

לשון צופית ב'מורה הנבוכים' ופשרה

מאת

עומר מיכאליס

פתח דבר

נוכחותו של מינוח צופי ב'מורה הנבוכים' אומנם זוהתה זה מכבר במחקר, אך טרם זכתה לדיון מחקרתי נאות. בשני מאמרים שראו אור בשנת 1986 הציע שלמה פינס כי לשונו של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' חלקי, פרק נא עוצבה על ידי שימוש 'במונחים שנשאלו ישירות או בעקיפין מן המיסטיקנים המוסלמים, הצופים'.¹ לדברי פינס ניכר כי הרמב"ם ביקש לשוות לפרק זה סגנון המיוחד לו, אולי משום שהתכוון בשלב כלשהו לחתום את 'מורה הנבוכים' בפרק האמור.² פינס השתמש בשני מושגים ללא הבחנה: צופים ומיסטיקנים מוסלמים, ונדמה כי ראה ביניהם שקילות או הקבלה, ולו לצורך הבנת מגמתו של הרמב"ם בחתימת 'מורה הנבוכים'. את דבריו הדגים פינס באמצעות מה שהיה לדעתו 'החשוב מבין הרעיונות הצופיים שניטלו על ידי הרמב"ם', והוא ההבחנה בין מַחֲבָה, המקבילה לאהבה בעברית, לבין עֶשֶׂק, המקבילה לחשק,

* אני מודה לפרופ' משה הלברטל, פרופ' מנחם לורברבוים, ד"ר אורית מלכה, פרופ' שרה סבירי ופרופ' שרה סטרומזה, על עצותיהם המועילות והערותיהם הנכוחות. תודה נתונה גם לד"ר גיא רון-גלבוע על קריאתו הקפדנית ועל עצות טובות בנוגע לתרגומים מערבית.

1 S. Pines, 'The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of The Guide of the Perplexed', Y. Yovel and S. Pines (eds.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May, 1985*, Dordrecht 1986, p. 9 (reprinted: idem, *Studies in the History of Jewish Thought*, eds. W. Z. Harvey, M. Idel [The idem, 'Le discours: השווה. Collected Works of Shlomo Pines, 5], Jerusalem 1997, p. 471) théologico-philosophique dans les œuvres halachiques de Maïmonide comparé avec celui du *Guide des égarés*, *Délivrance et fidélité: Maïmonide: Textes du Colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 à l'occasion du 850e anniversaire du philosophe*, Paris 1986, p. 23

שוב: פינס, מחקרים [שם], עמ' 461.

2 פינס, הכוונה הפילוסופית (שם).

והנעלה מן האהבה.³ בהמשך דבריו אף קבע פינס כי בפרק נא בחלק ג נוספה ל'מורה הנבוכים' שכבת שיח חדשה, אשר לא אפיינה את כלל החיבור. בשאר פרקי הספר, סבר פינס, ניתן לזהות שלוש תצורות שיח: תיאולוגיה דתית-מסורתית, שיח פילוסופי אריסטוטלי ואפיסטמולוגיה ביקורתית התוחמת את גבולותיו של הידע בתחום המטפיזיקה.⁴ את תצורת השיח הנוספת, הרביעית, אפיין פינס כפריצת דרך חדשה: 'שיח רווי ביסודות מיסטיים או לכל הפחות בעל סממנים מיסטיים'.⁵ יתר על כן, הוא הציע כי אפשר שה'מיסטיקה הצופית' של בנו של הרמב"ם, אברהם, אף שהייתה לדבריו שונה מאוד מזו של אביו, הושפעה מן הדרך שאימץ אביו בשלהי חייו.⁶

את דבריו של פינס ניתן לקשור לסוגיה אשר נדונה באופן רציף במחקר המודרני של הגות הרמב"ם, והיא אפשרותה של קריאה מיסטית ב'מורה הנבוכים'.⁷ עם זאת בירור שאלת המיסטיקה בפרק מפרקיו של 'מורה הנבוכים' איננו נקודת המוצא של מאמר זה. תחת זאת אבקש לעסוק בשאלת הלשון הצופית שבה השתמש הרמב"ם בפרק נא, מקורותיה האפשריים ופשרה לאור דברי הרמב"ם בפרקים אחרים ב'מורה הנבוכים'. בעקבות בחינה של המינוח הצופי, משמעותו ומקורותיו אציע כי הרמב"ם לא פרץ דרך צופית-מיסטית חדשה בפרק האמור של 'מורה הנבוכים', וכי דבריו בפרק עולים בקנה אחד עם כלל המסגרת האפיסטמולוגית שהציג ב'מורה הנבוכים'.

מלבד דבריו התמציתיים של פינס לא זכתה שאלת המינוח הצופי ב'מורה הנבוכים' אלא להתייחסויות ספורות, לאזכור של הופעת מונח זה או אחר ולהערכות כלליות. היא טרם נדונה באופן מקיף, ולא נעשו ניתוח שיטתי של תפקוד המונחים הצופיים ב'מורה הנבוכים', השוואה למקורות צופיים כלשהם ובחינה של מקורות אפשריים לאופי השימוש של הרמב"ם במינוח האמור.⁸ דוד בלומנטל העיר בשורת מאמרים מאז שנות השבעים של המאה העשרים כי אכן

3 שם.

4 שם, עמ' 10. השוו: ז' הרוי, 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר "מורה הנבוכים" במאה העשרים', עיון, נ (תשס"ב), עמ' 390.

5 פינס, הכוונה הפילוסופית (שם), עמ' 10.

6 שם, עמ' 9. בעצם הערכתו הזו הפך פינס את קביעתו של גוטמן שהמינוח הצופי דווקא היה אחד היסודות שהפרידו בין האב, הרמב"ם, לבין בנו אברהם. ראו: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 177-178.

7 בין ראשי המדברים בתת-זרם זה של פרשנות 'מורה הנבוכים' ראו: א"י השל, 'ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?', ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"ו, עמ' קנט-קפח; D. R. Blumenthal, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006; J. Faur, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides' Guide for the Perplexed*, Syracuse, NY 1998; מ' לורברבוים, נצחנו בנעימותו: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית, ירושלים תשע"א.

8 חריג במידת מה בהקשר זה הדיון במונח עשק שזכר לעיל. לפי דבריו התמציתיים של הרוי, סביר יותר שמונח זה ניטל מכתבי אבן סינא ולא מכתבים צופיים. הרוי ציין כי המונח לא רווח בכתבים צופיים בימיו של הרמב"ם, ואף העלה את האפשרות שהרמב"ם לא עיבד במקרה זה מקור מוסלמי. ראו: S. Harvey,

ניתן לזהות ב'מורה הנבוכים' מונחים אשר ניטלו מן ההקשר הצופי,⁹ והוא אף מנה אחדים מן המונחים ומן הצירופים אשר זיהה כצופיים או כבעלי גוון צופי.¹⁰ עם זאת בלומנטל הקפיד לציין כי לדעתו שגיאה היא לזהות את הרמב"ם כצופי.¹¹ לדבריו הרמב"ם בחר בלשון הצופית כדי להתרחק במפגיע מלשונם ומדרכם של הפילוסופים, ועל מנת להבהיר שהגותו אינה מוגבלת לפילוסופיה אלא חותרת לאופק שכינה בלומנטל פוסט-פילוסופי, פוסט-רציונלי או מעל לשכלתנות.¹² אף שבלומנטל לא הציע ניתוח שיטתי של אף אחד מן המונחים הצופיים, הוא קבע כי 'הרמב"ם עיבד באופן יסודי כל רעיון וכל מונח ששאב' מן ההקשר הצופי כך שיתאים להקשר הרבני ההלכתי, 'שהיה תמיד העולם המרכזי שלו', ולתורתו המיסטית הספציפית.¹³ כפי שאראה במאמר זה, עצם ההבחנה החדה והבלתי מסויגת בין לשונם של הצופים ללשון

'The Meaning of Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought and Some Remarks on the Judaeo-Arabic Interpretation of Maimonides', N. Golb (ed.), *Judaeo-Arabic Studies: Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, Amsterdam 1997, p. 188. במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה התנהל באלאנדלס ויכוח על שימוש של אלע'אלי במונח עשק. להפניות לספרות ראשונית ראו: M. Fierro, 'Opposition to Sufism in al-Andalus', F. de Jong and B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden 1999, p. 192, n. 78. השימוש במונח עשק ראו: J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, NY 1979, pp. 24–25.

D. R. Blumenthal, 'Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses', *Studies in Medieval Culture*, 10 (1977), pp. 51–68; idem, 'Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism', R. Goetschel (ed.), *Priere, Mystique, et Judaïsme*, Paris 1987, pp. 89–106; idem, 'Maimonides' Philosophic Mysticism', *Da'at*, 64–66 (2009), pp. v–xxv. כל המאמרים נדפסו מחדש. ראו: בלומנטל, מיסטיקה פילוסופית (לעיל הערה 7). ונוסף שם המאמר העברי 'הרמב"ם כמיסטיקן' (עמ' ה–טז).

בלומנטל, מיסטיקה פילוסופית (שם), עמ' 75, 77, 83, 84, הערה 46, עמ' 85, 101, 119. בלומנטל סבר כי יש להבדיל בין הרמב"ם לצופים משום שאין רמז לנימה העל-הלכתית שאליה הגיעו הרבה צופים, וכן כי 'לא הורה הרמב"ם לנהוג מנהגים צופיים'. ראו: בלומנטל, מיסטיקה פילוסופית (שם), עמ' יד. במאמר אחר הוסיף בלומנטל כי הרמב"ם לא טיפח פרישות צופית ולא 'התעכב' על תמות צופיות דוגמת אהבה, תשוקה, חשק וכיוצא באלו. ראו: שם, עמ' 149. יש לציין כי נימה על-הלכתית לא הייתה נחלתם של צופים בלבד, וזיהוי צופיות עם על-הלכתיות או עם דפוסי מנהג מסוימים בלבד הוא הצרה משמעותית של טווח ההגות הצופית, ובלומנטל לא הסביר מדוע בחר דווקא במאפיינים הללו. לדיון עדכני בהגדרת המונח צופיות ראו: S. Sviri, 'Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism', G. Gobillot and J. J. Thibon (eds.), *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe–Ve siècles de l'hégire (IXe–XIe): Enseignement, formation et transmission*, Damas and Beyrouth 2012, pp. 17–34. למעמדה השולי של התשוקה בהגות הרמב"ם אין על מה לסמוך. ראו: מ' לורברבוים וע' מיכאליס, 'סתר יריות לרמב"ם' (בדפוס).

בלומנטל, מיסטיקה פילוסופית (שם), עמ' 118, 146, 148, יד.

שם, עמ' יד, טז, והשוו: שם, עמ' 150.

הפילוסופים בימיו של הרמב"ם מעלה קושי, בפרט באשר למונחים הספציפיים שהשתמש בהם הרמב"ם, שכן היא מתעלמת מן האופן שבו נדרש אחד מראשי המדברים מקרב הפילוסופים המוסלמים, אבו עלי אבן סינא (מת 1053) אל הלשון הצופית לצורכי עיצובה של דתיות ברוח הפלאספה. על כן אטען כי דרכו המסוימת של הרמב"ם בשימוש במינוח הצופי אינה מרחיקה אותו מן הפלאספה אלא דווקא מקרבת אותו אליה, ובפרט אל אבן סינא, אשר שימש לו לדעתי מקור לעיבודם של המונחים הצופיים.¹⁴ לבד מן המחקרים שנזכרו עד כה התייחסו חוקרים נוספים זעיר שם זעיר שם לסוגיית הלשון הצופית. יש בין החוקרים הסכמה שבאחדים מפרקי 'מורה הנבוכים', בפרט בפרק ג' בחלק ג', נדרש הרמב"ם ללשון צופית, אם כי היו שסברו כי הרמב"ם התרחק מן הפשר הצופי של המונחים הללו.¹⁵

כהנחת מוצא במאמר זה אני מקבל את קביעתו של פינס – שחזר עליה באחרונה יוסף ינון (פנטון) – שבפרק ג' בחלק ג' ב'מורה הנבוכים' מופיע השימוש המובהק ביותר של הרמב"ם במינוח הצופי.¹⁶ מכלל המונחים הצופיים המופיעים בפרק זה אנתח לאורך המאמר שלושה,

14 הרמב"ם לא התייחס אל הצופים או הצופיות במפורש אלא ברמז, במקום אחד בהגותו, בהזכירו את הצוף, הצמר הגס שעל פי פירוש מקובל העניק לצופים את שמם. אף במקור זה קשה להכריע אם המדובר בצופיות כדרך דתית-מיסטית שלמה או בצוף כסמן של מגמות אסקטיות בלבד. וכך כתב הרמב"ם בהקדמה לפירושו למסכת אבות: 'תורה שלמה [...] התכוונה שהאדם יהיה טבעי, הולך בדרך האמצע [...] ויישב את הארץ בצדק ובושר. לא שישכון במערות ובהרים, לא שילבש שער וצמר [צוף] ולא שיצער את הגוף ויענה אותו' (ר' משה בן מימון, שמונה פרקים: והם הקדמת הרמב"ם לפירושו למסכת אבות, תרגם מ' שורץ, ירושלים תשע"א, פרק ד, עמ' 20–21). זוהי ביקורת על בסיס אתי, הנוגעת להנהגות, והיא לא נדרשה כלל ללשונם של הצופים.

15 Y. T. Langermann, 'Fuṣūl Mūsā, or On Maimonides' Method of Composition', *Maimonidean Studies*, 5 (2008), p. 341; D. Lobel, *Philosophies of Happiness: A Comparative Introduction to the Flourishing Life*, New York 2017, pp. 184–185; idem, 'Sufism and Philosophy in Muslim Spain and the Medieval Mediterranean World', J. V. Montville (ed.), *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean World*, Lanham, MD 2011, pp. 166–168; A. L. Ivry, *Maimonides' Guide of the Perplexed: A Philosophical Guide*, Chicago, IL 2016, p. 218. לאחרונה הציג ינון (פנטון) שורה ארוכה של מונחים צופיים שהרמב"ם נדרש אליהם בחלק ג', פרק גא, והעלה את האפשרות שהלשון הצופית רווחת ב'מורה הנבוכים' מעבר לפרק זה; ראו: מורה הנבוכים א, מו; ב, לו; לט; ג, ט. וראו: P. B. Fenton, 'The Second Ibn Tibbon: Salomon', 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 2019, pp. 199–200. לטענת ארבעת החוקרים אפשר שהרמב"ם אימץ רכיבים צופיים בשיטתו ההגותית. לעומתם הצהיר שטרן כי אף שהרמב"ם נדרש ללשון צופית בחלק ג', פרק גא – לדבריו לראשונה – ואף שהוא אימץ שפה מיסטית, הוא 'מעניק למילים תוכן פילוסופי לא מיסטי אשר [...] לעולם אינו חורג מתחום השכל'. ראו: י' שטרן, החומר והצורה במורה הנבוכים לרמב"ם, תרגם י' נבון, בני ברק 2017, עמ' 278.

16 פינס, הכוונה הפילוסופית (לעיל הערה 1), עמ' 9; פנטון, אבן תיבון השני (שם). למותר לציין כי הקטגוריה צופי, ככל קטגוריה, הורתה לאורך ההיסטוריה על משמעויות שונות. כפי שהראתה סבירי במחקריה,

שהם רכיבים יסודיים בשיח הצופי כפי שהתפתח בספרות הצופית לאורך ימי הביניים: רִיאָצ'ה, שמתרגמיו של 'מורה הנבוכים' תרגמו במונחים הרגל, לימוד, תרגול והכשרה; וְצוֹל, שתורגם על ידי כלל המתרגמים בשם הפועל להגיע, ווצלה, אשר תורגמה בתור מגע, דיבוק, מְחַפֵּךְ וקשר; מְעַרְפָה, המופיעה בפרק בהטיית הפועל ער"ף בגוף שלישי: ערפני, ושתורגמה בשורש העברי יד"ע. אבחן את היקריותיהם של המונחים בחלק ג, פרק נא, ואציג את פשרם גם בפרקיו האחרים של 'מורה הנבוכים'. לאור הניתוח אטען כאמור כי הרמב"ם לא פרץ דרך חדשה בפרק האמור אלא הטעים, באמצעות ניכוסה של לשון צופית, רעיונות אשר הובעו לכל אורך 'מורה הנבוכים', וכי שימושו בלשון זו לביטוי אותם רעיונות נבדל מן השימוש הצופי.

על מנת לעמוד על ההבדל בין דרכו של הרמב"ם לבין השימוש הצופי במונחים, אציג אחדות מהיקריותיהם ב'תורת חובות הלבבות' (אלהדאיה אלי פראיץ' אלקלוב) לבחיי אבן פקודה (פעל במחצית השנייה של המאה האחת עשרה),¹⁷ ב'רסאלה פי עלם אלתצוף' (איגרת על ידע

יש פער של ממש בין הצופיות מראשיתה עד המחצית השנייה של המאה התשיעית, שמשמעותה הייתה בעיקר פרישות, לבין צופיות שלב מאוחר יותר, אשר היא לדברי סבירי 'ורם מיסטי באסלאם, הנסב על החיפוש – תוך העדפה להשתייכות קבוצתית ותחת השגחתו של מורה – אחר התנסות אישית מועצמת באלוהים'. ראו: סבירי, צופיות (לעיל הערה 11), עמ' 20. סבירי הקפידה לסייג כי הצופיות המוקדמת איננה ממצה את זרמי הפרישות באסלאם, וכי הצופיות בשום שלב איננה ממצה את הזרמים המיסטיים. ראו: שם, עמ' 33–34; הנ"ל, 'מיסטיקה', מ' בר-אשר ומ' חטינה (עורכים), האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות, ירושלים תשע"ח, עמ' 473–495. לסקירת השימושים השונים במונח צופי ראו: C. Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Boston, MA 2011, pp. 1–31. באלאנדלס ומגיעה עם זרמים שונים של מיסטיקה אסלאמית במאות האחת עשרה – השתים עשרה ראו: Y. Casewit, *The Mystics of Al-Andalus: Ibn Barrājān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge 2017, pp. 57–90. על התפתחות הצופיות באלאנדלס ראו: M. Fierro, 'The Polemic about the Karāmāt al-awliyā' and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth/Tenth–Fifth/Eleventh Centuries)', *BSOAS*, 55 (1992), pp. 236–249. על עלייתה של הצופיות היהודית ראו: P. B. Fenton, 'Introduction', Obadyah Maimonides, *The Treatise of the Pool: al-Maqāla al-ḥawḍiyya*, London 1981, pp. 1–6.

17 על הזיקה בין 'חובות הלבבות' לבין כתיבה צופית, בעיקר זו של אלהארת' בן אסד אלמחאסבי (מת 857), ראו: ע' גולדרייך, 'המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין "חובות האברים" ו"חובות הלבבות"', תעודה, ו (תשמ"ח), עמ' 179–208; *al-Hidāja ilā farā'id al-qulūb des Bachja*; 208–179; R. A. Nicholson, 'Review of al-Hidāja 'ilā farā'id al-qulūb des Bachja Ibn Jōsēf Ibn Paqūda aus Andalusien', ed. A. S. Yahuda, Leiden 1912, pp. 53–63; R. A. Nicholson, 'Review of al-Hidāja 'ilā farā'id al-qulūb des Bachja Ibn Jōsēf Ibn Paqūda aus Andalusien', ed. A. S. Yahuda', *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (January 1914), p. 196; S. Svirī, 'Jewish–Muslim Mystical Encounters in the Middle Ages with Particular Attention to al-Andalus (Muslim Spain)', P. I. Lieberman and M. Rustow (eds.), *The Cambridge History of Judaism, V: The Middle Ages: The Islamic World*, Cambridge (in press); M. Mansoor, 'Arabic Sources on Ibn Pakuda's "Duties of the Heart"', *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, III, Jerusalem 1973, pp. 86–90; D. Lobel, *A Sufi–Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Baḥya Ibn Paqūda's "Duties of the Heart"*, Philadelphia, PA 2007, esp. pp. ix–xi; E. Krinis, 'Baḥya Ibn Paqūda and Judah

הצופיות) של אלקשירי (מת 1072), מן הנפוצות שבאסופות הצופיות – אשר זכתה לתפוצה גם באלאנדלס, וששרידים ממנה נשתמרו בגניזה הקהירית¹⁸ – ועל פי הצורך גם בדברי הוגים צופים אחרים או הוגים בעלי זיקה אל הצופיות. מתוך ההשוואה למקורות אלה אראה את ההבדל בין השימוש במונחים במקורות הצופיים הקלסיים לבין המשמעות שנתן להם הרמב"ם. במקביל אבחן את שימושו של הרמב"ם במונחים האמורים לאור חיבור שבו זכו לפירוש דומה לזה שלו, והוא 'פְּתָאב אֶלְאֶשְׂאֵרָאָת וְאֶלְתַּנְבִּיֵּהָאָת' (ספר הרמיזות וההערות) של אבן סינא, ובמיוחד חלקים (סוגים) ת-ט, שנעשה בהם שימוש במונחים צופיים באופן החורג מן המקובל במקורות הצופיים הקלסיים.¹⁹ זיהוי הדמיון בין דרכו של הרמב"ם לבין שיטתו של אבן סינא בעיסוק במונחים

Halevi: Radical Judeo-Andalusian Thinkers in Conflict' (forthcoming).

על שאפשר לי לקרוא גרסה מוקדמת של מאמרו לפני פרסום.

18 ש' סבירי, הסופים: אנתולוגיה, תל אביב תשס"ח, עמ' 557–558. האגרת' זכתה לשורה של מחקרים

פרטניים, ואין כאן המקום למנותם. היא מופיעה דרך קבע כאבן דרך בסקירות מחקרות של התפתחות

הצופיות. ראו למשל: A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London 1950, p. 71; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC 1975, p. 88;

A. T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh 2007, pp. 86, 97–99; A. D.

Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden 2000, pp. 130–132; idem, *Sufism: A New*

History of Islamic Mysticism, Princeton, NJ 2017, pp. 72–74

ראו: פיאריו, התנגדות לצופיות (לעיל הערה 8), עמ' 185; J. M. Vizcaino, 'Las obras de Zuhd en

Al-Andalus', *al-Qantara*, 12 (1991), p. 427

אבן עקנין לשיר השירים, 'אנכשאף אלאסראר וט'הור אלנאר'. ראו: יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין,

התגלות הסודות והופעת המאורות: פירוש שיר השירים, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' רנו.

וראו: P. B. Fenton, 'Judaism and Sufism', D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *The Cambridge*

Companion to Medieval Jewish Philosophy, Cambridge 2003, p. 205

ערביות נמצאו בקטעי הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה; T-S NS 297.8; T-S NS 297.188;

וכן באותיות עבריות בקטעים סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית

של רוסיה, פירקוביץ 4885 I; Heb-Ar. II I 4885; Heb-Ar. II NS 291; P. B. Fenton, 'Judaico-

Arabic Mystical Writings of the XIIIth–XIVth Centuries', גולב, מחקרים בערבית-יהודית

(לעיל הערה 8), עמ' 92, הערות 19, 22. לסקירה של כלל יצירתו של אלקשירי ראו: F. Chiabotti, 'Entre

soufisme et savoir islamique: L'oeuvre de 'Abd al-Karim al-Qushayri (376–465/986–1072)',

Ph.D. dissertation, Université de Provence, 2014

פי עלם אלתצוף, מה' מ' זריק וע' בלטהגי, ביירות 1988. כן הסתייעתי בהערותיו הפרטניות של גרמליך.

ראו: Al-Qushayrī, *Das Sendschreiben al-Quṣayrī über das Sufitum*, trans. R. Gramlich,

Stuttgart 1989

חלקים (סוגים, נמאט) ת-ח תורגמו לעברית על ידי 'י' שיפמן. ראו: ש' הרוי (עורך), אנתולוגיה לכתבי אבן

19 סינא, תל אביב תשס"ט, עמ' 333–369. חיבור זה של אבן סינא הותיר את סימניו בפירושו של שם טוב אבן

פלקירה ל'מורה הנבוכים'. ראו: שם טוב בן יוסף אבן פלקירה, מורה המורה, מהדורת 'י' שיפמן, ירושלים

תשס"א, עמ' 381, בערך 'אלאשאראת'. אף שאין בידינו די מידע ביוגרפי על מנת להתחקות אחר מקום

הימצאו ונתיב נודויו של פלקירה, ניתן להצביע בסבירות גבוהה על זיקתו למרכז הספרדי. כמו כן נותרו

בידינו קטעי גניזה ובהם שרידי חיבורו של אבן סינא באותיות עבריות, ובהם הקטעים לונדון, הספרייה

הצופיים יאפשר לי לבחון את תופעת ניכוסה של הלשון הצופית, להציע זיקות אפשריות נוספות בין 'מורה הנבוכים' לבין 'ספר הרמיזות וההערות', ולדון בשיקולים מתודולוגיים בחקר 'מורה הנבוכים'.²⁰

גישתי לחיבורו האמור של אבן סינא עולה בקנה אחד עם גישתם של חוקרים אשר ביקשו בעשורים האחרונים לערער על המוסכמה המחקרית שחלקים ח-י ב'ספר הרמיזות וההערות' מעידים על מפנה מיסטי-צופי או שנחשפת בהם תשתית רעיונית צופית בהגותו של אבן סינא, תשתית שהתיר לעצמו לגלות רק באחדים מחיבוריו.²¹ על פי גישה זו הזרם המרכזי במחקר,

הלאומית Or 5554B.11; סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, פירקוביץ Heb-Ar. II 1187; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה; T-S Arabic 43.181; T-S Arabic 43.190; T-S Arabic 43.299; הקטע האחרון, אשר לא זכה עד כה לניתוח, הוא מתוך פרק ט, פריקים ד-ו. החיבור גם מופיע ברשימת ספרים מן הגניזה, קטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Ar. 42.9. ראו: H. D. Isaacs and C. F. Baker (eds.), *Medical and Para-medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1994, p. 33. ינון הצביע על השפעתו של חיבור זה על חיבורו של דוד בן יהושע מבית הרמב"ם. ראו: ר' דוד בן יהושע מימוני, אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפד אלי אלתג'רד (מורה הפרישות ומדריך הפשיטות), מהדורת י' ינון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 46.

20 חוקרים אחדים העירו על הזיקה בין 'ספר הרמיזות וההערות' ל'מורה הנבוכים' ועל ההשפעה האפשרית של חיבורו של אבן סינא על ספרו של הרמב"ם, אולם לבד מהערות ספורות לא נעשה עד כה בירור מקיף של הסוגיה. פינס ציין כי ייתכן שהרמב"ם נטל את דימוי הברקים שבפתיחת 'מורה הנבוכים' מחיבורו של אבן סינא. ראו: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 143; S. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge According to Al-Fārābī, Ibn Bājja, and Maimonides', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge, MA 1979, pp. 89–90; עם זאת ראו: י' קרמר, הרמב"ם: ביוגרפיה, תרגמה ש' ליפשיץ, תל אביב תשע"ט, עמ' 559, הערה 1495. סטרומזה הצביעה על זיקה אפשרית בין משלי אבן סינא בדבר יתרון התענוג השכלי על זה הגופני לבין דברי הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק. ראו: S. Stroumsa, *Maimonides in His World*: Portrait of a Mediterranean Thinker, Princeton, NJ 2009, pp. 155–156, 160. סטרומזה גם זיהתה הקבלה בין גישת הלשון הטכנית על ידי אבן סינא בתיאורי העולם הבא ב'ספר הרמיזות וההערות' לבין הלשון המתפעמת של הרמב"ם בפרק נא בחלק ג ב'מורה הנבוכים'. ראו: מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגם מ' שורץ, תל אביב תשס"ג [להלן: מורה הנבוכים], עמ' 165. קרייסל קבע כי אחד המקורות 'אשר ניכר שהותיר חותם עז על חלק מעמודותיו של הרמב"ם על אודות השגת השכל הפועל וההתאחדות עמו' הוא 'ספר הרמיזות וההערות' של אבן סינא. ראו: H. T. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New York 1999, pp. 146, 313, n. 79. אף שאין מטרתו של מאמר זה לברר באופן ממצה את שאלת הזיקה בין החיבורים, ממצאיו מחזקים את הטענה בדבר קיומה של השפעה ומצדיקים את המשך בירורה.

21 מלבד הימצאותו של מינוח צופי בחיבוריו של אבן סינא, הקריאה המיסטית הושפעה גם מהתכתבות פסידו-אפיגרפית בין אבן סינא לבין המיסטיקן אבו סעיד אבן אבי אלכ'יר (מת 1049). ראו: D. C. Reisman, 'The Ps.-Avicenna Corpus II: The Sūfistic Turn', *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21 (2010), pp. 243–258. וכן נודעה השפעה מרובה לפרשנותו של אבן טפיל על עניין החוכמה המזרחית. ראו: D. Gutas, 'Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission', *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), pp. 159–180.

שגרס כי ב'ספר הרמיזות וההערות' נחשפת הצופיות של אבן סינא, התבסס על הימצאותו של מינוח צופי בחיבור. עם זאת בחינה יסודית של המונחים המזוהים כצופיים מגלה כי אבן סינא ניסח מחדש בחלקים ת-י של חיבורו את פשרם של המונחים הצופיים והתאימם לשיטתו הפילוסופית הכוללת. הניתוח במחקרים הללו מגלה כי אף כשניכס אבן סינא לשון טכנית מן הצופיות, המשמעות שקבע למונחים הללו תואמת את המערכת ההגותית שיצר בכלל חיבוריו, ואין בעצם השימוש במונחים הללו כדי להעיד על חפיפה הגותית בין הרעיונות הצופיים לאלו של אבן סינא או ללמד על התנסותו בדרכי הכרה מיסטיות או על-רציונליות. בהקבלה לניתוח זה אבקש להראות כי אף הרמב"ם העניק ללשון הצופית פירוש שכלתני התואם את דרכו בפרקי 'מורה הנבוכים'.

א. ר'אצ'ה

אחד היסודות של דרך החיים הצופית ושל הספרות הצופית הוא מסע המתלמד או המאמין, מסע שבמהלכו נפשו מתמרקת ומוכנעת. אפשר לתאר מסע זה במונחים פסיכולוגיים כהתקדמות בתחנות (מקאמאת) ובמצבים (אחואל) שונים בדרך לשלמות אתית, אשר באמצעותה מושגת ההתנסות המועצמת באלוהים.²² תנועתה של הנפש מושגת על ידי הקפדה על קיומן של פרקטיקות שמעבר לחובות הדתיות החלות על כלל הציבור. ביצוען המתמיד של הפרקטיקות

על החיבור בהעתקה בכתב יד עברי ראו: M. Steinschneider, 'Schriften der Araber in hebräischen Handschriften', *ZDMG*, 47 (1893), p. 345; ובהרחבה: י"צ לנגרמן, 'כתבים ערביים בכתבי יד עבריים: סהרורדי, אבן סינא ואבן אלטייב', עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 25–27. גוטאס ביקר בחריפות את הפרשנות המיסטית של כתבי אבן סינא. ראו בעיקר: D. Gutas, 'Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna', J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven 2006, pp. 337–354; idem, 'Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna', M. C. Pacheco and J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout 2006, pp. 351–372. J. Janssens, 'Ibn Sīnā – A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism?', *Mediterranea*, 1 (2016), pp. 37–54; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*, Philadelphia, PA 1992, pp. 186–188; M. A. Rapoport, 'The Life and Afterlife of the Rational Soul: Chapters VIII–X of Ibn Sīnā's Pointers and Reminders and Their Commentaries', Ph.D. Dissertation, Yale University, 2018, pp. 216–298; idem, 'Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII–X of Ibn Sīnā's al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt', *Oriens*, 47 (2019), pp. 145–196.

²² כך מעוצבת דרך החיים באחדים מן החיבורים הקלסיים של ספרות ההדרכה הצופית, למשל 'כתאב אללמע פי אלתצוף' לאבו נאצר אלסראג' אלטוסי (מת 988), 'קות אלקלוב' לאבו טאלב אלמכי (מת 996) ו'רסאלה פי עלם אלתצוף' לעבד אלכרים אלקשירי (מת 1074).

הללו מכונה בספרות הצופית במונח הערבי ריאצ'ה, שניתן לתרגמו תרגול. ב'כתאב אלתעריפאת' (ספר ההגדרות), שחיבר אלג'רג'אני (מת 1413), מוגדר התרגול באופן תמציתי בתור 'תיקון מידותיה [اخلاق] של הנפש. תיקונן הוא לטהר אותן מסיגי הטבע ומנטיות הטבע'.²³ אלקשירי לא ייחד סעיף ב'איגרת על ידע הצופיות' לדיון בריאצ'ה, אך הביא בשם מחמד אבן עבד אלוהאב אלת'קפי את הדברים האלה: 'אף אם יצבור אדם את כל המדעים [العلوم] ויחבור לקבוצות שונות, הוא לא יגיע לדרגת הגברים אלא באמצעות תרגול [بالرياضة] עם שיח', מנהיג או מורה נאמן'.²⁴ כפי שציין מיכאל רפפורט, אלקשירי דיבר מצד אחד על צבירת ידע או לימוד המדעים ומן הצד האחר על תרגול, הנבדל מלימוד, ובמקרה האמור התרגול נעשה תחת עינו הפקוחה של מורה החונך את המתרגל.

המונח ריאצ'ה משמש גם בשיח הדתי של אבו חמאד אלע'זאלי (מת 1111) בחיבורו 'אח'אא ע'לום אלדין' (החייאת מדעי הדת), ובמיוחד בספר העשרים ושניים, 'כתאב ריאצ'ת אלנפס' (ספר תרגול הנפש), שבו הרחיב אלע'זאלי את הדיבור על פשר המונח. כבר בספר הראשון של 'החייאת מדעי הדת' ניכרת מרכזיותו של המונח בשיטתו ההגותית הכוללת של אלע'זאלי. בפסקה הדנה ב'מירוק ראי הלב' לשם 'חשיפתה של האמת', פתח אלע'זאלי את דבריו באמירה שליבו של האדם, איבר ההשגה, וך במקורו, אך הוא נעכר במהלך חי האדם ואינו יכול עוד לשמש כראי לאלוהות שתשתקפנה בו אמיתותיה, ומצב זה דורש תיקון. 'הראי מזדכך ומיטהר על ידי הימנעות מן התשוקות [شهوات] וחיכוי הנביאים עליהם השלום בכל מצביהם. כך שעל פי המידה שבה הלב מזדכך ופונה אל האמת, אמיתות [האל] מאירות בו. אין דרך להגיע לכך אלא על ידי תרגול [رياضة], לימוד [علم] והדרכה [تعليم]'.²⁵ בדברי אלע'זאלי, כמו ב'איגרת' של אלקשירי, יש הבחנה בין תרגול לבין לימוד, אף שבמקרה זה המושגים אינה מוצגים כמנוגדים אלא ככל הנראה כמשלימים זה את זה. לעומת זאת בספר העשרים ואחד של 'החייאת מדעי הדת' ניכר כי הלימוד, או לכל הפחות טיפוס מסוים של לימוד, הוא בדרגה נמוכה מפעילות מירוק הלב: 'המלומדים פועלים לשם איסוף הידע וצבירתו אל הלב, אך הקדושים [اولياء] מן הצופים [صوفية] פועלים רק לשם צחצוח, מירוק, זיכוך והארת הלב'.²⁶

עד כאן לא נדון טיבו של התרגול. לכך פנה אלע'זאלי בספר העשרים ושניים. הדגש בדבריו הוא על עבודת המידות ועל הימנעות מן המענג ומן המגביה את הלב, אשר עשוי לשקע את האדם בחייו הארציים. עבודה זו נעשית על ידי התבוננות עצמית ועל ידי הפניית המבט לאחרים, כדי ללמוד מטעויותיהם וקלקולם את כל התובע תיקון בנפשו של האדם פנימה. ובלשונו של אלע'זאלי: 'יבוא האדם לפשפש בנפשו ויזככה מכל מה שהוא מוצא ראוי לגינוי באחרים. זוהי

23 אלג'רג'אני, כתאב אלתעריפאת, 119, 1–2 (בירות 1969, עמ' 119). והשוו: חכים אלתרמדי, ריאצ'ת אלנפס, קהיר 2002, עמ' 86. כל התרגומים מערבית הם שלי אלא אם צוין אחרת.

24 אלקשירי, רסאלה (לעיל הערה 18), עמ' 402.

25 אלע'זאלי, אח'אא ע'לום אלדין, ג, קהיר [חש"ד], עמ' 56.

26 שם, ה, עמ' 78–79.

הדרגה הנעלה של התרגול'.²⁷ בהמשך הרחיב אלעז'אלי בהביאו דברים בשמם של חסן אלכצרי (מת 728) ושל יחיא אבן מעאד' אלראזי (מת 871–872): 'אלחסן אמר "אף לבהמת משא פרועה לא נדרש רסן [اللجام] חזק יותר [מכפי שדורשת] נפשך". אמר יחיא אבן מעאד' אלראזי: "הילחם בנפשך בחרבות התרגול [رياضة]. לתרגול ארבע פנים: אכילה כדי קיום, שינה מועטה, דיבור כפי הנדרש וסבלנות כלפי כל פגע [שנעשה לך] בידי כל ברייה".²⁸ ריסון הנפש נעשה באמצעות פרישות, נסיגה וצמצום, הן במה שנוגע למילוי תביעות הגוף, הנתפסות כגחמות, הן באשר לעצם המגע עם העולם, ההיחשפות אליו והתלות בו. אלעז'אלי הוסיף, על דרך ההכללה: 'מהות התרגול וסודו: שהנפש לא תתענג בדבר שלא יהיה [עימה] בקבר לבד מאותו השיעור שאין לוותר עליו'. לשיטתו של אלעז'אלי התרגול כרוך בבחינה מוסרית מתמדת מן הצד האחד, ומן הצד האחר בצמצום הקיום הארצי למינימום ההכרחי לתחזוק הגוף, על ידי הימנעות מפעילות אשר אפשר שתסב לנפש עונג, וזלת העונג שבמגע עם האלוהים. אין כאן המקום להאריך על טיבו של העונג המסוים הזה אלא רק לומר שהדגש בו אינו על יכולת ההשגה השכלית של האדם.

גם בחיבור 'חובות הלבבות' לבחיי אבן פקודה, בעל הזיקה המובהקת להגות הצופית, נזכרת ריאצ'ה הרבה, לפעמים כחלק מן הצירוף ריאצ'ת נפסה.²⁹ באחת מהיקריותיה המובהקות, בהקדמת החיבור, כתב אבן פקודה: 'אויבו של כל אדם נמצא בתוכו, אלא אם כן הוא זוכה בחסינות מה', [או] שיש בנפשו מוכיח זמין ושליט מכניע [סלטאן קאהר], אשר יטיל עליה את רסן האימוץ [זמאם אלריאצ'ה], יבלום אותה במושכות הצדק ויטעים אותה את מרירות שוט ההתנהגות הטובה. ואז, כאשר ישאף לעשות טוב, יבצע, ואם נפשו תבקש משהו אחר, יוכיח ויכניע אותה [זג'ר וקהר].³⁰ כמו בספרות הצופית המוסלמית ניתן לזהות כאן את הנפש כזירת המאבק ואת הכנעתה כך שלא תתפתה לפיתוי היצר לשם עשיית הטוב כתכלית התרגול. הדגש הפסיכולוגי-האתי הוא שהנחה את בחיי במקרה זה ולאורך חיבורו.

לנוכח השימוש המתואר במונח עולה השאלה כיצד השתמש הרמב"ם בריאצ'ה. יש לציין בעניין זה את הערתה של שרה סטרומזה שהרמב"ם עשה שימוש מגוון ב'מורה הנבוכים' במונח

27 שם, ג, עמ' 51.

28 שם, עמ' 52.

29 יהודה אבן תיבון תרגם את המונח: הנהגה או עבודה. ראו: ב' אוירבך, 'דרכי התרגום של ר' יהודה אבן-תיבון: לשאלת הנוסח והלקסיקון בתרגומו לספר "תורת חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשע"ד, עמ' 120, 264. המונח תורגם גם: לייסר, להרגיל והכרח.

30 בחיי אבן פקודה, ספר ההדרכה אל חובות הלבבות, תרגם ב' אברהמוב, רמת גן תעש"ט, עמ' 39. למקור בערבית-יהודית ראו: ספר תורת חובות הלבבות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' לד. ראו גם תרגומו של יהודה אבן תיבון, ספר חובות הלבבות, מהדורת א' צפרוני, תל אביב תש"ט, עמ' 90, ושם תורגם הצירוף 'זמאם אלריאצ'ה': 'שוט המוסר'. והשוו: חובות הלבבות ג, ד (מהדורת צפרוני [שם], עמ' 235; מהדורת קאפח [שם], עמ' קמח); ז, ב (מהדורת צפרוני [שם], עמ' 430; מהדורת קאפח [שם], עמ' שח); ט, א (מהדורת צפרוני [שם], עמ' 523; מהדורת קאפח [שם], עמ' שפד).

תרגול, והזכיר באיגרותיו שיש סוגי תרגול שונים.³¹ מוקד דיוני הוא בהופעתו של המונח בפרק נא בחלק ג ב'מורה הנבוכים', אף שלאורך הדיון אצביע על היקרויות אחרות של המונח ב'מורה הנבוכים'.³² בפרק הנדון ייחד הרמב"ם פסקה ארוכה לעניין התרגול במסגרת 'הערה' (תנביה) הנכללת בדיונו הכללי ב'עבודת האל השכלית' (אלעבאדה אלעקליה), וממילא בכלל הפרק, המוקדש, כפי שהצהיר הרמב"ם בפתיחתו, ל'עבודה המיוחדת למשיג האמיתות [עבאדה מדרך אלחקאיק אלכ'ציצה בה]'.³³ עבודה זו לדבריו היא הפעולה המיועדת 'ל'קרב [אלקרב] אל האל ולהתייצב לפניו בדרך האמיתי שלימדתיך, לא בדרך ההיפעלויות הדמיוניות [אלאנפעאלאת אלכ'יאליה]. זאת בעיני התכלית שעשוי להשיג אותה מי מבעלי המדע [מן אהל אלעלם] שהכשיר עצמו לה בדרך זאת של תרגול [אלארתיאק']'.³⁴ כבר כאן ניכר הדגש על השכל – לעומת הדגש הצופי על מצבי הנפש. עניין זה נזכר גם בפתיחת ה'הערה': 'כבר הבהרנו לך שהשכל הזה ששפע עלינו ממנו יתעלה הוא הקשר שבינינו ובינו'.³⁵ חשוב מכך, הרמב"ם ניסח בדבריו בתמציתיות את תכליתו של התרגול – התרחקות משליטת הדמיון והשלטת השכל במקומו.³⁶ אולם מהו אופיים של ה'דרך האמיתי' שלימד הרמב"ם ושל 'דרך זאת של תרגול'? לעבודת האל השכלית יש זיקה לעבודת האל בגוף. לשיטתו של הרמב"ם העבודה הגופנית היא כשלעצמה כבר עקירה אפשרית של האדם משליטתם של צורכי גופו, וכרוכה בהתכוונות

31 ש' סטרומזה, 'הרצאה לרגל צאת מהדורתו העברית של הספר "החומר והצורה במורה הנבוכים לרמב"ם" מאת יוסף שטרן' (לא פורסם). אני מודה למחברת על שהעמידה לרשותי עותק של הרצאתה. להופעתו של המונח באיגרות ראו: איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשמ"ח, עמ' 259. בין השימושים השונים ב'מורה הנבוכים' מנתה סטרומזה את 'תרגול הגוף לשמירת בריאותו (ג:כה), תרגול המידות (א:לד), ג:מח), התרגול השכלי הנחוי כדי לקבל את השפעה של ההשגחה האלוהית (ג:יח), והתרגול של תפילת הפילוסוף (ג:נא)'. כן הצביעה סטרומזה על כך שהשגת השלמות האנושית על פי הרמב"ם דורשת תרגול – או אולי כאן, הכשרה – על פי הקוריקולום הפילוסופי המסורתי: לוגיקה, המדעים המתמטיים על פי סדרם, פיזיקה ומטפיזיקה. ראו: מורה הנבוכים א, לד (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 79; דלאלה אלחאירין (ספר מורה נבוכים), מהדורת י' יואל, המקור הערבי לפי מהדורת ש' מונק, ירושלים תרצ"א, עמ' 50). על אלו יש להוסיף: שם א, מט; ב, לב; ג, נב. וראו דיון להלן.

32 שורץ תרגם את המונח במילה העברית תרגול, ודרכי כאן כדרכו. קאפה תרגם: הכשרה; ואבן תיבון תרגם: ההרגל והלימוד.

33 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 655; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 454). על התרגומים השונים לצירוף בערבית ראו: מורה הנבוכים, תרגום שורץ (שם), עמ' 655, הערה 2. פינס תרגם: *worship as practiced by one who has apprehended the true realities*. peculiar only to Him' (*The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, p. 618) דעתי כאן כדעת שורץ.

34 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 661, בשינוי קל; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 459).

35 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 659; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 457).

36 עוד על ריאצ'ה כמאמץ השלטה והכנעה ראו: מורה הנבוכים א, לד (תרגום שורץ [שם], עמ' 81; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 52). במקרה זה מדובר על מגבלות התרגול בהתגברות על מזג רע מולד, ובכך שפּשֵל בעבודת המידות לא יאפשר את השגת המעלות השכליות, כלומר ידיעה כלשהי בתחום המטפיזיקה.

להתפנות לסדר יום אחר מזה שמכתיב הקיום הארצי, כדבריו: 'דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציוויי יתעלה, ולא תעסוק בענייני העולם הזה, כאילו אתה עוסק בו יתעלה ולא בזולתו'.³⁷ העבודה הדתית נמצאת אם כן בשתי זירות בעת ובעונה אחת: היא פעולה בעולם המבקשת לפנות בכל זאת אל האל, כלומר להיות פעולה שעיקרה לא בתכלית ארצית. עם זאת הרמב"ם העיר כי הפעולה הזו עשויה להיעשות גם במנותק מתכליתה, כלומר במצב שבו התודעה מנותקת מן האל ופונה במקום זאת למערך התכלית הארצי של חיי האדם, למשל 'כשאתה מתפלל בהנעת שפתיך בפנותך אל הקיר וחושב על מה שאתה קונה ומוכר, וקורא את התורה בלשונך כשלבך נתון לבניין ביתך'.³⁸ על מנת להישמר מן האפשרות הבעייתית הזו ולממש את אפשרות העבודה השכלית, הצהיר הרמב"ם כי ידון ב'צורת התרגול [אלריאצ'ה], כדי שתשיג את התכלית הגדולה הזו'.³⁹ בשלב זה הרחיב הרמב"ם על התרגול:

הדבר הראשון שתשתדל לעשותו הוא שתרוקן את מחשבתך מכל דבר בשעה שאתה קורא קריאת שמע ומתפלל. אל תסתפק בכונה בקריאת שמע בפסוק ראשון ומן התפילה בברכה ראשונה. כאשר זה יעלה בידך וישתרש במשך שנים, השתדל לאחר-מכן שכל-אימת שאתה קורא בתורה או שומע אותה, אל תחדל מלפנות כל-כולך בכל מחשבתך להתבונן במה שאתה שומע או קורא. וכאשר גם זה ישתרש לך במשך תקופה, השתדל שבכל מה שאתה קורא מכל דברי הנביאים תהיה מחשבתך לעולם נקייה (מהרהור בעניין אחר) אפילו בכל הברכות תתכוון להתבונן במה שאתה מבטא ולשים לב מה משמעותו. כאשר יודככו לך מעשים אלה של עבודת ה' ומחשבתך תהיה בשעת עשייתם נקייה מהרהור בדבר כלשהו מענייני העולם הזה [...].⁴⁰

עיון זהיר בדברי הרמב"ם בהקשר שבו מופיעה הפסקה – דיון על פעולה הכרוכה באופן כלשהו בשפע השכלי – מגלה כי התרגול כולל תנועה בין שלוש מדרגות, שתיים הנאמרות במפורש ואחת הנאמרת ברמז. המדרגה הנמוכה ביותר היא ביצוע המצווה כאשר תודעתו של עושה המעשה רחוקה מן הפעולה שהוא עושה וממוקדת בהקשר ארצי כלשהו הטורד את המחשבה. במצב זה הפעולה מנותקת למעשה מתכליתה. החיבור בין הפעולה לתכלית מתחיל להיווצר על ידי מה שכינה הרמב"ם ריקון או פינוי של המחשבה ('הדבר הראשון שתשתדל לעשותו הוא שתרוקן את מחשבתך [תכ'לי כ'אטרך]'). פעולת ריקון זו כרוכה בהקפדה – ההולכת ומתרחבת מפסוק אחד לכלל הקריאה בתורה ומעבר לה – שלא לתת לתודעה לזלוג ובמאמץ להשאירה ממוקדת. באמצעות ריקון המחשבה ניתן 'להתבונן [אעתבאר] במה שאתה שומע או קורא',

37 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 660; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 458).

38 שם.

39 שם.

40 שם.

כלומר לקיים את המצווה כשהתודעה ממוקדת בה. זוהי אפוא הדרגה השנייה – ביצוע המצווה כשהתודעה ממוקדת במעשה הנעשה עצמו. אולם נדמה כי הרמב"ם לא הסתפק בזאת אלא הוסיף באמירה דקה כי מלבד ההתבוננות במה שאדם מבטא, עליו להתבונן גם בעניינו (מענאה), או כפי שתרגם מיכאל שורץ, ב'משמעותו'. דברים אלה מתווספים למה שקבע הרמב"ם על דרך השלילה בתחילת הפסקה, כאשר התייחס לעבודת ה' הנעשית 'מבלי להתבונן במשמעות [אעתבאר מעני] המעשה [...] ולא במי שממנו יצאה (המצוה) ולא מה תכליתו [גאיתה] (של המעשה)'.⁴¹ אין די בעצם המיקוד בפעולה הנעשית אלא יש להגיע, כך נראה, לדרגה חדשה של ניתוק והפרדה מן הפעולה, אך עתה על מנת לפנות אל האל, על דרך ההתבוננות. התרגול מכוון אפוא את האדם לעקור עצמו מהשתקעותו בחייו הארציים ולפנות אל האל. אולם כפי שהעיר הרמב"ם בחתימת דבריו שצוטטה לעיל, עליו לפנות אל האל לא על דרך ההיפעלויות הדמיוניות אלא על 'הדרך האמיתית', כלומר על דרך השכל ומה שאפשר שיושג בו. דברים אלה עולים בקנה אחד הן עם דברי הרמב"ם בתחילת הפסקה שהקשר עם האל הוא 'השכל הזה ששפע עלינו ממנו יתעלה', הן עם דבריו בפסקה הקודמת ל'הערה':

התורה הבהירה שהעבודה האחרונה הזאת שהסבנו את תשומת-הלב אליה בפרק זה לא תהיה אלא בעקבות ההשגה [אלאדראך] [...] זו עבודה שבלב, והיא, לדעתי, הפעלת המחשבה על המושכל הראשון [אלמעקול אלאול] [...] לכן מוצא אתה שדוד ציוה לשלמה להשתדל להשיג את (האל) ולהשתדל לעבוד אותו בעקבות ההשגה. הוא אמר: 'אתה שלמה בני, דע את אלהי אביך ועבדהו' (דה"א א כח 28) [...] הזירוו הוא לעולם להשגות השכליות, לא לדמיונות, מפני שהמחשבה על הדמיונות אינה קרויה דעה, היא קרויה רק 'העלה על רוחכם' (יח' כ 32).⁴²

התרגול לשם 'העבודה המיוחדת למשיג האמיתות', 'עבודה אחרונה' או 'עבודה שבלב' אינו נעצר בניתוק זרם התודעה מן הקיום הארצי, ניתוק המתחייב לשם הפנייה אל האל, אלא כולל גם הכפפה של הדמיון לשכל.

היחס בין החומר לדמיון ולשכל בא לידי ביטוי גם בהיקרות אחרת של ריאצ'ה ב'מורה הנבוכים', בחלק א, פרק מט, העוסק בהיות המלאכים שכלים נבדלים. אף שלתרגול כאן אין זיקה לעבודת האל כבפרק ג, הוא בהחלט כרוך בהשגה השכלית – בדומה לזיקה לשפע השכלי בחלק ג, פרק נא. יסוד דומה נוסף בשתי ההיקרויות הוא הבחנת השכל מן הדמיון:

41 שם.

42 מורה הנבוכים, ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 658–659, בשינוי קל; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 457). הדברים מתיישבים עם דברי שתכלית התורה העליונה היא 'שיהיה לו [לאדם] שכל בפועל בכך שידע את כל מה שביכולת האדם לדעת על כל הנמצאים כולם [...] ברור שבשלמות אחרונה זו אין מעשים ולא מידות, אלא היא דעות בלבד שהעיון הביא אליהן והחקירה חיבה אותן' (מורה הנבוכים, ג, כז [תרגום שורץ [שם]], עמ' 517; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 372).

יודע אתה שלהשיג את מה שנקי מן החומר, מעורטל כליל מן הגשמות, קשה מאוד לאדם, אלא לאחר תרגול רב [ארתיאץ' עט'ים], ובעיקר למי שאינו מבחין בין המושכל [אלמעקול] והמדומה [אלמתכ'יל], ורוב הסתמכותו על השגת הדמיון בלבד. כל מה שניתן לדמות יהיה בעיניו נמצא או אפשרי-המציאות. ומה שאינו נופל ברשתו של הדמיון יהיה בעיניו נעדר ונמנע המציאות. כי אנשים אלה – והם רוב המעיניים – לא תתבאר להם לעולם המהות האמיתית של שום עניין ולא תתברר להם שום בעיה קשה.⁴³

ככלל הדמיון אוצר דימויים וצורות מן העולם, מתחומו של ה'נמצא', הנתפסים על ידי עיבוד מושאי החוש. הדמיון הוא גם הכוח המאפשר פירוק והרכבה של דימויים, תחום אפשרי המציאות, והמקום שבו הם נאצרים. מאחר שבדמיון עצמו אין בקרה על כוחו היצירתי ועל ההרכבות או הפירוקים שהוא יוצר, הוא עלול להטעות, כלומר ליצור דימויים כוזבים שמסיבה זו או אחרת יזנה כי הם קיימים. כמו כן אין הוא יכול להגיע בכוחות עצמו לידע מופשט אוניוורסלי, אלא משמר את מה שנשמר בו לאחר שעבר אינדיווידואציה. לדוגמה מעגל יכול להישמר בדמיון רק לאחר שעבר קונקרטיזציה, למשל צויר על הלוח או דומיין כמופיע באופן אחר. לעומת זאת השכל יכול לחשוב מושג מופשט בלא שתחוייב קונקרטיזציה שלו, וכן להתקדם ולהסיק מסקנות על דרך ההפשטה. הידע של השכל ניתן לתפיסה רק על ידי השכל, ומושאי הם מושגים מופשטים ולא גשמיים, אוניוורסליים, אמיתות אקסיומטיות ונצחיות, מה שמנקודת המבט של הדמיון איננו אפשרי.⁴⁴ על כן השכל יכול להגיע לשני ההישגים שעליהם דיבר הרמב"ם: ביאור מהות אמיתית ופתרון בעיה קשה.⁴⁵ עבור מי שמסוגל לחשוב באמצעות שכלו ואינו נדרש למהלך מתמיד של קונקרטיזציה, הדמיון נעשה להסחה, ואפשר שגם מקור לטעות, ועל כן יש להשליט עליו את השכל, ובמקרה הצורך להשתמש בו רק בכפוף לצורכי תהליכי ההשכלה. עיקרו של התרגול כאן הוא המאמץ להשליט את השכל ולא להיסמך על השגת הדמיון. זוהי אם כן תכלית המשותפת להיקריות של המונח ריאצ'ה בחלק א, פרק מט ובחלק ג, פרק נא, ושאינה מוטעמת בשימוש הצופי במונח.

אף שיש פער בין אופי שימושו של הרמב"ם במונח ריאצ'ה לבין ההמשגה הצופית שלו, ניתן בכל זאת לזהות מקור אסלאמי אחר שאליו קרוב הרמב"ם במקרה זה, והוא כאמור 'ספר הרמיזות וההערות' לאבן סינא. אבן סינא התייחס אל התרגול ב'הערה' בחלק ט, פרק ג:

אצל המכיר [العارف], עבודת האל [العبادة] היא תרגול [رياضة] כלשהו של כוונותיו

43 מורה הנבוכים א, מט (תרגום שורץ [שם], עמ' 111, מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 73).

44 מאחר שהדמיון נסמך לשם תפקודו על נתוני החוש, הוא נוטה למאן לקבל אמיתות לא חומריות שהן תולדת השפע מן השכל הפועל, שכן אין להן ביטוי חומרי או חושי. אצל אבן סינא קיבל עניין זה ביטוי מפורש ב'רסאלה פי אלעשק'. ראו: הרוי, אנתולוגיה (לעיל הערה 19), עמ' 283–284.

45 השוו דיונו של הרמב"ם בהבדל בין הדמיון לשכל ב'הערה' להנחה העשירית במורה הנבוכים א, עג (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 221–223; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 146–148).

ושל כוחות נפשו הרעיוניים והמדמים [متخيلة] כדי להטותם באמצעות השגרה [بالتعويد], מצד של הונאה לצד של אמת, ואלו [כוחות הנפש] יפויסו עם צפון הלב [السر] כשהוא מבקש לגלות את האמת, ולא ייאבקו עימו.⁴⁶

אבן סינא עסק במונח ריאצ'ה ב'הערה' (تنبيه); אומנם ספרו בנוי כולו הערות ורמיזות,⁴⁷ אך הדבר ראוי לציון מפני שגם הדיון בריאצ'ה בפרק נא בחלק ג ב'מורה הנבוכים' מופיע במסגרת 'הערה', רכיב נדיר בחיבור זה.⁴⁸ יש לציין גם שבדומה ל'עבודה המיוחדת למשיג [מדרך] האמיתות' הממסגרת את דיונו של הרמב"ם, דבריו של אבן סינא נכתבו בתוך דיון בעבודה של המכיר או היודע (العارف). עצם חלוקת העבודה לשניים ופיצולה בין עבודתם של יחידי הסגולה לבין העבודה של שאר הציבור וכן הדיון בתרגול של היחידים במסגרת עבודה זו, יוצרים זיקה הדוקה בין העיסוק בריאצ'ה ב'מורה הנבוכים' לזה שב'ספר הרמיזות וההערות'.⁴⁹

לפי פירושו של אבן סינא לריאצ'ה, התרגול הוא פעולה המיועדת לאלף שניים מכוחות הנפש, הכוח המשער והכוח המדמה, כך שיסורו למרותה של הנפש השכלית במקום להיאבק בה ולהסיטה מדרכה.⁵⁰ היעד, כפי שהטעים אבן סינא בהמשך דבריו, בחלק י, פרק כד, הוא להביא למצב שבו 'הכוח הרעיוני ייכנע ולא יתנגד עוד לשכל' בשעה שהשכל יוצר קשר עם השכל הפועל.⁵¹ אילוץ שאר כוחותיו של האדם מאפשר לנפש השכלית לחדש את הקשר עם השכל הפועל על פי רצונה. בדומה לכך הרמב"ם פתח את ה'הערה' בחלק ג, פרק נא בהיגד שהשכל

46 ספר הרמיזות וההערות ט, ג (הרוי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 344–345, בשינויים; ספר הרמיזות וההערות, כרך ד מהדורת ס' דניא, קהיר 1971, עמ' 801).

47 כמעט כל סעיף לאורך הספר מוצג כרמיזה או הערה, אף שלעיתים חרג אבן סינא מכך והשתמש במונח קרוב. לדיון בכוונתו של אבן סינא בכותרת 'רמיזות והערות' ראו: S. Pines, 'La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Baghadadi', *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 21 (1954), p. 28, n. 3; M. Marmura, 'Avicenna's "Flying Man" in Context', *The Monist*, 69, 3 (1986), pp. 390–391, 395, n. 38; S. C. Inati, 'Introduction', *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions: Part One: Logic*, trans. S. C. Inati, Toronto 1984, p. 1.

48 ל'הערה' הנוספת ראו לעיל הערה 45.

49 אבן סינא הבחין לא רק בין עבודת האל של המכירים – שמבחינתם עיקר העבודה היא שכלול הכוח השכלי על מנת להשיג ככל האפשר את האמת הראשונה ולהתנסות בעונג הכרוך בהשגת הידע – לבין עבודת האל של שאר הציבור, הבאה לידי ביטוי בעיקר בפעילות הגוף ומונעת מבקשת הגמול ומאימת העונש. הוא הבחין במקביל לכך בין העובד מאהבה לבין העובד מיראה. ראו למשל: ספר הרמיזות וההערות ח, יג (הרוי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 342); ט, ה (שם, עמ' 346).

50 על הכוח המשער (אלקוה אלוהמיה; תורגם בתרגומים הביניים: כוח מחשבי או כוח רעיוני) והכוח המדמה אצל אבן סינא ראו: ספר ההצלה, על הנפש (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 127–140). וכן ראו: D. Gutas, 'Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology', R. Wisnowsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton, NJ 2001, pp. 6–8.

51 ספר הרמיזות וההערות י, כד (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 365; מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 891).

הוא הקשר שבינינו לבינו, ובשאלות כיצד יכול אדם לחזק קשר זה, ומאילו טעמים הוא נחלש. המיקוד בשכל עולה, אף כי במובלע, גם מדברי אבן סינא על התרגול בחלק ט, פרק ח:

האימון [الرياضة] מכוון לשלוש תכליות [אגראש]: הראשונה, סילוק מה שאינו אמת מדרך הבחירה. השנייה, הכנעת הנפש המצווה [על הרע] [النفس الأمارة] למרותה של הנפש השלווה [النفس المطمئنة], למען יימשכו כוחות הדמיון והשיעור לעבר רעיונות המתאימים לעניינים שבקדושה, תוך כדי שהם מסתלקים מרעיונות המתאימים לעניינים שפלים. השלישית, עידון [تلطيف] פנים האדם להתעוררות.⁵²

לענייני חשובה במיוחד התכלית השנייה, שבהמשך הפרק טען אבן סינא כי היא מסתייעת להשגתה ב'עבודת האל המלווה במחשבה'.⁵³ על מנת להבין את כוונתו של אבן סינא יש לעמוד בקיצור על משמעות הצירופים 'הנפש המצווה [על הרע]' ו'הנפש השלווה', שני צירופים קראניים השגורים בשיח הצופי, שאבן סינא נתן להם פירוש משלו.⁵⁴ הדגש בפירושו של אבן סינא הוא על היחס בין הנפש הרציונלית לבין שאר כוחות האדם, והוא עולה בקנה אחד עם המערך האפיסטמולוגי אשר ניסח במונחים אחרים בכלל יצירתו. ב'רסאלה פי אחואל אלנפס' (איגרת על מצבי הנפש) כתב על הנפש השלווה: 'דע כי האדם לבדו [...] הוא בעל הכוח להשיג את המושכלות [المعقولات]. כוח זה נקרא לפעמים הנפש השכלית [نفساً ناطقة], לפעמים הנפש השלווה'.⁵⁵ וב'ספר הרמיזות וההערות', חלק י, פרק ד, כתב: 'כאשר נפש שלווה שולטת (راضت) בכוחות הגוף, הרי שאלו נמשכים אחריה במילוי תפקידיהם [...] ואז תחזוק גם ההתרחקות מן הכיוון שפונים לו עורף'.⁵⁶ הנפש השלווה היא אפוא הנפש השכלית, המבקשת באמצעות התרגול לכופף את שאר כוחות האדם, בעיקר הכוח המשער והכוח המדמה – המכונים הנפש המצווה – על מנת שהללו יסייעו בידי האדם במימוש הכוח השכלי, או לכל הפחות לא יתעו אותו.

הבחינה המשווה של דברי הרמב"ם ודברי אבן סינא מגלה אם כן בראש ובראשונה מינוח צופי בחיבורים של הוגים שאינם מזוהים בשאר חיבוריהם כהוגים השייכים לאחד הזרמים ההגותיים הצופיים. המונח הצופי ריאצ'ה מופיע ב'מורה הנבוכים' וב'ספר הרמיזות וההערות'

52 ספר הרמיזות וההערות ט, ח (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 347–348, בשינויים; מהדורת דניא [שם], עמ' 820–827).

53 ספר הרמיזות וההערות ט, ח (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 348; מהדורת דניא [שם], עמ' 823). וראו ניתוחו של גוטאס, אינטואיציה (לעיל הערה 50), עמ' 26–28.

54 על הנפש המצווה ראו: קראן יב 53; על הנפש השלווה ראו: שם פט 27–28; על התרגול האסקטי הצופי המיועד להשגת הנפש השלווה ראו: A. D. Knysh, 'Sūfism and the Qur'ān', J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'ān*, V, Leiden 2001, p. 138

55 אבן סינא, רסאלה פי אחואל אלנפס, מהדורת א' אלאהואני, קהיר 1952, עמ' 195.

56 ספר הרמיזות וההערות י, ח (הרוי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 355, מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 856).

בהקשר זהה – טיפוס עבודת האל המיוחד ליחידי סגולה המצטיינים בכוח ההשגה שלהם. גם אצל אבן סינא וגם אצל הרמב"ם עומד במוקד הדיון היחס בין ההשגה השכלית, כוחו של הדמיון והחיים הכרוכים בחומר. ושניהם הדגישו בפשר שנתנו לתרגול את מימוש תכליתו של האדם: הבאת שכלו לכדי שלמות על ידי הפרדת השכל מן הדמיון – דגש שונה מזה שב'חובות הלבבות' ובחיבורי אלג'רג'אני ואלקשירי.

ב. וצל, וצלה ואתצאל

ככלל המונח וצול בשיח הצופי מתייחס להשגת היעד הדתי או למצער להשתלמות בשלבים הגבוהים של הדרך הדתית. המונח נגזר מהשורש הערבי וצ"ל, שהוראתו המקורית: להגיע.⁵⁷ כפי שציין ינון, 'שורש זה נוצל במידה רבה במיסטיקה המוסלמית וסיפק לה כמה ממושגיה היסודיים הקשורים לחוויה המיסטית'.⁵⁸ מקור מעניין בהקשר זה הוא דברי המיסטיקן האנדלוסי בן המאה השתים עשרה אבו אלעבאס אבן אלעריף (מת 1141),⁵⁹ בחיבורו 'מחאסן אלמג'אלס' (המושבים הנאים): 'ההכרה [معرفة] היא דרך, והידיעה [علم] ראייה. בעל הידיעה מבקש ראייה אלי, ובעל ההכרה מבקש ראייה בי [...] עבדי האל קושרים את עצמם לעבודת האל; המחפשים [את האל] קושרים עצמם למצבים; ובעלי ההכרה קושרים עצמם לריכוז כוונותיהם [همم] – ומעבר לכל אלה האמת [...] עבודת האל היא לשם שכר; המצבים הם לשם חסדים מופלאים; וריכוז הכוונות הוא לשם הגעה [وصول].'⁶⁰ ניכרת כאן ההבחנה היסודית בין ידיעה (علم – ניתן לתרגם גם: מדע, חוכמה) לבין הכרה (معرفة, הכוונה לידיעה הנעלה על علم). ההכרה הנעלה, שאיננה מתמצה בידיעה, היא המפתח לריכוז הכוונות, כלומר לריכוז קשב במצב מדיטטיווי.⁶¹ ריכוז הכוונות הוא בתורו המאפשר את ההגעה. נראה אפוא שההגעה איננה מן הסדר של הידיעה אלא היא השגה של אחדות מיסטית, שהידע נעדר ממנה, ואשר הדגש בה אינו על השגת השכל. הוגה אנדלוסי אחר בן המאה השתים עשרה, הפילוסוף אבן באג'ה (מת 1139), ביקר בחיבורו 'תדביר אלמתוחד' (הנהגת המתבודד) את הצופים ובמיוחד את אלע'זאלי בדיוק בנקודה זו:

57 על ההוראות השונות של וצ"ל ראו: י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, הערך 'וצל', עמ' 767–768.

58 י' ינון (פנטון), 'תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של המספיק לעובדי השם', דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 108. וראו: שם, הערה 11, הפניות לשימוש בוצ"ל בחיבורים 'כתאב אלתערף למד'הב אהל אלצתוף' לאלכלאבאד'י ו'טאיף אלאעלאם פי אשאראת אהל אלאלאהם' לאלקאשאני.

59 על אבן אלעריף ועל השאלה אם נאות לכנותו צופי ראו: קייסוית, מיסטיקנים (לעיל הערה 16), עמ' 61–63.

60 אבן אלעריף, מחאסן אלמג'אלס, מהדורת א' פלאסיוס, פריז 1933, עמ' 75; בתרגומה לעברית של סבירי, הצופים (לעיל הערה 18), עמ' 472.

61 ראו: סבירי, הצופים (שם).

אלע'זאלי אומר כי הוא הגיע להתנסויות רוחניות נעלות וכי העיד על העצמים הרוחניים [...] על כן הצופים טוענים כי השגת האושר העליון עשויה להתרחש בלי לימוד, אלא על ידי מסירותו והתמסרותו של האדם להזכרות מתמדת באל [...] אלו הן דעות. תוצאת מה שחשבו הצופים היא תופעה לא טבעית. התכלית שראו כתכלית העליונה, אם היא אמיתית ואם היא תכליתו של המתבודד, עליה להיות מושגת באופן הכרחי ולא באופן מקרי, אך למעשה היא מושגת [במקרה זה] באופן מקרי ולא באופן הכרחי, כלומר החלק הנכבד ביותר באדם הוא נספח ואין לו תפקיד למלא.⁶²

אבן באג'ה טען שהצופים טועים לחשוב כי ניתן להגיע אל הצורות האוניורסליות באמצעות ההנהגות הצופיות וההתנסויות שאליהן הן מובילות ובלי השתלמות השכל. לדבריו הישג זה אפשרי אך ורק על ידי שכילה (intellection) טהורה, אשר תובעת הכשרה נאותה, ואשר שיאה באתצאל, דבקות בשכל הפועל. ב'רסאלת אתצאל אלעקל באלאנסאן' (איגרת דבקות השכל באדם) החריף אבן באג'ה את ביקורתו וטען כי האתצאל הצופי אינו אלא פועלו הכוזב של הדמיון (خياالات) וכרוך בהשליה עצמית, כלומר אינו מגיע לכדי מימוש השכל אלא נותר בדרגה נחותה.⁶³ כמו כן ביקר אבן באג'ה ב'רסאלת אלודאע' (איגרת הפרידה) את אלע'זאלי וטען כי שאיפתו לאתצאל מונעת מחתירתו לעונג (لذة) אשר הפיק מהתנסויותיו, וכי המוקד מבחינתו הוא ההתנסות הסובייקטיבית ולא התגלות האמת האוניורסלית. הוא עימת גישה זו עם הגישה שהעונג אינו תכליתה של פעילות כלשהי ואף אינו היעד של החיפוש אחר האמת, אלא הוא פועל יוצא של מימוש נאות של תכלית האורגניזם ובמיוחד של שכל האדם.⁶⁴

וצל, וצלה ואתצאל משמשים גם ב'חובות הלבבות' לבחיי אבן פקודה. אתצאל נזכר בחיבור כתולדת המעבר מציות לחובות על דרך הקבלה ועל יסוד הכתוב בתורה, לציות משום חיובו של השכל. מעבר זה כרוך בשינוי באוריינטציה הרגשית של הציות ובמעבר מפחד לעונג. הדגש הוא על טיבה של ההתכוונות בציות, וההישג הוא שינוי אופייה של הכנעת היצר והגמול על כך. ב'שער עבודת ה' ⁶⁵ כתב אבן פקודה:

הסבת תשומת הלב על ידי התורה היא הקדמה ומבוא להסבת תשומת הלב על ידי השכל [...] כיוון שהאדם זקוק מילדותו להנחיה והנהגה והכנעת תאוותיו, עד אשר שכלו יתחזק [...] לכן התורה נבנתה על שני יסודות והם פחד ורצון [רהבה ורגבה]. מי שאינו מתרשל בקיום חובות התורה נמצא בדרגת המעולים והחסידים [...] מי שמתרומם מן הדרגה של

62 אבן באג'ה, 'תדביר אלמתוחד', רסאלת אבן באג'ה, מהדורת מ' פכרי, בירות 1991, עמ' 55.

63 אבן באג'ה, 'אתצאל אלעקל באלאנסאן', רסאלת אבן באג'ה (שם), עמ' 171; והשוו: אבן באג'ה, 'רסאלה אלודאע', שם, עמ' 121, 124.

64 ראו אבן באג'ה, 'רסאלה אלודאע', רסאלת אבן באג'ה (שם), עמ' 121.

65 לתרגום שם השער ולהצעתו של אברהמוב לכנותו 'החובה לדבוק בציות לה' ראו: חובות הלבבות (תרגום אברהמוב [לעיל הערה 30], עמ' 109, הערה 1).

הסבת תשומת הלב על ידי התורה לדרגת הציות הנובעת מהסבת תשומת הלב על ידי השכל [ההדגשה שלי] מגיע למעלת הנביאים ובחירי ה' הקדושים, ושכרו בעולם הזה הוא השמחה מן ההנאה [באלאלתד'אד'] לציית לה' [...] שכרו בעולם הבא הוא מגע [אתצאל] עם האור העליון, אשר איננו יכולים לתארו.⁶⁶

ההישג איננו השכיחה כשלעצמה אלא הציות המונע על ידי הסבת תשומת הלב (תנביה) באמצעות השכל. אף העונג אינו פועל יוצא של השכיחה אלא הוא המטען הנלווה לציות. הדגש כאן הוא אפוא על היותו של השכל רסן משוכלל יותר על התאוות מאשר הציות העיוור המונע מפחד. ריסון התאוות לא רק שאינו מונע עונג אלא הוא מסב עונג, אך מטיפוס אחר; אין זה העונג שבתשוקת הגוף הבאה על פורקנה כי אם העונג שבעשיית מצוות השכל הנובעת מהבנת ערכו של הציות לאל וסיבותיו. הנפש אשר לא נהתה אחר תאוותיה שומרת כך ככל הניתן על היבדלותה מן החומר, ועל כן עם היפרדותה מן הגוף היא שבה למקורה הזך, באופן שאבן פקודה כינה 'מגע [אתצאל] עם האור העליון'. בדומה לכך קבע אבן פקודה ב'שער אהבת ה':

מה משמעות האהבה לה? זו מסירות הנפש עצמה והשתוקקותה לה' [...] כדי לדבוק [לתצל] באורו העליון. זאת היות שהנפש עצם פשוט רוחני, משתוקקת אל ההוויות הרוחניות הדומות לה ומתרחקת עקב טבעה מן הגופים החומריים המנוגדים לה [בטבעם]. מכיוון שהבורא יתעלה ככל את הנפש בגוף חומרי זה שחשכתו רבה, כדי לנסותה בו על ידי כך שתנהיגו, היא היתה חייבת לשמור עליו ולהועיל לו בשל השותפות והקירבה שהוטבעו בהם מראשית התהוותם [...] כיוון שהדבר כך וצורכי הגוף רבים [...] והיות שהנפש חייבת לדאוג לגוף [...] אין לה מרגוע ולא מנוחה מבלי שתשקוט את ייסורי גופה [...] כאשר יזרח עליה אור השכל ויגלה לנפש את הדברים הרעים שנטתה לאהבם והתכוונה אליהם במחשבתה ואת התעלמותה ממה שיצילנה בעולם הזה ובעולם הבא, תסתלק הנפש מנטייתה זו ותמסור את כל ענייניה לבורא המפרנס [...] באותה שעה

66 חובות הלבבות ג, ג (תרגום אברהמוב [שם], עמ' 119–120). לגישה דומה ראו: 'המטרה שאליה מתכוונים במצוות הנעשות באיברים היא להסב את תשומת הלב [אלתנביה] למצוות אשר מקיימים בלב ובפנימיות [...] היות שענין זה הוא מעל ליכולת האדם ולא יתאפשר לו עד אשר ייטוש את תאוותיו הבהמיות [...] הוא יעבוד את ה' בגופו ובאיבריו ככל יכולתו, עד אשר יקל עליו לקיים את חובות הלבבות [...] ה' יפתח לו את שערי המעלות הרוחניות, ואזי הוא יגיע [וצל] לדרגה שהיא מעל ליכולתו, ויעבוד את ה' בגופו ובנפשו באופן הגלוי והנסתר' (שם, ג, [תרגום אברהמוב (שם), עמ' 279–280; מהדורת קאפח (לעיל הערה 30), עמ' 280–281]). וצל במקרה זה הוא פועל יוצא של שינוי טיב העבודה והמעבר מחובות האיברים לחובות הלבבות, מעבר המושג על ידי ריסון כוחות הנפש הנורטים להתמסרות לצורכי הגוף. השוו דברי אבן פקודה על האנשים ה'יודעים את אלוהיהם' אשר באמצעות חובות הלבבות 'הגיעו [פוצלוא] לדרגות הגבוהות ביותר ולשליבים המכובדים ביותר של ציות לה' [...] מסירות לו, אהבת אמת בלב ונפש, בגוף ובמנוח' (שם, י, ז [תרגום אברהמוב (שם), עמ' 329; מהדורת קאפח (שם), עמ' תכח]).

תבוא לידי פרישות [אלזהד] מן העולם הזה ומכל תענוגותיו ותזלזל בגוף ובכל תאוותיו. בעקבות הפרישות ייפקחו עיניה וראייתה תהיה טהורה.⁶⁷

חוקרים נתנו את דעתם על שיבוצם של מונחים ועקרונות שמקורם בהגות הניאופלטונית בדברים הללו,⁶⁸ אך יש להיזהר שמא תשטש הלשון הניאופלטונית את הדגש המיוחד לדבריו של אבן פקודה. לשיטתו של אבן פקודה הנפש נתונה בפיצול מתמיד: מחד גיסא נטייתה הטבעית, הכרוכה בזיקתה למקורה, היא להתרחק כפי האפשר מן המגע עם החומר;⁶⁹ מאידך גיסא עצם הרכבתה עם הגוף ותפקיד הנהגת הגוף שהוטל עליה, ועצם המבנה הבסיסי של החיים בגוף, הכרוך בהתחדשות מתמדת של הצרכים ושל התאוות, גורמים לה להתכחש לתכליתה ולנטייתה הטבעית, ומביאים אותה תחת זאת להשתקעות מתמדת במענה על צורכי הגוף. עד כאן חזר אבן פקודה על עקרונות בסיסיים בפסיכולוגיה ובמטפיזיקה הניאופלטונית, אשר זכו לביטוי ולפיתוח גם בספרותם של הצופים. אך בהמשך דבריו הוא התרחק מן המיקוד הניאופלטוני בשכל האדם כמקום שבו הוא מממש את תכליתו העליונה. אור השכל משמש כאן, כמו בפסקה שצוטטה קודם לכן, כאמצעי ולא כתכלית. פעולתו היא המעירה את הנפש מהשתקעותה ההרסנית בגוף, והמייצרת כוח נגד הדרוש לנפש כדי לעקור את עצמה מן ההתמסרות לצורכי העולם. תכלית הארת השכל היא הכרעתה של הנפש לבחור בפרישות, ורק היא תאפשר את פיקחון העיניים. מרכז הכובד של דברי אבן פקודה הוא הממשק הפסיכולוגי-האתי ולא האינטלקט ומימושו.

העיון בקווים הכלליים של וצל ואתצאל במקורות הצופיים שהובאו לעיל מאפשר לזהות את הדמיון המועט ואת ההבדלים הרבים בינם לבין האופן שבו נדרש הרמב"ם למונחים הללו. יש להעיר כי בדומה לשימושו של הרמב"ם במונח ריאצ'ה, חשוב שעצם ההבדל בהוראה לא יעוור את עינינו מלראות שהרמב"ם היה ער למקורם של המונחים בלשון הצופית ולכך שהוא מעניק להם גוון משמעות אחר – גם אם בתיווכו של אבן סינא. המיסטיקאי האנדלוסי אבו אלחכם אבן ברג'אן (מת 1141) כתב בפירושו לקראן 'תנביה אלאפהאם אלא תדבר אלכתאב אלחכים'

67 חובות הלבבות י, א (תרגום אברהמוב [שם], עמ' 315–316, בשינוי קל; מהדורת קאפח [שם], עמ' תי–תיא).

68 חובות הלבבות, תרגום אברהמוב (שם), עמ' 316, הערה 11; א' אפטרמן, דקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 69–70, 134–168; ד' קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, תרגם י' אלדר, ירושלים תשכ"ב, עמ' 21–22; לובל, דיאלוג צופי-יהודי (לעיל הערה 17), עמ' 107–108; D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi*; H. T. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New York 1999, p. 333, n. 27; ח' קרייסל, 'אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 132–133.

69 השו"ת דברי אבן פקודה, חובות הלבבות ג, ב (תרגום אברהמוב [לעיל הערה 30], עמ' 114–115, מהדורת קאפח [לעיל הערה 30], עמ' קלג–קלד). התיאור האמור מוסב שם על השכל ולא על הנפש, אולם תורף דבריו לא השתנה, וייעודו של השכל נותר לרסן את התאוות ולאפשר את עבודת המידות.

(הערת השכלים להגות בספר החכם) כי לצופים יש 'ביטויים טכניים, יעדים ומונחים אשר הם משתמשים בהם בינם לבין עצמם'.⁷⁰ ויש להניח כי את מה שידע אבן ברג'אן, ידע גם הרמב"ם ונתן על כך את דעתו. יש להעיר גם שהרמב"ם רחש הערכה לאבן באג'ה – כך עולה מן השבח שחלק לו באיגרתו אל שמואל אבן תיבון ('אבובכר בן אלצאיג חכם פילוסוף גדול'), מציון העובדה שלמד עם אחד מתלמידיו, וכן מהסבת תשומת הלב לעמדותיו באחדים מפרקי 'מורה הנבוכים'.⁷¹ סביר אפוא להניח כי הרמב"ם הכיר את ביקורתו של אבן באג'ה על הצופיות, וייתכן כי כשניסח את דבריו נזהר מלהיכשל במה שנכשלו הצופים לדעתו של אבן באג'ה: בדחיקת השכל לתפקיד לא מהותי בהגעה או בקרבה לאל וכן בהבנה לא נאותה של היחס בין השגה שכלית לבין עונג, תוך הדגשת העונג והתעלמות מהיותו נגזרת של פעילות השכל. בפרק נא בחלק ג ב'מורה הנבוכים' הרבה הרמב"ם להידרש למונח וצל. לקראת סוף ביאורו של משל המלך בארמונו, בהסבר על דרגת הקרבה הגבוהה ביותר למלך, כתב:

המפעילים את מחשבתם [פכרתה], לאחר שהגיעו לשלמות, במטפיסיקה [אלאלאהיאת], ונוטים כל-כולם כלפי האל [...] הם הניצבים במושב המלך. זאת היא דרגת הנביאים. יש מהם מי שמגיע [וצל] מתוך השגתו [אדראכה] הגדולה והימנעותו מכל מה שזולת האל יתעלה לידי כך שנאמר עליו 'ויהי שם עם ה'' (שמ' לד 28), שואל ונענה, מדבר ודיבור מופנה אליו באותו מעמד קדוש [אלמקאם אלמקדס]. מרוב שמחתו [אנתבאטה] במה שהשיג 'לחם לא אכל ומים לא שתה' (שם), שכן השכל התחזק עד כדי שהושבת כל כוח גס בגוף, כלומר, מיני חוש המישוש.⁷²

הרמב"ם לא השתמש בווצל כדי להדגיש את גודל ההישג של מי שמגיע לדרגה מסוימת זו בלבד אלא גם בקשר לדרגות קודמות, ונראה כי המונח מציינן על פי הבנתו את עצם ההתקדמות לדרגה כלשהי ואת המעבר מן הדרגה הקודמת.⁷³ ככלל וצל מציינן ב'מורה נבוכים' את ההתקרבות

70 אבן ברג'אן, תנביה אלאפהאם אלא תדבר אלכתאב אלחכים, ה, מהדורת א' מזידי, ביירות 2013, עמ' 309.

71 לדברי הרמב"ם באיגרתו אל אבן תיבון ראו: איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת (לעיל הערה 31), עמ' תקנג. אין הבדל בין הדברים כפי שהם מצוטטים שם לשאר גרסאותיה של האיגרת. ראו: D. Forte, 'Back to the Sources: Alternative Versions of Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon and Their Neglected Significance', *JSQ*, 23 (2016), p. 69, והשוואת גרסאות ראו: שם, עמ' 86. לאזכור תלמידו של אבן באג'ה ראו: מורה הנבוכים ב, ט (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 285); לאזכור עמדתו של אבן באג'ה ראו: שם א, עד (תרגום שורץ [שם], עמ' 233); ב, כד (תרגום שורץ [שם], עמ' 336, 339); ג, כט (תרגום שורץ [שם], עמ' 522). על אבן באג'ה כמקור השפעה על הרמב"ם ראו: פינס, המקורות הפילוסופיים (לעיל הערה 20), עמ' 145–149; א"ז ברמן, 'אבן באג'ה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשי"ט; J. L. Kraemer, 'Ibn Bajja y Maimónides: Sobre la Perfección Humana', *Congreso Internacional 'Encuentro de las Tres Culturas' (3–7 octubre 1982)*, Toledo 1983, pp. 237–245.

72 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 657; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 19).

73 על כן, כדבריו בתחילת הפרק, 'יש בין המתכוונים אל בית המלך מי שהגיע [וצל] אל הבית ומסובב

לשלמות, ובכל מין על פי השלמות האפשרית לו.⁷⁴ לדברי הרמב"ם התנאי להגעה אל הדרגה העליונה הוא הוצאתו של השכל אל הפועל. אולם אין זו אמירה כללית בלבד אלא שהרמב"ם הקפיד לבארה ולציין כי התחזקותו של השכל והבאתו לשלמות נעשית על ידי עיון במטפיזיקה, כלומר במדע האוניוורסלי, המעניק את העקרונות למדעים התיאורטיים הפרטיקולריים.⁷⁵ הישג זה כרוך בהשקטת כוחותיו של הגוף.

הקשרים של לשון הרמב"ם כאן למקורות צופיים אינם מתמצים בווצל. עצם ההתקדמות מדרגה לדרגה יש לה זיקה לשיח הצופי, וכך גם הצירוף ה'מעמד הקדוש' (אלמקאם אלמקדס). כפי שהעיר לאחרונה ינון, הוראתו של המונח מקאם ב'מורה הנבוכים' חלק א, פרק לו היא הגעה למעמד במובן של תחנה, בדומה לשימוש הצופי במונח.⁷⁶

ב'מורה הנבוכים' חלק א, פרק ה פתח הרמב"ם את הפרק באזהרה – באנלוגיה לדברי אריסטו על ההכנות שעשה כפי כוחו בטרם חקר 'דברים עמוקים מאוד' – שמא יפנה האדם 'להשיג את האלוה' (אדראך אלאלאה) בטרם 'ירגיל' [ירוץ'] את עצמו במדעים [אלעלום] ובידיעות [אלמעארף], יתקן את מידותיו תיקון אמיתי, וימית את תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות [שהואתה ותשוקאתה אלכ'אליה].⁷⁷ כאשר הוא ישיג הנחות אמיתיות וודאיות וידע אותן, וידע את חוקי ההיקש והבאת הראיות, וידע את הדרכים להישמר מהטעויות של הדעת – אזי ייגש לחקור בעניין זה.⁷⁸ אף כאן השתמש הרמב"ם בריאצ'ה בצורה המובחנת שעמדתי עליה לעיל. במקרה זה מופיע הפועל ירוץ', המדגיש את הוצאתו של השכל לפועל תוך דגש על השלב הראשוני של הקוריקולום הפילוסופי הקלסי, לוגיקה, ועל ידי התגברות על הגורמים המעכבים את השכל

אותו' (מורה הנבוכים ג, נא [תרגום שורץ (שם), עמ' 655; מהדורת יואל ומונק (שם), עמ' 454]); וכן: 'המגיעים אל הבית וסובבים סביבו הם חכמי ההלכה המאמינים בדעות נכונות שקיבלום במסורת' (מורה הנבוכים ג, נא [תרגום שורץ (שם), עמ' 656; מהדורת יואל ומונק (שם), עמ' 455]).

74 ראו למשל: מורה הנבוכים ג, יג (תרגום שורץ [שם], עמ' 462; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 325)

75 על הפיכתה של המטפיזיקה האריסטוטלית לאלאהיאת אצל אבן סינא ראו: A. Bertolacci, 'The Structure of Metaphysical Science in the *Ilāhiyyāt* (Divine Science) of Avicenna's *Kitāb al-Šifā'* (Book of the Cure)', *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 13 (2002), pp. 1–69

76 פנטון, אבן תיבון [לעיל הערה 15], עמ' 198–199; על מקאם בהגות הצופית ראו: סבירי, הצופים (לעיל הערה 18), עמ' 183–184.

77 פינס תרגם כאן באופן לא מילולי: 'desires and cravings engendered in him by his imagination' (תרגום פינס [לעיל הערה 33], עמ' 29). לעומת זאת ראו: J. Parens, 'Prudence, Imagination, and Determination of Law in Alfarabi and Maimonides', S. Minkov and S. Douard (eds.), *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner*, Lanham 2006, pp. 33, 37 לקבוע מה התפקיד המסוים המיוחס לדמיון בפסקה זו ולהכריע אם הוא קובע את טיב התשוקה או מכונן לאמצעים מוטעים למימושה של תשוקה. כך או כך, ניפוי השכל ממשגי הדמיון, עניין הנמצא במוקד תפיסת התרגול של הרמב"ם כפי שטענתי לעיל, בא לידי ביטוי גם כאן.

78 מורה הנבוכים א, ה (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 38, בשינויים; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 19).

מלהתממש. עבודת המידות שהטרידה כאן את הרמב"ם איננה נוגעת לזיכוכן באופן כללי, אלא היא בעיה מסוימת העולה בפרק זה ושבה אל האיגרת אל התלמיד שבפתיחת החיבור: שמא התשוקה גדולה מן ההשגה, כלומר שמא האדם אינו יודע להישמר מן המשגים שהם תולדה של חוסר זהירות או חוסר ביסוס מחמת התשוקה לידע.⁷⁹ בהמשך דבריו בפרק זה, לאחר שהזכיר את נדב ואביהוא כדוגמה לאצילי ישראל שבחוסר זהירותם ובהכנתם הלקויה הביאו על עצמם את עונשם, קבע הרמב"ם: 'ואם כך לגבי אלה, על אחת כמה וכמה לגבינו, אנו השפלים [...]' שראוי לנו לכוון ולעסוק בהשלמת ההכנות ולימוד ההנחות הקודמות המטהרות את ההשגה [אדראך] מטומאתה, כלומר, מן הטעויות [אלגטאת], ואז נפנה להביט בנוכחות הקדושה האלוהית [אלחצ'רה אלקדוסיה אלאלאהיה] [...] כבר שלמה ציווה שהאדם המבקש להגיע [אלוצל] לדרגה [אלדרג'ה] זאת יישמר מאוד.⁸⁰ פשרם של לשון הטומאה והטהרה והדיבור על ה'נוכחות הקדושה האלוהית' מתברר לא רק מדברי הרמב"ם בפסקה זו על אופייה של ההכנה הראויה ועל טיבו של מה שמטמא את ההשגה (הטעויות), אלא גם בהקשרו הכולל של הפרק, במיוחד לאור פתיחתו ואזכור אריסטו ותחומי הידע שבהם ביקש לעיין. אלאלאהיה כאן משמעה דומה לאלאהיאית או לביטוי אלעלם אלאלאהי (למשל חלק א, פרק יז), כלומר המטפיזיקה. ההשגה מטוהרת על ידי מהלך מקדים של לימודי הכנה והקמת בניין הידיעה על הנחות קודמות מבוססות, בניין היפה ללימוד המטפיזיקה; רק באמצעותם יוכל אדם לא להתפרץ כמסיג גבול אלא להגיע (וצל) אל הדרגה הזו.

מקור חשוב נוסף לעיון בשימוש של הרמב"ם בווצל נמצא ביחידה החותמת של משל המלך בארמונו – מייד בהמשכה של הפסקה שצוטטה לעיל מפרק נא בחלק ג – ובו ביאר הרמב"ם את כוונתו:

נחזור־נא אל מטרת הפרק והיא הדגשת הפעלת המחשבה על האל לבדו, לאחר השגת הידיעה אותו [...] זאת העבודה המיוחדת למשיגי האמיתות. וככל שהם מרבים לחשוב [פכרה] עליו ולשהות אצלו, הם מרבים לעבוד אותו. אבל החושב על האל ומרבה לזכרו [ד'כרה] בלי ידיעה, אלא בעקבות דמיון גרידא, או בעקבות אמונה [אעתקאד] שקיבל מזולתו – הרי, לדעתי [...] אינו זוכר את האל [יד'כר אללה] באמת ולא חושב עליו, כי דבר זה שבדמיונו [כ'אלה] ושהוא מזכירו בפיו אינו תואם שום נמצא כלל [...]. כאשר תשיג את האל ואת מעשיו לפי מה שהשכל מצריך, אחרי זה תתחיל להתייחד [אלאנקטאע] עמו ותשתדל להתקרב אליו ותעבה את הקשר [אלוצלה] אשר בינך ובינו שהוא השכל [ההדגשה שלי].⁸¹

79 השו: מורה הנבוכים, האיגרת אל התלמיד (תרגום שורץ [שם], עמ' 5). עוד על ניהול התשוקה בהגות הרמב"ם ראו: לורברבוים ומיכאליס, סתרי עריות (לעיל הערה 11).

80 מורה הנבוכים א, ה (תרגום שורץ [שם], עמ' 39; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 20).

81 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 658; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 456).

אף פסקה זו גדושה במינוח צופי, ובין ענייניה ההתייחדות (אנקטאע)⁸² וזכירת האל (ד'כר), אחד ממוקדיו המובהקים של השיח הצופי וגם שמו של אחד הטקסים המרכזיים בעבודת האל של הצופים.⁸³ אולם לענייני העיקר הוא הקשר (אלוצלה) ואפיונו. הרמב"ם אפיין במובהק את השכל (אלעקל) כזירת הקשר או המגע בין האדם לבין האל, ואת המחשבה (פכרה) כדרך הנאותה לחיזוק הקשר.⁸⁴ עיקרו של הניגוד כאן איננו בין השכל לבין הגוף ויצריו הגסים, אלא הוא נעוץ במתח האפיסטמי שבין השגת האל על דרך השכל לבין תפיסתו על יסוד הדמיון או על בסיס היגד שנמסר לאדם, ושלא עבר את משפט השכל. כשם שהשכל הוא, כלשון הרמב"ם, הקשר (צלה) בין האדם לבין האל, כך הדמיון מנתק ביניהם. כלומר אדם אינו חייב לפנות לענייני העולם או להיעתר למאוויי גופו על מנת להינתק מן האל, אלא שהפנייה לאל שלא בהנחיית השכל ושלא על יסוד ההשגה, היא עצם הניתוק. חשוב לציין כי השכל כאן איננו אמצעי לדבר מה אשר יושג בתום השתלמותו של השכל, אין הוא שלב מקדים בתהליך גילוי סתרי ההווה שאינם מסדר השגת השכל, או פתח להתנסות מטיפוס שונה מן ההשגה התובעת את ההליכה אל מעבר לשכל.

זהו גם המובן אשר העניק הרמב"ם למונח אתצאל. מונח זה איננו בפרק נא בחלק ג אך הוא מופיע לאורך הספר, וגם בענייני זה טענותיו של הרמב"ם בפרק נא עולות בקנה אחד עם טענות שהעלה בפרקים אחרים של החיבור, ואינן פורצות את המסגרת האפיסטמולוגית הנוצרת בחיבור. בחלק ג, פרק ח קבע הרמב"ם, בהתייחסו לדרגה הנעלה שרק בני אדם מעטים מגיעים אליה: 'יש אנשים השואפים תמיד להעדיף את הנכבד ביותר ולחתור לקיום נצחי בתוקף צורתם הנכבדה. (אדם כזה) לא יחשוב אלא על תפישת מושכל [תצור מעקול] והשגת דעה נכונה [אדראך ראי צחיה] לגבי כל דבר והידבקות [אתצאל] בשכל האלוהי השופע עליו, אשר ממנו

82 קאפה תרגם אנקטאע על בסיס השורש יח"ד, ואילו אבן תיבון ואלחריזי תרגמו על בסיס השורש מס"ר; בתרגומו של פינס: total devotion. על אנקטאע ואנפראד (התייחדות והתבודדות, אנפראד תורגם על ידי מתרגמיו השונים של 'מורה הנבוכים' על בסיס השורש בד"ד, אצל אבן תיבון ואלחריזי לפעמים בצירוף הטיית השורש פר"ד) ראו: מ"ע פרידמן, 'עשרה בטלנין שבבית הכנסת במשנת הרמב"ם והראב"ם', צ' הבר וכ' כהן (עורכים), מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, מעלה אדומים תשע"ב, עמ' 823–824. על סגפנות בכתבתו ההלכתית של הרמב"ם ראו: 'טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 342–348; מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 121, הערה 153, וראו עוד בספרות המחקרית הנוכרת שם. על המונח הערבי שאליו נדרש הרמב"ם, עפה, ראו: שם, עמ' 85, הערה 5.

83 סבירי (לעיל הערה 18), עמ' 383–384; Dhikr, Encyclopedia of Islam², כרך ב עמ' 223–227; י"י גולדצייהר, הרצאות על האסלאם, תרגם י"י ריבלין, ירושלים תשי"א, עמ' 110–111.

84 הרמב"ם לא נלאה מלחזור על עיקרון זה כמה פעמים בדפים ספורים: בקטע שצוטט לעיל; בפתיחת ההערה לחלק ג, נא (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 659; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 457); ושוב בפתיחת פרק נב שם, בשינוי דק אך משמעותי: 'השכל השופע עלינו שהוא החיבור [אלצלה] בינינו ובינו יתעלה' (תרגום שורץ [שם], עמ' 666; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 463). בעוד וצלה מציינת נקודת סיום של תנועה, צלה מציינת מצב סטטי, קשר נמשך, או את החוליה המקשרת.

באה לידי מציאות אותה צורה [אלצורה]'.⁸⁵ מנגנון פעולתה של השכילה והאופן שבו שכלו של האדם יוצא מן הכוח אל הפועל זכו לבידור מקיף במחקריהם של אלכסנדר אלטמן, יואל קרמר, הרברט דוידסון ואלפרד עברי, ותפיסת הדבקות של הרמב"ם זכתה לעיון מקיף במחקרו של אדם אפטרמן, ואין כאן המקום להאריך בעניינים אלה.⁸⁶ ההתרחשות כולה, אשר מתוארת במונח אתצאל, נעשית בתחום השכילה ואיננה חורגת ממנה. כדי שהידבקות זו תהיה אפשרית, נחוצה לאדם תשוקה להשכיל וכאמור הכנה מתאימה.

הרמב"ם דן לא רק בתשוקה להשכיל אלא גם בשמחה ואף בעונג הנובעים ממימוש תשוקה מסוימת זו; בלשונו של הרמב"ם זהו 'עונג [אללדה] [...] שאינו מסוג הנאות הגוף [לד'את אלבדן]'.⁸⁷ לכאורה עצם הדיון בעונג מקרב את הרמב"ם אל ההגות הצופית ומעניק להתנסות שתואר מוקד שאיננו השכל ופעולתו. עם זאת עיון קרוב מגלה כי העונג האמור בדברי הרמב"ם אינו נבדל מפעולת השכילה אלא כרוך בה לבלי הפרד. שיאו של הדיון בעונג בתיאור הנודע של מות הנשיקה, עם היחלשות כוחות הגוף והתמעטות תאוותיו: 'ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוה דועכת, מתחזק השכל [...] ומודככת השגתו ו(האדם) שמח [ותגבט] במה שהשיג. והיה כאשר השלם באיבימים ומתקרב למוות, גדלה השגה זאת מאוד. והשמחה [אלגבטה] בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג [אללדה]'.⁸⁸ העונג אינו גמול על חיים שבהם כפה האדם את שכלו על שאר כוחותיו, או מצב שראשיתו רק אחר המוות, אלא הוא נלווה לעצם פעולת השכילה. האדם 'שמח במה שהשיג', 'השמחה בהשגה זאת' גדלה, והנפש עוזבת את הגוף 'בשעת אותו עונג'. העונג, אפוא, הוא בו־זמני עם ההשגה. הרמב"ם חזר על כך באופן ציורי יותר בתארו את מות הנשיקה של משה, אהרן ומרים, ששלושתם 'מתו במצב של עונג ההשגה מעוצם החשק [מאתוא פי חאל לד'ה ד'לך אלדראך מן שדה אלעשק]'.⁸⁹ העונג מיוחס כאן במפורש להשגה, וההגעה אליו איננה

85 מורה הנבוכים ג, ח (תרגום שורץ [שם], עמ' 442; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 310).

86 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; J. L. Kraemer, 'Maimonides on Aristotle and Scientific Method', E. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and His Time*, Washington DC 1989, pp. 53–88; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect & Theories of Human Intellect*, Oxford 1992, pp. 197–209; A. L. Ivry, 'The Logical and Scientific Premises of Maimonides' Thought', idem, A. Arkush and E. R. Wolfson (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 63–97. על הדבקות ראו אפטרמן, דבקות (לעיל הערה 68), עמ' 134–168.

87 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 666; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 463). וראו: S. Stroumsa, "'True Felicity": Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides', *Medieval Encounters*, 4, 1 (1998), pp. 73–75.

88 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 665; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 462).

89 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 665; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 463).

תלויה כשלעצמה במיתה, אלא שהמוות פקד את משה, אהרן ומרים בהיותם במצב (חאל) של עונג. קשה להכריע אם העונג הוא צידה האחר של ההשגה עצמה או שהוא כרוך באופן כלשהו במודעות להשגה. אפשר שהיחלשות הגוף והתמעטות צרכיו ותאוותיו עד שהם מפסיקים לטרווד את התודעה, הם המאפשרים את שימת הלב המועצמת להשגה. כך או כך, העונג איננו מתואר כאן רק כמצב אקסטטי שאחר המוות, שבו האדם מאבד את מובחנותו, אלא ניכר שכדי שאדם יחווה מלכתחילה את העונג נחוצה תודעה הערה באופן כלשהו לעצם ההשגה.

גם במקרה זה הרמב"ם קרוב לא אל הצופים והגותם אלא אל אבן סינא ואל האופן שבו התייחס אל ההשגה השכלית גופה ככרוכה בעונג. עניין זה ניצב במוקד הדיונים בחלק ח ב'ספר הרמיזות וההערות; פתח נפתח לו כבר בהערת הפתיחה לחלק זה, בהבחנה של אבן סינא בין תענוגות גופניים, פנימיים (המשותפים גם לבעלי החיים) ושכליים; והוא חוזר בהגדרת העונג בחלק ח, פרק ג: 'התענוג הוא תפיסה והשגה כדי להגיע אל דבר, אשר בעיני התופס אותו הוא אכן דבר מושלם וטוב באשר הוא כזה'; ושוב בחתימת הפרק: 'כל תענוג תלוי בשני דברים: בהגעה לשלמות שהיא הטוב ובתפיסת השלמות שהיא אמנם כזו'.⁹⁰ אולם הדיון המפורט ביותר שבו נדרש אבן סינא לזיקה שבין עונג להשגה מופיע בפירושו ל'תיאולוגיה של אריסטו', בפירוש לקטע המקביל ל'אנאדה' הרביעית של פלוטינוס (IV.8.i).⁹¹ בדיונו יצר אבן סינא מה שכינה ג'יימס מוריס, ובעקבותיו דמיטרי גוטאס, היפוך אירוני לדבריו האקסטטיים של פלוטינוס: 'בהיכנסו לתחומה של הצפייה [משאדה], המחשבה [פכרה] חוצצת ביני לבין האור והזיו'. בפסקה ארוכה בחן אבן סינא את היחס בין המשאדה לבין ההשגה השכלית:

השגה [שכלית] [إدراك]⁹² היא דבר אחד, צפייה [مشاهدة] היא [דבר] אחר. צפייה באה בעקבות ההשגה כשהמאמץ [המה] פונה להתבונן באחד האמיתי ונחלץ מכל טרדה ומעכב, עד שביחד עם ההשגה באה תפיסת הדבר המושג כהולם ונעים [...]. אני אומר כי רק הניסיון [تجربة] יודיעך על עניין זה שאינו יכול להיות מושכל על ידי ההיקש. שכן בכל אחד מן הדברים המוחשים והמושגים יש מצבים הנודעים על ידי היקש, ומאפיינים [خواص] של מצבים הנודעים על ידי הניסיון. וכשם שהטעם אינו נגיש באמצעות היקש [...]. כך הוא גם במקרה של התענוגות השכליים [اللذة العقلية]. ההיקש יביאך – במה שנוגע למצבים הנעלים של הצפייה ביופי הנעלה – רק לכך שהם נעלים בזיוו. אך

90 ספר הרמיזות וההערות ח, ג (הרוי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 335; מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 753, 757).

91 ראו בגרסה הערבית: ארסטו ענד אלערב, מהדורת ע' בדוי, קהיר 1947, עמ' 44; ובתרגום לצרפתית: G. Vajda, 'Les notes d'avicenne sur la "théologie d'aristote"', *Revue Thomiste*, 51, 2 (1951), pp. 360–361.

92 דוגמאות שונות ל-إدراك ראו בספר הרמיזות וההערות ח, ג, ו, ט, יא, יח; י, ט, כ.

באשר לתכונתם המסוימת של המצבים הללו, רק מגע ישיר יודיעך דבר מה שאינו לכל אדם.⁹³

במוקדה של פסקה זו ניצבים התענוג השכלי, אופיו וזיקתו להיקש. לכל מוחש וכן לכל מושג יש היבט לוגי והיבט התנסותי, או בניסוח אחר, היבט אוניוורסלי והיבט פרטיקולרי. אשר למוחשים, הם פרטיקולריים, ועל כן הם נתפסים על ידי חושינו. למשל אגס יתפס – בין השאר – בחוש הטעם. אולם לכל אגס יש גם צד אוניוורסלי-צורני, אגסיות, והוא נתפס על ידי השכל. חידושו של אבן סינא הוא שגם למושגים אוניוורסליים יש שני היבטים הללו. הם מושגים מן ההיבט האוניוורסלי על ידי השכל, אך ההיקרות של השגתם היא מסוימת, כלומר היא מקרה מסוים של השגה, והם נתפסים במה שכינה מוריס, ובעקבותיו גוטאס, התנסות שכלית.⁹⁴ את ההתנסות הזו כינה אבן סינא צפייה (مشاهدة) או מגע ישיר (مباشرة). לענייני יש חשיבות יתרה לכך שמצב זה כרוך במטען התנסותי-אפקטיווי, כלומר בעונג.⁹⁵ על מנת שאדם יחווה עונג זה, כפי שמתברר מראשית דברי אבן סינא בפסקה המצוטטת, מבנה ההתנסות צריך להיות ללא פיצול, למשל ללא תשוקות סותרות שבהן יילכד – תשוקה למושכלות מצד אחד ומטרד הנובע מצורכי הגוף מן הצד האחר. המטפורה של צפייה כרוכה כאן בהפניית המבט, כלומר התודעה המתבוננת, אל עבר ההשגה. גם בשיח הצופי המונח משאדה כולל בחלק מן המקרים את המבט הנכפל: מבט של האל הצופה בעבדו ומבט של העבד הרואה את האל צופה בו.⁹⁶ במקרה זה עובר הרעיון תמורה, וההכפלה קשורה לכך שהשכל משיג – עניין הנמשל כבר הוא לראייה, והמשיג מבטי בראייתו זו שלו. אם כן אבן סינא לא ניתק בין המחשבה לבין ההתנסות אלא כרך אותן זו בזו לבלי הפרד – הצפייה תלויה בהשגה (إدراك), ועל ההשגה נוספת תודעת ההשגה. בדומה לרמב"ם יש אצל אבן סינא מעקב מתמיד, אשר מונע מן ההשגה לשמוח או להתענג על השגתה, ורק היחלשות הגוף או השקטתו עשויה לאפשר לחוות את עונג ההשגה.

אבן סינא כתב כאמור ב'ספר הרמיזות וההערות', חלק ח, פרק ג כי 'התענוג [المنفعة] הוא תפיסה [إدراك] והשגה [נייל] כדי להגיע [לוصول] אל דבר, אשר בעיני התופס [المُدرك] אותו הוא אכן דבר מושלם וטוב באשר הוא כזה [כלומר מושלם וטוב]'. כפי שהראה ז'ול ינסנס בנייתוהו לפסקה

93 ארסטו ענד אלערב (לעיל הערה 91), עמ' 44, וראו תיקון חשוב על פי כ"י קהיר, חכמה 6M: גוטאס, שכל בלתי מוגבל (לעיל הערה 21), עמ' 368, הערה 40.

94 J. W. Morris, 'The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy', C. E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, MA 1992, p. 191, n. 37. והשוו: גוטאס, שכל בלתי מוגבל (שם), עמ' 368, 371.

95 גוטאס סבר כי שיקולים טלאולוגיים הובילו את אבן סינא לנייתוח זה: מכיוון שאושר (εὐδαιμονία) הוא תכלית החיים הפילוסופיים על פי אריסטו, ביקש אבן סינא לקשור בין המצב האפקטיווי של עונג לבין תיאורית הידע שניסח. ראו: גוטאס, שכל בלתי מוגבל (שם), עמ' 369.

96 סבירי, הצופים (לעיל הערה 18), עמ' 486.

זו, הווצול במובן שייחס לו אבן סינא הוא מימוש של כוח נפשי מסוים.⁹⁷ על פי חלוקת כוחות הנפש שקבע אבן סינא, הווצול של הכוח הכעסני בנפש החיונית עשוי להיות ההגעה להכרעה או ניצחון, בעוד שהווצול של הכוח הנכסף עשוי להיות אוכל או משגל. הווצול האמיתי, במובנו השלם ביותר, הוא כשהשכל מגיע לשלמות ההולמת אותו, או במילים אחרות, כשהוא דבק בשכל הפועל ומשיג את המושכלות. העונג הוא התגובה האפקטיווית על השגת ההגעה אל היעד, ועל תפיסתה בתור שכזו. העונג המוחלט נובע מהגעתה של הנפש השכלית אל השכל הפועל. זוהי כוונתו של אבן סינא גם בדבריו ב'ספר הרמיזות וההערות', חלק ט, פרקים טז–יז, הקושרים בין ריאצ'ה, וצול ולד'ה:

(טז) וכאשר יחצה מן התרגול [رياضة] להשגה [נייל]⁹⁸ [...] אז יורעפו עליו התענוגות העליונים [اللذات العلی], והוא ישמח בנפשו [השכלית] על עקבות האמת המצויים בה [...] (יז) אחרי כן הוא מתעלם [ליגיב] מעצמו וחווה את צד הקדושה בלבד, ואם מבחין [לחז] הוא בעצמו, הרי זה ככל שהוא [עצמו] מבחין [לחזטה] [...] במצב זה ההגעה [وصول] היא אמיתית.⁹⁹

צד הקדושה כאן, כמו במקומות אחרים ב'ספר הרמיזות וההערות' שבהם נדרש אבן סינא לצירוף זה או לניסוח קרוב אליו, מתייחס לשכל הפועל, מקור השפע של הנפש השכלית.¹⁰⁰ הדגש בהגעה הוא על עצם השגתו של השכל, והעונג הוא תולדה של התודעה הערה להישג השכלי שאליו הגיעה. ניתן אפוא לראות הן את הקרבה בין דברי הרמב"ם לדבריו של אבן סינא, הן את ההיבדלות ושינוי הדגש שהציע אבן סינא לעומת השיח הצופי, בעשותו שימוש במונחים הצופיים. במסגרת היבדלות זו הדגיש אבן סינא את השגת השכל כתכלית האדם – ולא כאמצעי או כשלב ביניים למימוש עניין אחר; הטעים כי הווצול האמיתי איננו אפשרי בלא פעולת שכיחה – ובמובלע קבע כי אין כל דרך להגעה זולת השכיחה; וכן קבע כי העונג כרוך בלא הפרד בהשגה השכלית ואינו מתקיים בלעדיה.

ג. מערפה

אבן אלעריף כתב כאמור בחיבורו 'המושבים הנאים' כי 'ההכרה [معرفة] היא דרך, והידיעה [علم] ראייה. בעל הידיעה מבקש ראייה אלי, ובעל ההכרה מבקש ראייה בי'. ההבחנה של אבן אלעריף בין מערפה לבין עלם חוזרת ונשנית בשיח הצופי, בדבריהם של שורת מחברים; לכל מחבר

97 ינסנס, אבן סינא (לעיל הערה 21), עמ' 49.

98 דוגמאות שונות ל'נייל' ראו: ספר הרמיזות וההערות ח, ג, ט, יח; טז, טז, יז, י, ח.

99 ספר הרמיזות וההערות ח, ג (הרוי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 350; מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 833–835).

100 ראו גם: ספר הרמיזות וההערות ח, יד; ט, א, ב.

דגשיו המיוחדים וההטעמה המסוימת שנתן למתח בין שני המונחים, ולא ניתן לייצב את אופייה של ההבחנה ולתת בה סימנים מובהקים.¹⁰¹ ובכל זאת משותפות לרוב המחברים עצם ההבחנה, כלומר ההסכמה שיש הבדל כלשהו בין עלם למערפה,¹⁰² וכן קביעת הייררכייה ביניהם.¹⁰³ בחלק מן המקרים המערפה מוגדרת כידע נעלה ונסתר המושג בדרכים, בתנאים ובנסיבות שונים מאלו שבהם מושג העלם, שהוא ידע הנשען על מתודה עיונית ועל שיקול הדעת.¹⁰⁴ פיתוח מסוים של עניין זה נמצא בדברי אלקשירי ב'איגרת על ידע הצופיות'. בראשית 'שער הכרת האל' קבע אלקשירי: 'על פי המלומדים [علماء], ההכרה [معرفة] היא ידיעה [علم]. כל ידיעה היא הכרה, וכל הכרה ידיעה. כל מי שידוע את האל יתעלה הוא בעל הכרה, וכל בעל הכרה הוא בעל ידיעה'.¹⁰⁵ בראשית דבריו הציג אפוא אלקשירי עמדה המזהה בין מערפה ובין עלם, והציג אותה כעמדתם של העלמאא, המלומדים או חכמי הדת. לעומתה הציג תפיסה חלופית, צופית:

אצל בני הקהילה הזאת [הצופים] הכרה היא תוארו של מי שמכיר את האל בשמותיו ובתאריו. מתוך כך הוא שם את אמונו באל בכל מעשיו, מתנער ממגרעותיו ומתכונותיו הרעות, עומד לפתחו שעות ארוכות ומתמיד בהתייחדות הלב עימו, מסביר פנים אל האל ונותן בו אמן בכל מצביו [...]. הוא שומע את דבר האמת [ההדגשה שלי] יתעלה, ומתוכו הוא מכיר את רזי תהפוכות גזירותיו, לזה קוראים 'בעל הכרה', ולמצבו קוראים 'הכרה' [معرفة].¹⁰⁶

לפי אלקשירי הגישה הצופית מבחינה בין ההכרה (מערפה) לבין הידע (עלם). ההכרה איננה רק ידיעה של מושאים מסוימים, אלא היא כרוכה בשינוי אופי ההתייבבות בפני האל ובהשגת קרבה אליו על ידי התנערות משורה של פיתויים שמציבים בפני האדם הן מבנה הרכבתו הן הקהילה שאליה הוא שייך. רק במצב פרוש יזכה האדם לידע אינטימי של סתרי האלוהות. אלקשירי ביאר כאן את הגישה הצופית להכרה, אך לא פירט מה דעת הצופים באשר לידע. עם זאת אפשר

101 דברי סבירי על אבן אלערבי יפים גם לעניין זה. ראו: סבירי, הצופים (לעיל הערה 18), עמ' 482, הערה 42.

102 סבירי, הצופים (שם), עמ' 467.

103 על ההבחנה בין מערפה לבין עלם ראו: סבירי, הצופים (שם); J. Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, New York 2004; R. Shah-Kazemi, 'The Notion and Significance of ma'rifa in Sūfism', *Journal of Islamic Studies*, 13, 2 (2002), pp. 155–181; R. Arnaldez, 'Ma'rifa', *Encyclopedia of Islam*², VI, pp. 586–571; J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddīn al-Īcī Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, Wiesbaden 1966, pp. 78–79; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*, Leiden 1986, pp. 161–162

104 עם זאת ראו את דברי אבן ערבי המהפכים את היחס: סבירי, הצופים (לעיל הערה 18), עמ' 482. באורה מעניין – ואולי פולמוסי – אבן ערבי ייחס עמדה דומה למחברים צופים אחרים.

105 אלקשירי, רסאלה (לעיל הערה 18), עמ' 311, כאן בתרגומה של סבירי, הצופים (שם), עמ' 473.

106 שם.

להניח שידע נתפס כאן באופן לעומתי להכרה, כלומר הוא איננו התנסות מיידית או אינטימית אלא מתאפיין בתהליכי הלימוד המתאימים למלומדים, כלומר בפעולת שכילה של הסקת דבר מתוך דבר ודליית תובנות מתוך גופי הידע הקיימים.

למתח האמור בין מערפה לבין עלם, המופיע אצל חלק מן ההוגים הצופים, חפיפה מסוימת עם אחד המתחים היסודיים בהגותו של אלע'זאלי, שמרכזיותו הלכה וגברה בעקבות ההשפעה שהותירה כתיבתו בעולם האסלאמי. זהו המתח בין ידע שניתן להגיע אליו בדרך העיון השכלי לבין ידע על-שכלי, שהוא לפי אלע'זאלי נחלתם של הצופים, וכפי שהצהיר אלע'זאלי באופן פרוגרמטי בחיבורו 'אלמנקד' מן אלצ'לאל' (הפודה מן התעייה): 'ולמעלה מן דרגת השכל יש שלב אשר בו נפתחת עין נוספת, ובעין זו רואה האדם נסתרות [...] אשר השכל [עقل] רחוק מהם, וכן קבע כי 'מעל שלב השכל מצוי עוד שלב עליון, וכי השכל עצמו הוא עד ל'חוסר האונים שלו עצמו באין יכולת לו לרדת לעמקם של הדברים הנתפסים בעין הנבואה'.¹⁰⁷ מן הצד האחד הציב אלע'זאלי ידע שנרכש בדרך העיון, הכרוך בדיון פתוח ובחקירה רציונלית של טבע המציאות, שנכללים בה לא רק העולם התת-ירחי אלא כלל הקוסמוס; בחקירה ובביאור של העקרונות הראשונים ומערכי הסיבות הנגזרים מהם; בדיון מתמשך ובבדיקה תדירה של תקפותן של דרכי החקירה המשמשות לשם טעינת כל טענה שהיא. מן העבר האחר מונח רובד של ידיעה שמעבר לשכל, הכוללת השגה הנעלה ממה שניתן להשיג בדרכי העיון, והמאפשרת לבחון על פיה את הישגי השכל.

אשר לעצם ההבדלה בין מערפה לבין עלם אצל אלע'זאלי, אין המדובר בהבחנה חותכת. ככלל כפי שציין פריד ג'ברה, שני המונחים משמעותם דומה, ויש הבחנה ביניהם רק בהקשרים טכניים מסוימים.¹⁰⁸ עם זאת כפי שהראה אלכסנדר טרייגר, יש מקרים שבהם מערפה מורה על ידע הנעלה מן העלם, ואלע'זאלי דבק במונח מערפה כשהוא דן בידע המוליך לאושר (סעאדה) בעולם הבא. כמו כן יש שאלע'זאלי השתמש בהבחנה בין מערפה לבין עלם על מנת להצביע על שני ממדים נבדלים בחיי אדם: העיון והידע המעשי, וכשם שהעיון נעלה מן המעשה, כך המערפה נעלה מן העלם.¹⁰⁹ כדברי אלע'זאלי:

107 אלע'זאלי, הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות, תרגמה ח' לצרוסייפה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 61, 66, 71, בשינויים; הנ"ל, אלמנקד' מן אלצ'לאל, בירות 1968, עמ' 110-111, 116-117, 124. הבחנה דומה ראו: al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār (Niche of Lights): A Parallel English-Arabic Edition*, trans. D. Buchman, Provo, UT 1998, p. 38; ובתרגום לעברית: אבו חאמד מחמד אלע'זאלי, גומחת האורות, תרגם א' אלקיים, ירושלים תשע"ח, עמ' 241-242. לדיון בפסקה זו ראו: A. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, New York 2012, p. 51

108 R. M. Frank, *al-Ghazālī: F. Jabre, La notion de la Ma'rifa chez Ghazali*, Beirut 1958 and the Ash'arite School, Durham 1994, pp. 105-106

109 טרייגר, ידע בהשראה (לעיל הערה 107), עמ' 33.

דע כי ניתן להימנע מן האשליה באמצעות שלושה דברים: השכל [עقل], הידע [עלם] וההכרה [מعرفة], שאין מבלעדיהם. בשכל, כוונתי היא לנטייה המולדת [الفطرة الغريزية] ולאור השורשי שבזכותו משיג האדם את אמיתותיהם של הדברים [...]. שנית, בהכרה כוונתי היא שעל האדם להכיר ארבעה דברים: את נפשו, את אלוהיו, את העולם [הזה] ואת העולם הבא [...]. ההיבט השלישי הוא הידע, בו כוונתי הכרת ההתקדמות בדרך לאלוהים כמו גם ידיעת מה שמקרב ומרחיק מן האל והידע על הסכנות, המשוכות והסיכונים ואיזומי הדרך. כל אלו נדונו בספרי החייאת מדעי הדת.¹¹⁰

כפי שהעירה מרגרט סמית בדיונה בפסקה זו, אלע'זאלי הלך בדבריו בעקבות אלהארת' אלמחאסבי, שעשה בחיבוריו 'כתאב אלעלם' (ספר המדע) ו'אדאב אלנפוס' (חינוך הנפשות) הבחנה דומה.¹¹¹ הדגש המיוחד בדברי אלמחאסבי הוא על הבדלת הידע, המושג על ידי תהליכי שכיחה (עלם), מן ההכרה, הניתנת לאדם באופן לא מתווך. באמצעות ההכרה, לפי אלמחאסבי, יכול האדם להשיג ידע על עצמו ועל אלוהיו ועל ערכו של העולם בהשוואה לעולם הבא.¹¹² בשליש האחרון של פרק ג בחלק ג ב'מורה הנבוכים' נדרש הרמב"ם לשורש ער'ף במסגרת תת־דיון הקשור לדבריו לשלושת האבות ולמשה ולהשגחת האל עליהם, אך המהווה מפנה מבחינת נושא ביחס לשאר הפרק.¹¹³ וכך הציג הרמב"ם את תת־הדיון הזה: 'עלה בדעתי עכשיו היבט נפלא מאוד של עיון [וג'ה נט'ר גריב] שעלי־ידו נפתרים ספקות ומתגלים סודות אלוהיים. כי כבר הסברנו בפרקי ההשגחה שלפי מידת שכלו [עקל] של כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו, לכן האדם שהשגתו שלמה [פאלשכ'ץ אלכאמל אלדראך], ששכלו ממשיך להיות עם האל תמיד, תהיה ההשגחה עליו תמיד'.¹¹⁴ הרמב"ם הצהיר אפוא על היבט חדש של נושא שכבר נדון. ואכן בפרק יז בחלק ג הוא כבר קבע כי השגחת האל נמצאת ביחס ישר להישגיו השכליים של האדם. החידוש בפרק נא הוא המבט על עניין זה מצד הפגעים שעשויים לפקוד את האדם. לדברי הרמב"ם ניתן להסביר את התרחשות הרע על ידי הפסק העיסוק השכלי על ידי האדם, המוצג כהפסק המגע עם האל וכהסתר פני האל. כל עוד האדם נמנע מהסחת הדעת,

110 אלע'זאלי, אחיאא (לעיל הערה 25), ג, עמ' 560–562.

111 M. Smith, *Al-Ghazālī, the Mystic: A Study of the Life and Personality of Abū Hāmid Muhammad Al-Tūsī Al-Ghazālī*, London 1944, p. 124. סמית הפנתה לכ"י מילאנו, אמברווינה 460, אולם מאז נדפס החיבור. ראו: אלמחאסבי, כתאב אלעלם (מהדורת מ' מואלי, תוניס 1975, עמ' 86); כן ראו: אלמחאסבי, רסאלה אדאב אלנפוס, בירות 1991, עמ' 76.

112 סמית, אלע'זאלי (שם), עמ' 124. על אף השפעתו של אלמחאסבי על בחיי אבן פקודה, שעליה עמד גולדרייך, לא ניתן לזהות הבחנה דומה בין עלם למערפה ב'חובות הלבבות'. ראו: גולדרייך, המקורות הערביים (לעיל הערה 17).

113 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 664; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 462).

114 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 662; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 460).

משיג את האל שלא על ידי הדמיון, וזוכה לשמחה הכרוכה בהשגה אשר דנתי בה לעיל, הוא לא יסבול לשיטת הרמב"ם כל רע:

כאשר מחשבתו של אדם, השגתו [אדראכה] את האל יתעלה בדרכים האמיתיות [אלטרק אלחקיקיה] ושמחתו [גבטתה] במה שהשיג [אדרך] זכות, לא ייתכן כלל שיפגע באדם ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם האל והאל עמו. אבל כאשר הוא סר ממנו [אצ'ראבה] יתעלה ויש אז חציצה [מחג'וב] בינו ובינו – אזי הוא חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו. מפני שהעניין המחייב את ההשגחה וההצלה מים המקרה הוא השפע השכלי הזה [אלפיץ' אלעקלי].¹¹⁵

פסקה זו רוויה בלשון צופית – הצירוף 'הדרכים האמיתיות', אזהרות מפני ההתרחקות מן האל והחציצה בין האל לבין האדם אשר יש להסיר. אולם עיון קרוב בפסקה מגלה כי נמוג בה יין ישן בקנקן חדש, כלומר מובע בה בלשון צופית מה שכבר הובע בדרך אחרת בפרק יז בחלק ג. שם הציע הרמב"ם, לאחר מניין השיטות האפשריות להשגחה, הסבר נטורליסטי אשר כינה 'דעה [...] קרובה יותר אל ההיקש השכלי [אלקיאס אלעקלי]'.¹¹⁶ הרמב"ם המשיך וקבע כי 'ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי, ובעקבות המין שבו מידבק אותו שפע שכלי'. עמדה זו עולה בקנה אחד עם מה שקבע קודם לכן כעמדתו של אריסטו, אף שהרמב"ם הרחיבה כך שתכלול עתה גם את שפיעת השפע על האדם, הנעשית באמצעות מימוש שכלו המשיג את האמיתות. על פי התפיסה בפרק יז ההשגחה היא השם שניתן לשפע השכלי שעיומו בא האדם במגע כאשר הוא משכיל. כיצד רמתיישב עיון זה עם דברי הרמב"ם ש'לא ייתכן כלל שיפגע באדם ההוא [המושגח] מין ממיני הרעות?' הרמב"ם לא דיבר כאן מפורשות, אולם מדבריו ניתן להבין כי האדם המשוקע במימוש שכלו, הולך ונעשה אדם באופן מהותי, כלומר בעל הכושר להשכיל אשר מממש את כושרו זה, ואז הוא מאבד את הזיקה לזהותו הפרטיקולרית. שכלו הדבק בשכל הפועל, כלומר דבק באמיתות אוניורסליות, משכח ממנו את הארעיות ואת יד המקרה של חייו בעולם. התאונות והתקריות שעשויות לפקוד אותו הן כאין וכאפס לעומת שפע ההשגחה אשר הוא חווה. ניתן לראות אפוא את הרציפות הרעיונית בין שני הפרקים ואת עקביותם של עקרונות המערכת האפיסטמולוגית המימונית.

הרמב"ם ציטט פסוקים אחדים ממזמור צא מתהילים המתבארים לדעתו על ידי תפיסת ההשגחה שתוארה, והמעניקים לה עיגון במקרא, ואחר כך חתם את הדיון בהשגחה:

לאחר מכן הוא נותן את הטעם להגנה רבה זאת ואומר שהסיבה להשגחה רבה זאת באדם פרטי [אלשכ'ץ] זה היא: 'כי בי חשק ואפלטוהו, אשגבהו כי ידע שמ' (תה' צא 14).¹¹⁷

115 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 663; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 461).

116 מורה הנבוכים ג, יז (תרגום שורץ [שם], עמ' 480; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 340).

117 על ידיעת השם כהשגת השכל הפועל (אדראך אלעקל אלפעאל) ראו: מורה הנבוכים א, סב (תרגום שורץ

[...] הרי הוא, אפוא, כאומר: הגנה זאת לאדם זה היא מפני שידע אותי [ערפני] ולאחר-מכן חשק בי. הרי יודע אתה את ההבדל בין אוהב וחושק, כי האהבה המופלגת עד שלא נותרת מחשבה [פכר] על דבר אחר זולת האהוב הזה היא החשק.¹¹⁸

הרעיון שהאדם הפרטי זוכה להשגחה מתברר כטעון במתח רב, שכן ככל שהאדם מושגח, כך הוא נעשה פרטי פחות – ולו בתודעתו – בשל המוכוונות והמלאות של חיבורו לשכל הפועל. חיבור זה מתואר כאן כמצבו של מי שלא נותרה בו מחשבה 'על דבר אחר זולת האהוב', כלומר זולת האל; הקשר אל האל – כפי שלא נלאה הרמב"ם מלהזכיר – הוא באמצעות החיבור לשכל הפועל. זוהי הפסקה שבה נדרש הרמב"ם לשורש ער"ף, בצורת הפועל ערפני. דברי הרמב"ם 'הגנה זאת לאדם זה היא מפני שידע אותי ולאחר מכן חשק בי' מציבים התרחשות מדורגת, תחילה הידיעה ולאחריה החשק. דירוג זה נראה כהיפוך של היחסים המדורגים שבפסוק 'כי בי חשק ואפלטו, אשגבהו כי ידע שמי'. כלומר שלא כדברי הפסוק שהאל לא רק יציל את החושק בו – המשול על פי מבנה התקבולת לידע שמו – אלא אף ירוממו.¹¹⁹ הדירוג של הרמב"ם גם יוצר קושי – האין הידיעה מגיעה רק בעקבות התשוקה להשיג? על מנת לנסות להסביר את דבריו, ועל מנת להבין את טיבה של הידיעה הנדונה כאן, יש לשוב לאמור בתחילת תת-הדייון על ההשגחה ולמה שנראה כמקורו האסלאמי. בהמשך לדברי הפתיחה 'עלה בדעתי עכשיו [...] כתב הרמב"ם:

כבר הסברנו בפרקי ההשגחה שלפי מידת שכלו [עקל] של כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו, לכן האדם שהשגתו שלמה [אלשכ"ץ אלכאמל אלדראך], ששכלו ממשיך להיות עם האל תמיד, תהיה ההשגחה עליו תמיד. אך האדם שהשגתו שלמה שבמשך זמן-מה התרוקנה מחשבתו מהאל, ההשגחה עליו תהיה רק בשעה שהוא חושב על האל, ותסור ממנו בשעה שהוא עסוק. אבל אין היא סרה ממנו כמו שהיא סרה ממי שלא השכיל מעולם [...] שכן אין לאותו בעל-השגה-שלמה [אלכאמל אלדראך] בזמן עיסוקו שכל בפועל [עקל באלפעל], אלא אותו שלם משיג או בכוח קרוב [קוה קריבה], והוא משול או לסופר מומחה [אלכאתב אלמאהר] במצב שאין הוא כותב.¹²⁰

פסקה זו תואמת את הנאמר לעיל, שההשגחה תלויה במידת ההשגה השכלית, ושאינן היא כרוכה בגישה לידע הנחשף לאדם רק לאחר שמיצה את יכולתו להשכיל. במילים אחרות, העארף שידע

[שם], עמ' 160–161; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 104).

118 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [שם], עמ' 664; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 462).

119 אפשרות פרשנית נוספת היא לקרוא את התקבולת כתקבולת כיאסטית שאין בה העצמה בצלע השנייה, כלומר לפרש את שג"ב כאן במשמעות של הצלה, והשוו למשל: 'מש' יח 10. אני מודה לרחלי פריש שהאירה את עיניי בעניין זה.

120 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 662; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 460).

את האל אינו נחשף לידע מסדר אחר מן העלם. עניין זה מתבהר גם מעיון בפרק ה בחלק א, בפסקה שנדונה לעיל, ובה עסק הרמב"ם בתנאים לידיעת האלוהים, שכוללים בראש ובראשונה את ההכשרה ב'אלעלום ואלמעארף', צירוף שבו השתמש הרמב"ם פעמים מספר גם בפירוש המשנה, ושבשום מקרה אינו חורג מן ההקשר של לימוד המדעים.¹²¹ באופן דומה הדגיש הרמב"ם את חשיבות לימוד הפיזיקה (אלעלם אלטביעי) לידיעת ה' (מערפה' אלאלאה) בפרק נה בחלק א.¹²² וכן עולה ההקבלה בין עלם למערפה בפרק מה בחלק א, אף ששם לא בקשר למדעים אלא כפירוש לפועל העברי שמע, שהוראתו קשורה 'לענין ידיעה [אלעלם] והכרה [אלמערפה].'¹²³

ניתן ללמוד דבר מה על אודות הידיעה שעליה דיבר הרמב"ם מתוך עיון במשל שהביא. במשל תיאר הרמב"ם מצב יחיד, אך ניתן ללמוד ממנו – גם לאור הדיון בפסקה זו – על שני מצבים נוספים. המצב המתואר הוא של 'סופר מומחה במצב שאין הוא כותב', וניתן ללמוד מכך הן על מצב נחות ממנו, שבו אדם בעל פוטנציאל לכתובה עדיין לא למד לכתוב, הן על מצב נעלה ממנו, שבו האדם שהוכשר לכתובה כותב בפועל. הסופר במצב המתואר במשל נמשל לבעל השגה שלמה שאיננו, בזמן נתון כלשהו, שכל בפועל. כלומר על מנת להיעשות בעל השגה שלמה, היה עליו להגיע לכדי ידיעה בזמן מן הזמנים ולהיעשות לבעל כוח קרוב, שהוא יכול לממש על ידי השכלה בפועל גם בהמשך. אולם מה יביא את בעל ההשכלה השלמה להמשיך להיות שכל בפועל, כאותו הסופר שאינו רק יודע כתוב אלא גם כותב ממש? הרמב"ם לא אמר זאת במפורש בפסקה זו, אך נראה שהדבר מתפרש על ידי הדברים שצוטטו לעיל: 'ידע אותי [ערפני] ולאחר-מכן חשק בי'. החשק איננו רק התשוקה לדעת אלא הוא התשוקה להתמיד במימוש השכל אחר ההשגה, או אפשר גם: התשוקה להתמיד במימוש השכל, בהיות שכל בפועל, גם לאחר הידיעה, בלי לסגת למצב שבו האדם הוא בעל השגה אך איננו שכל בפועל.¹²⁴ נראה אפוא כי השכל נעשה שכל בפועל הן כאשר האדם רוכש דבר מן המושכלות באמצעות הזיקה לשכל הפועל, הן כאשר הוא מתבונן או מעיין במושכלות אשר רכש. כך או כך, היות שכל בפועל הוא מצב שעשוי להתפוגג, ורכישת המושכל איננה נעשית אחת ולתמיד. אפשרות פרשנית זו זוכה לחיזוק מעיון בשתי פסקאות מאבן סינא. האחת מהן, שהיא כפי

121 מורה הנבוכים א, ה (תרגום שורץ [שם], עמ' 38; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 19); פירוש המשנה (משנה עם פירוש הרמב"ם, א, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט), הקדמה למשנה (שם, א, עמ' לט, שורה 11); הקדמה למסכת אבות (שם, ד, עמ' שפט, שורות 11-12).

122 מורה הנבוכים א, נה (תרגום שורץ [שם], עמ' 136; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 88. והשוו: מורה הנבוכים ב, ב (תרגום שורץ [שם], עמ' 268; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 176).

123 מורה הנבוכים א, מה (תרגום שורץ [שם], עמ' 99; מהדורת יואל ומונק [שם], עמ' 65).

124 התשוקה במובן זה איננה רק מבנה של חוסר המבקש להתמלא, ומשהתמלא – הושבע. גישת הרמב"ם מתארת מצב – הנדמה פרוקסלי – של תשוקה מתמדת, גם אחר ההשגה הראשונית. יתר על כן, אין זו רק תשוקה אין-סופית שאינה יכולה לדעת שובע, אלא שהיא בעת ובעונה אחת מצב של עונג מתמיד הכרוך בהשגה.

הנראה המקור למשל הסופר של הרמב"ם, נמצאת בחיבורו 'על הנפש' מתוך 'הריפוי', והשנייה, שנכתבה בזיקה לפסקה הראשונה, מופיעה ב'ספר הרמיזות וההערות'.
 בחיבור 'על הנפש' השתמש אבן סינא בדימוי הסופר על מנת לבאר את הצורות השונות שבהן מתייחס כוחו העיוני של האדם למושכלות האצורות בשכל הפועל:¹²⁵

לכוח העיוני יש יחסים שונים לצורות אלו, זאת משום שדבר שמדרכו לקבל דבר אחר, מקבלו לעתים בכוח ולעתים בפועל. כוח נאמר בשלושה מובנים לפי מוקדם ומאוחר: [א] [...] על ההכנה המוחלטת, אשר דבר ממנה אינו יוצא אל הפועל [...] וזה ככוחו של פועל לכתוב. [ב] כוח ייאמר על הכנה זו, כאשר מה שקורה לדבר הוא מה שמאפשר לו להגיע לקניית הפעולה בלא אמצעי, כמו כוחו של נער שהתבגר והכיר קולמוס ודיו את האותיות הפשוטות – כך שהוא יכול לכתוב. [ג] כוח ייאמר על הכנה זו, כאשר הגיע הכלי לשלמות וכאשר באמצעות הכלי נעשתה ההכנה השלמה, כך שבעל ההכנה יוכל לפעול כל אימת שירצה, בלא צורך לקנות שלמות [...] כמו כוחו של סופר שהשיג שלמות במלאכתו גם כאשר אינו כותב בפועל.¹²⁶

דוידסון ועברי כבר דנו בדבריו אלו של אבן סינא,¹²⁷ ולא ניתן להאריך כאן בניתוח הדברים. לענייני יצוין כי יש הקבלה בין דברי אבן סינא לבין דברי הרמב"ם הן בעצם המשל על הסופר וכוח הכתיבה, הן בנמשל על כוחו של אדם להשכיל ועל האופן שבו הוא משכיל בפועל – אם כי במשל אצל הרמב"ם מצב ב נעדר, או לכל הפחות אין הבחנה בינו לבין מצב ג. גם במשלו של אבן סינא מובלע שלב נוסף, שאינו נאמר בעצם המשל אף שהוא חלק ממבנה הנמשל, והוא המצב שבו האדם לא רק יכול 'לפעול כל אימת שירצה' אלא מממש את כוחו הזה ומשכיל בפועל. אכן בהמשך דבריו התייחס אבן סינא למצב זה – אף שלא המשילו לסופר בשעת כתיבתו – באומרו: 'לעתים יחסו של הכוח העיוני לצורות הוא יחס מסוים מטבעו של הפועל המוחלט. זאת כאשר הצורה המושכלת נוכחת בו והוא מעיין בה ומשכילה בפועל, ומשכיל שהוא משכילה בפועל. ואז בשלב זה הוא שכל נקנה'.¹²⁸

אף כאן נשאלת השאלה מהי הדינמיקה המביאה את האדם לעבור ממצבו של הסופר המומחה הבטל ממלאכתו, כלומר מן המצב שבו הוא יכול להשכיל לאחר שכבר רכש את המושכלות (או את חלקן) אך אינו עושה זאת, לבין המצב של הכתיבה בפועל, כלומר של התממשות הכוח הזה. מענה על שאלה זו ניתן בדברי אבן סינא ב'ספר הרמיזות וההערות', שבו עיין בסוגיה שנדונה

125 אבן סינא הגדיר ב'על הנפש' את הכוח העיוני: 'כוח שמדרכו להיות מוטבע בצורות הכוללות המופשטות מן החומר' (הררי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 131).

126 הררי אנתולוגיה (שם), עמ' 131–132.

127 דוידסון, אבן סינא (לעיל הערה 86), עמ' 84–85; עברי, ההנחות הלוגיות והמדעיות (לעיל הערה 86), עמ' 74.

128 הררי, אנתולוגיה (לעיל הערה 19), עמ' 133.

כאן מנקודת מבטו של העשק. שינוי נקודת המבט לא שינה את קווי היסוד שהוצבו בדיון אלא הוסיף לו היבט הנעדר מן התיאור שב'על הנפש'.

דיונו של אבן סינא ב'ספר הרמיזות וההערות' מתחיל בחלק ח, פרק י, בהצגת האופן שבו הגוף ומאוייו מעכבים את השגת העונג שאינו משל הגוף, ההכנה הנדרשת לשם השגת העונג הזה והנסיבות שבהן אפשר להשיגו. בחלק ג, פרק יד הציג אבן סינא לראשונה את המכיר: 'המכירים [العارفين] הנקיים [מדופי], אם תסולק מהם זוהמת ההתחברות אל הגוף וייחלצו מכבלי טרדותיו [...] יוטבעו בחותם השלמות [الكمال] העליונה ויפקדם התענוג [اللاذعة] העליון'.¹²⁹ בסעיפיו הקודמים של מחקר זה התברר כי השלמות העליונה היא השגת המושכלות על ידי האדם, ונותח העונג הנלווה להשגה. אבן סינא לא ייחס לעארף ידיעה החורגת מן המתאפשר בתהליכי השכלה. לשיטתו מה שמפריד בין העארף לבין הידע הוא הגוף, המעכב בעד האדם מלהשיג את המושכלות, ולא – כאצל אחרים מן המיסטיקנים – השכל, אשר אינו מקרבו מספיק אל תחומה של ידיעה מיוחדת כלשהי. בהמשך דיונו, בפרק יח, קבע אבן סינא: 'אהבה [العشق] האמתית היא הפקת שמחה [الابتهاج] מהשגת מושג [بِتصَوُّر] נוכחותה של עצמות מסימת. והתשוקה [الشوق] היא התנועה לעבר מימוש הנאה זו [...] כל משתוקק [مشتاق] הוא זה שכבר השיג [نال] דבר מה והחמיץ [وفاته] דבר מה'.¹³⁰

כל יש המשיג את מה שהולם את שלמותו חווה עונג, ולאדם העונג העילאי – הנזכר כאן במונח עשק אך לפרקים נזכר במונח לד'ה – הוא השגת המושכלות, שגלווית אליה השמחה.¹³¹ חשוב לענייני שאבן סינא הוסיף כאן כי השגת השלמות ואובדנה לאחר מכן מביאים להופעתה של תשוקה להשיגה בשנית, עניין הבא לידי ביטוי בתנועה לעבר השלמות האמורה, והעולה בקנה אחד עם אמירתו של אבן סינא בפרק יג באותו החלק: 'תשוקה [...] היא תוצאה של נכונות אשר מעוררים אותה ההישגים שכבר הושגו'.¹³² זוהי אפוא גרסתו של אבן סינא לתהליך המדורג שנדון לעיל בנוגע ל'מורה הנבוכים': השגת הידיעה, המוגדרת כמצבו של העארף, ובעקבותיה העשק. נוסף על כך מתברר כאן טיבו של תהליך התחדשות התנועה לעבר המושכלות לאחר השכלתן. כפי שביאר אבן סינא, האדם אינו יכול להימצא במצב של אהבה מתמדת, אלא הוא לכל היותר מגיע לדרגתם של ה'אוהבים המשתוקקים' (العشاق المشتاقين).¹³³ הללו כבר השיגו

129 ספר הרמיזות וההערות ג, יד (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 340; מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 764).

130 ספר הרמיזות וההערות ג, יח (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 342, בשינוי קל; מהדורת דניא [שם], עמ' 782–783).

131 ראו דברי אבן סינא בספר הרמיזות וההערות ח, ט (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 337–338; מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 762–767. אשר למונח לד'ה, אבן סינא נדרש אליו מייד בפסקה הבאה בדבריו על 'דרגת האוהבים המשתוקקים', שהללו, 'הואיל והם אוהבים, הרי כבר השיגו דבר מה, כך שהם מתענגים [ملذنون]' (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 342; מהדורת דניא [שם], עמ' 785).

132 ספר הרמיזות וההערות ח, יג (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 339; מהדורת דניא [שם], עמ' 772).

133 ראו ספר הרמיזות וההערות ח, יח (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 342; מהדורת דניא [שם], עמ' 785).

דבר מה והתענגו עליו, אך מצבם, הכרוך בנסיגה הכרחית, כפה עליהם את התשוקה להשגה שנייה. הוא ביאר את מבנה התנועה הזו בהבהירו את מצבו של האדם ביחס להשגתו:

תשוקה [الشوق] זו היא ראשיתה [מבדא] של תנועה מסוימת; שהרי אם תכליתה של אותה תנועה היא השגת [ניל] המטרה המבוקשת, יתבטל החיפוש אחריה והשמחה תהיה אמיתית. נפשות בני אדם, אם ישיגו את הנועם [الغبطة] העילאי העליון בחיי העולם הזה, יהיה הנשגב שבמצביהן בכך שתהיינה אוהבות ומשתוקקות [عاشقة مشتاقة], ולא תהיינה נטולות תשוקה אלא בחיי העולם הבא.¹³⁴

האהבה היא ראשיתה של התשוקה, ואולי מוטב, מקורה של התשוקה, כלומר מקור הרצון להשיג את השלמות היאה לכל י.ש. לאחר שהשלמות הזו מושגת, מופיעה התשוקה להשיגה שוב. השאלה שנשאלה באשר למשל שהובא ב'על הנפש', מה עומד ביסוד הדינמיקה המביאה את הסופר המומחה להידרש למלאכת הכתיבה, או בלשון הנמשל, מה מביא את בעל ההכנה השלמה להימצא במצב של המשכיל בפועל, באה על פתרונה דרך מנגנון התשוקה המוביל מן הידיעה דרך התשוקה אל האהבה. אולם בזאת לא תם מערך הזיקות בין דבריו של אבן סינא לאלו של הרמב"ם.

בחלק ח, פרק יט דן אבן סינא בעשק ובשוק יחדיו: 'אם תעיין בעניינים אלו ותהגה בהם, תמצא לכל דבר מהדברים הגשמיים שלמות [כמלא] מיוחדת לו, וכמו כן אהבה [عشقا] רצונית או טבעית לאותה שלמות, ותשוקה [شوقا] רצונית או טבעית אליה, כאשר שלמות זו נפרדת מן המשתוקק. אלו הם רחמים [رحمة] מאת ההשגחה העליונה [العناية], באופן שבו היא משמשת כהשגחה [عناية].¹³⁵ במסגרת זו לא ניתן להציע ניתוח לתפיסת ההשגחה של אבן סינא ולאופן שבו נקשר דיונו בהשגחה כאן לדיונים אחרים ב'ספר הרמיזות וההערות' ובשאר כתיבתו.¹³⁶ יצוין כי אבן סינא העמיד כאן גישה מדורגת להשגחה, וגישה זו זרה במידה לתפיסת ההשגחה של הרמב"ם. עם זאת הוא העמיד את השגחת האדם בראש המדרג הזה, שכן שלמותו ואהבתו הן הנעלות ביותר, ובזאת הטרים אבן סינא את הגישה המימונית. אם כך ואם כך, החשוב לענייני הוא עצם העובדה שבדבריו אלו כרך אבן סינא את סוגיית ההשגחה בשאלת העשק ובמצבו של העארף, וכל זאת ביחידה טקסטואלית דחוסה של שישה פרקונים בני משפטים ספורים. עצם הצבתם של שלושת המונחים הללו יחדיו אינה טריוויאלית ואינה מוכרת לי מכתביהם של

134 ספר הרמיזות וההערות ח, יח (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 342–343, בשינוי קל; מהדורת דניא [שם], עמ' 786).

135 ספר הרמיזות וההערות ח, יט (הרוי, אנתולוגיה [שם], עמ' 343, בשינוי קל; מהדורת דניא [שם], עמ' 787–788).

136 לדיונים נוספים בהשגחה ראו: ספר הרמיזות וההערות ו, ט. וכן ראו: אבן סינא, הריפוי, מטפיזיקה ט, ו (מהדורת מ' מרמורה, פרובו 2004, עמ' 339–347); לדיון מחקרי במושג ההשגחה של אבן סינא ראו:

L. Gardet, "Ināya", *Encyclopedia of Islam*², III, p. 1203

מחברים מוסלמים (או יהודים) אחרים. הופעת שלושת המונחים הללו בזיקה זה לזה בפסקה אחת בפרק נא בחלק ג ב'מורה הנבוכים' מצביעה בסבירות גבוהה על קשר בין המקורות הנדונים. העובדה שבשני המקרים מתואר תהליך של ידיעה הקשור בתשוקה להוסיף להשכיל אחר ההשגה הראשונה, מחזקת ומבססת קשר זה. יתר על כן, הן בדיונו של הרמב"ם הן בדיונו של אבן סינא אנו למדים כי על אף השימוש המשותף להם במונחים צופיים – במקרה זה בהכרה (מערפה) ובחשק או אהבה (עשק) – המונחים הללו אינם פורצים את גבולות האפיסטמולוגיה שהציגו המחברים בחיבוריהם. שני המחברים לא הציגו הבחנה חותכת – ולא רמזו להבחנה כזו – בין מערפה לבין עלם, לא הצביעו על אפשרותה של השגת ידע על-שכלית, ולא חרגו באשר לאופקי ההכרה מעבר לתחום המושכלות.

סוף דבר

במסגרת הביקורת שהטיח בן דורו של הרמב"ם אבו אלוליד אבן רשד (מת 1198) באלע'זאלי, כתב ההוגה האנדלוסי: 'אין הוא [אלע'זאלי] דבק בספריו בשום אסכולה, אלא שעם האשעריה הוא אשערי ועם הצופים הוא צופי ועם הפילוסופים הוא פילוסוף'.¹³⁷ באורח דומה יצא נגד אלע'זאלי ההוגה בן המאה השלוש עשרה עבד אלחק אבן סבעין (מת 1269): 'לשונו של אלע'זאלי אינה ברורה, קול בלא מילים, שייגעון הכולל סתירות ובלבול [...] רגע אחד הוא צופי, בשני פילוסוף, בשלישי אשערי, ברביעי איש הלכה ובחמישי אדם נבוך. הישגיו במדעיהם של העתיקים הם רפים מקור עכביש, וכן באשר לצופיות'.¹³⁸ בפרפרזה על הדברים הללו ובהיפוכם ניתן לומר על הרמב"ם כי אף כשהוא נדרש ללשון הצופית, הוא לא התנער מזיקתו אל הפילוסופיה כפי שפותחה על ידי שורת ההוגים המזוהים עם הפלאספה. תחת זאת הוא העניק ללשון הצופית פשר החורג באורח משמעותי מן הצופיות הקלסית שהתפתחה במזרח עד המאה השתיים עשרה, והעולה בקנה אחד דווקא עם התשתית האפיסטמולוגית של הפלאספה ועם כמה מתווי ההיכר של אחד מבכירי הוגיה, אבן סינא. דגשיו המיוחדים של הרמב"ם על הפרדת השכל מאחיזת הדמיון, על הדבקות בשכל הפועל ועל השגת המושכלות כדרך הנאותה היחידה להתקרב לאל, מבדילים את דבריו באורח ניכר מדבריהם של ההוגים הצופים, שעיקר עניינם היה בשינויים שעוברת הנפש במצביה בנתיב הפסיכולוגי-האתי של ההתקרבות אל האל.

על מנת לברר את טיב השימוש של הרמב"ם בלשון הצופית התמקדתי במאמר זה בשלושה ממונחי היסוד של השיח הצופי. הארתי על עצם שימושו של הרמב"ם במונחים הללו, ועמדתי על היותם מזוהים עם הצופים ועם דרכם. כפי שהעיר אבן בר'ג'אן כבר במאה השתים עשרה,

137 אבן רשד, פצל אלמקאל (מהדורת מ' עמארה, בירות 1981, עמ' 52); אבן רשד, מאמר ההכרעה (ספר מאמר ההכרעה וקביעת הקשר שבין הדת והפילוסופיה, תרגם א' אלון, תל אביב תשמ"ו, עמ' 34).

138 אבן סבעין, בד אלעארף (מהדורת ג' כתורה, בירות 1978, עמ' 144).

לצופים היו ביטויים, כוונות ומונחים מובחנים, ושלושת המונחים שבמוקד המאמר: ריאצ'ה, וצול ומערפה, הם מן המרכזיים שבהם. כדי להעמיד את הרקע הנחוץ לבירור משמעות המונחים הללו ב'מורה הנבוכים', בחנתי את תפקודם בשורה של מקורות בעלי אוריינטציה צופית מובהקת, ובהם 'איגרת על ידע הצופיות' של אלקשירי וכתבי אבו חאמד אלע'זאלי וכן בחיבור 'חובות הלבבות' לבחיי אבן פקודה. בירור זה הועמד אל מול עיקר המאמר – ניתוח תפקודם של המונחים ב'מורה הנבוכים', שנעשה בראש ובראשונה על ידי קריאה קרובה בפרק נא בחלק ג ב'מורה הנבוכים' וכן בכמה פרקים אחרים בחיבור. ניתוח זה העלה שורה של ממצאים. ראשית כול, הרמב"ם השתמש במונחים המזוהים עם השיח הצופי לא רק בפרק נא, אף שריכוזם בפרק זה הוא הבולט ביותר. שנית, שימוש של הרמב"ם במונחים הללו בפרק נא איננו חורג מן השימוש שעשה בהם בפרקים האחרים אלא עולה בקנה אחד עימו, אף אם לפעמים בשינוי דגש. שלישית, עצם הידרשותו של הרמב"ם ללשון הצופית איננה מעידה על חריגה מן המסגרת האפיסטמולוגית שהעמיד בכלל 'מורה הנבוכים', ואינה פורצת נתיב חדש שלא נפרץ לאורך החיבור.¹³⁹ אכן מן הבחינה הזו, כפי שהצהיר הרמב"ם עצמו, פרק נא 'אינו כולל ענין נוסף על מה שנכלל בפרקי ספר זה'.¹⁴⁰ רביעית, הפשר שהעניק הרמב"ם למונחים הנדונים חורג במידה ניכרת מטווח השימוש בהם במקורות הצופיים עצמם. המסקנה הברורה מן הניתוח היא שבשימושו במונחים הנזכרים הרמב"ם קרוב לצופים בלשונם – עובדה לא מבוטלת כלל התובעת התייחסות – אך רחוק מהם מבחינת הפשר המוענק למונחים.

ההיוו לרמב"ם מקורות אסלאמיים לא צופיים שעמדו לרשותו לצורך פירושו המחודש לשיח הצופי? לטענתי התשובה על כך חיובית. כפי שהראיתי, ניתן לקבוע בסבירות גבוהה כי המקור אשר עמד לרשות הרמב"ם הוא החטיבה החותמת את 'ספר הרמיזות וההערות' לאבן סינא (חלקים ת-י, בעיקר חלקים ח-ט), יחידה טקסטואלית מובחנת ומתוחמת הן מבחינת היקפה הן מבחינת סגנונה. עיקר טענתי בהקשר זה נבנתה על שלושה ממצאים. ראשית, שלושת המושגים שבמוקדו של מחקר זה מופיעים גם בחטיבה האמורה של חיבורו של אבן סינא, עניין לא טריוויאלי, שכן כאמור המונחים ניטלו מאוצר המילים הצופי, והופעתם בהגותו של אבן סינא חריגה. שנית, בחיבורו של אבן סינא נטען אוצר המילים הצופי בפשר חדש, והותאם למסגרת אפיסטמולוגית הזרה להקשר המקורי שממנו ניטלו המונחים. יתר על כן, יש דמיון רב

139 אני קרוב בעניין זה לדעתה של סטרומזה שפרק נא בחלק ג אינו משקף חריגה מדרכו של הרמב"ם אלא מיצוי של ביטחון העקרוני בכוח השכלי, אף שבחלק מפרקי 'מורה הנבוכים' ניתן לזהות גם את הערעור בקו הבוטח ואת המגמה הספקנית יותר. ראו: סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 20), עמ' 164–165; והשוו: S. Stroumsa, 'The Elegance of Precision: On Pines' Translation of the Literary Parts of the "Guide" of the "of the", שטרן, רובינזון ושמשי, מורה הנבוכים בתרגום (לעיל הערה 15), עמ' 236–239, ושם גם הפניות לראשי המדברים בוויכוח על ספקנותו של הרמב"ם.

140 מורה הנבוכים ג, נא (תרגום שורץ [לעיל הערה 20], עמ' 655; מהדורת יואל ומונק [לעיל הערה 31], עמ' 454).

בין הפשר החדש שהעניק אבן סינא למונחים הצופיים לבין הפשר שנתן להם הרמב"ם בדבריו. שלישית, הזיקה בין דברי הרמב"ם לבין החטיבה מחיבורו של אבן סינא אינה מתמצה במונחים יחידים ובפשרם, אלא באה לידי ביטוי במקבצים של מונחים שאין ביניהם כל קשר מתחייב אך הם מופיעים בכל זאת יחדיו בשני החיבורים במסגרת יחידות טקסטואליות מצומצמות בסדר גודל של פסקאות אחדות. לדוגמה אצל אבן סינא נקשר הדיון בריאצ'ה, כלומר בתרגול, בשני מונחים: העבודה של המכיר והרחקת הדמיון. באורח דומה להפליא נקשר אצל הרמב"ם הדיון בריאצ'ה בפרק נא בעבודה המיוחדת למשיגי האמיתות ובהימנעות מן ההיפעלויות הדמיוניות. דוגמה נוספת היא הדיון בעארף, המכיר את האל, שנקשר אצל אבן סינא במונחים חשק או אהבה (עשק) והשגחה, בהקבלה מובהקת לרמב"ם, אשר כרך יחדיו בפרק נא את הדיון בהשגחה, בהכרת האל ובאהבתו.

מסקנתי שסביר מאוד כי הרמב"ם אכן הכיר את חיבורו של אבן סינא ונדרש לו בכתיבת פרק נא, מתחזקת לאור שתי ראיות תומכות. האחת היא ידיעתנו על ההיכרות של 'ספר הרמיונות וההערות' ובפרט של חלק ט באלאנדלס, כפי שמתברר מציטוט של דברי אבן סינא על ידי ההוגה האנדלוסי אבן טפיל (מת 1185) בפתחה לחיבורו 'חי אבן יקט'אן'.¹⁴¹ הראיה השנייה, המובהקת יותר, שעד כה לא זכתה לדיון מחקרי, היא הופעתו של 'ספר הרמיונות וההערות'

141 אבן טפיל, חי אבן יקט'אן, תרגם י' שיפמן, תל אביב תשס"ט, עמ' 36–38 והערות 9–10 בעמ' 37. וראו: ספר הרמיונות וההערות ט, ט, י, יב (הרוי, אנתולוגיה [לעיל הערה 19], עמ' 348–349; מהדורת דניא [לעיל הערה 46], עמ' 828–830). אף שאבן טפיל הציג את הדברים כציטוט ישיר מאבן סינא, לא מצאתי להם הקבלה מדויקת בכתבי היד או במהדורות המודפסות של 'ספר הרמיונות וההערות', ואפשר שאבן טפיל עיבד מעט את הדברים. פירושו של אבן טפיל שעל פיו אבן סינא התייחס בדבריו לידע שאין להגיע אליו באמצעות תהליכי שכיחה, הוא הטיה של דברי אבן סינא לנתוב מיסטי, ואיננה מתבקשת מעיון בהם במקורם ולאור כתביו האחרים. ראו: D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*², Leiden 2014, p. 41; idem., 'Ibn Tufayl on Eastern Philosophy', *Oriens*, 34 (1994), pp. 231–234; idem., 'Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature: Contents, Transmission', *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), pp. 160–166. יצוין כי בכל זאת יש בדברי אבן טפיל סימן – החשוב לענייני כאן – שהוגה אנדלוסי זה הכיר את חיבורו זה של אבן סינא ואת החטיבה הספציפית. יתר על כן, סביר מאוד שעצם הציטוט מן החיבור הזה של אבן סינא בפתחת 'חי אבן יקט'אן' מעיד שאבן סינא ואולי גם חיבורו 'ספר הרמיונות וההערות' היו סמכות בעיניו של אבן טפיל – כך עולה כמובן מעצם שמו של החיבור ומעצם עיסוקו של אבן טפיל במקרהו של חי אבן יקט'אן, החבים חוב לחיבורו של אבן סינא בעל אותו השם. ואפשר שאבן טפיל סבר שהם נחשבים סמכות גם בעיני נמעניו. לעומת זאת ראו את דברי סטרומוזה על הימנעות מאימוצו של אבן סינא ואף על ביקורת כלפיו באלאנדלס בקרב חוגים בעלי אוריינטציה אריסטוטלית: S. Stroumsa, *Andalus and Sefarad: On Philosophy and its History in Islamic Spain*, Princeton, NJ 2019 שם; וכן ראו, 'Ibn Sīnā in the Arab West: The Testimony of an Andalusian Sufi', *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21 (2010), pp. 287–312. לסקירה עדכנית ולהפניות לעמדות השונות באשר למועד הגעת כתביו של אבן סינא לאלאנדלס ראו: סטרומוזה, אנדלס וספרד (שם), עמ' 124–125, הערה 3.

במספר לא מבוטל של קטעי גניזה. יתרה מזאת, בשש ההעתקות השונות ששרידיהן נמצאים בידינו ניכרת תופעה מעניינת של העתקת מקצת החיבור בלבד, ובכלל זה הפרקים העומדים במרכז הניתוח שהוצע במאמר זה, כלומר אלו העתקות שכללו אך ורק את היחידה הנבדלת והמובחנת החותמת את החיבור, והמונה כמה עשרות עמודים, שניטלה מחיבור המונה מאות עמודים.¹⁴² אף שקשה לקבוע על סמך בחינה פליאוגרפית אם ההעתקות התבצעו לפני מותו של הרמב"ם או אחריו, עצם קיומו של החיבור בכמה העתקות הנראות מוקדמות מחזק, ולו כראיה תומכת, את מסקנתו.¹⁴³

האם כשכתב הרמב"ם את פרק נא ידע כי הוא משתמש במונחים צופיים, או שמא הלך בעקבות אבן סינא בלי לזהות בעצמו את מקורה של הלשון שבה הוא עושה שימוש? אני סבור כי הרמב"ם ידע שהוא משתמש במונחים צופיים. אף שהשפעתו של 'ספר הרמיזות וההערות' על דברי הרמב"ם בפרק זה ממשית, היא איננה ממצה את מהלכיו בפרק או את כלל המונחים הצופיים שאליהם הוא נדרש לאורך הפרק; בפרק מופיעה שורה של מונחים המזוהים עם השיח הצופי הקלסי, ושאינם נכללים ב'ספר הרמיזות וההערות'. למעשה ניכרות בפרק שתי תופעות שונות הקשורות זו לזו: האחת היא אימוץ – בעיבוד מועט – של מהלכים הגותיים, מונחים ותבניות רטוריות שהציג אבן סינא בחיבורו, והשנייה כרוכה בפרדה מסוימת ממהלכיו של אבן סינא, וחושפת מידה של עצמאות בעיבוד של הרמב"ם לשיח וללשון הצופיים, או שמא צופנת בחובה מקורות נוספים שעמדו לרשותו, ושטרם זוהו. עם זאת הרמב"ם לא שינה את גישת המסגרת שכבר קבע אבן סינא, ושבה נוכס השיח הצופי ועובד לשם יצירת שיח דתי המושתת באופן נרחב על תשתית אפיסטמולוגית של הפלאספה. במובן זה הלך הרמב"ם בפרק נא בדרך שכבר כבש אבן סינא.

מדוע בחרו אבן סינא והרמב"ם להתנסח ביחידות הטקסטואליות האמורות באופן כה מפורש

142 בתכתובת פרטית העיר דימיטרי גוטאס כי התופעה של העתקת החטיבה האחרונה בלבד מתוך 'ספר הרמיזות וההערות' נדירה, וכי ידוע לו על כתב יד אחד בלבד שהחטיבה הועתקה בו במנותק משאר החיבור. תכתובת פרטית, 1 בדצמבר 2019.

143 על פי הערכה זהירה נראים קטעי הגניזה לונדון, הספרייה הבריטית Or 5554B.11; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Arabic 43.181; T-S Arabic 43.190; T-S Arabic 43.309 מוקדמים יותר (המאות האחת עשרה – השלוש עשרה), ואילו הקטעים קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Arabic 43.309; T-S Arabic 43.299; סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, פירקוביץ Heb-Ar. II 1187 מאוחרים יותר (המאות השלוש עשרה – הארבע עשרה). אני מודה ליעקב צ' מאיר וכן לאנשי יחידת הגניזה בקיימברידג' על עזרתם ועל נדיבותם. אכן השפעתו של 'ספר הרמיזות וההערות' על מחברים יהודים נמשכה לכל הפחות עד המאה הארבע עשרה, וסימניה ניכרים במובהק אף בחיבור מאת יקותיאל בן עזיאל בן עובדיה הדיין, שנכתב בשנת 1316, ושנשתמר בכ"י אוקספורד, בודליאנה, הניטינגטון 503. חיבור זה שאב לא רק מן החטיבה החותמת את 'ספר הרמיזות וההערות' אלא גם מן החטיבה הארוכה על הפיזיקה. על כתב יד זה ראו: M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a.M. 1902, p. 245

בשיח הצופי אף שלא הייתה זו הלשון שאפיינה את מכלול כתיבתם?¹⁴⁴ אפשר ששני ההוגים לא עשו זאת מאותם הטעמים – הרי כ־150 שנה, מרחק גיאוגרפי ניכר והשתייכות קהילתית שונה של מחבריהם מפרידים בין שני החיבורים.¹⁴⁵ ממילא בירור נסיבות כתיבתו של 'ספר הרמיזות וההערות' איננו מעניינו של מחקר זה.¹⁴⁶ עם זאת בשני החיבורים, 'מורה הנבוכים' ו'ספר הרמיזות וההערות', ניכר שלמחבריהם היה עניין לא רק בפיתוחם, בירורם, הנהרתם או הצפנתם של רעיונות, או בהתערבות בסוגיות טכניות מעולמה של הפילוסופיה הביניימית, אלא גם בפיתוחה של לשון דתית הנדרשת לשאלות היסוד הנוגעות לאופייה של הדתיות, ובמקרה דגן – לטיבה של עבודת האל, הדרך לאהבתו ואפשרות ההתקרבות אליו. על מנת להטות את הקשב לשיח זה יש לדון בחיבורים האמורים לא רק כמסכת רעיונית ולא רק כאוצר של רעיונות ומושגים מופשטים אשר יש לערוך להם רקונסטרוקציה זהירה, אלא לבחון גם את מרקם השיח, התבניות הרטריות ואוצר המילים של כל אחד מן ההוגים. פיתוחו של השיח הדתי נעשה תמיד בתוך טעון וכמאבק על הלשון הדתית מול מגמות דתיות סותרות ומתחרות. הן אצל אבן סינא הן אצל הרמב"ם ניתן לזהות מגמה של ניכוס השיח הצופי והטייתו לקווי היסוד של דתיות ברוחה של הפלאספה. בשני המקרים נעשה הדבר בלי לנסות לנכס את המונח צופיות (תצנף) עצמו, ובלי לזהות את אוצר המילים במפורש עם המונח הזה. מבחינה זו מקרים אלו שונים מן המאמץ של אבו חאמד אלע'זאלי בחלק מחיבוריו לבדל בין הצופיות, דרכה, יעדיה והאפשרויות הפתוחות בפניה, לבין הפלאספה, אף שכתביו מתאפיינים גם בסנינתזה ובהטמעה של תבניות פילוסופיות בתמונת העולם ובטיב הדתיות העולה מהם.¹⁴⁷

144 על הויקה ללשונם של הצופים מעידים דבריו של אבן סבעין בחיבור 'בד אלעארף', שקבע – למרות ההערכה העקרונית לחיבורו הזה של אבן סינא, ובהתאמה לדברי הביקורת העקרוניים על כלל מפעלו ההגותי – כי 'צירתו הטובה ביותר היא ספר הרמיזות וההערות ומה שהביע במשלים בחי אבן יקט'אן, וזאת בהסתייגות והיא שכל מה שהזכיר בספרים הללו ניטל ממונחים בספר החוקים של אפלטון ומאמרותיהם של הצופים' (בד אלעארף [מהדורת כתורה] (לעיל הערה 138), עמ' 129).

145 על תיארוך 'ספר הרמיזות וההערות' ראו: גוטאס, אבן סינא והמסורת האריסטוטלית (לעיל הערה 141), עמ' 130–137, 155–157, ומסקנתו בעמ' 132 שהחיבור נכתב בשנים 1030–1034, כאשר אבן סינא ישב באצפהאן. על תיארוך 'מורה הנבוכים' ראו: H. A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, Oxford 2005, pp. 322–323

146 עד כה לא נדונה סוגיה זו במחקר באופן ממצה. לעיסוק בה בלי לתת את הדעת על הסיבה שבעטייה אימץ אבן סינא את הלשון הצופית דווקא, ראו: גוטאס, אבן סינא והמסורת האריסטוטלית (שם), עמ' 157–159; רפפורט, הנפש השכלית (לעיל הערה 21), עמ' 162–163.

147 זה כעשור מתאפיין ענף במחקר אלע'זאלי בביסוס והרחבה של קו מחקר שהתווה פרנק באשר לתפקיד המרכזי השמור בהגותו למסורת הרציונלית במחשבה האסלאמית. כפי שהראו חוקרים כגריפל ואלאקטי, אלע'זאלי, אשר השתייך לאסכולה התיאולוגית של הכלאם האשערי, ואשר נודע בעולם התרבות האסלאמית כמפריכה ומהרסה של המסורת הפילוסופית והמדעית באסלאם (פלאספה), למעשה נדרש באופן תדיר ומחויב לרעיונות היונקים מן הקורפוס האריסטוטלי, ובפרט מן ה'מטפיזיקה' והחיבור 'על הנפש', כפי שתוכו על ידי אבן סינא. במחקריהם הראו גריפל ואלאקטי באיזו מידה התבססה הגותו של אלע'זאלי על המסורת הפילוסופית והמדעית, אף שזו עברה מעתק ונוסחה במונחים מסורתיים ודתיים.

מדוע הכריע הרמב"ם להחרות להחזיק אחר אבן סינא בניכוס הלשון הצופית והטענתה בפשר החדש? אף שמטבע הדברים קשה לענות על שאלות אלו, ואף שאין בידינו כל עדות מפורשת מן הרמב"ם או מסורת ממנו מרואי פניו, ניתן בכל זאת להעלות כאן אפשרויות אחדות. שתיים מן האפשרויות הללו נוגעות לעמדה סובייקטיבית של הרמב"ם, ואף על פי כן אין לבטלן או להימנע מלהעלותן. האחת היא שהרמב"ם מצא משאב או מטען סוגסטיבי בלשון הצופית ובכוח פעולתה – לאחר שהכירה באופן בלתי תלוי בחיבורו של אבן סינא – ועל כן ביקש לרתום לשון זו למפעלו ההגותי. אבן סינא וחיבורו העניקו במקרה זה את דפוס הפעולה ואת התבניות שבאמצעותם ניתן היה להטעין את אוצר המילים הצופי במשמעויות חדשות. האפשרות השנייה, הקרובה לזו הראשונה, אף אם בשינוי הדגש, היא שהרמב"ם זיהה את מגמתו של אבן סינא בעיצוב השיח הדתי האסלאמי ב'ספר הרמיזות וההערות' וביקש לעצב שיח דתי יהודי ברוחה. במקרה זה מילא אבן סינא תפקיד מרכזי הרבה יותר, כמי שאפשר לרתום את הלשון הצופית למערכת פילוסופית שעוצבה בלי זיקה מיוחדת אל המקורות הצופיים, וכן כמי שסיפק לרמב"ם דגם להטענת אוצר המילים במשמעויות חדשות. מלבד שתי האפשרויות הללו ייתכן ששתי תופעות אשר אפיינו את עולמו התרבותי של הרמב"ם באלאנדלס ובמצרים השפיעו גם על הכרעתו לפנות אל הלשון הצופית ב'מורה הנבוכים'. ראשית, ייתכן שכבר באלאנדלס ראה הרמב"ם בצופיות כוח חברתי ואידיאולוגי שאין להתעלם ממנו או לבטלו במחוי יד, וסבר שיש למצוא דרך להתמודד עימו, אך הוא ניגש למשימה זו רק כשכתב את 'מורה הנבוכים'. האפשרות הזו עולה בקנה אחד עם מגמות של הטמעת רכיבים צופיים במסד האסלאמי המיוחד, שכללו את הכנסתה של ספרות צופית לרשימות הקריאה של העלמאא, מלומדי הדת, מגמות שכבר הצביעו עליהן מריבל פיארדו ודומיניק אורוואה במחקריהם.¹⁴⁸ עם זאת קשה להסביר על בסיס ההשערה הזו מדוע נדרש הרמב"ם אל הלשון הצופית רק בשלב כה מאוחר ורק בפרק שכינה 'מעין חתימה' ל'מורה הנבוכים'. שנית, אפשרות שנראית לי סבירה יותר היא שהרמב"ם הושפע מן הנוכחות ההולכת וגוברת של הצופיות ככוח עולה במצרים, נוכחות שאליה נחשף בשלישי האחרון של חייו. הביטוי המוחשי ביותר לנוכחות הזו היה הקמתה של אלח'אנקאא אלצאלחיה, אכסניה ומקום כינוס לצופים, בידי השלטון האיובי בשנת 1173, במבנה ששימש במקורו

ראו: R. Frank, *Creation and Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna*, Heidelberg 1992; הנ"ל, אלע'זאלי והאסכולה האשעריית (לעיל הערה 108); ולעומת זאת ראו: A. Dallāl, 'Ghazālī and the Perils of Interpretation', *JAOS*, 122 (2002), pp. 773–787; F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford 2009; A. al-Akiti, 'The Madnun of al-Ghazālī: A Critical Edition of the Unpublished Major Madnun with Discussion of His Restricted, Philosophical Corpus', Ph.D. dissertation, Oxford University, 2007; G. Tamer (ed.), *Islam and Rationality*, I, Leiden 2015; F. Griffel (ed.), *Islam and Rationality*, II, Leiden 2016; 148 פיארדו, התנגדות לצופיות (לעיל הערה 8), עמ' 184–185; D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous du VIe au VIIe siècle: Etude sociologique*, Geneva 1978, pp. 129–131

כארמון של השלטון הפאטמי. במוסד זה התארחו מאות צופים בכל זמן נתון, כפי שציינו כמה כותבים מוסלמים ובהם ההיסטוריונים אלמקריזי ואבן עבד אלט'אהר.¹⁴⁹ הצופים האלה התקבצו בקהיר מרחבי המזרח, וקיימו את פולחנם לא רק בח'אנקה אלא גם ברחובה של עיר ובתהלוכות שקיימו, ואשר חלקן יצאו מפסטאט, קהיר העתיקה, מקום מושבו של הרמב"ם. נוכחות זו הלכה והתחזקה בשלהי המאה השתים עשרה, מועד כתיבתו המשוער של הפרק, ולאורך המאה השלוש עשרה, וסחפה אחריה לא רק ציבור מוסלמי רב אלא גם קהל יהודי גדול. היא כבשה גם את לב בנו של הרמב"ם, אברהם, והוא ביקש לשנות לאורה את פניה של יהדות מצרים והסביבה.¹⁵⁰ הרמב"ם ביקש ליטול משהו מכוחה של התנועה העולה הזו, את השונה העזה, אך לקבע אותה בסד הפילוסופיה שלו.

הראיות שהובאו במחקר זה לשימוש בלשון הצופית ולהטענתה במטען השונה מזה שהיא נושאת במקורות הצופים הקלסיים, והניתוח המוצע בו, עשויים לחדד כמה שיקולים מתודולוגיים עקרוניים הנוגעים לחקר 'מורה הנבוכים' ולפרוץ דרכים חדשות למחקר. ראשית, עצם ההופעה של מונח, צירוף או תבנית לשונית מהקשר הגותי מסוים, ההקשר הצופי במקרה הזה, בהקשר הגותי אחר, 'מורה הנבוכים', אינה מלמדת באופן מיידי ובהכרח על אימוץ מטענו האידיאי של המונח, על מעתק של רעיונות או על השפעה ישירה או עקיפה. יש לבחון לא רק את עצם הופעת תבניות הלשון ואת מקורותיהן האפשריים, אלא לא פחות מכך לנתח את אופי תפקודם של המונחים לאחר המעבר, ולברר אם שינו את פניהם במהלך המעקב שעשה המחבר.¹⁵¹ ממילא יש להביא בחשבון תופעה נרחבת יחסית בהגות הימי ביניימית, הן בטקסטים שכתבו מוסלמים הן באלו שכתבו יהודים, בהקשרים פולמוסיים ואף כאשר המגמות הפולמוסיות אינן גלויות על פני השטח – ניכוס תבניות לשון ובפרט מטבעותיה של הלשון הדתית תוך הסבת משמעותן והצבתן בהקשרים חדשים הזרים למקור שממנו ניטלו.

שנית, מאמר זה מאיר את הצורך להטות את הקשב אל השיח הדתי ב'מורה הנבוכים' ולבחון לאור זרמים ומגמות דתיים, הן בהקשר היהודי הן בהקשר המוסלמי, במרחב האסלאמי המגוון

149 על ייסוד הח'אנקה ראו: N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt*, 1173–1325, Edinburgh 2015, pp. 35–104. לדברי תקי אלדין אלמקריזי ראו: כתאב אלמואעט' ואלאעתבאר בד'כר אלכ'טט ואלאת'אר, ד, לונדון 2002, עמ' 727–732; לדברי אבן עבד אלט'אהר ראו: אלרוץ' אלזאהר פי סירת אלמלכ אלט'אהר, קהיר 1996, עמ' 49–52.

150 על הצופיות במצרים הפאטמית ראו: N. Hofer, 'Sufism in Fatimid Egypt and the Problem of Historiographical Inertia', *Journal of Islamic Studies*, 28, 1 (2017), pp. 28–67; על עלייתה של הצופיות במצרים בשלהי המאה השתים עשרה ובמאה השלוש עשרה ראו: הופר, פופולריזציה (לעיל הערה 149), עמ' 180–1. על אברהם בן הרמב"ם על רקע עליית הצופיות במצרים ראו: E. Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism and the Pietists of Medieval Egypt*, Oxford 2015, pp. 43–88.

151 להערה מתודולוגית ברוח זו על שימוש של ר' יהודה הלוי במינוח צופי ראו: S. Svirin, 'Review of Diana Lobel's *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*', *JAOS*, 123, 1 (2003), p. 178.

שבו חי הרמב"ם. לשם כך עלינו לחרוג מן המיקוד השגור בהיסטוריה של רעיונות, המנתחת על פי רוב סוגיה יחידה על ידי עיון משווה בשורה של מקורות הגותיים אשר נדרשו לאותה הסוגיה. כתבי הרמב"ם אינם רק מערכת מושגית שבאה במגע פורה עם מערכות מושגיות אחרות, אלא הושקע בהם מאמץ לפיתוח לשון דתית ולהטענתה במשמעות. על כן שימת לב מיוחדת צריכה להינתן לדפוסי הדתיות השונים אשר היו חלק מעולמו התרבותי של הרמב"ם, ובהם האסלאם המוחדי, תבנית נוף מולדתו, אך גם האסמאעיליה הפאטמית, האחוות הצופיות והיהדות הקראית.¹⁵² על רקע זה יש לבחון אם הרמב"ם עיצב – ב'מורה הנבוכים' ואף בכתביו האחרים – את גישתו לדתיות היהודית גם בתגובה על הזרמים הללו ועל מאפייניהם, אם על ידי אימוץ, אם על ידי עיבוד והסבה ואם על ידי דחייה מובלעת או מפורשת.

שלישית, המאמר קורא לברור ואף לסיווג שיטתי של דפוסי המבע הספרותי ושל הסוגות השונות המכונסים יחדיו ב'מורה הנבוכים', שבפרקיו משולבות סוגת האיגרת, סוגת המשל ואף סוגת ההערה.¹⁵³ בחינה של 'מורה הנבוכים' לאור מוסכמות הכתיבה בכל אחת מן הסוגות הללו – כחלק ממהלך יסודי של ניתוח השיח ב'מורה הנבוכים' ולא רק בירור אידיאלי של

152 על האפשרות לקרוא ברמב"ם כהוגה מוחדי ראו: ש' סטרומזה, 'האם היה הרמב"ם הוגה מוחדי?', ד' לסקר וח' בן-שמאי (עורכים), עלי עשור: דברי הועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, באר שבע תשס"ט, עמ' 151–171; והשוו: הנ"ל, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 20), עמ' 53–83; הנ"ל, אלאנדלס וספרד (לעיל הערה 141), עמ' 146–150. על המגבלות של אפשרות זו ראו: הנ"ל, אלאנדלס וספרד (שם), עמ' 128–146. על הזיקה והמתחים בין הגותו של הרמב"ם לבין הגות אסמאעילית ראו: A. L. Ivry, 'Isma'ili Theology and Maimonides' Philosophy', D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity: Proceedings of an International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, University College, London, 1992*, Leiden 1995, pp. 271–299; על הרמב"ם והקראות ראו: ד' לסקר, 'השפעת הקראות על הרמב"ם', ספונות, ה [כ] (תשנ"א), עמ' 145–161; ולאחרונה: O. Michaelis, "For the Wisdom of Their Wise Men Shall Perish": Forgotten Knowledge and its Restoration in Maimonides's Guide of the Perplexed and its Karaite Background', *Journal of Religion*, 99, 4 (2019), pp. 432–466, וראו סקירת ספרות: שם, עמ' 433, הערה 2.

153 על השימוש בסוגת האיגרת ב'מורה הנבוכים' ראו: ע' מיכאליס, "סילקתי את החציצה": גילוי סודות בהגות האסלאמית ועיצובו של 'מורה הנבוכים', ציון, פג (תשע"ח), עמ' 461–475; על סוגת המשל ב'מורה הנבוכים' ראו: לורברבוים, נצחנו בנעימותו (לעיל הערה 7), עמ' 55–66; שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 15), עמ' 26–64; ל' לורברבוים, "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי": על תפיסת המשל ב'מורה הנבוכים', תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 87–132; הנ"ל, 'תמורות בתפיסת המשל ב'מורה הנבוכים', ש' ויגודה ואחרים (עורכים), אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאות לו שבעים, ירושלים תשע"ו, עמ' 110–137; וכן ראו: O. Michaelis, "Therefore I Have Removed the Veil": Disclosure of Secrets in 11th Century Islam and the Literary Character of Maimonides' Guide', *HTR*, 113, 3 (2020), pp. 378–404. המחקר לא נדרש עד כה לעניין הכתיבה בסוגת ההערה. על הסוגות השונות של כתיבה פילוסופית ראו לאחרונה: A. W. Hughes and J. T. Robinson, 'Introduction', eidem (eds.), *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, Bloomington, IN 2019, pp. 1–7

הרעיונות המובעים בו – עשויה להניב פירות מחקריות שיעמיקו את הבנתנו את היחס בין 'מורה הנבוכים' לבין הסביבה או הסביבות התרבותיות שבהן נכתב. בירור מעין זה גם ילמדנו עוד על מלאכתו של הרמב"ם כסופר, על הזיקה וההבדל בינו לבין מחברים שקדמו לו, וכן על תרומתו להטמעתן של צורות מבע מן העולם האסלאמי בשיח היהודי. בשלוש הסוגות האמורות: המשל, האיגרת והערה, הטרים אבן סינא את הרמב"ם והתנסה בכתיבה בכולן ביצירתו הענפה. בירורו של עניין זה עשוי לחשוף נדבך חדש של זיקה בין הרמב"ם לבין אבן סינא – בתחום סגנון הכתיבה ההגותית – מעבר לזיקות ולהבדלים ביניהם בתחומי האפיסטמולוגיה, הפסיכולוגיה, הקוסמולוגיה והמטפיזיקה.

ממצאי המאמר קוראים להרחבת המחקר לכמה גזרות נוספות. ראשית, יש טעם לעיין מחדש ב'מורה הנבוכים' לאור בחינה שיטתית של מאפייניה המבניים, התוכניים והמינחיים של החטיבה החותמת את 'ספר הרמיזות וההערות', עניין שלא נדרשתי אליו כאן בשל המיקוד התמטי בשאלת הלשון הצופית. על בירור מסוג זה לעסוק לא רק בכל אחת מן ההערות או הרמיזות בנפרד אלא גם במעברים ובחיתוכים התמטיים החדים בין היחידות השונות. ייתכן שלאור ניתוח כזה ניתן יהיה להציע פירוש חדש או לכל הפחות תקדים לאחדים מן המעברים התמטיים הבלתי צפויים ב'מורה הנבוכים' ולצורת ארגונו של החיבור. שנית, הופעתו של 'ספר הרמיזות וההערות' בממצאי הגניזה בכמות העתקות חריגה קוראת לעיון מדוקדק במטרה להשיב על שאלות הנוגעות הן לטיב האקלים התרבותי והאינטלקטואלי שהביא להטמעתו בחברת הגניזה,¹⁵⁴ הן להשפעת התרבותית של החיבור על ההגות היהודית בת זמנו של הרמב"ם ומעבר לה, הן להיכרותם של מחברים יהודים את המסורת הפרשנית על אודות חיבורו של אבן סינא, מסורת שמילאה תפקיד מעצב בהתפתחות הכתיבה התיאולוגית המוסלמית לאורך ימי הביניים.¹⁵⁵ שלישית, לאחר המיפוי ההבדלים בין הלשון הצופית ב'מורה הנבוכים' לבין דרכם של הצופים כפי שעוצבה בספרות הצופית הקלסית, מיפוי שחלקו נעשה במאמר זה, תימצא תועלת בבירור מסדר נוסף, פנומנולוגי, שבו תיבדק השאלה באילו אופנים קרובה בכל זאת הדתיות ברוחה של הפלאספה אל הדתיות הצופית. על אף ההתרחקות ב'מורה הנבוכים'

כלל המאמרים הנכללים בקובץ זה. על מבעים סוגתיים שונים בכתיבתו של אבן סינא ראו: גוטאס, אבן סינא והמסורת האריסטוטלית (לעיל הערה 141), עמ' 335–359.

154 להיבטיו המתודולוגיים של מחקר ההיסטוריה האינטלקטואלית בחברת הגניזה, העולים בקנה אחד עם הצעה זו, ראו: S. Schmidtke, 'Intellectual History of the Islamicate World beyond Denominational Borders: Challenges and Perspectives for a Comprehensive Approach', *Jewish History*, S. Stroumsa, 'Comparison as Multifocal Approach: The Case of Arabic Philosophical Thought', G. G. Stroumsa (ed.), *Comparative Studies in the Humanities*, Jerusalem 2018, pp. 133–152

155 רפפורט, הנפש השכלית (לעיל הערה 21); H. Eichner, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological summae in Context*, Halle 2009

ממוקדים רעיוניים צופיים, שהצבעתי עליה לאורך המאמר, אפשר שיימצאו בחיבור גם קווי דמיון ואזורי זיקה אליהם. במילים אחרות, אפשר כי על אף ההתרחקות של הרמב"ם מאימוץ הדרך הצופית ועיבודה המחודש של הלשון הצופית, הצביון הדתי המעוצב ב'מורה הנבוכים' – למשל מתן הבכורה לפנים על פני החוץ ובפרט הטעמת חשיבותם העליונה של ההיבטים התודעתיים של החיים הדתיים לעומת הפעולות שהדת מגולמת בהן – מציב את הרמב"ם קרוב משהעריך לעולמם של הצופים.

לסיום יש להעיר, לעת עתה באופן תמציתי בלבד, על ממד אירוני של התקבלות הניסיון שעשה הרמב"ם, ושתואר במאמר זה. כאמור הרמב"ם ביקש לעצב מחדש את הלשון הצופית, לבסס אותה על התשתית האפיסטמולוגית של חיבורו, ולדרוש לפרשה לאור כלל דבריו ב'מורה הנבוכים'. עם זאת לאורך המאה השלוש עשרה, במקום השתלטות של הרמב"ם על הלשון הצופית מבפנים, השתלטו הלשון הצופית ומטעניה הקודמים על מפעלו ההגותי של הרמב"ם. הן בחיבורו הגדול של בנו אברהם (מת 1237), 'כפאיה אלעאבדין' (המספיק לעובדי האל), הן בחיבורו של נכדו עובדיה (מת 1265), 'אלמקאלה אלחוצ'יה' (מאמר הבאר), חל היפוך ביחס לכוונותיו של הרמב"ם. במקום לפרש את פרק נא בחלק ג של 'מורה הנבוכים' לאור פרקיו האחרים של החיבור, נעקר פרק זה משאר הפרקים, ומוטיבים מתוכו נזכרו באורח עצמאי, בלי מחויבות לכלל הגותו של הרמב"ם בחיבורו.¹⁵⁶ מפעלו ההגותי של הרמב"ם בצבעו בחיבורים האלה בצבעים צופיים יותר ויותר, והעניין שבמוקדו הוחלף בדפוסים שונים של דתיות צופית שבאמצעותם יוכל האדם להתקרב אל האל וייחשפו בפניו סתרי האל.¹⁵⁷ זה היה אחד מרגעי

156 למקבץ ציטוטי 'מורה הנבוכים' באחדים מפרקי 'כפאיה אלעאבדין' אשר נותרו בידינו ראו: S. Rosenblatt, *High Way to Perfection of Abraham Maimonides*, I, New York 1927–1938, p. 54, n. 9 לשימוש המובהק ביותר שם בפרק נא בחלק ג ראו: שם, ב, עמ' 382 ותרגום בעמ' 383; וכן ראו: ינון (פנטון), תורת הדבקות (לעיל הערה 58), עמ' 110; ראו גם: E. Russ-Fishbane, 'Maimonidean Controversies After Maimonides: The Egyptian Context', *HUCA*, 88 (2017), p. 181, n. 96; p. 187, n. 101; S. Harvey, 'Maimonides in the Sultan's Palace', J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991, pp. 69–70 אלחוצ'יה', ראו דברי ינון (פנטון): 'חיבור זה] אפשר שיובן כהרחבה של פרקיו החותמים של מורה הנבוכים, אף שבהטיה מיסטית משמעותית' (פנטון, הקדמה [לעיל הערה 16], עמ' 27). והשוו: G. Vajda, 'The Mystical Doctrine of Rabbi 'Obadyah, Grandson of Moses Maimonides', *JJS*, 6 (1955), pp. 214, 216, n. 13; p. 218, n. 21 עוד על שני החיבורים והאופן שבו התפרשו בהם נדבכים מפרק נא בחלק ג של 'מורה הנבוכים' ראו: לובל, צופיות ופילוסופיה (לעיל הערה 15), עמ' 172–173; הרוי, מונחים (לעיל הערה 8), עמ' 191–192.

157 על הצופיות בהגותו של אברהם בן הרמב"ם ראו: רוס־פישביין, יהדות, צופיות וחסידים מצרים (לעיל הערה 150), עמ' 89–132; P. B. Fenton, 'Abraham Maimonides (1186–1237): Founding a Mystical Dynasty', M. Idel and M. Ostow (eds.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, New York 1998, pp. 127–154. על הגותו המיסטית של עובדיה ב"ר אברהם ראו: ויידה, התורה המיסטית (שם); פנטון, הקדמה (שם), עמ' 24–53.

הולדתה של הקריאה המיסטית ברמב"ם, והיא נמשכה והתגלגלה בזרם שנתכנה במחקר פרשנות הרמב"ם במזרח, והונחה – גם כשכבר נשכח מקורה הצופי – בתשתית מה שעתידי היה להיות תת-הזרם היציב של הפרשנות המיסטית של 'מורה הנבוכים'.¹⁵⁸

ד"ר עומר מיכאליס, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד. 39040,

תל אביב 6997801

omerlich@tauex.tau.ac.il

158 גווניה השונים של פרשנות הרמב"ם במזרח טרם זכו לבירור ומיפוי במחקר. עם זאת מן התמונה העולה ממצבו הנוכחי של המחקר, ברור כי זרם עיקרי הוא פירוש בעל גוון מיסטי מובהק. ראו: פנטון, הקדמה (שם), עמ' 1–24; הנ"ל, כתבים מיסטיים (לעיל הערה 18), עמ' 92, הערה 17; הרוי, מונחים (לעיל הערה 8), עמ' 189–192, 194, הערות 90–91; D. Blumenthal, 'Was There an Eastern Tradition of Maimonidean Scholarship?', *REJ*, 138 (1979), pp. 57–68. כיוון נוסף של פירוש מיסטי ל'מורה הנבוכים' נמצא בהגותו ובפירושו של אברהם אבולעפיה. ראו: M. Idel, *Abraham Abulafia's Esotericism: Secrets and Doubt*, Berlin 2020