

Some Remarks on Medieval Jewish Rationalism's Extreme Asceticism

Dov Schwartz, Bar-Ilan University

Abstract

This article traces the development of asceticism in medieval Jewish rationalism. First, it exposes the roots of asceticism in Muslim *adab* literature. Next, it analyses Maimonides' hierarchy, suggesting sexual ascetics as the basic component on which other ways are built. This development relied on passages from Aristotle's Nicomachean Ethics and *De Anima*. Finally, the article examines the hermeneutical application of medieval rational asceticism by analyzing the work of Shem Tov ibn Mayor, a late fourteenth-century philosopher who wrote a supercommentary on Abraham Ibn Ezra.

תקציר

המאמר מתאר התפתחויות אחדות בתפיסת הסגפנות בשכלתנות היהודית של ימי הביניים. בחלקו הראשון הוא מתחקה אחר שורשיה בספרות ה"אדב" המוסלמית. בחלק השני הוא בוחן את המדרג שהתרחש במיוחד בעקבות פועלו של הרמב"ם. לפי מדרג זה הפרישות המינית היא היסודית ביותר, ועליה נבנות הדרכים הסגפניות האחרות. פרישות זו הסתמכה על חלקים בספר האתיקה לניקומכוס ובספר הנפש לאריסטו. בחלק השלישי המאמר בוחן יישומים פרשניים מקיפים של התפיסות הפרישותיות שנידונו בשני החלקים הראשונים. הוא עושה זאת באמצעות פרישת הפרשנות של ר' שם טוב אבן מאיור, שפעל בשלהי המאה הארבע עשרה וכתב פירוש לפירושו של אבן עזרא לתורה.

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

השכלתן של ימי הביניים לא ניגש לכתבים האריסטוטליים כלוח חלק, ללא הנחות יסוד ומערכת מקדימה של אינטרסים. ההנחות והמערכת לא היו בהכרח זהות לאוריינטציה המקורית של אריסטו, וניתן לראות בהן התאמה של הפילוסוף הגדול לרוח ימי הביניים. קביעה זו תקפה במיוחד בפרשנות השכלתנית לתורת המוסר האריסטוטלית. דוגמה ל'תוספות' של השכלתן בימי הביניים היא הדגש המרכזי על רכישת ההשכלה, דהיינו הידע המדעי, כמטרה של ההתנהגות המוסרית ועיקרון של ההישארות הנצחית. אריסטו אמנם ראה בחיי העיון (*vita contemplativa*) ערך חשוב, אולם הוא לא גילה עניין בהישארות השכל. דוגמה אחרת היא התפיסה המוסרית שיש בה הטיה דטרמיניסטית מסוימת. לעיתים מזומנות סבר השכלתן של ימי הביניים, שמבנה הנוזלים של הגוף קובע גם את התכונות המוסריות של האדם ("נטייה"). להנחה זו השלכות על ההתנהגות המוסרית, שכן מדובר בדיספוזיציה שאי אפשר לשנותה גם לא בדרך התנהגותית. מבנה הלחות היא הכנה נתונה. אם יש בדיספוזיציה הזו הטיה מסוימת, אדם שירצה להתנהג באופן הנוגד אותה יצטרך להיאבק במבנה הפיזיולוגי שלו כל ימיו, גם אם יצליח במשימה שנטל על עצמו. דגשים אלה פחות הטרידו את אריסטו בהקשר של התיאוריה המוסרית. אפשר להציע הסברים שונים לשינוי בדגשים. סביר להניח שהמרכזי בהם יהיה נעוץ בסביבה של הדת המערבית, שמערכת הערכים שלה שונה מן הסביבה היוונית וההלניסטית. הדת המערבית הכניסה לדיון את האלוהות כגורם שמעבר לרכיב המאפשר את הפעילות של העולם הטבעי. היא אף יצקה את האינטרס בהישארות נצחית לשיקולים המלווים את החיים האנושיים. מבחינתה מטרת המוסר איננה מתמצה בטוב, אלא יש גורם שזהה לו או נעלה עליו והוא האלוהי.¹ גם כאשר האל הוא הטוב, הרי שגורם חדש נכנס למשוואה, והשיקולים המוסריים נעשים לעיתים שונים מהדיון האריסטוטלי. מוטיב שעניין את השכלתן של ימי הביניים היה האסקזה, כלומר הצגת הצורך של האדם השלם בהדחקה המרבית של החומריות והחיים החומריים.² האסקזה פחות עניינה את אריסטו, אולם היא התקשרה במידה רבה לאידאל האדישות וההשתוות הסטואית. החיים החומריים הפכו לחסרי עניין לנוכח האידאל הדתי. באופן אינטואיטיבי האידאל הדתי הוא העמידה בפני האלוהים וההתקרבות אליו. אידאל

1 ראו למשל: E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Notre Dame & London 1936, p. 325.

2 להלן אשתמש במונחים 'סגפנות' ו'פרישות קיצונית' כנרדפים כדי לתאר את המגמה האסקטית. לא אכנס להבחנות האפשריות שבין מונחים אלה.

כזה מחייב במישורין ובעקיפין מעבר לתחום האלוהי, שהוא כולו מופשט. מלבד זאת הדתות המערביות דבקו בהישארות נצחית של האישיות או של חלקים ממנה, שכן אם האלוהים פונה לאדם בדרך זו או אחרת הרי שהוא מעניק לו גם מנצחיותו. השכלתן של ימי הביניים הוסיף את אידאל רכישת הידע. ברגע שהתנאי לדבקות ולהישארות הוא הידיעה המדעית הרי שמטרת האדם היא רכישת מלאה של המדעים. זאת ועוד: ההנחה היסודית הייתה, שאין אפשרות לדלג על מדעים. סולם החכמות בנוי כך שעל הלומד לעלות שלב אחר שלב, ולפיכך חובה ללמוד את מכלול המדעים. הגשמת מטרה כזו מחייבת התמסרות מוחלטת ואדישות לכל פעילות המסיטה ממנה. חיי חברה ומשפחה הם מכשול להגשמת האידאל. הפרישות הכתיבה אפוא את עזיבת המסגרת, ומנגד ההתבודדות הפכה להיות אידאל חיובי.³ מלבד ההרחקה החברתית שבה הקנו לה גם ממד חיובי, בכך שהיא מאפשרת ריכוז והתמקדות במושא הלימודי ורכישת הידע. במקום אחר הצגתי את ההתפתחות השיטתית בשכלתנות הביניימית מהמוסר המאוזן ועד לתפיסה הסגפנית הקיצונית.⁴

הסגפנות ככל התפיסות המוסריות שהתקמו בספרות השכלתנית נשענת על שלושה סוגים עיקריים של מקורות. הסוג האחד הוא ספרות ה'אדב', הפתגמים הקצרים שנשאבו מן המקורות הערביים. הפתגמים נאספו בחיבורים כמו 'מבחר הפנינים'. הסוג השני הוא ספרות המוסר הפילוסופית, דהיינו מונוגרפיות פילוסופיות, שחלקן יצירות עצמאיות בתוך חיבורים פילוסופיים או אחרים וחלקן התחברו כחיבורים עצמאיים. תחילתה של ספרות המוסר הפילוסופית בשער העשירי של 'אמונות ודעות'⁵ לרב סעדיה והמשכה ב'חובות הלבבות' לר' בחיי ו'תיקון מידות הנפש' לר' שלמה אבן גבירול. ההקדמה למסכת אבות ('שמונה פרקים') אף היא מעין חיבור עצמאי המשוקע בחיבור כולל. במיוחד התבלטה הסגפנות ב'חובות הלבבות'.⁶ בשני הסוגים הללו ההיגדים הסגפניים במידה שהם קיימים הם ישירים. למשל בספר 'שערי תשובה' כתב ר' יונה גירונדי באופן ישיר על הצורך ב'שבירת התאוה הגשמית'.⁷ והסוג השלישי הוא הדיונים בסגפנות בספרות הפילוסופית הפרשנית. הספרות השיטתית כוללת בעיקר פרשנויות למקורות יוניים והלניסטיים, ובחלקה היא כוללת פירושי-על לפירושים על אריסטו.

3 ראו: מ' אידל, 'ההתבודדות כ"ריכוז" בפילוסופיה היהודית', בתוך: מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז], ירושלים תשמ"ח, א, עמ' 39-60.

4 ראו: ד' שוורץ, 'המתח בין המוסר המתון והמוסר האסקטי בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים', בתוך: א' שגיא וד' סטטמן (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 185-208.

5 כבר עמדו חוקרים על ההבדלים שבין השער העשירי של אמונות ודעות לבין השערים האחרים, וראו בו מעין יצירה עצמאית. ראו: א' גולדמן, 'תורתו האתית של רבנו סעדיה גאון', דעת, 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 7-28.

6 ראו למשל: A. Lazaroff, 'Bahya's Asceticism Against its Rabbinic and Islamic Background', *JJS*, 21 (1970), pp. 29-66; N. Ilan, 'Al-I'tidāl Al-Sharī'i: Another Examination of the Perception of Asceticism in the Duties of the Heart of Bahya', *REJ* 164 (2006), pp. 449-461.

7 שערי תשובה, שער ראשון, ל.

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

בעבודה זו אתייחס לפרישות הקיצונית, דהיינו לאותה גישה הממליצה לאדם החותר להשיג את השלמות האינטלקטואלית להתנתק מחיי החומר ולפחות להיות אדיש להם. אתמקד בתפיסות של פרישות שהתקמו בסביבה השכלתנית בימי הביניים. אינני עוסק בתפיסת ההסתפקות במועט ובהכרחי לקיום החומרי, אלא בגישות של אתוס קיצוני.

אבקש לתאר את ההקצנה בארבעה גישות או דגמים. בדגם האחד ההתגבשות של הספרות התיאולוגית והפילוסופית הדתית יצרה דחייה מוחלטת של החומריות. בדגם השני עליית השכלתנות יצרה דחייה של פעילות שיש בה מעורבות עמוקה בחומריות, ובמיוחד המגע הכולל תזונה ומין. בדגם השלישי הדחייה התמקדה בפעילות המינית. דגם זה הופיע בעקבות פולמוס עם האסלאם והתגבש למהלך שכלתני בפני עצמו. הדגם האחרון מציין דחייה של החומריות כמו בדגם הראשון, דהיינו דחייה הכוללת. אולם הפעם הדחייה היא מפורשת, וכוללת את התחומים השונים שבהם באה לידי ביטוי הסגפנות.

(א) דחייה כוללת

תפיסת הישארות הנפש שהדת המערבית טיפחה והפכה אותה לנושא דיון חשוב הקרינה גם על הפרישות.⁸ והדבר מובן. הרי תפיסה כזו יוצרת קוטביות: מצד אחד היא הופכת את החיים החומריים לחסרי ערך, שכן מהו הקטע מול הנצח. מצד שני ההתנהגות האנושית בעולם החומרי היא הקובעת את חיי הנצח. כל הרף עין בעולם הזה קובע נצח בעולם ההישארות. החשבונאות האלוהית על החטאים, בין שהיא אקטיבית ויורדת לפרטים ובין שהיא פסיבית ותלויה בחוקים קוסמיים מקדימים, הופכת את החיים החומריים למסוכנים ולגורמים של הידרדרות ומפלה. גישה כזו הופכת את חיי החומר לא רק לשפלים בערכם אלא גם למכשול בפני חיי הנצח. המרחק משיקולים אלה לפרישות קיצונית הוא קצר.

תמצית

תפיסת כזו רווחת בספרות ה'אדב' המושרשת בפרישות הקיצונית.⁹ סופרי הסוגה התאמצו לקפל השקפות ערוכות במשפט או שניים. תפיסת ההישארות הנצחית ההופכת את חיי העולם הזה לחולפים ולחסרי ערך נדחסת לתוך פתגמים תמציתיים. וכך כתב בעל מבחר הפנינים: 'ואמר הטורח בבקשת החכמה והמוסר טורד מקנות העוונות והעברות, ומביא האדם למאוס בעולם כלה ולאהוב עולם קיים'.¹⁰ לפי זה מטרת המוסר היא להגיע להישארות נצחית, ולשם כך יש צורך למאוס בעולם החומרי. הווי אומר שהמוסר שוב איננו תחום הכולל גופי ידע פרקטיים אלא הוא מציין הנהגת

8 ראו באופן כללי: J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970.

9 ראו למשל: I. Alon, *Socrates in Medieval Arabic Literature*, Leiden & Jerusalem 1991, pp. 90-91.

10 מבחר הפנינים עם פירוש קדמון וביאור אור הפנינים, הוצאת ש' מדר, ירושלים תשע"א, עמ' יח.

פרישות. המוטיב של מאיסת העולם בחומרי מתבטא גם באמרה זו: 'ואמר, די בנסיונות מוסר, ובתהפוכות הימים תוכחת, ובמידות מי שתדע עמו ידיעה'.¹¹ החיים החומריים מספקים תוכחה לחכם. הסגפנות כמאסה בעולם לנוכח ההישארות הנצחית מופיעה גם בקובץ שהתחבר כנראה במאה החמש עשרה, 'פניני המליצות'. שם נכתב, כי 'הפרישות – שלא תבקשו העובר והאובד / ושלא תעזבו העומד'.¹² אלה הן דוגמאות בלבד למוטיב האסקטי בעקבות האמונה בנצחיות. הספרות השכלתנית השיטתית החל מן המאה השתים עשרה עסקה בפרישות שנבעה לא רק מההישארות הנצחית והמאסה בעולם החומר אלא גם מההתמסרות לידיעה, שכאמור איננה מאפשרת את החיים השגורתיים. נראה שהמבע הנאמן ביותר לפרישות המתחייבת מ'ציור המושכלות' נמצא בדבריו של הרמב"ם בחיבור שנועד לרבים: 'כי המושכל הראשון יצייר שחורבן הנפש בתיקון הגוף, ותיקון הנפש בחורבן הגוף'.¹³ סולם החכמות, שעמדנו עליו לעיל, מחייב את ההתמסרות לרכישת המושכלות, וזו מחייבת את הפרישות. מכאן ואילך הפתגמים של ה'אדב' תורגמו לכדי גישות שיטתיות, שהתנסחו בהגות השכלתנית במיוחד במהלך שלוש מאות השנים עד לגירוש ספרד.

השגת האושר

דיונים מקבילים לדיוני ה'אדב' במאיסת החומר הופיעו בספרות השכלתנית. ר' יצחק עראמה קישר את הפרישות לליבה של שאלת ההישארות לאחר המוות. דהיינו הוא קשר את השיקולים של הדיון התאולוגי בהישארות להתנתקות מחיי החומר. הוא הציג גישה מעניינת, שלפיה הפרישות הקיצונית היא כביכול מובנת מאליה, הנחה אינטואיטיבית. השאלה של עראמה הייתה, מהי הדיספוזיציה להישארות הנפש לאור העובדה שהגוף מתפרק. על מהות הנפש וטיב הישארותה כתב עראמה:

והנה להיות הענין כאשר נתישב, מהיות הכרת התכלית והתועלת בפעולות הכרחי לשיתנועע האדם אליהם, היה מהשתדלות החוקר לחקור על מהות האושר ולשבח ענינו ולפרסמו לשומו לנס נכר¹⁴ ומבואר לכל, יראו רבים

11 שם, עמ' רכו.

12 נדפס בתוך "דודון, אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשל"ט, עמ' 150, סעיף 2472.

13 'הקדמה למשנה', בתוך: "שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' נז. באותו חיבור, בהקדמה למסכת אבות, הציג הרמב"ם דרך מאוזנת, שלפיה דרך האמצע היא ההדרכה המוסרית הראויה (ראו לעיל הערה 4). על פרשנויות אחרות לתורת המוסר של הרמב"ם ראו למשל: H. A. Davidson, 'Maimonides' "Shemonah Peraqim" and Alfarabi's "Fuṣūl Al-Madani", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963), pp. 33-50; R. L. Weiss, *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago & London 1991; א' רביצקי, 'דרך האמצע ודרך הפרישות: אחידותה של האתיקה המימונית', תרביץ, עט (תשע"א), עמ' 439-469.

14 כלומר להעלותו על נס, לפרסם אותו. על האושר בהגות היהודית בימי הביניים ראו למשל: H. Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being*, Cincinnati 2003.

וישתדלו בכל עוז להשגתו... אבל מה יועיל ההשתדלות בהכרת האושר והחריצות בהודעת ההצלחה, כאשר היה העקר חסר מצירורו ונעלם מדעתנו. והוא במה שנסתר ונעלם מנגד עינינו ושכלנו, עקר מהות ומציאות העצם הנושא לזאת ההצלחה,¹⁵ כי הגוף הנראה לעינים, הנו לעינינו נכרת ונפסד והוא לקברות יובל, והנפש המושכלת אשר שמוה תורה נביאים וכתובים וכל חכמי לב במאמינים לנושא קיים ונאמן אל זה הענין הנפלא, מי יתן איפה ונדע מה היא לו,¹⁶ ואם היא כדאי להשאר אחרי הגוף לעת ההיא... ונשאר מהות הנפש פורח באור,¹⁷ והתכלית למציאותינו מוסכל ממנו, והתועלת בכשרון המעשים מסופק מאד. וישאר האיש הנלבב משתומם על מציאותו / משתאה מחריש¹⁸ על תכליתו / מתעצל טומן יד ומתרפה במלאכתו¹⁹ / כי לא ידע מה אחריתו / וכמו שאמר איוב בתומתו / תם אני לא אדע נפשי אמאס חיי (איוב ט, כא), ירצה שעם שהוא אינו נעקש דרכים נפסד התאוות, אבל מטבעו להלך בתמימות לקראת הצלחתו, הנה סכלותו באמתת מהות נפשו הנושאת לזאת ההצלחה, תחייב להחליש לו התשוקה המחוייבת להשגת החיים האמתיים. והוא אומר אמאס חיי, כי ההתרשלות ממה שראוי שיאהב יורה על המיאוס בו. ואין ספק כי זהו פתח פתוח והתר רצועה לכל עושי רשעה, ונמצא האדם כדגי הים,²⁰ בלתי קיימי המציאות לא בעולם הזה ולא בעולם הבא.²¹

עראמה הטיל שורה של ספקות בתפיסה הפילוסופית. בסופו של דבר הכריע כגישה הטוענת, כי ההכנה של השכל מתעצמת והופכת לישות נבדלת הנשארת לאחר המוות, וקבע לקיום התורה והמצוות מקום חשוב בהשגת ההישארות. ראוי להתבונן בטיעון שהציג עראמה בפסקה שהבאנו. הוא טען שהמיאוס בתאוות ובחיי החומר הוא אינטואיטיבי. כלומר גם ללא ידע כלל במהות הנפש ובקורותיה לאחר המוות אדם מבין שהשגת ההצלחה תובעת התנתקות מחומריה. עראמה סבר שזהו מעין ידע טבעי, שאיננו צריך לימוד ורכישה. ברור לכל אדם שהשגת מטרות נעלות מחייבת מאיסה בחומר. אולם העובדה שאין הוא מכיר את מבנה הנפש ואת טיב הישארותה היא המתסכלת והמאיימת להכשיל את האדם. הנחה אינטואיטיבית זו מלווה את עראמה גם בדיונים אחרים ב"עקידת יצחק", והיא הולמת את רוח הגותו באופן כללי, דהיינו הקרבה למיסטיקה. מה שברור הוא, שמעלת הנפש והישארותה הן מקור לפרישות קיצונית.

- 15 כלומר ההישארות. השימוש במהות ומציאות ביחס לדיספוזיציה של הנפש לאחר המוות מלמדת כמדומה על החשיבות של הסוגיה בעיניו של עראמה. שאלת המהות והמציאות היא כבדת משקל, והיא מתייחסת בדרך כלל לייחוס התואר 'מציאות' לאלוהים.
- 16 על פי שמות לב א, כג. הלשון אופיינית לדיונים לא מעטים אצל הרלב"ג שבהם ציין סוגיות שהגיעו לכאורה למבוי סתום.
- 17 ראו משנת כתובות יג, ז.
- 18 על פי בראשית כד, כא.
- 19 על פי משלי יח, ט.
- 20 על פי חבקוק א, יד.
- 21 עקידת יצחק, בראשית, השער השישי, לבוב תרכ"ח, דפים סג ע"ב – סד ע"א. ראו ש' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים תשט"ז, עמ' 141.

עד כה עסקנו בפרישות הכללית, שכללה צמצום מרבי של מגע עם העולם החומרי. העמדת החיים החומריים מול החיים הנצחיים כללה את החומריות בכללה. לעומת זאת השימוש של השכלתנות בימי הביניים בדברים המיוסדים על אריסטו בדבר 'חוש המישוש' מיקד את הדיון בפעילות של תזונה ומין.

(ב) מדרג

תפיסה סגפנית שורשית נתלתה באריסטו. על אף שהמוסר האריסטוטלי איננו תומך בפרישות קיצונית השכלתנים ראו בהתבטאויות אקראיות ומקוטעות של הפילוסוף הגדול משנה ערוכה ומורה דרך. במובלע, שכלתני ימי הביניים סברו שיש ממד גלוי לאריסטו וממד סמוי. הממד הגלוי של מוסר מאוזן מיועד לציבור הרחב, בעוד שהממד הסמוי של הפרישות הקיצונית מיועד לשלמים. הפרישות הקיצונית שיוחסה לאריסטו התפרשה בשלב הראשון על הטעם והמגע ובשלב השני התייחסה באופן ספציפי לפרישות המינית.

מפרישות לפרישות מינית

הרמב"ם נדרש לסגפנות בכתביו השונים כפי שראינו לעיל, ועורר שורה של פרשנויות לגישתו המוסרית. אולם הדיון שהטביע חותמו על הספרות השכלתנית היהודית בשלהי ימי הביניים היה בפרפרזה על דברי אריסטו באתיקה לניקומכוס. שלמה פינס כתב במאמר הנודע 'המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים' על המקורות האריסטוטליים:

מובאה מספר המידות, שיש עניין בה גם מבחינת ציור דמותו של אריסטו בעיני הרמב"ם... ה"מורה" מביא פעמים אחדות (ב, לו, מ; ג, ח, מט) משמו של אריסטו, שחוש המישוש הוא 'חרפה לנו'. מובאה זו בא (!) לחזק את השקפתו האישית, כנראה, של הרמב"ם; בתורת פילוסוף, אף כי לא בתורת מורה הלכה, נטה לאסקטיות.²²

אריסטו התייחס באתיקה 1118b2-3 לחוש המתאפיין בתאוואה (ἐπιθυμία), והגורם לאדם לחוסר שליטה עצמית, לפריצות או חרפה (ἀκολασία).²³ הוא טען, שאלה מגונות מפני שהן אינן מאפיינות את האדם כאדם אלא כבעל חיים. אריסטו ציין שם כפעילות של איבוד שליטה עצמית את האכילה, השתייה והמשגל. התרגומים של ימי הביניים המירו את 'החוש המתאפיין לפריצות' ב'חוש המישוש'. ואכן הרמב"ם במורה הנבוכים ב, לו ובג, ח ציין מאכל, משתה ומשגל כביטוי של 'החוש הממשש'.²⁴

22 ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 108. לציון הביבליוגרפיה בסוגיה זו ראו בתרגומו של מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג, א, עמ' 387 הערה 22.

23 לעיתים מונח זה משמש כהפיכו של σωφροσύνη. תודתי לפרופ' יוחנן גליקר על סיועו.

24 ראו עבודתו החלוצית של S. Horowitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Breslau 1898.

הקריאה של העולם הדתי החליפה את הפריצות ב'חוש המישוש'. כלומר השמרנות ואף הנטייה לסגפנות המינית של הדת המערבית הניעו את הפילוסופים והתיאולוגים לקרוא את הטקסט בהוראה המצומצמת שלו, כזו שיש בה דגש מיוחד על ההיבט המיני. כלומר ההוגים יצרו מדרג שבו ההידרשות המינית היא השפלה ביותר, וזאת על אף שהם ציינו במפורש שאריסטו כלל בחוש המישוש גם את תאוות האכילה, דהיינו את ההזנה.

אצל הרמב"ם התחוללה תנועה של התמקדות בפרישות המינית בעקבות הוויכוח עם האסלאם. באופן טבעי התמקד הוויכוח בסוגיית הנבואה, שכן זו הייתה הטענה של מוחמד.²⁵ במורה ב, מ ציין הרמב"ם במפורש את התאווה המינית כדרגה השפלה של חוש המישוש. לדידו נבואתו של מוחמד נדחתה על רקע תאוותו המינית בשל נשיו הרבות. כך קבע הרמב"ם במפורש במורה ב, מ:

ונשאר שתדע אם אומרה הוא השלם אשר נאמרה לו בנבואה או הוא איש מתפאר במאמרים ההם, וגנבם מאחרים. ואופן בחינתו הוא – בחינת שלמות האיש ההוא לחקור ולדעת פעולותיו ולהסתכל במידותיו. והגדול שבמופתך – הנחת התענוגים הגופיים ובזותם – שזאת תחילת מדרגות אנשי החכמה, כל שכן הנביאים, וכל שכן החוש אשר הוא חרפה לנו, כמו שזכר אריסטו, וכל שכן מיאוס המשגל ממנו.

הערך הפולמוסי של טענה זו היה שרוי במחלוקת. ר' יוסף אלבו ציין, כי אין די בטענה לקבוע את עליונות הדת, אולם הוא ציין אותה כתנא דמסייע.²⁶ מבחינת הפרישות הקיצונית ציין הרמב"ם בדבריו אלה מדרג משולש: (א) הנאות גופניות; (ב) הנאות שבמגע; (ג) המיניות. היחס שבין כל שלב צוין בידי המתרגם ר' שמואל אבן תיבון כארגומנטציה אחידה של 'כל שכן', לאמור קל וחומר. מתרגמים אחרים לא שמרו על תבנית כזו. במורה ג, מט אמנם מוזכרת גם האכילה אך ההקשר מתייחס למין.

הרמב"ם עיצב את הקריאה בדברים אלה של אריסטו באתיקה, והמדרג נוצק לשכלתנות היהודית בשלהי ימי הביניים. הדוגמאות לכך רבות, ואציין רק שתיים, הכורכות את חוש המישוש עם ה"חרפה". ר' ידעיה הפניני חיבר בצעירותו בשלהי המאה השלוש עשרה את 'כתב התנצלות' בתגובה להאשמת חכמי פרוכנס באלגוריוזציה של הטקסטים המקודשים. אמנם האלגוריות אפיינו את דרשותיו של ר' לוי בן אברהם כפי שהראה בזמנו הלקין,²⁷ אולם ידעיה טען, כי האשמות אלה מוטעות מעיקרן. עם זאת ציין פרשנות אלגורית אחת:

25 יחסו של הרמב"ם לאסלאם נדון לא מעט במחקר. ראו למשל: א' שלוסברג, 'יחסו של הרמב"ם אל האסלאם', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 38-60.

26 ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק כד, מהדורת י' הוויק, פילדלפיה תש"ו, א, עמ' 193.

27 ראו למשל א"ש הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 35-55;

A. S. Halkin, 'Yedaiah Bedershi's Apology', A Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA & London 1967, pp. 165-184.

ויקרא מקרנו שאחד מחשובי החבריינים] בארץ ההיא אשר עליה התרעומת הביא בדבריו מאמר נמצא לחכמים ז"ל בתלמוד וזה נסח המאמר:²⁸
 רבי בנאה הוה מציין מערתה דרבנן כי מטא למערתה דאברהם אבינו אשכחיה אליעזר עבד אברהם דקאי קמי בבא. אמר ליה מאי קא עביד אברהם, אמר ליה גאני בכנפיה דשרה וקא מעיינא ליה ברישיה. א"ל זיל אימא ליה בנאה קאי אבבא, אמר ליה ליעול ולית, מידע ידיע דיצר הרע בהאי עלמא לא שליט. עאל ציין ונפיק.²⁹
 מצא האלהים את עון כלנו,³⁰ ועמד זה ודרש שזה המאמר בודאי יש לו סוד וצריך פירושו], כי לא יתכן להאמין שהאבות הקדושים במערת המכפלה או בבית עולמים בצרור חייהם ינהגו אלו המנהגים הפחותים ההכרחיים לנו בעולם הזה מן המאכל והמשתה, וכל שכן חברת הנשים אשר היא חרפה לנו ביחוד יותר מכל מושגי חוש המשוש אשר עליו התיחסה חרפת האדם, ועל כן נראה לו שאותו המאמר כלו משל.³¹

הפירוש האלגורי נסב באופן טבעי על מעלתו של השכל ומעלתה של רכישת הידיעה. ידיעה ציין שהחרפה הגדולה היא התאוה המינית, שהיא בתחתית של ההיררכיה. המושא הפסול ביותר של המגע היא האשה. כך אף ציין ר' יצחק אברבנאל במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, כשפירט בהרחבה את תכונותיו של מלך המשיח:

התואר והתנאי הרביעי שימצא במלך המשיח הוא, היותו כובש את יצרו,³² ונבדל ונפרש מכל תאוות הגשמיות, ולכן רוב כלל השתמשותו בכחותיו הנפשיות, לפי שלא יטה אל ההנאות הגשמיות, וידוע שמחמשת החושים היותר גס וחוטא שבהם, הוא חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו, ולכן נפלו בו אזהרות העריות כולם. ואחריו חוש הטעם שהוא גם כן משוש מה, אבל מיוחד בדברים הנטעמים, וזה גם כן עב וגס מאד ובו נפלו אזהרות המאכלות האסורות ויין נסך ושאר הדברים, ושני החושים האלה אין ספק, שהיו כלל הנביאים וגם החכמים השלמים מרוחקים מהם, לגסותם וחרפתם כי רבה היא,³³ ולכן לא יוחסו דבר מאלה בספרי הקדש לאלוה יתברך חלילה כמו שזכר הרב המורה.³⁴

אברבנאל עסק רבות בתקופת ימות המשיח, שהיא המבוא לעידן המשיחי הסופי.³⁵ בדבריו הוא חילק בין 'מישוש' לבין 'מישוש מה'. הוא קבע במפורש, שחוש המישוש בסתם הוא הפעילות המינית. לפיכך החומרה של איסורי עריות היא גדולה יותר מאשר

- 28 ראו: ח' קרייסל (עורך), לויית חן לר' לוי בן אברהם: איכות הנבואה וסודות התורה, באר שבע תשס"ז, עמ' 665. פירוש זה מופיע במקומות נוספים בכתבי לוי כפי שציין קרייסל בהערה שם.
- 29 בבא בתרא נח ע"א.
- 30 על פי ישעיה נג, ו.
- 31 כתב התנצלות, בתוך שו"ת הרשב"א א, תיח. נדפס בתוך: 'אלבויס, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 197.
- 32 על פי משנת אבות ד, א ועוד.
- 33 על פי אסתר א, כ.
- 34 פירוש אברבנאל לישעיה יא, ב, נדפס בתוך פירוש לנביאים אחרונים, ירושלים תשל"ט, עמ' צ; ובשינויים קלים גם במשמע ישועה, מבשר שלישי, נבואה ב, תל אביב תש"ך, עמ' תמא.
- 35 ראו למשל: ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית במי הביניים, רמת גן תשס"ו, עמ' 230-242.

מאכלות אסורים שהם באיסור לאו בלבד ללא מיתה. נקל להבין שהמשיח איננו משתקע בחומריות.

שורשי הקריאה המדרגית

כיצד קראו ההוגים את דברי אריסטו באופן כזה שנוצר מדרג, ובו הפרישות המינית היא המרכיב העיקרי או הגס והשפל ביותר של המגע? תשובה לגיטימית תהיה, שמאחר שההתמסרות לחוכמה דורשת את מלוא תודעתו של האדם, ומאחר שהמיניות נתפסה כפיתוי וכמכשול הגדול ביותר, אזי הקריאה באריסטו הייתה בהתאם. כזכור הרקע הדתי של ההוגים היה אף הוא בעל משקל.

למעשה הדגש על המיניות הופיע כבר בקרב פרשניו המוקדמים של אריסטו. דבריו של אריסטו התמקדו בפרופיל האנושי של האדם, ובמה שמקשר אותו לחיה או מבדיל אותו ממנה. הוא לא כינה בפסקה של 1118b1-2 את חוש המישוש בשמו, אלא ציין שהוא החוש המתקשר לחרפה (*αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία*). התרגום העברי של ר' מאיר אלגואדש שנעשה במאה החמש עשרה ציין במפורש את 'חוש המישוש':

כי הוא חוש המישוש³⁶ יראה באמת מצד היורש שראוי להרחיקו.³⁷ שהוא אינו מצד היותנו אדם (*ἄνθρωπος*) כ"א [כי אם] הבהמות, ולשמוח באלה ויותר לאהב אותם דבר בהמי.³⁸

מינוח זה ננקט כבר בידי הוגים כמו הרמב"ם ואבן רשד, ומן הסתם הסתמך על התרגומים לערבית של האתיקה לניקומכוס. חוש המישוש תואר באתיקה 1118b1 ככולל (*κοινός*) מסיבות אחדות: המגע מורכב מהחושים כולם, החוש נמצא בכל בעלי החיים, והוא הבסיסי והיסודי מכל שאר החושים כמו שהדם נתפס כגורם כולל.³⁹ על כן הוא נתפס כבסיס של החומריות. אבן רשד פירש את דברי אריסטו בביאורו האמצעי כדלהלן:

והיותר כולל שבחושים, רצוני הנמצאים לכל הבעלי חיים, הוא החוש אשר יהיה בו רבוי התאוה. ובאמת מה שאנו רואים שזה החוש חרפה עלינו אחר שהיה

36 נראה שבמקור *sensus tactus* ("אלחאסה אללאמסה"). והוא תרגום של *αφή*, מונח שאריסטו כאמור לא השתמש בו במקום זה.

37 כנראה *opprobriosus* ("עאר").

38 ספר המדות לאריסטוטליס, למברג 1867, דף כט ע"ב.

39 ראו למשל: R. Sorabji, 'Aristotle on Demarcating the Five Senses', J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle: Psychology & Aesthetics*, London 1979, p. 86; C. C. W. Taylor (tr. & ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Books II—IV, Oxford 2006, p. 198.

אינו לנו מצד מה שאנחנו אדם אבל מצד מה שאנחנו בעלי חיים. והנטייה אל אלו המוחשות ועוצם האהבה להם אמנם היא מדרך הצבועים.⁴⁰

כבר אספאסיוס, הפרשן הפריפטטי בן המאה השנייה לספירה, הקשה על דברי אריסטו מהעובדה שפריצות היא תכונה אנושית. הוא השיב, שהפריצות היא מטפורה לפעילות מינית מוגברת, ועל כן השווה אריסטו את האדם לבעלי החיים.⁴¹ כמדומה שההפנמה בעולם הדתי הושפעה גם מגורם טרמינולוגי מובהק, דהיינו מלשון תרגומי הדיון על חוש המישוש שב'על הנפש' (*De Anima*). בדיון זה התייחס אריסטו פעמים אחדות ובהקשרים שונים למגע הבשר. בכתבי הקודש של הדתות ה'בשר' התקשר למיניות, ובמיוחד 'בשר אחד' (בראשית ב, כד).⁴² אף בספרות הרבנית רווחים ביטויים של בשר בזיקה מינית כמו 'קירוב בשר' (משנה קידושין ד, יב).⁴³ אחד הדיונים המרכזיים של אריסטו הוא האם הבשר הוא כלי החישה. הדיון שפתח את הסעיף האחד עשר בספר השני של 'על הנפש' עסק בשאלה האם חוש המישוש הוא אחד או שמא יש רבים, וכן בשאלת התווך או בלשון ימי הביניים ה'הכנה' של פעולת המישוש, לאמור האם יש לו איבר חישה חיצוני או שמא המגע הוא אמצעי בלבד. וכך תרגם את ההתחבטות השנייה ר' זרחיה חן, 'אבל [ה]חוש המישוש אם הוא בבשר או במה שזולת זה ממה שדומה לו <או> לא'.⁴⁴ וכך פירש דברים אלה אבן רשד בביאור האמצעי על ספר הנפש:

ולזה הנה יסופק אם חוש המשוש בבשר⁴⁵ ומה שהוא דומה לבשר בבעל חיים אשר אין לו בשר, או הבשר בדרך אמצעי והחושים אשר אחריו יותר מאחד.⁴⁶

כלומר השאלה היא האם מגע הבשר יוצר את התחושה ללא תווך כלשהו, או שמא מגע הבשר הוא התווך ואיבר החישה הוא בעצם הלב. הפרשנים לאבן רשד, לאמור כותבי הסופרקומנטרים, ניסחו את ההתחבטות בדרכים שונות ולעיתים אף מדויקות יותר. נעניין בפירושו המיוחס לר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב ואפשר שנכתב בידי תלמידו:

40 הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לאריסטו בתרגום שמואל בן יהודה, מהדורת א"ז ברמן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 138-139, שו' 562-558.

41 Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4*, 7-8, tr. By D. Konstan, London & New York 2006, p. 92.

42 ראו למשל: S. Aaron Son, 'Implications of Paul's 'One Flesh' Concept for His Understanding of the Nature of Man', *Bulletin for Biblical Research* 11 (2001), pp. 107-122. מועיל הוא הערך 'בשר' בתוך: G. Johannes Botterweck, H. Ringgren & H-J Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, Grand Rapids, Michigan 1975, pp. 317-331.

43 ראו למשל: ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם ע' אופיר, תל אביב תשנ"ט.

44 G. Bos (ed.), *Aristotle's De Anima Translated into Hebrew by Zerahya ben Isaac ben Shealtiel Hen*, Leiden, New York & Köln 1994, p. 103, ls. 579-580.

45 במקור לחם.

46 הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת א"א עברי, ירושלים תשס"ג, עמ' 78, שו' 8-7.

'ולזה הנה יסופק בו' – יר[צה] אם הממושש יהיו יותר מא[חד], הנה הבשר לא יהיה כלי לזה החוש, אבל היה אמצעי, ויהיה יחס הבשר לזה החוש היחס שיש לאויר עם הריאות, וזה כי הריאות אינו כליל חושני[ם] האלו היה כן א"א [אי אפשר] שישגי אלא חוש א[חד], וזה כי כמו שהפועלים המלאכותיים א"א שיעשו פעולות בכלי א[חד] אבל בכלים מתחלפין[ם], כי התופר לא יתפור בקולמוס ולא הכותב במחט, וכן הענין בענייני[ם] הטבעיים. והנה אם חוש הממושש יהיה יותר מא[חד] א"א שיהיה הכלי שלהם א[חד], והוא הבשר, כמו שא"א שיהיה כלי שאר החושני[ם] האויר, אבל כמו שהאויר הוא אמצעי לשאר החושני[ם] כן 'הבשר הוא אמצעי' כו'.

'אם הבשר בדרך אמצעי והחושני[ם] אשר אחריו' – יר[צה] כי החוש הריאות אינו אחר העין אלא בעין, וחוש השמע אינו אחר האוזן אלא באוזן, וזה שהבת העין הוא כלי לחוש הריאות והאוזן הוא כלי לחוש השמע, והחוש הוא צורת הכלי, א"כ יחוייב שתהיה בבעל חצר, ר"ל כשותף לו, אבל הבשר אחד שאינו כלי לחוש הממושש לא החוש שנשוא בו אלא אחריו. ולז"א [ולזה אמר] 'והחושנים אשר אחריו'.⁴⁷

למעשה אריסטו לא היה עקיב בשאלת איבר החישה של חוש המישוש, דהיינו מגע וטעם. מצד אחד טען שהבשר הוא האמצעי של החישה, וכי אין תיווך בין החוש לבין המוחש, ומצד שני טען שאיבר החישה הוא הלב או סביבו, ואז יש תווך גם בחישה.⁴⁸ מכל מקום הדיון שהשגיר אריסטו קישר את המישוש מבחינה טרמינולוגית ל'בשר'. נעניין בטיעון שהעלה אריסטו:

אמנם אם המרגיש מבפנים או לא, אבל תחלת מה שיראה, כלומר הבשר,⁴⁹ יחשב כי אותו הראיה אינו שום דבר בראיה עליו, כלומר שהחוש יהיה בעת שיחוש. כי אתה עתה אם תקח על דרך משל קרום והלבשתו, המשל הוא על משל אחד יתחיל החוש מיד עת שימשש, עם שהוא מן המבואר שהמרגיש אינו הוא באלו הענינים. ואם יהיה מן הבשר בו, היה מגיע לחוש יותר מהרה גם כן.⁵⁰

בביאור האמצעי על ספר הנפש הציג אבן רשד את ההתחבטות של אריסטו לגבי מעמדו של ה'בשר', כלומר טיבו של איבר החישה:

ואולם המאמר בשהבשר הוא כלי החוש הזה ושהוא מפני זה אחד, בראיית מה שיראה מהיות הבשר כאשר הונח עליו הממושש נרגיש בו, הנה אין הראיה הזאת דבר, כי אתה אם לקחת כיסוי מעור או זולתו והלבשת הבשר בו הנה הוא על דמיון אחד תמצא חוש הממושש נשאר בעינו, על שהוא מן הנראה שהוא אינו אותו הכיסוי. וכאשר היה הדבר כן אינו רחוק שיהיה זה ענין הבשר, אבל יהיה בזה הענין נוסף, ר"ל בענין השתנותו מן הממושש, להיותו מתדבק בחוש, ר"ל

47 פירוש על הביאור האמצעי לספר הנפש, כ"י פריס 967, דף 139א-ב.

48 ראו: T. K. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge 1997, pp. 199-200.

49 "σῶμα"

50 ספר הנפש, מהדורת בוס, עמ' 104, שו' 590-595.

כי הגעת החוש באמצעות הבשר יהיה יותר מהיר מהגעתו באמצעות הכיסוי המונח על הבשר, מפני כי הבשר מדובק בחוש וזה מתפרד.⁵¹

כלומר אם נשים כיסוי על האיבר החש עדיין המגע יורגש, ומכאן ש'בשר' איננו איבר החישה. במקום אחר טען אבן רשד שחוש המישוש כמו גם חוש הטעם אינם נזקקים לאמצעי, דהיינו לתווך.⁵² הוא כתב מפורשות, כי 'כלי המשוש הוא הבשר'.⁵³ הנה כי כן, בדרכי טיעון שונות התקשר ה'בשר' למישוש, והמגע של הבשר במישוש הפך להיות בלתי אמצעי. הדיון הטכני העניק את הבסיס הלשוני לתפיסה האסקטית. וכפי שציין תומס איש אקווינו בפירושו לספר הנפש, הבשר מאוחד באופן טבעי עם המגע.⁵⁴ אפשר שאלה השורשים לפרישות המינית, שנתפסה בספרות השכלתנית כתנאי כמעט הכרחי לשלמות אינטלקטואלית. ודאי, מדובר בהשערה בלבד, השערה המתייחסת לאקלים תרבותי היונק גם מהסגנון והלשון. אולם היא יכולה להסביר לא מעט מהחשיבה האנלוגית והאסתטית, המאפשרת הצצה לעולם המדומיין של ההוגה בימי הביניים.

(ג) התפרטות

החל משלהי המאה השלוש עשרה עברה הסגפנות תהליך של סיווג ומיון. תהליך זה התקשר בפריחתה של האלגוריה הפילוסופית. התעצמות הפרשנות האלגורית הפילוסופית הופיעה במקביל להסתעפות הדיונים הפילוסופים הטכניים בעיקר כפרשנות לדיוניו של אבן רשד. התפתחות מקבילה נוספת הופיעה בעיקר במצרים בקרב משפחת הרמב"ם, שהפנימה את הפרישות הצופית. חוגים פילוסופיים בספרד, בפרובנס ובביזנטיון ניסחו תפיסות פרישותיות קיצוניות באופן מסודר כפרשנות למקרא ולאגדה. החלו להופיע דיונים מפורטים על המאבק שבין החומר לרוח, שנאת נשים, פרישות חברתית והוקעת החומר.⁵⁵ תנופה רעיונית זו החלה פחות או יותר עם דמותו של ר' לוי בן אברהם,⁵⁶ והיא התרחבה

51 הביאור האמצעי לספר הנפש, מהדורת עברי, עמ' 79, שו' 22-28.

52 ראו: קצור ספר החוש והמוחש לאבן רשד, מהדורת צ' בלומברג, קמברידג', מסצ'וסטס 1954, עמ' 4 שו' 4.

53 שם, עמ' 5 שו' 13.

54 הפירוש לפסקה a6-16423. נדפס בתוך: R. Pasnau (ed.), *Thomas Aquinas, A Commentary on Aristotle's De Anima*, New Haven & London 1999, p. 270.

55 ראו למשל: מ' קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם', א' רביצקי (עורך), מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד], ירושלים תשנ"ח, עמ' 113-128; ד' שוורץ, מפגשים: פרקים באסתטיקה יהודית, רמת גן תשע"ט, עמ' 48-54.

56 על ראשית התנופה הפרשנית והסגפנית ראו במאמרו של חיים קרייסל בכרך זה. וראו עוד: ד' שוורץ, 'ישן בקנקן חדש – משנתו העיונית של החוג הניאופלטוני במחשבה היהודית במאה הי"ד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 226-245; הנ"ל, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה ה"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 79-99; הנ"ל רחק וקרוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו, עמ' 174-178 (להלן: שוורץ, רחק וקרוב).

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

לחוגים רעיוניים בספרד ובפרובנס. נוכחותו של ר' לוי שורה בהתפתחות השכלתנית הסגפנית. לעיתים היו גם פירושים מנוגדים. הפירוש הידוע של ר' נסים ממרסי ור' יוסף אבן כספי ור' על 'אישה כושית' טען שמשה רבנו הוסיף אישה כהת עור על ציפורה.⁵⁷ אולם לפחות נסים ראה בכך היבט שלילי.

אציג כעת דרכים אחדות של פרשנות בקרב שכלתנים שבהן הובעו תפיסות פרישותיות. לשם כך אבחר שכלתן טיפוס, שאיננו רדיקלי בתפיסותיו הפילוסופיות. כלומר אותו שכלתן איננו מצדד בקדמות העולם, ואין לו רמיזות קיצוניות ביחס למקור ההתגלות. בחרתי את ר' שם טוב אבן מאיור, שפעל בסוף המאה הארבע עשרה בספרד, וכתב סופרקומנטר על פירוש אבן עזרא לתורה. תופעת כתיבת פירושים לפירושו של אבן עזרא רווחה בתקופה זו, ואבן מאיור כתב את הסופרקומנטר שלו בשנת 1384. אבן מאיור ראה ערך ברכישת החכמה, ואימץ את התפיסות השכלתניות השגרתיות, אך לא גלש בהכרח לקיצוניות. באופן כזה אראה שהתפיסות הסגפניות הקיצוניות אפיינו את השכלתן השגרתית.

דחיית המיניות

לעיל ראינו שהתאווה המינית הוצגה במינוח של 'חרפה'. דוגמה לשימוש במינוח זה ניתן למצוא בפירושו של ר' שם טוב אבן מאיור לביאור ר' אברהם אבן עזרא על התורה. בסופרקומנטר זה התעכב מאיור בהרחבה על הוקעת המיניות בסיפור גן עדן.⁵⁸ הוא תהה על כינוי עץ הדת ב'טוב ורע'. וכה כתב:

כ"ה [כתב המאור] כי המשגל הוא נקרא 'טוב ורע', כי הנער כאשר יחל בתאות המשגל לא ידע וירגיש במגונה ובנאה, כי אז יתבושש האדם והאשה בגלוי הערוה, וידע שהוא רע ומגונה, וההסתר והכסוי טוב ונאה. ולזה נמצא הנשים הבחורות המבקשות להבעל בתכלית החרפה והבשת לא תראינה פניהן לאנשים, והנשים הבאות בימים בהפך זה, שאין להם חרפה. וכן הנער, קודם דעתו המשגל, גלוי הערוה אין אצלו מגונה.⁵⁹

לפי פירושו של אבן מאיור החרפה היא המפתח לטוב ולרע. היחסים המיניים הם בגדר רוע, ועל כן ההיזקקות להם היא בגדר 'חרפה'. הטוב הוא הסתרתם. רק הבלות וההימנעות מהמשגל ('זקנה') מצילה את האדם מהחרפה. אבן מאיור השתמש במינוח של החרפה כדי להבהיר את הנהגת החכמים.⁶⁰

57 ראו: ר' נסים ממרסי, מעשה נסים, מהדורת ח' קרייסל, ירושלים תש"ס, עמ' 387-388; ר' יוסף אבן כספי, 'מצרף לכסף', בתוך משנה כסף, שני ביאורים על התורה, מהדורת י' לאסט, קראקא תרס"ו (דפוס צילום ירושלים תש"ל), עמ' 254-255. ראו: א' גרוסמן, תמורות בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז, עמ' 519-520.

58 ראו: שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 234.

59 אבן מאיור, המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 17ב.

60 'היות מנהג הלוי להיותם פרושים מאשה כי חכמים הם, ולכן יבדלו מהטומאה ויתרחקו מהשתמש בזה החוש אשר הוא חרפה לנו' (שם, דף 216ב).

סוגיה שהתקשרה באופן טבעי לפרישות המינית מעוגנת בטעמי המצוות. נציג שתי דוגמאות לכך בפרשנותו של אבן מאיור. הדוגמה הראשונה היא טעם מצוות המילה. הקישור שבין המילה לפרישות המינית נעשה בבחינת בכתבי הרמב"ם ומכאן ואילך נדרשו לכך שכלתנים רבים.⁶¹ ר' אברהם אבן עזרא פתח את פירושו לספר ויקרא: 'מצאנו ברית יחיד בעבור שני דברים'.⁶² להערכתי טען אבן עזרא, שטעם המילה הוא הברית, ובכך הסתמך במובלע על כתובים מפורשים בבראשית פרק יז. מלבד הברית הוסיף הפרשן החידתי טעם, שהוא ההשפעה על המפה האסטרולוגית באמצעות הפעולה. כלומר הדבר השני אינו אלא השימוש במגיה אסטרלית. טעם זה נרמז מהמשך הפירוש של אבן עזרא לריש ויקרא ('כי בתת כל חלק בעתו, ימלט החלק שיש לו חלק לעולם הבא, על כן פירש "לכפר" – לתת כופר').⁶³ והנה אבן מאיור הסיט את פירושו של אבן עזרא לטעמים הרציונליים של הרמב"ם וסיעתו.⁶⁴ וכה כתב:

כ"ה טעם ברית יחיד בעד דברין] רבים. האחד להיות סימן לכל בני ישראל יקבצם, ובמקום שאין לחוש להזדייף. והדבר השני להציל האבר מחלאים רבים אפשר שיתחדשו בסבת הערלה כסוי במותרי הזרע והשתן שם בחדותם, כמו שנרצה תמיד יקרו נגעים שם לאיש אשר לו ערלה, שלא יקרו לאיש נימול. והטעם השלישי למעט תאות המשגל בהחלש כח האבר מתחלה. והטעם הרביעי להיות קדוש יתרחק ממשגל נאסר בגלותו ערותו, שיראה במילה ויזכור הברית שבינו לבין השם וירתע לאחריו וישוב אל יי⁶⁵ ויכבוש יצרו ולא יסטה. ועל זה נקרא זה הברית 'ברית יחיד' בספר יצירה⁶⁶ ... ואל תתמה שלא אמר רק שני דברים בלבד, כי אע"פ שאני זכרתי ארבעה השנים עקר, והם שהוא סימן לישראל כלם ולא יבאו לחטוא על נפשם, והב' מיעוט המשגל. והוא השלם ז"ל לא חשש להזכיר כי אם שנים, והם אלה הנזכרין].⁶⁷

שני הטעמים המכוננים הם אפוא הסימן ה'לאומי' המייחד את עם ישראל וצמצום היחסים המיניים. טעמים אלה הופיעו במורה, ועל כן היה ברור לאבן מאיור מעל לכל ספק שגם אבן עזרא מכוון אליהם. שני הטעמים האחרים, הבריאות שבמילה והתפקוד של אזכור הברית בסגנון של הציצית,⁶⁸ חשובים ככל שיהיו, אינם שווים לקודמיהם בחשיבותם. נמצאנו למדים, כי לפי החלוקה המרובעת של אבן מאיור הפרישות המינית התרחבה בטעם נוסף, שהוא הקדושה.

61 ראו למשל: א' גרוס, 'טעמי מצוות מילה – זרמים והשפעות הסטוריות בימי הביניים', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 25-46; ד' שוורץ, 'על טעמי מצוות המילה בהגות היהודית בבזנטין בשלהי ימי הביניים', י' בן-נאה, מ' אידל, ג' כהן ו' קפלן (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 187-211.

62 מהדורת וייזר, ג, עמ' ה.

63 אף טעם זה נרמז בפירושו לבראשית יז, א (אל שדי, השודר את המערכת).

64 ראו: י' טברסקי, 'ההשפיע ר' אברהם אבן עזרא על הרמב"ם?', כמעין המתגבר: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים, בעריכת כ' הורוביץ, ירושלים תש"ף, עמ' 108-128.

65 על פי ישעיה נה, ז.

66 ספר יצירה א, ג (ובדפוס מנטובה א, ב).

67 המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 167ב.

68 על הפירוש של אבן מאיור לציצית ראו להלן.

דוגמה שנייה היא הרמיזות האטימולוגיות שבאיברים המוקטרים בקורבן ואינם נאכלים. אבן מאיר כתב:

כ"ה שהם מקריבים דברים המחטיאים כמו הכליות והחלב אשר עליהם למעט תאות המשגל, שבהם כח על המשגל, וכליות מגזרת נכספה וגם כלתה נפשי (תהלים פד, ג), וימעט אדם תאותו במאכל ובמשתה, ולזה היותרת על הכבד יסירנה,⁶⁹ כי הכבד מבוע התאווה, ויותרת ירמוז לזה ג"כ מצד שתוף המלה,⁷⁰ וכלל כל חלב יקריב כי הוא מותר ההזנה והתוספת בה, ובזה יתעורר האדם להניח כל מותר, והחלב גם השומן אמרו הרופאים שאוכלו לא יזון מהם עד שיתהפכו לגוף הניזון וישוב מהם חלק אבר, וכן כל חלב מותר אף בגוף הנאכל ולא יועיל. וכבר העירונו ז"ל זה הטעם באמרם 'כל הזובח יצרו ומתגבר עליו מעלה עליו הכתוב' כאלו הקריב קרבן שנאמר [זובח תודה יכבדנני] (שם נ, כג).⁷¹

מעשי הקורבן מתפרשים כהוראות חינוכיות וכהדרכות להגיע אל השלמות. איברי הבהמה המסמלים במיוחד את התאווה המינית עוברים תהליך של הסרה והקטרה, ללמד שיש להתגבר עליהם ואף לוותר עליהם. אבן מאיר הוסיף וטען, כי אף כשכוונת קיום היחסים היא להמשכת המין ('בנים'), הרי 'שהיא הכונה הפחות רע במשגל'.⁷²

התבודדות

נפנה כעת לערך ההתבודדות והפרישה מחברה כדי להשיג ריכוז ובכך לרכוש את הידיעות המדעיות. ההתבודדות היא בראש ובראשונה מרחבית, כפי שציין ר' לוי בן אברהם, 'צריך שיכין עצמו [הנביא] לנבואה, ויתבודד ויתעתד לקבל השפע האלהי, ומחשבתו תמיד בדברים העיוניים'.⁷³ אבל ההתבודדות היא גם צורך הריכוז של החכם והנביא. לוי טען למשל, כי הלילה הוא 'עת התבודדות' מפני שאז 'השכל זך ובהיר בנוחו מטרדת החושים'.⁷⁴

אבן מאיר נסמך ישירות על לוי בן אברהם. אבן מאיר נקט ביחס להתבודדות טרמינולוגיה של כוהניות, הן כפוטנציאל הן כעוצמה של התגברות על החומריות. ר' אברהם אבן עזרא פירש את חזון הסנה. הוא כתב על 'יִיָא ה' פִּי סֵר לְרִאוֹת' (שמות ג, ד) כדלהלן:

ונקרא המלאך בשם הנכבד כדרך 'כי שמי בקרב' (שמות כג, כא) ושם אפרשנו. וכן המלאך שנראה לגדעון, ושם כתוב 'ויאמר לו ד' (שופטים ו, יב), או השם ראה כי סר לראות וצוה את המלאך לקרוא אליו, על כן מלת 'אלהים', וזה השם

69 ויקרא ג, ד, י, טו; ד, ט; ז, ד.

70 כלומר 'יותרת' היא שם משותף. היא כוללת הן משמעות של תגבור הן משמעות של ייתור.

71 סנהדרין מג ע"ב. המובאה מתוך המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 168א.

72 המאור הגדול, דף 192א.

73 לויית חזן, איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת קרייסל, עמ' 797.

74 שם, עמ' 707.

איננו שם העצם, רק שם תאר כאשר אפשר. והוא כולל כל קדוש שאינו גוף ולא כח בגוף, ככתוב 'להן אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי' (דניאל ב, יא), שהוא הגוף. והנה 'אלהים' במקום הזה הוא המלאך הנזכר.⁷⁵

על כך כתב אבן מאיור:

כ"ה על דעת החכם ר' לוי ז"ל, כי המלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו,⁷⁶ ולכן מי שיוציא נפשו מן הכח אל הפעל, אם נברא על מתכונת לקבל שפע אלהי ויוכל להשיג הפרטים והכללים על מתכונתם, ולפי שמעלת משה רבי ע"ה היתה גדולה בענין כח ההתבודדות, כח השכל אשר בו גדול; וג"כ נברא על מתכונת לקבל שפע אלהי יותר מכל שאר הנבראים, והעד 'ותרא אותו כי טוב הוא' (שמות ב, ב), לכן אינו דומה מלאך הנראה לגדעון למלאך הנראה למשה, כי לפי גדולת והשגת הנביא מעלת המלאך. ולפי שכל המלאכים בכללם תלויים בסבת הסבות אמר החכם 'והוא כולל כל קדוש שאינו גוף', והעד שאמר החכם 'והנה האלהים' [במקום הזה המלאך הנזכר]. ואמר [בסוף דבריו ודי למבין].⁷⁷

מכאן שחזון הסנה הושג בזכות ההתבודדות של משה. וכשם שיש מדרג בין השגות הנביאים על פי דרגתם ושכלתם כך יש מדרג בכושר ההתבודדות שלהם. על פי רוב מיוחסת ההתבודדות למשה רבנו בעקבות פרישתו מציפורה ומנטיית אוהלו מחוץ למחנה. והנה פירש אבן מאיור שכבר במראה הסנה גילה משה את כושר ההתבודדות שלו. אבן מאיור המשיך מסורת פרשנית שלפיה האבות וזרעם עסקו ברעיית צאן מפני שמלאכה זו מאפשרת את ההתבודדות.⁷⁸

מראה הסנה היה התחלה בלבד. לאחר שמשה הפך להיות מנהיג וקנה לנבואתו מעמד מיוחד התבלט במיוחד גורם ההתבודדות באישיותו. 'כי כמו שהחומר אינו ניזק כי אם בדבר שכלי, כן אין השכל ניזק כי אם בדבר חמרי, ולפי שלא היה <הפסק> בין משה ובין השכל האמתי כל זמן היותו מתבודד בדרכי השם, ולא נטה לצד החומר כלל, מפני זה לא אכל ולא שתה ארבעים יום וארבעים לילה'.⁷⁹

משה רבנו הוא הדגם האידאלי, אך ההתבודדות היא גורם הנצרך להישארות הנפש של כל אחד ואחד. אבן עזרא כתב באופן כללי על מצוות התורה, 'כי המבין סודם חי העולם יחיינו'.⁸⁰ על כך כתב אבן מאיור, 'כ"ה כי מתוך זה יתבודד במושכלות ולא ימות לעולם, כי חי העולם ישאיר הנפש'.⁸¹ הריכוז הוא מרכיב של רכישת המושכלות, וזו נדרשת להישארות הנצחית של הנפש.

75 הפירוש הארוך לשמות, מהדורת וייזר, ב, עמ' כב.

76 הקדמת אבן עזרא לתורה, דרך שלישית, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, א, עמ' ו.

77 המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 85א.

78 ראו למשל: D. Schwartz, 'The Fourteenth Century Jewish Neoplatonic Circle on Mosaic Prophecy', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992), pp. 97-110.

79 המאור הגדול, דף 148א.

80 הפירוש לויקרא יח, ד, מהדורת וייזר, ג, עמ' נד.

81 המאור הגדול, דף 190ב.

שכלתנות ופרישות

אבן מאייר כאמור הוא דגם של שכלתן, שמתוקף שכלתנותו גזר את הפרישות הקיצונית. בשורה של הערות פרשניות קצרות הוא הוסיף לדיוני הפרישות הקיצונית את המשימה של רכישת המוכשלות. לעיתים שב על מילותיו של אבן עזרא והסתפק בהוספת מונחי השכלתנות, ובמיוחד הדבקות במושכלות.

נציג דוגמאות לכך. אבן עזרא כתב על פרשת הנזיר, 'דע כי כל בני אדם עבדי תאות העולם, והמלך האמתי, שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, כל מי שהוא חפשי מן התאות'.⁸² בדרך זו הבהיר אבן עזרא את שורש 'נזיר' מלשון 'נזר'. הנזיר הוא המולך על תאוותיו. אבן מאייר הוסיף לדיון זה את רכישת הידע המדעי. הוא כתב, 'הפורש עצמו, נזר אלהיו על ראשו כמלך בגדוד, שנדבק במושכלות'.⁸³ דוגמה נוספת: בסופרומנטר על פרשת ציצית שילב אבן מאייר את דבריו של אבן עזרא בתוך פירושו. אבן עזרא הצטמצם לליקויים המוסריים של הממרה את הציור האלוהי. אבן מאייר לא הסתפק בכך ויצק את הגורם השכלי. הוא כתב:

אשר אתם זונים (במדבר טו, לט) – כ"ה 'מי שילך אחר תאוותו' ומקפח פעולת השכל 'הוא זונה מתחת עבודת אלהיו', כי לעולם לא יפעול בשכל לדעת פעולת השם, כי יש מסך מבדיל בנתיים.⁸⁴ 'שאם תזכרו תהיו קדושים' – ויתפשטו מחשבות שכליות בכס.⁸⁵

הדרמה של הפרישות הקיצונית מתחוללת כולה בשאלת המעורבות של השכל בתהליך ההשתלמות. אף הקדושה המובטחת מוגדרת על פי אמות המידה של רכישת המושכלות. התאווה נתפסת כניגוד לתהליך ההשכלה.

כאמור אבן מאייר השגיר את הטרמינולוגיה השכלית בכך שיצק אותה לסוגיות הפרישותיות בטעמי המצוות. הדיון בטעמי המצוות מגלה רק פן אחד מתוך המשנה הסגפנית שהשכלתן המצוי אימץ אותה כמתבקש מהתפיסה הרואה בידע המדעי את חזות הכול. דיונים כאלה אנו מוצאים לרוב גם במחזות אחרים. ר' אלנן בן משה קלקיש, שנע בין טרפוזס (Trabzon) לקונסטנטינופול, היה הוגה ביוזני בעל אוריינטציה שכלתנית מובהקת. חיבורו רחב היריעה 'אבן ספיר' על מהדורותיו השונות (גרסה קצרה וגרסה ארוכה בהבדל של שישים שנה ביניהן) מכיל חומר קבלי, שכלתני ודקדוקי.⁸⁶ כתב קלקיש על מעלת התפילה:

ודין הוא כל איש גם כן בלכתו אל בית האלהים,⁸⁷ וירגיש וישמור הליכותיו בעיון, וכיון תפילתו במקום הקבוע לו לא ימוט לבבו⁸⁸ מן כונת התפילה, דכתי'

82 הפירוש לבמדבר 1, ז, מהדורת וייזר, ג, עמ' קל.

83 המאור הגדול, דף 219א.

84 כלומר בינו לבין הקב"ה או פעולותיו. ראו שמונה פרקים, פרק שביעי; מורה הנבוכים ג, ט.

85 המאור הגדול, דפים 229ב-230א.

86 ראו למשל: מ' אידל, 'הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים', קבלה 18 (תשס"ח), עמ' 197-227; שוורץ, רחק וקרוב (לעיל הערה 56).

87 על פי קהלת ד, יז.

88 ראו למשל פירוש רד"ק לתהלים לד, כ.

שיויתי יוי' לנגדי תמיד (תה' טז, ח), ואותו הוא האיש הישר והטוב השלם החסיד בביטול ההרגשות החיצוניות הרעועות החומריות העקריות, וביתרון סגולת נפש המשכלת הרוחנית אשר היא מאזנת ושומעת ויודעת תשלום העבודה כלומר מעלת התפילה הישרה כמאמר ורגליהם רגל י' ש' ר' ה' (יח' א, ז) וצירופה ת' פ' ל' ה'.⁸⁹ ועוד 'ישרה' אותיות 'שירה', והחכם מכיר על מה היא גזורה. כל זה להודיעך כי אין ישיבת הבית עיקר אלא מתוך תלמוד תורה, ואלה הם הרנה והתפלה⁹⁰ והנעימות ויסוד הדת והמצות, מה שאין כן בנפש הסכלה הלוכשת קדרות, כי היא הפך זאת.⁹¹

קלקיש שילב את הסגפנות בתפיסתו המוסרית. הכוונה בתפילה נשזרת באתוס השכלתני, וזה מותנה באתוס הפרישות. התפיסה הסגפנית התנסחה בלשונו המסורבלת כפועל יוצא של אורחותיה של הנפש השכלית. התפילה היא אחד הביטויים הדתיים שבהם ניכרת הפרישות מתוך ההשכלה. בסגנונו של קלקיש מעורבת גם נימה נאופלטונית, המציגה את הנפש השכלית כגורם עצמאי המנוגד ל"נפש הסכלה". השפעת הנאופלטוניזם טעונה דיון עצמאי.

(ד) סיכום

לשכלתנים בעולם הדתי המערבי בשלהי ימי הביניים היה ברור מעבר לכל ספק, שהאידיאל שהם דבקים בו מחייב התנתקות מהחומר. העולם היהודי לא היה שונה. הרמב"ם התחבט בין הפרישות הקיצונית לבין האידיאל הפוליטי של המדינה המעולה. לדידו, האדם השלם לא היה יכול לוותר לחלוטין על ההנהגה הפוליטית, ועל כן לא היה יכול לממש בפועל את הפרישות הקיצונית. אולם כבר א"ז ברמן הראה בעבודת הדוקטור שלו 'אבן באג'ה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית' (1959), שהרמב"ם לטש עיניים לעצמדתו של אבן באג'ה, שלדידה התחום החברתי הפוליטי עומד למכשול בפני האדם השלם. הרמב"ם התווה את הדרך לשכלתנות היהודית בשלהי ימי הביניים. האידיאל הפרישות, הסגפנות בגוון השכלתני, תמיד עמדה והמתינה להתפרץ, ובסופו של דבר היא אכן הפכה להיות מאפיין של האדם השלם. בדרך זו אף מצוות התורה, שכשלעצמן הן בנויות למישור החברתי, נדרשות בדרך זו או אחרת כהכוונה למימוש האידיאל הפרישות.

במאמר זה התחקיתי בקצרה אחר דרכים אחדות של הסגפנות בעולם השכלתני. עמדתי על תהליכים שהולכו לגיבוש התפיסות הפרישותיות הקיצוניות. אין חוגים של פילוסופים בשלהי ימי הביניים שלא התחבטו בסוגיה זו. גם אם אין הם מראים סימנים של היסוס, ולכאורה הם בוטחים בדרכם הסגפנית, עדיין התייבותה של הדרך הסגפנית עם המבנה החברתית של תורת ישראל איננה באה בקלות. כפי שראינו האינטרס השכלתני בפרישות ניתן להתמצות בשיקולים אלה:

89 אמנם ישרה = 515 בעוד תפלה = 535.

90 ראו מל"א ח, כח; דה"ב ו, יט.

91 אבן ספיר, כ"י פריס 728, דף 223ב.

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

- (א) תפיסת ההישארות הנצחית של השכל או הנפש מייתרת את החומריות.
- (ב) האופי המדרגי של רכישת החוכמות מחייב התמסרות מלאה. החומריות מושכת את האדם.
- (ג) אידאל הדבקות האינטלקטואלית מחייב את ההתנתקות מהחומריות.
- (ד) אידאל הנבואה בוודאי שמחייב התנתקות כזו.

באופן כזה נדחו העיסוקים החומריים, ובמיוחד אלה הסוחפים את האדם וגוררים אותו להשתקעות בחומריות. לעיתים נדחו העיסוקים החומריים בכללם, ולעיתים הם נותבו לפעילות המינית, שנתפסה כאם כל חטאת. לא מדובר בהוגים ספורים, אף לא אלה הנחשבים כמוליכים. המגמה הסגפנית אפיינה כפי שראינו את השכלתן השגרתי, גם את זה שהתרחק משכלתנות קיצונית. הסגפנות כאמור הפכה להיות מגדיר של השכלתן, תנאי בסיסי לעצם שייכותו לאלה ההוגים יום וליל בהשגת שלמותו השכלית של האדם.