

תדפיס מתוך

# מנחה לשרה

מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה

מוגשים

לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי

בעריכת

משה אידל, דבורה דימנט, שלום רוזנברג

# אונטולוגיה ניאופלטונית

מאת

שלום רוזנברג

במאמרי זה אנסה להתמקד בהבהרת סוגיות מסוימות באונטולוגיה הניאופלטונית, כפי שהיא באה לידי ביטוי ביצירותיהם של ההוגים היהודים אשר ניתנים להיכלל בורם זה.<sup>1</sup> הזרם הניאופלטוני כלל אינו אחיד, בסוגיות אלה. אנו נתמקד באותה גישה, שהגיעה לשיאה ביצירתו של ר' שלמה אבן גבירול ואלה שהושפעו ממנו, ר' יוסף אבן צדיק למשל. כשאנו נדבר להלן על ניאופלטוניות, נתכוון אכן לתת-זרם זה.<sup>2</sup>

1 כל מי שכמוני הוקסם מהווירטואוזיות והמקוריות של בעל 'רכ הפעלים', חייב שלמי הוקרה לכלת הספר, שהקדישה מאמצים כה רבים ופוריים להבהרת משנתו, ומתוך כך גם האיירה את המסורת הניאופלטונית היהודית כולה.

2 בזרם זה בולט במיוחד 'ספר העצמים החמישה' לפסכדור-אמפדוקלס, ראה עליו מאמרו של ד' קאופמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 78–125 (להלן: מחקרים). על השפעת גישה אונטולוגית זו על הספרות הקבלית עמד ג' שלום בספרו: כתבי יד בקבלה, ירושלים 1930, עמ' 32 ואילך, ולאחר מכן במאמרו: 'עקבותיו של גבירול בקבלה', מאסף סופרי ארץ ישראל ת"ש, עמ' 160–178, ובביבליוגרפיה המוזכרת שם. את החיזות של שלום משלים מאמרו של שטרן: S.M. Stern, 'Ibn Hasdai's Neoplatonist — A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle', *Oriens XIII–XIV* (1961), pp. 85–120. פרופ' אלכסנדר אלטמן המנוח הקדיש מחקרים רבים להבהרת ההגות הניאופלטונית היהודית. ראה במיוחד את מאמרו: 'בעיות במחקר הניאופלטוניות היהודית', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 501–507. כתביד מנטובה, המוזכר על-ידי שלום והמכיל מקבילות חשובות לטקסטים הניאופלטוניים שנתעכב עליהם להלן, פורסם על-ידי אלטמן 'Chapter on Isaac Israeli's "Chapter on the Elements" (Ms. Mantua)', *JJS* 7 (1956), pp. 31–57. גם: A. Altmann, 'Isaac Israeli's "Chapter on the Elements" (Ms. Mantua)', *JJS* 7 (1956), pp. 31–57. S.M. Stern, *Isaac Israeli — A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958, p. 118ff. (להלן: 'ישראלי'). בדיונו המפורט על הגותו של ישראלי (עמ' 159 ואילך) טוען אלטמן, אליבא דארמסטרונג, שמקורות לקימו של חומר 'שכלי' מצויים כבר אצל פלוטינוס (שם, עמ' 164). המובאות מ'מקור חיים' יובאו להלן בגוף המאמר בין

## המודלים האונטולוגיים

נקודת המוצא לדיון האונטולוגי הקלטי מצויה בנסינונו של אריסטו לחשוף את מרכיביה האמיתיים של המציאות. אם נחבר את דיוניו של אריסטו בספר הפיסיקה והמטאפיסיקה עם דבריו בפתיחת ספר המאמרות, נצטרך לקבוע, שאריסטו מסביר את המציאות כמחייבת שתי חלוקות שונות גם יחד. ואכן, המשוואה האריסטוטלית הבסיסית שאציג להלן רואה במציאות שתי חלוקות גם יחד: החלוקה הפיסיקלית לחומר ולצורה, והחלוקה האונטולוגית לעצם ולמקרה. המשוואה האריסטוטלית הבסיסית, כפי שנתפסה בפילוסופיה של ימי הביניים, ראתה את העולם, לפי זה, בתמונה כוללנית זו:

חומר — עצם

צורה — מקרה

משוואה זו, שהיא התחלתו של כל דיון אונטולוגי, מתעשרת ומסתבכת במשך הדורות. הבחנות נוספות תשתרבבנה בראשונות, כמו למשל, 'מהות' ו'מציאות', ומונחים חדשים יופיעו מאוחר יותר ויהפכו לאבני פינה בכל דיון פילוסופי. אולם, אף בלי להוסיף קטגוריות נוספות, כבר בקיומה של חלוקה כפולה זו יש בעיה. בעיה זו גרמה לכך שתקומנה שתי משוואות המנוגדות זו לזו בתכלית:

א. החלוקה הכאלמית: הכלאם מוחק את מושג הצורה כך שנשאר רק מקרה החל על עצם, ותו לא. העצם זהה עם החומר: מקרה / עצם-חומר זו המשוואה הבסיסית של הכלאם, וכנגדה יצא קצפו הפילוסופי של הרמב"ם. וכך מתאר הרמב"ם את דעתם של הכלאם, וכנגדה יצא קצפו הפילוסופי של הרמב"ם. וכך מתאר הרמב"ם את דעתם של הדוגלים בחלוקה הכאלמית בסוגיה האונטולוגית: 'שאינן נמצא אלא עצם ומקרה, ושהצורות הטבעיות גם כן מקרים'.<sup>3</sup>

סוגריים, בסימון המאמר, הפרק והעמוד. כל הציטוטים הם לפי תרגומו של י' בלובשטיין (ערך א' צפרוני), תל-אביב 1926.

3 ראה: H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge 1929, p. 570. החומר הרינו המצע שעליו חלים המקרים. השמטת הצורה פירושה, שכל קומביניציה של מקרים שאינה מכילה סתירה היא אפשרית, וחובב בגודל פיל כללל זה. על רקע דברים אלה כולטת עמדתו של ר' יוסף אבן צדיק המרגיש את ההבדל שבין חומר לבין עצם. העצם מציאותו בפועל. לעומת זאת, החומר מציאותו תמיד ככוח, 'שלא ימצא חומר מבלי צורה, אבל במחשבה נוכל לסלק הצורה ולהשאיר החומר מפני שהוא מקדים הצורה הקדמה טבעית. ר' יוסף אבן צדיק, עולם קטן (מהד' הורוביץ), ברסלאו 1903 (עמ' 8-9 [להלן: ע"ק]). מספרי העמודים להלן יסומנו לפי מהדורה זו. מספרי העמודים במהדורת הצילום גבוהים ב-2 ממספרי העמודים במהדורת המקור.

ב. החלוקה הניאופלטונית: ההגות הניאופלטונית הלכה בכיוון ההפוך. היא לקחה את המושגים של 'חומר' ו'צורה' כמשוואה הבסיסית: הכול מורכב מצורה ומחומר. אלא שלא ככתפיסה האריסטוטלית המקורית: (א) הצורה אינה אחת, אלא ייתכן ריבוי של צורות החלות זו על זו; (ב) ההבחנה בין עצם למקרה היא משנית לחלוקה שבין חומר לצורה, והיא אף מקבלת משמעות אחרת. גישות אונטולוגיות אלו מאפשרות, לדעתי, להגדיר ביתר דיוק את הזרמים השונים בהגות ימי הביניים. מן המפורסמות, שחלקים רבים מהמטאפיזיקה הניאופלטונית הפכו לנחלתם של הוגים 'אריסטוטליים' רבים. אולם לדעתי, הגישה האונטולוגית מאפשרת לשמור על הגבולות בין הזרמים השונים, בין הניאופלטוניזם לבין מה שניתן לכנות 'ניאואריסטוטליזם'.

### התיזות הניאופלטוניות

נתאר את האונטולוגיה הניאופלטונית באמצעות מספר עקרונות שננסה להגדיר להלן:

#### הצורות כשכבות

ההשקפה הניאופלטונית מביאה אותנו להסתכלות אחרת על העולם. בכל ישות ניתן לחשוף שכבות, כקליפות של בצל הנמצאות זו מעל זו. קליפות אלו הן צורות החלות זו על זו. זהו היסוד הראשון: 'צורה חלה על צורה'. רעיון זה היה מוקצה טוטלית מצד אריסטוטליקאים. הנחת יסוד אריסטוטלית היא, שלכל מצוי יש רק צורה אחת, ואילו בניאופלטוניות מדובר על ריבוי צורות, החלות זו על זו. תוצאות השקפה זו בולטות כאשר הן מיושמות על האדם. האדם הוא עולם קטן, כלומר הוא מהווה דגם של שכבות המציאות כולן. מכאן הפלורליזם הבסיסי הקיים באדם, ותורת ריבוי הנפשות, שהרמב"ם כל כך נלחם נגדה בפתיחתו הקלסית לפרקי אבות.

#### החומר הראשון

טור זה של צורות על גבי צורות, יש לו גבול. השלב האחרון המתקבל, דהיינו, אותה מציאות שעליה חלות הצורות כולן, הוא החומר. זהו חומר אבסולוטי, החומר הראשון. ואכן, ניתן לתאר את המציאות כטור אונטולוגי:  $F_n (...(F_3 F_2 F_1 (M))$  נראה לי, שאם אנו סוקרים את מקומו של החומר במערכות הפילוסופיות בכלל, אנו יכולים להגדיר לפחות שש פונקציות שונות:

1. החומר כנושא, כמצע לקיום.

2. החומר כמצע לאפשרות.



3. החומר כמאפשר את האינדיבידואציה, כלומר את הופעתו של האיש.
  4. החומר כמצב לשינוי. בלי מצע קבוע אין קשר כלשהו בין הדברים שהם התחלת השינוי לשינוי.
  5. החומר כמאפשר נוכחות הנקלטת בחושים שלנו.
  6. החומר כמצע המאפשר קיומם של מקרים.
- המחשבה האריסטוטלית הבינה את החומר לאור שלושת התפקידים האחרונים. במלים אחרות, העדיפות ניתנה למוכן הפיסיקלי. כך כותב הראב"ד: 'וזה כי האויר כששב להיות מים, לא ימלט ענינו מאחד משני פנים, אם שצורת האויר קבלה צורת המים, ואם ששם דבר אחר זולתם, נושא כל אחד משניהם בחזרת חלילה'.<sup>4</sup> תושבה אחרונה זו, קיומו של 'דבר אחר זולתם' כלומר, החומר, היא כמוכן הכרחית, אליבא דהראב"ד. הפשר הפיסיקלי הזה מאפשר לדבר על פִּימוּת החומר, ובעקבות כך על חוק שימור החומר. זוהי האינטואיציה האריסטוטלית, והיא משתמרת אפילו בביקורת התכונה הטהורה לעמנואל קאנט.
- לעומת זאת, נראה שהתפקידים הראשונים, בייחוד הראשון, המגדירים פשר אונטולוגי, הם הקובעים בהגות הניאופלטונית. נבין זאת אם נשתמש בדגם התמונה. תמונה היא צורה המצטיירת מעל למצע: דף, בד, קיר וכו'. כך גם החומר הוא מצע, סובסטרטום, מעין לוח הכרחי, שעליו ניתן לצייר את המציאות כולה. זהו הכרח אונטולוגי המחייב אף את הישים הרוחניים: 'החומר נבדל מן הצורה בכך שזה נושא וזו נשואה' (ה, ב: 259), 'הרצון פועל כמו סופר, והצורה נפעלת כמו כתב, והחומר משמש להם מצע, כמו לוח או דף נייר' (ה, לח: 326). ההבחנה בין המובנים הראשונים לבין האחרונים, מגדירה לפי ההגות הניאופלטונית הבחנה נוספת, בין חומריות לבין גשמיות, אם נשתמש בטרמינולוגיה לא מדויקת. הגשמיות מופיעה מאוחר יותר בשרשרת ההוויה, והחומריות, לעומת זאת, נמצאת כבר בתחילתה. מכאן התפיסה הרואה את המלאכים כחומרניים. מעניין לקבוע, שחומר ראשון זה שמר באופן מפתיע על הרבה מתכונותיו של היש הפרמנידי, ומטרים במידה רבה את היש-כשהוא-לעצמו' ההגליאני: 'שים לב באותו האופן לתכונותיה של הצורה הכלית, והן: להתקיים בזולתה, להשלים את מהותו של מה שהיא בה, ולהעניק לו ישות' (א, יג: 26).<sup>5</sup>

4 ראב"ד, אמונה רמה (מהד' ש' ווייל), ברלין 1919, עמ' 9.

5 כפי שהעירה פרופ' הלר וילנסקי, כבר רנ"ק עמד על דמיון סטרוקטורלי זה, אלא שכידוע הוא ייחס בטעות לאבן עזרא את תורתו של אבן לטיף. ראה: Isaac Ibn Latif — Philosopher or Kabbalist', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, p. 222. אין ספק שעלינו לנהוג בהזירות בבואנו לדון במשמעות המושג 'חומר' בקטע פילוסופי כלשהו, לפני שאנו משייכים אותו לאסכולת אבן גבירול. כך למשל, ייתכן, שהקטע מתחילת הספר 'הגיון הנפש' לראב"ח (דף ב, ע"א), שהובא עליידי ג' שלום, עקבותיו (לעיל), הערה

אם נחזור שוב לטור האונטולוגי נוכל ללמוד ממנו דבר נוסף:  $(F_1, (M, F_C(\dots))$  מציינת בדיאגרמה זו את צורת הגשמיות המחלקת את הטור לשניים. החלק הראשון (הימני), שלפני צורת הגשמיות הוא הכללי. החלק השני, שאחרי צורת הגשמיות, מציין את האובייקטים הגשמיים. אכן גבירול מזמין אותנו לערוך אנלוגיה בין שני חלקים אלה. הוא משווה בין הצורה הראשונה לבין הכמות (מקור חיים, מאמר ב, ז-ח). אם לשם הבהרה נשווה זאת למשנתו של דיקרט, נוכל לומר שהמחשבה וההתפשטות ממוקמים בהגות הניאופלטונית ברצף אחד.

לצורת הגשמיות היבטים שונים. ההיבט הראשון הוא הגיאומטרי, צורת הממדיות, העובדה שהעולם הוא תלת-ממדי: 'ובלבשו הצורה הגשמית נעשה בגללו הגוף מורכב, לפי שקיבל היסוד האורך הרוחב והעומק, שאלה הם צורת הגשמות' (ע"ק, עמ' 9 שורה 25). ההיבט השני הוא ההיבט הפיסיקלי, אי-חדירותו של החומר, העובדה שאין שני אובייקטים יכולים לתפוס את אותו מקום בחלל. רק לאחר מכן יכולות לחול על הגשם הצורות החימיות. בדבריו של ר' חסדאי קרשקש אנו רואים את המשמעות הפיסיקלית של צורת הגשמיות: 'וראוי שתדע שאבן סינא ואבוחמד והנמשכים אחריהם היו רואים שמציאות החומר והצורה בכל גשם... שהצורה הגשמית אצלם אינה זולת דבקות השלשה רחקים מתחתכים על זויות נצבות'.<sup>6</sup>

### המציאות כעץ

עתה חייבים אנו להוסיף עקרון נוסף פרדוכסלי. ראינו עד עתה, שאילו היינו משתמשים במכשירי הניתוח האונטולוגי וחושפים את הקליפות השונות, היינו פוגשים צורות יותר ויותר אבסטרקטיות ואוניברסליות. אילו היינו ממשיכים את התהליך, היינו

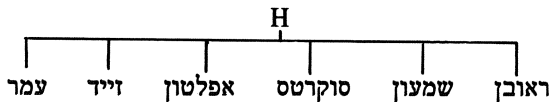
(2), (עמ' 174), אינו מתייחס כלל לחומר הראשון, נוסח גבירול. הם מבטאים את האידיאה של החומר, ולא את החומר של האידיאה. כדבריו המפורשים של ראב"ח: 'זהמעיין בגדר הזה עיון יפה ימצאנו מחובר משני דברים, וראויים הם על שקול הדעת להיותם מקדם נפזרים ונפרדים, ולפני המחשבה הטהורה בכח הם עומדים, עד בוא רצונו להדביקם ולהחבירם... והיו שני השרשים האלה שהם ההיולי והצורה גנוזים לפני המקום ועומדים על סדריהם'. אין אנו יכולים לזכות כאן את החומר הראשוני, החומר של המלאכים. כאן מדובר דווקא בגדר של גוף.

6 אור ה', הכלל השני, פרק שביעי, עמ' 260. על ה'דבקות' ראה גם וולפסון (לעיל), הערה 3), עמ' 579 ואילך. על צורת ההגשמות ראה: P. Duhem, *Le Système du Monde*, IV, Paris 1913-1958, pp. 145ff. גראה לי, שבהשקפה הניאופלטונית זהות האובייקטים נתפסת, אם כן, כבהשקפה הלייבניציאנית: שתי ישויות זהות כתוצאה מזהות כל הצורות החלות עליהן. האובייקטים הגשמיים שונים הם זה מזה בהיותם בנקודות אחרות בחלל ובזמן, אך אלו הן תוצאות של קיומן של צורות שונות. במידה מסוימת ניתן לראות בתכונות החלל-זמניות, תופעות, כלומר מקרים, המבטאים את המציאות האמיתית אך גם מסתירות אותה.

מגיעים לצורה הכללית ביותר, והיא השכל האוניברסלי. אולם, מהתיזות הבסיסיות הללו נובע, שכאשר אנו 'מקלפים' את ה'קליפות' באובייקטים או ישויות שונים, אנו מגיעים, בהתקדם התהליך, לאותן ישויות אבסטרקטיות. אם אני מקלף מעפרון זה שבידי, את הרבדים האונטולוגיים בזה אחר זה, אני גרעין המשותף לעפרון ולמלאך גם יחד. זהו גרעין זהה ולא רק דומה. ניתוח זה מלמד אותנו, לדעתי, שבין שני אופני המחשבה היסודיים בימי הביניים, הניאופלטוני והאריסטוטלי יש כאילו היפוך טופולוגי. ההגות הניאופלטונית הטהורה, לא חיפשה את 'גלגל השכל' ואת 'גלגל החומר הראשון' בחוץ, מעבר לגלגלי הכוכבים אלא דווקא בפנים, בתוך המציאות עצמה. הדרך לאוניברסלי מתחילה בחדירה לתוך המציאות שלפנינו. לאור העקרון הזה חייבים אנו לתקן את דגם הבצל וקליפותיו שהבאנו כהצעה ראשונית. המציאות איננה בצל, כלומר טור של צורות, אלא אילן. כל אובייקט, עפרון או מלאך, אינו אלא ענף בעץ המציאות. כשאנו מקלפים אובייקט זה אנו יורדים לענף מרכזי יותר, לענף, שהענפים הראשונים מסתעפים ממנו. הישויות הן ענפים 'אחדים בתחילתם ומתפצלים בסופם'. ההתפצלות מתרחשת בשלב מאוחר יותר, והיא תוצאה של הוספת צורות לצורות. כמו בפרדוקס האופטי, שלפיו חיבור של אור ועוד אור יכול להתסכם בחושך, כך גם: צורה ועוד צורה נותנות את החומר הגשמי הנמצא לפני.

ההבדל בין התפיסה האריסטוטלית לניאופלטונית היא אכן מכריעה. בהגות האריסטוטלית האינדיבידואציה נעשית כפונקציה של החומר. הצורות האוניברסליות חלות על החומר, היוצר את האישי. למרות שעדיין אחוזים אנו בסבך השאלות, נוכל להציע באופן אינטואיטיבי שתי תפיסות דיאגרמטיות שונות:

אפשרות 1:

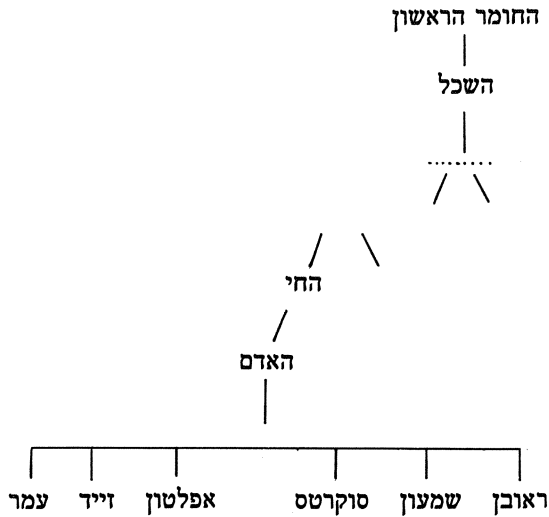


אפשרות 2:



בעמדה הראשונה, האנושות (H) הקיימת בראובן זהה היא עם האנושות הקיימת בשמעון. בעמדה השנייה, למרות הפליאה הראשונה, הצורות החלות על האישים

השונים אינן זהות ממש. העמדה האינפלטונית, קרובה לאפשרות הראשונה, אך היא ממשיכה את הניתוח.



נשים כאן לב לשינוי המתרחש כשאנו באים להמשיך את האילן מעבר לצורה האחרונה. עד הצורה האחרונה (אדם), כל הענפים מכילים מושגים כלליים. מעבר לצורת הצורות, או לצורה האחרונה, אנו עוברים לתחום האישים, האינדיבידואלים, שבו מצוי הריבוי.

האפיסטמולוגיה הניאופלטונית

לאור מה שראינו עד כה, יכולים אנו להבין גם את המודלים ההכרתיים השונים שבהגות ימי הביניים. התפיסה האריסטוטלית היא קונצפטואליסטית, הכרה פירושה יצירת מושגים, כלומר, יצירת מודלים או העתקים של המציאות במחשבתו של האדם. לעומת זאת, הגישה הניאופלטונית היא ריאליסטית. פירוש הדבר, שבתהליך ההכרה, המחשבה של האדם 'מכניסה' לתוכה את האידיאה, אשר היא בעלת קיום עצמאי. את ההבדל נוכל להדגים באמצעות משל פשוט. אם קבוצת אנשים חושבת על מושג כלשהו, על משולש שווה צלעות למשל, האם הם חושבים על אותו מושג או על מושגים דומים? לפי הקונצפטואליסט, המכיר יוצר דגם של המושג בשכל או בנפש האנושית. לעומת זאת הריאליסט, שלמה אבן גבירול למשל, סובר ש'השכל יודע על פי המגע בין צורתו ובין צורת הדבר שהושכל, ומתוך שהוא מתאחד עמה, וכשמתאחדת צורת השכל עם צורה זו יודע הוא מעצמו' (ה, ב: 260). כך גם בעולם

קטן' לאבן צדיק קוראים אנו: 'אמתת המדע היא השגת הנפש אמתת הדברים ושתקיף אותם בדעתה' (עמ' 4 שורה 30), או:

כי הנפש החכמה כשתקיף על הדבר ידעה אותו וכשתדע אותו תשיג אמתתו ונעשית הנפש לדבר הידוע — מקום; אבל לא מקום גשמי ולא הקפה מקומית גרמית; אבל תשכיל הדברים שכל ברור ותקיף על עלתם הקפה שכלית. ועל כן נעשית הנפש לדברים הידועים לה מקום רוחאני (!) על הצורה הזאת ועל הענין הזה (שם, עמ' 6 שורה 26).

וכך כותב גם ר' יצחק אבן לטיף: 'וגבול ההשגה הוא להקיף הידוע את הידוע מכל הצדדים בתכלית ההיקף'.<sup>7</sup>

מעניין להשוות תפיסה זו עם תפיסה אחרת נפוצה בימי הביניים, המצויה למשל אצל אלפאראבי, תפיסה שיש לכנותה 'ניאו אריסטוטלית'. בתפיסה זו יש זהות בין השכל האנושי לבין תוכן השכלתו. אבל תוכן זה 'מוקרן' על-ידי השכל הפועל. יש קיום 'נפרד' לשכלים, אך אין קיום עצמאי לאידיאות. מה שאין כן בהגות הניאופלטונית, שבה השכל מקיף את האידיאות שקיומן נפרד.<sup>8</sup>

#### הרצון והצמצום

תורת הרצון התפתחה בהגותה קלסית, באופן מקביל על רקע כפול, ניאופלטוני ואריסטוטלי. הרצון מהווה בהגות האריסטוטלית אמצעי לבטא אופציה המנוגדת לתורת החיוב, כלומר, לתיוזה שלפיה העולם הוא מחויב המציאות. לעומת זאת, ההגות הניאופלטונית הדתית הניחה את קיומו של הרצון, ולדעתי הניחה כך כדי להימנע מפנתיאיזם.

בהגות הניאופלטונית, נתפסות ההיפוסטוזות השונות כ'מקום' הדברים. כך השכל הוא מקום כל המושגים והאידיאות, בדיוק כמו שהגלגל האחרון הוא מקום הדברים הגשמיים. אבן לטיף הניח קיומו של מצוי סובל העולם, ומציאות שני, למטה ממנו — סובל גשמות העולם. אילו היינו ממשיכים בשיטה זו עד הסוף, היינו

7 גנוי המלך, פרק ב. הציטוטים הם לפי: כוכבי יצחק (מהר' ילינק), מחברת כח ובמחברות שלאחר מכן. אבן לטיף מסיק מכאן את המסקנה, שאין השכל הנמוך יכול כלל להשיג ולהשכיל את השכל הגבוה.

8 אצל אבן צדיק מצאנו גם דין וחשבון ריאליסטי של השפה: 'אבל הנפש החכמה היא נושאה בקול את הדבר הידוע ויהיה אז הקול לענין כמו גוף, ויהיה הענין לקול כמו רוח. ולולא זה לא היה לנו דרך להבין בני אדם קצתם לקצתם כוונתם. ולא היה מבין אחד לחברו, לפי שהנפש החכמה היא נוכריה בעולם הזה הגשמי, והיה זה סבה להבין בני אדם קצתם לקצתם' (ע"ק, עמ' 6 שורה 22). הריאליזם מתבטא כאן בעובדה שהשפה אינה מתייחסת למושג שהנפש יוצרת, אלא לאידיאה אבסטרקטית שהנפש מקיפה.

מגיעים לפנתיאיזם. אלא שקיומו של רצון, פירושו שאין החומר כלול ב־אחד. מכאן  
 אנו מגיעים לקונצפציה מעניינת, פנתיאיזם הגומר בנברא הראשון, ותפיסת קיומו של  
 א־ל טרנסצנדנטי באופן מוחלט, מעבר לישויות כולן.

עמדה זו מאפיינת את גישתו של אבן לטיף. כך למשל כותב הוא על השכל  
 (גנזי המלך, פרק ד): 'לפי שיתחייב למציאות השכל השלם הנבדל היותו בכל והכל  
 בו'. אולם הדבר נכון לגבי הנברא הראשון: 'לפי שהוא בכל והכל בו' (שם, פרק  
 ה), 'וכל המצואים הגשמיים על דרך עליונות ותחתונות... כולן נמשכים מעצם  
 הנברא הראשון, והוא ככולן וכולן בו' (שם). וכך אנו מוצאים גם אצל רבי עזריאל:  
 'ותחלתן הרצון, הקודם לכל שהוא אין חוץ ממנו'.<sup>9</sup> הנברא הראשון הוא צורת העולם,  
 שהרי המציאות כולה 'כאילו הוא עצם העולם בכללו כדמיון איש אחד בעל שכל  
 שלם, כולל נפש מדברת ונפש חיה ונפש צומחת, ורגשים ואיברים חיצונים ופנימים'  
 (גנזי המלך, פרק ה). ושוב אומר אבן לטיף שיש 'מצוי בשכל כולל וסובל כל  
 הצורות המיניות וכל כחות הרוחניים והגשמיים, העליונים והתחתונים'. אלא שיש  
 שתי ישויות: 'מצוי סובל צורת העולם, ומציאות שני למטה ממנו סובל גשמות  
 העולם וצורותיו' (שם, עמ' 14).

שיאם של דברים אלה, לדעתי, בקטע של אבן לטיף, שבו מוצאים אנו את מושג  
 הצמצום במשמעות מעין לוריאנית: 'אבל אמונת החידוש מחייבת הגלות החפץ  
 בשעה שנגלה על פי גזירת החכמה האלקית המחייבת האפס קודם מציאותה עולם'  
 (גנזי המלך, פרק ה).

אולם נוסף על הצמצום הזה מצאנו אצל אבן לטיף צמצום במשמעות השנייה,  
 צמצום המאפשר את הופעת הסופי מהאינסופי. דבר זה מתקשר לתורת הרצון.  
 כפי שראינו, על בסיס ההשקפה האריסטוטלית הועמדו הפילוסופים בפני דילמה:  
 חיוב או רצון (גנזי המלך, פרק ה): היות הדברים 'מחויבים מהסיבה הראשונה, או  
 שיהיו נבראים בחפץ', כלומר ברצון. ההבדל בין שתי הגישות הללו הוא משמעותי.  
 אם הדברים נמשכים בדרך החיוב, הרי שכל העלולים יהיו גם הם אינסופיים, 'להמנע  
 היות כח הא־ל ית' מגיע לתכלית'. רק אם העולם נברא ברצון, יכולים עלולים סופיים  
 ועולם סופי להתקיים. קיומו של הסופי הוא תוצאה של צמצום המתרחש בעקבות  
 הרצון.<sup>10</sup>

9 " תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל, ירושלים תש"ה, עמ' 81 שורה 15 (להלן: פירוש  
 אגדות).

10 סוגיה זו צריכה ברור נוסף. הניאופלטוניזם יישם לתפיסתם האונטולוגית גם את מושג  
 האינסוף. לדעתי, הכוללים הם אינסופיים בהיותם חלים על אינסוף אובייקטים. לאור היחסיות  
 שבמציאות, דרגת האינסופיות גוברת בהיותם כוללים יותר. אולם נראה לי, שאצל אבן לטיף,  
 יש לאינסופיות גם גוון כמותי. והדבר צריך עיון. אעיר כאן דרך אגב שבאותו מקום מעמיד  
 בפנינו אבן לטיף אופציה נוספת. עולם שנברא על־ידי חידוש נצחי, או על־ידי רצון נצחי  
 הגורם לחידוש בזמן. אבן לטיף בוחר באפשרות השנייה.

### הצורה הראשונה

הצורה הראשונה היא הקובעת ביחד עם החומר הראשון את השכל. נבין את משמעות הטענה הזו, אם נחשוב על האלטרנטיבה האפשרית: אילו היו קיימות שתי צורות ראשונות החלות על החומר, שתיים או יותר, היינו פוגשים בעולם שני מיני רציונליות שונים. אילו היינו שייכים לענף של רציונליות אחת, לא יכולנו להבין כלל את הדברים השייכים לרציונליות השנייה. הצורה הראשונה אכן קובעת את שכלתניות הקוסמוס.

### שורש השורשים

לאור מה שראינו עד עתה יכולים אנו להבין קטע חשוב מפירוש האגדות לרבי עזריאל אשר משך את תשומת לבם של חשובי החוקרים בתורת הקבלה:

וכן אפלטון הפילוסוף אמר כי שרש וצורה היו חותמות אשר עמדו במחשבה הטהורה טרם היותם בגרם, כמ' סופר המצייר בחרץ הציורים שבפנים ובדמות הפנימיים יעשו החיצונים. וכן היו במחשבה הטהורה חותמות וצורות ודמיונות אשר<sup>11</sup> כנגדם נברא כל דבר ומלה. אמ' אפלטון שהם שרש וצורה. והיורד משרש השרשים עד צורת הצורות צריך ללכת בריבוי, והעולה עד שרש השרשים צריך ללקט הרכובי, שהחלק העליון מהם מיחדם, שהשרש בכל צורה שממנו בכל זמן, ובהשחת הצורות לא ישחת השרש (פירוש אגדות, עמ' 82).

קטע זה קשור ללא ספק, כפי שקבע בצדק פרופ' י' תשבי בהערותיו, לרעיון החומר והצורה, למרות שכדבריו 'בדרך כלל אין מובן זה למלה שורש'. אולם הקטע הוא עשיר יותר. כדי לעמוד על מלוא משמעותו מבקש אנו מהקורא להתלוות אלי לסעיף נוסף בדיון אונטולוגי, כדי שנוכל לאחר מכן, להבין את מינוחו של רבי עזריאל, ומתוך כך, גם את רקעו הפילוסופי של הקטע.

יחסיות מושג החומר במחשבה הניאופלטונית: התפיסה על טור הצורות החלות זו על גבי זו מלמדת אותנו שבכל מקום יכולים אנו לחתוך את הטור, ולדבר על צורה החלה על משהו שיכול להיקרא 'חומר'. החומר הופך כאן למושג יחסי, דהיינו, הוא כל טור של צורות שאני יכול להוסיף עליו עוד צורה. אם יש לי חומר וצורה ואני מוסיף עליהם עוד צורה, אזי הצורה שעליה הוספתי את הצורה החדשה הופכת לחומר: 'שמה שהוא חומר לעצם התחתון הריהו צורה לעליון' (ד, ט: 231). תופעה זו אפיינית להגות הניאופלטונית. לכאורה מצאנו את יחסיות החומר גם בהגות האריסטוטלית. ועל הקושי הזה עמד הראב"ד בביקורתו נגד אבן גבירול:

11 בטקסט הנדפס: 'אשר אשר'.

אמנם אלו הצורות הם צורות מלאכיות, רצוני מלאכת האדם, ואינם מן הצורות האלהיות ישאר עמם על החומר שמם וגדרם, תאמר שרביט זהב, ודינר זהב, ונזם זהב, ואמנם הצורות האלהיות כאשר נאצלו על החומר ישתנה שמם וגדרם (אמונה רמה, א, ב, עמ' 9).

יחסיות החומר מתקיימת אמנם, אך רק בצורות המלאכותיות, ואלו אינן צורות של ממש. ההוכחה היא הישרדותו של שם הצורה הקודמת, למשל: נזם זהב. ההבחנה זו לא היתה מקובלת, כמובן, על הניאופלטוניזם. אילן הצורות פירושו שיש תכונות 'אמרגנטיות', כלומר, תכונות מופיעות עם חלות הצורה החדשה, שלא היו קיימות קודם.

עקרון יחסיות החומר והצורה מצוי לרוב בספרו של אבן גבירול, וגם בחיבורו של אבן צדיק, המדבר על עקרון היחסיות, בלשונו 'דרך סמיכות', של החומר והצורה:

שהנמצאים כולם לא ימלטו מחומר וצורה. והחומר נאמר דרך סמיכות לצורה, והצורה דרך סמיכות לחומר אשר לו צורה, כאשר המין העליון יאמר דרך סמיכות למין השפל, והמין השפל דרך סמיכות למין העליון (ע"ק, עמ' 7 שורה 13).

עקרון היחסיות של החומר בא לידי ביטוי בקטע זה, באנלוגיה חדשה:

$$\begin{array}{l} \text{חומר} \\ \text{סוג} \\ \text{צורה} = \text{מין} \end{array}$$

היחסים האונטולוגיים שבין חומר לצורה דומים, לפי זה, למבנה הבסיסי הקיים בתורת ההיגיון: ישנם סוגים, כגון ה'ח'. אם מוסיפים להם 'הבדל' מקבלים את מין האדם. העובדה שהיחס בין חומר לצורה יכול להתבטא ביחס בין סוג לבין מין זרה היא למחשבה האריסטוטלית, אך היא אלף בית בהגות הניאופלטונית. למרות זאת מן הראוי להדגיש, כי האנלוגיה שלפיה היחס בין צורה לחומר הוא כיחס בין מין לסוג, חדרה לכל המחשבה הכללית, ונמצאת אפילו בקודש הקודשים של המחשבה האריסטוטלית, לדוגמה בעיבודו של אבן רושד לספר המאמרות. מן הראוי לציין, שרילטיביות המושגים 'סוג' ו'מין' היתה נחלת הכלל. גם המחשבה האריסטוטלית, אם כי היה מקובל עליה ש'חומר' ו'צורה' הם מושגים אבסולוטים, הודתה ש'מין' ו'סוג' הם מושגים רילטיביים. ההגות האריסטוטלית קיבלה מהאפלטוניות את הדגם של הסוג והמין כאנלוגיה, כמשל. אולם, עבור הפילוסופיה הניאופלטונית זהו יותר מאנלוגיה: כך בנוי העולם. ישנם צדדים אוניברסליים. ככל ש'יורדים' נמצאים בשכבה אוניברסלית יותר, לעומת זאת אם מוסיפים אנו צורה, אנו מגיעים לישות פרטיקולרית יותר. כיוונים אלה באים לידי ביטוי במהותם של הסוג והמין.

שורש השורשים: עתה יכולים אנו לעבור לרובד הטרימינולוגי. מסביב למונח 'סוג'



התנהל מאבק לשוני בימי הביניים. קיימות היו הצעות טרמינולוגיות שונות. לעתים השתמשו המחברים בביטוי 'מין עליון', או 'מינים גבוהים והמינים השפלים' (ע"ק, עמ' 4 שורה 5). אך, ההצעה הקדם-תיבונית החשובה ביותר, היתה ללא ספק המלה 'שורש', המופיעה רבות בספרות הלוגית העברית במובן של סוג. נוכל ללמוד על השימוש במונח זה מתוך עיון בכתביד בודלי נויבאואר 1321 (ס' 22135) של מדרש החכמה לאבן מתקא. שם קוראים אנו בשער ג (עמ' 11 א): 'והענינים הכלליות הנפרדות הן ה': הסוג והמין והפרק והסגולה והמקרה'. פרט למונח 'פרק', המקביל ל'הבדל', המקובל ברוב הטקסטים, מצאנו כאן את המינוח הלוגי המקובל. אולם בכתביד בודלי נויבאואר 1322 אנו מוצאים נוסח אחר, את המקורי: 'השורש והמין והפרק והפרט והמקרה'. כתב-היד הראשון שייך, כנראה, למאה הי"ג או הי"ד, והוא ביזנטי. בעוד כתב-היד השני, כתביד ספרדי, אם כי נראה שהוא מאוחר יותר, שמר על הנוסח המקורי. אגב, כתב-היד הראשון, לא היה עקבי בשינוי הטקסט ושמר על הנוסח הנכון במקומות רבים. כך קוראים אנו בהמשך:

הפרק הוא הכרת מין ממין מהמינין הנחלקים בעצמו מהמין השותף לו בשרשו... ויחתם בו השורש העליון והשרשים הבינוניים, ולפיכך הוא נופל תמיד אחר השאלה במהו, כאמרך מה זה הדבר וישיבו גוף, ואחר כך איזה גוף הוא ויאמר גוף ניזון, וישתתף השורש עם הפרק, כי הוא מודיע מהמין עצמו, ויבדל ממנו כי הוא מודיע מעצמו מה שישתף לו זולתו... המקרה הוא נמצא לשורש או למין או יותר כללי ממנו או פרטי ממנו.<sup>12</sup>

הפופולריות של 'מדרש החכמה', ספרו של אבן מתקא, גרמה לכך שמוצאים אנו לפעמים טקסטים מקבילים מתקופות שונות, אשר באחד מהם כתוב 'שורש' ובאחר 'סוג'. זו היא עדות להתלבטות שהיתה מנת חלקה של הטרמינולוגיה הקדם-תיבונית בחיפוש אחרי מקבילות עבריות למונחים פילוסופים. ישנן דוגמאות רבות המעידות על התלבטות מעין זו. אנו מוצאים טקסטים שונים, שבהם, כפי שראינו, מוצעת המלה 'פרק' במקום 'הבדל', 'פרט' במקום 'סגולה' (בהשפעת אבן מתקא), 'גולם' במקום 'חומר', ואף 'עיקר' במקום 'עצם'.

אם נשתמש בבירור הטרמינולוגי הזה, כדי לחזור לעקרונות האונטולוגיים ששורטטו לעיל, נוכל להבין את הקטע שבו התחלנו את דיוננו. ה'שורש', הוא ה'סוג', הפך להיות דגם להבנתו של מושג החומר במחשבה הניאופלטונית. בקטע זה אנו פוגשים מושג, שבתחום אחר אין לו מובן: 'שורש השורשים'. אולם, אם נהיה מודעים לרקע הטרמינולוגי, ניווכח ש'שורש השורשים' הוא אחד הדברים הטריטוריאליים בטקסט. בדיונים על היחס בין סוג למין אנו מוצאים את המונחים: 'סוג הסוגים' ו'מין המינים'. 'סוג הסוגים' הוא הסוג העליון ביותר, ו'מין המינים' אלה הם המינים

12 כתביד אוקספורד-בודלי 1321, ס' 22135, עמ' 9ב-10א.

האחרונים, שמתחתם יש רק 'אישים' ואין מינים נוספים. היחס בין 'סוג הסוגים' ל'מין המינים' הוא אחד מיסודות המחשבה האריסטוטליים. בטקסט שלפנינו, לדעתי, אנו מוצאים שימוש בשתי טרמינולוגיות אלה, ועתה אפשר להבינו. 'וכן אפלטון הפילוסוף אמר כי שרש וצורה היו חותמות אשר עמדו במחשבה הטהורה טרם היותם בגרם'. הטקסט מדבר על צורה וחומר, אך משתמש במלה 'סוג', כלומר 'שורש', כדי לייצג את החומר, כפי שהסברנו לעיל. 'כמו סופר המצייר בחוץ ציורים שבפנים ובדמות הפנימיים יעשו החיצוניים וכן היו במחשבה הטהורה חותמות וצורות ודמיונות אשר כנגדם נברא כל דבר ומלה. אמר אפלטון שהם שרש וצורה, והיורד משרש השרשים עד צורת הצורות צריך ללכת בריבוי'. 'שורש השורשים' מצד אחד, ו'צורת הצורות' מצד שני הינם שני הקצוות של אילן פורפיריוס. באילן פורפיריוס מדובר באותה מציאות המתפצלת כלפי מטה, שבה כל קטגוריה מהווה מעין אילן הפוך:



הסכימה האונטולוגית הניאופלטונית, אכן דומה לסכימה הלוגית שיצרה את אילן פורפיריוס. אילנות אלה מסתעפים תמיד לשניים. כשאנו 'עולים' למעלה, אנו נעים מצורת הצורות לכיוון שורש השורשים, ולהפך: בתהליך הבריאה התנועה היא משורש השורשים כלפי מין המינים. כאן יש קונטמינציה של המשל בנמשל. הרעיון הוא שהחומר האוניברסלי הוא הדבר האוניברסלי ביותר. הוא שורש השורשים, הוא סוג הסוגים. הדבר נאמר במפורש על ידי רבי עזריאל: 'היסוד הראשון המקבל הצורה הוא שרש השרשים הוא הגרם הראשון העומד בעצמו המקבל החלוף' (פירוש אגדות, עמ' 83 שורה 13).<sup>13</sup>

13 גרסום שלום ואלכסנדר אלטמן פירשו אחרת את המונח 'שורש': בעקבות דוד קאופמן, כנראה (השווה): 'הפסבדו-אמפדוקלס כמקור לר' שלמה אבן-גבירול', מחקרים, עמ' 119, הערה 50; עמ' 53, הערה 2 במקור הגרמני), סבר שלום שהמלה 'שורש' מתרגמת את המונח הערבי 'אלענצר' (לעיל, הערה 2, עקבותיו, עמ' 171, הערה 48). גם אלטמן

מהו סוג הסוגים? בסכימה האריסטוטלית יש עשרה מעין אלה: הקטגוריות. אריסטו לא האמין שקיים סוג מעבר להן. המציאות אינה סוג, אלא היא אמורה ב'סיפוק', כלומר, במשמעות אנלוגית. לעומת זאת, בכתבים שלפנינו מצאנו סוג הסוגים רחב מעין זה, זוהי המציאות המוכללת.

### ספירות חב"ד ופשרן

רבי עזריאל קובע: 'ודברי חכמת התורה ודברי בעלי המחקר הנזכרים שניהם כאחד, דרך אחד להם, ואין הפרש ביניהם אלא שינוי שמות בלבד' (פירוש אגדות, עמ' 83 שורה 28). ואכן רבי עזריאל מפרש את הספירות לאור הקטגוריות הניאופלטוניות, אך באותה מידה מבין ומסביר קטגוריות אלו לאור השקפותיו הוא. עלינו לנסות ולהבין את דבריו של רבי עזריאל, לאור הניתוח האונטולוגי שקדם להם. בהמשך הקטע שהובא לעיל, אנו קוראים: 'והיורד משרש השרשים עד צורת הצורות'. יורד זה הוא היורד באילן פורפיריוס. היורד 'צריך ללכת בריבוי', כלומר נע כך שהריבוי גדל. 'והעולה עד שרש השרשים צריך ללקט הריבוי', כאן הכיוון הוא הפוך 'שהחלק העליון מהם מייחדם, שהשרש בכל צורה שממנו בכל זמן, ובהשחת הצורות לא ישחת השרש'. ההבדל בין המינים לבין הסוג הוא, שהמין תלוי בסוג, אך הסוג אינו תלוי במין. אפשר לומר, שהדימוי האונטולוגי שעמד בפניהם הוא ברור. צורת הצורות זהה עם מין המינים, כלומר עם המין הנמוך האחרון, ואין לה ולא כלום עם הצורה הכוללת ביותר.<sup>14</sup>

לכאורה, הדברים הקודמים 'ובהשחת הצורות לא ישחת השרש' הינם תמוהים. ניסוח התמיהה וסילוקה מצויים בקטע נוסף בעולם קטן' לאבן צדיק. בנוהג שבעולם,

מתרגם את המונח 'שורש'! root, ומוצא לו מקבילות אצל פלוטינוס. אולם איני יכול להסכים עם פירושים אלה. הבנתי את המונח 'שורש' כ'סוג', אינה היפותזה בלבד. קיימת מקבילה קלסית לרעיונות אלה, ב'בן המלך והנזיר' (שער לג, עמ' 201), ושם אנו מוצאים ביטוי מפורש הכתוב על-פי המינוח הפילוסופי המאוחר: 'דע כי אמרו חכמים כי ראשית הבריאות היו שני עצמים פשוטים, האחד הוא החומר הראשון הנושא לכל אחד הוא החומר ההילי הראשון הנושא לכל הצורות הנקרא אצל החכמים והנבונים סוג הסוגים' (ההדגשה שלי, ש"ר). ואכן, בטקסט של התיאולוגיה של אריסטו, כפי שהוכיח שטרן השתמש גם הוא בטקסט הניאופלטוני המקורי, כתוב 'גינס אלאג'נאס', כלומר, סוג הסוגים.

14 נראה לי, שלמרות המקבילה המפתיעה שמביא תשבי, פירוש אגדות, עמ' 82, הערה 12, יש לקבל את הצעתו הראשונית ולתקן בשורה 9 'צורת הצורות' במקום 'צורת הדורות'. הקטע מקבל מובן לאור העקרונות האונטולוגיים שהזכרנו לעיל. החיות היא בבחינת צורת הצורות. אך בין החיות וצורה כלשהי לבין השורש עומדים 'עמודי הביניים' כלומר סוגים שהם גם מינים. כפי שאטען להלן, הספירות הן כוחות, ולא דווקא מהויות. לפיכך סובר רבי עזריאל, שהבינה המחלקת דרכה היא החיים' (עמ' 86).

אובייקט המאבד צורתו חדל להיות קיים. ואמנם כך הדבר במקרה של חותם של כסף [מבואר] זה במורגשות כי בהסתלק צורת החותם נשחת החותם ואפס, ונשאר הכסף כמו שהוא. וכן ההקש בכל הדברים הטבעיים והמעשיים. אולם אין זה נכון לגבי הדברים המושכלים: 'אבל בדברים המושכלים כאשר החי שהוא צורה לצומח, יתכן הסתלקות החיות, ולהשאר הצומח. וכן יתכן לסלק הצומח ולהשאר הגשם, שגשמים הרבה נמצאו בעולם שאינם צומחים' (ע"ק, עמ' 9 שורה 14).

איך יש להבין, לפי זה, את מערכת הספירות בפירוש האגדות לרבי עזריאל? זיהוי הכתר עם הרצון אינו בעייתי. לא כך כאשר לספירות האחרות. לכאורה ניתן להבין את החכמה, הבינה והדעת, כמקבילות לחומר הראשון, השכל והנפש.<sup>15</sup> אולם אין הסבר זה נראה בעיני. אם קוראים אנו בדקדוק רב את הטקסט, ניווכח שהחכמה היא הכרת התחום הכללי, האוניברסלי, התחום שאילן פורפיריוס מתייחס אליו. באילן כללי זה יש מקום בולט לשורש השורשים, כלומר, לחומר הראשון שהוא המציאות. אולם יש בחכמה זו מתקיימת הירידה מהשורשים לצורת הצורות, והעלייה הסימטרית. הבינה היא הכוח המאפשר את הירידה מהמינים האחרונים לאישים. החכמה תופסת את הכלל, התבונה 'מחלקת דרכיה ומעשיה וממשכת מביין נתיבותיה כל הנמצאים שהם מכהה' (עמ' 84). במלים אחרות, התבונה יוצרת את הישים הפרטיקולריים.<sup>16</sup> החכמה או המחשבה הן כוח 'המצייר צורות העצמים המתחלפים, התופס אותם בכחו בתפיסת כלל התופס את פרטיו'. אם אנו מסתכלים מהכיוון השני, מהמציאות הקונקרטית, הממשית, לא נמצא את תכניה של החכמה, כלומר את הכוללים במציאות בפועל אלא ב'כוח' בלבד: 'וכן כחה נתפש כמה שהוא גוף בתפיסת כח לבד, לא בתפיסת ממשות של גוף' (עמ' 84). מכאן ראיית החכמה כ'כח-מה'. הכוח מנוגד לממש. מכאן שאין ממש גורע ומוסיף בשורש הצורה, כי שורש הצורה חסר מכל ממש והוא הסובב והמקיף מכל צד' (עמ' 83).

15 ראה הערתו של תשבי, פירוש אגדות, עמ' 84 הערה 4, שבה הוא מתייחס לזיהויו של שלום ומציע דרך אלטרנטיבית. אליבא דשלום (לעיל, הערה 2, עקבותיו, עמ' 172), כתר = חומר, חכמה = צורה, בינה = שכל. תשבי עומד על הקושי שבזיהוי זה, ועל הפרדוקסליות שבטקסט. ברצוני להציע להלן הסבר אחר, המסלק לדעתי את התמיהות. הסבר זה מותנה בכך שאכן נתעלם מהמקבילות שהביאו תשבי ושלום, ושלכאורה מצביעות על כוון אחר. ראה מקבילות אלו אצל תשבי, שם, עמ' 84, הערה 4. אין ספק בעיני, שאנו עומדים כאן בפני פירוש אינדיבידואלי של רבי עזריאל, ומכאן שאין ללמוד מהוגה להוגה. כך למשל, נקל להצביע על העובדה ששלוש הספירות הראשונות הן אש, רוח, מים לפי לטיף, אך רוח, מים, אש לפי רבי עזריאל.

16 על משמעות המושג 'נתיבות' ועל ההבדל ביניהן לבין 'דרכים' עמד הרמב"ן בפירושו ל'ספר יצירה': 'שבילים דקים ואין אדם רואה בראש השביל, המקום שהוא הולך'. ראה מהדורת שלום, קרית ספר תר"ץ (שנה שישיית), עמ' 402.

לשתי הספירות הקודמות יש להוסיף את הדעת המהווה את הצד ההכרתי שבמכלול. הדעת מתארת את כוחו של האדם להכיר ומבטיחה את הצד הסובייקטיבי: 'מעמיד בלב תפיסת כח החכמה והתבונה' (עמ' 84), 'והדעת שבו יבחן ויודע האמת' (עמ' 86 שורה 17), 'והדעת הוא המודיע דרכי הבנת החכמה' (עמ' 109 שורה 16).

החכמה מכילה בתוכה את כל השורשים, ואת שורש השורשים המהווה מעין מצע לכל הפיתוח. לרצון שני תפקידים: התפקיד הראשון מתבטא בכינונה של החכמה, שהרי הרצון הוא מקור וגורם המחשבה' (עמ' 81 שורה 17). אולם החכמה מכילה בתוכה את כל האפשרויות כולן, וכאן התפקיד השני של הרצון. לפי הטקסט (עמ' 82) נראה שהאפשרויות כולן, היינו נתיבות החכמה, עתידות להתממש, אולם הן מאפשרות סדר שונה, ולפיכך הרצון יכול לברור אי זה מהם ראוי עכשיו ואי זה מהם ראוי אחר זמן. פעולתו זו של הרצון בחכמה מתוארת על-ידי רבי עזריאל במונח 'שכל' (עמ' 108). השכל הרי הוא בבחינת שם נרדף לרצון דווקא!

מתוך זיהוי זה ניתן להתקרב להבנת דברי רבי עזריאל, הטוען ששלושת ספירות חב"ד הן שלושה רבדים בהשגה. כך כותב הוא (תיקנתי את הנוסח הנראה לי כסובל מהשמטה חשובה): 'והחכמה והתבונה והדעת אין הפרש שמותיהם אלא כפי שינוי קרוב השגת הנבראים בהם, כי המשיג מה שהוא קרוב לעיונו נקרא יודע, והמשיג מה שאינו קרוב לעיונו ולא רחוק נקרא מבין, והמשיג מה שהוא רחוק מעיונו נקרא חכם, ואין שינוי השמות אלא לפי שינוי ההשגות ושלשתם שאינם אלא חכמה' (עמ' 85). הכול כלול בחכמה.

מן הראוי לסיים דברים אלה בהערה, הנראית לי חשובה. רבי עזריאל אינו מזהה את הספירות עם מהויות אלא עם כוחות. הכוחות המציירים את אזורי המהויות השונים. אוסיף כאן רק דרך אגב, הערה על השקפתו יוצאת הדופן של רבי עזריאל, כי המקום הריק הוא מודל לחומר הראשון (עמ' 89).<sup>17</sup> מן המפורסמות שגישה מעין זו

17 מעניין להשוות את גישתו של אבן גבירול וההולכים בעקבותיו, המדברים על קדימת החומר הראשון, לגישתו של ר' אברהם בר חייא (להלן: ראב"ח), הטוען שכל הדברים נמצאים בכוח במחשבה. בדברי רבי עזריאל, מצאנו ניסוח הקרוב לזה של ראב"ח: 'ומכאן אנו אומרים שכל הנוצרים בעולם, הן גופות שיש להם קיימא, הן מקרה שהוא חולף ועובר, היו עומדים ככה לפני צעתן למעשה, והיו עולם במחשבה בלבד לפני הקמתן בכח'. ראה מגלת המגלה (מהר" פוזננסקי), ברלין תרפ"ד, עמ' 8 שורה 28. מיוחדים במינם הם דבריו של ראב"ח בפתחת השער הראשון. שם נראים הדברים כטוענים שבמציאות הראשונה קיימים החומר, הצורה והאפס (= ההעדר), 'וכשעלה במחשבה הטהורה להוציאם למעשה העלה את האפס מהם והדיבק את הצורה בחומר ונצמא גוף העולם'. במשנתו של רבי עזריאל מצאנו את הקביעה, שהבריאה היא הסרת סיגים מכסף (עמ' 103-104), כלומר, הסרת דבר שלילי וגילוי מה שיש בפנים. אותו דבר שלישי אינו אלא האשפה שעליה לפי המדרש, נבנה העולם.

לא היתה מקובלת בהגות ימי הביניים. במחשבה היהודית היא מתנסחת רק כמשנתו של ר' חסדאי קרשקש. וכך כותב רבי עזריאל:

וכן תוכל לראות מן המקום הריק יעמיד כל גוף, כי כל הנבראים חלולים וריקים מתוכם ואלמלא הריקות לא יתקיים הרוח בהם, ומזה הצד היה הריקות יסוד כל מוסד ואין השלמה בצורה אלא בו.

### תורת המלבוש והקליפות

ראינו עד עתה פן אחד של ההשקפה הניאופלטונית. אך ברצוני להסיק מכך מסקנה מרחיקת לכת יותר. אם אחזור לשרשרת הניאופלטונית של גבירול העומדת לפני, אראה דבר מעניין: מצאנו בה שורת צורות החלות זו על גבי זו עד לנקודת משבר. נקודת המשבר היא כאשר האוניברסלי הופך לאינדיבידואל, לאיש. במחשבה האריסטוטלית, מה שהופך את האוניברסלי לאינדיבידואל, את הכלל לאיש, הוא החומר. במחשבה הניאופלטונית אין הדבר כך, שהרי החומר נמצא בבסיס כל השרשרת. מה אם כן הופך את האוניברסלי לאינדיבידואל? רק דבר אחד אפשרי: צורה נוספת. מחשבה זו עלולה כמובן להביך כל מי שאמון על המחשבה האריסטוטלית ורגיל אליה, אולם זהו האלף-בית של המחשבה הניאופלטונית, הגורסת התווספות צורות 'מעניינות', שהשפיעו ושרדו במחשבת ימי הביניים בכלל. זהו השלב הראשון, אלא שניתן להוסיף עליו שלב נוסף. לאחר שנתקבל האינדיבידואל, עדיין חייבים אנו להוסיף דברים מספר. עמדנו על הצד האוניברסלי, ועל הצד שהפך אותו לאיש, לאינדיבידואל. אך מעבר לדברים אלה קיימים תוארים מקריים המאפיינים את האינדיבידואל. במקרה של אדם מסוים, סוקרטס למשל, אלה הם: גובהו, צבע עורו, צבע שערותיו וכו'. עלינו להוסיף עוד שכבות, ומכאן הצירוף הניאופלטוני, שהוא אבסורד מוחלט בהגות האריסטוטלית: צורות מקריות.<sup>18</sup>

18 למרות אבסורד זה השתמשו הוגים שונים במונח הזה. כך למשל כותב אלבלג: 'וכל צורה גשמית, או תהיה היתה תנועה כצורות המקריות אשר הם כמות או איכות' (תיקון הדעות, מהד' י"א וידה, ל, ירושלים תשל"ג, עמ' 28 שורות 8-9). למרות שייתכן שיש מקבילות רבות לשימוש חופשי מעין זה, נראה לי שאלבלג בחר את המונחים באופן קפדני. 'צורות מקריות' הוא מכנה את אותן הישויות הדינמיות שמהותן תנועה, כמו למשל הרוח, או הריקוד. ניתן לעמת את אותן הצורות המקריות עם 'הצורות הגשמיות', ועם 'הצורות הנבדלות'. בשני מקרים אחרונים אלה מהותן של הצורה סטטית.

המקרה והעצם

כדי להבין זאת בשלמות, חייבים אנו לחזור שוב אל עקרונות השיטה הניאופלטונית, בכל הנוגע למעמדו של היחיד ולתואריו המקריים. נייעור לשם כך בדברי הקדמונים. במשנתו שלא בן צדיק מוצאים אנו הגדרה מפתיעה: 'כי העצם המוחלט פשוט ורחאני שאין אנו משיגים אותו באחת מן ההרגשות החמש, ואין אנו משיגים אותו כי אם בשכל' (ע"ק, עמ' 9 שורה 18). אם כך, מוסיף אבן צדיק, 'מפני מה אמרו הפילוסופים שכל גוף עצם?' לדעתו יש שני מובנים למושג 'עצם'. המובן הראשון הוא האריסטוטלי. עצמים הם אותם 'אישים' עומדים בעצמם שאינם צריכים במציאותם לזולתם. אילו היינו מבינים טענה זו כפשוטה, הרי שרק עצמים ורחניים הם עצמים. אולם מצוי מוטיב נוסף. ההבנה הניאופלטונית של מושג העצם, קשורה, לדעתי, גם במעין הבנה שכלית של האינדיבידואל. דבר זה מסביר את דבריו של ריה"ל בהתחלת החלק הרביעי של ספר הכוזרי, על החזון הנבואי הרואה את הפרט מעבר להופעותיו המקריות (מאמר ד, ג).<sup>19</sup> כתפיסתנו החושנית הרגילה, אנו מבינים את האיש דווקא דרך הצורות המקריות. ההכרה הנורמלית מתחילה מהמקרים ועוברת מהם להכרת האיש.

הבנה מעין זו, אם היא נכונה, מביאה אותנו לפירוש מעין קנטיאני של ההבחנה בין עצם למקרה. המקרים מתייחסים לעולם התופעות, בעוד העצם הוא העולם הנואומלי, של הדבר כשהוא לעצמו. הנבואה היא, לפי זה, מעין אינטואיציה של הדבר כשלעצמו.

תורת המלבוש

לאור הדברים דלעיל ניתן להבין כמה מהסמלים הנפוצים בשפה הפילוסופית, שפה הקשורה למושג המלבוש ולתורת הקליפות.<sup>20</sup>

19 ר' יהודה מוסקאטו מפרש את הטקסט לאור תורת האור הנברא: 'כי בריאה יברא ה' גשם דק רוחני וכמעט איננו גשמי לעוצם דקותו, וממנו יצטיירו צורות רוחניות כחפץ היוצר ברוך הוא' (קול יהודה, ד"ה 'וכאשר שם הבורא'; הכוזרי (מהד' וילנה, ד, עמ' 32). אינני חושב שזהו פירוש נכון של דבריו של ריה"ל. אין העין הפנימית רואה מה שנקרא במיוחד עבורה, אלא את הרובד העמוק שבמציאות הרגילה. אולם לאחר מכן מפרש ריה"ל בעצמו את תורת העין הפנימית בצורה שונה, דהיינו, כגילוי לכוח המדמה.

20 א' אלטמן הראה, שלמושג הקליפות יש שלושה מקורות: במסורת התלמודית, במשנתו של ריה"ל (הכוזרי א, צה), ובכתביו של ר' אלעזר מוורמס. לשלושת אלה הוסיף אלטמן את גישתו של רבי עזריאל, ומקורותיה הניאופלטונים. ראה על כך במאמרו: A. Altmann, 'The Motif of the Shells' in Azriel of Gerona', *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca-New York 1969, pp. 172ff.; idem, 'Elazar of Worms' Hokhmath Ha-Egoz', *JJS* 11 (1960), pp. 101-113. בהמשך רוצה אני לחזור לבדיקת מוטיבים ניאופלטוניים אלה. על סוגית המלבוש ראה עבודתה החשובה של דורית כהן-אלורו, 'סוד

כפי שראינו עד עתה, אחד המוקדים המרכזיים במחלוקת שבין ההגות האריסטוטלית לבין השיטה הניאופלטונית היתה סוגית היחסים בין צורה לחומר. הרמב"ם משתמש בדימוי ידוע כדי להבהיר את הרעיון, כי החומר לובש צורה ופושט צורה. הוא מדמה את החומר לאדם, הלוכש בגד, פושט אותו ולובש בגד אחר. כדי להבין זאת אפשר לדמות שחקן, שצריך להחליף תפקידים ותלבושות. יש לפניו שתי אפשרויות: יכול הוא לפשוט בגד אחד וללבוש אחר, אך יכול הוא ללבוש בגד על בגד. במחשבה הניאופלטונית של תורת הלבוש אין החלפת בגדים, אלא לבישת בגד על בגד עד שמגיעים לנקודה מסוימת: 'כי היסוד הנושא לארבע הטבעים האלו הוא עצם מחזיק מקום, בלבשו צורת הגשמות' (עמ' 13 שורה 3). נוכל להמחיש זאת בדוגמה אחרת: נדמה לעצמנו מלאך, שצריך לרדת לעולם שלנו. לפי סכימה אונטולוגית זו, עליו ללבוש בגדים, או צורות נוספות על בגדיו כדי להתאים לעולמנו. אך יש הבדל נוסף ביניהם, בנוגע לאישיות. אנו דיברנו על שורה של צורות, שאחת חלה על גבי חברתה. רשימה ראשונה של צורות נקראת 'מלבושים', עד אשר מגיעים לצורה שהופכת את החומר לאישי. מעבר לזה ישנן צורות מקריות. כיצד מכונות הצורות המקריות במחשבה הניאופלטונית? בספר 'עולם קטן' של אבן צדיק, מצוי ביטוי המסביר, לדעתי, תופעה נוספת: 'ידיעת ההרגש הם המקרים והקליפות' (עמ' 4). 'הקליפות' הן אותם המלבושים הבלתי-הכרחיים. אלה הן הצורות המקריות, שנוצרו בעקבות העובדה, שהאיש הפך לחומר גשמי. ואני משתמש במונח 'חומר גשמי' כדי להבדילו מהחומר האוניברסלי, שדיברנו עליו בהתחלה. למקורות הידועים על 'קליפות' יש, לדעתי, להוסיף מקור זה, המסביר רובד חדש של משמעות המצוי בו.

מקור לראייה זו של הקליפות מצוי בספר 'העצמים החמישה' של פסבדו-אמפדוקלס. כך כותב הוא על הידיעות אשר מצביעות על 'פנים נסתר וקליפות נראות, והחושים לא ישיגו כי אם הקליפות בלבד' (קאופמן, מחקרים, עמ' 89). וכך מצאנו לאחר מכן: 'והנה התבאר לך שיש בכאן פשוט רוחני יש לו קליפות מסתירים אותו הרוחניות, ואותו הרוחניות לו החושים כקליפות' (שם, עמ' 93), 'ואותו הנראה אשר בידוע, יש לו פשוט נסתר ויש לו קליפות נראות והחושים ישיגו אותן הקליפות בלי ספק, אבל האמצעי הפשוט הנסתר בידוע — לא ישיגהו' (שם, עמ' 102).

לאור הדברים האחרונים יכולים אנו לדבר על שתי גישות ערכיות שונות כלפי החומר:

א. החומר הראשוני הערום מזכיר לנו את רעיון הסטרא-אחרא הערומה, כי היא החומר היסודי, הערום, ללא צורה. נקודה זו הולמת מאוד את המחשבה האריסטוטלית: המקור של הרע הוא קיום החומר.

המלבוש ומראה המלאך בספר הוזהר', מפעלי מחקר של המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.



ב. החומר הראשוני חיובי הוא. הוא מקבל לבוש על גבי לבוש. אחרי שלב מסוים ה'לבושים' הופכים ל'קליפות'. תיאוריה זו מבטאה אונטולוגיה שונה מהאונטולוגיה האריסטוטלית. באריסטוטליזם ניתן אולי לקרוא למקרים 'קליפות'. לעומת זאת, באונטולוגיה הניאופלטונית יש צורות שחלות על צורות ובשלב מסוים, כשהדברים נהפכים גשמיים, מתווספות 'קליפות'. את הצורה יש לחפש בתוך ה'קליפות'. אין זו השיטה לפיה כדי להגיע לאמת יש להסיר את ה'קליפות' המהוות מחסומים בפני הדרך ההכרחית והאפיסטמולוגית.

## תוכן העניינים

בפתח הקובץ	משה אידל
כוונה וצבעים: תשובה קבלית נשכחת	רחל אליאור
מיסטיקה מאגיה ואנגלולוגיה — תורת המלאכים	
בספרות ההיכלות	שרה קליין-ברסלבי
'נבואת' שלמה בכתבי הרמב"ם	צבי גרונר
מצילין אותו בנפשו	דבורה דימנט
בני שמים — תורת המלאכים בספר היובלים לאור	
כתבי עדת קומראן	יוסף דן
'שם של שמיניות'	רבקה הורביץ
על הקדושה במחשבה היהודית החדשה	מנחם הירשמן
לכירור המושג 'ראת חטא'	ברכה זק
תורת המוסר של ר' משה קורדובירו — כמה הערות	משה חלמיש
יחסו של ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ) אל הקבלה	רפאל ישפה
הרמב"ם ו'שיעור קומה'	צפורה גן
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי — דוד ניימארק: הפולמוס	
בשאלת 'הכוחות ההיסטוריים' של הקיום היהודי	חנה כשר
'צוואת הרמב"ם' ויחסה לנצרות	אהוד לוז
ר' נחמן קרוכמל ובעיית ההיסטוריוזציה של היהדות	זאב לוי
עמנואל לוינס וז'אק דרידה השפעות ותגובות	אברהם מלמד
הרמב"ם על האופי המדיני של האדם — צרכים ומחויבויות	
אבן רשד מול מתרגמיו היהודים וקוראיו	אברהם עברי
אוטולוגיה ניאופלטונית	שלום רוזנברג
הגיונות על המסורת	<b>נתן רוטנשטריך</b>
שמחת אם הבנים: הצדקת האל הציונית של ר' ישכר	אליעזר שביד
שלמה טייכטהאל	
ביבליוגרפיה של כתבי שרה א' הלר וילנסקי	
רשימת המשתתפים בקובץ	