרק נ"א, מהדורת שוורץ עמ' 657.

¹⁶⁷ שם, ח"ב, פרק י"ב, מהדורת שוורץ עמ' 296.

¹⁶⁸ שם, ח"ג, פרק נ"ב, מהדורת שוורץ עמ' 666.

¹⁶⁹ שם, ח"ג, פרק נ"א, מהדורת שוורץ עמ' 662.

עמו וב¹⁷⁰: "אני מאמין שההשגחה הולכת בעקבות השכל וצמודה אליו. שהרי ההשגחה באה ממי שהוא משכיל ושכל מושלם בשלמות שאין אחריה שלמות, וכל מי שמידבק בו דבר מאותו השפע – לפי מידת השכל המגיע אליו (תהיה מידת) מה שמגיע אליו מן ההשגחה¹⁷¹ כל פרט מבני האדם שבהתאם להכנת החומר שלו וללימודיו זכה לחלק גדול יותר מהשפע הזה, תהיה עליו ההשגחה בהכרח גדולה יותר, אם ההשגחה הולכת בעקבות השכל, כפי שצינתי. לכן אין ההשגחה האלוהית שווה על כל פרטי מין האדם. אלא השוני בדרגת ההשגחה עליהם הוא כשוני בדרגת שלמותם האנושית"¹⁷².

התיאור של ההשגחה כחוויה של קרבה, הלשונות המיסטיים המובהקים, היות השכל המדיום להשגת קרבה וייחוד זה, והעובדה שחוויה זו מוסברת על ידי הפילוסופיה של הרמב"ם עצמה – כל אלו הם ממאפייניה המובהקים של המיסטיקה הפילוסופית¹⁷³.

2.5.3 אהבה, חשק

במאמרו "The meaning of terms designating Love in Judaeo – Arabic thought" מצביע שמואל (סטיבן) הרוי (Harvey) על כך שהשימוש במושג "חשק", בעל הקונוטציות הארציות, כמושג שנסוב אודות האל בהגות הרמב"ם עלול להיראות מפתיע ואף זר. הרוי סוקר שימושים שונים של מושגי אהבה הנסובים

¹⁷⁰ מעניין לציין כאן את הקשרים פסיכולוגים מתורת וויניקוט אודות הילד המכונן את עצמו דרך מבט ההורה: "מה רואה התינוק כשהוא מסתכל בפני האם? טענתי היא שבדרך כלל התינוק רואה את עצמו. המלים אחרות האם מסתכלת בתינוק, ומראה פניה קשור למה שהיא רואה שם" (עמ' 129) ובהמשך "תפקידה של האם להחזיר לתינוק את העצמי שלו" (עמ' 133) (ויניקוט, ד, ו. משחק ומציאות. עם עובד תל אביב, 1971). באופן דומה, בתחושת האדם שהוא לא רק "נצפה" על ידי האל אלא "מושגח" משתקף טבעו האנושי העליון, האלוהי – בבחינת שכל, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהשגת ההשגחה הנובעת מהעיון.

¹⁷¹ מו"נ, ח"ג, פרק י"ז. מהדורת שוורץ, עמ' 483.

¹⁷² מו"נ ח"ג פרק י"ח. מהדורת שוורץ, עמ' 483; קרמר מסב את תשומת לבנו לכך שהרמב"ם השתמש בביטוי "שכינת האל" ו"השגחה" כביטויים מקבילים סמנטיים (קרמר, עמ' 349). דבר זה הוא בעל חשיבות רבה בהבינו את השגחה כ"השראת שכינה" בהקשר נבואה כפרי מאמץ עיוני.

¹⁷³ השוו: פדיה, הרמב"ן. שם הציגה חביבה פדיה את תפיסת הדבקות של הרמב"ן כפי שבאה לידי ביטוי בפירוש הרמב"ן לסעודת הלווייתן העתידית: "אם כן אכילת לויתן על דרך המשל [...] יראה לו כאילו אכלו בסעודה ואז ידע את האלוהי בהדבק שכלו ונפשו בשכל הפועל וחזר הוא והוא דבר אחד" (פדיה, הרמב"ן, עמ' 295). פדיה מקבילה את האכילה הזו עם דברי הרמב"ם שמכנה השגה כ"סעודה". תוצאת הדבקות הזו של שכל האדם בשכל הפועל היא שמירה, השגחה, כאשר ההשגחה מועצמת והולכת לפי מדגת הידיעה. אלא שאצל הרמב"ן הידיעה היא ידיעת השם הקבלית, המיסטית, ולא זו הפילוסופית: "ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בוא עת פקודתם. אבל בחסדיו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תיפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל" (מובא שם, עמ' 318) פדיה מבארת את ההקשר הקבלי של דרגת ההשגחה כפרי השגה "פרטית" בספירות, מלכות ותפארת. ידיעת השם בדרגות גבוהות גוררת עמה דבקות והשגחה גבוהות יותר, כפי מדרגת השגת השם.

אודות האל למן הרס"ג דרך רבינו בחיי ועד ריה"ל - ואינו מוצא שם את הביטוי "חשק" כמושג המציין מדרגה באהבת האל. לצד זאת מפנה הרוי למקורות אפשריים לאופן בו הרמב"ם עושה שימוש במושג "חשק" בהגות המוסלמית. ב "האגרת על החשק" ("אל ריסאלה פי עישק") מגדיר אבן סינא את החשק:

"The source of yearning when it absent and uniting when it present"¹⁷⁴

כאן מדובר על הגדרה של "חשק" שנסוב הן אודות מושאים גשמיים והן אודות מושאים רוחניים-מופשטים. עבור אבן סינא השימוש העליון ביותר של החשק, אם נרצה ה telos שלו, הוא כאשר הוא נסוב אודות האמת ("אל חאק" בערבית – גם אחד משמותיו של האל). או אז הוא נושא אופי אינטלקטואלי (Intellectual love) והתבוננות מתמשכת במושא החשק – האל.

גם אצל אל ע'זאלי ניתן למצוא שימוש במושג החשק מחוץ לקונטציות הארציות שלו. הרוי מציין את האופן בו אל ע'זאלי מגדיר חשק:

"Very strong inclination of nature to that that give pleasure"¹⁷⁵

עבור אל ע'זאלי, מושא החשק של האדם מעיד על מושאי העונג שלו, ומושאי העונג של האדם – בתורם – מעידים על מדרגתו השכלית. מכאן שעבור אל ע'זאלי אדם שמתענג על ההשגה האלוהית גם יחשוק בה. הרוי טוען כי במובן מסוים גם אבן סינא וגם אל ע'זאלי מבקשים להעביר את מושג ה "חשק" מן התחום הגשמי לזה המופשט, הרוחני והשכלי, באשר שניהם רואים את החשק הנסוב אודות מושאים שכליים – ובראשם האל – כתכלית של החשק.

למענתק במושג "חשק" – כפי שראינו אצל אבן סינא ואל ע'זאלי- מן התחום הארצי לשכלי-הרוחני, מוצא הרמב"ם סימוכין במקרא, שם נוכח שימוש במושג "חשק" כנסוב אודות האל. בהמשך פרק נ"א של החלק השלישי, מבאר הרמב"ם את מזמור צ"א בתהלים, אשר זכה לכינוי "שיר של פגעים" עקב תיאור הפגעים אשר האדם ניצול מהם בהשגת קרבת ה'. הרמב"ם מבאר שיר זה כמתאר את ההשגחה. באחד

¹⁷⁴ בתוך Harvey, p.184.

¹⁷⁵ Ibid, p.187.

הפסוקים האחרונים במזמור נאמר: "כי בי חשק ואפלטו, אשגבהו כי ידע שמי" (תהלים, צ"ז, י"ד). הרמב"ם מבאר פסוק זה: "וכבר ביארנו בפרקים קודמים שמשמעות ידיעת השם היא השגתו. הרי הוא, אפוא, כאומר: הגנה זו לאדם היא מפני שידע אותי ולאחר מכן חשק בי. הרי יודע אתה את ההבדל בין אוהב וחושק. כי האהבה המופלגת עד שלא נותרת מחשבה על דבר אחר זולת האהוב היא **החשק**"¹⁷⁶.

נמצא לפי דברי הרמב"ם כי ישנם שתי מדרגות – אהבה וחשק, זו פנימית מזו. מה בין אהבה לחשק?

במספר מקומות נראה כי הרמב"ם מתאר את האהבה כפריו של העיון הפילוסופי, כחלק בלתי נפרד ממנו. וכך דבריו בספר ההלכה שלו: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו [...] והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול"¹⁷⁷. ובמקום אחר בחיבורו: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים וכ"ש לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגולמים שלא נתחברו בגולם כלל וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בוש וכלימה ריק וחסר"¹⁷⁸.

¹⁷⁶ מו"נ ח"ג פרק נ"א, מהדורת שוורץ עמ' 664; זה המקום לציין כי "חשק" (עשק בערבית) הוא מושג בעל קונטציות צופיות מובהקות, שהרמב"ם ככל הנראה היה מודע אליהם. זהו מושג בעל קונטציות אירוטיות, וכפי שמצינת שרה סבירי היו מחברים צופיים שנרתעו ממנו בשל כך (סבירי, עמ' 226 בהערה שם); עבור הצופים ה"חשק" מתאר את דבקות האדם במושא אהבתו – הוא האל. החשק מאפשר את "קריעת המסכים וגילוי צפונות הלב", כדברי אל קושירי באגרת שלו, שכן בחשק – כמו שגם הרמב"ם הבין – לא נותר לאדם אלא מושא אהבתו, ובו כל מעייניו; התמדת התשוקה – או העיון והמחשבה המשתוקקת, אצל הרמב"ם – באל, סופה שתישא פרי. כך מתאר זאת אבן אל ערבי, הפילוסוף והמיסטיקן הצופי האנדלוסי בן זמנו של הרמב"ם: "עשוי אתה למצוא בעצמך חשק נלהב, [...] גילוי רגשי זה הוא החוויה המיסטית העדינה ביותר שתטעם [...] מקורה של חוויה זו הוא בהתבוננות הדקיקה והכמוסה של הנפשות מאחורי פרגוד החביון" (אבן אל ערבי, הגילויים המכאניים, אצל סבירי, עמ' 229-230); למרות ההקשר הצופי חשוב לשים לב שהרמב"ם מפענח את ה"חשק" מחדש, כי בעוד שאצל חלק מהצופים "החשק הוא אש, השורפת את בני המעיים ואת הכבד, היא מערפלת את הדעת, מסמאת את הראייה [...] ומרכזת את כל ההתכוונות בנחשק [...] אין הגיון, רק שגעון" (כוברא, משבים של יופי, אצל סבירי, עמ' 227) הרי שאצל הרמב"ם החשק הוא פריה הזך של ההתבוננות, והוא גורר את דבקות השכל האנושי במקורו; עמירה ערן במאמרה "חשק נועז או חשק מחושק", ביקשה להראות את האופן בו הרמב"ם מעצב – בהמשך לאבן סינא ואל עזאלי – את מושג החשק כמושג שמביעה פעילות שכלית. ראו: ערן, חשק נועז או חשק מחושק. עמ' 465 - 480.

¹⁷⁷ משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק שני, הלכה א, ב.

¹⁷⁸ שם, פרק רביעי, הלכה י"ב.

העיון הפילוסופי בבריאה – במדעים, בפיסיקה ובמטאפיסיקה - סופו שהוא יוליד אהבה. כאן ממשיך הרמב"ם את המסורות שהובאו לעיל בשם אבן סינא ואל ע'זאלי. למעשה נותן הרמב"ם כלי למעיין לדעת שעיונו עלה יפה: חכמה מעוררת אהבה. אם אכן אדם השיג את אופני ההשתלשלות בבריאה, אם הוא הבחין בסדר ובחכמה המגולמת בבריאה, אם הדביק שכלו במושכלות אלו שומה עליו שתתעורר בלבו אהבה למי שיסד ארץ בחכמה. האהבה היא העדות שהמעין הגיע בעיונו לסיבה הראשונית. מכיוון שפסגתו של העיון המטאפיסי, לפי הרמב"ם, הוא בהכרת הסיבה הראשונה – האל, האהבה גוררת אחריה תאוה לדעת את "השם הגדול". הרצון של המעיין להדביק שכלו באל, ורק בו, הוא הקרוי בפי הרמב"ם "חשק". נמצא שהאהבה האמתית לאל, אותה מונה הרמב"ם כאחת ממצות התורה, יכולה להיות רק לאחר עיון פילוסופי שחושף את פועלו של האל בעולם, ובכך משהו ממידותיו ומדרכי פעולתו. בהיעדר העיון, כיצד יכול האדם לאהוב – והוא אינו מכיר את האהוב? אך מדרגה אחת מעל לאהבה, היא כאשר האהבה הולכת ותופסת מקום יותר ויותר בלבו של המתבונן – אז היא נקראת "חשק": "כבר הבהרנו כמה פעמים שהאהבה לפי מידת ההשגה. אחרי האהבה (תבוא) אותה עבודה שגם (החכמים) ז"ל העירו עליה ואמרו: 'זו עבודה שבלב'¹⁷⁹ והיא, לדעתי, הפעלת המחשבה על המושכל הראשון וההתבודדות לשם זאת במידת היכולת [...] התברר אפוא שלאחר ההשגה הכוונה היא להתייחד עמו [יתעלה] ולהפעיל את המחשבה השכלית לחשוך בו תמיד. זה קורה לרוב ביחידות ובהתבודדות". כאן חשוב לשים לב שהרמב"ם מתאר את החשק כמדרגה הגבוהה ביותר של העיון – בדומה לאופן בו אריסטו הבין את חיי העיון הנעלים – כעיון שאין לו תכלית אחרת פרט לעיון עצמו. אריסטו טען ש "רק פעולה זו חביבה היא בשל עצמה. ששום דבר אינו יוצא ממנה מלבד העיון עצמו"¹⁸⁰. זהו אינו עיון שתכליתו הוספת ידע, או עיון דיסקורסיבי – זוהי, למעשה, התבוננות שמה שהושג עד כה דרך העיון. זוהי ההתייחדות עמו, באשר המחשבה באל נהיית יחידנית.

¹⁷⁹ חשוב לשים לב שהרמב"ם מפרש כאן במובלע את תכליתה של אחת מהפרקטיקות הדתיות המרכזיות: התפילה. הרמב"ם מצטט כאן חלקית את הגמרא ממסכת תענית (דף ב ע"א): "דתניא (דברים יא) 'לאהבה את ה' ולעבדו בכל לבבכם' איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה". לפי דברי הרמב"ם כאן, ה "עבודה שבלב" היא בידוד המחשבה באל לבדו, היא ביטוי לאהבה העולה על גדותיה, שאין האדם חפץ להסיט מבטו מהאל מגודל אהבתו אליו. וייתכן שכך הבין הרמב"ם את תכלית התפילה – כפרקטיקה מדיטטיבית שתכליתה ריכוז המחשבה באל. בהמשך נראה כי ר' כך הבין ר' עובדיה את פסגת העיון הפילוסופי כפי הדבר בא לידי ביטוי בתפילה המתפעלת.

¹⁸⁰ אתיקה, 252.

ישנו קשר ישיר בין "השגחה" ל "חשק". ראינו לעיל שההשגחה נסובה על האדם כל עוד הוא חושב במושכלות, אז הוא, כביכול, נכלל בשכלו של הבורא ו "מושגח" על ידו. וכפי מיד ההשכלה ונשגבות מושאיה, כך מידת ההשגחה. אלא שהאדם, בהיותו שרוי בגוף שחוקי הפעולה והמנוחה שולטים בו, לא יכול להתמיד בעיון זה ושומה עליו להפריד מחשבתו. מה שיכול לגרום למחשבתו לשהות בעיון ממושך יותר ויותר הוא החשק. והחשק יכול להתעורר ביותר כלפי מושא העיון העליון – האל. נמצא שהחשק הוא הביטוי להתמדת העיון באל, למיקוד המחשבה והתודעה האנושית באל לבדו. משום כך החשק הוא מה שמאפשר את ההשגחה. וכך מבין הרמב"ם את הפסוק "כי בי חשק ואפלטוהו": "הגנה זו לאדם היא מפני שידע אותי ולאחר מכן חשק בי". האדם ששכלל את כלי הכרתו, עד להתעוררות החשק במושא העיון העליון – האל, הוא זה שהשיג את ההשגחה המרבית.

גם בתוך ההקשר הפילוסופי גרידא לאהבה ולחשק חשיבות ממעלה ראשונה, וזאת משתי סיבות. האחת - האהבה, והחשק הם העדות שהעיון אכן נגע במושאי העיון עד כדי כך שההתבוננות מקבלת גוונים של התנסות. שכן בהיות האדם "מושגח" וקרוב, בהיות הקשר נוכח – מתעורר באדם החשק לשמר מצב זה ככל הניתן. שנית - החשק הוא ה "מנוע" שיכול לממש את האידאל הפילוסופי – הארכת משך ההתבוננות. ראינו שההשגחה היא כפי מידת ההשגחה. לכן ההתבוננות באל היא התנאי ל "השגחה", להשגת הקרבה בין אדם לאל, למימוש מרבי של הקשר בין השכל האנושי לאלוהי. את המעבר מעיון רגיל, לעיון ספוג חשק, מתאר בלומנטל כך:

"It is the transition from thinking- about- God to being- in- the- presence of God. It is a mystical moment, or, more appropriately, a mystical- intellectual way of being in the world"¹⁸¹.

¹⁸¹ בלומנטל, עמ' 133; אמנם בלומנטל מחלק את העיון הפילוסופי אליבא דרמב"ם לשלושה שלבים פרוגרסיביים, בו הפילוסופיה משמשת גשר לחוויה המיסטית. גם בלי לקבל חלוקה זו כמשהו מוצק בתוך דברי הרמב"ם, ניתן לראות את המעבר מעיון פילוסופי, לעיון ששזור בו התנסות שניתן לראותה כמיסטית.

לעיון הפילוסופי של הרמב"ם מתלווים רגשות ותנועות נפש שמעידות על כך ששיאו של העיון הפילוסופי מכיל או גובל בהתנסות בעלת גוונים מיסטיים. את הביטוי לדבקות המחשבה באל, מוצא הרמב"ם בביטוי "חשק", והוא מוצג כפסגת השלמות האנושית – המחשבה באל עד שלא נותר דבר פרט אליה. החשק מביא עמו את דבקות המחשבה במקורה, שכן זהו טבעו של החושק, שהאהוב ממלא את כל הווייתו ורעיוניו¹⁸². כל עוד שכלו של האדם דבק באל, הריהו כמי שנוכח עמו, הוא "מושגח" על ידו בהיכללו בו, הביאהו המלך חדריו. הטרמינולוגיה שהרמב"ם משתמש בה: "להתייחד עמו", "לחשק בו", מחזקת את ההשערה כי מדובר כאן בהתנסות שמכילה אלמנטים מיסטיים.

2.6 סיכום ומעבר לפרק הבא

במבט לאחור ניתן לראות כי ישנם מספר אלמנטים אריסטוטליים שהרמב"ם מעבד לתוך מה שאנו רואים כמיסטיקה פילוסופית. מודל התנועה האריסטוטלי – האל המניע כאהוב המניע את אהובו – מתרחבים ומועשרים מאוד אצל הרמב"ם. העיון המוליד אהבה אצל הרמב"ם, הוא אחד הסימנים לכך שהעיון הפילוסופי עלה יפה. השלב אחרי האפיסטמולוגיה – אהבה, חושף למעשה את התשתית לעיון: האהבה, התשוקה להדבק במקורו היא שהניעה את המעיין מלכתחילה, אלא שרק בשלב הגבוהה של העיון היא נחשפת. שכן זו דרכו של עיון, שכלל שהוא מתעמק הוא חושף תופעות שורשיות יותר, הן אודות הקיום, והן אודות המעיין עצמו. כך שעל אף שהאהבה מופיעה האחרונה, היא למעשה נחשפת כמה שהניע את המעיין מלכתחילה – הרצון לחקות, ואולי אף להדבק בשורשו, במקורו. האל מניע כאהוב המניע את אהובו. בשלבים הגבוהים של העיון הדימוי האריסטוטלי הזה מתגלה כפשוטו.

¹⁸² הרמב"ם מציין בסופו של פרק נ"א שהחשק יכול – בערוב ימי האדם – לגרום לנשמה לעזוב את הגוף, במעין unio mystica של יום המיתה: "השמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג. אל עניין זה רמזו החכמים במות משה ואהרן ומרים ששלושתם מתו בנשיקה [...] הכוונה ששלושתם מתו במצב של עונג ההשגה מעוצם החשק. החכמים ז"ל נהגו באשר לקביעה זאת בדרך השירית המפורסמת הקוראת את ההשגה המצויה בשעת עוצם החשק בו יתעלה בשם נשיקה, כמו שאמר (שה"ש, א, ב): 'ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין'" (מו"נ, ח"ג, פרק נ"א. מהדורת שוורץ, עמ' 665. ההדגשות שלי). כלומר פסגת ההשגה האינטלקטואלית הוא ייחוד הבא לידי ביטוי בנשיקה – התדבקות רוח ברוח. ייחוד זה לא מאפשר השארות בגוף, ולכן הוא גורר עמו "מיתת נשיקה". כאן כבר הלשון של הרמב"ם היא מיסטית במובהק.

גם האתיקה האריסטוטלית המעמידה את חיי העיון כמה שמביא את האדם לשלמות האפשרית ולהשגת ה Eudaimonia מתרחבת רעיונית ועוברת התאמה אצל הרמב"ם. בספרה אודות תפיסת האושר בעולם היהודי של ימי הביניים מתארת חווה תירוש-סמואלסון (Tirosh – Samuelson) את הקשר החזק בין אתיקה, ידיעה ואושר, כחוט השני העובר בתוך ההגות היוונית, הפילוסופיה המוסלמית והרמב"ם:

"For the Muslim philosophers and for Maimonides, as for the Greek and Hellenistic predecessors, knowledge, virtue, and happiness were necessarily linked [...] the philosophers conception of happiness was also intellectual, for the ultimate end of human life was the perfection of human intellect, a process that led to knowledge of God"¹⁸³

התפיסה של השכל כ "קשר" שבין האנושי לאלוהי, כמוטיב האלוהי השוכן באדם, משותפת, במובנים מסוימים, לרמב"ם ולאריסטו. אצל הרמב"ם ה Eudaimonia הנלווית לחיי העיון לובשת את לבוש ההשגחה. מידת ההשגחה היא כמידת השכל של האדם. האדם ההוגה ושם רעיוניו באל מתקשר באל ונצפה על ידו, מושגח על ידו. בכך הוא עושה עצמו כלי לקבלת השפע האלוהי. השלמות האנושית באה לידי ביטוי במושג "חשק", בדבקות המחשבה במקורה האלוהי ובהתמדה בדבר, עד היכן שהדבר מתאפשר. זהו עיון שאין בו תכלית אחרת פרט לעיון עצמו, להתבודדות המחשבה בקונה. העיון במצב שכזה רווי עונג ונועם. זוהי, כנראה, ה Eudaimonia גרסת הרמב"ם.

המחשבה באל לבדו, וההתמדה בה כפי שבאה לידי ביטוי ב "חשק", מקבלת אצל הרמב"ם התייחסות נוספת ראויה לציון. התייחסות זו תשמש לנו גשר להגותו של ר' עובדיה. הרמב"ם, כפי שראינו לעיל, מזכיר שהתנאים להתעוררות החשק נמצאים "ביחידות ובהתבודדות". המונח "התבודדות" הינו מונח רוח בהגות הצופית, ונעשה בו שימוש נרחב בכתבי צאצאי הרמב"ם, בעיקר אצל בנו – ר' אברהם¹⁸⁴.

¹⁸³ Tirosh – Samuelson. P.193.

¹⁸⁴ ראו המספיק לעובדי ה', פרק י"ג, העוסק בהתבודדות: "ההתבודדות היא אחת הנכבדות שבין המידות התרומיות, והיא דרכם של גדולי הצדיקים ובאמצעותה הגיעו הנביאים לידי התגלות (המספיק, עמ' קעז). במקור הערבי התגלות - "וצלה". יש, כמובן, מקום להעמיק באופנים בהם הראב"ם מרחיב את המשמעות של מושג ההתבודדות שהופיע אצל אביו. אך לטענתי ניתן לראות כי המוטיבים המיסטיים של ההתבודדות נוכחים כבר ב"מורה"; בעניין פרשנותו של הראב"ם לדברי אביו ראו פנטון, "הרמב"ם ובנו הראב"ם - המשכיות ושינוי", עמ' 14-41.

ה"התבודדות" אינה בהכרח, היות האדם לבדו, כפי שניתן להבין מדברי הרמב"ם שמונה "יחידות" ו"התבודדות" כשני דברים נפרדים. משה אידל, במאמרו "ההתבודדות כ'ריכוז' בפילוסופיה היהודית" סקר מופעים שונים של המונח אצל פילוסופים יהודיים בימי הביניים. הוא העלה את הטענה ש"התבודדות" אינה אלא "ריכוז", כלומר בידוד התודעה על מושא מחשבה אחד - האל. אכן, זהו ככל הנראה השימוש של הרמב"ם במושג: התבודדות משמעה שהאל הוא מושא העיון הבודד¹⁸⁵.

אך אידל מסב את תשומת לבנו ליעד של ההתבודדות כ"פעולת ריכוז נפשי או אינטלקטואלי המקדימה, בעיקר, את קבלת הנבואה"¹⁸⁶. ואכן דומה כי הרמב"ם טוען כי מדרגה זו של המחשבה באל לבדו, כאשר המחשבה נקייה מכל סיג של גשמות, כאשר זוכנו כלי השכל בתכלית על ידי העיון, היא מדרגתם של הנביאים, והיא פסגת שאיפותיו של האדם: "המפעילים את מחשבתם, לאחר שהגיעו לשלמות, במטאפיסיקה, ונוטים כל כולם כלפי האל יתגדל ויתרומם, ונמנעים ממה שזולתו, ומפנים את כל פעולת שכלם להתבונן בנמצאים להביא מהם ראיות עליו [יתעלה] כדי שידעו הנהגתו אותם בכל אופן אפשרי – הם הניצבים במושב המלך. זאת היא דרגת הנביאים"¹⁸⁷. נמצא שהפילוסופיה האריסטוטלית משמשת מצע להסבר התנאים להופעת הנבואה. בכך מבצע הרמב"ם מהלך רדיקלי שהופך את אריסטו הופך לפרשן של תופעת הנבואה במקרא. הנבואה, כפי שראינו בדברי ההקדמה שני פנים לה: לצד הממד החברתי של הנבואה כשליחות בעלת מסר לכלל הציבור, יש גם ממד אישי – נבואה כהרחבת הלב וכמימוש פסגת האידיאל האנושי¹⁸⁸. על אף שהממד של הנבואה כשליחות חברתית בטל מן העולם בסיבת הגלות, הממד האחר – נבואה כמדרגה רוחנית – לא פסק. צאצאי הרמב"ם ראו את המורה כספר הדרכה להשגת מדרגה.

12.

¹⁸⁵ אני מעלה כאן את ההשערה לפיה ה"יחידות וההתבודדות" עליהם ממליץ הרמב"ם, אינן אלא הרחבת הפרקטיקה של חיקוי האל שהוזכרה לעיל, וזה בשני מישורים: גופני ותודעתי. גופני – כשם שהאל יחידי בעולם כך גם על האדם לקבוע עתים להיות יחידי אף הוא. תודעתי – כשם שהאל הוא מחשבה אחת בלתי משתנה כך גם על האדם לבודד מחשבתו על מושא אחד, הוא האל האחד.

¹⁸⁶ אידל, ההתבודדות. עמ' 40.

¹⁸⁷ מו"נ, ח"ג, פרק נ"א. מהדורת שוורץ עמ' 657. השווה משנה תורה, יסודי תורה, פ"ז א

¹⁸⁸ ראו בעניין זה דברינו במבוא.

מתוך הקדמה זו אבקש להיכנס בשערי הגותו של ר' עובדיה מימוני נכד הרמב"ם. ר' עובדיה ראה עצמו פרשן של סבו, וחיבר לתוך פרשנות זו תפיסות צופיות מובהקות. במוקד הגותו תעמוד החתירה ליצירת התנאים לעיון מתמשך באל – עיון בפסגתו, אולי, בהשגת מדרגת הנביאים.

3 פרק שלישי: ר' עובדיה מימוני ו "המאמר על הברכה"

3.1 מבוא

"דע בני, שהשכל הוא הקשר בינך ובינו יתעלה"¹⁸⁹

ה "מאמר על הברכה", של ר' עובדיה מימוני נכד הרמב"ם, הינו מאמר קצר יריעה, תמציתי באופיו, אם כי לא נמנע מלחזור ולהדגיש רעיונות שהמחבר מוצא כחשובים. משחקי הלשון הפואטיים, הלשון הנופל על לשון, מעידים על נפשו הפואטית של ר' עובדיה. במאמרו של ואידה שהוזכר לעיל תואר "המאמר על הברכה" כספר הדרכה לשלמות רוחנית¹⁹⁰. פנטון ראה אותו, בין היתר, כ "פראפראזה מורחבת לפרקים האחרונים של המורה, שהרמב"ם דן בהם בדרכים להשגת ההשגחה (ענאיה)"¹⁹¹. במאמר מתמזגים להם מונחים וסמלים צופיים, לתוך הפרשנות של ר' עובדיה לדברי סבו, הרמב"ם. כפי שהזכרנו לעיל בהקדמה, על אף הלשון המיסטית החריפה לעתים, פנטון רואה את ר' עובדיה מימוני ואת ה"מאמר על הברכה" כביטוי לתפיסה מיסטית - פילוסופית.

קריאה במאמר הברכה נותנת את הרושם שהמאמר, בעיקרו, מהווה פירוש והרחבה לפרק נ"א של החלק השלישי ב"מורה", כאשר תפיסות מיסטיות – צופיות מהוות כלי פרשני לגיטימי בידיו של ר' עובדיה לדברי סבו¹⁹². הציטוטים הרבים מפרק נ"א ב "מורה", ביניהם הציטוט ההולך ונשנה שהשכל "הוא הקשר בינינו ובינו", מתן פרשנות, לעתים זהה ולעתים מורחבת, לאותם הפסוקים המצוטטים מפרק זה,

¹⁸⁹ ג6. בתרגום האנגלי (להלן Fenton) עמ' 105. כל התרגומים לעברית מתוך "מאמר הברכה" המופיעים בעבודה זו נעשו על ידי: יואב פליפס, ראובן (רובי) קסל, ויגל הרוש, על סמך המקור הערבי שצרף פנטון לתרגומו. כאן המקום להביע תודה ליוסף ינון פנטון שבנדיבות התיר לנו לעיין בתרגום עברי שהוא החל לערוך לפני כעשור, ולא יצא לאור. התרגום העברי שלו, וכן האנגלי, היו לנו לעזר היכן שהתלבטנו באפשרויות תרגום, ואנו תקווה שיזכה להשלים מלאכתו בקרוב. ¹⁹⁰ Vajda, p. 214.

¹⁹¹ פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 13.

¹⁹² מאפיין זה – שימוש בהקשרים צופיים ככלי פרשני לגיטימי בדברי הרמב"ם – הינו, לפי הרוי, חלק מהמסורת הפרשנית היהודית-ערבית:

"These generalizations do not imply that Maimonides' readers in the east were radical Sufis or understood Maimonides to be so. They suggest a specific Judaeo – Arabic tradition of interpreting Maimonides rooted in the mystical currents of the east and divorced from the Spanish philosophical tradition of the west" (Harvey, p.91) בכך מבקש הרוי להתחיל ולאפיין קווי מתאר משותפים למסורת היהודית ערבית, המאחדת בתוכה הוגים מאסכולות ותקופות שונות.

וכן החזרה וההרחבה של רעיונות מרכזיים מהפרק המדובר (כפי שיידונו להלן) – מחזקים את הרושם שלפנינו מאמר הרואה את עצמו כעיבוד והרחבה לפרקים האחרונים במורה, וביחוד לפרק נ"א של החלק השלישי.

לתוך העיון בדברי ר' עובדיה ב "מאמר על הברכה" אבקש להוסיף עיון משלים בחיבור המכונה "פרקים בהצלחה". משך שנים יוחס החיבור לרמב"ם עצמו ואף נחשב כחתימה ל"מורה נבוכים", ככל הנראה עקב עיסוקו בנבואה ובדרכי השגתה, שהם מענייני הפרקים האחרונים ב"מורה". דא עקא, הסגנון הלשוני המעורפל הלא אופייני לרמב"ם הביא חוקרים רבים לטעון כי לא מעט הרמב"ם יצאו הדברים¹⁹³. נפתלי וידר טען שיש לייחס את המאמר, מצד הרעיונות החסידיים - צופיים המובאים בו, לבנו של הרמב"ם ר' אברהם¹⁹⁴. האחרון שעסק בדבר זהות מחבר ה"פרקים בהצלחה" היה יוסף ינון פנטון. לעומת וידר טען פנטון, בהקדמה לתרגומו למאמר הברכה, כי המאמר "פרקים בהצלחה" תואם הן מצד מטבעי הלשון שלו, הן מבחינת תחומי העניין שבו והן מבחינת סגנונו, לזה של ר' עובדיה. לכן קבע פנטון שר' עובדיה הוא מחברו של "פרקים בהצלחה"¹⁹⁵. לדעתי, נימוקיו של פנטון משכנעים דיים, ועיון מקביל ב"פרקים בהצלחה" וב "מאמר הברכה" מחזק את ההשערה שיצאו תחת קולמוסו של אותו מחבר. משום כך, עיון מקביל ב "פרקים בהצלחה" יוכל לשפוך אור על רעיונות שהובאו בתמצית ב"מאמר על הברכה". אך גם אם לא נקבל את נימוקיו של פנטון בדבר ייחוס המאמר לר' עובדיה עצמו, ברי שהמאמר יצא מבית המדרש החסידי, ויעידו על כך כאלף עדים החוקרים שחקרו את זהות מחברו, אשר כולם ייחסו את החיבור לשושלת המיימונית. לכן אבקש להשתמש ב "פרקים בהצלחה" כעיון משלים לדברי ר' עובדיה בבחינת "דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר"¹⁹⁶, ואף אם לא מעט יצאו הדברים, הרי שלכל הפחות מבית מדרשו, ומהסביבה ההגותית שהקיפה אותו.

¹⁹³ פרקים בהצלחה, מבוא עמ' XIV, שם מביא ש.צ. דוידוביץ את דעתו של גרץ בניהן. במבוא מובאות גם דעות שונות בדבר זהות המחבר. דוידוביץ עצמו מכריע מטעמיו כי לא מעט הרמב"ם יצא החיבור.

¹⁹⁴ וידר, השפעות אסלאמיות, עמ' 45. בהמשך הוא מעט מסייג ייחוס זה באומרו: "נראה שהמחבר שייך לסוג החסידים מבית מדרשו של הראב"ם" (שם עמ' 46).

¹⁹⁵ Fenton, Introduction. p.44.

¹⁹⁶ ירושלמי ראש השנה יז ע"א.

בהקדמת המאמר (שלצערנו, רק חלקה שרד) מבהיר ר' עובדיה את תועלת המדע אותו הוא בא ללמד במאמר קצר זה: "התועלת שתגיע אליך מזה המדע (אלפן) רבה מדרך הזיכור, דרך כיבוש המידות - כי בו תימצא במקום של נוכחות וצפייה"¹⁹⁷. המושג "מקום של נוכחות" – ובערבית: מקאם אלחצ'ור – הינו מושג צופי רווח המציין נוכחות מלאה וזכירה מוחלטת של האל תוך שכחת כל דבר שאינו האל¹⁹⁸. מקום מנטלי זה הוא גם מקום של גילוי סוד. ניתן לראות כי האתגר אתו מבקש ר' עובדיה להתמודד, הוא אותו אתגר שהוצג כבר באתיקה האריסטוטלית, והועצם בהגות הרמב"ם: אם העיון, ההתבוננות באלוהות, הם מה שמביאים עמהם אושר מרבי, Eudaimonia, ואצל הרמב"ם – השגחה וקרבת אלוהים, כיצד ניתן להעצים את איכות ההתבוננות ולהאריך את משך הזמן שלה, ובכך לנוע לעבר מימוש התכלית האנושית העליונה. בלשון ר' עובדיה, כיצד ניתן להגיע למקום של נוכחות ולהימצא בו לאורך זמן. מובן שהאינטנסיביות וההתמדה של משך זמן העיון מזמנות עממן אפשרויות גילוי חדשות עבור המעיין, אפשרויות שאינן זמינות בעיון שמופרע לסירוגין. מטרת המאמר, אפוא, מוצגת על ידי ר' עובדיה כסלילת דרך שתוביל את האדם לנוכחות מרבית מול האל. נוכחות שכזו היא שמובילה, לפי ר' עובדיה ל "צפייה" – כלומר לגילוי של דברים נסתרים, לחשיפת האמת הנסתרת¹⁹⁹. האמת מתגלה במקום של נוכחות.

ר' עובדיה מציג את מטרת העל של המאמר כזהה עם המטרה אותה ניסו ללמד הנביאים והפילוסופים²⁰⁰: "דע שכל מה שהגיע אלינו מדברי הנביאים ע"ה, וכן מן הפילוסופים, מחייב אותנו לשים לב על השכל, ולנטוש (עבורו) את ההנאות הגופניות, והכוונה בזה היא הכשרת הדרך עבור השכל כדי שישגי מבוראו מה שביכולתו להשיג"²⁰¹. לדידו של ר' עובדיה, הידע אותו הוא מבקש לבאר במאמר הוא

¹⁹⁷ א3. Fenton, p.75.

¹⁹⁸ הוא מופיע למשל, באגרת של המורה הצופי הנודע אל-קושירי (מת ב 1074) בשער הביטויים: "נוכחות (חצ'ור) היא מצב, שבו האדם נוכח באמצעות האמת, כי כשהוא נעדר ביחס לבריות, הוא נוכח ביחס לאמת. כלומר, מאחר שזכר האמת השתלט על לבו, הריהו נוכח בלבו כביכול, לפני ריבונו יתעלה. [...] כשאומרים 'פלוני נוכח', מתכוונים לכך שליבו נמצא בנוכחות ריבונו: אין הוא מסיח דעתו ממנו, אין הוא מתעלם ממנו, אלא זוכר אותו תמיד. במצב הנוכחות האמת מגלה לו דברים שהוא מייחד לו לפי מדרגתו" (מובא אצל סבירי, עמ' 207-208); ראו: Qushayri, Risala. p. 89-90.

¹⁹⁹ מעניין לציין כאן את ההקשר של תפיסת האמת אצל ר' עובדיה – ואצל הצופים בכלל – כמשהו נסתר שיש לגלות ולקרוע את המסכים עליו, לבין המושג המציין אמת בפילוסופיה היוונית aletheia. lethe משמעו מכוסה, ו a-letheia במשמעות המילולית: שאינו מכוסה.

²⁰⁰ על הפילוסופים כממשיכי הנביאים ראו לעיל עמ' 12 הערה 9. וכן הערה הבאה.

²⁰¹ א3. Fenton p. 76. ראו גם במו"נ ח"ג נ"ד: גם הנביאים הבהירו לנו עניינים אלה עצמם והסבירו אותם כמו שהסבירו אותם הפילוסופים. הם אמרו לנו במפורש שאין שלמות הקניין, ולא שלמות הבריות ולא שלמות מידות האופי שלמות שיש להתפאר

אותו ידע קדום שניסו הנביאים, ואחריהם הפילוסופים, ללמד, והוא: כיצד להגיע למקום של נוכחות, בו האדם לא רק יודע את האמת, אלא שהאמת (בערבית: 'אלחק' – אחד הכינויים של האל) משתלטת על ליבו והוא עומד מולה ובתוכה בתמידות.

טרם נכנס לטבול במימי "מאמר הבריכה" אבקש לעיין באמירה מרכזית של ר' עובדיה, לפיה "השכל הוא הקשר בינך ובינו". ראינו לעיל כי מה שמגדיר, לשיטתנו, מיסטיקה פילוסופית, הוא השימוש בשכל כמדיום ההתנסותי. המושג בערבית "וצל" - שתורגם כ"קשר" הוא מושג רווי משמעות אשר הופיע כבר אצל הרמב"ם, המשיך דרך בנו – ר' אברהם, והוא מופיע כמושג מרכזי אצל ר' עובדיה. בספרה על הגותו של ר' יהודה הלוי – *Between mysticism and Philosophy* הקדישה דיאנה לובל (Lobel) פרק לניתוח המושג "וצל" בהגותו של ריה"ל. לובל הדגישה את ריבוי המשמעויות של המושג, תוך שימת דגש להבדלים בין השימושים הפילוסופיים שלו לבין השימושים הרווחים בקרב זרמים עם נטייה מיסטית:

"*Wasla* means connect, join, unite, combine, or link; and also to arrive or reach, perhaps through s process of connection. These terms were the subject of great controversy in twelfth-century Muslim Spain. Because they describe the very goal and purpose of religious life, these terms reach to the heart of each group's identity: philosophers, mystics, and mainstream legal scholars each felt the need to define a position on the possibility of *ittisal*"²⁰²

אני סבור כי הניתוח של האופן הייחודי בו ר' עובדיה מכונן את המושג "קשר" ואת השכל כ"קשר" בין אדם לאל יכול לפתוח לנו שער להגותו של ר' עובדיה, להבנת המאמר עצמו, ובייחוד להקשר המיסטי – פילוסופי שבו.

בה ולבקש אותה, ושהשלמות שיש להתפאר בה ולבקש אותה היא ידיעתו יתעלה שהיא הידיעה האמתית (מהדורת שוורץ עמ' 674-675)
²⁰² Lobel, p.21 .

3.2 "השכל הוא הקשר" - שער למיסטיקה הפילוסופית של ר' עובדיה מימוני

כבר בפתיחת ה"מאמר על הברכה" מופיע המשפט עליו יחזור ר' עובדיה לא פחות מארבע פעמים (לעיתים בשינויים קלים) בתוך המאמר הקצר לפיו "השכל הוא הקשר (אלוצלה) שבין הבורא לברואיו"²⁰³. החזרה וההדגשה של הרעיון מעידה על מרכזיותו בתפיסה של ר' עובדיה, לכן ראוי לתת דעתנו עליו.

3.2.1 "וצל" – קשר, הגעה, התאחדות: סקירה מושגית

המונח בו משתמש ר' עובדיה - "אלוצלה", הוא מונח רווי משמעות ונפוץ במסורות הצופיות השונות. כך, למשל, אצל ההוגה הצופי האנדלוסי, בן זמנו של ר' אברהם בן הרמב"ם, אבן אל ערבי (מת ב 1240 לערך), ב"גלויים המכאיים" שלו: "תדע כי הוא [הדמיון, שריו] בפסגת החיבור [עם האמת] מכנים זאת ייחוד החבור (תווחיד אל וצלה) או "ההתחברות" (אל אתצאל) או "ההגעה (אל וצל)"²⁰⁴.

השורש "וצל" מופיע גם באחד החיבורים המוקדמים מאת המורה הצופי בן המאה ה 11 אבו אל ח'ייר, אודות ארבעים ה "מקאמאת" – התחנות שעל הצופי לעבור בדרך לאיחוד הנחשק עם האל:

"The thirty second station is union (wisal) although their person is in this world their heart is with the lord"²⁰⁵

²⁰³ א4. Fenton, p.76. ההדגשות שלי.

²⁰⁴ סבירי, עמ' 534-535; סבירי מציינת שם שמושגים צופיים אלו מקבילים למושג unio mystica במיסטיקה הכללית אך הדבר דורש עיון. לעיתים יש לסייג את ההקבלה המושגית בין מערכות מיסטיות שונות. בהקשר שלנו, למרות הנימה האחדותית האופפת את השימוש של צופים מסוימים בשורש "וצל", נראה כי אצל חלקם עדיין נשמר האספקט הטראנסצנדנטי של האל לעומת סופיותו של האדם, כמו גם מובחנותו של האדם כאינדיבידואל אף בזמן החוויה המיסטית של הקרבה. בעניין זה ראו: פדיה, המראה והדיבור, פרק ג. פדיה מציינת אודות מוטיב ה unio mystica כי "מצב הזהות הטוטאלית אינו מותיר מרחב של נבדלות שבו מתקיים ממד מוסר וממד קולט. לכן אין זה אפשרי שתמסרנה תמונות" (שם, עמ' 47). במובן הזה, פדיה מספקת עיקרון מבחין אודות אופי ההתנסות המיסטית – אם זוהי התנסות שנמסר בה ידע מכל סוג שהוא, הרי שיש יסוד לפקפק בכך שהיא חווייה מזן ה unio mystica, שכן יש בה עדיין את הפרדה בין מוסר הידע למקבלו, בין "ממד מוסר לממד קולט". הבחנה זו היא בעלת משנה חשיבות כאשר דנים בהתנסות מהזן של המיסטיקה הפילוסופית.

²⁰⁵ אצל: Nasr. P. 81

גם אצל אביו של ר' עובדיה, ר' אברהם בן הרמב"ם, ניתן למצוא שימוש נרחב בשורש "וצל" בהקשרים שונים, כדי לציין מצבים שונים שנמצאים על ספקטרום החוויה האחדותית. מושג זה היה כל כך משמעותי עבורו, עד שייחד בספרו – "המספיק לעובדי ה'" – פרק שלם למושג "וצל" – פרק, שלצערנו הרב, אבד. ב 2003 פרסם פנטון קטעים מתוך החלק האבוד, בתוך מאמר הנושא את השם: "תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם : קטעים מתוך החלק האבוד של "המספיק לעובדי השם". במאמר זה סקר פנטון את ההופעות של המושג "וצל", על שלל הטייתיו, אצל ר' אברהם. באופן כללי ניתן לומר כי אצל ר' אברהם אין המושג "וצל" מורה על חוויה אחת וייחודית. ניתן לדבר על מדרג של חוויות והתנסויות שנכנסות תחת הכותרת הזו. וכך אומר ר' אברהם בפירושו למזמור תהלים פ"ד: "יילכו מחיל אל חיל" – רמז לעלייתם מהשגה א' להשגה ב, ומהשגה ב' להשגה ג', עד שיגיעו להשגה העליונה בעולם הזה שהיא ההשגה הנבואית²⁰⁶. כל השגה כאן מכונה "וצל". ה"וצל" אצל ר' אברהם מופיע במובן כפול של הגעה והתקשרות. אלא שהגעה זו, ודבקות זו מעלות רבות לה, חדרים פנימיים לפנימיים. ניתן לדבר על "וצלה" כמערכת של קשרים, שכל אחד מוביל למשנהו, קשר שמוביל לקשר שמעליו. במובן הזה "וצלה", כקשר, מתפקד כמו מערכת של היקשים, שאדם מקיש מדבר לדבר עד שמגיע למבוקשו. מובן זה יהדהד באופן בולט אצל ר' עובדיה, כפי שנראה בהמשך²⁰⁷.

נמצא כי השורש "וצל" הוא בעל שלוש משמעויות לפחות:

1. וצלה - חוט מקשר, או קשר (משהו המחבר בין דבר אחד לדבר אחר). ובהקשר שלנו, מדיום התקשרות.
2. וצל/ וצול – להשיג, להגיע. בהקשר המיסטי – הגעה רוחנית, למקום אליו השתוקק המתבונן.
3. אתצאל – התחברות.

²⁰⁶ המספיק, קפ"ב.

²⁰⁷ חשוב לשים לב שעבור ר' אברהם ההתקשרות והדבקות דרך ההתבוננות או העיון הפילוסופי, היא רק אחת מיני רבות. שלא כמו אביו, אצל ר' אברהם דבקות יכולה לבוא גם דרך קיום המצוות בדרך ההתבוננות, וגם דרך עבודת המידות. אמנם נראה כי הדבקות המשובחת היא זו שמלווה בהתבוננות, אך יש לעיין בטיבה של התבוננות זו, ומה מידת הנוכחות של הממד הפילוסופי בה, אם בכלל.

כל אחד ממובנים אלו הוא בעל דרגת איחוד שונה. "וצלה" כ "קשר", מעידה על חיבור מחד, אך על נפרדות מאידך – כשניים האוחזים בחבל משני קצותיו, הם מחוברים על ידי החבל, אך עדיין נפרדים. "וצול" כ "הגעה" מהדהד את המובנים שהוזכרו ב"מורה" במשל הארמון. שהות וקרבה אינטימית עם מושא התבוננות. המונח "אתצאל" כבר מכיל קונוטציה של unio mystica בהיותו מורה על התחברות.

חביבה פדיה הדגישה כי המושג "אלוצלה", כהתקשרות, מכיל כפילות מסוימת הסותרת אחת את רעותה. מחד, אדם יכול להתקשר בענייני העולם הזה, לענייני הגוף – תאוות, תענוגות ומותרות. היקשרות זו היא מיניה וביה סתירה והיפוך ליכולת להיקשר לדברים נעלים דוגמת האל. כך שהבקשה להקשר ולהגיע עד שערי ארמון המלך, מחייבת ראשית את התרת הקשר והדרת הרגליים מענייני העולם הזה ותאוותיו²⁰⁸.

ר' עובדיה עושה שימוש רב משמעות במושג "אלוצלה" ובהטיותיו. אופני השימוש שלו במושג הינם, לפחות בחלקם, עיבוד לדברי אביו ולדברי סבו הגדול. בדברים הבאים אבקש לעיין במופע הראשון במאמר של המושג "אלוצלה" כמתאר את השכל כקשר בין אדם לבוראו. ניתוח מדוקדק של המובאה ישמש לנו שער ומבוא לרעיונות המובעים במאמר הקצר של ר' עובדיה, ולהבנה של משמעות ה "קשר" כמדיום מיסטי.

"וצל" אצל ר' עובדיה

"השכל הוא הקשר (אלוצלה) שבין הבורא לברואיו, שכן כל מי שמצרף כוונתו לעברו, ושם אותו כתכלית לנגד עיניו כמאמר דוד ע"ה "שיויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט" (תהלים, טז:ח) יגן עליו (האל) מפני הפגעים על ידי השפע השופע ממנו, כמו שנאמר "כי בי חשק ואפלטתו" (שם, צא:יד)²⁰⁹

במשפט תמציתי זה דחוסים מספר רעיונות מורכבים ועמוקים, בהם מגולמים כמה מרעיונות היסוד של המאמר. ננסה לפרוט אותם.

²⁰⁸ מדברים ששמעתי בעל פה ממנה.

²⁰⁹ א4. Fenton, p.76.

- א. השכל כמדיום ההתנסות: "השכל הוא הקשר שבין הבורא לברואיו"
- ב. צירוף וזיכור המדיום: "כל מי שמצרף כוונתו לעברו ושם אותו כתכלית לנגד עיניו"
- ג. פרי ההשכלה - השגחה: "יגן עליו האל מפני הפגעים על ידי השפעה השופע ממנו"
- ד. חשק: "כמו שנאמר 'כי בי חשק ואפלטוהו'"

א. השכל כמדיום ההתנסות - "השכל הוא הקשר שבין הבורא לברואיו"

אחד הרעיונות המרכזיים השזורים לאורך המאמר הוא הרעיון אודות השכל כמדיום המקשר בין אדם לאלוהיו. כזכור, רעיון זה הופיע אצל הרמב"ם יותר מפעם אחת, ולעתים כאידאל אתי. למשל: "אחרי זאת תתחיל להתייחד עמו ותשתדל להתקרב אליו ותעבה את הקשר (וצלה) אשר בינך ובינו שהוא השכל"²¹⁰. הרעיון שהובע ב"מורה", לפיו בפעולת ההשכלה המשכיל מתאחד עם השכל והמושכל הילך קסמים על ר' עובדיה והפך להיות אבן הראשה במשנתו. וכך מתאר ר' עובדיה את הכושר השכלי שבאדם, תיאור שיהווה בסיס לפוטנציאל החוויה האחדותית שהשכל מאפשר:

"דע שהאדם הוא תמצית העולם השפל כיוון שהוא אחרון הנבראים המורכבים והוא מכונה "עולם קטן". זאת בשל הכוח ההוגה (אלקוה אלנאטקה) הנקשר בו והוא אשר אמר עליו והנביא "ותחסרהו מעט מאלוהים וכבוד והדר תעטרהו"²¹¹. האדם נתפס כ"תמצית" הבריאה, באשר בו מכונסים כל האלמנטים של הבריאה – הפיסיים והמופשטים, הגשמיים והרוחניים. באדם הורכב דבר שלא הורכב באף אחד משוכני העולם השפל – הכוח ההוגה הנטוע בו²¹². נוכח כאן תרגומו של אונקלוס לפסוק מבראשית ב, ז: "ויהי האדם לנפש חיה" – "לרוח ממללא". מה שמגדיר את חיות האדם – הווייתו כ"נפש חיה" – הוא כושר ההגיה

²¹⁰ מו"נ ח"ג פרק נ"א. מהדורת שוורץ עמ' 658.

²¹¹ Fenton, p.89. ב11. וראו דברי "המורה" בחלק ראשון, פרק ע"ב: "דע שאומרים על האדם שהוא עולם קטן [...] בגלל העניין המיוחד לאדם והוא הכוח המדבר".

²¹² פנטון תרגם "אלקוה אלנאטקה" כ rational faculty. ואכן מושג זה מופיע אצל אלפראבי כמעין תרגום למונח היווני logistike dynamis, הנגזר מהמילה logos. מילה זו גם היא ניחנה בדו משמעות של "שכל" ו"דיבור". כך המילה "אלנאטקה" יכולה להיות מתורגמת לעתים כ"הגיון" שכן מה שמעיד על שכלו של האדם היא כושר ההגיה שלו, הדיבור. לכן בחרנו לתרגם "הכוח ההוגה", שרומז לכפל המשמעות שבמילה "הגיון" כהגיה, דיבור, וכשכל, reason. בעניין זה ראו מו"נ מהדורת שוורץ, עמ' 126, הערה 15; ראו גם דברינו במבוא לעבודה זו, אודות התפיסה הגנוסטית של logos i nous כרוח החיים שבאדם, עמ' 17.

שבו, המהווה עדות לכושר השכלי. לפיכך מכונה האדם עולם קטן, משום שהוא מאחד בתוכו את כל עקרונות המציאות, הגשמית והרוחנית. בגופו הוא מרמז ומכיל את העקרונות הפיסיים של העולם. בכושר השכלי שלו, שהוא המנהיג אותו, נרמזת ההנהגה האלוהית. וכך לשון הרמב"ם ב "מורה": "דע שאומרים על האדם שהוא עולם קטן [...] רק בגלל העניין המיוחד לאדם והוא הכוח המדבר, דהיינו השכל אשר הוא השכל ההיולי"²¹³. האדם כישות פיסית מונהג על ידי שכלו בדומה לאופן שבו העולם עומד ומונהג בהתאם לעקרון של הכוח האלוהי. מהבחינה הזו השכל, הכוח ההוגה הוא העטרה שעל ראש האדם, המופיעה בפסוק שמביא ר' עובדיה "וכבוד והדר תעטרהו". השכל הוא כתרו של האדם, והוא נקודת המפגש בה מתגלה כבוד הבורא.

חשוב לשים לב כי אין כאן רק הקבלה צורנית: כשם שהאל מנהיג את העולם על פי עקרונות השכל האלוהי, כך האדם בבחינת עולם קטן מנהיג את גופו החומרי באמצעות הכושר השכלי. לפי ר' עובדיה, בהמשך לרמב"ם, היכולת השכלית היא הקשר שמאחד בין האלוהי לגשמי, והיא נטועה בו באדם פנימה. אין זאת רק הקבלה אלא הסבת תשומת לבנו ל "קשר": באותו הכוח שבו מנהיג האל את עולמו, בו עצמו מנהיג האדם את גופו. כל עוד היכולת השכלית באה לידי ביטוי ומופנית לאל - הרי שהקשר מתקיים.

ר' עובדיה שם לב לקושי שבאפשרות לחיבור בין האנושי לאלוהי באמצעות השכל. הכוח השכלי באדם מופיע בצורה חסרה עקב חיבורו בגוף ומושגי הגוף. כיצד בשכל סופי יכיר וידבק בשכל אינסופי: "שהרי המכשול מפני השגתו הוא עצמנו (ג'והרנא) העכור המכונה: "חושך ענן וערפל" (דברים ד, י"א) 'ישת חושך סתרו'. ומפני שאין אצל הבורא יתברך אלא האור הפשוט הבהיר 'והארץ האירה מכבודו' (יחזקאל, מ"ג, ב)²¹⁴. הקושי הוא כפול, הן מצד המשיג (בעל העצם "העכור") והן מצד המושג (שאינו שווה עמו אלא "האור הפשוט הבהיר"). למרות שהשכל הוא הקשר, הרי שבפועל רוב עיסוק שכלו של האדם הוא בענייני

²¹³ מו"נ ח"א, פרק ע"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 200.

²¹⁴ Fenton, p.82 7א; מעין זה במו"נ, ח"ג, פ"ט: החומר הוא חציצה (חיג'אב) גדולה (המונעת את) השגת הנבדל כפי שהוא [...] לזאת הכוונה באמרו "ענן וערפל סביביו" להעיר על כך שהמניעה היא עכירות העצם שלנו ולא שהוא יתעלה גוף המוקף ערפל או עבים או עננים המונעים מראותו [...] יש אפוא אותה כוונה בדברו "חשך ענן וערפל" ולא שהוא יתעלה מוקף חושך, כי אין אצלו יתעלה חושך אלא האור המבהיק (המסנוור) התמידי, שמן השפע שלו מאיר כל חושך, כמו שנאמר במשלים הנבואיים "והארץ האירה מכבודו" (מהדורת שוורץ, עמ' 447-448)

העולם הזה, כדברי הרמב"ם: "כי מזונותיו אשר עליהם קיומו צריכים למלאכה והנהגה ארוכה אשר לא תשלם אלא במחשבה ושיקול הדעת"²¹⁵. אם כך, כיצד שכל שהותם, נצבע והתגשם בענייני העולם העכור יכול לדבוק בשכל הפשוט האלוהי? כיצד יכול להתכונן קשר ביניהם?

באחד הרגעים הפיוטיים של המאמר מנסח ר' עובדיה את הדילמה האנושית: "עניין זה קשה מאוד (להשגה), והוא – שיקשר איש מאתנו, שוכן בתי חומר, בעצם מאיר פשוט בתכלית הפשיטות. כיצד יהיה מצבו: שאם יקרב - יחלה, ואם ירחק – יכלה". הדילמה המנוסחת כאן היא בעלת עצמה קיומית: מחד, אם ינסה אדם, "שוכן בתי חומר" לדבוק באלוהות, הוא לא יוכל להימנע מן הטעות, כדרך שקרה לאלישע בן אבויה, "אחר" – תמרור האזהרה הגדול של המיסטיקן²¹⁶. קרבת אלוהים במצב בו הכוחות השכליים לא מוכנים לכך – יש בה סכנה גדולה. שלא כמו טעויות במתמטיקה, או בפיסיקה – כאן אדם עלול לטעות באופני השגת הבורא, בייחוס גשמות לאל, בפגימה באחדותו – משמע, פגיעה בעיקרי הקיום הדתי. השגה לא נכונה בבורא היא מעין עבודה זרה של ממש, הכנסת צלם בהיכל המחשבה. לכן חטא גדול רובץ לפתח ההשגה. מאידך, אם יימנע האדם מלנסות להשיג ולדבוק בבוראו – למה לו חיים? לכן, טוען ר' עובדיה, יש צורך במערך פרקטי ועיוני שיוביל לזיכוכ השכל ומירוקו, שיכונן בפועל את השכל כמדיום התקשרות עם האל.

ב. צירוף וזיכוכ המדיום: "מצרף כוונתו ושם אותו כתכלית לנגד עיניו"

המושג הערבי המציין כוונה - "הימה", הוא זה שמופיע בדברי ר' עובדיה: "תצרף המתה"²¹⁷. לפי סבירי, "הימה" משמעו "ריכוז הקשב הרוחני במצב מדיטטיבי מתוך כוונה ממוקדת"²¹⁸. המטרה היא להגיע למצב

²¹⁵ מו"נ ח"א, פרק ע"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 201.

²¹⁶ מסכת חגיגה י"ד, ע"ב: "תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס. ואלו הם: בן עזאי ובן זומא, אחר ורבי עקיבא. [...] בן עזאי הציץ ומת [...] בן זומא הציץ ונפגע [...] אחר קיצץ בנטיעות, רבי עקיבא יצא בשלום"; בעניין חטאו של אלישע בן אבויה: ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים 1990.

²¹⁷ תרגמנו "מצרף כוונתו", במובן כפול, גם כמצרף, מייחד ומחבר ככוונתו במושא העיון, וגם במובן של מצרף כסף – כלומר, מזכך כוונתו כך שלא יהיו בה סיגים.

²¹⁸ סבירי, 367, הערה 168.

שהכוונה, ההתבוננות, מכוונת כל כולה כלפי האל. פרקטיקה מעין זו מופיעה בכתבי אביו של ר' עובדיה, ר' אברהם בן הרמב"ם, שם היא מכונה – התבודדות. מושג ההתבודדות אצל ר' אברהם, וכן בשושלת המיימונית כולה, עשיר במשמעויות ובביטויים פרקטיים. באופן כללי, ניתן לומר שאצל ר' אברהם מדובר בפרקטיקה בעלת שני רבדים: חיצוני ופנימי. ההתבודדות החיצונית היא התבודדותו של האדם ופרישתו ממסיחי דעת כלשהם – אנשים, שעות הומות, רשמי חושים. התבודדות זו היא כלי להתבודדות פנימית שבה האדם מבודד את מחשבתו במושא התבוננות אחד ויחיד – הוא האל²¹⁹. את ההתבודדות רואה ר' אברהם כפרקטיקה של נביאי ישראל, ואותה הוא לומד גם מתוך כתבי אביו. וכך הוא כותב: "וכבר ביאר זאת אבא מרי זצ"ל בסוף המורה. ואם מחשבת (האדם) דבקה בו יתעלה, והוא שקוע (בהגותו) עד ששכח כל מה שנמצא מחוץ לה, הרי זהו **איחוד (וצולא)**"²²⁰.

מכאן עולה הצורך בזיכור ומיקוד המחשבה. מאורעות החיים, הצורך בפרנסה, בלבוש, באוכל, עלולים להשכיח מן האדם שהוא נמצא ב"מקום של נוכחות", את העובדה "שהמלך הגדול אופף אותו, הצמוד אליו תמיד [...] מלך צמוד ואופף זה הוא השכל השופע עלינו שהוא החיבור"²²¹ ביננו ובינו יתעלה²²². כך, למשל, מבין ר' עובדיה את הצורך בטהרה חיצונית כפי שמגולמת בפרקטיקה הדתית – טבילה, נטילת ידיים, הימנעות ממאכלות אסורות ועוד - כדרך להגיע לטהרה פנימית, היא טהרת המחשבה ומיקודה במושא אחד: האל²²³. מהדהד כאן היחס שבין התבודדות חיצונית (התרחקות מן ההמון) להתבודדות פנימית (בידוד המחשבה כמחשבה אחת – באל), במשנת אביו, ר' אברהם. כך גם אצל ר' עובדיה, פנימה

²¹⁹ ראו: אידל, התבודדות.

²²⁰ המספיק. עמ' קעד. ההדגשות שלי; פנטון העדיף, בצדק רב, לתרגם במקום "איחוד" – "השגה". ראו: פנטון, תורת הדבקות. עמ' 110.

²²¹ 'אלצלה'. שוורץ תרגם "קשר" אך קפאח העדיף לתרגם "המגע ביננו ובינו", לשון הגעה וחיבור. מו"נ, מהדורת קפאח. כך ג, עמ' תרפה.

²²² מו"נ, חלק ג, פרק נ"ב. שוורץ, עמ' 666.

²²³ שימל מציינת זאת כתפיסה צופית נפוצה: "One of the prerequisites of the ritual prayer is the ritual purity (tahara) [...] which become, for them, symbols of the purification of the soul" (Schimmel, p.148).

גם כאן מגולמת כאן התפיסה של הצופים את עצמם כממשיכים של מנהגי נביאים; ראו לעיל במבוא לעבודה זו, עמ' 12.

מהטהרה החיצונית, טהרת הגוף, נמצאת טהרת המחשבה, השכל. יש צורך לצרף את המחשבה כמצרף כסף, עד שתותר בטהרה כמחשבה באל. "מפני שאין אצל הבורא יתברך אלא האור הפשוט הבהיר".²²⁴

אך הטהרה העיונית לא תושג דרך פרישה מחשבתית בלבד, שכן אדם יוכל לפרוש מענייני העולם הזה ועדיין כושרו השכלי לא יוכשר לדבוק באל מקוצר המשיג ועוצם המושג. יש צורך בהכשרה שתוביל את הכושר העיוני של האדם צעד צעד ובהדרגה, להגברת איכות העיון באל והתמדתו. ר' עובדיה מדגיש במספר רב של מקומות את הצורך בעליה הדרגתית, ומתאר את הסכנה הטמונה בניסיון להעפיל למדרגה רוחנית ועיונית שאינה תואמת את מצבו של המעפיל. וכך הוא מבין את האיסור המופיע בתורה: "ולא תעלה במעלות על מזבחי" (שמות כ:כב) – "וראו לכל בעל שכל שלא יעפיל למדרגה גבוהה ממנו, אלא שידע את נפשו, ויעלה קמעא קמעא **כדרך הטבע**, שפועל בהדרגה"²²⁵. הטבע, בהדרגתיות שבו, מהווה מודל להתקדמות הרוחנית.

מודל הטבע כמודל ההתקדמות הרוחנית הוא חשוב מאוד משתי בחינות:

- א. כמודל מדריך: החוקיות של עולם הטבע תדריך את המתבונן בקצב ההתקדמות הנכון, ובכך תמנע ממנו "קפיצות" ותקלות שנובעות מכושר שכלי בוסרי. הבנת תהליכים בטבע דורשת התבוננות לאורך זמן. רק מפרספקטיבה של זמן והתמדה צצים ועולים מתוך המאורעות הטבעיים העקרונות המנהיגים את עולם הטבע. באופן דומה גם השגת האל הנכונה היא תולדה של התמדה ועיון לאורך זמן.
- ב. כפרקטיקה שתכונן את הכוח השכלי: ר' עובדיה מפנה את מבטו של המתבונן לעולם הסובב אותו. להתבונן באופן בו השפע שופע מן האל אל ברואיו. ההתבוננות בבריאה, בפיסיקה, בעולם הטבע, תנסה להרגיל את המתבונן לראות את השפע השופע בכל, להרגיל את המתבונן לראות מעבר למה שמופיע במופע החושי. מתוך כך יוכל המתבונן, אם יוכשר לכך, לחזות את המקור השפע.

²²⁴ א7 p.82. Fenton.

²²⁵ א6 p.80. Fenton.

אם יתמיד בהתבוננותו – הן בשעות מוכשרות בהיותו לבדו, הן בהילוכו בעולם ובין הבריות, יזכה לשפע האלוהי – ההשגחה.

ג. פרי ההשכלה - השגחה: "יגן עליו האל מפני הפגעים על ידי השפע השופע ממנו"

"דע שהשפע השופע מהבורא ית' בתמידות על כל ברואיו, ראשיתו שופע על השכלים בהתאם לדרגותיהם, ומשם נמשך אל הגלגלים, עד אשר מגיע אל אשר בו ההשגחה. וזו ההשגחה תדבק בו כל עוד ששכלו חושב בברואיו. אם הסיח דעתו היא מסתלקת ממנו, 'התעיף עיניך בו ואיננו כי עשה יעשה לו כנפיים כנשר יעוף השמים' (משלי, כ"ה, ה') מפני שהוא שב אל יסודו²²⁶ [...] שקוד על מילוי רצונו, אולי תושג ההתרועעות²²⁷ ביניכם²²⁸"

כבר ראינו לעיל כי לפי הרמב"ם - ובעקבותיו ר' עובדיה- ההתבוננות בעולם הטבע, בעולם הפיסי, מהווה שלב ראשוני בהתבוננות בכלל. לפי הרמב"ם השכלה בפועל אינה אלא היכולת לתפוס צורה, להפשיט את מושא התפיסה מהופעתו החומרית ולראותו כצורה "טהורה". מכאן גם החשיבות של ההתבוננות בעולם הטבע: התבוננות מודרכת שבמוקדה החיפוש אחר ה"צורה", אחר העקרונות הגלומים בטבע. במובן מסוים ר' עובדיה מקבל את המודל הזה, אלא שבנוסף ל"צורה" הוא תר אחר נתיב השפע השופע מהאל על ברואיו. האדם מתחיל להתבונן בתחתית מדרגות השפע, כפי שהוא מגולם בעולם הזה, בברואים. עליו להתבונן באופן בו האל מקיים אותם. כעת, מכיוון שהאל אינו חומרי ומופשט, אין ההשפעה על ברואיו בבחינת החומר אלא בבחינת הצורה. כך, כאשר אדם משכיל את צורת הברואים, ואת האופן בו האל שופע עליהם, שכלו דבק בצורה מכוח אחדות המשכיל והמושכל ונכלל באותו השפע היורד על הברואים. היכולת

²²⁶ מעדן – פינס, שוורץ ואבן תיבון תרגמו "מחצב", קפאח תרגם – דומם.

²²⁷ במקור הערבי: ותחצל בינך ובינה מואנסה מנאסבה. "אונס" - סבירי – התרועעת, רעות עם האל.

²²⁸ Fenton, p.81. 6. וכן ראו במו"נ ח"ג, י"ז: ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי ובעקבות המין שבו מידבק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו כל מה שגלוי לבעל שכל – האזן אשר מתווה אליו ההשגחה האלוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש [...]. מאמין אני שההשגחה הולכת בעקבות השכל וצמודה אליו. שהרי ההשגחה באה ממי שהוא משכיל ושכל מושלם בשלמות שאין אחריה שלמות, וכל מי שמידבק בו דבר מאותו השפע – לפי מידת השכל המגיע אליו (תהיה מידת) מה מגיע אליו מן ההשגחה" (מהדורת שוורץ, עמ' 481, 483)

של האדם לתפוס את העולם הגשמי מבחינה צורנית היא היכולת לזהות את נתיב השפע. בזיהוי את הנתיב הוא נכלל בו.

נדמה שכלל שהעצם פשוט יותר מידת השפע האלוהי המוכל בו רב יותר. האדם מתעלה ביכולת ההתבוננות המופשטת ממושא התבוננות אחד למשנהו, ובכך מדביק שכלו מעלות אחר מעלות בשפע האלוהי המתגלם בברואיו עד שיגיע למקור השפע – האל. ככל שעולה במעלות ההפשטה בהתבוננותו, כך גדלה מידת ההשגחה עליו, שכן הולכים ומתבטלים מסכי העולם הגשמי. יש כאן אותו מובן של השכל כקשר, וביתר דיוק, כמערכת של קשרים. כל השלבים בבריאה – צמחים, בעלי חיים בלתי מדברים, בעל חי מדבר, הגלגלים וכן הלאה, קשורים אחד במשנהו, התחתון בעליון ממנו, הגשמי בפשוט ממנו. ההתבוננות בבריאה מזמינה את האדם לחשוף את מסכת הקשרים. כחבל המשתלשל מרום המעלות לתחתית המדרגות, עליו לטפס, או מוטב, להימשך, מעלה אחר מעלה, כך שמתוך הגשמי ישיג הרוחני²²⁹.

אחד המשלים המקסימים שמביא ר' עובדיה לתיאור האופן בו שופע השפע מהאל לאדם, על ידי התאחדות המשכיל בשכל, מובא דרך משל המינקת: "כמו שתראה אצל האישה המינקת בהיותה חושבת על ילדה – ואפילו הוא אינו נוכח לפניה – והלובן ניגר מדדיה מהמיית רחמיה עליו "כרחם אב על בנים" (שם, קג:ג), כך היא פעולת השכל – כאשר הושגה קרבה בינו ובין אחד מהאנשים הרי שהוא יצטייר עמו ולא ייבדל ממנו"²³⁰.

במשל זה מסביר ר' עובדיה את אופן ההשגחה האלוהית: כשם שאצל האם המיניקה – בזכרה את ילדה, שופע השפע ממנה אליו "ואפילו הוא אינו נוכח לפניה", כך האדם, בעיסוקו ובהתאחדות שכלו בברואים ובאופן שפיעת השפע עליהם, הוא כמו עולה בזיכרונו של המשפיע, "מצטייר עמו". בכך הוא מושגח על ידו

²²⁹ עקרון זה בא לידי ביטוי בדרישה של ר' עובדיה "להבין דבר מתוך דבר"; ראו בהמשך דברינו בפרק: "המשל כפרקטיקה מיסטית-פילוסופית".

²³⁰ א4. Fenton, p.77.

אפילו אם אינו נוכח לפניו, כלומר גם אם הוא לא במדרגה של נוכחות מלאה אל מול האל. הדימוי גם מבהיר כי השפע שופע על האדם – כחלב האם – ברגע שהוא "מצטייר"²³¹ במחשבת הבורא.

"וזו ההשגחה תדבק בו כל עוד ששכלו חושב בברואיו"²³². מכיוון שההשגחה מגיעה לאדם רק בהשכלתו את הבורא, ובמדרגה נמוכה יותר – בהשכלת האופנים בהם הבורא שופע ומשגיח על ברואיו, היא קיימת כל עוד ההשכלה קיימת. "אם הסיח דעתו היא מסתלקת ממנו". בהיות ההשגחה מסולקת, מופקר האדם לפגעי העולם הזה ותהפוכותיו. הקשר נותק. לכן יש לחפש אחר עקרון שיוכל להאריך את משך ההתבוננות ואיכותה, "אולי תושג ההתרועעות ביניכם". עקרון זה מובא בפסוק "כי בי חשק ואפלטו" – הוא החשק.

ד. החשק: "כמו שנאמר" כי בי חשק ואפלטו"

ר' עובדיה מביא את אותו הפסוק שמביא הרמב"ם בפרק נ"א של החלק השלישי במורה, בחלק בו הוא מתאר את ההשגחה שבאה בעקבות ההשגה: "כי בי חשק ואפלטו, אשגבהו כי ידע שמי (תהלים, צא). וכבר ביארנו בפרקים הקודמים שמשמעות ידיעת השם היא השגתו. הרי הוא, אפוא, כאומר: הגנה זאת לאדם היא מפני שידע אותי ולאחר מכן חשק בי. הרי יודע אתה את ההבדל בין אוהב לחושק, כי האהבה המופלגת עד שלא נותרת מחשבה על דבר אחר זולת האהוב הזה היא החשק"²³³. עבור הרמב"ם החשק הוא ביטוי להתמדת המחשבה באל. התמדת המחשבה במושאים נשגבים, ובייחוד באל, בהתאם לאחדות השכל המושכל, היא חיזוק והתמדת הקשר בין אדם לאלוהיו. אין ספק שרעיון זה עומד מול עיניו של ר' עובדיה בצטטו את הפסוק, והוא מטרת ההדרכה של המאמר בכללותו: כיצד להתמיד, עד כמה שהדבר ניתן, בהשכלה, ובהשכלת האל בפרט, ובכך להיות נוכח מולו ובו, לקיים את מאמר הפסוק "שיוויתי

²³¹ בערבית: "יציר מעה"; שוורץ, בתרגום למורה נבוכים, מציין כי "במורה נבוכים המונח 'תצור' מציין בעיקר את היכולת להשיג מושגים השגה מופשטת ולציירם (לתארם) בשכל" (מו"נ, האיגרת אל התלמיד, מהדורת שוורץ עמ' 5, הערה 6). "הצטיירות" שכל האדם במחשבת הבורא היא בבחינתו כצורה. הדבר זהה עם האופן בו הרמב"ם מבין השכלה בכלל, כתפיסה שכלית של צורה, כפי שהיא בשכל העליון בו נכללים צורות העולם.

²³² ב. Fenton. p.81.

²³³ מו"נ, ח"ג פרק נ"א. מהדורת שוורץ, עמ' 664.

ה' לנגדי תמיד". בהמשך למשל המינקת, התמדת המחשבה בבורא תתרחש רק דרך זיכור העיון - דרך הבנה עמוקה של האדם כי האל הוא מקור החיות שלו, הוא מקור השפע. כתינוק שכל הזנתו משדי אמו והיא מקור חיותו, כך האדם החושק בהתבוננותו במקורו, בידיעה שזהו מקור חיותו הבלעדי ובו כל מעייניו. אם יבין דבר זה לאשורו, יחשוק בו כדרך שאדם חושק בחיים.

נמצא שהחשק, עבור ר' עובדיה ובמובן מסוים גם עבור הרמב"ם, הוא בעל תכלית כפולה – מחד, התעוררות החשק היא פרי ההתבוננות העמוקה, שכן ככל שהעיון חושף את האל כתשתית כל הקיום, כן החשק כלפיו גובר. מאידך, באמצעות התעוררות החשק אדם מתמיד בהתבוננותו. הנחשק תופס את כל מחשבתו והווייתו של החושק בהיותו תמצית הווייתו ומקור שפעו וחיותו. כך שהתבוננות מעוררת חשק, שבתורו מתמיד ומגביר את ההתבוננות, שמעורר חשק גדול יותר וכך הלאה.

מכאן מגיעה, עבור ר' עובדיה, החשיבות לשמר את החשק בטהרתו. מכיוון שהחשק הוא הכלי להתמדת המחשבה, הוא הכלי שמחזיק את העיון - ובמובן אחר הוא עצמו צורת העיון הנעלה ביותר, יש לטהרו ולהעבירו מתאוות עולם הזה וחומרו אל התאוה לדעת את האל. זיכור החשק הוא תנאי הכרחי להתמדת הקשר. האידיאל הצופי של הסתפקות במועט, לובש צידוק פילוסופי – בכוחו לחזק ולזכך את החשק, שהוא צורת העיון הנעלה. רק מי שהסיט את חשקו ממותרות העולם הזה, יכול לחשוק באמת בידיעת האל. רק מי שלא נותר לו משען בעולם החומר, חושק באל כאותו יונק שכל הזנתו תלויה באם ורק בה. מי שמהווים עבור ר' עובדיה מודל לאדם חושק-החכמה הם אברהם אבינו ודוד המלך: "דע שאברהם, וכן דוד עליהם השלום, נקרא שמם, "אוהב", ו "חושק" ו "ירא" על שנטשו הכול כדי להתבודד בידיעתו יתעלה"²³⁴. אברהם העברי, שלפי המדרש גילה מתוך התבוננותו בגרמי השמיים את מציאות הבורא²³⁵, ודוד המלך, המשורר החושק והנלהב המהלך במדבריות, מכונים עבור ר' עובדיה – כמו עבור הוגים

²³⁴ Fenton, p. 18ב.

²³⁵ על דמותו של אברהם כמי שחוקר, ומתוך עיונו נגלה עליו האל ראו למשל ספר יצירה, פ"ו משנה ד: "וכיון שבא אברהם אבינו, והביט וראה וחקר וחקק וצרף ורצב וחשב וצר ועלתה בידו אז נגלה עליו אדון הכל"; בתפיסות הלניסטיות מוצג אברהם כאוהב החכמה, כפילוסוף. כך למשל אצל פילון מופיעה דמותו של אברהם כפילוסוף, ומסעותיו מחרן לכנען מתוארים כשלבי עיון ביציאותו מתפיסה אלילית, דרך התבוננות בעולם ובאדם כעולם קטן, לאמונת הייחוד. ראו: כתבי פילון. כתבים ב. על אברהם. עמ' 88-92; עוד בעניין דמותו של אברהם כפילוסוף וכמיסטיקן, ראו: ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, עמ' 74-79.

מיימונים אחרים, אידיאל פרישות מסוים, שלובש צידוק עיוני-פילוסופי. הם החושקים באמת, הם אלו שלא נותר להם חשק פרט לעיון בבורא ובאופנים בהם הוא מציץ דרך שפעו בברואיו. וכך, כשם שעל מנת להקשר בבורא יש צורך להתיר את מה שקושר את שכלו של אדם לתאוות העולם הגשמי, כך, על מנת לחשוק בבורא באמת, יש צורך להתיר את החשק מכל דבר שאינו האל. כך הופך החשק אצל ר' עובדיה למדרגה העליונה של העיון, עיון מתמיד באל.

לסיכום ביניים, ביקשתי להיכנס בשערי "מאמר הברכה" דרך אחת מהאמרות החוזרות ונשנות במאמר הקצר לפיו "השכל הוא הקשר ביננו ובינו". ביקשתי לעמוד על משמעות המונח "קשר" ולהציג כמה מרעיונות היסוד במאמר הקצר. בחלק מרעיונות אלו נחשפו האופנים בהם ממשיך ר' עובדיה את סבו הגדול, בייחוד את הרעיונות שמובעים בפרקים האחרונים של ה"מורה". השכל מוצג כמדיום להשגת קרבת האל. הדרך של האדם לעלות ולהגות באל, עוברת דרך חשיפת נתיב השפע בו האל משפיע מן העליונים אל התחתונים. בנתיב זה יעלה המתבונן במסילה המובילה להתבוננות באל ובהשתקפויותיו בבריאה. על מנת שיוכל המתבונן להכיל בשכלו מושאי התבוננות דקים, עליו לצרף מחשבתו ולטהרה מענייני ומושגי העולם הזה. ככל שיתמיד המתבונן בהשכלתו את אופני ונתיבי השגחת האל בברואיו, כך יתאחד עם ההשגחה העליונה. לכן, יש חשיבות בהתעוררות החשק, שכן בו ובאמצעותו תגבר ההתבוננות. באמצעות טיהור מושגי החשיבה, דרך פרקטיקות סגפניות, ובאמצעות החשק, יוכל העולם הזה, שבאופן ראשוני נראה כמסך ומונע, לחשוף את מקורו: "דע שכאשר יארע לאיש מאתנו התעוררות (השכל) [...] עמו הושגה הסרת המניעות מפניו, בייחוד אם השתוקקותו לעניין זה מתמשכת ודבר מענייני העולם אינו מפסיק אותה. כמ"ש (שה"ש, ה:ג): "פשטתי את כתנתי וגו' רחצתי את רגלי" וגו'. לא ידבק אלא בחשוקו, ולא יאחוז כי אם בשולי שלמתו כמ"ש החכם ע"ה (שם, ב:טז): "דודי לי ואני לו", (שם, ו:ג) "אני לדודי ודודי לי"²³⁶.

אבקש כעת לעבור לעיון ב"משל הברכה". במרכז המאמר עומד המוטיב המרכזי, אשר על שמו הוא קרוי, לפיו "הלב, מקום מושבה של החוויה הרוחנית, דומה לברכה שיש לטהרה קודם שמי החכמה

²³⁶ 4ב. Fenton, p.7.

הטהורים יוכלו להישפך לתוכה"²³⁷. אם עד עתה ראינו כי ר' עובדיה ממשיך את סבו, הרי שבמשל הברכה נחשף מקור השפעה נוסף של ר' עובדיה – הפילוסוף והמסטיקן הצופי אל ע'זאלי. לתוך משל הברכה יימזגו מימי הגותו של הרמב"ם והגותו של אל ע'זאלי לכדי יצירה אחת מרתקת ורב גונית, ובו תתחדד הנימה המיסטית של ר' עובדיה. מכיוון שמרכזו של המאמר הוא משל, אבקש להקדים ולשפוך אור על הפרקטיקה של המשלת משלים בהגותו של ר' עובדיה לאור תפיסות שונות אודות המשל.

3.3 המשל כפרקטיקה מיסטית - פילוסופית

טרם שנפנה להנהרת מערכת הדימויים של משל הברכה, ראוי להדגיש כי עבור ר' עובדיה היכולת להבין משל היא בעלת חשיבות מכרעת בדרך הפילוסופית - מיסטית. בתפיסה האפיסטמולוגית של ר' עובדיה האמת המדעית, וכן זו המלובשת בדברי התורה, הנביאים, ובהמשך בדברי חז"ל, התלבשה בהופעה חיצונית מגושמת, ולעתים במשלים וברמזים. החיים הפילוסופיים-מיסטיים הינם חיים של פענוח והבנת המשל והנמשל הנוכח בכל. ר' עובדיה מביא את דברי חז"ל ממדרש רבה שם דימוי הברכה - הבאר, כבר נוכח:

"למה היו דומים דברי תורה עד שלא עמד שלמה? לבאר שהיו מימיה עמוקים וצוננים ולא היה אדם יכול לשתות מהן, מה עשה פקח אחד ספק חבל בחבל ומשיחה למשיחה ודלה ושתה, כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על דברי תורה"²³⁸.

לפנינו משל שמסביר את חשיבות המשלת משלים. משל זה מובא גם בהקדמת ה"מורה נבוכים", שם הרמב"ם מסביר את חשיבות היכולת להבין משל, בדברו אודות ה"מדע האלוהי": "בשל גודל העניין וחשיבותו הרבה, ומכיוון שיכולתנו קצרה מלהשיג את הגדול שבדברים כפי שהוא, הייתה הפניה אלינו בדברים העמוקים, אשר בהם חייבה החכמה האלוהית לפנות אלינו, במשלים, בחידות ובדברים סתומים

²³⁷ פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 13.

²³⁸ דרשת ר' חנינה בשיר השירים רבה, א, ח; מובא ב: 23, Fenton, p.109.

מאוד. כפי שאמרו ז"ל: להגיד כוח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא אלהים²³⁹. ובהמשך: "דע שהמפתח להבנת כל מה שאמרו הנביאים ע"ה ולידיעת אמיתותו הוא הבנת המשלים וענייניהם ופירוש ביטוייהם. יודע אתה את דברו יתעלה 'וביד הנביאים אדמה' (הושע, י"ב, יא), וידעת אמרו 'חוד חידה ומשול משל' (יחזקאל, י"ז, ב)²⁴⁰. עבור הרמב"ם החכמה האלוהית, וכן גילומה במטאפיסיקה, נרמזה בתורה – אך מחמת עומק המושג וקוצר המשיג, הולבשה במשלים. ר' עובדיה מבין את ספרו של סבו הגדול, "מורה הנבוכים", כמפתח להבנת סמלים ומשלים.

3.3.1 גישות שונות אודות משל

מהו משל ומה תפקידו בתוך ההגות המיימונית? שאלה זו רחבה, וימים של דיו נשפכו על נהרות של גיליונות נייר בניסיון לעמוד על פשרו של המשל בהגות הרמב"ם. הרמב"ם עצמו מציג את דבריו ואת דברי התורה אותם הוא בא לבאר, על פי הכתוב במשלי (כה, יא) כ "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו"²⁴¹. דברי התורה על משמעותם האמתית דומים ל "תפוחי זהב" עטופים וטמונים בפיתוחים דקים ויפהפיים של כסף. מובן שערכו של הזהב רב משל הכסף, אך גם לכסף – יופיו וערכו. כך המשל – מחד צריך להכיל בתוכו את המשמעות האמתית ולהצביע עליה כמציצה מבין חרכי המשל, מאידך הוא צריך להיות כבעל ערך גם בפני עצמו. אנו ננסה להציג כאן בקצרה גישות מרכזיות אודות תפקיד המשל בהגות הרמב"ם, היכן שהדבר יעזור לבאר את תפקיד המשל אצל ר' עובדיה.

ככלל, טוען ליאו שטראוס, הרמב"ם כתב את "מורה הנבוכים" כ "הסבר אזוטרי של טקסט אזוטרי"²⁴². הטקסט האזוטרי אותו בא לבאר המורה הוא, כמובן, התנ"ך. מה שהופך את התורה ואת דברי הנביאים לטקסט אזוטרי, עבור הרמב"ם, הוא השימוש הנפוץ במשלים. כאן המשל מתפקד כטכניקת

²³⁹ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, ח"א. פתיחה, עמ' 14.

²⁴⁰ שם, עמ' 16.

²⁴¹ מו"נ ח"א, פתיחה. מהדורת שוורץ עמ' 17; אודות ביאור הרמב"ם לפסוק במשלי' ראו: שטרן, עמ' 33.

²⁴² שטראוס, עמ' 183.

הסתרה. המקרא משתמש במשל כדי "לגלות את האמת ובעצם לא לגלות אותה"²⁴³. נמצא, לפי שטראוס, שהרמב"ם מציג את חיבורו הגדול כממשיך את מסורת הגילוי על ידי הסתרה²⁴⁴. גם יוסף שטרן מציג את המשל כ"צורה מקראית" אותה ממשיך הרמב"ם בחיבורו, אלא ששטרן טוען שהמשל – אין עניינו בהכרח הסתרה: "להיות משל פירושו להיות בעל מבנה סמנטי שרבדיו השונים נבדלים בסוגי התוכן שלהם"²⁴⁵.

שטרן מציג שני תפקודים מרכזיים של המשל:

1. כאמצעי להסתרה וגילוי - המשל, למעשה, מגלה תכנים דרך הלבשתם, הצנעתם והסתרתם בלבוש. שטרן טוען כי הסיבה לגילוי על ידי הסתרה יכולה להיות: (א) פדגוגית: מסירה של תוכן על ידי משל יכולה להגן על התלמיד (ולמעשה, גם על המורה) מפני חשיפה לתכנים מורכבים שהתלמיד לא בשל לקליטתם²⁴⁶. עם זאת, גם בצורתו הנגלית של המשל יש תועלת באשר מגולמים בו ערכים שמועילים גם לתלמידים מתחילים. מאידך, המשל משמש כאמצעי פדגוגי לפתות, למשוך ולסקרן את התלמיד המוכשר לכך להתבונן מבעד למשל. באם שכלו ורוחו מוכשרים לכך, ראשי הפרקים שנמסרו במשל "יפתו" את התלמיד להציץ מבעד למשכיות המשל – אל תפוחי הזהב של הנמשל.

סיבה שניה לגילוי על ידי הסתרה יכולה להיות (ב) פוליטית: חשיפה של אמתות מטאפיזיות יש בה, לעתים, כדי לערער את הסדר החברתי או הפוליטי הקיים. כפי שאומר שטרן: "איסורי החכמים על הוראה בפומבי של מעשה מרכבה (ומן הסתם גם מעשה בראשית)²⁴⁷, וכמו כן השימוש שלהם במשלים, נבעו לפחות חלקית מההכרה של החכמים שהעולם מלא סכלים הבזים למי שדוגלים באמת ופוגעים בה"²⁴⁸. גם כאן תפקיד ההגנה של ההסתרה הוא כפול: הגנה עבור ההמון, שגילוי שכזה עלול לערער עבורו

²⁴³ שם, עמ' 186.

²⁴⁴ אם כי שטראוס סבר שטכניקת ההסתרה של הרמב"ם אינה דרך משלים אלא על ידי סתירות. ראו בהמשך הערה 236.
²⁴⁵ שטרן, עמ' 51. האפיון של המשל כטקסט מרובד יתגלה באופן בו מבין ר' עובדיה את המציאות כולה כמעין משל – כבעלת רבדים המעידים על הנמשל – האל.

²⁴⁶ כך, למשל, מציג פינס את הצורך בגילוי על ידי הסתרה כדי להגן על התלמיד מפני המתח שבין המסורת הדתית לבין ידע שמקורו מחוץ לכותלי בית המדרש (מו"נ פינס. הקדמת המתרגם. עמ' lvi). בראשית עיונו של התלמיד המבוכה שבין שני מקורות סמכות אלו עלולה להכריעו ולמוטט עליו את עולמו הרוחני.

²⁴⁷ מעשה מרכבה ומעשה בראשית, הינם, לפי הקדמת הרמב"ם ל"מורה", המטאפיזיקה והפיסיקה, בהתאמה.

²⁴⁸ שטרן, עמ' 43.

יסודות חברתיים ופולחניים. הגנה עבור המגלה, שעלול להיות מטרה לחיצי בוז וזעם מצד ההמון על שהפר את הסדר הקיים במשמעות המקובלת.

2. הבעתי – תפקוד שני של המשל הוא ככלי הבעה. הוא מאפשר לבטא דברים שמטבעם אינם ניתנים להבעה בדרך אחרת²⁴⁹.

אצל ר' עובדיה יש למשל תפקוד נוסף, והוא: הקניית דפוס חשיבה המאפשר את ההליכה בדרך המיסטית. בתפקוד זה נוכחים, כמובן, האלמנטים שהוזכרו – הן כאמצעי לגילוי על ידי הסתרה מטעמים פדגוגיים ופוליטיים, והן ככלי הבעה המבקש להביע את הנשגב מהבעה. אך הדגש של ר' עובדיה הוא על מה ששטרן כינה "המבנה הסמנטי" של המשל. המשל בנוי לרוב מסיפור בענייני העולם הזה, אותם מכיר האדם מחוויותיו, התנסויותיו והילוכו בעולם. עבור ר' עובדיה המשל מאפשר לאדם להגיע מתוך המוכר – ענייני העולם הזה – אל הלא מוכר – המטאפיסיקה והסוד. הכושר לפרק משל ולהבין מתוכו את הנמשל הוא הבסיס להבנת מדע בכלל, והמדע האלוהי על שלל סודותיו כפי שהולבש בתורה ובדברי הנביאים בפרט. נדמה כי הקוגניציה שלנו עובדת בצורה דומה לפירוק משלים – היא רואה תופעה ומנסה להסיק ממנה על העיקרון המכונן שלה. היכולת להבין משל היא היכולת להתבונן בנגלה ולהסיק ממנו על מה שמעבר להופעתו הקונקרטית – כלומר, להבין את המציאות כבעלת רבדים שונים, המכילים תכנים שונים. למעשה, מגלם המשל עקרון אפיסטמולוגי: המציאות כולה, עבור ר' עובדיה, בנויה רבדים רבדים של משמעויות, זו פנימית מזו, אותם נדרש האדם להבין. ה "מבנה הסמנטי" של המשל, הוא בעצם המבנה האפיסטמולוגי של הדרך המיסטית.

מעין זה מופיע אצל מקור השפעה נוסף של ר' עובדיה, הפילוסוף והמיסטיקן האנדלוסי אבו חאמד מחמד אל עז'אלי. בעבודת הדוקטורט שלו "מחקר השוואתי: כתאב כפאיה אלעבדין לר' אברהם הן

²⁴⁹ חשוב לציין כי שטראוס הסתייג מגישה מעין זו שמובעת בדברי שטרן. עבור שטראוס, הדגש בהמשכיות הרמב"ם את המקרא הוא באזוטריקה. אם התורה היא ספר אזוטרי העושה שימוש במשלים כטכניקת הצפנה, לא ייתכן שהמורה – כפרוש אזוטרי לספר אזוטרי – יעשה שימוש באותה טכניקה כדי לגלות את הנסתר שבתורה. אם יעשה כך, הרי הוא אינו מסביר אלא, כפי שטען הרמב"ם עצמו, "ממיר פרט אחד בפרט אחר ממין זהה: או במילים אחרות, שהסבר כזה אינו הסבר כלל וכלל" (שטראוס, עמ' 187). לדידו של שטראוס, הטכניקה בה הרמב"ם מסביר את המשל, ומאידך שומר על הצפנתו היא דרך הסתירות. (שם, שם).

הרמב"ם ואחיא' עלום אלדין לאבו חאמד מחמד אלגזאלי", מצביע יואב אבטליון על זיקות שבין הגותו של אל ע'זאלי לבין הגות אביו של ר' עובדיה –הראב"ם, מבלי להכריע אם זיקות אלו נתקיימו באופן ישיר דרך קריאה בכתבי אל ע'זאלי, או באופן עקיף, דרך השפעה של אל ע'זאלי על הסביבה ההגותית של הראב"ם. כך או כך, באופן ישיר או עקיף, ניתן לראות נוכחות מאסיבית של אחד מגדולי המנסחים של התורה הצופית בתוך האטמוספירה ההגותית של חסידי מצרים, נוכחות שהולכת וגוברת בהגותו של ר' עובדיה.

ב "גומחת האורות", חיבור שאינו אלא ביאור על משל האור באחד מפסוקי הקוראן, מקדיש אל ע'זאלי פרק שלם לחשיבות משלים והבנתם. וכך הוא אומר שם: "דע לך כי העולם כולל שני עולמות: רוחני וגשמי. אם תרצה תאמר: מוחשי ושכלי. או אם תרצה תאמר: עליון ושפל"²⁵⁰. את העולם הגשמי, המוחשי מכנה אל ע'זאלי "עולם העדות, שכן הכול מעידים עליו". את העולם הרוחני, השכלי, הנסתר מרוב עיני בני אדם הוא מכנה "עולם המלכות"²⁵¹. למרות הדיכוטומיה הזו אל ע'זאלי תופס שני עולמות אלו כרצף שיש בו חיבור. זוהי מציאות אחת בעלת שני אספקטים שהאחד מוביל לשני: "העולם הגשמי הוא סולם אל העולם השכלי [...] עולם העדות הוא סולם אל עולם המלכות [...] שהרי כל דבר בעולם הזה הוא משל לדבר בעולם המלכות"²⁵².

עבור אל ע'זאלי הדרך לחזות בעולם הנסתר – שהוא המחיה את עולם התופעות, היא דרך פענוח המשל. במקום אחר הוא מחדד אמירה זו: "אין שום דבר בעולם הקניין והעדות שאינו משל לעניין רוחני בעולם המלכות, כאילו הוא רוחו ומשמעותו [...] עליה לעולם הרוחות אפשרית רק דרך המשלים של העולם המוחשי"²⁵³. תכלית ההתבוננות בעולם הזה היא רק בבחינת גשר ומעבר למה שנמצא מעבר אליו, או

²⁵⁰ גומחת האורות, עמ' 233.

²⁵¹ יפים בעניין זה דבריו של יואל קרמר: הדו קוטביות בין הגלוי לנסתר לא הייתה רק דרך לפרש את התנ"ך אלא צורת כתיבה ומנטליות שלמה, אופן הסתכלות על העולם והבנייתו. הצופים דמיינו את היקום כולו כשורה של סמלים, זהים לסמלים המילוליים של ההתגלות, התובעים הצגה פרשנית [...] היקום שופע סימנים ומשמעויות, עם סמלים מילוליים ומספריים ועם שמות אלוהיים. כל דבר בעולם הוא צורה וסימן של מציאות פנימית יותר, אספקלריה של האל. (קרמר, עמ' 350)

²⁵² גומחת האורות, עמ' 234. על המושגים "עולם העדות" כמייצג של עולם החושים, ו"עולם המלכות" כמייצג הידע המיסטי אצל אל ע'זאלי, ראו להלן, עמ' 110.

²⁵³ אל ע'זאלי, גוהאר אל קראן (אבני החן של הקראן) עמ' 48-49. מובא אצל אלקיים, גומחת האורות, עמ' 368. הערה 190.

מוטב, בליבו. כל פרט בעולם הזה הוא כעין יחידה פרקטאלית, שעל ידי הבנתה כמשל, מצביעה על ההקשר הנרחב יותר שבה – הנמשל²⁵⁴. החיים הפיסיים כמשל, האלוהות כנמשל.

ר' עובדיה ממזג בין שיטת הרמב"ם לשיטתו של אל ע'זאלי. הוא טוען כי גם המדע עצמו – זה שחושף את עקרונות ההנהגה של עולם הטבע- הוא משל לדברים נעלים ממנו. הטבע עצמו אינו אלא הצבעה על מי שטבעו, והמדע מלמד את עקרונות ההנהגה של הבורא, דרכי הנהגה שמורים למתבונן בהם את הדרך להגיע עדיו. אלא שמושאי הטבע, הינם חולפים. וכך אומר ר' עובדיה: "דע בני, שהשכל הוא הקשר בינך ובינו יתעלה, המזון שתומך בשכל הוא הידע של דברים נצחיים, ובלעדי זה אין השכל מתקיים [...] רק באמצעות ידע אמיתי של דברים תמידיים השכל נהיה תמידי בעצמו"²⁵⁵. התמדת הקשר תושג רק דרך התבוננות בדברים נצחיים. אך העולם הזה מציג תופעות חולפות, ולכן פעולת השכל אף היא תמיד ברצוא ושוב, חולפת ובאה, נושאת את אופים החולף של מושאיה. מכיוון שהשכל הוא "הקשר" בין האל לאדם, הרי שקשר זה הולך וניתק, נקשר ונפרם. שוב מופיעה השאלה בדבר התמדת ההשכלה, אך בלבוש אחר: כיצד ניתן יהיה להשכיל ולעיין באופן הולך ומתמיד ולהתגבר על מושאי ההשכלה חולפים? כיצד ניתן להתמיד ולעמוד ב"מקום של נוכחות"?

כאן מגיע העיקרון של חז"ל אותו מבין ר' עובדיה כעקרון מיסטי - פילוסופי: "זה שלמד את המדעים מבלי לתפוס את המשמעות הפנימית שלהם לא ישיג נצח או יתרון (בידיעותיו) לא בעולם הזה, ולא בבא. שכן בעולם הזה הוא חסר את ההתמוגגות מלתפוס את העניין שכן הוא אינו **מבין דבר מתוך דבר**"²⁵⁶. הטבע עצמו הוא משל לדברים נעלים ממנו, ואם ברצונו של אדם לא להיגרר אחרי מושאיו החולפים, עליו ללמוד "להבין דבר מתוך דבר".

²⁵⁴ תודה לידידי יואב פליפס על אבחנה זו.

²⁵⁵ Fenton, p.105. 21ב

²⁵⁶ שם, Fenton, p.106.

3.3.2 המשל אצל ר' עובדיה – להבין "דבר מתוך דבר"

העיקרון - "להבין דבר מתוך דבר", מופיע במסכת שבת (דף לא ע"א), שם מובאים דברי רבא: "בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, ציפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר..."²⁵⁷. דברי רבא עצמם הם דרשה לפסוק מישעיהו (לג,ו): "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמות ודעת יראת ה' היא אוצרו". וכך משא ומתן באמונה רומז ל"אמונת" מהפסוק בישעיה. "עתיך" מהפסוק רומז לקביעת עתים בתורה. וכן על זה הדרך. מכאן מדייק רש"י שרבא מבין כי "הבנת דבר מתוך דבר היינו דעת", לפי סדר הקבלת דברי רבא לסדר הופעת הדברים בפסוק. רבא מבין שהפסוק מציין את הדברים שייתנו חוסן לאדם בשעה שנכנס לדין. לאחר שנפטר אדם מן העולם הוא עומד לדין, שם הוא נידון האם רשאי הוא להיכנס בשערי הגן ולהתענג בעידוני עדן. אחת השאלות שהוא נשאל הן האם הוא הבין דבר מתוך דבר, ובהתאמה לפסוק עליו נשענת הדרשה – האם יש בו דעת. הדעת היא אחד מהמפתחות לבוא בשערי גן עדן.

ניתן לראות כיצד ר' עובדיה מבצע כאן מהלך דרשני מופלא. העולם הבא – הוא דבר שניתן להשיג מהעונג שלו בעולם הזה בחיי חיותו של האדם – הוא העונג שבהשכלת השכל את מקורו²⁵⁷. וזהו המהלך הדרשני של ר' עובדיה: השכל הוא הקשר בין אדם לאל. האדם משכיל דרך מושאי השכלה טבעיים שנמצאים סביבו. אלא שמושאים אלו שולט בהם העיקרון של עולם החומר לחלוף ולכלות ואדם מאבד את הקשר עם בוראו דרך אובדן מושאי התבוננותו. מה יעשה אדם על מנת שלא יינתק הקשר? יבין דבר מתוך דבר. עולם הטבע, המדע, הפיסיקה, רומזים על העקרונות הנצחיים – על המטאפיסיקה – שהטבע נשמע וכפוף אליהם. גם המטאפיסיקה עצמה רומזת לאופנים בהם מנהיג האל את עולמו. מכיוון שמקורה של חכמה זו באל שאין לו סוף ותכלית, היא עצמה אין לה סוף, והאדם הולך בה מעלות אחר מעלות, מבין דבר מתוך דבר. אם יצליח לפתח את עקרון זה של הבנת דבר מתוך דבר, ישיג את העונג שבהשכלה וזוהי השגת

²⁵⁷ מההקדמה, שחלקה הגדול אבד, וכן מהפרקים הראשונים של המאמר על הבריכה, מופיע פעמיים הדימוי של עץ החיים וההדרכה אליו. כך למשל ב 6א: "זכר עצמך ממשכיות העולם הזה המכסות את עץ החיים, כמאמר הנביא: 'רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם וגו' " (ישעיה א:טז). אז תצלח דרכך להתקרב לעבודתו יתעלה". כלומר, עץ החיים – הוא העץ השמור שבגן העדן, בו טמונה תכלית עבודת ה', והוא היעד אליו מבקש ר' עובדיה להוליך.

עולם הבא – חיי נצח בהשכלה נצחית. ר' עובדיה מפרש את דברי רבא אודות השאלה שנשאל אדם בשערי גן עדן אחר פטירתו – האם הבין דבר מתוך דבר – כמשל המבטא את התנאי להיכנס בשערי האושר והשלמות בעולם הזה. היכולת להתמיד בעונג השכלת הבורא נשענת על היכולת להבין דבר מתוך דבר²⁵⁸. הבנה זו היא הדעת, והיא המפתח לחשוף את רבדי גן העדן הנמצאים בעולם הזה, את הנצחי המפעפע בתוך ההווה החולפת.

בכך ממשיך ומעבד ר' עובדיה את המסורת המיימונית של סבו וכן את המסורת האריסטוטלית בדבר ה Eudaimonia, אודות העיון כפעולה בעלת האושר המרבי ביותר עבור האדם, ולפי ר' עובדיה - הפעולה שבעטייה הוא זוכה לצעוד על השביל המוביל לעץ החיים. כאן המקום להסב מבט אל עבר החיבור "פרקים בהצלחה", שלדידנו יצא מעטו של ר' עובדיה, או לכל הפחות מבית מדרשו. במאמרו אודות החיבור "פרקים בהצלחה", מקשר אבי אלקיים בין המושג "הצלחה" כפי שהוא מופיע בהוראתו בערבית – "סעדה", לבין המושג היווני Eudaimonia:

"Closely related to the Greek term Eudaimonia [...] sa'ada means the ultimate goal of one's life, to be pursued, striven for, and attained through a life of values, morality, self-actualization and virtue"²⁵⁹

²⁵⁸ עקרון "הבנת דבר מתוך דבר" מופיע גם כעקרון פילוסופי, למשל ב "משתה" לאפלטון. בדיאלוג מנסים המשתתפים לברר את האמת אודות "ארוס" – אהבה, או תשוקה. את התפיסה הנכונה, והדרך להגיע אליה שם סוקרטס בפי דיוטימה – כוהנת שלמדה אותו את האמת אודות ארוס. דיוטימה מלמדת את סוקרטס את השביל שעל התלמיד לצעוד אם ברצונו להשתלם באהבה. שביל זה מוביל מאהבה גופנית לזו המופשטת והנעלה ביותר. הצעד הראשון הוא ההשתוקקות לגוף נאה. שלב זה אינו דורש מהתלמיד שום הקדמה פילוסופית אלא רק התבוננות במצוי – שהתבוננות בגוף יפה מולידה תשוקה אליו. יש כאן אמת שעולה, לכאורה, מתפיסה חושית גרידא. השלב הבא הוא ההכרה ביכולת שלנו להשתוקק לכמה גופים יפים. גם נקודה זו אינה רחוקה מהתפיסה החושית אם כי בנקודה זו כבר נכנס "הסוס הטרויאני", לתוך ההתבוננות של התלמיד. מאחר והתלמיד המתבונן מבין כי גופים שונים בעלי יופי מעוררים אצל המתבונן השתוקקות, עולה כי ההשתוקקות אינה לגופים כי אם ליופי המגולם בהם. יופי – אינו תפיסה חושית גרידא כי אם אידיאה. בשלב הזה מתגלה, גם אם בצורה מעורפלת, כי למעשה ההשתוקקות אינה למציאות החושית כי אם למציאות שמעבר לחושים - האידיאה של היופי שאמנם מתגלמת במציאות החושית. ומאחר וההשתוקקות היא לאידיאה, יש לחפש מהי האידיאה הנעלה שאליה ראוי להשתוקק – התלמיד מובהל צעד צעד במעלות ההפשטה עד לאהבת החכמה – פילו סופיה. נקודת ההתחלה היא ההתבוננות במצוי, במציאות החושית. המצוי מגלם בתוכו בצורה נסתרת, את הרצוי. ובמובן אחר, המגושם מכיל בתוכו את המופשט. ראו כתבי אפלטון, כך שני, עמ' 141-129.

²⁵⁹ Elqayam, p. 178

אלקיים טוען כי באופן בו המחבר תופס את חיי העיון כסולם אל האושר – על תמונת העולם המטאפיסית הכרוכה בו אודות חיבור בין האדם לשכל הפועל, הוא ממשיך למעשה מסורות אריסטוטליות ומיימוניות:

“In this, the author follows Aristotle and al-Farabi, who promote intellectual attainment for the pursuit of happiness, as does Maimonides”²⁶⁰

על מנת לסכם את העיון בחשיבות המשלים אצל ר' עובדיה אבקש לשוב למשל שבו פתחנו, אותו מביא ר' עובדיה בשם חז"ל. ר' עובדיה, כסבו, מציג משל הממחיש את חשיבות המשל המשלים בכלל. לפי משל זה, דברי תורה משולים למים. דימוי המים הוא עמוק ונפוץ במערכת היהודית והצופית, וכפי שנראה להלן, גם במאמר הבריכה. בדרך כלל הוא רומז לדעת, לדעת או לחכמה, כמו בפסוק המופיע בנביא (ישעיהו יא, ט): “מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים”. כך, לפי המשל, הייתה הדעת במחשכים, כבאר עמוקה שמימיה אינם נגישים – ועל כן לא מרווה את צימאונם של האנשים. עד שבא פיקח אחד “ספק חבל בחבל ומשיחה למשיחה ודלה ושתה”. קשה להתעלם מפעולת קשירת החבלים של הפיקח כאן בהקשר של השימוש המיימוני במושג “אלוצלה”. כזכור, אחד המובנים למושג זה הוא: “קשר”. וכבר אמר ר' עובדיה לעיל ש“השכל הוא הקשר (אלוצלה) בינך ובינו יתעלה”. כך הפיקח מחבר קשר לקשר, חבל לחבל, משל לנמשל, היקש להיקש, עד שבכוחו – דרך מערכת הקשרים – להגיע למי הדעת, להעלותם, ולהשקות בהם את השפתיים הסדוקות, הצמאות לדעת.

דומה כי החבלים הנקשרים זה לזה במשל, מרמזים לפעולת השכל בבחינתו כ “קשר” בין האדם לידע האלוהי. מתגלה כי פעולת השכל, היא הפעולה הבאה מן הכוח אל הפועל בפענוח המשלים – קשירת קשרים והבנת דבר מתוך דבר. וכך, השכל מסיק מתופעה אחת על זו שמעליה, שמכוננת אותה. פעולה זו היא שהופכת את הידע ל “הגעה”. ניתן לראות כי המושג “וצלה” – קשר, מתבאר על ידי ר' עובדיה, דרך

²⁶⁰ Ibid, p. 185. בעל ה“פרקים בהצלחה” מרחיב את תפיסת האושר, ולצד העיון הפילוסופי נמצאות פרקטיקות של התבוננות – ביניהם התפילה, שנועדו להרחיב את העיון הפילוסופי ולקרב אותו לחוויות מהזן הנבואי – שהינן חלק בלתי נפרד מחווית האושר האולטימטיבית עבור המחבר (ibid, p.205). אלקיים מרחיב על כך בניתוחו את הצדדים המיסטיים של האושר בחיבור “פרקים בהצלחה”, שם הוא מציין כי לצד תפיסות אריסטוטליות של אושר נוכחת גם תפיסתו של אל עזאלי אודות אושר לפיה “Success and salvation are not attained except through knowledge and practice together” (ibid, p. 187). כלומר – שילוב של עיון אינטלקטואלי ופרקטיקה דתית (ibid, p.211). על מקומה של התפילה כפרקטיקה משלימה לחיי העיון בהגותו של ר' עובדיה ארחיב בהמשך בפרק 3.5 הדן ב“משל הבריכה” ל עובדיה.

המשל של חז"ל, כבעל הקשר משולש: (א) כשרשרת חבלים הקשורים זה בזה, באמצעותם דולה הפיקח את המים, פעולה הרומזת להבנת "דבר מתוך דבר". (ב) כקשר בין אדם לאל – הוא השכל, היא הדעת. ו (ג) כהגעה, הגעת המים – הידע – אל האדם, בבחינת "ואשים דברי בפיך" (ישעיהו, נ"א, ט"ז) – "וצלה" כחיבור, כאיחוד המיוצג בפעולת השתייה, הכנסת המים – הדעת- פנימה.

על ידי הפרקטיקה של הבנת "דבר מתוך דבר", כפי שהיא באה לידי ביטוי בהבנת המשלים, מבקש ר' עובדיה לסלול דרך שתוביל את המתבונן במעלה עד למפגש עם האהוב – הלא הוא האל המציץ מבין חרכי המשלים: "עתה אדריךך כיצד לקרוא בתורה כמשתוקק וכאוהב [...] כאשר תפגוש בפסוק שמתאים לעניין שלנו, תקיש ממנו לעניין נעלה יותר, ותתעלה ממשמעות אחת לאחרת עד שתגיע (תתצל) אל מושא השתוקקותך"²⁶¹. אותה פרקטיקה שיושמה בהתבוננות בעולם הטבע, מיושמת עתה גם פנימה בתוך הפרקטיקה הדתית של קריאת דברי התורה והנביאים, כאשר תכלית הפרקטיקה של לימוד "דבר מתוך דבר" היא ההגעה, ראיית הפנים.

לאחר שהתבוננו בחשיבות העיסוק במשלים בתוך ההקשר הפילוסופי, אבקש לעיין במשל הברכה. על מנת להעמיק את ההבנה של המשל אבקש לעיין בו גם בהקשרים נרחבים: רשת הדימויים, הקבלות ומקורות אפשריים למשל. אבקש להתמקד בשני האלמנטים המרכזיים במשל: הברכה והמים.

3.4 משל הברכה – המשל ופענוח רשת הדימויים

"דמה לך אדם שברשותו בריכה קדומה ועתיקה, והוא משתוקק לנקותה מלכלוך רפש וקדרות ולהתקינה מחדש. לבטח טובה אלוהית הוענקה לו. עליו להקפיד שלא תוסיף זוהמה להעכיר את הברכה, (לכן) ישגיח בניקוייה עד שטיפין טיפין תשוב לצלילותה. רק כאשר יתאמת אצלו בהחלט, שלא נותר (בברכה) דבר מן הלכלוך, יוכלו לרדת אליה אותם המים החיים היוצאים מבית ה' שעליהם נאמר "ומעיין מבית ה'" (יואל, ד, יח). הנאמר כאן הוא משל הרומז לטיהור הלב, זיכוכו, תיקון פגמיו וחרפתו, וריקונו המוחלט מכל דבר פרט

²⁶¹ ב23. Fenton, p.109.

לנשגב. מי שיגיע לכך, יופיעו לפניו דברים יקרי ערך, שהיו חבויים מפניו עד עתה, ויושג לו מה שלא יושג לזולתו ברבות הזמן והידע הזורם, כמאמר שלמה (משלי, ד, כג): 'מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות

חיים"²⁶²

משל הברכה של ר' עובדיה מציג שני סמלים מרכזיים: המים, ומאגר המים – הברכה²⁶³. הברכה מוצגת כדבר שכבר נמצא ברשותו של האדם מימים ימימה – זוהי בריכה עתיקה, והיא מכונה "טובה אלוהית" שהוענקה לו. היא הכלי שאמור להכיל את מי המעיין היוצאים מבית ה'. אלא שעל האדם מוטלת האחריות "לעובדה ולשמרה", לנקותה, לשמור על צלילותה, למנוע את עכירותה. בעכירות הכלי – עכירות המים, וגם אם המים עצמם טהורים, הרי שהם יעכרו באם הברכה המאגדת אותם לא תשמור על טהרתה.

כפי שניתן לראות, ר' עובדיה נותן מפתח לפענוח המשל: המשל כולו הוא "משל הרומז לטיהור הלב". על מנת להבין את המשל יש להבין את האופן בו מתפקדים שני הסמלים המרכזיים של המשל – המים והברכה, כמצביעים על הדעת ועל הלב בהתאמה. לצורך כך אבקש לחשוף חלק מרשת הדימויים הרחבה עמה עומד ר' עובדיה בקשר הדוק. כמובן, שני הסמלים – המים, והבאר או הברכה, הינם סמלים ארכיטיפיים עמוקים, הופעתם בתרבות ובחיי הדת היא רחבה מיני ים²⁶⁴. תקצר היריעה מלגעת בכל הרבדים של אופני הופעתם. לכן פרישת רשת הסמלים שתיעשה כאן היא בבחינת טיפה בים, ותתמקד במקורות ההשפעה הישירים של ר' עובדיה. כחלק מפענוח מערכת הסמלים והנמשל, אבקש להסב את תשומת לבנו למשל דומה שמופיע אצל אל ע'זאלי, שהשפעתו על הגותו של ר' עובדיה, ועל משל הברכה בפרט, ניכרת בברור²⁶⁵. ההקבלה בין המשלים היא מאלפת:

"הבה נדמה בריכה שנחפרה באדמה. באמצעות נהרות הנשפכים אליה ניתן להזרים אל הברכה מים מלמעלה, אך ניתן גם לחפור את קרקעית הברכה ולהסיר ממנה את האדמה עד שתהיה סמוכה אל

²⁶² א13. 91, Fenton

²⁶³ "חוציה" – הוא למעשה בור, או מאגר מים. ניתן לתרגם גם כ "באר", כפי שפנטון בחר לתרגם (בתרגום שהחל לערוך לפני עשור וטרם יצא לאור).

²⁶⁴ על סמלי הבאר, המעיין הנביעה: Neuman, p. 47-48.

²⁶⁵ על השפעת אלע'זאלי על ר' עובדיה, ראו: Fenton, Introduction, p. 42.

מקור מים זכים. כך ינבעו לתוכה המים מתחתית הברכה ללא הפסק, ויהיו זכים יתר ויותר ולפעמים גם שופעים יותר ממימי הנהרות"²⁶⁶.

אל ע'זאלי בעצמו פורט מיד את המשל:

"הלב משול לברכה. הידע משול למים, וחמשת החושים משולים לנהרות. יש שהידיעות זורמות אל הלב באמצעות נהרות החושים ועל ידי התבוננות בדברים הנגלים עד שהלב נמלא דעת; ויש שסוברים את זרימת הנהרות אל הלב על ידי התבודדות, פרישות והשפלת מבט; כך פונים לטהר את מעמקי הלב ולהסיר ממנו שכבות של כיסויים עד שמעיינות ידע בוקעים מתוכו"²⁶⁷.

אנו רואים כי המשלת הלב לברכה, למאגר מים, נמצאת כבר אצל אל ע'זאלי. בעוד הנהרת הנמשל אצל ר' עובדיה מצומצמת ותואמת את סגנונו המתומצת, אל ע'זאלי מרחיב ומפרט את פשר המשלת הלב לברכה. דומני כי עיון מקביל במשל אצל אל ע'זאלי תוכל לסייע לנו בהבנת המשל אצל ר' עובדיה. נפתח בפענוח סמל הברכה כרומז ללב.

הברכה - הלב:

לפי דברי אל ע'זאלי במשל, הלב – ולא המוח – הוא המייצג של משכן הדעת²⁶⁸. הלב כאבר ה"יודע" מופיע כבר בכתובים. למשל בדברי משה לעם ישראל טרם פטירתו: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועיניים לראות ואזנים לשמע עד היום הזה" (דברים, כט, ג). וכן בנביא: "ונתתי להם לב לדעת אותי כי אני ה'..." (ירמיהו, כד, ז). ניתן לראות כבר במקרא גישה לפיה הלב הוא האיבר בו שוכנת דעת אלוהים. דברים אלו מהדהדים גם במשל הברכה של אל ע'זאלי. על מנת להבין את הלב כמשכן הדעת עלינו להבין את תפקוד הלב הפיסי.

²⁶⁶ אל ע'זאלי, החייאת מדעי הדת, שער נפלאות הלב, כרך 3 עמ' 136-134. מובא אצל סבירי, עמ' 418-417.

²⁶⁷ שם, שם

²⁶⁸ במקום אחר אל ע'זאלי מציין זאת במפורש: "דע שמקום הידע הוא הלב", ספר פירוש נפלאות הלב, עמ' 17.

הלב הפיסי – כאיבר – הוא זה שמזרים דם, חמצן וחיות לכל איבר ואיבר, ולמעשה, לגוף כולו. כך, עבור אל ע'זאלי, דעת אינה רק הצטברות של עובדות, אלא היכולת של עובדה להפוך לידע, משמע להיות מקור חיות שמשפיע ואופף את הווייתו של האדם בכללותה, מקור שמחייה את האדם. יכולת זו נמשלת ליכולתו של הלב, ולכן הוא זה שמציין עבורו את משכן הדעת. לפי אל ע'זאלי ישנם שני אפיקי ידע: ידע דרך התבוננות בעולם, וידע דרך גילוי צפונות הלב. הדרך הנגלית היא השגת ידע דרך התבוננות בעולם – מדע, פיסיקה, מטאפיסיקה וגם פילוסופיה – כולם נגזרים מעין אמפירי ברשמי החושים ועיבודם דרך השכל²⁶⁹. באפיק הזה – הידע נוצר כתוצאה מהתבוננות במקור חיצוני ועיבודו באמצעות תהליכי עיבוד והיקש. כך, הטיית הנהרות נמשלת לעיבוד רשמי החושים דרך כלי הקוגניציה, דבר המאפשר לידע, המשול למים, להצטבר ולשכון בבריכה – היא הלב, משכן הדעת²⁷⁰. אך יש אפיק ידע נוסף, שמגיע ממעמקים. על מנת שהוא יופיע הוא דורש ניקוי, טהרה, סכירת הנהרות והתבודדות. הוא דורש שקט והדממה של כל מה שאינו מגיע מן הפנים. בידודה של הנביעה הפנימית נצרכת לשמירת זכותה. או אז – לפי אל ע'זאלי, בוקע מן הלב מעין של דעת. וכך, כשם שהלב הפיסי הוא כעין בריכה המשקה ומזרימה חיים לכל האיברים, כך הלב במשל – כמשכן הדעת – מזרים חיים לכל הוויית האדם, מחייה אותו במימי הדעת שבו²⁷¹.

כמובן, עולה הקושיה: בעוד צורת השגת הידע באפיק החיצוני מובנת לכל – דרך הזרמה של ידע מן החוץ ועיבודו, הרי שאין זה ברור כלל מניין מגיע הידע באפיק הפנימי, הנסתר, זה שמשול לנביעה. כיצד תעלה דעת בלב, והוא ריק ממושאי התבוננות, מידע חיצוני, מהיקש. מהיכן תבוא הדעת ללב, מהיכן ילמד מדע. אל ע'זאלי מבחין בבעיה העלולה לצוץ בלב קוראיו ומעלה בהמשך דבריו קושיה זו בעצמו:

²⁶⁹ לא כן מתמטיקה וחוקי ההיגיון. למשל העובדה ש $X \neq Y$ לא X אינם יכולים להיות אותו הדבר, אינה נגזרת מרשמי החושים. עם זאת, לפחות לפי אל ע'זאלי, חוקי המתמטיקה וההיגיון אינם ידע, אלא הכרח. אין בהם את התרומה שידע תורם להוויית האדם. אם להמשיך את המשל – עובדות אלו אינן זורמות או נובעות. אלו הן סיפי הבריכה.

²⁷⁰ במובן הזה, גם קבלת דברים במסורת הינם בבחינת נהרות המגיעים מן החוץ אל הפנים, אל הלב. על נחיתות קבלת דברים במסורת אל מול הידע המיסטי ר' אל ע'זאלי, "הפודה מן התעיה", עמ' 45-53.

²⁷¹ להשלמת הדימוי של הבריכה כדאי לציין ששיטות ההשקיה הישנות – בעיקר במצרים, שם מקור המים העיקרי היה הנילוס- היה דרך "בריכות". בריכה היא מאגר מים שממנו נמשכים בשיקיות מים להשקיי השדות. כך, למשל, רש"י בביאורו על הפסוק בשמות ז', י"ו, מבאר את מערכת ההשקיה המצרית: " "יאוריהם" - הם בריכות הנגרים העשויות בידי אדם משפת הנהר לשדות ונילוס מימיו מתברכים ועולה דרך היאורים ומשקה השדות". כמובן ישנו הבדל לשוני בשימוש של המילה "בריכה". בעוד שאצל רש"י "בריכה" מציינת את ההשקה ממקור המים ליעד, לשדות, במשל שלנו הבריכה היא מאגר המים ממנו מושכים ומתברכים.

"ואם תאמר: איך יבקע הידע מעצמותו של הלב – והלב ריק ממנו? דע כי זה מנפלאות צפונות הלב. בקהל ידע המעשים לא יבוא זכרן [של נפלאות הלב האלה] אלא במידה שאמיתות הדברים חקוקות, כמו שאמרנו, על גבי הלוח הגנוז [...] כשם שהאדריכל משרטט את מבני המעון על גבי נייר ואחר כך מביאם לידי קיום בהתאם לדגם שיצר, כך גם בורא שמים וארץ חקק את דגם העולם מראשיתו עד אחריתו על גבי הלוח הגנוז, ואחר כך הביאו לידי קיום על פי הדגם ההוא [...] ללב שני פתחים: פתח אחד אל עולם המלכות שהוא הלוח הגנוז ועולם המלאכים, ופתח אחר אל חמשת החושים, המעוגנים בעולם הקניין והעדויות"²⁷².

אל ע'זאלי מציג תמונת עולם לפיה ישנה אמת קדומה, חקוקה בלוח גנוז. החקיקה מתארת את התפיסה לפיה אמת זו היא חלק בלתי נפרד מהקיום, ומהקיום האנושי בפרט. בשונה מכתובה בה הדיו והדף נפרדים, אלא שנתחברו יחד, החקיקה היא בגוף האובייקט בו נחקקים הדברים. כך, חכמת העולם – תכניתו היסודית, חקוקה בלוח הגנוז ומאוחדת עמו. שני חדרי הלב פונים כל אחד לעבר אחר: האחד לעבר העולם הזה הגלוי עליו מעידים החושים, והאחד לעבר עולם נסתר, שהוא הלוח הגנוז²⁷³.

ממשל הברכה של אל ע'זאלי עולה שככלל, ישנם שתי דרכים להשגת ידע: האחת – דרכם של החכמים והפילוסופים, היא דרך ההתבוננות בעולם, קרי, מן החוץ אל הפנים. השנייה – דרכם של הנביאים וממשיכי דרכם הצופים – דרך הדממה של כל תנועה חיצונית, של כל ידע הבא מן החוץ, בציפייה להשראה אלוהית שתנבע מן הלב, מן הפנים אל הפנים. יש קשר בין שתי הדרכים – זו של הפילוסוף, וזו של המיסטיקן. שכן לפי אל ע'זאלי – כל עוד לא ירדה השראה אלוהית על האדם, הפילוסופיה והמדעים הם הדרך היחידה להשיג ידע, לחשוף את קיומו של הבורא כהוויה ראשונית, ולהצביע על קיומם של רבדים נסתרים בעולם. במובן הזה, עבור אל ע'זאלי, המדעים והחשיבה הפילוסופית מהווים אך גשר והכנה אל הידע המיסטי. מרגע שזה הופיע, אורם של המדעים והפילוסופיה מתבטל באור הוודאות של ההשגה המיסטית. הידע המיסטי, הוא במובן מסוים הצצה ב"לוח הגנוז", בתכנית האדריכלית הראשית של העולם,

²⁷² על מושגים אלו ראו: אל ע'זאלי, החייאת מדעי הדת, שער נפלאות הלב, כרך 3 עמ' 136-134. מובא אצל סבירי, עמ' 417-418.

²⁷³ ניתן לזהות כאן דמיון מסוים עם תפיסות אפלטוניות אודות הידע כהיזכרות. "פייידון", כתבי אפלטון, כרך ב, עמ' 32-33. שם הידע מוצג כדבר שכבר נוכח באדם, וכל שעל האדם לעשות הוא להיזכר בו. תורת ההיזכרות מופיעה גם בדיאלוג "מנון", כתבי אפלטון, כרך א.

בחכמת הבורא עצמה עוד לפני שהופיעה בפרטי הבריאה. מובן שעבור אל ע'זאלי הידיעה המיסטית עדיפה על פני אחותה, הידיעה המגיעה מן החוץ דרך עולם החושים. שכן בעוד הידיעה דרך עולם החושים מחייבת עיבוד מתמיד של השכל, והיא כמשל הדורש את פענוחו, הדרך המיסטית היא הצצה ישירה בנמשל עצמו. לכן הידיעה דרך החושים נמשלה להטיית נהרות אל עבר הלב – הבריכה – עתים שהם יסחפו עמהם לכלוך במרוצתם, כשם שבעיון האדם ימצאו סיגים, פסולת ואפשרות של טעות. לעומת זאת – הדרך המיסטית מוצגת על ידי אל ע'זאלי כנביעה זכה וצלולה שלא נמזגה לתוכה פסולת. אין בה היקש אלא הצצה ישירה באמת כפי שהיא. הצצה בלוח הגנוז שבו חקוקה תמצית הקיום²⁷⁴.

כאן המקום לציין כי רעיון החכמה החקוקה בלוח הגנוז מופיע כבר במסורות מדרשיות קדומות, שאותן הכיר ר' עובדיה. כך למשל לשון המדרש בתנחומא: "בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים", זה שאמר הכתוב (משלי ג, יט): 'ה' בחכמה יסד ארץ' וכשברא הקב"ה את עולמו, נתייעץ בתורה וברא את העולם שנא' [נאמר] (משלי ח, יד): 'לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה', והתורה במה הייתה כתובה? על גבי אש לבנה באש שחורה". התורה – בהתאם לדימוי הלוח – היא תכנית האבטיפוס של העולם ובה גנוזה כל תכנית העולם. המדרש מדגיש שאין זו התורה כפי שאנו מכירים אותה, אלא אותה תורה שהייתה חרותה "אש שחורה על גבי אש לבנה". המדרש רומז בכך לאותם לוחות ראשונים שניתנו בהר סיני ונשתברו על ידי משה: "רב פפא בשם ר' שמעון בן לקיש: התורה שנתן לו הקדוש ברוך הוא למשה נתנה לו אש לבנה חרותה באש שחורה" (תלמוד בבלי, שקלים, ט"ז ע"ב). כלומר התורה ששימשה תכנית אדריכלית לעולם היא אותה אחת שנשתברה ונגנזה. הלוחות ששיבר משה ונגנזו בארון²⁷⁵ הם התורה הגנוזה. החידוש של

²⁷⁴ עבור אל ע'זאלי יתרון נוסף בדרך המיסטית נובע דווקא ממה שנראה במבט ראשון כחסרונה: ההצצה ב"לוח הגנוז", התגלותה של הנביעה תלויה – בסופו של דבר ולאחר הכנה מתאימה מצד האדם – אך ורק ברצון הוולונטרי של האל. לכאורה היינו חושבים שזוהי חסרונה של הדרך, שכן אדם יכול לעמול משך חיים שלמים ולא להיכנס בשער ההכרה המיסטית. אלא שזהו גם יתרונה של הדרך – שכן העובדה שאופן השגת הידע המיסטי אינו תלוי באדם ומחויב על ידו, אלא כולו ברצון אלוהי חופשי, מכונן את הידע המיסטי כקשר ישיר ואינטימי בין האל – מושא הידע העליון – לאדם.

²⁷⁵ לפי המסורת היהודית הלוחות הראשונים נשתברו, ומונחים כשברי לוחות: "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון" בבא בתרא יד, ע"ב. מנחות צט, ע"א.

אל עזאלי, אותו מקבל ר' עובדיה, הוא שישנה גישה ללוחות הגנוזים, לאותם לוחות שנשתברו, גם לאחר גניזתן²⁷⁶.

נראה שבעל החיבור "פרקים בהצלחה" – שכזכור, פנטון מיחסו לר' עובדיה עצמו – הכיר הן את דברי המדרש והן דברי אל-עזאלי. במובן מסוים הוא מאחד ביניהם באומרו: "ודע כי משכן לבך הוא משכן הארון הגנוזים בו לוחות העדות, וכמו כן היא (התורה י.ה) גנוזה בלבבך כתובה על לוח לבך, הלא תראה אמרו יתעלה (ישעיה, נ"א, ז) 'עם תורתי בלבם'²⁷⁷. בעל הפרקים טוען כי משכן הלב הוא כארון העדות בו מונחים הלוחות הראשונים, הלוחות הגנוזים שנשתברו, ובהם מצוירת תכנית העולם כולה. על פי דימוי זה הלוחות הם לא אחרים מהלב עצמו, התורה הגנוזה "כתובה על לוח לבך", כלומר, מאוחדת עם הלב בחקיקה²⁷⁸. במאמר הבריכה נזכרים "הלוחות הגנוזים", בסמוך למשל הבריכה, שם כותב ר' עובדיה: "אם תתמיד במאמץ (לטיהור המחשבה ומיקודה באל י.ה), יזדכך הכוח המדמה, ויראה לך כל מה שבלוח הגנוז"²⁷⁹.

נסכם את הרשת שנפרשה לפנינו אודות סמל הלב: הבריכה נמשלה ללב. תפקידו האורגאני של הלב הוא הזרמת החיות לכל איברי הגוף. משום כך נמשל הלב למשכן הדעת, כי בדעת יחיו הנפשות. וכך, כשם שהבריכה היא משכנם של המים, הלב הוא משכן הדעת. יש שני דרכים להכניס מים לבריכה – מן החוץ, דרך הטיית נהרות אל הבריכה, ומן הפנים, דרך חפירה ופינוי העפר והפסולת עד שאולי, תיחשף נביעה פנימית. כך יש שני דרכים להשכין דעת בלב: האחת, מן החוץ אל הפנים, דרך רשמי החושים ועיבודם השכלי, זוהי דרך המדע והפילוסופיה. הדרך האחרת, מן הפנים אל הפנים, דרך חשיפת הנביעה. זוהי הדרך המיסטית. אל עזאלי המשיל דרך זו להצצה בלוחות הגנוזים – בתכנית האדריכלית של העולם.

²⁷⁶ על גניזת הלוחות בקבלה, כגניזת החכמה הקדומה ראו פדיה, רמבן, עמ' 14-15 וכן שם פרק שישי, הפרשנות והתפיסה הפרשנית – ציורי הדברים והשמות, עמ' 158; פדיה מביאה את דברי הרמב"ן על משה כ "מעתיק מספר קדמון וכותב" (שם, עמ' 167), כלומר, משה כמי שהייתה לו היכולת לעיין בלוח הגנוז, באספקלריה המאירה, רעיון שהשפיע עמוקות על חכמי הקבלה אודות היכולת להציץ בחכמה הקדומה. כן היא מביאה גם את דברי הרשב"א: "כי ראשית השכל ושורשו הוא בלב מאתו ית' [...] וככה ממעין האמת ימשכו הנהרות" (שם, עמ' 171).

²⁷⁷ פרקים בהצלחה, עמ' 2.

²⁷⁸ מעניין להדגיש כאן את ההקבלה בין הלוחות הראשונים ללב, בייחוד לאור העובדה שבמסורת היהודית הלוחות הראשונים הם אלו שנשתברו. הדבר מעניין לאור הפרקטיקה הצופית של שברון הלב, והענווה ככלי להתגלות, שכן נראה כי שברון הלב כמו מחזיר את הלב למצב קדמון שמקביל לשברי הלוחות הגנוזים. שברון הלב כאן מוצג כפרקטיקה לגילוי.

²⁷⁹ 122. p.92. Fenton.

ראינו כי גם בעל ה"פרקים בהצלחה" זיהה בין הלב ללוחות הגנוזים. שני חדרי הלב הם כשני לוחות גנוזים בהם חקוקים, אש שחורה על גבי אש לבנה, דברי אלוהים חיים. האתגר הוא, כמובן, למצוא את הדרך לנביעה הפנימית, להציץ במה שנגנז.

המים – הדעת

ראינו לעיל כי אל ע'זאלי אומר בפירוש בביאור משל הברכה שלו כי "הידע משול למים". דימוי הדעת או החכמה כמים הוא קדום ונפוץ²⁸⁰. כמו בדימוי הברכה, גם בנוגע לדימוי המים, אבקש לגעת בשכבה הקרובה לר' עובדיה מבחינת זמן ומקום, במקורות שסביר להניח שהשפעתם על ר' עובדיה הייתה ישירה. את אחד המקורות הישירים של ר' עובדיה לדימוי החכמה כמים ניתן למצוא בדברי סבו. בביאורו לדימוי המים בדברי הנביאים, אומר הרמב"ם ב"מורה": "כן הם (הנביאים והחכמים – י.ה) מרבים לקרוא לחכמה מים: הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה, נ"ה, א) [...] יונתן בן עוזיאל עליו השלום תרגם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' (ישעיה י"ב, ג) ותקבלון אולפן (תורה, לימוד – י.ה) חדת בחדוא מבחירי צדיקיא' התבונן אפוא כיצד הוא מפרש מים כמצינים חכמה אשר תושג באותם הימים".

ר' עובדיה מרבה לצטט מדברי הנביאים הקשורים למים. כמו כן, כאשר הוא מבקש לתאר את מעלת דור המדבר, "דור דעה", הוא נעזר בדימוי צימאון המים כצימאון לחכמה. לפי תיאורו של ר' עובדיה, צימאונם של ישראל למים היה, למעשה, צימאון לדעת אלוהים. הילוכם במדבר נמשל להילוך במקום שאין בו מים, אך נחשים שרפים ועקרבים – הנמשלים למסיחי הדעת וליצר הרע – יש בו. משה מלמד את בני ישראל לאתר מקורות מים, הנמשלים למקור הידע, גם בלב ישימון. משה, כמורה הגדול המלמד לכל אחד כפי ערכו, השקה אותם במים, הם מימי הדעת: "כך כשצמאו ישראל והשתוקקו למים, התחנן עליהם (משה), והושב: 'הנני עומד לפניך שם על הצור'. כשהמים יצאו, נמוגו הנחשים השרפים. כך הובטחנו על

²⁸⁰ בהרצאתה "מסעות החכמה במיסטיקה היהודית" סקרה פרופ' פדיה את דימוי החכמה למים למן העת העתיקה דרך ספרות החכמה והלאה עד לפריצת הקבלה בפרובנס. שם הראתה, בין היתר, כיצד תיאמת – אלת התהום במיתוס הבבלי "אנומה אליש" (מאה שנייה לפנה"ס), מזוהה עם העין – עין החכמה, כמו גם עין כמעין נובע. הריגתה מובילה לפיצול המים, המזוהה עם שתי הנהרות הפרת והחידקל, ובהתאמה – עם שתי חכמות. כן דימוי החכמה כמים נפוץ בספרות החכמה, למשל באיוב: "פרץ נחל מעם גר". חביבה פדיה, מסעות ה"חכמה" בתולדות המיסטיקה היהודית: מיפוי ספרותי, היסטורי ופנומנולוגי. הרצאה בטקס קבלת פרס על שם גרשום שלום בחקר המיסטיקה היהודית, האקדמיה הישראלית למדעים, ירושלים, התשע"ח. <https://www.youtube.com/watch?v=5MHScMj1Zrw&t=679s>

העתיד 'ומעיין מבית ה' יצא והשקה את נחל השיטים'. הבן, הו המעיין בפסוקים אלו, כמה הם נפלאים: (זכריה, י"ד, ח) 'והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים', (יחזקאל, ס"ו, י"ב) 'כי מימיו מן המקדש המה יוצאים'²⁸¹.

חשוב לשים לב לשתי נקודות חשובות בדימוי המים לדעת אצל ר' עובדיה:

1. בכל השימושים של ר' עובדיה בדימוי זה אין הוא מתכוון לחכמה סתם, אלא לדעת אלוהים. אין זו ידיעה מחכמות המדעים, או ידיעה מטאפיסית, אלא מדובר בהשגת השכל את מקורו, את האל.
2. גם בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, וגם בדברי ר' עובדיה, מתלווה להתגלות מימי הדעת נימה של גאולה. במקורות הקדומים בהם החכמה נמשלת למים היא מופיעה כמקור נסתר שממנו העולם ניזון. הדבר מהדהד בדברי ר' עובדיה: החכמה הא אכן דבר שמזין את העולם, אלא שהדבר נסתר. הסתר המקור אינו מאפשר את זמינותו. וכך כדור המדבר שהלך צמא למים, כן אנו הולכים בתוך גולה, צמאים למימי הדעת. פסוקי הנביאים שבמביא ר' עובדיה, הנושאים את דימוי המים כדעת, הינם פסוקים שמדברים על בקיעת המים לעתיד לבוא. על התגלות עתידית. עם זאת, הוא מביא אותם בהקשר לדברים שזה עתה הוא מלמד את קורא המאמר.

מכאן ניתן להבין שני דברים:

- א. תפיסת הגלות והגאולה של ר' עובדיה: אחת מתוצאות הגלות הינה הסתר מקור המים, העלולה להוביל לצימאון עד כדי הגעה לשערי מוות. הגאולה – או לפחות שלב ממנה – נתפסת על ידי ר' עובדיה כגילוי של מקור המים, בקיעה של דעת. "כי בקץ הגלות תושג ההשגה (איתיצאל) והשלמות"²⁸².
- ב. את עצם כתיבת המאמר והניסיון לסלול דרך אל מקור המים, צריך לראות גם בהקשר של גלות וגאולה שזה עתה הצבעתי עליו. אם הגלות היא הסתר מקור המים החיים, הרי שדברי ר' עובדיה המבקשים

²⁸¹ א83. Fenton, p.83. על ביאור מובאה זו ראו להלן עמ' 122.

²⁸² א25. Fenton, p.112; בהקשר זה ראו גם דברי הרמב"ם ב"מורה", שם הוא מתאר את הסתלקות הנבואה בסיבת הגלות והעצבות שנלוותה אליה. "זאת גם הסיבה לחזרת הנבואה אלינו לימות המשיח מהרה יגלה" (מו"נ ח"ב פרק ל"ז. מהדוקת שורץ עמ' 389). לפי הרמב"ם, שיבתה של הנבואה היא מסימני הגאולה.

לאפשר את חשיפת מקור המים, יש בו כדי להחיש את הקץ, לפחות עבור יחידים. ניתן לזהות כאן מוטיבציה – שלא זרה לשושלת המיימונית – שעניינה לקרב את הגאולה, גם אם בשלב הראשון כמדרגה ליחידים בלבד²⁸³.

כעת, משרשנו חלק מיריעת רשת הסמלים, ועמדנו על מקורות מקבילים שייתכן והיוו בחלקם גם מקורות השפעה למשל הברכה, אבקש לפנות להבנת המשל כפי שהוא מופיע ב"מאמר הברכה" בדברי ר' עובדיה עצמו.

3.5 "משל הברכה" לר' עובדיה

את המילה הערבית "חוצ'ה" – אותה תרגמנו כ"ברכה" – ניתן לתרגם גם כ"באר". לתרגומה כ"באר" יש משמעות סימבולית עמוקה שכן הבאר הינה סמל רווי משמעות בעולם היהודי והמוסלמי. זהו סמל בולט ומשמעותי, בעיקר בארצות המזרח ואזורי המדבריות, שם מי גשמים אינם מצויים בשפע וקיומה של באר או מאגר מים הוא קריטי לקיומם של חיים. במובן הזה הבאר היא בסיס הקיום במדבר ובאזורים צחיחים, שכן בימים עברו, הייתה מקור המים המרכזי, לעתים היחיד, של יושבי האזור. כך מסמלת הבאר את מקור החיים.

סמל הבאר כמקור חיות חיוני לובש צורה נוספת בדברי ר' עובדיה, כסמל להמשכיות החכמה אותה הוא מבקש ללמד. במספר מקומות במאמר הברכה, אומר ר' עובדיה כי הדרך בה הוא מבקש להצעיד את הקורא, היא דרכם של האבות והנביאים אשר השיגו דעת עליון. כך, למשל, מבין ר' עובדיה את הפסוק מבראשית (כ"ה, י"א): "וישב יצחק עם באר לחי רואי", כמייצג את ישיבתו של יצחק "בבאר", כלומר

²⁸³ כפי שמציין פנטון במאמרו: "תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: "יש מקום להניח שהתעניינות זו במעלת השלמות הנבואית נעוצה בתורת התחדשות הנבואה שתפסה מקום מרכזי במשנת החוג החסידי במצרים". (פנטון, הדבקות, עמ' 111); אובדן הנבואה מקושר קשר ישיר עם הפסקת השראת השכינה בחורבן בית ראשון. ראו: א"א אורבך, מתי פסקה הנבואה, תרביץ יז (תשנ"ו) עמ' 11-1; ניתן לראות בתפיסה המיימונית כי שיבתה של הנבואה היא מסימני גאולה. לכן יש להרחיב את היריעה אודות המוטיבציות של חוג החסידים בפוסטאט ולראות את ניסיון השבת הנבואה כניסיון השבת השראת שכינה, ובכך, אולי, כניסיון להחיש את הקץ.

התבוננות במקור החיים והתבודדות בו²⁸⁴. גם הסרת האבן הכבדה מעל פי הבאר על ידי יעקב (בראשית כ"ט) מוצגת על ידי ר' עובדיה כמאמץ הרב שהשקיע יעקב בהסרת האבן מעל פי הבאר על מנת לחשוף ולרוות ממקור המים, מקור החיים. האבן החוסמת את הגישה למים רומזת ל"מניעות המעכבות את האדם מההגעה (אלוצול) אל עץ החיים"²⁸⁵. במקום אחר בו מתאר ר' עובדיה את עבודת חפירת הבארות כדרכם של האבות הוא אומר: "חשוב על האבות, עליהם השלום, שכל עמלם ומבוקשם היה למים, כמו שנאמר (בראשית, כ"ו, י"ט) "וישוב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם"²⁸⁶. כך, לאורך המאמר, מכונן ר' עובדיה את הבאר, היא הבריכה, כסמל למאגר של חכמה קדומה, עתיקה, שבאמצעותו הגיעו האבות – ואחריהם הנביאים והפילוסופים – לדעת עליון.

לכן, כאשר ר' עובדיה פותח את המשל, הוא אומר "דמה לך אדם שברשותו בריכה עתיקה", כאומר – זו הבריכה שכרו האבות, זוהי הבאר. מאחר שזו באר עתיקה, הרי שמקור המים כבר נתגלה בעבר. בכך רוצה ר' עובדיה לחזק את התחושה לפיה הידע שהוא מלמד – גם אם נמהלו לתוכו תפיסת צופיות ופילוסופיות מאוחרות – הוא ביסודו ידע קדום. במובן הזה ר' עובדיה רואה את עבודתו במאמר כאותה עבודה של יצחק אבינו ששב לחפור את בארות אברהם אביו שנסתמו. כך גם ר' עובדיה מבקש לשוב לחפור ולחשוף את מקור החיות, את הבאר בה שוכנים מימי הדעת שבהם מתקשר האדם בידיעת מקור חיותו. היא הבאר שחפרו האבות, הנביאים, וסבו הגדול. בידיעה זו תלויים החיים.

היות הבריכה ברשותו של האדם באה לרמוז על עניין נוסף: מקור הידע, אותו מבקש לחשוף ר' עובדיה, כבר מונח אצל הקורא. הוא גנוז בלב. הלב, כפי שראינו ב"פרקים בהצלחה", וגם אצל אל עזאלי, יכול להוות מקור של ידע מיסטי. זה המקום להזכיר שאין מדובר כאן בלב הפיסי, כמובן. כשם שהלב מזרים חיות לאיברים רבים בו זמנית, כך הידע שמגיע דרך הצצה בלוחות מאגד בתוכו תובנות רבות העולות באחת, במעין אינטואיציה, בהבטה, ולא בצורה דיסקורסיבית. צורת ידע שכזו נתגלתה לנביאים במראה

²⁸⁴ ב14. Fenton, p.94; תרגום אונקלוס יכול לשפוך אור על הדימוי של הבאר כמקור ידע מיסטי. את הביטוי "באר לחי רואי" תרגם אונקלוס כ"בִּירָא דְמִלְאָךְ קִימָא אֶתְחָזִי עָלֶיהָ".

²⁸⁵ א15. Fenton, p.94.

²⁸⁶ א21. Fenton, p.106.

הנבואה. אלא שכמו שטוען אל ע'זאלי, על מנת שהלב ייפך למקור מהימן לידע, יש תהליך שצריך לעבור. הלב במצבו הנוכחי הוא כאותה בריכה במשל של ר' עובדיה: היא נתמלאה לכלוך, קדרה זכותה. הידע שמונח בלב אינו נגיש, ובמקומות שהוא נגיש הוא מעורב טוב ורע, מלא סיגים, אינו צלול.

ר' עובדיה רומז במשל על הדרך בה יוכל האדם לשוב ולרוות צימאנו ממקור החיים. על מנת להצליח לבוא במגע מחדש עם הידע השוכן בלב, ישנן שתי פעולות שעל האדם לבצע: (א) ניקוי (ב) חפירה. אבקש להציג שתי פעולות אלו כשתי פרקטיקות משלימות. "ניקוי" משמעו לנקות את הבריכה עצמה, את מה שמאגד בתוכו את המים, את כלי הקיבול – ובהתאמה לנמשל, את כלי ההשגה המכילים את הדעת. חפירה משמעה לחצוב ולגלות מחדש את מקור הנביעה, ובהתאמה לנמשל – את השכל כפי שהוא במקורו הנובע.

א. ניקוי הבריכה

"עליו להקפיד שלא תוסיף זוהמה להעכיר את הבריכה, (לכן) ישגיח בניקוייה עד שטיפין טיפין תשוב לצלילותה. רק כאשר יתאמת אצלו בהחלט, שלא נותר (בבריכה) דבר מן הלכלוך, יוכלו לרדת אליה אותם המים החיים היוצאים מבית ה' שעליהם נאמר 'ומעיין מבית ה' (יואל, ד, יח)'"²⁸⁷

מהי פעולת ניקיון הבריכה? ר' עובדיה מצהיר בעצמו על הנמשל: "הנאמר כאן הוא משל הרומז לטיהור הלב, זיכוכו, תיקון פגמיו וחרפתו, וריקונו המוחלט מכל דבר פרט לנשגב"²⁸⁸. לפעולת הניקוי שני אפיקים. האחד אתי-מוסרי. השני – פילוסופי. ניקוי הלב מהבחינה המוסרית הוא הניקוי מהתאוות הרעות, ממידות רעות ומההתענגות על מותרות. זהו אידיאל מוסרי רווח הן בספרות הצופית והן בספרות המוסר המיימונית וכבר נגענו בו לעיל. בהקשר המיימוני מתלווה לניקוי המוסרי היבט אפיסטמולוגי שכן בניקוי התודעה

²⁸⁷ Fenton, p.91. 13א
²⁸⁸ שם, שם.

מתאוות מתנקה גם העולם המושגי של האדם מרשמי עיסוקו במושאי העולם הגשמי. דבר זה, כפי שראינו, הוא הכרחי אם ברצונו להתקדם במעלות ההשגה השכלית. לאתיקה השלכות על עולם ההכרה.

לממד הפילוסופי בתורו שני היבטים: האחד – התבודדות המחשבה באל, כלומר "ניקוי" כל מחשבה או מושא תפיסה שאינו האל. לשם כך, כפי שראינו, יש פרקטיקה הדרגתית הכוללת התבוננות בבריאה, בנתיבי השפע בהם האל משפיע על בריותיו, וניסיון להתמיד בראיית האל כסיבת כל הדברים והתופעות עד הפיכת האל למושא ההתבוננות יחיד²⁸⁹. אך לניקוי הברכה מתלווה היבט נוסף, והוא זה שקשור בהפיכתו של העיון מעיון פילוסופי גרידא לעיון שהוא גופו התנסות מיסטית. להבנתי, ניקוי הברכה לובש אופי של עיבוד לתורת התארים השליילים של הרמב"ם, ככלי להתנסות המיסטית, מחד, וכפרקטיקה של שמירה על המתנסה עצמו, מאידך. כדי להבין את אופי ניקוי הברכה כשלילה מתמדת של כל ידע הנסוב אודות ההתנסות המיסטית, עלינו לעיין באזהרה שמופיעה מיד לאחר המשל.

ר' עובדיה היה ער לסכנה האורבת להצצה בלוחות הגנוזים, שכן מניין למעיין שהוא מביט נכוחה בלוחות הכתובים באצבע אלוהים. מניין לו שלא נוספו להצצה בלוחות סיגים מהרהורי לבו. על אף עליונותו של הידע המיסטי, במדרגה הראשונית של האדם הגישה אליו חסומה, ואף מסוכנת. הסכנה בדבר הסתמכות על הידע הבא מן הלב, על הידע המיסטי, היא סכנה תמידית שאינה חולפת והיא מובעת בהמשך המשל על ידי ר' עובדיה בהביאו את מאמר חז"ל אודות "ארבעה שנכנסו לפרדס". אדם החושב להסתמך על ידע מיסטי שמגיע ממקור שאינו צלול מתחייב בנפשו, כשם שאדם השותה מברכה עכורה מסתכן בבריאותו. וכך מגדיר ר' עובדיה את הסכנה הטמונה בידע המיסטי טרם השיג האדם את ניקיון הלב: "שפל (לכלוך) שנשאר ישוב לצוף על ידי הכוח המדמה בשעת השינה או בערות בעת ההתבודדות. תדמה שהוא דבר הבא מן החוץ, והוא ממה שנותר בברכה. והוא מה שהזהירו החכמים עליהם השלום באמרם: ארבעה נכנסו לפרדס אמר להם ר' עקיבא כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים"²⁹⁰. למרות שבמהלך החוויה המיסטית ייתכן והברכה תתמלא, אסור לתת שם לתוכן שנוצק מן הלב בזמן ההתנסות,

²⁸⁹ רעיונות אלו נידונו לעיל בתחילת הפרק השלישי.

²⁹⁰ ב⁹². Fenton, p. 133.

אסור לקרוא לשפע הזה - מים. ר' עובדיה מבין את האזהרה שלא לומר "מים מים" בזמן ההתבוננות המיסטית, בזמן ההצצה בלוחות הגנוזים, כאזהרה שלא לקרוא לשום דבר שעולה בהתבודדות המחשבה באל "ידע", שלא לתת שם למים העולים במהלך ההתנסות המיסטית. כל ידע הוא בהכרח מגושם ומצומצם לכלי התפיסה האנושית. לכן כל ניסיון להפוך את הרשמים שעולים בזמן ההתנסות ל"ידע" אודות האלוהות תעביר את ההתנסות לתחום המגושם, ותהווה בבחינת הכנסת צלם בהיכל, הגשמת האל. בפעולת הניקוי המעשה היחיד שהאדם יכול לעשות הוא השלילה.

השלילה, *via negativa*, היא פרקטיקה פילוסופית-תיאולוגית נפוצה שמופיעה גם בכתבי הרמב"ם: "דע, כי תיאור האל בשלילות הוא התיאור הנכון אשר אין בו כלום מאי הדיק ואין בו חסרון לגבי האל בכלל ולא בשום מצב. ואילו בתיאורו בהיגדים חיוביים יש משום שיתוף וחסרון"²⁹¹. לשיטת הרמב"ם כל תואר חיובי אודות האל נובע בהכרח מעולם המושגים הסופי והמוגבל של האדם. לאדם בעל העולם המושגים הסופי אין מערכת קוגניטיבית שיכולה לייצר מושגים שייצגו נכוחה את האל האינסופי. "האל יתעלה הוא מחויב המציאות שאין בו הרכבה [...] אין אנו משיגים אלא את עובדת היותו, ולא את מהותו"²⁹². חוסר היכולת לייחס תארים חיוביים לאל נגזרת מהאחדות החמורה והמופשטת המיוחסת לו. מכיון שהאל אינו מורכב – למשל, אין האל ודעתו או האל וגדולתו שני דברים נפרדים, אלא הם דבר אחד - לא ייתכן לייחס לו תארים חיוביים. תואר חיובי, כמו "חי", "גדול", "חכם", בהכרח מחבר שני דברים – את התואר והמתואר, את החכמה, והנושא של החכמה – לדבר אחד, ובעצם החיבור הוא, למעשה, מפריד אותם לשני דברים שונים. תואר, כפי שראינו גם בדיון על אריסטו, נסוב אודות הווים מורכבים, בהם התואר הוא מקרי או נלווה. הדבר לא אפשרי אודות האל: "לא ייתכן אפוא שיהיה לו תואר חיובי, מפני שאין לו עובדת היות מחוץ למהותו כך שתואר יוכל להצביע על אחת משתייהן. לא כל שכן [לא ייתכן] שתהא לו מהות מורכבת,

²⁹¹ מו"נ, ח"א, פרק נ"ח. מהדורת שוורץ, עמ' 142; הרחבה על תורת התארים השליליים ראו. ivry, p.56-59; קרמר, עמ' 356-357; שטרן, 174-198; הלברטל, 250-262.
²⁹² שם, עמ' 144.

כך שהתואר יצביע על שני חלקיה. על אחת כמה וכמה [שלא ייתכן] שיהיו לו מקרים באופן שהתואר יצביע גם עליהם. מכאן שאין לו תואר חיוב בשום פנים²⁹³.

באומרנו, למשל, שהאל "נמצא", אין משמעות הדבר שהוא נמצא כשאר הנמצאים, בחלל, במרחב, בזמן, או אפילו בנפש האדם. אף אחד מהמובנים הללו לא יהיו נכונים אודות האל. באמרנו "נמצא" כוונתנו היא – שאינו נעדר, ו"שלא ייתכן שייעדר". באומרנו "גדול" אין כוונתנו לייחס לאל אומדן, שכן "גדול" הינו תואר הלקוח ממושגי החלל והמקום הגשמיים, ואילו האל פשוט מכל וכל. בתארנו את האל כ"גדול", כוונתנו שלגדולתו אין חקר, שאין הדעת מקיפה ומשגת מעוצם המושג וקוצר המשיג. נמצא, שכל מושג שנסוב אודות האל מכיל את המושג ושילתו מיניה וביה. בצורה זו אדם תופס משהו מן האל, אך לא כולא את מהותו לתוך עולם המושגים האנושי הצר. התפיסה של האל בצורתה המזוככת היא, למעשה, ריקון התודעה מתכנים חיוביים. כאן מובעת הפרדוקסליות של ההתבוננות באל – להתבונן באל ללא המשגה²⁹⁴.

לכן מסיים הרמב"ם דיון זה באומרו: "כל כמה שאתה מוסיף לשלול לגביו יתעלה, אתה מתקרב להשגה". כך יוצא שהפילוסופיה שני דרכים לה – האחת, הוספת החכמה, הבנת העולם ודרכי הנהגתו. פסגתה של הדרך האחת מובילה אל הדרך השנייה – שלילה של כל מה שנלמד אודות העולם מן האל והימנעות מלייחס אליו את הדברים הידועים. אין זה מייתר, כמובן, את תהליך השגת הידע דרך העיון הפילוסופי שכן ככל שאדם יודע יותר, הוא יודע מה לא לייחס לאל. זאת בשונה מאדם שלמד פחות וייתכן שהוא ייחס לאל תכונות ותארים מסוימים עקב חוסר הבנת טבעם. יש כאן מעין מחול רצוא ושוב של הידע עצמו – אדם משיג ידע, ושולל מן האל: "מבחינה זאת ראוי להתקרב אל השגתו בחקירה ובלימוד עד שיודעים את נמנעות כל מה שנמנע לגביו [...] הדבר הקולע ביותר שנאמר בעניין זה הוא מה שהוא אמר בתהלים (סה, ב): 'לך דומיה תהלה'. שפרשו, לגביך השתיקה היא השבח"²⁹⁵.

²⁹³ שם שם.

²⁹⁴ על הפרדוקסליות של ההכרה דרך שלילת התארים, ראו: אלקיים, מהי תודעה, עמ' 474-478.

²⁹⁵ מו"נ חלק א פרק נט. שוורץ, 148-149; באותו מקום מביא הרמב"ם אמירה בולטת בכושרה הפואטי המיוחסת לפילוסופים: "סנוור אותנו יופיו, והוא נסתר מאתנו בגלל עוצם גילוינו כמו שהשמש נסתרת מן העיניים החלשות מכדי להשיגה". כלומר, כשם שלא ניתן להתכחש לקיום השמש אף שלא ניתן להביט בה ישירות – שכן באורה אנו רואים, כך האל מעוצם גילוינו בכל הוא נסתר מאתנו.

במספר מקומות מתאר ר' עובדיה את חשיבות השתיקה, כערך מוסרי. כך למשל כאשר הוא מתאר את ההכשרה המוסרית של האדם כחלק מהדרך לייחוד עם השכל הוא מונה את השתיקה כערך עליון: "ותרגיל עצמך לדבר מעט [...] כמאמר החכמים (אבות, א י"ז) 'כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה'. לשתיקה יש ערך עליון בייחוד בזמן החוויה המיסטית. וכך אומר ר' עובדיה: "כאשר תתבודד בנפשך אחר שהכנעת יצרך, יפתח לפניך שער אשר דרכו תראה נפלאות. כאשר יתבטלו חושך החיצוניים, יתעוררו חושך הפנימיים ויראוך אור בהיר מאורו של השכל, ותשמע קולות עצומים ונוראים המבהילים לב אנוש [...] אמר שלמה המלך (משלי כא, כב): שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו"²⁹⁶. חשיבות השתיקה נובעת ישירות מהצורך לנקות את כלי הקיבול של ההתנסות המיסטית – של הידע המיסטי. השתיקה מביעה שני כיוונים הקשורים בניקיון הברכה. מחד - היא היא הניקיון, שכן כל הגדרה או המשגה של המים, של הידע המיסטי הנובע בזמן ההתנסות יהוו עכירות של המים, ולכן יפגמו בגילוי עצמו. מאידך, השתיקה כענווה, המספקת הגנה למתנסה, המיסטיקן. מכיוון שאדם לעולם אינו בטוח שהברכה נוקתה לחלוטין, כפי דרישתו של ר' עובדיה במשל הברכה, אין הוא יכול לסמוך על כלי הבעתו שיביעו נכוחה את מה שהושג בהתנסות. השתיקה היא הענווה שמגינה על המתנסה מליפול לתוך תהום ההמשגה והגשמיות. הרגע המיסטי הוא גם רגע בעל פוטנציאל הרסני, שכן בו אדם עלול להרוס ולייחס גשמות לאל ובכך לעבור מהייחוד המבורך לעבודה זרה. נמצא שההתנסות המיסטית היא אינטימית ודיסקרטית בהחלט. מה שמשמר אותה הרחק מגבולות ההגשמה היא השתיקה.

אך השתיקה היא פתח – ובמובן מסוים – ככריית באר ועשיית חלל – להופעתו של דיבור מסוג אחר. דיבור זה מופיע אך ברמז במאמר הברכה, וזוכה להרחבה ב"פרקים בהצלחה", דרך דימוי החפירה.

²⁹⁶ 127. Fenton, p. 90-91.

ב. חפירה

"עליך לחפור את הבאר, כשם שעשו אבותיך, בעשותך כן (משלי, ה, ט"ו) 'שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך יפוצו מעיינותיך חוצה'"²⁹⁷.

בתוך משל הבריכה עצמו ר' עובדיה לא מרבה לדבר על פעולת החפירה. היא אמנם נרמזת במשל הבריכה ברצונו של אדם להתקין את הבריכה מחדש, אך פעולה זו אינה זוכה לביאור. עם זאת במהלך המאמר, כפי שראינו, הוא מזכיר כי זו הייתה פעולת האבות. החפירה היא אותה פעולה שנועדה לחשוף את מקור הנביעה. כך, האבות, ובראשם אברהם אבינו, היו הראשונים שגילו את מקור נביעת החיים - את האל כסיבת הכול. גם משה, גדול הנביאים, מוצג על ידי ר' עובדיה כמי שלימד את ישראל אודות מקור ההוויה: "כך כשצמא ישראל והשתוקקו למים, התחנן עליהם (משה), והושב: "הנני עומד לפניך שם על הצור"²⁹⁸. השתוקקות ישראל למים, משולה לתשוקתם וצימאונם לדעת. משה מלמד אותם דעת עליון – התבוננות בסיבה הראשונה, במקור ההוויה. את פירוש המונח "צור" כמצביע על הסיבה הראשונה שאב ר' עובדיה מהרמב"ם ב"מורה" שם הוא מבאר אחת ממשמעויות המילה "צור" כ: "שם מכרה אשר ממנו חוצבים מחצבי מתכות: 'הביטו אל צור חצבתם' (ישעיה, נ"א, א). לאחר מכן הושאל שם זה מן המשמעות האחרונה הזאת לשורש כל דבר וראשיתו [...] נקרא האל צור כי הוא הראשית והסיבה הפועלת לכל מה שזולתו [...] סמוך והתמד לחשוב אותו יתעלה לראשית, כי זה הפתח אשר בעדו תגיע (תצל) אליו כפי שביארנו"²⁹⁹.

העמידה של משה על הצור, יש בה מן הסימבול של החציבה. משה כמו "חוצב" בדעתו עד הגעת דעתו ל "צור", למקור החיים. הרמב"ם קושר בין ה"צור" במובן של מחצב, לבין הצור במובן של ראשית. את הצור – הראשית – מגלים על ידי חציבה, על ידי חפירה³⁰⁰. מהי פעולת החפירה בהקשר של משל

²⁹⁷ Fenton, p. 105. 21א

²⁹⁸ Fenton, p.83. 8א

²⁹⁹ מו"נ, חלק א, פרק ט"ז, שוורץ, עמ' 50; פיתוח לשימוש של הרמב"ם במונח "צור" מופיע בפרקים בהצלחה. שם הנפש נקראת "בת צור" להיותה נחצבת מן המקור: "ובת צור במנחה – זאת היא הנפש המדברת הנחצבת מן הסיבה הראשונה וההתחלה הראשונה הפועלת לכל מה שזולת, כמו שתקרא האמת צור באמרו הצור תמים פעלו וגו', צור ילדך תשי. וכן אמרו ונצבת על הצור היותו ית' התחלה". פרקים בהצלחה, עמ' 17.

³⁰⁰ פעולת החציבה נזכרת במקרא גם בהקשר של חפירת בורות מים. כך למשל בדברים, ויא: "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מילאת ובורות חצובים אשר לא חצבת...". רש"י מדייק במקום שמכיוון שהקרקע היה אדמת טרשים וסלעים לכך "נופל בו לשון חציבה".

הברכה? פינוי כל דבר המסתיר את המקור, את הקרקעית, את קומת היסוד, את הצור – שם הנביעה. בשונה מדרך הזרמת הנהרות לבריכה, דרך ההתבוננות בחושים – שהזכרה על ידי אל ע'זאלי – החפירה היא פעולה של החסרה, לא של הוספה. פעולת ההחסרה ממשיכה את הפרקטיקה של הניקוי, של השלילה. ככל שהמתבונן שולל יותר, כך ישיג יותר ויתקרב ל"צור", למקור. אלא שבמשל החפירה, השתיקה – המביעה את ההימנעות מההמשגה – הופכת כלי להופעה מחודשת של המקור, להופעה של הנביעה עצמה ולמרבה ההפתעה, לדיבור שעד עתה דמם. לשם הבנת הדיבור הבוקע כנביעה מתוך השתיקה, ראוי לעיין במובאה המקבילה למשל הברכה, כפי שהיא מופיעה ב"פרקים בהצלחה".

"וכן אמרו קדמונינו ע"ה במי שהשפיע האל עליו השפעה תמידית דבקה בלתי מתפרדת, אמרו (אבות, ו) 'ומגלין לו מן שמיא רזי תורה ונעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר והולך' [...] ואז יחול עליו התיאור שבו תוארה שלמותו (תהלים, מה, ב): 'רחש לבי דבר טוב אומר אני מעשי למלך לשוני עט סופר מהיר'. הנה הליץ על מי שרץ כפי מחשבתו ברדת³⁰¹ הנבואה בזולת חרדה ולא קול והבנת העניינים באומרו 'רחש' [...] לפי שהוא כנוי אמרם בהנעת השפתיים בתפילה 'רחושי מרחשן שפוותיה', לפי שביאור רחש הוא נביעות המים ר"ל הוציאם בחפירה, והנביעה הוא מה שיתדיית מן ההרים כאלו הוא זעה היוצא מן הסלע, וזאת התיבה וזה העניין מתייחס לביאור, וכמו שדימה הנעת השפתיים בתפילה כנביעה ר"ל כהוצאת המים עם החפירה עליהם. ולמה שהיה דרישת החכמה מביאה אל ההשגה הנבואית אמר **בחקירה עליה כמי שיחפור** [...] והשלים המאמר באמרו 'רחש לבי' והיא מליצה נפלאה מן הנבואה היורדת עליו מבלתי שפה ולשון ולא קול, זולת מה שינדדנו בו שפתיו וישלחוהו האל ית' על לשונו מבלתי מחשבה ועצה בעניין היורד עליו [...] הנה דימה הוציאם הדיבור והנעת השפתיים אל החפירה והנביעה"³⁰².

לפי ה"פרקים בהצלחה", החקירה היא כחפירה, תכלית החקירה – העיון הפילוסופי, היא לפנות את כל מה שמסתיר את המקור. במובן הזה החקירה היא ניקוי הפסולת מהתודעה. תכליתה הסופית של החפירה / חקירה, היא גילוי הנביעה. גילוי הנביעה אינו מביא לידי ביטוי תפיסה פילוסופית חדשה. אלא

³⁰¹ במקור: ברצות ר' הערתו של דוידוביץ שם. הע' 8.

³⁰² פרקים בהצלחה, עמ' 10-13.

הוא בידוד המחשבה במקור. גילוי הנביעה בא לידי ביטוי אצל המעיין בהנעת שפתיים, שאין בה קול, אין בה שפה. בעל הפרקים מדמה אותה ל"רחש", זו נביעה אינטימית המבטאת את הרגע בו המעיין ומושא עיונו מתייחדים ופרי ייחודם הוא הנביעה - דיבור בלא קול, הנעת שפתיים בלא שפה. הפרדוקסליות של העין ללא המשגה, לובש צורה של תפילה מתפעלת, כפויה, בתחושה של המעיין שפיו הופך מקור נובע של דיבור. הפה ששתק עד עתה מלהגשים נפתח כמעין המתגבר בדיבור אינטימי – שכן אין בו קול, דיבור שספק מופנה אל מושא ההתבוננות, ספק הגיע ממנו אל המתבונן. זהו דיבור שבו, ואולי רק בו, המתבונן ומושא התבוננותו הופכים אחד. כפי שהאירה חביבה פדיה אודות מצב זה בהבחנותיה אודות האיחוד ושאלת ההתגלות: "מצב זה מושווה עם ירידת הנבואה על הנביא לא בדרך של שמיעת קול החיצוני אליו, אלא בבקיעת הקול מתוכו באופן כפוי"³⁰³. החוויה המיסטית העליונה מוצגת על ידי ה"פרקים בהצלחה" כמעין נבואה, האבן שעל פי הבאר הוסרה, הוסרה ערלת הלב - ומן הלב בוקעים כמו מאליהם מים חיים. הנה כאן, אולי, מתגלה המובן העמוק והרביעי של המושג "וצלה", והוא נגזר ממערכת הניקוד הערבית. המושג "וצלה" במערכת הניקוד מציין מעין סימון "צאד" מעל האליף - א. סימן זה הופך את האליף לשותקת, ללא מבטאת. בכך היא מתחברת לביטוי הנצמד אליה בדרך כלל מילית יחס, או יידוע³⁰⁴. ואולי זוהי המשמעות הרביעית, הנסתר של ה"וצלה", שתיקה שמביאה עמה חיבור. שתיקה ככריית בור שהוא כלי שיכיל המים, דממה כחלל בתוכו מתהווה ירידת השפע, הייחוד, הדיבור האלוהי שמופיע בלוחות הגנוזים. מי שצעד בדרך ההתבוננות, העיון, ההתבודדות והשתיקה – ייתכן ויפתח בפניו השער: "מי שיגיע לכך, יופיעו לפניו דברים יקרי ערך, שהיו חבויים מפניו עד עתה, ויושג לו מה שלא יושג לזולתו ברבות הזמן והידע הזורם, כמאמר שלמה (משלי, ד, כג): 'מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים'".

³⁰³ פדיה, המראה והדיבור, עמ' 176.

³⁰⁴ חביבה פדיה האירה כי המיסטיקה של האות הדוממת עלתה גם בראשית הקבלה והיתה מרכזית בחוג ר' יצחק סגי נהור, בעיקר אודות מסורת הגיה של השם המפורש שלפיה "ה"א האחרונה לא נהגתה בה אלא שמשנה כנחה" (פדיה, השם והמקדש. עמ' 93). פדיה מצביעה שם על קשרים בין האות ה"א לאות אל"ף. ככלל, פדיה מצביעה על כך שאי הגיית השם, והאות הדוממת רומזת על מצב האלוהות, הדמימה של האות משקפת ידע אודות עולם האלוהות, ובפרט – אודות שבר בעולם האלוהות בה השם המקודש לא יכול להתבטא בשלמות. ראו: פדיה, השם והמקדש, פרק א.

סיכום:

העיון בתורתו של ר' עובדיה לאור המקורות הפילוסופים – הרמב"ם ואריסטו – מעלה שאלות אודות טבעה של המיסטיקה הפילוסופית. ראשית, עלינו לשאול – האם התפיסה המוצגת במאמר הבריכה ניתנת להיקרא "מיסטיקה פילוסופית". בדברי המבוא הצבנו מספר קריטריונים שמבחינים מיסטיקה פילוסופית ממיסטיקה כללית. הקריטריון המרכזי שהוצג היה כינונו של השכל כמדיום ההתנסות. מדברי ר' עובדיה אמנם עולה כי השכל הוא מדיום ההתנסות המיסטית, דבר שבא לידי ביטוי בשימוש ההולך ונשנה שלו אודות השכל כ"קשר", כאשר למונח "קשר" במקורו הערבי – "אלוצלה" – מתלוות הקונוטציות המיסטיות של "הגעה", "השגה", "התחברות". אמנם ראוי לשאול – האם ר' עובדיה משתמש במושג "שכל" באותו מובן פילוסופי שאנו מכירים ככושר שכלי. האם ר' עובדיה לא מפרק ומרכיב מחדש את המושג "שכל", ובכך מכונן אותו כמדיום ההתנסות המיסטית. במילים אחרות, האם יש כאן "שיתוף השם" בלבד בין השימוש של ר' עובדיה במושג "שכל" לבין המסורת הפילוסופית, בעוד, למעשה, ההוראה של המושג שונה ביניהם.

לאור הסקירה שערכנו אודות המושג "nous" בהופעותיו הקדומות – מההופעות הקדם סוקראטיות ועד לאריסטו עולה כי ר' עובדיה חוזר, במובן מסוים, לשימוש הפילוסופי הראשוני של "שכל" כמדיום של מפגש, כמדיום המחובר בין האלוהי לאנושי. הדבר עולה מהגדרת אפלטון את השכל כ daimon ככוח אלוהי השוכן באדם ומנחה אותו, ומהשימוש של אריסטו במושג Eudaimonia כתיאור פעולת השכל, העיון, כפעולה בעלת האושר הרב ביותר עבור האדם בהיותה חיקוי לפעולה האלוהית. כך שלדידי – לפחות מבחינת הקריטריון המרכזי – הגותו של ר' עובדיה מהווה מיסטיקה פילוסופית, בה השכל וחיי העיון הם המדיום להתנסות המיסטית, שבה בא לידי ביטוי אושרו של האדם במימוש תכליתו.

בהגדרתנו את המיסטיקה הפילוסופית הזכרנו כי במיסטיקה שכזו המחשבה הפילוסופית מתפקדת כחלק מההתנסות או כ (א) תכנה של ההתנסות או כ (ב) אופי פענוח והנגשה של ההתנסות לתודעתו של המתנסה. מעיונו בדברי ר' עובדיה עולה כי תוכנו של העיון הפילוסופי – האל אשר אינו ניתן להגשמה

ולהמשגה – הוא גם תוכנה של ההתנסות המיסטית אצל ר' עובדיה. ההבדל הבולט שניתן לציין הוא באופי התפיסה. האל המשולל מכל גשמיות נתפס במחשבה הפילוסופית כחלק ממהלך דיסקורסיבי ודיאלקטי בו האל מתגלה לתודעת האדם דרך האופנים בהם הוא מכונן ומשפיע שפעו על העולם, מחד. מאידך ברגע בו אדם בא לעיין באותה אלוהות שזה עתה האירה פניה עליו הוא שולל כל מושג הנסוב אודותיה, כולל מושגים שהביאו את האלוהות לסף התודעה מלכתחילה. בחוויה המיסטית שתי תנועות אלו – הגילוי והשלילה, באות "באחת", במעין תפיסה אינטואיטיבית. האזהרה התלמודית שר' עובדיה מביא בסוף משל הבריכה – שלא לומר "מים, מים", אותה פרשנו כחוסר המשגה מוחלט של הרשמים העולים בזמן ההתנסות, מעיד על חדירה של פרקטיקה פילוסופית – *via negativa* – לתוך ההתנסות עצמה. בכך, החשיבה הפילוסופית על דרך השלילה מהווה פענוח מסוג מיוחד, שכן ההתנסות המיסטית נשמרת בטהרה ובזכותה כל עוד היא נעדרת המשגה. במובן מסוים פסגתה המזוככת של החשיבה הפילוסופית אודות האל הפשוט, היא פסגת החוויה המיסטית – ההתבוננות נטולת ההמשגה, השתיקה.

בשתיקה זו מתגלה גם החתירה תחת ההפרדה בין סובייקט לאובייקט באשר, כפי שראינו דרך העיין המקביל ב "פרקים בהצלחה", השתיקה הופכת להיות מקום המתנה למפגש בו הדיבור האלוהי והאנושי נפגשים עד למצב שלא ברור מאין נחצבו המילים, אם מאדם או מהאל. ההתנסות המיסטית מוצגת על ידי ר' עובדיה כחוויה של זיכור הלב, שם מונחים הלוחות הגנוזים, "והלוחות מעשה אלוהים המה, והמכתב מכתב אלוהים הוא, חרות על הלוחות" (שמות, ל"ב, ט"ז). הרגע בו הכתוב על הלוח "אש שחורה על גבי אש לבנה" נגלה לאדם הוא רגע התפילה המתפעלת, והיא מוצגת על ידי ר' עובדיה כפסגת העיין הפילוסופי וכפריו. לאחר שהגה המתבונן והסיק אודות האל דרך העיין בפיסיקה ובמטאפיסיקה, ולאחר ששלל מן האל כל שמץ של גשמיות דרך העיין הפילוסופי – מגיע זמן ההתענגות על העיין, ההתבוננות באל.

דומה כי רבי עובדיה מעבד מחדש את ההתבוננות האריסטוטלית המופיעה "באתיקה" כמבוססת על חיקוי האל. ראינו שאריסטו שלל מן האל כל פעולה. מתוקף היותו *Energeia* תמידית, גם פעולת ההשכלה כהוספת ידע נשללת ממנו. עבור אריסטו, ההתבוננות האלוהית, אותה מנסה האדם לחקות, היא

ההתבוננות בשלם ביותר. התבוננות זו איננה להוספת ידע. זוהי התבוננות שמביאה לידי ביטוי את כל מה שעמל עליו האדם בחקירתו לכדי רגע אחד מתמשך. ר' עובדיה, במעין ראיית דברי אריסטו דרך האספקלריה של הפרקטיקה שמציע הרמב"ם בסוף פרק נ"א - מציג את רגע העיון הקונטמפלטיבי כתפילה. התפילה – והפרקטיקה הדתית בכלל – הוצגו על ידי הרמב"ם כהפנמה ותרגול של האמתות הפילוסופיות שהתגלו תוך כדי העיון: "דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה התפילה ועשיית שאר המצוות אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציווייו יתעלה [...]. מכאן ואילך אתחיל להדריךך אל צורת התרגול, כדי שתשיג את התכלית הגדולה הזאת"³⁰⁵. המחשבה במושכל הראשון, המחשבה באל בלבד ללא שום דבר זולתו תוך חיקוי העיון האלוהי כהתבוננות שאין בה אלא העונג בהתבוננות עצמה, היא – לדידו של ר' עובדיה - התפילה. היא "הפעלת המחשבה על האל לבדו לאחר השגת הידיעה אותו"³⁰⁶, זהו הרגע בו שותים ממקור הנביעה.

אפשר לומר שלעבודה זו מטרה כפולה: ביקשתי לראות את המיסטיקה של ר' עובדיה באור פילוסופי. אך לא פחות מכך, להבין את ההגות הפילוסופית שפעמה בהגותו באור מיסטי. לראות את המיסטיקה לאורה של הפילוסופיה, ואת הפילוסופיה לאורה של המיסטיקה. חשיפה של הצד הפילוסופי בהגותו של ר' עובדיה, והאופן בו הוא עיבד תכנים פילוסופיים - דוגמת העיקרון של "שכל משכיל מושכל", ה Eudaiomonion הבאה לידי ביטוי בהתבוננות נטולת המשגה באל, ששיאה התפילה המתפעלת - דיבור ללא קול, שהיא כלשון ה "פרקים בהצלחה" כ "נבואה היורדת עליו מבלתי שפה ולשון ולא קול, זולת מה שינדנדנו בו שפתיו וישלחוהו האל ית' על לשונו" – יש בה כדי לעורר תהייה על קיומן של מוטיבציות כאלו עמוק בתוך המסורת הפילוסופית.

למונח "מיסטיקה פילוסופית" חשיבות רבה שכן הוא מאפשר מחד, להבין את השפעת אריסטו והוגים "רציונליים" אחרים גם בקרב חוג שייתכן ולא שיערנו למצוא שם ספיחי הגות רציונלית – לראות את המיסטיקה לאור הפילוסופיה. מאידך, מונח זה מאפשר לנו לראות תופעות שעד עתה נתפסו כזרות

³⁰⁵ מו"נ, ח"ג, פרק נ"א. מהדורת שוורץ, עמ' 670.

³⁰⁶ שם, מהדורת שוורץ עמ' 658.

למיסטיקה מכל וכל עקב זיהוין כ "פילוסופיה טהורה" או כ "רציונליזם טהור", לתפוס אותן בצורה רחבה יותר ולבחון את המשוואה בהיפוכה - הווה אומר, לקרוא את הפילוסופיה לאור המיסטיקה. על נקודות אחיזה אפשריות בין שתי המערכות ניסיתי להצביע בעבודה זו. חשיפת הקריאה של ר' עובדיה בדברי סבו הרמב"ם ובדברי אריסטו פותחת לנו צוהר למה שהרוי קרא "קריאה יהודית-ערבית", ואולי לקריאה מזרחית בכלל, בכתבי אריסטו. בקריאה שכזו אריסטו מתפענח לא רק דרך צורת החשיבה של המסורת הפילוסופית, אלא גם דרך אופני החשיבה וההתנסות שמספקת המסורת הצופית, והמסורת המיסטית בכלל. בפרפראזה לדברי מורתי חביבה פדיה שהובאו לעיל, זוהי קריאה שמאפשרת "לחשוב את אריסטו מיסטית". בכך, מספק לנו המונח "מיסטיקה פילוסופית" לנו כלים לזהות את מכלול המוטיבציות שמופיעות גם בתוך ההגות הפילוסופית הרציונאלית ביותר, ובעיקר – להכיר בריבוד, בריבוי הקולות שמופיע גם אצל הפילוסוף הרציונליסט בתוככי נפשו פנימה. גם שם, לעתים, מונח דחף מיסטי לבוא לידי איחוד עם מושא החקירה. לראות את הפילוסופיה לאורה של המיסטיקה.

ביבליוגרפיה

ספרות מקור:

אפלטון:

כתבי אפלטון = כתבי אפלטון. כרכים ב, ג. תרגום מיוונית: יוסף ג. ליבס. הוצאת שוקן/ ירושלים ותל אביב. 1999.

אריסטו:

Metaphysics = Aristotle, Metaphysics. Translated by Joe Sachs. Green Lion Press. Santa Fe, 1999.

אתיקה = אריסטו. אתיקה – מהדורת ניקומאכוס. תרגום מיוונית: יוסף ג. ליבס. הוצאת שוקן. 1985.

לצורך כתיבת העבודה נעזרתי גם בתרגומים הבאים של המטאפיסיקה:

אריסטו, המטאפיסיקה, ספר י"א. תרגום: ח"י רות. מאגנס. ירושלים תשכ"ד

Aristotle, Metaphysics. Translated by Richard Hope. Columbia University Press. 1952.

Aristotle, Metaphysics. Translated by W.D Ross. The university of Aelaide. South Australia. 2015.

הרמב"ם:

מו"נ, מהדורת שוורץ = מורה הנבוכים, רבינו משה בן מימון. תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מיכאל שורץ. עריכה: דוד צרי. אוניברסיטת תל אביב. תשס"ג

מו"נ, מהדורת קפאח = מורה הנבוכים : דלאלה' אלחאירין. רבינו משה בן מימון: מקור ותרגום. תירגם לעברית, ביאר והכין על פי כתבי-יד ודפוסים יוסף בכה"ר דוד קאפח. מוסד הרב קוק. תשל"ב

מו"נ עם פירושים – ספר מורה נבוכים / להרב משה בן מימון. בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון. עם ארבעה פירושים: אפודי, שם טוב, ן' קרשקש, אברבנאל. ירושלים : דפוס ש' מונזון. תש"ך.

מו"נ מהדורת פינס –

The guide of the perplexed / Moses Maimonides, translated with an introd. and notes by Shlomo Pines, with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago : University of Chicago Press.1963.

משנה תורה = משנה תורה להרמב"ם. רבינו משה בן מימון. מבאר ועורך ראשי: יוחאי מקבילי. חיפה : ישיבת אור וישועה. תשס"ו-תשע"ג

ר' אברהם בן הרמב"ם:

המספיק = ספר המספיק לעובדי ה' (כפאיה אלעאבדין). רבינו אברהם בן הרמב"ם. תרגם לעברית: הרב יוסף בן צלאח דורי. קרן הוצאת ספרי רבני בבל, ירושלים. תשל"ג.

ר' עובדיה מימוני:

Fenton = The treatise of the pool / Al-maqala al-hawdiyya. Obadyah B. Abraham B. Moses Maimonides ; edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library,

Oxford and Genizah fragments ; Arabic text in Hebrew letters and English translation and notes by Paul Fenton. London : Octagon Press. 1981.

פרקים בהצלחה = פרקים בהצלחה המיוחסים לרמב"ם ז"ל. הוציאם לאור במקורם הערבי בפעם הראשונה ובתרגומם העברי מוגהים על פי כתב יד עם מבוא והערות ש.צ. דוידוביץ ; ערכם לדפוס והגיהם והוסיף הערות מבארות ד. צ. בנעט. מקיצי נרדמים. ירושלים. תרצ"ט

ר' דוד מימוני

מורה הפרישות ומדריך הפשיטות. אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפד אלי אלתגרד. ר' דוד בן יהושע מימוני. יוצא לאור בפעם הראשונה בצרף הקדמה תרגום והערות על ידי: יוסף ינון פנטון. הוצאת מקיצי נרדמים. ירושלים. תשמ"ז.

אל ע'זאלי:

גומחת האורות = אל ע'זאלי, אבו חאמד מוחמד. גומחת האורות. תרגום, מובאות וביאורים: אבי אלקיים. מאגנס. 2018.

הפודה = אל ע'זאלי, אבו חאמד מוחמד. הפודה מן התעיה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות. תרגמה, הקדימה מבוא והעירה הערות: חוה לצרוס יפה. דביר, תל אביב. 1965

Qushayri, Risala = al-Qushayri's Epistle on Sufism = al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al tasawwuf. Abu 'l-Qasim al-Qushayri. Translated by Alexander D. Knysh. Reading, UK : Garnet Pub. 2007

Blumenthal = Blumental. David R. Philosophic Mysticism – Studies in Rational Religion. Bar Ilan University Press. 2006

Elqayam = Elqayam, Avi. The Metaphysical, Epistemological, and Mystical Aspects of Happiness in the Treatise on Ultimate Happiness Attributed to Moses Maimonides. Journal of Jewish Thought and Philosophy 26 (2018) pp:174-211

Elders = Elders, Leo S.V.D, Aristotle's Theology – A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics. Aseen. 1972

Fenton, Introduction = Fenton, Paul. The Treatise of the Pool. The Octagon perss. London. 1981.

Godwin = Godwin, Joscelyn. The Harmony of the Sphers. A Sourcebook of the Pythagorean tradition in music. Rochester, Vermont. 1990.

The Gnostic scriptures. a new translation, with annotations and introductions by Bentley Layton. Garden city. New York. 1987.

Guthrie = Guthrie, Kenneth Sylvan. The Pythagorean Sourcebook and Libraray. Phanes Press.1987.

Harvey = Harvey, Steven. The meaning of terms designating love in Judaeo-Arabic thought and some remarks on the Judaeo-Arabic interpretation of Maimonides. Judaeo-Arabic Studies: Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies. 1997. pp. 175-196.

Ivry = Alfred L. Ivry. Maimonides' Guide of the perplexed: a philosophical guide. Chicago: The University of Chicago Press. 2016.

Kosman = Kosman, Aryeh. Divine Being and Divine Thinking in Metaphysics Lambda. In Proceedings of The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume III, Lanham Md.: University Press of America, 1987.

Lobel = Lobel, Diana. Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari. State University of New York Press: SUNY series in Jewish Philosophy. 2000.

Long = Long. A.A – Aristotle on Eudaimonia, nous and divinity. In Essays on Aristotle's Ethics. Edited by Amelie Oksenberg Rorty. University of California presss. 1984

Merlan, Philip. Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Traditions, The Hauge 1963

Neumann = Erich Neumann, The Great Mother: An Analysis of the Archetype, trans. Ralph Manheim, Princeton, 1955.

Nicholson = Nicholson, Reynold Alleyne. Studies in Islamic mysticism. Cambridge : Cambridge University Press. 1921.

פינס, הקדמה =

Pines, Shlomo. Translator's Introduction: The Philosophical Sources of the Guide of Perplexed. The guide of the perplexed / Moses Maimonides, translated by Shlomo Pines. Chicago : University of Chicago Press.1963.

Russ–Fishbane = Russ-Fishbane, Elisha. Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times, Oxford, Oxford university press, 2015

Schimmel= Schimmel, Annemarie. Mystical Dimension of Islam. Chapel Hill : University of North Carolina Press. 1975.

Tirosh-Samuelson = Tirosh-Samuelson, Hava. Happiness in premodern Judaism: virtue, knowledge, and well-being. Cincinnati, Ohio : Hebrew Union College Press. 2003

Vajda = Vajda, Georges. The Mystical doctrine of Rabbi Obadyah, Grandson of Moses Maimonides, JJS 6 (1955) pp.213-225

Von Fritz = Von Fritz, Kurt. Noos and Noein in the Homeric Poems. In Classical Philology. Vol. 38. No. 2 (apr. 1943). The University of Chicago Press.

ספרות מחקר ומאמרים בעברית

אבטליון, יואב. כתאב כפאיה אלעבדין לר' אברהם בן הרמב"ם ואחיא' עלום אלדין לאבו חאמד מחמד אלגזאלי. עבודת דוקטור. אוניברסיטת בר-אילן. תש"ן

אוטו = אוטו, רודולף. הקדושה: על הלא רציונלי באידיאת הא-ל ויחסו לרציונלי. תרגמה מגרמנית: מרים רון. כרמל, ירושלים, 1999

אורבר, אפרים א'. מתי פסקה הנבואה. בתוך: תרביץ. חוברת א, כרך י"ז. המכון למדעי היהדות על שם מנדל. תש"ן. עמ' 1-11.

אידל, התבודדות = אידל, משה. ההתבודדות כ'ריכוז' בפילוסופיה היהודית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל. כרך ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה חלק א (תשמ"ח).

אלקיים, מצבי תודעה = אלקיים, אבי. מצבי תודעה בתורת הסוד העברית. בתוך: מהי תודעה – מדעים, פילוסופיה, מיסטיקה. עורכים: אבי אלקיים, עודד מימון. הוצאת אידרא. 2018

אלקיים, הקדמה = מדע ההתגלות בין מיסטיקה, דת ופילוסופיה. בתוך: גומחת האורות. אבו חאמד מוחמד אל ע'זאלי. תרגום, מובאות וביאורים: אבי אלקיים. מאגנס. 2018.

אשתור = שטראוס (אשתור), אליהו. תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, א-ג, ירושלים, תש"ד-תש"ל.

אפטרמן, דבקות = אפטרמן, אדם. דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים. הוצאת כרוב, לוס אנג'לס. תשע"א, 2011.

ג'יימס = ג'יימס, וויליאם. החוויה הדתית לסוגיה. החוויה הדתית לסוגיה : מחקר בטבע האדם. תרגום: יעקב קופליביץ. ירושלים: מוסד ביאליק. תשמ"ח

גליקר = גליקר, יוחנן. עלייתה של הפילוסופיה היוונית. האוניברסיטה המשודרת. משרד הביטחון. 1982.

דן, תולדות = דן, יוסף. תולדות תורת הסוד העברית. כרך ח. ירושלים : מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל. תשע"ג.

השל = העשל, אברהם יהושע. ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה. בתוך ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג. האקדמיה האמריקנית למדע היהדות. ניו יורק. תש"ו. עמ' קנט-קפח.

וידר, השפעות אסלאמיות = וידר, נפתלי. השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי. הוצאת ספריית מזרח מערב, אוקספורד. תש"ז.

ויניקוט = ויניקוט, ד, ו. משחק ומציאות. עם עובד תל אביב, 1971

כשר, מיסטיקה = כשר, חנה. הרמב"ם – מיסטיקה בגבולות התבונה בלבד. בתוך. הרמב"ם בנבכי הסוד. דעת 64-66. הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן. תשס"ט. עמ' 37-44.

כשר, תלמידי הפילוסופים = חנה כשר, תלמידי הפילוסופים כבני נביאים: כתבי הדרכה לנבואה בקרב ממשיכי הרמב"ם. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל. תשנ"ח. עמ' 73-85.

ליון, אוצר הגאונים = ליון, בנימין מנשה. אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד. ערוך על ידי ב.מ. ליון. ירושלים: ח. וגשל. תשמ"ד.

ליבוביץ = ליבוביץ, ישעיהו. תורה ומצוות בזמן הזה. תל אביב: מסדה. תשי"ד.

ליבס, יהודה. חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים: אקדמון. 1990.

ליבס, יהודה. תורת היצירה של ספר יצירה. ירושלים: שוקן. תשס"א 2000.

פדיה, השם והמקדש = פדיה, חביבה. השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתסי ראשוני המקובלים. מאגנס, האוניברסיטה העברית. ירושלים, תשס"א 2001.

פדיה, המראה והדיבור = פדיה, חביבה. המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי. לוס אנג'לס: כרוב. תשס"ב 2002.

פדיה, הרמב"ן = פדיה, חביבה. הרמב"ן: התעלות - זמן מחזורי וטקסט קדוש. תל אביב: עם עובד. תשס"ג 2003.

כתבי פילון = פילון האלכסנדרוני כתבים. בעריכת סוזן דניאל-נטף. ירושלים: מוסד ביאליק. תשמ"ו 1986 - תשע"ה 2015.

פנטון, "הרמב"ם ובנו" = פנטון, יוסף ינון. הרמב"ם ובנו הראב"ם – המשכיות ושינוי. בתוך: הרמב"ם – שמרנות מקורית, מהפכנות – כרך א. עורך: אביעזר רביצקי. מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל. ירושלים. תשס"ט. עמ' 14-41.

פנטון, מורשתם הספרותית = פנטון, יוסף ינון. מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם. פעמים 97: פרקי עיון במחשבת ישראל במזרח. מכון בן צבי. סתיו תשס"ד. עמ' 5-27.

פנטון, ראש בין הברכיים = פנטון, יוסף ינון. ראש בין הברכיים: תרומה למחקר על תנוחת מדיטציה במיסטיקה היהודית והאיסלמית. דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה. אוניברסיטת בר אילן. תשנ"ד. עמ' 19-29.

פנטון, תורת הדבקות = פנטון, יוסף ינון. "תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של המספיק לעובדי השם". דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה. אוניברסיטת בר אילן. תשס"ג. עמ' 107-119.

פרוידנטל = פרוידנטל, גדעון. המיסטיקה הפילוסופית של הרמב"ם. בתוך: הרמב"ם בנבכי הסוד. דעת 64-65. הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן. תשס"ט. עמ' 77-98.

סבירי = סבירי, שרה. הסופים – אנתולוגיה. אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור. 2008.

קלצ'קין = קלצ'קין, יעקב, משנת ראשונים, תל אביב, תרפ"ח.

קרמר = קרמר, יואל. הרמב"ם – ביוגרפיה. מאנגלית: שולמית ליפשיץ. רסלינג. 2019.

רוזן = רוזן, טובה. לאהוב את סופיה: עיון בשיר של שלמה אבן גבירול. פעמים 138. מכון בן צבי. ירושלים. תשע"ד. עמ' 113-130.

שוורץ, שי, מה אמר הבודהה. מבחר סטורות מתוך הכתבים הבודהיסטים (קאנון הפאלי). תרגם וערך: שי שוורץ. הוצאת המחבר. 2004.

שטראוס = שטראוס, ליאו. ירושלים ואתונה. מבחר כתבים. ערך והקדים מבוא: אהד לוז. מוסד ביאליק. מכון ליאו בק. ירושלים. תשס"א.

שטרן = שטרן, יוסף. החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם. מאנגלית: יורם נבון. ספריית "הלל בן חיים". הוצאת הקיבוץ המאוחד. 2017.

שילוח, איגרת = שילוח, אמנון: האיגרת על המוסיקה של האחים הנאמנים (בגדד, מאה 10). אוניברסיטת
תל אביב. 1976

פרקי יסוד = שלום, גרשום. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה. תרגום מגרמנית: יוסף בן שלמה. מוסד
ביאליק. ירושלים. 2011.

זרמים ראשיים = שלום, גרשום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית. תרגום: סדריק כהן סקלי. ידיעות
אחרונות. ספריית חמד. 2016.

שקולניקוב = שקולניקוב, שמואל. תולדות הפילוסופיה היוונית – הפילוסופים הקדם סוקרטיים. יחדיו.
1984.

CONTENTS

Acknowledgements.....	8
Introduction.....	9
Hasidut in Egypt – Descendants of the Rambam.....	11
R’ Ovadia Maimoni and the Treatise of the Pool.....	15
Philosophy and Mysticism – History and Concepts.....	17
Mysticism and Philosophical Mysticism.....	21
Philosophical Mysticism - Brief Review of the Research Literature.....	22
1. Chapter 1: Aristotelian Philosophy as the Foundation of Philosophical Mysticism	
1.1 Introduction.....	30
1.2 Background to the Investigation of Metaphysics <i>Lambda</i>	32
1.3 The Divine as an Explanatory Principle in the Question of Being.....	35
1.4 “What does it mean to be” in the Divine Perspective.....	37
1.4.1 Nous.....	42
1.4.2 Orexis.....	43
1.5 Nous – Orexis in Nicomachean Ethics: from Metaphysics to Ethics.....	45
1.6 Summary: Aristotelian themes in Philosophical Mysticism.....	50
2. Chapter 2: From Aristotle to the Rambam – <i>Sechel Maskil Muskal</i> as a Mystical Model.....	53
2.1 Introduction: The Image of the Rambam in Research.....	53
2.2 <i>Sechel Maskil Muskal</i> as a First Principle.....	58
2.3 The Theological Roots of Epistemology.....	60
2.4 Maimonidean Epistemology.....	65

2.5 The Philosophical Mysticism of the Rambam.....	71
2.5.1 Abundance.....	72
2.5.2 Providence.....	74
2.5.3 Love, Desire.....	77
2.6 Summary of Chapter 2.....	82
3. Chapter 3: R' Ovadia Maimoni and the “Treatise of the Pool”.....	86
3.1 Introduction.....	86
3.2 “Reason is the Bond”–The Philosophical Mysticism of R’ Ovadia Maimoni.....	90
3.2.1 “Wusla” – Connection, Arrival, Unity – Conceptual Survey...90	
3.3 The Metaphor as Mystical-Philosophical Practice.....	103
3.3.1 Various Approaches Using Metaphor.....	104
3.3.2 Metaphor according to R’ Ovadia - “To Understand One Thing By Way of Another”.....	109
3.4 “The Metaphor of the Pool” –Decoding the Network of Symbols.....	112
3.4.1 The Pool – The Heart.....	114
3.4.2 The Water- The Knowledge.....	119
3.5 “The Treatise of the Pool” of R’ Ovadia.....	121
3.5.1 Cleaning the Pool.....	123
3.5.2 Excavation.....	128
3.6 Summary.....	131
Bibliography.....	135

Abstract:

This thesis will examine the thought of R' Ovadya Ben R' Avraham Maimoni (1228-1265), the grandson of the Rambam. R' Ovady lived and worked in Fustat, Egypt, during a period of spiritual ferment and renewal. His thought is a rare combination of the philosophical approach that characterized his famous grandfather together with the Sufi school of Islamic mysticism. Out of this combination grew the mystical motivation to directly engage with philosophical thought. Through this thesis, I hope to illuminate the fascinating thought of R' Ovadya and the school to which he belonged, that of the Hasidut based in Egypt of the Rambam's descendents, from a philosophical point of view. I will endeavor to characterize the philosophical background that gave rise to philosophical mysticism. The very fact that R' Ovadya was the grandson of the Rambam and an interpreter of his grandfather's writings makes it clear that there will be a central place in Ovadya's thought for Aristotilian principles, whether as a direct result of his own reading of Aristotle, or indirectly through his study of Aristotle as reflected in the Rambam's writings or the influence of the surrounding Muslim culture. Therefore, I will try and to identify the axis of thought that demonstrates the development of Maimonic mystical philosophy. This axis has many supporting points, from Aristotle and his school through ibn Sina

to al - Farabi ibn Rashud and al Ghazali, as well as the Rambam and his descendents. In this paper, I will focus on three points in this larger axis-Aristotle, Rambam and R' Ovadya. This approach will highlight the original contributions made by R' Ovadya to the existing tradition of mystical philosophy.

This paper has two goals: to view the mysticism of R' Ovadya in a philosophical light, and at the same time, to understand the philosophical thought that animated R' Ovadya's work in a mystical light. This will entail a careful reading of the works of Aristotle as was customary in the Orient, including such readings by the descendants of the Rambam, as well as in the Jewish-Arab tradition in general. As part of this work, I will endeavor to show the mystical aspects of Aristotle's writings, while at the same time, to examine tools upon which R' Ovadya based his mystical thought by directly employing a philosophical approach.

In the Introduction, I will present a historical survey of the intellectual environment in which R' Ovadya Maimoni worked. I will focus on his particular school – the Hasidic school based in fustat, Egypt -- and the manner in which Sufi and philosophical traditions were integrated into an overall approach. In addition, the links between mysticism and philosophy

will be discussed, include a description and definition of the term “Philosophical Mysticism.”

In the first chapter, I will investigate the Aristotelian roots of the philosophical mysticism of R’ Ovadya Maimoni, in particular as regards his theory of knowledge, as reflected in Aristotle’s *Metaphysics Lambda* and *Ethics*. I will endeavor to demonstrate how an in-depth analysis of terms such as “*Orexis*,” “*Nous*,” and “*Eudaimonia*,” reveals a mystical tendency on the part of Aristotle, namely, a desire to unite with the object of investigation. This manner of investigation reveals how elements in the mystical tradition were able to base their mystical insights on the foundations of Aristotelian philosophy. This examination of the Aristotle’s thought points to the foundation of philosophical mysticism to be discussed further, especial the philosophical mysticism of R’ Ovadya.

In the second chapter, I will examine how the Rambam translates the principles of Aristotelian philosophy into mystical thought. I will show how the Aristotelian theory of knowledge, and the unity of “knowledge-knower-known” (*Sechel-Maskil-Muskal*) provides the philosophical foundation for mystical thought that holds that the knower, the knowledge and the known become one.

In the third chapter, I will examine the thought of R' Ovadya in light of the philosophical roots outlined in the previous chapters. I will show how the Rambam's theory of knowledge, namely, the function of intellect as the connecting link between the human and the divine assumes a distinctly mystical character in the thought of R' Ovadya, since it is precisely the intellect that functions as the medium for mystical experience. In R' Ovadya's writings, the intellect is the medium for mystical experience as is evidenced by his repeated claim that the intellect is the connecting "link," especially in view of the fact that the Arabic term for "link," *al wasla*, carries mystical connotations of arrival, attaining and connecting. In addition, I will analyze the parable of the pool as found in "The Essay of the Pool" and the many points of commonality with a similar parable found in the writings of al Ghazali. This latter analysis will form the basis for a further discussion on the function of creating parables as a central practice in philosophical mysticism.

Towards the end of the third chapter, I will demonstrate how philosophical ideas acquire a mystical coloration in the thought of R' Ovadya. The moment of reflective prayer that begins with contemplative silence wherein one is prevented from uttering a name that might describe the object of his divine contemplation, followed by the almost involuntary

movement of the lips in praise and song—this is the moment in which philosophy is clothed in mystical experience known as “seized by speech.” I will claim that the moment of prayer for R’ Ovadya is a combination of intentional silence, informed by his grandfather’s theory of “negative descriptors,” and contemplative language patterned after inquiry into the divine, a contemplation that is pleasure in and of itself, as taught by Aristotle.

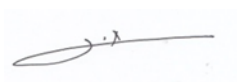
This work was carried out under the supervision of:

Prof. Haviva Pedaya

Department of Jewish History, Ben Gurion University in the Negev

Dr. Andy German

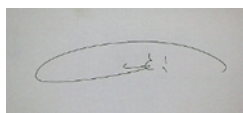
Department of Philosophy, Ben Gurion University in the Negev



Signature:



Signature:



Ben Gurion University in the Negev

The Department of Philosophy

**The Philosophical Mysticism of R' Ovadia Maimoni
Grandson of the Rambam**

Yagel Haroush

Submitted in partial of the requirements for the Master's degree

In the Department of Philosophy at Ben Gurion University in the Negev

Beer-Sheva, September, 2019.