

'וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק': דירוג רגשי האהבה אצל רמב"ם ומקורו אצל אלע'זאלי

מאת

טניה ורטמן

אופן השימוש במושג החשק (עֶשֶׂק) ב'מורה נבוכים' עשוי להעיד על מקורותיו של רמב"ם למושג זה בפרט ועל הרקע של פרק נא בחלק השלישי בחיבור זה בכלל. שני היבטים מייחדים את החלתו של רמב"ם את מושג החשק על הדרגה העליונה של ההתמסרות הדתית: ההבחנה המפורשת שהוא מבחין בין אהבה לחשק ודירוגם מחד גיסא וההנחיה כיצד יוכל האדם להתקדם מדרגת האהבה לדרגת החשק מאידך גיסא. ההיבטים הללו אינם מובנים מאליהם כלל וכלל, כפי שמלמדים שימושם של הוגים רבים במונחים הללו כבמילים נרדפות או לחלופין העדפתם של הוגים אחרים מונח אחד על פני זולתו. עם זאת במקרים רבים יש חשיבות מופלגת לשימוש במונח מסוים, במיוחד כאשר אותו מונח מובחן במפורש ממונח אחר.

ריבוי הגוונים של רגשי האהבה ודירוגיהם יסודם בתיאורי אהבת החול בספרות הערבית הקלסית. דיון קדום בהבדלים במשמעויותיהם של מונחים המציינים רגשי אהבה נמצא ב'איגרת השפחות המזמרות' (רסאלת אלְקִיאַן) של המלומד הערבי וסופר האֶדֶבּ הדגול עֶמֶר בן בֶּהֶר, הידוע יותר בכינויו אלְג'אֶחַט' (מת בשנת 869). באיגרתו זו נתפסת האהבה (חֶב) כמונח רחב המציין רגש שיכול להיות מופנה אל מושאים רבים ושונים. על פי התפיסה המתוארת בדיונו של אלְג'אֶחַט', היבטים אחרים – תשוקה,

* תודתי נתונה לד"ר אבישי בראשר, לפרופ' זאב הרוי, לפרופ' שמואל הרוי ולפרופ' אליוט וולפסון על הערותיהם החשובות ומאירות העיניים. כמו כן, ברצוני להודות לאקדמיית פולונסקי במכון ון ליר בירושלים שבמסגרתה נכתב מאמר זה.

תאווה גופנית והיקשרות – חייבים להצטרף לרגש הבסיסי של האהבה כדי שהוא יוכל להתפתח לחשק (עֶשֶׂק), שאלג'אחט' מציג כסוג האהבה העז ביותר. תפיסות ומונחים אלה ודומים להם שולבו בשפע במקורות ערביים מיסטיים והוחלו בהם על דרגות שונות באהבת האל. דירוג רגשי האהבה מופיע למשל אצל אבו אלחסן עלי בן מִחְמַד אֶלְדִּימִי בחיבורו 'ספר הקישור בין אל"ף החיבור ללמ"ד הקישור' (פְּתָאב עֶטְף אֶלְאֶלְף אֶלְמֶא'לוּף עֶלָא אֶלְלָאֵם אֶלְמַעְטוּף),¹ שבו קיבץ בין היתר מסורות ואמירות רבות על האהבה. דירוג של אהבה (חֶב או מִחְבָּה) וחשק (עֶשֶׂק) נמצא גם ב'ספר האהבה, הכיסופים, האינטימיות והסיפוק' (פְּתָאב אֶלְמִחְבָּה וְאֶלְעֶשֶׂק וְאֶלְאֶנְס וְאֶלְרִצָּא) של חכם ההלכה, התיאולוג והמיסטיקן הנודע אָבו חַאמַד אֶלְעִזְאֵלִי (מת בשנת 1111), הכלול בחיבורו המונומנטלי 'החייאת מדעי הדת' (אֶחְיָאָא' עֶלוּם אֶלְדִּין). בשל זיקות רבות ומובהקות, הן רעיוניות הן מינוחיות, בין 'ספר האהבה' של אלע'זאלי ובין פרק נא בחלק השלישי של 'מורה נבוכים', סביר להניח כי בגיבוש תפיסתו את הדרגה העליונה של ההתמסרות הדתית שאב רמב"ם מחיבור זה של אלע'זאלי. זיקה זו יש בה כדי להסביר את האופי המיסטי המיוחד את הפרק הנדון ב'מורה נבוכים', שכן היא ממקמת את המונחים בעלי הנימה הצופית המופיעים בו בהקשר מיסטי מובהק.²

- 1 כותרתו החידתית של החיבור רומזת לתפיסה רווחת במיסטיקה המוסלמית הקדומה שהעניקה משמעות סמלית לאותיות האלף-בית הערבי וביקשה לחשוף באמצעותן סודות מיסטיים. בין המיסטיקנים שהרבו בספקולציות המושתתות על אותיות בולט המיסטיקן אלחלאג' (מת בשנת 922). לימים צמחה באסלאם אסכולה מיסטית שנודעה בשם הַרְוִפִּיָה, מונח שאפשר לתרגמו בקירוב: דורשי אותיות. למחקר המקיף והעדכני ביותר בנושא החרופיה ראו: O. Mir-Kassimov, *Words of Power: Hurufi Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Fadl Allah Astarabadi*, London 2015.
- 2 על אופיו המיסטי של פרק נא ועל שימושו של רמב"ם במונחים מיסטיים – כגון אלכ'לוה (התבודדות), אלֶאֶנְפְּרָאד (התייחדות), אֶלְקַרְב (קרבה), אֶלְאֶתְחָאד בְּאֶלְה (ההתאחדות עם ה') וכן אלעֶשֶׂק (החשק) – עמדו חוקרים בעבר, אך טרם זוהה בבירור המקור שממנו שאב רמב"ם מונחים אלו. שלמה פינס העיר כי פרק נא הוא היחיד שבו נקט רמב"ם תפיסות ומינוח שמקורם בהגות הצופית והצביע במסגרת זו על הבחנתו של רמב"ם בין אהבה וחשק. ראו: Sh. Pines, 'The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the *Guide of the Perplexed*', Sh. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, pp. 1-14, esp. pp. 9-10. את הממד המיסטי אצל רמב"ם, אך לא הצביע על מקור אפשרי שממנו שאב רמב"ם את המינוח הצופי שבו השתמש. ראו: D. R. Blumenthal, 'Maimonides' Philosophic Mysticism', *Daat*, 64-66. לובל (2009), pp. V-XXV. לובל הצביעה על הקבלות מובהקות בין תפיסות האהבה והיראה ב'חובות הלבבות' של בחיי אבן פקודה לאלה של רמב"ם. אולם בעוד שלדעתה היבטים רבים בתפיסתו של רמב"ם נטועים במשנתו של בחיי, היא הדגישה כי אצל רמב"ם תפיסות אלה עברו רציונליזציה. ראו: D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Pakuda's*

לאחרונה סקר צבי לנגרמן את המחקרים שהצביעו על השפעה אפשרית של אלע'זאלי על רמב"ם וטען שהם מציינים קווי דמיון כלליים בלבד ואינם מושתתים על ראיות של ממש. לא זו אף זו, הוא הטיל ספק בתועלת שבעיסוק בחקר ההשפעות בכלל.³ להלן אבקש להראות, על יסוד ניתוח פילולוגי מדוקדק, את הקרבה הטקסטואלית שבין פרק נא ב'מורה נבוכים' ובין 'ספר האהבה' שב'חייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי. המסקנות העולות מן הניתוח הזה חיוניות להבנת מונחי יסוד בפרק זה ב'מורה נבוכים'. העובדה שמונחים מסוימים לא רק נשאבו מהקשר צופי-מיסטי אלא נשזרו בפרק הנדון במארג רעיוני החופף את המבנה הרעיוני שמציג אלע'זאלי מבהירה את כוונתו של רמב"ם בפרק זה, שהממד המיסטי הבולט שלו מייחדו במכלול יצירתו.

א. החשק כדרגה עליונה בעבודת האל אצל רמב"ם

דיונו של רמב"ם באהבה השכלית את האל מופיע בפרק נא בחלק השלישי ב'מורה נבוכים' ובכך מציב את תכלית עבודת האל גם מבחינה מבנית לקראת חתימת החיבור.⁴

³ *Duties of the Heart*, Philadelphia, PA 2007, pp. 233-237. המונח עֶשֶׂק אצל רמב"ם מעיד לדבריה על שימוש במונח צופי. למרות זאת היא הציעה כי מה שאפשר לרמב"ם את השימוש במונח צופי-מיסטי זה הוא הרציונליזציה של אהבת האל, בעוד שבחיי, שהיה נתון בהקשר מיסטי מובהק, נזהר משימוש במונח אקסטיי זה והסתפק בהגדרתו כ'אֶפְרָאט אלִמְחַבָּה' (אהבה מופלגת). ראו: לובל, דיאלוג צופי-יהודי (שם), עמ' 19, 31, 222-223. למיסטיקה רציונליסטית אצל רמב"ם ראו גם: מ' לורברבוים, נוצחנו בנעימות: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית, ירושלים תשע"א, עמ' 33. לפירוש מיסטי של פרק זה ב'מורה נבוכים', ראו גם: S. Rawidowicz, 'Knowledge of God: A Study in Maimonides' Philosophy of Religion', in *Jewish Studies in Honour of J. L. Landau*, Tel Aviv 1936, pp. 78-121, esp. 96-108. עושה שימוש במונח הצופי 'צול' לציון הדרגה העליונה של ההתמסרות לאל המתוארת בפרק נא בחלק השלישי ב'מורה נבוכים'. ראו: S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, vol. 2, Baltimore 1938, p. 382-383.

⁴ Y. T. Langermann, 'Al-Ghazali's Purported Influence on Maimonides', Ch. H. Manekin and D. Davies (eds.), *Interpreting Maimonides*, Cambridge 2019, pp. 26-45.

⁴ S. Harvey, 'The Meaning of the Terms: ראו: לתיאור אהבת האל ראו: Designating Love', N. Golb (ed.), *Judaeo-Arabic Studies: Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, Amsterdam 1997, pp. 175-196; W. Z. Harvey, "Ishq, Hesheq and Amor Dei Intellectualis", S. Nadler (ed.), *Spinoza and Medieval G. Jewish Philosophy*, Cambridge 2014, pp. 96-107. על אהבת האל אצל רמב"ם ראו גם: Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen âge*, Paris 1957, pp. 118-140, esp. pp. 133-137. ראו גם תת-הפרק 'אהבה ויראה: פילוסופיה וחוויה דתית' בספרו של מ' הלברטל,

רמב"ם פותח את הפרק בהבהרה שהוא נושא אופי של סיכום ועוסק בשיאה של עבודת האל, בהשגחה שבה זוכה האדם השלם ובחיי נצח:

הד'א אלפצל אלד'י נאתי בה אלאן ליס יתצ'מן זיאדת מענא עלא מא קד אשתמלת עליה פצול הד'ה אלמקאלה, ואנמא הו שבה אלכ'אתמה מע תביין עבאדת מדרך אלחקאיק אלכ'ציצה בה בעד אדראכה אי שי הו, וארשאדה לחצול תלך אלעבאדה אלתי הי אלגאיה אלאנסאניה ואעלאמה כף תכון אלענאיה בה פי הד'ה אלדאר חתא ינתקל לצרור החיים.

פרק זה אשר נחל בו עתה אינו כולל ענין נוסף על מה שכבר נכלל בפרקי חיבור זה, אלא הוא כעין חתימה, עם פאור עבודת משיג האמיתות המיוחדות לו אחרי השגתו איזה דבר הוא, ולהנחותו להשיג אותה העבודה שהיא התכלית האנושית, ולהודיעו היאך תהיה ההשגחה עליו בעולם הזה עד שיעבור ל'צרור החיים' (שמ"א כה 29).⁵

הפרק מכיל אפוא לא רק את תיאור הדרגה העליונה בעבודת האל אלא גם את ההנחיה כיצד להגיע אליה. עבודה זו מזוהה פה עם תכלית האדם (אלגאיה אלאנסאניה). בפרק זה מתווה רמב"ם דרגות שונות של קרבה לאל, החל בריחוק מוחלט ועד הקרבה הרבה ביותר.⁶ רק העוסק במטפיזיקה מסוגל להגיע למצב של נוכחות האל. אולם אף

הרמב"ם: רבי משה בן מיימון, ירושלים תשס"ט, עמ' 173–177; וכן: לורברבוים, נוצחנו בניעמותו (לעיל הערה 2), עמ' 115–118. ראו עוד: ח' קרייסל, 'אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם', דעת, 37 [מחקרים על הרמב"ם לזכרו של פרופ' יעקב לוינגר] (תשנ"ו), עמ' 127–151; וכן S. Harvey, 'Love', A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York 1987, pp. 557–563. על מקורותיו של רמב"ם ראו: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים', הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 103–173 (פורסם תחילה באנגלית: Sh. Pines, 'Translator's Introduction: The Philosophic Sources of *The Guide of the Perplexed*', Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, I, trans. Sh. Pines, Chicago, IL and London 1963, pp. lvii–cxxxiv משה בן מימון, מורה הנבוכים (דלאלת אלחאירין), מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תרעב–תרעג. תרגום קאפח הובא כאן בשינויים קלים. יצוין עוד שבכל הטקסטים בערבית-יהודית המצוטטים במאמר זה מתוך מהדורותיו של קאפח נשמר התעתיק שהוא נקט למעט במילים המסתיימות ביו"ד אחרי התנועה פתח, המייצגת אל"ף הקרויה בערבית 'אלף מקצורה'. למשל: תעאלא (ולא 'תעאלי', כנהוג בתעתיק מערבית-יהודית).

השוו סקירה של דרגות אלה ועיון בדרגה האחרונה בתוך: S. Harvey, 'Maimonides in the Sultan's Palace', J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991, pp. 47–75

כי העיסוק במטפיזיקה הוא תנאי הכרחי למימוש השלב הנשגב ביותר של עבודת האל וקרבנות הוא אינו תנאי מספיק. המעבר לדרגה אחרונה זו מתרחש בהתמסרות מוחלטת לה'. רמב"ם שב ומדגיש פעם אחר פעם את ההיבט של ההתמסרות המוחלטת, כך הדבר למשל כשהוא דן בתיאור דרגת הנביאים, הבאה אחרי דרגת החכמים. לדרגה עליונה זו מגיע מי ש'כולו (בג'מלתה) פונה לה', ו'נמנע מכל מה שזולתו' (ואצ'רַב עֲמַא סוּאָה), 'ישם כל פעולות שכלו בחקירת הנמצאים כדי ללמוד מהם עליו' (וג'עַל אַפְעַל עֶקְלָה פְּלָהָא פִי אַעְתְּבֵאֲרַת אַלְמִג'וּדַת לְלֵאסְתְּדֵלְאֵל מְנָהָא עֲלֵיהָ). עניין הפרק מוגדר במפורש: 'ההדגשה בהפעלת המחשבה בה' לבדו' (אלתאכיד פי אעמאל אלפכרה פי אללה וחדה).⁷ הקדשה מוחלטת זו של המחשבה, המביאה לידי 'התייחדות' (אלאנקטאע) עם האל ול'קרבנותו' (קרבה), מתאפשרת אך ורק 'לאחר ההשגה' (בַּעַד אַלְאֲדְרֵאךְ):⁸

וקד בינת אלתורה אן הד'ה אלעבאדה אלאכ'ירה אלתי נבהנא עליהא פי הד'א אלפצל אנמא תכון בעד אלאדראך. קאל לאהבה את י"י אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. וקד בינא מראת אן אלמחבה עלא קדר אלאדראך, ובעד אלאהבה תלך אלעבאדה אלתי קד נבהוא איצ'א ז"ל עליהא וקאלוא זו עבודה שבלב, והי ענדי אעמאל אלפכרה פי אלמעקול אלאול ואלאנפראד לד'לך חסב אלטאקה. ולד'לך תג'ד דוד קד אוצא שלמה ואכד עליה פי הד'ין, אעני פי אלסעי פי אדראכה ואלסעי פי עבאדתה בעד אלאדראך, פקאל ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו וגו' אם תדרשנו ימצא לך וגו'. אלחץ' אבדא עלא אלאדראכאת אלעקליה לא עלא אלכ'יאלאת, לאן אלפכרה פי אלכ'יאלאת לא תתסמי דעה, ואנמא תסמי העולה על רוחכם. פקד באן אן אלקצד בעד אלאדראך אלאנקטאע אליה ואעמאל אלפכרה אלעקליה פי עשקה דאימא, והד'א אכת'ר מא יתם באלכ'לוה ואלאנפראד, ולהד'א יכת'ר כל פאצ'ל אלאנפראד ולא יג'תמע באחד אלא לצ'רורה.

וכבר ג'ארה התורה כי העבודה הזאת האחרונה אשר העירונו עליה בפרק זה, לא תהיה אלא לאחר ההשגה. אמר 'לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' (דב' יא 13), וכבר בארנו מספר פעמים כי האהבה היא כפי ערך ההשגה, ואחר האהבה אותה העבודה אשר כבר העירו ז"ל גם עליה ואמרו, 'זו עבודה שבלב', והיא לדעתי הפעלת המחשבה במושכל הראשון, וההתייחדות לכך כפי היכולת, ולפיכך תמצא שדוד צוה את שלמה בנו והדגיש לו להשתדל להשיגו ולהשתדל

7 מורה הנבוכים ג, נא (מהדורת קאפח [לעיל הערה 5], עמ' תרעה).

8 שם, עמ' תרעו.

לעבדו אחר ההשגה, לכך אמר 'ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו' וגו' 'אם תדרשנו ימצא לך' וגו' (דה"א כח 9), הזירוז תמיד על ההשגות השכליות לא על הדמיוניות, כי המחשבה בדמיונות אינה נקראת 'דעה', אלא נקראת 'העולה על רוחכם' (יח' כ 32). הנה נתבאר כי המטרה אחר ההשגה היא ההתייחסות אליו, והפעלת המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה נעשה יותר בהתבודדות והתייחסות, ולפיכך מרבה כל חסיד להתבודד ולא יפגש עם אדם אלא להכרת.⁹

רמב"ם מבהיר כאן את סדר הדרגות העליונות ביותר של חיי הדת. המצווה 'לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' (דב' יא 13) מתפרשת כמתווה את הסדר הזה. מכיוון שבעבור רמב"ם האהבה היא תוצאת ההשגה, השלמויות האחרונות נערכות כדלהלן: ההשגה השכלית עומדת ביחס ישיר לאהבת האל, וזו מובילה אל העבודה שבלב.¹⁰ עבודה שבלב – הדרגה הגבוהה ביותר של ההתמסרות הדתית – משמעותה הטוטליות והבלעדיות של הקדשת המחשבה לה'. הקדשה בלעדית זו מצריכה התבודדות (אלכ' ל'ו) והתייחסות (אלאנפראד), כי היא תובעת מסירות של תודעת האדם כולה.

הבהרה נוספת של הבנתו של רמב"ם את העבודה שבלב ואת הטוטליות של סוג זה של פולחן עשויה לעלות ממורה נבוכים א, לט. במסגרת הסברו לשם העצם 'לב' כותב רמב"ם כי משמעותו הפשוטה היא 'האבר אשר בו מוצא חיות כל בעל לב'. והוא מוסיף ומסביר: 'וכיון שהאבר הזה באמצע הגוף, הושאל לאמצע כל דבר'. שם עצם זה עשוי לציין גם את המחשבה, את הרצון או את השכל. את הסברו לשם העצם 'לב' מסיים רמב"ם בפירוש משמעותו בפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך' (דב' ו 5): 'פירושו לדעתי בכל כחות לבך, כלומר כל כחות הגוף, כי מוצא הכל מן הלב, והכוונה שתשים תכלית כל מעשיך השגתו'.¹¹ רמב"ם מבליט גם כאן בייחוד את היבט הכוליות באהבת האל.

תפיסה זו של דבקות המחשבה המתמדת באל כמימוש של הדרגה העליונה של התמסרות דתית נתמכת בראייתו של רמב"ם את השכל כנאצל מן האלוהות, וכך הוא למעשה מקום החיבור או המגע (אלןצלה) שבין האדם לבין האל. על כן ככל שמתחזק

9 שם (שם, עמ' תרעו-תרעז).

10 בבלי, תענית ב ע"א; ירושלמי, ברכות ד, א.

11 מורה הנבוכים, א, לט (מהדורת קאפח [לעיל הערה 5], עמ' צב). בפרק ה בהקדמתו למסכת אבות ('שמונה פרקים') משתמש רמב"ם בדב' ו 5 כדי להסביר כי יש לכוון את כל אחד מחלקי הנפש לאהבת האל. הרעיון שיש לכוון את הלב ואת כל מעשי האדם לידיעת השם נידון במשנה תורה, הלכות דעות ג, ב.

השכל, כך מתחזק החיבור של האדם עם האל, ובהתמדה בהקדשת המחשבה לאל מתממש חיבור תמידי עם האלוהות. לפיכך החשק, שמאפיינו העיקרי הוא הקדשה של אוהב האל את כל תודעתו לאהוב, הוא המימוש המרבי של החיבור עם האלוהות.¹² רמב"ם מסביר כי הדרגה העליונה של ההתמסרות הדתית אינה עצם ההתבוננות השכלית אלא ההתמדה של מצב ההתבוננות.¹³ עקב כך מבהיר רמב"ם בפירוט יתר כי השליטה במטפיזיקה לבדה אינה מבטיחה את החיבור בין האדם לבין האל, אלא הקדשת מחשבתו כולה לאל בכל רגע ורגע היא המכריעה אם האדם אכן מחובר לאל או מנותק ממנו.¹⁴ חלק ניכר של הפרק מוקדש להנחיה לפיתוחו ההדרגתי ולשכלולו של מצב ההתבוננות. רמב"ם מסביר שעל עובד האל להתחיל בריכוז מלא בזמן התפילה ולהרחיב באופן הדרגתי את מצב ההתבוננות לכל הזדמנות שבה מתאפשר לו להתבודד הרחק מטרדות היום-יום. פיתוח הדרגתי זה מתרחש באמצעות אימון ותרגול (אַרְתֵּי־אֵיךְ או רִיאָצ'ה). שיאה של יכולת התבוננות זו היא דבקות מתמדת של המחשבה באל, גם כאשר עובד האל עסוק במעשים שגרתיים של העולם הזה. לדברי רמב"ם זאת 'דרגת משה רבנו' ו'דרגת האבות'. כך מתאר רמב"ם מעלה זו:

חאלה יכון בהא יחדת' אלנאס וישתגל בצ'רוריאת ג'סמה, ועקלה כלה ענד ד'לך מצרוף נחזה תעאלא והו בין ידיה תעאלא דאימא בקלבה, והו מזע אלנאס בט'אהרה עלא נחו מא קיל פי אלאמת'אל אלשעריה אלתי צ'רבת להד'ה אלמעאני אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו'

12 Sh. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA and London 1979, pp. 82-109; A. Altmann, 'Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics', idem, *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen 1987, pp. 60-129; H. Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge', *Maimonidean Studies*, 3 (1995), pp. 49-103, esp. pp. 92-99; S. Stroumsa, 'The Elegance of Precision: On Pines's Translation of the Literary Parts of the *Guide*', J. Stern, J. T. Robinson and Y. Shemesh (eds.), *Maimonides' Guide of the Perplexed in Translation: A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, Chicago, IL and London 2019, pp. 225-240

13 לדיון בחשיבות שבהתמדה בהתבוננות כהיבט מרכזי המבדיל את דרגת ההשגה מדרגת החשק במורה נבוכים ג, נא, ראו תת-הפרק 'המצוות והתרגול הרוחני של הפילוסוף' בספרו של הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 4), עמ' 295-298.

14 מורה הנבוכים ג, נא (מהדורת קאפח [לעיל הערה 5], עמ' תרעז).

[זהו] מצב שבו יהיה מדבר עם בני אדם ומתעסק בדברים ההכרחיים לגופו, וכל דעתו באותה שעה מופנית אליו יתעלה והוא לפניו יתעלה בלבו תמיד, והוא עם בני אדם בנגלהו, על דרך מה שנאמר במשלים הפיוטיים אשר נאמרו לעניינים הללו 'אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק' וגו' (שה"ש ה 2).¹⁵

באמצעות הפסוק משיר השירים, המשמש כאסמכתא להתבוננות מתמדת זו, נשזר בתיאור השלמות האחרונה מאפיין ארוטי, שבחתימת הפרק הוא מתברר כביטוי המדויק ביותר לדרגה העליונה של חיי הדת. בדבקות תודעתית זו באל, שלדברי רמב"ם התייחדו בה האבות ומשה רבנו, שדרגתם היא 'תכלית השלמות' (גאית אלפמאל), באה לידי ביטוי 'ההתאחדות עם ה'' (אלאתחאד באללה). רמב"ם מדגיש כי אין ביכולתו להנחות את האדם להגיע לדרגה זו, אך מציין שהרגל, דהיינו תרגול ואימון, יש בכוחם להביאו לדרגה של ריכוז המחשבה באל בכל הזדמנות שבה מתאפשר לו לרוקן את תודעתו מענייני העולם על ידי התבודדות.¹⁶

מכיוון שעל פי רמב"ם ההשגחה האלוהית תלויה במישרין במידת שכלו של האדם, שדרכו מתממש החיבור בינו לבין האל, הרחבת מצב ההתבוננות והריכוז השכלי באל לכל תחומי החיים עשויה להביא את עובד האל למצב של השגחה מתמדת. את התלות בין ידיעת האדם את האל והתבוננותו המתמדת בו לבין ההשגחה האלוהית המלאה שלה הוא זוכה מדגים רמב"ם בהפניה לתה' צא:

ת'ם אעטא אלעלה פי הד'ה אלחמאיה אלעט'ימה וקאל אן אלסבב פי הד'ה אלענאיה אלעט'ימה בהד'א אלשכ'ץ כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי. וקד בינא פי פצול תקדמת אן מענא ידיעת השם הו אדראכה, פכאנה יקול הד'ה אלחמאיה להד'א אלשכ'ץ למא ערפני ועשקני בעד ד'לך, וקד עלמת אלפרק בין אוהב וחושק, לאן אפראט אלמחבה חתא לא יבקא פכר פי שי אכ'ר גיר ד'לך אלמחבוב הו אלעשק.

ואחר כך נתן את הסבה להגנה הגדולה הזאת ואמר, כי סבת ההשגחה הגדולה הזאת על האדם הזה היא, 'כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי' (תה' צא 14). וכבר בארנו בפרקים שקדמו כי ענין ידיעת השם היא השגתו, וכאלו יאמר ההגנה הזאת על האדם הזה כיון שידעני וחשקני אחרי כן. וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב

15 שם (שם, עמ' תרעט).

16 שם (שם, עמ' תרפ).

וחושק, כי האהבה המופלגת עד שלא תשאיר מחשבה בדבר אחר זולת אותו האהוב, הוא החשק.¹⁷

רמב"ם מפרש את המזמור לא רק כמתאר את ההשגחה האלוהית המלאה, אלא כפורס את המתווה של השלמויות האחרונות שאליהן יכול האדם להגיע. הוא מוצא בפסוק האחרון במזמור הסבר לקשר הסיבתי האמיץ שבין ידיעת האל והחשק אליו לבין ההשגחה המלאה. ההשגחה (אֲדָרְאךְ), שבזכותה הופך האדם את האל למציאות שלו, היא הבסיס לפיתוח החשק – ההתמסרות המוחלטת לאל. ההשגחה המלאה היא לפי רמב"ם תוצאה הכרחית המתחייבת מריכוז המחשבה המתמיד באל. רמב"ם מקדיש תשומת לב מיוחדת לשימוש בפועל חֶשֶׁק במזמור. על יסוד הזיקה שבין פועל עברי זה לתפיסת העֶשֶׂק בספרות הערבית, מזהה רמב"ם את החשק כמציין את הדרגה העליונה של עבודת האל. זאב הרוי ציין כי המונח עֶשֶׂק ב'מורה נבוכים' מצביע על האהבה השכלית בפרט,¹⁸ ואכן דרגת החשק מתייחדת במלאות ההתבוננות השכלית.

רמב"ם מבחין הבחנה ברורה וחדה בין עֶשֶׂק (חשק) לִמְחַבָּה (אהבה), ומבהיר את החשיבות של הפועל חֶשֶׁק במזמור. הוא מגדיר את החשק 'האהבה המופלגת עד שלא תשאיר מחשבה בדבר אחר זולת אותו האהוב' (אֶפְרָאט אֶלְמַחְבָּה חֶתָא לָא יִבְקָא פְּכָר פִּי שִׁי אֶכְר' גִּיר ד'לָךְ אֶלְמַחְבּוּב). הביטוי 'אֶפְרָאט אֶלְמַחְבָּה' (הפלגת האהבה) הוא הגדרה רוחת של המונח עֶשֶׂק.¹⁹ בעוד שהמונח מְחַבָּה עשוי להצביע על סוגים שונים של אהבה, בעוצמות שונות, העֶשֶׂק מציין תשוקה המשתלטת על תודעת האדם כולה. כוליות זו של ההתמסרות, החובקת את מהות האדם כולה, היא הדרגה הגבוהה ביותר של שלמות האדם.

מאחר שהחשק דורש התמסרות מוחלטת של תודעת האדם לאל, מימושו המלא מתאפשר למעשה רק כשכוחותיו הגופניים נחלשים, ויחד איתם הולכות ונעלמות התאוות. כתוצאה מכך שיאו של החשק מושג למעשה רק כאשר עובד האל נפרד מגופו.²⁰ לתיאור מצב זה, שמתממשת בו במלואה הדרגה העליונה של עבודת האל,

17 שם (שם, עמ' תרפג–תרפד).

18 ראו: הרוי, עשק, חשק (לעיל הערה 4), עמ' 96–107, במיוחד עמ' 105–106. לסקירה של הוויכוח בקרב המלומדים המוסלמים בימי הביניים סביב השימוש במונח עֶשֶׂק לתיאור אהבת האל ראו: הרוי, כוונת המונחים (לעיל הערה 4), עמ' 182–184. ראו גם: J. N. Bell, *Love Theory in Hanbalite Islam*, Albany, NY 1979, pp. 165-167

19 השוו: הרוי, כוונת המונחים (שם), עמ' 185.

20 על תפיסת העולם הבא אצל רמב"ם ראו: S. Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, NJ 2011, pp. 153-165, esp. pp. 162-165. ראו גם: D.

נעזר רמב"ם בדימוי של מיתת הנשיקה, שבאמצעותו פירשו חז"ל את מותם של משה, אהרן ומרים.²¹ רמב"ם משלב את המוטיב הזה בתפיסת החשק השכלי: 'הכוונה [היא] כי שלושתם מתו במצב עונג אותה ההשגה מעוצמת החשק' (אלגריץ' אַן ת' לַאֲת' תְּהֵם מֵאֲתוּא פִי חַאֲל' לְד' ת' ד' לְךָ אֲלֵאֲדָרְאָךְ מִן שְׂדֵת אֲלֵעֶשֶׂק). לפי רמב"ם הנשיקה בשיר השירים מציינת בדיוק את 'ההשגה שהושגה בעת עוצם חשקו יתעלה' (אלאֲדָרְאָךְ אֲלֵחַאצֵּל עֲנֵד שְׂדֵת עֶשֶׂקָה תֵעֲאֵלָא). הקטע האחרון של פרק נא מתייחד אפוא בהדגשה של 'עוצמת החשק' (שְׂדֵת אֲלֵעֶשֶׂק) ו'העונג העצום' (אֲלֵלְד'ה אֲלֵעֶט'ימָה) הכרוך בו. המצב של עונג עצום זה נקשר כאן גם להישארות הנצחית של השכל:

ויבא ד'לך אלעקל בעד ד'לך אלבא אלדאים עלא חאלה ואחדה, אד' קד ארתפע אלעאיא אלד'י כאן יחג'בה בעיץ' אלאוקאת, ויכון בקאוה פי תלך אללד'ה אלעט'ימָה אלתי ליסת הי מן ג'נס לד'את אלבדן כמה בינא פי תואליפנא, ובין גירנא קבלנא.

וישאר אותו השכל לאחר מכן אותה ההשארות הנצחית במצב אחיד, כיון שכבר נסתלק המכשול שהיה חוסמו במקצת העתים, ויהיה קיומו באותו העונג העצום אשר אינו ממין תענוגי הגוף כמו שבארנו בחבורינו, ובאר זולתנו לפנינו.²²

הגוף והתאוות שמונעים (תעיק) את ההשתלמות המלאה של השכל, המביאה לדרגת החשק בשלמותה,²³ אינם חוסמים עוד את מימוש העונג העצום. עם הפרדה מן הגוף מוסר המכשול (אלעאיא) שמנע את מימושו המלא של מצב זה ברגעי התבוננות.

ב. אהבת האל המופלגת ב'חובות הלבבות' של בחיי אבן פקודה

התפיסה של אהבת האל המשולבת עם אידיאל ההתבוננות והמהווה מימוש מלא של חיי הדת מצויה בספרות הערבית היהודית עוד לפני רמב"ם.²⁴ ביטוי מובהק לתפיסת אהבת האל כהתמסרות מוחלטת של התודעה נמצא כבר ב'ספר ההדרכה אל חובות הלבבות' (פְּתָאב אֵלֵהֲדָאִיָּה אֵלָא פְּרָאִיץ' אֲלֵקְלוּב) של בחיי אבן פקודה. על יסוד הקבלות רבות

Schwartz, 'Avicenna and Maimonides on Immortality', R. L. Nettle (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Jewish-Muslim Relations*, Luxembourg 1995, pp. 185-197

21 לדיון במוטיב זה אצל רמב"ם ראו: M. Fishbane, *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Washington DC 1994, pp. 24-26

22 מורה הנבוכים ג, נא (מהדורת קאפח [לעיל הערה 5], עמ' תרפה).

23 שם (שם, עמ' תרפד).

24 ראו: הרוי, כוונת המונחים (לעיל הערה 4), עמ' 181; ויידה, אהבת האל (לעיל הערה 4).

בתפיסות ובמינוח בין בחיי לרמב"ם, השפעתו הישירה של 'חובות הלבבות' על רמב"ם נראית סבירה מאוד.²⁵ בחיי אבן פקודה מייחד את השער העשירי והאחרון של ספרו לדיון בנושא האהבה (פי צֶדֶק אֲלֻמְחַבָּה לְלֵה תַעֲלֵא), ובכך, כמו רמב"ם אחריו, חותם את חיבורו בדיון בדרגה עליונה זו של עבודת האל.²⁶ בדברי הפתיחה לשער האהבה מסביר בחיי כי כל המידות והמעלות שהוזכרו בשערים הקודמים של חיבורו אינן אלא הכנות לקראת הדרגה העליונה של ההתמסרות הדתית, שהיא אהבת האל:²⁷

וכד'ך יג'ב אן תעלם אן כל פריצ'ה ופצי'לה מעקולה או מכתובה או מנקולה פהי מראתב ומנאזל תרתקי בהא אלא הד'א אלמענא, והו גאיתהא ונהאיתהא, לא דרג'ה פוקה ולא מרתבה בעדה.

וצריך אתה לדעת שכל מצוה ומעלה מושכלת או כתובה או מקובלת אינן אלא מעלות ותחנות שבהן תתרומם אל הענין הזה. והוא פסגתן ותכליתן, אין דרגה למעלה ממנו ואין מעלה אחריו.²⁸

הדרגה הקודמת לדרגת אהבת האל היא דרגת הפרישות,²⁹ שכן יש לרוקן את הלב מאהבת העולם לפני שיוכל להתמלא באהבת האל, שהיא 'שיא הדרגות ותכלית המעלות בדרגות הנשמעים לה' (גאית אלמראתב ונהאית אלמנאזל פי דרג'את אהל אלטאעה ל'לה).³⁰ בחיי מגדיר את אהבת האל כתשוקה של נפש האדם להידבק באור האלוהי, תשוקה שמקורה בדמיון המהותי שבין הנפש לבין העצמים הרוחניים.³¹ בגלל חיבורה לגוף שוכחת הנפש את מה שהולם את עצמותה. אולם כשהיא מתעוררת ומבחינה שבפנותה לדברים חסרי ערך הוניחה את אהבה האמיתי, היא עוזבת כל דבר גופני ומקדישה את כל הווייתה לאל:

25 השוו: לובל, דיאלוג צופי-יהודי (לעיל הערה 2), עמ' 219–242.

26 שם, עמ' xi, 219, 240; למקורותיו של בחיי ראו גם: ע' גולדרייך, 'המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין "חובות האיברים" ו"חובות הלבבות"', תעודה, ו (תשמ"ו), עמ' 179–208. על השימוש של בחיי בהגדרת העֶשֶׂק כ'אפראט אלמחבה' ראו: לובל, דיאלוג צופי-יהודי (שם), עמ' 222–223.

27 ראו: ויידה, אהבת האל (לעיל הערה 4), עמ' 136.

28 חובות הלבבות, שער עשירי (בחיי אבן פקודה, תורת חובות הלבבות [כתאב אלהדאיה אלא פראיץ' אלקלוב], מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' תט).

29 שם (שם, עמ' תי).

30 שם (שם, עמ' תט).

31 שם (שם, עמ' תי).

פאד'א תביינת מן עט'ים קדרתה וג'לאל עט'מתה, כ'רת לה סאג'דה רועהא ופועא והיבה ווג'לא וכ'ופא מן עט'מתה וג'לאלתה. פלא תזאל כד'לך חתא יונסהא אלכ'אלק תעאלא ויסכן רועהא ופועהא, וענד ד'לך תשף אלמחבה פי אללה ג'ל ועז, ותנפרד באלאכ'לאץ לה ואלחב פיה ואלתוכל עליה ואלתשווק אליה, פלא שגל להא גיר שגל טאעתה, ולא יתצרף כ'אטרהא פי ג'ירה, ולא יתרדד פכרהא פי סואה, ולא תטלק ג'ארחא מן ג'ארחא ג'סדהא אלא פי אסתג'לאב רצ'אה, ולא ינטלק לסאנהא אלא בד'כרה וחמדה ושכרה ותמג'ידה חבא פיה ושוקא אלא רצ'אה.

וכאשר תכיר את עוצם יכולתו ורוממות גדולתו, תקוד לפניו בהשתחויה במורא ופחד ואימה וחרדה ורתת מגדולתו ורוממותו. ולא תחדל מהיות כך עד אשר יעודדה הבורא יתעלה וישקיט את פחדה וחרדתה, ובאותה העת תתעורר האהבה לה' יתרומם ויתהדר, ותתיחד בטוהר לפניו באהבתה אותו ובבטחון בו ובתשוקה אליו, ולא יהיה לה עסק כי אם עסק עבודתו, ולא ישוטטו רעיוניה בזולתו, ולא יהרהר לבה בבלתו, ולא תשחרר אבר מאברי גופה כי אם ברכישת רצונו, ולא ישתחרר לשונה אלא בזכרו ותודתו וברכתו ותהלתו מתוך אהבה לו ותשוקה אל רצונו.³²

דרגת האהבה מתממשת בהתמסרות מוחלטת של נפש האדם לה', התמסרות שהוא מגיע בה למצב של פולחן תמידי. בדרגה זו כל מחשבותיו, מעשיו ודבריו של עובד ה' מכוונים אל האל בלבד. בהתעוררות לאהבת האל, שהיא שיאה של עבודת ה', מתמלאת נפש האדם מסירות ואהבה אליו (ותנפרד באלאכ'לאץ לה ואלחב פיה), ביטחון בו ותשוקה אליו (ואלתפכל עליה ואלתשוק אליה), ולא תעסוק בדבר זולת עבודתו (פלא שגל להא ג'יר שגל טאעתה) – מחשבות האדם יהיו מוקדשות לאל, כך שלא יעסקו דעתו ומחשבתו בדבר זולתו (ולא יתצרף כ'אטרהא פי ג'ירה, ולא יתרדד פכרהא פי סואה); במעשיו תהיה כל תנועת האדם מוקדשת למימוש רצון האל (ולא תטלק ג'ארחא מן ג'ארחא ג'סדהא אלא פי אסתג'לאב רצ'אה); והדיבור יהיה רק בו ובתשוקה אליו (ולא ינטלק לסאנהא אלא בד'כרה וחמדה ושכרה ותמג'ידה חבא פיה ושוקא אלא רצ'אה).

התיאור של בחיי מכיל גם דימויים ארוטיים.³³ לדוגמה הוא משווה את תפילת הלילה להתבודדות של אוהבים.³⁴ אומנם בשער האהבה אין בחיי משתמש במונח עשק, אך

32 שם (שם, עמ' תיא-תיב).

33 ראו לעומת זאת את טענתה של לובל שממד זה נעדר מתפיסתו של בחיי: לובל, דיאלוג צופי-יהודי (לעיל הערה 2), עמ' 31.

34 חובות הלבבות, שער עשירי (מהדורת קאפח [לעיל הערה 28], עמ' תכג-תכד).

בשיר העברי החותם את חיבורו, שבו הוא מסכם את עשרת שערי הספר, הוא נוקט את המונח חֶשֶק כמבטא את אהבת האל המוחלטת, המתוארת בשער האחרון: 'פני אל חי אז תראה בחשקך, ותתיחד יחידתך לצורך'.³⁵ אפשר שבחיי נוקט את המונח חשק, המשקף כאן את מקבילו הערבי המובהק עֶשֶק, מפני שמונח זה כבר רווח מאוד בזמנו בשירה העברית בספרד.³⁶ לעומת זאת ייתכן כי הוא נמנע מן השימוש במונח עֶשֶק בגלל הפולמוס סביבו כמביע את אהבת האל והיעדר תקדים לשימוש בו בספרות הערבית-היהודית.

הקרבה בין החשק אצל רמב"ם לבין האהבה המופלגת אצל בחיי היא בראש וראשונה רעיונית, ואין היא מלמדת בהכרח שבחיי היה מקור השראה לרמב"ם לשימוש במונח עֶשֶק דווקא. אומנם לאהבת האל המתוארת ב'חובות הלבבות' יש מאפיינים זהים לאלה של החשק אצל רמב"ם, כגון הבלעדיות והטוטליות, אך היבט חשוב – והוא ייחוד מונחים נבדלים לציון דרגות האהבה השונות – נעדר מדיונו של בחיי. שמואל הרוי הצביע על כך שאין בהגות הערבית-היהודית תקדים לשימוש במונח עֶשֶק לציון אהבת האל,³⁷ אך שימוש זה מצוי בדיונים באהבת האל במקורות ערביים פילוסופיים וצופיים. הרוי סבור כי המקור המסתבר ביותר להחלתו של רמב"ם את המונח עֶשֶק על אהבת האל הוא אבן סינא. בין המקורות האפשריים האחרים הוא מונה את 'החייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי.³⁸ אין ספק כי יש לפרש את שימושו של רמב"ם במונח עֶשֶק על רקע מקורות פילוסופיים שנקטו מונח זה כמקביל למושג הארוס היווני המציין עיקרון אוניברסלי. עם זאת, נראה לי שאופן השימוש במונח זה במורה נבוכים ג, נא נבדל באופן ניכר מן השימוש בו במקורות המובהקים המוקדשים לנושא, כגון 'האיגרת על מהות החשק' (אלרסאלה פי מאהית אלעֶשֶק) מתוך החיבור האנציקלופדי 'איגרות האחים הנאמנים'

35 שם (שם, עמ' תלב).

36 הן שירת החול הן שירת הקודש העברית בספרד שימשה להוגים יהודיים מאגר שממנו שאבו מינוח, תפיסות ודימויים. לנוכחות המונח חשק בשירת הקודש של אבן גבירול ראו: ישראל לוי, הסוד והיסוד: מגמות של מיסטרין בשירתו של שלמה אבן גבירול, לוד תשמ"ו, עמ' 125–136. על הקרבה בין אבן גבירול ובחיי והשפעתו האפשרית של אבן גבירול על בחיי ראו: שם, עמ' 124–125 וכן: לובל, דיאלוג צופי-יהודי (לעיל הערה 2), עמ' 3–7.

37 ראו: הרוי, כוונת המונחים (לעיל הערה 4), עמ' 181.

38 ראו: שם עמ' 184–185, 186–188. ראו גם: הרוי, עשק, חשק (לעיל הערה 4). למונחים המציינים

אהבה בספרות הערבית ראו עוד: L. A. Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, New York 1972, pp. 83–96

סינא ראו: A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris 1938,

pp. 222–225

(רסאאל אַח'ואן אלצפאא) וה'איגרת על החשק' (אלרסאלה פי אלעשק) של אבן סינא. בחיבורים אלה הממד האונטולוגי ותורת הנפש תופסים מקום מרכזי. ממדים אלה נעדרים מדיונו של רמב"ם בפרק נא, בעוד שהממד החווייתי בו מודגש ביתר שאת.³⁹ אבן סינא רואה בעשק בראש ובראשונה מושג אונטולוגי הבא לידי ביטוי גם בנפש האדם.⁴⁰ תפיסה זו של החשק כעקרון יסוד בהוויה אינה מצריכה הבחנה בין אהבה לחשק או דירוג של רגשות אלה. הממד החווייתי נעדר מאיגרתו של אבן סינא. אף דיונו של אבן סינא ב'איגרת על מהות התפילה' (אלרסאלה פי מאהיית אלצל'אה), שגם בו מופיע המונח עשק, מעוגן ביסודו במערכת המושגית של תורת הנפש ותורת ההכרה שלו; אמנם הדיון כולל הבחנה בין התפילה החיצונית לבין התפילה הפנימית, אך אין בו הנחיה מפורטת לעלייה בדרגות העליונות ביותר בעבודת האל.⁴¹ דיונו של רמב"ם ממוקם באופן מובהק בהקשר של עבודת האל, דרגות השלמות של האדם וההנחיה לקראת השלמות האחרונה, ומתייחד בממד החווייתי שלו. על יסוד הקבלות מובהקות, ברעיון, בתפיסה ובמינוח, אציע בהמשך שאפשר לקבוע במידה רבה של ודאות שהוא עיצב את תפיסת החשק שלו בראש ובראשונה בהשראת אלע'זאלי. אף כי הסתמכותו של אלע'זאלי על 'האיגרת על מהות החשק' של אח'ואן אלצפאא ועל 'האיגרת על החשק' של אבן סינא ניכרת בדיונו באהבת האל בהיבטים שונים, אין הוא עוסק בממד האונטולוגי, אך לעומת זאת מדגיש את הממד החווייתי. יתר על כן, עצם הזיהוי של החשק כדרגה בפני עצמה, שהיא הדרגה הנשגבת ביותר, מלמד על מידת הזיקה שבין תפיסת רמב"ם לזו של אלע'זאלי.

ג. הרקע לדירוג רגשי האהבה אצל רמב"ם

המרכיבים הבולטים ביותר בדיונו של רמב"ם בחשק הם הבחנתו המפורשת בין אהבה (מחבה) לחשק (עשק) והטוטליות של החשק, החובקת את כלל תודעתו של האדם.

39 לדיון המתמקד בהיבט הקוסמולוגי והאונטולוגי ראו: ע' ערן, 'חשק נועז או חשק מחושק – הזיקה בין השימוש הלשוני של הרמב"ם ב"חשק" לבין החשק השכלי ("עשק") אצל אבן סינא ואלגזאלי, א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 465–480.

40 אבן סינא, 'איגרת על האהבה', תרגום נ' הרטמן, ש' הרוי (עורך), אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, תל אביב תשס"ט, עמ' 269–298.

41 ש' הרוי הציע לראות ב'איגרת התפילה' מקור ישיר לתפיסתו של רמב"ם את עבודת האל השכלית. ראו: S. Harvey, 'Avicenna and Maimonides on Prayer and Intellectual Worship', H. Ben-Shammai, Sh. Shaked and S. Stroumsa (eds.), *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries: Proceedings of a Workshop in Memory of Professor Shlomo Pines*, Jerusalem 2013, pp. 82–105. וכן: הרוי, כוונת המונחים (לעיל הערה 4), עמ' 185. השוו: אבן סינא, 'על אודות מהות התפילה', תרגום נ' הרטמן, הרוי, אנתולוגיה (לעיל הערה 40), עמ' 254–268.

בעוד שאהבת האל עומדת ביחס פרופורציונלי לידיעתו, מציין החשק את ההתמסרות המוחלטת המתרחשת בדבקות המחשבה התמידית באל. התמדה זו בדבקות היא היבט מובהק בטוטליות של החשק. היבטים מרכזיים בהבחנתו של רמב"ם בין אהבה לחשק נעוצים בעידון המונחים המציינים רגשי אהבה בספרות הערבית בימי הביניים.⁴² דיונים בטוטליות של החשק ובהשלכותיו הדרמטיות על האדם מצויים בטקסטים ערביים רבים.

אחד הפיתוחים הקדומים ביותר נמצא ב'איגרת השפחות המזמרות' (רסאלת אלק'אן) של אלג'אחט'. בלב הדיון המפורט בחשק מונחת ההבחנה במינוח בין אהבה (חב) לחשק (ע'שק):

وأنا واصف لك العشق لتعرف حدّه هو داء يصيب الروح ويشتمل على الجسم بالمجاورة [...] وداء العشق وعمومه في جميع البدن بحسب منزلة القلب من أعضاء الجسم وصعوبة دوائه يأتي من قبل اختلاف علله وأنه يتركب من وجوه شتى [...] فالعشق يتركب من الحب والهوى والمشكلة والإلف [...] والحب اسم واقع على المعنى الذي رسم به لا تفسير له غيره لأنه قد يقال إنّ المرء يحبّ الله وإنّ الله عز وجل يحبّ المؤمن وأن الرجل يحبّ ولده والولد يحبّ والده ويحبّ صديقه وبلده وقومه ويحبّ على أي جهة يريد ولا يسمّى ذلك عشقا فيعلم حينئذ أن اسم الحب لا يكتفي به في معنى العشق حتى تضاف إليه العلل الآخر إلا أنّه ابتدأ العشق ثم يتبعه الهوى [...] ثم قد يجتمع الحبّ والهوى ولا يسمّيان عشقا فيكون ذلك في الولد والصديق والبلد والصنف من اللباس والدوابّ فلم ير أحد منهم يسقم بدنه ولا يتلف روحه من حبّ بلده ولا ولده وإن كان قد يصيبه عند الفراق لوعة واحتراق وقد رأينا وبلغنا عن كثير ممّن قد تلف وطال جهده وضناه بداء العشق.

פעלם أنه إذا أضيف إلى الحبّ والهوى المشاكلة أعني مشاكلة الطبيعة أي حبّ الرجال النساء وحبّ النساء الرجال المركب في جميع الفحول والإناث من الحيوان صار عشقا صحيحًا وأنّ ذلك كان عشق من ذكر לזכר פליס إلا مشتقّ من هذه الشهوة وإلا لم يسمّ عشقا إذا فارقت الشهوة ثم لم تره ليكون مستحكّمًا عند أول لقائه حتى يعقد لذلك الإلف وتغرسه

42 מובן מסוים אפשר לראות בהבחנה בין המושגים חב או מתנה לעומת ע'שק הדהוד של ההבחנה בין ἔρωσις φιλία במקורות יוניים. ראו: R. Walzer, 'Some Aspects of Miskawaih's *Tahdhīb* al-Akhilāq', idem, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, pp. 220-235, esp. 227-228. אולם לאור שפע המונחים המציינים רגשי אהבה בספרות הערבית הקלאסית והדיונים המוקדשים לעיון בגוונים של מונחים אלה, הקבלה זו אינה יכולה להיות אלא חלקית בלבד. לסקירה של היקרויות המונחים הללו ודיון בהם ובשימושיהם ראו: גיפן, תיאוריה (לעיל הערה 38), עמ' 83-96.

المواظبة في القلب [...] فإذا اشتعل على هذه العلل صار عشقًا تامًا ثمَّ صارت قَلَّة العيان تزيد فيه وتوقد ناره والانقطاع يسعره حتَّى يذهل العقل وينهك البدن ويشتغل القلب عن كل نافعة ويكون خيال المعشوق نصب عين العاشق والغالب على فكرته والخطر في كلِّ حالة على قلبه.⁴³

אתאר לך עתה את החשק כדי שתדע את הגדרתו. הוא חולי שפוגע בנפש וחובק את הגוף [בהיותו] בסמיכות [לה] [...]. חולי החשק והיותו כולל את הגוף כולו הם לפי מעלתו של הלב ביחס לאיברי הגוף והקושי לרפאו נעוץ בגורמים השונים [שיש לו] ומפני שהוא [החשק] מורכב מכמה היבטים [...].

החשק מורכב מאהבה, תשוקה, תואם והיקשרות [...]. אהבה הוא השם הקל על העניין שבאמצעותו הוא הוגדר, ואין לו פירוש אחר וזולתו, כי נהוג לומר שהאדם אוהב את האל, והאל הנעלה והנשגב אוהב את המאמין, והאב⁴⁴ אוהב את בנו, והבן אוהב את אביו ואוהב את חברו ואת ארצו ואת עמו, והוא אוהב בכל דרך שהוא חפץ, [אולם רגש] זה אינו נקרא חשק. ברור אפוא כי שם העצם אהבה [אלהב] אין בו כדי [להביע] את מושג החשק אלא לאחר שמתווספות עליו סיבות נוספות. ואולם האהבה היא תחילת החשק, ובעקבותיה באה התשוקה [...].

יש שאהבה ותשוקה מצטרפות זו לזו, [אולם] הן אינן נקראות חשק. מצב כזה עשוי להיות כלפי ילד, חבר, ארץ, סוגי לבוש ובהמות רכיבה. אך מעולם לא נראה אדם שלקה במחלה בגופו או אבדה רוחו בגלל אהבת ארצו או ילדו, גם אם בעת הפרדה [מהם] פוקדים אותו ייסורים וכאב צורב. לעומת זאת ראינו ונדוע לנו על רבים שאבדו וסבלם ותשישותם התארכו בגלל חולי החשק.

דע כי כאשר לאהבה ולתשוקה מתווסף תואם – כלומר תואם טבעי, היינו אהבת גברים לנשים ואהבת נשים לגברים, הטבועה בכל הזכרים והנקבות בבעלי חיים – הוא נעשה חשק אמיתי. ואם המדובר בחשק של זכר כלפי זכר, הרי הוא רק נגזר מהתאוה הזאת, שכן אין קוראים לו חשק אם התאוה [הזאת] נעדרת. יתרה מזו, איננו מוצאים [שרגש זה] מושרש [כבר] במפגש הראשון. [ההשתרשות הזאת מתרחשת] רק כאשר ההיקשרות מתחזקת, וההתמדה [בקשר] נוטעת אותו בלב [...] וכאשר [האהבה] כוללת את הגורמים הללו, היא נעשית חשק [עֶשְׂק] שלם.

Al-Jāhiz, *The Epistle on Singing-Girls*, ed. A. F. L. Beeston, Warminster 1980, Arabic text, pp. 15-16
Ch. Pellat, 'Les esclaves-chanteuses de Ġāhiz', *Arabica*, 10 (1963), pp. 121-147

44 מילולית: ואיש.

אז מיעוט ראייתו [של האוהב את מושא אהבתו] מעצימה ומבעירה את הלהט שלו, והניתוק [מן הנחשק] מלכה אותו עד שדעתו נעשית פזורה ותש כוחו, וליבו מוסח מכל דבר שיש לו תועלת בו, ודמותו של הנחשק ניצבת לנגד עיניו של החושק, משתלטת על מחשבותיו ועולה בליבו בכל מצב.

אלג'אחט' מגדיר את החשק כחולי (داء) שתוקף את הנפש ואת הגוף כאחד. חולי החשק (داء العشق) מתואר כמחלה חסרת מזור, בגלל ריבוי סיבותיו וגיוונן. לפיכך המטפל באחד הגורמים למחלה לא זו בלבד שאינו מועיל לחולה אלא הוא אף מקשה עליו, כי בד בבד עם הטיפול מתחזקים גורמים אחרים המחמירים את חוליו. אחד המרכיבים הבולטים בהגדרתו של אלג'אחט' את החשק הוא עיון מעמיק בהבחנה בין חשק למונחים אחרים שמציינים רגשי אהבה, כגון חֶב וְהוּא, ותפיסתו את החשק כמצב חריג שבו נתון האדם, מצב שביסודו מגוון סיבות הכרחיות, ושמגבש ומתפתח הדרגתית.

על פי תפיסה זו החשק מורכב מארבעה היבטים: אהבה (חֶב), תשוקה (הוּי), תואם (مشاكله) והיקשרות (إلف). הרגש המצוין באמצעות הפועל 'לאהוב' עשוי להיות מכוון אל מושאי אהבה רבים ומגוונים. רגש זה קיים במערכות יחסים שונות בין בני אדם ואף כלפי מושאי אהבה שאינם אישיות ספציפיות. הריבוי והשוני בטיבם של מושאי האהבה האפשריים מצביעים על כך שאהבה וחשק אינם מושגים זהים. אף על פי שאהבה (חֶב) היא הבסיס להתפתחות החשק, נחוצים גורמים נוספים להתפתחותו. ראשית כול, הרגש הבסיסי של אהבה מצריך תוספת של פרץ התלהבות והיקסמות ממושג האהבה, שאלג'אחט' מציין במונח הוּא (הוּי), שהוא אחד המונחים הרווחים לציון רגש אהבה. לעיתים קרובות מונח זה משמש גם במשמעות של נטיית הלב, אך בדברי אלג'אחט' המצוטטים לעיל הוא מציין רגש עז של התאהבות, תשוקה או אהבה יוקדת. אלג'אחט' מתאר את ה'הוּא' כסוג של אובססיה כלפי מושא האהבה, שלא בהכרח עומדת ביחס ישיר לנתונים אובייקטיביים. אף רגש זה, כמו האהבה (חֶב), עשוי להיות מכוון אל מושאים רבים ומגוונים – ילדים, חברים, עיסוקים שונים ואף המולדת. אולם אהבות אלה, מסביר אלג'אחט', אינן עלולות להביא את האדם לידי כיליון נפש וגוף. לעומת זאת אובדן עשתונות או אף התמוטטות נפשית של אדם בעקבות חולי החשק הם תופעה ידועה. המרכיב הקריטי הוא הצטרפות של תאוה גופנית (شهوة), שטבועה בישויות שיש ביניהן תואם (مشاكله) טבעי. תפיסה זו הופכת את המשיכה הפיזית למרכיב נחוץ של המושג חשק; והחשק, מוסיף אלג'אחט', הולך ומתעצם משעה שמצטרף אליו הכוח המניע אותו, שהוא לדבריו ההיקשרות (إلف) בין האוהבים כתוצאה מהתמדת הקשר ביניהם. בסיכום דיונו במושג החשק שב אלג'אחט' ומדגיש את היקף השתלטותו על האדם. חולי החשק

עלול להביא את החושק לידי איבוד השכל ולתשישות הגוף. עוצמת ההשתלטות של החשק על האדם מביאה לנוכחותו המתמדת של הנחשק בתודעת החושק (ויכון خیال المعشوق نصب عين العاشق والغالب على فكرته والباطن في كل حالة على قلبه). בדומה לכך כותב רמב"ם בהבחנתו בין אהבה לחשק כי החשק הוא 'אהבה המופלגת עד שלא תשאיר מחשבה בדבר אחר זולת אותו האהוב'. כך נעשה החשק הארצי לדגם של הדרגה העליונה של עבודת האל. לפי רמב"ם חייב עובד האל לפתח את הריכוז המחשבת שלו באל להיקף שבו הוא ידמה לדבקות המחשבה המתמדת של החושק בנחשק הארצי שלו. בחיבורו 'משנה תורה' מקביל רמב"ם מפורשות בין האובססיביות המאפיינת את המאוהב באישה לבין אהבת האל:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד (מש' ה' 19) כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצ'ונו 'בכל לבבך ובכל נפשך' (דב' ו' 5) והוא ששלמה אמר דרך משל 'כי חולת אהבה אני' (שה"ש ב' 5) וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.⁴⁵

בהקבלה זו שבין אהבה ארצית לבין אהבת האל רמב"ם אינו משתמש במונח חשק כמו במורה נבוכים ג, נא. אולם שמות התואר המופלגים המלווים את המונח אהבה הופכים את הקטע המצוטט להגדרה מובהקת של מושג החשק. הביטוי 'אהבה גדולה יתירה עזה מאוד' נראה בבירור כפרפרזה עברית של ההגדרה הערבית הרווחת של החשק כ'הפלגת האהבה' (אֶפְרָאט אל־מַחְפֶּה), שנוקט רמב"ם עצמו במורה נבוכים ג, נא. תשוקה זו מקיפה את כל תודעת האדם וממקדת את כל מחשבותיו באהוב. מוטיב בולט נוסף שממקם את התיאור הזה בהקשר של מושג החשק הוא מוטיב חולי האהבה. אהבת האל הראויה מדומה למצב של 'חולה חולי האהבה'. באותה מידה ואפילו יותר מכך כל מחשבותיו של עובד האל צריכות להיות מוקדשות לאהוב. הקטע גדוש ביטויים המדגישים את הטוטליות של ההתמסרות, ומקשר אותה למצווה לאהוב את האל 'בכל לבבך ובכל נפשך'. את הדימוי של חולי האהבה מעגן רמב"ם בפסוק 'כי חולת אהבה אני' (שה"ש ב' 5).⁴⁶ לדבריו פסוק זה, המציין את האהבה המופלגת של נפש האדם לאל, מביע בתמציתיות את עיקר

45 משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה י, ג.

46 על פרשנותו של רמב"ם לשיר השירים ראו: י' מרציאנו, 'הרמב"ם ופרשנות שיר השירים', מ' בר-אשר, נ' חכם וי' עופר (עורכים), תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, אלון שבות, תשס"ז, עמ' 85-108. לקטע הנדון ב'משנה תורה' ראו: שם, עמ' 96.

משמעותו של שיר השירים. המסורת של זיהוי תפיסת החשק כהפלגת האהבה בפסוק זה משיר השירים משתקפת גם בפירושים פילוסופיים אחרים למגילה זו. כך מפרש ר' יוסף אבן עקנין את הפסוק כמביע את האהבה המופלגת של הנפש לשכל הפועל (חֶבְהָא אַלְמַפְּרֵט).⁴⁷ הצירוף 'חולת אהבה' מופיע שנית בשה"ש ה' 8, ומתפרש שם בידי אבן עקנין במונחים שמציינים אהבה העולה על גדותיה: הנפש 'מאוהבת בו עד טרוף' (הַאִימָה מִן חֶבְהָ), 'חולת תשוקה אליו' (מִרִיצָה מִן הַוֶּאֱ), ו'דעתה נטרפת בתכלית האהבה אליו' (הַאִימָה פִּי חֶבְהָ פִּי גְאִיָה).⁴⁸ מדבריהם של רמב"ם ואבן עקנין עולה אפוא שהביטוי 'חולת אהבה', המופיע פעמיים בשיר השירים, נקשר למסורת הפילוסופית-הרפואית המציינת את החשק כחולי המשתלט כליל על האדם. על יסוד זיהוי זה ועל רקע הפולמוס סביב המונח חשק ניכרת הן אצל רמב"ם ב'משנה תורה' הן אצל אבן עקנין המגמה להשתמש בביטויים נרדפים המציינים אהבה מופלגת. את החפיפה הקונספטואלית בין האהבה המופלגת הארצית לבין אהבת האל העולה על גדותיה מבלט רמב"ם בשימוש חוזר בביטוי 'שוגה בה תמיד' (מש' ה' 19), שכבר בספרות חז"ל התפרש על אהבת התורה.⁴⁹ בהסתמכו על פשט הפסוק ועל משמעותו האליגורית בעת ובעונה אחת הוא מבקש להדגיש כי ביסודם של שני המקרים עומדת התמסרותה המוחלטת של תודעת האוהב למושא אהבתו.

חולי החשק (داء العشق) המשתלט על האדם כולו, כפי שתוארו אלג'אחט', הוא מוטיב חוזר בחיבורים ערביים ספרותיים, פילוסופיים ורפואיים בימי הביניים.⁵⁰ הבלעדיות וההקדשה המוחלטת של מחשבות האוהב למושא אהבתו הן היבטים קבועים החוזרים

47 ר' יוסף בן יהודה בן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות (אנכשאף אלאסראר וט'הור אלאנואר): פירוש שיר השירים, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 72–73.

48 אבן עקנין, התגלות הסודות (שם), עמ' 278–279. לצד פירוש זה הציע אבן עקנין פירוש שמצביע על חוסר השלמות של הנפש בהיותה מעורבת בגוף.

49 בבלי, עירובין, נד ע"א.

50 למוטיב חולי האהבה בספרות הערבית הקלסית ובשירה העברית של ימי הביניים ראו: ח' ישי, ובגן עטים וכתבים נתעלסה באהבים: ספרות האהבה בחלל השיח התרבותי העברי-ערבי בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 123–170. למוטיב של שיגעון האהבה בספרות הערבית ראו גם: ד' שלו, 'הלום בשיגעון האהבה' (مضطرباً مجنوناً): מסורת ספרות אהבה פופולרית ועוד מסורות ספרותיות באגדת סלאמאן ואבסאל', וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו פרופ' יהודה ליבס, ירושלים תשע"ב, עמ' 101–119. לסקירה של מקורות יוניים ובעקבותיהם מקורות ערביים המציגים תפיסות רפואיות של החשק כמחלה ראו: S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der* H. H. Biesterfeldt and D. Gutas, *Enzyklopädie*, Wiesbaden 1975, pp. 260–264 'The Malady of Love', *Journal of the American Oriental Society*, 104 [Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal] (1984), pp. 21–55

בהגדרות למונח עֶשֶׂק.⁵¹ סקירה של הגדרות כאלה מצויה בפתיחה של 'האיגרת על מהות החשק' של 'האחים הנאמנים' (אֶחָיָאן אֶלְצֶפָאָא), ובה נזכר החשק כחולי, כשיגעון וכמצב תודעה חריג. מופיעה שם התפיסה של החשק כמחלת נפש (مرض نفساني) וכשיגעון אלוהי (جنون إلهي), מוטיב שהתגלגל ככל הנראה מן הדיאלוג 'פיידרוס' של אפלטון; לאחר מכן באה סדרת הגדרות המדגישות את ייחודו של החשק כרגש שנלוות אליו תחושות של בלעדיות וטוטליות: 'כי החשק משאיר את הנפש פנויה מכל עניין זולת עניין הנחשק, זכרו המרובה, מחשבה על אודותיו, סערת הלב וטירוף הדעת בגללו' (إِنَّ العشق يترك النفس فارغة من جميع الهمة إلا همّ المعشوق وكثره الذكر له والفكرة في أمره وهيجان الفؤاد والوله به).⁵² באיגרת מופיעה גם ההגדרה הרווחת של החשק כהפלטת האהבה (إفراط المحبة), ומובהר האופי הבלעדי של תשוקה זו: 'נטייה עצומה כלפי סוג נמצאים מסוים בלבד, כלפי אדם מסוים בלבד וכלפי דבר מסוים בלבד [הבאה לידי ביטוי] בזכירה מרובה שלו ובעניין עצום בו, הרבה מעבר למה שראוי' (شدة الميل إلى شيء من الموجودات دون سائر الأنواع وإلى شخص دون سائر الأشخاص أو إلى شيء دون سائر الأشياء بكثرة الذكر له وشدة الاهتمام به أكثر مما ينبغي).⁵³ הגדרה נוספת מבהירה כי החשק 'הוא תשוקה המשתלטת על הנפש כלפי יצור דומה בגוף או כלפי צורה מאותו מין' (هو هوى غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد أو نحو صورة مماثلة في الجنس).⁵⁴

הבלעדיות והאובססיביות הנלוות לחשק גם עומדות במרכז הדיונים הפולמוסיים בחשק שרמב"ם נחשף אליהם ללא ספק. תפיסה שיש בה מרכיבים דומים לאלה המוצגים אצל אלג' אחט' מובאת אצל הרופא והפילוסוף אֶבּוּ בֶּפֶר אֶלְרָאזִי (865–925 [בקירוב]), שלפחות חלק מכתביו היה מוכר לרמב"ם.⁵⁵ בחיבורו 'הרפואה הרוחנית' (אלטב אלרוחאני) מקדיש אלראזי פרק נרחב לנושא החשק. החשיבות של ההיקשרות או ההרגל (إلف), שעליה עמד אלג' אחט', בולטת כבר בכותרת הפרק: 'החשק, ההיקשרות ותמצית הדברים על התענוג' (العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة). דבריו של אלראזי הם בעיקר פולמוס נגד תפיסות חיוביות של החשק. הוא שולל בנחרצות תפיסות אלה ומייחס

51 על תפיסות חיוביות ושליטיות של עֶשֶׂק והוא ראו גם: גיפן, תיאוריה (לעיל הערה 38), עמ' 117–132. הבחנה ברורה בין אהבה לחשק עם דגש על הבלעדיות של החשק מופיעה ב'תהד'יב אל'אח'לאק' של מסכ'ייה. בחיבור זה, בהקשר של דיון אֶתִי, משקפת הבחנה זו את ההבחנה הנקוטה ביוונית בין ἔρωσις φιλία; ראו לעיל, הערה 42.

52 רסאאל' אֶחָיָאן אֶלְצֶפָאָא, ג, בירות (הוצאת דאר צאדר), ללא תאריך, עמ' 270.

53 שם, עמ' 271.

54 שם, עמ' 272.

55 פינס, המקורות הפילוסופיים (לעיל הערה 4), עמ' 170–171 (=הנ"ל, הקדמת המתרגם [לעיל הערה 4], עמ' cxxvi–cxxx).

לאפלטון גישה שלילית חד-משמעית כלפי החשק.⁵⁶ לצד הביקורת החריפה על תפיסות חיוביות של החשק ותיאורים נרחבים של הכאב שהוא גורם, מציע אלראזי מעין 'טיפול מונע' להצלת הנפש מחולי החשק עוד לפני שנלכדה ברשתו. בולטת בדבריו החשיבות שהוא מייחס להיקשרות. דבריו בעניין זה דומים לאלה של אלג'אחט' שהובאו לעיל:

وأيضاً فإنّ منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حبّه، ويرسخ فيها، ويستولى عليها أيسر وأسهل، وأيضاً فإنّ العشق متى انضم إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه، فإنّ بلية الإلف ليست بدون بلية العشق، بل لو قال قائل: إنّه أبلغ وأوكد منه، لم يكن مخطئاً. ومتى قصرت مدة العشق وقلّ فيه لقاء المحبوب، كان أحرى ألاّ يخالطه الإلف.⁵⁷

וגם מניעת הנפש מאהובה לפני שתתחזק אהבתה ותשתרש בה ותשתלט עליה היא הדבר הנוח יותר והקל יותר. כמו כן משעה שנלווית לחשק היקשרות [לאהוב] והתרגלות אליו, ההיחלצות והיציאה ממנו קשות יותר, שכן צרת ההיקשרות איננה פחותה מצרת החשק. יתר על כן, אם יאמר האומר שהיא קשה יותר, הוא לא יחטא לאמת. וכאשר משך החשק קצר והמפגשים עם האהוב מעטים, סביר יותר שההיקשרות לא תתחבר אליו.

נראה כי הסכנות שאלראזי מזהיר מפניהן בקשר לחשק הארצי שימשו לרמב"ם דגם למצב הראוי בהקשר של אהבת האל. כך לדעת רמב"ם כשמדובר באהבת האל יש לפתח באופן מודע את הרגל הקשר הגורם להשתלטות החשק אל מושא האהבה על תודעת האהוב כולה.

מקרה דומה של פולמוס חריף עם תפיסות חיוביות של החשק מופיע אצל סעדיה גאון. בחיבורו 'הנבחר באמונות ובדעות' (אלמ'כ'תאר פי אל'אמ'אנאת ואל'אע'תק'אד'את) הוא מקדיש לעניין זה את הפרק הרביעי של המאמר העשירי. סעדיה מציג בפרק זה תפיסות חיוביות של החשק שמקורן בהגות האפלטונית ותוקף אותן בחריפות. חלק ניכר של הפרק מוקדש לתיאור טירוף החשק הנובע מהשתלטותו המלאה על האדם: 'וכיצד יהיה

56 לעיתים אפשר לזהות בפרק התדיינות ישירה עם תפיסות כגון אלה שמופיעות ב'איגרת על מהות החשק' שב'איגרות האחים הנאמנים'. למשל בסיווג דרגות ההתפתחות של אומות שונות לפי גישתן לעניין החשק מהדהד המיון המופיע שם, אלא שב'איגרת על מהות החשק' הסיווג מופיע בסדר הפוך. דוגמה מובהקת לכך היא שאלראזי מייחס ליוונים, שהיו בעיניו בדרגה העליונה מכל האומות בחוכמתם ובעידון השכל, עניין זניח בחשק. לדעתו זו של אלראזי על היוונים ראו חיבורו המצוטט בהערה הבאה, עמ' 42.

57 אבו בכר מוחמד אבן זכריא אלראזי, 'אלטב אלרוח'אני', ר'סא'ל פ'לספ'יה לא'בן פ'כר מ'חמד א'בן ז'כרי'א אל'ראזי, מהדורת פ' קראוס, קהיר 1939, עמ' 40-41.

האדם כבול הוא ושכלו עד שלא ידע לא אל ולא יכולת ולא עולם הזה ולא עולם הבא זולתו' (וכיף יכון אל־אנסאן אסירא הו ועקלה חתא לא יערף לא רבא ולא חילא ולא דניא ולא אכ'רה סואה).⁵⁸ בסוף הפרק סעדיה מזכיר בקצרה את הופעתה החיובית של התשוקה במסגרת חיי נישואין ותומך את דבריו בפסוק 'אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירוך בכל עת' (מש' ה 19). מעניין כי בהקשר זה נוקט סעדיה את המונח הַוּא ומצביע על מתינות ראויה של סוג אהבה זה. כאמור ב'משנה תורה' מסתמך רמב"ם על אותו פסוק לשם הדגמת דרגת ההתמסרות השלמה באהבת האל.

ד. דירוג רגשי אהבת האל

הספרות הערבית המתארת אהבה מיסטית משקפת אף היא שפע מונחים המציינים רגשי אהבה ונטייה לדרגם תוך הבלטת מעמדו המיוחד של המונח עֶשֶׂק. בעוד שבספרות הפילוסופית מושג האהבה הוא בראש ובראשונה עיקרון אוניברסלי הטבוע גם בנפש האדם, מקורות צופיים מתמקדים בממד החווייתי של אהבת האל, התמקדות הדורשת ביטוי עשיר יותר של הגוונים שבחוויה זו.⁵⁹ כך אפשר למצוא במקורות המתארים אהבה מיסטית ריבוי של תיאורי אהבה ארצית המשמשים כדגם לאהבת האל המופלגת. בחיבורו 'ספר הקישור בין אל"ף החיבור ללמ"ד הקישור' (כְּתָאב עֶטְף אֶלְאֶף אֶלְמָ'לוּף עֶלָא אֶלְאָם אֶלְמַעְטוּף) – אחד החיבורים הקדומים ביותר על אהבה מיסטית אשר הגיע לדינו – מביא אלדילמי מסורות ודעות מגוונות על עניין האהבה והחשק, הן הארציים הן האלוהיים.⁶⁰ מסורות רבות בספר מתארות את הצדדים האקסטטיים והמופלגים של החשק. בפרק שמוקדש לאמירות של אנשי האֶדֶב בעניין החשק מופיעה בין היתר מסורת שמהדהד בה מילולית תיאור החשק אצל אלג'אחט':

58 רב סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' שב.

59 J. E. B. Lumbard, 'From Ḥubb to 'Ishq: The Development of Love in Early Sufism', השוּוּ: A. Schimmel, 'Eros – ראו גם: Journal of Islamic Studies, 18, 3 (2007), pp. 345-385 Heavenly and not so Heavenly – in Sufi Literature and Life', A. Lutfi al-Sayyid-Marsot (ed.), Society and the Sexes in Medieval Islam, Malibu, CA 1979, pp. 119-141 שרה סבירי, הסופים: אנתולוגיה, תל-אביב 2008, עמ' 32-33, 219-231 וכן המפתחות בערך 'חב', 'מחבה' (אהבה; אהבה בין האל לאדם) וכן בערכים חשק וכמיהה.

60 Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad Al-Daylami, A Treatise on Mystical Love, trans. J. Norment Bell and H. M. Abdul Latif Al Shafie, Edinburgh 2005, p. xi

وقال بعض الحكماء: العشق داء يصيب الروح ويحتوي على الجسم بمجاورة الروح، ولأنه مركب من الحب والهوى بالمشاكلة والألفة.⁶¹

אמר אחד החכמים: החשק הוא חולי שפוגע בנפש ומקיף [בפגיעתו גם] את הגוף בהיותו סמוך לנפש, שכן הוא מורכב מאהבה, תשוקה, תואם ואינטימיות.⁶²

מעמדו המיוחד של העֶשֶׂק בא לידי ביטוי במתווה של אחת עשרה דרגות האהבה שמציע אלדילמי. העֶשֶׂק ממוקם בראש הסולם. אלדילמי מסביר כי ריבוי המונחים המציינים אהבה נובע מדרגותיה השונות. את החשק הוא מצייין כתכלית (الغاية):

قال صاحب الكتاب: المحبة أسماء اشتقت من رتبها ودرجاتها مختلفة الألفاظ والمعنى واحد. وبتزايدها تختلف أسماؤها وهي في الجملة عشر مقامات، وتنتهي في الحادي عشر الى العشق وهو الغاية.⁶³

אמר מחבר הספר: שמות האהבה נגזרים ממעלותיה ודרגותיה, שהביטויים [להבעתה] מגוונים אך העניין הוא אחד. וככל שהיא מתעצמת, השמות [המתארים אותה], שמנינים הכולל הוא עשר תחנות, נבדלים, ואלה [התחנות] מגיעות ל[תחנה] האחת עשרה, החשק, והוא התכלית.

אלדילמי מונה את דרגות האהבה ומאפיין אותן. הדרגה הראשונה מאופיינת כ'תחושת קרבה' (ألفة). 'אהבה' (محبّة) היא הדרגה הרביעית, והדרגות העולות לקראת דרגת החשק הן 'אובדן עשתונות' (استهتار), 'טרורף הדעת' (وله), 'שיגעון אהבה' (هيمنان).⁶⁴ ראוי להדגיש כי הדרגות הקודמות לדרגת החשק מציינות מצבי תודעה חריגים המובילים באופן הדרגתי לאובססיה מוחלטת: 'או [בא] החשק והוא רתיחת האהבה עד שהוא גולש על איבריו החיצוניים והפנימיים [...] ובאשר למשמעותו הריהו אובדן חלקו [של החושק]

61 עלי בן מוחמד אלדילמי, כתאב עטף אלאף אלמא'לוף עלא אללאם אלמעטוף, קהיר 1962, עמ' 54.

62 או: תחושת קרבה, היקשרות.

63 אלדילמי, כתאב עטף אלאף (לעיל הערה 61), עמ' 20.

64 שם, עמ' 21–23. קשה לקבוע את הגוונים המדויקים המובעים בשלל המונחים המציינים את טירוף האהבה בפרט ואת הגוונים המובעים במונחים המתארים רגשי אהבה בכלל. לעיתים קרובות המשמעות המדויקת עשויה להיקבע מתוך ההקשר שבו מופיע המונח. דוגמה טובה לכך היא המשמעות של אلفة כתחושת קרבה, המשמשת נקודת מוצא לאהבה בדירוג שהציע אלדילמי, לעומת המשמעות של אلفة כהיקשרות ואינטימיות בקטע המצוטט לעיל, שבו הביא אלדילמי את דבריו של אחד מסופרי האדב.

בכל דבר פרט לנחשקו' (ثم العشق وهو غليان الحب حتى أفاض على جوارحه الظاهرة والباطنة [...] فأما معناه فذهاب حظه من كل شيء سوى معشوقه).⁶⁵

אלע'זאלי אף הוא מדרג את רגשי האהבה ומציב את החשק כתכלית האהבה. ב'ספר האהבה' שבחיבורו 'החייאת מדעי הדת' חוזר המונח עֶשֶׂק פעמים רבות כמונח טכני המציין את דרגת האהבה העזה ביותר.⁶⁶ בחיבורו של אלע'זאלי יש תקדימים לכמה מן האפיונים המרכזיים של תפיסת החשק של רמב"ם. נוסף על קרבה רעיונית אפשר לזהות גם קרבה במינוח וכן הקבלות מובהקות בניסוח הדברים, כך שאפשר להניח כי תפיסת החשק של רמב"ם כדרגה העולה על מעלת האהבה עוצבה בראש ובראשונה בהשראת החיבור 'החייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי.⁶⁷

'ספר האהבה' של אלע'זאלי פותח בהצהרה שאהבת האל היא הדרגה העליונה ביותר של ההתמסרות הדתית. כל הדרגות הקודמות לדרגת האהבה הן מצע והכנה בלבד לאהבת האל:

65 שם, עמ' 24.

66 לדיון ב'ספר האהבה' שב'החייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי ראו B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh*, London 2003, pp. 42-86; S. Van Den Bergh, 'The Love of God in Ghazali's Vivification of Theology', *Journal of Semitic Studies*, 1 (1956), pp. 305-321. ראו גם ההקדמה של אורמסבי בתוך: Al-Ghazālī, *Love, Longing, Intimacy and Contentment: Book XXXVI of The Revival of the Religious Sciences*, trans. E. Ormsby, Cambridge 2016, pp. XXI-XLIX. גם: אבו האמד מוחמד אלע'זאלי, גומחת האורות, תרגם וההדיר א' אלקיים, ירושלים תשע"ח, עמ' 56-62.

67 לסקירה של מחקרים שדנו בהשפעה האפשרית של אלע'זאלי על רמב"ם ראו: S. Harvey, 'Al-Ghazali and Maimonides and their Books of Knowledge', J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, MA 2005, pp. 99-117, esp. 99-105. הרוי עוקב במאמר זה אחרי ההקבלות בין 'ספר המדע' (כתאב אלע'לם) ב'החייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי לבין 'ספר המדע' ב'משנה תורה', וקובע כי למרות הדמיון המובהק אין קרבה לשונית בין שני החיבורים. ראו: שם, עמ' 115. ראו גם: A. Eran, 'Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures', *Jewish Studies Quarterly*, 8 (2001), pp. 137-166; סטרומזה, רמב"ם ועולמו (לעיל הערה 20), עמ' 25-26. לסקירה של השפעת אלע'זאלי על ההגות היהודית מן המאה השתים עשרה עד המאה החמש עשרה, אופן התקבלותו ותרגום חיבוריו לעברית ראו S. Harvey, 'The Changing Image of al-Ghazālī in Medieval Jewish Thought', G. Tamer, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, Leiden 2015, pp. 288-302; השפעתו האפשרית של אלע'זאלי על רמב"ם נדונה שם בעמ' 292-296. ראו גם: א' אלקיים, 'התרגומים העבריים בימי הביניים לחיבור משפאת אל-אנואר לאבו חאמד אל-עזאלי כמעצבי דיאלוג בין היהדות לאסלאם', דעת 82 (תשע"ו), עמ' 159-210.

فإنَّ المحبَّةَ لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات فما بعد إدراك المحبَّةَ مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا وأخواتها ولا قبل المحبَّةَ مقام إلا وهو مقدِّمة من مقدِّماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها.⁶⁸

אהבת האל היא התכלית הנשגבת ביותר בין התחנות והפסגה הרמה ביותר בין הדרגות. אין תחנה אחרי השגת האהבה שאינה פרי מפירותיה או תוצאה מתוצאותיה, כגון כיסופים, אינטימיות, סיפוק ואחיותיהם; ואין לפני האהבה תחנה שאינה מצע [לקראתה], כגון חזרה בתשובה, אורך רוח, פרישות ועוד כיוצא בהן.

הקביעה שדרגת האהבה היא הדרגה הגבוהה ביותר בעבודת ה', שאליה מובילות דרגות קודמות, פותחת את שער האהבה ב'חובות הלבבות' של בחיי אבן פקודה, והיא אף משתמעת מתוך דברי רמב"ם בפתיחת פרק נא ב'מורה נבוכים'. שיאה של עבודת האל שבתחילת הפרק רמב"ם מכנה אותה תכלית האדם (אלג'איה אלג'אסאניה) מזוהה במהלכו עם דרגת החשק. אלע'זאלי, כמו בחיי, מציין כי האהבה היא הדרגה הגבוהה ביותר, אך כפי שמתברר בהמשך, דרגה זו היא ספקטרום, ובפסגתו עומד החשק כביטוי המלא ביותר של האהבה, מצב שאך מעטים יכולים להגיע אליו. אלע'זאלי מגדיר את האהבה 'נטייה של הטבע לדבר מענג' (ميل الطبع إلى الشيء الملذ),⁶⁹ וכאשר היא תתעצב ותתחזק היא נקראת חשק (فإن تأكد ذلك الميل وقوى سمي عشقا).⁷⁰ הניסוח המפורש של ההבחנה בין אהבה לחשק שב'מורה נבוכים' – 'וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה [...] היא החשק' (וקד עלמת אלפרק בין אוהב וחושק, לאן אפראט אלמחבה [...]) הן אלע'שק) – והביטוי מ'משנה תורה' 'אהבה גדולה יתירה עזה מאוד', מופיעים כמעט בניסוח מילולי זהה ב'ספר האהבה' של אלע'זאלי:

فقد عرفت بما ذكرناه معنى المحبَّة ومعنى العشق فإنَّه المحبَّة المفرطة القويَّة.⁷¹
וכבר ידעת ממה שהזכרנו את עניין האהבה ואת עניין החשק, שהוא אהבה מופלגת ועזה.

מאחר שתחנת האהבה היא ספקטרום, אלע'זאלי מקדיש, כמו רמב"ם, דיון להנחיה

68 אבו חאמד אלע'זאלי, אחיאא' עלום אלדין, בירות, (הוצאת דאר אלקלם), ללא תאריך, עמ' 272.

69 השוו: אבן סינא, איגרת על האהבה (לעיל הערה 40), עמ' 276.

70 אלע'זאלי, אחיאא' עלום אלדין (לעיל הערה 70), עמ' 275.

71 שם, עמ' 291.

לקראת העצמת האהבה כדי שתגיע לדרגת החשק. דיון זה נפתח בדירוג בין אהבה לחשק ונמשך לשתי הדרכים המובילות לפיתוח האהבה לעוצמה שבה תיקרא חשק:

وأما قوّة الحبّ واستيلاؤه حتى ينتهي إلى الاستهتار الذي يسمّى عشقاً فذلك ينفكّ عنه الأكثرون وإنّما يحصل ذلك بسببين: أحدهما قطع علائق الدنيا وإخراج حبّ غير الله من القلب [...] وكمال الحبّ في أن يحبّ الله عزّ وجلّ بكلّ قلبه وما دام يلتفت إلى غيره فراوية من قلبه مشغولة بغيره فبقدر ما يشغل بغير الله ينقص منه حبّ الله.⁷²

ובאשר לעוצמת האהבה והשתלטותה [על נפש האדם] עד שתגיע לכדי אובדן עשתונות הנקרא חשק, דבר זה אינו פוקד את מרבית בני האדם. [דבר זה] יכול להתרחש משתי סיבות: האחת היא ניתוק קשרי העולם הזה וסילוק של כל רגש אהבה פרט לאהבת האל מן הלב [...]. [דבקות ב]אהבה שלמה לאל [מתבטאת בכך ש]אהב את האל יתעלה ויתרומם בכל ליבו; כל עוד הוא ימשיך להפנות את תשומת ליבו לדבר אחר, ופינה מפינות ליבו תעסוק בדבר אחר וזולתו – הרי כשיעור התעסקותו בדבר זולת האל ייגרע ממנו שיעור אהבת האל.

החשק מוגדר כאן כמימוש האהבה השלמה. הממד האקססטי שבדרגה זו בא לידי ביטוי בתיאור החשק כאובדן עשתונות. אלע'זאלי מדגיש את המשמעות המילולית המלאה של הציווי לאהוב את האל בכל הלב, שהתנאי הראשון לקיומו הוא ריקון הלב מענייני העולם הזה ומהיקשרויות אליהם. רק התמסרות מלאה לאל מביאה לידי אהבה שלמה, שהיא החשק. כל עוד יש לאדם עניין בדבר מלבד האל, אהבתו אינה שלמה והוא לא יוכל לאהוב את האל בכל ליבו. אותה התמסרות מוחלטת נדרשת במורה נבוכים ג, נא. התנאי השני להתפתחות האהבה השלמה שהיא החשק הוא הידיעה. גם כאן מודגשת המוחלטות – הידיעה צריכה להתפשט בכל ליבו של עובד האל:

السبب الثاني لقوّة المحبّة قوّة معرفة الله تعالى واتّساعها واستيلاؤها على القلب وذلك بعد تطهير القلب من جميع شواغل الدنيا وعلائقها يجري مجرى وضع البذر في الأرض بعد تنقيتها من الحشيش وهو الشطر الثاني ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبّة والمعرفة.⁷³

הסיבה השנייה לעוצמת האהבה היא עוצמת הידיעה של האל יתעלה והתפשטותה והשתלטותה על הלב, וזאת אחרי טיהור הלב מכל הטרדות וההתקשרויות של

72 שם, עמ' 292.

73 שם, עמ' 293.

העולם הזה. הדבר דומה להטמנת זרעים באדמה אחרי שמנכשים את העשב שעליה. זהו החלק השני. ואז ייוולד מן הזרע הזה עץ האהבה והידיעה.

בשל הקשר הישיר שבין ידיעה לאהבה על עובד האל להתאמץ להרחיב את ידיעת האל עד שתמלא את כל ליבו. זיקה זו בין אהבה לידיעה היא מוטיב חוזר ונשנה ב'ספר האהבה' של אלע'זאלי, למשל: 'לא תיווצר אהבה אלא רק אחרי ידיעה והשגה' (لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك).⁷⁴ באופן דומה עד מאוד רמב"ם מדגיש 'כי האהבה היא כפי ערך ההשגה' (אין אלמחבה עלא קדר אל'אדר'אך), וגם אלע'זאלי עומד על הקשר המידתי בין ידיעה לאהבה: 'ומהתרבות הידיעה תרבה האהבה' (وبزيادة المعرفة تزداد المحبة).⁷⁵ אלע'זאלי מקדיש פרק ב'ספר האהבה' לתענוג שבידיעה ה' וראייתו. הוא דן בסולם התענוגות שנצמד לסולם האהבה האפלטונית. בראש הסולם עומד תענוג הידיעה, שבעולם הבא הופך לתענוג הצפייה באל. לדברי אלע'זאלי אפשר להבהיר את הפער שבין תענוג הידיעה לתענוג הצפייה באל באמצעות משל על דרגות התענוג שחווה החושק הנובעות ממידות קרבה שונות לנחשקו ומן התנאים השונים האפשריים בראיית הנחשק.

אלע'זאלי מדגיש שכל עוד האדם חי, תאוותיו הן חייץ המונע ממנו להתענג תענוג מלא, פרט לנסיבות מיוחדות:

74 שם, עמ' 274. ראו גם את דברי רמב"ם: 'אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה' (רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה, י, 1). ערן עמדה על הקבלה זו בין 'ספר האהבה' ובין 'משנה תורה' של רמב"ם במאמר שבו סקרה את ההקבלות שבין תפיסת התענוג הרוחני אצל אלע'זאלי ואצל רמב"ם. ראו: ערן, אלע'זאלי ורמב"ם (לעיל הערה 69), עמ' 155. על היחס בין אהבה לידיעה ראו גם את דברי רמב"ם בהלכות יסודי התורה: '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 כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי [...] ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם' (משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, ב, ב); וכן: 'בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא' (שם, הלכות יסודי התורה, ד, יב).

75 מורה הנבוכים, ג, נא (מהדורת קאפח [לעיל הערה 5], עמ' תרעו-תרעז; אלע'זאלי, אחיא'א' עלום אלדין [לעיל הערה 70], עמ' 295. ראו גם את דברי אלע'זאלי: 'אהבת האל היא כפי שיעור ידיעתו' (وحبّ الله تعالى بقدر معرفته; שם, עמ' 291).

والعارف وإن قويت في الدنيا معرفته فلا يخلو عن هذه المشوشات ولا يتصور أن يخلو عنها ألبتة. نعم قد تضعف هذه العوائق في بعض الأحوال ولا تدوم فلا جرم يلوح من جمال المعرفة ما يبهت العقل وتعظم لذته بحيث يكاد القلب يتفطر لعظمته ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف ولما يدوم بل يعرض من الشواغل والأفكار والخواطر ما يشوشه وينغسه وهذه ضرورة دائمة في هذه الحياة الفانية فلا تزال هذه اللذة منغصة إلى الموت وإنما الحياة الطيبة بعد الموت.⁷⁶

והיודע, גם אם ידיעתו בעולם הזה עצומה, לא יוכל להימנע מהדברים המפריעים האלה, ואין להעלות על הדעת שהוא יוכל להימנע מהם לחלוטין. אולם ייתכן כי המכשולים האלה ייחלשו במצבים מסוימים, אך [מצב] זה לא יתמיד. ואין ספק שמיפוי הידיעה יופיעו [דברים] שיפכו את השכל בתדהמה, והעונג שלו יתעצם עד כדי כך שהלב כמעט יתפקע מעוצמתו. אך יהיה זה כברק [המופיע] להרף עין וכמעט אינו נמשך, אלא מופיעות טרדות, מחשבות והרהורים המפריעים לו ומטרידים אותו. וזהו הכרח תמידי בחיים החולפים האלה. העונג אינו חדל להיות עכור עד המוות, והחיים הטובים הם רק אחרי המוות.

היבטים רבים בתפיסה זו עולים בקנה אחד עם תפיסתו של רמב"ם את המימוש המלא של החשק במיתת הנשיקה. המרכזיות של העונג, התפיסה שהגוף מונע את המימוש המלא של עונג זה, ומימוש העונג המלא אחרי נקודת המפנה של המוות – כל אלה הם היבטים שהן אלע'זאלי הן רמב"ם מקדישים להם תשומת לב רבה. בתיאורו את רגעי החוויה האקסטטית של האדם שהגיע לשיא השלמות בעולם הזה, אלע'זאלי מצביע על היחס הישיר שבין החלשת הטרדות הכרוכות בחיים הארציים ובין עוצמת החוויה: 'העונג שלו יתעצם' (وتعظم لذته) כאשר 'המכשולים האלה ייחלשו' (تضعف هذه العوائق) ואילו העונג השלם מתאפשר רק אחרי המוות. גם אצל רמב"ם הכוחות הגופניים הם המונעים (תעיק) את השתלמות השכל ואיתה את המימוש המלא ביותר של החשק. 'העונג העצום' (אלל'ד'ה אלע'ט'ימה) מושג רק עם הפרדה מהגוף, כאשר הוסר מכשול (אלע'איק) זה.⁷⁷

76 אלע'זאלי, אחיאא' עלום אלדין (שם), עמ' 291.

77 דימוי הברק המופיע להרף עין (كالبرق الخاطف) לתיאור ההתגלות מופיע גם בפתחה ל'מורה נבוכים' (פנמון פמן נברק עליה אלברק מרה בעד מרה). לדברי פינס שאב רמב"ם את הדימוי הזה מאבן סינא. ראו: פינס, מגבלות הידיעה האנושית (לעיל הערה 12), עמ' 89. דימוי זה נמצא כאמור אצל אלע'זאלי בהקשר של תיאור מימוש דרגת החשק, תיאור שרמב"ם ככל הנראה הכיר. בפתחה ל'מורה נבוכים' משמש דימוי הברק את רמב"ם לתיאור דרגת הנביאים, והוא מזהה את דרגת החשק, המתוארת במורה הנבוכים ג, נא, עם דרגת הנביאים. קרבה מובהקת לדבריו של אלע'זאלי ב'ספר האהבה',

אלע'זאלי עושה שימוש רב בדימויים ארוטיים בתיאורו את העוצמה המרבית של אהבת האל.⁷⁸ ב'ספר האהבה' הוא מביא גם לקט של סיפורים על אהבה ארצית מופלגת הגורמת טירוף דעת ומוות. את המסקנה מן הסיפורים הללו מסכם אלע'זאלי כך:

فهذا وأمثاله قد يصدق به في حبِّ المخلوق والتصديق به في حبِّ الخالق أولى.⁷⁹

ו[דבר] זה והדומים לו תקף ביחס לאהבת הנבראים ועל אחת כמה וכמה ביחס לאהבת הבורא.

המגמה הצופית לשזור תפיסות של חשק ארצי כמצב תודעה חריג אל תוך תפיסות אהבת האל באה אפוא לידי ביטוי באופן מובהק ב'ספר האהבה' של אלע'זאלי. שזירה זו מכילה הן מינוח המאפיין את תפיסות החשק הארצי, הן דימויים ארוטיים, הן סיפורי אהבה מופלגת. נראה כי אחד המקורות שמהם שאב רמב"ם את ההשראה להעצמה הניכרת של השימוש בדימויים ארוטיים בתפיסת אהבת האל – לעומת בחיי למשל – הוא השימוש הנרחב של אלע'זאלי בדימויים כאלה.

סיכום

על יסוד הקרבה הטקסטואלית המובהקת בין 'ספר האהבה' של אלע'זאלי לפרק נא בחלק השלישי של 'מורה נבוכים' לרמב"ם בהבחנה בין המושגים חב/מתחבה ועשק, אפשר להניח כי החיבור 'החייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי שימש לרמב"ם מקור השראה עיקרי לעיצוב תפיסת החשק ב'מורה נבוכים'.

רמב"ם מתייחס במפורש לאהבה ולחשק כדרגות שונות ונבדלות בעבודת האל.

בדימוי ובניסוח, ניכרת גם במורה נבוכים א, נט: 'וכל הפילוסופים אומרים: הואנו בהודו, ונעלם ממנו מעוצם גליו, כמו שנעלמת השמש לפני הראות שהיא חלשה מלהשיגה' ('וכל אלפלאספה יקולון: אבהרנא בג'מאלה, וכ'פי ענא לשדה' ט'הורה, כמא תכ'פא אלשמס ענד אלצ'עפיה ען אדראכהא'). הרעיון המרכזי בפרק, שאלע'זאלי מקדיש למגבלותיו של האדם בידיעת האל, הוא שגילוי האל הוא סיבת הסתרו (فصار ظهوره سبب خفائه). ביטויים כגון 'עוצם גליו' (شدة ظهوره) וחולשת הראיה או התפיסה (ضعف بصره) חוזרים ונשנים לצד משל השמש. השוו אלע'זאלי, עמ' 297. רעיון זה מופיע גם ב'ח' אָבֶן יִקְטָאן' של אבן סינא, אך בניסוחו של רמב"ם מהדהדת לשונו של אלע'זאלי דווקא. השוו: Ibn Sina, *Traitées Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Abdallah*.

Sina ou d'Avicenne, part III, ed. M. A. F. Mehren, Leiden 1899, p. 21

78 ראו בפרט: אלע'זאלי, אחיאא' עלום אלדין (לעיל הערה 70), עמ' 291.

79 שם, עמ' 324.

שתיהן הדרגות העליונות ביותר של עבודת האל, אך דרגת החשק מצויה במרומי הסולם, מעל כל דרגה אחרת. מעמד זה של דרגת החשק מובלט ביתר שאת בהופעתה לראשונה דווקא לקראת סוף 'מורה נבוכים'.⁸⁰ אף עצם השימוש במונח חשק בפרק נא מצביע על כוונתו של רמב"ם להבליט דרגה זו ולהבדילה מדרגת האהבה, שהרי אילו רצה בכך יכול היה להסתפק באפשרויות אחרות שנקט במקומות אחרים בחיבוריו. עמדה בפניו האפשרות העקרונית להסתפק בהגדרת החשק כ'הפלטת האהבה' (אֶפְרָאט אלמַחְבֵּה), צירוף שהוא נוקט באותו פרק, או בווריאציה של הגדרה זו המופיעה בקטע מ'משנה תורה' שנדון לעיל. יתר על כן, ההבחנה המפורשת בין המונחים אוהב וחושק מצביעה על השימוש במונח חשק כמונח טכני.

יש לראות הבחנה זו על רקע ריבוי המונחים לציון רגשי האהבה בספרות הערבית הקלסית. אין ספק כי רמב"ם הכיר מקורות ערביים המבחינים בין רגשי אהבה שונים ומדרגים אותם, ומייחדים את החשק, לעיתים בהקשר פולמוסי, כמונח המציין את האהבה העזה ביותר, שמאפייניה הבולטים הם בלעדיות וטוטליות. התפיסה של החשק הארצי כאהבה יוקדת, שעולה על רגשי אהבה המצוינים במונח מַחְבֵּה, שימשה הוגים מיסטיים לתיאורי החוויה האקסטטית של ההתמסרות לאל. בדומה למקורות המתארים עֶשֶׂק ארצי כמוציא את התודעה של האדם מגדרה וכעולה אף על רגשי אהבה אחרים, ממקום החשק אל האל ב'החייאת מדעי הדת' של אלע'זאלי בראש סולם העלייה הרוחנית, אף מעל דרגת האהבה או כמימושה הנשגב ביותר. הזיקה שבין מורה נבוכים ג, נא ל'ספר האהבה' של אלע'זאלי המתאר אהבה מיסטית-אקסטטית מלמדת על ההקשר המיסטי המובהק שבו נטועה תפיסת החשק של רמב"ם.

ד"ר טניה ורטמן, האקדמיה ע"ש פולונסקי ללימודים מתקדמים במדעי הרוח והחברה במכון ון ליר, רחוב ז'בוטינסקי 43, ירושלים 9214116, tanjaw@vanleer.org.il, והחוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501, tanja.werthmann@mail.huji.ac.il

80 השוו את ההערה של ז' הרוי שהמונח עֶשֶׂק או חשק בצורותיו השונות אינו נזכר בכל היצירה, ולעומת זאת בפרק נא הוא נזכר תשע פעמים, ראו: הרוי, עשק, חשק (לעיל הערה 4), עמ' 100.