

הגותם של הפילוסופים היהודים במזרח

בפרקים הקודמים תוארו הוגי־דעות יהודים, שהיו קשורים לזרמי הפילוסופיה בת־זמנם: סעדיה — לַפְלָאם, וכמוהו הגאונים ורוב הקראים; יצחק ישראלי, אבן גבירול ובני־דורם — לזרמים הניאראפלטוניים, וכמותם אברהם בר חייא ואברהם אבן עזרא. עיינו גם בהגותו המיוחדת־במינה של יהודה הלוי. סעדיה, הגאונים והקראים ישבו במזרח; וכבר בימיהם החלה מתפשטת הפילוסופיה היוונית הניאראפלטונית, שנציגה היהודי הראשון היה יצחק ישראלי במצרים. אחרי־כן הגיע זרם פילוסופי זה אל אירופה המוסלמית.

במאות הי"א–הי"ב פרח בספרד תורה־זהב של פילוסופים ומשוררים: משה אבן עזרא, אבן גבירול, יהודה הלוי ואחרים. להלן נראה, כיצד נתבסס אצל ההוגים היהודים הזרם האריסטוטלי של הפילוסופיה: תחילה אצל מי שהושפע במישרין ממחברים ערביים; ואילו אחרי הרמב"ם נוצרה אווירה פילוסופית בספרד, בפרובנס ובאיטליה. פתחו בתהליך כמה אנשים מקוריים, אשר שאבו רעיונות מזרמי־ההגות למיניהם, הכול לפי טעמם ואופיים, עד שאווירה פילוסופית זו הולידה תופעה חברתית, שהיכתה גלים סוערים בעם ישראל.

בפרק זה יתוארו בעיקר שלושה פילוסופים, שניים מן המזרח ואחד שישב במרוקו. נדון תחילה בפילוסוף תימני, המתייחס לזרם האיטמעילי שנזכר בפרק על יהודה הלוי: נתנאל בן פיומי; אחריו פילוסוף מאחר שהושפע גם הוא במידת־מה מאותו הזרם: יהודה בן נסים אבן מלכה; ולבסוף, פילוסוף בעל תפיסה מקורית משלו, אבן־אל־ברקאת אל־בגדאדי, שמתמודד עם אבן סינא וביקורתו עשויה להכניס אותנו לאווירה האריסטוטלית ולבעיותיה.

נתנאל בן פיומי

נתנאל בן פיומי חי כפי הנראה במאה הי"ב. הוא היה אולי אביו של החכם מצנעא, יעקב בן נתנאל בן פיומי, שאליו שלח הרמב"ם את 'איגרת תימן' הידועה. ידוע שנתנאל

ישב בצנעא ומת לפני שנת 1172, כאשר נכתבה 'איגרת תימן', ועליו כתב הרמב"ם:

לכבוד גדולת קדושת מרי ורבי יעקב החכם והנבון הנחמד והיקר הנכבד בן כבוד גדולת קדושת מורנו ורבנו נתנאל בירב פיומי הנגיד המיומן נגיד ארץ תימן... על שרשי האמת יעידו גזעיהם, ועל טוב המעינות יסהידו נובעיהם, ואמנם כי משרש האמת והצדקה פרח נצר נאמן, וממען החסד נחל גדול נמשך בארץ תימן... וכאשר יצאנו מן המערב לחזות בנועם ה' ולבקר במקום קדשו, שמענו כי נקה נפשו, ומציאהו אלהי צדקו וטובו, יבוא שלום וינוח על משכבו, וישלח לו מלאכי רחמין, וינוח ויעמוד לגורלו לקץ הימין. וזה לך ידידנו יקירינו, מחמד נפשינו, האות כי אלהים רצה מעשהו ויכפיל שכרו, ויקרא לו שלום כאמרו, כי אתה בנו, ויעמוד על בנו, להקים דת וחוקה, לשמור משפט וצדקה, לשמור מצנתו ודתו, לאחוז בבריתו. יהי ה' אלהיך עמך כאשר היה עם אבותיך... ותחת אבותיך תהיה לנגיד עמו, וייטב אלהים את שמך משמו (מהדורת הלקין, עמ' 1).

יתכן שהשם פיומי הוא שם פרטי ואיננו מציין את מוצא המשפחה. החיבור היחיד שכתב נתנאל הוא **בסתאן אל-עקול, גן השכלים**, וממנו נשתמר כתב-יד יחיד באוניברסיטת קולומביה שבניו-יורק. הספר לא זכה לתפוצה רבה, ואף בתימן הביא רק מחבר אחד מדבריו. הוא נשכח כמעט לחלוטין, עד אשר די' לויין הפנה אליו את תשומת-לב החוקרים. בתיאולוגיה, המונחת ביסוד הספר, ניכרת השפעה רבה של מחברים ערביים, שלא היו ידועים באירופה, ורובם אף לא נודעו במזרח, מחוץ לכמה אזורים מצומצמים. זאת היא התורה האיסימעילית. כבר אצל יהודה הלוי ראינו את עקבות השפעתה. אך מן הראוי להרחיב את הדיבור עליה, כי תולדותיה של תורה זו יסייעו לנו לזהות את הארץ שבה חי נתנאל בן פיומי. כת האיסימעיליה היא ענף מתנועת השיעים, שהתפלגה משאר זרמי האיסלם בשאלת הרצף של הנביאים המוסלמיים. לדעת השיעים, רק צאצאיו של עלי, שנבחר ליורש על-ידי מוחמד עצמו, הם יורשי החוקיים של הנביא, וכל שאר השליטים המוסלמיים חמסו את השלטון שלא כדן. כל יורש מיורשי החוקיים של עלי קרוי אימאם. ולא רק האיצטלה של השלטון עברה אליהם בירושה אלא גם ידיעותיו ותכונותיו הרוחניות העל-אנושיות של עלי. הכתות השיעיות למיניהן נמצאו כמעט תמיד בקשרי מלחמה עם השלטון המדיני של הארצות המוסלמיות. מסביב לשורת האימאמים התפתחה תיאולוגיה שלימה. סדר האימאמים נקבע על-ידי האל לעולם-ועד. האימאם געלה משאר בני-אנוש מעצם טיבו, בתכונותיו העל-אנושיות ובתפקיד הרם שהעניק לו אלוהים. מאז בריאת אדם הראשון עובר בכל דור ודור אל אדם אחד בלבד עצם מאיר, אלוהי; ומימי מוחמד ועלי עובר אותו עצם לאימאם של כל דור. האימאם הוא לפיכך בעל גשמות טהורה יותר מכל בני-האדם. יש בו כוחות רוחניים אלוהיים. הוא חופשי מנטיות רעות, ושכלו מוגן על-ידי

צורות קדושות. תורה זו חלה אצל יהודה הלוי על עם ישראל כולו מאז מעמד הר סיני. הוא האמין, כי הרוח האלוהית נתונה היתה בכל רור לאדם אחד, עד שהיא הקיפה את כל משפחת יעקב. הרעיון השיעי היה איפוא נפוץ מאוד. אצל השיעים בינם לבין עצמם אין הסכמה לגבי שורת האימאמים. בימינו רובם מאמינים, כי האימאם השנים-עשר, שמת בגיל שמונה, הוסיף לחיות, נעלם מעיני הבריות, במקום סתר, וכי הוא ישוב בקץ הימים לטהר את העולם מכל עוונותיו, ולכונן את מלכות השלום והצדק. כתות השיעים המאמינות בסדרות שונות של אימאמים, מאמינות רובן באימאם נסתר — הוא אחרון האימאמים, שישוב לכונן את מלכות ה'. אחד מענפי האיסלם השיעי, האיסמעילים, האמינו בראשית ימי הכת כי רשימת האימאמים הגלויים לעין נפסקת באימאם השביעי. אך הסיפורה שבע חלה אצלם לא רק על רשימת האימאמים אלא גם על ההאצלה שבאה מן האל, ומכאן ואילך נבנתה תיאולוגיה מיוחדת-במינה, ניאור-אפלטונית עמוקה.

הדבר נתן אותותיו אצל נתנאל בן פיומי. מצויים אצלו לא רק רעיונות נפוצים, כגון אלה הכתובים באנציקלופדיה של האחים הנאמנים (שנכתבה במאה העשירית ובה ניכרות השפעות ניאור-אפלטוניות וגם שיעיות), אלא גם דברים מתורת-הנסתר, מן התורות האזוטטריות, שלא נתגלו להמוני העם. הגישה לכתובים ממין זה, ואולי אף למסורות נסתרות שבעל-פה, תתכן רק בתקופה קצרה ובארצות שבהן שלטה האימפריה האיסמעילית היחידה, היא האימפריה הפאטימית; כיוון שהכתות השיעיות, שנרדפו על-ידי כל שאר המלכויות המוסלמיות, המשיכו את תלמודם במחתרת, אין זה מסתבר כי בדרך-כלל היתה ליהודי גישה אל תורותיהם. לא כן באימפריה הפאטימית. היא קמה בתוניסיה בשנת 909 (הזכרנו לעיל כי יצחק ישראלי היה רופאו של מייסד האימפריה, עוביאללה אל-מאהדי), כבשה את מצרים וגם ארצות אחרות ובתוכן את תימן. בשנת 1171 נפלה האימפריה הפאטימית בהתקפתו של צלאח אל-דין. הלה הריח את החליף הפאטימי האחרון, וכעבור זמן קצר נפלה לידיו גם תימן. נתנאל חי, כפי הנראה, באימפריה הפאטימית, ויש להניח שישב בתימן לפני שנת 1174. בכך עשויה למצוא את אישורה ההנחה כי הוא היה אביו של אותו יעקב, שאליו נשלחה איגרת תימן של הרמב"ם. רמז כרונולוגי נוסף ניתן בהתייחסותו לאבן גבירול וליהודה הלוי, אשר לדבריו 'כתבו בימינו'. מצוייה אצלו המובאה הבאה מאת אבן גבירול: 'ישמעאל הרג והרס במשך 559 שנה' (להגירה, לפי לוין; שהיא שנת 1165 לסה"נ).

ספרו של נתנאל הוא בן 7 פרקים (קפאח, עמ' ו-ז):

- | | |
|-------------------|-----------------|
| (1) היחוד | (5) הבטחון |
| (2) האדם עולם קטן | (6) מעלות המשיח |
| (3) חובת עבודת ה' | (7) העולם-הבא |
| (4) התשובה | |

העובדה שמספר הפרקים הוא שבעה אינה דבר שבמקרה. מספר זה ממלא תפקיד נכבד בתיאולוגיה של נתנאל בן פיומי. הספר פותח בפניה אל האל; ותאריזו כבר מגלים לנו טפח ממחשבתו: 'יתברך ה' אלהי ישראל, ראשון לפני ראשון, המסבב עלת העלות' (עמ' א).

יש כאן איפוא אלוהים ועוד ישות אחת: 'עלת העלות', לאמור סיבת הסיבות. על אלוהים אין לדעת מאומה ואין לומר מאומה. אפילו סיבת הסיבות, שהיא הנברא הראשון, לא תוכל לתפוס את מי שיצרה. אלוהים יצר את השכל, שהוא סיבת הסיבות, מעבר לזמן ולמקום. אין לתאר את פעולת הבריאה במלה 'סיבה', כי סיבה קשורה בתוצאות, ואילו אלוהים אינו קשור בעולם.

אלו הם איפוא היחסים בין אלוהים לבין אותו שכל, שממנו נאצל העולם? אין זה יחס של סיבה ומסוכב, כפי שאמרנו. נתנאל מתפלמס עם בחיי אבן פקודה, בעל חובות הלכבות, שזיהה את אלוהים עם סיבת הסיבות, בעוד שאצל נתנאל היא היא הנברא הראשון:

[ה]שכל, שהוא עלת העלות שיצרו הבורא ישתבח כחפצו ורצונו ומאמרו לא לשום דבר ולא בשום דבר (עמ' מה).

ועוד כותב נתנאל:

ראשית כל מה שהמציא הבורא יתברך ויתעלה הוא השכל הכלל שהוא מקור החיים... המצאו הבורא במאמרו ורצונו לא משום דבר ולא לשום דבר ולא עם שום דבר, ולא על ידי שום דבר אלא רצה יתעלה שיהיה והיה שכל מושלם... (עמ' ב).

בעבודת אלוהים אמיתית יש איזו תחושת-לב של היכולת לתפוס את אלוהים, ואפילו התארים שבפי הנביאים נאמרו מחוסר-ברירה ואינם יאים לאל 'הודאה בחוסר היכולת על היחוד היא היחוד'.

המחשבה האנושית מסוגלת להגיע עד השכל בלבד, שהוא הנברא הראשון המאחד בקרבו כמה תכונות שיש המייחסים אותן לאל. הוא מקור העולם, הוא שכל, משכיל ומושכל בעת ובעונה אחת. שכל זה הוא מושלם; ומן השמחה שבשלמות זו, שנתן לו האל, נאצלת הנשמה הכללית, השכל הוא כביכול האחד בסידרת המספרים, והנשמה היא מספר 2, כביכול.

בניגוד לבריאת האחד, שהיתה מחוץ לזמן ולמקום, והוא האור שעליו נאמר 'יהי אור', נאצלת הנשמה הכללית בזמן ובמקום. השכל קרוי גם 'תורה' ו'חכמה' ('ה' קנני ראשית דרכו', משלי ח כב), והנברא השני — הנשמה הכללית — קרויה גן-עדן. נתנאל מביא את המאמר התלמודי:

החכמים אמרו על פי המסורת האמיתית: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ותשובה ושמו של המלך המשיח ומקום המקדש (עמ' ג).

ויש חכמים האומרים, כי עשרה שכלים נפרדים נאצלים מן השכל; הם מסתמכים על הפסוק 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. אך נתנאל מונה שבעה, לפי שבעת הגלגלים. גלגלים אלה עשויים חומר וצורה. הם נאצלים מן הנפש הכללית, הנאצלת מן השכל. כשם שהשכל, המשכיל את מהותו, מאציל את הנפש הכללית, כך הנפש, כרצותה לחקות את השכל, מאצילה את הגלגל השמימי. הנפש היא כפולה, כביכול: בחלקה הנעלה היא מתקרבת אל השכל ומקבלת ממנו את השלמויות, ובחלקה הנעלה-פחות היא מעבירה לאשר מתחתיה את האור, התנועה וכו', בדומה לשמש המאירה בקרניה את הירח. עם תנועת הגלגלים מתערבבים ומתרכבים ארבעת היסודות, וכך נוצרים כל היצורים שבעולם-הזה.

תערוכת היסודות יוצרת חמישה סדרים: הדומם, הצמחי, החי, האדם והנפש. חמשת הסוגים מוגבלים ומוגדרים; ואף-על-פי-כן הדרגה העליונה של כל סוג מתקרבת מאוד אל הדרגה התחתונה של הסוג שמעליה:

ועשה ישתבח מן הדוממים הקפואים מין נכבד והם האבנים הטובות בהחלט, ומן הדוממים הניתכים מין נכבד והוא קוזה בהחלט, והוא קרוב ביחס אל הצומח לפי שהוא צומח כמוהו, ועשה מן הצומח, מין נכבד והוא התמר לפי שהוא קרוב ביחס אל החי לפי שהנקה פורה מן הזכר ואם לא אינו עושה פרי, ואם נחתך ראש התמר ימות כמו החי, ועשה ישתבח כעין זה כבעלי החיים נברא הדומה לבריאת האדם והוא הקוף, ויש בסוס רגש שאינו בזולתו מבעלי החיים, וגם בפיל כשרון להתאלף מה שאין בזולתו מבעלי החיים. וכל אלו למטה ממעלת האדם (עמ' נד-נה).

תערוכת זו נוצרת, כאמור, עם תנועת הגלגלים שמספרם 7, ובתוספת גלגל שמיני המכיל את שנים-עשר המזלות. נתנאל הוא חסיד נלהב של האסטרולוגיה, והוא מרבה לדרוש בשני המספרים '7' ו'12':

ונזכיר מזה כאן מעט כדי שתדע ששבעת הכוכבים וי"ב המזלות הם יסוד הכחות ועליהם רמז כל נביא ובעל תורה, והנה שהם יסוד העולם הרי כמו שאתה רואה ששבעת הכוכבים אשר מיוחד לכל כוכב מהם גלגל, וי"ב המזלות המיוחד להם גלגל אחד הרי הכל תשעה עשר, יסוד הזמן והמקום (עמ' כה).

הקבלה בין האדם לעולם הוא מוצא בכל המספרים, אך משמעות מיוחדת ועשירה נודעת למספרים 7, 12 ו-19, וזאת לא רק בדת היהודית (19 הברכות בתפילת העמידה), אלא גם אצל הערבים. נתנאל מפרש את הסורה הראשונה שבקוראן — כשלעצמו דבר מתמיה בחיבור תיאולוגי יהודי; אך גם בכך הוא מגלה מה רבה אצלו השפעתן של התורות המוסלמיות:

יש להם עניינים בכתבם ואופן כתיבתם הרומז בכך לחכמת השבעה והי"ב שהם עיקרי הנבואים ויסודות הנמצאים, ואם נתקרב זה לאדם וידע אותו וייחד ורומם אז ראוי להכנס לגן עדן ויגיע אל הטוב התמיד. אבל מה שמיוחד למלים האלה מנין אותות 'לא אלה אלא אלה' י"ב, ומספר חלקיהם בכתיבתם שבע הרי י"ט והוא שתיבת 'לא' חלק, ו'אלה' שני חלקים ו'אלא' שני חלקים, ו'אללה' שני חלקים הרי נוספו שבע (עמ' לא-לב).

הקוראן, בדומה למקרא, מלא רמזים מדעיים ופילוסופיים, שהחכם מסוגל לגלותם, בעוד שעם-הארץ נבצר ממנו למצאם. נתנאל עומד על טיבו הנסתר, האזוטרי, של מדע זה המתגלה רק לאנשים הראויים לו. הבריות, פשוטי העם, צריכים להישאר בבורותם. את הנבואה וההתגלות מציג נתנאל כתופעות טבעיות לחלוטין. הזרם האלוהי, אשר מקורו בשכל הולך ומתערפל ככל שהוא מתרחק ממנו, הוליד את עולם הטבע. אך אלוהים בחכמתו רצה לפתוח לנפשות בני-האדם פתח להשתחרר מכלאן בעולם ההתהוות והכליון. מכאן ההתגלות; היא נובעת מעולם הקדושה, והיא הנפש הכללית המופיעה באמצעות אדם מיוחד, שנפשו טהורה לחלוטין ומרוחקת מזוהמת העולם-הזה. בזכות ההתגלות מסוגל הנביא להגיד עתידות, לעשות נסים, להפר עצת רשעים ולתת פרס לצדיקים. ותכלית הנבואה היא להציל את האדם מעולם של 'הווייה והפסד'. מי שמתמרד נגד הנביא אינו מטהר את נפשו והיא נשארת כלואה בעולם:

וכאשר היה הקבר כך ניצלו מנפשות בני אדם בזמן הנביאים ע"ה מי שניצלו ונשאר מי שנשאר. ומחסידי הבורא ישתבח וטובו שהוא כבר הבטיח על ידיהם בהקמת האדם הנכבד באחרית הימים להצלת שאר העולם ולפלטם כדרך שהציל את מי שהציל בזמנים החולפים ודורות הקדמונים, ותהיה אז טובתו שלמה וברכתו ישתבח כללית, ותושג העלה על ידי העלול כדרך שמכיר התלמיד את רבו. ותתגלה אז החכמה שהיתה נעלמת בזמן אותם הנביאים הקדמונים ויתגלו אותם המדעים הנסתרים (עמ' קה).

לפי המלים 'ותתגלה אז החכמה' וגו' דומה שנתנאל סבור היה כי המובן הנסתר, המדע האמיתי, לא יושג בשלמותו אלא בקץ הימים.

כאשר נתנאל אומר 'הנביאים הקדמונים' — למי כוונתו? האם רק למשה או גם למייסדי-דתות אחרים? נזכור-נא שבעיני החובות החיצוניות הן המצוות שניתנו בהתגלות על-ידי הנביאים, ואילו חובות הלכות הן שכליות בלבד, ולפיכך משותפות לכל בני-האדם. מכאן הויכוח עם שאר הדתות. אנו יודעים, כי נעשה אז ניסיון נמרץ להעביר את היהודים אל דת האיסלם. התנהלו ויכוחים דתיים רבים, ולעתים הם נערכו בפומבי. היהודים שדבקו באמונתם עמדו פנים אל פנים מול הטענות המוסלמיות, ובעיקר ניטל עליהם להוכיח כי התורה לא נתבטלה על-ידי הקוראן. הפרק השישי של **גן השכלים** עוסק בעניין זה בפרטות. וזו תשובתו של נתנאל: תורתנו האלוהית לעולם לא תבוטל, לא תתוקן ולא תשונה מאיזו בחינה שהיא. אמנם, נביאים נשלחו אל בני-האדם בכל הזמנים, כי הזרם האלוהי הוא נצחי; וטיבו של הנביא תלוי רק ביחידים, המסוגלים או אינם מסוגלים לקלוט את הזרם:

דע אחי שאין מן הנמנע שהי' יתברך ויתעלה ישלח לעולמו את מי שירצה מתי שירצה, לפי ששפע עולם הקדושה תמיד בלתי פוסק, והחומר הנכבד מן העולם העדין אל העולם הכבד מתמיד להצלת הנפשות מים ההיולי ועולם הטבע מלהשמד באבדון ואש גהינום, והוא ישתבח כבר שלח אל האומות נביאים מלפני מתן תורה כמו שאמרו חכמים ז"ל שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם קודם מתן תורה ואלו הן לָקֵן יתרו ובלעם איזוב ואלפיז ובלדר וצופר ואין מן הנמנע שישלח אליהם מי שירצה אחרי נתינתה כדי שלא ישאר העולם בלי אמונה, וכבר אמרו הנביאים שהוא ישתבח ייעבד ממזרח שמש ועד מבואו אצל העמים שנאמר כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים וכו'. ואמר פי לי תכרע כל בָּרֵךְ תִּשְׁבַּע כל לשון, אלא שהוא ישתבח בחרנו וכבדנו מכל העמים לא בגלל צדקתנו שקדמה אלא מחסדי ה' על אבותינו אברהם יצחק ויעקב שנאמר לא מרַבְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים חֶשֶׁק ה' בְּכֶם וַיִּבְחַר בְּכֶם כִּי אַתֶּם הַמְּעַט מִכָּל הָעַמִּים כִּי מֵאַהֲבַת ה' אֶתְכֶם וּמִשְׁמְרוֹ אֶת הַשְּׁבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם וכו' (עמ' קיד-קטו).

וכן אם יטענו עלינו הנכחניים אשר לא מבני אמונתינו שתורתנו הוחלפה, נענה להם תשובה משתיקה, מה תאמרו במה שבא על ידי משה הנביא ע"ה האם הוא סכלות או חכמה, ובנדאי שלא יוכלו לומר סכלות כי אם חכמה, והנה מספיקה להם תשובה זו שהחכמה לא תשתנה ולא תומר ולא תוחלף ולא תתחלף וחלילה לה' ישתבח שיצוה צווי על ידי נביא באותות ומופתים ונפלאות ושנויי טבע בשמים ובארץ ואחר כך ימלך ויחליף אותו ויבטלנו, אלא הוא ישתבח אפשר שיוסיף לצוות למי שירצה וישלח את מי שירצה אל מי שירצה כִּינן שְׁכָל הָעוֹלָמוֹת שְׁלוֹ וְקִינְנוּ, והראיה שהוא ישתבח שְׁלַח אֶל כָּל עַם שְׁלִיחַ בְּלִשׁוֹנָם אִמְרוּ בְּסֵפֶר הַקְּרָאן' ולא שלחנו שליח אלא בלשון עמו, ואלו היה שלוח אלינו לא היה אומר לו אתה מן הנשלחים להזהיר עם שלא הוזהרו אבותיהם. וכונתו העם שהיו עובדי אלילים ופסלים, אבל אנחנו הרי

לא פסקו מאבותינו אזהרות המזהירים כל הדורות, וכן לא פסקו מהם השליחים, והרי היתה שליחותו לעם שלא הוזהרו אבותיהם ואין להם תורה שיוכשרו בה, ולפיכך הכשירים אל תורתו כִּיֵּן שהם זקוקים לה, אבל זולתם הרי יש לו משהו שיוכר בו, ואין ראוי לשום אדם להתנגד לשאר האומות כִּיֵּן שדינם ועונשם הוא בידי זולתינו, ישתבח ויתעלה (עמ' קב-קכא).

ובכן, לכל עם נביא משלו, שנשלח במיוחד להנבא בלשונו. נתנאל מוכיח את הדבר על סמך הכתוב במקרא וגם על סמך סורות מן הקוראן. ברור כי היהודים נאלצו לנהוג בתבונה, כדי לא לפגוע ברגשות המוסלמים; עם זאת, ברור כי לדעת נתנאל לא היה מוחמד נביא־שקר, ואין כאן זהירות של לשון בלבד. ואכן, לא רק במובאות האיטלמיות, שהוא מביא בקביעות, אלא גם במגמה האוניברסלית של הגותו רואה נתנאל בהתגלות דבר טבעי לחלוטין: אלוהים מאציל לנצח את טובו ושלמותו על הנפש הכללית, והיא המאצילה תמיד את השפע האלוהי על החכמים המסוגלים לקבלו; ועם מקבל מידם התגלות זו, כי כל עם זכאי להיגאל. טענה יחידה כפי נתנאל בזכות התורה — שהיא ניתנה לעם ישראל והיא מושלמת, ומשום כך לא תוכל להתבטל, כי אלוהים אינו חוזר בו. ליהודים התורה היא אפוא בחזקת חוק בליעבור, עד לביאת המשיח. הקוראן נשלח באמצעות מוחמד אל עם, שהיה אז עובד־אלילים. הוא לא נתכוון ליהודים, שהרי הם כבר זכו בהתגלות, כלומר לפניהם כבר פתוחה היתה הדרך אל המטרה העליונה — להשתחרר מכלא החומר ולהוושע. ההתגלויות משתנות מעם לעם, כי אלוהים בחכמתו יודע את טיבו המיוחד של כל עם; ובדומה לרופא משובח, הרוקח את תרופותיו לכל חולה בנפרד, כך נותן האל לכל עם את החוקים היאים לו. ברור אפוא כי סובלנות דתית זו, שהיא יוצאת־דופן בימי־הכינויים, ואך לעתים היא מופיעה אצל פילוסופים, לא נועדה להגן על העם היהודי מפני פיתוי ההמרה. אדרבה: אם אמנם אין כל הבדל מהותי בין הדתות למיניהן, קשה עוד יותר ההחלטה הנחושה להשאר יהודי בכל מחיר מול רדיפות המוסלמים. אין ספק כי נתנאל עצמו לא חטא מעולם בהפרת אמונים לישראל. אך יתכן כי משנתו היתה אמתלה להמרת־דת אצל יהודים אחרים.

יהודה בן נסים אבן מלכה

יהודה אבן מלכה היה פילוסוף אשר חי במרוקו במאה הי"ג או הי"ד (הוא נזכר אצל יצחק מעכו, שנולד בשנת 1270). חיבוריו הכתובים ערבית, נמצאים אמנם רק בכתב־יד, אך כדאי לעמוד עליהם בקצרה. מצויים אצלו כמה רעיונות המושפעים כנראה מן האנציקלופדיה של האחים הנאמנים, שאותה הזכרנו אצל נתנאל בן פיומי. יש דמיון

בין ההגות של נתנאל ויהודה, אך קשה להניח שהאחד השפיע במישרין על האחר. מסתבר, ששניהם שאבו מאותו סוג של כתבים. בדומה לנתנאל, עומד גם יהודה אבן מלכה על כך שאין אפשרות להכיר או לתפוס את האל. אלוהים נתפס רק על-ידי עצמו. קביעה כלשהי ביחס לאל הריהי כבר בגדר הגשמה, כלומר ציור דמות-הגוף. אפילו הנאצל הראשון, השכל, אינו יכול להכיר את אלוהים, והיחס של סיבה ומסובב איננו חל עליו. יצור ראשון זה מקבל מאלוהים את שלמותו ואת נצחיותו, וממנו נברא העולם. רק החכם יודע שאלוהים איננו נמצא בקשר-מישרין אל העולם; ואפילו בתורה, במסורת הרבנית ובקבלה יחסו לו 'שמות' המציינים, לאמיתו של דבר, את השכל.

חיבוריו של יהודה אבן מלכה הם:

(1) **אונס אל גריב** — נחמתו של הגולה, כלומר תנחומים לנפש אשר הורחקה ממקורה השמימי והיא כלואה בעבותות החומר.

(2) פירוש ל-51 הפרקים הראשונים של פרקי ר' אליעזר.

(3) פירוש לעשר הספירות של הקבלה.

מעניין במיוחד הוא הפירוש הפילוסופי לדברים המקודשים במסורת, פירוש דומה לשל נתנאל אל-פיומי. עקידת יצחק, למשל, מסמלת את החיפוש אחר הידיעה, התאחדות הנפש עם השכל הפועל.

אך מבנה העולם מסתבך אצלו יותר, כי ביחסים בין הדברים הנאצלים מן השכל נכנסים סימני מין: השכל הפועל, הזכרי, הוא בן-זוג לנפש, והיא סבילה ונקבית. מזוג ראשון זה נולד החומר הראשון, והוא ממין זכר. הוא מתאחד עם נקבה, שזוהתה אינה מפורשת. אותו זוג מוליד את הצורה, ממין זכר, המתאחדת עם החומר הנקבי. משלושת הזוגות הללו נולד העולם החומרי כולו. עשרת הגלגלים מושלים בעולם, שבו נוצרים מתערובת ארבעת היסודות כל הגופים הקיימים. אך הנפש, כשהיא ניתקת מעולם הגוף, מסוגלת להגיע אל המדע ולהתאחד על-ידי כך עם כוחות הכוכבים.

בהגותו של יהודה בן נסים אבן מלכה בולטים —

(1) דִּטְרַמִּינִיזִם כמעט מוחלט כאמצעות הכוכבים.

(2) הדגשת עליונות הפילוסופים על הנביאים, ועליונות הפילוסופיה על דתות ההתגלות.

(3) ההכרח לנהוג זהירות בגילוי האמיתות.

תורת-הסוד של הקבלה משתנית כדברי יהודה בן נסים שינוי מוחלט. שוב אין היא עוסקת בחיים הפנימיים של האלוהות, אלא במעין אֶרִית־מְטִיקָה של הגלגלים. ואלוהים, שאינו ניתן להכרה, הוא, לאמיתו של דבר, מנותק לגמרי מן העולם.

עם זאת, הפילוסופיה של יהודה בן נסים אבן מלכה נעוצה בשורשים קדומים מאוד. הוא אינו מזכיר שום פילוסוף אריסטוטלי ומן הקבלה רק את ספר הבהיר. אולי הוא חי במאה הי"ג, ולא במאה הי"ד, בסביבה שלתוכה לא חדרו עדיין הפירושים החדשים

לאריסטו אשר הטביעו את חותמם על תולדות הפילוסופיה היהודית כולה מאז ואילך (ראה: פרק שישי ואילך).

אבו-אל-ברכאת אל בגדאדי

חיבת אללה עלי אבן מלכה אבו-אל-ברכאת (נתנאל) אל בגדאדי, שלשם קיצור נכנהו אבו-אל-ברכאת, חי בבגדאד במחצית השנייה של המאה הי"א ובמחצית הראשונה של המאה הי"ב. הוא היה רופא בחצר החליף אל-מוסתנג'יד (1160–1170), והגיע לזיקנה מופלגת. עוד בחייו יצא שמו לפניו, וכינוהו 'יחיד בדורו'. בזקנתו המיר את דתו והתאסלם. דומה כי בשנת 1143 עודנו היה יהודי; כי תלמידו, בנו של אברהם אבן עזרא, הקדיש לו שיר. מסתבר כי בשל התאסלמותו לא הרבו להביא מדבריו בפילוסופיה היהודית, אף-על-פי שראוי לשים לב לקירבה בין כמה מרעיונותיו לאלו של אברהם בר חייה ושל קרשקש. לעומת זאת מובאים רבים מדבריו בפילוסופיה הערבית, שבה נשכח, כנראה, מקורו היהודי. בעיקר ניכרת השפעתו על הפילוסוף הערבי הידוע פאחר אל-דין אל-ראזי מן המאה הי"ב.

בקשר לסיבות שהניעו את אבו-אל-ברכאת להמיר את דתו מזכירים כותבי תולדות-חייו פרשיות שונות: מעשה בגאווה שנפגעה; הפחד שתקפו לאחר מותה של אשת השולטן מחמוד, שנפטרה מן העולם למרות טיפולו בה; הפחד שיוציאוהו להורג לאחר שנאסר. סיפורי רכילות אלה לא זו כלבר שהם סותרים זה את זה, הם גם אינם מתקבלים על הדעת. יתכן שאת שורשי החלטתו יש לבקש בעצם הגותו.

נשתמרו שני חיבורים פילוסופיים משל אבו-אל-ברכאת. האחד הוא פירוש לקהלת, רובו עודנו בכתב-יד; הוא נכתב כשהיה עדיין יהודי. האחר – יצירה פילוסופית בשלושה חלקים, ספר על מה שלובן במחשבה עצמאית (כתאב אל-מועתבר; מהדורת חיידראבאד, משנת 1357/8 להגירה), שנכתבה, כנראה, גם היא בעודו יהודי. יתכן שחיבר גם דקדוק עברי בשפה הערבית וכן כמה חיבורים ברפואה וברוקחות. אפילו השם של יצירתו מעיד על השיטה המיוחדת לאבו-אל-ברכאת: שיטת ההגות האישית הבלתי-תלויה. דבר זה יוצא-דופן בימי-הביניים, ומשום כך מקורי מאוד. כי, כפי שאמרנו לעיל, במבוא, אותה הפילוסופיה לא העיזה בדרך-כלל לחרוג ממתן פירושים ליצירות-ההגות היווניות. אמנם, לפירושים אלה היו הפילוסופים מכניסים לעתים את דיעותיהם, אך תמיד תוך התייחסות לבעלי-הסמכא הקדומים. אצל אבו-אל-ברכאת אין הדבר כן. במבוא הוא מסביר כיצד הוא תופס את ההיסטוריה ומדוע הוא נזקק למחשבה אישית משלו. הפילוסופים הקדמונים הורו את תורתם בעל-פה, ולא על-ידי כתיבה וקריאה. כך יכלו לבחור להם את תלמידיהם, ואף לסגל את הוראתם לכשרונותיהם ולידיעותיהם של אותם התלמידים. הנבערים-מדעת, ואפילו בעלי

כשרון מסויים שלא הגיעו לדרגת ההתפתחות הרוחנית הנאותה, לא ניתנה להם דריסת-רגל באותו מדע. בימים ההם היה רב מספרם של המורים והתלמידים; הם חיו שנים רבות, והמדע נמסר בכללותו ובשלמותו. כאשר הצטמצם מספר החוקרים, ותקופת החיים נתקצרה, התחיל המדע להעלם; ואנשי-המדע החלו כותבים ספרים כדי לשמר את המדע. אך הם רצו שרק בעלי רמה רוחנית נאותה יבינו את הכתוב. לפיכך נקטו לשון מעורפלת ולשון רמזים. אך כיוון שמספר החכמים הוסיף להצטמצם, החלו חכמי הדורות הבאים לכתוב פירושים, תוך ליבון הרמזים וכירורם. עדי-מהרה נכתבו ספרי פילוסופיה לא רק בידי המסוגלים לכך אלא גם בידי אנשים חסרי-כשרון, עדי-כך שדברי האנשים המוכשרים ובני-המעלה נפגמו על-ידי פירושיהם של הבורים וחסרי-הדעת. כאשר רצה להתוודע אל הפילוסופיה, מספר אבו-אל-ברכאת, עיין הן בדברי הפילוסופים הקדמונים והן בדברי האחרונים, אך לא השכיל מהם הרבה. כך ניסה גם לקרוא ב'ספר הגדול של המציאות'. לעתים הסכים בלבו לדברי הקדמונים, ולעתים לא הסכים. את מחשבותיו העלה על הכתב; אולם לא היה בדעתו לפרסמן ברבים מחשש שיקראו בהם הבורים. אך לפי בקשת כמה אנשים וכן מחשש שמא יאבדו ידיעותיו המדעיות, החליט לצרפם לספר שיכיל את כל הקיים, כלומר את הפיסיקה והמטפיסיקה:

קראתי לו **כתאב אל-מועתבר**, כי נתתי בו מה שהכרתי (בשכלי שלי), וביססתיו על שיקול אישי, שאומת והושלם על-ידי התבוננות [מחקר]. לא כתבתי דבר שלא הבנתיו, ולא קיבלתי מאומה ללא התבוננות והרהורים אישיים. כאשר אימצתי דיעות או תורות מסויימות, לא הונחיתי על-ידי הרצון להמצא מסכים עם השמות הגדולים בשל גדולתם, או לדחות את הקטנים בשל קטנותם. מטרתי היתה האמת, ומשום כך אין זה אלא מקרה אם דיעותי מתאימות או אינן מתאימות [לדעת זולתין] (*Nouvelles études*, עמ' 12).

בפירושו ל**קהלת** משווה אבו-אל-ברכאת את ימיהקדם לתקופתו, וברור שאין הוא רואה בימיהקדם את תורה-הזהב. צריך לקרוא בהסתייגות — אומר הוא — את הסיפורים המופלאים על הקדמונים המושלמים. הקטע שנביא להלן, מן המעטים שתורגמו מערבית, נושבת בו רוח מודרנית למדי, ויש בו משום אישור נוסף לגישתו הביקורתית של אבו-אל-ברכאת.

הנכערים מדעת בוכים על זמנם ומשבחים את הימים שעברו, וזאת רק מפני שספרי ההיסטוריה והמסורות מוסרים את הטוב, היפה והמופלא ביותר ועוברים בשתיקה על השאר שאין בו תועלת לשומע בשומעו [אותו].
והוא אומר: אל תאמר בשבחו של מה שעבר: היה כך וכך, לגבי היות הימים ההם



מן האווירה התרבותית בימי אבו-אל-ברכאת: שיירת עולי רגל. מתוך מקאמה של חרירי, בגדאד, שנת 1237

והזמן שהוא עדיף, שכן זאת אמירה שאינה נובעת אצלך מחכמה שמעית או עיונית. אשר ל[חכמה] השמעית, הרי זאת [כך] משום שאתה אומר זאת מפני ששמעת על טוב הנקי מרע. אלא שזאת בהיגרו של המודיע בלבד ולא במציאות, שהיו בה הטוב הזה הנזכר בהרבה רעות.

אשר לחכמה העיונית, דע שבזמן תבוא מלכות [אחת] אחרי [מלכות] אחרת. ויחס הדורות זה אל זה מבחינת המשובח והגרוע והבינוני [שבהם] הוא כיחס האנשים זה אל זה בכל זמן [מבחינת היותם] טובים או רעים או בינוניים. וכפי שאין הטוב שייך באופן כולל לכל איש בזמן, כך אין הוא שייך באופן כולל לכל דור בזמן, אלא ה[מצב]

הוא כמות שהוא עכשיו ולפי דוגמתו. והרי הסיבות הספורות להוויות הטבע הן ידועות ומוגדרות.

בהמשך דבריו מתייחס אבו־אל־ברכאת להשפעות של כוכבי־הלכת השונים בכל דור ודור. ואחרי־כן הוא ממשיך ואומר:

אולם הסיבות נוהגות בתנועות וכן [השתלשלות] הסיבות בגזירה ובקביעה [האלוהית] לפי נוהג ההשפעות והבחירות האחרות. הוא אומר: כי לא מחכמה שאלת על זה; הוא אומר: השאלה הזאת [לא] [שאלת] אותה [אלא] בגלל מיעוט ידיעתך והתבוננותך בסיבות והמסובכים וההשפעות והמושפעים, כפי שאמר אבו־אל־עלא אל־תנוכי [אל־מערי] בשירו: 'מי שנלהב מהזהב או התנסה בזיחות רוח אין לבטוח במעשיו, אם הוא הועבר על דעתו. בני האדם [אינם אלא] כבני אדם והימים הם אחידים, גורל [דומה] לגורל, והעולם הזה שייך למנצח'. אך אין גורל דומה לגורל ואין הימים אחידים, אלא שהדיבור השירי הוא בעל מושכות ארוכות ואין רסנו מהודק, [בניגוד] לדיבור העיוני. האמת אינה אלא [בהנחת] הקירבה ולא [בהנחת] השוויון. וקירבה זו תגדל ותפחת. ואין בזה [דבר] שהידיעות עליו לא הגיעו אליך ושהמסורות לא הפנו את תשומת לבך עליו (לחקר פירושו של אבו־אל־ברכאת אל בגדאדי על ספר קהלת, עמ' 207–208).

לאור שיקולים אלה אפשר היה להניח כי אבו־אל־ברכאת מבקש רק למצוא את הפילוסופיה המושלמת, כפי שהיתה בימי הקדמונים. לאמיתו של דבר סומך הוא יותר על הרהוריו האישיים שלו, לאחר שבדק את התורות הפילוסופיות לפי אותו ספק מתודי אשר הנחה את דיקארט. בימיו שלטה הפילוסופיה של אבן סינא, וספרו של אבו־אל־ברכאת הולך במידה מסויימת בעקבות ספרו החשוב ביותר של אבן סינא **ניתאב שיפא אל־נפס (ספר רפואת הנפש)**. רבות מדיעותיו הוא מקבל, ויש מהן שהוא דוחה, נתוכן מן החשובות ביותר; כי הוא בוחן את כולן לאור שיקולו האישי. אין פירוש הדבר שאבו־אל־ברכאת אינו נזקק לתורות זולתו, בין עתיקות ובין בנות־זמנו. הוא מאמץ לו, למשל, כמה מושגים ניא־אפלטוניים, ומושגים אחרים הוא שואל מן הפלאם. אך היו לו רעיונות אישיים לחלוטין.

לא תמיד יש תיאום הגיוני בין רעיונותיו שלו לבין מה שקיבל מזולתו; לעתים הם רק ערוכים זה כנגד זה. לפנינו איפוא משנה פילוסופית שאינה תמיד סדורה ובנויה כהלכה.

כדי להסביר את מחשבתו של אבו־אל־ברכאת, יש לפתוח אולי במחקריו על נפש האדם. שכן אצלו התודעה היא אֶמת־מידה להנחות פיסיות ומְטפיסיות רבות. קודם־כל עומד אבו־אל־ברכאת על העובדה שבני־האדם חושבים שיש להם נפש,

וכי נפש זו מפעילה את הגוף. הוא קובע, בעקבות אבן סינא, שהנפש אינה אלא יתודעה עצמית; תחושת האדם את עצמו, המהות. ידיעה זו של ה'אני', זהות האדם עם נפשו, קודמת לכל ידיעה אחרת, ואינה תלויה בנתוני החושים, ובמידה מסויימת אף לא בגוף עצמו. שכן אדם קיטע יש לו אותה תחושת זהות ככל אדם אחר, כפי שכותב פינס בהרצאותיו; והדברים מסכמים את משנתו של אבן סינא ואת משנתו של אבו-אל-ברכאת, כי בעניין זה הוא קיבל את דעת קודמו:

נניח, שנברא אדם, שיש לו כל הכושר הרוחני והנפשי, ונמצא מרחף באוויר ואינו רואה את העולם החיצוני ואינו נמצא במגע עם העולם החיצוני, וגם אבריו — אין להם מגע זה עם זה (והוא נברא לא כתינוק, אלא כאדם!). והנה על אף זה, שאין לו שום מגע עם העולם החיצוני, הנחתו של אבן-סינא היא, שיידע באופן אוידינטי שהאני שלו קיים, ולא על סמך תחושה של הגוף שלו. ואם כן יש לאדם ידיעה אוידינטית (אִפְרִיורִי) שהוא קיים. שהאני שלו קיים, וכאן זיהוי נפש האדם עם ה'אני' שלו. תורת-התודעה קיימת במידת-מה אצל הפילוסופים היווניים: 'אני יודע שאני קיים', 'אני יודע שאני יודע' — אך בפילוסופיה היוונית אין לה אותו מקום מרכזי שרכשה לה בפילוסופיה האירופאית, מימיו של דיקרט, אבל היה לה מקום בהגותו של אבן-סינא בימי הביניים, אצל הנוצרים שאבן סינא השפיע עליהם ואצל אוגוסטינוס (שקדם לאבן סינא, אך כתב לטינית, וברור שלא השפיע על אבן סינא). יש אפוא לאדם ידיעה אוידינטית, שה'אני', שהוא הנפש שלו, קיים, ויש לו ידיעה אוידינטית, שיודע הוא ומשכיל משהו, ויודע הוא שיודע הוא ומשכיל והידיעה הזאת היא בלתי-אמצעית. בעוד שדברים אחרים האדם יודע באמצעות אורגנים שונים, למשל, הוא רואה דברים באמצעות העין ובכוחה וכיו"ב, והרי הוא יודע שהוא קיים, ויודע שהוא יודע זאת, לא באמצעותו של איזה שהוא גורם (הרצאות, עמ' 85).

תפיסה זו של עצמו איננה שמורה לחכמים בלבד, ואין היא נרכשת בדרך ההיגיון; זאת ידיעה בלתי-אמצעית, אִפְרִיורִית, הכרה יציבה ובטוחה. הרעיון, כאמור, כבר נמצא אצל אבן סינא, אך הלה לא הסיק ממנו את כל המסקנות. שכן, אם האדם תופס שהוא ונפשו חד הם, הרי הפעילויות השונות של הנפש אין הן אלא הנפש עצמה. הפסיכולוגיה המסורתית היתה מחלקת את הנפש לכוחות, נכון יותר, לנפשות נבדלות. חלוקה זו מצויה הן אצל הפילוסופים האריסטוטליים, שבהם נעסוק בפרק הבא, והן אצל הפילוסופים הניאוראפלטוניים שכבר הכרנו. הנפש מחולקת לשלוש נפשות. האחת היא — הצמחית, המשותפת לנו, לצמחים ולחיות; ואף היא מתחלקת לארבע:

בחלקי הנפש: החלק הזן — ממנו: הכח המושך והמחזיק והמעכל והרוחה למותרות, והמגדל; והמוליד בדומה וכי, והמרגיש, והקדמה והמעורר (לפי הרמב"ם בשמונה פרקים).

לאחר שסקר אבו־אל־ברכאת את הנימוקים בזכות חלוקה זו של הנפש לכוחות שונים, הריהו דוחה אותן. הוא מביא נימוקים מן הפילוסופיה בת־זמנו, וכן הוכחה ממין אחר לגמרי הנראית לו ניצחת: כאשר אנו רואים, שומעים, חושבים — יש בנו ודאות, שאנו יצור אחד שאין בו ריבוי:

די לנו אם נקבע שיש לנו בעצמנו תחושה ודאית, המלמדת אותנו שכל אחד מאתנו, שהוא אחד, הוא גם אותו אחד עצמו הרואה ושומע, חושב ומהרהר, שומר בזכרונו ונוכר, משתוקק ומואס, שבע־רצון או כועס. ועצמיותו והוויתו נשארים יחידים וזהים בכל הפעולות, ואין בהם אחר אלא הם עצמם (Cunscience de soi, p. 67).

חשובות המסקנות הנובעות מאחדות הנפש, זו שאנו מודעים לה בוודאות, ובמיוחד המסקנות הבאות:

(1) לתפיסה החושית יש למצוא הסבר אחר, שונה מן הקצה אל הקצה לעומת ההסברים המקובלים עד אז;

(2) הדבר מניע את אבו־אל־ברכאת לתיאוריה של המודע והלא־מודע, או ביתר דיוק של תשומת־לב ואי־תשומת־לב, שמובנה קרוב מאוד למוכן המקובל בימינו;

(3) מתבטלת האבחנה בין נפש לשכל.
נתבונן־נא עתה במסקנות אלו מקרוב:

(1) התפיסה החושית מעוררת בעיה שלא נפתרה עד היום: בעיית היחס בין העולם הנתפס בחושים לבין התמונה המצטיירת אצלנו. נפנה, למשל, אל התפיסה החזותית. מהו התהליך המצמצם נוף מסויים ומעבירו אל רוחנו, במעין תצלום שכל פרטיו, אף הטפלים ביותר, נשארים חרותים בזכרונו, גם לאחר שנעלם המראה עצמו? בימי אבו־אל־ברכאת ניסו לפתור שאלה זאת בשתי תיאוריות.

האחת הניחה, כי ממושא־הראייה נאצלות דמויות חומריות, המציירות אותו; והתפיסה נוצרת, שעה שדמויות אלה נטבעות בכלי־הראייה של הגוף. ודמות חומרית זו היוצאת מן החפץ ונטבעת באישון, או ברוחות החומריות הנמצאות בעין, מעוררת לדעת אבו־אל־ברכאת בעיה שאין לה פתרון. שהרי כיצד תיחרת באישון־עיניו של אדם דמותו של הר גדול? ההבדל בגודל רב מדי! ניתוחו של אבו־אל־ברכאת בעניין זה מפורט ומדויק יותר משינסחנו כאן במלים ספורות, אך לא נוכל להכנס לפרטיו. די אם נאמר כי הנימוק העיקרי שלו נגד תיאוריה אריסטוטלית זו של הראייה היא העובדה שהיא נוקטת לדמויות חומריות.

התיאוריה האחרת גורסת, כי מקור הראייה הוא באלומת קרניים המתפשטות מתוך אישוננו של הרואה. ברם, אומר אבו־אל־ברכאת, אם הקרניים הן התופסות את התמונה, שוב אין זה האדם הרואה עצמו, אלא משהו אחר; והרי אנו יודעים היטב, כי האדם הוא התופס, והוא תופס את תמונת החפץ במקום המצאו של החפץ, אם הוא

קרוב ואם רחוק. לאמיתו של דבר, האדם רואה באמצעות העין, אבל לא העין עצמה היא הרואה. הוא הדין בשאר החושים, שהם כולם אמצעים לאדם, כלומר לנפש, שבעזרתם הוא תופס את העולם החיצוני. אך אין באדם חלוקה פנימית. הוא עצמו רואה, מריח, שומע, ובעת ובעונה אחת גם חושב או זוכר.

(2) עם זאת, אין הנפש של האדם, המצויה בתוך הגוף הסופי, תופסת אלא חלק קטן מן התופעות המתרחשות בעולם. יתר-על-כן, תודעת האדם אף איננה מקיפה את כל התנועות והפעולות של הנפש עצמה. לפיכך, כאשר הנפש מניעה את הגוף, אין היא יודעת, אלו עצבים היא מניעה או אלו שרירים היא מפעילה; ואף-על-פי-כן געשית התנועה לפי רצון הנפש. פירוש הדבר, לדעת אבן-אל-ברכאת, שקיימת קבוצה שלמה של פעולות אינסטינקטיביות, שאינן נובעות מן התודעה, ומשום כך קרובות הן לנפש יותר מן הפעולות הרצוניות; כי יחס הנפש לגוף הוא מבחינה מסויימת יחס של אהבה, בדומה ליחס החיה אל גורה.

יתרה מזו, תשומת-הלב של הנפש מוגבלת, כלומר אין היא יכולה להתעניין ולהתרכז במספר רב מדי של דברים מסוגים שונים. לכן אי-אפשר בעת ובעונה אחת להאזין ולראות בתשומת-לב. משום כך מסיחות התפיסות החיצוניות את הדעת מן התפיסות הפנימיות. למשל, אין אנו מודעים לתהליך העיכול, תהליך הכרוך בפעולות אינסטינקטיביות שקשה הרבה יותר להבינן מן הפעולות הרצוניות. מגבלתו של שדה תשומת-הלב מסבירה לנו את תופעת השיכחה וכן את תופעת הזכרון בכללה או זכר דבר מסויים. אם אדם מפנה דעתו אל מה שמצוי בקרבו ורוצה להזכר בדבר-מה, הריהו מצליח, במאמץ רצוני, להזכר בו; ויש שזכר הדבר מגיע אל תודעתו בעזרת הקשר של רעיונות: דבר פלוני מעורר בו דבר אחר הקשור בו.

מה הם אותם הרעיונות, אותן הצורות, המסוגלים להיות 'מאוחסנים' בזכרון?

(3) בפילוסופיה בת-זמנו של אבן-אל-ברכאת מקובל היה להבדיל הבדל מהותי בין הנפש והשכל. ההבדל המוחלט בין הנפש החומרית לבין השכל הבלתי-חומרי, המתחבר אל הנפש מגבוה וקושר את האדם אל השכל הנפרד והפועל, הוא אחד מעיקרי האמונה של הפילוסופיה האריסטוטלית בימי הביניים. עוד נראה להלן, אצל הרמב"ם ואחריו אצל היהודים שנהו אחרי אבן רושד, כי הבעיות החמורות שנת-עוררו בעקבות אבחנה זו הביאו לשלילת השארות-הנפש של כל בני-האדם שלא הגיעו לרמת השכל. אבן-אל-ברכאת דוחה תורה זו המחלקת את הצורות לשני סוגים:

— לצורות חושיות ופרטיות, הנתפסות על-ידי הנפש, כשזו מזדהה עם הצורות, ועל-כן נתונה כמוהן להתהוות ולכליון.

— ולצורות שכליות, כלליות וקבועות, אשר מי שמבין אותן מתחבר אליהן ונהיה נצחי כמותן, כלומר — שכל בפועל.

אבן-אל-ברכאת קובע, כי נפש האדם, ולא שכל שנוסף לו, היא החושבת ומבינה. אותו

האדם שחש ומניע את גופו הוא גם החושב — והוא אדם אחד. יוצא איפוא שלא יתכן הבדל מהותי בין הצורות החושניות והצורות השכליות, כי כל הבדל בין השניים יגרור אבחנה בין הנפש ובין השכל, ואבחנה זו רוחה אבו־אל־ברכאת לחלוטין. קיימים שני סוגי אוביקטים הניתנים להשגה:

(1) הרברים הקיימים במציאות החיצונית.

(2) הצורות הרוחניות המתקיימות בנפש. אלו אינן הצורות הכלליות היחידות.

יש גם צורות, כגון הלבון, האורם, התום, הקיימות באוביקטים החיצוניים, ואף־על־פי־כן הן כלליות, שכן הן קיימות בחפצים רבים ער־מאוד. יתר־על־כן, אומר אבו־אל־ברכאת: הטענה כי מי שתופס את הצורות הכלליות והשכליות לא יתפוס את הדברים המוחשיים והפרטיים היא מוטעית. היפוכה קרוב יותר לאמת; שכן לעתים נתפסים רק הדברים החושיים והפרטיים ולא הכלליים. אך מי שתופס את הרעיונות הכלליים קל וחומר שיהא מסוגל להבין יותר את הברור והפרטי. עוד נראה להלן, כי קביעה אחרונה זו היא מקור למסקנות חשובות בתיאולוגיה של אבו־אל־ברכאת, משום שהיא חלה על האל כמו על האדם.

אך בעיניו לא רק תודעת האדם את עצמו היא רעיון אפריורי הקודם לכל מדע; יש גם תפיסת המציאות ותפיסת הזמן:

מה שמוכן מבחינה אינטלקטואלית על־ידי השכל התופס את ה'היות', הוא הכרה שכלית, המכילה מה שנתפס על־ידי החושים וגם מה שאינו נתפס על־ידיהם. הכרה זו מצויה כשכל, והנפש מודעת לה למענה ומעצמה, עוד בטרם היותה מודעת לכל דבר אחר (כפי שכבר הבהרנו ב'מרע הנפש'). לנפש יש תודעה דומה של הזמן, תודעה שבאה לה באמצעות תודעת עצמה וקיומה ויחד עמה; ותחושה זו קודמת לכל תודעה של כל דבר אחר המודע או נשקל בשכל.

יוצא איפוא, שהנפש תופסת, בעת ובעונה אחת, את הזמן, את הוויית עצמה ואת קיומה.

מהי המציאות לדעת אבן סינא? שהרי תורתו של אבו־אל־ברכאת צמחה מתוך רעיונות של אבן סינא. המציאות היא המקרה שנוסף למהות. במובן אפלטוני במקצת, יכולות המהויות, המהוות את העצם של כל דבר, להגיע למציאות או לא להגיע אליה. הן במובן־מה נִיטְרָלִיות לגבי המציאות, שניתנה להן על־ידי האל. רק באלוהים המהות והמציאות הן היינר־הן, ואינן יכולות להפרד. ניקח לדוגמא את נפשו של פלוני: היא יכולה להיות או לא־להיות. אין בה דבר שנותן לה את זכות־הקיום; אין היא ראויה להתקיים. מציאותה, כלומר קיומה, בא לה מאלוהים; הוא שהוסיף לו אותה. הוכחה לקיום האל אפשר למצוא במקריות של הנמצאים, התלויים בפעולה האלוהית. ואילו לדעת אבו־אל־ברכאת, תפיסת המהות, המתחלקת למקרית (כל מה שאיננו אלוהים) ולהכרחית (אלוהים), היא הכרה אפריורית.

רעיונותיו של אבו-אל-ברכאת על הזמן והחלל הם בפירוש אנטי-אריסטוטליים. בניגוד להוכחות של אריסטו ושל מפרשיו הערביים, הוא קובע קיום מרחב תלת-ממדי ואינו מקבל את ההנחה, כי התנועה איננה אפשרית בריק. בהסתמכותו שוב על אותה הכרה אפריורית של החלל, הוא מסיק שהמרחב הוא אינסופי; כי לא יתכן שהארם יתפוס מרחב מוגבל. לדעת אריסטו, המרחב, או יותר נכון 'המקום', הוא הגבול הפנימי של הגוף המכיל; אך העולם, אין דבר המכיל אותו, כי מלבדו אין מאומה. לכן לגבי העולם, המעטה החיצוני של הגלגל הקיצוני הוא המציין את גבול המרחב. אבו-אל-ברכאת טוען שאם נצייר לעצמנו את כל הגלגלים ונגיע אל האחרון, לא נוכל להעלות על הדעת גבול סופי. מן ההכרח שיהיה דבר-מה אחריו, גוף או ריק. אך המחשבה שאחרי הגלגל האחרון אין מרחב — נראית בעיניו כבלתי-נתפסת (ולאמיתו של דבר, גם בעינינו כך). כן שולל אבו-אל-ברכאת את אריסטו גם כשמדובר בפילת גופים. אריסטו אינו מאמין בחוק ההתמדה. הגוף נע משום שיש לו מניע, והוא מוסיף לנוע כי מניעו מוסיף לפעול. למשל, חץ שנורה בידי אדם, ממשיך במסלולו, משום שהאוויר, שהונע בידי האדם היורה, דוחף את החץ קדימה. לפי אבו-אל-ברכאת המצב הפוך. הסיבה לתנועת החץ היא הטייה בכוח-הזרוע, בכוח שהיד היורה את החץ העבירה אליו. בפירושו זה הוא הולך, פחות או יותר, בעקבות אבן סינא. אך בנוגע לבעיה פיסיקלית אחרת, בעיית התאוצה של נפילת הגופים, הוא מחדש את חידושו שלו. הוא מסביר את התאוצה בעקרון ההטייה הטבעית, המצוי בתוך כל דבר בעל-משקל, והוא המספק לו הטיית בוז אחר זו. אגב, זו הפעם הראשונה שבין השיטין חבוי חוק-היסוד של הדינמיקה החדשה: כוח קבוע יוצר תנועה מואצת.

כאמור, בעיני אבו-אל-ברכאת הזמן הוא אחת התפיסות הקודמות למחשבה האנושית והמשמשות לה יסוד. כדי להבין את מקוריותו של אבו-אל-ברכאת בענין זה, עלינו לתאר בקצרה את הסביבה הפילוסופית של זמנו. אצל אריסטו ומפרשיו הזמן הוא המידה של התנועה. כלומר, הזמן, כמו גם התנועה והמרחב, מאפיינים אך ורק את הגוף. הזמן נמדד בתנועת הגלגלים השמימיים, ותנועת הגלגלים השמימיים דורשת מניע בלתי-מונע. הוכחה זו לקיום האל כמניע ראשון, המצויה למשל אצל הרמב"ם (פרק א של ספר ב, במורה הנבוכים), מפרידה לגמרי בין מה שנמצא בתוך הגלגלים — גוף, תנועה וזמן — ובין האל, שאינו נתון לתנועה והוא מעל לזמן.

אבן סינא למשל מציע את המיון הבא:

(1) נצח, שהוא מחוץ לזמן ולשינוי;

(2) 'דהר', הוא היחס בין דבר נצחי ודבר זמני, כגון יחס השכל לגלגלים או הנשמה לגוף;

(3) הזמן הנמדד על-ידי התנועה, ובו נמצאים כל היצורים הגופניים.

אבו-אל-ברכאת אינו מצטרף לדיעה זו, שכן בעיניו הזמן הוא מידת ה'יש'; שהרי יש לנו תפיסה של זמן, אף בלי שתהיה בו תנועה. הוא מסתמך על המעשה בישני המערה, מן

הסיפור שבקוראן. הם מתעוררים בלי ידיעת הזמן שחלף. אילו הקיצו האנשים משנתם ונשארו שרויים בחשיכה, ללא יכולת לחוש כל תנועה, היו ככל זאת חשים בחלוף כל שעה. מכאן שבעיית הזמן איננה פיסית אלא בעיה שמקורה במטפיסיקה. כל היצורים, הנעים או הנחים, מעצם עובדת קיומם, קיימים בזמן. מי שאומר לחברו: 'יאריך אלוהים את חיך', כוונתו לומר יאריך אלוהים את עצמותך; יותר מאשר 'את זמנך'; כי הזמן הוא כביכול מציאות, בובות המהות המתקיימת בו. יש איפוא רק זמן אחד, והוא משותף לֵאֵל ולכל ברואיו; שכן יש רק סוג אחד של מהות, בין הכרחית ובין מקרית.

אלוהים מוכר לנו מסדרי העולם, המעידים שיש בורא אחד, הוא גם סיבת הסיבות, שאליה עולה שרשרת היצורים שמציאותם אפשרית, והם זקוקים להווייה הכרחית כדי להעניק להם מציאות. אך אלוהים, כפי שמתארו אב־אל-ברכאת, שונה מאוד מאלוהי האריסטוטליקנים, כי תאריו חיוביים הם ולא שליליים, כפי שהם אצל אבן סינא ואצל הרמב"ם. מן המדע שלנו נובל לעלות ולהכיר, או ביתר דיוק ליצור לעצמנו מושג-מה מן המדע האלוהי. בחכמתנו יכולים אנו לקבל מושג מן החכמה האלוהית, בכוחנו — מן הבוח האלוהי. אכן, אלוהים חכם חכמה הכרחית ומושלמת, כפי שהוא קיים קיום הכרחי, והוא הסיבה לקיום השאר; אך יש קשר, יש יחס של דמיון והקבלה בין אותה חכמה מושלמת לבין חכמתנו הבלתי-מושלמת. על אלוהים אפשר לדבר בעזרת תאריו, כי מהות האל כוללת חכמה, כוח ומדע. כשם שסכום זויות המשולש שווה לסכום שתי זויות ישרות, ובלי שזיון זה אין לדבר על משולש, כך אין לדבר על אלוהים, אם שוללים את שלושת תאריו אלה.

כאמור, מנטל אב־אל-ברכאת את חומריות הצורות הנשמרות בזכרון. ומן הצורות האלו, שאינן חומריות, בדומה לנפש שתפסה אותן, יכול אדם להסיק את קיומו של המדע האלוהי. וכפי שאצל האדם מדע הדברים הכלליים מכיל בהכרח את הדברים הפרטיים, כך מכיר גם אלוהים את הפרטים, אם-כי אולי לא במספרם האינסופי. אֵל זה שונה, כאמור, מאלוהי אריסטו. הוא חכם ובעל-כוח בדומה לבני-אדם. הוא לא יכול היה להאציל את העולם בהכרח; אלא הוא רצה בכך, והדברים באו לכלל קיום בזמן על-ידי רצף של פעולות רצוניות, כי גם אלוהים הוא בזמן. ראשון היצורים הקיימים נברא על-ידי הרצון, שהוא תארה הראשון של המהות האלוהית. אלוהיו של אב־אל-ברכאת הוא אֵל אישי המדבר במישרין אל בני-האדם ואפשר להכירו. אולם הוא אינו רק אלוהי המקרא, אלוהי ישראל. הגותו של אב־אל-ברכאת היא אוניברסליסטית, כלל-אנושית. אין בכך משום הסבר נאות להמרת-דתו ולהתאסלמותו. אולם ברעיונותיו לא היה דבר שעלול היה להיות לו למכשול בהמרת-הדת. עם זאת, נובל להבין עתה, כיצד קרה הדבר, ששמואל בן עלי, שהיה ראש-הישיבה בבגדאד ותקף את דיעות הרמב"ם על אחרית-הימים, הסתמך על דברי אב־אל-ברכאת וכן על דברי אבן סינא בתורת הוגים שאינם פורצים את גדר האמונה. ואכן, להלן נראה כיצד הזרם האריסטוטלי העמיק את התהום בין הפילוסופיה לבין דת ההתגלות.