

## ר' שלמה אבן גבירול

במשנת ר' בחיי באה ההתמודדות בין האידיאליזם הדתי החדש ובין המסורת ההלכתית הממוסדת לידי ביטוי גלוי; לעומת זאת, במשנתו הפילוסופית המקורית של ר' שלמה אבן גבירול נראה כאילו אין מתח או לפחות אין בו עניין. רשב"ג נתפס לאידאל הדתי החדש ונתן ופיתח אותו בלי הסבר על היחס שבינו ובין המסורת, אף-על-פי שביצירתו הפיוטית הגאונית נראה שהזדהה ללא סייג עם המסורת, עם מקורותיה הקנוניים ועם הלכותיה. הסוגיה העיקרית שאבקש להתייחס אליה בפרק זה היא התעלומה הנוגעת להתבססות על הרציונליזם של רס"ג כדור שהפנים את הפילוסופיה הנאופלטונית כגורם מרכזי שעיצב את אידאל האמונה ואורח החיים הדתי.

### הגותו העיונית

רשב"ג חי בין השנים 1026–1070, והתפרסם בעמו באמצעות שיריו ופיוטיו, שרבים מהם נכנסו לסידור התפילה. משנתו העיונית השפיעה על כמה פילוסופים ומקובלים יהודים, אך מבלי שיוזכרו את שמו, ואת עיקר השפעתו השפיע כפילוסוף אנונימי דווקא בפילוסופיית הדת הנוצרית.

חיבוריו העיוניים הם:

1. "מקור חיים" – זהו חיבורו המרכזי והחשוב ביותר שהגיע לידינו. הוא נכתב במקור בערבית, אך נשמר רק התרגום הלטיני בשם משובש שזוהה כשמו רק במאה התשע-עשרה.
2. "הרצון" – לפי עדות "מקור חיים", נראה שכתב גם ספר על הרצון, אך הוא לא הגיע לידינו.
3. תורת הנפש – ידוע שרשב"ג כתב חיבור על תורת הנפש, אך הוא לא השתמר.

ר' שלמה אבן גבירול | 81

4. פרשנות – רשב"ג כתב פירוש אלגורי נרחב למקרא. נשאר ממנו כמה שרידים.
5. "תיקון מידות הנפש" – הספר נשתמר בידינו, ונסמך אליו עוד ספר "מבחר פנינים".
6. "כתר מלכות" – יצירה שירית, שאפשר למנות אותה בין יצירותיו העיוניות. חשיבותה שהיא היחידה מבין ניסיונותיו להציג את רעיונותיו על האלוהות בתוך מסורת התפילה היהודית שהגיעה לידינו.

### מקור חיים

השפעתו של "מקור חיים" כמעט אינה מורגשת בפילוסופיה היהודית. לעומת זאת נתפרסם בין חכמי הנוצרים במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה ספר לטיני מתורגם מן הערבית בשם FONS VITAE מאת AVICEBRON, שבהתאם למקובל בנצרות היה ערבי נוצרי או מוסלמי (אך לא יהודי). הספר שימש מוקד לוויכוח, וזכה להגנה נלהבת מצד הפילוסופים הנאופלטונים (וילהלם מאורן, דונס סקוטוס) ולהתקפה נמרצת מצד האריסטוטלים (תומס), והעמיק להשפיע על התפתחות התאולוגיה הנוצרית.

והנה, במאה בתשע-עשרה גילה החכם שלמה מונק כתב-יד ובו תרגום של ר' שם טוב אבן פלקירא לכמה קטעים מהספר "מקור חיים" לרשב"ג, ולפיהם יכול היה להוכיח כי הספר, שעשה קריירה כנסייתית מזהירה, אינו אלא תרגום לטיני לספרו של רשב"ג. הצד המעניין בפרשה זו אינו הזעזוע שעורר הגילוי בקרב חוקרים נוצרים, בייחוד בין האנטישמים שבהם, וגם לא בשמחה המיוחדת שעוררה תגלית זו בלב יהודים, המחפשים תמיד השפעה יהודית על אומות העולם. מאלפת היא העובדה שמצד אחד, יכול היה הספר להיקלט מבחינה דוגמטית כנסייתית ללא כל בעיה, ומצד אחר, השפעתו על ספרות המחשבה היהודית נעלמה. אמנם החוקר דויד קויפמן ניסה להוכיח שהיתה לו השפעה על פילוסופים ועל מקובלים יהודים. אבל המובאות שלו מעטות, והראיות דלות. בעניין זה יש לקבל, לדעתי, את דעת יוליוס גוטמן, הסובר שהשפעתו של הספר בעולם היהודי היתה אפסית.

ההסבר הפשוט למיעוט השפעתו על פילוסופים יהודים הוא שהוא נגע בסוגיות פילוסופיות כלליות בלי להתייחס אל בעיית ההתאמה למקורות הקנוניים. זוהי חירות מפתיעה. בדור שבא אחריו דווקא היא שעמדה במרכז תשומת לבם של חכמי ישראל. אבל אין זו תשובה מספקת, והחידה ממשיכה להטריד.

רשב"ג היה משורר דתי גדול, ואין לומר על שירתו מה שנאמר על חיבורו הפילוסופי. שירתו ספוגת מקורות ומוטבעת ברושם שעתה ההיסטורית בתולדות ישראל. היא אף חדרה אל סידור התפילה והשפיעה במידה ניכרת. הבדל זה בין מעמד שירתו למעמד חיבוריו העיוניים אומר דרשני.

### מקורותיו

רשב"ג פותח את משנתו במסורת הנאופלטונית. אולם גם בתוכה ניכרת ייחודיות בולטת, וחוקריו תוהים אם היה מקורי או הושפע ממקורות אחרים, שלא נחשפו, שכן למרות העקביות השיטתית המעידה על מקוריותו, מורגשת קרבה רעיונית לכמה חיבורים פסידו-אפיגרפיים, שהיו נפוצים בימי הביניים, כגון הספר שנקרא "התאולוגיה לאריסטו" (אף כי ברור שלא כתב אותו פילוסוף זה) או כתבים שיוחסו לפילוסוף היווני הקדום אמפדוקלס, אף כי ברור שמקורם מאוחר.

### מבנה הספר

הספר בנוי כדיאלוג בין תלמיד למורה, אבל אין זו שיחה, אלא הרצאה המחולקת לסעיפים על-ידי שאלות מבניות. התלמיד מעלה נושא בלשון של ענווה מופלגת ומבקש מידע, והמורה מרצה, ואחר-כך התלמיד מודה על הדברים ושואל עוד, וכך. כלומר – החלוקה היא לפי סדר שיטתי של נושאים.

עם זאת, נראה שלצורה הספרותית יש חשיבות: היא משקפת את טענת הסמכות שבשמה הביא המחבר את השקפותיו. אלו אינן דעות פרטיות העומדות לדין ביקורת, אלא הוראה מוסמכת של אמת שיש לקבלה "אקס-קתדרה", וחייבים להודות שיש פערים ניכרים בין ראות ההוראה ובין כוח השכנוע שבהוכחות הלוגיות, ונדמה

שהמחבר זקוק למידה גדושה של אוטוריטה מעוגנת בהתגלות כדי לכסות על חולשות הטיעון.

עם זאת, אין להתעלם מחשיבות האווירה הדתית הנוצרת על-ידי הרצאה מסוג זה, שיכולה להרשות לעצמה עמימות נשגבה. יש משהו דרמטי בגילוי המדהים של אמת שהתלמיד, אפילו הוא מוכשר ומשכיל, לא יכול היה להגיע אליה בעצמו כדרך שנוהגים המיסטיקנים, הטוענים למקור דעת על-אנושי. אולי בכך מוסברת גם החירות שלקח הדובר לעצמו בהישענותו על מקורות קנוניים. הוא מביע אמת אלוהית שהתגלתה לו במישרין.

### האמת הכללית – האדם כמיקרוקוסמוס

רשב"ג פותח את חיבורו ברעיון משותף לכל הפילוסופים של ימי הביניים, הן הנאופלטונים והן האריסטוטלים: האדם הוא יצור שכלי, ותכליתו העליונה היא ידיעת האמת הכללית, שהיא נצחית, שכן בידיעה זו הוא מממש את עצמו. אולם רשב"ג מטה את מחשבתו אל הכיוון המאפיין את הנאופלטוניות דווקא, וקובע שידיעת האמת הכללית והנצחית על-ידי האדם היא בעצם, ידיעת עצמו. האדם הוא "עולם קטן", והוא משקף בהווייתו את ההוויה כולה, ועל כן ידיעת ההוויה כולה היא ידיעת עצמו. ייתכן שההבדל המהותי בין המגמה הנאופלטונית, הנוטה למיסטיקה סובייקטיבית ובין המגמה האריסטוטלית, הנוטה למדע אובייקטיבי, נעוצה בהנחה זו, שאריסטו לא קיבלה.

במה משפיעה הנחה זו על תוכן האמת המטפיזית?

#### א. ידיעה כוללת

השאיפה להגיע לידיעת האמת הכללית כתוכן של הכרת עצמו של האדם איננה מטה לפיתוח מפורט של המדעים, שכל אחד מהם זקוק לריסציפלינה משלו. היא גם איננה חותרת למיצוי העושר שבמציאות המקיפה את האדם. בדרך זו של חשיבה חסרה הסקרנות המאפיינת את המשנה האריסטוטלית, הדוחפת לדעת בפרטים כל מה שאפשר לדעת ורק לאחר מכן להציע הסבר כולל. חסרה גם השאיפה להראות כיצד הפרטים יוצרים מכלול. פילוסוף מסוג זה אינו סקרן להכיר את

היקום הארצי בפרטיו. מטרתו היא להכיר את העיקרון המאחד – את הכלל שממנו אפשר להסיק על כל הפרטים ולבטל באופן זה את עניינם של הפרטים. כי מובן שהאדם, בתור הוויה מייצגת, מקיף את העיקרון בכללותו ולא את הפרטים הנכנסים תחתיו. זוהי שאיפה לעלות מן הפרטים אל הכלל, להקיף את ההוויה בראייה כוללת ולראותה כאחת – מעבר ומעל לריבוי פרטיה. מבחינה מסוימת זוהי שאיפה של אמן או של מאמין ולא של איש מדע.

הפרדוקס הטרגי הוא שדווקא מתוך השאיפה לתפוש את אחדותה, המוחלטת של ההוויה, מסתבך רשב"ג בסתירות שאין להן תקנה, מפני שבמציאות מתגלים הפכים וניגודים.

### ב. הסתכלות פנימה

השאיפה לידיעת האמת כתוכן של ידיעה עצמית לא רק שאינה מעוניינת בעושר פרטיה של המציאות המקיפה, אלא שהיא מצדיקה הסתת דעת מן המציאות החיצונית לאדם. כלומר, היא מביאה לידי עמדה של הסתכלות פנימה לשם גילוי הפרספקטיביות של החשיבה עצמה. ההוגה מתאמץ להשיג את מהות הגותו, לדעת את ידיעתו, ועל-ידי כך למצות את מהות עצמו. הוא עומד מתוך שיכרון של פחד ופליאה לפני הבאר העמוקה של פנימיותו, עומק לפנים מעומק, עד שהוא מרגיש שתפוש את שורש עצמותו במה שמעבר לה, כלומר באל.

זוהי, מלכתחילה, עמדה דתית. אמנם, עמדה דתית הרחוקה מאוד מן העמדה הנשקפת במשנת רס"ג, אולם משום שהיא דתית, היא מתעלמת בנקל מן ההבדל שבינה ובין האמת שבמקורות הקנוניים שאינם מיסטיים.

## שלושת תחומי הידיעה

הידיעה הכוללת היא תכלית האדם. כדי להגיע לידיעה כוללת, מן ההכרח הוא לפתוח מיד בהכללה המקיפה ביותר, דהיינו – בקביעת כל התחומים העומדים לחקירה. כשמתעסקים בפרט או בחלק ממנו, שומרים את מקומו בתוך הכולל ולא מפרידים אותו ממנו. הידיעה כולה נחלקת לשלושה תחומים:

א. חומר וצורה – כל נמצאי העולם הארצי נפרדים – על-פי אריסטו ואפלטון – לחומר ולצורה. כיוון שאנו מכירים את המציאות הארצית תחילה, ראוי לנו להתבונן בשני עקרונות אלה, המאחדים אותה.

נשים לב להפשטה המוחלטת המשחררת את הפילוסוף בדילוג מזהיר אחד מכל עומס החקירה בפרטי המציאות המקיפה. הכל הוכנס מיד בשני עקרונות: חומר וצורה. שני עקרונות אלה משקפים הסתכלות במהות הידיעה של העצמים ולא בתכונותיהם הפרטיות. צורת החשיבה שלפנינו כוחנת רק את הכלים שעל-ידם היא תופשת את המציאות, ובכך היא חותרת להכיר את עצמה ולא את המציאות.

ב. הרצון – הדברים שהם מורכבי חומר וצורה אינם סיבת עצמם. הסיבה למציאותם היא הרצון (האלוהי) המרכיבם זה בזה, ועל כן הרצון הוא תחום הדעת השני.

ג. המהות העליונה – הרצון הוא של הרוצה – המהות העליונה – או האל האינסופי. זהו התחום השלישי, ולגביו כמובן, אין ידיעה. כשהמחשבה ממצה מה שניתן לה לידיעה היא מגלה סיבה שמעבר ומצביעה עליה. ואמנם רשב"ג מציין במקביל למיון תחומי הדעת כי יש להבחין בין ידיעה ישירה, בין ידיעה היקשית (לוגית) ובין מה שמעבר להשגה האנושית (כלומר, מה שאנו משיגים כבלתי ניתן להשגה).

### עקרון השילוש ממצה את הידיעה

כאמור, רשב"ג מניח הסתכלות מקפת זו כנקודת מוצא למיונו. דפים הרבה הוא מקדיש לשפע של ראיות הבאות להוכיח שחלוקה משולשת זו ממצה את כל היש.

הוא נאחז לצורך זה בטענה שהמספר שלוש הוא העיקרון של הכוליות, של הריבוי הדינמי החוזר אל אחדותו: כל דבר יש לו סיבה, ובין דבר לסיבתו – מה שממצע ביניהם; סיבה, מסובב וממצע. בכל שינוי של איכות וכמות, אף הדק ביותר, יש מעבר בתוך אמצע. שלוש הוא עקרון הזהות מתוך השתנות. דומה כי אין תמה שפילוסופים נוצרים זיהו פילוסוף המציג את הכוליות על-פי עקרון השילוש

כפילוסוף נוצרי, אף כי אין שום סיבה שגם פילוסוף יהודי הנוטה למיסטיקה לא ייאחז בטענה כזאת.

### תחום הדעת הראשון – חומר וצורה

הספר "מקור חיים" מוקדש באורח מדוקדק לתחום הדעת הראשון: החומר והצורה. הוא משאיר את שאר התחומים לספרים שיבואו.

בכל עצם גשמי אנו יכולים להבחין בין מהותו, החופפת את הגדרתו של הדבר (זוהי התשובה לשאלה מהו הדבר הזה), ובין מציאותו כדבר ממשי, מעבר למושגיות הנתפשת במחשבה. מציאותו של עצם אינה נגזרת ממושגו. היא מיתוספת עליו כנושא (אובייקט) ואותה לא נוכל לחשוב, כי המציאות אינה נגדרת במושג.

לדעת אריסטו, הצורה (המושג) והחומר אינם מתקיימים בנפרד, וההבחנה ביניהם תאורטית בלבד. החומר לובש תמיד צורה מסוימת, מופיע בה, ובאמצעותה אנו מודעים למציאותו; לעומתו הצורה נשואה בחומר, ואנו מודעים לה בחושינו באמצעותו. לדוגמה: השולחן מתקיים בעץ; והעץ הוא האפשרות בכוח (הפוטנציה) שיהיה שולחן במציאות.

אולם תאוריה אריסטוטלית זו מעוררת שאלות רבות, הן על מהות החומר, הן על מהות הצורה והן על היחס ביניהם. יש רב-משמעות ואי-בהירות, שאפשרו שיטות שונות ומשונות.

### ההבדל בין רשב"ג לאריסטו

בראשית דבריו מדגיש רשב"ג בעיקר את המובן הראשוני של המושג חומר: הדבר הנושא עליו את הצורה. החומר נותן לצורה (המושג) מציאות. לעומת זאת, הצורה מייחדת ומגבילה חלק מן המציאות, ומגדירה אותה כעצמות נפרדת. בנקודה זו עדיין לא מודגש ההבדל היסודי בין רשב"ג לאריסטו, אבל הוא ניכר מיד כשרשב"ג מפתח את דבריו. לרשב"ג אין עניין בריבוי הצורות המסוימות ובריבוי החומרים. יש לו עניין בצורניות כשלעצמה וכחומריות כשלעצמה כעקרונות. החומריות היא עקרון המציאות במובן הכולל ביותר. היא האפשרות המקיפה ביותר של הכול, אפשרות הריבוי, עם שהיא בעצמה אחת. וכמובן, מאחר שהיא העיקרון של המציאות, היא

"קודמת" לכל דבר. לעומת זאת הצורניות היא עקרון ההפרדה וההגבלה. כל צורה היא יחידה אחת השלמה בתוכה ומובדלת מסביבתה, ועל-ידי כך היא יוצרת ריבוי מחוצה לה. אם כך, טוען רשב"ג, הצורה פעילה: מגדירה, מפרידה, מבדילה, ואילו החומר סביל: נושא, מקבל.

באופן כזה מתהווה דר-משמעות חדשה, המעוררת קשיים רבים במשנתו של רשב"ג: הרי מבחינה אחת אפשר לומר שהחומר הוא סיבת הריבוי, כי הוא בר חלוקה לאין-סוף, ובלעדיו אי-אפשר שתהייה צורות רבות, ואילו הצורה היא סיבת האחדות, מפני שכל צורה היא אחת. אבל אפשר גם לטעון להפך – שהצורה היא סיבת הריבוי, כי היא המחלקת את החומר, והחומר הוא סיבת האחדות, מפני שבלעדיו אין עצם מוגדר. והוא הדין לגבי זהות הדברים. אפשר לטעון שהחומר מזהה כל עצם בייחודו, כי בלעדיו היתה רק צורה כללית אחת, אבל עם זאת, הצורה היא המגדירה, ולכן היא מקור הזהות של העצמים. ועוד אפשר לטעון שהחומר הוא היסוד הראשון לכל היש, כי בלעדיו אין מובן למושג הישות. אבל גם הצורה היא היסוד, מפני שבלעדיה לא תהיה שום ישות מוגדרת. נמצא שכל הקביעות הללו אמיתיות במידה שווה, אבל הן מנוגדות זו לזו.

כאן מגיעים אנו לסוגיה מרכזית שנייה שבה סוטה רשב"ג מאריסטו – לדעת אריסטו התחום שבו נמצא את ההבחנה בין חומר לצורה הוא תחום העצמים הגשמיים, הגופים. גופים אלה מורכבים בהכרח מחומר הנתפש בחושים ומצורה הנתפשת בשכל, מאן שהשכל אינו חומרי, ולכן יש להסיק שמחוץ לעצמים הגשמיים יש עצמים שכליים טהורים, שאין בהם חומר. השכל, גם שכל האדם, הוא עצם אחיד, רוחני ולא גשמי. לא כל שכן אלוהים והמלאכים המתווכים בין אלוהים לאדם.

אין לומר שקביעה זו אינה בעייתית. לדעת אריסטו, קשה להבין באיזה מובן השכל נמצא אם אין לו מצע חומרי. אבל אפשר להסביר בעזרתה מדוע הגיע אריסטו למסקנה החד-משמעית שהצורה קודמת לחומר, ושמציאותה בפועל קודמת להכנה הפוטנציאלית שבחומר לקבל צורה. לדעת אריסטו היש האמיתי הוא היש הצורני השכלי. לעומת זאת, לדעת רשב"ג, ההבחנה בין חומר לצורה חלה על כל



העצמים. מפליאה היא נועזות טענתו העקבית שהיא חלה גם על האלוהות. כל-כך מפני שלדברי רשב"ג, החומר הוא עקרון המציאות בכלל, הוא המצע הכללי של הצורות, ואין צורה בלי חומר. על-ידי כך שינה רשב"ג את תפישת היחס בין חומר לצורה, ועל-ידי כך השתנתה תפישת היחס בין מציאות "בכוח" (פוטנציאליות) ובין מציאות בפועל (אקטואליות). לדעת אריסטו – פוטנציאליות היא אפשרות, מצב שבין הוויה להיעדר, והאקטואליות היא ההוויה הממשית. לפי התפישה הנאופלטונית, שרשב"ג מחזיק בה, הפוטנציאליות היא המצב שבו כל הצורות מאוחדות באין-סוף ואינן גלויות למחשבה סופית.

יציאת הצורות אל הפועל מפרידה אותן זו מזו. אבל אין זה מצב של שלמות כי אם מצב של הפרדה. כל הצורות שנפרדו שואפות להתאחד במקורן, מפני ששם הן מתממשות באמת. משמע שהפוטנציאליות היא ההוויה המושלמת ולא האקטואליות...

השיטה הנאופלטונית של רשב"ג שואפת אפוא להתגבר על השניות שבתפישה האריסטוטלית – השניות של חומר וצורה; השניות של המכיר והמוכר; השניות של בכוח ובפועל – היא שואפת להבין את המציאות כאחדות דינמית שמבחינת קיומו הארצי של האדם יש בה אחדות וריבוי, אבל מבחינת אלוהים הכול אחד. אם כן, העולם הפיזי והעולם המטפיזי מהווים אחדות דינמית.

רשב"ג ניסה להציע השקפה זו בדרך פילוסופית קוהרנטית, ולא הצליח להתגבר על הסתירות. אבל הכישלון הפילוסופי מצביע על תודעת אמת ודאית של מאמין, אמת שעקרונית היא למעלה מיכולת התפישה של תבונת האדם, אך התבונה עורגת אליה.

## שלבי המערכת

במה שנאמר עד כה מונח יסוד לתפישה המתארת את המציאות כולה כמערכת דמוית פירמידה של הוויות הנובעות מן האחדות האלוהית ושואפות לחזור אליה: מן האחד אל הריבוי, מן הרוחני אל הגופני, מן הבלתי מושג אל המושג. הצעד הבא יהיה ניסיון לסמן את שלביה העיקריים של מערכת המציאות המדורגת ואת אופן המעבר משלב אל שלב בתוכה.

האופן הפשוט ביותר שבו נבחין בין חומר לצורה הוא הופעתם במוצר המלאכותי. אנו נוטלים עץ – החומר, ומטביעים בו דמות מסוימת – השולחן, השולחן הוא צורתו של העץ. הצורה הגבילה ואיחדה דמות מסוימת מתוך ריבוי האפשרויות שבחומר הנושא אותה. אבל התוצאה היא צורה שאין בה יכולת ליצור כדמותה: שולחן אינו מוליד שולחנות בצלמו ובדמותו. זהו אפוא סופו של תהליך ההתהוות. תחנתו האחרונה.

עתה נתבונן בחומר השולחן – העץ. כשמתבוננים בו הרי גם בו מובחנת צורה מושגית – המהות הנגדרת של העץ. נמצא אפוא שמה שהיווה חומר לשולחן הוא חומר שקיבל צורת עץ. גם זו צורה טבעית המתהווה וכלה ויוצרת בדמותה. מה נושא אפוא את הצורה של העץ? לדעת אריסטו, הרי זו תרכובת של יסודות העפר, המים, האוויר והאש, וכשנגיע לשאל מה נושא אותם, תהיה התשובה: הפוטנציאליות הטהורה של החומר, שהיא החומר "ההיולי". אבל לדעת רשב"ג נובע מכאן שצריך להיות מקור קודם גם לצורה וגם לחומר. אם יש מערכת של צורות נבדלות זו מזו צריכה להיות מערכת מקבילה של חומרים שונים הנובעים מאותו מקור: אלוהים הבורא את היקום. מכאן הסיק שייתכנו שני סוגים שונים של חומר הנאצלים בהדרגה מאלוהים, שבו נמצאים בכוח גם החומר וגם הצורה: א. החומר הנושא את גלגלי השמים, המאצילים מתוכם את היסודות הראשונים (עפר, מים, אוויר ואש). על יסודות אלה מתלבשת צורת הגשמיות, וכך נוצר ב. החומר הגשמי הנושא את צורות העצמים הגשמיים. על-ידי כך הצליח רשב"ג לגשר את ה"קפיצה" בין חומריות ורוחנית לחומריות גשמית, אף כי ברור שהשאלה מהי חומריות ורוחנית? במה היא נבדלת מן הצורה, ומה מבדיל צורה ורוחנית מצורה גשמית אינה נפתרת בצורה לוגית, אלא בצורה טכנית על-ידי הבחנה מדורגת היטב של שלבים המתווכים בין הגשמי לרוחני: הנפש היא "חומר" (מצע) הנושא את צורת הגשמיות (הגוף). מעל לנפש, שחומרה הרוחני נושא צורה שכלית, משתרשים עשרה שכלים המתווכים בין האל ובין הנפש, ואילו עקרון החומריות (שבתור שכזה הוא רוחני טהור) נמצא באל עצמו. רשב"ג מבחין בו בין "חומר כללי" ובין "צורה כללית". האם אפשר להבין הבחנות

דקות כאלה בדרך מושגית או שמא אין זו אלא סכמה מילולית שרק דמיון מטפורי של משורר יכול להעניק לה ממשות? מכל מקום לדעת רשב"ג, השילוב בין הצורה הכללית לחומר הכללי יוצר את השכל הראשון, והוא מהווה חומר לצורה של השכל השני, וכן הלאה. כך נוכל לחזור ולרדת מלמעלה כלפי מטה. ככל שאנו יורדים ההרכבה מפורטת יותר, עד שהיא ממצה את עצמה בגס ביותר – בגשמי ביותר, במלאכותי.

### היחס בין חומר לצורה

כדי שנבין תמונה זו עלינו להוסיף עתה דבר על היחס שבין חומר לצורה. החומר הוא עיקרון עומד, סביל, ואילו הצורה היא עיקרון משתנה ופעיל. הצורה מוטבעת בחומר, וחוזרת ומטביעה את עצמה בו פעם אחר פעם, בכל פעם בחומר שכבר נטבעו בו כמה צורות קודמות. כל חומר נושא צורה נעשה לחומר הנושא צורה גשמית יותר, בגלל ההרכבה, כי אחרת קשה להבין כיצד חומר רוחני המקבל צורה רוחנית מתגשם. מכל מקום, ההוויה כולה מתוארת כמין שזירה של שני יסודות – החומר הכללי והצורה הכללית – עד מיצוי כל הצורות שבצורה הכללית וכל החומרים שבחומר הכללי.

רשב"ג מביא בהקשר זה משל שחדר לקבלה: נתאר בדמיונו קרן אור העוברת דרך זכוכית בעלות גוונים רבים. קרן האור היא צורה אחת, אבל נתפשת בגוונים שונים. כלי הזכוכית הם החומר שהצורות המוטבעות בו משנות את גונו. זהו ציור מופלא, המזכיר את ציורי המורכבים של הצייר המודרני אָפּוֹרְ, והמוכיח שהדמיון יכול להיות עשיר לאין ערוך מן ההיגיון המושגי.

### יופי אמנותי – חולשה פילוסופית

קשה שלא להתפעל מן התנופה האמנותית של חזון עולם זה – האחד בריבוי. אבל מבחינה פילוסופית העניין מוקשה מאוד: פעם הצורה היא מקור האחדות ופעם החומר; פעם הצורה ראשונה, ופעם החומר. אבל הבעיה הקשה יותר היא כיצד מיישבים את השניות הקיצונית מתוך שיטה החותרת למוניזם גמור? כיצד נאלצים שני יסודות אלה להתייחס זה לזה? ואיך מזהים אותם כנביעה ממקור אחד?

כדי להתגבר על קושי זה, חייב היה רשב"ג להניח כי אף שהחומר והצורה הם עקרונות נבדלים, יש ביניהם יחס ראשוני. החומר נמשך אל הצורה, משום שהיא מוציאה אותו אל הפועל. הצורה נמשכת אל החומר, מפני שהוא נותן לה מציאות. ברור כי תפישה כזאת מכניסה סתירה פנימית שאין לה תקנה אל גוף השיטה. הפעיל נעשה סביל והסביל פעיל, ועצם ההבחנה בין חומר לצורה מתערערת. ועדיין אין בזה תשובה לשאלת המקור המשותף לשניהם.

## תורת הרצון

בנקודה זו אנו מגיעים אל התורה המקורית השנייה של רשב"ג – תורת הרצון. הרצון הוא המגשר בין החומר לצורה. הוא הגורם הדוחף או העיקרון של הפעילות העובר דרך כל שורת העצמים עד שהוא ממצה את עצמו באחרון שבהם. הוא פועל אפוא על החומר באמצעות הצורה.

אולם הרצון עצמו מהו? הספר "מקור חיים" נועד לדון רק בנושא היחס בין החומר לצורה. לתורת הרצון ייעד רשב"ג ספר מיוחד, אך הוא אבד. יוצא אפוא שבספר "מקור חיים" מובאים רק דברים מועטים ומקוטעים על תורת הרצון. ובכל זאת אפשר ללמוד מהם משהו על כיוון מחשבתו של רשב"ג.

הרצון איננו נבדל ואינו עומד ברשות עצמו. אמנם, רשב"ג דן בו כהווייה נפרדת, אבל עם זאת הוא מתאר אותו גם כהיבט של עצמות האל: הוא מגלם את הפנייה של האל מעצמו אל מעבר לו, אל האחר החיצוני לו. גם באדם הרצון הוא הפנייה של הנפש אל זולתה. רשב"ג מניח הקבלה מופשטת בין רצון אנושי לרצון אלוהי: הרצון מְחַצֵּץ, הוא מגלה את הפנימיות.

מבחינת האל – זוהי התפשטות. אבל מה שמתגלה החוצה הוא פחות מן העצמיות המתבטאת. כלומר צמצום ומיעוט. ייתכן שבאופן זה ניסה רשב"ג להסביר את המעבר המדורג מן הרוחני אל הגשמי: הרצון הנובע מעצמות האל האינְסופית ויוצא החוצה בצורה מצומצמת נעשה מוגבל יותר ויותר וגשמי יותר ויותר, הוא מתגלגל בסמלים המבטאים אותו, ובכך הוא מתגשם כשם שמחשבה מתגשמת בדיבור.

אבל דומה שאי-אפשר שלא לראות כי בכך הוחדרה השניות אל מעבר לתחום החומר הכללי והצורה הכללית. היא מיוחסת לאלוהות עצמה. הרצון מהווה מעין עוד הפשטה של עקרון הצורה – הצורניות שלמעלה מן הצורניות; והמהות העליונה (האל) היא מעין עוד הפשטה של עקרון החומר – החומריות שלמעלה מן החומריות. רעיון זה ניתן לדימוי חזותי או מילולי-צילילי סמלי, אבל לא לפיענוח לוגי.

### משמעותו הדתית של עניין הרצון

לתורת הרצון האלוהי של רשב"ג היתה כנראה השפעה רבה בקבלה היהודית ובנאופלטוניות הנוצרית. בכך נחשף צורך פנימי עיקרי של הפילוסופיה הדתית בימי הביניים, ששאפה לחדש את הזיקה הבלתי אמצעית בין האדם לאלוהות. תורת האלוהות הנאופלטונית מצביעה על אלוהות אינסופית נעלמת עד כדי כך שמבחינת האדם היא נתפשת לא כישות, אלא כאיננות. האדם אכן יודע שאיננות זו היא ההפך המוחלט מן האיננות במובנה הרגיל: היעדרו של עצם מוחשי: היא ישות מוחלטת, אלא שרק אלוהים עצמו יודעה. כיצד יוצרים אפוא זיקה אישית לאלוהות ש"איננה"? כיצד מתפללים? כיצד מרגישים שהתפילה נשמעה?

הרצון האלוהי בבחינת פנייה של הנעלם אל מעבר לעצמו בא להחזיר להשקפה הנאופלטונית את ההיבט הפרסונלי של הדתות הקנוניות. אמנם, האל הוא נעלם במהותו, אך הוא מתגלה על-ידי הרצון כאישיות פונה, מתכוונת, מתייחסת, והיא מבטאת את החסד. הוא מגלה שהאלוהות אינה "אנוכית", אלא מיטיבה מכוח מהותה. אותה לא נשיג, אבל חסדה בא לידי ביטוי בעצם קיומו של היקום ואנו בתוכו. זהו אפוא הגשר בין תורת האלוהות של "מקור חיים" ובין האל האישי שרס"ג פונה אליו ביצירתו השירית המיועדת לתפילה.

### האתיקה כאמצעי

כדי להשלים את העיון במשנתו הפילוסופית של רשב"ג, ראוי לתת את הדעת על כמה היבטים הנוגעים לאתיקה שלו כפי שביטאה בחיבור הקטן "תיקון מידות הנפש".

כרגיל בנאופלטוניות, גם רשב"ג (בדומה לר' בחיי אבן פקודה) לא ייחס למוסר חשיבות תכליתית, אלא ראה בו אמצעי לדבקות האדם באלוהיו, ואת הדבקות משיגים לדעתו על-ידי ידיעת האמת הנצחית. המוסר נועד לתקן את הפגם שבגופניות.

אולם האופן שבו הבין רשב"ג את תפקיד המוסר הוא מקורי ומפתיע, לפחות מצד המבנה הספרותי של הצעת רעיונותיו. גם כאן נוכל להרגיש ששלמות ארכיטקטונית תופסת את מקומה של העקביות הלוגית.

### הקבלה בין הגוף לעולם הגשמי

רשב"ג יוצא מתוך ההנחה שהאדם הוא "עולם קטן": נפשו ושכלו מייצגים את העולם הרוחני, וגופו מייצג את העולם הגשמי. הקיום הנאות לו הוא הקיום ההרמוני של כל היסודות המרכיבים אותו, כל אחד על-פי מדרגתו. עד כאן נשמעים הדברים ברוח השגרה המקובלת, והיינו מצפים כי מכאן ואילך ימיין את נטיות הנפש התואמות את צורכי הגוף השונים, ויקבע כלל שלפיו ננהג בכל אחת מהן במידה הראויה. אולם רשב"ג מעדיף פיתוח של תבנית המגלה את ההקבלה המדויקת שבין גוף האדם ליסודות העולם הגשמי, ומאפשרת ניסוח מפורט של מידות טובות ורעות העומדות כנגד האיכויות החושניות של היסודות: העפר, המים, האוויר והאש: תכונות האדם כגון כעסנות או מתינות, עצבות או שמחה, מתמיינות אפוא לפי דימוין המטפורי לקור או לחום, ללחות או ליובש, לקלות או לכובד וכד', והנהגה מוסרית נאותה היא כמובן המזיגה ההרמונית של כולן.

### "כתר מלכות"

"כתר מלכות" הוא החיבור הפיוטי-עיוני הגדול ביותר של רשב"ג. במחקר שירת ספרד מקובלת ההנחה שאפשר לגלות ביצירה פיוטית נעלה זו יסודות של משנת "מקור חיים", ושהכרת ספר זה נחוצה לביאור מלא שלה. נעשו כמה ניסיונות להציע פירוש המבוסס על משנה עיונית זו. ההקבלות ניכרות בעיקר בתפישת האלוהות שבחלק הראשון של "כתר מלכות" ובתפישת הבריאה בסיום החלק השני של

היצירה. רשב"ג מדבר על היות האל למעלה מהשגה ועל היותו למעלה מן המציאות, ובאורח נאופלטוני מובהק הוא מקדים את רעיון האחדות האינסופית של האל למושג מציאותו, ומעמידו מעל ומעבר לכל אחדות אחרת שאנו משיגים בשכלנו:

אתה אחד ולא כאחד הקנוי והמנוי

כי לא ישיגך ריבוי ושינוי

לא תואר ולא כינוי

אתה אחד ולשום לך חוק וגבול נלאה הגיוני

על כן אמרתי: אשמרה דרכי מחטא בלשוני.

עם זאת, האחד שלמעלה מן המציאות הוא המקור שממנו שופעת המציאות ואליה היא חוזרת בסוד ההאצלה:  
אתה אחד ראש כל מניין ויסוד כל בניין.

בהקשר זה אפשר לגלות ב"כתר מלכות" כמה רמזים לתורת הרצון כהיבט הדינמי, המתייחס, המתגלה באלוהות, וכשלב ראשון באצילות. כך הוא אומר מיד בפסקת הפתיחה:  
לך המציאות אשר מצל מאורו נהיה כל הווה,  
אשר אמרנו בצילו נהיה.

השימוש במונח "צל" לציון אופן הנביעה של היש המוגבל מן היש האינסופי הופיע כבר אצל רבי יצחק ישראלי, והוא מבוטא בספר "מקור חיים" במילים: "התנועה הבאה מהרצון ומצילו והקרנתו". כלומר, כל מדרגה היא צמצום או צל הנוטה ממהות גבוהה יותר. הרצון הוא המאור שמצילו נמשכת המציאות כולה.  
בהקשר זה אופייני השימוש בדימוי האור, שהוא שימוש נאופלטוני אופייני:

אתה אור נעלם בעולם הזה ונגלה בעולם הנראה

קהר אדוני יראה

אתה אור עולם – ועין השכל לך תכסוף ותשתאה

אפס קצהו תראה, וכולו לא תראה.

בשורה קצרה זו מבוטא האידאל של הכרת האמת הנצחית כתכלית האדם וזיהויו עם האידאל של עבודת אלוהים.

ביצירתו הפיוטית של רשב"ג נמצאים יסודות ממשנתו התאולוגית, ואותם אפשר לגלות רק אם קוראים את "כתר מלכות" לאחר עיון ב"מקור חיים". בלי להכיר היטב את הגותו התאולוגית, אי־אפשר להבין את ההיבטים ההגותיים של שירתו.

אולם יופיה של שירתו הוא שגם אם אין עומדים על אפשרויות הפירוש הפילוסופי, אין השיר נעדר משמעות. יתרה מזאת, נראה לי שלא נחסר את העיקר בשיר גם אם לא תיוודע לנו ההקבלה ל"מקור חיים". ואולי להפך: קיימת סכנה שאם ניתפס יותר מדי לפרשנות פילוסופית, נחטיא את נקודת הכובד של יצירה זו, שהיא בראש ובראשונה ביטוי של רגשות נעלים, ועל כן הרעיונות התאולוגיים מתפקדים בה כמטפורות. כלומר – באמצעות ההגות התאולוגית מבטא המשורר חוויה דתית, שאולי היא היסוד לפרשנויות הפילוסופיות שנוצרו על יסודן.

### הצד השירי ברשב"ג

קל להרגיש בשינוי האווירה הדתית שבין "מקור חיים" ל"כתר מלכות". סימן ההיכר הראשון הוא – שימוש הלשון החדור כולו יסודות מקראיים. למעשה "כתר מלכות" הוא מלאכת אריגה של צירופי פסוקים הנטענים בכמה רבדים של משמעות מבלי שיתערטלו ממשמעותם המקורית. למרות החריזה, מבנה השיר חופשי לגמרי, וקרוב מבחינה זו קרבה יתרה – יותר מרוב שירי הקודש שנכתבו בתקופת ספרד, וגם יותר משאר שירי הקודש של רשב"ג עצמו – לסגנון השירה המקראית, בייחוד למזמורי תהילים. אין להכחיש, כמובן, כי גם במישור של החוויה הדתית ולא רק בתחום התאולוגיה, חלה תמורה נוקבת במעבר מעולם המקרא לעולמו של רשב"ג. ובכל זאת מובלטת בשירתו האחיזה ברובד המקראי, והשפעתו הרגשית וההגותית נוכחת ומטביעה את רישומה.



רשב"ג מכוון את שירתו לעורר רגש של השתאות לאין קץ באדם העומד לפני אלוהיו. הוא פותח את הבתים המתארים את בריאת העולם באופן שיעורר בקוראיו רגש פליאה עד אין-סוף:

מי ימלל גבורותיך?

מי יהווה גדולתך?

מי יזכיר צהלתך?

מי יספר צדקותיך?

מי יבין סודותיך?

מי ישכיל סודך?

מי יכיר גדולתך?

מי יכיר אותותיך?

מי ידע פליאותיך?

מי יביע נוראותיך?

מי ישוחח גדולתך?

מי יגיע לרוממותך?

ריבוי התארים נועד להעצים ולהחדיר בנפש הרגשת רוממות שלמעלה מכל סופרלטיב. כלומר, יש בכך ניסיון להביע רגש שמעבר ליכולת ההבעה ולהמחיש אי יכולת זו. וזו אמנם דרך הרגשה אופיינית לפילוסופיה נאופלטונית. למטרה זו מכוון גם התיאור בקו עולה של פליאה על פליאה – כל פליאה בלתי מובנת כשלעצמה, אבל תמיד יש גדולה ממנה בכריאה. פלא הנפש למעלה מן הכול, ופלא השכל האלוהי אף למעלה מזה, באופן שגם תיאור עמידת האל למעלה מכל מחשבה גם הוא אינו אלא אמצעי לעורר את רגש הפליאה והרוממות, את כניעת האדם לפני הגדולה האלוהית.

### **הפן האישי (המקראי) והאל-אישי (הנאופלטוני)**

אבל גם זה אינו אלא צד אחד בשירתו. רשב"ג מנצל את הגבהות העל-אישית של האלוהות הנאופלטונית כדי לעורר את הרגשת ההשתאות לאין-קץ. אבל הוא לא ויתר על התפישה האישית של האל. להפך, בכך אולי טמונה עוצמתו החזקה ביותר של השיר, הבנוי

בכל שורה ושורה על מתיחות פרדוקסית: פנייה אישית ישירה אל האל שלמעלה מהשגה:

נפלאים מעשיך, ונפשי יודעת מאוד

לך אדוני הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד

לך אדוני הממלכה והמתנשא לכל לראש והעושר והכבוד,

לך ברואי מעלה ומטה יעידו כי המה יאבדו ואתה תעמוד.

נשים לב לדגש בלשון "אתה", הנמשך לאורך כל בתי השיר. בדיבור הפותח מודגש חזור והדגש "לך השם", "אתה אחד", "אתה נמצא", "אתה חי", וכו'. מפנייה אישית ישירה זו נובעת נעימת ההתרפקות של החלק השלישי של השיר, שכולו אוירת תהילים: האל הנשגב לאין חקר – אל קרוב בריחוקו, אל מיטיב, אל משגיח, אל מצווה וגומל, מוחל וסולח ושומע תפילה.

בשירתו של רשב"ג היסוד האישי המקראי מתעשר על-ידי ההאדרה הנאופלטונית, ואינו מתבטל. באופן זה מפתחת התפישה הנאופלטונית רבדים חדשים של עומק ומשמעות בתוך התפישה המסורתית (המקראית והמדרשית).

בשירתו של רשב"ג נוכל אף למצוא באופן ישיר וגלוי את היסודות המסורתיים שנעלמו ללא זכר בספר "מקור חיים": הרעיון של שכר ועונש בעולם הבא; הרעיון של עבודת האל על-פי מצוותיו בתורה; הציפייה לשיבת ציון ולבניין בית המקדש – כל אלה יסודות ששירתו הדתית של רשב"ג מלאה אותם:

יהי רצון מלפניך, אדוני אלוהי, לשוב עלי ברחמיך

ולחשיבני בתשובה שלמה לפניך

ולתחינתי תכין לבי, תקשיב אוזןך

ותפתח לבי בתורתך,

ותיטע ברעיוני יראתך,

ותגזור עלי גזירות טובות,

ותבטל מעלי גזירות רעות.

ואל תביאני לידי ניסיון ולא לידי ביזיון,

ומכל פגעים רעים תצילני,

ועד יעבור הוות בצילך תסתירני, -  
והיה עם פי והגיוני, ושמור דרכי מחטוא בלשוני,  
וזכני בזכרון עמך, ובבניין אולמך (=האולם הוא קודש הקודשים)

לראות בטובת בחיריך. וזכני לשחר דבירךך,  
השמש והחרכ, ולרצות אבניו ועפרותיו  
ורגבי חרבותיו, ותבנה שוממותיו...

הנה, כך חוזרים להם ערכי המסורת בשירתו של רשב"ג. שוב אין זה האל הנאופלטוני כי אם אלוהי ספר תהילים וסידור התפילה.

### **הפיוט כביטוי נאמן יותר של רשב"ג**

דומני שאצדק אם אקבע שיצירתו השירית של רשב"ג מבטאת אותו באורח שלם יותר מיצירתו הפילוסופית. בשירתו אנו חוזרים מן העולם הזר והמנוכר של הדתיות הכללית המרוחקת אל הדתיות המסורתית ואל צביונה היהודי המיוחד.

כתיבת ספר אשר יכול היה להתקבל על דעתם של הנוצרים ("מקור חיים") אינה מעידה שהיהדות נעשתה לרשב"ג שולית, שעד כדי כך נתפש לתרבות האוניברסלית של דורו עד שניתקה זיקתו אל העולם היהודי. להפך – רובד החוויה שלו מעוגן כולו במסורת היהודית. ערכי המסורת הללו אינם הופכים לגביו בעיה אינטלקטואלית שעליו להתמודד איתה בכלים פילוסופיים, אלא הוא מתייחס אליהם באורח טבעי וספונטני. חווייתו הדתית-יהודית היא היא העיקר, ועיונו האינטלקטואלי אינו אלא הקרינה האוניברסלית שלה.

דור אחד אחריו השתנה המצב לחלוטין. עצם קיומו ההיסטורי של העם היהודי והצדקת ייחודו הפכו להיות בעיה, ואז עלו התכנים שרשב"ג מצא להם מקום רק ביצירתו הפיוטית ולא ביצירתו ההגותית, ועברו אל מרכזן של שיטות המחשבה. הדוגמה המובהקת ביותר להתפתחות זו היא יצירתו העיונית של ריה"ל (רבי יהודה הלוי) שבו נדון בהרחבה בהמשך. בחירת עם ישראל, מעמד הר סיני, הנבואה, הגלות והגאולה – נמצאים אצל ריה"ל במרכז. אפשר לומר שבין ריה"ל לרשב"ג רובצת תהום של זרות. כהוגי

ר' שלמה אבן גבירול | 99

דעות הם רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב. ואף-על-פי-כן לא השתנה שום דבר מהותי: מה שאומר ריה"ל בספר "הכוזרי", אומר רשב"ג ביצירתו הפיוטית. ההבדל הוא רק בזה שהתכנים המסורתיים, שנעשו בעייתיים בדורות שלפני רס"ג, נעשו שוב בעייתיים בדורו של ריה"ל, ועל כן עלו שוב לדיון עיוני.