

לגעת ברוח — על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

עמירה ערן

1. הקדמה

בדברים הבאים אדון ברקע התאולוגי-המוסלמי של תפיסת העונג הרוחני שהרמב"ם רומז אליה ב"הקדמה לפרק חלק" ובפרק נא (ג) של "מורה נבוכים".

הצגת העולם הבא כתכלית פילוסופית בת מימוש מחייבת לרתום אליה השקפה ברורה על מהות העונג הכרוך בו. לבירור ראשוני של תפיסת העונג הרוחני מוקדש המאמר הזה. בהכללה, דומני כי יש טעם לתאר את תפיסת העונג, אם כאפלטונית-מיסטית (ארוטית), ואם כאריסטוטלית-שכלית.¹ ההשקפה הניזונה מן "המשתה" לאפלטון רואה את העונג הרוחני כשלב העליון של התפעמות מהיופי. ככל שמושא ההתפעמות הוא גופני יותר ומובדל יותר, התענוג שנלווה אליו אף הוא נחות יותר, מוגבל ואינדיבידואלי יותר.² מנגד, בתפיסה בעלת נטייה אריסטוטלית, רוממות התענוג הרוחני נצברת

1 משה אידל מבחיר את ההבדל בין תפיסת היחס בין העונג השכלי והגופני אצל הרמב"ם לבין תפיסת היחס הזה אצל המיטיקאים המוסלמים. הוא מסביר שהרמב"ם הלך בדרכו של אריסטו [המטפיזיקה יב, 1072 ב7; האתיקה, סוף פרק ז], ועל כן רואה הוא את השמחה המלווה את העיון רק כפעולת לוואי של השגת התכלית, והיא השלמות השכלית (אידל אבולעפיה, עמ' 141). דב שוורץ מבחין ומפריד בין תפיסת האושר האריסטוטלית, שהיא לדבריו מעבר למצב הפסיכולוגי של הנאה, ובמשמעות זו היא מופיעה בכתבי אלפאראבי ואבן באג'ה, לבין תפיסת ההנאה של אריסטו, אשר אותה אימץ אבן סינא. ראו: דב שוורץ, "אבן סינא והרמב"ם על השארות הנפש", בתוך: יהושוע בלאו ודויד דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית יהודית של ימי הביניים — דברי הועידה הששית של החברה הערבית-יהודית של ימי הביניים, רמת-גן תש"ס, עמ' 215-226.

2 אפלטון, משתה, בעיקר עמ' 134-141, אך עוד.

ועולה מעליונות ההישג האנושי ומקרבנו העקרונית והמהותית לפעולת השכילה האלוהית, שמבלעדי הזיקה אליה אין הוא יכול להתממש כלל. ההבדל המובהק בין שתי התפיסות הוא בכך שהארוטיות יוצאת אל הפועל מתוך זיקה הדוקה לצד שני, הצד של ה"יפה", בין במיזוג גופני, בין כדבקות אקסטטי ומיסטית עם מושא היופי האלוהי העליון, ואילו השכליות הניזונה מההשתוקקות לדעת היא במיטבה הרחבה של יחיד. השכליות במהותה שקועה בעצמה, והפעילות שהיא מייצרת, המחשבה, מופנית אל עצמה. בדגם השכילה שעיצבו אלפאראבי ואבן סינא, אדם מרומם את עצמו בלבד כשידיעה יוצאת אל הפועל. הידיעה היא בלעדית לידוע וליודע, כי זהו טיבה הלא-סולחני והלא-סובלני של האמת האחת. והאחדות של שכל-משכיל ומושכל היא אחדות שכוחה בכך שהיא אינה מותרה מקום לצד שני או שלישי, שאלמלא כן הייתה האמת מתקפחת ומאבדת מבלבדיותה. בהתאמה, התענוג הוא בהכרה של הידוע, ולפיכך בהמעטה של ה'אגו' המשכיל³ ולבסוף, עם השיא, בויתור עליו. זאת ועוד, בתפיסה הארוטית-מיסטית, גם השלב הגופני והנחות מתקיים בצורה עצמית ונבדלת. לעומת זאת, בתפיסה האריסטוטלית-רציונלית, הגופניות אינה אלא מחסום בפני מימוש העונג השכלי, ויש לכבשה ולבטלה כדי לקיימו.

אשרטט את קרוי המתאר של תפיסת העונג השכלי שרווחה במרחב התרבותי שהקיף את הרמב"ם (1135–1204). גבולותיו של מרחב זה נקבעו מצד אחד על-ידי אבן סינא (980–1037) — כשלעצמו, וכפי שתורתו מובעת כפי אלעזאלי (1058–1111) — ומן הצד השני על-ידי אבן רשד (1126–1198). אני מציעה לראות באבן סינא ובאלעזאלי מייצגים של נטייה פילוסופית, המחויבת מלכתחילה לאמונה כאינטואיציה כובשת כול; ואילו באבן רשד אני מציעה לראות מייצג של הקוטב השכלתני הביקורתי של נטייה זו, המחויבת לפני הכול להנחות תאורטיות מדעיות, שתפקידן להבטיח כי התענוג הוא אכן שכלי, ומתלווה להכרה באמת. בעמדת הרמב"ם מתרוצצות יחד שתי המגמות הללו. בהתאמה, ניתן לאפיין את מפרשיו כמי שאוחזים, אם בקוטב האבן סינא ואם בקוטב האבן רשד.

יש לסייג ולומר שגם התפיסה שכינית אותה 'מיסטית' (התפיסה של אבן סינא שבוטאה אחר כך כפי אלעזאלי), פורמת את הסייגים החמורים של רציונליות אדוקה רק בשיא ההישג. האינטלקטואליות היא המאפיין המהותי ביותר של כל

3 ראו לדוגמה: "ואולם החכם הנה הוא יכול שישתמש בחכמה והסברא לבדו, וכל מה שהיה יותר שלם בחכמה היה יותר יכול על זה", אבן רשד, מידות, עמ' 338. כל ההפניות לביאור האמצעי של האתיקה הניקומכאית יהיו לספר זה.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

תהליך בקשת קרבת האל באמצעות ידיעתו, וה"מיסטיות" מתאפשרת בעזרת ההנחה המובלעת, שבשלב העליון הגופניות דוכאה כליל או עורנה ללא הכר. לעומתה, התפיסה האבן-רשדית, זו שהצהרתית וצורתית נאמנה לאריסטו, דווקא היא מחדירה מראש אל תוך מרכב השכל, בתהליכים הראשוניים ביותר של השכלה, רכיבים היוליים, בעלי מאפיינים גופניים וחומריים.

2. העונג הרוחני והנטייה הפילוסופית

איי-ההסכמה בין הפילוסופים למאמינים נעוצה בהנחה הפילוסופית שההיבט הגלוי, החושני והגופני של העולם נחות מההיבט הנסתר, הרוחני, המטפיזי והשכלי שלו. דיכוטומיה זו, המפלחת את המציאות ופועלת כמעין צנטריפוגה קוסמית, חודרת גם לאדם ולנפשו; היא מרוממת את פעולותיו השכליות ומשליכה אל התחתית את פעולותיו הגופניות. אחד הביטויים העזים ביותר של סלקציה פילוסופית חמורה זו הוא יחסה אל התענוגות. זאת, הן בשל הכוח הכובש של תענוגות הגוף, המקשה להתנתק מהם או לפטור אותם כאשליית הדמיון; והן משום הערטילאיות הבלתי-נתפסת של תענוגות הרוח. כרי כי תענוגות הרוח, באנלוגיה לתענוגות הגוף, הם חוויה הנלווית אל פעולות הרוח. הניגוד שבין רובד השכל העל-גופני לבין רובד החושים הגופני, המקביל לניגוד שבין הפירוש האזוטרי (פילוסופי) של כתבי הקודש לפרשנותם על דרך הפשט, מגיע לשיאו בסוגיית מהות העונג שאחר המוות, משום שההשקפה על טבעם של העונג והסבל אחר המוות קובעת את מהות השכר והעונש.⁴ התשובה לשאלה מהו הגמול המובטח לאדם אחרי מותו אוצרת בתוכה את מלוא עצמת ההתנגשות בין האמונה הפשוטה בכתבי הקודש לבין פירושם ברוח הפילוסופיה, כמו שליבת הגרעין אוצרת את מלוא עצמתה של הפצצה האטומית. הפילוסופים הדתיים, שהשליכו את מלוא יהבם על החוקיות השכלית, דרדרו לשוליים את הקיום הגופני בעולם הזה, ושאפו להעלימו בעולם הבא.

חרף הקשר הברור בין השאלה מאלו תענוגות יכולה ליהנות הנפש אחרי מותה — רוחניים לחלוטין, רוחניים למחצה או גופניים — לשאלה מה הם כשרי הנפש השורדים את המוות — שכליים (רוחניים), שכליים ודמיוניים

4 [...] "סברו כי הם מתפלספים והשיגו בחכמתם הנפלאה דברים המנוגדים לכתוב מכל הבחינות, שכלומר שאינם מקבלים פירוש בדרך הדרש, וכן [טענו] שחובה היא לבאר את הדברים הללו להמון. כבארם להמון את האמיתות הקלוקלות הללו היו גורם לאבדן ההמון ולאבדנם הם, הן בעולם הזה והן בעולם הבא" (אבן רשד, פצל אלמקאל, עמ' 38). והשוו שם, עמ' 39.

(רוחניים למחצה) או חושניים (גופניים) — אסתפק בכך שאקבע כי ההוגים הדתיים שהזכרתי מסכימים על כך שהתעדנות העונג ועצמתו פרופורציונליים להתעדנות כשריה של הנפש. רוחניותו של העונג עולה בקנה אחד עם רוחניותה של הנפש, ואילו הסבל צפון בריחוק מן האופטימליות של מצב זה.

3. הרמב"ם על העונג הרוחני

הקביעה כי תענוגות הרוח עליונים על תענוגות השכל היא אחד הטיעונים המובילים והברורים שמציג הרמב"ם ב"הקדמה לפרק חלק":

וכאשר תתבונן בעניין שני אלו התענוגים, תמצא שפלות התענוג האחד ועלוי השני, אפילו בזה העולם (רמב"ם, חלק, עמ' קלו).

השוני הקטגורי בין תענוגות הגוף לתענוגות הנפש ברור מאד מדברי הרמב"ם:

ואמנם התחייב זה מהיותנו בעולם הגופני ולפיכך לא נשיג אלא תענוג, אבל התענוגים הנפשיים הרי הם מתמידים, בלתי נפסקים ואין ביניהם ובין אלו התענוגים יחס בשום פנים (שם).

ואולם ההגדרה העצמית של "הנפשיות", שאחריה נגררים התענוגות ה"נפשיים", אינה צלולה, שהרי אין להקיש מן האחד אל השני:

וזה הוא הטוב הגדול אשר אין טוב שיוקש אליו ואין תענוג שימשל בו ואיך ימשל המתמיד עד אין סוף בדבר הנפסק? (שם).

הערפול המהותי של טבע העונג הרוחני גובר, לא רק משום שחרף הזיקה הברורה שיוצר הרמב"ם בין העונג הרוחני לבין המציאות הלא-גופנית והאלוהית, הוא קובע שאין להקיש מן העונג המוכר לנו מחיי הגוף לעונג של חיי הרוח. ערפול זה גובר גם בשל התיאורים השונים על טיבו של העונג הרוחני.

מצד אחד מתאר הרמב"ם את העונג הרוחני הקשור בעולם הבא ובגרמי השמיים והמלאכים כעונג שכלי ואלוהי:

ואין זה נכון אצלנו בתורה ולא אצל האלוהיים מן הפילוסופים, לומר כי המלאכים והכוכבים והגלגלים אין להם תענוג, אלא יש להם תענוג גדול מאד במה שישכילוהו מן הבורא יתפאר ויתרומם והם בזה בתענוג מתמיד בלתי נפסק (שם, עמ' קלה).⁵

5 וכן: "והוא העולם הבא אשר ישכילו בו נפשותינו מן הבורא כמו שישכילו הגרמים

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

ואולם מצד שני הוא מסתפק בכינויו כתענוג "נפשי", קרי: נלווה אל מצביה ואל תוצריה של הנפש האנושית. הגדרת התענוג הרוחני כ"נפשי" ("נפסאני") אמנם מרוממת אותו מעל העונג הגופני בבשריותו הגלויה, אך היא חסרה את האפיון האינטלקטואלי הברור שמקנה אבן סינא לתענוג זה. על-פי רוב קורא אבן סינא לתענוג הנצחי "עונג שכלי" ("עקלי"), ואילו אלעזרזאלי מכנה אותו בדרך כלל בשם "רוחני" ("רוחאני").

ייתכן שהסיבה לבחירתו הלשונית של הרמב"ם היא חששו שמא יתפרשו דבריו כי תענוגות אלו הנם לחם חוקה של אליטה אינטלקטואלית מצומצמת, וייתכן שהרמב"ם — בעקבות אריסטו — אינו מקפיד על הבחנה חדה בין כשרים נפשיים שכליים לבין תכונות נפשיות, הקשורות באיברי גוף, ברגשות או בדמיון.⁶ הוויכוח שהתלהט אחרי מותו באשר לתפיסת העולם הבא שלו, נגע גם הוא למעמדו הרוחני של העולם הבא.⁷

ההשקפה הרואה בעולם הבא ביטוי מתפרץ וברור של מימוש האנושיות ושל כיבוש הגופניות בידי הרוחניות, זקוקה לתפיסת עונג שבה יישמר הבדל ברור וקטגורי בין העונג הרוחני לגשמי, אך גם ניתן יהיה ללמוד על העונג הרוחני מן העונג הגשמי. לכך מכוונים משלי הרמב"ם ב"הקדמה לפרק חלק".⁸

העליונים או יותר, ואותו התענוג לא יתחלק ולא יתואר" (הרמב"ם, חלק, עמ' קלו). ראו גם הפירוש לברכות יז, ע"ב, בספר המדע, הלכות תשובה, פרק ח, הלכה ב.

6 גם ב"שמונה פרקים", החל בפרק הראשון, הרמב"ם מכנה בשם "נפשיות" את המעלות השכליות. בפרק כז של החלק השלישי של "מורה נבוכים" הוא מגדיר את השלמות השכלית, המתייחסת לדעות, כתקינות הנפש. "כוונת כל התורה שני דברים, והם תקינות הנפש ותקינות הגוף. תקינות הנפש תהיה בכך הוא שתושגנה להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם" (מורה נבוכים, ב עמ' 516). מצד שני, ב"משנה תורה", ספר המדע, הלכות דעות, החל בפרק הראשון, הוא משתמש במונח 'דעות' עבור המידות וביקוה למצב הנפש. בהקדמה יא בפתחה לחלק השני של "מורה נבוכים" הוא מסתפק גם כן בהבחנה עקרונית בין כשרים גופניים לנפשיים: "כמו כן חלק מן המעמידים את הגוף, כגון השכל והנפש, אינם מתחלקים בשום אופן" (מורה נבוכים א, עמ' 252).

7 כידוע, אחרי מותו של הרמב"ם התעוררה סערה מרה באשר לטיבו המדויק של החוסן הנצחי שבו האמין הרמב"ם והאם כלולה בו תחיית המתים. בזמננו נוסח פולמוס ביניימי כוויכוח סוער על תוראי השכילה החיוני להישארות הנפש הפילוסופית שבה האמין הרמב"ם, ראו: Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass 1979, pp. 82–109; ראו הצגה מחודדת של נושא ההישארות, הידע והאושר אצל ז' הרוי, "יר' חסדאי קרשקש וביקורתו על אושר הפילוסופי", דברי הקונגרס העולמי הששי, ג, ירושלים תשל"ג (1973), עמ' 149–149.

8 ראו על כך בפרוטרוט מאמרי "השפעת סולם הענג של אלגזאלי על תפיסת העונג הרוחני של הרמב"ם", בתוך: חגי בן שמאי ודניאל לסקר (עורכים), דברי הכנס העשירי לחברה

בהערה המשורכבת לפרק נא בחלק השלישי של "מורה נבוכים" הרמב"ם מדבר על עונג רוחני עצום, המתרחש בעת ההשגה השכלית, המתוארת כהעדר חציצה בין השכל האנושי לשכל הפועל, והמהווה את הפירוש הפילוסופי ל"מיתת נשיקה". הרמב"ם מסביר שהעונג השכלי הוא תוצאת לוואי של התעלות שכלית. וזו אפשרית רק כאשר דועך ונחלש כוחם הכובש של תענוגות הגוף, בעת ההזדקנות:

אבל ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוות דועכת, מתחזק השכל ומתפשט אורו ומזדככת השגתו (והאדם) שמח במה שהשיג. והיה כאשר השלם בא בימים ומתקרב למוות גדלה השגתו זאת מאד. והשמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאד, עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו ענג (מורה נבוכים, ג: נא, כרך ב, עמ' 665).

גם כשהוא שב ומסכם את התהליך שמניב את העונג הרוחני, קושר אותו הרמב"ם עם ביטול הגופניות:

אופן זה של מוות, שעניינו באמת להיות שמור מן המוות [...] אחרי זאת נשאר שכל זה הישארות נצחית במצב אחד, שכבר התבטל המונע שהיה חוצץ בעדו לעתים. הישארות תהיה באותו עונג גדול שאינו מסוג הנאות הגוף כפי שהבהרנו בחיבורינו, והבהירו אחרים לפנינו (שם, עמ' 665-666)⁹

ההישארות והעונג מתוארים כאן כתולדת ההשגה השכלית. נראה, כי יש להסיק כי המעבר לעולם הבא אינו בהכרח אבולוציוני ביוגרפי, כי אם פועל יוצא של תהליך שכלול לא-גופני, המנוגד לכיוון ההתפתחותי הרגיל. בניגוד זה טמונה ההבטחה לחיי נצח, שתלותם ביזמה עצמית, פרי בגרות שכלית — ולא גופנית, כבשעת המיתה — היא המאפיין הקוטבי ביותר לבליייה האורגנית המגיעה עתה למלוא רישומה:

וכאשר יגיע להיות אדם שלם — הרי מתכונות האדם שלא יעכבהו מעכב מהתקיים נפשו בקיום מושכלה, וזהו העולם הבא כמו שבארנו (רמב"ם, חלק, הלכה ו, עמ' קלט).¹⁰

היהודית-ערבית, תשס"ג (בהכנה לדפוס). השוו לדברי אבן רשד: "הרי אלה מתוך חסד שנטה לאלה מעבדיו שאינם מסוגלים לתפוס את המופת [...] המשיל משלים ודימויים והזמינם להשתכנע באמצעות משלים אלה..." (אבן רשד, פצל אלמקאל, עמ' 32).
 9 וראו שם, עמ' 666, הערות מס' 100 ומס' 101, המפנות להקבלות במשנתו של הרמב"ם ולספרות המחקר הדנה בשורשי השקפתו של הרמב"ם אצל קודמיו.
 10 לדעתי זאת גם הכוונה ב"ספר המדע", הלכות תשובה פרק ח, הלכה ח, כשהרמב"ם

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

בתפיסה זו ה"מוות" פירושו המתה מכוונת של כוחות הגוף, ולא אפיסה אורגנית ספונטנית, שנובעת מדעיכתם.¹¹ היא מאופיינת כ"מיסטית" משום שההנחה היא שהמעבר לעולם הבא הוא פרי של מאמץ אקסטטי יותר מאשר פרי של למידה מבוקרת, ומשום שההישג מתואר כעונג של מכלול הכוחות הנפשיים של האדם ולא רק של פסגת האינטלקט שלו. חרף המאמץ לערטל את העונג העליון מצל צלה של חושניות, תיאור ההנאה ממנו טעון באירוטיות.¹² ברוח זו אפשר לפרש כמיסטית גם את פעולת ההשגחה, שהרמב"ם מתארה כתוצר הלוואי של ההשגה השכלית העליונה. אין זו בהכרח האחדות ההרמטית של שכל, משכיל ומושכל, שמפיקה את עונג העיון, שהוא תמיד רוחני, ואף לא ההבנה השכלית ה"אלוהית" העליונה, המכשירה את היחיד הפילוסוף לנוע בצורה רציונלית מוקפדת במציאות שכלית תכליתית, שאת חוקיותה פיצת. זוהי התרחשות אקסטטית שבה האדם הופך בלתי-פגיע למוראות החיים משום שהוא ספוג בנוכחות אלוהית.

הזיקה שבונה הרמב"ם בין דבקות שכלית זו למיתת נשיקה באמצעות הפסוק מ"שיר השירים" יוצרת קשר מידי עם הפרשנות הארוטית-שכלית לספר זה. על הרקע הזה דומני שמתבררת ביתר שאת ההסטה מתפיסת העונג האריסטוטלי המובהקת לעבר הניואנס המיסטי, שייחכן לייחס אותו להשפעת אלע'זאלי. בניואנס זה נשמר קשר גלוי בין התענוג הארוטי החושני לבין העונג השכלי ובין דבקות הברש לבין הדבקות השכלית. להערכתי, דפוס זה מושפע מנאומה

קובע שהעולם הבא נקרא כך, משום שבאים אליו; כלומר משום שההגעה אליו היא פרי של תנועה אנושית יזומה, שעליה להכניע את הגופניות המלווה את האדם מלידתו: "זה שקראו אותו החכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה; וזה העולם אוכד ואחר כך יבוא אותו העולם — אין הדבר כן! אלא הריהו מצוי ועומד ... ולא קראוהו העולם הבא — אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם לאחר חיי העולם הזה, שאנו קיימין בו בגוף ונפש, וזהו הנמצא לכל אדם כראשונה". ראו גם דבריו הנכוחים של יצחק שילת בהקדמה, חלק, עמ' קנח-קנט.

11 משה אידל מסביר שאברהם אבולעפיה שינה את התהליך שתיאר הרמב"ם בפרק נא (ג) בכך שהוא תיאר את תהליך רצוני, שבו מיתת נשיקה, היא מוות כפועל יוצא של האקסטאזה המיסטית. לפי אבולעפיה, המאמץ השכלי הוא שמחליש את הגוף, ולא ההזדקנות הטבעית, כמו שקובע הרמב"ם). ראו: אידל, אבולעפיה, עמ' 131. משה אידל מביא לראיה את דברי אבולעפיה בספרו "אור השכל", האומר כך על רגע החוויה המיסטית: "חשוב באותה שעה שתפרד נפשך מגופך ותמות מן העולם הזה ותחיה לעולם הבא". הוא מבארם כך: "האדם יוצא מן העולם הזה כל אימת שהוא מצליח להידבק בשכל הפועל והרי הוא בן העולם הבא" (מובא על-ידי אידל, שם, עמ' 132, הערה 13).

12 ראו אידל, אבולעפיה, עמ' 60, הערה 23.

של דיוטימה ב"המשתה". דיוטימה לימדה את סוקרטס שהאהבה אל היופי העליון היא עידון ושכלול של התשוקה הארוטית.¹³ אכן תיבון בפתח ה"פירוש לקהלת" מבאר שהדבקות בשכל הפועל (המייצרת את העונג השכלי) אמורה להתרחש בשנות בגרותו הנפשית והכרונולוגית של האדם.¹⁴ פרשנותו מניחה כי המאמץ השכלי אינו אפשרי בגיל צעיר בשל מורכבותו ושכלולו, וכי אדם יכול להגיע אליו רק אחרי שנים ארוכות של למידה, עיון ואימון. טענתו היא שהתוואי של סיפור אהבה בין השולמית (נפש הפילוסוף) לדודה (השכל הפועל) נועד להמחיש את עצמת העונג המלווה את ההישג הזה, אך העונג הרוחני עולה עליו בחריפותו ובעידונו:

גם אם יאמר האומר ששיר השירים עשה בקטנותו מפני שעשאו על דרך חשק בין איש ואשה, גם בזה לא עיין שפיר, שהחכם עשה זה להפליג בהמשל כי רצה להודיע שחשקו לדבר ההוא החשוק הוא גדול מכל חשק, ועל כן דמהו בגדול שבחשקים שהוא חשק אשה לאיש כשהאיש גם כן חושקה, כלומר שכל אחד מהם חושק את חברו וכל שכן כשכל אחד מהם יפה מאד [...] ולו היה מוצא בעולם חשק גדול מזה, היה מדמה חשקו אליו (אבן תיבון, הפירוש לקהלת, עמ' 95–96).¹⁵

אכן תיבון גם מגבה את הרמב"ם בהשקפתו שהישארות הנפש-שכל והעולם

13 מעניין לתת את הדעת לכך כי בעוד דיוטימה ב"המשתה" לאפלטון מסבירה את שיאו של ארוס כהפלגה וכהשקפה וכהולדה בים היפה, הרמב"ם מתאר את השלב העליון של האהבה האלוהית כהיחלצות מים המקרה ("אלכילאץ מן בחר אלאתפאק", מהדורת יששכר יואל [מונק], תרצ"א, עמ' 461). על-פי דיוטימה, האהבה נעשית רוחנית בעת פקיעת האבחנה בין הערגה ליפה המוחלט, לבין ההתבוננות בו והולדת הרעיונות. ואילו על-פי הרמב"ם, ההכרה והאהבה הן פרי הדברת הכווניות, כלומר הסובייקטיביות: "כי הוא עם האל והאל עמו". האהבה היא בהכרה שמשפט זה הוא קומוטטיבי, ופירושו למעשה שהסובייקט אינו קיים עוד. ראו: אפלטון משתה, עמ' 139, והשוו מורה נבוכים, עמ' 663.

14 "והוא אמרו בסדר עשיית שלושת הספרים הנזכרים ששיר השירים עשה שלמה בקטנותו ומשלי בילדותו וקהלת בזקנותו. ונראה שלא הביט זה החכם אל ענייני שיר השירים [...] כי הוא עניין שנמנע שישגי אליו אדם רק בזקנותו ואחר הגיעו אל מה שאפשר להגיע האדם אליו מן השלמות, והוא הדבקות בשכל הנפרד הממונה לתת צורת האדם והוא המשלים נשמתו אשר היא צורתו אשר הנעשית בצלם אלהים בדמותו עד הגיעה אל המעלה העליונה והנשיקה והחבוק והאחיזה מבלי רפיון, או לפחות אחר שיגיע ברוב החקירה והעיון שאפשר." (אבן תיבון, הפירוש לקהלת, עמ' 95). וכן גם: "ואולם הנראה בלא ספק הוא ששיר השירים עשה בזקנותו והוא האחרון לשלושתם והוא היה מיץ חלב כל חכמתו" (שם, עמ' 96).

15 ההדגשות שלי.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

הבא חד הם, קרי: שהדבקות בשכל הפועל היא אמנם התנאי למעבר אל עולם רוחני רווי עונג:

אך ספר שיר השירים בא לבאר הרמזים ההם שנרמזו בעניין העולם הבא ובאר מהותו שהוא להדבק בעליונים... (שם, עמ' 98).¹⁶

בפירושו של רלב"ג ל"שיר השירים" אנו מוצאים את הרעיון האבן סיני שהשתוקקות היא תנאי הכרחי לפעולה, ושהכרת התוצאה חיונית להבטחת המאמץ להוציא לפועל את השלמות. על כן יש להמשיל את השלמות השכלית לזו הגופנית, מצד אחד, ואילו מן הצד שני יש להבהיר בחדות שההתמקדות האינסופית והמלהיטה בהשבעת התאוות הגופניות הנה מכשול בדרך לשלמות השכלית.

"ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין' [שה"ש א, 2] בעבור מה שיש בהגעת זה השלימות מהרוחק, עד שכבר יחשב לסבות רבות המנע הגעתו [...] ואולם הסבות אשר יביאו לחשוב המנע הגעת זה השלמות לנו, הנה האחת מהם היא שכבר יחשב שלא יתכן שיעשה האדם שום פעל, אלא אם צייר הפעולה ההיא והשתוקק אליה [...] והשנית, כי האדם בתחילת ענינו תשוקתו אל מה שימנע ממנו שלימותו האחרון, רוצה לומר שתשוקתו היא אל התאוות הגופניות. וכל מה שיחזיק בהם ימשכוהו ותתוסף תשוקתו אליהם תמיד (רלב"ג, שיר השירים, עמ' 71).

עם זאת, למרות טבעה החמקמק, נטועה ההנאה הרוחנית בטבע האדם וערוכה גם לעורר את התשוקה וגם להרוותה.¹⁷ בהכללה ניתן לאפיין פרשנות זאת כיותר "אריסטוטלית", אך, כאמור, נימה המתראה כשכלתנית שזורה גם בדברי אבן סינא. מטעם זה לא נכון לקבוע כי הרלב"ג, המתבסס לרוב על אבן רשד,

16 וכן: "אך בשיר השירים דבר פשוט הוא שכל השיר הוא לא עשה רק בהישאר נפש האדם, כי כל המאמנים בהישאר הנפש לא האמינו בו עד שחשבו שהביא בו מופת על שבטבע האדם הוא להשלים נפשו להשיג בשכל הפועל ולדעת אותו ידיעה שלימה עד שתדבק בו דבקות גמור. ואם הוא כן באמת היא נשארת בהשאר ידועה ואשר נרבקה בו... (אבן תיבון, הפירוש לקהלת, עמ' 97). וכן גם: " והוא שלא נמצא לנו כתוב מדברי נביא או מדבר ברוח הקודש מעיד על אמיתת העולם הבא כשיר השירים, שהוא עדות אמיתי על העולם הבא, ר"ל מעיד על ישותו ומציאותו ומודיע מהותו ואמיתת ענינו..." (שם, עמ' 98).

17 "לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך' [שה"ש א, 9] ובאר תחילה שה' יתברך שם בטבע בנו, ערת האנשים, תשוקה לדעת ענייני הנמצאות יותר חזקה מתשוקתינו אל ההנאות הגופניות" (רלב"ג, שיר השירים, עמ' 72).

נוקט גישה המתנגדת לו. סוג זה של "חוסר נקיות" ניתן למצוא גם בדעות שהן מיסטיות מובהקות. התופעה מתבארת מכתביהם של מיסטיקאים מאוחרים, שכדרך שמיזגו בין נשמותיהם לבין הנפש או השכל האלוהיים, כך גם מיזגו בין פילוסופיית האהבה האפלטונית ומקורותיה המיתיים לבין תאולוגיית האהבה, ובין הנופך הרציונלי והאינטלקטואלי של האהבה השכלית לבין הגוון המיסטי והמאגי שעטתה בהידמותה לאהבת הגוף. במאה ה-15, כשהוא ניזון מפירושו של רקנאטי לתורה,¹⁸ מסביר פיקו דלה מירנדולה בפירושו לקאנצונה של בניביני את מיתת הנשיקה כמוות אקסטטי שהוא פועל יוצא של התעלות שכלית:

ודע שהאיחוד המושלם והאינטימי ביותר שיוכל להיות לאוהב עם הנאהבת השמיימית נקרא איחוד הנשיקה ... ומפני שחכמי הקבלה סבורים שרבים מן האבות הקדומים מתו באקסטאזה כזאת של השכל תמצא אצלם שהם מתו בנשיקה [...] מיתת נשיקה, את הדבר הזה הם אומרים על אברהם יצחק יעקב משה אהרן מרים ואי-אלו אחרים זולתם [...] ולא תקרא בספריהם אלא שזאת שבינשיקה, כלומר מיתת-נשיקה, היא כאשר הנשמה נמצאת באקסטאזה של השכל, כל כך הנהיית בדברים הנבדלים [...], עד שהיא מתעלה מן הגוף וזונחת אותו לגמרי... וזהו מה ששלמה האלוהי מכריז ואומר בשירו 'שקני מנשיקות פיהו'. שלמה מראה בפסוק הראשון את כוונת הספר כולו ואת התכלית האחרונה של אהבתו. ולכן מתכוון אפלטון בנשיקות של אגאתון שלו.....¹⁹

חיים וירשובסקי, המתרגם ומביא דברים אלו, מדגיש כי יש שוני מהותי בין דברי הרמב"ם שהובאו לעיל לבין דברי פיקו.²⁰ הוא מוכיח שהמקור הישיר לתפיסה הקבלית הוא רקנאטי, ואילו המקור לפירוש הפילוסופי בדבר דבקות השכל בשכל הפועל הם דברי הרלב"ג, בפירושו ל"שיר השירים".²¹

4. אבן סינא על העונג הרוחני ב"אלנג'אה"

על פי רוב מכוונים דבריו של אבן סינא על רוממות העונג השכלי לעונג

18 וירשובסקי, שיטין, עמ' 54-55. המקור, רקנאטי, "כאור התורה", ויניציאה ש"ה, דף ע"ח, ראו שם, עמ' 60, הערה 8. השו: משה אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח, פרק 6: הדביקות אצל ר' מנחם רקנאטי, עמ' 127.

19 מובא אצל וירשובסקי, שיטין, עמ' 52.

20 שם, עמ' 53.

21 שם, עמ' 55.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא כתפיסתו של הרמב"ם

הידיעה. התפיסה כי שלמותו של הכושר השכלי עליונה באופן מוחלט על השלמות הגופנית, וכי בה טמון אושרו של האדם (וכמובן לא במובן של ההנאה החושית), בוטאה בריש גלי בפי הוגי הזרם הרציונלי הימני-ביניימי שהסתמך על אריסטו באופן דומה לדבריו הבאים של אבן סינא:

ואם משווים אותו [את מצב השלמות השכלית הנחשק, שעה שהנפש הופכת לישות-ידע שכלית, שטבועה בה צורת הכול וצורת הטוב השופע על הכול] אל השלמויות הנחשקות אשר יש לכוחות [הנפש] האחרים [כלומר הגופניים, הלא-שכליים], נמצא שהיא בדרגה כזו, שהדבר הפחות ביותר שניתן לומר עליה שהיא המושלמת והמרוממת מכל הדרגות. יתר על כן, שאין כל יחס שהוא בין רמת השלמות והמושלמות והעצמה שלה [הנפש השכלית] לבין ההתענגויות השונות של כלי ההשגה האחרים. וביחס למשך (הזמן), כיצד ניתן להשוות בין המשך הנצחי [של תענוגות השכילה] לבין המשך המשתנה והנפסד [של תענוגות הגוף]. (אבן סינא, אלנג'אה, עמ' 293).²²

וכן גם: "ומכאן יש ללמוד שהמטרות השכליות מכובדות יותר על-ידי הנפש...". (שם, עמ' 294). וכן גם: "ועונג זה אינו ממין העונג החושני הבהמי באיזה שהוא אופן, כי אם עונג המקביל למצב הטוב אשר לעצמים החיים הזכים והוא נעלה מכל עונג ומכובד ממנו — וזהו האושר" (שם, עמ' 295).

יש להניח כי מקור ההשראה הראשוני לדברי אבן סינא בדבר עליונות העונג העיוני נעוץ בהתבטאותו של אריסטו ב"מטאפיזקה יא":

וההשכלה כשהיא לעצמה היא ההשכלה של הטוב ביותר כשהוא לעצמו, וההשכלה במלוא מובן המילה היא השכלת היותר טוב במלוא מובן המלה. מה שמשכיל השכל הוא עצמו שהרי לוקח הוא חלק במושכלו כי נהיה הוא עצמו למושכל [...]. ולפיכך נראה שמה שיש לשכל מן האלהי הוא זה [...] והעיון הוא הנעים והטוב מכל (אריסטו, מטא יא, פרק ז, 1072B, עמ' 45-46).

גם במאמר העשירי של "האתיקה הניקומכאית" קושר אריסטו בין ההנאה לבין האושר. נצימותה פרופורציונלית לעליונותה ועליונותה היא פועל יוצא של הפעילות השכלית ושל התוכן השכלי:

22 התרגום מן המקור הוא שלי, וכך הדבר לגבי כל המובאות מחיבורי אבן סינא.

ואם האושר הוא, אפוא, פעילות בהתאם לסגולה טובה, מסתבר שתהא זו פעילות לפי המעולה שבסגולות [...] ובין שהשכל ובין שמה שהוא אחר הוא זה שלפי עצם טבעו מוחזק להיות מושלנו ומנהיגנו [...] ובין שיסוד זה הוא עצמו אלוהי ובין שאינו אלא האלוהי שביסודותינו, הרי פעולתו של זה, כשהיא מתנהלת לפי הסגולה המיוחדת לו, ניתן לומר שהיא האושר המושלם. וכבר נאמר שפעילות זו היא עיונית. [...] וכן סבורים אנו שהנאה צריכה להיות מעורבת באושר ומוסכם הוא שבין כל הפעילויות שבתחומה של סגולה טובה הרי זו שבתחום החכמה היא נעימה ביותר. מכל מקום חזקה על הפילוסופיה שצפונות בה הנאות מופלאות ... (אריסטו, אתיקה, ספר י', פרק ז', 1177א26, עמ' 251).

לאמתו של דבר אכן סינא כמעט ואינו דן בעונג השכלי ישירות. הוא תופס את העונג כתוצר לוואי של השגת השלמות, שהיא לבדה תכלית לעצמה. כשהוא נדחף לדבר עליו הוא דן בו כאנלוגיה לעונג הגופני, משום שדימוי זה מבהיר את תפקודו כתמריץ שהוא מעין הבטחת שכר עבור מי שאינם מסוגלים לנוע אל התכלית האמיתית מבלי לתאר לעצמם לשם מה הם עושים כן. ואולם, כפי שראינו לעיל בדברי הרמב"ם, ישנו קושי עקרוני להקיש מתענוגות הגוף לתענוגות הרוח:

ואילו לגבי הדבר המתמשך, וכיצד זה אפשר שישווה הדבר המתמשך לעולם במה שמתמשך ומשתנה ומתכלה? (אכן סינא, אלנג'אה, עמ' 293).

הקושי להסיק על השכליות מן הגופניות נעקף תוך ההתנסות הישירה והיומיומית בקיומו בפועל של סולם העדפות ספונטני בהוויית כל אדם.²³ הקושי להגדיר מהו העונג וכך לאתרו, איננו נובע רק מכך שהגופניות בתוקף ההגדרה איננה בת דמותה של השכליות, כי אם גם משום שאכן סינא מאמץ את התובנה האריסטוטלית בדבר טיבה האלוהי, ולפיכך הנצחי, של השכליות כמתבקש מעליונות תוארה של השלמות:

ויש לו גם חיים. כי פועל השכל הוא חיים, והאל הוא הפועל ההוא;

23 "והנפשות הפשוטות [של האיש הפשוט] אף הן נוהגות כך. הן עוזבות את התאוות המוצעות להן ומעדיפות לסבול תלאות וייסורים קשים כדי להימנע מחרפה או בושה או גינוי, או כדי לזכות בניצחון, ואלה כולם הלכי רוח [מצבים] שכליים [...] וזה מוכיח שהתכליות השכליות מכובדות בעיני הנפשות יותר מן הדברים הבוויים..." (אכן סינא, אלנג'אה, עמ' 294).

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם
והחיים כשהם לעצמם (וכך הם חייו) הם פועל טוב ביותר ונצחי (אריסטו,
מטא יא, עמ' 46-47).

בחיבורו "אלנג'אה", בלב ה"פרק על כך שהאל הוא חושק ונחשק מענג ומתענג ושהעונג הוא קליטת הטוב ההולם אותו" מגדיר אבן סינא את העונג כ"השגת ההולם מצד מה שהוא הולם [לפעולה המסוימת], כך שהתחושה המענגת היא הרגשה של [מה ש]הולם והשכילה (המענגת) היא שכילה [של מה ש]הולם". (אבן סינא, אלנג'אה, עמ' 245). הוא מסביר כי ההנאה של כל כושר נפשי מושגת כאשר אותו הכושר יוצא אל הפועל בשלמות: החושים כשהם קולטים את מושאי החוש, הכעס שעה שהוא מגיע לפורקנו בנקמה, והייחול והתקווה בעת הגשמתם.²⁴ מעמדה זו נגזרת ישירות עליונות התענוגות השכליים, כי "השגת השכל את מושכלו חזקה מהשגת החוש את מוחשו" (שם, שם). זאת, משום שהשכל מקיף את המהות המופשטת ואיננו מקובע בהופעת האובייקט שלו כמו החוש.

עליך לדעת כי תפיסת המושכל על-ידי השכל חזקה יותר מתפיסת המוחש על-ידי החוש, משום שהשכל משכיל ותופס את הדבר המתמיד הכללי ומתאחד עמו והופך להיות הוא באופן מסוים. הוא [השכל] תופס אותו [האובייקט המושכל] בפנימו ולא בהופעתו [החיצונית]. ואין זה כך לגבי המוחש והחוש והעונג שצפון לנו בעת השכילה גבוה מן העונג שאנו מפיקים בעת התחושה, ואין בין השניים [העונג השכלי והגופני] כל יחס (אבן סינא, אלנג'אה, עמ' 246).

עליונותו המוחלטת של האל היא פרי האיחוד של ההשגה השכלית המושלמת עם מושא השכילה הנשגב ביותר. לגבי האל, אין כל קושי להבטיח שהתענוג השכלי לא יופרע או יזוהם על-ידי שמץ גופניות. שהרי הגוף הוא המכשול להתרשמות המלאה, זו ההולמת עד תום, מן התענוג השכלי. לפיכך, בעת פרידת הנפש מן הגוף, כשמוסר המכשול הגופני מן הדרך, שוב אין עוד מה שיפריע לשכל לפגוש בעונג שאין לו קץ ושאין דרך לתארו במילים. כאשר דן אבן סינא בהכנותיה של הנפש לפרידה מן הגוף, ב"פרק על אחריתה של הנפש האנושית"²⁵ — פרק אשר השפעתו על דברי אלעז'אלי בחתימת ספרו "מפלת הפילוסופיה" ("תהאפת אלפלאספה") ניכרת היטב — הוא חוזר על הנוסחה

24 אבן סינא, אלנג'אה, עמ' 246.

25 שם, עמ' 291-298.

ש"לכל כושר נפשי עונג וטוב ייחודיים לו וסבל ורוע ייחודיים לו. והדוגמה לכך היא שעונג התאוה וה'טוב' שלה הם כאשר היא נתקלת באיכות חושנית של אחד החושים במידה ההולמת אותה (התאוה)" (אבן סינא, שם, עמ' 291).
אבן סינא מטעים כי העונג מותנה בהשגת השלמות (המימוש) של כל אחת מן הפעילויות ועל כן:

מי ששלמותו מלאה יותר ונעלה יותר ומי ששלמותו רבה יותר ומי ששלמותו מתמידה יותר [...] ומי שנפשו חזקה יותר בתפיסתה — העונג שהוא משיג שופע ורב יותר ללא ספק ... (שם, עמ' 291–292).

האבתנה בין משך העונג לדקותו ולחריפותו, והתלייתה בשכלול הידיעה השכלית של הנפש, מאפשרות לאבן סינא ליצור סולם שעל פיו אפשר לקבוע את דרגות העונג והסבל לאחר המוות.²⁶

הבחנה זו היא תפירה אישית של הנחת העונג הרוחני העליון האריסטוטלי לצרכים של פרשנות הקוראן, קרי, לדפוס דתי ולהיבט אנושי ואישי. זאת, משום שיש להניח שהנצחיות של העונג הרוחני, שבמהותה קשורה בפרשנות לטיבה של השכליות כפי שאפיין אותה אריסטו, היא שגרמה לכך שהוא יועתק אל דמות ההבטחה לעונג שבעולם הבא.

אופיו הרוחני של העולם הבא אינו, לפי פרשנות זו, פועל יוצא של מות הגופניות, כי אם פועל יוצא של מימוש היכולת השכלית במלואה. נצחיותו היא תוצר הלוואי של ההגעה לשלמות, של 'הטוב העליון' כמצב של מיצוי ושל העדר הדחף לשנות ולהשתנות. דחף זה, משום הרווייה המהותית שבו, הוא בה בשעה התחלה ובה בשעה התמד.²⁷ להבנתי, במשמעות זו אריסטו ב"מטאפיזיקה יא", קובע שפעולת הטוב העליון היא תענוג נצחי:

כזה, אפוא, ההתחלה שתלויים בה השמים והטבע. ודרך חייו היא היותר

26 אך יש לזכור כי העונג והסבל נקבעים בזיקה ישירה לשכליות של הנפש, ועל כן ניתן לומר כי העונג אחר המוות הוא אך ורק שכלי, ואילו הסבל הוא אך ורק תת-שכלי. באגרת על האושר ("רסאלה" פי אלסעאדה") מסביר אבן סינא שילדים רכים אינם נמצאים משום כך לא בגן העדן ולא בגיהינום. הוא מוסיף ומסביר ששעה שהנפש עדיין נמצאת בגוף ומסוגלת לבצע רק את שכלית המושכלות הראשונות שעדיין מקיימות זיקה עם פעולות חושיות, היא גם כן נהנית מעונג מסוים, הן מעצם ההישג השכלי והן מכך שהיא אינה מעורבת עם גורמים גופניים גורמי סבל ("רסאלה" פי אלסעאדה"), מג'מוע רסאיל אלשיח' אלרייס אבן סינא, מצרים 1935, עמ' 16.

Sarah Stroumsa, "True Felicity": Paradise in the Thought of Avicenna and 27 Maimonides", *Medieval Encounters*, 4, Leiden 1998, pp. 58–67

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

טובה שאפשר, מה שניתנת לנו רק לזמן קצר, כי הוא כך תמיד (מה שאי אפשר לנו), שהרי הפועל שלו הוא גם תענוג [...] (אריסטו, מטא יא, פרק ז, 1072B, עמ' 44-45).

רוממותו של העונג השכלי היא סך כל המיטב שבקרכה לאל, שמזמן הרוכז העל-גופני, אך גם ההתענגות על השחרור המלא מן ההרגלים הרעים של הגוף. החשש הוא שמא כוחו הכובש של העונג הגופני ידביר את הכמיהה לעונג נעלה ממנו. המלכוד הוא כפול: לא רק שהגופניות היא הניגוד של הרוחניות והעונג הגופני מקוטב לעונג השכלי, אלא שהגופניות גם אינה מתקיימת לאחזר המוות. יוצא אפוא, שעל הגעגועים לעונג השכלי לא רק להתגבר על המכשלה של יצרי הגוף, המונעים מימוש שכלי צרוף; על הגעגועים הללו להתקיים מפני שבלעדיהם לא תיכון פעילותו השכלית של האדם, משום שהיא בלתי-ספונטנית (יזומה), מאומצת ובלתי-נראית. יתרה מכך, על הכמיהה לעונג רוחני להיזון מוויתור תחילי על הסיפוק הגופני. ויתור זה מונע על-ידי התובנה (השכלית!) שהשכליות מתקיימת על רצף קורלטיבי לרצף הגופני אך נבדל ממנו קטגורית, וכי בסופו של 'רצף' זה ממתינה המזיגה הנעלמה של מימוש סופי של יכולת אינסופית, של שיא תדיר ולא נחלש, בדמות עונג רוחני.

ומשום כך אסור למשכיל להעלות בדעתו שכל עונג הוא בדמות העונג שמתענג החמור בבטנו ובמבושיו, ושהישויות העליונות [מילולית]: ההתחלות הראשונות] הקרובות לארון העולמים חסרות את היכולת לחוש עונג ושמחה, ושלארון העולמים אין בשלטונו, ובתכונת היופי שניתן בה, ובכוחו האינסופי, דבר מה שהוא כליל היתרונות והשגב והטוב אשר ראוי לו כי יקרא עונג (אבן סינא, אלג'א'ה', עמ' 292).

העולם הזה מוציא ומבטל את העולם הבא כמו שהגוף מבטל ומוציא את הרוח. רדיפת תענוגות הגוף בעולם הזה שוללת מן הנפש את התענוג האמתי והנצחי בעולם הבא. על הנפש לקנות כבר בעולם הזה את כרטיס הכניסה לעולם העונג הרוחני. פיתוח וטיפוח של היכולות השכליות של הנפש, שהן לבדן בעלות הסיכוי לקלוט את התענוג השכלי, חייב להיות בראש מעייניו של אדם כבר בעולם הזה. אך השכליות אינה עונש, כי אם גילוי המהות והעונג האמתיים. כבר בעולם הזה מטה ההכשרה העצמית את האדם אל הדרך השכלית, שעצם התממשותה היא פיצוי על התרחשותה, מפני שככל שהשכליות כובשת את הגופניות, קטן כוחו של הזמן לקפד את ההתקיימות האנושית. אבן סינא מטעים שרק רמה מסוימת של ידע תבטיח את המעבר לעולם העונג הרוחני. סף

נמוך יותר משמעו שהנפש עדיין בשלב התפתחות תת־שכלי, שאין בו כשרים שכליים הערוכים לקליטת העונג הרוחני,²⁸ אלא רק רשמים דהויים שמעידים על מציאותם העלומה של מעוררי התענוגות, כמו שריחות המזון הערב מסמנים את קיומו ומרמזים על העונג המזומן באכילה.²⁹

אכן סינא מאייר את תפיסתו שהתענוגות הרוחניים השכליים אינם ניתנים לתיאור באמצעות הדוגמה של מחלה הפוגעת בכשרים הטבעיים,³⁰ ובאמצעות הדוגמה של מום גופני שאינו בר־תיקון. המוגבלות הגופנית מקבילה למוגבלות שכלית. בדוגמה אחת הוא מתאר את האטימות לעונג השכלי כאטימותו של החירש ליופייה של הנגינה,³¹ ובדוגמה אחרת הוא מוסיף לדוגמת החירש גם את אי־יכולתו של העיוור להתענג על תמונות יפות. ייתכן שהמניע הישיר לדוגמאות אלו הם דברי הקוראן היוצאים חוצץ נגד אלו הנוטשים את הנביא תמורת תענוגות החושים: "יש בהם אשר יאזין אליך עד אשר בצאתם מעליך יאמרו הם לאשר ניתנה להם הדעת: מהו הדבר אשר אמרו זה עתה? אלה הם אשר אללה אטם את לבותם וילכו אחרי מאוויהם [...] ויעשם חרשים ויעוור את עיניהם".³² אם אמנם

28 "ואם הנפש עזבה [לעולם האמת] לפני שהשיגה את הבסיס להשגתה את השלמות אחרי ההיפרדות [מן הגוף], היא תישאר במצב זה של סבל נצחי, שכן יסודותיה הראשונים של תכונת הידיעה נרכשים רק כשהיא [הנפש השכלית] בגוף [כלומר בזמן חי הגוף] ולא מבלעדיו, והוא הרי כבר עבר מן העולם", (אכן סינא, אלנג'אה', עמ' 295).

29 "והיחס בין העונג שאנו מפיקים מזה [העונג החושני] לבין העונג שאנו מפיקים מההוא [העונג השכלי] הוא כיחס בין העונג החושני המופק משאיפת ריחות המאכלים המענגים לבין העונג שבאכילתם, אלא שהוא רחוק מכך מרחק בלתי־מוגבל" (שם, עמ' 294).

30 "ועוד, השלמות והדבר ההולם [המספק את העונג האמיתי] אמנם נתפסים ללא קושי באמצעות כושר ההכרה [השכלית], אך אם יש מונע או מעצור בנפש, היא דוחה אותם ונמשכת אל היפוכם, כמו שאחדים מן החולים שונאים את הטעם המתוק ומתאוים לטעמים הגרועים והשנואים מעצמותם [כלומר ההכרה נכשלת בויהוי הטעמים המועילים לאדם אצל החולים, והם מתאוים למאכלים אסורים]. ויש שהמדובר הוא לא בשנאה [כלומר ביחס פעיל], אלא בהעדר היכולת להתענג, כמו כאשר הפחדן משיג ניצחון או עונג [שבנקמה], אך איננו חש בהם ואיננו נהנה מהם [משום שהוא מוטרד מפחדן]. וזהו עיקר. ועוד; יש וכושר ההשגה [השכלי] נתקל במה שמנוגד לשלמותו, ואינן מואס בו, ולא סולד ממנו, עד שמוסר המכשול להשגתו התקינה והוא חוזר אל תכונתו המקורית, כמו החולה המחבב מאכלים מרים ואינו חש במרירותם עד אשר מזגו תוזר אל תיקונו ואיבריו מחלימים ורק אז הוא סולד מטעמם" (שם, עמ' 292–293).

31 "אנו מדמים לעצמנו את זאת (העונג העליון) הזה ורואים אותו (בעיני רוחנו), אף כי איננו מכירים אותו באמצעות ההרגשה, כי אם באמצעות ההיקש השכלי, ומצבנו ביחס לעונג זה הוא כמצב החירש אשר לא שמע כל חייו דבר ולכן אינו מסוגל לדמיין את עונג המנגינה למרות שהוא מושכנע בנעימותה" (שם, עמ' 292).

32 סורה מז, פסוקים 18, 25. השו: אלעזאלי, הפודה, עמ' 60.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

כך הוא, כי אז הענישה האלוהית אינה נקמה על הבחירה השגויה, לפי פירושו של אבן סינא. הבחירה השגויה היא כבר העיוורון והחירות כלפי העונג האמיתי: אלו שמפנים גבם אל התענוג הרוחני, הם כעיוורים וכחירשים בעולמנו. מכל מקום, ברי כי אי-היכולת הללו (עיוורון, חירשות) אינן ניתנות לתיקון. הן העדר קבוע, תוצאת מום גופני בלתי-הפיך. אבן סינא ממחיש באמצעותן שדימוי של העונג הוא חיוני כדי לחתור למימוש³³. הדוגמאות הללו מבליטות את החיסרון והשלילה שביחס אל התענוגות הרוחניים יותר מאשר את הפן החיובי שלהם. הן מגלות שאבן סינא איננו ממוקד באי-היכולת לחוש בעונג, כי אם באי-היכולת לפעול לקראת מימוש השלמות: "איין חשים בעונג של מה שלא מושג, ומה שאין חשים בו אין כמהים אליו, ואין חותרים להשיגו" (אבן סינא, אלנג'אה, עמ' 292). אבן סינא מוטרד מהקשר — שאת קיומו טרח להוכיח, כשהגדיר מהו העונג — שבין היכולת לחוש בעונג ההולם את הפעילות של כל חוש וחוש³⁴ לבין מימושה של השלמות. שהרי לגבי העונג השכלי לא קיימת למעשה תחושה מוכרת של עונג, אלא לכל היותר עצמה משתנה של סיפוק עצמי. הסכנה היא שערפול זה יגרום להעדר תמריץ לחתור למימוש השכלי, שקיומו מעל לכל ספק הוא תנאי למציאותו של עונג. הדוגמאות המובאות במשל, של עיוור שאינו מסוגל להפיק הנאה מתמונות יפות ושל חירש שאינו מסוגל להתענג מלחנים הרמוניים, מורות כי עיקר תשומת לבו של אבן סינא מעוגנת בתפקודו של העונג כמעורר. קשה להעלות על הדעת שבמציאות שבה אין העיוור רואה כלל, והחירש אינו שומע דבר, הם יזדקקו להבטחה כי יביטו רק בתמונות נאות, או יאזינו רק לקולות נעימים, כדי שישתוקקו להפעיל את כושרם. לגבי עיוור, מהו ההבדל בין תמונות סתם לתמונות יפות? ואילו החירש מלידה, האם יבחר שלא לממש את יכולת השמיעה שלו, אם לא יערבו לו שיאזין לצלילים ערבים בלבד? אבן סינא טוען שעל חוויית חושים אי-אפשר ללמוד מצד שלישי בלי להתנסות בה ישירות. לכל היותר אפשר לעורר אותה בזיכרונו של מי שכבר חווה אותה. מן הנמנע לתאר לאדם שמעולם לא התנסה בפעילות חושית את

33 "וזה כמו במקרה של הסריס, שלמרות היותו מודע לכך שלמשגל יש תענוג, הוא אינו מתאוה אליו ואינו כמהה אליו בתשוקה ובכמיהה שמיוחדים למשגל, כי אם בתשוקה אחרת. וגם אז אין הוא מסוגל [אפילו] להעלות את עונג המשגל בדמיונו [...] וכזה הוא [גם] מצבם של העיוורים מלידה, ביחס לתמונות היפות ושל החירשים ביחס ללחנים הרמוניים" (אבן סינא, אלנג'אה, עמ' 292). השונו הנ"ל, "רסאלה" פי אל-נפס ובקאאהא ומעאדהא", פרק 15 ("פי סאעדתהא ושקאואתהא בעד אלפראק") בתוך: אחואל אלנפס (מהדורת אלאחואני), קהיר 1952, עמ' 128-129.

34 לפי התיאוריה שהוא מציג ב"אלנג'אה" עמ' 245-246.

מהותם של החוש או הכושר החסרים לו ואת הצורות, התנועות, המצבים והכמויות הקשורים בהם. התכנים החושניים לעולם ייותרו סתומים בתודעתם של בעלי המום, כי לא ניתן לכפר על החסך החושי בביטוי מילולי ("קול") ריק.

אנו איננו מסוגלים לדמות באמצעות הדבורים את מה שהוא מוחש מטיבו, כדוגמת צבעים ריחות טעמים קולות וחומרי מושוש ואף לא את התבניות התנועות ההפסקות, הכמויות המספרים והמצבים המתלווים להם [...] ומשום כך אין בכוח עיוור להבין את תכונת הצבע, ואין בכוח סריס לתפוס את עונג המשגל (אבן סינא, "חסע רסאיל פי אלחכמה" ואל-טביעאית", מצרים 1908, עמ' 54).

חרף הדברים הברורים הללו יש ואבן סינא מתאר תיאור חיובי ואינפורמטיבי את טבע העונג הרוחני ואינו מסתפק בכך שהוא מבזה את מעמד המציאות של עינוגי הגוף, או שולל אותו כליל. הנפש חווה את העונג הרוחני בשעה שהיא מסוגלת להתנכר לאופן קיומה בגוף, כשהיא עוזבת את גופה וקולטת את המושכלות ומשכילה את סדר המציאות מראשיתו ואת התמונות של הדברים הנבדלים מחומר. היא נקשרת בשפע האלוהי, מתבוננת על עצמותה, ונגלות בפניה כל האמתות. היא הופכת להיות כעצם השפע האלוהי. והיות והוא המנהיג של העולם הזה היא משיגה שליטה על העולם.³⁵ ואולם ההנאה הגדולה ביותר אינה תוצאת הלוואי של המהפך העצמותי החל על הנפש, שבעטיו היא מאבדת את היבדלותה האישית; ההנאה הגדולה שחווה הנפש היא תוצר ההתלכדות של הפן החיובי שבמיצוי העונג העליון העל-גופי ושל הפן השלילי שבביטול גורמי הרוע, שנעזבים לנפש עם עזיבת הנפש את הגוף.

יתרה מכך, האושר הגדול ביותר אשר בו זוכה הנפש הוא בהסתלק המחיצות בינה לבין מושא חשקה היא ("מעשוקהא") ומושא ההערצה של כל הנבראים, הנעים כולם מתוך השתוקקות אליו, ונחים רק בהגיעם אליו. ישות מחוללת עונג זאת, המוגדרת כמיזוג של אמת ("חק") מוחלטת של טוב מוחלט ושל יופי מוחלט,³⁶ משרה מוחלטות כזאת גם על התגובות שהיא מעוררת בנבראים. "הנחשק בעצמותו והמושכל האמת תי (או משכיל האמת) בעצמותו" מעורר בנפש

35 אבן סינא, סעאדה (לעיל, הערה 18), עמ' 18, אלנג'אה, עמ' 293.

36 Steven Harvey, "The Meaning of Terms Designating Love in Judeo-Arabic Thought and Some Remarks on the Judeo-Arabic Interpretation of Maimonides", in: Norman Golb (ed.), *Judeo-Arabic Studies*, London 1997, pp. 184–185.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

עונג שאין שווה לו, כי עונג זה גם הוא מיזוג של העונג שמפיק מימוש השכנוע העצמי באמתות שהשכל שוחר להשיגן בתוקף היותן טובות לעצמן, יחד עם העונג שנלווה למימוש הזהירות מאימת הדברים הרעים, שיש להימנע מהם בתוקף מה שהם.

5. אבן רשד והרקע האריסטוטלי של תפיסת העונג השכלי

פירושו של אבן רשד לדברי אריסטו שופכים אור על עמדת קודמיו, משום שהם חושפים את האידאולוגיה לגבי עליונותו המוחלטת של העונג השכלי, שטיפחה הנאמנות לאריסטו. אגע בהם רק כדי לשרת את צרכי הדיון בדברי אלעזאלי.

למעשה, העונג — כפי שהוא מוכר לנו — הוא מוצר לוואי של פעילות החושים. הנעימות והסבל נקלטים על-ידי תגובות ירודות — חושניות וגופניות — של הסובייקט האנושי. על השכל במהותו להחליט מהו הטוב ומהו הרע, — ללא קשר עם הנועם והסבל שנקלטים על-ידי החושים:

השגת המענג והמזיק נעשית באמצעות הכוחות החושניים, ובקשת העונג וההתרחקות מן הסבל היא על-ידי כך שמה שמענג את החושים הוא טוב ומה שגורם סבל הוא רע. ואילו השכל מבקש את הטוב משום שהוא טוב ומתרחק מן הרע משום שהוא רע (אבן רשד, נפש, עמ' 120).³⁷

השיפוט של השכל הם המבחינים במהותו של הדבר. הבחנתם מרחיקה לכת מעבר לזו של החושים, משום שהיא דנה בדבר לפי מהותו ולא לפי מידת העונג המידי שהוא מנביע. יש והבחנה לטווח ארוך של השכל סותרת את הרושם הנעים המידי שמעבירים החושים. במקרה זה, אין כל ספק שיש להישמע להוראות השכל ולהכיר בנחיתות המהותית של העונג שמנפיקים איברי הגוף כתוצאה ממפגשם עם ספקי עונג בעולם החומר.

אנשים רבים סוברים כי המענג ברגע זה מענג באופן מוחלט, משום ששכלם אינו מבחין בסבל (שמקורו בעונג זה) שצפון בו בעתיד (אבן רשד, נפש, עמ' 128).

גם בביאור האמצעי ל"אתיקה" של אריסטו, מסביר אבן רשד שעליונות

37 התרגום הוא שלי כאן וביתר המובאות ממקור זה.

התענוגות השכליים היא מוחלטת ונובעת מהיותם מוצרי הלוואי של הפעילות העליונה ביותר:

אמר והוא מבואר גם כן שהוא ראוי שיהיה עם ההצלחה היותר תמים [שלם] שבתענוגים. ומן הידוע בנפשו והכל מודים בו שהיותר ערכות שבפעולות אשר ייוחסו אל המעלה הם פעולות החכמה. הנה כבר יחשב בפילוסופיא שיש לה תענוגים נפלאים יותר משאר הפעולות המיוחדות למעלה מפני מה שיש בפעולתה מן הזכות והאמת [...] וכאשר היה כן הנה פועל זאת המעלה הוא ההצלחה האחרונה (אבן רשד, מידות, עמ' 337-338).

"ההצלחה האחרונה" ניתנת להתפרש, וכנראה גם נתפרשה, בדמות ההצלחה הנצחית, שנוחלים בעולם הבא (אחרון, בערבית). התענוגות הגופניים נחשבים בזויים, והמוניטין שלהם הוא תוצאה ישירה של גילם הצעיר של הנערים ושל סכלותם.³⁸ ואולם לדעת אבן רשד הבורות והאינפנטיליות ניתנות לתיקון.

אמר אבל הרבה מה שיאהב המצליח הזוי בגופים והקניינים הגופניים ויברח מהשתמש התארים הגופיים, רצוני שהתארים הגופיים אמנם יבחרו אותם מפני שהם יטעו אצל הקניינים המנצחים בם. הנה הם ישימו עצמיותם באלו הפעולות ערכות אצלם הנה יטעו בזה אצלם [...] אמר ומפני זה למה שהיו אלו לא טעמו כלל התענוג הגמור הברור אשר הוא תענוג השכל והפעולות המעולות יברחו אל התענוגים הגשמיים, ומפני בריחת אלו אל התענוגים הגשמיים יחשב בם שהם נבחרים יותר מזולתם (שם, עמ' 335-336).

אבן רשד קובע אף הוא כי יתרון התענוגות הגשמיים מדומה, והוא תוצאה ישירה של אי-היכולת להעריך את התענוגות הרוחניים. העונג מוגדר כפעולת הלוואי של הפעילות הראשית. לכן, ככל שפעילות זו מתרחשת ברובד עליון יותר של מהות האדם, היא מלווה בעונג חריף יותר. יתרה מכך, בעוד המעשים הלא-שכליים אינם מהווים מטרה לעצמם והם "טרודים בזולתם ויתאוו תמימות [השגת שלמות] חוץ מהם ואינם נבחרים לעצמותם", מתבלט הכושר השכלי בהיותו מטרה לעצמו:

והיה פועל השכל יתפרד מפעולות אלו בכבוד והעלוי אחר ולא יתאווה

38 ראו: אבן רשד, מידות, עמ' 335-336.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

שיהיה לו תמימות אחר כלל זולת תמימות עצמותו, והיה לו תענוג מיוחד הוא למעלה משאר התענוגים והנה זה התענוג יצמח בצמיחת פעולותיו והנה ימצא בפעולתו ההספקה והמנוחה על הצד אשר יתאוה לו, ובכלל הנה ימצאו לו כל הדברים אשר ייוחסו אל בעלי הששון וההצלחה (אבן רשד, מידות, עמ' 339).

אבן רשד מייחס את העונג השכלי למלאכים כמסקנה ממהות הפעילות הראויה להם. מאחר שהפעילות הבלעדית הנאותה להם היא פעילות שכלית, הם נהנים מהתענוגות הגבוהים ביותר.

וזה כי הכל מודים שהאל יתעלה והמלאכים בעלי ששון והצלחה יותר משאר הנמצאות. [...] וכשהיה זה כן הנה פועל האל והמלאכים אשר יפעלוהו בששון יהיה דעת. והפועל האנושי הדומה בסוג לזה יהיה הצלחה (שם, עמ' 342-343).

גם לדברי אבן רשד, עזות רישומו של העונג וחוזקו נובעים הן מן האופי הרוחני של התענוגות והן מהעדר קיומו של מכשול כלשהו בפני המימוש והמיצוי העילאי.

6. אלעזאלי על העונג

ב"מיזאן אלעמל" קובע אלעזאלי כי העונג קשור בהשגת היעד של פעילות נתונה, וזוהי הגדרתו: "העונג הוא ביטוי של השגת (תפיסת) הדבר שאליו מתאווים" (אלעזאלי, מיזאן, עמ' 307).³⁹ השלב הקודם לעונג הוא השלב של ההשתוקקות: "וההשתוקקות (או התאוה) ביטוי להתעוררות הנפש להשיג את מה שהיא משתוקקת אליו" (שם). עם זאת, הגדרת העונג כמילוי התשוקה אין פירושו שתמיד מדובר באותה רמה של עונג. מלכתחילה מבחין אלעזאלי בין עונג שכלי לגופני. הוא מונה שלושה מיני תענוגות, ובהם הוא כולל את העונג השכלי.⁴⁰ המענג הוא סוג מסוים של טוב. השניים הנוספים הם המועיל והיפה.⁴¹ בין התענוגות השכליים הוא מתעכב על עונג הידיעה ("לדיה' אלעלם") והחכמה. החכמה לברדה היא מוחלטת, כי היא מועילה, יפה ומענגת. העונג

39 התרגום הוא שלי וכן בהמשך.

40 שני סוגי העונג הנוספים הם גופניים: האחד משותף לכל בעלי החיי והשני מצוי רק בחלקם. ראו: אלעזאלי, מיזאן, עמ' 307.

41 בהתאמה נחלק הרוע לשלושה סוגים: מזיק, מכוער ומייסר. שם, עמוד 306.

המופק ממנה הוא נדיר ביותר, אך המרומם מכולם. תפוצתו עלובה משום שרק החכם עשוי לשאוב עונג מן החכמה. אלע'זאלי מסביר שמהעובדה הגלויה לעין שרוב האנשים דווקא מפיקים עונג מטיפשותם, אין להסיק שהסכלות היא תענוג גדול, אלא שהשגת הידע קשה; בדיוק כשם שהעובדה שהיונק נהנה מחלב ואינו נהנה מדבש אין פירושה בהכרח שחלב האם מועיל, וכי הדבש בהכרח אינו טעים.

הגוון המיסטי בגישה של אלע'זאלי ניכר בבחירתו לדון בידיעת האמת, שאותה מגדירים הפילוסופים האריסטוטלים כתכלית המימוש האישי בעולם הזה וכתנאי ל"הישארות" בעולם הבא, מנקודת המבט של מה שטוב כי הוא מענג יפה ומועיל.

הסיבה להזדקקות לידע נעוצה בכך שהכושר השכלי — מזונו ותענוגו הוא תפיסת המושכלות כשם שהכוח התאוותני — העונג שלו הוא בהשגת תאוותו, וכושר הראייה, העונג שלו הוא בראיית תמונות יפות, וכך יתר הכשרים (אלע'זאלי, תהאפת, עמ' 209 [4]).

איכות העונג ורמתו היא פועל יוצא של הכושר הנפשי שעמו הוא מעורב. העונג של תכונת התאוותנות הוא בהשבעת תאוותיה ואילו העונג של הכושר השכלי הוא בהשגת המושכלות.

אלע'זאלי מחזיק בדעה שבהנאות הגוף יש תועלת בסיסית אם אין מפרזים בהן. המין הוא התענוג הנחות ביותר, אך גם בו בא לידי ביטוי צורך גופני. "לגבי מה שיש בו שבח, זהו השיעור (מידה) אשר הכרחי לשמירת המין (האנושי), שכן המשגל חיוני להשארות מין האדם, על-ידי הקמת צאצאים, כמו שהתזונה חיונית להשארות הפרט".⁴² הנחיצות נקבעת על-ידי הטבע. גם מי ששוחרר תענוג שכלי נזקק למין כהכרח לא יגונה. בצד גישה זו של איפוק מחושב, אלע'זאלי מרבה להביא את דוגמת העונג המיני כדי להמחיש את עצמת התענוג השכלי.⁴³

הידרשותו של אלע'זאלי לסוגיית העונג היא תוך כדי הדיון ב"מסאלה" מספר עשרים בתוך "תהאפת אלפלאספה". על-פי כותרת הפרק, הדיון מכוון

42 אלע'זאלי, מיוזן, עמ' 314; השוו מורה נבוכים ג:ב, עמ' 457: "...ההשתוקקות אל מה שאינו הכרחי להמשך קיום הפרט ולא להמשך קיום המין".

43 סמי האוי מסביר שאבן באג'ה האשים את אלע'זאלי בהתייחסות אל העונג המיני כעונג ממשי ולא כאל עונג מטפורי בלבד. ראו: Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden 1974, pp. 72-73.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

להפרכת שלילת האמונה בתחיית הגופות ובשיבת הנשמות אליהם,⁴⁴ ובמציאות גן עדן וגיהנום גופניים,⁴⁵ וכן להפרכת הטענה שהבטחות אלו הן בבחינת משלים שנועדו לנבערים מדעת. נקודת המוצא של הדיון היא שלנפש יש לאחר מותה הישארות נצחית, אם מתוך עונג שאין לדמיין את עצמתו, ואם בסבל שאין לתארו. האושר הגמור ("אל-סעאדה" אלמטלקה") הוא תוצאה של השגת שלמות במחשבה וזכות הלב כמעשה. הפער בין הטוב העיוני לטוב המעשי מתפוגג בגין כוליות ההישג. מנגד גדל הפער בין העונג השכלי לעונג הגופני (או שההתנגשות ביניהם מתפרצת), כאשר טרדות הגוף בסיפוק תענוגותיו מונעות מן הכוח השכלי (הנפשי) לקלוט את המושכלות.

כשהעיסוק בגוף מסתיים סוף סוף עם המוות, חשה הנפש בבת אחת בתענוג הרוחני. הדבר דומה למי שגברו עליו געגועיו לאהובו, אלא שהוא תינה אתו אהבים שעה שהיה מנומנם, או מעולף או שתוי. ברגע שתשוב אליו הכרתו, הוא יזדעזע בבת אחת מעונג האיחוד עם אהוב לכו, לאחר שזמן כה רב ציפה לכך.⁴⁶ אלע'זאלי מציג אמנם את העמדה הפילוסופית המכירה בכך שיתרון התענוגות הרוחניים על התענוגות הגופניים הוא נחרץ ומוחלט, אך מוסיף לכך שכשושר הקליטה של עצמה זו הוא יחסי ומותנה בכישוריו ובהכשרתו של כל אחד. לכן יש להתאים לכל נמען באופן אישי את הדימויים והמשלים הממחישים לו את רושם התענוגות הרוחניים.

בדיון החותם את חיבורו "תהאפת אלפלאספה" עמל אלע'זאלי לשכנע בעצם קיומם של תענוגות רוחניים על רקע המחלוקת עם הפילוסופים באשר לגורלה של הנפש אחר מותה. להבנתו, אין הוא מתגולל כאן בביקורת גורפת כלפי עמדת הפילוסופים. בסופו של דבר הדיון שלו מכשיר את הלב לקבל את העמדה (המיסטית) שהמוות הוא מעין שחרור מכלא הגוף,⁴⁷ השקול לנטישת המולדת האהובה בעבור עמדה שלטונית רמה ומענגת יותר.⁴⁸

הוא מסביר כי "מה שמונע אותה [הנפש האנושית] מהכרת המושכלות הוא הגוף ודאגותיו, חושיו ותאוותיו",⁴⁹ ומגבה זאת בשני טיעונים. הטיעון הראשון קובע כי עיסוקי הגוף כובשים את מלוא התודעה ועל כן אין חשים

44 אלע'זאלי, תהאפת, עמ' 208.

45 על נושא זה ראו בפירוט: Binyamin Abrahamov, "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology", *Der Islam*, 79 (2002), pp. 87–102.

46 אלע'זאלי, תהאפת, עמ' 209 [5].

47 שם, עמ' 212 [13].

48 שם, שם, [14].

49 שם, עמ' 209 [4].

בחסרונם של תענוגות הרוח, ואילו הטיעון השני גורס כי תענוגות הגוף ממסכים את תחושת ההנאה מהעונג הרוחני. בשני המקרים מדובר במכשול זמני, הניתן להסרה ולתיקון.

להוכחת הטיעון הראשון מביא אלע'זאלי את משל הפחדן שאינו חש בכאב מעצמת פחדו ואת דוגמת המשותק (או מחוסר ההכרה) שאינו נכווה באש. הטיעון שלו הוא שעינוגי הגוף פועלים כסמי הרדמה, כלומר כהשהיה זמנית. כשהם יתפוגגו — ביום המוות, יום כליית הגוף — יחוש האדם בכאב המשול לכוויית אש בבשר חי.⁵⁰

להוכחת הטיעון השני הוא מביא את משל החולה, המתאר כיצד מצב המחלה מפריע לחושים לפעול נכוחה, ובעיקר מקשה על החוש המשותף להפעיל שיקול דעת בסיסי באשר למועיל ולמזיק, למענג ולדוחה.

יש והנפשות שתופסות את המושכלות מתענגות מכך בעונג קלוש, הקצר מלהכיל [את עוצמת העונג האמתית] וזה גם כן בשל ההתעסקות בגוף והתרגלות הנפש לתאוותיה. והדוגמה לכך היא כדוגמת החולה במרירות, אשר חושב למבחיל את הדבר הטוב והמתוק ודוחה את המזון אשר הוא בשבילו הסיבה המושלמת ביותר לעונג, כי הוא אינו מסוגל להפיק ממנו עונג בהשפעת מחלתו. כך הוא הדבר לגבי הנפשות השלמות במדע כאשר מוסר מהן עול הגוף ודאגותיו בעת המוות. הן נוהגות כדוגמת מי שהוצע לו האוכל המענג ביותר והטעם הערב ביותר, אך מכשול המחלה מנע ממנו לחוש בכך, ואולם משהוסר המכשול הוא חש בבת אחת בתענוג העצום הזה (אלע'זאלי, תהאפת עמ' 209 [5])

הדוגמאות של אלע'זאלי (הפחדן, המשותק והחולה), הן הרחבה פיוטית של דברי אבן סינא, שהובאו לעיל,⁵¹ שתכליתם לבאר מדוע חוסם העונג הגופני את השגת העונג הרוחני. שינוי שמכניס אלע'זאלי בדוגמת העונג המיני מעניק לו משמעות שונה מזו שהלביש לו אבן סינא. שינוי זה מוכיח כי אלע'זאלי רואה בהמחשת חריפותו של העונג את המכנה המשותף של הדימויים שהוא אימץ מאבן סינא.⁵² ואולם בניגוד לאבן סינא, הנוזק לדימוי הסריס ובעלי המום

50 "הנפש הסכלה (אשר שקועה) בחיי העולם הזה סובלת כדין מחסרוננו של תענוג נפשי. ואולם התעסקותה בגוף משכיחה ממנה את כאבה ומסיטה אותה מסבלה, כפי שהחוד על נפשו אינו חש בכאב, וכפי שהרדום אינו חש באש". (שם, עמ' 209 [ס' 4]).

51 ראו הערות 31 ו-33 לעיל.

52 להוכחת הקשר הטקסטואלי בין משל הסריס החירש והעיוור של אלע'זאלי למשל הסריס, החירש והעיוור של הרמב"ם ולהוכחת הקשר בין השניים בדימוי התענוג הרוחני לתענוג

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

הנלווים אליו כדי להורות על חיסרון מהותי, בלתי-הפיך, אלעזאלי רואה את ההפסקה בפעילות המיניית ובתפקוד התקין של הפחדן והמשותק כזמנית מטבעה. התפיסה המהותית של העונג אצל אלעזאלי היא של התנסות רציפה, שאיכותה ותדירותה משתנות ביחס לאינטנסיביות של הפעילות, ואילו התפיסה העקרונית של העונג שמפגין אבן סינא היא של קוטביות הנעה בין העדר עונג מוחלט לבין מימוש מלא.

אלעזאלי מסיים את סדרת הדוגמאות הבנויות על האחיזה האיתנה שיש לדימוי העונג הגופני בתודעה בקביעה:

ותענוגות אלו נקלים ביחס לתענוגות הרוחניים והשכליים, ואולם אי-אפשר לבארם אלא באמצעות דוגמאות אשר אנשים היו עדים להן בחיים אלו [כלומר חיי העולם הזה, או חיי הגוף] (אלעזאלי, תהאפת, עמ' 209 [5]).⁵³

אלעזאלי מציג שני טיעונים ראשיים להוכחת קיומו של העונג הרוחני. הטיעון האחד נשען על ההתנסות האנושית בדבר העדפת סיפוק רוחני על פני זה הגופני, ואילו הטיעון השני נשען על מהות הישויות הלא-אנושיות, המלאכים. רישומם של שני הטיעונים, שמופיעים בצורה גרעינית בלבד בדברי אבן סינא שהובאו לעיל, בולט בדברי הרמב"ם.⁵⁴

הטענה הראשונה נשענת על הדחת ההנאות היצריות המידיות לטובת הנאות רוחניות ארוכות טווח, כגון: טיפוח שם טוב, הפגנת מידה טובה ואומץ לב ושמירה על הכבוד.⁵⁵ הטענה השנייה מבוססת על עקרונות הריבוד והתיווך בין האל לעולם, שהניח אבן סינא:

החושני שבאהבת אשה, ראו: ערך, עונג, עמ' 153-154. תפיסה זו, כפי שכבר הראיתי שם, מתוארת על-ידי חסידיה ומתנגדיה כתפיסה צופית.

53 בהסבר גופו משתמש אלעזאלי במשלים המאירים אי-יכולת זמנית: "כמו של רצינו לבאר לנער או לסריס מהו עונג המשגל, לא היינו יכולים לעשות זאת אלא על-ידי המשלתו למשחק לגבי הנער, כי זהו הדבר המענג ביותר עבורו, ולגבי הסריס (המשלתו) לעונג שמסב אוכל הטעים בזמן רעב חזק. זאת כדי שכל אחד מהם יאמין בקיומו העקרוני של העונג. רק לאחר מכן הם ילמדו שמה שהוסבר להם באמצעות משל אינו עונג המשגל באמת משום שהוא נתפס רק דרך ההתנסות" (אלעזאלי, תהאפת, עמ' 210 [6]).

54 ראו: ערך, עונג, עמ' 143-145.

55 אלעזאלי, תהאפת, עמ' 210 [9]. השווה התרגום לעברית של "מיזאן אלעמל" שנעשה בידי אברהם בן חסדאי הלוי בין 1235-1240: "אם כן לא ישאר לו אלא מכאובים ותענוגים אשר אינם חושיים, אבל הם יותר עצומים מן החושיים. בעבור כי בני אדם בזה העולם גם כן הם נוטים אל התענוגים השכליים ויברחו מהמכאובים השכליים יותר הרבה מהחושיים [...] וכל זה עונג שכלי הוא ואמרו שהחושיים בהיקש לעולם הבא הם בתכלית החסרון, וכאילו ערכם אליו כערך השגת ריח המטעמים הערבים אל טעמם, וכערך מחשבת ראיית פני החשוק

ההוכחות לכך שהתענוגות השכליים נעלים מן התענוגות הגופניים הן שתיים: האחת — שמצב המלאכים הוא יותר נכבד ממצב בעלי החיים, חיות הטרף או חזירים; למלאכים אין תענוגות גופניים כמו המשגל והאכילה, ואולם יש להם את עונג ההרגשה בשלמות וכיופי המיוחדים להם עצמם, שעה שמתבהרים להם אמתות הדברים וקרכתם לריבון העולמים... ככל שהמתווך⁵⁶ (בין האל לעולם) קרוב יותר [לאל] בדרגתו, הוא עליון יותר. (אלעזאלי, תהאפת, עמ' 210 [7-8]).

שתי הטענות מתבססות על הנחת קיומו של סולם קוסמי-טבעי, שראשיתו ברכיבים גופניים וראשו במהויות רוחניות, אם בגופו של אדם, ואם בעולם. נראה שאצל אלעזאלי אנו מוצאים את הביטוי המסוגנן והצלול ביותר של הקשר בין תענוגות הרוח לעולם הבא (ואת ההסטה מעונג הדבקות הגופנית הנחותה אל עונג הדבקות הרוחנית עם השכל העליון). תפיסת המעבר הרציף והיזום מן העולם הזה אל העולם הבא מכשירה את הזיקוק הנפשי, החל בתענוגות גופניים מקוטעים, שתפקידם פונקציונלי, וגמור בתענוגות רוחניים, שבהם העונג מזדהה עם התכלית. הייחוד בתפיסתו של אלעזאלי הוא שההבחנה בין העולם הזה לעולם הבא מקבילה הן להבחנה בין אמצעי לבין תכלית ובין נגלה לבין נסתר, והן להבחנה בין תנועה סטיכית, שרק נדמית כסיבתית וכהיקשית, לבין תנועה פנימית, החוברת לסוד הקיום. תנועה זו, המתרחשת על גב התפר המטפיזי-מיסטי, פורשת באופן ממשי מחיי ההצהרה המילולית הפילוסופית השטחית לחיי האזנה רבת-הקשב לתעלומת הסוד הפנימי:

אז ידעתי בוודאות שיש להם לצופים חוויות של ממש ולא דיבורים בעלמא, וכל אשר ניתן להשיגו בדרך הידיעה — כבר השגתי. לא נותרו לי אלא אותם הדברים, שאין להשיגם בשמיעה ובלימוד אלא על-ידי שאדם עצמו טועם בהם בנסיונו הפנימי והולך אחרי סודם [...] אך עתה נגלה לי שאין תוחלת להגיע אל העונג של חיי העולם הבא, אלא על-ידי יראת השמיים וכיבוש היצר וראשית הדרך לכך הוא על-ידי פרישה מעולם המדווחים ועל-ידי תשובה אל עולם הנצח [...] וארא כי נוטה אנוכי אחר מדעים, אשר אין להם ערך ואין בהם מועיל כדי להגיע לחיי עולם הבא [...] כבוקר אבקש את העולם הבא בקשה של אמת, ובערב

אל חברתו ומליאת התאוה בו". אברהם גאלדענטהאל (מהדיר), מאוני צדק, ליפציג-פריו
1839, עמ' 13-14, המקור, אלעזאלי מיזאן, עמ' 183-184. השוו שם, עמ' 282.

56 שהן הישויות הרוחניות העליונות, כדוגמת המלאכים.

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא כתפיסתו של הרמב"ם

יתגבר עלי צבא תאוותי וידי תרפינה. הבלי העולם הזה רתקוני ברתוקות למקומי וקול האמונה היה עולה וקורא לדרך לדרך! אך שנים מעטות נותרו לך והדרך לפניך ארוכה. כל מעשיך וידיעותיך כאן אינם אלא מעשי צביעות ודמיון. אם לא עכשיו תיכון לעולם הבא — אימתי? (אלעזאלי, הפרדה, עמ' 56-57).

סיכום

תפיסת העונג הרוחני ממוקמת מראשיתה בין ההכרח לבורד את העונג הרוחני מן הגופני, לבין ההכרח להזין בעצמת העונג הגופני את השאיפה לזהות את העונג הרוחני כדי לחתור למימוש. הזיקה בין שני מיני העונג הללו, המשיכה שביניהם והקוטביות המרחיקה אותם זה מזה היוו את מוקד דברי. כל ההוגים שנזכרו בדברי מייחסים את העונג הרוחני לפעילותן הקבועה של הישיות העליוניות, וייחוס זה הוא שמבטיח את מציאותו, נצחיותו ושכליותו. ההבחנה הראשית והמהותית של אכן סינא היא בין שלמות שכלית לשלמות גופנית. לגביו העונג הוא מוצר לוואי של עצם השגת השלמות. היות והגוף נחות מן השכל — שלמותו נחותה משלמות השכל. אכן סינא מתמודד עם הקושי לעודד אנשים להכיר בעליונות השלמות השכלית, לא רק מצד תכנה, אלא גם מצד החוויה שהיא מזמנת. היות ולשיטתו העונג הוא הגורם הראשי לחתירה למימוש השלמות, הוא טווה מטפורות שימחישו את עצם קיומו של עונג רוחני. ההבחנה העקרונית של אלעזאלי היא בין תענוגות שכליים ("לד'את עקליה") לבין תענוגות גופניים ("לד'את ג'סמאניה"). הדיון מופנה אל ההתנסות בתענוגות: כיצד להמחיש את עצמתה הכובשת של השכליות, שעה שדומה כי בעולם הזה מעטים נהנים ממנה. עבורם התנסות בלתי-אפשרית. אצל אכן סינא, אלעזאלי והרמב"ם האבחנה המהותית בין תענוגות שכליים לתענוגות גופניים חופפת לחלוקה בין תענוגות העולם הבא לבין תענוגות העולם הזה. כך שבעצם בחירתו לדרון בסוגיית העונג הרוחני, מעניק הרמב"ם תשובה לשאלה מהו העולם הבא.

ההבחנה העקרונית של הרמב"ם היא בין תענוגות נפשיים ("לד'את נפסאניה") לאלו המופקים על-ידי הגוף. העניין שלו מרוכז בהבחנה בין העולם הגשמי ("אלעאלם אלג'סמאני") לעולם הרוחני ("אלעאלם אלרוחאני"), והמיון של התענוגות הוא פועל יוצא של ההבחנה בין שני רובדי הקיום הללו. אני סבורה שבחלוקה זו אין הרמב"ם מכוון לעולם הבא (רוחני) מול העולם

הזה (גופני), כפי שיש המפרשים את דבריו, אלא למהותו של הקיום העל-גופני, שעל המאמין הפילוסוף להקדיש לו את עיקר מאמציו. המסקנה הסופית שלו היא שהרפוס הגופני-חושני של קליטת רשמים, המוטבע באדם משחר ימיו, גורם לו לתאר לעצמו גם את הפעילות ברמת הקיום העל-חושית, העל-גופנית, המטפיזית (ולכן השכלית) כרוויה בתענוגות גופניים מהסוג שאליו הורגל. הכשל שהרמב"ם מורה עליו הוא כשל מהותי, הנובע מטבע האדם. שאלת היכולת לתאר קיומו של עונג לא-גופני קשורה בהכנות לכניסה לעולם הרוחני, מפני שכניסה זו, לשיטתו, היא פועל יוצא ישיר של הפעילות השכלית. ריחוקו של העונג הרוחני משגרת הקיום האנושי, יחד עם ההכרח לתאר מהו עונג כדי לחולל פעילות של החוש או של השכל, דחפו את אבן סינא להשתמש במטפורה של עונג גופני עבור העונג הרוחני. עיוות זה או עידון (סובלימציה) זה מצא את תיקונו בכך שמצד אחד תואר העדר-היכולת להפיק עונג כמום בפעולת החושים (עיוורון, חירשות, אינאונות) ואילו מצד שני תוארה שגרת פעולת החושים כשיא הנאה: שמיעת לחנים ערבים, ראיית תמונות יפות. לעומת אבן סינא, אלעזאלי במשליו מתאר הפוגה זמנית בפעילות הסדירה של החושים בעקבות תנומה, עילפון, הפרזה בשתייה או באכילה. גישתו היא סבלנית וחינוכית יותר, משום שהיא פותחת פתח לתיקון. נראה שבתפיסת העולם הבא כשיאו של מאמץ לכיבוש הגופניות הפונקציונלית ולהמרתה בתכליתיות שכלית מענגת, מאמץ הניתן לכיול ולמימוש מתמשך, הושפע הרמב"ם מאלעזאלי. במובן הזה, אף שהגופניות אינה מאפשרת לרוות הנאה מן העונג הרוחני, בן הלוויה של הישג שכלי משוכלל, הגופניות היא שמהווה את המודל לעיצוב הדיון בעונג הרוחני. בעטייה, השיח הוא על עצמת העונג, מילואו והיקפו, היותו ניתן לדימוי ולהשגה, במקום שיח על אודות רוממות ההישג השכלי כפי שהוא: קרבת אלוהים הניזונה, משפיעה ומושפעת מבידוד האינטלקט, ניתוקו מן הגופניות, היותו שיא בדול.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן סינא, אלנג'אה' = אבן סינא, אל-נג'אה' פי אלחכמה' אלמנטקיה' ואלטביעיה' ואלאלהיה', מצרים 1938.
 אבן רשד, פצל אלמקאל = אבן רשד, מאמר ההכרעה (מהדורת אלעאי אלון) תל-אביב תשמ"ו (1985).

על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם

אבן רשד, נפש = אבן רשד, תלחיץ כתאב אלנפס [הביאור האמצעי לעל הנפש לאריסטון] (מהדורת אברהם עברי); Alfred Ivry (ed.), *Averroes Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Provo, Utah 2000.

אבן רשד, מידות = אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על שם ניקומאכוס לאריסטו, בתרגום שמואל בן יהודה (מהדורת א"ז ברמן), ירושלים תשנ"ט.

אבן תיבון, הפירוש לקהלת = James Robinson, "Samuel Ibn Tibbon's Commentary = on Ecclesiastes and the Philosopher's Prooemium", in: Isadore Twersky and Jay Harris (eds.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, III (2000), pp. 83–146

אידל, אבולעפיה = משה אידל, החוויה הנבואית אצל אבולעפיה, ירושלים תשס"ב. אלעזאלי, הפודה = אבו חאמד אלגזאלי, הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות (מהדורת חוה לצרוסי-יפה), תל-אביב תשכ"ה.

אלעזאלי, מיזאן = אלעזאלי, מיזאן אלעמל (מהדורת סלימאן דניא), מצרים 1964. אלעזאלי, תהאפת = Al-Ghazali, *The Incoherence of The Philosophers*, trans. and ed. Michael E. Marmura, Provo, Utah 2000

אפלטון, משתה = אפלטון, המשתה, ב (תרגום יוסף ג' ליבס), ירושלים ותל-אביב תשי"ז.

אריסטו, אתיקה = אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומאכוס 20 (תרגום יוסף ג' ליבס), ירושלים ותל-אביב תשמ"ה.

אריסטו, מטא יא = אריסטו, מטאפיסיקה יא³ (תרגום ח"י רות), ירושלים תשמ"ב. וירשובסקי, שיטין = חיים וירשובסקי, בין השיטין, ירושלים תש"ן. מורה נבוכים = ר' משה בן מימון, מורה נבוכים (מהדורת מיכאל שורץ), תל-אביב תשס"ג.

ערן, עונג = Amira Eran, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come = and Spiritual Pleasures", *JSQ* 8 (2001), No. 2, pp. 137–166 רלב"ג, שיר השירים = ר' לוי בן גרשום, שיר השירים, הפירוש לשיר השירים (מהדורת מנחם קלנר), רמת-גן תשס"ב.

רמב"ם, חלק = ר' משה בן מימון, הקדמות למשנה (מהדורת יצחק שילת. מהדורה מיוחדת לתלמידים ללא המקור הערבי), ירושלים תשנ"ו.