



---

ביאורו של / R. Moshe Narboni's Commentary to Maimonides "Guide of the Perplexed" / ר' משה נרבוני למורה נבוכים לרמב"ם

Author(s): גתית דולצמן and Gitit Holzman

Source: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / דעת: כתב-עת לפילוסופיה וקבלה, תשע"ג / No. 74/75 (2013 / תשע"ג), pp. 197-236

Published by: Bar Ilan University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24235632>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Bar Ilan University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / דעת: כתב-עת לפילוסופיה וקבלה

## גתית הולצמן

### ביאורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים לרמב"ם

#### א. מקום הביאור למורה נבוכים במכלול יצירתו של ר' משה נרבוני

לביאורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים לרמב"ם מקום מיוחד במכלול יצירתו של הוגה חשוב זה.<sup>1</sup> בהקדמתו לביאור גילה נרבוני כי מורה נבוכים מוכר לו עוד משחר נעוריו:<sup>2</sup>

1 לרשימת חיבוריו של נרבוני ראו Steinschneider M., *Catalogus Librorum Hebraeorum*, Hildesheim 1964 [1852-1860] pp. 1967-1977. לרשימת כתב־ידיד של חיבורי נרבוני הקיימים כיום וכן לרשימת חיבוריו הנדפסים ראו בעבודתי: תורת הנפש והשכל בהגותו של ר' משה נרבוני, על פי ביאוריו לכתבי אבן רשד, אבן טופיל, אבן באג'ה ואלגזאלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בשנת תשנ"ו, עמ' 14–24.

2 המובאות מביאור נרבוני למורה נבוכים הן על פי מהדורת גולדנשל. (פרטים על מהדורה זו ראו להלן בסעיף ה). השויתי את הגוסס המודפס לכ"י פריס 696 (=11574). במקרה הצורך תיקנתי את הגוסס על פי כ"י זה. ברצוני להודות לאנשי המכון לתצלומי כתב־יד בבית־הספרים הלאומי בירושלים על הסיוע הרב שהעניקו לי בעת הכנת המאמר. קרוב לודאי כי נרבוני לא שלט בשפה הערבית (ראו בעבודתי, הערה 1 לעיל, עמ' 6–7א), ובכל מקרה אין ספק כי ביאורו למורה נבוכים נעשה על פי תרגומו של שמואל אבן תיבון. ייתכן שהסיבה לכך היא שלא שלט בשפה הערבית, ברם גם ייתכן כי נאלץ להסתפק בתרגום מאחר שהטקסט המקורי לא היה בהישג ידו. המובאות מספר מורה נבוכים במאמר זה הן מתוך מהדורת אבן שמואל לתרגום שמואל אבן תיבון למורה, ירושלים תשמ"ז. השוויתי את התרגום למקור הערבי וכן לתרגומי שורץ, קאפח ופינס. המהדורות בהן השתמשתי הן: דלאלה אלחאדין, המקור הערבי לפי הוצאת מונק, ערך יששכר יואל, ירושלים תרצ"א [להלן: מונק].

מורה הנבוכים, תרגם יוסף קאפח, ירושלים תשל"ז.

מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות: מיכאל שורץ, כרכים א–ב, תל־אביב תשס"ג.

*The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, Chicago 1963.

דעת 74–75, תשע"ג

"כי מנעורי גדלני אבי ע"ה עליו" (דף א ע"א).<sup>3</sup> במהלך הביאור הזכיר נרבוני את יהושע אביו<sup>4</sup> שלוש פעמים נוספות.<sup>5</sup> בפירוש פרק ל מן החלק השני העוסק במשמעות ששת ימי בראשית כתב נרבוני:

ודע זה והבינהו כי הוא סוד מן הסודות החתומים אשר רמז אליהם הרב ז"ל בזה... ואדוני אבי ע"ה הוא אשר העמיק על זה בימי נערוטי בקראי לפניו הספר הזה מתענג בהבנתו, והוא סוד ששת ימי בראשית (ח"ב פ"ל, מ ע"א).

פסקה זו חושפת טפח מן האופן בו התנהלו השיעורים שהעניק האב לבנו. משה הנער היה קורא לפני אביו מן הספר, והביטוי "מתענג בהבנתו" יכול להעיד כי השכיל להבין את הכתוב בכוחות עצמו, וייתכן כי אף סח לאביו את פירושו לדברים. ברם, ייתכן לפרש את הביטוי "מתענג בהבנתו" כמתייחס לעונג שהפיק משה מהסברי אביו. על כל פנים, נראה כי תפקיד האב היה להסביר לבנו את מה שראה כסודות להם רמז הרמב"ם, ובכך להעמיק את הבנתו הראשונית של הבן.

שיטת ההוראה לפיה קורא התלמיד מן הספר לפני מורו והמורה מפסיקו מדי פעם לשם ביאור הכתוב היתה שיטה נפוצה ומקובלת, וזו אף הדרך בה לימד הרמב"ם עצמו את תלמידו הנבחר, יוסף בן יהודה אבן שמעון.<sup>6</sup> פעם נוספת נזכר האב בפירוש פרק סג מן החלק הראשון, בו דן נרבוני בהסבר הרמב"ם לפסוק "וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ מָה אָמַר אֲלֵהֶם" (שם' ג ג). ביאורו לדברי הרמב"ם מסתמך על תרגום אונקלוס לפסוק אחר (שם ה ב), ולאחר הצגת הביאור כתב נרבוני: "ודע זה כי הוא אמת, ואם הוא פירוש פרשנוהו בעת נערוטינו כשהייתי לומד המורה עם אדוני אבי ז"ל ואני בן י"ג שנה" (ח"א פס"ג, יא ע"ב).

דברים אלה מעידים על תפקידו הפעיל של התלמיד בעת השעורים, אם כי קשה לדעת אם הפועל "פרשנוהו" רומז לאב ולבנו גם יחד, או שמא לבן בלבד, אשר באר את הכתוב תוך שהוא מסתמך על ידיעותיו הקודמות. כמו כן מלמד קטע זה כי שעורים אלה החלו לכל המאוחר בעת שהיה נרבוני בן י"ג שנים, וייתכן שאף קודם לכן. כידוע ייעד הרמב"ם את ספרו למי שמלאו כרסם תורה ותלמוד מחד גיסא, ומדע ופילוסופיה מאידך גיסא, והם

3 "עליו" על פי כ"י פריס 696, במהדורת גולדנטל: "עליו".

4 שם האב נזכר בכותרת הביאור למורה הנבוכים בכ"י פריס 696 (דף 1 ע"א), אם כי נשמט במהדורת גולדנטל. שם האב נזכר גם בחיבורים אחרים של נרבוני. ראו מאמר בשלמות הנפש לר' משה נרבוני, ההדיר וציירף מבוא, חילופי נוסח וביאורים אברהם אריה עברי, ירושלים תשל"ז, עמ' 1; אגרת אפשורת הדבקות לאבן רשד עם ביאור משה נרבוני, מקורם העברי ערך הגיה ותרגום בצירוף הערות קלמן בלנר, ניו יורק תשמ"ב, עמ' 1.

5 במסגרת זו אציין את המקומות בהם נזכר יהושע נרבוני, אך לא אוכל לדון באופן מפורט במשמעות ובהקשר הפילוסופי של הביאורים בהם מופיעים איזכורים אלה.

6 ראו ד"צ בנעט, אגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 7, הערה לשורה 11; שורץ (לעיל הערה 2), עמ' 1 הע' 5.

נבוכים באשר למהות הזיקה בין תחומין אלה. כך העריך כי קהל היעד של הספר הוא יחידי סגולה שבדור בלבד, והשביע את קוראיו לבל יבארו את סודותיו לזולתם. העובדה כי יהושע מצא לנכון להורות את הספר לבנו משה בשנות נעוריו יכולה ללמד כי הספר שינה את יעודו המקורי, והפך למעין ספר מבוא ללימוד הפילוסופיה וזיקתה לתורה. נרבוני נפטר לאחר שנת 1362, והוא נולד לכל המאוחר בעשור השני של המאה ה"ג.<sup>7</sup> מכאן עולה כי השעורים הנזכרים במורה נבוכים התנהלו בעשור השני או השלישי של המאה הארבע-עשרה, ללא התחשבות בכך שבראשית אותה מאה הטילו הרשב"א ובית דינו איסור על לימוד פילוסופיה למי שטרם מלאו לו עשרים וחמש שנים.<sup>8</sup> עדות זו יכולה לשמש ראיה נוספת לקביעתו של רנאן כי לימוד הפילוסופיה היה מקובל באותו זמן ומקום, על אף החרם הנזכר.<sup>9</sup>

נרבוני הזכיר את אביו בפעם השלישית בפירוש פרק ט"ו מן החלק השלישי, בפסקה החושפת טפח נוסף מאשר התרחש באותם שעורים במורה נבוכים:

עוד רמז "ואף על פי שהאומר במציאות מקרה לא בנושא" וכו'. אדוני אבי ז"ל העמידני על זה כי אמר שזה יובן מהקדמת המדברים. ירצה בזה על מה שנאמר שם כי קצתם אמרו כי כשירצה השם להפסיד העולם יברא מקרה כליון לא בנושא ויהיה הכליון ההוא כנגד מציאות העולם ועל אלו רמז הנה (ח"ג פט"ו, נג ע"א).

בפסקה זו התייחס נרבוני לדברי הרמב"ם הדנים בדעת המועתזילה בנוגע ליחס בין הנושא למקרי. נרבוני אמר כי אביו הפנה את תשומת לבו לכך שכדי להבין את דברי הרמב"ם יש לעיין בהקדמת המדברים, היינו אחת מן ההקדמות המובאות בפרק עג של החלק הראשון. נרבוני הוסיף ביאור לדברי אביו וקבע כי ההקדמה הרלוונטית היא ההקדמה הששית, הדנה ביכולת האל לברוא "מקרה כליון לא בנושא". כך פירש נרבוני כי דברי הרמב"ם שציטט אינם מתייחסים רק לעמדת המועתזילה באשר ליחס בין הנושא למקרי אותה ביטא הרמב"ם שורות אחדות קודם לכן, ולפיה אפשר להעלות על הדעת שהאל "ימציא מקרה לבדו לא בעצם". נרבוני ביאר כי דברי הרמב"ם רומזים לדעת המועתזילה הגורסת כי יש ביכולת האל לגרום להפסד העולם על-ידי בריאת "מקרה כליון". בכך מפנה נרבוני את תשומת הלב להקשר התאולוגי ולמוטיבציה הדתית המסתתרת מאחורי התאוריה המועתזלית הנדונה בפרק. דהיינו, מי שטוען כי יש בנמצא 'מקרה לא בנושא' גורס כך בשל עמדתו הדתית, לפיה האל יכול לבטל את קיום העולם על ידי בריאת 'מקרה כליון'. ייתכן כי פירוש זה של נרבוני נובע מהבנה מיוחדת של המילה "במציאות" המופיעה בדברי הרמב"ם. במקור הערבי נאמר: "ואן כאן אלקאיל בוג'וד ערץ' לא פי

7 הראיות לכך מובאות בעבודתי (לעיל הערה 1), עמ' 1.

8 על החרם שהוטל על לימוד הפילוסופיה ראו אברהם ש' הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה' פרקים, א, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח, עמ' 35-55.

9 ראו Renan E., *Les Ecrivains Juifs Francais du XIVE siecle*, Paris 1893, p. 320.

מחל" (מונק, עמ' 332). פירוש המילה "בוג'וד" בהקשר זה הוא 'יש בנמצא'.<sup>10</sup> לעומת זאת, מדברי נרבוני יכול להשתמע כי המילה "במציאות" מתייחסת ל"מציאות העולם", ולפיכך יש להבין את המקרה אליו מתייחס הרמב"ם כמקרה המקביל למציאות העולם, היינו, מקרה הכליון.

ביאור המורה הוא, ככל הידוע, יצירתו האחרונה של נרבוני. נרבוני חיבר מעין 'אחרית דבר' לביאורו, ובה חשף משהו מנסיבות כתיבת הביאור:<sup>11</sup> "והנה התחלתי בטוליטלה ולקץ שבע שנים השלמתי בשוריא. כי עזבתי בתחילת ברייתו כי רפו ידי מהמלאכה לסבות רבות, מכללם השלל והביזה אשר השיגוני שמא יום שני של שבועות שנת קט"ו" (כ"י פריס 696, 69 ע"ב).

נרבוני סיפר כי פסק מן הכתיבה כבר בראשיתה, בין היתר מפני הפרעות שאירעו בטוליטלה, היא טולדו, בעת חג השבועות בשנת קט"ו (1355). ההיסטוריון הספרדי בן התקופה, פדרו לופס דה אילה (1407–1332), אכן תאר ברשימותיו פרעות שאירעו בראשית חודש מאי בשנה זו בשכונות היהודים בטולדו. הוא הזכיר מעשי שוד, הריסת בתים, רוצח של אלף ומאתיים יהודים, גברים נשים וטף.<sup>12</sup> נרבוני הוסיף: "נשלם פירושנו זה יום שלישי ראשון לחדש אייר שנת חמשת אלפים וקכ"ב ליצירה, פה שוריה, עם טרדתי בהתנועעי לשוב לארצי ולמולדתי" (שם, 70 ע"א).

כתיבת הביאור החלה אם כן בשנת 1355 בטולדו, ונשלמה מקץ שבע שנים, בשנת 1362, בשוריא. לאחר שנה זו אין כל ידיעות על אודות ר' משה נרבוני, וכן אין זכר לחיבורים שכתב לאחר תאריך זה. לפיכך נחשב כאמור ביאור המורה ליצירתו האחרונה של נרבוני, ושנת 1362 היא שנת פטירתו המשוערת.<sup>13</sup>

מתעוררת אפוא השאלה, מדוע התפנה נרבוני לחבר את ביאורו למורה רק בשנות חייו האחרונות, למרות שלמד את הספר, פירשו "והתענג בהבנתו" כבר בימי נעוריו. התשובה

10 כך מתרגם קאפח משפט זה: "יש מציאות מקרה שלא בנושא" (עמ' שה), וזהו תרגומו של פינס: "those who assert that an accident may exist without a substratum" (p. 460).

11 מהדורת גולדנשל אינה כוללת אחרית דבר זו, ולפיכך מובא קטע זה והקטעים הנוספים מאחרית הדבר על פי כ"י פריס 696.

12 ראו Pedro Lopez De Ayala, 'Del Rey Don Pedro', *Cronicals de los Reyes de Castilla*, Madrid, 1953, Ano Sexto, capitulo VII, pp. 462–463 (Cayetano Rosell ed.).

פרעות אלה אירעו על רקע מלחמת האחים בין המלך פדרו הרביעי לאחיו למחצה אנריקי. (על מלחמה זו ראו יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב 1965, עמ' 217–219). אילה קבע שהפרעות ארעו על ידי אנשי אנריקי, והן הגיעו לקיצן בזכות התערבות פדרו וחיליו, שהגיעו לטולדו ביום שני, השמונה למאי, 1355. נרבוני ציין שהשלל והביזה השיגוהו ביום השני של שבועות, היינו ז' בסיון, והחישובים מורים כי בשנת 1355 חל יום זה ביום שני השמונה עשר למאי, בעוד שהשמונה למאי חל ביום ששי, כ"ו באייר. (ראו דוד זכאי ונתן פריד, *לוח לששת אלפים שנה*, ירושלים תשל"ו, עמ' 459). מכאן נובע כי בשלב כלשהו חל שיבוש בדברי אילה, שכן השמונה למאי של שנת 1355 לא חל ביום שני. ייתכן כי התאריך הנכון להגעת פדרו ואנשיו לטולדו הוא זה הנזכר בדברי נרבוני, היינו ז' בסיון, והשמונה עשר למאי נתחלף בטעות לשמונה במאי.

13 עוד על קורות חייו ונדודיו של נרבוני ראו בחיבורי (הערה 1 לעיל), עמ' 1–10.

לשאלה יכולה להמצא באחרית הדבר, בה ציין נרבוני סיבות נוספות לכך שפסק מלעסוק בביאור לאחר שהחל בכתיבתו:

שנית, כי בהיותי הנה הייתי מתעסק בענינים אחרים מן העיון, בפירושו וחבורינו לחכמה האלהית ולספרי הטבע. שלישי, כי הייתי מתרשל על באור דברי הספר הזה לבלתי יעמד עליהם כי אם הראוי לו, כי אין מטבע ספרנו זה ולפי כונת הרב שיקרב הנה כל אדם כי אדמת קודש הוא<sup>14</sup> (שם, 69 ע"ב).

הסיבה הראשונה שציין נרבוני בקטע זה להפסקת עיסוקו בביאור המורה היא העובדה שהעדיף לייחד את זמנו לחיבורים המוקדשים לפיזיקה ולמטפיזיקה. קרוב לודאי כי נרבוני רומז כאן לפירושו לחיבורי אבן רשד הדנים בנושאים אלה.<sup>15</sup> לאורך ביאור המורה ניכרים עקבותיה של הפילוסופיה האריסטוטלית כפי שנתפרשה על ידי אבן רשד, ואף מושמעת ביקורת מפורשת על הרמב"ם, על כך שלא היטיב להפנים עקרונות פילוסופיים אלה.<sup>16</sup> יש מקום לשער כי נרבוני, אשר הכיר את מורה נבוכים עוד משחר נעוריו, היה מודע לפער בין רעיונותיו של הרמב"ם לבין תפיסותיו של אבן רשד, ולפיכך חש צורך לחקור ולבאר תפיסות אלה בטרם ייגש לדון באורח ביקורתי בהבדל בין לבין אלה של הנשר הגדול. עם זאת ייתכן כי ההשתאות בכתיבת הביאור נבעה בעיקר מן הסיבה השלישית שציין, דהיינו חוסר הבטחון באשר ליכולתו לעמוד באתגר כביר זה. נרבוני אף הוסיף כי כתיבת ביאור לספר תגרום לכל דכפין להבינו, ודבר זה מנוגד לרצונו של הרמב"ם. מה הביא אם כן את נרבוני להחלטה להשלים את ביאורו למורה הנבוכים? הסיבות שהביאורו נגלות גם הן ב'אחרית הדבר':

שלחצני בזה מה שראיתי מן החכמים אשר חקרו בכל ידיעה והבינו כל תעלומות החכמה ולא עמדו בסוד הספר הזה ... גם אשר ראיתם בטליטלה מזקני החכמה היו סודות הספר המכוונים בעצם וראשונה אצלם כדברי הספר החתום ... אמרתי ספר המישיר אל האמיתות כולל כל השלמויות לא ישאר על אופן יכסוהו עב או ענן מהפיץ אורו והזריח ניצוציו על עבדיו היושבים לפני ה'.<sup>17</sup> אם אין אני לי מי לי ואם אין אני לי מה אני, אם ישאר אחרי הספר הזה בבלתי תוספת באור ... תוקף הגלות החשיך האורה ובאין אנשי החכמה באומה החליש ראות בעליה (שם, 69 ע"ב – 70 ע"א).

מדברי נרבוני עולה כי חש הכרח לכתוב את פירושו למרות איסור הרמב"ם לגלות את סודותיו, אחר שנוכח לדעת כי ספר חשוב זה הפך חתום וסתום אף לחכמי הדור. מעניין

14 על פי שמות ג ה.

15 ראו את ההפניה לרשימת כתבי נרבוני בהערה 1 לעיל.

16 ראו להלן, סביב הערות 36, 71.

17 על פי ישעיהו כג יח.

לשים לב לפרפרזה שערך נרבוני לאמרתו הידועה של הלל הזקן. הלל אמר: "אם אין אני לי, מי לי. וכשאני לעצמי, מה אני." <sup>18</sup> לעומתו גרס נרבוני: "אם אין אני לי מי לי ואם אין אני לי מה אני". דברי הלל מבטאים איוון בין הסתמכות היחיד על כוחותיו הוא לבין הזדקקותו ההכרחית למשאבים חיצוניים לו. נרבוני שינה אמרה זו באופן מודע ונועז, כך שביטאה את הכרתו כי אל לו לסמוך על איש זולתו. בכך הפנה את תשומת לב קוראיו לתחושת השליחות שפיעמה בו וגרמה לו לנער חצנו ולכתוב את ביאורו, שכן שוכנע שאיש זולתו לא ישכיל לעשות כן. גם בהקדמת הביאור ציין נרבוני כי בזמנו הספר איננו מובן, וזאת מפני ההתרשלות בעיון ובגלל אורך הגלות וקשייה, ולפיכך נחלץ הוא למשימת הפירוש:

וראינו כי רוב תועלות הספר ובפרט היקרים ממנו והנפלאים כאלו נפקד ממנו למה שנפקדו ממנו החכמים בעונותינו לרוב התרשלות ומעוט ההשתדלות, וזה לבזיון החכמה בין האומה ובזיון אנשיה ובעליה להתפשטות הסכלות ולהעדר האמת. מצורף לזה אורך הגלות ותקפו ותכיפת הצרות וקשיין, העירני רוחי, רוח נדיבה, להרחיב נקבי המשכיות <sup>19</sup> ולפרש הספר הנפלא האלהי הזה (א ע"א).

לא ברור אם ההקדמה אכן נכתבה בעת שניגש נרבוני לראשונה למלאכתו, או שמא חיבר אותה עם סיום הביאור. על כל פנים, ברור כי שתי הפסקאות שלעיל כתובות מתוך הלך רוח אחד, הדומה דמיון רב לזה השורה על דברי הרמב"ם בהקדמת החלק השלישי של המורה. <sup>20</sup> הרמב"ם הסביר שם מדוע הרשה לעצמו להעלות על הכתב את ביאור 'מעשה המרכבה' על אף איסור הגמרא להפיץ ביאור זה ברבים. הוא באר שמפאת הגלות אבדה חכמה עתיקה זו מעם ישראל, ועתה, בשעה ששבה ונודעה לו, ראה חובה לעצמו לחלוק את תגליתו עם אנשים נוספים. נראה כי נרבוני סבר שקיימת הקבלה בין מפעלו של הרמב"ם בכתיבת מורה הנבוכים, לבין יוזמתו שלו לחבר ביאור למורה. ב'אחרית הדבר' ציין נרבוני סיבה נוספת שהביאתהו לכתיבת ביאורו:

גם בני יהושע אמר אלי דברים של טעם: "הנה פרשת ספר הכונות וחי בן יקטאן, וחכמת ההגיון וחכמת האלהות" <sup>21</sup> וכמה ספרים חברים אשר לא מאנשי אומתנו.

18 אבות א יד.

19 נרבוני השתמש במליצה זו בעקבות הרמב"ם, המדמה את משלי הנביאים ל"תפוחי זהב במשכיות כסף" (משלי כה יא; פתיחת מורה נבוכים, עמ' י-יא).

20 אחד הפסוקים אליהם רמז נרבוני, ישעיהו כג יח, נזכר אף בדברי הרמב"ם.

21 יהושע נרבוני רמז לביאורי נרבוני לכוונות הפילוסופים לאלגזאלי, לחי בן יקטאן לאבן טופיל, ולחיבורי אבן רשד העוסקים במטפיזיקה. פרטים על חיבורים אלה ראו ברשימות חיבורי נרבוני הנזכרות בהערה 1 לעיל. לא ברור למה התכוון יהושע כאשר ייחס לאביו ביאור 'לחכמת ההגיון', שכן פירושים לחיבורים בלוגיקה מאת אבן רשד והרמב"ם אשר יוחסו לו בעבר נחשבים כיום כפירושים שאינם מפרי עטו. ייתכן כי הביטויים 'לחכמת ההגיון' ו'לחכמת האלהות' מכוונים לפירושי נרבוני לחלקים מתוך כוונות הפילוסופים אשר מוקדשים לנושאים אלה.

והספר האלהי אשר חברו מאיר נר החכמה ומחיה האמת ומאיר כל תעלומה איך לא יהיה כאחד מהם. והיה כשכב אדוני אבי עם אבותיו והיינו אני ורעי חטאים.<sup>22</sup> וכראותי זה שמתי פני כחלמיש<sup>23</sup> למלאת את המלאכה ולהשלימה (כ"י פריס 696, 70 ע"א).

בנו של ר' משה נרבוני, שנקרא יהושע כשם סבו, האיץ באביו להקדיש את זמנו וכשרונו לפירוש ספרו של הרמב"ם, לאחר שמרבית שנותיו יוחדו להבנתם ולביאורם של חיבורי חכמים בני אומות העולם. בהבינו את ההגיון והטעם שבדברי בנו, התגבר נרבוני על המונעים השונים וניגש לחיבור היצירה המסכמת את מפעל חייו.

### ב. יחסו של ר' משה נרבוני לרמב"ם

הקדמת ביאורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים וכן אחרית הדבר שחיבר לביאור, רצופים ביטויי הערצה לרמב"ם ולספרו. נרבוני מכנה את המחבר "מאור הגולה הפילוסוף האלהי" (א ע"א), וספרו הוא "ספר המישיר על האמיתות, כולל כל השלמויות" (כ"י פריס 696, 69 ע"ב). הפסקה הפותחת את פירוש נרבוני לפרק ו' בחלק השלישי מגלה יותר על יחסו לרמב"ם וליצירתו: "החכם האלהי רבינו משה ע"ה עמד על מעשה מרכבה בדמות נבואה, וכבר אמר 'ולא באתני נבואה אלהית להודיעני שכן נתכון בענין והנה עוררתני בו המחשבה המיושרת והעוזר אלהי' ואין זה אלא רוח הקדש ר"ל שפע אלהי" (ח"ג פ"ו, מז ע"ב).

נרבוני ביסס את קביעתו לפיה עמד הרמב"ם על מעשה מרכבה "בדמות נבואה" על דברים שציטט מתוך הקדמת הרמב"ם לחלק השלישי של ספרו. הוא נאחז בביטוי "עוזר אלהי" המופיע בדברי הרמב"ם, ופירש אותו כ"רוח הקדש, ר"ל שפע אלהי". פירוש זה מתבסס על דברי הרמב"ם (ח"ב פמ"ה, עמ' שנא), בפרק שבו הוא מנה את י"ב מדרגות הנבואה, ופתח בשתי דרגות שהן בגדר "מעלות לנבואה": "המדרגה הראשונה והשנית הם מעלות לנבואה, ולא ימנה מי שהגיע למעלה משתיים נביא מכלל הנביאים אשר קדמו הדברים בהם. ואם יקרא בקצת העתים נביא הוא לקצת כללות להיותו קרוב לנביאים מאד".

הרמב"ם אמר כי המאפיין את מי שנמצא בדרגה הראשונה הוא עשיית מעשים יוצאי דופן בתעוזתם ובתועלת שהם מביאים לציבור. הוא הסביר שאדם העושה מעשים כגון אלה יכול להקרא נביא, מאחר ופעילות מעין זו איננה יכולה להתרחש ללא סיעתא דשמיא: "המדרגה הראשונה – תחלת מדרגות הנבואה, שילוח לאיש עוז אלוהי שיגיעהו [=מעונה אלאהיה תחרכהו] ויזרזהו למעשה טוב גדול" (שם). המאפיין את הדרגה השנייה

22 על פי מלכים א' א כא.

23 על פי ישעיהו נ ז.



הוא השגת דרגה רוחנית נעלה, המאפשרת אמירת דברי חכמה וכתובת חבורים, כגון הכתובים:

המדרגה השנייה היא שימצא האדם כאלו ענין אחד חל עליו וכח אחר התחדש וישימהו לדבר וידבר בחכמות או בתשבחות או בדברי הזהרה מועילים או בענינים הנהגיים או אלוהיים וזה כלו בעת היקיצה והשתמש החושים על מנהגיהם, וזהו אשר יאמר עליו שהוא מדבר ב'רוח הקדש'. ובוזה המין מ'רוח הקדש' חיבר דוד תהלים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים (שם, עמ' שנג).

נרבוני הסביר אם כן על פי ח"ב פמ"ה, כי הרמב"ם הודה שלא באתהו נבואה ממש, אולם רמז לכך שהיה באחת משתי הדרגות הקודמות לנבואה. יש להדגיש כי בקטע המצוטט מתוך הקדמת הרמב"ם לחלקו השלישי של המורה כתב הרמב"ם: "עוררתני [=חרכתני] בו המחשבה המיושרת והעזר אלהי [=מעונה אלהיה]". כאמור לעיל, על פי ח"ב פמ"ה המונח המאפיין את הדרגה הראשונה מדרגות הנבואה הינו קיומו של עזר אלוהי, אשר מעורר את האדם לפעולה. נרבוני פירש ביטוי זה באומרו "ואין זה אלא רוח הקדש ר"ל שפע אלהי", למרות ש"רוח הקדש" הוא הביטוי המאפיין את הדרגה השנייה מדרגות הנבואה. נראה שנרבוני פירש כך משום שכאמור לעיל, מי שמצוי בדרגה הראשונה מתבלט במעשיו הנועזים, ואילו המציין את אנשי הדרגה השנייה הוא השגת דרגה רוחנית נעלה. וכך, כאשר המדובר הוא ברמב"ם ובספרו, סבר נרבוני כי הולם יותר ליחס לו את הדרגה השנייה, ולא את הדרגה הראשונה אותה ייחס הוא לעצמו.<sup>24</sup> הביטוי "שפע אלהי"

24 ייתכן שבהקדמת החלק השלישי של המורה טמונה התשובה האותנטית לשאלה הידועה: "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה". (ראו א"י השל, 'ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה', ספר חיובל לכבוד לוי גינצברג, חלק עברי, נזירק תש"ו, עמ' קנט-קפח). בפתיחת ספרו אמר הרמב"ם כי "המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה" (עמ' יג). הרמב"ם הנחה את קוראיו להתייחס בכובד ראש לכל מילה ומילה בספרו, וכן ללמוד מן האמור בפרק אחד על משמעותם של פרקים אחרים. אם כך, אין להקל ראש בעובדה שהרמב"ם ייחס לעצמו "עזר אלהי", המלווה את מי שנמצא בדרגה הראשונה מדרגות הנבואה. (השל דן בביטוי זה בפתח מאמרו הנ"ל [עמ' קס], וטען כי דברי הרמב"ם שם מעידים כי תפס את עצמו כמי שניצב ב"תחלת מדרגות הנבואה". אולם השל לא ראה בזאת תשובה מספקת לשאלתו, ובמהלך דבריו ניסה להוכיח כי הרמב"ם סבר שהגיע אף לאחת ממעלות הנבואה הגבוהות יותר). משמעותית היא גם העובדה שבהקדמת חלק ג נאמר: "עוררתני בו המחשבה המיושרת והעזר אלהי" (עמ' שעב). שורש הפועל "עוררתני" [=חרכתני], חוזר ומופיע ארבע פעמים בתיאור דרגת הנבואה הראשונה בח"ב פמ"ה. מעובדות אלו ניתן אולי להסיק כי בכתיבת ביאורו למעשה המרכבה ראה הרמב"ם את עצמו כמי שנמצא בדרגה הראשונה של דרגות הנבואה. העובדה שייחס לעצמו את המעלה הראשונה דווקא יכולה להיות מוסברת בכך שחש כי כתיבת ביאור למעשה המרכבה הכרוכה בעבירה על האיסור בגמרא, הינה פעולה המעידה על תעוזה יוצאת דופן מצדו, ולא על היותו במעלתם הרוחנית של דוד, שלמה ודומיהם. חיזוק לכך יכול להמצא בהצהרתו כי אין למצוא בספרו חידושים בתחום הפילוסופיה, אלא רק התרת ספקות באשר ליחס בין הפילוסופיה לדת (מור"ג ח"ב פ"ב). ייתכן כי סבר שכתובת הביאור היא מעשה של "הצלת קהל חשוב מקהל רעים, או הציל חשוב גדול, או השפיע טוב על אנשים רבים" (ח"ב פמ"ה, עמ' שנא-שנב). הביטוי "הציל חשוב גדול" [=תכליץ פאצל כביר] מזכיר את שאמר הרמב"ם בהקדמת הספר, ביחס

בו השתמש נרבוני מציין במורה נבוכים את השפעת האל על העולם. השפע האלוהי גרם למציאות העולם ואחראי לשינויים המתרחשים בו, ובכלל זה לתהליכי ההשכלה והנבואה: "נאמר שהעולם משפע האלוה [מִן פִּי אֱלֹהִים] ושהוא השפיע עליו כל מה שיתחדש בו, וכן יאמר שהוא השפיע חכמתו על הנביאים" (ח"ב פי"ב, עמ' רמג).

השפע האלוהי שופע תמיד ובאופן שווה, אולם יש לו ביטויים שונים, מאחר ולמקבלי השפע תכונות חומריות ורוחניות שונות (ח"ב פי"ב). כך תלויה זכייתו של פלוני בשפע שיהפוך אותו לנביא, במידה בה הכין עצמו לנבואה.<sup>25</sup> לפיכך, כשמייחס נרבוני לרמב"ם "רוח הקדש ר"ל שפע אלהי", אין להסיק שסבר כי הרמב"ם זכה במתת אלוהית מיוחדת. נכון יותר לבאר כי דעת נרבוני היתה שהרמב"ם נחן בתכונות שאיפשרו לו לדבוק בשפע האלהי, עד כדי התעלות לדרגה השנייה מדרגות הנבואה.

נרבוני השתמש בביטוי "דמות נבואה", וייתכן כי ראה בו כינוי כולל לשתי המעלות הקודמות לעשר דרגות הנבואה, שהרי לדברי הרמב"ם אין הן בגדר נבואה ממש. ביטוי זה לקוח מדברי המורה בח"ג פכ"ב, שם כתב ביחס לפירושו לאיוב, וביחוד ביחס לפירוש הביטוי "לְהִתְיָצֵב עַל ה'" (איוב א' ו; ב א) – "וראה איך עלו בידי אלו הענינים כדמות נבואה" [=שבה אלוהי] (עמ' תמה). נעניין עתה בפירוש נרבוני למלות הפתיחה של הפרק, "ענין איוב הנפלא":

וצדק הרב ז"ל שהפליא ענין איוב, כי נפלא הוא ומאד הפליא בפירושו. ואין לאחד מבעלי העינים שיוכל לומר בו שלא כיון אמרו מה שפרשו הרב ז"ל, ועל כן אמר שבאו לו אלה הדברים "בדמות נבואה" ואף לו סלק ה"דמות" הייתי מודה לו בזה (ח"ג פכ"ב, נט ע"ב).

אפשר אפוא לאפיין את מגמת נרבוני כנסיון לראות את מעלת הרמב"ם כגבוהה מזו שהוא ייחס לעצמו:

1. הרמב"ם קשר את הביטוי 'דמות נבואה' לפירוש פסוק מסוים, ואילו נרבוני הסב אותו לפירושו לכל ספור איוב.
  2. הרמב"ם ייחס לעצמו 'דמות נבואה', ונרבוני אומר שהיה ראוי לייחס לו נבואה ממש.
  3. הרמב"ם אמר שעוררו 'העזר האלהי' ובכך רמז לדרגת הנבואה הראשונה. נרבוני פירש ביטוי זה בביטוי 'רוח הקודש' המאפיין את דרגת הנבואה השנייה.
- נשאלת השאלה, מדוע דן נרבוני במעלתו של הרמב"ם דווקא במסגרת פירושו לפרק ו מן החלק השלישי, ולא בהקדמת החלק השלישי, שם עסק הרמב"ם עצמו במידת

לתלמיד הנבחר שעבורו נכתבו הדברים: "ארצה להציל המעלה האחד" [=ואדעי תכליץ דלך אלפאצל אלוהאד]. במכתב לתלמידו יוסף בן יהודה אמר הרמב"ם כי הספר נכתב "לך ולדומים לך". וכך, "האנשים הרבים" הנוכחים בח"ב פמ"ה הם אולי היחידים הדומים לתלמיד זה, אשר מהווים אחוז זעום של כל חברה אנושית במקום ובזמן נתונים, אולם בסופו של חשבון יכולים להצטרף לכלל "קהל חשוב".

25 ראו מורה נבוכים, חלק ב, פרקים לב, לו, לז.

ידיעותיו ובאופיין. ייתכן שהתשובה לכך היא שבפרק ו עוסק הרמב"ם בעניין מעלות הנבואה, ביחס למעלתם של יחזקאל וישעיהו, ומשום כך מצא נרבוני לנכון לדון במקום זה במעלת הרמב"ם עצמו.

### ג. דרכו של ר' משה נרבוני בביאור מורה נבוכים

בדיקת דרכו של נרבוני בביאור מורה נבוכים צריכה להיערך בשני אופנים:

1. ליקוט וניתוח המקומות בהם נרבוני גילה מפורשות את דעתו על הספר ועל האופן בו יש לבארו. להלן נדון בטקסטים העיקריים מסוג זה.
  2. בחינת מכלול הביאור וחשיפת העקרונות המשותפים העומדים בבסיס הפירושים לפרקים השונים. דרך זו תאפשר לבדוק באיזה אופן נרבוני יישם הלכה למעשה את הדעות עליהן הצהיר. כן ניתן יהיה לגלות עקרונות אותם לא פירט, בין משום שנראו לו טריוויאליים ומובנים מאליהם, ובין משום רצונו להסתיר דעות מסוימות בהן החזיק. במסגרת זו לא נוכל למצות אופן בדיקה זה מאחר והדבר מחייב לבחון את הביאור כולו, ולפיכך נסתפק בעיון במקורות נבחרים מהם ניתן ללמוד על דרכו של נרבוני בביאורו.
- נפתח במקורות מן הסוג הראשון, ונעיין תחילה בדברי נרבוני בהקדמת ביאור מורה נבוכים ובסיומו. בהקדמת הביאור קבע נרבוני כי חשיבותו העיקרית של הספר מצויה בכך שהסיר את המבוכה והבלבול אליהם נקלעו המתחבטים בבעיית הפער בין התורה לחכמה. חשיבות הספר איננה נעוצה בדיונים הפילוסופיים שבו, שכן בהם אין חידוש רב: "רוב סודותיו כבר יודעו לנו מספרי החכמות הכוללים" (א ע"א). "ספרי החכמות הכוללים" הם ספריהם של הפילוסופים בני אומות העולם, וכך חושפת הקביעה שלעיל את דעתו של נרבוני, לפיה מה שטמון ברוכד הנסתר של המורה, הם הרעיונות שהביעו פילוסופים אלה בגלוי. נרבוני הוסיף:

אין כונתי בזה לבאר רק מה שבא מעומק הלשון, מבלי האריך בביאור מה שבא בו מעניני החכמות ומבלי גלוי פנים בהעמיק להרחיב סודותיו, כי אין זו מטבעם. גם כי כבר כללתי רוב באורם בספרי החכמות הבלתי משועבדים לזה, מהם בפירושי לספר הכונות מהם בפירושי לאיגרת אפשרות הדבקות ופירוש לחי בן יקט'אן (א ע"א).

נרבוני הסביר כי בביאור מורה נבוכים לא העמיק בסודות הספר מאחר וכבר דן בהם בחיבוריו האחרים. החיבורים הנרמזים בפסקה זו הם פירושו לכוונות הפילוסופים לאלגזאלי, לאגרת אפשרות הדבקות לאבן רשד, ולחי בן יקט'אן לאבן טופיל.<sup>26</sup> נרבוני כינה את חיבורי הפילוסופים "ספרי החכמות הבלתי משועבדים לזה" וייתכן לראות בכך

26 ביאור נרבוני לאגרת אפשרות הדבקות לאבן רשד נדפס במהדורה מדעית על ידי קלמן בלנד (ראו הערה 4 לעיל). שני הביאורים האחרים גנויים עדיין בכתב יד.

רמז לשבועה שהשביע הרמב"ם את קוראי ספרו בפתיחת הספר, לבל יגלו סודותיו.<sup>27</sup> "ספרי החכמות" אינם כפופים לשבועה זו ולפיכך במסגרת הפירושים שחיבר להם יכול היה נרבוני לדון בהרחבה בעניינים שהרמב"ם העדיף להותיר נסתרים. עם זאת אמר נרבוני כי במהלך הפירוש ירמוז לקורא המשכיל מה הם הרעיונות הפילוסופיים המונחים בתשתית ספרו של הרמב"ם:

הלכנו בזה דרכו והרחבנו ובארנו דבריו אל הפלוסוף ולנאות אליו ולכל מי שישתוקק לו אך לא לבלתי ראוי ... ואם לא אמלט בדברי<sup>28</sup> לבלתי אעיר על סתריו וסודותיו ומצפוניו, כי טבע החריצות יכריחני לזה, אך באופן ראוי ובשעור ראוי עד שייחד למי שראוי (שם).

נרבוני התייחס לכך אף באחרית הדבר לביאור: "והנה עברתי חק להביא מאמרי הפילוסופים בהשלים מה שראיתי חסר מן הספר הזה בעצם וראשונה אי אפשר בלתו" (כ"י פריס 696, 69 ע"ב).

כאמור לעיל, כתב נרבוני את ביאורו למורה נבוכים באחרית ימיו, וכך שיקע בו רבים מהרעיונות בהם דן בחיבוריו הקודמים. הביאור רצוף התייחסויות לדברי הפילוסופים שנזכרו לעיל, ובנוסף להם נזכרים בו מבין חכמי אומות העולם אף אפלטון, אריסטו, אלכסנדר מאפרודיסיאס, אבוקרט [=היפוקרטס], גאלינוס, אל-פאראבי, אבן-סינא ואבן באג'ה. הביטוי "עברתי חק" בפסקה שלעיל מתייחס ככל הנראה להבטחתו הראשונית של נרבוני שלא להביא "מאמרי הפילוסופים" במסגרת ביאור המורה, ובפסקה זו התנצל והסביר שהפרת הבטחה זו היתה הכרחית. בביאורו לפרק יט בחלק השני נימק נרבוני את החרות שנטל לעצמו לבאר את סודות המורה באומרו כי הזמן כבר בשל לכך: "וכבר נעתק הזמן ואנשי הדורות אל הטבע, אופן נוכל להרחיב נקבי המשכיות באמתות יותר מאשר היה בעובר, למה שאיננו חולק בזה העת המפורסם על המושכל כמו בשעור אשר היה חולק בעובר" (ח"ב פי"ט, לד ע"א).

כפי שציין א' רביצקי, מפסקה זו עולה תחושה של "חיוזק מעמדה של ההשכלה האריסטוטלית בדורו של הכותב, להבדיל מדורו של הרמב"ם".<sup>29</sup> אולם תחושה זו עומדת בסתירה למצב המתואר בהקדמת ביאור המורה ובסיומו, מצב של "בזיון החכמה בין האומה", "התפשטות הסכלות" ו"העדר האמת" (א ע"א).<sup>30</sup> ניתן היה לישוב סתירה זו על ידי ההשערה כי הפסקה שלעיל מתייחסת להתפשטות ההשכלה בקרב הגויים, בעוד שבהקדמת הספר ובסיומו התייחס נרבוני רק למצב בקרב עם ישראל, העני בידע

27 שבועה זו נזכרת בפירוש בהקדמה, מספר שורות לפני הקטע שצוטט לעיל: "וצריך לחלוק כבוד לרב ולקיים מצותו ולבלתי עבור על השבעתו (דף א ע"א).

28 "אמלט בדברי" על פי כ"י פריס 696, במהדורת גולדנטל: "ימלט מדבריו".

29 אביעזר רביצקי, 'סתר תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', על דעת המקום, מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 149.

30 ראו לעיל בסעיף א.

פילוסופי. מציאות מעין זו תוארה כבר על ידי ר' שמואל אבן תיבון,<sup>31</sup> אולם יש לזכור כי הלה פעל למעלה ממאה שנה טרם זמנו של נרבוני, ובמהלך מאה שנים אלו פשט העיסוק בפילוסופיה בקרב חכמי ישראל עצמם. אם כך נוכל לשער כי נרבוני התייחס למציאות בה היתה מודעות גוברת והולכת לעצם קיומה של פרשנות פילוסופית לכתובים ואף ניתנת לכך לגיטימציה מסוימת. עם זאת, מהותה ואופייה של פרשנות זאת לא היו נהירות לכלל ואף לא לחכמי הדור. לפיכך נחלץ הפרשן למשימת תיקונו של עיוות זה, על ידי הנחלת ההשכלה הפילוסופית הראויה לדורשיה. נראה כי חפץ להעלות את רמת ההשכלה הפילוסופית בקרב בני עמו באמצעות כתיבת ביאור למורה, אשר יתבסס על כתבי הפילוסופים בני אומות העולם.

בפירושו לפרק יט בחלק השלישי הבחין נרבוני בין מי שמסוגל וראוי להבין את סודות המורה ולפיכך יש חובה לגלותם לו, לבין מי שביאור הסודות יגרום לו נזק ולפיכך יש להימנע מלגלות לו אותם:

והעלם על האמתות, כמו שהשקה המזון המעולה לחלק מן האנשים אשר הוא בחוקו סם המות היתה ראויה הנקמה ממנו, ואם היה בחוק זולתו מזון. אך אין למנעו ממי שהוא בחקו מזון וימות ברעב לשמוע דבר ה'. ולכן נשקה הסם הלביי למי שהוא לו מזון ... ונמנעו ממי שהוא לו סם המות ... ואחר זאת ההקדמה אשאל הכפרה מאת האל ית' ובהתנצלות מאנשי החכמה ואכון לקראת אלהי ישראל ואסיר המסוה ואדקדק המסך עד נזכה לקלסתר אור פניו ואבין מעצמותו מה שאפשר כפי החקירה האנושית. וארחיב הדבור באלו הדרושים ואאריך בהכרח עד יצוירו אלו הענינים הנפלאים על אמתתם (ח"ג פ"ט, נה ע"ב).

דברי נרבוני כאן מזכירים במידת מה את הקדמת הרמב"ם לחלק השלישי של המורה שם הזכיר את האיסור לבאר את 'מעשה המרכבה' להמון, אך יחד עם זאת הסביר כי חש חובה להעלות את פירושו על הכתב: "אבל המנעי מחבר דבר ממה שנודע לי בו עד שיהיה אבדו באבדי אשר אי אפשר מבלעדי – היה בעיני אונאה גדולה בחקך וחק כל נבוכ" (עמ' שעב). מדברי נרבוני עולה כי ההכרח הביאו לבאר את סודות המורה אך יחד עם זאת הקפיד לא לפגוע במי שעלול להינזק מגילוי סודות אלה. בבואו לבאר את מורה

31 ראו את שכתב ר' שמואל אבן תיבון בסיום ספרו מאמר יקו המים: "וראיתי החכמות האמתיות שנתפרסמו מאד באומות אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם יותר ויותר מהתפרסםם בארצות ישמעאל. וראיתי הצורך הגדול להאיר עיני המשכילים במה שחנני השם יתעלה לדעת ולהבין בדבריו, ובמה שהרחיב בנקבי המשכיות אשר על תפוחי משלי הנביאים והמדברים ברוה"ק והחכמים ז"ל. ע"כ גיליתי בזה המאמר ובפי' ס' קהלת מה שגיליתי ממה שלא היה אדם מגלה עד הנה כדי שלא נהיה חרפה לשכינינו לעג וקלס לסביבותינו" (מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 175). על גישתו זו של ר' שמואל אבן תיבון ראו אביעזר רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', עיונים מימוניים, חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל אביב תשס"ו, עמ' 100–101.

נבוכים חש נרבוני כי הוא ניצב בפני בעיה דומה לזו שהרמב"ם נאלץ להתמודד בעת ביאור 'מעשה המרכבה',<sup>32</sup> ונראה כי אף בפתרון הבעיה הלך נרבוני בעקבות מורו, היינו שימוש בשיטת כתיבה המגלה דברים שונים לאנשים שונים.

בביאור פרק יג בחלק השלישי גילה נרבוני עוד אחד מן העקרונות שהנחו אותו בכתיבת הביאור. בביאור פרק זה חלק נרבוני על דעת הרמב"ם לפיה אין לחפש תכלית למציאות, לא לדעת מאמיני הקדמות ואף לא לדעת מאמיני החידוש. הוא גרס שעמדה זו סותרת את דעת אריסטו והביא שורה של ראיות להוכחת דבריו. בסופו של דבר קבע:

וכאשר הגדלתי בדברי רבינו משה נראה לי כי לא נעלם ממוריני כל זה השעור מדברי אריסטו, וממרוצת הסתירו הסודות הביא לדבר על אלו הפנים אשר ישיגם הספק, אבל דבריו סובלים הבאור על שיסכימו לאמת. וממשפט כל מפרש לפרש דברי החכם באופן מסכים לאמת כל עת שיהיה בכח דבריו, כל שכן במה שימצא בקצת דבריו נגלה שיסכים לאמת, שזה יחייב המפרש להבנת דבריו קצתם בקצתם ולקשרם ולמזגם, עד יקבלו צורה אחת דומה מסכימה בכללה עם האמת הגלוי בקצת דבריו (ח"ג פי"ג, נב ע"א).

פירוש 'המורה' ברוח אריסטוטלית מבוסס אם כן על שני עקרונות משלימים:  
א. העובדה שבמקומות מסוימים מסכים המחבר בפירוש לרעיונות אריסטוטליים מחייבת את הפרשן לפרש ברוח זו אף את המקומות בהם הוא מסתייג לכאורה מרעיונות אלה. בבסיס גישה זו מובלעת ההנחה כי אין בספר סתירות אמיתיות, אלא הרעיונות השונים המובעים בו מצטרפים לכלל מסכת פילוסופית אחת, היא הפילוסופיה האריסטוטלית.<sup>33</sup>

ב. האמת האריסטוטלית צריכה להיות טמונה בטקסט, כך שהפירוש לא יתלה בטקסט מה שלא נמצא בו כלל, אלא יהיה בגדר הוצאת הדברים מן הכח אל הפועל: "וממשפט כל מפרש לפרש דברי החכם באופן מסכים לאמת כל עת שיהיה בכח דבריו". בהקדמת הספר אפיין נרבוני באופן זה את מלאכת הפרשן בכללה: "והיה הפירוש אמנם הוא מה שבכח המאמר להוציאו לפעל לא מה שבא בו בפעל" (א ע"א). ייתכן שרעיון זה שאב את השראתו מהקדמת הרמב"ם לפירושו לפרקי אבוקרט, מקום בו הוא דן בסבות "המצריכות את האחרונים לבאר ספרי הראשונים ולפרשם".<sup>34</sup> הרמב"ם כתב:

- 32 על ההקבלה שיצר נרבוני בין מורה נבוכים לבין ביאורו שלו למורה ראו לעיל בסעיף א.  
33 אבי רביצקי דן בדברי נרבוני שלעיל, וניסח עקרון זה כך: "כאשר דבריו של המחבר עשירים באמת האריסטוטלית במקום אחד, והם עניים מאמת זו במקומות רבים אחרים, יבוא הפרשן ויעמיד את כל המאמרים על האמת האריסטוטלית! לא עוד הדגשת הסתירות והעמדתן על מכונן, כי אם מעשה של התאמת הדברים כולם וסיגולם אל התוכן הרדיקלי" (שם, לעיל הערה 29, עמ' 148).  
34 פירוש לפרקי אבוקרט, תרגום משה אבן תיבון, יוצא לאור ע"י זיסמן מונטנר, ירושלים תשכ"א, עמ' 1.

כי הפירוש הוא הוצאת מה שהוא במאמר ההוא בכח, עם ההבנה אל הפועל, עד שאתה, כאשר תשוב ותעיין המאמר המפורש, אחר שהבינות אותו מן הפירוש, תראה אותו הדבר ההוא מורה על מה שהבינות אותו מן הפירוש. זה הוא אשר יקרא אצלי פירוש באמת ... אלו אשר יולידו תולדות מדברי אדם אחד, ויקראו זה פירוש, אין זה פירוש אבל חבור אחר (שם, עמ' 3).

הרמב"ם הציע כאן שיטה לבדיקת נכונות פירוש הטקסט, ולפיה יש לשוב ולקרוא את הטקסט המפורש לאחר הבנת הפירוש, ואז צריך לבחון את אופי הפער בין הטקסט המקורי לבין פירושו. רק במקרה שהפער הוא סמנטי ולא ענייני, דהיינו בשני הטקסטים מדובר על אותם עניינים אולם הפירוש דן במהרהבה יתרה – אזי מדובר בפירוש אמיתי.<sup>35</sup> נרבוני אמנם אימץ את העקרון לפיו הפירוש צריך לשקף את מה שמצוי בכח בטקסט המתפרש, אולם בדבריו קיבל עקרון זה מעמד משני בלבד. העקרון המרכזי שהינחה אותו הוא שמן העובדה שהטקסט משתמש באופן גלוי ברעיונות אריסטוטליים מסוימים, מתחייב כי המחבר קיבל את הפילוסופיה האריסטוטלית בשלמותה, ולכן לאורה של זו יש לפרש את הטקסט בכללותו. אליבא דנרבוני, ההכרעה בשאלה אם פירושו למורה אכן מוציא מן הכח אל הפועל את שמצוי בטקסט המקורי אינה נעשית על ידי השוואת המקור והפירוש זה לזה, כפי שגרס הרמב"ם. לדעת נרבוני מוכרעת שאלה זו על פי התאמת פירושו לתאוריה חוץ-טקסטואלית – הפילוסופיה האריסטוטלית. הפירוש צריך להתיישב עם תאוריה זו, וכך יחשב לפירוש אמיתי לטקסט. עם זאת, נרבוני לא מתח את גבולות הפרשנות האריסטוטלית למורה עד לבלי תכלית. בדיונו בסוגיות אחדות במורה נבוכים המשקפות השפעות פילוסופיות אחרות, הודה נרבוני כי במקרים מסוימים סטה הרמב"ם מן הפילוסופיה האריסטוטלית. הוא הסביר כי סטייה זו נובעת מהשפעתו היתרה של אבן סינא. בביאור פרק א בחלק השני ביקר נרבוני את דיונו של הרמב"ם במושג "מחויב המציאות", וכך כתב:

ואני אבינך זה הדרך כמו שבארו בן רשד, כי הרב אמנם עיין בספרי בן סיני באלשפה ובאלנגי<sup>36</sup> ונשען על דבריו, ולכן כבר הביאו זה לצאת משרשי הפילוסופים מבלתי שכון אליו, וערב האמת במקבילו. ובמקום כזה לא נרצה שישאר בו חסרון ולכן אשלים מה שיצטרך התיקון (ח"ב פ"א, כה ע"ב).

35 על הרמב"ם כפרשן המקרא ראו שלום רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 85–157.

36 נרבוני מתייחס כאן לשני חיבוריו הידועים של אבן סינא: כיתאב שיפא אל-נפס (ספר רפואת הנפש), וכיתאב אל-נג'את (ספר ההצלה). לפרטים על חיבורים אלה ולפרקים מתוכם בתרגום עברי, ראו אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, עורך שמואל הרוי, תל אביב תשס"ט. גד פרוידנטל דן בקביעתו הביקורתית של נרבוני כי הרמב"ם הושפע מדברי אבן סינא. ראו גד פרוידנטל, 'ארבעת הכדורים בשמים של הרמב"ם: ארבע הערות', הרמב"ם, שמרנות, מקוריות, מהפכנות, עורך אביעזר רביצקי, ירושלים תשס"ט, כרך ב, עמ' 502–505.

## בסיום ביאור הפרק הוסיף:

וכבר יצאנו בפרושנו לזה הפרק מדרכינו בבקשת הקצור למה שנתלו בו הדרושים הנכבדים, וכבר אמר אריסטו כי מעלת החכמה כפי מעלת הדרוש בה ואין לנו בחכמה יותר נכבד מזה. ולזה העירותיך על המקומות שיצטרכו אל הערה אל ההשלמה, כי האמת אוהב יותר מכל אוהב (ח"ב פ"א, כו ע"ב).

קביעתו החמורה של נרבוני, כי הרמב"ם "ערב האמת במקביל", היינו כלל בספרו דברים שאינם אמיתיים, באה לידי ביטוי אף בביאורו לפרקים ד, ה, יד, כב רכט בחלק השני של הספר. ביקורתו נוגעת לסוגית היחס בין האל לשכלים ולגלגלים, סוגיה בה נחלקו אבן סינא ואבן רשד.<sup>37</sup> נרבוני אימץ את עמדת אבן רשד, וכך תיקן מה שראה כשגיאות מדעיות המצויות במורה נבוכים. בפרפרזה על דברי אריסטו ביחס לאפלטון הסביר נרבוני כי הרשה לעצמו לבקר את הרמב"ם מכח התפיסה כי "האמת אוהב יותר מכל אוהב".<sup>38</sup> כלומר, כאשר בירור האמת המדעית מתנגש עם נאמנות מוחלטת למורה האהוב, הרי יש להעדיף את בירור האמת גם במחיר של פגיעה מסוימת ביוקרתו של המורה. נראה אם כן כי נרבוני השתמש בפילוסופיה האריסטוטלית – בפירושה האבן רשד – לא רק כמסגרת לפירוש מורה נבוכים, אלא אף כאמת מידה לבדיקת נכונות הרעיונות המובעים בספר.<sup>39</sup> בפתיחת מורה נבוכים הנחה הרמב"ם את הקורא 'להשיב את פרקי הספר זה על זה', כלומר לבחון את הנאמר בכל פרק לאורם של פרקים אחרים, אשר לא בהכרח סמוכים איש לרעהו. הרמב"ם לא פרט את האופן הקונקרטי בו יש ליישם את הנחייתו הכללית, דהיינו – מה הם הפרקים אותם יש לקשר זה לזה, ובקושיה זו התחבטו הפרשנים ואף החוקרים לדורותיהם. להלן נברר באיזה אופן הבין נרבוני את עקרון 'השבת הפרקים זה על זה'. בביאור הפרק העשירי בחלק השלישי נאמר:

37 דיון מפורט בסוגיה זו ובעמדת נרבוני ראו להלן בסעיף ד.  
 38 אריסטו ביטא עמדה זאת באתיקה הניקומאכית: "אך דומני שתתקבל דעתי, שדרך כלל מוטב הוא, וחובה עלינו, להפריך לשם קיום האמת אף את דברי עצמנו – ועל אחת כמה וכמה כשהמדובר בפילוסופים (שפירושו – אוהבי החכמה). שבהיותנו אוהבים גם את ידידנו וגם את האמת, מצוה קדושה היא להעדיף את ההיא". (אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, תרגם מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל-אביב 1985, עמ' 20). קשה לדעת אם נרבוני אכן למד רעיון זה במישור מכתבי אריסטו, או שמא ציטט אחד מנוסחיו המאוחרים של פתגם זה. על נוסחיה וגלגוליה של אימרה זו בימי הביניים, ראו H. Guerlac, "Amicus Plato and Other Friends," *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978): pp. 627–633.

39 דב שוורץ עמד אף הוא על כך כי נרבוני ביקר את עמדותיו הפילוסופיות-מדעיות של הרמב"ם, בטענה שאינם נאמנות דיין לפילוסופיה האריסטוטלית כפי שהוסברה על ידי אבן רשד. ראו דב שוורץ, 'דרכי החשיבה הפילוסופית של הרמב"ם: מבט חדש', הרמב"ם, שמרנות (לעיל הערה 36), כרך ב, עמ' 431 – 434. על ההתייחסות להבדלים בין עמדותיהם של אבן סינא ואבן רשד בפירושי המורה מאת נרבוני ושם טוב, ראו קרלוס פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, ירושלים תשס"ח, עמ' 214.



כבר העירותיך כי אלה הפרקים הם דרך והישרה להביא ענין איוב קודם שיזכרהו, כדרכו בפרקים המעמידים על אמתת מעמד הר סיני קודם שיזכרהו, ופרקיו בתחלת השני אשר בם באור מעשה מרכבה אשר בשלישי. וזה מחמת האדון שמתדמה אל הטבע שמחדש ההכנות ואחר ישפיע הצורה בעתה (ח"ג פ"י, נ ע"א).

בפסקה זו התייחס נרבוני לשלושה עניינים הנדונים במורה נבוכים: ספור איוב (ח"ג פ' כב-כג), מעמד הר סיני (ח"ב פ' לג-לד) ומעשה המרכבה (ח"ג פ' א-ז). הוא קבע כי לדיון הגלוי והמפורט בכל אחד מעניינים אלה הקדים הרמב"ם מספר פרקים המשמשים הכנה לדיון זה. נראה אם כן כי אליבא דנרבוני אין להסיק מן ההנחיה 'להשיב את פרקי הספר זה על זה', כי פירוש כל עניין מפורט לאורך הספר כולו. נרבוני הבין הנחיה זו כרומזת לכך שכל נושא נדון באופן גלוי במקום מסוים בספר, אך קודמים לאותו דיון מספר פרקים אשר אינם צמודים למקום זה, והם משמשים מעין תשתית ורקע לדיון המרכזי ולחידושי הרמב"ם שם. ביחס ל'מעשה המרכבה' נסמך נרבוני על דברי הרמב"ם, אשר קבע בסוף פרק ז בחלק השלישי כי כדי להבין את ביאורו לפרק זה יש לפנות לפרקים הקודמים לו:

וכשתסתכל כל מה שאמרנוהו בפרקי זה המאמר עד זה הפרק יתבאר לך מזה הענין רבו או כלו, מלבד חלקים מועטים וכפל דברים שנעלם עינים, ואולי עם ההסתכלות המופלג יגלה זה ולא יעלם ממנו דבר. ולא תקוה ולא תוחיל לשמוע ממני אחר זה הפרק אפילו דבר אחד בזה הענין, לא בבאור ולא ברמיזה, כי כבר נאמר בו כל מה שאפשר לאמרו, וגם לחצתי מאד ודחקתי (ח"ג פ"ז, עמ' שפ-שפז).

בביאורו לפסקה זו קישר נרבוני במפורש את הדברים לעקרון 'השבת הפרקים זה על זה'. ביאורו מתבסס למעשה על המילים 'עד זה הפרק' והוא מדגיש כי על פי העקרון הנ"ל אין בפרקים הבאים לאחר פרק ז בחלק ג' ועד סוף הספר כל רמז נוסף היכול לסייע להבנת ביאור 'מעשה המרכבה':

"וכשתסתכל כל מה שאמרנו בפרקי זה המאמר" ירמוז ביחוד על ההערות וההבנות שהבין לזה בתחלת החלק השני. כי כמו שאמר בהישרה בהבנת זה המאמר צריך להשיב פרקיו זה על זה. ולזה הישיר הנה שלא תחשוב שעדין ירמוז על אלו הדרושים כי כבר קדם כל מה שרצה לאמרו ולרמוז עליו. והוא אמרו "לא תקוה ולא תוחיל" (ח"ג פ"ז, מט ע"ב).

כמה מקדמוני המפרשים ומאחרוני החוקרים מסכימים כי הפרקים הראשונים שבחלק השני מהווים חלק מפירוש 'מעשה המרכבה', אולם רובם ככולם אינם הופכים עניין זה לחוק כללי. בפרשם סוגיות שונות הם מקשרים פרקים שונים בספר זה לזה, ואינם סבורים שיש להבין סוגיות מסוימות על סמך פרקים מכינים להן. ברם, עקרון דומה לזה קבע שטראוס,

שטען כי הפרקים המבארים את השמות המשותפים שבחלק הראשון משמשים הכנה לפירושים הבאים לאחר מכן.<sup>40</sup> הרחבת עקרון זה, ברוח דברי נרבוני, נמצאת בדברי ש' רוזנברג: "לדעתי יש הקבלה בין הפרקים הלכסיקוגראפיים בח"א לבין הפרקים המדעיים בח"ב. שניהם אינם עומדים ברשות עצמם, אלא מהווים פרקי עזר להבנת סוגיה שתתפרש מאוחר יותר, בעיקר, בפירוש מעשה בראשית בח"ב, ובפירוש מעשה מרכבה בח"ג".<sup>41</sup>

העיסוק במבנה מורה נבוכים תופס מקום נכבד בפירושי הספר ובמחקרים המוקדשים לו.<sup>42</sup> משנה תורה מהווה ראייה ניצחת לסגולת הרמב"ם לאסוף חומר רב ומפורז ולסדרו בתבנית שיטתית להפליא. לעומת זאת, ההגיון העומד בבסיס סידור פרקי מורה נבוכים אינו נגלה לעין. לכאורה, יכולים היו מי שנדרשו לסוגיה זו לטעון כי ברצות הרמב"ם לכסות את דעותיו מן ההמון כלל את סדר הפרקים, ולפיכך הסדר בו הם נתונים לפנינו חסר כל משמעות. עם זאת לא מסתפקים המעיינים בתשובה מעין זו. בצד ההנחיה להשיב את פרקי הספר זה על זה, ממנה משתמע כי האופן בו סודרו הפרקים אינו האופן היחיד בו יש לקרואם, אמר הרמב"ם גם כי "המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה" (עמ' יג), ומאמירה זו ניתן להסיק כי סדר הפרקים אינו מקרי. כך למשל מנה אברבנאל י"א קושיות בנוגע למבנהו התמוה לכאורה של הספר, אך בצד זאת השכיל להעניק תשובה מפורטת לשאלותיו, בה הצביע על קשר אשר קיים לדעתו בין סדר פרקי המורה לבין י"ג עיקרי האמונה שקבע הרמב"ם בפירושו למשנה.<sup>43</sup> נרבוני הביע את עמדתו העקרונית באשר לסדר הפרקים בביאור פרק יב מן החלק השני: "ואין בדברי הרב ז"ל וסדורם מה שיקבל התוספת והחסרון או שנוי ותמורה" (ח"ב פי"ב, כט ע"א). נוסח זה מזכיר את דברי הרמב"ם ביחס לתורת משה, אותה אפיין כתורה מושלמת העולה על כל תורה אפשרית אחרת: "הדבר השלם בתכלית מה שאפשר במינו אי אפשר שימצא זולתו במינו אלא חסר מן השלמות ההוא, אם בתוספת או בחסרון" (ח"ב פל"ט, עמ' שלו).

דברים דומים אמר הרמב"ם אף על פעולות האל: "פעולות האלו, אחר שהם בתכלית השלמות ואי אפשר התוספת בהם ולא החסרון מהם, אם כן הם יעמדו כפי מה שהם בהכרח שאי אפשר מביא לשנויים" (ח"ב פכ"ח, עמ' רצג).

40 שטראוס כינה פרקים אלה בשם 'פרקים לכסיקוגראפיים'. על מונח זה ומשמעותו ראו בעמ' Strauss Leo, 'How to Begin to Study the Guide of the Perplexed', XXV-XXIV *The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, Chicago 1963, pp. XI-LVI.

41 ש' רוזנברג, שם (הערה 35 לעיל), עמ' 145 הערה 92.

42 ראו למשל את חיבורו של אברבנאל: חסלת מהאברבנאל, אשר נדפס בסוף מהדורת ווארשא תרכ"ב של מורה נבוכים. ראו גם את מאמרו של שטראוס (הערה 40 לעיל), וכן את המחקרים הבאים: שמעון ראבידוביץ, 'שאלת מבנהו של מורה נבוכים', עיונים במחשבת ישראל, א, ירושלים 1969, עמ' Berman Lawrence V., "The Structure of Maimonides 'Guide of the Perplexed'", 296-237 *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Volume III, Jerusalem 1973, pp. 7-13.

43 ראו אברבנאל, הערה 42 לעיל.

השפעת נוסח לשונו של הרמב"ם על נרבוני ברורה. עובדה מאלפת היא כי נרבוני מצא לנכון לאפיין את יצירת הרמב"ם באותה דרך בה בחר הרמב"ם לציין את שלמותן וייחודן של יצירות האל, הלוא הן התורה והטבע כולו. גישה זו של נרבוני באה לידי ביטוי בפסקה נוספת, בה דימה את מעשי הרמב"ם לפעולת הטבע עצמו. בכך ניתן לראות השוואה סמויה של פעולת הרמב"ם לפעולת האל, היות והטבע הוא יצירת האל. בפסקה שצוטטה לעיל<sup>44</sup> התייחס נרבוני לדרכו של הרמב"ם לחבר פרקים המכונים את הקורא להבנת חידושי קודם שיציע את החידושים עצמם, ואמר כי דרך זו נובעת "מחכמת האדון שמתדמה אל הטבע, שמחדש ההכנות ואחר ישפיע הצורה בעתה" (ח"ג פ"י, נ ע"א). בחנו עד כה את המקומות בהם גילה נרבוני מפורשות את דעתו ביחס למורה נבוכים ולאופן בו יש לפרשו, ונסכם את עיקרי דבריו:

1. מורה נבוכים אינו מציג רעיונות פילוסופיים מקוריים. יחודו של הספר מתבטא בפתרון שהוא מציע למחלוקת הקיימת לכאורה בין התורה לחכמה.
  2. השיטה הפילוסופית המונחת בבסיס הספר נפרשה בגלוי בכתבי פילוסופים ערבים, המשתייכים ברובם לזרם האריסטוטלי.
  3. למורה נבוכים שני רבדים, המיועדים לקוראים בדרגות השכלה שונות.
  4. מורה נבוכים הוא ספר מושלם בסוגו, כל שינוי – תוכני או צורני – שהיה נעשה בו, לא היה מוסיף לו דבר, אלא רק גורע משלמותו.
- נבדוק עתה כיצד באות תפיסות אלו לידי ביטוי מעשי בביאור המורה, ושוב ראוי לחלק את הדיון לשני חלקים. בחלק האחד נדגים משהו מטכניקת הביאור, ובחלק השני נדון בתכנים הפילוסופיים שלו.

\*

בדיקת מכלול הביאור מגלה שתי שיטות עיקריות בהן השתמש הפרשן: האחת היא הדגשת הפסוקים הנזכרים בספר, ובניית הפירוש סביב הסבר פסוקים אלו תוך התייחסות להקשרם במקרא. האחרת, עיקרה בהעמקה, דיוק ודקדוק בלשון הרמב"ם. להלן נדגים שתי שיטות אלו כסדרן.

א. דרכו של נרבוני להדגיש את הפסוקים הנזכרים בספר ולבנות את פירושו סביב ביאורם ותוך התייחסות להקשרם המקראי, נגזרת מן העקרון הראשון שנזכר לעיל. עקרון זה משקף את העובדה שנרבוני קיבל כפשוטם את דברי הרמב"ם כי אין בספרו חידושים פילוסופיים, ולפיכך הוא אימץ אף את העקרון המשלים, לפיו מטרתו העיקרית של הספר היא ביאור סודות המקרא.<sup>45</sup> נרבוני נוהג לפרש מקומות בהם מצטט הרמב"ם פסוקים כאילו עיקר כוונתו מונחת בחלק הפסוק שלא צוטט, בפסוקים אחרים בפרק, או אף בהקשר המקראי הכולל. בכך בא לידי ביטוי אף העקרון השלישי שנזכר לעיל. כלומר, נרבוני האמין שאחד האמצעים בהם השתמש הרמב"ם על מנת להסוות את עמדותיו ויחד

44 ראו אחרי הפניה 39.

45 מורה נבוכים ח"ב פ"ב, וראו במאמרו של ש' רזונברג (הערה 35 לעיל), עמ' 87–88.

עם זאת לרמוז עליהן לקוראים המעמיקים – היה ציטוט פסוקים, כאשר המסר החשוב טמון דווקא בהקשרם במקרא, הקשר שלא נזכר בפירוש במורה.<sup>46</sup> להלן נביא מספר דוגמאות לשיטת פרשנות זו:

1. בפרק ט בחלק הראשון דן הרמב"ם במשמעות המילה 'כיסא' במקרא ואומר כי המילה מורה על גדולת בעל הכסא, ולא דוקא על העובדה כי יש לו מאפיינים פיזיים או מורכבות כלשהי: "כִּי יָדָעַל כִּסֵּי ה' (שמות יז טז) הוא תאור עצמותו וגדולתו, אשר אין צריך שיחשב דבר חוץ מעצמו ולא נברא מנבראיו, עד שיהיה ית' נמצא בלתי כיסא ונמצא עם כסא, זאת כפירה בלי ספק" (ח"א פ"ט, עמ' לא). נרבוני פירש:

ריב לאמת דור דור עם המשתף לו ית', ר"ל לאמת, דבר נוסף, ואם יהיה תואר עמו קל ורוחני. כי הוא יתעלה אחד פשוט ולולי זה לא היה מחויב המציאות. וזה הפרק אחד מהפרקים אשר כוין לבאר בו שתוף השם לא זכרו ואני זכרתי והבן מה שרמזנו אליו (דף ג עמ' א-ב).<sup>47</sup>

פירוש זה מתבסס על המשך הפסוק שצוטט במורה. הפסוק במלואו הוא: "וַיֹּאמֶר כִּי יָדָעַל כִּסֵּי ה' מִלְחָמָה לִידָד בְּעַמְלֵק מִדָּר". נרבוני הסביר כי המלחמה הנזכרת בפסוק זה היא מלחמת השם עם מי שמייחס לו תואר נוסף על עצם מציאותו. (עם זאת כינה נרבוני את האל בתואר 'אמת', וייתכן כי נהג כך על סמך דברי הרמב"ם אשר במשנה תורה קבע כי "אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו").<sup>48</sup> בפתיחת המורה ציין הרמב"ם כי אחת ממטרותיו היא ביאור השמות המשותפים במקרא, אך עם זאת אמר: "והנה נביא פרקים בזה המאמר ... יהיה הפרק הוא מעורר על ענין מעניני שם משתף, איני רוצה לגלות זכרון השם ההוא במקום ההוא" (עמ' ט). מדברי נרבוני עולה כי, לדעתו, נמנה פרק ט בחלק א עם פרקים אלה. השם המשותף לו רומז הרמב"ם הוא 'עמלק', המתאר גם את העם המסוים הנזכר במקרא וגם את כל מי שאינו מחזיק באמונת הייחוד הטהורה. נרבוני הגיע לפירוש זה על ידי כך שסבר שדברי הרמב"ם בפרק, המגנים את הכפירה שבייחוס תארים שונים לאל, מתייחסים לאחרית הפסוק, ממנו ציטט הרמב"ם רק את ראשיתו.<sup>49</sup> פירוש זה לפסוק, כשהוא מיוחס לרמב"ם, מופיע אף בחיבורו, אגרת על שעור קומה:<sup>50</sup> "כִּי יָדָעַל

46 גישתו זו של נרבוני מזכירה במידת מה את דרכו של החוקר בן זמננו ג' דיאמונד. ראו James Arthur Diamond, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: deciphering Scripture and Midrash in The Guide of the Perplexed*, New York 2002.

47 נוסח הפירוש המובא במהדורת גולדנשטל משובש קשות, ולפיכך תוקן הנוסח על פי כ"י פריס 696.

48 ראו ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פ"א ה"ד.

49 יצחק אברבנאל ביקר בחריפות את פירושו זה של נרבוני, וראו בפירושו לפרק זה.

50 Altmann A., 'Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard, 1967, pp. 225–288.

כִּס יְה מִלְחָמָה לִידוֹד בְּעַמְלֶק מִדֶּר, כִּי לֹא יוֹשֵׁג בְּהַשְׁתַּתֵּף עִמּוֹ וּזְלָתוֹ וְלֹזֶה תִּהְיֶה הַמִּלְחָמָה נִצְחִית כְּמוֹ שֶׁבִּיָּאָר הָאֱלֹהִי רַבִּינוּ מֹשֶׁה ע"ה" (עמ' 262).<sup>51</sup>

חיבור האגרת נשלם בשנת 1343, והעובדה כי נרבוני מסתמך בה על ביאורו למורה שהעלאתו על הכתב נשלמה כעשרים שנה מאוחר יותר, מוכיחה כי לפחות קטעים מסוימים מביאור זה היו שמורים עם המחבר שנים רבות טרם כתיבתם. על חשיבותו של הרעיון שלעיל בעיני נרבוני ועל שכנועו הפנימי בדבר נכונות פירושו לפסוק מעידה העובדה כי הדברים מובאים אף בהקדמת חיבורו מאמר בשלמות הנפש: "ותשלול ממנו כל השתתף וערך בינו ובין בראיו, כי כל הנמצאים זולתו הם בראיו באמת. ואמר ית' "כִּי יָד עַל כִּס יְה מִלְחָמָה לִידוֹד בְּעַמְלֶק מִדֶּר, ר"ל שזאת המלחמה נצחית".<sup>52</sup>

מכל מקום, חיווק לדעתו של נרבוני כי בסיום הפסוק טמון מסר שהרמב"ם לא רצה לומר בפירושו אך ניסה לרמוז לו, יכול להמצא בכך שבהמשך הפרק ציטט הרמב"ם את הפסוק "אֲתָה יְדוֹד לְעוֹלָם תֵּשֵׁב פֶּסָאךָ לְדֶר וְדוֹר" (איכה ה יט).<sup>53</sup>

2. בפרק מד בחלק הראשון דן הרמב"ם במילה 'עֵינִי', וקבע כי פירושה יכול להיות 'השגחה', והוסיף: "עֵינִי ה' הִמָּה מְשׁוּטָטוֹת", השגחתו כוללת בכל מה שבארץ' (ח"א פמ"ד, עמ' פ-פא). הפסוק המדויק אליו רמז הוא: "שִׁבְעָה אֱלֹהֵי עֵינִי יְדוֹד הִמָּה מְשׁוּטָטִים בְּכָל הָאָרֶץ" (זכריה ד י). הרמב"ם לא ציטט את הסיפא "בְּכָל הָאָרֶץ",<sup>54</sup> אך אין ספק שמילים אלו מונחות בתשתית פירושו. הוא לא הביא אף את המלה "שִׁבְעָה" שברישא, אך נרבוני הניח שכונתו לרמוז אליה, וביאר: "ואני חושב כי העינים השבעה המקיפים

51 ראו שם (לעיל הערה 50), עמ' 284 הערה 107, מקום בו ציין אלטמן את הקרבה בין ביאור זה לביאור נרבוני לפרק ט בחלק הראשון של המורה.

52 מאמר בשלמות הנפש (לעיל הערה 4), עמ' 1. מונק שיער כי חיבור זה נכתב בין 1344 ל-1349. ראו במבוא למאמר בשלמות הנפש, עמ' טו הערה 12.

53 פירוש נרבוני לשם 'עמלק' עולה בקנה אחד עם האמור בחיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם. בספר המצוות הסביר הרמב"ם כי צווי הנוהג לדורות "נוהג בכל דור שבו נמצאת אפשרות לאותו הדבר", וכי כלל זה חל גם על המצוה למחות את זכר עמלק. (ספר המצוות, תרגם הרב קאפח, ירושלים תש"ן, מצוות עשה, קפו, עמ' קמה). הוא הוסיף: "שלא נאמר במלחמת עמלק שאינה נוהגת לדורות, אפילו אחר השמדתם והכרתתם, כי מצוה זו אינה קשורה בזמן ולא במקום מיוחד כמו המצוות המיוחדות למדבר או למצרים אלא היא קשורה במי שמצרים עליו, וכל עוד יהיה בנמצא מקימים בו אותו הצווי" (שם). הרמב"ם קבע כי המצוה למחות את זכר עמלק אינה בטלה גם לאחר שעם זה הושמד בפועל. קביעה זו מתקבלת על הדעת רק אם מניחים שהשם 'עמלק' אינו מתייחס לקבוצה אתנית מוגדרת, אלא הוא מציין אנשים השותפים למגמה רעיונית מסוימת, היינו למלחמה במאמינים באל אחד. במשנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים, פ"א ה"ב, הדגיש הרמב"ם כי תנאי קודם והכרחי לבנין בית המקדש הוא "הכרתת זרע עמלק", וייתכן כי אף כאן הכוונה היא לחיסול העבודה הזרה ולא דווקא להשמדת עם מסוים. הרמב"ם התייחס למצוה למחות את זרע עמלק אף במורה נבוכים, חלק ג, פרק מא ופרק נ, אך בפירושו לפרקים אלה התעלם נרבוני מסוגיה זו. ראה לכך שהשם 'עמלק' אכן נתפרש באופן מטפורי נמצאת בתשובות הרשב"א, שם מוזכר פירוש מעין זה לגנאי: "לא הניחו מקרא שלא הפכוהו, ואומר הלא ממשל משלים הוא, עשו לנו אברהם ושרה חומר וצורה, ועקרו כל הגבולות לפרש שנים עשר בני יעקב שנים עשר מזלות ועמלק יצר הרע ... ודעת אנשים אלו מהשם ומעבודתו נגרע" (תשובות הרשב"א, חלק א, כרך א, מהדורת חיים דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, עמ' שמד). כך הוא הדבר במהדורות הדפוס שלפנינו.

רמז לשבעה משרתים. וזה מסכים עם ההשגחה ובאמת כי הכוכבים נראים כעינים" (ה ע"א). נרבוני פירש כי שבע העינים הנזכרות בפסוק הן שבעת הכוכבים – ככל הנראה שבעת כוכבי הלכת – באמצעותם משגיח האל על העולם.<sup>55</sup> בביאורו לפרק גינה יצחק אברבנאל פירוש זה, וטען כי נרבוני ביאר כך מאחר וסבר כי האל אינו משגיח באופן ישיר ואישי על הארץ. מדברי אברבנאל משתמע כי סבר שהביטוי "השגחתו כוללת", הטעה את נרבוני, וגרם לו לחשוב כי השגחת האל על הארץ היא כללית ואינה פרטית. עם זאת דומה כי המקור לפירוש נרבוני הוא הכרתו כי לכוכבים יש תפקיד בהעברת השפע האלוהי לארץ.<sup>56</sup> מכל מקום, קריאת הפרק במלואו ובהקשרו אינה יכולה לאשש את הטענה שבפירוש הפסוק כיון הרמב"ם לרמוז על השפעת כוכבי הלכת על הארץ.

3. בפרק כח בחלק השני קבע הרמב"ם כי העולם נוצר על ידי האל שכל פעולותיו שלמות בתכלית, ולפיכך אין לתאר כי בעולם ובחוקי הטבע יחול שינוי מהותי כלשהו. בסיום הפרק נאמר:

ואמנם זה אשר זכרו משלמות פעולות האלוה ושאין צד אפשרות להוסיף עליהם ולא לחסר מהם, הנה כבר גלחו אדון החכמים ואמר "הַצֹּר תָּמִים פָּעֵלוֹ" רצונו לומר שפעולותיו כולם – רצוני לומר בריאותיו – על תכלית השלמות, לא התערב בהם חסרון כלל ואין בהם מותר ולא דבר בלתי צריך אליו. וכן כל מה שיגזור לנבראות ההם ומהם – כלו צדק גמור ונמשך אחר גזרת חכמה (ח"ב פכ"ח, עמ' רצג).

הרמב"ם ציטט מתוך דברים לב ד, והפסוק במלואו הוא: "הַצֹּר תָּמִים פָּעֵלוֹ כִּי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עוֹל צָדִיק וְיִשְׁרָאֵל". נרבוני ראה בכל הפסקה שלעיל ביאור לפסוק זה, ולכל אחד מתארי האל הנזכרים בפסוק מצא מקבילה בלשונו של הרמב"ם:<sup>57</sup>

כי הפעולות יקראו בריאות כלם 'על תכלית השלמות' והוא אמרו 'תָּמִים פָּעֵלוֹ'.  
 'ולא יתערב בהם חסרון כלל' והוא אמרו 'כִּי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט' בלי חסרון כפי הטבע המקבל.  
 'ואין בהם מותר' והוא אמרו 'אֱמוּנָה' כי מהנאמנות שלא שם 'מותר ולא דבר בלתי צריך אליו'.  
 והוא אמרו 'וְאֵין עוֹל' ר"ל בכלל הנמצא שיוסיף לזה ויחסר לזה.

55 גם בביאור ח"ב פי"ט הזכיר נרבוני אותו פסוק, ואף שם פירש כי 'שבע העינים' הן הכוכבים: "הנה הכוכבים ... שהם החלק היותר נכבד שבגלגל כאלו הם עיני הבעלי חיים העליונים האלהיים, שִׁבְעָה אֵלֶּה עֵינֵי יְהוָה הָמָּה מְשׁוּפָּטִים בְּכָל הָאָרֶץ" (לג ע"א). הביטוי 'שבעה משרתים' כמתייחס לשבעת כוכבי הלכת מופיע בפירושו הארוך של ר' אברהם אבן עזרא לשמות ג טו. דיון בפירוש זה ובמשמעות כינוי כוכבי הלכת 'משרתים' מצוי במאמרו של רפאל ישפה, 'התורה והאסטרונומיה אצל ר' אברהם אבן עזרא', דעת, 32–33 (תשנ"ד), עמ' 36–38. על השפעת ראב"ע על נרבוני ראו במאמרו של אלטמן (לעיל הערה 50), עמ' 242–239.

56 על האסטרונומיה אצל נרבוני ראו קולט סיראט, 'פרקי משה למשה נרבוני', תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 296–301, וכן במאמרי: 'סעמי המצוות לדעת רבי משה נרבוני', אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' רפה–רפח.

57 לשם הדגשת הדברים חילקתי את הקטע לפסקאות. מרכאות כפולות מציינות ציטוט מהמקרא ומרכאות בודדות מציינות ציטוט מדברי הרמב"ם.

'וכל מה שיגזור לנמצאות ההם או מהם כלו צדק גמור' והוא אמרו "צדיק".  
'נמשך אחר גזרת חכמה' כי "ישר הוא" ית' (ח"ב פכ"ח, לו ע"א).

4. בפרק מב בחלק הראשון אמר הרמב"ם כי למילה 'מוות' שתי משמעויות: 'מיתה', וכן 'חולי חזק', והוסיף: "ולזה באר בבן הצרפית 'ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה' (מלכים א' יז יז), שאלו אמר 'וימת' היה סובל שיהיה חלי חזק קרוב למות" (ח"א פמ"ב, עמ' עח-עט).

נרבוני פירש: "שאלו אמר 'וימת' – והוא בשונמית" (דף ה עמ' א). בכך רמז לפסוק הנאמר על בן השונמית: "וישארו ויביארו אל אמו וישב על פרסיה עד הצהרים וימת" (מלכים ב' ד כ). כלומר, נרבוני סבור שהשימוש בביטוי 'וימת' איננו מקרי, אלא נועד להזכיר לקורא את הצלת בן השונמית בידי אלישע, מעשה המקביל להצלת בן הצרפית עלידי אליהו. מפירוש הרמב"ם עולה כי בן השונמית היה ספק מת ספק חי בעת שאלישע הצילו, ואילו בבן הצרפית 'לא נותרה נשמה' כלל. מכאן שהנס שחולל אליהו גדול מזה שחולל אלישע. ייתכן שבביאורו ניסה נרבוני לרמוז למסקנה זו, אם כי לא אמר זאת בגלוי.<sup>58</sup>

5. בפירוש פרק לו בחלק הראשון קבע הרמב"ם כי לשון 'חרון אף' שבמקרא נאמרת תמיד בקשר לעבודה זרה. בפירושו התמודד נרבוני עם קביעה זו, ובדק פסוקים שהרמב"ם לא ציטט, בהם נאמר 'חרון אף' בהקשרים אחרים. נרבוני פירש פסוקים אלה והגיע למסקנה כי אף הם קשורים לעבודה זרה, וכי הרמב"ם צדק בקביעה זו. גישה זו מעידה כי נרבוני ראה במורה נבוכים פירוש מהימן למקרא והיה נחוש להוכיח זאת לקוראיו. אם לא כן, לא היה רואה קושי בכך שפסוקים אחדים אינם מתיישבים עם טענתו הכללית של הרמב"ם, ולא היה נחלץ לפרשם.

6. השקפתו של נרבוני כי עיקרו של המורה הוא באור המקרא, וטפלות לכך הסוגיות הפילוסופיות, באה לידי ביטוי בפסקה שכבר נדונה לעיל:<sup>59</sup> "כבר העירותיך כי אלה הפרקים הם דרך והישרה להביא ענין איוב קודם שיזכרו, כדרכו בפרקים המעמידים על אמתת מעמד הר סיני קודם שיזכרו, ופרקיו בתחלת השני אשר הם באור מעשה מרכבה אשר בשלישי" (ח"ג פ"י, נ ע"א).

הביטוי 'אלה הפרקים' מתייחס לפרקים י-יב בחלק השלישי, העוסקים בסבות הרוע שבעולם. וכך, הפרקים הקוסמולוגיים נתפסים כתשתית לביאור מעשה מרכבה, והדיון במהות הרע נועד להכין את הקרקע לביאור איוב. השקפה הרואה במורה ספר שעיקרו חידושים פילוסופיים היתה רואה את הדברים באור אחר, היינו את פירוש פרקי יחזקאל ואיוב כמשניים בחשיבותם לתאוריה הפילוסופית.

58 גם בביאור אגרת אפשרות הרבקות (הערה 4 לעיל) עסק נרבוני בהבדלי הדרגה שבין אליהו לאלישע. וראו שם, עמ' 69. למשמעות ההבדל בין שני נביאים אלה בהקשר של תורת הנפש של נרבוני ראו את מאמרי, 'תורת הנבואה בהגותו של ר' משה נרבוני', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חסיבה ג כרך שני, ירושלים תשנ"ד, עמ' 63–70.

59 ראו אחרי הפניה 39.

שלוש הדוגמאות הראשונות שהובאו לעיל המחישו את דרכו של נרבוני להדגיש בפירושו את הפסוקים שמצטט הרמב"ם, ולהתייחס דווקא לחלקי הפסוק שלא צוטטו, מתוך הנחה שבהם טמון המסר הנסתר והחשוב של הספר. הדוגמא הרביעית הראתה את דרכו לבחון פסוק שהובא ע"י הרמב"ם בהקשר מקראי רחב. הדוגמאות החמישית והששית הוכיחו שנרבוני ראה במורה ספר המספק פירוש מקיף ומהימן למקרא.

ב. בהקדמת הספר קבע נרבוני כי כוונתו אינה אלא לבאר "מה שבא מעמק הלשון" (א ע"א). וכאמור, השיטה השנייה בה השתמש בביאורו היא העמקה, דיוק ודקדוק בלשון הרמב"ם. שיטה זו נגזרת מהעקרון הרביעי שהוזכר לעיל,<sup>60</sup> היינו תפיסת מורה נבוכים כספר שלם בתכלית השלמות. יישומו של עקרון זה מתבטא בכך שנרבוני ייחס לכל תג ונתו שבספר משמעות מופלגת, ואולי אף מוגזמת. גישה זו אינה אופיינית לנרבוני לבדו, כפי שהראתה חנה כשר. במאמרה<sup>61</sup> דנה כשר במעמד המיוחד לו זכו חיבורי הרמב"ם, ובהשלכותיו של מעמד זה:

ספריו המרכזיים של הרמב"ם זכו לעתים להערכה הגובלת בראייתם כדברי תורה שנכתבו ברוח־הקדש ולא רק כיצירות־מופת מעשה ידי־אדם. הערצה זאת, כפי שזוהרה, עלולה לקלקל את שורת הפרשנות הנאותה לחיבורים אלה, ובעקבות כך – את הבנת משמעותם אל־נכון (שם, עמ' 74).

כשר ציינה כי ההנחה שבמורה נבוכים "כל מילה וכל ביטוי מדוידים וחד־משמעיים ... רווחת דווקא אצל הפרשנים הרדיקליים, חניכי בית־מדרשם של הנרבוני, בן המאה הי"ד, וליאו שטראוס, מייסד אסכולה פרשנית דהאידנא" (שם, עמ' 78). היא הסבירה כי גישה זו הביאה ל"ויתור על פשטות ההסבר" (שם), ועיון בדוגמאות שלהלן מבסס את צדקת טענותיה:

1. בפרק מה בחלק הראשון דן הרמב"ם בפועל 'שמע', והסביר כי כשהוא מיוחס לאל אין פירושו שמיעה פיזית: "הוא ספור על ענותו ית' לצעקת הצועק למלא שאלתו, או לא יענה לצעקתו ולא ימלא שאלתו: "שְׁמַע אֶשְׁמַע צִעָקָתוֹ" (שמות כב כב; עמ' פא). בפירוש נרבוני נאמר: "'הוא ספור על ענותו ית' לצעקת הצועק' כי הנמצא כאיש אחד נאות קצתו לקצתו" (ה ע"א). הפירוש רומז לפרק עב בחלק הראשון, בו מתאר הרמב"ם את מבנה היקום ואומר: "זה הנמצא בכללו הוא איש אחד" (עמ' קנט). הדבר שפירוש זה מבאר הוא העובדה כי השורש 'צעק' מופיע בדברי הרמב"ם בצורת יחיד. נרבוני הסביר מדוע השתמש הרמב"ם דווקא בצורת היחיד של השורש למרות שהאל משגיח על מספר רב של פרטים, וקבע כי הסיבה לכך היא שכל פרטי המציאות מצטרפים לכלל ישות אחת. נראה כי במקרה זה דקדק נרבוני במילות הטקסט באופן מוגזם, מאחר וקרוב לודאי הוא כי הרמב"ם השתמש בצורת היחיד של הפועל 'צעק' בעקבות הפסוק שנתפרש. פירוש נרבוני

60 ראו אחרי הפניה 44.

61 חנה כשר, "מורה־הנבוכים" – יצירת מופת או כתיב־קודש? דעת, 32–33, תשנ"ד, עמ' 73–83.



שולל את האפשרות להסיק מדברי הרמב"ם כי האל משגיח באופן אינדיבידואלי על הפרטים השונים, וייתכן כי הרצון לשלול אפשרות זו הוא שהניע את נרבוני ליצור את פירושו.<sup>62</sup>

2. בראש פרק יט בחלק השלישי כתב הרמב"ם: "מושכל ראשון הוא בלי ספק שהאלוה ית' צריך שימצאו לו כל השלמיות וירחקו מעליו כל החסרונות. וכמעט שהוא מושכל ראשון שהסכלות באי זה דבר שיהיה הוא חסרון, ושהוא ית' לא יסכל דבר" (עמ' תלד). נרבוני פירש: "מושכל ראשון הוא בלי ספק שהשם ית' צריך שימצאו לו כל השלמיות וירחקו מעליו כל החסרונות" וזו היא הקדמה גדולה. 'וכמעט שהוא מושכל ראשון שהסכלות באי זה דבר שיהיה הוא חסרון' וזאת הקדמה קטנה. ויחויב בתמונה הראשונה שהשם ית' לא יסכל דבר" (נה ע"ב).

על פי המבואר במלות ההגיון לרמב"ם,<sup>63</sup> הקדמה גדולה היא זו הכוללת את נשוא התולדה, והקדמה קטנה היא זו הכוללת את נושא התולדה.<sup>64</sup> התמונה הראשונה היא סוג ההיקש בו האלמנט המשותף לשתי ההקדמות משמש באחת נושא ובאחרת נשוא.<sup>65</sup> נרבוני ראה בפסקה שלעיל היקש מן התמונה הראשונה:

לאל ימצאו כל השלמיות וירחקו מעליו כל החסרונות – הקדמה גדולה.

הסכלות בדבר כלשהו הוא חסרון – הקדמה קטנה.

האל לא יסכל דבר – תולדה.

'האל' הוא נושא התולדה, ו'הסכלות' היא נשוא התולדה. האלמנט המשותף לשתי ההקדמות הוא 'החסרון'. נראה שלדעת נרבוני משמש 'החסרון' בהקדמה הגדולה כנשוא, ובהקדמה הקטנה כנושא. פירוש זה משקף את דרכו של נרבוני לדייק בלשון הרמב"ם, על סמך ההנחה כי בחירת המילים והסדר שלהן איננו אקראי, אלא מוכתב על ידי טיעון

62 מקבילה מעניינת לפירוש נרבוני נמצאת בדברי בראשית רבה על הפסוק: "אֵרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה הַבְּצֻעֶקֶתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ פָלֶה וְאִם לֹא אֶדְעָה" (ברא' יח כא). המדרש (פרשה מט ס' כא) ראה צורך לפרש מדוע מצוי הפועל שבפסוק בצורת נסתרת דווקא, וכך יוצר סיפור על סבלה וצעקתה של נערה מסוימת, אשר היה זה שהגדיל את סאת חטאיהם של אנשי סדום. נראה כי האינטרס שהניע את התנאים לדייק במלות המקרא וזה לזה שהניע את נרבוני לדייק בדברי הרמב"ם, היינו, ייחוס שלמות אבסולוטית לטקסט המתפרש. אולם, גם ההבדלים בין שני הפירושים מאלפים. גם חז"ל וגם נרבוני יצאו לפרש מלה שמשמעותה אנושית כללית. חז"ל צמצמו את המסגרת ובנו סיפור בו פועלים גבורים אנושיים מסוימים. נרבוני הרחיב את היריעה ופירש את הרברים בהקשר קוסמי על-אנושי. והשוו לדברי ח' כשר (הערה 61 לעיל): "המגמה להתיחס למורה נבוכים בדומה ליחס הראוי לכתבי־קודש הביאה, כאמור, לאימוץ מתודה פרשנית דומה לזו שרבים נוקטים בה ביחס למקרא" (שם, עמ' 80).

63 רמב"ם, מלות ההגיון, ערך ופירש ח"י רות, ירושלים תשכ"ה.

64 שם, שער ו, עמ' 30–31.

65 שם, שער ו, עמ' 33.

לוגי פורמלי. יש להעיר כי על פי פשט הדברים, המילים "ושהוא ית' לא יסכל דבר" אינן נראות כמסקנה מן הטיעונים הקודמים, אלא כהמשכם.

3. בפרק נה בחלק הראשון קבע הרמב"ם כי אין ליחס לאל גשמות, שינוי, העדר ודמיון לבריאותיו. ביחס לדמיון כתב: "וזה דבר כבר הרגיש בו כל אדם, וכבר גולה בספרי הנביאים בהרחקת הדמוי". נרבוני פרש: "רמז כי הנביאים לא יגלו מן הסתרים אלא מה שהוא נאות לכל (ח ע"א). פירוש זה גורס כי יש קשר סיבתי בין שני חלקי המשפט המתפרש, דהיינו הנביאים גילו רק מה שכל אדם יכול להבין ממילא. בדומה לדוגמא הקודמת מבטא הפירוש את דעת נרבוני כי דברי הרמב"ם ערוכים במבנה לוגי של סיבה ותוצאה. הבנה פשוטה יותר היתה טוענת כי אין קשר סיבתי בין שני חלקי המשפט, מאחר וכל אחד מהם מצביע על מקור שונה להשגת אותה ידיעה: הרגשה אינטואיטיבית לעומת מסורת מקובלת.

4. בפרק לב בחלק השלישי דן הרמב"ם במצוות, והסביר כי יש להבינן על רקע התקופה והנסיבות בהן ניתנו. בפירושו לפרק זה תיאר נרבוני מחלוקת ביחס למשמעות הקרבת הקורבנות בין מי שהוא מכנה "התורנים", הגורסים כי "הקרבנות סבה להתמדת השכינה במקדש ובמחנה ה', גם להתאחדות הספירות" (סב ע"א), לבין "התלמידים אשר השגתם בעת הלמוד" (שם). תלמידים אלה טענו, בעקבות הרמב"ם, כי מטרת הקורבנות היא להביא להתרחקות מעבודה זרה. לאחר הסבר העמדות השונות כתב נרבוני:

ואני איני משים עצמי הנה לאמת אם הקרבנות מכוונים בעצמם אם לא, כי אין זה מוטל עלי הנה במה הוא פירוש, אבל המוטל עלי להבינך דברי הרב ז"ל. ואני אומר כי לא המקישים ולא המתירים הקושיא הבינו דברי הרב ז"ל (סב ע"א).

מדברים אלה משתמעת הודאה מרומזת כי ייתכן פער בין עמדות נרבוני לעמדות הרמב"ם בסוגיות שונות, עם זאת טען נרבוני כי ביאורו למורה לא שימש לו במה להבעת דעותיו הוא, אלא הוקדש לבירור רעיונות הרמב"ם. בהמשך דבריו הוסיף וגינה את בעלי המחלוקת על שלא העמיקו כראוי בהבנת דברי הרמב"ם, עד כי ייחסו לו דעות בהן לא החזיק כלל. מתוך כך גילה נרבוני את דעתו בדבר ההכרח לעיין ולדקדק היטב בדברי הרב.

סעיף זה הוקדש לעיון במקורות בהם הביע נרבוני את דעותיו ביחס למורה נבוכים ולאופן הראוי לבארו, וכן נבדקה הדרך בה היתרגמו דעות אלו לשיטה פרשנית בעלת מאפיינים מובהקים. בסעיף הבא נדון בתכנים הפילוסופיים של הביאור, באמצעות בחינת פירוש הפרקים העוסקים בבריאת העולם.

#### ד. בריאת העולם וקדמותו בביאור ר' משה נרבוני למורה נבוכים

בהקדמת ספרו ציין הרמב"ם כי אחד הנושאים העיקריים שלשמן חובר מורה נבוכים הוא ביאור מעשה בראשית. ואכן, מקום רב מוקדש בספר לביאור הפרקים הראשונים של ספר

בראשית, המוצגים כ"משל שנמשלו הפסיקה האריסטוטלית".<sup>66</sup> אולם בשאלה אם נברא העולם יש מאין או שמא הוא קיים מאז ומעולם ראה הרמב"ם "מעמד שכלי" (ח"א פע"א), היינו שאלה שנמצאת מעבר ליכולת הידיעה הרציונלית. הוא קבע שיש להאמין כי העולם נברא, מאחר ואמונת הקדמות סותרת את הדת מעיקרה, בעוד שאמונת החידוש מאפשרת את קבלת התורה כאמיתית (ח"ב פכ"ה). קולמוסים רבים נשתברו בבירור השאלה אם משקפת עמדה זו את דעתו האמיתית של הרמב"ם, או שמא לאמיתו של דבר סבר כי העולם קדמון.<sup>67</sup> להלן נדון בדעתו של ר' משה נרבוני בסוגיה זו.

רבים מחיבוריו דן נרבוני בזיקה שבין האל לעולם,<sup>68</sup> תוך שהוא מאמץ את דעת אבן רשד באשר ליחס שבין האל לשכלים ולגלגלים. מהותו של יחס זה היה עניין השנוי במחלוקת בין אבן סינא לאבן רשד. המחלוקת היתה נעוצה בשאלה אם נמנה האל עם שורת השכלים הנפרדים המניעים את הגלגלים, או שמא הוא נמצא מעבר לשכלים כולם. כך הסביר וולפסון את העמדות השונות:

לפי אבן-רשד אלוהים הוא אחד מן השכלים הרבים שכל אחד מהם מושל בספירה המיוחדת לו. הוא השכל של הגלגל החיצוני, המקיף והקבוע, המכונה הרקיע הראשון. הוא המניע במישרין את הגלגל הזה ... ועל-ידי תנועה זו שאלוהים אוצל לגלגל החיצוני הוא נעשה למניעו של העולם כולו ... לאבן-סינא השקפות שונות לחלוטין. אלוהים, לפיהו, נעלה מכל השכלים. אין הוא מניע במישרין שום גלגל, אלא כסיבה רחוקה אפשר לומר עליו שהוא מניע את העולם מהיותו תכלית שאיפתם ומחשבתם של כל השכלים ... אפשר לומר שבמובן מסוים רואה אבן-סינא באלוהים הוויה טרנסצנדנטית, ואילו אבן-רשד תופסו כהוויה אימננטית.<sup>69</sup>

דברי וולפסון מבארים את המחלוקת בין אבן סינא לאבן רשד באשר ליחס בין האל לשורת השכלים הנפרדים. עם זאת, חשוב לציין כי שניהם גם יחד סברו כי האל הינו הסיבה הפועלת הרחוקה למציאות העולם.<sup>70</sup> בפירושו למורה נבוכים התייחס נרבוני לנקודת

66 שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 63.

67 לסקירה ביבליוגרפית על נושא זה ראו י"י דינסטאג, 'בריאת העולם במשנת הרמב"ם – ביבליוגרפיה', דעת, 33–32 (תשנ"ד), עמ' 267–247.

68 Touati Ch., 'Dieu et le monde selon Moïse Narboni' *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 29, Paris, (1954), pp. 193–205.

69 צ"ה וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 128. וראו גם ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ו, עמ' 155–156.

70 ראו א' עברי, 'יחסו של הרמב"ם לתורת אבן רשד', ספונות, ח [כג] (תשס"ג), עמ' 67. על השינויים שחלו במחשבתו של אבן רשד בנוגע לאופן פעולתה של הסיבה הראשונה וחסה למציאות העולם, ראו H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York, Oxford, 1992, pp. 254–257.

המחלוקת בין הפילוסופים, והסביר כי הרמב"ם החזיק בדעת אבן סינא בסברו בטעות כי זו היתה דעתו המקורית של אריסטו, בעוד שהוא מקבל את עמדת אבן רשד:<sup>71</sup>

בארנו שם<sup>72</sup> כי המניע הגלגל הראשון הוא העלה הראשונה והוא דעת אריסטו וסתרנו שמה ראיית הרב ז"ל כי לא ישתתף הראשון עם שאר השכלים הנבדלים בהנעה ... בגאות המניע הראשון עצמו יתנועע השחקים ולא יתנועע המתנועע הראשון מזולת מניעו המיוחד ... זהו דעת אריסטו, והטבע לא יעשה בטל שיהיה שם נבדל בלתי מניע ... אמנם מה שהביא הרב ז"ל אל כל אלה הדמיונות הוא כמו שאמרתי לך העיון בדברי אבן סיני וחשב שהוא דרך אריסטו, ואינו (ח"ב פ"ד, כז ע"ב).

במינוחו של וולפסון, נרבוני תופס את האל כהוויה אימננטית בעולם, ולא כהוויה טרנסצנדנטית לו. עניין זה בא לביטוי ברור באופן בו באר נרבוני את הביטוי 'שעור קומה' בחיבור שהקדיש לנושא זה.<sup>73</sup> באגרת זו, 'קומה' מתפרש ככלל הנמצאות מלבד האל, והאל הוא ה'שעור':<sup>74</sup> "אפשר שנקרא שעור קומה מדת הנמצאות כאמרם 'היו נמתחים והולכים עד שגער בהם הקב"ה' (חגיגה יב ע"א). רמז בזה על היחס שיש בין העלול לעלה ולזה חברו חכמי ישראל שעור קומה כי הנמצאות כולן הן קומה".<sup>75</sup> אלטמן הסביר כי נרבוני מבין את דברי חז"ל במסכת חגיגה, כמתארים את העובדה שהאל תוחם את גבולות העולם, ובאופן זה מהווה את 'שעור' או מידתו.<sup>76</sup> טואטי הסביר כי מקור המונח 'שעור' בספר העשירי של המטפיסיקה לאריסטו, שם נקבע כי המידה (metron) היא יחידה בלתי נראית, הדומה תמיד לדבר הנמדד. מידת הגודל היא גודל, מידת הצליל היא צליל וכו'. טואטי הראה כי בביאור מורה נבוכים יישם נרבוני את המונח 'שעור' לגבי האל ביחסו לעולם, מאחר ואימץ את עמדתו של אבן רשד כי האל הוא הנמצאות בצורתן הנעלה ביותר:<sup>77</sup>

ולמה שהיה הוא היותר פשוט שבעצמים והיותר ראשון להם, חויב שיהיה התחלה לכל העצמים ומדבר להם, מצד שהוא יותר פשוט בענין היותר פשוט בכל מאמר שהוא מטבע אותו הסוג. שהוא התחלה והסבה במציאות שאר מה שבאותו הסוג ובידיעתו ובשעורו, והוא באחדים הספורים אחד אחד, ובקולות קולות, ובאיכות

71 ראו סביב הפניה 37 לעיל.

72 נרבוני מתייחס כאן לביאורו לאגרת אפשרות הדבקות (הערה 4 לעיל), פרק ארבעה עשר, עמ' 125.

73 ראו הערה 50 לעיל.

74 ראו בדברי המבוא של אלטמן לאגרת על שעור קומה (הערה 50 לעיל) עמ' 249.

75 שם, עמ' 260 שו' 159–161.

76 שם, עמ' 248.

77 טואטי, שם (הערה 68 לעיל), עמ' 195–196. ראו גם את הקדמת אלטמן לאגרת על שעור קומה (הערה 50 לעיל), עמ' 247–248.

איכות, כגון הגוון הלבן כי בו יודעו שאר הגוונים וישוערו, ככה כל אחד מהעצמים אמנם יודע טבעו במה שבו משלמותו העצמות ופשיטותו והכרחיותו ושבו (ח"א פנ"ט, י עמ' א-ב).

אם כן, האל הוא שיעורן של הנמצאות הן בהיותו שיעורו של כל עצם ועצם, והן בהיותו מידת העולם כולו. מאמר הגמרא הנ"ל, מתוך מסכת חגיגה יב ע"א, הובא אף בביאור לח"א פ"ע של המורה, ושם הוסיף נרבוני ובאר:

הנה מאמר חכמי ישראל 'הוא מעון עולמו ואין עולמו מעונו' (בראשית רבה סח ט) ... רצו בזה שהוא צורת העולם, ולפי שהצורה שלימות לפעל הצורה ומגבלת אותו לבלתי התפשט שלוחיו חוץ ממנה. והיה המקום שלימות למקום עד שיבקשהו בטבע, ומגביל אותו כי יקיף על שטחיו, היה המקום נאמר על הצורה, ונקראת הצורה מקום. ולכן נקרא ית' מקום, ונקרא מעון לפי שהוא הצורה (ח"א פ"ע, יד ע"א).

ברקע פסקה זו מונחת הגדרתו של אריסטו למושג המקום, הקובעת כי מקומו של אובייקט הוא הגבול הפנימי של הגוף המקיף אותו.<sup>78</sup> אריסטו הבדיל בין מקומו של אובייקט לצורתו,<sup>79</sup> וכן סבר כי לעולם בכללו אין מקום שהרי אין כל גוף המקיף אותו.<sup>80</sup> לעומת זאת, נרבוני הגיע למסקנה כי האל הוא מקומו של העולם, מאחר וראה באל את מניע הגלגל החיצוני התוחם את גבולות העולם. הוא מצא אסמכתא לדבריו במאמר חז"ל 'הוא מעון עולמו ואין עולמו מעונו', שיש אומרים כי שורשו טמון בהשקפה האריסטוטלית הנ"ל.<sup>81</sup> נרבוני קבע כי מאחר והמקום מעניק לדבר שנמצא בו את שלמותו, הרי המקום הוא בגדר צורה, והאל הינו צורת העולם. נרבוני השתמש בביטוי 'צורת העולם' ביחס לאל במקומות נוספים, וטואטי הדגיש כי העניק לביטוי זה משמעות שונה מזו המצויה

78 ראו פיזיקה, 212 א' 6.

79 שם, 211 ב' 13.

80 שם, 212 ב' 22.

81 א' מרמורשטיין מנה מספר השערות באשר למקור הכינוי 'מקום' לאל אצל חז"ל, וביניהן הסברה כי נתקבל כתוצאה מהשפעה הלניסטית. ראו A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine Of God*, I. London, 1927, pp. 92. וולפסון ציין כי לדברי סכסטוס אמפיריקוס יחסה תפיסת האל כמקום העולם לפילוסופים בני האסכולה הפריפטטית על ידי בני מחלוקתם הספקנים, אשר טענו כי תפיסה זו נובעת בהכרח מהנחותיו של אריסטו. וולפסון הוסיף והראה כי פילון גרס כי במובן מסוים ניתן לומר כי האל הוא מקום כל הדברים הנבראים. אך יחד עם זאת קבע כי אין לראות בדברי פילון מקור לכינוי 'מקום' לאל אצל חז"ל. ראו צ' וולפסון, פילון, א, ירושלים תש"ל, עמ' 159-160. בדומה לכך קבע א"א אורבך: "בטלות ההשקפות על מקור חיצוני לכינוי 'מקום' ... חסר יסוד ממשי לדעות אלו, בין לזו המדברת על מקור פרסי ובין לזו המניחה מקור יווני". עם זאת הוזכר כי "זה כמעט מאה שנה חוזרים חוקרים על הדעה שהכינוי 'מקום' אינו אלא תרגום של המונח היווני TOPOS". ראו א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 60-61.

בדברי הרמב"ם במורה נבוכים, ח"א פס"ט.<sup>82</sup> הרמב"ם השתמש בביטוי זה על מנת להצביע על האנלוגיה הקיימת לדעתו בין יחס האל לעולם ליחס הצורה לחומר:

אין אמרנו עליו ית' שהוא צורת העולם האחרונה על דמיון היות הצורה בעלת החמר צורה לחמר ההוא, עד שיהיה הוא ית' צורה לגשם ... אבל כמו שכל נמצא בעל צורה אמנם הוא מה שהוא בצורתו, וכשתפסד צורתו – תפסד היותו ותבטל, כן כמו זה היחס בעצמו יחס האלוה לכל התחלות המציאות הרחוקות. כי במציאות הבורא הכל נמצא ... ואילו היה אפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כלו (ח"א פס"ט, עמ' קמה).

טואטי הסביר כי לעומת זאת, בהגותו של נרבוני אין מקום לצורה ללא חומר, כשם שאין חומר ללא צורה. נרבוני המיר את האבחנה בין צורת החומר לצורה נבדלת מחומר, באבחנה בין 'כח בגשם' ל'כח עם גשם'.<sup>83</sup> 'כח עם גשם' נבדל מ'כח בגשם' בכך שאינו מעורב בגשם בו הוא שוכן. נרבוני ראה באל כח ממין זה, וביקר את הרמב"ם על שלא סבר כך. הוא הסביר ששורש חילוקי הדעות בינו לבין הרמב"ם בשאלה זו נעוץ במחלוקת היסודית שבין אבן סינא לאבן רשד. בהשפעת אבן סינא גרס הרמב"ם כי האל הוא צורה שאינה קשורה כלל לחומר, בעוד שלדעת נרבוני האל הינו 'עם גשם':

הנה האלוה ית', ואם אינו בגשם הנהו עם גשם, והוא נבדל במה שאינו מעורב בו, והוא בו במה הוא צורתו על שהוא חלק ממנו. ובוה היה מתנועע ראשון מפאת עצמו, ר"ל למה שהוא צורה נפרדת. אמנם זה הוא דעת אריסטו.<sup>84</sup> אמנם לפי דעתי הרב הלוקח מדברי ב"ם באלשפא ובאלנגי, לא מה שיתנהו אריסטו<sup>85</sup> ... ואיני יודע אנה פנה דודי (ח"א פס"ט, יד עמ' א-ב).

נרבוני הסביר כי משמעות העובדה שהאל הוא צורת העולם, היא שהוא מכיל בתוכו את צורות כל הדברים שבעולם. כך נאמר בביאור חי בן יקט'אן: "שהוא ענין אין תכלית לו והוא צורת העולם ומקיפו כמשפט המקום. והצורה המגבלת היא האל ית' והוא מקומו של העולם ואין עולמו מקומו כי הצורות כולן נכללות בו ונשלמות במציאות היותר משובח אשר להן בו".<sup>86</sup>

מפסקה זו עולה כי העובדה שהאל מכיל בתוכו את הצורות כולן משמעה שהוא אינו

82 טואטי, שם (הערה 68 לעיל), עמ' 200–202.

83 על מושגים אלה ראו בביאור נרבוני לפרק השני של אגרת אפשרות הדבקות (הערה 4 לעיל), עמ' 20 שו' 127, עמ' 23 שו' 163–164, וכן בעבודתי (לעיל הערה 1), עמ' 45–46.

84 כ"י פריס 696: אמנם זה הוא דעת אריסטו וכן רשד והמעמיקים בדברי אריסטו (דף 15 ע"ב).

85 כ"י פריס 696: לא מה שיתנהו שרשי אריסטו (שם). נוסח כ"י זה משקף מודעות לכך שהרעיונות שלעיל לא הובעו מפורשות ע"י אריסטו, אלא הוסקו מכתביו ע"י הפרשנים.

86 ביאור חי בן יקט'אן, כ"י ברלין 119, ס' 1773, דף 19 עמ' א-ב.

יכול להיות מחשבה החושבת את עצמה. נושא מחשבתו של האל הוא העולם, האל חושב את הנמצאים באופן הקיום הנעלה שלהם. רעיון זה מובע אף באגרת על שעור קומה: "הנמצאות המוחשות הן צורות נפרדות בעלה הראשונה והוא משכיל אותן באופן היותר משובח." <sup>87</sup> וכן נאמר בביאור אגרת אפשרות הדבקות: "העלה הראשונה תצייר כל הנמצאות בצד היותר משובח ובתכלית הפשיטות והאחדות לצורה צורה מן הנמצאות המוחשות." <sup>88</sup> ובביאור מורה נבוכים: "אין עצמותו יותר מידיעת הנמצאות בשבח המיוחד אליו בלתי מתחדשת ובלתי מתרבת" (ח"ג פכ"א, נט ע"א). <sup>89</sup> תפיסת האל ככולל בתוכו את הצורות כולן גרמה לנרבוני לראות באל כח הקושר ומאחד את כל חלקי העולם:

ואין ספק שיהיה הנה כח רוחני הולך בכל חלקי העולם כמו שימצא בכל חלקי החי כח יקשור חלקיו קצתם בקצת. וההבדל בין שניהם שהקשר אשר בעולם קדום מפני שהקשר קדום והקשר אשר בחלקי החי הנה הוא נפסד באיש, בלתי הוה ולא נפסד במין מפני הקשר הקדום. <sup>90</sup>

נרבוני חזר על רעיון זה בביאור המורה: "היה כח אחד רוחני הולך בכל חלקי העולם, קושר חלקיו קצתם בקצת כענין בחי. אלא שהקשר אשר בעולם קדום מפני שהקשר <sup>91</sup> קדום ובחי הקשר נפסד ואם הוא נצחי במין מפני הקושר הראשון הקדום" (ח"א פ"א, כה ע"ב).

בביאורו לח"ב פכ"ב הדגיש נרבוני את מקורו האריסטוטלי של רעיון זה, ואת העובדה שזו אינה דעת הרמב"ם, תלמידו של אבן סינא. הרמב"ם אומר: "שזה אשר יזכרה אריסטו, שהשכל הראשון – סבה לשני, והשני – סבה לשלישי (ח"ב פכ"ב, עמ' רעו). נרבוני ביאר:

זה לקוח מדברי אבן סיני על שיש שם פועל ופועל כענין במה שהנה. אולם דעת אריסטו הוא שיש שם מקשר ראשון וששם מן הראשון מעמידים ידועים נקשרים בו הם עלה ועלול ונשלמים המציאות, וכולם נקשרים בהתחלה הראשונה אלא שישודרו קצתם מקצת ... הנה ממה שאמרנו מקשור מציאות כל נמצא באחד, הוא חלוף מה שיובן הנה מן הפועל והפועל והעושה והעושי (ח"ב פכ"ב, לה ע"ב).

87 אגרת על שעור קומה (הערה 50 לעיל), עמ' 260, שו' 157–158.

88 אגרת אפשרות הדבקות (הערה 4 לעיל), עמ' 32 שו' 46–48.

89 נרבוני שב וחזר על תפיסה זו בחיבורו המאמר בבחירה. חיבור קצר זה נכתב לאחר ביאור המורה, והוא יצירתו האחרונה. בחיבור זה גייס נרבוני את התפיסה שלעיל לשם ביסוס עמדתו, כי על אף העובדה שהאל מכיר את כלל הנמצאות, הרי בחירתו החופשית של האדם באשר למעשיו נותרת בעינה. ראו 'המאמר בבחירה לר' משה הנרבוני', ספר דברי חכמים, נקבצו ע"י אליעזר אשכנזי, מיץ תר"ט, עמ' לט.

90 ביאור חי בן יקט'אן, כ"י ברלין 119, ס' 1773, דף 88 ע"א.

91 כ"י פריס 696 גורס "שהקשר" במקום "שהקשר". קרוב לודאי כי הנוסח הנכון של המשפט הוא זה המצוי בביאור חי בן יקט'אן: "שהקשר אשר בעולם קדום מפני שהקשר קדום".

על רקע התפיסות הנ"ל מתעוררת השאלה, מה דמות לובש רעיון הבריאה בהגותו של גרבוני. הרעיון כי מושא מחשבתו של האל הוא מכלול הצורות שבעולם יכול היה להוליך למסקנה כי גרבוני יראה בבריאה תהליך של הוצאת המחשבה האלוהית מן הכח אל הפועל, באופן דומה לזה ששרטט אברהם בר חייא בחיבורו מגלת המגלה. בר חייא תיאר שלושה שלבים בבריאה: עליית הנבראים במחשבה האלוהית, מציאותם בכח, ולאחר מכן יציאתם אל הפועל: "כל הנוצרים בעולם – הן גופות שיש להן קיימא, הן מקרה שהוא חולף עובר – היו עומדים בכח לפני צאתן למעשה, והיו עולים במחשבה בלבד לפני הקמתן בכח, ואם אנו אומרים שהיו גלויים וידועים לחכמה המופלאה לפני עלותן במחשבה להבראות".<sup>92</sup>

עם זאת, תפיסת האל כהווייה אימננטית – כצורת העולם, כמניע הגלגל המקיף, וכן ככח הקושר ומאחד את כל חלקי העולם – מוציאה מכלל אפשרות את ההנחה כי העולם נברא בנקודת זמן כלשהי אשר לפני התקיים האל בלעדיו. ראיית האל כקושר את כל חלקי העולם זה לזה הולוכה את גרבוני למסקנה כי "הקשר אשר בעולם קדום מפני שהקושר קדום".<sup>93</sup> וכך, גרבוני אימץ את ההשקפה כי הבריאה היא תהליך של שפיעת הצורות מן האל, אולם לגרסתו זהו תהליך תמידי, קדמון ונצחי. כאמור לעיל, הוא סבר כי האל חושב את הנמצאים באופן הקיום הנעלה שלהם. בביאור ח"ג פכ"א הסביר גרבוני את הקשר בין היות הנמצאות מצויות באופן נעלה במחשבת האל, לבין מציאותן בעולם:

נמשכו הנמצאות והתפעלו וסודרו והודרגו והושפעו מן השכל הראשון בהשכל נפשו, כי אין עצמותו יותר מידיעת הנמצאות בשבח המיוחד אליו בלתי מתחדשת ובלתי מתרבת. ואין זה אלא כצורה הארנית אשר בנפש האומן שהוא הסבה בהמצא הצורה הארנית בנפשה. כאלו דמית שציור האומן לצורה הארנית הוא הסבה בהמצאת הצורה מבלי כלים ועשיה וזולת הציור לעצם ציורו וכחו. וזה על שהתיחס אליו בקדימה, לא על שתשנה<sup>94</sup> אליו אבל יותר שלמה ומעצמותו. אז מצאת חיוב הנמצאות מציורו ית', כי ציורו הוא בצד שהנמצאות נשפעות ומושפעות ממנו ולא יצטרך לכלים ועשיה אחרת וזולת הידיעה והסודור אשר בו במ, ממנו נמשך הסודור אשר בנמצאות והדרגתם. ובכלל הנמצאות נמשכות לידיעתו המשובחת האחת המקפת ומתחדשות מבלתי שתתחדש הידיעה ולא תתרחב (ח"ג פכ"א, נט ע"א).

מפסקה זו מתברר כי כפי שמחשבת האומן על האובייקט המלאכותי קודמת למציאות אובייקט זה, אף מחשבת האל על העולם קודמת למציאות העולם. אולם האומן זקוק לכלים ולמעשים – ומכאן שאף לזמן – לשם יצירת הדבר, ואילו האל אינו נזקק לכל

92 אברהם בר חייא, מגלת המגלה, מהדורת זאב פאונאנסקי ויצחק גוטסמאן, ברלין תרפ"ד, עמ' 8.

93 ביאור חי בן יקטאן, כ"י ברלין 119, ס' 1773, דף 88 ע"א. ראו ליד הערה 90 לעיל.

94 כ"י פריס 696 גורס: "שתשוה" במקום "שתשנה".



אלה.<sup>95</sup> מכאן נובע שמחשבת האל על העולם קודמת לעצם קיום העולם, אך לא בקדימה זמנית. עצמות השכל הראשון היא ידיעת הנמצאות באופן המשובח המיוחד לו, אולם תוצאת פעולת ההשכלה היא השפעת הנמצאות וסידורן באופן מדורג בעולם. הרעיון כי תהליך הסידור נובע באופן בלעדי מהשגת הנמצאות על ידי השכל הראשון, ואין הוא זקוק לכלים או למעשה כלשהו זולת עצם הידיעה, מופיע אף בביאור מורה נבוכים, חלק שני פרק כ: "האלוה ית' פועל העולם במה ששכלו והסדור אשר בו מתיחס עם צורת הנמצאות והסדור הנמצא בהם, והם מגיעות מציורו ית' ... עד שמצד ציורו לבד היה יכול ובורא ופועל, ובכלל סבה להמציא לאלו הנמצאות" (ח"ב פ"כ, כ"י פריס 696, 38 ע"א).<sup>96</sup> נרבוני הקפיד לציין כי למרות שממהות השכל לחשוב, ושחשיבת הנמצאות גורמת למציאותן בעולם, הרי תהליך שפיעת הנמצאות מן האל אינו הכרחי, אלא נעשה ברצונו של האל:

ודע כי הפילוסופים לא יכפרו הרצון אבל יאמרו כי השם עלה לנמצאות ורוצה בהם לא רצון הפעולותיי כרצון הנאמר על האדם. וכבר קדם לך כי הרצון אצל הפילוסופים על חדוש הנמצאות מאתו ית' הוא כי למה שהיו הנמצאות מסודרות מידיעתו ית' וסדר הנכבד משני הפכים. ואם הידיעה במה היא ידיעה היא בשני הפכים הנה הם מסודרות מרצון פועל לא הכרחי טבעי (ח"ב פכ"א, כ"י פריס 696, 39 ע"א).<sup>97</sup>

בפסקה זו הסביר נרבוני כי ידיעת דבר כלשהו משמעה אף ידיעת הפכו. מכאן נובע כי ידיעת האל את טבע הנמצאות כפי שסודרו בפועל, כוללת אף את הידיעה ההפוכה, כלומר את ידיעת הנמצאות באופן הפוך לזה שנתממש בפועל. נרבוני ציין כמוכן מאליה, שמבין אופני הידיעות השונים שנועדו לאל התממש בעולם אופן הידיעה הנכבד יותר, ומכאן שסדור הנמצאות נובע מאקט של בחירה מצד האל.<sup>98</sup> בביאור פרק ב בחלק השני גילה נרבוני בפירושו את דעתו, כי מן העובדה שהאל הוא צורת העולם וקושר בין חלקיו, נובע שהעולם קדמון:

האל הוא נותן ההתאחדות בעולם, ונותן ההתאחדות אשר הוא תנאי במציאות המתאחד הוא נותן חלקי המורכב אשר הוא מורכב מהם, לפי שהרכבה היא עלה לחלקים. וזהו ענין השם ית' עם העולם בלא ספק, עם שהוא צורתו ותכליתו. ובכלל למה שהיה כל נמצא פעלו במה הוא הנמצא ההוא הוא, היה הראשון ית'

95 דוגמא זו ניתנה גם במאמר בבחירה (הערה 89 לעיל), עמ' מ.

96 פסקה זו נשמטה ממהדורת גולדנשל.

97 ביאור פרק כא מן החלק השני אינו מופיע כלל במהדורת גולדנשל.

98 דומה כי בייחוס מעשה של בחירה לאל סטה נרבוני מן הפילוסופיה של אבן רשד, אותה טען שאימץ. במחקר נפרד אתייחס למקומות בהם נרבוני לפרש את הפילוסופיה של אבן רשד בצורה יצירתית כגון זו.

יותר ראוי בזה. ולכן היה הוא ית' פועל ומחדש לפי דעת אריסטו, רק שלא סר מלחדש ולפעול (כז ע"א).

בפסקה זו הסביר נרבוני כי האל הוא פועל ומחדש העולם, אולם חידוש זה לא ארע בנקודת זמן מסוימת, אלא התרחש מאז ומתמיד. הוא ביסס את דבריו על הטענה כי מהותו של כל נמצא באה לידי ביטוי בפעולה הייחודית לו: "כל נמצא – פעלו במה הוא הנמצא ההוא – הוא". כלל זה חל אף לגבי האל, שפעולתו הייחודית היא היותו מאחד העולם והגורם למציאותו. כך אין לתאר את קיום האל ללא פעולתו – מתן המציאות לעולם.

\*

לר' משה נרבוני עמדה ברורה ומנומקת בסוגיית קדמות העולם וחידושו, ברם הוא לא היה חייב ליחס עמדה זו לרמב"ם. כפי שהוכח לעיל, הכרעתו כי העולם קדמון מתבססת על קבלת דעת אבן רשד לפיה האל הוא הראשון בשורת השכלים הנפרדים. נרבוני הבהיר היטב כי הרמב"ם לא החזיק בדעה זו, ולפיכך יכול היה ליחס לו את האמונה בחידוש העולם. אולם הוא אינו עושה כן, ולדעתו אף הרמב"ם סבר כי העולם קדמון. להלן נדון בקטעים אחדים מתוך פירושו למורה נבוכים, בהם מתבררת העמדה אותה ייחס לרמב"ם:

1. בפרק יב בחלק השני כתב הרמב"ם: "כִּי עֲמָךְ מְקוֹר חַיִּים" (תהלים לו י) – רוצה בו שפע המציאות' (ח"ב פי"ב, עמ' רמד). מבאר נרבוני: 'ואמרו "כִּי עֲמָךְ" כי הוא פעלו המיוחד והוא לו במה הוא הוא, ולזה השלים הפרק באמרו "והבינהו"'. וזה הפרק אמנם היה ראוי לסדרו לפני המאמר בדעת האנשים בקדמות העולם או חידושו' (ח"ב פי"ב, כט ע"א). כפי שהוברר לעיל, בביאור פרק ב מן החלק השני, נרבוני גרס כי פעולתו המיוחדת של כל דבר היא מהותו. בציטוט הפסוק מתהלים הוא ראה רמז לכך כי הרמב"ם סבר שהשפעת המציאות היא פעלו המיוחד של האל אשר זהה למהותו, ולפיכך אין לתאר מצב בו השפעה זו לא התקיימה. נרבוני מרמז כי הביטוי 'והבינהו' החותם את הפרק, וכן העובדה כי פרק זה מופיע לפני הפרק המתאר את הדעות השונות ביחס לקדמות העולם וחידושו – הם אות לכך כי בפרק יב רמז הרמב"ם לדעה שלא רצה לבטאה בפירושו, היינו הדעה כי העולם קדמון.

2. בסיום פרק ל בחלק השני של ספרו ביאר הרמב"ם את משמעות הפועל 'ברא':<sup>99</sup> "אמנם זה המציאות המיוחד לכלל העולם אשר הוא השמים והארץ, התיר עליו 'ברא' שהוא אצלנו המצאה מהעדר" (ח"ב פ"ל עמ' שטו). נרבוני פירש:

99 על פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' בפרק זה ובמקומות אחרים במורה נבוכים, ראו שרה קליין-ברסלבי (לעיל הערה 66), עמ' 81 – 90.

ואמר "אמנם זה המציאות המיוחד בכלל העולם אשר הוא השמים והארץ" והיה הכל השלם אשר אין חוץ ממנו דבר. "התיר עליו" מלת בריאה בעת תארו יחס הנמצאות אל השם אשר "הוא אצלינו המצאה מההעדר". כי אחר<sup>100</sup> שכלל הנמצאות כולם ובאר<sup>101</sup> הגעתם מהשם לא יוכל לומר שהתהוו מדבר אחר<sup>102</sup> שהכל נכלל באמתתם. ויחויב שיפול עליו מלת בריאה כי הכל מגיע מאתו ית' לא מדבר אחר, שהמשפט הוא בכלל. ולכן אמר 'ברא' אחר שכלל הכל, ואמר 'פְּרָאשִׁית פְּרָא' כי הבריאה מורה על ההעדר בלשוננו, והבן זה (ח"ב פ"ל, מב ע"א).

נרבוני הבהיר כי המילים "השמים והארץ" מתארות את היקום כולו. הוא נאחז בביטוי "כלל העולם" כדי לשלול את האפשרות כי העולם נברא מיסוד כלשהו שאינו כלול בו, ומדגיש כי הפועל 'ברא' מציין את העובדה כי מקור כלל הנמצאות באל, ולא בשום דבר זולתו. באומרו "הבריאה מורה על ההעדר בלשוננו, והבן זה" רמז נרבוני אם כן לכך, כי השימוש בפועל 'ברא' מלמד על העדרו של חומר קדמון, ולא על העדר מוחלט. הביטוי 'המצאה מההעדר' לא בא לדעתו לשלול את דעת אריסטו, לפיה העולם קדמון, כי אם את דעת אפלטון, לפיה נברא העולם מחומר קדום. ש' קליין-ברסלבי הדגישה כי בפרק זה לא השתמש הרמב"ם בביטוי 'ההעדר הגמור המוחלט' אלא במילה הרב משמעית 'העדר', היכולה לציין גם העדר מוחלט וגם העדר של צורה, ובכך ניתנה "סבירות גבוהה למדי לטענה, ש'ברא' בבראשית א, א, לדעת הרמב"ם, איננו בריאת יש מאין אלא בריאת יש מיש, מתן צורה לחומר".<sup>103</sup> ייתכן כי אף נרבוני שם לב לכך שבפרק זה אין שימוש בביטוי 'העדר מוחלט', אולם כאמור הבין זאת כרמז לשלילת קיום חומר קדמון, ואולי כאישור לדעתו לפיה מצב של העדר מוחלט לא התקיים כלל, שכן העולם התקיים מאז ומתמיד.

3. בפרק כז בחלק השני הסביר הרמב"ם כי האמונה שהעולם נברא אינה עומדת בסתירה להשקפה כי העולם יתמיד להתקיים לנצח. בפרק כח ביאר ברוח זו את פסוקי המקרא, ובפרק כט סיכם ואמר: "שאנחנו נאות לאריסטו בחצי מדעתו, ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי ... אבל היה לו פתח ותחלה" (ח"ב פכ"ט, עמ' שג). בביאור פרק כז התייחס נרבוני לדברים אלה:

כונת הרב ז"ל להמעיט המחלוקת כל אשר יוכל, עם שמירת יסוד התורה והיא כונה תוריית ומעולה. ולכן יבאר בפרק שלאחר זה ששלמה המלך לא אמר הקדמות אבל דבר על הנצחות. ובפרק שלאחריו יפרש כל הפסוקים המורים על הפסדו שהם משל עד שנאות לאריסטו בחצי מדעתו, ר"ל שהוא נצחי ואם הוא

100 אחר – על פי כ"י פריס 696, גולדנשל גורס: אמ'.

101 ובאר – על פי כ"י פריס 696, גולדנשל גורס: נבאר.

102 אחר – על פי כ"י פריס 696, גולדנשל גורס: אחר.

103 שם (לעיל הערה 66), עמ' 86.

מחודש, כאלו זה משפט של שלום והשופט סומכוס.<sup>104</sup> אולם אתה כבר ידעת כי כל מה שלו התחלה לו תכלית ואולם שיהיה דבר לו התחלה ואין לו תכלית לא יהיה אמת (ח"ב פכ"ז, לז ע"א).

נרבוני הסביר כי אמונת החידוש אינה עולה בקנה אחד עם נצחיות העולם לעתיד לבוא, והשווה את הרמב"ם לשופט החותר להשגת שלום בין שני צדדים ניצים. הוא דן את הרמב"ם לכף זכות בהסבירו כי מה שהניעו לצדד באמונת החידוש היה הרצון להמעיט את המחלוקת ולשמור על יסוד התורה. קשה לקבוע אם נרבוני אכן סבר כי הרמב"ם עצמו האמין באמיתותה של עמדת ביניים זו. פסקה זו לבדה יכולה להוביל למסקנה זו, אולם שני הפירושים שהובאו לעיל מחזקים את הסברה כי נרבוני גרס כי הרמב"ם קיבל חצי מדעת אריסטו כאקט של פשרה, ולא מפני שהאמין בחידושו של העולם הנצחי.<sup>105</sup>

4. פרקים יט ו-כח בחלק השני של מורה נבוכים מקבילים במידת מה זה לזה. בשני הפרקים הציג הרמב"ם סדרת שאלות, הנותרות חסרות מענה, לגבי העולם ולגבי ההיסטוריה האנושית. במציאותם של דברים נטולי הסבר ראה הרמב"ם הוכחה לכך שהעולם נברא כתוצאה מרצונו השרירותי של האל. בפירושו לפרקים אלה ענה נרבוני על השאלות הנ"ל, סיפק הסבר לתופעות ולאירועים שהזכיר הרמב"ם, ובכך שמט את הקרקע המונחת ביסוד הטענה כי ההסבר היחיד לאותן תופעות היא הכרעת בורא העולם. ביחס לשאלות שהועלו בפרק יט טען נרבוני כי לאמיתו של דבר הן לא הטרידו את הרמב"ם. לטענתו, מצא הרמב"ם שאלות אלה בכתבי הכלאם, היה מודע לכך כי יש להן תשובות ואף רמז להן בספרו. נרבוני גרס כי שאלות אלה נכללו במורה נבוכים על מנת להתאימו לרמה האינטלקטואלית שרווחה בעת חיבורו:

כדומה אלה השאלות אשר עשה הרב כבר עשאו אבותינו אל גזאלי שבחר הרב מהם, או במה שמצאם בדברי המדברים מה שנאות אליו כפי כונתו.<sup>106</sup> ולא יעלם מהרב האמת באלה הדרושים כי הרב ז"ל כמו שאמר אחד מן הפילוסופים על אחד מן המאמינים הוא מן המשכילים,<sup>107</sup> אשר יבקעו השער במחשבותם במושכלות.<sup>108</sup> כל שכן כי הראתיך בדבריו<sup>109</sup> מה שיורה על מקומות ההתר, וירמוז בקצרה על מה שגלינו לך בארוכה. וכבר נעתק הזמן ואנשי הדורות אל הטבע, אופן נוכל להרחיב נקבי המשכיות יותר מאשר היה בעובר (ח"ב פי"ט, לד ע"א).<sup>110</sup>

104 "סומכוס" על פי כ"י פריס 696, ליתא במהדורת גולדנטל. סומכוס היה תנא בן המאה השנייה, אשר קבע את הכלל: "ממון המוטל בספק חולקין" (בבא קמא לה ע"ב ומקבילות).

105 קרלוס פרנקל דן אף הוא בפסקה זו ובהשקפתו של נרבוני כי הרמב"ם החזיק בדעה כי העולם קדמון. ראו פרנקל (לעיל הערה 39), עמ' 176.

106 כונתו – על פי כ"י פריס 696, גולדנטל גורס: כונתנו.

107 הוא מן המשכילים – על פי כ"י פריס 696, ליתא במהדורת גולדנטל.

108 במושכלות – על פי כ"י פריס 696, גולדנטל גורס: במושכלות.

109 בדבריו – על פי כ"י פריס 696, גולדנטל גורס: בדרכיו.

110 השווה לדיון בפסקה זו בסעיף ג, סביב הערה 29 לעיל.

פסקה זו מדגימה את שיטת הפרשנות של נרבוני כפי שהוסברה לעיל.<sup>111</sup> נרבוני הסביר כי יצר את ביאורו על ידי הרחבת דבריו הקצרים של הרמב"ם, והסבר זה הוא ביטוי לטענתו שלעיל, כי פירושו הוא בגדר הוצאה אל הפועל של מה שטמון בכח בטקסט. עם זאת, הרמזים שבחר לבאר ובהם ראה את "מקומות ההתר", הם אלה העולים בקנה אחד עם ההשקפה הפילוסופית המקובלת עליו כאמיתית. גישה זו משקפת את דרכו לקבוע את הפירוש הנכון לטקסט על פי התאמתו לתאוריה חוץ-טקסטואלית (ראו שם). נרבוני הניח כי לא ייתכן ש"האמת באלה הדרושים" לא היתה מוכרת לרמב"ם ומקובלת עליו, שכן הוא ראה בו אחד "מן המשכילים אשר יבקעו השער במחשבותם במושכלות". קביעה זו היא ביטוי למעלה הרוחנית הגבוהה שייחס לרמב"ם, ולשלמות האבסולוטית שייחס ליצירתו.

מן האמור לעיל נובע כי נרבוני יכול היה ליחס לרמב"ם את העמדה האריסטוטלית בנוגע לקדמות העולם. עם זאת היה מודע לכך שבעניין היחס בין האל לשכלים ולגלגלים היה הרמב"ם תלמידו של אבן סינא, ולפיכך נמנע מליחס לו את תפיסת האל כהוויה אימננטית בעולם. בפרק כה בחלק השני קבע הרמב"ם כי "היות האלוה בלתי גוף התבאר במופת" (עמ' רפו). בביאור דברים אלה אמר נרבוני:

דע כי עוררנו אל זה למה שקרה שהיה קצת מקבילו מגונה, כי הוא באמונת הנוצרים ההגשמה ההיא. ולמה שהיה זה מגונה אצלם שמעונו ושפטו זה על כל הגשמה, וקבלו ממנו מה שהתבאר במופת מבטול ההגשמה בכלל, ולא הבדילו בין גשמות לגשמות, והבן זה (ח"ב פכ"ה, לו ע"ב).

נרבוני קבע כי המוטיבציה לקביעה כי האל איננו גשמי כלל נבעה מהרצון לגנות את אמונת הגשמות של הנוצרים ולהתרחק ממנה ככל האפשר. אולם, לטענתו יש סוגים שונים של גשמות. הוא רמז לכך שהאמונה הנוצרית אכן ראויה לגנאי, אך אינה צריכה להביא לשלילת הגשמות מכל וכל, ויש סוג גשמות מסוים שאין לדחותו. נראה שנרבוני כיוון לרעיונות שאימץ מאבן רשד, דהיינו ראיית האל ככח השוכן בעולם אף שאינו מעורב בו, ותפיסתו כצורת העולם, כגבול המקיף שלו וכמידת כל עצם שבו. נרבוני נמנע מליחס לרמב"ם עמדה זו בפירוש, אך גם לא קבע כי היא סותרת את דעתו.

#### ה. מהדורות הדפוס של ביאור ר' משה נרבוני למורה נבוכים

ביאור ר' משה נרבוני למורה נבוכים נדפס בשלוש מהדורות שונות, שרק אחת מהן כוללת את הספר בשלמותו:

1. המהדורה הראשונה נערכה ע"י יצחק אייכל (1756–1804), והיא כוללת את חלקו

111 ראו ליד הערה 33 לעיל.

הראשון של מורה נבוכים, את גבעת המורה, הוא פירושו של שלמה מימון לחלק הראשון של הספר, וכן את ביאור נרבוני לחלק זה. מהדורה זו נדפסה לפחות ארבע פעמים, בכרך הכולל אף את חלקים ב-ג של המורה, המלווים בביאורו של יצחק הלוי סטנאב (1804–1732). להלן שנות ומקומות הדפוס: ברלין תקנ"א (1791); זולצבאך תק"ס (1800); זולצבאך תקפ"ח (1828); וינה תקפ"ח (1828).<sup>112</sup> צוטנברג קבע כי אייכל הדפיס את פירוש נרבוני למורה מתוך כתב־יד המצוי בספרייה הלאומית של פריס ומספרו 696 (=11574).<sup>113</sup>

2. המהדורה השנייה נערכה ע"י יעקב גולדנטל (1815–1868), ובה כלל את ביאור נרבוני בשלמותו, בלא שהביא את דברי הרמב"ם. מהדורה זו נדפסה ארבע פעמים, ולהלן שנות ומקומות הדפוס: וינה 1852; ניו יורק תש"ו (1946); ניו יורק תש"ו (1946). הדפסה זו כוללת דפוס צילום של מהדורת ורשא תרכ"ב של מורה נבוכים, ובסופה נדפס ביאור נרבוני; ירושלים 1961. במהדורה זו נדפס ביאור נרבוני יחד עם ביאורי ר' שם טוב פלקירה ור' יוסף כספי, תחת הכותרת: שלושה קדמוני מפרשי המורה.

בהקדמה למהדורה כתב גולדנטל כי מצא את כתב־היד ב"ביבליאוטיקא פאלאטינא" שבוניה. לכתחילה סבר שזהו כתב־היד שאייכל הדפיס, ואף נתן ביטוי פומבי לדעה זו באחד ממאמריו. ברם, השוואה מדוקדקת של כתב־היד לנוסח הנדפס שכנעה אותו שהדבר לא ייתכן, מאחר ומהדורת אייכל כוללת "מלות וגם מאמרים" שאינם מופיעים בכתב־יד זה. הוא הוסיף כי על־ידי ההשוואה שערך נוכח לדעת כי בנוסח הנדפס יש טעויות רבות, וכמו כן טען כי אייכל פיסק את הטקסט בצורה שגויה. עם זאת כתב צוטנברג, כי גולדנטל הדפיס את מהדורתו על פי אותו כתב־יד עצמו בו השתמש אייכל.<sup>114</sup> ייתכן שצוטנברג לא ביסס את דעתו על בחינת כתב־היד ומהדורותיו, אלא הסתמך על מאמרו הנזכר של גולדנטל, ולא היה מודע לכך כי הלה חזר בו.

י"ה שור הקדיש מאמר ביקורת מפורט למהדורת גולדנטל.<sup>115</sup> במאמרו סיפר שור כי בעת שעסק גולדנטל בהתקנת מהדורתו שיגר אליו מכתב ובו ביקש את סיועו בבידור נוסחם הנכון של שני מקומות בביאור, שסבר כי כתב־היד שבידו שיבשם. שור השווה את הנוסח למצוי בכתב־יד קדום של הביאור שנמצא ברשותו, ובישר לגולדנטל כי אין כל שיבוש באותם מקומות. שור מספר כי רבה היתה תדהמתו בעת שקיבל לידיו את מהדורת גולדנטל, ומצא בה טעויות גסות והשמטות לרוב, ובכלל זה השמטת ביאור

112 שלוש המהדורות הראשונות מצויות בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. מהדורת וינה תקפ"ח אינה מצויה בבית הספרים, אולם היא נזכרת באוצר הספרים של יצחק אייזיק בן יעקב (ווילנא 1880, עמ' 310), ובבית עקד ספרים לחיים דב פרידברג (תל־אביב תשי"ב, כרך ב עמ' 573). שני חיבורים אלה אינם מציגים את מהדורת זולצבאך תק"ס.

113 Zotenberg Hirsch, *Catalogues des Manuscrits Hebreux et Samaritains de la Bibliotheque Imperiale*, Paris, 1861, pp. 110.

114 שם (הערה 113 לעיל). השוואת מהדורת גולדנטל לכ"י פריס 696 (בו השתמש אייכל לדברי צוטנברג), מגלה הבדלים רבים בין השניים, ולפיכך קרוב לודאי כי כ"י זה לא שימש מקור למהדורת גולדנטל.

115 י"ה שור, 'חכמים הזהרו', החלוץ, יא (תר"ם), עמ' 76–90.

פרקים שלמים: פרקים יח וכא מן החלק השני. הוא ציין כי גולדנצל מנה את השיבושים שנפלו במהדורת אייכל, אולם, טען שור, שיבושיו של גולדנצל חמורים פי כמה. רובו של המאמר מוקדש לתיקון שיבושים אלה, ושור הסביר מה הביאו לפרסם את תיקוניו: "חפצי ומגמתי להראות גם הפעם כמה צריכים החכמים להזהר בהוציאם לאור ספרי הקדמונים, וכי מחובתם להיות מתונים ולא יסמכו על העתק אחד שבא לידם באקראי, כי עפ"י הרוב ברע הוא, ורק על פי שנים או שלשה יבורר הנוסח המתוקן" (עמ' 76). שור התווה את הדרך להתקנת מהדורה ראויה לביאור נרבוני למורה נבוכים, ובדרך זו ניסה ללכת חוקר בן זמננו.

3. המהדורה השלישית של ביאור נרבוני למורה נדפסה על ידי מ' חיון, בספרו *Moshe Narboni*<sup>116</sup> לספר זה חלק צרפתי וחלק עברי. החלק הצרפתי כולל סקירה קצרה של חיבוריו השונים של נרבוני, ותיאור של שבעה מכתבי-היד של פירושו למורה נבוכים אשר על-פיהם נערכה המהדורה המובאת בספר. כן כולל חלק זה תרגום צרפתי של הקדמת פירוש המורה, של חמישים הפרקים הראשונים של הספר, וכן של סיום הספר. תרגום זה מלווה במראי מקום ובהערות. בסיום החלק הצרפתי נמצא מאמר שכותרתו: "מקום פירוש נרבוני למורה הנבוכים בפרשנות הרמב"ם בימי הביניים". החלק העברי של הספר כולל את הקדמת פירוש המורה, חמישים הפרקים הראשונים של חלק א, פרקים יט ו-ל מחלק ב, סוף הפירוש למורה, וכן מובאה מתוך פירוש נרבוני לכוונות הפילוסופים לאלגזאלי, ומובאה נוספת מפירושו לאגרת אפשרות הדבקות לאבן רשד. ההקדמה והפרקים מן החלק הראשון של המורה מלווים בחילופי נוסח שנערכו על פי שבעה כתבי-יד שונים. בסיום הספר מופיע מפתח השמות שנזכרו בו.

מהדורת חיון סובלת מפגמים שונים, שעל חלקם עמד ר' ברג בסקירה ביקורתית שהקדיש לספר.<sup>117</sup> ברג ציין לגנאי את השיבושים הרבים המצויים בתרגום הביאור לצרפתית, ואולם מהדורה זו סובלת מליקויים נוספים. השוואת הטקסט הנדפס לכתב-היד מראה כי נפלו בו טעויות לרוב. האפאראט הביקורתי מבוסס על שבעה כתבי-יד בלבד, אף כי כיום ידועים שלושים וחמישה כתבי-יד שונים של חיבור זה. עורך המהדורה לא עשה כל נסיון לברר את מסורת הטקסט של כתב-היד השונים,<sup>118</sup> ובחר למהדורתו את כתב-היד המצויים בספרייה הלאומית של פריס, בלא שניסה להשוותם לכתב-היד שנשתמרו בספריות השונות ברחבי העולם. גם חילופי הנוסח הם חלקיים ביותר ביחס למה שניתן למצוא אף באותם כתבי-יד מעטים בהם השתמש, ושיקוליו בציון חילופי נוסח מסוימים ואי-ציון חילופים אחרים שרירותיים לחלוטין.

\*

116. Maurice R. Hayoun, *Moshe Narboni*, Tubingen, 1986.

117. Brague Remi, 'Deux Livres Recents sur Moise de Narbonne', *Recherches de Science Religieuse*, 80/1 (1992) pp. 85–90.

118. על ליקוי זה העיר ברג, שם (לעיל הערה 117), עמ' 86.

כפי שעולה מן הסקירה שלעיל, כל מהדורות הדפוס של ביאור ר' משה נרבוני למורה נבוכים משובשות במידה כלשהי. קיים ליקוי נוסף המשותף לכל המהדורות, והוא נובע מחוסר התייחסות לשיטת הפירוש המיוחדת של נרבוני. כפי שניכר היטב במובאות מתוך הביאור למורה שהובאו לכל אורך מאמר זה, הרי בפירושו מצטט נרבוני מדברי הרמב"ם ומשלב בתוכם את דבריו שלו. לעתים מתבטא פירושו בתוספת מילה או שתיים לדברי הרמב"ם, ולפיכך הבנת חידושו של הפרשן מחייבת אבחנה מדוקדקת בין מה שציטט לבין מה שהוסיף. מעניין כי בהקדמת מהדורתו העיר גולדנצל על פגם זה המצוי במהדורות אייכל: "נראה גם כן שהוא הדפיס הבאור מבלי בחינה מה שבו מדברי עצמו או מדברי המורה אשר הכניס המבאר בין דבריו". מפליא אם כן שבמהדורתו שלו לא עשה גולדנצל דבר לתיקון המעוות. גם מהדורת חיון סובלת מליקוי זה, ועל כך העיר ר' ברג:

Peut-etre aurait-il fallu mieux distinguer (par des caracteres d'un autre corps) les lemmes de Maimonide des remarques de Moise de Narbonne (ibid, pp. 86).

נראה אם כן כי המהדורות הקיימות אינן מבטלות את הצורך במהדורה נוספת של ביאור נרבוני למורה נבוכים, מהדורה שתהיה מהימנה ומדויקת, ואשר תערך על בסיס סקירת כל כתבי־היד הקיימים כיום בעולם, ואשר תצלומיהם שמורים בספריית המכון לתצלומי כתבי־יד שבבית הספרים הלאומי בירושלים. רק עריכת מהדורה מעין זו תאפשר הבנה מעמיקה של יצירתו החשובה של ר' משה נרבוני.

**ביאור מורה נבוכים** הוא יצירתו הידועה ורבת ההשפעה ביותר של ר' משה נרבוני. עובדה זו נכונה בימינו אנו כשם שהיתה נכונה אף בתקופות סמוכות יותר לתקופת חייו של נרבוני. קרוב לוודאי כי הסיבה לכך היא כי, כנזכר לעיל, רבות מיצירותיו האחרות של נרבוני הוקדשו לביאור כתביהם של פילוסופים ערבים, ולפיכך עוררו ענין מועט יחסית בקרב ההוגים היהודיים לדורותיהם. מורה נבוכים עורר, לעומת זאת, עניין עצום החל מעת כתיבתו ובמהלך מאות השנים שלאחר מכן. נראה כי עניין זה גרם גם לפירושי הספר, ובהם ביאורו הסבוך של נרבוני, לעמוד במרכז עיונם של הוגים, ואף של קוראים מן השורה. את עקבות פירוש נרבוני למורה ניתן למצוא בכתבי הוגים כפרופיאט דוראן (אפודי, תחילת המאה החמש־עשרה), שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, אברהם ביבאגו (המאה החמש־עשרה), יצחק אברבנאל (1437–1508) ויוחנן אלימנו (המאה החמש־עשרה).<sup>119</sup> אף שבט הביקורת לא נחסך מחיבור זה, והוא נזכר לגנאי הן מחמת רעיונותיו

119 על השפעת ביאור נרבוני למורה על אפודי, שם טוב ואברבנאל ראו את סקירתו של חיון, שם (לעיל הערה 116), עמ' 89–108. על השפעת ביאור נרבוני למורה על ביבאגו ראו א' נוראל, משנתו הפילוסופית של ר' אברהם ביבאגו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, תשל"ה, עמ' 89–91. ביבאגו הושפע אף מחיבוריו האחרים של נרבוני, וראו שם, עמ' 93–99, וכן בעבודתי (לעיל הערה 1) עמ' 218. על רישומו של פירוש נרבוני בכתבי אלימנו ראו משה אידל, "סדר־הלימוד" של ר' יוחנן אלימנו, תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 308 הערה 52, עמ' 321 הערה 116.



הנועזים הן מחמת סגנונו התמציתי והסתום.<sup>120</sup> ביאור המורה היה הראשון מחיבורי נרבוני שראה את אור הדפוס. כאמור לעיל, חלקו הראשון של הספר נדפס עוד בשלהי המאה השמונה עשרה, והוא נדפס בשלמות במחצית המאה התשע-עשרה. כך יכלו להכירו שכבות רחבות יחסית של הציבור היהודי, ועדות לכך שנלמד על ידי בני העם הפשוט נמצאת בכתבי מרדכי זאב פייארברג<sup>121</sup> ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי.<sup>122</sup> אולם, מאחר וביאור מורה נבוכים מושתת על חיבוריו הקודמים של נרבוני, ובהם פירושו לכתבי אבן רשד, אבן באג'ה, אלגזאלי ואבן טופיל, הרי באמצעות ביאור זה ספגו קוראיו את רעיונותיהם של הוגים אלה. כך ניתן לראות בביאורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים את אחד הצינורות שבאמצעותם הוסיפה הפילוסופיה הערבית להפרות את יוצרי מחשבת ישראל ולומדיה, אף בתקופות בהן נשתכחה ידיעת הלשון הערבית בקרב בני עמנו, ונתעמעם זוהרם של חכמי ערב.

120 ראו Steinschneider M., *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden* als Dolmetscher, Berlin 1893, p. 313. דוגמאות לביקורתו של אברבנאל ראו לעיל, הערה 49.

121 מרדכי זאב פייארברג, 'לאן' (1899), בתוך כתבי מרדכי זאב פייארברג, תל-אביב תשי"א, עמ' 98.

122 מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'נתן בן נתן', מבית ומחוז, פיעטרקוב תר"ס, עמ' 15.