

אביעזר רביצקי

ער דעה המקום

מחקרים בהגות היהודית

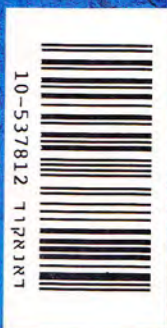
ובתולדותיה



בספר זה כונסו מסות ומחקרים העוסקים בשתי שאלות יסוד בתולדות הרוח של העם היהודי.

האחת, בין דבריהימים לאחרית־הימים; היינו, הפער העמוק המתגלה בין ההווה ההיסטורית הממשית בגלות ישראל – על תביעותיה וחיוניה הדתיים – לבין הדפוסים האוטופיים של העתיד המשיחי: מלכות, ארץ, משפט, שלום, דעת אלוהים. השנייה, בין "ירושלים" ל"אתונה"; היינו, המתח המתמיד המתקיים בין המורשת היהודית ה"פנימית" ומקורותיה לבין המסורת התרבותית ה"חיצונית" ומקורותיה, בין מושגי האמונה והדבקות הדתית לבין מושגי הפילוסופיה וההכרה התבונית. הספר מתרכז בעיקר בתקופת הפריחה של הפילוסופיה היהודית – ביצירתם של יהודי ספרד, פרובאנס ואיטליה בימי הביניים; אולם לעתים קרובות פרץ המחבר את הגבולות הללו ופנה להתחקות אחר גלגוליהם המרוחקים והמאוחרים של הרעיונות הקלאסיים ועל החותם שהטביעו במרוצת הדורות – עד ימינו אלה.

אביעזר רביצקי הוא פרופסור לפילוסופיה יהודית וראש המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים.



בית הוצאה כתר • ירושלים

אביעזר רביצקי

על דעת המקום

מחקרים בהגות היהודית
ובתולדותיה

אביעזר רביצקי

על דעת המקום

מחקרים בהגות היהודית

ובתולדותיה



בית הוצאה כתר • ירושלים

AL DA'AT HA-MAQOM
Studies in the History of Jewish Philosophy

Aviezer Ravitzky

עורך הסדרה: יואל רפל

Copyright © Maxwell-Macmillan-Keter
Publishing House, Jerusalem Ltd.
P.O.B. 7145, Israel

© כל הזכויות שמורות
למקסוול-מקמילן-כתר הוצאה לאור בע"מ
ת.ר. 7145, ירושלים

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו
בשום צורה ובשום אמצעי, אלקטרוני
או מיכאני (לרבות צילום והקלטה),
ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

מספר קטלוגי: 537812
מסת"ב: 2-0167-07-965-ISBN

עטיפה: גבי סמלסון

סידור, הרפסה וכריכה: מפעלי רפוס כתר, ירושלים
Printed in Israel

לילדי

תמר

רננה

שלומית

מרדכי-רואי

תוכן העניינים

פתח דבר	9
---------------	---

שער ראשון: בין ההיסטורי לאוטופי

דגמים של שלום בהגות היהודית	13
"הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון	34
"כפי כוח האדם": ימות המשיח במשנת הרמב"ם	74
משפט המלך: הגות פוליטית בשלהי ימי הביניים	105

שער שני: בין אמונה לפילוסופיה

על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים	129
סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות ברורותיו וברורותינו	142
"מעמד דגלי המקובלים בראשי הפילוסופים"? על ויכוח קנדיאה במאה החמש-עשרה	182
החכמה המתווכת: תמורה תיאולוגית בהגות המיימונית באיטליה	212
מפתח השמות	244
רשימת המקורות שבהם נרפסו המאמרים בגרסותיהם הראשונות	254

פתח דבר

בספר זה כונסו מחקרים ועיונים בתולדות הרוח של עם ישראל, שהיו פזורים בכתבי־עת מרעיים שונים ועתה נקבצו ובאו יחדיו בעריכה חדשה. פרקי הספר ושעריו סובבים כולם על שתי שאלות יסוד – שני צידים עיקריים של המחשבה היהודית לרורותיה. הציד האחד – בין דברי־הימים לאחרי־הימים; היינו, הפער העמוק המתגלה בין ההווה ההיסטורית הממשית בגלות ישראל – על תביעותיה וחיוביה הרתיים – לבין הרפוסים האוטופיים של העתיד המשיחי: מלכות, ארץ, משפט, שלום, דעת אלוהים. הציד השני – בין "ירושלים" ל"אתונה"; היינו, המתח המתמיד המתקיים בין המורשת היהודית ה"פנימית" ומקורותיה לבין המסורת התרבותית ה"חיצונית" ומקורותיה, בין מושגי האמונה והרכקות הדתית לבין מושגי הפילוסופיה וההכרה התבונית.

מטבע הרברים, המאמרים שכונסו בקובץ זה מתרכזים בעיקר בתקופת הפריחה של הפילוסופיה היהודית, היינו, ביצירתה של יהדות ספרד, פרובאנס ואיטליה בימי הביניים; אולם לעתים קרובות פרצו המאמדים את הגבולות הללו ופנו להתחקות אחר גלגוליהם המרוחקים והמאוחרים של הדעיונות הקלאסיים ועל החותם שהטביעו במרוצת הדורות – עד ימינו אלה.

אני מכיר תודה להוצאת הספרים כתר, לעורכיה ולעובדיה, אשר יזמו את הדפסתו של ספר זה ושקדו הרבה על התקנתו ושכלולו. יעמדו כולם על הברכה.

שער ראשון

בין ההיסטורי לאוטופי

דגמים של שלום בהגות היהודית

המונח העברי "שלום" נגזר במקורו הלשוני מן ה"שלם" ונכרך בספרות ישראל ב"שלמות", על בחינותיה השונות. הוראתו איננה מוגבלת אפוא למצב הפוליטי של העדר מלחמה ואיבה, או למצב החברתי של העדר מריבה ומדון. היא מתפשטת על פני מישורים שונים: תנאים פסיים ברוכים, ערך ונורמה מוסדית ואף עיקרון קוסמי ומידה אלוהית. יתר על כן, גם הדיונים שהוקדשו במרוצת הדורות לשלום הפוליטי דווקא – להשבתת המלחמה בין אומות ומדינות – התעלו במקרים רבים לגבהים אוטופיים, הרחק מתחומה של ההווה ההיסטורית הממשית: השלום המיוחל חרג בהם מעבר לדבריהימים ופרץ אל גבולה של אחרית-הימים.

במאמר זה אבקש להתחקות אחרי מתח עמוק זה בין השלום ההיסטורי לבין השלום האוטופי, כפי שהוא מתגלה במקורות ישראל ובחי ישראל.

"שלום" וגלוליו

נפתח בסקירה קצרה של גלוליו השונים של המונח "שלום" במקרא, במאמרי חז"ל ובספרות ימיהיניים.

השימוש המקראי הרווח של המונח "שלום" מציין מצב-עניינים: רוחה, רגיעה, שגשוג וביטחון, נסיבות תקינות בלא פגם ופגע. ברכת השלום מכוונת כלפי מצב זה של מימוש ושל מלאות, המשקף חסד עליון. גם האיש השואל לשלומו של רעהו שואל על טיבם של חייו ושל תנאי קיומו, שמא חסר הוא דבר. במובן מושאל אנו קוראים גם: "וישאל דוד לשלום יואב ולשלום העם ולשלום המלחמהו!"¹, לשון אחר: האם מתנהלים הדברים כשורה ובכטחה. המונח "שלום" איננו מתייחד אפוא רק ליחסים בין עמים, בין קבוצות או בין יחידים. הוא מציין הצלחה והדמוניה ברוכה במישורים שונים, בחומר וברוח.

כמובן, ה"שלום" משמש גם בבחינת היפוכה של "מלחמה" – "עת מלחמה ועת שלום"²;

1 שמואל ב, א, יז.

2 קהלת ג, ח.

"אני שלום וכי ארבר המה למלחמה"³ – שהרי העררה של מלחמה מורה גם הוא בעליל על מצב-עניינים סדיר, מוצלח ושליו.⁴ בכמה מקראות המונח "שלום" מציין גם ערך, קטגוריה מוסרית, כגון צדק ("אמת ומשפט שלום שפטו בשעדיכם"),⁵ נאמנות, וכיוצא בהם.⁶

בספרות חז"ל השלום נידון בראש ובראשונה בבחינת ערך, קטגוריה מוסרית. הוא מציין מטרה ומטלה: הרחקתן של המריבה והקטטה, התגברות על מחלוקות, סכסוכים ומתחים חברתיים, מניעת איבה ומלחמה. כמוכן, גם כאן השלום איננו חרל להצטייר כבדחה, כגילוי של חסד; אולם עיקרם של מאמרי חכמים העוסקים בו מתכוונים רווקא כלפי המובן הנורמטיבי: דריפת השלום כחובתן של הבריות וכיעדם של מבנים חברתיים ותקנות הציבור.

ראוי להטעים: מרבית המאמרים המרברים בשלום עוסקים בשלום ה"פנימי" – בין בני העם, בחיי המשפחה והקהילה, ורק מיעוטם מוקדש לשלום ה"חיצוני" – בין אומות ומלכויות, בין ישראל לעמים. אולם ההבחנה בין התחומים הללו איננה חתוכה לגמרי, ויש שזניהם נידונים בכפיפה אחת ובאמת-מירה אחת. כך נאמר, למשל, במדרש, בשמו של רבן יוחנן בן זכאי: "המטיל שלום בין איש לאיש, בין איש לאשתו, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה, בין משפחה למשפחה... לא תבואה פורענות".⁷ גם שורת התקנות שתיקנו חכמים "מפני דרכי שלום" נוערו הן להסדרת היחסים בין יהודים ליהודים הן להסדרת היחסים בין יהודים לנוכרים.

דברים מופלגים אמרו חכמים בשבחו של השלום, עד שהעמידוהו לעתים בבחינת ערך-על, פסגתם של הערכים האחרים. השלום הוא תכליתה האחרונה של התורה כולה – "כל מה שכתוב בתורה לשום שלום הוא נכתב";⁸ הוא תמצית בשורתה של הנבואה – "לא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום",⁹ ושל הגאולה – "אין הקב"ה מבשר

3 תהילים קכ, ז.

4 יש שה"שלום" מציין את כניעתו של האויב. ראה: רברים כ, י.

5 זכריה ת, טז.

6 רוב החיבורים שנכתבו בתחום זה, למעט מחקרים פילולוגיים ספורים, מייצגים עמדות איריאולוגיות או מעיינים במקרא באספקלריה של ספרות מאוחרת. שני מאמרים שנכתבו לאחרונה, בכיוון זה: יעקב מרן, "המלחמה כתופעה רוחנית בעולם: איבר חיוני או ספחת", ערכים במבחן מלחמה, אלון שבות תשמ"ה, 91-143; P.D. Hanson, "War and Peace in the Hebrew Bible", *Interpretation*: 341-362 (Oct. 1984), Vol. 38, no.4.

7 מכילתא ררבי ישמעאל, מסכתא דבחדש, יא. המאמר מובא בשמו של ר' יוחנן בן זכאי. על הקשרו האפולוגטי האפשרי של מאמר זה ראה: א"א אורבר, חו"ל: פרקי אמונות ורעות (ירושלים תשל"א), עמ' 324, 534.

8 תנחומא, צו פ"ג. השווה: בבלי גטין נט ע"ב. ראה גם ספרא, בחקותי א, ח: "אם אין שלום אין כלום... שהשלום שקול כנגד הכל" (השווה: במדבר רבה נשא, יא, טו. להלן יציין רק מקור אחד לכל מובאה, אף כי לרובן מקבילות מרובות).

9 במדבר רבה שם.

את ירושלים שיהיו נגאלים אלא בשלום".¹⁰ "שלום" הוא שמו של הקב"ה, שם של ישראל ושמו של משיח,¹¹ ועם זאת, שם ה' נמחק ונמחה במים מפני השלום.¹² ועוד מעלות רבות וטובות מנו בשלום.¹³ אך לצד לשונות אלה לא נמנעו חכמים מלדון בשאלת היחס בין השלום לבין ערכים אחרים, מתחרים, בשאלת העימות בין ערכים המתנגשים זה בזה בסיטואציה מסוימת.

לדוגמה: הרין לעומת השלום. ר' יהושע בן קרחה הורה כי "במקום שיש משפט אין שלום ובמקום שיש שלום אין משפט",¹⁴ ולכן ציווה על הרין "לבצוע", היינו, לפסוק פשדה בין בעלי הרין ולחרוץ בכך משפט שיש עמו שלום. (לעומת הרעה החלוקה: "יקוב הרין את ההר").¹⁵ ובמישור אחר: האמת לעומת השלום. משמו ר' אלעזר בר' שמעון מסדו כי "מותר לו לאדם לשנות [מן האמת] ברבר השלום",¹⁶ ובניסוח חריף יותר מצינו כי "כל השקרים אסורים, ומותר לשקר בשביל להטיל שלום בין אדם לחבירו".¹⁷ רייק ברבר: בכל אלה, גם כאשר השלום זוכה להערפה וגם כאשר הוא מכריע את הכף, הוא מצטייר בבחינת ערך פרטי, "חלקי", המתחרה לפרקים בערכים אחרים ומתקיים אל מולם.¹⁸ אולם לעומתה של גישה ריכוזית זו אנו מוצאים גם גישה אחרת, הרמוניסטית, המבקשת לאחות ולהשלים בין הערכים הנבדלים. כגון: "על שלושה דברים העולם עומד – על הרין ועל האמת ועל השלום, ושלושתן דבר אחר הן – נעשה הרין, נעשה אמת, נעשה שלום".¹⁹ לשון אחר, השלום איננו משלים רק בין הבריות כי אם גם בין העדכים.

חכמים גם הציעו, לאור דקדוק בלשון הכתוב, הבחנה מעניינת בין שני טיפוסים של חובות המוטלות על האדם. האחת, חובה הנולדת מן הסיטואציה שהאדם נקלע אליה, היינו, החובה להגיב ולפעול כהלכה נוכח מציאות נתונה ונסיבות מזרמנות. האחרת,

10 רברים רבה, שופטים ה, טו.

11 מסכת דרך ארץ זוטא, פרק השלום.

12 ויקרא רבה, נשא ט, ט.

13 לא נחה רעתם עד שנקטו לשון גזומה והורו כי השלום גובר גם על פגיעתה הרעה של הקשה שבעבירות – עבודה זרה: "גרול כח השלום, שבשעה שישאל עושין חבורה אחת, אפילו עבודה זרה ביניהם אין מרת הרין נוגעת בהם" (תנחומא, שופטים פ"ח). רברים מפליגים בסוגיה זו ראה: M.E. Eisendrath, "Sanctions for Peace: Judaism", *World Religions and World Peace*, H.A. Jack (ed.), Boston 1968, pp. 56-103.

14 ירושלמי, סנהדרין א, ה; בבלי, שם ו ע"ב. השווה לעומת זאת: "אמר ר' מנא: "כל מקום שיש משפט יש שלום וכל מקום שיש שלום יש משפט" (מסכת דרך ארץ, שם).

15 שם, שם. ראה: זאב פלק, ערכי משפט ויהדות, ירושלים תש"ם, עמ' 66-76.

16 בבלי, יבמות סה ע"ב.

17 מסכת דרך ארץ זוטא, שם. ראה ירושלמי פאה א, א: "דברו הכתובים דברי בדאי בשביל להטיל שלום בין אברהם ושרה" (השווה: דברים רבה ה, טו). ראה: י"מ לאו, "אמת ואי אמת – מפני דרכי שלום", תורה שבעל פה כ"א (תש"מ), עמ' פח-ק.

18 ראה גם בראשית רבה ה, ה, על צדק ושלום המתנגשים זה עם זה ברבר בריאתו של אדם.

19 ירושלמי תענית ר, ב.

החובה ליצור את הסיטואציה גופא ולעצב אותה באורח פעיל, היינו, להביא את עצמו לכתחילה לידי חיוב. בקבוצה הראשונה נמנות כל המצוות באשר הן, ואילו בקבוצה השנייה נמנה רק השלום לברו: "גדול שלום, שכל המצוות כתיב בהו' כי תראה, כי תפגע, כי יקרה, אם באת מצוה לידך אתה זקוק לעשותה, ואם לאו, אי אתה זקוק לעשותה, ברם הכא – 'בקש שלום ודרפהו' [תהלים לז, טו] – בקשהו למקומך ודרפהו למקום אחר".²⁰ כמובן, אפשר להקשות: כלום רק השלום לברו ראוי להיכלל בקבוצה השנייה? אולם עצם ההבחנה ראויה לתשומת לב, והצורך בקביעת גבולותיה ובכירור מושיג שלה הם בגדר פרצה הקוראת לפילוסוף.²¹

לבסוף, יש שהציורים שציירו חכמים את השלום ואת מעלתו חורגים הרבה מן התחום החברתי-הערכי ומרחיקים עד התחום הקוסמי: הקב"ה מטיל שלום בין עליונים לתחתונים, בין העליונים לבין עצמם, בין חמה ללבנה.²² ועם זאת, ברוב המקרים הללו לא נועדו הרברים אלא כדי להפליג בשבחם של שלום הבריות ורדיפת השלום בעולם הזה. והרי דברים קל וחומר: "ומה אם העליונים שאין בהם לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, הן צריכין לשלום, התחתונים שכולן שנאה ותחרות וקנאה, על אחת כמה וכמה שהן צריכין שלום".²³

הפיתוח המיוחד של נושא זה, המאפיין את מקורות ישראל בימי הביניים, משתקף בציורו של השלום בבחינת עיקרון יסודי, אונטולוגי. כמובן, חכמי ימי הביניים שימרו בכתביהם את הוראותיו הקלאסיות של המונח (הדבר ניכר בעיקר בספרות ההלכה והמוסר), אולם בר בכך השלום מתעלה בדבריהם גם אל הרמה הקוסמית והמטאפיזית ואף מרחיק ומתדומם עד תחומה של ההווה האלוהית עצמה.

השלום הוא יסורו של היש, הוא התנאי ההכרחי לקיומה ולהתמדתה של המציאות. שתי בחינות בדבר: האחת משתקפת בקיומו של כל נמצא פרטי באשר הוא, והאחרת מתגלה בקיומה ההרמוני של המציאות כולה, כמכלול אחד.

ראשית, כל עצם, כל יש פרטי, נבנה מיסודות מנוגדים ומגלם בקרבו כוחות סותרים המכחישים זה את זה ומתנצחים זה עם זה. ניגודים עמוקים אלה מאיימים לערער ולהרוס את קיומו של כל יש באשר הוא יש. לפיכך, אילולא היה בנמצא גורם של השלמה, יסוד

20 ויקרא דבה שם. בכמה מקומות בדברי חז"ל מתייחדת בקשת השלום בבחינת מעשה שעשה אדם מרעתו, והסכימה דעת הקב"ה עמו למפרע. כגון: "הקב"ה אמר לו (למשה) שילחם עם סיחון... והוא לא עשה כן... אמר לו הקב"ה – כך אמרתי לך להלחם עמו ואתה פתחת בשלום, חייך שאני מקיים גזרתך, כל מלחמה שיהיו הולכים לא יהיו פותחים אלא בשלום" (רברים דבה, שופטים ה, יג. השווה: תנחומא, צו פ"ג); "כך אמר הקב"ה למשיח: תרועם כשבט ברזל וגו'. אמר לו: רבוננו של עולם – לאו, אלא בשלום אני פותח לדבר לגוים, לכך נאמר – אני שלום וכי אדבר וגו'" (מרדכי תהילים קכ).

21 על ההבחנה בין חובת התגובה לבין חובת היוזמה המוסרית כהקשר אחר ראה: אבישי ועדנה מרגלית, "עצומות ודמותן", עיון לג' (תשמ"ד), עמ' 240–241.

22 בבלי, סנהדרין צט ע"ב; דברים דבה, שופטים ה, יב.

23 שם, שם. ראה בראשית דבה ג, ו: "משנבראו – עושה שלום".

של איוון ו"שיווי" שיתווך בין המרכיבים הנברלים, היה היש נעקר מן השורש והופך לאין. יסוד זה הוא המכונה "שלום". כלשונו של ר' יוסף אלבו ב"ספר העיקרים":

כל הפך מבקש להתגבר על חברו ולנצח אותו, וכאשר יתגבר עליו לא ישקוט עד שישחיתנו ויפסידהו מכל וכל, ובזה יפסד [העצם] המרכב... [ולזה] ראוי שיהיו מתיחסים בענין שלא יגבר אחד מהם על חברו, ויהיה בכל אחד מהם כח לנצח את חברו כפי הכח שיש בחברו לנצח אותו... נמצא לפי זה שהכח והעוז הנמצא בכל אחד מהיסודות ההפכיים אשר במרכב לנצח את חברו בשעור שחברו מנצח אותו, הוא סבת קיום המרכב... כי ההסכמה בין ההפכים יקרא שלום, והוא סבת ההויה והקיום למרכב.²⁴

השלום הוא אפוא כוח הבניין והקיום, הן במישור הפיסי הן במישור המטאפיסי. במישור הראשון, הגשמי, השלום הוא המתח הריאלקטי השורר בין כל הקטבים המנוגדים המרכיבים את העצם. הוא בא לידי ביטוי בנטרול ההרדי של כל ההפכים, באיוון המתוח המתהווה בתוך מערכת אחת. הרמוניה דינמית זו היא אשר מאפשרת את הקיום הגשמי, ולאמיתו של דבר, היא-היא מהותו הפנימית של קיום זה. (אפשר לשמוע כאן הר מרוחק לעולמו של הראקליטוס). לעומת זאת, במישור הרוחני-מטאפיסי השלום מצטייר כהעדרו הגמור של המתח, ביטולם האחדון של הניגודים כולם.²⁵ לא עוד השלמה בפועל בין הפכים כי אם הרמוניה שמלכתחילה, שרק בה מתגלם השלום המעולה – שלמותו של שלום.²⁶ שנית, השלום איננו רק עקרון הקיום של העצם הפרטי, אלא גם עקרון ההשלמה והאיחוי בין עצמים שונים, בין חלקיה הנברלים של המציאות כולה. כלשונו של ר' יצחק עראמה בספר "עקידת יצחק": "השלום הוא חוט החסד המשוך מאתו יתעלה וחורז בכל הנמצאות, העליונות והתיכונות והתחתונות, ומעמיד ומקיימן כל אחד במציאותו וקיומו המיוחד אליו".²⁷ השלום, כמו ה"סימפתיה" הקוסמית בתורה הניאופלאטונית, מצטייר כאן כזיקה הדדית הנרקמת בין איבריו הרבים של היקום. ובסופו של חשבון, השלום אחר הוא

24 ספר העיקרים ד, נא.

25 דעיונות אלה נתגלגלו עד החסידות החרשה (כגון ליקוטי מוהר"ן, א), ועד ימינו אלה, כגון: "השלום האמיתי איננו רק שהתנגדות מנוצחת ונעשה שלום, אלא שאין קיימת כלל מציאות מנוגדת, ואז יש שלום ממילא" (ר' מ"מ שניאורסון מלובביטש, ליקוטי שיחות, "וישב" תשמ"ג).

26 במובן זה, שלמותו הגמורה של השלום אינה מן העולם הזה: "להיות השלום רומז אל התענוג הרוחני בעולם העליון שהוא רחוק מן ההפך... אחרית כל טובות שבעולם למין האדם הוא השכר הרוחני לנפש, שנקרא שלום" (אלבו, שם, שם). על "שלום" כהשגת הרעות העיוניות ותקון המדות ראה: ידעיה הפניני ברדשי, איגרת ההתנצלות, בתוך: א"ש הלכין, בעקבות הרמב"ם, ירושלים תשל"ט, עמ' 42.

27 עקידת יצחק, ארץ ישראל תשל"ד, שער ער, דף כו ע"ב. ראה: שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל אביב תשס"ז, עמ' 23, 93; M. Wald, *Jewish Teaching on Peace*, New York, 1944, pp. 6-11.

עם ההשגחה האלוהית ביקום: "ולכן נקרא ה' – שלום, לפי שהוא הקושר את העולם ומעמיד הנמצאים על סדר, בצביונם ובקומתם. כי כאשר יהיה הדבר בסדרו הראוי, יהיה בשלום ובמישור, כי כמו שהאור הוא היפך החושך כך השלום שהוא היפך הרע" (ר' יצחק אברבנאל).²⁸

דרך קצרה מוליכה מן הרעיונות האלה עד לתפיסה הרואה בשלום גילומה של האימנציה האלוהית בעולם. שכן "השלום הוא עצם השלמות", והרי אין שלמות אלא זו האלוהית; השלום הוא המימוש המלא, יציאתו של דבר מן הכוח אל הפועל ומיצוי גמור של מהותו, והרי רק האל לבדו נמצא תמיד בפועל, כצורה טהורה בלא חומר. כפי שכתב המהר"ל מפרג: "השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו".²⁹ המהר"ל הוסיף וייחס לתואר אלוהי זה, "שלום", מעמד של בכורה ויתרון על פני התארים האלוהיים האחרים (כגון ה"אמת"), שהרי רק הוא לבדו מציין את המכלול, את הטוטליות, לעומת חלקיותם של כל ההוויות האחרות וכל הערכים האחרים. מעתה, אין שלום אלא השלמות האלוהית גופא. כך מתעלה השלום אל מעבר לארצי, לחברתי ולקוסמי, אל מרומיה של התיאולוגיה – "רק השם יתברך הוא השלום בעצמו".³⁰

(בכתביהם של המקובלים ה"שלום" מציין, בין היתר, מידה אלוהית – ספירת "יסוד", הספירה המחברת בין עליון לתחתון, בין ימין לשמאל, בעולם האלוהי – "והוא המטיל שלום ביניהם ומקרב אותם לשכון ביחד בלי פירוד וקצוץ בעולם" [ר' יוסף ג'יקטיליה]).³¹ מה בין ציורים אלה של השלום לבין השלום ההיסטורי הריאלי – החברתי והפוליטי? זיהוי זה של השלום עם השלמות העליונה, האם יש בו כדי להגביר את כוחו ואת תביעתו הממשית בהיסטוריה, או שמא הוא עלול לנטרל את תוקפו הנורמטיבי של השלום ולעקר את תביעתו הממשית והנוכחת? רוממותו של השלום, מה כוחה הקונקרטי, המחייב, ומה סכנתה הפוטנציאלית – בתודעה ובמציאות? על אלה נעיר בסיום, לאחר בירור מעמדו של השלום הפוליטי, של השבתת המלחמה בין אומות, מלכויות ודתות מתחרות, בהגות היהודית.

שלום ומלחמה

מקורות ישראל, מן המקרא ואילך, מכירים במלחמה כעוברה נתונה במציאות האנושית. המלחמה נתפסת כתופעה היסטורית שלילית אך נסבלת בגבולות ובגדרים מסוימים. היא

28 פירוש אבות א, יב. דבריו תלויים בלא ספק ברברי עראמה.

29 נתיבות עולם, נתיב השלום, א.

30 שם, שם.

31 שערי אורה, שער שני.

משקפת את הווייתו הריאלית אך הנפולה של האדם בדבריהימים – להבדיל מאחרית-הימים.³²

אין כאן אפוא תפיסה פציפיסטית. יש נסיבות המתירות אלימות, והספרות ההלכתית אף הקפידה לרדק בגרדיהן של "מלחמת מצווה" ו"מלחמת רשות".³³ לא כל שלום עדיף על כל מלחמה. אולם גם אין כאן הכרה במלחמה כתופעה טבעית והכרחית, גורלו המהותי של האדם באשר הוא אדם, כדרכם של הוגים קדמונים ושל אנשי הרנסאנס. המלחמה משקפת את מציאותו הממשית של האדם, אך לא את ייעודו.

ראוי לעמוד על מתח מסוים המתגלה בסוגיה זו. מחד גיסא, המלחמה מצטיירת כגילוי של התערבות אלוהית ישירה בתוך המציאות ההיסטורית, כביטוי דרמטי של כוח לעשות דין ולהושיע: "אמר להם הקב"ה: מלחמות אני עשיתי, שנאמר 'ה' איש מלחמה".³⁴ וכיוצא בזה: "הר חורב – הר שבו נשמעה החרב".³⁵ המלחמה איננה מתבקשת מסדרו ומנהגו של עולם. היא גילוי וזרוע הנטויה של האל על רשעי עולם, וגם לעתיד לבוא – "מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא".³⁶

מאידך גיסא, המלחמה נוקפת לחובתו של האדם, היא נתפסת כגילוי של דשעו של ונפילתו שלו. התרבות האנושית הנתונה, ההיסטוריה הקונקרטית, הכוללת מלחמה ושפיכות-דמים, היא ביטוי להשחתת טבעו של האדם, פרי של עיוות וחטא. רעיון זה משתקף לדוגמה, במדרשים אחדים המאתרים את מקורן של המלחמה ושפיכות-הדמים ברמותו של קין ובציוויליזציה שיסר יורשו, תובל קין, "לטש כל חורש נחושת וברזל" (בראשית ד, כב), וכן במאמר הנועץ את שורשה של המלחמה ברשעתם של מלכים קדמונים: "'חרב פתחו רשעים' [תהילים לז, יד] – אלו ארבעה מלכים, אמרפל וחבריו [בראשית יד], שעדיין לא היתה מלחמה בעולם, באו אלה ופתחו בחרב, ועשו מלחמה".³⁷

32 הספרות בנושא זה עשירה וענפה. ראה לאחרונה: מ"צ נריה, "על המלחמות", ספר חגי, קריית-ארבע תשמ"ה, עמ' 425–428; ישעיהו ליבוביץ, "על הגבורות ועל המלחמות", גבול הציות, תל אביב תשמ"ו, עמ' 160–174; א"צ רבינוביץ, "שיקולים מוסריים בעת מלחמה", ערכים במבחן מלחמה, אלון שבות תשמ"ה, עמ' 48–51, *Violence and Defence*; Emanuel Rackman, "Violence and the Value of Life", *Violence and the Value of Life in Jewish Tradition*, S. Baron and G. Wise (ed.), New York 1977; Immanuel Jakobovitz, "The Morality of Warfare", *Violence and the Value of Life in Jewish Tradition*, Oz VeShalom Publications 2, Jerusalem 1984, pp. 12–17. ראה גם במאמרים שונים שנתפרסמו בכרכים שונים של הביטאון "תחומין", ובעיקר בכרך ד' (תשמ"ג), עמ' 13–192.

33 דברים מקודרים בסוגיה זו, ולו גם אפולוגטיים במקצת, ראה: אהרון קלר, "מלחמה ושלום לפי השקפת היהדות", שבילין כ (תשכח); יהודה שביב, "מלחמת התורה במלחמה", ערכים במבחן מלחמה, אלון שבות תשמ"ה, עמ' 54–70. במדרש מעניין אנו למדים כי שפיכות-הדמים איננה אינהרנטית אפילו לטבעו של עשו הרשע, מי שנתבשר בתורה "ועל חרבך תחיה". אף הוא בן-חורין להפוך את תוכן ברכתו ולהתרחק מן החרב: "על חרבך תחיה – עול חרבך ואת חיי" (בראשית רבה סו, ז).

34 בבלי, עבודה זרה ב ע"ב.

35 תנחומא, במדבר פ"ז.

36 בבלי, מגילה יז ע"ב.

37 תנחומא, לך לך פ"ז.

מוטיב זה עצמו משתקף גם ברבריו של פילון האלכסנדרוני על הירדררותה של החברה האנושית אל המלחמה בעקבות שפע ורווחה יתרה; הוא חוזר ופותח ברבריהם של חכמים בימי הביניים (כגון ר' יצחק אברבנאל) ושלח את סעיפיו עד לדרווחינו (כגון ברברי הראי"ה קוק).³⁸

מכל מקום, המלחמה אינה מתבקשת מן הטבע אלא מן החטא. מנקודת הראות הראשונה, המלחמה מצטיירת כעונשם של הרשעים, כפורענות הניחתת מלמעלה בעקבות החטא (וכישועה ליראי חטא). מנקודת הראות השנייה, המלחמה גופא היא גילוי של דשעה והשחתה, פריו של חטא. בין כך ובין כך, חירות מן החטא היא גם חירות מן החרב. ראוי להטעים: במשך מרבית תולדות ישראל המלחמה והשלום כאחד לא ניצבו לפני עם ישראל בבחינת אופציות ממשיות וקונקרטיות. היהודי, שזה דורות ניטלו ממנו עצמאותו וריבונותו המדינית, היה נטול מעמד בריון הבינלאומי, ושאלות של מלחמה ושלום לא היו לו עניין רוחק לבחירה והכרעה, כאן ועכשיו. רק מלחמות הגויים היו מציאות היסטורית ממשית, אקטואלית, שנכפתה על היהודי מכוח סביבתו. מלחמות ישראל, לעומתן, היו עניין תיאולוגי יותר מאשר עניין פוליטי, הן נתפסו כמאורעות המתרחשים בכתבי הקודש, בעבר הרחוק, או בצלם של חבלי המשיח, בעתיד הרחוק. מלחמתו הקונקרטית של היהודי נערכה כנגד יצר הרע יותר מאשר כנגד אויב היסטורי כלשהו. גם השלום נידון בעיקרו באספקלריה אוטופית, לאורו של חזון אחרית-הימים, ואף הוא – ראשו ורובו במישור התיאולוגי. הווה אומר: אחרותו הצפויה של המין האנושי לעתיד לבוא מייצגת את אחרותו של האל – בורא כל הארץ – את האמת המונותיאיסטית, כשם ששלומו המיוחל של המין האנושי לעתיד לבוא אחוז גם הוא בקבלת עול מלכות ה' על ידי כל יושבי תבל.

38 ראה: אודות, ירושלים תשל"ו, עמ' יד: "לולא חטא העגל היו האומות יושבות ארץ ישראל משלימות עם ישראל... ולא היתה שום שיטת מלחמה נוהגת, וההשפעה היתה הולכת בדרכי שלום כבימות המשיח. רק החטא גרם ונתאחר הרבר אלפי שנים." הרב קוק התבונן במלחמת העולם הראשונה בבחינת גילוי מובהק של השחתה אנושית, השחתתה של אידופה: "הארג הרוחני והמעשי, אשר בצבינו ההוי לא יכול היה לעצור, עם כל תפארת חכמתו, בער שפך דמים רבים ובער חרבנו של עולם בצורה איומה כזאת, הרי הוא מוכיח על עצמו, שהוא פסול מעיקרו" (אודות, עמ' טז). מקבילה מעניינת לכך מצויה ברברי בן-דוד, הרב א"ש תמרת, שהדגיש אף הוא כי המלכויות המתגרות זו בזו בהווה מגלות את עדוותה של תרבותן ומורות על נפילתה (כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 11–12, 64. על הקבלה ניגודית בין השניים, במישור אחר, ראה: שלום רוזנברג, "סתירות וריאלקטיקה במוסר החברתי בהגותם של הראי"ה קוק ושל הרב א"ש תמרת", חברה והסטוריה, ירושלים תש"ם, עמ' 153–154). הרב קוק הוסיף וכתב כי התורה התירה שפיכות דמים במלחמה, בבחינת הוראת שעה. ראה: משפט כהן (ירושלים תשכ"ו), עמ' קמג–קמר. ראה גם אגרות ראי"ה, ירושלים תשכ"ב, א, עמ' קמ: "עניני המלחמות, אי אפשר היה כלל, בשעה שהשכנים כולם היו זאבי ערב ממש, שרק ישראל לא ילחם, שאז היו מתקבצים ומכלים ח"ו את שאריתם." אשר לקולות המוסריות שהתירה התורה בשעת מלחמה, אדם נקרא לנהוג במידת חסירות ולגדור עצמו מהן: "ורע שבהלכות הציבור לא החמידה תורה כלל לרחוק את רוח העם לחסירות, מפני שאז היתה החסירות הכללית נעשית דרך קבע וחובכה, ותכלית התורה היא שתקבע ההעדר השכלית בכח אהבה ונדיבה. וזהו יסוד כמה קולות שיש בדיון תורה ביחס לסדרי המלחמות."

לפיכך, המהלך ההיסטורי הציב בפני חכמי ישראל אתגר פרשני הפוך מן האתגר שעמד לפני חכמי הנוצרים.

במקורות היהודיים שלאחר המקרא ניכרת מגמה של הרחנה, של ספיריטואליזציה גלויה של הכתובים המדברים במלחמה ובחרב. "חריב וקשתי" האמורות במקרא³⁹ אינן אלא "צלותי ובעותי" – תפילתי ובקשתי.⁴⁰ "גיבור ואיש מלחמה" ו"משיבי מלחמה שערה" הנידונים בישיהו⁴¹ אינם אחווי חרב כפשוטה כי אם "אלו שנושאים ונותנים במלחמתה של תורה".⁴² גם חרבו של הגיבור אינה אלא תורתו, כפי שדרשו חכמים על הפסוק "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך" [תהילים מה, ד] – "חגור חרבך על ירך להילחם מלחמתה של תורה, והיא הודך והדרך".⁴³ וכך, שרי הצבא המקראיים היו לתלמידי חכמים ולראשי סנהדרין, "כלי המלחמה הם הצדיקים",⁴⁴ ואף ה"גבורים אשר לדור"⁴⁵ אינם אלא גילויים של גבורת־דוחו של מלך ישראל "בשעה שהיה יושב בישיבה".⁴⁶ ורבים כמותם.⁴⁷

הפנמה רוחנית זו של המקורות העוסקים בגבורה ובמלחמה רווחה מאוד במדרש האגדה (להבדיל ממדרש ההלכה),⁴⁸ ולימים חזרה ולבשה לבושים חדשים בימי־הביניים, הן בכתביהם של פילוסופים יהודים (לפיהם המקראות הללו מדברים במאבק בין כוחות הנפש)⁴⁹ הן בכתביהם של בעלי קבלה (לפיהם המקראות מדברים במידות אלוהיות).⁵⁰ והנה, אפשר לעמוד על הקבלה ניגודית, מאירת־עיניים, בין תופעות אלה בספרות ישראל לבין תהליכי הפירוש הספיריטואליסטי הנוצרי של הכתובים. הנצרות פתחה את דרכה בבשורה פציפיסטית. כך פשטם של מאמרים שונים בברית החדשה, ודרשת ההר

- 39 בראשית מה, כב; תהילים מד, ו.
- 40 תרגום אוגלוס לבראשית, שם; תנחומא, בשלח פ"ט. השווה: מכילתא דרבי ישמעאל יד, י; בבלי, בבא בתרא קכג ע"א.
- 41 ישעיהו ג, ב; כה, ו.
- 42 בבלי, חגיגה יד ע"א; מגילה טו ע"ב.
- 43 מדרש תהילים מה, ד.
- 44 ילקוט שמעוני ב, קמא.
- 45 שמואל ב, כג, ח.
- 46 בבלי, מועד קטן טו ע"ב.
- 47 ראה: שלמה גורן, "הגבורה במשנת היהדות", מחניים קב (תשכ"ט), עמ' ז–יג, Reuven Kimelman, "Nonviolence in the Talmud", *Judaism* 17 (1968), pp. 316–334; D.S. Shapiro, "The Jewish Attitude Towards Peace and War", *Israel of Tomorrow*, Leo Jung (ed.), New York 1946, pp. 220ff. ראה גם: יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 91.
- 48 ראה: גורן, שם.
- 49 בעיקר ניכרים הרברים בקרב חכמים מימוניסטים. דאה למשל: ר' יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866, כב ע"ב; לא ע"ב; פה ע"ב; משה אבן תיבון, פירוש על שיר השירים, ליק 1874, יד ע"ב, ועוד.
- 50 ראה למשל ג'קטיליה, שם, שער ג–ר (פירוש השם "צבאות").

בראשם, וכך אמנם נצטיידו הרורות הראשונים של הנוצרים בעיני עצמם ובעיני זולתם.⁵¹ לאחר-מכן, משעה שהנצרות היתה לדתה הרשמית של האימפריה הרומית, התפתחה בה תורת המלחמה הצודקת. אוגוסטינוס, ראש המדברים בכיוון זה,⁵² נסמך לשם כך על רברי נביאים, ככתבם וכלשונם, אולם את פסוקי הברית החדשה, דווקא, הוא נצרך לדרוש ולהפקיע מן הפשט. אף הוא עשה זאת בררך של הרחנה והפנמה, אולם לא עוד כלפי הכתובים המלמדים מלחמה אלא אדרבא – כלפי הכתובים המלמדים פציפזם: כתובים אלה כולם הם שעוסקים דק בפנימיותו של אדם, במעמקי רוחו, ולא במציאות ההיסטורית הדיאלית.⁵³ כך דרכה של דת שעלתה זה מקרוב על הבמה הפוליטית וקנתה לה עוצמה ושלטון, לעומת דרכה של דת שנטשה במה זו לדורות דבים.

שלב שלישי בתורת המלחמה הנוצרית מתגלה בימי הביניים, במסעי הצלב: מעבר מ"מלחמה צודקת" ל"מלחמת קודש".⁵⁴ גם ברמה זו יש מקום להקבלה ניגורית חלקית בינה לבין הספרות היהודית. שכן המשנה (ירם ר, ד), והרמב"ם בעקבותיה,⁵⁵ למעשה ביטלו את הרלוונטיות של מלחמת הקודש הישראלית העתיקה (בשבועת העממים). הן להווה הן לעתיד. (ולפי הזיכרון ההיסטורי, שעוצב בידי חז"ל, יהושע עצמו שיגר איגרות ליושבי הארץ והציע להם אופציה של השלמה). בפועל לא נותרה אפוא "מלחמת מצווה" אלא דק "לעזרת ישראל מיר צד", היינו, מלחמת מגן, וזו מקבילה כמובן ל"מלחמה הצודקת" שבספרות האירופית ולא ל"מלחמת קודש".

דגמים של שלום

אוברן העצמאות הפוליטית של עם ישראל וניתוקו מעמדה של הכרעה היסטורית בענייני מלחמה ושלום לא מנעו את החכמים מלעיין בסוגיות אלה עיון עקרוני, תיאורטי. אמנם מטבע הדברים התמקד הדיון ברמה האוטופית לעתיד לבוא, מעבר לרמה הקונקרטית

51 ראה: G.F. Nuttal, *Christian Pacifism in History*, Oxford 1958; John Ferguson, *War and Peace* in the World Religions, London 1977), pp. 101-122 (והספרות הענפה הנוכרת שם, עמ' 122-123).

52 אוגוסטינוס רואה במלחמה ביטוי הן לחטא הן לתיקונו. ראה: *De Civitate Dei* xix. ראה המחברים: L.B. Walters, *Five Classical Just-War Theories*, Yale University 1971; J.B. Hehir, "The Just-War Ethic and Catholic Theology", T.A. Shannon (ed.), *War or Peace*, New York 1980, pp. 15-39.

53 ראה: F.H. Russel, *The Just War in the Middle Ages*, London 1977, pp. 16-39. ראה גם: Walters, *Ibid.*, pp. 61-62; Nuttal, *Ibid.*, p. 106 (על מקבילה ברברי תומאס אקווינאס).

54 על חידושה של תפיסה זו בידי פרוטסטנטים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, ראה: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, London 1966, pp. 270ff.; Nuttal, *Ibid.*, pp. 115-116. וראה גם: John Hick, "Christian Doctrine in the", *International Religious Foundation Newsletter*, 3 (1988), Light of Religious Pluralism.

55 השווה: ספר המצוות, מצוות עשה, קפז: "ונתפורה השארית ונטמעה בין האומות עד שאינה ירועה עוד". ראה: מרדכי הכהן, "שלום במלחמות ישראל לאור ההלכה", הלכות והליכות, ירושלים תשל"ה, עמ' 180-203.

כאן ועכשיו. הוא נעדר בצלה של שפיות הדמים כנתון בסיסי של תולדות האדם מזה, ולאודו של הייעוד הנבואי לשלום עולמי מזה. ראוי לעמוד על מודלים אחדים של שלום כפי שהוצעו ופותחו בהגות היהודית בימי הביניים ובפרשנות היהודית.

מקובל להבחין בין שלוש גישות אפשריות להבנתה של תופעת המלחמה:⁵⁶ א. שורשה של המלחמה נעוץ בטבע ובחינוכם של היחידים: אין בכלל המדיני אלא מה שבפרטים המאכלסים אותו וביצירהם התוקפניים. ב. שורשה של המלחמה נעוץ דווקא במבנה ובארגון הבינלאומי: מבנה זה הוא שמאפשר – ואולי אף מעודד – אומות ומדינות להכריז מלחמה. ג. מקור החולי מצוי בסדרי החברה, ברפוס המדיני הפנימי: הם שממריצים מנהיג ואומה לקום על שכניהם. בהתאמה לכך, נהוג למנות שלוש תפיסות יסוד בדבר הדרך הנאותה לשם השבתה של המלחמה, להשכנתו של השלום: א. תקנתו של האדם כאדם, שינוי תודעתו של היחיד. ב. תקנתה של המערכת הבינלאומית, כינונו של סדר-עולם חדש. ג. תקנתה הפנימית של החברה, שינוי חוקיה ואורחותיה של המדינה. שלוש תפיסות כאלה מתגלות גם במקורות היהודיים בימי הביניים. נברר אותן אחת לאחת.

א. השלום ותודעת היחיד

תפיסה זו מתמקדת, כאמור, ביסודה של ההווה האנושית, בטבע האדם ובתודעתו. השבתה המלחמה תלויה בהכנעתם של הרחפים והמניעים הפנימיים הרוחקים ומביאים לידי אלימות. השלום מותנה בשלמות האדם.

שלום בכוח הרעת

במשנתו של הרמב"ם, השלום המיועד בדברי הנביאים מתפרש כתולדה הכרחית וטבעית של שלטון השכל על היצרים האנושיים ההרסניים. סכלותו של האדם היא מקור רשעתו: שורשן של האלימות והמלחמה, של פגיעתן הרעה של הבריות, נעוץ כולו באירציונליות. לעומת זאת, הכרת האמת, רעת אלוהים הממלא את תודעתן של הבריות, מסיחה את לבן מן התחום היצרי והאמוציונלי, וכך מתבטלים כליל גורמי הקונפליקט והעימות בין יחידים, קבוצות ואומות. הרמב"ם חזר על רעיון זה הן בחיבורו הפילוסופי, הן באגרת פופולרית והן בחיבורו ההלכתי. נביא מדבריו:

כמו שהסומא, מפני שהוא חסר הראות, נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו... כן כתות בני אדם, כל איש כפי סכלותו יעשה בעצמו ובזולתו רעות גדולות... כי בידעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל הזיק בני אדם קצתם לקצתם... כי הסבה בהסתלק השנאות והקטטות וההתגברות, היא ידיעת בני אדם בעת ההיא באמיתת השם. ("מורה נבוכים" ג, יא)⁵⁷

56 ראה למשל: K.N. Waltz, *Man, the State and War*, New York 1954.

57 השווה: שם ג, לג: "כי בהמשך אחר התאוה... ירבו האנחות והראגות ותתרבה הקנאה והשנאה והמלחמות לקחת מה שכיר וזולתו". ראה גם שם א, ז.

"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'" [ישעיה יא, ט], הנה כבר נתן העילה בהיותן אז בלתי חומסין ולא מזיקין – לדעתם השם.⁵⁸ ("מאמר תחיית המתים". השווה לפירושו של אבן עזרא, שם: "ידע ה' לא ישחית לעולם, רק יבנה ויתקן.")

ובאותו הזמן [המשיח] לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ("משנה תורה", הלכות מלכים יב, ה)⁵⁹

כלומר, שלמות ההשגה היא הערובה לשלום הבריות. אין הרמב"ם מייחל לשינוי בטבע האדם אלא למימוש טבעו – הרציונלי – של האדם והוצאתו מן הכוח אל הפועל. מימוש זה הריהו כעין התגברות על החטא הקדמון, אותו החטא שנתפרש במשנתו של הרמב"ם כנפילה מעולם המושכלות והדעת אל עולם התאוה והרמיון, אל תחום הקונפליקט והמאבק המתמשך בין טוב לרע.⁶⁰

גלוי לעין כי ציור זה של הרמב"ם הריהו ציור אוטופי מובהק. תחומה של ההיסטוריה הריאלית הוא תחומה של המלחמה. הרמב"ם כתב במקום אחר כי ישראל נוצחו בידי אויביהם והוגלו מארצם כיוון שלא למדו מלחמה,⁶¹ ובמקום אחר כתב כי ישראל יתבססו בארצם, לעתיד לבוא, גם בדרך של מלחמה.⁶² אולם הגאולה האוניוורסלית האחרונה, להבדיל מן הגאולה הלאומית הפוליטית, חורגת מן ההיסטוריה הריאלית אל שלמות האוטופית של השלום.

58 מאמר תחיית המתים, אגרות הרמב"ם, ירושלים תשכ"ח, עמ' ש.

59 הלכות מלכים יב, ה. השווה: הקדמה לפרק חלק; "ותרבה הרעת... ויפסקו הקרבות והמלחמות"; פירוש המשנה, עריות ה, ז.

60 דאה להלן, במאמר על ימות המשיח במשנת הרמב"ם.

61 איגרת לחכמי מארשילייא, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיא תרי"ט, כה ע"א. דאה: גרשון ויילר, על המלחמה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 52, 129 (דבריו חלקיים ואינם מביאים בחשבון את מכלול דברי הרמב"ם בחיבוריו השונים).

62 הלכות מלכים יא, ד. אמנם דאה הלכות תעניות ב, ד: "אפילו חרב של שלום, כגון שערכו מלחמה גוים עם גוים ועברו במקום ישראל, אף על פי שאין ביניהם ובין ישראל מלחמה, הרי זו צרה ומתענין עליה, שנאמר – וחרב לא תעבור בארצכם". דאה גם בפרק השמיני בשמונה פרקים לרמב"ם, על המלחמה ומידת האכזריות. דאה בעניין זה: שלמה גורן, משיב מלחמה, ירושלים תשמ"ג, עמ' כא; יהודה גרשוני, "האדרות והערות לגבי מלחמת שלום הגליל", ערכים במבחן מלחמה, אלון שבות תשמ"ה, עמ' 18. מוסיב זה, בדבר המלחמה ושפיכות הדמים (אף אלה הבלתי-נמנעות), כגורם להשחתת המידות חוזר בהקשרים שונים בדבריהם של פרשני המקרא, בדורות ראשונים ואחרונים. דאה: פירוש הרמב"ן לדברים כג, י: "הישר בבני אדם בטבעו יתלכש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב". דאה פירושו של הנצי"ב בדבר פנחס בן אלעזר, פירושיהם של משך חכמה ואור החיים בדבר עיד הנדחת, וראה גרשוני שם.

שלום בכוח האהבה

גם בספר "הגיון הנפש" לר' אברהם בר חייא התפרש השלום הנבואי המיועד כתולדה ישירה של מהפך בתודעתן של הבריות. יתר על כן, גם עילותיה של המלחמה – הרחפים האנושיים והדסניים – דומים להפליא לאלה שנמנו אחר־כך בדברי הרמב"ם: "הקנאה והשנאה והחימור". אולם אברהם בר חייא מיקד את התמורה התודעתית המיוחלת לעתיד לבוא בזיקה הנפשית העמוקה שתתקיים באותם ימים בין היחיד לבין זולתו: לא השכל והדעת הם אשר ירחו מפניהם את הרחפים האנושיים ההרסניים, כי אם תחושת הקרבה וההזדהות ההדרית האמורה לצמוח בין הבריות, לאחר שיבחרו כולן בדרך אחת, ב"מנהג אחר, באמונה וביראה". השלום האוטופי משתקף ומצטייר אפוא בדבריו של אברהם בר חייא כתחולה אוניוורסלית של מצוות "ואהבת לרעך כמוך" – מבני ברית אל באי העולם כולו. כלשונו: "המצוה הזאת תהיה נוהגת ומתקיימת לכל יושבי העולם בימי הגרולה. ואם כל יושבי הארץ יהיו אוהבים איש את רעהו כאהבתו לנפשו, בירוע שהקנאה והשנאה והחימור יהיה נאכר מן העולם, ואלו הם הגורמים למלחמה ולהרג בעולם הזה. ומכאן אמר הכתוב על זמנו של משיח: 'זכתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד; מיכה ד, ג]."⁶³

ר' אברהם בר חייא, להבדיל מן הרמב"ם, תלה את התגברותם המיוחלת של בני־האדם על החטא הקדמון בהתערבות אלוהית ישירה ופלאית שתחולל תמורה רדיקלית בטבע האנושי: "שהוא יתברך שמו מתקן את יצר לב האדם אשר רע מנעוריו, להיותו טוב וישר מנעוריו."⁶⁴ האחוה האוניוורסלית הצפויה עלי אדמות, ביטולה של שפיכות־הרמים כנתון בסיסי של תולדות האדם, לא תהיה אפוא אלא מקרה פרטי של יצירה אלוהית חרשה זו, של רוח חרשה זו.⁶⁵

ב. השלום והסדר העולמי

על־פי תפיסה זו ייכון שלומם של העמים על־ידי ריכוזם במערכת־על אוניוורסלית, בדרך המשפט והצדק או בדרך הכוח והשלטון. תפיסה זו מציירת תמונה של אנושות הפונה לציון, או נשלטת מציון, ומגיעה בכך אל תקנתה החברתית והפוליטית.

63 הגיון הנפש העצובה, שער דביעי (מהדורת ג' ויגורד), ירושלים תשל"ב, עמ' 150. אמנם ראה להלן על חזונו המשיחי בספר מגילת המגלה.

64 שם, עמ' 149. ראה שם 148: "שהקב"ה מאכר יצר הרע ומכריתו מן העולם, והיו כל המאמינים בשם מאמינים בו מימי קטנותם ונעדרותם עד ימי זקנותם." השווה לפירוש הרמב"ן לדרברים ל, ו; כת, מב. ראה: D. Hartman, "Maimonides' Approach to Messianism", *Daat* 2-3 (1978-1979), p.10.

65 להבדיל מן התקנה שהרמב"ם מדבר בה, שהיא מימוש טבעו של האדם, כאן כרוכה השבת המלחמה בנס, בשינוי טבעו של אדם. הבחנה זו חשובה בכל דיון בחזון האוטופי בדבר השלום העולמי. מחר גיטא, עקב נוכחותה של נבואת אחריית־הימים אין למצוא בהגות הרתית היהודית מקבילות לאותה השקפה הדואה במלחמה נתון מתמיד וקבוע, נתון אינהרנטי להווייתו של אדם באשר הוא אדם (השקפה המתגלגלת גלגולים שונים בתולדות התרבות והמחשבה הכללית). מאידך גיטא, ככל שפרשנותו של החזון המקראי מפליגה בציורי הגאולה ונסיה ומרחיקה אותם מעבר לטבעם של דברים ולטבעו של אדם, כן מתקרבות ההשקפות כשורשן.

שלום בכוח המשפט

בכתביהם של כמה פרשנים והוגים בימי הביניים מצטייר השלום העולמי הצפוי בדמות של הסדר משפטי בין האומות היריבות, מעין "בית דין בינלאומי" שיכריע במחלוקות ובעימותים. כאן איננו מדברים עוד בחברה אנושית שחרגה מן התחרות והמאבק והתעללה עליהם, באדם שרעתו גברה כליל על הרחמים ההרסניים, אלא בנוהל של הכרעה במחלוקת, במיסודו של השלום מכוחו של שופט עליון, אוטופי, שסמכותו וצדקתו מקובלים על הכול. כשם שהדין והמשפט דוחים מפניהם את האלימות בין אדם לחברו, בזמן הזה, כן ידחו מפניהם לעתיד לבוא גם את האלימות בין אומות ומדינות. לשון אחר: הייעוד הנבואי – "ושפט בין הגוים"⁶⁶ – שעל דרך הפשט איננו מדבר באישיות כלשהי או במוסד כלשהו אלא במלכות שמים, מכוון מעתה כלפי חכמי ירושלים או כלפי המלך המשיח. מוסד המשפט והדין הוא אשר וכה כאן לתחולה אוניוורסלית:

השופט הוא המלך המשיח... כי אם יהיה בין גוי לגוי מלחמה או תביעות ביניהם, יבאו למשפט לפני מלך המשיח שהוא ארון כל העמים, והוא יוכיח להם ויאמר למי שימצא בו העול – ישר המעוות לבעל דינך, ומפני זה לא תהיה מלחמה בין עם לעם, כי הוא ישרים ביניהם ולא יצטרכו לכלי מלחמה. (ר' דוד קמחי)⁶⁷

הריבות והמלחמות עד הזמן ההוא, בין כתות עכו"ם, היו לחסרונות נמוסיים, הבלתי מסכימים עם טבע האמת, אשר לסבת זה הנשפטים בהם לא תתישב רעתם ולא יקבלום. אמנם בשלמות המשפט על ידי המלך המשיח... ינוסו מלחמות וקטטות מהם. (ר' יצחק עראמה)⁶⁸

שלום בכוח השלטון

במשתנת של הוגים אחרים בימי הביניים הופיע המבנה הבינלאומי המיוחל בדמות "Pax Judaica", שלטון ריכוזי הכפוי מציון על העמים כולם. כלשונו של רב סעדיה גאון: "שלא תשאר אומה שאינה תחת משמעת ישראל".⁶⁹ הציורים הללו, העוסקים בשלטון

66 ישעיהו ב, ד; מיכה ד, ג. כבר במשנתו של ר' אליעזר מבלגנוזי, במאה השתים-עשרה, עלה הרעיון כי בימות המשיח ייכון מעין בית דין עליון, אלוהי-משיח, שכל העמים כולם יקבלו עליהם את מדותיו. ראה: ח"ה בן ששון, "ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים עשרה", פרקים ב (תשכ"ט), עמ' 212–213.

67 ר' דוד קמחי, הפירוש למיכה שם. ראה גם פירושו של אבן עזרא, שם: "ושפט בין עמים רבים – השופט הוא המשיח, ויפת אמר השם הנכבד ודבר ה', ואחרים אמרו אנשי ירושלים, כאילו אמר ושפט עמה, ועד היום לא עבר דוד שלא היתה בו מלחמה, ואם שקט מקום זה לא שקט אחר, והכתוב אמר ולא ישא גוי אל גוי חרב." ("יפת" = יפת בן עלי, פרשן קראי מסוף המאה העשירית. השווה לפירוש של מהר"י קרא: "ושפט הקב"ה בין כל העמים עד מרחוק". ראה הערה 83 להלן.)

68 עקידת יצחק, שער מו, קלג ע"ב. השווה: רמב"ם, הלכות תשובה ט, ב: "יבואו כל הגוים לשמועני."

69 אמונות ודעות ח, ה. השווה לפירוש הרס"ג לדניאל (מהדורת יוסף קאפח), ירושלים תשמ"א, עמ' מז-מט, קמו.

האוניוורסלי המיועד של עם ישראל ו/או המלך המשיח, נתלו כמובן במקורות מקראיים ומדרשיים,⁷⁰ אולם ניכר בהם גם חותמה של המציאות ההיסטורית האקטואלית: העם הנתון בהווה בהכנעה ובשעבוד מלכויות מצפה ליום שבו יתהפך הגלגל והכול ישתעברו לעם ישראל ולמשיחו;⁷¹ העם שאיבר את נחלתו עתיד לנחול עולם ומלואו.⁷² גלוי לעין מהו כוחה של ציפייה זו – ש"האומה תעלה בסוף למעלה גדולה" ויקום "בישראל מלך שימשול בכל העולם" (ר' יוסף אלבו)⁷³ – בתודעתו של עם בזוי ושסוי. לא במקרה טרח הרמב"ם להסתייג במפורש מן הנטייה להציב תקווה זו במוקד התודעה הדתית וחזון הגאולה. כדבריו: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל".⁷⁴ (אחריו עתיד גם ר' חסדאי קרשקש להדגיש: המשיח "ימלוך על ישראל ויהודה",⁷⁵ ונראה שעלינו לדייק בדבריו: עליהם בלבד).

מכל מקום, ציורים אלה של שלטון אוניוורסלי שיצא מציון מופיעים בגרסאות שונות ומגוונות: שלטון זה יונצח כמצב של קבע (כמו בדוגמאות שנזכרו), או יתקיים כמצב ארעי שיכשיר את הקרקע לקראת הגאולה האחרונה (ר' יצחק אברבנאל).⁷⁶ שלטון זה

70 פירוט מקורות מן הספרות המקראית והמדרשית ראה במאמרו החשוב של יעקב בלירשטיין, "על השלטון האוניוורסלי בחזון הגאולה של הרמב"ם", ערכים במבחן מלחמה, אלון שבות תשמ"ה, עמ' 172–155.

71 דאח רס"ג שם. השווה: בבלי, עירובין מג ע"ב: "כיון ראתי משיחא הכל עברים הם לישראל".
72 "כל האמות לא נבראו אלא בשביל ישראל, בירוע שהעולם כלו נברא בשביל ישראל... ויהיו מפני זה ממלאים את כל משכנות הארץ אשר היו שאר האמות שוכנים בהם" (אברהם בר חייא, מגילת המגלה, ברלין תרפ"ד, עמ' 76. השווה: ספרי, רברים פי"א). ניכר הפער בין הדיון שבכאן, בהקשר הלאומי, לבין הדיון בהקשר האוניוורסלי שבהגיון הנפש העצוכה (ראה לעיל). כך גם כאשר יליחם בין המישור הלאומי לבין המישור של הגאולה האישית, גאולת-הנפש. ראה: משה אירל, "רפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים", משיחות ואסכולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 254.

73 ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים ר, מב. ראוי לציין כי הציודים הללו של שלום בכוח המשפט או בכוח השלטון לעתים דרים בכפיפה אחת, בדבריו של מחבר אחר, עם הציודים שהובאו למעלה ברבר שלמותן הרוחנית של הבריות. כלומר, בנתיב ההגשמה האוטופית אמורה תקנתו של הסדר הפוליטי העולמי להטרים את שלמותם האחרונה של היחידים כולם.

74 משנה תורה, הלכות מלכים יב, ד.
75 אור ה' ג, ח, א.

76 ראה: ישועות משיחו, קניגסברג תרכ"א, נז ע"ב: "בימות המשיח סבר שמואל שהאומות כלם ישתעברו אליו, וכמו שנאמר – ומשלו מים ועד ים ומנהר עד אפסי ארץ... ועל זה בוראי אמר ואין בין העולם הזה לימות המשיח) אלא שיעבור מלכויות בלבד, רצונו לומר שישתעברו המלכויות למלך המשיח... הנה כל זה ביאר שמואל בזמן הראשון שהוא ימות המשיח. אמנם שיער עוד זמן שני שיהיה אחר ביאת המשיח... שלאותו זמן יערו הנביאים בשאר היעורים כולם, אם בקרשות האומה וחסירות אנשיה... התפשטות החכמה והירידה בכל הארץ... ויערו גם כן בשלום הכללי בכל קצות הארץ... ושיקבלו האומות אמונת הש"י... ויבטלו יצר הרע והמלחמות והקטטות". לאור קטע זה, ואחרים עמו, יש להשלים את מאמרו של ישעיהו ליבוביץ ("הגאולה ואחרית הימים אצל אברבנאל", אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 102–111), הגורס כי חיבוריו המשיחיים של אברבנאל מתרכזים במישור הלאומי בלבד (להבדיל מפירושו לתורה). ראה גם הערה 83 להלן.

יתבסס על הנס, על הכוח, או על המעלה הרוחנית. ויש שהתנסחה עמדת ביניים בין דגם שלטוני זה לבין הדגם הקודם, למשל במקום אחד ברבריו של הרמב"ם עצמו: "ויכרתו עמו העמים ברית שלום, ויעבדוהו כל הארצות לגודל צדקו, ונפלאות יתגלו על ידו, וכל מי שיעמוד עליו יכריתהו ה'..." ויפסקו הקרבות והמלחמות.⁷⁷

ג. השלום והסדר המדיני-חברתי

תפיסה זו מתמקדת בדפוסים החברתיים, בארגונים הפנימי של הקהילה והמדינה: השכנת השלום תלויה בביטולם או בשיפורם של המבנים הפוליטיים הקיימים. למדות העובדה הגלויה שגלותו של היהודי וניתוקו מחיים מדיניים עצמאיים לא עודדוהו לחשיבה פוליטית קונקרטית ופרטנית, ראוי להתבונן בשני דגמים מעניינים שפותחו בשלהי ימיה הביניים. הדגם האחד שרוי כולו במישור האוטופי, ואילו הדגם האחר פונה גם אל המציאות ההיסטורית הממשית.

השלום וביטול הסדר המדיני

במשנתו של ר' יצחק אברבנאל המלחמה ושפיכות הדמים מצטיירות כתולדה של הידרדרות, של נפילה הדרגתית שהתחוללה בתולדות האדם. נפילה זו התגלמה, בראש ובראשונה, בתרבות הטכנית ובמורשת המדינית.

ראשית, בניינה של התרבות הטכנית, הקמתה של ציוויליזציה מלאכותית, הרחיקו את האדם ממצבו הטבעי ומסיפוקו הטבעי. תרבות חומרית מסולפת זו, תרבות הכלי, החרושת והברזל, חותרת להפיק מן הטבע יותר ממה שהוא מעניק באופן ספונטני, והיא עומדת כולה על התאוה והחמדה, על יצרי הקניין, השלטון והתחרות. וחוזר חלילה: תרבות זו עצמה שבה ומוזינה את התאוה והחמדה ושבה ומעוררת מדנים, תוקפנות ומלחמה; היא מערערת ומפירה את שלומן הראשוני של הבריות.⁷⁸ על כן, החרב היא-היא נציגתה המובהקת ופרייה האופייני של תרבות זו: "החרב היא כלי מלאכותי, נעשה להחרב הדברים הטבעיים".

הנה, גולת הכותרת של התפתחות זו מתגלה בדפוס החברתי-מדיני. העיר, המדינה, המלכות, שלטון אנוש למינהו, כולם מצטיירים בכתביו של אברבנאל ככלים הזרים לטבעו של האדם; כולם כאחד מעירים בלב הבריות אינטרסים כוזבים (כבוד ושררה) והם

77 הקדמה לפרק חלק. השווה: הלכות תשובה ט, כ; איגרת תימן (מהדורת א"ש הלרין, ניו יורק תשי"ב), עמ' 27. על הבחינות השונות בכתבי הרמב"ם ראה בלידשטיין, שם. בסיום הדיון במודל זה ראוי להזכיר את חווננו של ראשנה אליגייירי ברבר מדינת-עולם הנשלטת בידי שליט אבסולוטי, מכוחה של האצילה שבאומות – האומה הדומית. תקומתה מחדש של האימפריה הרומית אמורה להביא לשלום עולמי.

ראה: *De Monarchia* I, 7.

78 הציוויליזציה החומרית מייצגת את התנוונותו של האדם בהשוואה למצבו הרוחני הראשוני – העיון במושכלות. על תפיסה זו ומקורותיה האפשריים ראה: אפרים שמואלי, רון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 195–201.

כרוכים מטבע ברייתם בעימות מתמיד בין ממשלות של בשר ודם (תחרות ומלחמה).⁷⁹ מבנים מלאכותיים אלה מייצגים אפוא התרחקות ועדיקה מן הקיום האנושי המקורי, הרוחני – שבו נמסד האדם להנהגת האל, להשגחתו ולשלטונו הבלעדי – אל הקיום המעוות, אל הציוויליזציה של החומר; ומניה וביה – אל המלחמה והחרב. לפי אברבנאל, אלה הם תולדות האדם המסופרות בספר בראשית, החל בגירשו מגן־עדן אל תחומו של "להט החרב המתהפכת", עד שפיכות־הדמים של קין, ועד תובל קין, "שהיה מחדר כלי נחשת וברזל, חרב וחנית לשפוך דם", ועד חטאו של דור הפלגה:

לא נחה דעתם במה שהכין להם בוראם במתנתו הרחבה הטבעית, ויבקשו לשלוח יד ולשים כל מחשבתם למצא המלאכות בכנות עיר ולעשות עצמם מדיניים... עם מה שימשך מזה מהם מהשמות והמנוים והממשלות והכבודות הדמיניות וחמרת אסיפת הקנינים והחמס והגזל ושפיכות הדמים.⁸⁰

יהיו אשר יהיו מקורותיה היהודיים והנוצריים⁸¹ של תפיסה זו (והרקע הביוגרפי האישי שעליו צמחה), תוצאותיה הברורות ניכרות גם בחזונו המשיחי של אברבנאל – חזון התיאוקרטיה האוניוורסלית, מלכות ה' עלי אדמות. במשנתו של אברבנאל הגאולה האחרונה משמעה ביטולן של האומות ועקירתם של המבנים הפוליטיים, על־ידי איחודן של הבריות כולן והתכנסותן תחת כנפיה של אמונת הייחוד; היינו, על־ידי תקנתה הדתית האחרונה של האנושות.⁸² גאולה עתידה זו תעביר מן העולם גם את תרבות החומר ותשיב את האדם אל מצבו הראשית, אל גן־העדן, הלא הוא גן העיון ורעת־אלוהים. ר' יצחק אברבנאל ביקר במישרין את התפיסה המוצאת בהסדר משפטי בינלאומי ערובה לשלום אוניוורסלי (לעיל: "שלום בכוח המשפט"). שכן תפיסה זו משאירה על כנו את המדינות והאומות הנבדלות ואיננה עוקרת מן השורש מתחים חברתיים ויריבות מדינית, ואילו הנבואה לאחרית־הימים מבטיחה את הסרתן הגמורה של כל המחיצות:

79 פרסום רב יצא להערפתו של אברבנאל את המשטר הרפובליקני על פני המשטר המלוכני (ראה הפירוש לרברים יז ולשמואל א, ח), אולם זוהי העדפה יחסית, ושורש השקפתו אינו אנטי־מלוכני בלבד אלא אנטי־מדיני. וראה להלן במאמר על משפט המלך.

80 דאה: הפירוש לבראשית ג, כב; ד, א; ד, יז; יא, א. דאה: יצחק בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", תרכ"ז ח (תרצ"ז), עמ' 241–259.

81 בשאלה זו ראה: בער, שם (המונה גם מקורות קלאסיים; שמואלי, שם, עמ' 192–204; גרשון ויילר, תיאוקרטיה יהודית, תל־אביב תשל"ז, עמ' 72–79; Leo Struss, "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", *Isaac Abravanel: Six Lectures*, J.B. Trend (ed.), Cambridge 1937, pp. 120ff.; E.E. Urbach, *Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel*, *MGWJ* 1937; B. Netanyahu, *Don Isaac Abrabanel: Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1968, pp. 151ff.

82 עצם התפיסה בדבר התאחדותה של האנושות לעתיד לבוא מכוח אמונת הייחוד אינה מיוחדת לאברבנאל, והיא מתגלה בווריאציות שונות ברוב הרגמים דלעיל (רעת ה' אוניוורסלית, אהבה מכוח האחדות המונותיאיסטית, וכיוצא באלה). כאן ענייננו בהרגש האנטי־מדיני.

"והרי הכתוב אומר בשם העמים שכולם בערבוביה יאמרו לכו ונעלה אל הר ה' ⁸³" (השווה לרברי המהר"ל מפראג: "ויהיה העולם אחר בלי שום חלוק ופירור"). ⁸⁴ אברבנאל גם הקפיד להבריל היטב בין טיבו של Pax Judaica, המיועד לימות המשיח, לבין טיבו של Pax Romana, שהטיל בשעתו את חתיתו על האומות העתיקות: "לא תמשול ירושלים בכפה בחרב ובחנית כמו שהיו עושים הרומיים ושאר המולכים בכפה... כי אם ברוחו יתברך, שכל העמים יכנעו אליה מפני הקדושה ואלהות השם יתברך." ⁸⁵ זאת ועוד. המחבר מלמד, מתוך התבוננות חודרת בגורמי המלחמות בימי הביניים, כי ההתאחדות האנושית המיוחלת תחת רגלה של אמונה אחת, כשם שתשבית את העילה המדינית למלחמה כן תשבית מניה וביה גם את העילה הדתית למלחמה: "שרוב המלחמות בין הגויים הם בסבת חלוף הדתות, כמלחמות ארום וישמעאל, ולכן בהיות שיקראו כלם בשם ה' ויכנעו לתורתו ומצוותיו, ישבו בטח בדר מבלי גזל וחמס." ⁸⁶

השלום ותיקון הסדר המדיני

במשנתו של ר' יצחק עראמה השלום והמלחמה נידונו בזיקה ישירה לחוק הנוהג בתוך המדינה פנימה, היינו, בזיקה לסדרי השלטון ומשפטיו. מחבר זה ביקש לאתר את העילות החברתיות הגורמות למלחמה, להצביע על המניעים המעוררים יחיר, ציבור ועם לאחוז בחרב, והוא יצא לבחון מהי הדרך הנאותה לצמצם את העילות הללו ולרסן את המניעים הללו. להבריל מכל התפיסות שהוצגו לעיל, שבהן הצטייר השלום רק באספקלריה אוטופית, לאורו של חזון משיחי שלם, ביקש עראמה לנתח שאלה זו גם באספקלריה של המציאות ההיסטורית הריאלית, בזמן ובמקום. כמובן, גם הוא רן בשלום השלם בגדר של מושג אוטופי, ואפילו בגדר של מושג קוסמי, ⁸⁷ אולם הוא מוסיף ושואל גם כיצד תימנע או תצמצם רעתה של המלחמה בהווה הקונקרטי.

83 פירוש לישעיהו ב, ד. ה"ערבוביה" משמעה הסדת המחיצות בין העמים והדתות: "שהאומות והעמים כלם יתעוררו מעצמם לבקש את דבר ה' ולעזוב דתיהם שונות מכל עם ומשפטי אלהיהם ולהעביר גלולי המלחמות מן הארץ." ראה גם בספר משמיע ישועה, קניגסברג תרכ"א: "שהאומות כלם יסכימו לקבל האמונה האלוהית... ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים, והוא חוזר לדבר ה' מירושלים אשר זכר, כי דבר ה' ונבואתו בימים ההם ישמור ויוכיח בין הגויים." ראה הערות 67 ו-76 לעיל.

84 נצח ישראל, ירושלים תשל"א, עמ' קסג. ראה גם: דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז, עמ' קכ-קכא: פירוש רבינו ניסים על התורה, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמא.

85 הפירוש למיכה ד. טיבה האוטופי, הבלתי־היסטורי, של השקפתו ניכר לעין לנוכח התופעה הבאה: כל עוד אברבנאל מדבר במציאות ההיסטורית ולא בתיאורטיה האוניורסלית שלעתיד לבוא, מירת ההצלחה בעת מלחמה נחשבת כאמת־מידה חשובה לצורך הערכתו והערפתו של משטר זה על פני משטר אחר. גם בכך מתגלה עדיפותן של הרפובליקות ברומי, בוונציה וכדומה על פני המשטרים המלוכניים. ראה פירושו הנזכרים בהערה 79 לעיל.

86 משמיע ישועה, שם. השווה: הפירוש לישעיהו ד. במקום אחר מצינו גם הסבר אסטרולוגי להשבת המלחמות לעתיד לבוא: "קשת וחרב ומלחמה אשבת מן הארץ – כלומר שמאדים וכן שאר הכוכבים לא יורו עוד על הארץ מלחמה ומכת חרב והרג ואברן, כי הוא יתברך בהשגחתו יבטלם" (הפירוש להושע ב).

87 ראה המובאה המצוינת בהערה 27 לעיל.

עדאמה גרס ששורשן של המריבה והמלחמה נעוץ "בנימוס בלתי נכון", היינו, בחוקיה ואורחותיה המעוותים של החברה. תחושת העוול ועיוות-הרין היא אשר מוליכה יחידים, קהילות ואומות לאחוז בחרב: "שאם יהיה הנמוס בלתי נכון ורחוק מהאמת הטבעי... אי אפשר שלא יתחדשו ביניהם קטטות ומריבות, לבלתי התיישב בו רעת המנהגים ולבלתי קבל אותו בסבר פנים, ויתפשט הענין אל המלחמות הגדולות המפסידות היישוב.⁸⁸ חכם זה רחה אפוא את ההבחנה החותכת בין השלום ה"פנימי", בקרב בני העם, לבין השלום ה"חיצוני", בין עם לעם. לפי הכרתו, העוול והערעור הפנימי מוליכים להתפרצות כלפי חוץ, ואילו סדר חברתי צודק ומספק ירגיע את הרוחות וישכין שלום גם בין אומה לרעותה. עדאמה מבליע בדבריו שתי הנחות אופטימיות על טיבה של המציאות האנושית. ההנחה הראשונה: בלב הבריות מקננת תחושת צדק טבעית, אוניוורסלית. לפיכך, ככל שהמשפט והסדר המדיני יתקרבו לתחושה זו ויהלמו אותה, כן יגבר כוחו של השלום על כוחה של המלחמה. כמובן, גם הוא רחה לאחרית-הימים את מימושו המלא של הצדק החברתי, וגם הוא תלה את תקנתה של החברה ב"שלמות המשפט" בהנהגתו הישירה של המלך המשיח. אולם חזון שלם זה לא ערער בעיניו את ערכה של התקנה ההיסטורית החלקית, הניתנת להשגה על-ידי שיפור המבנים החברתיים הנוכחיים והסדרים הפנימיים הנוהגים בקרב עמים רבים. ההנחה האופטימית השנייה: עדאמה גורס כי בני-האדם אינם בוחרים במלחמה לשמה, לשם העימות, לשם התוקפנות ופורקן היצרים. הם, למעט רצחנים בודדים, יוצאים למלחמה מפאת מניעים ומטרות שמעכר למלחמה גופא.⁸⁹ משום כך, המחוקק נתבע להנהיג סדר חברתי אשר יצמצם וירחיק ככל האפשר את המניעים ההרסניים הרוחקים ומביאים לירי מלחמה – הן את מניעיו של השליט הן את מניעיהם של הנתינים.⁹⁰ יתר על כן, המחוקק נדרש גם לתקן תקנות לעת מלחמה, תקנות אשר ימעיטו את פגיעתה הרעה של המלחמה, את נזקיה ומוראותיה של החרב המתהפכת. כלשונו:

88 עקידת יצחק, שער מו. ראה: ר' יעקב אנטולי, מלמר התלמידים, קנו ע, ב: "לפי שהשלום קיום הבית וקיום המין האנושי שהוא מדיני בטבע, ואין קיום למדינה כי אם עם השלום." שם טז ע"א: "שלא להתערב בשאר האומות כמו שהתערבו הם ולא נודעה זאת מזאת, עד שאין ביניהם קרוב טבעי, והוא סבת מלחמתם עד השמרם." ראה גם דבריו על השלום בדפים קמט ע"א, קנו ע"ב.

89 "כי כוונת הלוחם אינה בעבור הרבר אשר הוא לוחם, כמו שאמר החכם, כי איש כזה הוא אכזרי, עושק ורודף, אבל שהמלחמה הוא לו במקרה, והתכלית אליה – שהוא להביא מצב השלום והבטחה – הוא הכוונה בעצם". השווה: אריסטו, האתיקה הניקומאכית, ספר ז', פרק ז', 1177b5–11 לא מצאתי בספרות ישראל טיעונים בשבח המלחמה כמלחמה, בררכם של הגל (הראקליטוס?) ואחרים. ראה:

G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, T.M. Knox (trans.), Oxford 1942, p. 209, 295

90 לפי תיאורו של שפינוזה, צורת השלטון הקרומה של העברים צמצמה מעצם טבעה את מניעיו של הציבור לצאת למלחמה – מחמת הרכבו האזרחי של הצבא: "שהנשיאים וכלל הצבא לא יכלו להתפס יותר לחפץ-המלחמה מלחפץ השלום, כי הצבא, כמו שאמרנו, היה מורכב אזרחים בלבד. על כן גם עניני המלחמה גם עניני השלום היו מנוהלים בידי אותם אנשים עצמם... על כן איש לא יכול לחפוץ במלחמה לשמה, אלא לשם השלום ולשם שמירת החירות" (מאמר תיאולוגי מדיני 214, בתרגומו של ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 184–185).

בהתחבר בעניני המלחמות ענינים רבים וחטאים, הנה אי אפשר ששום אדם יבחר בהן מצד עצמו, כי אשר כן יבחר יקרא עושק ורוצח... ולזה היה ראוי ומחוייב לכל מסדר נמוס ישר וכולל, להישייר המלך והעם בענינים אלו באופן שימנעו כל אלה הדעות במאמצי כח... להזהר בהרחקת הענינים והמעשים אשר בהם יפסיד האדם סדר הטוב והרע בכלל, כמו שהוא מעשה המלחמות.⁹¹

לפיכך אין פלא כי עראמה ביקש למצות עד תום את מדרשי חז"ל המדברים בשלום היסטורי. במשנתו הוא, המצווה לרדוף שלום במקומך ובמקום אחר (ראה לעיל) איננה אמורה רק ביחסים החברתיים הפנימיים אלא גם במגעים ההדדיים בין האומות והמלכויות: "הנה הוא צריך לרדוף ולבקש [את השלום]... ולא יאמר – די לי כשיורמנו לפני [היריבים] שאפשר ביניהם ואשלימם; וכל שכן במערכות המלחמות אשר בין גוי לגוי וממלכה לממלכה, כי כדובם וגדולתם כן יוסיפו הרעות והנוקים";⁹² "אף כי יבא לגרש גוים מפניו בדרך מלחמה, יחוייב לבקש שלום ולרדוף אותו". יתרה מזאת: לדבריו של עראמה, הציווי של התורה "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" (דברים כ, י) איננו אמור רק בקריאה לכניעתו של האויב. ציווי זה מורה לישראל לפנות תחילה ב"דברי רצון ותחנונים על הדרך היותר נאות שאפשר, להפוך לבם אליהם... שזה מה שיתחייב מרעת השלום האנושי, ויסכים עמו הרעת האלהי".⁹³

חתימה

מאמר זה הוקדש לסקירת שימושי המתחלפים של המונח "שלום" בספרות ישראל ולבחינתם של רגמים שונים שלפיהם ציירו חכמי ימי הביניים את תקוותם להשבת המלחמה ולהשכנת השלום. עם חתימת הדברים אבקש להעיר הערה אחת בדבר היחס שבין מערכת המושגים שהוצעה במאמר זה לבין המציאות ההיסטורית הקונקרטית, בזמן הזה ובמקום הזה.

במרבית המקורות והתפיסות שנסקרו לעיל התגלה קו אופי בולט – הגבהתו של השלום לגבהים אוטופיים, ואפילו לגבהים קוסמיים, הרחק מעבר להוויה ההיסטורית הריאלית.⁹⁴ הדברים ניכרים בעיקר במקורותיה של ההגות היהודית בימי הביניים. כמובן,

91 עקידת יצחק שער פא, קד ע"א.

92 שם, קה ע"א. ראה שם, קג ע"ב: "מרת השלום ומעלתה לצרכי חיי העולם, ראשיית ורבנית על כל שאר המעלות... עד שכבר תהיה ביניהם כמלך בין שאר האנשים."

93 שם. לעניין "ויסכים עמו הרעת האלהי" ראה הערה 20 לעיל.

94 לא כך במאמרי חז"ל רבים (ראה לעיל על השלום כערך בין ערכים מתחרים), ולא כך בדברי עראמה. גם הרגם של "שלום בכוח המשפט" (2א לעיל), הממסד את השלום בעולם שלא חרלו ממנו המתחים והאינטרסים, איננו אוטופי יותר מתפיסתם של רוסו וקאנט בדבר הקמתה של פדרציה של מדינות למען השלום; ואילו הרגם של "שלום בכוח השלטון" (2ב לעיל) מעורר אסוציאציה להצעתו של ב' ראסל, בשעתו, כי ארצות-הברית תשתלט על העולם בכוח עוצמתה הגרעינית ותכפה שלום של מאה שנה.

התפיסות השונות בשאלת עילתה של המלחמה, כפי שהובאו כאן, לא היו מנותקות כליל מן המציאות הפוליטית של זמנן ומקומן: הן ביטאו דרכים שונות של התבוננות בהתרחשות ההיסטורית, ונקודות-ראות שונות בדבר טיבם של האדם הנתון והחברה הנתונה, ולא רק בדבר טיבה של הגאולה העתידה לבוא. ועם זאת, העיון בשאלת השלום ובהשבתת המלחמה חרג בדרך-כלל מעבר לדבריי-הימים – אל הגיונה של אחרית-הימים. להתפתחות זו תרמו הרבה שלוש התופעות האלה:

ראשית, זיהוי של המונח "שלום" בעברית עם "שלם" ה"שלמות".

שנית, הקיום היהודי המנותק מחיים פוליטיים עצמאיים, הרחק מעמדה של הכרעה מיידית ורוחקת בשאלות של מלחמה ושלום.

שלישית, הפער העמוק בין שפיכות-הדמים כנתון הבסיסי של תולדות האדם לבין הייעוד הנבואי בדבר שלום עולמי: "עד היום לא עבר דור שלא היתה בו מלחמה, ואם שקט מקום זה לא שקט אחר, והכתוב אמר – 'ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמרו עוד מלחמה'" (ר' אברהם אבן עזרא).⁹⁵

עתה יש להקשות: מה כוחה ומה סכנתה של תביעה זו לשלמות, כשהיא עולה בתוך הוויה היסטורית שלא ניטלו ממנה המתחים, האינטרסים והאיבה, כשהיא ניצבת נוכח מציאות הטבועה כולה בחותמה של הגשמה מקוטעת וקונטינגנטית? הדיון בשלום באספקלריה אוטופית, לאורו של חזון שלם, האם הוא מגביר את כוחו ואת תביעתו החיה בתוך מציאות פוליטית, או שמא הוא עלול דווקא לנטרל את תוקפו הנורמטיבי של השלום, לעקר את תביעתו הממשית בזמן הזה? מחד גיסא, זיהוי זה של השלום עם השלמות יש בו פוטנציאל מוסרי עמוק: הוא מורה לחתור בכל מצב, אף בעמק הבכא, לקראת השלמות האנושית והחברתית ברום מעלתה. כפי שכתב אברבנאל בפירושו לישעיה ב, ה: "לא זכר הנביא הייעוד הזה אשר יהיה באחרית-הימים, מפאת עצמו... כי אם להוליד ממנו המוסר לבני דורו".⁹⁶ אולם מאידך גיסא, זיהוי זה שוברו בצדו: הוא תובע את מחירו והוא עלול להאפיל על כל מה שאיננו שלם, מרבי וסופי, על כל מה שאינו מכתת חרבות לאתים ואינו יוצר הרמוניה אידיאלית. האם יעלה אפוא בידה של הפגישה היהודית עם ההיסטוריה, הפוליטי והארצי, קודם לימות המשיח, לקיים מושג של שלום שאיננו שרוי כולו בתחומו של המוחלט? ואם יעלה בידה – האומנם יהיה בכך בהכרח ויתור על האופק האוטופי שעיצב את תודעתם של הדורות, עריקה ומיעוט-הדמות? התשובה על השאלות האלה איננה חקוקה במקורות ההלכה וההגות, איננה חרותה על הלוחות.

95 הפירוש למיכה ד, ג.

96 השווה: אברהם חן, במלכות היהדות, ירושלים תשי"ט, א, עמ' 107; שלמה הכהן קוק, "מלחמה ושלום", אם אשכחך – לזכרו של הרצל הלוי, ירושלים תשכ"ח, עמ' 65; הנ"ל, "מלחמה ושלום במחשבה ובהלכה", גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 260. ש"י זיין, לאור ההלכה, ירושלים תש"ו, עמ' ה-ו; יהודה שביב, שם, עמ' 56; Steven Schwarzschild, "Therefore Choose Life", *Roots of Jewish Nonviolence*, New York 1981, p.5.

"הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון

העם היהודי הכריז על עצמו כבר בימים קדמונים, כי הוא איננו תבנית נוף מולדתו. הוא אינו בא מן הארץ, כעם אוטוכתוני הנולד מן האדמה, אלא הוא הולך אל הארץ, הוא בא אליה ועושה אותה למולדתו.¹ ישראל היה ישראל – לפי תורתו ולפי תודעתו – עוד לפני שנחל את ארץ־ישראל, ולפיכך גם הגלות מן הארץ לא הצטיירה לו כסיום תולדותיו, או כביטול מלא של חייו הדתיים. הגלות אינה אלא פאזה אחת, דירת ארעי בדרך המוליכה אותו מארצו אל ארצו. "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חרשים... הוא שירמיהו אומר 'הציבי לך ציונים וגו'', אלו המצות שישאל מצויינים בהם" (ספרי דברים).²

במאמר שלפנינו אבקש להתחקות אחר גלגוליו ותהפוכותיו של רעיון זה – "הציבי לך ציונים" במצוות – במקורות ישראל ובתולדות ישראל. כפי שנינוכח לדעת, גלגולים אלה מהווים בבואה נאמנה לתמורות מחשבתיות שהתחוללו במהלך הדורות, למתחים דתיים ולחילוקי־דעות עמוקים שהתגלעו בין החכמים בשאלת הזיקה בין התורה והמצוות לבין ארץ־ישראל; או, מנגד, בשאלת מעמדם של החיים הדתיים בחוץ־לארץ. הרעיון התגלגל אפוא בכיוונים נבדלים וקוטביים זה לזה: החל בניסיון לייסד ולייצב את חיי ישראל בגלות ולהעמיק את תורת הגלות, וכלה בשאיפה לנטוע את התורה כולה באדמתה של ארץ הקודש ובכך לשלול את ערכה הסגולי, הפנימי, של עבודת ה' הנוהגת בחוץ־לארץ; החל במגמות שיצאו לשמר את התורה ולבצר את המצוות, בכל תנאי, וכלה במגמות אנטינומיסטיות גלויות, בפריעת חוק ובפריקת עול. ולבסוף, החל בתביעה נמרצת לעמוד במסירות־נפש בגזירות הגלות ולגבור בעוזירות על אימת השמר, דרך נטייה סכלנית, כזו המפיסה את לבם של יהודים אנוסים ונותנת בידיהם "ציונים" סמליים

1 ראה: פרנץ רוזנצווייג, נהריים, ירושלים תשכ"א, עמ' 64–65; ח"ה בן ששון, "בין שיטה ערוכה לכוחות חיים", קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 95; י' אליצור, "ארץ ישראל במחשבת המקרא", י' שביב (עורך), ארץ נחלה, ירושלים תשל"ז, עמ' 22; י' ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 119; A. Eisen, *Galut*, Bloomington and Indianapolis 1986, pp. xi-xii. על התנועות בשאלה זו בתולדות ההגות היהודית ראה בפרקיו השונים של ספרו של א' שכיר, מולדת וארץ יעורה, תל אביב 1979.

2 ספרי, עקב, פי' מג (מהרורות א"ע פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 102). הנוסח המלא של המדרש יובא להלן, בהערה 13. השווה: פסיקתא דבתי, פל"ד, יג; ילקוט שמעוני, א, תתסט; ב, שטו; ב, תטו. ראה גם: ר' טוביה בר' אליעזר, מדרש לקח טוב, ונציה ש"ו, רב', עקב, עמ' 32.

לזכר המצוות הריאליות, וכלה בגילויים חורגים של צידוק אידיאולוגי למעשים של המרה ושמר אשר נעשו מחוץ לגבולה של ארץ־ישראל.
ענייננו אפוא בשאלה המשלבת יחדיו היבטים היסטוריים, היבטים הלכתיים והיבטים תיאולוגיים, וכל אלה משתלבים זה בזה ומטביעים את חותמם זה על זה.

תרומות ומעשרות כציונים לציון

המקורות התלמודיים והמדרשיים מלמדים כי גולי בבל נהגו, בדורות הראשונים, להפריש במקומותיהם תרומות ומעשרות, אף־על־פי שקיום מצוות אלה תלוי בקרקע ובפרי הקרקע. כדבריו של ר' יוחנן בתלמוד הירושלמי, "רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומה ומעשרות", בתקופת התנאים, עד שבאו (חכמים מארץ־ישראל?) וביטלו.³ מאמרים אחדים בספרות חז"ל אף תלו את מקורו של נוהג קרמון זה בתקנת נביאים שהונהגה בשעתה בבבל: "עמרו עליהם נביאים שביניהם ואמרו להם הפרישו תרומה ומעשרות".⁴ רק לאחר תהליך ארוך התקבלה אפוא ברבים ההבחנה החותכת, שלפיה כל המצוות התלויות בקרקע אינן נוהגות אלא בארץ־ישראל.⁵ (ואף לאחר תקופת התנאים עוד נמצאו יחידים שנהגו להחמיר על עצמם ולהפריש תרומות ומעשרות בחוץ־לארץ).⁶ משעה שנקבעה ונחתכה ההבחנה ההלכתית בין המצוות התלויות בארץ־ישראל לבין שאר המצוות (התלויות בגוף), כיצד יתפרש מעמדו של הנוהג הקרמון שנהג בחוץ־לארץ? "וכי יש תרומה ומעשרות בבבל?"
כלשונו של ר' שמעון בר יוחאי, לפי מדרש איכה רבה:

"קראתי למאהבי המה רמוני" [איכה א, יט]... נביאי האמת שהיו מאהבין אותי לקב"ה המה רמוני, שהיו מרמין בי ואומרים לי הפרישו תרומה ומעשרות. וכי יש

3 ירושלמי, חלה פ"ד, ה"י ס' ע"א. ראה: מ' כהנא, "נוסח המקרא המשתקף בכ"י רומי 32 לספרי במדבר ודברים", מחקרי תלמוד, ירושלים תש"ן, עמ' 6-7.

4 אבות דר"נ, נוסח א, ספ"כ. ראה גם: משנה, ידים ר יא; תוספתא, שם, ב טו-טז; איכה רבה, א נד.

5 ראה: ש' ספראי, "ארץ ישראל בהלכה התנאית", ישראל - עם וארץ, ב-ג (תשמ"ה-תשמ"ו), עמ' 205-214; י' זוסימ, סוגיות בבליים לסדרים זרעים וטהרות, עבודה לשם קבלת התואר רוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 308-309; נ' עמינח, "לתולדות הכרעת הדין ב'מצוות התלויות בארץ'", אור המזרח, 24 (תשמ"א), עמ' 42-51.

6 ראה: בבלי, ביצה יב ע"א; בכורות כז ע"א; נדה לב ע"א (ברכות לו ע"א); מ"צ ווייס (עורך), שרידים מהגניזה, בורפסט תרפ"ב (ירושלים תשכ"ט), עמ' פד; ר' יהודה בר' קלוגימוס משפירא, יחסי תנאים ואמוראים, מהדורת י"ל מימון, ירושלים תשכ"ג, עמ' תעח; ר' שמעון בן צמח רוראן, ספר התשכ"ז, לבוב תרנ"א, ח"ג, סימן ר (י' שציפנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, ירושלים תשכ"ז, חלק א, עמ' לט, קפא). על שרידי המנהג בקרב יהודי אשכנז ראה: א"א אורבך, כעלי התוספות, ירושלים תשי"ד, עמ' 175; י' שציפנסקי, רבנו אפרים, ירושלים תשל"ו, עמ' 236-237; א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 57-92; י' הקר, "לגזרות תתנ"ו", ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 225.

תרומה ומעשרות בבבל? אלא בשביל לאהבני להקב"ה, הוא שירמיהו אומר "הציבי לך ציונים", הציני במצות, שיהיו ישראל מצוינים בהם.⁷

דרשה זו עצמה על הפסוק בירמיהו "הציבי לך ציונים" מופיעה גם בתלמוד הירושלמי, והיא מצטיירת שם כהנחת יסוד גלויה וידועה: הגולים בבבל "הוחזקו שם להיות אוכלין [תרומות ומעשרות] דכתיב 'הציבי לך ציונים'".⁸

מן המקורות הללו מצטיירת אם כן התמונה הבאה: תרומות ומעשרות נתייחדו מעיקרם רק לארץ־ישראל, אך הגולים הוסיפו ונהגו בהם גם בחוץ־לארץ; הם הציבו בכך ציונים לציון, והבטיחו את הרציפות הדתית הנמשכת ממקום למקום. האם כך יש לפרש גם את הדברים שנאמרו במדרש הספרי המפורסם שבו פתחנו את דברינו? האם ברוח זו יש לקרוא ולבאר את המאמר – "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוץ לארץ היו מצוינים במצות [התלויות בארץ], שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים... הוא שירמיהו אומר 'הציבי לך ציונים'?" דרך קריאה כזו בדברי המדרש היתה מנטרלת אותם מראש מכל יסוד נעוץ והיתה מרחיקה מהם כל גורם שנוי במחלוקת. שהרי לפי פירוש זה, רק מצוות מסוימות – התלויות בארץ – הן שעלולות לאבד בחוץ־לארץ את מעמדן העצמי, רק הן שיודרות שם לדרגה של כלים ושל מכשירים, המכניסים את בני הגולה לקראת שיבתם העתידה לארץ־ישראל ("שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים"), ואילו המצוות בכללן מוסיפות לשמור על ערכן המהותי גם בגלות ישראל ומבטיחות גם שם את מעמדן הפנימי כתכלית בפני עצמן. לשון אחר, רק רובר אחד של החיים הדתיים היהודיים עלול לאבד בחוץ־לארץ את משקלו הסגולי, ולא החיים הדתיים במלוא היקפם. ואמנם כך נתבארו הדברים בידי חכמים אחרים בימי־הביניים ובעת החדשה. לדוגמה, ר' הלל בר' אליקים (המאה השתי־עשרה; ביונטיון) כתב בפירושו על המאמר הנזכר מן הספרי:

"אף על פי שאני מגלה אתכם הו מצוינים במצות": דאף על גב דאיכא מצות שתלויות בארץ, כגון תרומה וחלה וכיוצא בהן, הו מצוינים במצות בחוצה לארץ, שכשתחזרו לא יהיו עליכם חדשים, שכבר הייתם נוהגים בהם בחוצה לארץ, דהו מדרבנן.⁹

ונתגלגלו הדברים עד לבית מדרשו של ר' אליהו הגאון מווילנה,¹⁰ ועד לדבריו של הנצי"ב מוולוז'ין, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, שכתב בפירושו על מדרש הספרי:

7 איכה רבה, א נד. ראה, לעומת זאת, בנוסח החלופי שצוין במהורות ש' בובר לאיכה רבה, וילנא תרנ"ט: "קראתי למאהבי, אלו נביאי האמת שהיו מאהבים אותי להקב"ה, גם המה רמוני, אמר ירמיהו לישראל 'הציבי לך ציונים', אלו מצוות ומעשים טובים שישראל מצוינים בהם."

8 "אמר ר' יוסי: גדולה היא החזקה, מכיון שהוחזקו שם להיות אוכלין אף כאן אוכלין. נחא תמן, דכתיב 'הציבי לך ציונים', הכא מה אית לך." (ירושלמי, קידושין פ"ד ה"א, ס ע"א).

9 רבנו הלל בר' אליקים, פירוש על הספרי, ירושלים תשמ"ג, עקב, פ"ג, כח ע"ב–כט ע"א.

10 ראה להלן, הערה 28.

"שכשאתם חוזרים [לא יהיו לכם חרשים]... אפילו מה שעל פי דין פטורים, כמו תרומות ומעשרות, שנהגו בחו"ל לזכר א"י כדי שלא ישכחו."¹¹ אילו היה פירוש זה נחלתם של כלל החכמים, היה מאמרנו נחתם בנקודה זו. אך לא כן הוא, והרעיון המדרשי פנה והלך לו בדרכים שונות ומפותלות.

תפילין ומזוזות כציונים לציון

בפירוש רש"י לרברים יא, יח אנו מוצאים פרפרזה מעניינת על דברי המדרש. רש"י כתב: "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חרשים כשתחזרו. וכן הוא אומר 'הציבי לך ציונים'". דברים קצרים אלה היו ברבות הימים למוקד חשוב של הוויכוח על מעמדם של חיי הגלות ועל משקלו של המעשה הדתי בארצות הגלות.

יש לשאול: האומנם ביקש רש"י למעט בערכם של כל המעשים הרתיים הנעשים בחוץ-לארץ, כאשר הם, והוא יצא לייחס לכולם מעמד אינסטרומנטלי בלבד? האומנם, לרבניו, גם המצוות שאינן תלויות בארץ – כמו תפילין ומזוזות – אינן מתקיימות מעיקר הדין אלא בארץ-ישראל, ורק בה הן זוכות למעמד סגולי? לא דווקא. נראה כי פרפרזה יוצרת זו שחיבר רש"י על דברי המדרש נבעה בראש ובראשונה מטעמים פנימיים של פרשנות ולא משיקולים "אידיאולוגיים" חיצוניים, או מנימוקים תיאולוגיים כוללים. היא משקפת, בפשטות, את סמיכות הפרשיות (בתורה ובמדרש) בין עונש הגלות – "ואברתם מהרה מעל הארץ הטבה", לבין מצוות תפילין ומזוזות – "וקשרתם אתם לאות על ירכם... וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך"¹² (דברים יא יז-כ).¹³

11 ר' נפתלי צ"י ברלין, עמק הנציב, ירושלים תשכ"ט, עמ סט. הנצי"ב הוסיף: "וברש"י בזה הפסוק, כי הניחו תפילין עשו מזוזות, וכן העתיק הרמב"ן... אבל מהמדרש נראה כמו שכתבתי... ואסמכתא בעלמא הוא, רא"כ היו נוהגים מה"ת, והלכה רווחת רמזות התלויים בארץ אינם נוהגים בחו"ל."

12 מדרש הספרי, שם, ובעיקר התלמוד הירושלמי במסכת שביעית, פ"ו ה"א, למדו מן הפסוקים הללו על עצם החיוב של מצוות הגוף בחוץ-לארץ (להבדיל מן התלמוד הבבלי, קידושין לו ע"א, שלמד זאת מכתוב אחר). רש"י בנה את פירושו על הדרשה על-אורות פסוקים אלה וסמך לה את רשת "הציבי לך ציונים". מקורו של רש"י בירושלמי נעלם מעיניהם של פרשנים לא מעטים במרוצת הדורות, ולפיכך תמחו על פירושו, שאינו הולם את דברי הבבלי (וראה להלן). תורתו נתונה לפרופ' י' תא שמע, על עצותיו המועילות בעניין זה. על סמיכות הפסוקים הנזכרת, כעילה ישירה לפירוש הנדון של רש"י, ראה: רמב"ם, הפירוש לתורה, ויקרא יא כה; ר' אברהם בקראט הלוי, ספר הזכרון, מהדורת א' אשכנזי, ליוורנו תר"ה (ירושלים תשכ"ח), דברים יא יח; ר' עובדיה מברטנורא, ספר עמר נקא על פירוש רש"י, פיסה תקע"א (טשרנוביץ תר"ז), דברים שם, רף ג ע"ב; ר' אליהו מזרחי, אוצר מפרשי תורה, ירושלים תשל"ג, שם, שם; ר' רוד בן זמרא, שאלות ותשובות הרדב"ן, ורשה תרמ"א, ח"ו, סימן בקנר; מהר"ל, גור אריה (על פירוש רש"י), גרפס באוצר פירושים על התורה, ירושלים תשי"ח, דברים שם; ר' יהודה בן יוסף גזפון, מנחת יהודה, ירושלים תש"ם, רף מז ע"ב. ראה גם בפירוש "זרע אברהם" על הספרי, המבוגר תקמ"ט, עקב, פ"י מג: "וטעמו [של המדרש] מרסמך ליה וקשרתם וכתבתם". ראה גם להלן, הערה 28.

13 ייתכן שהקישור בין "הציבי לך ציונים" לבין מצוות תפילין, כפי שהופיע בלשון רש"י, נעוץ גם בלשונו

יתר על כן, לא מן הנמנע כי רש"י יצא להרגיש בדבריו דווקא את החיוב להניח תפילין ולקבוע מזווה בארצות הגלות, וכי הוא ביקש דווקא לחזק ידיים רפות שנכשלו במצוות אלה בדורותיו ובמקומותיו.

שכן יש בדינו מקורות מגוונים המעידים על התרשלות בקיומן של מצוות תפילין ומזווה בדורות שלאחר רש"י. די לציין כי רבנו תם – נכדו של רש"י – העיד במפורש כי עוד לא עברו "עשר שנים שבכל מלכותנו לא היו מזווה",¹⁴ ובמקום אחר הוסיף והעיד גם על מעמדה הרופף של מצוות תפילין בזמנו ובמקומו: "אין תימה על מה שמצוה זאת רפויה בדינו, שגם בידי חכמים היתה רפויה".¹⁵ באותם הימים אף נמצאו מי שגרסו כאילו התלמוד הירושלמי פטר מן המזווה כל "עיר שיש בה חזירים",¹⁶ היינו, את בתי ישראל בגלות! – ור' יצחק בר' אברהם (הריצב"א), תלמידו של רבנו תם, אמנם יצא במפגיע כנגד גרסה זו.¹⁷ (ראוי לציין כי לאחר-מכן נשמעה בחוגיהם של בעלי התוספות עצמם הדעה שהתורה לא חייבה במזווה אלא את "שעריך", היינו, אלה שהם שלך ממש –

של מדרש הספרי הנזכר, שם נרמו המצוות שישראל מצוינים בהם לתכשיטים שאישה מתקשטת בהם: "ואברתם מהרה ושתתם את דברי אלה וגו', אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצוינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה, אמר לה, הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני, היו מצוינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר הציבי לך ציונים וגו', אלו המצוות שישראל מצוינים בהם."

14 שאלות ותשובות מהר"ם ב"ב, קרימונה רצ"ז, סימן קח. ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשכ"ח, עמ' 72. מאוחר יותר מצינו כזאת ברברי המהרי"ל: "ולא נורע מאין הורגלו שכ"כ ממעטין במזווה במדינות הללו" (שאלות ותשובות מהרי"ל, ונציה ש"ט, סימן צד). ראה: ר' דינרי, "דבי שלח מזווה לארסטב" – שלושה מישורי ריון", מכתם לדוד: ספר זכרון הרב דוד אוקס, רמת גן תשל"ח, עמ' 99.

15 תוספות, שבת, מט ע"א, ד"ה "כאלישע". וראה: בבלי, שבת קל: "כל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עריין היא מרופה בירם."

16 ר' משה מקוצי, ספר מצוות גרול, שונצינו רמ"ח, עשין כד: הגהות מיימוניות, הלכות מזווה, פ"ז, אות ה. השווה: רבנו ירוחם בר' משולם, תולדות ארם וחור, קושטא רע"ו, נתיב כא, חלק ז: ר' אהרן בר' יעקב מלוגיל, אורחות חיים, ברלין תרס"א, הלכות מזווה, עמ' 195: "השתא שאין העולם נזהרים משום האי טעמא דסמכינן אהא דאמרין עיר שיש בה חזירים פטור מן המזווה, וכתב הר"י מקורביל שאין זה נמצא בשום מקום לא בתלמוד לא בירושלמי." על דרך התפתחותה של אמרה זו ראה: ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' כו (והמקורות המובאים שם). וראה: אורבך (הערה 14 לעיל), עמ' 223; דינרי (הערה 14 לעיל), עמ' 99.

17 ר' יוסף בכור שור, תלמיד אחר של רבנו תם, יצא נגד פרשני תורה מסוימים, שלפיהם הכתוב "אינו מרבר בתפילין ומזווה" כלל, והיו "טועים ומשבשים ומראים פנים בתורה שלא כהלכה". אלה נקטו גישה סקריפטוראליסטית, וביקשו לקרוא את הפסוקים על דרך הפשט הריקלי: "שאוברים: 'זהו לאות על ירך ולטופות בין עיניך וכתבתם על מזווה ביתך'... אילו אינם ממש תפילין ומזווה". (ראה: אורבך והערה 14 לעיל, עמ' 116–117). אך ראה: פירוש התורה לרשב"ם, מהרורר ר' ראיון, ברסלאו תרמ"ב (ירושלים תשל"ל), שמות יג, ט, עמ' 98.

שערים שבארץ־ישראל – ולפיכך החיוב לקבוע מזווה בחוץ־לארץ איננו נוהג אלא מחמת תקנתם של חכמים!¹⁸

גם מדבדיהם של מחברים מאוחרים יותר בין בעלי התוספות אנו למדים על דבר תופעות של התרשלות במצוות תפילין ומזוזות שרווחו בתקופתם, הן בצרפת הן בארצות אחרות, כגון ספרד ואשכנז. ר' משה מקוצי, למשל, יצא לספרד ול"שאד ארצות" כדי לדרוש ברכים ולהוכיח את הציבור על הזלזול במצוות אלה, וכלשונו: "אמץ הקב"ה זרועותי... ועשו תשובות גדולות וקבלו אלפים ורבות מצות תפילין ומזוזות וציצית."¹⁹ לאחר־מכן יצא גם ר' מאיר (המהר"ם) מרוטנבורג בגרמניה כנגד מכשלה זו. באחת מתשובותיו נדרש המהר"ם לשאלת ההתרשלות במצוות מזוזה, לאחר שנתבקש בכתב "להוכיח ולהשיב רבים מעוון מזוזה",²⁰ ובמקום אחר בתשובותיו העיד גם בנוגע למצוות תפילין, שרוב הכריות שבימיו היו "פושעים במצוה" זו: "אפילו בעידן צלותא [בזמן תפילה] פושעים במצוה רובא דעלמא!"²¹ (ואולי היה עלינו להקדים לכל אלה ולציין את ההתרסה הישירה שהתריס יוסף אבן זבארה מברצלונה, בעל "ספר שעשועים", בשלהי המאה השתי־עשרה: "איני רואה להם תפילין ומזוזה."²²)

ואמנם, בעקבות מציאות חברתית זו נטו חלק מן החכמים להקל ככל האפשר בחומרתה של עבירה זו. כך למשל כתב בשעתו ר' אליעזר בן שלמה ממץ (הרא"ם), בעל "ספר יראים", כי יהודי שאיננו מניח תפילין "מתוך עצלות" בלבד, ולא מתוך כוונה של זדון

18 דאה: מושב זקנים על התורה: קובץ פירושי רבותינו בעלי תוספות ז"ל, מהדורת ר"ס ששון, לונדון תשי"ט, עמ' תצט: "וא"ת היכי נקט [רש"י] טעמא משום כרי שתהיו מצויינין, תיפוק ליה משום דאמרין חובת הגוף נוהגת בין בא"י בין בחוצה לארץ. וי"ל דאמזוזות קאי, שהרי חיוב מזוזה בגולה ועל שער מרינות לא הוי אלא מדרבנן, והא כתיב ובשעריך, דהיינו א", למעוטי ח"ל דלא מיקרי שעריך." לפי גישה חריגה זו, קביעת מזוזה בחוץ־לארץ אינה מתחייבת אלא מדרבנן. (המהר"ר נרתע מכך והוסיף סייג: "על שערי מרינות" – למעט שאר שערים שיתחייבו מדין תורה. וראה בבלי, יומא יא.) פירוש זה מנטרל את לשון רש"י מכל עוקץ פוטנציאלי, מכל מגמה של שלילת הערך הסגולי של החיים הדתיים בגלות; מעתה, רק מצוות המזוזה לברה, שממילא אינה מתחייבת בגלות מראורייתא, היא אשר נוהגת בגלות כציונים גרידא. רומה כי פירוש זה מציע פיסוק מיוחד ללשון רש"י: "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין; עשו מזוזות כרי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו." (על דבר "מאמר פלאי" אחד, שלפיו התפילין הם "תיקון חכמים", ראה: מ"מ כשר, מילואים לספר תורה שלמה, ניו יורק תש"ח, מ, עמ' רנב–רנג.) כפי שנינוכח לדעת, הרמב"ם מצא בלשון רש"י כוונה שונה לגמרי, השוללת את הערך הסגולי של החיים הדתיים בחוץ־לארץ. אף שבסוגיות אחרות נודעה לו לרמב"ם השפעה רבה על ספר מושב זקנים (ראה: י' נבו, "ררכי פרשנותו של 'מושב זקנים' לתורה", סיני ק [תשמ"ז], חלק ב, עמ' תקצג). לא כן הרבר באשר לשאלה הנידונה כאן.

19 ספר מצוות גדול, עשיו, ג.

20 שאלות ותשובות מהר"ם, סימן קח.

21 שם, סימן תרמט.

22 יוסף בן מאיר אבן זבארה, ספר שעשועים, מהדורת י' דוירסון, ניו יורק תרע"ב, עמ' 142. וראה: י' רישון, ספר שעשועים ליוסף בן מאיר אבן זבארה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 34, 24, 183; י' טברסקי, "ביקורת על ספרו של א"א אורבך: בעלי התוספות", תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 225.

ומרד כלפי שמים, איננו נקרא פושע ישראל.²³ (בגמרא נאמר: "פושעי ישראל בגופן... קרקפתי דלא מנח תפילין")²⁴ גם מחברים אחרים החרו והחזיקו אחרי הרא"ם, ובהם גם כמה מחכמי ספרד המאוחרים.²⁵

לאור כל אלה אין להניח כי התופעות הללו היו כולן בבחינת חידוש שנתחדש בימים שלאחר רש"י (בייחוד שחלקן כבר מוכרות מתקופות קדומות בהרבה).²⁶ יש אפוא רגליים לסברה כי גם רש"י עצמו נדרש להתמודד מקרוב עם מציאות זו. נמצא כי הגרסה המיוחדת המופיעה בדבריו ("היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין עשו מזוזות") עשויה לייצג בראש ובראשונה את התביעה הקונקרטית שתבע הוא משומעיו ומקוראיו להקפיד במצוות מסוימות אלה, כתנאי לשלמותם הדתית של בני הגולה.

תהא כוונתו המקורית של רש"י אשר תהא, דבריו הקצרים בעניין זה נטענו ברבות הימים במטענים רעיוניים ואידיאולוגיים שונים, החל במטען מיסטי וכלה במטען אנטינומיסטי; ומגד צמחה גם מגמה הפוכה, שביקשה לנטרל את לשון רש"י מיסודה וליטול ממנה כל עוקץ פוטנציאלי. הגיעו הדברים לירי כך, שבדורות מאוחרים אף נמצאו מורי הוראה שהכחישו מכול וכול כי אמרה מעין זו היתה יכולה לצאת אי פעם מתחת עטו של חכם בריסמכא כרש"י. לדוגמה, מחברים שונים ייחסו לגאון מוויילנה את הטענה שהגרסה שבידינו מקורה בטעות סופר שנפלה בגרסה המקורית של פירוש רש"י. לדבריהם, יש להגיה הגהה נועזת את נוסח הדברים: במקום "הניחו תפילין עשו מזוזות" (ראשי תיבות: ה"ת ע"מ), עלינו לקרוא בדברי רש"י הפרישו תרומות עשרו מעשרות

23 ר' אליעזר בן שלמה ממיץ, ספר יראים, וילנה תרנ"ח-תרס"ב, סימן שצט.

24 בבלי, ראש השנה, יז ע"א. בתשובת גאונים שהובאה בספר העיטור, לבוב תר"כ, חלק ב, הלכות תפילין, שער א, נאמר: "קרקפתי דלא מנח תפילין מעולם". וכך מצינו גם בגרסת הרי"ף, כפי שהובאה ברא"ש, ר"ה, א, ס"ה. ראה גם: רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, ג, ה; רבנו ירוחם (הערה 16 לעיל), נתיב יט, חלק ה. רבנו תם פירש: "קרקפתא דלא מנח תפילין... כשהמצוה בנזירה עליו, שמגונות עליו רצועות של תפילין שבראשו, אבל אם ירא להניח משום דבעינן גוף נקי... שמא לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה, הא ודאי אין עליו ריץ פושעי ישראל בגופו" (תוספות, שם, ר"ה "קרקפתא"). ראה גם: שאלות ותשובות מהר"ם, סימן תרמט; ר' צדקיה בר' אברהם הרופא, שבלי הלקט, מהדורת ש' כובד, וילנה תרמ"ו, חלק א, צט. גם הדרישה "תפילין צריכין גוף נקי" (בבלי, שבת מט ע"א; קל ע"א) היתה בתקופות שונות גודם מרתיע מפני הנחת תפילין (מה גם שהתפרשה לעתים כדרישה לגוף נקי "ממחשבת רעה" או "מעבירות"). ראה מקורות לרוב: כשר (הערה 18 לעיל), מא, עמ' נד-נדט (וראה שם, מב, עמ' דנט-רסט, על גורמים אחרים שמנעו הנחת תפילין). השווה: ספר חסידים, ירושלים תשי"ז, שסב, עמ' רסט: "יש דברים, אם תחמיר על האדם לא יעשה המצות, כמו זה: מעשה בחסיד אחד [שהחמיר על עצמו בטהרה ופרישות לשם הנחת תפילין]... ואמרו האחרים, מאחר שצריכים התפילין כל כך פרישות לא נוכל לסבול, ולא הניחו תפילין. אמרו לאותו חסיד, הרי בטלת אותם מן המצות בחסידות שלך."

25 ראה: ר' יצחק בר' שמואל דמן עכו, מאירת עיניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' כט; ר' יהושע אבן שועיב, ררשות על התורה, ירושלים תשכ"ט, רף עט ע"ב.

26 למקורות מפורטים בשאלה זו (תוך הפרוזה), ראה: מ"ל ראדיקנסון, תפלה למשה, פרסבורג תרמ"ז, עמ' 88-72.

(ראשי תיבות: ה"ת ע"מ). כך תתהפך לשון רש"י על פיה, ותחזור ותהלום את המסורות המדרשיות הקדומות. כפי שמצינו למשל בספר "קול אליהו":

קשה: הלא גמרא מפורשת במסכת קידושין ל"ו,²⁷ "כל מצוה... שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ", ומרש"י ז"ל פה משמע, דמצות תפילין אינה נוהגת בחו"ל רק מפני שלא יהיו חרשים כשתחזרו לא"י, ובלאו הכי היו פטורים מזו. ויש לומר שטעות המעתיקים לשון רש"י ז"ל בזה, כי היה כתוב ברש"י ישן ראשי תיבות: "ה"ת ע"מ", וחשבו כי זה הוא פרושו: "הניחו תפילין עשו מזוזות", ובאמת הראשי תיבות הוא "הפרישו תרומות עשרו מעשרות", כי הן חובות קרקע ובאמת הן פטורים בחו"ל, אך [ויפרשו בחו"ל] מחמת שלא יהיו חרשים כשתחזרו לא"י.²⁸

גם ר' יעקב צבי מקלנברג, בעל "הכתב והקבלה", הציע הגהה רומה לזו אשר יוחסה לגאון מווילנה (באורח בלתי-תלוי ברברי הגאון).²⁹ ברם ער עתה לא מצאנו ברפוסים ובכתיב-היד של פירוש רש"י לתורה כל תימוכין לתיקון סופרים מעין זה.³⁰ מכל מקום, ביקורת מקורית זו ממחישה את העוקץ מעורר-הפולמוס הגלום בגרסה שבירינו.

27 והיא משנת קידושין א ט.

28 קול אליהו, ארץ ישראל (בלי תאריך), רף לט ע"א (טעות הסופר יוחסה לסמיכות הפרשיות שנוכרה לעיל, הערה 12). על תיקון סופר זה, בשם הגאון מווילנה, ראה גם: ר' דוד בן שמעון, שערי צדק, חלק א (שער החצר), ירושלים תש"ם, סימן צא: ר' חיים אלעזר שפירא (הארמ"ר ממונקאטש), חיים ושלום, סיגטט ת"ש, חלק ב, עמ' עה: ש' גרינמן, "מעשי למלך", חפץ חיים על התורה, בני ברק (בלי תאריך), עקב, עמ' רנב. לשאלת דברי הגר"א בשאלה זו ראה גם בפירוש אדרת אליהו לתורה, מקראות גדולות, דובדאנה תקס"ד, דברים ח א: "כל המצוה", אמרו בספדי שיעשו כל המצות בשלמות... 'תשמרון לעשות', ושמידה היא לחזור שיהיה תלמודו בידו ו'לעשות' הוא עשיית המצוה בפעל... כי עיקר קיום המצוות תלוי בארץ, רק עתה מחויב כל אדם לשנות ולדע עשיית המצות אשר יצטרך לעשותם כשיבוא לארץ. וא"ת: מה לנו לחזור כל הימים, כאשר נבוא לא"י או נחזור לעשות, ועל זה אמר 'למען תחיו', בזכות שתחזרו ותלמדו בחו"ל, 'ורביכם', תפרו ותרכו בזכות התורה, 'וירשתם את הארץ' בזכותה. האם הכוונה היא למצוות התלויות בארץ או לכל המצוות, שכולן תלויות בעיקרן בארץ? ראה גם בפירוש הגר"א לשולחן ערוך, קניגסברג תרס"ו, אה"ע, כתובות, עה, ג, בעניין הרעה שאין כופין את האיש לעלות לארץ-ישראל אחר אישתו: "הטעם נ"ל ראין מצוה על האשה עתה לרדו בא"י, דמשום מצות הנהגות שם דוקא האיש מצוה עליו לטרוח לקיים משא"כ בזמן בה"מ".

29 י"צ מקלנברג, הכתב והקבלה, פרנקפורט תר"ב, דברים יא, יח.

30 בכ"י פריס 157 מצינו: "היו מצויינים בתורה ובמצות הניחו ת' עשו מזוזות". בכ"י ניו יורק 748 מצינו: "הניחו תפילין עשו מזוזות עשו ציצית". ברפוס זמורה רמ"ז מצינו: "היו מצויינין במצות ציצית תפילין ומזוזה". ברפוס ואר"אלחג' ארה רל"ז מצינו: "עשו ציצית הניחו תפילין עשו מזוזות קיימו כל המצוות". בשבעה כתיבייד אחרים שנבדקו, ובכל הרפוסים האחרים, הנוסח הוא כפי שהובא לעיל. (ר"ר ישעיהו מאורי טרח ובדק מקורות אלה, ותורתו נתונה לו.) בספר מערכת האלוהות, מנטובה שח, עמ' קנב, נאמר: "שאמרו חו"ל הו' מצויינים במצוות עשו ציצית כשתחזרו שלא יהיו לכם חרשים". תפילין, מזוזה וציצית הצטיירו בדברי חו"ל כ"חוט המשולש" (בבלי, מנחות מג ע"ב. השווה: ברכות מז ע"א), כשם שצוינו בכפיפה אחת באיגרת אריסטאס. וראה גם מה שהובא לעיל מרברי ר' משה מקוצי.

תרי"ג מצוות כציונים לציון

הרמב"ן היה, כידוע, האיש אשר נטע את הרעיון הנידון כאן בתוך תפיסה תיאולוגית כוללת ואשר העניק לו עומק מיסטי ומיתי מיוחד. יתר על כן, הרמב"ן היה גם האיש שהסיק מרעיון זה מסקנות מרחיקות-לכת בשאלת החיים הדתיים בגלות בפרט, ובשאלת היחסים תורה-ארץ-עם בכלל.

במשנתו של הרמב"ן התורה כולה היא ביסודה תורת ארץ-ישראל, והמצוות כולן, בפנימיותן, הן "משפט אלוהי הארץ".³¹ שכן ארץ-ישראל מקודשת מכל הארצות במובן הדריקלי – הישותי והעצמותי – של המלה.³² רק ארץ-ישראל לבדה, מכל הארצות, קשורה בקשר אודגני לעולם האלוהי (לבחינות מסוימות בעולם זה), ולכן רק היא לבדה כונסת לתוכה ואוצרת בקרבה את הנוכחות האלוהית הישירה, ורק היא זוכה לינוק השפעה בלתי-אמצעית מן העליונים. (במלים אחרות: הארץ התחתונה מייצגת ומגלמת בעליל את "הארץ העליונה" – השכינה – את ארץ-ישראל של מעלה).³³ ארץ-ישראל מקיימת זיקה ישירה ואינטימית ליסודות אלוהיים מוגדרים, יסודות שהתורה נאצלת מהם וקיום המצוות מכוון כלפיהם, ולפיכך שוררת התאמה פנימית וחד-פעמית בין הארץ הזאת דווקא לבין תורה ומצוות אלה דווקא. ארץ-ישראל, ורק היא, מוכשרת אפוא מטבע ברייתה לעבודת ה', ורק בה בלבד ניתן לקיים חיים דתיים סגוליים ואותנטיים: "ארץ ישראל, כי שם עיקר שמור המצוות".

יש להדגיש: הרברים הללו אינם אמורים רק במצוות התלויות בארץ. הם מכוונים כלפי המצוות כולן וכלפי החיים הדתיים במלוא היקפם – החל בתרומות ומעשרות, עבור לתפילין ומוזוות וכלה באיסורי גילוי-עריות ועבודה זרה! – שכולם כאחר נעוצים בשורשם בארץ-ישראל-של-מעלה וכולם נועדו אפוא, בעיקרם ומעיקרם, למען יושבי ארץ-ישראל-של-מטה. הרמב"ן איננו נלאה מלחזור ולהרגיש כי האבות שמרו מצוות (לפני מתן תורה) רק בארץ-ישראל, ואילו בחוץ-לארץ התיר יעקב לעצמו לשאת שתי אחיות, עמרם נשא את דודתו וכיוצא בזה,³⁴ ואפילו הקריאה "הסירו את אלהי הנכר אשר

31 ראה: רמב"ן, הפירוש לתורה, בראשית כד, ג; שם, כו, ה; שם, כח, כא; ויקרא יג, מז; שם, יח, כה; במדבר לה, לג; רברים ד, ה; שם, יא, יח; שם, לא, טז; הנ"ל, "דרשה על רבני קהלת", כתבי רמב"ן, מהדורת ח"ר שעוועל (ירושלים תשכ"ג), חלק א, עמ' רא: "דרשה לראש השנה", שם, עמ' רב.

32 ראה: ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, עמ' 141–159; ח' רבלין, מעלת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 37–45, *Tradition and Transition*, London 1986, pp. 156–163.

33 ראה: שביר (הערה 1 לעיל), עמ' 80, 89.

34 רמב"ן, הפירוש לתורה, בראשית כו, ה; ויקרא יח, כה. אמנם ראה: חרושי הרמב"ן, ירושלים תשל"ה, חלק א צד ע"א (עמ' רסו), וראה חנוך (הערה 32 לעיל), עמ' 151, 170–171; הנ"ל, "ברורים במשנת ארץ ישראל של הרמב"ן", אור המזרח 29 (תשמ"א), עמ' 31–42. השווה: ר' אברהם אבן עזרא, הפירוש לתורה, ויקרא יח, כו; רברים לא, טז; ר' לוי בן אברהם, לוי חן, כ"י מיכאל 519, דף 90 ע"א; "ביאור סודות הראב"ע" המיוחס לר' יוסף אבן כספי, עשרה כלי כסף, פרסבורג תרס"ג (ירושלים תשל"ג), חלק א, עמ' 171; ר' משה נרבוני, באור לספר מורה נבוכים, וינה תר"ג, ג, לב (דף סב ע"א); ר' שם טוב

בתוכם והטהרו" לא נשמעה מפי יעקב אלא בכואו, הוא ובני ביתו, בשעריה של ארץ-ישראל!³⁵

נמצאנו למדים כי בעולמו של הרמב"ן היו כל המצוות, כביכול, למצוות התלויות בארץ³⁶ (מן הבחינה התיאולוגית, לא מן הבחינה ההלכתית). לשון אחר, לכולן כאחת אין ערך סגולי ועצמי בגלות ישראל, והן נדרשות שם בבחינת אמצעים וסימנים גרידא, היינו, לצרכים של אימון ופרקטיקה לקראת העתיד הצפוי בארץ-ישראל – "שכשתחזרו לא יהיו עליכם חדשים", כפשוטו וכמשמעו. כך התגלגל והתפתח אפוא אותו המוטיב המדרשי, שצמח מלשון הספרי ומפירוש רש"י; הוא התחדר והחריף, ומצא את מקומו בתוך תפיסה מיסטית כוללת. ההעזה המשתקפת בגרסה זו של הרעיון איננה מתמצה רק בשלילת-הגלות הרדיקלית המגולמת בה. יותר מזה: עמדה זו מעניקה לזיקה שבין התורה לבין ארץ-ישראל בכורה וקרימה עקרונית³⁷ על פני הזיקה שבין התורה לבין עם ישראל. במקומות רבים בדברי הרמב"ן היחס מצוות-ארץ הוא-הוא שמצטייר כיחס הראשוני והמכונן, ואילו היחס מצוות-עם מופיע בגדר יחס משני, האחוז בקודמו ונגזר ממנו. כאילו אמרנו עם ישראל מתחייב בתורה והוא מתייחד במצוות מאחר שהוא עמה של ארץ-ישראל.³⁸ מכל מקום, כך יעלה מן התפיסה הזאת אם אמנם נבקש למצות אותה עד תומה.

אבן שפרוט, כ"י פריס 852, רף 83. וראה: ק' סיראט, "פרקי משה למשה נרבוני", תרביץ לט (תש"ל), עמ' 297–299, 305. ר' שוורץ, "ארץ, מקום וכוכב", ארץ ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 146–148. ראה, לעומת זאת, את מחאתו המאוחרת של ר' חיים בן עטר כנגד שיטת הרמב"ן; אורח חיים, ירושלים תשכ"ה, בראשית מט, עמ' רד.

35 הרמב"ן העתיק זאת מלשון הראב"ע. לימים עתיד שפינוזה לכתוב: "היהודים האמינו כי הארץ שאלוהים בחרה לעצמו ורדשת פולחן אלוהים מיוחד ושונה לגמרי מהפולחן של שאר הארצות... הם האמינו כי העמים אשר מלך אשור הביאם אל ארצות היהודים שוסעו עלידי אריות, לפי שלא הכירו את פולחן אלוהי הארץ ההיא, ושעל כן, לדעת אבן עזרא, אמר יעקב לבניו, כשביקש ללכת אל מולדתו, שיתכוננו לפולחן החדש ויסירו את אלהי הנכר" (מאמר תיאולוגי-מריני, בתרגומו של ח' וירשובסקי [ירושלים תשכ"ב], ב, 40, עמ' 28. ראה גם שם, יז, 215, עמ' 185).

36 ראה: A. Newman, "The Centrality of Eretz Yisrael in Nachmanides", *Tradition*, 10 (1968-9), pp. 21-30; Marc Saperstein, "The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: A History of Two Rabbinic Statements", L.A. Hoffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, Indiana 1986, pp. 200-201.

37 ראה דבריו של ש' רונברג על הרמב"ן: "לפנינו מעין אנטיסיפציה ביניימית של תורת דג"ק על האבסולוטי, הקשורה כאן לא בעם היהודי אלא בארץ ישראל" ("הזיקה לארץ ישראל בהגות היהודית – מאבק השקפות", קתדרה 4 [תשל"ו], עמ' 87). וראה: W.D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974, p. 58.

38 הרברים אינם אמורים ביחס בין ישראל לה' אלא ביחס בין ישראל לתורה. וראה מה שכתב הרמב"ן בפירושו לדברים יח, כה: "מפני שהם מיוחדים לשמו בעבור כן נתן להם הארץ", ומכל מקום, הבכורה המובהקת שהרמב"ן העניק לעבודת ה' בארץ-ישראל איננה עולה בקנה אחד עם הרברים שכתב בספר הגאולה, שלפיהם גם אם ישראל לא יוכו לעולם לגאולה, וגם אם "אדיך ויתמיד עלינו הגלות מאין קץ וסוף... כל זה לא יזיק בעיקר התורה". ראה: כתיב רמב"ן, חלק א, עמ' רעט; שם, עמ' שי; ספרסטיין (הערה 36 לעיל), עמ' 208. אולם התפיסה האחרונה צמחה בהקשר של הפולמוס עם הנוצרים, ונראה שיש להעניק לה משקל משני לעומת התפיסה הבסיסית הנרונה כאן.

רעיונות אלה חוזרים ומופיעים בכתבי הרמב"ן כמה וכמה פעמים. הנוסח המאוחר ביותר של הרבדים מופיע ב"דרשת ראש השנה" שאותה נשא הרמב"ן בארץ-ישראל עצמה, בשנת תכ"ט (או ת"ל?). נביא קטעים אחרים מדבריו:

ומהו הענין הזה "ארץ ה'", וכי אין העולם כולו ארץ ה'? הכל ברא והכל יצד והכל שלו... השם ברא שמים וארץ ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע... אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אהביו... והנה קדש העם היושב בארצו בקרושת אסור העדיות וברובי המצות... הנה הכותים לא היו ענושים בארצם בעבדם את אלהיהם, לשלח בם את האריות, ובבואם בארץ ה' ועשו שם כמעשיהם הראשונים שלח בם האריות הממיתים אותם³⁹... "כל זמן שאתם בארץ כנען הייתי לכם לאלהים אין אתם בארץ כנען כביכול אין אני לכם לאלהים"⁴⁰. ומן הענין הזה אמרו בספרי... "אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצוינים במצות כשתחזרו לא יהו חרשים עליכם"... אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף בתפילין ותלמוד תורה... וכן כתב ר"ש בפירוש החומש: "אף לאחר שתגלו היו מצוינים במצות הניחו תפילין ועשו מזוזות", ופירשו בהן, כדי שלא יהו חרשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'.⁴¹

זאת ועוד. התפיסה המיסטית והמיתית של ארץ-ישראל הוסיפה ודימתה את הארץ כעין יצור חי ואורגני, בעל חוקיות פנימית משל עצמו. חיים של טומאה בקרב הארץ ועבירות חמורות המתקיימות בה נוגדים את עצם טבעה של ארץ הקודש ומכחישים את מהותה הסגולית. הארץ משליכה אפוא מעליה את החוטאים והיא מגלה אותם מלפניה: "הארץ שהיא נחלת השם הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבול עובדי עבודה זרה ומגלים עריות... ארץ ישראל אינה כשאר הארצות, אינה מקיימת עובדי עבירה."⁴² רומה שאפשר להאיר את הרבדים האלה באספקלדיה מיוחדת: העבירות הקשות המתרחשות בארץ-ישראל הן, כמובן, בעלות משמעות תיאודגית שלילית: לא די בכך שהן נוגדות את המגמה לתקן תיקונים בעולמות העליונים ולייחד ייחודים באמצעות המצוות, אלא שהן פוגעות, כביכול, בארץ העליונה גופא – בשכינה; הן מנתקות ומפרידות אותה ממקור ניצתה העליון. לפיכך הארץ התחתונה – זו החבורה אל העליונה – "קמה" כנגד הממרים והמטמאים, לפי המכניזם הפנימי שלה, והיא מקיאה מעליה אותם ואת פגיעתם הרעה. ישוב ראוי להרגיש: הרבדים הללו באו לבטא, בראש ובראשונה, את טיבה ואת ייחודה

39 מלכים ב, יז כה-כו.

40 תוספתא, עבודה זרה, פרק ד(ה), ה.

41 דרשה לראש השנה, עמ' רנ-רנא. השווה: הפירוש לויקרא יח, כה; דרשה על דברי קהלת, עמ' ר-רא.

42 פירוש לויקרא יח, כה. השווה לפירושו לבמדבר לה, לג.

של ארץ־ישראל ולא את טיבו וייחודו של עם ישראל. על כן, עליפי אותה חוקיות עצמה, טבע פנימי זה של הארץ נוהג הן כלפי אומות העולם הן כלפי ישראל. כרב־הרמב"ן: "ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד במקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלוהים בארץ מעולם... שגירש משם מורדיו והשכין בו עבריו, שירעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ כאשר קאה את הגוי אשר לפניו".⁴³ הוזה אומר, מבחינה זו של עונש הגלות, כל עמי הארץ כאחד (להבדיל מאומות העולם), כולם נירונים באותה אמת־מידה, בלא איפה ואיפה.

ולכסוף, זוהי נקודת המוצא של החרדה היתרה מפני ארץ־ישראל וקרושתה, ושל ההתראה החדה שהתרה הרמב"ן מפני התביעות המיוחדות שהארץ מציגה ליושביה. כאמור, הקטע שהבאנו לעיל (בדילוגין) מ"דרשת ראש השנה" כבר הופיע בכמה גרסות בכתביו הקודמים של הרמב"ן. והנה, בדרשה הנזכרת, שהרמב"ן נשא אותה, כאמור, בארץ־ישראל (לאחר שעלה אליה באחרית ימיו), הוא בחר להוסיף לרברים הללו נופך חדש. הרמב"ן ביקש להרגיש כאן הדגשה יתרה את האחריות הדתית המופלגת המוטלת על היושבים בארץ הקודש ואת ההתחייבות המיוחדת הנדרשת בה, והוא יצא אפוא להתרות ברבים מפני הנפילה ומפני העונש האורבים לפתחם של העוברים וממרים בה' בביתו פנימה. וכך הוסיף ודרש שם הרמב"ן:

"רק אתכם ידעתי מכל משפחות הארמה על כן אפקר עליכם את כל עונותיכם" [עמוס ג ב]... נמצא קרובן של ישראל אצל הקב"ה הוא הגורם רחוקם, וכל שכן הזוכים לישב לפני הקב"ה בארצו, שהם כמו רואי פני המלך, ואם זהירים בכבודו טוב להם ואשריהם, ואם ממרים בו אי להם יותר מכל הבריות, שהם עושים מלחמה ומכעיסים את המלך בפלטרין שלו, ומוציאים מן הפלטרין. כמו שאומר הכתוב: "העם המכעיסים אותי על פני תמיד" [ישעיה סה ג], ואומר: "לא ישבו בארץ ה'" [הושע ט ג].⁴⁴

קטע זה מזכיר מאוד, הן בתוכנו הן בביטוייו המיוחדים, תשובה ירועה שכתב בשעתו המהר"ם מרוטנבורג⁴⁵ בעניין העלייה לארץ־ישראל. מכל מקום, יראת הרוממות הזאת שביקש הרמב"ן לעורר בקרב יושבי הארץ מתגלה לפנינו כתמונת ראי – מהופכת –

43 פירוש לבראשית א א. השווה לפירושו שם, יט, ה': "ורע כי משפט סרום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה' ואינה סובלת אנשי תועבות... כי היו באומות רעים וחטאים מאד ולא עשה בהם ככה, אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל".

44 רדשה לראש השנה, עמ' רמט. החומרה היתרה של הרברים קשורה, כמובן, הן במקום (ארץ הקודש) הן בזמן (ימים נוראים) שבהם נישאו ברבים.

45 שאלות ותשובות מהר"ם, ברלין תרנ"א, סימן יד–טו. ראה: א' גרוסמן, "איגרת חזון ותוכחה מאשכנז במאה ה'ר: לזיקתם של יהודי אשכנז אל ארץ ישראל". קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 191; א' ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל: 1099–1517, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 100–108.

של אותה חדרה שהרחיקה יהודים מארץ־ישראל בתקופות שונות ואשר הרתיעה אותם מלבוא אל הקודש.⁴⁶ "תמונה מהופכת", כמובן, שהרי היא מייצגת כאן דווקא את הקריאה הקונקרטיה לעמוד בתביעות המתבקשות מן הנוכחות המיידית של הקדושה ולמלא את החובות הנדרשות בזמן הזה (ימים נוראים) ובמקום הזה (ארץ־ישראל). והרי תמונה זו צוירה כאן דווקא בירי של אותו חכם אשר חוקק לרורות את מצוות יישוב הארץ כמצוות עשה⁴⁷ ואשר מנה אותה לראשונה כמצווה פורמלית הנכללת במניין המצוות. זוהי אפוא יראה של קרבה, ולא חרדה של ריחוק.⁴⁸

סיכומו של דבר: מן הבחינה התיאולוגית כל המצוות תלויות ואחוזות בפנימיותן בארץ־ישראל ונדרשות בה בחומרה יתרה; ומן הבחינה ההלכתית יישוב הארץ הריהו מצווה עצמאית, המחייבת את ישראל בכל זמן. שתי הבחינות הללו כרוכות כמובן זו בזו; שתיהן כאחת מאיימות לרוקן את החיים הרתיים בארצות הגולה ממשמעותם הסגולית.

אמנם כן, כבר ר' אברהם אבן עזרא כתב על "משפט אלהי הארץ", ואף הוא עשה זאת דווקא בזיקה לגילוי עריות ועבודה זרה.⁴⁹ אולם ראב"ע תלה את הרעיון הזה בתפיסה אסטרוטולוגית מיוחדת על דבר משפטי הכוכבים בארץ־ישראל ולא בתפיסה תיאולוגית כוללת.⁵⁰ וכיוצא בו, כבר ר' יהודה הלוי הורה כי "אין המעשים שלמים כי אם בה [בארץ]".⁵¹ אך עיקר עניינו של ריה"ל היה בתורת הנבואה והכוונה הרתית בארץ־ישראל;

46 בדעתי לעמוד במקום אחר על ההבדל – שניטשטש בספרות המחקר – בין המגמה האידאולוגית, המנסלת את ארץ־ישראל עליידי ספיריטואליזציה שלה, לבין החרדה הרתית מפני הארץ ותביעותיה, מפני ההליכה אל הקודש. המגמה הראשונה ניכרת כבר בכתבי פילון האלכסנדרוני. ראה: Betsy Halpern Amaru, "Land Theology in Philo and Josephus", *The Land of Israel* (no. 36 above), pp. 65-96.

47 על ההקשר ההיסטורי של פסיקה זו ראה: ריינר (הערה 45 לעיל), עמ' 97.

48 ראה: י' פראוור, "הנצרות בין ירושלים־של־מעלה וירושלים־של־מטה", ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 179-192; H.H. Ben Sasson, "The Image of Eretz-Israel in the View of Jews Arriving There in the Late Middle Ages". M. Maoz (ed.), *Studies on Palestine During the Ottoman Period*, Jerusalem 1975, pp. 103-110; R.J.Z Werblowsky, "Israel et Eretz Israel", *Les Temps Moderns*, CCLIII (1967), pp. 371-393.

49 דאה הערה 34 לעיל. וראה: י' כהן, משנתו הפילוסופית־דתית של ר' אברהם אבן עזרא, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ג, עמ' 246-247.

50 ראה: ר' יצחק רמון עכו, מאירת עיניים, עמ' נס (ע' גולדרייך, ספר מאירת עיניים לר' יצחק רמון עכו – מהדורה מרעית, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז, עמ' קס-קסא): "ולפי שיראה הרב [הרמב"ן] שרברי ראב"ע טובים ונכוחים הביאם ושתק, ושתיקה הוראה היא." וראה לעומתו, בדברי ר' שלמה אבן סהולה: "ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה... כל מה שכתב הרב ז"ל הוא מבואר בתכלית הביאור, עליו אין להוסיף, אבל מה שכתב דעת החכם ר' אברהם נ"ע הוא צריך ביאור." (ביאור לפירוש הרמב"ן, ורשה תרל"ה, כה ע"ב).

51 "ארץ ישראל היא המיוחדת לאלהי ישראל, ואין המעשים שלמים כי אם בה ואלאעמאל לא תתם אלא בהא, והרבה מצוות שנתנו לישראל בטלות ממי שאינו דר בארץ ישראל, והלב לא יזך והכוונה לא תהיה כלה קדש לאלוה כי אם במקום אשר יאמן עליו כי הוא מיחד לאלוה." (ר' יהודה הלוי, הכוזרי, ה, כג). ראה: י' סילמן, בין פילוסוף לנביא, רמת גן תשמ"ה, עמ' 97, 139.

הוא גם כרך את הדברים בתפיסה אקלימית מיוחדת בנוגע למעלת הארץ. הרמב"ן, לעומת זאת, יצא לשבץ את המוטיבים הללו בתוך מערכת מיסטית ומיתית שיטתית והציב אותם במרכזו של מבנה תיאורטי כולל. ולענייננו כאן, הרמב"ן הוא שפיתח במישרין את השלב החדש בתולדותיה של הקריאה הקלאסית "הציבי לך ציונים", והוא שהסיק ממנה מסקנה רדיקלית בשאלת מעמדן של התורה והמצוות בארץ ובחוץ-לארץ.

רצף בין ארץ לגלות

תורותיו אלה של הרמב"ן הטביעו את חותמן על כתביהם של חכמים לא-מעטים במהלך הדורות. החל בתלמידיו ופרשניו הראשונים של הרמב"ן, כמו הרשב"א,⁵² בחיי בן אשר,⁵³ בעל "מערכת האלוהות",⁵⁴ מנחם רקנאטי,⁵⁵ שם טוב אבן גאון,⁵⁶ ומאיר אבן סהולה,⁵⁷ עבור לחכמים ממקובלי צפת,⁵⁸ וכלה בהגות ציונית דתית בדורות האחרונים.⁵⁹ ברם כבר בכתביהם של התלמידים הקדומים ניכרת לעתים קרובות הנטייה למתן ולסייג קמעה את תורת רבם, או לפרש אותה מחדש בדרך שתקהה את עוקצו של הנוסח המקורי. לאמיתו של דבר, חכמים אלה נדרשו להשיב, ולו במובלע, על כמה שאלות וקושיות עקרוניות העולות מן הקריאה הרדיקלית בתורת ארץ-ישראל של הרמב"ן.

א. הגלות והפעילות התיאורגית. במה יזכו ישראל, בני הגולה, לישועה, אם אמנם ניטלה מהם האפשרות לעשות מעשים דתיים שיש להם משקל פנימי וסגולי? כלום אין הגאולה האישית והקיבוצית תלויה בתורה, בתשובה ובקיום המצוות? שאלה זו עולה ביתר שאת בעולמם של המקובלים. שכן אם אמנם אין ערך תיאורגי פנימי לחיי התורה המתקיימים בגלות, כיצד יוכלו ישראל הגולים לתקן תיקונים בעליונים? כיצד יפעלו על מנת להשיב את השכינה למקורה האחד ולקרב את הגאולה ובמה יקנו את תקנתם האישית הפנימית?

כלשונו של בעל "ספר הקנה", שיצא להדגיש את חשיבותו היתרה, התיאורגית, של מעשה המצוות בחוץ-לארץ: "ומי הוא זה ואיזהו הוא האומר, המצוות הם לא בחוץ לארץ אלא כרי שלא יהיה כחדשות?" והמחבר טוען כנגדו של זה: "ואדרבא בחוץ לארץ צריכים אנו נקרב אדנ"י אל יהו"ד בעשייתנו המצוות, ועשייתנו ממשכת כל שפע מלמעלה למטה."⁶⁰ כפי שנינוכח לדעת, הדברים הללו היו מכוונים במישרין כלפי גלגול

52 שאלות ותשובות הרשב"א, בני ברק תשי"ח, חלק א, סימן קלר.

53 רבנו בחיי על התורה, ירושלים תשי"ח, חלק ב, קמ ע"א.

54 מערכת האלוהות, מנטובה שח, דף קנב. וראה להלן.

55 רקנאטי על התורה (עם לבוש אור יקרות), ירושלים תשכ"א, אחרי מות, סג ע"ב.

56 ד' שם טוב אבן גאון, כתר שם טוב, נרפס בספר מאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט, מר ע"א. וראה להלן.

57 ביאור לפירוש הרמב"ן, כה ע"ב.

58 ראה למשל: ר' אלישע גאליקו, ביאור ספר קהלת, ונציה של"ח, נו ע"ב.

59 ראה: ג' בת יהודה, "תורת א"י של הרמב"ן במחשבת התחיה", סיני סא (תשכ"ז), עמ' רכו-רלט. וראה להלן.

60 ספר קנה, פאריצק תקמ"ו, טו ע"ב.

אנטינומיסטי מאוחר, שנתלה בתורת הרמב"ן ובא לבטל כליל את תוקפן של המצוות בחוץ-לארץ. ועם זאת, שאלת מעמדם התיאורגי של המעשים הרתיים בחוץ-לארץ והמחאה שהעלה בעל "ספר הקנה", היא אחת מבציות היסוד העומדות גם עתה בפני פרשניה וחוקריה של תורת הקבלה של הרמב"ן.

ב. בין הלכה לתיאולוגיה. הפער העמוק שפער הרמב"ן בין משקלן של המצוות בארץ-ישראל לבין משקלן בחוץ-לארץ עלול היה להוביל למסקנה פרוקסלית. שכן חיי התורה בגלות הסיים החוט המקשר בין חיי התורה שנהגו בארץ-ישראל בעבר הרחוק לבין חיים אלה שנהגו בה לעתיד לבוא. לפיכך, ככל שערכם העצמי של החיים הרתיים בגלות יתמעט וילך, וככל שמשמעותם התיאולוגית תיפגע ותתרוקן, כן ייקטע הרצף המקשר את חיי האבות בעבר לחיי הבנים בעתיד; כך יהיו אפוא תורת העבר בארץ-ישראל ותורת העתיד בארץ-ישראל כשתי תורות נבדלות. העם שגלה מארצו, אם אמנם איבר בכך מניה וביה כל זיקה אל התוכן החיוני, אל המהות הפנימית – האם לא יזדקק לעתיד לבוא ל"מתן תורה" חדש, למתן תוקף חדש לאותה הזיקה המקורית, שכאילו נתרופפה ואברה בגלות? לשון אחר: כלום אפשר לדבר על סימנים וציונידרך לקראת העתיד, כאשר הדרך עצמה נעשית כולה דהויה ומחוקה?

ואמנם, כמה מן החכמים ביקשו לפרש את דבריו הנידונים של הרמב"ן דווקא על רקע זה. כלומר, דווקא משום שהרמב"ן יצא למעט את דמותה של תורת הגלות מנקודת-הראות התיאולוגית, המיסטית, הרי שהוא עצמו פנה להעניק לתורה זו מעמד של ערך במישור אחר: במישור ה"משפטי", הסמכותי. כלומר, כל עניינו של מדרש ה"ציונים" לא בא כאן אלא כדי להעניק למצוות הגלות תוקף הלכתי מלא ולבסס את חיובה של התורה בחוץ-לארץ. כך יש לקרוא אפוא וכך יש לבאר את דברי הרמב"ן "היו מצויינים במצוות", היינו, קיימו את הרציפות ההלכתית המשפטית – ולכן "כשתחזרו לא יהו עליכם חרשים", היינו, לא יידרש לכם מתן-תורה חדש ולא תתבקש לכם ברית חדשה (למרות הקיטוע שהתרחש במישור התיאולוגי). לפי הפרשנים הללו, הרמב"ן ביקש להבטיח את הזיקה הרתית המתמדת של ישראל במהלכה של דרכם הארוכה מארצם אל ארצם. כלשונו של שם טוב אבן גאון: "אבל לאחר שנצטוו בארץ צריכים לעשותם בחוצה לארץ, אפילו גלו, שלא יהיו להם חרשים, ואלמלי כך היו צריכים בחזרת הארץ בביאת הגואל לקבל התורה כבתחילה".⁶¹

או, כדבריו החותכים של המהר"ל מפראג, שעדיין מהדהד בהם קול דברים של הפרשנים הקדומים:

אם לא נתן השם יתברך שישמרו המצוות בחוץ לארץ, שיקיימו אותם כמו בארץ, היה כבואם לארץ אחר כך נתינה חדשה... [ואך] אין כאן רבר חדש כלל, שפעם אחת נתנה התורה מן השם יתברך, לא שתי פעמים, ולפיכך כל מצות שהם חובות

61 כתר שם טוב, שם, לפי הנוסח שהוגה בספרו של א' גוטליב: הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 257.

הגוף חייבין בחוצה לארץ. ומה שאמר "כדי שלא יהיו חרשים עליכם" הוא בעצמו טעם הכתוב, שחייב כל מצות שהם חובת הגוף חייבים עליהם בחוץ לארץ כמו בארץ, שהרי אין כאן מצות חרשות, וחייב הראשון לא נתבטל.⁶²

הוזה אומר: ה"ציונים" גופם הם "ציונים" מדאורייתא. הטעם "שלא יהיו לכם חרשים" הוא-הוא טעמו של החיוב בתורה: כך ביקש המהר"ל להבטיח את תוקפם המחייב של החיים הרתיים הנוהגים בגלות; ישראל נצטוו בהם לכתחילה, ממתן-תורה, על מנת לקיים את הרצף עם ארץ-ישראל.

ג. מרכז ייחודי והיקף אוניוורסלי. שמירת המצוות בארץ מכוונת, כמובן, כלפי הנוכחות האלוהית הישירה, הייחודית, המדוכזת בארץ הקודש. אך האם אין קיום המצוות בחוץ-לארץ מייצג, מצדו, ערך אחר – את ההכרה ואת ההוראה בשלטונו האוניוורסלי של ה', מעבר למקום הפרטיקולרי?⁶³ האם אין קיום זה זוכה בכך במשקל סגולי משל עצמו? כלשונו של בעל "מערכת האלוהות": "כי בזכות שדבקו בהם [במצוות] בחוצה לארץ ומכירים בהם כי השם יתברך ארון על הכל והשגחתו וממשלתו בכל מקום ובכל זמן, יזכו לשוב שם [לארץ-ישראל]."⁶⁴ אין ספק, גם מחבר זה העניק לתורת ארץ-ישראל עדיפות ברורה על פני תורת חוץ-לארץ. אולם מעתה זוהי עדיפות של מרכז על פני היקף, ולא עוד הפער העמוק שבין תוכן פנימי לבין פרקטיקה חיצונית גרידא. לאמיתו של דבר, בספר "מערכת האלוהות" ניתן למצוא תגובה רהוטה למדי על כל אחד משלושת המישורים הבעייתיים שצוינו בדברינו. מחבר זה, שכתב את ספרו ברוח הרמב"ן ותלמידיו, גילה בדרך-כלל נטיות עצמאיות משלו; ואמנם גם בענייננו יצא לפרש מחדש את תורת הרמב"ן, לסייג אותה ולהרחיק ממנה מראש את ההשלכות הקיצוניות הגלומות בה בכוח. וכך אנו קוראים, אם כן, בספר ה"מערכת":

אף על פי שאין קיום המצוות על הנכון רק בארץ ישראל, מפני כי שם עיקר קיומן, אמנם המצוות שהן חובת הגוף ואינן תלויות בארץ נוהגות גם בחוצה לארץ, ומטעם שאמרו חז"ל: "הוא מצוינים במצוות עשו ציצית [וכן:]⁶⁵ כשתחזרו שלא יהיו לכם חרשים". והכוונה לומר כי בזכות שדבקו בהם בחוצה לארץ ומכירים בהם כי השם

62 מהר"ל, גור אריה, גרפס באוצר פירושים על התורה, ירושלים תשי"ח, רבדים יא, יח. המהר"ל ראה ברבדים אלה את עומק כוונתו של הרמב"ן: "והרמב"ן נתעורר בזה ואמר שיש לזה סוד עמוק, ואני אגלה הסוד."

63 ר' שמואל אידלס (המהרש"א), בן המאה השבע-עשרה, טען כי שלילת ההגשמה באל שוללת מניה וביה כל מיקוד של השראתו במקום מסוים: "ובכל מקום שכנינו שרואים כמו במציעתו של עולם" (חידושי אגרות, בכורות, ח ע"א). כך השיב המהרש"א לטיעון הנוצרי הקלאסי שגלות ישראל מעידה על ביטול בחירתם בידי ה'. ראה: ח"ה בן ששון, דצף ותמורה, תל אביב 1984, עמ' 150.

64 מערכת האלוהות, דף קנב.

65 דעה הערה 30 לעיל. וראה ההבדלה בין מצוות תפילין למצוות ציצית, לפי משמעותן המיסטית, בספר מערכת האלוהות, דף קנו.

ית' ארון על הכל וממשלתו בכל מקום ובכל זמן, יזכו לשוב שם ונקיים הכל בארץ. כי אם ח"ו לא יהיו מצויינים בהם, יהיו כגויי הארצות ויהיו עליהם חדשים בחזרתם לארץ ויצטרכו לקבלם פעם שנית, ואולי לא יזכו בהם... לכן אם ח"ו ילכו ישראל ויוציאו את עצמם מבית ה' ויכנסו בבית עבדים ויעבדו אלהים אחרים, אשר עבודתם עבודה זרה, ויטמאו את עצמם ואת הבית אשר נולדו בו, כי בזה תהיה המינקת נרדית בסלוק השפע... אמנם אין שלימות העבודה כי אם בארץ ובבית הבחירה.⁶⁶

סיכומו של דבר, שמירת המצוות בחוץ-לארץ זכתה מעתה במשקל ערכי מסוים משל עצמה: הן כפעילות תיאורגית (שלא "תהיה המינקת נרדית בסלוק השפע"), הן כעבודה לסמכותה המתמדת של התורה ("אם לא יהיו מצויינים בהם יצטרכו לקבלם פעם שנית") והן כהוראה סמלית בשלטון האלוהי האוניורסלי ("מכירים בהם כי השם יתברך ארון על הכל"). כך נשמרה הרציפות הפנימית והובטח קיומה של המשכיות מסוימת בין תורת ארץ-ישראל לתורת חוץ-לארץ. ועם זאת, הסייגים הללו שבעל "מערכת האלוהות" הטיל על תורת הרמב"ן (על פשוטה?) אינם מכחישים כלל וכלל את העובדה שאף הוא אימץ לו את גופי תורתו של הרמב"ן בשאלת הזיקה האורגנית שבין התורה והמצוות לבין הארץ.

פריצת גדר

השלב הבא במהלכו של הרעיון הנידון כאן הוא השלב האנטינומיסטי. הווה אומר, ההשקפה שנתגלגלה מבית מדרשם של רש"י והרמב"ן ניתנה עתה, כחומר ביד היוצר, לצרכיה של אידיאולוגיה פורצת גדר, שקמה לערער את מעמדה של התורה בחוץ-לארץ ולהפיק את תוקפה ואת סמכותה; ככל הנראה שימשה אידיאולוגיה זו בעיקר לצורכיהם של אנוסים ומשומדים, אלה שלמדות מעשיהם ביקשו לראות את עצמם בתוך גבולו של מחנה ישראל, ולו גם בקצות המחנה. לפיכך יצאה עתה תפיסה חורגת זו למצות עד תום את ההשקפה שתלתה את החיים הדתיים כולם בארץ-ישראל ובכך ביקשה לשמוט את הבסיס המחייב של המצוות בארצות הגלות.

ראוי לעמוד על העובדה הבאה: דברי הרמב"ן כפשוטם יוצדים מתח עמוק בין המשמעות התיאולוגית הרדודה שיוחסה לקיום המצוות בגלות מזה, לבין התוקף המשפטי השלם וההחלטי שהוענק למצוות הללו מזה. מצד אחד, במישור התיאולוגי, התורה הנוהגת בחוץ-לארץ איננה אלא בבחינת חיקוי למקור, כעין קליפה שנגזרה מן הגרעין העמוק והורחקה ממנו; מצד שני, במישור המשפטי-הלכתי, התורה כולה נוהגת בחוץ-לארץ כפי סמכותה המקורית וכפי כל חיוביה, דקרוקיה וגרריה. לפיכך נשאלת השאלה: האומנם ההפרדה החדה בין התוכן לבין הצורה הפורמלית היא הפרדה יציבה ובת-קיימא?

כלום לא יקומו כנגדה פורצי גדר ופודעי חוק, שיבקשו לערב את התחומים ולהסיק מסקנות ישירות מן המישור התיאולוגי על המישור ההלכתי-משפטי?⁶⁷ ואמנם, תופעה אנטינומיסטית כזאת התגלתה במהלך המאה החמש-עשרה, ושלחה את שלוחותיה גם לתקופות מאוחרות יותר (עד לגלגול פררוקסלי מיוחד בחיבור פראנקיסטי מן המאה התשע-עשרה). תופעה זו הותירה את עקבותיה במקורות שונים, ונגסה עתה להתחקות אחרי עקבות אלה.

נפתח ב"ספר הקנה". לפי מה שהעלו המחקרים החדשים, ספר זה, העוסק בטעמי המצוות על דרך הקבלה, נתחבר באזור הביזאנטי לפני אמצע המאה החמש-עשרה. בהקדמה לחיבור צייר המחבר לפנינו ציור ספרותי חי על ויכוח היפותטי⁶⁷ שניטש בין שניים – סב ונכדו – בשאלת מעמדן של המצוות בחוץ-לארץ. הצעיר מעלה טענות אנטינומיסטיות בוטות, ואילו זקנו מייצג כנגדו עמדה אופיינית לבעל הלכה ובעל אגדה.⁶⁸ נביא מקצת מן הדברים הללו:

א"ל [אמר לו הנכד]: הנראה מרברך שחייב המצות בחוץ לארץ.
א"ל [אמר לו הסב]: בני, מה לי בארץ ישראל מה לי בחוץ לארץ, ממה נפשך מצות המלך היא.

א"ל: אוכיח שהמצות בא"י ובית המקדש קיים, אבל בחוץ לארץ פטורים, ופטורים אנו. ואשאלך והודיעני: עבד שמכרו רבו, נפטר העבד מגזירתו של אדון הראשון וחייב במצות ובגזירות האדון שקנאו, או לא?... [ומשגלו ישראל] והלכו לעם אחר, עתה ודאי אין פה ולשון לומר שהם חייבים במצות רבם הראשון... שהותרו עריות והותרו מאכלות אסורות וכל התורה כולה היא רצוניית אלינו ולא נתחייבנו עליה שום חיוב ועונש, וא"כ כמה תזהירנו להחמיר ולירא מאדני, כי במקום שאין הדין לא ידין אותנו ולא יכה אותנו לא מכת נפש ולא מכת גוף. א"ל: בני, א"כ לבטלה ביארו לנו חכמי התלמוד התורה, לבטלה גזדו הגזירות וגדרו גדרים, גדר אחרי גדר, ואם היינו פטורים לא היו חוששין לסדר ס"א מסכתות לבטלה והיו משתמדים לקנות להם מלכות וממשלה והיו נושאים להם נשים נכדיות, כי בחוץ לארץ היה רבינא ורב אשי, אלא ודאי אין הפרש בקיום המצות בין בחוץ לארץ בין ארץ ישראל.

א"ל: אין דאיה משם, כי לא עשו את זה בתורת חיוב, רק שלא יהיו המצות לעתיד כחרשות, ושכר הוא להם מ"מ [מכל מקום] לא תורת חיוב עלינו.

67 דאה: י' תא שמע, "היכן נתחברו ספרי הקנה והפליאה?", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החרשה (מוקדשים ליעקב בן), ירושלים תש"מ, עמ' נו-סג; מיכל קושניר אורון, "הפליאה" וה"קנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם החברתית ודרך עיצובם החברתית, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"מ, עמ' 15-19; י' תא שמע, "היכן נתחבר ספר עלילות דברים", עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 47. עד לאחרונה סברו רוב החוקרים כי הספר נתחבר בספרד, במאה הארבע-עשרה.

68 רק לאחר-מכן תופיע בספר העמדה המכרעת, עמדתו של בעל הקבלה.

א"ל: בני, מאחר שהשכינה הולכת עמם ולא הניחם מידם לגמרי א"כ עדיין עבדיו הם וחייבין במצותיו... השכינה מצטערת בעד ישראל, ואם הם עושים הפך רצונה האיך היא מצטערת, אלא ודאי חייבים הם.⁶⁹

ההתרסה הבוטה כנגד חיוב המצוות בגלות מתמקדת אפוא בשאלת סמכותו של המחוקק. הדובר המערער טוען כי בשעה שישדאל גלו מארצם והורחקו מנחלת ה', איבר האל המצווה את סמכותו עליהם, ובכך איבדו גם כל מצוותיו את תוקפן ואת תביעתן כלפיהם: אין דין לישראל בחוץ-לארץ, ולכן אין שם דין ואין שם עונש. לפיכך, שמירת המצוות בגלות היא בגרר של מעשה וולונטרי – "כל התורה כולה היא רצוניית אלינו", והיא אינה נוהגת שם אלא לפני משורת הדין: "לא עשו את זה בתורת חיוב, רק שלא יהיו המצוות לעתיד כחדשות". הווה אומר: לגבי דידו של האנטינומיסט, התפיסה הרואה את המצוות כ"ציונים" גרידא, לא זו בלבד שהיא מדלדלת את המשמעות התיאולוגית של המצוות אלא היא גם פוגעת במישידין בתוקף ה"משפטי" ובחיוב ההלכתי שלהן. הילכך, "בחוץ לארץ פטורים, ופטורים אנו".

והנה, הדמב"ן עצמו היה ער לסכנתה של פריקת עול מעין זו – הלא היא "מחשבת הרשעים", שאימה על חיי ישראל בגלות מימים ימימה: "וזה הענין הוא מחשבת הרשעים שהיו אומרים ליחזקאל: רבנו יחזקאל, עבד שמכרו רבו יש לו עלי כלום?⁷⁰... כיון שיצאנו מארצו הרי אנחנו כגוים שאינו מעניש אותם על עבודה זרה שלהם!"⁷¹ בעל "ספר הקנה" שם דברים רומים בפיו של "הנכד" פורץ הגדר: "עבד שמכרו רבו נפטר העבד מגזירתו של אדון הראשון או לא?" כיצד הגיב הרמב"ן על טיעון זה? הוא חזר והטעים כנגדו את גזירת המלך, את סמכותו ההחלטית ותביעתו האוניוורסלית של "הדב" המצווה. בעל "ספר הקנה", לעומתו, יצא מהנחות דתיות אחרות לגמרי. אדרבא, הטיעון האנטינומיסטי הנידון ייצג בספרו, בצד שורה של טיעונים מערערים אחרים שהופיעו שם, את שאיפתו הכוללת של המחבר לקעקע את בניינה של אותה יהדות תלמודית, שאין לה בעולמה אלא ארבע אמות של הלכה והיא איננה אחוזה בתורת הסוד וחסרה את העומק הקבלי של המצוות. כל הטיעונים המתגרים הללו באו ללמד כי יהדות של פשט ומשפט גרידא אינה ניתנת להגנה: היא חשופה לעקירה והריסה מבפנים,⁷² ולכן מן ההכרח לחרוג מעבר לה ולחדור לפני ולפנים – אל השורש המיסטי ואל התוכן התיאורגי. אם כן, מובן מאליו כי מחבר זה, בניגוד לרמב"ן, ביקש להשתית את חיוב המצוות בגלות דווקא על טעמים תיאולוגיים ותיאורגיים מובהקים. והוא אמנם הרחיק לכת בכיוון זה:

69 ספר קנה, טו ע"ב–טז ע"א. ראה: ש' אברמסון, "בירורים", סיני נח (תשכ"ו), עמ' קפז–קפז; קושניר-אורון (הערה 67 לעיל), עמ' 233.

70 ראה: בבלי, סנהדרין קה ע"א.

71 רדשה לראש השנה, עמ' רנא. השווה: הפירוש לויקרא יח כה: רדשה על רברי קהלת, עמ' רא.

72 ראה: ג' שלום, שבתי צבי, תל אביב תשי"ז, עמ' 93–94; י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 18.

ואדרבא בחוץ לארץ צריכין אנחנו לקרב אדנ"י אל יהו"ר בעשייתנו המצוות, ועשייתנו ממשכת כל שפע מלמעלה למטה. ואם נבוא לבזות מצותיו ולהקל בהם, הנה נאסף יהו"ר מאדנ"י... ואתה גורם פירוד והריסה בעולם... לכן הבא להקל ולבזות אפילו כחוט השערה ממצות הש", מקלקל עצמו וכל העולם כולו. ומי הוא זה ואיזהו האומר: "המצוות הם לישראל בחוץ לארץ אלא כרי שלא יהיה כחדשות", באמת נוח לו שלא נברא בעולם, כי בא להחריב את עצמו וכל העולם כולו, חוטא ומחטיא, שאם לא נקיים המצוות לא נקיים התורה, א"כ במה נזכה לחיי עד ובמה ננצל מגזירות קשות... והנה הרין נותן, אפילו מצות התלויות בארץ יש לעשות בחוץ לארץ, שהם חיזוק וחיבור לאהל, הוא שם יהו"ד, עם אדנ"י, שניהם כאחת, אלא דלא אפשר כי אין קרבות בח"ל. מכל מקום יש לנו לחזור אחר לימודם.⁷³

האם הערעור הנועז כנגד חיוב המצוות בחוץ לארץ שהופיע ב"ספר הקנה" לא נתחבר אלא בגדר בדיה ספרותית, כגירוי דעיוני גרידא, או שמא היה מכון גם כלפי תופעה היסטורית ממשית וקונקרטית? אין בידינו להשיב תשובה וראית על שאלה זו. מכל מקום, תפיסה מעין זו אמנם התגלתה אחר-כך בפועל בכמה מן המקומות, והיו שאף ביקשו למצוא בה צידוק למעשים של המרה ועבודה זרה הנעשים מחוץ לגבולה של ארץ-ישראל.

מול אונס ושמד

נפנה עתה אפוא לכמה חיבורים שנתחברו בידי בני ספרד וגולי ספרד, המלמדים בעליל כי התפיסה האנטינומיסטית הנידונה תפסה מקום בתודעתם של אנוסים ומומרים. מובן שהמקורות שבידינו שאובים בעיקרם מדברי הפולמוס והביקורת שהוטחו באותם הימים כנגד תפיסה זו.

ר' שמואל אלמושנינו,⁷⁴ הפרשן הספרדי, העיד לפנינו על דבר אידיאולוגיה מעין זו אשר פשתה בקרב "דבים מהמשומדים והכופרים בתורה וממירים אותה". וכך כתב המחבר בפירושו על רש"י:

אין לך על רש"י מה שיראה בתחלת המחשבה, שקשה עליו מה שכתב "כדי שלא יהיו עליכם חרשים כשתחזרו", שיראה מזה הלשון שאין אנחנו מצווים באילו המצוות לעשותן אלא בארץ... על דרך מה שסוברים רבים מהמשומדים והכופרים בתורה וממירים אותה ולא יחושו על מצוותיה, כי חשבו מחשבה רעה שיש להם על מה שיסמוכו, אחד שאינם עובדים ממש ע"ז. כי כבר קבלנו מרבותינו ז"ל, שהמצוות שהן חובת הגוף הן בכל מקום, אשר זה מורה האמת בעצמה, כי אנחנו

73 ספר קנה, טו ע"ב. חלק ממובאה זו כבר צוטט לעיל.

74 על חכם זה ראה: י"מ טוליינו, ספר אפיריון, ירושלים תרס"ה, רף י ע"ב; מ"מ כשר, שרי האלף, ירושלים תשכ"ו, חלק ב, עמ' תשכו; בן ששון (הערה 63 לעיל), עמ' 234.

העקר והארץ טפלה לנו להיישירנו יותר מצד ההכנה. ועל דרך שאמרו רז"ל "אורא דארעא מחכים", כי הוא יפה נוף משוש כל הארץ.⁷⁵

אלמושינו מלמדנו אפוא כי הרעיון בדבר שמירת המצוות כציונים לציון שימש עתה מומרים (מאונס?) שקמו וביקשו להפוך את הקערה על פיה. אלה אשר חצו את הקווים בחיים הדתיים הממשיים⁷⁶ ביקשו להצדיק את התנהגותם גם בנימוק אידיאולוגי ותיאולוגי – נימוק שהיה עלול לסכן את יציבותו של המחנה הנשאר לפליטה. והנה, כפי שנוכחנו לדעת, האיום הפוטנציאלי הגלום בהתפתחות כזאת כבר היה ידוע היטב לחכמים בדורות הקודמים. כלום לא טען החכם הזקן שב"ספר הקנה" כי אילו היתה אמת בטענתו של האנטינומיסט, הרי שזה מכבר היו אבותינו "משתמרים לקנות להם מלכות וממשלה והיו נושאים להם נשים נכריות"? כלום לא התריע הרמב"ן עצמו מפני "מחשבת הרשעים", שלפיה "אינו מעניש אותם על עבודה זרה שלהם?" (דייק בדבר: גם אלמושינו תקף, בהתאמה, את "המחשבה הרעה", שלפיה "אינם עובדים ממש עבודה זרה"). נראה אם כן, כי בתנאים היסטוריים מסוימים ומתאימים יצא דעיון זה מן הכוח אל הפועל ופרץ מן הספר אל פני המציאות.⁷⁷

ואמנם, בתגובה לאיום זה הציע אלמושינו פירוש חדש ומקורי לאותה קריאה, "הציבי לך ציונים", שיצאה ממדרש הספרי ומלשון רש"י. לשיטתו שלו, קריאה זו לא נאמרה כלל כלפי עצם קיום המצוות בגלות – שהרי קיום זה נדרש לכתחילה ומעיקר הדין – אלא נאמרה כדי לתבוע זהירות יתרה במצוות, הקפדה ודקדוק מופלג בשמירת התורה בגלות ישראל. כאילו אמרנו, כי יש כאן קריאה אנטיאנטינומיסטית – "הצטייני בקיום המצוות!" כלשונו של אלמושינו: "רש"י ז"ל כבר שמר עצמו מזה [מהפירוש האנטינומיסטי] בלשונו, כמו שאמר 'הו' מצויני' במצוות' ולא אמר בו 'ועושי' המצוות', כי הציון מורה על הדקדוק וההגבלה המוגבלת בדקדוק גדול, לומר שנדקדק בהם תכלית הדקדוק ואעפ"י שאין אנו בארצנו... הדקדוקים הגדולים יש לנו להיות מצוינים בהם."⁷⁸

גם ר' יהודה כלאץ, חכם שנדד מספרד לצפון אפריקה,⁷⁹ ייחס אחר-כך (ערב הגירוש) ל"משומרים" ו"ממירין" את "המחשבה הרעה" הזאת, שלפיה "אין אנחנו מצויין באלה

- 75 פירוש לתורה, בתוך: ארבעה פירושים על התורה, קושטא רפ"ה, נו ע"ב.
- 76 על סיטואציה זו ראה: ח' ביינארט, אנוסים ברין האינקוויזיציה, תל אביב תשכ"ה; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, New York 1966; י' קפלן, "מסלולי התבוללות וטמיעה בקרב אנוסי ספרד במאות ה-15–17", י' קפלן ומ' שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 157–172 (והביבליוגרפיה המפורטת שם, עמ' 157, הערה 2).
- 77 על תפיסה ספיריטואליסטית-אנטינומיסטית של היהדות בקרב אנוסים בתקופה מאוחרת יותר ראה: D. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew – The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981, p. 43.
- 78 הפירוש לתורה, שם.
- 79 על חכם זה ראה: א' גרוס, "ר' יהודה כלאץ בתלמסאן: תרבות יהודית-איברית בצפון אפריקה", גלות אחר גולה (ספר היובל לחיים ביינארט), ירושלים תשמ"ח, עמ' 356–373 (והביבליוגרפיה המפורטת שם, הערות 1–5).

המצוות לעשותם אלא בארץ... [וכאילו] שאינן עובדים עבודה זרה ממש.⁸⁰ כלאץ אף הוא יצא חוצץ כנגד הטיעונים הללו. אמנם המעיין בדבריו ימצא שהוא שאב את ביקורתו, ככתבה וכלשונה, מספרו של אלמושנינו,⁸¹ אך סביר להניח כי גם הוא לא אמר את דברו בחלל ריק וכי שילח את חציו בתופעה שהיתה ידועה לקוראיו. ומכל מקום, ראוי לזכור כי יהודה כלאץ עצמו עסק בהקשרים שונים בשאלת האנוסים ואף נזקק במישרין להשיב ולפסוק בעניינם (ופסק לחומרה).⁸²

ראוי לציין כי כלאץ חתם את דבריו בלשון תמוהה: "זה די להשיב לכופרים, כל שכן מה שכוון הרמב"ן!" והרי גלוי לעין כי העמדה שנקטו אלמושנינו וכלאץ איננה מתיישבת כלל עם התיאולוגיה של ארץ-ישראל שפיתח הרמב"ן בכתביו. הלא דבר הוא: שני החכמים הללו ייחסו לארץ מעמד אינסטרומנטלי גרידא, להבדיל ממעמד אורגני, לצורך קיום התורה והמצוות. הרמב"ן העניק, כאמור, ליחס שבין התורה לבין הארץ קדימה עקרונית על פני היחס שבין התורה לעם. לגבי דידו, הזיקה לארץ היא-היא הזיקה הראשונית והמכוננת, ועם ישראל לא התחייב, כביכול, בתורה ובמצוות אלא מאחר שהוא עמה של ארץ-ישראל. לעומתו יצאו אלמושנינו וכלאץ ללמד כי "אנחנו העיקר והאדץ טפלה לנו להישיירנו [כלאץ: לשרתנו] יותר מצד ההכנה". אם כן, לשיטתם היחס שבין התורה לבין בני העם הוא היחס הראשוני והתכליתי, ואילו הארץ אינה מצטיירת אלא כמכשיר הכרחי, הנדרש לצורך מימוש של יחס זה, וכמקור ברוך של השראה. לכן אין זה כלל "מה שכוון הרמב"ן",⁸³ אך זוהי הדרך שנקטו שני החכמים הללו על מנת לעמוד בפרץ כנגד הלבוש ההרסני החדש שבו נתלבש עתה הרעיון המסורתי של "הציבי לך ציונים".

עדות נוספת לגלגולו האנטינומיסטי החדש של הרעיון מתגלה בדבריו של ר' צמח בן שלמה דוראן, איש אלג'יר (זקנו, הרשב"ץ, גלה מספרד לצפון-אפריקה). אף הוא, צמח דוראן, כתב באותם הימים כנגד דבריהם של "הטועים, המשוגעים באמונתם, הדוברים על ה' סרה, האומרים שאין כל המצוות נוהגות אלא בארץ אבל בחוצה לארץ אינה נוהגת שום מצוה כלל – חס וחלילה ורחמנא ליצלן מרעת השוטים הללו!"⁸⁴ ראוי לציין כי

80 משיח אלמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' שעא.

81 כלאץ לא ציין את מקורו בהקשר זה, אולם בהקדמה לספרו (עמ' י') ציין את חובו הגדול לאלמושנינו.

82 כלאץ פסק כי אנוסים שנולדו באניסותם הריהם כגויים לכל דבר. ראה: שאלות ותשובות מהר"י בירב, ירושלים תשי"ח, סימן לט, עמ' פא-פב; גרוס (הערה 79 לעיל), עמ' 359.

83 ארדבא, אפשר לפרש את דבריהם כניסוח חריף של השקפת הרמב"ם בשאלה זו. על מעמד אינסטרומנטלי של הארץ במשנת הרמב"ם ראה: י' לוינגר, "ייחודו של ישראל, ארצו ולשונו לפי הרמב"ם", מלאת ב' (תשמ"ד), עמ' 290-293; רוזנברג (הערה 37 לעיל), עמ' 82. כפי שציין חנוך (הערה 32 לעיל), עמ' 143, השמיט הרמב"ם, ברברו בשבחה של ארץ-ישראל, את מאמרי חז"ל המטעימים את הקשר בין הארץ למצוות. לגישה שונה ראה: י' טברסקי, "הרמב"ם וארץ ישראל: היבטים הלכתיים, פילוסופיים והיסטוריים", תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים (ספר הזכרון לח"ה בן ששון), ירושלים תשמ"ט, עמ' 370. השווה: שביר (הערה 1 לעיל), עמ' 68-78.

84 ר' שלמה בן צמח, שאלות ותשובות יכין ובעז, ליוורנו תקמ"ב (ירושלים תש"ל), חלק א' סימן קלד, נ ע"ד. ראה: צ' גרץ, ברבר ימי ישראל, ורשה תרנ"ח (ירושלים תשל"ב), חלק ו' ציון ח, עמ' 440.

גם חכם זה נדרש בשעתו להתמודד במישרין עם בעיית האנוסים ולהשיב תשובות הלכתיות בעניינם;⁸⁵ אולם את התקפתו זו לא ייחד כלפי כתובת מסוימת, והיא הופנתה אפוא כלפי כל פורצי הגדר ומתירי האיסורים בגלות ישראל באשר הם. מן הדין לעמוד על עובדה מעניינת, פרדוקסלית כביכול. עצם הטענה, שלפיה מומר שהמיר בחוץ-לארץ (בזמן הזה) לא הוציא את עצמו לחלוטין מכלל ישראל היא טענה שיש לה מסורת הלכתית מכובדת, והעלו אותה בשעתה בעלי הלכה ופוסקים חשובים, ובהם גם ר' צמח דוראן הנזכר. חכמים אלה נתקלו בעיקר בבעיות של קידושין וגטין של יהודים אנוסים, והשקיעו מאמץ הלכתי נועז כדי להחיל על אנוסים אלה את שם ישראל.

וכך, כבר במאה השתיים-עשרה טען בעל ספר העיטור, ר' יצחק בן אבא מרי, כי שתי העבירות הארכיטיפיות המוציאות יהודי מכלל ישראל – עבודה זרה וחילול שבת בפרהסיה – אינן מתקיימות באנשים הללו. ראשית, גויים שבחוץ לארץ (משמע: הנוצרים השכנים!) לא עובדי עבודה זרה הם;⁸⁶ ולכן "האידנא [עכשיו] אינו משומד לעבודה זרה". שנית, חילול שבת בפרהסיה איננו אמור אלא בעבודת קרקע, והרי בחוץ-לארץ אין המומר עובד עבודת קרקע! לפיכך, "קרושיו קרושין וגרושיו גרושין"⁸⁷; כאילו אמרנו, כפי שבחוץ-לארץ אי אפשר לחיות כיהודי של ממש (בעיקר לפי הרמב"ן), כן גם אי אפשר להמיר שם ולהיות כגוי של ממש! גישה מגוננת זו כלפי האנוסים אימץ מאוחר יותר גם הרשב"א,⁸⁸ שנמלט לאלג'יר מאימת השמד (גזרות קנ"א), והיא הוסיפה ועברה אחריו גם לפסיקה של נכדו, ר' צמח דידן.⁸⁹ חכמים אלה לא העלו כמובן בדעתם התפתחות אנטיגוויסטית מעין זו. כל עניינם היה במגמות פנימיות בתוך עולמה של תורה, היינו, בשאלות של טקטיקה יהודית ושל מדיניות הלכתית כלפי איברים שנקטעו מגוף האומה.⁹⁰

85 שאלות ותשובות יכין ובעז, חלק א, סימן עה; קז; קכה. דאה: נתניהו (לעיל, הערה 76), עמ' 50–54, 67–68.

86 לפי בבלי, חולין, יג ע"ב.

87 ספר העיטור, לבוב תר"כ, חלק א, סג ע"ב.

88 ספר התשב"ץ, למברג תרנ"א, סימן מג, מז (הרשב"ץ העתיק את דברי בעל העיטור וסיכם: "וזכינו להסכים לרעתו").

89 שאלות ותשובות יכין ובעז, חלק א, קז. וראה בשאלות ותשובות מהר"י בירב, סימן לט, עמ' כא, על ההבדל בין חכמי ספרד, הרואים בבני אנוסים שנטמעו גויים לכל דבר, לבין הרשב"ץ ויוצאי חלציו, הרואים אותם כישראל לענייני גטין וכיוצא בזה. כמובן, הגישה ה"מגוננת" ניוונה גם ממניעים פנים-יהודיים, לצורכי התרת עגונות וכדומה.

90 רבים מפסקי הגאונים רנו את המומר כדין גוי. לעומת זאת, רבנו גרשום מאור הגולה ורש"י, ביקשו להחיל עליו את שם ישראל בעניינים שונים. התגלתה כאן מגמה מקרבת כלפי האנוסים לנצרות, כדי לאפשר את דרך התשובה ולתבוע אותה גם לאחר ההמרה. ראה: תשובות רבינו גרשום מאור הגולה, מהדורת ש' אירלברג, ניו יורק תשט"ו, סימן ר; תשובות רש"י, מהדורת א' אלפנביון, ניו יורק תש"ג, סימן קסח-קע; תשובות חכמי צרפת, וינה תרמ"א, סימן כא. וראה: 'כץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשל"ז, עמ' 77; הנ"ל, 'אף על פי שחטא ישראל הוא', תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 203–217; נתניהו

מנקודת־ראותנו, הביטוי הספרותי המעניין ביותר של הניסיונות לקרב את האנוסים⁹¹ מתגלה בספר "צרור המור" למקובל ר' אברהם סבע. חכם זה, אף הוא ממגורשי ספרד (לפורטוגל, ואחר־כך לתורכיה),⁹² הוסיף נופך מקורי משלו למוטיב המסורתי של "הציבי לך ציונים" וביקש להושיט באמצעותו עוגן הצלה חלקי ליהודים אנוסים (העומדים באניסותם).

רש"י קרא ליהודי הגולה להניח תפילין ולקבוע מזוזות, בבחינת ציונים לציון. אברהם סבע קרא לאנוסי הגלות – שקיום המצוות בפועל נמנע מהם – להציב בחשאי ציונים סמליים למצוות אלה של תפילין ומזוזה, כאילו אמרנו: להציב ציונים לציונים. כך תישמר הזהות היהודית בסתר, עד אשר תעלה בגלוי כיום מן הימים ותיפקד כראוי, מתוך מסירות נפש. כדבריו:

ואם יגזרו שלא יניחו תפילין, כמו שקרה בימי חכמי התלמוד וקרה ג"כ בפורטוגאל, ראוי שתעשה לך סימנים ותקשור חוט השני על ירך לזכר רם הברית, ובין עיניך תהיה לזכרון, כמו שאמר במקום אחר "ולזכרון בין עיניך" ושם יג, ט), וכן תשים סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך בענין שתזכור יציאתך וביאתך לעולם, בענין שתמסור נפשך על קדושת השם, וזהו על דרך "הציבי לך ציונים".⁹³

(הערה 76 לעיל), עמ' 8–9; א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תש"מ, עמ' 122–124; L. Finkelstein, *Jewish Self Government in the Middle Ages*, New York 1924, pp. 126, 179. גישה מקרבת כלפי אנוסים לאסלאם ניכרת כבר באגרת השמר של הרמב"ם. ראה: H. Soloveitchic, "Maimonides' Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric", L. Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281–319; D. Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, New York 1985, pp. 46–90. וכן ראה: חוה לצרוסייפה, "אסתר המלכה מן האנוסים? – פירוש של ראב"ע לאסתר ב, י", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 121–122.

91 גישה מקרבת כלפי אנוסי ספרד העומדים באניסותם ניכרה למשל בספר מעשה אפור לר' יצחק בן משה הלוי (פרופיאט רוראן): "עם שחלק מן העם נכשל... על צד האונס הגמור מפחד הגזירות, ולא מפני זה יצאו מכלל עם ה' וזרע אברהם, כי יורע הוא ית' מצפוני לבם" (מהרדור פרידלנדר, וינה תרכ"ה, עמ' 195; ראה: בן ששון [הערה 63 לעיל], עמ' 209–210). כמוהו גם ר' יצחק עראמה (עקירת יצחק, שאלוניקי רפ"ב, צז, קיו ע"ב, עמ' 209–210) ור' שמואל אבוהב (שאלות ותשובות רבר שמואל, ירושלים תשכ"ז, סימן מה). ראה: ב' רות, "רת ומארטירולוגיה בין האנוסים", מלחמת קודש ומארטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 95–96. ראה גם: ש' אסף, "אנוסי ספרד ופורטוגאל בספרות התשובות", מאסף ציון, ה (תרצ"ג), עמ' יט–ס. יחס זה השתנה בהדרגה ככל שנראה היה שהאנוסים משתקעים מרצון בחייהם החרשים.

92 על חכם זה ראה: נ"ש ליבוביץ, ר' אברהם סבע וספריו, ניו יורק 1936; A. Gross, "The World of Rabbi Abraham Saba", Ph.D. Thesis, Harvard University 1982.

93 צרור המור, ורשה תר"מ (ירושלים תשל"ג), ואתחנן, רף ח ע"ג. ראה גם: אשכול הכופר, ברטפלר תרס"ח, יט ע"ב. גם ר' יצחק אברבנאל הציע פירוש מיוחד ברבר הקשר שבין הכתובים המצויים "ושמתם אתם לאות על ירכם... וכתבתם על מזוזת ביתך" לבין הקריאה "הציבי לך ציונים". לרבריו, אלו ואלו מרבדים בסימנים ואותות המזכירים את המצוות בכל יום תמיד, "שיענינו בהם תמיד ושיזכרו אותם ויעשו סימנים לזכרונם". זהו כמובן פירוש חלופי לפירוש הספרי (ש"גם הוא נכון"), שהרי הציונים אינם קשורים רווקא בגלות. ראה פירושו לתורה, רבדים יא, ית, רף קיג.

ראוי להדגיש: מחבר זה עצמו תבע תביעה נמרצת מכל איש ישראל למסור את נפשו על קידוש־השם ולעמוד במבחן השמר. אררבא, הוא נמנה עם המחמירים בעניין זה ואף התייחס בחשרנות מרובה לאנוסים ששבו בתשובה תחת ידה של האינקוויזיציה – "אולי אחרי שיצאו מן הצרה ישובו לקלוקלם".⁹⁴ איננו מעוניינים כאן בהרמוניזציה של כל רבריו וכתביו, ומכל מקום, ברי כי גלגול זה של "הציבי לך ציונים" אינו מייצג את ירו הרוחה והמרחקת של סבע אלא רווקא את ירו הסבלנית והמקרבת.⁹⁵ וכפי שציין לאחרונה אברהם גרוס, תפיסה סבלנית זו עשויה אפילו להעלות בזיכרוננו את טענתם של אנוסים אחרים כי בארץ גזירה ושמד די לו ליהודי שיציין בזיכרוננו את המצוות שנבצר ממנו לקיימן בפועל.⁹⁶ (כמובן, סבע עצמו אמר את רברו רק ברעעבר, נוכח מציאות נתונה של חטא, ולא לכתחילה ובכוונה של היתר.)

ולבסוף, ייתכן כי על רקע ההתפתחות המתוארת כאן יש להבין גם את התשובה המיוחדת שהשיב בשעתו ר' רוד בן זמרא (הרדב"ז), מגולי ספרד (כילדותו), בעניין מדרש הספרי ולשון רש"י הנזכרים. לרדב"ז הרדב"ז, הקריאה "היו מצויינים במצוות" נועדה לתבוע תביעה נחרצת מבני הגולה ולהמריצם כי יעמרו בכל הגזירות ולא יפרקו מעליהם עול תודה בתנאי אונס ושמד. וכך ביקש הוא להאיד את הרברים:

מה שכתב רש"י ז"ל... מספרי היא, ודרשו כן מפני סמיכות הכתובים. והוצרך להזהירם, אע"פ שהם חובת הגוף, שלא יפרקו מעליהם עול המצות מפני רוחק השעבוד וגזירות השמדות, כאשר ארע בימי היונים והכשרים ואדום הרשעה ובכל הרורות שהיו גוזרים עליהם לבטל המצות, ואפשר כי מצד האונס יבטלו אותם, הזהירים שהיו מצויינים במצות כדי שלא יהיו עליהם חרשות כשיחזרו, ויהיה להם טובה בעשייתם. ולא מפני שהיו פטורים בחוץ לארץ הוא מזהיר עליהם, אלא מהטעם שכתבתי.⁹⁷

הרדב"ז נמנה עם המחמירים ביותר בשאלת האונס והשמד. הוא פסק שיש ליהרג על קידוש־השם בכל מקרה של אונס, ובכלל זה אונס להמיר לדת האסלאם;⁹⁸ הוא אימץ את רעתם של אותם הפוסקים האשכנזים שקראו לקדש את השם "אפילו במקום שאמרו יעבור

94 נתניהו (הערה 76 לעיל), עמ' 170.

95 גם בעניינים אחרים קרא אברהם סבע לאנוסים להציב ציון וזכר למצוות, כגון על־ידי שינון של פרשת "שמע": "שאם לא יוכלו לירע כל הפרשה, למעט ידעו פסוק שמע ישראל, שהוא עיקר הייחוד, וילמדו אותו פסוק לבניהם". וכך גם לגבי אות המילה שבבשרם, "שאי אפשר לכל המלכים להסירה". ראה: אשכול הכופר, כג ע"א; א' גרוס, "טעמי מצוות מילה – זרמים והשפעות הסטוריות בימי הביניים", רעת 21 (תשמ"ח), עמ' 38.

96 גרוס (הערה 92 לעיל), עמ' 166, הערה 70. וראה: רות (הערה 91 לעיל), עמ' 95.

97 שאלות ותשובות הרדב"ז (לעיל, הערה 12), חלק ו, סימן בקנר. על מסירות־נפש למצוות תפילין בשעת הגזירה ראה: בבלי, ברכות מז ע"א; שבת מט ע"ב; קל ע"א.

98 מצורת רור, זאלקווא תרכ"ב, מצוה ז.

ואל ירהג", ולבריו "מירת חסידות הוא שלא יעבור" וייהרג⁹⁹ (הרמב"ם ראה בהתנהגות כזאת מעשה של איבוד־לדעת ושפיכות־דמים!).¹⁰⁰ הרב"ז גם חיזוה את רעתו בזכות מעשים של מסירות־נפש וקידושהשם, אפילו כאשר אינם מתרחשים בפרהסיא אלא נעשים בצנעה! לפיכך, אם אמנם התוודע הרב"ז אל השימוש האנטינומיסטי שעשו אנוסים ומשומדים מסוימים ברעיון הנידון כאן, אין פלא אם ביקש להפוך את קערתם על פיה והפנה את רברי הספרי ורש"י כנגדם הם.

* * *

נחתום פרק זה בקוריו מעניין, החורג הרבה מעבר לתחומה של התקופה הנידונה כאן. גרשום שלום ציין בשעתו כי ל"ספר הקנה" נודעה השפעה חשובה על שבתי צבי ובני חוגו,¹⁰¹ ומאיר בניהו הוסיף ועמד גם הוא על המעמד המרכזי שנודע לספר זה בקרב בני החוג השבתאי בסאלוניקי.¹⁰² כמובן, החוקרים הללו לא ייחדו את רבריהם לרעיון האנטינומיסטי הנידון כאן. והנה, נראה כי רווקא עדעור מסוים זה על חיוב המצוות בחוץ־לארץ, הרחיק לכת בגלגולו, עד שהתלבש בלבוש פראנקיסטי פרוקסלי בראשיתו של המאה התשע־עשרה.

כאמור, לפי טענתו של הרובר האנטינומיסטי ב"ספר הקנה" שמירת התורה בגלות הריה עניין המסור לבחירתם הרצונית של ישראל. מצד אחד, "לא נתייבנו אליה שום חיוב ועונש... כי במקום שאין הדין לא ירון אותנו ולא יכה אותנו". מצד שני, בני הגולה מוסיפים לקיים את המצוות לרצונם, "שלא יהיו כחרשות – ושכר הוא להם". הווה אומר, בגלות אין עונש על מעשה העבירות, אולם יש שכר מסוים על מעשה המצוות הוולונטרי. בעל "ספר הקנה" עצמו דחה כמובן את ההשקפות הללו מכול וכול, וכנגדן יצא להעמיק את המשמעות המיסטית והתיאורגית של החיים הרתיים בחוץ־לארץ.

ברם, לרעיון נועז שנזרק לחלל העולם יש כוח עמידה וכושר חיות משלו, והוא אף מסוגל לקום על יוצרו ביום מן הימים. וכך, בראשית המאה התשע־עשרה התקיים בפראג חוג מיוחד של יהודים פראנקיסטים, שעמדו ביהדותם ולא המירו לנצרות.¹⁰³ המיתוס

99 שאלות ותשובות הרב"ז, חלק ד, סימן אקסג. ראה: ע' שוחט, "קידוש השם בהגותם של מגורשי ספרד ומקובלי צפת", מלחמת קודש ומארטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 136. הרב"ז גם ראה באנוסים בני זמנו גויים לכל רבר והתיר, למשל, לגבות מהם ריבית (תשובות הרב"ז, חלק ד, סימן יב).

100 משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ה.א. בכך נקט הרב"ז עמדה דומה לעמדה שנקטו חכמים באשכנז.

101 ראה: שלום (הערה 72 לעיל), עמ' 92–93; הנ"ל, "אגרת נתן העוזי על שבתי צבי והמרתו", קבץ על יר, ספר ו, חלק ב (תשכ"ז), עמ' 451; הנ"ל, "אגרת מגן אברהם", קבץ על יר, ספר ב (תרצ"ז), עמ' קנב.

102 מ' בניהו, "התנועה השבתאית כיום", ספונות יר (ספר יון – 3), תשל"ח, עמ' שנ–שנר.

103 ראה: ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 422–430; Idem, "A Frankist Document from Prague", *Salomon Jubilee Volume*, Jerusalem 1974, II, pp. 787–844; R. Kestenberg-Gladstein, *Neure Geschichte der Juden in den boehmischen Laendern*, Tuebingen 1969, pp. 173–190.

הפראנקיסטי הופיע בחוג זה בגרסה מתונה ומרוסנת, להבדיל מן התפיסות הפראיות המקוריות של "האדון". מצוי בידינו חיבור שנתחבר בקרב חוג זה, פירוש על ספר "עין יעקב" (גנוז בכתב־יד בספריית שוקן בירושלים), ובו אנו מוצאים את הדברים האלה: קיום המצוות בארץ־ישראל מוריד שפע ברכה לישראל, ואילו חסדון המצוות בארץ־ישראל מביא עליהם רדלול ופורענות; כגון: "בעון תרומה ומעשרות, שהוא בתבואה, יתיר העונש בגשמים, טל ומטר, בעצירתם,¹⁰⁴ ושאר פרנסה שבאה משפע ברכה." ומה ברבר קיום המצוות בחוץ־לארץ?

ומי יודע אם גם יאמר על ישראל בעת שהם בארצות הגוים, כמו בענין חלה תרומות ומעשרות ורברים העוצרים גשמים? ... [אין הכתוב מדבר] אלא בהיות ישראל בארצם, אח"כ אין כתוב להורות. וביותר ע"פ הנודע שעיקר קיום המצוות בא"י, ובגלות אין עונש, אע"ג שהמצוות בשכר כמו מקדם.¹⁰⁵

ככל הנראה, הדבר "הנודע" הזה על ררכי ההשגחה בגלות – על שכר בלא עונש – לא נודע לו למחבר אלא מתוך דברי ההתגרות שהופיעו ב"ספר הקנה" (נודע לו במישרין או בעקיפין). אולם כדרכם של בני החוגים האלה הוסיף מחבר זה וטווה את הדברים בררך פרדוקסלית משלו: "אע"פ שנראה לעין בהפך", היינו, אף־על־פי שהגלות מצטיירת בעינינו רווקא כמקור של פורענות (עונש) ולא של ברכה (שכר), אין זה אלא ציור פיקטיבי וחזיון שווא: "כמשל עם הילדים המשחקים כמו שאוכלים, ואין מאומה לאכול, ואם אחר שולח ידו בקערה קודם, מכים אותו; כ"כ [כמו כן] שכר המצות [בחו"ל, שלכאורה] לא בא לישראל על ידם לא שפע ורוב טובה, ובעבורם?] נענשו.¹⁰⁶ הוזה אומר: מנקודת־הראות הכוזבת של "הילדים המשחקים" הגלות אינה משפיעה עלינו כל טובה אלא רק מפליאה בנו את מכותיה. אך מי שיעמיק להתבונן, ילמד לראות "בהפך": הגלות היא מקור של ברכה ולא של פורענות! שורשו של הפרדוקס נעוץ, כמובן, בגישה מיסטית ותיאורגית מיוחדת, החורגת מענייננו כאן; אך כבר יעקב פראנק עצמו נקט אידיאולוגיה טריטוריאליסטית מובהקת והמיר את ארץ־ישראל בארצות העמים, באירופה, שישראל ישבו בקרבם.¹⁰⁷

הנה כי כן, כך עלה לה עתה לאותה השקפה מימיה־הביניים, זו שבמקורה יצאה לשלול את החיים הרתיים בחוץ־לארץ ולכוון את הלבבות לארץ־ישראל. היא נעקרה כליל מבית גירולה ונתהפכה היפוך בתוך היפוך.

104 ראה: בבלי, שבת לב ע"ב; תענית ז ע"ב.

105 פירוש על עין יעקב, כ"י ברודי (ספריית שוקן), חלק ב, 42 ע"א.

106 שם, שם. זהו משל טיפוסי ליעקב פראנק עצמו. כפי שהראה יהודה ליבס, אף הסיפור המפורסם של ר' נחמן מברצלב על בן המלך שנשתגע ונהג כתרנגול (ונתרפא באמצעות אדם אחד שעשה עצמו גם הוא כתרנגול), מצוי כבר ב"דברי האדון" ליעקב פראנק, סימן 986. ראה: "התיקון הכללי של ר' נחמן מברצלב ויחסו לשבתאות", ציון מה (תשמ"מ), עמ' 229.

107 יהודה ליבס עמד לאחרונה על היחס בין תפיסה זו של יעקב פראנק לבין המקורות השבתאיים הראשונים. ראה: "המשיחיות השבתאית", פעמים 40 (תשמ"ט), עמ' 9.

בניינה של הגולה

התפיסה האנטינומיסטית, הפוטרת את בני הגולה מחיובי התורה והמצוות, התגלגלה רק בשולי הדרכים של תולדות ישראל ולא פרצה אל המרכז. נשוב עתה אל גלגולן של אותן התפיסות שהלכו בדרך המלך.

המוטיב המעניין ביותר במהלכו של הרעיון "הציבי לך ציונים", כפי שהתגלה בדורות המאוחרים, הוא השימוש המיוחד שנעשה בו לשם בניינם וביצורם של החיים הדתיים בארצות הגלות.¹⁰⁸ כמובן, החכמים שנקטו דרך זו לא עשו כן בתגובה על הטיעון האנטינומיסטי הנזכר (ומן הסתם לא נתוודעו אליו במישרין), אולם נוכח חילופי העתים, הם נדרשו לגרוד פרצות חדשות שנבעו בקהילותיהם זה מקרוב ולבצר ביצורים משלהם. חכמים אלה, ובהם כמה מגדולי האחרונים, נזקקו אפוא לקדיאה שעלתה ממדרש הספרי ומלשון רש"י, "היו מצויינים במצוות", כדי למקד את התודעה הדתית בזמן הזה ובמקום הזה דווקא וכדי לתת טעם מיוחד למעשה המצוות הקונקרטי של בני הגולה. הסיטואציה החדשה הביאה אפוא לידי האדה חדשה בדבר ההשפלה והמצוקה והולידה הדורות מעניינים על טיבה ומשמעותה של גלות ישראל. נחתום את המאמר בכמה אילוסטרציות – מן המאה השש־עשרה ועד המאה התשע־עשרה – הממחישות יפה את המגמה הזאת ונותנות לה ביטוי חריף.

נפתח במהר"ל מפראג. כידוע פיתח המהר"ל עמדה מורכבת מאוד בשאלת הגלות וארץ־ישראל. מצד אחד, הוא שלל את הגלות וגינה אותה כמציאות בלתי־טבעית ומודחת. הגלות היא "דבר שהוא יוצא מסרר העולם",¹⁰⁹ תופעה הסוטה לחלוטין מן הטבע הלאומי המקורי, האיריאלי, הקושד את העם אל הארץ בשורש קיומו. מצד שני, המהר"ל העמיק בפילוסופיה של הגלות והעניק לגלות משמעות מטאפיסית מובהקת: ישראל, "מקומם כל העולם... מפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם".¹¹⁰ הקיום הגלותי מייצג באורח המובהק ביותר את ייחורו ההרואי של עם ישראל, עד ימות המשיח, ואת סוד קיומו – מעבר לעולם הזה ולמערכות הטבע. ולפיכך תבע המהר"ל מבני העם לנהוג פסיביות גמורה בעניינים ארציים ופוליטיים ולקיים את

108 כאמור, נטדול העוקץ הגלום בדברי רש"י התגלה כבר בקרב בעלי התוספות (הערה 18 לעיל) ולא כל שכן בדברי אלמושנינו (לעיל), המקור המצוין בהערה 78). ראה גם פירוש הטור הארוך, ירושלים תשכ"ד, דברים יא, יח.

109 מהר"ל, נצח ישראל, ירושלים תשל"א, כר, עמ' קכא. וראה: מ' כוכר, בין עם לארצו, ירושלים תשמ"ה, עמ' 86–99; ב' גרוס, נצח ישראל: השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה, ירושלים ותל אביב תשל"ד, עמ' 128–169; A. Nehr, *Le Puits de l'Exil: La théologie dialectique*; 1966; B.L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London and Toronto 1982.

110 נצח ישראל, כר, עמ' קכב. ראה: ר' שץ, "תורת המהר"ל בין אכסיס־טנציה לאכסילוגיה", צ' ברס (עורך), משיחיות ואכסילוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 301–322; Sh. Rosenberg, "Exile and Redemption in Jewish Thought in the Sixteenth Century: Contending Conceptions", B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1983, pp. 415–417.

גלותם בכל מחיר: "שלא יצאו מן הגלות והשעבוד... ולא ישנו ולא ימירו את אשר גזר השם יתברך". השבועות שנשבעו ישראל, לפי המדרש, שלא ימרדו באומות ולא ירחקו את הקץ, נצטיירו בדבריו של המהר"ל כגזירה והזהרה מחייבת שיש למסור עליהן את הנפש, ולכן "אף אם יהיו רוצים להמית אותם בעינוי קשה לא יהיו יוצאים ולא יהיו משנים בזה!"¹¹¹ דומה שאיש לפניו לא החמיר ממנו בדין המחייב של השבועות הללו ובתביעתן ההחלטית לסבילות היסטורית של העם היהודי.

המהר"ל הציג, כאמור פירוש מיוחד, ממתן, לדברי הרמב"ן בשאלת ארץ-ישראל ומצוותיה. פירוש זה, כשם שדבק ברעיון הבסיסי על הקשר האורגני שבין המצוות לבין הארץ, כן דאג גם להבטיח את הרציפות הרתית הנוהגת בין החיים הדתיים בארץ-ישראל לבין אלה שבחוץ-לארץ. ברם, המהר"ל הוסיף ושטח לפנינו גם תפיסה שונה לגמרי בנושא זה (הוא הביא אותה בשם "יש מפרשים"). תפיסה חדשה זו התרחקה מאוד מדברי הרמב"ן והיא היטתה את כפות המאזניים, בבירור, לצד הרציפות הרתית של חיי הגלות. לאמיתו של דבר, היא קראה לישראל להשתקע בגלות ולהתבסס בתוכה – פיסית ונפשית – עד ביאת הגואל. רק השתקעות כזאת היא שתאפשר את הקיום היציב של המצוות בחוץ-לארץ. כלשונו של המהר"ל:

מה שכתב "כדי שלא יהא דומים אליכם כחרשים", קשה, דהרי בלא טעם זה חייבים, דהא כל מצוה שהיא חובת הגוף חייבים בין בארץ בין בחוצה לארץ. ויש מפרשים, כי כאשר גלו בין האומות ואין לישראל מקומות ובתים בפני עצמם, רק על דרך שאלה ושכירות, ואם [כן] לא יקיימו ישראל מצות מזוזה בגלות, שאין להם בתים מיוחדים, וכן תפילין, שצריך שלא יסיח דעתו מן התפילין וכו', ראוי שיהיה פטורים מתפילין, כי איך לא יהיה להם הסח הרעת, ואם כן יהיו המצוות עליהם חדשים כשיחזרו לברך. לכן אמר שאף בחוץ לארץ יקנו להם בתים כדי שיעשו מזוזה וגם בגלות יסירו הטרדות ויתחייבו בתפילין, כדי לא יהיו נראים חדשים מזוזה ותפילין עליו,¹¹²

ראוי להזכיר: גרסתו המקורית של מדרש הספרי – "היו מצויינים במצוות" – לא מנתה ולא ייחדה מצוות מסוימות כלשהן. רש"י הוא שמנה בהקשר זה את מצוות תפילין ומזוזה;

111 נצח ישראל, כד, עמ' קכג–קכד; באר הגולה, ירושלים תשל"א, ז, עמ' קמז. ראה: ש"פ פראנק, תולדות זאב, ירושלים תשכ"ד, חלק ב, סימן כד; מ"מ כשר, התקופה הגדולה, ירושלים תשכ"ח, עמ' רעג–רפ. הרב כשר ביקש לטעון שהמהר"ל ראה את ה"שבועות" הללו כגזירות עליון, להבדיל מאזהרות מחייבות לישראל (ובעקבותיו גם ש"ח הכהן אבינר, "בידורים בענין 'שלא יעלו כחומה'", נועם כ [תשמ"ו], עמ' 26). ברם פירוש כזה לדברי המהר"ל בספר נצח ישראל אינו מתיישב עם דברי המהר"ל עצמו בספר באר הגולה, שם. בדורות האחרונים נתחברה ספרות ענפה בשאלת "שלוש השבועות". לפירוש מקורות ראה: אבינר, שם, עמ' 4–27; מ' ברויאר, "הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים", גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 49–57.

112 גור אריה (הערה 62 לעיל), שם.

אולם במרוצת הדורות התחברה לשונו, בעיני רבים, ללשון המדרש והיתה לאחת עמה.¹¹³ לפיכך התחדדה עתה השאלה: במה התייחדו המצוות הללו מכל המצוות, שדווקא הן צוינו במפורש כציונים לציון? האומנם דווקא הן צפויות לסכנה, פן יישכחו מלבם של הגולים ויהיו בעיניהם לעתיד לבוא "כחדשות"? בראשיתו של מאמר זה העלינו את ההשערה שכבר רש"י עצמו בחר לציין את המצוות הללו דווקא, על מנת לחזק ידיים רפות שהתדשלו ונכשלו בהן ברורותיו הוא. והנה, התפיסה החדשה שהובאה בדברי המהר"ל כמו מוסיפה ומרחיקה לכת בכיוון זה. לפי תפיסה זו, עצם מצב הגלות, עצם הקיום הרופף והנוכרי של ישראל בזמן הזה, הוא אשר מאיים על מצוות המזווה, שהרי קביעתה של מזווה מותנית בהקמתו של בית פסי איתן. וכיוצא בזה, עצם החיים המודחים בגלות, חיים של מצוקה וטרדת-הנפש, הם אשר מאיימים על מצוות תפילין, שהרי הנחת התפילין תלויה במנוחת-הנפש ובריכוז-הדעת (לשון הגמרא: "שלא תסיח דעתו ממנו").¹¹⁴ לפיכך שמירת המצוות הללו וההקפדה עליהן בחוץ-לארץ משקפות את ההתגברות על המצב הרופף של הגלות ואת הייצוב של הקיום היהודי, בגוף וברוח (כלשון המהר"ל: "יקנו להם בתים"¹¹⁵... יסירו הטרדות [מדעתם]). שמירת המצוות מסמלת את בניינם המוצק של החיים היהודיים מחוץ למקומם האורגני, עד כי יבוא שילה.

המהר"ל עצמו התפלמס במישורין, בכמה מקומות, עם פורצי גדר יהודים שנטו להתקרב באודחות חייהם לתכדה הנוכרית ולמנהגיה. הוא הרגיש כנגדם של אלה כי ישראל נתבעו להיבדל מן הגויים "במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתחיהן... הם מובדלים בגופיהם ע"י המילה ועוד הם נבדלים מן העובדי גילולים בבית דירה שלהם ע"י מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם".¹¹⁶ המהר"ל הגיב בכך כלפי גילויים חברתיים קונקרטיים וכלפי טשטוש המחיצות בין יהודים לגויים בעניינים שונים. כדבריו: "ועתה בעוונותינו הרבים באו שועלים קטנים נכנסו בגדר הזה ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים... עד שהותרה הרצועה לעוברים בכמה דברים... והוא יתברך ברחמיו וברוב חסדיו יוציאנו מאפילה הזאת... ולא אביט עוד אל עמל ושוא אשר הוא בקצת מדינות אלו".¹¹⁷

113 כגון: "מה שכתב רש"י ז"ל... מספרי היא, ודרשו כן מפני סמיכות הכתובים" (שאלות ותשובות הרב"ז והערה 12 לעיל), שם; "איתא בספרי, הובא ברש"י... אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין עשו מזוזות" (ר' יהונתן אייבשיץ, נפש יהונתן, סוליש תרפ"ו, חלק ג, עמ' צג).

114 בבלי, מנחות לו ע"ב.

115 דאה: ירמיה כט ה-ז. והשווה: מהר"ל, באר הגולה, קמז.

116 נצח ישראל, כה, עמ' קכת. דאה: א"ד קולקה, "הדקע ההיסטורי של משנתו הלאומית של המהר"ל מפראג", ציון נ (תשמ"ה), עמ' 281-287. לעניין התפילין השווה לדברי אייבשיץ: "המשפט נותן והדעת מחיב שלא יעקר אותו [אילן של ישראל] ולא ישלט בו יד האדם לזוז אותו ממקומו ולא יבוא עליו בצורת, גם אם תחת הפאר [תפילין של ראש] יש כובע של כרום ותחת חותם נגד הלב [תפילין של יד] חותם זר ומגונה" (שם) [הערה 110 לעיל], עמ' 322.

117 נצח ישראל, כה, עמ' קכט. השווה: רדשות מהר"ל מפראג, ירושלים תשל"א, דרוש על המצוות, עמ' נה.

לא חלפו כמה דורות ותביעה זו להתברלות ולפרישה מרכזי הגויים – שהלכה והחריפה נוכח ההתקרבות הגוברת אל הסביבה האירופית – נקשרה בעליל עם הקריאה המסורתית "הציבי לך ציונים". כך, למשל, בדבריו של ר' יהונתן אייבשיץ, אידיאולוג מובהק של הקיום היהודי הייחודי בגלות ושל הסבילות ההיסטורית היהודית. לפי אייבשיץ לא נועדה הקריאה המסורתית הזאת אלא לנסוך בישראל עוז ודרוך, למען ייבדלו בגלוי מן החברה הסובבת ויהיו מצוינים בראש חוצות בסימנים ניכרים לעין כול, כגון תפילין ומזוזות.

ר"י אייבשיץ יצא חוצץ, כבר בשנות הארבעים של המאה השמונה-עשרה, נגד תופעות גלויות של חיקוי מנהגי האומות: "מיום שאומות העולם, שרים וחורי ארץ, מגלחים זקנם, אף יהודים עושים כן";¹¹⁸ "שמיום שהחל נשיאת השערות שקורין פרוק גם יהודים עושים כן". הוא תבע משומעיו "שלא לילך לאיצטדינין, הוא מקום שמנגיחין את השור... טרטיאות וקרקסאות, ששם נאספו לשחוק וללצון הניגון, צידת חיה ע"י כלבים ושאר מיני שחוק";¹¹⁹ וכיצא בזה בנושאים אחרים. ולענייננו אנו: בדרשה שנשא בעיר מץ בשנת תק"ז תקף אייבשיץ במפורש את אותם יהודים שנהגו להניח תפילין "קטנים מהכיל", מחמת הבושה מפני הנוכרים, והסתירו אותם תחת "פאה נוכרית שלהם";¹²⁰ שנים לאחר-מכן חזר אייבשיץ ותקף תופעה זו, והפעם ציין עמה לגנאי גם את המנהג שפשה בקרב יהודים לקבוע מזוזות "קטנים כל כך עד שכמעט אינם נראים כלל, כרי שלא יכירו כלל אם דר כאן יהודי".¹²¹ על רקע תופעות אלה יש להבין את השימוש המיוחד שעשה ר"י אייבשיץ במדרש הספרי (המשובץ בלשון רש"י) כרי לדבר על לבם של שומעיו ולהבדילם מן התועים. וכך מצינו בספר "נפש יהונתן" על התורה:

"מרדכי מוכתר בנמוסו היה" [מגילה יב ע"ב], כי היה מוכתר בתפילין וציצית שהם נימוסו של הקב"ה, והלך בהם ברבים, ולכן נקרא "איש יהודי" [אסתר ב, ה], כי ברבים היה ניכר שהוא יהודי... והנה כמו התפילין שהם עליו הם חותם ואות כי הוא יהודי,¹²² כמו כן הוא חותם ואות המזוזה אשר בפתח ביתו וחצרו, כל רואיו יכירו כי כאן הוא דירת יהודי... ומעתה יש לומר דוהו פירוש הספרי הנ"ל... דגם בגלות "וקשרתם לאות" [דברים ו, ח], דהיינו בגלוי לעין כל... וכן מזוזה "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" [שם ו, י], בגלוי ובפרסום לעין כל... וזה שאמר הספרי "אף לאחר שתגלו היו מצוינים במצות" אשר כל רואה יכיר אתכם כי אתם יהודים,

118 למקורות מפורטים ראה: ע' שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים תשכ"א, עמ' 56-57.

119 ראה: שוחט, שם, עמ' 39; ד' וינריב, "גורמים כלכליים וסוציאליים בהשכלה היהודית בגרמניה", כנסת ג (תרצ"ח), עמ' 431-434.

120 שוחט, שם, עמ' 56.

121 אייבשיץ (הערה 113 לעיל), עמ' צה.

122 ראה: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" [דברים כח י], תניא ר' אליעזר הגרול אומר אלו תפילין שבראש" (בבלי, ברכות ו ע"ב).

"הניחו תפילין עשו מזוזות" ... ומזה יוצא לנו מוסר השכל לאותן בני עמנו ברורות אלו בגלות – בעוונותינו הרבים מסירין מעל פניהם צלם אלהים ומתרמין בשם לשון ומלבוש להגוים, כרי שלא יכירו אותם בגלוי שהם יהודים, וכפרט אלו אשר גם באותן רגעים אחרים שלובש התפילין קונה לעצמו תפילין קטנים כל כך עד שכמעט אין נראין כלל מתחת הכובע שלובש עליהן, וכן המזוזות, עושים אותן קטנים כל כך עד שכמעט אינם נראים כלל... ואדרבה אנו מחוייבים גם בגלות להראות לכל כי יהודים אנחנו ולא ליבוש בפני האומות בזה, כי אדרבא זה מנשא את היהודים מה שמקיימים גם בגלות מצות התורה כמו בא"י, ואמרו "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" [שם ד, ו], ובזכות זה נזכה לשוב לירושלים ברחמים גדולים.¹²³

ר"י אייבשיץ נתן אפוא טעם מיוחד במצוות תפילין, מזוזה וציצית¹²⁴ וכיוצא בהן, כאשר הן נוהגות בגלות ישראל, גלוי לעיני העמים. ראוי לציין כי גם אייבשיץ, כמוהו כמההר"ל מפראג בשעתו, קרא לבני העם לנהוג בסבילות ארצית ופוליטית מובהקת, לקיים את הגלות ולדבוק בה עד עת קץ. הרברים החרפים שכתב הוא בעניין זה, לא מצאתי חריפים מהם לפניו פרט לדבריו של המהר"ל. וכך, לרוגמה, דרש אייבשיץ בדרשה המופיעה בספרו "אהבת יהונתן":

כנסת ישראל צווחה באלה ובשכועה, "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה" [שיר השירים א, ז] נגד קיבוץ ישראלי, באם שהכל נועדו יחדיו לילך לירושלים וכל האומות מסכימים, אפילו הכי צווחה שחלילה שתלך שמה, כי הקץ סתום ואולי אין עתה הזמן האמיתי, רק עת דצון לפי שעה, והיום או מחר יחסאו ומוכרחים לגלות פעם שנית ח"ו, ואחרון קשה מן הראשון. ולכן ביקשה שלא ילכו "עד שתחפץ" [שם, שם], ר"ל עד שיגיע הזמן וימלא כל הארץ דעה.¹²⁵

123 אייבשיץ (הערה 113 לעיל), חלק ג, עמ' צר-צה. אייבשיץ הציג את פירושו כחלק על פירוש הרמב"ן – "לא זכיתי להבין דבריו הקדושים... לכן לולא דבריו ז"ל היה נראה לי בפירוש דברי הספרי וכו'" – ולא בכדי.

124 דאה הערה 30 לעיל.

125 י' אייבשיץ, אהבת יהונתן, ורשה תרל"ב, ואתחנן, עד ע"א. ראה: בבלי, כתובות קיא ע"א; שיר השירים רבה, ב ז. השווה: אהבת יהונתן, עקב, עו ע"א; שם, כי תצא, פר ע"א: "השביע הקב"ה לכנסת ישראל שלא יעלו קודם זמנם"; שם, שופטים, פב ע"א: השביע הקב"ה לכנסת ישראל שלא יעלו בחומה, פי' שלא יתוספו [כד'] ישראל להלחם בחזקה וגם שלא ירבו בתפלה יותר מדאי... אין ישראל נגאלין עד שיתלבנו כל הכתמים, וישראל בגולה צדיכין לתקן חטא חוה." (וראה: דש"י, כתובות, שם, ד"ה "ושלא ידחקו את הקץ": "שלא ידחקו... שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי"). המקורות אינם מאשרים את ניסיונו המיוחד של ש' הכהן ויינגרטן ליטול מדברי אייבשיץ את עוקצם. דאה: "השבעתי אתכם": עיונים ובירורים בעניין "שלוש השבועות", ירושלים תשל"ז, עמ' 11-12.

ובדרשה אחרת מפרי עטו של אייבשיץ מצינו כי גם דברי הנביא זכריה – "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי"¹²⁶ לא נאמרו אלא כנגד מגמתם של עולי בבל "לקבץ הגולה בחזקה"¹²⁷ בידי בשר ודם, אל הבית השני. וזובבל עצמו, מי ש"היה ראש לאנשי כנסת הגדולה וראש לעולי הגולה", הפריז והפליג על המידה בכך שלא אמר די בקיבוץ-גלויות חלקי, תחת שעבוד מלכויות, וביקש להחיש את הגאולה טרם עתה. לפיכך סנט בו הנביא – "כי אם ברוחי" – דק לאחר שיכלה יצר הרע כליל מן הארץ.¹²⁸

(לאור כל אלה, אין פלא שכתביהם של שני החכמים הללו, המהר"ל ור"י אייבשיץ, שימשו הדבה בדורות האחרונים לצורכי המאבק החרדי הרדיקלי נגד הציונות. חותמם ניכר, למשל, בכתביהם של האדמו"רים לבית מונקאטש ולבית סאטמר).¹²⁹

והנה, אייבשיץ הוסיף ודרש את הרעיון הנידון כאן – קיום המצוות כציונים לציון – גם בדרך אחרת; וזאת הפעם משתמעת מפירושו הרחנה (ספדיטואליזציה) של הגאולה ושל ה"חזרה" העתידה ("כשתחזרו") שישראל נקראו להציב לה ציונים. לפי פירוש זה התפילין והמזוזה אמנם קובעים בלבבות את האמונה בגאולה העתידה ואמנם מציינים לה ציונים בכל שעה ושעה; אך הדברים הללו אמורים דווקא בהבטחה לגאולתה הרוחנית, האוניוורסלית, של האנושות כולה – הבטחה שנחקה בהם על קלף בפרשת "שמע ישראל". (לפי פירוש רש"י, "ה' אחד" שבפרשת "שמע" בא ללמד על ייחוד ה' בפי כל העמים באחרית-הימים).¹³⁰ גאולת עולם זו היא אשר לא תהיה עלינו כחדשה לעתיד לבוא, שהרי התפילין והמזוזה חזרו והעידו עליה בכל יום תמיר: "התפילין הם עלינו כל היום, ומזוזה, אדם נכנס ורואה בה יוצא ורואה בה ונזכר מאותו הפסוק של שמע ישראל".¹³¹

ותן דעתך: גם בקטעים שהבאנו לעיל מספר "אהבת יונתן" הושבעו ישראל שלא ילכו לארצם עד אשר ימלא כל הארץ דעה".

כידוע, שאלת אמונותיו הכמוסות של ר"י אייבשיץ בעניין הגאולה והמשיח היא שאלה קשה ושנויה במחלוקת – הן בימיו הן בימינו.¹³² והנה, נראה שגם בסוגיה הנידונה כאן

126 זכריה ד, ו.

127 ראה: דש"י, שם, ד"ה "שלא יעלו בחומה": "יחד ביד חזקה".

128 אייבשיץ (הערה 125 לעיל), מקץ, יט ע"א. אך ראה שם, עקב, עז ע"ב.

129 ראה: ח"א שפירא ממונקאטש, שאלות ותשובות מנחת אלעזר, חלק ה, סימן טז, עמ' קלו; הנ"ל, "אזהרה נחוצה", מ' גאלדשטיין (עורך), תיקון עולם, מונקאטש תרצ"ו, עמ' ד; י"מ טייטלבוים מסאטמר, ויואל משה, "מאמר שלש שבועות", סימן טז, כ, כו, לב עז, פג, פו, בדוקלין תשל"ח; "מאמר ישוב א"י", סימן קט. דברי ר"י אייבשיץ שימשו, כבר בראשית המאה, את הפולמוס החרדי עם הציונות. ראה למשל: ב"ד הכהן, ברכת הארץ, ירושלים תרס"ד, "התנצלות המלקט" (בלי מספור): מאמר עלום-שם, הפלס, תרס"ד, עמ' 204.

130 דש"י, דברים ו, ד.

131 אייבשיץ (הערה 113 לעיל), עמ' צג.

132 ראה: M.J. Cohen, Jacob Emden, A Man of Controversy, Philadelphia 1937; ג' שלום, "ביקורת על ספרו של כהן", קרית ספר טז (תרצ"ט), עמ' 320–338; הנ"ל, "על קמיע אחד של ר' יונתן אייבשיץ", תרביץ יג (תש"ב), עמ' 226–244; מ"א פרלמוטר, ר' יונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות, ירושלים ותל אביב תש"ו; ר' מרגליות, להקטגוריה שנתחדשה, תל אביב תש"א; הנ"ל, סיבת התנגדותו

— ארץ־ישראל וגלות — יש דברים בגו. מצד אחד, אייבשיץ הרבה לדרוש בשבחה של ארץ־ישראל, הפליג בחיבתה¹³³ ואף לימד כי "עיקר שלימות האדם הוא בארץ ישראל"¹³⁴ ו"כל המצוות שרשיהם הם בארץ ישראל".¹³⁵ מצד שני, אייבשיץ כתב גם דברים מפתיעים, בכיוון אחר, והם עשויים להתפרש בעליל כביטול ערכו של המקום הקונקרטי לימות המשיח וכספיריטואליזציה מובהקת של הגאולה העתידה. ר' יעקב עמרן, ידיבו הגדול וקטגורו של אייבשיץ, הטיח בו את ההאשמה כי הניא את לב ישראל מן האמונה בשיבה הממשית, העתידה, לארץ־ישראל; לרבריו, אייבשיץ דרש ברבים "כי לא יעשה המשיח אות ומופת ולעשות מלחמה בגוים, להשיב ישראל לארצם, אך בין העמים ימצאו חנינה ע"י חכמתו הגדולה של המלך המשיח, ורוח הקודש שתשרה עליו יעשה זאת, וזהו שאמר: "לא בחיל ולא בכח" וצבא רב יעשה "כי אם ברוחי". ... חן חן לה לכנסת ישראל יהיה בכל מקומות מושבותם אשר המה שמה בין האומות."¹³⁶ אמנם עד עתה טרם מצאנו ראיה ישירה בטקסט לטענות אלה, אך הקריאה הוזהרה בכתבי אייבשיץ מלמדת, כי היה לו לרב המקטרג במה להיתלות, וכי הוא לא העלה את טענותיו בסתירה גלויה לכל מה שנורע לשומעיו ולמקורביו של ר"י אייבשיץ.

נמחיש את הבעייתיות הגלומה ברבריו בדוגמה אחת. במקומות רבים הרגיש אייבשיץ, כי גאולת ישראל תלויה בתיקון העולם כולו במלכות שדי וכי תתאפשר רק לאחר ביעורו הסופי של יצר הרע מן הארץ. הגאולה שייכת אפוא לעידן אחר, על־היסטורי. לפיכך גם העלייה הקיבוצית לארץ־ישראל נאסרה עד ימות המשיח, עד שתמלא כל הארץ דעה והרע יחלוף כליל. עתה עולה השאלה הפרדוקסלית: האומנם יהיה בה חפץ, בארץ־ישראל,

של רבינו יעקב מעמרין לרבינו יהונתן אייבשיץ, תל אביב תש"א; א' השילוני (י' רפאל), במישור, ניסן תש"א; ג' שלום, לקט מרגליות, תל אביב תש"א; א' ביק, "נצחונה של סגוריה", סיני עד (תשל"ד), עמ' רסט-רעב; י' ליבס, "ספר צריק יסוד עולם — מיתוס שבתאי", דעת א (תשל"ח), עמ' 115–119; הנ"ל, "חיבור בלשון הוזהר לר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ על חבורתו ועל סוד הגאולה", קרית ספר נו (תשמ"ב), עמ' 148–178; הנ"ל, "על כת יהודית־נוצרית שמקורה בשבתאות", תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 368–375; S.Z. Leiman, "The Baal Teshuvah and the Emden-Eibeschutz Controversy",

Judaic Studies, 1 (1985)

133 ראה למשל: יערות רבש, ירושלים תרש"מ, י' עמ' קצג; יר, עמ' רנט; תפארת יהונתן, לבוב תר"כ, עקב (בלי מספור); חצי יהונתן, נדפס עם ספר קשת יהונתן, ורשה תרל"ג, מא ע"ב; אהבת יהונתן, עקב, עו ע"א; בלק, סא ע"ב, ועוד רבים אחרים.

134 יערות רבש, שם.

135 תפארת יהונתן, שם. מעניין לציין כי אייבשיץ היה מורע היטב לסכנה של מסקנה אנטינומיסטית מתורת הרמב"ן — "ואם יאמרו הואיל ואין אנו באים לא"י אין אנו צריכין למצות" — ולרבריו ישראל נבחנו בכך כבר ברור המרבר, קורם לכניסתם לארץ: "וזה היה הנסיון שהיה במדבר לדעת אם ישמרו המצוות או יאמרו והשמירה דוקא בארץ ישראל!" (שם, שם).

136 ערות ביעקב, אלטונה תקט"ז, מר ע"ב. השווה לרברים שצוינו בספר אהבת יהונתן, יט ע"ב (הערה 128 לעיל), ברבר מחאתו של הנביא — "לא בחיל ולא בכח" — כלפי דובובל ש"ביקש לקבץ הגולה בחוקה". על האשמתו של עמרין ראה: שלום, מחקרים ומקורות (הערה 103 לעיל), עמ' 48; שוחט (הערה 117 לעיל), עמ' 218, 258; י' ליבס, "המשיחיות השבתאית", פעמים 40 (תשמ"ט), עמ' 9.

באותם הימים? כלום יורקו או הבריות, כאשר "יהיו כולם אהובים כולם ברורים"¹³⁷ כמלאכי השרת, להשראה הייחודית הנאצלת ממנה? והרי השראת השכינה, "אם הוא צדיק גמור הוא אפילו בחוץ לארץ", ורק "כל מי שאינו צדיק גמור הוא דווקא בארץ ישראל".¹³⁸ שאלה זו עולה, מבין השיטין, בדרשותיו של אייבשיץ על הגאולה.¹³⁹ כגון:

בעת שיבא גואלנו, יעביר זרזון מן הארץ ויסיר לב האבן מבשרנו ולא יהיה יצר הרע כלל, ושפיר יוכל [העולם] להתקיים במידת הדין, וזהו "ואשיבה שופטך כבראשונה" [ישעיהו א, כו], ר"ל למידת הדין... "בקרוב קרוש [ולא אבא בעיד" [הושע יא, ט]... הנה הר המוריה הוא מקום מיוחד להשראת שכינה, שממנה [שממנו?] הושתת העולם, וזהו דווקא אם אין הדור ראוי לכך, אבל אם הדור ראוי לכך משרה שכינתו ביניהם, וזהו שנאמר: משום דבקרוב קרוש לא אבא בעיד.¹⁴⁰ ולעתיד יעביר זרזון מן הארץ ורוח הטומאה יבויע מן העולם ויהיו כולם אהובים כולם ברורים, כולם יזכו לחיות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.¹⁴¹

לעתיד יהיה מין הישראלי במדרגה כמו שהיה ציון, דהיינו שוהר פניהם יזהירו כוהר הרקיע מאיכות זכות הנשמה, אשר היא תהיה מוכנה לקבל כח עליונה, דהיינו השכינה... דכל הרואה אותם יוכל לקבל שפע הרוח הקודש... "וקראו לך עיר ה' ציון קדוש ישראל" [ישעיהו ס, יד], שהשכינה תשרה בך [בישראל].¹⁴²

137 ראה המובאה דלהלן, ולהלן, הערה 140.

138 יערות רבש, ד, עמ' צו.

139 כפי שניזכר, מגמה זו ניכרת, יותר מאשר בכל מקום אחד בכתביו של אייבשיץ, בדרשותיו על הפטרות "שבעה דנחמא" (בספר אהבת יהונתן). והרבה צריך עיון.

140 פירוש זה על הפסוק בהושע הופיע תחילה תחת הכותרת "פה"ג" (פירוש הגאון), וייתכן אפוא שנמסר בידי תלמיד (וראה דברי אייבשיץ בספר לוחות ערות, אלטונה תק"ה, סעיף יט). יהודה ליבס העמידני על חריפות הדברים: "משום דבקרוב קרוש – [לכן] לא אבא בעיד" ועיין בפירוש האגדות לכ' עזריאל מגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' 29–30. וראה אהבת יהונתן, שופטים, פג ע"א: "ויובן גם מה שיחזקאל היה מפרש מעשה מרכבה יותר מכולם, משום שאמר 'ואני בתוך הגולה' [יחזקאל א, א], להוריע שהשי"ת שורה בתוכנו"; שם, כי תצא, פר ע"ב: "שמא יאמרו ישראל [שגם] לעתיד לבוא [יחזקאל א, א], להוריע שהשי"ת השרים אשר המה מקטרגים עלינו, ומפרש דלא יהי לעתיד שום מושל כי אם ה' לבד וז"ש 'אלהי כל הארץ יקרא' [ישעיהו נר, ה], שלא יבוא שפע לח"ל באמצעות השר כלל כי אם מן השם לבד". השווה לדברי ד' משה קורוביט, שהציג את ייחודה של ארץ-ישראל מכל הארצות (השראת שכינה) כתולדה של החטא והטומאה שנטמאו שאר הארצות, "אמנם בצאת העולם מוזהמתו יתקדש כל העולם כולו" וזהו עם פירוש אור יקר, ירושלים תשל"ה, עמ' נר). ראה: ברכה זק, "ארץ וארץ ישראל בזהר", ספר הזהר ודורו: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), עמ' 252. כבר ר' אברהם בר חייה, במאה השתי-עשרה, עשה אנוניורסליזציה של ארץ-ישראל לעתיד לבוא (שהרי היא עתידה להתפשט בכל הארצות). וראה: M. Idel, "Some Conceptions of the Land of Israel in Medieval Jewish Thought", R. Link-Salinger (ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honour of Arthur Hyman*, Washington D.C. 1988, pp. 124-127.

141 אהבת יהונתן, דברים, עב ע"ב. ראה גם שם, ואתחנן, עג ע"ב–עד ע"א: "יהיו כולם אהובים כולם ברורים כולם יזכו לחיות בנועם ה' ולבקר בהיכלו וכולו אומר כבוד וימלא כל הארץ דעה את ה'... ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחרו כי פי ה' דבר".

142 שם, כי תבא, פז ע"ב.

"נחמו נחמו" וישעיהו מ, א), הרצון, שיתנחמו בגלות, ובמה יהיה הנחמה... שנקראין עם ה', וזהו נחמתם בעת צרה... [אך] ענין "נחמה" [שלימה] הוא שיבא הגואל צדק במהרה בימינו ויתבטל עול השעבוד מעלינו ויבואו חכמי ארץ ויועצי ארץ לררוש שלומינו, כמו שנאמר: "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך" [שם מט כג]... "והביאו בניך בחוצן" [שם מט, כב]: לעתיד יבואו האומות העולם שי למשיח ה' את היהודים אשר המירו (בעת האינוקוויזיציע בהישפניא) באונס.¹⁴³

גם דברים אחרים שכתב ר"י אייבשיץ בשאלות הללו טעונים מתח רב. כמוכן, ניתן להביא ראיות לכאן ולכאן באשר לדעותיו (הלא רבר הוא), אך הסוגיה הזאת חורגת מתחומו של דיוננו, ויקצר המצע מהשתרע. מכל מקום, אשר לענייננו כאן: אייבשיץ נזקק לדעיון המסורתי, שיצא ממדרש הספרי ומלשונו של רש"י, לצורך ביצורה של התורה בגלות, וכמדומה גם לצורך ביסוסה של תורת הגלות.

הארכנו בדיבור על המהר"ל מפראג ור"י אייבשיץ דווקא, שהרי אלה הם שני ההוגים המקוריים שפיתחו בכתביהם פילוסופיה כוללת של הקיום הגלותי הייחודי ושל הסבילות ההיסטורית המתחייבת ממנו. אולם עצם הרעיון המסורתי בדבר המצוות כציונים הוסיף ושימש בדבריהם של חכמים שונים לצורך בניינם של החיים הדתיים מחוץ לארץ-ישראל. הדבר ניכר בעיקר בכתביהם ובדרשותיהם של מורי הוראה אורתודוקסיים שנחלצו נגד האיום הרפורמי והניאולוגי שהתגלה בדורותיהם.

חתימה

כפי שנוכחנו לדעת, הקריאה "הציבי לך ציונים" וגלגוליה הנפתלים במרוצת הדורות מהווים כבואה נאמנה לתהפוכות ההיסטוריות ולתמורות הרעיוניות שנתחוללו בחיי ישראל: החל בזיכרון ההיסטורי מימי גלות בבל, דרך מתחים דתיים עמוקים בימי-הביניים, וכלה במאבק למען ביצורם של החיים הדתיים בעת החדשה. הפנים השונים שנתגלו ב"ציונים" במשך הדורות הוסיפו להתגלות גם במהלכן של המאה התשע-עשרה והמאה העשרים.

מצד אחד, קריאה זו נישאה בפיהם של עולים ודרושי ציון, החל בר' ישראל משקלוב, ראש הכולל הפרושי בצפת, בראשית המאה התשע-עשרה, וכלה בראי"ה קוק ובתלמידיו, במאה העשרים. קריאה זו, כפי שפירשו אותה הם, לא נועדה אלא לכוון את הלבבות כלפי ארץ-ישראל. הראשון, ר' ישראל משקלוב, הגדיל לעשות ביוצקו את לשון הספרי ורש"י אל תוך חיבורו ההלכתי "פאת השולחן",¹⁴⁴ ובזאת כמו העניק לרבדי האגדה מעמד של דברי הלכה. (ובשל כך אמנם משך אליו את חצי הביקורת).¹⁴⁵ האחרונים, הרב קוק

143 שם, ואתחנן, עב ע"ב; עו ע"ב.

144 פאת השולחן, ירושלים תשי"ט, א, א.

145 ראה: ה' ליכטנשטיין, תשובות בית הלל, ירושלים תשל"ח, חלק א, סימן כז, עמ' מט. ד"ר משה סמט הפנה אותי למקור זה, ותודתי נתונה לו.

וממשיכיו, העלו על נס את פירושו של הרמב"ן לדברים הללו; יתרה מזאת, להבדיל מרבים מקורמיהם, הם גם מיצו בלא סייג את מלוא המשמעות הגלומה בדברי הרמב"ן ואת שלילת הגולה הקיצונית המשתמעת מהם. כפי שהורה הרב קוק:

יסוד קיום כל המצוות כולן, מצד ענינן הפנימי והתכליתי, הוא רק בארץ. ולפי זה המצוות שאינן תלויות בארץ, הנוהגות גם בחו"ל, אינן מכוונות לתכליתן בחו"ל, כי אם מפני שהם מביאים את ישראל לשוב לארץ, והם משמרים את קדושתם, שבשובם לארץ לא יהיו צריכים להתחיל את סדרי החיים מחדש כעם צעיר אשר זה מקרוב בא על במת החיים... שהנשמה הפנימית של כל המצוות כולן, אפילו של אותן שאינן תלויות בארץ, היא תלויה גם היא באמת בארץ, ומאירה המחיה נשמות הנה יונקות מרחוק כפי היכולת, לצורך העמדת חיותם גם בחו"ל. ("עץ הדר")¹⁴⁶

התכנסה האיריאה האלוהית בכל ימי הגלות בקן הקטן והרל, במקדש מעט שבבתי־כנסיות ובתי־מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים, ברשמי שמירת דת ותורה. ערכם של אלה הוא בתור ציונים בגולה, שרידים מדבר שהיה חי ושלם ושעתיד לחיות בשלמות בשוב ד' את שבות עמו. ("אורות")¹⁴⁷

ומן העבר השני, הקריאה שיצאה ממדרש הספרי – "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוץ לארץ היו מצוינים במצוות!" – הוסיפה להינשא בפיהם של אידיאולוגים של הקיום הגלותי, כגון ר' שמשון רפאל הירש, מנהיג האורתודוקסיה היהודית בגרמניה, וכן ברבריהם של מורי הלכה שנחלצו נגד הסכנה הגוברת של ערעור החיים הדתיים המסודרתיים, ובראש ובראשונה תלמידיו של החת"ם סופר בהונגריה.

רש"ד הירש ידע למצות יפה את דברי המדרש ורש"י ולהטות אותם לצורך בניינה של תורת הגלות: "ההתחייבות האישית לתורה נוהגת בכל הנסיבות... כאשר תגלו מארצכם, ושוב לא תהיה לכם אדמה משלכם שתוכלו לשעבד אותה לתורת ה', קחו עמכם את תורת ה' בדרככם, שכן לבבכם ונפשכם, כל ישותכם החושבת, הרוצה והמבצעת, עודנה משועבדת לתורת ה'".¹⁴⁸ זוהי אפוא התורה הירדועה בדבר מולדתו המיטלטלת של

146 עץ הדר, ירושלים תרס"ז (תשכ"ז), ראש אמיר, עמ' א. ראה גם: אדר הירק, ירושלים תשכ"ז, עמ' מ. השווה, לעומת זאת, לדבריו של ר' ירוחם פרלמן, משנת תר"נ, התומך ביישוב הארץ תוך נטרול דברי הרמב"ן, שהרי "אין לנו עסק בנסתרות". ראה: "תשובה על דבר ישוב ארץ ישראל", סיני ו (תרצ"ה), עמ' רי-רכא.

147 אורות, ירושלים תשכ"ג, עמ' קח. ראה גם: אורות הקודש, ירושלים תשכ"ד, ב, תכנ. ראה גם בדברי תלמידיו: צ"י הכהן קוק, לנתיבות ישראל, חלק א, עמ' 170; הנ"ל, "התורה והארץ", י"ל הכהן מימון (עורך), יובל המזרחי, ירושלים תשי"ב, עמ' קצו-קצז; י"מ חרלפ, מי מרום, ירושלים תשכ"ה, חלק ו, שער א", יב. ועיינו: בת יהודה (הערה 59 לעיל), עמ' רכו-רלט; A.M. Eisen. "Off Center: The Concept of the Land of Israel in Modern Jewish Thought", L.A. Hoffman (ed.). *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, Indiana 1986, pp. 284-286, 301.

148 פירוש לתורה, ירושלים תשמ"ח, עמ' קנג.

העם היהודי. ניסיון אחר לדבר על לבם של בני הגולה ולקרוא להם להצטיין במצוות, לעיני הגויים, משתקף בדבריו של ר' אברהם שמואל סופר (בעל ה"כתב סופר"). חכם זה נדרש למקורות הנידונים כאן, על מנת לחזק את ידיהם הרפות של יהודים שביקשו להצניע את זהותם ואת תורתם מפאת מצבו ההיסטורי המושפל של עם ישראל.¹⁴⁹ אולם הגדיל לעשות מכולם ר' הלל ליכטנשטיין, מתלמידיו הגדולים של החת"ם סופר. לגבי דידו, בימים אלה של פריקת עול מוטב היה אילולא נתפדסמו ברבים רברי הספרי כלל, ובעיקר, אילולא נקבעו על הכתב בחיבור הלכתי (כאמור, הם נכללו בספר "פאת השולחן"):

כי בלאו הכי האידנא קיום התורה רפה, וחיפוש אחר חיפוש מחפשים למצוא עלילה לגרוע דבר מה, ואם ח"ו יראו ספרי זה, יאמרו הותרה הרצועה... ואם ישאלני ארם על ספרי זה, אשיבנו: וכי חדית [חידוש] הוא לך אגדה שאין לו הבנה כפי פשיטו? הדבה יש לנו כיוצא בו. וכלל גדול בדינינו: אין למרין הלכה מאגדה... ח"ו לומר שיש שום נפקותא לדינא לבני ארץ ישראל או לבני חוץ לארץ.¹⁵⁰

ליכטנשטיין חרד אפוא מפני הסכנה של פריעת חוק, הגלומה בתפיסה כי "כל קיום המצוות בחו"ל המה רק ציונים" (כלשונו), והתרה מפניה במפגיע. ההתפתחות (ההיפותטית?) שהוא התרה מפניה מציגה דמיון מעניין לקריאת התיגר שעלתה לפניו מפיו של הדובר האנטינומיסטי ב"ספר הקנה", כמו גם לתפיסות פורעות החוק שהתגלו בפועל בימיהביניים. זהו דמיון מאיר עיניים; הוא מעיד על כוחם של רעיונות פוטנציאליים, של היגיון פנימי עצמאי, להגיע לירי ביטוי בתקופות שונות ובנסיבות מתחלפות. (ייתכן מאוד שגם אותה מסורת שהובאה לעיל בשם הגאון מווילנה, זו שהכחישה מכול וכול את בעלותו של רש"י על הדברים שנרשמו בשמו, קשורה אף היא בחשש מעין זה).¹⁵¹

נסיים בדבריו הרגישים של החת"ם סופר עצמו, המבטאים יפה את המתח העמוק בין

149 דאה: כתב סופר על התורה, תל אביב 1980, דמו ע"א: "פי' רש"י... נ"ל דוראי כל התורה לא צריך טעם. מה לי הכא מה לי התם, אלא שקשה על ציצית ותפילין ומוזוה שעליהם נאמר 'ודאו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וכו' ודברים כח, י', והנה אם אנחנו בגדולה בארצנו איכא קידוש השם, אבל אם אנו בעוה"ב בגלות אדרבא איכא חילול השם באמרם 'עם ה' אלה ומארצו יצאו וכו' ויחזקאל לו, כ), וציוה הקב"ה שמכל מקום נציין עצמינו להראות בזה כי מצפים אנחנו לגאולתנו ועוד לא עובנו אלקינו ואנו מצפים בכל יום ויום מתי יבוא הגואל בב"א". להבריל מדברי ר"י אייבשיץ, כאן איננו עוסקים בבושה ובהשפלה האישית אלא בהשפלה הקיבוצית של האומה כולה. כידוע, הנוצרי טען מאז ומתמיד כי נחיתותו הפיסית של היהודי בגלותו מעירה במישרין על נחיתותו הדתית. לעומת זאת, המחבר מבקש לעורר דווקא את תחושת ההרואיות של הקיום הגלותי ושל הנאמנות המתמדת לתקוות הגאולה.

150 שאלות ותשובות בית הלל, שם. המחבר נמנה עם הקיצונים שבין החרדים בהונגריה ובגליציה.

151 דאה גם המובאה מאדרת אליהו (הערה 28 לעיל): "וא"ת מה לנו לחזור [וללמוד] כל הימים, כאשר נבוא לא"י אז נחזור ללמוד". והשוה לדברי ר"י אייבשיץ שהובאו לעיל, הערה 135.

השאפה לטפח את תקוות הגאולה לעתיד לבוא מזה, לבין ההכרח הדוחק להעמיק את בניינה של הגולה מזה. החת"ם סופר פירש: "אם תקח האדם בעל כרחו ותזיחו ממקום למקום, וחפצו ורצונו הפנימי איננו עמו, הלא לא לקח האדם, אלא גוש עפר הויו ממקום זה למקום זה." כך היא דרכם של ישראל בגלותם: גופם במערב ולבם במזרח. אולם לעולם נשקפת הסכנה, פן יעלה בירו של הגוי להגלות את היהודי גם במובן הפנימי, העמוק היינו "שיקחהו בדברים, שיטה גם לבו ומחשבתו למקום שהוא רוצה, ואז נלקח האדם!" הקריאה "הציבי לך ציונים" נועדה, אם כן, להציב סכר נגד איום אקטואלי זה, נגד הסכנה שפשתה ופשטה ברבים בסביבותיו של המחבר. קריאה זו מורה לישראל: "אפילו בגלות... תהיו אדוקים בתורה ובמצות, ואז אע"פ שהגופות נדו מתוך ארצם הקדושה, מכל מקום כל מגמתם לארץ הקדושה ותורה הקדושה."¹⁵² במלים אחרות, בני הגולה נתבעים להרגיש בכל מעשיהם את הקרע העמוק המפריד בין ביתם הפיסי לבין ביתם הפנימי, ולהגביר את תודעת הזרות והניכור בתוך הגלות. אם כן, יש כאן ניסיון רגיש לבנות את הגלות ולשלוט אותה, בעת ובעונה אחת; לשמור אמונים הן לחובה הן לתקווה.¹⁵³ ואמנם, זהו הציר האחד שסביבו נעו גלגוליו של הרעיון במרוצת הדורות. הציר השני היה, כאמור, הניסיון החוזר לכוון את התודעה הדתית, באופן קונקרטי, כלפי ארץ-ישראל.

נספח

במאה העשירית עמד בירושלים חכם קראי, מאבלי ציון, ודרש את פסוקי ירמיהו – "הציבי לך ציונים שימי לך תמרורים שתי לבך למסלה דרך הלכת שובי בתולת ישראל שבי אל עריך אלה; עד מתי תתחמקין הבת השוכבה כי ברא ה' חדשה בארץ נקבה תסובב גבר" [לב, כ-כא] – בדרך משלו, המנותקת מ"סבל הירוש"ה הרבני ומן המסורת שיצאה ממדרש הספרי. לגבי רידו, ה"ציונים" הללו לא נועדו להעלות את זכרה של ציון בגלות אלא להוליך את ישראל בפועל אל ארצם, היינו, לציין את חזרתם הממשית של יהודים אל ציון, אף לפני הגאולה. כלשונו:

וה' השיב לישראל את דבריהם וידבר אליהם: עמי אם תחפוץ כי אשיבך הציבי ציונים... בדרך ירושלים ללכת אל בית ה', "שימי לך תמרורים" לבכות ולקונן, "שיתי לבך למסלה"... טרם קבוצ גלות בואי לירושלים ועמדי לפני ה' במשמרת יומם ולילה... לא אשיבך עד שתשובי את אל ירושלים, "כי ברא ה' חדשה בארץ", ומה זאת חדשה, היא אשר תשוב אשה אל בעלה לרצות לב אישה מבלי ישלח אישה

152 תורת משה, ברקלין תש"כ, וישלה, כר ע"ב.

153 באותה תקופה עצמה (ראשית המאה התשע-עשרה) כתב חכם יהודי בצנעא, ר' יהודה בן יוסף גופון: "ואברתם מהרה מעל הארץ", דהיינו שיגלו ממנה, וסמך ליה 'ושמתם את רכרי אלה על לבבכם ועל נפשכם', לרמוז שיגלו ישראל לבין האומות צריכין להיות מצוינים במצות, לפי פעל ידם יוכו ליגאל ויחזרו לשבת בארץ ולא יגלו עוד ממנה" (מנחת יהודה, ירושלים תש"ם, מח ע"ב).

אליה שליוח להשיבה אליו... על כן עליכם יראי ה' לבוא אל ירושלים ולכון בה להיות שומרים משמרות עד יום בנין ירושלים.¹⁵⁴

והנה, כתשע־מאות שנה לאחר־מכן קם הרב צבי הירש קאלישר, ראש לדרושי ציון, ולימד גם הוא כי ה"ציונים" הללו אמורים להיות מוצבים בארץ־ישראל גופא, בפעילות ארצית – ולא עוד בגלות, רק בפעילות רוחנית. הרב קלישר עקף למעשה את המסורת שנתגלגלה ממדרש הספדי והציע מדרש מקורי משלו, אקטיביסטי, על רברי ירמיהו:

ואמר תחלה "הציבי לך ציונים", עשה לך סימנים במעשה ובפועל להדאות כוסף לבך, על ידי עשותך מטע נאמן בארץ לידע ולהודיע שבכל לב תדרוש לציון, ואמר "שימי לך תמורים"... שימי לך התשובה לעירך בעור קצת תמורים שמה... "שיתי לבך למסלה דרך הלכת", לעשות מסלה לאלהינו, כאילו בהחל בואך תעשה המסלה שיבוא אלהים אחריו[!]. "הלא ברא ה' חרשה בארץ" אשר ה"נקבה תסובב גבר"... הנקבה [ישראל] תסוב את הזכר [הקב"ה]... גם עתה נתעורר מעט לסבב פני גבר לקבל קודש ויפתח לנו תרעין עילאין [שערים עליונים].¹⁵⁵

ההקבלה בין שתי המובאות הללו היא הקבלה מאלפת, אף כי החכם הקראי אמר להציב ציונים ולפתוח שערי שמים עליידי תפילה בציון,¹⁵⁶ ואילו הדב קלישר אמר לעשות זאת עליידי בנייה בציון.

154 דאה: J. Mann, "A Tractat By an Early Karaite Settler in Jerusalem", *JQR*, 12 (192), p. 284 (המקור הובא לפי שחזור המהדיר מכתב־היד); ראה גם: L. Nemoy, "Pseudo-Qumisian Sermon to the Karaites", *PAAJR*, 38-39 (1970-71), p. 49.

155 הכתבים הציוניים של הרב צבי קלישר, מהדורת י' קלוזנר, ירושלים תש"ז, עמ' נה-נו.

156 השווה: ר' יהודה הלוי, הכוזרי, ה, כז.

כפי כוח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם

ספר "משנה תורה" לרמב"ם, שחיבור הלכתי הוא, פתח וחתם בענייני אמונות ודעות: פתח במעשה בראשית ומעשה מרכבה (פיסיקה ומטאפיסיקה) וחתם בהלכות משיח וגאולה. בשני המקומות כאחד ניכר כוחו היוצר של המחבר, שלא מנע את עטו מפסיקה ומהכרעה חותכת גם בתחומם של השקפות, אמונות ומושגי יסוד, וקצב וגדר ורייק וסידר לא רק בתחומם המובהק של ההלכה ואורחות החיים היהודיים אלא אף בכבשונם של עולם – מן התיאולוגיה ועד האסכטולוגיה. לפיכך, בשני המקומות כאחד, הן בפרקי הפתיחה של "משנה תורה" (הלכות יסודי התורה א–ד) הן בפרקי החתימה (הלכות מלכים יא–יד), הוטבע חותמה העמוק של הפילוסופיה של הרמב"ם. אולם לעומת הפרקים הראשונים של החיבור ההלכתי, שבהם השפעתה של ההשקפה הפילוסופית חשופה וגלויה לעין, הרי שבפרקים האחרונים של החיבור השפעה זו מכוסה לעתים וסמויה מן העין. במאמר זה אבקש אפוא להתחקות אחר דישומן העמוק של התפיסות הפילוסופיות שהתנסחו בספר "מורה הנבוכים", כפי שהוא מתגלה בהלכות המשיח שנפסקו בספר "משנה תורה".

כפי שניווכח לדעת, תורת המדינה ותורת האדם בפילוסופיה של הרמב"ם משתקפות ברפוסים המשיחיים החיוביים שנטבעו בדבריו: הרפוס הלאומי מזה – מימושה הפוליטי של התורה בישראל, והרפוס האוניוורסלי מזה – מימושה של ההשגה השכלית השלמה במין האדם. לעומת זאת, תורת האלוהות של הרמב"ם ותורת היש (האונטולוגיה) שלו מתגלות בעליל ברפוסים השוללים והמסייגים ובגדרים החמורים שהוטלו במשנתו על התקווה המשיחית: הרמב"ם רחם מכול וכול את הציפייה האפוקליפטית לגאולה קוסמית, שתשנה סדרי בראשית, ותחס את אמונת הגאולה בתוך גבולותיה של המציאות האנושית, כפי כוח האדם. אמנם כן, המשיחיות לא התחייבה משכלו אלא מאמונתו; היא לא נגזרה מהשגתו ומדעתו האינטלקטואלית אלא מדבקתו במקורות ישראל. אולם שכלו ודעתו של המחבר הם שגררו את מושא אמונתו ונטלו חלק מכריע בעיצובם של התכנים המשיחיים.

במאמר זה אבקש לעמוד על ההיגיון הפנימי שהדריך את חזונו המשיחי של הרמב"ם ולעקוב אחרי הוראתם הנורמטיבית של דבריו; היינו, אחרי מאמציו השקולים לכונן ולעצב את תקוות העתיד היהודית ובעת ובעונה אחת גם להנהיג את מעשי ההווה ולא

ליטול מהם את טעמם הקונקרטי.¹ כמורכן אתעכב על היחסים השיטתיים שנקבעו בדרכי הרמב"ם בין שלושת המישורים השונים של אמונת הגאולה: המישור האישי, המישור הלאומי והמישור האוניוורסלי.

דפוס היסטורי-פוליטי ודפוס אוטופי

החברה האנושית המעולה, כפי שהיא מצטיירת בספר "מורה הנבוכים", היא חברה החותרת לקראת הגשמתו של יעד כפול. מצד אחד, היא אמורה להבטיח את שלומן הפיסי ואת ביטחונן האישי של הבריות – "תקון ענייני בני ארם קצתם עם קצתם". מצד שני, היא אמורה לקרב את הבריות אל תקנת הרוחנית השכלית – "תקון האמונות ונתינת דעות אמיתיות". אולם בפרקיו השונים של החיבור הפילוסופי מתגלים שני דגמים נבדלים של חברה ראויה זו, שתי רמות נפרדות של הקהילה האנושית היעודה. הדגם האחר הוא דגם פוליטי וחינוכי מובהק.² הוא מתרכז במרינה המתייסדת על-פי

1 ניתוח הרברים יעניק משקל יותר להצגה המפורטת והסרורה שבסיום הלכות מלכים, אולם יתחשב גם בקטעים ובמאמרים רלוונטיים הפוזרים בכתביו השונים של הרמב"ם.

ראה: משנה תורה, הלכות תשובה ח, ז; ט, ב; הלכות מגילה ב, יח; הלכות פרה אדומה ג, ד; הלכות מעשה הקרבנות ב, יד; הלכות מלכים ר, ח; יא-יב (ראה גם הלכות שמיטה ויובל יב, טז); פירוש המשניות, סנהדרין א, ג; עדיות ח, ז; הקדמה לפרק חלק (הקדמות לפירוש המשנה, ירושלים תשכ"א), עמ' קכט-קלב, קמז-קמח; איגרת תימן, מהדורת א"ש הלקין, ניוירוק תשי"ב (או: אגרות הרמב"ם, מהדורת מ"ר רבינוביץ, ירושלים תש"ד), רבים מדפי האיגרת (ראה גם הערותיו בעניין המשיח בתימן באיגרתו להכמי פרובאנס, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיה תרי"ט, ב, רף כו ע"ב); מאמר תחיית המתים, מהדורת י' פינקל, *PAAJR*, 11 (1939), עמ' כ-כד. (או: אגרות הרמב"ם, עמ' שסט-שעד); איגרת השמר (אגרות הרמב"ם), עמ' טו-טז; מורה נבוכים ב, כט; ב, לו; ג, יא (פרקים שונים רלוונטיים יצוינו להלן).

2 על תפיסתו המדינית של הרמב"ם וזיקתה למסורת האפלטונית ראה: ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-135; L.V. Berman, "The Political interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God", *Studia Islamica*, 15 (1961), pp. 53-61; H. Davidson, "Maimonides' Shemonah Peraqim and Alfarabi's Fusul Al-Madani", *PAAJR*, 31 (1963), pp. 47ff; idem, "Maimonides, the Disciple of Alfarabi", *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), pp. 170 ff. בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן תשמ"ג. פרופ' ש' פינס חיזוה את דעתו כי הרמב"ם ראה את השלמות המדינית הפרקטית כמעלה הגבוהה האפשרית לאדם וכפר באפשרות להשגת השלמות האינטלקטואלית. ראה מאמרו "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Baija and Maimonides," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge Mass. 1979, pp. 89-102. ביקורתי לגופה. מכל מקום, תפיסתו המשיחית של הרמב"ם מתאפיינת בהצבת דפוס פוליטי מכאן ודפוס איפוליטי מכאן (ראה להלן). הדפוס האחרון נתלה בשלמות אינטלקטואלית, ולו אף בבחינת מטלה אינסופית.

דברו של נביא האמת ובתרומה הישירה שמדינה זו מרימה למען שלומם ושלמותם של בניה. לפי הגיונו של דגם זה, הסדר החברתי התקין הריהו בגדר של מצע והכנה לקראת העלייה הרוחנית. שלומן הפיסי של הבריות הריהו תנאי הכרחי, בסיס ראשוני מוצק הנדרש לשם תיקון האמונות והרעות. תפיסה זו איננה מתיימרת אפוא לעקור את הרע האנושי משורש ולבטל כליל את המניעים ההרסניים הפועלים בחברה; די לה לרסנם ולבטל את תוקפם בתוך מסגרת חברתית-חינוכית מעולה. אדרבא, מדינה מיוחלת זו – מימושה הפוליטי של תורת ישראל – פונה כלפי החברה הנתונה, על ההמון ועל בני העלייה שיוסיפו להתקיים בתוכה בצוותא; היא מכוננת נסיבות חברתיות הולמות, ובזאת היא מסייעת הן לעילויים של הרבים הן להעפלתם של יחירי הסגולה, איש כפי כוחו.

והיפוכו של דבר בגלות ישראל: זו מייצגת ערעור דרמטי של התנאים הארציים הבסיסיים וביטול העצמאות הפוליטית, ואלה גורדים עמם מניה וביה גם ערעור תרבותי עמוק ופגיעה רעה בעצמאותם הרוחנית של בני העם ובמעלתם הדתית. לפיכך גלות זו, החברתית-המדינית, היא גם הגורם הישיר להסתלקותה של הנבואה מישראל: היא ששמה את קרקע גידולם הפוטנציאלי של אותם בני עלייה שהיו ראויים להגיע עד דרגת ההכרה והאמונה העליונה. ובהתאמה לכך, רק השיבה העתידה מן הגלות, היינו ההתקבצות בקהילה הפוליטית האיראלית לפי התורה – היא שתשיב עטרה ליושנה ותחדש כוחם של נביאים: "וזאת היא הסבה העצמית הקרובה בהפסק הנבואה בזמן הגלות... היותו [של ישראל] עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים... ואמר: 'מלכה ושריה בגוים – אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה' [איכה ב, ט], וזה אמת מבואר העלה, כי הכלי [הרוחני] כבר נתבטל. והוא [השיבה מהגלות] הסבה גם כן בשוב הנבואה לנו על נוהג לימות המשיח".³ הוזה אומר: בהנהגה החברתית הראויה, כמו בחיי הפרט – "תיקון הגוף" הוא שמאפשר ומשמש את "תיקון הנפש". כלשונו של הרמב"ם:

תקון הנפש ותקון הגוף... שתי הכונות האלה, האחת מהם, בלא ספק, קודמת במעלה, והיא – תקון הנפש, רצוני לומר: נתינת הרעות האמתיות; והשנית קודמת בטבע ובזמן, רצוני לומר: תקון הגוף, והוא הנהגת המדינה ותקון אנשיה כפי היכולת. וזאת השנית היא הצריכה יותר תחלה... מפני שאין יכולת להגיע אל הכונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת... תורת משה רבנו אמנם באה לתת לנו שתי השלמות יחד, רצוני לומר: תקון עניני בני אדם קצתם עם קצתם, בהסיר העול ובקנות המדות הטובות המעלות... ותקון האמונות ונתינת דעות אמתיות, באשר יגיע השלמות האחרון. ("מורה נבוכים" ג, כז)⁴

3 ראה גם: הלכות יסודי התורה ז, ר. ראה: י' טברסקי, "ספר משנה תורה לרמב"ם – מגמתו ותפקידו", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה' ירושלים תשל"ב, עמ' 11–13.

4 על היחס בין הפילוסופיה החברתית לתורה ראה: ז' הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון כט (תש"ס), עמ' 198–212; M. Galston, "The Purpose of the Law according to Maimonides", *JQR*, 69 (1978), pp. 27–51. – הלכה ופילוסופיה, תל-אביב 1979.

התורה, אף על פי שאינה טבעית, יש לה מבוא בענין הטבעי. והיה מחכמת האלוה בהעמיד זה המין – למה שרצה מציאותו – ששם בטבעו שיהיה לאישיו כח הנהגה. ומהם, מי שיהיה הוא עצמו אשר ניבא בהנהגה ההיא, והוא הנביא או מניח הנימוס... וכשתמצא תורה שכל הנהגותיה מעינים במה שקדם מתקון העינים הגופיים ובתקון האמונה גם כן... תרע שזאת ההנהגה מאתו יתברך ושהתורה היא אלוהית. ("מורה נבוכים" ב, מ)

עד כאן באשר לרגם האחר של החברה המעולה. אך לעומת דגם זה, שניתן לאפיינו פוליטי ו"ריאליסטי", ניתן למצוא בדברי הרמב"ם גם דגם שונה לגמרי, אפוליטי ו"אוטופי". דפוס זה כאילו הופך את היוצרות ומקדים את המאוחר. שלומן הפיסי של הבריות וביטחונן האישי אינם מצטיירים בו עוד בתור תנאים קודמים המניחים את המצע הנדרש לשם תיקון הנפש, אלא דווקא כתוצאה נלווית, הנגדרת אחרי תיקון הנפש. לפי הגיונו של דגם זה, מעלתם הרוחנית השלמה של בני הקהילה היא שמעמידה חברה אנושית מתוקנת ובטוחה ורק היא שמקיימת אותה בשלוותה. שכן, דעתה' הממלאת את לב הבריות בקהילה זו, השגת המושכלות במילואה, מסיחה את דעתן מן התשוקה לטוב מרומה ולא־ינטרסים בדויים; ובכך היא מבטלת כליל את הגורמים האידיונליים, היינו את המקורות המובהקים לאיבה ולעימות ואת המניעים הישירים לכל פגיעה רעה ולכל ערעור חברתי. לשון אחד: שלמות ההשגה היא הערובה המלאה לשלום הבריות.⁵

ברי כי רגם אוטופי זה, להבדיל מקודמו, איננו אמור להתגשם בתוך החברה הנתונה, על שכבותיה השונות: הוא מייצג חברה היפותטית־אידאית, שכולה בני עלייה. הוא מכוון כלפי מעלתו ושלומה האוניורסלי של המין האנושי כולו, שכל בניו למודי ה' וכולם נחלו דעת־עליון. "בעת ההיא", מעבר לתהליכי השיפור ההיסטורי, החלקי וההדרגתי, אמור אדם לשוב אל מה שהיה ראוי לו להיות – אלמלא החטא גרם – כאשר היה "הוא

5 היחס בין שני הדפוסים החברתיים, בין הדפוס המקדים את התיקון המדיני לתיקון הנפש לבין הדפוס המהפך את היוצרות ותולה את התיקון החברתי האחרון בתיקון הנפש, מוצא מקבילה מעניינת גם בחיי הפרט ותכליתם במשנת הרמב"ם. בראשונה החיים המדיניים והפעילות המוסרית אינם אלא בחינת שלב מכין להשגת השלמות האינטלקטואלית – דעת ה'. אולם כאן מתהפכת השיטה ודווקא משיג האמיתות הוא המשפיע תיקון חברתי, נבואה, חסד, משפט וצדקה (מורה נבוכים ג, נד), מעין הפילוסוף האפלטוני השב למערה. מחד גיסא, הפעילות המוסרית, תחום הטוב והרע, נתפסת כהכנה לשלמות השכלית, תחום האמת והשקר. מאידך גיסא, פסגת המעלה השכלית – השגת ה' – מדרריכה לחיקוי ררכי האל, להשפעת הנהגה וקיום למציאות (מעבר לתחום הטוב והרע, למאבק היצרי). ראה א' גולרמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות", ספר השנה של אוניברסיטת בראיילן 6 (תשכ"ו), עמ' 287-313; A. Altmann, "Maimonides' Four Perfections", *Israel Oriental Studies*, 2 (1972); pp. 23-24; וכן מאמריו של ברמן (לעיל הערה 2). להשקפות אחרות בעניין היחס שבין התחום השכלי לתחום המוסרי בתורת הרמב"ם ראה: M. Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", *Diné*, Israel 3, Ramat Gan 1972, pp. V-XXXVI; S.S. Schwarzschild, "Moral, Radicalism and Middlingness in the Ethics of Maimonides", *Studies in Medieval Culture*, 11 (1978), pp. 65-94.

עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמר בו בעבורם: ותחסרהו מעט מאלהים".⁶ ייעוד זה איננו עוסק אפוא ברפוס מדיני, כי אם בתקנתה האחרונה של החברה – ב"הסתלק השנאה והקטטה וההתגברות" – שהיא פועל יוצא מתקנתם הנפשית-האינטלקטואלית של היחידים כולם. לאמיתו של דבר ייעוד זה מייצג בעליל את בכורתו של השכל ואת קדימותו במין האדם (לפי תורת הרמב"ם). לפיכך הוא תולה את השלמות המעשית בשלמות העיונית. כלשוננו:

כי בהמשך אחר התאוה... ידבו האנחות והראגות ותתרבה הקנאה והשנאה והמלחמות, לקחת מה שביד זולתו. ("מורה נבוכים" ג, לג.)
 כמו שהסומא, מפני שהוא חסר הראות, נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לאחרים גם כן, מפני שאין אצלו מי שיורהו הדרך, כן כתות בני אדם, כל איש כפי סכלותו יעשה בעצמו ובזולתו דעות גרולות... כי ביריעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל היזק בני אדם קצתם לקצתם. כבר יער אותו ואמר [ישעיה יא, ו-ח]: 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירכץ וגו', ופרה ודב תדעינה וגו', ושעשע יונק [על חור פתן] וגו'; ואחר כן נתן סבתו ואמר: כי הסבה בהסתלק השנאות והקטטות וההתגברות הוא יריעת בני אדם בעת ההיא באמתת האלוה, – אמר [שם יא, ט]: 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הד קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'. ודעו! ("מורה נבוכים" ג, יא).⁷

הרמב"ם הציג את שני הרגמים הללו כהקשרים נבדלים ובמקומות נפרדים בחיבורו הפילוסופי. ההפרש ביניהם הוא כאמור ההפרש שבין הפוליטיאה ההיסטורית לבין האוטופיה העל-היסטורית. והנה, הייעודים המשיחיים שבספר "משנה תורה" צידפו את שני הרגמים האלה יחדיו וערכו אותם בזה אחר זה, בסדר זמני ובסדר סיבתי. הציפייה הלאומית לגאולתם של ישראל נתפרשה כולה לפי רוחו של הרגם הראשון, ואילו הציפייה האוניברסלית לגאולתה האחרונה של האנושות נטבעה לגמרי ברמותו של הרגם השני. במישור הראשון, הלאומי, אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא קיומו המדיני-הדתי של עם ישראל, היינו מימושה הפוליטי של התורה. ישראל, הנתונים בזמן הזה תחת

6 מורה נבוכים א, ב.

7 מעניין לציין כי ר' יוסף אבן כספי, שהקפיד להרחיק כל יסור אוטופיסטי מתקוות העתיד, "פירש" אף ייעוד נבואי זה ושימוש במורה נבוכים כלפי העבר. הייעוד "וגר זאב עם כבש" כבר התגשם "בימי חזקיה, אם בבני ישראל בינם לבין עצמם, אם מצד שאר האומות ובפרט מלכות אשור מכבדים לו!" ראה משכיות כסף על מורה נבוכים ג, יא, פרנקפורט רמ"ח (גרפס גם בתוך: שלושה קרמוני מפרשי המורה, וינה תר"ג). במקום אחר אכן ביקר אבן כספי את מפרשי המקרא המוצאים בפסוקים רמזים כלפי הבית השלישי. ראה: תם הכסף, מהדורת 'לאסט, לונדון תרע"ו (רפוס צילום: כתבי ר' יוסף אבן כספי – שונות, ירושלים תש"ל), עמ' 41-44. ראה ש' פינס, "הסתברות תקומתה מחרש של מרינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ט, עמ' 285, 296.

שעבוד מלכויות ואין תורתם מתקיימת בידיהם אלא כיחידים, נדרשים בראש ובראשונה לתיקונם המדיני בארצם ולשיבתה של התורה אל רשות הרבים. ייעוד זה כפוף כולו למסגרת של התהליכים ההיסטוריים הרגילים, ובכלל זה מאבק צבאי כלפי חוץ וכפייה פוליטית כלפי פנים. הוא תואם אפוא את הדגם הראשון, ה"ריאליסטי", בהעמידו את התקומה המדינית ("ימות המשיח – בזמן שתשוב הממשלה לישראל") כהכנה והכשרה לשם העילוי הרוחני: "כרי שינוחו ממלכויות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וידבו בחכמה."⁸ ואכן, כאשר הרמב"ם מתאר את דרכי הנהגתו החברתית של המלך המשיח, הוא תולה בפעילותו של זה את תיקון הגוף ותיקון הנפש כאחד: פעילות מדינית וצבאית מכאן, ופעילות דתית ורוחנית מכאן, מלכות ונבואה בכפיפה אחת. יתר על כן: אף הממד הדתי המובהק בפעילותו הציבורית של המנהיג האיריאלי מצטייר לפי שני הפנים האלה יחדיו. מצד אחד, בהקשר הפוליטי המובהק של הלכות מלכים, הרמב"ם עיצב לפנינו דמות של שליט מלכותי, המשתמש בכוח הכפייה שבירו ועושה את חוק התורה לחוק המדינה: "ויכוף כל ישראל לילך בה [בדרך התורה] ולחזק בדקה." מצד שני, בהקשר החינוכי המובהק של הלכות תשובה, הרמב"ם הציג בפנינו דמות של מורה נבואי, הפועל מכוח מעלתו האישית: "לפיכך ילמד את העם ויודה אותו דרך ה'."⁹

הרעיונות המופיעים בחיבור הפילוסופי במסגרת תיאורטית ומושגית מתגלים אפוא בחיבור ההלכתי בלבוש קונקרטי: מגמתה הכפולה של התורה, הפיסית והרוחנית, מצטיירת בהלכות מלכים לפי תמונות חיות מן הזיכרון ההיסטורי הקיבוצי – תמונותיה של מלכות בית דוד. תקוות העתיד ניוונה שם כולה מן האידאליזאציה של העבר. וכך כותב הרמב"ם:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה, לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם... ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. ואם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ונבנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי. (הלכות מלכים יא, א–ד).¹⁰

אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יותר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותו דרך ה'... ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות חשוב לישראל. (הלכות תשובה ט, ב.)

8 הלכות תשובה ט, ב.

9 התורה בבחינת תיקון הגוף ניתנת לכפייה פוליטית. התורה בבחינת תיקון הנפש איננה ניתנת לכפייה.

10 המובאות מהלכות מלכים, כאן ולהבא, על-פי גרסת דפוס קושטא רס"ט, שלא חלה בו יד הצנזורה הנוצרית (השווה למהדורות מוסר הרב קוק, ירושלים תשכ"ז).

ימות המשיח הוא זמן שתשוב המלכות לישראל ויחזרו לארץ ישראל... והתועלת הגדולה אשר תהיה באותם הימים היא שננוח משעבוד מלכיות שהוא מונע אותנו מעשיית המצות כלן, ותרבה החכמה... למה שיהיה בו מקבוץ הצדיקים והנהגת הטובה והחכמה וצדק המלך ורב ישרו והפלגת חכמתו וקרבותו אל האלהים... ועשית כל מצות משה רבנו עליו השלום מאין התרשלות ועצלה ולא אנס.

אלה הם פניה של הגאולה המשיחית הלאומית (במקביל לדרגם הראשון הנזכר). אולם התקווה המשיחית, כפי שעוצבה בידי הרמב"ם, הוסיפה ונעה מתקנתם של ישראל אל תקנתן של אומות העולם, ומשם הרחיקה והלכה עד לגאולתו האוניוורסלית של מין האדם כולו (במקביל לדרגם השני הנזכר).

ישראל, מאמינים בני מאמינים, הנתונים בזמן הזה תחת שעבוד מלכויות, נדרשים בראש ובראשונה לגאולתם הארצית-המדינית. והיפוכו של דבר בגויי הארצות: הם, מבחינת האמונה הדתית "שקר נחלו אבותיהם", אך חייהם הארציים מתנהלים גם עתה במולדתם, במלכותם ולפי חוקתם העצמית (לפי "תורה נימוסית", להבריל "מ"תורה אלוהית").¹¹ הם, לא לתקנתם המדינית הם נדרשים עתה, אלא לתמורה עמוקה באמונתם ובהכרתם הדתית. לפיכך: "כשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וידום ונשא, מיד הם כולם חוזרין ויורעים ששקר נחלו ושנביאיהם ואבותיהם הטעום... ויחזרו כולם לרת האמת."¹² תן רעתך: ייעור משיחי זה, אף-על-פי שהוא חורג מגבולם של ישראל אל גבולם של העמים כולם, כולו מושרש עדיין בתוך ההווה ההיסטורית; הוא אמור להתרחש לפי המהלך הסיבתי הרציף, לפי מנהגם של רב-ריי-הימים – ולא של אחרית-הימים. יתרה מזאת, כבר היו לפני תהליכים היסטוריים ורוחניים שבהם נזרע הזרע הראשון לקראת תשובתן העתידה, המשיחית, של כל אומות-העולם אל אמונת-הייחוד: התפשטותן ההדרגתית של הנצרות והאסלאם בקרב עובדי-אלילים כבר הפיצה ברכים יסודות של אמונה וגאולה שנשאבו במקורם מדת ישראל; התפשטות זו הניחה את המצע לקראת התמורה המשיחית המבוקשת: "וכל הרברים אלו ושל הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא לישר ררך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד...

11 מורה נבוכים ב, מ.

12 השווה לצידור מפעלו של אברהם בהלכות עכו"ם: "וידע שכל העולם טועים... והתחיל לעמוד ולקדוא בקול גרול לכל העולם... מודיע לכל אחר ואחר כפי רעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת" (הלכות עבודת כוכבים א, ג). ראה גם מורה נבוכים ג, נא; דאה: A. Funkenstein, "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism", *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin-New York, 1977, pp. 97-101; I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven-London 1980, p. 451 יש להבחין בין השיבה ההיסטורית אל הדת המונותאיסטית כבימים קדמונים (ראה הערה 15 להלן) לבין הייעור האחרון, מעבר להווייתם הנוכחית של רב-ריי-הימים – "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לרעת את ה' בלבד" (ראה להלן).

כיצד? כבר נתמלא העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצות, ופשטו רבנים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב.¹³ אף-על-פי שדתות אלה עיוותו את מושגי האמת והאמונה, אף-על-פי שהן הפקיעו אותם משורשם ומתוקפם המקורי, עצם התמורה שהתחוללה בהשראתן בקרב גויים רבים הכשירה את לבם לקראת המהפך המשיחי האחרון.¹⁴

זאת ועוד. הרבקות האוניוורסלית כאמונת הייחוד לעתיד לבוא אינה מצטיירת בדברי הרמב"ם כיצירה חדשה, בלא תקדים; אדרבא, היא מתפרשת כעין רנסאנס אנושי, כתחייתה של האמונה הקדומה – המונותאיסטית – שכבר שלטה בכיפה בראשית תולדותיה של האנושות. התמורה הקולקטיבית המיוחלת אמורה אפוא להשיב את האדם אל מעלתו הראשונית, המקורית, בטרם נפל והידרדר בהדרגה אל חיקה של העבודה הזרה.¹⁵ כלומר גם ברמה העל-לאומית, כמו ברמת הגאולה הלאומית, תקוות העתיד נרקמת ומעוצבת לאור דמות אידיאלית של העבר.

13 הלכות מלכים יא, ד. השווה: ח"ה בן ששון, "יחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים עשרה", פרקים ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 181–183; ע' פונקנשטיין (לעיל, הערה 12), שם. לדעתי אין להתאמץ וליישב בין דברים האמורים בהלכות מלכים ובאיגרת תימן, ודאה הערה 52 להלן. ראה מבואו של א"ש הלכין לאיגרת תימן, נירדורק תשי"ב, עמ' 14.

14 השווה: ד' יהודה הלוי, הכוזרי, כג. ראה הסברו של ר' יצחק אברבנאל, ישועות משיחו, קניגסברג תרכ"א (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ז), הכוזרי יחדיו בעניין זה את ישו הנוצרי, בר כוזיבא (י), מוחמד ומשיחי שקר שקמו בישראל: "שבתחילת אלו האלפים שנה האחרונים קמו תלמידי ישו הנוצרי והרימו ניסו ופרסמו שהוא היה המשיח שיעדו הנביאים ונתפשטה אמונתם בימים ההם ברוב העולם, גם קרוב לאותו לזמן כביתר בן כוזיבא בסוף האלף הרביעי, ועשה עצמו משיח, ואחריהם קם מחמד נביא הישמעלים ואמר שמשחו ה' לנגיד ומצוה לאומים ונמשך אחריו רוב הישוב, וגם בגלותינו קמו רבים שעשו עצמם משיחים... מאת ה' היתה זאת לפרסם בעולם כולו המלך המשיח אשר יבא ושימלאו ממנו פיות בני אדם ולבותיהם אפילו בדיועות מזויפות ודברים כוזבים, כדי שבבא עתו ובהילו נרו יכירו וידעו כל יושבי תבל ושוכני ארץ כי שקר נחלו אבותיהם בענין משיחם, ושמשחנו זה קיינו לו כל כך מהשנים הוא אשר דיבר ה'... וכבר כתב הרב הגדול בסוף חיבורו משנה תורה שהמשיחים המדומים האלה לא היו בעולם כי אם להיישיר רדך למלך המשיח". אברבנאל נמשך אחר הרמב"ם, אולם אינו מוכן להעניק לרתות הכוזבות מעמד של מפיצות אמונת הייחוד, והן נתפסות כמיישרות דרך על-ידי הפצת הרעיון המשיחי ולא על-ידי הפצת הרעיון המונותאיסטי. אברהם פריצול, לעומתו, שאף הוא הושפע כנראה בעניין זה מהרמב"ם, הרחיק לכת מהרב בחיוב השפעתו: "אחרי ביאתו ודעותיו [של הנוצרי] נגאלו וטהרו מטנוף העז ועל ידו ושלוחיו וחבריו נתקבצו בקרוב קרוב להאמין באופן מה באחרות הסבה הראשונה". ראה: ח"ה בן ששון, "היהודים מול הריפורמאציה", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ד, ירושלים תשל"ל, עמ' 63, הערה 10. דברי הרמב"ם משמשים גם ברשת הרמב"ן, "תורת ה' תמימה" (כתבי הרמב"ן, מהדורת ח"ד שיעורל, ירושלים תשכ"ג), עמ' קמד. וראה: ד' רפל, "הרמב"ן על הגלות והגאולה", גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 108–109. על השפעות אחרות של דברי הרמב"ם הנ"ל ראה: בן ששון, "יחוד עם ישראל" (הערה 13 לעיל), עמ' 182, הערה 112.

15 ראה הלכות עכו"ם, א–ב: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ונכערה... אמרו: הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים... ראויין הם לשבחם ולפארהם ולחלוק להם כבוד... כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה". מה שהחל בטעות הכרתית הוביל לפולחן מוטעה ונסתיים בכפירה ועבודת עץ ואבן כפשוטה.

ולבסוף: שתי התמורות הללו, בישראל ובעמים, שהן כשלעצמן אינן חורגות מן המהלך הסיבתי ההיסטורי, שתיהן מיועדות להוליך בסופן אל מעבר לממד הנוכחי של תולדות האדם – אל תקנתו הרוחנית והחברתית השלמה, העל־היסטורית. התקנה האנושית האחרונה עתידה לחרוג כליל מן התחום הפוליטי והלאומי, לפרוץ את הגבולות המבדילים בין בני העלייה לבין ההמון ולהתרומם למעלה מן המניעים ההרסניים המערערים את החברה בזמן הזה. התהליך המשיחי "דיאליסטי" הוא, אך השלמתו האחרונה חורגת עד תחומה של ה"אוטופיה". לשון אחר: כפי שהייעוד המשיחי הלאומי הולם את הרפוס הראשון המצוי בספר "מורה הנבוכים" – "תורה אלוהית" שתגשם במדינה אידיאלית, כך הולם הייעוד המשיחי האוניוורסלי את הרפוס השני המתגלה שם – דעת אלוהים וקניין המושכלות כערוכה לשלום הבדיות. ואמנם ההקבלה בין שני החיבורים יורדת בעניין זה עד לפרטים. וכך חתם הרמב"ם את ספר "משנה תורה":

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לרעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם. שנאמר [ישעיה יא, ט]: 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'. (הלכות מלכים יב, ה).¹⁶

השווה לתוספת הביאור להלכות המשיח, המופיעה ב"מאמר תחיית המתים":

'לא ידעו ולא ישחיתו בכל הר קרשי כי מלאה הארץ רעה את ה' וגו'. כבר נתן העלה בהיותם אז בלתי חומסים ולא מזיקין, לדעתם השם.¹⁷

ציור זה של מילואה של ההיסטוריה, האומנם הוא נוטל מן האדם שלעתיד לבוא את חופש הבחירה בין טוב לרע? האומנם הוא מייצר שינוי מהותי בטבעם של אדם וארמה? ושם אין למצוא בדברים הללו אלא סיום פיוטי ופתטי לספר "משנה תורה", הפורץ את הדסן

16 כאמור, המובאה היא לפי גרסתו של רפוס קושטא, רס"ט. ברוב ההוצאות של משנה תורה נאמר: "לפיכך יהיו ישראל" וכו'. חלק מכתבי־היד גורסים גם: "עסק כל ישראל" וכו'. דאה: S.R. Schwarzfuchs. 81 p. (1951-2). *REJ. N.S.* 11. "Les lois royales de Maimonide." ברם ההשוואות עם מורה נבוכים ג, יא (לעיל), ועם מאמר תחיית המתים ופירוש המשנה, עדיות (להלן), תומכות בגרסה של רפוס קושטא. וראה עתה: J.L. Kraemer. "On Maimonides' Messianic Posture". Isadore Twersky (ed.). *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge Mass., Vol. II (1984). p. 137. no. 99. ראה גם שם, עמ' 138, השוואה מעניינת בין הדגם האוטופי של הרמב"ם לבין הדברים על "מדינת העולם" שיוחסו בימיהביניים לאריסטו. ראוי לציין כי פירוש האפורי למורה נבוכים ג, יא רומז על הקבלה בין דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שם, לבין דבריו בחתימת משנה תורה: "לא יהיה ביניהם לא קטטה ולא מריבה ולא קנאה ולא תחרות (לשון הייעוד במשנה תורה) ויהיה להם אמונה אחת שלמה, וזה יהיה לעתיד בימות המשיח".

17 השווה פירוש המשניות, עדיות ז, ו. וראה לעיל, המאמר על דגמים של שלום.

שהטילו השיקול ההלכתי והשיקול הפילוסופי על הציורים המסורתיים של ימות המשיח? (ראה להלן). לא כך מודה הופעתו המקבילה של ייעוד זה גופו גם בחיבורו הפילוסופי של הרמב"ם. אדרבא, נראה שהמפתח הנאות לשם הבנתם של דברי החתימה האוטופיים של ספר "משנה תורה" מצוי דווקא בפרקי הפתיחה של ספר "מורה הנבוכים", היינו בפירושו האלגורי של הרמב"ם לסיפור גן־עדן.

לפי פירוש זה, אדם הראשון (לפני חטאו) – האיש הנברא בצלם – אינו אלא גילום וייצוג של ההשגה האינטלקטואלית השלמה, אב־טיפוס של מי שדעתו נתונה כולה לתחום המושכלות, מעבר למאבק היצרים, מעבר לתחום הטוב והרע. ההכרה השכלית, מטבע ברייתה, איננה יודעת כלל את "התאוות הרמיוניות"; הן נטולות כל משמעות בעולמה, הן רחוקות ממנה ומנועות ממנה, ולפיכך אין היא צריכה כלל לגבור עליהן ולכבוש אותן תחתיה. ואמנם כך היא מעלתו המקורית של האדם, זהו טבעו האמיתי, הצרוף, כפי שהצטייר בתורה בדרך טיפולוגית¹⁸ ברמותו של איש זה שמעולם לא נולד, ולא בגר בהדרגה, ולכן גם לא הוטל עליו להתגבר, להשתלם קמעא־קמעא ולרכוש לו את עצמותו השכלית. אדם הראשון מסמל אפוא את המטלה והמטרה בבחינת נתון, את הרצוי כמצוי. ("לשכל קרא אדם הראשון" – ר' שמואל אבן צרצה).¹⁹ לפי תפיסה זו, החטא איננו נפתח בבחירה ברע; הוא נפתח כבר בעצם הפנייתה של התודעה האנושית מן המישור הרציונלי הטהור אל המישור של מאבק היצרים, אל "הנאותיו ורמיונותיו" של האדם, ובעקבות זאת – גם אל ההתלבטות המוסרית כנגדן ואל תחום ה"מפורסמות" והקונבנציות החברתיות. למעלה מזה: בחטא זה עצמו, בהסתת־הדעת מן המושכלות, בו גופו מגולם גם העונש – אבדן המעלה האנושית המקורית, גזירת הגירוש וההתנודדות המתמדת בין צלם אלוהים השכלי לבין הרמות הנחותות של הקיום האנושי והתודעה האנושית. העונש אימננטי בחטא עצמו ומשוקע בו. סיפור גן־עדן עוסק אפוא במתח שבין האדם כפי שראוי היה לו להיות – "ותחסרהו מעט מאלהים" – לבין תולדות האדם כפי שהן בפועל.

ואמנם מפרשי המורה, רובם ככולם, הטעונו היטב כי אדם הראשון (לפי הרמב"ם) הוא כעין ארכיטיפוס של המין האנושי: "אדם הראשון, עם היותו איש פרטי הוא גם כן מין בעצמו... כי המין האנושי יתקיים באיש אחד" (יצחק אברבנאל).²⁰ סיפור מאבקו שלו אינו אלא סיפורו של כל האדם – "האדם הנזכר שם לא היה אחד רמוז לבר, אלא על הכלל" (יוסף אבן כספי),²¹ ולפיכך "כל מה שקרה לאדם הראשון ידמה לנו בכל דור ודור,

18 מורה נבוכים א, א–ב. השווה: שם א, יד; ב, ל; משנה תורה, הלכות תשובה ה, א; הקרמה לפירוש אבות, פרק ח. ראה ש' קליין־ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ה, עמ' 200–217; ז' הרוי, "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע", עיון, כח (תשל"ט), עמ' 167–185; L.V. Berman, "Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review*, 5 (1980), pp. 1–15; A. Ravitzky, "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*", *AJS Review*, 6 (1981), pp. 94ff.

19 שמואל אבן צרצה, מכלל יופי, כ"י מינכן 64, רף 229 ע"א. הרברים מכוונים כלפי שמואל אבן תיבון.

20 פירוש למורה נבוכים א, יד. וראה עתה: שרה קליין־ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז.

21 משכיות כסף למורה נבוכים א, ב.

כי זה ספר תולדות אדם" (שם טוב בן יוסף).²² כך הורו המפרשים בימי הביניים וכך גרס גם הפרשן שלמה מימון בסוף המאה השמונה-עשרה: "ספור מעשה בראשית איננו ספור קורות מיוחדות לאנשים מיוחדים, אבל הוא ספור קורות מתחייבות מטבע האדם בכלל". אחדים מן המפרשים הקדמונים לא נחה דעתם עד שעמדו והעניקו משמעות סימבולית גם לעצם המונח "גן-עדן", בבחינת מדרגה עליונה של עיון והכרה, שהאדם הממשי מוצא עצמו גולה ממנה ומגורש ממנה.²³

והנה, נרמה כי פתיחתו של סיפור תולדות האדם, מעלתו המקורית, מתאחדת בשורשה עם השלמתו האחרונה של האדם לעתיד לבוא. הגאולה האוניוורסלית המיועדת למין האדם – השגה עליונה, חיים שלמעלה מן הקנאה והתחרות, "מעדנים מצויין כעפר" (כאמור ב"משנה תורה") – איננה אמורה אלא להשיבו אל מעלתו הראשונית,²⁴ אל הארכיטיפוס האנושי, כאשר "היה על שלמות עניניו ותמותם והוא עם מחשבתו ומושכליו... לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים... הוא הותר לאכול מן הנעימות ולהנות בנחת ובבטחה" (כאמור ב"מורה הנבוכים").²⁵ מה שמעניק הזמן הזה ליחיד סגולה בלבד, לבני עלייה מועטים, מבקש החזון המשיחי להשיב אל רשותו של האדם האוניוורסלי, אל רשות הרבים. שכן האיש היחיד, גם במציאות הנתונה אפשר לו וראוי לו להתור אל תיקונו המלא ואל תכליתו הרוחנית. גאולת הפרט, גם עתה היא בהישג יד,²⁶ גם בגלות ישראל ואף בחברה אנושית שטרם ביערה מקרבה "מלחמה, קנאה ותחרות". שהרי אין בין העולם הזה לימות המשיח כל מהפך בטבעו של היחיד, בייעורו האיש או בתוכן השגתו העיונית, ואף לעתיד לבוא "ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם"²⁷

22 פירוש למורה נבוכים, שם. ראה גם פירוש למורה נבוכים, א: יד: "כי כל מה שקרה לאדם יקרה לבניו."

השווה לפירוש האפורי, שם: "וכל מה שקרה לאדם יקרה לכל אדם פעמים רבות בזמננו זה."

23 ראה פירושי האפורי ושם טוב למורה נבוכים, א, ח. למובאה מרבדי שלמה מימון, דאה: גבעת המורה א, יג (מהדורת ירושלים תשכ"ו, עמ' 47).

24 אינו רומה התיקון המשיחי שנתפרש במררש – "אע"פ שנבראו הרברים על מליאתן, כיון שחטא אדם" נתקלקלו, ועור אינו חוזרין לתקונן עד שיבא בן פרץ" (בראשית רבה יב, ה) – והופלג בקבלה (ראה ג' שלום, "דעיון הגאולה בקבלה", רברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 200), קרי: תיקון המציאות הקוסמית – לתיקון הנידון כאן: תיקון הרעה שמחולל האדם בעצמו (ראה להלן).

25 מורה נבוכים, א, ב.

26 "רבינו המורה חלק ספרו... קע"ז פרקים, וסימנס גן עדן" ("חסלת מהאברבנאל", מאמר קצר בביאור סוד המורה, נרפס בהוצאות הסטנדרטיות של מורה נבוכים).

27 השווה הלכות תשובה י, ו: "לפיכך צריך האדם ליתר עצמו ולהביט בהכמות ותבונות המוריעים לו את קונו. כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג"; שם, ה, ה; ו, ה; ח, ה; ז, הלכות תפילה ט, ז. הלכות מעילה ה, ח. ראה גם מורה נבוכים, א, ה: "ודיוות והשתרלות בהמצא ובהעמיד אמונות אמיתיות כפי יכולת האדם (אע"תקדארות צחיחה חסב מקדרה' אלאנסאן"; איגרת תימן (מהדורת הלסין, עמ' 18: מהדורת רבינוביץ, עמ' קכד); "השגת המשכלות כמו שהם בעצמם, כפי כח של אדם (בחסב טאקה' אלאנסאן" (שמזאל אבן תיבון תרגם אף כאן: "כפי יכולת האדם". ראה מהדורת הלסין, שם). הרמב"ם נוקט לביטוי זה בדברו על גבולות ההכרה האנושית ופעילות האדם למימוש. להלן נשתמש בביטוי על דרך ההשאלה, מעבר לשאלת כוח ההכרה, בהוראות הבאות: הפוטנציה המלאה של האדם המתממשת בימות המשיח; גבולות כוחו וטבעו שאינם נפרצים בימות המשיח; מעמרה של הפעילות האנושית בתפיסה המשיחית.

— בלא כל חריגה מגדרו. אולם תקוות הגאולה מוסיפה וחותרת לקראת מימושו האוניוורסלי של כל האדם, של כל באי עולם כראוי להם, כפי כוחו של הארכיטיפוס המקורי — בבחינת נורמה ותכלית.

ייעוד זה, האם הוא היסטורי או על-היסטורי? האומנם יש לפנינו ניבוי ותיאור של דמות העתיד, או שמא הוראה והנחיה מכוונת, ציור נורמטיבי של המגמה העליונה הראויה לאדם ושל מחוזה-הפצו האחרון? עד כמה רחוקה גישה זו מן הרעיון התופס את תקנתו הסופית של האדם בדמות אופק אינסופי ומטרה אינסופית?

יש להבחין היטב בין טיבם של שני גירוסים, בין שתי גלויות שונות שהגאולה נועדה לפרות מרעתן — גלות ישראל מזה וגלות האדם מזה. הגירוש האחר: עם ישראל נמצא גולה מן המדינה האידאולית, הוא מרוחק ממימושה הפוליטי של התורה בארצו; גלות זו היסטורית היא, ולכן אף תיקונה המלא תיקון היסטורי וממשי הוא. הגירוש השני: האדם נמצא משולח מגן-העדר, ממילואו הגמור של צלם אלוהים התבוני שיוכל לרוממו למעלה מן התאוה והקנאה והתחרות; גלות זו א-היסטורית היא, תקנתה האוניוורסלית השלמה שדויה כולה מעבר להוויתם הנוכחית של דבריהמים (תקנתה האישית מוטלת, כאמור, על כל פרט, בכל שעה ובכל מקום, מעבר למגבלות ההיסטוריות והחברתיות). הייעוד הראשון, הלאומי, תלוי ועומד מסיני, והייעוד האחרון, הכללי, תלוי ועומד מבראשית, מגן-עדר. הרמב"ם אמנם קבע יחסים היסטוריים וסיבתיים המולכים מן הראשון אל האחרון: מגאולת ישראל (החברתית-חוקתית) לגאולת העמים (האמונתית) וממנה לגאולת האדם (השכלית). אך התקנה האחרונה, האוניוורסלית, חורגת מעבר לגבולה של ההיסטוריה הנוכחת.

גרשם שלום נזקק בשעתו, בהקשר זה, להבחנה בין תפיסות משיחיות רסטורטיביות מזה לבין תפיסות אוטופיות מזה; בין ציפייה לחידוש הימים כקדם ולשיקומו של העבר בקומתו האבודה, לבין כוחות הרוחקים קדימה ומכוונים את המבט לקראת מציאות חדשה שטרם נודעה כמותה. תורתו המשיחית של הרמב"ם התאפיינה, לפי חלוקה זו, כדוגמה מובהקת של הגישה הראשונה: "המגמות השכלתניות ביהדות", כתב שלום, "חזרו והבליטו במודגש את הגורם הרסטורטיבי שברעיון המשיחי. הניסוח שבו טבע הרמב"ם מגמה זו השפיע שרעיון חידושימינו כקדם נעשה עיקרה של המשיחיות. לעומתו מצטמצם היסוד האוטופי והוא מועמד על מיעוט שבמיעוט".²⁸ לאור כל האמור לעיל נראה כי אין למצוא בכך אמת-מידה חריגה-משמעת לצורך האפיון של תורתו המשיחית של הרמב"ם. שכן אנו נדרשים להבדיל בין הרובד הסמלי לבין הרובד הממשי, בין מה שבכוח לבין מה שבפועל.

28 ראה ג' שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בננו, תלאביב תשל"ו, עמ' 178. הערות ביקורתיות כלפי פירוש זה כבר העירו עמוס פונקשטיין (הרמב"ם וכו', עמ' 86) ויצחק טברסקי (הקדמה למשנה תורה וכו', עמ' 476). דברים מאלפים בשאלה זו מופיעים בספר ישועות משיחו לר' יצחק אברבנאל. המחבר ייחס לאמורא שמאל ("אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד", בבלי, ברכות לר, ב) הבדלה חרה בין הייעודים המשיחיים הרסטורטיביים ("ימות המשיח") לבין הייעודים האוטופיים ("עולם התחייה") ומיין את היסודות המשיחיים השונים לפי יסודות אלה. "עם היות שבאו היעודים האלה בנבואות מעורבים אלו באלו". והנה, הייעודים שבמשנה תורה נמנים חלקם עם היסודות הרסטורטיביים וחלקם עם היסודות האוטופיים:

מן הבחינה הסמלית אין לפנינו אלא רסטורציה גמורה, חידושם של ימיהם וימיהם האדם כקדם, בכמה רמות: הגאולה הלאומית מיועדת להשיב על מכונה את מלכות בית דוד; גאולת העמים מיועדת להשיב את הבריות אל מעלתם הרתית של דורות מקראיים ראשונים, בטרם השחיתו ונידדרו לעבודה זרה; ולבסוף, התפשטותה האוניברסלית של דעת אלוהים מושכלת נושאת את פניה לקראת האדם הראשון, קודם לחטא הקדמון. במובן מושאל זה, לא רק גאולת העם כי אם אף גאולת האדם ראוייה להיחשב בבחינת שיקום ורסטורציה של העבר. אולם מן הבחינה הממשית, הריאלית, עולה מדברי הרמב"ם מסקנה אחרת: הגאולה מייעדת, במישורים שונים, תקנה כוללת שטרם נודעה כמותה, היא מבטיחה את מימושם של רגמים מבוקשים שטרם נשלמו בדבריהם. אמנם כן, החזון המשיחי חוזר אחורה על עקבותיהם של דבריהם, אך לא כפי היותם וכפי נתינתם אלא כפי שהיה ראוי להם להיות: ממלכות דוד ושלמה עד ייעודו של אברהם – "אב המון גויים"²⁹ ממנו עד דורות מקראיים ראשונים, מונותאיסטיים, ומהם אחורנית עד לייעודו של אדם הראשון. זוהי אם כן "חזרה" ו"שיבה" במובן זה שאיננה מייעדת עולם חדש, תורה חדשה, אדם חדש או דרגת הכרה חדשה, כי אם מכוונת כולה אל מה שהיה

שמואל בחכמתו שיער לעתיד לבא שני זמנים, [האחר] הוא ימות המשיח והוא זמן קיבוץ הגלויות ויציאתם מתחת שעבוד מלכיות... והזמן הזה חשב שמואל שיהיה עניינו דוגמת מה שהיה בימים הראשונים בימי משה ובימי דוד ושלמה בנו... שישבו בטובת הארץ ומדרגתם לאותו מדרגה שהיו בראשונה... לפי שהיתה תכלית ההטבה והנחמה שישבו לכלל ההצלחות כמו שהיו מקדם... לפי שתנוח עליו רוח חכמה ובינה כמו שהיתה בשלמה, רוח עצה וגבורה כמו שהיה בדוד, רוח רעת ויראת ה' כמו שהיתה בחזקיהו... שהשוה העתיד אל העבר... תכלית יעודי הטובות וההצלחות לעתיד לבוא הוא שישבו הדברים אשר היו בימים הראשונים שהיו טובים מאלה... ואין בכל זה חידוש דבר ממה שהיה... אמנם שיער עור זמן שני שיהיה אחר ביאת המשיח... עולם התחייה... שלאותו זמן יערו הנביאים בשאר היעורים כולם, אם בקרובת האומה וחסירות אנשיה... התפשטות החכמה והיריעה בכל הארץ כמ"ש ישעיהו ומלאה הארץ רעה את ה'... ויערו ג"כ בשלום הכללי בכל קצות הארץ... ושיקבלו האומות אמונת הש"י... שיחיו המתים... ויבטלו יצר הרע והמלחמות והקטנות.

המחבר כלל בקבוצת הייעודים האחרונה גם חריגות מהמנהג הטבעי, ובנידון זה ביקר את דברי הרמב"ם. ראוי להוסיף כי בהמשך מאריך המחבר בעניין נצחיות התורה ואי-אפשרות חילופה של ההלכה (הקשר הרברים כולו הוא תגובה לפולמוס נוצרי). האוטופיה מתקיימת בכפיפה אחת עם הרסטורציה ואף עם "הכוחות השמרניים המכוונים לשמירת הקיים, שבסביבה ההיסטורית שבה שרויה היתה היהדות היה תמיד נתון בסכנה... הם נתבצרו ביותר בעולם ההלכה" (ושלום, שם, עמ' 157). תודעתו החיה של המנהיג המגורש מקיימת בצוותא ובשלום את הכוחות השונים. למקורות מאוחרים המבדילים בין שני עידני גאולה בשיטת שמואל דאה: מ"מ כשר התקופה הגדולה, ירושלים תשכ"ט, עמ' שג. השווה: יוסף אלבו, ספר העיקרים, ד, לה.

29 ראה משנה תורה, הלכות ביכורים ד, ג: "הגר מביא [בכורים] וקורא [הארץ] אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו, שנאמר לאברהם: אב המון גויים נתת, הרי הוא אב לכל העולם כולו שנכנסו תחת כנפי השכינה." הרמב"ם פסק כאן כדעת ר' יהודה, כנגד המשנה, בעקבות התלמוד הירושלמי. השווה: הלכות עכו"ם א, ג; הלכות שמיטה ויובל יג, יג; איגרת הרמב"ם לר' עובדיה הגר, תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשכ"ח, עמ' רצג; ספר המצות, מצות עשה, דו.

מגולם מלכתחילה בעולם נתון זה, בתורה זו ובארם זה: כפי כוח האדם ולא כפי פועלו ההיסטורי.

הציור האידיאלי של רמות העבר הוא אפוא בעל משמעות מכוונת, נורמטיבית, באשר למציאות הממשית. כשם שהרפוס המשיחי האוניוורסלי בא להורות על בכורתו של השכל במין האדם, כן בא הרפוס המשיחי הלאומי להורות על בכורתה של התורה בעם ישראל, ובסופו של חשבון – בכל חברה נתונה בהיסטוריה. כאן טעמה וכאן משמעותה העיקרית של ההדגשה שהדגיש הרמב"ם את חידושיהימים-כקדם כמוקד של הגאולה הלאומית: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה, לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם... ככל מצותה האמורה בתורה."

התניה והנחיה נורמטיביות

עד כה עסקנו ברפוסים החיוביים שטבע הרמב"ם לגאולת העם והאדם, תוך הקבלה מוטעמת בין חיבורו ההלכתי לבין חיבורו הפילוסופי. אולם האמונה המשיחית איננה עניין לרפוסים עיוניים ותיאורטיים בלבד, אלא גם להדרכה הלכתית בתחומם של החיים הממשיים.

הלכות המשיח בספר "משנה תורה" אמורות גם לתת בידי ישראל וחכמיהם כלי ביקורתי לצורך הערכתה של תופעה משיחית אקטואלית. הן נועדו לשמש אמות-מידה חתוכות לשם שיפוט ותגובה היסטורית, הן בזמן הזה הן לעתיד לבוא. והנה עצם ניסוחן של אמות-מידה כאלה, הקובעות גדרים ואפיונים ברורים מהי "חזקת משיח", מהו "משיח בוראי" (ראה מובאה לעיל), מה דינו של כישלון היסטורי, של ניסיון משיחי, וכיצד באלה, הוא גופו מגלם בחובו מידה ניכרת של חידוש והעזה. הוזה אומר, כשם שתופעת הנבואה נכפפה במקורות ישראל זה מכבר לקטגוריות הלכתיות קצובות³⁰ – שהן שמתוות את גבולותיה והן שבוחנות את אמיתותו ותוקפו של כל גילוי נבואי – כן נגדרה עתה גם התקווה המשיחית ברפוסים הלכתיים סדורים: היא נכפפה כולה תחת כלליו הקבועים ועומדים של ספר פסקים, שלא הניח מתחת ידו שום מציאות היסטורית – ואפילו מציאות משיחית – שלא ביקש להדריכה ולהנחותה, ולא התיר להפקיע שום רובד של הקיום האנושי מתחום שיפוטו והוראתו. יש כאן ביטוי ברור לקדימתו של סיני על פני הגאולה, לבכורתם של התורה והמשפט על פני המשיחיות והאסכטולוגיה היהודית. קדימה זו ניכרת כמובן בראש ובראשונה בהיבט המטריאלי, בתוכן הפנימי של הלכות המשיח, שהעמידו את המשיחיות היהודית על מימושה של התורה³¹ (הן בנוגע למשימתו של המלך המשיח והן בנוגע לדמותו האישית: "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדור אביר"). אולם

30 ראה א"א אורבך, "הלכה ונבואה", תרביץ, יח (תשי"ז), עמ' 1-27, ובמיוחד עמ' 20.

31 ראה להלן בדבר ההתראות מפני משיחיות אנטינומיסטית.

בכורה זו של משפט התורה על הגאולה ניכרת גם בהיבט הפורמלי של דברי הרמב"ם, בעצם ניסוחם וחיתוכם של הלכות משיח ורינים של גאולה.³²

המשמעות הגורמטיבית של הריון בימות המשיח ניכרת גם לנוכח העובדה הבאה: בדרבנן עם ניסוחן של אמות-מידה מובחנות הטובעות את דפוסיה של המשיחיות בישראל הטיל הרמב"ם מגבלה עקרונית על היומרה לצפות את העתיד המשיחי לפרטיו ונקט גישה אגנוסטית עקיבה באשר להוראתם המדויקת של נבואות הגאולה ומדרשי הגאולה: "וכל אלו הרברים וכיוצא בהן לא ירע אדם איך יהיו עד שיהיו"; "כל כיוצא באילו הרברים הכתובים בענין המשיח הם משלים, ובימות המשיח יורע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בהם". הרמב"ם שקד מאוד להסיח את התודעה הדתית מן הספקולציות המשיחיות, מדקדקי מדרשי-גאולה ומהפלגות הדמיון. כלשוננו:

אין סדור הווית דברים אלו ולא דיקדוקיהן עיקר בדת ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לירי יראה ולא לירי אהבה... אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר. (הלכות מלכים יא, ב)

כל אלה הם דברים שאינם פנות התורה ואין להקפיד איך יאמינו בהם, וצריך שימתין האדם לגוף האמונה באלו הדברים עד אשר יראה במהרה בימינו ("מאמר תחיית המתים")

דברי ההסתייגות הללו אינם מכוונים כמובן כלפי העיקר המשיחי עצמו,³³ כי אם כנגד הפיתוי להציב את ציורי הגאולה לפרטיהם במקור התודעה הרתית, פיתוי העלול להסיט את האדם מחובתו הממשית בעולמו.

וכך, אם בתחומם של הגדרים ההלכתיים הנורמטיביים יורע הרמב"ם מלכתחילה את

32 לקביעת הגדרים המתנים הוראה במשיח יש גם השלכה הלכתית ישירה: "המלך המשיח... אומר: זה מיוחס כהן זה מיוחס לוי ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל" (הלכות מלכים יב, ג).

33 במאמריו של ישעיהו ליבוביץ נרמז הקודא כי הוראתו של הרמב"ם "ולא ישימם עיקר" מגלה את התייחסותו כלפי "עצם הרעיון המשיחי וחזון הגאולה המשיחית" ואת משמעותה האמיתית של הצבת המשיחיות כעיקר אמונה. (ראה: "הגאולה המשיחית כמשנתו של הרמב"ם", אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 299; "הגאולה ואחרית הימים אצל אברבנאל", שם, עמ' 108). אולם אין הדברים נראים לאור ההקשר האמור בהלכות מלכים, שאינם מכוון כלפי העיקר המשיחי עצמו כי אם כלפי פרטיהם ודקדוקיהם של ציורי גאולה. גם ההשוואה למאמר תחיית המתים מדחיקה פירוש זה, שהרי הנידון שם אינו "עצם הרעיון המשיחי" אלא פשטי המקראות המייעדים שינוי הטבע הביולוגי ("וגר זאב עם כבש וכו'"), ראה הערה 70 להלן, ועליהם נאמר: "כל אלה הם דברים שאינם פנות התורה וליס בקואער שריעה" ואין להקפיד איך יאמינו בהם" (המונח הערבי "קואער" הוא שתורגם ל"עיקרים" בהקדמה לפרק חלק, והוא שתורגם ל"פנות" בידי שמואל אבן תיכון במאמר תחיית המתים (הרב קאפח תרגם "יסורות"). על מעמדם של העיקרים בכתביו השונים ראה: A. Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles". *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge Mass. 1967, pp. 119ff.

דמותם של ימות המשיח, ואם אמנם הוא מצייר את קומתו של "משיח בודאי" גם בטרם בא לעולם, הרי שבתחומים החורגים מן הדרישה ההלכתית וההנחיה המשפטית אין ידיעה אלא ידיעה בדיעבד ואין ודאות אלא למפרע. הרמב"ם יודע לאשורה מהי משימתו של המלך המשיח, מהו יערו וכיצד תהא הצלחתו. ידיעה זו היא ודאית ומוצקת ואיננה נתונה כלל להפרכה עובדתית, שהרי היא היא אשר מגדירה את התהליך המשיחי ומתנה אותו מראש: מי שאיננו פועל לפיה, או לא עלתה בירו, יופקע רטרואקטיבית מחוקת משיח: "והוא ר' עקיבא היה אומר עליו [על בן כוזיבא] שהוא המלך המשיח... עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג נודע להן שאינו [משיח]". במובן זה, משעה שגדריו ההלכתיים של המשיח נתנסחו ונקצבו, הדי שהטענה כי עם ישראל יזכה בימות המשיח לקימומו המדיני והדתי נעשתה לאמיתו של רבר טענה טאוטולוגית. כאילו אמרנו: המשיח הוא המשיח. (המידע הנמסר בטענה זו מוגבל רק לעצם ההבטחה כי העתיד ימציא איש שיענה על הגדרים ההלכתיים הללו.) לעומת זאת, הרמב"ם אינו יודע לאשורו מה צופנים ימות המשיח – מעבר לעצם הגשמתה של המשימה – מהו מסלול ההתרחשות ההיסטורית לפרטיו וכיצד ייוולדו ממנו תוצאותיו הרחוקות המיוחדות. משמעותם האינפורמטיבית של מדרשי הגאולה ניטלה מהם, ורק המציאות העתידה לבוא היא שתשמש פירוש אותנטי ובלעדי להוראתם.

מאחר שענייננו כאן בתהליך היסטורי ולא בתהליך קוסמי, אנו שרויים בתחומה של האפשרות ולא בתחומה של ההכרחיות. הדמיון הוא שמתיימר לקבוע ולנעול את האפשרי ולעשותו למחויב, עוד בטרם הוכרע במציאות; השכל, לעומתו, שופט לפי ההכרעה האמפירית המתרחשת במציאות, והוא "לא ידע איך יהיו עד שיהיו". ואילו הגדר ההלכתי נועד לכוון מציאות ולהעניק אמות-מידה לשם הערכתה ושיפוטתה.

לפיכך, הגישה האגנוסטית של הרמב"ם כלפי ציורי הגאולה לפרטיהם איננה מורה כלל וכלל על העדרה של משנה משיחית חיובית, נורמטיבית,³⁴ בכתביו. אין לייחס למחבר את ההשקפה כאילו דווקא הימנעות מפיתוחה של דוקטרינה חיובית היא הערובה היעילה נגר סכנתו של מתח משיחי ונגד התפרצות משיחית אקטואלית. אדרבא, בלא ניסוחן של אמות-מידה מוגדרות, בלא עיצובם של גבולות נהירים שיברילו היטב בין הזמן הזה לבין העתיד לבוא, יהיו כל תופעה מרתקת וכל יציר הדמיון ראויים בפי הבריות לשם משיח. אדרבא, רווקא ההרכה ההלכתית החיובית היא ששימשה בעיני הרמב"ם תריס יעיל נגד איום זה: הדרכה זו איננה פונה אפוא רק כלפי העתיד הרחוק; דבר לה עם חיי הריאליים של העם בהווה, על פגיעתם ועל תוחלתם של חיים אלה ועל התסיסות המשיחיות הפורצות ועולות מתוכם. על כן אין תימה שרווקא הציפייה לגאולה לאומית,

34 רעה אחת ראה במאמרו הנ"ל של ע' פונקשטיין, עמ' 83–84. ראה גם: J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York 1932, pp. 128ff. הד מעניין לדברי הרמב"ם על דברים אלה ש"לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" והיותם בבחינת משל וחדה מתגלה בדברי מבקרו ר' מאיר הלוי אבולעפיה: "ודברים הללו אין אנו יודעים כיצד יהיו עד שיהיו עד עת בואם, והיודע אמתם יראני אותם במראה ולא בחירות" (יד רמ"ה, ורשא תרנ"ה, סנהדרין צח, ב). ראה: מ"מ כשר (הערה 28 לעיל), עמ' שכג.

שהיא הציפייה הרוחקת והמתסיסה בפועל, היא היא שנקצבה בירי הרמב"ם ברפוס נורמטיבי ברור (בזאת ניווכח להלן). הוזה אומר: לא ערפול טיבה של הגאולה הוא שיעמור בפרץ כנגד סכנתם של מחשבייך וצופייך וכנגד התפרצות משיחית מדומה, כי אם התנייתה והגבלתה של תקוות הגאולה ועיצובה לפי תביעות הלכתיות מוגדרות.

זאת ועוד. הגילוי המשיחי המיוחל, כשם שנכפף לחוק ולמשפט כן נכפף גם לחוקי הטבע והתולדה. הרמב"ם הקפיד להטעים כי מנהגו של עולם ומנהגה של היסטוריה יעמרו בעינים ובתוקפם אף בימות המשיח. הציפייה לגאולה אינה נסמכת על הנס, היא אינה מפקיעה את עצמה משליטתם של הכוחות ההיסטוריים הקיימים, וגם בהתגשמותה אין היא פוטרת את הבריות מאחריות פוליטית ורתית: יתר על כן, האמונה המשיחית אינה מעניקה עדובה וראית להצלחתו הקונקרטית של תהליך כלשהו.³⁵ אף בן כוזיבא, שר' עקיבא ו"בל³⁶ חכמי דורו" דימו שהוא המלך המשיח, סופו ש"נהרג בעוונות"; אף אם התגשמה בעליל "חזקת משיח", עדיין עלולה ההתרחשות להכזיב. הרגשה זו שהרגיש המחבר את אי-הוודאות המאפיינת את התהליך ההיסטורי היא שאמורה היתה להציב חיץ בפני סכנתה של הרפתקנות משיחית. אולם אי-וודאות זו איננה אמורה בגדר הגאולה הלאומית גופא, שגלויים הם וידועים הם; היא אמורה כנגד עדובות וביטחונות כלשהם ברבר מימוש קרוב של הציפייה המשיחית, במצב היסטורי אקטואלי. הוזה אומר: המגבלות העקרוניות שהטיל הרמב"ם על ראיית הנולד, הטעמתו היתרה של גורם האפשרות בהתפתחותו של התהליך ההיסטורי, אלה לא נאמרו רק כלפי תוכנם של ייעורים רחוקים ונעלמים, כי אם גם כלפי התופעות הממשיות, כלפי פירושיהן ודרכי הערכתן. אין להם משיח לישראל אלא זה הנידון בריעבר.

באורח זה יש בכוחן של הלכות המשיח למלא תפקיד כפול, לאחוז בחבל משני קצותיו. הן ידגישו את סכנתה של המשיחיות המדומה מזה, ויעוררו את התקווה המשיחית מזה. מחד גיסא, הרמב"ם ירע יפה מה טיבן של הסכנות הגלומות בציפייה המשיחית. הוא התריע מפני רעתה של יומרה משיחית פעילה והרפתקנית, אך התדיע גם מפני הרעה הנגדית, מפני התנהגות פסיבית בחיים הממשיים הסומכת עצמה על הציפייה לגאולה קרובה. הוא עמר אפוא על המתח הפנימי האצור ברעיון הגאולה ועל גילוייו הפנימיים הסותרים. ואמנם, באיגרות ששיגר לקהילות ישראל בתגובה למשברים שהתחוללו בקרבן

35 ראה, D. Hartman, "Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications", *Daat*, 2-3 (1978-79), pp. 5-33. עיקרי טיעוניו ומסקנותיו של המחבר מקובלים עלי, אולם הוא דן רק ברגם הראשון, הפוליטי-היסטורי, ולדעתי יש להעניק משקל ניכר גם לרגם השני – תקנתו האחרונה של האדם, כפי שפורט לעיל. על כן אין לכלול את כל ייעוריו המשיחיים של הרמב"ם במסגרת "האי-וודאות" ו"הפתרונות החלקיים". אין סתירה בין "נשיאה באחריות אישית" (הרטמן, שם, עמ' 6, "הגישא ההלכתית" הרמב"ם) לבין ציפייה ל"פתרון עתידי לכל בעיות האדם" (שם, "הגישא הריקלית"). הייעוד המשיחי של הרמב"ם מתווה פתרון שלם, ולו בבחינת מטלה אינסופית, אולם אף פתרון זה הוא בעל משמעות נורמטיבית, כפי כוח האדם. בסוגיה זו של ספק, תקווה וודאות בדברי הרמב"ם על ימות המשיח ראה גם: ישעיהו אביעזר (וולפסברג), הרהורים בפילוסופיה של ההסטוריה, ירושלים תשי"ח, עמ' 175–179.

36 ראה להלן על טיבה של הכללה זו בדברי הרמב"ם.

התרה הרמב"ם מפני שתי הסכנות כאחת. ההתראה הראשונה הוטעמה בעיקר באיגרת תימן. המחבר מונה שם, בחתימת האיגרת, שורה של התעוררויות משיחיות שהרעו עם קהילות ישראל והפליאו בהן את מכותיהן; ובגוף האיגרת אין הוא נלאה מלהירש לכל טיעון שיעלה בידו ובלבד שניא בכך עדה שלמה בישראל מאשליה משיחית חמודה – אשליה שתחילתה בערעור החיים התקינים והדפוסים הדתיים ואחריתה צרה ואסון:

אומה זו שהיא אומת ישמעאל שרעתם חזקה עלינו... לא נוכל להנצל מרב רעתם ופחזותם בכל זמן... כל שכן אם נעורר עלינו ונקרא במלכות [ישראל] בדברים בטלים ושקר, הלא נסכן בנפשותינו ונבא לידי מיתה... הטוענים והחושבים שכל אחד מהם הוא משיח, ולא תעמוד טענתם ולא תתאמת, ויאבדו הם ויאבדו עמהם רבים.³⁷

ההתראה השנייה מתגלה באיגרת השמר. שם מזהיר המחבר דווקא מפני פסיביות משיחית, דווקא מפני גישה הפוטרת את המאמין מאחריות אישית ומפעילות הכרחית בשעת מצוקה ורדיפה, מפאת ציפיותו לישועה שממשמשת ובאה:

בשעת השמר יצא מאלה המקומות וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו... אבל אלה שמפתים עצמם ואומרים שיעמדו במקומם עד שיבא המלך המשיח ואז יהיו יוצאים לירושלים, אינני יודע איך יבטל מהם זה השמר, אלא עוברים הם ומחטיאים וזולתם... כי אין זמן לביאת המשיח עד שתוליד בו ואומרים עליו הוא קרוב או רחוק.³⁸

הרמב"ם עמד גם על הסכנה של ערעור משמעותם של החיים הדתיים הריאליים, בתודעת היחיד, מפאת האמונה המשיחית:

וחיוב המצוות אינו תלוי בביאת המשיח, אלא אנחנו מחיבים להתעסק בתורה ובמצוות ונשתדל להשלים עשייתן. ואחר שנעשה מה שאנחנו מחיבים, אם יזכה ה' לנו או לבני בנינו לראות המשיח, הרי זה טוב יותר, אם לא – לא הפסדנו כלום, אלא הרוחנו מה שאנחנו מחיבים.³⁹

37 מהרורת הלוקין, עמ' 95 ואילך; מהרורת רבינוביץ, עמ' קמג ואילך. (על אגרות הרמב"ם, בתגובה למשכרים, ראה: D. Hartman, Crisis and Leadership, New York 1985).

38 אגרות הרמב"ם דף סו-סז. השווה איגרת תימן, מהרורת הלוקין, עמ' 35-37; מהרורת רבינוביץ, עמ' קלה-קלו. על הקשרים אחרים של שאלת המשיחיות האקטיבית והפסיבית ראה: G.D. Cohen, "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim", *The Leo Baeck Memorial Lectures*, 9, New York 1967, pp. 3-42 (על הרמב"ם ראה: עמ' 26, 38-39).

39 שם, שם. ראה: ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים (הערה 33 לעיל), עמ' 90.

המורה והמנהיג מתרה אפוא בבני עמו בכיוונים שונים, הכול לפי העניין, לפי ההקשר ולפי טיבו של המשבר האקטואלי שחייב את תגובתו ואת הדרך. גישה זהירה זו נתנה את אותותיה גם בספר "משנה תורה"; אולם בחיבור זה, שדבריו נכתבו ונקצבו לדורות ולא נמדדו לפי צרכיה הדחופים של קהילה בת־דורו, השתקפה גישה זו, כאמור, בהטעמה החוזרת של תוקפם המתמיד של התהליכים הטבעיים והפוליטיים, שינהגו גם בימות המשיח, בהדגשת גורם האפשרות בהתפתחותו של כל תהליך היסטורי, ובשלילתן של ערכויות ורדאיות להצלחה משיחית במצב קונקרטי כלשהו.

הרמב"ם גם הוסיף והתריע בחיבורו ההלכתי מפני סכנה אחרת הטמונה בהתפרצות משיחית מדומה – הסכנה של אנטינומיזם ופריעת־חוק.⁴⁰ לפיכך, איש הטוען טענת משיח, כמו זה הטוען טענת נביא, ייבחן בראש ובראשונה לפי מידת ההתאמה המתקיימת בין בשורתו שלו לבין תורת משה. כל יומרה של אותו האיש לשינוי התורה מכחישה מניה וביה את טענתו המשיחית: החל בנוצרי ש"דמה שיהיה משיח... וגרם... להחליף התורה"⁴¹ וכלה בכל ניסיון משיחי כהוה ובעתיד המבקש להפקיע דין ומשפט. שנית, הרמב"ם הוסיף והציב חיץ בפני כל מגמה אנטינומיסטית, פורצת גרר, בכך שייחד את מעלתה היתרה של נבואת משה ורומם אותה למעלה מדרגתו של המשיח.⁴² כך שלל מלכתחילה את אפשרותה של התגלות דתית שתשווה לתורת משה או תעלה עליה בכוחה ובתוקפה – הן בעבר (כגון הנצרות והאסלאם) הן בעתיד. לשון אחר: הנורמה הדתית השופטת את ההתרחשות ההיסטורית, היא גופא אינה כפופה לשיפוטתה של התרחשות זו ואיננה נתונה להפרכה מטעמה. כך בזמן הזה וכך לימות המשיח.

עד כאן על דבר ההתראה וההגבלה. מאידך גיסא, הרמב"ם ביקש לשמר את התקווה

40 ראה: W.D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*, Philadelphia 1952, esp. pp. 33-50; א"א אורבך, תז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 261 ואילך. הרבה ממקורות חז"ל בסוגיה זו נידונו אצל אברבנאל, שם, רף סז, ע"ב – עג, ע"ב.

41 הלכות מלכים יא, ד. ראה שם: "אלו אומרים מצות אילו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהן ואינן כפשוטן וכבר בא משיח וגלה נסתריהם." ראה גם: "וכל המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצות מפשוטן, הרי זה ודאי בדיא ודשע ואפיקורוס" (יא, ג).

42 "אותו המלך שיעמוד מזרע רוד... נביא גדול הוא קדוב למשה רבינו" (הלכות תשובה ט, ב); "המשיח נביא גדול מאד וגדול מכל הנביאים מלבד משה רבנו ע"ה... מעלתו תהיה יותר מעלה ממעלת הנביאים ויותר נכבדה, זולת משה רבנו" (איגרת תימן, מהדורת הלקין, עמ' 85-87; מהדורת רבינוביץ, עמ' קעז-קעט). השווה: מורה נבוכים ב, לט (על המקורות המרברים ב"נביא כמשה", ראה: י' היינמן, אגרות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 109-110). כשם שהרמב"ם נקט בשיטת שמואל בעניין ימות המשיח כשחרור משעבוד מלכויות (הערה 28 לעיל), כן תואמת דעתו בשאלת רמותם של משה והמשיח לשיטת שמואל: "אמר רב – לא אברי עלמא אלא לדור, ושמואל אמר – למשה, ורבי יוחנן אמר – למשיח" (בבלי, סנהדרין צה, ב). לכאורה הכריע הרמב"ם בסוגיה שלישית בעניין המשיחיות, כנגד דעת שמואל (הרמזן, שם, עמ' 7). במחלוקת תנאים במסכת סנהדרין (צז, ב) נאמר: "אמר רב: כבר כלו כל הקיצין ואין הרבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים, ושמואל אמר: ריו לאבל שיעמוד באבלו." אולם גרסת הרפוסים משובשת, ולא שמואל אמרה כי אם ר' יהושע בן לוי (כמפורש בכתב־יד ובראשונים. ראה אורבך, שם, עמ' 614, הערה 22).

ולטפחה כדאוי לה. הוא הודה, אפוא, לישראל ולחכמיהם, את האמונה במימושה הפוליטי של התורה בארצם לעתיד לבוא, את הציפייה לתשובתן הרתית של אומות העולם ואת השאיפה לקראת תקנתו התבונית האוניוורסלית של האדם כולו. הרמב"ם, על אף הסייגים והגדרים המנחים שהטיל על אמונת המשיח, היה מודה בהוראה בישראל אשר העמיד אמונה זו בין עיקרי הדת – בניגוד לדרכם של רבים וטובים שקמו לפניו ואחריו. אילו היו כל מעייניו נתונים רק לשלילתה של התעוררות משיחית היסטורית, היה בידו להתנות כל גילוי משיחי בנסיים מופלגים (כפי שאמנם נהג באיגרת תימן, נוכח משבר מאיים),⁴³ היה בידו לתלות את ביאת המשיח בתשובה ספונטנית גמורה של כלל ישראל, להדגיש את אימתם ומוראם של חבלי המשיח וכיוצא באלה. אולם ההנחיה וההתניה ההלכתית של הרמב"ם, לא רי לה שנמנעה מלהפליג בתביעות מעין אלה, אלא שהיא אף הרחיקה לכת והעניקה הכשר גם למאמץ משיחי היסטורי שנכשל בסופו וגם למי שהופקע באחריתו מחזקת משיח: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה והרי הוא ככל מלכי בית רוד השלמים והכשרים שמתו!" אמור מעתה: בין משיח האמת מזה ומשיח השקר מזה קיימת ועומדת גם אפשרות היסטורית שלישית, חלופה פתוחה שלא נפסלה מבחינה נורמטיבית.⁴⁴

הערפותיו הברורות של המחבר ניכרות גם ברכי הכרעתו ושימוש במקורות התלמודיים הרלוונטיים. אילו נטה הרמב"ם לשלול מלכתחילה את הלגיטימיות של ההתעוררות ההיסטורית, היה בידו לאמץ את גרסתו של התלמוד הבבלי בדבר מותו של בן כוזיבא, אותה גרסה שלפיה חכמי ישראל הם שבחנו את משיחיותו, הם שברקוהו, הפריכוהו ו"קטלוהו!"⁴⁵ אולם הוא נטה בהכרעתו דווקא אחרי גרסתו של התלמוד הירושלמי בדבר גויים שהביסוהו והרגוהו.⁴⁶ כך בהלכות מלכים לרמב"ם וכך גם בהלכות תענית (ה, ג): "ונפל ביד הרומיים ונהרג". והנה, משעה שהפוסק פסק כירושלמי, אפשר היה לצפות שלא יתעלם ממסורת השנויה שם, בסמוך, בעניין ההתנגדות הנמרצת שגילה ר' יוחנן בן תורתא כלפי משיחיותו של בר כוכבא וכלפי התקוות שתלה ר' עקיבא במרד: "עקיבא, יעלו עשבים בלחייך ועדין בן דוד לא יבא."⁴⁷ אולם הרמב"ם ייחס לכל חכמי

43 בהלכות מלכים נאמר: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים" (יא, ג). לעומת זאת, באיגרת תימן נאמר: "האותות והמופתים שיראו על ידו הן הן הראיות על אמתת יחוסו": "בשעה שיגלה יבהלו כל מלכי ארץ משמעו... יבהלו מן המופתים שיראו על ידו... ואינו רואה שזה שמעך בארצכם יש בו מכל אלו" (מהדורת הלקין, עמ' 91–93; מהדורת רבינוביץ, עמ' קפ–קפא). ראה הלקין, שם, מבוא, עמ' 28, הערה 278. לעניין ההימנעות מהתניית המשיח בנסיים מופלגים והעמדתו על כוח האדם יש לריוק גם בדברי הרמב"ם – "ובונה המקרש" – ולא כמי שסבר כי "בניין העתיד לבא בידי שמים הוא" (ראה: בבלי, סנהדרין ל, א ודברי רש"י שם); סוכה מא, ב (ותוספות ומאירי על אתר); ראש השנה ל, א. על בניין המקרש השלישי בידי הקב"ה ראה: תנחומא נח, יא; פסיקתא רבתי, פכ"ט, סימן א.

44 ראה: ש' גורן, "יסודות הגאולה", תורת המועדים, תלאביב תשכ"ד, עמ' 312–313.

45 בבלי, סנהדרין צג, ב; וראה השגת הראב"ד על דברי הרמב"ם.

46 ירושלמי, תענית ד, ה.

47 שם, שם. השווה: איכה רבה ב, יד. ראה שם גם בדבר ר' אלעזר המודעי ובן כוזיבא.

ישראל בני אותו דור הסכמה כללית בעניין משיחיותו של בד כוכבא.⁴⁸ ייתכן אפוא שהרמב"ם גרס כי בשלבים המוקדמים של המדר, בעת שהמנהיג המלכותי הלם את התנאים הראשונים הנדרשים לצורך "חזקת משיח", הורו לו הכול;⁴⁹ כמוכן לא מן הנמנע כי הרמב"ם העדיף שמהלך-עניינים אחר, התנהגות היפותטית שונה שהיו נוהגים המנהיג ו/או עמו, היו עשויים להוליד בשעתם התפתחות אחרת ולהניב פירות אחרים. (דוק בדבריו: "שנהרג [בן כוזיבא] בעיונות"!) בין כך ובין כך ניכר להיכן הדברים נוטים: טעותם של חכמים לא היתה טעות שבעיקרון אלא טעות שבעובדה, לא טעות שמלכתחילה אלא טעות שבדיעבד; והרי אין לו לחכם אלא מה שענינו ראות.

גם המגמה הניכרת בספר "משנה תורה", למעט את רמותם של חבלי המשיח המאיימים והמרתיעים⁵⁰ ("ייתא ולא איחמיניה"),⁵¹ הולמת מאוד את הכיוון הזה. הרמב"ם רחה שם ודחק ככל האפשר את ציורי המשבר והאסון, את היסוד הקטסטרופלי שליווה הרבה מצירי הגאולה במקורות ישראל. (השווה לעומת זאת, שוב, לאיגרת תימן הפופולרית, שבה הפליג הרמב"ם עצמו באימתם של חבלי המשיח: "שהיו החכמים מבקשים מהבורא שלא יהיו מצואים בהם וגם הנביאים היו מדעידים בהעלותם אותם על רעיונותיהם.")⁵² מגמה רעיונית זו מתגלה גם בהתעלמותו הגמורה של הרמב"ם מרמותו של משיח בן

48 "ורמה הוא [ר' עקיבא] וכל חכמי דורו שהוא [בן כוזיבא] המלך המשיח" (הלכות מלכים יא, ג). השווה להלכות תענית ה, ג: "ורמו כל ישראל וגרולי החכמים שהוא המלך המשיח".

49 דאח רברי הרב"ז על הלכות מלכים, שם.

50 ההערה היחידה בהלכות מלכים בעניין זה היא: "ראה מפשוטן של דברי הנביאים שכתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג" (שורות ספורות לפניכן לימך הרמב"ם לקרוא ייעורים נבואיים בבחינת "משל וחירה"). השווה, לעומת זאת, לאיגרת תימן: "שזה הכתוב רמו על מלחמת גוג ומגוג בהכרח". ראה גם: יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 163.

51 בבלי, סנהדרין צח, ב.

52 מהדורות הלקין, עמ' 5; מהדורת רבינוביץ, עמ' קיב. טיבה העממי והאקטואלי של איגרת תימן, בהשוואה לדברים הקצובים שבמשנה תורה, איננו מתמצה בשאלות מופתי המשיח וחבלי המשיח (ראה לעיל: ראה גם הלקין, שם, עמ' 27–30). ההפלה בתיאור מעלתו האישית של המשיח באיגרת תימן אינה מקבילה לציון המתון של אישיותו בהלכות מלכים (ראה: כשר, הערה 28 לעיל, עמ' שלט); דברי האיגרת בעניין כלל ישראל במעמד הר סיני אינם זהים לאמור במורה נבוכים ב, לג: שימוש בפסוקי שיר השירים באיגרת, בבחינת אלגוריה היסטורית על גורלו של עם ישראל, אינו תואם לפירוש השליט בחיבורו ההלכתי ובחיבורו הפילוסופי – אלגוריה מטאפיסית על היחס בין האל (או: השכל הפועל) לבין האדם (ראה הלכות תשובה ח, ב; י, ג; הלכות יסורי התורה ו, ט; מורה נבוכים ג, נא; ג, נד; ג, לג. ראה: רי"ד סולוביצ'יק, "ובקשתם משם", איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 119–120, הערה 1). גם היחס כלפי "הרתות המתרמות בדתנו" אינו זהה באיגרת ובהלכות מלכים. וכן, באיגרת גופא, מחר גיסא משמשות הדריפות והצדות כאותות אקטואליים לגאולה הממששת ובאה, ומאידך גיסא הן ביטוי לגורל המתמיד של עם ישראל: ועור. רק בהקשר זה אפשר לאמץ את דברי גרשם שלום על הרמב"ם, "הגאולה תבוא כפרץ פתאום בגזירות עליון" (שם, עמ' 185), שאמנם תואמים את רוחה של איגרת תימן. על טיבה של איגרת אחרת, איגרת השמר, ראה: H. Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric", *Rabbi Joseph B. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281ff.

יוסף, דמות זו שעליה הטעינה המסורת את היסודות המשיחיים הקטסטורפליים ובה כרכה אפוא את הלחימה ואת המפלה הצפויה לפני הגאולה.⁵³ שהרי, בגבולותיה של ההתניה הנורמטיבית של הלכות המשיח, אין מניעה שיתרחש מהלך היסטורי רציף וחיובי, בלא שבך ואסון, שסופו יוכיח על תחילתו.

תנאי, תוצאה ותכלית

לאור כל האמור, אפשר לאפיין שלוש רמות נבדלות שלפיהן עיצב הרמב"ם את אמונת הגאולה: הרמה הלאומית, הרמה האוניוורסלית והרמה האישית. ראשית, גאולת העם בבחינת תנאי הכרחי לשם הכרה במשיח; שנית, גאולת האדם בבחינת תוצאה והבטחה לימות המשיח; ושלישית, גאולת הפרט בבחינת התכלית האחרונה שאליה מכוונים ימות המשיח.

התנאים הנדרשים והמגדירים משיח, המופיעים בהלכות מלכים, מתרכזים כולם בגאולת העם עצמו, ועדיין אין בהם דמיון לתשובתן השלמה של אומות העולם או לתקנתו הכללית של מין האדם. התנאים הללו מתמצים רק ברפוס הראשון שתיארנו למעלה – ההיסטורי והפוליטי – ועדיין אינם עוסקים ברפוס השני, מעבר להווייתם של רב-הימים. הוזה אומר: יכול מנהיג שיעמוד על "חזקת משיח" ואפילו יוכרז לבסוף "משיח בוודאי" בקרב ישראל, אף כי אומות העולם טרם הודו לו וטרם הכירו בבשורתו ובאמיתותו: "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק ברכה, הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו נבנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי."⁵⁴

53 J. Liver, "The Doctrine of the two Messiahs etc.", *HTR*, 52 (1959), pp. 149-185; S. ראה: Hurwitz, *Die Gestalt des Starbenden Massias*, Zurich 1958. "משיח בן אפרים ויצאית מצרים של בני אפרים בטרם קץ", תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 450-461. לסיכום הרעות השונות ברכך התפתחות המוטיב של משיח בן יוסף ראה: י' היינמן, אגדות ותולדותיהן (הערה 42 לעיל), עמ' 131 ואילך. ברברי הרמב"ם – "שני המשיחים" הם "משיח הראשון שהוא רוד... משיח האחרון שעומד מבניו" (הלכות מלכים א, א. וכן מצינו במדרש הגרול, בלק, בר, יו: "מלמר שנתנבא בלעם על שני משיחין, משיח ראשון זה רוד... ומשיח אחרון שעומד מבניו"). וכן: "כיון שנהרג נורע שאינו [משיח] (שם א, ב). כאמור לעיל, הרמב"ם מלכך את דמות המורה הרוחני-דתי ואת רמות המנהיג הפוליטי-צבאי באישיות משיחית אחת. בסוגיה זו ראה מאמרי: "נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה", חברה והיסטוריה, ירושלים תש"ם, עמ' 155-172.

54 ההבדלה בין המישור הלאומי לבין המישור האוניוורסלי ניכרת היטב ביחסו לישו הנוצרי. מזווית הראייה של ההיסטוריה של עם ישראל – גורם מובהק לאסונם ולרעתם: "אותו האיש שרמה שיהיה משיח ונהרג בבית-דין... וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים רברו שהמשיח גואל לישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותם, וזה גרם לאכזר ישראל בחרב ולפור שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה." מזווית הראייה של ההיסטוריה של העמים – בצר השלילה נמצא גם גורם חיובי ריאליסטי: "לישר דרך למלך המשיח" (ראה הערה 13 לעיל).

הגאולה האנושית בהיקפה הכולל איננה נידונה, אפוא, בתור תנאי או הנחיה הלכתית המגדירה את המהלך המשיחי, אלא בתור תוצאה ותולדה הנמשכת ממנו. (כאמור, אמנם התרחשו זה מכבר בקרב העמים תהליכים מכינים ו"מיישרי דרך" לקראת המהפך הדתי האחרון, אולם אלה לא נקשרו כלל במפעלו של משיח האמת.) לשון אחר: ההתניה וההנחיה הנורמטיבית אינן פונות במישרין אלא אל מי שכפוף להן מלכתחילה, היינו אל כלל ישראל.⁵⁵ כלומר: המחבר הורה לקהלו את התנאים לגאולת העם, הוא גם ייעד והבטיח בעקבותיה את גאולת האדם, אך הקפיד יפה שלא לטשטש בין השתיים; ההבדל ביניהן הוא ההבדל שבין תנאי לבין ייעוד, בין הדרישה לבין התקווה.⁵⁶

אולם לשתי דמות אלה ניתוספה גם רמת-דין שלישית, אחרונה: גאולתו הרוחנית של הפרט. אכן, אין משיח אלא זה הפועל על בימתה הגלויה של ההיסטוריה, ולא רי לו בתמורה פנימית במעמדה של האישיות; אכן, המעבר מן הזמן הזה לימות המשיח מחייב שינוי חברתי קולקטיבי. אך מגמתה האחרונה של הגאולה – מטרתה ותכליתה – אינה מתרכזת במבנים קהילתיים ובמעמרו של הכלל, כי אם בעולמו הרוחני הפרטי של היחיד, מעבר לתהליך ההיסטורי הפומבי. גאולת הכלל נכפפת אפוא כולה למען הייעוד האישי העליון: נצח ברוח, הישארות הנפש המשכלת. רעיון זה נשור כחוט השני בכתבי הרמב"ם:

ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכות ושיאנו מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא... וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון היא חיי העולם הבא. (הלכות תשובה ט, ב.)

55 אכן, תפקירו של כל מלך בישראל, בכל דור, הוא "להרים רת האמת ולמלאות העולם צדק" (הלכות מלכים ר, ט). ראה: בלירשטיין (הערה 2 לעיל), עמ' 97-98, 258. למען האמת, המהלך הסיבתי הגורר את תשובתן השלמה של אומות העולם איננו בהיר כל צורכו: "ויבואו כל הגוים לשמעו" (הלכות תשובה ט, ב); "וכשיעמוד המלך המשיח... מיר הם כלם חוזרים ויורעים ששקר נחלו אבותיהם" (הלכות מלכים יא, ד); "וישלימו אתו כל האמות ויעברוהו כל הארצות" (הקדמה לפרק חלק). אולם באותה מידה סתם המחבר גם באשר למהלך הסיבתי המביא לגאולה הלאומית-פוליטית, ו"אין אצלו כל הבהרה לגבי סיבותיו ואופיו של המעבר מהגלות אל ציבור ממלכתי המסוגל להשתתף ביעילות במלחמה ואשר בראשו עומד המלך המשיח" (ראה: פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים [הערה 7 לעיל], עמ' 294; דאגה גם הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה [הערה 4 לעיל], עמ' 207, הערה 35). הדברים קשורים באידיאות עקרונית באשר לפרטי ההתרחשות ההיסטורית האפשרית (ראה לעיל). מכל מקום, ענייננו כעצם מגמת הרמב"ם לכפוף את ההתפתחות למהלך ההיסטורי הטבעי והרציף, ובאמנותו בכוחו של הסדר המדיני הרציונלי לתקן אדם וחברה. וראה: E. Levinas. *L'am delà du Verset*, Paris, 1982, pp. 213-215. יחס ישר בין שיפור מצבו ההיסטורי של עם ישראל לבין היענותו של אומות העולם לתורה הוטעם כבר בדבריו של פילון אלכסנדרוני: "אם אי פעם ישתפר מצבנו, בכמה תעלה גם קרנם של חוקינו. סבורני שאז כולם יעזבו את שלהם ויזנחו את דרכי אלוהיהם ויתחילו לכבד חוקים אלה, היינו שלנו בלבד, שאם יבוא אודו של העם יבוא אורם גם שלהם" (בתרגומו של י' עמיר. דאגה מאמרו "הרעיון המשיחי ביהדות ההלניסטית", גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 46).

56 בפירוש המשנה, עריות ת, ז, מתגלה דגם אחר: אליהו יקרים את ימות המשיח, יסיר החמס מבין הבריות ויעשה שלום בעולם. אולם בהלכות מלכים משתקפת התפיסה המאוחרת והמגובשת.

לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה... כדי שיוכו לחיי העולם הבא. (הלכות מלכים יב, ר)
נתאו הנביאים והחסידים ימות המשיח ורבתה תשוקתם אליהם, למה שיהיה בו מקבוצ הצדיקים והנהגת הטובה והחכמה... ועשית כל מצוות תורת משה דבנו... ובאלה הענינים ישיגו העולם הבא השגה חזקה; והתכלית הוא העולם הבא ולעומתו הוא ההשתדלות. (פירוש המשנה, הקדמה לפדק חלק)

לאמיתו של דבר נקבעו במבנה משולש זה – תנאי, תוצאה, תכלית – יחסים הגיוניים מוגדרים בין שלושה מושגים בסיסיים של האסכטולוגיה היהודית: משיח (לאומי), אחרית-הימים (אוניוורסלי), עולם הבא (אישי); (וכאמור לעיל, שמא ראוי לשלב במערכת זו גם מונח רביעי – גן-עדן). כמובן, ניסוח זה חורג משימושי הלשוניים של הרמב"ם עצמו, שמטעמים ברורים נמנע מלהציג את הגאולה האוניוורסלית כ"אחרית-הימים",⁵⁷ וגם את מושגי הגאולה האחרים טבע בדפוסים האופייניים של הגותו האישית.

הצבתה של הישועה הרוחנית, הפרטית, כתכליתם האחרונה של ימות המשיח, איננה מלמדת רק על מעמדו של האדם שלעתיד לבוא, כי אם גם על כוחו ומעמדו הממשי של היחיד בזמן הזה. שכן תכלית אחרונה זו, גם אם רחוקה היא עתה מחיי הציבור ומן ההווה ההמונית, הדי זה מכבר מוכנה היא ומזומנת בחיי הפרט: האדם היחיד – גם עתה, אף מעמק הבכא – אפשר לו וראוי לו לחתור לקראת מימוש העליון;⁵⁸ טובתה האחרונה של הגאולה – תורה, חכמה, העולם הבא – צפונה למעשה לכל יחיד בזמן הזה, איש כפי כוחו.⁵⁹ אין צריך לומר כי גם מטיב זה חושף את כוחה הכולם והמרסן של תורת הרמב"ם כנגד התפרצותו של מתח משיחי אקטואלי.

אך היא הנותנת; המשיחיות עצמה, להבריל מן המעלה הרוחנית האישית בזמן הזה, היא עניין לכלל, להגשמה קולקטיבית, ולא די לה בהעפלתם של בני עלייה. היא פונה אל הקהל ואל הקהילה: התורה, המכונסת בזמן הזה ברשות היחיד, אמורה לפרוץ בימות המשיח אל רשות הרבים, אל תיקון הגוף והנפש של בני המדינה כולם. הנה כי כן, אותן ההשגות השכליות שבדאשיתו של "משנה תורה" יוחדו כהשגות נעלמות ואקסקלוסיביות – "לפי שאין כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בורין..."

57 ראה: מורה נבוכים, מהדורת יוסף קאפח (מקור ותרגום), ירושלים תשל"ב, ג, פרק כט, הערה 45.

58 הדברים תואמים את השקפתו הפילוסופית הכוללת של הרמב"ם, המציבה דפוסים לתקנת הרבים אולם איננה מתנה את מעלת היחיד במעלת הרבים. הרמב"ם הטעים את ערכו האימננטי של המימוש האישי לא רק בתחומים כגון ההשגחה הפרטית (הנמשכת אחר השכל), כי אם גם בתחומה של הנבואה (תורתו) ומיחדת מעלת נבואה שאינה בכחינת שליחות לדבים כי אם ביטוי למעלתו העצמית של הנביא, ואפילו במישור ההנהגות שבין אדם לחברו ("החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלות המדות, כדפואת מחץ כל לחץ, יקרא צדק, ומפני זה אמר בהשבת המשכון – ולך תהיה צדקה, כי כשתלך בדרך מעלות המדות כבד עשית צדק לנפשך המשכלת, כי שלמת לה חוקה", מורה נבוכים, ג, נג).

59 נראה שלא כאלה הם פני הדברים כאשר למעלת הנבואה. אמנם ראה מאמרו של א"י השל, "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה", ספר היובל ללוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' קנט-קפח.

ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כלם היה בהן כח לירע ולהשיג כל הרברים על בוריי⁶⁰ – הן שנועדו בחתימתו של חיבור זה להפוך לנחלת הכלל (ולו אך בכחינת מטלה אינסופית): "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים רברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם." מה שמועיד ההווה ליחירי הסגולה לברם מייעדים ימות המשיח לדבים, ליחידים כולם. נשוב ונטעים את הזיקה האמיצה המתגלה בין הלכות המשיח לבין השקפותיו הפילוסופיות של הרמב"ם. אמנם במחקריהם של ג' שלום וא"ש הלקין אנו קוראים:

ייעורו של האדם מזמן מתן תורה מוגדר כל צורכו, קיומו של ייעוד זה אינו תלוי כלל בכיאת המשיח... אין ימות המשיח הטוב העליון אלא שלב הכנה למעבר הסופי לעולם הבא... המשיחיות אינה לאמיתו של דבר ררישה המתחייבת מתוך מחשבתו הפילוסופית. (שלום)⁶¹

ימות המשיח הם מאורע עובר בדרך המוליכה לחיי העולם הבא, שהוא ראש מאווי... והרי כאילו הוא אומר: בימות המשיח אני מאמין מפני שכך נצטוונו מן התורה ומן הקבלה, וכעולם הבא אני מאמין משום ששכלי מחייבני כך. (הלקין)⁶²

אולם כאן מתבקשת הסתייגות. אם אמנם האמונה המשיחית גופא – הציפייה להתגשמותם של הייעודים הנבואיים – איננה מתחייבת מהכרתו השכלית של המחבר, הרי שתוכנה של המשיחיות – הוראתם של הייעודים – אלה נטבעו לפי הכרתו ולפי דעתו השכלית. הרברים אמורים הן בתכנים המשיחיים החיוביים שעוצבו במשנתו – הרפוס ההיסטוריפוליטי והרפוס האוטופי (ראה לעיל) והן בציורים המשיחיים המדומים שנדרו במשנתו – ציורים של בריאה חדשה לעתיד לבוא, של תורה חדשה, הכרה חדשה או אדם חדש (ראה להלן). אכן, האמונה המשיחית לא התחייבה משכלו של הרמב"ם אלא מאמונתו, מדבקותו במקורות ישראל, אולם שכלו הוא שסייג וגרר את מושא אמונתו והוא שנטל חלק חשוב בעיצובם של התכנים המשיחיים. אכן, ייעודו של אדם "מוגדר כל צורכו" ממתן תורה וממעשה הבראשית – מימוש התורה ומימוש השכל – ואיננו נזקק למהפך משיחי, אך דווקא משום כך הפילוסוף מכיר בקיומם של דפוסים תיאורטיים שטרם זכו למימוש חברתי קיבוצי (להבדיל מן המימוש בידי יחידים) והוא מעניק להם משקל חשוב. תן דעתך: אף בתיאוריה הפוליטית המנוסחת בספר "מורה הנבוכים", תקנתם הקולקטיבית של בני המדינה נכפפת לגמרי לתכלית הרוחנית הנצחית – "עולם שכלו טוב וארך". כלום נאמר אפוא שגם שם ניטל מעמדו הסגולי של הרפוס החברתי-המדיני? אדרבא, נראה שדווקא בכך נקבע ערכו וניתן טעמו: "כונת כלל התורה... תקון עניני בני אדם קצתם עם קצתם, בהסיר העול ובקנות המדות הטובות המעלות, עד שתתכן

60 הלכות יסודי התורה ר, יא-ג.

61 ג' שלום, "למהלך הרעיון המשיחי", דברים בגו, עמ' 184–185.

62 א"ש הלקין, מבוא למהדורת איגרת תימן, עמ' 27.

עמידת אנשי הארץ והתמדתם על סדר אחר... ותקון האמונות ונתינת דעות אמיתיות, כאשר יגיע השלמות האחרון... להגיע אל עולם שכולו טוב וארך, והוא העמידה המתמדת [השארות הנפש].⁶³ הוה אומד: התפיסה הערכית, המרוממת את התכלית הרוחנית האישית, איננה דוחה מפניה את התיאוריה המדינית: היא נצרכת לה והיא מכוונת אותה. אין צריך לומר כי חותמה של תפיסה ערכית זו ניכר ביתר שאת בדפוס המשיחי האחרון, האימפולסיבי והאוטופי. אותה נטייה פילוסופית אינטלקטואליסטית, שהיא שהוליקה את הרמב"ם לזהות את המושג המסורתי "עולם הבא" עם דבקות הנפש במושכלות האלוהיות, עם ההשגה הנצחית, היא-היא שהנחתה אותו גם להעמיד את פסגתה של המשיחיות על דעת אלוהים אוניוורסלית. כאן ביחיד וכאן ברבים.

תמורה משיחית בגבולות האדם

כל ניסיון לטבוע לדורות את פניה של המשיחיות בישראל מחייב בחירה והכרעה אישית בין תפיסות חלוקות ובין מושגים וציורים נבדלים הרווחים במקורות.⁶⁴ ניסיון זה, כשם שהוא נדרש לפתח וליצוק מחדש דפוסים מסורתיים קיימים, כן הוא נדרש גם לרחות מפניו יסודות אחרים, לצמצם ולהגביל.

הרמב"ם פנה למשימה זו מתוך מגמה אנטי-אפוקליפטית מובהקת. לגבי רידו, כל הייעודים המשיחיים היסטוריים הם, ולא קוסמיים. הם צופים את חירושן של תולדות האדם ואת הגשמתן כראוי להן, ולא את קריסתם וכיליונם של דבריהימים; הם אינם מייחלים לבריאה חדשה שתצא מאת ה', כי אם להוצאתן לפועל של פוטנציות הגלומות זה מכבר בעולם זה, באדם זה ובתורה נתונה זו. מגמה ביקורתית זו משקפת היבטים שונים בעולמו של הרמב"ם: היא מגלה, כאמור, את חששו של איש ההלכה מפני סכנתו האנטינומיסטית של חזון משיחי שיבקש להפוך את המציאות ולעקור את חוקיה. היא משקפת גם את אחדותו של המנהיג כלפי קהילה יהודית הנתונה בסכנה של משבר וערעור, מבפנים ומבחוץ. אולם בעומק הדברים היא מתחייבת מהנחותיו של הפילוסוף, כפי שנתפרשו בספר "מורה הנבוכים". כשם שתורת-המדינה ותורת-האדם של הרמב"ם מכוונות את הדפוסים החיוביים של הלכות המשיח, כן האונטולוגיה והתיאולוגיה של הרמב"ם מכתיבות את שלילתה של הגאולה הקוסמית ואת הגבלתה של המשיחיות בתוך תחומה של המציאות האנושית – כפי כוח האדם.

תוחלת משיחית, תורת גאולה, כל ציפייה ותביעה לתמורה עמוקה במציאות, כולן

63 מורה נבוכים ג, כז.

64 דאה: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, עמ' 585: "דברי חכמים על הגאולה... יותר מבכל נושא אחר בולטת בתחום זה גישתם העצמית של חז"ל, המתבטאת בגיוון של השקפות ודעות. יש שגיוון זה חורג מן המקובל בחילוקי דעות רגילים ויורד עד השיתין... אין הוא מצטמצם להבדלים שבמסגרתה של מערכת מושגים מקובלים על הכל אלא מגיע לניגודים, שבמשמעותם שלילת וביטול של שיטה אחת מפני השנייה."

כאחת כרוכות בהערכה שלילית של ההווה הנתונה, או למצער – של דובר אחד מרבריה; הזמנה מבקשות להמיר רעה בטובה. ברם העמדה הביקורתית הזאת כלפי המציאות, השלילה והדחייה, אפשר שתהיה מכוונת כנגד המציאות האובייקטיבית, כנגד הנתונים הטבעיים והקוסמיים הכפויים על האדם, ואפשר שתהיה מכוונת כנגד מעשיו ומפעולותיו של האדם עצמו, כנגד יצירתו העצמית ודרכיו שלו בעיצוב עולמו. הגישה האחת עשויה להוליד משיחיות אפוקליפטית – זו המצפה לתמורה תהומית במנהגו של עולם ומיחלת לשידור כל מערכות ההווה. הגישה האחרת, לעומתה, עשויה להוליד משיחיות נורמטיבית – זו המייעדת את מילואה של ההיסטוריה ואת מימושו של האדם, כראוי לו.

והנה, הרמב"ם אינו מורה בקיומו של רע ישותי, אובייקטיבי, המציין את מעמדה העצמותי של מציאות כלשהי. היש, באשר הוא יש, הריהו תואר פעולתו וטובו של הבורא: "אני אעביר כל טובי על פניך" (שמות לג, יט)... הוא רמז להראות אותו הנמצאות כולם" (מורה נבוכים" א, נד); "המציאות כולו, רצוני לומר: המצאת האלוהית" אותו, הוא חסד" (שם ג, נג). אמנם צמד המושגים האתיים "טוב ורע" עשוי לשמש, באורה מושאל, גם במישור האונטולוגי, אולם במקרים אלה הוא אינו נועד להבחין בין יש זה ליש אחר, כי אם בין היש לבין העדרו: "כל מציאות – טוב, והרעות כלם העררים" (שם ג, י).⁶⁵ לאמיתו של דבר, המושגים האתיים היו ראויים לחול, במקורם, רק על פעולותיו של האדם, רק על התנהגות אנושית העומדת למבחן, להערכה ולשיפוט ערכי, ולא על היש הנתון. המציאות עצמה, באשר היא מציאות, איננה טובה ואיננה רעה. היא אינה נתונה בתחומו של השיפוט המוסרי, כי אם בתחומה של ההכרה השכלית. נמצא כי כאשר מושגים אתיים משמשים במישור הישותי, אין זה אלא על דרך ההשאלה מן הפעולה האנושית אל הפעולה האלוהית, אל בריאת העולם והנהגתו, קרי – אל המציאות; ומוכן מאליו כי במישור זה ה"הערכה" נקבעת באופן אפריורי: "שהשם יתעלה לא יאמר עליו סתם שהוא עושה רע בעצם כלל... אבל פעולותיו כלם טוב גמור, שהוא אינו עושה אלא רק מציאות, וכל מציאות טוב... אמתת פעולת השם כולו טוב" (שם ג, כה). כאילו נקבעה כאן עדיפות מטאפיסית של היש על פני האין, של הבריאה והפעולה האלוהית על פני העדרו.

עתה מתבקש צעד נוסף: "מציאות" משמעה מציאות מסוררת ומתמרת. "עולם נמצא" הוא, מטבע ברייתו, עולם הנוהג לפי חוקיות טבעית ונצחית ואיבריו כולם מקיימים ביניהם קשרים סיבתיים ויחסים הרריים. בלא עקרון החוק והסדר אין עולם כי אם תוהו, כאוס, העדר. לשון אחר: החכמה האלוהית – תואר פעולתו של האל ביקום – כשם שהיא מחייבת את מציאותו של העולם ולא את העדרו, כן היא מחייבת גם את היותו כך ולא אחרת; היא קוצבת את חוקיו ואורחותיו: "שחכמתו ית'... חייבה מציאות זה העולם בכללו כהכרח כאשר נמצא... שחלקי הפעולות הטבעיות כלם מתקנות, מסדרות, נקשרות קצתם בקצתם, כלם סבות ומסובבות, ואין מהם דבר להבל ולא לשחוק ולא לריק" (שם ג, כה). אמור מעתה: אילו נתעדרו החוקיות הטבעית והקשרים הסיבתיים התכליתיים, היה בכך,

כביכול, גם עדעור של תואר אלוהי ("חכמה"): אין סדר קוסמי אלא זה האחד, כפי שאין חכמה אלוהית אלא זו האחת. "לא תוהו בראה" במובן זה, האמונה שהשמש תוסיף לזרוח בעתיד היא פוסטולט, דרישה תיאולוגית; ההכרחיות הפיסיקלית מתחייבת מפאת השלמות המקודרת של הפעולה האלוהית:

אלו החקים אשר חקקם לא ישתנו לנצח... אלו מעשי האלוה – רצוני לומר: העולם ומה שבו – עומרים על טבעם לנצח... כי הרבר אשר ישתנה אמנם ישתנה מפני חסרון שיש בו – ויושלם, או תוספת בו, אין צרך אליה, ותחסר התוספת ההיא; אמנם פעולות האלוה, אחר שהם בתכלית השלמות ואי אפשר התוספת בהם ולא החסרון מהם, אם כן הם יעמרו כפי מה שהם בהכרח... אמר: "הצור תמים פעלו" ודברים לב ד', רצונו לומר: שפעולותיו כלם – רצוני לומר: בריאותיו – על תכלית השלמות, לא התערב בהם חסרון כלל, ואין בהם מותר ולא דבר בלתי צריך אליו; וכן כל מה שיגזר לנבראות ההם ומהם – כלו צדק גמור ונמשך אחר גזרת חכמה. ("מורה נבוכים" ב, כח)

ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי על זה הטבע אשר רצהו ית', לא ישתנה ממנו דבר בשום פנים, אלא בפרטיו על צד המופת⁶⁶ – אף על פי שיש יכולת לו ית' לשנותו כלל, או להעדירו, או להעריך אי זה טבע שירצה מטבעיו... וחכמתו גורה שימצא היצור בעת שהמציאו ושלא יעדר זה אשר המציא לו ולא ישתנה לו טבע. ("מורה נבוכים" ב, כט)

האזכור של ה"יכולת" האלוהית לשנות את הבריאה כולה או להחזירה אל האין – יכולת אשר לא תתממש לעולם! – בא להורות כי שינוי כזה איננו בגדר של נמנע לוגי (שרק לגביו כתב הרמב"ם כי "לא יתואר ה' ביכולת עליו")⁶⁷ אלא בגדר של הנמנע הפיסיקלי, המטאפיסי, התיאולוגי. בסופו של חשבון אין מציאות אלא זו הנתונה לפנינו; כל מציאות

66 שלילת שינוי הטבע אינה רוחה אפשרותו של נס פרטי, חר'פעמי, שאינו מעמיד סדר טבעי חדש. אמנם נראה כי הרמב"ם לא השיב תשובה אחידה ומספקת בשאלת הנטורליזציה של הנס. הרברים כרוכים גם בשאלת המתח בין תואר החכמה לתואר הדין האלוהיים כמורה נבוכים (ראה גם במאמר על החכמה המתוכת, בקובץ זה. וראה עתה בספרי: "דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית", ירושלים תשמ"ט, עמ' 81–82). וראה: J. Heller, "Maimonides' Theory of Miracles", A. Altman (ed.), *Between East and West*, London 1958, pp. 112–127; A. Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", *HUCA*, XLV (1974), pp. 243–285.

67 "לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו... והמשל בו התקבץ שני ההפכים ברגע אחד בנושא אחד" (מורה נבוכים ג, טו). אמנם לא כל הדוגמאות המובאות שם הן נמנעות לוגיות כמובנה, והרבר צריך עיון. ראה: A.L. Ivry, "Maimonides on Possibility", *Mystics, Philosophers and Politicians – Essays in Honour of A. Altman*, ed. J. Reinharz and D. Swetschinski, Durham, North Carolina 1982, pp. 71–83. במקום אחר בכוונתי לרונן בשאלת היחס בין תפיסת הרמב"ם בעניין זה לבין הכתנתם של הסכולסטיקנים הלטיניים בין *potentia dei absoluta* לבין *potentia dei ordinata*.

אחרת משמעה העדרה של זו הקיימת, כלומר רע (כאמור): "כל מציאות – טוב, והרעות כלם העדרים", והרי "אין דבר רע יודר מלמעלה"⁶⁸ (שם ג, י). עולם זה איננו אפוא הטוב שבכל העולמות האפשריים, אלא העולם האפשרי היחיד: ועל דרך החירור נוכל לומר: לאחר שיסודות חשובים של הפיסיקה נכללו ב"הלכות יסודי התורה", הרי ששינוי מנהגו של עולם היה גורר עמו מניה וביה גם שינוי ביסודי התורה (ושינוי של "הדרך לאהבתו וידאתו... בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים").⁶⁹ כאן שורשו של ההיגיון הפילוסופי, המחייב להעמיד את ימות המשיח רק על מנהגו וטבעו של עולם.⁷⁰ יתר על כן; הרמב"ם טרח הרבה כדי להרחיק מן החזון המשיחי יסודות של משבר,

68 בראשית רבה נה, ג.

69 הלכות יסודי התורה, ב ב. לשון אחר: שינוי מנהגו של עולם הוא שינוי תארי הפעולה שבהם נודע האל לאדם, שינוי ב"בחינת הנמצאות ללמוד מהם ראייה על השם יתברך לרעת הנהגתו אותם" (מורה נבוכים ג, נא), בחינה הנדרשת אף להשגת נבואה (ראה פינס, "המקורות הפילוסופיים" והערה 2 לעיל), עמ' 156–157). במאמר תחיית המתים נוסף נימוק אפיסטמולוגי אחר, ברמה הפופולרית: שינוי מתמיד בטבע, בניגוד לנס חולף, איננו נתפס בתור נס בעיני הצופה: "שאילו התמיד (הנס) כן, היה מדרך לספק במופת [בנס], שאלו נשאר המטה נחש היו מספקין היותו נחש מתחילתו".

70 הרברים אינם אמורים רק במציאות הפיסיקלית כי אם גם במציאות הביולוגית, שאף היא תואר פעולת האל (ראה: מורה נבוכים א, נד; ג, יב; ג, לב; ג, נג). היגיון זה הוא המחייב הפקעת פשוטו של נבואות נחמה: "זוה שנאמר בישעיה – וגר זאב עם כבש ונמר עם גרי ירבץ, משל וחירה, ענין הרבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר" (הלכות מלכים יא, ב. ראה גם: מאמר תחיית המתים, שם). הראב"ד השיג בהלכות מלכים על אתר: "והלא כתוב בתורה – והשבתי חיה רעה מן הארץ". ההשגה מבחינה כנראה בין הלגיטימיות של אלגוריה של פסוקי נביאים וכתובים לבין האיילגטימיות של הפקעת רברי תורה ממשוטים (ראה מרכבת המשנה על אתר. השווה הערת המהר"ר, ר' מרגליות, למהדורת מלחמות ה' לר' אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תשי"ג, עמ' סה, הערה 79; פונקשטיין, שם, עמ' 86, הערה 17. השווה לכמה מנוסחות מדרש ל"ב מדות (מדה כ"ו): "ממשל – במה דברים אמורים – ברברי קבלה, אבל ברברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל"; "וכן אתה מוצא בנביאים שרברו משלים, במה דברים אמורים – ברברי קבלה, אבל ברברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל". ראה הערות המהר"ר, ה"ג היימן ענעלאו, למדרש ל"ב מדות, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 35–36). אולם ייתכן כי לנגד עיני הראב"ד עמדה גם מחלוקת תנאים בעניין זה – והשבתי חיה רעה מן הארץ: ר' יהודה אומר – מעבירם מן העולם, ר' שמעון אומר – משביתן שלא יזיקו" (ספרא, בחקותי ב). שכן שתי הרעות האמורות במחלוקת אינן מתיישבות עם האלגוריה של הרמב"ם (בהמשך המדרש נזכרה גם נבואת ישעיהו – "וכן הוא אומר וגר זאב עם כבש וכו'"). סברתו של ר' גרשון (משפט המלכות, ניו יורק תשי"ז, עמ' תב) כי העברת חיות המדבר מן העולם איננה בבחינת שינוי טבע, אינה תואמת את התפיסה האריסטוטלית ברבר התמדת המינים, ומכל מקום אינה מיישבת את דברי הרמב"ם המכוון את המקראות כלפי האומות הרעות. והנה, בכתב"ד של תרגום ירושלמי השלם שנתגלה זה מקרוב נתפרש המקרא כפי ששימש ברברי הרמב"ם: "והשבתי חיה רעה – ואבטל רשותהו רמלכוותא ומתילן בחיות ברא מן ערא" (ראה: כשר, הערה 28 לעיל, עמ' שמט). השווה לדברי רב סעדיה גאון, אמונות ודעות ת, ח: "וגר זאב עם כבש... ואם יבאר המבאר שגם זה משל ויאמר שאינו מתכוון אלא שהרעים מבני אדם יאפשרו לכשרים להיות בשלום" (רס"ג עצמו אימץ את הפירוש המילולי, ורק ציין את קיומה של אפשרות פרשנית אחרת). ראה גם מדרש שוחר טוב, קכ. בסוגיה זו ראה גם פירוש הרד"ק לישעיהו יא, ו; רמב"ן, הפירוש לויקרא כו, ו; תורת ה' תמימה (לעיל הערה 14), עמ' קנר.

אסון ואפוקליפסה ולהוציא ממשוטם את המקראות המדברים בכגון אלה. והוא עשה זאת בחיבורו הפילוסופי גופו: הנבואות העוסקות בפורענות קוסמית, בהרעשת השמים והארץ, ביום ה' הגדול והנורא, כולן נתפרשו שם בדרך אלגורית מובהקת; הן נקשרו במאורעות היסטוריים מתקופת המקרא, שכבר חלפו ואינם עוד. חזונות הנביאים על "השמים החדשים והארץ החדשה" (ישעיהו סו, כב), אשר "ההמון – ואף מי שיחשב בהם שהם סגולות – יביאו ראייה [מהם]... כאלו הוא הגדה, באתנו בתורה, על דברים יארעו לשמים באחרית הימים", חזונות אלה לא באו אלא לייעד את שחרורם של ישראל משעבוד מלכויות ואת "שוב מלכות ישראל וקיומו והתמדתו... והתמדת מלכות המשיח".⁷¹ משמע, "הבריאה החדשה" לעתיד לבוא בריאה מדינית היא, ולא קוסמית. גלוי לעין, כי העמדה התיאולוגית-פילוסופית של המחבר היא שהדריכה אותו להרחיק לכת באלגוריה זו של המקראות. כלשונו של ר' שמואל אבן תיבון: "טוב לדחוק הלשון מלדחוק המציאות".⁷² ודייק בדבר: יותר ממה שנרמז בנושא זה ב"משנה תורה", נתפרש באריכות ב"מורה הנבוכים"; והמחבר לא כיסה ולא העלים שם את ההקשר הפולמוסי והביקורתי שבו אמר את דברו.

משעה שהמשיחיות נדחקה מן ההווה הקוסמית ונתחממה כולה בגבולותיה של ההווה האנושית, היא איננה מבקשת עוד לבטל את רעתה של מציאות כלשהי כי אם את רעת האדם. "רעת האדם" תרתי משמע: 1. הרעה הפוקדת את האדם: "מה שיארע לבני אדם". 2. הרעה שמחולל האדם: "פעל האדם". אין אפוא פלא שדווקא במסגרת הריון בסוגיה זו הוצג בספר "מורה הנבוכים" הדפוס המשיחי האחרון, האוטופי, זה התולה את שלומן וטובתן הפיסית של הבריות בשלמותן הרוחנית-התבונית. ובמקום זה, יותר מכל מקום אחר, הובלט והוטעם אופיים הנורמטיבי של דברי המורה: האדם עצמו הוא-הוא המקור לרעתו; גורלו הרע (1) נובע במישרין מפועלו הרע (2). "מידכם היתה זאת לכם",⁷³ "משחית נפשו הוא יעשנה".⁷⁴ המשחית הוא המושחת:

כל רע שימצא [את] האדם ישוב אל אחד משלשה מינים. המין האחד מן הרע הוא מה שיקרה לאדם מצד טבע ההוה וההפסד, רצוני לומר: מאשר הוא בעל חמר... והמין השני מן הרעות הוא: מה שיארע לבני אדם מקצתם לקצתם, כהתגבר קצתם על קצתם. ואלו הרעות יותר מרעות המין הראשון... כאיש שיתנכל אל איש להרגו או לגנוב ממונו בלילה, ואמנם יכלול זה המין מן הרע אנשים רבים במלחמות הגדולות... והמין השלישי מן הרעות הוא: מה שימצא [את] כל אחד מבני אדם מפעולתו בעצמו, וזהו הרוב. ואלה הרעות יותר מרעות המין השני הרבה, ומרעות זה המין

71 מורה נבוכים ב, כט.

72 ראה: שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 17.

73 מלאכי א, ט. המלה "לכם" ניתוספה בלשון הרמב"ם.

74 משלי ו, לב.

יצעקו בני אדם כלם... ויאמר לו כמו שאמר: "מידכם היתה זאת לכם" [מלאכי א, ט]... שהאדם הוא אשר ימציא זה המין מן הרע... וזה המין הוא הנמשך אחר המדות המגונות כלם, רצוני לומר: רוב התאוה במאכל ובמשתה ובמשגל... ויהיה זה סבה לכל החליים והמכות הגשמיות והנפשיות. ("מורה נבוכים" ג, יב).

משעה שהרמב"ם הכחיש את קיומו של רע ישותי, אובייקטיבי, הרי שאין רע אלא מנקודת־ראות מסוימת, אלא לאור זיקה סובייקטיבית מסוימת: מנקודת־מבטו של הפרט (אגוצנטריות) או מנקודת־מבטו של האדם בכלל (אנתרופוצנטריות).⁷⁵ במסגרת זו אמנם אפשר לדבר על רע (סובייקטיבי) המתרגש על האדם בתוקף היותו חלק מן המציאות הטבעית, אך הרי זוהי אותה מציאות הכרחית שאיננה נתונה לתמורות ולפיכך אינה עניין למשיחיות לענות בו. (כאמור, כל תמורה היפותטית שהיתה מתחוללת במציאות זו לא היתה אלא העדר־מציאות, כלומר רע אובייקטיבי.) אולם יש רעה חולה שאיננה כרוכה בעצם טיבו הפיסי של האדם ואינה מתחייבת מעצם חלקו במציאות האובייקטיבית; רעה זו נולדת מפעולתו הוא – בעצמו ובזולתו – "ומרעות זה המין יצעקו בני אדם כלם". המשיחיות מכוונת אפוא כנגדן של הרעות הללו – במישור האישי, הלאומי והאוניוורסלי – ונועדה לתקנתן.

סיכומו של דבר: כל שאיננו כפי כוח האדם – שינוי סדרי הטבע, שינוי התורה, וראות שמלכתחילה להצלחה עתידה, אימות פלאי, שכר היסטורי – הופקע כליל מתחומה של המשיחיות בתורתו של הרמב"ם. כל שהוא כפי כוח האדם ונכלל בתחומי ייעודו המקורי, מסיני ומבראשית – מימוש חוק התורה ומימוש כוח ההכרה – הוא שהיה לתוכנה החיובי של המשיחיות. וכל שהוא כפי כוח האדם אך איננו כפי כוחו של הקורא ב"משנה תורה" – תקנתן השלמה של אומות העולם – הופקע מן הגדרים הנורמטיביים המתנים את המשיח ונקבע בבחינת תוצאה והבטחה לימות המשיח.

75 ראה מורה נבוכים ג, יב-יג. לאמיתו של דבר, כרבני הרמב"ם מתגלה צידוף מעניין בין מודל אריסטוטלי למודל "שפינוזיסטי".

משפט המלך: הגות פוליטית בשלהי ימי הביניים

בספרות היהודית הספרדית בימי הביניים שדנה במוסד המלוכה מתגלה תופעה מעניינת: ניסיון להקביל ולדמות בין המלוכה ומשפטה בישראל לבין המלוכה ומשפטה באומות העולם. הדברים אמורים בשאלת סמכות המלך וזכויותיו, בשאלת תפקידו של השלטון ומקור תוקפו וכיוצא באלה. מגמה זו משתקפת בכמה וכמה חיבורים, הן בספרות ההלכה הן בספרות המחשבה: "מינוי המלוכה שוה בישראל וביתר אומות, שצריכים לסדור מדיני" (ר"ן גירונדי);¹ "כמו שאנו יש לנו משפטי מלוכה... כך בשאר האומות דיני ידועים יש למלכים, ובהם אמרו (חכמי ישראל) שדיניהם דין" (רשב"א);² הקבלה זו נתנה את אותותיה בשני הכיוונים: מחד גיסא, יש שהדיון ברבר הדפוס השלטוני בישראל הושפע, במישרין או בעקיפין, מן הדפוסים הנוהגים באומות העולם. מאידך גיסא, יש ששאלת התוקף המחייב של צווי המלך הנוכדי גופו נבחנה לאור הסמכות המסורה למלכי ישראל בדיני ישראל: אם אמנם הוקנתה הזכות למלך ישראל, ראיה היא "כי זה רינא דמלכותא ולא גזלה דמלכותא".³ על כן, חקירתן של הגישות השונות, של הפרספקטיבות הנבדלות, שלאורן נצטיירו דמויות השליט והשלטון, יש לה חשיבות כפולה: ראשית, היא מלמדת כיצד הבין היהודי והעריך את המציאות ההיסטורית שבה חי בקרב מלכויות העמים. שנית, היא מלמדת על התמורות שחלו בתודעתם של חכמי ישראל ברבר טיבה של מלוכה ישראל, זו העולה מן הזיכרון ההיסטורי (בית ראשון, בית שני) וזו המצטיירת בחזון האוטופי (ימות המשיח).

- 1 ר' נסים בן ראובן, ררשות הר"ן (מהרורת א"ל פלרמן), ירושלים תשל"ז, ררשה יא, עמ' קצ.
- 2 ר' שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, חלק ג סימן קט. נוסחה זו חוזרת ברברי ר' שמעון בן צמח רוראן, תשב"ץ, חלק א, סימן קנת. יש שתפיסות אלה נכרכו באישור המקראי שניתן לישראל לאמץ את הדפוס המדיני המלוכני "ככל הגויים" (רברים יז, יד-טו; שמואל א, ח). ראה: י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, דמת"ג תשל"ג, עמ' 150-152.
- 3 על מקורות ההלכה בימי הביניים בסוגיות אלה דאה: ש' שילה, רינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה; י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 149-196; י"מ הורן, "דינא דמלכותא דינא", מחקרים, תל-אביב תשי"א, עמ' 41-131; נ' רקובר, "דינא דמלכותא דינא", הגות – בין ישראל לעמים, ירושלים תשל"א, עמ' 75-89; Leo Landman, *Jewish Law in the Diaspora: Confrontation and Accomodation*, Philadelphia 1968.

בשלהי ימי הביניים זכתה השאלה לכירורג תיאורטי מפורש, לא עוד בבחינת התייחסות אקדאית המובלעת בשאלות ותשובות הלכתיות וכיוצא בהן אלא גם בדרך של דיון עקרוני ועיון דפלקטיבי. בדפים הבאים אנקש לבחון רגמים של דיון זה, במגמה להשיב על השאלה הבאה: באילו ררכים מטיביעה המציאות ההיסטורית-פוליטית החיצונית את חותמה על הנורמה היהודית, על האידאל השלטוני והמשפטי בישראל.⁴

משפט המלך ומשפט התורה

בספר השלישי של ה"פוליטיקה" לאריסטו⁵ הבחין הפילוסוף בין שני טיפוסים שונים של שלטון מלוכני: "מונרכיה אבסולוטית" ו"מונרכיה מוגבלת". הרפוס האחר מעניק לשליט "כוח מוחלט". הוא מוגדר כשלטונו של מלך ה"עושה כרצונו", שלטון שאיננו כפוף לכוחה של חוקה כלשהי המגדירה את זכויותיו ואת גבולות סמכותו. ברפוס זה נכללים הן השליט האבסולוטי הלגיטימי, המולך בהסכמתם של האזרחים, הן הטיראן, העריץ הכופה עצמו על נתיניו בכוחם של שכירי חרב (הגבול בין השניים לא הותווה בבירור, ושאלת מקור הסמכות נשארה מעורפלת).⁶ הרפוס השלטוני האחר מעניק לשליט "כוח מוגבל". הוא מוגדר כ"שלטון על-פי חוק". החוקה האמורה להגביל את השליט עשויה להיות חוקה אדיסטוקרטית, דמוקרטית, ספרטנית וכיוצא באלה, ובלבר שהיא כופפת את השליט לסמכותה.⁷

כך נתקבלה אפוא הבחנה משולשת: שליט מוגבל, שליט מוחלט וטיראן. בראשית המאה החמש-עשרה שימשה ההבחנה האריסטוטלית הזאת את פרשנותו המקראית של הבישוף המומר פאולוס מבורגוס (שלמה הלוי). על-פי השקפתו, התורה התירה לישראל להמליך עליהם מלך בעל כוח מוגבל (*rex cum potestate limitata*), הכפוף לדיון תורה. ישראל, בבקשם להם מלך (שמואל א', ח), התכוונו לפרוץ גדר ולהעניק למלך כוח מוחלט

4 ראשיתו של מאמר זה בדברי תגובה להרצאתו המעניינת של פרופ' ע' פונקנשטיין: "The Image of the Ruler in Medieval Jewish Political Thought", A Conference on Jewish Societies in Transformation in the 16th and 17th Centuries, The Van Leer Jerusalem Institution, January 1986. תורתי נתונה לו.

5 Pol. III, ch. 14-16, בעיקר שם: 1285a4-5; 1287a10.

6 דא: Theodor Gomperz. *The Greek Thinkers* (tr. G. G. Berry), London 1964, p. 352.

7 משעה שספר הפוליטיקה נתגלה מחדש באירופה של המאה השלוש-עשרה, נדרשה השיטה המונרכית להצריך את עצמה ולנקם את עריפתה התיאורטית והאמפירית על פני שיטות השלטון האחרות הנזכרות בחיבורו של אריסטו (דמוקרטיה וכרומה). החשיבה הפוליטית התרכזה גם בהבדלים בין הטיפוסים השונים של השלטון המונרכי, ואלה נצטיירו כמובן לאורם של המשטרים הריאליים שנהגו באירופה באותה עת ובראשם המונרכיה האבסולוטית והמונרכיה הקונסטיטוציונית.

(*rex absolutus legibus*)⁸, להסמיכו לעשות כרצונו ולחוקק כרצונו. שמואל הנביא הביע תרעומת כנגד כוונה זו והורה, כי דרכו של השליט האבסולוטי להרחיק לכת וסופו לשלוט בכוח הזרוע כנגד רצון העם, כלומר להפוך לעריץ המעוות דין (*tyrannus*). ההבחנה האדיסטוטלית ופרשנותו של פאולוס מבורגוס הטביעו את חותמן על דבריו של ד' יצחק אברבנאל בשאלת המלכות,⁹ אולם אברבנאל קרא את הדברים לאורה של מציאות פוליטית קונקרטית – מציאות שהכיר בחצרות המלכים שבהן שירת כשר וגדול – ולאורה של תיאוריה פוליטית מיוחדת. וכך, אף שהמחבר סקר את פרשנותו של פאולוס ועשה שימוש נרחב במושגיו, הוא רחה את מסקנתו מכול וכול.¹⁰ מבחינת ניסיונו והכרתו של אברבנאל כל המשטרים הללו אחד הם בשורשם: המונרכיה המוגבלת ("יכולת מוגבל") נוטה להפוך למונרכיה אבסולוטית ("יכולת מוחלט"), ואילו המונרכיה האבסולוטית נוטה להפוך לטיראניות ("מלך רשע עריץ והוא הנקרא בלשונם טיראנו"). אז אף וז אינן רצויות, לא בישראל ולא בעמים.

אולם בין המקור האדיסטוטלי והמקור הלטיני לבין המציאות ההיסטורית בהווה קיימת בתודעתו של אברבנאל חוליה חשובה נוספת. במקום הראשון¹¹ בכתבי אברבנאל שבו נידונה "היכולת המוחלט" של השליט (ההקדמה לפירושו לספר שופטים) אין המונח בא להבדיל טיפוס אחד של משטר מלוכני ממשנהו אלא להבדיל בין המלך המקראי מכאן לבין השופט המקראי מכאן. סמכותו של השופט מיוחדת ומוגבלת "לדון כפי המשפט

8 Paulus Burgensis, *Additiones ad Nicolai de Lyra Postillas*, Deut. xvii, 14f. ע' פונקנשטיין (הערה 4 לעיל) תלה את דבריו של אברבנאל בהבחנה הסכולסטית בין *potentia absoluta* ו*potentia ordinata*, הבחנה המשמשת בדרך-כלל בהקשר תיאולוגי. ראוי לציין כי בספרו של אברבנאל, מפעלות אלהים (למברג תשכ"ג), דף נג ע"א, אמנם מתגלים עקבותיה של הבחנה סכולסטית זו בהקשרה התיאולוגי המקורי. המחבר מבריל שם בין יכולת הפעולה האלוהית ההיפותטית – שאינה יוצאת אל הפועל – לבין הפעולה הממשית המתגלמת "בסדר מוגבל". לא מן הנמנע אפוא כי המינוח המשמש את אברבנאל בהקשר הפוליטי ("יכולת" "מוחלט" מול יכולת "מוגבל ומסודר" של המלך) מושפע גם הוא בחלקו מן ההבחנה הסכולסטית התיאולוגית. מכל מקום, התלות במושגיו ובמונחיו הפוליטיים של פאולוס מבורגוס מוצהרת וגלויה, והיא המכרעת לענייננו. וראה: S. Feldman, "The End of the Universe in Medieval Jewish Philosophy", p. 68; וראה מאמרי: על ימות המשיח במשנת הרמב"ם בקובץ זה.

9 א' אברבנאל, הפירוש לשמואל א ה, ר-ו; הפירוש לדרברים יז, יד-סוף.

10 ראה: יצחק בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 254; א, שמואל, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 186–188; L. Strauss, "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teachings", *Isaac Abravanel: Six Lectures*, J.B. Trend and H. Loewe (ed.), Cambridge 1937, p. 121; מ' אברבנל, "המלוכה בהשקפת עולמו של אברבנאל", הגות עברית באמריקה, תליאניב תשל"ג, כרך ב, עמ' 134–157.

11 הפירוש לספר שופטים נסתיים זמן קצר לפני הפירוש לספר שמואל ולמעלה מעשר שנים לפני הפירוש לספר דברים. אמנם החיבורים נכתבו ונערכו במשך שנות דור ואין לקבוע מוקדם ומאוחר בין רפיהם. דאה: B.Z. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1953, p. 158.

הצורך בלבד. אין בכוחו של השופט לחרוג מהוראתו של החוק, אף אם השעה צריכה לכך. תפקידו המוגדר הוא לרונן על-פי הדין הכתוב והמסור. המלך, לעומת זאת, "אין מנויו בדבר המשפט הצורך". סמכותו מתירה לו לחרוג ממשפט התורה לצורך הוראת שעה, לסטות מ"דרך דין צורך" לשם "תקון הקבוץ המדיני". בכך נמסרה בידי המלך, כלשונו של אברבנאל, "יכולת מוחלטת". אמנם אין המלך מצטייר כאן בבחינת שליט אבסולוטי עליון על החוק. גם אין הוא מתואר כשליט העושה ככל העולה על רוחו והמולך כנגד רצון העם, כדרכו של הטיידאן האריסטוטלי. אולם יש בסמכותו לחרוג מן הדין הכתוב, ובזאת ניכר כוחו ה"מוחלט": "והמלך יוכל לבטל משפט השופט, ולא יתהפך זה". מה מקורה של הבחנה זו?

במחצית המאה הארבע-עשרה, בעת שיהדות אראגוניה טרם נפלה מרום מעלתה, פיתח ר' נסים מגידונה תיאוריה מעניינת המניחה יסוד להפרדת דשויות בין משפט התורה לבין המשפט המדיני. משפט התורה כשלעצמו מכוון כולו ליצירת רבקות בין אדם לבוראו, להשפעת השפעת האלוהי על עם ישראל. רבקות זו מתאפשרת כאשר העם מונהג לאורו של צדק אובייקטיבי ממקור עליון, לאורו של דין אמת, שערכו ומעלתו אינם נקבעים על-פי תועלתו החברתית-מדינית כי אם על-פי תכליתו הרתית-דוחנית: "השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמת צורך בעצמו, שימשך ממנו הדבק הענין האלהי בנו, ישלים ממנו לגמרי סרור ענינו ההמוני או לא ישלים."¹² משפט המלך, לעומת זאת, נועד כולו לצורך יישובו של עולם, לשם התקנה החברתית: "להשלים תקון הסדר המדיני וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה". הוא נירון בהתאם ליעילותו, על-פי תפקודו החברתי, ואינו מייצג "דין אמת לאמתו". על כן, בשעה שהשעה טובת הכלל צריכות לכך רשאי המלך לחרוג מדיני התורה הכתובה והמסורה. לשון אחר, השופט – "יכולתו מוגבל כפי משפט התורה", ואילו בידי המלך נתן הקב"ה "יכולת גדול", ועל כן "השופט משועבר יותר למשפטי התורה מהמלך". מכאן שייחורו של עם ישראל

12 ררשות הר"ן, שם, עמ' קפט-קצר, רא-דג. הספקות בדבר זהותו של מחבר הדרשות כבר הופרכו (ראה גם מבואו של א"ל פלדמן למהדורתו לדרשות). בעלותו של הר"ן גידוני על הדרשות מוכחת גם על-פי דרשת הפסח של תלמידו, ר' חסדאי קרשקש, המביא דברים מן הדרשות תחת הכותרת: "כמו שאמר הרב רבינו" ועוד. ראה מאמרי: "כתב נשכח לר' חסדאי קרשקש", קרית ספר גא (תשל"ו), עמ' 707-709. מעניין לציין כי קרשקש הבחין בין "יושר אלוהי תורני" לבין "יושר מדיני המוני" (אור ה' ב, ה, ב-ג), אולם הדברים נאמרו בהקשר תיאולוגי ולא בהקשר שבו נאמרו רבני הר"ן הנירונים כאן. (וראה עתה: א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 135, 137-138). בעניין אחר: י"ל טייכר סבר שכרבריו של ר' ישראל בר' יוסף, תלמיד הרא"ש, אפשר למצוא דוגמה להכרה הלכתית במערכת משפטית אורחית שמחוץ למסגרת ההלכה. את סברתו זו רחה ' תא-שמע. ראה: J.L. Teicher, "Laws of Reason and Laws of Religion: A conflict in Toledo Jewry in the Fourteenth Century", *Essays and Studies presented to St. A.* Kook, London 1950, pp. 83-94; "שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד", ספונות ג (ח), ירושלים תשמ"ה, עמ' 102-105; השווה ' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תלאכיב תשכ"ט, עמ' 514, הערה 14.

ומעלתו הדתית ניכרים במשפט התורה לברו, בעוד ש"מנוי המלכות שוה בישראל וביתר אומות, שצריכים לסדור מדיני". במידה רבה הוצעה כאן הפרדת תחומים ותפקידים בין הסמכות הדתית לסמכות המדינית.¹³

החידוש שבתפיסה זו¹⁴ ניכר נוכח ההשוואה לדברי הרמב"ם. גם הרמב"ם התיר למלך לפעול מחוץ למסגרת ההלכתית המקובלת בבחינת הוראת שעה, אולם סמכות זו הוגבלה לתחום אחר בלבד, לעניינים הנוגעים לשפיכות דמים (כגון דין מוות לרוצח, אף בשעה שדיני הראיות הקפדניים אינם מאפשרים זאת).¹⁵ דיני ישראל, ולא המלך, הם שהיו רשאים לחרוג מן הדין בתחומים רחבים, ואילו זכותו של המלך לסטות מן המשפט המחייב נתחמה בגבולות מוגדרים. כך נמנע ממשפט המלך להתפשט ולהתרחב במערכת מקבילה או מתחרה למשפט התורה. יתר על כן, הרמב"ם הטיל על המלך, השליט המדיני, תפקיד דתי מובהק, "להרים רת האמת ולמלאות העולם צדק",¹⁶ ומנע הפרדת רשויות בין התחום הדתי לתחום הפוליטי, כמו זו שברכרי הר". מרחק זה בין תפיסותיהם של שני החכמים

13 החריגה מגדרו של משפט התורה איננה מצומצמת רק להוראות שעה: "מנוי המלך היה להשלים תקון הסדר המדיני, וכל מה שהיה מצורך לצורך השעה... ואפשר עוד לומר שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי המשפט הצורך בין שהוא כפי צורך השעה, נמסר לכ"ד... אבל תקונם ביותר מזה נמסר למלך ולא לשופט" (את ההדגשות כאן ולהלן, בגוף המאמר ובהערות, הוספתי אני, א"ר). ראה: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' 45, הערה 138. הר"ן הדגיש כי כוונתו האחרונה של המלך חייבת להיות לתקנתה של החברה, ובסופו של חשבון לתקנתה של התורה: "אם יבטל שום מצוה לצורך תקון זמנו, לא תהיה כונתו לעבור על דברי תורה כלל... שבכל מה שיוסיף או יגרע יכוין כדי שחוקי התורה ומצוותיה יהיו יותר נשמרים" (שם, עמ' רא-רב). הר"ן גם מורע לאפשרות שמעשה שנקבע תחום נברל מזה של משפט התורה, עלול תחום זה לילך ולהתרחב ולהפוך עיקר. כך פירש את תרעומתו של שמואל על ישראל בפרשת המלכת שאול: התרעומת לא נבעה מעצם בקשתם להמליך מלך, אלא מבקשתם מלך "לשופטנו". ישראל גמרו ברעתם להעביר לירי הרשות המדינית את מלוא סמכויות השיפוט, ובזאת היה משפט התורה מתרוקן מתוכו, "כי הם בחרים (יותר) בתקון ענינם הטבעי משיחול עליהם ענין האלהי" (השל"ה נמשך בעניין זה אחרי תפיסתו זו של הר"ן, ראה להלן). בסוגיה זו ראה: רקובר, דינא רמלכותא רינא, עמ' 86-88; G. J. Blidstein, "On Political Structures – Four Medieval Comments", *The Jewish Journal of Sociology*, xxii (1980).

14 כבר הרמב"ן הבחין בין מצוות התורה לבין חוקים ומשפטים שקובע מנהיגו של העם לצורך השעה. כך שם משה לישראל במדבר "חוק ומשפט" (שמות טו כה), דהיינו: "מנהגים אשר יתנהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת", וכך הנהיג יהושע "חק ומשפט בשכם" – אינם חקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות וישוב המדיניות! (הפירוש לשמות, שם). ייתכן שאפשר למצוא כאן את מקורו של הר"ן, שעמד והחיל תפיסה זו על מלכי ישראל.

15 משנה תורה, הלכות רוצח ב; הלכות מלכים ג, י. הברל זה בין הרמב"ם לבין הר"ן נעלם מעיניהם של חכמים אחרים, אולם כבר הקשה בעניין ר' אברהם בורנשטיין מסוכאטשוב, בעל אבני נזר, וראה בירור רבדיו במאמרו של הרב י"א הלוי הרצוג: "דין המלך", בתלפיות ז, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 18-24. ראה גם: ר' שמחה הכהן מרוינסק, אור שמח, הלכות מלכים, שם: "שהמלך היתה לו רשות לתקן העולם, היינו רווקא לרוצח".

16 הלכות מלכים ר, י.

הללו בשאלת המלכות בישראל איננו קטן מן המדחק שבין מעמדו הרתי של הח'ליף ברט האסלאם¹⁷ לבין מעמדו של השליט באירופה הנוצרית.

לא מקרה הוא שבציור רמותו של מלך ישראל נמשך אברבנאל במקום זה דווקא אחרי הר"ן¹⁸ ולא אחרי הרמב"ם. דמות המלך המצטיירת בהלכות מלכים לדמב"ם מייצגת, כאמור, למלך שליחות רתית ראשונה במעלה מחד גיסא, אולם היא מגבילה את כוחו של המלך לחרוג מן המשפט הרתי הנורמטיבי מאירך גיסא. גישתו השלילית הנוקבת של אברבנאל כלפי מוסר המלכות, כפי שהיא נודעת לנו מחיבורים אחרים, מחייבת להטות את הרברים בכיוון ההפוך: ראשית עליה ליטול ממלך ישראל את תפקידו הדתי ולעשותו לשליט מדיני גרידא, העוסק בחיי שעה ולא בחיי עולם; שנית, עליה להרגיש את הסכנה האורבת מצד המלכות, מצד שרירות לבו של המלך, למשפט התורה ולטובתו של העם. שני יסודות אלה נמצאו לר"י אברבנאל דווקא בחירושו של הר"ן; בהפרדת הרשויות המקרבת את דמותם של מלכי ישראל למלכי האומות ובהרגשת הפוטנציאל הגלום במלכות לחרוג מן הנורמה המשפטית המקובלת ולהפקיע דין תורה.

השפעה זו של הר"ן על אברבנאל יש בה מן הפרדוקס. שכן תפיסתו של הר"ן התעצבה לאחר רורות של פריחה יהודית בספרד. דבריו נכתבו מתוך אמתיה למוסר המלכות, הן בישראל הן בעמים: המלך הוא הערובה לסדר החברתי וליישובו של עולם. תפיסתו של ר"י אברבנאל, לעומת זאת, התנסחה בחלקה לאחר מפלתו האישית בחצרו של מלך פורטוגל ובחלקה לאחר מפלתו הקיבוצית של עם ישראל מירי מלכי ספרד (גירוש ספרד). כתביו משקפים טינה עמוקה ואי-אמון כלפי מוסר המלכות הן בישראל הן בעמים: המלך "מזיק מאד וענינו סכנה עצומה אל עמו". לכן, בסופו של חשבון, חוזר אברבנאל והופך את תורת הר"ן על פיה: הפרדת הרשויות והרחבת סמכותו של המלך מוסדות את הבריות לשרידות-לבם של המלכים; אין בהן ערובה לתקנתה של החברה אלא לערעורה ולחורבנה.¹⁹

הרקע לתמורה זו כבר הוכן בהקדמה לספר שופטים שהוזכרה לעיל, שבה נמשך המחבר אחרי דברי הר"ן. כאן יש לשוב אל הדיוק הטרימינולוגי: הר"ן כינה את סמכותו של מלך

17 ראה: בלידשטיין, עקרונות מריניים במשנת הרמב"ם, עמ' 115.

18 המחבר מודיע על מקורו: "וכבר נפל על זה הר' נסים ז"ל" (הקדמה לפירוש שופטים, "ההבדל השני").

19 כך, בפירוש אברבנאל לדברים טז, יח, מסד המחבר דווקא בירי הסנהדרין את הסמכות לסטות מן "המשפט הצודק" ונטש את דעת הר"ן (אמנם הבחנותיו שם בין "תקון הישוב המדיני" לבין "משפטי התורה... התכלית העצמי בהם כדי שיחול השפע האלהי באומתנו וגו' " לקוחות כלשונן מדרבי הר"ן). כתבי אברבנאל, כידוע, אינם נקיים מסתירות, ולא בכל מקרה הוא טרח ליישב בין מקורותיו הנברלים. לענייננו נראה כי ההקדמה לשופטים מתרכזת בהבדל בין השופטים למלכים כפי שהתקיים בפועל, ואילו הפירוש לדברים מציג את המצב האידאלי, בלא מלכים. מכל מקום, כאן וכאן משמשים דברי הר"ן לאותה תכלית. הם מרגימים את האיום המגולם במלכות: מחד גיסא, אברבנאל נדרש להרגיש ככל האפשר את סמכותו הרחבה – קרי: המסוכנת – של המלך. מאירך גיסא, הוא מעוניין להגביל סמכות זו ככל האפשר.

ישראל "יכולת גדול". אברבנאל כינה סמכות זו עצמה "יכולת מוחלט", כלשונם של המקור האדיסטוטלי והמקור הנוצרי.²⁰ בזאת נפתחה הדרך לטשטוש תחומים בין סמכותו של מלך ישראל לחרוג ממשפט התורה לצורך תיקון העולם, סמכותם של מלכים אבסולוטים, וכוחם של עדיצים. ואמנם, במקום שבו מנסה אברבנאל את ביקורתו החדירה כלפי מוסד המלכות (פירושו לספרי דברים, שופטים ושמואל) המונח "יכולת מוחלט" משמש בכל ההקשרים המתחלפים הללו: "להכות ולהעניש פעמים שלא כדיון, כפי צורך השעה" (מקביל למלך ישראל); "מלכי האומות מקדם קרמיתא שהם יעשו החוקים והם ישמרו אותם כדצונם" (מלך אריסטוטלי, שליט אבסולוטי באירופה); "מלך רשע עריץ... עושק ולוקח וממשיך הרברים לעצמו" (טיראן אדיסטוטלי).²¹ ע' פונקשטיין הסב את תשומת-הלב לכך שר"י אברבנאל מכחיש את ההבדל העקרוני בין שני סוגי הממשל הנוהגים באירופה, מונרכיה קונסטיטוציונית ומונרכיה אבסולוטית.²² יש להוסיף שהמחבר מדחיק לכת ומטשטש גם את התחומים בין המלך המקראי, הנידון ב"דרשות הר"ן", לבין השליט העריץ, הנידון ב"פוליטיקה" לאדיסטו: משעה שנפתח הפתח והכוה נמסר בירי שליט יחיד, הותרה הרצועה "ומי יאמר לו מה תעשה?" גלוי לעין כיצד ההתנסות ההיסטורית בהווה, במלכות העמים, מטביעה את חותמה על הנורמה היהודית, על האיריאל השלטוני והמשפטי בישראל. אין ספק כי טשטוש הגבולות בין המונרכיה הקונסטיטוציונית למונרכיה האבסולוטית נעוץ במציאות הפוליטית, בזמן ובמקום. יש לזכור כי פירושו של אברבנאל לספרי דברים, שופטים ושמואל (שבהם התנסחו עמדותיו האנטי-מלוכניות) נערכו לאחר ניסיונו של מלך פורטוגל לדכא את האצילים בארצו ולכונן מונרכיה אבסולוטית.²³ אברבנאל, כמו מקורבים אחרים למלכות, נאשם בקשירת קשר ונאלץ להימלט על נפשו מאימת המלך.²⁴ לא מן הנמנע שהתרחשויות אלה ואחרות משתקפות בעירוב-תחומים זה בין המשטרים המלוכניים השונים הנוהגים באירופה. אולם עמדה זו מטביעה את חותמה גם על דרכי עיצובם של הרגמים הנודמטיביים בישראל: הרגם המקראי האיריאלי (שופטים), להבדיל ממלכים), והרגם המשיחי האוטופי (ראה להלן).

20 יש שהמקורות הסכולסטיים מדברים על plenitudo potestatis. ראה, למשל, ברבריו של ויליאם מאקאם: *Dialogues de Potestate Papae et Imperatoris*, III, 2, 2: 26-28. מונח זה, המציין במקורו את ריבונותו המלאה של האפיפיור, נגזר כאן אל הדיון בסמכות המלך. הוא מציינ סמכות מלכותית ששום חוק אנושי אינו מגביל אותה (אלא רק "החוק הטבעי" ו"החוק האלוהי"). אולם ויליאם אוקאם עצמו גורס כי השליט כפוף גם ל"חוק העמים" (*jus gentium*), קרי: לחוק המוסכם בחברה האנושית. דאוי לציין כי אוקאם מתיר לשליט לחרוג מ"חוק העמים" המחייב כאשר זה נראה בעיניו סותר את טובת הכלל (אותן נסיבות שבהן התיר הר"ן לשליט לחרוג ממשפט התורה).

21 עריץ זה וזהה אצל אברבנאל במפורש עם הטיראן הנידון ברברי אריסטו.

22 ראה הערה 4 לעיל.

23 ראה: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 404.

24 ראה: שמואל, שם, עמ' 28-31: נתניהו, שם, עמ' 26-32.

בגנותה של מלכות

אברבנאל מוסיף ודן בכפיפה אחת במעבר של רומי ממשטר רפובליקני אל שלטון קיסרי, ובמעברו של עם ישראל מהנהגתם של שופטים אל הנהגתם של מלכים. בשני המקרים הביא הדבר חורבן, במקרה הראשון מסיבות ארציות-פוליטיות, ובשני מסיבות רוחניות-דתיות: "רומי רשיעא היתה מושלת בכפה... בהיות הנהגתה על ידי הקונסולים שלמים וכן רבים, ואחרי שמלך בה קיסר לברו היתה למס"; "שופטי ישראל ונביאייהם כלם אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת, ואיש אין בהם שהטה מאחרי ה'. וכל זה ממה שיוורה שהיו המלכים בישראל מזיקים ולא מועילים, רעים ולא טובים", והם "שהחטיאו את ישראל וגלו אותם מעל ארמתם... גלתה יהודה מעוני ומרוב עבודה זרה".²⁵ ההשוואה לדברי תומאס אקווינאס בחיבורו *De Regimine Principum* מאירת-עיינים. המקבילות מגיעות עד לפרטים:

in romana republica... instituerant sibi consules et alios magistratus... sicut refert Sallutius: "Incredibile est memoratu, quantum, adepta libertate, in brevi romana civitas creverit"... Sed... sub potestate imperatorum esse coeperunt... plurimi vero eorum in subditos quidem tyranni... romanam rempublicam ad nihilum redegerunt. Similis etiam processus fuit in populo Hebraeorum. Primo quidem dum sub indicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus. Nam unusquisque quod bonum erat in oculis suis, hoc faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum instantiam, propter regum malitiam, a cultu unius Dei recesserunt et finaliter ducti sunt in captivitatem.²⁶

(ברפובליקה הרומית... יסדו להם [הרומיים] קונסולים וממונים אחרים... סלוציוס מתייחס לכך באומרו: "משהושגה החירות, אין לתאר עד כמה גדלה המדינה במהירות"... אולם משנפלו תחת שלטונם של קיסרים... מרבית הקיסרים נעשו עריצים לנתיניהם... והפכו את הרפובליקה הרומית לאין ואפס. תהליך רומה התרחש בקרב העם העברי. בראשונה, כאשר הונהגו בידי שופטים, היו למשיסה לאויבים, כי איש הישר בעיניו עשה... והנה, משנענה האל להפצרותיהם ונתן להם מלכים, נטשו את עבודת האל האחד, בחטאת מלכיהם, ולבסוף הלכו בגלות.)

25 ראה מראי-מקומות בהערה 7 לעיל.

26 Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*, I, 4 (Aquina, *Selected Political Writings*, ed. by A.P. D'Entrevies, Oxford 1951, p. 20-22). cf.: Idem, *Summa Theologica*, p. 105, art. 1

אולם אקווינאס אינגו מסיק מן העובדות ההיסטוריות מסקנות אנטי־מלוכניות. ארדבא, המלוכה לדעתו היא צורת השלטון הטובה ביותר, כשם שהעריצות היא צורת השלטון הגרועה ביותר. אמנם המלוכה עלולה להירדור אל העריצות, ברומי כמו בירושלים, ולכן יש להתמודד עם סכנה זו מראש. ראשית, השלטון יוענק לאיש־מעלה, בעל מידות, שלא יתפתה ולא יושחת על ידי הכוח. שנית, סמכותו של השליט תבוקר ותוגבל (מעין מונרכיה מוגבלת).²⁷ אברבנאל, לעומתו, נסמך על הניסיון ההיסטורי בדומי ובירושלים ומאשש בעזרתו את התנגדותו למוסד המלוכה. דומה כאילו אברבנאל טוען שהאמצעים למניעת העריצות, כמו אלה שמציע אקווינאס, אינם יעילים כלל: אמצעים אלה מתאימים דווקא למשטר הרפובליקני ולא למשטר המונרכי. ראשית, באשר למעלתו ולמידותיו של השליט: "אין ספק שבהיות המלך צדיק תמים, יותר טובה תהיה הנהגת הרבים צדיקים ותמימים, בהסכמתם יחד, כי על כן היה הבית־דין הגדול שבעים איש מזקני ישראל." שנית, באשר להגבלת סמכויותיו של השליט: "שיהיו בעם מנהיגים רבים, מתקבצים ומתאחרים ומסכימים בעצה אחת... ולמה לא יהיה יכלתם מוגבל ומסודר כפי התורות והמשפטים. הרין נותן שיחיר ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב הוא שיפסע ויחטא האדם היחירי במלכות, משיחטאו אנשים רבים בהוסרם יחד."²⁸ אברבנאל לשיטתו: המונרך דרכו להפוך לטיראן.

יתרה מזו, אקווינאס טוען כי:

1. ea, quae sunt ad naturam, optime se habent... Omne autem naturale regimen ab uno est. In *membrorum enim* multitudine unum est quod omnia movet, scilicet *cor*... et in toto universo *unus Deus* factor omnium et rector.

2. Hoc etiam *experimentis* apparet. Nam provinciae vel civitates, quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant.²⁹

1. כל הקרוב לסדר הטבעי הוא העריף. והנה, כל שלטון טבעי הדיהו שלטון יחיד. שכן בין המון האיברים ישנו אחד המניע את כולם, והוא הלב... וביקום כולו ישנו אל אחד, בורא הכול ומנהיגו.

ראה: *De Regimine Principum*, I, 6; Cf: *Summa Theologica*, Ibid. 27

28 השווה למשל לרבריו של בעל ספר החינוך (ירושלים תשכ"א), המייצג את הרעה הרווחת בקרב חכמי ימי־הביניים: "והנה תראה בספרי הנבואה, בא בקללה להיות אנשים רבים לראש, במקום אחד" (מצוה תצו. ראה גם שם, מצוה עא).

29 *De Regimine Principum*, I, 2 (p. 10-13) (ההרגשות כאן ובמוכאות להלן אינן במקור). השווה גם פירושו של אקווינאס לפוליטיקה של אריסטו I, 12 (ראה: נתניהו, שם, עמ' 180). ההקבלה בין הסיבה הראשונה ביקום, הלב באיברים והשליט במדינה מופיעה בכתבי אלפארבי. ראה: אל־סאסאט אל־מדינה, חיראבר 1346 ה'. (1968), עמ' 53 ואילך; ארא אהל אל־מדינה אל־פאצ'לה, לידן 1893, עמ' 54-56.

2. דבר זה ניכר גם מן הניסיון, שכן מחזות ומדינות שאינם נשלטים בידי אדם אחד, מתייסרים במחלוקות ומיטלטלים באין שלום).

אברבנאל משיב על טיעונים מעין אלה:

1. אשר לטענה כי שלטון היחיד הוא ההולם את ההנהגה האלוהית ואת הטבע: מחד גיסא, אין לגזור גזירה הכרחית מן המציאות ההכרחית אל המוסדות האנושיים הרצוניים. מאידך גיסא, אף בטבע עצמו מתגלה הנהגה קולקטיבית:

התימה מבעלי הדעת המדומה הוה, איך המשילו ענין המלך ואחדותו הבחיריי לאחדות האל יתברך וקרמותו, שהם דברים עצמיים הכרחיים... ואמנם גוף בעלי החיים, כבר אמרו חכמי הרופאים שבו שלשה איברים ראשיים בהנהגתו, ואף לדעת ראש הפילוסופים (אריסטו) שאמר שהלב לבדו הוא הראשי... לא יכחישו הנהגת הגוף מהמוח... מהכבד. סוף דבר, הענינים אשר בטבע אי אפשר שלא יהיו כן. ואשר בבחירת העם והקבוץ, הם מחומר האפשר, ומה לתבן את הבר?³⁰

2. אשר לטענה כי הניסיון ההיסטורי מוכיח את כישלונם של שלטון הרבים, פריחתן של הרפובליקות באיטליה בזמנו של אברבנאל סותרת טענה זו מכול וכול:

הנסיון גובר על ההקש, הביטו וראו הארצות שתהיה הנהגתם על ידי מלכים, ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם... והיום הוה ראינו ארצות רבות תהיה הנהגתם על ידי שופטים ומושלים זמניים נבחרים ביניהם, משלשה חרשים לשלשה חרשים, ומלך אלקים עמם, משפט נבחרה להם בסדור מוגבל, והמה הרודים בעם, העושים במלאכת המלחמות, ולא יעמוד איש בפניהם.

אקווינאס שילב ברבריו פסוקים מספרי קהלת ומשלי ("שלמה אמר") המדברים בשבחה של מלכות. אברבנאל טוען: שלמה דיבר בבחינת מלך, כנוגע ברבר, בשעה שהשכל הישר והניסיון האמפירי מוכיחים אחרת: "גם כי שלמה שבח ענין המלכים, ולעצמו היה דורש. אבל אנחנו איך נסכול הדברים המבוארים בעצמם!"

התפיסה המונרכית, המיוצגת ברבריו של תומאס אקווינאס, היא התפיסה השולטת בהגות ימי הביניים (הדברים אמורים גם בהלכה ובהגות היהודית). ההשוואה בין דבריהם של שני החכמים ממחישה יפה מהם גופי הטיעונים שאברבנאל יצא להתמודד עמם בגרסה זו או אחרת. את ביקורתו החריפה כנגד מוסר המלכות ניסח סביב פרשנותו לסיפור המקראי על שמואל הנביא והמלכת שאול. הכנסייה הנוצרית נהגה להשתמש בסיפור זה כאסמכתא להגבלת סמכותם של המלכים (על רקע תקרים זה נשלח היינריך הרביעי

30 ראה, לעומת זאת, הפירוש לשמות יח, יג, שם נזקק אברבנאל עצמו להקבלה הנדונה כדי להציב את משה בראשם של שרי האלפים, שרי המאות וכו'. וראה: שטראוס, שם, עמ' 112.

לקאנוסה). אברבנאל מתח טיעון זה ככל האפשר (עד פשוטו של מקדא?), במגמה לשלול את עצם מוסד המלכות.³¹

בפולמוסו עם חסידי המונרכיה המוגבלת נזקק אברבנאל לא רק לדגם של הרפובליקה אלא גם – באורח פרדוקסלי – לטיעוניהם האופייניים של תומכי המונרכיה האבסולוטית. במקור הוויכוח בדבר האבסולוטיזם באירופה עמדו השאלות האלה: האם השליט כפוף לביקורת כלשהי? האם ישנם מצבים שבהם הנתינים זכאים להתנגד לשליט או אף להדיחו מתפקידו? התפיסה המגבילה את סמכותו של המונרך ינקה הן מן המסורת בדבר עליונות החוק על המלכות הן מן המסורת בדבר עליונות מרי והתנגדות כלפי השליט (החוק האלוהי) על המלכות. שני המקורות כאחד התירו מרי והתנגדות כלפי השליט בתנאים מסוימים. התפיסה האבסולוטיסטית, לעומתה, אסרה מרי בכל תנאי. גם היא נסמכה על טיעון משפטי מכאן ועל טיעון דתי מכאן. ראשית, תפיסה זו הורתה כי מוסד המלכות מבוסס על אמנה בין השליט לבין העם, אמנה שבה העניק העם לשליט את סמכויות השלטון. אמנה זו איננה הפיכה ואיננה ניתנת לשינוי. היא מעמידה את המונרך מעל לכל ביקורת של נתיניו ומעל לכל גוף משפטי שהוא.³² הזרע הראשון של התפתחות זו נזרע כבר לקראת סוף המאה האחת-עשרה, כאשר בתוך מסמך אפיפיורי הוכנסה בדרך של זיוף הטענה כי העברת הסמכות מן העם למונרך איננה בת-שינוי ואין העם רשאי לשוב וליטול מן השליט את כוחו (אף אם העברת הסמכות נעשתה לכתחילה מרצון).³³ כאסמכתא לכך שימשו ה-*Institutes* של יוסטיניאנוס, שם הובעה התפיסה שעלי-פה העביר העם הרומי את כוחו לידי המונרך. מאוחר יותר שימשו המקור הרומי והפרשנות המשפטית בדבר משמעותה המחייבת של האמנה המקורית בין המונרך לנתיניו אסמכתא ריווחת לטיעון האבסולוטיסטי (גם הובס עתיד להשתמש בטיעון זה). על אלה נוסף, כאמור, טיעון שני בזכות השלטון המוחלט, זכותו האלוהית של המונרך. השליט הוצג כגילומו של האל בעולם, מעין *vice-Deus* שהמרת פיו היא התרסה כלפי שמים. והנה, שני הטיעונים הללו מופיעים בדבריו של אברבנאל, ההוגה האנטי-מלוכני. אברבנאל מספר כי הציג טיעונים אלה בוויכוח עם "חכמי האומות"³⁴ ("לפני מלכים"). החכמים הנוצרים הורו כי לנתינים שמורה זכות עקרונית להמרות ולמרוד ב"מלך רע ובליעל". אברבנאל חלק עליהם וטען כנגדם: ראשית, "אין יכולת לעם למרוד במלכם

31 מרבית החכמים היהודיים בימי הביניים פירשו "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טז) כמצוות עשה. ראב"ע פירש זאת כרשות. דבריו של רבנו בחיי בן אשר בעניין זה אמביוולנטיים. ראה גם: פירוש הרלב"ג, שם.

32 F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages* (tr. S.B. Chrims), Oxford 1968, pp. 81ff.; ראה: Cf. R.W. & A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Oxford 1927-1936, H.J. Berman, *Law and Revolution; The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge Mass. 1983, pp. 404-519. Vol. 6, p. 136f. על מלכי אירופה כמחוקקים ראה:

33 ראה: Kern, Ibid., p. 117.

34 ראה: נתניהו, שם, עמ' 186-189; E.E. Urbach, "Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel", *MGWJ* (1937), p. 263.

ולחסיד ממשלתו ומלכותו, אף שירשיע על כל דבר פשע... שהעם בהמליכם מלך כורתים לו ברית לשמור ולעשות דברו ומצותו, והברית והשבועה הזאת אינה בתנאי כי אם אמנה מוחלטת".³⁵ שנית, "המלך בארץ הוא במקום הקב"ה בעולם, ולכן היה מסור אליו היכולת המוחלטת... ולכן היה יחיד במלכות כיחוד הקב"ה בעולמו".³⁶

הוזה אומר: אברבנאל אימץ את שני הטיעונים האבסולוטיסטיים האופייניים כנגד זכות ההתנגדות והמרידה. הוא הוסיף והעיר כי הנושא לא נידון כלל במקורות היהודיים: "לא ראינו בדברי חכמי עמנו בזה דבר". אולם ניתן לצטט מדברי הרמב"ם: "אין מודיין לעולם משררה שבקרב ישראל, אלא אם כן סרת",³⁷ או מדברי הרד"ק: "אם היו (אחאב ואיזבל) הורגים וגוזלים שלא במשפט היו ישראל מורדין בו, כי לא היו מניחים מלך עליהם אם לא יעמיד ארץ במשפט".³⁸ כמו־כן אפשר להקשות האם טיעונו של אברבנאל בדבר האמנה המוחלטת הכרותה בין המלך לנתינים הולם לגמרי את סברתו של המחבר במקום אחר: "אחשוב שבראשונה לא נעשו המלכים בבחירת העם כי אם בחזקה וכל דאלים גבר... וגם אז לא נמנו כי אם בדרך אומנות לעבוד ולהנהיג הכלל, והם נעשו אדונים".³⁹ תמיהה יתרה עולה גם לנוכח הניסוח המופלג של אברבנאל בדבר המלך כנציגו של האל בעולם.⁴⁰ הדברים אינם מתיישבים עם השקפתו, שהזכרה לעיל (בהשוואה לאקווינאס), הרוחה כל הקבלה בין המלך לבין האל.⁴¹

35 M. Fohrer, "Der Vertrag zwischen Koenig und Volk in: העם למלך ראה: Israel", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 71 (1950), 1-22.

36 סוף הפירוש לרברים יו. על אלה נוספה טענה שלישית "מיוחדת לישראל": מאחר שלא העם אלא הקב"ה הוא הבוחר את מלך ישראל, אין בידי העם להריח את המלך מתפקידו.

37 הלכות כלי מקדש ד, כ-כב. ראה: בלירשטיין, עקדנות מריניים במשנת הרמב"ם, עמ' 75-83.

38 הפירוש למלכים א, כא, י. בהגות המוסלמית נחלקו הרעות בשאלת הזכות להריח את השליט. ראה:

ש"ר גויטיין, "היחס אל השלטון באסלאם וביהדות", *תרביץ*, יט (תשי"ח), עמ' 159-163; E. I. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962, pp. 153f.

האסלאם, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 96-114. המקורות הנוצריים תמכו בדרך-כלל בזכות ההתנגדות (כגון: תומאס אקווינאס, אוקאס).

39 הפירוש לשמואל, שם (הערה 9 לעיל). השווה: הפירוש לרברים, שם, ההקדמה האחת: "אחשוב שלא נעשו המלכים בראשונה בבחירת העם... והם נעשו אדונים כאלו נתן השם יתברך להם את הארץ ומלואה ויורישוהו לבניהם אחריהם ולבני בניהם עד עולם, כאילו היה קדקע שקנה בממונו".

40 השווה: "מלכותא ארעא כעין מלכותא רדקיעא" (ברכות נח ע"א); "כל המעז פנים במלך כאילו מעז פנים בשכינה" (בראשית רבה צד). תפיסה זו מופיעה בדברי סנקה, בהגות הכנסייה ובאסלאם (חליפת אללה). ראה: גויטיין, שם.

41 אם הרפוסים שבירינו אינם משובשים, מתעוררת תמיהה נוספת. אגב הטיעון הראשון כותב אברבנאל: "ולזה אמר יתברך ליהושע: כל אשר ימדה את פיך יומת". והנה, בספר יהושע (א, יח) הובאו הדברים מפי העם ולא מפי ה'! וכבר הרגישו קרמונים כי אין לכך מקור בתורה, ורק הסכמת העם היא שהעניקה למלך סמכות זו, וראה רברי המאירי: "ואין ברין תורה כן" (בית הבחירה, סנהדרין מט ע"א). ראה: מ' גרינברג, "על הסידוב לפקודות בלתי-יחוקיות במשנת חז"ל", על המקדא ועל היהדות, תל-אביב 1984, עמ' 100-101 (בפירוש אברבנאל לשמואל ב, כד, "הלמור השלישי", הובא הפסוק מיהושע תחת הכותרת: "אמר הכתוב"). עצם ההקבלה בין יהושע לבין מלך ישראל מעוררת תשומת-לב. לאנלוגיה זו יש בסיס הלכתי, אך יש לזכור שאברבנאל הורה: "ומפני זה לא הקים יהושע מלך... להיותו רבר בלתי הגון אליהם" (הפירוש לרברים יז, רבר ה).

ייתכן שהתשובה על כל אלה רמוזה וכמוסה במלים: "ואני דברתי בדרוש הזה לפני מלכים עם חכמיהם." אולם אין ספק כי ההפלגה הגדולה בסמכותו המוחלטת של המלך משמשת גם לצרכיו של אברכנאל עצמו; היא מרגישה את כוחה המשעבר של המלכות התובעת לעצמה ציות בכל תנאי וזכות אלוהית. כשם שהמחבר נזקק במקום אחד לתורתו של הר"ן גירונדי, המרחיבה את סמכותו של מלך ישראל ("יכולת גדול"), כן הוא נזקק במקום אחד דווקא לתורתם של תומכי המונרכיה האבסולוטית באירופה ("יכולת מוחלט"). בשני המקרים סייע הרבר לחשוף את סכנתה הפוטנציאלית של המלכות באשר היא מלכות.

המלכות והדין

מעניין לעמוד על בחינה נוספת הקשורה בדמותו של השליט, שיש בה כדי ללמד על תודעתם העצמית של חכמי ספרד הגירונים כאן ועל זיקתם כלפי סביבתם החיצונית. בשנות השלושים של המאה הארבע-עשרה חיבר המומר אבנר מבורגוס את ספרו "מורה צדק", המטיח ביקורת קטלנית ביהדות. מקום נכבד בביקורת זו יוחד לשאלות משפטיות, החל בריני קניין וכלה בנוהלי עדות ועונשין. ככל הנראה, אבנר מבורגוס הוא הראשון שניסה להשוות את דיני ישראל עם דיני המשפט האירופי (כפי שציין יצחק בער).⁴² הכף נטתה כמובן באופן מכריע לטובת המשפט האירופי. בדרשותיו של הר"ן גירונדי, שנתחברו ברור שלאחר-מכן, פותחה כאמור ההבחנה בין משפט התורה לבין מצוות המלך. והנה, הבחנה זו משמשת בין השאר להעמדת הטיעון הזה: בכל מקום שבו ניכרת עדיפות של הדין החברתי הנוהג באומות העולם על פני הדין היהודי נובע הרבר מהעדרה של מלכות בישראל! אין ספק שמבחינת הצדק האובייקטיבי ומבחינת השלמות הרוחנית משפט התורה עדיף על פני כל דת ודין. הוא המרריך השלם לדבקות בה' ואין הוא זקוק לתוספת ולתיקון. לא כן באשר למשפט המדיני היהודי ובאשר לארגונו של הסדר החברתי. כאן נמסרה בידי המלכים הסמכות לצוות, להשלים ולתקן תקנות לפי הצרכים המשתנים והוראת השעה. על כן בזמן הזה, בהעדר מלך בישראל, תחום זה של הדין היהודי עשוי להתגלות כנחות מבחינות שונות:

ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי וריני האומות, מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדר המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתקון הנזכר היה משלימו המלך. אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם [משפטי התורה] צורקים בעצמם... ירבק ויחול השפע האלהי בנו.⁴³

מבחינת הזמן והמקום, אפשרות סבירה היא שהר"ן ירע על ביקורתו של אבנר מבורגוס

42 ' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 207.

43 דרשות הר"ן, שם, עמ' קצא.

(והרי תלמידו של הר"ן, ר' חסדאי קרשקש, הכיר היטב כתבים תיאולוגיים משל אבנר).⁴⁴ מכל מקום, עצם העלאתה של השאלה – וכן טיבה של התשובה – מעידים על תחושת אמפתיה כלפי הסביבה החברתית ועל יחס של הערכה כלפי התרבות המדינית-משפטית הנוהגת בקרב גויי הארצות. הגישה החיובית למלכי האומות וההקבלה בין ריניהם לבין משפט המלך בישראל מאפיינות דיונים הלכתיים לא מעטים בספרד ובפרובאנס במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה. כפי שציין שמואל שילה,⁴⁵ יש להבחין בעניין זה בין חכמי אשכנז לחכמי ספרד. חכמי אשכנז נמנעו מלהשוות ולדמות את משפט המלך בישראל לדין המלך הנוכרי. יהודים אלה, "עבדי האוצר", שהיו נתונים לדיכוי, לפרעות ולמיסוי בלא קצבה, לא רחשו אהדה כלשהי כלפי הרשות הנוכרית. חכמי ספרד, לעומתם, התייחדו בגישתם החיובית, ותפסתו של הר"ן היא ביטוי מובהק להלוך-דות זה.

אולם דאוי להאיר את הרברים מנקודת-ראות נוספת. התפיסה ששלטה בספרות ההלכתית של ימי-הביניים, ובכלל זה המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה, הבחינה היטב בין שני טיפוסים של חוקים: הראשונים – "חוקים קבועים", "דינין ידועין" אשר "נהגו בהם הראשונים", והם מייצגים את "נמוס המלך ואבותיו" (לשון אחר: customary law).⁴⁶ האחרונים – חוקים חדשים והוראות חדשות של המלך, "שלא נהגו בימי האבות" (positive law). רק החוקים הראשונים מחייבים ותקפים, ואילו החוקים האחרונים הם בגדר חריגה מסמכותו של המלך, שאינו מופקר על החקיקה אלא על שימורו וביצועו של החוק הנוהג:⁴⁷

דינא דמלכותא דינא, היינו כגון הדינים הידועים למלך בכל מלכותו, שהוא וכל המלכים אשר היו לפניו הנהיגו הרברים והן כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים, אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה... אין אנו דנין באותו הדין (רמב"ן);⁴⁸

אין אומרים דינא דמלכותא דינא אלא ברברים שהם מחוקי המלכות הקבועים וידועים. אבל אם המלך קובע ועושה דין חדש, לאו דינא הוא עד שיסכימו עליו כל אנשי מלכותו (ריטב"א).⁴⁹

44 ראה: י' בער, "ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש והשפעתו על חסדאי קרשקש", תרביץ יא (ת"ש), עמ' 188–206; א' רביצקי, "התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון", תרביץ נא (תשמ"ב) עמ' 445–469.

45 שילה, שם, עמ' 70.

46 א: leges patrum.

47 ראה: שם, עמ' 191–201; לנרמן, שם, עמ' 51–25, 163–164, 188; י' כץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשל"ו, עמ' 58. שילה פירט כמה חריגים. ראה גם: יעקב אנטולי, מלמר התלמידים, ליק 1866, רף עב ע"א; תשובות חכמי פרוינציא (מהדורת א' סופר), ירושלים תשכ"ז, סימן קעד, עמ' 419–428. השווה: ח"ה בן-ששון, תולדות ישראל בימי-הביניים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 111–113.

48 ר' משה בן נחמן, שו"ת הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"א, סימן מז, עמ' עו. השווה: חירושי רמב"ן, ירושלים תשכ"ב, בבא בתרא נה ע"א.

49 ר' יום טוב אשווילי, חידושי הריטב"א, על מסכת בבא בתרא, מהדורת מ"י בלוי, ניויורק תשי"ד, דף נה ע"ב (עמ' 206). המחבר פותח את דבריו: "הסכימו הר"י ובעלי התוספות והרמב"ן".

ואמנם זו היתה התפיסה המקובלת באירופה בראשית ימי הביניים: החוק באשר הוא חוק קדמון הוא. המלכות (המדינה) כפופה לחוק, ואין החוק כפוף לה ואינו משתנה כאוות נפשה.⁵⁰ ניתן ליצור רסטורציה של החוק הישן, אולם חקיקה חדשה, העוקרת את הדין הנוהג, שלא זכתה להסכמתם של כל הנתינים, אינה בבחינת *abusus* אלא בבחינת *abusus*. אולם גם כאשר התפתח באירופה המושג של החוק הפוזיטיבי המאפשר חקיקה חדשה, המשיכו כמעט כל חכמי ההלכה להחזיק בתפיסה הישנה, המכירה רק בתוקפם של החוקים הקדמונים הנוהגים במלכות.⁵¹ עמדה זו משקפת, ככל הנראה, את חששם מפני שרירות-לבם של מלכים לעומת היציבות היחסית המובטחת על-ידי החוק המקובל מימים ימימה: "דינא דמלכותא אמרו, דינא דמלכא לא אמרו:" (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר' יוסף חביבא ועוד).

והנה, הד לדברים הללו מצינו גם בחידושי הר"ן גירונדי על התלמוד:

כי אמרינן "דינא דמלכותא דינא" לא אמרו אלא ברברים שהם חוקי המלכים, שלכל המלכים יש חוקים ידועים, אבל מה שהמלך נוטל בזרוע אינו דין, שהרי אפילו במלכי ישראל כתב להם שמואל מה שהמלך מותר בו... וכל שבא ליטול מבני ארצו יותר מכך אינו דין, וזהו שאמרו "דינא דמלכותא דינא" ולא אמרו "דינא דמלכא דינא". וכן הסכימו כל בעלי הוראה ז"ל.⁵²

הר"ן מודה לרבותיו בעניין היציבות המובטחת על-ידי מוסד המלכות לעומת הסכנה הגלומה בשרירות-לבו של המלך, ואף הוא אינו רואה במלך מחוקק. אולם רווקא משום כך ניכר טיבם של הדברים האמורים ברשותיו: המלך ממונה בראש ובראשונה על תקנתן של הנסיבות המשתנות והמתחרשות. הוא מצטייר דווקא בהקשר של תמורות העתים המחייבות חריגה מחוקים ומנהלים קבועים, "להשלים תקון סדר מדיני וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה": כך בישראל וכך באומות העולם. ועתה, משעה שישראל גלו מארצם וממלכותם, בעוד מלכי האומות עומדים על כנם, מתקנים ומחדשים, האם לא צפוי הדבר כי "ימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדר המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה"?⁵³

מה עלה בגורלה של שאלה זו בכתביו של ר' יצחק אברבנאל לאחר שורת המפלות

50 דאה: Kern, Ibid., pp. 149f.

51 יש להעיר זאת כלפי רברי שילה, שם, עמ' 199–200.

52 חידושי הר"ן, בבא בתרא נה ע"א (מהרד"א' סופר), ירושלים תשכ"ג, עמ' 211. השווה חידושי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א על אתר.

53 רשות הר"ן, עמ' קצא. בהקשר אחר הבחין הר"ן בין רינם של מלכי עכו"ם לדין מלך ישראל: "וכתבו בתוספות דווקא במלכי עובדי כוכבים אמר רינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם – אם לא תעשו מצותי אנרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא, לפי שא"י כל ישראל שותפין בה" (ר"ן לנדרים כח ע"א). לפי פירוש "החתם סופר" נאמרו הרברים רק ב"מסים ומכס שמטיל על כרחם", אולם כשהרברים אמורים בתקנות ציבור, אין הר"ן מבחין בין מלכי ישראל למלכי האומות: "אבל במנהגים ונימוסים מורה ר"ן, שהטעם משום דניחא להו, ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם" (חתם סופר, חושן משפט, סימן מד).

שנחלה יהדות ספרד, עד לגירוש הסופי בידי המלכות, ולאור שלילתו החריפה של אברבנאל את מוסד המלכות? כיוון שלפי התנסותו של אברבנאל ולפי השקפתו המלכים אינם מתקנים כי אם מהרסים, מה היחס בין המשפט החברתי-מדיני בישראל ובין המשפט באומות? אברבנאל, כמו אבנר מבדוגס לפניו, טרח וערך השוואה מפורטת בין משפטי ישראל לבין משפטי העמים בדיני קניין, נזיקין, עונשין וכיוצא באלה; כמובן, מטרתו היתה הפוכה – להורות על עדיפותו היתרה של הדין היהודי, "שיש בו מיושר המשפט ודקותו, מה שלא נמצא בחקות העמים ובנימוסי רתותיהם".⁵⁴ אם לא המלך הוא המנהיג הרצוי אלא השופט, מן הדין להראות כי כבר בתקופת השופטים נהגו בישראל חוקים ומשפטים צדיקים העולים על אלה של אומות העולם, על מלכיהן ושררתן.⁵⁵ וכך, לאורך עשרות עמודים, טווח אברבנאל לנתח את המצוות שבין אדם לחברתו, פרט אחר פרט, במגמה להוכיח כי המשפט האלוהי עולה על כל חוקה אנושית:

להודיע לישראל שהדבורים ההם אשר שמעו, עם היותם בעיניהם דבורים שהשכל האנושי יחייבם ורובם נצטוו בהם בני נח, וגם כל שאר האומות בארצותם לגוייהם יש ביניהם כדומה מהסכמות האלה המוכנות לתקון קבוציהם, שאין הרבר כן... והתבאר שכל משפטי ה' אלה צדיקים ילכו בהם, וכמה באה מהחכמה והחמלה ומהסדר האמתי, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום.⁵⁶

עקבותיו של הפולמוס עם הנוצרים ניכרים בתופעה הבאה: הטיעון השזור כחוט השני לאורך הריון כולו הוא, כי משפט התורה איננו מסתפק בכינונה של חברה לאור הצדק הפורמלי המוסכם אלא לאורה של מירת הרחמים והחמלה. הדין עצמו חודג לפני משורת הדין. הוא ממסד את מירת החסד, שהיא היא מירת המשפט. כך בדיני עבדים וגרים, כך בדיני נזיקין ועונשין וכך בתקנות עניים:

כמה מהחמלה מהשם יתברך היה על כנות ישראל כמשפט הזה, שאף בעבודתו יטו אליהן החסד והרחמים, ושרבר מזה לא היה במצות בני נח ולא בתקנות העמים:

שהמצוה הזאת אינה כפי שורת הדין, שילוח אדם מעותיו לחברו ולא יבקש ממנו בצער והכלמה ולא יקח מהם רבית, והמשכון שיקחו ממנו עליו ישיבהו בכל יום, לכך אמר "והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני" (שמות כב כג), לא בבחינת היותי שופט צדק ואמת, ולא להיות הרבר הזה שאתה עושה עול וחמס, אלא בבחינת אחרת, והיא "כי חנון אני";

54 הפירוש לשמות כא, לב.

55 ראה: הפירוש לשמואל, שם, הריבוי השני: "וגם לא היה [המלך] הכרחי להם [לישראל] לסדור התורות והנימוסים, לפי שתורה צוה לנו משה... שלא יוסיפו ולא יגרעו ולא יחדשו רבר במצות התורה, לפי שהם בעצמם חקים ומשפטים צדיקים ואין בהם תוספת ולא חסרון. ועור, שאלקים קרובים אליהם והוא יחדש הרבר בעת הצורך, ולא יהיה אדם מחדש רבר בתורתו האלקית כי אם הוא לברו... אל יחשוב המלך שיסדר נימוסים ויעשה תורות כמלכי האומות."

56 הפירוש לשמות כא, פתיחה וסיום.

כי הנה אומות העולם בארצותם לגוייהם, מהם הניחו בנימוסיהם שיהרגו ויתלו על העץ את הגנב... ומהם שיכרתו אֶזְנוֹ בַּפֶּעַם הראשונה, ובשנית יומת. ואשר הקלו מהם להעניש, עֲנָשׁוּ לַגֵּנֵב שִׁישְׁלָם שְׁבַעֲתַיִם... ומשפטי התורה הם כולם מיוסדים על האמת והנכון;

משפטי ה' הם מיוסדים על הרחמים והטוב, בלא ספק.⁵⁷

יש להרגיש שהדברים אמורים בתורה שבכתב, במשפטי השופטים המקראיים, קודם למלכי ישראל וקודם לבשורה הנוצרית. נראה שעלינו לקרוא בין השורות: היהדות, לא פחות משהיא דת הצדק היא דת החמלה, וזאת דווקא משום שבמקורה אין היא מודה בהפרדה בין הרשות הרתית הרוחנית לבין הרשות הארצית, "אשר לקיסר". הר"ן גירונדי, כאמור, הבדיל בין התחומים. אף הרמב"ם, שנמנע מהפרדה מעין זו, מצא את ייחודה האלוהי של התורה בכך שהיא איננה מסתפקת בתיקון המדיני לבדו אלא חותרת גם לתיקונה הרוחני של היחיד (התורה, כמו החוקות האנושיות, חותרת לתיקון הסדר החברתי. אולם התורה, להבדיל מן החוקות האנושיות, חותרת בר בבר גם לתיקון הרעות והאמונות).⁵⁸ אברבנאל מבקש לעמוד על ייחודה האלוהי של התורה אף במשפטיה החברתיים עצמם, בדפוסי ובתקנותיה הציבוריות.

כשם שהדברים אמורים בחוקים גופם כן הם אמורים במוסדות המשפטיים והחברתיים שהנהיגה התורה. במקומות שונים בחיבוריו טורח אברבנאל להוכיח כי תורת ישראל כוננה דפוסי הנהגה איריאליים, כמתוקנות שבאומות ולמעלה מהן. ומהם רפוסים אלה? בשום מקום אין ניכר חותמה של המציאות הפוליטית החיצונית על עיצובה של התפיסה הנורמטיבית כמו בסוגיה זו: המבנה השיפוטי שהקים משה במדבר בעצת יתרו⁵⁹ – שדי

57 שם, כא, יא; כב, כב; כא, לו; כא, ו. השווה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות שבת ב, ג: "שאינ משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסר ושלוש בעולם." וכבר שיערו החוקרים כי דברים אלה של הרמב"ם נעוצים בפולמוס כלפי הנצרות. ראה: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven and London 1980, p. 432, no. 190; p. 484, no. 322.

58 רמב"ם, מורה נבוכים, ב, מ; ג, כז.

59 יחסו האמביוולנטי של אברבנאל לעניין זה ניכר בעובדה הבאה: מחד גיסא, המחבר מעוניין להרגיש את עדיפותם של המבנים החברתיים-מדיניים שהנהיגה התורה, כגון המבנה המוסרי שהוקם במדבר. מאידך גיסא, תפיסתו העקרונית האנטי-מדינית (ראה להלן) מביאה אותו להדגיש, בהקשר אחר, כי דווקא יתרו, ולא משה, הוא שכונן מבנה זה: "יריעת הנהגת הבית והמדינה, שכל זה היה רחוק מעסק הנבואה, הלא תראה שיתרו תפש את משה בענין הנהגת המשפט, עד שלמדו מנהג מנוי השרים והנהגת העם, והיה זה להיות משה ושאר הנביאים בלתי מתעסקים ומטרידים את נפשם בדברים השפלים האלה" (הפירוש למלכים א, ג, השער השלישי). השווה, לעומת זאת, לפירושו לשמות יח, יג-טו: "הנהגות הציבור וצרכיהם לך [משה] יאתה, ואתה תודיעם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו בסדור כללותם... אבל הנהגת המשפט זה באמת אין ראוי שתעשה אותו לבדך כי לא תוכל שאתו." בסוגיה זו ראה: יוחנן אלימנו, פירוש לשיר השירים, כ"י בודלי, 1535.2(a), דף 86, על פי: E. E. J. Rosenthal, "Some observations on Yohanan Alemmano's Political Ideas", *Jewish Religion and Intellectual History*, (ed. S.S. Stein and R. Loewe), Alabama 1979, p. 257.

אלפים ושרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות – איננו אלא המבנה השלטוני בן ארבע המועצות הנוהג ברפובליקה של ונציה: "כל מיני אופני היועצים האלה... הנם היום הזה בעיר הגדולה ויניציה", כי יש ביניהם העצה הגדולה שהיא יותר מאלף איש, ויש עצה אחרת נקראת פרגתי (Consilio dei Pregadi)... ויש עצה אחרת מעשרה אנשים בלבד.⁶⁰ לאחר-מכן, בתקופת השופטים, היו שבטי ישראל מאורגנים במסגרת של פדרציה המונהגת בראשותה של הסנהדרין הגדולה. גם כאשר עברו אל ההנהגה המלוכנית, עדיין נשמר בקרבם מבנה שלטוני מורכב: בתידין מקומיים הנבחרים בידי העם (דמוקרטיה); סנהדרין גדולה בירושלים (אריסטוקרטיה) ומלכות מוגבלת (מונרכיה).⁶¹ שני המוסדות המשפטיים – בית-הדין והסנהדרין – הגבילו את כוחה של המלכות. אשר לראשון: "אדון הנביאים ביאר בזה שהשופטים שיהיו בישראל, שאין ראוי שימנה אותם המלך, ולא יהיו מידו, אבל שהעם ימנו אותם... וכן הוא המנהג בקצת ארצות ספרד ובצרפת ובכל ארץ המערב", להבדיל מן "המנהג בכל מלכות קשטייליא וארגונה ומלכות נאפוליש".⁶² אשר למוסד השני, הסנהדרין, לו הוענקה מעתה הסמכות שהעניק הר"ן גירונדי למלך, דהיינו שינוי החוק לצורכי הוראת שעה: "כי השם יתברך נתן בידם רשות ויכלת לישר את הנמוס התוריי ולתקנו, כפי מה שיראה בעיניהם בענין החלקי".⁶³ תפיסה זו, כשם שהיא מעצבת את הזיכרון ההיסטורי כן היא נותנת את אותותיה בחזון המשיחי לעתיד לבוא. אברבנאל מצייר את הסדרים החברתיים והמשפטיים הצפויים לישראל בימות המשיח לאור הימים האידיליים בתקופת השופטים. אם בתורתם של חכמים אחרים, והרמב"ם בראשם, נפתח העידן המשיחי ברסטורציה של תקופת הזוהר המלכותית של עם ישראל, הלא היא תקופת דוד ושלמה, הרי במשנתו של אברבנאל נפתח העידן המשיחי ברסטורציה של שעת זוהר אחרת, לפני מלוך מלך בישראל. אמנם כלפי אומות העולם יופיע המשיח בבחינת מלך, דהיינו דמות לוחמת וכובשת, אולם כלפי ישראל הוא יופיע בבחינת שופט.⁶⁴ (ייתכן שאף יחסו השלילי של אברבנאל כלפי דמותו של בן כוזיבא המלך, בניגוד לתורתו של הרמב"ם, קשור בעניין זה עצמו).

60 הפירוש לשמות, שם. הסוגיה נחקרה בעבודתו של א' מלמר: אחותן הקטנה של החכמות – המחשבה המדינית של ההוגים היהודיים ברנסנס האיטלקי, עבודת רוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשל"ז, עמ' 284–288. ראה גם מאמרו: "The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought", *Italia Judaica*, Roma 1983, pp. 401–403.

61 ראה: שטראוס, שם, עמ' 125. המבנה מוזכר את "המשטר הממוזג" של פוליביוס. מנשה בן ישראל הגירר את שיטת אברבנאל "status aristocraticus". ראה: *Conciliatur, qu 6 ad Deut*; Frankfurt a.M. 1633, p. 227.

62 הפירוש לדברים טז, יח, "הכונה השנית".

63 שם, יז, ח (היתר הספק השישי). ראה הערה 19 לעיל.

64 ראה: ישועות משיחו, קניגסברג תרכ"א, דף כז ע"ב. השווה: בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו לבעיות היסטוריה ומדינה" (הערה 10 לעיל), עמ' 259. הגאולה האחרונה חורגת אף מייעוד זה: לא המשיח שופט אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, בבחינת הגשמתה האחרונה של התיאוקרטיה. ראה: הפירוש למיכה ד, ג; הפירוש לישעיהו ב, ד; משמיע ישועה, קניגסברג תרכ"א: "ושפט בין הגוים... חוזר אל רבר ה' מירושלים". השווה, לעומתו, לפירושיהם של ראב"ע ורד"ק למיכה, שם (מהר"י קרא פירש כאברבנאל).

לבסוף, הגאולה האחרונה, אחרית הימים, מייצגת את ביטולה של מלכות האדם מן הארץ בישראל ובעמים. בשני מאמרים שנתחברו לאחרונה מצטיידת תורת הגאולה של אברבנאל כתפיסה ריאליסטית היסטורית, בדומה לתפיסתו של הרמב"ם. תפיסה זו טעונה תיקון. כדברי אברבנאל: "הרב הגרול המיימוני... פירש שבימות המשיח לא ישתנה רבר ממנהג הטבעי... והוא דבר מתמיה מאוד, לפי שדברי הנביאים פה אחד יעידון ויגירון שבימות המשיח יגדל ה' לעשות עם עמו וחסיריו פלאות עצומות בזולת המנהג הטבעי."⁶⁵ החזון האחרון חורג אל מעבר להיסטוריה ואל מעבר לטבע. דגש חשוב הוצב בחזון זה גם על ביטולה של המדינה, על עקירתם של המבנים הפוליטיים בעקבות איחודן של הבריות כולן לאורה של אמונת הייחוד.⁶⁶ בסופו של חשבון, תפיסתו של אברבנאל איננה אנטי-מלוכנית בלבד כי אם אנטי-מדינית. הסדר הפוליטי אינו מתבקש מן הטבע אלא מן החטא:

לא נחה דעתם במה שהכין להם בוראם במתנתו הרחבה הטבעית, ויבקשו לשלוח יד ולשים כל מחשבתם למצוא המלאכות כבנות עיר ולעשות עצמם מדיניים... עם מה שימשך מזה מהם מהשמות והמנויים והמשלות והכבודות הדמיוניות וחמדת אסיפת הקניינים והחמס והגזל ושפיכות הדמים.⁶⁷

אין אנו רחוקים הרבה מתפיסת ה-*Contempus mundi* של אבות הכנסייה, הרואה את מקורו של השלטון המדיני, באשר הוא, כחטא הקדמון.⁶⁸ אם תורתו של הר"ן מגלה את חותמה של ההפרדה בין התחום הדתי לתחום המדיני, שהיתה נהוגה באירופה, הרי שתורתו של אברבנאל מרמזת על תודעתה הדתית של אידופה בדבר מה שראוי היה לה להיות אילולא החטא גרם.

רישומים מאוחרים

הדגמים שנירוננו כאן חוזרים ומשתקפים בוואריאציות שונות כמאות השש-עשרה והשבע-עשרה. המחקר בתחום זה מצוי עדיין בראשית דרכו, אולם שלוש תופעות ראויות לציון מיוחד.

1. ההקבלה בין משפט המלך בישראל לדין המלך באומות העולם הוסיפה לשמש חכמי הלכה, ואחרים מהם נקטו את העמדה הבאה: התוקף המחייב של צווי המלך הנוכרי על-פי דיני ישראל נובע כולו מן האנלוגיה לדיני ישראל. מעיקר הדין, הכלל "דינא דמלכותא

65 שם, נו ע"ב-נו ע"א. הרבדים ניכרים בכל כתביו, וראה: שטראוס, שם, עמ' 109, על השקפת אברבנאל: "The Messiah is certainly much more a worker of miracles than a military leader. The Messiah belongs to the sphere of miracles, not of politics"

66 ראה מאמרי על דגמים של שלום, בקובץ זה.

67 הפירוש לבראשית י"א, א. ראה גם: שמואלי, שם, עמ' 195-204.

68 המחקר הוכיח גם את השפעתו של סנקה על ביקורת הציוויליזציה האנושית בכתבי אברבנאל.

דינא" נאמר במלכי ישראל, ומכאן נגזרה גזירה שווה למלכי האומות.⁶⁹ כך אפשר היה להגביל את סמכותם המוחלטת של מלכים להפקיע ממון, לחוקק בתחומים שבין אדם לחברו וכדומה, שהרי כל אלה אינם מסורים לסמכותו של מלך ישראל.

2. בכתביהם של חכמים יהודים בפולין חזרה ונידונה שאלת ההפרדה בין משפט התורה למשפט המלך. ר' ישעיה הורוויץ (השל"ה) אימץ את שיטת הר"ן גירונדי כלשונה:

והמחזור שכולן הוא דעת הר"ן בדרשותיו... שהם שני ענייני הנהגות: אחד הוא משפט על פי התורה ועל זה נתמנו הסנהדרין, ואחר הוא נגד דין התורה וזה נקרא הוראת שעה... סנהדרין שפטו משפט צדק על פי התורה, וכשהיה צורך הוראת שעה אז היה מלך דן ופורץ גדר נגד משפט התורה.⁷⁰

השל"ה, כמו הר"ן לפניו,⁷¹ תלה את חטאם של ישראל בפרשת המלכותו של שאול לא בבקשתם למנות מלך ואף לא בהיתר שניתן למלך "לפרוץ המשפט הנתון בתורה", אלא בכוונתם לרוקן את משפט התורה מתוכן ולהעביר את מלוא סמכויות השיפוט לידי הרשות המדינית לבדה: "בקשו מלך להיות שופט".

ר' שלמה הלוי אירלש (המהרש"א), לעומתו, השיג על התפיסה המתירה למלך לחדוג ממשפט התורה. מלך ישראל נתבע להיכרל ממנהגיהם של מלכי העמים ולדון עליהם דין תורה לבדו, "ולא מלך פורץ גדר לפעמים לדון בדת הנימוסית, כמו שכתוב ככל הגוים"⁷² (השווה לרבני אברבנאל: "אל יחשוב המלך שיסדר נימוסים ויעשה תורות כמלכי האומות").⁷³ שמואל התרעם על ישראל בפרשת המלך בגלל עצם כוונתם לקיים

69 הרבדים אמורים בר' משה מטראני, ר' דוד בן זמרא, ר' יצחק קארו ועוד (לתפיסה זו יש תקדים ברבדי המאירי, ודעת הרמב"ם צריכה עיון). ראה: שילה, שם, עמ' 77-78, 104: בלידשטיין, שם, עמ' 131. אמנם אין להשוות התייחסות צדקית של חכם בישראל, הנדרש לפרש או להשיב לשאלה בעניין "דינא רמלכותא דינא", לריון תיאורטי בשאלה המדינית, כדיונים של אברבנאל וחכמי הרנסנס (להלן), או אפילו כמו הריון שבררשות הר"ן. בשאלת המקורות הראויים למחקר התיאוריה הפוליטית בישראל ראה: B. Susser and E. Don Yehiya, "Prolegomena to Jewish Political Theory", *Kingship and Consent* (ed. D.J. Elazar), Ramat Gan 1981, pp. 93f.

70 ר' ישעיה הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית, אמסטרדם ת"ת, חלק ב, פרשת שופטים, דף פר ע"ב.

71 ראה הערה 13 לעיל.

72 ר' שלמה הלוי אירלש, חירושי הלכות ואגרות מהרש"א, סנהדרין כ ע"ב. אפשר לצמצם את הברלי הערות בין שני החכמים עליידי ריוק בלשונם: ייתכן שהשל"ה, כאשר התיר למלך לפרוץ את גדרו של משפט התורה, התכוון לתחום העונשין בלבד, ואילו המהרש"א, כאשר אסר על המלך לפרוץ גדר, התייחס למשפט במלוא היקפו ("לדון בדת הנימוסית"). מכל מקום, הר"ן גירונדי, שעורר דיון זה, התיר למלך לחדוג ממשפט התורה בין ב"מה שהיה מצטרך לצורך השעה" ובין ממה שצריך "להשלים תקון הסדר המדיני", ואף הרגיש כי "מנוי המלכות שוה בישראל ובעמים, שצריכים לסדר מדיני".

73 ראה הערה 55 לעיל.

רשות מדינית החורגת ממשפט התורה ולא רק עקב כוונתם להרחיב את גבולה השיפוטי של רשות זו.⁷⁴

3. הוגים יהודים שהיו נתונים להשפעתה של רוח הרנסנס שקדו להוכיח את עליונות המשטר היהודי המקורי על פני כל המשטרים האחרים ואת עדיפותה של תורת המדינה היהודית הקדומה על פני חכמת המדינה של הגויים. התורה, לרעתם, היא המרדף האיריאלי לשלמותו של הקיבוץ המדיני, ולא רק לשלמות הרוחנית-דתית. ומהו משטר איריאלי זה? אלה ישיבו – משטר מלוכני, זה ירגיש – משטר מלוכני אבסולוטי רווקא,⁷⁵ ואחרים יספרו בשבחה של הרפובליקה בוונציה,⁷⁶ שהיא היא המשטר המקורי שיער משה לעם ישראל.

כלום לא שָׁנִינוּ: – "עתידה ירושלים להתפשט בכל הארצות?"

- 74 בדור האחרון נידונה תפיסתו של הר"ן בויקה למשפט במדינה היהודית. גישה ביקורתית גילה הרב י"א הלוי הרצוג במאמרו בתלפיות (הערה 15 לעיל) וכמאמרו "זכות חנינה לנידונים במשפטי המלוכה", התורה והמדינה א (תש"ט), עמ' יז-יח. ראה, לעומתו, ברברי הרב ש' ישראל, עמוד הימיני, תל-אביב תשכ"ו, סימן ט. ראה גם: ש' פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 38-46; א"י וולדינברג, הלכות מדינה, ירושלים תשי"ב, חלק א' עמ' קס, קמג-קמה, קנט.
- 75 כגון: ר' יהודה מיסיר ליאון, ד' אברהם משער אדיה (פורטיליאונה). ראה: מלמר, שם, עמ' 70-71, 229-230, 241.
- 76 כגון: דוד די פומיס ושמה לוצאטו. ראה: שם, עמ' 292-307, 311-323.

שער שני

בין אמונה לפילוסופיה

על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים

א

חוקר הספרות הפילוסופית היהודית, העומד לפני היסטוריונים שעניינם בתחומים אחרים של הפעילות היהודית והספרות היהודית, יודע את גבולותיו ואת מגבלותיו של תחום עיסוקו, מבחינת דישומיו וחזתו ההיסטורי. מקומה של הספרות הפילוסופית-יאולוגית בתולדות הדת היהודית והעם היהודי וראי שאינו דומה למקומה של הספרות הרבנית-הלכתית, לא מבחינת ההשפעה על חייו הריאליים של היהודי ולא מבחינת עניינו האינטלקטואלי ויצירתו הרוחנית. אכן, במקרים רבים היה הפילוסוף גם דמות רבנית מרכזית ומנהיג ציבור, אלא שדווקא בכך ניכרת העובדה כי עיקר השפעתו וסמכותו בקרב בני-דורו והדרות שאחריהם משתקפים במעמדו כרב, כפוסק ומורה הלכה ולא כפילוסוף. אף אין חוקר הפילוסופיה היהודית מתיימר לייחס לפעילות הפילוסופית השפעה מכרעת מתחת לפני השטח, בבחינת זרם ויטאלי סמוי ותת-קרקעי שיש לחשוף מחדש את חזתו ההיסטורי הממשי, כדרך שמייחסים חוקרים חשובים לקבלה. הפילוסופיה היהודית לא חוללה תנועות בעלות משקל מכריע בהיסטוריה ה"חיצונית", מעבר לתחומה שלה. גם כישלוננו של הניסיון לנסח דוגמות של היהדות, עיקרי אמונה מוסכמים, הבונים את בסיס התיאולוגיה היהודית, בולט נוכח הצלחתה של הפסיקה ההלכתית והקורפיקציה של ההלכה, ובמידת-מה גם נוכח הצלחתה של הקבלה להעניק לטקסט המרכזי שלה סמכות של קדמונים. אם כן, ישאל ההיסטוריון את חוקר הפילוסופיה, מהו משקלו הממשי של העיסוק הפילוסופי בתולדות עם ישראל ודת ישראל?

אולם החוקר של הספרות הפילוסופית היהודית איננו עומד רק נוכח היסטוריונים של היהדות אלא אף מול עמיתים אחרים – הלא הם חוקרי הפילוסופיה הכללית. כאן אין הוא נדרש להשיב על שאלות כגון מה מקומם והשפעתם של אישים כפילון האלכסנדרוני, הרמב"ם (ושפינוזה?) בפילוסופיה הכללית, אלא על שאלה ממין אחר: האומנם קובעת הפילוסופיה היהודית לעצמה תחום מיוחד ומוגדר בפילוסופיה האוניורסלית? האם היא מוגדרת על-פי תכנים משותפים להוגיה והמיוחדים להם, או על-פי מסורת פנימית רציפה וברורה? הדי הפילוסופיה, מעצם עיסוקה במושגים, שימושה בטיעונים רציונליים ומטיב שאלותיה היא עיסוק אוניורסלי. הרי אף את האסכולות השונות בפילוסופיה

היהודית נוהגים לאפיין בהתאמה לאסכולות של המחשבה העולמית – כלאמית, ניאופלאטונית, אריסטוטלית, ניאוקאנטיאנית וכיוצא באלה,¹ ולא על-פי אפיונים יהודיים פנימיים. אם כן, האומנם מוגדר תחום מיוחד לפילוסופיה היהודית?

התשובות השונות על שתי שאלות אלה שיציעו חוקרים שונים עשויות לשקף לא רק הבדלי אינפורמציה ומתודולוגיה, אלא אף הבדלי אידיאולוגיה. לעניינו המתודולוגי המוגבל של מאמר זה נציע את הניסוח הבא: גם בלי להתחייב בשאלת קיומם של תכנים משותפים פנימיים או מסורת פנימית רציפה, אפשר לאפיין מסגרת מיוחדת לתולדות הפילוסופיה היהודית: זוהי פילוסופיה הדנה בבעיה מסוימת (או ליתר דיוק: בטיפוס מסוים של בעיות) – בעיית העימות בין המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים לבין המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים² (או: בעיית העימות בין האקסיסטנציה של היהודי כיהודי לבין השכלתו ותודעתו הפילוסופית האוניוורסלית).³ כל עוד נתון היהודי בתחומי הפנימי, במסורת הדתית הרבנית,⁴ אין הוא מנסה לבנות פילוסופיה הנוקת למושגים, לרפלקסיה ולטעונונים רציונליים-אוניוורסליים. די לו בוודאות הפנימית של מסורתו הפרטיקולרית. משעה שהוא נחשף לעולמה של פילוסופיה חיצונית, הוא יוצר פילוסופיה. אף אם התשובות השונות לבעיית העימות או הפגישה אינן מגלות אחדות, הסכמה ורציפות, הבעיה המשותפת היא הגדרת את תחומה של הפילוסופיה היהודית.

ברוחו של אפיון מינימליסטי זה ניתן להתייחס התייחסות ראשונית הן לשאלתו של ההיסטוריון הכללי של היהדות בדבר משקלו של העיסוק הפילוסופי בחיי עם ישראל הן לשאלתו של ההיסטוריון של הפילוסופיה הכללית בדבר אפיונה הספציפי של הפילוסופיה היהודית. לראשון, להיסטוריון של היהדות, ייאמר כי עצם אפיונה של הפילוסופיה היהודית כתחום המובהק שבו עומד היהודי בעימות עם עולם המחשבה החיצוני קובע לה מקום מיוחד בהיסטוריה של היהדות ושל היהודים. היא המישור הרפלקטיבי שבו יהודים נתנו לעצמם דין-וחשבון בדבר היחס בין הפרטיקולריות שלהם לבין האוניוורסליות שלהם, או ניסחו את הפרטיקולריות שלהם במושגים אוניוורסליים. בכך יש לה משקל היסטורי גם מחוץ לתחום הפילוסופיה עצמו. אכן, כדי לעמוד על

1 ראה: י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 9; ש' פינס, "הסכולסטיקה שלאחר תומאס אקווינאס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו", רברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים 1, חוברת 11, עמ' 3–1 (נרפס גם בספרו: בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 178–180); א' שכיר, "האם קיימת מסורת עצמאית של פילוסופיה יהודית", טעם והקשה, רמת-גן 1970, עמ' 12–36; י' לוינגר, י"ב סרמוניטה, ש' רוזנברג, "פילוסופיה יהודית מהי – סימפוזיון", התגלות, אמונה, תבונה, אוניברסיטה בר-אילן, רמת-גן 1976, עמ' 147–161.

2 לעתים מתחולל עימות זה בין המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים לבין מקורות יהודיים פילוסופיים, כשהאחרונים הם המתווכים בין היהדות לבין הפילוסופיה החיצונית. וכן: לעתים מתקיים העימות בין הדת היהודית לדת אחרת ולא בינה לבין הפילוסופיה; אולם אם הדבר מחולל פילוסופיה יהודית, הריהו כדרך בדרך-כלל בפירוש פילוסופי מסוים שמתפרשת בו הדת האחרת, ועם פירוש זה נערכת ההתמודדות הפילוסופית.

3 ראה: שם, עמ' 160.

4 או: במסורת הדתית הקראית.

משקל זה דאוי יהיה לבדוק לא רק את תוכנה של הפילוסופיה, את תוכנה של התגובה לעימות, אלא אף את היקפו של העיסוק בפילוסופיה. האם העיסוק הפילוסופי נשאר תמיד בתחומם של יחידים, כעיסוק שהלגיטימיות שלו מפקקת והוא זר וחיצוני מטבעו, או שעיסוק זה חדר לעתים גם לבית-הכנסת, לישיבה, לתכנית הלימודים. לדוגמה, הצבעה על קיומה של דרשה פילוסופית בבית-הכנסת מטעם רב הקהילה וניתוח תכניה ומקורותיה של דרשה זו אינם רלוונטיים רק לחקר גלגוליהם של דעיונות מסוימים; משמעותם חורגת גם מעבר להיסטוריה הפנימית של הפילוסופיה.

אפינוה של הפילוסופיה היהודית כפילוסופיה העולה מבעיה, בעיית העימות בין היהדות לבין הפילוסופיה החיצונית, מאפשר להבהיר את גישתנו גם לפני העמית השני, ההיסטוריון של הפילוסופיה. עמית זה יודע כי אחת התיאוריות החדשות בהיסטוריוגרפיה של הפילוסופיה ממליצה גם היא לחוקר להתרכז בבעיותיו של הפילוסוף, בשאלות העומדות בפניו, ולא רק בפתרונות ובשיטות העדויות. היא קוראת לחוקר לנסות ולחשוף את הבעיה או הבעיות שהדריכו את הפילוסוף הנידון לקראת חקירתו ומסקנותיו. בלשונו של ג'ון פאסמור (John Passmore): "The first question the problematic historian will ask himself about any philosopher is: What problem was he trying to solve."⁵ היסטוריון זה גם עשוי לנסות ולהראות כי בצד הופעתו של בעיות חולפות וארעיות קיימים ועומדים גם טיפוסים של בעיות החוזרות בתולדות הפילוסופיה בפנים שונים. לדוגמה, הוא עשוי להתרכז בהיסטוריה של בעיות העולות מן העימות בין היחיד למדינה, אף שהוא יודע את ההבדלים העמוקים בין הפוליס היוונית, המדינה של הובס והמדינה הליברלית המודרנית. הוא ינסה לחשוף בעיות מתמידות ולעמוד על גלגוליהן והתפתחותן.

האנלוגיה בין תפיסה זו של תולדות הפילוסופיה מתוך זיקה לבעיותיה לבין תפיסת הפילוסופיה היהודית כדיון בבעיה או בקבוצת בעיות אמנם איננה שלמה, אך היא פורה. גם לגבי הפילוסופיה היהודית אנו טוענים לקיומו של טיפוס מסוים של בעיות: אף-על-פי שבתקופות שונות ניצבו יהודים נוכח דוקטרינות פילוסופיות שונות –⁶ לדוגמה: הבעיה שמציבה האריסטוטליות אינה זהה לבעיה שמציבה הקאנטיאניות – יש יסוד ענייני משותף לכל הדוקטרינות הפילוסופיות שמולן עמדה היהדות בפועל, נוסף על אפיון האקסיסטנציאלי כמייצגות תמיד את ה"חוץ" של היהודי. כל אחת מהן הופיעה כגילום של הרציונליזם המושגי-האוטונומי-האוניוורסלי. בכולן יחד אפשר לראות במובנים רבים מייצגות מסורת, על מהפכה והתפתחויותיה: ברוח דבריו המפורסמים של וייטהד על הפילוסופיה המערבית כולה כשורת הערות-שוליים⁷, או כדרך שהיו טוענים

5 "The Idea of a History of Philosophy", *History and Theory*, Beiheft 5 (1965), pp. 1-32, esp. pp. 12-13; 27-32.

6 אף שהעימות הנידון נערך בין פילוסופיה לבין תופעה היסטורית חיצונית לפילוסופיה, הלא היא המסורת היהודית, הוא עשוי להוליד יצירה פילוסופית. גם פנישותיה של הפילוסופיה עם נתונים קונקרטיים משתנים אחרים, כגון המדינה, עשויות לחולל יצירה פילוסופית.

7 ראה: A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New-York 1969, p. 53. עיין גם: צ"ה וולפסון, "האדיאות האפלטוניות ותולדותיהן", המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 75.

פילוסופים רבים בימי הביניים – שורת הערות שוליים לאריסטו. (כמובן, חלו שינויים לא רק בפילוסופיה החיצונית אלא אף בתפיסתם של יהודים את מקורותיהם הפנימיים, מה גם שמקורות אלה נוספו ונוצרו במהלך הדורות, אולם במישור זה אין עוברת הרציפות צריכה ראייה). במובן זה ניתן לטעון כי הבעיה המכוננת את הפילוסופיה היהודית היא התנגשותן של שתי מסורות, מסורת יהודית חוץ־פילוסופית ומסורת פילוסופית.⁸

מן הבחינה המתודולוגית משתמעת מתפיסה זו דרך התבוננות מסוימת במקורות הפילוסופיה היהודית; ומעתה נייחר רבנינו לפילוסופיה היהודית בימי הביניים. אפשר לאפיין דרך התבוננות זו כמתח מסוים העשוי להיווצר בין החוקר לבין הטקסט. החוקר, מבחינתו, מנסה להתחקות אחר הבעיות המולידות את הטקסט והאינהרנטיות בו. מצד עיסוקו בפילוסופיה בכלל הוא יתעניין בכל בעיה פילוסופית שעמרה בפני המחבר. מצד עיסוקו בפילוסופיה יהודית הוא יתעניין דווקא בבעיות העולות מן העימות בין המקורות היהודיים לבין המקורות החיצוניים, ובגלגוליהן של בעיות אלה. הוא ינסה לעמוד על הדואליות, לחשוף פערים קיימים בין שני העולמות שהפילוסוף נקלע אליהם, להרגיש את קיומה של בעיה המדריכה את פיתוח השיטה והאינהרנטיות בשיטה. אולם ה"אינטרס" של הפילוסוף עשוי להיות הפוך: הוא עשוי לחתור להכחשתה של הבעיה או להציגה כבעיה מדומה, לעשות רקונסטרוקציה של עולמו כעולם אחד. אם הוא פילוסוף אריסטוטלי, הוא עשוי לטעון, כרמב"ם למשל, כי דוקטרינות אריסטוטליות חשובות הנהן כוונתה הפנימית האמיתית של התורה, כוונה שנשתכחה מישראל בעת הגלות; לא עימות הוא זה, אלא החזרת עטרה ליושנה. אם לדידו לא אריסטו כי אם אפלטון הוא נציגן של השקפות פילוסופיות אמיתיות, כי אז יטען שאפלטון הוא שקיבל גופי תורתו מחכמינו הקדמונים, כמו שטען ר' יהודה אברבנאל בתקופת הרנסנס.⁹ לא עימות הוא אלא הרמוניה ממקור אחד. ואם פילוסוף "אנטי־פילוסופי" הוא כר' יהודה הלוי, ודאי יכחיש את דבר קיומה של הבעיה וינסה לבנות את עולמו הרתי כעולם אחד, המיוחד לעם ישראל לבדו ואין בו חלק ונחלה לשום פילוסוף יווני.

אולם כאן ראוי להרגיש: לא החוקר הוא הכופה על הטקסט את בעיית העימות עם המקורות הפילוסופיים החיצוניים, כדי להתאים את הטקסט למסגרת אפריורית שהתווה הוא לפילוסופיה היהודית. הטקסט הביניימי עצמו מצהיר, במקרים רבים, על בעיה זו כנקודת מוצא לדינו. אולם המתח בין החוקר לבין הטקסט נוצר ומשתקף בכך שהחוקר עשוי לחשוף את ביטוייה של הבעיה גם מעבר לנקודת־המוצא, להרגיש את התגלמותה בפתרונות עצמם, בשיטה או במסקנת הדיאלוג, בנקודת־הסיום. דרך משל, הוא עשוי למצוא כי המתח בין מושג הרצון האלוהי החופשי לבין מושג החכמה האלוהית בתיאולוגיה של הרמב"ם, מגלם את העימות בין אלוהי סיפור בראשית לבין האל

8 ראה: ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החרשה, ירושלים 1970, חלק א', עמ' 21.

9 ראה: יהודה אברבנאל, ויכוח על האהבה, ליק 1871, דף נט ע"א; פה ע"ב–פו ע"ב. עיין: N. Roth.

"The Theft of Philosophy by the Greeks from the Jews", *Classical Folia*, XXXII (1978), No.

1, pp. 53-67.

האריסטוטלי המשכיל את עצמו, אף בתוככי התורה הרמב"מית עצמה, ולא רק בנקודת-המוצא שלה; הוא עשוי גם לחשוף את תוצאותיה וגלגוליה של בעיה פנימית זו בתיאולוגיה של הרמב"ם בכתביהם של חכמים מימוניסטים לאורך המאה ה"ג.¹⁰ על כן, עניינו של החוקר איננו רק בהשתקפותו של העימות בבעיות המולידות את החיבור הפילוסופי, אלא אף בהשתקפותו בבעיות הגלומות בתוכן החיבור עצמו ובפתרונותיו, ואף בבעיות הנולדות ממנו בכתבי אחרים. מכאן מתבקשת אודיינטיבה ביקורתית מסוימת כלפי הטקסט, המתעניינת אף כמה שלא נאמר בו או לא פורש בו. ייתכן שבכך כבר הרחיק החוקר של הפילוסופיה היהודית מעבר לניסוחיה של התיאוריה של ה"problematic history" בהיסטוריוגרפיה של הפילוסופיה. יהיה גם מי שיטען כי בהתייחסות זו כלפי הטקסט משתקפת דעתו האישית של החוקר בדבר טיבה המתמיד והבלתי-נפתר של בעיית העימות, למרות גלגוליה השונים. אולם האם אפשר לכתוב היסטוריה של פילוסופיה בלא כל השקפה בדבר טיבה של פילוסופיה זו, כמעין דוקסוגרפיה אדישה?¹¹ אכן, על החוקר להראות כי איננו מדבר מהרהורי לבו אלא דבריו אחוזים בטקסט ובאינטרפרטציה שלו.¹²

ב

השאלה המתודולוגית איננה רק שאלת ההתייחסות של החוקר כלפי התוכן, אלא גם שאלת בחירתם והיקפם של הטקסטים הנחקרים והנלמדים. נעיר עתה הערות מספר בתחום זה, ולאחר מכן ננסה לקשרן לתפיסה הכללית שהוצעה לעיל. בעבר התרכז מחקר הפילוסופיה היהודית, בשל סיבות ברורות, בחיבורים שזכו לראות אור בדפוס; כלומר בספריהם של הפילוסופים המרכזיים ובספרים אחרים שנרפסו בעיקר

10 ראה מאמרי על החכמה המתוכת, בקובץ זה.

11 רברים מעניינים בעניין זה כתב E. Zeller. ראה: H.A. Smart, *Philosophy and Its History*, Illinois 1962, p. 20.

12 אפשר להתבונן במתח זה מזווית-ראיה אחרת: בחקר הפילוסופיה הכללית החדשה מוכרת תופעת ה"מתח" בין ההיסטוריון של הפילוסופיה לבין הפילוסוף. הפילוסוף טוען למקורות מופלגת, לחדשנות, לפער עמוק בין תורתו לתורת קודמיו, וכנגדו בא ההיסטוריון ומנסה לחשוף את מקורותיו ולטעון את השיטה החדשה בתוך מסורת ובתוך רצף. "The occupational disease of the philosopher is to exaggerate his own originality, the occupational disease of the historian is to insist too strongly on continuities" (J. Passmore, Ibid, p. 3). אולם בפילוסופיה הביניימית לעתים קרובות נוצר מתח הפוך: דווקא הפילוסוף הוא שעשוי לטעון לחוסר-החדשנות של תורתו, למסורתיות, ודווקא ההיסטוריון הוא שמנסה לחשוף סטייה של הפילוסוף ממקורותיו המוצהרים. הפילוסוף עשוי להציג את עצמו כפרשן בלבד, החושף אמיתות הנתונות זה מכבר בהתגלות או בדברי פילוסופים קדמונים; הוא עשוי לראות את עצמו כמציע אינטרפרטציה, ארטיקולציה או ביסוס של מסורת מסוימת. לעומתו, ההיסטוריון עשוי להצביע על התפתחות המתגלה כאן בתוך המסורת הדתית, על רעיון אריסטוטלי שעבר גלגול רתי, על חירוש המתחדש ביורעין או שבלא יורעין.

בתקופת חכמת ישראל, לפי כתבי־היד שהיו מצויים תחת ידם של המדרפסים ואולי גם לפי הערפותיהם האישיות. כך השפיעה תפוצתם של כתבי־היד בספריות אירופה ושיקוליהם המקריים או המקצועיים של מו"לים השפעה ניכרת על קביעת תחומי של מחקר הפילוסופיה היהודית הביניימית (וכידוע לא רק על תחום זה). בשנים האחרונות החל המחקר להפנות תשומת־לב מחודשת כלפי חיבורים שבכתבי־יד, ונראה כי פרקים רבים בתולדות הפילוסופיה היהודית יתחייבו בתיאור מחודש נוכח מכלול הספרות שבדיננו.

ניתן להביא דוגמאות רבות ומגוונות של מקריות ועיוותים אפשריים בתיאור המביא בחשבון רק את המבחד הנרפס. אביא דוגמאות מספר מתחום אחד – הפילוסופיה היהודית במאה השלוש־עשרה: ייתכן שהאנציקלופריה הפילוסופית "שער השמים" לגרשון בן שלמה נרפסה בגלל טעות של המו"ל, שחשבה לפרי עטו של ר' גרשון אבי הרלב"ג. עקב כך ניתנת עליה הדעת במחקר, בניגוד לאנציקלופריה המעניינת "מדרש חכמה" ליהודה בן שלמה הכהן¹³ ולאנציקלופריה המקיפה "דעות הפילוסופים" לשם־טוב פלקידא; הפירושים ל"מורה נבוכים" שנirוו הרבה בחקר הרמב"ם הם בעיקרם מן המאות הארבע־עשרה והחמש־עשרה, אך פירושיהם הקודמים של משה מסלירנו¹⁴ וזרחיה חן¹⁵ במאה השלוש־עשרה לא נכללו אפילו במהדורה שכונתה "קדמוני מפרשי המורה" ונעלמו מעיני המחקר; ספר "מאמר יקוו המים" לשמואל אבן תיבון נרפס, אולם פירושו הפילוסופי של אבן תיבון לקוהלת, פירוש שהוא הבסיס להבנת השקפותיו, לא ראה אור; גורל דומה היה גם מנת־חלקו של בנו משה, שפירושו לשיר־השירים נרפס, אולם פירושו לאגדות חז"ל – "ספר פאה" – שדווקא בו ניכר ייחודו ההגותי, טרם ראה אור; דוגמה אחרונה: עדיין לא ראה אור הספר "לוויית חן" של הפילוסוף הנרדף לוי בן אברהם, שהיה לסמל סכנותיה של הפילוסופיה בעיני מתנגריה בפולמוס של שנת 1303. לנוכח עובדות אלה ואחרות אפשר לומר כי טרם נכתבו תולדות הפילוסופיה היהודית במאה השלוש־עשרה, המאה של הפולמוסים הגדולים על כתבי הרמב"ם ועל הלגיטימיות של הפילוסופיה. להלן נזרק גם לדוגמה אחרת בנוגע לתקופה מרכזית יותר. מכל מקום, דומה כי חקירת כתבי־היד עשויה להוליר הפתעות ולהציע אספקלריות חרשות, שאינן כרוכות רווקא בתפיסה מסוימת של תולדות הפילוסופיה היהודית אלא בהרחבת תחום הידע והיקף החומר העומד לרשות החוקר.

אולם אין כאן רק שאלה של אינפורמציה מצטברת, אלא אף שאלה של אוריינטציה כלפי סוג הספרות שיש לבקש אחריו. כאן נתרכו בשני היבטים של שאלה זו.

13 ראה: C. Sirat, "Juda B. Salomon Ha-Cohen: philosophe, astronome et puet-être kabbaliste de la première moitié du XIII Siècle", *Italia* 2 (1979) pp. 39-61.

14 ראה: י"ב סרמוניטה, "הערותיהם של משה מסלירנו וניכלאוס מיובינאצו למורה נבוכים", עיון כ (תש"ל), עמ' 212-240.

15 ראה הערה 10 לעיל והערה 27 להלן.

השיקול הראשון המביא חוקר להתעניין בחיבור פילוסופי הוא כמובן משקלו הפילוסופי הסגולי של החיבור, רמת טיעוניו ושיטתיותו, מקוריותו, עומק האינטרפרטציה שלו למקורות ישראל וכדומה. שיקולים כאלה, למרות חילוקי-הדעות בדבר אפיונם ויישומם, הם שהביאו את החוקרים להעמיד, לדוגמה, את "אור ה'" של ר' חסדאי קרשקש במרכז ההתעניינות והחקירה הרבה לפני "ספר העיקרים" של תלמידו ר' יוסף אלבו, אף-על-פי שרוקא ר' יוסף אלבו הוא שזכה לפופולריות ולתפוצה נרחבת במהלך הרורות. בכך העדיף המחקר הפילוסופי אמת-מידה פילוסופית פנימית על פני אמת-מידה ההיסטורית החיצונית – מידת ההשפעה החברתית-תרבותית. אולם בדוגמה מעין זו איננו מדברים בגילויים ובחשיפתם של חיבורים גנוזים אלא בשינוי הערכה כלפי חיבורים ידועים. על-פי-דוב חקר חיבוריהם של הפילוסופים המרכזיים איננו חקר של כתבי-יד (להוציא הכנת מהדורות מדעיות וכדומה). אמנם חוקר כתבי-יד עשוי לגלות חיבור נשכח פרי-עטו של פילוסוף בשיעור קומתו של חסדאי קרשקש¹⁶ – חיבור שנעזב בשתי ספריות של כתבי-יד עקב זיהוי מוטעה של מלומד אחד והערכה מוטעית של מלומד אחר במאה שעברה; אולם אין ללמוד מכך על הכלל, וברר-כלל ראו חיבוריהם של הפילוסופים המרכזיים אור במהדורות לא-מעטות.

כאן מתבקש שיקול אחר, שאינו קשור לזיהוי חיבוריהם של ההוגים המרכזיים אבל הוא רלוונטי למחקר תורותיהם. בתורה פילוסופית או תיאולוגית אפשר לעסוק לא רק דרך הטקסט המעמיד אותה אלא אף דרך הארטיקולציה ההדרגתית שעברה תורה זו בכתבי תלמידים, דרך הבנייה-מחדש ההדרגתית של הרעיונות בדורות שבהם ניטעה. "A complete history of philosophy must be in part the history of individuals and in part that of groups... the history of philosophy is in part the history of the formation of philosophical ideas and in part the history of their diffusion" (L. Tatarkiewicz).¹⁷ כאן נודעת חשיבות מיוחדת למחקר החיבורים שכתבי-יד. תהליכי הסיגול החלקי והטרנספורמציה החלקית של הרעיונות, ההתפתחות בכתביהם של תלמידים-למחצה ו"מתקנים"-למחצה, של ההתמודדות עם הבעיות האינהרנטיות של התורה עצמה, כל אלה אינם ניתנים להילמד מן התמונה החלקית המצטיירת מן החיבורים הנדפסים לבדם. אם ההיסטוריה של הפילוסופיה כוללת גם תהליכים אלה, הרי מתבקשת בדיקה מחודשת של התמונה המקובלת בדבר מהלכן של תורות פילוסופיות בישראל. מה משמעותה של בדיקה זו? האם היא רלוונטית לצורך הפרשנות הפנימית של התורות עצמן? התשובה לשאלה זו תלויה, כמובן, קודם כול בגישתנו הכללית לדרכה של הפרשנות. האם האינטרפרטציה נעזרת רק בחקר מקורותיה של התורה ומנסה "לחשוב" אותה מחדש נוכח מקורותיה; או שמא עומדים לרשותה גם חיבורים מטיפוס

16 ראה להלן הערה 28.

17 "The History of Philosophy and the Art of Writing It", *Diogenes* 20 (1957), p. 63

אחר – אלה שהתפתחו או הושפעו או ביקרו את התורה הנידונה וחשפו פרספקטיבות הגלומות בה. כאשר אנו טוענים כי חיבור ב' קיבל מחיבור א', כי רעיון ב' נתגלגל מרעיון א', איננו מפרשים רק את ב' המקבל אלא במובן מסוים אף את א' הנותן. אנו למדים על אפשרויות הגיוניות הטמונות בו, על ה"מרחב" הפנימי שלו, על אנטיציפציות המצויות בו כלפי פיתוחים בכיוונים שונים. ררך משל, כאשר שפינוזה אמר כי כשריכרו "אי אלו מבני ישראל" על אחדות אלוהים ומושכלו, על אחדות "הידוע" ו"הידוע", הם "הרגישו כמבעד לערפל"¹⁸ ביסוד מרכזי של תורתו, האם לא למרנו מכך על בעיה פנימית ו"חומר נפץ" המצוי בתורתם של אריסטוטליים יהודים כרמב"ם? או בדוגמה מקיפה יותר: כאשר באו ג'ילסון¹⁹ או וולפסון²⁰ וטענו לקיומן של זיקות אמיצות בין הפילוסופיה של רקארט או שפינוזה לבין הפילוסופיה הביניימית, האם רק על הפילוסופיה החדשה למרנו מכך או אף על זו של ימיה הביניים?

כל הרברים הללו אמורים בשאלה הכללית של האינטרפרטציה. אולם כאן ראוי להזכיר את הרברים שאמרנו לעיל על טיבה המיוחד של הפילוסופיה היהודית. אם עניינה של פילוסופיה זו הוא בבעיית העימות בין המקורות היהודיים למקורות הפילוסופיים החיצוניים; אם בכוונתנו לברוק האם הבעיה מתגלה רק בנקודת-המוצא או גם בפתרון; אם נוצר "מתח" בין החוקר לבין המחבר כאשר החוקר מנסה להתחקות אחר קרעים שהמחבר לא הצליח לאחות; בכל אלה אנו נדרשים לחקר התמורדותם של תלמידים ומבקרים עם התורה, לבירור בעיותיה הפנימיות כראי המעיינים.²¹ אכן, מצד ענייננו בבעיה כנקודת-המוצא של הטקסט ניכרת חשיבותו של מחקר המקורות. אולם מצד ענייננו בבעיה הטבעה והגלומה גם בפתרון עצמו, אנו נדרשים גם למחקר התולדות והגלולים המאוחרים של הטקסט ושל רעיונותיו. התפישה הדינאמית של תולדות הפילוסופיה היהודית כגלגוליה של בעיה היא המעניקה חשיבות למחקר זה.

היקפו של העיסוק בפילוסופיה

גלוי לעין כי שאלת השפעתו של הפילוסוף על חוגי תלמידים, שאלת בירור תורתו בחיבורים ובשיעורים, אינה רלוונטית רק מבחינת התוכן הפילוסופי אלא גם מבחינה אחרת: היקפו ומקומו הממשי של העיסוק בפילוסופיה בהיסטוריה היהודית. לעיל נירון נושא האסכולה, התלמידים והארטיקולציה מבחינת המשנה הפילוסופית עצמה וגלגוליה. אולם חקירתו של נושא זה בעזרת הספרות הענפה המצויה בכתבייד עשויה לסייע גם בבירורה של השאלה ההיסטורית הכללית: האם העיסוק הפילוסופי נשאר תמיד בתחומם של יחידים או שמא חדר גם לבית-הכנסת, לשיבה, לציבור.

18 ראה: אתיקה VII, 2, הערה. ראה גם: ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של שלמה מימון, ירושלים תרצ"ב, עמ' 25.

19 E. Gilson, *la Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913

20 H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge Mass., 1934

21 עיין: R. Palmar, *Hermeneutics*, Evanston, 1969, p. 250

ראוי לציין שקצת מן הפילוסופים מרגישים כי הפילוסופיה מעצם הגדרתה היא עיסוק של יחידים, פעילות המשקפת את הצד האליטיסטי בחייו של היחיד, את אותה בחינה שבה הוא מתקיים בנבדל מקהילתו, במישור אחר. מישור זה יש בו רק ממד אינדיווידואלי וממד אוניוורסלי, אך לא ממד קהילתי. (אין להבין מכך כי פילוסוף כזה מבטל בהכרח את חשיבותו של היסוד החברתי-פוליטי ומטיף לאידיאל של התבודדות. ייתכן שבכוונתו לומר, למשל, כי כדי להתקשר לקהל הוא נזקק לכוח שאיננו הכוח הפילוסופי, הכוח השכלי-ההכרתי, אלא לכוחות-נפש אחרים, כמו הדימוי או האתי.) מבחינה פילוסופית אין לו אלא ביוגרפיה אישית ורוחנית, ובה יתחלק רק עם "אחד מעולה" ולא עם "עשרת אלפים סכלים".²² גישה זו מתגלה בחריפותה בהשקפתם של מקצת הפילוסופים בדבר האוטוריות של הפילוסופיה. עליפי השקפה זו לא זו בלבד שהקהל אינו נענה לפילוסופיה והיא מוצאת לה נתיבים רק אל יחידים-מעולים, אלא שכך ראוי לה לכתחילה: הפילוסופיה לא נועדה לבוא בקהל והפילוסוף נדרש אפוא להסתיר את דעותיו מפני הקהל. אילוסטרציה בהירה לתפיסה זו יכולים לשמש דבריו של שמואל אבן תיבון בפירושו לקהלת. המחבר מתאר את ההתפלגות החברתית של הקהילות בראשית המאה השלוש-עשרה בין רוב אנטי-מימוניסטי ויחידים מימוניסטים. אך הוא מוסיף ומתריס כי גם יהודים מעטים אלה שתמכו ברמב"ם לא עמדו על כוונתו האמיתית; אילו ירדו לסוף דעתו היו גם הם מצטרפים למחנה המגנה.²³ עמדה קיצונית זו אינה מלמדת על הכלל, אך היא מרגימה תפיסה אוטוריציסטית-אינדיווידואליסטית של הפילוסופיה, שאינה מסבירה פנים אף לצורכי תעמולה, ונראה כאילו אינה מותירה מקום להתפשטותה של הפילוסופיה בקהל.

אם כן, מדוע תרגם אבן תיבון את "מורה הנבוכים" לעברית וחשף אותו לקהל יהודי רחב, ומדוע צירף לתרגומו מילון להסברת מונחים פילוסופיים מקובלים, לצרכיו של מעיין חסר השכלה פילוסופית חיצונית? וכיצד יש להסביר את העובדה שחתנו ותלמידו, יעקב אנטולי, דרש דרשות פילוסופיות בבית-הכנסת אף-עליפי שהיה נאמן לתפיסה האוטוריציסטית של מורו ואף רמז עליה – פרדוקסלית – בדרשותיו הפומביות? גורל דרשותיו של אנטולי מסמל יפה את המתח הבלתי-נפתר בין ההסתגרות לבין חובת ההפצה: הוא נאלץ לחדול מדרשותיו בציבור, בלחצם של "קצת חברי",²⁴ ואין אנו יודעים אם היו אלה המתנגדים לתוכן הפילוסופי או המתנגדים להפצת הפילוסופיה ברבים. והנה, שני דורות אחר-כך חזרו דרשותיו אל בית-הכנסת, כאשר קמו צאצאיו וקראו מהן ברבים בהתרסה כנגד מתנגדי הפילוסופיה בזמנם ובמקומם.²⁵ אמנם דוגמאות אלה לקוחות בעיקר מן הדורות שלאחר הרמב"ם, אולם הן מדגימות בחריפות את בעיית מקומו של העיסוק הפילוסופי בתחומם של הרבים, הן מצד גישתם של פילוסופים הן מצד תגובתו של הציבור.

22 רמב"ם, מורה נבוכים, פתיחה.

23 כ"י פרמא 272, דף ז-ח.

24 ראה: מלמד התלמידים, ליק 1866, הקדמה, עמ' 12.

25 ראה: אבא מרי בן יוסף הירחי, מנחת קנאות, פרעסבורג 1838, עמ' 39.

פרקים רבים בסוגיה היסטורית זו עודם גנוזים בחיבורים שבכתב־יד. חשיפתם של פרקים אלה תסייע גם להמחשת בעייתה של הפילוסופיה היהודית כבעיית העימות בין המקורות היהודיים לבין המקורות הפילוסופיים החיצוניים: והפעם לא רק מבחינת התוכן העיוני עצמו אלא מבחינת תודעתם של העוסקים בפילוסופיה: כגון בפירושים פילוסופיים למקרא ולספרות חז"ל, המתמודדים בכל פסוק ובכל מדרש עם שאלת ההתאמה בין שני העולמות ולעתים אונסים את הטקסט לשם התאמה זו; באנציקלופדיות פילוסופיות עבריות שנועדו להפצת הפילוסופיה בקהל; בחילופי איגרות אישיות בענייני פילוסופיה; ברשימות של הרצאות שנישאו לפני תלמידים ובררשות פילוסופיות לקהל; ואפילו בכמה מהקדמותיהם של מתרגמי החיבורים החיצוניים לעברית, המסבירים את מגמתם להחזיר עטרה ליושנה ולהשיב ליהודי את הפילוסופיה; ועוד. במובן זה, הדרווח שלאחר הרמב"ם מבליטים ביתר חריפות את בעייתה הכללית של הפילוסופיה היהודית – בין היהודי לבין החיצוני, ולעתים גם בין היחיד לבין הרבים.

ג

האם הגישות שהוצעו לעיל נושאות פרי? ובעיקר: האומנם יש בידינו ספרות פילוסופית "להפעילן" עליה, ספרות של תלמידים, שבתוכם ניטעה התורה הפילוסופית? אנסה להדגים את הדברים בקצרה בנוגע לשני הפילוסופים היהודים המרכזיים בימי הביניים – הרמב"ם וקרשקש. במאמר זה לא נוכל כמובן לעסוק במשנות הפילוסופיות עצמן ובגלגוליה הרעיוניים של בעיית העימות, ונסתפק אפוא בהצגה קצרה של המסגרת ההיסטורית והטקסטואלית.

הרמב"ם

מכל הפילוסופים היהודים, הרמב"ם הוא שהטביע את החותם העמוק ביותר בתולדות הפילוסופיה היהודית. לאמיתו של דבר, הפילוסופיה הביניימית שלאחר הרמב"ם מתייחסת רובה ככולה אל תורתו, אם בהסכמה אם בביקורת. ספר "מורה הנבוכים" קובע במידת־מה גם את רציפותה התוכנית של הפילוסופיה שלאחריו, לפחות עד סוף המאה החמש־עשרה.

עובדות אלה ידועות, והחוקרים הדגישו אותן במחקריהם. אולם דווקא משום כך בולטות שתי תופעות:

1. ידיעותינו על פרשנות המורה והארטיקולציה של תורתו בקרב הרורות שבתוכם ניטעה הן מוגבלות ביותר. הכירור הפילוסופי הרציני וה"מקצועי" של תורתו מיוחס בדרך־כלל במחקר רק לחכמי המאות הארבע־עשרה והחמש־עשרה.
2. עדיין לא תוארה צמיחתה של אסכולה רציפה, שהתפתחה מתוך משאומתן הדרגתי, שבו כל הוגה ופרשן מתייחס אל התורה הרמב"מית בתיווכם של קודמיו. מבדיקתה של הספרות הפילוסופית מן המאה השלוש־עשרה המצויה בכתב־היד עולה

כי שתי ההתרשמויות האלה חייבות בתיקון: ראשית, עתה יש בידנו אינפורמציה חדשה על פרשנות הרמב"ם וההתמודדות עם תורתו בדורות הסמוכים לו; שנית, בפעם ראשונה נחשף לפנינו קיומה של אסכולה רציפה, המפרשת את "מורה הנבוכים" – בעקיפין או במישרין – לאורך המאה. שתי בחינות אלה מאפשרות לשחזר את נקודות הראשית בסיפור המעניין והמקיף ביותר בתולדות הפילוסופיה היהודית – סיפורו של "מורה הנבוכים" באספקלריה של הדורות.

שמותיהם של אחדים מן ההוגים שמדובר בהם כבר הוזכרו לעיל: המסורת הנירונה נפתחת בחיבוריו של שמואל אבן תיבון; נמשכת בחיבוריהם של יעקב אנטולי ומשה אבן תיבון; מועברת עלידי אנטוליו בן יעקב אנטולי למשה מסלירנו, מחבר הקומנטאר העוקב הראשון ל"מורה נבוכים", ולאחר־מכן לבנו של משה, ישעיהו; לאחר־מכן ניכרת השפעתם האמיצה של התיבונים בכתביהם של זרחיה חן ותלמידיו ברומי ובפעילותם של צאצאי התיבונים – יעקב בן מכיר ויהודה אבן תיבון בפרובנס – במעבר מן המאה השלוש־עשרה למאה הארבע־עשרה. בכתבי רוב ההוגים ניכרת בבירור התודעה העצמית בדבר רציפותה של המסורת הפילוסופית.

בתודעתם של כל החכמים האלה נעשתה הפילוסופיה של הרמב"ם לפילוסופיה הרשמית של היהדות, ויש בהם מי שאמר כי אין מקשים עליה אף מדברי חז"ל.²⁶ כך נוצר המתח בין התפיסה ש"מורה הנבוכים" הוא טקסט אוטורי שמחברו השביע שלא לגלות את סודותיו, מזה, לבין המגמה להפיצו בתור הפילוסופיה הרשמית והאותנטית של היהדות, מזה; ספר שהוא אקסקלוסיבי מחד גיסא, אך הכרח שישפיע על חינוכם של הצעירים מאידך גיסא. כך התפתחה הרעה שיש להורות את "מורה הנבוכים" בשתי רמות, לשני סוגי קוראים, עד לפרדוקס: דרשה פומבית בעלת תכנים אוטוריים.

מבחינת אפיונה של הפילוסופיה היהודית כעומת בין הטקסטים היהודיים לבין הטקסטים הפילוסופיים החיצוניים, יש לזכור כי החכמים הנירונים כאן היו גם המתרגמים הנודעים של הספרות הפילוסופית החיצונית לעברית. פעילותם היא שקובעת במידה רבה אילו חיבורים ואילו דוקטרינות ייכנסו מן החוץ פנימה, אל עולמו של הקורא העברי. גם פעילותם בתור מפרשים פילוסופיים למקרא ולספרות חז"ל מבטאת התמודדות זו בין המקורות היהודיים לבין ההשקפה הפילוסופית ואת המאמץ "לייהר" את העיסוק הפילוסופי, שנעשה, מעתה, לחיפוש שקדני של המושכלות במקרא ובמדרש. ניסיון הסינתזה וההרמוניזציה של מקורות ישראלי עם המקורות הפילוסופיים נעשה כאן לפעילות יומיומית, קונקרטית, בהתמודדות עם כל פסוק, מדרש או אגרת חז"ל. כן ניכרת בכתביהם הכרה בהירה בהשיגיה הפילוסופיים של החברה הנוצרית, המחייבת העמקה פילוסופית יהודית מקבילה.

מבחינת מרכזיותו של העיסוק הפילוסופי ראוי להדגיש: חכמים אלה טוענים רק לכתר הפילוסופיה ולא לכתר רבנות, ואין הם אנשי הלכה מובהקים. לעתים הפילוסוף עומד בעימות עם דמויות רבניות, אולם לעתים הוא פועל לצדו של מודה ההלכה או

26 ראה: זרחיה חן, איגרת להלל בן שמואל, אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 129.

ראש־השיבה ובשיתוף־פעולה עמו, בתור נציגן של תורת הרמב"ם והחכמות החיצוניות (כגון שמואל אבן תיבון לצדו של יהונתן הכהן מלונלי). אף שאין להפריז בהיקפן החברתי של תופעות אלה, אין אלה דמויות בודדות אלא מורים בעלי השפעה, העומדים במרכז של התעניינות פילוסופית. הם חוזרים ומזכירים בכתביהם את תלמידיהם ועמיתיהם, וחלק מחיבוריהם נערכו על־ידי שיעורים בפני תלמידים או בדרשות פומביות. לדעתי, גם מבחינת תוכן ההשקפות והאינטרפרטציה הפילוסופית יש חשיבות לחקר גלגוליה הראשונים של תורת הרמב"ם בקרב אסכולה זו.²⁷ וראוי להדגיש: רציפות המסורת אינה מורה בהכרח על תמימות־דעים. נראה כי כבר בקרב החכמים הללו מתפתחות ועומדות בעימות ישיר שתי הגישות החלופיות הבסיסיות בפרשנותה של תורת הרמב"ם, גישות המשתקפות בחיבורים שנכתבו ככל ימיהביניים ועד חקר "מורה הנבוכים" בזמננו. כל תיאור של גלגולי גישות אלה המתעלם מלידתן וראשיתן בדורות הסמוכים לרמב"ם – לוקה בחסר.

ר' חסדאי קרשקש

ידיעותינו על תורתו של קרשקש התבססו רובן ככולן על הספר שכתב בזקנתו, "אור ה'", ועל כתב הפולמוס שלו נגד הנצרות. המידע ורדכיהפירוש המופיעים בכתבי תלמידים, המצויים בידינו, היו מועטים ביותר. במחקרים שונים שהוקדשו לקרשקש צוין חוסר־ההתאמה בין השפעתו המעטה על תולדות הפילוסופיה היהודית לבין הערכתנו כיום את משקלו הפילוסופי הסגולי. כן הועלתה במישרין השאלה כיצד לא הטביע רושם ניכר על בני־דורו, ובעצם צוינה ונסקרה השפעתו רק על תלמיד ישר אחד – יוסף אלבו. לנוכח מיעוט החיבורים ולנוכח מה שנחשב להעדר תלמידים, יש חשיבות לכל אינפורמציה נוספת בדבר תורתו והתפתחותה וברבר תלמידים ישירים המושפעים או מתמודדים עם תורתו. אינפורמציה נכבדה כזו מתגלה לחוקר בכתב־היד. ראשית, אנו מוצאים חיבור נשכח של קרשקש,²⁸ המבוסס ככל הנראה על ררשה פילוסופית שנשא לפני קהל לקראת חג הפסח. (קרשקש ישב על כיסאו של הר"ן גירונדי בקהילת סאראגוסה). החיבור מוסיף על ידיעותינו באשר לתורתו והתפתחותה. הסגנון התמציתי, הסכולסטי והקשה האופייני לקרשקש ותוכנה הפילוסופי של הדרשה, הרחוקה ביותר מפופולריות, מעלים גם את השאלה מהי דמותו של הציבור שבקרב דאווה להינשא דרשה מעין זו.

שנית, מתברר קיומו הרצוף של חוג תלמידים הרודשים דרשות פילוסופיות בעקבות

27 ראה: א' רביצקי, "אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה ה־13", דעת 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 67-97; "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed", *AJS review* 6 (1981); "13th Century Hebrew Quotations from the Lost Arabic Recension of *Parva Naturalia*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 3 (1981).

28 ראה: הנ"ל, "כתב נשכח לר' חסדאי קרשקש", קריית ספר נא (תשל"ז), עמ' 705-711. וראה עתה: דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים, תשמ"ט.

רבים או מחברים חיבורים פילוסופיים ואף מביאים תורות בלתי־ידועות מפיו. הכולט שבהם הוא זרחיה הלוי, יורשו של קרשקש על כס הרבנות בסאראגוסה, הדורש בענייני פילוסופיה עוד בחיי הרב ואף דן בפומבי בהיבטים מסוימים בתורתו. תלמיד אחר, מתתיהו היצהרי, מביא אף הוא בחיבוריו דברים בלתי־ידועים מפי קרשקש. כמדין אנו מוצאים את כתביו של יוסף בן דוד, הדורש ברבים לקראת הפסח, מעתיק קטעים פילוסופיים ארוכים מדרשת הפסח של קרשקש וכסיום סוטה ממסנה פילוסופית עקיבה של הרב. תלמיד אחר, אברהם בר לאון, חיבר ככל הנראה את חיבורו בביתו של קרשקש,²⁹ בתקופה מוקדמת יותר. מכל אלה עולה תמונה שלא היתה ידועה קודם־לכן: עיסוק פילוסופי בהיקף לא־מבוטל התנהל, בהשראת קרשקש, בקרב קהילה של תלמידי חכמים מובהקים. חקירת התכנים הפילוסופיים תאפשר בפעם הראשונה ללמוד את משנת קרשקש דרך האספקלריה של בני־חוגו.³⁰ גם על הפגישה עם המקורות החיצוניים נחשפים פרטים מעניינים, הן על היחס כלפי סכולסטיקה נוצרית (כגון השקפתו המיוחדת של קרשקש השוללת את חופש הרצון בענייני אמונה) הן על הוויכוח עם תיאולוגיה נוצרית (כגון השקפתו המיוחדת של קרשקש על הגלות והגאולה).

. . .

לסיום אעיר הערה עקרונית, כדי למנוע אי־הבנה. אינני מסכים לחקר ההיסטוריה של הפילוסופיה שבו נעשית דרוקציה של הפילוסופיה אל התנאים ההיסטוריים והתרבותיים של הפילוסוף או דרוקציה של הפילוסופיה להיסטוריה אינטלקטואלית. אמנם חוקר תולדות הפילוסופיה אינו מבקש לנתק את המהלך הפילוסופי משאר תחומי הפעילות האנושית, אולם את גרעינו של מהלך זה הוא מפרש בהקשרו ההגיוני הפנימי ובהקשרו הספרותי ולא כתולדה של תחומים אחרים. הניסיון לעקוב אחר תלמידים ואסכולה אינו אמוד להסתיים בשחזור של אווירה תרבותית בתקופה מסוימת, אלא בהבנת הגיונה וגלגוליה הפילוסופיים הפנימיים של משנה פילוסופית או תיאולוגית מרכזית. גם הניסיון לחשוף חיבורים שלא נכתבו במכנה פילוסופי אופייני ושיטתי, כגון פירושים למקרא, דרשות ואיגרות, מכון כלפי תוכנם המושגי והרציונלי, אף אם ההשקפה הפילוסופית הכוללת המדריכה אותם אינה גלויה לעין והחוקר הוא האמור לנסות ולחלץ אותה. אמנם תפיסת הפילוסופיה היהודית כמסגרת של עימות בין מקורות יהודיים לבין מקורות פילוסופיים חיצוניים מציגה פילוסופיה זו על הרקע של פגישות היסטוריות־תרבותיות־רתיות, אך עיקר עניינה הוא ביצירה הפילוסופית המחוללת פגישות מעין אלה.

29 דאה: ש' רוזנברג, "אדבעה טורים" לר' אברהם בר' יהודה תלמידו של דון חסדאי קרשקש, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (תשמ"ד), עמ' 525–621.

30 עם הנמנים לעיל יש להוסיף כמובן את יוסף אלבו ואולי גם קטעים מדברי האפורי (פרופיאט דוראן).

סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו

א

הרמב"ם התרה בקורא המשכיל של ספר "מורה הנבוכים" פן ירון ברבים בסודות ספרו, פן יפרש לזולתו כוונות פילוסופיות כמוסות שנגלו לו בדברי המחבר. ככל מקום שנרמה בו כי דברי המורה חורגים מדבריהם של "חכמי תורתנו הידועים", ראשונים ואחרונים, הוא משביע את הקורא להימנע מביאור או מפולמוס.¹ הקורא נתבע להגיב בדרך אחת ויחידה – שתיקה: "לא יפרש... לא יבאר... לא יהרוס ויקפוץ להשיב".²

והנה, למרות התראה זו, ושמה מחמת התראה זו, הועמדו הפרשנות ל"מורה הנבוכים" בכלל והניסיון להתחקות אחר סודותיו בפרט במוקד הריון הפילוסופי בישראל ברורות הבאים. שאלת האינטרפרטציה של כתבי הרמב"ם, על מגמתם האוטורית, התנסחה ברמה פופולרית כבר בספרות הפולמוס על כתבי הרמב"ם, לאורך המאה השלוש-עשרה; אולם היא העמיקה חרור, הן מבחינת העיון הפילוסופי הן מבחינת הניתוח הטקסטואלי, ביצירה הפרשנית הענפה שנתחברה למן המאה השלוש-עשרה ועד למאה החמש-עשרה, החל בקומנטארים ישירים ל"מורה הנבוכים" וכלה בפרשנות עקיפה המשוקעת בביאורי מקראות ומקורות חז"ל, לאורה של תורת הרמב"ם. נראה כי יקשה להצביע על בעיה אחרת בתולדות הפילוסופיה בישראל שריתקה את תשומת-לבם וסקרנותם של חכמים וחוקרים, בימיהביניים ובדורות האחרונים, יותר מבעיה זו בדבר פניו הכפולים של ה"מורה" – הפן הנגלה, האקזוטרי, לעומת הפן הכמוס, האוטורי.

שאלת הקריאה האוטורית-אקזוטרי של ה"מורה" נפתחה למעשה בהררכותיו ובהורעותיו של המחבר עצמו בדבר סתירות מכוונות העלולות ליפול בספרו ("צריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד");³ בדבר קיטוע מכוון של הדיון ופיזור הנושאים בפרקים רחוקים זה מזה; בדבר דקדוק לשוני מופלג מכאן וערפול דברים מכאן, המאפיינים את כתיבתו, וכיצא באלה.

1 ראה מאמרי: "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של 'מורה נבוכים'", דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 19–46.

2 מורה נבוכים, פתיחה, "צוואת זה המאמר".

3 שם, הקדמה, הסבה השביעית.

המחבר עצמו הוא שהקפיר להבדיל בין "נגלה ונסתר", בין התכנים המיועדים להמון לבין "האמת שיאות לאחד מעולה", בין אמונות הנצרכות לשם קיום המשמעת החברתית – "אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה"⁴ – לבין "אמונות אמיתיות" מצד עצמן. וכאמור, הוא שהשביע את המעינים שלא יפרשו לזולתם את סתרי תורתו. להצהרות אלה של המחבר נתנו פרשנים שונים משקל שונה. הפרשן האוטוריטיסטי המובהק מתייחד בכך שהן נעשו לו מפתח ראשי, לעתים כמעט בלעדי, לאינטרפרטציה של ספר "מורה הנבוכים". אפשר לאפיין גישה פרשנית זו בקווים הבאים (המתגלים בדבריהם של חכמים שונים ברמות שונות של חריפות ועקביות):

א. תוכן ההשקפות:

גישה זו מייחסת לרמב"ם השקפות רדיקליות בשאלות התיאולוגיות המכריעות, כגון הרצון האלוהי, תורת הבריאה, תורת ההשגחה, הנבואה, שלמות האדם וכיוצא בזה. ככל שהקריאה האוטוריטית מרחיקה לכת בדרכה, כן חודר הרובד האוטורי עד שורשי תורתו של הרמב"ם, עד יסודות אמונתו, והולך ומעמיק הפער בין הפן הנגלה לבין הפן הנסתר. ככל שהפרשן מרחיק לכת בדרכו, כן מצטיירים חלקים נרחבים יותר בדברי הרמב"ם בבחינת "אמונות הכרחיות", להבדיל מ"אמונות אמיתיות".

ועוד: תפיסה זו נוהגת להתחקות אחר סודותיו של הרמב"ם לאורם של המקורות האריסטוטליים, ובהם חיבוריו של אבן רושד. הפרשן הרדיקלי של "מורה הנבוכים" ימצה עד תומו את הזיהוי שזיהה המחבר בין "מעשה בראשית" לבין הפיסיקה ובין "מעשה מרכבה" לבין המטאפיסיקה; אם אמנם האמיתות הפילוסופיות הן הן "חכמת התורה על האמת", הרי שכתבי אריסטו (ובהם ספרי הפיסיקה והמטאפיסיקה) הם הם המפתח הסמנטי המובהק להבנתם של סתרי תורה הנרמזים ב"מורה". כלשונם של משה נרבוני ויוסף כספי, ה"מתנצלים" על גילוי הסודות:

וצריך לחלוק כבוד לרב ולקיים מצותו ולכלתי עבור על השבעתו, ואם באמת רוב סודותיו כבר נודעו לנו מספרי החכמות הכוללים (נרבוני);⁵

כי אין אני [אלא] רק מעתיק דברי הפילוסופים כאריסטו ורעיו, שחברו אלו הענינים בספריהם, רצוני – באור שלשת העולמות המכונה בנו מעשה מרכבה, וספריהם מפורסמים לכל, ואם על דרך האמת הם מעמנו נעלמים בעונותינו (כספי);⁶

מי מכלנו מבין ענין היחוד באל ית'... וכן מצות ואהבת את ה'... כמו שפירש

4 שם ג, כח.

5 משה נרבוני, ביאור לספר מורה נבוכים, וינה תרי"ב (גרפס גם בתוך: שלושה קרמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), הקדמה, רף א ע"א.

6 יוסף כספי, מגורת כספי, גרפס בתוך: עשרה כלי כספי, חלק ב, פרעסבורג תרס"ג, עמ' 77. ראה: ק' סיראט, "מראות אלהים לחנוך אליונסטנטניני", אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 125.

המורה ז"ל במרע ובמורה, ואין מי שידע זה או יבין זה אלא היודעים ספרי הטבע ומה שאחר הטבע (כספי).⁷

ב. מתורת הפירוש:

הגישה הפרשנית האוטורית מצטיינת בקריאה זהירה וקפדנית של "מורה הנבוכים", פרק בפרק, מלה במלה, תוך הקדשת תשומת-לב יתרה לאמצעים הספרותיים המיוחדים המשמשים את הרמב"ם להסתרה ולרמיזה, הן אלה שפורשו בדברי המחבר הן אלה שחשף המפרש. הקורא נתבע לערוך רקונסטרוקציה של השקפת הרמב"ם בסוגיה מסוימת, לאור "השבת הפרקים זה על זה". עליו להתגבר על הקיטוע והפיזור המכוונים, על המבנה הבלתי-שיטתי ועל שימושיו של המחבר במונחים רב-משמעיים. עליו לרחות כל ניסיון פרשני החותר להרמוניזציה בין טענות שאינן מתיישבות זו עם זו. רק כך ידע להבדיל ולהבחין בין "חכמת התורה על האמת" (האמת הפילוסופית) לבין אמונתם של "בעלי הדת שבדורנו זה".⁸

כלומר, ההדרכות המתודולוגיות הרמוזות שניסח הרמב"ם, יותר מאשר הצהרותיו הגלויות, הן הן המפתח המובהק לאינטרפרטציה של חיבורו, ובראשן התראתו בדבר הסתירות המכוונות שייפלו בדבריו. כלשונו של ר' שמואל אבן תיבון: "ענין השמירה (ההשגחה האלוהית) אשר ראוי במציאות זה המין מן הסתירה... למען היותה מגדולי סתרי תורה. אך המאמרים המסתתרים הנאמרים בזולתו מן הענינים... יסתור קצתם לקצתם... אך כלם בענין שיוכל המעיין בהם להכיר מה שיתחייב שיוכר ויתקיים מהם, והם אשר נאמרו על האמת, ואשר מהם נאמרו לצורך ההסתרה, פן יתישב גלוי הבאור במה שלא יתכן לבאר בו".⁹ (דוק במשמעותו של משחק המלים הכורך סתרים בסתירות!).¹⁰

7 יוסף כספי, ספר המוסר, גרפס בתוך: עשרה כלי כסף, חלק ב, פרעסבורג תרס"ג, עמ' 65. כספי הרחיק לכת בתפיסתו זו; והשווה לרברים הבאים, שנכתבו לאחורנה באופן בלתי תלוי בדבריו: "An examination of Maimonides' statements in his great Code, Mishne Tora, reveals that the Aristotelian premise of eternity is indeed required for the fulfillment of the divine commandments to know God and to know that he is one" (W.Z. Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", *HTR* 74 (1981), p. 295).

8 ראה לשונו של שמואל אבן תיבון באיגרתו לרמב"ם: "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", *HUCA* XI (1936), p. 362. "בעלי הדת שבדורנו זה, לסכלם באמתות כלם". השווה: מורה נבוכים א, עג, הקדמה עשירית, הערה.

9 ריונדרוק, שם, עמ' 361-362.

10 השווה ללשון המובאות המצוינות בהערות 12, 42, 72 להלן. בעניין הסתירות המכוונות, ראה: L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952, p. 74; G. Vajda, "La Pensée Religieuse de Maimonide", *Cahiers De Civilization Médiévale* IX (1966), pp. 29-49; H. Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge Mass., I (1979), pp. 15-19. עמ' 26-27, הערות 34-35. עיין: ריסב"א, ספר הוכרן, ירושלים תשמ"ג, עמ' סח: "כלל גדול הוא אצל חוקר הסודות, שיביאו בהם פעמים רבות דברים סותרים זה לזה, בין בכתובים בין בדברי חכמים ז"ל, וכל אשר יגרל הסוד צריך להעלימו, ימעטו הדברים בו על דרך האמת, וירבו כנגדם".

ג. המסורת האזוטריה:

"מורה הנבוכים" נתפס בעיני רבים ממבקשי סודו בבחינת חוליה במסורת פילוסופית עלומה המתקיימת בישראל מקדמת דנא, מן המקרא ואילך. הרברים אמורים הן בתוכן ההשקפות האזוטריה הן במתודה האזוטריה: כשם שאין המחבר מחדש באמונות וברעות, כי אם מחזיר עטרה ליושנה ומורה את "חכמת התורה על האמת" שנשתכחה מישראל, כן אין הוא מחדש באמצעי ההסתרה והרמיוה כי אם נזקק לכלים המקובלים במקורות הקלאסיים, מן המקרא ואילך.

לתפיסה זו השלכה חשובה: סודות המקרא, סודות המדרש והאגדה וסודות ה"מורה", מפתח אחד לכולם; לכן כלי הפענוח המתגלים בפרשנות האזוטריה של ה"מורה" ראויים לשמש לפענוחם של סודות הנבואה, וחוזר חלילה. לדוגמה: כשם שהסתירות המכוונות משמשות ב"מורה הנבוכים", כן הן משמשות במקראות גופם!¹¹ ובמקרים אחרים, הסתירות המתגלות ב"מורה" מקבילות לסתירות בין רמות הפירוש הנבדלות אותן סובל הפסוק (פירוש המוני מול פירוש פילוסופי). כלשונו של ר' זרחיה בן שאלתיאל חן:

ואני גוזר אומר על כל מה שכתב הגאון רבנו הרב המורה צדק וצ"ל שהוא אמת, ואין בכל כוונותיו שום סתירה אלא אם כון בזה להסתיר דבריו מן ההמון ואינו חושש בזה לסתירה... יש שתי כוונות בדברי הנבואות, נגלות ונסתרות... וכל חכם אמתי צריך לרעת שענין אחד שיהיה בו נגלה ונסתר, ויהיה נגלה נאות להמון והנסתר ג"כ נאות לאנשי העיון, שאנו לא נחוש אם יהיה הנגלה והנסתר ההוא הפכיים או נגדיים.¹²

מעתה יצערו הפרשנות האזוטריה ל"מורה" והפרשנות הפילוסופית הרדיקלית למקרא ולספרות חז"ל יד ביד: הן במתודה הן בתוכן.

לבסוף, גם פרשנו של ה"מורה" נתבע להשתלב במסורת זו של הסתרה והעלמה, לגלות טפח ולכסות טפחיים. באווירה זו, כתיבתו של פירוש אזוטרי לחיבור אזוטרי ("מורה הנבוכים"), איננה מפתיעה כלל;¹³ אדרבא, היא מתבקשת מהגינה של מסורת. הטיב

11 ראה המובאה האנונימית המצוינת להלן בהערה 15. הדמב"ם עצמו העלה אפשרות של סתירה במקראות גופם לצורך הסתר. ראה: מורה נבוכים, הקדמה: "ואמנם אם תמצא בספרי הנביאים סתירה לפי הסבה השביעית יש בו מקום עיון וחקירה". וראה הדגמות בפירושים למורה נבוכים: יוסף כספי, משכיות כסף על מורה נבוכים, פרנקפורט רמייך תר"ח (גרפס בתוך: שלושה קרמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), עמ' 10; יצחק בן שם טוב, ביאור למורה, כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי 912, רף 28 ע"א; המקורות הנידונים בהערה 10 לעיל ובהערה 14 להלן. ודאה: ש' רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 131.

12 זרחיה בן שאלתיאל חן, איגרת להלל בן שמואל, אוצר נחמד ב (תר"ז), עמ' 137. השאלה בדבר קיומה של זיקה אפשרית בין רבדים אלה לבין האברואים הסכולסטי היא עניין לדיון אחר.

13 ראה למשל בשני הקומנטארים הראשונים שנתחברו על מורה הנבוכים: פירוש של זרחיה חן, כ"י קיימברידג' Add. 1235: "ואם תאמר מה סוד יש פה... ער שיהא אדם עובר על השבועה אם יהיה מכאן אותו, אך אגלה לך זה הסוד ברמז אחר והמבין יבין אותו בלא ספק ויורה לי שאין ראוי להאריך בו ער שיבינהו כל אדם" (הפירוש למורה נבוכים א, יד); פירוש של משה מסלידנו, כ"י מינכן 370:

לבטא את כל אלה אותו חכם אנונימי, לקראת סוף המאה הי"ג, בתשובה לשאלותיו של ישעיה בן משה מסלירנו על פרשנות אביו ל"מורה" (משה מסלירנו הוא מחברו של הפירוש הראשון למורה):

והעניין ההוא [סוד הסתירה המכוונת] הוא סוד נשגב ונודא, ולפרשו פה אל פה נאסד כי אם לשדירים אשר ה' קודא, קל וחומר לפרשו בכתב וקל וחומר להביא עליו משל מהכתובים. ואמנם מפני שהכרחני בכח האהבה לגלות עליה משל, אעשה אותו בדצון בדמו מובן לך ולא יובן לזולתך... ואם יחסר אוסיף לך ביאור עליה פנים אל פנים בע"ה. ורמו המשל עליה בענין בריאת האדם... ואין סוד גדול כמוהו בתורה¹⁴. ...ומפני היות הסתר עומק העניין הכרחי הוצרך משה להעלים קצת ענינו, ומפני שהיה גלוי הכרחי גם כן מצד אחר הוצרך עוד לגלות קצתו... ואם משה [בן עמרם] עשה זה, אינו פלא שיעשה כמוהו משה השני [בן מימון], וגם אני מאמין שלזה כיון משה השלישי [מסלירנו] בעצמו, שידע הסוד ולא רצה לכתוב משליו, שלא יהיה מגלה סוד. והמקומות אשר עשה הרב [הרמב"ם] בזה הם רבים מאד בספרו, מהם בענין המרכבה, מהם בענין בראשית, מהם בענין השמות ובשאר דברים רבו מלספור, ואני בטוח שלא יעלמו ממך אחר זאת ההערה.¹⁵

הכותב, נאמן למסורת המימונית במאה השלוש-עשרה, מניח את דבר קיומה של מסורת פילוסופית עלומה בישראל, רובד על רובד. רמזיו לא נועדו אלא להוסיף נדבך, דהיינו להציע פירוש אזוטרי על הפירוש האזוטרי של משה מסלירנו לספר "מורה הנבוכים", ספר שהוא עצמו אינו אלא פרוש אזוטרי על טקסט אזוטרי (תורת משה). יתר על כן אחרותה של המסורת הפילוסופית אמורה להשתקף לא רק בתוכן, בגופי תורה, אלא גם במתודה, בדרכי הכיסוי והגילוי; ממשה עד משה לא קם כמשה¹⁶ (בן מימון) להסתרה בדרך הסתירה.

ואע"פ שאמר רבינו: ולא אשימם פשוטים שלא אהיה מגלה סוד, אמנם כדי שלא יאבד ביאורו באכדינו נגלה אותו מעט" (הפירוש למורה נבוכים ב, ל, דף 268 ע"ב. השווה: דף 269 ע"ב). בסוגיה זו ראה: שטראוס, (הערה 10 לעיל), עמ' 56; I. Twersky, "Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge Mass. 1979, p. 251, No. 23.

14 הסוד הנידון הוא סוד הסתירה בין שני סיפורי בריאת ארם וחיה בספר בראשית. החכם האנונימי נמנע מלפרש את כוונתו, והיא מתוארת בכוונה הנעלמת מעיניהם של חכמי תורה ופילוסופים כאחר.

15 כ"י מינכן 370, דף 9 ע"ב (ההרגשות אינן במקור). ראה: י"ב סרמוניטה, "העדויות של ר' משה בן שלמה מסלירנו ושל ניכולאוס מייובינאצו למורה נבוכים", עיון כ (תש"ל), עמ' 214, הערה 3.

16 ייתכן שבמובאה רלעיל מתגלה האנטיציפיה הראשונה לאמרה המפורסמת. ראה גם איגרת ר' אהרן בן משלם לרמ"ה אבולעפיה, בתוך: מאיר אבולעפיה, כתאב אלרסאייל, פריס תרל"א (רפוס צילום ירושלים תשכ"ז), עמ' ל-לב: "לא קם עוד בישראל כמשה [בן מימון]... לא כן רבנו משה בכל בתי חכמות ורעת נאמן הוא."

תולדות הפרשנות האוטורית הכתובה ל"מורה הנבוכים" נפתחו עוד בחייו של הרמב"ם, באיגרת שאלות ששיגר המתרגם – ר' שמואל אבן תיבון – אל המחבר.¹⁷ האיגרת מתרכזת בסוגיית ההשגחה העליונה והישארות הנפש, אולם מודגמת בה מתודה כוללת של קריאה בפרקי ה"מורה". אבן תיבון הוסיף וביקש אחר סתרי תורתו של הרמב"ם לאורך שנות דור וידע להסיק מסקנות דריקליות בנושאים שונים. גם בעיניהם של חכמים אחרים בני-זמנו, תומכים ומתנגדים כאחד, נכרכה דמותו של אבן תיבון בסודות הרמב"ם, ולאורך המאה השלוש-עשרה עמדו כתביו של אבן תיבון כמוקד הדיון והוויכוח בשאלת האינטרפרטציה של "מורה הנבוכים".

באותם דורות נתחברו כמה קומנטארים חלקיים על ה"מורה" (משה מסלירנו, זרחיה חן, שם טוב פלקירא), אולם הדיון בסודותיו של הרמב"ם התנסח בעיקרו בחיבורים של פרשנות מקראית, בדרשות, בכתבי פולמוס ובאיגרות שאלה ותשובה.

במאה הארבע-עשרה גבר כוחה של הפרשנות הדריקלית ל"מורה הנבוכים", הן בתוכן ההשקפות המיוחסות לרמב"ם הן כמתודה הפרשנית המפענחת את סודותיו. דמויות חרשות ניצבו כמוקד האינטרפרטציה האוטורית (בעיקר כספי¹⁸ ונרבוני¹⁹), ויש שהגיעה עד לאשכנז (ר' שלמה בר' יהודה נשיא).²⁰ מעתה, עיקר הפרשנות נעשה בפירושים כוללים ורציפים על דברי ה"מורה", פרק אחר פרק. יתר על כן, בעקבות דעיכתו של הפולמוס הציבורי כרכר כתבי הרמב"ם ובעקבות התחזקותה של האריסטוטליות היהודית כמאה הארבע-עשרה, נתאפשר לפרשן להסיח את דעתו מן הקהל ולתת את דעתו על

17 ראה: ריזנדרוק (הערה 8 לעיל), עמ' 353–362; רביצקי, שם, עמ' 25–29; ראה גם שם, עמ' 23, על אבן תיבון וסודות הרמב"ם בעיני בני הזמן.

18 ראה למשל: משכיות כסף (לעיל, הערה 12), הקדמה, עמ' 10; א, ט; כו, ב; יג, ב; כה, ב; כט, ב; לב, ג; יג, ג. יח. ראה: חנה כשר, יוסף אבן כספי כדרשן פילוסופי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראילן, דמת"גן תשמ"ג, עמ' 42–43, 49, 54, 71; וראה: B. Mesh, *Studies in Joseph Ibn Kaspi*, Leiden, 1975, pp. 97–100; G. Vajda, *Isaac Albalaq*, Paris 1960, pp. 273–4; W. Bacher, "Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer Judaica", *Festschrift zu Herman Cohen*, Berlin, 1911, pp. 119–135.

19 ראה למשל: הפירוש למורה נבוכים (הערה 5 לעיל), הקדמה א, עא; הקדמה יח; בראשית חלק ב; ב; יג, ב; יט, ב; כה, ב; כט, ב; לב, ג; ז, ג; ז, ג; יא, ג; יג, יג. ראה: ק' סיראט, "פרקי משה למשה נרבוני", תרביץ לט (תשל"ל), עמ' 287–306; A. Altman, "Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qoma", in: 276–277. A. Altman (ed.) *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1975, pp. 259.

20 ראה: מ"צ נהוראי, ר' שלמה בר' יהודה נשיא ופירושו למורה נבוכים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת העברית בירושלים, תשל"ח. על השפעתו של ר' שלמה בקרב חכמים באשכנז ראה: א' קופפר, "יהדות אשכנז וחכמיה במאות ה"ד–הט"ו", תרביץ מב (תשל"ל), עמ' 113–147; הג"ל, "ספר הברית וכתבים אחרים לר' יום טוב ליפמן מילהויוז", סיני נו (תשכ"ה), עמ' של ואילך.

צרכיה של העילית הפילוסופית לבריה. וכך, יסודות שהונחו בדורות הקודמים זוכים עתה לפיתוח עקיב ושיטתי, וגם הניסוחים נעשים ישרים וגלויים יותר. לדוגמה, חכמים כמו כספי ונרבוני אינם נמנעים מלגלות את דעתם בדבר אמונתו של הרמב"ם בקדמות העולם, על השלכותיה התיאולוגיות המפליגות של אמונה זו; הראשון, כספי, מרגיש בהקשר זה את חשיבותן של הסתירות המכוונות,²¹ בבחינת מפתח מובהק לחשיפתם של הסורות, ואילו האחרון, נרבוני, מרחיק לכת בעיקרון פרשני חדש: כאשר דבריו של המחבר עשירים באמת האריסטוטלית במקום אחר, והם עניים מאמת זו במקומות רבים אחרים, יבוא הפרשן ויעמיד את כל המאמרים על האמת האריסטוטלית! לא עוד הרגשת הסתירות והעמדתן על מכונן, כי אם מעשה של התאמת הדברים כולם וסיגולם אל התוכן הרדיקלי:

וכאשר הגדלתי בדברי רבינו משה, נראה לי כי לא נעלם ממורינו כל זה השעור מרברי ארסטו, ומרוצת 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... אמנם דיבר (הרמב"ם) זה ברמזים ועל דרך סתר, כפי מנהגו באלה הענינים האלהיים, גם כי הם נוגעים בעצם האל ית' ומיחסים אל נצחות הנמצאות.²²

21 ראה הערה 18 לעיל. על כספי ונרבוני בסוגיית קדמות העולם ראה: י' אברבנאל, מפעלות אלהים, למברג תרכ"ג (רפוס צילום ירושלים תשכ"ז), דף יב ע"א: "כבר נמצאו מבני עמנו חכמים בעיניהם, חכמים המה להרע... לכבוש את המלכה תורת ה' תמימה, מלא לבם אותם לומר שזהו החרוש אשר כיונה התורה האלקית להוריעו בספור מעשה בראשית, אשר הוא אצלם חכמת הטבע כפי מה שבארוה חכמי יון בספריהם, ובאו מפני זה לזייף הכתובים ולגלות פנים בתורה שלא כהלכה וכאמת. ומזאת הכת הארורה היו אבן כספי ופלקירא ואבנר והנרבוני ואלבלג וזולתם." השווה: הנ"ל, הפירוש ליהושע יא, דף נר; הנ"ל, ספר שמים חדשים, דרלהיים תקפ"ט (רפוס צילום ירושלים תשכ"ז), דפים ע"א; י' ע"ב; יג ע"ב; כו ע"א; לג ע"ב.

22 נרבוני, הפירוש למורה נבוכים ג, יג, דף נב ע"א. השווה שם, ג, יט: "ולכן ראוי למי שבחר דרישת האמת כאשר מצא מאמר מגונה ולא ימצא הקדמות משוכחות יסירו ממנו זה הגנות, שלא יאמין שזה מאמר בטל ושיודרשו בדרך המיוחד אליו, ויעשה בהולדת זה בארך הזמן והסוד, כפי מה שישפטו אותו הענין המתלמד. וכל שכן ביריעת האלהיות." אברבנאל הציג בעניין זה עיקרון פרשני הפוך והציבו מפורשות כנגד נרבוני: "כי הנה בא הנרבוני, גוי לא צדיק גוי לא חסיד, לעיין בספרו ושל הרמב"ם, וייחס אליו דעותיו וירעו וידבר באלהים ובמשה. לא כן אנחנו עושים, שענין דברי הדב לרין אותו לכך וזות כפי שרשי תורתנו כמו שצוה עליו בהקדמת ספרו... ואפילו בפירוש רחוק." (הפירוש למורה נבוכים, סוף פתיחה). השווה: הנ"ל, תשובות לשאלות וכו' בספר מורה נבוכים, ויניציה, של"ד (רפוס צילום ירושלים תשכ"ז), דף יב ע"א; הנ"ל, מפעלות אלהים, דף כח ע"א; לח ע"ב. אמנם בכמה סוגיות אחרות ניכר כי גם אברבנאל עצמו קרא קריאה אוטורית במורה נבוכים. ראה למשל פירוש למורה נבוכים כ, לב, בדבר תורת הנבואה, ודבריו המצוינים בהערה 139 להלן בדבר הפירוש למעשה מרכבה.

גישה פרשנית זו לא באה להכחיש את הפער בין אוטורי לאקוטרי, המתקיים בטקסט המקורי גופו. היא משקפת את התחושה כי עם חיזוק מעמדה של ההשכלה האריסטוטלית בדורו של הכותב, להבריל מרורו של הרמב"ם, נתמעט הצורך בהסתר מפני ההמון. הגילוי הותר אף בשאלות התיאולוגיות המכריעות ("ענינים נוגעים בעצם האל ית' ית'"; "נצחות הנמצאות"), ומעתה אפשר לדחוק את רגליו של האקוטרי ("המפורסם") מפני האוטורי ("המושכל"); "וכבר נעתק הזמן ואנשי הדורות אל הטבע, אופן נוכל להרחיב נקבי המשכיות באמיתות יותר מאשר היה בעובר, למה שאיננו חולק בזה העת המפורסם על המושכל, כמו בשעור אשר היה חולק בעובר."²³

האינטרפרטציה הדיקלית לסודות ה"מורה", הנידונה כאן,²⁴ עמדה בעימות ובויכוח עם מספר גישות מתחרות כלפי תורת הרמב"ם, שהתנסחו אף הן במהלכה של המאה השלוש-עשרה.

א. הפרשנות המתונה ההרמוניסטית

גישה זו מיוצגת בידי חכמים ופרשנים שונים, ובהם מגיניה של תורת הרמב"ם בפולמוסים הציבוריים שנערכו בקהילות ישראל. היא נוקטת בקו הרמוניסטי הן באשר לתוכן ההשקפות המיוחסות לרמב"ם הן באשר למתודה הפרשנית (סעיפים א' ו-ב' לעיל). ראשית, מבחינת תוכן ההשקפות: "מורה הנבוכים" הוא מפעל של הרמוניזציה בין האמיתות הפילוסופיות לבין האמונה הדתית המקובלת; מפעל של סינתזה ולא של דיכוטומיה. אמנם כן, בסוגיות שונות וחשובות נקט המחבר עמדה דתית רציונליסטית ואינטלקטואליסטית (כגון בשאלת האלגוריה של מקראות, היחס בין עיון למעשה, טעמי המצוות, מעמדם של המדעים בהכרה הדתית). אולם בנושאים התיאולוגיים המכריעים חלק המחבר על אריסטו מכול וכול ולא נטה מדעתם של שלומי אמוני ישראל (כגון בשאלת חידוש העולם, רצון האל, נבואה והשגחה): "וחלילה חלילה על רבינו זצ"ל מאמור כן, ואינם דבריו, לא סברת עצמו ולא לשונו, אבל אם ימצא בספרו הנכבד שום דבור דומה לזה אינו אלא כמספר דברי המטעים החולקים על דברי ר' ל'" (כ"י קיימברידג' Add. 1235).²⁵

שנית, מבחינת המתודה הפרשנית, גישה זו חותרת להרמוניזציה בין דברי המורה האמורים בפרקיו השונים: יש ליישב סתירות פנימיות המתגלות בטקסט, ולא להעמיק

23 נרבוני, שם, ב, יט, רף לד ע"א (השווה: יצחק אלבלג, ספר תקון הדעות, ירושלים תשל"ג, עמ' 51). ראה גם פירושו למורה נבוכים ג, מא, על תיאולוגיה נסתרת של הרמב"ם בדבר היחס בין תורה שבכתב לבין תורה שבעלפה. וראה: י' לוינגר, "מעמדה של התורה שבכתב כמחשבת הרמב"ם", בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל-אביב תשל"ט, עמ' 123-124 (השווה הערה 121 להלן).

24 ככמה מקומות בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם מצינו רמזים כרבר סודות שאין לגלותם. ראה למשל: פירוש לכראשית ושמות, לונרין תשי"ח, עמ' כ; תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח, עמ' 47. ברם אין המדובר בסודות מעין אלה של האריסטוטליים הדיקאליים.

25 דף קב ע"א. המובאה לקוחה מחיבור אנונימי (כמקום אחר אזהה את המחבר כהלל בן שמואל). הנירון הוא האלגוריה הקיצונית של הכתובים, חידוש העולם, "שמש בנבעזן דום" וכו'.

ולחררן. כביקורתו של משה בן שמואל אבן תיבון על הסתירות שמצא אביו בפרקי המורה השונים בסוגיית ההשגחה:

ואני בנו תלמידו תמהתי תמה גדול מה הביא אבא מארי מ"כ לשאול עליה... כי כל הדברים אשר דבר הרב בספרו בענין ההשגחה בשמו או בשם זולתו, זולת מעט, הוא בהשגחה אשר באדם מצד השכל והחכמה האנושית, אשר היא השגחה הכרחית בכל חכם לב, ואולם בפרק הזה ["מורה נבוכים" ג, נא]... אינו מצד השכל האנושי והחכמה האנושית, אבל מצד השכל הנשפע בחכמה האלהית והנבואית לאוהבי השם וליודעים שמו והדבקים בו.²⁶

לשון אחר, אין כאן סתירה אלא מישורים נבדלים של ריון: השגחה טבעית כפונקציה של ההשכלה הפילוסופית, והשגחה על-טבעית כפונקציה של המעלה הרתית. גישה פרשנית זו מתאמצת להנמיך את קומתו של החיץ בין הסמוי בטקסט לבין הגלוי בו, בין האזוטרי לבין האקזוטרי, והיא מכחישה את המגמה המציבה את אמצעי ההסתרה והרמזיה במקור האינטרפרטציה של "מורה הנבוכים". כדבריו של הלל בן שמואל, אל לו לפרשן "לצייר סודות ומשלים וחידות על כל דבר ודבר ובפרט בענינים הידועים אצל התלמידים, ולעשות פירושים זדים ורחוקים בדברים המובנים מעצמם".²⁷

ב. הפרשנות האנטי־מימוניסטית

באורח פרדוקסלי, הדגשת מרכזיותו וחשיבותו של הרובד האזוטרי שבדברי הרמב"ם, הנטייה לגלות בתורתו העזה תיאולוגית החורגת הרבה מעבר לעמדותיו המוצהרות, היתה נחלתם של פרשנים מימוניסטים רדיקליים מכאן ושל חכמים אנטי־מימוניסטים מכאן. כמובן, הראשונים נטו לעשות את ספר "מורה הנבוכים" לטקסט קאנוני, מעין פילוסופיה רשמית של היהדות, והאחרונים העריפו לבקרו ולדחותו. אולם אלה ואלה העמיקו פער בין אמונותיו לבין האמונות המקובלות; אלה ואלה ידעו להודות כי הסמוי בטקסט רב מן הגלוי בו. לשון אחר: החכם האנטי־מימוניסטי עשוי להסכים עם שתי הבחינות הראשונות שמתייחדת בהן הפרשנות הדריקלית (תוכן ההשקפות ומתורת הפירוש), אולם הוא חולק מכול וכול על הבחינה השלישית – הטענה כי סודו של הספר הוא סודה של מסורת ישראל מקרמת דנא. אדרבא, הוא מגלה כאן סטייה מן המסורת, אם לא עדעור והריסה.

מטבע הדברים, הספרות הפולמוסית מתנסחת ברמה פופולרית ואיננה מגיעה לאותה רדגה של העמקה פילוסופית ושל ניתוח טקסטואלי קפדני המשתקפים בספרות הפרשנית

26 ריונדרוק, שם, עמ' 363–365. משה אבן תיבון טוען: אין כאן סתירה אלא ריון במישורים שונים: מחד גיסא, ההשגחה כפונקציה של ההשכלה; מאידך גיסא, ההשגחה כפונקציה של המעלה הרתית. האחרונה עולה על הראשונה.

27 אוצר נחמר ב (תר"ז), עמ' 132.

– זו המתחברת הרחק משאנו של ציבור. אולם לעתים מתגלות כדבריהם של המתנגדים הערות והארות הקרובות קרבה יתרה לתפיסתם של הפרשנים האזוטריים.

כבר ר' יהודה אלפכאר, מראשוני המבקרים²⁸ ומן החריפים שבהם, מצא ב"מורה הנבוכים" כוונות מרחיקות-לכת בשאלות מכריעות, ובראשן שאלת הבריאה ושאלת הנס. לדוגמה: הרמב"ם מצהיר על אמונתו בחידוש העולם, אולם תולה אמונה זו בהעדרו של מופת רציונלי חותך לטובת אמונת הקדמות וגם מעלה את האפשרות לפרש את פירוש מעשה בראשית לאור קדמות העולם.²⁹ כמרכן הוא מוכיח את מציאות האל, על דעת המאמינים בקדמות העולם.³⁰ אלפכאר טען כנגד מעמדו הבלתי-מעורער של המופת הרציונלי כלשון זו: "מפני שפעמים יתערב בו דבר מתעה מאותה חכמה שקרנית שנקרא כלשון יון סופסטיקה, ובהתחברות אליו יעשה מרמה ללכוד חכמים בערמה... ונמצאים תולדותיהם כיוצא בהם, שאינן משיחין לפי תומם, כי זנתה אמם."³¹ נראה כי מצא דברים בגו: "לפי דרכנו למדנו שהסומך על דבריהם ושל חכמי יוון כדברי תורתו, לא יצא ידי חובתו, וכל שכן לענין מופת הקדמות,³² שהוא פוסל את השבת כמומו, בשנותו את טעמו... כי יודע כל ישראל כי טעם שמירת שבת ממעשה בראשית כמשמעו, 'כי ששת ימים עשה ה'." ³³ בתקופה מאוחרת יותר, לקראת סוף המאה השלוש-עשרה, אנו מוצאים הד לדבריו של אלפכאר בביקורתו של חכם אנונימי הסובר כי הרמב"ם "סומך על סברת אריסטו בענין החדוש"³⁴ (היינו, בעניין שלילתו של חידוש העולם). אלפכאר הוסיף וביקר את האינטרפרטציה של הרמב"ם לסיפורי נסים שבמקרא וגילה בה פנים אזוטריים. הרמיון בין דבריו לדבריהם של הרדיקליים שבפרשנים האריסטוטליים (כגון הנרבוני)³⁵ מתגלה

28 כבר דמ"ה אבולעפיה, הראשון למתנגדי הרמב"ם, ייחס לדמב"ם כפירה בתחיית המתים וכוונות נסתרות אחרות. ראה: כתאב אלרסאילי (הערה 16 לעיל); B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture* in *Transition*, Cambridge Mass. 1982, pp. 36-60. על הפולמוס ושלבי השונים, ראה: J. Sarachec, *Faith and Reason*, Willmsport 1935; M.D. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversary*, Leiden, 1965; "הוויכוח האנטי-ימוני באספקלריה של הדורות", מחקרים ומקורות, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 126-202.

29 מורה נבוכים, ב, כה.

30 שם, ב, א; א, עא. ראה תגובות אחרות ברורות ראשונים, במאמרי: "אפשרות המציאות ומקרייתה בפרשנות הרמב"ם במאה ה'ג'", דעת 3-2 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 67-98 (במיוחד: עמ' 76, הערה 125).

31 איגרת ר' יהודה אלפכאר לרד"ק, איגרות קנאות, קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו, ליפסא, תרי"ט (ירושלים תשכ"ז), ג, דף א ע"ב.

32 ייתכן כי "מופת הקדמות" – תרתי משמע: ראשית, ניסוחו של המופת למציאות האל לאור האמונה בקדמות העולם; שנית, התנייתה של אמונת החידוש בהעדרו של מופת לטובת הקדמות.

33 שם, דף א ע"ב – דף ב ע"א.

34 כ"י קיימברידג' Add. 1235, דף ק ע"א.

35 השווה דבריו שם, דף ב ע"א, על מורה נבוכים א, מב (כדבר סיפורי החייאת מת במקרא; תחיית המתים לעתיד לבוא), ועל מורה נבוכים ב, לה, לפירוש הנרבוני לפרקים אלה (וראה תגובתו הבוטה של אברבנאל בפירושו שם); השווה גם לפירושו של זרחיה בן יצחק למורה נבוכים, א, ח (כ"י קיימברידג' Add. 1235), בענייני החייאת המת ותחיית המתים.

כאן הן בכללים הן כפרטים. גם בסוגיה זו נטה המבקר האנונימי הנזכר לעיל בעקבותיו.³⁶ הרברים אמורים ביתר תוקף באשר לאמצעים הספרותיים המשמשים את הרמב"ם לצורך ההסתרה וההעלם. לדוגמה: ר' יוסף בן טודרוס הלוי אבולעפיה, מבעלי הפולמוס ברור הבא, היטיב לצייר ביד אמן ציור חי של טיבו האזוטרי של "מורה הנבוכים":

ספר המורה שכלו רזי דוים, ואין בו כי אם רמזים, כלם דלוים ממים עמוקים, ולא מסר מהם כי אם ראשי פרקים... כי כל מוצא מימיו נתכון לסתום, וכיד כל אדם יחתום, ובכל ענין וענין לסכר המעין, ואף במקום אשר הופיע לגלות, ממחר להעלים, ולא התחיל ענין והשלים, ואם ראית רוח גדולה וחזק, אחר הרוח ישלח ברקי רמזיו כמראה הבזק, ואם בהאיר ברקיו יאמרו לך הננו, התעיף עיניך בו ואיננו, כאלו יד נוגעת על שפתיו, פן יעברו פיו חצי מזימותו – אשר חבר, לקיים מה שנאמר כבור אלהים הסתר דבר, ובסדר פרקיו היקרים, התחכם מאד להערים, להקדים את המאוחר, והראוי להקדים אחר, והשיאו לדבר אחר... שרשי ים חכמתו כסה, ומי יוכל ללכת כי לא נסה, על [כן] כל הקרב הקרב לגלות פני לבושו, הרי זה מתחייב בנפשו... ואם רבנו קראו מורה הנבוכים, יען היות כל דבריו ערוכים, אנו בעונותינו הצופים ממנו כלנו עורים, ראוינו אנו לקרותו נבוכת המורים.³⁷

אחיו של חכם זה ושותפו לדבר הפולמוס, ר' מאיר בן טודרוס, הטעים גם את הסתירות הפנימיות המסתתרות בתורת הרמב"ם: "פעם להשמאל ופעם להימין, מקרבת בשמאל ודוחה בימין, ואבינה כי תהפוכות בקרבה, לא ינקה כל הנוגע בה."³⁸ כלומר, חכמים אלה רחוקים מן החכמים המיומנים הרדיקליים בהערכת דבריו של הרמב"ם (התוכן האזוטרי נדרש לגנאי ולא לשבח), אולם אינם רחוקים מהם בדרכי פרשנותם לדברי הרמב"ם.

וכך, ר' שלמה מן ההר, ראש למתנגדי הרמב"ם, הציג את ר' שמואל אבן תיבון, ראש לפרשניו האזוטריים של הרמב"ם, כאיש החושף ברבים את סודותיו הכמוסים של המחבר. דוק: אבן תיבון הותקף כמי ש"גלה כל מה שכסה הרב [הרמב"ם]",³⁹ אולם לא כמי שבה פירושים מלבו: הביקורת כוונה כלפי פומביותו של הפירוש ולא כלפי מהימנותו. כמוהו טען גם ר' מאיר בן טודרוס הלוי כנגד מנהגו של כל "הולך רכיל ומגלה סוד"⁴⁰ המפר את שבועת השתיקה שהשביע הרמב"ם את קוראו, ואף תהה על הרמב"ם כיצד זה האמין

36 שם, שם (לעיל, הערה 34).

37 ישרון, ח, במברג תרל"ה, עמ' 35–36.

38 איגרת ר' מאיר הלוי לרמב"ן, אגרות קנאות (הערה 31 לעיל), דף ו ע"ב. ראה גם: שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פיררה שי"ו (רפוס צילום ירושלים תשכ"ט), א, דף ו.

39 גנזי נסתרות ד (תרל"ח), עמ' 12. הרברים אמורים בשאלות האלגוריות של הכתובים ומשמעותן של המצוות. אחרים, כגון אלפכאר, מאיר ויוסף הלוי אבולעפיה, ובחריפות יתר – יעקב בר ששת, תלו את הסתייה מן ההשקפות המסורתיות בתלמידים ובמדרגים, ולא ברמב"ם עצמו.

40 השווה: יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866, דף לב ע"ב.

ססורו לא יתגלה ברבים, כיצד זה קיווה "להשבית ממנו הולך רכיל ומגלה סוד להכרית; היעמוד כל העם בברית, היסך בדתים ים בגיחו, מבלי להגיד לאדם מה שיחו".⁴¹

ג. פירוש הסודות בדרך שמות הקודש

גישה זו עולה מכתביו של ר' אברהם אבולעפיה, בעל "הקבלה הנבואית". אף היא מציעה פירוש ריקלי לסודותיו של ה"מורה"; אף היא משיבה את פרקי ה"מורה" זה על זה ומדגישה את חשיבותה של הסתירה כאמצעי הסתרה במקורות ישראל: "שיהיו בה (בתורה) דברים סותרים אילו עם אילו ומסתתרים אילו בתוך אילו... להשאיר התורה הגלויה המפורסמת ביד המון חכמים ופתאים, צדיקים ורשעים יחד... וגם הושמו בתוכה תפוחי זהב גנוזים בתוך משכיות כסף... להשאיר התורה האמתית ביד היחידים"⁴² (השווה למשחק המלים ברבדי שמואל אבן תיבון הנ"ל).⁴³ במקרים לא מעטים התקרב אבולעפיה אל הפרשנים האריסטוטליים גם בתוכן דבריו, כגון בשאלת חידוש העולם (בריאה קדמונה, בלא התחלה בזמן),⁴⁴ היחס בין מצוות למושכלות, טיבו של החזון הנבואי⁴⁵ ועוד. אולם ביסודם של דבריו יש הברל עמוק בין גישתו לגישתם: גישתו של אבולעפיה מתרכזת בצירופי אותיות, בגימטריות, בשמות-קודש המצטיירים הן ככוחות מאגיים הן כנוסחאות מדעיות של חוקי הטבע.⁴⁶

הפרשנות האריסטוטלית הרדיקלית הנידונה במאמר זה התפתחה במשך המאה השלוש-עשרה תוך מורעות לאלטרנטיבות אלה ותוך ויכוח עמן. נסתפק בהמחשה אחת: ר' זרחיה בן שאלתיאל חן, מפרש ה"מורה" ברוח הרריקלית,

41 ישרון (לעיל, הערה 37), עמ' 33.

42 ראה: ספר חיי הנפש, כ"י מינכן 408, דף 72. ראה: מ' אירל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 193.

43 השווה ללשון המובאות המצוינות בהערות 10 ו-12 לעיל ו-72 להלן. על כפל-משמעות זה בדברי אבולעפיה ראה: A. Altmann, "Das Verhaeltnis Maimunis zur juedischen Mystic", *MGWJ* 80 (1936), p. 311, no. 20.

44 ראה: סתרי תורה, כ"י פאריס 678, דף 137 ע"ב-140 ע"ב. ראה הרווי, גישה שלישית לרמב"ם (לעיל, הערה 7), עמ' 293.

45 ראה: אירל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה, עמ' 148, 212, 381.

46 על תלמידיו של אבולעפיה ראה אירל, שם, עמ' 8, 209 ועוד. על הפירוש הקבלי לתורת המורה ראה: ג' שלום, "מחוקר למקובל", תרכ"ו (תרצ"ה), עמ' 89-98; י' דינסטאג, "הרמב"ם לאור חכמי הקבלה", S. Federbusch (ed.), *Maimonides, His Teachings and Personality*, New York, 1956, pp. 99-135; Altmann, Ibid., pp. 305-330; G. Vajda, "La traît  pseudo-maimonidienne, Neuf Chapitres sur l'unité de Dieu", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 20 (1953), pp. 83-98; M.A. Schmidman, "On Maimonides' Conversion to the Kabbalah", In: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge Mass. 1984, pp. 375-386.

הטיח לקראת סוף המאה דברים בוטים בנציגיהן של האינטרפרטציות המתחרות: הראשון מכחיש את הסוד, השני לא בא בסוד, והשלישי מסלף את הסוד: הראשון, בעל הפרשנות המתונה וההרמוניסטית, כגון ר' הלל מווירונה, מכחיש את הסוד; הוא כופר במציאותו של הרובד האזוטרי בטקסט, הרובד המזהה את סתדי התורה עם האמיתות הפילוסופיות לברן: "ונפלאות מאד על שהגאון רבינו זצ"ל זכר שום סוד כיון שענינו מבואר בספרי הטבעים, ולא הבנת כונתו כמו שאמרתי לך זה פעמים רבות, והיא שכל מה שבא בדברי הנביאים על דרך רמז או על דרך משל או העלם דבר או שתוף שם, הוא נמשך בהם אחר הדברים הטבעים והרומה להם, ואין שם סודות חוץ מזו."⁴⁷ וכן: "חלילה לך מלשתף דעת הגאון רבנו מורה צדק זצ"ל וכונת ספרו הנכבד הידוע עם אלו התנועות והרמיונות... ואפילו אמרם גאון שבגאונים או חכם אחר זולתם, כי כולם מחשבת שוא ותפל."⁴⁸ ההרמוניסט מבקש לו סוד הזהה לאמונות המקובלות ותולה את "קרושתו וחסידותו" של הרמב"ם בנאמנותו לפשט ההמוני של הכתובים.⁴⁹ השני, מבקרו של הרמב"ם, ולו בעל ביקורת חלקית כרמב"ן, לא בא בסודה של הפילוסופיה; אין לו בעולמו אלא ר' אמות של הלכה, וכיצד יתיימר לחוות דעה בדבר סתרי תורה: "ר' משה בן נחמן זצ"ל במה שתפש על הגאון רבינו זצ"ל...⁵⁰ לא היה יודע טבע המציאות כלל, כל שכן טבע דברי הפילוסופים, ולא ידע איזה הדרך ישכון אור הכוונה האמיתית אשר כיוון בה הגאון רבינו זצ"ל בספרו הנכבד, ספר מורה הנבוכים, כי לא הורגל בו, ואם עיין בו לא רצה להעמיק⁵¹ בחלקיו ופרקיו ושעריו... והראה עצמו באותם הדברים כאלו לא עלה שחר כלל על סמ"ה [ספר מורה הנבוכים] ולא קרא בו אפילו פרק אחד, ואמנם בחכמת התלמוד ובכל דברי רבותינו ע"ה היה ארי נוהם ובקי ומפולפל."⁵² הביקורת כנגד הרמב"ם מעירה על בורותו של המבקר בחכמות הפילוסופיות, "כאחד מן האשכנזים אשר לא ראו אור בשחקים."⁵³ השלישי, בעל הפרשנות על דרך שמות הקודש, אין לו בעולמו אלא אמונות בדויות. הוא מנסה לאנוס את דברי הרמב"ם לאורה של מסורת יהודית הזרה לרוחו של המחבר, מסורת שגופי תורתו כונו כנגדה דווקא:

בני ארם שמוחם מזוהם ברעות שאינם אמיתיות אמרו בזה פירושים מופסדים לפי

- 47 אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 133.
 48 שם, עמ' 128.
 49 שם, עמ' 134.
 50 הרברים אמורים בביקורת על הרמב"ם הכלולה בפירוש הרמב"ן לתורה, ובעיקר בפירושו לבראשית יח, ב (בשאלת הריאליזם של עקידת יצחק, של התגלות המלאכים לאברהם וכיוצא בזה).
 51 מעניין לציין כי הרמב"ן עצמו, בהתנגדו לחרם על כתבי הרמב"ם, טען גם הוא כנגד המתקיפים: "ספר מורה נבוכים ירחיקו... כי לבם כחשט סרקית, לא ידעו דרכיו ובנתיבותיו לא העמיקו" (אגרת לחכמי צרפת, כתבי רמב"ן א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שמג).
 52 אוצר נחמד ב, עמ' 125 (השווה: ריטב"א, ספר הזיכרון, עמ' נה). ר' זרחיה אינו דן במבקרים הרדיקליים הנ"ל המייחסים לרמב"ם כוונות אוטטריות מרחיקות לכת. הוא תוקף את ביקורתו של הרמב"ן המכוונת כלפי דבריו המפורשים של הרמב"ם בסוגיית הנס וכיוצא בזה.
 53 שם, עמ' 137. השווה: זרחיה חן, פירוש משלי, וינא תרל"א, עמ' 33.

העולה על רוחם, ופירשו בו, ר"ל שתוף שם "בן" [מורה נבוכים" א, ז], על שם בן מ"ב או ל"ב אותיות או שם אחר.⁵⁴
 כי אין אצלו [אצל הרמב"ם] סודות ולא חירות מה שהוא מכת הגמטראות או מצירוף אותיות ולא מכת השמות והצורות והקמיעות אשר ישמשו בהן בעלי השמות כותבי הקמיעות ולא לריבוי כתות של מלאכים ולא לשום דבר שיהיה כתוב בספר יצירה ולא בספר רזיאל ולא בספר שיעור קומה.⁵⁵

כאמור, ביטחונם וגילויי-לבם של הפרשנים הדריקליים הלכו וגברו במרוצת המאה הארבע-עשרה, עם התחזקות מעמדה של האדיסטוטליות היהודית. לדרך עיונם ב"מורה" יש ממשכים גם לאורך המאה החמש-עשרה (כגון אפודי, יצחק בן שם טוב, שם טוב בן יוסף, ובמדרית-מה חסדאי קרשקש),⁵⁶ אולם חידושיה מתמעטים והעזתה פוחתת והולכת. גם אחר-כך נמצאו קוראים דריקליים-למחצה, אולם בשלהי ימי הביניים, עם ירידת מעמדה של הפילוסופיה בישראל, דרך גם כוכבה של האינטרפרטציה האוטוריטטיסטית. דוגמה מובהקת לתמורות העתים והמקומות מתגלה בפירושיהם של חכמי פולין במאה השש-עשרה לכתביו הפילוסופיים של הרמב"ם (כגון מרדכי יפה, אברהם הורוויץ).⁵⁷ אלה מעמידים את תורת ה"מורה", רובה ככולה, על ההשקפות המסורתיות, אף יותר מן הפרשנים המתונים ברורות ראשונים,⁵⁸ בעלי הנטייה ההרמוניסטית. בגישה זו אפשר

- 54 זרחיה חזן, פירוש למורה נבוכים, כ"י קיימברידג' Add. 1235, א, ו-1.
 55 אוצר נחמד ב, עמ' 137.
 56 ראה למשל פירושי האפודי ושם טוב למורה נבוכים (מהדורת גולדמן, וארשה תרל"ב), א, ט, ב, לב; פירוש יצחק בן שם טוב למורה נבוכים (הערה 11 לעיל); על חסדאי קרשקש והאוטוריטיות של הרמב"ם ראה: W. Z. Harvey, *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, Unpublished Dissertation, Columbia University 1973, pp. 147-148, 26, 49. אברהם שלום, מגינו של הרמב"ם מפני ביקורתו של קרשקש, קרב את דעת ה"מורה" לדעתם של שלומי אמוני ישראל (כגון: נוה שלום, ויניציה של"ה, א, יד-טו, רפים כא-כג). למקורות אחרים במאה החמש-עשרה בכיוון זה ראה: ש' דגב, "לבעית לימור הפילוסופיה בהגות המאה הט"ו", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 57-85. מעניין לציין כי גם חכם אוורואיסטי כאלה דלמדיגו מצא בדברי הרמב"ם דווקא מגמה הרמוניסטית, והוא הסתייג ממנה ברוח תורת האמת הכפולה. ראה: ספר בחינת הדת, מהדורת י"י רוס, תל אביב תשמ"ד, עמ' 84.
 57 ראה: L. Kaplan, "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy", *HTR* 70 (1977), pp. 249-253; Idem, "Rabbi Mordekhai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth Century", in: B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1983, pp. 270-271. בניגור לתיאור המקובל, חיבורו של ר' יוסף בר' יצחק הלוי מליטא, גבעת המורה, פראג ש"כ, איננו פירוש על מורה נבוכים אלא חיבור פילוסופי המקדש בעיקרו לביקורת כלפי מופתי הרמב"ם למציאות האל; ראה גם ערותו העצמית של המחבר בספרו כתנת פסים, לובלין ש"ע, פרק ו: "ספר ההשגות שעשיתי על המורה וקראתי גבעת המורה".
 58 הרבר ניכר גם בכתב ההגנה של ר' אברהם הורוויץ על המורה. ראה: Ph. Bloch, "Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des xvi Jahrhunderts", *MGWJ*, 1903, pp. 153-169, 263-279 (ראה למשל רבריו שם על המלאכים ומראה הנבואה). הרציונליזם שייחסו לו החוקרים הוא כמובן יחסי, בהשוואה לבריהפלוגאטא. ראה גם ש"פ רבינובין, עקבות של חופש-דעות ברבנות של פולין במאה הט"ו, ירושלים תשי"ט, (תרגום מכתב-עת רוסי, 1911); ח"ה בן ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשכ"ט.

למצוא מעין בבואה הפוכה לאותה הנחיה פרשנית של משה נרבוני, שהבאה לעיל (ההנחיה שלפיה יש ליישב את הסתירות ברברי ה"מורה" עליידי העמדתם של המאמרים כולם על האמת האריסטוטלית). מעתה, במקום שדבריו של הרמב"ם נרמזים כעשירים באמת המסורתית במקום אחד, ועניים ממנה במקומות אחרים, יבוא הפרשן ויעמיד את המאמרים כולם על האמת המסורתית.⁵⁹ הסתירות הפנימיות מתפרשות כאמצעי פרדוקסלי, ולא עוד כאמצעי פוליטי המיועד להבדיל בין תכנים המוניים ותכנים נסתרים. כמובן, לא הכול שותפים לגישה זו, ויש שהוסיפו להטעים את דבר קיומו של הרובד הנעלם בתורת הרמב"ם (כגון יש"ר מקנדיאה).⁶⁰ אולם במרבית המקומות והזמנים תש כוחה של הפרשנות הנועזת ל"מורה הנבוכים", וברכות הימים כמעט נשכחה מלב.

ג

בשנת תקצ"ט (1839) כתב שלמה דוד לוצאטו דבררים הבאים:

מאחר שרוב דברי הרמב"ם בענין זה [מהות הנפש] ובאחרים כמה, במסוה נאמרו ומליצה חירות לו, כדי שלא יובנו דבריו להמון, לעולם יוכל אדם לפרש דבריו פירוש רחוק מאד מכוונתו... מעתה אם נבוא לפרש דברי הרמב"ם לפי אמתת מה שהיה חושב, על מי ראוי לנו לסמוך אם לא על מפרשי המורה [הביניים] שהיו בקיאים בפילוסופיה שבימי הרמב"ם ובלו ימיהם בהבנת סורותיו?⁶¹ והנה אנחנו, התמימים בלכותינו ובלתי בקיאים בתחבולותם ובנכליהם של המתפלספים, קבלנו ממך [הרמב"ם] השלושה עשר עיקרים אשר פקרת עלינו להאמין, ועסקנו בהם כמה דורות, ולא ירדנו לסוף דעתך, ולא ראינו הנחש הכרוך בעקב דבריך... אנחנו התמימים והישרים בלכותינו לא שמנו לבנו להבין הסוד.⁶²

דבררים אלה ואחרים של שר"ל, המבקר החריף, אפשר לגלות את ניצניה של החקירה המתחרשת בשאלת סורותיו של הרמב"ם. שר"ל העמיק פעד בין הגלוי לסמוי בדברי הרמב"ם, קבל על העזתו הפילוסופית של המחבר וטען שפיו ולבו אינם שווים. יתר על כן, הוא הצביע על תמימותם של המעיינים לאורך דורות ארוכים, להבדיל מעיונם החורר

59 ראה לעיל, הערה 22.

60 ראה: יוסף שלמה דלמריגו, נובלות חכמה, באול שפ"א, דף ו' ע"ב, צט ע"ב. על דרך קריאתו של שפינוזה במורה ראה: ש' פינס, "המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 307 ואילך; W.Z. Harvey, "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), pp. 169-170.

61 שר"ל, מחקרי היהדות, ורשא תרע"ג, א, עמ' 184. ראה: א"ל מוצקין, "על האינטרפרטציה של הרמב"ם", עיון כח (תשל"ח), עמ' 195; מ' אלוו, המשפט העברי ב, ירושלים תשל"ח, עמ' 1018, הערה 141.

62 מחקרי היהדות, שם, עמ' 167. נרפס לראשונה בכרם חמד ג (תקצ"ח), עמ' 69, וראה תגובתו של ד' נחמן קרוכמל בכרם חמד ד (תקצ"ט), עמ' 260-274.

של הפרשנים מימי הביניים, והנחה את הקורא להתחקות אחר הכוונות הנסתרות ב"מורה" לאור חיבוריהם של חכמים ראשונים. אולם הפרשנים הנידונים הם כולם בני המאה החמש-עשרה,⁶³ ולא קדמוני הפרשנים, הרדיקליים יותר; בהתאם לכך, גם ההשקפות האוטוריטיות המיוחסות לרמב"ם מתמקדות בשאלות כמו מהות הנפש ותחיית המתים ועדיין אינן חודרות עד שורש השקפותיו התיאולוגיות של הרמב"ם.⁶⁴ גם מחברים אחרים שידעו על חשיבותו של הדובר האוטורי לא הגיעו בעיונם אל כתביהם של קדמוני מפרשי ה"מורה".

תולדות הפרשנות המודרנית השיטתית לתורתו האוטורית של הרמב"ם נפתחו במאמרו של ליאו שטראוס על אופיו הספרותי של "מורה הנבוכים"⁶⁵ ובכתביו האחרים.⁶⁶ שטראוס הציע אינטרפרטציה רדיקלית ל"מורה", הן באשר לתוכן ההשקפות הפילוסופיות והתיאולוגיות הן באשר למתורת הכתיבה – זו המבקשת להשיג את יתרונותיה של שיחה אינטימית, פנים בפנים, המסגלת עצמה לרמתו של התלמיד. כן הוסיף והטעים את המניע הפוליטי המכוון את הכתיבה המעלימה: מחד גיסא, הגנה על הציבור (החסר הכשרה וכישורים אינטלקטואליים) מפני סכנתה של הפילוסופיה, ומאידך גיסא, הגנה על הפילוסוף מפני פגיעתו הרעה של הציבור. תפיסות אלה התעשרו בהיבט נוסף במאמרו של שלמה פינס על המקורות הפילוסופיים של "מורה הנבוכים"⁶⁷ ובכתביו האחרים.⁶⁸

63 שר"ל נוקב שם, עמ' 184, בשמותיהם של האפורי, שם טוב ויצחק אברבנאל.

64 ראה למשל דבריו שם, עמ' 214, המכחישים את הטענה המייחסת לרמב"ם אמונה בקדמות העולם.

65 L. Strauss, "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", *Persecution and the Art of Writing*, (above, note 10), pp. 38-94.

66 L. Strauss, "How to Begin to Study The Guide of the Perplexed", in Sh. Pines' English: ראה; translation of *The Guide*, Chicago 1963, pp. xi-lvi; idem, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935; idem, "Der Ort der Vorschungslehre nach der Ansicht Maimuni's", *MGWJ* 87 (1937), pp. 39-105; idem, "On the Plan of the Guide of the Perplexed", *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem 1965; idem, "Notes on Maimonides' Book of Knowledge", *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 269-283 (reprinted in Strauss' *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, pp. 192-204; see also ibid, pp. 205-209) ראה גם: ש' פינס, "על ליאו שטראוס", מולד ז (תשל"ז), עמ' 457-455, R. Lerner, "Leo Strauss: 457-455", *American Jewish Year Book* 76 (1976), pp. 91-97 (1899-1973).

67 ראה: ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 103-173.

68 Idem, "Quelques reflexions sur Maimonide en 349-306", עמ' 349-306, ראה: ש' פינס (לעיל, הערה 60), עמ' 349-306, Idem, "Notes on Maimonides' Views concerning Human Will", *Scripta Hierosolymitana* 6 (1960), pp. 195-198; Idem, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* I, Cambridge Mass., 1979, pp. 83-109. במאמר האחרון, להבדיל מן המאמרים המוקדמים, הגיע המחבר למסקנה שהרמב"ם שלל מן האדם את היכולת להשגה מטאפיסית. ראה להלן.

עבודותיהם הטביעו חותם מכריע על דרכי המחקר החדש בתורת ה"מורה", ועלה בידן לחרש כקדם את הוויכוח הנוקב בדבר האינטרפרטציה של תורת הרמב"ם.

דרכו של שטראוס באינטרפרטציה של תורת הרמב"ם מגלה, בלא יודעין, דמיון מובהק לדרכו של ר' שמואל אבן תיבון בראשית המאה השלוש-עשרה.⁶⁹ הדמיון ניכר בראש ובראשונה במתודה הפרשנית: הדגשת הסתירות המכוונות, זיהוי הטענה האמיתית עם הטענה הנדירה, תשומת-לב לסטיות מן הסדר וכיצא באלה; וכמו-כן ניכר דמיון גם בתיאוריה הפוליטית, בהדגשת האופי ה"אוראלי" של הכתיבה האוטורית, ובמידה רבה גם בתוכן ההשקפות הפילוסופיות המיוחסות למחבר.

אולם בחינה אחרת של מפעליהם הפרשניים של ראשונים ואחרונים, מזווית-ראייה שטרם נידונה, חושפת הבדל עקרוני בין תפיסותיהם ודרכי עיונם.

מהו סודו של "מורה הנבוכים"?

על-פי מפעלם של שמואל אבן תיבון ותלמידיו, הסוד צפון בקרבה היתרה שבין "חכמת התורה על האמת" לבין הפילוסופיה האריסטוטלית, כלומר, עד כמה הרחיק הרמב"ם לכת בוהיו הרובד האוטורי של המקרא וספרות חז"ל עם הפיסיקה והמטאפיסיקה של אריסטו. לעומת זאת, על-פי מפעלם של שטראוס וממשיכי דרכו, הסוד צפון דווקא במרחק המופלג בין המקרא לבין הפילוסופיה, בפער העמוק המתקיים בין החוק לבין המדע, בין "ירושלים" ל"אתונה".⁷⁰

הפרשנות האוטורית בימיה הביניים לא ביקשה את הסוד בתוכן חדש, באמת מטאפיסית נעלמה, אלא בהתאמה בין שתי מערכות נתונות, מקורות ישראל ומקורות הדעת האוניוורסלית: "האמתות שהסתירות מאז נביאנו וחכמי תורתנו, הם מפורסמים היום כולם לאומות העולם" (אבן תיבון);⁷¹ "סתרי תורה" – שהתורה הסתירה מה שגלה המציאות לבעלי עיון" (יעקב אנטולי);⁷² "אתה האיש אשר תחפש הסודות במקום שאינם... כי הדברים אשר בספריהם הטבעיים הם אשר קראם [הרמב"ם] סודות, לא מצד היותם כתובים בספרי הטבעיים, אלא מצד היותם רמוזים בספרי הנביאים" (זרחיה חזן).⁷³ סודם הוא סוד ההתאמה בין סתרי תורה לבין נגלותיה של החכמה, סוד האלגוריוזיה הפילוסופית הנועזת של המקראות. בני הרורות הבאים אחריהם, כגון כספי ונרבוני,⁷⁴

69 ראה מאמרי הנזכר לעיל, הערה 1.

70 על ההתגלות והחוק דאה הנ"ל. על "ירושלים" ו"אתונה" ראה: L. Strauss, *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*, New York 1967; *Philosophie und Gesetz* (הערה 66 לעיל), וראה ביקורתו של י"י גוטמן, "פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ה', ירושלים תשל"ה, עמ' 188–207.

71 שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 173.

72 יעקב אנטולי, מלמד התלמידים (לעיל, הערה 40), רף לב ע"ב. דוק בכפל המשמעות של הפעל "סתר" והשווה למקורות המצויינים לעיל, בהערות 10, 12 ו-24.

73 זרחיה חזן, איגרת להלל (לעיל, הערה 12), עמ' 133.

74 ראה מקורות לעיל. דמות שטרם נחקרה רייה וראויה לציון בהקשר זה היא דמותו של לוי בן אברהם בן חיים, החכם שנרדף עקב פרשנותו האלגוריסטית. ראה: A.S. Halkin, "Why was Levy Ben Hayyim Hounded?", *PAJR* 34 (1968), pp. 68–77.

הוסיפו והפליגו עוד בחשיפת השלכותיה הרדיקליות של הטענה שהנביאים היו פילוסופים – בסוגיית הבריאה, ההשגחה, הנבואה וכדומה.

שטראוס ופינס, לעומת זאת, הברילו הברלה חדה בין ההתגלות לבין ההכרה השכלית; בין אלוהי הרצון החופשי, הבורא המקראי, לבין אלוהי החכמה הקוסמית, מניע הגלגל; בין הרמב"ם המנהיג הדתי, לבין הרמב"ם הפילוסוף שדי לו בעצמו, בן העלייה. עליפי תפיסה זו, הטענה שהנביאים היו פילוסופים הריהי "כדיה נעלה", ⁷⁵ מיתוס אפלטוני אציל המיועד להכשיר את הפילוסופיה בעיני הקהל הרחב, להעניק לה לגיטימציה דתית. האלגוריה הפילוסופית של המקראות, שעליה טרח הרמב"ם, כוונה ויועדה למטרה מעשית – פוליטית ופדגוגית; היא אמורה לסבר את אוזנם של הנבוכים ולטהר את הפילוסוף מן ההאשמה שהשים עצמו מעל הנביא. סיכומו של דבר, ספר החוקים לאפלטון, יותר מאשר ספרי הפסיקה והמטאפיסיקה לאדיסטו, הוא הראוי לעמוד במוקד האינטרפרטציה של הרמב"ם.

יש להדגיש: אפיון זה של תפיסתם הפרשנית של הראשונים, להבריל מזו של כמה מחשובי האחרונים, איננו נסמך רק על הצהרתם אלא גם על מפעלם – על יצירתם הספרותית ועיסוקם היומיומי במשך דורות. חכמים אלה התרכזו, בקפרנות ובסקרנות, במפעל קולקטיבי של פרשנות פילוסופית למקרא (ובחלקם גם לאגרה) – ספר אחד ספר, פסוק אחד פסוק. טענתו של הרמב"ם ברבר העומק הפילוסופי הצפון בתורה היתה כאן להודאה פרוגרמטית, המכוונת את המעשה הספרותי: היא אמורה להתאמת ולהתפרט בפעילות פרשנית רצופה ועקיבה, החותרת לגלות את המושכלות האריסטוטליים במקורות ישראל. ⁷⁶ מעתה, חיבורן ואיחודן של שתי המסורות – התורנית והפילוסופית – אינם מוגבלים לרמה העיונית המופשטת, להשוואה בין רעיונות, דעות ואמונות; עליהם להתממש בפרשנות קונקרטית, בהתמודדות עם כל משל מקראי שתום או מאמר מדרשי תמוה ובחשיפת סורם הפילוסופי. במובנים רבים נעשה כאן מפעל מקיף של "תרגום" והרקה משפה לשפה, מלשון הדימוי המקראי ללשון המושג הפילוסופי, לאורה של ההנחה העקרונית ברבר הפסיקה והמטאפיסיקה כמפתח הסמנטי המובהק לפענוחם של סתרי תורה.

כל אלה אינם מצטיירים לפנינו כתכנית פוליטית, המכוונת בראש ובראשונה כלפי

- 75 ראה פינס, המקורות הפילוסופים, (הערה 67 לעיל), עמ' 161. ראה גם שם, עמ' 132, 148. הנ"ל, המאמר התאולוגי-מדיני, (הערה 60 לעיל), עמ' 311–313. פינס סבור כי מנקודת ראותו של הרמב"ם אין עניין בשאלות כגון האומנם היו הנביאים פילוסופים, "מאחר שההיסטוריה לא נחשבה בעיניו כשווה במעמדה למדעים העיוניים האמיתיים... לפיכך אפשר וגם מותר היה לפעמים לרחוק את הנתונים ההיסטוריים שישמשו למטרה נאותה", כשם שמותר היה לפרש את הכתובים בפירוש פילוסופי אלגורי (ראה שם, עמ' 311). השווה: L. Strauss, "Maimonides' Statement on Political Science", *PAJR*, 22 (1953), pp. 129–130 (reprinted in Strauss, *What is Political Philosophy*, Glencoe Ill. 1959).
- 76 ראה: י"ב סרמוניטה, "תורת הנבואה בכתבי ר' יהודה דומנו", רעת 8 (תשמ"ב), עמ' 53–66; א' רביצקי, "ההיפוסטאזה של החכמה העליונה", איטליה 2 (תשמ"ב), עמ' 2 ואילך; גרפס מחרש בקובץ זה: הנ"ל, "על מקורותיו של פירוש משלי לעמנואל הרומי", קרית ספר נו (תשמ"א), עמ' 726–728.

הקהל, מעין פיתוחו של "מיתוס אציל" במשך דורות. הנחה מעין זו אינה מסתברת (בנוגע לתלמידי הרמב"ם) נוכח היקפו של העיסוק, הצטברות החומר הפרשני, הרציפות והשיטתיות. יתר על כן, האופי הטכני וה"מקצועי" של החיבורים, ויתרה מזאת – התכנים הרדיקליים המיוחסים למקרא ול"מורה", אינם הולמים את האפשרות שלפנינו פופולריוזיה של הפילוסופיה והכשרתה לבוא בקהל. אדרבא, ענייננו בספרות המכוונת ליחידי סגולה, לבני עלייה, המשקפת את הרצון האישי להישאר "בפנים" ככל שיילקח ויישאב מן "החוץ". ענייננו גם בפעילות אישית האמורה לכדוך בכפיפה אחת את האיריאל הפילוסופי של חיי עיון מתמידים עם החיוב הדתי בתלמוד תורה יומיומי. שכן הפילוסוף האריסטוטלי מזהה את הצלחת האדם ושלמותו עם קניין המושכלות והעיון המתמיד באמיתות. בא ההוגה היהודי ו"מיהר" את העיסוק הפילוסופי, משעה שעיסוק זה מתגלם בחיפוש שיטתי אחר האמיתות המרעיות בתוך מקורות ישראל: השינון המסורתי – החזרה השקדנית על מילותיו של טקסט יהודי סמכותי, היה מעתה לחזרה שקדנית על המושכלות האריסטוטליים, באמצעות מלותיו של הטקסט הסמכותי; מעין פרקטיקה יהודית לדבקות במושכלות.

לסיכום, פרשני ימיהביניים יודו לשטראוס ולפינס בשאלת מגמתו הפילוסופית של הרמב"ם, ועור יותר – בשאלת המתודה הספרותית של חיבורו; אולם הם יחלקו עליהם בשאלת השקפתו של הרמב"ם בדבר היחס בין המקור המקראי לבין המקור הפילוסופי⁷⁷ (פער או התאמה). לכן, עלי-פי תפיסתם של הראשונים, פרשנות המקרא של הרמב"ם ראויה לשמש מפתח מרכזי לפיענוח סודותיו הפילוסופיים של מורה הנבוכים עצמו.

ד

הזיקה בין פרשנות המקרא על דרך ה"מורה" לבין הפרשנות האזוטרתית ל"מורה" גופו, ניתנת להמחשה באמצעות מאמציו של שמואל אבן תיבון להתחקות אחר סודו של הרמב"ם, כפי שהם משתקפים החל בפניותיו האישיות אל הרב וכלה בחיבוריו העצמאיים. בראשונה פנה המתרגם אל המחבר באיגרת והקשה במישדין על סתירות אחדות המתגלות בספר ה"מורה".⁷⁸ השואל הדגיש כי עלה בידו לעמוד על סורן של סתירות אחרות המסתתרות בספר, אולם דווקא אלה הקשורות בשאלת ההשגחה על האדם והישארות-הנפש נותרו בבחינת חידה לא-פתודה. הרמב"ם נמנע מלהשיב על שאלות אלה, אף שהוסיף להתכתב עם השואל.

לאחר-מכן פנה אבן תיבון אל הרמב"ם וביקש לבוא אל הרב למצרים, על מנת ללמוד עמו פנים בפנים. הרמב"ם השיב בדבדי ברכה, אולם רמז בנימוס כי שעתו דחוקה ולא יוכל להיענות לבקשה העיקרית: "בא ברוך אלהים... אמנם תועלת חכמה מן החכמות

77 במקום אחר טענתי כי שאלה זו, שאלת העימות או המפגש בין המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים והמקורות היהודיים הלא-פילוסופיים, היא המאפיינת את טיבה ואת תחומה של הפילוסופיה היהודית בכללה. ראה מאמרי "על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים" בקובץ זה.

78 דא לעיל, הערות 1 ו-8.

או להתייחד ולהתבודד עמי אפילו שעה אחת, ביום או בלילה. אל תוחיל בזה כלל.⁷⁹ איזו דרך נותרה בידי אבן תיבון? האיש חזר ופנה אל הרמב"ם וביקש כי ישגר לו פירושים פילוסופיים על ספרי קהלת, משלי ושיר השירים;⁸⁰ לשון אחר – על אותם ספרי מקרא שנצטיירו בעיניו כעשירים בהוראה פילוסופית בשאלות "רוח האדם",⁸¹ חטא האדם והישארות נפשו. אולם האיגרת הגיעה למצרים לאחר פטירתו של הרמב"ם.⁸² ברלית ברירה פנה המחבר בכוחות עצמו אל סודם של ספרים אלה:

כאשר בערה בי אש התשוקה לפרוש הרב לשלשת הספרים שהזכרתי... ולא מצאתי בהם מורה צדק כאשר הקדמתי, אז נתתי את ליבי לדרוש ולתור בעניני הספר הזה [קהלת] ולמצוא תכליתו וחקרי ולהבין סודותיו וסתרי ולדעת כוונתו ולבוא ער תכונתו, ובבואי לטהר ליבי מטינוף הסכלות סייעוני מן השמיים ויפקח אליהם את עיני... ועם כל זה אמרתי לא אזכרנו ואף כי לא אכתבנו, שלא אשוב מטרה לחיצי לשונות רוב אנשי דורי מבני עמי... [שאם יחדש להם אדם דבר שיראה להם כסותר דעות שנבקעו בליבותם ואמונות שגדלו עליהם, שאז יחרה אפם וירבה קיצפם... ולא יכולתי להמנע מלכתוב מה שנגלה לי בו, ואומר בליבי שאם ירברו בי רבים מבני דורי אי אפשר שלא יקבל אחד מהם או שנים, בו תועלת, אם בדורי או בדור יבוא אחרי... וכל זה אני נמשך אחרי החכם האמיתי זצ"ל שגם הוא שער כי רבים ידברו במה שחדש במאמר מורה הנבוכים ובחר להועיל אחר מן הראויים לקבל תועלתו.⁸³

הדברים חושפים את תחושת האקסקלוסיביות של יורע הסוד, החרד מפני הריבור ומפני השתיקה כאחר. המחבר הקדים לפירושו לקהלת סקירה ארוכה של תולדותיה ואופייה הספרותי של הכתיבה האזוטריה בישראל, מן המקרא ועד הרמב"ם; אף הוא בחר להשתלב במסורת זו ונקט בחיבורו בדרך הכתיבה המעלימה והרומזת, הפונה ליחיד הסגולה – "בדורי או בדור יבוא אחרי". לאחר שסיים את הפירוש ל"ספר האדם או ספר רוח האדם"⁸⁴ (קהלת), פנה המחבר לפרשנות ענייני מעשה בראשית וענייני מעשה מרכבה.⁸⁵ ואמנם אלה הן שלוש הסוגיות הנסתרות המרכזיות שזיהה המחבר גם ב"מורה הנבוכים" גופו. מכל מקום, לכל אורך הדרך פרשנות המקרא והפרשנות האזוטריה ל"מורה" מפעל אחד הם.

והנה, העיון בפרשנות המקרא של אבן תיבון מגלה מקבילות מעניינות לכמה מן

79 קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו, ליפסיה תרי"ט, ב, דף כח.

80 שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת, כ"י פרמה 272, דף ה ע"ב.

81 ראה להלן, הערה 84.

82 ראה: A. Marx, "Maimonides and the Scholars of Southern France", *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944, pp. 61-62.

83 פירוש קהלת (הערה 80 לעיל).

84 שם, דף יא ע"ב. השווה שם, דף ח ע"ב: "ספר האדם או ספר נפש האדם".

85 לשאלות אלה הוקדש חיבורו המאוחר, מאמר יקו המים (הערה 71 לעיל).

ההתפתחויות המחקריות האחרונות בתחום הפרשנות האזטרית של "מורה הנבוכים", מעבר לעבודותיהם מניחות היסוד של שטראוס ופינס. להלן נציג שלוש רוגמאות כאלה ולאחר-מכן נעיר על משמעותן הפרוגרמטית לחקר משנתו של הרמב"ם.

א. שרה קליין-ברסלבי, בספרה על פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, טוענת כי ספר המטאורולוגיקה לאריסטו הוא המפתח הסמנטי המובהק המשמש את הרמב"ם בפירושו למעשה בראשית.⁸⁶ אף-על-פי שהספר נזכר בשמן במקום אחד בלבד ב"מורה הנבוכים"⁸⁷ יש להעניק לו מעמד מכריע לשם פענוח סודו של הרמב"ם בסוגיית מעשה בראשית, והוא מתפקד בהקשרים רחבים: היקוות המים, הידאות היבשה, עליית האר, התהוות הרקיע, התגלות האור, יצירת היסודות וכיוצא באלה, כולם אמורים להתפרש לאורם של התהליכים המתוארים בספר המטאורולוגיקה.

לאינטרפרטציה מעין זו עשויה להיות משמעות רדיקלית. ראשית, התהליכים המתוארים בסיפור הבריאה הריהם כולם תהליכים פנים-קוסמיים; הם מכוונים כלפי דובר אחד של המציאות, רהיינו האטמוספירה, ואין הם אמורים, למשל, בבריאה יש מאין של גרמי השמים. שנית, התהליכים המתוארים תלויים כולם זה בזה ומתרחשים סימולטנית (עליית האר היא-היא התהוות הרקיע; תהליך זה עצמו זהה להיקוות המים והידאות היבשה, וכן הלאה). כלומר, לשון "בריאה" האמורה במקרא איננה בהכרח מושג אונטולוגי אלא מושג פונקציונלי: "בריאתו" של נמצא כלשהו משמעה התגלות פעולתו והשפעתו בתוך המהלך הפיסיקלי הכולל.⁸⁸

והנה, שנים מספר לאחר שסיים את תרגומו של "מורה הנבוכים" פנה שמואל אבן תיבון לתרגם את ספר המטאורולוגיקה.⁸⁹ ספר זה הוא החיבור המדעי הראשון ממקור לא-יהודי שניתרגם בימי-הביניים (מערבית לעברית). מ' שטיינשניידר כבר תהה על העובדה שטקסט מדעי מעין זה, שחשיבותו שולית, יחסית, זכה להיתרגם לעברית קודם לתרגומם של הטקסטים האריסטוטליים הערביים העיקריים. כן הביע שטיינשניידר תמיהה על התופעה הנדירה – תרגום ישיר מספרו של אריסטו, בלא תיווכם של המפרשים המוסלמים.⁹⁰ על אלה ניתן להוסיף את העובדה שלאורך התרגום כולו חוזר המתרגם ומתלונן על ליקוייה ושיבושיה של הגרסה הערבית היחירה שביריו לספר המטאורולוגיקה – גרסתו של אל-בטריק; והדי כבר הרמב"ם כתב בשעתו לאבן תיבון

86 ראה שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 66. ראה גם שם, עמ' 140–141, 146, 162–173.

87 מורה נבוכים, ב, ל.

88 לפירוט הדברים ומקוריהם ראה מאמרי: "ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המימוניסטית למעשה בראשית", ספר היובל לשלמה פינס, ירושלים תש"ן, חלק ב', עמ' 225–250.

89 התרגום גנוז בכתבי יד, כגון כ"י פאריס 189.

90 ראה: M. Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, pp. 132.

כי "העתקתו (של הבטריק) משובשת ביותר".⁹¹ כל אלה לא מנעו מאבן תיבון לעשות את המטאורולוגיקה, בגרסתה הנתונה, לחיבור הלא־יהודי הראשון שהוגש לקודא העברי. ואמנם בכתביו של אבן תיבון עצמו היתה המטאורולוגיקה לציר הסמנטי המובהק שלאורו מתפרשים סתריו של מעשה בראשית. הן בפירוש קהלת הן ב"מאמר יקו המים" ניכרות בדברי המחבר ההשלכות הרדיקליות של זיהוי זה: ששת ימי בראשית הם משל לסדר־דברים סיבתי ופונקציונלי, לקשרים הרדיים ולטדנספורמציות הדרגתיות, המתקיימים בין הנמצאים לבין עצמם. לדוגמה: "בריאית" המאורות משמעה היות פעולתם ניכרת במציאות (הארה, חימום, הצמחה וכרומה). סיפור הבריאה הריהו תיאור של תנועה פנימי־קוסמית, של תהליכי ההתהוות והכילון המתמידים בעולם התת־ירחי.⁹² אבן תיבון הוסיף והצהיר כי הרחיק לכת בפירושו מעבר ל"פשוטי דברי הרמב"ם":⁹³ על־פי פירושו שלו, גם הפסוק הראשון שבתורה איננו עוסק כלל בבריאת ה"שמים" בבחינת עולם הגלגלים העליון ובבריאת ה"ארץ" בבחינת עולם היסודות התחתון – אלא במעברים פנימיים בתוך האטמוספירה, בין אדי הרקיע לבין אדמת הארץ.⁹⁴

בדורות הבאים הפכה פרשנותו הנועזת של אבן תיבון בסוגיה זו למוקד של השפעה מכאן ולמוקד של פולמוס מכאן. לא חינום תהה הלל בן שמואל מווירונה על סורות הרמב"ם "בענייני הטבעיים כעניין מעשה בראשית", כפי שנצטיירו בדבריהם של הפרשנים הרדיקליים: "אני נפלא על שעשאם סורות, הואיל והתבארו בספר אותות השמים (=המטאורולוגיקה), והנה ידוע אצל כל התלמידים כי ד' המאמרות אשר לספר אותות השמים אין בהם שום סוד אלהי".⁹⁵ לא חינום קבל ר' יעקב בר ששת על שמואל אבן תיבון: "רדף תהו ילל ישימון לאמר כי העולם קדמון".⁹⁶

ב. ש' פינס, במחקרו החדש על גבולות ההכרה האנושית במשנת הרמב"ם,⁹⁷ טען כי בעיה מרכזית בעולמו הפילוסופי של הרמב"ם, ושמה נאמר – הבעיה המרכזית, סובבת סביב ספקותיו של המחבר בדבר כוחה של הידיעה האנושית להשיג השגה מטאפיסית, להכיר אוכייקטים בלתי־גשמיים. לשאלה זו השלכות מרחיקות־לכת: רק אם הידיעה המטאפיסית

91 ראה: י' שילת, "איגרת הרמב"ם אל רבי שמואל אבן תיבון בענייני תרגום המורה", ספר הזכרון להרב יצחק נסים זצ"ל, הראשון לציון, ירושלים, תשמ"ה, עמ' רעב; A. Marx. "Texts by and About Maimonides" *JQR* 25 (1934-5), p. 380.

92 ראה פירוש קהלת, רף לו, מר, מו, סז-סח, ע, ועוד; מאמר יקו המים, עמ' 125-162 ועוד.

93 פירוש קהלת, רף סז ע"ב; מאמר יקו המים, עמ' 128.

94 כך מתפרשים הפסוקים הראשונים בתורה: "לפני ברוא השם השמים [התהוות הרקיע האטמוספירי] והארץ [הארות היבשה] – הבריאה שעתיד לזכרה בהם ביום שני וביום שלישי – היתה הארץ תהו ובהו; והנה, הרקיע" אינו אלא התגבשות של האר העולה מן הארץ ("בריאית" השמים), ותהליך זה עצמו של התאורות הוא הוא היקוותם של המים והארות היבשה ("בריאית" הארץ). הוה אומר: אין המדובר בסדר־זמנים אלא בתהליך מתמיד, בסדר פונקציונלי־סימולטני. ראה לעיל, הערה 88.

95 הובא באיגרתו של זרחיה חן להלל בן שמואל (לעיל, הערה 12), עמ' 133.

96 ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, הקדמה, עמ' 69.

97 פינס, גבולות ההכרה וכו' (לעיל, הערה 67).

היא מן האפשר, מתאפשרת גם הישארותה של נפש האדם. שכן רק ידיעה מעין זו איננה תלויה בעולם החולף והמשתנה, ולכן איננה בת חלוף ואיננה כלה עם כיליונו של החומר; הכחשתה של הידיעה המטאפיזית גורדת עמה הכחשה של הישארות־הנפש. זאת ועוד: רק אם הידיעה המטאפיזית היא מן האפשר, ניתן לטעון שהפעילות האנושית התיאורטית היא תכלית האדם ושלמותו העליונה; הכחשתה של ידיעה זו מורה לשלול מן הפעילות התיאורטית את בכורתה ולהעדיף על פניה את הפעילות הפרקטית, את הפעילות הפוליטית – שהיא שתיחשב מעתה תכלית האדם ושלמותו האפשרית.

במוקד ריונו של פינס בשאלה זו הועמד חיבור של אלפאראבי, שהיה בידי הרמב"ם אולם לא הגיע לידיו.⁹⁸ בחיבור זה הכחיש הפילוסוף המוסלמי את אפשרותה של הידיעה המטאפיזית, טען כנגד האמונה בהישארות הנפש והציג את הפעילות הפוליטית בתור השלמות האנושית העליונה. במשך שנים העסיקה את פינס שאלת היחס בין השקפת הרמב"ם להשקפת אלפאראבי בסוגיה זו,⁹⁹ ולבסוף הגיע למסקנה כי מלתו האחרונה, האזוטית, של הרמב"ם בנושא זה רומה לרעתו של אלפאראבי. זוהי משמעותם האמיתית של משפטי הסיום ב"מורה הנבוכים", המשפטים המזהים את השלמות האנושית עם חיקוי תארי הפעולה האלוהיים, עם ההליכה המעשית בדרכי ה' מנהיג היקום ("חסד משפט וצדקה"), יותר מאשר עם דעת אלוהים ("השכל וידוע אותי"). האינטרפרטציה החדשה של פינס, להבדיל מזו שהיתה מקובלת עליו במשך שנים, מטעימה אפוא את חשיבותו של היסוד האגנוסטי בעולמו של הרמב"ם.

והנה, החיבור הראשון של אבן רושד שניתרגם לעברית, עוד קודם לתרגומם של פירושו לכתבי אריסטו, הוא ה"מאמרים על השכל", חיבור המוקדש רובו ככולו לניתוח מפורט של טיעוני אלפאראבי ולביקורת נוקבת כנגדם.¹⁰⁰ ייתכן מאוד שזהו החיבור הפילוסופי הלא־יהודי השני, לאחר המטאורולוגיקה, שתורגם מערבית לעברית בימי הביניים. המתרגם, שמואל אבן תיבון, שיבץ חיבור זה בשלמותו בפירושו שלו לספר קוהלת:¹⁰¹ חילוקי־הרעות בין אלפאראבי לאבן רושד נעשו לו לבסיס, למפתח הסמנטי המובהק, לשם האינטרפרטציה הפילוסופית של ספר קוהלת, ספר שכולו נצטייר בעיניו כהתלבטות בבעייתו של אלפאראבי, בעיית הישארות־הנפש: "ומי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה בארץ" (קוהלת ג, כא). כלשונו של אבן תיבון:

98 החיבור הנידון הוא פירוש של אלפאראבי לאתיקה הניקומאכית לאריסטו.
99 השווה רבריו ב"המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים" (הערה 67 לעיל) לרבריו בהקדמתו לספרו של ר' הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, תל אביב 1979 (המקור האנגלי דאה אור בשנת 1976), עמ' 12–13, ועם רבריו ב"גבולות ההכרה". בהרצאה בעל־פה הוסיף פינס והבחין בין ארבעה פנים נבדלים שמראה הרמב"ם לקוראו: הפן היהודי המסורתי, הפן האריסטוטלי, הפן המיסטי (מורה נבוכים ג, נא) והפן האגנוסטי.

100 אבן רושד, מאמרים על השכל, מהדורת י' הערץ, ברלין תרכ"ט.

101 כ"י פרמה 272, דף יב ע"א–כ ע"א.

102 שם, דף כג ע"ב.

קהלת... הראה בו מבוכת חכמי המחקר בענין השארות הנפש, כי כן היו חכמי המחקר ברורות שהיו מאז ועד עתה, לפי הנמצא בספריהם, נבוכים בזה... אבונצד אלפראבי הוא אמר שדבר הדבקות נפש האדם עם השכל הפועל הוא כדברי הבלי התפלות, עד שאבן רושד אמר על הדבר הזה הנמצא לאבונצד כי לא הביאהו העיון לומר כן, אך מפני שידע רוב חכמתו ומצא כי לא הגיע אל זאת המעלה, גזר שאין אדם מגיע אליה.¹⁰²

יתר על כן, אבן תיבון, כמו פינס, עסק במלות הסיום של "מורה הנבוכים" בהקשר זה עצמו – הספקות ברבר יכולתו של האדם להכיר אובייקטים מטאפיסיים. הווה אומר: שאלת אפיונה של השלמות האנושית האחרונה, זו התיאורטית לעומת זו הפרקטית, נכרכה אצלו במישרין בשאלת אפשרותה של ההכרה המטאפיסית. אמנם מסקנתו של אבן תיבון, בניגוד לאינטרפרטציה של פינס לרמב"ם, אינה נוטה אחרי אלפראבי: השכל האנושי מסוגל להכיר אובייקטים מטאפיסיים ולקנות קיום נצחי, והישארות הנפש היא מן האפשר. אולם הוא מזהיר במפורש כי אין בנמצא מופת רציונלי חותך בשאלה זו וכי היא עניין לאמונה ולקבלה במסורת: "לזה הגיע מחקר שלמה בספר ההוא, שלא יתבאר מדרך החכמה לא זה ולא זה, לא כלותה ולא השארותה."¹⁰³ ואמנם גם תפיסתו זו של אבן תיבון זכתה לביקורת ברור מאוחר. כלשונו של ר' מנחם אגלר (אשכנז, לפני 1407):

וא"ר שמואל אבן תיבון... כי נראה מדברי קהלת שהוא מסופק בעלות נפש האדם למעלה... אבל שלמה האמין באמונת מוסר אביו ותורת אמו שנפש הצדיק תשאר ועולה למעלה... וראה והבין שזה החכם ר' שמואל ז"ל אשר העתיק המורה מלשון ערבי ללשון עברי, סובר ששלמה ע"ה שנאמר בו ויחכם מכל אדם, נשאר בזאת השאלה שאין עליה מופת לא לזה ולא לזה, ר"ל לא כלות הנפש ולא השארותה. אבל אני יודע שאין הרבר כן, שהרי אני יודע מופת על זה.¹⁰⁴

מכל מקום, שתי המקבילות בין ראשונים לאחרונים שנידונו כאן מלמדות כי שני הטקסטים האריסטוטליים הראשונים שתורגמו לעברית (בידי שמואל אבן תיבון¹⁰⁵ – המטאורולוגיקה והמאמרים על השכל), ושימשו מפתח סמנטי להבנת סורם של מקראות (סיפור הבריאה וקהלת), עוסקים בשני הצידים האוטוריים העיקריים בתורת הרמב"ם, כפי שאיתרו אותם חוקרי הרמב"ם בשנים האחרונות: שאלת חידוש העולם ושאלת ההכרה המטאפיסית.

ג. ש' רוזנברג, במחקרו על פרשנות הרמב"ם למקרא, טוען כי לדעת הרמב"ם חזון המרכבה

103 שם, דף ו ע"א.

104 ראה: קופפר, "יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו" (הערה 20 לעיל), עמ' 143.

105 ענייננו בחכם בעל ספרייה פילוסופית עשירה ומגוונת.

של יחזקאל מבוסס על כמה הנחות מדעיות מוטעות, שהיו מקובלות בקרב קרמונינו.¹⁰⁶ שכן הפירוש האלגורי שהציע הרמב"ם למעשה מרכבה איננו הולם כמה וכמה אמיתות אסטרונומיות שהרמב"ם עצמו האמין שהוכחו במופת חותך. הדברים אמורים בסדרם של כוכבי הלכת, במוסיקת הספירות ובשאלת מקורה של תנועת הגלגלים ("גלגל קבוע ומזלות חוזרים").¹⁰⁷ רוזנברג נזקק בניתוחו לדבריהם של פרשני ה"מורה" במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה (כגון נרבוני ואברבנאל).¹⁰⁸ והנה, כבר ב"ספר פאה" לר' משה בן שמואל אבן תיבון מצינו דברים נוקבים בעניין זה: הרמב"ם הורה, בעקבות דברים האמורים בתלמוד, כי חכמי ישראל חזרו בהם מדעתם שהכוכבים (ה"מזלות") הם מקור התנועה השמימית והורו בצדקתם של חכמי האומות (הדעה האריסטוטלית) – שהגלגלים הם מקור התנועה השמימית.¹⁰⁹ משה אבן תיבון תלה את טעותם האסטרונומית של החכמים הקדמונים, בעיונם בדברי הנבואה: "אמנם לפי מה שכתב הרב [הרמב"ם] ז"ל על גלגל קבוע ומזלות חוזרים... נראין דבריהם [של חכמי האומות] מדברינו, עם היותם [חכמי ישראל] נמשכים לדעתם אחר דעת הנביאים, אין אדם מחויב להאמין בכל מה שאמרו."¹¹⁰ בשאלה אחרת, שאלת סדרם של כוכבי הלכת, הורה המחבר: "ואיפשר כי סדר [החכם] ה' חיות [האמורות בחזון יחזקאל], באמונה הקודמת שיהיה השמש על הלבנה וחמשה כוכבי לכת על השמש וגלגל הכוכבים עליהם."¹¹² ראוי

106 ראה: רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה" (הערה 11 לעיל), עמ' 145–151; Ch. Touati, "Le problème de l'inherence prophétique dans la théologie juive du Moyen-Age", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXIV (1968), pp. 180-181.

107 ראה: בבלי, פסחים, צט ע"ב.

108 ביסודה של תפיסה זו עומדת ההנחה כי הנבואה עובדת ררך עולמו הפנימי של הנביא. נתוניו הפסיכולוגיים וסברותיו המדעיות של הנביא תופסים מקום חשוב בעיצובו ובתרגומו של התוכן האובייקטיבי של ההתגלות אל החוויה ואל השפה הסובייקטיבית.

109 מורה נבוכים ב, ת. השווה: ר' אברהם מימוני, "מאמר על דרשות חז"ל", קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו (הערה 79 לעיל), ב, רף מא ע"א.

110 משה אבן תיבון, ספר פאה, כ"י אוקספורד-ברדלי 939, דף 12 ע"א. בשאלה זו הרבו לדון פרשני ימיהם, וראה רוזנברג, שם. מעניין לציין כי מאוחר יותר עתיר הרמ"א להניח כמובן מאליו שהרמב"ם ייחס לנביא טעות מדעית – "דעת חכמי ישראל ונביאיהם – הגלגלים משמיעים קולות נוראים... והרב המורה כתב שם שאין האמת כן." אולם הרמ"א עצמו דוחה את רעת הרמב"ם: "שנביאנו אמת ותורתנו אמת ושיש להן קולות, אף כי אין זה בהסכמת הפילוסופים האחרונים." (תורת העולה, פראג ש"ל, א, ה, רף י ע"ב; ראה: י' בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 97). השווה לדבריו של יצחק אברבנאל: "הרב המורה... היה נשען כל כך על דעתו ועל חקירותיו, שאחרי חשבו שהיה זה האמת ושכן ראוי שיהיה, לא חשש לפסוקים והוא חשב לשנותם, או אולי בחשבו שענין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן, רחמנא לצלן מהאי רעתא" (טענות לקוחות מטבע הכתובים ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת יחזקאל", נרפסו עם מורה נבוכים, מהדורת וארשה תרל"ב [המהדורה הרווחת]). רור גאנז ויש"ר מקאנריה כתבו כי המרע החרש, להבדיל מן המרע האריסטוטלי, שב כסוגיות אלה אל דעתם הקדמונה של חכמי ישראל; ראה מהדורתו של יהודה אבן שמואל קויפמן למורה נבוכים, ירושלים תשי"ט, חלק שני, א, עמ' 130, הערה 4.

111 הנירון הוא המאמר במסכת ברכות, דף ר ע"ב: "תנא: מיכאל באחת גבריאל בשנים וכו'".

112 ספר פאה, דף 42 ע"א.

לציין כי אפשרות היפותטית מעין זו בדבר טעות מדעית שנשתררבה לחזון נבואי, נזכרה בקצרה כבר בדברי אביו – שמואל אבן תיבון: "שבזאת המראה [הנבואית] נגלה דעת חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזלות חוזרין."¹¹³

ה

מקבילות אלה בין הפרשן הראשון לבין החוקרים האחרונים מצטרפות לקווי הרמיון המובהקים שבין אבן תיבון לשטראוס, שעמדתו עליהם במקום אחר (בשאלת המתודה, התוכן והתיאוריה הפוליטית). בכל אלה מתבררת פוריותו – שמא נאמר: הכרחיותו – של העיון בעבודותיהם של הקרמונים, לצורך החקירה המודרנית בתורת הרמב"ם.¹¹⁴ הרברים אמורים באפיון של הבעיות, בזיהוי של המקורות הפילוסופיים הרלוונטיים, ובמקרים לא מעטים – גם במסקנות גופן.¹¹⁵ ועוד: דוגמאות אלה ממחישות את הזיקה האמיצה המתקיימת בין הפרשנות הפילוסופית למקרא בימי הביניים, על דרך ה"מורה", לבין הפרשנות האוטוריטתית ל"מורה" גופו. כולן מתרכזות בשאלת ההתאמה בין המקור המקראי לבין הדעת האוניוורסלית, לאורם של שלושת הנושאים האוטוריים המרכזיים שזיהה שמואל אבן תיבון ב"מורה הנבוכים": מעשה בראשית, שלמות האדם ומעשה מרכבה.

ואמנם, ביטוי חשוב של ההתפתחות המחקרית האחרונה בשאלת האינטרפרטציה של ה"מורה", מעבר למחקריהם של שטראוס ופינס (המוקדם), מתגלה בשיבה המאוחרת, בת זמננו, אל הרמב"ם כפרשן פילוסופי למקרא ולספרות חז"ל. בעבודותיהם של

113 מאמר יקוו המים, עמ' 33. הנירון הוא מראות ישעיהו, אולם המחבר רן במראות אלה ובמראות יחזקאל בכפיפה אחת, לאור ההנחה כי "כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו" (תגיגה יג ע"ב). מכל מקום, שמואל אבן תיבון נטה להעדיף פירוש אחר גם לדברי ישעיהו. השווה לעומת זאת לדבריו של חנוך אלקונסטנטיני, במהדורתה של קולט סיראט: "מראות אלהם לחנוך אל קונסטנטיני", (הערה 6 לעיל), עמ' 138.

114 ראה המובאה מדברי שד"ל, המצוינת בהערה 61 לעיל. בשנת תרצ"ה (1935) פרסם ש' רבידוביץ את מאמרו: "שאלת מבנהו של 'מורה נבוכים'", תרביץ ו, עמ' 285–333 (נדרס מחדש בקובץ מאמריו: עיונים במחשבת ישראל, ירושלים 1969, עמ' 237–296), ובו עשה שימוש ניכר בפירושים מימי הביניים, שלא כמקובל בין החוקרים בדורו. שטראוס הפנה את תשומת-הלב אל פרשני ימי הביניים. אמנם כל אלה לא הגיעו בעיונם אל כתביהם של התיכונים ושל קרמוני הפרשנים במאה השלוש-עשרה. לאחר שפרסם ריזנדרוק את איגרתו של שמואל אבן תיבון לרמב"ם בעניין ההשגחה (הערה 8 לעיל), הוסיף י"י גוטמן לתרגום העברי של ספרו הפילוסופיה של היהדות (ירושלים תשכ"ג) הערה בנידון (עמ' 392, הערה 453).

115 שתי דוגמאות למסקנות פרשניות, המשותפות לפרשנים בימי הביניים ולחוקרים בני-זמננו: הערותיו של א' אלטמן על מורה נבוכים ג, נד, במקביל לפירושיהם של פלקירא וכספי (את ההקבלה כבר ציין אלטמן), והערותיו של א' ריינס על מורה נבוכים ב, כה, במקביל לפירושיהם של כספי וגרבוני שם. ראה: A. Altman, "Maimonides' 'four perfections'", *Israel Oriental Studies* II (1972), pp. 15–24; A.J. Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", *HUCA XLC* (1974), pp. 283–5.

קליין-ברסלבי¹¹⁶ ורוזנברג,¹¹⁷ וגם במאמריהם של ל' קרביץ,¹¹⁸ ל' ברמן¹¹⁹ וז' הרוי,¹²⁰ הוענק לפרשנותו המקראית של הרמב"ם מעמד מרכזי לצורך חקירת השקפותיו העצמיות של המחבר.¹²¹ מחד גיסא, נעשה ניסיון לבחון בדקדקנות את אמרתיו ורמזיו של המחבר, הפוזרים במקומות שונים ורחוקים זה מזה, בדבר הוראתו של פסוק או משל מקראי, ולהשיב את פרקיו זה על זה כדי לשחזר את פירושו ולעמוד על סורו. מאידך גיסא, נעשה ניסיון לעמוד על העקרונות ההרמנויטיים המכוונים את פרשנותו ולהתחקות אחר משמעותם בהקשר הכולל. לכן, המקבילות שצינו לעיל בין גישתם של התיכונים לבין מסקנותיהם של קליין-ברסלבי ורוזנברג אינן מקבילות מקריות;¹²² הן מייצגות שיתוף – לעתים בלא יודעין – בגישה ובמתודה.¹²³

116 שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם (הערה 86 לעיל); הנ"ל, "בריאת האשה" על פי מורה נבוכים לרמב"ם, ספר ר"ר ברוך בן יהודה – מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, תלאביב, 1981, עמ' 508–516; הנ"ל, "לזיהוי הרמיות 'נחש' ו'סמאל' בפירוש הרמב"ם לסיפור גן-העדן", דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 9–18. ראה גם להלן, הערה 131. וראה עתה: הנ"ל, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז.

117 רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה" (הערה 11 לעיל), עמ' 85–157; הנ"ל, "הערות לפרשנות המקרא והאגדה במורה נבוכים", בתוך: ש' פינס (עורך), ספר הזכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים תשל"ר, עמ' 215–221.

118 L.S. Kravitz, "Maimonides and Job. An Inquiry as to the Method of the Moreh", *HUCA* XXXVIII (1967), pp. 149–158. See also: Idem, "The Revealed and the Concealed; Providence, Prophecy, Miracles and Creation in the 'Guide'", *CCAR Journal* 16, 4 (1969), pp. 2–30.

119 L.V. Berman, "Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review* 6 (1981), pp. 1–16.

120 ז' הרוי, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב", דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 15–22; W.Z. Harvey, "Maimonides' Discussion of the Equivocal Term *adam*", *Excursus II to Harvey's Hasdai Crescas etc.* (above, no. 56), pp. 205–217.

121 על רעתו הטמירה של הרמב"ם בדבר היחס בין הוראתה הראשונית של תורה שבכתב לבין פרשנותה בתורה שבעל-פה ראה: י' לוינגר, "על תורה שבעל-פה בהגותו של הרמב"ם" (הערה 23 לעיל), עמ' 282–293; הנ"ל, "מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך רידקטי בשבילנו", בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, רמת-גן תשל"ט, עמ' 120–132. פירושי הרמב"ם למקרא ומקורותיהם – לאו רווקא בזיקה למשנתו הפילוסופית וסודותיה – נסקרו בספרות מחקרית ענפה. ראה למשל: ב"ז באכר, הרמב"ם פרשן המקרא, תלאביב תרצ"ב; רשימה ביבליוגרפית מקיפה בנושא זה ראה: J.I. Dienstag "Biblical Exegesis of Maimonides in Jewish Scholarship", *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*, New York 1979, pp. 151–190. ספרות מאוחרת יותר פורטה בפתח מחקרו של רוזנברג (הערה 11 לעיל).

122 מנקודת מבטו של שמואל אבן תיבון גם ההקבלה החלקית רלעיל, בין רבריו בפירוש קוהלת לבין מחקרו המאוחר של פינס, אחוזה כולה בשאלה של פרשנות מקרא.

123 כמובן, יש להבדיל: הפרשנות הביניימית למקרא, על דרך הרמב"ם, היא פרשנות יוצרת; היא מפתחת כיוונים פוטנציאליים הגלומים בפירושי הרמב"ם ובעקרונות ההרמנויטיים שהשתמש בהם ומיישמת אותם כדי לבאר ספרים אחרים וכן חזונו ומשלים וכיוצא בזה. הפרשנות החדשה, לעומתה, מבססה להתחקות אחר כוונותיו של הרמב"ם, לשחזר את פרשנותו שלו, ואינה "יוצרת" ומיישמת. אולם זו אף זו מגלות כיצד הגשים הרמב"ם בעקביות את תפקידו כפרשן פילוסופי של המקרא, ושתיקו נזקקת לפרשנות המקרא במורה נבוכים לשם פענוח סורו של ה"מורה" גופו.

יש לזכור: תכניתו המקורית של הרמב"ם, שנים לפני חיבורו של ה"מורה", היתה לחבר שתי עבודות פרשניות על דברי הנבואה ועל דברי חז"ל.¹²⁴ הרמב"ם הודיע כי נסוג מתכנית זו מסיבה אחת – הקושי לחבר חיבור פרשני ישיר תוך שימוש במתודת הכתיבה האזוטרי-אקזוטרי:

וכאשר החילתי זה שנים רבים בספרים ההם וחברתי מהם מעט, לא ישר בעינינו מה שנכנסנו בבאורו על הדרך ההיא, מפני שראינו שאם נעמוד על ההמשל וההעלם למה שצריך העלמתו, לא נהיה יוצאים מן הדרך הראשון ונהי מחליפים איש באיש ממין אחר, ואם נבאר מה שצריך לבאור יהיה זה השתדלותנו בלתי נאות בהמון העם.¹²⁵

חיבורו של "מורה הנבוכים" המיר אפוא תכנית מקורית זו, אולם במובנים רבים שימרה והגשימה בדרך שלו, והיינו "לבאר עניני שמות באו בספרי הנבואה", "ביאור משלים סתומים מאד שבאו בספרי הנביאים"¹²⁶ – בדרך המגלה טפח ומכסה טפחיים. ואמנם מבוכתו של הקורא, זה הנזקק ל"מורה הנבוכים", הוצגה מתחילה כקשורה לתחום של פרשנות המקרא: הסתירה בין פשוטה של תורה לבין הכרתו ושכנועו הפילוסופי של לומד התורה; וגם פתרונה של המבוכה נכרך בפרשנות המקרא בדרך האלגוריוזיה. אופי פרשני זה של ה"מורה" עמד במוקד האינטרפרטציה של חכמי ימי הביניים,¹²⁷ ועתה היתה לו ערנה.

אולם שיבה זו אל פרשנותם של ראשונים מציגה גם את הבעייתיות של המחקר, והיינו: את אופייה המתמיד של החירה שחר לנו הרמב"ם, שלא נפתרה במשך קרוב לשמונה מאות שנה. המעיין עשוי לתהות האם אין הוויכוח בדבר האינטרפרטציה של תורת הרמב"ם חוזר על עצמו ברורות שונים, ברפוסים הקרובים זה לזה; שכן שיבה זו משמעה גם שיבה אל חילוקי-הרעות שאפיינו את הראשונים, לשון אחר – אל האי-יראות. אפשר להמחיש את הדבר בשתיים מן הדוגמאות שפורטו לעיל בתחום הפרשנות האזוטרי למקרא:

א. ספרה של ש' קליין-ברסלבי על פירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה חשף לפנינו את

124 ראה: רמב"ם, פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי; שמונה פרקים, פרק ז; מורה נבוכים, פתיחה; אברהם מימוני, שם (הערה 109 לעיל), רף מ ע"ב. (ויש לתקן מה שכתב י' ליבוויץ, בשיחות על שמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשמ"ו, עמ' 239). ראה גם: א"י העשל, "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?", ספר היוכל ללוי גינצבורג, ניריורק תש"ו, עמ' קנט; I. Twersky, *Introduction to the Code*

of Maimonides, New Haven and London 1980, p. 11.

125 מורה נבוכים, פתיחה.

126 שם, שם.

127 ראה: שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת (הערה 80 לעיל), רף ה ע"א: "מאמר מורה הנבוכים, על שם תועלתו שהיא להורות הנבוכים בענין פסוקים שנכתבו בתורה ונביאים ובכתובים, כמו שבאר החכם הנזכר במאמר הוא באר ענין מעשה בראשית כולו... וכן ביאר בספר שהוא באור על ירי רמזים בשאר סתרי התורה וסודותיה ומשלי החכמים והנביאים וחידותם."

מאמציו העקיבים של הרמב"ם לפרש את הסיפור כולו בדרך דרמטית: מחד גיסא, לאור האמונה בחידוש העולם; מאידך גיסא, לאור האמונה בקדמות העולם. מלה אחר מלה, פסוק אחד פסוק, מתפרש מעשה בראשית כולו בשתי רמות סמנטיות, בשיטתיות ובדקדקנות. כמובן, פנים כפולים אלה אינם מתגלים בקריאה ראשונה או שנייה של ה"מורה", אולם המעיין הראוי ידע ויבין.

האם יש בעובדה זו כדי להכריע בוויכוח בדבר דעתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת הבריאה?

הפרשן הרדיקלי יטען: על שום מה היה לו לרמב"ם להקפיד ולשמור אמונים לפירוש הכפול, אילולא הסתתרה מאחורי אמונתו המוצהרת בחידוש העולם השקפה אחרת, אוטורית? וכך אמנם טענו קליין-ברסלבי והרוי. כלשונה של קליין-ברסלבי: "אילו סבר הרמב"ם שהעולם מחודש, היה אומר זאת במפורש ובאופן דרמטי, שהרי דעת החידוש היא ההשקפה המקובלת על איש ההמון. מציאות דרמטיות בפירושו לסיפור הבריאה מורה על כך שרצה להסתיר מפני אנשי ההמון את דעתו האמיתית, היא דעת הקדמות."¹²⁸

זהו טיעון חזק, אולם האם הוא טיעון חותך? האם יש בכוחו לשכנע את בר הפלוגתא, את הפרשן השמרני או ההרמוניסטי, לשנות את דעתו? הרי פרשן זה יטען שהרמב"ם עצמו הצהיר במפורש שאת סיפור הבריאה אפשר לפרש בהתאם לשתי הדעות – "ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חידוש העולם... והיינו יכולים לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם."¹²⁹ הרמב"ם עצמו הורה כי כשם ששאלה זו איננה ניתנת להכרעה אינטלקטואלית, כן אין היא ניתנת להכרעה טקסטואלית; אמונת הקדמות מוכחשת לא בטיעון השכלי ולא על-פי הכתובים, אלא מחמת השלכותיה הדתיות וההרסניות (שלילת הנסים וכדומה).¹³⁰ לכן, יטען הטוען, מה שנחשף במחקרה של קליין-ברסלבי איננו אלא יחסו הרציני של המחבר להצהרתו זו, כלומר המימוש המפורט והמדוקדק של דעתו הגלויה, באמצעות יצירה פרשנית הכופפת מלה אחר מלה לדרך הקריאה הכפולה.

חילוקי הדעות יעמדו אפוא בעינם,¹³¹ אולם החקירה החודרת בתחום זה של פרשנות

128 קליין-ברסלבי (הערה 86 לעיל), עמ' 256. ראה הרוי (הערה 7 לעיל), עמ' 47.

129 מורה נבוכים ב, כה.

130 שם, שם.

131 לנוכח מאמר מאוחר יותר של קליין-ברסלבי נראה כי עמדתה הנוכחית מתקרבת לדברים האמורים כאן יותר מן העמדה שננקטה בספרה; גם בכך מומחשת אותה מידה של איזוראות, האינהדנטיה לאינטרפרטציה של הרמב"ם (ראה גם להלן, הערה 136). ראה מאמרה: "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 39–56. דוגמה מאלפת אחרת לאותו עניין הקשורה אף היא בשאלת חידוש העולם, מתגלה לנוכח השוואת מחקריהם של דוידסון (הערה 10 לעיל), קפלן (הערה 57 לעיל) והרוי (הערה 7 לעיל), בשאלת היחס שבין תורת הבריאה לבין תורת הנבואה אצל הרמב"ם: הרמב"ם רמו על הקבלה כלשהי בין "שלשה דעות בקדמות העולם וחידוש", לבין "הדעות בנבואה שלשה" (מורה נבוכים ב, לב). איוז מן השלוש היא דעתו האמיתית בסוגיה הראשונה? (ובהתאמה, מהי הרעה המקבילה לה בסוגיה השנייה?) ואמנם, כמניין האפשרויות ההיפותטיות, כן מניין ההצעות שהוצעו במחקר, אף שהמחברים כולם מודעים היטב לשאלת האוטוריטת-אקוטיות.

הרמב"ם למקרא העשירה את הכנתו והרחיבה את טווח ראייתו בדבר אופייה של יצירתו ובעיית האינטרפרטציה של תורתו.

ב. מחקרו של רוזנברג חשף לפנינו שורה של עקרונות הרמנויטיים הגלומים במפעלו הפרשני של הרמב"ם. כאמור, במיוחד התחקה רוזנברג אחר פירוש הרב למעשה מרכבה, והגיע למסקנה כי הרמב"ם מצא בחזון יחזקאל כמה הנחות אסטרונומיות מוטעות. אולם חקירה זו התכוונה לא רק לחשוף השקפה אוטורית מסוימת של הרמב"ם, אלא גם להצביע על הכנות המאפיינות את הרמב"ם באלגוריוזיה הפילוסופית הכוללת של המקראות:¹³² אילו היתה האלגוריוזיה מיועדת למטרה פוליטית בלבד, לצורך הכשרתה של הפילוסופיה בעיני הבריות, האם לא היה המחבר טורח לבאר את מעשה מרכבה כולו דווקא לאור ההנחות המדעיות המקובלות בדורו, אלה שאומתו במופת? מאחר שלא עשה כן, טוען רוזנברג, אנו למדים כי אין המדובר ב"מיתוס אציל" אלא בניסיון כן, החותר אל פתרונה המקורי של החידה המסתתרת מאחורי המקראות.

זהו טיעון מעניין. אולם האומנם הוא טיעון מכריע? האם יש בכוחו לשכנע את ברהפולוגתא, תלמידו של שטראוס, לשנות את דעתו? הרי פרשן זה יטען: אררבא, כאן צפון המפתח הנעלם לבעיה כולה. כאן אנו למדים כי טענתו של הרמב"ם שהנביאים היו פילוסופים מעולים היא בבחינת בדיה אפלטונית בלבד. כלום לא הצהיר הרמב"ם כי במקום שפשט המקראות סותר אמת מדעית מוכחת הפדשן אמור להוציא מקרא מירי פשוטו ולהעמידו על האמת המדעית?¹³³ האם לא היה מן הדין לעשות כן בחזון יחזקאל? על כן, הרמיזה בדבר סברות מוטעות, דווקא בקשר לחזון המקראי המרכזי המוקרש

דוגמה זו באה ללמד על הכלל (ובמקרים רבים יימצאו לדעות החלוקות נציגים בין חכמי ימי הביניים). ראה גם ויכוח אחר בשאלת הבדיאה, המייצג עימות ישיר בין הפירוש האוטוריטיסטי-הרדיקלי לבין הפירוש המתון-ההרמוניסטי לתורת המורה: א' נודיאל, "חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם", תרביץ לג (תשכ"ו), עמ' 372-387; י' רביצקי, "חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם", תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 333-348. שתי העמדות אינן ניתנות לאימות חותך או להפרכה נחרצת על כסיס טקסטואלי. לא כן באשר לדברים האמורים במאמרו של י' גליקר, "הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם", עיון י (תש"ד), עמ' 177-191. שכן המחבר סומך את פירושו הרדיקלי ל"מורה" על סתירה בין מורה נבוכים ג, יג, שבו מודגשת האוטוריות של הרצון האלוהי – "שיכול היה להמציא בחילוף זה הנמצא", לבין מורה נבוכים ג, כה, שבו נכפף רצון האל לחכמת האל – "אשר חייבה מציאות זה העולם בכללו בהכרח כאשר נמצא". ואולם שתי הטענות הללו דרות בכפיפה אחת כמקום אחר בדברי הרמב"ם, ודווקא בדיון אקוטר (והדגשות אינן במקור): "שיש יכולת לו ית עלה ל שגנותו כולו או להעדידו או להעדיד אי זה טבע שרצה מטבעיו... וחכמתו גזרה שלא יעדר זה אשר המציא ולא ישתנה לו טבע" (מורה נבוכים ב, כט; הדברים אמורים על דעת חידוש העולם). במקום אחר אנסה לטעון כי "סתירה" זו איננה אלא אנטיציפציה של ההבחנה הסכולסטית בין *potentia dei absoluta* לבין *potentia dei ordinata*; ודאה מה שכתבתי במאמרי על ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בקובץ זה (והערה 67 שם). השווה: א' גולדמן, "על תכלית המציאות במורה נבוכים", ספר ישעיהו ליבוביץ, תל אביב תשל"ז, עמ' 189-190 (ראה גם שם, עמ' 164, הערה 2, הפניות אל מסותיו של דיונדרוק באותו עניין).

132 ראה מאמרו (לעיל, הערה 11), עמ' 92-93.

133 דאה: מורה נבוכים ב, כה.

למראות אלוהים, ודווקא באלגוריוזיה המפורטת והמקיפה ביותר המצויה ב"מורה" (פירוש מעשה מרכבה), לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על הכלל יצאה – על תכליתו הפוליטית, לא המושגית, של מעשה האלגוריוזיה של המקראות.¹³⁴ גם בשאלה זו יעמדו אפוא חילוקי־הרעות¹³⁵ בעינם,¹³⁶ אולם החקירה החוזרת בתחום זה העמיקה את הבנתנו והאירה פן נשכח ביצירת הרמב"ם, המצוי בשורש השקפותיו האוטוריות.

שתי הדוגמאות הללו מעידות על פוריותו של המחקר מכאן, ועל גבולותיו מכאן. כאמור, גם הלל בן שמואל ידע את דרכו של שמואל אבן תיבון בשימוש בספר המטאורולוגיקה בתור ציר סמנטי למעשה בראשית, ולא השתכנע;¹³⁷ ומנחם שלם ידע את פירושו של גרבוני בדבר סברתו המוטעית של הנביא, ולא קיבל: "אבל כמה שנראה מדברי הרב ומדברי המפרש ספרו... שהאמינו הנביאים שיש לגלגלים קולות, מי יתן ואדע מי הכדיחם לזה."¹³⁸ לדעתו, כמו לדעת כספי לפניו – אין המדובר בטעות אינטלקטואלית אלא בחוויית הדמיון הנלווית לחלום הנבואי. ובא אחריו יצחק אברבנאל ושב והעמיר את דברי הגרבוני על מכונם: "אולי בחשבו (הרמב"ם) שענין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן, רחמנא לצלן מהאי דעתא."¹³⁹

1

לבסוף, מתבקשות הערות קצרות בתחום אחד, העולה אף הוא מעבודותיהם של הקרמונים. אנו יודעים שני מיני מתחים ביצירתו של הרמב"ם: האחד, רובר אוטרי אל מול רובר

134 ראה דוידסון (לעיל, הערה 10), עמ' 16: "Those who insist on discovering a conspiracy underlying this or that contemporary event easily withstand the contrary evidence. Such evidence merely reveals to them how deep the conspiracy is". הרברים נכתבו, כמובן, מנקודת־ראות ביקורתית כלפי דרך הקריאה הרדיקלית של ה"מורה".

135 על הקשיים בפענוח סורות הרמב"ם בפירוש מעשה מרכבה ראה גם: ר' רפל, "פרקי מעשה מרכבה ב"מורה נבוכים" – ציפן שבצופן", בית מקרא ר (קג), עמ' 502–506. המחבר סבור כי חששו של הרמב"ם שסתרי תורתו יאברו עמו אמנם נתאמת.

136 אין צריך לומר כי גם כאשר לדוגמה השלישית דלעיל – בעניין מחקרו המאוחר של פינס בשאלת גבולות ההכרה על־פי הרמב"ם – יעמדו חילוקי־הרעות בעינם. לשאלה זו הוקדשה הדצאתו של א' אלטמן בכנס שנערך באוניברסיטת הארווארד והוקדש לחקר הרמב"ם (תשרי תשמ"ה), ואנו פטורים מלעסוק בה. מעניין לציון כי א' נוריאלי, במאמר שבו הוא נוקט את המתורה הרדיקלית של הקריאה ב"מורה", מגיע לזיהוי של ה"השגחה" ("ענאיה") האמורה בדברי הרמב"ם עם הישארות הנפש. מסקנה זו אינה הולמת את מסקנתו של פינס, והיא הולמת את מסקנתו של אבן תיבון. ראה: א' נוריאלי, "השגחה והנהגה במורה נבוכים", תרביץ מט (תש"ם), עמ' 346–355.

137 ראה המובאה המצוינת בהערה 95 לעיל.

138 ראה: קופפר, "הירות אשכנז וחכמיה במאות ה"ר–הט"ו", (הערה 20 לעיל), עמ' 121.

139 יצחק אברבנאל, טענות, וכו' (הערה 110 לעיל). בסוגיות אחרות גינה אברבנאל את פירושו של הגרבוני ל"מורה", וראה לעיל, הערות 21–22.

אקווטרי; האחד, חיבור פילוסופי אל מול חיבור הלכתי. ונשאלת השאלה: האם יש לכרוך שני מתחים אלה יחדיו, האם הם מתחים מקבילים, והחיבור ההלכתי מתאים, מטבע בדייתו, לפן האקווטרי של משנתו בלבד? או שמא חודרת ההבחנה בין סמוי לגלוי גם אל מפעלו ההלכתי של המחבר? אין אנו מדברים כאן בשאלה הכוללת – עד כמה ניכר חותמה של הפילוסופיה ביצירה ההלכתית,¹⁴⁰ אלא בשאלה מצומצמת יותר – חותמה של איוו פילוסופיה ניכר ביצירה ההלכתית. לשון אחר: מה יעלה העיון בספריו ההלכתיים של הרמב"ם – ובראשם ב"משנה תורה" – לאורו של "מורה הנבוכים", על הרוב האוטררי שלו. שאלה זו טעונה מחקר יסודי, וכאן נסתפק בהערות פרוגרמטיות אחדות.

אחדים מחכמי ימי הביניים סברו שהדיון בענייני אמונות ודעות שבחיבורים ההלכתיים הוא דיון אקווטרי בלבד, המכוון כלפי ההמון. כלשונו של ספר "עלילות דברים" האנונימי (אשכנזי, המאה הארבע-עשרה) על "משנה תורה":

הוא ביאר לכם כל המצות המעשיות הנאות בכתב ובעל פה באר היטב. גם במדעיות (פ': הם ד פרקים הראשונים ממנו) רבר בו וביארם ביאור ושיעור מספיק לאשר חובר לו הספר (פ': לתלמודים ולהמונים)... עוד חבר מאמר נכבד מי כמה, מורה הנבוכים, ושם ביאר במדעיות כל מה שנאות לבאר ולגלות לאשר חברו.¹⁴¹

או כלשונו של ר' מכאל בר' שחתי בלבו (קנריאה, המאה החמש-עשרה): "כל הרברים שגלגל בהם ההכרח או המקרה מחקירות עיוניות בחבוריו התלמודיים, הם בנויים ע"ד הפרסום."¹⁴² לפי גישה זו אין כל מקום לדון בשאלת האוטוריית בזיקה ליצירתו ההלכתית של הרמב"ם; גם ספר המרע שב"משנה תורה" מיועד לצרכים פרגוגיים-פוליטיים בלבד ואין הוא יורד לעומקה ולסודה של הפילוסופיה.

אולם בכתביהם של חכמים אחרים בימי הביניים מצינו גם דעה הפוכה: אררבא, נושאים שונים המתנסחים ב"מורה הנבוכים" בדרך אמביוולנטית, עד כרי סתירה פנימית, מתנסחים דווקא ב"משנה תורה" לפי ההשקפה האריסטוטלית העקיבה, שמא נאמר – הדוגמטית. אולם בהעדרו של ההקשר הפילוסופי המלא של ה"מורה", על הפרובלמטיקה שלו, אין הקודא המצוי יודע עד היכן הרברים מגיעים. להלן מספר דוגמאות:

א. חידוש העולם או קדמותו: מן המפורסמות הוא כי ההוכחה למציאות האל המצוינת בהלכות יסודי התורה (א, ה), נסמכת על תנועתו של הגלגל, תנועה קרמונה,

140 על שאלה זו ראה בהרחבה בספריהם של טברסקי (הערה 124 לעיל) והרשמן (הערה 99 לעיל).
141 ראה: ר' בונפיל, "ספר עלילות דברים: פרק בהגותם של יהודי אשכנז במאה הי"ד", אשל באר שבע ב; ה"פידוש", המיוחס ככה"ל ל"יוסף בן משולם", נכתב כנראה בידי המחבר האנונימי עצמו. ראה בונפיל, שם, עמ' 2.

142 כ"י ותיקן 105, דף 127 ע"ב. וראה במאמר "מעמד דגליה המקובלים בראשי הפילוסופים?" בקובץ זה.

אינסופית.¹⁴³ גם בהלכות עכו"ם (א, ג) מצינו כי מתנועה זו עמד אברהם על מציאות האל. ואמנם, בשלהי המאה השלוש-עשרה טען ר' יצחק אלבג, החכם האריסטוטלי הרדיקלי, כי דווקא בחיבור ההלכתי גילה המחבר את דעתו האמיתית, דעת הקדמות, לעומת החיבור הפילוסופי, שבו העלה "טענות מזויפות" התואמות את הרעה ההמונית, דעת החידוש:

ומי יתן וירעתי למה לא גלה הרב המורה לבו בענין הזה והוא כמדבר בערמה, פעם רומז ומעיד על היות אמונתו זאת [קדמות העולם] ובונה ראיותיו עליה, כמו שעשה בספר המדע כשרצה לבאר שאין לכה הבורא תכלית ביאר אותו מתנועת הגלגל שהיא תמידית נצחית, הוא שאמר אלוה זה אין לכחו קץ ותכלית שהרי הגלגל סובב תמיד, ופעם משיב על הפלוסופים בטענות עיוניות מזויפות ומשתדל לסתור דעתם מדרך ההקש ואומר שחדוש העולם הוא אחד מעקרי התורה אשר אי אפשר להכחישו... ואולי הרב להיותו נאמן רוח מכסה דבר לא ראה לגלות מה שהעלימה התורה מן ההמון.¹⁴⁴

ב. טבע הנבואה: ב"מורה הנבוכים" הבדיל הרמב"ם בין "דעת הפילוסופים", הרואה בנבואה תולדה טבעית והכרחית של שלמות האדם, לבין "דעת תורתנו", שלפיה ההתעורבות האלוהית עלולה לשלול את הנבואה מן האדם הראוי לה. אולם פרשני ה"מורה" הרדיקליים סברו כי ההבדל בין שתי הדעות הוא הבדל רטורי בלבד. לדעתם, השקפתו האוטורית של הרמב"ם מזהה את דעת התורה עם דעת הפילוסופים: "אמרו שזה נוגה כפי הסבה השביעית [=סתירה מכוונת], כי האמת הוא כי אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ובריה, ואחר שהוא ראוי מצד הכנתו וראוי מצד למודו ומצד מעלות המדות, תבואה הנבואה בלי ספק." (שם טוב בן יוסף)¹⁴⁵

143 ראה מורה נבוכים א, עא, מהדורת גולדמן (לעיל, הערה 139), דף קט ע"ב-ק"י ע"א; ראה גם יוסף דאזין (הגאון הרוגאצ'ובי), צפנת פענח, ירושלים תשל"ח, עמ' לו (והערות המפרש שם); שטראוס, הערות על ספר המדע (הערה 66 לעיל), עמ' 269–270; טברסקי (הערה 124 לעיל), עמ' 448–449, הערה 224; הדווי (הערה 7 לעיל), עמ' 295. הטענה כי כוחו של האל "אין לו קץ" נסמכת על ההנחה כי תנועת הגלגל אין לה קץ, ולהנחה זו יש תוקף רק אם העולם קדמון. (יש להעיר זאת על מה שכתב בנידון י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 29.) המהר"ל מפרג טען כי במסורת חז"ל, להבדיל מן הרמב"ם, היכחה מציאות האל מעצם תנועת הגלגל, ולא מתנועתו הקדמונה, אולם דבריו נאמרו כלפי ירושלים תשכ"א, נתיב השלום ב, עמ' דכד.

144 י' אלבג, ספר תקון הדעות, ירושלים תשל"ג, עמ' 50–51. ראה לעיל, הערות 21, 23. ראה גם ויירה (הערה 18 לעיל), עמ' 273–274; S. Feldman, "The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors", *Viator* 11 (1980), pp. 289–320.

145 שם טוב בן יוסף, פירוש למורה נבוכים, ב, לג (מהדורת גולדמן, דף סח ע"א). למקורות מפורטים בסוגיה זו, הן בפרשנות ה"מורה" בימיהיניים הן במחקר החדש, ראה: קפלן (הערה 57 לעיל), עמ' 235–245. וגם: H. Kreisel, "Maimonides' View of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man", *Daat* (1984), pp. xxi–xxvi; "קול ה' בפרשנות הפילוסופית של ימיהיניים", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 29–38.

והנה, כבר ר' יוסף אבן כספי הצביע על כך שדווקא בהלכות יסורי התורה שתק המחבר בעניין האפשרות של שלילת הנבואה ברצון אלוהי, כלומר באותו עניין האמור לייחד את דעת התורה מרעת הפילוסופים: "לא אמר שם [ב'משנה תורה] זה היסוד הפרטי שזכר פה [ב'מורה נבוכים'] נבדל מדעת הפילוסופים." כספי תלה את הדברים בסתירה מכוונת בדברי המחבר והורה כי התהליך הטבעי של הנבואה הוא גילוי הרצון האלוהי: "שארסטו מודה שהנבואה הבאה לשלם המעולה היא הרצון האלוהי.¹⁴⁶ בתקופה מאוחרת יותר תהה גם ר' אברהם די בוטון (בעל "לחם משנה", המאה השש-עשרה) על כך שדווקא מן החיבור ההלכתי משתמע כי הראוי לנבואה, "מיר רוח הקודש שורה עליו"¹⁴⁷ — בלא התניה ברצון אלוהי: "משמע לכאורה דעל כל פנים יחול עליו הנבואה כשהוא מוכן, ולא כתב כן שם [ב'מורה נבוכים'] בספר השלישי [השני], אלא רבעי רצון אלהי, לכך נראה ודאי שם"ש [שמה שכתב] כאן מיר רוח הקודש, הוא עם הרצון האלהי, אבל אפשר שיהיה מוכן ולא יחול הנבואה, אע"פ שמפרשי דבריו שם פירשו שהוא מסכים לדעת הפילוסוף מ"מ פשט דבריו שם לא משמע כן."¹⁴⁸ הווה אומר: פשטו של "מורה הנבוכים" משמש דווקא כנגד הרדיקליות המשתמעת מ"משנה תורה".

ג. האל כמניע הגלגל: ב"מורה הנבוכים" מצינו סתירה בין התפיסה שלפיה האל הוא טרנסצנדנטי לחלוטין למערכת הקוסמית לבין התפיסה האריסטוטלית העקיבה, שלפיה האל הוא מניע הגלגל, היינו בעל פונקציה פסיקלית ביקום.¹⁴⁹ על סתירה זו כבר עמד מחברו של הקומנטאר הראשון ל"מורה", ר' משה מסלירנו,¹⁵⁰ ואחרים הלכו בעקבותיו.¹⁵¹ גם ש' פינס חזר ועמד על סתירה זו, בלא תלות בדברי הקדמונים.¹⁵² והנה, ד' משה תקן, בעל הפולמוס כנגד הפנתאזים הרתי ובעל ההגנה על האנתרופומורפיזם הרתי (אשכנז, לפני 1234),¹⁵³ מצא דווקא בדברים האמורים בהלכות יסורי התורה — "הוא אלהי עולם הוא המנהיג את הגלגל"¹⁵⁴ — את התפיסה השנייה, זו המייחסת לאל תפקיד פסיקלי ספציפי ביקום. ספר "מורה הנבוכים" איננו נזכר כלל בדברי התקפתו,¹⁵⁵ וייתכן שלא הכירו, אולם די היה לו בדברים האמורים בהלכות יסורי התורה כדי לחרוץ את דינו של הרמב"ם לשבט:

146 יוסף כספי, משכיות כסף (הערה 11 לעיל), מורה נבוכים, שם. השווה: קפלן, שם, עמ' 237, 240.

147 הלכות יסורי תורה ז, א.

148 לחם משנה על הלכות יסורי תורה, שם.

149 ראה: מורה נבוכים א, עב; ב, א; ב, ד.

150 משה מסלירנו, פירוש למורה נבוכים (הערה 13 לעיל), הקרמה, הסיבה החמישית.

151 ראה למשל: יצחק אברבנאל, עטרת זקנים, וארשה תרנ"ד, עמ' 35–36.

152 ראה: פינס (הערה 67 לעיל), עמ' 155.

153 ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות א, ירושלים תש"ס, עמ' 425. ראה גם מבואו של י' רן לצילום כ"י

פריס של ספר כתב תמים לר' משה תקן, ירושלים תשמ"ד, עמ' ח.

154 הלכות יסורי תורה א, ה. על הוראתו של ביטוי זה ראה: י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם: ספר

המרע, ירושלים תשל"ח, עמ' 159.

155 ראה: א"א אורבך, "חלקם של חכמי אשכנז בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו", ציון יב (תש"ז), עמ' 149–159.

משמע מתוך דבריו תמיד מסבב... הוא המנהיג את הגלגל בכח, פי' את הגלגל של מזלות, אם כן בחינם כתב בתורה ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, לפי דבריו עדיין לא כילה. ועוד, מה גבורה הזכיר ד' משה בר' מיימון שהוא מגלגל הגלגל, והלא כמו כן נושא כל העולם – עליונים ותחתונים. ועוד עשה פטפוטים שלו, ולא שלו הן, כי הראשון שכת' שהתחיל לדרקק בהוויות של הקב"ה – ספר האמונות [לרס"ג], ועל זה עשה וכתב שהוא עושה מעשה בראשית.¹⁵⁶

הריון בשאלה זו נתגלגל לאורך הדורות, עד שבא הרמ"א והורה במפורש כי בספר המדע נטה הרמב"ם אחרי ההשקפה האדיסטוטלית, ואילו דווקא ב"מורה הנבוכים" נתפס האל כטרנסצנדנטי למערכת הקוסמית:

והנה נפלה מחלוקת גדולה בין חכמי העיון אם השם יתעלה מניע הגלגל הראשון... כמו שנראה דעת הרמב"ם בספר המדע, והוא דעת ארסטוטלס והרבה מבעלי העיון הנמשכים אחרי דברי ארסטוטלס, והוא דעת הנרבוני...¹⁵⁷ אמנם בספר המורה נראה מדעת הרב שמניע הגלגל הראשון אינו אלוה, דק השם יתעלה מניעו על ירי עלול הראשון.¹⁵⁸

אפשר להוסיף רוגמאות אחרות על אלה.¹⁵⁹ והרי מחד גיסא, כמה ממבקרי הקדמונים של הרמב"ם כרכו יחדיו בביקורתם את ה"מורה" ואת ספר המדע,¹⁶⁰ ומאידך גיסא, פרשנים ראשונים חיברו קומנטארים על הלכות יסודי התורה לאורו של ה"מורה".¹⁶¹ גם

156 כתב תמים, כ"י פריס H711, רף 22 ע"א-24 ע"א (מהדורת צילום: מרכז רינור, עמ' 43-47). ראה גם שם, רף 10 ע"א (מהדורת צילום, עמ' 19): "עוד מידה זו היתה לר' משה בר' מיימון, שהיה את הפילוסופין שאינן מאמינים את התורה!" ראה: שלום (הערה 46 לעיל), עמ' 91-93.

157 משה נרבוני, הפירוש למורה נבוכים א, סט.

158 משה איסרליש, תורת העולה (הערה 110 לעיל), ג, ע, רף קמז ע"ב. ראה: י' בן ששון (הערה 110 לעיל), עמ' 96. השווה: יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה (תרגום מ' דורמן), ירושלים תשמ"ג, ב, 307; ג, 399; ג, 449.

159 ראה לעיל, הערה 38. ראה גם: מאיר אבן גבאי, תולעת יעקב, וארשה תרל"ו, עמ' 5. מסקנות מעניינות בדבר תורת הנבואה של הרמב"ם המשתקפת בהלכות יסודי תורה העלתה גב' יפה הרוסום בעבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ה.

160 ראה לעיל, הערה 28; וראה: I. Twersky, "The Beginnings of Mishneh Torah Criticism", in A. Altman (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge Mass. 1963, pp. 163-181.

161 ראה: יהודה רומנו, בן פורת (פירוש לר' הפרקים הראשונים בהלכות יסא"ת), כ"י וטיקן 258. גם ר' יום טוב ליפמן מילהוין חיבר פירוש לאותם ד' פרקים, והביא מהם ראה בדבר הלגיטימיות של הפילוסופיה בישראל. ראה: קופפר, יהדות אשכנז וכו' (הערה 20 לעיל), עמ' 118: אפרים תלמג', מבוא לספר הנצחון לר' יום טוב ליפמן מילהוין, ירושלים תשמ"ד, עמ' טז. ההשוואה בין פירושיהם של השניים מאירת עיניים. ואני מקווה לעסוק בה במקום אחר.

המשורר הקדמון שר בשבחו של "משנה תורה": "רמז במסתרים סודות ועקרים, כאשר בתוך לובן ביצה מקום חלמון."¹⁶²

אולם הדעה המקובלת בקרב החכמים בעת החדשה¹⁶³ לא הלמה עיון מעין זה. מי שנטה לכוון יחד את עולמו הפילוסופי ואת עולמו ההלכתי של הרמב"ם נטה גם להכחיש את עצם קיומו של רובד פילוסופי רדיקלי, אוטורי, בתורתו של הרמב"ם: "המאור האחרות" (כלשונו של הראי"ה קוק)¹⁶⁴ ביצירה הפילוסופית וההלכתית הוא גם הרמב"ם ההרמוניסט במשנתו הפילוסופית גופא ומגינן של אמונות מסורתיות. מאידך גיסא, מי שנטה להטעים את חשיבותן של המגמות האוטוריות הרדיקליות ייחד והגביל מגמות אלה ליצירה הפילוסופית לבדה ונטה להציב חיץ בין עולמו הפילוסופי לעולמו ההלכתי של הרמב"ם. בין כך ובין כך, שתי הגישות כאחת אינן מדריכות את הקורא להתחקות אחר רובד אוטורי בחיבור ההלכתי.

והנה, בשנים האחרונות ניכרת במחקר הנטייה לחזור ולאחד את מפעלו של הרמב"ם איש ההלכה ואת מפעלו של הרמב"ם הפילוסוף.¹⁶⁵ האומנם מחייבת תפיסה זו לחזור ולהכחיש גם את האינטרפרטציה הרדיקלית לתורת הרמב"ם? לא בהכרח. כפי שלמדנו מדבריהם של כמה מן המעיינים בימי-הביניים, נפתחת לפנינו גם אופציה אחרת. ואמנם, בכמה מחקרים חדשים מתגלה מגמה זו, המבקשת אחר רמיונות אוטוריות גם בחיבור ההלכתי.

לדוגמה: ז' הרוי¹⁶⁶ ביקש לקרוא את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה ה, א, בדבר הרשות הנתונה לאדם היודע טוב ורע, לאורו של "מורה הנבוכים" א, ב: ה"רשות" היא תולדה של החטא, של חיים שלא על-פי השכל – שהם המציגים לפני האדם אפשרויות דמיוניות

162 ראה: א"ש הלפין, בעקבות הרמב"ם, ירושלים תשל"ט, עמ' 59.

163 לפירוט מקורות ברבר הגישות השונות בעת החדשה ראה: טברסקי (הערה 124 לעיל), עמ' 358, 432; W.Z. Harvey, "The Return of Maimonideanism", *Jewish Social Studies* XLII (1980), pp. 249-268; י"י דינסטאג, "האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם?" תלפיות ר (תש"ט), עמ' 253-268.

164 מאמרי הראי"ה, ירושלים התש"ם, עמ' 116. ראה שם, עמ' 105-117.

165 החיבורים הבאים מייצגים גישה זו (ראה גם להלן): טברסקי (הערה 24 לעיל); הרטמן (הערה 99 לעיל); י' ליכוביץ, אמונתו של הרמב"ם, תל-אביב תש"ם; A. Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", in A. Altman (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1967, pp. 46-59; H. Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric", *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281-319; D. Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, New York 1985.

166 הרוי, פירוש הרמב"ם (הערה 120 לעיל).

שונות ומשונות. הרוי טען שהדברים מתיישים עם ההשקפה הרטרמיניסטית הנסתרת שמצאו ש' פינס¹⁶⁷ וא' אלטמן¹⁶⁸ ב"מורה הנבוכים": "הכל תורה אחת."¹⁶⁹

ועוד: י' לוינגר¹⁷⁰ פירש את דבריו המפתיעים של הרמב"ם בהלכות נזירות י, יד, בדבר מעלתו היתרה של הנזיר ("שקלו הכתוב כנביא"), לאור סודותיה של תורת הנבואה שב"מורה": "בדרכו של הרמב"ם לרמוז לפעמים גם במשנה תורה עצמו לעניינים סודיים המיועדים רק ליחיד סגולה."¹⁷¹

ועוד: ש' רוזנברג¹⁷² ביקש לקרוא את דברי הרמב"ם בהלכות תעניות א, א-ב, בדבר כוחה של התפילה להושיע מצרה, דווקא לאורו של הרובד הרדיקלי שב"מורה", שבו יעילותה החיצונית של התפילה מצטיירת בבחינת "אמונה הכרחית", המכוונת כלפי ההמון.¹⁷³

ועוד: במאמרי על ימות המשיח במשנת הרמב"ם¹⁷⁴ ביקשתי לקרוא את הלכות המשיח ב"משנה תורה" לאורו של "מורה הנבוכים", וטענתי כי אמונתו המשיחית של המחבר עוצבה על-פי הכרתו השכלית ונטבעה בחותמה; ההוויה אומר – לאורן של תורתו הפוליטית, האנתרופולוגית והאונטולוגית.

גם כאשר לקטעים אחרים בחיבור ההלכתי הוצעו הצעות מעניינות. שאלת תוקפן של המסקנות השונות תלויה ועומדת לדיון, אולם אין ספק כי הן פותחות אופציה נוספת, היבט נוסף בחקר תורת הרמב"ם. יש להטעים: ניסיונות אלה חותרים להחיל רעיונות אוטוריים המצויים ב"מורה" גם מחוץ לגבולו של ספר המדע, היינו, על קטעים הפזורים בחיבור ההלכתי כולו. כמובן זה הם הולמים דווקא את ההנחה ה"שמרנית", המורה על אחרותם הבסיסית של החיבור ההלכתי והחיבור הפילוסופי. ניתן לנסח את הדברים בניסוח "פרדוקסלי": הרוח השלטת באינטרפרטציה המוקדמת של שטראוס ופינס לתורת

167 ראה מאמרו של פינס על חופש הרצון, הנזכר בהערה 67 לעיל.

168 ראה: A. Altmann, "Free Will and Predestination in Saadia, Bahay, and Maimonides' " *Religion in a Religious Age*, Cambridge Mass. 1974, pp. 25-51 (reprinted in: A. Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History*, England 1981, pp. 35-76).

169 הרוי, שם, עמ' 18.

170 י' לוינגר, "על טעם הנזירות במורה נבוכים", ספר השנה של אוניברסיטת בריאילן ר-ה (קובץ העשור), רמת-גן תשכ"ז, עמ' 299-305; הנ"ל, "ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם", דעת 13 (תשמ"ד), עמ' 65. ראה גם מאמרו: "יחורו של ישראל, ארצו ולשונו לפי הרמב"ם", מלאת, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 296. אמנם בדרך-כלל נוטה מחבר זה להטעים את אופיו העממי של משנה תורה בענייני אמונות ודעות.

171 "על טעם הנזירות וכו'", עמ' 304. יש להזכיר מאמר זה כלפי דבריו של ר' בדורי, "להערכה נכונה של 'משנה תורה' להרמב"ם", תרכ"ג נג (תשמ"ד), עמ' 6; שכן קשה להתעלם מן הסתירה שבין ביקורת הנזירות בפרק ד' בשמונה פרקים לבין שבחה המופלג בהלכות נזירות, י, יד ("שקלו הכתוב כנביא").

172 רוזנברג (הערה 11 לעיל), עמ' 127, הערה 64.

173 ראה באותו עניין: י' בלידשטיין "ביקורת ספרים: מבוא למשנה תורה לרמב"ם", פעמים 11 (תשמ"ב), עמ' 139. השווה: הלכות אבל יד, ה; לוינגר (הערה 143 לעיל), עמ' 102.

174 המאמר נכתב מחדש ונרפס בקובץ זה.

הרמב"ם, זו המעמיקה פער בין החוק וההתגלות לבין העיון והמרע, כשם שראתה בפרשנות הפילוסופית למקרא בדיה נעלה, מיתוס פוליטי, כן הברילה הבדלה חדה בין הכתיבה ההלכתית לכתיבה הפילוסופית. והנה, רווקא השיבה אל ההשקפות ה"אורתודוקסיות" על מפעלו של הרמב"ם, הן בדבר האחרות בין הפילוסוף לבין פרשן המקרא הן בדבר האחרות בין הפילוסוף לבין איש ההלכה, היא שפתחה פתחים להרחבתה של החקירה בדבר משנתו האוטורית של הרמב"ם.

2

לסיכום, אלה הם תחומי העיון והחקירה הפתוחים בפני הקורא המתחקה אחר השקפותיו הכמוסות של הרמב"ם:

1. קריאה זהירה ב"מורה הנבוכים", מתוך תשומת־לב לאמצעים הספרותיים המשמשים את המחבר לצורך ההסתרה והרמיזה: סתירות, קיטוע, פיזור נושאים, שמות משותפים, כפל מונחים¹⁷⁵ וכדומה.
 2. עיון בכתבי הרמב"ם לאור מקורותיו הפילוסופיים.
 3. שחזור פירושו הפילוסופיים למקרא ולספרות חז"ל ובירור העקרונות ההרמנויטיים המכונים פירושים אלה.
 4. עיון בכתביו ההלכתיים לאורו של "מורה הנבוכים", על הרובד האוטורי שבו.
 5. בקשת סודם של החכמים הקרובים לדורו, הן לאור פרשנותם הישירה ל"מורה" והן לאור הפרשנות העקיפה המתגלה ביצירתם העצמאית. לשון אחר: מיצוי ארבעת תחומי העיון הראשונים לאור חקירותיהם של הקרמונים.
- כאמור לעיל, כבר שר"ל הפנה את תשומת־הלב אל פרשני המאה החמש־עשרה; בשני הדורות האחרונים שבו חוקרים אל פרשני המאה הארבע־עשרה, ובשנים האחרונות הופנתה תשומת־הלב אל עבודותיהם של ראשוני הפרשנים, בני המאה השלוש־עשרה, שכבר בעבודותיהם מתגלה רוב מניין ורוב בניין של דרכי הקריאה המאוחרות יותר. והנה, לחקירה ודרישה זו בכתביהם של הפרשנים הקרמונים יש להעניק מעמד עקרוני – רווקא לאור הנחותיה של האינטרפרטציה המוררנית הרדיקלית. שכן אינטרפרטציה זו מייחסת לרמב"ם תכנון ספרותי קפדני מאין כמוהו, זהירות ורייקנות בכל מלה, בכל ציטוט של פסוק ושבר פסוק; היא מבקשת אחרי רמז מכוון בכל חזרה, סטייה מן הסדר וכדומה. ההצטברות של המחקרים בתחום זה מרשימה ביותר; לעתים אף מתעורר הספק – האומנם סביר להניח כי עלה בידי מחבר אחד, גאוני ככל שיהיה, לרמוז הרבה כלי־כך, להקפיד ולדייק כלי־כך, להיות עקיב בתחומים רבים ומגוונים כלי־כך? אולם הפרשן

175 לכפל המונחים במורה נבוכים ולסורותיו הקריש א' נוריאל שורה של מחקרים; ראה מאמריו על המונחים "רצון", "אמונה", "השגחה", "מקרה" בתדביץ לג (תשכ"ו), דעת 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), תרביץ מט (תש"ם), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), בהתאמה.

הרדיקלי מניח כי הרמב"ם אמנם הצליח בכל אלה. והנה, האם נכשל מחבר זה דווקא ביער העיקרי שהציב לעצמו, הווה אומר – לאפשר לקורא הראוי, בן זמנו, לעמוד על סודו? האומנם לא הצליח למסור מפתחות אפילו ל"אחד מעולה"¹⁷⁶ בדורו, ורק אנו – ממרחק של כמעט שמונה מאות שנה – מצליחים למלא את תפקידו של הקורא האידאלי המיוער?

במקום אחר עמדתי על העובדה כי חכמים בדורו של שמואל אבן תיבון כרכו את אישיותו עם סורו של "מורה הנבוכים". ר' אברהם בן הרמב"ם אף העיד כי הרמב"ם ראה באבן תיבון איש אשר "ירד עד עומק עניני ספר מורה הנבוכים ושאר חיבוריו, והבין כוונתו".¹⁷⁷ ואמנם, כתביו של אבן תיבון פתחו מסורת פרשנית ענפה. כאמור, בצדה של מסורת זו התפתחו גם גישות פרשניות אחרות, ובראשן גישות הרמוניסטיות המיישבות סתירות ומאחות קרעים, המרחיקות מכתביו של הרמב"ם כל מגמה פילוסופית מרחיקת-לכת.

הגישות הנבדלות חוזרות ומתגלות גם בעת החדשה: ניצניה של הפרשנות הרדיקלית מופיעים בדבריהם של חכמים כשד"ל¹⁷⁸ ושי"ר,¹⁷⁹ ואילו את האינטרפרטציה ההרמוניסטית מייצגים בעיקר חכמים¹⁸⁰ ניאוקאנטיאניים, משלמה מימון עד הרמן כהן ויליוס גוטמן, ועד יהודה אבן שמואל והרי"ד סולובייצ'יק.¹⁸¹ לפנינו שבות ועולות כמה אופציות פרשניות, שכולן נפתחו על ידי הרמב"ם עצמו, שחד לנו את חידתו. וכך, חילוקי-הדעות משתקפים בדגמים חוזרים, מדור לדור, ברמות שונות של העמקה רעיונית ודיקו טקסטואלי.

כמובן, הרעות החלוקות אינן תלויות במתודה מחקרית בלבד. הן משקפות הבדלים אידאיים ואידיאולוגיים, וגם הבדלים שבטמפרמנט רוחני. אחרי הכול, ענייננו בשאלה מה היתה אמונתו של בעל ההלכה הגדול מאז חתימת התלמוד, ורק מעטים יפנו לשאלה זו בשוויון-נפש. אין כאן עניין של אינפורמציה בלבד: מן הסתם, את מה שירע שמואל אבן תיבון מסר למשה בנו, ובכל זאת לא השתכנע הבן לחלוטין ובחר באינטרפרטציה מתונה יותר; ודווקא יעקב אנטולי, התלמיד והחתן, התקרב לדעת רבו בהבנת הרמב"ם, אף כי יש להניח שמה שידע זה ירע זה.

176 ראה: מורה נבוכים, פתיחה.

177 מלחמות ה', קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו ג, דף טז. ראה מאמרי (הערה 1 לעיל), עמ' 22–23.

178 ראה לעיל, הערות 61–64.

179 ראה: שלמה יוסף רפפורט, אגרות שי"ר א, פרעמישל תרמ"ה, עמ' 22 (המחבר מבדיל חרמשמעיית בין רוחו של החיבור ההלכתי לבין רוחו של החיבור הפילוסופי). ראה גם את דבריו של שלמה ראבין, התועמלן לתורתו של שפינוזה, במאה התשע-עשרה: מורה נבוכים החדש, וינא תרל"ז, עמ' 14–16; חקר אלוה, וינא תרמ"ה, עמ' xxiii–xxii, הערות 3, 5.

180 על גישתו של מנרלטון למורה נבוכים, ראה: A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia 1975, p. 12.

181 ראה מאמרי: "קניין הדעת בהגותו של הרי"ד סולובייצ'יק: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים", ספר יובל להגרי"ד סולובייצ'יק, ירושלים וניו-יורק תשמ"ד, עמ' קכה–קנא. כמובן, הפירוש ההרמוניסטי משותף גם לבעלי גישות אחרות, כגון צ"ה וולפסון מכאן והרא"ה קוק מכאן (ראה הערה 164 לעיל).

כרביו של קוז'ב, שהביאו שטראוס ופינס,¹⁸² זוהי מלאכת בלש שאינה יכולה להביא להכרעה, להודאת בעל־דין. נראה כי הרמב"ם היה מעוניין בכך,¹⁸³ ושמא רווקא בכך נרמזת הודאת בעל־דין? אולם למי מבעל־דברו?¹⁸⁴ מכל מקום, הסיפור המרתק ביותר בתולדות הפילוסופיה היהודית, שלפי שעה נכתבו רק ראשי פרקיו, הוא סיפורו של ספר "מורה הנבוכים" באספקלריה של הדורות.

182 ראה: פינס, "על ליאו שטראוס" (הערה 66 לעיל), עמ' 456.

183 ראה: G. Vajda, "Les études de philosophie juive du Moyen Age depuis la synthèse de Julius Guttman", *HUCA* XLV (1974), p. 217: "Maimonide rend très difficile la tâche des défenseurs de son 'ortodoxie'."

184 למי מבעלי דברו? לשמואל או למשה אבן תיבון? לנרבוני? לשם טוב בן יוסף? לאברבנאל? לשר"ל? לשטראוס? לפינס המוקדם או המאוחר? לתלמידיהם בני זמננו, השבים אל הקדמונים? או שמא לר' יעקב עמדין, מי שבחר להכחיש שספר כמו "מורה הנבוכים" יכול היה להתחבר בידי הרמב"ם – בעל היר החזקה: "לא אוכל להאמין שהר"מ חבר ס' מורה נבוכים, אשר הלך חשכים" (מטפחת ספרים, ירושלים תש"ל, עמ' 56).

"מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופים" – על ויכוח קנדיאה במאה החמש-עשרה

בשנת תשכ"ט פרסם פרופ' אפרים גוטליב (ז"ל) את מחקרו על הפולמוס הרעיוני שהתעורר בשנת דכ"ו (1466) בקהילת קנדיאה בשאלת האמונה בגלגול נשמות, בשאלת מהותה של נפש האדם ובדבר מעמדה של הקבלה בישראל.¹ הוויכוח הנדון התנהל בין ר' משה אשכנזי, חכם שדבק בהשקפות פילוסופיות אריסטוטליות וקרא תיגר על אמונותיהם של המקובלים, לבין ר' מכאל בלבו, החכם שקם כנגדו ויצא לגונן על עולמם של המקובלים ("בעלי האמת"). שני המתדיינים קיבצו את דברי הוויכוח בקבצים נפרדים, איש איש וקונטרסו, והקבצים הללו גנוזים כיום בספריית הוויטקן.² פרופ' גוטליב זיכה את הרבים בניתוח יסורי של הוויכוח ומהלכו. הוא בירר את השקפותיהם של בעלי הפלוגתא ואת מקורותיהם, הצביע על המגמות הדתיות המשתקפות בדבריהם וגם הרגיש כי בד בבד עם העימות החריף שביניהם עמדו השניים על בסיס תדבתי משותף – הלא הוא ההתעניינות הפילוסופית ודרכי הטיעון הפילוסופיים.

במאמר זה אבקש לבחון מחדש את תרומתם של חכמי קנדיאה במאה החמש-עשרה לדיון העקרוני בשאלת היחס בין קבלה לפילוסופיה, ואעמוד על מקומה המרכזי של קהילה זו בתולדות הביקורת התיאולוגית בישראל כנגד הקבלה. לצורך זה אתרכז בסוגיות מתחום התיאולוגיה, המטאפיזיקה ותורת האדם, הנידונות בקונטרסי הוויכוח ובכתבים אחרים מפרי עטם של חכמי קנדיאה. הדברים מוקדשים לזכרו של מורי פרופ' אפרים גוטליב, תלמיד חכם וחוקר חד-עין, מי שהביאני בשעתו עד ספו של חקר תורת הנסתר (ושמה לא באתי). אל נא אהיה כמשיב את הארי אחר מותו, אלא כמלקט בעקבותיו.

1 א' גוטליב, "ויכוח הגילגול בקנדיאה במאה ה'ט"ו", ספונות יא (תשכ"ט), עמ' מה–סו (נרפס גם בספרו: מחקרים בספרות הקבלה) [בעריכת יוסף הקר], תל-אביב תשל"ו, עמ' 370–396; ההפניות למאמר זה להלן הן לפי הרפסה זו).

2 כ"י וטיקן 254 (ר' משה אשכנזי); כ"י וטיקן 105 (ר' מכאל בלבו).

הוויכוח בקנדיאה

ר' מכאל בן שבתי הכהן בלבו נמנה עם ראשיה ומורי־דרכה של הקהילה בעיר קנריאה שבכרתים. גם אבותיו נטלו חלק בהנהגתה של הקהילה, מזה דורות; אביו, ר' שבתי בן ישעיהו, היה איש־ספר והעתיק בכתב־ידו חיבורים בפילוסופיה, בקבלה ובפרשנות המקרא (טופסיהם הגיעו לירינו).³ גם ר' מכאל עצמו היה סופרם של כתבים עיוניים שונים; הוא גם חיבר חיבורים משלו ונהג לדרוש ברבים בקהילות כרתים.⁴ גם בני קהילות מרוחקות יותר ביקשו לפרקים את חוות־דעתו בענייני מדע ופילוסופיה, והוא החליף איגרות עיוניות עם חכמים יהודים בני רודוס וקושטא.⁵ בעת הוויכוח הנידון מלאו בלבו כחמישים וחמש שנים, וזה למעלה משלושים שנה נהג לדרוש בקהילתו ברבים. ר' משה הכהן אשכנזי, לעומתו, היה מהגר בן מהגר, איש "אשר מגזע אשכנז ירד לגלות ירושלם אשר בספרד ויושב היום במורד אי קנדיאה" (על־פי עדות מאוחרת של בנו).⁶ כן נראה כי אשכנזי היה צעיר מיריבו כשנות דור. והנה, חכם צעיר זה, שזה מקרוב בא, קם והתריס ברבים כנגד היתר ייבום שהתירו חכמי המקום וביקש לאסור את מעשה הייבום

- 3 על משפחת בלבו ראה: צ' מלאכי, בנועם שיח, תליאבי תשמ"ג, עמ' 249–271 (מאמרים שנרפסו תחילה בקרית ספר מא ותשכ"ו, עמ' 392 ואילך, ובמכאל ז' ותשמ"ב. עמ' רנה ואילך); א' קופפר, "לדמותה חתרנות של יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד–הט"ו", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 126; ש' רוזנברג, "מפגש פילוסופי בירושלים בסוף המאה הארבע־עשרה", שלם ר (תשמ"ד), עמ' 420–422. ראה גם: תקנות קנדיאה וזכרונותיה (מהרורות הרטום–קאסוטו), ירושלים תש"ג, עמ' 46 ואילך.
- 4 על כתבי בלבו והענקותיו ראה: A. & J.S.: M. Steinschneider, *Mose III* (1880), pp. 426–524; Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Rome 1756, pp. 74–77; REJ IV (1881), p. 304; H. Cassuto, *Codices Vaticani Hebraici*, Rome 1956, Codices 115–1, pp. 155–162; נ' אלוני ור"ש לוינגר, רשימת תצלומי כתבי־היד העבריים במכון לתצלומי כתבי־יד עבריים, ירושלים תשכ"ח, ג, עמ' 104–106; נ' בן מנחם, מגנזי ישראל בוטיקאן, ירושלים תשי"ד, עמ' 63–68; א"ח פריימן, "שליחים ועולים", ציון א (תרצ"ו), עמ' 185 ואילך; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בא"י ובאיטליה, ירושלים תש"ל, עמ' 41–42 (נרפס לראשונה בציון יח ותשי"ג, עמ' 129); א"א אורבך, "השגות הראב"ד על פירוש רש"י לתורה?", קרית ספר לר (תשי"ט), עמ' 101; מלאכי, שם, שם: י' הקר, "עלית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה", שלם א (תשל"ד), עמ' 138–147; א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים תשל"ו, עמ' 213–216; א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 21–22.
- 5 ר' ירדיה בן יוסף דן מרודוס פנה בלבו בשאלות בענייני פילוסופיה, והשניים החליפו דברים ארוכים בכתב (כ"י וטיק 105, דף 166 ואילך. אני מקווה לעסוק בהויכוח זה במקום אחר). ר' יוסף ירושלמי הריין פנה בלבו בשאלה "במהות האור אם הוא עצם או מקרה". בלבו כתב לר' שלום ענבי מקושטא בענייני פילוסופיה וזיכוחו עם ר' ירדיה. (ור' שלום מכונה בפי בלבו "פילוסוף האלהי" היינו: העוסק במטאפיסיקה. דברים משל חכם זה "לביאור טעם המועדים" הובאו שם, דף 286 ואילך).
- 6 שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן, ונציה של"ד, דף יא ע"א; נרפסו מחדש עם כתבי ר' יצחק אברבנאל, תשובות לשאלות, מאמרים ועיונים בספר מורה נבוכים, ונציה של"ד (דפוס צילום, ירושלים תשכ"ו), דף יא ע"א. ראה: הקר (הערה 4 לעיל), עמ' 154. על אשכנזי וקושטא ראה: גוטליב, מחקרים (הערה 1 לעיל), עמ' 370, הערה 1; REJ (הערה 4 לעיל), עמ' 304.

בזמן הזה. העימות בין בלבד לאשכנזי התקיים בשני מישורים מקבילים – הלכתי ורעיוני. ברובד האחד אנו עדים להתנגשות בין המסורת ההלכתית שהיתה מקובלת בספרד (ובארצות הים התיכון), אשר חייבה את מעשה־הייבום בפועל, לבין המסורת ההלכתית שהיתה מקובלת באשכנז, אשר העדיפה חליצה על פני ייבום.⁷ ברובד השני אנו עדים לעימות רעיוני בין התפיסה הקבלית־מיסטית לבין העמדה הרציונליסטית־פילוסופית: התפיסה המיסטית תולה את טעמה הנסתר של מצוות הייבום בסודו של גלגול־הנשמות⁸ (נשמתו של הנפטר תתגלגל בכך העתיד להיוולד מן הזיווג החדש), ואילו העמדה הרציונליסטית רואה בסוד אסכטולוגי זה דברי הבאי וכפירה. ככל הנראה, עוד קודם לדבריי־הוויכוח המצויים בקבצים שבירדנו התנהל דין־דברים (בעליפה או בכתב) בין שני החכמים הללו.⁹ כלשונו של אשכנזי, בפתח הדברים:

ולא היה לי טוב אלא שתיקה בדרושים אשר הם סתרי תורה, פן יאמר דין מגלי רזא, אמנם אחרי רואי לבוש הברים השר הגדול מכל (=מכאל) מתחזק עמי על כל אלה,¹⁰ ושפתי כהן ישמרו דעת ואמרו חכמים ז"ל כי מיכאל הוא הכהן הגדול¹¹

7 ראה: ז' כץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 63, 162; קופפר (לעיל הערה 2), עמ' 128–130; R. Bonfil, "Halakhah, Kabbalah and Society", I. Twersky and B. Sepyimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge Mass. 1987, pp. 39–44.

8 ראה למשל: ספר הזוהר, חלק ג, צה-קט ("סכא רמשפטים"); קע ע"א; מדרש הנעלם לרות, זוהר חדש, פט ע"א; רמב"ן על התורה, בראשית לח, ח; דברים כה, ו. ועיינו: ג' שלום, "הגלגול", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 317–319; הנ"ל, "לחקר תורת הגלגול בקבלה במאה הי"ג", תרביץ טז (תש"ה), עמ' 146–147; G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zürich; 1962, pp. 203–205; ר' אליאד, "תורת הגלגול בספר גליא רזא", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (ספר תשבי, חלק א) ג (תשמ"ד), עמ' 207 ואילך (בעיקר עמ' 235). בשאלת הגלגול בכללה, ראה: י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשכ"א, חלק ב, עמ' 93–1; ר' דן, תורת הסוד של חסיד אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 245–250; R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Caro – Lawyer and Mystic*, Oxford; 1962, pp. 235ff. מ' אירל, "פירוש לא ידוע לסודות הרמב"ן", דעת 3–2 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 126–121; מ' אורון, "קווים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג", ש"א הלריוילנסקי ומ' אירל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 277–289. למקורות ביקורתיים כנגד אמונת הגלגול ראה: ש' רוזנברג, "השיבה לגן העדן", הרעיון המשיחי בישראל, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 56–57; ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית־דתית של ר' שמואל אבן צרצה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראייל, רמת־גן תשמ"ט, עמ' 27.

9 משה אירל טען, כי איגרת על תורת הגלגול שפרופ' שלום ייחס לאבולעפיה אינה אלא שלב התחלה של הוויכוח בקנדיאה. ראה: מ' אירל, כתבי ד' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, חלק א, עמ' 76; ג' שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה (בעריכת י' בן שלמה), ירושלים תשכ"ט, עמ' 125.

10 ראה: דניאל יב, א.

11 דאה: בבלי, תגיגה יב ע"א. השווה: ספר הזוהר, חלק א, פ (סתרי תורה); ב, דלא. הפיסק במובאה זו ובמובאות הבאות הוא שלי; כן השלמתי אותיות סופיות שנשמטו לשם הקיצור בירי הסופרים.

וכל שירות של מעלה נעשה על ידו ואף של מטה בהיותו כהן, כי ימינו תמכתהו וידו בכל, אמרתי אף כי אמר שלמה ע"ה עת לחשות, גם עתה היא עת לדבר.

הרמזים הללו אינם נטולים נוחים של עימות אישי וחברתי; ומכל מקום, במהלכו של הוויכוח אשכנזי מופיע (ואולי, נעשה) כדוברה המובהקת של סיעה רעיונית וחברתית שקמה בקרב בני קנדיאה ויצאה חוצץ כנגד אחיהם המקובלים וכנגד אמונתם. כעדותו של פֶּלְבוֹ יריבו: "ואמנם הסבה אשר פדצתי גדר השתיקה הוא, למה שראיתיך ממתיק סוד בדברים אלה עם קצת מבני עמינו, אנשי שלומיך ומחזיקים בבריתך, לאמר חוק ונתחזק בער עמינו להרים אבן נגף וצור מכשול אשר בעלי האמת (המקובלים) כשלו כשול."¹² ייתכן אפוא כי מעשה הפולמוס הצטייר, בצד ההתנגשות ההלכתית והרעיונית, גם כקדיאת תיגר ישירה על הנהגתם החברתית־דתית של מכאל פֶּלְבוֹ ובני חוגו: "ולא חששת לכבוד החכמים ההולכים וההווים והבאים, כעם ככהן" (לשון ר' מכאל הכהן).¹³ אין אפוא פלא כי דווקא אשכנזי, שמעמדו הראשוני בקרב קהילת קנדיאה נראה נחות לעומת מעמדו של יריבו, הוא שביקש תחילה למצוא לו תימוכין בקרב בני סמכא השוכנים הרחק מגבולותיה של הקהילה; הוא פנה אפוא בכתב לבעלי הלכה נודעים, באשכנזי ובירושלים, ושאל לחוות־דעתם בשאלות הייבום והגלגול.¹⁴

והנה, העובדה שפֶּלְבוֹ נזעק להגן על אמונת הגלגול ועל הקבלה בכללה עשויה לעורר תמיהה. שכן כתביו של חכם זה, לאורך השנים, טבועים בחותמה של הספרות הפילוסופית יותר משהם טבועים בחותמה של ספרות הקבלה. דווקא ספר "מורה הנבוכים" הוא שהובא בדרשותיו של פֶּלְבוֹ יותר מכל חיבור אחר – בלשונות של הזדהות והערצה¹⁵ – ובצדו נזכרו תכופות גם מפרשי ה"מורה": שם טוב פלקירא,¹⁶ יוסף אבן כספי¹⁷ ומשה נרבוני;¹⁸ כתביהם של חכמים כמו לוי בן גרשון,¹⁹ חסדאי קרשקש,²⁰ שמואל אבן תיבון,²¹ הלל מוירונה,²² חנוך אלקונסטנטין²³ וידעיה הפניני²⁴ שימשו למחבר זה ציר של עיון ודיון בשאלות מטאפיזיות שונות, והוא גם לא מנע את עטו מהפניות תכופות לספריהם של

- 12 כ"י וטיקן 105, דף 216ב.
- 13 שם, דף 218א. ההרגשות נוספו ביד.
- 14 ראה: קופפר (הערה 3 לעיל), עמ' 127; הקר (הערה 4 לעיל), עמ' 154; גוטליב (הערה 1 לעיל), עמ' 377.
- 15 ראה למשל: כ"י וטיקן 105, רפים 75ב; 79ב; 83א; 87א; 240ב; 256א; 258ב; 259ב.
- 16 שם, רפים 197א; 221א; 222א.
- 17 שם, רפים 80ב; 126א.
- 18 שם, רפים 75ב; 113ב; 197א; 242ב; 246א.
- 19 שם, רפים 76א; 80ב; 227א; 243א; 244א–ב; 247א.
- 20 ראה להלן כריון על הישארות הנפש והישארות השכל.
- 21 שם, דף 257א–ב.
- 22 שם, דף 245ב.
- 23 שם, רפים 124ב; 197א.
- 24 שם, דף 250א.

אריסטו,²⁵ אלפאראבי,²⁶ אבן סינא,²⁷ אלגזאלי²⁸ ואבן רושר.²⁹ כמובן, כל אלה ררו בכפיפה אחת עם כתבי הקבלה, כמו "ספר הבהיר",³⁰ "ספר הזוהר"³¹ ו"מערכת האלוהות",³² או חיבוריהם של טודרוס אבולעפיה³³ ויוסף ג'יקטיליה³⁴ (השפעתו של האחרון ניכרת מאד). מכל מקום, על-פי התרשמותי, השכלתו הפילוסופית של פֶּלְבוֹ עלתה על זו של אשכנזי, אף כי רווקא זה האחרון הוא שדבק בלא סייג בעמרות פילוסופיות אריסטוטליות. ואמנם, ברין כתב גוטליב: "ספק אם ההגנה של ר' מיכאל [פֶּלְבוֹ] על אמונת הגילגול נובעת מזיקה נפשית לגבי עצם אמונה זו. הרחיפה באה ממניעים שמרניים... אין לומר שחשיבתו מעוגנת בעולם הקבלה. הבעיות שבהן הוא מתעניין הן פילוסופיות בעיקרן."³⁵ כיצד יש אפוא להבין את היחלצותו התקיפה של פֶּלְבוֹ להגנתה ולהצדקתה של תורת הגילגול הקבלית? מה טיבה של אותה "רחיפה ממניעים שמרניים" ומה משמעותה, מעבר לאינטרס ההלכתי והחברתי?

הרמוניזציה בין קבלה לפילוסופיה

קו אופי בולט המתגלה בחיבוריו השונים של פֶּלְבוֹ, הוא הניסיון החוזר ונשנה לקיים יחס של הרמוניה בין השקפותיהם של "בעלי המחקר" (בראש ובראשונה – הפילוסופיה המימונית) לבין אמונתם של "בעלי האמת";³⁶ היינו, בין פילוסופיה דתית, היודעת את גבולותיה, לבין עולמן של הנבואה והקבלה. לאמיתו של דבר, פֶּלְבוֹ נדרש לחזור וליישב בין האינטרס האינטלקטואלי שלו לבין מחויבות האמונה שלו. מגמה הרמוניסטית זו מופיעה לפנינו בגוונים שונים והיא מתגלמת בכמה דגמי יסוד – הכול על-פי ההקשר.

1. יחס של זהות: בסוגיות שונות, התפיסה והפרשנות הפילוסופית אחת הן עם

25 שם, דפים 95א (ספר מה שאחד הטבע); 262 (ספר ההויה וההפסד).

26 שם, דף 124א.

27 שם, דפים 73א; 246א.

28 שם, דף 255ב.

29 כ"י וטיקן 254, דף 42א; כ"י וטיקן 105, דפים 72ב; 377.

30 שם, דפים 79ב; 82ב; 107א; 258ב; 268ב.

31 שם, דף 82א.

32 שם, דף 218ב.

33 שם, דף 258ב.

34 ראה להלן. בוויכוח נזכרים גם ר' יצחק דמן עכו ור' מנחם ריקנאטי.

35 גוטליב (הערה 1 לעיל), עמ' 372.

36 עיקר העניין שמצאתי כרבריו איננו במעשה הקונקרטי של יצירה סינתטית בין תכנים פילוסופיים מסוימים לתכנים קבליים מסוימים, אלא בדגמים העקרוניים. על הניסיונות ליישוב בין התכנים עצמם ראה למשל: G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*, Paris 1962, pp. 115-297; S.H. Heller-Wilensky, "Isaac Ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?", A. Altmann (ed.) *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1967, pp. 185-223; idem, "Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qoma", *ibid*, pp. 242-244.

התפיסה והפרשנות הקבלית. הן מייצגות שתי מערכות תואמות, שתי שפות מקבילות המכוונות מעיקרן כלפי תוכן אחד. לדוגמה, לפי ביאור הרמב"ם השם "אהיה" מציין את האל בבחינת "מחויב המציאות";³⁷ לפי ביאור המקובלים השם "אהיה" מציין "מציאות קרמון", היינו, ספירת כתר (המזוהה עם אין-סוף) – ככל הנראה לפי תורתו של ר' יוסף ג'קטיליה). ובעומק הדברים, שני הפירושים הללו מורים כלפי אותו עניין עצמו – ו"דעת הרב מורה צדק נשתוה עם דעת בעלי האמת ואין ביניהם הפרש כלל".³⁸ טענה מעין זו, המזהה את תורתו של מורה הנבוכים עם תורתם של מקובלים, מופרת לנו בעיקר מכתביהם של חכמים בני המחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה. היא מופיעה למשל בדבריו של ר' שמואל בן מרדכי ממארסיי, שזיהה את עיקרי תורתו של הרמב"ם עם עיקרי הקבלה של הראב"ד ושל ר' יעקב הנזיר.³⁹ כמובן, ר' מכאל פלבו הגביל את חלותה של גישה זו, והיא איננה מצטיירת בדבריו כעקרון פרשנות כולל.

2. יחס של קו-אקסיסטנציה: בהקשרים אחרים, פלבו מבקש לקיים את התפיסה הפילוסופית ואת התפיסה הקבלית זו בצד זו, כשתי שכבות נבדלות של משמעות. כפי שמצינו למשל בדברי הפתיחה לחיבור פרשני קצר (על תהילים כט), שחיבר פלבו כשנה לפני הוויכוח: "אבאר כל חלק וחלק, ראשונה ע"ד [על דרך] בעלי המחקר, ואמשך בזה לדעת צפירת תפארת ארי שבחבורה הרב מורה צדק [הרמב"ם], ואח"כ אעיר עליו רמזים

37 מורה נבוכים א, סג.

38 כ"י וסיקן 105, דף 80ב: "אהיה אשר אהיה (לפי הרמב"ם)... הנמצא אשר הוא נמצא, כלומר' המחויב במציאות... גם על דעת בעלי האמת השם הזה והוא שם אהיה מורה על מציאות קרמון... וזה השם הוא המסתתר בשפירי חביון והממונה על הרחמים הגמורים כי הוא הנותן מתנת חנם לכל... והכל כפי הרצון העליון אשר לא יושג לשום נברא... הנה כבר התבאר לכל אחת מהדעות ששם אהיה הוא מורה על נמצא קרמון מיוחד והוא היסוד שהכל נשען עליו, ודעת הרב מ"צ נשתוה עם דעת בעלי האמת וכו'". פלבו לא פירש מיהם "בעלי האמת" הללו, אך מקורו גלוי לעין. ראה בדבריו יוסף ג'קטיליה: "אהיה... זהו השם העולה כראש הכתר שאין בו יריעה לזולתו. הוא השם המסתתר בשפירי חביון והממונה על עולם הרחמים... והוא השם המטיב והנותן מתנת חנם ומרחם שלא מצד הדין... הכול כפי הרצון שאין בו יריעה לכל נברא"; "בסוד הכתר העליון שהוא עיקר המציאות קרמון אשר מאמיתו נגלו הספירות." (שערי אורה, מהדורת יוסף בן שלמה, ירושלים תשל"א, חלק ב, י, עמ' 107-108, 114; השווה: ספר הזוהר, חלק א, טו ע"א: "רמאה רכלא שמה אהיה"). על כינויו של ג'קטיליה את הספירה הראשונה כ"מציאות קרמון" ראה: מ' אירל, "תארים וספירות בתאולוגיה היהודית", שרה הלר-וילנסקי ומ' אירל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית. ירושלים תשמ"ט, עמ' 89; א' גרינוולד, "שני שידים של המקובל יוסף ג'קטיליה", תרביץ לו (תשכ"ז), עמ' 85. על היהוי של כתר ואין-סוף ראה: א' גוטליב, "קבלה בכתבי ר' יוסף ג'קטיליה ובספר 'מערות האלהות'", מחקרים (הערה 1 לעיל), עמ' 271-272; י' בן שלמה, הקדמה למהדורתו הנ"ל לספר שערי אורה, עמ' 31.

39 ראה: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1987, p. 225. ראה גם: מ' אירל, "קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלונלי", קריית ספר 1 (תשל"ה), עמ' 149-153. על המגמה הרווחת בראשית הקבלה, להרגיש את המשותף בין קבלה לפילוסופיה, ראה: ג' שלום, "התחלות הקבלה", בנסת י (תש"ז), עמ' 240-242; מ' אירל, "הספירות שמעל הספירות", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 266; הנ"ל, "עיונים בשיטתו של בעל 'ספר המשיב'", ספונות, סדרה חרשה, ספר שני (יז), עמ' 232. ראה גם הערה 81 להלן, בדבר היהוי של הספירות עם השכלים הנפרדים.

על דעת בעלי האמת.⁴⁰ שתי רמות הפירוש הללו הן ניטרליות זו לזו או משלימות זו את זו; הן מקבילות אפוא במידה רבה לשתיים מתוך דרכי ה"פרד"ס – דרך השכל ודרך הסוד – כפי שמצינו בכתביהם של מקובלים כמו ר' משה די ליאון, ר' יוסף ג'יקטיליה ור' בחיי בן אשר;⁴¹ ומן הדין לציין שפֿלפו איננו טורח להרגיש בהקשר זה את בכורתה של רמת משמעות אחת על פני חברתה.

ניתן להמחיש גישה זו בדוגמה מעניינת. לדברי פֿלפו, הפילוסוף והמקובל מציעים שתי אינטרפרטציות נבדלות באשר להודאתו של המונח "השם המפורש". על-פי הראשון, הפילוסוף, התואר "מפורש" בא להפריש ולהרחיק את האל לחלוטין מן המציאות, להורות על הטדנסצנרנטיות העליונה ועל הברילות האלוהית הגמורה; ואילו על-פי חברו, בעל הקבלה, התואר "מפורש" בא לציין דווקא את התפרשותם כלפי חוץ, את התגלותם של הכוחות האלוהיים, את האצלתם ונביעתם מן ההעלם העליון:

וכת' הרמז"ל בפ' סג ח"א [וכתב הרמב"ם ז"ל בפרק סג חלק א], שהשם שנקרא שם המפורש, כי בו פורש ונברל מכל מה שזולתו, להיות זה השם בלתי מורה על תאר אבל על מציאות לבד, ובכלל מציאות המוחלט, כי אין הפרש בין אומרך היה או נמצא בלשון העברי; דוק ותשכח באותיות זה השם היה והיה ויהיה, והוא המציאות המסכים בכל הזמנים יחד והוא המציאות המוחלט. ואמנם ע"ד [על דרך] בעלי האמת, נקרא שם המפורש בעבור שבוה השם ייחודו של הב"ה מתפרש ונודע מהו באמת, ושמי ה' לא נודעתי להם, וע"כ נקרא שם המפורש, כלומר מעצמו מפורש ומתפרש בכוחותיו הפנימיים המתעצמים והמתיחרים בעצם אחרותו הקדושה והטהורה.⁴²

דוק: הרברים המיוחסים כאן לרמב"ם אינם מופיעים בדברי הרמב"ם עצמו, אלא רק בביאורו של ר' משה נרבוני על-אתר ("מורה נבוכים" א, סג).⁴³ ואמנם חיבורו של הנרבוני היה שגור על-פיו של פֿלפו (וגם הועתק בכתב-ידו של אביו), ודומה כי הצטייד בויכדונו כדבריו של המורה גופו.⁴⁴ מכל מקום, הדרש הפילוסופי, המטעים את הטדנסצנרנטציה האלוהית, והדרש המיסטי, המלמד על הגילוי האלוהי הדינמי בעולם הספירות, אינם מוציאים זה את זה והם אמורים לרדד בכפיפה אחת.⁴⁵

40 כ"י וטיקן 105, דף 255ב.

41 ראה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 56–63.

42 כ"י וטיקן 105, דף 258א–ב.

43 דאה: משה נרבוני, באור לספר מורה נבוכים, מהדורת יעקב גולדנשאל, וינה 1832 (נרפס מחדש בתוך קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), א, סג, דף יא ע"ב.

44 גם במקום אחר ייחס פֿלפו לרמב"ם עצמו פירוש זה שפירש הנרבוני את דברי הרמב"ם. ראה כ"י וטיקן 105, דף 80ב.

45 לדוגמה אחרת לקראקסיסטנציה מעין זו בין פירוש הפסוק על דרך הרמב"ם לבין פירושו על דרך בעלי האמת דאה למשל שם, דף 85א–ב, על שיר השירים ג, י.

3. יחס שבין גלוי לנסתר: בדרשה שדרש בלבו כיום חתונת בנו ישעיהו (בשנת רכ"ג) הגיע מעשה ההרמוניזציה בין קבלה לפילוסופיה עד כדי חשיפתו של תוכן קבלי כמוס העומד ביסודו של ספר המדע לרמב"ם. כמנהגו של ר' אברהם אבולעפיה, שפירש את ספר מורה הנבוכים בדרך הסודות המיסטיים,⁴⁶ נהג גם בלבו, בבואו לפרש את לשונות הפתיחה בהלכות יסודי התורה. אולם, כצפוי, התוכן האוטורי שנתגלה לו בדברי הרמב"ם היה סודה התיאוסופי של הקבלה ה"תקנית", קרי, סוד השתלשלותו של עולם הספירות: החל ב"קוצו של יו"ד" – ספירת כתר, המזוהה ככל הנראה עם איך-סוף – אל החכמה והבינה, ומהן והלאה אל הספירות האחרות ועד השכינה. גם לשון "שם" האמורה בדברי הרמב"ם ("שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצאים")⁴⁷ לא באה אלא לרמוז כלפי הספירה התחתונה, שממנה התפשט עולם המלאכים וממנה נפרד לצבאותיו ולמחנותיו – "ומשם יפדר" (בראשית ב, י)⁴⁸ – ואין לבארה כגילוי של השפעת הלשון הערבית על לשון הרמב"ם:

מרשות הנמצא הקדמון המיוחד אשר הוא הסוד והיסוד שהכל נשען עליו כאשר כתב הרמב"ם ז"ל בהתחלת ספר המדע... הרב מ"צ [מורה צדק] ז"ל דמו באומרו יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם נמצא [כך!] וכו', רמז סתום וחתום, וחלילה לי מהיותי רכיל מגלה סוד, ואמנם הרחיב [ארחיב?] נקבי המשכיות... וישמע חכם ויוסף לקח ונכון תחבולות יקנה [משלי א, ה] חכמה, הם בעלי היצירה החשובה אשר ייחדם האל בזוהרו ואורו והעלם על האמתות, והם השקועים בחכמה היא חכמת האמת... במה שאמר הרב ז"ל יסוד היסודות ועמוד החכמות ימצא שם ב"ד [בן ד'] אותיות בראשי אותיותיהם, והוא כנגד קוצו של יו"ד⁴⁹ מאין יבא עזי⁵⁰... ה' בחכמה יסד ארץ⁵¹... ואז"ל בספר הזוהר... יש שם דמו לד' רבתי שבאחר⁵², עטרת זהב גדולה⁵³, כאומרו ומשם יפדר והיה לארבעה ראשים⁵⁴ ולהעיד על כל זה הביא הרב⁵⁵ פסוק וה' אלהים אמת והסמך לו פסוק התורה והוא אמרו

46 ראה: ח' וירשובסקי, "Liber Redemptionis – נוסח קרום של פירוש מורה הנבוכים על דרך הקבלה לר' אברהם אבולעפיה", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ג (תשכ"ט), עמ' 135–149; מ' אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו א, עמ' 8–12.

47 משנה תורה, הלכות יסודי התורה א, א.

48 ראה: ספר הזוהר, חלק א, לר ע"ב.

49 ראה: ספר הזוהר, חלק ג, י ע"ב; שם, סה ע"א; שם, רסו ע"ב; שערי אורה (לעיל, הערה 38), חלק א, ו, עמ' 189–191; חלק ב, ט, עמ' 77, 104; י, עמ' 115.

50 תהלים קכא, א. ראה: שערי אורה, חלק ב, י, עמ' 119.

51 משלי ג, יט. ראה: ספר הזוהר, חלק א, רו ע"א; שערי אורה, חלק ב, ט עמ' 88.

52 ראה: ספר הזוהר, חלק ג, רעג ע"ב.

53 אסתר ח, טו. וראה: ספר הזוהר, חלק א, סא ע"ב; חלק ג, מב ע"ב; קסט ע"ב.

54 בראשית ב, י. וראה: ספר הזוהר, חלק א, לה ע"ב; שערי אורה, חלק א, א, עמ' 56; ה, עמ' 188; חלק ב, ח, עמ' 52.

55 משנה תורה, הלכות יסודי התורה א, ד.

אין עוד מלברו. והנה לפי זה הביאור אין צורך לתקון המפרשים במלת שם, לפי שמלת שם לפי דעתם מורה מקום ולפיכך הוכרחו לנקדו בצרי תחת השין... וקצת תקנוהו עוד לפי דעתם על דרך לשון ערב שהוא מורה מציאות, לא מקום.⁵⁶

בִּלְבוּ אֵינָנוּ מוֹסִיף וְנוֹקֵט דֶּרֶךְ זֶה לְגַבִּי הַמֵּאֲמָרִים הָאֲחֵרִים שֶׁבַּהֲלָכוֹת יִסּוּרֵי הַתּוֹרָה. הוּוֹה אֹמֵר: הַרְמֵב"ם, לֵאחֹר שְׂרָמְזוּ קִצְרוֹת, לִיּוֹדְעֵי ח"ן, עַל סִתְרֵי עוֹלָם הָאֱלֹהוּת וְהַרְיֵנִימִיקָה שֶׁל נִבְיַעְתּוֹ הַפְּנִימִית, פָּנָה וְהִרְחִיב בְּדַבָּרִים גְּלוּיִים בְּעֵינֵינִי הַפִּיִּסְיָה וְהַמֵּטָאפִיִּסְיָה. הַסּוּר הַמִּיִּסְטִי לֹא בֹא לְהַכְחִישׁ אֶת הַתּוֹכֵן הַפִּילוֹסוֹפִי, אֹלֵם הוּא מֵיִיצֵג רוֹבֵד אַחֵר שֶׁל מִשְׁמַעוֹת, לִפְנֵי וּלְפָנִים.

4. יחס של הייררכיה: בקונטרסי הוויכוח עם אשכנזי עיקר עניינו של בִּלְבוּ הוּא לְהַצְבִּיעַ עַל עֲלִיוֹנוֹתָהּ וְעַל עֲרִיפוֹתָהּ הָעִקְרוֹנִית שֶׁל הַקְּבֵלָה וְלַהֲנִיחַ אֶת קוֹמָתָהּ שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה (כּוֹלֵל זֶה הַמִּיִּמּוֹנִית). אִף אִם הַרְבֵּדִים אֵינֶם עוֹמְדִים בְּסִתְרִיהָ יִשִּׁירָה לְרִגְמִים הַקּוֹדְמִים – שֶׁגַּם בָּהֶם הַצְטִיירוּ הַקְּבֵלָה וְהַפִּילוֹסוֹפִיָּה בְּכַחֲנִת גְּבוּהָ מֵעַל גְּבוּהָ, נִסְתַּד בְּתוֹכָהּ נִגְלָה – הִרִי שְׂכָאן, מִטְּבַע הַרְבֵּדִים, רוּחַ אַחֲרֵת הִיתָה עִמּוֹ. וְאִמְנָם כִּבְר בִּפְתַח הַוּוִיכּוֹחַ בִּלְבוּ מִלְמֵד כִּי "בְּעֵלִי הָאֵמֶת יֵאֻמְרוּ שֶׁמִּקּוֹם מַעֲמַד רִגְלִיָּהֶם הוּא בְּרָאשִׁי בְּעֵלִי הַמַּחְקֵר" (כִּלְשׁוֹנָה שֶׁל הָאֵמֶרָה הַמִּיּוֹחֶדֶת לִר' מֹשֶׁה מְבוֹרְגוֹס)⁵⁷ – "וְאִין זֶה דְּבָרֵי הַפְּלָגָה וְגוֹזְמָא אוֹ עַל דֶּרֶךְ הַתְּנַשְׁאוֹת וְרוֹמְמוֹת חֲלִילָה, אֲבָל בְּדִיק מוֹפְלָג".⁵⁸ אִמְנָם אִין הוּא שׁוֹלֵל אֶת כּוֹחָהּ שֶׁל הַחֲקִירָה הַפִּילוֹסוֹפִית מְכוּל וְכוּל, אֹלֵם זֶה נִרְתַּמַּת עֵתָהּ, רָאשָׁה וְרוֹבָהּ, לְשִׁירוֹתָהּ שֶׁל "חִכְמַת הָאֵמֶת" וְהִיא נִכְפַּפֶּת תַּחְתֶּיהָ. בִּלְבוּ אִף טִרַח הַרְבֵּה עַל־מִנַּת לְהוֹכִיחַ כִּי גַם הַפִּילוֹסוֹפִים, בְּמִיִּטְבָּם, מוֹרִים בָּפָה מֵלֵא "שֶׁהַנֶּפֶשׁ הַנְּבוֹאִית לְמַעְלָה מֵהַנֶּפֶשׁ הַפִּילוֹסוֹפִית",⁵⁹ וְכִי "תּוֹרַתָּנוּ הַקְּדוּשָׁה הָאֱלֹהִית לְמַעְלָה מִן הַחֲקִירָה הַפִּילוֹסוֹפִית". וְאִין צָרִיךְ לֹמַד כִּי בַּהֲקֶשֶׁד הַנוֹכַחִי שֶׁל הַפּוֹלְמוֹס, הַקְּבֵלָה – וְרַק הַקְּבֵלָה – הִיא הַבַּת הַחוֹקִית שֶׁל הַנְּבוּאָה וְשֶׁל הַתּוֹרָה.

מֵהֶם הַמִּנְיָעִים שֶׁהִבִּיאוּ לִידֵי תַּמּוּדָה זֶה? רָאוּי לְעִמּוּד עַל הַעוֹבְדָה הַבָּאָה: הַתְּקַפְתּוֹ הַחֲזִיתִית שֶׁל אֲשַׁכְנִזִי בְּשִׁאלוֹת הַיִּיכּוֹם וְהַגְּלָגוֹל אֵיִמָּה לְפָגוּעַ בִּלְבָהּ שֶׁל הַתְּפִיסָה הַהֶרְמוֹנִיסְטִית וְלַעֲרַעַד אֶת בְּסִיסָהּ הָעִקְרוֹנִי. רָאשִׁית, אֲשַׁכְנִזִי הִצִּיעַ פִּירוּשׁ פִּילוֹסוֹפִי מִשְׁלוֹ בְּדַבָּר טַעְמָה שֶׁל מִצְוֹת יִיכּוֹם; פִּירוּשׁ זֶה, לֹא דַק שֶׁאֵינָנוּ מַתִּישֵׁב עִם הָאִמּוֹנָה הַקְּבֵלִית בְּגִלְגּוֹל הַנִּשְׁמוֹת, אֲלֵא אֲדַרְבָּא, עַל־פִּי כָל עֵנִינָהּ שֶׁל מִצְוֹת הַיִּיכּוֹם לֹא נֹוֶעַד אֲלֵא לְהַרְחִיק אֶת הַלְּבָבוֹת מֵאִמּוֹנַת הַגְּלָגוֹל הַפֶּאֱגָאנִית־הַקְּבֵלִית!⁶⁰ הוּוֹה אֹמֵר, אִין כֵּאֵן זֵהוּת,

56 כ"י וטיקן 105, דפים 379-382.

57 ראה: עמוס גולדרייך, ספר מאידת עינים לר' יצחק דמן עכו – מהדורה מדעית, עבודה לשם קבלת התואר רוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ו, עמ' 13-14; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 24, 254, no. 22.

58 כ"י וטיקן 105, דף 196א.

59 שם, שם; השווה: שם, דף 124ב.

60 על אמונת הגלגול כאמונת הגויים וכפירה דאה: שם, דפים 195א; 218א.

קיום יחד (קואקסיטנציה), או אפילו הידרכיה, אלא יחס של דיכוטומיה בין שתי תורות נברלות, המוציאות זו את זו: "זאת האמונה איננו מסתרי התורה אך מסותריה."⁶¹ שנית, אשכנזי תלה את המחלוקת ההלכתית בשאלת הייבום במחלוקת ההשקפתית בשאלת הגלגול (רק המאמינים בגלגול יתייחסו בחיוב למעשה הייבום בזמן הזה). מעתה יש נפקא מינה ברורה להלכה בין קבלה לפילוסופיה, ואיש ישראל איננו דשאי לפטור עצמו עוד מן ההכרעה הברורה בין השתיים.

לא ייפלא כי נוכח אתגר ישיר מעין זה נדרש בלבן לנסח מחדש את גישתו ההרמוניסטית ולבחון מחדש את השקפתו בדבר מעמדה של הפילוסופיה. הרבה ממאמציו העיוניים, לאורכם של קונטרסי הוויכוח, הוקדשו לדחיית טיעוניו של אשכנזי בכלים פילוסופיים. כלומר, הוא ביקש להוכיח, בראש ובראשונה, כי החקירה השכלית מאפשרת את אמונת הגלגול, כפי שהמסורת היהודית, הנבואית-הקבלית, מחייבת אותה. הווה אומר, השתיים אינן סותרות בהכרח, אולם ידה של האחרונה משגת במקום שירה של הראשונה קצרה מלהושיע. הקבלה, "מעמד רגליה בראשי בעלי המחקר", ורק היא חודרת אפוא לעומקו של הסוד האסכטולוגי. יתר על כן: בסופו של חשבון, אף במישור של החקירה השכלית ידם של המקובלים היא שתהיה על העליונה! כלשונו של בלבן בקונטרסו האחרון: "דעת בעלי הקבלה אם לא מופת המה הנה הם קרובות אל המופת מאד (!)... מה שאין בדעת בעלי המחקר כי בו פרכות גדולות והרחקות עצומות."⁶² ואמנם, במהלך הוויכוח מגלה המחבר מידה לא מבוטלת של וירטואוזיות בדרכי שימוש במתודה ובמקורות פילוסופיים כדי לקעקע את הדוקטרינה הפילוסופית (קרי, הדוקטרינה האריסטוטלית העקיבה). שימוש זה איננו מתחייב בנאמנות כלשהי כלפי מגמתם של המקורות או בעקיבות שיטתית. דומה שכלהטו של הפולמוס נשתנה טעמו של המחבר כאשר לטיבה של ההרמוניה השרויה בין בעלי האמת לבעלי המחקר.

לסיכום: הוויכוח בקנריאה לא התנהל בין מקובל לבין פילוסוף, אלא בראש ובראשונה בין תפיסה הרמוניסטית (והייררכית) לבין תפיסה דיכוטומית בדבר היחס בין הקבלה לפילוסופיה. נפנה עתה לבחון עימות זה לגבי שאלות יסוד, החורגות מגבולה המוגדר של שאלת גלגול הנפשות. נפתח בתיאולוגיה, נעבור למטאפיזיקה ונחתום בתורת האדם.

61 שם. שם. על כפל המשמעות של סתרים וסתירות ראה: A. Altmann, "Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik", *MGWJ* 80 (1936), p. 311, no. 20; רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו וברורותינו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו), הערות 10, 11, 36 (נרפס גם בקובץ זה).

62 כ"י וטיקן 254, דף 78א. השווה: "ואין ספק שהנפש הנבואית היא למעלה מהנפש הפילוסופית... ולהיות זה כן אין ראוי כ"כ להאשים חכמי המחקר אשר לא מבני ישראל המה, במה שלא קבלו מהנביאים, אבל אשר אשמים יחשבו הם המתחכמים מבני עמינו... ולזה היו דבריהם בלתי מתקבלים בשכל!" (כ"י וטיקן 105, דף 256א). וראה: ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, א, סג-סה.

אלוהי הפילוסופים ואלוהי המקובלים

כאמור לעיל, בלבד גילה בדרשותיו יחס של הזדהות והערכה כלפי הרמב"ם. בעניינים שונים גם הקפיד להדגיש לפני שומעיו וקוראיו כי "רעת הרב המורה מסכים עם דברי חז"ל מכל צד ומכל פנה ואין נכון וחכם כמותו".⁶³ לצורך זה נדרש בלבד לנקוט בדרך פרשנית מיוחדת באשר לתורת המורה וליישב תורה זו עם "דברי חז"ל", היינו, עם מסורת האמונה שבה דבק הוא עצמו.

כך, למשל, בשאלת אלוהיה של הפילוסופיה האריסטוטלית. חכמי האסכולה הפילוסופית המוסלמית בימי הביניים נחלקו בדעותיהם בשאלת היחס בין האל לבין המערכת הקוסמית. הם הסכימו ביניהם בדבר קיומו של מניע עליון – שְׁכָל ראשון בסדרה של שכלים נפרדים מחומר – שהוא המסובב את גלגלי-השמים העליון, אולם הם התפלגו ביניהם בשאלה, האם מניע קוסמי עליון זה והה עם האל. אבן סינא וסיעתו הבדילו בין האל לבין מניע הגלגל והרחיקו בכך את האל מן המערכת הקוסמית: האל, "מחויב המציאות", חורג מסדרת השכלים המניעים, ואין אפוא ליחס לו פונקציה פסיקלית מסוימת. רק השכל הראשון בסדרת השכלים, זה הנאצל במישרין מן האל, הוא המניע הקוסמי הראשון. כך נמהלה תורתו של אריסטו בנוף ניאופלאטוני.

אבן רושר וסיעתו, לעומתם, ביקשו לשוב אל התורה האריסטוטלית המקורית ולטהרה מן הסיגים הניאופלאטוניים שדבקו בה. הם זיהו את האל עם השכל הראשון, מניע הגלגל העליון, וייחסו אפוא לאל תפקיד קוסמי-פיסיקלי מוגדר.⁶⁴

המעיינים בכתבי הרמב"ם מצאו עצמם נבוכים נוכח סתירה גלויה המופיעה בדבריו בסוגיה זו. בספר המדע שב"משנה תורה" נקט הרמב"ם בכיוון האדיסטוטלי העקיב, והוא, כמו אבן רושר, ביקש לזהות את האל עם מניע הגלגל: "הוא אלהי העולם ארון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל."⁶⁵ בספר "מורה הנבוכים", לעומת זאת, ניתן למצוא פנים לכאן ולכאן: מצד אחד, כאבן רושר – "מניע הגלגל העליון זה האלוה יתברך שמו";⁶⁶ מצד שני, כאבן סינא – "לא יתכן שיהיה השכל המניע הגלגל העליון הוא המחויב המציאות".⁶⁷

63 שם, רף 87ב.

בשאלה זו, ראה: אבן סינא, אל־שיפה, אלאהיאת, מהרורת יוסף מוסה וסעיר זיאר, קהיר 1960, חלק ב, עמ' 405 ואילך; אבן רושר, הפירוש הארוך למאפסיסיה, מהרורת בויגס (M. Bouyges), ביירות 1948, חלק ג, עמ' 1648 ואילך. וראה המחקרים הבאים: G. Vajda, "Un champion de l'avicennisme: Le problème de Dieu et du premier moteur", *Revue Thomiste* 3 (1948). pp. 480-508; H.A. Wolfson, "Averroes Lost Treatise on the Prime Mover", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge Mass. 1973. I. pp. 402-429

65 הלכות יסורי התורה א, ה. השווה: רמב"ן, תורת ה' תמימה, כתבי רמב"ן, מהדורת ח"ר שעוועל, ירושלים תשכ"ג, חלק א, עמ' קמג.

מורה נבוכים ב, א. השווה: שם, א, עב. ראה: ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים 66. תשל"ז, עמ' 155; G. Vajda, *Isaac Albalag*, Paris 1856-66, I, p. 28; S. Munk, *Le Guide des Egarés*, Paris 1960, pp. 25-33. *traducteur et annotateur d'al-Ghazali*.

67 מורה נבוכים ב, ד.

סתירה זו העסיקה הרבה את חכמי ימי הביניים למן המאה השלוש-עשרה ועד המאה השש-עשרה. יש בהם שזיהו את דעתו האמיתית של הרמב"ם עם זו של אבן סינא (כגון ר' משה מסלידנו),⁶⁸ יש שזיהו את דעתו האמיתית עם זו של אבן רושד (כגון ר' יצחק אברבנאל),⁶⁹ ויש שהותירו את הסתירה על מכוונה, בלא הכרעה (כגון ר' משה איסרליש).⁷⁰ ר' מכאל פֶּלְפו נקט בעניין זה גישה פרשנית מעניינת, שלא מצאתי לה מקור ישיר, ובוודאי איננה תואמת את דעותינו הקדומות בדבר עמדותיו הצפויות של פרשן "שמרני". כמובן, השקפתו האמיתית של הרמב"ם, אליבא דפֶּלְפו, דומה לדעתו של אבן סינא, המרחיקה את האל העליון מכל מעורבות ישירה ביקום הפיסי, והיא הדעה ההולמת יותר את עולמה הניאופלאטוני של הקבלה. והנה, העובדה שהשקפה זו מופיעה רק בחיבורו הפילוסופי של הרמב"ם ואיננה תואמת את הדברים האמורים בחיבורו ההלכתי, עובדה זו לא רק שבעיני פֶּלְפו לא היה בה כדי לערער את פירושו הניאופלאטוני לדברי הרמב"ם, אלא שלדעתו היא דווקא תומכת בפירוש זה. לדבריו, הרוח האריסטוטלית, השורה בספר "משנה תורה" בעניינים פילוסופיים, מייצגת דק את הרובד החיצוני והשטחי של תורת הרמב"ם, הרובד השווה לכל נפש. כך הוא הדבר באשר לנושא הנידון כאן וכך הוא באשר לנושאים אחרים.⁷¹ – התוכן האריסטוטלי המובהק הוא התוכן האקזוטרי דווקא! הרמב"ם נדרש לכתוב דברים ברוח זו מטעמים דידקטיים-פרדגוגיים,⁷² על-מנת לסבר את אוזנם של המתחילים בעיון, שהם הקוראים האופייניים "בחיבוריו התלמודיים". אולם לא נעלם מעיני הרמב"ם כי הדברים הללו אינם עומדים בפני הביקורת הפילוסופית, ולפיכך גילה לנו את סוף דעתו בספר "מורה הנבוכים" (בחלקים ממנו). כלשונו של פֶּלְפו:

כל הדברים שיגלגל בהם ההכרח או המקרה מחקירות עיוניות בחבורי התלמודיים הנם בנויים ע"ד [על דרך] הפרסום, להיות ההתחלה לעולם בקל עד שירוקק הענין ותתבאר אמתתו במקומו הראוי לו, והענין יעיד לעצמו, כי ההקש לא ישאיר אותם הדרכים וההנחות כפי מה שהניחם שם. ואעידה לי בזה עד נאמר [נאמן?] מרדכי הרמז"ל [הרמב"ם ז"ל]⁷³... זה לשונם: המצוי הזה הוא אלהי כל העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית... ובפ"ר מהמורה ח"ב כת' רז"ל [ובפרק ד' מהמורה חלק ב' כתב רבנו ז"ל]: ולא יתכן שיהיה המניע הגלגל

68 משה מסלידנו, פירוש למורה נבוכים, כ"י מינכן 370, הקדמה, הסיבה החמישית; א, ע (דף 123ב).

69 יצחק אברבנאל, עטרת זקנים, ורשה תרנ"ד, עמ' 35–36.

70 משה איסרליש, תורת העולה, פראג ש"ל, ג, ע, דף קמז ע"ב. ראה: יונה בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 96. למקורות נוספים ראה: לעיל, עמ' 175–177.

71 ראה להלן בעניין הריבוי והמניין בתחום המטאפיסי.

72 המחבר קובע שסתירה זו היא סתירה מן הסיבה החמישית, לפי ההקדמה למורה נבוכים; ברם הרמב"ם דיבר שם על סתירה פנימית בתוך חיבורו הפילוסופי, מורה הנבוכים, ואילו פֶּלְפו מחיל זאת על סתירה בין חיבורו ההלכתי של הרמב"ם ובין חיבורו הפילוסופי!

73 הלכות יסודי התורה א, ה.

הוא המחוייב המציאות שכבר השתתף עם השכלים האחרים בענין אחד והוא הנעת הגשמים... הנה אתה רואה שהדברים הנאמרים שם הנם ע"ד הפרסום.⁷⁴

פִּלְפו חזר ונדרש לשאלה זו גם בוויכוח קנדיאה, אולם כאן, שוב, רוח אחרת היתה עמו. הוא מבקש להדגים באמצעותה של שאלה זו כיצד "נתבלבלו הפילוסופים" וכיצד נקלעו בעיונם למחלוקות ולסתירות פנימיות; כיצד אפילו בשאלה מטאפיסית מכרעת כמו זו, שעיקרי אמונה תלויים בה, לא עלה בידם להגיע לכלל הכרעה: זה אומר בכה (אבן רושד) ואלה אומרים בכה (הוא מונה את אלגזאלי [=אבן סינא],⁷⁵ הרמב"ם והרלב"ג), והמעין הנבון עומד במבוכתו. פִּלְפו גם מוסיף ורומז על סתירה שהתגלתה בכתבי הרמב"ם בסוגיה זו: "ואם כן אחי", הוא מסכם באירוניה, "הוריענו אי זה משני הדעות האלה הוא הצורך כרי שלא נעבור ע"ו [עבודה זרה!], כאשר כת' הרמב"ם ז"ל.⁷⁶ ... המצוי הזה הוא אלהי כל העולם ארון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו הפסק וכו' עד וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה... וכופר בעיקר."⁷⁷ נמצאנו למדים: הצורך הרוחק בהתרסה כלפי מחנה הפילוסופים, והרמב"ם בתוכו, הוא שהכריע את הכף בלהט הפולמוס, ולא עוד הצורך ליישב את דברי הרמב"ם אלה עם אלה (ואין צריך לומר, לא עוד הרצון להצביע על עקבותיה של תורת הסוד בספר המדע). תגובתו הביקורתית של אשכנזי על הדברים הללו מעוררת עניין מיוחד מבחינת תולדותיו של הוויכוח התיאולוגי-פילוסופי בישראל כנגד הקבלה. אשכנזי חתר בדבריו לקראת מסקנה פרדוקסלית: המקובל, הוא ולא אחר, הוא העובד לאלוהיה של הפיסיקה האריסטוטלית!

ראשית, הסתירה שהתגלתה בדברי הרמב"ם בשאלת האל ומניע הגלגל הריהי סתירה מרומה. שכן יש להבחין היטב בין טענה שנאמרה בהקשר של חכמת הפיסיקה (כלומר, למתחילים בעיון) לבין טענה שנאמרה בהקשר של חכמת המטאפיסיקה (כלומר, למעמיקים בעיון). כאשר הרמב"ם זיהה את האל עם מניע הגלגל, "אמר זה על דרך

74 כ"י וטיקן 105, רף ב125 (תשובה לר' ידריה מרודוס). פִּלְפו מוסיף: "וכן תמצא ג"כ בדברי הנביאים והחכמים סתירה והפך לסבות רבות!" גם בחיבור האנונימי עלילות דברים (אשכנזי, מאה י"ד) הובעה ההשקפה כי התוכן הפילוסופי שבספר משנה תורה מיועד "לתלמודים ולהמונים" ולא למעמיקים בעיון. ראה: ר' בונפיל, "ספר עלילות דברים: פרק בהגותם של יהודי אשכנזי במאה הי"ד", אשל באר שבע ב; לעיל, עמ' 173. השקפה מעין זו, בדבר היחס בין משנה תורה לבין מורה נבוכים, נקט ש' פיינס במאמרו "על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני", מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 130-131.

75 פִּלְפו נתוודע להשקפותיו של אבן סינא דרך ספר כוונות הפילוסופים לאלגזאלי (שתרגמו העברי הועתק בידי אביו). ראה שם, מהדורת קהיר 1936, עמ' 58-61, 66-69.

76 הלכות יסודי התורה א, ה-ו.

77 כ"י וטיקן 45, 254: כ"י וטיקן 105, רף ב224. השווה: שם, רף ב261.

ההעברה, להישיר אל מציאותו ית' לבד מן התנועה התמידית", היינו: הוא נזקק לראיה פסיקלית השווה לכל נפש. אולם כאשר הרמב"ם הורה "שהאלוה אינו מניע ראשון" והרחיק את האל לחלוטין מן המערכת הקוסמית, שם התכוון לחשוף את האמת המטאפיזית האחרונה – "הרחיב נקבי המשכית וגלה האמת".⁷⁸

המקור הישיר להבחנה זו מצוי בספר "תיקון הדעות" לר' יצחק אלבולג. אלבולג טען בשעתו כי בספר הפסיקה נמנע אריסטו עצמו מלהכריע בשאלה הנידונה כאן (שאלת הזהות בין המניע העליון לאל). מדע הטבע מסוגל להוכיח את מציאותו של המניע הראשון ודי לו בכך – "כי למציאות המניע הראשון הזה הגיע עיון אריסטו בשמע הטבעי, אבל לא גזר אם הוא עלה ראשונה או עלול למצוא אחר בלתי מניע". אשר לשאלה הבאה, שאלת מציאותה של סיבה אלוהית מעבר למניע הראשון, גבוה מעל גבוה, זו לא נמסרה בידיה של הפסיקה אלא בידיה של המטאפיזיקה לבריה: "יש לבעל חכמת האלוהות לקבל מציאות מניע ראשון מחכמת הטבע... ויש לו לחקור בחכמת האלוהות אם הוא עלול לרבר אחר בלתי מניע, כמו שיאמין אבן סינא, או עלה ראשונה לכל מצוי כמו שיאמין אבן רושד".⁷⁹

למרבה האירוניה, מבחינת האינטרפרטציה לרבני הרמב"ם, גישתו זו של אשכנזי מתקרבת קרבה יתרה אל גישתו הראשונית של פלפול (זו שנתנסחה בדרשתו, קורם לפולמוס). שכן שני החכמים הללו תלו את הסתירה שבדברי הרמב"ם במגמה דידקטית-פדגוגית של המחבר,⁸⁰ ושניהם כאחד גם זיהו את דעתו האמיתית של הרמב"ם עם דעתו של אבן סינא. ברם ייתכן שאשכנזי לא נתוודע כלל אל השקפתו הראשונית של יריבו; ומצד שני, נראה שגם תגובתו שלו לא נודעה ליריבו, מאחר שנרשמה בהערת שוליים בגיליונו של אשכנזי. כך נתקלקלה השורה בלהט הוויכוח. דא עקא, מנקודת ראותו של אשכנזי הבחנה זו בין פיסה למטאפיזיקה היתה לחדב פיפיות כנגד המקובלים. שכן לפי תפיסה ידועה, עשר הספירות של המקובלים מקבילות לעשרת

78 כ"י וטיקן 254, דף 46A.

79 יצחק אלבולג, ספר תיקון הדעות, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשל"ג, לה, עמ' 61. לתפיסת אלבולג בנידון דא: ויידה (הערה 64 לעיל), עמ' 25–63. כדי לעמוד על כוונתו של אלבולג מן הדיון להוכיח כי אבן רושד שלל מן המטאפיזיקה את הכוח להוכיח את מציאותם של השכלים הנפרדים. כוח זה שמוד בידי הפסיקה לבריה, והמטאפיזיקאי חייב להסתמך עליה בנידון זה. דא: למשל: *Commentaria Magna in Libros Physicorum*, I, Com. 83, f. 47 FG; Com. 26, f. 59, BC 64 לעיל), עמ' 409–415. לגבי רידו של אבן רושד, מציאותו של עצם שאיננו מניע, היינו: עצם "מטאפיזי" שהוא חסר פונקציה פסיקלית, הריהו מציאות לבטלה; משמע, עצם כזה איננו קיים. דא: אבן רושד (הערה 64 לעיל), 3, 44 1648C. ודא: B.S. Kogan, "Averroes on the Theory of Emanation", *Mediaeval Studies* XLIII (1981), pp. 396-402.

80 גם אשכנזי קובע שסתידה זו היא סתידה מן הסיבה החמישית (השווה להערה 72 לעיל). דא: כ"י וטיקן 254, דף 46A.

השכלים של הפילוסופים; שני העולמות הללו – עולם אחד הם.⁸¹ אשכנזי נסמך על תפיסה זו, ומעתה, כל איש ישראל המכוון בתפילתו כלפי הספירות, נמצא עובד בתפילתו את השכלים, מניעי הגלגלים. בכך נבדל הפילוסוף מן המקובל: הפילוסוף היהודי יודע להבחין היטב בין האל הטרנסצנדנטי של המטאפיסיקה, שלו לבדו ראוי לעבוד, לבין השכל הראשון – "אלוהי" הפיסיקה האריסטוטלית. המקובל, לעומתו, עלול לפנות בתפילתו לספירות, הלא הן השכלים, מניעי הכוכבים והמזלות, והרי זו פנייה לאלוהים אחרים. כלשונו של אשכנזי:

ויש הבדל בין אמרו [אריסטו] שהוא מניע ראשון [בפיסיקה] או מצוי ראשון [במטאפיסיקה]... ולכן אין להשיג על רמז"ל [ורמב"ם ז"ל] אם אמר שזהו דעת אריסטו, ואין בזה סתירה אם הוא ג"כ דעת בן סינא, ודעהו. ומה שאמר המחבר [בלבן] שאודיענו איזה דעת צודק כדי שלא יעבור ע"ז [עבודה זרה], הנני אודיעך שתכוון בתפילתך בשם המפורש [מחויב המציאות] לבד, המהוה כל דבר, אשר הוא לבדו קדמון לכל מצוי, מבלי שתכוין לשום ספירה, כי אם תכוין לזולת זה תעבר ע"ז. כי הספירות הם מניעים הגלגלים, הם תארי פעולותיו, ואתה לא תתפלל אל מניע השמים ולא תלך בדרך הנשים האורות שאמרו לקטר למלכת השמים [ירמיה מר, יז].⁸²

81 היהויו של הספירות עם השכלים רוח הן בקרב מקובלים בעלי נטייה עיונית הן בקרב הוגים שביקשו לקרב את הקבלה לפילוסופיה. לדוגמאות בנידון: על ר' שמואל בן מרדכי ממרסיי ראה: שלום (הערה 39 לעיל), עמ' 215. לדברי ר' אשר בן דוד ראה: פירוש שם המפורש (מהדורת חסידה, הסגולה תרצ"ד) עמ' 7. על ר' יצחק אבן לטיף ראה: הלרזילנסקי (הערה 36 לעיל), עמ' 214; על ר' אברהם אבולעפיה ראה: אירל (הערה 9 לעיל), עמ' 91, 437. על ר' יוסף אבן וקאר ראה: ויירה (הערה 36 לעיל), עמ' 280–281. לדברי ר' משה נרבוני ראה בחיבוריו פידוש חי אבן יקטן, כ"י פריס 913, דף 109ב; באור לספר מורה נבוכים, ג, לב, דף סב ע"ב; אלטמן (הערה 36 לעיל), עמ' 243–244; M.R. Hayoun, "Moïse de Narbonne: sur les sefirot les sphères, et les intellects séparés", *JQR* LXVI, 2 (1985), pp. 97–147. על ר' שמואל אבן מוטוס ראה: G. Vajda, "Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel ibn Motot", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 27 (1960), pp. 5–36. לדברי ר' ישראל אלנקווה ראה: הפירוש למורה נבוכים, כ"י בודלי 1358, סוף; לדברי ר' יוסף אלבו ראה: ספר העקרים ב, יא. על דעת ר' ראובן צרפתי ראה: אירל, הספירות (הערה 39 לעיל), עמ' 263–264. על דעת ר' יוחנן אלימנו ראה: מ' אירל, "בין תפיסת העצמות לתפיסת הכלים בקבלה בתקופת הרנסנס", איטליה ג (תשמ"ב), עמ' קו. לדברי ר' משה קוררובירו ראה: ספר אלימיה רבתי, לבוב תרמ"א, דף לו ע"א–ע"ב; יוסף בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קוררובירו, ירושלים תשכ"ר, עמ' 33.

82 כ"י וטיקן 254, דף 46א. על הטיעון כנגד הכוונה לספירות בתפילה ראה ג' שלום, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", ספר ביאליק (בעריכת יעקב פיכמן), תל-אביב תרצ"ד, עמ' 148–151; הנ"ל (הערה 39 לעיל), עמ' 126. ראה גם: שאלות ותשובות הריב"ש, קנו; יהודה אריה מודינה, ארי נהם, ירושלים תשל"א, עמ' כד–כח. על הכוונה המיסטית בתפילה אצל ראשוני המקובלים ראה: י' תשבי, משנת הוזהר, חלק ב, ירושלים תשל"ה, עמ' רמז–רפ; י' דן, חוגי המקובלים הראשונים, ירושלים תשל"ו, עמ' 136–151; ח' פריה, "פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 157–286; "Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala", *MGWJ* 78 (1927), pp. 502–503; J. Dan, "The Emergence of Mystical Prayer", J. Dan and F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge 1982, pp. 85–120.

לפנינו וריאציה מפולפלת על הטענה הידועה, שלפיה המקובל פונה בתפילתו למתווכים ולאמצעים במקום לקב"ה; היינו, המקובל ממקד את תודעתו הדתית בספירות במקום באחד העליון, והוא עושה אותן סרסורים בינו לבין קונו.⁸³ אולם כאן, רווקא מעשה ה"הרמוניזציה" שעשה ר' משה אשכנזי בין מושגים קבליים למושגים פילוסופיים, ולאמיתו של דבר – מעשה הרדוקציה שלו מן הספירות אל מניייהשמים – הוא שאפשר לו להרחיק לכת בביקורתו ולהתרות במקובל שהוא עלול להגיע לעבודת כוכבים ומזלות. אין ספק כי לפנינו טיעון יוצאדופן בתולדות הביקורת התיאולוגית כנגד הקבלה. גם במקום אחר התריס אשכנזי: "אין מכל החכמים שהתיד מה שאסרה תורה הקטרה למלאכת השמים, רק המקובל הגדול רבינו משה בן נחמן!" אולם באותו מקום נאמרו הדברים כנגר האמונה הקבלית ככוחם של שדים ומזיקים, ואילו כאן נאמרה ההתראה מפני "הקטרה למלאכת השמים" כנגד ההתכוונות הקבלית לעולם הספירות גופו. אין אנו יודעים עד כמה נתוורע אשכנזי להשקפותיו של יריבו בעניין הספירות, השקפות שהתנסחו ברשותיו של בלבו – מחוץ לתחומו של הוויכוח. ברם סביר להניח שמגמותיהן הבסיסיות לא נעלמו ממנו. כאמור לעיל, בלבו זיהה את "מחויב המציאות" עם ספירת כתר – "מציאות קדמון". מבחינתו של הפילוסוף (וכן מבחינתם של מקובלים רבים), יש בכך פגיעה במעמדו הטרנסצנדנטי של האל ומיעוט הדמות. שכן זיהוי זה מציב את האל כאיבר ראשון בסדרה רציפה של ספירות אלוהיות, בהתאמה למעשהו של אבן רושד, שהציב את אלוהי אריסטו כאיבר ראשון בסדרה רציפה של מניעים קוסמיים.⁸⁴ כנגד זאת, אשכנזי תובע להבריל היטב בין האל – "מחויב המציאות" – ש"הוא לברו קדמון לכל מצוי", לבין כל "ספירה" מתחתיו או כל שכל מבלעדיו. זאת ועוד: השקפתו הקבלית של בלבו הציגה את הספירות כעצמות האל (ולא רק ככלים לפעולתו או להתגלותו), ואילו אשכנזי כינה את הספירות "תארי פעולותיו" של האל, היינו: אחד מגילויי הבריאה והטבע. ביטוי אחרון זה, "תארי פעולותיו", מעורר עניין

83 כ"י וטיקן 254, דף 69ב; גוטליב (הערה 1 לעיל), עמ' 383.

84 על ההקבלה בין השאלה בדבר זהות האל עם המניע הראשון לבין השאלה בדבר זהות אינסוף עם כתר ראה: אלטמן (הערה 36 לעיל), עמ' 242–244 (בדבר ר' יוסף אבן וקאר וד' משה נרבוני). הקבלה מפורשת בעניין זה ערך ר' אברהם שלום: "והנה המקובלים נחלקו בענין זה לשתי כתות, יש מהם שהאמין שמי' ספירות הוא הסבה הראשונה יתברך ומהם מי שהאמין שהסבה הראשונה יתברך לא ידובר ממנה לא ברמז ולא בפירוש ויקראוהו אין סוף... וקרה זה למקובלים כמו שקרה לחכמי המחקר אם המניע הראשון עלול או הוא הש"י" (נוה שלום, ונציה של"ה ורפוס צילום, ירושלים תשכ"ו). חלק א, דף פא ע"ב; בשאלת קיומו של מצוי עליון שמעבר לאלוהי הפילוסופיה האריסטוטלית ראה גם ר' אברהם בן אליעזר הלוי, מאמר היחוד, כ"י ירושלים 154, דף 146 א–ב; יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, ירושלים תשמ"ג, בן 307; ג, 399; ג, 449. עיין: מ' אידל, "קבלה ופילוסופיה קדומה אצל ר' יצחק אברבנאל", בתוך: מ' דודמן וד' לוי (עורכים), פילוסופית האהבה של יהודה אברבנאל, חיפה תשמ"ו, עמ' 80–81; Leon L'hebreu, *Platonisme et Aristotelisme dans la pensée de Leon L'hebreu*, Paris 1976, pp. 293–306; Sh. Pines, "Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines", *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. by B.D. Cooperman, Cambridge Mass. 1983, pp. 376–381.

מיוחד. משה אידל הראה בשעתו⁸⁵ כי האפיון של הספירות כתארי פעולה הוא תופעה נדירה ביותר בספרות שקרמה למאה השש־עשרה. מונח זה הופיע בספר הברית של ר' יום טוב ליפמן מילהוין,⁸⁶ חכם אשכנזי בעל מגמות שכלתניות, ולפיכך ייתכן מאוד שאין זה מקרה שמונח זה חוזר ומתגלה גם בדבריו של ר' משה אשכנזי, שכלתן מובהק בן אשכנז, כפי שהוא מתגלה מאוחר יותר (במאה השש־עשרה) גם בכתביהם של ר' אשר מקראקא והרמ"א מקראקא.⁸⁷ אמנם יש להדגיש: גם אם יש כאן מסורת אשכנזית מסוימת, הרי שזו משמשת את כל החכמים האחרים דווקא לצורך ההשלמה וההרמוניזציה בין מושגי הקבלה למושגי הפילוסופיה (כגון בספר "תורת העולה" לדמ"א: "הספירות הם תוארי הפעולות ואין מחלוקת בזה בין חכמי הקבלה ובין חכמי הפילוסופיה");⁸⁸ דק ר' משה אשכנזי הוא ששילח באמצעותה חץ שנון כנגד המקובלים.

בכתבים שהגיעו לידינו מפרי עטם של חכמי ישראל בקנדיאה בשלהי המאה מצינו גם חכמים אחרים שקראו תיגר על השקפותיהם של המקובלים ודאו בהן סטייה מסוכנת מטהרתה של אמונת הייחוד. כעשרים וחמש שנים לאחר הוויכוח הנידון נתחבר בקנדיאה ספרו הירוע של ר' אליה דלמריגו, ספר "בחינת הרת". דלמריגו חיבר את ספרו במענה לבקשת תלמידו, ר' שאול בר' משה כהן אשכנזי, שככל הנראה אינו אלא בנו של משה אשכנזי רידן.⁸⁹ והנה, דלמריגו העמיד את מהותה של הקבלה דווקא על אותה התפיסה העושה את הספירות לעצמות האלוהית העליונה (התפיסה המאחדת את ספירת כתר עם אי־נסוף), והוא דן תפיסה זו לשבט כמעשה של כפירה בדת:

יש מהם מי שאמר כי העשר ספירות הן האלהות בעצמן, ושאין הנה עלה יותר עליונה כלל, וזאת הרעה היא כפירה בדת... אלא אם אולי ירצו לומר שהם עניינים או תארים מה נמצאים באל, אם בבחינת השכל ואם באופן אחר, וזה רחוק משרשיהם

85 ראה: אידל (הערה 38 לעיל), עמ' 100–104.

86 ראה: א' קופפר, "ספר הברית וכתבים אחרים לר' יום טוב ליפמן מילהוין", סיני נו (תשכ"ה), עמ' שלה–שלו.

87 כמובן, אין זו מסורת אשכנזית בלעדית, לפחות החל בסוף המאה החמש־עשרה; ראה: אידל, שם, שציין את דבריו ר' יצחק אברבנאל וי"שר מקנדיאה בעניין זה.

88 ר' משה איסלריש, תורת העולה ג, ר.

89 ראה: שאול בן משה כהן אשכנזי, "מכתב", נרפס עם ספר בחינת הרת לר' אליה דלמריגו, מהדורת י"ש רייג'ו, וינה 1833 (רפוס צילום, ירושלים תש"ל), עמ' 83. וראה: הקד (הערה 4 לעיל), עמ' 147–154. ר' שאול הוא גם מחברן של השאלות על ספר מורה נבוכים שנשלחו לר' יצחק אברבנאל (ראה הערה 6 לעיל). ההנחה שמשה אשכנזי רידן הוא אביו של שאול אמנם מחייבת להניח כי האב זכה להגיע לגיל מופלג (ראה דבריו ר' שאול המצוינים בהערה 6: גוטליב [הערה 1 לעיל], עמ' 370, הערה 1). מצד שני, אם אינם אב ובנו, יתחייב מכך כי באותה תקופה עצמה הגיעו מאשכנז לקנדיאה שני ר' משה כהן אשכנזי!

ומרבריהם באלה הספירות. ויאמרו גם כן שתפילותינו כולם רומזים על אלה, ולאלה נכוין.⁹⁰

כידוע, לספר "בחינת הדת" נודעה השפעה ניכרת על הוויכוח על-אודות חכמת הקבלה בספרות ישראל. אין בידינו ראיה טקסטואלית המוכיחה כי דלמדיגו אמנם נתוודע מקרוב אל דברי הפולמוס בקנדיאה משנות השישים, אולם יש להעניק להנחה זו סבירות גבוהה – על דעת המקום, הזמן והחוג התברתי.⁹¹ (בימים שבהם חיבר דלמדיגו את ספרו היה ר' משה אשכנזי בין החיים, ובנו שאול יצק מים על ידי המחבר.) מכל מקום, אביו של שאול אשכנזי ומורו נקטו שניהם עמדות ביקורתיות דומות באשר למעמדה של אמונת המקובלים. ואמנם אף הוא, ר' שאול, קם והחזיק אחרי רבותיו. הוא הטיח דברים בכתב בגנותה של "הכת המתעשרת",⁹² פסל את אמונתה הדתית וייחס למקובלים מגמות של

90 אליה דלמדיגו, ספר בחינת הדת, מהדורת י"י רוס, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 91. ראה גם שם, עמ' 99–100. גם בחיבור מוקדם של דלמדיגו, ביאור המאמר בעצם הגלגל (כ"י פריס 968), מפיעה ביקורת ישירה כלפי המקובלים (גם שם מזוהה ספירת כתר עם אינ'סוף, בלא כל ציון של דעה אחרת); בחיבור זה, דלמדיגו גם מערער על סמכותם של המקובלים שברדותיו להציג את עצמם בתור נציגיה האוטנטיים של מסורת קדמונה. לרבריו, חכמת הקדמונים נשתכחה מישראל וחכמי דורו בורים להם רמיונות מלבם: "ומי יתן ויובנו דברי המקובלים כראוי כי כמעט נעדרה החכמה הזאת מבני עמינו עתה וירברו לבר דברים ולא יבינו ענין וירמו רמיונות נפלאות והאל יצילנו מהשגיא ויורנו דרך האמת" (שם, רף 241). ייתכן שברברים הללו מהרהרת גם סכנתה האקטואלית של המזיגה הנוצרית (והנצרנית) החדשה של קבלה ואפלטוניות, מיסורם של פיקו דה לה מיראנדולה ובני חוגו (ראה להלן), והמחבר מבקש אפוא לשמוט את הבסיס מתחת מקורותיה, פרשניה ומתווכיה היהודים של המזיגה הזאת. השווה לרבריו של בן זמנו, ר' אברהם פריצול (בהקשר רומה?): "וכבר ראיתי בימי מפריצי עמנו פרצו גדר לדבר בדברי מרכבה והקבלה והפרו דברי אלקים חיים לרעה" (ראה: D.B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew – The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981, p. 51; Cf. I. Twersky, "Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century", B. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1983, pp. 440–444. על הזיהוי של דלמדיגו בין קבלה לאפלטוניות (מוטיב המבדיל בינו לבין אשכנזי) ראה: מ' אירל, "הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרנסאנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד' (תשמ"ב) עמ' 98–100. על טענותיהם של הריב"ש ואלבן, בגנות המתעסקים בקבלה מרעת עצמם, ראה: שאלות ותשובות הריב"ש, סימן קנז; יוסף אלבן, ספר העקרים ב, כה. וראה: ז' הירי, "סודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כ' (תשמ"ג), עמ' 108–109.

91 גוטליב (לעיל, הערה 1), עמ' 372, ובעקבותיו רוס (מבוא למהדורתו לבחינת הדת, עמ' 69) כבר ציינו, כי ספרו של דלמדיגו נכתב על הרקע התרבותי והציבורי שנחשף בוויכוח קנדיאה, אולם סברו כי אשכנזי לא הטיח ביקורת ישירה כלפי תורת הספירות. לענייננו במאמר זה ראוי לציין כי דלמדיגו ביקר גם את תורת הנפש הקבלית ואת יסודותיה האפלטוניים. ראה: ביאור המאמר בעצם הגלגל, כ"י פריס 968, רף 138ב.

92 ראה במהדורת ריג'ו לספר בחינת הדת, עמ' 80–83. על תורת הספירות כתורת ה"עישור" ראה: אברהם אבולעפיה, וזאת ליהודה, א' ילינק, גנזי חכמת הקבלה, ליפציג 1853, עמ' 19; שאלות ותשובות הריב"ש, קנז; שאלות ותשובות הרשב"ש, קפט.

הגשמה בעליונים. כמובן, מאז ימי הוויכוח בקנדיאה ועד דבריהם של אליה דלמדיגו ושאל אשכנזי חלפה כמחצית יובל שנים, וייתכן כי במרוצת השנים ניתוסף לוויכוח ממד חדש – העימות עם המזיגה הנוצרית החדשה של קבלה ואפלטוניות, מיסורם של פיקו דה לה מידנרולה ובני חוגו.⁹³ עם זאת, הציד התיאולוגי של הפולמוס לא נעקר בכך ממקומו.

ביקורת נוקבת ועוקבת מעין זו כנגד אמונתם של המקובלים, פרי עטם של חכמי קנדיאה במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, לא היתה תופעה רווחת בספרות שקרמה להם. כאמור לעיל, כבר בשנות השישים הצטייר ד' משה אשכנזי כרובה של סיעה רעיונית וחברתית שקמה בקרב הקהילה וביקשה לקרוא תיגר על אחיהם המקובלים – "לאמר חזק ונתחזק בעד עמינו להרים אכן נגף וצור מכשול אשר בעלי האמת כשלו כשול" (לשוננו האירונית של מכאל פֶּלבו), "וכעת במקום הזה אין אתנו מכריע... וכל אחד מחזיק בדעתו, אינהו בדידהו בקבלותיהו ואנו בדידו בחכמת הפילוסוף העיונית" (משה אשכנזי, איגרת לרבנים במיישטרי).⁹⁴ אין ספק כי דברי הביקורת שיצאו מקנדיאה תקעו יתד חשוב בתולדותיו של הפולמוס הפילוסופי כנגד הקבלה ברורות הבאים.⁹⁵

מטאפיסיקה: שכלים ומלאכים

אחד מן הצירים שעליהם נסב הוויכוח בקנדיאה, היה השאלה המטאפיסית בדבר אפשרות הריבוי והמניין במציאות בלתי-גשמית. שאלה זו זכתה לתשומת-לב מרובה בדיון הפילוסופי בימי הביניים. על-פי התורה האריסטוטלית, הריבוי וההתפרטות אינם אלא פונקציה של החומריות; ולפיכך, כאשר מדובר בתחום המטאפיסי – בהעדר זיקה כלשהי לחומר ולגשמיות – כלום יש בסיס להכרלה ולהבחנה בין פרטים שונים (מאותו מין)? האם אפשר לדבר על יִשִּׁים מטאפיסיים מרובים: על שכלים עליונים השונים זה מזה,⁹⁶ על ריבוי של מלאכים, של נפשות בלא גוף וכיוצא באלה?

93 ראה: G. Scholem, "Zur Geschichte der Anfänge der Kabbala", *Essays Presented to Leo Bäck*, London 1954, pp. 187-191; Bohdan Kieszkowski, "Le rapport entre Elie del Medigo et Pico de la Mirandol", *Rinascimaento*, 2nd ser. 4 (1964), pp. 41-91. רורמן (הערה 90 לעיל), עמ' 51-54; רוס, מבוא למהדורתו לספר בחינת הרת, עמ' 12.

94 ראה: גוטליב (הערה 1 לעיל), עמ' 375.

95 כבר במחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה מתח ר' אליהו בן אליעזר, איש קנדיאה, ביקורת כנגד תורת הספירות. לרבריי, המקובלים נוהגים כמנהגם של חכמי הכלאם הישמעאלי ומייחסים לאל תארים עצמיים. ראה: כ"י וטיקן 431, רף ב4; אירל (לעיל, הערה 38), עמ' 89. אני מקוה לסקור במקום אחר את תולדותיה של הביקורת התיאולוגית כנגד הקבלה והמקובלים בימי הביניים. ראה גם: מ' בניהו, "ויכוח הקבלה עם ההלכה", דעת 15 (תש"ד), עמ' 76-78.

96 על בעייתיות זו בכתבי אריסטו ראה: W. Jaeger, *Aristotle*, London & New York 1967, pp. 138-152, 351-365; W.D. Ross, *Aristotle*, London 1923, pp. 169-173; Idem, *Aristotle's Metaphysics*, London 1924, Introduction, pp. 79-140; H.A. Wolfson, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes, and St. Thomas", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Isadore Twersky & G.H. Williams (ed.), Cambridge Mass. 1973, pp. 1-11.

הברלי הרעות באשר לשאלה זו, כמו באשר לקודמתה, מקורם בשיטותיהם של אבן סינא ואבן רושד. אבן סינא נטע בתורה האריסטוטלית זמורה וזה (בהשפעה מסוימת של אלפאראבי). לדבריו, השכל-המניע הראשון, הנאצל במישרין מן האל, מאציל תחתיו שכל-מניע שני, השני מאציל שלישי וכה הלאה, עד השכל העשירי (השכל הפועל). יחס סיבתי זה, המתקיים בין שכל לשכל, הוא הגורם היחיד היוצר את הריבוי והוא שמאפשר את המניין בעולם המטאפיסי. הווה אומר, השכלים נברלים איש מרעהו כפי שמקור נברל מן התולדה. עצם הקיום של התלות האונטולוגית בין סיבה למסובב, גם בלא זיקה כלשהי כלפי החומר, הוא שמציב גבול בין השניים והוא שיוצר הבחנה ביניהם.

אבן רושד, לעומתו, רחה את התפיסה הניאופלאטונית ברבר ההאצלה ההדרגתית של השכלים, אחד מאחר. האל, המניע העליון, הוא הסיבה הישירה לסדרם של עולם ומלואו, ובכלל זה הוא גם הסיבה הישירה לכל השכלים האחרים (סיבה צורנית ותכליתית). על-פי תפיסה זו, הרבים מתייחסים כולם אל האחד ביחס בלתי-אמצעי, והם אינם קשורים זה בזה בקשר סיבתי כלשהו. לפיכך ההבחנה בין שכל למשנהו נקבעת רק לפי דרגת שלמותו ומעלתו העצמית של כל שכל, לפי רמת הכרתו את המהות האלוהית. השכלים עולים קצתם על קצתם בהברלים של ערך ולא עוד בקרימה סיבתית.⁹⁷

גם בוויכוח קנריאה נחלקו הרעות בשאלה זו. לכאורה, הרעת נותנת כי בלבו ינקוט את העמדה הראשונה, שאיננה אלא המשך ישיר לתפיסת האל של אבן סינא והרמב"ם (שאותה אימץ בלבו), והיא העמדה ההולמת את תפיסתם הניאופלאטונית של המקובלים ברבר ההאצלה ההדרגתית. ולא היא: בלבו נקט דווקא את השקפתו של אבן רושד. הוא טען, בהסתמך על חכמים כמו הרלב"ג ור' משה נרבוני (שהיו תחת השפעתו של אבן רושד), "שאינן אלו השכלים כולם עלות קצתם לקצתם כמו שהניחו הקרמונים". הריבוי המטאפיסי נעוץ בגורם אחד, בהברלי ערך ודרגת השכלה. כלשונו: "תהיה הסבה ברבוי השכלים הנפרדים, כפי חלוף טבעיהם המקבלים במה שישכילו מההתחלה הראשונה... שהסבה הראשונה תושכל על אופנים מתחלפים."⁹⁸ אם אמנם מרברי הרמב"ם משתמעת דעה אחרת, כתב בלבו, אין זאת אלא שגם לגבי סוגיה זו אמר הרמב"ם את דברו רק "על דרך הפרסום, כשאר רברי הרב ז"ל בספר ההוא [ספר המדע],⁹⁹ ואם למה שבזה הרעת נמשך אחרי בן סינא כאשר קרה לו גם בדעות אחרות."¹⁰⁰

97 ראה: אבן סינא, אל-שיפה, שם; אבן רושד, תהאפת אל-תהאפת, מהדורת M. Bouyges, קהיר 1930, עמ' 216 ואילך, למקורות נוספים בכתביהם ראה וולפסון, שם, עמ' 12-21.

98 כ"י וטיקן 254, דף 272.

99 ראה לעיל על הערתו המקבילה של בלבו בעניין האל והמניע הראשון. יש לציין כי הרברים אמורים כלפי דברי הרמב"ם בספר המדע, המציגים עיקרון אדיסטוטלי: "אין הנמנין השוין במציאותן נפרדין זה מזה אלא במאורעין שיארעו בגופות והגויות" (הלכות יסודי התורה א, ז). ואשר לרעת אבן סינא, לא הכרח הוא שבלבו ראה בה דעה החודגת מן האריסטוטליות העקיבה. יש לציין כי המחבר התעלם מכך שהרמב"ם הביע דעה זו גם בספרו הפילוסופי. ראה: מורה נבוכים, הקדמה ט"ז; שם, ב, ד.

100 כ"י וטיקן 254, דף 273.

מצד שני, אשכנזי, החכם האריסטוטלי, הוא שדבק בתורתו של אבן סינא והוא שהורה כי "לא יצויר רבוי בעצמים הנבדלים אם לא בהיותם עלות ועלולים".¹⁰¹

כיצד? בראש ובראשונה, גלוי לעין כי המטאפיסיקה הועמדה בוויכוח זה לשירותה של תורת הנפש. אמונת הגלגול דורשת קיום-קדם של נפשות רבות ונבדלות, וגם הישארות-לאחר-המוות של נפשות רבות ונבדלות. כלומר, היא דורשת ריבוי סימולטני בעולם המטאפיסי. והנה, רק הדגם המטאפיסי של אבן רושד הוא שהולם דרישה זו, הוא שמאפשר אנלוגיה מן הריבוי בעולם השכלים אל הריבוי בעולם הנשמות.¹⁰² לא ייפלא אפוא כי אשכנזי דחה מעליו דגם מטאפיסי זה ואילו פָּלְבוּ הגן עליו בחירוף-נפש.

ברם נראה שמבחינתו של פָּלְבוּ יש לכרוך את הדברים בהיקף רחב יותר – שאלת היחס שבין הקבלה לפילוסופיה. לפי התפיסה הקבלית הרווחת, עולם המלאכים מתהווה ומתפשט מן הספירה התחתונה, מן השכינה, והוא נפרד מיד למחנותיו ולצבאותיו המרובים. לעומת עולם הספירות, "עולם הייחוד", הרי המלאכים שוכנים ב"עולם הפירוד";¹⁰³ ריבוי המלאכים נובע אפוא במישרין "מתוך נקודה אחת"¹⁰⁴ – מן השכינה. מעתה די לנו שנוזהה את המלאכים של הקבלה עם השכלים של הפילוסופיה, וכאילו נוצרה בכך התאמה מלאה בין השקפתו של המקובל לבין השקפתו של הפילוסוף האריסטוטלי. המקובל מלמד על נביעתם הישירה של מלאכים מרובים מן האלוהות (השכינה), כפי שאבן רושד מלמד גם הוא על "נביעתם" הישירה של שכלים מרובים מן האל. כדבריו של פָּלְבוּ: "דעת רז"ל באמרם מחנה מכאל על ימינו מחנה גבריאל על שמאלו מחנה רפאל מאחוריו, והם ד' מחנות שכינה והשכינה באמצע... א"כ השכלים המניעים הם רבים מאד וכולם עלולים באופן אחד כמו שקדם ואין א' מהם עלה לאחר".¹⁰⁵ הכול תורה אחת. ובאשר לעצם הזיהוי בין השכלים למלאכים, אין לך דבר קל מזה, הן לפי המסורת המיימונית הן לפי המסורת הקבלית. הרמב"ם זיהה בין השכלים של הפילוסופיה לבין המלאכים של המקרא בלשון ברורה: "אריסטו יאמר שכלים נפרדים ואנו נאמר

101 שם, דף 272.

102 בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש מופיע שיקול מקביל, אולם בהיפוך היוצרות: לא הריבוי בעולם השכלים הוא הנתון הבא ללמד על אפשרות הריבוי בעולם הנפשות, אלא אדרבא, ריבוי הנפשות משמש נתון, והוא הבא ללמד על אפשרות הריבוי בעולם השכלים. קרשקש טוען, כמעצרו על רברי הרמב"ם: הנפשות הנצחיות הן קבוצה של ישויות בלתי-גשמיות, המתקיימות בריבוי והנבדלות אשה מרעותה. והנה, הנפשות הללו אינן מובחנות זו מזו לפי יחס של סיבתיות אלא לפי דרגת השלמות האישית שקנתה לה כל אחת ואחת בחייה. מכאן שהמניין וההבדלה בין עצמים, בתחום המטאפיסי, אינם מותנים בהכרח ביחסים של סיבה ומסובב (אור ה', א, א, טז). ראה להלן על חותמו של קרשקש הניכר בוויכוח קנדיאה.

103 ראה למשל: ספר הזוהר, חלק ב, טו ע"ב (מדרש הנעלם); חלק ג, קנט ע"א; ג'קטיליה, שערי אורה, חלק א, א, עמ' 56; חלק ב, ה, עמ' 52.

104 ראה: ספר הזוהר, חלק ב, רכב ע"א-ע"ב; משה די ליאון, שקל הקודש, לונדון 1911 (רפוס צילום, ירושלים תשכ"ט), עמ' 95.

105 כ"י וטיקן 254, דף 273.

מלאכים¹⁰⁶ – וכמוהו עשו גם בעל "הזוהר" ומקובלים רבים אחרים.¹⁰⁷ בלבו נמשך אחריהם, כנאמן לשתי המסורות כאחת. (כאמור לעיל, במקום אחר מצא מחבר זה גם ברברי הרמב"ם עצמו רמזים מובהקים לסוד האצלתם של המלאכים מן הספירות העליונות!) אמור מעתה, בניגוד לדרוקציה של עשר הספירות אל עשרת השכלים, כפי שמצינו בגיליונו של אשכנזי, יש להגביה את עולם הספירות אל מעבר לתחומו של עולם השכלים-המלאכים. הספירות, מעמד רגליהן הוא בראשי השכלים!

בלבו גם איננו מהסס להציע לצורך זה רעיון שהוא בגרר שערורייה בתחומו של מדע האסטרונומיה. כידוע, ההוגים האריסטוטליים קצבו את מספרם של השכלים-המניעים בהתאם למספרם של הגלגלים המונעים עליהם (המספר עצמו היה שנוי במחלוקת). לעומת זאת, המסורת הדתית דיברה על מלאכים רבים מספור. ניגוד זה עמד אפוא לרועץ לכל הניסיונות לזהות את השכלים עם המלאכים; לדוגמה, ניגוד זה הביא את ר' הלל בן שמואל מווירונה לסטות מדרכו של הרמב"ם ולדחות את הזיהוי בין שכלים למלאכים (בעקבות תומאס אקווינאס).¹⁰⁸ והנה, בלבו, שהכיר מקרוב את ספר "תגמולי הנפש" של ר' הלל,¹⁰⁹ בחר "לפתור" את הבעיה בדרך משלו, ברותמו את המרע לשירות האמונה והקבלה:

וממה שראוי לדעת, שמניעי גלגלי הכוכבים יחוייב היותם רבים מאד, רצוני שאינם מ"ח או נ"ד או פ"ד כרעת רלב"ג,¹¹⁰ אבל ראוי שיהיו אלף אלפי אלפים ואולי גם יותר. והטעם, כי להיות כוכבי שבת רבים מאד מאד ראוי להיות לכל כוכב וכוכב מהם גלגל מיוחד... ואינו נמנע אבל אפשר. מצורף, שהדעת הנבואי מכריע בזה באמרו אלף אלפין ישמשוניה ורבו רבאן וכו',¹¹¹ וג"כ דעת רז"ל באמרם מחנה מכאל על ימינו מחנה גבריאל על שמאלו¹¹²... א"כ השכלים המניעים הם רבים מאד וכולם עלולים באופן אחד כמו שקדם, ואין א' מהם עלה לאחר.¹¹³

106 מורה נבוכים ב, ו (ראה גם: הלכות יסודי התורה ב, ו). וראה: צ' בלומברג, "השכלים הנברלים במשנתו של הרמב"ם", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 216–225.

107 ראה: י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשי"ז, חלק א, עמ' תמו; מ' אירל, "עולם המלאכים ברמות ארם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 62–63. אמנם, ראה רברי ג' שלום על ר' יעקב הנזיר, שכאלו גיטשטש לו הגבול בין ספירה למלאך: "התחלות הקבלה", כנסת י (תש"ז), עמ' 45.

108 ראה: י"ב סרמוניטה, "מפלת המלאכים", ספר הזכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 106–175. לעניין מספר השכלים לעומת מספר המלאכים ראה גם: אלבו, ספר העקרים, ב, יב.

109 ראה להלן בעניין הישארות הכוח המרמה לאחר המוות. אמנם שאלת המלאכים והשכלים הנזכרת כאן מופיעה באחד משלושה ה"מבוקשים" (Quaestiones) שסיפח ר' הלל לספרו ואינם מגוף החיבור.

110 ראה: רלב"ג, מלחמות ה', ה, ו. מספרי המניעים שם הם מ"ח, נ"ח או ס"ה.

111 רניאל ז, י.

112 במדבר רבה ט, ב.

113 כ"י וטיקן 254, דף 73א–ב.

הוזה אומר: כשם שלכל אחד מכוכביה הלכת יש גלגל משלו ושכל משלו, כן גם לכל אחד מכוכביה השבת יש גלגל ושכל משלו! מניינם של השכלים הוא אפוא רב מספור, בדומה למניינם של המלאכים. כמובן, רעיון זה איננו מתקבל על דעתה של האסטרונומיה של ימי הביניים. ברם מציאותם של גלגלים מרובים אלה נדרשת כאן בבחינת פוסטולט של האמונה, והאסטרונומיה איננה מתפקדת כאן אלא בבחינת שפחתה של הקבלה. ור' משה אשכנזי? זה הוסיף ונקט את גישתו השכלתנית: בהתאמה לדרוקציה האמורה של ספירותיהם של המקובלים אל השכלים המניעים, כן יש לעשות דרוקציה של מלאכיהם של המקובלים אל כוחות הטבע. השכלים – מספרם קצוב, והם נובעים זה מזה. כוחות הטבע, לעומתם, "אלף אלפים ישמשוניה" באופן סימולטני, והם נובעים כרבים הנאצלים מן האחד. גם בשאלה זו, כמו בקודמתה, הוא נסמך במישרין על ר' יצחק אלבאג, מראשוני המבקרים הפילוסופיים של הקבלה:

אמר ר' יצחק אלבאג¹¹⁴... ואשר נתפרסם אצל המונינו עד אשר חשבו כי הוא אמונת בעלי הקבלה כי המלאכי רבים מאד... וחזק בלבם עוד זאת המחשבה כיון שמצאו בדברי רז"ל מלאך הממונה על כך וכך ושרו כך וכך... ומה שאמר איוב היש מספר לגרודיו¹¹⁵ [ואמר דניאל] אלף אלפין ישמשוניה [דניאל ז, י]... ולא ידעו כי אין המלאכים האלה השכלים הנברלים אשר דברנו בהם אלא הכחות הטבעיות.¹¹⁶

הישארות הנפש והישארות השכל

משה אשכנזי נקט בוויכוח קנדיאה עמדה אריסטוטלית מובהקת בשאלת מהותה של נפש האדם. לדבריו, הנפש איננה אלא שלמותו של הגוף – מכלול הכוחות המפעילים את האורגניזם. אין "נפש" אלא בזיקה לגוף מסוים. לפיכך, הן האמונה בקיום קדם של הנפש, לפני שהתחברה בגוף, הן האמונה בהישארות הנפש (בשלמותה) לאחר המוות, הריהן אמונות כוזבות. בכך נשמטה כמובן הקרקע גם מתחת לאמונה בגלגול הנשמות. הגמול האחרון לאדם איננו ניתן אפוא לנפש כמכלול שלם, אלא ליסוד השכלי בלבד. במהלכם של חיי האדם, במהלך הלימוד וההשכלה, השכל האנושי יוצא מן הכוח אל הפועל והוא קונה לו בהדרגה עצמות משלו. הגמול האחרון לאדם מתגלם בהישארותו הנצחית של

114 ספר תיקון הרעות, סח, עמ' 94–95. ראה גם שם, לו, עמ' 60.

115 איוב כה, ג.

116 כ"י וטיקן 254, דף 273, הערת שוליים. ראוי לציין כי אלבאג עצמו, כהוגה אריסטוטלי מובהק, נטה דווקא אחרי אבן רושד בשאלת האחד והרבים והאצלתם של השכלים. כלשונו: "ומה שהאמינו המתפלספים כי האחד לא יבא ממנו אלא אחד אין זה אלא טעות" (שם, לו, עמ' 60). ספק בעיני אם אמנם לא עמד אשכנזי על עובדה זו. אולם, כאמור, בלהט ההתנצחות פטרו שני התכמים את עצמם מריקים מעין אלה.

שכל זה, היינו בקיומם ובהתמדתם של המושגים שהשיג בחייו ושל האמיתות שרכש לעצמו. הנפש המשכלת, להבדיל מן הנפש הכוללת, איננה תלויה כלל בגוף הגשמי ואיננה כלה אפוא בכיליונו. לסיכום, אשכנזי הציג בסוגיה זו ודיאציה מסוימת על השקפותיו של הרלב"ג (ובסופו של חשבון, על פירושו של אלכסנדר מאפרודיסיא לתורתו של אריסטו).¹¹⁷

מכאל בלבו, לעומתו, הגדיר את הנפש כעצם רוחני העומד ברשות עצמו ואיננו מעורב בגוף הגשמי. הגררה אפלטונית מעין זו הולמת את האמונה בקיום קדם של הנפש, והיא מניחה את המצע הנדרש לצורך האמונה בגלגול נשמות. יסודותיו של ויכוח זה בין שני החכמים כבר נתבררו לעומקם במאמרו הנזכר לעיל של גוטליב.¹¹⁸

אבקש לייחד את הדיבור על נקודה אחת: הביקורת שמתח בלבו על תורת ההישארות של הנפש המשכלת, והחוב הגדול שהוא חב בעניין זה לר' חסדאי קרשקש. בלבו מנה שורה של נימוקים האמורים לערער מן היסוד את התורה האריסטוטלית הנידונה; נימוקים אלה נשאבו, כמעט אחד לאחד, מדבריו של קרשקש בספר "אור ה'" (בלי לציין את המקור). מצד שני, גם אשכנזי פנה לספרו של קרשקש לשם חיזוק דעתו: הוא בשאלת הגלגול. כידוע, קרשקש לא זכה שרבים מחכמי ישראל בדורותיו יאמצו את תורתו או את טיעוניו כרוחם וכלשונם.¹¹⁹ לפיכך חשוב לעמוד על החותם העמוק שהטביע ספר "אור ה'" על הויכוח בקנדיאה.

להלן נעמוד על כמה מטיעוניו של בלבו ונצביע על מקורם.¹²⁰

א. האמונה המסורתית בהישארות הנפש מבטיחה קיום נצחי לאדם עצמו, כלומר היא מבטיחה התמדה של הזהות האישית. לעומת זאת, האמונה האריסטוטלית בהישארות השכל הנקנה לבדו מבטיחה נצחיות ושלמות לגורם שהוא חיצוני לאדם, היינו, למושכלות שרכש ואשר נשארו זרות לנפשו הוא. נמצא כי על-פי תורה זו האדם כאדם אין לו תכלית ואין לו גמול.

כלשונו של בלבו: "כי אחרי שהשכל הנקנה הוא הנשאר אחר המות, להיותו בלתי מעורב עם נושאו (הנפש) שהוא כח בגוף... לפיכך יחוייב שיהיה השלמות ההוא לזולת מין האדם... ויחוייב עוד שיבטל הגמול והעונש."¹²¹

117 הספרות בנושא זה מרובה ביותר. ראה לאחרונה: A. Hyman, "Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes", *Studies in Aristotle*, ed. by D.J. O'Meara, Washington D.C. 1986, pp. 161-191; H. Davidson, "Averroes on the Material Intellect", *Viator* 17 (1986), pp. 91-137.

118 גוטליב (הערה 1 לעיל), עמ' 385-396.

119 ראה: רביצקי (הערה 4 לעיל), עמ' 12-14.

120 טיעוניו של קרשקש כנגד תורת הישארות השכל הנקנה נידונו לעומקם, אחד לאחד, בעבודת הדוקטור של ו' הרוי. ראה: W. Harvey, "Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect", Ph.D. Thesis, Columbia University, New York 1973. אנו פטורים אפוא מריון בתוכן הטיעונים ובמקורותיהם ונעמוד רק על ההקבלות הטקסטואליות.

121 כ"י וטיקן 105, רף 245ב.

וכך כתב גם קרשקש: "לפי אלו הרעות יהיה תכלית התורה לאדם לזולת מינו, וזה שלפי הרעות האלו השכל הנקנה הנשאר הוא נברל ובלתי מעורב עמו... הוא רחוק בחק היושר האלהי שיהיה הגמול והענש האמתי לאדם לזולת העובר או הממרה."¹²²

ב. איזהו השכל המתעצם בהדרגה באמצעות המושגים? אם הכוונה היא ליסוד השכלי הפוטנציאלי, לכושר השכלי המצוי בנפש האורגנית האנושית מלידה, הרי אין מנוס מכילוינו של זה עם כילוינה של הנפש. ואם הכוונה היא לשכל הנקנה, כיצד יוכל שכל זה להתעצם לאחר שלא היה? כלום נוצר ונתהווה יש מאין?

פֶּלְפוֹ: "כי אחר שהשכל הנקנה הוא בלתי מעורב עם נושאו, שהיא ההכנה, א"כ מה זה ואי זה הוא הרבר אשר יתעצם ויברל מזולתו. אם ההכנה, להיותה כה בגוף ונפסדת, א"כ איך תתעצם, הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו, ואם השכל הנקנה, זה ג"כ שקר כי כבר יחייב שנניחנו נמצא קודם היותו."¹²³

קרשקש: "שלפי שהונח בלתי היולני הנה אין לו חומר נושא ינשא עליו ויתהווה ממנו, ולפי שהונח מחודש יתחייב שיתהווה מלא דבר, והוא מאמר מבואר הבטול כי ההתהוות מלא דבר היא מהנמנעות אשר להם טבע קיים אם לא על צד הפלא... כי כשהונח שהשכל מתעצם ממושגיו הנה אין הכוונה בו השכל ההיולני... ואם נכוין בו אל השכל הנקנה הנה אמרנו שהוא מתעצם במושגיו כבר נניחנו נמצא קודם היותו."¹²⁴

ג. מה טיבן של האמיתות האמורות להקנות הישארות נצחית לשכל? האם די לנו באמיתות מתמטיות ובשכמות? (כלומר באמיתות פסיקליות? והרי אלה תלויות בגוף והן כלות עמו בכילוינו) מצד שני, אם הישארות הנפש המשכלת מותנית ביריעה של אמיתות מטאפיסיות על בורין, הרי הפילוסופים (המיימוניסטים) עצמם הם שמכחישים אפשרות זו: הם שוללים מן האדם את הכוח להשיג עצמים הנפרדים מהחומר ומודים רק בהשגה שלילית בתחום זה, השגה שהיא בלתי־ארכוואטית. כיצד תוכל אפוא יריעה מעין זו להקנות ליורע הישארות נצחית?

פֶּלְפוֹ: "מי יתן ואדע כונתם במושכלות, האם היו מושכלות ראשונות או מושכל ממושכלי ההנדסה או מושכלים פרטיים אחרים, ואם יאמרו שהרצון בזה הוא השגת הרברים שהם בעצמם שכל והם השכלים הנפרדים, כמה אני תמה איך מושכל חסר כזה שהוא ע"צ על צד השלילה ולפיכך לא יהיה מושכל שלם, וכ"ש להיותו בלתי נמצא בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, וא"כ איך יתן מושכל כזה החסר, שלמות בנפש, מי יתן ואדע."¹²⁵

קרשקש: "מהם מי שיראה שההצלחה הזאת תהיה יותר גדולה כל מה שהיו המושגים

122 אור ה' ב, ו, א (הררי, שם, עמ' 278).

123 כ"י וטיקן 105, דפים 246–247א.

124 אור ה', שם (הררי, שם, עמ' 279–280).

125 כ"י וטיקן 105, דף 249א.

רבים מהנמצאות, בעלי חמר היו או נברלים... ומהם מי שיראה שהשכל יתעצם בהשגתו בנברלים בלבד, למה שההשכלה בעצמות הנברלים איננה מדרך החיוב אלא מדרך השלילה וכמו שהאריך בזה הרב המורה, ולזה לא תהיה השגה שלמה, כ"ש להיותו בלתי נמצא בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, ולזה המושכל החסר הזה שהוא בלתי נמצא חוץ לנפש כן, איך יתעצם, מי יתן ואדע.¹²⁶

ד. התורה האריסטוטלית תולה את הישארות הנפש המשכלת בהשגתו של האדם את השכל הפועל. (כך גרסו אלכסנדר מאפרודיסייה, אלפאראבי ואבן רושד.) אולם השכלה שלמה מעין זו חורגת מגבולה של ההשגה האנושית, ונמצא כי ההישארות הנצחית נמנעת מן האדם.

פֶּלְבּוֹ: "נתבאר במה שקדם שהשגת השכל הפועל נמנע, וא"כ יתחייב בהכרח שלא יהיה הישארות למין האנושי כלל."¹²⁷ קרשקש: "שהכת המכחשת ההשארות תראה שהמושכלות אשר בכאן הוות ושהשכל האנושי אי אפשר בו שישכיל השכל הפועל, והוליד מזה שהשכל האנושי אי אפשר בו שיהיה נצחי."¹²⁸

ה. תורת הישארות השכל הנקנה מערערת את מעמדן של מצוות התורה. מנקודת ראותה של תורה זו, המצוות אינן תכלית לעצמן אלא הן אמצעי לתכלית גבוהה יותר – ההשכלה. ומרוע לא ניתן יהיה לזנוח את האמצעי לאחר השגתה של התכלית? פֶּלְבּוֹ: "כי לפי דעתך המצוות המעשיות אינם כ"א [כי אם] הצעה למושכלות ולזה כשיקנה האדם המושכלות אין לו צורך יותר אל המעשיות."¹²⁹ קרשקש: "והנה לפי הדעות האלו המצוות המעשיות אינן אלא הצעה למושכלות ואם התעצם השכל בהם אין יתרון בעשית המצוה."¹³⁰

יש להרגיש: לא לחינם נמנע ר' מכאל פֶּלְבּוֹ מלציין את ספרו של ר' חסדאי קרשקש כמקור הישיר שממנו שאב את טיעונו. שהרי קרשקש עצמו, ככל שהאמין בקיומה העצמאי של הנפש ובהישארות הנפש, כן גרס גם כי האמונה בגלגול נפשות איננה מתקבלת על הדעת העיונית. (לדבריו, אילו היו הנשמות מתגלגלות, מן הדין היה שהתינוקות ייוולדו כשהם בעלי דעת והשכלה שנרכשו בחייהם הקודמים; המציאות האמפירית מעידה אפוא נגד אמונת הגלגול.) כמובן, כתב קרשקש, אם האמונה בגלגול

126 אור ה', שם (הר"י, שם, עמ' 276, 281–282), השווה: אור ה' ב, ה, ה. וראה: Sh. Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge Mass. 1979, pp. 82–109.

127 כ"י וטיקן 105, שם.

128 אור ה', שם (הר"י, שם, עמ' 305).

129 כ"י וטיקן 105, רף 248א.

130 אור ה', שם (הר"י, עמ' 277).

מתחייבת מן המסורת, יהיה עלינו להודות בה – "אם קבלה נקבל בסבר פנים יפות"¹³¹ – אולם לא נעשה זאת מפאת החקירה השכלית אלא למרות החקירה השכלית. משמע, בניגוד למגמתו הכוללת של פֶּלְבוֹ, הדיון של קרשקש מהווה דווקא דוגמא מובהקת של חוסר-הרמוניה בין אמונת הקבלה לבין מסקנות החקירה.¹³² לא ייפלא אפוא כי דווקא ר' משה אשכנזי, שכנראה עמד על טיעונו של קרשקש רק לאחר תום הוויכוח, הוסיף אחרי-כך תוספת לגילוינו: "כתב החכם דון חסדאי קרשקש מעיר סרקוסטא זצ"ל בספר אור ה' במאמר ד' בדרוש שביעי ז"ל [זה לשונו] – והעתיק ככתבם וכלשונם את דברי קרשקש על הגלגול."¹³³

אין זה המקרה היחיד שבו ליקטו שני המתדיינים מתוך מקור אחד, איש איש כצרכיו וכנטיית-לבו. כך אירע, לדוגמה, גם ל"ספר האמונות והדעות" של ר' סעדיה גאון:¹³⁴ פֶּלְבוֹ נסמך עליו כדי להוכיח את עצמאותה של הנפש, ואילו אשכנזי נסמך עליו כדי לרחות את אמונת הגלגול. כך גם כאשר לשימוש בדברי הרלב"ג, הנרבוני וכיוצא בזה, וכאמור – גם כאשר לאבן סינא ואבן רושד. הווה אומר: הטיעון הבודד, המשרת אינטרס

131 שם, ר, ז.

132 יש רגליים לסברה שפֶּלְבוֹ התוורע לטיעונים אלה של קרשקש רק במהלכו של הוויכוח. ראשית, מיקור הוויכוח בשאלת ההישארות של השכל הנקנה, וכן עיקרם של הטיעונים הנזכרים, מופיעים דווקא בגרסה ששימר פֶּלְבוֹ; ורוב הטיעונים נעדרים בגרסה ששימר אשכנזי. גוטליב (והערה 1 לעיל) עמ' 391 כבר העלה את הסברה שמא קטעים אלה מאוחרים הם, והמחבר הוסיפם לפני ששיגר את הקונטרס לחכמים אחרים. ייתכן אפוא שרק לאחר עיונו בספר אור ה' נתחווה לו פֶּלְבוֹ פרספקטיבה חדשה להבנת טיעונו של יריבו ולדרכי טיעונו שלו.

שנית, העיון הכללי בכתבי פֶּלְבוֹ אינו מגלה את חותמה של ביקורת קרשקש כנגד הרמב"ם. לדוגמה, פֶּלְבוֹ טען באחת מדרשותיו כי מן הראוי להעדיף את המופת השלישי של הרמב"ם למציאות האל (מורה נבוכים ב, א) על פני חבריו, "והסבה בזה לפי שלא נצטדך אל נצחות התנועה ולומר שהעולם נצחי, כי זו הדרך כנגד אמונתנו, אנחנו קהל המאמינים בחדוש העולם... ואם תמצא דרך אחרת אמתי שלא יסתור האמונה, מהחייב שנבחר בו" (כ"י ותיקן 105, דף 94א). דבריו אלה לקוחים, ככתבם וכלשונם, מדברי שם טוב פלקירא (מורה המורה, פדעסבורג תקצ"ו ורפס צילום, ירושלים תשכ"א), ב, א, עמ' 77. ברם טענה זו, כאילו המופת השלישי של הרמב"ם איננו נסמך על הנחת קרמות העולם, איננה עומדת בפני הביקורת, כפי שכבר התבאר מדבריהם של פרשנים אחרים, ובעיקר לאור דבריו של קרשקש בספר אור ה' א, ב, יו. ראה: א' רביצקי, "אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה הי"ד", דעת 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 76, הערה 25. דומה אפוא כי בעת שפֶּלְבוֹ ניסח טענה זו, לא עמדה לפניו ביקורתו של קרשקש כנגד הרמב"ם. גם דיונו בשאלות אחדות, כמו עיקרי האמונה (כ"י ותיקן 105, דף 114א–ב), תפיסת הזמן (שם, דפים 105ב, 108ב), הידיעה והבחייה (שם, דף 187), מביאים בחשבון רק את דבריו של הרמב"ם ולא את החלופה שהציג קרשקש. דוגמה אחרונה: כאשר פֶּלְבוֹ מתייחס לביקורת כנגד תפיסת הרמב"ם בדבר הקונטינגנטיות של המציאות ("המציאות היא מקרה קרה לנמצא" – מורה נבוכים א, נז), הוא מתייחס לרלב"ג בלבד, ונראה כי ביקורתו של קרשקש נעלמה ממנו.

שלישית, גם אשכנזי, מצדו, לא השתמש במהלך הוויכוח בטיעונו של קרשקש כנגד הגלגול (ראה להלן), והוסיפו לקונטרס במועד מאוחר יותר. ייתכן אפוא כי גם הוא נתוודע לחיבורו של קרשקש רק בעקבות הוויכוח.

133 כ"י ותיקן 254, דף 285.

134 ראה: שם, דף 75 ע"ב.

עיוני, אמונתי או פולמוסי מסוים, הוא שהכריע את הכף, ולא המגמה הכוללת והעקיבה של מקור זה או אחר.

לכסוף יש לציין כי בלבד לא אמר די בפרפרזה של דברי קרשקש האמורים, והוא פנה לבסס את עמדתו גם מנקודות־ראות אחרות. דוגמה אחת דאיה לתשומת־לב. בלבד ביקש להראות כי הפילוסוף הדתי, זה המנסה להחזיק בעת ובעונה אחת הן בתורה האריסטוטלית של הישארות השכל הן באמונה הדתית בהישארות הנפש האינדיווידואלית, נאלץ לנקוט עמדת כלאיים ונרחק עד אבסורד. כפי שכבר נתחוויר לעיל, בתורת הנפש ובתורת הגמול אין כל יסוד להרמוניזציה בין הרעות המנוגרות. כלשונו של בלבד:

יחייב לפי זה הרעת הנזכר (האמונה בהישארות השכל הנקנה) שהשכל לא יהיה לכלם אלא אחר, והוא שאם השכל הנקנה הוא קניית המושכלות או השגת הרברים הנברלים שהם בעצמם שכל, לא יתכן שיהיה שם מחיצה כלל אחרי שהשכל הוא אחד, גם יתבטלו התגמולים והעונשים אחר שהכל היה מהשכל הפועל והכל שב אליו. ולחוזק הספקות האלה הוכרח פלוסוף אחר תורני חבר ספר וקראו תגמולי הנפש, ואמר שהשכל והכח המדמה ראוי שיהיו נשארים אחר המות גם שניהם, ויתאחד הכח הדמיוני עם הכח השכלי ויהיו לאחר בקבלת התגמולים והעונשים... ראה אחי גם ראה עד היכן הוציא לחץ העיון ההקשי והתורה זה האיש, עם היותו מכלל בעלי המחקר, ואין ספק ששום א' מהם לא יודה לו בדעת זה כלל.¹³⁵

הקושי העומד בפני "הפילוסוף התורני" ידוע ומוכר: לאור האוניורסליות של האמיתות הנקנות בשכל (האמיתות שבהן מתעצמת הנפש המשכלת), כלום יש גורם כלשהו המייחד כל נפש בפני עצמה ומעניק לה פרטיות? ובלא קיום פרטי זה, כיצד יחולו הגמול והעונש לאחר המוות, ועל ראשו של מי יחולו? ואמנם ב"ספר תגמולי הנפש" לר' הלל בן שמואל מווירונה, שאליו הפנה בלבד, מצינו פתרון שיש בו משום סטייה מובהקת מן הדוקטרינה האריסטוטלית־מיימונית. לדברי ר' הלל, גם הכוח המדמה של האדם, ולא רק השכל הנקנה, מתקיים ועומד בעינו לאחר המוות. החיבור שבין שני היסודות הללו, הדמיון והשכל, הוא המעניק אפוא לנפש ייחוד אישי נצחי: השכל מתענג במושכליו – בבחינת גמול, והדמיון מדמה ייסורים – בבחינת עונש. ואמנם ברין טען בלבד שתפיסה זו זרה לעמדה האריסטוטלית העקיבה, עמדה שנמהלה מעתה ביסוד אפלטוני ונעתרה לתביעותיה של הדת. אולם לא ברין טען בלבד שאיש מ"בעלי המחקר" לא יודה לו לר' הלל בעניין זה. לאמיתו של דבר אין דברי ר' הלל אלא וריאציה על תפיסתו של אבן סינא בשאלה הנידונה.¹³⁶ הנה כן כן, דווקא בלבד הוא התובע עתה עקיבות שיטתית והוא המלגלג על ניסיונות של סינתזה הנוטלת מפה ומשם.

135 ראה: הלל מווירונה, ספר תגמולי הנפש, מהדורת י"ב סרמוניטה, ירושלים תשמ"א, עמ' 168–169, 176–177.

136 למקורות בדברי אבן סינא דאה הערותיו של סרמוניטה במהדורתו, שם.

סיכום

א. במחצית השנייה של המאה החמש־עשרה הוצבו בקנדיאה אבני־דרך חשובות בתולדות הפולמוס התיאולוגי כנגד הקבלה. ר' משה אשכנזי הורה כי איש ישראל המכוון לבו לספירות מסתכן בעבודה זרה, ובאורח פרדוקסלי – הוא העובר לאלוהי אריסטו ו"מקטר למלכת השמים". ר' אליה דלמדריגו הורה כי המקובל, הרואה את הספירות כעצמות האל, מתחייב בכפירה בדת. ר' שאול אשכנזי כתב כי "הכת המתעשרת" חוטאת בהגשמה בעליונים. כבר בשנות השישים של המאה קמה בקרב הקהילה סיעה רעיונית שיצאה חוצץ כנגד המקובלים ואמונתם. ביקורת נוקבת ועקיבה מעין זו היא תופעה מיוחדת בתולדות ישראל.

ב. ויכוח קנדיאה לא התנהל בין מקובל לפילוסוף, אלא – בראש ובראשונה – בין תפיסה הרמוניסטית לבין תפיסה דיכוטומית בדבר היחס בין קבלה לפילוסופיה. בכתביו המוקדמים של ר' מכאל בלבו הוצעו דגמים שונים של הרמוניזציה: זהות, קיום־יחד, יחס שבין גלוי לנסתר; בעקבות הוויכוח גבר בדבריו כוחו של הדגם ההיררכי, המנמיך את קומתה של הפילוסופיה מפני הקבלה. אשכנזי, לעומתו, הציב דיכוטומיה חותכת בין השתיים, ובמהלך הוויכוח חתר גם לקראת רדוקציה של האחרונה אל הראשונה: מן הספירות האלוהיות אל השכלים־המניעים ותאריי־הפעולה (!) ומן המלאכים אל כוחות הטבע.

ג. העימות שחולל את הוויכוח התחולל בשלושה מישורים מקבילים: הלכתי, רעיוני וחברתי. במהלכו של הוויכוח נידונו, בצד שאלת הגלגול, גם שאלות יסוד עיוניות במישורים שונים: בתחום התיאולוגיה – אלוהי הפיסיקה מול האל הטרנסצנדנטי, בתחום המטאפיסיקה – האחד והרבים במציאות בלתי־גשמית, ובתחומה של תורת האדם – שלמות הנפש ונצחיות השכל.

ד. במהלך הוויכוח גילה בלבו מידה לא מבוטלת של וירטואוזיות, באשר לדרכי השימוש במתודה ובמקורות פילוסופיים, בניסיונו לקעקע את הדוקטרינה הפילוסופית (האריסטוטלית): מאבן סינא לאבן רושד, מרס"ג אל הנרבוני והרלב"ג, ועד להצעת "חידוש" אסטרונומי שישמש לצורכיהן של האמונה והקבלה. אשכנזי, לעומתו, דבק בדרך־כלל במסורת האריסטוטלית־מיימונית, ולצורך פולמוסו עשה גם שימוש מיוחד בספרו של ר' יצחק אלבג, מראשוני מבקריהם של המקובלים.

ספר "אור ה'" לר' חסדאי קרשקש הטביע חותם ניכר על קונטרסי הוויכוח (באופן סמוי מן העין). זוהי תופעה שאיננה רווחת כלל באותם דורות.

ה. בלבו נקט גישה יוצאת־דופן בפרשנות הרמב"ם. הוא הבחין בין שלושה רבדים שונים בכתבי הרמב"ם: האחר – רובד חיצוני ושטחי (אריסטוטלי בעיקרו) שנכתב לצרכים פרגוגיים־דירקטיים, והוא משתקף דווקא בקטעים העיוניים ש"בחיבוריו התלמודיים" של הרמב"ם; השני – רובד פילוסופי עמוק, שאפשר ליישבו עם עולמה של הקבלה; השלישי – רובד קבלי כמוס, שהופעתו נדירה (והוא תואם בעיקרו את קבלתו של ר' יוסף ג'יקטיליה).

ו. שאלה אחת נותרה פתוחה ועומדת. דבקות זו של ר' מכאל בלבן – חכם בעל אינטרס פילוסופי – בתורות קבליות ובאמונת הגלגול, האם איננה מגלה קרבה לרוח הרנסאנס, לגישה התרבותית ההרמוניסטית-סינתטית ולמגמת התחייה של אמונות עתיקות?¹³⁷ נראה כי חקירה יסודית במכלול כתביו של בלבן, שהיא ממבוקשי המחקר, עשויה להניב פירות מעניינים בסוגיה זו.

137 ודאה דברי הביקורת של אשכנזי כנגד הרעות שיש "לקצת מן הקורמים חכמי הגויים וכן לכת של המקובלים שיחשבו כי עוד תתגלגל הנפש" (כ"י וטיקן 105, 195א; גוטליב, שם, עמ' 379). תודתי נתונה לידידי פרופ' משה אידל ופרופ' יהודה ליבס על שיחתם ועצתם.

החכמה המתווכת:

על תמורה תיאולוגית בהגות המיימונית באיטליה

במהלך המאה השלוש-עשרה ניטעו לימודי הפילוסופיה על קרקעה של יהדות איטליה. בחוגים יהודיים שונים התפתח עניין ניכר בחכמות, במדעים כלליים ובעיון פילוסופי, כר בכר עם הפניית תשומת הלב לפרשנותה ולהוראתה של משנתו הפילוסופית של הרמב"ם. לתהליכים אלה תרמו הרבה, חכמים יהודים שהגיעו לאיטליה מספרד ומפרובאנס, ובמקומות מושבם החדשים עסקו בהוראת החיבורים העיוניים עליהם גדלו בארצות מוצאם ובתרגום חיבורים מרעיים לשפה העברית. חכמים אלה, והתלמידים שהעמידו באיטליה, התמסרו לפרשנות פילוסופית של הכתובים, עסקו בעיון ובתרגום ויש מהם שקיימו קשרים מרעיים הדוקים עם מלומדים נוצרים שבסביבתם.

בראשית שנות השלושים של המאה השלוש-עשרה עקר ר' יעקב בן אבא מרי אנטולי מפרובאנס לנאפולי, דרש שם רבים דרשות פילוסופיות, עסק בתרגומם של חיבורים מרעיים ושיתף פעולה עם החכם הנוצרי מיכאל סקוטוס כחצרו של הקיסר פרידריך השני. בשנות הארבעים של המאה הגיע לאיטליה ר' יהודה בן שלמה הכהן מטולרו², הוא תרגם מערבית לעברית את האנציקלופריה המרעית פרי עטו, "מדרש חכמה", ואף הוא הטביע חותם מסוים על ההגות היהודית באיטליה. בשנות השבעים הגיע לרומא ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חזן³, חיבר פירושים פילוסופיים למקרא, תרגם כתבים רבים מערבית לעברית ועסק בפרשנות ספר "מורה הנבוכים" ובהוראתו. התמורה שחלה ביחסם של יהודים באיטליה אל העיון הפילוסופי במשך כמה עשרות שנים ניתנת להדגמה על-ידי השוואת ערויותיהם של יעקב אנטולי וזרחיה חזן על תגובתו של הציבור כלפי פירושיהם

1 ראה: I. Bettan, "The Sermons of Jacob Anatoly", *HUCA* 11 (1936), pp. 391-424; M.L. Gordon, *The Rationalism of Jacob Anatoly*, Ph.D. Dissertation, Yeshiva University, New York, 1974.

2 ראה: C. Sirat, "Juda B. Salomon Ha-Cohen", *Italia* 2 (1979), pp. 39-61.

3 ראה: מ' שטיינשניידר, "ציונים לתולדות ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חזן", אוצר נחמך ב (תרי"ז), עמ' 229-245; "פירמון", הפירוש למורה נבוכים מאת ר' זרחיה בן שאלתיאל חזן, ספר הזכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 3-14; ראה עבודות: "אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה ה"ג", דעת 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 66-96; משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חזן וההגות המיימונית-תיכונית במאה ה"ג, עבודת רוקסוד, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח; "Hebrew Quotations from the Lost Arabic Recension of *Parva Naturalia*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 3 (1981), pp. 191-203.

הפילוסופיים לפסוקי המקרא. ר' יעקב קבל על אי־היענות לדבריו ואף נאלץ לחדול מדרכו לדרוש דרשות פילוסופיות בפומבי: "ושבתי מן הדרך ההיא כי לא ישרו בעיני קצת חברי." ר' זרחיה, לעומתו, שבע נחת מקהלו וציין כי "חכמי דורי אשר שמעו והאזינו דברי וראו מה שחברתי ומה שפירשתי אמרו פה אחר כי רוח ה' דבר בי,"⁵ וחזר והעיד כי "עם הקדוש קהל רומא החכמים והאדירים אשר קבלוהו ממני והעתיקוהו והבינוהו ושכחו ענינו וידעו שיעורו."⁶ אין לראות בדברים עדות על רמת ההשכלה הפילוסופית של הציבור קודם למפעלו של ר' זרחיה, אלא עדות להתגברותו של ההתעניינות הפילוסופית והפתיחות כלפי נושאי־דבריה של הפרשנות העיונית־אלגוריסטית של המקראות בקרב יהודי רומא⁷ בסוף המאה השלוש־עשרה.⁸

המורים שהגיעו לאיטליה הכירו בעיקר את החיבורים הערביים – אריסטוטליים וניאופלאטוניים – כפי שקיבלו בספרד ובפרובאנס, ולסכולסטיקה הנוצרית טרם נודעה השפעה בעלת תוקף על הגותם והוראתם. לא כן ממש־יִכְיָרְכֵם המקומיים. במעין הכללה על מצב המחקר בכתבי ההוגים היהודים באיטליה בתקופה הנידונה, אפשר לומר, כי חיבוריהם של ההוגים שקיבלו את חינוכם הפילוסופי והלשוני מחוץ לאיטליה שיקפו השפעה מועטת בלבד – אם בכלל – של הסכולסטיקה הלטינית, ואילו בחיבוריהם של ההוגים שגדלו ורכשו את השכלתם הפילוסופית באיטליה גופא ניכר בבירור חותמה של הפילוסופיה הסכולסטית של זמנם ומקומם. עולמם העיוני של פילוסופים אלה, בני איטליה, כגון משה מסלירנו, הלל בן שמואל מווירונה ויהודה בן משה רומנו,⁹ היה נטוע

4 ראה: מלמד התלמידים, ליק 1866, הקרמה, עמ' 12; מ' גירמן, התורה והחיים בארצות המערב בימי הבינים, ורשא תרנ"ט, ב, עמ' 139 ואילך.

5 ראה באיגרותיו להלל מוורונה, אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 126; שם, עמ' 137, 144.

6 ראה: פירוש משלי – אמרי רעת, וינא תרל"א, עמ' 84. ראה גם פירוש איוב, גרפס בספר תקות אנוש, ברלין תרכ"ב (רפוס צילום: ירושלים תשכ"ט), עמ' 236: "חברתי זה הפרוש לקצת בחורי חמד אשר בקהל רומי, יתמיד השם כבודם ומעלתם."

7 הרברים ניכרים גם בכך שר' זרחיה אינו מהסס להזמין את ר' הלל בן שמואל לוויכוח פומבי הפתוח להכרעת חכמי רומי (אוצר נחמד, שם, עמ' 143), אף שרוקא רעותיו שלו בשאלות השנויות במחלוקת ביניהם הן נועזות וחורגות מהמקובל בקרב ציבור יהודי לא־פילוסופי. במעמרו של ר' זרחיה ככריסמא בתודת הרמב"ם ובפילוסופיה בכלל הכירו הגדולים שביהודי רומי, כר' שבתאי בן שלמה, שתמך בו בפולמוס עם הלל, יצחק בן מרדכי (מאיסטרו גאיו) רופאו של האפיפיור, ועמנואל הרומי (ראה: מחברות עמנואל, מהדורת ד' ירדן, ירושלים 1957, עמ' 557–558).

8 בראשית המאה הארבע־עשרה הגיע לאיטליה פילוסוף־מתדגם נוסף, ר' קלונימוס בן קלונימוס מפרובאנס, שפעל ברומי בין השנים 1324–1328, ולאחר־מכן שב למולדתו.

9 השפעתה של הסכולאסטיקה הלאטינית על ההגות היהודית באיטליה נידונה במחקריו של פרופ' י"ב סמוניטה. נראה כי לא במקרה התרכזו מחקרו ונשא פרי דווקא באשר לכתביהם של שלושת ההוגים האחרונים. ראה עבודותיו: על ר' משה: "הערותיהם של ר' משה בן שלמה מסלירנו ושל ניכולאוס מייובינאצו למר"ג, עיון כ (תשל"ג), עמ' 212–240; *Un Glossario filosofico ebraico-volgare del tredicesimo secolo*, Roma 1969. על ר' הלל: "מפתח המלאכים", בתוך: ספר הזכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד: ר' הלל בן שמואל בן אלעזר מווירונה ומשנתו הפילוסופית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ב. על ר' יהודה: *La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofica" di Jehudah e Emmanuel Romano*, Roma 1965.

בין ההגות הרמב"מית מכאן ובין ההגות הסכולסטית מכאן, והם התמסדו לתרגום, לפרשנות ולסינתזה רוחנית של מקורותיהם.

מכל מקום, גם אצל החכמים הראשונים, עוד בטרם הוטבע חותמם המכריע של המקורות הלטיניים בתוכן הפילוסופי ובפעילות התרגומית, ניכרת בכירור מודעות להישגיה העיוניים של החברה הנוצרית. חכמים אלה נימקו והצדיקו את רצונם להפיץ את החכמות והמדעים בקרב היהודים, ולחשוף את האמיתות המושכלות האצורות במקורות היהדות, בתופעת נחיתותה הפילוסופית של בני ישראל בזמן הזה ביחס לשכניהם הנוכרים. לדבריהם, תופעה זו מטעה את בני הזמן להאמין כאילו נחיתות זו היא גם נחלתם של תורת ישראל ודברי חכמיה הקדמונים. ר' יעקב אנטולי הצדיק את פעילותו בהצביעו על כך "שהיינו משל בגויים על החכמה ועל המצוות שבאו בתורה, לפי שאין אנו שוקדים ללמוד שנשיב את אפיקורוס כפי שהזהירו אותנו רבותינו, והכופרים מרחיבים פה עלינו ואומרים שאנו אוכלין הקליפות והם אוכלים הפרי, וזהו לפי שהם משתדלים לדרוש ולחקור התורה כפי אמונתם... ואנו כמעט נטיו דגלינו מן האמת המסור לנו מפי השם".¹⁰ ר' יהודה הכהן נימק את הפצת גרסתו העברית של חיבורו, המסכם חכמות חיצוניות, בטענה ש"ענין זה החיבור אינו כי אם להודיע תכלית חיבורי האומות ושלא יהיה הישראלי ריק מהן, כדי שלא יתגאו עלינו בחכמותיהן, ויעלה לנו מזה החיבור לידע ולהשיב לאפיקורוס מתוך חכמתו".¹¹ כך השתמשה האפולוגטיקה כלפי החברה היהודית הלא-פילוסופית בצורך באפולוגטיקה כלפי החברה הנוצרית הפילוסופית ועדיפותה המדעית.

דברים נוקבים עוד יותר בעניין נחיתותם העיונית של היהודים יצאו מתחת עטו של ר' זרחיה חן, ואף בדבריו ניכרים ההבדל או התמורה שחלו בעמדתו של הציבור היהודי כלפי החכמות בהשוואה לקהלו של אנטולי. המגמה להדביק את רמת ההשכלה המדעית של השכנים הנוכרים מיוחסת עתה למנהיגי הקהל עצמו ולא למחבר לברו:

נמשכתי בזה אחר רצון חכמי הדור אשר הרבתה קנאתם באומות אשר יש להם כל ספר חכמה מכל מלאכה ומכל ענין, ואנחנו עם קדוש... כל חכמתנו אמנם היא לדעת דיני ממונות, לא דיני נפשות, כי השלמות האחרון היום הוא משולל מאומתנו כי נעדרו ממנו ומאנשינו החכמות האמתיות וההשגות האלהיות אשר תשלם נפש האדם כאשר הוא אדם ותעלה מעלה מעלה.¹²

10 מלמר התלמידים, שם, עמ' 9. השווה: מורה נבוכים א, עא.

11 מדרש חכמה, כ"י קיימברידג' Add. 1527, דף 30 ע"א. על מוטיב זה בתקופות מאוחרות יותר ראה: Isadore Twersky, "Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century." B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1983, p. 441.

12 הקרמה לתרגום הביאור האמצעי של אבן רושד למטאפיזיקה, נדפסה עם מהדורת שרייבר לספר הסיבות בתרגומו של ר' זרחיה: *Pseudo-Aristoteles Liber de Causis*, Budapest 1916.

ראיתי את כל ישראל על הרי החכמה נפוצי' וכצאן אובדות הנה והנה ועליהם נוגשי החכמה אצים ובקרבם מתרוצצים וכעין נחושת קלל נוצצים ובלהט חרב תבונתם מתהפכים להאיר דרך הולכי חשכים, ואמלטה רק אני לרעות את צאני צאן מרעיתי ולאסוף את נדחו.¹³

מובאות אלה מדבריהם של החכמים משקפות הכרה ותשומת-לב כלפי הישגיה של הסביבה הנוצרית, אף בתודעתם של הוגים שאינם חשופים הרבה למשנותיהם ולכתביהם של הסכולסטיקנים הנוצרים בסביבה זו.

העיון בחכמות כלליות וההעמקה בפירוש הפילוסופי של הכתובים נכרכו בדרך-כלל בלימוד שיטתי של משנת הרמב"ם, משנה שנעשתה בקרב חוגים אחדים כמעין פילוסופיה "רשמית" של היהדות. איטליה של המאה השלוש-עשרה היא מן המקומות הראשונים שבהם היה ספר "מורה הנבוכים" לטקסט קאנוני הראוי לעיון מדויק, לניתוח טקסטואלי קפדני, לפרשנות ולהוראה,¹⁴ בצד הפרשנות הפילוסופית של המקרא וספרות חז"ל. באיטליה נתחברו שניים מהפירושים המוקדמים ביותר ל"מורה הנבוכים", פירושיהם של משה מסלידני¹⁵ וזרחיה חזקוני,¹⁶ ובה נתחברו גם הפירוש לכ"ה ההקדמות ב"מורה נבוכים" להלל בן שמואל¹⁷ ו"פירוש סודות המורה" לאברהם אבולעפיה.¹⁸ אף סוגים ספרותיים אחרים של היצירה העיונית (דרשה, פירוש פילוסופי לספר במקרא, איגרות פולמוס)

13 פירוש איוב, עמ' 169.

14 פעילות זו באיטליה בתקופה הנדונה היא אחת הדוגמאות הבולטות שיש בהן כדי להכחיש את הטענה המכלילה, שלפיה במאה השלוש-עשרה נירון המורה באופן "בלתי מקצועי" ובלתי מעמיק ורק במאה הארבע-עשרה החל העיון השיטתי המדויק ונתחברו הפירושים המקיפים. ראה למשל: D.J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden 1965. אכן, לא שפר גורלם של הפירושים מן המאה השלוש-עשרה והם טרם ראו אור ברפוס (מלבר פירוש של פליקרא).

15 פירוש הנרחב של משה מסלידני נשתמר בכמה כתבי יד (כגון כ"י מינכן 370).

16 ייתכן מאוד שפירוש של ר' זרחיה הקיף במקורו את מורה הנבוכים כולו, אולם לירינו הגיע רק הפירוש למרבית החלק הראשון של המורה ולקטעים בודדים אחרים. החיבור מופיע בכתבי-יד בשני נוסחים: נוסח מקוצר (כגון כ"י וטיקן 405) ונוסח מורחב (כגון כ"י קיימברידג' Add. 1235).

17 פירוש של הלל נרפס עם ספר תגמולי הנפש (פרי עטו), ליק 1874, דפים לב-מ. בראשית המאה הארבע-עשרה חיבר ר' יהודה רומנו פירוש לארבעה הפרקים הראשונים של ספר המרע לרמב"ם – "בן פורת" – המצוי רק בכתבי-יד (כגון כ"י וטיקן 238). כך נמשכה היצירה הפרשנית על כתבי הרמב"ם.

18 הפירוש הגיע לירינו בשלוש נוסחאות. ראה: מ' אירל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 8–9. נראה כי ר' זרחיה ידע על ררכו של אבולעפיה בפירוש המורה והתנגד לה בחריפות. ראה פירוש למורה נבוכים, א, ז (כ"י קיימברידג' הנ"ל): "הרבה בני אדם שמוחם מוזהם בדעות שאינן אמיתיות אמרו בזה פירושים מופסדים לפי העולה על רוחם, ופירשו בו – ר"ל – שיתוף שם בן – על שם בן מ"ג או ל"ב אותיות או שם אחר בן שאר כך וכך אותיות מן השמות המוכנים על השם יתברך". השווה לפירושי אבולעפיה לסודות המורה, כ"י לייפציג 39, דף ו ע"א; כ"י פריס 774, דף 121 ע"א; כ"י מינכן 408, דף 11 ע"א–ע"ב. ראה גם איגרת ר' זרחיה לר' הלל, אוצר נחמד ב (תרי"ז).

ראויים להיחשב כפרשנות עקיפה – ולעתים ישירה¹⁹ – להגותו של הרמב"ם. גם הפעילות להפצת החכמות בקרב היהודים נתפסה כהמשך דרכו של הרמב"ם – העיון הפילוסופי בבחינת גילוי התוכן הפנימי של מקורות ישראל והעמקה ב"חכמת התורה על האמת"²⁰; "הרבה בני אדם אשר בעקשותם ומרי סכלותם אומרי' כי הם חכמות חיצוניות ולא ירגישו כי הם חכמות פנימיות אמיתיות" (ר' זרחיה²¹). היחיד בין החכמים הנרדפים כאן אשר הגותו אינה מתפתחת ממקורו של הרמב"ם הוא ר' יהודה בן שלמה הכהן, אולם אף הוא כרך את פנייתו למרעים עם עיונו ב"מורה הנבוכים": "המורה לצדקה שם בלבי אש כוערת לעיין בספרי הפילוסופים עד שעלה בירי זה המעט."²² מכל מקום, לחכמים האחרים "המורה לצדקה" הוא גם נקודת-המוצא העיונית האישית, בבחינת משנה פילוסופית סמכותית של היהדות.

השפעה מכרעת על אופי העיון בתורת הרמב"ם ועל טיב הפעילות הספרותית-עיונית של חכמים מימוניסטים באיטליה, השפיעו חיבוריו של ר' שמואל אבן תיבון (הרשב"ת)²³. שני נוסעים של הפילוסופיה של הרמב"ם על קרקעה של יהדות איטליה, יעקב אנטולי וזרחיה חזן, היו נושאים של מסורת מימונית-תיבונית מובהקת. נטייתו האריסטוטלית העקיבה של הרשב"ת בנושאים כמו ההשגחה הפרטית, הרצון האלוהי, ה"אנלוגיה של המציאות" (בין האל לנמצאים), מעמרו של החומר, הישארות הנפש ותחיית המתים, נותנת את אותותיה בכתביו. הם אימצו את מגמתו להביא עד לידי קיצוניות את ההשקפה המכוונת רבים מרברי התורה כלפי ההמון, לצורך התועלת החברתית הפרקטית. גם בפעילותם הספרותית הלכו בעקבות הרשב"ת; אף הם עסקו בפירוש הפילוסופי של הכתובים ובתרגום, והקצו מקום נכבד דווקא לתרגום חיבוריו של אבן רושד לעברית²⁴. התעוררות ההערכה כלפי הישגיה העיוניים של החברה הנוצרית אף היא היתה נחלתו של אבן תיבון עור בפרובאנס, ובכתביו מצאו החכמים את התמקקה האפולוגטית לגילוי הרובד הפילוסופי של מקורות ישראל ולהפצתו של רובד זה ברבים:

כי ראיתי שהאמתות שהסתירום מאז נביאנו וחכמי תורתנו הם מפורסמים היום

19 לדוגמה: "מאמר העתה" לר' זרחיה (כ"י קיימברידג' Add. 1235) אינו אלא דיון פרשני בעקבות קטע ממורה הנבוכים א, עג. אף איגרות הפולמוס של ר' הלל ור' זרחיה עוסקות בביאור תפיסת הרמב"ם בעניין התגלותם של מלאכים במקרא, והן נפתחות באיגרת שאלות בענייני המורה, מהלל לזרחיה.

20 מורה נבוכים, פתיחה. עיין שם א: עא ועוד.

21 פירוש איוב, עמ' 181.

22 ראה: סיראט (לעיל, הערה 2), עמ' 43–44. יריעת הטקסט של מורה הנבוכים ניכרת בחיבורו. ראה למשל כ"י וטיקן 338, דף 147, 152.

23 ראה: G. Vajda, "An Analysis of the *Ma'amar yiqqawu ha-Mayim* by Samuel B. Judah ibn Tibbon," *The Journal of Jewish Studies* 6 (1959), pp. 137–149; idem, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*, Paris 1962.

24 תרגומם של כתבי אבן רושד לעברית נפתח בתרגומו של הרשב"ת למאמרים על השכל (גרפס במהדורות "הערץ, ברלין תרנ"ט). יעקב אנטולי תרגם את פירושו האמצעיים לחמשת הספרים הראשונים של האורגנון האריסטוטלי ואת קיצור אלמגסטי. זרחיה חזן תרגם את הפירושים האמצעיים לספרי הפיסיקה, ההוויה וההפסד והמטאפיסיקה.

כולם לאומות העולם... ואומתנו סכלה מהם סכלות גמורה עד ששבנו מצר הסכלות ההוא לקלסה בפהם, והגיעו מחרפים אותנו שאומרים עלינו שאין בירינו מרבירי הנביאים רק הקליפות, ודי בזה גירופים וחרפות... וראיתי החכמות האמתיות שנתפרסמו מאוד באומות אשר אני תחת ממשלתם ובארצותיהם יותר ויותר מהתפרסם בארצות ישמעאל, וראיתי הצורך הגרול להאיר עיני המשכילים.²⁵

אנטולי, חתנו ותלמידו של הרשב"ת, העיר כי הרשב"ת הוא ש"פך מעט עיני לראות ולהביט ספר הרב רבינו משה בר' מימון זצ"ל הוא ספר מורה הנבוכים,²⁶ וכי הוא שהדריכו גם בחכמה חיצונית.²⁷ ספר רדשותיו של אנטולי, "מלמר התלמידים", מכוון את הקורא לכתבי רבו: "והחכם הגרול חתני נ"ע... בספרו שפירש בו קוהלת, ולפי שצריך לכל מבקש השם וסודותיו להתבונן בפירוש ההוא ובשאר חיבוריו, אקצר בחיבורי זה מהזכיר פירושיו כי שם ימצא המבקש."²⁸

ר' יעקב אנטולי מסר לבניו,²⁹ ומאנטוליו³⁰ בן יעקב אנטולי – קיבל משה מסלירנו,³¹ הנסמך בפירושו ל"מורה הנבוכים" עשרות פעמים על כתבי הרשב"ת,³² בציטוטים נרחבים. סמכותו של הרשב"ת כבר נתבצרה עד כדי כך, שהוא נידון בצוותא עם הרמב"ם כאחר מ"שני החכמים המופלאים" שאין אנו ראויים להכריע ביניהם במקום שרעותיהם חלוקות:

ואני הצעיר שבאתי להזכיר שני אלו החכמים המופלאים הירועים, לא להכריע באתי, כי ירעתי שאיני כראי לא אני ולא אלף כיוצא בי;³³

- 25 מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 173–175. דאה: ש' פינס, "הסכולסטיקה שלאחר תומאס אקווינאס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 222, הערה 102.
- 26 מלמר התלמידים, הקדמה, עמ' 12.
- 27 שם, שם.
- 28 שם, עמ' 2.
- 29 ראה שם, עמ' 13: "הסכמתי לדרוש מעט ברבים בכל שבת ושבת, עוד מעט ושבת מן הדרך היא כי לא ישרה בעיני קצת חברי... כי חנני אלהים שני בנים יודעים ספר... ואתנה את לבי במה אוכה את ארחי לזכות את בני עמי, וראיתי כי אין טוב לי מאשר אחבר לו ולהם העדה על תלמוד תורה... ואם יש את נפש בני עמי להחזיק בנחלה הזאת אמצא בהם מנוחה ונחמה."
- 30 דאה: מ' שטיינשניידר, המזכיר ז' (תרכ"ד), עמ' 63–64; גורדון (הערה 1 לעיל), עמ' 45. יש שייחסו לאנטוליו את חיבורו של ספר דוח חן.
- 31 בפירוש של משה מסלירנו למורה הנבוכים נזכרות כמה מתשובותיו של אנטוליו לשאלותיו של המחבר בענייני המורה. ראה למשל כ"י בודלי 1261, דף 33 ע"א; כ"י מינכן 370, דף 183 ע"א.
- 32 משה מסלירנו הביא הרבה מחיבוריו השונים של הרשב"ת: מפירוש קוהלת (כגון: שם, דף 270 ע"ב), ממאמר יקו המים (כגון: שם, דף 191 ע"ב), מפירוש המלים הזרות במורה הנבוכים (כגון: שם, דף 97 ע"ב) ומהעדות על מורה הנבוכים (כגון: שם, דף 159 ע"א).
- 33 שם, דף 108 ע"א–ע"ב.

הרי כתבתי לך שתי הרעות שעל הפסוק הזה... ואתה בחר לך הטוב או החזק בשניהם, כי אלו ואלו דברי אלהי חיים.³⁴

גם ר' זרחיה נשא עמו לדומי מסורת מימונית-תיבונית. בפירושו ל"מורה הנבוכים", שהוא סיכום שיעוריו לפני צעירי העיר,³⁵ הוא נמנע בדרך-כלל מלהזכיר שמות של הוגים יהודים מלבד הרמב"ם, ורק דברי הרשב"ת נמצאו ראויים לציין ולהיסמך עליהם.³⁶ חיבורי הפירושים למקרא של ר' זרחיה פותחים במוצהר במקום שבו הפסיקו שמואל אבן תיבון (שפירש את ספר קהלת על דרך הפילוסופיה) ומשה אבן תיבון (שפירש את שיר השירים על דרך הפילוסופיה):

ולא עוררתי תאומי לפרש קהלת ושיר השירים, כי ראיתי חכמי דורי שפדשו אותם על דרך החכמה בפירוש מספיק, וראיתי שאם הייתי נכנס עליהם הייתי מפסיד בזה או עליהם או על עצמי... ושמתי מגמתי לפרש שני אלו הספרים, ספר משלי וספר איוב, כפי אשר השיגה יד חכמתי בהם.³⁷

ואמנם, הכוונתו של ר' זרחיה לכתבי הרשב"ת נתנה את אותותיה ביצירה העיונית היהודית בדומא בראשית המאה הארבע-עשרה, יצירה הנוקטת הרבה לפרשנות הפילוסופית התיבונית.³⁸

- 34 כ"י בורלי 1261, דף 22 ע"א. אמנם, מבחינת תוכן ההשקפות הפילוסופיות אין משה מסלידנו נמשך אחר הרשב"ת ברוב העניינים שבהם העניק האחרון לדברי הרמב"ם פירוש אריסטוטלי מרחיק לכת.
- 35 ראה: איגרת ליהודה בן שלמה, כ"י קיימברידג' Add. 1235, דף 91: "מפני שכבר למדתי זה הספר, דצוני למ' – ספר מורה הנבוכים – לאחרים, פעמים רבות... עד שחיברתי לי ספר גדול מרבירים אלו ומכל המקומות שצריכים לבאר למאמר הנכבד מורה הנבוכים."
- 36 ראה: הפירוש למורה הנבוכים א, ו, כ"י קיימברידג' הנ"ל; שם, הערות על מורה הנבוכים ג, א-ז, ועוד.
- 37 פירוש איוב, עמ' 171. נראה שהכינוי "חכמי דורי" מקיף את החכמים המימוניסטים שלפניו אשר עמדו על משמעותם הפנימית של הכתובים. על זיהויים עם התיבונים עמדו כבר: H. Vogelstein & P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin 1896, p. 412; ראה גם: פרידמן (הערה 3 לעיל), עמ' 13.
- 38 בפירושו הפילוסופיים של עמנואל הרומי למקרא העתיק המחבר הרבה מהרשב"ת. ראה למשל כ"י פרמה 440, דף 95-96, שם הובא ממאמר יקו המים, עמ' 11-15, ומפירוש קהלת (כ"י פרמה 272), דף סח ע"ב. עיין גם בפירושו לבראשית, מהדורת F. M. Tocci, רומא 1963, עמ' 65-67. גם במחברות עמנואל נזכרים מאמר יקו המים ופירוש קהלת לרשב"ת (ראה מהדורת ד' ירון, עמ' 311). פירושו הפילוסופי של עמנואל לשיר השירים הוא בעיקרו העתקה מפירושו של משה אבן תיבון למגילה זו, ובפירושו של עמנואל למשלי העתיק הרבה מפירוש קהלת לרשב"ת. ראה מאמרי: "על מקורותיו של פירוש משלי לעמנואל הרומי", קריית ספר נז (תשמ"ב). גם יהודה רומנו, שהרחיק לכת מבחינה פילוסופית מעבר לרמב"ם ולרשב"ת, אל הסכולסטיקה הלטינית של זמנו ומקומו, מגלה בפירושו המקראית ובמערכת הסימבולית את חותמם של כתבי הרשב"ת. בספר בן פורת (כ"י וטיקן 258) – פירושו לתחילת ספר המרע לרמב"ם – לא נמנע מלהעריף כמה בפירושו הרמב"ם של הרשב"ת לפסוקים על פני אלה של הרמב"ם, אף-על-פי שספרו עוסק בפירוש הרמב"ם. כך, למשל, קיבל כדבר המובן מאליו את ביקורת הרשב"ת על פירוש הרמב"ם לסולם יעקב במורה הנבוכים א, טו (מאמר יקו המים, עמ' 38, 55).

במאמר זה בכוונתי להתחקות אחד גלגולו של רעיון מיוחד בהגותם של חכמים יהודים באיטליה במאה השלוש-עשרה – רעיון העצמתה של החכמה העליונה כעין ישות עצמאית, המתווכת בין האל לבריאה. ענייננו בתפיסה שיש בה סטייה מובהקת מן הכיוון האריסטוטלי-רמב"מי המאפיין את הגותם, תפיסה המציעה פתרון ניאופלאטוני לבעיה תיאולוגית. חכמים כיעקב אנטולי ודחיה חן פנו לכיוונים שונים עקב השפעות ניאופלאטוניות שונות, אולם גם בנושא זה נפתח הפתח לרעיונותיהם כבר במשנתו של הרשב"ת.

הרמב"ם והרשב"ת

כידוע, שאלת יחסם ההדדי של המושגים התיאולוגיים "רצון" ו"חכמה" היא אחת מנקודות המפתח להבנת השקפותיו של הרמב"ם בדבר היחס בין האמונה הדתית ובין הפילוסופיה האריסטוטלית. עלי-פי הגיונה של תורת התארים ב"מורה הנבוכים" יש להימנע מכל ביטוי המצביע על רואליות בין הרצון האלוהי לחכמה האלוהית, ו"אין רצונו וחפצו או חכמתו דברים יוצאים חוץ לעצמו, ר"ל שיהיו זולת עצמו.³⁹ אולם במקומות שבהם ה"מורה" דן בזיקת האל כלפי המציאות והנמצאים, כלפי מה שהוא "זולת עצמו", מתבקשת הבחנה בין שני התארים הללו: החכמה משתקפת בסדרי הטבע ובהכרחיות הסיבתית הנוהגת בעולם, ואילו הרצון החופשי מחולל מציאות זו וחוקיה במעשה הבריאה; החכמה מתבטאת בהתמדתה של המציאות הטבעית ובמחזוריותה, ואילו הרצון ממהותו "שירצה ולא ירצה"; החכמה מתגלה בעולם הנוהג כמנהגו וניתן לתיאור רציונלי-סיבתי, כנגד רצון אלוהי המיוצג על-ידי אותו יסוד שבמציאות הנעדר הסבר רציונלי. התפיסה שלפיה האל הוא חכמה בלבד עשויה להוביל למושג האריסטוטלי של שכל המשכיל את עצמו, ושמא אף לזיהוי האל עם סדרי הטבע; תואר הרצון, לעומת זאת, מורה על פניית האל כלפי מציאות שמחוצה לו.

חקר הפילוסופיה של הרמב"ם העלה אינטרפרטציות שונות להבנת היחס בין הרצון לבין החכמה. בכיוון האחד נעשה ניסיון לעמוד על תפקודם ההדדי של שני המושגים בתפיסה תיאולוגית מאוחדת ועקיבה. בכיוון האחר נעשה ניסיון להעניק את הבכורה לתואר החכמה ולייחס את שימושו של תואר הרצון ב"מורה הנבוכים" לסיבות פראקטיות-ציבוריות.

בכיוון הפרשני הראשון הוצע להבחין הבחנה "פנימית" – בין הרצון האלוהי, המורה על התכוונות ופעולה לקראת מגמה, ובין החכמה האלוהית, שהיא בבחינת המקור המכוון את ההתכוונות והפעולה, את הרצון וההכרעה. אחדות החכמה והרצון היא אחדות ההכוונה והפעולה האלוהיות (י' גוטמן).⁴⁰ כן הוצעו הקבלות בין ההבחנה התיאולוגית בין החכמה

39 מורה נבוכים, א, טט.

40 ראה: "תורת האלוהים של הרמב"ם", רת ומרע, ירושלים תשט"ו, עמ' 115–116. גוטמן ציין כי תואר

לרצון, ובין ההבחנה האונטולוגית בין המהות למציאות (א' אלטמן)⁴¹ או בין הצורה לחומר (א' שביד).⁴² האל בבחינת חכמה הוא מקורו של המרכיב האונטולוגי האחד (מהות או צורה), והאל בבחינת רצון הוא יוצרו של האחר (מציאות או חומר). אתגרות החכמה והרצון היא אף אחדותו של המקור למרכיביהם הישותיים של הנמצאים.⁴³

בכיוון הפרשני האחר הוצעה אינטרפרטציה העולה מתפיסה כוללת שונה של כוונות ה"מורה". לפי פירוש זה, הרמב"ם נטה להכריע מבחינה אינטלקטואלית לכיוון הפילוסופי, כלומר לתפיסה שלפיה האל הוא שכל נצחי, חכמה. דבריו על הרצון האלוהי החופשי ש"ירצה ולא ירצה", אינם אמורים אלא בהכרעתו הרצונית של המאמין ובהנחיה הפרקטית שמנחה הפילוסוף את הקהל. אף האלמנט הבלתי-מוסבר שבמציאות (בתנועות הגלגלים) איננו משקף בהכרח אי-רציונליות אינהרנטית בטבע; הוא מבטא את ספקותיו של הרמב"ם כאשר ליכולת האדם לבנות מערכת קוהרנטית המקיפה את גרמי השמים (ש' פינס).⁴⁴

הרצון האלוהי בא להורות על פעולת הבריאה החופשית, כנגד ההכרחיות המתבקשת מהאמונה בעולם קדמון. אולם אין זה רצון דינמי, המשתנה בתנועה הפנימית של הרציה, וכמובן שלא רצון המונע במניעים חיצוניים. (ראה גם: הנ"ל, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 161–162). גוטמן דאג בעמדתו של הרמב"ם עמדת ביניים בין האריסטוטלים המוסלמים ובין הכלאם: מחד גיסא הכרה בהכרחיות יחסית בטבע, ומאידך גיסא אמונה ברצון אלוהי חופשי ומוחלט. ראה: "המוטיבים הרתיים בפילוסופיה של הרמב"ם", דת ומדע, עמ' 91–92; "בעית מקורות המציאות בפילוסופיה הרמב"ם", שם, עמ' 119–135.

41 ראה: "Essence and Existence in Maimonides", *Studies in Religion, Philosophy and Mysticism*, New York 1969, pp. 116–118. אלטמן ציין כי תואר החכמה בלא תואר הרצון היה מתאים לטבע הפועל מתוך הכרחיות סיבתית, ובהתאם להכרחיות זו היתה המהות מגיעה לידי מציאות. אולם במציאות קיים גם יסוד אי-רציונלי, המייצג את הרצון. הרכבת המהות עם המציאות חודגת מעבר להכרחיות הסיבתית והרצון האלוהי הוא שקובע אותה. השקפת הכלאם על הבריאה ברצון איננה מותידה מקום למהות, ואילו מתפיסת ההאצלה של האריסטוטלים נעדר יסוד המציאות. האל כחכמה וכרצון כאחד הוא מקור לשני המרכיבים האונטולוגיים. (אין המאמר מכון לאינטרפרטציה מקיפה בדבר הרואליות של שני התארים, והם נידונים רק בנוגע להבחנה בין מהות למציאות).

42 ראה: הרמב"ם וחוג השפעתו (נערך על-פי הרצאות), ירושלים תשכ"ח, עמ' 132. שביד הסביר כי הצורה מתחייבת מן האל כהתחייב המושכל מהשכל (חכמה), ואילו החומר מחודש מן האין (רצון). תארי החכמה והרצון מורים על האל כסיבת המציאות בשתי בחינותיה.

43 לפי כיוון פרשני אחר, ההבחנה בין החכמה לרצון מקורה רק במגבלותיהן של השפה והיריעה האנושיות. מושג הרצון הבורא אחר שלא ברא אמנם איננו תואם את מושג הידיעה האלוהית הנצחית, אולם רואליות זו משקפת את אי-היכולת האנושית להכיר את האל, בהתאם למגמתה של תורת התארים השליליים של הרמב"ם. ראה: L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, pp. 151–154. "How to begin to read the Guide of the Perplexed", Introduction to S. Pines translation of the *Guide*, Chicago 1963, p. liii.

44 ראה: "המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים'", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 168 ואילך. נראה שאחרי-כך שינה המחבר את דעתו בכמה ענינים. ראה: S. Pines, "The Limitation of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge Mass. 1979, pp. 89–109.

כן נעשה בהקשר זה ניסיון לנתח ניתוח פילולוגי את המונחים הערביים השונים המייצגים בדברי הרמב"ם את הרצון האלוהי, במגמה להראות כי מובן אחד של ה"רצון" ("משיה") מקביל לחכמה האלוהית בבחינת השכל המשכיל את עצמו, ומובן אחר ("אראדה") מקביל לטבע הקוסמי, לביטוייה הדינמי של החכמה האלוהית כעקרון הסדר בעולם (א' נוריאל).⁴⁵ לצורך הדברים שייאמרו להלן ראוי להדגיש כי אין הרצון או החכמה זוכים למעמד אונטולוגי עצמאי כלשהו בדברי הרמב"ם – הם נידונים אך ורק בתור תארי האל. אמנם הרמב"ם נטה להדגיש את התיווך בין האל לעולם ואת ההנהגה המשתקפת בפעולתם של ישים ממצעים וכוחות טבעיים. אולם הוא היה רוחה כל ניסיון להיפוסתאזה של החכמה או הרצון כישים עצמאיים ברוח ניאופלאטונית. אכן, "תורתנו לא תכחיש היותו מנהיג זה המציאות באמצעות המלאכים",⁴⁶ וההנהגה האלוהית אמנם מתגלה ב"סיבות אמצעיות",⁴⁷ אך סיבות וממצעים אלה יזוהו עם השכלים, הגלגלים וכוחות הטבע. תורת היש של הרמב"ם איננה חורגת ממבנה העולם האריסטוטלי.

כבר מתרגמו של ספר "מורה הנבוכים", ר' שמואל אבן תיבון, עורר כמה מהשאלות העולות מן הספר בדבר היחס בין הרצון האלוהי ובין הסדר החוקי המוטבע במציאות. באיגרת שאלות ששלח לרמב"ם הקשה הרשב"ת על הסתירות הפנימיות המתגלות ב"מורה הנבוכים" בעניין ההשגחה האלוהית.⁴⁸ מרבירו ניכר כי הוא איננו מקבל את ההבחנה המשתמעת בחלק מדברי הרמב"ם, הבחנה בין ההשגחה והרצון האלוהיים ובין מושג הטבע האריסטוטלי. הרשב"ת מדגיש כי גם את החוקיות האוניורסלית המוטבעת במציאות יש להבין כ"רצון אלקי... חפץ אלקי קרמון לא אישי מתחדש... כלומ' כללי".⁴⁹ הרשב"ת אף מסב את תשומת-הלב לכך שבמקומות אחרים הרמב"ם עצמו נוטה לזהות את הרצון האלוהי עם הסיבות הטבעיות,⁵⁰ ונראה שבכך המתרגם רומז על דעה אוטורית של המחבר. מכל מקום, על-פי השקפותיו האישיות של הרשב"ת, כפי שפיתחן בהרחבה בכתביו המאוחרים והמקיפים, לא נותר כל מקום להבחנה בין רצון אלוהי הפועל על

45 ראה: "הרצון האלוהי במורה נבוכים", תרביץ לט (תש"ל), עמ' 39–61.

46 מורה נבוכים, ב, א.

47 ראה למשל שם, ב, מ.

48 Z. Diesendruck, "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", *HUCA XI* (1936), pp. 341-365. כבר באיגרת מוקדמת זו ניכרת מגמת הרשב"ת להבנה רציונליסטית-אריסטוטלית עקיבה של המורה, הבנה הנוטה לזהות את ההשגחה עם החוקיות הטבעית האוניורסלית ועם השגת המושכלות, השגה העושה את פגעי עולם החומר לאירילונטיים למשכיל. ראה מאמרי: "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*", *AJS Review* 6 (1981), pp. 87-123.

49 ראה שם, עמ' 356–357: "אלב דבר ארוננו ירום הורו כמקשה על אריסטו... ויאמר לך האומר: וטביעת הספינה ג"כ אצל אריסטו בחפץ אלקי, כי השם רצה שיתנשבו הרוחות עם סיוע הסיבות הטבעיות, וכינשב הרוח עכ"פ ריחה ויפורר ויהפוך כל מה שימצא מזמן לזה. וזה כלו השם הטביעו ברוח. וכן נפילת הגג היתה ג"כ ברצון אלקי, כי השם הטביע הרבר שהוא יסודו עפר עכ"פ שירר למטה לארץ אל שפל המקומות... וזה כלו חפץ אלקי קרמון לא אישי מתחדש. וכן ביאת בני אדם בספינה וישיבת האחרים בבית יאמר לך אריסטו כי היא חפץ אלקי קרמון לא אישי, כל' כללי."

50 ראה שם, שם.

המציאות ובין חכמה אלוהית המשתקפת במציאות זו. הרצון איננו מתבטא בחופש שמעבר לסדר החוקי, ווראי שאין ממהותו ש"ירצה ולא ירצה". הוא כוח ההשפעה וההפעלה המגולם במציאות הטבעית. תנועת הגלגלים, השפעתה על מחזוריות ההווה וההפטר בעולם השפל, פעולת המאורות המעלים עננים המורידים מטר, אלה משקפים בפעולתם את הרצון האלוהי המוטבע בעולם:

והכל עושים ברצון השם לפי הטבע שהשפיע עליהם;⁵¹
השמש ושאר הכוכבים... השם המציאם והוא מעמידם והוא הנותן להם חוקים
לעשותם בשפלים... שנכר מהם שעושה רצון השם;⁵²
הדברים וההפצים שתחת השמים, ברצון בוראם שהטביעם כן... ואמרו לכל
חפץ...⁵³ אפשר שרצה בו לכל חפץ האלקים... כולל הדברים הטבעיים;⁵⁴
יחסו הלחם והיין אל השם⁵⁵ מן הארץ הוא בעבור שהוצאת החמר שלהם... ראוי
ליחסה אל השם בהיותה הסבה הראשונה להוצאת הארץ אותם ע"י עושי רצונו
ובטבע שנתן בה... האד העולה ע"י רצונו ג"כ המשקה אותה... וכן שם השם
בתבואה כח ההכנה להעשות ממנה לחם;⁵⁶
רצונו מזולתו לעשות המעשה ההוא... איש איש לפי מציאותו שהמציא השם
עליו.⁵⁷

לא מצאתי בכתבי הרשב"ת הסכמה או שימוש בתואר הרצון, המכוונים לרצון חופשי שמעבר למציאות הטבעית.⁵⁸

51 ראה: מאמר ייקו המים, עמ' 119: "הצבאות [צבאות השמים] עושים פעולות שונות להשתנותם... השתנות מקומם ומצבם, פעם יקרו למקום ופעם ירחקו ממנו, ועל כן פעם יחממו ופעם לא... ופעם יהיו ופעם יפסידו... והכל עושים ברצון השם לפי הטבע שהשפיע עליהם... הוציא פעולתם בלשון עשיית רצון השם ער שאפשר שיוכן ממנו שידעו רצון השם, כלומר מה שרצה מהם שיעשו, על פי שומעי רברו, לרמוז אל היות המלאכים והשכלים הנפרדים מניעי הגלגלים] אמצעיים בין השם ית' ובין הצבאות." ההרגשות למעלה – משלי (א"ר).

52 שם, עמ' 167. עיין גם עמ' 137.

53 "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים" (קוהלת ג' 1).

54 פירוש קוהלת, כ"י פרמה 272, רף סא ע"ב.

55 "מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבורת הארם להוציא לחם מן הארץ, ויין ישמח לבב אנוש" (תהלים ק"ד 14-15).

56 מאמר יקו המים, עמ' 155.

57 שם, עמ' 125.

58 גם הרצון האלוהי בבחינת היסור שבמציאות שאינו ניתן להסבר רציונלי, על-פי מורה הנבוכים ב, יט (הווריאציות שבכיוון תנועתם ובמהירותם של הגלגלים), נעדר מרבדי הרשב"ת. ברבריו מורגשים רווקא הרצון הנצחי של הגלגלים ותשוקתם המתמדת אל מניעייהם, על-פי השיטה האריסטוטלית. ראה למשל פירוש קוהלת, רף מה ע"ב: "היות מה שמתהווה מן היסודות נמשך אחר תנועת החיות... וכאשר תנועת החיות הרצונית חוזרת חלילה תמיד בלא שינוי... להוכיח על תמירות הרצון... כלומר שכן יהיה תמיד בלא שינוי, וכן תנועת האופנים הנמשכת אחריה תחזור חלילה בלא שינוי ובלא חרש" (החיות הן הגלגלים: האופנים הם ארבעת היסודות – ראה מורה נבוכים ג, ב).

עד כאן אין לפנינו אלא דוגמה פרטית לגישתו האופיינית של הרשב"ת. מתוך שימושו הרבי-משמעיים של הרמב"ם במושג תיאולוגי מסוים (כאן – הרצון האלוהי) נבחר ויוחד השימוש המתאים לתפיסה ראציאליסטית עקיבה, ובכיוון בלעדי זה מתפרשת או מוסטת תורת ה"מורה". הוראתו של הרצון מקבילה אפוא להוראתה של החכמה, שהרי אף החכמה היא זו המשתקפת בטבע, בהשגחה הכללית, ב"המצאת הנמצא ושמירתו הזמן שאפשר להשמד ולהשאר המציאות.⁵⁹

אולם השקפתו של הרשב"ת על חכמת האל ורצונו אינה מתמצה בזיהוי זה. הביקורת על הפן הנראה בעיניו הפן האקזוטרי של "מורה הנבוכים" מובילה אותו לפיתוח הבחנה מעניינת, החשובה להבנת ההגות המימוניסטית הבאה בעקבותיו. במקביל להצמרתו של ה"רצון" למושג הטבע האריסטוטלי, נקשרה ה"חכמה" למושג התיווך הניאופלאטוני. השימוש הראוי בתואר "רצון" אמור להורות על התמרתה של ההשגחה הכללית המוטבעת במציאות, על רצון "קרמון וכללי" (בניגוד לרצון "מתחרש ואישי"). השימוש הראוי בתואר "חכמה" בא להורות על הבריאה המתווכת, על המצאת המציאות והנהגתה בתיוכם של ישים ממצעים (בניגוד לרצון המחולל את הנמצאים כולם כבריאה ישירה וחרפ-עמית). שמא אפשר להוסיף ולומר: אחדות הרצון והחכמה היא אחדות החוקיות הטבעית האריסטוטלית הנובעת ממקור ההשגחה האלוהית, בתוספת המיצוע והדרגות הניאופלאטוניות הנאצלות ממקור ההאצלה האלוהית. העצמתה של החכמה העליונה כישות המתווכת בין האל לנמצאות, מתנסחת ברברי הרשב"ת בדרך הסתר והעלמה, בדרך של "רמז גדול למבינים" הצריך פענוח:

ויאמר אלהים יהי אור... ולפי מה שנטה אליו החכם ר' אברהם בן עזרא, שאמר שאם היה מכוון במלת ויאמר, ענין הרצון, כמו שפי' בו הגאון, היה לו לבוא אחריו במלת המקור, כלומר היה לו לומר – ויאמר אלהים להיות אור... והנה הרחבנו במאמר בזה העניין במקומו⁶⁰... שלא הוציא הנה ענין הרצון בלשון אמירה רק לרמוז בזה שהמכוון בה הוא רצונו מזולתו לעשות הנעשה ההוא, כביכול אמר לאחר מאישי פמלייתו לעשות הנעשה ההוא, איש איש לפי מציאותו שהמציאו השם עליו... ועל זה הדרך המשכנו פירוש הפסוק הראשון מן התורה, שפירשנוהו

59 פירוש קהלת, דף עג ע"א.

60 ההפניה ל"מקומו" מכוונת ככל הנראה לספר נר החופש, שהיה אמור לעסוק במשמעותם האוטוריית של פסוקי התורה ("הסכמתי עליו לחבר ספר ארמונו עליו בכל סתרי תורה וסודותיה, אעבור בכל פסוקיה ראשון ראשון" – מאמר יקו המים, עמ' 9). בעת כתיבת מאמר יקו המים נתחבר לפחות הפרק הראשון של נר החופש, שהוקדש לביאור הפסוקים הראשונים בתורה (ראה שם, עמ' 9, 14, 18, 24, 41, 59, 70, 92, 103, 114, 160, 175). הספר אינו נזכר בכתבי תלמידיו, וייתכן שהכתוב נגנז בידי המחבר בימיו האחרונים, עם התגברות הפילמוס על ספרי הרמב"ם. זיהוי "מקומו" עם נר החופש מסתבר כדלהלן: המחבר מזכיר במקום אחר את רבריו ב"פי' שלשת הפסוקים הראשונים מסדר בראשית בספר שזכרתי לך שהסכמתי לחברו" (שם, עמ' 9). גם הריון שלפנינו מוקדש לשלשת הפסוקים הראשונים בתורה (שם, עמ' 126), והמחבר מציין שוב כי העיר עליהם "במקומם" (שם, עמ' 127), המקום שבו "המשכנו פרוש הפסוק הראשון מן התורה" (שם, עמ' 126).

בענין – בטדם ברוא אלהים שמים וארץ, או בלפני או בקודם, כי מלת ראשית שמנוה בענין קודם, כענין ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז... רומז על מעשה בראשית להודיע שבחכמה נבראו, והוא אמרו במקום אחר: ה' בחכמה יסר ארץ, כרעת אחת הכתות, לא לפי הרצון לכד, כרעת הכת האחרת, ובזה רמז גדול למבינים, ר"ל בעדותו שבחכמה נבראו ושהחכמה קדמה להם קרימת סיבה על דרך אחת, והכינהו.⁶¹

החכם שלמה הרחיב נקבי המשכית... בסוף פרשת ה' קנני ראשית דרכו, כי אחר שזכר שבח החכמה את החכמה בהיותה ראשית קנייני אל לפני תהומות והרים וגבעות וארץ, והייתה בהכנת שמים ובאמוץ שחקים ובעוז עינות תהום ושום לים חוק וחוק מיסרי ארץ... זכר השלימה השבחים בהיותה משחקת בתבל ארצו... בא להודות שהשם משגיח גם בארץ... שעיקר ההשגחה הוא המצאת הנמצא ושמירתו הזמן שאפשר להשמר ולהשאר המציאות.⁶²

המובאה הראשונה פותחת ומסיימת ברמזים מובהקים על הסתייגותו של הרשב"ת מתפיסתו המוצהרת של הרמב"ם בעניין הבריאה ברצון:

1. רב סעדיה גאון זיהה את ה"אמירה" שבמעשה בראשית עם הרצון הבורא, רצון שאיננו מכוון כלפי כל אובייקט חיצוני ("ויאמר אלהים יהי אור – רצה ה' שיהיה אור"⁶³). זהו הפירוש המתבקש למאמין בבריאה ישירה של המציאות כולה מן האין. הרשב"ת אימץ את מחלוקתו של ר' אברהם אבן עזרא כנגד הגאון והורה, אפוא, כי ה"מאמר" מכוון כלפי יש הממצע בין האל ובין הנמצאים ואינו בא ללמד על התחדשות רצון אלוהי לבריאה ישירה של הנבראים. אולם התפיסה שהרשב"ת יוצא נגדה – ורק הדס"ג נזכר כנציגה – היא היא ההשקפה שעליה הצהיר הרמב"ם (ואף ציין כי "זולתנו" כבר הציע את הרברים):

וכל אמירה ורבור שבאה מיוחסת לשם, הם... אם כנוי על הרצון והחפץ... וכל מה שבא במעשה בראשית – ויאמר, ענינו רצה או חפץ, וכבר זכר זה זולתנו והתפרסם מאר. והמופת עליו, ר"ל שאלו המאמרות כלם אמנם הם רצוניים, לא מאמריים, כי מאמרי הצווי אמנם יהיו לנמצא מקבל הצווי ההוא.⁶⁴

הרשב"ת סטה מדברי ה"מורה", או ממה שהיה בעיניו הרובד החיצוני שלהם, ופירש את ה"אמירה" כמכוונת אל "נמצא מקבל הצווי", נמצא המתווך בבריאה. נוח היה לו להיתלות

61 שם, עמ' 125–126.

62 פירוש קוהלת, דף עג ע"א.

63 דאה: פירושי רס"ג על התורה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' יט.

64 מורה נבוכים א, סה.

בביקורתו של הראב"ע המכוונת כלפי הרס"ג⁶⁵, אולם המעיין האמון על ספר "מורה הנבוכים" יראה להיכן הדברים נוטים. אכן, כבר ר' משה מסלירנו פירש את מגמתה של הביקורת, ובפירושו ל"מורה הנבוכים" שם הפנה את ביקורתו של "החכם המעולה רבנא שמואל בן תבון ז"ל" כלפי הרס"ג והרמב"ם כאחד, ונמנע מלהכריע ("אילו ואילו דברי אלהים חיים").⁶⁶

2. המגמה הביקורתית כלפי הרמב"ם ניכרת גם בהבחנתו של הרשב"ת בין בריאה "לפי הרצון לבד" ובין בריאה ב"חכמה". מקודה המילולי של ההבחנה מצוי ב"מורה הנבוכים" ג, כה, שם ייצגה האמונה בבריאה "לפי הרצון לבד" את השקפתה של כת האשעריה המוסלמית על הפעולה הרצונית השרירותית של האל. השקפה זו נדחתה ב"מורה" מפני דעת "רוב חכמינו ויודעינו", המאמינים בפעולה רצונית הנמשכת אחר החכמה,⁶⁷ אחר סדר, כוונה ותכלית. אולם הרשב"ת מצא ב"פשוטי דברי הרמב"ם"⁶⁸ אמונה בבריאה ישירה וחרד-פעמית על-ידי רצון שאינו מגולם במציאות הטבעית, על-ידי רצון המחולל את הנמצאים כולם, סימולטנית, על סיבותיהם ומסובביהם. התנגדותו של הרשב"ת לבריאה "לפי הרצון לבד" מכוננת גם כלפי תפיסה זו של הרצון. כנגדה מוצבת הבריאה ב"חכמה" – בריאה מתווכת והדרגתית באמצעות חכמה עליונה הקודמת קדימה סיבתית למציאות. השימוש ברעיון המקדאי והמדרשי על החכמה העליונה בתור כלי לבריאה⁶⁹ הוא בגדר סטייה מהשקפותיו האריסטוטליות-אבן-רושדיות של הרשב"ת. במסגרת זו לא נוכל לברר בפירוט מהו מקומו של רעיון זה במכלול משנתו של הרשב"ת. מכל מקום, לא בהכרח התכוון הוא לחרוג עד כדי היפוסתאזה של החכמה כישות בעלת קיום-קָרם ומעמד עצמאי

65 השווה דברי רשב"ת שם, עמ' 126: "אך דעת רבינו סעדיה ז"ל לא התבאר לי בו כי בלבד דבריו בהם בפירושו הגדול לתורה, כמנהגו." ראה גם פירוש קוהלת, דף סה ע"ב.

66 ראה: הפירוש למורה הנבוכים, כ"י מינכן 370, דף 112 ע"א.

67 ראה: מורה נבוכים ג' כה: "אמנם זאת הכת מאנשי העיון אשר חשבו שהשם לא יעשה דבר בגלל רבר... אבל פעולותיו כלם לפי הרצון... ואינו נמשך אחר חכמה... דעתנו אנחנו, שעם כל מה שנאמינו שהעולם מחודש, רוב חכמינו ויודעינו לא יאמינו שזה רצון לבר, לא בוולתו, אבל יאמרו שחכמתו יתברך... חייבה מציאות זה העולם בכללו, כאשר נמצא." מורה נבוכים ב, יח: "שהוא יתעלה לא ירצה אלא מה שגזרה חכמתו להיות כך."

68 בפירוש קוהלת אנו למדים כי "מפשוטי קצת דברי הרב" נראה ש"היה החירוש אחד בכל עליונים ותחתונים" (דף סז). גם במאמר יקו המים כונתה האמונה בבריאה ישירה וחרד-פעמית "פשוטי דבריו הנמצאים לו בפרק ל מן החלק השני במאמר מורה הנבוכים" (עמ' 128). מעניין להשוות את הרברים לפירוש אברבנאל לבראשית א, א, שאלה ט, המוצא באותם קטעים במורה רוקא "סוד גדול מסודות בראשית, והערים מאד בהעלמתו". לפי המובן האזוטרי שמצא אברבנאל בכתוב, ימי בראשית אינם בגדר זמן ריאלי אלא בגדר קרימה סיבתית בבריאה סימולטנית. ואילו לפי המובן האזוטרי, שהציגו הרשב"ת, תפיסה זו מרבת בבריאה ישירה החלה אף על השכלים והגלגלים, בניגוד להשקפתו שלו על הבריאה המתווכת. (וראה להלן הערה 70). השווה: ש. קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 114–133.

69 ראה: G. Vajda, *Recherches etc. (supra n. 23)*, p. 30, n. 1; *Analysis etc. (supra, n. 23)*, pp. 148–149, n. 36.

משלה. המונח "חכמה" עשוי לייצג את עולם השכלים הנפרדים, מאצילים ומניעים של הגלגלים השמימיים, עולם הנתפס כסיבה רחוקה לתהליכי ההתהוות בעולם השפל.⁷⁰ (בהגות האריסטוטלית המוסלמית ובהגותו של הרמב"ם⁷¹ נתפסו השכלים כנאצלים מן האל).⁷² כך או כך, המעיין הביקורתי ימצא ברברים אלה חריגה – בולטת או מתונה – מהשקפותיו האריסטוטליות העקיבות של הרשב"ת. אולם ראוי לחזור ולהדגיש את ההקשר הפנימי המכוון את הרברים, הוא ההקשר התיאולוגי. רעיון הבריאה באמצעות חכמה מתווכת כרוך ברברי הרשב"ת בהסתייגות מן האמונה ברצון אלוהי ישיר ובכריאה רצונית חר'פעמית, אמונה המיוחסת על-ידו ל"פשוטי דברי הרמב"ם". ההסכמה לתיווך ולמיצוע משמשת למיעוט הדמות הפרסונלית של האל. מזווית-ראייה זו, הן רעיון הבריאה בחכמה הן תפיסת הרצון המגולם בטבע, שניהם משרתים מגמה אחת, המגמה למניעת ההתערבות האלוהית הישירה והמחודשת בנבדאים. הדיון התיאולוגי המקורי בדבר תארי הרצון והחכמה הורד לרמה קוסמולוגית ואונטולוגית: ה"רצון" הוא תואר פעולת האל המוטבעת במציאות. ה"חכמה" היא ראשית פעולתו, ראשית ישותית וסיבתית המתווכת בהמצאת המציאות ובהנהגתה.

קשה לקבוע בבירור עד היכן ראה הרשב"ת את השקפותיו כפרשנות לדברי הרמב"ם על תארי הרצון והחכמה ומהיכן ראה עצמו מרחיק לכת מעבר ל"מורה". נראה שתפיסת הרצון האלוהי המגולם במציאות הטבעית מכוונת לפירוש מגמתו האזוטרית של המורה עצמו. ההבחנה החוזרת בין "פשוטי דברי הרמב"ם" בעניין הרצון הבורא ובין סוף דעתו הנסתרת, וכן ההצבעה על סתירות פנימיות ב"מורה הנבוכים" בעניין ההשגחה, רומזות להיכן היתה נוטה דעתו של הרשב"ת באשר לחילוקי-הדעות במחקר החדש בתורת הרמב"ם. מכל מקום, מתוך דיון זה עלה רעיון החכמה המתווכת בכריאה, והוא פותח בהרחבה בהגות המימונית-תיכונית באיטליה, תוך חריגה מתורת הרמב"ם.

70 תורת הבריאה של הרשב"ת מפיקה מכלל סיפור בראשית את הישים הנצחיים שבשיטה האריסטוטלית – השכלים והגלגלים. סיפור הבריאה עוסק בתהליכי ההתהוות של הנמצאים הפרטיים בעולם השפל, בתוך מציאות חומרית נתונה. תהליכים אלה מושפעים מתנועתם של הגלגלים.

71 ראה: מורה נבוכים ב, ד; ב, יא. עיין: צ' בלומברג, "השכלים הנבדלים במשנתו של הרמב"ם", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 216–225.

72 הרשב"ת כמו הרמב"ם, נטה אחר השקפתם של אלפאראבי ואבן סינא על האצלה ההדרגתית של השכלים והגלגלים. ראה: מאמר יקוו המים, עמ' 36–37: "המצאת השרף הראשון העלול לשם ית' את השרף השני, והמצאת השני את השלישי, עד האחרון... כי השם עילה לראשון"; שם, עמ' 124: "שני מיני נמצאות ששופעות מהשם יתברך, המין האחד שופע ממנו ית', ר"ל הראשון שבאותו מין, בלא אמצעות מין אחד כלל, והמין השני שופע מהשם באמצעות המין הראשון... מין המלאכים שופע מהשם שפיעה ראשונית להיותם שכל נפרד... ומין השמים העליונים... שופע מהשם יתברך באמצעות השרפים". עצם האמונה בהאצלת שכלים עשויה היתה להתאים גם להשקפותיו של אבן רושד, אולם האצלה ההדרגתית של השכלים זה מזה, ויצירת הגלגלים מהם, משאירה את הרברים בתחומם של אלפאראבי ואבן סינא, שמיזגו יסודות ניאופלאטוניים בפסיקה האריסטוטלית.

ר' יעקב אנטולי

ההיפוסתאזה של החכמה העליונה והעמרתה בתור מתווכת בין האל ובין הנבראים נידונה ופותחה בשני כיוונים שונים בהגות היהודית באיטליה במאה השלוש-עשרה,⁷³ ובשני הכיוונים ניכר חותמם של חיבורים ניאופלאטוניים הזדים לדוח הרמב"ם.

בכיוון הראשון התקשר רעיון החכמה העליונה לציורים הניאופלאטוניים בדבר מקום מושכל, שמי אור האופפים את היקום, "עגולה רעיונית" ו"גלגל שכל" (ר' יעקב אנטולי). להצגתו של כיוון זה יוקדשו העמודים שלהלן.

בכיוון השני התגלגל תואר החכמה האלוהית כיש רוחני קרום המוצנע בהייררכיה הישותית והסיבתית כ"מציאות שני לבואר בהמצאת השכלים הנפרדים והגלגלים" (זרחיה חן). להצגתו של כיוון זה יוקדש הסעיף האחרון במאמרנו.

ניתוח הרברים ילווה בהערות קצרות בדבר גישותיהם של שני חכמים אחרים שהוזכרו לעיל, יהודה הכהן ומשה מסלירנו.

דרשותיו הפילוסופיות של ר' יעקב אנטולי, שנערכו בספר "מלמד התלמידים", אחוזות כולן במשנת הרמב"ם ובכתבי הרשב"ת. יסודותיה של הפרשנות האבן-רושדית לתורה האריסטוטלית נודעו היטב למחבר, ששיתף פעולה בחצרו של פרידריך השני בנאפולי עם מיכאל סקוטוס – מראשוני המפיצים של תורת אבן רושד בעולם הנוצרי. אנטולי, כמו מורו הרשב"ת וכמו "החכם שנתחבר עמו",⁷⁴ סקוטוס, עסק אף הוא בתרגום כתבי אבן רושד.

אולם, בהגות המאה השלוש-עשרה הגבולות בין השיטה האריסטוטלית לבין השיטה הניאופלאטונית אינם עדוכים וחתוכים על-פי הסכמות המקובלות עלינו. מלומד כמיכאל סקוטוס, הנחשב לאחד מיוצרי האברואיזם הלטיני, עשוי להיזקק להנחות ניאופלאטוניות אופייניות בדבר ההייררכיה ההדרגתית מן האחד הפשוט אל הריבוי המורכב. אף כתביו

73 בפילוסופיה היהודית עד הרמב"ם נזכרת החכמה המקראית ככלי לבריאה, בעיקר בהקשר של הסכמה או הסתייגות מתורת הלוגוס. כבר פילון זיהה את החכמה שבספר משלי עם הלוגוס, והיא משמשת בכל הוראותיו (ראה: צ"א וולפסון, פילון, ירושלים תש"ל, עמ' 165; עיין גם ספר חכמת שלמה, עמ' 184). הרס"ג תקף את ההיפוסתאזה של החכמה: "והגיעני כי יש אנשים מבני עמנו חשבו כי הענין שאמר בו הכתוב ה' קנני ראשית דרכו... הוא ענין אלה הרוחניים... ואין החפץ בה שהיא היתה לבואר ככלי שברא בה הרבדים, אבל החפץ בה שהיא חרשה מבריאת היסודות ומעמדתם, ונתבארה חכמתו שבה הכל מתוקן" (אמונות ודעות, בתרגום יהודה אבן תיבון, יוספוב תרמ"ה, א, דף לג ע"א; עיין גם, דף מז ע"א). גם הראב"ע ביקר את הרעה כי "החכמה עולם ראשון לכל הנמצאים... ה' קנני ראשית דרכו", בקשר לשלילת אפשרותה של קדימה זמנית לבריאה. (ראה נוסח הקדמתו לפירוש לתורה על-פי כ"י המויואן הבריטי Add. 27.038, אצל: M. Friedlaender, *Essays on the Writings of* A. Ibn Ezra, London 1877, p. 3. גם ר' יוסף קמחי מציין את "דעת הפילוסופים" על בריאה ישירה של החכמה ובריאת המציאות באמצעותה: "אמרו הפילוסופים כי האל ית' ברא החכמה ונתן בה כח לברוא שמים וארץ ואשר בהם, כי אמרו אין מעשה ידיו לא טיט ולא מים" (ספר חוקה – פירוש למשלי, בדפוס ירושלים, דף ז ע"א; עיין גם דף יב ע"א).

74 ראה: מלמד התלמידים, הקדמה, עמ' יב.

של אברואיסט לטיני מובהק כסיגר מברבן עשויים לגלות השפעה אמיצה של חיבור ניאופלאטוני כ"ספר הסיבות". על כן אין תימה כי במקום שבו נפתח הפתח בתורתו של הרשב"ת המשיך אף אנטולי לפתח את רעיון התיווך, בזיקה למקורות שלפניו, וגם דבריו ראויים להילמד בהקשר זה של הבעייתיות התיאולוגית הכרוכה באמונת הבריאה. אנטולי, כמו הרשב"ת, הורה על בריאה המתווכת באמצעות החכמה העליונה⁷⁵, חכמה המזוהה עם עולם השכלים. אף הוא היה שותף לסטייה מפירוש הרמב"ם ל"אמירות" שבמעשה בראשית, ולפי פירושו אמירות אלה מכוונות כלפי החכמה – הלא היא ראשית דרכי האל. אולם בדבריו צוירה החכמה גם ברימויים הקרובים לרובד הקוסמולוגי. היא תוארה כהוויה "עליונה מוחלטת" ה"סובבת על היש", "אור לבוש" הנפרש כ"מכסה לעולם" וכ"גלגל השכל... הנאצל מהורד וכבודו":

מעלת המלאכים היא העליונה כי הם הרבקים לשם והורד שופע עליהם... ועליהם רמז באמרו הורד והרד לבשת. אחר כן אמר עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה, ורבותינו ז"ל בארו זה באמרם שמים מאי זה מקום נבראו, מאור לבוש לקח ונטה כשלמה... והארץ מאי זה מקום נבראת, משלג שתחת כסא הכבוד... והפילוסופים אמרו שהשם יעין בעולם השכלים ומשפיע ממנו המציאות.⁷⁶ שבריאת שמים וארץ הכוללת היתה על ידי אמצעי... ואמנם רמז זה בו במלת ראשית, כלומר ראשית כל הנבראים, והוא העולם העליון, אמור עולם המלאכים או עולם השכלים אשר עליו רמז שלמה ואמר ה' קנני ראשית דרכו... מאמרו הראשון ה' לחכמה ולתבונה שהיא ראשית הנבראים... כונן שמים בתבונה... כונו על מציאות המלאכים... ואולי דעת רבותינו ז"ל שהוא המאמר והוא דבר השם והוא הראשית... ואל זה הענין כונו רבותינו ז"ל המעמיקים דעת באמרם בעשרה מאמרות נברא העולם, כלומר העולם ההמוני הוא בעל החומר הכולל שני עולמות, שמים וארץ... והתורה אומרת בראשית, כי ראשית ברא אלוהים, ראשית זו תורה, שנאמר ה' קנני ראשית דרכו... אבל במקום הזה נאמרה על חכמה מוחלטת... והיא החכמה שהזכיר שלמה... להודיע מציאותה וקדימתה לעולם החמרי, ונבראו על ידה, והוא שקראו הפילוסופים עולם השכלים... שכל המעשים הנזכרים שם עשה השם בראשית נבראיו, אמור בתורה או בחכמה או בעולם המלאכים או בעולם השכליים, הכל אחד.⁷⁷

כי החכמה העליונה היא סובבת על היש, כמו שאמרו הפילוסופים.⁷⁸ וממעל

75 במלמד התלמידים הרצון האלוהי נידון בדרך-כלל בקשר לסיבתם התכליתית של הנמצאים, להבנת הכוונה המכוונת במציאותם. (ראה למשל: ו' ע"א, ח ע"ב, ט ע"א, יב ע"ב, נב ע"א, נט ע"ב, צא ע"ב). אולם – כמתחייב מטבען של דרשות ציבוריות – אין שימושי השונים של המונח נאמנים למגמה פילוסופית עקיבה.

76 שם, נג ע"א. עיין גם סג ע"ב.

77 שם, סב ע"ב-סד ע"ב. עיין גם כה ע"ב-כו ע"א.

78 שם, קלג ע"א.

לגלגלים בעלי חומר התשעה, נמצא גלגל השכל אשר בו נברא הכל והוא מראה רמות כבוד ה' והוא תחת אלהי ישראל, כי הוא הקודם הנאצל מהודו וכבודו... שנאמר ה' קנני ראשית דרכו... והעשירי הוא קורש... רמז בו אל גלגל השכל שהוא הקודש.⁷⁹

כבר בקטע הראשון דלעיל ניכרות רמיותו והסכמתו של אנטולי למדרשים בעלי גוון ניאופלאטוני, שנזכרו ב"מורה הנבוכים" בלשון תמיהה. על דברי מרדכי ר' אליעזר הגדול – "שמים מאי זה מקום נבראו מאור לבוש" וגו'⁸⁰ – אמר הרמב"ם כי לא ראה "יותר זרים מהם בדברי אדם מן הנמשכים אחר תורת מרע"ה".⁸¹ ב"מורה הנבוכים" מרדכי זה נכרך באמונה בבריאה מחומר קדמון,⁸² תוך התעלמות מן האפשרות לפרשו לאור רעיון ההאצלה הניאופלאטונית.⁸³ אנטולי נזקק לדברי המדרש רווקא בהקשר הניאופלאטוני,⁸⁴ תוך התעלמות מביקורת הרמב"ם. כבר ר' משה מסלינו חש בסטייתו והלך בעקבותיו:

כי נאים ושכיב רבינו הגדול [הרמב"ם] אמר דברים הללו, כי מצאנו בדברי תלמידיו הלוקטים אחריו, על מאמר של ר' אליעזר, פירוש מספיק, והוא שהחכם ר' יעקב בר' אבא מרי ז"ל כתב... הנה נראה מדבריו כי הבין מאור לבוש שפע השכלים הנברלים שהיו סיבה למציאות השמים, ר"ל הגלגלים וכוכביהם.⁸⁵

79 שם, סה ע"ב-סו ע"א. עיין גם קפ ע"א.

80 פרקי דר"א, ג.

81 מורה נבוכים, ב, כו.

82 שם, הרמב"ם הסתפק בהצבעה על האפשרות להבין את המדרש כמכוון לאמונה בבריאה מחומר קדמון, אמונה שהוא ייחסה לאפלטון (ראה גם מורה נבוכים ב, יב), והניח את כוונת המדרש ככוונה תמוהה. השערה כי הרמב"ם רמז לתוכן נסתר של המדרש, המקובל עליו, ראה במאמרו של ש' רוזנברג, "העדות לפרשנות המקרא והאגדה נבוכים", בתוך: ספר הזכרון ל' פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 215-221.

83 הסברת המדרש על דרך ההאצלה מופיעה כבר בכתביהם של מקובלים ראשונים כר' עזרא ור' עזריאל. ראה: ג' שלום, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", בתוך: ספר ביאליק 1943, ג, עמ' 141-162.

84 מדרש ר' אליעזר הגדול מופיע בדברי אנטולי בכפיפה אחת עם אזכור דברי "הפילוסופים", כי "השם יעיין בעולם השכלים ומשפיע ממנו המציאות" (ראה המובאה לעיל. השווה: דף סג ע"ב). רבירים אלה נכרכו במורה עם דברי חז"ל, כי "אין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליה של מעלה", שעליהם אמר הרמב"ם: "ואתמה מאמרם מסתכל כי בזה הלשון עצמו יאמר אפלטון שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות." (מורה נבוכים ב, ו. הרמב"ם מכוון כנראה לבבלי, סנהדרין, לח ע"ב, ונראה שהיתה ביריו הגרסה שבה מופיעה המלה "מסתכל" במקום המלה "נמלך". השווה: בראשית רבה א, א, ועיין: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ל, עמ' 175-176). מקורם של הרבירים שייחס הרמב"ם לאפלטון הוא כנראה באינטרפרטציה ניאופלאטונית ל"טימאיוס" באשר לרגם הנחצי שהרמיודגוס מחקה אותו (ראה: פינס, לעיל, הערה 44, עמ' 120). שימוש של אנטולי במאמר ניאופלאטוני זה עריין אינו מחייב סטייה מדברי הרמב"ם, אולם לא כן הדבר כשימוש זה משולב במדרש ר' אליעזר הגדול הנ"ל ובביאורו בהקשר ניאופלאטוני.

85 הפירוש למורה נבוכים, כ"מ מינכן 370, דף 255 ע"ב-256 ע"א. עיין גם: Sermoneta, Glossario (supra, n. 9), pp. 34 ff.

משה מסלירנו גם ניסה להתחקות אחר מקורו הניאופלאטוני של אנטולי.⁸⁶ אף שהעמיד את סטייתו של אנטולי מדברי ה"מורה" על מחלוקת פרשנית בלבד, ספק אם לא הכיד כי מכלל רבריו משתמעת האמונה בהאצלתו של החומר השפל,⁸⁷ אמונה המחייבת סטייה בעלת משמעות מתורת ה"מורה".

להלן נביא דוגמאות אחדות למוטיבים ניאופלאטוניים ספציפיים – נוסף על הנטייה הכללית אחר רעיון ההאצלה ההדרגתית של הרוחני והחומרי – שחותמם ניכר בחיבוריו של אנטולי.

1. מוטיב המספרים ו"גלגל השכל"

המחבר מצייר אנלוגיה בין "התפתחותה" ההדרגתית של סדרת המספרים ובין ההייררכיה ההדרגתית של היש. מוטיב זה רווח בספרות הניאופלאטונית וקשה להצביע בביטחון על מקורו הספרותי הישיר של מחברנו. לענייננו די בהמחשת הקרבה הניכרת בין ציוריו של אנטולי ובין הרעיונות המובאים בחיבור ניאופלאטוני מובהק כ"ספר העגולות הרעיוניות". המשנה המוצגת בחיבור זה מתמקדת בתזה שלפיה "סדר הנמצאות מן הסבה הראשונה יחקה עגולה רעיונית".⁸⁸ הן נפש העולם הכללית, על-פי התורה הניאופלאטונית, הן עולם השכלים, נתונים בהייררכיה של מעגלים מדומים האופפים את המציאות החומרית. גם תהליך ההכרה מחקה עגולה רעיונית: הוא פותח בעיון במספרים מופשטים מחומר, נמשך לישים חומריים ועולה להכרת שכלים נפרדים מחומר. כמוהו גם מחזוריות החיים והמוות. תחום המספרים משמש דגם לעגולה הבונה את היש: המספר 1 הוא "עיקרם" של המספרים האחרים ו"סיבה" למציאותם, בהיות כל מספר מיוחס לסכום יחירותיו, ער לסגירת המעגל ביחידת העשרות, הפותחת עגולה חרשה. אף יחסו של האל לעולם מצויר באנלוגיה למעמרו של המספר 1, שהוא בבחינת תנאי המקיים את הבאים בעקבותיו בסדרת המספרים.

בספר "מלמד התלמידים" אנו קוראים על החכמה העליונה ה"סובבת על היש" (ראה לעיל). הוויה זו מזוהה עם עולם השכלים, המזוהה עם "גלגל השכל". המחבר מצייר עשרה שכלים⁸⁹ המתכנסים ל"גלגל" אחד, ולגלגל זה מצטרפים עתה תשעת הגלגלים הגשמיים, ליצירת עשירייה חדשה⁹⁰ (גם הצבת עשרה שכלים אריסטוטליים בצד עולם השכל =שכל

86 משה מסלירנו סבר שמצא את מקורם של דברי אנטולי בספר שער השמים (הקטן) של ר' יצחק אבן לטיף. ראה: ש"א הלריוולנסקי, "לשאלת מחברו של ספר שער השמים המיוחס לאברהם אבן עזרא", תרביץ לר (תשכ"ג), עמ' 280. ר' משה ייחס ספר זה לר' שלמה אבן גבירול, ואמנם ניכרת בספרו של אבן לטיף השפעתם של מקורות ניאופלאטוניים בכלל ושל אבן גבירול בפרט.

87 עיין גם מלמד התלמידים, מח ע"ב: "שמציאות המלאכים משפע כבוד השם ומציאות הגלגלים משפע המלאכים, ומציאות היסודות משפע הגלגלים."

88 ראה: ספר העגולות הרעיוניות להחכם הערבי אלבטיליוסי, העתקת ר' משה אבן תיבון, מהרורת קויפמן, בודפשט 1880, עמ' 2.

89 ראה: מלמד התלמידים, יב ע"ב: סג ע"ב.

90 שם, סה ע"ב-סו ע"א. ראה גם: קפא ע"א.

כללין אופיינית ל"ספר העגולות". בהקשר זה קובע אנטולי את ההקבלה בין המספרים למציאות: "מספר העשרה... נבחר במציאות העולם כאלו טבע המציאות כן חייב." ⁹¹ להלן נאמר:

"ספר העגולות הרעיונית" ⁹³

"מלמד התלמידים" ⁹²

האחד הוא עיקר	האחד עקר המספר והתחלתו
והאחרים טפלים לו...	והוא סבה למציאות המספר...
שכל המספרים יתיחסו אל אחד	וכל מספר מיוחס אליו...
כי אמרם שנים רוצה בו שנים אחדים	כי האחד יצמחו ממנו השנים
וכן שלושה	ויביאו השנים כחו אל השלושה...
וכן כלם עד עשרה	יתהוו העשרה...
ושאר המספר מיוחד לאחד	ונתעגלו המספר... אל מדרגת האחד...
ולעשרה שהוא במקום אחר ⁹⁴	והיו עשרה כאחד

ראוי להעיר כי גם המונח "גלגל השכל" ⁹⁵ עשוי להקביל למונח "עגולה רעיונית" מבחינה מילולית ועניינית. מכל מקום, "ספר העגולות" עורר עניין עד כדי תרגומו לעברית בירי

91 שם, סב ע"ב.

92 שם, שם.

93 עמ' 28-31.

94 ראה גם מלמד התלמידים, סה ע"ב: "מספר העשרה... הראשון גם כן בו הוא העיקר... עשרה דברים שהראשון הוא העיקר והכל תלוי בו." אנטולי הקביל בין עשר הדברות ובין הגלגלים, בדומה לאבן עזרא (הפירוש לשמות כ א-ב; יד). אולם הראב"ע לא גרס שהגלגל העשירי הוא גלגל השכל. דווקא בספר שעד השמים, שנתחבר כנראה בידי יעקב בר ששת, בעל הפולמוס כנגד הרשב"ת, הוצבה הקבלה בין הדברות, הגלגלים והספירות, והדיבר הראשון אמור להתאים לגלגל השכל. ראה: אוצר נחמד ג, עמ' 157; א' גוטליב, הקדמה למהדורת י. א. ויידא לספר משיב דברים נכוחים ליעקב בר ששת, 'ירושלים תשכ"ט, עמ' 18-20. בעקבות בעל שער השמים הקביל גם ר' בחיי בן אשר בין דברות, גלגלים וספירות, וגלגל השכל מתאים לדיבר הראשון. ראה: א' גוטליב, הקבלה בכתבי ר' בחיי בן אשר, 'ירושלים תש"ל, עמ' 100. על שימושי של מוטיב המספרים במקורות עבריים ראה: הלריוולנסקי (הערה 86 לעיל), עמ' 291, הערה 78. ראה גם מאמרה: "לחקר המקורות של יצחק אבן לטיף", רבדי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 322. על מקורותיו בספרות הניאופלאטונית ראה: H.A. Wolfson, "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", *Harvard Theological Review*, 45 (1952), pp. 118-119.

95 על המונח "גלגל השכל" בהגות היהודית ראה: Vajda. *Recherches (supra, n. 23)*, pp. 371-379; עמ' 150-153. נראה שהמונח אירל, "קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלוניל", קרית ספר נ (תש"ל), עמ' 150-153. נראה שהמונח העברי הופיע לראשונה בכתר מלכות של אבן גבירול, אולם ראוי להעיר כי מונח מקביל הופיע כבר בכתביהם של האחים הטוורים מבצדה במאה העשירית, והוא מקביל שם כנראה לשכל הכללי הניאופלאטוני. ראה: אגרות האחים הטוורים (בעדבית), קהיר 1927, ר' עמ' 245.

גיסו של אנטולי – ר' משה אבן תיבון⁹⁶ (השפעתו ניכרת גם בכתביו של בן רורם ר' יצחק אבן לטיף).⁹⁷

2. מיכאל סקוטוס ותורת האמפיריאום

נראה שבשקבות עיונם המשותף של אנטולי ומיכאל סקוטוס בחצרו של פרידריך השני נקשר דיונו של אנטולי בהאצלה השופעת מן השכלים עם התיאוריה ברבר המקום המושכל האופף את היקום – שמי האור.⁹⁸ מושג זה החל להתפתח אצל פרוקלוס, בדיון על שאלות קוסמולוגיות העולות מתורת המקום והתנועה של אריסטו (מהו "מקומו" של הגלגל המקיף?), וכביטוי למגמה הניאופלאטונית למצוץ בין הרוחני לחומרי ולהוסיף דרגות ביניים בהייררכיה של היש. פרוקלוס הורה על מציאותו של מקום בלתי־נע, בלתי־חומרי ופשוט, המכיל את היקום, מעין כדור אור (אור "מטאפיסי") שבתוכו טובל הגלגל העליון. מכאן התפתחה תורת האמפיריאום בתיאולוגיה. כבר במאה השביעית דיבר איזידורוס מסוויליה על שמים העוטפים את הגלגל האחרון ובהם שוכנים היצורים הרוחניים, ולאחר־מכן הופיעו בתיאולוגיה הנוצרית⁹⁹ והמוסלמית דיונים על השמים הרוחניים בתור מקומם של המלאכים ונשמות הצדיקים.¹⁰⁰

בכתביו של מיכאל סקוטוס הוקצה מקום נכבד לתורת האמפיריאום. סקוטוס פירט מהן סדרות המלאכים השוכנות באמפיריאום¹⁰¹ וניסח הוכחות לקיומם של שמים שכליים אלה, הוכחות המתבססות על הנחות ניאופלאטוניות אופייניות: לפני הרכים (ריבוי הגלגלים) קיים האחד, לפני ריבוי הצורות קיימת אחדות הצורה, וכו'. מבחינה אונטולוגית מקומו של האמפיריאום, לדעתו של סקוטוס, הוא מעל לגלגלים. הגלגל המקיף ממצוץ בין האמפיריאום ובין הגלגלים האחרים, בהיותו פשוט (חסר כוכבים) ובהיותו מקור אור עצמי.

96 נוסף על תרגומו של משה אבן תיבון ידועים שלושה תרגומים נוספים: תרגומו של שמואל אבן מוטוס לארבעת השערים הראשונים של הספר (הובא במהדורתו הנ"ל של ר' קויפמן), תרגומו של שם טוב בן יצחק אבן שפרוט (צוטט בספרו צפנת פענח) ותרגום המצוי בכ"י פריס 853. על השפעתו של ספר העגולות הרעיוניות בהגות היהודית ראה: D. Kaufman, *Die Spuren al-Bataljusus in der juedischen Religionsphilosophie*, Leipzig 1880.

97 ראה: הלריוילנסקי (הערה 94 לעיל), עמ' 320. כאמור, משה מסלירנו ייחס לאחר מספרי אבן לטיף השפעה על אנטולי, וגם ברברי אבן לטיף הופיע המוטיב של טור המספרים. אולם הקרבה בלשון ובפיתוח הרעיון בין אנטולי לאל־בטליוס גרולה מן הקרבה שבין אנטולי לאבן לטיף.

98 ראה: P. Duhem, *Le Système du monde*, 1956, VII, pp. 197 ff.; B. Nardi, *Saggi di Filosofia*, Dantesca, Firenze 1967, pp. 167-214.

99 על השמים הרוחניים בהגות הנוצרית ראה: T. Litt, *Les Corps Célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1963, pp. 255-261.

100 בספר מכלל יופי לר' שמואל אבן צרצה (המאה הארבע־עשרה) נזכרת תיאוריית האמפיריאום כפתרון לשאלת מקומו של היקום. לאחר דיון בעניין מקומו של הגלגל נאמר: "ואמרו מקרמוני חכמי המחקר כי ראשון מה ששפע מהאלוה יתברך היה אור פשוט והוא השכל הראשון והוא דבר רוחני פשוט והוא מקיף כל הדברים הקפה רוחנית" וכ"י מינכן 64, דף 277 ע"א.

101 ראה המבוא לספרו "Liber Introductorius" על־פי L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1929-1958, II pp. 579 ff. הספר מצוי רק בכתב־יד.

ב"מלמד התלמידים" אנו למדים על "המלאכים... משכנם ועמידתם בשמים" ¹⁰² ועל "ירושלים של מעלה", שהיא "פשוטה עשויה מכבוד השם אשר שם כסאות הצדיקים". ¹⁰³ העולם הרוחני, שהועצם בדמותה של חכמה "סובבת על היש", נידון גם כאחד מן ה"רקיעים". ¹⁰⁴ בקשר למדרש ר' אליעזר הגדול שנזכר לעיל מדבר אנטולי על אור הנפרש כ"מכסה לעולם", ומן השפע ה"אורי" הנאצל מן המלאכים נבראו המאורות והגלגלים. לעומת מורו הרשב"ת, שלא קיבל את קיומו של אור' אחר מלבד האור הפיסי ופירש ש"עוטה אור כשלמה" מכוון לאור השמש ¹⁰⁵, אנטולי מבקש בפסוקים אחרי אור מטאפיסי. ¹⁰⁶ האור הנפרש כשלמה הוא שפע "אורי" מטאפיסי שהמאורות נאצלים ממנו. בעניין זה מובאים מפיו של מיכאל סקוטוס שני מאמרים, הדומים על מקור עיונו של אנטולי:

1. הרב המורה אמר שגדמי הכוכבים גשמים נחים לעולם בעצמם וגדמי הגלגלים מתנועעים לעולם. והחכם שהתחברתי עמו אמר שאין זה דעת אריסטו, אבל דעתו שזכות הכוכב אצל הגלגל כולו כזכות העין אל הגוף כולו ותנועת הגלגל נמשכת לכוכב... וממנו יתפשט בגלגל.
2. שלג שתחת כסא הכבוד... דעת החכם שהתחברתי עמו שהוא רמז לגלגל התשיעי שהוא פשוט וז' ספירי מאין כוכב בו. ¹⁰⁷

במאמר הראשון המובא מפי סקוטוס נקבע שהכוכבים קודמים לגלגלים ושהם המקור לתנועת גדמי השמים. הרברים אמורים בניגוד לדעת הרמב"ם, הנאמן לתיאוריה האריסטוטלית המקובלת ודוחה את קיומם של "גלגל קבוע ומזלות חוזרים". ¹⁰⁸ סקוטוס העניק את הקדימה לכוכבים בהיותם מקריני אור, בהייררכיה הם הסמוכים לאור המטאפיסי. בידינו מידע נוסף על השקפתו של סקוטוס בנידון. בהקדמה לספרו *Introductorius* הבחין סקוטוס בין הישים הרוחניים, שנבראו בראשית הבריאה, ובין הישים הגשמיים, שנבראו אחריהם. והנה, הכוכבים שייכים דווקא לקבוצה הרוחנית, בצוותא עם המלאכים והאור המטאפיסי. מכאן ברורה קדימתם האונטולוגית והסיבתית לגלגלים, והיותם ממעעים בין הרוחני לחומרי. ¹⁰⁹

במאמר השני המובא מפי סקוטוס נקבע שהגלגל המקיף הוא מקור האצלתה של

102 מלמד התלמידים, קעא ע"ב. עיין גם מט ע"א.

103 שם, קעא ע"א.

104 שם, סה ע"ב; קפ ע"א.

105 מאמר יקוו המים, עמ' 124-125.

106 מלמד התלמידים, נג ע"א.

107 שם, נג ע"ב.

108 ראה: מורה נבוכים ב, ה. הרמב"ם הורה כי "נצחו חכמי אומות העולם" וכי הגלגל הוא המניע. עיין: בבלי, פסחים, צד ע"ב.

109 כאמור, קודם לאור הכוכבים מופיע אורו של הגלגל המקיף. ההדרגה מהרוחני לחומרי מוצגת ברציפות: אור מטאפיסי באמפיריאום, אור הגלגל המקיף, אור הכוכבים, החומר.

הארץ¹¹⁰ ("שלג שתחת כסא הכבוד"). בניגוד לרמב"ם¹¹¹ ולרשב"ת¹¹² אין סקוטוס מזהה את הגלגל המקיף עם כיסא הכבוד ומותיר מקום להוויה עליונה מעל לגלגל זה (הזיהוי של "כיסא הכבוד" עם האמפיריאום ידוע מכתביהם של תיאולוגים מוסלמים, שדיברו על ה"כיסא" שמעבר לגלגל המקיף ועל אורו הרוחני העוטף את הגלגלים).¹¹³ כאמור לעיל, אנטולי כינה את עולם השכלים "גלגל השכל אשר בו נברא הכל והוא מראה דמות כבוד ה' והוא תחת אלהי ישראל כי הוא הקודם הנאצל מהורו וכבודו". נראה שהמונח "גלגל השכל" קשור כאן גם ליש הרוחני האופף את היקום,¹¹⁴ לאור הנפרש כ"מכסה לעולם" ולחכמה הסובבת על היש כאחד מן ה"דקיעים".

3. יהודה הכהן ורעיון החכמה המתווכת

גם בספר "מדרש חכמה" לר' יהודה הכהן מטולדו מופיע הרעיון בדבר האצלתו של עולם רוחני המשול לחכמה ולאור. חיבורו ותרגומו של הספר קרמו להשלמת ספרו של אנטולי. גם ר' יהודה קיים קשר כלשהו עם פרידריך השני,¹¹⁵ ואפשר שאנטולי הכיר את חיבורו. אולם דבריו של ר' יהודה בנידון אינם משקפים דווקא את המוטיבים הניאופלאטוניים המיוחדים לאנטולי. הרעיון מתמצה בהאצלה הדרגתית מן הרוחני לחומרי, ומוטיב האור משמש רק במטאפורה המקראית-מדרשית. ענייננו בהוגה המצוי מחוץ לתחומה של המסורת המימונית-תיכונית, ועל-פי השקפותיו הכלליות אין כל רבותא בהזרקתו ליסודות ניאופלאטוניים.¹¹⁶ על כן, דווקא הגבלתו של הרעיון בספרו של ר' יהודה מרגישה ומאירה את סטייתו הניאופלאטונית של אנטולי מתורת המורה:

בראשית ברא... בדבר ה' שמים נעשו... באותו הדבר שהוא ראשית והוא העולם הרוחאני ברא אלהים את השמים ואת הארץ... לפי שיצא מאת הקב"ה תחלה אותו

110 כאמור לעיל, זוהי גם השקפתו של אנטולי. ראה גם מח ע"ב: "מציאות היסודות משפע הגלגלים".

111 ראה: מורה נבוכים א, ע ועור.

112 ראה: מאמר יקו המים, עמ' 22 ועור.

113 ראה: נררי (הערה 98 לעיל), עמ' 193. גם בכתבי הראב"ע מופיע גלגל עשירי המזוהה עם "כסא הכבוד", אך אין הוא מכונה "גלגל השכל". ראה: הפירוש לתהילים ח, 3; לשמות ג טו. ועייין: D. Rosin, "Die Religionsphilosophie Abram ibn Ezra's", *MGWJ* xlii (1898), pp. 243-291; A. Altman, "The Ladder of Ascension", *Studies in Mysticism and Religion presented to G. G. Scholem*, Jerusalem, 1967, p. 25.

114 על פסקה ברברי הר"ק המגלה קווים משותפים הן לגלגל השכל והן לאמפיריאום, ועל גלגל עשירי כאמפיריאום ברברי חנוך אליקונסטאנטיני, ראה: ק' סיראט, "מראות אלוהים לחנוך אליקונסטאנטיני", בתוך: אשל בארשבע, תשל"ו, עמ' 131-132.

115 סמוך לשנת 1235 החל ר' יהודה להתכתב עם פרידריך השני, ולא מן הנמנע שביקר לאחר-מכן בחצרו. הוא תרגם את חיבורו לעברית באיטליה, סמוך לשנת 1246. ראה: הנ"ל, החיבורים המצוינים בהערה 2 לעיל. ספר מלמד התלמידים הושלם בשנת 1249.

116 ראה: רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיכונית במאה ה"ג (הערה 3 לעיל), עמ' 63, הערה 4.

העולם הרוחאני הראשון, יצא מכח אותו העולם, השני עולמים, וזהו ענין קבני ראשית דרכו, בכאן ביאר סדר הנמצאים כלן והתחיל מהעולם הרוחאני שיצא תחלה מכחו של ה"ה... וירא אלהים את האור כי טוב... לפי שהוא מעולה על כל הנמצאים הבאים אחריו... אינו זה האור של השמש... והוא העולם שכולו טוב וארוך והוא אור תמיד לעולם בלי הפסק ועליו נאמר אור זרוע לצדיק... ובעבור זה האור הנאצל על כל הנמצאין אמר הנביא מלא כל הארץ כבודו.¹¹⁷

ראוי לסיים את דיוננו באנטולי בהרגשת ההקשר התיאולוגי של דבריו. נטייתו אחר רעיון התיווך וההאצלה איננה בגדר עריכה סתמית של מקורות שנקלעו לפניו ואיננה מקרית. כמו בדברי הרשב"ת, גם כאן נטייה זו קשורה לבעיה התיאולוגית, ומתוך אספקלריה זו היא נזקקת למקורותיה הניאופלאטוניים. התורה האריסטוטלית העקיבה מעמידה את הקשר בין האל לעולם על התנועה לברה ומעניקה למציאות החומרית מעמד אונטולוגי עצמאי, בצד האל. לעומת זאת, אחת המגמות התיאולוגיות הבולטות והחוזרות בספר "מלמד התלמידים" היא המאבק כנגד כל ביטוי של דואליזם, דתי או פילוסופי.¹¹⁸ לדעתו של אנטולי, לא דק ההשקפה בדבר מקור לא-אלוהי של החומר עלולה להוביל לתפיסה דואליסטית – גם תפיסה ניאואריסטוטלית, המדגישה את מעמדו של השכל הפועל כיוצר הצורות, עלולה לעשות זאת: "שאינם משיגים שהכל מאת השם... אבל מיחסים הכל לשכל הפועל לא לשם כלל";¹¹⁹ "שלא יעלה על לב אדם שהשכל הפועל אומן לגמרי מעצמו."¹²⁰ ברוח זו מתבקש קישור אונטולוגי של הרמות השונות של המציאות, וכן העמדת החומר והצורה כאחד על מקורם האלוהי. מאידך גיסא, אנטולי שותף להסתייגות הפילוסופית מן האמונה בבריאה רצונית ישירה וסימולטנית של הנמצאים כולם, על סיבותיהם ומסובביהם הפנימיים. שתי המגמות כאחת עשויות להתלכד ברעיון הבריאה המתווכת וההאצלה ההדרגתית מן המקור האלוהי. הרעיון מאפשר לקיים הן את המגמה הפילוסופית להמעטת הציור הפרסונלי של האל הן את המגמה הדתית לגשר בין האל ובין הנמצאים.

תפקידם התיאולוגי של ההיפוסטאזות של החכמה העליונה ושל רעיון הבריאה

117 מדרש חכמה, כ"י וטיקן 338, דף 139 ע"א-דף 140 ע"א.

118 ראה: מלמד התלמידים ב ע"ב, ע"ב סג ע"ב, קטו ע"א, קפ"ג ע"א-קפ"ד ע"א. בזמנו של אנטולי עמד בעיצומו המאבק נגד תורות דואליסטיות באיטליה. אנטולי מזכיר את כת הפטריני, כינוי לקבוצות דואליסטיות כגון הקאתארים, שהעניקו מעמד עצמאי לשטן ושללו מכריסטוס מעמד אלוהי. בשנת 1224 נקבע בממלכתו של פרידיך השני עונש מוות על כפירה מעין זו. ראה: E.G.A. Holmes, *The Albigenian or Catharist Heresy*, London 1925; C.G.A Schmidt, *Histoire et doctrine de la Secte des Cathares ou Albigeois*, Paris 1849.

119 מלמד התלמידים, קטו ע"א.

120 שם, סג ע"ב.

המתווכת ניכר ביתר בהירות במשנתו של ר' זרחיה חן, המוסיף לטוות את הרעיון ברומא בסוף המאה השלוש-עשרה, מתוך זיקה לספרות ניאופלאטונית שונה.

ר' זרחיה חן

כמו דרשותיו הפילוסופיות של יעקב אנטולי, כך פירושו של ר' זרחיה חן למקרא ול"מורה הנבוכים" וכן איגרותיו העיוניות קשורים קשר אמיץ למשנת הרמב"ם ולכתבי הרשב"ת. אף הוא המשיך לתרגם לעברית את פירושו של אבן רושד לאריסטו והושפע ממגמתם הפילוסופית.

העניין המובהק שבו חורג ר' זרחיה מן התפיסה האריסטוטלית והרמב"מית הוא ההיפוסטאזה של החכמה העליונה כישות שב"הסכמתה" נברא העולם והיא "מציאות שני לבורא" ושותפה לו בהמצאת השכלים הנפרדים והגלגלים. קדימתה של החכמה למציאות מתאפיינת הן כקדימה של סיבה והן כקדימה בזמן, ומכאן שלא רק המערכת האונטולוגית הועמדה על יסוד הזר לרוח הרמב"ם, אלא אף תפיסת הזמן חורגת כאן מן התורה האריסטוטלית:¹²¹

ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז... יש הפרש בין הראשון לדבר והקדמון לדבר... וענין ראשית במקום זה הוא דבר נאמר על התחלה זמנית, כלומר ראשון לדבר קודם היותו נמצא. והראשון אשר הוא שם מראשית, והעלה, שניהם מורים על ענין אחד ועל טבע אחד, מפני שכל אחד מהם דבק בחברו, כמו שהתבאר זה בספר מה שאחר הטבע, כי כל מה שהוא ראשון לדבר הוא עלה לו וכל מה שהוא עלה לדבר הוא ראשון לו, אם כן מדבר זה התבאר כי החכמה שהיתה ראשונה לררכי השם היא בעצמה עלה להם, והשם ית' אשר קנה אותה, כלומר אשר תמצא [המציא] אותה הוא עלה לחכמה, ועל כן נקרא השם ית' עלה ראשונה או עלת העלות. ומלת קדם גם כן הוא שם נגזר מקדמון והוא נאמר על מינים רבים, כמו שהתבאר זה בספרי האלוהות, ואמנם זה הוא ממין הקדמון לפי הזמן, והוא אשר אין למציאותו מציאות זמני קודם לו. ושלמה זכר שני אלו השמות, על החכמה, שהם ראשית וקדם, מפני ששניהם אינם מורים על מציאות זמן קודם לחכמה. כי החכמה היא מציאות שני לבורא במציאות השכלים הנפרדים והגלגלים, כי אם לא היתה החכמה קודמת לכל הדברים הקדמונים או שהיתה שוה עמהם במציאות, לא יהיה המציאות צריך לחכמה במציאותו, וזהו דבר שאי אפשר שיהיו הנמצאים העליונים נמצאים במקרה וכמו שנזדמן, בלא מכוין בהם ידוע ורוצה ויכול...

ויהיה דרכו דבר מורה על העצם שאינו בעל גשם, ומפעליו יהיה נאמר על הנמצאות הגשמיות כולם...

121 המובאה הועתקה על-פי פירוש משלי הנרפס, עמ' 48–51, התואם את כ"י מינכן 79. הדברים המוקפים בסוגריים מציינים שינויי נוסח על-פי כ"י המבורג-לוי 3.

ואחר כן באר חלקי היסודות והמתהווה מהם ואמר שהחכמה קרמה להם במציאותה... שקודם זה המציאות וטבעו, רצוני לומר מציאות יסוד הארמה, היתה מציאות החכמה...

חכמתו יתברך אשר הוא [היא] סבה ראשונה לכל אלו הנמצאים המוכנים לכל אשר תרצה חכמתו, אשר הוא וחכמתו דבר אחד ועצם אחד, אין הרכבה כלל ולא ריבוי...

החכמה היתה מצויה עם כל אלו הכחות והפלטות ושהיה קודמת להם במעלה ובזמן...

שהשם ית' בהסכמת החכמה עשה כל אלו הענינים... שהחכמה היא אמונה ומגודלת עם הבורא ית' ואצלו, כלומר שהיא קדומה לכל הנבראים ומציאותם לעולם עם מציאות האל ית'. ומה שאמר ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת רמז בזה השמחה והחדרה התמידית הנצחית המצויה עם הבורא ית' בלי הפסקה, כמו שהתבאר זה בספרי האלהות, ושחכמתו יתברך היא חכמה שאינה חוצה מעצמו, אבל הוא וחכמתו אחד.

במובאות אלה ובמקומות שונים ברברי המחבר מגלה החכמה כמה פנים: בבחינה אחת החכמה העליונה נתפסת כיש קדום שמקור מציאותו באל, בשיתופו נברא העולם, ובהיידרכיה האונטולוגית והסיבתית מקומו בין האל ובין הנמצאים המתמידים ("מציאות שני לבורא במציאות השכלים הנפרדים והגלגלים"). בציורים אלה אנו מוצאים היפוסתאזה של חכמה נפרדת, שאינה זהה לאל אלא עלולה ממנו ("השם ית' אשר המציא אותה הוא עלה לחכמה"), אך היא נבדלת גם מהשכלים האריסטוטליים, בהיותה "קודמת לכל הדברים הקדמונים".

בבחינה אחרת נעשה ניסיון, ולו פורמלי בלבד, לרבוק בעמדתו של הרמב"ם, שאינה יודעת חכמה עליונה זולת האל ואינה מכירה יש מתווך בין האל לשכלים. ההיפוסתאזה של החכמה העליונה מופיעה בצד זיהויה של החכמה עם עצמות האל (ונידונה לאותם קשיים שנפלו בחלקו של רעיון הלוגוס). כך חוזרת ומופיעה הנוסחה הרמב"מית כי "הוא וחכמתו דבר אחד ועצם אחד" ו"אינה חוצה לעצמו אבל הוא וחכמתו אחד".¹²²

בבחינה נוספת מתגלה החכמה ככוח אלוהי המתפשט בעולם, מעמיד את סדרי היקום וחוקיו ומבטיח את התמדתם. בציורים המופיעים בהקשר זה החכמה היא המייסדת את הסדר, את נצחיות צורות המינים ואת חוקיות תנועת הגלגלים. החכמה אינה נידונה כאן בקשר לפרהיאקסיסטינציה אלא בהשתקפותה בעולם הנתון, במציאות הקיימת והמתמידה. מאידך גיסא, לפי תפיסה זו החכמה אינה מזוהה עם עצמות האל אלא נובעת ממנו והוא מקורה והתחלתה. המחבר מסתייע לשם כך בדימויים ניאופלאטוניים על שפע בלא תכלית, על האצלה והתפשטות של החכמה להעמדת סדרו של עולם:

122 השווה: מורה נבוכים ב, יח, הדרך השלישי: "וחכמתו קדומה בעצמו... והכל דבר אחד, ר"ל עצמו וחכמתו"; שם ג, כ: "אבל עצמו מדעו ומדעו עצמו".

שחכמת האל ית' מתפשטת בעולם ההווה וההפסד הנקרא ארץ ותבל, להתמדת מיני ההוות הנפסדות אשר אותם המינים תמידיים כהתמדת אישי הגלגלים¹²³. החכמה לשם לברו, הוא מקורה והתחלתה... בחכמה ההיא המתפשטת ממנו ית' תהיה ההשגחה בתחתוני... שהבורא רצה שחכמתו תהיה מתפשטת ובה הכין העולם וברא אותו וחקר בחכמתו על הנבראי¹²⁴.

שהבורא ית' הכין הגלגלים וסדר ענינם והילוכם הזר והמופלא ומנועותיהם המתחלפות, בחכמתו העצומה אשר זולתה לא היה אפשר להיות סדר כזה, עם סדר הגלגלים וסדר המזלות השנים עשר הקבועים בגלגל שמיני, וסדר שבעה כוכבי לכת... שהחכמה בכלל מצויה תמיד עם כל אלו התכונות והענינים הנמצאים בגלגלים¹²⁵.

והסדר האלוהי בעליוני' מסודר על כל אחר מהם לפי מדרגתו וחשיבותו הנאצלת בו מכח האל ומשפע חכמתו השופעת בהם תמיד בלא הפסקה, וזהו השלום והטוב הגמור הנמצא בהם בלא שנוי ותמורה... האור, השפע האלוהי השופע על כל הנבראי' אשר בלתו לא תהיה להם עמידה ולא השלמה¹²⁶.

הפנים השונים שהחכמה מגלה עשויים להזכיר את המתח הפנימי האצור ברעיון הלוגוס. כבר אצל פילון האלכסנדרוני נתפס הלוגוס הן כיש הנברל מעצמות האל, הן כשכלו של האל הזהה עם עצמותו והן כלוגוס אימננטי בעולם,¹²⁷ וכידוע עבר הרעיון דרך נפתלת וארוכה בהגותם של אבות הכנסייה הנוצרית והסכולסטיקנים בימי הביניים.¹²⁸ (גם הרצון האלוהי בתורתו של אבן גבירול הוא הן תואר אלוהי, הן מתווך בבריאה והן יסוד הממלא כול ופועל בכול). אולם יש לסייג את ההקבלה: במובאות שלפנינו אין מרוב באקסמפלריזם והחכמה אינה מוצגת כמקומן המושכל של האידאות. החכמה היא עקרון הסדר וההתמדה ומקורם, אך הנמצאים אינם אמורים להתקיים בה קיום־קצם והיא אינה רגם לנמצאים.

מכל מקום, כל ריון במגמה ניאופלאטונית המתגלה בתורתו של ר' זרחיה, חייב להביא בחשבון את "ספר הסיבות" (Liber de Causis). ספר זה, המבוסס על קטעים נבחרים מן ה־Elementatio Theologica של פרוקלוס, הגיע לידיו של זרחיה בתור חיבור המיוחס

123 פירוש משלי, עמ' 50.

124 פירוש איוב, עמ' 258.

125 פירוש משלי, עמ' 49.

126 פירוש איוב, עמ' 252. למרות הצגתה של החכמה כמתפשטת בקוסמוס הסופי נשמר מעמדה כחכמה עליונה אינסופית, וכיוון שמקורה הישיר באל אין היא מוגבלת בתחום התפשטותה: "שכל הענינים להם תחבולה והם בעלי קץ ותכלית, והחכמה התחלתה ומקורה הבורא ית' לברו ושהיא רבר שאין לה קץ" (שם, עמ' 256).

127 דאה: צ"א וולפסון, פילון, ירושלים תש"ל, עמ' 129-188.

128 Idem, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas", *Journal of the History of Ideas*, xxii (1961). pp. 3-32.

לאריסטו, ור' זרחיה תרגמו לעברית¹²⁹. הספר מציג את המציאות כסדרת עילות ועלולים: עילה ראשונה, יש, שכל, נפש – עד להאצלת המציאות החומרית. כל ררגת יש עליונה "מכילה" – באופן מושכל – את הדרגות הנאצלות ממנה, וככל שהיא עליונה בהיררכיה הישיתית כן מתעצמות השפעתה ו"נוכחותה" בדרגות ההווה הנמוכות.¹³⁰ אף לזמן הוקנה מעמד יסודי. המשך הזמני נתפס כבעל אופי דואלי: משך נצחי רוחני (במקור הערבי והלטיני: *aeternitas*,¹³¹) שמעמדו בסדר ההווה מקביל לדרגת השכל הכללי, ומשך זמני, הנע עם הגופים הגשמיים (זמאן, *tempus*) ומעמדו בסדר ההווה הוא מתחת לדרגת הנפש.¹³³

ר' זרחיה איננו נמשך אחד סדר ההווה של "ספר הסיבות", ומלבד ההיפוסטאזה של החכמה העליונה נשמרת בכתביו האונטולוגיה האריסטוטלית (החכמה קודמת לשכלים, גלגלים ויסודות ולא לנפש כללית וכו'). אולם היפוסטאזה זו עצמה, בחינותיה השונות ותפיסת הזמן הנלווית אליה – לאלה אפשר למצוא מקבילות בטקסט הניאופלאטוני.

נרגים את הדבר. קראנו לעיל בפירושו של ר' זרחיה למשלי כי "החכמה היתה ראשונה לדרכי ה'" ו"מציאות שני לו" בהמצאת ההוויות האחרות, כי האל עילה לחכמה ולכן הוא עילת העילות ועילה הראשונה, שהרי "המציאות צריך לחכמה במציאותו". גם ב"ספר הסיבות" אנו קוראים כי "העלה הראשונה... ממציאה לשכל בלא מיצוע וממציאה לנפש ולשאר הענינים במיצוע השכל";¹³⁴ "ההווה הראשונה נבראת, כלומר – השכל".¹³⁵ (בכתביו של פרוקלוס מזוהה הדרגה שתחת העילה הראשונה, דרגת היש, עם התחום המושכל; ואילו הדרגה שמתחתיה מזוהה עם התחום המושכל, תחום הסובייקטים החושבים.¹³⁶ תחום היש ותחום השכל חוזרים ומתערבבים ב"ספר הסיבות" גם לאור העיקרון הניאופלאטוני המעמיד דרגת הווה על מקורה העליון): "השכל הוא תחלת ממציא יותר דמוי באל ית', ומפני זה יהיה מנהיג הענינים אשר תחתיו... ישפיע החכמה אל הענינים אשר תחתיו... הענינים אשר יבואם הנהגת השכל הוא יבואו הנהגת ממציא

129 בפתח התרגום נאמר: "אמר אריסטו" (התרגום ראה אור במהדורה ביקורתית של א' שרייבר, בודפשט 1916). בסיומו נאמר: "זה מה שמצאנו כתוב מאלו השערי' בנוסחאות הישמעאלים והנוצרים, נשלמו השערים בטוב הגמור והם שערים מיוחדים לאריסטו' ואיפשר שאינם לו והם לחכם אחר וזולתו". נראים דברי בראדנהואר כי סיום זה הוא תוספת של סופר כתב היד. ראה O. Bardenhever, *Pseudo-aristotelische Schrift Ueber des reine Gute*, Freiburg in Breisgau 1882. p. 307.

130 כגון: עם הסרת החיים מבעלי החיים עדיין יישאר בבחינת יש, ואמנם עילת ישות גבוהה מעילת חייו.

131 ראה: בארדנהאור, (הערה 129 לעיל), עמ' 58 ואילך.

132 שם, עמ' 163 ואילך.

133 על תפיסת הזמן האונטולוגי של פרוקלוס ראה: S. Sambursky, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971, pp. 14-18.

134 מהדורת שרייבר, שער 8, עמ' 5.

135 שם, שער 14, עמ' 7. ראה גם שם, שער 4, עמ' 3: "הישות הנברא הראשון שכל מלאה".

136 ראה: סמבורסקי (הערה 133 לעיל), עמ' 13-17.

השכל.¹³⁷ הספר אף מבחין בין "חכמה אלהית" (החכמה בייחוסה לעילה הראשונה), שהיא ה"ממציאה לחכמות", ובין "חכמה שכלית"¹³⁸ (החכמה בדרגת השכל).

אפשר להבחין בהקבלה מסוימת גם בין דברי ר' זרחיה על בחינתה השלישית של החכמה (כוח אלוהי המתפשט בעולם) ובין הרברים הנאמרים בחיבור הניאופלאטוני. בפירושו של מחברנו לאיוב נאמר: "הסדר האלוהי בעליונים מסודר על כל אחד מהם... מכח האל ושפע חכמתו... וזהו השלום והטוב הגמור הנמצא בהם בלא שנוי ותמורה... אשר בלתו לא תהיה להם עמידה ולא השלמה."¹³⁹ ב"ספר הסיבות" נאמר: "כל שכל קיומו ועמידתו בטוב הגמור והיא הראשונה... שהשכל מנהיג כל הענינים אשר תחתיו בכח האלהי אשר בו ובו יחזיק כל הענינים אשר תחתיו ויקיף בהם."¹⁴⁰ מלבד הדמיון בתוכן הרברים ניכר גם המונח "הטוב הגמור", המופיע בשני המקומות. מונח זה נודע בתור השם האלטרנטיבי ל"ספר הסיבות" (*Liber bonitatis purae*), ואמנם דווקא בשם זה כונה הספר בתרגומו של ר' זרחיה.¹⁴¹

גם השימוש המיוחד במושג הזמן, שימוש המלווה את ההיפוסתאזה של החכמה העליונה בדברי מחברנו, עשוי להתקשר ל"ספר הסיבות". קרימתה של החכמה לנמצאים הרוחניים והגשמיים אינה מוצגת כקרימה סיבתית וישותית בלבד אלא אף כקרימה זמנית, "ממין הקדמון לפי הזמן",¹⁴² והחכמה קודמת לנמצאות "במעלה ובזמן". ראוי להסב את תשומת-הלב גם להחלתו של ממד הזמן דווקא החל בהדרגה האונטולוגית של החכמה:

קדם מפעליו... זה הוא ממין הקדמון לפי הזמן, והוא אשר אין למציאותו מציאות זמני קודם לו. ושלמה זכר שני אלו השמות על החכמה, שהם – ראשית וקדם, מפני ששניהם אינם מורים על מציאות זמן קודם לחכמה.

הדגשות אלה רחוקות מרחק רב מתפיסת הזמן האריסטוטלית של הרמב"ם ותלמידיו, תפיסה הרואה בזמן פונקציה של התנועה הפיסיקלית ושוללת כל ניסיון להעניק לזמן

137 ספר הסיבות, שער 21, עמ' 10.

138 ראה: שם, שער 8, עמ' 5. גם המקור הערבי הבחין בין אלעלם אלאלהי ובין אלעלם אלעקלי (בארדנהואר, הערה 129, לעיל, עמ' 78. ראה גם הטקסט הלטיני, שם, עמ' 173). כן נידונה "חכמת הנפש" וכו'.

139 עמ' 252.

140 שער 8, עמ' 5.

141 בפתח התרגום נאמר: "ספר הביאור בטוב הגמור".

142 הקרימה הזמנית כלפי הנמצאים הגשמיים מצוינת כדלהלן: "קדם מפעליו מאז... זהו ממין הקדמון לפי הזמן... ומפעליו יהיה נאמר על הנמצאות הגשמיות כולן." הקרימה הזמנית כלפי הנמצאים הרוחניים מצוינת כדלהלן: "ראשית דרכו, וענין ראשית במקום הזה הוא רבר נאמר על התחלה זמנית, כלומר ראשון לדבר קודם היותו נמצא... ויהיה דרכו מורה על עצם שאינו בעל גשם" (פירוש משלי, עמ' 48–49).

מעמד ישותי שאינו תלוי בגופים.¹⁴³ ב"ספר הסיבות", לעומת זאת, ניתן לזמן מעמד ישותי, ונוסף על משכו של הזמן הגשמי מכיר המחבר במשך שהישים הרוחניים שרויים בו. אף שהטקסט הערבי והטקסט הלטיני של הספר ייחדו מונחים שונים לשני מיני המשך (וגם התרגומים העבריים האחרים הבחינו כאן בין "נצחות" ובין "זמן"),¹⁴⁴ תרגם ר' זרחיה בשני המקרים "זמן", ובכמה מקומות הטקסט המתורגם נראה חסרי-משמעות לגמרי בגלל העדר ההבחנה בין המונחים. לדוגמה: "הישות אשר אחר הזמן (בערבית: דהר) ולמעלה מן הזמן (בערבית: זמאן) הוא הנפש... והנפש דבקה עם הזמן (דהר) למטה... והיא למעלה מן הזמן (זמאן)". אנו למדים כי המונח העברי "זמן" שימש את המתרגם גם כשהתכוון למישור האונטולוגי של הישים הלא-גשמיים, ונראה כי מובן מעין זה משמש גם בדבריו שלו על קדימתה של החכמה לעולם "במעלה ובזמן". הפעילות השכלית שבחכמה, אם כהיפוטטאזה לעצמה ואם כדינמיות פנימית של השכל האלוהי ("השמחה והחרוה התמידית הנצחית"), היא מקור הזמן במישור העל-גשמי. כך נכרכת הסטייה מתפיסת הזמן האריסטוטלית¹⁴⁵ עם הסטייה מהאונטולוגיה האריסטוטלית על-ידי ההיפוטטאזה של החכמה.¹⁴⁶

143 ראה למשל מורה נבוכים ב, יג; ב, ל. ייתכן שמחברנו אף התכוון לרמוז במישרין על חריגתו מרברי הרמב"ם, ברמו הנהיר לקורא האמון על הטקסט של מורה הנבוכים. הרמב"ם הבחין בין המונחים "ראשון" (בערבית: אול) ו"תחלה", המורים על קרימה זמנית, ובין המונחים "ראשית" ו"התחלה" (בערבית: מברא), המורים על קרימה עקרונית בלא השתמעות של קרימה זמנית. כך נמנעה מהפסוק הראשון בתורה השתמעות של ראשית זמנית (מורה נבוכים, שם. ראה: קליין-ברסלבי, הערה 68 לעיל). ר' זרחיה, הדין בחכמה בתור "ראשית דרכי אל", פותח בהדרגה כי אין ל"נצל" כאן את האפשרות לבאר "ראשית" בלא הודאה זמנית: "וענין ראשית במקום זה הוא דבר נאמר על התחלה זמנית, כלומר ראשון לדבר קודם היותו נמצא". הרמב"ם הורה כי "העולם לא נברא בהתחלה זמנית". ר' זרחיה נזקק למונחיו, אך מורה כי קדימתה של החכמה מכוונת דווקא ל"התחלה זמנית", מערבב בדבריו "ראשון" ו"ראשית" ואינו נענה להבחנותיו של הרמב"ם.

144 דאה: תרגומו של הלל מווירונה, כ"י בודלי 1318/15, דף 75. תרגומו של יהודה רומנו, כ"י בודלי 2244, דף 27–28.

145 בסכולסטיקה הנוצרית רווחה ההבחנה בין ה"זמן" הנאמר על גופים גשמיים (tempus) ובין ה"זמן" הנאמר על הישים הבלתי-גשמיים (aevum), ושניהם אינם חלים על האל, השדוי בנצח. אילולא העובדה שלא מצאנו בעניינים אחרים חותמה של סכולסטיקה נוצרית על דברי מחברנו, אפשר היה להציע ררך מעין זה להבנת חריגתו ממושג הזמן האריסטוטלי: החכמה ("ראשונה") לדבר קודם היותו נמצא – מבחינת הזמן כ"אevum", ו"אין מציאות זמן [aevum] קודם לחכמה" – בהתאמה לקיומו של האל בנצח שמעבר למשכשם של הישים הרוחניים והישים הגשמיים. כך ניתן היה להסביר כיצד נזקק כאן ר' זרחיה למשך זמני בתחום הלא-גשמי, למרות נאמנותו במקומות אחרים למושג הזמן האריסטוטלי, ש"אין לו מציאות בהכנת עצמו" (פירוש איוב, עמ' 190; הפירוש למורה הנבוכים א, לח; א, נ, כ"י קיימברידג' Add. 1235). השווה למשל דבריו של אלברטוס מאגנוס על מושגי הזמן השונים המתאימים לדרגות שונות של ישים: האל נצח, הוא "עתה" מתמיד והוא הנצח. הזמן הוא המשך של כל ההוויות הנבראות. בעיני הפילוסוף הריהו מידתה של התנועה הגשמית, ובעיני התאולוג הוא מידתה של הרוחני והגשמי כאחד. ראה: Summa de Creaturis, Alberti Magni Opera Omnia, ed. Borgnet, Paris 1890-99, xxxiv, pp. 339 ff.

146 הוגים יהודים מאסכולות שונות הדגישו כי הביטויים המקראיים על החכמה כ"ראשית ררכו"

לאמיתו של דבר אין תימה בעובדה שהוגה כר' זרחיה, המצוי בררר-כלל בתחום האריסטוטלי-דרמכ"מי, ואשר תרגומיו הפילוסופיים האחרים הוקדשו כולם לחיבורים אריסטוטליים,¹⁴⁷ פנה לתרגם יצירה נאופלאטונית מובהקת כ"ספר הסיבות", ייחס אותה לאריסטו וכנראה אף הושפע ממנה. כאמור לעיל, תקופה ארוכה לא נודע מקורו של "ספר הסיבות" ורבים ייחסוהו לאריסטו (אלכסנדר מהלס, למשל, ראה בו יצירה אותנטית של אריסטו וציטט ממנו קטעים ארוכים).¹⁴⁸ אלכרטוס מאגנוס ניסה למזג בין המטאפיסיקה של אריסטו ובין המטאפיסיקה של "ספר הסיבות", ואפילו הנציג המובהק של האברואיזם הלטיני בזמנו של ר' זרחיה – סיגר מברדן – הושפע הרבה מספר זה וערבב את הקוסמולוגיה של אבן רושד עם הדוקטרינה הסיבתית של "ספר הסיבות".¹⁴⁹ אופייני הדבר שבגוף דבריו של ר' זרחיה על ההיפוסתאזה של החכמה וקדימתה הזמנית מופיעים אזכורים מספר המטאפיסיקה לאדיסטו ומפירושו של אבן רושד לספר (המפרש שבא לטהר את תורת אריסטו מן הסיגים הניאופלאטוניים שנפלו בה!); האסמכתא של מחברנו מ"ספר מה שאחר הטבע", הבאה להורות כי "כל מה שהוא ראשון לדבר הוא עלה לו וכל מה שהוא עלה לדבר הוא ראשון לו", אינה אלא הבאה מביאורו האמצעי של אבן רושד למטאפיסיקה, בתרגומו של ר' זרחיה¹⁵⁰; כמו כן, ההסתמכות על "ספרי האלהות" לעניין

והמרשים על התורה הקודמת לעולם וכו', באו להורות על קדימה סיבתית, טבעית, ישותית וכו', ולא על קדימה זמנית. הרגשתו ההפוכה של ר' זרחיה היא בהחלט חריגה. הראב"ע ביאר: "ראשית רכון, קדימה לעולם קדימת חוב לא קדימת זמן" (פירוש למשלי ח 22, דאח גס נוסח הקדמתו לפירוש לתורה, על-פי פרידלנדר, שם). עיין גם: יוסף קמחי, ספר חוקי, דף יב ע"ב; יצחק אלבג, ספר תיקון הרעות (מהדורת י"א ויידא), ירושלים תשל"ג, עמ' 31–32; עמנואל הרומי, פירוש לבראשית (מהדורת F.M. Tocci), רומא 1963, עמ' 44–49; שמואל אבן צרצה, ספר מכלל יופי, כ"י מינכן 64, דף 171 ע"א ("וזאת הקדימה אינה זמנית... אלא קדימת מעלה"); ספר מעין גנים (אנונימי), כ"י וטיקן 274, דף 124 ע"א (כבר פילון ציין כי קדימת הלוגוס לעולם איננה זמנית אלא ראשית שבסדר ובסיבה. ראה: וולפסון, פילון, הערה 127 לעיל, עמ' 139). מאוחר יותר עתיד ר' חסדאי קרשקש לפתח מושג זמן לא-אריסטוטלי, המאפשר לבאר את ה"דאשית" שבפסוק הראשון בתורה בתור ראשית זמנית. ראה: אור ה' א, ב, יא.

147 ר' זרחיה תרגם את ספר הנפש לאריסטו, פירוש לספר השמים והעולם לתמיסטיסוס, מאמר במהות הנפש לאלפאדאבי, הביאורים האמצעיים של אבן רושד לספרי הפיסיקה, ההוויה וההפסד והמטאפיסיקה. כן תרגם חיבורים רפואיים.

148 ראה: E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1954, p. 328. תומאס אקווינאס היה הראשון שזיהה את פרקלוס כמחבר ספר הסיבות.

149 ראה שם, עמ' 390 ואילך. הלל בן שמואל מוירונה, בר הפלוגתא של ר' זרחיה, ייחס את ספר הסיבות לאלפאראבי. ראה: M. Steinschneider, *Catalogus... Bodleiana*, Berlin 1852 (1931), p. 742. סרמונישה, תורת השכל (הערה 9 לעיל), עמ' 33, הערה 70.

150 בספר המטאפיסיקה (b 23 1003) נאמר כי המציאות והאחרות גוררות זו את זו, כמו העיקרון הראשון (ἀρχή) והעילה, אולם הציטוט המדויק שהביא מחברנו מ"ספר מה שאחר הטבע", לקוח מפירושו של אבן רושד, בתרגומו: "כי כל מה שהוא נמצא במין ממיני המציאות הוא אחד באותו המין, וכל מה שהוא אחד ממיני האחרות הנה הוא נמצא באותו המין בעצמו אשר הוא בו אחד, כמו שכל מה שהוא ראשון לדבר הוא עלה לו וכל מה שהוא עלה לדבר הוא ראשון לו" ("כ"י קיימברידג' Add. 173). נראה כי האימפליקציה ההדרית בין ה"ראשון" לבין ה"עילה", המופיעה בדברי אבן רושד, התקשרה בתודעתו של ר' זרחיה עם ההייררכיה של העילות בספר הסיבות המיוחס לאריסטו.

"השמחה והחדרה התמידית הנצחית המצויה עם הבורא יתברך בלי הפסקה" מכוונת לדברי אריסטו במטאפיסיקה י"א, בדבר שמחת האל בהשכלתו הנצחית.¹⁵¹ בטקסט האריסטוטלי מורה השמחה על הדינמיות השכלית באל, על האל שהוא חכמה היורעת את עצמה. בדברי מחברנו נכרך הרעיון בכפיפה אחת עם ההיפוסתאזה של החכמה העליונה,¹⁵² ולפנינו עירוב אופייני של רעיונות ניאופלאטוניים במטאפיסיקה אריסטוטלית.

נסיים בהדרגת הקשר התיאולוגי המכוון את רעיונותיו של ד' זרחיה. הפרובלמטיקה הרמב"מית בדבר תארי ה"רצון" וה"חכמה" האלוהיים התגלגלה במשנתו של הרשב"ת לרעיון הבריאה באמצעות ה"חכמה" ולהגבלת השימוש הלגיטימי ב"רצון" לאותו יסוד המגולם במציאות הטבעית. בכתביהם של החכמים הנתונים להשפעתו לא מצאנו ריון פילוסופי כמושג הרצון האלוהי, אולם תפיסת הבריאה בתיווכה של החכמה העליונה הגיעה לידי פיתוח ניכר, תוך שימוש במקורות ניאופלאטוניים שונים. בתורתו של ר' זרחיה, לא עוד היחס בין הרצון לבין החכמה כי אם הפנים השונים שמגלה החכמה עצמה הם הנושאים את הרואליות והבעייתיות שבתפיסת האל ופנייתו כלפי המציאות. ציור החכמה כעצם שהוא אחד עם האל (בחינה ב' לעיל) וכמעמידה את סדרי היקום (בחינה ג'), בלא ההיפוסתאזה שלה (בחינה א') והדימויים הניאופלאטוניים הקשורים ב"התפשטותה", היה מעמיד מושג אלוהות אריסטוטלי-אבן-רושדי מובהק – אל שהוא שכל המשכיל את עצמו והסדר המעולה של המציאות. ההיפוסתאזה של החכמה וראייתה כ"מציאות שני לבורא" וכראשית הנמצאות מקיימת את הפנייה האלוהית אל המציאות, להמציאה ולקיימה. מאידך גיסא, היפוסתאזה זו מאפשרת גם למעט את הדמות הפרסונלית של האל ואת יחסו הישיר לעולם, כמו בדברי קודמיו של ר' זרחיה.¹⁵³ השימושים במונח "רצון" שבכתבי הרשב"ת חלים כאן על ה"חכמה" המתפשטת להיות סדר הנמצאות. בדברי ר' זרחיה, החכמה היא הנושאת את הפדובלמטיקה של תורת האלוהות, אף אם אינה מביאה אותה אל פתרון קוהרנטי.

151 Met. 1072b 14 ff. ראה גם האתיקה הניקומאכית 1177.

152 גם בעניין אחר אפשר למצוא בדברי מחברנו זיהויים של מושגים אריסטוטליים עם מושגים ניאופלאטוניים: "שם הקרמון הוא מהשמות הנזכרים בפילוסופי הראשונה, והפילוסופים זכרוהו בכלל השמות הנזכרים על האל ית' כשזכרו ההתחלה הראשונה והסבה הראשונה, כמו שמכנים ג"כ השכלים הנברלים שכל הכל ונפש הכל" (הפידוש למורה הנבוכים א, נב); "והבן גם זה באמרם שכל הכל, כי מילת הכל בזה המקום תבין בו שני ענינים, הענין האחר כל העולם והענין השני הוא הגשם האחרון שבשמים, והוא המוקצה, והוא הגלגל התשיעי... ויאמרו לגשמו גשם הכל ואל התנועה תנועת הכל" (פידוש משלי, עמ' 9). המונחים מן השיטה הניאופלאטונית "תורגמו" לשיטה האריסטוטלית בדרך כלשהי.

153 בדברי אנטולי נתפס גם החומר כנאצל מן החכמה, ונדרש קישור אונטולוגי של הדמות השונות של המציאות. תפיסה זו אינה מופיעה בדברי ר' זרחיה.

מפתח שמות אישים

אוקס ד' 38	אבא מרי בן יוסף הירחי 137
אורבך א"א 92 87 39 38 35 29 14	אבינר ש"ח 62
229 183 175 115 99	אביעד (וולפסברג) י' 90
אורון (קושניר) מ' 184 52 51	אבן באג'ה 220 207 157 75
אידל מ' 196 189 184 153 68 27	אבן סינא 202 201 196-192 186
231 215 211 203 200-198	226 210-208
אידלברג ש' 56	אבן רושד 195-192 186 164 143
איזידורוס מסוויליה 232	236 227-225 216 214 210-200
איזנדראט מ"א 15	243 242
אייבשיץ וולף (בן יהונתן) 67	אבנר מבורגוס 148 120 118 117
אייבשיץ יהונתן ראה יהונתן אייבשיץ	אברבאך מ' 107
אייון א' 70 34	אברהם אבולעפיה 196 189 184 153
אלבטליוסי 232 230	215 199
אלברטוס מאגנוס 242 241	אברהם אבן עזרא 46 43 42 33 26
אלבטריק 163 162	242 234 231 227-223 122 115
אלבינוס 231	אברהם בן אליעזר הלוי 197
אלגזאלי 194 192 186	אברהם בן דוד (ראב"ד) 187 102 93
אלון מ' 156 109	אברהם בן משה (בן מימון) 149 102
אלוני נ' 183	180 169 166
אלטמן א' 172 167 153 147 101 77	אברהם בקראט הלוי 37
234 220 197 196 191 186 180-177	אברהם בר חייא 68 27 25
אליאור ר' 184	אברהם בר לאון 141
אליה דלמדיגו 210 200-198 155	אברהם די בוטון 175
אליהו בן אליעזר מקאנריה 200	אברהם הורוויץ 155
אליהו בן שלמה זלמן (הגאון	אברהם משער אריה
מווילנה) 177 71 41 40 36	(פורטיליאונה) 125
אליהו מזרחי 37	אברהם סכע 58 57
אליעזר בן שלמה ממיץ (רא"ם) 40 39	אברהם פריצול 199 81 54
ר' אליעזר הגדול 233 227 64	אברהם שלום 197 155
אליעזר מבלגנוז 26	אברמסון ש' 52
אליצור י' 34	אהרון בן יעקב מלוניל 38
אלישע גאליקו 47	אהרן בן משלם 146
אלכסנדר מאפרודיסיה 207 205	אוגוסטינוס 22

229 196	ביאליק ח"נ	242	אלכסנדר מהלס
54	ביינארט ח'	15	ר' אלעזר בן שמעון
67	ביק א'	93	ר' אלעזר המודעי
86	בלאו י'	124	אלעזר צ'
118	בלוי מ"י	165 164 157 113 75	אלפאראבי
155	בלוך פ'	242 226 220 207 201 186	
226	בלומברג צ'	56	אלפנביין א"צ
109 105 96 75 28 27	בלירשטיין י'	46	אמארו ב"ה
178 124 116 110		217 139	אנטוליו בן יעקב אנטולי
168	בן יהודה ב'	183	אסמאני א'
183	בן מנחם נ'	183	אסמאני י"ס
196 187 184	בן שלמה י'	57	אסף ש'
57 55 53 49 46 34	בן ששון ח"ה		אפורי ראה יצחק בן משה הלוי
155 118 81		229 159 132 131	אפלטון
176 166	בן ששון י'		אקווינאס תומאס ראה תומאס אקווינאס
200 59	בניהו מ'	113 111 107-104 82 31	אריסטו
122 118 117 111 108 107 29	בער י'	151-148 143 136 133-130	
200 91	בק ל'	192 186 176 175 166-155	
136 132	ברגמן ש"ה	216 207 205 202 200 197-195	
240 239	ברדנאואר א'	236 233 232 226 225 221 219	
178	ברודי ר'	243-239	
62	ברויאר מ'	41	אריסטיאס
94 93 90 81	בר כוזיבא (בר כוכבא)	51	רב אשי
37 36 24	ברלין נצ"י (הנצי"ב)	37	אשכנזי א'
115	ברמן ה'	196	אשר בן רוד
168 83 77 75	ברמן ל'	40	אשר בן יחיאל (רא"ש)
61	ברס צ'	231 187	אשר בן משולם מלוניל
70 47	בת יהודה ג'	198	אשר מקראקא
		168 147	באבר ב"ז
200-197 187-182 48	גוטליב א'	59	בארום ס'
231 208 205		61 36	בובר ש'
220 181 180 167 158 130	גוטמן י"י	194 184 173	בונפיל ר'
116	גויטיין ש"ד	109	בורנשטיין א' (מסוכאטשוב)
171 77	גולדמן א'	231 188 115 48 47	בחיי בן אשר
188	גולדנטאל י'	212	בטאן י'
190 46	גולררייך ע'		

דלמריגו יוסף שלמה דאה יוסף שלמה
 דלמריגו
 דן י' 196 184 175
 דקארט ר' 136

 הגל ג"פ 31
 ההיר ג"ד 22
 הובס ת' 115
 הולמס א"ג 235
 הופמן ל"א 70 43
 הודוביץ ש' 95
 הורן י' 105
 היימן א' 205 177 88 68
 היימן ה"ג 102
 היינימן י' 95 92 21
 היינריך הרביעי 114
 היק ג' 22
 הירש ש"ר 70
 הכהן ב"ד 66
 הכהן מ' 22
 הכהן שמחה (מדווינסק) 109 24
 הלוי ה' 33
 הלל בן אליקים 36
 הלל בן שמואל מווירונה 145 139
 203 185 172 163 159 154 149
 242 241 216-213 204
 הלקין א"ש 98 94-91 84 81 75 17
 177 158
 הלר י' 101
 הלדוילנסקי ש"א 196 187-184 17
 232-230
 הנסון פ"ד 14
 הערץ י' 216 164
 הקר י' 198 183 182 35
 הראקליטוס 31
 הרוי ז' 155 153 144 100 83 76

גומפרץ ת' 106
 גורדון מ"ל 217 212
 גורן ש' 93 24 21
 גידמן מ' 213
 ג'ילסון א' 242 136
 גינצבורג ל' 169 97
 גליקר י' 171
 גלסטון מ' 76
 גנז ד' 166
 גרוס א' 58-54
 גרוס ב' 61
 גרוסמן א' 57 45 35
 גרינברג מ' 116
 גרינברג צ' 203
 גרינוולד א' 187
 גרינימן ש' 41
 גרץ צ' 55
 גרשום בן יהודה (מאור הגולה) 56
 גרשון בן שלמה (רלב"ג) 134
 גרשוני י' 102 24

 דאנטה אליגיירי 28
 דוד בן זמרה 124 94 63 59 58 37
 דוד בן שמעון 41
 דוד די פומיס 125
 דוד קמחי (רד"ק) 234 122 116 102 26
 רוהם פ' 232
 דוידסון ה' 205 172 170 144 75
 דוידסון י' 39
 דון יחיא א' 124
 דודמן מ' 197 176
 דיוויס ד' 92 43
 דינדרוק צ' 221 171 167 150 147 144
 דינסטאג י"י 177 168 153
 דינרי א' 38
 דישון י' 39

חן א' 33
 חנוך אליקונסטנטיני 234 185 167 143
 חנוך ח' 55 42
 חסראי קרשקש 130 118 108 101 27
 202 199 185 155 141 140 135
 242 217 210–205
 חרלפ י"מ 70
 חת"ם סופר דאה סופר משה
 טברסקי י' 85 82 80 76 75 55 39
 177–174 169 153 146 144 121
 214 207 199 184
 טואטי ש' 166
 טוביה בן אלעזר 34
 טודרוס אבולעפיה 186
 טוצ'י פ"מ 242 218
 טולירנו י"מ 53
 טייטלבוים י"מ 66
 טייכר י"ל 108
 טרסקביץ ל' 135
 ידיריה בן יוסף רך 194 183
 ירעיה הפניני 185 17
 ר' יהודה 102 86
 יהודה אבן תיבון 227 139
 יהודה אברבנאל 197 176 132
 יהודה אלפכאר 151
 יהודה אריה ממורינה 196
 יהודה בן יוסף גזפון 72 37
 יהודה בן משה רומנו 215 213 176
 241 218
 יהודה בן קלונימוס 35
 יהודה בן שלמה הכהן (אבן מתקה)
 234 227 218 215–212 134
 יהודה הלוי 191 132 81 46

199 178 177 174 170 168 156
 207–205
 הרטום י' 176
 הרטמן ר' 177 164 96 92–90 76 57 25
 הרצוג י"א הלוי 125 109
 השל א"י 169 97
 וולדנברג א"י 125
 וולטרס ל"ב 22
 וולף בן יהונתן אייבשיץ 67
 וולף ק"נ 23
 וולפסון צ"א 192 180 136 131 125
 242 238 231 227 200 195
 וולצר מ' 22
 ויירה ג' 186 181 174 153 147 144
 242 231 225 216 196 195 192
 וייטהד א"נ 131
 ויילר ג' 29 24
 ויינגרטן ש' 65
 ויינריב ר' 64
 וייס מ"צ 35
 ויליאם מאוקאם 116 111
 וירשובסקי ח' 189 43 31
 ולד מ' 17
 ורבובסקי די"צ 184 46
 זוין ש"י 33
 זוסמן י' 35
 זק ב' 68
 זרחיה בן יצחק (בן שאלתיאל) חן 134
 158 155–153 151 147 145 139
 243–234 227 219–212 163
 זרחיה הלוי (רון פריר סלארין) 141
 חיון מ"ר 196
 חיים בן עטר 43 24

ילינק א' 199
 יעקב אנטולי 139 137 118 31 21
 243 236-227 219-212 158 152
 יעקב בירב 58 55
 יעקב בן מכיר 139
 יעקב בר ששת 231 163 152
 יעקב הנזיר 203 187
 יעקב עמרן ראה עמרן יעקב
 יעקב פראנק ראה פראנק יעקב
 יעקוביץ ע' 19
 יערי א' 183
 יפה מרדכי 155
 יפת בן עלי 26
 יצחק אבן לטיף 232-230 196 186
 יצחק אברבנאל 57 33 30-27 20 18
 148 124-107 92 88 85 82 81
 193 183 181 175 172 166 157
 225 198 197
 יצחק אלבלג 204 195 174 149-147
 242 210
 יצחק אלפכאר 152
 יצחק אלפסי 40
 יצחק בן אבא מרי 56
 יצחק בן אברהם (ריצב"א) 38
 יצחק בן יוסף מקורביל 38
 יצחק בן מרדכי (מאיסטרן גאיו) 213
 יצחק בן משה הלוי (אפורי; פרופיאט
 דוראן) 157 155 141 84 82 57
 יצחק בן שמואל דמן עכו 190 46 40
 יצחק בן שם טוב 155 145
 יצחק בר ששת (ריב"ש) 199 196
 יצחק סגי נהור 196
 יצחק עראמה 57 32-30 26 18 17
 יצחק קארו 124
 יררן ר' 218 213
 ירוחם בן משולם 40 38
 ירוחם פרלמן 70

יהודה כלאץ 55 54
 יהודה לוי בן בצלאל (מהר"ל מפראג)
 174 69 65-61 49 48 38 37 30 18
 יהודה מסיר ליון 125
 יהונתן אייבשיץ 71-63
 יהונתן הכהן מלוניל 140
 יהושע אבן שועיב 40
 ר' יהושע בן לוי 92
 ר' יהושע בן קרחה 15
 ר' יוחנן 92 35
 יוחנן אלימנו 196 121
 ר' יוחנן בן זכאי 14
 ר' יוחנן בן תורתא 93
 יום טוב בן אברהם אשוילי (ריטב"א)
 154 144 119 118
 יום טוב ליפמן מילהיון 197 176 147
 יוסטיניאנוס 115
 יוסף אבן וקאר 197 196
 יוסף אבן זכארה 39
 יוסף אבן כספי 148-143 83 78 42
 185 178 175 167 158
 יוסף אלכו 141 140 135 86 27 17
 203 199 196
 יוסף בכור שור 38
 יוסף בן רוד מסרגוסה 141
 יוסף בן טודרוס הלוי אבולעפיה 152
 יוסף בן יצחק הלוי 155
 יוסף ג'קטיליה 188-186 21 18
 יוסף ירושלמי 183
 יוסף שלמה דלמריגו (יש"ר מקנריאה)
 198 166 156
 יוסף ג'קטיליה 202 188-186 21 18
 210
 יוסף חביבא 119
 יוסף קמחי 242 227
 יוסף קרא 122
 ייגר ו' 200

ליכנסו ש' 38	ישו הנוצרי (כריסטוס) 235 95 92 81
ליוור י' 95	ישעיהו בן משה מסלירנו 146 139
ליט ת' 232	ישעיהו הורביץ (של"ה) 124 109
ליכנסו שטיין הלל 71 69	ישראל אלנקווה 196
לנרמן ל' 118 105 57	ישראל בן יוסף 108
לצרוס"פה ח' 57	ישראל בן שמואל משקלוב 69
	ישראלי ש' 125
	יש"ר מקנריאה ראה יוסף שלמה
	רלמריגו
מאורי י' 41	כהן הרמן 180
מאיר אבן גבאי 176	כהן י' 46
מאיר אבן סהולה 47	כהנא מ' 35
מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם)	כהן מ"ג 66
45 40-38	כץ י' 184 118 56
מאיר הלוי אבולעפיה 152 151 146 89	כשר ח' 147
מאן י' 73	כשר מ"מ 102 94 89 86 62 53 40 39
מדין י' 14	
מהר"ל מפראג ראה יהודה לוי בן בצלאל	לאו י"מ 15
מהרש"א ראה שלמה הלוי אירלש	לאסט י' 78
מוחמד 81	לוי בן אברהם 158 134 42
ד' מונא 15	לוי בן גרשון (רלב"ג) 185 134 115
מונק ש' 192	194 201 203 205 210
מוצקין א"ל 156	לוי ו' 197
מיכאל סקוטוס 234-232 227 212	לוינאס ע' 96
מילהויזן ראה יום טוב ליפמן מילהויזן	לוינגר ר"ש 183
מימון י"ל הכהן 70	לוינגר י' 178 174 168 149 130 94 55
מימון שלמה 180 136 84	לוצאטו שלמה רור (שר"ל) 157 156
מכאל בן שבתאי בלכו 211-182 173	167 179 181
מלאכי צ' 183	לוצאטו שמחה 125
מלמד א' 125 122	לוקשטיין י' 94 57
מלצר ו' 197	ליבוויץ י' 169 91 88 34 27 19
מנדלסון משה 180	171 177
מנחם אגלר 165	ליבוויץ נ"ש 57
מנחם המאירי 116	ליבס י' 211 68 67 60
מנחם רקנאטי 47	
מנחם שלם 172	
מנשה בן ישראל 122	
מקלנברג י"צ 41	

נחמן מברצלב 60 17	מרגליות ר' 66 102
ניומן א' 43	מרגלית א' 16
ניכולאוס מייובינאצו 213 146 134	מרגלית ע' 16
נמוי ל' 43	מרקס א' 163 161
נסים בן ראובן מגירונה (ר"ן) 105 30	מש ב' 147
140 125-117 111-108	משה אבן תיבון 150 139 134 21
נסים י' 163	232 230 221 218 181 180 166
נצ"ב ראה ברלין נצ"י	משה איסרליש (רמ"א) 193 176 166
נררי ב' 232	198
נריה מ"צ 19	משה אשכנזי 211-182
נתן העזתי 59	משה בן יוסף טראני 124
נתניהו ב"צ 115-111 107 58-54 29	משה בן יעקב מקוצי 41-38
	משה בן מימון (רמב"ם) 55 50 28-22
	124-121 116 110 109 104-74 59
סאדאצ'ק י' 151 89	201 196-185 181-132 129
סולוביצ'יק ח' 177 94 57	243-233 230-213 210-207
סולוביצ'יק י"ר 180 94	משה בן נחמן (רמב"ן) 37 25 24
סופר א' 119 118	109 102 81 70 67 65 62 55-42
סופר אברהם ש' (כתב סופר) 71	203 197 192 184 154 119 118
סופר משה (חת"ם סופר) 119 72 71	משה בן שלמה מסלירנו 139 134
סיגר מברבן 242 228	217 215 213 193 175 147-145
סיון ע' 116	230 228-225
סיוזר ב' 124	משה דיליאון 202 188
סילבר ד"י 215	משה מבורגוס 190
סילבר מ"ד 151	משה נרבוני 151-147 143 43 42
סילמן י' 46	181 176 172 166 158 156
סימון א' 168 149	210 208 201 197 196 188-185
סיראט ק' 212 167 147 143 134 43	משה קורדובירו 196 68
234 216	משה תקו 175
סמארט ה"א 13	מתתיהו היצהרי 141
סמבורסקי ש' 239	
סמט מ' 69	
סנקה 123 116	נבו י' 39
סעדיה גאון 210 208 102 27 26	נהוראי מ"צ 147
227-223	נהר א' 61
ספטימוס ב' 184 151	נוטאל ג"פ 22
ספראי ש' 35	נוריאל א' 221 179 172 171

פירר מ' 116	ספרשטיין מ' 43
פלרמן א"ל 108 105	סרמוניטה י"ב 159 146 134 130
פלרמן ש' 174 107	242 229 213 209 203
פלוטינוס 231	
פלק ז' 15	עברי א"ל 101
פראוור י' 46	עובריה בן אברהם מברטנורא 37
פראנק יעקב 60	עובריה הגר 86
פראנק ש"פ 62 60	עזרא מגירונה 229
פרגוסון ג' 22	עזריאל מגירונה 229 68
פרופיאט דוראן דאה יצחק בן משה הלוי	עמרן יעקב 181 67 66
פרוקלוס 242 239 238 232	עמינח נ' 35
פרידלנדר מ' 242 227	עמיר י' 96
פרידריך השני 235-232 227 212	עמנואל הרומי 242 218 213
פרידמן י' 227 218 213 212 203 168	ר' עקיבא 94 90 89
פריימן א"ח 183	
פרלמוטר מ"ג 66	
	פאולוס מבורגוס (שלמה הלוי) 107 106
צדקיה בן אברהם הרופא 40	פאור י' 175
צמח בן שלמה דוראן 56 55	פאלמר ר' 136
	פאסמור ג' 133 131
	פריה ח' 196
קאופמן ד' 232	פדרבוש ש' 153 125
קאלישר צ"ה 73	פוגלשטיין ה' 218
קאנט ע' 131 130	פוליביוס 122
קאסוטו ה' 183	פונקשטיין ע' 102 89 85 81 80
קאפח י' 97 88	111 107
קוז'ב א' 195 181	פוקס מ' 77 42
קויפמן (אבן שמואל) י' 180 166	פיכמן י' 196
קולקה א"ר 63	פילון האלכסנדרוני 227 129 96 46
קופפר א' 176 172 165 147	242 238
198 185-183	פינס ש' 168-156 130 96 78 75
קופרמן ב"ד 214 199 197 155 61	207 197 192 181 178 175 172
קוק א"י הכהן 180 177 70 69 20	229 220 217
קוק צ"י הכהן 70	פינקל י' 75
קוק ש' 33	פינקלשטיין ל' 57
קייזקובסקי ב' 200	פיקו רה לה מירנרולה 200 199

רזינ ר' 234
 רזנברג ש' 141 130 61 55 43 20
 229 184 183 178 171 168-165 145
 רזנטל א"י 121 116
 רזנטל י' 151
 רזנצווייג פרנץ 34
 רוס ו"ד 200
 רוס י"י 200 199 155
 רות ב' 58 57
 רות נ' 132
 ריב"ש דאה יצחק בר ששת
 ריג"ו י"ש 198
 ריגר פ' 218
 ריטב"א דאה יום טוב בן אברהם
 אשווילי
 ריינס א' 167 101
 ריינר א' 157 46 45
 די"ף דאה יצחק אלפסי
 ריצב"א דאה יצחק בן אברהם
 רלב"ג דאה לוי בן גרשון
 רמ"א דאה משה איסרליש
 רמב"ם דאה משה בן מימון
 רמב"ן דאה משה בן נחמן
 רפאל י' 67
 רפל ר' 172 81
 רפפורט ש"י (שי"ר) 180
 רקובר נ' 109 105
 רקמן ע' 19
 רשב"א דאה שלמה בן אדרת
 רשב"ש דאה שלמה בן שמעון דוראן
 רשב"ץ דאה שמעון בן צמח דוראן
 רש"י דאה שלמה יצחקי
 שאול כהן אשכנזי 210 199 198 183
 שביב י' 34 33 19
 שביר א' 220 130 55 42 34

קימלמן ר' 21
 קלויזנר י' 73
 קלוינימוס בן קלוינימוס 213
 קליין-ברסלבי ש' 170-168 162 83
 225
 קלר א' 19
 קסטנברג-גלדשטיין ר' 59
 קפאח י' 224
 קפלן י' 54
 קפלן ל' 175 174 170 155
 קרביץ ל' 168
 קרוכמל נחמן (רנ"ק) 156 43
 קרייזל ח' 174
 קרלייל א' 115
 קרלייל ר' 115
 קרמר י"ל 82
 קרן פ' 119 115
 ראב"ד דאה אברהם בן דוד
 ראבין ש' 180
 ראקניסון מ"ל 40
 ראובן צרפתי 196
 ראזין יוסף (הרוגאצ'ובי) 174
 ראסל פ"ה 22
 רא"ש דאה אשר בן יחיאל
 רב 92
 רבידוביץ ש' 167
 רבינא 51
 רבינוביץ א"צ 19
 רבינוביץ מ"ד 94-91 84 75
 רבינוביץ ש"פ 155
 רביצקי י' 171
 רבלין ח' 42
 רגב ש' 155
 רר"ק דאה דוד קמחי
 רורמן ר' 200 199 54

שמואל אבן מוטוט	232 196
שמואל אבן צרצה	242 232 184 83
שמואל אבן תיבון	103 88 84 83
	153-150 147 144-137 134
	228-216 185 181 180 169-158
	243 236-233
שמואל אברהם	57
שמואל אלמושנינו	61 55-53
שמואל בן מררכי ממארסיי	196 187
שמואלי א'	123 111 107 29 28
שמחה לוצאטו ראה לוצאטו שמחה	
שמירמן מ"א	153
שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ)	55 35
	105 56
ר' שמעון בר יוחאי	35
שניאורסון מ"מ	17
שעוועל ח"ד	118 81 42
שפינוזה ב'	136 129 104 78 43 31
	180 156
שפירא ח"א	66 41
שפירו ד"ס	21
שץ ר'	61
שציפנסקי י'	35
שרויון ב"ל	61
ששון ד"ס	39
תא שמע י'	108 51 37
תומאס אקווינאס	116-112 77 22
	242 217 203 200 130
תורנדייק ל'	232
רבנו תם	40 38
תלמג' פ'	196 176
תמר ד'	183
תמרת א"ש	20
תשבי י'	203 196 184 52
שבתאי בן ישעיהו בלבו	183
שבתאי בן שלמה	213
שבתאי צבי	59 52
שר"ל ראה לוצאטו שלמה דוד	
שוורץ ר'	184 43
שוורצפוקס ש"ר	82
שוורצשילד ס"ס	77 33
שוהט ע'	67 64 59
שטיינשניידר מ'	242 217 212 183 162
שטראוס ל'	144 123 122 107 29
	178 174 171 167 162-157 146
	220 181
שילה ש'	124 119 118 105
שילת י'	163
שי"ר ראה רפפורט ש"י	
שלום ג'	98 94 86-84 67 66 59 52
	200 196 190 188 187 184 153
	234 229 203
שלום ענבי	183
שלמה אבן גבירול	238 231 230
שלמה אבן סהולה	46
שלמה בן אברהם ממונפליה	152
שלמה בן אדרת (רשב"א)	119 105 47
שלמה בן יהודה נשיא	147
שלמה בן שמעון דוראן (רשב"ש)	199
שלמה הלוי אידלש (מהרש"א)	124 49
שלמה מימון ראה מימון שלמה	
שלמה יצחקי (רש"י)	50 44 41-37
	71-69 66-53
שם טוב אבן גאון	48 47
שם טוב אבן שפרוט	232 43 42
שם טוב בן יוסף	181 174 157 155 84
שם טוב בן שם טוב	152
שם טוב פלקירא	167 148 147 134
	208 185
שמואל	92 86 85 27

רשימת המקורות שבהם נדפסו המאמרים בגרסותיהם הראשונות

דגמים של שלום בהגות היהודית: דעת 17, רמת גן תשמ"ו, עמ' 5-22;
Contemporary Jewish Religious Thought, Charles Scribner, New York 1987,
pp. 685-702.

"הציבי לך ציונים" לציון – גלגולו של רעיון: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים,
יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"א, עמ' 1-39.

"כפי כוח האדם" – ימות המשיח במשנת הרמב"ם: משיחיות ואסכטולוגיה, מרכז זלמן
שזר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 191-220;
Perspectives on Maimonides, Oxford University Press, Oxford and New York
1991, pp. 221-256.

משפט המלך – הגות פוליטית בשלהי ימי הביניים: תרבות וחברה בתולדות ישראל
בימי הביניים, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 469-491.

על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, ירושלים
תשמ"א, עמ' 7-22;
History of Judaism: The Next Ten Years, Scholars Press, Providence R.I.
1981, pp. 63-80.

סתרי תורתו של מורה הנבוכים – הפרשנות בדורותיו ובדורותינו: מחקרי ירושלים
במחשבת ישראל ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 23-69.

"מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופים"? על ויכוח קנדיאה במאה החמש-עשרה:
תרביץ נח, ירושלים תשמ"ט, עמ' 453-482.

החכמה המתווכת – תמורה תיאולוגית בהגות המיומנות באיטליה: איטליה ג,
ירושלים תשמ"ב, עמ' ז-לח.