

האוניברסיטה הפתוחה

רפאל ישפה

פילוסופיה יהודית בימי הביניים

מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם



כרך ג: הרמב"ם

האוניברסיטה הפתוחה

פילוסופיה יהודית בימי הביניים

מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם

כרך ג: הרמב"ם

יחידות 8-10

רפאל ישפה

Jewish Philosophy in the Middle Ages
From Sa'adiah Ga'on to Maimonides
By Dr. Raphael Jospe

Unit 8: *Maimonides: The Principles of Judaism*

Unit 9: *Maimonides: Guide of the Perplexed – God*

Unit 10: *Maimonides: Guide of the Perplexed – The World and the Human Being*

כותב: ד"ר רפאל ישפה
תרגום טקסטים מאנגלית: ד"ר רפאל ישפה
עריכה וריכוז הפיתוח: ישראל רונן
תחקיר מובאות ואיורים: יוסי בסלר, ישראל רונן

יועצים:

פרופ' יוסף דן, האוניברסיטה העברית בירושלים (יחידות 8, 10, הנספח "אהבה ויראה")
פרופ' מנחם קלנר, אוניברסיטת חיפה (יחידות 8, 9, 10, הנספח "אהבה ויראה")
פרופ' דב שוורץ, אוניברסיטת בר אילן (יחידות 9, 10, הנספח "אהבה ויראה")
ד"ר אסתי איוונמן, האוניברסיטה הפתוחה (הנספח "אהבה ויראה")

עיצוב עטיפה וגרפיקה: ירמי לזיה
גרפיקה: רותי אפלברג
התקנה והבאה לדפוס: אפרת אלף
סדר מחשב: שוש רוחליון, רותי מכלוף
הגהה: מירה ליפכסקי
טיפול בזכויות יוצרים: אניטה חיימוביץ

תמונת העטיפה: פילוסוף-מדען, אריסטו (?) ותלמידיו. הפילוסוף-המדען סחזיק ספר ואצטרולב (מכשיר אסטרונומי למדידת גובה השמש והכוכבים). מעל לראשם רואים את כיפת השמים. כתב-יד קופנהגן, הספרייה המלכותית, כתב-יד עברי 37 – נכתב בברצלונה בידי לוי בן יצחק קארו מסלמנקה בעבור הרופא מנחם בעלאל בשנת הק'ת – 1347-1348. האיור נמצא בפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים של הרמב"ם בתרגומו לעברית של שמואל בן יהודה אבן תיבון: "ההקדמות שצריך (אליהם בקיום מציאות האלוה ית')".

(Courtesy of Det Kongelige Bibliothek, Copenhagen)

מק"ט 10412-2031
מסת"ב 5-0891-965-06 ISBN

© תשס"ו – 2007. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.
בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43107.
The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43107. Printed in Israel.
אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקליט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, איפטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדיר זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

לילדי

דינה שלומית
אילן בנימין
כלנית זיוה
תמר רחל
ירון יאיר
אורי נתן
קרן מיכל

שיאחו בשתי ידיו שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו.
(ר' אברהם אבן דאוד)

ושמע האמת ממִי שאמרו.
(ר' משה בן מימון)

כי החכמה אחות לתורה ותאומה /
על דברי יושר ואמת זו על זו מסכימה...

ואין ראוי למשכיל המבקש לדעת האמת להרחיק דברים רבים שנגלו לחכמי
המחקר ובארום במופת אמתי [...] בעביר שאינם מאומתנו, אלא ישמע האמת
מהאומרו, ולא יביט אל האומר אלא לאמתות דברו.
(ר' שם טוב אבן פלקירא)

תודות

רצוני להביע את תודתי:

לפרופ' אברהם גינזבורג, נשיאה לשעבר של האוניברסיטה הפתוחה, שהביא אותי לאוניברסיטה הפתוחה.

לפרופ' נחמיה לבציון ז"ל, נשיאה לשעבר של האוניברסיטה הפתוחה ויו"ר אקדמי של המרכז הבין-ארצי להוראת תרבות ישראל באוניברסיטאות, על עידודו ותמיכתו.

לצוות הקורס ולד"ר אסתי אייזנמן, מרכזת הוראת הקורס, על עצותיה הרבות הנובעות מכושרה הפילוסופי והפדגוגי.

לחברי פרופ' דניאל לסקר, פרופ' זאב הרוי, ופרופ' אביעזר רביצקי, על ידידותם ועידודם מאז שלמדנו יחד פילוסופיה יהודית.

להורי ומורי הרב אלפרד ז"ל וחוה ישפה, שניהם מורים וחוקרים בתחום מחשבת ישראל, שמהם למדתי להאמין ולשאול.

לרעייתי דרלין, החשובה מכולם, כי "את עלית על כלנה".

תוכן העניינים לכרך ג

יחידה 8 – הרמב"ם: תורת העיקרים / 7

8.1 מבוא: "ממשה ועד משה לא היה כמשה" / 13

8.2 פרק חלק: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" / 26

8.3 י"ג העיקרים: תוכנם ומשמעותם / 57

8.4 מגמת הרמב"ם: לשם מה חיבר את י"ג העיקרים? / 82

נספח א: לוח תאריכים בחיי הרמב"ם ומפעלו / 95

נספח ב: "רבינו משה בן מימון" / 97

נספח ג: "פירוש הרמב"ם לפרק חלק" / 111

נספח ד: מנחם קלנר, "מדוע הציב הרמב"ם את שלושה־עשר העיקרים" / 124

נספח ה: י"ג העיקרים – "יגדל אלהים חי"; "אני מאמין באמונה שלמה" / 135

נספח ו: "מחברות עמנואל הרומי", המחברת הרביעית / 137

יחידה 9 – הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת האלוהות / 141

פתח דבר / 145

9.1 ספר מורה הנבוכים / 147

9.2 תורת האל: דרך השלילה / 209

9.3 שמות האל / 244

9.4 תורת האל: דרך החיוב / 252

יחידה 10 – הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת העולם והאדם / 285

10.1 חידוש העולם / 291

10.2 הנבואה / 308

10.3 התורה / 323

10.4 ההשגחה בעולם ובעיית הרע / 355

10.5 תכלית האדם: תורת המידות והמדינה / 383

10.6 סיכום / 440

נספח: "אהבה ויראה" – תכלית האדם לפי ר' פחי אבן פקודה והרמב"ם / 441

שאלות לסיכום הנספח "אהבה ויראה" / 493

ביבליוגרפיה ליחידות 8-10 ולנספח "אהבה ויראה" / 495

המקורות למובאות / 503

רשימת האיורים בכרכים א-ג / 507

מפתחות / 511

יחידה 8 הרמב"ם: תורת העיקרים

רפאל ישפה

תוכן העניינים

8.1	מבוא: "ממשה ועד משה לא היה כמשה" / 13
8.1.1	הרמב"ם והלשון העברית / 14
8.1.2	הרמב"ם: תכונות אישיות / 16
8.1.2.1	סגנון אישי / 16
8.1.2.2	התחשבות אישית / 20
8.1.2.3	איש המשפחה / 21
8.1.2.4	בעיות הבריות / 22
8.1.2.5	הוגה ופוסק בלתי־מתפשר / 24
8.2	פרק חלק: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" / 26
8.2.1	מבוא לתורת העיקרים / 26
8.2.2	נוסח המשנה / 28
8.2.3	הקדמת הרמב"ם לפרק חלק / 28
8.2.3.1	דעות ילדותיות בעניין שכר ועונש / 29
8.2.3.2	העולם הבא / 31
8.2.3.2.1	תפיסה רוחנית־שכלית / 31
8.2.3.2.2	אחדות שכל = משכיל = מושכל / 33
8.2.3.2.3	תפיסת אריסטו / 34
8.2.3.2.4	תפיסת הרמב"ם / 34
8.2.3.2.5	סיכום / 37
8.2.3.3	גן עדן וגיהנום / 37
8.2.3.4	תחיית המתים / 38
8.2.3.4.1	תחיית המתים במסורת היהודית / 38
8.2.3.4.2	פאולוס ותחיית המתים / 39
8.2.3.4.3	הז"ל ותחיית המתים / 39
8.2.3.4.4	הרמב"ם ותחיית המתים / 40
8.2.3.4.5	האם האמין הרמב"ם בתחיית המתים? / 41
8.2.3.4.6	"מאמר תחית המתים" / 42

8.2.3.4.7	חידוש העולם ואפשרות הנס	/ 43
8.2.3.4.8	האפשרות של תחיית המתים	/ 44
8.2.3.5	ימות המשיח	/ 45
8.2.3.6	סיכום ההקדמה לפרק חלק	/ 56
8.3	י"ג העיקרים: תוכנם ומשמעותם	/ 57
8.3.1	השם "עיקרים" ומעמדה של האמונה	/ 57
8.3.2	י"ג העיקרים: הערות והסברים	/ 61
8.3.3	המבנה הספרותי של י"ג העיקרים	/ 70
8.3.3.1	הגבלת המטאפיזיקה	/ 70
8.3.3.1.1	מעמדם של העיקרים לנוכח הגבלה זו	/ 71
8.3.3.1.2	דעות אמיתיות ואמונות הכרחיות	/ 72
8.3.4	י"ג העיקרים: מבנה משולש	/ 74
8.3.4.1	פרשנות ימי הביניים	/ 74
8.3.4.2	מעמדם הקוגניטיבי של י"ג העיקרים: סיכום	/ 77
8.3.4.3	מבנה העיקרים: יחס פנימי	/ 78
8.3.4.4	מבנה העיקרים: יחס הדדי	/ 79
8.3.4.5	מבנה העיקרים: יחס חיצוני	/ 80
8.4	מגמת הרמב"ם: לשם מה חיבר את י"ג העיקרים?	/ 82
8.4.1	תשובה ראשונה: י"ג העיקרים כפרשנות לפרק חלק	/ 82
8.4.2	תשובה שנייה: חיקוי מדעי – יסודות התורה	/ 82
8.4.3	תשובה שלישית: חיקוי דתי – הפולמוס הבין-דתי	/ 83
8.4.4	תשובה רביעית: חינוך העם ומנהיגיו הרוחניים	/ 84
8.4.5	תשובה חמישית: אמונות הכרחיות לתיקון המדינה	/ 85
8.4.5.1	המסורת האפלטונית	/ 85
8.4.5.2	שפינוזה	/ 87
8.4.5.3	הדוגמה והאמת	/ 88
8.4.6	תשובה שישית: יסודות ההלכה	/ 89
8.4.6.1	הלכה והגות: יחס גומלין	/ 89
8.4.6.2	י"ג העיקרים וההלכה	/ 91
8.4.7	תשובה שביעית: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא	/ 92
נספח א:	לוח תאריכים בחיי הרמב"ם ומפעלו	/ 95
נספח ב:	"רבינו משה בן מימון"	/ 97

נספח ג: "פירוש הרמב"ם לפרק חלק" / 111

נספח ד: מנחם קלנר, "מדוע הציב הרמב"ם את שלושה-עשר העיקרים" / 124

נספח ה: י"ג העיקרים – "יגדל אלהים חי"; "אני מאמין באמונה שלמה" / 135

נספח ו: "מחברות עמנואל הרומי", המחברת הרביעית / 137

מסאעדה מוֹסלֵבא יִסְחֹק אֶדְרֵעִי לֹאנֵה מִן מַעֲדוֹמֵא
וּנְכֵלֵם אֶת קִבְדֵּי שִׁיטָא לִכְלֵם אֶת מַעֲדֵיכָה אִמְרֵי הַתֵּן
יִבְרַח לֵךְ עֲדָס נִאֲלֵיכָה לֵאמֹר עֲלֵיכָה וְעַל אֲבֵיכָה נִאֲלֵיכָה
וְאֵן אִמְרֵיכָה אֶת מַעֲדֵיכָה מִן עֲדָס פִּי הַתֵּן מַעֲדֵיכָה
מִבְּרֵיכָה לֹאנֵה שְׂאֵרֵי מַעֲדֵיכָה לֵאמֹר יִבְרַח לֵךְ לִמְעֵיכָה
לִמְעֵיכָה לֹאנֵה וְכִי רִמְעֵיכָה יִשְׁמַח לֵךְ חֲסֵיכָה אֶת מַעֲדֵיכָה
וְאִמְרֵיכָה יִרְבֵּה וְשְׂאֵרֵיכָה בְּרִיכָה וְשְׂאֵרֵיכָה בְּרִיכָה

וְעַתָּה בְּרִי מַעֲדֵיכָה

8.1

מבוא: "ממשה ועד משה לא היה כמשה"

ר' משה בן מימון נחשב לגדול הפילוסופים היהודים בימי הביניים, ואולי בכל התקופות, והשקפה זו מתבטאת באמרה ידועה: "ממשה ועד משה לא היה כמשה". בעולם הלא-יהודי מכונה הרמב"ם Maimonides (כלומר בן מימון), והוא ההוגה היהודי הידוע היחיד (מלבד שפינוזה, שלרוב לא נתפס כהוגה יהודי), ושמו מופיע דרך שגרה לא רק כנציג היהדות, אלא כדמות רעיונית מן השורה הראשונה (למשל, דיוקנו מופיע בין דיוקני גדולי הדורות בבניין של הקונגרס של ארצות-הברית).

בשונה ממנהגנו ביחידות האחרות, ששם תיאורנו את הרקע ההיסטורי והתרבותי של ההוגים וסיפרנו מקצת תולדות חייהם, לא נעסוק כאן בעניינים אלה, ועליכם לפנות אל הערך "רמב"ם" מן האנציקלופדיה העברית, בנספח ב ליחידה ב. בנוסף, מומלץ לקרוא בקפדנות את יחידה א בקורס הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, מאת יצחק טברסקי, שנושאים הם: "המורה לדורות באספקלריה של הדורות", "חיי הרמב"ם" ו"יצירתו הספרותית של הרמב"ם". גם לא נאריך כאן בתיאור הרקע הרעיוני של משנת הרמב"ם, שהרי התורה האריסטוטלית כבר נידונה כשלמדנו את ביקורתו של ר' יהודה הלוי על תורה זו, וכן בדיון בר' אברהם אבן דאוד, ראשון האריסטוטלים ביהדות.

נתחיל אפוא בסיבות למקומו הכה מכובד של הרמב"ם בתולדות מחשבת ישראל בפרט ובתולדות היהדות בכלל, כפי שמשתקף מהאמרה דלעיל. יתר על כן, אין כמעט זרם רעיוני ביהדות אשר לא ביקש, או שאינו מבקש היום, לשייך אליו את הרמב"ם. ברור שזרמים אלה מזדהים עם הרמב"ם או עם היבט אחד של הגותו, אך אין פירוש הרבר שהיחס הוא הדדי, וכי הרמב"ם היה בהכרח מזדהה אתם.

למשל, במישור הדתי, בחוגים אורתודוקסיים אין מערערים על מקומו הגדול של הרמב"ם בהלכה כאחד מגדולי הפוסקים "הראשונים". ואולם, ככל שלומדים בעולם הישיבות את חיבורו ההלכתי הגדול משנה תורה, בדרך כלל אין מלמדים ואין לומדים את חיבורו הפילוסופי מורה

הנבוכים. לעומת זה, בקרב חוגים דתיים ליברליים מרבים להתעניין בהגותו הרדיקלית של הרמב"ם ואין מתייחסים באותו כובד ראש למפעלו ההלכתי.

במישור הפוליטי, גם תנועות הימין וגם תנועות השמאל בישראל מוצאות נקודות אחיזה לעמדותיהן בדברי הרמב"ם. למשל, הרמב"ם לא מנה את כיבוש הארץ בין תרי"ג המצוות (בניגוד לרמב"ן אחריו). אבל הוא פסק שמצוות הריגת שבעת עמי כנען והשמדתם היא מצווה התקפה לדורות ולא לדור הכיבוש בלבד (ספר המצוות, מצוות עשה קפז). ועם זאת הוא פסק גם: "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצווה, שנאמר 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה, וקראת אליה לשלום'" (דברים, כ: י).

כמו שתנועות אידאולוגיות ודתיות, ואף דתות המנוגדות לחלוטין אלו לאלו, כולן מוצאות מקורות לעמדותיהן במקרא, כך היה הרמב"ם, שעורר ויכוח אדיר בחייו ואחרי מותו, לדמות-על, שהכל מנסים למצוא בדבריו הסכמה, אישור ואסמכתא לעמדותיהם.

כיצד היה הרמב"ם לדמות-על במשך הדורות?

אין ספק שמעמדו הציבורי משך תשומת-לב בקהילות ישראל למפעלו הרוחני. ואולם היו אחרים לפניו (למשל רב סעדיה גאון) ואחריו (למשל שמואל הנגיד ור' יצחק אברבנאל), שגם להם היה מעמד ציבורי מכובד ביותר, אך הם לא הגיעו לדרגת-העל של הרמב"ם. אם כן, מה מייחד את מפעלו של הרמב"ם?

בשלב זה, נפנה אתכם שוב אל הדיון בסגולות הרמב"ם ביחידה הראשונה של הקורס הלכה והגות. כאן נסתפק בתשובה כללית, שיש לה שני פנים: הפן הכמותי והפן האיכותי. מבחינה כמותית, אפילו מבט שטחי ברשימת חיבורי הרמב"ם מביא לידי תגובה מידית של תדהמה. כיצד הצליח אדם אחד לכתוב כה הרבה, ובתחומים כה מגוונים? כיצד הצליח אדם אחד לחבר בעצמו מעין אנציקלופדיה הלכתית, הפרושה על ארבעה-עשר כרכים גדולים? ומבחינה איכותית, כיצד הצליח אדם אחד להצטיין במישורים כה רבים ושונים (מדעי הסבע, הרפואה, הפילוסופיה, וכל אלה נוסף על התורה וההלכה)? השאלות שהרמב"ם שאל ושאתן התמודד מעניינות גם היום, גם כאשר מסיבות ברורות אין תשובותיו הספציפיות בעניין זה ואחר עומדות במבחן המהפכות שהתחוללו במדע ובפילוסופיה שנים רבות לאחר מותו. בכל מקרה, גישתו ממשיכה לרתק אותנו היום בגלל חדשנותו הנועזת.

8.1.1 הרמב"ם והלשון העברית

עלינו להוסיף עוד הערה לתשובתנו דלעיל. אחד מיעדי קורס זה הוא הכרת הלשון הפילוסופית העברית של ימי הביניים. מי שמעיין בסקסטים עבריים מימי הביניים – הן פילוסופיים והן

הלכתיים – רק יכול ליהנות מכישוריו הלשוניים ומיכולתו של הרמב"ם כסופר עברי ולתמוה עליהם. הספר משנה תורה כתוב בעברית צחה, בסגנון פשוט וברור ובכושר הבעה יוצא דופן. רוב כתביו האחרים (פירוש המשנה, מורה הנבוכים, "איגרת תימן", מילות ההגיון ועוד) נכתבו בערבית, ואין התרגומים לעברית עולים בקנה אחד עם לשונו העברית המקורית של הרמב"ם במשנה תורה.

הרמב"ם עצמו כתב כי התחרט על שכתב בערבית, שפה שהתאימה לצרכיו אבל לא אפשרה לכל עם ישראל (למשל ליהודים באירופה הנוצרית) גישה אל כתביו. גם באיגרת שכתב בערבית הביע הרמב"ם העדפה לשפה העברית. "מר יוסף בן אבי אלכ"ר אבן ג'אבר" כתב לרמב"ם שהוא מסוגל לקרוא את פירוש המשנה (שנכתב בערבית), אבל הוא "עם הארץ [...] ושאינו מבין החבור שתברנו (ר"ל משנה תורה) בשביל שהוא בלשון משנה". אבן ג'אבר ביקש מהרמב"ם לתרגם את חיבורו הגדול לערבית. במישור האישי ניסה הרמב"ם לעודד את אבן ג'אבר ללמוד עברית, ובמישור העקרוני לא נאות לבקשתו. וכך כתב הרמב"ם לאבן ג'אבר:

ובכלל אומר לך, שלא תבזה עצמך, ואל תתנאש מן השלמות. [...] ואיני רוצה בשום פנים להוציא ללשון ערבי, כי נעימותיו יפסדו. ואני מבקש עתה להחזיר פרוש המשנה וספר המצוות ללשון הקדש. וכל שכן שאחזיר זה החבור ללשון ערבי – אל תבקש זה כלל.

(*"איגרת אל מר יוסף אבן ג'אבר"*, מהדורת שילת, א, עמ' תט;
קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ב, עמ' טו; כ)

כן כתב הרמב"ם תשובה ליהודים בעיר צור¹ ובה ציין בפירוש כי הוא מתחרט על שכתב חיבורים האמורים להיות פופולריים, כגון ספר המצוות, בערבית. רק השפה העברית היא אוניוורסלית בעולם היהודי, ומי שרוצה שספריו יהיו נגישים לכל בית ישראל צריך לחברם בעברית:

וזה שאמרת ידידי שדברים הרכה יש שם במניין המצוות שנסתפקו לך, ודאי כך הוא. ספר אחד יש לי שחברתי קודם חבור זה שהוא משנה תורה, ואותו ספר קראתי "ספר המצוות". ביארתי בו מניין כל המצוות, מצוה מצוה, והבאתי ראיות על כל מצוה שיש בה ספק. [...] ואותו הספר חברתי בלשון ערבי, והרי הוא מצוי אצלכם בצור. וכמה נוסחות הגיעו ממנו עד בבל, ועד סוף המערב ובערי אדום, וכבר הוא ידוע. אם ישנו אצלכם ממנו, יסתלק כל ספק שיסתפק לך. וניחמתי הרבה על שחברתי בלשון ערבי, מפני שהכל צריכין לקרותו. ואני מחכה עתה שאעתיק אותו ללשון הקדש בעזרת שדי.

(*"תשובה לצור בענין מנין המצוות"*, מהדורת שילת, א, עמ' רכב-רכג)

1 תשובות הרמב"ם, תשובה תמ"ז, מהדורת בלאו, ב, עמ' 527.

הרמב"ם לא הספיק לתרגם את ספריו הפופולריים לעברית, ולכן לקראת סוף חייו הסכים שמורה הנבוכים (שמלכתחילה לא היה ספר פופולרי ולא היה מכוון ליהודים שלא נחשפו לתרבות המדעית-הפילוסופית שנמסרה בשפה הערבית) יתורגם לעברית בידי ר' שמואל אבן תיבון ואף שיתף עמו פעולה וסמך את ידו על תרגומו. לדברי הרמב"ם ב"איגרת אל עדת לוניל" (בפרובאנס שבצרפת), אשר ביקשו ממנו לשלוח להם את ספרו מורה הנבוכים:

ואל יקשה בעיניכם, אלופי, אחור תשובתכם עד עתה. וכבר הודענו העלה בכתב. [...] ושלחנו לכם עם זה הכתב החלק השלישי ממורה הנבוכים בלשון ערבי. ואשר שאלתם שאעתיקנו לכם בלשון הקדש – מי יתנני כירחי קדם לעשות שאלתכם, בזה הספר ובשאר הספרים שחברתי בלשון קרר אשר הקדיר שמשו, כי עם אהליהם שכנתי. ושמחה גדולה היה לי בזה, להוציא יקר מזולל ולהשיב האבדה לבעליה. אבל סבות הזמן סבבוני [...] לא נשאר לי פנאי לדקדק אותן ולהגיהן עד שיצאו לאור העולם, וכל שכן להעתיק מלשון ללשון. חיי נפשכם, אלופי ומיודעי, אפלו לכתוב פרשה קטנה אין לי פנאי, לא ביום ולא כלילה. ומפני כבודכם צערתי עצמי וטרחתי לכתוב כתב זה כולו בכתב ידי. ומכל מקום יש אצלכם בן חכם ומשמח אב, אשרי יולדתו, הוא התלמיד החבר היקר, נזר המשכילים, ר' שמואל בן החכם ר' יהודה אבן תבון ז"ל, נבון ומשכיל ורחב לב הרבה, ובעל דעה נכונה, ולשון למודים לדבר צחות נתן לו האל ית', ולא יבצר ממנו כל אשר תרצו להעתיק לכם.

(*"איגרת אל עדת לוניל"*, מהדורת שילת, ב, עמ' תקנו-תקנח;
קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ב, עמ' מד: א)

8.1.2 הרמב"ם: תכונות אישיות

קטעים קצרים אלה מדגימים לנו, נוסף על הדגשת חשיבות הלשון העברית, שתי תכונות אישיות טיפוסיות של הרמב"ם: התחשבותו בצרכים האנושיים של אחרים, והרגשתו, המובנת מאליה, שאין לו זמן ושלווה נפשית להשלים את משימותיו בגלל חובותיו הציבוריות הרבות ובגלל צרות ובעיות אישיות. אין ספק כי התכונה הראשונה, עלתה לרמב"ם במקרים רבים ביוקר על חשבון העניין השני.

8.1.2.1 סגנון אישי

הסגנון האישי מוצא ביטוי, למשל, ב"איגרת תימן" (שנת 1172):

וזה אשר אמרת, ידידנו, בכתבך כי שמעת מקצת אחינו אנשי גאולתנו, ישמרם צורם, שהם מהללים אותי מרבים ומשננים, ועורכים אותי לגאונים איתנים – לפי אהבתם ספרו, ובחסדם וטובם דברו וחברו. ודבר דבור על אפניו ממני שמעו, ואל אחר אל תשעו: אני קטן מקטני

חכמי ספרד, אשר עדים בגלות הורד, ותמיד אשקוד במשמדותי. ולא השגתי חכמות אבותי, כי ימים רעים וקשים פגעונו, ובשלוה לא התלוננו, יגענו ולא הונח לנו. ואיך תתברר הלכה לגולה מעיר לעיר וממלכה אל ממלכה?

[...] ושאר עניני כתבך אשר שאלת להשיבך עליהם, ראיתי להשיב התשובה כלשון קדר וניבו, למען ירוץ קורא בו, מכל האנשים והטף והנשים. כי תשובת עניני יחד ראוייה לעמוד עליה כל קהלותיכם כאחד. [...]

ועתה אחינו, ראוי לכלכם שתשמעו ותתבוננו מה שאגיד לכם, ותלמדוהו לקטנים ולנשים, כדי שיקוים בידם מה שחלש מאמנתם ונפסד, ותתחזק בנפשם האמת אשר לא תסור. [...]

[...] ואני מספר לכם בקצרה מעשים שאירעו אחר שקמה מלכות ישמעאל, תלמדו לקח מהם. [...] זה מה שהגיע אלינו מן הסיפור. ואמנם מה שנתאמת לנו וידענו נכונותו, לקרבת זמנו, הוא שלפני חמישים שנה מהיום או פחות, בא איש ירא שמים, חסיד, חכם מחכמי ישראל, הידוע בשם מר מזה אלדרעי [...] ואמר להם שהמשיח קרוב [...] ונמשכו אחריו הבריות והאמינו בדבריו. והיה אבא מארי וצ"ל מרחיק את הבריות מעליו ומוהירם מהימשך אחריו. אבל המיעוט שמעו לאבי [...] וסיפר לי אבי וצ"ל, כי לפני המעשה הזה כמו חמש עשרה או עשרים שנה, עמדו אנשים חכמים חשובים במדינת קרטבה [= קורדובה], והיא בירת ארץ אנדלוס, והיה להם יד ושם במשפטי הכוכבים, והסכימו שהמשיח יבוא באותה השנה [...].

[...] ואשר אפיסהו [= אבקשהו] ממך, שתשלח האגרת הזאת לכל קהלה וקהלה במדינות וערי הפרזות, לחזק אמונתם ולהעמיד רגליהם. ותקראה על צבור ויחידים בעבור שתהיה ממצידיקי הרבים, אחר שתשמר תכלית השמור מרשע, שלא יגלה לאומות העולם. [...] וכבר כתבתי ואני ירא מזה הרבה, אבל ראיתי שהצדקת הרבים ראוי לסבול בעבודה הסכנה.

(*"אגרת תימן"*, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת שילת, עמ' קטו-קסו)

אין כאן כל הפלגה בלשון הרמב"ם כאשר הוא מזכיר את הסכנה מצד המוסלמים. בהתחשב במעמדם הנחות של היהודים, ולאור מעמדו הציבורי המפורסם של הרמב"ם גם לפני שנתמנה לרופא המלך, אפשר להבין כמשמעם את דבריו *"ואני ירא מזה הרבה"*. באגרתו זו הוא כתב דברים חריפים ביותר על האסלאם (וגם על הנצרות, שבמקרה זה לא הייתה לו מקור סכנה אישית). הוא הזכיר את *"ישו הנוצרי"* בשמו, אבל לא הזכיר את מוחמד בשמו, כי אם בכינוי המקובל אז אצל יהודים, *"המשוגע"* (*"אל-שח'ץ"*)², ואז כתב:

ורצונם כולם [כלומר, של הנוצרים והמוסלמים] לדמות דתותם לתורת ה' יתברך. ולא תרמה המלאכה האלהית במלאכת בשר ודם אלא לנפתה, שאין לו בחינה בשתיהן. וההפרש בין

2 ראו מהדורת שילת, עמ' קכא, והערתי שם.

[Handwritten text in Hebrew script, likely a continuation of the previous page.]

[illegible][illegible]

האומר שלבבא' 1000 ש"ס
בא' רבי' מנחם ש"ס
אבא' רבי' מנחם ש"ס
בב' רבי' מנחם ש"ס

[illegible]

22

איור 2: משנה תורה (הקרוי גם יר החזקה) – כתב-ידו של הרמב"ם, הנוסח המקורי עם תיקונים שהוסיף הרמב"ם עצמו לאחר מכן. שני העמודים כאן הם מספר משפטים, הלכות שכירות, סוף פרק יא וראשית פרק יב (למעלה עדיין נשארה הכותרת "פרק תשיעי", בנוסח הראשוני שהרמב"ם לא תיקנו, שהרי בפועל עמוד זה הוא תחילת פרק יב).

תורתנו והתורות אשר התדמו בה, כהפריש בין האדם החי המדבר, והצלם אשר תתוקן מלאכתו מן השיש או העץ או הכסף או הזהב עד שישוב דומה לאדם.

(שם, עמ' קכא)

ובכל זאת, למרות הסכנה הממשית ביקש הרמב"ם ממכותביו "שתשלח האגרת הזאת לכל קהלה וקהלה במדינות וערי הפרזות [...] ותקראה על צבור ויחידים וכו'" (שם, עמ' קסז).

משום כך זכה הרמב"ם להערצה מיוחדת במינה בקרב יהודי תימן במשך הדורות. לפי עדותו של רמב"ן (ר' משה בן נחמן) במאה ה־13:

והנני מעיד עלי לפני רבותי שמים וארץ, כי שמענו ממגידי אמת שבכל ארצות מלכות תימן, קהלות רבות עוסקים בתורה ובמצוות לשמן, והיו מזכירים שם הרב בבל קדיש וקדיש: "בחייכון וביומיכון ובחיי דרבנא משה בן מימון", אשר האיר עיניהם בתורה והעמידן בקרן אורה, לבטל מהן גזרות קשות וכבוד המס. [...]

(רמב"ן, "איגרת ב", כתבי רמב"ן, מהדורת חיים שעוועל, א. עמ' שמא)

8.1.2.2 התחשבות אישית

ההתחשבות האישית מוצאת ביטוי גם בעמדות עקרוניות שנקט הרמב"ם. איגרתו (בעברית) אל עובדיה הגר מדגימה, גם בלשונה האדיבה והמעודדת וגם בתוכנה העקרוני, תכונה זו. הרמב"ם נשאל:

על עסקי הברכות והתפלות, בינך לבין עצמך או אם תתפלל בצבור, היש לך לומר "אלהינו ואלהי אבותינו", ו"אשר קדשנו במצוותיו", ו"אשר הבדילנו" [...] וכל כיוצא בענינים אלו.

הרמב"ם השיב חד־משמעית:

יש לך לומר הכל כתקן [...] בין שהתפללת יחידי בין שהיית שליח צבור. ועקר הדבר, שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילם, והודיעם דרך האמת ויחורו של הקב"ה, ובעט בעבודה זרה והפר עבודתה, והכניס רבים תחת כנפי השכינה. [...] לפיכך כל מי שיתגיר עד סוף כל הדורות, וכל המיוחד שמו של הקב"ה כמו שכתוב בתורה – תלמידיו של אברהם אבינו ובני ביתו הן, וכלן החזיר למוטב. כשם שהחזיר אנשי דורו בפיו ובלמודו, כך החזיר כל העתידין להתגיר בצואתו שצוה את בניו ואת בני ביתו. נמצא אברהם אבינו אב לזרעו הכשרים ההולכים ברכיו, ואב לתלמידיו, והם כל גר שיתגיר. לפיכך יש לך לומר "אלהינו ואלהי אבותינו", שאברהם הוא אביך, וכו'.

(איגרת אל עובדיה הגר, מהדורת שילת, א. עמ' דלג-דלד)

8.1.2.3 איש המשפחה

הממד האישי מוצא ביטוי בכתבי הרמב"ם באזכורים של בני משפחתו. לעיל ראינו שהרמב"ם הזכיר ב"איגרת תימן" את מעורבותו של אביו בפרשת משיח-שקר. הרמב"ם היה קשור מאוד לאחיו דוד, שניהל את עסקי המשפחה, ושנים לאחר שדוד טבע במסע מסחרי בים הודו המשיך הרמב"ם להתאבל עליו. באיגרת בעברית אל ר' יפת בן אלהיו, דיין בארץ-ישראל, הזכיר הרמב"ם את מותם של אביו ואחיו:

הגיע כתבך החביב אל נפשי, ותמהתי על עניניו, שהרי אתה קובל בו עלי מפני שלא הקדמתי לשאול בשלומך מיום שנפרדנו מארץ הצבי, ולא שלחתי לך כתב. וודאי זה הענין שהזכרת בא ללמד ונמצא למד, ואתה בוגד ולא בגדו בך. ועוד, שמאחר שנפרדנו בחרשים מעטים מת אבא מרי זצ"ל, וכאו כתבי התנחומים מקצה מערב וארץ אדום, ממהלך כמה חרשים, ואתה לא שמת לבך לזאת. גם ארעו לי צרות רבות גלויות בארץ מצרים, מחליים והפסד ממון ועמידת מוסרים עלי להרגני. והרעה הגדולה שבאה עלי באחרונה, שהיא רעה מכל רעה שעברה עלי מיום היותי ועד היום הזה, והיא פטירת הצדיק זצ"ל, שטבע בים הודו, ובידו ממון רב לי ולו ולאחרים. והניח בת קטנה ואלמנתו אצלי. ונשארתי אחריו כמו שנה מיום שהגיעה השמועה הרעה, נופל על המטה בשחין רע וברלקת ובתמהון לבב, וכמעט קט הייתי אובר. ואחר כך עד היום, כמו שמונה שנים, אני מתאבל ולא התנחמתי. וכמה אתנחם, והוא היה הבן, על ברכי גדל, והוא היה האב, והוא התלמיד, והוא שהיה נושא ונותן בשוק ומרויח ואני יושב לבטח. והבין בתלמוד במהרה, והבין בדקדוק הלשון יתר, ולא היתה לי שמחה אלא בראותו [...]. ולולי התורה היא שעשועי, ורברי החכמות שאשכח בהן יגוני, אז אבדתי בעניי.

(*"איגרת אל ר' יפת בן אלהיו"*, מהדורת שילת, א, עמ' רכט-רל)

אהבת המשפחה ואהבת התורה והחכמה הן המבצר הנפשי מפני הצרה. כך הביע הרמב"ם נחת מבנו אברהם:

ואמנם מעיני בעניני העולם אין לי נחמה זולתי בשני רברים: כשאסתכל ואעין כמה שאעין, ושוה בני אברהם ה' יתעלה נתן לו חן וברכה מברכת מי שנקרא על שמו (כלומר, אברהם אבינו). ומי שהאמין בשמו והאמין בנתינתו (כלומר, הבטחת ה' לתת לאברהם זרע) – הוא יאמין ויתמיד ויאריך חייו ושנותיו, כי הוא ענו ושפל שבאנשים, מצורף אל זה טוב מדותיו, והוא בעל שכל דק וטבע נאה, ויהיו לו בעזרת ה' שם בגדולים בלא ספק. אשאל מה יתעלה שישגיח עליו וישלים עליו חסדיו.

(*"איגרת אל ר' יוסף בן יהודה"*, מהדורת שילת, א, עמ' תכד)

באיגרת עברית אחרת אל ר' חסדאי הלוי באלכסנדריה (שיש מן החוקרים המטילים ספק אם אכן נכתבה בידי הרמב"ם), מביע הרמב"ם דאגה לבנו אברהם החולה:

והוא יתברך ויתעלה יודע ועד, כי הרבה עזה עלי אהבתך שהבנבתיך עד כאן. וביותר שאני טרוד ביום ובלילה מפני הדבר שאירע, שבני אברהם יחי לעד חלה ונסה למות, ושלושה ימים נתיאשנו ממנו, ועוד הבורא ית', והחל להלך על רגליו. ולולי אהבתך מרובה לא היה לי לב אפילו לקרוא כתבך, וכל מה שאפשר לכתוב כתבתי, וצויתי להעתיקו ולשולחו אליך.

(*"איגרת אל ר' חסדאי הלוי באלכסנדריה"*, מהדורת שילת, ב, עמ' תרפד)

8.1.2.4 בעיות הבריות

במקומות אחרים מזכיר הרמב"ם את מצב בריאותו הירוד. כך הוא פתח את איגרתו העברית אל ר' פנחס הדיין:

כבר הודעתי להדרת כג"ק [= כבוד גדולת קדושת] מרנא ורבנא פינחס ש"צ, הדיין הגדול, המעוז והמגדול, החכם המופלא בר' משולם הרב וצ"ל, שלא נתאחרתי להשיב על כתבך הראשונים והאחרונים אלא מפני חליי, לא מפני דברים ששמעתי, שאיני ממקבלי לשון הרע.

(*"איגרת אל ר' פנחס הדיין"*, מהדורת שילת, ב, עמ' תלו)

וכך סיים הרמב"ם את האיגרת:

ובחייך, אלופי, אל תצער עצמך להשיב על כל אלו הענינים, ואל תתלה עצמך שאשיב על כל כתבך, אלא דרך קצרה על ענין המועיל, שאני טרוד הרבה בכמה ענינים, וגופי חלש, ואין בי יכולת אפילו לקרות הכתבים, קל וחמר להשיב עליהן, אלא אם יהיו שאלות על דבר חכמה. ואין לי פנאי כלל, מפני חלישות גופי תמיד, ומפני תלמוד עצמי בכמה ענינים.

(שם, עמ' תנד)

דברים דומים נמצאים באיגרת בעברית שכתב הרמב"ם אל ר' יהונתן הכהן מלוניל:

מודיע אני משה אליך הרב הכהן ר' יהונתן, כי בעת שהגיע אלי כתבך ושאלותיך, שמחתי בהם שמחה גדולה. [...] וזה שנתאחרו התשובות כמה שנים – האם לא מדאגה מדברי החלי ומרב המהומות, שכמו שנה עמדתי בחליי, ועכשיו שנתרפאתי הרי אני כחולה שאין בו סכנה. ואני רב היום מסב על המטה, ועל הגוים על צוארי בדברי הרפואות שרפו את כחי, ולא הניחו לי שעה אחת לא מן היום ולא מן הלילה. ומה אני יכול לעשות, אחר שיצא טבעי ברב הארצות. ועוד, שאיני היום כמו שהייתי בימי הבחרות, אלא כחי כשל ולכי קץ ורוחי קצרה ולשוני כבדה וידי רעשה, אפילו לכתוב אגרת קטנה אעצל. ומפני זה אל יקשה בעיניכם על שצויתי לכתוב

התשובות ומקצת הכתבים ולא כתבתי הכל בכתב ידי, לפי שאין לי פנאי לזה, מפני כשלון כחי וקצר רוחי, מפני אלו המצעים לי תמיד.

(*"איגרת אל ר' יהונתן הכהן מלונל וחבריו"*, מהדורת שילת, ב, עמ' תקא-תקב)

לבסוף, נביא מדברי הרמב"ם באיגרת (שמקורה ערבית) אל ר' שמואל בן יהודה אבן תיבון, מתרגם ספר מורה הנבוכים, שביקש לבקר את הרמב"ם ולהתייעץ עמו בענייני תרגום הספר. בזכור, באיגרתו אל עדת לונל המליץ הרמב"ם שר' שמואל יעסוק במבצע התרגום. באיגרתו דן הרמב"ם, בין השאר, בענייני תרגום מלשון ללשון בכלל, והשיב על שאלות ספציפיות של שמואל אבן תיבון, והוסיף הדרכה בענייני סדר הלימוד הפילוסופי. ואשר לבקשת שמואל אבן תיבון לבקר אצלו, השיב:

ואמנם מה שזכרת מענין בואך אלינו – בוא מבורך שבבאים, ואני שמח בזה וחפץ ונכסף ומשתוקק, ואני אשמח בראות פניך יותר משמחתך בי, ואף על פי שיקשה עלי רכבך סכנת הים. ואמנם אודיעך ואיעצך שלא תסכן על עצמך, כי לא יגיעך מבואך אלי זולת ראות פני, ומה שתשיגהו מכבידי כפי יכולתי; אמנם תועלת חכמה מן החכמות, או להתיחד עמי אפילו שעה אחת ביום או כלילה – אל תוחיל בזה כלל, כי תכן עניני כמו שאספר לך:

אני שוכן במצרים והמלך עומד בקאהירה, ובין שני המקומות שני תחומי שבת. ולי על המלך מנהג כבד מאד, אי אפשר לי מבלתי ראותו בכל יום בתחילת היום. אמנם כשימצאהו חולשה, או יחלה אחד מבניו או אחת מפילגשיו – לא אסור מאלקאהירה ואני רוב יומי בבית המלך. ואי אפשר לי גם כן מבלתי בקר שר המלך בכל יום, ואי אפשר לי גם כן מפקיד אחד או שני פקידים יחלו, ואני צריך להתעסק ברפואתם. כללו של דבר – כל יום אני עולה לאלקאהירה בהשכמה, וכשלא יהיה שם מכשול, ולא יתחדש שם שום חידוש – אשוב למצרים אחר חצי היום על כל פנים. לא אניע, ואני מתרעב, ואמצא האכסדראות כולן מלאות גויים, בהם חשוב ובלתי חשוב, ושופטים ושוטרים, ערב רב, ידעו את עת שובי. ארד מעל הבהמה, וארחץ ידי, ואצא אליהם לפייסם להמתין אותי עד שאוכל לאכול אכילת עראי, והיא מעת לעת. ואצא לרפאותם ולכתוב להם, לא יסור הנכנס והיוצא פעמים עד הלילה, ולפעמים – באמונת התורה – עד סוף שתי שעות מן הלילה. ואספר להם ואני שוכב פרקן מרוב העיפות, ויכנס הלילה ואני בתכלית החולשה, לא אוכל לדבר. סוף דבר – לא יוכל אחד מישראל לדבר לי או להתחבר בי זולת יום השבת. אז יבואו כולם אחר התפילה, אנהיג הצבור במה שיעשה כל השבוע, ויקראו קריאה תלושה עד הצהרים, וילכו לדרכם. וישובו קצתם ויקראו שנית עד תפילת המעריב.

זה תכן עניני היום, ולא סיפרתי אלא קצת מה שתראהו בעזרת האל יתעלה. וכשתשלים לאחינו פירוש מה שהתחלת בו – שאחר שהתחלת במצוה תגמר אותה – תבוא על דרך הביקור, לא לקבל תועלת הלימוד, כי יצר זמני מאד.

(*"איגרת אל ר' שמואל אבן תיבון"*, מהדורת שילת, ב, עמ' תקנ-תקנא)

8.1.2.5 הוגה ופוסק בלתי-מתפשר

המובאות דלעיל חשובות לנו להבנת אישיותו של הרמב"ם, אשר בדרך כלל נתפס (ובצדק) כהוגה וכפוסק בלתי-מתפשר. למשל, במקומות שונים התבטא הרמב"ם בחריפות כלפי מי שלדידו נכשלו בהשגת האמת והיו עלולים להכשיל אחרים. לדוגמה, במורה הנבוכים, א: לו הוא כתב:

ודע, שאתה כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה מקנא ומכעיס וקורח אש וחה, ושונא ואויב וצר, יותר קשה מעוברי עבודה זרה מאד.

ובמשנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה (פרק ג, הלכה ז) הגדיר כ"מין" את "האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הם שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה".

כמו-כן, בסוף י"ג העיקרים (שהם נושא הדיון ביחידה זו) כתב הרמב"ם:

וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות. וחובה לשנותו [= לשנוא אותו] ולהשמירו.

כדי לעמוד על אישיותו של הרמב"ם עלינו להבחין אפוא בין פסיקות ועמדות ענייניות לבין התחשבות אישית והבעת רגשות אישיים עמוקים. אין כל סתירה בין אלה לאלה. במקרה האחר מדובר בנקיטת עמדה חד-משמעית כהוגה דעות וכפוסק הלכה. במישור כללי זה אין מקום לפשרות ויש לנקוט עמדה ברורה וחד-משמעית לטובת הכלל. במקרה האחר מדובר בהתחשבות אישית במישור של הפרט.

אנו לומדים ממובאות אלו, שהרמב"ם היה אדם רגיש, שסבל מצער אישי ומפגיעות אישיות, שלא היסס להביע את צערו וכאבו מצד אחד, ואת אהבתו מהצד האחר. לפנינו אדם שהאמין שתכלית האדם (כפי שנראה גם בנספח ליחידה 10, "אהבה ויראה") היא אהבת האל השכלית (amor dei intellectualis בלשוננו של שפינוזה), אך גם אדם המרגיש בלבו את האהבה האנושית הרגשית.

* * *

את דיונינו בהגותו של הרמב"ם פרסנו על פני שלוש יחידות: יחידה זו (יחידה 8) – הרמב"ם: תורת העיקרים; יחידה 9 – הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת האלוהות; יחידה 10 – הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת העולם והאדם. בסוף יחידה 10 תובא ביבליוגרפיה ובה מהדורות של כתבי הרמב"ם ומבחר מחקרים על הגותו.

בכרך זה רוב המובאות ממורה הנבוכים של הרמב"ם הן בתרגומו הימני-ביניימי של שמואל אבן תיבון, וניתנת הפניה למהדורה מודרנית שבה יוכל למצוא המעיין ניקוד מלא והערות. במקרים מסוימים נעשית השוואה לתרגומים בני זמננו, כמו תרגומו של יוסף קאפח או תרגומו של מיכאל שורץ למורה הנבוכים. לצורך המובאות מפירוש המשנה של הרמב"ם נסתייע בתרגומו של יוסף קאפח.

8.2

פרק חלק:

"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"

8.2.1 מבוא לתורת העיקרים

על אף קשיחותו בעניינים של עמדה עקרונית במישור הכללי, הפגין הרמב"ם גמישות יתרה והתחשבות אישית רחבה כאשר היה מדובר במישור של הפרט. כפי שיעלה מן הדיון בתורת העיקרים שלו, נראה שגם במישור העקרוני הכללי ניסה הרמב"ם להתחשב בצורכי העם.

תורת העיקרים של הרמב"ם עולה מתוך פירושו למשנה. כפי שניווכח לדעת להלן, בתורה זו ניסה הרמב"ם למתן את תפיסת "העולם הבא" השכלית והרדיקלית שלו, תפיסה שלפיה נכללו במסגרת העולם הבא המשכילים בלבד, והוצאו ממנה פשוטי העם הישרים והטובים, שלא היו משכילים.

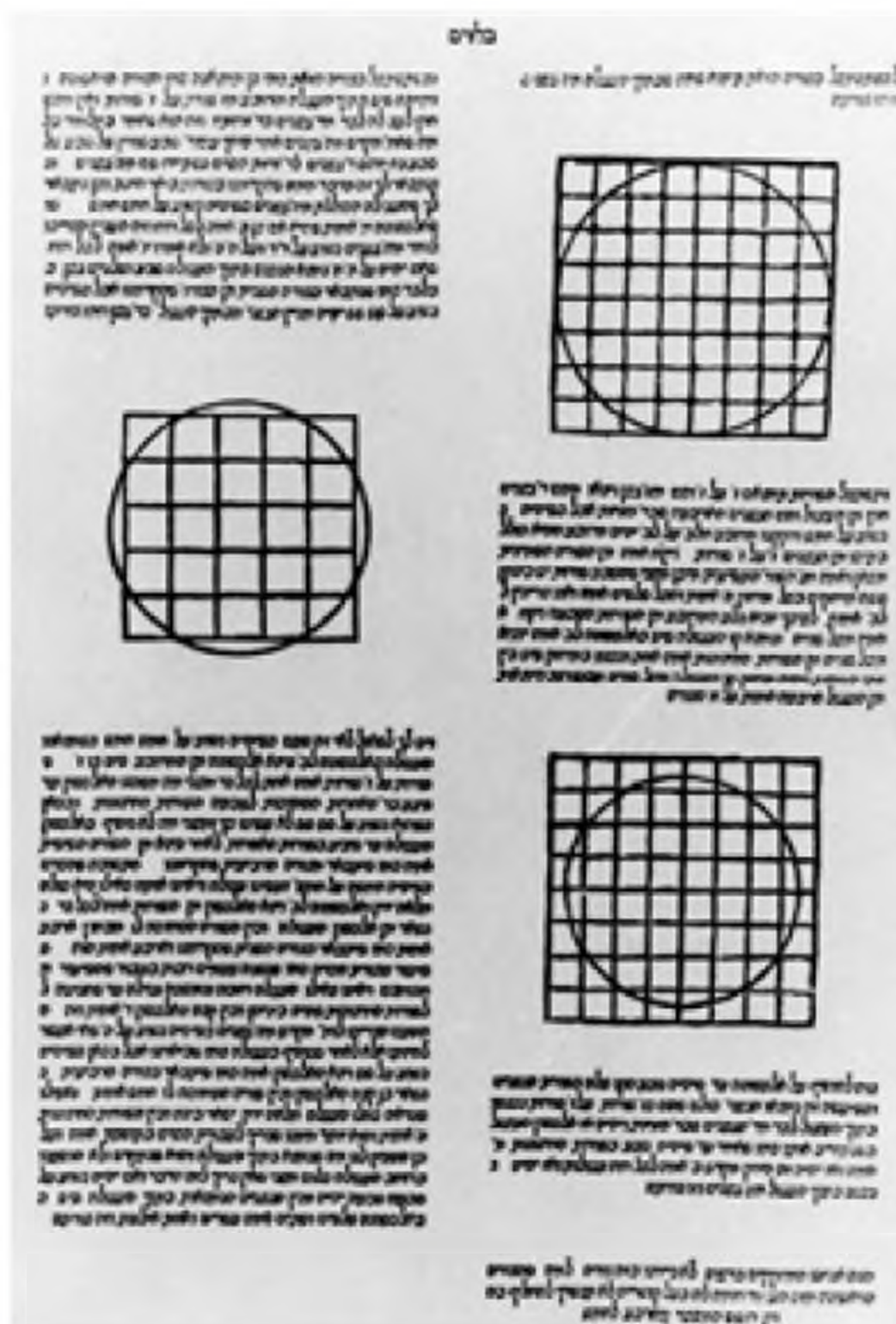
מצד אחד, ניסוח חדשני של יסודות דוגמתיים של היהדות, מעשה שלא נודע לפניו ביהדות, הוא מעשה אנטי־דמוקרטי במובן מסוים בניסיונו לחייב את כל העם לקבל עקרונות אלה כמחייבים מבחינה הלכתית. מניין לו לרמב"ם סמכות דתית זו לכפות על כל ישראל מערכת אמונית, כאשר בדרך כלל ההלכה קובעת לאדם את מעשיו ולא את דעותיו? מצד אחר, לאור התפיסה השכלית שלו את העולם הבא, ניסוח יסודות (עיקריים) דוגמתיים של היהדות היה ניסיון דמוקרטי ביעדו,¹ דהיינו ההבטחה ל"כל ישראל" שיהיה לו "חלק לעולם הבא". האמצעי הלא־דמוקרטי משרת אפוא מטרה דמוקרטית.

המשך הדיון שלנו יבוסס על פירוש הרמב"ם למשנה, המובא בנספח ג. בדיון כאן נביא מדברי הרמב"ם שם, כדי להקל את רצף הקריאה, אולם חשוב שתלמדו את כל הדברים בהקשרם המקורי. נוסח הדברים כאן הוא מתרגומו של הרב יוסף קאפח, שנעשה מהמקור הערבי. במקומות אחדים

1 "דמוקרטי" כאן במובן של שיתוף המון העם באושר המיוחד.

שונה המקור הערבי (ותרגומו של קאפח בהתאם) מן התרגום שהיה המקובל מימי הביניים, הכלול במהדורות שונות של התלמוד הבבלי, בסוף כל מסכת. כפי שנראה להלן, התרגום המסורתי פשוט סטה פה ושם מדברי הרמב"ם, למשל ביסוד הראשון נכתב "להאמין (ב)מציאות הבורא", ואילו הרמב"ם כלל וכלל לא דיבר על אמונה.

בעיה אחרת שמעוררת תורת העיקרים של הרמב"ם היא, שהרמב"ם ניסח, בחיבורים שונים (פירוש המשנה, משנה תורה, מורה הנבוכים) רשימות שונות של עיקרים, ורשימות אלו, אף שיש ביניהן חפיפה, אינן זהות כלל. יש שאפשר ליישב את ההבדלים לפי ההקשר (דיון הלכתי, פרשני או



איור 3: עמוד מן האינקוּבולה (רפוס ערש) של המשנה (מסכת בלאים). זו כנראה המהדורה המודפסת הראשונה של המשנה עם פירוש הרמב"ם – הציודים הם של הרמב"ם – רפוס נפולי, ת"כ-1492.

(בארכיון הספרייה הלאומית www.jnul.huji.ac.il)

פילוסופי; קהל יעד של משכילים או פשוטי העם וכו'). לפיכך, בדיוננו בתורת העיקרים יהיה עלינו לעסוק פעמים רבות בהשוואת טקסטים מחיבורים אלה.

8.2.2 נוסח המשנה

פרק י במסכת סנהדרין שבמשנה (בגמרא פרק זה הוא פרק יא) נקרא פרק חלק, והעיסוק בו הוא במי שיש לו "חלק לעולם הבא". הפרק הקודם עניינו בפושעים המוצאים להורג, ולכן עתה מתעוררת שאלת "חלק לעולם הבא".

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר: "ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" (ישעיה, ס: כא). ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: (1) האומר אין תחיית המתים [מן התורה], (2) ואין תורה מן השמים, (3) ואפיקורוס.

המילים מן התורה אינן מופיעות בכל כתבי היד של המשנה. אם הן נכללות במשפט, אזי כוונתו למי שכופר בכך שהתורה מלמדת או רומזת על תחיית המתים, כלומר שלאמונה בתחיית המתים יש יסוד ואסמכתא בתורה (למשל הצדוקים בתקופת הבית השני). לכן בגמרא לפרק זה מביאים חז"ל פסוקים מהתנ"ך שרומזים, לדידם, על תחיית המתים. ואם המילים הללו אינן נכללות במשפט, אזי כוונתו למי שכופר באמונה זו גופה, בלא כל קשר לשאלת ייחוסה לתורה.

8.2.3 הקדמת הרמב"ם לפרק חלק

כמו שנהג במורה הנבוכים, אשר "ענינו הראשון לבאר עניני שמות" בספרי המקרא, כלומר להסביר ולהבהיר מונחים ומושגים המעוררים קשיים מבחינה רעיונית, כך רצה הרמב"ם בפירושו לפרק חלק להסביר ולהבהיר מונחים ומושגים בעייתיים בספרות חז"ל, כגון "עולם הבא", "ימות המשיח", "תחיית המתים" וכו'. המושגים והמונחים הללו קשורים בדרך זו או אחרת אל "האושד ששיג האדם בקיום המצוות הללו אשר צונו ה' בהם על ידי משה רבינו". הנטייה היא לערב ולבלבל מושגים אלה.

ונשתבשו בכך המחשבות שבוש רב, עד שאפשר שלא תמצא כלל אדם שנתברר אצלו ענין זה. גם לא תמצא בו דברים סדורים לאף אחד, אלא בערבוב רב.

ולכן יש להבחין ולהבהיר, כל אחד לחוד, שהרי לכולם משמעות שונה.

(רמב"ם, פירוש המשנה, מסכת סנהדרין, פרק חלק,

מקור ערבי ותרגום עברי מאת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קצו)

8.2.3.1 דעות ילדותיות בעניין שכר ועונש

הרמב"ם פותח את הדיון בסקירת חמש דעות ("כתות", וראו את דבריו במהדורת קאפח (עמ' קצו-קצו) על האושר המיוחל, דהיינו השכר שבני אדם סבורים שמגיע להם על מעשיהם הטובים ושמירת המצוות. ואולם כל העניין הזה באושר המיוחל הוא עניין ילדותי ("נערישקייט" בידיש, כמובנו המילולי – "ענייני הנער"). ואז הרמב"ם מביא משל של נער הלומד תורה (ראו מהדורת קאפח), שאינו לומד תורה לשמה מתוך אהבת הלימוד ורצון לדעת את האמת, כי אם על מנת לקבל שכר. ככל שהוא מתבגר, השכר שהוא רוצה, ושמהווה מניע ללימודיו, משתנה בהתאם לגילו, אולם, מחמת גישתו הילדותית, הוא מחפש שכר.

וכל זה מגונה, אלא שצריכים לכך מחמת קלות דעת האדם שעושה תכלית הלימוד דבר אחר חוץ מן הלימוד [...] וזהו אצל חכמים "שלא לשמה", כלומר שהוא מקיים את המצוות ועושה אותם ולומד ומשתדל לא למען אותו הדבר עצמו, אלא למען דבר אחר. והזהירונו חכמים עליהם השלום מזה ואמרו, "לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם" (משנה, אבות ד: ז) [...] וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצוות אמת, ולכן תכליתם קיומם.²

(רמב"ם, פירוש המשנה, שם)

כאן עובר הרמב"ם לסקירה מקדימה שנייה. הואיל ואנו עוסקים כאן בפירוש המשנה, מה הוא היחס הנאות לדברי חז"ל? מדובר כאן באגדה, שהרי כל הדיון ב"חלק לעולם הבא" הוא בגדר אגדה ולא הלכה.

פרשנות מילולית של דברי חז"ל, לדעת הרמב"ם, אינה מתקבלת על הדעת, ולמעשה גורמת לולוול בחז"ל. פרשנות מילולית ושגויה זו משותפת לשתי קבוצות מנוגדות של יהודים: האחת של יהודים פשוטים הרוצים להאמין בחז"ל באמונה שלמה ועיוורת; והאחרת של יהודים משכילים (לכאורה) הלועגים לחז"ל. המכנה המשותף לשתי הקבוצות האלה הוא ששתיהן מבינות את דברי חז"ל כפשוטם בכל מקרה. עם הקבוצה הראשונה נמנים "הדרשנים", שמתוך רצון לקיים את התורה ואת דברי חז"ל בנאמנות מילולית לפשטי דבריהם, "מאבדים" אותם, כאשר אינם יודעים שגם יש להוציא אותם מפשוטם כאשר משמעם המילולי הוא "נמנע" או "זר":

ואינם מסבירים אותם כלל, ונעשו אצלם כל הנמנעות מחויבי המציאות, ולא עשו כן אלא מחמת סכלותם בחכמות וריחוקם מן המדעים. [...] ולכן חושבים הם שאין כוונת חכמים בכל מאמריהם המחוכמים אלא מה שהבינו הם מהם, ושהם כפשוטם, ואף על פי שיש בפשטי מקצת דבריהם מן הזרות, עד כדי שאם תספרנו כפשטו להמון העם, כל שכן ליחידיהם, היו נדהמים

2 לא נאריך בזה כאן. ראו בנספח ליחידה 10, "אהבה ויראה", את הדיון על "העובד מאהבה", שהוא דומה ל"עבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס" (משנה, אבות, א: ג), "וזהו מעלת אברהם אבינו שהיה עובד מאהבה, ואל הדרך הזו חובה לשאוף".

בכך ואומרים היאך אפשר שיהא בעולם אדם שמדמה דברים אלו וחושב שהם דברים נכונים, וכל שכן שימצאו חן בעיניו [...] הכת הזו מאברים הדר התורה ומחשיכים זהרה, ועושים תורת השם בהפך המכוון בה.

(פירוש המשנה, שם)

בקבוצה השנייה נכללים אנשים מלומדים לכאורה בתכמות (בניגוד לראשונים), כגון הטוענים שהם רופאים וההוויים במשפטי המזלות (כלומר, האסטרולוגיה), לפי שהם לפי רמיונם פקחים חכמים פילוסופים, וכמה רחוקים הם מן האנושות אצל הפילוסופים האמתיים.

(פירוש המשנה, שם)

גם הם, כראשונים, מבינים את דברי חז"ל כפשוטם, אולם כדי ללעוג ולזלזל בהם. מי שמבין את דברי חז"ל כפשוטם בכל מקרה, גם את דבריהם "הנמנעים" או "הזרים", הורס את תורתם, בין שרצונו לקיים ובין שרצונו לאבד. קבוצה שלישית מבינה כי בדברי חז"ל יש גם פשט (בערבית: ט'אהר, כלומר ממד חיצוני), וגם סוד (בערבית: באטן, כלומר ממד פנימי):

ונתברר אצלם שיש בדבריהם [של חז"ל] פשט וסוד, ושכל מה שאמרו מדברים שהם בלתי אפשריים אין דבריהם כך אלא על דרך החידה והמשל. ומדוע יהא מוזר בעינינו לפרש את דבריהם ולהוציאם מפשטן כדי שיהא תואם את המושכל ומתאים לאמת ולכתבי הקדש. והרי הם עצמם מבארים פסוקי הכתובים ומוציאים אותם מפשוטם ועושים אותם משל והוא האמת.

ואז מזהיר הרמב"ם את הקורא:

ואם אתה הקורא מאחת משתי הכתות הראשונות, אל תעיין בדברי בשום דבר מן העניין הזה, כי לא יתאים לך ממנו מאומה, ולא עוד אלא שיזיק לך ותשנאהו.

(פירוש המשנה, שם)

שאלה

השוו את הדיון בדברי הרמב"ם כאן, בשאלת היחס לפשט של דברי חז"ל, לדיון בראב"ע (יחידה 5, סעיף 5.4.4) וברס"ג (יחידה 2, סעיף 2.4.8.1) על היחס לפשוטו של מקרא. לאיזו "דרך" בהקדמת התורה של ראב"ע דומה הקבוצה הראשונה כאן, ולאיזו "דרך" שם דומה הקבוצה השנייה כאן?

8.2.3.2 העולם הבא

לאחר הצגת היחס לדברי חז"ל עובר הרמב"ם להסביר את מושג "העולם הבא". ראשית יש להדגיש, כי לפי הרמב"ם אין "העולם הבא" מכוון לעתיד לבוא (לעומת "ימות המשיח", שמשמעם תקופה אידיאלית בעתיד, אך בקיום הארצי והטבעי בעולם הזה). העולם הבא כבר קיים, ותמיד היה קיים. הוא "הבא" מבחינת הפרט, כלומר מה שיבוא לו אחרי מותו. שנית, העולם הבא הוא מושג שכלי-רוחני, בלי כל קשר גופני. שלישית, אין הרמב"ם מדבר על שכר ועונש בעולם הבא, ואין מינוח מסורתי זה מתאים לתורתו. העולם הבא הוא השכר עצמו; ולכן אין לדבר על עונש בעולם הבא. העולם הבא הוא השכר; והעונש הוא אפוא ה"כרת" (האמור בתורה), כלומר היעדר או אי-השגת העולם הבא.

8.2.3.2.1 תפיסה רוחנית-שכלית

קשה מאוד, אומר הרמב"ם, לבן אדם שקיומו בגופו, להבין תענוג או אושר שאינו גופני. ואולם גם אנו, השקועים בתענוגות הגוף, מוותרים מרצון על תענוג גופני מִיְדִי לטובת תענוג נפשי משמעותי יותר, כגון הכבוד או הנקמה.

ואם כך הוא מצבנו בעולם הזה הגשמי, כל שכן בעולם הנפשי והוא העולם הבא, שבו תשכיל נפשינו מן הבורא בדומה למה שמשכילים הגרמים העליונים [כלומר הגלגלים או הכוכבים] [...] וכך אמרו עליהם השלום, "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשמיש. אלא צדיקים יושבין, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה"

(בבלי, ברכות, יז: א)

כל הפעולות המוזכרות כאן (אכילה, שתייה וכו') הן פעולות הכרחיות לכל קיום גופני. לדעת הרמב"ם, חז"ל הבינו כי "העולם הבא" משמעו קיום שאינו גופני כלל. כיצד הוא מפרש אפוא את דברי חז"ל, "צדיקים יושבים, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנין מזיו השכינה" – דימויים גופניים לכאורה?

והכוונה באמרו "עטרותיהם בראשיהם", קיום הנפש בקיום מושכלה, והיותה היא והוא דבר אחד, כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים [...] ואמרו "נהנין מזיו השכינה", כלומר שאותם הנפשות הנהנות במה שמשכילות מן הבורא, כמו שנהנות חיות הקדש ושאר מעלות המלאכים במה שהשכילו ממצאותו. והנה האושר והתכלית הסופית היא להגיע אל המעמד הזה המרומם, ולהמצא באותו המצב וקיום הנפש כמו שאמרנו עד בלי סוף, בקיום הבורא יתרום שבתו, שהוא סבת קיומה בהשגחה אותו, כמו שמתבאר בפילוסופיה הראשונה [...] והנקמה הגמורה היא שתכרת הנפש ותאכזר ושלא יהיה לה קיום, והוא הכרת האמור בתורה.

(פירוש המשנה, שם)

במשנה תורה, הרמב"ם מסביר ביתר פירוט את תפיסתו:

א. הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה [...] שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו. ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו [...] וזהו הכרת הכתובה בתורה. [...]

ב. העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות, אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה. ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה, כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן. כך אמרו חכמים הראשונים: "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתייה. וזה שאמרו צדיקים יושבין, דרך חידה אמרו. כלומר, הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה. וכן זה שאמרו "עטרותיהן בראשיהן", כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא, מצויה עמהן, והיא העטרה שלהן [...] כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה. ומהו זהו שאמרו "נהנין מזיו השכינה", שיודעים ומשיגין מאמת הקב"ה מה שאינם יודעים והם [כלומר, בעולם] כגוף האפל השפל.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה, פרק ח)

תפיסה רוחנית-שכלית זו של העולם הבא עוררה התנגדות נמרצת. למשל, ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) כתב ב"השגות" שלו למקום זה במשנה תורה:

אמר אברהם: דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד. וחיי ראשי, לא היה דעת חז"ל על זה, שהרי אמרו, "עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן וכו'" (בבלי, כתובות, ק"א: ע"ב) [...] וכן אמרו שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגווייתם (בבלי, סנהדרין, צ: ע"ב) [...] וכל אלה מוכיחים כי בגווייתם הן עומדים חיים. אבל אפשר שהבורא ישים גווייתם חזקות ובריאות, כגוויית המלאכים וכגוויית אליהו זכור לטוב, ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן, ולא יהיה משל.

(השגות ראב"ד להלכות תשובה, פרק ח, הלכה ב)

שאלה

כיצד היה הרמב"ם מגיב על השגת הראב"ד?

הרמב"ם ממשיך בהסברו:

ג. כל הנפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעה (כלומר, השכל), שהשיגה מהבורא כפי כחה, והשיגה הדעות הנפרדות [...].

ה. הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים [...].
 ז. כל הטובות המתנבאים בהם הנביאים לישראל אינן אלא לדברים שבגוף, שנהנין בהן ישראל לימות המשיח, בזמן שתשוב הממשלה לישראל. אבל טובת העולם הבא, אין לה ערך ודמיון, ולא דמוה הנביאים, כדי שלא יפחתו אותה בדמיון. [...] אמרו חכמים, כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח. אבל העולם הבא, "עין לא ראתה אלהים וולתך" (ישעיהו, סד: ג).

ח. זה שקראו אותו חכמים עולם הבא, לא מפני שאינו מצוי עתה וזה העולם אובד ואחר כך יבא אותו העולם. אין הדבר כן. אלא הרי הוא מצוי ועומד [...] ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש. וזה הנמצא לכל אדם בראשונה.

על אף המינוח המסורתי, שהצדיקים הם הזוכים לחיי העולם הבא, אין חלק לעולם הבא מושג באמצעות מעשים טובים כי אם על-ידי השכלת האמת. לדברי הרמב"ם בפירושו לפרק חלק: "קיום הנפש בקיום מושכלה והיותה היא והוא דבר אחד", ולפי דבריו בהלכות תשובה: "דעת שידעו שבגללה וכו' לחיי העולם הבא [...] עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה [...] צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה [...]".

8.2.3.2.2 אחדות שכל = משכיל = מושכל

ביסוד תפיסה שכלית זו של העולם הבא עומד המושג האריסטוטלי של אחדות השכל, המשכיל והמושכל. עלינו להבחין כאן בין ידיעה שכלית לבין ידיעת החושים. החוש חש את מוחשו באופן סביל: כאשר מתוץ לגופנו קיים דבר העושה רושם על החוש שבגופנו, אז ניתן לחוש אותו. ואולם אין תחושת הדבר פעולה רצונית ופעילה לגמרי (איננו יכולים לחוש את הדבר המוחש בהיעדרו) ואין כל זהות בין הרושם בחוש לבין הדבר החיצוני המוחש, שהוא גוף אחר.

אם אני רואה כעת את העץ, פירושו שיש מולי עץ ויש אור המאיר אותו, ואין גוף אחר החוצץ בינינו. לכן אני מסוגל לראותו, ולולי התקיימו תנאים אלה לא הייתי יכול לראותו. הראייה היא פעולה רצונית רק בכך שאני פוקח את עיני ומביט לכיוון העץ. ואולם עצבי הראייה מקבלים, בסופו של דבר, רושם מאור מבחוץ. אין אני זהה עם העץ, ואין הרושם בעצבי הראייה זהה עמו.

לעומת זאת, פעולת השכל היא פעילה ורצונית, ואין היא תלויה בקיום דבר חיצוני. כאשר אני יודע (משכיל) את העץ, אינני יודע עץ מסוים, למשל העץ שמול ביתי, כי אם את הגדרתו (מהותו או צורתו) המופשטת. אני משכיל אפוא את צורת העץ, ולא את העץ עצמו, כאשר אני עומד על מהותו.

לפי תפיסת אריסטו, יש לי שכל בפועל כאשר אני עוסק בפעולת ההשכלה. בצד האחר של המשוואה, אני מסוגל להשכיל (לעסוק בהשכלה) רק כאשר יש לי שכל בפועל. לפיכך אין הפרש בין "שכל" (הנושא היודע) לבין "משכיל" (פעולת הידיעה). שכל = משכיל. וכן, כאשר אני משכיל (הפעולה), פירוש הדבר שיש בשכלי מושכל (הדבר הידוע). ושוב, בצד האחר של המשוואה, המושכל הוא מה שאני משכיל. אם כן, אין הפרש בין "משכיל" לבין "מושכל". משכיל = מושכל. הואיל ולפי ההיגיון אם $A = B$ וגם $B = C$, אזי $A = C$, לכן לשיטת אריסטו, שכל = משכיל = מושכל (יודע = ידיעה = ידוע), כאשר מדובר בשכל בפועל.

8.2.3.2.3 תפיסת אריסטו

בדיונו על ההשכלה האלוהית אריסטו מדבר על אחדות השכל, המשכיל והמושכל, שהרי אין פעילות מכובדת מן ההשכלה, ואין להשכלה זו נושא מכובד מעצמה. לדברי אריסטו במטאפיסיקה:

לפיכך, מאחר שהוא הנעלה מכל, משכיל הוא את עצמו, וההשכלה שלו היא השכלת ההשכלה.

אולם רואים אנו שהמדע והתפיסה החושנית והסברה והבינה עניינם הוא בדבר אחר, ובהם בעצמם רק דרך אגב.

ועוד, אם להשכיל ולהיות מושכל הם שני דברים, מאיזו משתי בחינות אלו טוב הוא? – ובאמת להיות משכיל ולהיות מושכל אינם דבר אחד.

אך במקרים אחדים המדע הוא הוא נשוא הידיעה. במדעי היצירה, אם נעלים עין מן החומר, הוא הוא העצמות והמהות; במדעי העיון, הנשוא הוא ההגדלה וההשכלה. לפיכך, מאחר שבדברים שאינם בעלי חומר אין המושכל והשכל שונים, יהיו השכל האלוהי ומושכלו דבר אחד, וההשכלה תהיה אחת עם המושכל.

(אריסטו, מטאפיסיקה, ספר יא, ט, תרגום: ח"י רות, ירושלים תרצ"ד, עמ' 64-65)

8.2.3.2.4 תפיסת הרמב"ם

הרמב"ם מדבר על אחדות זו בדיונו בידיעה האלוהית בפרק העוסק במצוות אהבת האל במשנה תורה:

הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא. ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, כמו שאנו יודעין. שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיוו אחד מכל צד ומכל פינה

ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלוהות הרבה – הוא וחיו ודעתו, ואין הדבר כן. אלא אחר מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר, הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד. [...] לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמו שאנו יודעין אותם, אלא מחמת עצמו יודע הכל, שהכל נסמך לו בהוייתו.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ב: י)

עד כאן דיבר הרמב"ם על הידיעה האלוהית בלבד, השונה לחלוטין מידיעה אנושית. גם בכמה מקומות במורה הנבוכים מדגיש הרמב"ם נקודה חשובה זו. הרי ידיעתנו את הדבר נמשכת אחרי קיומו: אנו מסוגלים לדעתו רק בגלל קיומו, שלולי היה קיים לא היינו יכולים לדעת אותו. ואולם במקרה של האל, הוא יודע את עצמו, ועל-ידי כך הוא יודע את הברואים, שהוא סיבת קיומם ("שהכל נסמך לו בהוייתו"). כלומר, קיומם נמשך אחרי ידיעתו אותם.

ואולם תפיסה שונה במקצת עולה מן הדיון במורה הנבוכים, א: סח, ששם הרמב"ם מחיל משוואה זו (שכל = משכיל = מושכל) גם על השכל האנושי בפועל. ההבדל בין האחדות השכלית האלוהית לבין האחדות השכלית האנושית הוא בכך שהשכל האנושי עובר לעתים מן הכוח אל הפועל, ואילו השכל האלוהי הוא תמיד בפועל, ואצל האל אין כל מכשול לפני ההשכלה, כפי שיש במקרה של האדם. לדברי הרמב"ם שם:

כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוה ית', והוא אמרם: שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו ית' הם ענין אחד, אין רבוי בו. וכבר זכרנו אנחנו זה גם כן בחבורנו הגדול משנה תורה, שזה פנת דתנו, כמו שבארנו שם [...] דע כי האדם קדם שישכיל דבר הוא משכיל בכח, וכשישכיל דבר אחד – כאלו תאמר: כשהשכיל צורת זה האילן הרמוז אליו והפשיט צורתו מהחומר שלו וציר הצורה מופשטת – שזהו פעל השכל – אז הוא משכיל בפעל. והשכל אשר עלה בידו בפעל הוא צורת האילן המופשטת אשר בשכלו, כי אין השכל דבר זולת הדבר המושכל. הנה כבר התבאר לך כי הדבר המושכל הוא צורת האילן המופשטת, והוא השכל ההווה בפעל, ואינו שני דברים: שכל וצורת האילן המושכלת, כי אין השכל בפעל דבר זולת מה שהושכל. והדבר אשר בו הושכלה צורת האילן והופשטה, אשר הוא המשכיל, הוא השכל ההווה בפעל בלא ספק, כי כל שכל, פעלו הוא עצמו, ואין השכל בפעל דבר אחד ופעלו דבר אחד – כי אמתת השכל ומהותו היא ההשגה. ולא תחשוב כי השכל בפעל – דבר אחד נמצא לבדו, נבדל מן ההשגה, וההשגה – ענין אחד בו. [...]

הנה כבר התבאר לך כי השכל פעלו – אשר הוא השגתו – הוא אמתתו ועצמו. ואם כן, הדבר אשר בו הופשטה צורת זה האילן והושגה – אשר הוא השכל – הוא המשכיל. כי השכל ההוא בעצמו הוא אשר הפשיט הצורה והשיגה, וזהו פעלו, אשר בעבורו נאמר בו שהוא משכיל, ופעלו הוא עצמו, ואין לזה אשר הונח שכל בפעל אלא צורת זה האילן. הנה כבר התבאר, כי כשהיה השכל נמצא בפעל, שהשכל הוא הדבר המושכל, והתבאר שכל שכל,

פעלו – אשר הוא היותו משכיל – הוא עצמו, ואם כן, השכל והמשכיל והמושכל – דבר אחד בעצמו לעולם בכל מה שיושכל בפעל. אמנם כשהונח בכח, הוא שני דברים בהכרח: השכל בכח והדבר המושכל בכח [...] ואלו שני דברים בלא ספק. וכשיצא לפעל והיתה צורת האילן מושכלת בפעל, אז תהיה הצורה המושכלת היא השכל [...] וכאשר בא המופת שהאלוה ית' הוא שכל בפעל ואין כח בו כלל [...] ולא יהיה פעם ישיג ופעם לא ישיג, אבל הוא שכל בפעל תמיד, התחייב שיהיה הוא והדבר ההוא המושג דבר אחד – והוא עצמו – ופעולת ההשגה עצמה, אשר בה יאמר משכיל, היא גוף השכל, אשר הוא עצמו. אם כן הוא משכיל ושכל ומושכל לעולם. הנה כבר התבאר כי היות השכל והמשכיל והמושכל אחד במספר אינו בחק הכורא לבד, אבל בחק כל שכל. ובנו גם כן המשכיל והשכל והמושכל דבר אחד. כשיהיה לנו שכל בפעל.

(תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת אבן שמואל, עמ' קמ-קמב)

חידוש זה בתורת השכל אינו מקורי אצל הרמב"ם והוא קיבל אותו מן הפילוסופיה האסלאמית. לחידוש זה יש משמעות עצומה בתורתו של הרמב"ם ובתורתם של קודמיו ושל הבאים אחריו. ברגע שמחילים את אחדות השכל המשכיל והמושכל גם על השכל האנושי בפועל, פותחים פתח להישארות הנפש השכלית, או במונחים דתיים-מסורתיים – "חיי העולם הבא". היסוד להישארות הנפש השכלית הושתת, אולם ייתכן מאוד שהישארות שכלית זו אינה אישית כי אם כללית. מה שמייחד את האדם ומבחין בין שכלו לבין שכל אחר הוא גופו, שהרי שכל האדם קיים בגופו. שעה שהקשר הגופני מנותק בשעת המיתה, השכל, אם הוא בפועל, יכול להתמיד בקיומו, שהרי הוא זה עם מושכלו בפועל. אבל עתה קיומו אינו נפרד ואישי; ידיעתו קיימת בתוך כלל הידיעה, כלומר שכלו הוא מעתה חלק בלתי-נפרד של השכל הכללי. אבל כמו מים אשר נשפכו מן הכר אל הים, והכר הוסר, מעתה אין הבחנה כלשהי בין מים אלה למים אלה, ואין השכל בפועל שכל אישי של יחיד ששמו ראובן, לאחר שהקשר הגופני – מה שמייחד את ראובן כאדם – נותק עם מותו של ראובן.

אין הרמב"ם מגלה לנו את עמדתו המדויקת בשאלה זו. לאור האמור לעיל, אין ספק שהוא האמין בהישארות הנפש השכלית, ושהישארות זו היא "העולם הבא", אולם לא ברור מדבריו האם סבר שהישארות שכלית זו היא אישית (כפי שסבר אבן סינא) או כללית. בכל מקרה, הישארות שכלית זו נובעת מאחדות השכל, המשכיל והמושכל בחוק האדם. אם הדבר המושכל הוא חולף, אזי גם ההשגה השכלית חולפת. ואולם אם מה שמושג בשכל הוא מתמיד, אזי גם הידיעה מתמידה. לפיכך אם המושכל הוא האל, אזי השכל המשכיל אותו זוכה להתמדה אחרי הסרת הגוף, שהוא מעין מכשול לפני ההשגה השלמה.

כפי שהראה שלמה פינס,³ יש כאן סתירה יסודית בתורת הרמב"ם. מצד אחד אין כל דמיון בין ידיעת האל לידיעת האדם, ומהצד האחר – אחדות השכל המשכיל והמושכל חלה גם בחוק האל

3 במאמרו הגדול, "המקורות הפילוסופיים של ספר מורה נבוכים", שהיה מכוא לתרגומו האנגלי למורה הנבוכים, וגם במאמרו "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides"

וגם בחוק השכל האנושי בפועל. יתר על כן, תכלית האדם ושלמותו הן השגת האל השכלית, אולם אי־אפשר לדעת את מהות האל, אלא את מעשיו ("תוארי הפעולה") בלבד. לא נדון בבעיות אלו כאן, והן יידונו ביחידות הבאות; לסיכום העניין בשלב הזה נסתפק אפוא בחזרה על דברי הרמב"ם על העולם הבא בפירושו לפרק חלק:

והכוונה באמרו "עטרותיהם בראשיהם", קיום הנפש בקיום מושכלה, והיותה היא והוא דבר אחד, כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים [...] ואמרו "נהנין מזיו השכינה", כלומר שאותם הנפשות נהנות במה שמשכילות מן הבורא [...] וקיום הנפש, כמו שאמרנו, עד בלי סוף בקיום הבורא יתרומם שבחו, שהוא סבת קיומה בהשגתה אותו, כמו שמתבאר בפילוסופיה הראשונה.

8.2.3.2.5 סיכום

אם כפי שנראה להלן (בנספח ליחידה 10, "אהבה ויראה"), "העובד מאהבה" אינו מחפש שכר לעבודתו (שהרי ציפייה כזאת היא ממילא ילדותית ואינה מתאימה לו), ואם עבודת האל האמיתית היא השגתו השכלית, אזי למה מלאים ספרי המקרא בכל מיני הבטחות חומריות לשומרי מצוות התורה ועונשים חומריים לעוברים על אזהרותיה? הרמב"ם עונה, שאין השכר והעונש המובטחים במקרא שייכים כלל לעולם הבא, כי אם לחיי העולם הזה. מי ששומר את דרך התורה, יהיו לו תנאים חומריים נוחים יותר (שלום, בריאות, הצלחה וכו'), המקלים את השגת הידיעה שהיא המזכה אותו בחיי העולם הבא, ומי שעובר עליה יסבול מתנאים חומריים קשים, שיהוו מכשול ויקשו עליו להשיג את ידיעת האמת. אין לערבב אפוא את השכר והעונש החומריים בעולם הזה עם החיים השכליים בעולם הבא, שהם השכר עצמו. ידיעת האמת חשובה לעצמה. העולם הבא אינו שכר חיצוני לידיעת האמת, ואין שכר בעולם הבא. כפי שאמרו חז"ל, "שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה" (משנה, אבות ד: ב). הידיעה היא שכר עצמה, כלומר העולם הבא.

8.2.3.3 גן עדן וגיהנום

הרמב"ם, בפירושו לפרק חלק, ממשיך להסביר בקצרה שני מונחים אחרים הקשורים לענייננו: "גן עדן" ו"גיהנום". לדבריו:

אבל גן עדן הוא מקום דשן בכדור הארץ, מרובים בו המימות והאילנות, יגלהו ה' לבני אדם בעתיד ויורה להם את דרכו ויתענגו בו [...] אבל גיהנום הוא כינוי לצער ששיג את הרשעים, ולא נתבאר בתלמוד תיאור אותו הצער [...].

אין אפוא כל קשר בין המושגים האלה לבין העולם הבא.

עתה עובר הרמב"ם אל סוגיה ארוכה וקשה – תחיית המתים.

8.2.3.4 תחיית המתים

כפי שראינו לעיל, אפילו חכם גדול כמו ראב"ד חשד שהרמב"ם כפר בתחיית המתים. מה היא אפוא תחיית המתים?

8.2.3.4.1 תחיית המתים במסורת היהודית

תחיית המתים היא האמונה שאחרי המוות יוכל גוף האדם לקום לתחייה. אמונה זו נשענת לפי המסורת היהודית על חזון הנביא יחזקאל (פרק לז: א-יא):

היתה עלי יד ה', ויוצאני ברוח ה', ויניחני בתוך הבקעה, והיא מלאה עצמות. והעבירני עליהם סביב סביב, והנה רבות מאד על פני הבקעה, והנה יבשות מאד. ויאמר אלי, בן אדם, התחינה העצמות האלה, ואמר, ארני ה' אתה ידעת. [...] ונבאתי כאשר צויתני, ויהי קול כהנבאי והנה רעש, ותקרבו עצמות, עצם אל עצמו. וראיתי והנה עליהם גידים ובשר עליהם, ויקרם עליהם עור מלמעלה, ורוח אין בהם. [...] ותבוא בהם הרוח ויחיו ויעמדו על רגליהם, חיל גדול מאד מאד.

השאלה המתעוררת בגמרא לפרק חלק (סנהדרין, דף צב) היא בדבר מעמדה של הנבואה הזאת: האם, כפי שסברו חכמים אחדים, מדובר בנס היסטורי שאמנם אירע, או שמא במשל?

תנא רבי אליהו [= שנו בבית מדרשו של אליהו]. צדיקים שעתידי הקדוש ברוך הוא להחיותן אינן חוזרין לעפרן [...] ונילף [= ונלמד] ממתים שהחיה יחזקאל. סבר לה כמאן דאמר באמת משל היה. דתניא, ר' אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם ואמרו שירה ומתו. [...] ר' יהודה אומר: אמת משל היה. אמר לו רבי נחמיה: אם אמת, למה משל, ואם משל, למה אמת? אלא באמת משל היה.

מה שחשוב לנו בדיון זה הוא, שמי שסבור כי חזון יחזקאל משל היה ולא מאורע היסטורי אינו נחשב כופר בתחיית המתים. האמונה באפשרות העקרונית של תחיית המתים אינה תלויה בשאלה העובדתית, האם אירעה מעולם (במקרה של חזון יחזקאל או במקרה אחר כלשהו) תחיית המתים. "הכופר בתחיית המתים" או "האומר אין תחיית המתים" אינו מי שסבור שזו לא אירעה מעולם (המישור העובדתי), אלא מי שכופר בעצם האפשרות של תחיית המתים (המישור העקרוני).

8.2.3.4.2 פאולוס ותחיית המתים

לאור האמור לעיל, אין לבלבל את הוויכוח של חז"ל בגמרא שכאן – העוסק בשאלה העובדתית בלבד ולא בשאלה העקרונית – עם דברי פאולוס בברית החדשה על תחיית המתים במקרה של ישו:

ואכן אם מוכרו כי המשיח קם מן המתים, איך אומרים כמה מכם שאין תחיית מתים? אם אין תחיית מתים, גם המשיח לא קם. ואם המשיח לא קם, הכרזתנו הבל וגם אמונתכם הבל. ואז גם נימצא ערי שקר לאלוהים, שכן העידונו על אלוהים כי הקים את המשיח לתחייה – והוא לא הקימו אם אמנם אין המתים קמים לתחייה; ואם אין המתים קמים לתחייה, גם המשיח לא קם לתחייה. ואם המשיח לא קם לתחייה, לשווא אמונתכם ועדין שרויים אתם בחטאיכם. [...] אבל כעת המשיח קם מן המתים, ביכורי כל ישני עפר.

(האיגרת הראשונה אל הקורינתים, טו: יב-כ)

לדברי פאולוס, השאלה היא עובדתית: האם ישו קם לתחייה או לא? ועל שאלה עובדתית זו מושתתת, לדידו, האמת של האמונה הנוצרית החדשה.

8.2.3.4.3 חז"ל ותחיית המתים

ואולם הוויכוח הבין-כתתי בתקופת בית שני בין הפרושים (ואחרי חורבן הבית בין החכמים) לבין הצדוקים וכתות אחרות היה ויכוח עקרוני, לא עובדתי. ויכוח זה עומד מאחורי הקביעה במשנתנו: "האומר אין תחית המתים (מן התורה)", אין לו חלק לעולם הבא, ומאחורי הקביעה בברכת "הגבורות" בתפילת העמידה (תפילת "שמונה עשרה"):

אתה גבור לעולם ה', מחיה מתים אתה רב להושיע [...] מכלכל חיים בחסד, מחיה מתים ברחמים רבים [...] ומקים אמונתו לישני עפר [...] ונאמן אתה להחיות מתים. ברוך אתה ה', מחיה המתים.

כאמור, בגמרא לפרק חלק הביאו חז"ל פסוקים מספרי התנ"ך, שלדעתם מעידים או רומזים על תחיית המתים. ואולם מבחינה הגיונית אפשר בעצם להסיק מדיון זה של חז"ל את המסקנה ההפוכה. אין כל צורך לחז"ל למצוא אסמכתות מקראיות, למשל לאמונה בחידוש העולם, שהרי מעשה בראשית מתואר באופן גלוי וברור בספר בראשית. העובדה שחכמים הביאו פסוקים שונים הרומזים לכאורה על תחיית המתים, מוכיחה שלא היה ברור מניין נובעת אמונה זו בתחיית המתים, וכי אותו פסוק שחכם אחד הבין כרמז לתחיית המתים התפרש אחרת בידי חכמים אחרים, ולא כרמז לתחיית המתים.

8.2.3.4.4 הרמב"ם ותחיית המתים

גם בתורת הרמב"ם שאלת תחיית המתים היא שאלה עקרונית, לא עובדתית. כפי שנראה להלן, מה שחשוב הוא להודות באפשרות של תחיית המתים, כי בשאלה היפותטית זו תלויים עניינים אחרים שהם, לדעת הרמב"ם, יסודות התורה.

הרמב"ם דן בשאלה זו בשלשה מקומות: (א) בפירוש המשנה, בפרק חלק; (ב) בהלכות תשובה; (ג) ב"מאמר תחית המתים".

לדבריו בפירושו לפרק חלק:

ותחית המתים יסוד מיסודות תורת משה רבינו. אין דת ואין קשר עם האומה היהודית למי שאינו מאמין בכך. אלא שהיא לצדיקים [...] ותחית המתים לצדיקים בלבד. והיאך יחיו הרשעים, והם מתים אפילו בחייהם? וכך אמרו עליהם השלום: "רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים, וצדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים" (בבלי, ברכות, יח: ב). ודע שהאדם ימות כהחלט, ויפרד למה שהורכב ממנו.

במשנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ד: ג-ד כתב הרמב"ם:

וכל המחבר מארבעה יסודות אלו הוא נפרד בסוף [...] וכל שנתחבר מהם אי אפשר שלא יפרד להן.

הואיל וכל הנפסד יפרד ליסודות אלו, למה נאמר לאדם "ואל עפר תשוב", לפי שרוב בנינו מן העפר.

בניגוד לעולם הבא, שהוא קשור לנפש השכלית בלבד, תחיית המתים קשורה לקיום גופני. ולעומת העולם הבא, המושג בידיעה שכלית ולא במעשים טובים, תחיית המתים מובטחת "לצדיקים". אבל האם באמת האמין הרמב"ם בתחיית המתים? כזכור, עמדתו עוררה חשדות רציניים. ברור שגם אם לא האמין הרמב"ם בתחיית המתים, או לפחות לא האמין בה כמשמעה המילולי, לא היה יכול לשלול אותה בפירוש ובכך להתנגש חזיתית עם משנתנו, ש"האומר אין תחית המתים (מן התורה)" אין לו חלק לעולם הבא.

אדרבה, הרמב"ם כלל את תחיית המתים גם ב"ג העיקרים, וגם בהלכות תשובה, פרק ג: ו:

ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים. המינים והאפיקורסין והכופרים בתורה והכופרים בתחית המתים ובביאת הגואל, המורדים ומחטיאי הרבים והפורשין מדרכי צבור והעושה עבירות ביד רמה

בפרהסיא [...] ומטילי אימה על הצבור שלא לשם שמים, ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו.

בסעיפים הבאים (הלכות תשובה, ג: ז-יג) הרמב"ם מפרט ומסביר אחדים מסוגים אלה של יהודים שאין להם חלק לעולם הבא, אולם אין הוא מזכיר שוב ואינו מפרט כלל את עניין "הכופרים בתחיית המתים".

לאור תפיסת העולם הבא של הרמב"ם, כפי שלמדנו אותה גם בפירושו לפרק חלק וגם במשנה תורה, כיצד אפשר ליישב את תפיסתו השכלית עם הכללת סוגים מוסריים ברשימה זו, כמו מורה, מוסר, מושך בערלתו וכו'? אין רשימה זו שרירותית. סוגים אלה נכללו מפני שהרמב"ם מצא בדברי חז"ל אמרות מפורשות, ולפיהן הסוגים האלה "אין להם חלק לעולם הבא". בתור יהודי ופוסק מהימן וישר, לא יכול הרמב"ם להתעלם מדברים אלה כאילו לא נאמרו כלל, ולכן כללם כאן.

8.2.3.4.5 האם האמין הרמב"ם בתחיית המתים?

גם לאחר הדיון לעיל שאלתנו נשארת בעינה: האם האמין הרמב"ם בתחיית המתים, לפחות כמשמעה? כאשר נחשד ונשאל, היה יכול לטעון, ובצדק, כי אין מקום לחשוד בו, שהרי כלל את תחיית המתים ב"ג העיקרים ובמשנה תורה. ואולם זה שהרמב"ם כלל את תחיית המתים ברשימות שונות אינו מעיד, בהכרח, שהוא האמין בה כמשמעה. הבה נזכור: בניגוד למי ש"מאבדים" את דברי חז"ל על-ידי אמונה מילולית בדבריהם, גם כאשר דבריהם "נמנעים" או "זרים", קבע הרמב"ם שיש להבינם, במקרים אלה, כמשל, כמו שחז"ל עצמם במקרים רבים הוציאו את המקרא מידי פשוטו. ייתכן שהמובאה ממסכת ברכות ("דשעים אפילו בחייהם קרואים מתים, וצדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים") רומזת על עמדה זו. אם פירוש זה הוא נכון, אזי הרמב"ם האמין לכאורה בתחיית המתים, וודאי שלא כפר בה בפירוש. אלא שכמנהגו במקרים אחרים הוא הבין את דברי חז"ל כאן כמשל ולא כפשוטם. יש להניח אפוא שמפאת מגבלות המסורת עליו, לא היה הרמב"ם חופשי לדבר ולכתוב בצורה גלויה יותר, ובכוונה הוא הסתפק ברמז, המובא אף הוא מדברי חז"ל במסכת ברכות. ולכן, כפי שכתב דניאל ירמיה סילבר: "הרמב"ם אישר, אף-על-פי שהוא מתפתל" – Maimonides affirmed even as he squirmed.⁴

בעקבות כל השאלות שהופנו אליו וההתקפות החוזרות עליו בנוגע לעמדתו בעניין תחיית המתים, כתב הרמב"ם (בערבית) בשנת 1191 את "מאמר תחית המתים" ובו תשובתו למבקרו. בחיבור זה, כפי שנראה, ככל שהרמב"ם הסתייג מן האמונה הפשוטה בתחיית המתים, אין דבריו בפירוש המשנה ובהלכות תשובה בבחינת מס שפתיים בלבד. החובה המסורתית להודות בתחיית המתים

ודאי הקשתה על הרמב"ם כמשכיל וכשכלתן, אולם האפשרות של תחיית המתים (ולא תחיית המתים ה"מעשית") חשובה, בעקיפין, לתורתו.

8.2.3.4.6 "מאמר תחית המתים"

בחיבור זה הרמב"ם מצטדק לנוכח הביקורת שהוטחה בו בהזכירו את מה שכתב בפירושו לפרק חלק ובהלכות תשובה:

והיה מכלל השרשים ההם אשר העירונו עליהם – העולם הבא. והחלונו לספר באמתת העולם הבא, והארכנו בו. וזכרנו ראיות דברי הכתוב וראיות דברי חכמינו, זכרונם לברכה, עליו. ופרשנו מה שראוי לאנשי חכמה לפרשו. ובארנו בפרק חלק, והודענו הסבה אשר שמתנו לכוון לבאור העולם הבא מבלתי תחית המתים, ואמרנו: שלא ראינו בני אדם נושאים ונותנים, רק (כלומר, אלא) בתחית המתים לבר: היקומו ערמים או בלבושיהם, וכיוצא באלו השאלות. אמנם העולם הבא – שכחוהו לגמרי. ועוד, שאנחנו בארנו שם שתחית המתים היא פנה מפנות תורת משה, עליו השלום, ושאינה התכלית האחרונה. אבל התכלית האחרונה היא: חיי העולם הבא. וכל זה כדי לבאר הספק הגדול אשר יחשב, שאין בתורה גמול ולא ענש אלא בעולם הזה, ושלא נזכר בה גמול ולא ענש בעולם הבא בבאור. ובארנו מדברי התורה לפי מה שפרשו לנו רבותינו, שהתורה כוונה אל התכלית האחרונה בגמול, והיא – חיי העולם הבא. ואל התכלית האחרונה בענש, והיא הכרת מן העולם הבא [...] אבל בפרק "חלק" בארנו שם – כמו שימצאנו כל מי שיסתכל בו – אחר שהארכנו בדבר העולם הבא, ואמרנו: שתחית המתים פנת התורה ואין חלק למי שלא יאמין בה בתורת משה רבנו. אמנם אינה התכלית האחרונה. וכן בחבור ["חבור" – כך מכנה הרמב"ם את משנה תורה] מנינו מי שאין לו חלק לעולם הבא, וכללנו במספר ואמרנו שהם עשרים וארבעה [...] ומכלל העשרים וארבעה שמנינו שם, הכופר בתחית המתים. וכאשר זכרנו העולם הבא בארנו גם כן שם שהיא התכלית האחרונה.

(*"מאמר תחית המתים"*, תרגום שמואל אבן תיבון,

מהדורת רמב"ם לעם, כרך ז, אגרות הרמב"ם, עמ' שמט-שנ)

ואז הרמב"ם מזכיר, כי לפני כשנתיים (כלומר בשנת 1189) פנו אליו מתימן בנוגע למי שטענו כי תחיית המתים סתם משל, והוא השיב להם:

שתחית המתים פנת התורה, והיא: שוב הנפש לגוף ולא יפורש זה (כלומר, שאין לפרש אותה כמשל). ושחיי העולם הבא, אחר תחית המתים, כמו שאמרנו בפרק "חלק". וחשבנו שזה השעור מספיק.

(שם, עמ' שנט)

אולם "השעור" לא הספיק, ושוב נתבקש הרמב"ם להשיב בעניין זה והוא כתב:

ואומר, שתחית המתים המפורסמת והנודעת באומתנו המוסכם עליה מכלל כתותינו, אשר רב זכרה בתפלות ובספורים ובתחנונות אשר חברים בנביאים וגדולי החכמים, שמלא מהם התלמוד והמדרשות, ענינה: שוב זאת הנפש לגוף אחרי הפרידה.

(שם, עמ' שסג)

מה שקובע כאן לרמב"ם אינו פירוש פסוקי מקרא או דברי חז"ל כמשל או כמשמעם. אלה הם דברים משניים; מה שקובע את יחסו לתחיית המתים הוא עניין פילוסופי ולא רק תיאולוגי.

8.2.3.4.7 חידוש העולם ואפשרות הנס

בלי להאריך כאן בדיונו המפורט של הרמב"ם בשאלת חידוש העולם או קדמותו בחלק השני של מורה הנבוכים, נציין כאן את הקו הפילוסופי הכללי שלו. לדעתו של הרמב"ם, הסדר הנראה בעולם – קביעות, סיבתיות, סדר בטבע וכדומה – מבטל את תורת אפיקורוס ולפיה הכל קיים כפי שהוא במקרה.

שיקולים אלה הביאו את אריסטו ואת הפילוסופים שהלכו בדרכו להסיק שהעולם קדמון (נצחי), וכי הוא קיים כפי שהוא מן ההכרח. הוא מוכרח להיות כפי שהוא, ותמיד היה כך מן ההכרח, ומן ההכרח שתמיד יהיה כך. אין עולם מסודר כזה מאפשר סטיות או חריגות כלשהן מן הסדר ההכרחי. ואולם אין תורה הכרחית זו מתיישבת עם העובדות האסטרונומיות הנראות, שהרי ישנן סטיות בתנועות הכוכבים שאין תורת אריסטו מסוגלת להסביר.

לעומת שתי תורות אלו, תורת המקראיות של אפיקורוס ותורת ההכרח של אריסטו, ששתיהן נמנעות מבחינה מדעית, יש אפשרות קוסמולוגית אחרת: עולם מחודש (נברא) בכוונה רצונית. קוסמולוגיה כזאת מתיישבת גם עם הסדר הנראה בטבע וגם עם התריגות ממנו.

תורת הבריאה גם מאפשרת חריגות טבעיות בתחום ההיסטוריה, כלומר נסים ומופתים. אין זה המקום לדון בתורת הנס של הרמב"ם; מה שחשוב לנו בשלב זה הוא, שרק בעולם מחודש יש אפשרות של התערבות אלוהית רצונית בטבע ובהיסטוריה, ובכללה התגלות נבואית של האל לבני אדם.

בעולם מחודש, ורק בעולם מחודש, יש אפוא אפשרות (ולא הכרח) של התערבות רצונית של האל. רק עולם מחודש מאפשר את ההתגלות האלוהית שהיא ביסודה של תורת משה. במונחים של משנתנו כאן, "תורה מן השמים".

8.2.3.4.8 האפשרות של תחיית המתים

לפי האמור לעיל, טוען הרמב"ם, כי מי שעקרונית פוסל על הסף את האפשרות של תחיית המתים (לא את תחיית המתים עצמה), שולל את האפשרות של כל התערבות אלוהית מופתית בעולם ואת חידושו בכוונה רצונית. אם אין העולם מחודש, אוי אין מקום לכל התערבות רצונית של האל במערכת הטבעית, וכך שולל האדם גם את האפשרות של התגלות התורה.

תחיית המתים, או ליתר דיוק האפשרות של תחיית המתים, לפי תפיסה זו, היא בעקיפין "פנת התורה" או "יסוד מיסודות תורת משה רבינו, (ו)אין דת ואין קשר עם האומה היהודית למי שאינו מאמין בכך". מי שכופר באפשרות תחיית המתים, כופר, כאמור, בחידושו המכוון והרצוני של העולם, ובכך מכחיש את התגלות התורה. ושוב במונחים של משנתנו: "האומר אין תחית המתים", בסופו של דבר, בהכרח "אומר אין תורה מן השמים".

לדברי הרמב"ם (ב"מאמר תחית המתים", חלק ה):

ואמנם אשר נכחיש אותו ואנחנו מתנקים ממנו אל השם יתעלה – הוא המאמר: "בשלא תשוב הנפש אל הגוף לעולם ושלא יתכן היותו". שזאת ההכחשה מביאה להכחשת הנפלאות, והכחשת המופת – כפירה בעקד ויציאה מן הדת. ולזה נחשוב תחית המתים מפנות התורה. ואין בדברינו כלל מה שזורה על הכחשת שוב הנפש לגוף, אבל שזורה על הפכו.

(מהדורת רמב"ם לעם, כרך ז, אגרות הרמב"ם, עמ' שסו)

בשאלת תחיית המתים הרמב"ם נוקט עמדה שהיא ביסודה שלילית, בהתאם ל"דרך השלילה" (via negativa) המאפיינת את תורת האלוהות שלו. אין הרמב"ם בדיוק מחייב את האמונה החיובית בעצם תחיית המתים; הוא שולל את הכפירה באפשרותה. הבה נזכור: לשון המשנה בנושא זה היא בצורת שלילה ("האומר אין תחית המתים"). גם לשונו של הרמב"ם בהלכות תשובה היא על דרך השלילה: "הכופרים בתחית המתים". גם ב"מאמר תחית המתים" (לעיל) הוא מדבר בלשון שלילה: "ואמנם אשר נכחיש אותו [...] הוא המאמר: בשלא תשוב הנפש אל הגוף לעולם ושלא יתכן היותו". כפי שנראה להלן, בניגוד לעיקרים א' עד י"ב, ששם מסביר הרמב"ם כל יסוד ויסוד (אף-על-פי שכבר דן באחדים מהם, כגון ימות המשיח, בהקדמתו), אין הוא מוסיף מאומה ליסוד י"ג: "תחית המתים, וכבר בארנוהו". אין כאן מקום ללשון שלילית, כפי שיש ביסוד השלישי (שלילת הגשמות) וביסוד התשיעי (שלילת ביטול התורה). שני יסודות אלה נוגעים לדעות שהן בפני עצמן נמנעות ומצריכות שלילה. היסוד האחרון (תחיית המתים), לעומתם, אינו נוגע לדעה נמנעת שמצריכה שלילה, ולכן אין הוא מנוסח בלשון של שלילה. ואולם אין כאן גם לשון חיובית (כפי שיש ביסודות האחרים), והשתיקה מדברת בעד עצמה.

הנושא הבא הנידון בפרק חלק הוא ימות המשיח, אך נדגיש שגם כאן ב"מאמר תחית המתים" יש הבחנה חדה וברורה בין מושג ימות המשיח לבין מושג תחיית המתים, והרמב"ם מסביר בפירושו

שאין קשר הכרחי ביניהם. תחיית המתים היא נס, ואם בעיקרון יש אפשרות להתערבות אלוהית זו בטבע, היא יכולה להתרחש בכל עת, לאו דווקא בימות המשיח. לעומת זה, ימות המשיח הם עידן טבעי בעתיד, בלא כל קשר לנסים כלשהם. כמו שאין קשר הכרחי בין ימות המשיח לבין תחיית המתים, גם אין זה מן הנמנע שנס זה או אחר יתרחש באותה תקופה. וכך אומר הרמב"ם בחלק ו' של "מאמר תחית המתים":

וכבר ספקו גם כן אנשים בדברינו בסוף החבור (כלומר, משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים, יא: ג), במקום שאמרנו דבר זה לשונו: "אל יעלה על דעתך שמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או יחיה מתים וכיוצא בדברים וכו'" [...] וחשבו קצת חלושי העיון, שזאת הכחשה לתחית המתים, והוא סותר מה שבארנוהו בפרוש המשנה: "שתחית המתים פנה מפנות התורה" – וזה כולו מבואר, אין ספק בו ולא סתירה. והוא שאנחנו אמרנו, "שהמשיח לא יבוקש ממנו שיעשה מופת, שיבקע הים או יחיה מת עד צד המופת" [...] ולא יתחייב מזה המאמר: שהשם לא יחיה מתים ברצונו כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו.

(שם, עמ' שסט-שע)

8.2.3.5 ימות המשיח

כאמור, תפיסת ימות המשיח של הרמב"ם היא טבעית: ימות המשיח הם תקופה אידיאלית עתידה בעולם הזה, ואין לערבב אותם לא עם העולם הבא ולא עם תחיית המתים. לדבריו בהקדמה לפרק חלק:

אבל ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ ישראל, ויהיה אותו המלך העומד מקום מלכותו ציון, ויתגדל שמו ויגיע לקצו תבל יותר וגדול על ממלכת שלמה, ויכרתו עמו העמים ברית שלום, ויעבדוהו כל הארצות לגדול צדקו. ונפלאות יתגלו על ידו, וכל מי שיעמוד עליו יכריתו ה' וימסרהו בידו [...] ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל. וכך לשון חכמים: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" (בבלי, ברכות, צא ע"ב). [...] והתועלת הגדולה באותו הזמן היא שננוח משעבוד מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב. ותדבבה הדעת [...] ויפסקו הקרבות והמלחמות [...] וישיג כל מי שיהיה באותן הימים שלמות גדולה, יזכה בה לחיי העולם הבא. והמשיח ימות וימלוך בנו ובן בנו [...] וגם יארכו חיי בני אדם, כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים. [...] ואין אנו מתאווים לימות המשיח, לא כדי שירבו התבואות והנכסים, לא כדי שנרכב על סוסים ונשתה בכלי זמר כמו שחושבים מכולכלי הדעות. אלא נתאוו להם הנביאים ונשתוקקו להם החסידים בגלל מה שיהיה שם מקבוץ הצדיקים, וההתנהגות הטובה והחכמה, ויושר המלך וגודל חכמתו והתקרבותו לפני בוראו [...] וקיום כל תורת משה בלי דאגות ולא פחד ולא אונס [...] ובמצב כזה יושג העולם השגה חזקה. והתכלית אינה אלא העולם הבא, ולעומתו היא ההשתדלות.

ב"איגרת תימן" כתב הרמב"ם כי המשיח יהיה נביא גדול, גדול מכל הנביאים חוץ ממשח. ובהלכות מלכים יב: ג הוא אמר, כי המשיח, בהשראת רוח הקודש, יוכל לייחס את כל ישראל לשבטיהם המקוריים. ואולם בכל המקורות מודגש הצד הטבעי של ימות המשיח, והיתרון בהם יהיה הטבת התנאים הטבעיים והחברתיים, ובכך הקלה בהשגת התכלית האמיתית של האדם – החכמה וחי העולם הבא.

שני הפרקים האחרונים במשנה תורה (ספר שופטים, הלכות מלכים, פרקים יא-יב) עניינם בימות המשיח. אין זה מקרה שמשנה תורה מגיע לסיומו בדיון בימות המשיח, ואילו מורה הנבוכים מגיע לסיומו (חלק ג, פרק נד) בתכלית האדם ושלמותו האמיתית – החכמה. החיבור ההלכתי הגדול עוסק, מן ההכרח, בחיים הקבוצתיים בעולם הזה, המגיעים לשלמותם בימות המשיח, ואילו החיבור הפילוסופי עוסק, מן ההכרח, בחיי המשכיל היחיד (אם כי גם בתפקידו החברתי-המדיני של יחיד מיוחד זה, כפי שנראה להלן), המגיעים לשלמותם בהשגת החכמה, ועל-ידי כך בהשגת חיי העולם הבא.

נפנה עתה אל דברי הרמב"ם בשני פרקים אלה בשלמותם. שימו לב: הקטע האחרון של פרק יא – מן המילים "ואם לא הצליח עד כה [...]" עד סוף הפרק – חסר במהדורות המודפסות הרגילות בגלל הצנזורה הנוצרית. קטע זה מבוסס על כתב-יד תימני, שלא היה נתון לצנזורה נוצרית.

פרק אחד עשר

א הַמֶּלֶךְ הַקָּשִׁיחַ עָתִיד לַעֲמֹד וּלְהַחֲזִיר מַלְכוּת דָּוִד לְיִשְׁנָה =
לְמַשְׁלָה הָרִאשׁוֹנָה, וּבִזְמַן הַמִּקְדָּשִׁי וּמִקְבֵּץ גְּדוּחֵי יִשְׂרָאֵל.
וְחוֹזְרִין כָּל-הַמִּשְׁפָּטִים בְּיָמָיו כְּשֶׁהָיוּ מִקְדָּם י. מְקַרִּיבִין קִרְבָּנוֹת,
וְעוֹשִׂין שְׁמַטִּין וְיוֹבְלוֹת י כָּל-סְצוּתָהּ הָאֲמוּרָה בַּתּוֹרָה. וְכָל-מִי
שְׁאִינוֹ מֵאֲמִין בּוֹ, אוֹ מִי שְׁאִינוֹ מַחֲכָה לְבִיאָתוֹ – לֹא בִשְׁאֵר
נְבִיאִים בְּלִבָּד הוּא כּוֹפֵר, אֲלֹא בַּתּוֹרָה וּבְמִשָּׁה רַבִּינוֹ. שֶׁהָרִי
הַתּוֹרָה הַעִידָהּ עָלָיו, שֶׁנֶּאֱמַר: וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-שְׁבוּתְךָ
וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבְּצָהּ וְגו' אִם-יְהִי נִדְחָהּ בְּקִצָּה הַשָּׁמַיִם וְגו'
וְהִבִּיאָהּ ה' (דברים ל. ג'). וְאֵלּוֹ הַדְּבָרִים הַמִּפְרָשִׁים בַּתּוֹרָה, הֵם

עָלָיו מִצִּוֹת בְּנֵי נֹחַ. (פד) שֶׁם סָא. א. (פה) לֹא שִׁקְבְּרוּ אוֹתָם אֶצֶל יִשְׂרָאֵל.
שֶׁהָרִי אֲסוּר לְקַבֵּר רִשָּׁע אֶצֶל צְדִיק, רֹאה סְנֵה־דְרִין מוֹ, א. אֲלֹא לֹמַר שֶׁמִּתְעַסְקִים
בָּהֶם לְקַבְּרָם. וְלִשׁוֹן רַבִּינוֹ לְעִיל הֵל' אֲבָל פִּי"ד, הִי"ב "קוֹבְרִים מִתֵּי גוֹיִם,
וּמִנְחָמִים אֲבִלֵיהֶם". (פו) גִּיסִין שֶׁם. וְהַשּׁוּה הֵל' מִתְנַת עֲנִיִּים פִּי"ז, הִי"ז "מִפְרָגִים
וּמִכִּסִּים עֲנִי גוֹיִם עִם עֲנֵי יִשְׂרָאֵל". (פז) וְכִבֵּר נִתְבָּאֵר בַּהֵל' עִי"ז פִּי"י, הִי"ז "אֵין
כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלּוֹ אֲמוּרִים, אֲלֹא בִּזְמַן שֶׁגָּלוּ יִשְׂרָאֵל לְבֵין הָאוֹמוֹת, אוֹ שִׁיד הַגּוֹיִם
תְּקִיפָה עַל יִשְׂרָאֵל, אֲבָל בִּזְמַן שִׁיד יִשְׂרָאֵל תְּקִיפָה עַל אוֹמוֹת הָעוֹלָם אֲסוּר לִנְר
לְהַנִּיחַ גּוֹי עוֹבֵד עִי"ז בִּארְצֵנוֹ... עַד שִׁקְבַּל עָלָיו שֶׁבַע מִצְוֹת שֶׁנִּצְטָווּ בְּנֵי נֹחַ,
שֶׁנֶּאֱמַר: לֹא יֵשְׁבוּ בָאֶרֶץ, אִפִּילוֹ לְפִי שְׁעָה".

(א) וּבְדִפּוֹס רִימִי וְכֵן בִּכְתָ"י הַתִּימָנִים: מַלְכוּת בֵּית דָּוִד. (ב) כְּמוֹ שֶׁהִיָּתָה
לְפָנִים. עַל פִּי מְלִיצַת הַתְּלִמּוֹד (יוֹמָא סט, ב) "שֶׁהַחֲזִירוֹ הָעֲטָרָה לְיוֹשְׁנָה", וְכֵן
בְּקִדְרִינְ סו, א. (ג) וּבְחִים מֵה, א: "הִילְכְתָּא לְמַשִּׁיחָא", וּמִפְרָשׁ רַשִּׁי: "הִלְכָה
רַצְרִיכָה לִנְר לִימּוֹת הַמִּשִּׁיחַ, כְּשִׁיבְנָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ". (ד) סְנֵה־דְרִין נָא, ב "הִלְכְתָּא
לְמַשִּׁיחָא!" וּמִפְרָשׁ רַשִּׁי: הִלְכָה זוֹ, כְּשִׁיבְנָאוּ יְמֵי הַמִּשִּׁיחַ תְּצַטְרֵךְ לִנְר, שִׁישׁוּבוֹ
אַרְבַּע מִיתוֹת בִּי"ד לְמִקְוֵם. (ה) שֶׁהֵם תְּלוּיִים בִּישִׁיבַת כָּל יִשְׂרָאֵל עַל אֲדָמָתָם,
כְּכַתוּב (וִיקְרָא כה, י) "וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בָּאֶרֶץ לְכָל יוֹשְׁבֵיהָ" וְכַמְבֹּאֵר בַּהֵל' שֶׁמִּיטָה
וְיוֹבֵל פִּי"י, הִי"ת. וּבַתּוֹרָה כֹּהֲנִים פִּרְשֵׁת וִיקְרָא פִּרְשֵׁת יג: "וְאִם יִהְיֶה הַיּוֹבֵל
(כְּמִדְבָר לו, ד) — עָתִיד הַיּוֹבֵל לְפִסּוֹק וּלְחִזּוֹר". (ו) הַבְּטִיחָה. (ז) וְאֵלֶּה הַכְּתוּבִים

כוללים כל-הדברים שנאמרו על ידי כל-הנביאים. אף בפרשת
בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים: במשיח הראשון שהוא דוד
שהושיע את-ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו
שמושיע את ישראל [באחרונה]. ושם הוא אומר (במדבר כד. יז-יח):
אראנו ולא עתה – זה דודי; אשורנו ולא קרוב – זה מלך
המשיח; דרך כוכב מיעקב – זה דוד; וקם שבט מישראל –
זה מלך המשיח; ומחץ פאתי מואב – זה דודי, וכן הוא אומר:
ויהי את-מואב וימדדם בחבל (סמ"ח. ט. ג); וקרקרי כל-בני-שת – זה
המלך המשיח, שנאמר בו: ומשלו מים עד-ים יא (יכריה ט. י); והיה
אדום ירשה – זה דוד, שנאמר: ותהי אדום יי לדרך לעבדים
וגוי (סמ"ח. ט. ו); והיה ירשה וגוי – זה המלך המשיח, שנאמר:
ועלו מושעים בקר ציון וגוי יב (יעקביה א. כא).

ב אף בערי מקלט הוא אומר: ואם ירחיב ה' אלהיך את-
גבולך [וגוי] ויספת לך עוד שלש ערים וגוי (דברים יא. ח"ט)
ומעולם לא היה דבר זה יי, ולא צוה הקב"ה לתוהו יי. אכל בדרבי

מדברים בגלותנו הארוכה ובגאולתה. שהרי אמר: "ושב וקבצך מכל העמים
אשר הפיצך" וגוי, ובגלות בבל לא היו מפורדים בין כל העמים. וכן לא נתקיים
בה: "והביאך ה'... וירשתה והטיבך והרבך מאבותיך", שהרי גלו שנית (קרית
ספר). וראה ברמב"ן ויקרא כו. טו, שהבטחה זו (=והטיבך והרבך מאבותיך)
היא הבטחה לכל שבטי ישראל, שישובו בגאולה האחרונה לא לשטית העם,
יהודה ובנימין, ששבו בימי עליית בבל. ובירושלמי קדושין פ"א ה"ח אמרו:
והטיבך והרבך מאבותיך – אבותיך אעפ"י שנגאלו חזרו ונישתעבדו, אבל אתם
משאתם נגאלים, שוב אינכם משתעבדים. (ח) בירושלמי תענית פ"ד, ה"ה דרשו
פסוק זה על המשיח. ואונקלוס תרגם: "ויתרבא משיחא מישראל" וכן במדרש
רבה דברים פ"א, אות יז. (ט) וכן ברש"י לתורה שם. (י) הורס, מלשון הכתוב
(ישעיה כב, ה) "מקרקר קיר" (אכן עזרא שם). (יא) וכל האומות יצאו מן שת בני
של אדם הראשון (רש"י שם). (יא) בפסוק: ארם, אולם ראה שם יד. (יב) ובמד"ר שם
אמרו: "אמרו ישראל לפני הקב"ה, עד מתי משועבדים אנו בידו (ביד עשו)?
אמר להם: עד שיבוא אותו יום, שכתוב בו: דרך כוכב מיעקב וקם שבט
מישראל... אותה שעה אני מפיע מלכותי ואמליך עליכם שנאמר: ועלו מושיעים
בהר ציון". (יג) שיהיו תשע ערי מקלט, שלא היו אלא שלש בעבר הירדן
המזרחי, ושליש בבל ארץ כנען. ראה במדבר לה, יד, ובמכות ט, ב. (יד) לחנם
ולבטלה, ועל כרחך פסוק זה נאמר לעתיד לבוא, כמו שאמרו בירושלמי מכות

הנביאים אין הדבר צריך ראיה, שכל הספרים מלאים בדבר זה.^א
 ג ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות
 ומופתים^ב ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים^ג וכיוצא
 בדברים אלו^ד – אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול
 מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו^ה של בן-כוזיבא המלך^ו,
 והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח^ז, ודמה הוא וכל
 חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות^ח. כיון
 שנהרג – נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא
 מופת^ט. ועקר הדברים ככה הם: שהתורה הזאת חקיה ומשפטיה
 לעולם ולעולמי עולמים^י, ואין מוסיפין עליהם ולא גורעין מהם^{יא}.

פ"ב ה"ד: "ולעמוד לבוא בפדושים עוד ידעו" יצא ירהיב ה' לנו את הארץ
 ייחן לנו ארץ בינו וקנינו וקדמונו במביאך בירושלמי גדושין פ"א ה"ה: והשנה
 ה"י יצא פ"ה ה"ה: (טז) בדבר המשיח ייעודו יצתיה כמפורש בישיעה י"א וכן
 בסיכה ד' מלאכי ג' ההדים ע"ב, ובדניאל י"ב יציה: (טז) אות – בשמים; ומופת
 – בארץ ה"י הדברים י"ג ב' י"ז: "באיהות אלהו ואלישע" יוש בהם י"ג
 מנהגו של עירב"י: דישון רבינו בעל יסודי התורה פ"ג ה"א: (י"ז) בדפוסים
 הדומים יכן בכ"י תימן: בדברים אלה "שהמשיח אומרים" (י"ח) גמירא אחריו
 ותיכר ב' מלשון הכתוב: "שמא יאמר" (י"ח) הוא בר כוכבא שמרד בדומים
 והרג בהם הרג רב בשנת ה"ב לאחר חורבן בית י"ג: והתבצר בעיר ביתר: ולפי
 שמרד בקיסר אדריאנוס קראוהו כוזבא מדשון שקר וכזב (סדר הדורות). וראה
 בכבא קמא צ"ב ב' "מעות כוזביות" ויפרש רש"י: מטבע של בן כוזיבא.
 (כ) ירושלמי תענית פ"ד ה"ה: והיה דורש עליי: "דרך כוזב מיעקב – דרך
 כוזיבא מיעקב". (כא) "הרג את רבי אלעזר המודעי" יצאה בת קול ואמרה:
 "הרגת את רבי אלעזר המודעי: ורועב של ישראל, לפיכך זרעו של אותו איש
 יבש תיבש... מיד נלכדה ביתר" (ירוש' י"ט). והשוה הל' תעניות פ"ה ה"ג
 "ונפל ביד גויים ונהרגו כולם. והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש". וראה
 במדרש רבה איכה פ"ב, פסוק ב' (כב) והראב"ד משיג: והלא אמר: וסנהדרין
 צ"ב ב': כשהכריז בר כוזיבא על עצמו שהוא משיח, שלחו חכמים אחריו לבדקו
 אם הוא "מריח ודאין" (= שמריח באדם וישפט). ויודע מי החייב, ככתוב במשיח
 (ישעיה י"א ג–ד). והריחו ביראת ה'... ורא למשמע אוניו יוכיח ושפט בצדק
 דלים^א). כיון שראו שאינו "מריח ודאין" הרגוהו. הרי שהחכמים שאלו ממנו
 אות, אולם רבינו כובר בירושלמי הנ"ל שהגויים הרגוהו בעונותיו, וכישמואל
 האומר (ברכות ל"ד ב') "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות
 בלבד" (ראה לקמן פ"ב ה"ב). ולדבריו אין לדרוש מהמשיח אותות ומופתים,
 וחולק על סוגיית התלמוד בסנהדרין הנ"ל (כס"ב). (כג) שנאמר (דברים כ"ט, כח)
 והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת – הא למדת.

ד ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בַּתּוֹרָה וְעוֹסֵק בַּמִּצְוֹת
בְּדוֹד אָבִיו, כְּפִי תוֹרָה שֶׁבִּכְתָּב וּשְׁבַעֲלִפָּה, וַיְכּוֹף כָּל־יִשְׂרָאֵל
לִילָךְ בָּהּ וּלְחֹזֶק בְּדָקָה יִי וַיִּלְחֶם מִלְחָמוֹת ה' – הָרִי זֶה בַּחֲזָקָה
שֶׁהוּא מְשִׁיחַ יִי. אִם עָשָׂה וְהִצְלִיחַ יִי וּבָנָה מִקְדָּשׁ בְּמִקְוָמוֹ וְקִבֵּץ
נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל – הָרִי זֶה מְשִׁיחַ בּוֹדָאִי, וַיִּתְקַן יִי אֶת־הָעוֹלָם כְּלוּ
לַעֲבוֹד אֶת־ה' בְּיַחַד, שְׁנֹאמַר: כִּי־אֵז אֶהְפֵּךְ אֶל־עַמִּים שֶׁפָּה
בְּרוּךְ לִקְרֹא כָל־שֵׁם ה' וּלְעַבְדּוֹ שָׁכֵם אֶחָד יִי (צפניה ג. ט).
[ואם יִי לֹא הִצְלִיחַ עַד כֹּה, אוֹ נִהְרַג, בְּיָדוֹעַ שְׂאִינוֹ זֶה
שֶׁהִבְטִיחָה עָלָיו תּוֹרָה, וְהָרִי הוּא כָּל מַלְכֵי בֵּית דָּוִד הַשְּׁלֵמִים
וְהַכְּשָׁרִים, שֶׁמָּתוּ. וְלֹא הֶעֱמִידוּ הַקֶּבֶ"ה אֶל־לִנְסוֹת בּוֹ רַבִּים,
שְׁנֹאמַר: וּמִן־הַמְּשֻׁכִּלִים יִכְשְׁלוּ, לְצָרוּף קֶהֱם, וּלְקָרָר וּלְלַבֵּן עַד־
עַתָּה קָץ, כִּי עוֹד לְמוֹעֵד וְנִיבֹאֵל יֵא. (לה).

שֶׁבֶל דְּבָרֵי תּוֹרָה מִצִּוִּים אֲנִי לַעֲשׂוֹתָם עַד עוֹלָם, לְשִׁשֹּׁן רַבִּינוֹ בְּהַ"י יְסוּדֵי הַתּוֹרָה
פ"ט, ה"א. (כד) חֶסֶד כֹּאן, וּבְדַפ' הַיָּמִי וְאִמְשֻׁטְרָדֶם וְכֵן בְּכַתְ"י תִּימָן: "וכֹּה
הַמִּוִּסֵּף אוֹ מוֹרֵעַ, אוֹ שִׁגִּיחָה פְּנִים בַּתּוֹרָה הַנּוֹצִיא הַדְּבָרִים שֶׁל מִצְוֹת מִפְּשׁוּטָן.
הָרִי זֶה בּוֹדָאִי רִשָּׁע וְאִפִּיקוּרוֹס". וּבְדַפּוֹסִים הַנִּלְל: הָרִי זֶה יָדָאִי בְּדָאִי וְרִשָּׁע
וְאִפִּיקוּרוֹס. (כה) לּוֹמֵד וּמִתְעַמֵּק. (כו) פְּרֻצוֹתֶיהָ וְסִדְקוֹתָהּ כִּלְשׁוֹן הַכְּתוּב מַלְכִּים־בָּ.
יב. ו) "וְהֵם יִהְיוּ אֶת בֶּדֶק הַבַּיִת לְכָל אֲשֶׁר יִמְצָא שֵׁם בְּדֶק". (כז) בִּישׁוּנָאִי עִם
יִשְׂרָאֵל, שֶׁכָּל הַשּׁוֹנֵא אֶת יִשְׂרָאֵל שּׁוֹנֵא אֶת ה', שְׁנֹאמַר (תְּהִלִּים פג, ג–ד) "וּבִישׁוּנָאִיךְ
נִשְׂאוּ רֹאשׁ – עַל עַמְּךָ יַעֲרִימוּ סוֹד", הוּא שֶׁהַכְּתוּב אוֹמֵר (זכְרִיָּה ב. יב) "הַנּוֹגֵעַ
בָּכֶם נֹגֵעַ בְּבֵית עֵינִי, כִּבְיָכֹוֶל, כִּלְפֵי מַעֲלָה (סְפָרִי פְרִשְׁתָּ בַּהֲעֵלּוֹתְךָ אוֹת פֶּד).
נִמְצָא הַלִּיחָם בָּהֶם, מִלְחָמָה ה' – הוּא נִלְחָם. (נח) בַּחֲזָקָה – אֲבָל לֹא מְשִׁיחַ
וּדָאִי. (נט) חֶסֶד כֹּאן, וּבְדַפ' הַנִּלְל וְכֵן בְּכַתְ"י תִּימָן: "נִמְצָח כָּל הָאוֹמוֹת יִסְכְּבִיבִינוּ"
וּבָנָה מִקְדָּשׁ וְכוּ'. (ל) שֶׁבֵן הַבְּטִיחוֹ הַנְּבִיאִים (יִשְׁעִיָּה ב. ב) "וְהָיָה בְּאַחֲרִית
הַיָּמִים נִבּוֹן יִהְיֶה הָרַב בֵּית ה'... וְנִהְיוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִּים". וְשֵׁם יֵא. א: "וַיֵּצֵא
חוּטֵר מִגּוֹעַ יִשְׂרָאֵל... יֵאסֵף נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל... מֵאַרְבַּע כְּנַפּוֹת הָאָרֶץ". וּבַהֲלֵי הַשּׁוֹבָה
פ"ט, ה"ב מוֹסִיף רַבִּינוֹ: "שְׂאוֹתוֹ הַמֶּלֶךְ שִׁיעֲמוֹד מוֹרֵעַ דָּוִד, בַּעַל הַכֶּמֶה יִהְיֶה
יָתֵר מִשְׁלֵמָה, וְנִבְיָא גְדוֹל הוּא קְרוֹב לַמֶּשֶׁה רַבִּינוֹ, וְרָאָה בְּבִאּוּרָנוֹ שֵׁם. (לא) חֶסֶד
כֹּאן, וְרָאָה בְּסִמּוּךְ בְּסוֹף הַפֶּרֶק, שֶׁהַשְּׁלֵמָתִי אֶת כָּל הַחֶסֶד, לְפִי נֹסַח מִלֵּא בִלְתִּי
מִצִּוּנוֹר שֶׁבְּכַתְ"י תִּימָן. (לב) וְכֵן אָמְרוּ (עֲבוּדָה זֶרָה כד, א) "כּוֹלֵם גְּרִיב גְּרִוּרִים
הֵם לַעֲתִיד לְבוֹא, שְׁנֹאמַר: כִּי אֵז אֶהְפֵּךְ... וְלַעֲבֹדוֹ שָׁכֵם אֶחָד", וּמִפְּרִשְׁ רִשָּׁי.
"אֵין חִילוּק בְּעוֹבְדִים, יִשְׂרָאֵל וְהָאוֹמוֹת תֵּהָא עֲבוּדָתָם שׁוֹה בְּכָל מִצְוֵיתוֹ".
(לג) כָּל הַקֹּטֵעַ הַזֶּה עַד סוֹף הַפֶּרֶק חֶסֶד מִדַּפ' וְנִצִּיאָה שֶׁל"ד–ל"ז, וְאֵינֶךָ,
מִטַּעֲמֵי צִנּוּרָה, וְנִמְצָא בְּדַפ' קְדוּמִים כְּגוֹן רוּמִי, שׁוֹנְצִינוֹ, וְאִמְשֻׁטְרָדֶם תִּס"ב, וְכֹאן
הוּא מוֹדַפֵּס בְּמִלּוּאוֹ לְפִי כַתְ"י תִּימָן, הַנִּמְצָא בְּיַדֵּי הַחֲכָם הַתִּימָנִי הָרַב יוֹסֵף קֶפֶאח

אף ישוע הנצרי יי, שדימה שיהיה משיח ונהרג בבית דין יי, קבר נתנבא בו דניאל, שנאמר (ס. יד): ובני פריצי עמה ינשאו להעמיד חזון יי ונכשלו. וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים דברו שמשים גואל ישראל ומושיעם, ומקנץ נדחיהם יי ומחזק מצותן, וזה גרם לאבד ישראל בחרב, ולפזר שאריתם ולהשפילם, ולהםליף התורה ולהטעות רב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'. אבל מחשבות בורא העולם אין פת באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו, ולא מחשבותינו מחשבותיו יי, וכל הדברים האלו שלישוע הנצרי ושל זה יי הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא לישר דרך למלך המשיח. ולתקן העולם כלו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר: כי אז יי אהפך אל אחד-עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שקם אחד.

כיצד? קבר נתמלא העולם כלו מדברי המשיח יי ומדברי התורה, ומדברי המצות, ופשוטו דברים אלו באיים רחוקים, ובעמים רבים ערלי-לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצות התורה, אלו אומרים: מצות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה יי. ולא היו נוהגות לדורות.

ואלו אומרים: דברים נסתרים יש בהן ואינן כפשוטן יי, וכבר בא משיח יי וגלה נסתריהם. וכשיצמוד המלך המשיח

סליט"א, בירושלים. (לד) מעיר נצרת. בה נולד. (לה) שמעיהו לשלטונות רומי, והם שפטו אותו כמורד במלכות על שהכריז עצמו כמשיח כלך ישראל, השה אגרת תימן. הוצ' מוסד הרב קוק עמ' קיט. (לו) להופיע לפני העם כנביא, ולחדש דת הנוגדת לתורת ה' (שם עמ' קיח). (לז) ראה בבאורנו לעיל אות ל. והשה אג' תימן. שם עמ' קכ. (לח) עפ"י הכתוב בישעיה נה. ה. (לט) הכוונה למחמד מיסר דת האיסלם, ובאג' תימן שם עמ' קכא מכנהו רבינו: משוגע. ועליו אמר דניאל (ז. ח) "משתכל הוית בקרניא... ופום ממלל רברבין", וכוונתו תהיה להפר התורה שבידינו, ויתכוין לשנותה. ככתוב (שם ז. כה) "ויכבר להשניה זמנין ודת" (שם קכה — כו). (מ) לסלול ולהכשיר. (מא) אחרי שיתאכזבו מרשעת המשיחים המדומים ומשקריהם ידעו להבחין ולהכיר בצדקת משיח ה' ובאמתתו. (מב) הבדאי והמדומה. (מג) כדעת ישוע הנצרי, הזכירה רבינו באגרת הנ"ל עמ' קיח. (מד) אלא דברי משל ואליגורה. (מה) משיח השקר. והכוונה לישמעאלי, כמבואר

בְּאֵמֶת, וַיִּצְלִיחַ וַיְרוֹם וַיִּנְשָׂא^ט, מִיַּד הֵם כָּל־חַוְזִרִים וַיּוֹדְעִים,
שֶׁשָּׁקֶר נָחֲלוּ אֲבוֹתֵיהֶם, וְשִׁנְיָאֵיהֶם וְאֲבוֹתֵיהֶם הִטְעוּם^י].

פֶּרֶק שְׁנִי עָשָׂר

א אֵל יַעֲלֶה עַל הַלֵּב^א שְׂבִימוֹת הַמְּשִׁיחַ יִבְטֹל דְּבַר מִמֶּנְהֶגוֹי
שֶׁל עוֹלָם, אוֹ יִהְיֶה שֶׁם חֲדוּשׁ בְּמַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית^ב – אֲלֵא
עוֹלָם כִּמְנַהֲגוֹ נוֹהֵג, וְזֶה שֶׁנֶּאֱמַר בִּישְׁעִיהֶ: וְגַר זֶאֱב עִם-כֶּבֶשׂ
וְנֹמֵר עִם-גָּדִי יִרְבְּצִי^ג מִשָּׁל וְחִידָה. עֲנִין הַדְּבָר: שִׁיְהִי
יִשְׂרָאֵל יוֹשְׁבִין לְבִטָּח עִם רִשְׁעֵי גוֹיִם^ד הַמְּשׁוֹלִים כְּזֶאֱב וְנֹמֵר,
שֶׁנֶּאֱמַר: זֶאֱב עֲרֵבוֹת יִשְׁדָּדִים^ה (ו) נֹמֵר שֶׁקֶד עַל-עָרֵיהֶם^ו (יִרְמִיָּה ה. יז),
וַיַּחְזְרוּ כָּל־לֵדֹת הָאֵמֶת וְלֹא יִגְזְלוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ. אֲלֵא יֵאָכְלוּ
דְּבַר הַמֶּתֶר בְּנַחְתִּי עִם יִשְׂרָאֵל, שֶׁנֶּאֱמַר: וְאֶרְיָה כִּבְקָר יֵאָכֵל-
תָּבֵן^ז (יִשְׁעִיָּה יא. י). וְכֵן כָּל פִּיּוּצָא בָּאֵלֹו הַדְּבָרִים בְּעֲנִין הַמְּשִׁיחַ –
הֵם מְשָׁלִים, וּבִימוֹת הַמֶּלֶךְ הַמְּשִׁיחַ יוֹדֵעַ לִכְלֹל לֹאִי זֶה דְּבַר הִנֵּה
מִשָּׁל וְזֶה עֲנִין רְמִזוּ בָהֶם.

ב אָמְרוּ^ח חֲכָמִים^ט: אֵין בֵּין הָעוֹלָם הַזֶּה לִימוֹת הַמְּשִׁיחַ אֲלֵא
שְׁעֵבוֹד מַלְכוּת בְּלִבְד^י. יִרְאֶה מִפְּשׁוּטָם שֶׁל דְּבָרֵי הַנְּבִיאִים:

במוספנו "תשובות הרמב"ם" עמ' הכז. (נח) כלשון הכתוב (ישעיה נב, יג) "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא" ודרשוהו חכמינו (תנחומא, תולדות אות יד) על משיח בן דוד. (נז) כלשון הכתוב (ירמיה סז, יט) "אליך גויים יבואו מאפסי ארץ, ויאמרו אך שקר נחלו אבותינו".

(א) ובכת"י תימן: אל יעלה על דעתך. (ב) מטבעו. (ג) שתשתנה המציאות ממה שהיא עתה (מלשון רבינו בפירושו להקדמת פרק "חלק", הוא הפרק העשירי ממסכת סנהדרין). (ד) שנראה לכאורה שיהיה אז שנוי במעשה בראשית. (ה) ובדפ' רומי: רשעי העולם. (ו) במנוחה ובמתינות, ככתוב (ישעיה ל, טו) "בשוכה ונחת תישעון". ובדפ' רומי: בנחת כישראל. (ז) והראב"ד שואל: והלא נאמר בתורה (ויקרא כו, ו) "והשבתי חיה רעה מן הארץ"? כוונתו להשיג, שבניגוד לדברי נביאים, אין לפרש את דברי תורה דרך משל, כי אין מקרא שבתורה יוצא מירי פשוט, אולם אין זו השגה, שכוונת הפסוק לומר: שהשלום ישרור בארץ, ותהא מיושבת אנשים, וממילא יברחו החיות מהישוב, על פי דרך הטבע (מרכבת המשנה). (י) בדפ' רומי: וכן בכת"י תימן: פיסקא זו קשורה להלכה הקודמת, כי שם מקומה, והלכה הבאה מתחילה: יראה מפשוטן וכו'. (יח) ברכות לד, ב.

שבת חלת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקדם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישראל ולחכין יי' לכם, שנאמר: הנה אנכי שלח לכם את אליה וגו' יי' (מלאכי ג. כג). ואינו כא לא לסמא הטהור יי' ולא לטהר הטמאי, ולא לפסול אנשים יי' שהם בחזקת פשרות ולא להכשיר מי שהחזקו פסולין – אלא לשום שלום בעולם יי', שנאמר: והשיב לב-אבות על-בנים יי' (ספ. כד). ויש מן החכמים שאומרים שקדם ביאת המשיח יבוא אליהו יי'. וכל-אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הם אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה יי' בדברים אלו, אלא לפי הקרע הפסוקים. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו יי'. ועל-כל-פנים אין סדור היות דברים אלו ולא דקדוקיהם עקר בדת יי'. ולעולם לא יתעסק אדם

(ט) שתחזור מלכות ישראל לישיבה, ולא יהיו משועבדים עוד למלכויות זרות.
(י) גוג – שם המלך, מגוג – שם האומה, בכתוב (בראשית י. ב) "בני יפת

גומר ומגוג" (יחזקאל לח. ב וברש"י), והוא יעלה על ישראל "באחרית הימים" להלחם בהם. ויפול שם על הרי ישראל ושם טו. ופרק לט. ד). (יא) לאביהם ייבשמים. (יב) והכתוב מסיים: "לפני בוא יי' הגדול והנורא", וזהו יום מלחמת גוג ומגוג, שה' יביאנו על הרי ישראל וישפוט אותנו באבני אלגביש מן השמים (שם לח. כב). ואז ידעי כי "ה' קדוש בישראל" (שם לט. ז) וזהו יום ה'. (יג) שיהררוהו בטעות. (יד) שטימאוהו בטעות, לפי שאלהו לא ייסף והא יגרע בתורה (פירוש המשנה לרבינו עדיה פ"ה מ"ז). וכן אמרו (בבא מציעא נט. ב) "לא בשמים היא" – כבר נתנה תורה בהר סיני... וכבר כתבת בתורה אחרי רבים להטות", וכן אמרו (מגילה ב. ב) "אלה המצוות – שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". (טו) ליוחסין, לא יאמר עליהם זה ממזר וזה עבד, כמבואר בסמוך בסוף ה"ג. (טז) שלום לישראל מן האומות (עדות שם ובפירוש הראב"ד). (יז) לב האבות והבנים אשר נפל בהם מורד ופחד, וברחו אלה פה. ואלה פה. מפני הצרות. ישובו איתנו היום ויתנחמו זה בזה (ראב"ד שם). (יח) לבשר על ביאתו (עירובין כג. ב). ולדעת הרדב"ז, יבוא אליהו למנות סמוכים בישראל. ראה לעיל הל' סנהדרין פ"ד. ה"א ובבאורנו. (יט) איש מפי רבו. (כ) הצעת סדר הפסוקים. השוה הל' תשובת פ"ט. ה"א ובבאורנו שם אית א עמ' רנא. (כא) סנהדרין צו—צה. ובפסיקתא רבתא לה שנינו: שלשה ימים קודם שיבוא משיח. בא אליהו ועומד על הרי ישראל ובוכה ומספיד עליהם ואומר: הרי ארץ ישראל. עד מתי אתם עומדים בחרב ציה ושממה? וכולו נשמע מסוף העולם ועד סופו ואח"כ אומר להם: בא שלום לעולם. (כב) בבת"י תימן, תיבה

בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו
וביוצא בהם ולא ישימם עקר – שאין מביאין לא לידי יראה יי
ולא לידי אהבה יי. וכן לא יחשב הקצין יי. אמרו חכמים יי:
תפח רוחם יי של מחשבי הקצים יי. אלא יחכה ויאמין יי בכלל
הדבר, כמו שנאמר יי.

ג בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו
כל-ישראל, יתיחסו יי כלם על פיו ברוח הקדש שתנוח עליו,
שנאמר: וישב מצרף ומטהר וגו' (שם ג). ובני לוי מטהר יי תחלה
ואומר: זה מיחס כהן וזה מיחס יי לוי, ודוחה את שאינם
מיחסין לישראל יי. הרי הוא אומר: ויאמר התרשתא להם וגו'
עד צמד כהן לאורים ולתמים יי (עורא ג סג). הנה למדת שברוח
הקדש מיחסין המחזקין ומודיעין המיחס. ואינו מיחס ישראל
אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני,
אבל אינו אומר על שהם בחזקת כשרות: זה ממזר וזה עבד יי –
שהדין הוא שמשפחה שנטמעה יי – נטמעה יי.

ד לא ינתעבו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי
זו איננה. (כג) יראת חסא. (כד) אהבת שמים. (כה) קץ הגלות. ומתי יבוא משיח.
(כו) סנהדרין צי. ב. (כז) תצא נשמתם, ובכת"י תימן: "תפוח דעתן". (כח) "שהיו
אומרים כיון שהגיע הקץ ולא בא ייב אינו בא", נמצא שהם מתאכזבים
ומתייאשים מן הגאולה (שם). (כט) בכתוב (הבקיע ב. ג) "ויפה לקץ ולא יכזב. אם
יתמהמה חכה לו". (ל) בעיקרו ולא בדדוקו. (לא) בפרק הקידוש ה"ד. (לב) יבררו
יחוס משפחתם. (לג) מיחס. (לד) קידושין עא. א. שאין לדים עינים לדוכן. ולא
כהנים לעבדות המקדש אלא מיוחסים. ושבט לוי כולל: הכהנים והלוים.
(לה) שכל מי שאינו מזרע הלוי נשאר ישראל כשר. בכל ישראל. (לו) דרשו
הכמיני (סוטה מה. ב) "באדם שאומר לחברו עד שיחיו מתים. ויבוא משיח בן
דוד", שהרי אורים ותומים לא היו במקדש שני (כתובות כה. ב וברש"י). ופסוק
זה מדבר בבני כהנים שבקשו "כתבם המתייחסים ולא נמצאו", ויאמר להם
נחמיה (=הוא התרשתא). שהם מרוחקים מן הכהונה עד ביאת המשיח. (לז) עבד
כנעני. שפסול לבוא בישראל. (לח) נתערבה. נתערב בה פסול משפחה ולא ידוע
מיהו. (לט) נשארית בכשרותה. הואיל והחזקה בכשרות וקדושין עא. א. וכן
אמרו בעדויות פ"ח מ"ז: אין אליהו בא "לא לרחק ולא לקרב". טמע – לשון
דמע ותערובה. "ויהפרוהו ממטמונים" (איוב ג. כא) מתורגם: והפסין ליה מן
טומעיא (הערוך). (מ) ובכת"י התימנים: "נתאוו חכמים" וכו' ותיבת "לא" איננה.

שִׁשְׁלֹטוֹ עַל כָּל-הָעוֹלָם, וְלֹא כְּדִי שִׁיָּרְדוּ בָּגוֹיִם, וְלֹא כְּדִי שִׁיִּנְשְׂאוּ אוֹתָם הָעַמִּים, וְלֹא כְּדִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁמוֹחַ – אֲלֵא כְּדִי שִׁיְהִי סְנוּיִין בַּתּוֹרָה וְחֻמְתָּהּ; וְלֹא יִהְיֶה לָהֶם נֹגֶשׁ וּמַבְטֵל – כְּדִי שִׁיִּזְכּוּ לַחַיִּי הָעוֹלָם הַבָּא, כִּמּוֹ שֶׁבְּאַרְנוֹ בְּהִלְכוֹת תְּשׁוּבָה מִי. הַ וּבְאוֹתוֹ הַזֶּמֶן לֹא יִהְיֶה שֵׁם לֹא רָעַב וְלֹא מִלְחָמָה מִי, וְלֹא קִנְאָה וְתַחֲרוּת מִי – שֶׁהַטּוֹבָה תִּהְיֶה מְשַׁפֶּעַת הַרְבֵּה וְכָל-הַמַּעֲדָנִים מְצוּיִין בְּעֶפְרַיִם. וְלֹא יִהְיֶה עֶסֶק כָּל-הָעוֹלָם אֲלֵא לְדַעַת אֶת ה' בְּלִבָּד. וְלִפִּיכָךְ יִהְיֶה יִשְׂרָאֵל חֻמְמִים גְּדוֹלִים וְיוֹדְעִים דְּבָרִים הַסְתוּמִים וְיִשְׁיִגּוּ דַעַת בּוֹרְאֵם כְּפִי כַח הָאָדָם מִי, שֶׁנֶּאֱמַר: כִּי-מִלֵּאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת-ה' בְּמִים לַיָּם מְכַסִּים פֶּסֶס (יִשְׁעִיָּה י"א, ט).

נִשְׁלְמוּ הַלְכוֹת מַלְכִּים וְהַחֲבוּר כָּלוּ, בְּרוּךְ שֶׁאָמַר
וְהָיָה הָעוֹלָם בְּפֶרְטוֹ וּבְכָלְלוֹ.

תָּם וְנִשְׁלָם, שָׁבַח לֹאל בּוֹרֵא עוֹלָם

(ט) יִשְׁתַּעֲבְדוּ וְיִלְחָצוּ. (מב) מְלִימוֹד הַתּוֹרָה, "שְׂבוּמֵן שְׂאֵדִם טְרוּד בְּחוּלֵי וּבְמִלְחָמָה וּרְעִבּוֹן. אֵינוֹ מִתְעַסֵּק לֹא בְּחֻמְמָה וְלֹא בְּמִצְוֹת" (הל' תְּשׁוּבָה פ"ט, ה"א). (מג) "שֶׁאִם לֹא יִקְנֶה פֶה חֻמְמָה, וּמַעֲשִׂים טוֹבִים אֵין לוֹ, כִּמּוֹ יוֹכֵה ז' (שם). (מד) פ"ט, ה"ב. (מה) כְּכָתוּב בִּישְׁעִיָּה ב, ד "וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה". (מה) הַתְּנַצְחוֹת וְהַתְּחִירוֹת, מִלְשׁוֹן הַכְּתוּב (יִרְמְיָה יב, ה) "הֵאֵיךְ תִּתְחַרֵּה אֶת הַסּוֹסִים". וְכֵן אָמְרוּ (בְּרִכּוֹת יז, א) "הָעוֹלָם הַבָּא אֵין בּוֹ... לֹא קִנְאָה וְלֹא שְׂנְאָה וְלֹא תַחֲרוּת". (מו) לְרֹב, רֹאֵה שְׁבַת ל. ב "עֲתִידִים אֵילָנוֹת שְׂמוֹצִיאִים פִּירוֹת בְּכָל יוֹם". (מו) אֲמִיתוֹת מְצִיאוֹתוֹ, כִּמּוֹ שֶׁבִּיקֵשׁ מֹשֶׁה רַבִּינוֹ בְּאֵמְרוֹ: "הֲרֹאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ". וְכִמְבוֹאֵר בְּהַל' יְסוּדֵי הַתּוֹרָה פ"א, ה"י. (מח) כְּפִי כַח שֵׁשׁ בָּאֵדִם לְהַבִּין וּלְהַשִּׁיג, "שֶׁאֵין כַּח בְּדַעַת הָאָדָם הַחַי, שֶׁהוּא מְחוּבֵר מִגּוֹף וְנֶפֶשׁ. לְהַשִּׁיג אֲמִיתוֹת דְּבַר זֶה עַל בּוֹרֵאוֹ" (שם). וְהַשׁוּה הַל' תְּשׁוּבָה פ"י, ה"ו. (מט) וְכֵן נֶאֱמַר (יְחֻזְקָאֵל לו, כו) "וְהַסִּירוֹתִי אֶת לֵב הָאָבִן מִבְּשָׂרָם... וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבָּם". הַשׁוּה הַל' תְּשׁוּבָה פ"ט, ה"ב. וְהַשׁוּה "וִירָא קִיג, ב אָמְרוּ: "וְהַמְשַׁכִּילִים יוֹהִירוּ כּוֹזֵהר הַרְקִיעַ. וְיִשְׁיִגּוּ בְּנֵי אָדָם דַּעַת שְׁלִימָה, שֶׁנֶּאֱמַר כִּי מִלֵּאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת ה'". וְהַשׁוּה פְּרוּשׁ הַמְּשַׁנָּה לְרַבִּינוֹ בְּהַקְדַּמְתּוֹ ל"חֻלְק" פ"י מִסְנֵה־דְרִין. הוּצ' מוֹסֵד הָרֵב קוֹק ע"מ קְכוּ.

(מְשַׁנָּה תּוֹרָה, סֵפֶר שׁוֹפְטִים, הַלְכוֹת מַלְכִּים, פְּרָקִים י"א-י"ב, מִהַדּוֹרֵת רַמְבַּ"ם לַעַם, יו, ע"מ תִּיב-תַּכ)

8.2.3.6 סיכום ההקדמה לפרק חלק

הרמב"ם מסיים את הקדמתו לפרק חלק בדיון קצר במושג אפיקורוס. בהתאם לנאמר בגמרא בפרק חלק, הוא אומר:

ומלת אפיקורוס היא מלה ארמית, ענינה ההקלה והולזול בתורה או בחכמי התורה. ולפיכך מניחים שם זה בסתם על מי שאינו מאמין ביסודות התורה או מבזה את החכמים [...].

אבל בהלכות תשובה, פרק ג: ח הוא אומר:

שלשה הן הנקראים אפיקורסין: (1) האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם, (2) והמכחיש נבואתו של משה רבינו, (3) והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם. כל אחד משלשה אלו הן אפיקורסים.

המכנה המשותף בהגדרות הנ"ל הוא הקשר הנבואי בין האל לבין האדם, קשר שהוא יסוד התורה – ואילו האפיקורוס כופר ביסוד זה. ההגדרה השלישית מרחיבה במידה מסוימת את הטווח: כאן מדובר לא רק בקשר הנבואי אלא בעצם ההשגחה – ידיעת האל את מעשי האדם.

בספר מורה הנבוכים מרחיב הרמב"ם עוד. שם בפרק ב: יג הוא אומר, כי האפיקורוס הוא מי שמאמין כי העולם נוהג במקריות, וכי אין לעולם הנהגה אלוהית סדירה. הגדרה זו תואמת את תורת הפילוסוף היווני אפיקורוס (המאה ה-4 לפסה"נ), שאמנם האמין במקריות. ובמורה הנבוכים, ג: יז הוא מגדיר את האפיקורוס כפילוסוף הכופר בהשגחה האלוהית ומאמין במקריות.

לדברי ארתור היימן:

משני קטעים אלה מתברר, כי במורה הנבוכים הרמב"ם מגדיר את האפיקורוס כיהודי הנמשך אחר דעת [הפילוסוף] אפיקורוס, וכי כפירתו משמעה שלילת המשפטים הנאמרים על האל, ובפרט שלילת ההשגחה האלוהית. הואיל ובין מניין י"ג העיקרים לרמב"ם, יש עיקרים שהאפיקורוס שולל, סביר לומר כי העיקרים הבלתי־מוגדרים הנשללים בידי האפיקורוס הם משפטים הנאמרים על האל.

(Arthur Hymen, "Maimonides' Thirteen Principles", p. 125)

כאשר נעיין להלן במבנה של י"ג העיקרים ננסה לעמוד על משמעותו זו של "אפיקורוס" בהקשר ההוא.

8.3

י"ג העיקרים: תוכנם ומשמעותם

חזרו עתה ועיינו בנוסח השלם של י"ג העיקרים בנספח ג. כאן נבאר ביתר פירוט נקודות אחדות כדי שתוכלו להבין גם בפני עצמן וגם בזיקה לדברי הרמב"ם במקומות אחרים שיובאו כאן. אחר-כך נעין במבנה הספרותי של י"ג העיקרים, ולבסוף נביא פירושים שונים על משמעותם של העיקרים ועל כוונת הרמב"ם בחיבורם.

נקדים את דיוננו בשתי הערות: על השם "עיקרים", ועל מקומה של "האמונה" במערכת העיקרים ומעמדם הקוגניטיבי של ה"עיקרים".

8.3.1 השם "עיקרים" ומעמדה של האמונה

הרמב"ם אומר בפירוש המשנה, בהקדמה לפרק חלק (מהדורת קאפח, עמ' קי): "עיקרי תורתנו ויסודותיה שלשה עשר יסודות". "עיקר" כאן הוא תרגום של המונח הערבי "אצל", שפירושו עיקר, מקור, שורש, יסוד. "יסוד" כאן הוא תרגום של "קאעדה" (מן השורש "קעד" – ישב), ופירושו יסוד, בסיס, מסד וגם "חוק" (במובן המדעי, לא החברתי, כמו חוק בפיסיקה), וגם עיקרון התנהגות.

לדברי אלכסנדר אלטמן:

למונח "אצל" כאן יש משמעות חדשה: אין הוא מתייחס עוד אל נושאי מחקר הכלאם, כי אם אל אמונות היסוד של הדת, או תמצית הדת, כמו שהן נראות לפילוסוף. הרמב"ם קיבל על עצמו הצגת [יסודות הדת] על מנת ללמד להמון הקהילה את משמעותה הרוחנית האמיתית של האמונה בעולם הבא, כדי לצרוף את דעתם מאמונות גסות וחומרניות. הואיל והאושר האנושי תלוי בקניית מושגים אמיתיים על האל, הגדרה והסבר תמציתי של המושגים האמיתיים בתחום הדת אמורים לעזור להמון העם לצרוף את אמונתם ולהימנע מטעות.

(Altmann, "Articles of Faith", *Encyclopedia Judaica*, vol. III, col. 655)

אין הרמב"ם מנסח את "עיקרי תורתו ויסודותיה" במונחים של "אני מאמין". אדרבה, הניסוח התמציתי, "אני מאמין באמונה שלמה" וכו', אינו קשור לרמב"ם כלל. הוא הופיע לראשונה, ככל הנראה, בכתב-יד מן המאה ה־15 ונכלל לראשונה בסידור אשכנזי מן המאה ה־16. ייתכן שצורת הניסוח התמציתי (הצורה בלבד) משקפת "אני מאמין" (credo בלטינית) נוצרי. השיר "יגדל אלהים חי", המיוחס לדיין דניאל בן יהודה ברומא (המחצית הראשונה של המאה ה־14) או לעמנואל הרומי, גם הוא מבוסס על י"ג העיקרים ונכלל גם כן בסידורי תפילה רבים, ובקהילות שונות שרים אותו בסיום תפילת ערב שבת וערב חג (ראו נספח ה: "יגדל אלהים חי", וי"ג העיקרים – "אני מאמין באמונה שלמה").

עניין האמונה הוכנס לתורת העיקרים בתרגום העברי. הרמב"ם אינו משתמש כמעט במינוח כזה. חריגה זו של התרגום העברי מן הניסוח המדויק של הרמב"ם מעוותת אותו, שהרי לרוב לא התכוון כאן הרמב"ם כלל לאמונה, כי אם לידיעה.

שאלה

מה הוא ההבדל בין ידיעה לבין אמונה? חזרו אל הדיון ברס"ג ביחידה 2.

נשווה עתה את מילות המפתח בכל יסוד ויסוד.

התרגום החדש של ר' יוסף קאפח	תרגום שלמה ב"ר יוסף המכונה בן יעקב
1. מציאות הבורא.	להאמין מציאות הבורא.
2. אחדותו ית', והוא שזה עלת הכל אחד.	יחודו הש"י, כלומר שנאמין שזה שהוא סבת הכל אחד.
3. שלילת הגשמות ממנו. והוא שזה האחד אינו גוף.	שלילת הגשמות ממנו. וזה שנאמין כי האחד הזה שזכרנו אינו גוף.
4. הקדמות. והוא שזה האחד המתואר הוא קדמון.	הקדמות. והוא שנאמין כי זה האחד האמור הוא הקדמון.
5. שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו.	שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו.
6. הנבואה. והוא לדעת (או יעלם) שזה המין האנושי.	הנבואה. והוא שידע אדם שזה מין האדם.
7. נבואת משה רבינו. והוא שנאמין (או יעתקד) שהוא אביהם של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו.	נבואת משה רבינו עליו השלום. והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחריו.

8. הוא תורה מן השמים. והוא שנאמין (או יעתקד) שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הוזה היא התורה שניתנה למשה ושהיא כולה מפי הגבורה.
9. הבטול. ההעתק.
10. שהוא יתעלה יודע מעשה בני אדם. כי הוא הש"י יודע מעשיהם של בני אדם.
11. שהוא יתעלה משלם גמול טוב. כי הוא הש"י נותן שכר.
12. ימות המשיח. והוא להאמין ולאמת שיבא. (אל-אימאן ואל-תצדיק) שיבא.
13. תחית המתים. תחית המתים.

רשימה זו מראה לנו בבירור שהמתרגם העברי הכניס את עניין האמונה בארבעת היסודות הראשונים ללא כל הצדקה על-פי המקור הערבי. ואין מושג האמונה תואם את שיטת הרמב"ם כאן בכל מקרה, שהרי הרמב"ם היה סבור כי ליסודות ראשונים אלה יש מעמד קוגניטיבי של ידיעה, ולא של אמונה. כפי שנראה ביחידות הבאות, הרמב"ם ייחד דיון חשוב וארוך לנושאים אלה בחלק השני של מורה הנבוכים. שם, על-פי יסודות שהובאו מתורת אריסטו בפסיקה ובמטאפסיקה, הביא הרמב"ם ארבע ראיות למציאות האל, אחדותו, ואי-גשמיותו. הואיל וארבעת העיקרים הראשונים, לדעת הרמב"ם, מוכחים במופת שכלי, אזי ההודיה בהם (ועל סמך הארבעה, גם ההודיה בעיקר החמישי) אינה בגדר אמונה גרידא, אלא ידיעה.

אמנם אין לצפות מהמון העם שיעמדו על הראיות עצמן. להפך, מורה הנבוכים נכתב בפירוש למשכילים (שהם הנבוכים) בלבד, ולא לפשוטי העם. ובכל זאת: גם אם הבנתם של ההמון מוגבלת, ואין הם מסוגלים להוכיח את המסקנה שבה הם מודים מבחינת תוכנה, המסקנה מוכחת ולכן היא בגדר ידיעה ולא אמונה.

לפי שיטת הרמב"ם, אין אפוא מקום לדבר על "אמונה" בחמשת העיקרים הראשונים, והתרגום העברי מעוות את הכוונה המקורית. היסוד השישי עוסק בתופעה היסטורית – הנבואה – ובתור תופעה היסטורית גם היא בגדר "ידיעה" ("עלם" בערבית) ולא אמונה.

שאלה

מה מעמדה של הידיעה ההיסטורית בתורת ההכרה של רב סעדיה גאון בפתיחת ספר האמונות והדעות ומה מעמדה אצל ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי?

אם כן, מדוע ביסוד השביעי – נבואת משה – פתאום מדבר הרמב"ם לראשונה בלשון אמונה ("יעתקד", והיא מאותו שורש כמו המילה השנייה בשם ספרו של רס"ג – ספר האמונות והדעות – פתאב אל־אמאנאת ואל־אעתקדאת), ולא בלשון ידיעה. ייתכן שהוא צריך לדבר כאן, לראשונה, בלשון אמונה כי יסוד זה גם נוגע לעתיד: "שנאמין שהוא אביהם של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו". ביסוד זה קובע הרמב"ם לא רק שכל הנביאים שבאו אחרי משה עד כה אינם משיגים את מדרגתו, אלא שעקרונית כל נביא אשר יקום, גם בעתיד, יהיה נחות ממשה. קביעה חד־משמעית זו כוללת גם את המשיח. כזכור כתב הרמב"ם ב"איגרת תימן" שהמשיח יהיה נביא גדול, ואף גדול מכל הנביאים חוץ ממשה. הואיל ויסוד זה נוגע גם בדברים עתידיים אין כאן מקום לידיעה, כי אם לאמונה, שהרי אי־אפשר לדעת את העתיד.

ביסוד השמיני הבעיה קלה יותר. אין הרמב"ם אומר בדיוק כדברי המתרגם, "שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה על־ידי משה [...] שהיא כולה מפי הגבורה". הוא אומר: "שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה". העיקר עצמו, "תורה מן השמים", אינו עניין של אמונה, שהרי גם כאן מדובר באמת היסטורית. ואולם ייתכן שהרמב"ם סבר שאין הוכחה מדעית שהתורה שיש בידינו היום היא אותה תורה שניתנה למשה, ולכן אף־על־פי שהאמת העיקרית – תורה מן השמים – אינה תלויה באמונתנו, הסעיף הנלווה כאן בעניין התורה שבידינו היום הוא עניין של אמונה (ולא כל העיקר).

עניינו של היסוד התשיעי, הביטול, אינו אמונה כי אם שלילה, כלומר שלא ייתכן ביטול התורה. עניינו של היסוד העשירי הוא ההשגחה. ייתכן שהרמב"ם סבר כי עמדתו בנוגע להשגחה, כפי שאחר־כך פיתח אותה במורה הנבוכים, היא מדעית, שהרי היא מבוססת במידה רבה על התפיסה האריסטוטלית (שאינה בדיוק תפיסת אריסטו עצמו, שסבר, כפי שראינו לעיל, כי האל יודע את עצמו בלבד), שרק הכללים, ולא היחידים, נכללים בידיעתו (בהשגחתו) של האל. הרמב"ם הרחיב את טווח ההשגחה וכלל בה גם את האדם משום הישגיו השכליים (ההופכים את האדם לכללי, כפי שראינו גם אצל ראב"ע ביחידה 6). אם לעמדה זו יש יסוד מדעי, הרי אין היא עוד עניין אמוני. בדומה גם עניינו של היסוד האחד־עשר, הגמול, אינו אמוני כאשר הוא מושג בהתאם למה שהרמב"ם כתב בהקדמתו לפרק זה.

עניינו של היסוד השנים־עשר, ימות המשיח, הוא כזכור העתיד, ולכן יש כאן מקום "להאמין ולאמת". ואולם ביסוד האחרון, תחיית המתים, אין הוא מוסיף דבר, כפי שראינו, ושתיקתו מדברת בקול רם.

האמונה מוזכרת אפוא רק ביסודות הקשורים אל העתיד, כגון היסודות השביעי והשנים־עשר, ובאותו תת־סעיף של היסוד השמיני שזכור בו עניין שאי־אפשר להוכיחו באופן מדעי, דהיינו שהתורה שבידינו היום היא התורה שניתנה למשה מפי הגבורה. חוץ מאלה, אין מקום בשיטת הרמב"ם למינוח "להאמין", וכל שכן אין מקום למינוח המאוחר ממנו, "אני מאמין באמונה שלמה וכו'".

נעבור עתה לביאור נקודות אחדות בגוף העיקרים.

8.3.2 י"ג העיקרים: הערות והסברים

יסוד א

אין להסיק מן המונח המסורתי והמקובל "בורא" שהרמב"ם מתכוון כאן לבורא כמשמעו. האל הוא "עלת מציאות כל הנמצאים, ובו קיום מציאותם" וכו', אבל אין סיבתיות זו זהה למושג הבריאה. נחזור לשאלת הבריאה ביסוד ה.

בספר המצוות, הרמב"ם מביא יסוד זה כמצוות עשה ראשונה (בתרגומו של משה בן שמואל, בנו של מתרגם מורה הנבוכים):

מצוה א. היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים, והוא אומרו "אנכי ה' אלהיך".

שאלה

האם הניסוח "האמנת האלהות" אינו סותר את מה שאמרנו לעיל בנוגע לאמונה?

המונח הערבי כאן הוא אמנם "אֶתְקַאֵד", אולם הרב יוסף קאפח מעיר בתרגומו כאן:

"אֶתְקַאֵד" כבר העירותי פעמים רבות כאן ובמורה (הנבוכים) ובפירוש המשנה שאין נכון לתרגמה "אמונה" אלא "ידיעה". וכך תרגמה רבנו בהלכות יסודי התורה פ"א הל' א' – "לידע שיש שם מצוי ראשון". וכך במנן המצוות שבתחלת חבורו "לידע שיש שם אלוה".

וכמו כן בהלכות יסודי התורה, א: ו:

וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר "אנכי ה' אלהיך".

יסוד ב

"עלת הכל אחד, לא כאחדות המין ולא כאחדות הסוג" וכו'. דברים אלה דומים לתפיסת "האחד" הנאו־אפלטונית של ר' פחיי אבן פקודה בספר חובות הלבבות, א: ט (ראו יחידה 4, סעיף 4.3.5) וכן הם דומים לתפיסתו הפיתגורית והנאו־אפלטונית של ר' אברהם אבן עזרא (ראו יחידה 5, סעיף 5.5.2.2). אחדותו המוחלטת של האל נדונה בהרחבה בידי הרמב"ם במורה הנבוכים, כפי

שנראה ביחידות הבאות. עלינו לזכור, כי הראיות למציאות האל במורה הנבוכים, ראשית חלק ב, הן באותה מידה גם ראיות לאחדות האל ואי־גשמיותו.

בספר המצוות מובאת אחדות האל כמצוות עשה שנייה:

מצוה ב. היא הצווי שצונו בהאמנת היחוד. והוא שנאמין שפועל המציאות וסבתו הראשונה אחד, והוא אומרו, "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".

גם כאן המונח הערבי הוא "אֶתְקַאד", ולשונו העברית של הרמב"ם במשנה תורה (הלכות יסודי התורה, א: ז) היא לשון ידיעה ולא אמונה:

אלוה זה אחד הוא, ואינו שנים ולא יתר על שנים אלא אחד. שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרכה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות. אלא יחוד שאין יחוד אחר כמוהו בעולם. אילו היו אלוהות רבה היו גופין וגויות, מפני שאין שנמנים השוין במציאותן נפרדין זה מזה אלא במאורעות הגופות והגויות. ואילו היה היוצר גוף וגוייה, היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ. וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף. ואלהינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק, שהרי הגלגל סובב תמיד, אין כחו כח גוף. והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחד. לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד. וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר: "ה' אלהינו ה' אחד".

כבר אנו רואים כאן את הקשר ההכרחי בין מציאות האל לבין אחדותו, ובין אחדותו לבין אי־גשמיותו. דברי הרמב"ם כאן על הכוח האלוהי המסובב את הגלגל תמיד, נשנים בהרחבה בראיותיו למציאות האל, אחדותו ואי־גשמיותו במורה הנבוכים, ב: א, והם גם משקפים ראיות לאחדות האל בפלאם, הנידונות בסוף החלק הראשון של מורה הנבוכים. כמו כן, יש כאן דמיון לדברי רס"ג, אשר אימץ כזכור את שיטת הפלאם בראיה הראשונה לחידוש העולם בספר האמונות והדעות (ראו ביחידה 2, סעיף 2.4.5).

יסוד ג

הדמיון להלכות יסודי התורה, א: ז הובא לעיל. בהלכות תשובה, ג: ז הרמב"ם מגדיר כ"מין", בין היתר, יהודי האומר שיש שם ריבון אחד אבל ש"הוא גוף ובעל תמונה". הראב"ד הסתייג בתקיפות מדבריו אלה של הרמב"ם, וכך כתב בהשגתו להלכות תשובה, מ: ז:

אמר אברהם: ולמה קרא לזה "מין", וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בו המחשבה, לפי מה שראו המקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.

יש לציין כי הראב"ד לא אמר כאן שהוא עצמו מאמין בגשמיות, אלא דחה את סמכותו של הרמב"ם לפסוק כי המאמין בה הוא מין, והצדיק את המאמינים בגשמיות בגלל "מה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות".

הרמב"ם דחה בתוקף תירוץ זה ("התנצלות", בלשוננו) של הראב"ד שההגשמות במקרא או באגדות מביאות אל האמונה בגשמיות. מובן ש"דברי האגדות משבשות את הדעות", אם הדברים שבאגדות הללו מובנים כמשמעם. ואולם במקרים אלה של דברים "נמנעים" או "זרים", כפי שראינו לעיל, יש להוציא את דברי חז"ל ממשטם ולהבינם כמשל. ולכן הוא כתב במורה הנבוכים, א: לו:

ודע, שאתה כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה מקנא ומכעים וקורח אש חמה ושונא ואויב וצר, יותר קשה מעובד עבודה זרה במאד. ואם יעלה בדעתך, שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות, בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקצר השגתו, מן הראוי שתאמין בעובד עבודה זרה, שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה – "מנהג אבותיהם בידיהם" (בבלי, חולין, יג: ע"ב). ואם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספר, כן תדע שעובד עבודה זרה אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים. אין התנצלות, אם כן, למי שלא יקבל מן המאמיתים במעינים, אם יהיה מקצר מן העיון. שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות. אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' עב-עג)

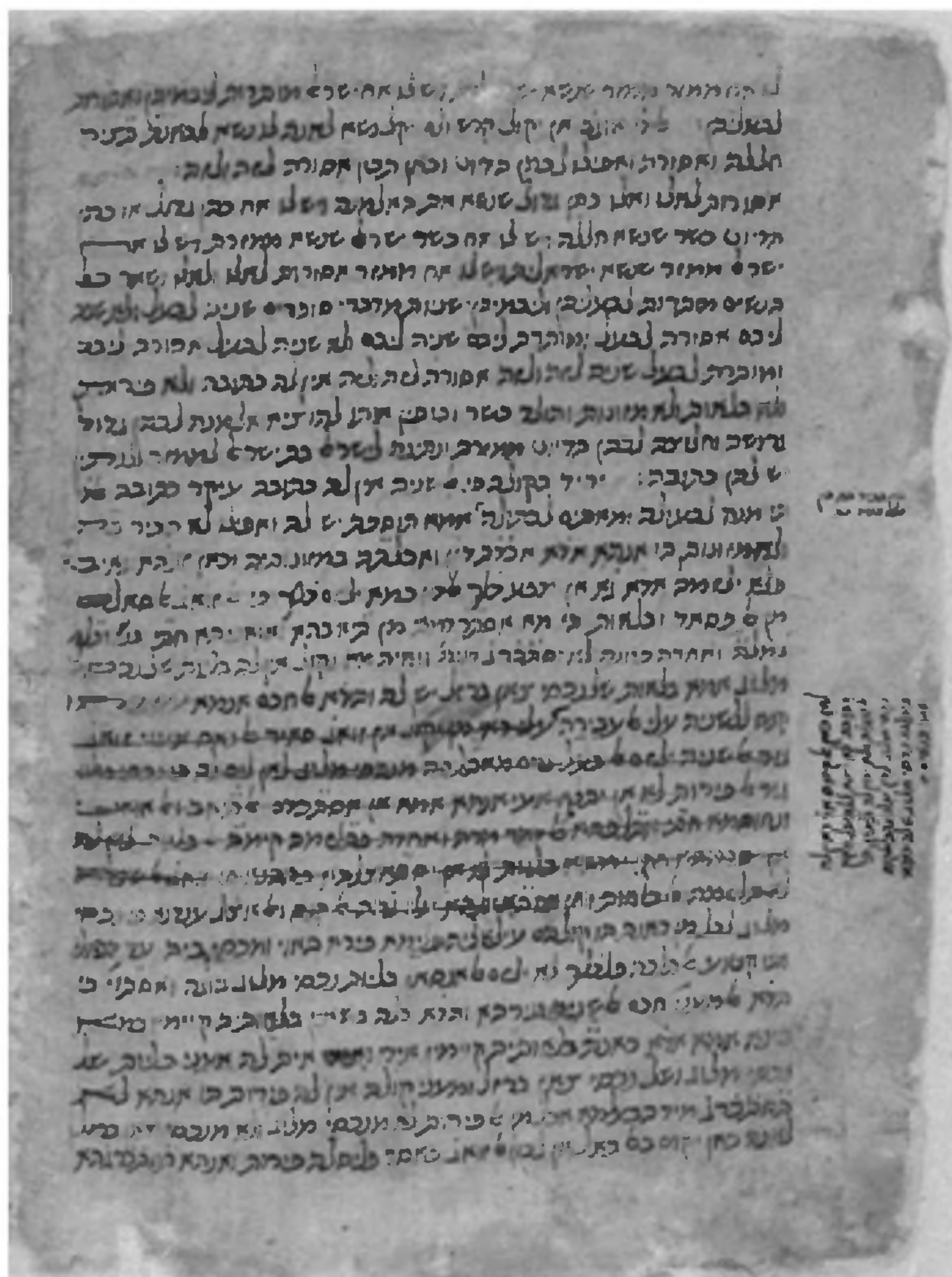
יסוד ד

למושג הקדמות יש שני פנים; בויקה לעולם פירוש הקדמות הוא שהעולם אינו מחודש, אין לו ראשית. הניגוד לעולם מחודש, שמאז חידושו עבר זמן קצוב, הוא עולם קדמון, שהוא עבר בזמן ללא ראשית, כלומר אין-סופי. העולם הקדמון קיים בזמן, אולם בזמן ללא קץ. אבל מושג הקדמות בנוגע לאל אינו מתפרש כזמן בלתי-מוגבל, אלא שהאל אינו בזמן כלל, ושאי-אפשר לייחס לו כל מה שקשור להוויה בזמן.

לדבריו בהלכות יסודי התורה, א: יא:

וכיוון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות [...] ואינו מצוי בזמן, עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנן שנים. ואינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי.

לדברי אריסטו (פיסיקה, ד: יב), הזמן הוא מידת התנועה, והדברים הנצחיים, שאינם הווים ונפסדים, אינם בזמן.



אזכר 4: פירוש המשנה, סדר נשים, מסכת יבמות, פרק תשיעי (ברך הימני – משנה ג', ולקראת אמצע הרף השמאלי משנה ד') – כתב-יד אוטוגרפי, דהיינו כתב-ידו של הרמב"ם, עם תיקונים ושנויים מיד. השוו מהדורת קאפת (מקור ערבי ותרגום עברי), עמ' לב-לז.
(באדיבות הספריה הלאומית www.jnul.huji.ac.il)

[illegible]

בפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים מתמצת הרמב"ם עשרים ושש הקדמות של הפיסיקה ושל המטאפיסיקה האריסטוטליות. בהקדמה זו הוא עוסק בשאלת הזמן:

כי הזמן – מקרה נמשך אחר התנועה ודבק עמה. ולא ימצא אחד משניהם מבלתי האחר. לא תמצא תנועה כי אם בזמן, ולא יושכל זמן אלא עם התנועה. וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן.

ביסוד הרביעי, פירוש הקדמות הוא אפוא שאין ליחס לאל את קטגוריית הזמן ולא כל מה שקשור לזמן. ולעומת זה, "כל נמצא זולתו הוא בלתי קדמון ביחס אליו", כלומר כל נמצא אחר קיים בזמן.

אם כן, בניסוחו המקורי לא עסק היסוד הרביעי כלל בשאלת קדמות העולם או חידושו (במובן הראשון דלעיל). ואולם במהדורתו פרסם הרב יוסף קאפח תוספת מכתב-יד תימני, שהרמב"ם הוסיף כאן בכתב-ידו אחרי יותר מעשרים שנה (היות שהוא מזכיר כאן את מורה הנבוכים) בשולי הדף:

ודע כי היסוד הגדול של תורת משה רבינו הוא היות העולם מחודש, יצרו ה' ובראו אחר ההעדר המוחלט. וזה שתראה שאני סובב סביב ענין קדמות העולם לפי דעת הפילוסופים הוא כרי שיהא המופת מוחלט על מציאותו יתעלה, כמו שביארתי וביררתי במורה.

בשאלת חידוש העולם נסתפק באמור לעיל בדיון בתחיית המתים, שרק בעולם מחודש בכוונה רצונית יש אפשרות להתערבות אלוהית בקיום. ולכן, אומר הרמב"ם במורה הנבוכים, ב: כה, שאף-על-פי שאי-אפשר להכריע בוודאות מבחינה מדעית-פילוסופית לטובת דעת החידוש או דעת הקדמות, דעת החידוש עדיפה, מפני שהיא, ורק היא, מאפשרת את התגלות התורה.

חזן מהתוספת המאוחרת הנ"ל, המסבירה מפני מה לא כלל הרמב"ם את חידוש העולם כאן ובמקומות אחרים, אין בכתביו, ההלכתיים או הפופולריים, כגון משנה תורה או "איגרת תימן", שום התייחסות אל הבריאה כאל אחד מעיקרי התורה, ולא אל המאמינים בקדמות העולם כאל כופרים או מינים או אפיקורסים.

ואולם אחד מגדולי הפילוסופים היהודים בספרד בדור אחרי הרמב"ם, במאה ה-13, ר' שם טוב אבן פלקירא – אשר נוסף על ספריו הרבים כתב גם את הפירוש הראשון של מורה הנבוכים (הנקרא מורה המורה) – כתב בפירושו למורה הנבוכים, א: לב:

המשל בזה ידוע ומפורסם, שעיקר אמונתו, והוא אחד מי"ג עקרים שכתב הרב משה, שנאמין בחדוש העולם, ואם לא ימצא בו מופת, לא יתחיל ויאמר שאינם דברים אמתיים, שאם תעשה זה תהיה כאלישע אחר, הוא אלישע בן אבויה, והוא מכונה "אחר".

(שם טוב אבן פלקירא, מורה המורה, א: לב, עמ' 168)

שם טוב אבן פלקירא היה פילוסוף בקיא וחוקר ומתרגם קפדן ולא ייתכן שהתבלבל ביסוד הרביעי עד כי חשבו לאמונה בחידוש העולם. ייתכן אפוא שעדותו מחזקת את ידי החוקרים המקבלים את התוספת הנ"ל כאותנטית, וייתכן שלעיני שם טוב אבן פלקירא היה נוסח התוספת או נוסח דומה לה, מה שהביא אותו לומר כי י"ג העיקרים כוללים את חידוש העולם.

יסוד ה

יסוד זה יוצא מארבעת היסודות הקודמים והוא דומה למצוות עשה בספר המצוות (מצוות עבודת ה') ולמצוות לא תעשה, האוסרות עבודה זרה.

יסוד ו

תורת הנבואה של הרמב"ם היא סוגיה חשובה ומורכבת ונדון בה ביחידה 9. כאן נעיר רק שלעומת תפיסת הנבואה של יהודה הלוי, הרמב"ם סבור שהנבואה היא תהליך שכלי ביסודו.

יסוד ז

כבר עמדנו לעיל על עליונותו של משה, שאפילו המשיח לא יגיע לדרגתו כנביא. הרמב"ם מנמק כאן באריכות מסוימת את סגולותיה של נבואת משה. מה שחשוב לנו בשלב זה הוא, שיש כאן פולמוס עם האסלאם. לפי הקוראן, סורה לג: מ ("פרשת עובדי האלילים"):

לא היה מוחמד אבי איש מאנשיכם, ואולם שליח אלהים הוא וחותרם הנביאים. ואלהים יודע הכל.

(תרגום יוסף יואל ריבלין, כרך ב, עמ' 464)

לדברי חוקר האסלאם יצחק גולדציהר:

בעיני מאמיני־האסלאם נחשב מוחמד כ"חותם הנביאים". תואר זה הוא עצמו ייחס לו (סורה לג: מ), אמנם במובן אחר.

(גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, עמ' 174)

לעומת זאת, משה הוא "אביהן של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו". משה לא חתם את הנבואה, ואחריו היו נביאים רבים, אולם איש מהם לא השיג (ואף המשיח עצמו לא ישיג) את מדרגת משה.

יסוד ח

לאור היסוד הקודם, היסוד השמיני מדגיש שהתורה ניתנה למשה דווקא ולא לאחר. הבה ניזכר במה שאמרנו ביחידה 5 על ר' אברהם אבן עזרא, בדיון על ביקורת המקרא ושאלת חיבור חמשת חומשי התורה: בניגוד לביקורת המקרא הגבוהה, השואלת כיצד ייתכן שמשה חיבר את כל התורה כולה, מה שמעניין את הרמב"ם כאן אינו "תורה מסיני" כי אם "תורה מן השמים", כאמור במשנה. מה שמטריד את הרמב"ם כאן הוא מי שאומר כי "משה מדעתו אמרם" ולא מפי הגבורה, אפילו "פסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו". דבריו כאן עוסקים בדרך שבה הגיעה התורה אל משה, ולא בדרך שבה נמסרה ממשה אלינו במשך הדורות.

יסוד ט

כאן שוב חרג המתרגם העברי מכוונת המקור. הרמב"ם השתמש כאן במונח הערבי "נסח". אמנם מונח זה יש לו גם משמעות של "העתק" או "נוסח", וזה כנראה מה שהטעה את המתרגם. ואולם למונח "נסח" יש משמעות דתית מיוחדת וחשובה בקוראן ובאסלאם והיא "ביטול". הכוונה היא שהתגלות מאוחרת יכולה לבטל התגלות שקדמה לה, בין שמדובר על ביטול בתוך הקוראן גופו (כאשר מוחמד שינה את דעתו או קיבל התגלות חדשה שביטלה התגלות ישנה), ובין שמדובר בכך שלמוחמד, כ"חותם הנביאים", הייתה סמכות לבטל התגלות אלוהית אמיתית שקדמה להתגלותו המיוחדת – בין שהתגלות ראשונה זו היא בתנ"ך ובין שהיא בברית החדשה. למשל, אנו מוצאים בקוראן, סורה ב: ק (כך במהדורת ריבלין, ובמהדורות אחרות הפסוק [ה"אות"]):

ב: קה, או ב: קו:

כל פסוק אשר נשמיט או נשכית, והבאנו טוב ממנו או כמוהו. האם לא תרע כי אלהים כל יוכל?

כוונת הרמב"ם ברורה. הואיל ומשה היה אבי (= גדול) הנביאים, התורה ניתנה לו מפי הגבורה, ולא ייתכן שיבוא אחריו נביא אחר אשר יוסיף עליה או יגרע ממנה, וכל שכן אשר יבטלנה. הרמב"ם דוחה אפוא את טענת הביטול ככתבה וכלשוונה.

יסוד י

עניין ההשגחה יידון במקומו במורה הנבוכים, ג. תפיסת הרמב"ם, כאמור לעיל, מנסה ליישב את התפיסה האריסטוטלית המדעית (כביכול) עם התפיסה הדתית. לדברי אריסטו עצמו, האל יודע את עצמו בלבד, וכל נושא אחר יהיה מעין פחיתות כבוד לו. לפי תפיסת האריסטוטלים, ידיעת

האל כוללת את הכללים בלבד, ולא את היחידים. לדעת הרמב"ם, האדם כיצור שכלי הופך לכללי על-ידי הישגיו השכליים. ולכן ככל שהאדם משכיל וחכם, הוא נהיה יותר ויותר כללי, וההשגחה היא בהתאם לכך. ולכן בדומה לתפיסת העולם הבא שלו, ככל שהאדם היחיד יודע יותר ונהיה כללי, ההשגחה שורה עליו.

יסוד יא

כבר עמדנו על יחס הרמב"ם לשכר ועונש. ראוי להדגיש שוב – אין הרמב"ם אומר כאן שבעולם הבא יש שכר ועונש; "גמולו הגדול הוא העולם הבא" (ולא: גמולו הגדול בעולם הבא), וכמו כן "עונשו החמור הכרת".

יסוד יב

ימות המשיח, "ואין לקבוע לו זמן". כזכור ממקורות שונים, ובכללם "איגרת תימן", כל הניסיונות לחשב את הקץ הביאו אסון ואכזבה.

יסוד יג

כפי שהרמב"ם כתב, "כבר ביארנוהו".

סיום הרמב"ם

הרמב"ם מסיים את י"ג העיקרים בקביעה, כי מי ש"אמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל", ויש לו חלק לעולם הבא, גם אם הוא רשע: "הרי הוא נענש לפי גודל מרי, ויש לו חלק לעולם הבא. אבל "כאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות".

ככל שעיקרי הרמב"ם נהיו פופולריים במשך הדורות ונכתבו עליהם פרפרוזות ושירים, כגון "יגדל אלהים חי" ו"אני מאמין", שנכללו בסידור התפילות של עדות ישראל השונות, נכשל הרמב"ם להעניק להם מעמד הלכתי, סמכותי ומחייב.

ועתה נחזור אל שאלתנו המקורית: מדוע חיבר הרמב"ם את רשימת העיקרים האלה? התשובה טמונה במבנה הספרותי של עיקרים אלה, ולמבנה זה נעבור עתה.

8.3.3 המבנה הספרותי של י"ג העיקרים

לכל י"ג העיקרים הרשומים בפרק חלק יש הקבלות, ישירות או עקיפות, בכתבי הרמב"ם האחרים, ובפרט במשנה תורה, הלכות תשובה. ואולם רשימת י"ג העיקרים כאן היא השלמה מכולן.

בדיון שלנו לעיל במינוח האמונה, ראינו שאין לכל י"ג העיקרים מעמד קוגניטיבי דומה. הואיל והרמב"ם לא הסביר לנו במפורש מדוע כלל עיקרים אלה ולא אחרים, מהו מעמדם הקוגניטיבי לדיון, ולמה רשם אותם בסדר זה ולא אחר, עלינו לנסות לגלות את סודות המבנה, ולצורך זה עלינו להביא בחשבון דברים שכתב במקומות אחרים.

נפנה אפוא לשני נושאים במורה הנבוכים שבעזרתם ננסה להבהיר את עמדותיו ואת כוונותיו של הרמב"ם כאן.

8.3.3.1 הגבלת המטאפיזיקה

במורה הנבוכים, א: לא-לה, הרמב"ם מדבר על הצורך להגביל את לימוד המטאפיזיקה שאין המון העם מסוגל ומוכן להתמודד עמה, ושהחשיפה לה עלולה להזיק לאמונתם הפשוטה ולהתנהגותם הישרה. אם כן, אילו אמיתות יש ללמד ברבים, ואילו תובה להסתירן? לדברי הרמב"ם בפרק לה:

לא תחשוב כי כל מה שהצענוהו באלו הפרקים הקודמים מגדולת הדבר (כלומר, המטאפיזיקה) והסתרו ורוחק השגתו והיותו נמנע מן ההמון, שהרחקת ההגשמה והרחקת ההפעלויות¹ נכנסת בזה, אינו כן. אבל כמו שצריך שיחנכו הנערים ויתפשט בהמון על שהאלוה ית' אחד ואין צריך שיעבד זולתו, כן צריך שימסר להם על דרך קבלה², שהאלוה אינו גוף ואין דמיון בינו וכן ברואיו כלל בדבר מן הדברים, ואין מציאותו כדמות מציאותם, ולא חיוו כדמות חיי החי, ולא חכמתו כדמות חכמת מי שיש לו מהם חכמה, ושאין החלוק בינו וכינס ברב וכמעט לבד, אבל במין המציאה. רצוני לומר, שצריך לישב לכל, שאין חכמתו וחכמתו או יכלתו ויכלתו מתחלפים ברב וכמעט ובחזק ובחלש ומה שרומה לזה, כי החזק והחלש מתרמים במין בהכרח, ויקבצם גדר אחד, וכן כל ערך אמנם יהיה בין שני הדברים תחת מין אחד [...] אבל כל מה שיערך אליו ית' נבדל מתארינו מכל צד, עד שלא יקבצם גדר כלל.³ וכן מציאותו ומציאות

- 1 היפעלות (affection) – כאשר דבר נפעל על ידי סיבה חיצונית הפועלת עליו. ההיפעלות היא תכונה גופנית ולכן יש להרחיקה מן האל, כמו שיש להרחיק ממנו את הגשמיות (וההגשמה), שהרי האל פועל ולא נפעל. לדברי הרמב"ם כאן, המון העם צריך ללמוד להרחיק גם את ההגשמות וגם את ההיפעלויות מן האל.
- 2 קבלה – כלומר שהמון העם מקבל אמיתות אלו כנתונות, לא בדרך מדעית עם מופתים וכו'.
- 3 אם שני דברים שונים מבחינה כמותית בלבד, או נשאר ביניהם דמיון איכותי או מהותי במינס המשותף. לפיכך סבר הרמב"ם כי אין לייחס לאל דמיון כלשהו, אפילו "ברב וכמעט".

זולתו אמנם יאמר עליו מציאות בהשתתף השם.⁴ [...] וזה השעור יספיק לקטנים ולהמון כישוב דעותיהם: שיש שם נמצא שלם, בלתי גשם ולא כח בגשם, הוא האלוה, לא ישיגהו מין ממיני החסרון, ולכן לא ישיגהו ההפעלות כלל.

אמנם הדברים בתארים ואיך יורחקו ממנו ומה ענין התארים המיוחדים לו, וכן הדברים בבריאתו מה שבראו ובתאר הנהגתו לעולם ואיך השגחתו בזולתו, וענין רצונו וידעתו בכל מה שידעהו, וכן ענין הנבואה ואיך הם מעלותיה, ומה ענין שמותיו המורים על אחד, ואם הם שמות רבים – אלו כולם ענינים עמוקים, והם "סתרי תורה" באמת, והם ה"סודות" אשר יזכרו בספרי הנביאים תדיר ובדברי החכמים ז"ל. ואלו הם הדברים אשר אין צריך לדבר בהם אלא ב"ראשי הפרקים", כמו שזכרנו.⁵ [...]

אמנם הרחקת ההגשמה והסרת הדמוי וההפעלויות מהאלוה הוא ענין שראוי לבאר לכל אדם כפי מה שהוא, ולמסרו בקבלה לקטנים ולנשים ולסכלים ולחסרי השכל, כמו שימסר להם שהוא אחד ושהוא קדמון ושלא יעבד זולתו. כי אין יחוד כי אם בהסרת הגשמות, כי הגשם אינו אחד, אבל מורכב מחומר וצורה, שנים בגדר, והוא גם כן מתחלק, מקבל החלוקה.

וכשיקבלו זה ויגודלו עליו, ויתבלבלו בכתבי ספרי הנביאים, יבואר להם ענינם ויפורשו להם ראשון ראשון, ויעירו אותם על שתוף השמות והשאלותיהם, אשר כלל אותם זה המאמר, עד שתהיה אמתת האמונה⁶ באחדות האלוה ובהאמין ספרי הנביאים, אמונה שלמה בידם. ומי שיקצר שכלו להבין פרושי הפסוקים והבנת השווי בשם עם ההתחלפות בענין, יאמר לו, שזה הפסוק פרושו מובן לחכמים, אבל אתה, הוה יודע, שהאלוה ית' אינו גוף ולא יתפעל, כי ההפעלות – שינוי, והוא ית' לא ישיגהו שינוי, ולא ידמה לדבר מכל מה שזולתו, ולא יקבעהו עם דבר מהם גדר מן הגדרים כלל, ושדבר הנבואה – אמת, ויש לו פרוש. [...] ואין צריך שתתישב דעת אדם על אמונת הגשמה או על אמונת משיג משיגי הגשמים, כמו שאין צריך שיתישב על אמונת העדר האלוה או השתוף אליו או עבודת זולתו.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' סח-ע)

8.3.3.1.1 מעמדם של העיקרים לנוכח הגבלה זו

לפי דברים אלה אפשר להסיק כי חמשת העיקרים הראשונים מתוך י"ג העיקרים, העוסקים במציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו וכו', הם בגדר הדברים שיש ללמד להמון העם כדי שידו

4 שיתוף השם (equivocal) – שני דברים שונים שיש להם שם משותף, כך שהדמיון ביניהם הוא מילולי בלבד, כמו המילים "קר" בעברית ו-"car" באנגלית, הדומות בצליל בלבד.

5 נושא זה נידון בהרחבה בהקדמתו לספר מורה הנבוכים.

6 האמונה – קאפח מתרגם "אעתקאד" במובן "דעה", בהתאם להערתו שהבאנו לעיל.

בהם מן הקבלה. ואולם יש עיקרים אחרים, כגון אלה העוסקים בנבואה (עיקרים ו עד ט), ואלה הקשורים לידיעת האל, הנהגתו בעולם וההשגחה (עיקרים י עד י"ג) שהם לכאורה בגדר סתרי התורה וסודותיה, "אשר אין צריך לדבר בהם אלא 'בראשי הפרקים'".

ברור שהרמב"ם לא היה סבור כי דבריו בעיקרים ו-י"ג הפרו את האיסור (כפי שהוא הבין אותו) שלא לדבר בהם אלא בראשי פרקים, כי במידה מסוימת הוא דיבר רק בראשי פרקים בפירוש המשנה. אי-אפשר להשוות את עומק הדיון ורוחבו בנושאים אלא בפירושו לפרק חלק – שמבחינה כמותית היקפו הכולל נמדד בעמודים אחדים, ובהם גם מובאות רבות מפסוקי מקרא ודברי חז"ל – לפרקים השלמים המוקדשים לנושאים אלה במורה הנבוכים. מובן, שההשוואה אינה כמותית בלבד, וכאשר עוברים לצד התוכני ההבדלים בולטים עוד יותר.

כזכור אמר הרמב"ם בפרק לה בחלק הראשון של מורה הנבוכים, שיש לחנך את הנערים שלב שלב, "ראשון ראשון", בנושאים רגילים אלה, עד ששיגו הבנה נאותה, אולם מי שאינו מסוגל להבין יסתפק בקבלת הדברים הפשוטים. כמו כן, יש לנו כאן מעין תכנית לימודים מתקדמת. מי שהבנתם מוגבלת ביותר יסתפקו בקבלת הדברים הכתובים בקיצור נמרץ ב"ג העיקרים גופם, על-פי הקבלה, ויסתפקו גם כשאומרים להם כי החכמים מבינים דברים אלה. מי שמסוגל להבין יותר יוכל לעמוד על דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, המסבירים בפירוט יתר את הקשור לשכר ועונש, העולם הבא, ימות המשיח וכו'. מי שמסוגלים להבין עוד יותר יוכלו ללמוד את דברי הרמב"ם בנושאים אלה במשנה תורה. ולבסוף, מי שהבנתו בשלה לכך, יוכל ללמוד את הדיון הפילוסופי המלא במורה הנבוכים. מבחינת תכנית הלימודים הזאת, דברי הרמב"ם בפרק חלק הם באמת "ראשי פרקים" בלבד, גם בהיקפם וגם בתוכנם.

נותרה שאלת מעמדם הקוגניטיבי של העיקרים השונים, שהרי כבר ראינו שיש מהם עיקרים שאמיתותם מוכחת במופת שכלי, ואחרים העוסקים בעניינים היסטוריים ועובדתיים, ואחרים שאמיתותם אינה כמשמעם המילולי אלא כמשל.

8.3.3.1.2 דעות אמיתיות ואמונות הכרחיות

במורה הנבוכים, ג: כח, הרמב"ם מבחין בין "דעות אמיתיות" ("אל-ארא אל-צחיחה") לבין "אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה" ("אעתקאדאת מא אעתקאדהא צ'דורי פי צלאח אל-אחואל אל-מדינה"). לדבריו:

ממה שצריך שתתעורר עליו הוא שתדע שהדעות האמתיות אשר בהם יגיע השלמות האחרון אמנם נתנה התורה מהם תכליתם וצותה להאמין בהם בכלל, והוא מציאות האלוהית ויחודו וידיעתו ויכלתו ורצונו וקדמותו. אלו כולם תכליות אחרונות, לא יתבארו בפרט וכמוגבלות אלא אחר ידיעת דעות רבות. ועוד צותה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית

בתקון עניני המדינה, כאמונתנו שהוא ית' יחר אפו במי שימרהו, ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו. [...]

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תצא)

ברור שלדעת הרמב"ם, בהתאם לדוגמאות שהוזכר כאן, העיקרים העוסקים במציאות האל, אחדותו, אי-גשמיותו וכו' (עיקרים א-ה) הם בגדר "דעות אמתיות" המביאות את האדם אל תכליתו ושלמותו, וכך אל חיי העולם הבא, וכי אפשר לעמוד על אמתותם רק "אחר ידיעת דעות רבות". גם העיקרים הקשורים לנבואה ותורה מן השמים (עיקרים ו-ט) הם בגדר "דעות אמתיות", אף-על-פי שאינם נתונים למופת שכלי כעיקרים הראשונים, והרמב"ם, כזכור, אומר שצריך "לדעת" שיש תופעה שכלית נבואית.

לדעת שזה המין האנושי יש שימצאו בו אישים בעלי כשרונות מפותחים מאד ושלמות גדולה, ותתכונן נפשם עד שמקבלת צורת השכל (צורה' אל-עקל), ויתחבר אותו השכל האנושי בשכל הפועל (ת'ם יתצל ד'לך אל-עקל אל-אנסאני באל-עקל אל-פעאל), ויאצל עליהם ממנו אצילות שפע, ואלה הם הנביאים.

(פירוש המשנה, פרק חלק, יסיד שישי, מהדורת קאפח, עמ' ריב)

ואולם מהו מעמדם הקוגניטיבי של העיקרים שבקבוצה האחרונה (עיקרים י-י"ג), שכולם קשורים במישרין או בעקיפין אל ההשגחה או אל שכר ועונש?

מצד אחד הרמב"ם מזכיר את ידיעת האל ורצונו וכו' בגדר הדעות האמתיות (במורה הנבוכים, ג: בח). ומצד אחר, כפי שראינו לעיל, במורה הנבוכים, א: לה הוא הגדיר (בין היתר) את ידיעת האל, רצונו, הנהגתו והשגחתו כדברים "עמוקים", "סודות", ו"סתרי תורה", שאין לדבר בהם אלא בראשי פרקים. במובן מסוים, אלה הם אפוא דברים שהם בגדר "דעות אמתיות", אולם במובן אחר, כאשר "סתרי תורה" אלה נתפסים כפשוטם בעיני המון העם, הם אינם אמיתיים מבחינה פילוסופית. ולכן במישור הפופולרי הם בגדר "אמונות הכרחיות".

סיווגם של עיקרים אלה (י-י"ג) כאמונות הכרחיות ולא כדעות אמיתיות מתאים לדוגמה שהביא הרמב"ם, דהיינו חרון אף ה', כלומר לעניין הגמול, שהרי כל העיקרים האלה קשורים, לפחות בדמיונו של ההמון, לשכר ועונש: האל יודע את כל מעשי האדם (עיקר י), הוא גומל טוב ומעניש בהתאם (עיקר י"א), הוא יביא את המשיח בקץ הימים (עיקר י"ב), והוא יחיה את המתים (עיקר י"ג). אלה כולם עניינים הקשורים, בדמיונם של פשוטי העם, למה שצפוי לאדם, ואין דברים אלה קשורים ישירות אל העולם הבא, לפי הבנת הרמב"ם. (מובן שקשר עקיף קיים: שיפור תנאי החיים בעולם הזה בימות המשיח יקלו על האדם את הלימוד ואת השגת החכמה, "אשר בהם יגיע אל השלמות האחרון", כלומר השגת חיי העולם הבא.) מצד אחד, עיקרים אלה, שהרמב"ם טרח והאריך בהקדמתו להסבירם שלא כפשוטם, אמיתיים הם, אבל לא כמשמעם. ומצד אחר, הם נחוצים להמון

העם כמשמעם, הם בגדר "אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה, כאמונתנו שהוא ית' יחר אפו במי שימרהו, ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו".

8.3.4 י"ג העיקרים: מבנה משולש

8.3.4.1 פרשנות ימי הביניים

מן האמור לעיל אנו נוכחים לדעת כי ל"ג העיקרים יש מבנה משולש, ויתר על כן – מבנה זה מקביל לשלושת סוגי היהודים המצוינים במשנה (פרק "חלק") כמי שאין להם חלק לעולם הבא. מבנה משולש זה כבר נידון בימי הביניים. לדברי מנחם קלנר:

ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ, 1361-1444) היה המחבר הראשון, שיצירותיו ידועות לנו כיום, אשר התייחס באופן ברור לקבוצות לפיהן מתחלקים העיקרים. ידוע שרשב"ץ הפחית את שלושה עשר העיקרים של רמב"ם לשלושה: מציאות האל, תורה מן השמים ושכר ועונש. רשב"ץ לא הציג את שלושת עיקריו במקום אלו של רמב"ם, אלא כדי להבהירם. הוא ראה את שלושת העיקרים שלו כעקרונות היסוד מהם מתפלגים עשרת העיקרים האחרים. את עמדתו הוא מסכם בתחילת המבוא לספרו מגן אבות.

(קלנר, תורת העיקרים, עמ' 27)

לדברי ר' שמעון בן צמח דוראן בספרו מגן אבות (דף ב: ב:):

שנינו במשנת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא [...] ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה, והאומר אין תורה מן השמים, ואפיקורוס. עד כאן לשון המשנה, ואני מתחיל עתה לפרשה [...] וחלקתי ספר זה לר' חלקים. החלק הא' קראתיו חלק אלוה ממעל, לסתור דעת אפיקורסים, וחלקתי אותו לה' פרקים: הא' במציאות השם ית', הב' באחרותו, הג' בהרחקת הגשמות, הד' בשהוא קדמון, וצרפתי בזה שראוי לעבדו. וה' עקרים אלו נכללים באפיקורוס השנוי במשנה, לפי דעתי כי הכופר באלו הוא אפיקורוס. [...] החלק הב' באומרים אין תורה מן השמים, וקראתיו חלק שוסינו (כלומר, על-פי ישעיהו, יז: יד, האומר אין תורה מן השמים הוא משוסינו). וחלקתיו לר' פרקים. הא' בנבואה, הב' בנבואת משה רבינו עליו השלום, הג' בתורה מן השמים, הד' בנצחיותה (של התורה). החלק הג' באומר אין תחיית המתים מן התורה, וקראתיו חלק יעקב, כי יעקב אבינו לא מת (ראו בבלי, תענית, ה: ע"ב). וחלקתיו לר' פרקים. הא' בידעת השם יתברך, הב' בהשגחה וגמול ועונש, הג' בימות המשיח, הד' בתחיית המתים, והיו אלו הג' עיקרים שנתנו בהם הראשונים סימן, "והאדמה לא תשם" – תורה מן השמים, שכר ועונש, מציאות האל. יסודות התורה כי יסוד האמונה

הוא להאמין באל יתברך ומציאותו ואחדותו ובהרחקת הגשמות ממנו ושראוי לעבדו, וזה נכלל באפיקורוס כנ"ל. ואחר זה להאמין בנבואת הנביאים ונבואת משה ובתורה ובנצחיותה, וזה נכלל בתורה מן השמים. ואחר זה להאמין בגמול ועונש וענפיו הנמשכים ממנו, וזה נכלל בתחיית המתים.

לדברי מנחם קלנר:

כאן אנו רואים כיצד רשב"ץ מציג את עיקריו כפירוש לסנהדרין פ"י מ"א וכיצד הוא מקשר אותם לעיקרים של רמב"ם. הוא נמנע מלטעון לחדשנות, בטענה שהרעיון נוסח כבר בתקופה שלפניו, אולם אין לדעת אם זוהי הכחשה כנה או נסיון לרכוש יתר תוקף לחידושו. יתר-על-כן, הוא ייחס את כל אחד משלושת העיקרים שלו (ודרכם את כל שלושה-עשר העיקרים של רמב"ם), למונחים שונים במשנה, בהראותו למעשה כיצד ניסוח העיקרים של רמב"ם יכול להתקבל כפירוש ישיר של המשנה. בעקיפין, הוא מסביר מדוע רמב"ם בחר לפרסם את עיקריו בדיוק במקום זה ועל-ידי תפיסתם כפירוש, יותר מאשר כחידוש תיאולוגי, הוא מעניק יתר תוקף לעיקרים ומגן על רמב"ם מפני הטענה שהוא פגע במסורת על-ידי החדרת חידושים לתוכה.

חלוקת העיקרים של רשב"ץ משכנעת ביותר. עד כדי כך שיוסף אלבו אימץ אותה בשלמות, בלי להזכיר את מקורה. דרך אלבו הגיעה החלוקה ליהדות ימי הביניים המאוחרים, ובימינו הוצגה מחדש גישה זו בידי ארתור היימן. לא זו בלבד ששלושה-עשר העיקרים נראים תואמים באופן טבעי למיון שהוצג בידי רשב"ץ, אלא אם נבדוק הן את היחס שבין הקבוצות והן את היחס שבין העיקרים שבתוכן, נמצא סיבה נוספת להשתכנע שרמב"ם אכן התכוון לחלק את עיקריו בצורה זו.

(קלנר, שם, עמ' 28)

כאמור, בעקבות דוראן, כתב ר' יוסף אלבו בספר העיקרים (שנת 1425):

הדרך הנכון שיראה לי בספירת העיקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית הוא, כי העיקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה הם אבות לכל העיקרים אשר לתורות האלהיות, כמו תורת אדם ותורת נח ותורת אברהם ותורת משה וזולת זה מן התורות האלהיות אם אפשר שימצא יותר מאחת בזמן אחד או בזו אחר זו. ותחת כל עיקר מאלו, שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העיקר ההוא. כי תחת מציאות השם הוא שורש היותו קדמון ונצחי ודומיהן. ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן, ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף ובעולם הבא לנפש. ומאלה הג' עיקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלהיות או המתדמות באלהיות על זה הדרך. כי תחת עיקר מציאות השם

הוא הרחקת הגשמות שהוא עיקר פרטי לתורת משה והאחרות. ותחת תורה מן השמים הוא נבואת משה ושליותו. ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח, שהוא עיקר פרטי לתורת משה לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ולפי דעתו אין ביאת המשיח עיקר, ואם הוא עיקר איננו פרטי לתורת משה, כי גם האחרים (נוסח אחר: הנוצרים) עושים ממנו עיקר לסתור תורת משה [...] ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העיקרים הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה ג' שאמרנו שהם אבות עם השרשים המסתעפים מהם, ויקרא אותם כולם עיקרים. ולזה מנה מציאות השם, שהוא האב, עיקר ראשון, ומה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעיקרים, והם האחרות והרחקת הגשמות והיותו יתברך קדמון ושראוי לעבדו ולא לזולתו. ומנה תורה מן השמים שהוא האב, עם שלשה שרשים אחרים בעיקרים לפי שהם משתרגין ממנו, והם הנבואה ונבואת משה ושלם תשתנה הדת. ומה גם כן ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש הוא האב עם ג' עיקרים אחרים נכללים בו או מסתעפים ממנו, והוא גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים. ולפי זה הצד לא יקשה למה לא מנה החדוש, כי לא מנאו לפי שאינו נכנס תחת א' מאלו הג' שזכרנו. ולא מנה הבחירה והתכלית ואף על פי שהם הכרחיים לתורה אלהית, כי אלו אינם הכרחיים לה כמה שהיא אלהית [...] אבל עדיין יקשה לפי זה הדרך למה לא מנה החיות והיכולת ולא תארים אחרים תחת עיקר מציאות השם, כמו שמנה הקדמות ושאר התארים.

(ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק ד)

כאשר ר' יוסף אלבו תוהה כאן שקשה להבין למה לא מנה הרמב"ם את תוארי האל תחת עיקר מציאות, אין הוא מביא בחשבון את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, א: לה (המובאים לעיל) כי תוארי האל הם בגדר "ענינים עמוקים" ו"סתרי תורה", שאין לדבר בהם כי אם בראשי פרקים. ואולם הרמב"ם הגדיר כך גם את ההשגחה ואת הידיעה, שכן מנה אותן בעיקרים י"ג. מה בין אלה לבין אלה, שהרי כולם "סתרי תורה"? ככל הנראה התשובה היא ששאלת התארים, כפי שהרמב"ם אמר, אינה נחוצה לאדם הפשוט כל עוד הוא מרחיק את הגשמות ומבין שאין דמיון בין חיי האל, ידיעתו וכו' לבין חיינו וידיעתנו וכו'. יותר מזה אינו נחוץ. אדרבה, יותר מזה עלול, לפי תפיסת הרמב"ם, להזיק ולבלבל את המאמין הפשוט. ולכן אין אמיתות אלו מוגדרות אמונות הכרחיות לתיקון המדינה.

ואולם, כפי שראינו, ההשגחה וידיעת האל וכו' הן בגדר אמונות הכרחיות לתיקון המדינה. לפי פירוש זה, קנה המידה של הרמב"ם ברור: במקרים שמדובר בהם ב"ענינים עמוקים" או "סתרי תורה" או "סודות", שיש לנהוג בהם זהירות יתרה ולדבר בהם בראשי פרקים בלבד, הוא אינו כולל ברשימת י"ג העיקרים נושאים תיאורטיים לגמרי, שאין להם השפעה מעשית ומידית על התנהגות האדם הפשוט, כגון תוארי האל. אבל כאשר מדובר ב"סתרי התורה" שהם גם "אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה", חובה לכלול אותם בראשי פרקים ברשימת י"ג העיקרים.

מניתוחם של ר' שמעון בן צמח דוראן ושל ר' יוסף אלבו ראינו כי י"ג העיקרים נחלקים לשלוש קבוצות-על (מה שאלבו מכנה "ג' עיקרים כוללים" או "אבות"), הקשורות כל אחת לנושא משלה,

והקשורות (כפי שדוראן מראה) לשלושת סוגי היהודים המוזכרים במשנה כמי שאין להם חלק לעולם הבא:

1. עיקרים א-ה: האל
 "חלק אלוה ממעל, לסתור דעת אפיקורסים" (דוראן)
 "עיקר מציאות השם" (אלבו)

2. עיקרים ו-ט: התורה
 "חלק שוסינו, באומר אין תורה מן השמים" (דוראן)
 "עיקר תורה מן השמים" (אלבו)

3. עיקרים י-י"ג: השגחה ושכר ועונש
 "חלק יעקב, באומר אין תחית המתים מן התורה" (דוראן)
 "עיקר ההשגחה והשכר והעונש" (אלבו)

י"ג העיקרים כוללים אפוא עיקרים שמעמדם הקוגניטיבי שונה מקבוצה לקבוצה, וכל קבוצה משלוש הקבוצות קשורה לנושא על אחד. למבנה משולש זה יש שלושה פנים:

1. יחס פנימי של העיקרים בכל קבוצת על;
2. יחס הדדי בין קבוצה לקבוצה;
3. יחס חיצוני בין קבוצות העל לבין סוגי היהודים במשנה שאין להם חלק לעולם הבא.

נחזור אפוא אל מעמדה הקוגניטיבי של כל קבוצה וקבוצה ונמשיך לעיין בשלושת הפנים האלו של המבנה המשולש.

8.3.4.2 מעמדם הקוגניטיבי של י"ג העיקרים: סיכום

1. עיקרים א-ה: האל
 עיקרי האל הם בגדר אמת שכלית המוכחת במופת. כאמור, עיקרים א-ד נידונים בחלק השני של מורה הנבוכים, שם מביא הרמב"ם ארבע ראיות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו. מכאן, כפי שראינו לעיל, לומדים את קדמותו (שאינו בזמן), ומכולם משתמע שרק אותו יש לעבוד. עיקרים אלה הכרחיים מבחינה פילוסופית, וגם הפילוסוף וגם האדם הפשוט יודו בהם. חובה על כל אדם להודות בהם, אף על פי שהאדם הפשוט מאמין בהם על פי הקבלה, ואילו הפילוסוף יודע אותם מתוך הבנה מופתית. עיקרים אלה הם בגדר "דעות אמתיות" החלות על הכל, וגם חובה לחנך בהם את כל העם, גברים נשים וטף.

2. עיקרים ו-ט: התורה

עיקרי התורה הם בגדר אמת היסטורית אפשרית (contingent), אשר אין הפילוסופיה מחייבת או מונעת. הנבואה בפני עצמה היא תופעה שכלית, אולם אין המשפט כי ישנם נביאים כאלה וכאלה בגדר משפט שכלי, אלא עובדתי-היסטורי. בכל מקרה, את "הדעות האמתיות" האלו אפשר לדעת ולכן תובה לדעת אותן, אולם הואיל ומדובר כאן בעניינים עמוקים שהם סתרי התורה, אין לפרש את מהות הנבואה בפרטיה לעם, ויש לדבר בעניינים אלה בראשי פרקים בלבד. גם המשכיל וגם "עמך" יודו בעיקרי הנבואה, אולם הבנתם אותה תהיה שונה. ההמון יבינו אותה כפשוטה, והמשכיל יבין את תוכנה האמיתי.

3. עיקרים י-י"ג: השגחה ושכר ועונש

לרוב בני האדם יש תפיסה ילדותית בכל מה שקשור לשכר ועונש, ההשגחה, עולם הבא וכו'. אילו לא האמינו בדעות אלו כמשמען, לא היו מקיימים את מצוות התורה (או מעשים טובים בכלל) כראוי. הם בגדר "עבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס", ובלא הציפייה לפרס לא היו עובדים כלל. לכן עיקרים אלה הם בגדר "אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה". לעומת זה, ככל שאדם משכיל, הוא מתקרב יותר ויותר אל דרגת אברהם אבינו, שהיה "עובד מאהבה", "כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס", אלא מתוך הכרה כי "שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה". המשכילים הללו אינם זקוקים אפוא לאמונות אלו כדי שיתנהגו כראוי, שהרי הם עושים את הטוב מפני שהוא טוב, ולכן הם רשאים ואף חייבים לפרש את האמונות ההכרחיות כמשל. מבחינה פילוסופית, אין אמונות אלו אמיתיות כמשמען.

8.3.4.3 מבנה העיקרים: יחס פנימי

כאמור, יש יחס פנימי במסגרת כל אחת משלוש קבוצות העיקרים. העיקרים קשורים זה לזה בקשר הגיוני ומופיעים לפי סדר הגיוני ומבנה ספרותי. המבנה הפנימי בולט בשתי הקבוצות הראשונות, והוא קיים, אם כי בולט פחות, בקבוצה השלישית.

כפי שמנחם קלנר מסביר, סדר העיקרים הוא לפי קדימה הגיונית ומן הכלל אל הפרט. לדבריו:

בראש ובראשונה יש לזכור שרמב"ם הציג את העיקרים כיסודי התורה. בהתאם לכך, אנו רואים שחמשת העיקרים הראשונים מתייחסים לאלוהים, "מצווה התורה"; העיקרים ו'-ט' דנים בתורה עצמה, והעיקרים האחרונים עוסקים בגמול הציות לתורה. אי לכך, כל שלוש הקבוצות חשובות להבנה מלאה של התורה. יצחק אברבנאל ניסח, למעשה, אותו רעיון במונחים הבאים: אנו מצייתים לתורה הודות לשלמות המצווה (עיקרים א'-ה'), הודות לשלמותה עצמה (עיקרים ו'-ט'), או הודות לשכר המיועד לציות (עיקרים י'-י"ג).

בחינת היחס שהושג בין העיקרים השונים, כשהם מסודרים לפי הצעתו של רשב"ץ, מגלה שאפשר לטעון לסדר נוסף שהעיקרים ערוכים לפיו: מן הכלל אל הפרט, או מהנחה לוגית

ראשונית להנחה לוגית שנגזרת ממנה. הקבוצה הראשונה מתחילה עם מציאות האל; אמונה זו היא גם ראשונית וגם כללית יותר מהאמונות האחרות בעיקרים. אחדות ואי־גשמיות (עיקרים ב'–ג') מחייבים זה את זה לפי רמב"ם. מכל מקום, אחדות קודמת לאי־גשמיות, מכיוון שהיא מנוגדת באופן ברור לעבודה זרה (והרי שלילת עבודה זרה היא מטרת התורה כולה, לפי רמב"ם) וכפי הנראה, מכיוון שהיא נמסרת בפירוש בתורה. קדמות האל (עיקר ד') היא אמונה מפורטת יותר מאשר שלוש הראשונות, בעוד שאת האל לבדו ראוי לעבוד, וזוהי מסקנה שנובעת מארבעת העיקרים הראשונים.

הקבוצה השנייה – נבואה, נבואת משה, תורה משמים (התוכן של נבואת משה) ותורה שלא תבוטל – מתפתחת באופן ברור מן הכלל אל הפרט.

הקבוצה השלישית פותחת בעיקר י', ידיעת האל בנמצאים הפרטים, שהיא אמונה הכרחית מבחינה הגיונית לכל אמונה בשכר ועונש אלוהי, ממשיכה בהצהרת השכר והעונש עצמה (עיקר י"א), ומסיימת בשתי הדוגמאות הקלאסיות לשכר ועונש (משיח ותחיית המתים).

נראה שקשה מאוד לטעון שכל זה – העובדה שהעיקרים מתחלקים באופן כה טבעי לשלוש קבוצות שונות, שכל אחת משלוש הקבוצות עצמן דנה באספקט שונה של קבלת התורה ושהעיקרים בתוך הקבוצות עצמן מדורגים מן הכלל אל הפרט, או ממוקדם למאוחר מבחינת ההגיון – היה מקרי ושרמב"ם אכן לא התכוון לכך שהעיקרים יתחלקו כפי שחילקם רשב"ץ. מסקנה זו מקבלת יתר תוקף מבדיקת היחס בין העיקרים לבין מורה הנבוכים.

(קלנר, תורת העיקרים, עמ' 28–29)

8.3.4.4 מבנה העיקרים: יחס הדדי

יש יחס הדדי וסדר הגיוני וספרותי בין שלוש הקבוצות – מתקדמים מן הכלל אל הפרט: קבוצה ראשונה, האל – אמיתות אוניוורסליות שהן היסוד. לולי מציאות האל, לא הייתה נבואה, כלומר קבוצה שנייה – התורה, אמיתות שהן חובה על כל העם היהודי. לבסוף, קבוצה שלישית – שכר ועונש, אמונות הכרחיות לפשוטי העם, ולא למשכילים. זהו אפוא הסדר היורד.

לעומת זה וחשוב יותר הוא הסדר העולה. מפני שפשוטי העם מצפים לגמול (קבוצה שלישית) הם שומרים את מצוות התורה (קבוצה שנייה), והתורה מלמדת, מתוך שמירת מצוותיה, את האמת האלוהית היסודית (קבוצה ראשונה). לפיכך המשכילים, שהם עובדים מאהבה, רשאים לפרש את האמונות הכרחיות (קבוצה שלישית) כמשל, מפני שבכל מקרה, "על מנת שלא לקבל פרס", הם ישמרו את מצוות התורה (קבוצה שנייה), ויגיעו אל האמת המופתית (קבוצה ראשונה).

אם כן, לפי הסדר היורד של שלוש הקבוצות, יש התקדמות לוגית, ולפי הסדר העולה יש התקדמות פסיכולוגית ורוחנית.

8.3.4.5 מבנה העיקרים: יחס חיצוני

כפי שהבחין ר' שמעון בן צמח דוראן, יש קשר הדוק בין המבנה המשולש של י"ג העיקרים לבין שלושת סוגי היהודים שלפי המשנה אין להם חלק לעולם הבא. הקבוצה השלישית של העיקרים מקבילה לסוג הראשון המוזכר במשנה, "האומר אין תחית המתים (מן התורה)". פשוטי העם, כאמור, יאמינו בקבוצה זו של אמונות הכרחיות לתיקון המדינה כפשוטן, ואילו המשכילים יבינו אותן כמשל. בכל מקרה, אלו ואלו, פשוטי העם והמשכילים, המודים בקבוצה השלישית, אינם נמנים עם הכופרים בתחיית המתים ולכן לא יוצאו מכלל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא.

הקבוצה השנייה של העיקרים מקבילה לסוג השני המוזכר במשנה, "האומר אין תורה מן השמים". ושוב, המודים בקבוצה השנייה אינם נמנים עם הכופרים בתורה מן השמים, ולכן גם הם לא יוצאו מכלל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא.

לפיכך, הקבוצה הראשונה של העיקרים מקבילה לסוג השלישי המוזכר במשנה, האפיקורוס. למרות קביעת הרמב"ם שהמילה "אפיקורוס" משמעה מי שמבזה את התורה או את חכמיה, קביעה שיש להבינה בהקשרה שם, בהקשר שלנו כאן ברור כי האפיקורוס הוא מי שכוּפֵּר בדעות האמיתיות היסודיות והשכליות על מציאות האל. ולכן המודים בקבוצה הראשונה אינם נמנים עם האפיקורסים ולא יוצאו אפוא מכלל ישראל שיש להם חלק לעולם הבא.

המבנה הספרותי של י"ג העיקרים משמש אפוא גם יעד שלילי וגם יעד חיובי, שתוצאתם שווה. מצד השלילה, הואיל וכל קבוצה וקבוצה של העיקרים מקבילה לסוג האנשים במשנה שאין להם חלק לעולם הבא, י"ג העיקרים מוציאים את המודים בהם מתוך מי שמחמת כפירתם אין להם חלק, וכך ערבים להם שיהיה להם חלק לעולם הבא.

מצד החיוב מגיעים אל אותה תוצאה. בגלל הקבוצה השלישית, שכר ועונש (בין שמאמינים בקבוצה זו כפשוטה ובין שרואים בה משל) עולים אל הקבוצה השנייה, התורה, ועל-ידי שמירת התורה עולים אל הקבוצה הראשונה, חמש אמיתות שכליות ומופתיות על האל, אשר ידיעתן היא המינימום הדרוש, מעין מפתן לחיי העולם הבא השכליים.

כך מסכם ארתור היימאן (Hyman) את תפקיד מבנה י"ג העיקרים:

כשמבחינים שתפקידם של חמשת העיקרים הראשונים הוא ללמד ידיעה עיונית נכונה על האל, מתבררת תכליתם, והיא לאפשר לכולם להשיג חלק לעולם הבא. הרמב"ם, כזכור, מזהה את העולם הבא עם התפיסה הפילוסופית של הישארות לא־גופנית של השכל האנושי. [הישארות זו] מתרחשת אך ורק כשהשכל הזה יוצא מהכח אל הפועל על-ידי הבנת הדעות האמיתיות, ובפרט האמיתות על האל. התורה מצווה אפוא את כל בני ישראל, ההמון והעילית של המשכילים גם יחד. לכן התורה חייבת לכלול משפטים אמיתיים על האל, ועל ידי כך היא מספקת לכולם את האפשרות לחיי העולם הבא. [...]

הקבוצה השנייה של עיקרי הרמב"ם אמורה להבטיח את תוקפה של התורה מפני שלשלוש האדם בעולם הזה ולהישארותו בחיי העולם הבא נחוץ חוק אלוהי, לדעת הרמב"ם. לבדם [ללא עזרת חוק אלוהי], רק בני אדם בודדים היו יכולים לגלות את האמיתות הדרושות על האל, ורוב בני אדם לא היו מסכימים לנורמות הדרושות להתנהגות בני אדם. [...]

לאחר שתיאר את העיקרים המבטיחים את קיומם של החוק האלוהי בכלל ואת תורת משה בפרט, פונה הרמב"ם אל הקבוצה השלישית, דהיינו לעיקרים הדרושים להוראת הציות לחוק. ההבדל בין העילית של המשכילים לבין המון העם בולט ביותר כאן, בהבנת קבוצה [שלישית] זו של העיקרים ובפירושם. העילית של המשכילים מצייתת לחוק מפני שהיא מבינה כי טוב לציית לחוק, אולם המון העם מציית מתוך פחד העונש או מתוך ייחול לשכר. [...] רוב בני האדם שהתורה מכוונת אליהם צריכים עיקרים המבטיחים להם שכר או המאיימים להענישם מפני שרק בתנאים אלה יצייתו לחוק. ואולם אין קבוצה שלישית זו של עיקרי הרמב"ם ריקה מחשיבות בעבור העילית של המשכילים, מפני שאנשים מחוננים מבחינה פילוסופית יקבלו עיקרים אלה לאור האמיתות והעובדות ההיסטוריות הגלומות בהם.

(Hyman, "Maimonides Thirteen Principles", pp. 141-144)

8.4

מגמת הרמב"ם:

לשם מה חיבר את י"ג העיקרים?

קראו עתה את הפרק מספרו של מנחם קלנר (המובא בנספח ד), שבו הוא דן בשאלה לשם מה חיבר הרמב"ם רשימה סמכותית של י"ג עיקרים.

8.4.1 תשובה ראשונה: י"ג העיקרים כפרשנות לפרק חלק

את התשובה הראשונה לשאלתנו כבר ראינו לעיל בדבריהם של דוראן, אלכו והיימאן. הרמב"ם בעיקרים שלו מפרש את פרק חלק שבמשנה. לפי המשנה, יש שלושה סוגים של יהודים שאין להם חלק לעולם הבא. המבנה הספרותי המשולש של י"ג העיקרים מתאים ומקביל לשלושת הסוגים הנ"ל, והעיקרים עצמם מונעים את היהודים מלהיכלל באותם הסוגים שאין להם חלק לעולם הבא. אדרבה, הם מובילים את היהודי (לפי הסדר העולה) אל ידיעה מינימלית של האמת על דרך הקבלה, ומהווים מעין "מבחן כניסה" לעולם הבא.

8.4.2 תשובה שנייה: חיקוי מדעי – יסודות התורה

בספרו ראש אמנה, פרק כג, הציע ר' יצחק אברבנאל (1437-1508), שהרמב"ם רצה לספק לתורה יסודות מדעיים ("בדרך החקירה והעיון", כלשון אברבנאל). כמו שכל חכמה ומדע מבוססים על מושכלות ראשונות (אקסיומות), המקובלות כנתונים, כך ניסח הרמב"ם עיקרים שהם יסודותיה של התורה. לדברי אברבנאל:

ואשר אאמינהו אני, אמת ויציב ונכון בדרוש הזה הוא, שהאנשים האלה שלמים הם אתנו, הרב הגדול [כלומר הרמב"ם] והנמשכים אחריו, לא הביאם להניח עיקרים ויסודות בתורה האלהית, כי אם להמשכם אחרי מנהג חכמי האומות בספריהם. [...] וחכמי אומתנו, אחרי אשר התערבו בגויים, בעיון ספריהם וידיעת חכמותיהם, למדו ממעשיהם והעתיקו דרכיהם ועניינם בתורה האלהית, באמרם איכה יעברו הגויים האלה את חכמותיהם, הלא בהנחת התחלות ושרשים, אשר עליהם תסובינה, ואעשה כן גם אני, בהנחת עיקרים ויסודות לתורה האלהית.

(יצחק אברבנאל, ראש אמנה, פרק כג)¹

8.4.3 תשובה שלישית: חיקוי דתי – הפולמוס הבין-דתי

לדעת חוקרים אחדים ניסח הרמב"ם את י"ג העיקרים בהקשר של הפולמוס הבין-דתי בימי הביניים. כפי שראינו ב"איגרת תימן", בעיני הרמב"ם הנצרות והאסלאם הן מעין "חיקוי" של הדת האמיתית (כמו פסל שהוא חיקוי מת של דמות האדם החי). כדי להבהיר את עיקרי היהדות ולהוכיח את עליונותה של התורה, צריכים לחקות את צורת עיקרי האמונה של דתות אלו. אלה, למשל, דברי שלמה שכטר (Schechter):

הרמב"ם חי בין המאמינים ב"דתות החיקוי" (כפי שהוא מכנה את הנצרות והאסלאם), שטענו כי דתם ביטלה את תורת משה. לכן הרמב"ם, במודע או שלא במודע, חש חובה לטעון לעליונותה של נבואת משה. מותר לנו לנחש שכל אחד מעיקרי הרמב"ם המעורר קשיים כולל טענה לאמונה נטושה או מתאה נגד יהירותן של דתות אחרות, אף-על-פי שאיננו מסוגלים תמיד לגלות את הצורך המדויק בכל מקרה.

(Schechter, "The Dogmas of Judaism", p. 179)

אין ספק שבי"ג העיקרים יש יסודות שאפשר להבינם בהקשר הפולמוס הבין-דתי, ובייחוד את עיקרי הנבואה ובהם עיקר ט בפרט (הביטול), שהוא, כאמור, מנוסח נגד תפיסת האסלאם את "הביטול" של מוחמד בתור חותם הנביאים.

¹ מהדורת מנחם קלנר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 146. ראו גם את הדיון של מנחם קלנר בספרו תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ספריית אלינר, ההסתדרות הציונית, ירושלים 1991, עמ' 144.

8.4.4 תשובה רביעית: חינוך העם ומנהיגיו הרוחניים

בכתבים רבים גילה הרמב"ם עניין חינוכי מובהק בהעלאת הרמה הרוחנית של העם ושל מנהיגיו, מנהיגים אשר לעתים קרובות, על אף הידע שלהם במקורות ההלכתיים, לא נחשפו לחכמות ולא הבינו בהן כלל. בלי הפלגה יתרה, אפשר לטעון שלרוב חיבוריו הגדולים של הרמב"ם הייתה מגמה חינוכית. מגמה זו מוצאת ביטוי בפירוש המשנה במקומות שונים, ובייחוד בהקדמת המשנה, בהקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים) וכמובן ב"ג העיקרים. כמו כן, המגמה החינוכית, שהיא ביסוד חיבורו הגדול ביותר, משנה תורה, מוצאת ביטוי מובהק גם בחלקיו הראשונים של "ספר המדע", ובייחוד ב"הלכות דעות", "הלכות יסודי התורה", ו"הלכות תשובה", שהרבינו לדון בהם לעיל. חיבורו הפילוסופי הגדול, מורה הנבוכים, נכתב בתור איגרת אל תלמידו יוסף בן יהודה ומגמתו החינוכית ברורה לאורך כל הספר, ובפרט בהקדמתו. גם חיבורים פופולריים כמו "איגרת תימן" נכתבו במגמה חינוכית, וכזכור כתב הרמב"ם ב"איגרת תימן" כי יש להפיצה ברבים, ובכלל זה בקרב הנוער והנשים, ויש להדגיש אמונות יסוד כאלו וכאלו.

הרמב"ם מדבר על מגמתו החינוכית הזאת בראשית "מאמר תחית המתים":

כבר פגשנו אדם שהיה מחכמי ישראל, וחי השם יודע היה דרך משא ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מסופק: אך השם גשם [...] או אינו גוף. אמנם אחרים שפגשתי מאנשי קצת ארצות פסקו לגמרי שהוא גוף, והחזיקו לכופר מי שהיה מאמין חלופו וקראוהו מין, אפיקורוס. [...] וכאשר ידעתי באלו האוברים לגמרי שהם מוקצים וחושבים שהם חכמי ישראל, והם הם הסכלים שבבני אדם ויותר תועי דרך מהבהמה [...] ראינו שצריך לנו לבאר בחבורינו התלמודיים עקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראיה. כי הבאת הראיה על השרשים ההם צריך למהירות בחכמות רבות לא ידעו התלמודיים דבר מהן, כמו שבארנו במורה הנבוכים, ובחרנו להיות האמתות מקובלות אצל ההמון לפחות. וזכרנו בפתיחת חבור המשנה עקרים ראויים להאמין בנבואה ועקרי הקבלה, ומה שיתחייב שיאמינהו כל רבן בתורה שבעל פה. ובארנו בפרק חלק שרשים נתלים בהתחלה ובגמול, רצוני לומר, מה שנתלה ביחוד ובעולם הבא, עם שאר פנות התורה. וכן עשינו גם כן בחבורנו הגדול המכונה משנה תורה, אשר לא יכירו מעלתו אלא המודים על האמת מאנשי הדת והחכמה [...] וזכרנו בו גם כן כל העקרים התוריים והתלמודיים [...] וכל זה נבנה על עקרים תוריים. ולא ישליכו ידיעת השם אחרי גוף, אבל ישימו השתדלותם הגדולה וזריזותם על מה שישלימם ויקריבם אצל בוראם, לא על מה שיביא לחשוב בהם השלמות אצל ההמון.

(*"מאמר תחית המתים"*, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת רמב"ם לעם, כ, עמ' שמה-שמט)

שמירת מצוות התורה לפי תפיסת הרמב"ם אינה מעשה מכני גרידא. שמירת המצוות הולכת בד בבד עם ידיעת האמת, וכוונת התורה היא גם תיקון הגוף (התנהגות האדם) וגם תיקון הנפש (ידיעת האמת). לפיכך אפילו חכמים לכאורה בתלמוד, שדעותיהם מופרכות ומשובשות לחלוטין

מחמת סכלותם בחכמות, אינם שומרים את התורה כראוי. להפך, הם מערערים את יסודותיה. וכנגד השפעות שליליות אלו יש צורך חינוכי חיוני ללמד לעם ולמנהיגיו את הדעות האמיתיות שהן יסודות התורה. הואיל ורמתם השכלית נמוכה, יש ללמד "עקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראיה". כך מבטיח הרמב"ם שכל העם ידעו את האמת, ואם לא מצד המופת, אז לפחות מצד הקבלה.

8.4.5 תשובה חמישית: אמונות הכרחיות לתיקון המדינה

8.4.5.1 המסורת האפלטונית

יש חוקרים, אליעזר ברמן למשל, המפרשים את י"ג העיקרים בתור אמונות הכרחיות לתיקון המדינה כדי להבטיח ציות לחוק ויציבות מדינית וחברתית, וזה בלי לייחס לאמונות אלו בפני עצמן תוכן קוגניטיבי אמיתי כלשהו.

מאז אפלטון יש בפילוסופיה המערבית מסורת של "הכזב הנשגב" (noble lie). לדברי אפלטון (בחיבורו פוליטיאה, ג: 414ב): "כיצד נוכל להמציא ספור בדים נוח, כדי שעל ידי כזב נשגב אחד נוכל לשכנע את הכלל, ואולי אף את המנהיגים, לקבלו?" בדברים אלה אין כוונת אפלטון שיש לשקר, וכי לכזב יש ערך חיובי. כוונתו היא שיש להשתמש בסיפורי בדים או במשלים כדי לשכנע את ההמון (ובקטע זה הוא ממשיך להציע משל מסוים).

שאלה

מהו המעמד הקוגניטיבי של האמונות ההכרחיות לתיקון המדינה לדעת הרמב"ם? האם הכוונה לציות גרידא?

הבה נחזור למורה הנבוכים, ג: כח. יש "הדעות האמתיות אשר בהם יגיע השלמות האחרון", כגון מציאות האל, אחדותו וכו', ו"אלו כולם תכליות אחרונות". "ועוד צוּתה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה, כאמונתנו שהוא ית' יחד אפו במי שימרהו, ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו". לפי פירוש אפודי ("אפודי" מלשון "אני פרופיט דוראן", הוא יצחק בן משה הלוי, שחי בספרד בסוף המאה ה־14 ובראשית המאה ה־15):

רצה לומר שהאמונה ההיא אינה כן על דרך האמת, כי השם יתעלה לא יתפעל ולא יחד אפו. אמנם הוכרח הנביא להגית הענין כן, כדי שירחיקו ההמון מן העול וייראו ויפחדו ממרות בו.

ית'. ומפני זה נקראת אמונה הכרחית. אמנם האמונה שהיא כן חוץ לנפש, נקראת אמונה אמתית.

(פירוש אפודי, מתוך: מורה הנבוכים, ג: כח, מהדורה מסורתית, דף מא: ע"ב)

כמו כן, לפי פירוש שם טוב אכן שם טוב (אמצע המאה ה־15):

וזאת האמונה (ההכרחית) אינה אמתית, כי הוא לא יתפעל ולא יחר אפו, כמו שאמר "אני ה' לא שניתני". וצריך להאמין זאת האמונה האיש ההמוני, שהוא (כלומר ה') יתפעל. ואף שהוא שקר הוא הכרחי בקיום המדינה, ולכן נקראו אלו אמונות הכרחיות לא אמתיות. והחכם יבין כי זה נאמר כלשון "דברה תורה כלשון בני אדם", ושהשם יתעלה יש לו פעולות מי שיתר אפו ושיכעס, עם שאין בו לא כעס ולא חרון אף.

(פירוש שם טוב, מתוך: מורה הנבוכים, ג: כח, מהדורה מסורתית, דף מא: ע"ב)

ר' משה בן יהושע נרבוני (מנרבון, צרפת, נפטר בשנת 1362) מרחיק לכת בתפיסת האמונות ההכרחיות. אמונת ההמון מבוססת על מה שהם מדמים בדמיונם, שהרי אינם מסוגלים להבין את האמת השכלית המופתית. ולכן יש ללמד את ההמון בסיפורים ובמשלים, ולא במופתים שכליים. עד כאן עמדתו דומה לעמדת האחרים. אבל תיקון המדינה אצלו (כמו אצל הוגים ערבים דוגמת אבן פאג'יה) הוא מחויב המציאות לא לצורך המדינה כולה (המון העם), אלא לצורך המשכיל שאותו משרתת החברה. לדבריו, בפירושו למורה הנבוכים (לדברים שהובאו לעיל):

והסבה בזה כי ההמון אין להם הזק בזאת האמונה (ההכרחית), כי אמונתם דמיונית. ונתן להם בזה זה הדמיונות שימאסוהו עם שאר דמיוניהם, אשר לא יספיק שכלם ליותר מן השעור ההוא למה שיגיע בו מן התועלת להסיר החמס. ויגיע מזה התועלת לחכם, במה שהוא שוכן עמהם. אלא שיגיע לו הזק ממנו, שיאמין במה שאינו, כי חכמתו תאיר פניו לבלתי יאמין התפעלות האל. ויבין כוונת התורה ויעלים סודה.

(פירוש נרבוני למורה הנבוכים, ג: כח, מהדורת יעקב גולדנשאל, וינה 1852, דף סא: ע"ב, מהדורת צילום בתוך: שלושה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א)

ביחידה 10 (פרק 10.5) נדון בתורת המדינה של הרמב"ם ובתפקידו החברתי של הנביא, נחזור לשאלת מקומו של הנביא (שהוא שילוב של פילוסוף ומדינאי בתורתו האפלטונית, בנושא זה, של הרמב"ם), ואז נראה כי אמנם החברה משרתת את צורכי החכם (במינות של נרבוני, לעיל), אולם לבסוף החכם משרת את חברתו.

נחזור עתה לשאלתנו: מהו מעמד הקוגניטיבי של האמונות ההכרחיות לתיקון המדינה? אין ספק שהמינות של נרבוני מתאים לתפיסת הרמב"ם: אמונות אלו הן מדומות ולא מושכלות.

8.4.5.2 שפינוזה

ובכל זאת, האם תפקידן של האמונות ההכרחיות הוא ציות גרידא? זאת עמדתו של ברוך שפינוזה. במסכת התיאולוגית-מדינית (פרק יד) שפינוזה מתאר שבע דוגמות של "הדת האוניורסלית" (לא של היהדות או של דת מיוחדת אחרת). שבע דוגמות אלו הן: (1) מציאות האל, (2) אחדותו, (3) נוכחותו של האל בכל מקום, (4) ריבונותו על הכל, (5) "עבודת אלוהים והציות לו עומדים אך על צדקה וחסד, או אהבת הזולת", (6) העובדים את האלוהים נושעים, כאשר "החיים תחת ממשלת התאוות אבודים", (7) האל מוחל וסולח לחוזרים בתשובה.

תפקידן של שבע הדוגמות הנ"ל הוא ציות דתי ומדיני-חברתי:

ולא ייתכן שיש מי שנעלם ממנו, כי הכרת כל הדברים הללו הכרחית במיוחד כדי שהבריות, ללא יוצא מן הכלל, יוכלו לציית לאלוהים לפי מצוות התורה שהוסברה לעיל, שהרי עם ביטולו של אחד הדברים האלה מתבטל גם הציות. [...] ברם מהו אלוהים או אותו מופת של חיי אמת, האם הוא אש, רוח, אור, מחשבה וכו' – דבר זה אינו מעניינה של האמונה [...] וכן אין זה מעניינה של האמונה, אם יאמין אדם שאלוהים נמצא בכל מקום לפי מהותו או לפי כוחו, שהוא מנהיג את כל הדברים מתוך חירות או מתוך כורח-הטבע, שהוא מחוקק חוקים כשליט או מלמדם כאמתות נצחיות, שאדם מציית לאלוהים מתוך חופש הרצון או מתוך כורח ההחלטה האלוהית, ולאחרונה, ששכר הטובים ועונש הרעים הוא טבעי או על-טבעי. מבחינת האמונה, חוזר אני ואומר, היינו הך כיצד יתפוס אדם דברים אלה ודומיהם, ובלבד שלא יסיק שום מסקנה שעל פיה יטול לעצמו משנה רשות לחטוא, או ייעשה פחות מציית לאלוהים. אדרבה, כל אדם, כפי שנאמר לעיל, חייב להתאים את עיקרי האמונה הללו לתפיסתו, ולפרש אותם באופן שבו, לפי דעתו, יקל עליו לקבלם בלי שום פקפוקים אלא בלב שלם. [...] שהרי הראינו כי האמונה, יותר משהיא דורשת אמת היא דורשת יראת שמים, ומבחינת הציות בלבד היא יראת שמים ומביאת ישועה. ומכאן שאין אדם מאמין אלא אם כן הוא מציית. [...] תורה זו כמה היא מועילה וכמה היא הכרחית במדינה, כדי שהבריות יוכלו לחיות בשלום ואחדות, וכמה סיבות חמורות של מהומות ופשעים היא מונעת – זאת אני מניח לשיקול-דעת של הכול.

(שלמה פינס, "המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", עמ' 329-331)

שלמה פינס הסביר באופן דומה גם את עמדת שפינוזה באמונות ההכרחיות:

ברור שבניסוח עיקרי-האמונה שלו, לא נתכוון שפינוזה להשפיע על אמונותיהם או על מעשיהם של הפילוסופים האמתיים. [...] ברור שהתכוון לנבערים-מדעת, השרויים במצב של עבדות. [...] גם הרמב"ם, כשפינוזה, ניסח עיקרי-אמונה, ואולם אלה היו, או נועדו

להיות עיקרי אמונת היהדות. הוא קשור היה למסורת הדתית ופחות חופשי היה משפינוזה בהשמטת אמונות, שהיו מקובלות כאמונת יסוד במסורת, מרשימת העיקרים שלו. הוא נבדל משפינוזה גם בכך שסבור היה, כדעתם של פילוסופים מוסלמים מסוימים ואל-פראבי בראשם, כי רצוי שעיקרי האמונה ישקפו, אם גם בצורה בלתי מושלמת, את האמתות הפילוסופיות. עיקרים שנתקיים בהם הגדר זה כונו בפיו "אמונות אמתיות". ואולם [...] מצויים עיקרי אמונה מסוג אחר. [...] אמונות אלה הכרחיות הן, לדעת הרמב"ם, "בתקון עניני המדינה". [...] עיקרי אמונה אלה (כלומר, ההכרחיות) אינם מכונים כלל לאמת. מבחינה זו, ומשום תפקידם המדיני, אפשר להגדיר גם את העיקרים של שפינוזה בלשון הרמב"ם כ"אמונות הכרחיות". ואולם שלא כאותן אמונות שהרמב"ם מגדירן בכינוי זה, אין עיקרים אלה נוגדים לאמת. מותר ומוצדק לפרשם בין בהתאם לאמת הפילוסופית ובין בדרך אחרת. ואין צורך להעמיד על העובדה, שהמשטר המדיני, שלצורכו ניסח שפינוזה את עיקריו, שונה שינוי ניכר מן המדינה או הארגון הקיבוצי היהודי שלו נתכוון הרמב"ם. [...] ראש תפקיריהם, ואפשר לומר תפקידם היחיד של עיקרים אלה ושל הדת בכללה, הוא לנטוע בלבבות את הציות לאלוהים, שכפי שמסביר שפינוזה הוא בעיקרו הציות למדינה ולחוקי המדינה.

(פינס, שם, עמ' 332-333)

אכן הדוגמות של שפינוזה אינן נוגדות את האמת הפילוסופית, לעומת האמונות ההכרחיות של הרמב"ם (לפחות כמשמען) שהן נוגדות את האמת. ואולם הדוגמות של שפינוזה אף-על-פי שאינן נוגדות את האמת אינן מובילות אל האמת, ואילו האמונות ההכרחיות של הרמב"ם, שאינן אמיתיות, מובילות, בעקיפין לפחות, אל האמת: בגלל האמונות ההכרחיות יציית האדם למצוות התורה, ושמירת מצוות התורה תוביל אל ידיעת האמת.

8.4.5.3 הדוגמה והאמת

בתפיסת האמונות ההכרחיות יש אפוא הבדל מהותי בין שפינוזה לבין הרמב"ם. אצל שפינוזה הציות הוא התכלית, ואילו אצל הרמב"ם הציות הוא האמצעי. ולכן הרמב"ם כולל בעיקרים שלו עיקרים שאינם הכרחיים מבחינת הציות (כמו אי-גשמיותו של האל), אולם הכרחיים מבחינת ידיעת האמת (שהיא תכלית האדם ועבודת האל האמיתית, כפי שנראה בנספח ליחידה 10, "אהבה ויראה"). ולכן הרמב"ם גם לא היה מסכים לדעת שפינוזה שכל אדם חופשי לפרש עניינים אלה כרצונו, ובתנאי שאינו מורד.

להפך, כפי שהראה פינס, דרישת הרמב"ם לכלול עניינים תיאורטיים שאין להם כל קשר אל הציות למעשה, אף עלולה במקרים מסוימים לסכן את הציות. ובכל זאת אין מנוס מן האמת. הצורך הוא ללמד לכולם את האמת, בהתאם להבנתם:

הרמב"ם עמד בתוקף על התועלת ואף על הצורך בשיטה רשמית של אמונות דתיות לשם קיום משמעת הציבור לחוקים. גדולה מזו, הוא קיים למעשה מה שדרש להלכה וניסח בפירוש המשניות שלו את שלושה עשר עיקרי האמונה של היהדות. כמה מן העיקרים האלה נוגדים לאמת הפילוסופית. עם זה לא קיבל הרמב"ם את הדעה שיש להניח להמון שיחזיק באמונה פרימיטיבית. ולא עוד אלא שהסכים ללכת בעקבות האלמוהדים ולעשות את האמונה (שנכפתה בידי השליטים המוסלמיים האלה על כל נתיניהם) באי־גשמיות של אלוהים חובה על כל בני העדה היהודית. ברור שעיקר־אמונה זה אי אפשר היה שלא יחולל שינויים באמונתם התמה של פשוטי העם. אפשר היה לראותו כצעד ראשון, הרה סכנות, לאנשים מסוגם, בדרך החלקלקה של החקירה הדתית. הסכנה היתה באבדן האמונה והרגל שמירתן של מצוות הדת.

(פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", עמ' 159-160)

אין ספק אפוא שלאמונות ההכרחיות ולי"ג העיקרים – אשר מקצתם אמונות הכרחיות (קבוצה 3), ומקצתם דעות אמיתיות (קבוצה 2), ומקצתם אמת שכלית מופתית (קבוצה 1) – יש תפקיד מדיני־חברתי. ואולם שלא כמו הדוגמות האוניוורסליות של שפינוזה, אין תפקידם מדיני־חברתי בלבד.

8.4.6 תשובה שישית: יסודות ההלכה

הרמב"ם, כזכור, סבר שהתורה מביאה אל תיקון הגוף (מעשים נכונים) ואל תיקון הנפש (ידיעת האמת). לכן אין הוא מסתפק בציות גרידא, כמו שפינוזה, מצד אחד, וכמו הוגים יהודים דתיים בכל הדורות מצד אחר, שהאמינו כי שמירת המצוות היא תכלית בפני עצמה ועבודת האל האמיתית.

מבחינה שלילית, זוהי גם דעתו של פאולוס בברית החדשה, שטען כי התורה היא "חוק" (ביוונית נֹמוֹס) מכני וריק מתוכן רוחני, בניגוד לאמונה החיה במשיח.

תשובת הרמב"ם לשתי עמדות אלו – העמדה היהודית המסורתית הרואה את תכלית המצווה בקיומה בלבד, והעמדה הנוצרית של פאולוס, שסבר כי אין למעשי התורה ערך רוחני בתקופת המשיח – היא ששתיהן רואות בתורה רק את החוק ומתעלמות ממשמעות המילה תורה, שהיא "הוראה". הוראה זו כוללת כמובן גם חוקים, אלא שהיא הרבה יותר מחוקים.

8.4.6.1 הלכה והגות: יחס גומלין

לדעת הרמב"ם יש יחס גומלין בין תיקון הגוף לתיקון הנפש. הדעות האמיתיות הן יסודות התורה וגם תכליתה, שהרי מגמת המצוות היא להביא את האדם, בסופו של דבר ובהתאם ליכולתו והשגתו,

אל שלמותו האישית, שהיא (לפי הפרק האחרון של מורה הנבוכים) שלמות שכלית, כלומר ידיעת האל. בגלל יחס גומלין זה, חיבורו ההלכתי הגדול, משנה תורה, מתחיל ב"ספר מדע", וב"הלכות יסודי התורה" ו"הלכות דעות".

את יחס הגומלין בין ההלכה המעשית לבין משמעותה הרוחנית והפילוסופית לפי שיטת הרמב"ם מתאר יצחק טברסקי:

ה"נבוך", המתואר בדיוקנות ובכשרון ספרותי בולט בפתיחת מורה הנבוכים, נבוך מ"פרטי התורה": צירוף רב משמעי זה מתייחס בראש ובראשונה לאמונות ולדעות, כלומר להנחות היסוד העקרוניות של התורה, הנתפשות בלא משמעותן האליגורית הפנימית ובלא המהויות הרוחניות האמיתיות שביסודן; אבל הוא מתייחס גם לתקנות ההלכה המעשיות החלות על התנהגות האדם, הנתפשות בלא הכוחות הפנימיים המניעים אותן ובלא הדחפים הרוחניים שביסודן. החוק כשהוא לעצמו, אם הוא נבדק על פי חיצוניותו בלבד, בלא מהויותיו הרוחניות או האינטלקטואליות, הוא בחינת בעיה. אבל החוק שאדם מבין אותו וחווה אותו במליאות, מביא להזדככות רגשית ולשלמות אינטלקטואלית. יחס מעגלי-הדדי זה, אכן פינה במשנת הרמב"ם, מתנסח בקטע סמוך במורה הנבוכים, כדלהלן: "הלא תראה כי השם יתברך כשרצה להשלימנו ולתקן עניני המוננו בתורותיו המעשיות (כלומר: ההלכה) אשר לא יתכן זה אלא אחר דעות שכליות. [...] ולא תגיע החכמה האלהית ההיא אלא אחר חכמת הטבע". יעילות החוק המעשי תלויה אפוא בהיענות מוקדמת איזו שהיא לאמונות אמיתיות ולהנחות יסוד מדעיות. רק כך יחוש האדם את משמעותן העמוקה של המצוות ויקלוט את כוונתן המוסרית-שכלית האמיתית.

ואולם כפי שאנו עתידים לראות, המצוות הן גם הכנה והדרכה לאמונה הנכונה; הן מוציאות מוניטין, מגינות על דעות אמיתיות וממחישות מושגים מופשטים: "וכבר ידעת מדברי שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמם ויתמידום בהמון לנצח, לא ישארו". הלכות שבת מוסברות על פי זה כדרך לממש ולהפיץ ברבים את האמונה בייחוד ה' ובשלטונו על העולם: "ולזה צונו בתורה הגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חדוש העולם ויתפרסם במציאות, כשישבתו בני האדם כלם ביום אחד". המצווה היא בה בשעה גם סיבה וגם מסובב למטרה המושגית, גם ממריץ וגם מגבש שלה, כשם שהיא בד בבד גם תוצאה של אהבת ה' וגם עילה לה ודחף אליה. הרמב"ם לימד יפה את הכלל, שהאהבה לה' מעוררת התמסרות והתלהבות בקיום המצוות, ולהפך: קיום המצוות שב ומלהיב ביתר שאת את הכיסופים ואת האהבה לקב"ה.

באמת, שני התחומים חייבים להיות בלתי נפרדים זה מזה, כי שיטה הפונה באופן בלעדי למעשה הנורמאטיבי ומתעלמת מן החשיבה הפילוסופית – שהיא מערכת הליכות חברתית-כלכלית אבל לא מבנה תיאולוגי – מעמידה בהכרח משטר פוליטי נחות, שאינו דומה משום צד, אפילו בקירוב, למערכת אלהית:

כי כשתמצא תורה שכל כוונתה וכל כוונת נותנה אשר שער פעולותיה אמנם הוא סדר המדינה ועניינה ולהסיר העול והחמס ממנה, ולא יהיה בה הבטה בשום פנים לעניינים עיוניים, ולא השגה להשלים הכח הדברי [כלומר: השכלי], ולא ירגיש בה על היות הדעות בריאות או עלולות [כלומר: צודקות או כוזבות], אבל הכוונה כלה סדר ענייני בני אדם קצתם עם קצתם באי זה פנים שיהיה, ושיגיע להם קצת הצלחה, כפי דעת ראה אותו הראש ההוא, דע כי התורה היא נימוסית, מניחה, כמו שזכרנו [מור"נ, ב: לו], מאנשי הכת הנזכר, ר"ל השלישית בכח המדמה לבד.

וכשתמצא תורה שכל הנהגותיה מעוניינים במה שקדם מתקון העניינים הגופיים ובתקון האמונה גם כן, ותשים כוונתה לתת דעות אמיתיות בשם ית' תחלה ובמלאכים, והשתדל לחכם בני אדם ולהבינם ולהעירם עד שידעו המציאות כלו על תכונת האמת, תדע שזאת ההנהגה מאתו ית' ושהתורה היא אלהית.

(סברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום מאנגלית: מ"ב לרנר, עמ' 272-274)

8.4.6.2 י"ג העיקרים וההלכה

לאור תפיסתו של הרמב"ם שהוצגה לעיל, סבור מנחם קלנר שאין היהודי יכול לקיים את מצוות התורה (תיקון הגוף) אלא אם יש לו דעות אמיתיות (תיקון הנפש). עיקרי היהדות דרושים אפוא כיסודות האינטלקטואליים של ההלכה. להלן קטע מדברי קלנר (דבריו מובאים בשלמותם בנספח ד):

יש לנו כאן הסבר מצוין – מבוסס על דברי רמב"ם עצמו – מדוע קבע את עיקריו. הוא קבעם כדי שההמון לא ימשיך להחזיק בדעותיו המוטעות באשר לאל וכדי שיתוודעו אל הדעות הנכונות. בעשותו כך קיים את ציווי התורה והבהיר את אופייה האלוהי לכל. [...]

מטרתו של רמב"ם הייתה פוליטית טהורה – דהיינו, הצורך להבטיח יציבות חברתית כך שהפילוסוף יוכל לחיות ולהגות בשלווה. אולם על-פי הסברי כוונתו של רמב"ם הייתה להשיג מטרה חשובה של התורה, מתוך ההשקפה עליה הוא חווה לפחות פעמיים במורה הנבוכים, שהציות ההלכתי המושלם תלוי בנקיטת דעות אמיתיות. [...]

אם כן, לרמב"ם הייתה סיבה הלכתית מובהקת לקביעת העיקרים: אמונות נכונות (כאלו המסוכמות בעיקרים) הן תנאי מוקדם לשמירתה הנכונה של התורה.

(קלנר, תורת העיקרים, עמ' 38-39)

ככל שתשובה זו של קלנר מתאימה לשיטתו הדתית-ההלכתית של הרמב"ם ואף מתמצתת אותה, אין היא מתיישבת עם נקודה חיונית אחת בשיטתו הפילוסופית, היות שלדעת חוקרים כמו סברסקי

וקלנר (ובשונה מחוקרים אחרים, כמו פינס וברמן, שגם את דעותיהם הבאנו לעיל) אין פיצול אישיות בין הרמב"ם הרב הפוסק הלכה לבין הרמב"ם הפילוסוף והמדען. נקודה חיונית זו היא הדגשה שמדגיש הרמב"ם פעמים מספר במורה הנבוכים, ובייחוד בפרק האחרון (חלק ג, פרק נד), ואף במשנה תורה, שתכלית האדם היא ידיעת האל, וכי ידיעה זו היא עבודת האל האמיתית. שלמות המעשים היא אמצעי לתכלית זו. נכון שדעות אמיתיות הן היסוד לשמירה נכונה ושלמה של מצוות התורה, ויש יחס גומלין הדוק ביניהן; וגם נכון ש"שכר מצווה מצווה" ושערך המצווה הוא קיומה.

לעומת התורה האריסטוטלית, אשר לפיה המעשים הם בגדר האמצעי בלבד והתכלית היא הידיעה בלבד, תורתו הפילוסופית הדתית של הרמב"ם מורכבת ואולי "הוליסטית" יותר. האמצעי הוא המעשים, ויסודותיהם של המעשים הם הדעות האמיתיות. כלומר, האמצעי הוא מעין שילוב של שני הפנים של חיי האדם. התכלית היא הידיעה, אך לידיעת האל (שהיא עבודת האל האמיתית ושלמותו האנושית של העובד) יש גם פן מעשי, אולם במישור אחר: ידיעת האל (כפי שנראה בדיון בנבואה ובתפקידו החברתי-המדיני של הנביא) היא ידיעת מעשיו, והנביא היודע את מעשי האל מחקה את הנהגת האל בעולם בהנהגתו את מדינתו.

יחס הגומלין קיים אפוא גם בשלב האמצעי (המעשים המבוססים על דעות אמיתיות) וגם בשלב התכלית (ידיעת האל, המביאה אל חיקוי תוארי הפעולה שנודעים לנביא). ובכל זאת, אין לערבב את האמצעי עם התכלית.

8.4.7 תשובה שביעית: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא

התשובה השביעית לשאלת מגמתו של הרמב"ם בחיבור רשימת י"ג העיקרים כבר נרמזה בראשית הדיון, בסופו ובתשובה הראשונה (של היימאן). כזכור, תפיסת העולם הבא של הרמב"ם היא תפיסה שכלית, וככל שהאדם יודע את האל כפי יכולתו, יש לו חלק לעולם הבא. במערכת אינטלקטואלית כזאת, מה הוא גורלם של המוני העם?

משיב על כך יצחק יוליוס גוטמן:

ניסיון זה, להעמיד את תוכן האמונה של היהדות על עיקרים, שונה מסיכום אמיתיות היסוד של הדת היהודית, שאנו מוצאים אותם לפעמים באקראי אצל חכמי ישראל מן הראשונים, ושונה הוא בכך שהוא תולה בהודאה באמיתיות הללו את הזכות לחלק לעולם הבא. הרמב"ם מרחיק ללכת מדברי המשנה, השוללת את חלק העולם הבא מן המחזיקים בדעות של כפירה וששימשו יסוד להשקפתו. ברי הדבר, שהעמדת עיקרים זו ליהדות יסודה בכך, שהרמב"ם

ראה באמיתיות-היסוד, שהן לפי דעתו חובה על כל אדם (אמנם אל היסודות השכליים של היהדות מצטרפות גם ההנחות ההיסטוריות שלה) – את המועט של ההכרה, שגם היהודי שאין לו השכלה פילוסופית חייב להשיגו, כדי ליטול חלק באמיתיותה של היהדות. רק ההודאה באמיתיות הללו פותחת לשכל את הדרך, שעל-ידיה הריהו נעשה בן-אלמוות. אין כאן עניין של מתן-שכר למאמינים ומתן-עונש לכופרים, כמו בדברי המשנה, אלא של התנאים הפנימיים ההכרחיים בשביל לזכות באלמוות. הדוגמאטיות הדתי מתחייב מתוך הכרה פנימי מן השכלתנות הפילוסופית.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 166)

מנחם קלנר מתנגד למסקנה זו ומציין בצדק, שהודאה על-פי הקבלה אינה ידיעה מופתית, ולפי תורת הרמב"ם העולם הבא מושג באמצעות ידיעה, ולא על-ידי אמונה. לדבריו:

ראשית, דוד הרטמן כבר הצביע על כך שתפיסה זו הופכת את הזכייה בהישארות הנפש לפעולה מכאנית נעדרת משמעות דתית או פילוסופית. הדיקלום המכאני של טקסט המכיל מספר אמונות הוא כל שנדרש כדי לזכות לחלק בעולם הבא. שנית, אי-אפשר שרמב"ם אכן יסבור שהודאה באמונות, לעומת הכרה מוכחת של עובדות מושגיות משמעותיות, מעידה על שלמות אינטלקטואלית.

(קלנר, תורת העיקרים, עמ' 37)

ואולם גם התנגדות זו מעוררת קשיים. אמנם קלנר צודק באמרו שהודאה בלא הבנה הופכת את המאמין למעין "תוכי". ואולם גם לפי שיטתו, כאשר שמירה נכונה של המצוות תלויה בדעות אמיתיות, יש בעיה בנוגע למאמין הפשוט, המקיים את המצוות בלי להבין את היסודות. מה גורלו? גוטמן והיימאן יצרו תוכי, אבל קלנר וטברסקי יצרו רובוט. אם לראשון אין ערך, אזי גם לשני אין ערך. ואם למרות הכול יש לשני ערך, אזי גם לראשון יש ערך.

הבעיה היא, שבסוף הקטע המובא כאן, קלנר מדבר על "שלמות שכלית", אלא שאין הרמב"ם עוסק כאן, בפרק חלק, בשלמות זו או אחרת! אין ספק שהשלמות השכלית מבוססת על ידיעה מופתית, ולא על הודאה המבוססת על אמונה מסורתית על-פי קבלה. אבל לא זאת השאלה כאן. הרמב"ם לא אמר שרק לאדם השלם יש חלק לעולם הבא. החלק לעולם הבא תלוי אמנם בידיעת האמת, אבל לאו דווקא בידיעה שלמה!

הבה נזכור את דברי הרמב"ם על עבודת האל: עבודת ההמון, המצפים לגמול, אינה שלמה, ובכל זאת יש לה ערך מוסרי ודתי. "לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה, בא לשמה"! ההמון אינם בגדר "העובד מאהבה", ורחוקים הם ממנו; אבל אין פירוש הדבר שאין ערך במעשיהם ובחייהם. ועוד, כאשר מדובר בחלק לעולם הבא, החלק הוא בהתאם להשגת

האדם. יש אדם שלם, ואז יש לו חלק מקסימלי. ואולם יש גם אדם שאינו שלם; הוא יודע פחות, גם מבחינה כמותית וגם מבחינה איכותית, שהרי ידיעתו אינה מופתית והיא מבוססת על הקבלה ועל הסיפור. ובכל זאת, דעתו היא דעה אמיתית. הרמב"ם אמר בפירוש, כפי שראינו, שיש ללמד לכולם את "הרחקת הגשמות" מן האל, גם אם אין סיכוי שהם יבינו מדוע יש להרחיק ממנו את הגשמיות, ועל אף סיכון מסוים (כפי שאמר שלמה פינס) בדרישה זו. המאמין הפשוט, לפי שיטת הרמב"ם, חייב להודות באמת אף-על-פי שאינו מבין את האמת ברמה הפילוסופית-מופתית, אלא ברמת קבלה שנמסרה לו. ובכל זאת, למרות מוגבלות הבנתו הוא מודה באמת.

לסיכום: לפי התפיסה שהוצגה בסיום הדיון לעיל, אין י"ג העיקרים כל מה שאפשר להשיג מן האמת. הם הצעד ההכרחי הראשון בלבד בדרך אל האמת; ובתור צעד ראשון הם מבטיחים את הידיעה המינימלית; הם מהווים את המפתח הנמוך ביותר והם מעין מבחן כניסה. סף זה של ידיעה, שהרמב"ם ניסה לחייב בו את כל העם היהודי, הוא ניסיון של הפילוסוף השכלתן להבטיח של"כל ישראל יש חלק לעולם הבא".

נספח א:

לוח תאריכים בחיי הרמב"ם ומפעלו

1135 ¹	משה בן מימון נולד בקורדובה	
1148	פלישת המונחדון לספרד	מלות ההגיון ²
1148-1158	נרודי משפחת מימון בדרום ספרד ובצפון אפריקה	מאמר העיבור ²
1158	התיישבות המשפחה בפאס (מרוקו)	החל בפירושו למשנה, 1158; "איגרת השמד", 1161-1162; הלכות ירושלמי
1165	הרמב"ם נוסע לארץ-ישראל	פירוש לשלושה סדרי משנה: מועד, נשים, נזיקין
1168	הרמב"ם משתקע בקהיר	סיים את פירושו למשנה, 1168; "איגרת תימן", 1172
1173	פטירת אחיו של הרמב"ם	ספר המצוות
		סיים את חיבור משנה תורה, 1178 ³
1187	נולד בנו של הרמב"ם, אברהם	מורה הנבוכים, 1185-1190 ³
1188 (בערך)	הרמב"ם נעשה רופא לסולטאן	"מאמר תחית המתים", 1191; חיבוריו ברפואה, סוף ימיו "שאלות ותשובות" (בזמנים שונים)
1204	פטירת הרמב"ם	

1 יש המעדיפים את שנת 1138 כתאריך לידתו, על סמך ראיות מכמה כתבי־יד של פירוש המשנה. ראו יצחק טברסקי, הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, א, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב 1992, עמ' 22, הערה ד.

2 תאריכים מדויקים לחיבורים אלו אינם ידועים לנו. מקובל לייחס אותם לימי צעירותו.

3 אין הסכמה בנוגע לתאריכים אלו.

בעניין תאריכי חיבור פירוש המשנה, משנה תורה ומורה נבוכים עיינו בהקדמותיו של הרב יוסף קאפח במהדורותיו לפירוש המשנה ולמורה הנבוכים (מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ו, תשמ"ד 5), וכן: ש"ז הבלין, "לתולדות הרמב"ם", דעת, 15 (קיץ תשמ"ה), עמ' 67-79; D. Diesendruck, "On the Date of Composition of the Moreh Nebukim", *Hebrew Union College Annual*, 12-13 (1937-1938), pp. 461-497; D. Gandz, "Date of the Composition of Maimonides' Code", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 17 (1948), pp. 1-7; E. Weisenberg, "Appendix to *Code of Maimonides: Book 3*", Yale Judaica Series, 14, New Haven 1961

על חיבוריו ברפואה, ראו: S. Baron, M. Meyerhoff, "The Medical Works of Maimonides", in: S. Baron (ed.), *Essays on Maimonides*, New York 1941, pp. 265-301; M. Etziony, "Apropos of Maimonides' Aphorisms", *Bulletin of the History of Medicine*, 35 (1961), pp. 163-168; F. Rosner, "Maimonides the Physician: A Bibliography", *Bulletin of the History of Medicine*, 43 (1969), pp. 221-235; H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, Baltimore, 1944

מהדורה עברית של ספריו ברפואה: פרקי משה ברפואה, בעריכת ו' מונטנר, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

נספח ד:

מדוע הציב הרמב"ם את שלושה-עשר העיקרים*

מנחם קלנר

ה. מדוע קבע רמב"ם את עיקריו?

מספר תיאוריות הוצעו כהסבר לקביעת העיקרים בידי רמב"ם. בספרו ראש אמנה מציע אברבנאל שני הסברים שונים. הוא מצדיק את רמב"ם כל עוד עיקריו הם אמצעים חינוכיים; וטוען שכוונת רמב"ם היתה:

להישיר האנשים אשר לא העמיקו בחכמת התורה ולא למדו ולא שמשו די צרכם. ולפי שהמה לא יוכלו להקיף ולהשיג כל האמונות והמדעים אשר כללה התורה האלהית, בחר הרב מכל האמונות אותם הי"ג אמונות היותר כוללות, כדי ללמד אותם דרך קצרה... באופן שישתלמו כל בני אדם ואפילו עמי הארץ בקבלת אותם האמונות...¹⁴⁹

אברבנאל מוסיף וטוען שרמב"ם קרא לאמונות אלו "עיקרים" ו"יסודות" רק כדי שיוכנו על-ידי הציבור הרחב. בעוד שהוא עצמו לא ראה בהם יותר מאשר סיכום של כל אמונות התורה. מכיוון שאברבנאל דוחה את ההנחה שביהדות יש אמונות הראויות להיקרא "עיקרים" או "יסודות",¹⁵⁰ הסבר זה של מניעי רמב"ם בקביעת העיקרים, בא ללא ספק לגול מעל רמב"ם את "האשמה" של העדפת אמונות מסוימות של היהדות והעלאתן למעלת "עיקרים" או "יסודות". בהקשר אחר מציע אברבנאל מה שאפשר לקרוא הסבר היסטורי לקביעת העיקרים, בטענו שרמב"ם, ואחריו רח"ק ואלבו, רק הניחו:

עקרים ויסודות בתורה האלהית כי אם להמשכם אחרי מנהג חכמי האומות בספריהם, כי הם ראו בכל חכמה מן החכמות, טבעית או למודית, שרשים ויסודות שאין ראוי לכפור ולהתוכח בהם...¹⁵¹

במלים אחרות, אברבנאל טוען שרמב"ם, חסדאי קרשקש ויוסף אלבו הושפעו מהמקובל בתחום המדעים ובקשו להניח אקסיומות גם למדע היהדות. הסבר זה, לדעתי, נכון לגבי עמדתו של אלבו, אבל חוטא לחלוטין לעמדת רמב"ם. רמב"ם הציע את עיקריו בראש ובראשונה כאמונות שהאדם בישראל חייב להאמין בהן

* מתוך: מנחם קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ספריית אלינר, ההסתדרות הציונית, ירושלים 1991, עמ' 35-45 (בהשטת הערות התחתית).

כדי לזכות בחלק לעולם הבא. לפי עדותו הוא, כוונתו היתה דוגמטית ולא אקסיומטית.¹⁵² זאת ועוד, אילו היה מציג אקסיומות של התורה, הרי חסרות ברשימתו מספר אמונות מרכזיות, ביניהן בריאת העולם יש מאין ובחירה חופשית. בהקשרים אחרים אכן מדגיש רמב"ם את חשיבותן האקסיומטית של שתי אמונות אלו ואילו קבע את עיקריו כאקסיומות, מקומן של שתי אמונות אלו ודאי לא היה נעדר ברשימתו.¹⁵³

שניאור זלמן (סולומון) שכטר ודוד נימרק הלכו בעקבות אברבנאל בנסיון למצוא את ההסבר למניעי רמב"ם בהשפעות חיצוניות. שכטר כותב:

כיוון שחי בין ממשיכי ה"דתות המחקות" (כך קרא לנצרות ולאיסלאם), שהתיימרו להחליף את תורת משה, נאלץ רמב"ם במודע או שלא במודע לקבוע את עליונותה של נבואת משה רבינו, ולכן אפשר לשער שכל עיקר של רמב"ם המעורר קשיי הכנה אצלנו, כולל בתוכו חיזוק אמונות הקשורות למסרתו המרכזית, או מחאה נגד יזמרות של הדתות האחרות, אף-על-פי שלא תמיד נוכל לזהות את הכרחיותם המדויקת.¹⁵⁴

נימרק נוקט בעמדה דומה וטוען בהחלטיות שרמב"ם הציע את עיקריו בתגובה לאיסלאם.¹⁵⁵

ארתור היימן הצביע על חולשתה של גישה זו למניעיו של רמב"ם כקביעת עיקרי האמונה: א. בעיקרים עצמם אין שום רמז להיותם מנוסחים מטעמים פולמוסיים, או בהשפעת מאורעות אקטואליים. ב. רמב"ם מגלה בחיבוריו עניין מועט בנושאים היסטוריים. ג. הוא מעניק בחיבוריו העיוניים תשומת לב מזערית לנצרות ולאיסלאם.¹⁵⁶

ארתור היימן מסיק פירוש "פוליטי" לעיקריו של רמב"ם על סמך הדיסרטציה של ל. ברמן "אכן בג'א והרמב"ם – פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית".¹⁵⁷ בדיון על השקפותיו של אלפראבי בדבר מישורי הכרה שונים (השקפות שלדעת ברמן זכו להסכמה משמעותית אצל רמב"ם)¹⁵⁸ מבחין ברמן בין: 1. ידיעת המשלים: 2. ידיעת מסקנות המחקר הפילוסופי כמות שהן, בלי השלכה עצמית: 3. ידיעת הפילוסוף, כלומר שהוא יודע את הדברים כמות שהם והוא מגיע אליהם בכוחות עצמו על-ידי ההוכחות המופתיות.¹⁵⁹ ברמן טוען שלדעת אלפראבי (ובאשר כך, גם לדעת רמב"ם) אין ערך אינטלקטואלי עצמי לשתי מדרגות ההכרה הראשונות. יש להן, מכל מקום, ערך מוסרי ופוליטי, וזאת בשל שלוש סיבות:

סיבה אחת היא שאם האנשים האלה¹⁶⁰ מקבלים את הדעות הפילוסופיות שיש אל ויש סדר לעולם, משפיעות הדעות הללו על מעשיהם כדי שיתאימו את עצמם לסדר הקוסמי ויסתדר עניין המדינה. סיבה שנייה היא שאם דעות האנשים בכל המדינה קרובות לדעות הפילוסופים, יכולים הפילוסופים לחיות בחברה ולנהל אותה באופן הרבה יותר קל מאשר אם הדעות השולטות בחברה מתנגדות לדעות הפילוסופיות. מצד שלישי, אם דעות ההמון במדינה מתקרבות יותר לאמת הפילוסופית, הרבה יותר קל ליחידים בעלי טבע פילוסופי

להגיע לידי ידיעה פילוסופית אמיתית בלי שיצטרפו להשתחרר קודם מהרגלי אמונה הרחוקים או המתנגדים לאמת הפילוסופית.¹⁶¹

ברמן עצמו אמנם אינו מיישם ישירות ניתוח זה לשלושה-עשר העיקרים, אך בא היימן ועושה זאת.¹⁶² על-פי הבנה זו מייצגים העיקרים ידיעה של שתי המדרגות הראשונות (מיתוס ומסקנות הפילוסופיה); רמב"ם קבע אותם, לפי זה, בשל שלושת הטעמים הפוליטיים שהוזכרו לעיל.¹⁶³

למרות שבוודאי יש מקום להסבר זה, איני מוצא אותו משביע רצון מהטעמים הבאים: א. הסבר זה מבוסס על ההנחה שעיקריו של רמב"ם אינם יותר מאשר אמירות חיצוניות, אוסף של מיתוסים מותאמים ליכולת ההבנה של ההמון, והם שונים באופן משמעותי מדעותיו האמיתיות של רמב"ם. טרם הוכח שעמדה זו נכונה. ב. הסברו של ברמן אינו מסביר כלל מדוע בחר רמב"ם להתעלם מאמונות אחרות – שהחשובה שבהן אמונת החידוש¹⁶⁴ – אשר נראות לפי הסברו מועמדות טבעיות להיכלל במניין העיקרים. אפילו אם ניתוחו של ברמן נכון, הרי הוא חלקי בלבד, כפי שיתברר כשאציג את הסיבה לקביעת העיקרים בידי רמב"ם לפי הבנתי.

היימן עצמו מציע לעיקרים הסבר שהוא מכנה אותו "מטאפיסי". על-פי הסברו, חמשת העיקרים הראשונים נקבעו כדי לזכות את כל בני ישראל בהישארות הנפש על-ידי החדרת מושגים אמיתיים של האלוהות בכל שכבות האומה. העיקרים ו, ז, ח ו-ט – הם עיקרים היסטוריים שנוסחו כדי לערוך לתוקף חוק אלוהי בכלל, ותורת משה בפרט. מטרת העיקרים י-ג היא להשריש ציות לתורה, היות וההמון יציית לה רק מתוך "יראת עונש או תקוות שכר".¹⁶⁵

למרות שדעתו של היימן בהחלט חדשנית ומעוררת מחשבה – בייחוד בגלל הדרך המפורטת בה הוא מבסס אותה ומגן עליה – והיא מפנה תשומת לב לצדדים חשובים של עיקרי רמב"ם, אני סבור שאיננה בסופו של דבר נכונה. ישנן שתי בעיות כאשר למנינו והגדרתו את חמשת העיקרים הראשונים כ"מטאפיסיים". ראשית, דוד הרטמן כבר הצביע על כך שתפיסה זו הופכת את הזכייה בהישארות הנפש לפעולה מכאנית נעדרת משמעות דתית או פילוסופית. הדיקלום המכאני של טקסט המכיל מספר אמונות הוא כל שנדרש כדי לזכות לחלק בעולם הבא.¹⁶⁶ שנית, אי-אפשר שרמב"ם אכן יסבור שהודאה באמונות, לעומת הכרה מוכחת של עובדות מושגיות משמעותיות, מעידה על שלמות אינטלקטואלית. אכן היימן עצמו מצטט את ברמן (ללא הסתייגות) ש"לידיעה שרמב"ם דורש מההמונים אין ערך אינטלקטואלי כשלעצמו".¹⁶⁷ ובזאת ברמן צודק לחלוטין.

הסברו של היימן את העיקרים ה-ט מעורר אף הוא ספיקות. אם הוא צודק, רמב"ם הכניס עצמו למעגל קסמים. לביסוס עיקריו הוא פונה לפסוקים מן התורה. לגבי חמשת העיקרים הראשונים לא מתעוררות כל בעיות – רמב"ם פשוט מציג את מה שהתורה מלמדת על האלוהים. אך, אם הקבוצה השנייה של

העיקרים נועדה לאמת את התוקף האלוהי של התורה, כיצד יכול הוא לבסס את העיקרים האלה על פסוקי תורה? הוא מצדיק את התורה על ידי פסוקיה ונכנס ככה למעגל קסמים.

טענותיו של היימן באשר לקבוצה השלישית של העיקרים אף הן אינן משכנעות. בגוף ההקדמה לפרק חלק, כשם שהיימן עצמו מעיר,¹⁶⁸ רמב"ם עמל קשות לטעון שאנו אמורים לציית להקב"ה מאהבה ולא מיראת העונש או מצפייה לשכר. אם נקבל את טענתו של היימן, חייבים אנו להניח שרמב"ם סבר שקוראיו שכחו לגמרי את הדרכתו זו, עד שהגיעו אל העיקרים האחרונים. אני מבקש להציע הסבר אחר לקביעת העיקרים בידי רמב"ם. במהלך פיתוח ההסבר יתברר שהוא יונק מהערותיהם והצעותיהם של ארתור היימן, שלמה פינס, דוד הרטמן ובעיקר יצחק טברסקי.

במורה הנבוכים, מדגיש רמב"ם עצמו שיש למנוע מן ההמון מלהחזיק בדעות מוטעות, בעיקר בקשר לאי-הגשמות של האל:

כשם שצריך לחנך את הקטנים ולפרסם בהמון כי ה' יתהדר ויתרומם אחד, ושאין ראוי לעבוד זולתו, כך צריך לשנן להם כי ה' אינו גוף...¹⁶⁹

רמב"ם מסביר שההכרה באי-גשמותו של האל היא בעלת חשיבות מרכזית: "אין יחוד כי אם בשלילת הגשמות".¹⁷⁰ כמשפטים אלו, רמב"ם מסביר בפשטות ובאופן ישיר והחלטי, לשם מה ירצה הוא לקבוע את חמשת העיקרים הראשונים – לגרום להמון לקבל את הדעה האמיתית על האל בהסתמכם על המסורת. אמנם ניתן לשאול: מדוע אין להתיר להמון להחזיק בדעותיו המוטעות? אכן ישנם מספר טעמים לכך. במורה הנבוכים ג, כז, כותב רמב"ם ש"מטרת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף. תקון הנפש הוא כדי שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכולתם".¹⁷¹ לפי רמב"ם, העובדה שהתורה מנסה להחדיר לעם השקפות נכונות היא סימן למקורה האלוהי:

וכאשר תמצא תורה שכל טכסיסה להביט במצעה על תקינות המצבים הגופניים וגם בתקינות הדעות ונותנת הדגשתה למתן השקפות נכונות בה' ית' תחילה ובמלאכים, ורצונה להחכים את האדם, ולהבינו ולהעיר עד שידע את כל המציאות כפי הצורה האמתית, תדע שאותו הטכסיס מאתו ית' ושאותה התורה אלהית.¹⁷²

יש לנו כאן הסבר מצוין – מבוסס על דברי רמב"ם עצמו – מדוע קבע את עיקריו. הוא קבע כדי שההמון לא ימשיך להחזיק בדעותיו המוטעות באשר לאל וכדי שיתוודעו אל הדעות הנכונות. בעשותו כך קיים את ציווי התורה והבהיר את אופיה האלוהי לכל.

נקודה זו היא המבדילה בין דעתו של ברמן לבין דעתי. אף הוא סבור שרמב"ם קבע את עיקריו כדי שההמונים לא יוסיפו להחזיק בדעות מוטעות באשר לאל, אלא שמטרתו של רמב"ם היתה פוליטית טהורה – דהיינו, הצורך להבטיח יציבות חברתית כך שהפילוסוף יוכל לחיות ולהגות בשלווה. אולם על-פי

הסברי כוונתו של רמב"ם היתה להשיג מטרה חשובה של התורה, מתוך ההשקפה עליה הוא חוזר לפחות פעמיים במורה הנבוכים, שהציות ההלכתי המושלם תלוי בנקיטת דעות אמיתיות. כפתיחה הוא כותב:

הלא תראה כי ה' יתעלה זכרו כאשר רצה להביאנו לידי שלמות ותקינות מצבי חברתנו במצותיו המעשיות אשר לא יתכן זה אלא לאחר מושגים מושכלים תחלתן השגתו יתעלה כפי יכלתו אשר לא יתכן דבר זה כי אם במדע האלהי, ולא יושג אותו המדע האלהי אלא לאחר מדעי הטבע...¹⁷³

ברור, אם כן, שכדי לקיים בשלמות את ההלכה (המצוות המעשיות) חייב היהודי לאחוז במספר דעות נכונות, שהן בתחום המטאפיזיקה והפיסיקה (נושאים אלו נדונים בחלקים הראשונים של חיבורו ההלכתי משנה תורה). רמב"ם חוזר על עמדה זו בפרק האחרון של מורה הנבוכים, בטענו כי החכמה חייבת להקדים את ידיעת "משפטי התורה".¹⁷⁴ אם כן, לרמב"ם היתה סיבה הלכתית מובהקת לקביעת העיקרים: אמונות נכונות (כאלו המסוכמות בעיקרים) הן תנאי מוקדם לשמירתה הנכונה¹⁷⁵ של התורה.

אפשר להדגים את טענותיו של רמב"ם בדבר התלות בין אמונות אמיתיות ובין שמירת ההלכה, לפחות באשר לחמשת העיקרים הראשונים, על-ידי הצגת העובדות הבאות. בפרק השלישי מהלכות תשובה שהבאנו למעלה, מגדיר רמב"ם כ"מין" את מי שמכחיש את חמשת העיקרים הראשונים. בהלכות עבודה זרה פ"ב ה"ה הוא מגדיר כמין את מי שעובר על "גופי תורה". המשנה (חגיגה פ"ח מ"א) מגדירה "גופי תורה" כהלכות הספציפיות של התורה. בהלכות שבת (פי"ב ה"ח) משתמש רמב"ם במונח זה, ככל הנראה, באותו מובן. בהנחה שרמב"ם, כפי שהצהיר,¹⁷⁶ ברר בזהירות ובקפדנות רבה את המלים בהם השתמש, ויותר מזה, בהנחה ששימושו במונח "מין" בהקשרים השונים האלה אינו מקרי, אנו נוכחים לדעת שהוא סבר שהמכחיש את חמשת העיקרים הראשונים (מין) יבוא לעבור על ההלכה (גופי תורה), או, שהפרת ההלכה מגלה על המפר שהוא מכחיש אחד או יותר מחמשת העיקרים הראשונים.

סיוע נוסף לגישה זו אפשר למצוא בנקודה שהעלה לאחרונה יצחק סברסקי.¹⁷⁷ בהסבירו מדוע חז"ל נזקקים לדיון במעשה בראשית וכמעשה מרכבה כמסכת חגיגה (פ"ב מ"א), כותב רמב"ם שמכיוון שדברו על גופי תורה קודם (פרק א), היו צריכים אחר כך לדבר על עיקרי גופי תורה. על-פי שיטת רמב"ם מעשה בראשית פירושו פיסיקה ומעשה מרכבה פירושו מטאפיזיקה.¹⁷⁸ אנו רואים, אם כן, שלרמב"ם ברור, כבר בעבודתו החשובה הראשונה, פירושו למשנה, שיסודות ההלכה הם פיסיקה ומטאפיזיקה;¹⁷⁹ דעות נכונות ביחס לפיסיקה ומטאפיזיקה הן תנאי קודם (עיקר – אצל) לשמירה נכונה של ההלכה (גופי תורה).

את יחס התלות שכין קיום ההלכה לבין חמשת העיקרים הראשונים לכל

הפחות, אפשר להדגים בדרך נוספת. רמב"ם חוזר ומדגיש את מרכזיות האמונה באחדות האל. בהלכות יסודי התורה (פ"א ה"ו) הוא קובע שהמכחיש את אחדות האל ואפילו במחשבה בלבד "כפר בעיקר שזה הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו". הוא חוזר על כך בהלכות קריאת שמע (פ"א ה"ב). מדוע קבע שאחדות האל היא "העיקר הגדול שהכל תלוי בו"? התשובה ברורה וגלויה לעין – הכחשת אחדות האל פירושה הודאה בעבודה זרה, ו"מסרת כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סלוק עבודה זרה ומחית עקבותיה".¹⁸⁰ דהיינו, יהיו טעמי המצוות של היהדות אשר יהיו, אחת ממטרותיהן היסודיות היא לשרש את העבודה הזרה. חמשת העיקרים הראשונים אמורים להשיג את המטרה האחת: הם מלמדים על מציאות האל, אחדותו, אי-גשמיותו (שללא קבלת אי-גשמיותו אי-אפשר לקבל את אחדותו, כפי שהבהיר רמב"ם במורה הנבוכים א, לג), בלעדיות קדמותו לעולם, ואותו לבדו ראוי לעבוד. אם אכן באה התורה כולה לעקור עבודה זרה, אזי חמשת עיקריו הראשונים של רמב"ם מציבים בסיס תיאורטי מוצק למשימה זו.¹⁸¹

סיכום הניתוח עד כאן ימקד ויבהיר את הדברים. אני טוען שרמב"ם קבע את עיקריו משום שסבר שאין להתיר להמון להמשיך ולהחזיק בדעות מוטעות, במיוחד כיחס לאל. הוא נקט עמדה זו מכמה סיבות: ראשית, התורה בכללה מבקשת להשריש דעות אמיתיות. בהציגו דעות כאלו לפני ההמון (באופן מרוכז וקצר), מקדם רמב"ם את השגת מטרת התורה. שנית, הדעות האמיתיות שבתורה הן עדות למקורה האלוהי, ובהציגו את עיקריו כ"יסודי התורה", מבליט רמב"ם את ערכה האלוהי של התורה. שלישית, הוא סבור שהחזקת דעות אמיתיות על האל היא תנאי מוקדם לשמירה נכונה של ההלכה, מאחר שהחזקת דעות מוטעות ביחס לאל פירושה עבודה זרה. לכן אי-אפשר לקיים את ההלכה למעשה ללא קבלת חמשת העיקרים הראשונים לכל הפחות. במלים חריפות ובהירות יותר: מי ששומר בקפדנות את מצוות התורה ויחד עם זאת מאמין בגשמיות האל, עובד עבודה זרה, פשוטה כמשמעה.¹⁸²

בנוקטי עמדה זו, אני טוען שרמב"ם קבע את עיקריו כדי להבטיח לבל יהודי מידה מינימלית של שלמות אינטלקטואלית (כדעתו של היימן), גם אני נוקט עמדה בשאלה אם רמב"ם התכוון שיקבלו את עיקריו כאמונות או כידיעות מוכחות.¹⁸³ אלא, אני מציע שרמב"ם באמת האמין ששמירת מצוות תורה כראוי אינה אפשרית ללא בסיס של אמונות אמיתיות. אם יהודי אוהז בדעות מוטעות ביחס לאל, עבודתו את האלוהים הרי היא עבודה זרה. על בסיס זה, ניתן לראות בחמשת העיקרים הראשונים דוגמות, יסודות, שבהכחשתם מאבד הפרט את חלקו לעולם הבא. השאלה, אם עיקרים אלו והאחרים הם יסודות גם בזה שקבלתם לבד מספיקה לזכות לחלק בעולם הבא, תידון בהמשך.

ההסבר שהוצע לעיל אינו תלוי בשאלה אם רמב"ם אכן דורש מידה מינימלית

של שלמות אינטלקטואלית (הנרכשת על-ידי קניין והכרה, בניגוד להודאה עוורת באמיתות מוכחות) כתנאי הכרחי לזכייה בחלק לעולם הבא. אם אכן זוהי עמדתו, קבלת העיקרים אינה יכולה להיות בו-זמנית גם תנאי הכרחי וגם תנאי מספיק לזכייה בחלק לעולם הבא, שהרי אפשר לקבלם גם ללא הבנתם. ומכל מקום קבלתם היא תנאי לשמירת הלכה נכונה, גם אם שמירה זו לבדה אינה ערובה לזכייה בחלק לעולם הבא.

בנקודה זו בדיוננו יכולה להישאל השאלה הבאה: אם אכן קבלת העיקרים אינה ערובה לזכייה בחלק בעולם הבא מדוע טורח רמב"ם לקבוע עיקרים להמון? התשובה פשוטה – הציות למצוות התורה שהאל ציווה אותן צריך להיעשות ללא כל תלות בשכר אפשרי, חוזר ומזכיר רמב"ם לקוראיו ללא לאות. בקובעו את העיקרים, מאפשר רמב"ם ציות אמיתי לתורה. ניתן להמשיך ולשאול מדוע חשוב כל כך לרמב"ם אם ההמון מקיים תורה כראוי. שאלה כזו מתעלמת, כמובן, מכך שיחד עם היותו פילוסוף היה רמב"ם גם רב ומנהיג, שהקדיש עצמו לחיזוק שמירת התורה, ולטובתה של הקהילה היהודית.¹⁸⁴

דיוננו עד כה התרכז בחמשת העיקרים הראשונים. ומה באשר לשאר? אם אכן נכון לומר שרמב"ם ביקש, על-ידי קביעת העיקרים, להציג אמונות שיחדירו בהמון דעות אמיתיות (בניגוד לידיעה מוכחת של אמיתות מושגיות), גם משום שהתורה מבקשת להחדיר דעות כאלו וגם כדי להציב בסיס תיאורטי לשמירת ההלכה, עלינו לצפות למצוא בין העיקרים אמונות הניתנות לפירוש פילוסופי ועממי כאחד, שיועיל לשמירת המצוות. באשר העיקרים מופיעים גם בהלכות תשובה, היינו מצפים שלעיקרים יהיה מקור טקסטואלי בספרות ההלכתית.¹⁸⁵ אפילו קריאה שטחית מגלה שוני בולט בין הרצאת העיקרים ו-יג לבין הרצאת חמשת העיקרים הראשונים. בחמשת העיקרים הראשונים נוקט רמב"ם מינוח פילוסופי מופשט, תמציתי ומרוכז.¹⁸⁶ צורה זו תואמת את טענתו כי יש להביא את ההמון לקבל מושגים אמיתיים ביחס לאל במידה המירבית האפשרית.¹⁸⁷ הרצאת העיקרים ו-יג עממית וננוחה יותר ולעתים אף מכבירת מלים. למעט העיקר השישי (שאפשר לראות בו מעבר בין שתי הקבוצות),¹⁸⁸ אין רמב"ם משתמש כלל בשפה פילוסופית טכנית בשמונת העיקרים האחרונים. כוונתו בכך היתה ללמד אמונות בעלות גרעין אמיתי פילוסופי, הצריכות להימסר להמון בסגנון עממי.

במורה הנבוכים (א, לה), כפי שהיימן כבר העיר,¹⁸⁹ מבחין רמב"ם בין התורות על מציאות האל, אחדותו, אי-גשמיותו, קדמותו, ושאותו לבדו ראוי לעבוד מצד אחד, לבין התורות על תארו, חידוש, הנהגה והשגחה, רצון, השגה, ידיעה, נבואה ושמותיו של האל מן הצד השני. אלו האחרונים הם לדעת רמב"ם "דברים עמוקים"

והם סתרי תורה באמת והם הסודות הנזכרים תמיד בספרי הנביאים ובדברי חכמים ז"ל,

ואלה הם הדברים אשר אין ראוי לדבר בהם אלא בראשי הפרקים כפי שהוכרנו ורק עם האדם שקדם תאורו.¹⁹⁰

בבחירתו מבין אלו האחרונים את האמונות הראויות להיכלל בעיקרים – "יסודי התורה" – ניתן היה לצפות שרמב"ם יכלול רק אותם שהם הכרחיים לחלוטין כדי להציב בסיס תיאורטי לשמירה נכונה של המצוות. כמו כן נצפה שהרצאת אמונות אלו תהיה עממית יותר מאשר פילוסופית. בפנותנו לעיקרים עצמם זהו בדיוק מה שאנו מוצאים. רמב"ם כולל בין העיקרים האחרונים אמונות הנוגעות לנבואה מהאל, ידיעתו, הנהגת העולם, מנוסחות בסגנון עממי, יחד עם אמונות נוספות שנועדו להמחיש ולהדגים אמונות אלו בצורה שתמשוך את לבו של ההמון ודמיונו.¹⁹¹

שמירה נכונה של ההלכה, תלויה, לדעת רמב"ם, בהשקפה אמיתית על האל (במידה המירבית האפשרית להמון), הבנה מסוימת במקורה ואופן התגלותה של התורה, והבנה מסוימת של ההתייחסות האלוהית לעולם. זה מסביר מדוע קבע רמב"ם את העיקרים, ובמידה רבה, מדוע בחר עיקרים מסוימים.

כאן עלינו לשאול שאלה חשובה. האם אפשרי הדבר שרמב"ם האמין שהתורה בכללה, מתכוונת, כביכול, להחדיר דעות אמיתיות בהמון, וכך לספק בסיס תיאורטי לשמירת ההלכה, אך זה נעשה באופן המוכן להמון לראשונה בידי רמב"ם? בהחלט לא! זוהי טענתו של רמב"ם: התורה שבעל-פה כללה מלכתחילה לה אמיתות מטאפיסיות.¹⁹² אך מ"שנפסק מדע זה מן האומה כליל, עד שאין למצוא ממנו מעט ולא הרבה",¹⁹³ בשל שלוש סיבות: משך הזמן הארוך שעבר מאז ההתגלות; שעבוד היהודים לעמים עובדי עבודה זרה (דהיינו, הגלות); הידע הזה היה אמור מלכתחילה להיות אוטורי ולא נגלה לעיני כל.¹⁹⁴

בהציגו אמונות אמיתיות להמון (באופן ברור כשניתן וראוי, וברמז ובמשל היכן שלא ראוי וניתן), אין רמב"ם מחדש דבר, אלא מגיב על ירידה אינטלקטואלית ממושכת בעם ישראל. אמנם זה כשלעצמו צעד נועז ואמיץ, אך מתאים לחלוטין לדמות מחבר המשנה תורה. כשכלל את העיקרים בפירושו למשנה רמז רמב"ם שהמשנה מתכוונת ללמד את העיקרים האלה, ועל כן הם חלק בלתי-נפרד של התורה שבעל-פה.

רמב"ם מתייחס בעקיפין לתפיסה זו של מסורת מטאפיסית אבודה כמורה הנבוכים (א, לא). שם הוא מסביר כיצד מתחדשות מחלוקות בעניינים מושגיים. הוא מונה שלושה טעמים בשם אלכסנדר האפרודיטי ("אהבת ההתנשאות והנצוח", "עדינות הדבר המושג בשל עצמו ועמקו וקושי השגתו", ו"סכלות המשיג וקוצר יכולתו להשיג") ומוסיף טעם נוסף מעצמו – "ההרגל והלמוד". אנשים נוטים באופן טבעי להחזיק בדעות שלהן הורגלו:

כמו שאירע להמון בגשמות ובעניינים אליהם רבים כפי שנבאר, כל זה מחמת ההרגל והתנוד על לשונות שהכל מודים בקדושתן ואמתתן אשר פשטיהן מורים על גשמות ועל

דמיונות בלתי נכונות אלא נאמרו על דרך המשל והחידה...¹⁹⁵

עם ישראל, אם כן, שקיבל מסורת של אמיתות מטאפיזיות, חלק מהן (העוסקות באל) גלויות וחלק מהן (העוסקות באמונות אחרות) נסתרות, התרגל במשך הגלות ותלאתיה לאמונות כוזבות. ומהי תגובתו של רמב"ם למציאות זו? הוא מנצל את ההזדמנות הראשונה העולה בדרכו,¹⁹⁶ מציג בפני ההמון,¹⁹⁷ בניסוח דידקטי, סדרה של עיקרי אמונה אמיתיים (אמונות המדגימות, ממחישות ומדגיגות את היסודות האמיתיים), עומד על כך שהקורא ילמד עיקרי אמונה אלו שוב ושוב,¹⁹⁸ ומוזהיר מפני העונש החמור שתגרור אחריה אי-קבלת עיקרים אלו – איבוד החלק לעולם הבא. למעשה, מתכוון רמב"ם להחדיר בהמון הרגלי חשיבה חדשים במקום ההרגלים המוטעים שלאורם חונכו.

עתה יש בידינו הסבר לקביעת אמונות מסוימות בידי רמב"ם כעיקרים, לפיו מובנת דרך בחירתו את עיקריו, ומדוע ניסחם בניסוח דידקטי. אמנם אין בידינו עדיין תשובה משביעה רצון לשאלה מדוע הציג רמב"ם דעות אלה כעיקרי אמונה. כפי שצוין לעיל, רמב"ם מציג אמונות אלו כדוגמות, במובן המדויק של המלה, דבר חסר תקדים בעולם התורה. עלינו להוסיף ולהקשות האם אכן היה רציני בהצהרתו שפקפוק, ולו בעיקר אחד, עולה לו לאדם בחלקו בעולם הבא? הרי, אם השלים אדם את שכלו וקיבל את כל העיקרים למעט, נאמר, את האחרון, מדוע יאכז את חלקו בעולם הבא?

התשובות לשאלות אלו עולות מעצמן אם רק ניקח בחשבון את הסביבה בה חי, יצר ופעל רמב"ם. בדיוק כשם שהיום אפילו אנשים בעלי השכלה בתחום היהדות משתמשים בקטגוריות מחשבה זרות ליהדות (דוגמא טובה לכך היא השימוש במלה "ישועה" בספר זה), קהלו של רמב"ם חי בתוך תרבות גדושה ביסודות מחשבה יווניים ומוסלמיים, וודאי שהבינו לפחות חלק מאמונתם כמונחים של קטגוריות שאולות מן החברה המארכת.

בהקדמה לספר זה תארתי בקצרה כיצד הקטגוריה של "עיקרי אמונה" הפכה מרכזית בעולם האיסלאם בזמן רמב"ם. סביר להניח, שאימץ קטגוריה זו ביודעו שזו תהא מוכרת ליהודי זמנו ולא תעורר תימהון או התנגדות.¹⁹⁹ איני מתכוון בזאת להצדיק את אברבנאל, שכטר ונימרק שטענו שרמב"ם לא עשה יותר מאשר להעתיק רעיון שאומץ לפני כן בידי האיסלאם, אלא לטעון ולהדגיש שרמב"ם אכן סבר שחשוב שההמון יאמין שיש עיקרים כיהדות.

מדוע חשוב כל כך שההמון יאמין שביהדות יש עיקרים? רמב"ם האמין ששמירה נכונה של ההלכה תלויה באמונות אמיתיות. היהודים קנו להם הרגלי חשיבה מוטעים ורמב"ם ביקש להחליף הרגלים רעים אלו בהרגלים נכונים. בהתחשב בתקופתו וסביבתו התרבותית, ובמצב היהודים בארצות בהן חי, הצגת העיקרים כפי שנעשתה היתה הדרך היעילה ביותר עבור רמב"ם להשיג את מטרתו.²⁰⁰ זאת ועוד. אף-על-פי שאפשר לחשוב שעל-ידי הצגת עיקרי

האמונה, והוצאתו מכלל ישראל של כל מי שאינו מקבלם, ניסה רמב"ם לצמצם את הגדרת "ישראל", ייתכן שכוונתו היתה הפוכה. אם נזכור רמב"ם חי, כפי הנראה, כיהודי-סמוי בצפון אפריקה וכן שגם אביו וגם הוא כתבו איגרות להקל על רגשי האנוסים ולנחמם,²⁰¹ אפשר שהוא ביקש להגדיר כיהודים כשרים גם את אלו שנשארו מאמינים בתוך לבם למרות שבאורח חייהם החיצוני נאלצו לחרוג מן הנורמות ההלכתיות. כך שלפי סברה זו העיקרים הם דרך לכלול כמה שיותר יהודים בתוך כלל ישראל ולא להוציא יהודים מכלל ישראל.²⁰²

ניגש עתה לענות על השאלה השנייה שהועלתה לעיל: האם רמב"ם אכן האמין שאם מישהו מסופק באשר לאמיתו המילולית ולו של אחד מן העיקרים, הוא יוצא אל מחוץ לכלל ישראל ונדון לאובדן? אני סבור שלא (לפחות באשר לעיקרים ו-יג). אחרי הכל, אילו היו אלה דוגמות במובן המדויק של המושג, לא היה רמב"ם חופשי לשנות את ניסוחן כפי שעשה בהלכות תשובה. אלא, מאחר וכוונתו היתה להביא את ההמון לאמץ אמונות אמיתיות, לא יכול היה לנקוט עמדה סלחנית כלפי אמונות ההמון. כדי להשיג את מטרתו היה עליו להציג בפניהם מערכת של אמונות, בצורה נוקשה, לדרוש מהם קבלה מוחלטת וחסרת פשרות, ולהזהיר את הסרבנים בעונש חמור על סרבנותם. איני מתכוון בזאת לטעון שקבע את עיקריו לצרכים חיצוניים בלבד ובעצמו לא האמין בהם. אני אכן מתכוון לטעון שרמב"ם בעצמו לא האמין שלשלושה-עשר עיקרים אלו (וליתר דיוק, עיקרים ו-יג) יש "מעמד ישועתי" גבוה יותר מהוראות אחרות של התורה. רמב"ם, לדעתי, סבר שכדי להשיג את מטרתו עליו לאמץ את הטענה שליהדות יש דוגמות, בעלות אותה משמעות שיש להן כאיסלאם.²⁰³

למרות שרמב"ם מזכיר את העיקרים כמספר מקומות בחיבוריו המאוחרים יותר,²⁰⁴ רק במקום אחד הוא רומז לסיבות שהביאו אותו לקבוע את העיקרים ובחינת הטקסט ההוא מאששת את הפירוש שהוצע כאן. בתחילת אחד מחיבוריו המאוחרים, "מאמר תחית המתים", רמב"ם מעיד שכשגילה שהמוני ישראל (כולל אלו הרואים את עצמם כחכמי ישראל) אינם שלמים באמונת האי-גשמיות: ראינו שכן ראוי שנבאר בחבורינו ההלכתיים יסודות הדת על דרך ההודעה לא על דרך הלמידות, כי הלמידות על אותם היסודות דרוש לה בקיאות במדעים רבים²⁰⁵ שאין חכמי התורה יודעים מהם מאומה כמו שבארנו במורה.²⁰⁶ לפיכך העזפנו שיהו הדברים האמתיים מקובלים אצל הכל, לא פחות מזה²⁰⁷ לפיכך הזכרנו בהקדמת חבור המשנה יסודות לשיש להיות בהם כדעה על הנבואה, וכן יסודות תורה שבעל פה, ומה שחייב כל רבני להיות כדעה על תורה שבעל פה. ובארנו בפרק חלק יסודות הקשורים בראשית ובאחרית, כלומר מה שקשור ביחוד²⁰⁸ ובעולם הבא עם שאר יסודות התורה. וכך עשינו גם בחבור הגדול המכונה משנה תורה... וכל זה נבנה על יסודות דתיים, ולא ישליכו ידיעת ה' אחרי גבם,²⁰⁹ אלא ישימו שאיפותם הגדולה והשתדלותם כמה שיביאם לשלמות ויקרבם לבוראם, לא על מה שמראה בעיני ההמון שהם שלמים.²¹⁰

סביר לפרש פיסקה זו באופן הבא: ישנן אמונות שההמון ו"חכמי התורה"²¹¹ גם יחד חייבים לקבל. רמב"ם גילה שאמונות אלו מוחזקות באופן חלקי – או כלל לא – בידי ההמון וחכמי ההלכה. בשני חיבורים הלכתיים ביקש על כן למלא את החסר על-ידי רשימה שיטתית של האמונות שההמון ו"חכמי התורה" חייבים לקבל. מכיוון שההמון אמור לציית להלכה וחכמי התורה אמורים לפרשה, אנו יכולים להניח, במידה רבה של בטחון, שהאמונות שרמב"ם ילמד בחיבוריו ההלכתיים הן אלו שיהיו בסיס לשמירה נכונה ופירוש אמיתי של ההלכה. אחרת אין טעם לעמוד על כך שההמון וחכמי התורה בתור שכאלה יקבלו תורות אלו.

ראוי לציין, בנוסף לכך, שבהתייחסותו לעיקרים בפירושו לפרק חלק, רמב"ם מזכיר אחד מחמשת העיקרים הראשונים – אחדות האל, ואחד מהעיקרים ו-ג – העולם הבא (כדוגמא לשכר וענש). הוא מכנה אותם "ראשית ואחרית". אחדות האל היא "ראשית" וזו ההכחשה העיקרית של עבודת האלילים, שעל גבה מושתתת התורה כולה. העולם הבא הוא "אחרית" באשר זהו היעד אליו מובילה התורה. ביניהם – "שאר יסודות התורה".

הצהרתו של רמב"ם ב"מאמר תחית המתים" שהבאנו כאן אינה מוכיחה, שפירושי לעיקריו – קרי שהם נועדו להציב בסיס תיאורטי לשמירת ההלכה וקבלו צורתם המיוחדת כדי לצאת כנגד דרכי המחשבה הקיימות, ולייסד הרגלי חשיבה חדשים – נכון, אך היא בהחלט נוטה לאששו.

בחנתי את התיאוריות הבאות באשר למניעיו של רמב"ם בקבעו את עיקריו: א. שהם אמצעים חינוכיים בלבד (אברבנאל). ב. שרמב"ם העתיק מהמדעים (אברבנאל) והדתות (שכטר, נימרק) בני זמנו. ג. שניסה להבטיח גם ליהודי הפשוט חלק לעולם הבא (היימן). ד. שביקש להבטיח יציבות חברתית בחברה היהודית (ברמן). כמו כן הצגתי את הסברי שניתן להסתכם: בבקשו לאפשר שמירה נכונה יותר של ההלכה בחברה היהודית שתלויה בהחזקה בדעות אמיתיות לפחות ביחס לאל, ביקש רמב"ם להחליף הרגלי חשיבה מוטעים. כדי להשיג את מטרותיו, בדרך שתעורר התנגדות מינימלית, בנה את דיונו על בסיס של דגם מוסלמי ידוע ומקובל, והציג את העיקרים כדוגמות מבלי לגלות חד-משמעית אם הוא עצמו רואה אותם כתנאים הכרחיים ומספיקים לזכות בעולם הבא. הסברי לא רק שאינם לוקה בחסרונות שבהסברים האחרים, אלא יש בו היתרונות של יחס רציני למסירותו של רמב"ם לתורת ישראל ולעם ישראל. זאת ועוד: הסברי מסתייע בהרכה טקסטית של רמב"ם עצמו.²¹²

נספח ה:

י"ג העיקרים – יגדל אלהים חי*

יגדל אלהים חי וישתבח,	נמצא ואין עת אל מציאותו.
אחד ואין יחיד כִּיחודו,	בעלם וגם אין סוף לאחדו.
אין לו דמות גוף ואינו גוף,	לא נערך אליו קדשתו.
קדמון לכל דבר אשר נברא,	ראשון ואין ראשית לראשיתו.
הנו אדון עולם לכל נוצר	יורה גדלותו ומלכותו.
שפע נבואתו נתנו	אל אנשי סגלתו ותפארתו.
לא קם בישראל כמשה עוד,	נביא ומביט את תמונתו.
תורת אמת נתן לעמו אל,	על יד נביאו נאמן ביתו.
לא יחליף האל ולא ימיר דתו	לעולמים לזולתו.
צופה ויודע סתרינו,	מביט לסוף דבר בקדמתו.
גומל לאיש-חסד כמפעלו,	נותן לרשע רע כרשעתו.
ישלח לקץ הימין משיחנו,	לפדות מחכי קץ ישועתו.
מתים יחיה אל ברב חסדו,	ברוך עדי-עד שם תהלתו.

* הנוסח הרווח בסידור התפילה. השיר מיוחס לדיין דניאל בן יהודה ברומא (המחצית הראשונה של המאה ה־14) או לעמנואל הרומי והוא מבוסס על י"ג העיקרים.

י"ג העיקרים – אני מאמין באמונה שלמה*

- א אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים.
- ב אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו הוא יחיד ואין יחידות כמוהו בשום פנים, והוא לבדו אלהינו, הנה הוה ויהיה.
- ג אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל.
- ד אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו הוא ראשון והוא אחרון.
- ה אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו לו לבדו ראוי להתפלל, ואין לזולתו ראוי להתפלל.
- ו אני מאמין באמונה שלמה, שכל דברי נביאים אמת.
- ז אני מאמין באמונה שלמה, שנבואת משה רבנו עליו השלום היתה אמתית, ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לסניו ולבאים אחריו.
- ח אני מאמין באמונה שלמה, שכל התורה המצויה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבינו עליו השלום.
- ט אני מאמין באמונה שלמה, שזאת התורה לא תהא מחלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו.
- י אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר: היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם:
- יא אני מאמין באמונה שלמה, שהבורא יתברך שמו גומל טוב לשומרי מצותיו ומעניש לעוברי מצותיו.
- יב אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח, ואף על פי שיתמהמה, עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא.
- יג אני מאמין באמונה שלמה, שתהיה תחית המתים בעת שיעלה רצון מאת הבורא יתברך שמו ויתעלה זכרו לעד ולנצח נצחים.

* הנוסח הרווח בסידור התפילה, הופיע לראשונה בכתב-יד מהמאה ה־15 ונכלל לראשונה בסידור אשכנזי מן המאה ה־16.

נספח ו:

מחברות עמנואל הרומי,

המחברת הרביעית*

ויאמר השר: הנה חברת שירים' בענין החשק בימי הנעורים' ושירי חסידים וקנינים' בעת החלו לצמת ימי הזקונים' ועתה אמר נא, האם חברת שירים בדברי חכמה' ובמצוות התורה התמימה?

ואען ואמר: חברתי' ועל שלש עשרה עקרי האמתה שיר אמרתי' והוא בעניניו מאד נפלא' אשר בכתם טהור לא יסלא.

ויתמה השר ויאמר: ואיך יכלת לחבר ענינים נפרדים' ולתתם בשיר אחד נצמדים?

ואען ואמר: יכלתי ויהי בידי לאחדים' ובמערכת השיר רוכבים צמדים' והנה לה השיר, קום, השר, ושמע עניניו' ועוד על נגרותיה פנינו.

ואשא משלי ואמר:

אסתח בכנור על עלמות שיר,	אשים יסוד הדת רפידתו,
בנוי לתלפיות בטורי בין,	על הררי קדש יסודתו.
נלגל תבונות רום, ברכ דעה,	הולך וסוכב על נקדתו.
425 בו כוכבי חכמה יאירן על	תשפץ תבונתו וחדתו.
אתבש לראשו מעבעות שכל,	סוד האמון – חשב אפדתו.
אשים סביבו תוכחות מוסר,	אף זר והב שכל למסגרתו,
בו האמונה תהיה שורה,	החן והצדק נבולתו.
על אפניו דבור, ותסותי	והב סגורים הם במשכיתו,
430 יחיו לריחו שוכני עפר,	עת יולו כשמי ערוגתו.
טוריו שנים הם עלי שבעים,	על רצפת כבוד מנוחתו.
בו מוסדות הדת שלש עשרה	הנם יצויקים עם יצוקתו.
אחלי ותחנוני: יהי עמ-	נו אל ורוחו בארינתו
קרבו, שתאים, לחמו לחמי,	התבוננו שירי ותוכחתו.
435 השיר יהי לכם כליל התק-	דש חג, ושמחת לב כשמחתו.
כי מוצאו הוא ימצאה חיים,	אך חוטאו חומס יחידתו.
עמו הלא עצה וחושיה,	בו תוכחות חיים להורותו.
תרתי בלבי לחקר סוד אל,	אתבוננה רעם נבוכתו.
עד כי אשר פאתי למקדשו,	אשכיל ואבינה לאחריתו.

* מתוך: מהדורת דב ירדן, כרך א, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ז, עמ' 89-94.

נמצא	עלת מציאות כל וסבתו. רוכב שמי קדם בנאותו. ידמה לשם קדשו ותפארתו? כי לא יהי נצרך לוולתו. אם נחשב בטול מציאותו.	410 ואחשבה ואדעה כי הוא נמצא. אבל לא מומן מנבל, מי בשחקים יערך אליו, נקרא שמו שרי ומסתפק, יבטל מציאות כל אשר נמצא
אחד	זה המציאות מתכונתו – חסרון בצד מה משלמותו. מי יעמד על סוד אמתתו? תחתיו פרטים באגדתו. הוא לחלקים בחלקתו.	415 אם יעלה על לב אנוש בטול לא נאמן עם זה ולא ישכל אחד ויחודו מאד נעלם, אחד – ולא כמין, אשר יכלל אחד – ולא כגוף, אשר נחלק
בלא גוף	אכן מיחד הוא באחדותו. הם תארים מורים פעלתו.	450 לא גוף ולא כח בחוף הגוף, כל תארים תמצא יתאר בהם –
קדמון	ראשון ואין ראשית לראשיתו. אם נעריכוהו לקדמותו.	קדמון ואין נמצא כקדמותו, לא נמצאה מצוי בשם קדמון.
אדון	שופט יצוריו באדונתו. מתפעלים, סרים למשמעתו. הם לעבד איש איש עבודתו. אכן רצונו עם גורתו. ימרה רצון קונו ומצותו.	אדון לכל נמצא אשר המציא, 455 כל המצויים, מלבדו, הם חשים ומנבלים ומכרחים רשיק וחפץ לא יהי בהם – לכן אשר יפנה לוולתו
יורע	סועד יצוריו באלהותו. לא יעזב אותם לגבהותו.	צופה ויורע סתרינו, 460 ארץ ושמים וצבאותם
גומל	ישיב לאיש רשע כרשעתו.	גומל לאיש צדיק כצדקתו.
נביא	שפע נבואת עם סגלתו.	הכין ופעל והרי חכמה.
נשיח	משה נביאו, נאמן ביתו. גם אחריו לא קם כמעלתו. מלאך ואמצעי נבואתו, אל פה ומביט את תמונתו. רק בחלום ליל לחלשתו. יתבטלו חושיו כשמעתו, יומם, והוא עומד בעקדתו.	465 השקיף באור שכל ורח על נביא כמשה לא קדמהו, אם יהיה נביא – תהי על יד אכן נבואת המחוקק – פה נביא – נבואה לא תבואהו או בהקיצו, אם יהי נבא, אכן נבואת נאמן בית –

470	כָּל אִישׁ יְהִי נָבֵא, אֲזִי יָמָס אֲכֵן נִבְּוֹאת נֶאֱמַן בֵּית כָּל הַנְּבִיאִים נִבְּאִים הֵמָּה אֲכֵן נִבְּוֹאת הַמְּחֻקֵּק הִיא	לְבוֹ וַיִּתְּרוּפָף לְחֶרֶדָתוֹ, עָלִיז – וְהוּא נֹצֵב בַּחֲזָקָתוֹ, בְּרָצוֹן אֱלֹהִים חַי וְדַבָּרָתוֹ, תָּמִיד בְּכָל עֲתִים וּבְרָצוֹתוֹ.
	תּוֹרַת אֱמֶת הִיְתָה בָּמוֹ פִּיהוּ	וּבְרִית אֱלֹהִים הִיְתָה אֵתוֹ,
473	תּוֹרָה אֲשֶׁר הִיא תַעֲמִד נֶצַח וּבְבֹא לְקֶץ יָמִים מְשִׁיחֵנו שָׁפָה בְּרוּרָה יִהְיֶה אֶל עַם יִשְׁתַּחֲוּוּ אַף יִקְדּוּ עַמִּים לְשִׁיב נֹוה צָדֵק וְהָר קָדֵשׁ,	וּבְרִית – לְעֵד עוֹלָם עֲמִידָתוֹ.
		לֹא יִחְלִיף דָּת אֶל וְאִמְרָתוֹ. לֹא יִדְעוּ אֶל חַי וְסוֹד דָּתוֹ, אֲזִי לְהַדּוּם רִגְלֵי שְׁכִינָתוֹ. צִיּוֹן כָּלִיל יָסִי, לְקַדְּמָתוֹ.
480	יִצְיִץ וּפְרַח יַעֲקֹב עֲבָדוֹ, אֵל תִּירָאוּ, הוֹלְכֵי קְדוּרָצִית, שׁוֹבֵי לְבָצָרוֹן, אֲסִירֵי הַ־ וּלְכֹן חֲזוּ בֶּן עֹבְדֵי אֵל חַי יוֹם יִהְיוּ יָדִים וְכָל עוֹשֵׁי	יַחֲיוּ וַיִּקְוּמוּ גִבֻּלָתוֹ.
	485 יִהְיוּ כְּקֶשׁ וּכְמֶץ לְיוֹם הַבָּא יִזְרַח אֲלֵיכֶם, אֲזִי, יִרְאֵי אֵל, יִגְדֵּל וַיִּשְׁתַּכַּח אֲדוֹן עוֹלָם, הַצּוֹר – נִצָּחֵנוּ נַעֲיֵמוֹתוֹ, יוֹם נִכְסְמוּ לַבּוֹת לְהַגְדִּילוֹ	הַשּׁוֹמְרִים חֲקִיו וּמִשְׁמֶרֶתוֹ! תִּקְחֵה, מִחֲבִי קֶץ נֶאֱלָתוֹ, וּבֶן אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד אוֹתוֹ, רָשָׁעַ הַדּוֹסִיס אֲזִי בַּעֲבָרָתוֹ, וּתְלַהֲטֵם אֲשׁוּ וְלִבָּתוֹ. שְׁמֵשׁ צָדֵקָה, אוֹר יִשׁוּעָתוֹ, בְּרוּךְ עַדִּי עַד שֵׁם קִדְּשָׁתוֹ. הַנֶּעֱלָם סוֹדוֹ וְעֲצֻמוֹתוֹ. וּלְרוּמָמוֹ, אִישׁ אִישׁ כְּבִרְכָּתוֹ – לְאוֹת וּקְצוֹר מִנְּדָלָתוֹ. לְחֻקֵּי יִסּוֹד הוֹדוֹ וּמַהוּתוֹ – תִּקְצֹר יְדֵיהֶם מִיִּדְעָתוֹ. מִחֲסוֹם וְדוּמְיָה תִּהְלָתוֹ.
490	תָּשׁוּב תִּהְלֵת הַלְשׁוֹנוֹת אֲזִי יִבְעַת אֲשֶׁר יִשְׁתַּדְּלוּ לַבּוֹת תָּשׁוּב יְדִיעָתָם אֲזִי סְכָלוֹת, לְכֵן בְּשִׁירֵי אֲשֻׁמְרָה אֶל פִּי	

יחידה 9
הרמב"ם: מורה הנבוכים –
תורת האל

רפאל ישפה

תוכן העניינים

פתח דבר / 145

9.1 ספר מורה הנבוכים / 147

9.1.1 שם הספר ואופיו / 147

9.1.1.1 חיבור פילוסופי או ספר דתי / 150

9.1.1.2 תרגום הספר לעברית / 153

9.1.1.3 הספר כאיגרת אל התלמיד הקורא / 158

9.1.1.4 מורה הנבוכים וספר האמונות והדעות: הדומה והשונה / 162

9.1.2 מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים / 164

9.1.2.1 הרמב"ם על מבנה חיבורו / 165

9.1.2.2 מיכאל פרידלנדר: המבנה כתשובה לתלמיד / 170

9.1.2.3 יהודה אבן שמואל (קופמן): מבנה קווי-חינוכי של מקבצים / 173

9.1.2.4 שמעון ראבידוביץ: מבנה ארכיטקטוני – ממבוכה לעיון

ולמעשה / 175

9.1.2.5 ליאו שטראוס: קריאה בין השורות וסוד השביעיות / 178

9.1.2.6 אליעזר (לורנס) ברמן: מבנה משולש של עלייה וירידה / 184

9.1.2.7 מנחם קלנר: הקבלה ל"ג העיקרים / 185

9.1.2.8 רפאל ישפה: גן עדן פרקיו של המורה / 187

9.1.3 שאלת הסתירות במורה הנבוכים / 197

9.1.3.1 הרמב"ם על סיבות הסתירות / 197

9.1.3.2 סתירות מכוונות: ליאו שטראוס ושלמה פינס / 198

9.1.3.3 חילופים ולא סתירות: מרווין פוקס / 201

9.1.3.4 סיכום: סתרי המורה בימי הביניים ובעת החדשה: אביעזר

רביצקי / 205

9.1.3.5 סיכום: גישתנו / 208

9.2 תורת האל: דרך השלילה / 209

9.2.1 דרך השלילה: מן המקרא ועד הפלאם / 209

9.2.2	הרחקת ההגשמות וההאנשות בתרגומים הארמיים ובתרגום השבעים / 214
9.2.2.1	הרחקת ההגשמות בתרגומים הארמיים / 214
9.2.2.2	הרחקת ההגשמות בתרגום השבעים / 215
9.2.3	שמות משותפים במקרא / 216
9.2.3.1	"צלם" (מורה הנבוכים, א: א) / 216
9.2.3.2	"מקום" (מורה הנבוכים, א: ח) / 219
9.2.3.3	"ירד ועלה" (מורה הנבוכים, א: י) / 219
9.2.3.4	"פנים" (מורה הנבוכים, א: לו) / 220
9.2.4	"דברה תורה כלשון בני אדם" (מורה הנבוכים, א: כו; א: מז) / 221
9.2.5	תורת התארים / 226
9.2.5.1	שלילת התארים העצמיים (מורה הנבוכים, א: נ-נא) / 226
9.2.5.2	הסוגים של תוארי האל (מורה הנבוכים, א: נב-נד) / 232
9.2.5.3	שתי בקשותיו של משה רבינו (מורה הנבוכים, א: נד) / 237
9.2.6	סיכום דרך השלילה: התקרבות על-ידי הרחקה (מורה הנבוכים, א: נח-ס) / 242
9.3	שמות האל / 244
9.3.1	שמות האל כתארים (מורה הנבוכים, א: סא) / 244
9.3.2	"מחויב המציאות" (מורה הנבוכים, א: נו, א: סג) / 246
9.4	תורת האל: דרך החיוב / 252
9.4.1	מבוא: ההקשר הספרותי הפרגוגי של הראיות למציאות האל / 252
9.4.2	ביקורת על גישת הרמב"ם / 257
9.4.3	כ"ו ההקדמות לראיות למציאות האל (מורה הנבוכים, חלק ב: פתיחה) / 259
9.4.4	ראיות הרמב"ם למציאות האל (מורה הנבוכים, ב: א) / 272
9.4.4.1	הראיה הראשונה: מניע ראשון / 272
9.4.4.2	הראיה השנייה: מניע בלתי־מתנועע / 275
9.4.4.3	הראיה השלישית: מחויב המציאות / 276
9.4.4.4	הראיה הרביעית: הפועל הראשון שכולו בפועל (הסיבה הראשונה) / 280
9.4.4.5	הראיות: סיכום / 281

פתח דבר

ביחידה הקודמת עסקנו בתורת העיקרים של הרמב"ם. ביחידה זו אנו עוברים לדיון בסוגיות בעלות אופי פילוסופי מובהק יותר, בעיקר מתוך ספרו הגדול האחרון, מורה הנבוכים (ששמו במקור הערבי־יהודי דִּלְאֵלָה' אֶל־חֵאֲרִין). הספר תורגם לעברית לקראת סוף חיי הרמב"ם בידי שמואל בן יהודה אבן תיבון, והרמב"ם סמך את ידו על תרגום זה. לכן לרוב נביא את דברי תרגום שמואל אבן תיבון (עם הפניות למהדורת אבן שמואל [קויפמן]), אבל בהתאם לצורך ניעזר גם בתרגומים העבריים בני ימינו של יוסף קאפח ושל מיכאל שורץ.

ואולם לפני שנוכל לדון בתוכנו של הספר, שכבר עורר מחלוקות רבות עם פרסומו (ובייחוד עם פרסום התרגום העברי), והממשיך לעורר מחלוקות בימינו, גם בין החוקרים הנוטים לגישות פרשניות שונות וגם בין הוגים דתיים הנוטים לזרמים אידיאולוגיים שונים, עלינו לסקור כמה בעיות במבנה הספרותי של הספר ולדון בהשלכותיהן של בעיות אלו על הבנת משנת הרמב"ם על־פי אסכולות פילוסופיות וגישות מחקריות שונות.

9.1

ספר מורה הנבוכים

9.1.1 שם הספר ואופיו

הספר נכתב בערבית ושמו דלאלה אל-חאירין. השורש הערבי "חאר" של השם "דלאלה" אל-חאירין", פירושו להיות נבוכ, להתבלבל, להסס ולתעות. בפתיחתו העברית לאיגרת אל ר' שמואל אבן תיבון בעניין תרגום הספר לעברית, הרמב"ם מכנה אותו "מורה הנבוכים". כך כינו אותו גם שני המתרגמים של הספר בימי הביניים: ר' שמואל בן יהודה אבן תיבון ור' יהודה בן שלמה אלחריזי. השם העברי "מורה הנבוכים" לקוח מלשון הפסוק בתורה "ואמר פרעה לבני ישראל נבכים הם בארץ, סגר עליהם המדבר" (שמות, יד: ג). ר' סעדיה גאון תרגם פסוק זה בערבית "אנהם מתחירין פי אל-בלד" (מהשורש "חאר"), ור' אברהם אבן עזרא (פירוש ארוך לשמות, יד: ג) מפרש: "והטעם כאדם שלא ימצא עצה ולא ידע מה יעשה".

מי הם אפוא הנבוכים שבעבורם כתב הרמב"ם את "המורה"? הנבוכים אינם נמנים עם המון העם, שאינם מלומדים כלל – לא בתורה ולא בחכמה. הנבוכ אינו המאמין הפשוט. גם מי שלמד אך ורק את התורה ולא את החכמות אינו נבוכ – אבל הוא ודאי גם אינו חכם. לכן אין הספר מכוון להמון העם ולמאמינים הפשוטים. כמו כן אין הוא מכוון ל"מתחילים בעיון", אלא רק למי שנמשך לשכל האנושי "וידע ענייניהם" של הפילוסופים, ולכן "הציקוהו פשטי התורה". לדברי הרמב"ם:

אבל המאמר הזה – דברי בו עם מי שנתפלסף, כמו שזכרתי, וידע חכמות אמתיות, והוא מאמין לדברים התוריים, נבוכ בעניניהם, אשר ערבבוהו בהם השמות המסופקים והמשלים.

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ט)

לדברי הרמב"ם בפתיחה, הספר נכתב לשתי מטרות: המטרה הראשונה היא להבהיר "שמות" (כלומר מונחים) בספרי הנבואה למי שעדיין בפילוסופיה ולכן מפקפק באמתת התורה, וחש "כאב לב ומבוכה גדולה" בגלל פשט השמות שבתורה, שאינם מתקבלים על הדעת. הספר יבאר לו כי לשמות מקראיים אלה יש עוד מובן, שאינו כפשוטו, וכי מובן זה אינו עומד בסתירה לתבונה.

המטרה השנייה של הספר דומה והיא: "באור משלים סתומים מאד שבאי בספרי הנביאים ולא פורש שהם משל" למי שהוא "יודע באמת" (כלומר את האמת הפילוסופית), וכשהוא קורא את המשלים המקראיים כפשוטם, ולא כמשלים, סובל "גם כן מבוכה גדולה". לדבריו:

המאמר הזה ענינו הראשון – לבאר עניני שמות, באו בספרי הנבואה. מהשמות ההם – שמות משתתפים,¹ ויקחום הפתאים בפי קצת הענינים אשר יאמר עליהם השם ההוא המשתתף. ומהם – מושאלים,² ויקחום גם כן כפי הענין הראשון אשר הושאלו ממנו. ומהם – מסופקים:³ פעם יחשב בהם שהם יאמרו בהסכמה,⁴ ופעם יחשב בהם שהם משתתפים. ואין הכונה במאמר הזה – להבינם כולם להמון, ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד מי שלא יעין רק בחכמן התורה⁵ – רצוני לומר: תלמודה – כי ענין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממינו הוא – חכמת התורה על האמת. אבל כונת המאמר הזה – להעיר איש בעל דת, שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמתו אמתת תורתנו, והוא שלם בדתו ובמדותיו, ועין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו, והציקוהו פשטי התורה ומה שלא

1 שמות משתתפים – שמות משותפים (equivocal; homonyms), כלומר מילה אחת בעלת שתי משמעויות שונות (או יותר). בחיבורו המוקדם בתהום ההיגיון, מלות ההגיון, כותב הרמב"ם: "וכאשר היה שם אחד לעניינים רבים, הנה זה השם המשותף [...] והיותם קוראים 'עין' העין הרואה ומבוע המים, הנה אלו השמות משותפים [...] והשם המשותף הגמור הוא הנאמר על שתי עצמיות, אין שיתוף ביניהן בענין מן העניינים כלל אשר בעבורו ישתתפו בשם הזה, כשם ה'עין' אשר נאמר על חוש הראות ועל מבוע המים, וכשם ה'כלב' הנאמר על הכוכב ועל בעל חיים" (מלות ההגיון, שער יג, תרגום עברי מאת שמואל אבן תיכון, מהדורת חיי רות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 92-94).

2 שם מושאל – מילה שמשמעותה הרגילה לענין מסוים, אבל יש לה גם משמעויות מושאלות או מועברות לענין אחר (מטפורה). לדברי הרמב"ם: "והשם המושאל הוא השם המורה על עצמות מה שבשורש הנחת הלשון, והוא קיים על אותה העצמות, ואחרי כן תיקרא בו עצמות אחרת בקצה העתים, ולא יהיה קיים השם ההוא תמיד על אותה העצמות השנית, כשם 'אריה' המונח על מין ממיני החי, ופעמים יקרא בזה השם הגבור מן האדם [...] וכמו אלו השמות אצל המשוררים הרבה" (מלות ההגיון, שער יג, עמ' 97).

3 שם מסופק – מילה דו-משמעית, הניתנת למובנים שונים, ולכן כל מובן מוטל בספק (ambiguous; amphibolous). לדברי הרמב"ם: "ואולם השם המסופק הוא השם אשר יאמר על שתי עצמיות או יותר, בעבור ענין מה השתתפו בו, ואין הענין ההוא המעמיד לאמיתת כל אחד מהם [אלא הוא מקרה חיצוני]. דמיון זה שם ה'אדם' הנאמר על ראובן החי המדבר, ועל איש אחר מת, ועל צורת האדם הנעשית מן העץ או מן האבן או במין ממיני הציד: הנה זה השם הנאמר עליהם בעבור השתתפם בענין אחד [ואולם אין הענין ההוא עצמות], והוא תמונת האדם ותוארו. ואין התמונה והתואר מעמידים לאמיתת האדם [...] ובעבור זה נקרא מסופק" (מלות ההגיון, שער יג, עמ' 95-96).

4 הסכמה – שם כללי מוסכם, כלומר מילה הנאמרת בהסכמה על פרטים השייכים לכלל (סוג או מין) אחד או שיש להם תכונה מהותית משותפת. לדברי הרמב"ם: "והשם הנאמר בהסכמה, הוא שיהיה ענין מעמיד לשתי עצמיות או יותר, ובשם ההוא הוראה על כל אחת מאותן העצמיות בעבור הענין אשר ישתתפו בו אותן העצמיות אשר אותו הענין מעמיד עצמות כל אחד מהם, כשם ה'חי' הנאמר על האדם והסוס והעקרב והדג, כי ענין החיות, אשר היא ההזנה וההרגש, נמצא בכל אחד מאלו המינים ומעמידו. וכן שם כל סוג נאמר על המינים אשר תחתיו בהסכמה, וכן כל הבדל נאמר על אישי המינים אשר תחתיו בהסכמה" (מלות ההגיון, שער יג, עמ' 94-95).

5 רצוני לומר: תלמודה – כי ענין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממינו הוא – חכמת התורה על האמת. אבל כונת המאמר הזה – להעיר איש בעל דת, שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמתו אמתת תורתנו, והוא שלם בדתו ובמדותיו, ועין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו, והציקוהו פשטי התורה ומה שלא סר היותו מבין מדעתו או הבינהו וילתו מעניני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים, ונשאר במבוכה ובהלה: אם שימשך אחרי שכלו וישליך מה שידעהו מהשמות ההם, ויחשוב שהוא השליך פנות התורה. או שישאר עם מה שהבינו מהם, ולא ימשך אחר שכלו, אך ישליכהו אחרי גוו ויטה מעליו – ויראה עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונזק בתורתו [...] ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה.

סר היותו מבין מדעתו או הבינהו זולתו מעניני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים, ונשאר במבוכה ובהלה: אם שימשך אחרי שכלו וישליך מה שירעהו מהשמות ההם, ויחשוב שהוא השליך פנות התורה. או שישאר עם מה שהבינו מהם, ולא ימשך אחר שכלו, אך ישליכהו אחרי גוו ויטה מעליו – ויראה עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונוק בתורתו [...] ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה.

ובכלל המאמר הזה – כונה שניה, והיא – באור משלים סתומים מאד, שבאו בספרי הנביאים ולא פורש שהם משל, אבל יראה לסכל ולנבהל, שהם כפשוטיהם ואין תוך בהם. וכשיתבונן בהם היודע באמת ויקחם על פשוטיהם, תתחדש לו גם כן מבוכה גדולה. וכשנבאר המשל שהוא או נעורר על היותו משל, ימלט וינצל מן המבוכה ההיא. ולזה נקרא המאמר הזה: מורה הנבוכים.

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ד-ה)

הנבוכ אפוא הוא יהודי ה"שלם בדתו ובמדותיו", שענין בפילוסופיה ונוכח לדעת כי פשטי התורה ומשלי הנביאים אינם מתיישבים עם האמת המדעית. הוא למד מספיק כדי להבחין בסתירות לכאורה שבין התורה לבין הפילוסופיה, אבל לא למד מספיק כדי להבין שיש "שמות" רבים בתורה ומשלים נבואיים שאינם מובנים כפשוטם. שמות אלה, שהם משותפים או מושאלים או מסופקים או מוסכמים, וכמו כן משלי הנביאים אינם מציינים את המשמעות המילולית העומדת בסתירה לאמת המדעית, אלא מציינים משמעות אחרת המתיישבת עם האמת המדעית. לכן אין כל צורך שהנבוכ ישליך את אחד מהם – את שכלו או את תורתו.

הספר מיועד אפוא להיות מורה דרך לאותם היחידים שהם נבוכים לפי הגדרה זו. גם במקום אחר מזכיר הרמב"ם את הספר בשם "המורה". באחד מכתב־היד של י"ג העיקרים שבפירוש המשנה – שנכתב שנים רבות (בין השנים 1158 ל־1168) לפני מורה הנבוכים (שנכתב בין השנים 1185 ל־1190 בקירוב) – הוסיף הרמב"ם, שנים אחר־כך, בכתב־ידו בשולי הדף הערה ליסוד הרביעי, הקדמות:

ודע כי היסוד הגדול של תורת משה רבינו הוא היות העולם מחודש, יצרו ה' ובראו אחר ההעדר המוחלט. וזה שתראה שאני סובב סביב ענין קדמות העולם לפי דעת הפילוסופים הוא כדי שיהא המופת מוחלט על מציאותו יתעלה, כמו שביארתי וביררתי ב"מורה" (פי אל־ל־אלה).

(משנה עם פירוש הרמב"ם, מקור ערבי ותרגום עברי מאת יוסף קאפה, מסכת סנהדרין, עמ' ריב)

בהמשך נדון בהשלכות השיטתיות והפדגוגיות של ספר המכוון ל"נבוכים", ובין היתר בהערתו המאוחרת של הרמב"ם המסבירה מדוע בחר במורה הנבוכים להוכיח את מציאות האל, אחדותו

ואי־גשמיותו על סמך הקדמות ולא על סמך חידוש העולם (כפי שעשו, למשל, רס"ג ובחיי אבן פקודה). נסתפק בעובדה שהספר נקרא "מורה", כלומר יש לו מגמה חינוכית מובהקת, והוא מכוון לתלמיד מתקדם בחכמות ולא להמון העם, ואפילו לא לתלמידים שעסקו בתלמוד תורה בלבד. לכן אחרי שכתב את חיבורו הפילוסופי "המורה", שאינו מכוון לאנשים אלה, ראה הרמב"ם לנכון להוסיף הערה בפירושו למשנה (שהוא חיבור המכוון במפורש אל המון העם), בניסיון להקדים תרופה למכה ולהסביר מדוע במורה הנבוכים הוא נטה לכאורה לדעת הפילוסופים בעניין קדמות העולם.

הגדרה זהירה זו של קהל היעד של ספרו לא הועילה לאורך זמן. אחרי מותו של הרמב"ם, תרגומו העברי של הספר בידי שמואל אבן תיבון (שכאמור הושלם לקראת סוף חיי הרמב"ם וזכה לאישורו), אפשר ליהודים שלא עמדו בדרישותיו של הרמב"ם – כדוגמת יהודי צרפת שלא נחשפו לפני כן ל"חכמות" שבתרבות הערבית – לקרוא את הספר, ולבסוף הביא לידי פולמוס מתמשך על הפילוסופיה. מורה הנבוכים התכוון ליישב בין התורה לבין הפילוסופיה בעבור הנבוכים, אך להביא את מי שלמדו "רק בחכמת התורה, רצוני לומר, תלמודה", לידי מבוכה.

שאלה

מי הוא הנבוכ, ומדוע הוא נבוכ?

9.1.1.1 חיבור פילוסופי או ספר דתי

הרמב"ם, כפי שראינו (יחידה 2, סעיף 2.2.5.4), ידוע בהתנגדותו העקרונית לפלאם, אף שלעתים אימץ את טענותיהם של המתפלמון (למשל ראיותיהם לאחדותו המוחלטת של האל). אין הרמב"ם מזכיר את רב סעדיה גאון במורה הנבוכים (כשם שאין הוא מזכיר אף הוגה יהודי אחר), אולם ביקורתו הכללית על הכלאם מכוונת כמובן, בין היתר, גם כלפי רס"ג וכלפי ספר האמונות והדעות. אם כן, לדעת הרמב"ם הדרך לאמת השכלית היא הפילוסופיה ולא הפלאם. עם זאת, הרמב"ם לא הגדיר את מורה הנבוכים ספר פילוסופי (כפי שאנו נוהגים להגדירו). ראשית, הספר מיועד לנבוכ, שכבר מתמצא בפילוסופיה: "ועין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו". שנית, כפי שהסביר בפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים (המהווה מבוא לדיון בארבע ראיות למציאות האל, אי־גשמיותו ואחדותו, כפי שנראה בהמשך), הוא טוען כי אין מורה הנבוכים עוסק בעניינים שכבר הוכחו בידי הפילוסופים:

ההקדמות שצריך אליהם בקיום מציאות האלוהית ובמופתים על היותו לא גוף ולא כח בגוף ושהוא (ית' שמו) אחד [...] כולם בא עליהם המופת, אין ספק בדבר מהם, כבר עשה אריסטו ומי שאחריו מן המשאיים מופת על כל אחת [...]

(מורה הנבוכים, פתיחה לחלק ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רה)

שאלה

מה פירוש המונח "המשאיים"? חזרו ליחידה 3, סעיף 3.1.2.

בהמשך הרחיב הרמב"ם את הדיבור על כך שבמורה הנבוכים אין הוא עוסק בפילוסופיה לשמה, והוא מדגיש שכוונתו היא "באור ספקות הדת". אין לו עניין לעסוק בחכמה הטבעית ובחכמה האלוהית, "כי הספרים המחוברים בכל זה מספיקים", והוא רק מזכיר חכמות אלו לצורך ביאור העניין. לדבריו:

ואי אפשר מבלתי הקדים לפני כל זה הקדמה, היא נר מאיר תעלומות זה המאמר כולו, מה שקדם מפרקיו ומה שיתאחר. והיא זאת ההקדמה.

הקדמה

דע כי מאמרי זה לא היתה כונתי בו שאחבר דבר בחכמה הטבעית, או אבאר עניני החכמה האלהית לפי קצת דעות, או אביא מופת על מה שבא עליו המופת מהם. ולא היתה כונתי בו שאבאר ואגזור תכונת הגלגלים, ולא שאגיד מספרם, כי הספרים המחוברים בכל זה מספיקים; ואם לא יהיו מספיקים בענין מן הענינים, לא יהיה מה שאומר אני אותו בענין ההוא טוב מכל מה שנאמר. ואמנם היתה הכונה בזה המאמר – מה שכבר הודעתוך אותו בפתיחתו, והוא: באור ספקות הדת והראות אמתות נסתריה, אשר הם נעלים מהבנת ההמון. ולזה ראוי לך, כשתראני מדבר בהעמיד השכלים הנפרדים ובמספרם, או במספר הגלגלים ובסיבות תנועותיהם, או באמת ענין החומר והצורה, או בענין השפע האלהי, וכיוצא באלו הענינים, שלא תחשוב או יעלה בלבך, שאני אמנם כונתי לאמת הענין ההוא הפילוסופי לבד, כי אלו הענינים כבר נאמרו בספרים רבים, ובא המופת על אמתת רובם. אבל אכון לזכור מה שיתבאר ספק מספקי התורה בהבנתו, ויותר קשרים רבים בידיעת הענין ההוא אשר אבארנו. וכבר ידעת מפתיחת מאמרי זה, שקטבו אמנם יסוב על באור מה שאפשר להבינו מ"מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה", ובאור ספקות נתלות בנבואה וכידיעת האלוה. וכל פרק שתמצאני מדבר בו בבאור ענין, כבר בא המופת עליו בחכמת הטבע, או ענין כבר התבאר במופת בחכמה האלוהית, או התבאר שהוא הראוי מכל מה שיאמן, או ענין נתלה במה שהתבאר בלמודים – דע שהוא מפתח בהכרח להבנת דבר מספרי הנבואה – רצוני לומר: ממשליהם וסודותם. ומפני זה זכרתיו ובארתי והראיתיו, למה שיועילו מידיעת "מעשה מרכבה" או "מעשה בראשית" או לבאר עיקר בענין הנבואה או בהאמין דעת אמתית מן האמונות התוריות.

(מורה הנבוכים, ב: ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכ-רכא)

בהמשך הגדיר הרמב"ם את מגמת מורה הנבוכים כביאור "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה": "כי הכונה הראשונה בזה המאמר אמנם היתה – לבאר מה שאפשר לבארו מ'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה'" (שם, ב: ב, עמ' שד). "הנה בארנו פעמים רבות שעיקר הכונה היה בזה

המאמר – לבאר מה שאפשר לבאר מ'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה', לפי מי שחובר לו זה המאמר" (שם, ג: הקדמה, עמ' שעא).

האם יש סתירה בין מגמת מורה הנבוכים כפי שתוארה כאן – ביאור מעשה בראשית ומעשה מרכבה – לבין מגמתו כפי שתוארה לעיל – "לבאר עניני שמות, באו בספרי הנבואה" ו"באור משלים סתומים מאד, שבאו בספרי הנביאים", ו"באור ספקות הדת והראות אמתות נסתריה"? שמואל סטיבן הרוי (Harvey) מציע כי

ביאור השמות והמשלים ב"מורה" [...] מוביל לביאור מעשה בראשית ומעשה מרכבה [...] בכך שהוא נותן לקורא מפתחות לקריאתם ולפירושם הנכון של מקראות קשות, ובכך שהוא נותן לקורא מפתחות להבנת "המורה", אשר בעצמו מגלה את משמעותם הנסתרת של תורות סודיות אלו.

(Harvey, "Maimonides in the Sultan's Palace", p. 55)

במילים אחרות, ייתכן שאין כאן כל סתירה ומדובר באותה מגמה בפתיחת הספר (ביאור השמות והמשלים) ובחלק השני והשלישי (ביאור מעשה בראשית ומעשה מרכבה). ההבדל הוא שבפתיחה הרמב"ם מדבר על שיטת הספר, ואילו בהמשך הוא מדבר על תוכן הספר; התוכן הוא מעשה בראשית ומעשה מרכבה. השיטה היא, כפי שצוינה בפתיחה וכפי שהרמב"ם פיתח והדגים אותה בחלק הראשון, ביאור פשטי השמות והמשלים המציקים למשכיל ומביכים אותו.

אם כן, בעיני הרמב"ם אין מורה הנבוכים ספר כלאם ואינו ספר פילוסופי. כיצד הגדיר הרמב"ם את ספרו? "ענין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממינו הוא חכמת התורה על האמת" ("ידיעת התורה באמת", בתרגום יוסף קאפח: "חכמת התורה לאמתה", בתרגום מיכאל שורץ). מה ההבדל בין "חכמת התורה על האמת", שהרמב"ם בא ללמד את הנבוכ, לבין "חכמת התורה, רצוני לומר, תלמודה" ("ידיעת התורה, כלומר דיניה", בתרגום יוסף קאפח: "מדע התורה בלבד, דהיינו ההלכה", בתרגום מיכאל שורץ)? לדברי חיים קרייסל: "הרמב"ם מציין הבחנה בין "ידיעת התורה" לבין "ידיעת התורה באמת". הראשונה עוסקת בידיעת המצוות בעוד שהשנייה עוסקת [...] בעיון ביסודות התורה".⁶

כמו המונח העברי "תלמוד" (כך בתרגום אבן תיבון; "דינים" בתרגום קאפח; "הלכה" בתרגום שורץ), המונח הערבי "פקה" מציין לימוד, ובייחוד לימוד המשפט או ההלכה באסלאם. ואולם לפי הרמב"ם, מי שלמד אך ורק את "חכמת התורה, רצוני לומר תלמודה", כלומר מי שלא למד כלל את "חכמות הפילוסופים", וכל לימודיו הם בתחום "התלמוד", כלומר ההלכה בלבד, אינו נבוכ, שהרי פשטי התורה ומשלי הנבואה אינם "מציקים" לו, ואין הוא מטיל בהם ספק. הוא אינו שרוי

6 חיים קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 142.

במתח שבין התורה לבין הפילוסופיה הואיל ולמד רק את התורה ולא את הפילוסופיה. לפיכך אין הוא נבוכ ואין הוא זקוק למורה הנבוכים.

"חכמת התורה על האמת" היא גם הבנת התורה לאור הפילוסופיה – לא רק את הפשט החיצוני, הגלוי והאקזוטרי (exoteric), אלא בעיקר את התוכן הפנימי, הנסתר והאזוטרי (esoteric); לא רק את המצוות המעשיות (מה שר' בחיי אבן פקודה היה מכנה "חובות האיברים"), אלא גם ובעיקר את יסודותיה הרעיוניים של התורה (מה שר' בחיי אבן פקודה היה מכנה "חובות הלבבות"). לכן כיווניהם הפדגוגיים של שני הספרים הם מנוגדים. רב סעדיה גאון, שתלמידו הוא המאמין הפשוט, מסתמך לעתים קרובות על הבאת פסוקי מקרא ודברי חז"ל – המהווים אסמכתא מפני שהם מלכתחילה מקובלים על המאמין – כתשתית דתית לעיון ולהתפלספות, שבהם מוטל הספק מבחינה דתית.

תלמידו הנבוכ של הרמב"ם אינו יכול להסתמך על פסוקי מקרא ודברי חז"ל, מפני שהמקורות הדתיים מוטלים בספק בעיני התלמיד. לכן הרמב"ם מסתמך על דעות הפילוסופים – אפילו בקדמות העולם (כפי שהזכיר בהערת השוליים המאוחרת שלו ל"ג העיקרים, שהבאנו לעיל) – המקובלות על דעת תלמידו.

9.1.1.2 תרגום הספר לעברית

מורה הנבוכים תורגם, כאמור, לקראת סוף חיי הרמב"ם בידי שמואל בן יהודה אבן תיבון (1160-1230 בקירוב). התרגום נעשה לבקשת חכמים יהודים צרפתים בעיר לונל (Lunel) ובראשם ר' יהונתן הכהן, והרמב"ם סמך את ידו, כאמור, על התרגום הזה. ב"אגדת אל עדת לונל" (שנכתבה בעברית) משנת ד'תק"ס (1199-1200) כתב הרמב"ם שאין לו זמן לתרגם את הספר לעברית, והוא משבת את המתרגם שמואל אבן תיבון, שעמו כבר התכתב בעניין תרגום הספר. לדבריו:

ושלחנו לכם עם זה הכתב החלק השלישי ממורה הנבוכים בלשון ערבי. ואשר שאלתם שאעתיקנו לכם בלשון הקדש – מי יתנני כירחי קדם לעשות שאלתכם, בזה הספר ובשאר הספרים שחברתי בלשון קדר אשר הקדיר שמשה, כי עם אהליהם שכנתי. ושמחה גדולה היה לי בזה, להוציא יקר מזולל ולהשיב האברה לבעליה. אבל סבות הזמן סבבוני, ואפילו הפרושים שעשיתי וכמה ענינים שחברתי בלשנא דרבנן [...] לא נשאר לי פנאי לדקדק אותן ולהגיהן עד שיצאו לאור העולם, וכל שכן להעתיק מלשון ללשון. חיי נפשכם, אלופי ומידעי, אפילו לכתוב פרשה קטנה אין לי פנאי, לא כיום ולא כלילה, ומפני כבודכם צערתי עצמי וטרחתי לכתב כתב זה כולו בכתב ידי. ומכל מקום הנה יש אצלכם בן חכם משמח אב, אשרי יולדתו, הוא התלמיד החבר היקר, נזר המשכילים, ר' שמואל בן החכם ר' יהודה אבן תיבון ו"ל, נבון ומשכיל ורחב לב הרבה, ובעל דעה נכונה, ולשון למודים לדבר צחות נתן לו האל ית', ולא

יבצר ממנו כל אשר תרצו להעתיק לכם. וכבר כתבתי לו כתב בכתב ידי בלשון עברי והגרי על עסקי העתקה.

(אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקנו-תקנח)

המכתב שהרמב"ם מזכירו כאן הוא איגרתו הדו־לשונית (עברית וערבית) אל שמואל אבן תיבון בענייני תרגום "המורה". בתשובה לשאלות המתרגם קבע הרמב"ם את הנוסח הערבי הנכון במקומות בעייתיים, וכן הורה לו כיצד יש לתרגם לעברית. כך כותב הרמב"ם בפתיחת האיגרת:

הגיע אלי, אני משה בר' מימון הרב הספרדי זצ"ל, כי כתבי התלמיד היקר, המבין והמשכיל, נזר התלמידים, צבי החכמים, ר' שמואל ש"צ [שומרהו צורו] בר' יהודה זצ"ל. ומקודם שנים שמענו שמע השר הנכבד החכם אביך ר' יהודה זצ"ל [...] ולא ידעתי שהניח בן. וכיון שהגיעו כתביך בלשון עברי ולשון הגרי, והבנתי ענייך, וראיתי המקומות שנסתפקו לך ב"מורה הנבוכים", והמקומות שהרגשת בהם בשבוש הסופר, אמרתי כאשר אמר השיר הקדמוני: "היא מעלה מאב לבן נוסעת" [...] יפה שאלת בכל אשר שאלת, וכל המקומות ששערת בהם חסרון תיבה או תיבות כך הוא. וכבר פירשתי לך כל הדברים בלשון ערבי בסוף כתב זה, והודעתך כל ענייך. לך בודאי ראוי להעתיק מלשון ללשון, לפי שלב נכון נתן לך הבורא להבין משל ומליצה. והכרתי מן דבריך שלבך ירד לעומק הענין, ויגלה מצפון הסודות. והיה בארתי לך בלשון ערבי היאך תעשה בכל העתקה, ותן לחכם ויחכם עוד, חכם בני ושמח לבי.

(שם, כרך ב, עמ' תקל-תקלא)

שמואל אבן תיבון העדיף דיוק מילולי ונאמנות למקור מסגנון עברי. שאיפתו לדיוק ורצונו לענות על התרגום העברי השני מאת ר' יהודה אלחריזי, שבינתיים גם יצא לאור אחרי תרגומו שלו, הביאו אותו להוסיף לתרגומו נספח הנקרא "פירוש המלות הזרות אשר במאמר הרב זצ"ל", לפי סדר האלף-בית. בפתיחת נספח זה התייחס שמואל אבן תיבון גם אל תרגומו של אלחריזי:

בהשלימי העתקת המאמר הנכבד הזה, מאמר מורה הנבוכים, וראיתי שלא יכולתי להימנע מלהשתמש בו במלות זרות, לא יכינו אותם רוב המעינים בו מפני קוצר לשוננו. ובהעדר חבורי החכמות המופתיות מאומתנו, עד שלא ימצאו בלשוננו המלות הזרות שמשמשים בהם בעלי החכמות המיוחדות המופתיות. על כן מלאני לבי לחבר שער אחד אפרש בו המלות ההם. וכל שכן, שכבר הקדימני לחבר כיוצא בכונתי המשורר ר' יהודה ׳ אלחריזי, אשר העתיק המאמר הזה אחרי, והקדים להעתיקו שני שערים: השער האחד – שער יבאר בו המלות, מלאהו הבלים וטעויות ומכשולים. והאחר – שער אמר שיודיע בו כונת כל פרק ופרק מפרקי המאמר הנכבד, כולו נאצות ומכשולים ואבני נגף. ולהסיר מכשולי השער ההוא הראשון מדרך עמנו, ולהועיל המעינים בהעתיקתי, אמרתי לחבר שער אחר, אבאר בו המלות הזרות.

(מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' 11-12)

לעומתו, המתרגם ר' יהודה בן שלמה אלחריזי (1170-1235), שהיה משורר עברי ומתרגם חשוב בזכות עצמו, העדיף בתרגומו את המליצה העברית, ולכן תרגומו צמוד פחות למקור ופחות מדויק. בפתיחה לתרגומו כתב אלחריזי כי רצה לתרגם "במלים פשוטים וצחים", לעומת שמואל אבן תיבון "שהתכון בו להסתירו":

היתה עלי יד רבותי קצת אצילי פרובנצה וחכמיה להעתיק להם ספר מורה הנבוכים, כמלים פשוטים וצחים, ולמכין נכוחים. ולהנחות בדרך מישור אנשי תועה, והיה העקוב למישור והרכס לבקעה. כי כל עניניו נעלמים, ורזיו סתומים וחתומים. ונמנעתי לתת שאלתם בעבור היותו ים גדול – עמוקים מעברותיו, ומי היודע תוצאותיו. אף כי הקדימני איש נבון ומשכיל להעתיקו, אף על פי שהתכון בו להסתירו בדבריו ולהעמיקו. וכאשר חיליתי פניהם להקל מעלי עולו, לא השאילוני כאשר שאלתי [...] והכריחוני להעתיקו, ומכלי אל כלי להריקו, שמתי כל מארי להקריב התועלת, כפי האון והיכולת. וסדרתי כל עניניו, ויסדתי על קו המישור בניניו. ולא באתי לגלות סוד מסודות הספר ולא לפרש ענין מעניניו, כי אם לסדר בו הענינים, כמסקל המסלה מהאבנים. וראיתי לחדש מלבי בזאת ההעתקה שני שערים, אשר מהם יגיע אדם לחדרי חדרים. השער הראשון, בפירוש כל מלה וזה אשר הבאתי בזה הספר, ואסדר אותם על דרך אלף בית, למען ירוץ הקורא בה. השער השני, במנין החלקים והפרקים אשר בזה הספר, ואזכור בכל פרק ופרק עניניו וכונתו, כדי שיהיה אדם מוצא בשער הראשון פירוש כל מלה אשר לא ידעה, וימצא בשער השני כל כונת הספר וענין פרקיו וחלקיו.

(מורה הנבוכים, תרגום אלחריזי, מהדורת ש' שיער וש' מונק, עמ' 9-10)

תרגום עברי שלישי, חלקי בלבד, הוא תרגומו של ר' שם טוב בן יוסף אבן פלקירא (ספרד, 1225-1291 בקירוב), שתרגם את החלקים שאותם פירש בפירושו מורה המורה, שנשלם "בשנת הארבעים על חמשת אלפים ליצירה" (שנת ה"מ = 1280). בסוף הפירוש הוסיף פלקירא שלושה פרקים וציין כי בפרק השלישי "אכתוב בו שגיאות העתקתו" של מורה הנבוכים:

רצוני בזה הפרק להעיר על המלות שלא הועתקו כראוי ולא יורו על הענין המכוון בהם. ואומר, כי מאחר שחובר זה הספר בדקדוק גדול והשמירה מהטעות, מהחיוב שתהיה ההעתקה מדוקדקת ונקיה מהטעויות, כדי שלא תאבד כונת המחבר. כי יש מלות רבות בזה הספר, נרמז בהם ענין פנימי, לא יבין הענין הנרמז בהם אלא החכם הרגיל בספרי החכמה שהתבארו בהם אלה המלות. ואם לא יועתקו כראוי, יאבד אותו הענין הרמז באותן המלות.

(פלקירא, מורה המורה, מהדורת מרדכי ליב ביסליכס, עמ' 148; מהדורת יאיר שיפמן, חלק ב, עמ' 251)

בחיבור קטן זה מביא פלקירא דוגמאות מפרקים רבים בספר מורה הנבוכים של שגיאות ואי-הבנות בתרגום שמואל אבן תיבון, ומתקן את התרגום לאור הבנה מדויקת בלשון הערבית ובהבחנות

פילוסופיות ענייניות. לרוב אין הוא טורח לתקן את התרגום הנחות של אחריו. במקום אחד (מורה הנבוכים, א: סא, מהדורת שיפמן, עמ' 258) העדיף פלקירא את תרגומו של יהודה אלחריזי, שתרגם נכון במקרה זה, אבל סבר כי ייתכן ששמואל אבן תיבון הוטעה מנוסח ערבי שגוי. למעט מקרה יוצא דופן זה, אם הזכיר פלקירא את אלחריזי הזכיר אותו לשלילה, ופעם אחת אף בולזול: "והמעתיק כן הוא פתי" (מהדורת שיפמן, עמ' 270). ועם זה, על אף כל השגיאות שבתרגום שמואל אבן תיבון העריך פלקירא את מפעלו וכתב בסיום: "וזה מה שראיתי לכתבו בזה הפרק מההערה על העתקת אלה המלות. ואני יודע, כי אילו היה משגיח בהן החכם המעתיק היה מתקנם כראוי" (מהדורת שיפמן, עמ' 271).

שם טוב בן יוסף אבן פלקירא, שהיה פעיל כהגנה על הרמב"ם ועל הפילוסופיה בשלב השלישי של הפולמוס על הפילוסופיה אחרי מות הרמב"ם (1288-1290), כתב בחיבורו האחרון (שנת ה"ג = 1290) כי ההתנגדות לרמב"ם ולפילוסופיה נבעה, בין היתר, מאי-הבנה בפילוסופיה ומאי-ידיעת הספרות הפילוסופית בלשון הערבית, וכי התרגומים השגויים של מורה הנבוכים הוסיפו על אי-הבנה זו והחריפו את ההתנגדות לספר ולמחברו:

ועל תורתו שהיא אמת, נפל בין אנשים שלא הורגלו לקרוא בספרי החכמה, ולא למדו לשון ערבי, שרוב ספרי חכמה מחוברים באותו לשון. ועל כן הקורא באותו ספר בערבי לא ישתבש כמו שישתבש הקורא אותו בהעתקה. ובלבד בהעתקה השנית [של יהודה אלחריזי], כי ההעתקה הראשונה [של שמואל אבן תיבון] יש בו שגיאות במקומות מועטים, ואילו היה פנאי להחכם המעתיק אותו היה מתקן. אבל ההעתקה השנית היו רבים טעויותיה, והישר שבה לא ימלט מעקשות, והמעוות לא יוכל לתקן והפך הכוונה במקומות רבות, ורצה לבאר, והשים אבן גדולה על פי הבאר.

(פלקירא, "מכתב על דבר חמודה", סוף)⁷

נביא עוד עדות אחת להעדפת תרגומו של שמואל אבן תיבון מתרגום יהודה אלחריזי, והיא של אברהם בן הרמב"ם (מצרים, 1186-1235). בספרו מלחמות ה', שכתב בשנת 1235 לחכמי לונגיל, לאחר ששמע על פעילותם נגד אביו ונגד הפילוסופיה, הזכיר אברהם בן הרמב"ם את שני התרגומים העבריים של מורה הנבוכים:

והקול נשמע מזמן הרבה כי אלו החבורים של אבא מרי ז"ל, החבור הגדול שחבר בלשון הקדש ונקרא משנה תורה, והחבור שחברו בלשון ישמעאל וקראו מורה הנבוכים, הגיעו ליר החכמים

⁷ המכתב הודפס לראשונה בקובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, חלק ג: "קובץ אגרות קנאות", ליפסיה תרי"ט [מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ז], עמ' כג-כד; וכן: אבא מרי בן משה הירחי (דון אסתרין), מנחת קנאות, בעריכת מרדכי ליב ביסליכס, פרסבורג 1838 [מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ח], עמ' 182-185.

הגדולים הנכבדים האדירים מרביצי התורה בעלי חכמה ובינה חכמי לונל ז"ל מימי אבא מרי ז"ל [...] ובסוף ימיו הגיעו אליו כתבי אבי המעתיקים החכם האלהי כבוד ר' שמואל בן החכם כבוד ר' יהודה ׳ תיבון זצ"ל, הוא אשר העתיק ספר מורה הנבוכים בלשון הקודש. והשיב בו על כתביו ושאלותיו כי חכם גדול נכבד ומבין גדול היה. והעיר עליו הצדיק אבא מרי זצ"ל כי הוא ירד ער עומק עניני סודות ספר מורה הנבוכים ושאר חבוריו ובין כוונתו. ואחר פטירת אבא מרי ז"ל פשט הקול כי פשטו החבורים הנזכרים בכל עבר הים ובמקומות רבים, והועילו לישראל ברקדוק אמונתם ובאור חכמתם [...] ושמענו על הרב רבנו יוסף ז"ל ואחיו ר' מאיר ז"ל, שכשהעתיק להם ר' יהודה אחריו בירושלים גם הוא מורה הנבוכים ללשון הקדש, הבינו בו ושמחו בעניניו, אע"פ שהיתה העתקתו משובשת ומקולקלת, וצוו שלא לגלותו לכל בני מדרשם אשר לא היו אצלם כדאי להבין אותו.

(ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר מלחמות השם, מהדורת ראובן מרגליות, עמ' נב-נג)

תרגום לטיני של ספר מורה הנבוכים – *Doctor Perplexorum* – שנעשה במאה ה־13 (שם המתרגם אינו ידוע) מבוסס על תרגום יהודה אחריו, וזה התרגום המובא לעתים קרובות בשם "רבי משה" בכתבי תומס מאקווינו (Thomas Aquinas, 1225-1274) ומורו אלברט הגדול (Albertus Magnus, 1206-1280) ובכתבי הוגים נוצרים אחרים. תרגומו של שמואל אבן תיבון תורגם ללטינית רק בשנת 1629 בידי חוקר המקרא והעברית יוהנס בוקסטורף הבן (Johannes Buxtorff, 1599-1664) בבאזל (הוא שתרגם ללטינית גם את ספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי). משמע, העולם היהודי הושפע בעיקר מתרגומו של שמואל אבן תיבון, ואילו העולם הנוצרי בימי הביניים הושפע בעיקר (באמצעות התרגום הלטיני) מתרגומו של יהודה אחריו.

במרוצת הדורות, כשרוב עם ישראל כבר לא ידעו ערבית ולא יכלו לקרוא את דברי הרמב"ם במקור הערבי, היה תרגום שמואל אבן תיבון לנוסח המקובל והסמכותי של מורה הנבוכים. לתרגום זה נודעה אפוא השפעה רעיונית אדירה על תולדות מחשבת ישראל, והשפעה לשונית חשובה ביותר על הלשון ועל הספרות היהודית מימי הביניים ועד ימינו. ואולם בימינו, מפאת הקשיים שבתרגום שמואל אבן תיבון (הצמוד, כאמור, באופן מילולי למדי למקור הערבי), ולנוכח ההתפתחויות שחלו בלשון העברית המחודשת, תרגם הרב יוסף קאפח מהדש (1963-1968) את מורה הנבוכים (ובזכות תרגומו הרבים והחשובים וכה קאפח בפרס ישראל בשנת תשכ"ט-1969). אחר־כך פרסם מיכאל שורץ מאוניברסיטת תל־אביב תרגום מדעי ומוער (בשני כרכים, שפרסומם הושלם בשנת תשס"ג-2002).

שאלה

מה הם ההבדלים העיקריים בין תרגומו של שמואל אבן תיבון לתרגומו של יהודה אחריו, ומדוע הועדף הראשון?

9.I.I.3 הספר כאיגרת אל התלמיד-הקורא

ספר מורה הנבוכים פותח באיגרת מהרמב"ם אל תלמידו יוסף בן יהודה. רבים מזהים אותו עם ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין (1150-1220 בקירוב), פילוסוף ומשורר מספרד שפגש את הרמב"ם בהיות הרמב"ם במרוקו, בדרך למצרים. ואולם זיהוי זה כנראה שגוי, ותלמיד הרמב"ם הוא ר' יוסף בן יהודה אבן שמעון, ממשפחת אנוסים במרוקו, שהיה רופא, משורר ופילוסוף. הוא ברח ממרוקו והגיע למצרים. במצרים התכתב עם הרמב"ם מאלכסנדריה, ואחר-כך למד אצלו בפוסטאט (קאהיר). בין חיבוריו, מאמר במחויב המציאות, העוסק בשאלת חידוש העולם.

בתשובה למכתב מיוסף בן יהודה מאלכסנדריה (שרק הדף הראשון, ולא גוף המכתב, נשמר בגניזת קאהיר), כתב לו הרמב"ם מכתב המהווה "פתיחה" לספר מורה הנבוכים. נביא מדברי הרמב"ם אל תלמידו:

הנה מאז באת אלי, וכונת מקצות הארץ לקרות לפני [כלומר, לקרוא עמי], גדלה מעלתך בעיני, לרוב זריוותך על הדרישה, ולמה שראיתי בשיריך מחווק התשוקה לדברים העיוניים. והיה זה אחר הגיע אלי כתביך וחרוויך מן האכסנדריה (אלכסנדריה), קודם שאבחן ציוריך (השגתך). והייתי אומר: אולי תשוקתו גדולה מהשגתו? וכאשר קראת עמי מה שקראתו מחכמת התכונה (אסטרונומיה) ומה שקדם לך – ממה שאי אפשר מבלעדיו הצעה לה – מן החכמות הלמודיות, הוספתי כך שמחה, לטוב שכלך ומהירות ציוריך. וראיתי תשוקתך לחכמות הלמודיות עצומה, והנחתך להתלמד בהם, לדעתי מה אחריתך. וכאשר קראת עמי מה שקראתו ממלאכת ההגיון, נקשרה תוחלתי כך וראיתך ראוי לגלות לך סודות ספרי הנבואה [...] והחלתי לרמוז לך ברמיזות. וראיתך מבקש ממני תוספת באור ופוצר בי לבאר לך דברים מן הענינים האלוהיים, ושאיני לך כונות המדברים בהם, ואם הדרכים ההם מופתיים, ואם לא – מאיזו מלאכה הם. וראיתך יודע מעט ממנו – מאשר למדת מזולתי – ואתה נבוכ, כבר דפקתך הבהלה. [...] ולא סרתי לדחותך מזה ולצוותך לקחת הדברים על הסדר. כונה ממני – שיתאמת לך האמת בדרכיו, לא שיפול האמת במקרה. [...]

וכאשר גזר האלוה בפרידה ופנית אל אשר פנית, העירוני החבורים ההם אל הסכמה כבר שקטה, ועוררתני פרידתך לחבר המאמר הזה. אשר חברתיו לך ולדומים לך – ואם הם מעט. ושמתי פרקים מפורדים, וכל מה שיכתב ממנו, הוא יגיעך ראשון ראשון כאשר תהיה. ואתה שלום.

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ג)

שאלה

מה פירוש הביטוי "כונות המדברים בהם" באיגרת הרמב"ם לתלמידו? הסבירו מה פירוש המשפט "שיתאמת לך האמת בדרכיו, לא שיפול האמת במקרה". מדוע חשוב לרמב"ם לצוות על תלמידו "לקחת הדברים על הסדר"?

הרמב"ם הקפיד לאורך כל הספר לשמור על סגנון של איגרת אישית מרוב לתלמיד, ובכלל זה פנייה ישירה והערות אישיות לכאורה אל המכותב, והוא אף מכנה אותו "בני" (מורה הנבוכים, ג: נא). פעמים רבות הוא מדגיש נקודה מסוימת בפנייה "דע". נביא דוגמאות אחדות של פניות ישירות והערות אישיות אלו מכל שלושת חלקי הספר:

"לא תחשוב [...] "(א: יז, א: לה)
 "הנה כבר התבאר לך [...] ואני אבאר לך הדבר [...] עד שלא ישאר לך בה ספק אלא אם
 תרצה להטעות את עצמך [...] "(א: סא)
 "ואשר תדעהו ויבאר לך כל זה הספק, הוא מה שאומר לך [...] "(א: סג)
 "וראיתי שאזכור לך [...] ולא תשאלני בזה המאמר [...] וכבר הודעתך [...] "(א: עב)
 "ודע [...] ושמע [...] ולא תחשוב שזה אשר זכרתי לך [...] ודע [...] "(א: עג)
 "ולא יטעך אמרו [...] "(ב: לב)
 "ודעהו וזכרהו [...] ודעהו [...] "(ב: לג)
 "ואשר אודיעך אותו [...] "(ב: לה)
 "וכבר ידעת" (ג: ח)
 "וצריך שנודיעך דעתנו אנתנו בזה כפי מה שגזרה העיון הפילוסופי [...] "(ג: י)
 "והבן מה שאמרנוהו באמונות [...] "(ג: כת)
 "מה שצריך שתדעהו [...] "(ג: לד)
 "הנה כבר התבאר לך [...] ודע [...] "(ג: לז)
 "והנה ראיתי להעריך הנה על ענין נפלא מאד [...] "(ג: מז)
 "הלא תסתכל ברוב יושר אלו החוקים ומשפטים צדיקים [...] "(ג: מט)
 "סוף דבר כמו שאמרתי לך [...] "(ג: נ)
 "והבן זה הבאור" (ג: נב)
 "ואחר מה שהצענוהו לך, שמע מה שאומר [...] "(ג: נד)

לקראת סוף הספר (ג: נא) פונה הרמב"ם אל תלמידו המכותב בלשון חיבה ומכנה אותו "בני":

והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך [...] ודע בני, שאתה כל עור שתתעסק
 בתכמות.

[...] הלא בארתי לך [...] ושים לבך להבין זה הפרק, והשתדל בכל יכלתך להרבות העתים ההם
 אשר אתה בהם עם האלוה, או שאתה משתדל להגיע אליו, ולמעט העתים ההם אשר אתה
 בהם עם זולתו ובלתי משתדל להתקרב אליו. ובזאת ההישרה די לפי כונת זה המאמר.

כאמור, הפניות הישירות מדגימות לנו את הסגנון האישי של הספר, השומר את המבנה הספרותי
 של איגרת לתלמיד, לעתים בצורה בולטת, לעתים בצורה סמויה יותר. ובכל זאת, ככל שהרמב"ם

הונע לכתוב את הספר כתשובה לפניית תלמידו האהוב, קשה להעלות על הדעת כי הרמב"ם התכוון כאן לכתוב לתלמידו יוסף בן יהודה בלבד. המחבר פונה ישירות, בגוף שני, לא רק אל תלמידו אלא אל כל קורא, בלשון "אתה המעיין"; "וממה שצריך שתדעו [...] וכבר ידעת [...]"] היא תראה אתה המעיין [...]"] (ב: ל). יתרה מזאת: אפילו האיגרת האישית ליוסף בן יהודה, שהיא, כאמור, מהווה פתיחה לספר כולו, איננה מכוונת לתלמידו האישי בלבד, מפני שתלמידו הוא אב־טיפוס של כל תלמיד נבון. כזכור, הרמב"ם כתב שם: "המאמר הזה, אשר חברתיו לך ולדומים לך – ואם הם מעט".

אם כן, מורה הנבוכים נכתב לכאורה כאיגרת שנשלחה, פרק פרק, מהרב לתלמידו. ואולם מעבר לנסיבות הביוגרפיות הפרטיות שהביאו את הרמב"ם לחבר את הספר, ייתכן שהצורך להשיב לתלמיד אהוב הוא אמתלה לחבר ספר, שלכאורה עובר עבירה חמורה בכך שהוא מפרסם ברבים עניינים רגישים שמן הדין לשמור אותם בסוד. הרמב"ם היה ער לבעיה, כפי שכתב בפתיחת הספר:

וכבר בארנו כחכורינו התלמודיים⁸ כללים מזה הענין, והעירונו על ענינים רבים. וזכרנו בהם, שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא חכמת האלוהות. ובארנו אִמְרָם: "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו",⁹ "מוסרים לו ראשי פרקים".¹⁰ אם כן, לא תבקש ממני הנה זולת ראשי פרקים.

[...] ודע – כי הענינים הטבעיים גם כן אין ראוי לגלותם בלמד קצת התחלותיהם כפי מה שהם בבאור. וכבר ידעת אִמְרָם ז"ל: "ולא כמעשה בראשית בשנים".¹¹ ואילו באר שום אדם הענינים ההם כולם בספר, יהיו כאילו דרש לאלפים מבני אדם.

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ה-ו)

הואיל ופרסום ספר בעניינים האלה הוא "כאילו דרש לאלפים מבני אדם", ייתכן כי שמירת מבנה האיגרת האישית מהווה תכסיס ספרותי לעקוף באופן חוקי את ההגבלות ההלכתיות הברורות, המובאות בידי הרמב"ם עצמו, על ההוראה ברבים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה (שלפי הגדרת הרמב"ם שווים לפיסיקה ולמטאפיסיקה)¹², שהם עיקר תוכנו של הספר.

אמרנו כי המבנה הספרותי של איגרת אישית המכוונת לתלמיד אפשרה לרמב"ם לעקוף למעשה את ההגבלות ההלכתיות על הוראה ברבים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה. בדומה, כוונת הרמב"ם להגביל את הספר ל"נבון", כלומר ליהודי שהוא נבון מפני שהוא "שלם בדתו ובמדותיו

8 פירוש המשנה (משנה, תגינה ב: א) ומשנה תורה (ספר מדע, הלכות יסודי התורה, א: ד).

9 משנה, חגיגה ב: א.

10 בבלי, חגיגה יג: ע"ב.

11 משנה, חגיגה ב: א.

12 ראו את דברי הרמב"ם להלן, סעיף 9.1.2.1, עמ' 161.

ועין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם", גם יוצקת את התשתית להוראת "סתרי תורה" אלה. כיצד? כזכור, אסור ללמד את מעשה בראשית "בשנים", ואסור ללמד את מעשה מרכבה אפילו ליחיד, "אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" – וזוהי מדרגת הנבוכך שהוא "שלם בדתו ובמדותיו ועין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם". כלומר, הנבוכך הוא בדיוק אותו חכם יחיד שמותר ללמדו את מעשה מרכבה.

ובכל זאת, ההגבלות ההלכתיות נשארות בעינן: במעשה מרכבה מותר למסור גם ליחיד "חכם ומבין מדעתו" "ראשי פרקים" לכל היותר. כפי שנראה להלן, כוונת הרמב"ם היא לציית להגבלה מפורשת זו באמצעות יצירת מבנה ספרותי מורכב, ולכאורה בלתי־מסודר, כדי להסתיר את "סתרי התורה" מאנשים שאינם ראויים. לכן הוא כותב לתלמידו־קוראו:

אם כן, לא תבקש ממני הנה זולת "ראשי פרקים". ואפילו הראשים ההם אינם במאמר הזה מסודרים, ולא זה אחר זה, אבל מפוזרים ומעורבים בענינים אחרים ממה שנבקש לבארו. כי כונתי – שיהיו האמתיות מושקפות ממנו ואחר יעלמו, עד שלא תחלוק על הכונה האלוהית – אשר אין ראוי לחלוק עליה – אשר שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם – אמר "סוד ה' ליראיו" (תהלים, כה: יד).

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ה-ו)

כך, באיגרת הפתיחה לתלמידו־קוראו מגדיר הרמב"ם מלכתחילה את כוונתו המפורשת במורה הנבוכים. כאשר לבסוף דן הרמב"ם בקצרה בפירוש מעשה המרכבה שבחזון יחזקאל, הוא חוזר לשאלת ההגבלות, ושוב הוא פונה ישירות אל תלמידו־קוראו:

הנה נתתי לך גם כן בזה הפרק מראשי הפרקים, מה שאם תשלים הראשים ההם יבוא לך מהם כלל מועיל בזה הענין. וכשתסתכל כל מה שאמרנוהו בפרקי זה המאמר עד זה הפרק, יתבאר לך מזה הענין רובו או כולו, מלבד חלקים מועטים וכפל דברים שנעלם עינים, ואולי עם ההסתכלות המופלג יגלה זה ולא יעלם ממנו דבר. ולא תקוה ולא תוחיל לשמוע ממני אחר זה הפרק אפילו דבר אחד בזה הענין, לא בבאור ולא ברמיזה. כי כבר נאמר בו כל מה שאפשר לאמרו, וגם לחצתי מאד ודחקתי.

(שם, ג: ז, מהדורת אבן שמואל, עמ' שפז-שפז)

והנה הפרדוקס במעשה מרכבה: באיגרת הפתיחה למדנו כי על־ידי מסירת ראשי פרקים בלבד תתאפשר הבנה חלקית ומקוטעת של מעשה מרכבה, "שיהיו האמתיות מושקפות ממנו ואחר יעלמו". זה מה שהרמב"ם יכול להבטיח לתלמידו־קוראו הנבוכך בראשית דרכו במורה הנבוכים. ואולם לבסוף הרמב"ם מדגיש, כי לא חרג מהאיסור החמור על מסירת יותר מראשי פרקים במעשה מרכבה, ובכל זאת הצליח התלמיד־הקורא להתקדם למדרגה גבוהה יותר, שבה התבאר לו "מזה הענין רובו או כולו [...] ואולי עם ההסתכלות המופלג יגלה זה ולא יעלם ממנו דבר".

לסיכום: שמירה קפדנית, לאורך כל הספר, על המבנה הספרותי של איגרת אישית לתלמיד חכם בלשון יחיד מאפשרת לרמב"ם לפרסם ספר העוסק במעשה בראשית בלי לעבור על ההגבלה שאין ללמד מעשה בראשית ברבים ("בשנים") אלא רק ליחיד. במקביל, הגבלתו המוצהרת והמפורשת של קהל היעד של הספר – תלמידים חכמים בודדים ("לך ולדומים לך – ואם הם מעט"), שהם בגדר נבוכים, העומדים בדרישות המחמירות של תלמיד "חכם ומבין מדעתו" שמותר למסור לו "ראשי פרקים" – מאפשרת לרמב"ם לציית לכאורה להגבלות ההלכתיות על הוראה ברבים של מעשה מרכבה, בשעה שהוא כתב ספר העובר למעשה על הגבלות אלו.

שאלה

מה הם, לדעת הרמב"ם, מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וכיצד מתמודד הרמב"ם עם ההגבלה ההלכתית האוסרת הוראה ברבים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה?

9.I.I.4 מורה הנבוכים וספר האמונות והדעות: הדומה והשונה

לכאורה דומים מורה הנבוכים של הרמב"ם וספר האמונות והדעות של רס"ג במגמותיהם השכלתניות, שהן יישוב הסתירות הקיימות כביכול בין האמת הדתית (ההתגלות) לבין האמת השכלית (הפילוסופיה), ועל-ידי כך הסרת הספק. לפיכך, ככל שמשנותיהם וגישותיהם הפילוסופיות היו שונות, ולעיתים אף מנוגדות, היו רס"ג והרמב"ם שותפים לאסכולה השכלתנית שסברה כי אפשר וחובה ליישב בין האמת השכלית לבין תורת ישראל. בהקדמת ספרו כתב רס"ג:¹³ "וכאשר ינהג החכם והתלמיד בספר בדרך זו, יוסיף דורש האמת להגיע אל האמת, ויוסר מן המסופק ספקו, ומי שהיה סומך על אחרים באמונתו יהיה מאמין מתוך עיון ותבונה". כוכור כתב הרמב"ם בדומה בפתיחת מורה הנבוכים: "ואיני אומר, כי המאמר הזה דוחה לכל ספק, למי שיבינהו; אבל אומר, שהוא דוחה לרוב הספקות, והגדולים שבהם".¹⁴ ועם זאת, מדברי המבוא לשני הספרים וממבניהם הספרותיים השונים אפשר ללמוד על מגמות שונות ואף מנוגדות.

א. נקודת המוצא של רס"ג היא המאמין הפשוט, "מי שהיה סומך על אחרים באמונתו". מגמתו המוצהרת של הספר היא אפוא להנהיג את המאמין הפשוט הזה בדרך הלימוד המדעי כדי שלבסוף "יהיה מאמין מתוך עיון ותבונה".

ב. מקור הספק אינו בהתגלות עצמה; אדרבה, לבני ישראל יש "מסורת אמתית" וודאית בכל הקשור לנסים ולמופתים שאירעו לעיני אומה שלמה ביציאת מצרים ובמשך ארבעים שנה

13 ספר האמונות והדעות, הקדמה: ב, תרגום קאפח, עמ' ז – וראו הדיון ביחידה 2, סעיף 2.4.1.

14 מהדורת אבן שמואל, עמ' ה.

במדבר. לעומת האמת הדתית הוודאית, מקור הספק הוא דווקא מצד העיון השכלי הכללי: "והנה אודיע תחלה גורמי השיבושים לבני אדם ואומר, כיון שיסודות המושכלות מבוססים על המוחשות, והרי בדברים הנישגים בחוש יפלו הספקות [...] כך גם הדברים המושכלים יפלו בהם השיבושים" (אמונות ודעות, הקדמה: ב, תרגום קאפח, עמ' ב-ג).

ג. המאמין הפשוט, "הסומך על אחרים באמונתו", אינו מסוגל להשיב למי שטוען טענות נגד דתו. לעומתו, "המאמין מתוך עיון ותבונה" יהיה מסוגל לאמת באופן שכלי את דתו ועל-ידי כך להשיב לטענות נגדה: "דע יחנך ה' אתה המעיין בספר זה, כי מה שאנחנו חוקרים ומעיינים בעניני אמונתנו הוא לשני ענינים. האחד כדי שיתאמת לנו בפועל מה שידענו מפי נביאי ה' בידיעה. והשני כדי שנשיב לכל מי שיטען עלינו בעניני אמונתנו" (אמונות ודעות, הקדמה: ו, תרגום קאפח, עמ' כד).

ד. בהיותו ספר "כלאם" יהודי, מרבה ספר האמונות והדעות להביא ראיות לעמדות המחבר לא רק מטיעונים שכליים, אלא גם ממקורות דתיים מסורתיים, דהיינו הבאת פסוקי מקרא ואמרות חז"ל: "ואקדים להזכיר בפתיחתם מה שנאמר בדבר הנבואה, ואחר כך אביא עליהם מופתים שכליים כפי שהקדמתי" (אמונות ודעות, הקדמה: ח, תרגום קאפח, עמ' לא). מבחינה שיטתית אפוא רס"ג קובע עמדה דתית (כחידוש העולם), ואז מביא ראיות שכליות המאשרות והמאמתות עמדה דתית זו.

ה. הואיל ונקודת המוצא של הספר – וכן גם מגמתו ושיטתו – היא הצורך ללמד את המאמין הפשוט, מבנהו הספרותי של הספר הוא קווי (לינארי) וסגנונו קל כדי למשוך תלמידים רבים ולהקל את הלימוד: "וראיתי לעשות דברים אלו וגם דברי כל הספר, דברים קרובים ולא רחוקים, דברים קלים ולא קשים, בכללי הראיות וההוכחות לא בפרטיותם, כדי לקרב הבנתו, ולא יכבד שאתו, ולהקל למודו, ויגיע בו דורשו אל הצדק והאמת" (אמונות ודעות, הקדמה: ב, תרגום קאפח, עמ' ב).

לסיכום: רס"ג, מראשוני הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ומגדולי חלוציה, צריך להצדיק את הפילוסופיה מבחינה דתית. העיון הפילוסופי חשוב מפני שהוא מאמת ומחוק את הדת, ולא דווקא מפני שיש לו חשיבות עצמאית וערך רוחני משלו. הפילוסופיה זקוקה אפוא לאישור דתי.

נעבור עתה למורה הנבוכים. מתוך השוואה נקודתית לספר האמונות והדעות של רס"ג נחרד את השוני ואת החידוש אצל הרמב"ם.

א. כפי שראינו, נקודת המוצא של הרמב"ם אינה המאמין הפשוט, ואף לא "מי שלא יעין רק בחכמת התורה", וגם לא "המתחילים בעיון", כי אם הנבוכ, "איש בעל דת [...] והוא שלם בדתו ובמדותיו, ועין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו", ולכן "הציקוהו פשטי התורה" (מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ד-ה).

ב. מקור הספק בהתגלות עצמה, כלומר בפשטי הנבואה, שאינם מתיישבים עם התבונה האנושית, ולכן "הציקו פשטי התורה" את "בעל הדת" המתמצא "בחכמות הפילוסופים". אם כן, אין התלמיד הנבון מטיל ספק בתבונה, אלא בתורה עצמה.

ג. לעומת "המאמין מתוך עיון ותבונה" של רס"ג, המסוגל לאמת את דתו באופן שכלי וכך להסיר את הספק, "הנבון" של הרמב"ם מטיל ספק בדתו בגלל מה שהוא יודע מעיונו הפילוסופי. "המאמין מתוך עיון ותבונה" של רס"ג הוא מתפלם, ואילו "הנבון" של הרמב"ם הוא פילוסוף.

ד. כיווניהם הפדגוגיים של הספרים מנוגדים אפוא: ספר האמונות והדעות בא להורות כי האמת השכלית תואמת את האמת הדתית, ואילו מורה הנבוכים בא להורות כי התורה תואמת את האמת הפילוסופית.

ה. מבנהו הספרותי הקווי של ספר האמונות והדעות של רס"ג תואם את מגמתו החינוכית: לקרב תלמידים רבים ולהקל את לימודם. כל זה בניגוד גמור למגמת מורה הנבוכים של הרמב"ם. כפי שראינו, מגמתו המוצהרת היא להגביל את הלימוד, כנדרש במעשה בראשית ובמעשה מרכבה. הספר מכוון אך ורק אל התלמיד הנבון: "לך ולדומים לך" – ואם הם מעט". לכן בחר הרמב"ם במבנה ספרותי מורכב, ואולי אף מסורבל, התואם את מגמתו החינוכית: להרחיק תלמידים לא־ראויים ולהקשות את לימודם. להלן נדון בשאלת מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים.

לסיכום: בשונה מרס"ג, מראשוני הפילוסופים ביהדות, אשר חש צורך להצדיק את הפילוסופיה מבחינה דתית, בימי הרמב"ם כבר יש מסורת פילוסופית יהודית בת כשלוש מאות שנה. האתגר האינטלקטואלי היה שונה לגמרי בימי הרמב"ם: לא להצדיק את הפילוסופיה מבחינה דתית, אלא להצדיק את הדת מבחינה פילוסופית. האהדה לפילוסופיה בחוגי האינטליגנציה היהודית הובילה גם למבוכה; הספקות הוטלו לכיוון התורה ולא לכיוון הפילוסופיה, ולכן הייתה התורה זקוקה לאישור פילוסופי.

9.1.2 מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים

תוכנם הנסתר וההגבלות ההלכתיות על הוראה פומבית של מעשה בראשית ומעשה מרכבה מחייבים נקיטת אמצעים ספרותיים וחינוכיים מתאימים בספר מורה הנבוכים. ראינו לעיל שכתובת הספר בצורת איגרת לתלמיד, וההקפדה לאורך כל הספר לדבר אל התלמיד ישירות בסגנון האישי ולפנות כביכול אליו בגוף שני, אפשרו לרמב"ם לציית למגבלות ההלכתיות על הוראת מעשה בראשית ומעשה מרכבה, אף שכוונתו המפורשת של הספר היא הדיון בנושאים האלה. ובכל זאת, המסגרת של איגרת אישית היא תנאי הכרחי אך לא תנאי מספיק מפני שפנייה אישית וישירה אל התלמיד־הקורא עשויה לגלות או להסתיר את התוכן הנדון. במקרה של ספר האמונות והדעות

לרס"ג, אף-על-פי שפורמלית לא נכתב הספר כאיגרת, בכל זאת יש שהמחבר פונה אל קוראיו ישירות בגוף שני, ומגמתו המוצהרת (כפי שראינו) היא לקרב תלמידים ולהקל את הלימוד, כלומר מגמתו היא לגלות ולא להסתיר. על כן הוא בחר במבנה קווי לספר. לעומתו, מגמתו הגלויה של הרמב"ם הייתה להסתיר ולא לגלות, ועל כן בחר במבנה לא-קווי לספרו, המאופיין, לדידו, בסתירות פנימיות מכוונות. נפנה עתה לדיון בשתי סוגיות מרכזיות אלו במורה הנבוכים: מבנהו הספרותי ותורת הסתירות.

9.1.2.1 הרמב"ם על מבנה חיבורו

הנביאים וחז"ל דיברו "בחידות ובמשלים" כשרצו לעסוק במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, בלי לגלות את סודותיהם להמון העם, שאינם מסוגלים להבין את הסודות, אלא רק את פשטי המשלים. בדומה להם, גם הרמב"ם, במורה הנבוכים, זקוק לשיטה המסתירה (מהמון העם) והמגלה (למשכילים) את כוונתו האמתית. לכן, לפי הרמב"ם, הקשר בין תוכן הספר למבנהו אינו אקראי, אלא הכרחי ומכוון. לדבריו בפתיחת הספר:¹⁵

וכבר בארנו בחבורינו התלמודיים כללים¹⁶ מזה הענין, והעירונו על ענינים רבים. וזכרנו בהם ש"מעשה בראשית" הוא חכמת הטבע ו"מעשה מרכבה" הוא חכמת האלוהות. ובארנו אמרם: "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו",¹⁷ "מוסרים לו ראשי פרקים".¹⁸ אם כן, לא תבקש ממני הנה זולת ראשי פרקים. ואפילו הראשים ההם אינם במאמר הזה מסודרים, ולא זה אחר זה, אבל מפוזרים ומעורבים בענינים אחרים ממה שנבקש לבארו. כי כונתי – שיהיו האמתיות מושקפות ממנו ואחר יעלמו, עד שלא תחלוק על הכונה האלוהית – אשר אין ראוי לחלוק עליה – אשר שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם – אמר: "סוד ה' ליראיו".¹⁹

ודע כי הענינים הטבעיים גם כן אין ראוי לגלותם בלמד קצת התחלותיהם כפי מה שהם בבאור. וכבר ידעת אמרם ז"ל: "ולא במעשה בראשית בשנים".²⁰ ואילו באר שום אדם הענינים ההם כולם בספר, יהיו כאילו דרש לאלפים מבני אדם. ולזה הביאו הענינים ההם גם כן בספרי הנבואה במשלים, ודברו בהם החכמים ז"ל בחידות ומשלים, להמשך אחר דרך ספרי הקדש, בעבור שהם ענינים, כיניהם ובין החכמה האלוהית קרבה גדולה, והם גם כן סודות מסודות

15 הדברים היבאו בחלקם לעיל, בסעיף 9.1.1.4, ומובאים כאן בנוסח מלא יותר משום חשיבותם להבנת שיטת הרמב"ם.

16 פירוש המשנה (משנה, חגיגה ב: א); משנה תורה (ספר מדע, הלכות יסודי התורה, א: ד).

17 משנה, חגיגה ב: א.

18 בבלי, חגיגה יג: עב.

19 תהלים, כה: יד.

20 משנה, חגיגה ב: א.

החכמה האלוהית. ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחר ממנו. לא כן! אבל פעם יוצץ לנו האמת, עד שנחשבנו יום. ואחר כן יעלימוהו הטבעים והמנהגים, עד שנשוב כליל חשוך, קרוב למה שהיינו תחילה. ונהיה כמי שיברוק עליו הברק פעם אחר פעם – והוא כליל חוק החושך. והנה יש ממני מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם, במעט הפרש ביניהם, עד כאילו הוא באור תדיר ולא יסור, וישוב הלילה אצלו כיום. וזאת היא מדרגת גדול הנביאים, אשר נאמר לו: "ואתה פה עמדי",²¹ ונאמר בו: "כי קרן עור פניו וכו'".²² ויש מי שיהיה לו בין ברק לברק הפרש רב – והיא מדרגת רוב הנביאים. ומהם מי שיברק לו פעם אחת כליל כולו – והיא מדרגת מי שנאמר בהם: "ויתנבאו ולא יספו".²³ ומהם מי שיהיה בין בריקה לבריקה הפרשים רבים או מעטים.

ויש מי שלא יגיע למדרגה שיאור חשכו בברק [...] וכפי אלו הענינים יתחלפו מדרגות השלמים. אמנם אשר לא ראו אור כלל אפילו יום אחד, אבל הם כליל יגששו – והם אשר נאמר בהם: "לא ידעו ולא יבינו, בחשכה יתהלכו",²⁴ ונעלם מהם האמת כולו, עם חוזק הראותו, כמו שאמר בהם: "ועתה לא ראו אור, בהיר הוא בשחקים".²⁵ והם המון העם – אין מבוא לזכרם הנה בזה המאמר.

ודע – כי כשירצה אחד מן השלמים, כפי מדרגת שלמותו, לזכור דבר ממה שהבין מאלו הסודות, אם בפיו או בקולמוסו, לא יוכל לבאר אפילו מעט השעור אשר השיגהו באור שלם בסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות שלמדם מפורסם. אבל ישיגהו בלמדו זולתו מה שמצאהו בלמדו לעצמו – רצוני לומר: מהיות הענין מתראה, מציץ, ואחר יתעלם. כאילו טבע הענין הזה – הרב ממנו והמעט כן הוא.

ובעבור זה, כשכון כל חכם גדול, אלוהי, רבוני, בעל אמת, ללמד דבר מזה הענין, לא דבר בו כי אם במשלים וחידות. והרבו המשלים, ושמום מתחלפים במין ואף בסוג. ושמו ברובם הענין המכוון להבינו – בראש המשל או באמצעיתו או בסופו, כשלא ימצא משל שוה לענין המכוון מראשו ועד סופו. והושם הענין אשר יכון ללמדו למי שילמדו – ואם הוא ענין אחד בעצמו מפורד במשלים מרוחקים. ויותר עמוק מזה – היות המשל האחד בעצמו משל לענינים רבים, ושוה ראש המשל ענין אחד, וישוה אחריתו ענין אחר. ופעם יהיה כולו משל לשני ענינים קרובים במין החכמה ההיא. עד שמי שירצה ללמד בלי המשל וחידות, יבוא בדבריו מן העומק וההעברה [בתרגום מיכאל שורץ: "יהיו דבריו סתומים וקצרים"], מה שיעמוד במקום המשל והדבור בחידות [...] הלא תראה – כי האלוה ית', כשרצה להשלימנו ולתקן עניני המונינו בתורותיו המעשיות – אשר לא יתכן זה אלא אחר דעות שכליות, תחלתם – השגתו ית' כפי יכלתנו – אשר לא יתכן זה אלא בחכמת האלוהות – ולא תגיע

21 דברים, ה: כח.

22 שמות, לד: כט.

23 במדבר, יא: כה.

24 תהלים, פכ: ה.

25 איוב, לו: כא.

החכמה האלוהית היא אלא אחר חכמת הטבע, כי חכמת הטבע מצרנית [בתרגום מיכאל שורץ: "גובלת"] לחכמת האלוהות וקודמת לה בזמן הלמוד [...] ולזה שם פתיחת ספרו ית' במעשה בראשית, אשר הוא חכמת הטבע, כמו שבארנו. ולעוצם הענין ויקרתו והיות יכלתנו קצרה מהשיג עוצם הענינים כפי מה שהם, הגיד לנו הענינים העמוקים ההם, אשר הביא הכרח החכמה האלוהית להגידם לנו, במשלים וחידות וכדברים סתומים מאד [...] ושם הדברים בכל זה בשמות המשתתפים, בעבור שיכנס ההמון על ענין, כשעור הבנתם וחולשת ציורם. ויקחם השלם, שכבר ידע, על ענין אחר [...] וכבר יעדנו בפרוש המשנה,²⁶ שאנחנו נבאר ענינים זרים בספר הנבואה ובספר ההשואה – והוא ספר יעדנו שנבאר בו ספקות הדרשות כולם, אשר הנראה מהם מרוחק מאד מן האמת, יוצא מדרך המושכל, והם כולם משלים. וכאשר החליתי זה שנים רבים בספרים ההם, וחברתי בהם מעט, לא ישר בעינינו מה שנכנסנו בבאורו על הדרך ההיא. מפני שראינו, שאם נעמוד על ההמשל למה שצריך העלמתו, לא נהיה יוצאים מן הדרך הראשון ונהיה מחליפים איש באיש ממין אחד.²⁷ ואם נבאר מה שצריך לבאר, יהיה זה בלתי נאות בהמון העם. ואנחנו אמנם השתדלנו לבאר עניני הדרשות וגלויי הנבואה להמון. וראינו עוד שהדרשות ההם, אם יעין בהם סכל מהמון הרבנים, לא יקשה עליו מהם מאומה. כי לא ירחיק הסכל הנמהר, הערום מן ידיעת טבע המציאות, הנמנעות.²⁸ ואם יעין בהם שלם חשוב, לא ימלט מאחד משני דברים: אם שיקחם כמשמעם, ויחשוב רע באומר ויחשבהו לסכל – ואין בזה סתירה ליסודי האמונה. או שישים להם תוך, וכבר ניצל, ויחשוב טוב על האומר – יתבאר לו התוך שבמאמר ההוא או לא יתבאר [...].

אבל המאמר הזה, דברי בו עם מי שנתפלסף, כמו שזכרתי, וידע חכמות אמתיות, והוא מאמין לדברים התוריים, נבוכ בעניניהם, אשר ערבבם בהם השמות המסופקים והמשלים. והנה נביא פרקים בזה המאמר, שלא יהיה בהם זכרון שם משתתף, אבל יהיה הפרק הצעה לזולתו. או יהיה הפרק ההוא מעורר על ענין מעניני שם משתתף, איני רוצה לגלות זכרון השם ההוא במקום ההוא. או יהיה הפרק ההוא מפרש משל מהמשלים או מעורר על ענין אחר שהוא משל. או יהיה הפרק כולל ענינים זרים, שמאמינים בהם הפך האמת, מפני שתוף השמות, או מפני שאת המשל במקום הנמשל או שאת הנמשל במקום המשל [...].

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ה-ט)

שאלות

1. הסבירו את המשפט: "ואחר כן יעלימוהו הטבעים והמנהגים, עד שנשוב בליל חשוך". מה הם הטבעים והמנהגים, ומדוע "יעלימוהו" עד ששיבו אותו "בליל חשוך"?
2. מדוע משווה הרמב"ם את השגת האמת במעשה בראשית ובמעשה מרכבה לראיית הכרק?

26. ההקדמה לפרק חלק (סנהדרין, פרק י), עיקר ו.

27. בתרגום מיכאל שורץ: "כמי שהחליף פרט בפרט מאותו סוג".

28. בתרגום מיכאל שורץ: "לא יקשה עליו דבר מהם, שכן בעיני הבור הכסיל, המשולל ידיעת טבע המציאות, אין הנמנעות בלתי-סבירות".

3. מדוע אומר הרמב"ם: "לא יוכל [האיש השלם] לבאר אפילו מעט השעור אשר השיגה ובאור שלם כסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות שלמודם מפורסם"? הסבירו את המשפט. מי הם "השלמים" בקטע הזה?
4. מה הן ההשלכות של דברי הרמב"ם כי אי־אפשר לבאר דברים אלה "באור שלם כסדר", כפי שאפשר לעשות בחכמות האחרות, על מבנהו הספרותי של הספר?
5. מהו, לדעת הרמב"ם, הקשר הלוגי והכרונולוגי בין חכמת הטבע, חכמת האלוהות וקיום המצוות ("תורותיו המעשיות")?
6. מדוע, לדברי הרמב"ם, מתחילה התורה בסיפור מעשה בראשית?
7. מדוע, לדעתו של הרמב"ם, מדברת התורה במשלים ובחידות?
8. אילו ספרים התכוון הרמב"ם לכתוב, באילו נושאים, ולמה נמנע לבסוף מלכתבם?
9. הרמב"ם אומר כי החיבור עוסק בשמות משותפים – ואז הוא אומר כי אין כל פרק עוסק בהם. מדוע?

לסיכום: כדי למנוע מהמון העם ללמוד מספרו את מעשה בראשית ומעשה מרכבה, הרמב"ם טוען כי לא רק הגביל את הדיון לראשי פרקים, כפי שההלכה מחייבת, אלא עשה סייג לתורה ופיזר את הדיון במקומות שונים בספר: "ואפילו הראשים ההם אינם במאמר הזה מסודרים, ולא זה אחר זה, אבל מפוזרים ומעורבים בענינים אחרים". כלומר, הרמב"ם החמיר בהגבלת הוראת הנושאים האלה והפצתם ברבים לא רק על־ידי הגבלת התוכן (ראשי פרקים), אלא גם על־ידי יצירת מבנה ספרותי לא־קווי ומסורבל, כדי להקשות את הלימוד: "כי כונתי – שיהיו האמתיות מושקפות ממנו ואחר יעלמו, עד שלא תחלוק על הכונה האלוהית – אשר אין ראוי לחלוק עליה – אשר שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם". בכך בעצם מחקה הרמב"ם את שיטת הנביאים במשליהם, הניתנים להבנה שונה בידי אנשים בעלי רמות השכלה שונות. כך יבינו קוראים שונים בדרכים שונות את רמזיו של הרמב"ם המפוזרים בספר מורה הנבוכים, המגלים והמסתירים גם יחד את סתרי התורה.

מורה הנבוכים אמור להיות אפוא מעין מפתח לסתרי התורה הנעולים, כדברי הרמב"ם בסוף פתיחת הספר:

ויהיה זה מפתח להכנס במקומות סוגרו עליהם השערים. וכשיפתחו השערים ההם, ויכנס אדם במקומות ההם, ינוחו בהם הנפשות ויהנו העינים, וינפשו הגופות מעמלם ומיגיעם.

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' יח)

מבנהו הספרותי של הספר – הבנוי על־פי דגם משלי המקרא הרומזים אל האמת בלי לגלות באופן מפורש את הנמשל והנרמז – מבטיח שמפתחות הבנת הנקרא לא יפלו לידי ההמון. כדי לאפשר למשכיל הנבון להתמצא במבוך שיצר ולפענח את צפונותיו הוסיף הרמב"ם את "צואת

זה המאמר, המסבירה לו כיצד לקרוא את הספר – מעין מורה למורה ומפתח למפתח. כזכור, אמר הרמב"ם כי דיוניו בספר אינם מסודרים בסדר ספרותי הגיוני, אלא הם "מפוזרים ומעורבים בענינים אחרים". הקודא חייב אפוא לשחזר את הקשר ההגיוני והספרותי בין עניין לעניין ובין פרק לפרק. לדבריו:

צואת זה המאמר

כשתרצה להעלות בידך כל מה שכללו פרקי זה המאמר, עד שלא יחסר לך ממנו דבר – השב פרקיו זה על זה. ולא תהיה כונתך מן הפרק – הבנת כלל ענינו לבד, אלא להעלות בידך גם כן ענין כל מלה שבאה בכלל הדברים, ואף על פי שלא תהיה מענין הפרק. כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא ברקדוק גדול ובשקידה רבה והשמר מלחסר באור ספק. ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו, אלא לבאר ענין במקומו. [...] ועין בו תדיר, והוא יבאר לך הגדולות שבספקות הדת אשר יסופקו על כל משכיל. [...]

ואני יודע – שכל מתחיל מבני אדם, שאין לו מאומה מן העיון, יקבל תועלת בקצת פרקי זה המאמר. אמנם השלם מן האנשים, בעל הדת, הנבון – כמו שזכרתי – הוא יקבל תועלת בכל פרקיו, ומה מאד ישמח בהם ויערבו לו לשמעם. ואמנם המכולבלים, שמוחם מזוהם ברעות שאינם אמתיות ובררכים המטעים [...] ויחשבו שהם בעלי עיון, ואין ידיעה להם כלל בדבר שיקרא חכמה על דרך האמת – הם יברחו מפרקים רבים ממנו – ומה מאד יקשו עליהם – מפני שאינם משיגים להם ענין. [...]

והאלוה ית' יודע, שאני לא סרתי היותי מתירא הרבה מאד, לחבר הדברים אשר ארצה לחברם בזה המאמר, מפני שהם ענינים נסתרים, לא חובר כלל בהם ספר זולתי זה באומתנו בזמן הגלות הזה – ואיך אתחיל אני עתה ואחבר בהם? אבל נשענתי על שתי הקדמות: האחת מהם – אמרם בכמו זה הענין:²⁹ "עת לעשות לה' הפרו תורתך".³⁰ והשנית אמרם: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים".³¹ ועל שתי הקדמות אלה נשענתי כמה שחברתי בקצת פרקי זה המאמר.

סוף דבר: אני האיש אשר, כשיציקהו הענין, ויצר לו הדרך, ולא ימצא תחבולה ללמד האמת אלא בשיאות לאחר מעולה ולא יאות לעשרת אלפים סכלים – אני בוחר לאמרו לעצמו, ולא ארגיש בגנות העם הרב ההוא. וארצה להציל המעולה האחר ההוא ממה שנשקע בו, ואירה מבוכתו, עד שישלם וירפא.

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' יג-טו)

29 בבלי, ברכות סג: ע"א.

30 תהלים, קיט: קכו.

31 משנה, אבות ב: יב.

שאלות

1. מהו ההבדל בין "הנבוכים" לבין "המבולבלים" במינוח של הרמב"ם?
2. כיצד מתרץ הרמב"ם את חידושו בחיבור ספר, שלטענתו אין לו תקדים, העוסק ב"ענינים נסתרים"?
3. "עת לעשות לה', הפרו תורתך" – במה שונה השימוש במובאה זו אצל חז"ל ואצל הרמב"ם ממשט הפסוק?

עד כאן עסק הרמב"ם בפתיחת הספר במגמתו ובמבנהו הספרותי, מבנה לא־קווי שנקבע על־פי אמות־מידה הלכתיות – הגבלת הוראתם הפומבית של מעשה בראשית ומעשה מרכבה – ועל־פי אמות־מידה חינוכיות – הסתרת סתרי תורה מפני ההמון וגילויים ברמזים למשכילים הנבוכים. בהמשך פתיחתו הסביר הרמב"ם את השימוש בסתירות מכוונות בספרו, ולסוגיית הסתירות נשוב להלן. נסקור עתה את דעותיהם של חוקרים אחדים בני ימינו בשאלת מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים – שאלה שהטרידה את קוראי הספר מפרסומו ועד ימינו. כזכור, יהודה אלחריזי כתב שער שני ובו סקר "בכל פרק ופרק עניניו וכוונתו", שער שלדברי שמואל אבן תיבון "כולו נאצות ומכשולות ואבני נגף".³² גם היום חלוקות הדעות בעניין מבנה הספר ומגמתו, ועוד יותר בעניין תוכנו ופירושו. בסקירת הדעות נשתמש בחלוקת הפרקים המקובלת, כפי שאומצה בידי שמואל אבן תיבון. לפי חלוקה רווחת זו, הספר מחולק ל־קצח (178) פרקים:

חלק א – עו (76) פרקים

חלק ב – מח (48) פרקים

חלק ג – נד (54) פרקים

כפי שנראה בהמשך, יש חלוקה אחרת ולפיה מחולק הספר ל־קעז (177) פרקים, שהם שווים למניין "גן עדן":

חלק א – עה (75) פרקים

חלק ב – מח (48) פרקים

חלק ג – נד (54) פרקים

9.1.2.2 מיכאל פרידלנדר: המבנה כתשובה לתלמיד

במבוא לתרגומו לאנגלית של ספר מורה הנבוכים (משנת 1881) משרטט מיכאל פרידלנדר את מבנה הספר כך:

חלק א

- א. שמות ופעלים המיוחסים לאל (פרקים א-מט)
1. צלם ודמות (פרקים א-ו)
2. מקום ויחסים במקום (פרקים ח-כה)
3. נספח: "דברה תורה כלשון בני אדם" (פרק כו) ושפת ההעברה של אונקלוס (פרק כז)
4. שמות איברים בגוף ופעולות גופניות (פרקים כח-מט)
- ב. תוארי האל (פרקים נ-נט)
- ג. שמות האל (פרקים ס-ע)
- ד. תורות הכלאם ועקרונותיו (פרקים עא-עו)

חלק ב

- א. הקדמה
- ב. ראיות למציאות האל (פרק א)
- ג. הגלגלים והשכלים הנבדלים (פרקים ב-יב)
- ד. קדמות העולם (פרקים יג-כט)
- ה. פרשנות אלגורית לבראשית א-ד – מעשה בראשית (פרקים ל-לא)
- ו. הנבואה (פרקים לב-מח)

חלק ג

- א. פרשנות ליחזקאל, פרק א – מעשה מרכבה (פרקים א-ו)
- ב. תורת הרע – טבעו ומקורו (פרקים ח-יב)
- ג. מגמת הבריאה (פרקים יג-טו)
- ד. ההשגחה האלוהית וידיעת האל (פרקים טז-כה)
- ה. טעמי המצוות וסיפורי התורה (פרקים כו-נ)
- ו. עבודת ה' האמיתית (פרקים נא-נד)

פרידלנדר מציע להבין את המבנה הזה לאור מה שכתב הרמב"ם באיגרתו לתלמידו יוסף בן יהודה, בתשובה לאיגרת התלמיד שנשלחה מאלכסנדריה. באיגרתו השיב הרמב"ם על בקשות שונות של תלמידו. לדברי הרמב"ם:

- א. "וראיתך ראוי לגלות לך סודות ספרי הנבואה [...] והחליתי לרמוז לך ברמזות."
- ב. "וראיתך מבקש ממני תוספת באור, ופוצר בי לבאר לך דברים בענינים האלוהיים."
- ג. "ושאגיד לך כונות המדברים בהם."

(מורה הנבוכים, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ג)

את חלקי הספר ופרקיהם אפשר אפוא לחלק בהתאם לתכנית חינוכית זו, המבוססת על בקשותיו של התלמיד. לדברי פרידלנדר:

ביאור המקראות מחולק בידי המחבר לשני חלקים. החלק הראשון דן בשמות משותפים, מושאלים ומסופקים המיוחסים לאל. החלק השני עוסק במשלים ובאלגוריות מקראיים. שני חלקים אלה אינם נצמדים זה לזה; הם מופרדים על-ידי בחינת הפלאם והדיון בבעיות בחכמת האלוהות. נדמה שהמחבר אימץ סדר זה מסיבה זו: ראשית, הוא התכוון לקבוע כי ההגשמות במקרא אינן מורות על גשמיות, וכי האל של המקרא יכול אפוא להיות מזוהה עם הסיבה הראשונה של הפילוסופים. אחרי שקבע עיקרון זה, דן המחבר בחכמת האלוהות ובתוארי הסיבה הראשונה ויחסה ליקום. כך נוסד יסוד מוצק לביאור אוטרי של המקראות. לפני שהוא דן בבעיות בחכמת האלוהות, הגידונות בהתאם לפילוסופיה האריסטוטלית, הוא מתפטר מהפלאם ומוכיח כי טיעוניו [של הפלאם] אינם הגיוניים וכי הם מדומים.

ספר מורה הנבוכים מכיל אפוא הקדמה וארבעה חלקים כדלקמן:

1. על השמות המשותפים, המושאלים והמסופקים;
2. על האל ויחסו ליקום, לפי הפלאם;
3. על הסיבה הראשונה ויחסה ליקום, לפי הפילוסופים;
4. ביאור אוטרי של סודות חלקים אחדים מהמקרא:
 - א. מעשה בראשית, כלומר תולדות תיכוש [העולם] (בראשית, פרקים א-ד);
 - ב. על הנבואה;
 - ג. מעשה מרכבה, דהיינו תיאור המרכבה (יחזקאל, פרק א).

לפי תכנית זו, החיבור מסתיים בפרק ו שבחלק השלישי. את הפרקים הבאים אפשר להבין כנספח. הם עוסקים בנושאים התיאולוגיים האלה: קיום הרע, ידיעת האל וההשגחה, ניסיונות, כוונה מכוונת בטבע, בתורה, בסיפורי המקרא, ולבסוף עבודת ה' האמיתית.

(Friedlaender, *Maimonides – Guide of the Perplexed*, Introduction, p. xliii)

לסיכום: לדעת פרידלנדר פתרון חידת מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים מבוסס על ארבעה מקבצים של פרקים, וכל מקבץ תואם נושא שהרמב"ם נתבקש לדון בו על-ידי תלמידו ("סודות ספרי הנבואה", "כוונות המדברים", כלומר הפלאם, "דברים בענינים האלוהיים"). גם "הנספח התיאולוגי" (מורה הנבוכים, ג: ח ועד הסוף) הוא בעצם תוספת לדיון על ה"דברים בענינים האלוהיים" שביקש התלמיד.

הפתרון שמציע פרידלנדר אינו משכנע: בין היתר אין הוא מסביר מדוע, לדעתו, רוב פרקי החלק השלישי הם בגדר "נספח" ואינם משולבים באופן אורגאני בספר, וזאת בניגוד להצהרתו המפורשת של הרמב"ם בפתיחת הספר, "כי המאמר הזה, לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה [...] ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר ענין במקומו". פרידלנדר גם מתעלם מדברי הסיום לפרק האחרון של הספר וגם מתוכנו, שהוא "ידיעת האלוה ית", שהיא החכמה האמתית [...] וללכת אחרי ההשגה ההיא [...] להדמות בפעולות האלוה – כמו שבארנו פעמים בזה המאמר".

שאלה

כיצד מציע מיכאל פרידלנדר לפתור את חידת מבנהו הספרותי של ספר מורה הנבוכים?

9.I.2.3 יהודה אבן שמואל (קופמן): מבנה קווי-חינוכי של מקבצים

גם יהודה אבן שמואל (קופמן), שערך, ביאר ופירש את ספר מורה הנבוכים (בתרגומו של שמואל אבן תיבון), ניסה לפתור את חידת מבנהו הספרותי של הספר על סמך מקבצים ענייניים של פרקים, ובייחוד על סמך מקבץ מט הפרקים הראשונים שבחלק הראשון של הספר. זאת "התכנית של מט הפרקים" כפי שהוא מציע אותה:

1. על ההשגה השכלית (פרקים א-ה);
2. ועל ארבעת הישגיה העליונים (פרקים ו-ט);
3. על ההשגה הנבואית (פרקים י-יד);
4. ועל הישגיה (פרקים טו-טז);
5. בחינת המציאות לאור ההישגים הללו (פרקים יז-כ);
6. ביאור המציאות על-פי הנבואה: האלוה כחוק המוסר בעולם (פרקים כא-כט);
7. העולם שמחוץ לניסיון כמושג ההשגה השכלית (פרקים ל-לד);
8. הרוחני המוחלט (פרק לה);
9. הרוחניים (פרקים לו-לח);
10. השכל העולמי והרצון העולמי (פרקים לט-מה);
11. סיכום: השגתנו ברוחני המוחלט (פרקים מו-מט).

(מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' L)

ואולם אבן שמואל סבור ששיטה זו של מציאת סמיכות פרקים אחדים בתוך מקבצים רעיוניים אינה מועילה הרבה. לדעתו, נכשלו כל ניסיונותיהם של פרשני הספר בימי הביניים – ובהם דון יצחק אברבנאל, יוסף בן אבא מארי כספי, האפודי (יצחק בן משה הלוי פרופיט דוראן), שם טוב אבן שם טוב ומשה ב"ר מאיר הנרבוני – ושל חוקרים בעת החדשה "לבאר סמיכות פרק לחברו":

אמנם נעשו ניסיונות אחדים לשמור על "צוואת המאמר" בנוגע למט פרקים ראשונים שבחלקו הראשון, ואולם כולם לא הצליחו. הרבה עמל השקיעו המפרשים והחוקרים בפתרון השאלה: למה קדמה מסכת זו של מט פרקים לפרשת התארים, ולמה קדמה זו לוויכוח על המציאות, האחדות והרוחניות [בחלק השני של הספר]? וגם בזה אין נחת ואין הסכם. [...] אם נקבל את הדעה, שמערכה ראשונה זו בספר "המורה" אין כוונתה אלא לבאר את "השמות" המורים על הגשמה בתנ"ך, איך נפרנס את הסטיות הבאות כאילו פתאום ובלא

הזהרה [...] ומה סיבה לסדור "השמות" בסדר כזה? [...] לעתים נראה קשר בין שנים, שלשה, גם ארבעה, חמשה פרקים, ואחר כך הוא נעלם, ללא יסוד. המפרשים רואים לפעמים צורך לנפשם לבאר סמיכות פרק לחברו, אבל מלבד מה שהרבה מהבאורים דחוקים, הנה נואשו כולם מלבאר את סמיכות כל הפרקים הג"ל זה לזה. ודברי הרמב"ם: "המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן" עודם עומדים במקומם, כחידה וכתביעה.

(יהודה אבן שמואל, מורה הנבוכים, מבוא לחלק הראשון, "לסדר משנתו של המורה", עמ' LII-LIII)

לכן אבן שמואל מציע לחפש את פתרון החידה לא בסמיכותם העניינית של הפרקים בלבד, אלא בעיקר בהתאם לתורת הסתירות המכוונות של הרמב"ם, דהיינו הצורך הפדגוגי לגלות עניינים אחדים ולהעלים עניינים אחרים. לדבריו:

בסגנון זה בחר לו הרמב"ם, בייחוד במט הפרקים הראשונים שבחלק הראשון מספרו. הנגלה הוא ביאור "השמות", ביאור נכון ומספיק וכולל הרבה דברי חכמה מאירי עינים. והנסתר – שיטת מחקר שלמה [...] והיא מלאה הארות והערות על הדרכים אשר בהם עברה המחשבה האנושית עד הגיעה לשאלת התארים. הרמב"ם למד את הסגנון הזה מ"משלי הנביאים", ש"נגליהם – חכמה מועילה בדברים רבים [...] ותוכם – חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה". הנגלה אף הוא טוב לעצמו, אלא שהוא מתפור לניצוצות רבים, התוך שואף לנקודה אחת, לשיטה שלמה ומאוחדת.

סגנון זה נעשה הכרח בכל פעם שמחבר פונה אל קהל מעורב, שיש בו גם אנשים בעלי השכלה והכנה, וגם אנשים פשוטים בתכלית הפשטות. מאת הבלתי מתאימים יש להסתיר את הסודות שיש לגלות לבעלי ההכנה, אבל צריך לכסות על הסודות במכסה, שצבעיו נעימים לעין ותועלתו ברורה לכל. ידוע ידע הרמב"ם, שספרו זה, המיועד למי ש"עין בחכמות הפילוסופים וידע עניניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו", יהיה גם בידי בני ההמון ובידי "כל מתחיל מבני האדם, שאין לו מאומה מן העיון". והוא מבטיח לכל מתחיל, שגם הוא "יקבל תועלת בקצת פרקי זה המאמר". כל פרק מאלה הפרקים צריך להיות לו לזה יחידה שלמה בעצמה. ואולם "השלם מן האנשים" הקורא בספר, "הוא יקבל תועלת בכל פרקיו". מבטיח הרמב"ם: לא רק בכל פרק לחוד, אלא בכל הפרקים ובכולם יחד.

(מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' LIV-LIII)

על אף הקשיים הכרוכים במבנה ספרותי זה של יחסי פרקי הספר וסמיכותם זה לזה, אבן שמואל מציע, למעשה, שקיים מבנה קווי לשלושת חלקי הספר, כלומר שיש כיוון המוביל את התלמיד הקורא מחלק לחלק:

גם לאור המגמה הכללית, גם לאור השיטה נתברר לנו הקשר הפנימי השורר בין שלשת חלקי המורה. הראשון שואף [...] לשחרר את האדם משעבוד ללשון בני אדם, כדי להכינו

לקראת המושג "האלוה – השלמות המוחלטת". השני שואף לשחרר את האדם משעבוד לחוקיות השוררת בעולם הנסיון, כדי להכינו לקראת המושג "האלוה – פעולה ללא לאות", ומכאן בורא עולם הנבואה, שתי התגלויות האלוה, שאינן מתבארות על ידי חוקי הנסיון. השלישי שואף לשחרר את האדם משעבודו לראיית עצמו כמרכז העולם, כדי להכינו לקראת המושג "האלוה – תכלית העולם", כלומר, החוק המוסרי שבעולם, חוק המבאר את השגחת האלוה בעולם, אבל גם את חירות האדם, ואת החיים המוסריים כהידמות לאלוה, שדרכיה ניתנו לנו על ידי ספר התורה, ספר שכל מצוה יש לה טעם ונימוק וקשר עם החוק המוסרי.

(מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' LI)

לסיכום: לדעת יהודה אבן שמואל, לשלושת חלקי מורה הנבוכים יש מבנה קווי-חינוכי. החלק הראשון מלמד את האדם להשתחרר מפשטי הכתובים, שהם "לשון בני אדם", כדי להכינו להכיר בשלמותו הרוחנית של האל. החלק השני מלמד את האדם להתעלות על הידיעה האמפירית של העולם החומרי כדי להכיר באל כבורא העולם המתגלה לנביאים. החלק השלישי מלמד את האדם שקיים חוק מוסרי בעולם, וכי על אף ההשגחה האלוהית בעולם, האדם חופשי לבחור בדרך המוסרית המושתתת על מצוות התורה ועל ההידמות לאל. לעומת פרידלנדר, שקבע כי רוב החלק השלישי – העוסק בטעמי המצוות ובמה שיהודה אבן שמואל מכנה "החוק המוסרי" – הוא נספח לגוף הספר, אבן שמואל סבור שהחלק השלישי כולו הוא חלק אורגאני ואינטגרלי של הספר ושיאו החינוכי, שהרי שני החלקים הראשונים מובילים אליו כאל תכלית רוחנית ומוסרית, באופן קווי.

שאלות

1. מהו הנגלה ומהו הנסתר בספר מורה הנבוכים, בייחוד במט פרקיו הראשונים, לדעת יהודה אבן שמואל?
2. מהן, לדעת יהודה אבן שמואל, "שתי התגלויות האלוה"?
3. מהו, לדברי יהודה אבן שמואל, היחס בין שלושת חלקי מורה הנבוכים?

9.1.2.4 שמעון ראבידוביץ: מבנה ארכיטקטוני – ממבוכה לעיון ולמעשה

החוקר שמעון ראבידוביץ ייחד מאמר חשוב לנושא "שאלת מבנהו של מורה הנבוכים".³³ ראבידוביץ סבר כי אי-אפשר לראות בספר מורה הנבוכים רק תשובה לבקשת תלמידו, כפי שהציע

³³ המאמר פורסם לראשונה בתרביץ, ו (תרצ"ה), ונכלל באוסף מחקריו של שמעון ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, א, עמ' 237-269.

פרידלנדר, מפני שיש בספר נושאים רבים (בייחוד בחלק השני) שהרמב"ם לא נשאל עליהם כלל. בקשת התלמיד שימשה אפוא "מניע מכריע לחיבור מורה הנבוכים, אולם כשיצא הרמב"ם לחברו, צירף אליו כמה שאלות שלא נשאלו מצד תלמידו, וכמה פרשיות שלא עלו על דעת השואל".³⁴

לדעת ראבידוביץ, מורה הנבוכים "אינו רק ספר שיטתי-פילוסופי לבד, אלא גם פירוש לתורה ולנביאים, ואם תמצא לומר: גם מעין מבוא לכתבי הקודש".³⁵ כפי שראינו, ספק אם הרמב"ם היה מסכים לקביעה זו; ובכל זאת, מאמרו של ראבידוביץ הוא ניסיון לקבוע לא רק את טיבו הפילוסופי של הספר, אלא גם את השיטתיות שבמבנהו הספרותי.

לעתים הביא ראבידוביץ את דעתו של הפרשן דון יצחק אברבנאל ואחריה הוא מביע את דעתו הפרשנית השונה. למשל, אברבנאל הציע כי הספר (הפותח בדיון במונח "צלם") מתחיל בסוגיות הבריאה "לפי שמשא אדוננו בו התחיל התורה גם כן". אבל, כפי שראבידוביץ מציין, הרמב"ם לא התחיל בסוגיות הבריאה בפני עצמה (וזה נדונה רק בחלק השני). מבחינה פדגוגית, נקודת המוצא של הספר צריכה להיות דווקא מה שמציק לנבוכ. כמו כן, מבחינה פילוסופית-שיטתית נקודת המוצא צריכה להיות הטעות היסודית ביותר שיש לתקנה – חייבים לפנות את החצץ וההריסות של בניינים שהתמוטטו לפני שאפשר לבנות את יסודות הבניין החדש במקומם. לכן, אומר ראבידוביץ:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

כמו קודמיו חיפש ראבידוביץ מקבצים ענייניים של פרקים סמוכים, אף-על-פי שחלוקתו שונה משלהם. ואולם אין הוא מחפש את קשר הסמיכות בלבד במקבצים האלה, אלא גם רמזים מדברי הרמב"ם עצמו המעידים על חלוקתו העניינית של החומר. למשל, אחרי המקבץ הראשון (מורה הנבוכים, א: א-ז), העוסק בצלם ובראייה, הוא סבור שהמקבץ השני (מורה הנבוכים, א: ח-יג), העוסק במונחי תנועה ומנוחה, מצוין בביטוי "מפתח זה המאמר" (מורה הנבוכים, א: ח), (ראבידוביץ, שם, עמ' 248). הוא גם מראה (שם, עמ' 261), שסדר הצגת הנושאים הנדונים בספר

³⁴ ראבידוביץ, "שאלת מבנהו של מורה הנבוכים", א, עמ' 242.

³⁵ שם, עמ' 238-239.

מקביל (אך לא לגמרי) לסדר העניינים שמזכיר הרמב"ם במורה הנבוכים, א: לה, שהם "כולם ענינים עמוקים, והם סתרי תורה באמת, והם הסודות אשר יזכרו בספרי הנביאים תדיר ובדברי החכמים ז"ל. ואלו הם הדברים אשר אין צריך לדבר בהם אלא בראשי פרקים, כמו שזכרנו, ועם האיש המתואר גם כן". ראבידוביץ מדגיש כי אין זה מקרה שהרמב"ם מונה כאן את הנושאים דווקא לפי הסדר שבו ידון בהם אחר־כך בספר:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

ראבידוביץ מסיק אפוא שבחלק הראשון יש סדר שיטתי, המוביל לחלק השני (העוסק במעשה בראשית ובנבואה) ולחלק השלישי (העוסק, לבסוף, במעשה מרכבה). כזכור, החלק השלישי (פרקים ח-נד), נתפס בעיני חוקרים אחדים, כמו מיכאל פרידלנדר, כנספח לספר. ראבידוביץ דוחה גישה פרשנית זו וסבור כי פרקים ח-נד שבחלק השלישי עוסקים בנושא מרכזי של הספר: יחסו של האל ליקום והנהגתו אותו (מה שאבן שמואל כינה "החוק המוסרי שבעולם"). לכן הם עוסקים גם בטעמי המצוות, כלומר בחובותיו של האדם ויחסו לאל. מקבץ זה מגיע אפוא לסיומו ולשיאו בעבודת ה' האמיתית, שהיא "קרבתו המתמדת של האדם עם אלהיו"³⁶. הספר פתח בפרשת ה"צלם" הבעייתית והמביכה – כלומר בשאלת היחס בין האלוהים לאדם. הספר מסיים בפרשת "עבודת ה'" האמיתית – כלומר בשאלת היחס בין האדם לאלוהים. "כך", לדברי ראבידוביץ, "חוזר סיום מורה הנבוכים ומתדבק בפתחתו"³⁷.

לסיכום: בדומה ליהודה אבן שמואל, ראבידוביץ מצייר מבנה ארכיטקטוני קווי של שלושת חלקי הספר: החלק הראשון הוא מעין מבוא השולל גישות שגויות שונות, החלק השני מספק את התשתית העיונית, והחלק השלישי עוסק בתכלית המעשית. לדבריו:

אי אפשר להניח שהרמב"ם היה מחלק את "מאמרו" לג' חלקים אלמלא לא היה טעם ארכיטקטוני ושיטתי מיוחד בידו. והנראה לי – שמלבד אי־אלה נימוקים שיסודם בסימטריה – יתכן שייחד את ג' החלקים לשלשה תפקידים מיוחדים:

36 שם, עמ' 288.

37 שם, עמ' 288.

החלק הראשון – הוא שער המבוכה מכאן, ושער הפולמוס מכאן. הפולמוס נתחייב מצד המבוכה בה נתקל הרמב"ם. בחלק זה הוא קובע את מבוכת הנבוכים ומקורותיה, בא לברר את הספקות, להרחיק את הטעויות – בקצרה, חלק הבקורת והשלילה (לפיכך קבע כאן גם את הרצאת עיקרי המדברים).
 החלק השני – הוא שער החיוב העיוני.
 והחלק השלישי – הוא שער החיוב המעשי.

חלק א – הוא המבוא לספר, בחינת מכשיר את הקרקע לחיוב העיוני והמעשי.
 חלק ב – מתרכז במופתי אלוה, במעשה בראשית ובנבואה הכרוכה בו.
 חלק ג – פניו לחיוב המעשי, פרקי העיון שבו משמשים מבוא והכשרה ליסוד העיקרי שלו: החיוב המעשי.

(ראבידוביץ, "שאלת מבנהו של מורה הנבוכים", עמ' 291)

שאלות

1. מדוע, לדעת שמעון ראבידוביץ, פותח ספר מורה הנבוכים בדיון ב"צלם" ולא במעשה בראשית, כפי שטען אברבנאל?
2. מהו, לדעתו, המבנה הספרותי של שלושת חלקי הספר ויחסם זה לזה?

9.1.2.5 ליאו שטראוס: קריאה בין השורות וסוד השביעיות

ליאו שטראוס (נולד בגרמניה, 1899; נפטר בארצות-הברית, 1973) היה פילוסוף וחוקר חשוב (בייחוד בהגות מדינית), ופרשן מקורי ויצירתי של הרמב"ם. כדי להבין את גישתו הרדיקלית לקריאת ספר מורה הנבוכים, ואת המשתמע ממנה להבנת מבנהו הספרותי של הספר ותופעת הסתירות שבו (שתידון בהמשך), עלינו להזכיר נקודות אחדות במשנתו הפילוסופית הכללית. ראשית, לדעת שטראוס, אי-אפשר ליישב את הסתירה היסודית בין האידיאל היווני של עיון תיאורטי – "בינה אוטונומית" (autonomous understanding) – לבין החזון המקראי של פעילות מעשית – "אהבה צייתנית" (obedient love). במילים אחרות, אי-אפשר לגשר על הפער ולבטל את המתיחות בין התבונה האנושית לבין ההתגלות האלוהית; בין הפילוסופיה לתיאולוגיה; או בקיצור, בין אתונה לירושלים.

הדמוקרטיה המודרנית הליברלית, שאינה "מביעה" חזון אחד ואחיד של החיים הטובים, מאפשרת אורח-חיים שבו איננו מתגברים על המתיחות שהיא פועל יוצא של העימות שבין אתונה לירושלים. אדרבה, אנו חיים בתוך מתיחות זו וחווים אותה. לכן הביטוי "פילוסוף יהודי" יש בו סתירה פנימית: אפשר להיות או הוגה יהודי או פילוסוף, אבל לא שניהם גם יחד בדרך עקיבה. לפיכך, כפי שנראה, טען שטראוס, כי מורה הנבוכים הוא ספר יהודי ולא פילוסופי.

במאמרו המפורסם "הרדיפה ואמנות הכתיבה" ("Persecution and the Art of Writing"), שכתב בימי מלחמת העולם השנייה (1941),³⁸ שטראוס טוען שאפילו במשטר רודני העוסק ברדיפת בעלי דעות חריגות (הטרודוקסיות), אפשר להביע בפומבי דעות כאלו ואף לפרסמן בכתב, ובתנאי שבעל הדעה "מסוגל לכתוב בין השורות":

השפעתה של הרדיפה על הספרות היא בדיוק בכך שהיא מאלצת את כל הסופרים שהם בעלי דעות הטרודוקסיות לפתח אמנות כתיבה מסוימת, היא האמנות שאנו מתכוונים אליה בדברנו על כתיבה בין השורות.

(Strauss, "Persecution and the Art of Writing", p. 24)

לדוגמה, שטראוס מתאר את מצבו של היסטוריון נכבד החי בחברה טוטליטרית, הוא חבר במפלגת השלטון, ומחקריו בהיסטוריה מביאים אותו לידי פקפוק באידיאולוגיה השלטת והרשמית. אין הוא יכול לפרסם מחקר התוקף את האידיאולוגיה השלטת. לעומת זה, איש לא ימנע אותו מלפרסם מחקר התוקף (לכאורה) את האידיאולוגיה הליברלית, וכדי לתקוף אותה הוא צריך קודם להסבירה לקוראיו. הוא יסביר אותה בפירוט משעמם, עם כל מיני סטיות והערות קטנוניות. בין כל הפרטים האלה הוא יטמין משפטים אחדים הכתובים באופן תמציתי ובסגנון שימשוך את תשומת לבם של אנשים אחדים משכילים וסקרנים. אותם המשפטים יציגו בצורה ברורה ומרתקת את הדעה האסורה שלכאורה היא המותקפת. או, לחלופין, הוא יצייר ויכות בין הדעות המנוגדות. במישור הגלוי תנצח בוויכוח הדעה הרשמית, אבל במישור הנסתר יבחין הקורא המשכיל והרגיש, היודע לקרוא בין השורות, כי הדעה שלכאורה הפסידה בוויכוח היא הגיונית הרבה יותר ומשכנעת. לדברי שטראוס:

הרדיפה מולידה אפוא אמנות כתיבה מיוחדת, ועל-ידי כך סוג מיוחד של ספרות, שבה מוצגת האמת על דברים חיוניים אך ורק בין השורות. ספרות זו מכוונת לא אל כל הקוראים, אלא לקוראים אמינים ומשכילים בלבד. יש לה כל היתרונות של התכתבות אישית, ללא חסרונה הגדול – שהיא מגיעה אל מכירי הסופר בלבד. יש לה כל היתרונות של תקשורת פומבית, ללא חסרונה הגדול – עונש מוות לסופר. ואולם כיצר יכול אדם לחולל את הנס של דיבור פומבי למיעוט, שעה שהוא שותק לרוב קוראיו? העובדה המאפשרת ספרות זו ניתנת לביטוי בהנחה שאנשים חסרי מחשבה הם קוראים רשלנים, ורק אנשים חושבים הם קוראים קפדנים. לכן סופר החפץ לדבר אל אנשים חושבים בלבד צריך לכתוב באופן כזה שרק הקורא הקפדן יוכל לרדת לעומק ספרו.

(Strauss, *Ibid.*, p. 25)

38 המאמר נכלל בקובץ מאמריו, באותו השם: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 22-37

הואיל ולעתים קרובות במשך הדורות לא נהנו סופרים מחיפוש הביטוי, אומר שטראוס כי סביר להניח שסופרים אחדים לפחות "שילבו ביניהם עם זהירות" והתאימו את אמנותם הספרותית לצורכי הרדיפה, והציגו את עמדותיהם האמיתיות "בין השורות", בכתיבה שהיא (לכאורה) אקזוטריה:³⁹ "דעתו האמיתית של סופר אינה בהכרח זהה עם [הרעה] שהוא מבטא ברוב המקומות" (שם, עמ' 30). אין פלא אפוא שאין הסכמה בין החוקרים – שרובם רגילים לחיפוש הביטוי ולכן אינם רגילים לכתיבה אקזוטריה "בין השורות" – בפירושיהם לספרים קלאסיים שנכתבו בתנאים היסטוריים שונים לחלוטין. אם כן, שטראוס מציע ללמוד לקרוא בין השורות: "ספר אקזוטרי מכיל אפוא שני לקחים: לקח עממי בעל אופי חינוכי, העומד בחזית; ולקח פילוסופי הנודע לנושא החשוב ביותר, הנרמז רק בין השורות" (שם, עמ' 36).

לאור גישה זו, כיצד מפרש שטראוס את ספר מורה הנבוכים? באותה שנה שפרסם את מאמרו על "הרדיפה ואמנות הכתיבה" (1941) הוא פרסם מאמר על "אופיו הספרותי של מורה הנבוכים".⁴⁰ בשנת 1963 פרסם עוד מאמר חשוב, "כיצד להתחיל לקרוא את מורה הנבוכים".⁴¹ שני מאמרים אלה מיישמים את גישת הקריאה בין השורות.

בנוגע לאופיו של הספר, שטראוס מציע (במאמר הראשון) להתחיל את הבחנת הרמב"ם (בפתיחת הספר) בין "חכמת התורה, רצוני לומר, תלמודה" לבין "חכמת התורה על האמת" על חיבורו ההלכתי משנה תורה ועל חיבורו ההגותי מורה הנבוכים. משנה תורה הוא בגדר "חכמת התורה, רוצה לומר, תלמודה" מפני שהוא עוסק בתיקון הגוף, כלומר במצוות המעשיות ובמעשים הטובים. לעומתו, מורה הנבוכים הוא בגדר "חכמת התורה על האמת", מפני שהוא עוסק בתיקון הנפש, דהיינו דעות אמיתיות. מובן שאפשר לטעון נגד שטראוס שגם משנה תורה עוסק בדעות אמיתיות, ב"ספר המדע" – הלכות דעות והלכות יסודי התורה. על טענה זו היה שטראוס משיב, כי הדעות שהובאו במשנה תורה הובאו כהלכות פסוקות, ללא ראיות, ואילו במורה הנבוכים הרמב"ם מביא ראיות להוכיח את הדעות.

אשר למבנה הספר, כבר במאמר הראשון נוכח שטראוס לדעת כי המספר שבע וכפולותיו (7, 14, 49, 70) מופיעים במקבצים שונים של פרקים בספר מורה הנבוכים.⁴² במאמר השני פיתח שטראוס את תורת המבנה הארכיטקטוני של הספר, המבוססת על חלוקת הספר לשבע חטיבות, וכל חטיבה מחולקת לשבעה חלקים (וחטיבה אחת מחולקת לשבעה פרקים). זהו מבנה הספר שמציע שטראוס:⁴³

39 אקזוטרי (exoteric) – מלשון "חיצוני" ביוונית. הכוונה למשמעות חיצונית וגלויה לכול; בשונה מ-אקזוטרי (esoteric) – מלשון "פנימי" ביוונית. משמעות פנימית או סודית המובנת למשכילים בלבד.

40 "The Literary Character of the Guide of the Perplexed" נכלל בקובץ *Persecution and the Art of Writing*
41 "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed" נכלל כמבוא לתרגום לאנגלית של מורה הנבוכים מאת שלמה פינס, 1963.

42 "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", p. 87, note 143

43 "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed", pp. XI-XIII. להלן נשתמש לעתים בקיצור מו"נ בהפניות למורה הנבוכים.

חטיבה א – דעות (מו"נ, א: א-ג: כס)

1. דעות על האל והמלאכים (מו"נ, א: א-ג: ז)

א. שמות מקראיים המיוחסים לאל (מו"נ, א: ע-עא)

- (1) הגשמות המיוחסות לאל ולמלאכים (מו"נ, א: א-מט)
- (א) פרשיות בתורה שלכאורה מייחסות הגשמות לאל (מו"נ, א: א-ז)
- (ב) שמות המורים על מקום, שינוי במקום, איברי תנועה (מו"נ, א: ח-כח)
- (ג) שמות המורים על כעס ואכילה, המציינים עבודה זרה (ביחס לאל) או השגה (ביחס לאדם) (מו"נ, א: כט-לו)
- (ד) שמות המורים על איברי בעלי-חיים ותנועותיהם (מו"נ, א: לז-מט)
- (2) שמות המורים על ריבוי באל (מו"נ, א: נ-ע)
- (ה) משמעותם של תוארי האל לאור אחדותו (מו"נ, א: נ-ס)
- (ו) שמות האל ודיבורו (מו"נ, א: סא-סז)
- (ז) הריבוי לאור ידיעת האל, סיבתו והנהגתו (מו"נ, סחע)

ב. ראיות למציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו (מו"נ, א: עא-ב: לא)

- (1) מבוא (מו"נ, א: עא-עג)
- (2) סתירת ראיות הכלאם (מו"נ, א: עד-עו)
- (3) הראיות הפילוסופיות (מו"נ, ב: א)
- (4) ראיות הרמב"ם (מו"נ, ב: ב)
- (5) המלאכים (מו"נ, ב: ג-יב)
- (6) חידוש העולם בניגוד לדעת הפילוסופים (מו"נ, ב: יג-כד)
- (7) הבריאה והתורה (מו"נ, ב: כה-לא)

ג. הנבואה (מו"נ, ב: לב-מח)

- (1) הכנה טבעית והכשרה לנבואה (מו"נ, ב: לב-לד)
- (2) ההבדל בין נבואת משה לשאר הנביאים (מו"נ, ב: לה)
- (3) מהות הנבואה (מו"נ, ב: לו-לח)
- (4) נבואת משה והתורה (מו"נ, ב: לט-מ)
- (5) נבואת נביאים אחרים (מו"נ, ב: מא-מד)
- (6) מדרגות הנבואה (מו"נ, ב: מה)
- (7) כיצד להבין את מעשי האל והמצוות אצל הנביאים (מו"נ, ב: מו-מח)

ד. מעשה מרכבה (מו"נ, ג: א-ז)

2. דעות על ההווים והנפסדים, ובייחוד על האדם (מו"נ, ג: ח-נד)

ה. ההשגחה (מו"נ, ג: ח-כד)

- (1) הצגת הבעיה: החומר כמקור הרע, אבל נברא על-ידי האל הטוב (מו"נ, ג: ח-יד)

- (2) הנמנע והכל-יכול (מו"נ, ג: טו)
- (3) הטיעונים הפילוסופיים נגד ידיעת האל (מו"נ, ג: טז)
- (4) דעות על ההשגחה (מו"נ, ג: יז-יח)
- (5) דעות יהודיות על ידיעת האל ודיון הרמב"ם (מו"נ, ג: יט-כא)
- (6) ספר איוב וההשגחה (מו"נ, ג: כב-כג)
- (7) דעת התורה על ידיעת האל (מו"נ, ג: כד)

חטיבה ב – מעשים (מו"נ, ג: כה-נד)

- ו. המעשים המצווים על-ידי האל ומעשיו (מו"נ, ג: כה-נ)
 - (1) טעם מעשי האל בכלל והמצוות בפרט (מו"נ, ג: כה-כו)
 - (2) המצוות השכליות בעליל (מו"נ, ג: כז-כח)
 - (3) השכליות של המצוות שהן לכאורה אי-שכליות (מו"נ, ג: כט-לג)
 - (4) גבולותיה של שכליות המצוות (מו"נ, ג: לד)
 - (5) חלוקת המצוות (מו"נ, ג: לה)
 - (6) הסברים של רוב המצוות (מו"נ, ג: לו-מט)
 - (7) סיפורי התורה (מו"נ, ג: נ)
- ז. השלמות האנושית וההשגחה האלוהית (מו"נ, ג: נא-נד)
 - (1) ידיעת האל כתנאי להשגחה (מו"נ, ג: נא-נב)
 - (2) ידיעת האדם כתנאי לידיעת ההשגחה (מו"נ, ג: נג-נד)

לדברי שטראוס, זהו מבנה ספרותי "מקסים":

אופיו המקסים של המורה אינו מתגלה מיד. במבט ראשון הספר נראה מוזר, ובמיוחד שחסרים בו סדר ועקיבות. ואולם התקדמות בהבנתו היא התקדמות בהשפעת הקסם שלו. הבנה מקסימה היא אולי צורת החינוך הנעלה ביותר. מתחילים להבין את המורה כשרואים כי אינו ספר פילוסופי – ספר שנכתב בידי פילוסוף בשביל פילוסופים – אלא הוא ספר יהודי – ספר שנכתב בידי יהודי בשביל יהודים. הנחתו הראשונה היא ההנחה היהודית העתיקה, שלהיות יהודי אינו מתיישב עם להיות פילוסוף. הפילוסופים הם אנשים המנסים להסביר את הכל, החל במה שהאדם יש לו נגישות אליו כאדם; ואילו הרמב"ם מתחיל בקבלת התורה. יהודי יכול להשתמש בפילוסופיה – והרמב"ם מרבה להשתמש בה – אבל כיהודי הוא מסכים בשעה שכפילוסוף הוא היה משעה את הסכמתו.

למקרא דברים אלה נוכל לשאול, באיזו מידה נכונה קביעה זו של שטראוס ומתחייבת מתוכנו של הספר, ובאיזו מידה נובעת קביעה זו לא מתוכן הספר אלא מעמדתו הנחרצת של שטראוס, שלא תיתכן "פילוסופיה יהודית".

מן הסתם, מבנהו "המקסים" של הספר מעורפל בכוונה, סבור שטראוס, כאמור, מפני שהוא עוסק בסתרי התורה.

הרמב"ם מצליח מיד להאפיל את תכניתו באמצעות סירובו לחלק את הספר במפורש לחטיבות ולתת-חטיבות, ועל-ידי חלוקתו במפורש לשלושה חלקים בלבד, וחלוקתו של כל חלק לפרקים, בלי לספק לחלקים ולפרקים כותרות המציינות את נושא החלקים והפרקים.

(Straus, *Ibid.* p. XV)

לסיכום: על סמך ניתוחו הקפדני של הספר פיתח שטראוס גישה פרשנית מקורית ואף מבריקה, אבל לבסוף אין היא משכנעת. במישור העקרוני, כפי שנלמד בהמשך, עצם חלוקת פרקי הספר עומדת בצל הספק. בנוסף, גרדן להלן בדעתם של חוקרים, מרויך פוקס למשל, הדוחים את הפרשנות החותכת של שטראוס את הסתירות אצל הרמב"ם: "א או ב" בלבד, אתונה או ירושלים, ספר פילוסופי או ספר יהודי וכדומה. במישור העובדתי, האם סיווגם של הפרקים למקבצים (חטיבות, חלקים, פרקים) של שבע יחידות-משנה אמנם תואם את תוכן הפרקים? עובדה היא שחוקרים אחרים (ובהם פרידלנדר, אבן שמואל וראבידוביץ, שכבר הכרנו את דעותיהם, ואחרים שנלמד עליהם להלן) הגיעו למסקנות סיווגיות שונות לחלוטין על סמך אותו החומר.

סיווג הפרקים אצל שטראוס – ועל סמך סיווגו, חלוקתו הספרותית ליחידות שונות – נראה במקרים רבים מלאכותי ואף דחוק. במישור העובדתי אפוא, ובלי להיכנס כרגע לשאלות העקרוניות החשובות שביסוד גישתו הפרשנית של שטראוס, הצעתו לחלק את מורה הנבוכים ליחידות ראשיות וליחידות משנה נראית שרירותית למדי ואינה מתחייבת בהכרח מדברי הרמב"ם.

שאלות

1. מהו הקשר, לפי דעתו של ליאו שטראוס, בין רדיפה לבין אמנות הכתיבה?
2. מדוע מציע שטראוס "לקרוא בין השורות"?
3. כיצד מיישם שטראוס את גישתו הפרשנית הרדיקלית בניתוח ספר מורה הנבוכים?
4. מדוע, לדעת שטראוס, האפיל הרמב"ם את מבנה הספר, ומהו סוד המבנה?

9.1.2.6 אליעזר (לורנס) ברמן: מבנה משולש של עלייה וירידה

במאמרו "המבנה של מורה הנבוכים לרמב"ם",⁴⁴ אליעזר (לורנס) ברמן (Berman) מסתמך על המבנים הספרותיים שהציעו ראבידוביץ ושראוס ומציע מבנה משולש מתוקן. ברמן מקבל את היחס שבין שלושת חלקי הספר, לפי הצעתו של ראבידוביץ (חלק א: שער המבוכה; חלק ב: שער החיוב העיוני; חלק ג: שער החיוב המעשי), אבל הוא מוסיף את נדבך העלייה והירידה. לדעתו, צודק ששראוס בקביעתו שאין מורה הנבוכים ספר פילוסופי אלא ספר יהודי, אבל אין מבנה השביעיות מתייחס די הצורך לשלושת חלקי הספר וליחס שביניהם, ולמעשה אין שראוס מביא אותם בחשבון. בנוסף, ברמן סבור ששראוס אינו מדגיש כראוי את "מעשה בראשית" (חידוש העולם) כנושא חשוב בפני עצמו בחלק השני, כנראה בגלל רצונו לשמור על מבנה השביעיות, ולדבריו: "רומני שזה מאלץ את 'המורה' להתאים לדעה שנקבעה מראש".⁴⁵

לדברי ברמן:

הנחת היסוד של מאמר זה היא שהרמב"ם מתכוון למבנה שהוא משולש בטבעו ולא קווי. התנועה שבספר אינה ישירה מההתחלה עד הסוף, מבעיית היסוד אל הפתרון הרצוי. [התנועה] היא דיאלקטית בטבעה, החל בדברים הידועים לנו יותר, ועולה אל הדברים הידועים יותר בעצמם. מהפסגה הוא יורד שוב לעולמנו, שאינו [עולם] של אמת ושקר, אלא של טוב ורע.

(Berman, "The Structure of Maimonides' Guide of the Perplexed", p. 7)

לדעת ברמן, שתי החטיבות הספרותיות שבחלק הראשון של הספר ממלאות תפקיד חינוכי-שלילי. החטיבה הראשונה (מו"נ, א: א-ע) מכילה פרקים לקסיקוגרפיים, כלומר פרקים העוסקים, כמו מילון, בהגדרה נכונה של מונחים כדי לתקן את ההגשמות העולות כביכול מפשטי המקרא. החטיבה השנייה (מו"נ, א: עא-עו) באה לתקן את שגיאות הפלאם. במילים אחרות, שתי החטיבות עוסקות בטעויות הנובעות מהכוח המדמה (הדמיון) – קריאה מילולית ובלתי-מבוקרת של פשטי המקרא בחטיבה הראשונה, ונאמנות "המדברים" לעמדות מדומות ובלתי-מדעיות בחטיבה השנייה.

מן השלילה (בחלק הראשון) עולים אל החיוב: החלק השני של מורה הנבוכים עוסק בשלושת עמודי הדת, שהם תורת האל, החידוש והנבואה. בכך מצרף החלק השני את הדעות, צירוף שהוא תנאי לעיון במעשה מרכבה בחלק השלישי, שבו אנו מתחילים ברמה הגבוהה של מעשה מרכבה וההשגחה, ואז, יורדים בהדרגה לעולם האנושי המעשי, דרך הדיון בתורה ובטעמי המצוות.

Lawrence V. Berman, "The Structure of Maimonides' Guide of the Perplexed", pp. 7-13 44

Berman, p. 12 45

אילו היינו מסווגים את שלושת חלקי המורה, היינו אומרים שהחלק הראשון לרוב נתון לידי הכוח המדמה וסכנותיו. החלק השני שייך לשכל העיוני. החלק השלישי שייך ליחס שבין הלכה (תיאוריה) למעשה.

(Berman, "The Structure of Maimonides' Guide of the Perplexed", p. 9)

לסיכום: ברמן סבור כי מבנהו הספרותי של ספר מורה הנבוכים מעמיד לפנינו "גישה דיאלקטית" לאמת, המשקפת את עליית הפילוסוף מטעויות הכוח המדמה אל אמתות השכל העיוני (מהחלק הראשון של הספר אל החלק השני), ואז את ירידתו של הפילוסוף-המדינאי מרמת העיון לחיי המעשה (מהחלק השני וראשית החלק השלישי של הספר אל סוף החלק השלישי). בהמשך נדון בתורה אפלטונית זו של תכלית האדם.

שאלות

1. כיצד מבסס ברמן את המבנה שלו על המבנים של ראבידוביץ ושראוס, ובמה הוא שונה מהם?
2. מהו מקומן של העלייה והירידה במבנה המשולש שמציע ברמן?

9.1.2.7 מנחם קלנר: הקבלה ל"ג העיקרים

בספרו על הדוגמה בהגות היהודית בימי הביניים (שהוכרנו בדיון בתורת העיקרים של הרמב"ם, ביחידה 8), מנחם קלנר מצביע על הקבלה מסוימת בין מבנהו המשולש של מורה הנבוכים לבין המבנה המשולש של י"ג העיקרים. אין קלנר טוען – כפי שטען יצחק אברבנאל, למשל – שספר מורה הנבוכים הוא מעין פירוש פילוסופי לעיקרים, אלא שהרמב"ם התכוון בספרו להסביר במונחים פילוסופיים את האמתות שהציג במונחים עממיים ב"ג העיקרים. לכן הוא סבור שיש הקבלה בין המבנה האחד למבנה האחר.

כפי שלמדנו ביחידה הקודמת, י"ג העיקרים מחולקים לשלושה מקבצים. נושא המקבץ הראשון (עיקרים, א-ה) הוא האל. נושא המקבץ השני (עיקרים, ו-ט) הוא הנבואה בכלל, ונבואת משה בפרט. נושא המקבץ השלישי (עיקרים, י-י"ג) הוא שכר ועונש. במקביל, החלק הראשון של מורה הנבוכים עוסק באלוהים: מונחים במקרא שלכאורה מייחסים גשמיות לאל (מו"נ, א: א-נ), תוארי האל (מו"נ, א: נא-ס), שמות האל (מו"נ, א: סא-ע), ראיות הפלאם למציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו (מו"נ, א: עא-עו). החלק השני של "המורה" מתחיל בהקדמות האריסטוטליות ובראיות הרמב"ם למציאות האל, אחדותו ואי-גשמיותו (מו"נ, ב: הקדמה-א), השכלים הנבדלים (מו"נ, ב: ב-יב), חידוש העולם (מו"נ, ב: יג-לא), והנבואה (מו"נ, ב: לב-מח). הנושאים הראשונים אינם קשורים לכאורה לשאלת הנבואה, שהיא נושא המקבץ השני ב"ג העיקרים. אבל, טוען קלנר,

הם מהווים את התשתית לנבואה, שהרי הרמב"ם סבור כי רק חידוש העולם מאפשר את הנבואה, והנבואה היא שפע אלוהי הקשור לשכלים הנבדלים. יש אפוא הקבלה בין הנושאים הנדונים בחלק השני של "המורה" לבין המקבץ השני של י"ג העיקרים.

המקבץ השלישי של י"ג העיקרים עוסק, כזכור, בשכר ועונש. החלק השלישי של מורה הנבוכים עוסק במעשה מרכבה (מו"נ, ג: א-ז), בעיית הרע והצדק האלוהי (מו"נ, ג: ח-יב), ההשגחה וידיעת האל (מו"נ, ג: יג-כד), טעמי המצוות (מו"נ, ג: כה-נ), ותכלית האדם (מו"נ, נא-נד). קלנר סבור, שנוסף על הקבלות ברורות (למשל שכר ועונש במקביל להשגחה), קיימת הקבלה עמוקה יותר, מפני שיש קשר הדוק בין שכר ועונש או ההשגחה מחד גיסא, לבין שמירת מצוות התורה מאידך גיסא. ההקבלה קיימת, אבל בדרכים שונות (ולכן שני המקורות מקבילים ואינם זהים): המקבץ השלישי בי"ג העיקרים, העוסק בשכר ועונש, מכוון אל ההמון – המאמין הפשוט מעודד לשמור את מצוות התורה על-ידי הבטחת השכר והעונש. במקביל, החלק השלישי של "המורה", המכוון אל היהודי המושפע מהפילוסופיה, מסביר את טעמי המצוות ומעודד אותו להשתדל להשיג את השלמות האנושית, את ידיעת האל, שהיא (כפי שלמדנו ביחידה הקודמת) תכלית האדם ומקנה חלק לעולם הבא.

קלנר, כאמור, מצביע על הקבלה מסוימת בין שלושת חלקי מורה הנבוכים לבין שלושת המקבצים שבי"ג העיקרים. לעומתו מתנגד ראבידוביץ לתפיסה זו (כפי שנוסחה לראשונה בידי יצחק אברבנאל) בטענה שעל אף המבנה המשולש, סדר הצגת העניינים במורה הנבוכים שונה מסדר העיקרים – נושאים אחדים ב"מורה" נדונים בחלק שאינו מקביל לעיקרים, ועיקרים אחדים לא נידונו כלל במורה הנבוכים. לדבריו:

תשובתו של הר"י אברבנאל גופו אף בה אין להניח את דעתנו. הסמוכים שהוא דורש בין מו"נ ובין מבוא הרמב"ם ל[פרק] "חלק" בסנהדרין [...] אין להם הרבה על מה שיסמוכו. אילו הלך הרמב"ם במו"נ בעקבות מניין י"ג העיקרים – היה הספר מקבל על כורחו צורה אחרת לגמרי, והרמב"ם היה קובע סדר אחר למשנתו זו. במניין העיקרים שבמבוא ל[פרק] "חלק", עיקרי מציאות אלוהים ואחדותו קודמים לעיקר שלילת גשמותו – מה שאין כן במו"נ, שרוב חלקו הראשון מוקדש לעיקר השלישי, לשאלת התארים וכו', ואח"כ, בחלק ב, הוא מבסס בדרך החיוב את ארבעת העיקרים הראשונים. העיקר החמישי, לדוגמא, נקבע לסוף החלק השלישי במו"נ. העיקרים ו, ז נדונים (ולא בצורתם זו) בחלק ב. העיקרים ח ו-ט – כמה מרמזיהם בחלק ג. העיקרים י ו-יא נדונים בחלק ג לפני רמזי העיקרים ח ו-ט. ואילו העיקרים י"ב ו-י"ג (אמונת המשיח ותחיית המתים) לא נשנו כלל במו"נ. הייתכן שהטביע הרמב"ם את מניין העיקרים הנ"ל ביסוד מו"נ – והעלים עינו מעיקרים מרכזיים, ואף אלה שדן בהם במפורש או דרך רמז, לא דן בהם כסדרם ובדרך שילובם ההגיוני?

קלנר מודע לבעיות האלה, אבל הוא מדגיש לא את רצף הפרקים בכל חלק, כפי שעשה ראבידוביץ, אלא את הנושא הכללי של כל חלק וחלק. ובכל זאת, גם במישור הכללי של שלושת החלקים יש בעיה, בייחוד בנוגע לחלק השני, השונה במידה מסוימת בהקדמתו וברצף תוכנו מחלקים א' ו'ג, וגם בהיותו החלק הקצר ביותר בספר.⁴⁶ אשר לשוני בהקדמות שלושת החלקים: לחלק הראשון, כזכור, יש הקדמה שהיא הקדמה לספר כולו ולא רק לחלק הראשון. ההקדמה לחלק השלישי גם היא הקדמה כללית, החוזרת על שאלות שנדונו בהקדמה לחלק הראשון – כגון כוונתו לבאר את "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" "לפי מי שחובר לו זה המאמר", אף-על-פי שנושאים אלה הם בגדר "סתרי תורה". לעומת זה, הקדמת החלק השני אינה כללית ואינה דנה בשאלות הנוגעות לספר כולו. הקדמה זו מציגה עשרים ושש "הקדמות" (כלומר הנחות יסוד) אריסטוטליות, "שצריך אליהם בקיום מציאות האלוה ית' ובמופתים על היותו לא-גוף ולא כת בגוף, ושהוא (ית' שמו) אחד". כלומר, בהקדמה מוצגת התשתית ההגיונית והשיטתית לראיות הרמב"ם למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו, המוצגות בפרק הראשון של החלק השני. פירוש הדבר: מבחינת נושאם, דהיינו האל, ההקדמה לחלק השני ופרק א' בו שייכים לנושא החלק הראשון, כפי שקלנר מגדיר אותו (האל), ולא לחלק השני (העוסק בנבואה, לדידו, ולפניה בתשתית הנבואה, כלומר חידוש העולם, לשיטת הרמב"ם). יתר על כן, בפרקים האחרונים של חלק א' (פרקים עא-עו), הרמב"ם דן בכלאם ובראיותיהם (השגויות, לשיטתו) של "המדברים" למציאות האל, ואילו כאן בחלק ב' – בהקדמה ובפרק א', ברצף ישיר ובסמיכות מידית – הוא דן בראיות המדעיות, האריסטוטליות, הנכונות למציאותו של האל.

לפיכך, גם אם נדגיש, כמו קלנר, לא את רצף הפרקים אלא את נושא דיונם של שלושת החלקים, כל חלק לחוד, כדי לעמוד על ההקבלה הקיימת, כביכול, בין שלושת חלקי מורה הנבוכים לבין שלושת מקבצי העיקרים, אנו נאלצים להודות כי אין גבולות חדים וברורים בין שלושת החלקים, ובייחוד בין חלק א' לחלק ב', וכי הגבולות בין חלקי "המורה" הם מטושטשים.

שאלות

1. מדוע, לדעת מנחם קלנר, קיימת הקבלה בין שלושת חלקי מורה הנבוכים ובין המבנה של י"ג העיקרים?
2. הסבירו את נימוקיו של קלנר לקיומה של הקבלה זו, ואת הנימוקים של אחרים לאי-קיומה.

9.1.2.8 רפאל ישפה: גן עדן פרקיו של המורה

הפרשנויות השונות למבנהו הספרותי של מורה הנבוכים, שנסקרו לעיל, מבוססות באופן טבעי על מבנה הספר כפי שהוא בידינו, ועל חלוקתו לפרקים, מקבצי פרקים וחלקים. מבנה השביעיות

46 במהדורת אבן שמואל, חלק א' משתרע על 202 עמודים, בחלק ב' יש 166 עמודים, ובחלק ג' – 232 עמודים.

(דהיינו מקבצים של שבעה פרקים) שהציע ליאו שטראוס, הוא אולי הדוגמה הקיצונית לניסיון החוקרים בעת החדשה לפענח את סוד מבנה "המורה" ואולם כבר בימי הביניים החלה מסורת של פרשנות מבנה "המורה" המבוססת על מניין פרקי הספר. כזכור (לעיל, סעיף 9.1.2), יהודה אלחריזי ראה לנכון למנות את פרקי הספר ואת ענייניהם. בשער השני של הקדמתו לתרגומו העברי של הספר הוא אומר: "השער השני, במנין החלקים והפרקים אשר בזה הספר, ואזכור בכל פרק ופרק עניניו וכונתו". כאמור, שמואל אבן תיבון כתב על שער זה של אלחריזי: "כולו נאצות ומכשולות ואבני נגף".⁴⁷

מדוע ביקר שמואל אבן תיבון את מניין פרקי הספר ותיאורם בשער השני של יהודה אלחריזי? על מה יש לחלוק בשאלה פשוטה לכאורה זו? הלוא היה להם אותו הספר, והלוא הספר שהיה בידיהם הוא הספר שבידינו. מה הבעיה למנות את פרקי הספר ולתמצת את תוכנם? ואולם העיון בפירושים למורה הנבוכים מימי הביניים מלמד, כי הנחה טבעית זו – שהספר כפי שהוא בידינו היום על כל פרקיו הוא בדיוק הספר כפי שהרמב"ם חיבר אותו – אינה בהכרח נכונה. כפי הנראה, מקורות אלו מימי הביניים מעידים על ספק בדבר עצם חלוקת הספר לפרקים ממוספרים – חלוקה שהיא הבסיס לכל פענוח סוד מבנה הספר.⁴⁸ בסוף ספרו פירוש סודות מורה הנבוכים הנקרא ספר סתרי תורה כתב ר' אברהם אבולעפיה: "נשלמו הנ"ד פרקים של חלק שלישי מהמורה. ועלה הכלל הנמצא בשלשת חלקי הספר בין כולם קע"ז [177] פרקים". ייתכן שפרשן אחר, יוסף אבן כספי, הסתמך על דעת אבולעפיה בפירושו עמודי כסף, כשכתב: "והנה למען תזכור, אתן לך סימנים בזה הספר. דע כי כלל פרקיו קע"ז. סימן להם גן עדן".⁴⁹

בספרים שלנו, מספר פרקי "המורה" עולה אל קע"ח = 178 (חלק א – 76; חלק ב – 48; חלק ג – 54). מניין בעיית מניין הפרקים? בפירושו עמודי כסף למורה הנבוכים, חלק א, פרק כז, כתב יוסף אבן כספי: "אין בזה הבדל פרק בספר הערבי". כלומר, אבן כספי מעיד כי במקור הערבי שהיה מונח לפניו, פרקים כו ("כבר ידעת") וכו' ("אונקלוס הגר") לפי מנייננו הם פרק אחד ולא שני פרקים, ולכן במקור הערבי פרק כח (למנייננו), "רגלל", הוא פרק כז, וכדומה עד סוף החלק הראשון. לכן מספר פרקי החלק הראשון מגיע אפוא לע"ה (75) פרקים ולא ע"ו (76), ומספרם הכולל של פרקי הספר כולו הוא קע"ז (177), כמניין "גן עדן", ולא קע"ח (178). זהו אמנם מניינו של אבולעפיה, אבל לעומת אבן כספי, המסתמך על המקור הערבי, אין אבולעפיה מסתמך על המקור הערבי אלא על "קבלה בידינו". לדברי אבולעפיה:

על כן אחל לפרש העניינים המקיימים אילו הכוונות שתיים, ואסדרם בעזרת הצור אשר בראנו לכבודו והבדילנו מן התועים,⁵⁰ בסדר נחמד ונעים, לפי שפרקי מורה הנבוכים המאיר כל

47 מורה הנבוכים, פתיחת המתרגם, מהדורת אבן שמואל, עמ' 11-12.

48 הדיון להלן מבוסס על רפאל ישפה, "גן עדן פרקיו של המורה", מחקרי ירושלים במתשבת ישראל: ספר היוכל לכבוד שלמה פינס (חלק א), 1 (תשמ"ח), עמ' 387-397.

49 יוסף אבן כספי, פירוש עמודי כסף ומשכיות כסף, מהדורת ווערבלינר, פרנקפורט 1848, עמ' 1.

50 בתפילה "קדושה דסידרא" שבתפילת שחרית של חול ובתפילת מנחה של שבת ויום טוב: "ברוך הוא אלהינו שבראנו לכבודו, והבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נסע בתוכנו".

המחשבים. ואומר כי פרקי החלק הראשון הם ע"ה. ורבים כתבו פרק אחד יתר, והוא פרק "אונקלוס הגר", והוא בכלל פרק כו, "וכבר ידעת אמרתם הכוללת". והפרק שאחריו הוא פרק כז,⁵¹ והוא פרק "רגל שם משתתף". ושאר הפרקים כולם מצאתים כראוי בכל הספרים. וקבלה⁵² יש בידינו ממספר כל הפרקים אשר בכל חלק וחלק משלשת חלקי הספר ועל בן אכתבם בתחלת זה החיבור, מפני שלא יטעה בו המעיין במניין הפרקים. וסודם שלש מעלות שהם כסוד שלש סעודות שסימנם ג' שמות כ"ו ס"ה פ"ו.⁵³ וכלל פרקי החלק השני הם מ"ח, וכלל פרקי החלק השלישי הם נ"ד. וסימן שלשתם ע"ה מ"ח נ"ד, וצירופם מד"ע הח"ן. וסכום שלשתם קע"ז, וסודם שלש מעלות שהם כסוד שלש סעודות שסימנם ג' שמות כ"ו ס"ה פ"ו, ומספרם ג"ן עד"ן.

(ר' אברהם אבולעפיה, פירוש סודות מורה הנבוכים הנקרא ספר סתרי תורה, כתב-יד פריס 774 = צילום 12332 של המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, עמ' 115 וב)

לדברי אבולעפיה, מספר פרקי המורה הוא קע"ז (177), שהוא שווה לסימן "גן עדן" וגם לסימן שלושת שמות האל: "ה' אדני אלהים". שתי עדויות אלו – של אבן כספי ושל אבולעפיה – מסכימות אפוא שפרקים כו ו-כו מהחלק הראשון של ספר מורה הנבוכים הם בעצם פרק אחד בלבד. הם מגיעים לאותה מסקנה, כפי שראינו, מסיבות שונות: אבן כספי על סמך המקור הערבי ואבולעפיה על סמך "קבלה שבידינו". מבחינת תוכן הדברים והרצף הרעיוני והספרותי, אפשרות זו – ששני הפרקים הם באמת פרק אחד – היא בהחלט סבירה.

עדות שלישית שלפיה פרקים כו וכו צריכים להיות פרק אחד היא דבריו של ר' יצחק אברבנאל, כמאתיים שנה אחר-כך, בפירושו למורה הנבוכים, א: כו: "והיה אם כן הפרק הזה תשלום הפרק הקודם, עד שכפי מה שמצאנו בספרים המדויקים אין זה פרק בפני עצמו, אבל הוא מכלל הפרק הקודם וחלק ממנו".⁵⁴ מכאן שגם אברבנאל מסכים עם אבן כספי ועם אבולעפיה בניגע למניין פרקי הספר כולו:

והנה רבינו המורה חלק ספרו לשלשה חלקים, ובחלק הראשון שם ע"ה פרקים, ובחלק שני שם מ"ח פרקים, ובחלק שלישי נ"ד פרקים, והיו כלם קע"ז, וסימנם גן עדן.

(אברבנאל, "מאמר קצר בביאור סוד המורה ואופן תבנית חלקיו ודרושו וקשור פרקיו זה לזה", בסוף פירושו למורה הנבוכים, חלק ג, עמ' 173א)

51 הוא פרק כח למניינו.

52 קבלה, כלומר מסורת.

53 כ"ו, ס"ה, פ"ו = מניין (גימטריה) של שלושת השמות: ה' אדני אלהים.

54 אברבנאל, פירוש לספר מורה הנבוכים, חלק א, פרק כו, עמ' 43א.

מן הסתם, אין אברבנאל מנמק את טענתו כי המניין הזה הוא דווקא המדויק ("בספרים המדויקים"). נראה כי פשוט הסתמך על קודמיו, או ראה ב"גן עדן" מניין מכוון המסמל את תכליתו השכלית של האדם. עדות רביעית ושונה, ולפיה נמנים פרקים כו וכו כפרק אחד, באה בחיבור ביאור נפלא, שהוא נספח לפירוש מורה המורה לר' שם טוב בן יוסף אבן פלקירא. לדברי שם טוב פלקירא: "כשהעתיק ר' שמואל [אבן תיבון] זה החבור, עשה אלו הב' פרקים אחד, ואחר כן תיקן אותם והפרידם".⁵⁵

אם כן, לדעת אבולעפיה, אבן כספי ואברבנאל, המניין המקורי של קע"ז = 177 פרקים (המסתמך על פרקים כו וכו כפרק אחד) הוא הנכון, ולדעת פלקירא מניין זה הוא סתם טעות של המתרגם, שאחריכך "תיקן אותם והפרידם", ולכן מניינו של קע"ח = 178 פרקים (המסתמך על פרקים כו וכו כשני פרקים נפרדים) הוא המניין הנכון. ראוי לציין כי שם טוב פלקירא, שהשתמש במקור הערבי של מורה הנבוכים, ובפירושו מורה המורה תרגם מחדש את הקטעים שהוא פירש (כפי שראינו לעיל, סעיף 9.1.1.3), אינו מזכיר את הבעיה כלל כשינוי נוסח במקור הערבי, כמו שציין אבן כספי, אלא מייחס את כל הבעיה וגם את התיקון לשמואל אבן תיבון. אין פלקירא שואל שאלה פשוטה: מדוע, לטענתו, טעה אבן תיבון מראש באיחוד שני הפרקים, ומדוע לבסוף "תיקן אותם והפרידם"?

נפנה עתה לדברי שמואל אבן תיבון עצמו. בפתיחת תרגומו העברי למורה הנבוכים הוא כתב:

ומעט חדשתי אני בספר הזה מפני שנראתה לי תועלת בחדושו, והוא למנות הפרקים אשר בכל אחד מן החלקים, ולכתוב בראש כל פרק מנינו. וכבר הודעתי זה אל הרב הגדול בעל הספר, ועל פי מנין הפרקים כתבתי לו שאלותי, להודיעו הפרק אשר בו שאלתי, להקל מעליו טורח חפוש המקום, ולהקל מעלי המאריך לכתוב בשאלה. וכן יקל למעיינים בספר הזה וללומדים אותו ככל מקום אשר יגיע לשאול מחברו מרחוק ומקרוב, בהודיע הפרק אשר בו ישאל. וזאת היתה סבה הגדולה אשר הביאתני אל זה.

(שמואל אבן תיבון, פתיחה להעתקת ספר מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ' קכא-קכב)

מהי טענתו של שמואל אבן תיבון כאן? האם הוא טוען שהוא, המתרגם, חילק את הספר לפרקיו, או שמא הוא טוען שרק מספר את הפרקים הקיימים? בשני המקרים, כיצד התבלבל בפרקים כו וכו שבחלק הראשון? כאן עלינו להביא עדות חמישית למניין הפרקים כו וכו כפרק אחד. ר' יהודה אחריו מקדים לתרגומו ל"מורה" ואומר:

השער השני. בזכרון מנייני החלקים והפרקים וענין כל חלק ופרק [...] וזה זכרון החלקים. דע כי הספר הזה נחלק לשלשה חלקים, ובהם קע"ז פרקים. ויש בחלק הראשון ע"ה פרקים,

⁵⁵ שם טוב בן יוסף אבן פלקירא, מורה המורה, ביאור נפלא, פרק כו, מהדורת מרדכי ליב ביסליכס, פרסבורג 1837, עמ' 165.

ובחלק השני מ"ח פרקים, ובחלק השלישי נ"ד פרקים. וזה המניין פרקי החלק הראשון כל פרק [...].

(ספר מורה הנבוכים, תרגום יהודה אלתריזי, עמ' 21)

אלחריזי ממשיך: "פרק כו [...] וצריך לבאר כל זה להמון כי כן נשמר אונקלוס הגר. [...] פרק כז, יפרש בו ענין רגל [...]. ואת אומרת שהקטע על "אונקלוס הגר" נכלל בפרק כו, ולכן פרשת הרגל מופיעה כפרק כז (ולא כפרק כח). אם כן, לפי אלחריזי יש בחלק א ע"ה = 75 פרקים בלבד, ומניין פרקי הספר כולו הוא קע"ז = 177 פרקים, כפי שהציעו אבולעפיה, אבן כספי ואברבנאל.

נשוב עתה לשאלותינו על שמואל אבן תיבון, ונוסיף שאלה חדשה: מהו הקשר בין חלוקת הפרקים של אלחריזי לחלוקתו של שמואל אבן תיבון? ר' יוסף קאפח משיב חדש שמעית:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

יצחק שילת, שהוציא מהדורה מדעית חשובה של איגרות הרמב"ם במקור הערבי ובתרגום עברי חדש, מסכים לקביעה זו של קאפח, אף על-פי שבמהדורתו של איגרת הרמב"ם לשמואל אבן תיבון בענייני תרגום המורה, מופיע החומר הנידון תחת הכותרת "פרק כז" (ולא "פרק כח").

לדברי שילת:

לפנינו ב"מורה", במקור הערבי ובתרגום ר' שמואל [אבן תיבון], הוא פרק כח, אך בתרגום אלחריזי הוא פרק כז, ופרק כו ופרק כז שלנו מתוברים אצלו לאחד. ונראה כי בכתב-היד שהגיע מתחילה לפרובנס שכת הסופר להנחית רווח בין פרק כו ופרק כז, והטעות לא הורגשה – ואף הרמב"ם לא הרגיש בה בעת כתיבת התשובה – משום שהרמב"ם לא מיספר את פרקי המורה, אלא כתב בראש כל פרק רק את המילה "פרק" [...] והמתרגמים הם שמיספרים. אחר שנים שלח ר' שמואל [אבן תיבון] את נוסח המקור אל הרמב"ם על מנת שיצווה להגיהו [...] וכשהגיע לידו טופס מוגה (כנראה אחרי פטירת הרמב"ם [...]) שינה את חלוקת הפרקים. אלחריזי, לעומת זאת, שתרגם לפי הטופס הראשון, כנראה לא

היה מודע לשינוי (או שאף הוא תיקן, אלא שהנוסח הראשון של תרגומו כבר נפוץ, והוא שהגיע לדינו).

(אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקלד, הערה 17)

קאפח ושילת מסכימים אפוא עם פלקירא, כי שמואל אבן תיבון טעה באיחוד שני הפרקים לפרק אחד, על סמך עותק שגוי של המקור הערבי, "ואחר כן תיקן אותם והפרידם". אין ספק שעמדתם של קאפח ושילת סבירה. גם עורכי תרגום יהודה אלחריזי מסכימים לקביעה זו. קאפח ושילת עונים בבירור על שתי שאלותינו: מדוע טעה שמואל אבן תיבון ומדוע אחר־כך תיקן את מניין הפרקים. כמו כן הם עונים על שאלת הקשר של יהודה אלחריזי לשמואל אבן תיבון בעניין מניין הפרקים.

ובכל זאת, נדמה שנותרו כמה בעיות. ננית, לטענת פלקירא בימי הביניים וקאפח ושילת בימינו, ששמואל אבן תיבון אמנם טעה ותיקן אחר־כך את חלוקת הפרקים. אם כן, מדוע, לטענתם, נמשך אלחריזי אחרי מתרגם אחר? ואם ננית שכן נמשך אחריו משום־מה, מדוע לא תיקן הוא את הטעות, אם אמנם טעות הייתה, כפי שתיקן אבן תיבון? הואיל ותרגום אלחריזי יצא אחרי תרגום אבן תיבון, קשה לקבל את טענת שילת כי לאבן תיבון היה זמן לתקן את תרגומו, ואילו אלחריזי לא הספיק לתקן את תרגומו מפני שכבר נפוץ.

בנוסף, אם צודקים קאפח ושילת, מה נוכל להסיק מקביעתם החד־משמעית של אבולעפיה (המסתמך על "קבלה בדינו") ושל אבן כספי (המסתמך על המקור הערבי), ושל אברבנאל (המסתמך על "ספרים המדויקים"), כי אמנם יש במורה הנבוכים 177 פרקים בלבד? האם גם הם נמשכו אחרי אבן תיבון ולא "תיקנו כראוי"?

בדיקת כתבי־היד של המקור הערבי, של תרגום שמואל אבן תיבון ושל תרגום יהודה אלחריזי אינה מאפשרת הכרעה חד־משמעית לכאן או לכאן. יש כתבי־יד של תרגום שמואל אבן תיבון שהחלוקה בהם היא המקורית, כלומר פרקים כו וכו מופיעים כפרק אחד. אשר לחלוקת הפרקים בכלל, במקצת כתבי־היד יש רווח בין הפרקים, ובאחרים מופיעה המילה "פצל" או "פרק", אבל לעתים אין רווח, או אין הפרק ממוספר, או שהמספר הוסף בשולי הדף, או שהמספר אינו כתוב בכתב־ידו המקורי של הסופר אלא הוסף אחר־כך ביד אחרת.⁵⁶ כל העמדות שצינו לעיל, של פלקירא (ששמואל אבן תיבון קודם צירף את שני הפרקים ואחר־כך הפרידם), של אבולעפיה, אבן כספי ואברבנאל (שצריך להיות כאן רק פרק אחד), ושל אלחריזי (החושב גם הוא שיש כאן רק פרק אחד), מוצאות אפוא אסמכתא בכתבי־יד שונים מימי הביניים.

מצד אחד, כפי שהעיד שמואל אבן תיבון במפורש, הוא הוא שמספר את פרקי הספר, וכפי שמעיד פלקירא, שינה את מניין הפרקים כאשר לאחר מכן הפריד בין שני הפרקים. מצד אחר, אלחריזי,

56 רבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, עמ' 290, הערה 146.

שהיה אולי מודע לבעיה, ואבולעפיה, אכן כספי ואברבנאל, שעסקו בבעיה במפורש, המשיכו למנות את הפרקים לפי המניין המקורי, אף-על-פי שהיו מודעים לשינוי המניין. אם כן, קשה להאמין כי אחריו, אבולעפיה, אכן כספי ואברבנאל נמשכו סתם אחרי שמואל אבן תיבון כאשר הם היו מודעים לשינוי המניין. נראה יותר להניח, שנאמנותם למניין המקורי, על אף עמדתו החדשה של שמואל אבן תיבון (לדברי פלקירא), משקפת אמונה שהמניין הראשון הוא הנכון, כדברי אברבנאל, "כפי מה שמצאנו בספרים המדויקים", וכקביעתו המפורשת של אבולעפיה על סמך "קבלה בידינו", וכך הגיעו כולם למסקנה שמניין פרקי "המורה" הוא קע"ז = 177, כלומר "גן עדן".

כאן מתעוררת עוד שאלה. נראה שכל הבלבול נובע מן העובדה שהרמב"ם לא מספר את פרקי "המורה". על כך יש לנו עדותו המפורשת של שמואל אבן תיבון, שאמר שחידושו "הוא למנות הפרקים [...] ולכתוב בראש כל פרק מנינו". בנוסף, עדותם של אבולעפיה, כי "קבלה יש בידינו ממספר כל הפרקים", ושל אחריו, שכתב "שער כוונת הפרקים" ובו הביא "מניין פרקי החלק הראשון ועניין כל פרק", גם היא מוכיחה כי הפרקים לא מוספרו בידי הרמב"ם. לו היו בידיהם פרקים ממוספרים, לא היה אבן תיבון צריך לחדש את חידושו, אבולעפיה לא היה צריך להסתמך על "קבלה", ואחריו לא היה צריך לסקור את מניין הפרקים וענייניהם.

אם כן, עלינו לשאול: מדוע לא מספר הרמב"ם את פרקי "המורה"? הרי בהקדמה, כזכור, הוא כתב במפורש:

כשתרצה להעלות בידך כל מה שכללו פרקי זה המאמר עד שלא יחסר לך ממנו דבר, השב פרקיו זה אחר זה [...] כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר הזדמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה [...] ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר ענין במקומו.

(מורה הנבוכים, הקדמה, "צוה"ה, מהדורת אבן שמואל, עמ' יג.)

על סמך זה היה אפשר לצפות, שהרמב"ם יסדר את הפרקים וימנה אותם כראוי, כפי שעשה, למשל, במשנה תורה. בחיבור זה הוא מצהיר במפורש שהקפיד לשמור על סדר מקורי והגיוני ויש עדות שהרמב"ם לא מספר את כל הפסקות או הסעיפים – מה שהוא כינה "הלכות קטנות" – שלהם מחולקים הפרקים, אבל את הפרקים הוא אכן מספר. כך כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה:

וראיתי לחלק חבור זה הלכות הלכות בכל ענין וענין. ואחלק ההלכות לפרקים שבאותו ענין. וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות, כדי שיהיו סדורים על פה [...] מפני שחלוק חבור זה לפי הענינים, לא לפי מנין המצוות. [...]

כלומר, בניגוד לספר המצוות, שבו מופיעות המצוות במניין, במשנה תורה הן מסודרות לפי העניין. בהקדמת ספר המצוות כתב הרמב"ם:

וכאשר כונתי במחשבתי אל התכלית הזאת, תרתי בלבי על אופן חלוקת החבור הזה וסדורו היאך ראוי להיות, האם אחלקנו כחלוקת המשנה ואלך בעקבותיו, או אחלק חלוקה אחרת, ואקדים ואאחר כפי מה שיחייב העיון שהוא הראוי והיותר קל ללמוד. אז נתברר לי שחלוקתו הטובה ביותר תהיה שיעשה הלכות הלכות במקום המסכתות שבמשנה [...] ושחלק כל כללות לפרקים ולהלכות [...] וכל פרק יהיה מחולק הלכות הלכות, כדי להקל ידיעתו על פה למי שירצה ללמוד ממנו דבר על פה.

(ספר המצוות, מקור ערבי ותרגום עברי, מאת יוסף קאפח, ירושלים תשל"א, עמ' ג)

בשני מקומות אלה קובע הרמב"ם באופן חד־משמעי, כי מבנה ספרותי הגיוני וברור נחוץ כדי להקל את הלימוד בעל־פה. כבר בהקדמתו למשנה גילה הרמב"ם גישה ספרותית כזאת, כאשר ניתח את המבנה הספרותי של ששת סדרי המשנה והסביר את רצף דברי המשנה וענייניה:

וכשאסף כל אלו הששה מינים הכוללים המצוות [כלומר ששת סדרי המשנה], ראה לחלק כל מין כללי מהם אל מינים פרטיים כפי מה שהוא ראוי, וקרא שם כל מין מהפרטים מסכת. אחר כן חלק המאמר שיש בכל מין פרטי לפרקים, וקרא שם כל אחד פרק. אחר כן חלק מאמר כל פרק לפרקים קטנים נכוחים להבין וקלים לדעתם על פה ולהורותם, וקרא שם כל אחד מאלו הפרקים הקטנים הלכה.

(רמב"ם, הקדמת המשנה [= הקדמת סדר זרעים בפירושו למשנה], תרגום יהודה אלהרריון)⁵⁷

אם כן, אנו מוצאים עקיבות גמורה בהקדמת הרמב"ם למשנה, בהקדמת משנה תורה ובהקדמת ספר המצוות: בכל אחת מההקדמות האלה מדגיש הרמב"ם את החשיבות של מבנה ספרותי ברור, הגיוני ורצוף להקלת הלימוד בעל־פה – הן של משנת ר' יהודה הנשיא והן של משנה תורה שלו. כידוע רצה הרמב"ם להעמיד את משנה תורה לרשות העם כולו, לשמש את צרכיו הדתיים־הלאומיים, ולכן המציא סידור חדש ומקורי לתומר ההלכתי, "כדי להקל ידיעתו על פה למי שירצה ללמוד ממנו דבר על פה". אבל אין זאת כוונת הרמב"ם במורה הנבוכים. כזכור, אין ספר זה מכוון לעם כולו, אלא רק לנבוכ, והרמב"ם לא רצה להקל את לימודו אלא דווקא להקשותו. לכן הוא טען במפורש, שבספר זה הוא סותר את עצמו בכוונה, כפי שנראה להלן, בין היתר בגלל "הסיבה השביעית", שהיא "צורך הדברים בענינים עמוקים מאד, יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם [...] וצריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם, ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד" (מורה הנבוכים, הקדמה, מהדורת אבן שמואל, עמ' טז).

57 פירוש הרמב"ם למשנה נכלל במהדורות סטנדרטיות של התלמוד הבבלי בסוף כל מסכת. הקדמת הרמב"ם לסדר זרעים נמצאת בסוף מסכת ברכות. מובאה זו מופיעה בדף נר ע"ב.

לפיכך, הואיל ומורה הנבוכים עוסק בדברים עמוקים וגם מסוכנים, שהמחבר צריך להסתיר מעיני מי שאינו משכיל – וזה בניגוד גמור למשנה תורה שיש לו מבנה מסודר, הגיוני וברור כדי להקל על הלומד – אין למורה הנבוכים ואסור שיהיה לו מבנה פשוט, הגיוני וברור. לדברי שלמה פינס:

במשנה תורה נתכוון הרמב"ם ליצור קובץ־חוקים שיטתי, בהיר וסמכותי – מתוך הגודש הבלול של הספרות התלמודית, וחפצו הצליח בידו עד להפליא. ואילו במורה הצעת משנותיהם של הפילוסופים האריסטוטליים היא לעתים קרובות מפוררת ומפוזרת; לעתים נסמכו זה לזה עניינים שאין כל קשר ביניהם; בקיצור, סדר נהפך כאן לאי־סדר.

פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים",
בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 103

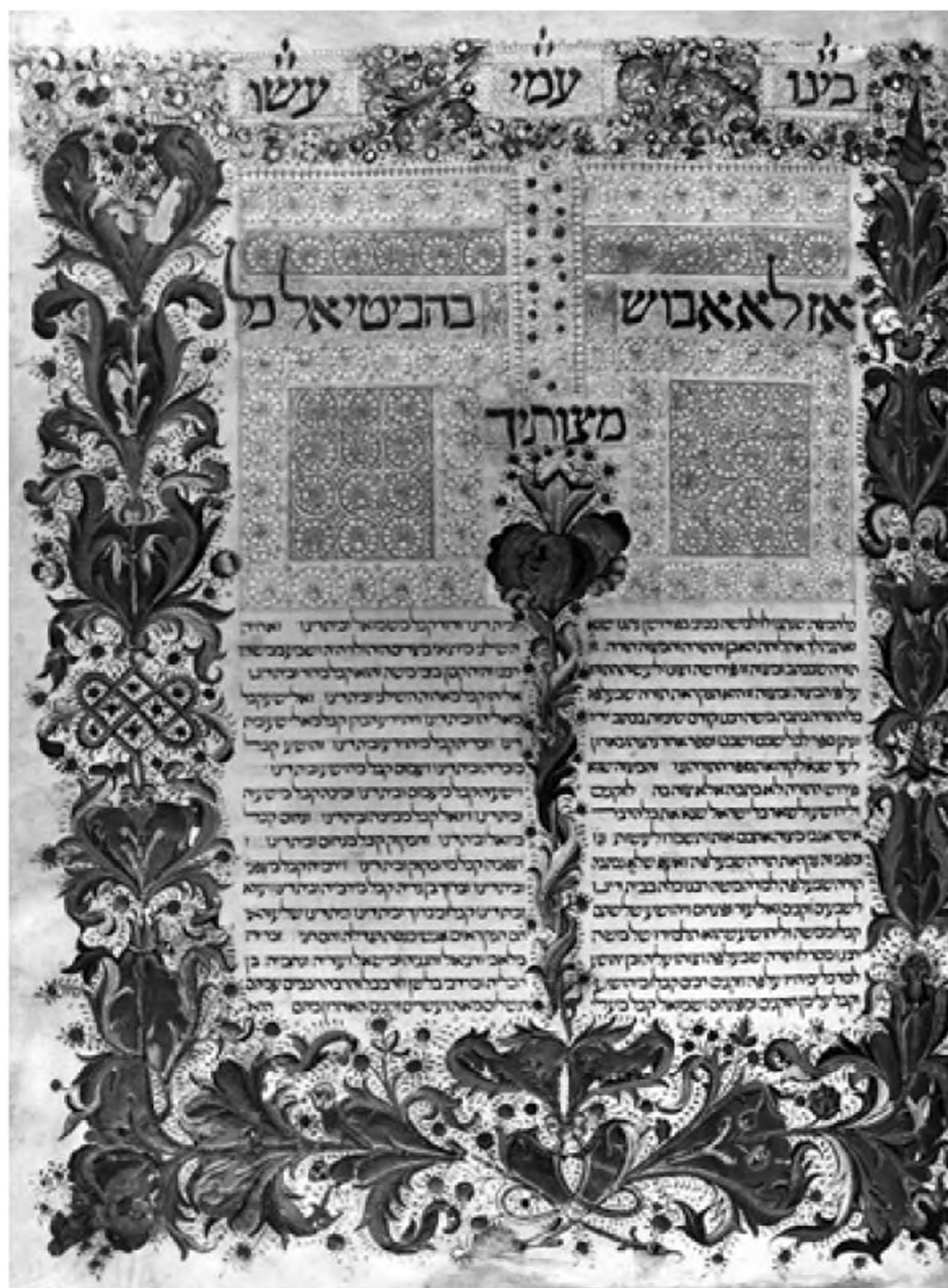
ראינו לעיל את דברי הרמב"ם, "כי המאמר הזה, לא נפלו בו הדברים כאשר הזדמן [...] ולא נאמר בו דבר זולת מקומו". ועתה, כזכור, הוא טוען:

ואפילו הראשים ההם [כלומר, ראשי הפרקים של "מעשה מרכבה"] אינם במאמר הזה מסודרים ולא זה אחר זה, אבל מפוזרים ומעורבים בענינים אחרים ממה שנבקש לבארו. כי כונתי שיהיו האמתיות מושקפות ממנו ואחר יעלמו [...].

(מורה הנבוכים, הקדמה, מהדורת אבן שמואל, עמ' ה)

אין סתירה בין דברי הרמב"ם כאן ולעיל. למעלה הוא טען רק כי כתב את הספר "בדקדוק גדול ובשקידה רבה [...]", ולא טען שיש לו מבנה הגיוני וברור שיקל על הלומד, כפי שטען בנוגע למשנה תורה. וכאן הרמב"ם מזהיר אותנו שלא לצפות למבנה כזה במורה הנבוכים, וזה בגלל עומס הנושא והסכנה שבו. להפך, עליו להעלים את כוונתו באמצעות מבנהו הספרותי המורכב או המסורבל כביכול של הספר.

לסיכום: כמו שמבנה ספרותי עשוי להקל במקרה של משנה תורה, יכול מבנה ספרותי להקשות ולהעלים ולהסתיר במקרה של מורה הנבוכים. ואולי שיקול כזה הנחה את הרמב"ם בהימנעו מלמנות את פרקי "המורה". ואם תהיה כאן סתירה בדברי הרמב"ם, הרי הוא כבר הזהיר אותנו שנצפה לה. אם כן, מי שמבקש לגלות את "סודות המורה" או את "סתרי התורה" שלו באמצעות פתרון חידת מבנהו הספרותי, ובייחוד מי שמוצאים ערך סמלי במקבצים המורכבים ממספר מסוים של פרקים (כמו השביעיות של שטראוס) או בהקבלות בין פרק בחלק אחד לפרק בעל אותו מספר בתלק אחר – כדאי שייזהר. האם הצלחנו לגלות את מבנהו הנסתר של הספר כאשר איננו בטוחים אפילו מהו מניין פרקיו? וכאשר נסתר המבנה, על אחת כמה וכמה – התוכן.



איור 1: משנה תורה מליסבון, 1472, הקדמת הרמב"ם, רף מצבת-יד ספררי מעומר; שוליים רחבים ומעוטרים מקיפיים את המקטע.

(בארכיבות הספריה הלאומית www.jnul.huji.ac.il)

שאלות

1. מהי העדות שמניין פרקי מורה הנבוכים הוא קע"ז, ומהי העדות שמניין פרקיו הוא קע"ח?
2. מי מספר את פרקי מורה הנבוכים, מדוע עשה זאת, ומהי העדות לכך?
3. כיצד משקף מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים את מגמת הספר בהשוואה למבנהו הספרותי של משנה תורה ומגמתו?
4. מה הן השלכותיה של בעיית מניין פרקי "המורה" על תורות שונות שלמדנו בדבר מבנהו הספרותי? על אילו תורות יש השלכות ישירות, ומדוע? על אילו תורות אין השלכות ישירות, ומדוע?

9.1.3 שאלת הסתירות במורה הנבוכים

כזכור ציין הרמב"ם, שהוא השתמש בסתירות מכוונות כדי להעלים מהמון את כוונתו האמיתית, כחלק ממגמתו לנצל מבנה ספרותי מעורפל ומסורבל כדי להקשות על הלומד. בסוף הקדמתו למורה הנבוכים מתאר הרמב"ם שבע סיבות להימצאות סתירות בספרים. נסקור עתה את תורת הסתירות של הרמב"ם ונדון בשאלת הסתירות במשנתו לאור פרשנות ימי הביניים והמחקר החדש.

9.1.3.1 הרמב"ם על סיבות הסתירות

הרמב"ם מונה שבע "סיבות הסתירה":

1. כאשר מחבר מביא "דעות מתחלפות" (כלומר שונות) של אנשים שונים, בלי להביא את הדברים בשם אומרם, למשל במשנה ובתלמוד.
2. כאשר מחבר כותב את דעתו, ואחר־כך משנה את דעתו וכותב גם את דעתו החדשה, למשל במשנה.
3. כאשר החיבור כולל דברים הנאמרים כפשוטם, ודברים אחרים שאינם נאמרים כפשוטם אלא כמשל, למשל בספרי הנביאים.
4. כאשר יישוב סתירה לכאורה בין שני מאמרים אינו מפורש, למשל בספרי הנבואה.
5. למשל, בספרי הפילוסופים, כאשר המחבר מקדים עניין קל לפני עניין קשה ל"צורך הלמוד וההבנה", כלומר לצרכים דידקטיים, "ויצטרך המלמד שיקל בהבנת הענין ההוא הראשון על אי זה דרך שיוזמן ובעיון גם, ולא ידקדק באמתתו, אבל יונה כפי דמיון השומע, עד שיוכן מה שירצה בו עתה להבינו, ואחר כך ידקדק בעיון הענין הסתום ההוא ותבאר אמתתו במקום הנאות לו".
6. כאשר הסתירה נעלמת מהמחבר, כלומר הוא לא הבחין בה, למשל במדרשים ובמפרשים.

7. סתירות מכוונות במדרשים ואצל המפרשים, ואולי אף בספרי הנביאים, כאשר המחבר עוסק ב"תחבולה", כלומר בסתירות מכוונות, כדי להסתיר את דעתו האמיתית מאנשים שאינם ראויים:

והסבה השביעית – צורך הרברים בענינים עמוקים מאד, יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם. ופעמים יביא הצורך, כפי אמירה אחת, להמשך הרברים בה כפי הנחת הקדמה אחת, ויביא הצורך במקום אחר להמשך הרברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם, ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד.

(מורה הנבוכים, הקדמה, מהדורת אבן שמואל, עמ' טז)

לסיום: הרמב"ם אומר כי הסתירות במורה הנבוכים נובעות מהסיבה החמישית (שיקולים דידקטיים) ומהסיבה השביעית (סתירות מכוונות כדי להעלים) ומדגיש: "דע זה והבינהו לאמתו והתעמק בו מאד, כדי שלא יביכו אותך כמה מפרקיו" (תרגום מיכאל שורץ, כרך א, עמ' 117).

שאלה

מדוע, לטענת הרמב"ם, יש סתירות במורה הנבוכים, ומאילו סוגים?

9.1.3.2 סתירות מכוונות: ליאו שטראוס ושלמה פינס

כזכור פיתח ליאו שטראוס גישה פרשנית המדגישה "קריאה בין השורות" של מקורות שאמנות כתיבתם היא תשובה לרדיפה. בהתאם לגישתו הפרשנית הציע שטראוס מבנה המבוסס על "שביעיות" של פרקים, שבו השתמש הרמב"ם במורה הנבוכים כדי להסתיר ולגלות את דעתו. שטראוס הוא גם אולי פרשן הרמב"ם המודרני הקיצוני בהתייחסו ברצינות יתרה לסתירות המכוונות של הרמב"ם בספר זה. לדעתו, "הקורא המוכשר (competent) [...] גם יבחין בסתירות שבמורה, ותמיד יזכור כי הן מכוונות, ויהרהר בהן".⁵⁸ לכן, לדברי שטראוס:

אין פרשן המורה רשאי לנסות הסבר "אישי" של סתירותיו. למשל, אסור לו לנסות לייחסן לעובדה (או להנחה) ששתי המסורות שהרמב"ם ניסה ליישב, כלומר המסורת המקראית והמסורת הפילוסופית, הן באמת בלתי־ניתנות ליישוב. [...] ניסיונות כאלה היו שימושיים אילו התכוונו להסביר יישובים מורכבים מאוד ומלאכותיים של סתירות. [ניסיונות אלה] הם שגויים וגם מיותרים אם נועדו להסביר סתירות, שאם הן לא מכוונות, הן מגלות לא רק כישלוננו של שכל נעלה בפני בעיות שהן בלתי־ניתנות לפתרון או קשות מאוד

בפתרון, אלא אף [מגלות] חוסר כישרון (competence) שערורייתי. כל הניסיונות האלה מניחים, בנרמז או במפורש, שהסתירות נעלמו מעיני הרמב"ם, הנחה שמוכחשת על-ידי הצהרותיו החד-משמעיות. לכן, עד שלא יוכח ההפך, חייבים לקיים כי הרמב"ם היה מודע לגמרי לכל סתירה שבמורה, בו-בזמן שכתב את המשפטים הסותרים זה את זה. ושמא יתנגדו ויטענו כי ייתכן שסתירות בלתי-מודעות ובלתי-מכוונות חדרו לתוך המורה, הואיל ופילוסופים שהם בקושי נחותים מהרמב"ם הואשמו בסתירות כאלו, נשיב בכך שנפנה אותם אל הצהרתו הנמרצת של הרמב"ם בקשר לקפדנות הקיצונית שבה כתב כל מילה בספרו, ונבקש מהמתנגדים לספק הצהרות דומות מספרי הפילוסופים האחרים שאליהם מתכוונים. לכן חובת הפרשן אינה להסביר את הסתירות, אלא לברר בכל מקרה איזה משני המשפטים נחשב בעיני הרמב"ם לאמיתי, ובאיזה [משפט] פשוט השתמש כדי להעלים את האמת.

(Strauss, "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", pp. 70-71)

מסקנתו של שטראוס היא, שהסתירות הן ה"ציר" של מורה הנבוכים והמפתח למנעוליו:

הסתירות הן הציר של המורה. הן מראות באופן המשכנע ביותר שמשנתו של הספר הזה חתומה, וגם מגלות את הדרך לפתוח אותה. כאשר האמצעים [הספרותיים] האחרים שנוצלו בידי הרמב"ם מאלצים את הקורא לנחש איזו היא משנתו האמיתית, הסתירות מציגות לו את המשנה האמיתית באופן גלוי באחד משני משפטים הסותרים זה את זה. יתרה מכך, שעה שהתחבולות האחרות בפני עצמן אינן מכריחות את הקוראים לחפש מתחת לפני הדברים [...] הסתירות, כשהן מתגלות, מאלצות אותם להקפיד לגלות את המשנה האמיתית.

(Strauss, *Ibid*, p. 74)

בתשובה לשאלה המתבקשת, כיצד אפשר להכריע איזה משפט משני משפטים הסותרים זה את זה הוא המשפט האמיתי, מציע שטראוס הצעה פרדוקסלית והיא, שלנוכח אופיו הסודי של מורה הנבוכים, המשפט הנדיר בספר הוא האמיתי, ולא המשפט השכיח. לדבריו:

איזה משני משפטים הסותרים זה את זה נחשב בעיני הרמב"ם למשפט האמיתי? התשובה תהיה המורה להבנת חיבורו של הרמב"ם, והיא ניתנת לנו באמצעות ויהויה של המשנה האמיתית עם משנה סודית. לכן בין שני משפטים הסותרים זה את זה, המשפט שהוא הסודי יותר הוא שצריך להיות המשפט שנחשב בעיניו לאמיתי. במידה מסוימת, הסודיות זהה לנדירות. מה שהכל אומרים כל הזמן הוא ההפך מסוד. לכן אנו רשאים לקבוע את הכלל, שבין שני משפטים במורה, ובכל חיבור אחר של הרמב"ם, הסותרים זה את זה, המשפט שהוא הנדיר ביותר, או שמופיע רק פעם אחת, הוא שנחשב בעיני [הרמב"ם] לאמיתי.

(Strauss, *Ibid*, p. 73)

בדומה לשטראוס, גם שלמה פינס סבור כי יש להאמין לדברי הרמב"ם שהסתירות שבספר מכוונות, ולקרוא את משנתו בהתאם. בהקדמתו החשובה לתרגומו לאנגלית של מורה הנבוכים, המציגה את הרקע הרעיוני המגוון של משנת הרמב"ם ואת מקורותיה, פינס מצביע על סתירות למיניהן במשנת הרמב"ם. לדבריו:

אינני מבקש, כמובן, לסתור את דברי הרמב"ם המפורשים, שרצונו היה להביא בלבנות סוגי קוראיו השונים לידי השלמה בין הדת והפילוסופיה. ואולם נראה לי כי נתכוון להשיג תוצאה זו לא על-ידי ויתורים רעיוניים עקיבים, אלא על-ידי השימוש, הנאות או הבלתי-נאות, בפרשנות סמאנטית, באמצעות סגנון שלעיתים הוא מדויק ולעיתים מעורפל בכוונת-מכוון, על-ידי טכניקה של יתר-הדגשה ופחת-הדגשה בכמה מהצעותיו העיוניות, וכפי שהוא אומר בעצמו על-ידי סתירות מכוונות בדברי עצמו.

(פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים", עמ' 136-137)

ובכל זאת, גישתו של פינס זהירה ומתונה מגישת שטראוס. למשל, בדברו על הסתירה (לכאורה?) שבין "התיאולוגיה השלילית" של הרמב"ם – כלומר, שאי-אפשר לייחס לאל שום תואר חיובי, ושום יחס לנבראים – לבין קביעתו (מו"נ, א: נג, א: סח) כי באל קיימת אחדות השכל, המשכיל והמושכל כפי שהיא קיימת גם בשכל האנושי, שהוא בפועל (לכאורה קביעה חיובית וגם קביעת יחס ודמיון בין השכל האלוהי לבין השכל האנושי), פינס אינו שולל על הסף את האפשרות שאין כאן סתירה מכוונת:

כדאי להזכיר בקשר לזה, שבפתיחה למורה מביא הרמב"ם הטעמים למציאות סתירות בספרו, ש"צורך הדברים בענינים עמוקים מאד יצטרך להעלים קצת ענייניהם ולגלות קצתם", היינו שבכוונה הביא בספרו דעות סותרות (אחת כוזבת ואחת נכונה). האם כאן, בענייננו, נקט הרמב"ם אותו אמצעי דיאלקטי, ואם כן, איזו משתי הדעות האלה היא באמת דעתו של הרמב"ם? לכאורה כל אחת מהן ראויה לכך.

(פינס, שם, עמ' 141)

חוקרים אחרים אינם משוכנעים שבכל מקרה יש לקבל את דברי הרמב"ם, וזה בניגוד לדעתו של שטראוס (ובמידה פחותה גם בניגוד לדעתו של פינס). למשל, הרברט דווידסון מתנגד לגישה זו, ומזהיר אותנו כי טענת הרמב"ם שהוא לא התרשל בכתיבת "המורה" אינה בפני עצמה ערובה לכך שאמנם לא התרשל, וייתכן שיש סתירות שהן תוצאה של ארגון ספרותי לקוי.⁵⁹

Herbert Davidson, "Maimonides Secret Position on Creation", in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History*, pp. 16-40; Steven Harvey, "Maimonides in the Sultan's Palace", in: Joel Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991, p. 53

שאלה

מדוע, לדעת ליאו שטראוס, צריך לקבל בלא הסתייגות את דברי הרמב"ם על סיבת הסתירות המכוונות בספרו?

9.1.3.3 חילופים ולא סתירות: מרווין פוקס

במאמרו "שיטת הסתירות של הרמב"ם" טוען מרווין פוקס,⁶⁰ שגישת שטראוס שגויה משתי בחינות: מבחינה הגיונית ומבחינת המינוח של הרמב"ם. שטראוס לא הבחין בין שלושה מונחים שונים שהרמב"ם השתמש בהם בהקדמת "המורה". לכן לפני שנמשיך בביקורת שמתח פוקס על שטראוס, נשווה את שלושת המונחים בתרגומים העבריים (של שמואל אבן תיבון, של יהודה אלחריזי, של שם טוב אבן פלקירא, של יוסף קאפח, ושל מיכאל שורץ) ובתרגומו האנגלי של שלמה פינס.

1. תנאקין' = סתירה (בתרגומיהם של אבן תיבון, אלחריזי, פלקירא, קאפח ושורץ) = contradictory
2. תצ'אר = הפך (אבן תיבון ואלחריזי), היפוך (פלקירא), נוגד (קאפח), ניגוד (שורץ) = contrary
3. אח'תלאף = חילוף (אבן תיבון, אלחריזי ופלקירא), שינוי (קאפח), אי-התאמה (שורץ) = divergence

מהו פירושם המדויק של מונחים אלה אצל הרמב"ם? בתורת ההיגיון הסתמך הרמב"ם על כתבי אבו נצר אל-פראבי, ובאיגרתו לשמואל אבן תיבון המליץ ללמוד את כתביו:

ובכלל אומר לך: לא תתעסק בספרי מלאכת ההיגיון אלא במה שחיבור החכם אבונצר אלפראבי לבדו, כי כל מה שחיבר בכלל, ובפרט ספר "ההתחלות הנמצאות" שלו – הכל סלת נקיה, וייתכן שיבין וישכיל האדם מדבריו, לפי שהוא היה מופלג בחכמה.

(אגרת הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקנב-תקנג).

הואיל ותורת ההיגיון של אל-פראבי בנויה על תורת אריסטו ומסכימה לה, נראה כיצד הגדיר אריסטו מונחים אלה והדגימם בספרו *De Interpretatione*, 7, 17b, 17-37 (הדוגמאות הן של אריסטו). לדברי אריסטו, קיימת סתירה (contradictory) כששני משפטים הם מנוגדים (כלומר כשמשפט אחד מחייב והמשפט האחר שולל את אותו העניין), וכאשר משפט א' הוא אוניוורסלי ("הקף כללי")

Marvin Fox, "Maimonides Method of Contradictions: A New View", in: *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, University of Chicago Press 1990, pp. 67-90 60

לפי מינוחו של הרמב"ם, ומשפט ב, השולל את א, אינו אוניוורסלי. לדוגמה: המשפט "כל אדם לבן" (משפט א שהוא אוניוורסלי) עומד בסתירה למשפט "אין כל אדם לבן" (משפט ב שאינו אוניוורסלי), מפני שמספיק שיש אדם אחד שאינו לבן כדי לסתור את משפט א, "כל אדם לבן". ועם זאת, המשפט השלילי האוניוורסלי "אין אדם לבן" עומד בסתירה למשפט הלא-אוניוורסלי "יש אדם לבן". כשמדובר בסתירה, שני המשפטים אינם יכולים להיות אמיתיים, ושניהם אינם יכולים להיות כוזבים: אם משפט אחד אמיתי, האחר בהכרח כוזב.

ואולם כשמדובר בשני משפטים שהאחד הוא ההפך (contrary) מהאחר, שני המשפטים הם אוניוורסליים ("הקף כללי"). למשל: "כל אדם לבן" הוא ההפך מ"אין אדם לבן". במקרה כזה, לא ייתכן ששני המשפטים אמיתיים, אבל ייתכן ששניהם כוזבים (אם, למשל, קצת בני אדם הם לבנים).

כך מסביר הרמב"ם את המונחים ומדגים אותם בשער ד של ספרו מלות ההגיון:

1. כל שני משפטים אשר נשואם ונושאם אחד בעצמו, וולת שהאחד מחייב והאחר שולל, הנה נקרא אלו שני המשפטים – המתנגדים. ונקרא החיוב והשלילה – ההתנגדות. דמיון זה אמרנו: "ראובן חכם", "ראובן אינו חכם", או "האדם כותב", "האדם אינו כותב".
2. [...] שני המשפטים המתנגדים, אם חובר עם כל אחד משניהם הקף כללי, כאמרנו "כל אדם חי" ו"אין אדם אחד חי", הנה שני אלו המשפטים נקראים – המתהפכים, וזאת ההתנגדות נקראה – הפך. ואם חובר בכל אחד משניהם הקף חלקי, אמרנו "קצת אדם כותב", "קצת אדם אינו כותב", נקראה – מה שתחת המתהפכים (subcontrary).
3. ואם חובר באחד משניהם הקף כללי [כלומר, הוא אוניוורסלי], ובאחד הקף חלקי, הנה הם נקראים – המשפטים הסותרים, וזה העניין נקרא – הסתירה. ואלו שני מינים: המין האחד שיהיה המשפט האחד מחייב כללי והאחר שולל חלקי, כאמרנו: "כל אדם חי", "אין כל אדם חי", הנה אלו השניים – הסותרים. והמין השני, שיהיה המשפט האחד שולל כללי והאחר מחייב חלקי, כאמרנו: "לא אדם אחד מעופף", "קצת אדם מעופף", ושני אלו גם כן סותרים.

(הרמב"ם, מלות ההגיון, שער ד, מהדורת ח"י רות, עמ' 19-21)

המונח האחרון שהוזכר כאן, תחת ההפך (subcontrary), הוא למעשה שלילת ההפך. ההפכים, כזכור, הם משפטים אוניוורסליים (הקף כללי), ואילו המשפטים שהם תחת ההפך אינם אוניוורסליים (הקף חלקי). לכן ייתכן ששניהם אמיתיים, ולא ייתכן ששניהם כוזבים. לפי דוגמתו של הרמב"ם: ייתכן ששני המשפטים, "קצת האדם כותב", "קצת האדם אינו כותב", אמיתיים גם יחד.

מינוחו של הרמב"ם, בדברו בהקדמתו למורה הנבוכים על סתירות והפכים, אינו אקראי אפוא. למונחים יש משמעות מדויקת על-פי תורת ההגיון. הסתירות וההפכים אינם זהים – ובכל מקרה, כשהרמב"ם דיבר לבסוף על הניגודים שבספרו ובספרי הפילוסופים, הוא לא השתמש במונחים אלה – לא ב"סתירה" ולא ב"הפך". כבר בצעירותו, כשכתב את מלות ההגיון, הוכיח

הרמב"ם בקיאות בתורת ההיגיון. יתרה מזו: בקיאות בתורת ההיגיון היא אחת מדרישות הרמב"ם מתלמידו־קוראו, המכשירה אותו להבין את סודות הנבואה. כזכור, הוא כתב לתלמידו יוסף בן יהודה: "וכאשר קראת עמי מה שקראתו ממלאכת ההיגיון, נקשרה תוחלתי בכך וראיתיך ראוי לגלות לך סודות ספרי הנבואה."

נהזור עתה לביקורת שמתח פוקס (Fox) על שטראוס ועל אחרים, שפירשו את תורת הסתירות של הרמב"ם בלי ששמו לב כראוי למינוחו המדויק הלקוח מתורת ההיגיון. לדברי פוקס:

כשאנו מוצאים ב"מורה" דברים שאינם מתיישבים זה עם זה, טעות חמורה היא לסווגם כולם באופן חופשי כסתירות. אבל זה למעשה מה שהמפרשים עשו בדרך כלל, לרבות קוראים קפדניים, כגון ליאו שטראוס וההולכים בדרכו. עלינו לקבוע בכל מקרה, האם עסקינן בסתירות, בהפכים, בתחת־הפכים, או בסוגים אחרים של ניגוד או חוסר עקיבות. [...] כשאנו לומדים את מחקרו של שטראוס, שיותר מכל חוקר אחר בן ימינו הפנה את תשומת לבנו לחשיבותה של אי־עקיבות ב"מורה", אנו נדהמים לגלות כי [שטראוס] לא שם לב לחוקי ההיגיון ולהבחנות ההגיוניות היסודיות הנחוצות להבנת הרמב"ם. הוא מדבר רק על סתירות, ומתעלם מסוגים אחרים של ניגוד ואי־עקיבות. הוא מדגיש – בלי ספק במלוא ההצדקה – את חשיבות הסתירות, אבל קובע להן חוק [דהיינו, שהמשפט הנדיר הוא דווקא האמיתי] שמתעלם מחוקי ההיגיון ומהוראותיו הקפדניות של הרמב"ם.

(Fox, "Maimonides Method of Contradictions", pp. 69-70)

לדעת פוקס, אין כל הצדקה לחוק הנדירות של שטראוס. להפך, הרמב"ם בעצמו קבע שאין לבחור בין עמדות סותרות ללא מופת הגיוני ברור, שעל־פיו אפשר לקבל את העמדה האחת ולדחות את האחרת. לדבריו:

אם תעמוד על הספק ולא תונה נפשך להאמין כי יש מופת כמה שאין עליו מופת, ולא תתחיל לרחות ולגזור בהכזיב מה שלא בא מופת על סותרו, ולא תשתדל להשיג מה שלא תוכל להשיגו – עם זה כבר הנעת אל השלמות האנושי [...] ואם תשתדל להשיג למעלה מהשגתך, או תתחיל להכזיב הענינים אשר לא בא מופת על סותרם, או שהם אפשריים ואפילו באפשר רחוק [...] ואינו – שלא תהיה שלם לבר, אבל תשוב יותר חסר מכל חסר.

(מורה הנבוכים, א: לב, מהדורת אבן שמואל, עמ' נח-נט)

אם כן, רק המופת ההגיוני הקפדני, המחייב משפט אחד ושולל את המשפט הסותר אותו, מהווה אמת־מידה אובייקטיבית לגילוי עמדתו האמיתית של הרמב"ם. דרישה אובייקטיבית זו מחייבת אותנו, כצעד ראשון, בכל מקרה של אי־עקיבות, לברר באיזה סוג של ניגוד מדובר – בסתירה, בהפך או בתחת־הפך. רק אז נוכל לדעת, האם שני המשפטים יכולים להיות אמיתיים, או ששניהם יכולים להיות כוזבים, או האם רק אחד מהם יכול להיות אמיתי.

בנוסף, כפי שפוקס טוען בצדק, באמצע הדיון בסתירות הכנים הרמב"ם מונח חדש, והוא "חילוף", שבניגוד למונחים האחרים אינו מונח טכני מוגדר בתורת ההיגיון. כזכור פתח הרמב"ם את הדיון בדברו על שבע "סבות הסתירה או ההפך הנמצא בספר מן הספרים או בחבור מן החבורים". לאחר מניין שבע הסיבות ותיאורן, הוא מציין סוגי ספרים (ספרי נבואה, משנה, תלמוד, ספרי המפרשים, ספרי הפילוסופים ומורה הנבוכים), וקובע אילו סתירות נמצאות בכל סוג וסוג. וכאן הוא מכניס לראשונה את המונח "חילוף".

במשנה יש סתירות; בתלמוד יש סתירות וחילופים; בספרי הנבואה יש סתירות והפכים; בספרי המחברים והמפרשים יש סתירות. אבל בספרי הפילוסופים ובמורה הנבוכים אין סתירות ואין הפכים – יש רק חילופים! לדבריו:

ואמנם החלוף הנמצא בספרי הפילוסופים האמתיים מהם – הוא כפי הסבה החמישית. [...] ואמנם אשר ימצא במאמר הזה מן החלוף – הוא לפי הסבה החמישית והסבה השביעית.

(מורה הנבוכים, הקדמה, מהדורת אבן שמואל, עמ' יח)

כאמור, "חילוף" אינו מונח טכני, כמו מונחים אחרים בתורת ההיגיון. הוא מציין שוני או הבדל, לאו דווקא ניגוד במובן הפורמלי של "סתירה" או "הפך". לכן יוסף קאפה תרגם אותו "שינוי", ומיכאל שורץ תרגמו "אי-התאמה". המונח "חילוף" מורה על הבדל (ולא על ניגוד כלשהו); למשל במשפט "ואולם המוחשות והמושכלות – אין חלוף בין השלם בחושים והיצירה" (מלות ההגיון, שער ח, מהדורת ח"י רות, עמ' 46-47). במקומות אחרים הוא מורה על שוני, למשל כשהרמב"ם דיבר על "מצטרפים" (מונחים העומדים ביחס הרדי או יחס גומלין – correlative): "וכן מעלה ומטה, והחצי והכפל, והקודם והמתאחר, והמתחלף והשוה" (מלות ההגיון, שער יא, עמ' 80), ובביטוי "שני מינים מתחלפים" [= שונים] (מלות ההגיון, שער יב, עמ' 83). המונח "חילוף" אפוא אינו מונח טכני מוגדר באופן מדויק בתורת ההיגיון, אלא מונח כללי המורה על הבדל או שוני. לכן מסיק פוקס, יש חשיבות מיוחדת לכך שאין הרמב"ם מזכיר את הניגודים הרגילים – סתירה והפך – בנוגע לספרי הפילוסופים ובנוגע לספרו:

אין הוא אומר דבר בקשר למציאת סתירות והפכים בחיבורו, אף-על-פי שבתחילת הפסקה הוא מספר כיצד עלינו להסביר כל סתירה והפך שנמצא בסוגי ספרות שונים. האם עלינו להסיק כי אין סתירות או הפכים בספרו של הרמב"ם? שמא הוא מפנה את תשומת לבנו לסוגים אחרים של אי-עקיבות אמיתית או מדומה ב"מורה", בלי לספר לנו דבר על הסתירות שנמצא בספרו? בשלב הזה איננו יכולים להשיב בוודאות, אבל ברור כי עלינו לשים לב בקפדנות למונח החדש שהחדיר לדיון בעדינות, וכמעט ללא התרעה.

לסיכום: פוקס סבור כי במקומות רבים הנחשבים בטעות לסתירות בעיני שטראוס ואחרים, אין מדובר כלל בסתירות במובן ההגיוני המדויק של ניגוד הדדי של שני משפטים, אלא מדובר ב"מתיחות דיאלקטית", שהיא תוצאה של "החילוף" (השוני, ההבדל) בין צורכי החיים הדתיים והחברתיים מצד אחד, לבין מסקנות הפילוסופיה מהצד האחר. במקרה שיש סתירה בין שני משפטים עלינו לבחור בין זה לזה: או א או ב. פוקס מציע כי הרמב"ם בחר "להתרחק מהדרך של 'או/או', ולאמץ במקומה את הדרך של 'גם/ו' [...]. ייתכן שלשתי דעות מנוגדות יש יתרונות כה רבים שעלינו להתחייב לשתייהן ולהחזיקן במתיחות דיאלקטית מאוזנת".⁶¹

לדעת פוקס, הרמב"ם בעצמו הדגים וגילם מתיחות דיאלקטית זו. אף-על-פי ששתי העמדות "המתחלפות" – של הדת ושל הפילוסופיה – מושתתות "על הנחות המנוגדות באופן כלשהו, איננו מוכרחים לדחות את האחת לטובת האחרת. הנה שוב הדגם הוא הרמב"ם עצמו, המדגים לנו את הדרך שבה יהודי שהוא פילוסוף מוצא את דרכו בין החילופים על-ידי איזון, במתיחות מתמשכת, של דרישות שני העולמות".⁶²

שאלות

1. במה שונים ספרי הפילוסופים וספר מורה הנבוכים לפי תורת הסתירות של הרמב"ם, מסוגים ספרותיים אחרים?
2. הסבירו והדגמו את ההבדלים בין המונחים "סתירה", "הפך", "חילוף".
3. במה, לדעת מרווין פוקס, נכשלת גישת ליאו שטראוס לתורת הסתירות של הרמב"ם?
4. כיצד, לדעת מרווין פוקס, יש ליישב את החילופים שבספר מורה הנבוכים?

9.1.3.4 סיכום: סתרי המורה בימי הביניים ובעת החדשה – אביעזר רביצקי

במאמר מקיף על הפרשנות לספר מורה הנבוכים בימי הביניים ובעת החדשה, סוקר אביעזר רביצקי⁶³ מגמות פרשניות בימי הביניים ואת מקבילותיהן במחקר ובפרשנות בדורנו. ביסוד הבדלי הגישות הפרשניות השונות עמדה ועומדת שאלת אופיו של הספר:

נראה כי יקשה להצביע על בעיה אחרת בתולדות הפילוסופיה בישראל שריתקה את תשומת-לבם וסקרנותם של חכמים וחוקרים, בימי הביניים ובדורות האחרונים, יותר

61 Fox, "The Many-Sided Maimonides", pp. 22-23

62 Fox, "Maimonides Method of Contradictions", p. 81

63 אביעזר רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 142-181.

מבעיה זו בדבר פניו הכפולים של המורה – הפן הנגלה, האקזוטרי, לעומת הפן הכמוס, האזוטרי.

(רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים", עמ' 142)

בלי להיכנס לפרטי עמדותיו של הרמב"ם, שטרם נדונו כאן, נסתפק בסיכומו המתודולוגי הכללי של רביצקי. רביצקי מתאר את מה שהוא מכנה "הפרשנות המתונה-ההרמוניסטית" של "המורה", דהיינו מגמה פרשנית המחפשת ליישב סתירות פנימיות (בתוך הספר) וחיצוניות (בין הדת לבין הפילוסופיה). לפי גישה פרשנית זו, בפן החיצוני (או במה שרביצקי מכנה "תוכן ההשקפות"),

מורה הנבוכים הוא מפעל של הרמוניזציה בין האמתות הפילוסופיות לבין האמונה הדתית המקובלת; מפעל של סינתזה ולא של דיכוטומיה. אמנם כן, בסוגיות שונות וחשובות נקט המחבר עמדה דתית רציונליסטית ואינטלקטואליסטית (כגון בשאלת האלגוריוזציה 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).

(רביצקי, שם, עמ' 149)

כמו כן, בפן הפנימי (או במה שרביצקי מכנה "המתודה הפרשנית"):

מבחינת המתודה הפרשנית, גישה זו חותרת להרמוניזציה בין דברי המורה האמורים בפרקיו השונים: יש ליישב סתירות פנימיות המתגלות בטקסט, ולא להעמיקן ולחדדן [...] 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 הסתירה והרמזיה במוקד האינטרפרטציה של מורה הנבוכים.

(שם, עמ' 149-150)

לעומת הפרשנות המתונה-ההרמוניסטית, ישנן שתי מגמות פרשניות מנוגדות, שהמכנה המשותף לשתייהן הוא ייחוס דעות רדיקליות אזוטריות לרמב"ם, שוב בפן החיצוני ובפן הפנימי. במישור החיצוני הן מייחסות לרמב"ם עמדה אזוטריה, העומדת בסתירה לדעה הדתית המקובלת, כאשר המגמה האחת – השכלתנית – מזדהה עם עמדתו האריסטוטלית האמיתית (לכאורה) של הרמב"ם, והמגמה האחרת – הלא-שכלתנית, או המסורתית, לכאורה – מזדהה עם המסורת הדתית האמיתית (לכאורה) ותוקפת את הרמב"ם בפרט ואת הפילוסופיה בכלל. במישור הפנימי, שתייהן מדגישות את ההוראה הרדיקלית והאזוטריה באמצעות הסתירות המכוונות שב"מורה". לדברי רביצקי:

באורח פרודקסלי, 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-מימוניסטיים מכאן. כמובן, הראשונים נטו לעשות את ספר מורה הנבוכים לטקסט קאנוני, מעין פילוסופיה רשמית של היהדות, והאחרונים העדיפו לבקרו ולדחותו. אולם אלה ואלה העמיקו פער בין אמונותיו לבין האמונות המקובלות. אלה ואלה ידעו להורות כי הסטוי בטקסט רב מן הגלוי בו. לשון אחר: החכם האנטי-מימוניסטי עשוי להסכים עם שתי הבחינות הראשונות שמתייחדת בהן הפרשנות הרדיקלית (תוכן ההשקפות ומתודת הפירוש), אולם הוא חולק מכול וכול על הבחינה השלישית – הטענה כי סודו של הספר הוא סודה של מסורת ישראל מקדמת דנא. אדרבה, הוא מגלה כאן סטייה מן המסורת, אם לא ערעור והריסה.

(רביצקי, שם, עמ' 150)

לדעת רביצקי, שמואל אבן תיבון מדגים את המגמה הרדיקלית השכלתנית, המזהה את סודה של תורת ישראל עם האמת הפילוסופית, וליאו שטראוס מדגים את המגמה הרדיקלית המנוגדת והלא-שכלתנית, המדגישה את הפער שבין התורה לבין הפילוסופיה (או במונחים של שטראוס, בין ירושלים לאתונה), כאשר שניהם, אבן תיבון ושטראוס גם יחד, חיפשו את סתרי המורה וסודותיו על-ידי הדגשת שיטת הסתירות. לדבריו:

דרכו של שטראוס באינטרפרטציה של תורת הרמב"ם מגלה, בלא יודעין, דמיון מובהק לדרכו של ר' שמואל אבן תיבון בראשית המאה השלוש-עשרה. הדמיון ניכר בראש ובראשונה במתודה הפרשנית: הדגשת הסתירות המכוונות, ויהוי הטענה האמתית עם הטענה הנדירה, תשומת-לב לסטיות מן הסדר וכיוצא באלה. וכמו כן, ניכר דמיון גם בתיאוריה הפוליטית, בהדגשת האופי ה"אוראלי" (בעל-פה) של הכתיבה האזוטרית, ובמידה רבה גם בתוכן ההשקפות הפילוסופיות המיוחסות למחבר.

(שם, עמ' 158)

לבסוף, אפשר להצביע על חילוקי גישות בשאלת היחס שבין חיבורו הפילוסופי המאוחר של הרמב"ם – מורה הנבוכים – לבין חיבוריו ההלכתיים המוקדמים – פירוש המשנה ומשנה תורה. הוגים וחוקרים, כמו ליאו שטראוס ושלמה פינס, שסברו כי יש להבחין בין תחום ההלכה לתחום הפילוסופיה, נטו להבחין בין הרמב"ם איש ההלכה לבין Maimonides הפילוסוף, ונהגו לפרש את משנה תורה פירוש אקזוטרי, ואת מורה הנבוכים פירוש אזוטרי. לעומתם, חוקרים והוגים הנוטים לפרשנות ההרמוניסטית-המתונה, לרוב לא הבחינו כך בין חיבוריו של הרמב"ם ונהגו לפרש פירוש אקזוטרי את אלה ואת אלה. במחקר החדש יש מגמה הרמוניסטית רדיקלית, המתייחסת (כמו המגמה ההרמוניסטית-המתונה) אל מכלול חיבורי הרמב"ם, אבל מוכנה לפרש גם את חיבוריו ההלכתיים (ולא רק את מורה הנבוכים) באופן אזוטרי.

9.1.3.5 סיום: גישתנו

בדרך כלל – אם כי לא בכל מקרה – גישתנו היא הגישה שרביצקי מכנה ההרמוניסטית-המתונה, מכמה שיקולים.

1. הבחנה חדה מדי, או הדגשה יתרה של הפער הקיים בין הצד ההלכתי לבין הצד הפילוסופי שבהגותו של הרמב"ם, פירושה לייחס פיצול אישיות אינטילקטואלי ורוחני לרמב"ם. גם אם לבסוף נגיע למסקנה שלא תמיד היה עקיב עד הסוף בעמדה מסוימת (מעבר לצורכי ההקשר הספרותי או הדידקטי), אין פירוש הדבר שהרמב"ם, ככל הוגה הכונה שיטה, לא ביקש להיות עקיב במישור העקרוני.
2. גישה פרשנית אוטורית המדגישה את סתרי המורה על סמך סתירות שהן לכאורה מכוונות – אין לה בעצם סוף בקוראה בין השורות. מתי יש לקרוא בין השורות ומתי יש לקרוא את המילה הכתובה?
3. יתר על כן, הדגשת הסתירות המכוונות מתעלמת מניסוחן המדויק של הוראותיו המפורשות של הרמב"ם: כזכור, בדברו על שבע סיבות הסתירות וההפכים שבספרים מסוגים שונים, כשהוא מזכיר את ספרי הפילוסופים האמיתיים ואת ספרו, פתאום במקום לדבר על סתירות והפכים הוא מדבר על "חילופים" בלבד. מה קרה אפוא לסתירות המכוונות שבספר? או שמא יש גם כאן סתירה, ואולי סתירת הסתירות?
4. לבסוף, מגמתו המוצהרת של ספר מורה הנבוכים היא דידקטית, והספר מכוון אל הנבוכ. אפשר להבין לפחות מקצת הסתירות המכוונות, לכאורה, או ליתר דיוק מקצת החילופים, לאור הסיבה החמישית לסתירות, כלומר לצורך ההוראה או לצורך הוויכוח. הרמב"ם מדבר אל התלמיד הנבוכ, הסובל מספקות בתורה בגלל אמונתו בפילוסופיה. גישתו של הרמב"ם היא גישה פדגוגית. למשל, בחלק השני של הספר מביא הרמב"ם ראיות שונות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחרותו (כפי שנלמד בהמשך, פרק 9.4). לעומת רס"ג, שניסה להוכיח את מציאות האל על סמך חידוש העולם, הרמב"ם מבסס את ראיותיו על תפיסת אריסטו שהעולם קדמון (נצחי). הרמב"ם עושה זאת לא רק משיקולים פילוסופיים (כפי שנראה בהמשך), אלא משיקולים פדגוגיים בעיקר. בעצם הוא אומר לתלמידו, שעדיין מאמין בתורת אריסטו: גם אם נניח כמון, התלמיד, שאריסטו צודק, יש ביכולתנו להוכיח שהאל נמצא, ושהוא בלתי-גשמי ואחד. כלומר, הפילוסופיה מביאה לידי מסקנה התואמת את התורה ומתיישבת עמה. כך מנסה הרמב"ם המורה להסיר את מבוכת תלמידו. כזכור, בניגוד לספר האמונות והדעות לרס"ג, הפונה למאמין ומנסה להצדיק בעבורו את הפילוסופיה, לרמב"ם במורה הנבוכים יש אתגר הפוך: להצדיק את התורה לפילוסוף המפקפק באמיתותה.



I

סגפן בודד – כל רכושו הוא מקלו, הבגד שהוא לובש וקערה מקליפת אגוז לקיבוץ נדבות, שעליה חרוטים פסוקים מן הקוראן. איור פרסי מתקופת המונגולים התימורים, שלהי המאה ה-15. על גישתו האנטי-סגפנית של הרמב"ם ראו יחידה 10 (פרק 10.5).

(The Metropolitan Museum of Art, Cora Timken Burnett Collection of Persian Miniatures and Other Persian Art Objects, Bequest of Cora Timken Burnett, 1956 [57.51.30] Photograph © 1978 The Metropolitan Museum of Art)



2

פסל הרמב"ם, כיכר טבריה, קורדובה, מעשה ידיו של אולמוס (Amadeo Ruiz Olmos), שנת 1964.
(צילום: ישראל דונן, האוניברסיטה הפתוחה)



3

משנה תורה של ירושלים – נכתב בספרד במאה ה־14, עוטר בפרוג'ה שבאיטליה סמוך לשנת 1004. בתמונה דף 32 – עמוד פתיחה מאויר לספר השני של משנה תורה, ספר אהבה. בלוחית למילת הפתיחה רואים אדם מחבק ספר תורה. בשוליים התחתונים – אדם קורא קריאת שמע על המיטה, כאיור להלכה הראשונה ב"ספר אהבה".

(Heb 4° 1193 באדיבות הספריה הלאומית www.jnul.huji.ac.il)



4

משנה תורה של קאופמן – צפון צרפת, 1296, דף הפתיחה לספר השביעי, ספר זרעים, הפותח במילים: 'ספר זרעים, הלכותיו שבע, וזהו סדורן [...]'. תשלוכות צמחיות מקיפות את תוכן העניינים של ספר זה. בשוליים התחתונים – מלחמת דור בגלית. זהו דף מכתב-יד בן ארבעה כרכים, הנמנה עם שיאי האמנות של אסכולת כתבי-היד העבריים המצוירים בצרפת בשלהי המאה ה-13. כתב-היד הוא של נתן בן שמעון הלוי, והוא כתבי למען גיסו ר' אברהם בן ברכיה. בדף 169ב של כתב-היד יש כתובת משנת 1413 שנכתבה בקלן בידי נחום אפרים בר אורי הלוי גומפרכט הלוי, שהשלים את מלאכת ההגהות והתשובות, הקשורות לפסיקתו של הרמב"ם.

(MS Kaufmann A77/II fol. 118v. The Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest)

9.2 תורת האל: דרך השלילה

9.2.1 דרך השלילה: מן המקרא ועד הכלאם

דרך השלילה או הדרך השלילית (בלטינית – *via negativa*) עומדת ביסוד שיטתו הפילוסופית והדידקטית של הרמב"ם. נקודת המוצא בחלק הראשון של מורה הנבוכים, כפי שצינו מפרשים אחדים, היא שלילת מושגים שגויים ושלילת דרכי מחשבה שגויות כדי לבנות במקומם מבנה הגותי תקין. כפי שהכריז הרמב"ם בהקדמתו לספר מורה הנבוכים, מגמתו הראשונה היא להסביר את השמות (המונחים) המקראיים שפשטיהם, כלומר מובנם המילולי, מציקים למשכיל מפני שאינם מתקבלים על הדעת. כזכור, שמות אלה מציקים למשכיל כי אין הוא מבין כראוי שמובנם האמיתי אינו כפשוטו, אלא הם שמות משותפים או מושאלים. שיטת הרמב"ם אפוא היא שלילית בראשיתה וחיובית בתכליתה: להצביע ראשית לכל על אי-הבנה או על הבנה שגויה, ואחר-כך להסביר את כוונתו האמיתית של המקרא.

כפי שנראה, דרך השלילה של הרמב"ם אינה רק דידקטית, אלא היא אבן-פינה במשנתו והיא מגיעה לשיאה בתורת תוארי האל. בשונה מקודמיו, דוגמת רס"ג, ר' פחיי אבן פקודה ור' יהודה הלוי, הרמב"ם שולל כל תואר מהאל עצמו, וחוז מתארים שליליים הוא מאפשר תוארי פעולה בלבד.

מקבץ ששת הפרקים האחרונים של החלק הראשון, שעניינם בתורת הכלאם, מסיים את דרך השלילה מפני שלכאורה התגברו המדברים על המחשבה המקראית הפשטנית של המאמין הפשוט. אבל שיטת הכלאם (כפי שראינו ביחידה 2, סעיף 2.2.5.4) גם היא פסולה מבחינה פילוסופית מפני שהיא מעגל סגור: המתפלמון מניחים מראש את מה שהם רוצים להוכיח בסוף, ומתאימים את ראיותיהם לדעותיהם הדתיות הקודמות במקום להתאים את דעותיהם למסקנות המחקר המדעי.

הרמב"ם לא היה תהוגה הראשון שאימץ את דרך השלילה. ראשיתה בפילון האלכסנדרוני, שכזכור לא היה מוכר להוגים יהודים בימי הביניים. ובכל זאת, דרך השלילה נסללה בידי פילון. דרך

השלילה היא תוצאה של תפיסת אחדותו המוחלטת של האל במובן הפנימי של פשטות ולא רק במובן הכמותי החיצוני. לדברי צבי וולפסון:

פילון יוצא לדיונו בטבע אלוהים מתוך שני עקרונות מקראיים יסודיים: האחד, אי־הידמותו של אלוהים לנמצאים אחרים. השני, אחדות אלוהים. בהשפעת הפילוסופיה נתפרש לו העיקרון המקראי של אי־הידמות כאי־גופניות, ואי־גופניות מניחה פשטות. בדומה לזה, בהשפעת הפילוסופיה נתפרש לו העיקרון המקראי של אחדות גם הוא כפשטות. פשטות אלוהים נעשית כך בעיניו הקו הבולט ביותר בטבע אלוהים [...] לא נודע לנו שום פילוסוף לפני פילון שהניח כי אלוהים, במהותו, אינו בידיעה ואינו בתיאור [...] מהיותו נמנע־התיאור ונמנע־ההגדר ממילא נתפס לו אלוהים לפילון כנמנע־הידיעה במהותו, והוא עיקרון חדש שחידש פילון בתולדות הפילוסופיה.

כל זה הניע את פילון לעורר את השאלה בדבר פשרם של כל אותם שמות שבהם מתואר אלוהים במקרא [...] על יסוד המסורת היהודית גופה תשובתו היא, שכל אותם שמות אין להבינם כפשוטם, ולא באו אלא לצורכי הוראה, לשבר את האוזן [...] מכאן ואילך בתולדות הפילוסופיה, בין נוצרית בין מוסלמית בין יהודית, כל הפילוסופים, בדיוניהם בטבע אלוהים, יהיו נזקקים לאותן השאלות שהעלה פילון, וילכו בעקבותיו בדרך פתרונו [...] ועוד, כמו אצל פילון, פשטות אלוהים מוצעת כשוללת לא לכד הרכב של חומר וצורה, או של ארבעת היסודות, או של עצם ומקרה, אלא גם הרכב של סוג ומין, ונלמד מכך שאלוהים הוא נמנע־התפיסה, נמנע־הכינוי, ונמנע־ההיגוי. השקפות אלה מופיעות מעתה בכל תולדות הפילוסופיה, בין נוצרית בין מוסלמית בין יהודית, וגם – אף זו אולי בהשפעת פילון – בפילוסופיה היוונית האלילית.

(וולפסון, פילון, ב, עמ' 92-95)

הדים של דרך השלילה, תוצאה של הדגשת אחדותו המוחלטת והפשטה של האל, נמצאים בתורת האחד של פלוטינוס ובתורת אחדות האל בכלאם המועתולי (כפי שלמדנו ביחידה 2, סעיף 2.2.5 וביחידה 3, סעיף 3.1.8.1). פלוטינוס נמנע מלייחס אף את התואר "טוב" לאחד, והמתפלמון מזרם המועתולה שללו מהאל כל תואר עצמי. ואולם לדעת שלמה פינס, הרקע הרעיוני לדרך השלילה של הרמב"ם אינו רק הנאו־אפלטוניות של פלוטינוס ולא הכלאם, אלא בעיקר משנתו של אבו עלי אבן סינא (980-1037). מן הסתם, דרכו השלילית של הרמב"ם עקיבה וקיצונית מדרך השלילה של קודמיו. לדברי פינס:

לפי הטענה החוזרת ונשנית של הרמב"ם, אין לייחס לאלוהים באשר למהותו תארים חיוביים הנוספים אליו; כל תואר חיובי צריך שיתפרש על דרך השלילה (מוֹנֵג, א: נב, נג, נו, נז, נח). ובכן היותו מתואר כתכם או כחי אינה אלא מציינת שאין הוא סָכֵל או מת. הוא הדין במציאותו, שמלבד שיתוף השם אין בה שום דמיון כלל למה שאנו מבינים

במושג מציאות (מו"נ, א: נו). זהו רעיון ראדיקאלי, והרמב"ם משתדל בפירוש להציבו בראש "החכמה האלוהית" שלו. והנה תיאולוגיה שלילית זו לא היתה חלק עצמי או חשוב של השיטה האריסטוטלית המסורתית. אין היא ממלאה כל תפקיד בולט בתורת אלפאראבי. ואולם ממלאה היא תפקיד כזה במשנת אבן סינא [...] קרוב להניח, שאבן סינא הוא שאצל לתיאולוגיה השלילית את היוקרה הפילוסופית שאיפשרה לו לרמב"ם להניחה כחלק המרכזי של תפיסתו שלו, הפילוסופית, באלוהים. ולא זו בלבד, אלא שהוא מטעימה יותר ומשתמש בניסוחים קיצוניים יותר מאבן סינא. אשר על כן מותר להניח כדבר הקרוב לוודאי, שבניסוח השקפותיו בנדון זה השתמש הרמב"ם גם בכתבי מחברים, שמבחינת האסכולה האריסטוטלית היו אף פחות מכובדים מאבן סינא. כך אפשר שהשתמש בכתבים ניאופלטוניים, או אף בספר "חובות הלכות" לרבנו פחיי [אבן פקודה]. ואולם עולה בידו לאצול לתיאולוגיה השלילית גוון אישי [...] בהקשר זה ראוי להזכיר את ההדגשה, שמדגיש הרמב"ם (מו"נ, א: נט) את ערך הכרתם של תוארי השלילה השונים. גישה דומה אפשר למצוא בכתבי המיסטיקאים, ואולם הרמב"ם אינו מיסטיקאי. הוא לא נתכוון להורות את ההינתקות ההדרגתית מהכרת כל הדברים זולת אלוהים, אלא אדרבה, לעודד סוג זה של הכרה על-ידי כך שהוא מורה להימנע מן הדרישה במופלא של מהות אלוהים.

(פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", עמ' 138-139)

דרך השלילה של הרמב"ם נועדה אפוא לקרב את האדם אל ההבנה על-ידי שלילת אי-ההבנה, ואל האמת על-ידי שלילת הכוזב. ובכל זאת, לדעת יצחק הוסיק (Isaac Husik), סדר הצגת העניינים במורה הנבוכים הוא לכאורה הפוך מבחינה הגיונית, שהרי בחלק הראשון של הספר דן הרמב"ם בתורת תוארי האל טרם שהוכיח (בחלק השני של הספר) את מציאות האל. הלוא מן הראוי להוכיח קודם את מציאות האל ורק אחר-כך לדון במהותו (למשל כפי שעשה רס"ג בספר האמונות והדעות)? לדעת החוקר הזה התחיל הרמב"ם לדון בשמות המשותפים ובתוארי האל מפני שסוגיה זו היא אבן-הפינה של שיטת הרמב"ם:

תורת התארים המובילה אל מושג אמיתי של האל – של האל כאי-גשמי לגמרי וכנעדר-דמיון או יחס כלשהו לזולתו – היא אבן-הפינה של מבנהו הפילוסופי של הרמב"ם. מגמתו היא ללמד מושג רוחני של האל. מה שפחות מזה גרוע מאלילות. [הרמב"ם] אינו יכול ליישב את המקרא עם השקפה כזו ללא בלי [השמות] המשותפים. לכן חשיבותו בשיטתו, ולמעשה הוא מקדיש את מרבית החלק הראשון של "המורה" לסקירה שיטתית וממצה של השמות המשותפים במקרא. כל זה מעין הקדמה לדיון בתוארי האל. שיקול זה גם מסביר את העובדה שעל אף היותו הוגה שיטתי והגיוני, הוא מבצע מה שלכאורה הוא שגיאה גסה. במקום קודם להוכיח את מציאות האל ואחר-כך לדון בטבעו ובתארו, כפי שעשו לפניו רס"ג, פחיי אבן פקודה, אבן דאוד ואחרים, הוא דן באופן ממצה בתוארי האל בחלק הראשון של ספרו, ואולם הוכחת מציאות האל אינה מופיעה עד החלק השני.

הפיכת הסדר ההגיוני היא מכוונת. שיטת הרמב"ם מכוונת אל האדם. היהודים שבעבורם כתב את "המורה" לא הטילו ספק במציאות האל; אבל לרבים מהם היה מושג בלתי-מספק של טבעו הרוחני [של האל]. לכאורה, המקרא אישר את ההגשמות שלהם. לכן הרמב"ם התעלם משיקולים הגיוניים ודן מראש במה שהיה הקרוב ביותר אל לבו. היתר סבל דיחוי, אבל לא זה.

(Husik. *History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 240-241)

במילים אחרות, דרך השלילה מתחילה דווקא באותה בעיה שהיא בעיני הרמב"ם החמורה ביותר מבחינה עקרונית ומבחינת היותה השגיאה הנפוצה ביותר בתחום האמונה, והיא בעיית ההגשמות המיוחסות לכאורה לאל במקרא, ושעדיין נטועות עמוק בלבם של מאמינים רבים ומטעות אותם. לכן יש להתחיל בבעיה יסודית זו ולעקור מן השורש את עניין ההגשמות משום שזה מקלקל ("מפסיד", בלשון ימי הביניים) את אמונת הייחוד מבחינה פילוסופית, מבחינה דתית ומבחינה דידקטית.

שאלה

מדוע, לדעת הוסיק (Husik), מתחיל הרמב"ם לדון בתוארי האל בסדרם הביא ראיות למציאות?

א. מבחינה פילוסופית, ההגשמות פסולות מפני שהן פוגעות באחדותו המוחלטת של האל, דהיינו בפשטותו, כפי שהדגישו (בין השאר) פילון, פלוטינוס והפלאם. כזכור, נוסף על ריבוי ההגשמות (ריבוי שאינו מתיישב עם אחדות מוחלטת), כל גוף (כלומר כל ישות גשמית) ניתן לחלוקה, ולכן אינו אהד במובן הפשטות.

ב. לכן גם מבחינה דתית ההגשמות הן בעיית הבעיות, ובמשנה תורה הרמב"ם מגדיר את האמונה בהגשמות כמינות:

חמשה הם הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג. והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר. והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה. וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל. וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים. כל אחד מחמשה אלו הוא מין.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה, ג: ז)

מתנגדו ומבקרו היהודי-הצרפתי של הרמב"ם, ר' אברהם בן דוד (הראב"ד), שאין להחליפו בפילוסוף היהודי-הספרדי ר' אברהם אבן דאוד, דחה את קביעת הרמב"ם שמי שמאמין "שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה" הוא מין. לדברי הראב"ד בהשגתו על הלכה זו במשנה תורה:

אמר אברהם: ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו ביו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.¹

הבה נדייק. הראב"ד עצמו לא האמין בהגשמות, הנלמדות לדבריו מפשטי המקרא ומן "האגדות המשבשות את הדעות". הוא רק דחה את פסיקת הרמב"ם כי המאמין בהגשמות אלו הוא בגדר מין. אבל בעיני הרמב"ם אין כאן מקום לפשרה בגלל התוצאות ההרסניות של האמונה בהגשמות. מי ש"אומר שיש שם רבון אבל שהוא גוף ובעל תמונה" מודה באחריות בפיו (כלומר הוא אומר, ואפילו בכנות, שהוא מאמין באחדות), אבל באמת (ואולי לא במודע) הוא מאמין בלבו בריבוי. לכן אין הרמב"ם מוכן, כמו שמוכן הראב"ד, להתפשר בעניין האמונה בהגשמות, מפני שאמונה זו נובעת מ"מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". לדברי הרמב"ם (במורה הנבוכים, א: לו), אמונה כזו היא כפירה ויותר קשה מעבודה זרה:

ודע – שאתה, כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה [...] יותר קשה מעובד עבודה זרה במאד. ואם יעלה בדעתך, שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות – בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו – כן ראוי שתאמין בעובד עבודה זרה, שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה – "מנהג אבותינו בידיהם". ואם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום כזה הספק, כן תדע שעובד עבודה זרה אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים. אין התנצלות, אם כן, למי שלא יקבל מן המאמנים המענינים, אם יהיה מקצר מן העיון. שאני לא אחשוב מי שלא יביא מופת על הרחקת ההגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה. וכל שכן במצוא פירוש אונקלוס ופירוש יונתן בן עוזיאל עליהם השלום, ירחקו מן ההגשמה כל מה שאפשר.

(מורה הנבוכים, א: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' עב-עג)

שאלה

מדוע קובע הרמב"ם כי המאמין באל אחד "שהוא גוף ובעל תמונה" הוא בגדר "מין" או "יותר קשה מעובד עבודה זרה במאד"? מדוע חולק ראב"ד עליו בעניין זה?

נחזור להלן להערתו האחרונה של הרמב"ם, שהתרגומים הארמיים למקרא של אונקלוס ושל יונתן בן עוזיאל ניסו להרחיק את ההגשמות, והם מהווים אפוא מעין משקל נגד להגשמות הנמצאות בפשטי הכתובים ובאגדות חז"ל. קביעת הרמב"ם ברורה: אין המאמין צריך, כמו שצריך הפילוסוף, לדעת

¹ "השגות ראב"ד", כלומר ביקורת של ראב"ד על משנה תורה של הרמב"ם, נכללות כהערות בתוך הנוסח של משנה תורה בכל המהדורות הרווחות (הסגנדרטיות). כל השגה מידפסת כהערה בצד איתה הפסקה של הרמב"ם, וכך מובאות שתי הדעות – זו של הרמב"ם וזו של ראב"ד – בתוך הטקסט.

להוכיח את "הרחקת הגשמות", אבל הוא צריך לפחות להאמין בהרחקתה, כי האמונה בגשמות האל היא כפירה והיא קשה יותר מעבודה זרה.

ג. גם מבחינה דידקטית הרמב"ם חייב להתחיל בבעיית ההגשמות המיוחדות לאל, לכאורה, בפשטי הכתובים, מפני שפשטי המקרא הללו הם שמציקים לנבוך וגורמים למבוכתו. כלומר, תלמיד הרמב"ם מוטרד מבעיה זו, והספר בא להשיב לו דווקא במה שמטריד אותו. לכן הספר נפתח בדיון בהגשמה הבולטת והגסה ביותר בתורה, דהיינו צלם אלוהים, הגשמה המופיעה כבר בפרק הראשון של התורה.

שאלה

מבחינה פילוסופית, רתית ודידקטית, מדוע פותח הרמב"ם בדיון בתוארי האל ולא בראיות למציאותו?

9.2.2 הרחקת ההגשמות וההאנשות בתרגומים הארמיים ובתרגום השבעים

9.2.2.1 הרחקת ההגשמות בתרגומים הארמיים

כאמור לעיל, הרמב"ם סבור כי התרגומים הארמיים למקרא,² תרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל, "ירחקו מן ההגשמה כל מה שאפשר" (מורה הנבוכים, א: לו). כלומר, תרגומים אלה ניסו למתן את ההגשמות הגסות שבמקרא. לדברי הרמב"ם:

אונקלוס הגר שלם מאד בלשון העברית והארמית, וכבר שם השתרלותו בסילוק ההגשמה. וכל תואר, יתארהו הכתוב, שיביא אל הגשמות, יפרשהו כפי ענינו. וכל מה שימצאהו מאלו השמות המורים על מין ממני התנועה, ישים ענין התנועה – הגלות והראות אור נברא – כלומר, שכינה או השגחה. והנה תרגם "ירד ה'" (שמות, יט: יא) – "יתגלי ה'"; "וירד ה'" (שמות, יט: כ) – "ואתגלי ה'", ולא אמר "ונחת ה'" [...] והרחיק ממנו מה שיורה על מציאות התנועה והדברים הדמיוניים [...] וזה מופלא.

(מורה הנבוכים, א: כו, מהדורת אבן שמואל, עמ' מט-נ)

2 התרגום הארמי העתיק השלם לתורה נקרא תרגום אונקלוס. תרגום שלם שני, מראשית התקופה האסלאמית (מאה 7-8) נקרא תרגום ירושלמי, ובטעות מיוחס בדפוסים שונים ליונתן בן עוזיאל. עוד תרגום, שגם הוא נקרא ירושלמי, נשתמר באופן חלקי בלבד. תרגום יונתן הוא תרגום לספרי הנביאים – מוצאו מארץ־ישראל, אך הוא נערך בבבל. התרגום מיוחס על־ידי המסורת ליונתן בן עוזיאל, תלמידו של הלל הוקן (מאה 1 לפסה"נ – מאה 1 לסה"נ)

התרגומים משתמשים גם בביטויים כגון "מימרא דה' " (דבר ה'), "מן קדם ה'" (מלפני ה'), "שכינתא" (שכינה), "יקרא דה'" (כבוד ה') כדי למתן את ההגשמות שבמקרא. אף-על-פי-כן, בהתייחסו לתרגומים במקומות שונים במורה הנבוכים מנסה הרמב"ם להתמודד עם העובדה שאין בתרגומים הארמיים עקיבות גמורה במגמה זו. למשל, כפי שציין אלכסנדר אלטמן,³ דווקא בפסוקים הבעייתיים, כמו "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו [...]" ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו" (בראשית, א: כו-כו), אונקלוס – בניגוד לתרגום החופשי יותר או לפרפרזה של תרגום ירושלמי – תרגם באופן מילולי ושמרני:

כאילו לא רצה המתרגם לשלוח יד בטכסט [...] יתכן שהטעם למעשהו של אונקלוס נובע, בפשטות, מתוך הרצון להימנע מלגעת בפסוק פרובלמטי כל-כך. גם אפשר שב"אלוהים" הוא הבין כאן את המלאכים, אף-על-פי שבניגוד [לתרגום המיוחס] ליונתן, אין הוא מרמז בתרגומו לפסוק כו שלשון רבים ב"נעשה אדם" מכוונת למלאכים.

(אלטמן, "צלם אלוהים בתיאולוגיה היהודית והנוצרית", עמ' 13)

9.2.2.2 הרחקת ההגשמות בתרגום השבעים

גם בתרגום השבעים (שנדון ביחידה 1, סעיף 1.4.2) אין עקיבות גמורה בנוגע לצלם אלוהים בבראשית, א: כו-כו, ושתי המגמות (המגמה המילולית והמגמה הממתנת את ההגשמות) קיימות גם יחד. בפסוק השני כאן – "ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו" – המילה "בצלמו" חסרה בטקסט היווני של תרגום השבעים: "ויברא אלהים את האדם, ובצלם אלהים ברא אותו" (kai epoiesen ho theos ton anthropon, kai eikona theou epoiesen auton). ייתכן שיש כאן טעות סופרים גרידא, אבל אפשר שיש כאן השמטה מכוונת כדי למתן את ההגשמה.

פסוקים אלה בתרגום השבעים מוזכרים בתלמוד, המתאר פסוקים שבהם שונה תרגום השבעים מהנוסח העברי. ואולם יש לציין כי לא כל הדברים המוזכרים בתלמוד מתיישבים עם הטקסט היווני של תרגום השבעים שבידינו, וייתכן שתו"ל מתייחסים לתרגומים יוניים שונים שהיו בידיהם. לדברי תו"ל (בבלי, מגילה ט: ע"א):

מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים וקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם, כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת. וכתבו לו,⁴ "אלהים ברא בראשית",⁵

³ אלכסנדר אלטמן, "צלם אלוהים בתיאולוגיה היהודית והנוצרית", פנים של יהדות, תל-אביב 1983, עמ' 12-13.

⁴ "אלהים ברא בראשית" – בראשית, א: א – "בראשית ברא אלהים", רש"י מפרש: "שלא יאמר בראשית שם הוא ושתי רשויות הן, וראשון ברא את השני".

⁵ "אעשה אדם בצלם ובדמות" – בראשית, א: כו – "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", רש"י מפרש: "שמכאן פקרו האומרים שתי רשויות הן, דכתיב, נעשה אדם".

"אעשה אדם בצלם וברמות",⁶ "ויכל ביום הששי, וישבות ביום השביעי",⁷ "זכר ונקבה בראו", ולא כתבו בראם.

לסיכום: כמו התרגומים הארמיים, תרגום השבעים משלב שתי מגמות – מגמה מילולית שמרנית עם מגמה חופשית יותר הממתנת את ההגשמות המקראיות. נוסח תרגום השבעים שבידינו מגלה מגמה מעורבת בנוגע לצלם אלוהים, שהרי המילה "בצלמו" מושמטת. לעומת זה, מעדויות שונות, ובכלל עדות מהתלמוד (במסכת מגילה), עולה שהיו נוסחים יוניים אחרים (גרסאות שונות של תרגום השבעים או תרגומים יוניים אחרים, נוסף על תרגום השבעים) שהיו חופשיים יותר בתרגומיהם, ובשאלת ההגשמות בכלל, ובצלם אלוהים בפרט, היו רדיקליים יותר מתרגום השבעים, וגם מהתרגומים הארמיים, בהשתדלותם לסלק את ההגשמה, כלשון הרמב"ם (לעיל, מו"נ, א: כז).

9.2.3 שמות משותפים במקרא

שיטת הרמב"ם בסילוק או בהרחקת ההגשמות היא להוכיח, על-ידי עיון לקסיקוגרפי במונחים ("שמות") – איברים, רגשות, תנועות, ותנוחות גופניות – המיוחסים לאל במקרא, כי "שמות" אלה הם משותפים, מושאלים או מסופקים, כלומר שיש להם משמעות אחרת או נוספת ממובנם הגופני הפשוט והרגיל. לכן יש להבינם לא כפשוטם, אלא במובנם הרוחני האחר. נביא עתה מובאות אחדות מדיונו של הרמב"ם ב"שמות" מקראיים אלה במאמר הראשון של מורה הנבוכים, המדגימות את שיטת הרמב"ם בביאור השמות המשותפים במקרא. כאמור, השם הראשון הנדון הוא "צלם".

9.2.3.1 "צלם" (מורה הנבוכים, א: א)

נתחיל בדיון בשם "צלם" במורה הנבוכים, א: א. בדיון זה מנסה הרמב"ם להראות לתלמידו שהמונח "צלם" אינו מורה על "תמונת הדבר ותוארו", כלומר אינו מורה על תואר גופני בלבד, אלא הוא מורה על "צורה טבעית", דהיינו המהות, ומהותו של האדם היא שכלו:

צלם ודמות. כבר חשבו בני אדם כי "צלם" בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותוארו. והביא זה אל הגשמה גמורה, לאמור: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית, א: כו) – וחשבו שהאלוה על צורת אדם – רצוני לומר: תמונתו ותוארו – והתחיבה להם ההגשמה הגמורה והאמינו בה, וראו שהם, אם יפרדו מזאת האמונה, יכזיבו הכתוב וגם ישימו האלוה

⁶ "ויכל ביום הששי" – בראשית, ב: ב – "ויכל ביום השביעי". בנוסח היווני שבידינו כתוב "הששי". רש"י מפרש: "שלא יאמר אם כן עשה מלאכה בשבת, דהא כתיב, ויכל ביום השביעי".

⁷ "זכר ונקבה בראו" – בראשית, א: כז – "זכר ונקבה ברא אתם". רש"י מפרש: דמשמע שני גופין ברא, כל אחד זכר ונקבה, שני פרציפין. לכך כתבו "בראו", שכך נברא אדם בשני פרציפין.

נעדר,⁸ אם לא יהיה גוף בעל פנים ויד, כמותם בתמונה ובתאר, אלא שהוא יותר גדול ויותר בהיר, לפי סברתם.⁹ [...]

ואומר: כי הצורה המפורסמת אצל ההמון – אשר היא תמונת הדבר ותוארו – שמה המיוחד בה בלשון העברי "תאר" [...] אמנם "צלם" הוא נופל על הצורה הטבעית – רצוני לומר: על הענין אשר בו התעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו, מאשר הוא הנמצא ההוא – אשר הענין ההוא באדם הוא, אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית. ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו: "בצלם אלהים ברא אותו" (בראשית, א: כז). [...]

ויהיה הנרצה באמרו: "נעשה אדם בצלמנו" – הצורה המינית, אשר היא ההשגה השכלית, לא התמונה והתאר. [...]

אמנם "דמות" הוא שם מן "דמה", והוא גם כן רמיון בענין. [...]

וכאשר יותר האדם בענין שהוא זר בו מאד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת לגלגל הירח – והוא ההשגה השכלית [...] – דימה אותה בהשגת האלוה. [...] ונאמר באדם מפני זה הענין – רצוני לומר: מפני השכל האלהי המדויק בו – שהוא ב"צלם אלהים ובדמותו" – לא שהאלוה ית' גוף שיהיה בעל תמונה.

(מורה הנבוכים, א: א, עמ' יט-כא)

הרמב"ם אמר גם במשנה תורה, שכוונת הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" היא "הדעת" (= השכל) – "צורה היודעת ומשגת הדעות", ואין הכוונה לתואר גופני. ובלשונו:

נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל. והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו נאמר בתורה, "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות, שאין להם גולם (= תומר) [...] ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעינים [...] שזו תואר שמה.

(ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ד: ח)

שאלה

מהו, לדעת הרמב"ם, פירוש המונחים המקראיים "צלם", "דמות", "תואר", וכיצד מפרש הרמב"ם את הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"?

8 כלומר, האנשים שהאמינו בהנשמות סברו ש"אם יפרדו [= יעזבו] מוזאת האמונה", יכחישו את מה שהמקרא מחייב. יתרה מזו, "ישימו האלוה נעדר", מפני שלפי הבנתם הלקויה, מה שאינו גוף "נעדר" [אינו קיים].

9 כלומר, הם סבורים כי האל הוא בעל גוף, אולם גוף "יותר גדול ויותר בהיר" מגופנו.



איור 2: מסגרת תורה; מניין המצוות ופתיחת ספר מרע, ספר או פרובאנס, המאה ה־14.
(בארכיון הספרייה הלאומית www.jnul.huji.ac.il)

9.2.3.2 "מקום" (מורה הנבוכים, א: ח)

יש פסוקים במקרא שלכאורה מייחסים לאל מקום, כגון "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל, ג: יב), "הנה מקום אתי" (שמות, לג: כא). הרמב"ם סבור שכוונתו "המורחבת" של "מקום" היא מעלה או מדרגה של שלמות. לדבריו:

"מקום", זה השם עיקר הנחתו למקום המיוחד ולכולל.¹⁰ ואחר כן הרחיבו הלשון ושמחו שם למעלת האיש וערכו, רצוני לומר: לשלמותו בענין אחד [...] במדרגתה. ועל זה הצד מן ההשאלה נאמר: "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל, ג: יב) – רצוני לומר: כפי מעלתו ועוצם חלקו במציאות. וכן כל זכרון "מקום" שבא באלוה, אמנם הכונה בו – מדרגת מציאותו ית', אשר אין ערוך לה ולא דומה [...] שאתה תדע, כי זה הענין בעצמו הוא ענין "מקום" באמרו: "הנה מקום אתי" (שמות, לג: כא) – מדרגת עיון והשקפת שכל, לא השקפת עין.

(מורה הנבוכים, א: ח, מהדורת אבן שמואל, עמ' כס-ל)

השם "מקום" מדגים אפוא את כוונת הרמב"ם במאמר הראשון של ספר מורה הנבוכים: יש לחפש את המובן המורחב, המושאל או המשותף של מונח שלכאורה יש לו משמעות גופנית גרידא:

ודע כי כל שם שנבאר לך שיתופו בזה המאמר, אין הכונה ממנו להעיר על מה שנוכחהו בפרק ההוא לבד. אבל אנחנו נפתח שער ונעריך על עניני השם ההוא המועילים לפי עניננו, לא לפי ענין מה שידבר בשפת בעלי לשון מן הלשונות. ואתה תתבונן בספרי הנבואה וזולתם מתיבורי בעלי החכמה, ותבין השמות המשתמשים בהם כולם, ותבין כל שם משתתף לפי ענין מעניניו הנאות בו כפי המאמר ההוא. וזה הדבר ממנו הוא מפתח זה המאמר וזולתו.

(שם, עמ' ל)

שאלה

מדוע, לדעתכם, טוען הרמב"ם כאן כי הדיון בשמות משותפים אינו בא "להעיר" על מה שנדון באותו פרק בלבד, אלא גם פותח "שער" להבנה רחבה יותר של "עניני השם ההוא" ושל "כל שם משתתף לפי ענין מעניניו הנאות בו"? קראו את הקטע הבא (מו"נ, א: י), והסבירו כיצד שונה הדיון הלשוני במורה הנבוכים כאן מדיונם של "בעלי לשון"?

9.2.3.3 "ירד ועלה" (מורה הנבוכים, א: י)

בדבריו על הפעלים "ירד" ו"עלה", חוזר הרמב"ם ומדגיש שעניינו אינו בכל המובנים האפשריים של המונחים, אלא רק באלה הדרושים לפתור את מבוכת התלמיד. אשר לשני הפעלים המנוגדים

¹⁰ אריסטו דן בשאלת הגדרת המקום בפיסיקה, ד: ב-ד. המקום הוא גבול הגוף ומה שמקיף ומכיל אותו, במובן המיוחד (הפרטי) של גוף מסוים, ובמובן הכולל (הכללי) של העולם כולו.

"ירד" ו"עלה", שני כיווני התנועה יכולים להורות על השגה: כשמדובר בהשגה שכלית, "עלה" מורה על ההשגה, וכשמדובר בהשגה נבואית, "ירד" מורה על ההשגה:

כבר קדם לנו, שאנחנו, כשנזכור בזה המאמר שם מאלו השמות המשתתפים, אין דעתנו שנוכיר כל ענין שיאמר עליו השם ההוא, כי אין זה המאמר בלשון. אבל נזכיר מן הענינים ההם מה שאנחנו צריכים לו בעניננו, לא דבר אחר. ומזה – "ירד" ו"עלה".

הירידה והעליה – שני שמות מונחים בלשון העברי לענין ידוע. [...] ואחר כן הושאלו שני השמות האלה לגדולה ולעוצם, עד שכשתשפל מעלת האיש, יאמר "ירד", וכשתגבה מעלתו בגדולה – יאמר "עלה".

[...] ועל זה הצד עוד יעשה בירידת העיון והיות האיש פונה במחשבתו על ענין פחות מאד – יאמר שירד – וכן כשיפנה במחשבתו אל ענין מעולה ונכבד, יאמר: "עלה".

וכאשר היינו – המון האנשים – למטה שבתחתיות במקום ובמעלת המציאה בערך לסוכב, והוא ית' – במעלה שבעליונים לפי אמתת מציאות וגדולה ועוצמה [...] ורצה ית' כמה שרצה – הגיע חכמה ממנו והשפעת נבואה על קצתנו – קרא שדות הנבואה על הנביא או שכון השכינה במקום: "ירידה". וקרא העלות ענין הנבואה ההיא מן האיש או סוד השכינה מן המקום: "עליה". [...]

אבל אמרו: "ומשה עלה אל האלהים" (שמות, יט: ג) – הוא מן הענין השלישי [...] – לא שהאלוה ית' יש לו מקום יעלה אליו העולה או ירד ממנו.

(מורה הנבוכים, א: י, מהדורת אבן שמואל, עמ' לא-לג)

שאלה

כיצד מפרש הרמב"ם את הפעלים "ירד" ו"עלה" במובנים שונים? מה פירוש הפועל "עלה" בפסוק "ומשה עלה אל האלהים", ומדוע מסווג אותו הרמב"ם "מן הענין השלישי"? מדוע, לדעתכם, מתוארות ההשגה השכלית וההשגה הנבואית כתנועות לכיוונים מנוגדים – "עליה" ו"ירידה"?

9.2.3.4 "פנים" (מורה הנבוכים, א: לז)

נביא עתה את הדיון בשם "פנים", המדגים באופן מאלף את ההבחנות הלקסיקוגרפיות הקפדניות של הרמב"ם בין מובנים שונים של המונח בהקשרים מקראיים שונים.

"פנים" – שם משתתף, ורוב שיתופו, על צד ההשאלה. הוא הפנים מכל חי: [...] "מדוע פניכם רעים?" (בראשית, מ: ז) [...] והוא שם הכעס: "ופניה לא היו לה עוד" (שמואל א, א: יח). ולפי זה הענין נעשה הרבה בענין כעס האלוה וקצפו: [...] "פני ה' בעשי רע" (תהלים, לד: יז). [...] והוא גם כן שם מציאות האיש ומעמדו: "על פני כל אחיו נפל" (בראשית, כה: יח) [...] ולפי זה הענין נאמר: "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" (שמות, לג: יא) – כלומר: מציאות במציאות, מבלתי אמצעי [...]. הנה כבר התבאר לך, כי שמיעת הקול מבלתי אמצעיות מלאך, יכנה עליו "פנים בפנים". ומוזה הענין – "ופני לא יראו" (שמות, לג: כג): אמתת מציאותי כמות שהיא לא תושג.

ו"פנים" גם כן הוא כלי מקום, שענינו "לפניך" [...] – והרבה מה שנעשה כפי זה הענין באלוה ית': "לפני ה'". ולפי זה הענין גם כן הוא: "ופני לא יראו" (שמות, לג: כג), כפרוש אונקלוס, אמר: "ודקדמי לא יתחזון", רומז שיש נכראות גם כן עצומות, אי אפשר לאדם להשיגם כפי מה שהם, והם – הדעות הנפרדות [= השכלים הנבדלים], ויחסם לאלוה, שהם לפניו [...] תדיר, לחזק ההשגחה בהם תמיד. [...]

ו"פנים" גם כן הוא כלי הזמן, בענין "קודם" או "לפני". [...]

ו"פנים" גם כן שם ההוה וההשגחה: [...] "אשר לא ישא פנים" (דברים, י: יז). [...] ולפי זה הענין גם כן נאמר: "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום" (במדבר, ו: כו) – רצונו לומר: הלוות [= היות נלווה] ההשגחה בנו.

(מורה הנבוכים, א: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' עג-עד)

שאלות

1. הסבירו את המשפט "פנים – שם משתתף, ורוב שיתופו, על צד ההשאלה".
2. מנו והסבירו שישה מובנים שונים של "פנים".

9.2.4 "דברה תורה כלשון בני אדם" (מורה הנבוכים, א: כו; א: מז)

השמות המשותפים במקרא אינם מובנים כמשמעם, אלא כלשון העברה והשאלה. הואיל והשמות המשותפים גורמים פעמים רבות, כפי שהרמב"ם ציין בהקדמת הספר, לאי־הבנה ולמבוכה, מדוע משתמשת התורה בשמות אלה? תשובת הרמב"ם היא: "דברה תורה כלשון בני אדם". ביטוי זה לקוח מלשון חז"ל בתלמוד. פעמים רבות יש במקרא כפל מילים וכגון "הלך הלכת" בבראשית,

לא: ל, "גנב גנבתי" בבראשית, מ: טו). ר' עקיבא נהג לדרוש את הכפילות. כלומר, לדעתו יש משמעות בהכפלת המילים. לעומתו אמר ר' ישמעאל: "דברה תורה כלשון בני אדם". כלומר, לדעת ר' ישמעאל אין משמעות מיוחדת לכפל המילים והתורה משתמשת בלשון בני אדם המדגישים או המזכירים משהו באמצעות הכפלת המילים.¹¹

ואולם אצל הרמב"ם, "דברה תורה כלשון בני אדם" אינו ביטוי לשוני המעיד על כפל מילים לצורך הדגשה וזירוז, אלא הוא ביטוי הגותי המעיד על התאמת רעיונות במקרא להבנת בני אדם. כלומר, התורה מדברת באופן שבני אדם מסוגלים להבין ולכן היא משתמשת בהגשמות, שהרי אצל בני אדם רבים מה שאינו גוף אינו קיים. ברור שרבים מבני דור יציאת מצרים ומתן התורה – אנשים שהיו עד אז עבדים כל חייהם – היו מוגבלים מבחינת השכלתם והשגתם השכלית. ואולם כפי שנראה בהמשך (בדיון בטעמי המצוות), אין בעיה זו בעיית דור המדבר בלבד. מסקנת הרמב"ם אינה שההגשמות (וכמו כן הקורבנות) אינן נחוצות עוד, אלא שגם היום רוב "המון העם" הם מוגבלים מבחינת השכלתם והשגתם ולכן הכלל "דברה תורה כלשון בני אדם" עדיין תקף.

כך מסביר הרמב"ם הגשמות שונות במשנה תורה (הלכות יסודי התורה, א: ח-ט):

הרי מפורש בתורה ובנביאים, שאין הקדוש ברוך הוא גוף וגויה, שנאמר: "כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (דברים, ד: לט), והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר: "כי לא ראיתם כל תמונה" (דברים, ד: טו). ונאמר: "ואל מי תדמיוני ואשוה" (ישעיהו, מ: כה). ואילו היה גוף, היה דומה לשאר גופים. אם כן מה הוא זה שנאמר בתורה, "ותחת רגליו" (שמות, כד: י), "כתובים באצבע אלהים" (שמות, לא: יח), "יד ה'" (שמות, ט: ג), "ועיני ה'" (בראשית, לח: ז), "ואזני ה'" (כמדבר, יא: א), וכיוצא בדברים האלו? הכל לפי דעתם של בני אדם הוא, שאינם מכירים אלא הגופות. ודברה תורה כלשון בני אדם. והכל כנויים הם, כמו שנאמר "אם שנותי ברק חרבי" (דברים, לב: מא). וכי חרב יש לו, ובחרב הוא הורג? אלא משל, והכל משל.

(משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א: ח-ט, מהדורת רמב"ם לעם, כרך ב, עמ' ה-ו)

דעתם של בני אדם מוגבלת: "אינם מכירים אלא הגופות" – כלומר לפי הבנתם של ההמון, מה שאינו גוף אינו קיים. כפי שכבר למדנו בדיוננו על ר' אברהם אבן עזרא (יחידה 5, סעיף 5.4.5.1, וגם 5.9.3), המגבלות על ההתגלות אינן באות מלמעלה אלא מלמטה, מצד "המקבל". כמו כן, אצל הרמב"ם דעתם המוגבלת של בני אדם היא שמאלצת את התורה לדבר כלשון בני אדם וכביכול לייתם לאל תכונות גופניות ורגשות אנושיים בלשון "משל ומליצה":

11 ראו את הערך "דברה תורה כלשון בני אדם", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, עמ' עז-פב.

והואיל והדבר כן הוא, כל הדברים הללו וכיוצא בהם, שנאמרו בתורה ובדברי הנביאים – הכל משל ומליצה הם. [...] על הכל אמרו חכמים: "דברה תורה כלשון בני אדם" [...] אבל הוא, ברוך הוא, יתעלה ויתרומם על כל זה.

(משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א: יב, שם, עמ' ח)

בספר מורה הנבוכים הרמב"ם מפתח תורה זו – "דברה תורה כלשון בני אדם" – ביתר פירוט ומתמודד עם שתי שאלות המתבקשות ממנה: (א) מדוע מייחסת התורה לאל תכונות גופניות? (ב) מדוע מייחסת התורה לאל תכונות מסוימות ולא אחרות?

התשובה לשאלה הראשונה היא, כאמור, כי לולי ייחוס התכונות הגופניות לאל, המון העם, שאינם מסוגלים להעלות על הדעת מציאות לא־גופנית ולא־חומרית, לא יאמינו במציאות האל: "כי לא ישיגו ההמון בתחלת המחשבה מציאות כי אם לגשם [= לחומר] בלבד". לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים:

כבר ידעת אמרתם הכוללת [...] "דברה תורה כלשון בני אדם". ענין זה – כי כל מה שאפשר לבני אדם כולם הבנתו וציורו בתחלת המחשבה, הוא אשר שם ראוי לאלוה ית'. ולזה יתואר בתארים מורים על הגשמות, להורות עליו שהוא ית' נמצא. כי לא ישיגו ההמון בתחלת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד. ומה שאינו גשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם.

(מורה הנבוכים, א: כו, מהדורת אבן שמואל, עמ' מח)

עתה עובר הרמב"ם לשאלה השנייה: מדוע מייחסת התורה לאל תכונות גופניות מסוימות ולא אחרות? הואיל ואין ההגשמות אמיתיות כלל ועיקר, מה היתרון של הגשמות מסוימות מהגשמות אחרות? תשובת הרמב"ם היא, שהמקרא מייחס לאל הגשמות הנתפסות אצל ההמון כשלמות, ואינו מייחס לאל הגשמות הנתפסות אצל ההמון כחסרות, וזאת כדי להביא את ההמון לידי אמונה שמציאות האל היא בתכלית השלמות. לדבריו:

וכן כל מה שהוא שלמות אצלנו ייוחס לו ית' – להורות עליו שהוא שלם במיני השלמות כולם, ואין עמו חסרון או העדר כלל. וכל מה ששיגו ההמון שהוא חסרון או העדר – לא יתואר בו. ולזה לא יתואר באכילה ושתיה, ולא בשנה, ולא בחולי, ולא בחמס, ולא במה שידמה לזה. וכל מה שיחשוב ההמון שהוא שלמות יתואר בו – ואף על פי שהדבר ההוא אמנם הוא שלמות בערך אלינו, אבל בערך אליו ית', אלו אשר נחשבם כולם שלמויות הם תכלית החסרון. אמנם אילו דימו העדר השלמות ההוא האנושי ממנו ית', היה זה אצלם חסרון בחוקו. [...]

ואין ספק כי בהסתלק הגשמות, יסתלקו כל אלה, כלומר ירוד ועלה והלך ונצוב ועמוד וסבוב וישוב ושכון ויצא ויבוא ועבור, וכל מה שדומה לזה.

(מורה הנבוכים, א: כו, מהדורת אבן שמואל, עמ' מח-מט)

שאלה

מה פירוש "ואין עמו חסרון או העדר כלל"? מדוע מייחס המקרא הגשמות מסוימות לאל ולא הגשמות אחרות? הסבירו את המשפט: "אבל בערך אליו ית', אלו אשר נחשבם כולם שלמויות הם תכלית החסרון".

ברור שכל הגשמה אינה אמיתית ומבחינה עקרונית אסור לייחס לאל הגשמה כלשהי. ההבדל בין הגשמות כגון "עלה" ו"ירד" לבין הגשמות כגון אכילה ושתייה אינו עניין של אמת וכזב; אלו ואלו אינן אמיתיות. אבל התנועות הגופניות, כגון "עלה" ו"ירד", מורות, לדעת ההמון, על שלמות, ואילו, לדעתם, האכילה והשתייה מורות על חסרון. לכן ההבדל ביניהן אינו באמיתת ההגשמות, כלומר בערכן הקוגניטיבי, אלא בערכן הפדגוגי בחינוכו של ההמון, כדי שיתחילו לחשוב על מציאותו של האל כתכלית השלמות.

כך מסכם הרמב"ם תורה זו בהמשך:

כבר זכרנו פעמים, כי כל מה שידמהו ההמון חסרון או אי אפשר לצירו בחוק האלוה ית' – לא השאילוהו ספרי הנבואה לו ית', ואף על פי שמשפטו משפט הדברים אשר הושאלו לו.¹² מפני שאותם שיתואר בהם ידמו קצת שלמויות או אפשר לדמותם. וצריך לפי ההנחה הזאת, שנבאר, למה הושאלו לו ית' השמע והראות והריח, ולא הושאלו לו הטעם והמישוש. ומשפט רוממותו ית' מן החושים החמישה – אחד, והחושים כולם חסרון בבחינת ההשגה – ואפילו למי שלא ישיג אלא בהם – להיותם מתפעלים, מתפסקים, כואבים, כשאר הכלים.¹³ וענין אמרנו שהוא ית' רואה – כלומר, ישיג הנראים, ושומע – כלומר, ישיג הנשמעים; וכן היה יכול לתארו בטעם ובמישוש, ויפורש בו: שהוא ישיג הנטעמים והממוששים, כי משפט השגתם כולם – אחד. ואם תשולל ממנו השגת אחד מהם, תתחייב שלילת השגתם כולם. [...] ואם תחייב לו השגת אחד מהם [...] יתחייב שישג כל מושגיהם החמישה. ומצאנו ספרינו אמרו: "וירא ה'", "וישמע ה'", "וירח ה'", ולא אמרו: "ויטעם ה'", "וימשש ה'". ונאמר: שעילת זה – מה

¹² "משפטו משפט הדברים אשר הושאלו לו", כלומר אין הבדל בין תכונות הנתפסות אצל ההמון בתכונות לבין תכונות הנתפסות אצל ההמון בשלמות, ואסור לייחס את אלו או את אלו לאל, אפילו בהשאלה, שהרי יש להם אותו מעמד ("משפט").

¹³ כלומר, כשאר האיברים והכלים הגופניים, המשת החושים אינם פועלים, אלא הם מתפעלים (אינם פעילים אלא סבילים), פעילותם יכולה להיפסק, והם סבילים מכאב.

שהתישב בדמיון כל אדם, שהאלוה לא יפגוש הגשמים פגישת גשם לגשם. [...] ושני החושים האלה – רצוני לומר הטעם והמישוש – לא ישיגו מורגשיהם¹⁴ עד שימששום.¹⁵ אמנם חוש הראות והשמע והריח ישיגו מורגשיהם, ואף על פי שהעצמים ההם, הנושאים לאיכויות ההם,¹⁶ רחוקים מהם – על כן היה נאות ליחסם לאלוה בדמיון ההמון. [...]

ואתה יודע על דרך האמת, כי משפט הכל – משפט אחד, וכי בצד שירותך ממנו השגת המישוש והטעם, בצד ההוא בעצמו ירוחקו הראות והשמע והריח. כי הכל – השגות גשמיות והפעלויות וענינים משתנים. אלא שקצתם יראה חסרוננו מיד, וקצתם יחשב בהם שלמות. [...] וכל זה "לשון בני אדם": מה שחשבו בו שלמות, תארוהו בו, ומה שהוא נראה החסרון, לא תארוהו בו. ועל דרך האמת, אין תאר עצמי אמתי ראוי לו מוסף על עצמו, כמו שיבוא עליו המופת.¹⁷

(מורה הנבוכים, א: מז, מהדורת אבן שמואל, עמ' פח-פט)

שאלה

מה פירוש הביטוי "לא השאילוהו ספרי הנבואה לו ית' " לך עת הרמב"ם? אילו חושים יוחסו לאל במקרא, ואילו לא יוחסו לו, ומדוע? הסבירו את הביטוי "ומשפט רוממותו ית' מן החושים החמישה – אחד".

לסיכום: כל "לשון בני אדם" המיוחסת לאל בהשאלה במקרא, אינה אמיתית. המקרא משתמש ב"שמות" אלה כדי שהמון העם, אשר בעיניהם מה שאינו גשמי אינו קיים, ייחסו לאל מציאות שלמה, ולא חסרון: "מה שחשבו בו שלמות, תארוהו בו, ומה שהוא נראה החסרון, לא תארוהו בו". הרמב"ם מקפיד בלשונו: המון העם אינם מייחסים "שלמות" (שאינה גשמית) לאל, אלא רק "מה שחשבו בו שלמות" (שהיא גשמית). ובכל זאת, אף ש"לשון בני אדם" אינה תמיד אמיתית, היא הדרך האנושית הבלעדית לחינוכו של המון העם.

14 "מורגשיהם" – מוחשיהם, כלומר הדברים שהחושים חשים (מרגישים) אותם.

15 לפי אריסטו והפילוסופים בימי הביניים, כוח הטעימה "ישיג עניני הטעם והוא מישוש מה" (שם טוב אבן פלקירא, ספר הנפש, פרק י). לדברי הפילוסוף הערבי אבן רשד, בן דורו של הרמב"ם: "ולזאת הסבה היה הטעם מישוש מה, מפני שחיש הטעם אמנם יהיה לדבר ממימש ון" (מתוך כתבי יד של אבן רשד, תלחיץ כתאב אל-נפס לאריסטו – הפירוש האמצעי לספר הנפש לאריסטו).

16 כוכור, האיכויות (= המקרים) נישאות על ידי עצמים הנושאים אותן. ראו את הדיון בעצמים ביחידה 2, סעיף 2.2.5 – עקרונות הכלאם, וגם סעיף 2.4.5.3 – הראיה השלישית של רס"ג לחידוש העולם.

17 הרמב"ם שולל כאן תארים עצמיים המהווים תוספת על האל עצמו, אבל המופת (הראיה) לכך יבוא בהמשך, לא כאן.

9.2.5 תורת התארים

9.2.5.1 שלילת התארים העצמיים (מורה הנבוכים, א: נ-נא)

דרך השלילה מהווה אבן-פינה בתורת התארים של הרמב"ם, ועמדתו השלילית עקיבה מעמדותיהם של קודמיו. כזכור, רס"ג חייב שלושה תארים: "חי", "יכול" ו"חכם". שלושה תארים עצמיים חיוביים אלה נכללים בהכרח במושג "בורא", ובשכלנו הם נתפסים יחד, "בבת אחת", אף-על-פי שאין אנו מסוגלים לבטא אותם במילה אחת. הריבוי הוא אפוא לשוני בלבד, לדעת רס"ג, ולא מהותי (אמונות ודעות, ב: ד; חזרו אל הדיון ביחידה 2, סעיף 2.4.7).

כפי שראינו, גם ר' בחיי אבן פקודה לכאורה מחייב, כמו רס"ג, שלושה תארים עצמיים, שהם "נמצא", "אחד", ו"קדמון". בדומה לרס"ג, ניסוחו של בחיי הוא חיובי. אבל לעומת התוכן המהותי החיובי של רס"ג, התוכן של בחיי הוא של שלילה, על אף הניסוח החיובי, מפני ששלושת התארים העצמיים ("מידות עצמיות") באו לשלול את היפוכם: "הרחקות שכנגדן מעל הבורא יתברך", כלשונו (חובות הלבבות, א: י, וחזרו אל הדיון ביחידה 4, סעיף 4.3.6). כלומר, התואר "נמצא" בא לשלול את היעדר (לא נמצא), התואר "אחד" בא לשלול את הריבוי, והתואר "קדמון" בא לשלול את ההתחלה. ואולם נוסף על תארים עצמיים-שליליים אלה, בחיי מחייב תוארי פעולה ("מידות פועליות") שתוכנם חיובי מפני שאינם מתארים את מהות האל, אלא את פעולותיו (מעשיו) בלבד. תוכנם החיובי של תוארי הפעולה, כזכור, אינו בעייתי הואיל ופועל אחד יכול לפעול פעולות רבות בלי לפגוע באחדותו המהותית.

ר' יהודה הלוי, כזכור, שולל את התארים העצמיים, ובמקומם הוא מדבר במפורש על "מידות שוללות" (= תארים שליליים), כגון חי, אחד, ראשון ואחרון (ספר הכוזרי, ב: ב, וראו הדיון ביחידה 6, סעיף 6.17.1). בנוסף, הוא מחייב "מידות טפלויות" (תוארי יחס), כגון ברוך וקדוש, ו"מידות מעשיות" (תוארי פעולה), כגון רחום וחנן.

לסיכום: כפי שנראה, הרמב"ם שולל לא רק תארים עצמיים אלא גם תוארי יחס, והוא נשאר אפוא רק עם שני סוגים של תארים – תוארי פעולה ותארים שליליים. סקירה קצרה זו של תורת התארים אצל רס"ג, ר' בחיי אבן פקודה, ריה"ל והרמב"ם מדגימה התפתחות הדרגתית בכיוון דרך השלילה: רס"ג מחייב תארים עצמיים; בחיי מחייבם בניסוחו, אבל תוכנם של התארים העצמיים הוא בעצם שלילי, ועל תארים אלה הוא מוסיף את תוארי הפעולה.

ריה"ל דוחה את התארים העצמיים בכלל, ובמקומם הוא מדבר על תארים שליליים, נוסף על תוארי הפעולה ותוארי יחס. הרמב"ם מקצין דרך שלילית זו ופוסל גם את תוארי היחס, כך שהוא נשאר עם תארים שליליים ותוארי פעולה בלבד. טבלת התארים להלן ממחישה את התפתחות דרך השלילה בתורת התארים.

טבלת תורת התארים

ר' סעדיה גאון	ר' בחיי אבן פקודה	ר' יהודה הלוי	הרמב"ם
תארים עצמיים	תארים עצמיים ("מידות עצמיות") (ניסוח חיובי, תוכן שלילי)	תארים שליליים ("מידות שוללות")	תארים שליליים
תוארי פעולה	("מידות פועליות")	("מידות מעשיות") תוארי יחס ("מידות טפלויות")	

נעבור עתה לדיון מפורט יותר בתורת התארים של הרמב"ם, המתמצתת את דרך השלילה במשנתו. הבה נזכור: הרמב"ם הגדיר "מין" את האדם "האומר שיש שם ריבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה" (משנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה, ג: ז), וטען עוד כי "כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה [...] יותר קשה מעובד עבודה זרה במאד" (מו"ב, א: לו, וראו לעיל, סעיף 9.2.1). לכן הרחקת ההגשמות אינה חובה על המשכילים בלבד, אלא גם על המון העם. ההבדל אינו בחובה העקרונית להרחיק את ההגשמות – חובה החלה, כאמור, על ההמון ועל המשכילים גם יחד – אלא בכך שהרחקת ההגשמות אצל המון העם מסתמכת "על דרך קבלה" (מסורת) בלבד, ואילו הרחקת ההגשמות אצל המשכילים מסתמכת על מופת שכלי. לכן אף-על-פי שהכל מחויבים בהרחקת ההגשמות, תורת התארים בכלל, והתארים השליליים בפרט, היא בגדר "סודות" ובגדר "סתרי תורה" שאין ללמדם את המון העם. אבל גם המון העם צריכים ללמוד כי ההבדל ("החילוף") בין הבורא לבין ברואיו אינו הבדל כמותי, "ברב ובמעט לבד" – שהרי הרב והמעט שייכים לאותו סוג או מין, כלומר יש להם אותה הגדרה מהותית. למשל, ההבדל בין כיסא גדול לכיסא קטן אינו הבדל מהותי – שניהם כיסאות, כלומר לשניהם יש אותה הגדרה ואותה מהות, והם רק שונים בגודלם, שהוא מקרה כמותי. ההבדל בין הבורא לברואיו הוא הבדל מהותי – "במין המציאה" (במין המציאות). כלומר, אין להם אותה מציאות, ואפילו התואר "נמצא" הוא שם משותף. וכך אומר בעניין זה הרמב"ם:

אבל כמו שצריך שיחנכו הנערים ויתפשט בהמון על שהאלוה ית' אחד ואין צריך שיעבד זולתו, כן צריך שימסר להם על דרך קבלה,¹⁸ שהאלוה אינו גוף ואין דמיון בינו ובין ברואיו

18 מיכאל שורץ מתרגם כאן: "כן ראוי שיקבלו שהאל אינו גוף", ומעיר: "יקלדוא – לקבל במסורת מפי הוריהם ומוריהם, מלשון 'תקליד' (עמ' 83). יוסף קאפח מתרגם כאן: 'כך צריך לשנן להם כי ה' אינו גוף', ומעיר: 'יקלדוא – למסור להם פעם אחר פעם, להלעיטם, להחדיר למוחם. ואינה סתם מסירה והגדה, ולפיכך העדפתי 'לשנן' (עמ' פב).

כלל בדבר מן הדברים, ואין מציאותו כדמות מציאותם, ולא חייב כדמות חיי החי, ולא חכמתו כדמות חכמת מי שיש לו מהם חכמה, ושאינ החילוף [ההבדל, השוני] בינו ובינם ברב ובמעט לבד, אבל במין המציאה. רצוני לומר: שצריך לישוב לכל, שאין חכמתו וחכמתו מתחלפים ברב ובמעט. ובחזק ובחלש ומה שדומה לזה, כי החזק והחלש מתדמים במין בהכרח, ויקבצם גדר אחד. וכן, כל ערך [= יחס] יהיה בין שני הדברים תחת מין אחד.¹⁹ [...] אבל כל מה שיערך [= שמיוחס] אליו ית' נברל מתארינו מכל צד, עד שלא יקבצם גדר כלל. וכן מציאותו ומציאות זולתו אמנם יאמר עליו מציאות בהשתתף השם.²⁰ וזה השעור יספיק לקטנים ולהמון בישוב דעותיהם: שיש נמצא שלם, בלתי גשם ולא כח בגשם – הוא האלוה, לא ישיגהו מין ממיני החסרון, ולכן לא ישיגהו ההפעלות כלל. [...]

אמנם הרחקת ההגשמה והסרת הדמיו וההפעלויות מהאלוה הוא ענין שראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא, ולמסרו בקבלה לקטנים ולנשים ולסכלים ולחסרי השכל. כמו שימסר להם שהוא אחד, ושהוא קדמון ושלא יעבר זולתו. כי אין יחוד כי אם בהסרת הגשמות, כי הגשם אינו אחד, אבל מורכב מחומר וצורה – שנים בגדר – והוא גם כן מתחלק, מקבל החלוקה. וכשיקבלו זה ויגרלו עליו, ויתכלכלו בכתבי ספרי הנביאים, יבואר להם ענינם ויפורשו להם ראשון ראשון, ויעירו אותם על שיתוף השמות והשאלותיהם, אשר כלל אותם זה המאמר, עד שתהיה אמתת האמונה באחרות האלוה ובהאמין ספרי הנביאים – אמונה שלמה בידם.

(מורה הנבוכים, א: לה, מהדורת אבן שמואל, עמ' סח-סט)

שאלות

1. הסבירו בלשונכם מה פירוש (א) "ושאין החילוף בינו ובינם ברב ובמעט לבד, אבל במין המציאה"; (ב) "ויקבצם גדר אחד".
2. מדוע מדגיש הרמב"ם שחשוב ללמד גם את המון העם כי כל התארים מיוחסים לאל בשיתוף השם בלבד?

מדוע חשוב כל-כך לרמב"ם, כמחנך, לדרוש אף מהמון העם לשלול מהאל כל הגשמה והפעלות, ולבסוף כל תואר עצמי? בסופו של דבר, מי שמייחס תארים עצמיים לאל פוגע באחדותו ובאי-גשמיותו ובכך כופר במציאותו (בהמשך נראה כיצד ראיות הרמב"ם למציאות האל מוכיחות לא רק את מציאותו אלא גם את אי-גשמיותו ואחדותו). כלומר, אי-אפשר לקיים את מציאות האל בלי

19 מיכאל שורץ מתרגם כאן: "שכן החזק והחלש דומים במין בהכרח, והגדרה אחת כלשהי משותפת להם. כך כל יחס הוא אך ורק בין שני דברים הכלולים במין אחד" (עמ' 183). יוסף קאפח מתרגם: "כי החזק והחלש דומים במינם בהכרח וכוללתם הגדרה מסוימת אחידה, וכך כל יחס לא יהא אלא בין שני דברים שהם תחת מין אחד" (עמ' פג).

20 מיכאל שורץ מתרגם כאן: "אולם כל מה שמיוחס אליו יתעלה שונה מתארינו מכל הבחינות, כך ששום הגדרה אינה משותפת להם. כך מציאותו ומציאות זולתו נקראים 'מציאות' בשיתוף השם" (עמ' 163). יוסף קאפח מתרגם: "אלא כל מה שמתיחס אליו יתעלה שונה מתארינו מכל צד, עד שאינם מתאחדים בשום הגדרה כלל. וכן מציאותו ומציאות כל שזולתו נאמרת עליהם אמנם מציאות בשיתוף השם" (עמ' פג).

לקיים את אי־גשמיותו ואחדותו. לכן כפי שראינו, "האומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה" הוא בגדר מין, ו"כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה [...] יותר קשה מעובד עבודה זרה במאד" (ראו לעיל, סעיף 9.2.1). ועם זאת, יש מאמינים רבים באחדות האל המייחסים לו תארים עצמיים, וגם הוגים משכילים ושכלתנים כמו רס"ג חייבו את התארים העצמיים. מדוע נחוש הרמב"ם בדעתו שיש לשלול תארים אלה על הסף, אפילו בקרב המון העם?

בספר מורה הנבוכים (א: נ) הרמב"ם מבחין בין ההודאה בפה לבין האמונה בלב. במילים אחרות, יש מי שטוענים (כלומר האומרים בפיהם) כי הם מאמינים באחדות, אבל אין הם מבינים את השלכותיה של אחדות זו, וכי זו אינה מתיישבת עם קיומם של תארים עצמיים. כלומר, מי שמייחס תארים עצמיים לאל חושב בכנות, ומודה בפיו, שהוא מאמין באחדותו ובאי־גשמיותו של האל מפני שאינו מבין ואינו מודע לכך שאמונתו בתארים העצמיים סותרת את האמונה במציאות האל, אחדותו ובאי־גשמיותו. בכך המאמין בתארים העצמיים כופר בסופו של דבר במציאות האל.

ראוי לציין כאן, כי בדברו על האמונה בפרק זה משתמש הרמב"ם במונח "אעתקאד". שמואל אבן תיבון ומיכאל שורץ מתרגמים כאן למונח העברי "אמונה", ויוסף קאפח – למונח "דעה". כזכור, בספר האמונות והדעות (פתאפ אל־אמאנאת ואל־אעתקאדאת) מבחין רס"ג בין אמונה פשוטה, המבוססת על קבלה ומסורת בלבד, לבין "דעה" או "אמונה" ("אעתקאד") המבוססת על עיון והבנה (ראו הדיון ביחידה 2, סעיף 2.4.1). לדעת הרמב"ם, "האמונה" ("אעתקאד") אינה מה שנאמר בפה, אלא מה שמובן בלב, או "מצויר בנפש", ובלשונו:

דע, אתה המעין במאמרי זה, כי ההאמנה (אלאעתקאד) אינה הענין הנאמר בפה, אבל הענין המצויר בנפש, כשיאמינו בו שהוא כן כמו שציר. ואם יספיק לך מן הדעות האמתיות (אלארא אלצחיתה) או הנחשבות אמתתם אצלך כשתספרם במאמר, מבלתי שתצירם ותאמין בהם, כל שכן שתבקש בהם האמת, זה קל מאד. כמו שתמצא רבים מן הפתאים ישמרו אמונות, לא יצירו להם ענין בשום פנים. אבל אם מלאך לבך לעלות לזאת המדרגה העליונה – מדרגת העיון (דרגה' אלנט'ד) – ושיתאמת לך שהאלוה אחד אחדות אמתית, עד שלא תמצא לו הרכבה כלל, ואין לחשוב בו שום חלוק בשום פנים – דע שאין לו ית' תאר עצמי בשום פנים ולא בשום ענין. וכמו שנמנע היותו גשם, כן נמנע היותו בעל תאר עצמי.

(מורה הנבוכים, א: נ, מהדורת אבן שמואל, עמ' צג-צד)

כזכור, הרמב"ם כבר אמר שכל תואר עצמי הוא "מוסף על עצמו" (מו"נ, א: מז, עמ' פט, מובא לעיל), כלומר הוא פוגע באחדותו המוחלטת של האל ואינו מתיישב עמה. לכן טועה מי שחושב, למשל רב סעדיה גאון (ובמידה מסוימת גם ר' בתי אבן פקודה), שריבוי התארים העצמיים הוא ריבוי מילולי (לשוני) בלבד, ושאינו ריבוי עצמי, אמיתי: הוא מודה בפיו באחדות, אולם "במחשבתו" מאמין בריבוי. כזכור טען רס"ג, כי שלושת התארים העצמיים (חי, יכול, וחכם) נתפסים יחד, "בבת אחת", במושג הבורא, ולכן אינם פוגעים באחדות האל, לעומת אמונת השילוש הנוצרית, שלפיה האל הוא ממש אחד אלא שהוא גם ממש שלוש ישויות שונות ונפרדות (חזרו לדיון ביחידה

2, סעיף 2.4.7). לדעת הרמב"ם אין הבחנה זו תקפה, ובניגוד גמור לרס"ג הוא משווה את האמונה בתארים עצמיים לאמונת השילוש הנוצרית. יש לזכור כי ביקורת זו היא סמויה כי בספר מורה הנבוכים אין הרמב"ם נוקב בשמות קודמיו היהודים כלל. לדבריו בהמשך הפרק:

אמנם מי שהאמין שהוא אחד בעל תארים [עצמיים] רבים, כבר אמר שהוא אחד – במלתו – והאמינו [האמין אותו] רבים – במחשבתו. וזה כמאמר הנוצרים: "הוא אחד, אבל הוא שלשה, והשלשה – אחד". כן מאמר האומר: "הוא אחד, אבל הוא בעל תארים הרבה, והוא ותארו אחד – עם הסתלק הגשמות והאמנת הפשיטות הגמורה". כאילו כוונתו וחפשונו: איך נאמר? לא: איך נאמין?²¹ ואין אמונה אלא אחד ציור. כי האמונה היא ההאמנה במה שציר, שהוא חוץ לשכל כפי מה שציור בשכל.

(מורה הנבוכים, א: נ, מהדורת אבן שמואל, עמ' צד)

שאלה

מדוע חולק הרמב"ם על הבחנת רס"ג בין האמונה בתארים עצמיים לבין האמונה הנוצרית בשילוש?

בפרק הבא מסביר הרמב"ם מדוע אי־אפשר לטעון (כמו רס"ג) כי ריבוי התארים העצמיים הוא ריבוי מילולי (לשוני) בלבד, וכי במושג הבורא הם נתפסים יחד, "בבת אחת", ולכן אין הם פוגעים באחדות האל. הטעות של גישה זו היא שאין התואר (גם תואר שהוא לכאורה "עצמי") עצם הדבר, כי אם מקרה נוסף על העצם. במלות ההגיון כתב הרמב"ם שיש שני סוגים של מקרים:

והמקרה שני מינים: ממנו "מקרה קיים" (*accidens inseparabilis*) בנושא, כלתי נפרד ממנו, כשחרות לזפת, ולובן לשלג וחום לאש. וממנו "מקרה נפרד" (*accidens separabilis*) כעמידה וישיבה לראובן או החום לברזל ולאבן.

(מלות ההגיון, שער י: 2, מהדורת ח"י רות, עמ' 165)

אם כן, התארים העצמיים של רס"ג אינם עצמיים כלל, אלא מקרים. ואם צודק רס"ג שאי־אפשר להעלות על הדעת את מושג הבורא ללא התארים חי, יכול וחכם, אין פירוש הדבר שתארים אלה הם עצמיים, אלא הם "מקרים קיימים", כחום של האש. התואר אפוא אינו העצם אלא "מצב" ("תאל"), דהיינו מקרה של העצם. ובתור מקרים הם "מוספים" על העצם ואינם מתיישבים עם אחדות האל. נביא עתה מדברי הרמב"ם על שלילת התארים העצמיים (מו"נ, א: נא), ובגלל חשיבותם נשווה את תרגום שמואל אבן תיבון לשני התרגומים החדשים, של יוסף קאפח ושל מיכאל שורץ:

21 מיכאל שורץ (עמ' 113-114) מתרגם כאן: "כן דברי האומר: הוא אחד, אבל בעל תארים רבים, והוא ותארו אחד, תוך סילוק הגשמות ואמונה בפשטותו הגמורה, כאילו מטרתנו וחקירתנו כיצד נאמר ולא כיצד נאמין".

תרגום שמואל אבן תיבון	תרגום יוסף קאפח	תרגום מיכאל שורץ
ומזה הכת היא הרחקת התארים העצמיים מהאלוה ית'. וזה – כי הענין מושכל ראשון, והוא: שהתאר בלתי עצם המתואר ושהוא ענין אחד לעצם, ואם כן, הוא מקרה. ואם היה התאר הוא עצם המתואר, יהיה התואר כפל במאמר לבד, כאלו תאמר: ש"האדם הוא האדם". או יהיה פרוש שם, כאלו תאמר: "האדם הוא החי המדבר" – כי החי המדבר הוא עצם האדם ואמתתו [...] אבל ענין זה התאר, פרוש שם, לא זולת זה – כאלו תאמר ש"הדבר אשר שמו 'אדם' הוא המורכב מן החיים והדבור". הנה כבר התבאר, כי התאר לא ימלט מאחד משני דברים: אם שיהיה הוא עצם המתואר ויהיה פרוש שם [...] או שיהיה התאר בלתי המתואר, אבל הוא ענין מוסף על המתואר, וזה יביא להיות התאר ההוא מקרה לעצם ההוא [...] ואין אחדות כלל אלא בהאמין עצם אחד פשוט, אין הרכבה בו ולא רבוי ענינים, אבל ענין אחד: מאיזה צד שתביט בו ובאיזו בחינה שתבחנהו – תמצאהו אחד, לא יחלק לשני ענינים בשום פנים ולא בשום סבה, ולא ימצא בו רבוי, לא חוץ לשכל ולא בשכל (עמ' צה-לו).	ומן הסוג הזה היא שלילת תארים העצמיים מה' יתעלה, לפי שהדבר מושכל ראשון, כלומר שהתאר זולת עצם המתואר, ושהוא מצב מסוים לעצם, והרי הוא מקרה. ואלו היה התאר הוא עצם המתואר, יהיה אם כן התאר כפילות בלשון בלבד, כאלו תאמר, "האדם הוא האדם". או יהיה באור שם, כאלו תאמר, "האדם הוא החי ההוגה". נמצא כי החי ההוגה הוא עצם האדם ואמתתו [...] לא שענין תאר זה פירוש שם אלא יותר, כאלו אמרת ש"הדבר אשר שמו 'אדם' הוא הדבר המורכב מן החיות וההגיון". הנה התבאר כי התאר לא יבצר מאחד משני דברים, או שהוא עצם המתואר, ויהיה פירוש שם [...] או שיהיה התאר זולת המתואר אלא הוא ענין נוסף על המתואר, וזה גורם שיהיה אותו התאר מקרה לאותה העצמות [...] ואין אחדות כלל כי אם בקביעת עצמות אחד מופשטת שאין בה הרכבה ולא רבוי ענינים, אלא ענין אחד מאיזה צד שתסקרהו, ובאיזו בחינה שתבחנהו תמצאהו אחד, לא יחלק לשני ענינים כלל ולא בשום סבה, ולא ימצא בו רבוי לא מחוץ למחשבה ולא במחשבה (כרך א, עמ' קטו-קטז).	כגון זה שלילת תוארי העצמות מן האל יתעלה. כי הדבר הוא מושכל ראשון, שכן התואר נבדל מעצמותו של המתואר, והוא מצב כלשהו של העצמות, ומכאן שהוא מקרה. אילו התואר היה (זהה עם) עצמות המתואר, אזי התואר היה חזרה בדיבור בלבד, כאילו אמרת "האדם הוא האדם", או הסבר של שם, כאילו אמרת "האדם הוא החי המדבר", שהרי החי המדבר הוא עצמות האדם ואמתתו [...] אלא תואר זה אינו אלא הסבר של שם ולא יותר, כאילו אמרת: "הדבר אשר אני קורא לו בשם 'אדם' הוא הדבר המורכב מחיים ומדיבור". מכאן ברור כי תואר יכול להיות רק אחד משני דברים: או שהוא עצמות המתואר, ואז הוא הסבר של שם [...] או שהתואר אינו המתואר, אלא עניין הנוסף על המתואר, מה שגורם לכך שתואר זה יהיה מקרה לעצמות זו. [...] אולם אין ייחוד כלל אלא כאשר מאמינים בעצמות אחת פשוטה, שאין בה מורכבות ולא ריבוי של ענינים, אלא עניין אחד אשר מכל הבחינות שתסתכל בו ומכל ההיבטים שתתבונן בו – תמצא אותו אחד בלתי מתחלק לשני ענינים בשום פנים ואופן ואין בו ריבוי, לא מחוץ לדעת ולא בדעת (עמ' 115-116).

שאלה

- א. מה פירוש המשפט האחרון בקטע המובא: "ולא ימצא בו רבוי לא חוץ לשכל ולא בשכל"?
 ב. כיצד מהווה משפט זה סיכום לביקורת שמות הרמב"ם על תורת התארים העצמיים של רס"ג?

לסיכום: לדעת הרמב"ם בעיית התארים העצמיים היא פשוטה – או שתואר אינו מוסיף דבר על העצם המתואר, או שהוא מוסיף דבר על העצם המתואר. אם הוא מוסיף דבר על העצם המתואר, ברור כי הוא פוגע באחדותו הפשוטה. אבל ננית, כמו רס"ג, שהתואר העצמי אינו מוסיף דבר על העצם המתואר, אזי התואר אינו אלא "כפל במאמר" ("כפילות בלשון", "חזרה בדיבור"), כמי שאומר: "אדם הוא אדם", ובוה לא חידש מאומה. משפט כזה, החוזר על עצמו, נקרא טאוטולוגיה (tautology, מלשון tauto+logos ביוונית, דהיינו אותו הדבר או אותה המילה), ובו המושא פשוט חוזר על הנושא ואינו מוסיף עליו מידע חדש. ובכן, אם התואר העצמי הוא "כפל במאמר", אזי אין הוא תואר המוסיף לנו מידע חדש על העצם הנושא, ובסופו של דבר לא אמרנו כלום, רק חזרנו על מה שכבר אמרנו בנושא. מצד אחר, ננית שהמשפט מהווה הסבר או פירוש של הנושא (השם), כגון המשפט המסביר את השם אדם: "אדם הוא החי המדבר". גם כאן אין במושא שום תוספת על הנושא מפני שלא תיארו את העצם, אלא רק הסברנו (פירשנו) את שמו, כלומר הגדרנו את השם הנדון. בפרק הבא נראה מדוע, לדעת הרמב"ם, גם אי־אפשר להגדיר את האל.

9.2.5.2 הסוגים של תוארי האל (מורה הנבוכים, א: נב-נד)

לדעת הרמב"ם אי־אפשר להגדיר את האל מפני שההגדרה קובעת את הסיבות למציאות הדבר, ולאל אין סיבה למציאותו ואין דבר הקודם לאל. לפי מורה הנבוכים, א: נב:

תרגום שמואל אבן תיכון	תרגום מיכאל שורץ
כל מתואר שיחויב לו תאר ויאמר שהוא כך וכך, לא ימלט התאר ההוא מהיותו מאחד מאלו החלקים החמשה. החלק הראשון – שיתואר הדבר בגדרו, כמו שיתואר האדם בשהוא החי המדבר. וזה התאר, הוא המורה על מהות הדבר ואמתתו, כבר בארנו שהוא פרוש שם, לא דבר אחר. וזה המין מן התאר מרוחק מן האלוה אצל כל אדם – שהוא ית' אין לו סבות קודמות, שהם סבת מציאותו, ויוגבל בהם. ולזה הוא מפורסם אצל כל אחד מהמעיינים המכירים למה שיאמרוהו, כי האלוה לא יגדר (עמ' צו).	כל מתואר שמחויב לו תואר, כך שאומרים שהוא כך וכך, תוארו זה יהיה בהכרח מאחת מחמש הקבוצות האלה: הקבוצה הראשונה: שמתארים דבר בהגדרתו, כגון שמתארים את האדם בתור "חי מדבר". כבר הסברנו, שתואר כזה, המצביע על מהות הדבר ואמתתו, הוא הסבר של שם ותו לא. אופן זה של תואר נשלל מן האל לדעת הכול, כי לאל אין סיבות קודמות שתהיינה סיבה למציאותו, שיהיה אפשר להגדירו באמצעותן. לכן מפורסם אצל כל אחד מאנשי העיון המבינים את מה שהם אומרים, שאין להגדיר את האל (עמ' 118-119).

יתרה מזו, בספר מלות ההגיון כתב הרמב"ם, בהתאם לתורת אריסטו, שכל הגדרה מורכבת משני יסודות: "הסוג", דהיינו היסוד השווה והמשותף לכל פרטי אותו הסוג או המין, ו"ההבדל", דהיינו היסוד השונה, המייחד והמבדיל בין הפרט המסוים הזה לפרטים האחרים. לדבריו:

וכאשר נבאר כוונת אלו המינים, כשנזכיר סוגו והבדלו, נקראהו – גדר. [...] דמיון אמרנו בגדר האדם – חי מדבר. הנה החי – סוגו. והדבור – הבדלו.

(מלות ההגיון, שער י': 5, מהדורת ח"י רות, עמ' 71)

שאלות

1. הסבירו בלשונכם את המילים הראשונות במובאה זו: "כל מתואר שיחויב לו תאר ויאמר שהוא כך וכך, לא ימלט התאר שהוא מהיותו מאחד מאלו החלקים החמישה". מה פירוש "שיחויב"? מה הם חמשת "החלקים"?
2. חזרו לדין בהגדרות (= "תכליות") בספר הגבולים של יצחק הישראלי, ביחידה 3 (סעיף 3.2.2). את מה אי-אפשר להגדיר לדעת ישראלי, ומדוע?

משתי בחינות אלו – שלא אל אין סיבות קודמות למציאותו, ושלא אל אין "סוג" או "מין" – אי-אפשר להגדיר ועל-ידי כך להגביל את האל. נחזור אפוא לאפשרויות השונות בתארים העצמיים. אם התואר העצמי מוסיף דבר על העצם המתואר, אזי התואר הוא מקרה ופוגע באחדותו הפשוטה של האל. אם התואר העצמי אינו מוסיף דבר על העצם המתואר, או שהוא "כפל במאמר" (טאוטולוגיה) ואז לא אמרנו כלום, או שהוא הסבר, דהיינו הגדרת הדבר, וגם זה פסול בחוק האל.

הואיל ואי-אפשר להגדיר את האל, אולי אפשר לייחס לו תואר המגדיר אותו חלקית? למשל, במקום להגדיר את האדם כחי מדבר, אפשר להגדירו חלקית כמדבר בלבד, כדי שלא להכיל ולהגביל את כל מהותו בהגדרה. תשובתו השלילית של הרמב"ם ברורה מראש: עצם שיש בו חלקים הוא מורכב, לא פשוט, ולכן אינו ממש אחד. לדבריו:

והחלק השני – שיתואר הדבר בחלק גדרו, כמו שיתואר האדם בחיות או בדיבור. [...] וזה המין מן התארים מרוחק מן האלוה ית' אצל כל אדם – שאם היה לו חלק מהות, תהיה מהותו מורכבת. ושקרות זה החלק בחוקו כשקרות אשר לפניו.

(מורה הנבוכים, א': נב, מהדורת אבן שמיאל, עמ' צז)

שאלה

הסבירו את המשפט "וזה [...] מרוחק מן האלוה ית' אצל כל אדם". מדוע זה "מרוחק", ומדוע "אצל כל אדם"? מה כוונת המילים "אשר לפניו"?

הואיל ואי־אפשר לייחס לאל תארים עצמיים, אולי אפשר לייחס לו תארים המורים על איכות? לצורך הדיון בתוארי איכות עלינו לחזור לדיון בעשרת המאמרות (הקטגוריות) של אריסטו, שנדונו ביחידה 3 (סעיף 3.3.4.4 וגם בנספח ג). כאמור שם, הרמב"ם מכנה את המאמרות "סוגים עליונים". המאמר הראשון הוא "העצם", הקיים בפני עצמו, והוא נושא את תשעת המאמרות הבאים, שהם מקרים שלו. האיכות היא המאמר השלישי (אחרי עצם וכמות). האיכות היא אפיא מקרה, ובתור מקרה היא נוספת על העצם ופוגעת באחדות האל. מכל מקום, אי־אפשר לייחס לאל מקרים משתנים. לדברי הרמב"ם:

והחלק השלישי – שיתואר דבר בענין יוצא מאמתתו ועצמו [...] ויהיה הענין ההוא, אם כן, איכות אחד בו. והאיכות (והוא – הסוג העליון) – מקרה מן המקרים. ואם היה נמצא לו ית' תאר מזה החלק, היה הוא ית' נושא המקרים. ויספיק בזה רוחק מאמתתו ועצמו – רצוני לומר: שיהיה בעל איכות. [...] וכשתסתכל בכל אלו התארים והדומים להם, תמצאם נמנעים בחוק האלוה: שאינו בעל כמות. [...] ואינו מתפעל [...] ואין לו ההכנות [= מצבים] [...] ואינו ית' בעל נפש, שתהיה לו תכונה ושיגוהו הקנינים [= סגולות], כענוה וכבושת וכיוצא בהם, ולא מה ששיג בעל הנפש באשר הוא בעל נפש, כבריאות והחולי. הנה כבר התבאר לך, כי כל תאר שישב לסוג האיכות העליון לא ימצא לו ית'.

(מורה הנבוכים, א: נב, מהדורת אבן שמואל, עמ' צו-צט)

עד עתה שלל הרמב"ם תוארי עצם ותוארי מקרה, כפי שהוצעו (בין היתר) בידי רס"ג. עתה הוא שולל את תוארי הייחוס (יחס), כפי שהציעם יהודה הלוי. כל יחס קיים במקום או בזמן. כלומר, אם קיים יחס כלשהו בין א לבין ב, יחס זה קיים במקום משותף ו/או בזמן משותף. לכן אף־על־פי שאין ריבוי תוארי היחס מורה על ריבוי בעצם הדבר (ובזה צדק ריה"ל), הואיל והאל אינו קיים במקום ובזמן, אין לו יחס לשום דבר. לדברי הרמב"ם:

והחלק הרביעי מן התארים הוא שיתואר הדבר ביחוסו לזולתו, כמו: שייוחס לזמן או למקום או לאיש אחר – כתארך ראובן שהוא אבי פלוני, או שותף פלוני, או שוכן במקום פלוני, או אשר היה בזמן פלוני. וזה המין מן התארים לא יחייב ריבוי ולא שינוי בעצם המתואר. [...] ויראה בתחלת המחשבה, שיהיה נכון, שיתואר האלוה ית' בזה המין מן התארים. אמנם, עם ההתאמתות ודקדוק העיון, יתבאר המנע זה.

אמנם שהאלוה ית' אין יחס בינו ובין הזמן והמקום, זה מבואר. כי הזמן מקרה דבק לתנועה. [...] והתנועה ממשיגי הגשמים, והאלוה ית' אינו גשם, ואין יחס בינו ובין הזמן. וכן אין יחס בינו ובין המקום. [...]

ואיך יצויר יחס בין מי שאין בינו ובין מה שזולתו ענין שיכללם בשום פנים? כי המציאה [= המציאות] אמנם תאמר אצלנו עליו ית' ועל זולתו בשותף גמור. אם כן, אין יחס בשום פנים

כאמת בינו ובין דבר מברואיו. כי היחס אמנם ימצא לעולם בין שני דברים שתחת מין אחד קרוב בהכרח. [...] ואיך יהיה יחס בינו ית' ובין דבר מברואיו – עם ההפרש הגדול באמתת המציאות, אשר אין הפרש יותר רחוק ממנו?

(מורה הנבוכים, א: נב, מהדורת אבן שמואל, עמ' צט-ק)

שאלה

מדוע מותר לכאורה לייחס לאל תוארי ייחוס (יחס), ומדוע בסופו של דבר יש לשלול גם תארים אלה מהאל? מדוע קובע הרמב"ם כי המציאות נאמרת על האל ועל זולתו "בשיתוף גמור"?

לבסוף, אחרי ששלל הרמב"ם את כל התארים האחרים – תוארי עצם, תוארי מקרה ותוארי יחס – הוא פונה לסוג החמישי והאחרון של תוארי חיוב המיוחסים לאל, והם תוארי הפעולה (המוזכרים גם בידי ר' פחיי אבן פקודה ור' יהודה הלוי). רק תוארי הפעולה נאמרים להלכה בחיוב על האל:

והחלק החמישי מתארי החיוב הוא – שיתואר הדבר בפעולתו. [...] וזה המין מן התארים רחוק מעצם המיוחס – ולזה ראוי שיתואר בהם האלוה ית' – אחר אשר תדע, שאלו הפעולות המתחלפות [= השונות], לא יתחייב שיעשו בענינים מתחלפים [= שונים] בעצם הפועל. [...] אבל כל פעולותיו ית' המתחלפות כולם בעצמו, לא בענין מוסף על עצמו. [...] ויהיה באור מה שבזה הפרק: שהוא ית' אחד מכל הצדדים. אין רבוי בו ולא ענין מוסף על העצם. ושהתארים חלוקי הענינים הרבים, הנמצאים בספרים, המורים עליו ית', הם מצד רבוי פעולותיו, לא מפני רבוי בעצמו. וקצתם – להורות על שלמותו, כפי מה שנחשבהו שלמות. [...] ואמנם אם אפשר שיהיה העצם האחד הפשוט, אשר אין רבוי בו, עושה מעשים מתחלפים – הנה יתבאר זה במשלים.

(שם, א: נב, מהדורת אבן שמואל, עמ' קא)

שאלה

מה פירוש הביטוי "ושהתארים חלוקי הענינים הרבים, הנמצאים בספרים"? באילו ספרים מדובר?

בפרק הבא (מו"נ, א: נג) הרמב"ם מסביר מדוע פעולות רבות אינן מורות על ריבוי בעצם הפועל אותן, גם אם הפועל אינו פועל מרצון מודע אלא "מטבע", וכל שכלו אם הוא פועל מתוך רצון

מודע. לפי המשל שלו, פעולות רבות של האש (שרפה, ליבון, כישול) אינן מצביעות על ריבוי במהות האש. לדבריו:

ולא בהתחלף הפעולות יתחלפו הענינים הנמצאים בפועל. ואני אמשל לך משל בזה מן הענינים הנמצאים אתנו – רצוני לומר: שיהיה הפועל אחד, ויתחילו ממנו פעולות מתחלפות – ואף על פי שלא יהיה בעל רצון – כל שכן אם היה פועל ברצון. והמשל בו – האש, [אשר] תתיך קצת הדברים ותקפיא קצתם, ותבשל ותשרוף ותלבין ותשחיר. ואילו יתאר האדם האש כשהיא המלבנת והמשחרת והשורפת והמבשלת והמקפאה והמתיכה, היה אומר אמת. ויהיה מי שלא ידע טבע האש חושב שיש בה ששה ענינים מתחלפים: ענין בו ישחיר, וענין אחר בו ילבין, וענין שלישי בו יבשל, וענין רביעי בו ישרוף, וענין חמישי בו יתיך, וענין ששי בו יקפא. ואלו כולם פעולות זו הפך זו, אין ענין פעולה מהם ענין האחרת. אמנם אשר ידע טבע האש, ידע שבאיכות אחת פועלת תפעל כל אלו הפעולות, והיא – החם. ואם היה זה נמצא במה שיעשה בטבע, כל שכן בחוק הפועל ברצון, וכל שכן בחוקו ית'. [...] ואין רחוק, אם כן, בחוק האלוה ית', שיהיו אלו הפעולות המתחלפות באות מעצם אחד פשוט, אין ריבוי בו ולא ענין מוסף כלל. ויהיה כל תאר נמצא בספרי האלוה ית' הוא תאר פעולתו, לא תאר עצמו. או מורה על שלמות מוחלט, לא שיש שם עצם מורכב מענינים מתחלפים.

(מורה הנבוכים, א: נב, מהדורת אבן שמואל, עמ' קב-קג)

שאלה

הסבירו במילים שלכם מה פירוש "ולא בהתחלף הפעולות יתחלפו הענינים הנמצאים בפועל". מדוע מותר לייחס לאל תוארי פעולה רבים?

לסיכום דרך השלילה: התארים המיוחסים לאל במקרא באים "להורות על שלמותו, כפי מה שנחשבה שלמות" (מו"נ, א: נב, עמ' קא). לכן הגשמות כמו ראייה ושמיעה – הנחשבות שלמות בעיני המון העם – מיוחסות לאל, ולא הגשמות כמו מישוש וטעימה. כמו שפשטי ספרי הנבואה הביאו את המאמינים בהם לידי ייחוס הגשמות לאל, "כן הענין בתארים, כאשר נמצאו ספרי הנביאים וספרי התורה שתארוהו ית' בתארים, לוקח הענין על פשוטו, והאמינוהו בעל תארים. [...] ועל הכל נאמר: "דברה תורה כלשון בני אדם" (מו"נ, א: נג, עמ' קא-קב).

ואולם כפי שאי-אפשר לייחס לאל תארים גשמיים, כך אי-אפשר לייחס לו תארים עצמיים, תארים מקריים ואפילו לא תוארי יחס (אף שלכאורה תוארי היחס אינם פוגעים באחדותו). במקרים שספרי הנביאים מייחסים לו תארים מעין אלה, התארים אינם כמשמעם, ואין התארים הללו מעידים על מצב נפשי או על יחס כלפי הברואים. תארים אלה, שיש להם מובן חיובי, מורים אך ורק על פעולות הבורא. אין בכך פגיעה כלשהי באחדות האל מפני שפועל אחד יכול לפעול פעולות רבות. לכן כשהקב"ה מתואר כ"רחום", אין פירושו שיש לו נפש הנפעלת מרגשות הרחמים, אלא

שהוא פועל פעולות מסוימות בברואים הדומות לפעולות הנפעלות בבני אדם מרגש הרחמים: "וכן הפעולות כולם הם פעולות דומות לפעולות הבאות מבני אדם מהפעלויות ותכונות נפשיות, והם באות מאתו ית' לא מענין מוסף על עצמו כלל" (מו"נ, א: נד, עמ' קז).

אם כן, כמו שיש לשלול ולהרחיק מהאל כל הגשמה, כך יש לשלול ממנו כל היפעלות נפשית. ראשית, לאל אין "נפש" (שהיא חיות הגוף). שנית, היפעלות כרוכה בשינוי, וכל שינוי הוא מעין תנועה. יתרה מזו, כל היפעלות נפעלת על-ידי פועל – ואי-אפשר לייחס לאל היפעלות על-ידי כוח חיצוני הפועל עליו. לדברי הרמב"ם:

כבר קדם לנו במקומות רבים מזה המאמר, כי כל מה שמחייב גשמות ראוי בהכרח להרחיקו ממנו, וכן כל הפעלות ירוחק ממנו, כי כל הפעלויות יחייבו שנוי, ושהפועל להפעלויות ההם – בלתי המתפעל, בלא ספק. ואילו היה הוא ית' מתפעל בשום פנים מאפני ההפעלות, היה זולתו עושה בו ומשנה אותו.

(מורה הנבוכים, א: נה, מהדורת אבן שמואל, עמ' קט)

שאלות

1. מנו חמישה סוגים שונים של תארים, והסבירו מדוע אי-אפשר לייחסם לאל.
2. הסבירו מה פירושם האמיתי של תארים כמו "רחום" המיוחסים לאל? האם האל "רחום" כמו שבן אדם "רחום"?
3. מהי "היפעלות", ומדוע יש לשלול מהאל כל היפעלות?

9.2.5.3 שתי בקשותיו של משה רבינו (מורה הנבוכים, א: נד)

הרמב"ם מצא אסמכתא מקראית לתורת התארים שלו בסיפור של שתי בקשותיו של משה רבינו בפרשת "כי תשא" (שמות, לג: יב-כג). נפנה עתה לסיפור בתורה:

(יב) ויאמר משה אל ה', ראה אתה אמר אלי העל את העם הזה, ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי. ואתה אמרת, ידעתיך בשם וגם מצאת חן בעיני.

(יג) ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך, הודעני נא את דרכך למען אמצא חן בעיניך. וראה כי עמך הגוי הזה.

(יד) ויאמר, פני ילכו והנחתי לך.

(טו) ויאמר אליו, אם אין פניך הלכים, אל תעלנו מזה.

(טז) ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך, הלוא כלכתך עמנו. ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה.

(יז) ויאמר ה' אל משה, גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם.

(יח) ויאמר, הראני נא את כבודך.

(יט) ויאמר, אני אעביר כל טובי על פניך, וקראתי בשם ה' לפניך. וחסיתי את אשר אחן, ורחמתי את אשר ארחם.

(כ) ויאמר, לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי.

(כא) ויאמר ה' הנה מקום אתי, ונצבת על הצור.

(כב) והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור. ושכתי כפי עליך עד עברי.

(כג) והסרתי את כפי, וראית את אחרי, ופני לא יראו.

בהמשך הסיפור משה עלה לבדו אל ראש הר סיני, וכתוב:

וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם, ויקרא בשם ה'. ויעבר ה' על פניו ויקרא, ה' ה' אל רחום וחנון, ארך אפים ורב חסד ואמת. נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה. ונקה לא ינקה, פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים.²²

(שמות, לד: ה-ז)

נחזור להלן לסיפור הזה כשנדרון בתפקידו המדיני (נוסח אפלטון) של הנביא. כעת נסתפק בהשלכותיו של הסיפור על תורת התארים. לדעת הרמב"ם, משה כאן מבקש שתי בקשות שונות מעיקרן. בקשתו הראשונה של משה היא לדעת את דרכי האל, כלומר את תוארי פעולתו: "הודעני נא את דרךך" (פסוק יג). בקשה זו זוכה לתשובה חיובית: "ויאמר, פני ילכו והנחתי לך [...] גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם" (פסוקים יד, יז). בקשתו השנייה של משה היא לראות את כבוד ה', המסמל את האל עצמו, את מהותו. לשיטת הרמב"ם, המונח המקראי "ראה" פירושו כאן השגה שכלית של מהות האל המסומלת באמצעות המילה "כבוד": "ויאמר, הראני נא את כבודך" (פסוק יח). בקשה שנייה זו נענית בשלילה: "ויאמר, לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי" (פסוק כ). כלומר, אין האדם (אפילו משה) מסוגל להשיג את מהות האל.

שימו לב: שתי בקשותיו של משה מובחנות זו מזו גם על-ידי מושא הבקשה – הדרכים או הכבוד – וגם על-ידי הפועל. בבקשה הראשונה משה מבקש לדעת את דרכי הפעולה ("הודעני נא את דרךך"). לעומת זאת, בבקשה השנייה משה מבקש לראות את הכבוד ("הראני נא את כבודך"), ידיעה מידית של האל עצמו שהיא בלתי-אפשרית לכל אדם – אפילו למשה – "כי לא יראני האדם

22 התארים המיוחדים לאל בפסוקים אלה נקראים בלשון חז"ל "שלוש עשרה מדות".

וחי" (פסוק כ). מה פירוש "לא יראני האדם וחי"? לדעת פרשנים אחדים, פירוש "וחי" הוא "ויחיה". לדעתם, הכוונה היא "כי מיד ימות" (לדברי ר' אברהם אבן עזרא), וכמו כן "שיראה אותו וימות, אבל כי טרם שישגי לראיה תפרד נפשו מעליו" (לדברי הרמב"ן). אם כן, לדעתם חוויית ראיית האל גורמת למות האדם, או מיד לאחר הראייה (לפי ראב"ע), או אפילו לפני הראייה (לפי הרמב"ן). אבל הרמב"ם אינו מפרש כך את "לא יראני האדם וחי". לדעתו, אין פירוש "וחי" – ויחיה, אלא מפני שהוא חי, כלומר בהיותו "האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש" (כלשון הרמב"ם במשנה תורה), או "בהיותו שכל נמצא בחומר" (כלשון הרמב"ם בשמונה פרקים).

ואלה דברי הרמב"ם על פסוק זה בהקדמתו למסכת אבות שבמשנה:

וכאשר ידע משה רבנו, עליו השלום, שלא נשארה לו מחיצה שלא הסיר אותה, וכי נשלמו בו מעלות המדות כולן והמעלות השכליות כולן – בקש להשיג מהות השם יתברך על אמתת מציאותו – אחר שלא נשאר לו מונע. ואמר: "הראני נא את כבודך". והודיעו השם יתברך: שאי אפשר לו זה, בהיותו שכל נמצא בחומר. רצונו לומר: מאשר הוא אדם. והוא אמרו, "כי לא יראני האדם וחי". הנה לא נשארה לו בינו ובין השגת הקדוש ברוך הוא על אמתת מציאותו אלא מחיצה אחת בהירה, והיא השכל האנושי שאינו נבדל [מחומר].

(פירוש המשנה, הקדמת מסכת אבות [שמונה פרקים], פרק ז.
מהדורת מ"ד רבינוביץ, עמ' נא-נב)

משה לא יכול אפוא לראות את הכבוד או את הפנים, שהרי גם הפנים מסמלים גם את מהות הדבר. לכן "לא תוכל לראות את פני". אבל לפי הסיפור בתורה הובטח לו לראות מאחור: "וראית את אחרי, ופני לא יראו" (פסוק כג). מה פירוש פסוק זה, ומה כוונת הראייה מאחור שראה משה? ברור כי לדעת הרמב"ם אין מדובר באחוריים במובן הגופני של צד האחור. לאל אין פנים ואין אחוריים. לכן הפנים מסמלים ידיעה אינטימית יותר ומידית, והאחוריים מסמלים ידיעה שהיא מידית פחות ואינטימית פחות. לדברי הרמב"ם ב"הלכות יסודי התורה":

מהו זה שביקש משה רבינו להשיג, כשאמר "הראני נא את כבודך"? ביקש לידע אמתת המצאו של הקדוש ברוך הוא עד שיהיה ידוע בלבו, כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו, שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים. כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקדוש ברוך הוא נפרדת בלבו משאר הנמצאים, עד שידע אמתת המצאו כאשר היא. והשיבו ברוך הוא שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמתת זה על בוריו. והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו. עד שהשיג מאמתת המצאו דבר שנפרד הקדוש ברוך הוא בדעתו משאר הנמצאים. כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחוריו, והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים. ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר, "וראית את אחרי ופני לא יראו".

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, א: י)

הסיפור של שתי בקשותיו של משה רבינו חשוב לרמב"ם משום שהוא מתמצת את תורת התארים שלו: אי-אפשר להשיג ידיעה חיובית של מהות האל (התארים העצמיים), אלא את דרכיו (תוארי הפעולה) בלבד. כאמור, האדם, מעצם היותו "שכל נמצא בחומר", דהיינו "החי שהוא מחובר מגוף ונפש", אינו מסוגל לדעת מה הוא האל, אלא רק את מה שהאל עושה. זה פירוש "אני אעביר כל טובי על פניך" (פסוק יט), מפני שמעשי האל (פעולותיו) הם כל מה שהוא עשה בעולם ("הנמצאים כולם", כלשון הרמב"ם), שהרי כתוב במעשה בראשית, "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית, א:לא). האדם, כאשר הוא בוחן את העולם מסביבו, מכיר בנבראים את מעשי הבורא בהנהגתם. במובן מסוים, זה גם פירוש האחוריים שנראו למשה, כאשר הפנים לא נראו. הפנים מסמלים את הכבוד, כלומר את מהות האל הבלתי-ידועה. ואילו האחוריים מסמלים את מה שיש מאחורי האל – לא את אחוריו במובן הגופני, אלא את מה שקיים אחרי – כלומר את מה שנמצא בעולם בעקבות פעולותיו כבורא וממציאם.

שאלה

חזרו לדון בסוגיית הפנים (לעיל, סעיף 9.2.3.4). הרמב"ם מציין שם משמעויות שונות של השם "פנים"; איזו משמעות מתאימה לפירושו לדברי הפסוק "לא תוכל לראות את פני"?

לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים:

דע – כי ארון החכמים, משה רבינו ע"ה [= עליו השלום], ביקש שתי בקשות, ובאתהו התשובה על שתי הבקשות. הבקשה האחת היא בקשו ממנו ית', שיודיעהו עצמו ואמתתו. והבקשה השנית – והיא אשר ביקש תחילה – שיודיעהו תארו. והשיבו ית' על שתי השאלות, בשיעור לו בהודיעו אותו תארו כולם, ושהם פעולותיו. והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא, אלא שהוא העירו על מקום עיון, ישיג ממנו תכלית מה שאפשר לאדם שישגהו. ואשר השיגו הוא [משה רבינו] ע"ה לא השיגו אדם לפניו, ולא לאחריו.

אמנם בקשו ידיעת תארו הוא אמרו: "הודעני נא את דרךך ואדעך וכו'". והסתכל מה שנכנס תחת זה המאמר מענינים נפלאים. אמרו: "הודעני נא את דרךך ואדעך" – מורה על היותו ית' נודע בתארו, כי כשידע "הדרכים", ידעהו. ואמרו: "למען אמצא חן בעיניך" – מורה על שמי שידע האלוה הוא אשר ימצא חן בעיניו, לא מי שיצום ויתפלל לבד. אבל כל מי שידעהו הוא הנרצה, המקורב, ומי שסכלו הוא הנקצף בו, המרוחק. וכפי שיעור החכמה והסכלות יהיה הרצון והקצף והקרוב והרחוק. [...]

וכאשר ביקש [משה רבינו] ידיעת התארים וביקש מחילה על האומה, ונענה במחילתם, וביקש אחר כן השגת עצמו ית', והוא אמרו: "הראני נא את כבודך", נענה על המבוקש הראשון, והוא "הודעני נא את דרךך", ונאמר לו: "אני אעביר כל טובי על פניך". ונאמר לו כמענה השאלה

השניה: "לא תוכל לראות את פני וכו'". אמנם אמרו "כל טובי" הוא רמז להראות אותו הנמצאות כולם, הנאמר עליהם: "יירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית, א: לא). רצוני לומר ב"הראות אותם לו" – ששיג טבעם והקשרם קצתם בקצת, וידע הנהגתו להם איך היא בכלל ובפרט. [...] אם כן, השגת הפעולות ההם, הם תאריז ית' אשר יודע מצדם. והראיה על שהדבר אשר יערו בהשיגו אותו הם פעליו ית', היות הדבר אשר הודיעו – תאריז פעולות גמורים: "רחום וחנון, ארך אפים". הנה כבר התבאר, כי הדרכים אשר ביקש ידיעתם והודעוהו אותם, הם הפעולות הבאות ממנו ית'. והחכמים יקראום "מדות", ויאמרו: "שלש עשרה מדות". וזה השם (כלומר מדות) נופל בשימוש על מדות האדם. [...] והענין הנה אינו שהוא בעל מדות, אבל פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו ממדות – רצוני לומר, מתכונות נפשיות – לא שהוא ית' בעל תכונות נפשיות. [...]

הנה כבר התבאר לך, כי "הדרכים" ו"המדות" – אחד, והם – הפעולות הבאות מאתנו ית' בעולם. וכל אשר הושגה פעולה מפעולותיו, תאר הוא ית' בתאר אשר יבא ממנו הפעל ההוא, ונקרא בשם הנגזר מן הפעל ההוא. [...] נאמר עליו ית': "רחום"; [...] ואמר: וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על בנו" (מלאכי, ג: יז), לא שהוא ית' יפעל [...] אלא כפעל ההוא אשר יבוא מן האב אל הבן [...] יבוא ממנו ית' בחק חסידי לא להפעלות ולא לשינוי. [...] וכן הפעולות כולם הם פעולות דומות לפעולות הבאות מבני אדם מהפעליות ותכונות נפשיות, והם באות מאתנו ית' לא מענין מוסף על עצמו כלל.

(מורה הנבוכים, א: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' קד-קו)

שאלות

1. כיצד מפרש הרמב"ם את הפסוק "כי לא יראני האדם וחי" (שמות, לג: כז)? כיצד הוא מפרש את הפסוק "אני אעביר כל טובי על פניך" (שמות, לג: יט)?
2. כיצד מפרש הרמב"ם את הפסוק "למען אמצא חן בעיניך" (שמות, לג: יג)? – מיהו האדם המוצא חן בעיני האל?
3. כיצד מתמצת סיפור שתי בקשותיו של משה (שמות, לג: יב-כג) את תורת התארים של הרמב"ם?
4. איזו "ראיה" מביא הרמב"ם מפסוקי התורה שמה שמה השיג הוא תוארי הפעולה?
5. מדוע נקראים התארים "מדות"?
6. מה המשמעות כאשר המידה "רחום" נאמרת על אדם, ולמה הכוונה כשהיא נאמרת על האל?

לסיכום: שתי בקשותיו של משה רבינו מתמצות את תורת התארים מפני שאפילו משה לא יכול לראות את כבוד ה', כלומר להשיג את מהות האל (התארים העצמיים), אלא רק את דרכי האל (תוארי הפעולה). כך מסיים הרמב"ם את הפרק: "והכוונה כולה, כי התארים המיוחסים לו ית' הם תארי פעולותיו, לא שהוא ית' בעל איכות" (מו"נ, א: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' קט).

9.2.6 סיכום דרך השלילה: התקרבות על-ידי הרחקה (מורה הנבוכים, א: נח-ס)

לכאורה דרך השלילה מובילה להתרחקות מהאל: עלינו להרחיק ככל האפשר מהאל מושגים גשמיים, שבהם בני אדם התרגלו לחשוב, משום שזו גישה שגויה. ואולם אין דרך השלילה מספקת מושגים חיוביים (כמו התארים העצמיים של רס"ג) כתחליף למושגים הגשמיים, שנשללו מהאל. מה שנשאר אפוא הוא לוח ריק, שהכל נמחק ממנו. אם כן, המסקנה המתבקשת, לכאורה, היא שככל שאנו יודעים יותר על האל (דהיינו חובתנו לשלול ממנו את ההגשמות), אנו תמיד יודעים פחות (במובן החיובי).

הרמב"ם מרגיש בדיוק את ההפך. ככל שאנו יודעים פחות על האל, אנו יודעים יותר, וככל שהרחקנו ממנו את ההגשמות אנו מתקרבים אליו. תואר עצמי חיובי אמור "לייחד" את הדבר המתואר, כלומר להסביר ולהגדיר לנו את המכנה המשותף של אותו הדבר עם דברים אחרים, ואת המכנה המיוחד לו, המבחין אותו מן האחרים. הרמב"ם מודה כי התארים השליליים אינם מייחדים את הדבר המתואר בייחוד גמור (שהרי אז היינו יודעים את מהות הדבר המתואר באופן חיובי), אלא רק מביאים אותנו אל "קצת היחוד" (או "קצת ההתייחדות"): התארים השליליים אינם מודיעים לנו מה הוא הדבר, אלא מה הוא לא. לדבריו:

והמשל בו: אם ראית איש מרחוק ותשאל ותאמר: מה זה הנראה? ויאמר לך: בעל חיים – זה יהיה תאר בלא ספק לזה הנראה. ואף על פי שלא יחדו מכל מה שזולתו, אלא הגיע בו קצת היחוד, והוא – שזה הנראה אינו גוף ממין הצמחים ולא ממין המקורים.²³ כן עוד: כשיהיה בזה הבית אדם, ותדע שבו גוף אחר, אלא שאתה לא תדע מה הוא, ותשאל ותאמר: מה בזה הבית? ויאמר לך העונה: אין בו מחצב ולא גוף צמח – כבר הגעת בו קצת התייחדות, ותדע שבו בעל-חיים, ואם לא תדע איזה בעל-חיים הוא. והנה בזה הצד השתתפו תארי השלילה לתארי החיוב – שאי אפשר שלא ייחדו קצת התייחדות, ואף על פי שלא יהיה בהם מן ההתייחדות אלא הסרת מה ששללו מכלל מה שהיינו חושבים אותו כלתי משולל. ואמנם הצד אשר נבדלו בו תארי השלילה מתארי החיוב: שתארי החיוב – אף על פי שלא ייחדו – הם מורים על חלק מכלל הדבר המבוקש ידיעתו [...] ותארי השלילה לא יודיעונו דבר בשום פנים מן העצם המבוקש ידיעתו – מה הוא.

(מורה הנבוכים, א: נח, מהדורת אבן שמואל, עמ' קיר-קטו)

שאלה

באיזה מובן דומים תוארי השלילה לתוארי החיוב, ובאיזה מובן שונים הם?

23 המקוריים – הדומם (בתרגום יוסף קאפה) או המחצבים (בתרגום מיכאל שורץ).

התארים השליליים מביאים אותנו אל "קצת היחוד", כלומר אל ידיעה חלקית של הדבר. עדיין איננו יודעים מה הוא – ואשר לאל לא נדע לעולם מה הוא – אבל אנו יודעים לפחות מה הוא לא. לדעת הרמב"ם, "היתרון בזה הרבה". לדבריו:

היתרון בזה הרבה. דע – כי הענין כן, ושהיתרון בין המשיגים עצום מאד. כי כמו כל אשר יוסיפו בתארי המתואר, יתייחד יותר ויקר המתאר להשגת אמתתו [של המתואר], כן כל מה שתוסיף בשלילה ממנו ית' – תקרב אל ההשגה ותהיה יותר קרוב אליו ממי שלא שלל מה שכבר התבאר לך במופת שלילתו [...] הנה כבר התבאר לך, כי כל אשר התבאר לך במופת שלילת דבר אחד ממנו, תהיה יותר שלם. וכל אשר תחייב לו דבר מוסף – תהיה מדמה, ותרחק מידעת אמתתו.

(מורה הנבוכים, א: נט, מהדורת אבן שמואל, עמ' קיו-ק"ח)

לסיכום: ככל שבני אדם נוטים לייחס לאל תארים חיוביים, הם בעצם פוגעים במציאות האל שאינה ניתנת לתיאור. הרמב"ם מביא את האגדה בתלמוד (ברכות, לג: ע"ב) על אדם שבא לפני ר' חנינה, הפליג בשבחי האל וייחס לו תארים נוספים על מה שמקובל לייחס לו בתפילה הקבועה. ר' חנינה נזף באדם ואמר לו, אילולי תוקנו התארים המקובלים האלה בתפילה בידי משה ובידי אנשי כנסת הגדולה, "אנן לא יכילנן למימרנהו" – אנו לא היינו יכולים לומר אותם, שהרי כל שבח וכל תואר אנושי הוא מעין פחיתת כבודו של המלך (האל), ואף יותר גרוע: "והלא גנאי הוא לו?" (מו"נ, א: נט, עמ' קיט).

לכן, מי "שמחייב תארים לאלוה ית' [...] הרחיק מציאות האלוה מאמונתו, והוא לא הרגיש". אבל "יקרבוך תארי השלילה לידיעת האלוה ית' והשגתו" (מו"נ, א: ס, עמ' קכג-קכד).

שאלה

מה פירוש "והוא לא הרגיש"?

9.3 שמות האל

9.3.1 שמות האל כתארים (מורה הנבוכים, א: סא)

לפני שנוכל לעבור לדיון בדרך החיוב בתורת האל (כלומר, הראיות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחרותו), עלינו לדון בשמות האל במשנתו של הרמב"ם. נושא זה קשור קשר הדוק לתורת התארים, שהרי לדעת הרמב"ם כל שמות האל – חוץ מהשם המפורש – הם תוארי פעולה, וכפי שהוא אומר: "כולם נגזרים מן הפעולות" (מו"נ, א: סא). לסוגיה של שמות האל יש היבט הלכתי, שהרי לפי התורה אסור למחוק או להשמיד ("לאבד") את שם ה'.¹

כך פוסק הרמב"ם במשנה תורה:

א. כל המאבד שם מן השמות הקרושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא, לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים: "ואברתם את שמם מן המקום ההוא. לא תעשון כן לה' אלהיכם" (דברים, יב: ג-ד).

ב. ושבעה שמות הם: השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א, והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואהיה, ושדי, וצבאות. כל המוחק אפילו אות אחת משבעה שמות אלו – לוקה.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ו: א-ב)

1 ברברים, יב: ב-ד יש מצווה לעקור את העבודה הורה מהארץ: "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם את אלהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן. ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון, ואברתם את שמם מן המקום ההוא. לא תעשון כן לה' אלהיכם". אם כן, לפי ההלכה הואיל ומצווה לאבד את שם האלילים, וכתוב "לא תעשון כן לה' אלהיכם", אסור לאבד את שם ה', והעובר על איסור זה חייב מלקות ("לוקה מן התורה"). מכאן ההלכה הנדונה אצל הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, ו: א.

אף-על-פי שמבחינה הלכתית כל שבעת השמות של האל הם קדושים, מבחינה רעיונית יש הבדל חשוב בין השם המפורש ליתר השמות, והבחנה זו נדונה במורה הנבוכים, א: סא. שמות האל כולם מורים על תוארי פעולה, והשם המפורש מורה על מציאותו ההכרחית של האל, שהוא "מחויב המציאות" (בערבית: "ג'יב אל-ג'וד").

לדברי הרמב"ם:

כל שמותיו ית' הנמצאים בספרים, כולם נגזרים מן הפעולות [...] אלא שם אחד, והוא: יוד הא ואו הא, שהוא שם מיוחד לו ית', ולזה נקרא: "שם מפורש". ענינו, שהוא יורה על עצמו ית' הוראה מבוארת, אין השתתפות בה.² אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשיתוף, להיותם נגזרים מפעולות. [...] אך השם שאותיותיו יוד הא ואו הא לא יודע לו גורם ידועה ולא ישתתף בו זולתו. ואין ספק שזה השם העצום, אשר לא ידובר בו, כמו שידעת, אלא במקדש [...] לבד, ב"ברכת כהנים" וכהן גדול ביום הצום, יורה על ענין אחד, אין השתתפות בינו ית' וכין זולתו בענין ההוא. ואפשר שיורה, כפי הלשון, אשר אין אתנו היום ממנה אלא דבר מועט, וכפי מה שיקרא גם כן, על ענין חיוב המציאות (בערבית: ג'יב אל-ג'וד). סוף דבר – גדולת זה השם והשמירה מלקרא אותו, להיותו מורה על עצמו ית', מאשר לא ישתתף אחד מן הברואים בהוראה ההיא. [...]

אמנם שאר השמות הם כולם מורים על תארים, לא על עצם לבד, רק על עצם בעל תארים, מפני שהם נגזרים [מפעולות]. [...] וכאשר רבו אלו השמות הנגזרים מן הפעולות לו ית', הביאו קצת בני אדם לחשוב, שיש לו תארים רבים כמספר הפעולות אשר נגזרו מהם. ולזה יעד בהגיע לבני אדם השגה שתסיר מהם זה הספק, ואמר: "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה, יד: ט) – רצונו לומר: שכמו שהוא אחד, כן יקרא אז בשם אחד לבד, והוא – המורה על העצם לבד, לא שהוא נגזר. [...] וזה אמת, שהם כולם שמות, הונחו לפי הפעולות הנמצאות בעולם. אמנם כשתבחן עצמו, נקי, מופשט מכל פעל,³ לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים, אבל שם אחד מיוחד, להורות על עצמו. ואין אצלנו שם בלתי נגזר אלא זה, והוא יוד הא ואו הא, אשר הוא שם המפורש גמור – לא תחשוב זולת זה. [...]

הנה כבר התבאר לך, כי שם המפורש הוא זה שם בן ארבע אותיות, ושהוא לבדו הוא המורה על העצם מבלתי שיתוף ענין אחר.

(מורה הנבוכים, א: סא, מהדורת אבן שמואל, עמ' קכה-קכח)

2 "השתתפות בה" – כלומר השמות הם שמות משותפים, שהודאתם רב-משמעית, למעט השם המפורש שאינו שם משותף. חזרו עתה לדין בשמות המשותפים, לעיל, סעיף 9.1.2.

3 יוסף קאפח מתרגם כאן: "אבל כאשר תתבונן בעצמותו מעורטלת ומפושטת מכל פעולה". מיכאל שורץ מתרגם כאן: "אך כאשר אתה מתייחס אל עצמותו כשהיא מעורטלת ומפושטת מכל מעשה" (עמ' 157).

שאלות

1. הסבירו מדוע סבור הרמב"ם כי שמות האל הם שמות משותפים, למעט השם המפורש שאינו משותף?
2. חזרו לדיון על השם המפורש ביחידה על ר' אברהם אבן עזרא (יחידה 5, סעיף 5.7.2.1). השוו את פירושיהם של הרמב"ם, ריה"ל וראב"ע על הפסוק "ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות, ו: ג).

9.3.2 "מחויב המציאות" (מורה הנבוכים, א: נו, א: סג)

כאמור, הרמב"ם סבור (מו"נ, א: סא) כי השם המפורש "אפשר שיורה [...] על ענין חיוב המציאות ('וג'יב אל'וג'וד"). כמו כן, השם "אהיה" (מלשון הפסוק "אהיה אשר אהיה", שמות, ג: יד), הנגזר – בדומה לשם המפורש – מלשון "היה" או "הוה", גם הוא מורה על מחויב המציאות. לדבריו:

והוא "אהיה אשר אהיה", וזה שם נגזר מן "היה", והוא המציאות, כי "היה" מורה על ענין ההויה. ואין הפרש בין אמרך "היה" או "נמצא" בלשון העברי [...] והיה זה באור ענין, שהוא נמצא לא במציאות. ובא באור הענין ההוא, ופרשו כן: הנמצא אשר הוא נמצא, כלומר: המחויב המציאות.

(מורה הנבוכים, א: סג, מהדורת אבן שמואל, עמ' קלג)

שאלה

מה פירוש מושג זה, שמקורו אצל הפילוסוף המוסלמי אבן עלי אל-חסיין אבן סינא (בוכרה, 980-1037)?

במורה הנבוכים, א: נו הרמב"ם מבחין בין מציאות אפשרית לבין מציאות הכרחית. נברר ראשית את מושג המציאות האפשרית. כאשר אנו מגדירים דבר מסוים, אין מהותו או הגדרתו של הדבר תלויה במציאותו. במילים אחרות, אני יכול להגדיר את מהות הכיסא בלי כל קשר לשאלה הנוספת: האם הכיסא הזה קיים? כזכור, גם ר' יצחק הישראלי בספר הגבולים שלו הבחין בין השאלה, "האם הדבר נמצא" לבין השאלה "מה הוא הדבר".

הבחנה זו בין המהות לבין המציאות מבחין גם יהודה הלוי בדברו על השם המפורש:

ורמז מעט מסוד השם הנכבד יוד הא וו הא, שהוא נאות לעצם האלהי המתאחד אשר אין לו מהות, כי "מהות" הדבר "זולת מציאות" הדבר, והאלהים יתברך מציאותו הוא מהותו, כי

"מהות" הדבר – "גדרו", והגדר מחבר מסוגו והבדלו, ואין סוג ואין הבדל לעלה הראשונה. והתחייב שיהיה הוא – הוא.

(כוזרי, ד: כה, מהדורת צפוני, עמ' 265-266).

לאור הבחנה זו בין המהות לבין המציאות אומר הרמב"ם, שהמציאות היא "מקרה" הנוסף על עצם הדבר. כמו כל מקרה אחר, המציאות היא אפוא אפשרית ולא הכרחית. אין מהות הכיסא (דהיינו הגדרתו) מכילה את מציאותו, ואפשר שהכיסא המוגדר המסוים קיים, ואפשר שאינו קיים – בלי כל קשר לשאלה "מה הוא". אין מהותו של הכיסא מחייבת אפוא את מציאותו. ואולם אין מציאות האל כמציאות העצם, שמציאותו היא מקרה אפשרי, הנוסף על מהותו. אצל האל, עצמותו (מהותו) מחייבת את מציאותו, ומציאותו היא אפוא הכרחית ולא אפשרית. כלומר, הוא "מחוייב המציאות".

כאמור, מקור הביטוי "מחוייב המציאות" ("וג'וב אל-ג'וד") הוא אצל אבן סינא. ואולם התפיסה של מציאות הכרחית קיימת באסכולה הנאו-אפלטונית. למשל, ר' שלמה אבן גבירול מבחין בין מציאות הכרחית למציאות אפשרית ומציאות נמנעת. לדברי אבן גבירול (לפי הליקוטים מספר מקור חיים של ר' שם טוב אבן פלקירא):

ויסודר הנמצא על מעלות, הן יותר כוללות מאלו והן: המחוייב והאפשר והנמנע. והמחוייב הוא האחר הפועל ית' וית'. והאפשר הוא כל נמצא הנפעל לו. והנמנע הוא העדר הנמצא והפסקתו. והמחוייב הוא התחלה, לא תשתנה. והאפשרי בהפך. [...]

(פלקירא, ליקוטים מספר מקור חיים, ה: לא, המקביל למקור חיים, ה: כה)

אנו יכולים להבין את ההבדל בין מציאותו ההכרחית של האל לבין מציאותם האפשרית של כל הנמצאים מצד הסיבה הפועלת את מציאותם. מציאותו האפשרית של הכיסא וקוקה לסיבה חיצונית הפועלת אותה. אין הכיסא עצמו סיבה למציאותו, אלא פועל חיצוני (הנגר) הוא סיבת מציאותו. לכן מצד מהות הכיסא, מציאותו אפשרית בלבד: כאמור, אפשר שהוא קיים ואפשר שאינו קיים, כי מציאותו תלויה בסיבה חיצונית לו. אבל מציאותו ההכרחית של האל אינה תוצאה של פועל חיצוני, הפועל (וכביכול) על האל, אלא היא מחויבת על-ידי מהותו עצמה. לכן למחוייב המציאות אין סיבה אחרת, שהרי מחוייב המציאות הוא סיבת עצמו: מהותו עצמה היא סיבת מציאותו. מציאותו אפוא הכרחית, לא אפשרית. לכן מסיק הרמב"ם, המונח "נמצא" נאמר בשיתוף השם הגמור על האל ועל כל הנמצאים: אין מציאותו ההכרחית והמהותית כמציאותם האפשרית והמקרית. לדבריו במורה הנבוכים, א: נו:

ידוע כי המציאות הוא מקרה קרה לנמצא, ולזה הוא ענין נוסף על מהות הנמצא. והו הדבר המבואר הראוי לכל מה שלמציאותו סיבה, שמציאותו ענין נוסף על מהותו. אמנם מי שאין סיבה למציאותו – והוא האלוה ית' וית' לבדו (כי זה הוא ענין אמרנו עליו ית' שהוא מחוייב

המציאות) – תהיה מציאותו עצמו ואמתתו, ועצמו מציאותו. ואינו עצם קרה לו שנמצא, ותהיה מציאותו ענין נוסף עליו. שהוא – מחויב המציאה תמיר. אין מתחדש עליו ולא מקרה קרה לו. ואם כן, הוא נמצא לא במציאות.

(מורה הנבוכים, א: נו, מהדורת אבן שמואל, עמ' קיב)

שאלה

מדוע אומר הרמב"ם כי האל "נמצא לא במציאות"? מדוע מגדיר הרמב"ם את המציאות כמקרה הנוסף על העצם?

כאמור, הבחנה זו בין המהות לבין המציאות מקורה במשנתו של אבן סינא. לדברי שלמה פינס:

אבן סינא טען (ובשל טענתו זו נאשם על ידי אבן רשד שהוא מכניס תורות הכלאם, מותאמות לפי הצורך, לתוך הפילוסופיה), שבכל ישות, חוץ מאלוהים, קיימת שניות של מהות ומציאות. המהויות כשהן לעצמן, בניגוד לאידאות האפלטוניות, אין להן מציאות; הן ניטרליות ביחס לישות. ביחס אליהן המציאות הוא מקרה שאפשר שלא יחול עליהן. לפיכך כל הישים, חוץ מאלוהים, הם קונטינגנטיים [contingent], או בלשון הפילוסופיה הערבית והעברית בימי הביניים, אפשרי המציאות; אלוהים, שבו אין הבדלה זו של מהות ומציאות קיימת, הוא מחויב המציאות היחיד. רעיון זה, שאינו אריסטוטלי ועד מקום שידענו מגעת אינו נמצא בכתביו האותנטיים של אלפארבי, מובא בפירוש מתוך הסכמה על ידי הרמב"ם בתחילת [מורה הנבוכים] א: נו. מה משתמע מסטייה זו מן התורה האריסטוטלית הצרופה לגבי כלל עמדתו הפילוסופית של הרמב"ם? לכאורה משתמע ממנה הרבה. שכן לפי השקפה זו מציאות העולם שוב אינה, כפי שהניח אריסטו, בחינת נתון ראשוני שאין לשאול ביחס אליו מה לפניו ומה לאחר. שהוא לעצמו, העולם אינו אלא מקרה, שאפשר היה שלא יקרה ואולי ראוי להוסיף (שכן הביטוי האחרון ייתכן שייראה כי אינו מניח את הדעת, משום שעושה את מציאות העולם דבר שבאקראי): שאפשר היה שלא יקרה אלמלא רצונו של אלוהים. [...] הסרמינולוגיה ומערכת המושגים של תורת אבן סינא נוטות להדגיש את הפלגו של אלוהים מן התפיסה האנושית. זוהי נקודה ראשית בתיאולוגיה של הרמב"ם. [...] לפי הטענה החוזרת ונשנית של הרמב"ם, אין לייחס לאלוהים באשר למהותו תארים חיוביים הנוספים אליו; כל תואר חיובי צריך שיתפרש על דרך השלילה. [...] הוא הדין במציאותו, שמלבד שיתוף השם אין בה שום דמיון כלל למה שאנו מבינים במושג מציאות. [...] והו רעיון רדיקאלי, והרמב"ם משתדל בפירוש להציבו בראש "החכמה האלוהית" שלו. והנה תיאולוגיה שלילית זו לא היתה חלק עצמי או חשוב של השיטה האריסטוטלית המסורתית. אין היא ממלאה כל תפקיד בולט בתורת אלפארבי. ואולם ממלאת היא תפקיד כזה במשנת אבן סינא.

(פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 137-138)

את זיקת הרמב"ם לאבן סינא כבר ציינו פרשני הרמב"ם בימי הביניים. למשל, בפירוש מורה המורה לר' שם טוב אבן פלקירא מובאת דעתו של הרמב"ם, זיקתו לאבן סינא והביקורת שמתח אבן רשד על אבן סינא:

וכתב החכם הנזכר [אבן רשד]. ואמרנו בדבר שהוא נמצא לא יורה על ענין נוסף על עצמו חוצה לנפש, כאמרנו בדבר שהוא מלובן. ומכאן טעה בן סינא וחשב, כי האחר ענין נוסף על העצם. וכן המציאות, כאמרנו שהדבר נמצא, ואין קיום הנמצא בו בעצמו. והוא מאמר מטעה מאד. כי זה יתחייב לו, שיהיה שם הנמצא מורה על מקרה משתתף לנאמרות חוצה לנפש, והוא דעת בן סינא.

(פלקירא, מורה המורה, א: נו, מהדורת יאיר שיפמן, ב, עמ' 150⁴;
מהדורת מרדכי לייב ביסליכיס, פרסבורג 1837, עמ' 28)

פרשן אחר של הרמב"ם, משה נרבוני, ציין גם הוא את זיקתו של הרמב"ם לאבן סינא. לאור הביקורת של אבן רשד הסביר נרבוני, כי שלא כדעתם של אבן סינא והרמב"ם, אין המציאות מקרה נוסף על העצם. כשאנו אומרים שהכיסא לבן, ברור שאין קשר הכרחי בין מהות הכיסא לבין הצבע הלבן, וכי אותו כיסא יכול להיות כחול. הצבע הוא אפוא מקרה נוסף על המהות. אף-על-פי שהצבע הלבן הוא מקרי, מן ההכרח שיהיה לכיסא צבע כלשהו. כפי שלמדנו בדיון בפלאם (יחידה 2), שום מקרה אינו הכרחי בפני עצמו, אבל מן ההכרח שיהיו מקרים כלשהם. במובן זה, אין המציאות מקרה כמו הצבע הלבן. כשאומרים שהכיסא נמצא, לא הוספנו מקרה למהותו: או שהכיסא קיים או שאינו קיים, אבל בכל מקרה יש לו אותה מהות, ולא הוספנו שום איכות מקרית (כמו צבע) על מהותו. ועם זאת, משה נרבוני מבהיר את מושג המציאות האפשרית. לכיסא שלנו יש פועל, דהיינו הנגר, שהוא סיבת מציאות הכיסא. מציאות הכיסא היא גם אפשרית וגם הכרחית. מצד מהות הכיסא עצמו, מציאותו היא אפשרית כמובן – אפשר שהכיסא יתקיים ואפשר שלא יתקיים. אבל מצד פועלו (הנגר שהוא סיבת קיומו), מציאותו היא הכרחית. כלומר, ברגע שקיימת סיבה למציאותו, הוא בהכרח יתקיים. מציאותו אפשרית אפוא מצד עצמו והכרחית מצד סיבתו. לא כן מחויב המציאות, שמציאותו הכרחית מצד עצמו ואין לו סיבה חיצונית למציאותו. לדברי נרבוני:

ידוע כי המציאות מקרה קרה לנמצא. זה קרה לרב ו"ל [הרמב"ם] להמשכו אחר דברי בן סינא ב[ספרו] אל-שפא. ולזה השיגו התפישה מזה הצד. ואמנם מה שאין סבה למציאותו, והוא השם ית', כי זה אמרנו עליו ית' שהוא מחויב המציאות, תהיה מציאותו עצמו ואמתתו, ועצמו מציאותו, ירצה כי ענין מחויב המציאות אינו ענין נוסף על המציאות חוץ לנפש אבל מציאותו הוא עצמו, וחויב מציאותו מחויב מטבעו, על שאין לו עילה. וכאילו הוא שב על סילוק העילה, רצה לומר שיהיה מציאותו עלול מזולתו. וכאילו מה שקיים לזולתו שלל ממנו, במדרגת אמרנו בנמצא שהוא אחד. וזה שהאחדות לא יבין בנמצא ענין נוסף על עצמותו חוץ לנפש, כמו מה שיוכן מאמרנו נמצא לבן [...] אמנם יוכן ממחויב המציאות

4 מורה המורה לר' שם טוב בן יוסף פלקירא, ההדיר והוסיף מבוא וביאור: יאיר שיפמן, האיגוד העולמי למרעי היהדות, ירושלים תשס"א.

[...] שיהיה חיוב מציאותו בעצמו לא בזולתו. רצה לומר, שאמרנו מחויב המציאות [...] הוא תואר חיוב שכלי, לא נוסף, מחויב מטבע, אין לו עילה כלל, לא פועלת מחוץ ולא היא חלק ממנו. וכן אמרנו אפשר המציאות [...] יובן ממנו שעצמותו גזור שלא יהיה המציאות מחויב אלא בעילה. [...] ובאמת כי הרב הלך בזה דרך בן סינא, ולא נשמר ללכת דרך עקבות אריסטו כמו שהודעתיו. וליתרון אהבת האמת אודיעך כי המציאות הוא המהות, כי לא יעמוד המהות כאשר נדמה העדר המציאות. ואמר החכם בן רשד על בן סינא בזה המקום, והפלא מזה האיש שהוא משתדל לשלול מן העצה הראשונה מה שכל הנמצאות שלולות ממנו, רצה לומר שיהיה להם תאר המציאות מקרה נוסף על המהות.

(ביאור נרבוני למורה הנבוכים, א: נו, מהדורת יעקב גולדנשאל, וינה 1852, ט: ע"א)

לדעת אלכסנדר אלטמן, סוגיית מחויב המציאות מעוררת קושייה אחרת. מצד אחד ראינו שהרמב"ם אומר על "מחויב המציאות" כי "תהיה מציאותו עצמו ואמתתו", שלא כמו הנמצאים כולם שמציאותם המקרית "הוא ענין נוסף על מהות הנמצא" (מו"נ, א: נו, מהדורת אבן שמואל, עמ' קיב). במקומות אחרים הוא מזהה את אמתת הדבר עם מהותו והגדרתו של הדבר. למשל, הוא מדבר על "אמתת מהותו" (מו"נ, א: לג, שם, עמ' סא). במקום אחר הוא מדבר על הגדרת האדם: "האדם הוא החי המדבר – כי החי המדבר הוא עצם האדם ואמתתו" (מו"נ, א: נא, שם, עמ' צה). בדברו על מחויב המציאות הרמב"ם מרשה לעצמו להשתמש במונחים המורים על מהות והגדרה. לעומת זה, במקומות אחרים קובע הרמב"ם שאי-אפשר להגדיר את האל. כזכור, הוא אומר כי "גדרו" של דבר "הוא המורה על מהות הדבר ואמתתו [...] וזה המין מן התאר מרוחק מן האלוה אצל כל אדם – שהוא ית' אין לו סבות קודמות, שהם סבת מציאותו, ויוגבל בהם" (מו"נ, א: נב, שם, עמ' צז). האם יש סתירה כאן בין העמדה השוללת כל הגדרה מהותית ועצמית של "אמתת" האל לבין הביטוי "מחויב המציאות", שבו מציאות האל מזהה עם "עצמו ואמתתו", כפי שרומז על כך השם המפורש, אשר "ענינו שהוא יורה על עצמו ית'" (מו"נ, א: סא, עמ' קכה). תשובת אלטמן היא, שהרמב"ם השתמש כנראה במושג המהות או העצם כשמות משותפים, בדיוק כפי שהוא טען שהמונח "נמצא" מיוחס בשיתוף השם לאל ולשאר הנמצאים.⁵ לפי אלטמן:

אצל האל, המהות והמציאות הן אחת (מו"נ, א: נז). הרמב"ם מעדיף ניסוח זה במקום הניסוח הרדיקלי יותר של הנאו-אפלטוניקאים היהודים ושל אל-גזאלי, שתיארו את האל כמציאות ללא מהות.

(Altman, "Essence and Existence in Maimonides", pp. 296-297)

אלטמן גם מציע, כי המציאות מוגדרת בפי אבן סינא והרמב"ם כמקרה הנוסף על המהות, לא מפני שהיא תוספת לעצם כמו הצבע לכיסא, אלא מפני שיש לה סיבה פועלת חיצונית למהות הדבר. סיבה זו היא מקרית ותוספת מצד המהות מפני שהיא חיצונית לה. אם כן, לפי אלטמן:

5 הדיון הוא במאמרו של אלטמן, "Essence and Existence in Maimonides", *Bulletin of the John Rylands Library*, 35, 2 (1953), pp. 294-315

המונח "מקרה" רק מבטא את העובדה שהדבר קיים "במקרה". במובן מסוים פירושו גם שהמהות "במקרה" מופיעה בתומר מיוחד זה. אין פירושו שמהות אידיאלית או שאינה קיימת נהייתה לנמצאת בזכות התואר המקרי של מציאות. [...] פירושו רק שהוא מגדיר את המציאות כתוצאה של גורמים מחוץ למהות, ולכן הוא משתמש במונח "מקרה". [...] ברור שלדעת הרמב"ם מה שנמצא הוא למעשה מה שיש לו סיבה. רק אצל האל למציאות אין סיבה. מחמת זאת, המונח "נמצא" נאמר בשיתוף השם על האל ועל כל הנמצאים האחרים. [...] הואיל והסיבה הפועלת היא בהכרח מחוץ למהות, אפשר להבין מדוע מתוארת המציאות כ"מקרה" [...] נוסף על מהות הנמצא".

(Altman, "Essence and Existence in Maimonides", p. 301)

לסיכום: בפתיחת הדיון על דרך השלילה הבאנו את הערתו של יצחק הוסיק, ששאל מדוע במורה הנבוכים הפך הרמב"ם לכאורה את סדר הדברים ההגיוני בכך שעסק בתוארי האל טרם שעסק בראיות למציאותו (ראו לעיל, סעיף 9.2.1). כזכור, חוקר זה השיב, כי הרמב"ם התחיל בבעיה העקרונית והיסודית והמרכזית של ההגשמות שהטרידו את התלמיד הנבון, ורק אחרי שמסירים את החץ והפסולת של תפיסות שגויות אפשר לסלול את הדרך הישרה אל השגת האמת. לכן מרחיב הרמב"ם בדרך השלילה לאורך החלק הראשון של הספר.

סוגיית שמות האל היא ההמשך הטבעי וההגיוני לדיון בתורת התארים, שהרי כל שמות האל נגזרים מפעולותיו, למעט השם המפורש. לשם המפורש יש תוכן חיובי כביכול, שהרי הוא מורה על מחויב המציאות. ואולם גם כאן, לבסוף, מסתבר שהתוכן הוא שלילי, מפני שמציאותו ההכרחית של האל אינה כלל כמו המציאות של כל הנמצאים.

לכן גם אחרי שעברנו את כל אורך הדרך השלילית,⁶ וחשבנו שהצלחנו להתגבר על נטייתנו האנושית הטבעית, אך הפרימיטיבית, לייחס לאל הגשמות והאנושיות, נשאר הגשמה יסודית אחרונה, שהיא המסוכנת ביותר דווקא מפני שהגשמיות הטמונה בה אינה גלויה – כמו הסכנה שיש בהגשמות גסות, למשל צלם, יד, רגל הנאמרים על האל בשיתוף השם – אלא סמויה, והיא התואר "נמצא". על התלמיד שעדיין נשאר נבון, לפחות במידה מסוימת, להבין שגם המונח "נמצא" נאמר על האל בשיתוף השם הגמור. אין דבר יסודי יותר מהמציאות עצמה, ולכן סוגיית שמות האל – המביאה את התלמיד לשם המפורש ולמושג "מחויב המציאות" – היא שיאה ותכליתה של דרך השלילה, שעליה אפשר, בחלק הבא, לבנות את התשתית של דרך החיוב. בסוף הדרך השלילית התלמיד יודע רק שהאל נמצא – אבל "הוא נמצא לא במציאות".

⁶ בסוף החלק הראשון, אחרי הדיון בשמות האל, מביא הרמב"ם את סקירתו הביקורתית על הפלאם כדי להבהיר לתלמידו את עקרונותיו השגויים ואת שיטתו הפסולה. סקירה זו חשיבה להתפתחותו האינטלקטואלית של התלמיד ועזרת בבניית התשתית של הדרך הפילוסופית האמיתית. ובכל זאת היא מהווה סטייה מסוימת – על אף חשיבותה – מרצף הדיון. על הפלאם ראו שוב ביחידה 2, בייחוד סעיף 2.2.5.2.

9.4

תורת האל: דרך החיוב

9.4.I מבוא: ההקשר הספרותי-הפדגוגי של הראיות למציאות האל

כדי להבין את שיטת הרמב"ם בהבאת ראיות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו, עלינו לחזור לשאלת מטרתו הפדגוגית של מורה הנבוכים ולמבנהו הספרותי. כזכור, מגמתו המוצהרת של הספר היא דידקטית. הספר מכוון אל התלמיד הנבון, המטיל ספק באמיתת התורה (הדת) מתוך נאמנותו לפילוסופיה – הפילוסופיה האריסטוטלית – שאליה נחשף. כמו הפילוסוף של ספר הכוזרי, המקבל את מסקנותיה של הפילוסופיה האריסטוטלית השלטת כמובנות מאליהן, כ"שיטה סגורה" שאין לה בהכרח מופת מדעי, אבל המקובלת בכל זאת כבעלת סמכות אינטלקטואלית, התלמיד הנבון של הרמב"ם מקבל את תורת אריסטו (למשל בקדמות העולם) כנתון. על כן הוא מפקפק בתורה.

שיטתו הפדגוגית של הרמב"ם בנויה בשלבים. השלב הפדגוגי הראשון הוא דרך השלילה, שבחלקו הראשון של מורה הנבוכים, ובו התמודד הרמב"ם עם הבעיה העיקרית המטרידה את תלמידו, והיא, כזכור, ההגשמות המיוחסות לאל במקרא. דרך שלילית זו, כפי שראינו, מדגישה כי יש להבין את כל ה"שמות" המיוחסים לאל במקרא במובן שלילי או כשמות משותפים – מן השם "צלם" בראשית התורה ובפרק הראשון של מורה הנבוכים ועד המונח "נמצא", שאף הוא נאמר בשיתוף שם בלבד.

עכשיו, בהקדמה לחלק השני של הספר, מגיע הרמב"ם לשלב הפדגוגי השני. הרמב"ם המחנך פונה אל תלמידו ואומר לו: גם אם נניח כמוך, התלמיד, שאריסטו צודק, המסקנה המתבקשת מתאימה לדעת התורה ומתיישבת עמה. הראיות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו מושתתות לא על הבריאה – נוסח הפלאם – אלא דווקא על קדמות העולם בנוסח הפילוסופיה האריסטוטלית (דיון מפורט בשאלת חידוש העולם או קדמותו ראו ביחידה 10, פרק 10.1).

השלב הפדגוגי השלישי יבוא רק אחרי מיצוי הדיון בראיות אלו. אז יוכל הרמב"ם לתקוף את הנחות היסוד של תלמידו ולהראות לו שאריסטו לא הוכיח, ולדעת הרמב"ם אף לא טען שהוכיח, את קדמות העולם, כפי שסברו תלמידי אריסטו וההולכים בעקבותיו. קדמות העולם היא בגדר סברה בלבד, שאי-אפשר להוכיח אותה במופת מדעי. הרמב"ם מודה שאמנם אי-אפשר להוכיח במופת מדעי גם את חידוש העולם, אולם סברה זו הגיונית יותר מבחינה מדעית (לאור הסדר המתגלה בטבע ולנוכח החריגה מסדר טבעי זה) וגם עדיפה מבחינה דתית (מפני שהתגלות האל לנביא תיתכן בעולם מחודש ולא בעולם קדמון, שבו אין אפשרות לשינויים ולחריגות מהסדר ההכרחי הקבוע). משמע, השלב הפדגוגי השלישי הוא העדפת תורת חידוש העולם, המאפשרת את התגלות התורה, שתיתכן, כאמור, רק בעולם מחודש. כך מוביל השלב השלישי אל השלב הפדגוגי הרביעי, שהוא חיי תורה, כלומר תכליתו המעשית של האדם.

כזכור, בניגוד לרב סעדיה גאון בספר האמונות והדעות, אין הרמב"ם צריך להצדיק את הפילוסופיה למאמין בתורה, אלא להצדיק את התורה לפילוסוף המפקפק באמיתותה של התורה. מגמתו אינה להוכיח כי הפילוסופיה מתיישבת עם התורה, אלא שהתורה מתיישבת עם הפילוסופיה. מבנה מורה הנבוכים – ובייחוד מבנה ראיותיו למציאות האל – משקפים מגמה זו. אשר למבנה הספרותי של הספר כולו, כפי שהראה שמעון ראבידוביץ (ראו לעיל, סעיף 9.1.5.4), בחלק הראשון של הספר עוסק הרמב"ם בשלילת גישות שגויות (שלב פדגוגי א). בחלק השני של הספר הוא בונה את התשתית העיונית (שלב פדגוגי ב: מציאות האל; ושלב פדגוגי ג: חידוש העולם והתגלות התורה), ובחלק השלישי של הספר הוא עוסק בתכלית המעשית של האדם (שלב פדגוגי ד).

אשר למבנה הראיות: כפי שנראה, ארבע הראיות למציאות האל מוכיחות (לכאורה) לא רק את מציאות האל, אלא גם את אי-גשמיותו ואחדותו, בשני המובנים של אחדות – אחדות פנימית או פשטות, ואחדות חיצונית, דהיינו ייחודו של האל. כאמור, הראיות מבוססות על קדמות העולם. יש כאן גם שיקול פדגוגי וגם שיקול שיטתי. במישור הפדגוגי, כפי שראינו, הרמב"ם מדבר אל לבו של תלמידו הנבון, שעדיין נאמן, בתמימותו, לדעת אריסטו. במישור השיטתי הרמב"ם מתנגד לגישתו הפלאמית של רב סעדיה גאון, ולפיה הראיות למציאות האל מבוססות על חידוש העולם. הראיות המבוססות על חידוש העולם תקפות אך ורק – לכל היותר – אם העולם אמנם מחודש. אם בסופו של דבר יתברר שהעולם אינו מחודש, כל הראיות המבוססות על חידושו לא יהיו תקפות (וזאת בהנחה שהן בכלל תקפות אם העולם אמנם מחודש). כלומר, במקרה הטוב הראיות המבוססות על חידוש העולם תקפות אך ורק באחת משתי האפשרויות, דהיינו שהעולם מחודש. לעומת זאת, כל ראיה המבוססת על קדמות העולם תהיה תקפה בשתי האפשרויות: אם העולם אמנם קדמון, אזי הראיות תקפות; ואם העולם, למרות הכל, הוא מחודש, אזי הראיות תקפות; על אחת כמה וכמה מפני שאם עולם קדמון זקוק לסיבה ראשונה לקיומו, קל וחומר שעולם מחודש זקוק לסיבה לחידושו, דהיינו לבורא.

את השיקול השיטתי כבר נימק הרמב"ם במורה הנבוכים, א: עא, בפתיחת סקירתו על הפלאם. לדבריו שם:

וכאשר עינתי בספרי אלה המדברים כפי שנודמן לי, כמו שעינתי בספרי הפילוסופים גם כן כפי יכלתי, מצאתי דרך המדברים כולם דרך אחד במין, ואף על פי שיחלק המין ההוא לחלקים. [...] וכאשר הקרימו ההקדמות ההם אשר אשמיעך אותם, פסקו הדין כמופתיים, כי העולם מחודש. וכשהתקיים שהעולם מחודש, התקיים, בלא ספק, שיש לו עושה חדש. ואחר כך יביאו ראיות על העושה כי הוא אחד. אחר כך יקימו, בהיותו אחד, שאינו גוף. זה דרך כל מדבר מן הישמעאלים בדבר מזה הענין. וכן המחקים להם מאומתנו אשר דרכו דרכיהם. אמנם אפני ראיותיהם והקדמותיהם בקיום חידוש העולם או בכטול קדמותו הם חלוקים. אך הענין הכולל את כולם – קיום חדוש העולם תחלה, וכחדושו יתאמר שהבורא נמצא.

וכאשר הסתכלתי זה הדרך, רחקה נפשי ממנו רחוק גדול מאד, וראוי לו שירחק. כי כל מה שיחשבו שהוא מופת על חדוש העולם – ישיגוהו הספקות. ואינו מופת גוזר אלא אצל מי שלא ידע ההבדל בין המופת ובין מחלוקת הנצחון ובין ההטעאה. אמנם אצל מי שירע אלו המלאכות, הענין מבואר-נגלה, שהראיות ההם כולם יש בהם ספקות ונעשו בהם הקדמות, לא בא עליהם מופת.

ותכלית יכלת המאמת אצלי מבעלי התורה, שיבטל מופתי הפילוסופים על הקדמות, ומה נכבד זה כשאפשר עליו. וכבר ידע כל מעין זך השכל, מאמת שלא יטעה נפשו, שזאת השאלה – רצוני לומר: קדמות העולם או חדושו – לא יגיעו אליה כמופת חותך. [...] ויספיק לך מזאת השאלה, שפילוסופי הדורות חולקים בה מהיום שלשת אלפים שנה אל זמננו זה, במה שנמצא מחבוריהם ודבריהם. ואחר שהענין כזאת השאלה כך, איך נקחה הקדמה. נבנה עליה מציאות האלוה? ויהיה, אם כן, מציאות האלוה מסופק בו: אם העולם מחודש – יש אלוה. ואם הוא קדמון – אין אלוה. [...]

אבל הפנים האמתיים אצלי – והוא הדרך המופתי, אשר אין בו ספק: שיקוים מציאות האלוה ואחרותו והרחקת הגשמות בדרכי הפילוסופים, אשר הדרכים ההם נבנים על קדמות העולם. לא שאני מאמין בקדמות העולם, או אקבל מהם זה, אבל בעבור שבדרך ההוא יתאמת המופת ויגיע האמת השלם באלה השלשה דברים – רצוני לומר: במציאות האלוה ית', ושהוא אחד, ושהוא בלתי גשם. מבלתי הבטה אל גזרת המשפט בעולם, אם הוא קדמון או מחודש. וכשיתאמתו אלינו אלו השלש בקשות הנכבדות העצומות כמופת האמתי, נשוב אחר כך לחדוש העולם ונאמר בו כל מה שאפשר לטעון בו. [...]

אמנם דרכי זה הוא כמו שאגיד לך כללו עתה. וזה – שאני אומר: העולם לא ימלט מהיותו קדמון או מחודש. ואם הוא מחודש, יש לו מחדש בלא ספק – וזה מושכל ראשון. כי המחודש לא יחדש עצמו, אבל מחדשו וולתו. ומחדש העולם הוא האלוה. ואם היה העולם קדמון, ראוי בהכרח כמופת כך: שיש נמצא אחד מבלתי גשמי העולם כולם, שאינו גשם ולא כח בגשם, והוא אחד, תמיד, נצחי, אין עילה לו, ואי אפשר השתנותו, והוא האלוה. הנה כבר התבאר לך, כי מופתי מציאות האלוה ואחרותו והיותו בלתי גשם, אמנם צריך שילקחו לפי הנחת הקדמות.

ואז יעלה ביריני המופת השלם, יהיה העולם קדמון או מחודש. ולזה תמצאני לעולם, במה שחברתי בספרי התלמוד, כשיזדמן לי זכרון יסודות הדת, ואבוא לדבר בקיום מציאות האלוה, שאני אקיימנה במאמרים הנוטים לצד הקדמות – אין זה שאני מאמין בקדמות. אמנם אני רוצה שאקים מציאותו ית' באמונתנו בדרך מופתית. שאין מחלוקת בו בשום פנים.

(מורה הנבוכים, א: עא, מהדורת אבן שמואל עמ' קנה-קנז)

הרמב"ם תוזר ומדגיש דברים אלה בסוף החלק הראשון של מורה הנבוכים:

ואחר שהשלמנו תכלית דבריהם [של המדברים], נתחיל גם כן בזכרון ההקדמות הפילוסופיות וזכרון מופתיהם על מציאות האלוה ואחדותו והמנע היותו גשם, עס מה שאקבל מהם מקדמות העולם, ואף על פי שלא נאמינהו. ואחר כך אראך דרכנו אנחנו במה שהשירדנו אליו אמתת העיון מהשלמת המופת על אלו השלש שאלות. ואחר כך אשוב להכנס עס הפילוסופים במה שאמרוהו מקדמות העולם, בעזרת שדי.

(שם, א: עו (סוף), מהדורת אבן שמואל, עמ' רב)

שאלות

1. לאילו חיבורים מתכוון הרמב"ם בהזכירו את "מה שחברתי בספרי התלמוד"?
2. מדוע הוא אומר: "כשיזדמן לי זכרון יסודות הדת, ואבוא לדבר בקיום מציאות האלוה, שאני אקיימנה במאמרים נוטים לצד הקדמות"? מדוע עדיף לבנות את הראיות למציאות האל על הקדמות ולא על חידוש העולם?

בסופו של דבר, האתגר החינוכי-האינטלקטואלי של הרמב"ם אינו אפוא להוכיח את מציאות האל בפני עצמה לאתאיסט גמור, אף-על-פי שהראיות – אם אכן תקפות הן – עשויות לתת מענה גם ל"אפיקורוס" מסוג זה. ואולם תלמידו הנבון של הרמב"ם אינו אתאיסט במובן שלנו. שוב, הוא מפקפק בתורת משה – ולכן גם באל המקראי האיש – בגלל נאמנותו הפשטנית והמוטעית לתורת אריסטו. במונחים של יהודה הלוי, התלמיד מפקפק באלוהי אברהם ("ה'") בגלל חשיפתו לאלוהי אריסטו ("אלוהים").

הרמב"ם צריך אפוא להתחיל בראיות פילוסופיות למציאות האל המושתתות על הנחת היסוד האריסטוטלית שהעולם קדמון. אחר-כך הוא צריך לתקוף הנחה יסודית זו ולהראות כי האל האחד והבלתי-גשמי הוא גם הבורא. על סמך הבריאה יוכל הרמב"ם להכניס גורם חדש לתודעתו של תלמידו והוא התגלות התורה ומה שמשממע – במישור העיוני ובמישור המעשי – ממתן תורת משה. כך מגסה הרמב"ם לגשר על הפער שבין אלוהי אריסטו לאלוהי אברהם. אין פירוש הדבר

שהרמב"ם עזב את מושג האל הפילוסופי והמופשט של דרך השלילה ומחויב המציאות, "הנמצא לא במציאות", ועבר לעמדה מסורתית של אמונה באל אישי או אפילו לעמדה מיסטית. האתגר האינטלקטואלי והרוחני של הרמב"ם כפילוסוף דתי היא להראות שאפשר לגשר על הפער שבין אלוהי אריסטו לאלוהי אברהם, ולא להכריע ביניהם. כפי שהציע מרווין פוקס (לעיל, סעיף 9.1.3.3), הרמב"ם לא תמיד רצה להכריע בין שני ניגודים (זה או זה), אלא לאשר את שני החילופים גם יחד (זה וגם זה) ב"מתיתות דיאלקטית מאוזנת". אלוהי אריסטו – במובן הקלאסי המתואר בבהירות יתרה בידי יהודה הלוי – אינו יודע אלא את עצמו, ואין לו חיות אינטלקטואלית ואקטואליות רוחנית בחייו. לעומתו, אלוהי אברהם – במובן הקלאסי של האל האישי המתואר במקרא בהגשמות שונות – אינו מתקבל על הדעת מבחינה שכלית ומדעית.

לכן, כאמור, אין הרמב"ם צריך להוכיח את מציאות האל לאתאיסט. הוא צריך להראות ששני המושגים, אלוהי אריסטו ואלוהי אברהם, כל אחד לחוד, במובנם הקלאסי השטחי, "פשטו את הרגל" הן מבחינה פילוסופית והן מבחינה דתית. מה שהרמב"ם מנסה להוכיח בחלק השני של מורה הנבוכים הוא, שאפשר ליישב בין שני המושגים, ושהמשכיל האמיתי יוכל בסופו של דבר לאשר ולאמת את הראשון וגם את האחרון. אלוהי אברהם – אחרי שעברנו את דרך שלילת ההגשמות לאורכה – הוא אלוהי אריסטו – אחרי שעברנו מן הראיות למציאותו אל הדיון בחידוש העולם, ועל סמך חידוש העולם להתגלות התורה. סגרנו אפוא את המעגל. אלוהי אברהם (האל האישי המתואר במקרא, בהגשמותיו לכאורה) הוא אלוהי אריסטו (האל הבלתי-אישי של הראיות המדעיות למציאותו) – ואלוהי אריסטו (המניע הראשון של עולם קדמון) הוא בסופו של דבר בורא העולם ונותן התורה. וכפי שגם נראה, הרמב"ם הודה במפורש כי התשתית לגישור הפער בין אלוהי אברהם לאלוהי אריסטו – דהיינו חידוש העולם, המאפשר את התגלות התורה – אינה ניתנת להכרעה מדעית ודאית, אך היא עדיפה, כאמור, מבחינה מדעית ומבחינה דתית. במובן מסוים, כפי שנראה בהמשך, היא "בררת המחדל" מפני שכל הדעות האחרות (כגון של עולם קדמון הכרחי, או עולם הקיים באקראי ללא כל סדר סיבתי) לא רק שאינן אמיתיות יותר, אלא הן אף ודאיות פחות.

עוד הערה בנוגע למבנה הראיות למציאות האל; ביחידה 4 (סעיף 4.3.4) עסקנו בראיות למציאות האל ולחידוש העולם במשנת ר' בִּחְיִי אבן פקודה ועמדנו על ההבחנה בין הראיה הקוסמולוגית (cosmological argument) לבין הראיה הטליאולוגית (teleological argument). כאמור שם, הראיה הקוסמולוגית תחילתה בנתונים, דהיינו בעובדות הטבעיות ובחוקי הטבע כפי שהם מתגלים בעולם (cosmos), כגון תנועה וסיבתיות. על-פי נתונים אלה אנו מנסים להגיע למסקנה שיש לעולם מניע ראשון או עילה (סיבה) ראשונה. שוב: נקודת המוצא היא הטבע, היקום. לעומת זאת, הראיה הטליאולוגית מבוססת על הסדר ועל התכליתיות הנראים בעולם (תכלית = telos ביוונית). סדר טבעי זה הוא מכוון, ופירוש הדבר שיש לעולם מנהיג המסדר אותו בכוונה.

ראיות הרמב"ם למציאות האל משקפות את הגישה הקוסמולוגית, ושלא כמו בִּחְיִי אבן פקודה ואחרים, אין הוא מאמץ את הראיה הטליאולוגית כלל. הרמב"ם אומר במפורש: "כי המופתים אשר

יתבארו בהם כולם אמנם ילקחו מטבע המציאות הנת, המפורסם, המושג בחושים ובשכל" (מו"נ, א: עו, מהדורת אבן שמואל, עמ' רב).

ההבדל בין הרמב"ם לקודמיו אינו אפוא בטיב הראיה: במקרים רבים אימצו גם קודמיו את הגישה הקוסמולוגית; אלא שהם השתמשו בראיות כדי להוכיח את חידוש העולם, ועל-ידי כך את מציאות הבורא, ואילו הרמב"ם (כפי ראינו) משתמש בראיות כדי להוכיח שגם עולם קדמון זקוק למניע ראשון או לעילה ראשונה. יש להדגיש אפוא כי בהקשר של תורת קדמות העולם אין הכוונה ל"ראשון" במובן של קדימה בזמן, אלא ל"ראשון" במובן של קדימה בטבע או קדימה הגיונית. אם אנו אומרים, למשל, שהמשולש מורכב משלוש צלעות ישרות ולכן הצלעות "קדמות" למשולש, אין פירוש הדבר ששלוש הצלעות האלה קודמות למשולש בזמן, ושלפני הרכבתן למשולש הן התקיימו לחוד ובאופן עצמאי. הצלעות קודמות למשולש מבחינה רעיונית-הגיונית. "טבע" המשולש (כלומר הגדרתו) מחייב שיקדמו לו שלוש צלעות שמהן הוא מורכב, אבל קדימה זו היא הגיונית ואינה קדימה בזמן. כמו כן, המניע הראשון או הסיבה הראשונה במשנת אריסטו – שהיא, כזכור, מבוססת על תורת הקדמות – אינו "ראשון" בזמן אלא בטבע. הקדימה היא הגיונית. אם נרמיין שרשרת ארוכה של סיבות (או לחלופין מניעים), בתורת הקדמות אין חוליה "ראשונה" בזמן, ואילו הייתה חוליה ראשונה, הרי השרשרת הייתה מחודשת ולא נצחית. אם כן, יש לחשוב על המניע הראשון לא כעל חוליה ראשונה בתוך השרשרת, המניעה את מה שבא אחריה, אלא כעל מניע יתר את כל השרשרת מלמעלה.

לסיכום: הרמב"ם אימץ מקודמיו את שיטת הראיה הקוסמולוגית, אבל התאים אותה להקשר חדש – עולם קדמון, לפי תורת אריסטו. הסיבתיות הטמונה בעולם הטבע אינה מוכיחה כי למערכת טבעית זו יש התחלה בזמן (כלומר שהעולם מחודש), אלא היא מוכיחה שאפילו עולם קדמון זקוק לסיבה ראשונה או למניע ראשון בסדרת סיבות או מניעים. לדברי צבי וולפסון:

עם הכחשת חידוש העולם על-ידי אריסטו קיבלה הראיה הקוסמולוגית צורה חדשה. עקרון הסיבתיות נשאר, אבל תורת החידוש מוחלפת בתורת ביטול התסוגה (רגרסיה)¹ האין-סופית.

(Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Meridian, Cleveland 1961, pp. 192-193)

9.4.2 ביקורת על גישת הרמב"ם

החלטת הרמב"ם להוכיח את מציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו על סמך קדמות העולם, אף-על-פי שטען מראש שאינו מאמין בקדמות ושתורת חידוש העולם עדיפה, עוררה ביקורת נוקבת, ודווקא

1 תסוגה – מלשון נסוג, כלומר רגרסיה – חזרה לאחור בסדרת סיבות אל הסיבה הראשונה. כלומר, גם בעולם הקדמון לא תיתכן סדרה אין-סופית של סיבות, וחייבת להיות סיבה ראשונה.

בחוגים שכלתניים שתמכו ברמב"ם ובעיון הפילוסופי בפולמוס על הפילוסופיה שהתעורר אחרי מות הרמב"ם. כיצד אפשר לבנות מופת אמיתי על יסוד הנחה שהרמב"ם בעצמו כפר באמיתותה? כזכור, הרמב"ם אומר:

והצר האמת אצלי, והוא הדרך המופת שאין ספק בו, שיקוים מציאות הבורא ויחורו והרחקת הגשמות בדרכים הפילוסופיים, שאותם הדרכים בנויים על קדמות העולם. לא מפני שאאמין קדמות העולם או אשלים להם זה. אלא מפני כי באותם הדרכים יתאמת המופת ותקוים האמת השלם באלה השלשה דברים, כלומר מציאות הבורא יתברך ויחורו ושאינו גוף.

(מורה הנבוכים, א: עא, תרגום ר' שם טוב אבן פלקירא בפירושו מורה המורה, א: עא, מהדורת ביסליכיס עמ' 42; מהדורת שיפמן, עמ' 173-174)

כך מעיר ר' שם טוב אבן פלקירא, מחשובי פרשני הרמב"ם שנמנה עם תומכי הפילוסופיה בפולמוס על כתבי הרמב"ם שהתחולל במאה ה-13, בפירושו מורה המורה:

ואומר אני, כי יש לומר כי איך יתבאר דבר גדול כזה בדבר שהוא מסופק, וכל שכן אם אינו אמיתי? כי אם הקדמות המופת אינם אמיתיות – איך תהיה התולדה מהם אמיתית, ואיך יתחבר מהם מופת שלא יהיה ספק בו? ובספר המופת התבאר, כי המופת מחובר מהקדמות אמיתיות כלליות והכרחיות ועצמיות. ואין ספק שלא נעלם זה ממורנו ז"ל וכל דבריו בהשכל.

(פלקירא, מורה המורה, א: עא, מהדורת ביסליכיס, עמ' 43; מהדורת שיפמן, עמ' 175)

הביקורת הנמתחת כאן מבוססת על סטייתו המכוונת של הרמב"ם ("שלא נעלם זה ממורנו ז"ל וכל דבריו בהשכל") משיטות ההוכחה ההגיונית, שהמופת האמיתי חייב להתבסס על הקדמות אמיתיות. כלומר, הביקורת היא בעלת אופי מדעי טהור. במקום אחר שם טוב אבן פלקירא מבקר את שיטת הראיה המבוססת על תנועה נצחית (הראיה הראשונה), ומעדיף את הראיה המבוססת על "הנמצאים" (הראיה השלישית), אך במקרה זה משיקולים דתיים. לדבריו שם:

והנראה לי, לפי קוצר דעתי, כי הדרך הלקוה מהנמצאים היא יותר נכונה, מפני שלא נצטרך בה לנצחות התנועה ולומר שהעולם נצחי, כי זו הדרך כנגד האמונה. ואם נמצא דרך אחד אמיתי שלא יסתור האמונה, מהראוי שנבחר בו, כל שכן אם הוא יותר אמיתי בדברי קצת מגדולי הפילוסופים.

(פלקירא, שם, ב: א, מהדורת ביסליכיס, עמ' 77; מהדורת שיפמן, עמ' 129)

גם יוסף אבן כספי (1279-1340) ייחס לרמב"ם סטייה מכוונת מדרכי המופת ההגיוני והמדעי. לדבריו (המשקפים כנראה את דברי פלקירא):

ואף על פי שידוע מן ההגיון כי אפשר שילד תולדה צודקת מהקדמות כוזבות, אין זה מופת. כי ידוע כי המופת מתווכר מהקדמות אמתיות כוללות והכרחיות ועצמיות. אבל אין ספק שלא נעלם זה מהמורה.

(יוסף אבן כספי, עמודי כסף ומשכיות כסף, מהדורת שלמה זלמן ווערבולונר, תר"ח, עמ' 172)

לסיכום: החלטת הרמב"ם לבסס את ראיותיו למציאות האל, אי־גשמיותו ואחדותו על קדמות העולם עוררה ביקורת דווקא אצל תומכיו השכלתנים. אלה טענו שמבחינה הגיונית אי־אפשר לבנות מופת אמיתי על יסודות המוגדרים מראש (בפי הרמב"ם עצמו) כלא־אמיתיים. לפי מפרשים כמו פלקירא וכספי, סטייה זו של הרמב"ם מחוקי ההגיון הייתה מכוונת.

9.4.3 כ"ו ההקדמות לראיות למציאות האל (מורה הנבוכים, חלק ב: פתיחה)

כדי לבנות את התשתית לארבע ראיותיו למציאות האל, אי־גשמיותו ואחדותו, בפתיחה לחלק השני של מורה הנבוכים רשם הרמב"ם – בלי להוכיח אותן – עשרים ושש "הקדמות" (בערבית: "מקדמאות"), שהן הנחות־יסוד של המדע האריסטוטלי. לדבריו:

ההקדמות שצריך אליהם בקיום מציאות האלוה ית' ובמופתים על היותו לא גוף ולא כח בגוף, ושהוא ית' שמו אחד – חמש ועשרים הקדמות, כולם בא עליהם המופת, אין ספק בדבר מהם, כבר עשה אריסטו ומי שאחריו מן המשאיים² מופת על כל אחת מהם. והקדמה אחת, נודה להם בה, כי בזה יתבארו מבוקשנו במופת, כמו שאבאר. וההקדמה ההיא היא קדמות העולם.

(מורה הנבוכים, חלק ב, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' רה)

הואיל ולטענתו כל עשרים וחמש ההקדמות "כולם בא עליהם המופת", הרמב"ם הסתפק ברישומן, בלא כל דיון או הוכחה משלו. ייתכן שכך באמת סבר הרמב"ם בכנות. בכל מקרה, מצד ההקשר הספרותי לא היה כל צורך להסביר ולנמק הקדמות אלו לתלמידו, שכבר היה בקיא למדי בחכמת הטבע האריסטוטלית ולא היה זקוק ליותר מחזרה תמציתית על ההקדמות. הוגים יהודים אחרים, לפני הרמב"ם ואחריו, ראו לנכון לחקור, לנתח ולבקר את עקרונות המדע האריסטוטלי, ובהם

2 "המשאיים" = "ההולכים", כלומר תלמידי אריסטו; מן היוונית Peripatos (מלשון peripatein = ללכת); מקור השם הוא בחצר מקורה או אכסדרה מיצלת מן השמש, שם היה אריסטו מרצה לתלמידיו תוך כדי הליכה מסביב. האסכולה האריסטוטלית בימי הביניים כונתה "פריפטטית" = "ההולכים", ובהשפעת המונח הערבי "אל־משאין" (ההולכים) נקראו גם "המשאיים". ראו את הדיון ביחידה 3, סעיף 3.1.2.

קודמו של הרמב"ם ר' אברהם אבן דאוד, למשל בספרו האמונה הרמה (שנדון ביחידה 7), שבו עסק בהוכחות לעקרונות אלה. וחשוב לציין בייחוד את ר' חסדאי קרשקש (1340-1410 בקירוב), שבספרו אור ה' עסק בביקורת מפורטת ונוקבת על ההקדמות (ונביא הערות אחדות ממנו בהמשך). קביעת הרמב"ם כי "כולם בא עליהם המופת, אין ספק בדבר מהם" לא התקבלה על דעת רבים מפרשניו וההוגים שבאו אחריו. למשל, הפרשן שם טוב אבן שם טוב העיר:

אמר שם טוב: מה שאמר הרב כי כל אלו החמשה ועשרים הקדמות כולם בא עליהם מופת אין ספק בדבר, אין הדבר כן כמו שאמר הרב. אבל יש מהם הקדמות שהם מושכלות ראשונות, ומהם מסופקות מאד, ומהם כוזבות, בא המופת על סתירתם. או על המעט לא בא המופת על אמתתם.

(שם טוב אבן שם טוב, פירוש למורה הנבוכים, חלק ב, פתיחה, עמ' א)

חלק מהדיון על הקדמות הרמב"ם נושא אופי טכני, ובייחוד ביקורתו של חסדאי קרשקש על הקדמות אחדות. אינכם חייבים להתעמק בדיון טכני זה, המיועד לתלמיד המתקדם. אפשר לעבור לקרוא את ההקדמות בקריאה כללית, ובהמשך תופנו לעיון חוזר בהקדמות מסוימות. נעבור עתה לרשימת ההקדמות.

א. ההקדמה הראשונה: שמציאות בעל שיעור אחד, אין תכלית לו – שקר

הקדמה זו מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר ג, פרקים ד-ח), על המטאפיסיקה (ספר יא, פרק י) ועל ספר על השמים (ספר א, פרקים ה-ז). חשוב להעיר כי הקדמה זו, שלא תיתכן כמות אין-סופית בפועל, אינה שוללת את האפשרות שתיתכן כמות אין-סופית בכוח. למשל, בכוח (כפוטנציה) אפשר לחלק דבר עד אין-סוף, אבל אי-אפשר לחלק אותו בפועל עד אין-סוף. נוסף על המגבלות המעשיות על חלוקה אין-סופית, גם במישור העקרוני אי-אפשר לחלק דבר חלוקה אין-סופית בפועל, מפני שהאין-סוף אינו כמות או מספר שאפשר ברגע כלשהו להגיע אליו. יש נטייה לדמיין את האין-סוף ככמות גדולה מאוד, מעבר לכל מספר. ואולם תפיסה זו שגויה ביסודה. האין-סוף אינו כמות או מספר כלל. לו יכולנו להשיג את האין-סוף, אזי נכון לאותו הרגע כבר היינו מגשימים את האין-סוף בפועל. זאת היא סתירה בפני עצמה, מפני שעל האין-סוף – מעצם הגדרתו – תמיד אפשר להוסיף, ולכן אי-אפשר לומר שברגע זה יש לי כבר אין-סוף בפועל שעליו אי-אפשר עוד להוסיף. כמות כזאת הקיימת בפועל, ברגע מסוים, היא כמות שיש לה סוף, נכון לאותו הרגע. אבל לאין-סוף אין אף פעם סוף.

בסקירת עקרונות הכלאם, מנה הרמב"ם, כזכור, שתיס-עשרה הקדמות, ובהן: "ההקדמה האחת-עשרה. היא אמרם, שמציאות מה שאין תכלית לו הוא שקר על כל ענין" (מורה הנבוכים, א: עג). הטעות היא שהמדברים שללו את האפשרות של כל אין-סוף, לרבות אין-סוף בכוח. כמו אריסטו, הרמב"ם טוען כי רק אין-סוף בפועל נמנע, וכי אין-סוף בכוח הוא אפשרי. למשל, מה

שנמנע הוא גוף אין־סופי, או כמות אין־סופית, או שרשרת או תסוגה סדרתית של סיבות בפועל בסדר הטבעי:

כבר התבאר המנע מציאות גשם אחד אין תכלית לו, או מציאות גשמים אין תכלית למספרם, ואף על פי שכל אחד מהם, גשמו בעל תכלית, ובתנאי שיהיו אלו שאין להם תכלית נמצאים יחד בזמן. וכן מציאות עילות אין להם תכלית – שקר. רצוני לומר, שיהיה דבר עילה לדבר, ולדבר ההוא עילה אחרת, ולעילה – עילה, וכן אל לא תכלית, עד שיהיו מנויים אין תכלית להם נמצאים בפועל [...] וזהו הסדר הטבעי העצמי, אשר התבאר במופת המנע מה שאין תכלית לו בו. אמנם מציאות מה שאין תכלית לו בכח או במקרה – ממנו מה שכבר התבאר מציאותו במופת, כמו שהתבאר במופת החלק הגשם אל לא תכלית בכח, והחלק הזמן אל לא תכלית. וממנו מה שבו מקום עיון, והוא, מציאות מה שאין תכלית לו בבא זה אחר סוד זה, והוא אשר יקרא מה שאין תכלית לו במקרה. והוא, שיהיה דבר אחר העדר דבר אחר, והאחר ההוא אחר העדר אחר שלישי, וכן אל לא תכלית. ובוה הוא העיון העמוק מאד.

(מורה הנבוכים, א: עג, מהדורת אבן שמואל, עמ' קפה)

שאלה

במה שונה הרמב"ם מן הפלאם בטענה שהאין־סוף הוא בלתי־אפשרי?

דעת הרמב"ם כי עשרים ושש ההקדמות וליתר דיוק עשרים ושש ההקדמות הראשונות הוכחו בידי אריסטו ("כולם בא עליהם המופת, אין ספק בדבר מהם"), לא הייתה מקובלת על דעת כל ההוגים אחריו. למשל, חסדאי קרשקש טען שההקדמה הראשונה, שלא תיתכן כמות אין־סופית בפועל, אינה נכונה כלל. לדעת קרשקש,³ אריסטו סבר כי האין־סוף בפועל הוא נמנע מפני שגם אריסטו עצמו שלל את קיום הריקות (vacuum), ושדעה זו אינה מתקבלת על הדעת. לכן, הוא מסיק, אין אריסטו מסוגל לשלול את אפשרות קיומה של כמות אין־סופית. לדבריו: התבאר בהכרח מציאות גודל בעל תכלית, גשם היה או נבדל.⁴

ב. [ההקדמה] השנית: שמציאות בעלי שיעור אין תכלית למספרם – שקר. והוא שיהיו נמצאים יחד (מורה הנבוכים, חלק ב, פתיחה, מהדורת אבן שמואל, עמ' רה).

3 חסדאי קרשקש, הוגה יהודי־ספרדי ומנהיג קהילתי, נפטר בשנת 1411. הוא היה פעיל בפולמוס היהודי־נוצרי וחיבור ספר ששמו (בתרגום לעברית) ביטול עיקרי הנוצרים. בספרו הגדול אור ה' (שיצא לאור בשנת 1410) הוא מותח ביקורת על הפילוסופיה האריסטוטלית שביסודו של מורה הנבוכים.

4 H. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle, Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1929, p. 188

כאמור, לפי המובאה שהבאנו לעיל מדיונו של הרמב"ם בעיקרון הי"א של הפלאם (מו"נ, א: עג), אי-אפשר שתהיה כמות אין-סופית כאשר כל חלקיה קיימים בפועל יחד, אבל אין מניעה שתהיה כמות אין-סופית בכוח, כאשר חלק אחד מחליף חלק אחר שנעדר. הקדמה ב נובעת אפוא מהקדמה א. הואיל וקרשקש דחה את הראשונה, הוא דוחה גם את השנייה: "והוא מבואר שיסוד ההקדמה הזאת היא אימות ההקדמה הראשונה, וכאשר התבאר בטול הראשונה, יתבאר בקלות בטול ההקדמה הזאת השנית" (Wolfson, *Crescas's Critique*, p. 218).

ג. [ההקדמה] השלישית: שמציאות עילות ועלולים אין תכלית למספרם – שקר, ואף על פי שלא יהיו בעלי שיעור. והמשל בו: שיהיה השכל הזה, על דרך משל, סיבתו – שכל שני, וסיבת השני – שלישי [...] כן אל לא תכלית – זה גם כן שקר מבואר (שם, עמ' רה).

כוונת הרמב"ם היא, שמניעת כמות אין-סופית בפועל תקפה לא רק כשמדובר בדברים חומריים – כל גוף הוא "בעל שיעור" (כלומר בעל ממדים כמותיים) – אלא תקפה גם כלפי דברים לא-חומריים. הקדמה זו מבוססת על המטאפיזיקה לאריסטו (ספר ב, פרק ב); שם קובע אריסטו כי לא תיתכן סדרה אין-סופית של סיבות חומריות, סיבות תכליתיות, או סיבות צורניות. לדבריו שם, אם קיימת סדרה אין-סופית של סיבות, אזי אין סיבה ראשונה, וכמו כן אין סיבה אחרונה, כי לאין-סוף אין התחלה ואין סוף. אם כן, כל הסיבות בסדרה אין-סופית תהיינה אמצעיות. אבל לסיבה אמצעית צריכה להיות סיבה הקודמת לה וגם סיבה לאחריה. ואם אין סיבה ראשונה וסיבה אחרונה, לא יכולות להיות סיבות שכולן אמצעיות. סדרה אין-סופית של סיבות אינה יכולה אפוא להתקיים בפועל.

לעומת זאת, חסדאי קרשקש טען, כי מה שנמנע הוא רק מה "שיש להם סדר והדרגה", ושגם הרמב"ם הודה (כפי שראינו) כי אין מניעה לקיומו של אין-סוף במקרה שהחלקים אינם קיימים יחד ואין ביניהם קשר סיבתי. לדברי קרשקש: "הרב [...] לא יחייב המנעות מספר בלתי בעל תכלית, אלא לדברים שיש להם סדר והדרגה במצב או בטבע. ולזה אפשר בשכל אחד שיהיה עילת שכלים בלתי בעלי תכלית במספרם" (Wolfson, *Crescas's Critique*, p. 224). כוונת קרשקש כאן היא, שאין לבלבל את הכיוונים קדימה (תוצאות אפשריות מסיבה אחת) ואחורה (תסוגה מתוצאה אחת לסיבותיה) – דהיינו סיבות ותוצאות (תולדות). ההקדמה השלישית מגבילה אך ורק את מספר הסיבות ("עילות") – לא תיתכן סדרה אין-סופית בפועל של סיבות. אבל סדרה אין-סופית של תוצאות ("עלולים") מסיבה אחת נמנעת. במילים אחרת, חורגו להבחנה בין אין-סוף בפועל לאין-סוף בכוח. אם קיימת תופעה מסוימת, הרי כל סיבותיה קיימות בפועל – ולא ייתכן אין-סוף של סיבות בפועל. אבל מסיבה אחת ייתכן אין-סוף בכוח של תוצאות אפשריות. ההקדמה השלישית מגבילה אפוא את מספר הסיבות האפשריות, ולא את מספר התוצאות.

לדיון טכני זה של קרשקש, שלכאורה עוסק בשאלה של סדרה אין-סופית של סיבות או תוצאות, יש השלכות סמויות על שאלת הישארות הנפש השכלית אחרי מות הגוף. אם כמות אין-סופית של ישויות בלתי-חומריות נמנעת, אזי כיצד יכולות להתקיים אין-סוף של נפשות? אם העולם

קדמון, כפי שסבור אריסטו וכפי שהרמב"ם מניח כאן, אזי כבר חיו אין-סוף בני אדם. מה גורל נפשותיהם השכליות אחרי מותם – האם קיימת הישארות הנפש או לא? אם נמנע אין-סוף של שכלים, עלינו להסיק כי נמנע אין-סוף של נפשות שכליות הנשארות אחרי המוות. ואולם הנפשות או השכלים אינם עומדים ביחס סיבתי זה לזה, ואחרי מותם אין להם "סדר והדרגה במצב או בטבע". לכן "אפשר בשכל אחד שיהיה עילת שכלים בלתי בעלי תכלית במספר". התורה הדתית של הישארות הנפש השכלית מתיישבת אפוא עם השיקול הפילוסופי-המדעי של אפשרות האין-סוף.

ד. [ההקדמה] הרביעית: שהשינוי ימצא בארבע מאמרות⁵ – במאמר העצם, וזה השינוי ההוא בעצם הוא ההויה וההפסד. וימצא במאמר הכמה, והוא הצמיחה. וימצא במאמר האיכות, והוא ההשתנות. וימצא במאמר האנה, והוא תנועת ההעתקה. ועל זה השינוי באנה תאמר התנועה כפרט (שם, עמ' רו).

ההקדמה הרביעית מקורה במטאפיזיקה לאריסטו (ספר יב, פרק ב). עלינו לציין כי "התנועה" (בערבית: "אל-חרפה") מוגדרת כאן כמין אחד של "שינוי" (בערבית: "אל-תג'יר"). התנועה בכלל כוללת "העתקה" ממקום למקום (locomotion). אבל "שינוי" ו"תנועה" נחשבות לעתים למילים נרדפות. המונח היווני kinesis מורה על תנועה גם במקום וגם בתחום הרעיוני (כגון תנועה פוליטית), וגם על שינוי וחידוש. ובכל זאת, בשימוש של אריסטו "שינוי" הוא השם הכללי יותר, המורה על מעבר כלשהו, כגון מהיעדר למציאות (הווייה), או ממציאות להיעדר (הפסד), או ממצב למצב. "תנועה" הוא השם המצומצם יותר, והוא מורה רק על מעבר בתוך מצב או מעמד מסוים. במאמר העצם קיים רק שינוי (הווייה והפסד) ולא תנועה. בשלושת המאמרות האחרות – כמות, איכות ומקום – יש גם שינוי וגם תנועה. עוד הבדל בין השינוי לבין התנועה הוא שהשינוי אינו בזמן (או אינו בהכרח בזמן), ואילו התנועה היא בזמן.⁶ במילים אחרות: הזמן מוגדר, כפי שכבר למדנו, בנוגע לתנועת גוף, ואי-אפשר אפוא להפריד בין הזמן לבין התנועה (בהקדמה החמש-עשרה נחזור לדיון בזמן, שהוא "מקרה נמשך אחר התנועה ודבק עמה"). כל תנועה היא אפוא שינוי, אבל לא כל שינוי הוא תנועה.

ה. [ההקדמה] החמישית: שכל תנועה – שינוי ויציאה מן הכח את הפעל (שם, עמ' רו).

הקדמה זו מבוססת על הפיזיקה לאריסטו (ספר ג, פרקים א-ב) ועל המטאפיזיקה (ספר יא, פרק ט). חסדאי קרשקש שוב מעיר, שכל תנועה היא שינוי ולא כל שינוי הוא תנועה, כפי שלמדנו בהקדמה הרביעית. כוונת הרמב"ם כאן (כפי שקרשקש מבין אותה) היא להסביר שהתנועה אינה בכוח לגמרי ולא בפועל לגמרי, אלא היא המעבר מן הכוח אל הפועל. חסדאי קרשקש וגם ר' לוי

5 לדיון בעשרת המאמרות של אריסטו חזרו ליחידה 3, סעיף 3.3.4.4, וראו גם נספח ג.

6 לדיון בנושא זה ראו: H. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 71.

בן גרשון (רלב"ג)⁷ בספרו מלחמות ה' מדגישים שהשינוי הוא מעבר מן הכוח אל הפועל בדבר הנפעל ולא בדבר הפועל את השינוי. למשל, הנגר הופך את העץ (שהוא שולחן בכוח) לשולחן בפועל. השינוי – דהיינו המעבר משולחן בכוח לשולחן בפועל – מתרחש בעץ (הנפעל) ולא בנגר (הפועל). לדברי רלב"ג:

וזה כי כל שינוי הוא יציאה מהכח אל הפעל, כמו שהתבאר מגדרו [של אריסטו] בספר השמע [הפיסיקה], אבל לא יחויב מפני זה שתהיה כל יציאה מהכח אל הפעל שינוי. וזה שהשינוי הוא היציאה מהכח אל הפעל אשר במתפעל להתפעל, לא היציאה מהכח אל הפעל אשר בפועל לעשות פעולתו. וזה מבואר בנפשו ממה שנאמר בזה הגדר, וזה שכבר נאמר בתנועה שהוא שלמות המתנועע במה שהוא מתנועע. ובכלל, הנה השינוי הוא במתנועע, לא במניע. ולולי זה, היה הפועל מתנועע מהמלאכה. ועד שאם היה היציאה מהכח אל הפעל בפועל שינוי, הנה נאמר שיחויב שיהיה כל מניע משתנה מצד מה שהוא מניע.

(רלב"ג, מלחמות ה', מאמר ו, חלק א, פרק כד, מהדורת יעקב מרקריאה, ברלין תרפ"ג, עמ' 394)⁸

ההקדמה החמישית תקפה אפוא כלפי הדבר הנפעל, העובר מהכוח אל הפועל, ולא כלפי הפועל את השינוי.

ו. [ההקדמה] הששית: כי התנועות – מהם בעצם, ומהם במקרה, ומהם בהכרח, ומהם בחלק, והוא מין ממה שבמקרה. אמנם אשר בעצם – כהעתק הגשם ממקום למקום. ואשר במקרה – כמו שיאמר בשחרות אשר בזה הגשם שנעתק ממקום למקום. ואשר בהכרח – כתנועת האבן אל מעלה במכריח, יכריחנה על זה. ואשר בחלק – כתנועת המסמר בספינה (מו"נ, ב, פתיחה, עמ' רו).

הקדמה זו מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר ד, פרק ד; ספר ח, פרק ד). נעיר כאן רק הערה אחת לעניין תנועה "בהכרח". לפי הפיסיקה של אריסטו, אין הגשם (החומר) מסוגל להניע את עצמו, ולכן כל תנועת גוף היא פעולת פועל. לארבעת היסודות (אש, אוויר, מים, ארץ) יש "מקום טבעי" – האש למעלה והארץ למטה. כשאבן נעה למעלה, בניגוד למקומה הטבעי למטה, פירוש הדבר כי יש כוח חיצוני הפועל עליה והמכריח אותה לנוע למעלה בניגוד לטבעה.

ז. [ההקדמה] השביעית: שכל משתנה מתחלק. ולזה כל מתנועע מתחלק, והוא גשם בהכרח. וכל מה שלא יתחלק לא יתנועע, ולזה לא יהיה גשם כלל (שם, עמ' רו).

⁷ ר' לוי בן גרשון נולד בפרובאנס בשנת 1344. הוא כתב חיבורים במגוון נושאים ובהם אסטרונומיה, פרשנות המקרא ופילוסופיה. ספרו הפילוסופי הגדול מלחמות ה' מבוסס על הפילוסופיה האריסטוטלית של הרמב"ם ואבן רושד, אם כי הוא גם מבקר עמדות שונות שלהם.

⁸ ראו את הדיון אצל Wolfson, *Crescas's Critique*, pp. 528-529.

ההקדמה השביעית מבוססת על הפיסיקה של אריסטו (ספר ו, פרק ד). לדברי אריסטו, כל דבר משתנה הוא בהכרח גם מתחלק, מפני שתוך כדי השינוי הוא כולל חלק שכבר השתנה וחלק שטרם השתנה. בנוסף, כל דבר שמתחלק הוא גשם (חומר). השינוי הוא אפוא היפעלות של דבר גשמי, מתחלק.

ח. [ההקדמה] השמינית: כי כל מה שיתנועע במקרה, ינוח בהכרח, מפני שאין תנועתו בעצמו. ולזה אי-אפשר שיתנועע התנועה ההיא המקרית תמיד (שם, עמ' רז).

מקור הקדמה זו בפיסיקה לאריסטו (ספר ח, פרק ה) ובמטאפיסיקה (ספר ט, פרק ד). תנועה מקרית נגרמת על-ידי מניע חיצוני. בהיעדר המניע לא תמשיך התנועה. לכן בהכרח ינוח הדבר המתנועע במקרה. חסדאי קרשקש מתנגד למסקנה זו ואומר, שאם הגלגל, למשל, מסתובב לנצח, אז גוף הנמצא על הגלגל (למשל אבן על פני הירח) יתנועע במקרה, אבל לעולם לא ינוח, כי תנועת הגלגלים היא נצחית.

ט. [ההקדמה] התשיעית: כי כל גשם שיניע גשם – אמנם יניעהו כשיתנועע גם הוא בעת הנעתו (שם, עמ' רז).

מקור ההקדמה התשיעית בפיסיקה לאריסטו (ספר ח, פרק ה) ובמטאפיסיקה (ספר יב, פרק ו). לדעת חסדאי קרשקש, הקדמה זו תקפה כלפי סיבה פועלת בלבד, ואינה תקפה כלפי סיבה תכליתית. לדבריו: "ההקדמה הזאת מבוארת בעצמה. אמנם צריך שיותנה בה שיהיה המניע הפועל. אבל המניע על דרך התכלית [...] כבר יניעהו והוא לא יתנועע" (Wolfson, *Crescas's Critique*, p. 252).

משה נרבוני העיר גם הוא, שבהקדמה זו מדובר בסיבה פועלת בלבד, ולא בסיבה תכליתית: "והנרצה הנה במניע הסיבה הקרובה אשר על דרך הפועל, כי המניע אשר על דרך התכלית לא יתנועע בקרוב" (נרבוני, פירוש למורה הנבוכים, עמ' כב).

י. [ההקדמה] העשירית: כי כל מה שיאמר שהוא בגשם – יתחלק אל שני חלקים. אם שתהיה עמידתו בגשם, כמקרים. או שתהיה עמידת הגשם בו, כצורה הטבעית. ושניהם כח בגשם (שם, עמ' רז).

הקדמה זו מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר א). כבר למדנו – בדיון על הפלאם (יחידה 2, סעיף 2.2.5) – שלמקרים אין קיום עצמאי, וכי קיומם הוא בגשם הנושא אותם. ולעומת זאת, לפי משנת אריסטו העצם הקיים הוא שילוב של חומר וצורתו, והצורה היא המגדירה את החומר לעצם מסוים זה. לכן הצורה הטבעית היא הגורם אשר "עמידת הגשם בו".

יא. [ההקדמה] האחת עשרה: כי קצת הדברים אשר עמידתם בגוף יחלקו בהחלק הגוף, ויהיו נחלקים במקרה, כמראים [כלומר: הגוונים] ושאר הכחות המתפשטות בכל הגוף. וכן קצת המעמידים לגוף, לא יחלקו בשום פנים, כנפש וכשכל (שם, עמ' רז).

הנפש והשכל אינם חומריים ולכן אין הם מתחלקים בחלוקת הגוף. יתרה מזו: הרמב"ם דייק בניסוחו כאן. המקרים, המתחלקים בחלוקת הגוף, "עמידתם בגוף". אבל הנפש והשכל, שהם צורתו הטבעית של הגוף, אינם מתחלקים בחלוקת הגוף, שהרי אין "עמידתם בגוף", אלא הם "המעמידים לגוף", בתור צורתו הטבעית.

יב. [ההקדמה] השתים עשרה: כי כל כח שימצא מתפשט בגוף הוא בעל תכלית, להיות הגשם בעל תכלית (שם, עמ' רז).

מדובר כאן ברעיון מהפיסיקה של אריסטו (ספר ח, פרק יא). כל גוף מוגבל בהכרח; הוא "בעל תכלית". לדברי אריסטו, לא ייתכן שגוף מוגבל יכיל בעצמו כוח אין-סופי. הכוח שבגוף מתחלק בחלוקת הגוף שלו.

יג. [ההקדמה] השלש עשרה: שאי אפשר שיהיה דבר ממיני השינוי מדויק [כלומר, רצוף], כי אם תנועת ההעתקה בלבד והסבובית ממנה (שם, עמ' רז).

לפי הקדמה זו, שמקורה בפיסיקה לאריסטו (ספר ח, פרקים ז-ח), רק תנועה סיבובית, כתנועת הגלגלים, יכולה להיות רצופה ("מדויקת"), ללא הפסקה. לפי משנת אריסטו, העולם כולו חומרי (ולדעתו מציאות הריק נמנעת), ולכן כל תנועה בקו ישר בסופו של דבר תוגבל ותופסק על-ידי תנועה נגדית. רק תנועה סיבובית אינה מוגבלת, והיא יכולה להימשך ברצף, בלי הפסקה ובלא הגבלה על-ידי תנועה נגדית.

יד. [ההקדמה] הארבע עשרה: כי תנועת ההעתקה היא הקודמת שבתנועות והראשונה שבהם בטבע. כי ההויה וההפסד יקדם להם השתנות, והשתנות תקדם לו קריבת המשנה אל המשתנה. ואין צמיחה ואין חסרון מבלתי שיקדם להם ההויה וההפסד (שם, עמ' רז).

הקדמה זו מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר ח, פרקים ז-ח). לדעת אריסטו, הפועל המשנה את הדבר המשתנה צריך קודם להתקרב אליו כדי לפעול עליו. לכן תנועת ההעתקה (כלומר תנועת המעבר ממקום למקום) קודמת לשינוי, וקדימה זו היא בטבע ובזמן.

לדעת חסדאי קרשקש, הקדמה זו תקפה רק "בהויה הנמשכת" המתרחשת בעולם הקיים, ואינה תקפה בהוויית עולם מחודש מאין, שהרי אז אין קרבה לדבר שטרם קיים, וההויה עצמה היא התנועה הראשונה. לדבריו: "הנה על דרך ההויה הנמשכת תאמת ההקדמה הזאת, אבל על דרך התחלת ההויה, אם היתה מלא דבר, כאשר יתבאר, הנה יתאמת שההויה קודמת לשאר התנועות" (Wolfson, *Crescas's Critique*, p. 282).

טו. [ההקדמה] החמש עשרה: כי הזמן – מקרה נמשך אחר התנועה ודבק עמה. ולא ימצא אחר משניהם מבלתי האחר. לא תמצא תנועה כי אם בזמן, ולא יושכל

זמן אלא עם התנועה. וכל מה שלא תמצא לו תנועה, אינו נופל תחת הזמן (שם, עמ' רז).

הקדמה זו מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר ד, פרק יב) ועל ספר על השמים (ספר א, פרק ט). הרמב"ם כבר הגדיר את הזמן במורה הנבוכים, א: נב – "הזמן מקרה דבר לתנועה" (מהדורת אבן שמואל, עמ' צט). לדברי חסדאי קרשקש, לזמן אין קיום עצמאי, מפני שהזמן מחולק לעבר ולעתיד. העבר אינו קיים עוד, העתיד עדיין אינו קיים, וההווה אינו קיים – הוא רגע חולף. הואיל ולזמן אין קיום עצמאי, הוא זקוק לנושא, והנושא שלו הוא התנועה. לדבריו: "וזה שאין ספק הצטרכו אל נושא, להיותו בלתי עומד כלל, וכל שכן שיהיה עומד בעצמו [...] וזה שהזמן יחלק אל עבר ואל עתיד, כי ההוא הוא עתה, והוא בלתי נמצא, ואיננו זמן. והעבר כבר נפסד, והעתיד איננו עדיין. ולזה הנה הצטרכו אל נושא מבואר בעצמו" (Wolfson, *Crescas's Critique*, p. 282).

ואולם בהמשך דוחה קרשקש הגדרה זו של הזמן. הזמן אינו בהכרח דבק לתנועה מפני שהזמן גם חל על המנוחה שבין תנועות הדבר, ולכן אפשר לומר שהדבר נח "זמן גדול" או "זמן מועט". לכן הזמן הוא שיעור רצף ("התדבקות") התנועה או המנוחה: "ולזה יתחייב שיהיה הזמן נתלה בצירוף שיעור התדבקות, אם בתנועה אם במנוחה, אחר שיאמר בכל אחת גדולה או קטנה" (Wolfson, *Crescas's Critique*, p. 288). אריסטו (פיסיקה, ספר ד, פרק יב) הביא בחשבון את המנוחה ואמר, כי הזמן הוא שיעור התנועה, ולכן בעקיפין גם של המנוחה מפני שהזמן אינו התנועה אלא שיעור התנועה. אם כן, קרשקש אינו מביא בחשבון שאת הרצף שבין תנועות הדבר הנח אפשר למדוד (לשער) רק בהשוואה לשיעור תנועה רצופה של דבר אחר.

טו. [ההקדמה] השש עשרה: כי כל מה שאינו גוף לא יושכל בו מנין, אלא אם כן יהיה כח בגוף. וימנו אישי הכחות ההם בהמנות החמרים שלהם או נושאייהם. ובעבור זה הענינים הנבדלים, אשר אינם גוף ולא כח בגוף, לא יושכל בהם מנין כלל, אלא בהיותם עילות ועלולים, למעט סיבות, מפני שסיבות לא-גופניות יכולות להימנות (שם, עמ' רז).

לפי הקדמה זו, שמקורה במטאפיסיקה (ספר יב, פרק ח), אי-אפשר להבין את מושג המספר (מניין) אלא בדברים גופניים או מה שהיה בגוף. מה שאין לו כל קשר לגוף, אין לו מספר.

יו. [ההקדמה] השבע עשרה: כי כל מתנועע יש לו מניע בהכרח, אם חוץ ממנו, כאבן שתניעה היד, או יהיה מניעו בו, כגוף בעל-החיים, שהוא מחובר ממניע וממתנועע. ולזה כשימות ויעדר ממנו המניע – והוא הנפש – ישאר המתנועע – והוא הגוף. [...] וכל מתנועע שיהיה מניעו בו, הוא הנקרא המתנועע מעצמו (שם, עמ' רח).

הקדמה זו מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר ז, פרק א). לפי משנת אריסטו, אין החומר מסוגל להניע או לשנות את עצמו. לכן לכל תנועה ושינוי יש אפוא פועל, או בתוך הדבר (כגוף האדם המונע על-ידי נפשו) או חוצה לו (כאבן המונעת ביד).

יח. [ההקדמה] השמונה עשרה: כי כל מה שיצא מן הכח אל הפעל, מוציאו וולתו, והוא חוץ ממנו בהכרח. שאילו היה המוציא בו ולא יהיה שם מונע, לא היה נמצא בכח בעת מן העתים, אבל יהיה בפעל תמיד. ואם היה מוציאו בו והיה לו מונע והוסר, אין ספק שמסיר המונע הוא אשר הוציא הכח ההוא על הפעל. [...] (שם, עמ' כח).

הקדמה זו, שיש לה זיקה עקיפה לפיסיקה (ספר ג, פרקים א-ב) ולמטאפיסיקה (ספר יא, פרק ט) לאריסטו, היא המשכה של ההקדמה הקודמת. בהקדמה הקודמת למדנו, שלכל תנועת דבר מתנועע יש מניע, אם פנימי, אם חיצוני. כאן אנו לומדים, שכל שינוי מן הכוח אל הפועל צריך פועל "המוציא" את הדבר מן הכוח, וכי אין פועל זה יכול להיות הדבר המשתנה בכוח עצמו. אילו היה הפועל בתוך הדבר, כי אז היה מוציא אותו מהכוח אל הפועל, אלא אם כן קיימת מניעה לאותו השינוי. אם כן, גם במקרה כזה נחוץ פועל חיצוני שיסיר את המכשול לשינוי.

יט. [ההקדמה] התשע עשרה: כי כל מה שלמציאותו סיבה, הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו: שאם ימצאו סיבותיו, ימצא, ואם לא ימצאו, או יעדרו, או ישתנה ערכם המחייב למציאותו, לא ימצא (שם, עמ' רח).

לדעת וולפסון, ההקדמות התשע-עשרה העשרים והעשרים ואחת מבוססות לא על משנת אריסטו, כי אם על תורת אבן סינא. בדיון במחויב המציאות (לעיל, סעיף 9.3.2) למדנו, כי בסופו של דבר מציאות אפשרית היא מציאות התלויה בסיבה חיצונית, ואילו מציאות הכרחית היא מציאות שאין לה סיבה, וכי רק האל הוא "מחויב המציאות". כזכור, המציאות האפשרית היא אפוא מציאות מותנית מפני שהיא תלויה בסיבתה, ואילו המציאות ההכרחית אינה מותנית ואינה תלויה בשום דבר אחר. כאמור, "אפשרי המציאות" הוא אפשרי מצד עצמו: הוא יכול להתקיים או לא להתקיים, כי אין מהותו מחייבת את מציאותו, ומציאותו היא נוספת על עצמו. אם הדבר הוא הכרחי בכלל, הרי הוא הכרחי מצד סיבתו, שהיא מחייבת את מציאותו.

כ. [ההקדמה] העשרים: שכל מחויב המציאות בבחינת עצמו, אין סיבה למציאותו כלל ולא בשום ענין (שם, עמ' רח).

הקדמה זו משלימה את ההקדמה הקודמת.

כא. [ההקדמה] האחת ועשרים: כי כל מורכב משני ענינים – אמנם ההרכבה ההיא היא סיבת מציאותו כפי מה שהוא בהכרח. אם כן, אינו מחויב המציאות בעצמו, כי מציאותו במציאות שני חלקיו ובהרכבתם (שם, עמ' רח).

מחויב המציאות אינו יכול להיות מורכב משני ענינים, משתי סיבות. ראשית, ייצור דבר מורכב על-ידי הרכבת רכיביו השונים הוא פעולה הדורשת פועל, וכפי שלמדנו, אין סיבה חיצונית הפועלת על מחויב המציאות. הקדמה זו דומה למה שלמדנו בראיה השנייה של רב סעדיה גאון

לחידוש העולם, הראיה מקיבוץ החלקים, ובראיה הפלאמית השלישית לחידוש העולם בסקירת עקרונות הפלאם במורה הנבוכים, א: עד (חזרו לדיון ביחידה 2, סעיף 2.4.5.2). מובן שאצל רס"ג ואצל המדברים, ההרכבה משמשת ראיה לחידוש העולם, ולעומתם, כאן לא מדובר בבריאה כלל. הדמיון הוא רק בצורך בפועל חיצוני כדי לפעול את ההרכבה. שנית, מציאות הדבר המורכב תלויה ומותנית במציאות היסודות שמהם הורכב, ויסודות אלה קודמים בהכרח והם סיבות למציאותו. ואולם אין מחויב המציאות תלוי, כאמור, בשום סיבות, ואין מציאותו מותנית בדבר.

כב. [ההקדמה] השתים ועשרים: כי כל גשם הוא מורכב משני ענינים בהכרח, וישיגוהו מקרים בהכרח. אמנם שני הענינים המעמידים אותו: החומר שלו וצורתו. ואמנם המקרים המשיגים אותו: הכמות והתכונה וההנחה (שם, עמ' רט).

לדברי אריסטו (הקטגוריות, ספר ח, פרקים י-יב), העצם הוא חומר וצורה גם יחד, ואפשר להפרידם רק במחשבתנו המופשטת ולא במציאות. למדנו גם כן שאין העצם יכול להתקיים בלא מקרים (ראו את הדיון בראיה השלישית של רס"ג לחידוש העולם, הראיה מחליפת המקרים, ביחידה 2, סעיף 2.4.5.3, הדומה לראיה הרביעית של הפלאם במורה הנבוכים, א: עד. כמו כן ראו שם את סקירת עקרונות הפלאם של יהודה הלוי בסעיף 2.2.5.1, ושל הרמב"ם בסעיף 2.2.5.2).

כג. [ההקדמה] השלש ועשרים: כי כל מה שהוא בכח ויש בעצמו אפשרות אחת – ייתכן בעת אחת שלא ימצא בפעל (שם, עמ' רט).

הקדמה זו מבוססת על המטאפיזיקה לאריסטו (ספר ט). מהו ההבדל בין "אפשרות" (בערבית: "אמכאן" – possibility) לבין "כוח" (בערבית: "אל-קוה" – potentiality)? צבי וולפסון מסביר,⁹ כי שני המונחים הם תרגומים של מונח יווני אחד – dynamis – אבל מורים על שתי משמעויות שונות של מונח זה. "כוח" הוא ההפך מ"פועל" (actuality), ו"אפשרות" היא ההפך מ"נמנע" (impossibility) ו"הכרח" (necessity).

כך הסביר הרמב"ם עצמו את ההבדל באיגרתו לר' שמואל אבן תיבון בענייני תרגום מורה הנבוכים משנת דתתק"ס (1290). הצורות נמצאות בכוח בעצם המוכן לקבל אותן, ובעצם ההוא יש אפשרות, כלומר נכונות, לקבל את הצורות. לפי דוגמת הרמב"ם, הסיף נמצא בכוח בחתיכת ברזל, וחתיכת הברזל "אפשרי להיות ממנה סיף". לדברי הרמב"ם באיגרת:

ההקדמה הכ"ג. "כי כל מה שהוא בכח, ובעצמו קצת אפשרות, יתכן בעת אחת שלא ימצא בפעל". פרושה: יאמר שהדבר בכח, כשהיה תאר אחד מתאריו, יעדר עתה מן הדבר ההוא, אלא שהוא מוכן לקבל התאר ההוא. ויאמר בתאר ההוא שהוא ברבר ההוא בכח, כאמרנו בחתיכת ברזל שהיא סיף בכח, וכאמרנו בגרעין שהוא תמר בכח. והדבר אשר הוא בכח ענין

אחר – בעצם הדבר ההוא אפשרות המצא הענין ההוא. כמו שתאמר בחתיכת ברזל שבה אפשרות שתהיה סוף, ואמנם ידיעת ההפרש בין הכח ובין האפשרות הוא ענין דק וקשה מאד על הפילוסופים הבקיאים. וכבר דבר בזה בן אלצאייג [אבן באג'א] בראש ספרו בפרוש ספר השמע [הפיסיקה] בדברים טובים מאד. ונאמר בדבר שהוא בפעל כשנתארהו בתאר נמצא בו, כאמרנו בסוף שהוא סוף בפעל. הנה נתבאר לך כי כל מה שהוא בכח דבר אחר, אי אפשר בהכרח מבלתי שיהיה התאר ההוא נעדר ממנו בעת מן העתים. כי זאת חתיכת ברזל, לא יאמר בה שהיא סוף בכח אלא כשלא תהיה סוף בעת מן העתים. אמנם אם תהיה סוף לעולם – אינה סוף בכח, אבל היא סוף בפעל עולמית.

(אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקמה-תקמו;
קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, מהדורת לפסיא, כרך ב, עמ' כו: ב)

ההקדמה הבאה ממשיכה לדון בשאלת האפשרות. הואיל והאפשרות קיימת בעצם הדבר המוכן לקבל צורות שהן בכוח בו, הרמב"ם עכשיו קובע כי האפשרות קיימת בחומר, וכי מה שיש בו אפשרות חייב להיות בעל חומר.

כד. [ההקדמה] הארבע ועשרים: כי כל מה שהוא בכח דבר אחר, הוא בעל חומר בהכרח, כי האפשרות הוא בחומר לעולם (מוינ, חלק ב, פתיחה, עמ' רט).

הקדמה זו מבוססת על המטאפיסיקה לאריסטו (ספר יב, פרק ב).

כה. [ההקדמה] החמש ועשרים: שהתחלות העצם המורכב האישי – החומר והצורה – ואי אפשר מבלתי פועל, רצוני לומר: מניע, הניע הנושא, עד שהכינו לקבל הצורה, והוא המניע הקרוב המכין חומר איש אחר. ויתחייב מכאן העיון בתנועה ובמניע ובמתנועע. וכבר התבאר בכל זה מה שראוי לבארו. ותורף [נוסח] דברי אריסטו: החומר לא יניע עצמו, וזאת היא ההקדמה הגדולה, המביאה לחקור על מציאות המניע הראשון (שם, עמ' רט).

מקור ההקדמה במטאפיסיקה לאריסטו (ספר א, פרק ג; ספר יב, פרק ו). לפי הקדמה זו, צירוף צורה לחומר מחייב פעולת פועל חיצוני, ופעולה זו היא מעין תנועה, המחייבת מניע.

אלו הן עשרים וחמש ההקדמות, "שכבר התבארו כולם במופת, אין ספק בו", הדרושות להוכיח את מציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו. עתה מוסיף הרמב"ם את ההקדמה האחרונה:

ואחבר אל מה שקדם מן ההקדמות הקדמה אחת, תחייב הקדמות. ויחשוב אריסטו שהיא אמתית ויותר ראויה מכל מה שיאמן. ונתנה לו על דרך ההנחה, עד יתבאר מה שכוננו לבארו. וההקדמה ההיא היא –

[ההקדמה] השש ועשרים. והיא אמרו: שהזמן והתנועה נצחיים, תמידיים, נמצאים בפעל. ולזה יתחייב אצלו בהכרח, לפי זאת ההקדמה, שיש גשם מתנועע תנועה נצחית נמצאת בפעל, והוא הגשם החמישי.¹⁰ ולזה יאמר, שהשמים לא היום ולא נפסדים, כי התנועה אצלו לא הנה ולא נפסדת. שהוא יאמר: שכל תנועה תקדם לה תנועה בהכרח.¹¹ [...] ולפי זאת ההקדמה, יהיה המתנועע בעל התכלית מתנועע על אורך בעל תכלית פעמים אין תכלית להם, בחזור על האורך ההוא חלילה, וזה אי אפשר כי אם בתנועה הסבובית, כמו שיתבאר במופת בהקדמה השלש עשרה מאלו ההקדמות,¹² ועל פיה יתחייב מציאות מה שאין תכלית לו על צד בוא זה אחר סור זה, לא שימצא זה יחד.

וזאת ההקדמה היא אשר יחשוב אריסטו להעמידה תמיד. ויראה לי, שהוא לא יגזור שראיותיו עליה – מופת. אבל הם הראויות והנכונות אצלו. ויאמרו הנמשכים אחריו ומפרשי ספריו, שהיא מחויבת, לא אפשרית, ושכבר התבארה כולה במופת. ויחשוב כל מדבר מן המדברים, לקיים שהיא נמנעת. [...] ואשר יראה לי אני, שזאת ההקדמה אפשרית – לא מחויבת, כמו שיאמרו המפרשים לדברי אריסטו, ולא נמנעת, כמו שיאמרו המדברים.

(שם, עמ' רי-ריא)

ההקדמה העשרים ושש מבוססת על הפיסיקה לאריסטו (ספר ה, פרקים א-ב) ועל המטאפיסיקה (ספר יב, פרק ו). לשיטת אריסטו, אי-אפשר שתהיה תנועה ראשונה, שהרי הוויית התנועה הראשונה, כלומר המעבר ממנוחה (היעדר התנועה) לתנועה הראשונה היא בעצמה תנועה (או שינוי). אי-אפשר שתהיה תנועה לפני התנועה הראשונה. מן ההכרח אפוא שהתנועה נצחית, ושאין תנועה ראשונה. הרמב"ם אינו נוקט כאן עמדה בשאלה חשובה זו: עמדתו היא, שטענת אריסטו היא "אפשרית" בלבד, שלא כמו תלמידי אריסטו שסברו כי היא הכרחית, והמדברים שסברו כי היא נמנעת. רק בהמשך, אחרי שיוכיח את מציאות האל על סמך ההקדמה העשרים ושש, יחזור הרמב"ם לדון בטענת אריסטו ויביא טענות שיטתיות נגדיות (מו"נ, ב: יז).

עתה מוכן הרמב"ם לעבור לארבע הראיות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו, על סמך עשרים ושש ההקדמות.

10 יש ארבעה יסודות ארציים: אש, אוויר, מים, ארץ. בנוסף, יש יסוד דק יותר מאש, הוא "הגשם החמישי" של הגלגלים השמימיים.

11 הרמב"ם רומז כאן על טענה הטובאת להלן, במורה הנבוכים, ב: יד, הראיה הראשונה של אריסטו לקדמות העולם. אם יש תנועה ראשונה, לפנייה לא הייתה תנועה. אבל השינוי מחוסר תנועה לתנועה הראשונה הוא בעצמו תנועה (שינוי), ואי-אפשר שיש תנועה לפני התנועה הראשונה. אין תנועה ראשונה אפוא, ולכן התנועה היא נצחית והעולם הוא קדמון.

12 כאמור בהקדמה השלוש-עשרה, רק תנועה סיבובית יכולה להיות רצופה.

9.4.4 ראיות הרמב"ם למציאות האל

(מורה הנבוכים, ב: א)

9.4.4.I הראיה הראשונה: מניע ראשון

הראיה הראשונה למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו בנויה על יסוד התנועה הנצחית של גלגלי השמים, שהם, כזכור, "גשם חמישי". לפי הקוסמולוגיה האריסטוטלית בימי הביניים, המשולבת ביסודות נאו-אפלטוניים, כמו תורת האצילות, כל גלגל מונע על-ידי שכל נבדל וכלומר נבדל מחומר. תנועות כל גלגל והשפעות שכלו הנבדל הן הסיבות לתנועות, לשינויים ולתופעות שונות בגלגלים שמתחתיהם. הגלגל התחתון הוא גלגל הירח, ושכלו הוא "השכל הפועל". הגלגל העליון, שהוא החיצוני ביותר, הוא מקור תנועת כל הגלגלים מתחתיו, ולכסוף גם מקור התנועות והשינויים בעולם התחתון (כדור הארץ). קוסמולוגיה זו מתוארת במפורט במורה הנבוכים, א: עב. לדברי הרמב"ם שם:

והוא [העולם] – כדורים רבים, אחד תוך שני, אין פנוי ביניהם ולא ריקות כלל. [...] כולם מתנועעים תנועה סבובית שזה [...] כל אחד דבק לטבעו במהירותו ואפני תנועתו. אלא אלו הכדורים, קצתם יותר ממהר התנועה מקצתם. והמהרת תנועה מכולם היא תנועת הגלגל המקיף בכל. [...] וכל כוכב שבאלו הכדורים הוא חלק מן הגלגל אשר הוא בו עומד במקומו. אין לו תנועה מיוחדת בו, ואולם יראה מתנועע בתנועת הגשם אשר הוא חלק ממנו. וחומר זה הגשם החמישי בכללו, המתנועע בסבוב. [...]

אבל הגופים ההם העגולים, הם חיים בעלי נפש, בה יתנועעו. ואין התחלת מנוחה בהם כלל, ולא שינוי ישיגם אלא בהנחה, בהיותם מתנועעים בסבוב. [...] וכשיתנועע הגשם החמישי בסבוב בכללו תמיד, תתחדש ביסודות [הארציים הארבעה] מפני זה תנועה הכרחית, יצאו בגללה ממקומותם. [...] וכל הוה-נפסד אמנם יתהווה מן היסודות, ואליהם יפסד. [...]

וכמו שבגוף האדם אברים ראשיים ואברים שהם תחת יד הראשיים, צריכים בעמידתם להנהגת האבר הראש אשר ינהיגם, כן בעולם בכללו – חלקים ראשיים – והוא הגשם החמישי המקיף. [...]

וכמו האבר הראש [...] כן הגלגל הוא המנהיג לשאר חלקי העולם בתנועתו, והוא ישלח לכל מתהווה כחותיו הנמצאות בו. הנה כל תנועה שתמצא בעולם, התחלתה הראשונה – תנועת הגלגל. וכל נפש שתמצא לבעל נפש בעולם, התחלתה – נפש הגלגל.

(מורה הנבוכים, א: עב, מהדורת אבן שמואל, עמ' קנט-קסב)

מקור התנועות בעולם בתנועת הגלגל הראשון והמקיף. השאלה הנשאלת היא: מה סיבת תנועתו של גלגל ראשון זה? והו הרקע הקוסמולוגי הכללי לראיה הראשונה של הרמב"ם. לראיה יש מבנה

בשלב השני הוא בירור באיזה מין מניע מדובר, ושלילת אפשרויות שונות: מניע גופני מחוץ לגלגל, מניע שהוא כוח מתחלק בתוך הגלגל, מניע שהוא כוח בלתי־מתחלק בגלגל (כנפש בגוף), ולבסוף, בררת המחדל – מניע ראשון, שהוא בלתי־גשמי ונבדל מהגלגל.

נביא עתה את עיקר דברי הרמב"ם בראיה הראשונה (המבוססת על הראיה הקוסמולוגית של אריסטו בפיסיקה, ספר ח). שימו לב לשימוש בהקדמות שלמדנו, וחזרו, לפי הצורך, לדיון בהקדמות ב, ג, ט, יב, יז. שימו לב גם לאופן שבו המופת מוכיח לא רק את מציאות המניע הראשון, אלא גם את אי־גשמיותו (היותו נבדל), ואת אחדותו.

זכרו: על סמך הנחת קדמות העולם, תנועת הגלגלים צריכה להיות נצחית. לפי הפיסיקה הניוטונית המודרנית, כוח מסוים דרוש לצורך תאוצה, ולא לצורך תנועה קבועה בחלל (כלומר בהיעדר החיכוך), והדבר המתנועע ימשיך להתנועע בלא כוח נוסף בגלל התנופה (momentum). ואולם לפי הפיסיקה האריסטוטלית, דרוש כוח כל הזמן כדי לקיים תנועה קבועה, בלא כל תאוצה. לכן תנועה נצחית של הגלגל דורשת כוח נצחי, וכוח נצחי זה, בהיותו נצחי, הוא אינ־סופי:

יתחייב לפי ההקדמה החמש ועשרים, שיש מניע, הוא אשר הניע תומר זה ההוה־הנפסד, עד שיקבל הצורה. וכשיבוקש: המניע ההוא הקרוב, מה הניעו? יתחייב בהכרח שימצא לו מניע אחר, אם ממנו או מזולת מינו. כי התנועה תמצא בארבעה מאמרות, והנה תאמר עליהם התנועה בכלל, כמו שזכרנו בהקדמה הרביעית. וזה לא ילך אל לא תכלית, כמו שזכרנו בהקדמה השלישית. ומצאנו כל תנועה תכלה אל תנועת הגשם החמישי ואצלה תעמוד. ומן התנועה ההיא יסתעף ואליה ישתלשל כל מניע ומכין בעולם התחתון כולו. והגלגל מתנועע תנועת העתקה, והיא הקודמת שבתנועות, כמו שזכרנו בהקדמה הארבע עשרה. וכן עוד כל תנועת העתקה אמנם תגיע בסוף לתנועת הגלגל. [...] וכן תמצא כל סיבת הויה והפסד מגעת בסוף לתנועת הגלגל.

וכאשר הגענו באחרונה לזה הגלגל המתנועע, התחייב שיהיה לו מניע, כפי מה שקדם בהקדמה השבע עשרה. ולא ימלט מהיות מניעו בו או חוץ ממנו. וזו חלוקה הכרחית. ואם היה חוץ ממנו, לא ימלט מהיותו גשם או שיהיה בלתי גשם, ולא יאמר בו אז שהוא חוץ ממנו, אבל יאמר: נבדל ממנו – כי מה שאינו גשם לא יאמר שהוא חוץ לגשם אלא בהרחבה במאמר. ואם היה מניעו בו, רצוני לומר, מניע הגלגל, לא ימלט מהיות מניעו כח מתפשט בכל גופו ומתחלק בהתחלקו, כחוס באש. או יהיה כח בו בלתי מתחלק, כנפש וכשכל, כמו שקדם בהקדמה העשירית. אם כן, אי אפשר בהכרח מבלתי שיהיה מניע הגלגל – אחר מאלו הארבעה: (א) אם גשם אחר חוץ ממנו; (ב) או נבדל; (ג) או כח מתפשט בו; (ד) או כח בלתי מתחלק.

(א) אמנם הראשון – והוא שיהיה מניע הגלגל גשם אחר חוץ ממנו – הוא שקר, כמו שאגיד. כי אחר שהוא גשם, יתנועע כשיניע, כמו שזכר בהקדמה התשיעית. ואחר שזה הגשם [...] גם

כן יתנועע כשיניע. [...] ויתחייב מציאות גשמים אין תכלית למספרם, ואז יתנועע הגלגל. וזה שקר, כמו שקדם בהקדמה השנייה.

(ג)¹³ ואמנם הפנים השלישיים – והוא שיהיה מניע הגלגל כח מתפשט בו – הם גם כן שקר, כמו שאספר. כי הגלגל – גשם. והוא מגיע אל תכלה בהכרח, כמו שקדם בהקדמה הראשונה. ויהיה כחו בעל תכלית, כמו שזכר בשתי עשרה, אחר שיתחלק בהתחלקו, כמו שזכר באחת עשרה. ולא יניע אל לא תכלית, כמו שהנחנו בהקדמה השש ועשרים.

(ד) ואמנם הפנים הרביעיים – והוא שיהיה מניע הגלגל כח בו בלתי מתחלק, כנפש האדם באדם – זה גם כן שקר, שיהיה זה המניע לבדו סיבה בתנועה התדירה, ואף על פי שהיא בלתי מתחלקת. ובאור זה, שאם היה זה מניעו הראשון, יהיה זה המניע מתנועע במקרה, כמו שזכר בהקדמה הששית. [...] וכל מתנועע במקרה ינוח בהכרח, כמו שזכר בשמינית. וכשינוח, ינוח המתנועע בעבורו. [...] ואילו היה מניע הגלגל בו על אלו הפנים, לא היה יכול להתנועע לנצח.

(ב) ואם היתה זאת התנועה תדירה-נצחית, כמו שזכר בעל דיננו – וזה אפשר, כמו שזכר בהקדמה השלש עשרה – יתחייב בהכרח, לפי זה הדעת, שתהיה הסיבה הראשונה לתנועת הגלגל על הפנים השניים – רצוני לומר: נבדל מן הגלגל. [...]

הנה כבר התבאר במופת, שמניע הגלגל הראשון, אם תנועתו נצחית-תדירה, יתחייב שיהיה לא גוף ולא כח בגוף כלל, עד שלא תהיה למניעו תנועה לא בעצם ולא במקרה, ולזה לא יקבל חלוקה ולא שינוי, כמו שזכר בהקדמה השביעית והחמישית. וזהו האלוה יתגדל שמו – רצוני לומר: הסיבה הראשונה המניעה לגלגל. והוא מן השקר היותו שנים או יותר, לשקרות המנות הענינים הנבדלים אשר אינם גוף, אלא בהיות אחד מהם עילה והאחר עלול, כמו שזכר בשש עשרה. וכבר התבאר שאינו נופל תחת הזמן גם כן, להמנע התנועה בחוקו, כמו שזכר בחמש עשרה.

הנה כבר יצא לנו מן העיון הזה במופת, שהגלגל – מן השקר שיניע עצמו תנועה נצחית, ושהסיבה הראשונה בתנועתו אינה גשם ולא כח בגשם, ושהוא אחד לא ישתנה, שאין מציאותו מחוברת אל זמן. ואלו הם השלש שאלות אשר עשו עליהם מופת חשובי הפילוסופים.

(מורה הנבוכים, ב: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' ריב-רסו)

13 המספור הוא שלנו, לא של הרמב"ם. הרמב"ם בכוונה מדלג כאן על אפשרות (כ), ואליה הוא יחזור בסוף כבודת מחדל.

שאלות

1. לאיזו מין תנועה מתכוון הרמב"ם באומרו ש"הוא אשר הניע חומר זה ההוה הנפסד, עד שיקבל הצורה"? (ראו לעיל הדיון במונחים "תנועה" ו"שינוי").
2. מה פירוש "המניע ההוא הקרוב"?
3. הסבירו מה פירוש "כי התנועה תמצא בארבעה מאמדות". באילו מאמדות מדובר, ומדוע דווקא אלה?
4. מדוע אי-אפשר שמניע הגלגל יהיה גשם מחוץ לגלגל?
5. מדוע אי-אפשר שמניע הגלגל יהיה כוח מתפשט בגלגל?
6. מדוע אי-אפשר שמניע הגלגל יהיה כוח בלתי-מתחלק בגלגל?

9.4.4.2 הראיה השנייה: מניע בלתי-מתנועע

הראיה השנייה – המבוססת על מקורות שונים בכתבי אריסטו (מטאפיזיקה, ספר יב, פרק ז; פיסיקה, ספר ח, פרק ה; על הנפש, ספר ג, פרק י) – כונתה "טענת (או הקדמת) הסימטריה ההגיונית" (postulate of logical symmetry). היא מוכיחה שצריך להיות לפחות מניע בלתי-מתנועע אחד (ולבסוף שיש רק מניע בלתי-מתנועע אחד). ננית שיש דבר "אב" המורכב משני יסודות – א+ב. אם נמצא שיסוד א מסוגל להתקיים באופן עצמאי, ללא יסוד ב, אז מן ההכרח כי גם יסוד ב יכול להתקיים לבדו, בלי א. יש מניעים שהם מתנועעים בהניעם דבר אחר. יש גם דברים המתנועעים בלי להניע דבר. אם כן, צריך להיות לפחות מניע בלתי-מתנועע אחד. הואיל וכל גשם המניע דבר אחר גם מתנועע, המניע הבלתי-מתנועע אינו יכול להיות גשם. לדברי הרמב"ם:

עיון שני להם.¹⁴ הקדים אריסטו הקדמה, והיא: כשימצא דבר מורכב משני דברים, וימצא אחד משני הדברים בפני עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב, התחייב מציאות האחר בהכרח חוץ מן הדבר ההוא המורכב גם כן. [...] ואחר בארו זו ההקדמה אמר: שאנחנו נמצא דברים רבים מורכבים ממניע ומתנועע – רצוני לומר: שהם יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו. [...] ונמצא מתנועע לא יניע כלל – והוא המתנועע האחרון. יתחייב בהכרח, שימצא מניע לא יתנועע כלל, וזהו המניע הראשון. ומאשר אי אפשר בו תנועה, הוא בלתי מתחלק, ולא גוף, ואינו נופל תחת הזמן, כמו שהתבאר במופת הקודם.

(מורה הנבוכים, ב: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' רטו)

שאלה

על סמך הראיה השנייה ובעזרת הקדמות שלמדנו הסבירו מדוע המניע הבלתי-מתנועע אינו גשמי, אינו מתחלק, והוא אחד.

14 להם, כלומר לחשיבי הפילוסופים המוזכרים בסוף הראיה הראשונה.

השאלה המתבקשת כאן היא, האם הסימטריה ההגיונית תקפה, וכיצד היה הרמב"ם משיב אילו היה מודע לבעיה. למשל, מי שהאמין (כמו הרמב"ם, כפי שלמדנו ביחידה 8) בהישארות הנפש השכלית, היה צריך לפסול את טענת הסימטריה ההגיונית. הרי אנו מוצאים אנשים חיים, המורכבים מגוף ונפש. מי שמאמין בהישארות הנפש טוען שאחרי מות הגוף הנפש ממשיכה להתקיים בלי הגוף, אבל אין פירוש אמונתם שגם הגוף ממשיך להתקיים בלי הנפש.

ר' לוי בן גרשון (רלב"ג) בספרו מלחמות ה' מביא דוגמה אחרת נגד טענת הסימטריה ההגיונית. לדעתו, אין צורה ללא חומר ("ההיולי"), אבל אין פירוש הדבר שאין חומר ללא צורה. לדבריו:

וכן מה שבאר בו הפילוסוף שבכאן מניע לא יתנועע, מפני שכאשר נמצאו שני דברים מורכבים, והיה נמצא האחד נפרד, היה יחויב שימצא האחר נפרד, הוא בלתי מספיק. וזה שכבר התבאר בטבעיות שמה שילך דרך ההיולי אפשר שיפרד ממה שילך דרך הצורה, אבל לא תפרד הצורה ממה שהוא במדרגת ההיולי. ולזה הוא מבואר שלא יחויב מזה הבאר שיהיה בכאן מניע לא יתנועע. וזה כי כבר אפשר שימצא מתנועע לא יניע, כי המתנועע הוא אצל המניע מדרגת ההיולי. ולא יחויב מפני זה המצא מניע לא יתנועע, כי היה המניע במדרגת הצורה למתנועע. [...] והמשל, כי הנפש המרגשת הולכת מהנפש הצומחת במדרגת הצורה, ולא תמצא המרגשת מזולת הצומחת, וכבר תמצא הצומחת מזולת המרגשת בצמחים.

(רלב"ג, מלחמות ה', מאמר ה', חלק ג, פרק ו, מהדורת יעקב מרקריאה, עמ' 267)

9.4.4.3 הראיה השלישית: מחויב המציאות

ראיה זו שונה מן האחרות משום שאינה קוסמולוגית, וככל הידוע לנו אינה מבוססת על משנת אריסטו, אלא (בהתאם להקדמות, יט, כ, כא) על משנת אבן סינא, וזאת אף-על-פי שהרמב"ם קובע חד-משמעית בתחילתה, כי מה שכתב בה "לקוח מדברי אריסטו" (חזרו עתה על הקדמות יט, כ, כא וגם על הקדמה כג). הראיה אינה בנויה אפוא על בחינת הסיבתיות שבנמצאים, אלא על בחינת המציאות עצמה ועל הבחנת המציאות האפשרית מן המציאות ההכרחית. הנחת היסוד של ראיה זו היא ההנחה כי בעולם קדמון מה שאפשרי מוכרח לצאת אל הפועל בזמן כלשהו, שאם בזמן נצחי לא התממשה אפשרות זו ויצאה אל הפועל, כנראה שלא הייתה אפשרית מלכתחילה. כך הסביר הרמב"ם הנחה יסודית זו באיגרתו לר' שמואל אבן תיבון:

והאפשר במין, אי אפשר בהכרח מבלתי ימצא האפשר ההוא באחד מאישי המין ההוא. כי אם לא ימצא שום פני [בשום פנים] האפשר ההוא באיש מאישי המין ההוא ולא בזמן מן הזמנים – יהיה הדבר ההוא אם כן נמנע בחוק המין ההוא. אם כן, מה ענין אמרך בו שהוא אפשר? דמיון זה, אמרנו שהכתיבה אפשרית במין האדם, אם כן אי אפשר בהכרח מבלתי מצוא איש מן האדם כותב בעת מן העתים, ולא איש אחר, ובוה יאמר בכתיבה שהיא אפשרית במין האדם. אבל אם תאמר שלא ימצא ולא בזמן מן הזמנים, איש אחד כותב – היה הכתיבה אם

כן מן הנמנע על מין האדם. ואינו כן האפשרי באיש, כי זה הנער הקטן הרמוז אליו – אפשר שיכתוב ואפשר שלא יכתוב, ואינו חייב שיכתוב על כל פנים מפני זו האפשרות. אבל באפשרות הכתיבה למין – אי אפשר בהכרח מבלתי מצוא איש מן האדם יכתוב באיזה זמן שיודמן, ואם לא – מה ענין האפשרות? וזה מבואר.

(אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך ב, עמ' תקמח; קובץ תשובות הרמב"ם, כח: ע"א)

נחזור לדברים האלה של הרמב"ם להלן. נעבור עתה לראיה השלישית.

עיון שלישי פילוסופי, בזה הענין לקוח מדברי אריסטו, ואף על פי שהביאו בענין אחר. וזה סדר המאמר. אין ספק שיש ענינים נמצאים, והם אלו הנמצאות המושגות בחוש. ולא ימלט הענין משלשה חלקים – והיא חלוקה הכרחית – והוא: (א) אם שיהיו הנמצאות כולם בלתי הוות ולא נפסדות, (ב) או יהיו כולם הוות-נפסדות, (ג) או יהיה קצתם הוות-נפסד וקצתם בלתי הוות ולא נפסד.

(א) אמנם החלק הראשון הוא שקר מבואר: שאנחנו נראה לעין נמצאות רבות הוות-נפסדות.

(ב) והחלק השני הוא שקר גם כן. ובאורו: שאם היה כל נמצא נופל תחת ההנחה וההפסד, יהיו הנמצאות כולם כל אחד מהם אפשר ההפסד. והאפשר במין אי אפשר בהכרח מבלתי היותו. [...] וכשיפסדו כולם – מן השקר שימצא דבר, כי לא ישאר מי שימצא דבר, ולזה יתחייב שלא יהיה דבר נמצא כלל. ואנחנו נראה דברים נמצאים, והנה אנחנו נמצאים.

(ג) אם כן יתחייב בהכרח בזה העיון, אחר שיש נמצאות הוות-נפסדות, כמו שנראה, שיהיה נמצא אחד לא הוות ולא נפסד. וזה הנמצא שאינו לא הוות ולא נפסד, אין אפשרות הפסד בו כלל, אבל הוא מחוייב המציאות, לא אפשר המציאות. [...] הנה כבר התבאר שאי אפשר בהכרח מבלתי שיהיה נמצא מחוייב המציאות בבחינת עצמו, ולולא הוא – לא היה נמצא כלל, לא הוות-נפסד, ולא מה שאינו לא הוות ולא נפסד. [...] וזה מופת אין ספק בו ולא דחיה ולא מחלוקת, אלא למי שיסכל דרך המופת.

אחר כן נאמר: כי כל מחוייב המציאות בבחינת עצמו, ראוי בהכרח שלא תמצא למציאותו סיבה, כמו שנזכר בהקדמה העשרימיה. ולא יהיה בו ריבוי ענינים כלל, כמו שנזכר בהקדמה האחת ועשרים. ולזה יתחייב שלא יהיה גוף ולא כח בגוף, כמו שנזכר בהקדמה העשרים ושתיים. הנה כבר התבאר במופת, לפי זה העיון, שיש נמצא מחוייב המציאות בבחינת עצמו בהכרח, והוא אישר אין סיבה למציאותו, ואין בו הרכבה, ולזה לא יהיה גוף ולא כח בגוף, וזהו ה' יתגדל שמו! [...] והנה יתבאר בפנים רבים, כי המחוייב המציאות אי אפשר בו השניות כלל, לא דומה ולא הפך. עילת זה כולו – הפשיטות הגמורה והשלמות הגמורה,

אשר לא יעדף ממנו דבר חוץ מעצמו ממינו, ונעדר העילה והסיבה מכל צד. אם כן, אין השתתפות כלל.

(מורה הנבוכים, ב: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' רטו-ריו)

רק בראיה השלישית, ולא באחרות, אומר הרמב"ם ש"זה מופת אין ספק בו ולא דחיה ולא מחלוקת אלא למי שיסכל דרך המופת". למרות קביעה זו, הראיה השלישית מעוררת קשיים מסוימים. הנקודה הבעייתית ביותר היא השלב השני, שבו שולל הרמב"ם מבחינה הגיונית את האפשרות ש"כל נמצא נופל תחת ההויה וההפסד", מפני ש"האפשר במין אי אפשר בהכרח מבלתי היותו". גם אם נניח שהרמב"ם צודק, ובמרוצת זמן נצחי ואין-סופי כל אפשרות למין מוכרחה להתממש ולצאת אל הפועל – שהרי גם המינים נצחיים לפי תורה זו – שאם לא כן מלכתחילה אינה אפשרות כלל – אין פירוש הדבר כאן, שכל פרטי המין מוכרחים לממש את האפשרות הזאת יחד, בו-בזמן. למשל: כל המין האנושי "נופל תחת ההויה וההפסד" מפני שכל אדם נולד וכל אדם ימות. אבל אין בני האדם נולדים יחד, ואינם מתים יחד, והמין כולו ייעלם (יפסד) רק אם כל איש ואישה ימותו בו-בזמן. נחזור לדוגמה שהביא הרמב"ם במכתבו לר' שמואל אבן תיבון, שהכתיבה אפשרית במין האנושי. הרמב"ם הבחין בצדק בין האפשרות למין כולו ובין האפשרות לאיש מסוים, שאין האפשרות הכללית של כתיבה במין האנושי מחייבת שאיש מסוים יכתוב, אלא רק שיהיה "איש מן האדם יכתוב באיזה זמן שיוזמן". אם כן, גם אם קיימת אפשרות שכולם ימותו (יפסדו), מה ההכרח שכל בני האדם ימותו בו-בזמן ולא "באיזה זמן שיוזמן"?

ביקורת זו נמתחה בצורה נוקבת בדברי קרשקש. לדבריו: "וזה שהחיוב שעשאו בחלוק אינו אמת. למה – שאם היו הנמצאות כלן הוות נפסדות, והיה אפשר בכל אחת מהן ההפסד, הנה לא יתחייב שיפסדו כלן יחד, אלא בבוא זה אחר סור זה" (חסדאי קרשקש, ספר אור ה', מאמר א, כלל ב, פרק יז).

הרברט דוידסון (Davidson) מסביר, שכוונת הרמב"ם הייתה כנראה, שנוסף על האפשרות שכל פרט יפסד, קיימת אפשרות שכל הפרטים יפסדו בו-בזמן. הואיל וכל אפשרות צריכה להתגשם לאורך זמן אין-סופי, גם אפשרות זו, שכל הפרטים יפסדו בו-בזמן, צריכה להתממש.¹⁵

אם כן, גם כך, ובאופן פרדוקסאלי, הפך הרמב"ם אפשרות להכרח: מבחינת מין נצחי בזמן ולאורך זמן נצחי, האפשרות הכללית הופכת להכרח – האפשרות מוכרחה להתממש, שאם לא כן מלכתחילה לא הייתה אפשרות כזאת. הרמב"ם שואל אותנו: "מה ענין האפשרות" שאינה מתממשת אפילו פעם אחת לאורך זמן נצחי? בתשובה עלינו לשאול אותו: "מה ענין האפשרות" שהפכה להכרחית?

15 ראו: Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press 1987, p. 382

יש עוד בעיה בראיה השלישית. לפי שיטת הרמב"ם, אם "כל נמצא נופל תחת ההויה וההפסד", בזמן מסוים היינו מגיעים למצב שבו הכל נפסד, "כי לא ישאר מי שימציא דבר, ולזה יתחייב שלא יהיה דבר נמצא כלל". אבל הואיל "ואנחנו נראה דברים נמצאים, והנה אנחנו נמצאים", מוכרח להיות לפחות דבר אחד שאינו הווה ונפסד, דהיינו מחויב המציאות, "שימציא" אותם. כלומר, מציאות הנמצאים האפשריים מחייבת, מבחינה הגיונית, את מציאות מחויב המציאות. אבל מחויב המציאות, כפי שהרמב"ם טען, הוא הכרחי "בבחינת עצמו", ולא "בבחינת סיבתו". נכון, אין הנמצאים האפשריים "סיבת" מציאותו, אלא תוצאות מציאותו; ובכל זאת, הואיל ואין מציאותו ההכרחית תלויה ומותנית כלל בשום דבר מחוץ לו, כיצד אפשר – אפילו ברמת ההכרח ההגיוני אם לא ברמת האונטולוגיה – להסיק את מציאותו ממציאותם? לכאורה יש כאן פגיעה מסוימת במציאות ההכרחית המוחלטת, אשר "אין השתתפות כלל" בה, והפיכת ראית מחויב המציאות – שיש בה יסודות של הראיה האונטולוגית – לראיה קוסמולוגית גרידא.

גם עם בעיות אלו, לראיה השלישית – של מחויב המציאות – המבוססת, כאמור, על אבן סינא, יש יתרון על שתי הראיות האריסטוטליות הראשונות, המוכיחות את הצורך במניע ראשון, שהוא מניע בלתי־מתנועע. לכן, על אף ההבדלים בין הראיה המקורית של אבן סינא לבין ניסוחו של הרמב"ם (כפי שתועדו בקפדנות בידי החוקר הרברט דווידסון), המסקנה זהה: מה שמוכח הוא עצם קיומו של העולם ולא רק תנועתו. לדברי דווידסון:

אבן סינא מוכיח את מציאות האל כעילה ראשונה של מציאות העולם עצמה, לעומת הוכחת אריסטו של עילה ראשונה רק של תנועת העולם בלבד. [...] הוכחת אבן סינא היא כדלקמן: אפשר להבחין בשלוש קטגוריות: (א) מחויב המציאות בבחינת עצמו; (ב) מחויב המציאות בבחינת זולתו, שהוא אפשרי המציאות בבחינת עצמו; (ג) אפשרי המציאות בבחינת עצמו, שאין מציאותו מחייבת על־ידי זולתו. מה שנמצא בפועל צריך להשתייך לאחת משתי הקטגוריות הראשונות. [...] מטרת ההוכחה של אבן סינא היא להראות שאין המציאות בפועל מוגבלת לקטגוריה השנייה – אפשרי המציאות בבחינת עצמו, שהוא מחויב המציאות בבחינת זולתו – אלא שגם קיים מחויב המציאות בבחינת עצמו.

(Davidson, *Proofs for Eternity*, p. 309)

הראיות האריסטוטליות בנוגע למניע ראשון ולמניע בלתי־מתנועע קשורות, כידוע, לתורת קדמות העולם. לפיהן צריכה להיות עילה ראשונה – מניע ראשון ובלתי־מתנועע – לתנועות העולם, אבל לאו דווקא למציאות העולם. לכן יידרש ניסיון לפתור את בעיית חידוש העולם או קדמותו, וזה יבוא בהמשך ספר מורה הנבוכים. כפי שנראה, לדעת הרמב"ם, מבחינה מדעית טהורה אי־אפשר להכריע שאלה זו במופת ודאי. לעומת זאת, הראיה השלישית, המוכיחה את מחויב המציאות, מסבירה לא רק את תנועות העולם, אלא גם את עצם קיומו. גם בראיה זו אין לנו מופת מדעי לחידוש העולם, אבל הראיה היא יסודית יותר ומקיפה בכך שעצם קיומו (ולא רק תנועתו) של העולם הוא אפשרי, והוא תלוי אפוא במחויב המציאות. זאת אולי הסיבה שהרמב"ם קבע בנוגע

לראיה השלישית, ולא לגבי יתר הראיות, ש"זה מופת אין ספק בו ולא דחיה ולא מחלוקת, אלא למי שיסכל דרך המופת".

9.4.4.4 הראיה הרביעית: הפועל הראשון שכולו בפועל (הסיבה הראשונה)

הראיה הרביעית – המבוססת על המטאפיזיקה לאריסטו (ספר ט, פרק ח; ספר יב, פרק ו) – מקבילה לראיה הקוסמולוגית הראשונה, אלא שבמקום להוכיח שיש מניע ראשון לתנועה, היא מוכיחה שיש פועל ראשון או סיבה ראשונה לשינוי (כלומר להוצאת דבר מהכוח אל הפועל). במקום המניע הבלתי־מתנועע, יש כאן פועל (או במילים אחרות, סיבה ראשונה), שהוא בפועל גמור ואינו בכוח כלל.

לשינוי שבמעבר מן הכוח אל הפועל צריך להיות פועל שהוא בפועל, כפי שלמדנו בהקדמה יח (והזכירו להקדמה זו). אם פעולת הוצאת הדבר מהכוח אל הפועל נמנעת על־ידי "מונע", גם הסרת מונע זה צריכה פועל. הואיל ואי־אפשר שתהיה תסוגה אין־סופית של סיבות או פועלים לפעולות האלו, צריך להיות פועל ראשון (סיבה ראשונה) שכולו בפועל גמור, ושאינו בכוח כלל. אילו היה פועל זה בכוח, גם הוא היה צריך פועל חוץ ממנו, כך שבכל מקרה חייבים להגיע לבסוף לפועל ראשון שהוא בפועל גמור. מה שאינו בכוח אינו גשם כלל, ולכן הוא גם אחד. לדברי הרמב"ם:

עיון רביעי, פילוסופי גם כן, ידוע, שאנחנו נראה תמיד ענינים יהיו בכח ייצאו אל הפעל. וכל מה שיצא מן הכח אל הפעל – יש לו מוציא חוצה לו, כמו שנזכר בהקדמה השמונה עשרה. ומבואר הוא גם כן שהמוציא ההוא היה מוציא בכח, ואחר כן שב מוציא בפעל. ועילת היותו אז בכח – אם למונע מעצמו, או ליחס אחד, היה נעדר מקודם בינו ובין מה שהוציאו. וכשהיה לו היחס ההוא, הוציא בפעל. וכל אחד מאלו השנים יחייב מוציא או מסיר מונע בהכרח. וכן ראוי שיאמר במוציא השני או מסיר המונע. וזה לא ילך אל לא תכלית. ואי אפשר מכלתי הגיע אל מוציא מכח אל פעל, יהיה נמצא לעולם על ענין אחד, אין כח בו כלל. רצוני לומר, שלא יהיה בו בעצמו דבר בכח. שאם היה בו בעצמו אפשרות, היה נעדר, כמו שנזכר בשלש ועשרים. ומן השקר שיהיה זה בעל חומר, אבל נבדל, כמו שנזכר בארבע ועשרים. והנבדל אשר אין אפשרות בו כלל, אבל הוא נמצא בעצמו, הוא האלוה. וכבר התבאר שאינו גוף. אם כן, הוא אחד, כמו שנזכר בהקדמה השש עשרה.

(מורה הנבוכים, ב: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' ריו)

ראינו לעיל (בדיוננו בהקדמה הרביעית) שכל תנועה היא שינוי ולא כל שינוי הוא תנועה, מפני שהתנועה מתרחשת בזמן ורק במאמדות הכמות, האיכות והמקום, ואילו השינוי מתרחש גם במאמר

העצם. לכן כפי שפרשנים שונים (כמו שם טוב אבן שם טוב ויצחק אברבנאל) ציינו, הראיה הרביעית כללית יותר מן הראשונה. בנוסף, שינוי זה (שהוא שינוי בעצם) אינו בזמן. התוצאה – שהפועל הראשון אינו בזמן – דומה למסקנת הראיה הראשונה, אלא ששם מסקנה זו עקיפה, וכאן היא ישירה. בנוסף, יש לשים לב להערת הרמב"ם, לקראת הסוף, כי "הנבדל אשר אין אפשרות בו כלל, אבל הוא נמצא בעצמו, הוא האלוה". מושג הפועל הראשון מתקרב אפוא למושג מחויב המציאות בבחינת עצמו בכך שהוא קיים בזכות עצמו ("נמצא בעצמו"), בהיותו לגמרי בפועל ולא בזכות פועל אחר.

9.4.4.5 הראיות: סיכום

הרמב"ם מסכם את ראיותיו באומרו: "ואלו כולם דרכים מופתיים על מציאות אלוה אחד, לא גוף ולא כח בגוף, עם האמין קדמות העולם". לסיכום זה הוא מוסיף ראיות אחדות "על הרחקת ההגשמות והעמיד האחדות".

הראיה הראשונה לאחדות האל היא בעצם חזרה על הראיה השנייה של הפלאם במורה הנבוכים, א: עה, ראיה שמביא רס"ג בספר האמונות והדעות, ב: ב (חזרו לדיון ביחידה 2, סעיף 2.4.6). כפי שלמדנו שם, אחדותו החיצונית של האל (ייחודו, בלעדיותו) מחייבת גם את אחדותו הפנימית (פשטותו). לדברי הרמב"ם כאן:

והנה גם כן דרך מופתי על הרחקת ההגשמות והעמיד האחדות. אילו היו שני אלוהות, היה מתחייב בהכרח שיהיה להם ענין אחד שישתתפו בו, והוא הענין אשר בו היה ראוי כל אחד משניהם שיהיה אלוה. ולהם ענין אחד בהכרח, בו נפל ההפרש [בין שני האלוהות], והיו שנים. אם שיהיה בכל אחד משניהם ענין בלתי הענין אשר באחר,¹⁶ ויהיה כל אחד משניהם מורכב משני ענינים.¹⁷ ואין אחד משניהם סיבה ראשונה ולא מחויב המציאות בבחינת עצמו, אבל כל אחד משניהם בעל סיבות, כמו שהתבאר בתשע עשרה. ואם שיהיה ענין ההפרש נמצא באחד משניהם, ויהיה זה אשר בו שני הענינים בלתי מחויב המציאות בעצמו.

(מורה הנבוכים, ב: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' ריז-ריח)

המופת בפני עצמו אינו חדש, כאמור. החידוש הוא במסקנה – בשימוש במושג "מחויב המציאות", שהוא, כזכור, מושג במשנת אבן סינא ולא באסכולה האריסטוטלית ולא בתורת הפלאם. גם שתי הראיות הבאות, "בִּיחוד" ו"בהרחקת ההגשמות", אינן מחדשות – הן מבוססות על הקדמות שכבר נדונו והן דומות לראיות פלאמיות אצל רס"ג. אבל שוב, בשתי הראיות הרמב"ם מדבר על מחויב

16 כלומר, מה שמייחד ומפריד אותם זה מזה.

17 משני ענינים, כלומר מן המכנה האלוהי המשותף לשניהם, ומן העניין השונה המיוחד לכל אחד מהם לחוד.

המציאות, וזהו חידושו לעומת המקורות האריסטוטליים והפלאמיים לכאורה של ראיות אלו. בראיה השנייה הרמב"ם מדבר על "שמחויב המציאות ראוי בהכרח שלא תהיה לו סיבה", ובראיה השלישית הוא מסיק: "וכבר התבאר במופת, שהמחויב המציאות אין הרכבה בו בשום פנים" (מו"נ, ב: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' ריט).

לבסוף, עלינו לשאול שתי שאלות: הראשונה נוגעת לשיטת הרמב"ם, והשנייה למסקנתו בראיות למציאות האל. השאלה בדבר השיטה קשורה למה שיידון בהמשך, דהיינו לאפשרות להכריע במופת מדעי ודאי את שאלת חידוש העולם או קדמותו. במורה הנבוכים, ב: יז, כפי שנראה, הרמב"ם טוען כי בסופו של דבר אי־אפשר להכריע בשאלה זו מפני שכל ראיה לכאן או לכאן מבוססת על מערכת של סיבתיות וחוקים טבעיים. חוקים אלה וסיבתיות זו תקפים בעולם הטבע כמו שהוא, אבל אי־אפשר להקיש מחוקי הטבע שום דבר למפרע בדבר התהוות אותה המערכת, מפני שחוקיה אינם תקפים לפני התהוותה של המערכת כולה, בשלמותה. לדבריו:

ואין לעשות ראיה בכל הפנים מטבע הדבר אחר היותו והשלמו והיותו מיושב על השלם שבענינו – על ענין הדבר ההוא בעת תנועתו להיות. ואין מביאים ראיה מענינו בעת תנועתו – על ענינו קודם שיתחיל בתנועה.

(מורה הנבוכים, ב: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' רנו)

האם טענה זו אינה תקפה על אחת כמה וכמה כלפי כל ראיה קוסמולוגית של מציאות האל? אם חוקי הטבע אינם מהווים בסיס הגיוני להוכיח את הבריאה מכיוון שלפני שהיקום הטבעי היה קיים גם חוקים אלה לא היו קיימים ותקפים, כיצד יכולים חוקי הטבע להיות בסיס הגיוני להוכיח את מציאות הבורא? במילים אחרות: אם הבריאה קודמת לחוקים אלה, האם לא קודם הבורא לבריאה, ולא כל שכן לחוקי העולם הנברא?¹⁸ כיצד תיתכן אפוא, לפי שיטת הרמב"ם, ראיה קוסמולוגית כלשהי למציאות האל?

אשר למסקנות הרמב"ם: גם אם נניח שראיות הרמב"ם למציאות האל, אי־גשמיותו ואחדותו תקפות מבחינת השיטה, עלינו לחזור לשאלה ששאלנו לעיל (9.4.1): האם האל שמציאותו, אי־גשמיותו ואחדותו מוכחות בראיות אלו – מניע ראשון ובלתי־מתנועע, סיבה ראשונה שכולה בפועל, ומחויב המציאות – הוא אלוהי אריסטו גרידא, עם כל המשתמע ממושג פילוסופי מופשט כזה? או האם הצליח הרמב"ם איכשהו ולמרות הכול לגשר על הפער שבין אלוהי אריסטו לאלוהי אברהם?

המשך הדיון בשאלת חידוש העולם או קדמותו הוא ניסיון, בסופו של דבר, להתמודד – ולו בעקיפין – עם שאלה יסודית זו. אלוהי אברהם הוא האל המתגלה, לפי המסורת, בתורה, ואילו

18 הכוונה כאן לקדימה בטבע, בלימר קדימה הגיונית ולא דווקא קדימה בזמן הואיל וכפי שלמדנו, אין הזמן חל על האל.

בעולם קרמון והכרחי (נוסח אריסטו) אין אפשרות להתגלות ולנבואה. בפני עצמן, הראיות למציאות האל, אי־גשמיותו ואחדותו אינן יכולות להוכיח אלא את קיומו של אלוהי אריסטו, ולא יותר. רק בהמשך, בדיון הבא בחידוש העולם, יינתן לנו היסוד להתגלות, וכך ינסה הרמב"ם לעמוד באתגר האינטלקטואלי והרוחני שלו: לגשר על הפער שבין אלוהי אריסטו לאלוהי אברהם, ולהוכיח לתלמידו (או לפחות לשכנע אותו, הואיל ואי־אפשר להכריע באופן מדעי בשאלת חידוש העולם), שאלוהי אריסטו הוא בסופו של דבר גם אלוהי אברהם ומשה.

יחידה IO
– הרמב"ם: מורה הנבוכים –
תורת העולם והאדם

רפאל ישפה

תוכן העניינים

10.1	חידוש העולם / 291
10.1.1	מבוא: שלוש דעות (מורה הנבוכים, ב: יג) / 291
10.1.2	טיעונים לכאן ולכאן (מורה הנבוכים, ב: יד-יח) / 294
10.1.3	אין להקיש מן הפועל על הכוח: משל הנולד (מורה הנבוכים, ב: יז) / 296
10.1.4	דעת אריסטו אינה מתיישבת עם העובדות הטבעיות: חריגה מסדר הכרחי (מורה הנבוכים, ב: יט-כ) / 299
10.1.5	סדר מכוון והרצון (מורה הנבוכים, ב: יט; ב: כב) / 301
10.1.6	חידוש העולם כיסוד התורה (מורה הנבוכים, ב: כג) / 303
10.1.7	שלוש הדעות ומעשה בראשית (מורה הנבוכים, ב: כה) / 304
10.1.8	סיכום: חידוש העולם וי"ג העיקרים / 306
10.2	הנבואה / 308
10.2.1	הנבואה: שלוש דעות (מורה הנבוכים, ב: לב) / 308
10.2.2	מהות הנבואה ותנאיה (מורה הנבוכים, ב: לו-לח) / 309
10.2.3	דרגות הנבואה (מורה הנבוכים, ב: מד-מה) / 316
10.2.4	נבואת משה (מורה הנבוכים, ב: לד-לט) / 318
10.3	התורה / 323
10.3.1	מעמד הר סיני: עשרת הדיברות (מורה הנבוכים, ב: לג) / 323
10.3.2	תיקון הגוף ותיקון הנפש (מורה הנבוכים, ג: כז) / 328
10.3.3	טעמי המצוות (מורה הנבוכים, ג: כה-נ) / 332
10.3.4	מצוות שכליות ומצוות שמעיות (מורה הנבוכים, ג: כו; שמונה פרקים, פרק ו) / 342
10.4	ההשגחה בעולם ובעיית הרע / 355
10.4.1	"יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע" (מורה הנבוכים, ג: י) / 355
10.4.2	שלושת מקורות הרע (מורה הנבוכים, ג: יב) / 357
10.4.3	ידיעת האל (מורה הנבוכים, ג: טז, ג: יט-כא) / 360

- 10.4.4 ההשגחה: חמש דעות (מורה הנבוכים, ג: יז) / 364
- 10.4.5 ספר איוב (מורה הנבוכים, ג: כב-כג) / 370
- 10.4.6 דבקותם הייחודית של משה והאבות (מורה הנבוכים, ג: נא) / 374

10.5 תכלית האדם: תורת המידות והמדינה / 383

10.5.1 מבוא: הרקע הרעיוני / 383

- 10.5.1.1 המקורות הספרותיים / 383
- 10.5.1.2 תלמוד גדול או מעשה גדול? / 384
- 10.5.1.3 תכלית העיון השכלי: אריסטו / 386
- 10.5.1.4 הנהגת המתבודד: אבן פאג'ה / 388
- 10.5.1.5 חי בן מקיץ: אבן טפיל / 389
- 10.5.1.6 תכלית ההנהגה המדינית: אפלטון / 391
- 10.5.1.7 הנהגה מדינית-נבואית: אל-פראבי / 395
- 10.5.2 תורת המידות: שמונה פרקים לרמב"ם / 398
- 10.5.2.1 "שמע את האמת ממי שאמרה" / 398
- 10.5.2.2 תורת הנפש / 398
- 10.5.2.3 "שביל הזהב" / 401
- 10.5.2.4 שמונה פרקים מול משנה תורה ומורה הנבוכים / 404
- 10.5.2.5 בחירה חופשית / 409
- 10.5.3 המידות והשלמות האנושית / 414
- 10.5.3.1 ארבע השלמויות (מורה הנבוכים, ג: נד) / 414
- 10.5.3.2 האדם הראשון והשלמות העיונית (מורה הנבוכים, א: ב) / 417
- 10.5.4 תורת המדינה: תכלית ההנהגה הנבואית / 419
- 10.5.4.1 תכלית העיון: ידיעת תוארי הפעולה / 419
- 10.5.4.2 משה והאבות: "גרים בדעותיהם" / 422
- 10.5.4.3 משל ארמון המלך (מורה הנבוכים, ג: נא) / 423
- 10.5.4.4 תכלית חיקוי האל: פירושים שונים / 426
- 10.5.5 חיקוי האל: "יראה כי עמך הגוי הזה" וסולם יעקב / 435

10.6 סיכום / 440

נספח: "אהבה ויראה" – תכלית האדם לפי ר' פחיי אבן פקודה והרמב"ם / 441

הקדמה / 445

- א. הרקע הרעיוני של פחיי אבן פקודה והרמב"ם / 447
- ב. פחיי אבן פקודה: האהבה כתכלית / 451
- ג. הרמב"ם: אהבה שכלית / 459
- ד. הרמב"ם: העולם הבא / 467

ה. הרמב"ם: ספר המצוות ומשנה תורה / 470

ו. הרמב"ם: מורה הנבוכים / 479

ז. סיכום / 491

שאלות לסיכום הנספח "אהבה ויראה" / 493

ביבליוגרפיה ליחידות 8-10 ולנספח "אהבה ויראה" / 495

10.1

חידוש העולם

10.1.1 מבוא: שלוש דעות (מורה הנבוכים, ב: יג)

ראינו לעיל (יחידה 9, סעיף 9.4.1), כי מתוך שיקולים פדגוגיים ושיטתיים גם יחד עדיף להוכיח את מציאות האל על סמך קדמות העולם. עכשיו, כשהרמב"ם פונה לדיון בחידוש העולם, הוא מסביר שדעות אריסטו בקוסמולוגיה ("סיבות תנועת הגלגלים") לא הוכחו במופת, אבל הן הסבירות ביותר מכל הדעות האחרות. לדבריו:

דע כי אלו הדעות אשר יראם אריסטו בסיבות תנועת הגלגלים [...] ואף על פי שהם טענות שלא יעמד עליהם מופת, אמנם הם יותר מעטות ספק מכל הדעות שנאמרו, ויותר הולכות על סדר מכולם.

(מורה הנבוכים, ב: ג, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכא)

מבחינה שיטתית רצוי אפוא להוכיח את מציאות האל בהתאם לתורת הקדמות – אבל בכל מקרה, הרמב"ם מדגיש, על סמך הקדמות או על סמך החידוש, כי מה שמוכח "הוא האלוה, ית' שמו", שהוא מחויב המציאות. לדבריו:

וזה הגשם החמישי – והוא הגלגל – לא ימלט מהיותו: אם הוה-נפסד, והתנועה גם כן הוה-נפסדת, או יהיה בלתי הוה ולא נפסד, כמו שיאמר בעל הריב. ואם היה הגלגל הוה-נפסד, יהיה ממצאו אחר ההעדר הוא האלוה ית' שמו. וזה מושכל ראשון, כי כל מה שנמצא אחר ההעדר יש לו ממצא בהכרח, ומן השקר שימצא עצמו. ואם היה זה הגלגל לא סר ולא יסור היותו כן מתנועת תנועה תדירית-נצחית, יתחייב, לפי ההקדמות אשר קדמו, שיהיה מניעו ואת התנועה הנצחית לא גוף ולא כח בגוף, והוא האלוה ית' שמו. הנה כבר התבאר לך, שמציאות האלוה ית', והוא המחויב המציאות, אשר אין סיבה לו ולא אפשרות למציאותו בבחינת עצמו, הורו המופתים החותכים האמתיים על מציאותו, יהיה העולם מחודש אחר ההעדר, או יהיה בלתי חדש אחר ההעדר, הכל שוה.

(מורה הנבוכים, ב: ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' ריש-רכ)

שאלות לחזרה ולהבהרה

1. הסבירו מה פירוש "הגשם החמישי", ומדוע נקרא "חמישי"?
2. מי הוא, לדעתכם, "בעל הריב" הטוען כי העולם "בלתי הוה ולא נפסד"?
3. מה פירוש "מושכל ראשון" ומדוע המסקנה כי לעולם שאחר ההיעדר יש ממציא היא בגדר "מושכל ראשון"?
4. מדוע מקפיד הרמב"ם לומר, כי מחויב המציאות "אין סיבה לו [...] בבחינת עצמו"? האם יש "מחויב המציאות" שלא "בבחינת עצמו"?

עתה הגיע הזמן לדון בשאלת חידוש העולם או קדמותו, ולשם כך מונה הרמב"ם במורה הנבוכים, ב: יג שלוש דעות בשאלה זו. הדעה הראשונה, שהיא דעת התורה, היא שהעולם נברא ברצון ובכוונה "אחר ההיעדר הגמור-המוחלט". אי-אפשר לטעון כי העולם נברא בזמן, שהרי גם הזמן נברא, מפני שהזמן הוא, כזכור, "מקרה דבק לתנועה". הדעה השנייה היא דעת אפלטון, שכפר בדעה "שהמציא האלוה דבר לא מדבר", אלא יצר אותו מחומר קדמון. הדעה השלישית היא דעת אריסטו, והיא שהעולם כפי שהוא קדמון. גלגלי השמים הם נצחיים, והוויה והפסד קיימים רק בכדור הארץ ("מה שתחת גלגל הירח"). שתי הדעות הפילוסופיות, של אפלטון ושל אריסטו, מחייבות את מציאותו הנצחית של החומר הקדמון יחד עם מציאות האל ולכן אינן מתקבלות על דעת התורה (ואולם, כפי שנראה להלן, במורה הנבוכים, ב: כה הרמב"ם אומר, כי דעת אפלטון מתיישבת עם התורה). נביא עתה מדבריו:

דעות האנשים בקדמות העולם או חידושו לכל מי שיאמין שיש שם אלוה נמצא – הם שלוש דעות.

הדעת הראשון – והוא דעת כל מי שהאמין תורת משה רבנו ע"ה – הוא: שהעולם בכללו – רצוני לומר, כי כל נמצא מלבד האלוה ית' – האלוה המציא אחר ההיעדר הגמור-המחלט, ושהאלוה ית' לבדו היה נמצא, ולא דבר בלעדיו. [...] ואחר כן המציא כל אלה הנמצאות כפי מה שהם ברצונו וחפצו, לא מדבר (בארצותה ומשיתה לא מן שי). ושהזמן עצמו גם כן מכלל הנבראים – כי הזמן נמשך אחר התנועה, והתנועה, מקרה במתנועע, והמתנועע ההוא בעצמו, אשר הזמן נמשך אחר תנועתו, מתודש, והיה אחר שלא היה [...] כי הזמן מקרה, בלא ספק, והוא אצלנו מכלל המקרים הנבראים [...] שהוא בכלל מקרה דבק לתנועה, כמו שהתבאר למי שהבין דברי אריסטו בבאור הזמן ואמתת מציאותו. [...]

והדעת השני הוא דעת כל מי ששמענו ענינו וראינו דבריו מן הפילוסופים, וזה: שהם אומרים, כי מן השקר שימציא האלוה דבר לא מדבר (שיא מן לא שי), ואי אפשר גם כן אצלם שיפסיד דבר אל לא-דבר. רצוני לומר, שאי אפשר שיתהוו נמצא אחד בעל חומר וצורה מהיעדר החומר ההוא העדר גמור, ולא יפסד אל העדר החומר ההוא העדר גמור. [...] והמובן מדבריהם, שהם אומרים: כמו שאין לאות בחוקו להיותו בלתי ממציא הנמנעות [...] כן אין לאות בחוקו בשלא יוכל להמציא דבר מלא-דבר (שיא מן לא שי), שזה מכת הנמנעות כולם. ולזה יאמינו, שיש חומר אחד נמצא קדמון כקדמות האלוה, לא ימצא הוא זולת

החומר ולא החומר ימצא זולתו. [...] אבל כמו שאישי החי היום-נפסדים מחומר נמצא ואל חומר נמצא, כן השמים יתהוו ויפסדו, והיותם והפסדם כשאר הנמצאות אשר תחתיהם. [...] ואפלטון גם כן זו היא האמנתו [...] וכן תמצא דעתו מבואר בספרו לטימיאוס.¹ אלא שהוא לא יאמין אמונתנו, כמו שיחשוב מי שלא יבחון הדעות ולא ידקדק העיון, וידמה שדעתנו ודעתו שוה – ואין הענין כן. שאנחנו נאמין היות השמים לא מדבר (לא מן שי), אלא אחר ההערר המוחלט, והוא יאמין שהם נמצאים היום מדבר – וזהו הדעת השני.

והדעת השלישי הוא דעת אריסטו והנמשכים אחריו ומפרשי ספריו [...] והוא: שלא ימצא בעל חומר מלא-חומר כלל. ויוסיף על זה ויאמר, כי השמים אינם נופלים תחת ההנהיה וההפסד בשום פנים. ובאור דעתו בזה הוא זה: יתשוב שזה הנמצא כולו, כפי מה שהוא, לא סר ולא יסור היותו כן, ושהזמן והתנועה עולמיים-תמידיים, לא היום ולא נפסדים. ושהדבר ההוה-הנפסד – והוא מה שתחת גלגל הירח – לא סר היותו כן. רצוני לומר: שהחומר ההוא הראשון לא הוה ולא נפסד בעצמו, אבל הצורות יבואו בו זו אחר סור זו, ויפשוט צורה וילבש אחרת. ושוה הסדר כולו, העליון והתחתון, לא יפסד ולא יבטל, ולא יתחדש בו מתחדש ממה שאין בטבעו, שהוא חוץ להיקש, בשום פנים.

אמר – ואף על פי שלא אמרו בזה הלשון, אבל העולה מדעתו – שהוא משער הנמנע אצלו, שישתנה לאלוה רצון או יתחדש לו חפץ [...] ויתחייב שיהיה זה הנמצא כולו כפי מה שהוא עתה, כן היה במה שלא סר, וכן יהיה עדי עד. [...]

ואין הפרש אצלנו בין מי שיאמין שהשמים היום מדבר בהכרח ונפסדים אל דבר [לפי דעת אפלטון], או אמונת אריסטו, אשר יאמין שהם בלתי היום ולא נפסדים. כי כונת כל נמשך אחר תורת משה רבנו ואברהם אבינו או מי שילך בדרכיהם אמנם היא אמונה, שאין דבר קדמון כלל עם האלוה, ושהמצאת הנמצא מהערר בחוק האלוה אינה מכת הנמנע, אבל יחשבו עוד קצת אנשי העיון שהוא מחויב.

(מורה הנבוכים, ב: יג, מהדורת אבן שמואל, עמ' דמד-דמח)

שאלות

1. מדוע, לדעתכם, אומר הרמב"ם כי לפי התורה העולם נברא "אחרי ההערר", ולא אמר "יש מאין"? מה ההבדל בין המושגים האלה?
2. עיינו בדיון ביחידה 2 (סעיף 2.4.5.6): מה פירוש הביטוי "לא מדבר" ("לא מן שי"), ומדוע משתמש בו הרמב"ם כאן? האם הרמב"ם עקיב במינוחו כאן?
3. מדוע, לפי הדעה השלישית, אי-אפשר שיתחדש דבר בסדר הטבעי?
4. מדוע טוען הרמב"ם כאן, כי דעת אפלטון דומה לדעת אריסטו ואינה מקובלת על דעת המאמין בתורה?

1 כשית שבין סוקרטס לטימיאוס מפתח אפלטון את משנתו הקוסמולוגית, ובכללה סוגיית חידוש העולם.

10.1.2 טיעונים לכאן ולכאן (מורה הנבוכים, ב: יד-יח)

במורה הנבוכים, ב: יד, הרמב"ם סוקר ארבעה טיעונים של אריסטו לקדמות העולם "מפני שדעותיו הם הראויים להתבונן", שהם "אמהות הדרכים, אשר ילך בהם אריסטו בקיום קדמות העולם מצד העולם עצמו". על טיעונים אלה של אריסטו מוסיף הרמב"ם עוד ארבעה טיעונים של תלמידי אריסטו לקדמות העולם: "הבאים אחריו, הוציאו מפילוסופותו, יקימו בהם קדמות העולם מצד האלוה".

יש לציין כי בהמשך (מו"נ, א: יח) מביא הרמב"ם טיעונים ספציפיים נגדיים, אבל רק נגד טענות תלמידי אריסטו "מצד האלוה", ולא נגד טענות אריסטו עצמו "מצד העולם". אשר לטיעוני אריסטו "מצד העולם", הרמב"ם אומר על כולם, "וזה אמת" או "הענין אמת". כלומר, ברמה הספציפית של כל טיעון וטיעון אריסטו צדק, אולם רק בהנחה שהתהוות העולם כולו דומה להתהוות הפרטים שבעולם אחרי השלמת קיומו. למשל, הרמב"ם אומר על אריסטו:

שהוא הביא ראיה מטבע התנועה, שהיא בלתי הוה ולא נפסדת. והענין אמת [אלא] שאנחנו נאמר, כי אחר המצא התנועה על זה הטבע שהיא נחה עליו, לא ידומה הויתא והפסדה – הויה כללית והפסד כללי – כהויתא התנועות הפרטיות ההוות וכהפסד התנועות הפרטיות.

(מורה הנבוכים, ב: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' רנח)

הנחה זו של אריסטו – שהתהוות העולם כולו דומה להויה ולהפסד המאפיינים את הפרטים שבעולם שכבר קיים – כלומר שקיים דמיון בין הכלל לבין הפרט – היא הנחה שגויה, לדעת הרמב"ם. ואולם ההבדל בין טיעוני אריסטו, "מצד העולם", לבין טיעוני תלמידיו, "מצד האלוה", הוא שעם קבלת הנחת היסוד השגויה הזאת, טיעוניו הספציפיים של אריסטו צודקים, ואילו טיעוני תלמידיו אינם צודקים. אריסטו צדק אפוא ברמת הפרט, אף-על-פי שטעה ברמת הכלל, ואילו תלמידיו טעו גם ברמת הפרט.

בנוסף, סביר להניח שהרמב"ם לא הביא טיעונים ספציפיים נגד טיעוני אריסטו "מצד העולם", שהרי בעיניו אלה "הם הראויים להתבונן". מבחינה שיטתית, ייתכן שהעדפת הטיעונים של אריסטו "מצד העולם" (אף שלבסוף גם אלה נדחים עקרונית לטובת תורת החידוש) מהטיעונים של תלמידיו "מצד האלוה" מבוססת על העדפתו הכללית של הרמב"ם להכריע בשאלת מציאות האל וקדמות העולם על בסיס הראיה הקוסמולוגית. כזכור (יחידה 9, סעיף 9.4.1), הוא אמר: "כי המופתים אשר יתבארו בהם כולם אמנם ילקחו מטבע המציאות הנח, המפורסם, המושג בחושים ובשכל" (מו"נ, א: עו, מהדורת אבן שמואל, עמ' רב). ראיה מדעית צריכה להיות מבוססת על מה שידוע בחושים או בשכל, כלומר עליה להתחיל בידוע (העולם) ולהתקדם אל מה שאינו ידוע (האל). תלמידי אריסטו מפרים כלל זה היות שבשאלת קדמות העולם הם מתחילים בבלתי-ידוע (האל) ומסיימים בידוע (העולם).

שאלה

מדוע מותח הרמב"ם ביקורת ספציפית על טיעוני תלמידי אריסטו לקדמות העולם, אבל אינו מבקר ספציפית את טיעוני אריסטו לקדמות העולם?

הטיעון הראשון של אריסטו הוא בעצם מה שכבר למדנו בהקדמה הכ"ו (יחידה 9, סעיף 9.4.3), שהתנועה היא נצחית, מפני שלא תיתכן תנועה ראשונה, שהרי השינוי (המעבר) מהיעדר התנועה לתנועה הראשונה הוא בעצמו תנועה. לדברי הרמב"ם:

כי אריסטו יאמר, כי התנועה לא הוה ולא נפסדת [...] שהוא יאמר: אם התנועה התחדשה, וכל מתחדש תקדם לו תנועה, והיא צאתו לפעל והתחדשו אחר שלא היה, תהיה התנועה אם כן נמצאת, והיא התנועה אשר בה נמצאה זאת התנועה האחרונה. אם כן התנועה הראשונה קדומה בהכרח, או ילך הענין אל לא תכלית. ולפי זה השרש גם כן יאמר, כי הזמן לא הוה ולא נפסד, כי הזמן נמשך לתנועה ודבק לה, ואין תנועה אלא בזמן, ולא יושכל הזמן אלא בתנועה.

(מורה הנבוכים, ב: יד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רמט)

בטיעונו השני של אריסטו מנותח מושג החומר הקדמון, אשר "לא הוה ולא נפסד", שממנו מורכבים ארבעת היסודות. אין לחומר קדמון זה צורה. לו היתה לו צורה, היה מתהוו בצירוף צורתו מחומר אחר שקדם לו, והיינו חוזרים שוב לבעיית קיומה של שרשרת אין-סופית של סיבות. טיעונו השלישי של אריסטו מנתח את תנועתו הסיבובית של גלגל השמים, שאין לה "היפוך" (כלומר תנועה נגדית) שיתנגד לה ויעצור אותה: [...] ואחר שהגלגל אין בו התהפכות, אינו אם כן נפסד, ומה שאינו נפסד אינו אם כן מתהווה" (מו"נ, ב: יד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רמט).

טיעונו הרביעי של אריסטו לקדמות העולם מבוסס על מושג האפשרות. לפני שדבר מתחדש קיים בפועל, הוא אפשרי, כלומר הוא קיים בכוח. אפשרות זו צריכה נושא. כלומר, נושא האפשרות צריך להתקיים טרם חידוש הדבר בפועל. לכן הנושא הוא קדמון. לדבריו:

אמר: כל מתחדש, תהיה אפשרות חדשו קודמת על חדשו בזמן. וכן כל משתנה, אפשרות שניו קודמת לו בזמן. [...] ואם היה אפשר, מי נושא האפשרות ההוא? אי אפשר, אם כן, מבלתי דבר נמצא, הוא נושא האפשרות, ובו יאמר לדבר ההוא שהוא אפשר. וזה דרך חזק מאד בקיום קדמות העולם.

(מורה הנבוכים, ב: יד, מהדורת אבן שמואל, עמ' רנ)

כאמור, אין הרמב"ם מותח ביקורת ספציפית על ארבעת טיעוני אריסטו, כפי שהוא עושה להלן (בפרק יח) נגד טיעוני תלמידיו. ואולם בפרק הבא (פרק טו) הוא קובע, למעשה, כי אין צורך

בביקורת ספציפית כזאת מפני שאריסטו עצמו לא סבר שטיעוניו מהווים מופת מדעי ומכריע. לדבריו:

כונתי בזה הפרק לבאר שאריסטו אין מופת אצלו על קדמות העולם לפי דעתו. ואינו בזה טועה. רצוני לומר, שהוא עצמו יודע, שאין מופת לו על זה, ושהטענות ההם והראיות אשר יאמר אותם, הם אשר יראו, ותטה הנפש אליהם יותר, והם יותר מעטי הספקות [...] ולא יחשב כאריסטו, שהוא יאמין שהמאמרים ההם מופת, כי אריסטו הוא אשר לימד בני אדם דרכי המופת וסדריו ותנאיו.

(מורה הנבוכים, ב: טו, מהדורת אבן שמואל, עמ' רנב)

מבחינה שיטתית כללית, כל הראיות לקדמות העולם (של אריסטו ושל תלמידיו), וכן כל הראיות לחידוש העולם (למשל, של הפלאס), שגויות במהותן, ובשאלה חשובה זו של הקדמות או החידוש אי-אפשר, בסופו של דבר, להכריע באופן מדעי, כפי שהרמב"ם מסביר במורה הנבוכים, ב: יז, מפני שאי-אפשר להקיש ממצב דבר שהוא בפועל למצבו בכוח.

10.1.3 אין להקיש מן הפועל על הכוח: משל הנולד (מורה הנבוכים, ב: יז)

מצד אחד, כפי שלמדנו, הדרך הנכונה להוכחה מדעית של מציאות האל היא הראיה הקוסמולוגית, "מצד העולם" הידוע בחוש ובשכל. מהצד האחר, בסופו של דבר אי-אפשר להכריע בשאלת קדמות העולם או חידושו מפני שכל ראיה לכאן או לכאן מבוססת על מערכת סיבתיות וחוקי הטבע, התקפים אמנם בעולם כפי שהוא בפועל, אבל אינם תקפים בעולם כשהוא בכוח, כלומר לפני התהוותה של המערכת כולה. אם כן, אי-אפשר להשתמש למפרע בחוקים אלה, המאפיינים את המערכת הטבעית כפי שהיא בפועל, כדי להוכיח כיצד התהוותה מערכת טבעית זו כשהיתה בכוח. במילים אחרות: אי-אפשר להקיש ממצב הדבר השלם בפועל על מצבו בכוח, לפני התהוותו. כדי להמחיש טעות שיטתית זו, מביא הרמב"ם את משל הנולד:

כל מתחדש, היה אחר שלא היה. ואפילו היה החומר שלו נמצא, ואמנם הפשיט צורה ולבש צורה אחרת, יהיה טבעו, אחר התחדשו והשלמו ונוחו, בלתי טבעו בעת התהוותו והתחילו ביציאה מן הכח אל הפעל, וזולת טבעו גם כן קדם שיתנועע ליציאה אל הפעל. והמשל בו: כי טבע זרע הנקבה והוא דם בכיסיו, בלתי טבעו בעת ההריון, כשפגשו זרע הזכר התחיל להתנועע. וטבעו גם כן בעת ההיא, בלתי טבעו התי השלם אחר הוולדו. ואין לעשות ראיה בכל הפנים מטבע הדבר אחר היותו והשלמו והיותו מיושב על השלם שבענינו – על ענין הדבר ההוא בעת תנועתו להויה. ואין מביאים ראיה מענינו בעת תנועתו – על ענינו קדם שיתחיל בתנועה. וכאשר תטעה בזה ותמשיך לעשות הראיה מטבע הדבר ההוא בפעל על

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

טבעו והוא בכח, יתחדשו לך ספקות גדולות, ויהיו מן השקר אצלך ענינים יתחייב היותם, ויתחייבו אצלך ענינים שקריים.

והנח, במה שהמשלנו בו, שאיש שלם היצירה מאד נולד, ומתה אמו אחד שהניקתו חדשים, ונפרד אביו לברו להשלים גדול הנולד ההוא, באי נגזר, עד שגדל והשכיל וידע. והוא לא ראה כלל אשה ולא נקבה מנקבות שאר בעלי-החיים. ושאל ואמר לאיש אחד מאשר אתו: איך נמצינו ועל אי זה ענין נהוינו? וענהו הנשאל: כי כל איש ממנו אמנם נתהווה בבטן איש ממינו כמותנו, הוא נקבה בצורת כך, ושהאיש ממנו היה קטן הגוף בתוך הבטן, יתנועע ויוזן ויצמח מעט מעט והוא חי, עד שיגיע אל גבול כך מן הגדל, יפתח לו שער בגוף למטה שיצא ממנו, ולא יסור היותו צומח אחר כן, עד שישוב כמו שתראנו. והנולד ההוא היתום ישאל בהכרח ויאמר: וזה האחד ממנו, כשהיה קטן בבטן הוא חי-מתנועע-צומח, האם היה אוכל ושותה ומתנשם בפיו ונחיריו ויוצא? ויאמר לו: לא! והוא בלא ספק ימהר להכחיש זה, ויעמיד המופת על כל הענינים האלה האמתיים, שהם נמנעים, בעשותו ראייה בנמצא השלם הנח. ויאמר: כל איש ממנו, כשתכלא ממנו הנשימה קצת שעה, ימות ויבטלו ממנו תנועותיו. ואיך יצויר שיהיה איש ממנו בתוך כים סתום מקיף בו בתוך גוף מדת חדשים, והוא חי מתנועע? ואילו בלע אחד ממנו צפור, היה הצפור ההוא מת לשעתו בהגיעו באצטמכה [קיבה], וכל שכל בבטן התחתון? וכל איש ממנו, אם לא יאכל המזון בפיו וישתה המים, בימים מועטים ימות בלא ספק, ואיך ישאר חדשים האיש החי מבלתי מאכל ומשתה? וכל איש ממנו, כשיוזן ולא יוציא, בימים מועטים ימות בכאב גדול, ואיך יעמד זה חדשים בלא יציאה? ואילו נקב בטן אחד ממנו, ימות אחר ימים. ואיך יחשב שזה העובר היה טבורו פתוח? ואיך לא יפתח עיניו ולא יפרוש כפיו ולא יפשט רגליו, וכל אבריו שלמים, אין חלי בהם כמו שחשבתם? וכן ימשך לו ההיקש כולו, שהאדם אי אפשר בשום פנים שיתהווה על זאת הצורה.

והתבונן זה המשל ובחנהו, אתה המעין, ותמצא זה ענינו עם אריסטו שוה בשוה. שאנחנו, ערת הרודפים אחר משה רבנו ואברהם אבינו, עליהם השלום, נאמין שהעולם נתהווה על צורת כך וכך, והיה כך מכך, ונברא כך אחר כך. ויבא אריסטו לסתור דברינו, ויביא עלינו ראיות מטבע המציאות הנח-השלם-ההוה בפעל, אשר נודה לו אנחנו, שהוא, אחר התישבו ושלמותו, לא ידמה דבר ממה שהיה בעת ההויה, ושהוא נמצא אחר ההעדר הגמור. ואינו טענה תעמוד עלינו מכל מה שיאמרהו? [...] ועיקר הענין הוא מה שזכרנוהו, כי הנמצא בעת שלמותו ותמותו לא יורה ענינו ההוא על ענינו קדם שלמותו.

(מורה הנבוכים, ב: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' דנו-רנח)

שאלות

1. הסבירו את המשפט האחרון של הרמב"ם: "כי הנמצא בעת שלמותו ותמותו לא יורה ענינו ההוא על ענינו קדם שלמותו".
2. לדעת הרמב"ם, כיצד שגה אריסטו בראיותיו לקדמות העולם?
3. כיצד משתמש הרמב"ם במשל הנולד כדי להמחיש את שגיאתו של אריסטו?

לסיכום: מבחינה שיטתית והגיונית אריסטו שגה בניסיונו להקיש מן הפרט על הכלל, ומן הפועל על הכות. אין מצב הפרט המושלם בפועל מעיד בהכרח על אופן הווייתו, ואין להקיש מהוויית הפרטים המוחשיים בעולם על הוויית העולם כולו. הרמב"ם מדגיש, כי ביקורת זו של תורת הקדמות של אריסטו אינה מוכיחה את חידוש העולם, אלא רק שחידושו אפשרי, מפני שאין כל הוכחה לקדמותו. לדבריו: "שאנחנו לא נשתדל עתה שנקים שהעולם מחודש, אבל אשר נשתדל בו הוא אפשרות היותו מחודש" (מורה הנבוכים, ב: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' רנט).

10.1.4 דעת אריסטו אינה מתיישבת עם העובדות

הטבעיות: חריגה מסדר הכרחי

(מורה הנבוכים, ב: יט-כ)

ראינו לעיל, כי מבחינה שיטתית ופדגוגית, אין לבסס את הראיות למציאות האל, אי-גשמיותו ואחדותו על תורת חידוש העולם, אלא על תורת הקדמות. אחר-כך ראינו שהרמב"ם סבר כי אריסטו בעצמו לא טען שהצליח להוכיח במופת ודאי את קדמות העולם. יתרה מזו, אין טיעוני אריסטו לקדמות העולם תקפים מבחינה הגיונית. אבל הרמב"ם הודה, כי אין ביקורתו השיטתית על טיעוני אריסטו מוכיחה כי העולם מחודש, אלא רק את האפשרות של חידוש העולם. אותה ביקורת – שאין להקיש ממצב הדבר בפועל על מצבו בכוח, לפני התהוותו – תקפה גם כלפי כל ניסיון להוכיח "מצד העולם" שהעולם מחודש. כלומר, הרמב"ם הבין כי ביקורתו השיטתית היא חרב פיפיות, הפוסלת כל הוכחה "מצד העולם" לקדמות העולם או לחידושו גם יחד. מבחינה מדעית הוכיח הרמב"ם שאי-אפשר להוכיח באופן מדעי את הקדמות או את החידוש.

הואיל ואי-אפשר להכריע במופת מדעי בשאלת קדמות העולם או חידושו, בחר הרמב"ם להתקדם שלב-שלב, באופן שיטתי, בחיזוק תורת החידוש. הרמב"ם מתחיל בדרך השלילה: טיעוני אריסטו לקדמות העולם שגויים, כפי שראינו. השלב הבא הוא להראות כי דעת הקדמות אינה מתיישבת עם העובדות הטבעיות האמפיריות. לאחר מכן יכול הרמב"ם להתקדם אל דרך החיוב: העובדות הטבעיות האמפיריות, שאינן מתיישבות עם קדמות העולם, מתיישבות עם החידוש. עד כאן השיקולים המדעיים: לא רק שהחידוש אפשרי (כפי שכבר למדנו), אלא שתורת החידוש דווקא, ולא הקדמות, מתיישבת עם העובדות הטבעיות. כלומר, מבחינה מדעית תורת החידוש עדיפה, אף-על-פי שאינה מוכחת במופת. אבל עדיין אין לנו – ולעולם לא תהיה לנו – הוכחה מדעית מכרעת בשאלה. בשלב האחרון מראה הרמב"ם שתורת החידוש עדיפה לא רק מבחינה מדעית, אלא גם מבחינה דתית, מפני שרק בעולם מחודש קיימת אפשרות של התגלות. לכן חידוש העולם הוא יסוד התורה.

נדון עתה בטענת הרמב"ם שדעת אריסטו אינה מתיישבת עם העובדות הטבעיות האמפיריות, החורגות מסדר הכרחי. במורה הנבוכים, ב: יט-כ הרמב"ם שולל שתי תפיסות יוניות מנוגדות.

אריסטו הראה כי הסדר והסיבתיות שבעולם שוללים את הדעה (המזוהה במורה הנבוכים, ב: יג עם הפילוסוף אפיקורוס) שהכל קיים במקרה, בלא כל סדר וסיבה. כלומר, תורת המקריות אינה מתיישבת עם הסדר והסיבתיות שבעולם, כפי שאריסטו טען. אבל אי-הסדר והתריגה מן הסדר הטבעי הקבוע שוללים את דעת אריסטו שהעולם הוא קדמון, וכי הכל קיים בהכרח כפי שהוא בסדר קבוע. הבה נזכור: כפי שהרמב"ם טען נגד הפלאם,² וכפי שר' יהודה הלוי טען נגד הפילוסופיה האריסטוטלית כשיטה סגורה,³ השיטה המדעית "הפתוחה" האמיתית אינה מתאימה את העובדות למסקנותיה, אלא את מסקנותיה לעובדות. דעת אריסטו שהעולם קדמון והכרחי נשללת אפוא לא רק משיקולים שיטתיים-הגיוניים, אלא גם משיקולים מדעיים-אמפיריים: היא אינה מתיישבת עם העובדות האסטרונומיות, המצביעות על אי-סדר מסוים ועל חריגה מסדר הכרחי קבוע.

לדברי הרמב"ם:

כבר התבאר לך מדעת אריסטו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם, שהוא יראה, שזה המציאות היה מאצל הבורא על צד החיוב, ושהוא ית' עילה, וזה – עלול, וכן התחייב. וכמו שלא יאמר בו ית': למה נמצא? או: איך נמצא כן? [...] כן לא יאמר בעולם בכלל: למה נמצא? או: איך נמצא כן? כי זה כולו מחויב שימצא כך: העילה והעלולה, ואי אפשר בהם העדר כלל ולא שינוי ממה שהם. ועל כן יתחייב מזה הדעת חיוב התמדת כל דבר על טבעו, ושלא ישתנה בשום פנים דבר מן הדברים מטבעו. ולפי זה הדעת יהיה שינוי דבר מן הנמצאות מטבעו נמנע. [...]

(מורה הנבוכים, ב: יט, מהדורת אבן שמואל, עמ' רסג)

אין תורת החיוב (ההכרח) של אריסטו מסוגלת להסביר מדוע הצטרכו הדברים להתהוות כפי שהם. אם כן, מה פירוש החיוב שיתהוו כך ולא אחרת? כמו כן, אין תורתו מתיישבת עם תנועותיהם ותנוחותיהם השונות של הגלגלים, והשינויים החלים בהם בכיוון ובקצב. "תולשת מאמריו בהמציא עילת אלו הדברים ותת סיבותיהם", נובעת, לדעת הרמב"ם, מ"היות חכמת הלימודים [המתמטיקה] בזמנו בלתי-שלמה, ולא נודע בזמנו מתנועות הגלגל כמו שנדע היום" (מו"ג, ב: יט, מהדורת אבן שמואל, עמ' רסז). לנוכח עובדות אלו (שהרמב"ם מפרט בפרק יט), שלא היו ידועות במתמטיקה ובאסטרונומיה בימי אריסטו, אי-אפשר לקבל את דעתו שהכל קיים לנצח, ובהכרח כפי שהוא.

לסיכום: הסדר שבעולם מפרך את דעת אפיקורוס שהכל קיים במקרה. החריגה מהסדר הקבוע מפריכה באותה מידה את דעת אריסטו שהכל קיים לנצח בהכרח בלתי-משתנה. ואולם יש אפשרות שלישית והיא שקיים סדר לא הכרחי, אלא מכוון, בעולם שהוא מחודש לפי רצון הבורא.

2 עיינו בביקורתו של הרמב"ם על הפלאם ביחידה 2 (סעיף 2.2.5.4).

3 תורו לדיון בביקורתו של ריה"ל על הפילוסופיה האריסטוטלית, ביחידה 6 (סעיף 6.4.4).

10.1.5 סדר מכוון והרצון (מורה הנבוכים, ב: יט; ב: כב)

רק תורת הסדר המכוון בעולם המחודש ברצון האל מסוגלת, לדעת הרמב"ם, ליישב את הסתירות בין דעת אריסטו לבין דעת אפיקורוס, ולהתאים לעובדות האמפיריות. הסדר שבגוף בעל־החיים או בתנועות הגלגלים אינו יכול להיות במקרה ("באתפאק", מלשון "ופק" בערבית), והחריגה מסדר זה מוכיחה כי אינו סדר הכרחי ("צ'רוּחִי" בערבית): "הנה כבר התבאר לך, שלא ימשכו אלו הענינים על צד החיוב ('אל־לזום' בערבית) אשר יזכרהו. וכן עוד חלוף תנועת הגלגלים לא ישמר ערך סדר קצתם תחת קצתם, עד שיאמר בזה צד החיוב. [...] " (מו"נ, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעז)

שתי התופעות – הסדר הטבעי והחריגה ממנו – מתיישבות אפוא רק עם הדעה השלישית, שהיא דעתו של הרמב"ם, דהיינו חידוש העולם בכוונה רצונית ("כוונה" = "קצד" בערבית). לדבריו:

אמנם כשיאמן שזה כולו בכונת מכוון (קצד אלקאצר) עשה כן, לא יתחבר לזה הרעת דבר מן התמה, ולא רוחק כלל, ולא ישאר מקום חקירה, אלא אמר: מה הסיבה בכונת זה? ואשר יודע על הכלל: שזה כולו, לענין לא נדעהו. ואין זה פעל בטל ולא כאשר הזדמן. שאתה כבר ידעת, שגירי איש הכלב והחמור ועצביהם לא נפלו כאשר הזדמן ובאי זה שיעור שנזדמן, ולא היה זה הגיר עב ואחר דק [...] במקרה, ושלא היה דבר מזה אלא לתועלת, כבר נודע הכרח היותם כך. ואיך ידמה משכיל, שיהיו הנחות [= תנוחות] אלו הכוכבים ושעוריהם ומספרם ותנועות גלגליהם המתחלפים ללא ענין או כאשר הזדמן? אין ספק, כי כל דבר מהם הכרחי לפי כונת המכוון. וסדור אלו הענינים על צד החיוב, לא בכונה – ענין רחוק מן הציור מאד מאד.

ואין ראיה אצלי על הכונה יותר גדולה מהתחלפות תנועות הגלגלים, והיות הכוכב קבוע בגלגלים. [...] אמנם החלופים הנמצאים בגלגלים ובכוכבים – מי הוא מיחרם כי אם האלוה ית'?

(מורה הנבוכים, ב: יט, מהדורת אבן שמואל, עמ' רסט-רע)

דעה זו, המסבירה את הסדר הטבעי ואת החריגה ממנו גם יחד כ"כוונת מכוון", עדיפה מדעת אריסטו מפני שהיא נותנת הסבר הרבה יותר פשוט לתופעות הטבעיות. תורת החיוב האריסטוטלית אינה מסוגלת, למשל, להסביר כיצד דבר מורכב מדבר פשוט – בעיה האופיינית לכל תורת האצילות הנאו־אפלטונית, כפי שלמדנו ביחידה 3 – והיא מסתבכת עם גלגלים רבים ושכלים נבדלים רבים, שעדיין אינם פותרים את הבעיה. יתרה מזו: אם הכל קיים בהכרח נצחי ובלתי־משתנה, האל הוא למעשה מיותר במערכת. לדבריו:

אבל כשנאמין שזה כולו בכונת מכון, פעלו ויחדו כמו שגזרה חכמתו אשר לא תושג, לא יתחייב לנו דבר מאלו השאלות כולם. אבל אמנם יתחייבו למי שיאמר שזה כולו על צד החיוב, לא ברצון רוצה, והוא דעת שלא ימשך ענינו על סדר המציאות, ולא נתנה בו עילה ולא טענה מספקת. וימשכו אחריו גם כן הרחקות עצומות מאד. והם: היות האלוה, אשר יודה כל משכיל בשלמותו בכל מיני השלמויות, עם כל הנמצאות בענין שלא יחרש בהם דבר. ואילו בקש להאריך כנף זכוב או לחסר רגל תולעת, לא היה יכול.

(מורה הנבוכים, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעח)

לכן מסיק הרמב"ם:

כל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת לגלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק. [...] אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים [...] ואין מופת עליהם.

(מורה הנבוכים, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעט)

שאלות

1. מדוע מתיישבת תורת "כוונת מכוון" עם העובדות הטבעיות, ומדוע אין דעות אריסטו ואפיקורוס מתיישבות עמן?
2. מה הם הקשיים הכרוכים בדעת החיוב? מדוע לדעת הרמב"ם נהפך האל למיותר בתורת החיוב?
3. מהו ההבדל בין מה שמתחת לגלגל הירח למה שמעליו, ומדוע הצליח אריסטו במדעו רק במה שמתחת לגלגל הירח?

לסיכום: מבחינה מדעית, כפי שלמדנו, אי-אפשר להכריע במופת בין תודת הקדמות לבין תורת החידוש. ובכל זאת, תורת חידוש העולם עדיפה מפני שהיא מעוררת פחות ספקות ומספקת תשובה פשוטה יותר, המתיישבת עם העובדות הטבעיות. בנוסף, תורת החידוש מתיישבת עם התפיסה הדתית:

כאשר התבאר אצלנו, שזאת השאלה – והיא: אם השמים הויס או קדמונים? – אין מופת על אחד משני הסותרים בה, ובארנו הספקות המתחייבות לכל אחת משתי הדעות, הראינו לך, שדעת הקדמות יותר רב הספקות ויותר מזיק במה שראוי שיאמן בחוק האלוה. מחובר אל היות החדוש דעת אברהם אבינו ונביאנו משה, עליהם השלום.

(מורה הנבוכים, ב: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' רעט)

שאלה

מדוע אומר הרמב"ם כי דעת הקדמות "מזיק במה שראוי שיאמן בחוק האלוה", אם הוא מודה שאין מופת לשתי הדעות (הקדמות והחידוש)?

10.1.6 חידוש העולם כיסוד התורה (מורה הנבוכים, ב: כג)

לפי תורת הקדמות של אריסטו, כפי שראינו, אין אפשרות לשינויים במערכת הטבעית הקבועה וההכרחית. הכל הוא בהכרח כפי שהוא, ואין הוויה והפסד ברמת הכלל (ברור כי הפרטים הווים ונפסדים). אם אין אפשרות לשינויים בטבע, פירוש הדבר שאין גם אפשרות לשינויים בהיסטוריה, כגון התגלות האל והתערבות רצונית של האל בעולם בנסים ובאותות. למושגים כאלה – הקשורים למה שר' יהודה הלוי כינה "אלהי אברהם" – אין כל מקום במושג הבלתי־אישי של "אלהי אריסטו". לכן רק בעולם מחודש "בכוונת מכוון" יש אפשרות של התגלות רצונית של האל, והחידוש הוא אפוא יסוד התורה. אין זה מופת לאמיתת תורת החידוש. כזכור, אי־אפשר להוכיח במופת את החידוש כפי שאי־אפשר להוכיח במופת את הקדמות. ואולם כל עוד אין הוכחה – ולא תיתכן הוכחה כזאת – לאמיתת תורת הקדמות, יש לקבל את תורת החידוש, שהיא עדיפה, כאמור, מבחינה מדעית (היא מעוררת פחות ספקות והיא מתיישבת עם העובדות האמפיריות) וגם מבחינה דתית (מפני שהיא מאפשרת את התגלותה האלוהית של התורה). לדברי הרמב"ם:

ואמנם העירותיך על זה, שלא תרומה. שהנה אפשר שישמך אדם לחשוד יום אחר בספק שיספקו על חידוש העולם, ותוסת מהרה. כי בכלל זה הדעת [כלומר, הקדמות]: סתירת יסוד הדת ודבר סרה על האלוה. והיה תמיד חושד שכלך בו ומקבל משני הנביאים, אשר הם עמוד תקון מציאות המין האנושי באמונותיו וקבוציו. ולא תטה מדעת חידוש העולם כי אם במופת, וזה בלתי נמצא בטבע.

(מורה הנבוכים, ב: כג, מהדורת אבן שמואל, עמ' רפ)

שאלות

1. מי הם "שני הנביאים" המוזכרים כאן?
2. הסבירו במונחים שלכם את המשפט "הם עמוד תקון מציאות המין האנושי באמונותיו וקבוציו".
3. למה מתכוון הרמב"ם כאן? מדוע, לדעתכם, אמר הרמב"ם כי שני הנביאים הנ"ל נחוצים לצרכים האלה?

10.1.7 שלוש הדעות ומעשה בראשית (מורה הנבוכים, ב: כה)

הרמב"ם מדגיש כי עדיפות תורת חידוש העולם מבוססת על השיקולים המדעיים והדתיים שלמדנו, ולא על פשט סיפור מעשה בראשית בתורה. לו היה מופת לאמיתת תורת הקדמות, היינו יכולים ואף חייבים לפרש את התורה בהתאם ולהוציא את המקרא מידי פשוטו, כפי שאנו חייבים לעשות בהגשמות האלוהיות שבפשטי התורה. בזכור (יחידה 9, סעיף 9.5.1), הרמב"ם תיאר שלוש דעות: דעת התורה, כלומר פשט סיפור מעשה בראשית, היא חידוש העולם "אחר ההעדר הגמור"; דעת אפלטון, שהעולם חודש מחומר קדמון – דעה זו אינה פשט התורה, אבל היא מתיישבת עם התורה; דעת אריסטו, שכפי שראינו אין היא מתיישבת עם התורה ואף שוללת אותה. ובכל זאת, כפי שכבר נאמר, אילו היה לה מופת, היינו מפרשים בהתאם את סיפור מעשה בראשית. ואולם כל עוד אין מופת לקדמות העולם (כפי שיש מופת שאין האל גשמי, אין לדחות את פשטי התורה המורים על חידוש העולם. לדבריו:

דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש. כי אין הכתובים המורים על חידוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות האלוה גשם. ולא שערי הפרוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חידוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם, כמו שעשינו בהרחקת הגשמות. ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפרשנו הכתובים והרחקנו היותו ית' גשם. ואמנם הביאנו שלא לעשות זה ושלא נאמינהו, שתי סיבות. האחת מהם, שהיות האלוה בלתי גוף התבאר במופת, ויתחייב בהכרח שיפורש כל מה שיחלק על פשוטו המופת, ויודע שיש לו פרוש בהכרח. וקדמות העולם לא התבאר במופת, ואין צריך שיודחו הכתובים ויפורשו מפני הכרעת דעת שאפשר להכריע סותרו בפנים מן ההכרעות. וזה סיבה אחת. והסיבה השנית, כי האמינו שהאלוה בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה, ולא יכזיב מאמר כל נביא, ואין בו אלא מה שיחשבו הפתאים שבזה כנגד הכתוב. ואינו כנגדו, כמו שבארנו, אבל הוא כונת הכתוב! אבל אמונת הקדמות על הצד אשר יראה אותו אריסטו שהוא על צד החיוב, ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו, הנה היא סותרת הדת מעקרה, ומכזבת לכל אות בהכרח, ומבטלת כל מה שתיחל בו התורה או תפחיד ממנו [...] אמנם אם יאמן הקדמות לפי הדעת השני אשר בארנוהו, והוא דעת אפלטון, והוא: שהשמים גם כן הויס-נפסדים, הדעת ההוא לא יסתור יסודי התורה ולא תמשך אחרי הכזבת האותות [...] אבל אין הכרח מביא אותנו לזה, אלא אם התבאר הדעת ההוא במופת. אמנם כל עת שלא יתבאר במופת, לא זה הדעת נטה אליו, ולא הדעת ההוא גם כן נביט אליו כלל. אבל נבין הכתובים כפשוטיהם, ונאמר: כי התורה הגידתנו ענין, לא יגיע כחנו להשגתו, והאות מעיד על אמתת טענותנו.

ודע, כי עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כולם אפשריות ותהיה התורה אפשרית. ותפול כל שאלה שתשאל בזה הענין, עד שאם יאמר: למה שם האלוה נבואתו בזה ולא נתנה

לזולתו? ולמה נתן האלוה תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת? ולמה נתנה בזה הזמן ולא לפניו ולא לאחריו? ולמה צוה באלו המצוות והזהיר באלו האזהרות? [...] יהיה מענה אלו השאלות כולם, שיאמר: כן רצה או כן גזרה חכמתו. כמו שהמציא העולם, כשרצה, על זאת הצורה, ולא נדע רצונו או אפני חכמתו ביחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב חכמתו ביחד כל מה שקדמה השאלה עליו [...]

אילו התבאר החדוש במופת, ואפילו על דעת אפלטון, יפול כל מה שדברו בו עלינו הפילוסופים סרה. וכן אילו התאמת להם מופת על הקדמות על דעת אריסטו, תפול התורה בכללה, ויעתק הענין לדעות אחרות.

(מורה הנבוכים, ב: כה, מהדורת אבן שמואל, עמ' רפו-רפת)

שאלות

1. מדוע, לדעת הרמב"ם, יש לפרש את התורה שלא כפשוטה כשמדובר בהגשמות האלוהיות, אבל כשמדובר בחידוש העולם יש לפרש את התורה כפשוטה?
2. מבחינה דתית, במה שונות דעת אריסטו ודעת אפלטון ומדוע?

עמדת הרמב"ם כאן דומה לעמדתו של ר' יהודה הלוי בארבע נקודות: (א) אין התורה סותרת את האמת המדעית הידועה במופת; (ב) אי-אפשר להכריע במופת מדעי בשאלת הקדמות והחידוש; (ג) דעת אפלטון מתיישבת עם התורה; (ד) הקדמות וההכרח אינם מאפשרים שינויים בטבע ונסים. לדברי ר' יהודה הלוי:

אמר החבר. ומאין לנו מופת בשאלה הזאת [כלומר, הקדמות]. חלילה לאל שתבוא התורה במה שירחה ראייה או מופת, אך תבוא בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפוך דבר אל דבר אחר, להורות על חכמת בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ, בעת שיחפץ. ושאלת החדוש והקדמות עמוקה, וראיית שתי הטענות שוות, עד שתכריע החדוש הקבלה מאדם ונת ומשה בנבואה אשר היא יותר נאמנת מן ההקשה. ואם היה מצטרך בעל תורה להאמין ולהודות בהיולי [חומר] קדמון ועולמות רבים קדם העולם הזה, לא היה בזה פגם באמונתו, כי העולם הזה הוא חדש מומן ידוע ותחלת האדם: אדם ונת.

(ספר הכוזרי, א: סז, מהדורת צפרוני, עמ' 31-32)

ובכל זאת, על אף הדמיונות הבולטים בעמדותיהם של ריה"ל והרמב"ם (שכמובן נתפסים בדרך כלל כמנוגדים לחלוטין בשיטותיהם ובמסקנותיהם הפילוסופיות), הרמב"ם מרחיק לכת: כמו ריה"ל הוא סבור שאין תורת הקדמות של אריסטו "שהוא על צד החיוב" מתיישבת כלל עם התורה. למרות זאת, אילו היה לה מופת מדעי מכריע, היינו חייבים לפרש בהתאם (כלומר שלא כפשוטה) את התורה שהיא שיללת!

10.1.8 סיכום: חידוש העולם וי"ג העיקרים

כזכור, ב"ג העיקרים אין הרמב"ם מזכיר את חידוש העולם או קדמותו.⁴ אבל כעבור יותר מעשרים שנה, לאחר הופעת מורה הנבוכים, הוסיף הרמב"ם הערה, שנשתמרה בכתב־ידו, לעיקר הרביעי:

ודע כי היסוד הגדול של תורת משה רבינו הוא היות העולם מחודש, יצרו ה' ובראו אחר ההעדר המוחלט. וזה שתראה שאני סובב סביב ענין קדמות העולם לפי דעת הפילוסופים, הוא כדי שיהא המופת מוחלט על מציאותו יתעלה, כמו שביארתי וביררתי במורה.

(תרגום יוסף קאפה, במהדורתו לפירוש המשנה, מסכת סנהדרין, פרק חלק, עמ' ריא)

מדוע לקראת סוף חייו הוסיף הרמב"ם הערה זו לעיקר הרביעי? לנזכר העובדה שהרמב"ם לא הזכיר את חידוש העולם בנוסח המקורי של י"ג העיקרים, והיות שלא הזכיר אותו גם בכתביו האחרים, כמו משנה תורה ו"איגרת תימן", ומשום שעמדתו בשאלת חידוש העולם או קדמותו במורה הנבוכים אינה חד־משמעית, יש היום חוקרים הסבורים כי דעתו האמיתית של הרמב"ם הייתה אמונה בקדמות העולם. אמנם הרמב"ם לא היה יכול להצהיר על דעתו זו בגלוי, אבל, לדעת חוקרים אלה, דעתו זו נרמזה בדרך דיונו במורה הנבוכים. חוקרים אלה אינם הראשונים הסבורים כך. כבר בחייו ספג הרמב"ם ביקורת מיהודים שהאשימו אותו באמונת הקדמות לנזכר שתיקתו בשאלת חידוש העולם בחיבוריו המוקדמים ולנזכר עמימותו בשאלה זו במורה הנבוכים. נראה אפוא שבערוב ימיו הבין הרמב"ם כי שתיקתו ועמימותו הן שגרמו לחשדות שהוא כופר בחידוש העולם לטובת "דעת הפילוסופים" הדוגלת בקדמות העולם, וכי שיטתו בספרו מורה הנבוכים לא הובנה כראוי. לכן הוא החליט להבהיר ולהדגיש חד־משמעית, בהערה לעיקר הרביעי, שהוא אכן מאמין בחידוש העולם, וכי שיקולים שיטתיים ופדגוגיים גרמו לו לבסס את ראיותיו למציאות האל במורה הנבוכים על "דעת הפילוסופים", הוא כדי שיהא המופת מוחלט על מציאותו יתעלה, כמו שביארתי וביררתי במורה.

כאמור, הנוסח המתוקן של י"ג העיקרים, עם תוספת הרמב"ם בעניין חידוש העולם, נודע כנראה באמצע המאה ה־13. הפילוסוף ופרשן הרמב"ם, ר' שם טוב אבן פלקירא, כותב בפירושו למורה הנבוכים, מורה המורה:

המשל בזה ידוע ומפורסם, שעיקר אמונתנו, והוא אחד מי"ג עקרים שכתב הרב משה, שנאמין בחידוש העולם. ואם לא נמצא בו מופת, לא יתחיל ויאמר שאינם דברים אמתיים. שאם תעשה זה, תהיה כאלישע אחר, הוא אלישע בן אבויה, והוא מכונה "אחר".

(פלקירא, מורה המורה, א: לב, מהדורת ביסליכס, עמ' 168)

תורת חידוש העולם חשובה אפוא לרמב"ם מפני שלבסוף היא עדיפה מתורת הקדמות מבחינה מדעית ומבחינה דתית. מבחינה מדעית, כפי שלמדנו, היא פשוטה יותר מתורת הקדמות, שאינה מסוגלת להסביר מדוע הכל מוכרח להיות כפי שהוא, וכיצד התהוו הדברים המורכבים מהדברים הפשוטים. תורת הקדמות גם אינה מתיישבת עם החריגות מן הסדר הטבעי הקבוע ואינה מתאימה אפוא לעובדות האמפיריות. רק תורת חידוש העולם בכוונת מכוון מסוגלת להסביר את הסדר הטבעי ואת החריגה ממנו. מבחינה דתית, תורת החידוש עדיפה מפני שרק בעולם מחודש קיימת אפשרות של שינויים בטבע והתערבות אלוהית בהיסטוריה, כגון התגלות. לכן חידוש העולם, המאפשר את מתן התורה, הוא יסוד התורה.

10.2

הנבואה

10.2.1 הנבואה: שלוש דעות (מורה הנבוכים, ב: לב)

הרמב"ם פותח את הדיון בנבואה בתיאור שלוש דעות, כפי שפתח את הדיון בחידוש העולם (מו"נ, ב: יג) בתיאור שלוש דעות שונות. כזכור, בדיון בחידוש העולם השווה הרמב"ם שתי דעות פילוסופיות (של אפלטון ושל אריסטו) לדעת התורה. עתה, בדיון בנבואה, הוא משווה את דעת ההמון – שהנביא נבחר ברצון האל בלא תנאי – לדעת הפילוסופים – שהנבואה היא שלמות טבעית בלא התערבות אלוהית רצונית. דעת התורה, לפי הרמב"ם, היא מעין פשרה בין הדעה הפילוסופית לבין דעת ההמון: הנבואה היא אמנם שלמות טבעית ואינה דורשת התערבות אלוהית רצונית כלשהי, אולם לאל יש זכות וטו, כלומר הרצון האלוהי יכול להתערב ולמנוע את הנבואה ממי שעומד בתנאי השלמות הדרושים לה. לדבריו:

דעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחדושו. אני רוצה בזה: כי כמו שאלו שהתבאר אצלם מציאות האלוה, יש להם שלש דעות בקדמות העולם וחדושו, כמו שבארנו, כן הדעות עוד בנבואה שלש. ולא אפנה לדעת אפיקורוס, שהוא לא יאמין מציאות האלוה, כל שכן שלא יאמין נבואה. [...]

הדעת הראשון, והוא דעת המון הפתאים ממי שיאמין בנבואה, וקצת המון אנשי תורתנו גם כן יאמינהו, והוא: שהאלוה ית' יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה וישלחהו. אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל, רב השנים או צעיר השנים, אלא שהם יתנו בו גם כן קצת טוב ותקון המדות. [...]

והדעת השני, דעת הפילוסופים, והוא שהנבואה שלמות אחד בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא לאחר למוד, יוציא מה שבכח המין לפעל, אם לא ימנע מזה מונע מזגי או סיבה אחת מתוך, כמשפט כל שלמות שאפשר מציאותו במין אחד [...] ולפי זה הדעת, אי אפשר שינבא הסכל [...] אבל הענין כן, והוא: שהאיש המעולה, השלם בשכליותיו ובמדותיו, כשיהיה כחו המדמה כפי מה שאפשר להיות מן השלמות [...] הוא יתנבא בהכרח,

שזה, שלמות הוא לנו בטבע. ולא יתכן לפי זה הדעת, שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא יתנבא. [...]

והדעת השלישית, והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו, הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא כדבר אחד. וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון אלהי.

(מורה הנבוכים, ב: לב, מהדורת אבן שמואל, עמ' שיו-שיח)

שאלה

מדוע אין דעת הפילוסופים כוללת התערבות אלוהית רצונית בבחירת הנביא? מדוע חשוב לרמב"ם שאמנם תהיה אפשרות של התערבות אלוהית רצונית זו, ולו כזכות וטו בלבד, בבחירת הנביא?

10.2.2 מהות הנבואה ותנאיה (מורה הנבוכים, ב: לו-לח)

שאלת הנבואה העסיקה את הרמב"ם לא רק בספר מורה הנבוכים, אלא כבר בכתביו ההלכתיים המוקדמים. בהקדמה למשנה (פירוש המשנה, הקדמה לסדר זרעים), הרמב"ם דן בשאלת הבחנת נביא האמת מנביא השקר. הוא מסתייג מדעת ההמון שנביא אמת חייב לחולל נסים ואותות:

וזה יסוד בלתי נכון, לפי שכל המופתים שעשה אליהו ואלישע וזולתם מהנביאים, לא עשו אותם כדי לאמת נבואתם, כי כבר נתאמתה נבואתם מלפני כן. ולא עשו אותם הנפלאות אלא מפני שהוצרכו להם, ובגלל קרבתם לפני ה' יתעלה מלא רצונם. [...]

(רמב"ם, פירוש המשנה, הקדמה, מהדורת קאפה, עמ' ה)

אין אפוא זיקה בין הנס לנבואה. אמנם היו נביאים שחוללו נסים, כפי שחייבו הנסיבות, אבל אין הנס תנאי לנבואה. אדרבה: אם נביא שקר מחולל נס, אין הנס יכול לאמת את השקר:

ואין לחוש לנבואתו [של נביא השקר] ולא נבקש ממנו מופת, ואפילו עשה מופתים אשר לא שמענו מופלאים כמותם כדי לאמת דברו [...] ואין לחוש לאותם המופתים, לפי שסיבת קיום אותם המופתים מה שאמר הכתוב, "כי מנסה ה' אלהיכם אתכם וכו'" (דברים, יג: ד), כי עדות השכל המכחישה את נבואתו גרולה מכח עדות העין הרואה מופתיו.

(שם, עמ' ו)

כן אומר הרמב"ם במשנה תורה, כי העדות לאמיתת נבואת משה היא מעמד הר סיני, כאשר כל העם ראה ושמע, כאדם אחד, את האש והקולות והלפידים. משה רק חולל נסים כאשר היה צורך בהם, ולא כדי לאמת את נבואתו:

משה רבנו, לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דפי. שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר, לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצרים – קרע את הים והצלילים בתוכו. נצטרכו למזון – הוריד את המן. צמאו – בקע להם את האבן [...] וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו? כמעמד הר סיני. שענינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים.

(משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ח: א, מהדורת רמב"ם לעם, עמ' לט-מ)

לכן מי שטוען שהוא נביא וקורא לעם לעבוד עבודה זרה או לעבור על מצוות התורה הוא נביא שקר, אף-על-פי שהוא מחולל נסים או שנבואתו מתקיימת. ומי שקורא לעם לעבוד את ה' ולשמור את התורה, אבל נבואתו אינה מתקיימת – גם הוא נביא שקר. נביא האמת הוא אפוא רק מי שקורא לעם לעבוד את ה' ולשמור את מצוות התורה, ונבואתו מתקיימת. הבחנת נבואת אמת מנבואת שקר היא אפוא שכלית – בחינת תוכן דברי הנבואה בהתאם לתורה – ואינה אמפירית – ראיית הנס. בנוסף, אין כל אדם ראוי לנבואה (כדעת ההמון), ויש להביא בחשבון האם הנביא עומד בדרישות הנבואה, ואי-אפשר להסתמך על חיזוי העתיד בלבד, שהרי גם מנחשים וקוסמים מצליחים (לפחות לעתים) לחזות את העתיד.

ותתאמת נבואת הנביא כמה שאומר, כשיטען אדם שנתנבא שמו שבארנו, והיה ראוי לה, כלומר שיהיה מבעלי החכמה והדת, פרוש, משכיל, כליל המדות הטובות, לפי הכלל שאצלינו, "אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר" (בבלי, שבת, צב: א).

(סיריש המשנה, הקדמה, מהדורת קאפח, עמ' ז-ח)

בשמונה פרקים (פירוש המשנה, הקדמת מסכת אבות), אומר הרמב"ם:

ודע, שכל נביא לא נתנבא אלא אחר שיהיו לו כל המעלות השכליות, ורוב מעלות המדות והחזקות שבהן. והוא אמרם: "אין הנבואה שורה אלא על חכם, גבור ועשיר" (בבלי, שבת צב: א). וחכם, הוא כולל כל המעלות השכליות בלי ספק. ועשיר, הוא ממעלות המדות, רצוני לומר: ההסתפקות, מפני שהם קוראים המסתפק – עשיר. והוא אמרם בגדר העשיר, "איזהו עשיר? השמח בחלקו" (משנה, אבות ד: א) [...] וכן גבור, הוא גם כן במעלות המדות, רצוני לומר: שינהיג כחותיו כפי הדעת והעצה [...] והוא אמרו: "איזהו גבור? הכובש את יצרו" (שם). ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל מעלות המדות, עד שלא תפחיתו פחיתות, שהרי

שלמה המלך, עליו השלום [...] ומצינו לו פחיתות מדות, והיא: רוב התאוה, כבאור בהרבות נשים. [...] וכן דוד המלך, עליו השלום [...] ומצאנו אותו בעל אכזריות [...] שהשם יתברך לא הרשהו לבנות בית המקדש, ולא היה ראוי בעיניו לזה לרוב מה שהרג.

(שמונה פרקים לרמב"ם, מהדורת מ"ד רבינוביץ, עמ' מח-נ)

שאלות

1. כיצד מפרש הרמב"ם את דברי חז"ל "אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר"?
2. מדוע אומר הרמב"ם כי הנביא חייב להיות שלם ברוב מידותיו ולא בכולן?

במשנה תורה, הלכות יסודי התורה, חזר הרמב"ם על תנאי הנבואה ביתר פירוט. ואלה דבריו שם:

מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד. והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותם הענינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג. והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרו עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל כאחד מדברים בטלים, ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא כולה [...] מיד רוח הקדש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים "אישים", ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה. אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול: "והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר" (שמואל א, י: ו).

(משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ז: א, מהדורת רמב"ם לעם, עמ' לד-לה)

אלה הם מתנאי הנבואה ואמות המידה להבחין בין נבואת אמת לנבואת שקר. נעבור עתה לדון בשאלת מהות הנבואה – מהי תופעה זו, וכיצד "שורה רוח הקדש" (כלשון המקרא וחז"ל) על הנביא? הנבואה היא בעיקרה תהליך טבעי ושכלי (כדעת הפילוסופים), של "אתצאל", דהיינו "התחברות" או "דבקות" השכל האנושי בשכל הפועל. כזכור, היסוד השישי מתוך י"ג העיקרים הוא הנבואה:

והיסוד הששי, הנבואה. והוא, לרעת שזה המין האנושי יש שימצאו בו אישים בעלי כשרונות מפותחים מאד ושלמות גדולה, ותתכונן נפשם עד שמקבלת צורת השכל, ויתחבר אותו

השכל האנושי בשכל הפועל, ויאצל עליהם ממנו אצילות שפע, ואלה הם הנביאים, וזהו הנבואה וזהו ענינה.

(י"ג העיקרים, מהדורת קאפח, עמ' ריב)

היסוד השישי מתמצת במילים אחדות תורת נבואה שלמה כפי שהרמב"ם מפתח אותה במורה הנבוכים. תורה זו, כפי שהראו שלמה פינס וחוקרים אחרים, מבוססת על משנתו המדינית של אבו נצר אל-פראבי. לדברי פינס:

לאמיתו של דבר, השקפות הרמב"ם על טבעה ותפקידה של הנבואה ועל המטרה הכפולה של העיר הטובה צמחו מתוך רעות אל-פראבי. [...] כל הפילוסופיה המדינית של הרמב"ם סדורה במערכת מושגים שקבע אל-פראבי. [...] כדי להגיע לפרספקטיבה הנכונה, עלינו להפליג מעבר לאל-פראבי אל אפלטון, לפחות כדי לרמוז במקצת לסוג המיוחד של נושאים מדיניים שנוקק להם הרמב"ם. כי עמדתו ואמות-המידה של אל-פראבי, בכל הנוגע לפילוסופיה המדינית, הן ברובן אפלטוניות. הרמב"ם, שבתחום זה הושפע השפעה מכרעת מאל-פראבי, הוא אפוא אפלטוני מכלי שני, אם כי אפשר שלא היה מודע, או לא היה מודע כל צורכו, לעובדה זו. ועוד על נקודה אחת יש לעמוד: בעוד ברי לנו כמעט שלא היה לפני הרמב"ם חיבורו של אריסטו בתורת המדינה, ואפשר שלא ידע כלל על מציאותו, אין לנו ודאות כזו ביחס לאל-פראבי. [...] אם נכון הדבר, ייצא לנו מזה שקבלתו את הפילוסופיה המדינית של אפלטון ולא של אריסטו לא הייתה כולה תולדת מקרה היסטורי.

(שלמה פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים",

בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 129-130)

זיקת תורת הנבואה של הרמב"ם למשנתו המדינית של אל-פראבי מוצאת ביטוי בשלוש נקודות חשובות. ראשית, הנבואה היא "האצלה" או "שפע" ("פיץ") מהשכל הפועל על השכל האנושי, ודבקות (התחברות) השכל האנושי בשכל הפועל. שנית, השפע הנאצל מהשכל הפועל על השכל האנושי, נאצל גם מהשכל האנושי על הכוח המדמה, שבזכותו מסוגל הנביא להנהיג בני אדם. שלישית, לנביא יש תפקיד מדיני-חברתי, כמו בדגם האפלטוני של הפילוסוף-המדינאי: בהיותו שלם בשכלו, הנביא הוא פילוסוף; בהיותו שלם בכוח המדמה שלו, הנביא הוא מנהיג מדיני (נדון בהיבט שלישי זה של הנביא בפרק הבא).

כך מתאר הרמב"ם את תהליך ההאצלה מהאל באמצעות השכל הפועל על השכל האנושי, וממנו על הכוח המדמה של הנביא:

רע, כי אמתת הנבואה ומהותה הוא: שפע שופע מאת האלוה ית' וית' באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחלה, ואחר כן ישפע על הכח המדמה. וזאת היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו. והענין ההוא תכלית שלמות

הכח המדמה [...] ואז ישפע עליו קצת שפע כפי ההכנה. הוא הסיבה בחלומות הצודקים, והוא בעצמו סיבת הנבואה. [...] והאיש אשר זה תארו, אין ספק, כשיעשה כחו המדמה, אשר הוא בתכלית השלמות, וישפע עליו מן השכל כפי שלמותו העיוני. שלא ישיג אלא ענינים אלוהיים נפלאים מאד, ולא יראה זולת האלוה ומלאכיו, ולא ישער ולא תהיה לו ידיעה אלא בענינים הם דעות אמתיות והנהגות כוללות לתקון בני האדם, קצתם אל קצתם. וידוע שאלו השלשה ענינים אשר כללנום, והם: שלמות הכח הדברי בלמוד, ושלמות הכח המדמה ביצירה, ושלמות המדות בבטול המחשבה בכל התענוגים הגופיים והסר התשוקה למיני ההגדלות הסכליות הרעות – יש בהם בין השלמים יתרון רב בזה על זה מאד. ולפי זה היתרון בכל ענין משלשת הענינים האלה יהיה יתרון מדרגות הנביאים כולם זו על זו. וכבר ידעת כי כל כח גופני יחלש וילא ויפסד עת, ויבריא עת אחרת. וזה הכח המדמה, כח גופני בלא ספק. ולזה תמצא הנביאים, תתבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם. [...] וכן עוד תמצא קצת הנביאים נבאו מדת זמן אחת, ואחר כן נפסקה הנבואה מהם ולא התמידה להם, בעבור מקרה שנתחדש. וזאת היא הסיבה העצמית הקרובה בהפסק הנבואה בזמן הגלות בלא ספק [...] וזה – אמת מבואר העילה, כי הכלי כבר נתבטל. והוא הסיבה גם כן בשוב הנבואה לנו על מנהגה לימות המשיח, מהרה יגלה, כמו שיער.

(מורה הנבוכים, ב: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' שכה-שכט)

שאלות

1. מה פירוש "הכוח הדברי" ומדוע הוא מכונה בשם הזה?
2. מה הם שלושת הענינים שהרמב"ם מונה שבהם יתרון הנביא על שאר בני האדם, ומדוע נחוצים לנביא שלושה אלה?
3. מתי נחלשת או מתבטלת נבואת הנביא ומדוע?
4. מדוע פסקה הנבואה בגלות?

הואיל ופעילות החושים החיצוניים (כמו ראייה ושמיעה) מפריעה לריכוזו של הנביא – כפי שגם הכעס והאבל מפריעים לו – הנבואה באה לכוח המדמה של נביאים רבים בצורת "חלום צודק" או "מראה" בעת השינה, כשהחושים נחים מפעילותם. זוהי כוונת הפסוק "אם יהיה נביאכם, ה', במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו" (במדבר, יב: ו). נשוב לענין החלום והמראה להלן, כשנדון במדרגות הנבואה.

לעתים השפע הנאצל על הנביא מספיק להשלים אותו בלבד, ולעתים הוא מספיק להשלים אותו ואחרים גם יחד. במקרה זה, הנביא הוא המנהיג המביא את בני עמו אל השלמות:

צריך שתתעורר על טבע המציאות בזה השפע האלוהי המגיע אלינו, אשר בו נשכיל ויהיה יתרון שכלינו זה על זה, והוא: שאפשר שיגיע ממנו מעט לאיש אחד ויהיה שעור הדבר ההוא

המגיע לו שעור שישלימהו, לא זולת זה. ואפשר שיהיה הדבר המגיע אל האיש שעור שישפיע משלמותו להשלים זולתו. כמו שקרה הענין בנמצאות כולם, אשר מהם – שהגיע לו מן השלמות מה שינהיג בו זולתו, ומהם – שלא יגיע לו מן השלמות אלא כשעור שיהיה מנהיג בו עצמו, לא זולתו.

(מורה הנבוכים, ב: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' שכט-של)

השלם בשכלו הוא הפילוסוף והשלם בכוח המדמה הוא המדינאי, ולעומתם הנביא הוא מי ששלמותו כה רבה עד שהיא שופעת משכלו אל הכוח המדמה שלו. לפיכך הנביא משלב יחדיו את תפקיד הפילוסוף והמדינאי:

ואחר זה תרע: שזה השפע השכלי, כשיהיה שופע על הכוח הדברי לכד ולא ישפיע דבר ממנו על הכוח המדמה, אם למעוט הדבר השופע או לחסרון היה כמדמה בעקר הבריאה ולא יוכל לקבל שפע השכל – שזה הוא כת החכמים בעלי העיון. וכשתהיה השפע ההוא על שני הכחות גם יחד – רצוני לומר: הדברי והמדמה. [...] והיה המדמה על תכלית שלמותו ביצירה – זהו כת הנביאים. ואם יהיה השפע על המדמה לכד ויהיה קצור הדברי, אם מעקר היצירה או למעוט התלמדות – זאת הכת הם מנהיגי המדינות, מניחי הנמוסים, והקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקות.

(מורה הנבוכים, ב: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' של)

בפרק הבא נעסוק בתורת המדינה של הרמב"ם ובתפקידו המדיני של הנביא; כאן נסתפק בהערות אחדות על ההבחנה בין הפילוסוף, המדינאי והנביא בקטע דלעיל. הפילוסוף, כפי שראינו, הוא האדם השלם בשכלו. לפי תורת אריסטו, תכלית השלמות האנושית היא חיי העיון, והפילוסוף אינו מעורב – מעבר למינימום הדרוש כדי לספק את צרכיו הגופניים – בחיי החברה. בשונה מאריסטו, לפי ספר המדינה של אפלטון, חייב הפילוסוף, בזכות שלמותו השכלית, להנהיג את מדינתו, בדיוק כפי שהכוח השכלי חייב להנהיג את יתר כוחות הנפש (הכעס והתאוות). זהו, לפי אפלטון, הצדק החברתי המקביל לצדק האישי. חידושו אל אבו נצר אל־פראבי הוא ויהי הפילוסוף־המדינאי של אפלטון עם הנביא של הדת המונותאיסטית.

במה שונה אפוא ההנהגה המדינית של הנביא מההנהגה המדינית של המדינאי גרידא? הרי שניהם מנהיגים את החברה על סמך הכוח המדמה המפותח והמושלם שלהם. ההבדל הוא במקור החוק שהם מניחים ובתוכן החוק. החוק שמניח המדינאי הוא "נימוס" (מן היוונית: *nomos*), דהיינו חוק או מנהג אנושי, שמקורו בהחלטה או בקביעה של בני אדם. במקרה הטוב, החוק האנושי מאפשר את "תיקון הגוף", כלומר מניעת גרימת נזק לעצמנו ופגיעה באחרים. לעומת זאת, החוק שמניח הנביא הוא חוק אלוהי, המגיע לו בתהליך של התגלות. החוק האלוהי מאפשר לא רק את "תיקון הגוף" אלא גם את "תיקון הנפש", שהוא, כפי שנראה בהמשך, ידיעת האמת.

המונח "נימוס" מורה אפוא על חוק שביסודו ובמקורו הוא אנושי, ולכן בשימושו בערבית ובעברית בימי הביניים הוא מורה גם על דת שביסודה ובמקורה היא אנושית ואינה מבוססת על התגלות האל. הרמב"ם, למשל, בדברו על "החכמה המדינית" בחיבורו מלות ההגיון, אומר:

וכן חכמי האומות השלמות יניחו הנהגות ודרכים לפי שלמות כל איש מהם, ינהגו בהם עבדיהם וסריס למשמעתם, ויקראו אותם נימוסים. והיו האומות מתנהגות באותם הנימוסים. [...] והנה לא הוצרכנו באלו הזמנים אל כל זה, רצוני לומר, החוקים, הדתות, והנימוסים והנהגת האנשים בעניינים אלוהיים.

(מלות ההגיון, יד: ז, מהדורת ח"י דות, עמ' 112-113)

שאלה

מדוע, לדעתכם, אומר הרמב"ם במלות ההגיון כי "לא הוצרכנו באלו הזמנים" לחוקים ולדתות ולנימוסים "בעניינים אלהיים"?

לפיכך, בקטע שהבאנו לעיל ממורה הנבוכים, ב: לו, המתאר את ההבדלים בין הפילוסוף, המדינאי והנביא, כשהרמב"ם דיבר על בני אדם המחוננים רק בכוח מדמה מפותה ומושלם, הוא כלל יחד באותה ה"כת" את "מנהיגי המדינות, מניחי הנימוסים, והקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקות", מפני שכל הנ"ל מצליחים בזכות כוח המדמה, ואינם נהנים משכל מפותח ומושלם, ועל אחת כמה וכמה לא מנבואה אלוהית אמיתית. החוקים, הדתות והנימוסים שלהם, כולם המצאה אנושית בלבד. כמו כן, הקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקים נהנים מכישרון מסוים, אבל אין מקורו אלוהי. הואיל, ואין זיקה ישירה כפי שראינו לעיל, בין נבואת נביא האמת לבין נסים ואותות וחיוזי עתידות, גם הצלחת הקוסם או המנחש אינה מעידה עליו כי הוא נהנה מנבואה אמיתית שמקורה בהתגלות אלוהית.

מדוע מחונן המדינאי בכוח מדמה מפותח? לפי תורת אל־פראבי, הדת היא בגדר "חיקוי הפילוסופיה", כפי שהצורות המדומות הן חיקוי של הצורות המושכלות. המנהיג המדיני אינו יכול להניע את המון העם על־פי האמת השכלית שאינם מסוגלים להבין, אלא על סמך פנייה לרגשותיהם. הצורות המדומות מושכות את הרגשות, והמדינאי משתמש בהן כדי להניע את עמו בכיוון רצוי. גם הנביאים השתמשו במשלם שאינם אמיתיים במישור הקוגניטיבי של הפשט, אבל שיש בהם כוח למשוך את רגשות המון העם.

האם הסכים הרמב"ם להגדרת אל־פראבי שהדת היא "חיקוי הפילוסופיה"? כפי שנראה להלן, הוא מדגיש את ייחודה של נבואת משה, שבה לא הייתה מעורבות של הכוח המדמה. ייתכן אפוא כי הרמב"ם הסכים בדרך כלל עם אל־פראבי בעניין היחס שבין הדת לפילוסופיה, אבל הקפיד להבדיל את נבואת משה, שעליה מושתתת התורה, מכל נבואה אחרת ומכל דת גרידא. הנבואה

בכלל מבוססת, כזכור, על שפע שכלי, מן השכל הפועל אל השכל האנושי וממנו אל הכוח המדמה. לכן הרבו הנביאים לדבר במשלים: "כבר התבאר ונגלה מאין ספק שרוב נבואת הנביאים במשלים, שהכלי בזה ואת פעולתו, רצוני לומר, הכח המדמה" (מו"נ, ב: מז, עמ' שסב). לא כן אצל משה, שניבא "מבלתי השתמש בכח המדמה" (מו"נ, ב: מה, עמ' שנח). לכן, בניגוד למשלי הנביאים, מצוות התורה תלויות בקיום הפשט ואסור להבינן כמשל. כמו כן, ייתכן שהרמב"ם היה מסכים עם אל־פראכי שדת אנושית היא אמנם חיקוי של הפילוסופיה, כלומר של האמת. אין הוא אומר זאת במפורש, אבל ב"איגרת תימן" הרמב"ם אומר, כי דתות הנצרות והאסלאם הן חיקוי אנושי לא של הפילוסופיה האמיתית אלא של התורה האלוהית האמיתית, כמו שהצלם (או פסל) הוא דימוי מת של אדם חי:

ורצונם כולם לדמות דתותם לתורת ה' יתברך, ולא תתרמה המלאכה האלהית במלאכת בשר ודם אלא לנפתה, שאין לו בחינה בשתיהן. וההפרש בין תורתנו והתורות אשר התדמו בה, כהפרש בין האדם החי המדבר, והצלם אשר תתוקן מלאכתו מן השיש או העץ או הכסף או הזהב, עד שישוב דומה לאדם.

(*"איגרת תימן"*, מהדורת שילת, אגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' קכא)

לדעת הרמב"ם, ברור כי תורת משה אינה דת אנושית ("נימוס") כי אם התגלות האל למשה, שנבואתו נעלית על כל יתר דרגות הנבואה.

10.2.3 דרגות הנבואה (מורה הנבוכים, ב: מד-מה)

במורה הנבוכים, ב: מה הרמב"ם מדרג את הנבואה לאחת עשרה מדרגות, ונבואת משה היא מעל כולן, ושתי המדרגות הראשונות הן הכנה לנבואה ("מעלות לנבואה", לדבריו). בנוסף, יש נביאים שקיבלו נבואה מסוימת ממדרגה אחת, ובזמן אחר קיבלו נבואה שונה ממדרגה אחרת.

אלו המדרגות אשר אזכרם, אפשר שיבא קצת נבואת הנביא ההוא אליו לפי צורה אחת מהם, ותבואהו נבואה אחרת בעת אחרת לפי מדרגה למטה ממדרגת הנבואה הראשונה. כי כמו שהנביא לא יתנבא כל ימיו בהדבקות, אבל יתנבא עת ותפרד ממנו הנבואה עתים, כן ינבא עת אחת בצורת מדרגה עליונה, ואחר כך ינבא עת אחרת בצורת מדרגה למטה ממנה.

(*מורה הנבוכים*, ב: מה, מהדורת אבן שמואל, עמ' שנא)

המדרגה הראשונה נקראת "רוח ה'", והיא מדרגת השופטים המלכים כמו שאול ודוד בזמנים שונים, שהתעוררו למעשה גבורה:

המדרגה הראשונה. תחלת מדרגות הנבואה, שילוח לאיש עזר אלוהי שיניעהו ויזרוהו למעשה טוב גדול, כהצלת קהל חשובים מקהל רעים [...] וימצא מעצמו לזה מניע ומביא לעשות – וזאת תקרא רוח ה'. [...] וזאת היא מדרגת שופטי ישראל כולם [...] וזו היא גם כן מדרגת משיחי ישראל החשובים כולם.

(שם, עמ' שנא-שנב)

המדרגה השנייה נקראת "רוח הקדש", המאפשרת לאדם לדבר חכמה, כדור שחיבר ברוח הקדש את התהלים, וכשלמה שחיבר ברוח הקודש את משלי ואת קהלת ואת שיר השירים.

למדרגות ג-י"א יש מבנה ספרותי מתקדם, אולם בלתי־שלם, כפי שנראה. המדרגה השלישית היא ראיית משל בחלום, כמשלי זכריה. המדרגה הרביעית היא שמיעת דיבור מפורש בחלום, כשמואל בתחילת נבואתו. המדרגה החמישית היא ראיית אדם המדבר אל הנביא בחלום, כמו יחזקאל. המדרגה השישית היא ראיית מלאך המדבר אל הנביא בחלום, כמו רוב הנביאים. המדרגה השביעית היא חלום שבו "כאילו הוא [האלוה] ית' ידבר עמו", כמו הנביא ישעיהו. המדרגה השמינית היא "חזון במראה הנבואה", שבו רואה הנביא משל, כמו אברהם. ההבדל בין חלום לבין מראה הנבואה או "המתזה" הוא שהחלום הנבואי מתרחש בשינה והמתזה הנבואי מתרחש בעת היקיצה (מו"נ, ב: מא). המדרגה התשיעית היא שמיעת דיבור במראה, כאברהם. המדרגה העשירית היא ראיית אדם המדבר אל הנביא במראה, כמו יהושע. המדרגה האחת־עשרה היא ראיית מלאך, המדבר אל הנביא במראה כאברהם בשעת העקידה.

כאמור, יש הקבלה בלתי־שלמה בין המדרגות הראשונות לאחרונות.

מדרגות א וב – טרום־נבואה או הכנה לנבואה.

חלום	מראה
מדרגה ג – ראיית משל בחלום	מדרגה ח – ראיית משל במראה
מדרגה ד – שמיעת דיבור בחלום	מדרגה ט – שמיעת דיבור במראה
מדרגה ה – ראיית אדם מדבר בחלום	מדרגה י – ראיית אדם מדבר במראה
מדרגה ו – ראיית מלאך בחלום	מדרגה י"א – ראיית מלאך במראה
מדרגה ז – ראייה בחלום כאילו ה' מדבר	-----

הדירוג המתקדם ברור: ראשית בחלום, ואחר־כך במראה; קיימת התקדמות מקבילה מראיית משל לשמיעת דיבור לראיית אדם ולראיית מלאך. ואולם לשלב החמישי של החלום (מדרגה ז – ראייה כאילו ה' מדבר) אין הקבלה במראה הנבואה. כלומר, אין שלב חמישי במראה הנבואה, שיהווה מדרגה י"ב. מבחינה הגיונית היינו מצפים לשלב זה של ראייה במראה, כאילו ה' מדבר עם הנביא, אולם שלב זה אינו קיים.

השלב האחרון – מדרגה י"ב – אינו קיים מפני שהחלום הוא פעולת הכוח המדמה, ובשלב העליון, שהוא נבואת משה, אין לכוח המדמה כל תפקיד. לכן אומרים על כל הנביאים כי נבואתם היא באמצעות מלאך, אבל נבואתו של משה היתה בלתי־אמצעית:

שכל נביא אמנם ישמע הדבור באמצעות מלאך, אלא משה רבנו, אשר נאמר בו, "פה אל פה אדבר בו" (כמדבר, יב: ח). דע כי הענין כן, ושהאמצעי הנה הוא הכח המדמה, שהוא אמנם ישמע שהאלוה דבר אתו בחלום של נבואה. ומשה רבנו, "מעל הכפרת מבין הכרובים" (על־פי שמות, כה: כב), מבלתי השתמש בכח המדמה.

(מורה הנבוכים, ב: מה, מהדורת אבן שמואל, עמ' שנח)

נבואת משה שונה אפוא שינוי מהותי, ולא רק בדרגה, מכל נבואה אחרת. לכן אין נבואתו נמנית עם שאר מדרגות הנבואה, ואין מדרגה י"ב המקבילה למדרגה ז.

שאלה

מה הן מדרגות הנבואה, מה הוא המבנה הספרותי שלהן ומדוע אין מדרגה י"ב?

10.2.4 נבואת משה (מורה הנבוכים, ב: לד-לט)

ייחודה של נבואת משה נדון ביחידה 8 (סעיפים 8.3.1-8.3.2), בהקשר של יסודות ז, ח, ט מתוך י"ג העיקרים, וראינו כי יש בהם פולמוס סמוי־למחצה עם טענת האסלאם שמוחמד הוא "חותם הנביאים", וכי נבואתו מבטלת נבואות אחרות. משה רבנו הוא אבי [= גדול] הנביאים, לא קם ולעולם לא יקום נביא כמוהו, ואפילו המשיח לא ישיג אותו. לכן התורה ניתנה למשה דווקא, ולא ייתכן שיבוא אחרי משה שתהיה לו סמכות להוסיף עליה או לגרוע ממנה, וכל שכן לבטלה.

גם במשנה תורה מודגש ההבדל בין נבואת משה לבין נבואת שאר הנביאים:

כל הדברים שאמרנו, הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים, חוץ ממשה רבנו, רבן של כל הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים? שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבנו מתנבא הוא ער ועומד. [...] כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, ומשה רבנו לא על ידי מלאך, שנאמר: "פה אל פה אדבר בו" (במדבר, יב: ח). ונאמר: "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" (שמות, לג: יא). ונאמר: "ותמנת ה' יביט" (במדבר, יב: ח). כלומר, שאין שם משל, אלא רואה הדבר על כריו בלא חידה ובלא משל. הוא שהתורה מעידה עליו: "ומראה ולא בחידת" (במדבר, יב: ח), שאינו מתנבא בחידה אלא במראה, שרואה הדבר על כריו. כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגים, ומשה רבנו אינו כן. הוא שהכתוב אומר: "כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות, לג: יא), כלומר, כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו, כך היה כח בדעתו של משה רבנו להבין דברי הנבואה, והוא עומד על עמדו שלם. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו. משה רבנו אינו כן, אלא כל זמן שיחפץ, רוח הקדש לובשתו ונבואה שורה עליו. ואינו צריך לכוון דעתו ולהורמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת. לפיכך מתנבא בכל עת. [...] הא למדת, שכל הנביאים, כשהנבואה מסתלקת מהם, חוזרים לאהלם – שהוא צרכי הגוף – כולם כשאר העם, לכן אין פורשים מנשותיהם. ומשה רבנו לא חזר לאהלו הראשון. לפיכך פרש מן האשה לעולם ומכל הדומה לה. ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים.

(משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ז: ו, מהדורת רמב"ם לעם, עמ' לו-לח)

שאלה

כיצד מפרש הרמב"ם את הפסוק "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמנת ה' יביט"?

כפי שראינו, במורה הנבוכים הרמב"ם מדגיש כי בניגוד לנבואת כל יתר הנביאים, משה ניבא "מבלתי השתמש בכח המדמה" (מו"נ, ב: מה), וכי למעט משה, "כל נביא אמנם ישמע הדבור באמצעות מלאך" (שם). מה הם המלאכים, לדעת הרמב"ם? הם השכלים הנבדלים:

המלאכים גם כן אינם בעלים גשמיים, אבל הם שכלים נבדלים מהחומר. אמנם הם עשויים, והאלוה בראם. [...] הם אינם בעלי חומר, ואין להם תמונה קיימת גשמית חוץ לשכל. אבל הכל במראה הנבואה, ולפי פעל הכח המדמה.

(מורה הנבוכים, א: מט, מהדורת אבן שמואל, עמ' צא)

שכלים נבדלים אלה, המתוארים במשלי הנבואה כמלאכים בצורת אדם או בעלי־חיים, לפי הכוח המדמה של הנביא, הם השכלים הנבדלים של הגלגלים השמימיים: "ויהיו השכלים הם המלאכים

המתקרבים אשר באמצעותם יתנועעו הגלגלים" (מו"נ, ב: ד, עמ' רכה). "מלאך" הוא אפוא הוא השם הנרדף המקראי למה שאריסטו כינה "שכל נבדל":

וכבר קדם לנו בזה המאמר פרק [א: מט] בבאור שהמלאכים אינם גופות. וזה גם כן הוא מה שאמרו אריסטו. אלא שהנה התחלפות שם: הוא [אריסטו] יאמר "שכלים נפרדים", ואנו נאמר "מלאכים". ואמנם אמרו הוא, שאלו השכלים הנפרדים הם גם כן אמצעיים בין האלוה ית' ובין הנמצאות, ושבאמצעותם יתנועעו הגלגלים, אשר הוא סיבת היות ההוויות. זה גם כן כתוב בכל הספרים, שאתה לא תמצא כלל פעל שיעשהו האלוה אלא על ידי מלאך. וכבר ידעת שענין מלאך – שליח. [...] ויאמר על השכלים הנפרדים שיראו לנביאים במראה הנבואה. [...] ודברנו הנה אמנם הוא במלאכים אשר הם שכלים נפרדים, שתורתנו לא תכחיש היותו ית' מנהיג זה המציאות באמצעות המלאכים. [...] כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון, שהאלוה יעין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות. [...] ואיך יעזר הבורא במה שברא? אבל זה כולו באור, שאפילו חלקי המציאות, עד בריאת האברים מבעלי החיים כפי מה שהם, כל זה באמצעות מלאכים, כי הכחות כולם מלאכים. [...]

ואין במה שזכרו אריסטו גם כן דבר שיחלוק בזה הענין על התורה. אבל אשר יחלוק עלינו בזה כולו – היותו מאמין אלו הדברים כולם קדומים, ושהם ענינים מחויבים ממנו ית' כן. ואנחנו נאמין, שכל זה נברא, ושהאלוה ברא השכלים הנפרדים ושם בגלגל כח התשוקה להם, והוא אשר ברא השכלים והגלגלים ושם בהם אלו הכחות המנהיגות – בזה נחלוק עליו.

(מורה הנבוכים, ב: ו, מהדורת אבן שמואל, עמ' רכח-דלא)

שאלה

הסבירו את המשפט: "כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון, שהאלוה יעין בעולם השכלים וישפיע המציאות. [...] ואיך יעזר הבורא במה שברא?" איזו תורה קוסמולוגית נרמזת כאן? במה, לדעת הרמב"ם, מסכים כאן אריסטו עם התורה, ובמה קיימת אי-הסכמה ביניהם?

מדוע מדגיש הרמב"ם במקומות שונים, שכל הנביאים (למעט משה) ניבאו באמצעות מלאך, וכי נבואתם (אבל לא נבואת משה) מבוססת על פעילות הכוח המדמה? תשובתנו היא שבשאלת הנבואה – כמו בשאלת חידוש העולם שהוא יסוד הנבואה – הרמב"ם שוב מנסה לגשר על הפער הקיים בין התפיסה המדעית (כביכול) לתפיסה הדתית, בין הקוסמולוגיה של תורת ההאצלה לבין הקוסמולוגיה של חידוש העולם, בין אלוהי אריסטו המאציל את היקום לאלוהי אברהם שהוא בורא העולם, בין תורת ההכרה הפילוסופית של האצלה מהשכל הפועל על שכל האנושי לבין תורת ההתגלות כנבואה. הרמב"ם מקבל את הקוסמולוגיה הנאו-אפלטונית (המיוחסת בימי הביניים גם לאריסטו) ואת תורת ההאצלה המדורגת באמצעות השכלים הנפרדים, אבל הוא מדגיש, בניגוד

לדעת אריסטו, כי השכלים הנפרדים אינם נצחיים וכי גם הם נבראו בידי הבורא, וכי השכלים הנפרדים הם המלאכים. הרמב"ם מקבל את תורת ההכרה הפילוסופית ולפיה השכל האנושי נאצל מהשכל הפועל ונפעל על-ידי, והוא מוזה את הנבואה עם תהליך הכרתי זה. כאשר הרמב"ם אומר שכל הנביאים ניבאו באמצעות מלאך, פירוש הדבר כי הנביא אינו ממציא, מכוח שכלו בלבד, את מה שהוא חווה, אלא הוא באמת נפעל על-ידי כוח שכלי הקיים מעליו ומתווך בין האל לבינו.

יתרה מזו, הנביא גם משיג יותר – ומהר יותר – מהעניינים השכליים ממה שאפשר להשיג בדרך העיון. העיון מתקדם לאט ובשלבים. אצל הנביא, שכלו המתוגבר בכוח המדמה, יכול לדלג על שלבי הביניים של עיון ולימוד ולהגיע למסקנה מידית, כאילו הוא חש את הדבר בחושיו באופן מידתי. לדבריו:

ודע הנביאים האמתיים יהיו להם השגות עיוניות בלי ספק, שלא יוכל האדם כעיון הפשוט להשיג הטעמים אשר מהם נתחייבה אותה המסקנה. וכעין זה מה שהם מודיעים דברים אשר לא יוכל האדם בכח ההשערה והתפישה הכלליים בלבד להגיד אותם, לפי שאותו השפע עצמו אשר שפע על הכח המדמה והביאו לידי שלמות, עד שהושג מפעולותיו שמודיע את מה שיהיה, ומשיגם כאילו הם דברים שחשו אותם החושים והגיעו אל המדמה הזה מצד החושים, הוא גם מביא לידי שלמות פעולת הכח ההגיוני עד שיהא מפעולותיו שידע דברים אמתיים במציאות, ותהיה לו השגה זו כאילו השיגם על ידי הקרמות עיוניות.

(מורה הנבוכים, ב: לח, תרגום יוסף קאפח, עמ' תיא)

אשר לכוח המדמה של הנביא, ראינו לעיל כי הוא נחוץ לתפקידו החינוכי והמדיני של הנביא, הצריך לדבר אל המון העם במשלים. המון העם אינם מסוגלים להבין את האמת המדעית המופשטת, ולכן הנביאים מדברים אליהם לא ברמת השכל אלא ברמת משלים שימשכו אותם מבחינה רגשית. פעילות הכוח המדמה נחוצה אפוא כדי שהנביא יוכל למלא את תפקידו במגעיו עם המון העם.

ואולם פעילות זו של הכוח המדמה נחוצה גם לנביא עצמו. פעילות גופנית, כמו פעילות החושים החיצוניים, מפריעה לדבקות הנביא ומונעת את הנבואה. לכן הנבואה באה לנביא או בזמן שהוא ישן או בזמן שהוא ער אבל חושיו אינם פועלים:

אבל דבור המלאך עמו והעמידו אותו כל זה במראה הנבואה. ובכגון מצב זה נשכחים גם החושים מפעולתם, ויבוא אותו השפע לכח ההגיוני, וישפע ממנו על המדמה ויגיע לשלמות ויפעל פעולתו.

(מורה הנבוכים, ב: מא, תרגום יוסף קאפח, עמ' תכ)

פירוש הדבר שהכוח המדמה, שבדרך כלל מרכיב צורות שבאו מלכתחילה מן החושים, מסוגל אצל הנביא לספק לו מידע בלא תלות בחושים, ועל-ידי כך לדלג, כאמור, על שלבי הלימוד הדרושים למסקנה עיונית רגילה. זהו פירושו של מה שקראנו לעיל:

לפי שאתו השפע עצמו אשר שפע על הכח המדמה והביאו לידי שלמות, עד שהושג מפעולותיו שמודיע את מה שיהיה, ומשיגם כאילו הם דברים שחשו אותם החושים והגיעו אל המדמה הזה מצד החושים, הוא גם מביא לידי שלמות פעולת הכח ההגיוני. [...] ותהיה לו השגה זו כאילו השיגם על ידי הקדמות עיוניות.

(מורה הנבוכים, ב: לח, תרגום יוסף קאפה, עמ' תיא)

נשוב עתה לנבואת משה, השונה, כאמור, בכך שאינה תלויה בשום אמצעי או מלאך, ובכך שאינה תלויה בפעילות הכוח המדמה. משה ניבא, בזכור, "מבלתי השתמש בכח המדמה". מדוע חייב הרמב"ם להדגיש בעקיבות, גם בחיבוריו ההלכתיים (פירוש המשנה ומשנה תורה) וגם במורה הנבוכים, את ייחודה של נבואת משה בשני עניינים אלה?

תשובת הרמב"ם היא, שסמכותה של התורה, שאינה ניתנת לשינוי או לביטול על-ידי נביא אחר, תלויה בייחוד זה. אילו הייתה נבואת משה תלויה בכוח המדמה שלו, גם התורה הייתה משל; אבל קיום המצוות תלוי בפשט התורה, והפיכתן למשל הייתה מערערת את קיומן, כלומר את תוקפן ההלכתי. ואילו הייתה נבואת משה באמצעות מלאך, היא הייתה ככל נבואה אחרת, ואז כל נביא היה יכול לטעון שסמכותו שווה לסמכותו של משה ולכן הוא רשאי להוסיף על תורה או לגרוע ממנה, ואף לבטלה. רק למשה הייתה סמכות המחוקק. נביאים לפניו, למשל אברהם אבינו:

קיבץ האנשים וקראם על צד הלימוד וההישרה אל האמת שכבר השיגו, כמו שהיה אברהם מלמד בני אדם ומבאר להם במופתים עיוניים, שיש לעולם אלוה אחד לבדו. [...] לא שאמר אליהם כלל, שהאלוה שלחני אליכם וצוני והזהירני.

(מורה הנבוכים, ב: לט, מהדורת אבן שמואל, עמ' שלה)

רק משה היה אפוא מוסמך לחקוק חוקים ולצוות מצוות לכל הדורות. לדברי הרמב"ם:

ואחר שדברנו במהות הנבואה והודענו אמתתה, ובארנו שנבואת משה רבנו נבדלת מנבואת זולתו, נאמר, שעל ההשגה ההיא לבדה נתחיבה הקריאה אל התורה. וזה: שזאת הקריאה שקרא משה רבנו לנו, לא קדמה כמותה לאחד ממי שקדם מאדם אליו, ולא התאחרה אחריו קריאה כמותה לאחד מנביאיו. וכן יסוד תורתנו: שלא יהיה בלתה לעולם. ולזה, לפי דעתנו, לא היתה שם תורה ולא תהיה בלתי תורה אחת, והיא תורת משה רבנו.

(מורה הנבוכים, ב: לט, מהדורת אבן שמואל, עמ' שלד)

שאלה

כיצד ומדוע שונה נבואת משה מנבואת שאר הנביאים, ומדוע חשוב לרמב"ם להדגיש ייחוד זה?

10.3

התורה

10.3.1 מעמד הר סיני: עשרת הדיברות (מורה הנבוכים, ב: לג)

בגלל מעמדו המיוחד של משה היה לו תפקיד מרכזי במעמד הר סיני ובמתן עשרת הדיברות. נסקור את פירושו ההלכתי של הרמב"ם לעשרת הדיברות בספר המצוות, ואחר-כך נלמד את פירושו הפילוסופי למעמד הר סיני בספר מורה הנבוכים.

עשרת הדיברות מופיעים פעמיים בתורה – בפרשת יתרו (שמות, פרק כ) ובפרשת ואתחנן (דברים, פרק ה).¹ הם מוזכרים שלוש פעמים בשם "עשרת הדברים": "את דברי הברית עשרת הדברים" (שמות, לד: כח); "ויגד לכם את [...] עשרת הדברים" (דברים, ד: יג); "ויכתב [...] את עשרת הדברים" (דברים, י: ד). בפרשנות הנוצרית מכנים אותם בדרך כלל "עשר המצוות", אף-על-פי שהביטוי הלועזי Decalogue (מן היוונית: deca = עשר, logos = מילה, דבר) מקביל לביטוי "עשרת הדברים". ואולם בפרשנות היהודית אין בעשרת הדיברות בהכרח עשר "מצוות" מתוך תרי"ג מצוות התורה.

שאלה

על סמך נוסח עשרת הדיברות שבפרשת יתרו (שמות, פרק כ) או בפרשת ואתחנן (דברים, פרק ה), כיצד אפשר לחלק את הפסוקים למושגים שונים או למצוות שונות. מנו מושגים או מצוות אלה. לאיזה מניין הגעתם? השוו את מניינכם למניין הרמב"ם בהמשך.

1 חזרו לדיון בעשרת הדיברות בפרשנותו של ר' אברהם אבן עזרא, ביחידה 5 (סעיפים 5.4.5.1, 5.5.2).

בספר המצוות של הרמב"ם, מניין המצוות שבעשרת הדיברות מגיע ל־י"ד. הואיל וסדר מנייתן בספר המצוות הוא סדר רעיוני, השונה מהסדר של הופעתן הכרונולוגית של המצוות בתורה, נביא את י"ד המצוות שבמניין הרמב"ם לפי סדרן בנוסח התורה, אבל נציין את מספרן במניין הרמב"ם, שמנה אותן בשתי רשימות לחוד – מצוות עשה (מ"ע) ומצוות לא תעשה (ל"ת).²

(א) [= מ"ע א']. המצוה הראשונה, הוא הצווי שנצטוונו בידיעת האלהות.³ והוא שנרע שיש שם עלה וסבה, הוא הפועל את כל הנמצאים, והוא אמרו יתעלה "אנכי ה' אלהיך".⁴ [...] הנה נתבאר לך כי "אנכי ה'" מכלל שש-מאות ושלש-עשרה מצות, והוא הצווי לידע, כמו שבארנו.

(ב) [= ל"ת א']. הראשונה ממצות לא תעשה היא האזהרה שהוזהרנו מלהעלות על דעתנו שיש אלהות לזולתו יתעלה, והוא אמרו [...] "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".

(ג) [= ל"ת ב']. והמצוה השניה, האזהרה שהוזהרנו מלעשות פסילים אשר יעבדו, ואין הברל בין שיעשם בידו או יבקש לעשותם לו, והוא אמרו יתעלה "לא תעשה לך פסל וכל תמונה".

(ד) [= ל"ת ה']. והמצוה החמישית, האזהרה שהוזהרנו מלהשתחוות לעבודה זרה. וברור הוא כי אמרינו עבודה זרה הכונה בו כל מה שנעבד מבלעדי ה', והוא אמרו יתעלה "לא תשתחוה להם ולא תעבדם". [...] וענין הרברים האלה, שארבעת מיני עבודה אלו, והם ההשתחויה והזביחה והקטור והנסוך אשר בהם נתחייבנו לעבוד את ה' יתעלה, כל מי שיעבוד עבודה זרה באחת מהם חייב סקילה, ואפילו היה אותו הנעבד שאין דרכו להעבד באחת מאלו. וזו היא שקוראין אותה שלא כדרכה.

(ה) [= ל"ת ו']. והמצוה הששית, האזהרה שהוזהרנו מלעבוד עבודה זרה, אפילו בזולת ארבע העבודות הנזכרות, אבל בתנאי שיהא זה כדרכה, כלומר שיעבדנה כמה שדרך אותו הנעבד להעבד. [...] והוא אמרו יתעלה באזהרה על כך "ולא תעבדם".

(ו) [= ל"ת ס"ב]. והמצוה השתים וששים, האזהרה שהוזהרנו על שבועת שוא, והוא אמרו יתעלה "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", והוא שישבע על מחויב המציאות שהוא בהפך מכפי שהוא מצוי, או על דבר מן הנמנעות שהוא מצוי, או שישבע להמרות מצות התורה. וכן אם נשבע על דבר ידוע שאין בו מחלוקת ולא ויכוח לאף אחד מבאי העולם [...] הרי גם זה נשא שם ה' לשוא.

² הניסוח שלנו הוא בתרגומו העברי של יוסף קאפח, ספר המצוות, מקור ערבי ותרגום עברי, ירושלים תשל"א.

³ הואיל ובמשנה תורה, הלכות יסודי התורה, א: א, הרמב"ם כתב "לידע שיש שם מצוי ראשון", קאפח מתרגם כאן את "אעתקאד" במילה "ידיעה" ולא במילה "אמונה". בזכור, בספר האמונות והדעות של רב סעדיה גאון, "אעתקאדא" מתורגם ל"דעות", שאינן "אמונות" סתם.

⁴ בהמשך הרמב"ם מביא את דברי תו"ל (בתלמוד הבבלי, מסכת מכות כג: ע"א), על סמך הפסוק "תורה צוה לנו משה" (דברים, לג: ד), שהמילה "תורה" בתלמוד הבבלי, בגימטריה תרי"א (610). כלומר, משה העביר לבני ישראל תרי"א מצוות, אבל את שני הדיברות, "אנכי" ו"לא יהיה לך", קיבלו בני ישראל ישירות, ללא תיווכו של משה: "מפי הגבורה שמעום". נדון בסוגיה זו בהמשך.

(ז) [= מ"ע קנ"ה]. והמצוה החמש וחמשים ומאה, הצווי שנצטוונו לומר דברים ביום השבת בעת כניסתו ובעת יציאתו, נזכיר בהם גדולת היום הזה ורוממותו, והבדלתו משאר הימים שקדמו לו ואשר יבואו אחריו, והוא אמרו יתעלה "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר זכרו זכירת קדוש וגדולה, וזו היא מצות קדוש היום.

(ח) [= ל"ת ש"כ]. והמצוה המשלימה עשרים ושלוש מאות, האזהרה שהוזהרנו מלעשות מלאכה בשבת, והוא אמרו "לא תעשה כל מלאכה".

(ט) [= מ"ע ר"י]. והמצוה העשר ומאתים, הצווי שנצטוונו לכבד את ההורים, והוא אמרו יתעלה, "כבד את אביך ואת אמך".

(י) [= ל"ת רפ"ט]. והמצוה התשע ושמונים ומאתים, האזהרה שהוזהרנו מלרצוח זה את זה, והוא אמרו יתעלה, "לא תרצח".

(יא) [= ל"ת שמ"ז]. והמצוה השבע וארבעים ושלוש מאות, האזהרה שהוזהרנו מלבוא על אשת איש, והוא אמרו "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע" (ויקרא, יח: כ). [...] וכבר נכפל הלאו בעבירה זו, והוא אמרו בעשרת הדיברות "לא תנאף", כוונתו בזה האזהרה על ביאת אשת איש [...] תלמוד לומר "לא תנאף", אחד האיש ואחד האשה. ולא עשו "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך" אזהרה, מפני שהוא לאו שאינו כולל נואף ונואפת, לפי שהוא אזהרה לנואף בלבד. וכך בשאר העדיות, אי אפשר להם שלא ילמדו אזהרה גם לאשה.⁵

(יב) [= ל"ת רמ"ג]. והמצוה השלוש וארבעים ומאתים, האזהרה שהוזהרנו מלגנוב אדם מישראל, והוא אמרו בעשרת הדיברות "לא תגנב". ולשון המכילתא, הרי אזהרה לגנוב נפש.⁶

(יג) [= ל"ת רפ"ה]. והמצוה החמש ושמונים ומאתים, האזהרה שהוזהרנו מלהעיד בשקר, והוא אמרו "לא תענה ברעך עד שקר".

(יד) [= ל"ת רס"ה]. והמצוה החמש וששים ומאתים, האזהרה שהוזהרנו מלהעסיק מתשבותינו בתחבולות היאך לרכוש קנין של זולתנו מאחינו, וזה הוא אמרו יתעלה "לא תחמד בית רעך". [...] הנה נתבאר לך שהלאו הזה מזהיר מלעשות תחבולות כדי שנשיג לעצמנו דבר אשר חמדנו אותו מרכוש אחינו, ואפילו בקניה ומתן דמים מרובים, והרי כל זה עבירה על "לא תחמד".

5 כוונת הרמב"ם כאן, על סמך מובאות מדברי חז"ל, שהאזהרה "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך" משתמעת כאילו היא אזהרה לנואף בלבד, ולא לנואפת. לכן באה התורה והזהירה "לא תנאף" כלשון שהיא שווה לנואף ולנואפת, "אחד האיש ואחד והאשה".

6 הואיל ובלאוויים האחרים כאן, כמו רצח וניאוף, מדובר בעבירות שעונשן עונש מוות, הרמב"ם מקבל את הרעה כי גם בלאו זה מדובר באותה גניבה שיש לה עונש מוות, דהיינו גניבת נפש ולא גניבת רכוש גרידא.

עד כאן סקרנו את פרשנותו ההלכתית של הרמב"ם לעשרת הדיברות, הכוללים, לשיטתו, י"ד מצוות (שלוש מצוות עשה, ואחת עשרה מצוות לא תעשה). פרשנותו הפילוסופית בספר מורה הנבוכים מבוססת על פרשנותו ההלכתית הזאת. כדי להבין אותה יש לזכור ששני הדיברות הראשונים, "אנכי ה' אלהיך", "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני [...] כי אנכי ה' אלהיך אל קנא", שונים מיתר הדיברות ויוצאים דופן בלשונם ובתוכנם.

בשני דיברות אלו האל מדבר בגוף ראשון: "אנכי", "על פני [...] כי אנכי", ואילו בדיברות האחרים, כאשר האל מוזכר הוא מוזכר בגוף שלישי בלבד: "לא תשא [...] כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו [...]"; "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ [...] וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו"; "כבר [...] על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך".

כפי שהוער לעיל, גם חז"ל הבחינו בין שני הדיברות הראשונים לבין יתר הדיברות על סמך חריגה לשונית ותוכנית זו. ביתר הדיברות, כאשר האל מוזכר בגוף שלישי, משה הוא המדבר אל העם ומתווך בינם לבין האל:

ויוצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה, ויתיצבו בתחתית ההר. והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש, ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאד. ויהי קול השפר הולך וחזק מאד, משה ידבר והאלהים יענו בקול.

(שמות, יט: יז-יט)

וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השפר ואת ההר עשן, וירא העם וינעו ויעמדו מרחק. ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות.

(שמות, כ: טו-טז)

ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אלהם [...] פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש. אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה', כי יראתם מפני האש ולא עלייתם בהר לאמר.

(דברים, ה: א-ה)

אבל את שני הדיברות הראשונים, שבהם האל מדבר ישירות אל העם בגוף ראשון, "מפי הגבורה שמעום". שני הדיברות האלו, לשיטת הרמב"ם (המסתמך על חז"ל), הם חלק מתרי"ג מצוות התורה, אבל שלא כמו תרי"א המצוות האחרות, שניתנו באמצעות משה, אלו ניתנו ישירות מהאל, בלא תיווכו של משה. לכן חז"ל פירשו את הפסוק "תורה צוה לנו משה" (דברים, לג: ד) בהתאם. "תורה" היא בגימטריה תרי"א (611). משה הוא שציווה את ה"תורה", כלומר את תרי"א המצוות, ואת שני הדיברות הראשונים "מפי הגבורה שמעום".

כך אנו למדים בסוף מסכת מכות (כג: ע"ב-כד: ע"א):

דרש רבי שמלאי, שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה. שלש מאות וששים וחמש לאוין, כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא: מאי קרא "תורה צוה לנו משה מורשה", "תורה" בגימטריא שית מאה וחד סרי [= שש מאות ואחת-עשרה] הוי, "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמעום.

אותה הפרשנות עולה ממדרש רבה על שיר השירים, א: ב, "ישקני מנשיקות פיהו".⁷ בפרשנותם האלגורית של חז"ל, הגבר הוא הקב"ה ורעייתו היא כנסת ישראל. הנשיקות שהוא מנשק אותה מסמלות את המצוות. מדוע אפוא כתוב "מנשיקות", משמע, נשיקות (מצוות) אחדות, אבל לא כל הנשיקות (המצוות), כאילו הקב"ה נישק בפיהו (כלומר ישירות) רק "מנשיקות", נשיקות אחדות?

ורבנין אמרין, הדיבור עצמו היה מחזר על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו, מקבלני את עליך? כך וכך מצוות יש בי, כך וכך דינין יש בי, כך וכך עונשין יש בי, כך וכך גזירות יש בי [...] כך וכך מתן שכר יש בי. והוא אומר הן והן. מיד הדיבור נושקו על פיו. [...] דבר אחר [...] שני דבורים שמעו ישראל מפי הקדוש ברוך הוא. [...] ר' עזריה ורבי יהודה ברבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי [...] אמרי: כתוב "תורה צוה לנו משה". כל התורה כולה שש מאות ושלש עשרה מצוות הוי. בגימטריא "תורה" עולה שש מאות ואחת עשר מצוות דיבר עמנו משה, ברם "אנכי" ו"לא יהיה לך" לא שמענו מפי משה אלא מפי הקב"ה. הוי "ישקני מנשיקות פיהו".

נעבור עתה לדיון במדרשים אלה בספר מורה הנבוכים, ב: לג ובהשלכות הפילוסופיות של פרשנות זו. מצד אחד, מעמדו המיוחד של משה משתמע ממקורות אלה. מצד אחר, שני הדיבורות הראשונים הם בגדר אמת עיונית-שכלית והם ניתנים להוכחה במופת מדעי. אין לנביא – אפילו למשה – יתרון בידיעת האמת השכלית, שכל אדם משכיל יכול להגיע אליה בעיון. הרמב"ם מבחין כאן בין שלושה סוגים שונים של משפטים. "המושכלות" הם משפטים שכל בן אדם יכול להבין, ואף חייב לקבל – בהכרע הדעת ובמופת שכלי – כאמת מדעית או מתמטית או גאומטרית. "המפורסמות" הם משפטים עליהם הסכמה רחבה (ואולי אף אוניוורסלית), כגון בתחום המוסר, אולם אין הם ניתנים להוכחה מדעית. הם רצויים מבחינה ערכית, אבל אינם בהכרח אמיתיים כמושכלות. כפי שנראה להלן, לדעת הרמב"ם, עניין "המושכלות" (בערבית: "אל-מעקולאת", מלשון "עקל" = "שכל") הוא הקביעה האובייקטיבית "אמת ושקר", כשעניין "המפורסמות" (בערבית: "אל-משהוראת", מלשון "שהר" = "מפורסם") אינו קביעת אמת ושקר אלא קביעה ערכית או נורמטיבית, "נאה ומגונה". נוסף על המושכלות והמפורסמות יש גם משפטים שהם

⁷ מדרש שיר השירים רבה מכוונה גם "מדרש תוית", כי הוא פותח במובאה ממשלי, כב: כט, "תוית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתצב". כך מזכיר אותו הרמב"ם במורה הנבוכים, ב: לג: "ובארו בראש מדרש תוית".

בגדר "מקובלות" (בערבית: "אל־מקבולאת"), כלומר שקיימת הסכמה עליהם במסגרת מצומצמת יותר, למשל במסגרת דתית או לאומית.

כך מתאר הרמב"ם את מעמד הר סיני ומתן עשרת הדיברות במורה הנבוכים, ב: לג. (נביא את עיקר דבריו בלי לחזור על פרשנות פסוקים רבים ועל המובאות שהוא מביא מהמדרש):

יתבאר לי, שבמעמד הר סיני, לא היה כל המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל הדבור למשה לבדו. ולזה בה ספור עשר הדיברות כולו, ספור היחיד הנפרד, והוא עליו השלום ירד לתחתית ההר ויגד לבני אדם מה ששמע. אמרה התורה: "אנכי עמד בין ה' ובניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה'" (דברים, ה: ה). ואמר גם כן: "משה ידבר והאלהים יענו בקול" (שמות, יט: יט). [...] ומשה הוא אשר ישמע הדברים ויספרם להם. זהו הנראה מן התורה ומרוב רברי החכמים ז"ל. אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות, והוא בתלמוד גס כן, והוא אמרם: "אנכי" ו"לא יהיה לך" – מפי הגבורה שמעום. רוצים בזה: שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבנו, ולא היה משה רבנו מגיעם אליהם. וזה: ששני אלו השרשים, רצוני לומר: מציאות האלוה והיותו אחד – אמנם יושגו בעיון האנושי. וכל מה שיוודע במופת, משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו, שזה, אין יתרון. ולא נודעו שני השרשים האלה מצד הנבואה לבד. אמרה התורה, "אתה הראת לדעת" וגו' (דברים, ד: לה). אמנם שאר הדיברות, הם מכת המפורסמות והמקובלות, לא מכת המושכלות.

(מורה הנבוכים, ב: לג, מהדורת אבן שמואל, עמ' שכ-שכא)

שאלות

1. מהו ההבדל בין "מושכלות", "מפורסמות", "מקובלות"?
2. מהו מעמדם של שני הדיברות הראשונים, ומהו מעמדם של יתר הדיברות?
3. מדוע לא תיווך משה בין האל לבין העם בשני הדיברות הראשונים לאור מעמדו כנביא?

מעמד הר סיני ומתן עשרת הדיברות מאפשרים לרמב"ם להדגיש בו־בזמן את ייחודה של נבואת משה בכל הקשור למפורסמות ולמקובלות, ואת היותו של כל נביא, אפילו משה, שווה לכל אדם משכיל אחר בכל הקשור למושכלות אשר "יושגו בעיון האנושי".

10.3.2 תיקון הגוף ותיקון הנפש (מורה הנבוכים, ג: כז)

כזכור (לעיל, סעיף 10.2.2) התורה האלוהית שונה מחוק אנושי בסמכותה ובתוכנה. חוק אנושי, שמקורו בהחלטה או בקביעה של בני אדם, מאפשר את מה שהרמב"ם מכנה "תיקון הגוף", כלומר

התנהגות נכונה, ואילו החוק האלוהי, שמקורו בהתגלות לנביא, מאפשר גם את מה שהרמב"ם מכנה "תיקון הנפש", כלומר ידיעת האמת. כך מסביר הרמב"ם מושגים אלה:

כונת כלל התורה שני דברים, והם: תקון הנפש ותקון הגוף. אמנם תקון הנפש הוא, שינתנו להמון דעות אמתיות כפי יכלתם. ומפני זה יהיה קצתם בפרוש וקצתם במשל, שאין בטבע ההמון לסבל השגת הענין ההוא כפי מה שהוא. אמנם תקון הגוף יהיה בתקון עניני מחיתם קצתם אל קצתם, וזה הענין ישלם בשני דברים: האחד מהם, להסיר החמס מביניהם, והוא, שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וברצונו וביכלתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל. והשני, ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בחברה, עד שסודר ענין המדינה. ודע ששתי הכונות האלה, האחת מהם, בלא ספק, קודמת במעלה, והיא תקון הנפש, רצוני לומר, נתינת הדעות האמתיות. והשנית קודמת בטבע ובזמן, רצוני לומר, תקון הגוף, והוא הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכלת.

(מורה הנבוכים, ג: כז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תסח-תסט)

שאלות

1. הסבירו מהו תיקון הנפש?
2. מדוע אין הרמב"ם אומר כאן שההמון יודעים את האמת, אלא רק "שינתנו להמון דעות אמתיות"?
3. למה מתכוון הרמב"ם באומרו "ומפני זה יהיה קצתם בפרוש וקצתם במשל"?
4. מהו תיקון הגוף?
5. מה פירוש "מדות מועילות לחברה"?

שני תיקונים אלה אמורים להביא את האדם ואת המדינה לידי שתי שלמויות אנושיות. תיקון הגוף מביא לשלמות הגוף, ותיקון הנפש מביא לשלמות הנפש.

כבר התבאר במופת שהאדם יש לו שתי שלמויות: שלמות ראשון, והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון, והוא שלמות הנפש. ושלמותו הראשון הוא, שיהיה בריא על הטוב שבעניניו הגשמיים, וזה לא יתכן אלא במצאו צרכיו בכל עת אשר יבקשם, והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו. [...] וזה לא ישלם לאיש אחד לברו כלל, ואי אפשר להגיע כל אדם אל זה השעור אלא בקבוצ המדיני, כמו שנודע כבר, שהאדם מדיני בטבע.

ושלמותו האחרון הוא, שיהיה משכיל בפעל. רצוני לומר: שהיה לו שכל בפעל, והוא: שידע כל מה שבכת האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון. ומבואר הוא שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואמנם הוא דעות לבר. [...] ומבואר הוא גם כן שזה השלמות האחרון הנכבד אי אפשר להגיע אליו אלא אחר הגיע השלמות הראשון. כי האדם,

אי אפשר לו שיצייר מושכל, ואפילו למדוהו אליו, כל שכן שיתעורר לו מעצמו, בעוד שיש לו כאב או רעב חזק או צמא או חום או קור חזק. [...]

והתורה האמתית, אשר בארנו שהיא אחת ושאינן זולתה, והיא תורת משה רבנו, אמנם באה לתת לנו שתי השלמות יחד.

(מורה הנבוכים, ג: כז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תסס-תע)

שאלות

1. מה פירוש "האדם מדיני בטבע", מדוע אי-אפשר להגיע לשלמות הגוף "אלא בקבוצ המדיני"?
2. מדוע נקראת שלמות הגוף "שלמות ראשון", ושלמות הנפש "שלמות אחרון"?

שני התיקונים, המביאים לידי שתי השלמות, שהם "כונת כלל התורה", משתקפים בבירור במשנה תורה, שהרמב"ם תיאר כחיבורו הגדול, המקיף, לטענתו, את כל התורה שבעל-פה –

בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה כפי הכל בלא קושיא וכלא פירוק. [...] דברים ברורים קרובים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבינו הקדוש [כלומר, ר' יהודה הנשיא, עורך המשנה] ועד עכשיו [...] כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם כדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה. [...] לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

(משנה תורה, הקדמה)

הרמב"ם מצביע כאן על אופיו המקיף של חיבורו, בהתייחס אל כלל הספרות ההלכתית. ואולם אופיו המקיף של משנה תורה מתבטא בעוד שני תחומים, שהרמב"ם אינו מזכיר בהקדמתו. ראשית, שלא כמו קודקסים הלכתיים אחרים, משנה תורה מקיף את כל תחומי ההלכה, ובכללם תחומים שאינם בשימוש מעשי (כגון ההלכות הקשורות לבית המקדש ולמערכת הקורבנות). שנית, שלא כמו הקודקסים ההלכתיים האחרים, משנה תורה מקיף לא רק הלכה מעשית, שלפי המינוח בספר מורה הנבוכים שייכת ל"תיקון הגוף", אלא גם חומר בעל אופי פילוסופי מובהק, שהוא בגדר "תיקון הנפש" לפי המינוח של מורה הנבוכים. הספר הראשון מי"ד ספרי החיבור הוא "ספר מדע", וספר מדע פותח ב"הלכות יסודי התורה" (שממנו הבאנו מובאות לעיל). כלומר, חיבורו ההלכתי הגדול של הרמב"ם פותח ב"הלכות" שעוסקות בדעות אמיתיות – תיקון הנפש, ולא בהלכה מעשית – תיקון הגוף. סגולות אלו של משנה תורה משקפות את דעתו הנחרצת

של הרמב"ם, שנדונה לעיל, כי בשונה מהנימוס, כלומר מהחוק האנושי גרידא, החוק האלוהי צריך לכוון אותנו אל תיקון הנפש ולא רק אל תיקון הגוף. איפיו המקיף הכפול של משנה תורה – הכולל את כל תחומי ההלכה הדרושים לתיקון הגוף, ואת הדעות האמיתיות, שהן יסודי התורה, הדרושות לתיקון הנפש – משקף את השקפת העולם הזאת של הרמב"ם.

אם כן, כמובן מסוים אין משנה תורה עוסק רק בהלכה מעשית, כלומר תיקון הגוף, ואין מורה הנבוכים עוסק רק בפילוסופיה, כלומר תיקון הנפש. החיבור ההלכתי, כאמור, פותח ב"הלכות יסודי התורה", שהן בגדר תיקון הנפש, וכמחצית מפרקי החלק השלישי של מורה הנבוכים (ג: כה-נ) עוסקים בטעמי המצוות, שהם בגדר תיקון הגוף.

לכן אין לראות את שני החיבורים הגדולים, שבאמצעותם הטביע הרמב"ם את חותמו על הדורות, כשני חיבורים עצמאיים לחלוטין, שאין קשר ביניהם. להפך: שני החיבורים משלימים זה את זה. המעשים הנכונים המסודרים בהלכות שונות במשנה תורה אמורים לבטא ולחזק דעות אמיתיות, כן הדעות האמיתיות הנדונות במורה הנבוכים נובעות מן המעשים המצויים בתורה, וגם מהוות את היסוד שלה. שני התחומים – המעשי והעיוני – משלימים אפוא זה את זה: כל אחד מבוסס על האחר וגם מוביל אליו.

אין אפוא סתירה או אי־עקיבות הכרחית בין חלוקת המצוות לי"ד "כללים" בספר מורה הנבוכים, ג: לה-מט לבין החלוקה השונה של התורה שבעל־פה לי"ד ספרים במשנה תורה. הסדר שונה, בהתאם להקשרים השונים של שני החיבורים, אבל השינויים משלימים, ואין הם סותרים זה את זה.

כך מסכם יצחק טברסקי את היחס המשלים שבין תיקון הגוף לתיקון הנפש, ובין משנה תורה למורה הנבוכים:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

10.3.3 טעמי המצוות (מורה הנבוכים, ג: כה-נ)

כאמור, כמחצית מפרקי החלק השלישי של מורה הנבוכים (ג: כה-נ) עוסקים בטעמי המצוות. נושא זה, בנושאים אחרים רבים במשנת הרמב"ם, מעורר חילוקי דעות בין פרשני הרמב"ם. דעתו של ההוגה והפרשן ישעיהו לייבוביץ בולטת בשאלה זו. הרמב"ם מדגיש בעקיבות כי "העובד מאהבה" הוא האדם שאינו מחפש שכר, אלא עובד את ה' מתוך אהבה שאינה תלויה בדבר, כדברי אנטיגונוס איש סוכו: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הו' כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס" (משנה, אבות א: ג). לדעת לייבוביץ, ולדידו זוהי דעתו של הרמב"ם, כל פירוש תועלתני של המצוות סותר תפיסה עקרונית זו של "העובד מאהבה". כאשר האדם מאמין שהמצוות מועילות לו בצורה זו או אחרת, באופן חומרי או רוחני (כגון בבריאות, הארכת ימים, או חיי העולם הבא), אזי למעשה הוא מקיים את המצוות "על מנת לקבל פרס", כאשר הפרס הוא אותה תועלת. לכן, טוען לייבוביץ, טעם המצוות האמיתית צריך להיות הציות, כלומר קיום המצווה לשמה, ולא לשם תועלת כלשהי. העובד מאהבה מציית מפני שהוא מצווה, ותו לא. מה שמניע אפוא את העובד מאהבה היא חובתו – החובה לקיים את המצוות – ולא שום תועלתנות.

גישה פרשנית וערכית זו של לייבוביץ היא עקיבה ביותר, אבל השאלה היא: האם זו באמת הייתה דעתו של הרמב"ם וכוונתו בנוגע לעובד מאהבה? הדיון בטעמי המצוות במורה הנבוכים פותח בעמדה תועלתנית מובהקת. הרמב"ם דוחה על הסף גישה פוזיטיביסטית למצוות, דהיינו שאין להן טעם כלשהו ותוקפן נובע אך ורק מהרצון האלוהי, כלומר שכך ציווה אותנו האל. במובן זה דומה הפוזיטיביזם של לייבוביץ לדעת הכלאם האשערי,⁸ ולפיה הדגש כולו הוא ברצון האל, וכל חישוק שכלי או מוסרי של הרצון האלוהי – המכופף אותו לשיקולים שכליים או מוסריים – הוא פגיעה בלתי־אפשרית בכוחו הכל־יכול של האל. אין האל מצווה דבר מפני שהדבר הזה הוא טוב – שאם כן, הטוב קיים באופן עצמאי ואינו כפוף לרצון האל, אלא רצון האל כפוף לו – אלא הדבר הוא טוב מפני שהאל מצווה אותו.

8 ראו את הדיון ביחידה 2, סעיף 2.2.6.

לדעת הרמב"ם, אין האל פועל כרצונו סתם, אלא הרצון האלוהי פועל בהתאם לחכמתו. אין בכך פגיעה בכוחו הכל-יכול של האל. בדיוק להפך: מי שטוען כי פעולות האל הן "לפי הרצון" בלבד, ללא תועלת או תכלית, מייחס לאל פעולות שהן בגדר "הבל" ו"שחוק", וזוהי בפירוש פגיעה ברצון האל ובחכמתו.

הרמב"ם מסביר במורה הנבוכים, ג: כה, שיש ארבעה סוגי פעולות, "לפי בחינת תכליתם":

א. פעולת הבל – פעולה בלא תכלית או תועלת: "פעולת ההבל היא הפעולה אשר לא יכוון בה תכלית כלל, כמו שיתעסקו בידם קצת בני אדם כשהם חושבים, וכפעולות המשוגעים והגבהלים" (מו"נ, ג: כה, מהדורת אבן שמואל, עמ' תס-תסא).

ב. פעולת שחוק – פעולה שיש לה תכלית פחותה: "ופעולת השחוק היא הפעולה אשר יכוון בה תכלית פחות, רצוני לומר: שיכוון בה ענין בלתי הכרחי ולא מועיל תועלת גדולה, כמי שירקוד לא לכונת התעמלות" (שם).

ג. פעולת ריק – פעולה המכוונת לתכלית מסוימת ואינה משיגה אותה: "אמנם הפעולה אשר יאמר לה ריק, היא הפעולה שיכוון בה פועלה תכלית אחת ולא תגיע התכלית ההיא, כי ימנועה מונעים. שאתה תשמע בני אדם יאמרו הרבה פעמים, טרחת לריק למי שטרח לבקש איש ולא ימצאהו" (שם).

ד. פעולה טובה – פעולה המשיגה תכלית נכבדת: "והפעולה הטובה היא הפעולה אשר עשאה הפועל לכונת תכלית נכבדת – רצוני לומר, הכרחית או מועילה – ותגיע התכלית ההיא" (שם).

פעולות האל הן בהכרח טובות, ולכן אי-אפשר לטעון כי הן "לפי הרצון" לבד, ולא בהתאם לחכמה:

ואחר בארי זה אומר: שאי אפשר לבעל שכל לאמר שדבר מפעולות האלוה ריק או הבל או שחוק. אמנם לפי דעתנו אנחנו, וגם לפי דעת כל נמשך אחר תורת משה רבנו, פעולותיו כלם הם טובות מאד. אמר: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א: לא). וכל מה שעשאהו ית' בגלל דבר, המעשה ההוא הוא הכרחי במציאות הדבר ההוא המכוון או מועיל מאד. [...] וכן הוא גם דעת הפילוסופים, שאין בענינים הטבעיים כולם דבר על צד ההבל. [...] אין הפרש בין שנדע התכלית או לא נדע. אמנם זאת הכת מאנשי העיון אשר חשבו שהאלוה לא יעשה דבר בגלל דבר, ואין שם סיבות ולא מסובכים, אבל פעולותיו כולם לפי הרצון, לא יבוקש להם תכלית. ולא יאמר: למה עשה זה? אבל יעשה מה שירצה, ואין זה נמשך אחר חכמה. [אז] יהיו פעולות האלוה ית', אצל אלו, נכנסות בחלק ההבל, וגם יותר פחותות מפעולות ההבל, כי המתעסק בהבל לא יכון תכלית, והוא נבהל, בלתי יודע מה שעושה. והאלוה, אצל אלו, יודע במה שיעשה ומכון אליו ללא תכלית כלל ולא לצד תועלת.

אך שיהיה בפעולותיו ית' דבר על צד השחוק – שקרותו גלויה בתחלת המחשבה [...] וכבר נמצאו אצלנו קצת פסוקים שמשמעם, בתחלת העיון, זה הענין, כאמרו: "כל אשר חפץ ה' עשה" וגו' (תהלים, קלה: ו). [...] וענין אלו הפסוקים וכיוצא בהם הוא, שהדברים אשר ירצם האלוה יעשו בהכרח, ואין שום מונע ימנע מהעשות רצונו, אלא שהוא ית' לא ירצה אלא אפשר, ולא כל אפשר, אלא מה שגזרה חכמתו להיות כך. [...] וזה הוא דעת כל בעת דת ודעת הפילוסופים גם כן, וכן הוא דעתנו אנחנו [...] והעיון הפילוסופי יגזור כן, שאין שם דבר הבל ולא דבר שחוק ולא דבר בטלה בכל פעולות הטבע, כל שכן בטבע הגלגלים שהם יותר מתוקנים ומסודרים כפי מעלת החומר שלהם.

(מורה הנבוכים, ג: כה, מהדורת אבן שמואל, עמ' תסא-תסד)

שאלות

1. למי, לפי דעתכם, מתכוון הרמב"ם בהזכירו את "זאת הכת מאנשי העיון"?
2. מה הם ארבעת סוגי הפעולות?
3. מדוע, לדעת הרמב"ם, אי-אפשר לטעון שהאל פועל "לפי הרצון" בלבד?

לסיכום: הרמב"ם דוחה את דעת "זאת הכת מאנשי העיון" הסבורים שאין סיבתיות טבעית וכי "פעולותיו כולם לפי הרצון, לא יבוקש להם תכלית", וקובע כי סברה זו, שאין הרצון האלוהי "נמשך אחר חכמה" הופכת את פעולות האל להבל ושחוק.

בהמשך מדגיש הרמב"ם, כי הגישה שהחוק האלוהי הוא מעל לתועלת וכי התועלתנות היא שיקול אנושי-שכלי ולא אלוהי, גישה זו שגויה במהותה. חוק שאינו מועיל עלול אף להזיק, ובוודאי שהוא שלם פחות מחוק מועיל. מה שמשמע אפוא מהגישה הפוזיטיביסטית הוא, שהחוק האלוהי שלם פחות מהחוק האנושי. לדברי הרמב"ם:

מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סיבה למצוה מן המצוות. והטוב אצלם, שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל. ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם, לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו. והוא, שהם יחשבו שאם היו אלו התורות מועילות בזה המציאות, ומפני כך נצטוונו בהם, יהיו כאילו באו ממחשבת והסתכלות בעל שכל. אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה, בלא ספק, מאת האלוה, כי לא תביא מחשבת אנוש לדבר מזה. וכאילו אלו חלושי הדעות, היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והאלוה לא יעשה כן, אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו, ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו, חלילה חלילה לו! אבל הענין בהפך הוא. והכונה כולה להועילנו. [...] אבל הענין כמו שזכרנו, בלא ספק, והוא: שכל מצוה מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות, היא – אם לנתינת דעת אמיתי, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר או להסיר עול, או להתלמד במדות

טובות, או להזהיר ממדות רעות. הכל נתלה בשלשה דברים: בדעות ובמדות ובמעשי ההנהגה המדינית.

(מורה הנבוכים, ג: לא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תפג-תפד)

שאלה

מדוע, לדעתו של הרמב"ם, לכל מצוה יש תועלת, ומה הם שלושת התחומים שבהם מועילות המצוות?

כיצד יכול אפוא לייבוביץ לפרש את הרמב"ם פירוש פוויטיביסטי? התשובה היא שיש להבחין בין כוונת האל לבין כוונת האדם העובד אותו. לייבוביץ מדגיש את כוונת האדם, ואילו הרמב"ם מדגיש את כוונת האל. אצל לייבוביץ, הגישה התועלתנית בטעמי המצוות פוגעת בטוהר הכוונה לעבוד את ה' מתוך אהבה ומתוך הכרת החובה הדתית והמוסרית, "על מנת שלא לקבל פרס". לעומת זה, אצל הרמב"ם הגישה הפוויטיביסטית, המייחסת את הכל לרצון האל והפוסלת הכפפת הרצון לחכמה, פוגעת בחכמתו העליונה של האל והופכת את פעולותיו הטובות לפעולות הבל ושחוק. במילים אחרות, ייתכן שאפשר ליישב את גישת לייבוביץ, המבוססת על הדגשת הרמב"ם את "העובד מאהבה", עם גישת הרמב"ם בטעמי המצוות על סמך ההבחנה בין שני כיוונים שונים: כיוון מטה של פעולות האל, המועילות לנבראים, וכיוון מעלה של העובד מאהבה, שאינו מחפש תועלת (כלומר שכר או פרס) בקיום המצוות.

ובכל זאת, אי־אפשר להכחיש את כוונתו המפורשת של הרמב"ם שלמצוות יש תכלית ותועלת לטובת בני האדם. לכן בדברו על תכלית האדם שהיא עבודת ה', הרמב"ם מדגיש כי עבודת ה' משלימה את האדם ולא את האל, שאינו זקוק לה. תכלית עבודת ה' היא שלמות האדם העובד ולא שלמות האל. לדבריו:

השאלה קיימת, והיא: מה התכלית בהיותו עובד? והוא ית' לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגוהו תכלית ההשגה, ולא ישיגוהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל. ואם יאמר: אין זה לשלמותו, אבל לשלמותו, כי הוא הטוב לנו והוא שלמותנו, תתחייב השאלה בעצמה: ומה תכלית מציאותנו בזה השלמות? אי אפשר בהכרח מבלתי שיגיע הענין בנתינת התכלית אל "כן רצה האלוה" או "כן גזרה חכמתו", וזהו האמת [...] שאין שם תכלית, אלא רצון לבד.

(מורה הנבוכים, ג: יג, מהדורת אבן שמואל, עמ' תח)

לכן, אם למצוות יש תועלת, הרי גם בקיום המצוות יש תועלת, שאינה מוגבלת לציות גרידא, כאילו האדם הוא, מבחינה רוחנית, מעין רובוט. האם פירוש הדבר ש"העובד מאהבה" אינו מודע

לתועלת זו או שהוא מתעלם ממנה? קשה להעלות על הדעת שהרמב"ם סבר כך. לכן אנו צריכים לחפש יישוב של הסתירה (לכאורה) בין הדגשת "העובד מאהבה" לבין הדגשת תועלת המצוות, ולא להעדיף באופן קיצוני, כמו לייבוביץ, את הערך האחר (העובד מאהבה) מן הערך האחר (תועלת המצוות). יישוב זה של הסתירה יכול לקבל שני פנים. ראשית, כאמור, יש להבחין בין שני הכיוונים – הכיוון האלוהי (שלפעולותיו יש תכלית ותועלת לנבראים), והכיוון האנושי (מה שמניע אותו לקיים את המצוות). שנית, יש להבחין בין כוונת העובד (על מנת לקבל פרס או על מנת שלא לקבל פרס) לבין ההכרה המודעת שגם למעשים העשויים לשמם – למשל "תורה לשמה" ו"שכר מצוה מצוה" – יש תוצאות חיוביות מסוימות. תוצאות אלו מועילות – אם לא לאדם עצמו, אזי לחברה; ואם לא לטווח הקצר, אזי לטווח הארוך. הכרתו המודעת של העובד שלמעשיו יהיו תוצאות חיוביות אינה זהה (ובודאי אינה בהכרח זהה) עם כוונתו בעשייתם.

גישתו התועלתנית של הרמב"ם בטעמי המצוות משקפת את דעתו שיש להבין את המצוות בהקשרן ההיסטורי. "דיברה תורה כלשון בני אדם" תופסת לא רק בעניינים מטאפיסיים, כגון תוארי האל, אלא גם במצוות, שניתנו לא לעם של משכילים, אלא לעם שיצא "מבית עבדים". כלומר, המצוות הותאמו בהכרח לרמתם החינוכית והמוסרית של בני ישראל בדור יציאת מצרים. בימי משה, וכבר בימי האבות, רווחה "אמונת הצאבה", דהיינו עבודת הכוכבים והאלילים.

אמונת הצאבה מוזכרת שלוש פעמים בקוראן (ב: סב, ה: עב, כב: יז). למשל: "הנה המאמינים והיהודים והצאבאים והנוצרים והאמגושים והמשתתפים, אלהים ישפוט ביניהם ביום התקומה, כי אלהים עד בכל" (קוראן, "פרשת החג", סורה כב: יז, תרגום: יוסף ריבלין, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 345). הכת הייתה מרוכזת בצפון מסופוטמיה, בעיר חרן, גם לאחר הכיבוש הערבי והתפשטות דת האסלאם. כך מזכיר אותה ההיסטוריון עבד אל-רחמאן אבן ח'לדון בספרו מקדמה ("אקדמות למדע ההיסטוריה"), שנכתב בשנת 1377:

בית המקדש של ירושלים הוא המסגר המרוחק ביותר ("אל-אקצא"). בראשיתו, בימי הצאביים, הוא היה מקום מקדשו של כוכב-נוגה. בין שאר קרבנותיו היו הצאביים נוהגים להקריב בו נסכי-שמן, והיו יוצקים אותם על סלע אשר שם. לימים נחרב מקדש אלילי זה. כאשר כבשו בני ישראל את ירושלים, הם עשאוה לכיוון תפילותיהם.

(אבן-ח'לדון, מקדמה, חלק רביעי: התרבות העירונית, פרק שישי:

"המסגדים והמקדשים הגדולים בעולם", תרגום: עמנואל קופלביץ, ירושלים, תשכ"י, עמ' 240)

הרמב"ם סבר שאברהם גדל בין הצאביים והתפלמס אתם, וכי כוונת חוקים רבים בתורה היא לעקור עבודה אלילית זו מן השורש. הוא גם טען כי ספרי הצאביים "נמצאים עתה בידינו" בתרגום ערבי. לדבריו:

ידוע שאברהם אבינו ע"ה גדל באמונת הצאבה ודעתם, שאין אלוה רק הכוכבים. וכשאוריעך בפרק הזה ספריהם הנמצאים עתה בדינו, אשר נעתקו ללשון הערב, ודברי הימים שלהם הקדומים, ואגלה לך דעתם מהם ועניניהם, יתבאר לך אמרם בבאור: שהכוכבים הם האלוהות ושהשמש הוא האלוה הגדול [...] הוא אשר ינהיג העולם העליון והשפל. [...] ותמצאם שזכרו בספרים ההם ודברי הימים שלהם ענין אברהם אבינו, ואמרו בזה הלשון: ואמנם אברהם, שגדל בכותא, כשחלק עם ההמון ואמר שיש שם עושה בלתי השמש, טענו עליו בכך וכך [...] וסוף הענין ההוא זכרו שהמלך שם אותו בבית הכלא, ושהוא התמיד לטעון עליהם ימים רבים, והוא בבית כלאו. ואחר כך פחד המלך שיפסיד עליו ממלכתו וישיב בני אדם מאמונתם, ויגרשו המלך לקצה המזרח, אחר שלקח כל אשר לו. תמצא זה הענין מבואר בן בספר הנקרא "העבודה הנבטית". [...] אחרית ענינו [של אברהם אבינו], מה שנראהו היום מהסכים רוב אנשי העולם להגדילו ולהתברך בו [...] ואין תולק עליו [...] אלא שארית האומה ההיא השפלה אשר נשארו בקצוות הארץ [...] כי אלו הם שארית אומת הצאבה, כי היא היתה אומה שמלאה כל הארץ. [...] ולפי הדעות ההם הצאביות העמידו הצלמים לכוכבים [...] ובנו ההיכלות ושמו בהם הצלמים, וחשבו שכחות הכוכבים שופעות על הצלמים ההם, וידברו הצלמים ההם, ויבינו וישכילו. [...] וכבר בארנו בחבורנו הגדול "משנה תורה" שאברהם אבינו ע"ה התחיל לסתור אלו הדעות בטענות וקריאה תלושה, בפיוס בני אדם ומשוך לבבם לעבודת האלוה בהטיבו להם. עד שבא אדון הנביאים [משה רבינו] והשלים הכונה, וציוה להרוג הכופרים ההם ומתות זכרם ולשרשם מארץ החיים: "מזבחתי תתצון" וגו' (שמות, לר: יג), ומנע מהמשך אחר דרכיהם, ואמר: "ולא תלכו בחקת הגוי" וגו' (ויקרא, כ: כג). וכבר ידעת מלשון התורה במקומות רבים, שהכונה הראשונה מן התורה כולה היתה – להסיר עבודה זרה ומתות זרה וכל הנתלה בה, וגם לזכרה, וכל מה שמביא לדבר ממעשיה [...] ולהזהיר מהרמות בדבר ממעשיהם אלו, וכל שכן להמשך אחריהם. [...] שהרבה מן התורות באר לי ענינם והודיעני סיבתם עמדי על אמונת הצאבה ודעותם ומעשיהם ועבודותם [...] כי תורתנו כולה, שרשה וקטבה אשר עליו תסוב הוא – למחות הדעות ההם מן הלבבות וזכרם מן המציאות.

(מורה הנבוכים, ג: כט, מהדורת אבן שמואל, עמ' תעג-תפא)

שאלות

1. כיצד פעלו אברהם ומשה נגד הצאבה, לדעת הרמב"ם, ובמה היו גישותיהם שונות ומדוע?
2. מהי "הכונה הראשונה" של התורה?

הרמב"ם מוכיר בפירוט אמונות מסוימות של הצאבה כפי שהן מתוארות בספר העבודה הנבטית, בתרגומו הערבי של אבן וחשיה מן המאה ה-10. לדברי שלמה פינס, ספר העבודה הנבטית תאם את התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם:

האלילות המתוארת בו [בספר העבודה הנבטית] הייתה בעצם ערב רב של "שגעונות עובדי עבודה זרה", וכמותם הבלות מנהגיהם וטקסיהם, שלפי תיאורו של אבן וחשייה נהגו בהם מתוך אמונה שהם מביאים תועלת לעבודת האדמה. פריקת עול אמונות ההבל על ידי אברהם, ואיסור הכישוף על ידי משה, פרצו דרך לתפיסה מדעית אמיתית. [...] ויש לציין ששלילת האלילות של הרמב"ם היא לא משום שזו עומדת לכאורה על האמונה בריבוי אלים. אין בלבו כל ספק שכל קיבוצי בני אדם [...] מאמינים במציאותו של אל עליון. תוכחת התורה נגד האלילות אינה מכוונת לתיאוריה אלא למעשה, היינו לפולחן הסגידה למתווכים בין אלוהים לאדם. נראה שפולחן זה אינו כרוך דווקא באמונה כוזבת, אבל נפסד הוא מבחינה מדינית מעשית.

(שלמה פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים",
בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 164)

בעת החדשה הוצעה פרשנות לתורתו ההיסטורית של הרמב"ם – ובייחוד בורם הרפורמי ביהדות – ולפיה הרמב"ם הסביר מצוות רבות בתורה בהתאם להקשרן ההיסטורי העתיק, כלומר שאבותינו היו פרימיטיבים והיו זקוקים לחוקים אלה. מה שמשתמע מפרשנות זו היא המסקנה, שהרמב"ם סבר כי היום, הואיל והתקדמנו הרבה, אין עוד צורך בחוקים האלה ובקיום המצוות האלה. בלי להתייחס לשאלה גופה – האם מצוות התורה תקפות היום (שאין שאלה זו מענייניו של קורס זה) – לפי הבנתנו את הרמב"ם, פרשנות זו לתפיסתו ההיסטורית שגויה משתי סיבות. ראשית, קשה ליישב את הדעה שלמצוות היה טעם היסטורי וכי היום אין לנו זקוקים להן עוד, עם העובדה הפשוטה שהרמב"ם קבע חד־משמעית, כי לא תוחלף התורה, וכי ראה לנכון לכלול בחיבורו הגדול, משנה תורה, את תרי"ג המצוות כולן, ובכללן, למשל, את כל מערכת הקורבנות והעבודה בבית המקדש. אילו לא האמין בצורך בהן בימיו, מדוע טרח לכלול אותן בפרטי פרטים בחיבורו ההלכתי? שנית, הרמב"ם אמנם סבר (כמו מפרשים רפורמים) כי אבותינו שיצאו מבית עבדים היו פרימיטיבים; אבל על סמך מה יש להסיק כי אנו, בני אדם היום, על אף הישגינו הטכנולוגיים הרבים, התקדמנו מבחינה מוסרית ורוחנית, וכי אין אנו פרימיטיבים כאבותינו במישור המוסרי והרוחני? תהיה הכרעת ההיסטוריה על המאה ה־20 (שבה נרצחו עשרות מיליוני בני אדם באמצעים טכנולוגיים מתקדמים ובשם אידיאולוגיות מדעיות ומתקדמות, לטענתן) אשר תהיה, לשיטת הרמב"ם, גם אם אפשר לדבר על קדמה אנושית היסטורית במובן מסוים (ולכן יש ללמד את המון העם דעות אמיתיות כדי שיתקדמו בתיקון הנפש), הקדמה העיקרית היא פנימית, של האדם היחיד, ובייחוד של המשכילים, אנשי הסגולה, המתקדמים אל תכלית השגת האמת העיונית. הקדמה האמיתית היא אפוא המעבר של כל אחד ממצב ילדותי "פרימיטיבי" אל מצב של בגרות רוחנית ואינטלקטואלית. לכן כשהרמב"ם דיבר על "המון העם" הפרימיטיבי הוא לא דיבר על ימי קדם בלבד אלא גם על ימיו, ומן הסתם – גם על ימינו. אם אפשר בכלל לשנות את טבע האדם ולהעבירו מהרגליו, ברור שהשינוי יכול להתבצע רק לאט, לאורך זמן רב ובהדרגה. לכן צודק ליאו שטראוס בטענתו כי הרמב"ם מתנגד לאמונת הצאפה החיצונית, ההיסטורית,

העתיקה, פחות משהוא מתנגד לאמונת הצאבה הפנימית, שהתקיימה אז ושעדיין קיימת בבני אדם מתוך טבעם והרגלם. לדבריו:

החקיקה של משה התקיימה בזמן שליטתה האוניוורסלית והבלתי־פוסקת של אמונת הצאבה. לכן המצב בימי משה לא היה שונה מהמצב בימי אברהם, שחלק על כל בני האדם, הואיל וכל בני האדם השתייכו לאותה אמונת צאבה ולא אותה עדה דתית. מטבע הדברים, החידוש [של אברהם] עורר התנגדות, אפילו אלימה, אף־על־פי שהכרתת הכופרים לא הייתה מיסודות אמונת הצאבה. למרות זאת, לתורה יש רק תכלית אחת, והיא הכרתת אמונת הצאבה או עבודת האלילים. ואולם התנגדותם של אנשי הצאבה עצמם הייתה חשובה פחות מאמונת הצאבה הפנימית של הדבקים בתורה. זאת היא הסיבה העיקרית שהיכולת להתגבר על אמונת הצאבה הייתה הדרגתית: אין הטבע האנושי מאפשר מעבר מידי מניגוד אחד לניגוד אחר. נזכיר את הדוגמה הבולטת ביותר, שאבותינו הורגלו להקריב קורבנות ליצורים טבעיים או מלאכותיים. חוקי הקורבנות של התורה הם בגדר ויתור להרגל זה. הואיל ואיסור פשוט או הפסקת הקורבנות לא היו מובנים לאבותינו או מקובלים עליהם, כפי שאיסור או הפסקת התפילה הייתה היום, קבע האל כי מעתה כל הקורבנות יועברו רק אליו, ולא אל האלים או האלילים. חוקי הקורבנות מהווים צעד במעבר ההדרגתי, בהתקדמות מאמונת הצאבה אל העבודה הטהורה, כלומר הידיעה הטהורה של האל. [...] לכן גינוי מפורש של הקורבנות בפני עצמם עוד לא מופיע בתורה, אלא רק בנביאים ובתהלים.

(Strauss, "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed", introduction to Shlomo Pines translation, *Guide of the Perplexed*, pp. xxxiv-xxxv)

מה שמאפיין את תורת טעמי המצוות של הרמב"ם הוא, שגישתו תועלתנית ביסודה: כל מצווה ומצווה מועילה בדרך זו או אחרת, במישרין או בעקיפין, מפני שהרצון האלוהי "נמשך אחר החכמה". החכמה האלוהית הנגלית בסדר הקוסמי ובמבנה גוף האדם גם נגלית גם במצוות, המתחשבות בטבע האדם ובאופיו, מפני שאין האדם מסוגל לעבור ממידה קיצונית אחת למידה קיצונית הפוכה. אי־אפשר לשנות בקלות את טבע האדם ואת הרגלו (שהוא, לפי אריסטו, "טבע שני"). לכן התורה מנסה לגמול אותנו בהדרגה מהרגל מסוים ולעבור להיפוכו. לעתים התורה נאלצה לשמר את המסגרת החיצונית של המעשים הפולחניים הפורמליים, שאליהם היו רגילים בני ישראל מעבודה זרה אוניוורסלית (למשל, מאמונת הצאבה) כדי לשנות את תוכנה הפנימי הרוחני של עבודה זו, כלומר לשנות את כיוונה מעבודה זרה לעבודת ה'. אם נשתמש כאן במונח של ר' בחיי אבן פקודה: שימור של מסגרת פורמלית של "חובות האיברים" – מה שהרמב"ם מכנה "מיני העבודות" – הוא שאפשר סובלימציה של תוכנו הרוחני, "חובות הלבבות", שהוא העיקר – מה שהרמב"ם מכנה "הפנה הגדולה האמתית באמונתנו, והיא מציאות האלוה ואחדותו". לסובלימציה זו קורא הרמב"ם "העתיקה" וכך הוא אומר בקטע שלפנינו:

אי אפשר לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום. ולזה אי אפשר, לפי טבע האדם, שיניח כל מה שהרגיל בו בתאם. [...] והיה המנהג המפורסם בעולם כולו, שהיו אז רגילים בו, והעבודה הכוללת אשר גרלו עליה, להקריב מיני בעלי חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחוות להם ולקטר לפניהם. [...] לא נזרה חכמתו ית' ותחבולתו המבוארת בכל בריאותיו, שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולעזבם ולבטלם, כי אז היה זה מה שלא יעלה בלב לקבלו, כפי טבע האדם, שהוא נוטה תמיד למורגל. והיה דומה או כאילו יבוא נביא בזמננו זה, שיקרא לעבודת האלוה ויאמר: האלוה צוה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם, מחשבה מכלתי מעשה. ומפני זה השאיר ית' מיני העבודות ההם, והעתיקם מהיותם לנבראים ולענינים דמיוניים שאין אמתות להם, לשמו ית', וצונו לעשותם לו ית' [...] והגיעה בזאת הערמה האלוהית שנמחה זכר עבודה זרה, והתקימה הפנה הגדולה האמתית באמונתנו, והיא מציאות האלוה ואחדותו. ולא יברחו הנפשות וישתוממו בבטל העבודות אשר הורגלו ולא נודעו עבודות זולתם.

(מורה הנבוכים, ג: לב, מהדורת אבן שמואל, עמ' תפה)

שאלה

הסבירו את מושג "ההעתקה", ובלשון הרמב"ם: "ומפני זה השאיר ית' מיני העבודות ההם והעתיקם [...]".

פן נוסף לתפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם בטעמי המצוות הוא הצורך לאסור כל מה שקשור לעבודה זרה בתרבות העתיקה. מה שהעבודה הזרה חייבה, נאסר בתורה, ומה שהעבודה הזרה אסרה, הותר או חויב בתורה. למשל, הרמב"ם לומד מדברי משה לפרעה, "כי תועבת מצרים גזב לה' אלהינו" (שמות, ח: כב), כי בני ישראל צוו להקריב ולאכול את אותן החיות שנעבדו כאלים בידי המצרים:

ומפני זאת הכונה בעצמה צוינו לשחוט כבש הפסח ולהזות דמו במצרים על השערים מחוץ – לנקות עצמנו מן הדעות ההם ולפרסם שכנגדם, ולהביא ולהאמין: שהמעשה אשר תחשבו בו שהוא סיבה ממיתה, הוא המציל מן המות.

(מורה הנבוכים, ג: מו, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקמא-תקמב)

התורה גומלת אותנו מעבודה זרה זו היות שעבודה זרה סותרת את מה שידוע לנו מבחינה מדעית-שכלית – "היקש טבעי" – ומבחינה מדעית-אמפירית – "הניסיון". האיסור על "חוקות הגוי" אינו חל על המעשים שליעילותם הרפואית יש הוכחה מדעית. כל היתר הוא בגדר כישוף,

שהוא עבודה זרה. לכן התורה אוסרת כל מיני מעשים שנגזרו מהכישוף שאפיין את אמונת הצאבה. מעשים אחרים – כמו שעטנז וכמו גילוח הראש והזקן – נאסרו מפני שאלה היו ממנהגי כוהני עבודה זרה. מצוות אלו, אומר הרמב"ם:

הם כולם להציל מטעות עבודה זרה ומדעות אחרות בלתי אמתיות, התגלגלו עם עבודה זרה, כמעונן ומנחש ומכשף וחוכר חבר ושואל אוב וזולתם מן הכת שלהם. וכשתקרא כל הספרים אשר זכרתי לך, יתבאר לך שהכשוף אשר תשמע אותו הוא פעולות שהיו עושים אותם הצאבה, הכשריים והכלדיים, ויותר היה במצרים ובכנעניים. [...] והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים, אין ההקש נותן אותם, ולא יאמין השכל שהם יחיו דבר כלל [...] אחרי שכונת התורה כולה וקטבה אשר עליו תסוב הוא הסרת עבודה זרה ומחות זכרה, ושלא יחשב בכוכב מן הכוכבים שהוא מזיק או מועיל בדבר מאלו הענינים הנמצאים לבני אדם. [...] התחייב שיהרג כל מכשף, כי המכשף הוא עובד עבודה זרה בלא ספק, אבל בדרכים מיוחדים זרים [...] ולהרחיק מכל מעשי הכשוף הזהיר מעשות דבר מחקותיהם, ואפילו במה שנתלה במעשי עבודת האדמה והמרעה וכיוצא בהם, רצוני לומר: כל מה שיאמר שהוא מועיל, ממה שלא יגזור אותו העיון הטבעי, אבל נוהג, לפי דעתם, כמנהג הסגולות והכחות המיוחדות, והוא אמרו "ולא תלכו בחקת הגוי" (ויקרא, כ: כג), והם אשר יקראו ז"ל "דרכי האמורי", מפני שהם סעיפי מעשי המכשפים, שהם דברים לא יגזרם הקש טבעי, אך הם מושבים למעשי הכשוף, אשר הם נסמכים לעניני הכוכבים בהכרח. [...] ואמרו בפרוש: "כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי" (בבלי, חולין, עז: ע"ב), רוצים לומר: שכל מה שיגזרוהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור [...] כי כל מה שנתאמת נסיונו באלו, אף על פי שלא יגזרו ההקש, הוא מותר לעשותו, מפני שהוא משום רפואה.

[...] והנה בארנו בחבורנו הגדול (הלכות עבודה זרה, פרק יב), שהקפת פאת ראש ופאת זקן אסור, מפני שהוא תקון כומרי עבודה זרה. והיא הסיבה גם כן לאסור השעטנז, כי כן היה תקון הכמרים גם כן.

(מורה הנבוכים, ג: לו, מהדורת אבן שמואל, עמ' תק-תקד)

שאלות

1. הסבירו למה מתכוון הרמב"ם באמרו על הכישוף "אין ההקש נותן אותם".
2. מדוע נאסרו מנהגים שאין בהם משום כישוף, כמו שעטנז וגילוח הראש והזקן?

המלחמה בעבודה זרה היא אמנם מלחמת-העל של התורה וכוונתן של מצוות רבות. ואולם למצוות יש טעמים רבים ובהם ריסון התאוות הגופניות.

מכלל כונות התורה השלמה גם כן – להרחיק התאוות ולכוון בהם ולמעטם בכל יכולת, ושלא יכון בהם אלא ההכרחי. וכבר ידעת שרוב תאות ההמון ושלוחם אמנם הוא בהרבות

במאכל ובטשתה ובמשגל. וזהו המבטל משלמות האדם האחרון, המזיק לו גם כן בשלמותו הראשון, המפסיד לרוב עניני אנשי המדינה והנהגת הבית.

(מורה הנבוכים, ג: לג, מהדורת אבן שמואל, עמ' תצא-תצב)

שאלה

מה הן "שלמות האדם האחרון" ו"שלמותו הראשון", ומדוע הן נקראות כך?

מצוות אחרות, כמו מצוות השבת והחגים, מסמלות ומלמדות אמיתות, מאפשרות את מנוחת הגוף ומעודדות את הידידות והרעות:

ואומר: מן הידוע כי צריך אדם לאוהבים כל ימיו. כבר באר זה אריסטו במאמר התשיעי מספר המדות. אם בעת בריאותו והצלחתו, יהנה בחברתם. ובעת צרתו, יצטרך אליהם, ובזקנתו וחולשת גופו יעזר בהם. וזאת האהבה נמצאת בבנים יותר, ויותר גדולה, וכן בקרובים. ולא תשלם האהבה והאחוה והעזר בקרובים רק ביחסים, עד שהמשפחה האחת, כשיקבצה אבי אב אחד, ואפילו אבי אב רחוק, יהיה ביניהם בעבורו אהבה ועזר קצתם לקצתם וחמלת קצתם על קצתם, אשר היא אחת מכונות התורה הגדולות.

(מורה הנבוכים, ג: מט, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקסא)

לסיכום: הרמב"ם האריך בסוגיית טעמי המצוות מפני שהיא קשורה ישירות למגמת הספר, כלומר להראות לתלמיד הנבוכ כי התורה שכלית במהותה. לכל המצוות יש תועלת בתיקון הגוף ובתיקון הנפש. למצוות מסוימות יש טעם שכלי ברור, ומצוות אלו נקראות "משפטים". למצוות אחרות – מה שהתורה מכנה "חוקים" – יש טעם גם כן, אף שאינו גלוי לנו תמיד. גם כשטעם המצוות נעלם מעינינו, אין להסיק כי אין להן טעם, ויש לחפש את טעמן בהקשרן ההיסטורי ובצורך לגמול אותנו מעבודה זרה.

10.3.4 מצוות שכליות ומצוות שמעיות

(מורה הנבוכים, ג: כו; שמונה פרקים, פרק ו)

ההבחנה בין "חוקים" ל"משפטים" נדונה בהרחבה במורה הנבוכים, ג: כו. הדיון מסתמך על ברייתא בתלמוד הבבלי, מסכת יומא, סז: ע"ב, המפרשת את הפסוק "את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם, אני ה' אלהיכם" (ויקרא, יח: ד):

תנו רבנן: "את משפטי תעשור", דברים שאלמלא (לא) נכתבו, דין הוא שיכתבו. ואלו הן: עבודת כוכבים, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, וברכת השם. "את חקתי תשמרו", דברים שהשטן משיב עליהן. ואלו הן: אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח [ביום הכיפורים]. ושם תאמר מעשה תוהו הם, תלמוד לומר: "אני ה'", אני ה' חקתי ואין לך רשות להרהר בהן.

לדברי חז"ל כאן, המשפטים הם המצוות שטעמם ברור. אילו לא נכתבו בתורה, כלומר אילו לא נצטוו בהר סיני, "דין הוא שיכתבו". במילים אחרות, המשפטים הם חוקי היסוד של כל חברה מתקנת, וגם אם לא ניתנו בתורה הם ראויים להיכתב בידי בני אדם. לעומתם, החוקים הם המצוות שטעמם אינו ברור ולכן הם "דברים שהשטן משיב עליהן", כלומר חוקים שאין להם לכאורה הצדקה שכלית וניתן לקטרג עליהם ולפקפק בתוקפם מבחינה שכלית. כל תוקפם אפוא מהיותם מצווים בתורה: "אני ה' חקתי, ואין לך רשות להרהר בהן".

הבחנת חז"ל בין המשפטים לבין החוקים משקפת הבחנה מילולית (אם לא רעיונית) בתורה. מצוות הפרה האדומה, שאפרה מטהר את הטמא ומטמא את הטהור, נקראת "חוקה": "זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדמה תמימה. [...]" (במדבר, יט: ב). לעומת זה, בפרשת משפטים, חוקי היסוד החברתיים, כגון דין עבד עברי ודיני רוצח, נקראים "משפטים": "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות, כא: א).

הרמב"ם מאמץ הבחנה מילולית ורעיונית זו בין "חוקים" לבין "משפטים" ומסביר אותה לאור תפיסת טעמי המצוות שלו, שלכל המצוות יש טעם:

כמו שחלקו אנשי העיון מבעלי התורה אם מעשיו ית' נמשכים אחר חכמה או אחר רצון לבד, לא לבקשת תכלית כלל, כן חלקו זאת המחלוקת בעצמה במה שנתן לנו מן המצוות. שיש מי שלא יבקש לזה סיבה כלל, ויאמר שהתורות כולם נמשכות אחר הרצון לבד. ויש מי שיאמר שכל מצוה ואזהרה מהם נמשכת אחר החכמה, והמכוון בה, תכלית אחת, ושהמצוות כולם יש להם סיבה, ומפני התועלת צוה בהם. לכולם עילה, אלא שאנחנו נסכל עילת קצתם ולא נדע אפני החכמה בהם, הוא דעתנו כולנו, ההמון והסגולות. [...] ואלו שנקראים "חוקים" כשעטנו ובשר בחלב ושעיר המשתלח, אשר כתבו עליהם החכמים ז"ל ואמרו: "דברים שחקקתי לך, ואין לך רשות להרהר בהם", והשטן מקטרג עליהן, אומות העולם משיבים עליהם – לא יאמין המון החכמים שהם ענינים שאין להם סיבה כלל ולא בוקש להם תכלית. כי זה יביא לפעולות ההבל (כמו שזכרנו). אבל יאמין המון החכמים שיש להם עילה, רצוני לומר, תכלית מועילה על כל פנים, אלא שנעלמה ממנו, אם לקצור דעותינו או לחסרון חכמתנו. כל המצוות, אם כן, יש להם אצלם סיבה, רצוני לומר: כי למצוה ההיא או לאזהרה יש תכלית מועילה. מהם מה שהתבאר לנו צד התועלת בהם, כאזהרה מן הרציחה ומן הגנבה. ומהם מה שלא התבארה תועלתם כמו שהתבאר בנוכחים,

כאיסור הערלה וכלאי הכרם. והם אשר תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו משפטים, ואלו שאין תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו חוקים.

(מורה הנבוכים, ג: כו, מהרורת אבן שמואל, עמ' תסה)

במסגרת זו של טעמי המצוות, יש שרירות מסוימת, שאינה פוגעת בתועלת של כל מצווה ומצווה. לפי הדוגמה שמביא הרמב"ם הייתה התורה צריכה לקבוע מערכת קורבנות שבה אדם מצווה להקריב מין מסוים ולא אחר, או מספר מסוים של קורבנות. המין או המספר המסוים עשוי להיות שרירותי, אבל הצורך בקביעת מין או מספר מסוים אינו שרירותי. לדוגמה אחרת – חברה אנושית מתוקנת חייבת להבחין בין קטיגים, שאינם אחראים למעשיהם ושהוריהם נושאים באחריות לילדיהם, לבין מבוגרים, האחראים לעצמם. עד כאן התועלת האובייקטיבית של ההבחנה ברורה. אבל מה הוא גיל הבגרות, והאם יש לקבוע את אותו הגיל לכל דבר, למשל לזכות ההצבעה, לגיל הגיוס, לרישיון נהיגה וכו'? כל חברה חייבת להבחין בדברים אלה בין קטין למבוגר ולקבוע את הגיל המסוים בכל מקרה. אבל כל חברה יכולה לקבוע גיל אחר. הצורך בהבחנה הוא תועלתה האובייקטיבית של החברה, אולם הגיל המסוים שנקבע יכול להיות שרירותי. לכן, אומר הרמב"ם, במערכת הקורבנות היה צורך לקבוע את המין והמספר של הקורבנות, אבל למין ולמספר שנקבעו אין בהכרח סיבה. לדבריו:

ודע שהחכמה חיבה, ואם תרצה, אמור, שהצורך מביא, להיות שם חלקים שאין להם סיבה. וכאילו הוא דבר נמנע בחוק התורה שלא יהיה בה דבר מזה הכת. ואופן ההמנעות בו, שאמרך: למה היה כבש ולא איל? השאלה היא בעצמה היתה מתחיבת אילו נאמר איל מקום כבש, שאי אפשר מבלתי מין אחר. וכן אמרך: למה היא שבעה כבשים ולא היו שמונה? כן היו שואלים אם אמר, שמונה או עשרה או עשרים, שאי אפשר מבלתי מספר בהכרח.

(שם, עמ' תסו-תסח)

לא פחות חשוב ממה שהרמב"ם אומר בדיון זה, הוא מה שאינו אומר. במורה הנבוכים, ג: כו, כפי שראינו, הרמב"ם מבחין, על סמך דברי חז"ל, בין המשפטים, "אשר תועלתם מבוארת אצל ההמון", לבין החוקים, "שאין תועלתם מבוארת אצל ההמון". יש להדגיש כי הרמב"ם רק אמר שתועלתם של החוקים אינה "מבוארת אצל ההמון". ודאי שהוא לא אמר שאין להם תועלת (שהרי הוא סבר בפירוש כי יש להם תועלת), וכן הוא לא אמר כי תועלתם אינה מבוארת למשכילים, המסוגלים להבחין בתועלת שאינה "מבוארת אצל ההמון". ואולם בדיון במורה הנבוכים הרמב"ם לא אמר גם את מה שאמר בדיון דומה קודם, בפרק ו מתוך שמונה פרקים (הקדמת מסכת אבות), שבפירוש המשנה. שם אמר הרמב"ם, כי המשפטים הם המצוות המכוונות "מצוות שכליות", והחוקים הם המצוות המכוונות "מצוות שמעיות" על-ידי "קצת חכמינו אשר חלו את חולי המדברים". נעבור עתה לדיון ההוא ונשאל שתי שאלות: הראשונה, מהי עמדת

הרמב"ם כלפי ההבחנה שבין מצוות שכליות למצוות שמעיות? והשנייה, מדוע לא הזכיר הרמב"ם הבחנה זו בספר מורה הנבוכים כפי שהזכיר אותה בשמונה פרקים?

הפרק השישי מתוך שמונה פרקים עוסק בהפרש שבין "החסיד המעולה" לבין "הכובש את יצרו" (כלשון המשנה, אבות ד: א) ו"המושל בנפשו". לדעת הפילוסופים, החסיד המעולה, שכל תשוקתו היא רק לטוב, הוא "יותר חשוב ויותר שלם מן המושל בנפשו". ואולם לדעת חז"ל, הכובש את יצרו והמושל בנפשו, כלומר מי שתשוקתו לעבירות אבל הוא מתגבר על תאוותיו בגלל האיסורים שבתורה, "הוא יותר חשוב ויותר שלם" (שמונה פרקים, פרק ו, מהדורת רבינוביץ, עמ' מב-מד). הרמב"ם מנסה ליישב את הסתירה הקיימת לכאורה בין עמדת הפילוסופים לעמדת חז"ל בטענה שכוונת הפילוסופים היא למי שאינו מתאוה לעבירות שהן "רעות" אצל כל אדם, כמו המשפטים המכונים "מצוות שכליות", ואילו כוונת חז"ל היא למי שאינו מתאוה לעבירות שהן כמו החוקים המכונים "מצוות שמעיות", "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל". לדבריו:

ולפי המובן מפשרתי שני המאמרים [דהיינו, של הפילוסופים ושל חז"ל] בתחילת המחשבה, הם סותרים זה את זה. ואין הדבר כן. אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא, שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות, אשר אמרו, שמי שלא יתאוה אליהן יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן – הם הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם, שהם "רעות": כשפיכות דמים, וגנבה, וגזלה, ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהם חכמים, וזכרונם לברכה. "שאלו לא נכתבו ראיות הן ליכתב". ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים, "מצוות השכליות". ואין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו, שהיא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחר מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהמנע מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים, שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול, הם "התורות השמעיות", וזה אמת. שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו: שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה לו מונע מהן רק התורה. [...] אבל הביאו דברים "שמעיים" כולם: בשר וחלב, ולבשת שעטנו, ועריות. ואלו המצוות וכיוצא בהן. הן אשר קראן השם יתברך "חוקות". ואמרו רבותינו, וזכרונם לברכה, "חוקים שחקקתי לך – אין לך רשות להרהר בהם" (בבלי, יומא, סז: ע"ב). ועובדים כוכבים משיבין עליהם, והשטן מקטרנ בהם, כגון: פרה אדומה ושעיר המשתלח וכו'. ואשר קראו אותן האחרונים: שכליות.

(שמונה פרקים, פרק ו, מהדורת רבינוביץ, עמ' מד-מו)

השוני העיקרי בין שתי הגרסאות הוא תוספת הכינויים "מצוות שכליות" ו"תורות שמעיות" בגרסה הראשונה של שמונה פרקים, ושהמצוות השכליות "הם העניינים המפורסמים אצל כל בני אדם". הרמב"ם מדייק כאן בלשונו בדברו על "העניינים המפורסמים". כאמור לעיל, במלות ההגיון הבחין הרמב"ם בין ארבעה סוגים שונים של משפטים:

המשפטים אשר יודעו ולא יצטרך אל ראייה על אמתתם ארבעה מינים: המוחשים – כידיעתנו כי זה שחור וזה לבן וזה מתוק וזה מר. והמושכלות הראשונות – כידיעתנו כי הכל יותר גדול מן החלק. [...] והמפורסמות, כידיעתנו שגילוי הערוה מגונה, וכי [גמול] חסדי המטיב ביותר נכבד, נאה. והמקובלות – והוא כל מה שיקובל מאחד נבחר או רבים נבחרים, כי אנחנו נבקש ראייה על היות האיש אשר יקובל ממנו אמת בלל, ולא תבוקש ראייה על כל מאמר שיאמר.

(מלות ההגיון, שער ח: א, מהדורת רות, עמ' 44-46)

אם כן, המפורסמות אינן מושכלות. משפט מושכל עוסק באמת ושקר, כגון המשפט שהכל גדול מהחלק. משפט מפורסם אינו עוסק באמת ושקר, אלא בתחום הערכי של המוסר, שקביעותיו הם "נאה" ו"מגונה". משפט העוסק בגילוי הערוה קובע כי מעשה זה הוא "מגונה" ולא "שקר", ואילו משפט העוסק ביחס החלק ל"הכל" קובע כי יחס זה הוא "אמת" ולא "נאה". כפי שנראה בפרק האחרון, במורה הנבוכים, א: ב כתב הרמב"ם כי האדם הראשון בגן עדן לפני שאכל מעץ הדעת ידע את המושכלות – אמת ושקר – ולאחר שאכל מעץ הדעת ידע את המפורסמות – נאה ומגונה.

נחזור עתה לדיון בשמונה פרקים. ההבחנה בין מצוות שכליות לתורות שמעיות מיוחסת אל "קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים". ברור שהכוונה לרב סעדיה גאון. מה שלא ברור הוא דברי הרמב"ם, "אשר חלו חולי המדברים". מהו "חולי המדברים" כאן? חוקרים רבים סבורים שכוונת הרמב"ם כאן לדחות את חלוקת המצוות ל"שכליות" ול"שמעיות", ושחלוקה זו היא "חולי המדברים". לדעת חוקרים אלה הסכים הרמב"ם שיש מצוות שהן "משפטים", ש"תועלתם מבוארת אצל ההמון", ולעומתן יש מצוות שהן "חוקים", ש"אין תועלתם מבוארת אצל ההמון", אבל לדעתם פסל הרמב"ם על הסף את חלוקת המצוות שהציע רס"ג. החוקרים הללו מגיעים אל אותה המסקנה – שהרמב"ם דחה את החלוקה שחילק רס"ג את המצוות לשכליות ולשמעיות – אבל מסיבות מנוגדות לגמרי.

לדעת יצחק טברסקי, למשל, דחה הרמב"ם את חלוקת רס"ג מפני שכל המצוות שכליות ולכן אין מצוות שהן שמעיות בלבד. לדברי טברסקי:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

לדעתם ההפוכה של חוקרים אחרים, למשל דעתי של מרווין פוקס, הרמב"ם דחה את חלוקת רס"ג מפני שכל המצוות שמעיות בסופו של דבר ואין מצוות שכליות, כלומר שמקורן בשכל האנושי. לדברי פוקס:

מחיבורו הראשון [מלות ההגיון] ועד חיבורו הגדול בעת זקנה, מורה הנבוכים, שלל הרמב"ם בעקיבות את הדעה שעקרונות המוסר מבוססים על יסודות שכליים, או שאפשר להוכיח אותם במופת. כבר במלות ההגיון, שכתב בצעירותו, הוא דן בעקרונות המוסר לא כמיני אמת ושקר, כך שזו טעות הגיונית לדבר על עקרונות המוסר כאמיתיים או שקריים. אדרבה, הוא סבור שהתנהגות מוסרית מתייחסת אל הנאה והמגונה, ואלה הם ענייני הטעם הסובייקטיבי או, ברוב המקרים, ענייני הסכמה חברתית מקובלת. בקיצור, הרמב"ם סבור כי אין טענות מוסריות ניתנות לראיה שכלית או מופת. [...] עקרונות המוסר הם אמיתיים רק במובן שבחברה מתוקנת הם מקובלים ואינם מוטלים בספק. [...] ואולם אין כאן בכל מקרה עניין של ודאות שכלית או ראיה מופתית. [...] בשמונה פרקים, חיבור העוסק בשאלות מוסר, הרמב"ם נוקט את אותה עמדה. הרע המוסרי הוא, בסופו של דבר, עניין של הסכמה מבחינה פילוסופית, ועניין של עבירה על מצוות אלוהיות, מבחינה דתית. [...] מצד הפילוסופים, [עקרונות] המוסר הם מפורסמים [מוסכמים], "הם העניינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות". מצד חז"ל, הם מצוות אלוהיות. דבר אחד ברור לגמרי: לדעת הרמב"ם, מי שסבור כי מקורם של עקרונות המוסר בשכל, או שהם נגזרים מהשכל, חולה במחלה אינטלקטואלית רצינית. האינטנסיביות של דעתו של הרמב"ם בעניין זה משתקפת בטבע התקפתו. בדרך כלל מוסכם שהוא מפנה את חצי ביקורתו במיוחד נגד רב סעדיה גאון. ואולם במקומות אחרים הוא מזכיר את רס"ג בהערצה. [...] למרות זכויותיו של רס"ג, העובדה שהוא דיבר על מצוות שכליות [...] היא בעיני הרמב"ם ראיה לכך שהוא חלה את חולי המדברים. [...] כתלמיד של המשנה האריסטוטלית הוא סירב בצדק להכיר כחכם באדם שהיה כה נבון שהתייחס לעניינים מפורסמים כאילו היו ניתנים למופת שכלי. יתרה מזו, טעות כזאת מהווה סכנה לחברה מפני שהיא דוחה סמכות מוסרית מהימנה לטובת פסוודו־שכל. כשמתברר [לבני אדם] שאין ההבחנות המוסריות שכליות, אם [הבחנות אלו גם] אינן עוד מקובלות על-פי

סמכותו של מלך בשר ודם או [על-פי סמכותו] של האלוהים, הרי לא יהיה עוד יסוד כלשהו לריסון בהתנהגות בני אדם.

(Marvin Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law". from: *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, pp. 133-137 © 1990, The University of Chicago Press)

שאלות

1. כיצד מסבירים יצחק טברסקי ומרווין פוקס את טענת הרמב"ם שחלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות היא "חולי המדברים"?
2. על סמך מה בתורת הרמב"ם מצדיקים טברסקי ופוקס את מסקנותיהם המנוגדות בנוגע לשלילת חלוקה זו בידי הרמב"ם?

נקודת המוצא של חוקרים אלה היא, כאמור, שהרמב"ם דחה את חלוקת המצוות של רס"ג למצוות שכליות ולמצוות שמעיות, אם כי אין הם מסכימים האם הוא דחה את החלוקה מפני שסבר שכולן שכליות (כטענת יצחק טברסקי) או מפני שסבר שכולן שמעיות (כטענת מרווין פוקס). כך או כך, רוב החוקרים סבורים שדברי הרמב"ם בדבר "קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים" מצביעים בבירור על דחייה עקרונית של חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות. זוהי תשובתם לשאלתנו הראשונה: מהי עמדת הרמב"ם כלפי עצם חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות? תשובתם השלילית לשאלה הראשונה – הרמב"ם שלל את עצם החלוקה – מספקת מיד תשובה לשאלתנו השנייה: מדוע לא הזכיר הרמב"ם את החלוקה בחיבורו המאוחר, מורה הנבוכים? הרמב"ם לא הזכיר את החלוקה במורה הנבוכים מפני ששלל אותה. יתר על כן, שתיקתו בסוגיית החלוקה בדיונו במורה הנבוכים, ג: כו, כאשר הוא דן באותה סוגיה ומביא את אותם דברי חז"ל שהביא שנים רבות לפני כן בשמונה פרקים, היא ראיה נוספת לעמדתו העקרונית השלילית בשאלת חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות.

אף-על-פי ששתי העמדות הפרשניות האלו עקיבות, כל אחת בדרכה, העובדה ששתיהן מנוגדות באופן קוטבי אומרת דרשני. לכן נבחן עוד פעם את דברי הרמב"ם בשמונה פרקים. האם מסקנת החוקרים, על סמך פירושיהם המנוגדים את דברי הרמב"ם, כי התנגד לעצם חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות, נכונה בהכרח? מה בדיוק אמר הרמב"ם?

לדבריו: "ויקראו אותם קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים המצוות השכליות" (יוסף קאפח מתרגם כאן: "וקורין אותם מקצת חכמינו האחרונים אשר חלו במחלת המדברים המצוות השכליות"). עלינו לשאול: מה הקשר בין "אשר חלו חולי המדברים" לבין המשך המשפט, "אשר יקראו אותם קצת חכמינו האחרונים [...] המצוות השכליות"? האם "אשר חלו חולי המדברים" מתאר את "חכמינו האחרונים" בכלל, בלי קשר ישיר אל המצוות השכליות, או האם מחלתם של

"חכמינו האחרונים" היא באופן ספציפי דווקא החלוקה שחילקו את המצוות לשכליות ולשמעיות? רוב החוקרים – בין שהם סבורים כטברסקי, כי לדעת הרמב"ם כל המצוות הן שכליות, בין שהם סבורים כפוקס, כי לדעת הרמב"ם כל המצוות הן שמעיות – קוראים את "אשר חלו חולי המדברים" כתיאור ספציפי, המכוון כאן דווקא לחלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות: המחלה היא עצם החלוקה.

רצוננו להציע קריאה שונה של המשפט, ולפיה חלק המשפט "אשר חלו חולי המדברים" מכוון באופן כללי אל "חכמינו האחרונים", ולא באופן ספציפי לחלוקת המצוות. כלומר, המחלה היא מחלה כללית של אותם החכמים, כמו רס"ג, ולא דווקא מחלה הקשורה לחלוקה. כידוע, הרמב"ם דחה את הפלאם באופן כללי מתוך שיקולים שיטתיים. כזכור, הפלאם הוא שיטה סגורה, הפסולה מבחינה מדעית מפני שהיא מנסה להתאים את המציאות למסקנותיה המקובלות מראש. ואולם אין פסילה שיטתית זו של הפלאם מונעת את הרמב"ם מלאמץ באופן נקודתי מסקנות או טיעונים של הפלאם. למשל, הראיה של הרמב"ם לאחדות האל בסוף מורה הנבוכים, ב: א לקוחה ישירות מהראיה השנייה של הפלאם במורה הנבוכים, א: עה, והרמב"ם מודה שם, כי במקרה זה ראיית הפלאם היא "דרך פילוסופי מופתי".

ראיות לאחדות האל

ראיית הרמב"ם – מורה הנבוכים, ב: א	ראיית הפלאם – מורה הנבוכים, א: עה
<p>והנה גם כן דרך מופתי על הרחקת הגשמות והעמיד האחדות. וזה – שאילו היו שני אלוהות, היה מתחייב בהכרח שיהיה להם עניין אחד שישתתפו בו, והוא העניין אשר בו היה ראוי כל אחד משניהם שיהיה אלוה. ולהם עניין אחד בהכרח, בו נפל ההפרש, והיו שניים – אם שיהיה בכל אחד משניהם עניין בלתי העניין אשר באחר, ויהיה כל אחד משניהם מורכב משני עניינים. ואין אחד משניהם סיבה ראשונה ולא מחויב המציאות בבחינת עצמו, אבל כל אחד משניהם בעל סיבות, כמו שהתבאר בתשע עשרה. ואם שיהיה עניין ההפרש נמצא באחד משניהם, ויהיה זה אשר בו שני העניינים בלתי מחויב המציאות בעצמו.</p>	<p>אמרו: אילו היו שני אלוהות, היה מתחייב שיהיה לשניהם עניין אחד שישתתפו בו, ועניין נמצא לאחד מהם ולא נמצא לאחר, בו נפלו החלוק והחלוף. וזהו דרך פילוסופי מופתי, כשימשך האדם אחריו ויתבארו הקדמותיו. והנה אבארם כשאזכור דעות הפילוסופים בזה העניין.</p>

(מהדורת אבן שמואל, עמ' קצו)

(מהדורת אבן שמואל, עמ' ריו-ריח)

הפלאם פסול אפוא מבחינה שיטתית כללית, אבל אין פירוש הדבר שהמדברים לא צדקו פה ושם באופן נקודתי, ובמקומות האלה הרמב"ם מוכן לאמץ את ראיותיהם ומסקנותיהם ולשלבן לשיטתו. במורה הנבוכים, א: עה הוא מודיע בפירוש על כוונתו לאמץ את ראיית הפלאם, שבמקרה הזה היא "דרך פילוסופי מופתי". האם בדברי הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ו, "אשר חלו חולי המדברים" יש לנו מקרה נוסף של שלילה כללית-שיטתית יחד עם אימוץ נקודתי של עמדה ספציפית?

נשווה את דברי הרמב"ם על הפלאם בשמונה פרקים, פרק ו, לדבריו על הפלאם בפרק א, ששם הוא דוחה את דעתם שכל דבר מדומה (כלומר שהכוח המדמה מדמיין אותו) הוא אפשרי במציאות. לדבריו שם:

שמונה פרקים, פרק א

תרגום שמואל אבן תיבון	תרגום יוסף קאפח
<p>ובכאן טעו המדברים הטעות המגונה הגדולה, אשר בנו עליה פינת הטעאתם בחלוקת המחויב, והאפשר, והנמנע. שהם חשבו, או הביאו בני אדם לחשוב: כי כל מדומה – אפשר.</p>	<p>וכאן טעו כת המדברים הטעות המזורה הגדולה אשר עליה בנו יסוד הטעיותיהם בחלוקת המחויב והאפשרי והנמנע. שהם חשבו או דמו לבני אדם שכל המתדמה אפשרי.</p>
<p>(שמונה פרקים, פרק א, מהדורת רבינוביץ, עמ' יא-יב)</p>	<p>(פירוש המשנה, מסכת אבות, עמ' שעה)</p>

מילת המפתח היא "ובכאן" או "וכאן" (בערבית: "והנא"). הרמב"ם מציין בבירור כי הטעות הגדולה של הפלאם כאן היא שהוא מניח שכל המדומה בדמיון אפשרי במציאות. אין הרמב"ם מדבר על הפלאם בכלל, אלא הוא מותח ביקורת נקודתית "כאן" על דעה ספציפית שגויה.

התנגדותו העקרונית, הכללית והשיטתית לפאלם לא מנעה אפוא את הרמב"ם מלאמץ באופן נקודתי דעה או ראייה ספציפית שהייתה נכונה בעיניו, ועם זאת למתוח ביקורת נקודתית על דעה או על ראייה ספציפית שהייתה שגויה בעיניו. נחזור עתה לדבריו על "חכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים", בשמונה פרקים, פרק ו.

אין הרמב"ם מתנגד לחלוקת המצוות לשני הסוגים הנקראים בפי חז"ל ובפיו גם כן "משפטים", "אשר תועלתם מבוארת אצל ההמון", ו"חוקים", אשר "אין תועלתם מבוארת אצל ההמון". יתרה מזו, המשפטים הם המצוות "שאילו לא נכתבו, ראויות הן ליכתב", והחוקים הם המצוות



אשר 2: משנה תורה, הלכות בית הבחירה, ג: יא-יז וצור מגודות המקדש לפי דעת הרמב"ם. ספרד או פרובאנס, 1460 בערך.
(בארכיוב הספריה הלאומית www.jnul.huji.ac.il)

"שאלמלא התורה לא היו רעות כלל". אין הרמב"ם אומר זאת במפורש, אבל לפי הדוגמאות שהביא בשתי הגרסאות אפשר להוסיף שהמשפטים הם "מצוות בין אדם לחברו", והחוקים הם "מצוות בין אדם למקום" בלבד.⁹

חלוקת המצוות לשני סוגים מקובלת בעיני הרמב"ם, והוא בעצמו מחלק אותן למשפטים ולחוקים, כפי שעשו חז"ל. לכל היותר, אם טברסקי ופוקס צודקים, הוא לא התנגד לחלוקה בפני עצמה, אלא רק לסיווגן של המצוות לשכליות ולשמעיות. סיווג זה הוא מחלת החכמים, דוגמת רס"ג, "אשר תלו חולי המדברים" – אם חוקרים אלה צודקים. לעומת זאת, ייתכן שהביטוי "אשר תלו חולי המדברים" אינו מתאר ספציפית את הסיווג למצוות שכליות ושמעיות, אלא הוא מתאר בדרך כלל את שיטתם הפסולה של החכמים היהודים שהלכו בדרך הפלאה השגוי, והרמב"ם מרשה לעצמו כאן – כמו במקרים אחרים, למשל בראיות לאחדות האל – לאמץ באופן נקודתי עמדה מסוימת מהפלאה. הואיל והנבואה היא במהותה שכלית (שפע מהשכל הפועל לשכל האנושי), כפי שראינו לעיל (סעיף 10.2.2), אין מניעה שהמצוות (או מצוות מסוימות) יהיו שכליות. כמו כן, הואיל והתורה היא חוקה חברתית שניתנה בהקשר היסטורי מסוים, אין מניעה שהמצוות (או מצוות מסוימות) יהיו גם שמעיות, כלומר "שאין תועלתם מבוארת אצל ההמון". המשכילים מסוגלים להבין את תועלתן לאור הקשרן ההיסטורי, כגון הצורך לגמול את העם מעבודה זרה היצונית ופנימית.

אם כן, אשר לשאלתנו השנייה, מדוע לא הזכיר הרמב"ם את המצוות השכליות והשמעיות במורה הנבוכים, כפי שהזכירן בשמונה פרקים, אם התשובה לשאלה הראשונה – מהי עמדתו כלפי חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות? – היא שהרמב"ם דחה סיווג זה על הסף, כטענת חוקרים רבים, אזי התשובה לשאלה השנייה היא פשוטה – הרמב"ם לא הזכיר את החלוקה למצוות השכליות והשמעיות במורה הנבוכים מפני שסיווג זה לא התקבל על דעתו. ואולם, אם כפי שהצענו, אין הוא דוחה את הסיווג הזה, והביטוי "אשר תלו חולי המדברים" אינו מכוון ספציפית לסיווג זה של המצוות אלא לשיטת הפלאה בכלל, מהו ההסבר לשתיקת הרמב"ם במורה הנבוכים, ג: כו בעניין המצוות השכליות והשמעיות?

ייתכן שהתשובה לשאלתנו השנייה תלויה בהקשרם של שני הדיונים – בשמונה פרקים ובמורה הנבוכים. בשמונה פרקים, פרק ו, אין הרמב"ם עוסק בסוגיית טעמי המצוות, אלא בניסיון ליישב את הסתירה לכאורה בין דברי הפילוסופים, המעדיפים את החסיד המעולה, לבין דברי חז"ל, המעדיפים את הגיבור "הכובש את יצרו". בהקשר זה, סיווגן של המצוות לשכליות ולשמעיות

9 בגרסה שבשמונה פרקים, הרמב"ם מזכיר בחוקים את "העריות", ואילו בתלמוד, מסכת יומא, סז: ע"ב, "גילוי עריות" נכלל במשפטים. ייתכן שאין כאן סתירה בין הרמב"ם לבין התלמוד. "גילוי עריות" הוא אחת משבע מצוות בני נח, ולפיכך הרמב"ם היה מחשיב איסור זה לאחת מן "המפורסמות" האוניורסליות. שהוא ודאי "בין אדם לחברו". אבל יש עוד "עריות" אסורות בתורה, מה שהיום מכונים "פסולי חיתון", שאין הן בגדר "גילוי עריות" במובן האוניורסלי של "המפורסמות", אלא הן אסורות רק מדאורייתא, ועליהן אפשר לומר בפירוש שהן בגדר חוקים, "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל", ולכן הן גם בגדר "בין אדם למקום".

מועיל לרמב"ם מפני שמגמתו המפורשת היא להוכיח כי החסיד המעולה של הפילוסופים אינו משתוקק כלל לעבור על המשפטים האוניורסליים שהם מצוות שכליות, והגיבור "הכובש את יצרו" של חז"ל אינו מי שמשתוקק – ומתאפק – לעבור על המשפטים הנ"ל, אלא רק על החוקים, שאין הם בגדר "רעות" מפורסמות כלל, ושהם מצוות שמעיות גרידא. שני הסוגים, מצוות שכליות ומצוות שמעיות, מדגישים את השוני שביניהם: במקרה הראשון מדובר בסוג פילוסופי, ובמקרה השני מדובר בסוג דתי.

ההקשר של מורה הנבוכים, ג: כו שונה. פרק זה עוסק במפורש בטעמי המצוות בכלל, ובשאלת תועלת המצוות בפרט. מגמת הרמב"ם כאן היא להראות שלכל המצוות יש תועלת (שאם לא כן יהיו מעשי שחוק והבל), וכי גם חז"ל סברו שלחוקים יש תועלת, אלא שתועלת זו אינה "מבוארת אצל ההמון", וכי יש לחוקים "תכלית מועילה על כל פנים, אלא שנעלמה ממנו, אם לקצור דעותינו או לחסרון חכמתנו" (שם, מהדורת אבן שמואל, עמ' תסה). סיווגן של המצוות לשכליות ולשמעיות אינו סיווג של חז"ל, אלא של "חכמינו האחרונים", ומן הסתם אין הוא רלוונטי למגמת הרמב"ם כאן, להראות שגם לחוקים יש תועלת וכי גם חז"ל סברו שיש להם תועלת.

לבסוף, ייתכן שהרמב"ם לא הזכיר במורה הנבוכים, ג: כו את המצוות השכליות והשמעיות לא רק בגלל הקשר הפרק, אלא מפני שלאורך כל מורה הנבוכים נמנע הרמב"ם מלציין בשםם הוגים יהודים שקדמו לו, כפי שהעיר שלמה פינס. ייתכן שהימנעות זו, שבמידה מסוימת אינה טבעית ואף עומדת בסתירה גמורה להתייחסותו המפורשת של הרמב"ם לתנ"ך ולחז"ל, משקפת את מגמתו החינוכית של הספר – להצדיק את התורה לפילוסוף הנבון. לשם כך הרמב"ם יכול להביא בשםם את דברי הפילוסופים היוונים והמוסלמים המקובלים על דעת תלמידו הנבון והאמינים בעיניו, אבל להוגים יהודים תהיה פחות אמינות פילוסופית בעיני התלמיד, מה גם שרובם היו פילוסופים שהושפעו מאסכולות פילוסופיות למיניהן, כמו הפלאם והנאו־אפלטוניות, אסכולות שלא היו מקובלות על דעתו של הרמב"ם מבחינה פילוסופית.

לדברי שלמה פינס:

אזכרות או רמיזות לחיבורים פילוסופיים או פלאמיים יהודיים מעטות להפתיע במורה. חוסר עניינו המופגן של הרמב"ם בספרות זו הוא בניגוד בולט לעמדתו ביחס למקרא ולתלמוד ולמדרשים ולחיבורים כיוצא בהם, שהוא מביא מהם בתכיפות יתירה. [...] העובדה שהרמב"ם ממעט כל-כך, באופן יחסי, להיזקק לספרות הפילוסופית היהודית אומרת דרשני. משתמע ממנה, בין השאר, שהרמב"ם לא החשיב כלל את המסורת הפילוסופית היהודית המיוחדת. על אף האגדה הנוחה, שמדעי הפילוסופיה שגשגו בישראל בימי קדם, האמין בוודאי שהפילוסופיה חוצה גבולות דתות ולאומים. בתורת פילוסוף יכול היה להשקיף על היהדות מבחוץ. מעמדת ראות זו, יכול היה לגלות ולהוכיח, בשים לב לטבע האדם ולמצבו, את הצידוק לקבלת עול תורה ומצוותיה, וכן יכול היה לתפוס

ולנסות לסלק או למעט את הסכנות הטמונות באמת הפילוסופית, ולהתחקות על שורשי משימתם של הפילוסופים המדינאים, שהוא היה אחד מהם.

(פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 171-173)

שאלה

הסבירו את המשפט "ויקראו אותם קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים המצוות השכליות" לאור שלושה פירושים שלמדנו בפרק זה. נמקו כל אחד מהפירושים הנ"ל. איזה פירוש הוא הנכון, לדעתכם, ומדוע?

10.4

ההשגחה בעולם ובעיית הרע

10.4.1 "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע" (מורה הנבוכים, ג: י)

בפרק הקודם עסקנו במה שהרמב"ם כינה "חולי המדברים". אחת משגיאותיהם החמורות של המדברים היא אי-הבנת מושג ה"היעדר" (בערבית: "אל-עדם"). לדעתם, כל היעדר הוא היעדר מוחלט ("היעדר גמור") ואין הם מבינים כי יש גם היעדר יחסי, שאינו מוחלט, והוא "היעדר הקניין" (כלומר היעדר של תכונה מסוימת). המדברים לא הבינו אפוא שהעיוורון והראות אינם שני הפכים קיימים, אלא העיוורון אינו קיים כי הוא היעדר הראות. עקב אי-הבנה זו, המדברים מייחסים לאל אחריות לרעות שונות בעולם, כגון עיוורון וחירשות, שהאל הוא כביכול פועלם. ואולם רק המציאות וקוקה לפועל; ההיעדר אינו קיים, ולכן אינו נפעל.

כפי שנראה, לדעת הרמב"ם הרע בפני עצמו אינו קיים, אלא הוא היעדר הטוב, כפי שהחושך אינו קיים אלא הוא היעדר האור. כיצד אפשר ליישב דעה זו עם דברי הנביא ישעיהו: "יוצר אור ובורא חשך, עשה שלום ובורא רע" (ישעיהו, מה: ז)? הרמב"ם מסביר, כי את ההיעדר אפשר "לעשות" רק בעקיפין, על-ידי הסרת הדבר הקיים. החושך, כאמור, אינו קיים אלא הוא היעדר האור. אני "עושה" חושך רק במובן שאני מכבה או מסיר את האור בחדר. לדברי הרמב"ם:

אלה המדברים, כמו שהודעתך, לא ידמו העדר אלא ההעדר הגמור. אמנם העדר הקנינים כולם, לא יחשבו שהם העדרים, ויחשבו שכל העדר וקנין דינם דין שני ההפכים, כעיוורון והראות, והמות והחיים, והם אצלם כמו החום והקור. [...] ועם היותם אומרים שההעדר לא יצטרך לפועל, יאמרו, לפי שרשם, שהאלוה יסמא ויחריש ויניח המתנועע, כי אלה ההעדרים אצלם ענינים נמצאים. וצריך שנודיעך דעתנו אנחנו בזה, כפי מה שיגזרהו העיון הפילוסופי, והוא: שאתה יודע שמסיר המונע הוא המניע בצד אחד, כמי שהסיר עמוד שתחת הקורה ונפלה בכבדותה הטבעי, שאנחנו נאמר כי מסיר העמוד הוא הניע הקורה. [...] ובזה הצד נאמר גם כן כפי שהסיר קנין אחד (יוסף קאפח מתרגם כאן "תכונה מסוימת") שהוא עשה

ההעדר ההוא, ואף על פי שההעדר אינו דבר נמצא. כי כמו שנאמר במי שכיבה נר בלילה שהוא חידש החושך, כך נאמר במי שהפסיד הראות שהוא עשה העוורון, ואף על פי שהחושך והעוורון – נעדרים ואינם צריכים לפועל. ולפי זה הפרוש יתבאר מאמר ישעיהו: "יוצר אור ובורא חשך, עשה שלום ובורא רע" (ישעיהו, מה: ז), מפני שהחושך והרע נעדרים. והסתכל איך לא אמר "עושה חושך" ולא "עושה רע", מפני שאינם דברים נמצאים שתתלה בהם העשייה. ואמנם אמר על שניהם "בורא", שהיא מלה שיש לה התלות בהעדר בלשון העברי, כמו שאמר "בראשית ברא אלהים" וגו' (בראשית, א: א), שהוא מהעדר. ודרך יחס ההעדר לפעולת הפועל הוא על זה הצד אשר זכרנו. [...] ואחר זאת ההצעה עליך לזכור מה שכבר התבאר במופת, מהיות הרעות אמנם הם רעות בערך אל דבר אחר, וכל מה שהוא רע בחוק נמצא מן הנמצאות, הרע ההוא הוא העדר הדבר ההוא או העדר ענין טוב מעניינו. ומפני זה אמר גזרה מוחלטת – שהרעות כולם העדרים. והמשל בו באדם: שמותו רע והוא העדרו, וכן חליו או עניו או סכלותו הם רעות בחוקו, וכולם, העדרי קנינים. [...] ואחר אלה ההקדמות יודע באמת שהאלוה ית' לא יאמר עליו סתם שהוא עושה רע בעצם כלל [...] זה לא יתכן. אבל פעולותיו כולם טוב גמור, שהוא אינו עושה רק מציאות, וכל מציאות טוב. והרעות כולם העדרים, לא תתלה בהם פעולה, רק בצד אשר בארנו, בהמציאו את החומר על הטבע הזה אשר הוא עליו, והוא: היותו מחובר בו ההעדר לעולם, כמו שכבר נודע. ומפני זה הוא סיבה לכל הפסד ולכל רע. [...] ולזה סיפר הספר אשר האיר מחשבי העולם ואמר: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית, א: לא).

(מורה הנבוכים, ג: י, מהדורת אבן שמואל, עמ' שצד-שצו)

שאלות

1. מה היא, לדעת הרמב"ם, שגיאת המדברים בנושא הרע? באיזה מובן אפשר "לעשות" את הרע?
2. איזו זיקה – אם יש זיקה – קיימת בין תורת הרע של הרמב"ם לבין האונטולוגיה הנאו־אפלטונית?
3. האם אפשר, לדעתכם, לקבל את תפיסת הרע של הרמב"ם לנוכח "רעות" כמו מחלת הסרטן? האם מחלת הסרטן קיימת, או האם היא רק היעדר הבריאות?

עמדת הרמב"ם כי אין האל פועל את הרע אלא רק את הטוב, משקפת את דעת אפלטון כי אין האל, שכולו טוב, יכול להזיק או להיות סיבת הרע. הוא סיבת הטוב בלבד (אפלטון, המדינה, ספר ב, 379). כמו כן סבר אפלטון, כי הרע האנושי (כלומר הרע הנגרם על־ידי בני אדם) נובע מהסכלות. שום אדם, לטענתו, לא יזיק לעצמו במודע, והוא עושה את הרע מפני שאינו מבין שהרע, בסופו של דבר, מזיק גם לעושהו (אפלטון, מנון, 77). גם הרמב"ם סבר, כי הרע האנושי נובע מהסכלות, שהיא "העדר החכמה". לדבריו:

אלו הרעות הגדולות הנפלות בין בני אדם מקצתם אל קצתם לפי הבונות והתאוות והרעות והאמונות, כולם גם כן נמשכות אחר ההעדר, מפני שהם כולם מחויבים לסכלות, רצוני לומר, מהעדר החכמה. כמי 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 רעות גדולות בחוק אישי המין. ואילו היתה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אל העין, היו נפסקים נזקיו כולם מעצמו ומזולתו. כי בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל היוזק בני האדם קצתם לקצתם.

(מורה הנבוכים, ג: יא, מהדורת אבן שמואל, עמ' שצז)

שאלות

1. מהי "הצורה האנושית" שהוזכרה בקטע הזה במשפט "חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אל העין"? (חזרו לדין לעיל, יחידה 9, סעיף 9.2.3.1).
2. האם סבירה, לדעתכם, דעתם של אפלטון והרמב"ם, כי הרע האנושי נובע מסכלות, לנוכח: (א) הקטל בדרכים; (ב) עישון סיגריות; (ג) השואה, שנגרמה דווקא בידי גרמניה, המדינה המתקדמת ביותר מבחינה טכנולוגית, מדעית ואף תרבותית במחציתה הראשונה של המאה ה-20? נמקו את תשובתכם.

10.4.2 שלושת מקורות הרע (מורה הנבוכים, ג: יב)

בני אדם נוטים לחשוב שהעולם נברא וקיים בעבורם, ומפני שדברים רעים קורים להם הם מסיקים שהמציאות כולה רעה. דעה זו שגויה ביסודה. לדעת הרמב"ם, זוהי ראייה מעוותת של המציאות כולה, הקיימת בזכות עצמה ולא דווקא בעבור המין האנושי, ועל אחת כמה וכמה לא בשביל האיש הפרטי. לדבריו:

הרבה פעמים יעלה בלב ההמון שהרעות בעולם יהיו יותר מן הטובות. [...] ואין זה הטעות אצל ההמון לבד, רק עם יש מי שיחשוב שהוא חכם גם כן. [...] וסיבת זה הטעות כולו, היות זה הסכל וחבריו מן ההמון לא יבחנו המציאות רק באיש מבני אדם, לא זולת זה. וידמה כל סכל כי המציאות כולו הוא בעבורו, וכאילו אין שם מציאות זולתו לבד. וכשיבואו הענין בחלוף מה שירצה, יגזור שהמציאות כולו רע. ואילו בחן האדם המציאות וציירו, וידע מעוט חלקו ממנו, התבאר לו האמת. [...] והבחינה האמתית היא, שכל אישי מין האדם הנמצאים, כל שכן זולתו משאר מיני בעלי החיים, הוא דבר שאין לו שיעור כלל בערך אל המציאות כולו הנמשך [...]. ושלא יטעה ויחשוב שהמציאות היה בעבורו לבד. אבל המציאות, לפי דעתנו, הוא מפני רצון הבורא, אשר מין האדם, הקטן שבו בערך אל המציאות העליון, רצוני לומר הגלגלים והכוכבים. [...] אמנם האדם הוא נכבד מכל מה שנתהוה בעולמנו זה התחתון, רצוני

לומר, נכבד מכל מה שהורכב מן היסודות. ועם זה גם כן מציאותו הוא טוב גדול לו וחסד מאלוה במה שיחדו בו והשלימו.

(מורה הנבוכים, ג: יב, מהדורת אבן שמואל, עמ' שצח-שצט)

יש שלושה מקורות (או "מינים" לדברי הרמב"ם) של הרע. הרע הנדיר ביותר הוא הרע הטבעי, הנובע מהיות האדם בעל חומר ההווה והנפסד. בני אדם נוטים לחשוב שהווייתם טובה והפסדם רע, אבל אין הווייה ללא הפסד, וההפסד הוא שמאפשר את ההווייה. לדברי הרמב"ם:

כל רע שימצא האדם ישוב אל אחד משלשה מינים. המין האחד מן הרע שיקרה לאדם מצד טבע ההויה וההפסד, רצוני לומר, מאשר הוא בעל חומר, כי מפני זה יארע לקצת בני אדם מומים ובטול אברים בכלל היצירה. [...] וכבר בארנו שהחכמה האלוהית חיבה שלא תהיה הויה כי אם בהפסד, ולולא זה ההפסד האישי לא תהיה נמשכת ההויה המינית. [...] ואתה תמצא עם זה שהרעות אשר ימצאו בני האדם בזה המין מעטים מאד מאד, ולא יהיו אלא לעתים רחוקות.

(שם, עמ' ת-תא)

המקור השני של הרע הוא רע חברתי, שהוא שכיח יותר מהרע הטבעי:

והמין השני מן הרעות הוא: מה שיארע לבני אדם מקצתם לקצתם, כהתגבר קצתם על קצתם. ואלה הרעות יותר מרעות המין הראשון, וסיבותם רבות וידועות [...] כאיש שיתנכל אל איש להרגו או לגנוב ממנו כלילה. ואמנם יכול לזה המין מן הרע אנשים רבים במלחמות הגדולות. וזה גם כן אינו ברוב מה שבישוב.

(שם, עמ' תא)

המקור השלישי של הרע הוא הרע האישי, כלומר הרע שאדם גורם לעצמו, והוא הרע הנפוץ ביותר:

והמין השלישי מן הרעות הוא: מה שימצא כל אחד מבני אדם מפעולתו בעצמו, וזהו הרוב. ואלה הרעות יותר מרעות המין השני הרבה, ומרעות זה המין יצעקו בני אדם כולם. וזהו אשר לא ימצא מי שלא יחטא על עצמו בו אלא מעט. [...] וזה המין הוא הנמשך אחר המדות המגונות כולם, רצוני לומר: רוב התאוה במאכל ובמשתה ובמשגל, ולקחתם ביתרון כמות או בהפסד סדר או בהפסד איכות המזונות. ויהיה זה סיבה לכל החליים והמכות הגשמיות והנפשיות.

(שם, עמ' תא-תב)

שאלה

תארו את שלושת מקורות הרע לפי הרמב"ם. האם, לדעתכם, הרמב"ם צודק כי הרע הטבעי הוא הרע הנדיר ביותר, והרע האנושי הוא הנפוץ ביותר?

לבסוף טוען הרמב"ם, כי אין זה עוול אמיתי שאדם אחד עשיר והאחר עני, מפני שככל שדבר נחוץ לחיי האדם הוא שכיח יותר ומושג בחינם.

וצריך שתבחון עניינינו במציאות, כי כל אשר הענין יותר צריך לבעל החיים, הוא נמצא יותר ויותר בחינם, וכל מה שימעט צורך הכרחי הוא נמצא יותר מעט והוא יקר מאד [...] על דרך משל, הוא האויר והמים והמזון. אמנם צורך האויר יותר חוק, שאם יפקדו קצת שעה ימות. אבל המים, יעמוד בלעדיו יום או יומיים, והאויר יותר נמצא ויותר בזול בלא ספק. וצורך המים יותר מצורך המזון [...] ואתה תמצא המים בכל מדינה ומדינה יותר נמצא ויותר בזול מהמזון [...] וזהו פרסום גמילות חסדי האלוה ית' וטובו.

(מורה הנבוכים, ג: יב, מהדורת אבן שמואל, עמ' תג-תד)

שאלה

מהי עמדת הרמב"ם בנוגע לשכיחות הדברים הנחוצים לחיי האדם. האם הוא צודק, לדעתכם, ומדוע?

לסיכום: מסקנת רבים מבני האדם שהעולם ברובו רע הוא מסקנה שגויה. אשר לרע הטבעי, אין הם מבינים כי ללא הפסד לא תיתכן ההווה. אשר לרע החברתי, אין הם מבינים כי אין אי-שוויון חומרי – אחד עשיר והאחר עני – חשוב מפני שבסופו של דבר הדברים החיוניים באמת הם שכיחים וניתנים לאדם חינם. הרע הנפוץ ביותר הוא הרע האנושי, שהאדם גורם לעצמו – וכאן טענותיו צריכות להיות מופנות אל עצמו, ולא אל העולם ולא אל האל.

יתרה מזו, התפיסה שהמציאות רעה היא תוצאה של סכלות האדם הסבור "כי המציאות כולו הוא בעבורו" (מו"נ, ג: יב, אבן שמואל, עמ' שצח). כל הנמצאים נמצאים באותה מידה בגלל הרצון האלוהי, ויש להם אותה זכות קיום לשם עצמם, ולא לצורך דבר אחר: "הנמצאות כולם מכוונות לעצמם, לא מפני דבר אחר" (מו"נ, ג: יג, אבן שמואל, עמ' תט). אין אפוא מקום, לגישה האנתרופוצנטרית השגויה:

יש חושבים שזאת השאלה מחויבת, רצוני לומר: בקשת התכלית לכל זה המציאות. וכן יחשבו שתכלית המציאות כולו, מציאות מין האדם לבדו [...] ושכל מה שנעשה אמנם נעשה בגללו, עד שהגלגלים אינם סובבים רק לתועלתו ולהמציא צרכיו. [...] ואם הגלגלים היו

בעבור האדם, כל שכן שאר מיני בעלי החיים והצמחים. וזה הדעת כשיחקר, כמו שצריך למשכילים שיחקרו הדעות, יתבאר מה שבו מן הטעות. [...] ובגלל הדבר הזה הדעת האמתית אצלי, לפי האמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות, הוא: שלא נאמן בנמצאות כולם שהם מפני מציאות האדם, אבל יהיו גם כן שאר הנמצאות כולם מכוונות לעצמם, לא מפני דבר אחר [...] כל חלקי העולם המציאם ברצונו, מהם מכוונים לעצמם, ומהם מפני דבר אחר, האחר ההוא מכוון לעצמו [...] נשקוד להאמין שזה המציאות כולו מכוון ממנו ית' לפי רצונו, ולא נבקש לו עילה ולא תכלית אחרת כלל. כמו שלא נבקש תכלית מציאותו ית', כן לא נבקש תכלית רצונו, אשר בעבור התחדש כל מה שהתחדש ויתחדש כפי מה שהוא. ולא תטעה בנפשך ותחשוב שהגלגלים נבראו בעבורנו.

(מורה הנבוכים, ג: יג, מהדורת אבן שמואל, עמ' תז-תיא)

שאלה

מדוע מתנגד הרמב"ם לגישה האנתרופוצנטרית?

10.4.3 ידיעת האל (מורה הנבוכים, ג: טז, ג: יט-כא)

בעיית הרע מעלה גם את השאלה בדבר ידיעת האל את המתרחש בעולם. כזכור, ידיעת האל היא היסוד העשירי מתוך י"ג העיקרים:

והיסוד העשירי, שהוא יתעלה יודע מעשה בני אדם ולא הוניחם. ולא דעת האומר, "עזב ה' את הארץ" (יחזקאל, ח: יב), אלא כמו שאמר "גדל העצה ורב העלילה אשר עניך פקחות על כל דרכי בני האדם" (ירמיהו, לב: יט). ואמר, "וירא ה' כי רבה דעת האדם בארץ" (בראשית, ו: ה), ואמר "זעקת סדם ועמרה כי רבה" (בראשית, יח: כ), הרי אלו מורים על היסוד העשירי הזה.

(תרגום יוסף קאפח)

וזה העמדה הדתית המסורתית. ואולם "אלהי אריסטו" (לפי המינוח של ר' יהודה הלוי) נעלה מידיעת כל דבר וולת עצמו, שרק הוא בעצמו נושא ראוי לידיעתו. גם לפי הרמב"ם, דעת הפילוסופים שוללת את ידיעת האל את העולם. לדעתם, אם האל יודע את המתרחש בעולם אזי: (א) או שהוא "סידר" את הרעות שבעולם (כלומר הוא אחראי לקיום הרע שבעולם); (ב) או שאין לאל כוח למנוע את הרעות; (ג) או שיש לו כוח והוא נמנע מלהשתמש בו כדי למנוע את הרעות. אי-אפשר לייחס לאל אפשרויות ב או ג, המתתייבות לכאורה מידיעת האל את העולם. כמו כן אי-אפשר לטעון שום טענה מפני שהעולם מסודר בסדר הכרחי, כפי שלמדנו לעיל בטענת

הרמב"ם נגד תורת הקדמות של אריסטו (ראו סעיף 10.1.4). לכן מסקנת הפילוסופים היא, שהאל אינו יודע את מה שמתרחש בעולם. לדבריו:

דברו הפילוסופים על האלוה ית' בידיעתו בכל אשר זולתו סרה גדולה מאד, וכשלו כשלון אין תקומה להם ממנו, ולא למי שנמשך אחריהם בדעת ההוא. [...] ורוב מה שהביאם אל הענין ההוא, תחלה, הוא מה שיראה בתחלת המחשבה מהעדר סדור עניני בני אדם, והיות קצת החסידים בחיים רעים מכאיבים, וקצת האנשים הרעים בחיים טובים וערבים. והביאם זה לעשות החלוקה אשר תשמע עתה, והוא, שהם אמרו: לא ימלט הענין מחד משני חלקים. אם שיהיה האלוה בלתי יודע דבר מאלה הענינים האישיים ובלתי משיג אותם, או יהיה משיג אותם ויודעם. וזאת חלוקה הכרחית. ואחר כך אמרו: ואם כן הוא, שישגם וידעם, לא ימלט הענין מאחד משלשה חלקים. (א) אם שיסדרם וינהיגם סדור טוב ושלם ותמים, (ב) או יהיה מנוצח ולואה לסדרם, אין יכולת לו עליהם, (ג) או ידע ויוכל להנהיג הסדר וההנהגה הטובה, אלא שהוא יעזבם ויטשם על צד היותם נבזים ושפלים ופחותים בעיניו או על צד הקנאה. [...] וזאת החלוקה הכרחית אמתית גם כן [...] וכאשר חלקו החלוקה הזאת פסקו וגזרו גזירה, ואמרו ששני חלקים מאלה השלשה חלקים המחויבים לכל מי שידע נמנעים בחוק האלוה ית', והם: (ב) שלא יוכל, או (ג) יוכל ולא ישגיח, מפני ששניהם מדות רעות או לאות, וחלילה לאלוה משניהם. אם כן, לא נשאר מן החלוקה כולה אלא שלא ידע דבר מאלה הענינים כלל, או (א) ידעם ויסדרם הסדור הטוב. ואנחנו נמצאים בלתי מסודרים ולא מחויבים להקש ולא נמשכים כפי מה שצריך. אם כן בזה ראינו על היותו בלתי יודע אותם משום צד ולא לשום סיבה. זה הענין הוא אשר הביאם תחלה לדבר הסרה הגדולה הזאת.

(מורה הנבוכים, ג: טז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תיז-תיח)

שאלה

סכמו את טיעוני הפילוסופים נגד ידיעת האל את העולם.

מסקנת הפילוסופים מופרכת, לדעת הרמב"ם, מפני שאידיעת דבר פירושה סכלות, והסכלות היא חיסרון שאי אפשר לייחסו לאל. לדבריו בהמשך:

מושכל ראשון הוא, בלא ספק, שהאלוה ית' צריך שימצאו לו כל השלמויות, וירחקו מעליו כל החסרונות. וכמעט שהוא מושכל שהסכלות באי זה דבר שיהיה הוא חסרון, ושהוא ית' יסכל דבר.

(מורה הנבוכים, ג: יט, מהדורת אבן שמואל, עמ' תלד)

אם האל יודע את מה שמתרחש בעולם, כיצד אפשר להתגבר על טיעוני הפילוסופים נגד ידיעתו? במילים אחרות, כיצד יכול האל לדעת את הרעות בעולם מבלי להיות סיבתן? כמו כן, כיצד יכול האל לדעת מראש את מה שהאדם יעשה, בלי לפגוע בחופש הבחירה האנושית? וגם, כיצד יכול האל לדעת את הדברים המתחדשים, בלא שינוי וחידוש בידיעתו? על כל השאלות האלה עונה הרמב"ם ומדגיש, שאין להקיש מידיעתנו על ידיעת האל. לדבריו, אין כל "יחס" בין ידיעתנו לידיעתו, מפני שידיעתו זהה עם עצמו: "אבל עצמו מדעו, ומדעו עצמו" (מו"נ, ג: כ, עמ' תלח). ידיעתנו וידיעת האל הן אפוא ידיעה בשיתוף השם בלבד. שיתוף זה, שהוא בשם בלבד ולא באמת, הוא שהטעה רבים. כל ניסיון להקיש מידיעתנו על ידיעתו הוא אפוא שגוי ביסודו, מפני שידיעתנו נגזרת מהמציאות האפשרית המוחשית מסביבנו (כלומר המציאות קודמת לידיעה), כאשר המציאות נובעת מידיעת האל, שהוא מחויב המציאות, אותה (כלומר, ידיעתו קודמת למציאות). יש להבהיר קדימה זו: הואיל ואין האל נתון לקטגוריית הזמן, קדימה זו היא הגיונית ולא קדימה בזמן. אי־אפשר לומר כי האל קודם לעולם בזמן או שהעולם קודם לו בזמן.

ואשר אומר אותו אני הוא, שסיבת כל מה שנכשלו בו כולם היא, שימס בין ידיעתנו וידיעתו ית' יחס [...] וצריך שנרבה להוכיח הפילוסופים על זאת השאלה יותר מכל אדם, שהם הארו במופת שעצמו ית' אין ריבוי בו ולא תאר לו חוץ לעצמו. אבל עצמו מדעו, ומדעו עצמו. והם הם אשר בארו במופת ששכלנו וידיעתנו מקצרות להשיג אמת עצמו כפי מה שהיא, כמו שבארנו. ואיך יחשבו ששיגו ידיעתו? וידיעתו אינה דבר חוץ לעצמו. אבל זה הקצור בעצמו אשר קצרו ידי שכלינו מהשיג עצמו הוא הקצור מהשגת ידיעתו בדברים איך הם. ואין זה ידיעה ממין ידיעתנו שנקיש עליה, אבל הוא ענין נבדל כל ההבדל. וכמו שיש עצמות מחויבת המציאות, מאתה התחייב כל נמצא, לפי דעתם, או היא הפועלת כל אשר זולתה אחר ההערך, לפי דעתנו. כן נאמר שהעצמות ההיא משגת כל אשר זולתה, לא יעלם ממנה דבר בשום צד מכל מה שהמציאה. ואין שתוף בין ידיעתנו וידיעתו, כמו שאין שתוף בין עצמנו ועצמו. ואמנם הטעה הנה שתוף שם הידיעה, כי השתוף הוא בשם לבד, וההבדל באמתותו.

(מורה הנבוכים, ג: כ, מהדורת אבן שמואל, עמ' תלח-תלט)

כאמור, ההבדל בין ידיעת האל לידיעתנו הוא, שידיעתנו "נמשכת אחר העשוי", כאשר "מה שעשה נמשך לידיעתו" (מו"נ, ג: כא, עמ' תמא). לכן האל, בידיעתו את עצמו כעושה, יודע גם את מעשיו, כלומר את הדברים הנמצאים. לדברי הרמב"ם:

הפרש גדול יש בין ידיעת עושה במה שעשה, וידיעת זולתו בעשוי ההוא [...] וכן הענין בכל הנמצא ויחוסו אל ידיעתנו וידיעתו ית'. והוא, שאנחנו אמנם נדע כל מה שנדע מפני ההסתכלות בנמצאות, ומפני זה לא נוכל לדעת מה שעתיד להיות, ולא מה שאין תכלית לו, וידיעותנו מתחדשות מתרבות כפי הדברים אשר מהם תושג ידיעתם. והוא ית' אינו כן. רצוני לומר: שלא ידע הדברים מצדם [...] אבל הדברים ההם נמשכים אחרי ידיעתו הקודמת [...]

ומפני זה לא יהיה אצלו ית' ריבוי ידיעות ולא התחדשות ושינוי ידיעה, שהוא ברעתו אמתת עצמו אשר לא תשתנה ידע כל מה שיתחייב לפעולותיו כולם.

(מורה הנבוכים, ג: כא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תמא-תמב)

אם כן, בניגוד לידיעתנו "הנמשכת" אל הדברים הנמצאים והקודמים לה, ידיעת האל היא ידיעת עצמו. על-ידי ידיעת עצמו כעושה, הוא יודע את מעשיו. הדברים הנמצאים "נמשכים" אפוא לידיעתו הקודמת להם. כך מסכם הרמב"ם את דעתו על ידיעת האל, שכל הסתירות לכאורה מבוססות על ההיקש השגוי מידיעתנו על ידיעתו:

וכלל הענין אשר אומר אותו בקצרה: כי כמו שלא נשיג אמתת עצמו, ועם כל זה ידענו שמציאותו שלמה מכל מציאות ולא יתערב עמה לא חסרון ולא שינוי, ולא הפעלות כלל, כן, עם היותנו בלתי יודעים אמתת ידיעתו, מפני שהיא עצמו, נדע שהוא לא ישיג פעם ויסכל פעם אחרת. רצוני לומר: שלא יתחדש לו מדע כלל, ולא יתרכה, ולא יגיע מדעו לתכלית, ולא יעלם ממנו דבר מן הנמצאות כולם, ולא תבטל ידיעתו אותם טבעיהם. אבל האפשר נשאר עם טבע האפשרות. וכל מה שיראה בכלל אלה הסברים מסתירה, הוא לפי בחינת מדענו, אשר לא ישתתף עם מדעו כי אם בשם לבד. וכן הכוונה תאמר על מה שנכונה אנחנו ועל מה שיאמר שהוא ית' כוון אליו בשתוף. וכן ההשגחה נאמרת בשתוף על מה שנשגיח אנחנו עליו, ועל מה שיאמר שהוא ית' ישגיח עליו. והאמת, אם כן, שענין הידיעה וענין הכונה וענין ההשגחה המיוחדות אלינו בלתי ענין המיוחדות אליו. וכשילקחו שתי ההשגחות או שתי הידיעות או שתי הכוונות על שיקבצם ענין אחד, יבואו הספקות הנזכרות. וכשיוודע שכל מה שייחוס אלינו נבדל מכל מה שייחוס אליו, יתבאר האמת. וכבר הגיד ההבדל בין אלה המיוחדות אליו ובין המיוחדות אלינו באמרו: "ולא דרכיכם דרכי" (ישעיהו, נה: ח), כמו שקדם לנו זכרו.

(מורה הנבוכים, ג: כ, מהדורת אבן שמואל, עמ' תמ)

שאלות

1. מהו, לדעת הרמב"ם, ההבדל היסודי בין ידיעת האל לידיעתנו, ומדוע שתיהן ידיעות בשיתוף השם בלבד?
2. כיצד יכול האל לדעת מראש את מה שהאדם יבחר לעשות בלי לפגוע בחופש בחירתו, וכיצד יכול האל לדעת את האפשרי בלי להפכו להכרחי?
3. מהי טעותם היסודית של הפילוסופים בשאלת ידיעת האל?

הרמב"ם השווה כאן בפירוש בין ידיעת האל להשגחתו (וגם כוונתו) ברמה העקרונית: הידיעה וההשגחה נאמרות עלינו ועל האל בשיתוף השם בלבד. ואולם קיים קשר הדוק יותר בין הידיעה

להשגחה. כפי שנראה בסעיף הבא, ההשגחה היא ביחס לידיעה: "כי כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו" (מו"נ, ג: נא, עמ' תקפה).

10.4.4 ההשגחה: חמש דעות (מורה הנבוכים, ג: יז)

כהרגלו בנושאים אחרים, למשל חידוש העולם והנבואה, הרמב"ם סוקר חמש דעות שונות בעניין ה"השגחה" (בערבית: "אל-ענאיה", מן השורש "עני", שפירושו לדאוג, לשים לב, להתעניין, לטפל, לטפח). דעות אלו, הוא אומר, הן "קדומות" מפני שכבר "נשמעו" בימי משה והנביאים.

הדעה הראשונה בעניין ההשגחה היא דעת אפיקורוס, המכחיש אותה מכל וכל. אין סדר בעולם, והכל קיים במקרה. אבל, כפי שלמדנו בדיון בחידוש העולם, הסדר שבעולם מצביע על הנהגה או השגחה ומפריך את דעת אפיקורוס שהכל קיים במקרה.

הדעת הראשון הוא מאמר מי שחשב שאין השגחה כלל בדבר מן הדברים בכל זה המציאות, ושכל מה שבו, מן השמים ומה שבתוכם, נופל במקרה וכאשר יודמן. ואין שם כלל לא מסדר ולא מנהיג ולא משגיח בדבר. וזה דעת אפיקורוס. [...] וכבר אמרו זה הדעת הכופרים מישראל [...] וכבר באר אריסטו במופת שקרות זה הדעת, ושהדברים כולם אי אפשר היותם במקרה, אבל יש מסדר ומנהיג להם.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תכ-תכא)

הדעה השנייה היא דעת אריסטו – לדעתו ההשגחה חלה על גלגלי השמים בלבד ולא על פרטי העולם התת־ירחי. לכן הגלגלים נצחיים ואינם ניתנים לשינוי או להפסד, ולעומתם פרטי העולם הזה משתנים ונפסדים. ההתמדה הנצחית ללא שינוי היא, לדעת אריסטו, עדות להשגחה אלוהית. אם כן, בעולם התת־ירחי רק המינים נצחיים ובלתי־משתנים, כלומר הם נהנים מההשגחה, אבל הפרטים ("האישים") קיימים במקרה.

והדעת השני, דעת מי שיחשוב שקצת הדברים יש בהם השגחה והם בהנהגת מנהיג וסדר מסדר, וקצתם נעזב ומונח אל המקרה. וזה דעת אריסטו. ואני אבאר לך דעתו בהשגחה: הוא רואה שהאלוה ית' משגיח בגלגלים ומה שבהם, ומפני זה התמידו אישיהם על מה שהם עליו [...] וזה סעיף משרשו בקדמות העולם. [...] אם כן אלה הגלגלים ומה שבהם, אשר אישיהם מתמידים, ענין ההשגחה בהם הוא התמדתם על ענין שלא ישתנה.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תכא-תכב)

במובן הזה אין הבדל בין בני אדם לשאר הנמצאים בעולם התת־ירחי: רק המין נצחי ונהנה מההשגחה, אבל "האישים" (הפרטים) קיימים במקרה בלבד, ואין הבדל (לפי המשל שהרמב"ם

מביא) "בין נפילת העלה [...] או טביעת החסידים החשובים ההם אשר היו בספינה" (מו"נ, ג: יז, עמ' תכב).

לפי הדעה הראשונה (של אפיקורוס), אין השגחה כלל. לפי הדעה השנייה (של אריסטו) נמצאים מסוימים (כגון גלגלי השמים והפרטים שעליהם, כמו כוכבים, וכמו כן המינים בעולם התת־ירחי) "נמשכים" או "מחוברים" אל ההשגחה ולכן הם מסודרים, בלתי־משתנים, בלתי־נפסדים ונצחיים. ועוד לדעת אריסטו, נמצאים אחרים, דהיינו פרטי העולם התת־ירחי, "נופלים" תחת המקרה: אינם מסודרים, הם משתנים והם נפסדים.

סוף דבר: עיקר דעתו. שכל מה שיראהו נמשך [אל ההשגחה], לא יפסד ולא ישתנה לו מנהג כלל, כענינים הרקיעיים, או ימשך על סדר. [...] הוא בהנהגה, כלומר: שההשגחה אלוהית מחוברת אליו.¹ וכל מה שיראהו בלתי נמשך על הקש ולא שוקד על סדר, כעניני אישי כל מין מן הצמחים ובעלי החיים, מדברים ושאינם מדברים, יאמר שהוא במקרה, לא בהנהגת מנהיג, רצוני לומר, שלא תחובר אליו ההשגחה האלוהית.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תכב)

שאלה

מה פירוש הביטוי "מדברים ושאינם מדברים" בקטע לעיל, ולמה מתכוון אריסטו (לדעת הרמב"ם)?

בניגוד לדעת אפיקורוס, שאין השגחה כלל, ובניגוד לדעת אריסטו, שההשגחה "מחוברת" לדברים מסוימים ולא לאחרים, הדעה השלישית – היא דעת האשכנזי שבכלאם – היא שההשגחה חלה על הכל. אין שום מקרה ולכן גם אין לאדם חופש הבחירה – הכל נגזר מראש.

והרעת השלישי הוא הפך זה הרעת השני. והוא דעת מי שרואה שאין בכל המציאות דבר במקרה כלל, לא פרטי ולא כללי, אבל הכל ברצון וכונה והנהגה. ומבואר הוא שכל מי שינהיג כבר ידע. וזאת היא כת האשכנזי מן הישמעאלים [...] שהם יורו לאריסטו מה שיחשבו מההשואה בין נפילת העלה ומות האיש, אמרו: כן הוא! אבל לא נשבה הרוח במקרה, אבל כל עלה נפל כגזירה מן האלוה, והוא אשר הפילו עתה בזה המקום [...] כי זה כולו נגזר מקדם. והתחייב לפי זה הרעת שיהיו תנועות בעל החיים ומנוחותיו נגזרות, ושהאדם אין יכולת בידו כלל לעשות דבר או להניח עשותו. ויתחייב לזה הרעת גם כן שיהיה טבע האפשר בטל באלה הענינים, ושיהיו אלה הדברים כולם אם מחויבים או נמנעים. [...]

1 "מחוברת אליו", בערבית: "תצאחבה". יוסף קאפח מתרגם: "מתלווה עמו". השורש "צחב" פירושו להתחבר, ללוות, או להיות חבר. "צחאבי" (רבים: אל־צחאבה) הוא חבר של הנביא מוחמד.

והתחייב מזה הדעת גם כן שיהיה ענין התורות בלתי מועיל כלל, אחר שהאדם, אשר לו ניתנה כל תורה, לא יוכל לעשות דבר, לא לקיים מה שצווה בו, ולא להזהר ממה שהזהר ממנו [...] והתחייב לפי זה הדעת גם כן שלא תהיה תכלית כוונה לפעולותיו ית'.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמיאל, עמ' תכג)

שאלות

1. מדוע אומר הרמב"ם כי דעת האשעריה מבטלת את "טבע האפשר"?
2. מה הן, לדעת הרמב"ם, השלכותיה של דעת האשעריה על הדת ועל המוסר (על ה"תורות")?
3. מדוע מסיק הרמב"ם כי לפי דעת האשעריה "לא תהיה תכלית כוונה לפעולותיו ית'?"

אף שדעת האשעריה מנוגדת לדעת אריסטו, מסיבות מנוגדות הן מגיעות לאותה המסקנה: דין האדם הוא כדין העלה הנידף. לדעת אריסטו, שניהם במקרה, ולדעת האשעריה, שניהם בגזירה. כך או כך, דינם שווה. מסקנה זו אינה מקובלת כמובן כלל על דעתו של הרמב"ם.

הדעה הרביעית על ההשגחה היא דעת המועתזלה שבכלאם, הנוקטים עמדה מתונה מדעתם הקיצונית של האשעריה. לפי המועתזלה יש לאדם מידה מסוימת של חופש הבחירה ולכן מן הדין שיקבל שכר ועונש על מעשיו.

הדעת הרביעית דעת מי שחשב שלאדם יכולת, ולזה ימשך מה שבא בתורה מן המצוה והאזהרה והגמול והעונש, לפי דעת אלה, על סדר. ויראו שפעולות האלוה כולם נמשכים אחר החכמה, ושלא יתכן לו עול ושלא יענש מיטיב. והמועתזלה גם כן הם על זה הדעת, ואף על פי שיכולת האדם אינה אצלם גמורה. והם גם כן יאמינו שהוא ית' יודע בנפילת העלה ההוא וברמיסת הנמלה ההיא, ושהשגחתו בכל הנמצאות. והתחייבו לזה הדעת גם כן הרחקות ודברים סותרים זה את זה. אמנם ההרחקה היא – היות קצת אישי בני אדם נולד בעל מום והוא לא חטא, אמרו שהוא נמשך אחר חכמתו, וזהו הטוב לאיש הזה שיהיה כך משיהיה בריא, ואנחנו נסכול ההטבה ההיא.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמיאל, עמ' תכד)

שאלה

מה פירוש "הרחקות" המועתזלה? הסבירו את המונח, ומדוע הרמב"ם מאשים את המועתזלה בהרחקות אלו.

הדעה החמישית היא דעת התורה. כמו דעת אריסטו, דעת התורה מבחינה בין מעמד המינים הכלליים בעולם התת־ירחי, הנהנים מההשגחה, לבין מעמד הפרטים הנפסדים, שאינם נהנים

מההשגחה והנופלים תחת המקרה. אבל בניגוד לדעת אריסטו, ולפיה דין האדם הוא כדין עלה נידף, דעת התורה מוציאה את האדם מכלל הפרטים התת־ירחיים. השכל האנושי מאפשר לאדם להתגבר על פרטיות גופו ולהשתתף בכלליות הידיעה השכלית. לכן במידה שהאדם מפעיל את שכלו כדי להשכיל ולדעת את האמת, ההשגחה מתחברת אליו. כאמור, "כי כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו" (מו"נ, ג: נא, עמ' תקפה). בכך מגשר הרמב"ם על הפער שבין התפיסה הפילוסופית האריסטוטלית – לפיה ההשגחה מתחברת בעולם התת־ירחי אל הכללים בלבד ולא אל הפרטים – לבין התפיסה הדתית המסורתית, המשתמעת בדעת המועתזלה ושהוגדרה ביסוד העשירי מתוך י"ג העיקרים, "שהוא יתעלה יודע מעשה בני אדם", וביסוד האחד־עשר, "שהוא יתעלה משלם גמול טוב למי שמקיים מצוות התורה, ומעניש מי שעובר על אזהרותיה". דעה זו מאשרת את חופש הבחירה האנושי ואת הצדק האלוהי ומאפשרת אותם, ומעניקה לאדם הפרטי מעמד כללי מיוחד בעולם התת־ירחי, מעמד שהוא בלבד נהנה מההשגחה, "כפי שיעור שכל כל בעל שכל". הרמב"ם מסייג את דבריו בעניין ההשגחה ואומר: "איני נסמך בזאת האמונה (בערבית "אעתקאד", כלומר "דעה") אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת האלוה וספרי הנבואה" (מו"נ, ג: יז, עמ' תכז). כלומר, בניגוד גמור לגישתו בשאלת חידוש העולם, שם הוא טוען כי אפשרות החידוש היא הסבירה ביותר מבחינה מדעית, ואילו היה צריך היה יכול לפרש את מעשה בראשית שבתורה בהתאם לתורות אחרות, כאן, בעניין ההשגחה, הוא מודה בכנות שעמדתו היא דתית ולא עיונית.

והדעת החמישי הוא דעתנו, רצוני לומר, דעת תורתנו [...] ואומר: פינת תורת משה רבנו, עליו השלום, וכל מי שנמשך אחריה, היא שהאדם בעל יכולת גמורה. רצוני לומר: שהוא בטבעו ובבחירתו וברצונו יעשה כל מה שיוכל האדם לעשותו, מבלתי שיכרא לו דבר מתחדש כלל. וכן כל מיני בעלי חיים שאינם מדברים יתנועעו ברצונם. וכן רצה האלוה ית', רצוני לומר, שמרצונו הקדום באין־תחלה, שיהיה כל בעל חיים מתנועע לרצונו, ושיהיה האדם בעל יכולת על מה שירצהו או יבחרהו ממה שיוכל עליו. וזאת פינה לא נשמע כלל באומתנו ובאנשי תורתנו חולק עליה, תהלה לאל.

וכן מכלל פינות תורת משה רבנו, שהוא ית' לא יתכן עליו העול בשום צד מן הצדדים, ושכל מה שיבוא לבני אדם [...] הכל הוא על צד הראוי במשפט הישר אשר אין עול בו כלל [...]. אלא שאנחנו נסכל לפני הדין ההוא.

[...] ואשר אאמינהו אני בזאת הפינה, רצוני לומר בהשגחה האלהית, הוא מה שאספר לך. ואיני נסמך בזאת האמונה אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמך בה למה שהתבאר אצלו שהוא כוונת תורת האלוה וספרי נביאינו. וזה הדעת אשר אאמינהו הוא יותר מעט ההרחקות מן הדעות הקודמות, ויותר קרוב אל ההקש השכלי. והוא: שאני אאמין שההשגחה האלוהית אמנם היא בזה העולם התחתון, רצוני לומר, מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד. וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה ששיגם מטוב או רע נמשך אחר הדין [...] אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהם דעת אריסטו:

לא אאמין כלל שזה העלה נפל כהשגחה בו. [...] אבל אלה כולם אצלי במקרה גמור, כמו שחושב אריסטו.

ואולם ההשגחה האלוהית, לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלוהי (אלפיץ' אלא־אהי). והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי [...] הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלוהית, ושערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש. אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה [...] אם היה זה במקרה הגמור, לא היה ביאת האנשים האלה בספינה [...] במקרה, לפי דעתנו, אבל ברצון אלוהי, לפי הדין במשפטיו, אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם.

[...] ולא תתחייב לי, גם לפי זה הדעת, השאלה לומר: למה השגית בבני אדם ולא השגית בהשגחה ההיא לשאר בעלי החיים? כי השואל צריך שיטאל עצמו ויאמר: למה נתן שכל לאדם ולא נתן זה לשאר מיני בעלי החיים? כי מענה זאת השאלה האחרונה: כן רצה האלוה. או: כן גזרה חכמתו. או: כן גזר הטבע.

והבן דעתי עד סופו והעלהו בידך: שאני לא אאמין שיעלם מהאלוה ית' דבר או איחס לו לאות. אבל אאמין שההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו [...] כפי מה ששיגהו מן השכל ישיגהו מן ההשגחה. זהו הדעת הנאות אצלי למושכל ולכתובי התורה.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תכה-תלא)

כאמור, הרמב"ם מסייג את דבריו בעניין ההשגחה. בתחילת דבריו הוא אמר כי דעתו היא בגדר "דעה" ("אעתקאד") ולא ידיעה מופתית, והוא מודה בפירוש שדעתו זו מבוססת לא על המופת העיוני, אלא על כוונת התורה וספרי הנבואה. כמו כן, בסוף דבריו הוא אומר, כי "זהו הדעת הנאות אצלי למושכל ולכתובי התורה" ("זוהי ההשקפה התואמת לדעתי את המושכל ולשונות התורה", לפי תרגומו של יוסף קאפח). יש אפוא הבדל ניכר בין דעתו בעניין ההשגחה לבין דעתו בעניין חידוש העולם. כזכור, גם את חידוש העולם אי־אפשר להוכיח במופת מדעי; אבל הרמב"ם הראה כי התורות האחרות, ובהן תורת הקדמות של אריסטו, אינן מתיישבות כלל עם העובדות הטבעיות – החריגה מסדר הכרחי – הידועות לנו מהמחקר האמפירי. רק תורת החידוש מתיישבת עם העובדות האמפיריות, דהיינו הסדר הטבעי והחריגה מסדר הכרחי. לכן, אף־על־פי שאין כאן הוכחה מופתית לחידוש העולם, תורת החידוש היא היחידה המסוגלת להסביר את העובדות המדעיות ולהתיישב אתן. תורת החידוש, שהיא גם עדיפה מבחינה דתית (מפני שהיא מאפשרת את הנבואה ואת התגלות התורה), היא העדיפה אפוא מבחינה מדעית.

ואולם לדעת התורה (כפי שהרמב"ם מכנה אותה) בעניין ההשגחה אין כל עדיפות מדעית. האפשרויות האחרות – דעותיהם של אריסטו, האשעריה והמועתזלה – נדחות משיקולים שונים, אבל כל השיקולים הם בתחום הדת והמוסר, לא בתחום המדע. למשל, תורת הגזירה של האשעריה

מבטלת כל תורה ומיסר, שהרי אם לאדם אין חופש בחירה ויכולת לעשות את מה שהוא רוצה, אין כל טעם לתת לו מצוות ואזהרות ואין כל צדק בשכר ועונש. ואולם אלה הם שיקולים ערכיים, שאינם ניתנים להכרעה מדעית, ואין להשוותם לשיקולים המדעיים שנשקלו בהעדפת תורת חידוש העולם.

הרמב"ם היה מודע ודאי לשוני המהותי הזה בין עדיפותה המדעית (וגם הדתית) של תורת חידוש העולם לבין עדיפותה הדתית גרידא של דעת התורה על ההשגחה. לכן הוא ראה לנכון לסייג את דבריו ולהגדירם כדעה בלבד, המבוססת לא על המופת אלא על התורה ועל ספרי הנבואה.

שאלות

1. מדוע מקפיד הרמב"ם להגדיר את דעתו בעניין ההשגחה כדעה הנסמכת על התורה והנביאים ולא על המופת העיוני?
2. נתחו את המשל דלהלן לפי דעת הרמב"ם: אנייה מלאה אנשים ובעלי־חיים טובעת בים על כל נוסעיה. על מה ועל מי חלה ההשגחה ועל מה ועל מי חל המקרה ומדוע?
3. כיצד אפשר להסביר תופעה זו? מדוע, לפי שיטת הרמב"ם, חלה ההשגחה על דברים מסוימים ולא על דברים אחרים?

יש הקבלה מובהקת בין דברי הרמב"ם על ההשגחה לבין דברי ר' יהודה הלוי על התורה, כמו שיש הקבלה – על אף כל ההבדלים האחרים שביניהם – בין עמדותיהם בשאלת חידוש העולם, שאלה שאינה ניתנת להכרעה מדעית מופתית.

הרמב"ם – מורה הנבוכים, ג: יז	ר' יהודה הלוי – ספר הכוזרי, א: קב-קג
------------------------------	--------------------------------------

(שאלה ראשונה)	(שאלה ראשונה)
למה השגית בבני אדם ולא השגית בהשגחה	אמר הכוזרי: והלא היה יותר טוב שיישר הכל
ההיא לשאר בעלי החיים?	והיה זה יותר נכון וראוי בחכמה?
(שאלה שנייה)	(שאלה שנייה)
השואל צריך שישאל עצמו ויאמר: למה נתן	אמר החבר: והלא היה יותר טוב שיהיו החיים
שכל לאדם ולא נתן זה לשאר מיני בעלי	כולם מדברים?
החיים?	

השאלה הראשונה מקבילה, אך אינה זהה, אצל שני ההוגים. מדוע מוגבלת ההטבה (נתינת התורה אצל ריה"ל וההשגחה אצל הרמב"ם) לקבוצה אחת בלבד ולא לכולם (עם ישראל אצל ריה"ל והמין

האנושי אצל הרמב"ם). ואולם אצל שני ההוגים, אותה השאלה השנייה (מדוע ניתן הכוח השכלי רק למין האנושי?) מתבקשת מהשאלה הראשונה ומרחיבה אותה, ומבחינה רטורית היא גם תשובה לשאלה הראשונה. מבחינה תאולוגית, כפי שהרמב"ם אומר, התשובה לשאלה השנייה היא שכך נגזר מהרצון האלוהי: "כי מענה זאת השאלה האחרונה: כן רצה האלוה. או: כן גזר חכמתו. או: כן גזר הטבע".

כמו כן, כפי שהערנו בסיכום תורת האסטרולוגיה של ר' אברהם אבן עזרא (ראו יחידה 5, סעיף 5.9.7), יש הקבלה פורמלית מסוימת (אם כי לא תוכנית) בין תורת האסטרולוגיה של ראב"ע לבין תורת ההשגחה של הרמב"ם. ההשגחה, כפי שראינו, פועלת בהתאם להשגה שכלית: "כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו" (מו"נ, ג: נא, עמ' תקפה). בעולם התת-ירחי, ההשגחה חלה על הכללים בלבד, ולא על הפרטים, למעט בני אדם. ההשגחה חלה על בני אדם מפני שבהשגתו השכלית מתעלה האדם על מוגבלותו הגופנית כיחיד, והוא משתתף או דבק בעולם הכללי של הידיעה. אצל אבן עזרא, לאדם יש דרך, על-ידי ידיעתו מראש את תנועות הכוכבים, להינצל מגזירותיהם, שהרי ידיעה זו מקשרת אותו ישירות אל העולם השכלי העליון, עולם הנשמה והמלאכים, שכווחו הוא "כוח עליון יותר" מכוח השפעות הכוכבים, השייכים לעולם לאמצעי. בשתי השיטות אפוא השגתו השכלית של האדם היא המאפשרת לאדם להינצל ממאורעות העולם הארצי התחתון, ומקשרת את האדם היחיד אל העולם הכללי שאינו נפסד. עד כאן ההקבלה הפורמלית. השוני הוא בתוכן: שיטתו של אבן עזרא מבוססת על תורה אסטרולוגית שאינה קבילה כלל בעיני הרמב"ם. יתרה מזו: לשיטת אבן עזרא, בעלי-החיים נתונים להשפעות הכוכבים ולכן גורלם של בעלי-החיים הוא נגזר והכרחי, ואילו לשיטת הרמב"ם מה שקורה לבעלי-החיים הוא לגמרי מקרי.

שאלה

מדוע, לדעתכם, כתשובתו התאולוגית לשאלה השנייה משווה הרמב"ם בין הרצון האלוהי, החכמה האלהית והטבע?

10.4.5 ספר איוב (מורה הנבוכים, ג: כב-כג)

הרמב"ם ייחד שני פרקים (מו"נ, ג: כב-כג) לפירוש ספר איוב, "שהוא משל לבאר דעות בני אדם בהשגחה" (מו"נ, ג: כב, עמ' תמג). כפי שהרמב"ם מציין, אין חידוש בפירוש ספר איוב כמשל, שהרי גם חז"ל אמרו, "איוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה" (בבלי, בבא בתרא, טו: ע"א). חידושו של הרמב"ם הוא כפול. ראשית, יש חידוש בטענתו כי איוב נכשל לא במישור המעשי אלא במישור העיוני. טעותו של איוב לא הייתה מוסרית אלא אינטלקטואלית. שנית, יש חידוש בזיהוי חמש עמדות שונות בספר – של איוב, של שלושת רעיו (אליפז, בלדד וצופר), ושל אליהוא – עם ארבע מתוך חמש הדעות על השגחה שתוארו לעיל. דעתו של אפיקורוס, הכופרת

בהשגחה בכלל והטוענת כי הכל במקרה, אינה מיוצגת מפני שלפי כל הדעות, בספר איוב אלוהים יודע את מה שקורה לאיוב ואף מביא עליו את כל הצרות.

בחידושו הראשון מדגיש הרמב"ם שאיוב היה אדם ישר ותמים, אבל לא היה חכם: [הספר] "לא תאר איוב כחכמה, ולא אמר 'איש חכם' או 'מבין' או 'משכיל'. אבל תארו במעלות מדות ויושר פעולות. שאילו היה חכם, לא היה מסופק עליו ענינו" (מו"נ, ג: כא, עמ' תמ"ד).

רק בסוף הספר מבין איוב את משמעות כל מה שאירע. כלומר, מטרת הספר היא ללמד לקח מסוים, וזהו הלקח שאיוב הבין לבסוף. אילו הבין אותו מראש, "לא היה מסופק עליו ענינו", כלומר לא היה מטיל ספק בצדק האלוהי ובהשגחה האלוהית בגלל מה שאירע לו:

אלא שהוא אמר כל מה שאמר כל עוד שלא היתה לו חכמה, ולא ידע האלוה אלא בקבלה, שידעוהו המון אנשי התורות. אבל כשירע האלוה ידיעה אמתית, הורה שההצלחה האמתית, אשר היא ידיעת האלוה, הוא מוכנת, בלא ספק, לכל מי שידעוהו. ולא תערבבה על האדם צרה מאלו הצרות כולם. ואמנם היה איוב מדמה שאלו שיחשבו הצלחות הם התכלית – כבריאות והעושר והבנים – כל עוד שהיה יודע האלוה על דרך העיון. ומפני זה היה במבוכות ההם ואמר המאמרים ההם.

(מורה הנבוכים, ג: כג, מהדורת אבן שמואל, עמ' תנ)

הואיל והלקח הזה הוא לקח שכלי, לשטן הותר לגעת בגוף איוב, בילדיו ובממונו, אבל לא בשכלו: "אך את נפשו שמר" (איוב, ב: ו), כאשר הנפש מסמלת את השכל:

ומנפלאות זה המשל גם כן, שהוא, כאשר זכר שוט השטן בארץ בלבד ועשותי המעשים ההם, באר שהוא נמנע מלשלוט על הנפש, ושניתן לו שלטון על אלו הדברים הארציים כולם, ונבדל בינו ובין הנפש. והוא אמרו: "אך את נפשו שמר". וכבר בארתי לך שתוף שם נפש בלשוננו, ושהוא נופל על הדבר הנשאר מן האדם אחר המות, והוא הדבר אשר אין לשטן שלטון עליו.

(מורה הנבוכים, ג: כב, מהדורת אבן שמואל, עמ' תמה-תמו)

השטן אינו יכול לגעת אפוא בשכל (נפש) של איוב, כי איוב טעה דווקא בתחום העיוני של השכל, וטרם הבין את הלקח העיוני של הספר.

אשר לחידושו השני של הרמב"ם, שאיוב, אליפז, בלדד, צופר ואליהוא מייצגים ארבע מחמש הדעות על אודות ההשגחה, כולם מסכימים "שכל שחל באיוב ידוע אצלו ית', ושהאלוה הביא עליו אלו המכות. וכולם מסכימים גם כן שהוא [איוב], אין לפניו עולה ולא ייוחס לו חמס" (מו"נ, ג: כג, עמ' תמח).

כל החמישה הסכימו אפוא בנוגע לעובדות: איוב היה איש ישר, האל ידע את צערו, ועל אף היותו אדם ישר הביא עליו את הצרות. כאמור, דעת אפיקורוס אינה כלולה כאן, היות שלפיה אין השגחה כלל, לא כללית ולא פרטית, והכל קורה במקרה. אליהוא, כפי שנראה, בעצם חוזר על טענות האחרים (איוב ושלושת רעיו). החמישה הסכימו אפוא על העובדות וחלקו על פשר העובדות ומשמעותן.

ראשית, בנוגע לאיוב עצמו מסיק הרמב"ם על סמך דברי איוב בספר, כי הוא מייצג את דעת אריסטו, שאין הבדל אצל האל בין צדיק לרשע (שהרי אין לבני אדם השגחה פרטית). לדבריו: "והיה דעת איוב בו: שזה הענין ראה על השוות הצדיק והרשע אצלו ית' על דרך בזיון במין האדם. והוא אמרו בכלל דבריו: 'אחת היא על כן אמרתי: תם ורשע הוא מכלה'" (איוב, ט: כב).

הדעה השנייה היא דעת אליפו התימני, המייצג את דעת התורה שלאדם יש חופש הבחירה ולכן בצדק הוא מקבל שכר ועונש על מעשיו. אם כן, איוב קיבל כדין עונש שהגיע לו על חטאיו:

ואמנם דעת אליפו בזה המאדע הוא גם כן אחת מן הדעות הנאמרות בהשגחה, וזה: שהוא אמר שכל מה שחל באיוב היה חולו על צד הדין, כי היו לו חטאים, היה ראוי בגללם למה שחל בו. והוא אמרו לאיוב: "הלא רעתך רבה ואין קץ לעונתיך" (איוב, כב: ה).

הדעה השלישית היא דעת בלדר השוחי, המייצג את דעת המועתזלה, שהאדם נענש בצדק, והוא גם יכול לקבל שכר כמעין פיצוי בעולם הבא:

אבל דעת בלדר השוחי בזאת השאלה היא אמונת התמורה והגמול. וזה שהוא אמר לאיוב: שאלו הקורות העצומות, אם אתה נקי ואין לך חטא, סיבתם – הגדיל הגמול ושתומר לך הטובה שבתמורות, וזה כולו טוב לך, לרבות הטובה אשר תשיג אליה בעולם הבא. והוא אמרו לאיוב: "אם זך וישר אתה, כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך, והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד" (איוב, ח: ו-ז).

הדעה הרביעית היא דעת צופר הנעמתי, המייצג את דעת האשעריה, שיש לקבל את הגזירה האלוהית.

ואמנם דעת צופר הנעמתי הוא דעת מי שרואה שהכל נמשך לרצון לבר, ולא יבוקש לפעולותיו סיבה כלל, ולא יאמר: למה עשה זה? ומפני זה לא יבוקש דרך היושר ולא גזירת חכמה בכל מה שיעשהו האלוה, שעצמתו ואמתתו מחייבים שיעשה מה שירצה, ויד שכלנו תקצר מתעלומות חכמתו [...] והוא אמרו לאיוב: "מי יתן אלוה דבר ויפתח שפתיו עמך. ויגד לך תעלמות חכמה כי כפלים לתושיה [...]". החקר אלוה תמצא, אם עד תכלית שדי תמצא?" (איוב, יא: ה-ז)

הרעה החמישית היא דעת אליהוא, שחזר על דברי שלושת הרעים, והוסיף על דבריהם רעיון "מלאך מליץ" (איוב, לג: כג), המסמל את הנבואה שבסוף הספר מגיעה לאיוב. באמצעות נבואה זו איוב מבין לבסוף את הלקח העיוני של הספר: כמו שאין הבריאה האלוהית של הטבע דומה ליצור אנושי מלאכותי, כך אין הנהגת העולם האלוהית והשגחת האל בעולם דומות להנהגה אנושית. ספקותיו של איוב נבעו מאי-הבנה יסודית זו, וכשהבין לבסוף את טעותו העיונית, חזר בו מטענותיו נגד האלוהים:

אמנם אין ענין השגחתו כענין השגחתנו, ולא ענין הנהגתו לברואיו כענין הנהגתנו למה שננהיג, ולא יקבצם גדר אחד, כמו שיחשוב כל נבוכ, ואין ביניהם שתוף כי אם בשם לבר. כמו שלא תרמה פעולתנו לפעולתו, ולא יקבצם גדר אחד. ובהבדלות הפעולות הטבעיות מן הפעולות המלאכותיות, כן הוא הבדל ההנהגה האלוהית וההשגחה והכונה האלוהית לענינים ההם הטבעיים מהנהגתנו והשגחתנו וכונתנו האנושית למה שננהיג אותו ונשגיח עליו ונכון אליו.

זאת היתה כונת ספר איוב כולו. רצוני לומר: לתת זאת הפינה באמונה ולהעיר שילמדו הראיה מן הענינים הטבעיים, עד שלא תטעה ותבקש בדמיוןך שתהיה ידיעתו כידיעתנו, או כונתו והשגחתו והנהגתו ככונתנו והשגחתנו והנהגתנו. וכשידע האדם זה, יקל עליו כל מקרה, ולא יוסיפו לו המקרים ספקות על האלוה, ואם ידע או לא ידע, ואם ישגיח או יעזוב. אבל יוסיף עליו אהבה, כמו שאמר [איוב] בסוף זאת הנבואה: "על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר" (איוב, מב: ו).

(מורה הנבוכים, ג: כג, מהדורת אבן שמואל, עמ' תנר-תנה)

לסיכום: איוב שגה במישור העיוני, לא במישור המוסרי. הוא טעה, אבל הוא לא חטא. הוא היה צדיק, אבל לא חכם. מתוך סבלו הוא הטיל ספק בהשגחת האל ובהנהגתו את העולם, בגלל אי-הבנה יסודית. הספקות שלו היו מבוססים על היקש שגוי מן ההנהגה האנושית על ההנהגה האלוהית, ומן ההשגחה האנושית על ההשגחה האלוהית. האמת היא, שהנהגת האל והשגחתו הן הנהגה והשגחה בשיתוף השם בלבד. רק בסוף הספר השכיל איוב להבין לקח עיוני זה. עד אז, איוב חשב, כמו רבים מבני אדם, שפעולות האל ופעולותינו, "יקבצם גדר אחד, כמו שיחשוב כל נבוכ".

איוב היה אפוא "נבוכ", כמו התלמיד הנבוכ בהקדמת ספר מורה הנבוכים, בגלל אותו בלבול עיוני: הניסיון השגוי להבין את האל ואת פעולותיו במובן אנושי. מבוכה זו מביאה, כזכור, לידי ספקות אמתת התורה. כמו תלמידו הנבוכ של הרמב"ם, שהיה צריך ללמוד כי כל תוארי האל נאמרים בשיתוף השם בלבד, כך איוב הנבוכ היה צריך ללמוד שההנהגה וההשגחה נאמרות על האל בשיתוף השם. כך למד איוב להתגבר על מבוכתו ולהשתחרר מספקותיו לגבי ההשגחה. בעיני הרמב"ם, ספר איוב הוא אפוא "מורה נבוכים" מקראי.

שאלות

1. כיצד ומדוע מזהה הרמב"ם דעות שונות על ההשגחה עם דעותיהם של איוב, אליפז, אלדד, צופר ואליהוא בספר איוב?
2. מהי, לדעת הרמב"ם, טעותו של איוב ומהו הלקח של הספר המקראי?
3. באיזה מובן דומה איוב לתלמידו הנבוך של הרמב"ם?

10.4.6 דבקותם הייחודית של משה והאבות (מורה הנבוכים, ג: נא)

הואיל וההשגחה חלה על אדם בהתאם להשגתו השכלית – "כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו" – המסקנה המתבקשת היא שאין כל בני אדם נהנים באותה מידה מההשגחה, לא מבחינה כמותית ולא מבחינה איכותית. אם, למשל, יש הפסקה בהשגתו השכלית של האדם, משום מה, לתקופה מסוימת, האם יש גם הפסקה בהשגחתו הפרטית לאותה התקופה? ואם כן, האם פירוש הדבר שהוא נתון באותה העת למקריות כמו כל בעלי-החיים?

בדברו על עבודת ה' האמיתית, שלא תיתכן ללא כוונה, הרמב"ם מזכיר את בעיית התמדת הדבקות השכלית באל:

הערה: הלא בארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהאלוה ית' הוא הדבוק (בערבית: אלוצ'לה; "המגע", בתרגום יוסף קאפח) אשר בינינו ובינו. והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדבוק הזה, תעשה. ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו, תעשה. ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו באהבת האלוה, ושתהיה כונתך אליה [...] וחולשתו תהיה בשומך מחשבתך ברבר זולתו. ודע שאתה, ולו היית החכם שבבני אדם באמתת החכמה האלוהית, כשתפנה מחשבתך למאכל צריך או לעסק צריך, כבר פסקת הדבוק ההוא אשר בינך ובין האלוה ית', ואינך עמו אז, וכן הוא אינו עמך, כי היתס ההוא אשר בינך ובינו כבר נפסק בפעל בעת ההיא.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפא-תקפב)

לעומת זה, דבקותם השכלית של משה והאבות (אברהם, יצחק ויעקב) הייתה כה חזקה עד שלא פסקה גם כשעסקו בצרכים גופניים ובענייני הציבור:

אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם האלוה ית', והוא לפניו תמיד בלבו, ואף על פי שגופו עם בני אדם, על הדרך שנאמר במשלים השיריים אשר נשאו

לאלו הענינים: "אני ישנה ולבי ער, קול דודי דופק" (שיר השירים, ה: ב) – זאת המדרגה, איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת משה רבנו ע"ה. [...] וזאת גם כן מדרגת האבות [...] כי אלו הארבעה [...] התבאר בהם מן ההתאחדות באלוה, רצוני לומר: השגתו ואהבתו [...] וכן השגחת האלוה בהם ובזרעם אחריהם גדולה. והיו עם זה מתעסקים כהנהגת בני אדם והרכות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד. והוא אע"פ ראייה שהם, כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד, ולבותם ודעותם לא יסודו מלפני האלוה. ויראה לי כי אשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זה השלמות אצל האלוה, והשגחתו עליהם מתמדת ואפילו בעת התעסקם להרכות הממון [...] היה מפני שתכלית כונתם בכל המעשים ההם, להתקרב אל האלוה קרבה גדולה.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפג-תקפד)

זוהי דבקותם הייחודית של משה והאבות בלבד, שהקשר השכלי בינם לבין האל לא נותק, וההשגחה הפרטית עליהם לא הופסקה, גם בעת עיסוקם במה שכוונה לעיל "תיקון הגוף". יתר בני האדם אינם משיגים מדרגה נשגבה זו של דבקות:

והנה נגלה אלי עיון נפלא מאד, יסודו בו ספקות ויתגלו בו סודות אלוהיות. והוא, שאנחנו כבר בארנו בפרקי ההשגחה כי כפי שעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו. והאיש השלם בהשגתו אשר לא יסור שכלו מהאלוה תמיד, תהיה ההשגחה בו תמיד. והאיש שלם ההשגחה אשר תפנה מחשבתו מהאלוה קצת עתים, תהיה ההשגחה בו בעת חשבו באלוה לבד, ותסור ההשגחה ממנו בעת עסקו. ולא תסור ממנו אז כסודה ממי שלא ישכיל כלל, אבל תמעט ההשגחה ההיא, אחר שאין לאיש ההוא השלם בהשגתו, בעת עסקו, שכל בפעל. ואמנם הוא אז משיג בכח קרוב, והוא דומה בעת ההיא לסופר המהיר בשעה שאינו כותב. [...] ואחר שהענין כן, כבר סר הספק הגדול אשר הביא הפילוסופים לשלול השגחת האלוה מכל איש ואיש מבני אדם, ולהשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בעלי חיים. והיתה ראיתם על זה, מצוא החסידים והטובים רעות גדולות. והתבאר הסוד בזה, ואפילו לפי דעתם. ותהיה השגחת האלוה ית' מתמדת כמי שהגיע לו השפע ההוא המזומן לכל מי שישתדל להגיע אליו. ועם הפנות מחשבת האדם והשיגו האלוה ית' בדרכים האמתיות ושמחתו במה שהשיג, אי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם האלוה והאלוה עמו. אבל בהסיר מחשבתו מהאלוה, אשר הוא אז נבדל מהאלוה, האלוה נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו. כי הענין המביא ההשגחה ולהמלט מים המקרה הוא השפע ההוא השכלי. וכבר נבדל קצת העתים מן החסיד ההוא הטוב, או לא הגיע כלל לחסד ההוא הרע, ולזה אירע לשניהם מה שאירע.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפה-תקפו)

קטע זה מעלה קשיים אחדים. במישור הלשוני דברי הפתיחה של הרמב"ם תמוהים. בתרגום שמואל אבן תיבון הם חורגים מסגנונו המדעי האופייני של הרמב"ם, כאילו הרמב"ם מתאר כאן

מעין חוויה מיסטית של התגלות סודות אלוהיים: "והנה נגלה (בערבית: "ט'הר") אלי עיון נפלא מאוד, יסורו בו ספקות ויתגלו (בערבית: "ותנכשף") בו סודות אלהיות". שני פעלים ערביים שונים תורגמו בידי שמואל אבן תיבון באותו מונח עברי – נגלה/ויתגלו. תרגום זה אפשרי, אבל הוא גם משלה במידה מסוימת ומעניק לדברי הרמב"ם נעימה החסרה (או כולסת פחות) במקור הערבי ובתרגומים האחרים. את הפעל "ט'הר" אמנם אפשר לתרגם "נגלה", אבל פירושו גם "נראה" או "הובהר". את הפעל "תנכשף" (מן השורש "כשף", בבניין השביעי) אפשר לתרגם גם "ויתגלו", אבל פירושו "נחשפו", כאילו מסירים מהם מכסה. נשווה אפוא את תרגום שמואל אבן תיבון לתרגום יוסף קאפח ולתרגום של יהודה אלחריזי ולתרגומו של שם טוב אבן פלקירא (בפירושו מורה המורה):

שמואל אבן תיבון	יוסף קאפח	יהודה אלחריזי	שם טוב אבן פלקירא
והנה נגלה אלי עיון נפלא מאד, יסורו בו ספקות, ויתגלו בו סודות אלהיות.	והנה נראה לי עתה אופן עיוני נפלא מאד, שבו מתפרקים ספקות, ויתגלו בו סודות אלהיים.	וראיתי בעצתי עתה ענין מופלא מאד, אשר יפרק כל הספקות, ויתגלו בו סודות אלהיות.	וכבר נראה לי עתה צד עיון זר מאד, יותרו בו ספקות, ויגלו בו סודות אלהיות.
(מו"נ, ג: נא, עמ' תקפה)	(מו"נ, ג: נא, עמ' תרפא)	(מהדורת ש' שייער וש' מונק, מו"נ, ג: נא, כרך ב, עמ' 872)	(מורה המורה, ג: נא, מהדורת ביסליכיס עמ' 134, מהדורת יאיר שיפמן עמ' 226)

הרמב"ם אינו טוען אפוא כי עבר חוויה של התגלות נבואית. הוא אומר שנושא עיוני הובהר לו. אשר ל"סודות אלוהיים", אין הוא מתכוון לסודות במובן המיסטי, אלא לתעלומה שהצליח לפתור בחכמת האלוהות (כלומר בתחום המטאפיסיקה): כיצד אפשר להסביר מדוע בני אדם לעתים נשמרים על-ידי ההשגחה ולעתים נחשפים לסכנות וגם נפגעים מרעות שונות? כמו כן, כיצד אפשר להסביר מדוע יש צדיקים ורע להם, ויש רשעים וטוב להם, כאילו כולם נתונים למקריות, ועל-ידי כך "להשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בעלי החיים", כדעת הפילוסופים? הרמב"ם סבר שהצליח להבהיר (לגלות) את התשובה לתעלומה (הסוד) הזאת, וכי תשובתו היא מענה גם לטענת הפילוסופים נגד ההשגחה: "והתבאר הסוד בזה, ואפילו לפי דעתם [של הפילוסופים]".

לגופו של עניין, במישור התוכני, תשובת הרמב"ם ברורה וחד-משמעית לכאורה: כאמור, "כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו". ככל שהאדם מפנה את השגתו השכלית אל האל בלבד ושומר על דבקותו השכלית בו, הוא נהנה מההשגחה, אבל ככל שהוא מפסיק דבקות שכלית זו באל הוא גורם להפסקה מקבילה בהשגחתו הפרטית. גם כאן קיימת הקבלה פורמלית (אבל,

שוב, לא תוכנית) בין תורת ההשגחה של הרמב"ם לבין תורתו האסטרולוגית של ר' אברהם אבן עזרא.² לדעת הרמב"ם, ההשגחה הפרטית מגנה על האדם ומצילה אותו מנוקי המקריות רק כשהוא מתמיד בדבקותו השכלית באל. לדעת אבן עזרא התורה מגנה על עם ישראל ומצילה אותם מגזירות הכוכבים רק כשהם שומרים אותה:

וזהו שאמרו חז"ל "אין מול לישראל" (בבלי, שבת, קנו: ע"א), כל זמן שהם שומרי התורה. ואם לא ישמרוה, ישלוט בהם המול כאשר הוא מנוסה [...] הנה יבוא רעה לישראל.

(הפירוש הארוך לשמות, לג: בא, מהדורת תורת חיים, עמ' רסו)

אצל שני ההוגים, ראב"ע והרמב"ם, יש לשאול כיצד ניצל האדם מרעה. האם יש כאן תהליך טבעי הניתן להסבר מדעי או האם יש כאן התערבות על-טבעית של האל – מעין נס – במערכת הטבע? את התורה האסטרולוגית של אברהם אבן עזרא פירשנו כתהליך טבעי-מדעי: המשכיל, על-ידי ידיעתו האסטרולוגית מראש את הכוכבים, והיהודי, על-ידי שמירת התורה, יכולים לנצל את מה שקבעו גזירות הכוכבים כדי להינצל מרעתן.

כיצד מוסברים הדברים בתורת ההשגחה של הרמב"ם? מתרגם מורה הנבוכים, ר' שמואל אבן תיבון, היה הראשון ששאל שאלה זו על תורת הרמב"ם. בפתחת מורה הנבוכים, ג: נא טען הרמב"ם כי פרק זה אינו מחדש על מה שכבר אמר בפרקים הקודמים על ההשגחה:

זה הפרק אשר נזכרהו עתה אינו כולל תוספת ענין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר, ואינו רק כדמות חתימה עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות באלוה ית' אחר השגתו, אי זה דבר הוא [...] והודיעו איך תהיה ההשגחה בו בעולם הזה עד שיעתק אל צרור החיים.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמיאל, עמ' תקעו-תקעח)

אבל באיגרת ששלח שמואל אבן תיבון לרמב"ם (שככל הידוע לנו לא זכתה לתשובה), הוא טוען כי אין דברי הרמב"ם בפרק זה (מו"נ, ג: נא) מתיישבים עם דבריו על ההשגחה בפרקים הקודמים (מו"נ, ג: יז-כג). לטענתו, יש סתירה יסודית בין דברי הרמב"ם שם לדבריו כאן. בפרק הזה, שבו הרמב"ם אומר כי "התבאר הסוד בזה, ואפילו לפי דעתם" של הפילוסופים, ההשגחה מצילה את הדבקים באל מפגיעה בגופם ומכל מיני אסונות טבעיים וחומריים. ואולם בפרקים הקודמים טען הרמב"ם, כי השינוי שהתרחש אצל איוב היה שינוי עיוני, כשהבין לבסוף כי אסונות חומריים כאלה אינם צריכים להביא אותו לידי מבוכה ולהטיל ספק בצדק האלוהי. אם כן, האם כוונת הרמב"ם היא שההשגחה מצילה את הדבק באל מאסון גופני וחומרי (דעתו במו"נ, ג: נא), או האם כוונתו שהמשכיל – כמו איוב בסוף הספר – מבין שאין לייחס למאורעות גופניים וחומריים

משמעות יתרה (דעתו במו"נ, ג: כג)? האם כוונת הרמב"ם היא שיש התערבות על-טבעית כדי להציל מרעה את הדבק באל (דעתו במו"נ, ג: נא), או האם עלינו ללמוד ממשל האנייה (מו"נ, ג: יז) כי הדבק באל נשמר – באופן טבעי ובלא כל התערבות אלוהית על-טבעית מיוחדת – רק מפני שבוכות ידיעתו את הסכנות הוא נזהר מראש מלהסתכן בהן? בכל מקרה, גם אם ההשגה השכלית מאפשרת לאדם להינצל מרעות אישיות שבבחירתו ובשליטתו, מה הקשר בין ידיעתו לבין רעה טבעית, כמו שיטפון או רעירת אדמה, הבאה עליו ושאינן היא נתונה לבחירתו ולשליטתו? הפרק הזה מבוסס אפוא על אמונה דתית ולא על שיקול פילוסופי: "ובדרך כלל כי הדבר הזה, אם נאמר על זה הדרך, רצוני לומר ענין הפלא והנס, הוא דבר תורני לא פילוסופי". אם כן, כיצד טוען הרמב"ם כי "סוד" תשובתו תקף גם "לפי דעתם" של הפילוסופים? שמואל אבן תיבון מסיים בשאלה, האם הסתירה בדברי הרמב"ם מכוונת, בהתאם לסיבה השביעית לסתירות בהקדמת הספר. נביא עתה חלק מדברי האיגרת, שבה ההשגחה מכונה "שמירה":

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים
לזכויות יוצרים.

שאלה

מה הן הסתירות שמצא שמואל אבן תיבון לטענתו, בתורת ההשגחה של הרמב"ם? מדוע הוא שואל
האם סתירות אלו מכוונות?

ככל הידוע לנו לא זכה מכתבו של שמואל אבן תיבון לתשובה מהרמב"ם. מי שהשיב לו היה
ר' שם טוב אבן פלקירא, שגם הוא תרגם לעברית את מורה הנבוכים (אולם רק את אותם
הקטעים שפירש בפירושו מורה המורה). תשובה זו, "בספק שנסתפק בו החכם המעתיק ותרוצו
לפי דעתי", נכללה בנספח למורה המורה, והוא הפרק השני מתוך שלושה פרקי הנספח.

פלקירא דוחה את מסקנת שמואל אבן תיבון כי פירוש פרק נא הוא שהרמב"ם התכוון להצלת
האדם בנס על-טבעי:

והנראה לי כי לא כיון מורנו ז"ל בדבריו כי האלוה ית' משנה הטבע עם כל שלם ויעשה עמו נסים חוץ לטבע. כי הנסים הם על שני דרכים: נס הוא שינוי טבע לגמרי, לא יעשהו האלוה ית' אלא על ידי נביאיו, כקריעת ים סוף והירדן והדומה לאלו. ונס שאינו שינוי טבע, יעשהו עם חסידיו על ידי שלוחיו, ויצילם מצרות גדולות שמדמים אותם לשטיפות הנהרות, ומרשעים הנמשלים לכפיר ותנין ושחל [...] וזה נראה ומוחש בכל דור ודור. ואין ראוי ליחס כל זה אל המקרה, אלא הוא כונה אלהית בחסידים.

(פלקירא, פרק שני, נספח למורה המורה, מהדורת ביסליכיס, עמ' 146)

פלקירא דחה אפוא את מסקנת שמואל אבן תיבון כי בפרק נא מדובר בהצלה על-טבעית, שהרי הנס יכול להיות תהליך טבעי של הצלת אדם מסכנה, המתרחש בכל דור. הבחנה זו של פלקירא בין נסים על-טבעיים ("נס [ש] הוא שינוי טבע לגמרי") לבין נסים טבעיים ("נס שאינו שינוי טבע") דומה להבחנה שמבחין הרמב"ן (ר' משה בן נחמן) בין "נסים מפורסמים", שבהם יש שינוי בטבע, הנרמזים בתורה בשם ה' – רק משה רבנו היה מסוגל לחולל "נסים מפורסמים" – לבין "נסים נסתרים", שבהם אין כל שינוי בטבע. "נסים נסתרים" אלה, שכל הנביאים חוללו, נרמזים לדעת הרמב"ן בתורה בשם "שדי".³

כמו שפלקירא דחה את דעת שמואל אבן תיבון כי הרמב"ם התכוון במורה הנבוכים, ג: נ"א להצלת האדם בנס על-טבעי, כך הוא דחה גם את הביקורת שמתח שמואל אבן תיבון על הרמב"ם, בטענו כי בניגוד לעמדתו הפילוסופית הקודמת, בפרק הזה הוא נוקט עמדה דתית, וששתי העמדות אינן מתיישבות זו עם זו. כאן הרמב"ם הודה במפורש כי עמדתו איננה מופתית, אלא "דעה" (או "אמונה") אישית המבוססת על התורה ועל ספרי הנביאים, בניגוד לדעתם של הפילוסופים הכופרים בהשגחה פרטית. ובכל זאת, טוען פלקירא – שלא כדעת הרמב"ם – כי אין האנשים השלמים ניצולים תמיד מן המוות ומן הצרות: "והנראה לי כי השלמים ינצלו מהמקרים על ידי נס לא לעולם, וכמה נביאים וחסידים עליון ע"ה קרה להם מקרה רע פתאום" (שם, עמ' 146). הואיל והרע השכיח ביותר הוא הרע האישי שבני אדם גורמים לעצמם, ושסיבת הרע היא הסכלות, ככל שהאדם משכיל יותר ומתמיד יותר בדבקותו השכלית, מן הסתם הוא יהיה מוגן יותר מפני רעות: "והנראה לי כי דעתו, כי זאת ההשגחה שהיא בהם, הוא שמועילים זה השכל, ולפי מה שיועיל לאדם מאותו השכל תהיה ההשגחה בו" (שם, עמ' 147).

3 לדברי רמב"ן בפירושו לבראשית, יא: כח: "והנה על כל פנים במקום ההוא בארץ כשדים נעשה נס לאברהם אבינו או נס נסתר, שנתן בלב אותו המלך להצילו ושלל ימיתו, והוציא אותו מבית הסוהר שילך לנפשו, או נס מפורסם, שהשליכו לכבשן האש וניצל כדברי רבותינו." בהמשך, בפירושו לפסוק "וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי" (בראשית, יז: א), כותב רמב"ן: "וטעם להזכיר עתה זה השם, כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים, להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב, ולפדותם במלחמה ביד חרב, ככל הנסים הנעשים לאברהם ולאבות [...] כולם נסים ובכולם תתנצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שנוי ממנהגו של עולם, כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות ובקריעת הים והמן והבאר וזולתם. שהם מופתים משנים הטבע בפרסום, והם שיעשו בשם המיוחד אשר הגיד לו".

שאלה

מה הם שני סוגי הנסים, לדעת פלקירא? באיזה סוג של נסים מדובר, לדעתו, במורה הנבוכים, ג: נא?

לסיכום: הרמב"ם אמר בפתיחת מורה הנבוכים, ג: נא כי אין בפרק הזה חידוש או תוספת על מה שכתב בעניין ההשגחה בפרקים הקודמים, ושמה שיש בו הוא מעין ביאור למה שכתב לפני כן. סביר אפוא להניח שהרמב"ם לא היה מקבל את דעת שמואל אבן תיבון כי יש בפרק זה עמדה חדשה ושונה בעניין ההשגחה, העומדת בסתירה לדבריו הקודמים. לכן לא היה הרמב"ם מקבל את הצעתו שמדובר בסתירה מכוונת.

ייתכן שהרמב"ם היה טוען כי בפרק נא, בתור ביאור למה שקדם, הוא נכנס לפירוט יתר. ההשגחה חלה על האדם כפי שיעור השגתו השכלית. למשה ולשלושת האבות, שהם גדולי הנביאים, הייתה דבקות שכלית באל מיוחדת במינה, מבחינה כמותית ואיכותית. במישור הכמותי הם נהנו מהתמדת הדבקות. מבחינה איכותית, דבקותם הייתה כה חזקה שלא הופסקה גם בעת שעסקו בצורכי הגוף ובענייני הציבור, שלא כמו דבקותם של בני אדם אחרים, ובכללם יתר הנביאים. דבקותם הייחודית של משה והאבות אפשרה אפוא השגחה מתמדת ובלתי־פוסקת.

בני אדם אחרים, שאין להם דבקות ייחודית זו, אינם נהנים מהשגחה מתמדת בעת שדבקותם השכלית באל נפסקת. באותם זמני הפסקת ההשגחה הם חשופים לרעות שונות. זו היא תשובת הרמב"ם – "הסוד" שהובהר לו – לכפירת אריסטו והפילוסופים בהשגחה פרטית. הם ראו עובדה קיימת: צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. ואולם הם טעו במסקנתם בסברם כי פירוש העובדות הללו הוא שאין הבדל בין צדיק לרשע ובין בני אדם לבעלי־החיים, ושכולם נתונים למקריות העולם התת־ירחי, שאין בו השגחה פרטית. לטענת הרמב"ם תשובתו מתיישבת עם דעת אריסטו, שההשגחה חלה בעולם התת־ירחי רק על הכללים. האדם, בהיותו בעל שכל, משתתף בעולם הכללי של הידיעה כשהוא עוסק בהשגה שכלית. ככל שהוא מפעיל את שכלו הוא משתתף יותר ויותר בכלליות הידיעה. לבני אדם יש השגחה פרטית מפני שהשגחתם הפרטית מושתתת על כלליות ההשגה השכלית, ולכן גם היא, ביסודה, כללית. לדברי הרמב"ם אין בדבריו כאן סתירה למשל האנייה, אלא שדבריו כאן מבארים את שילוב יסודות ההשגחה והמקריות שבמשל: טביעת האנייה היא מקרית, אבל גורל נוסעיה הוא בהשגחה.

האם הצלת האדם בעת ההשגחה היא נס על־טבעי, כטענת שמואל אבן תיבון? אין דברי הרמב"ם מצדיקים מסקנה זו. ועם זה, ייתכן שצודק פלקירא באמרו שכוונת הרמב"ם היא ל"נס" במובן הטבעי של אדם הניצל מאסון. הואיל והרמב"ם סבר כי רוב הרעות הן מהסוג השלישי, דהיינו רע אישי שאדם גורם לעצמו מתוך סכלותו, ברוב המקרים אם לא בכולם, אזי צדק פלקירא שמדובר כאן בהשגחה כתהליך טבעי לגמרי – גם אם תהליך טבעי זה מכונה "נס" בשפת הדת – של אדם המוגן והמוצל מפני סכנה על־ידי השגתו השכלית והבנתו בסכנות העומדות לפניו, ולכן הוא

יודע להיזהר ולהישמר מפני רעות אלו. ואם בכל זאת דבר רע קורה לחכם, הוא מבין, כמו איוב בסוף ספרו, כי הפגיעה בגופו וברכושו אינה יסוד להטיל ספק בהשגחה ובהנהגת האל בעולם, שהן השגחה והנהגה בשיתוף השם בלבד. תכליתו האמיתית של האדם היא לעבוד את ה', ועבודת ה' האמיתית היא ידיעתו. ככל שמצערות הפגיעה בגוף האדם או ברכושו, החכם גם מבין כי אין היא צריכה להסיט אותו מתכלית עליונה זו ולהפסיק את דבקותו השכלית באל. ככל שיצליח להתגבר על רעות חיצוניות אלו ולהתעלם מהן, ידמה הוא למשה ולאבות, שנהנו מדבקות ייחודית ומתמדת על אף מה שאירע מסביבם. זוהי שלמות האדם ותכליתו.

10.5

תכלית האדם: תורת המידות והמדינה

10.5.1 מבוא: הרקע הרעיוני

10.5.1.1 המקורות הספרותיים

במאמרו החשוב "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים" כתב שלמה פינס על זיקת הרמב"ם לאריסטו:

אין מקום לספק, שהרמב"ם אמנם הכיר את כל כתבי אריסטו שנודעו בספרד המוסלמית, היינו כמעט את כל ה־*Corpus Aristotelicum*¹ הידוע לנו כיום. רק חיבור עיקרי אחד של אריסטו חסר היה, חיבורו על המדינה. אף ברור למדי, שמימי שחרותו חי הרמב"ם במחיצת הכתבים האלה, ולהם חלק ניכר בעיצוב תכונתו האינטלקטואלית. בלי ספק שאב לפעמים באותם כתבים גופם, ולא סמך רק על הפרשנים ומציעי המשנה הפריפאטית² המאוחרים.

(פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 106)

בהמשך, בדברו על תורת המדינה, כותב פינס:

גדולה מזו, הוא נושא הקשור בכמה נושאים אחרים [...] כגון הנבואה, מעמדו ותפקידו של הפילוסוף בחברה האנושית, תורת המדינה בכללה. וכבר הראה [ליאו] שטראוס שדעות הרמב"ם בעניינים אלו נקבעו, בסופו של דבר, על-ידי עמדתו של אפלטון, שהושפעה

1 *Corpus Aristotelicum* – הגוף האריסטוטלי, כלומר אוסף חיבורי אריסטו.
2 פריפאטית – חזרו ליחידה 3, סעיף 3.1.2. כזכור, בבית-ספרו של אריסטו (ליקיאון) הייתה חצר מקורה או אכסדרה מוצלת מן השמש, המכונה פריפטוס, מלשון *peripatein*, כלומר ללכת, ושם היה אריסטו מרצה תוך כדי הליכה מסביב. לכן בעברית של ימי הביניים נקראה האסכולה האריסטוטלית "ההולכים".

עליו בעיקר על-ידי אלפאראבי ופילוסופים מוסלמים אחרים שסיגלו את רעיונות אפלטון לצורכיהם שלהם.

(פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", שם, עמ' 120)

לדברי פינס, וכפי שראינו בכמה וכמה סוגיות, עמדתו של הרמב"ם הייתה לרוב קרובה לדעת אריסטו יותר מלדעת אפלטון. הרמב"ם מגלה זיקה בלתי-אמצעית לכתבי אריסטו, ואילו זיקתו לאפלטון הייתה בדרך כלל באמצעות אל-פראבי. ואולם דווקא בתורת המדינה, חיבורו המדיני של אריסטו לא היה מצוי בספרד בתרגום לערבית. אין הערה ביבליוגרפית זו חשובה ל"תולדות הספר" בלבד; כפי שנראה להלן, הרמב"ם סיגל למשנתו את תורת המידות של אריסטו, אבל בתורת המדינה, דווקא תורתו המדינית של אפלטון (נוסח אל-פראבי) התאימה לסינתזה היהודית ששאף הרמב"ם לבנות. לכן משיקולים פילוסופיים ודתיים גם יחד הקשורים בשאלת תכלית האדם, בונה הרמב"ם מבנה רעיוני שיש בו מעבר מתורת המידות האריסטוטלית אל תורת המדינה האפלטונית ומנסה לגשר ביניהן במעין סינתזה יהודית.

השוני בין תורת המידות האריסטוטלית לתורת המדינה האפלטונית מתרכז בשאלת תכלית האדם: מהי תכלית האדם? במילים אחרות, מהי השלמות האנושית "הקצונית" הנכספת? האם יש להגדיר את התכלית האנושית כשלמות שכלית, דהיינו ידיעת האמת, או האם יש להגדירה במישור המעשי של עשיית הטוב ויצירת חברה צודקת?

10.5.1.2 תלמוד גדול או מעשה גדול?

לשאלה פילוסופית זו יש הקבלה ברורה בשאלה הדתית המוצגת אצל חז"ל, מהו "גדול" – תלמוד (כלומר תלמוד תורה) או מעשה (כלומר קיום המצוות)? המינוח וההקשר התרבותי שונים, אבל השאלה עצמה היא אותה השאלה: מהי תכלית האדם – שלמות עיונית או שלמות מעשית? בקטע הבא אנו מוצאים ביטוי לדעה כי תכלית האדם היא שלמות עיונית, דהיינו "תלמוד תורה", שערכו "כנגד" קיום כל שאר המצוות:

אלו דברים שאין להם שעור: הפאה, והבכורים, והראיון, וגמילות חסדים, ותלמוד תורה. אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו. ותלמוד תורה כנגד כלם.

(משנה, פאה א: א)

שאלות

1. מה פירוש "דברים שאין להם שיעור"?
2. מהו "הראיון"?

3. הסבירו את כוונת הביטוי "דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא".

לעומת הדעה ש"תלמוד תורה כנגד כולם", מוצאים את הדעה שתכלית האדם היא המעשה. למשל:

רבי חנינא בן רוסא [...] היה אומר: כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת.

(משנה, אבות ג: ט)

שמעון בנו [של רבן גמליאל] אמר: כל ימי גדלתי בין החכמים, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה. ולא המדרש עיקר אלא המעשה.

(משנה, אבות א: יז)

בקטע הבא אין קביעה חד-משמעית (כפי שהיו במובאות לעיל) לכאן או לכאן:

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד. נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. וענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

(תלמוד בבלי, קידושין, מ: ע"ב)

מסקנת הרוב, "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה", אפשר לראות בה מעין פשרה בין שתי הדעות המנוגדות – דעתו המעשית של רבי טרפון ("מעשה גדול"), ודעתו העיונית של רבי עקיבא ("תלמוד גדול"). ועם זאת, אפשר לראות במסקנה סתירה בפני עצמה: אם "תלמוד גדול", הרי התלמוד הוא התכלית; לעומת זה, אם "התלמוד מביא לידי מעשה", התלמוד הוא האמצעי המביא אל התכלית, שהיא ה"מעשה". כיצד יכול תלמוד תורה להיות התכלית (המטרה) בשעה שהוא האמצעי לתכלית, המעשה? לדעת אריסטו: "והטוב על שני צדדין: טוב בעצמו וטוב מפני זולתו. והמבוקש לעצמו יותר נבחר מהמבוקש לזולתו." (אריסטו, אתיקה, על שם ניקומאכוס, א: ו, 1096, ובפרפרזה המקוצרת של שם טוב אבן פלקירא, שלמות המעשים, פרק א, מהדורת ישפה, עמ' ב). האם "תלמוד תורה" הוא "טוב בעצמו" או "טוב מפני זולתו" (כלומר המעשה)?

נחזור להלן לקושיה זו לאור הסינתזה היהודית שמציע הרמב"ם בין תכלית העיון (בהתאם לתורת המידות האריסטוטלית) לבין תכלית המעשה (בהתאם לתורת המדינה האפלטונית).

10.5.1.3 תכלית העיון השכלי: אריסטו

נחזור עתה להקשר הפילוסופי של הדיון ונסקור את שתי האסכולות המהוות את הרקע הרעיוני לשיטת הרמב"ם. ראשית נסקור את תכלית העיון כפי שהיא מוצגת בתורת המידות של אריסטו ובמשנותיהם של אבן בכר מחמד אבן אל-צאיג אבן באג'ה (ספרד, נפטר בשנת 1138) ושל אבן בכר מחמד אבן טפיל (ספרד, נפטר בשנת 1185). אחר-כך נסקור את תכלית המעשה כפי שהיא מוצגת בתורת המדינה של אפלטון ובמשנת אבן נצר מוחמד אל-פראבי (870-950).

לפי אריסטו, תכלית האדם³ היא "חיים פעילים של היסוד השכלי" או "פעל הנפש המשכלת בבקש מעלתה המסוגלת לה". לדבריו:

וכמו שיש לדברים הטבעיים שלמות יכוין אותו השכל בעצמו, כמו כן לדברים הנעשים שלמות תכוין אותו המלאכה האנושית בעצמה. ואותה השלמות הוא הטוב המכוון אליו, והוא יותר מעולה משאר הדברים שהם בעבורו ובסבתו. והידיעה בזה הטוב האלהי תועלתה גדולה בהנהגה האנושית [...] ואין כוונת חכמת ההנהגה הידיעה בלבד, אלא המעשה שיהיה האדם הטוב [...] והטוב על שני צדין, טוב בעצמו וטוב מפני זולתו. והמבוקש לעצמו יותר נבחר מהמבוקש לזולתו. ואנחנו רואים כי ההצלחה⁴ הקצוית לעצמה כי היא תכליתנו וכוונתנו. ונרצה הכבוד והמעלות בעבור ההצלחה, כי בהם יהיה האדם מדיני בטבע, יתנהג עם בני אדם מנהג טוב ויתחבר לאנשי ביתו חברה טובה, ולא יבחר בפרידה והפרישות. וכמו שיש לכל מלאכה טובה תכוין אליו, ולאל אבר מאיברי הגוף פעל מסוגל⁵ לא ישתתף בו זולתו, והאדם ישתתף עם הצמת בנפש הזנה, ובנפש החיונית עם החיוני, וסגולת פעל האדם הוא פעל הדיבור וההכרה⁶ [...] ומנהג האדם פעל הנפש המשכלת בבקש מעלתה המסוגלת לה.

(אריסטו, אתיקה, על שם ניקומאכוס, א: ז, 1097-1098א, מתוך הפרפרזה המקוצרת של שם טוב אבן פלקירא, שלמות המעשים, פרק א, מהדורת ישפה, עמ' א-ב)

לפיכך מסיק אריסטו שתכלית האדם היא שלמות שכלית, ושלמות שכלית זו אינה חיי המעשה אלא חיי העיון. כל פעולה אחרת אינה "טובה בעצמה", אלא "טובה מפני זולתה". רק העיון הוא "טוב בעצמו". לדברי אריסטו:

3 בעברית של ימי הביניים המונח הוא תכלית, תכלית אחרונה, או תכלית קצוית, על סמך המונח הערבי "גאיה אכירה". המונח היווני הוא: telos.
4 הצלחה = אישר.
5 מסוגל = מיוחד לו.
6 הדיבור וההכרה, כלומר הכוח השכלי.

כי ההצלחה תכלית הדברים האנושיים, כי היא נבחרת בעצמה מספקת. והרבר והנבחר בעצמו לא יבוקש ממנו דבר אחר אלא הפועל [...] והערב שבפעלים הפעלים המיוחדים אל ההצלחה והמעלה [...] אבל החכמה היא מעלה אלהית, הושמה מפנה העצה⁷ והשכל. ואין לחכמה קצוות.⁸ החכמה נבחרת לעצמה, כי היא מההצלחה. וכל דבר מההצלחה שלם.

(אריסטו, שם, י: ז, 1177א-ב, מתוך הפרפרזה המקוצרת של שם טוב אבן פלקירא, שלמות המעשים, פרק ו, מהדורת ישפה, עמ' יא-יב)

אם כן, לדעת אריסטו, תכלית האדם היא העיון השכלי. סגולת האדם – מה שמייחד את האדם מבעלי החיים – היא שכלו, ולכן השלמות האנושית המיוחדת היא שלמות שכלית. לטענת מנחם קלנר, יש זיקה בין מושג התכלית האנושית לבין מושג האל לאור הערך הפילוסופי והדתי של "חיקוי האל" (*imitatio Dei*). ככל שהאל נתפס הפעיל בעולם, כך נתפסת השלמות האנושית כפעילות מעשית. וככל שהאל נתפס (כפי שאריסטו סבר) כשכל המשכיל את עצמו בעיון תמידי (שהרי אין דבר הראוי להשכלת האל מלבד האל עצמו), כך נתפסת השלמות האנושית כעיון שכלי. לדברי קלנר (*Kellner*):

אלוהי הפילוסופים הוא בעצם לא-פעיל ולא-אישי. זה תקף כלפי אלוהי אריסטו, המניע הבלתי-מונע של עולם בלתי-מחודש, העסוק כולו בעיון עצמי. זה אף תקף כלפי אלוהי הנאו-אפלטוניות, הבורא באופן אוטמטי, בלא רצון ובחירה. לעומת זאת, אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, האל של היהדות, האסלאם והנצרות בימי הביניים, הוא בעצם פעיל ואישי. אל זה בורא, נותן שכל, משגית, מעניש, שומע תפילה וגואל. בקיצור, האל של הדת המערבית בימי הביניים הוא פעיל תמיד, מעורב תמיד, נגיש תמיד. המסורות הדתיות והפילוסופיות בימי הביניים הסכימו (אם כי לא תמיד במפורש) כי האל, הנמצא השלם ביותר, הוא הדרגם התכליתי לחיקוי אנושי. מושג זה הובע באופן ברור יותר בתחום הדת – למשל במושג חיקוי האל (*imitatio Dei*) – אבל הוא גם היה התשתית של המושגים הפילוסופיים. אם האל הוא פעיל בעולם, אזי חיקוי האל פירושו לאמץ חיי פעילות בעולם. אם האל הוא בעצם לא פעיל ועסוק בעיון בדבר השלם ביותר (דהיינו האל), אזי חיקוי האל פירושו לעיין, כפי יכולתו, בדבר השלם ביותר (דהיינו האל).

(*Kellner, "Reading Rambam", pp. 86-87*)

7 עצה = עיון, *contemplation*, ביוונית *theoria*. בפירושו למורה הנבוכים, מורה המורה, ג: נא הסביר פלקירא: "ואמר עוד, והחכם המצליח משתמש בעצה ובחכמה ובשכל [...] ושימוש המחשבה בדברים השכליים תקרא עצה, והוא ראי בערבי, והוא הציור בשכל (מורה המורה, מהדורת ביסליכיס, עמ' 135, מהדורת יאיר שיפמן, עמ' 229).

8 אין לחכמה קצוות. כלומר, החכמה היא התכלית ולכן אין לה "קצוות" = תכלית או מטרה אחרת, שאלה היא מובילה.

שאלה

מהי, לדעת מנחם קלנר, הזיקה בין מושג האל לבין מושג תכלית האדם?

10.5.1.4 הנהגת המתבודד: אבן באג'ה

הקו המחשבתי האריסטוטלי – המדגיש את חשיבות העיון בלבד כתכלית האדם – התחזק במשנתו של אבן אבן אל-צאיג אבן באג'ה (המכונה בלטינית Avempace), הפילוסוף הערבי הראשון בספרד (נפטר בשנת 1138). אבן באג'ה התנגד למושג "המדינה המצליחה" (או "המדינה המאושרת") של אל-פראבי (שיידון להלן). המדינה (או החברה) השלמה והמצליחה המיוחלת של אל-פראבי אינה קיימת במציאות. ענייני החברה והעיסוק המדיני פוגעים בעיון השכלי שהוא שלמותו האמיתית של האדם. האדם השלם, היודע את האמת, הגר במדינה בלתי-שלמה, שאורחיה אינם יודעים את האמת, נחשב "קוץ" או "עשב בר" (או "עשב שוטה") בעירו. החברה השלמה (המיוחלת של אל-פראבי) דומה לגינה שאין בה קוצים או עשבי בר, אבל בחברה הבלתי-שלמה, האדם השלם נחשב לעשב בר. לכן כל עוד אין המדינה נוטה אל דעתו האמיתית של האדם השלם הבודד, עליו להנהיג את "הנהגת המתבודד" (בערבית: "תדביר אל-מתבודד"). המתבודד ממשיך אמנם לגור בחברתו במישור הגופני, אבל הוא מבודד ומנוכר ממנה במישור הנפשי, וכאילו כבר היגר במחשבותיו למקום אחר. אנשים מתבודדים אלה הם "גרים בדעותיהם" (בתרגומו העברי של שם טוב אבן פלקירא), או "גרים בסברותם" (בתרגומו העברי של משה נרבוני). לדברי אבן באג'ה:

תרגום שם טוב אבן פלקירא, מורה המורה,
ג: נא, מהדורת ביסליכיס עמ' 136-137,
מהדורת יאיר שיפמן, עמ' 232

אבן באג'ה, הנהגת המתבודד, תרגום
משה נרבוני, מהדורת הרצאג, עמ' 9

נקראים בדברי החכמים ויל גרים, כי אף על
פי שהם כבתיים ובין אחיהם וקרוביהם,
הם גרים בדעותיהם, והלכו במחשבותיהם
אל מדרגות אחרות, הם להם כמו המשכנות.

ואלו הם אשר רצו לומר כת הצופיה
כמאמריהם הגרים, שהם ואם היו כבתיים
ובין קרוביהם ושכניהם, הנה הם גרים
בסברותם, כבר נסעו במושבותם אל מרינות
אחרות.

שאלה

הסבירו את המונח "גרים בדעותיהם" במשנת אבן באג'ה. מדוע נקרא ספרו של אבן באג'ה הנהגת המתבודד?

לסיכום: אבן פאג'ה מנתק את שלמות האדם ותכליתו ממעורבות חברתית-מדינית. אריסטו אמנם הורה כי "האדם מדיני בטבעו", אבל אין בקביעה זו בהכרח יותר מהכרח העובדה שכל אדם תלוי באחרים, במידה מסוימת, לצרכיו הגופניים והחומריים. כך לפחות סברו הוגים בורם האריסטוטלי כמו אבן פאג'ה. אבל אין ללמוד מעובדת היות "האדם מדיני בטבעו" שמעורבות מדינית מביאה אותו לידי שלמות, וכי מעורבות מדינית זו היא תכליתו. להפך, מעורבותו החברתית היא בגדר מכשול לשלמותו האמיתית, שהיא, כזכור, שכלית בלבד. תכלית האדם אינה אפוא הנהגה מדינית או מוסרית, אלא "הנהגת המתבודד", החי בתוך מדינתו (כדי לספק את צרכיו הגופניים), אבל המבודד ממנה נפשית. לכן אין השגת תכליתו השכלית של האדם השלם תלויה בהימצאות "המדינה המצליחה" והשלמה של אל-פראבי. האדם השלם חי בחברה בלתי-שלמה, הרואה בו מעין "קוץ" או "עשב בר" בקרבה. "הנהגת המתבודד" מאפשרת את השגת התכלית האנושית והשלמות השכלית על אף, ולא בגלל, הסביבה החברתית-המדינית. נראה להלן כיצד "הנהגת המתבודד" חשובה בעיצובה של תורת המידות והמדינה של הרמב"ם.

10.5.1.5 חי בן מקיץ: אבן טפיל

אבן פאג'ה מחמד אבן טפיל (המכונה בלטינית Abubacer) נולד בראשית המאה ה-12 בקרבת גרנדה שבספרד. הוא שימש רופא בחצר המלך ויעץ לאבן אל-וליד אבן רשד הצעיר לכתוב פירושים לכתבי אריסטו. אחרי פטירת אבן טפיל בשנת 1185, ירש אבן רשד את מקומו כרופא החצר. אבן טפיל כתב סיפור פילוסופי, חי אבן יקצאן (בעברית: "חי בן מקיץ", או "חי בן ער"), הממחיש את אידאל "המתבודד" של אבן פאג'ה בתיאורו הדמיוני של אדם בודד, הגדל מלידה בבידוד מכל מגע עם בני אדם ובניתוק מוחלט מכל תרבות אנושית.

הספר תורגם לעברית, ובשנת 1349 משה גרבוני כתב עליו פירוש. הוא תורגם גם לשפות אירופיות: ללטינית (בשנת 1671), ומלטינית תורגם לאנגלית (בשנת 1674, ושוב בשנת 1686), ובשנת 1708 תורגם לאנגלית ישירות מהמקור הערבי בידי סימון אוקלי (Simon Ockley). יש חוקרים הסבורים כי התרגום לאנגלית של החיבור חי אבן יקצאן היה מקור השראה לספרו המפורסם של דניאל דפו (Daniel Defoe), רובינזון קרוזו (*Robinson Crusoe*), שיצא לאור בשנת 1719.

כך מסכם דנקאן מקדונלד את הספר:

בזה הוא מדמה לו שני איים, האחד מיושב והשני לא. באי המיושב לפנינו בני אדם החיים כפי המקובל והמוסכם, ובולמת אותם דת מוסכמת של שכר ועונש. שני אנשים החיים שם [כלומר באי המיושב], סלאמאן ואסאל,⁹ התעלו לרמה נישאה יותר של השליטה בעצמם.

9 בהוצאות רבות של הספר שם חברו של חי הוא "אסאל", אבל צורתו האמיתית של השם היא "אבסאל".

סלאמאן מסגל את עצמו באופן חיצוני לדת העממית ומושל בעם. אסאל, המבקש להגיע לשלמות יותר ויותר בבדידות, הולך אל האי השני [הבלתי־מיושב]. ואולם שם הוא מוצא אדם, חי אבן יקט'אן, שהיה חי בודד מילדותו, והתפתח בהדרגה על־ידי כוחות הנפש מלידה והבלתי מושחתים, עד לדמה הגבוהה ביותר של פילוסופיה, והגיע לידי חזון אלוהי. הוא עבר דרך כל מדרגות הדעת, עד שהייתה ההווייה מונחה לפניו. ועתה הוא מוצא שהפילוסופיה שלו שהגיעה אליה מבלי נביא או גילוי מאלהים, והדת הצרופה שלו, וזו של אסאל, אחת הם. הסיפור שאסאל מספר על דבר העם שבאי השני היושבים בחושך, מזעזע את נפשו, והוא יוצא עליהם כשליח שלום. ואולם עד מהרה הוא לומד שאורת מוחמד היה האמתי להמוני עם, ושרק על־ידי משלים חושניים ודברים מוחשיים אפשר למשכם ולהחזיק בהם. הוא הולך חזרה אל האי שלו לחיות חיי בדידות.

(Duncan Macdonald, *Muslim Theology*, מובא בתולדות הספרות הערבית, מאת רינולד ניקלסון [תרגום עברי: יוסף יואל ריבלין], ירושלים תשל"ח, עמ' 336)

הסיפור חי אבן יקצאן פותח בפירוט שתי גרסאות להולדתו של חי. לפי גרסה אחת הוא נולד "בהווייה ספונטנית" מהגזים המבעבעים בחומר באי טרופי ליד הודו. לפי הגרסה האחרת, אחותו של מלך האי המיושב הסמוך נישאה בחשאי, בניגוד למצוות המלך, לקרוב משפחה בשם יקצאן. כשנתעברה ממנו חששה מפני חמת המלך ולכן שמה את בנה התינוק בתיבה ושלחה אותו בים. התיבה נישאה בזרם אל האי המבודד והלא־מיושב, ושם התפרקה על החוף. את התינוק הבוכה מצאה צבִּיָּה והניקה, גידלה ואימנה אותו. חי התפתח בהדרגה, בשבעה שלבים של שבע שנים. עד גיל שבע חיקה את מנהגי בעלי־החיים. בשלב צעירותו, מהיותו בן שבע עד היותו בן 21, פיתח חי את השכל המעשי הטמון בו, ובמות "אימו" הצבִּיָּה, התחיל בניסיונות מדעיים־אמפיריים לחפש את סוד החיים, כלומר הנפש. משנתו ה־21 עד היותו בן 28 החל להתעניין בשאלות מטהפיסיות. בין שנתו ה־28 לשנתו ה־35 חיפש ראיות שכליות לשאלות כגון חידוש העולם או קדמותו. מהיותו בן 35 עד היותו בן 42, גיל החכמה, הבין חי כי נפש האדם יודעת את עצמה כעצם בלתי־תומרי, והוא החל להתייחס לאל מתוך אהבה ולא רק מתוך ידיעה. בשנותיו ה־42 עד ה־49 הוא מבחין בדמיון בינו לבין הגופים השמימיים, שגם הם בעלי נפשות, וכי הוא דומה לבעלי־החיים בגופו, ולמחויב המציאות בשכלו. לכן הוא מסיק כי עליו להידמות לבעלי־חיים בפעולות גופו, ולגופים השמימיים בנפשו, ולמחויב המציאות בכוחו השכלי. כשהיה בן 50 השיג חי את ההצלחה, שהיא חוויית חזון האל.

באי המיושב, שני חברים צעירים, אבסאל (אסאל) וסלאמאן, שמרו בקפדנות את מצוות הדת המקובלת ושניהם יחד למדו את כתבי הקודש. סלאמאן נטה אל פשט הכתוב, אל המשמעויות החיצוניות, והיה מעורב בענייני החברה (לימים היה למושל המקום), ואילו אבסאל נטה אל הסודות הפנימיים של הכתובים, ונטה גם לבדידות. אבסאל נסע אל האי הלא־מיושב הקרוב כדי לחיות כרצונו בבדידות, ושם הוא וחי גילו זה את זה. חי למד לתקשר עם בן האדם הראשון שפגש והם דיברו על האמת שחי למד מעצמו, שהיא אותה אמת שאבסאל למד מדתו. שניהם הסכימו

לחזור לאי המיושב כדי להורות לאנשיו את האמת. כשהגיעו לאי המיושב, שמושלו היה סלאמאן, הם החלו בהוראת האנשים, אבל הם נוכחו לדעת שרוב בני האדם אינם מעוניינים באמת ובפיתוח שכלם, אלא רק רוצים להמשיך במנהג אבותיהם על סמך המסורת. חי ואבסאל החליטו אפוא לחזור אל האי של חי ושם הם חיו עד סוף ימיהם בעיון באמת ובחויית החזון.

מה שמרתק בסיפור חי אבן יקצאן הוא העובדה שחי, ללא כל עזרה חיצונית וללא כל זיקה לתרבות אנושית, נאלץ להסתמך אך ורק על עצמו, על יכולתו השכלית להסיק מסקנות הגיוניות מהראיות שעמדו לרשותו. בכל שלב ושלב הקורא שואל את עצמו: לו הייתי במקומו של חי, האם זוהי המסקנה המתבקשת, והאם אני הייתי מגיע לאותה מסקנה?

ואולם נוסף על הקסם של הסיפור, "חי אבן יקצאן" חשוב מפני שגיבורו מגלם את המתבודד של אבן באג'ה: הוא האדם המפתח והמשלים את עצמו בעצמו, ומתוך עצמו. בפרק האחרון של מורה הנבוכים (ג: נד), הרמב"ם מדבר על סוגי שלמות האדם (ונשוב לסוגיה זו להלן). בהקשר זה הוא אומר: "שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם", וסביר להניח שהדוגמה שלו היא חי אבן יקצאן.

לסיכום: עקבנו אחרי קו אריסטוטלי עקיב בתורת המידות, על אף שינויים במינוח ובהקשר תרבותי-דתי והשינויים בדגש שבמשנותיהם של אריסטו, אבן באג'ה ואבן טפיל. תכלית האדם היא העיון, ועיון זה מחייב מידה מסוימת של בדידות. אצל אריסטו, העיסוק בענייני החברה יכול להיות מטרד או מכשול להתמדת העיון. האדם אמנם מדיני בטבע, אבל משפט זה מבטא בעיקר את העובדה כי אין אדם שאינו תלוי באחרים לסיפוק צרכיו הגופניים והחומריים. אין כאן אידיאל של התנהגות האדם ושלמותו כיחיד. להפך, שלמותו האנושית מוגדרת בבירור כשלמותו של אותו הכוח המיוחד ומגדיר אותו כאדם, דהיינו השכל. אצל אבן באג'ה, האיש השלם מקבל עליו את "הנהגת המתבודד" – הוא חי בתוך החברה אבל אינו נוטל בה חלק פעיל, והוא מבודד ממנה נפשית. הוא מהגר ממנה ברוחו ומנוכר לה בדעותיו. אצל אבן טפיל הבדידות היא בדידות במלוא מובן המילה, כפי שהיא מתבטאת בסיפור חי אבן יקצאן. כל המוטיבים האלה מהדהדים בתורת המידות של הרמב"ם.

10.5.1.6 תכלית ההנהגה המדינית: אפלטון

גישתו של אפלטון שונה בעיקרה מגישת תלמידו אריסטו. נקודת המוצא של אריסטו, כאמור, היא זיהויה של השלמות האנושית עם שלמותו של הכוח השכלי המיוחד את האדם כאדם. בחיבורו המדינה (ד, 440-444), הדגיש אפלטון לא את שלמותו של כוח אחד משאר הכוחות האנושיים, אלא את תפקודם של כל הכוחות האנושיים גם יחד בתיאום ובהרמוניה. זהו הצדק במישור היחיד – ובמקביל, הצדק במישור הכלל.

המדינה מחולקת לשלושה מעמדות – המושלים, המגנים, והעובדים – והצדק החברתי הוא תפקודם של כולם יחד, כאשר המגנים עוזרים למושלים למשול בעובדים. נפש האדם מחולקת לשלושה כוחות – השכלי, הכעסני (האמוציות, הרגשות, במונחים מודרניים), והתאוות הגופניות – והצדק האישי הוא תפקודם של כל הכוחות הנפשיים יחד, כאשר הכוח הכעסני עוזר לכוח השכלי למשול בתאוות. בתרגומו העברי המודרני של ספר המדינה השתמש יוסף ג' ליבס במונחים "היגיון", "עוז" (או "עוז הנפש" או "לחט") ו"תאוות" לשלושת כוחות הנפש. כבר נתקלנו בחלוקה אפלטונית משולשת זו של נפש האדם אצל רב סעדיה גאון (יחידה 2, סעיף 2.4.13) ואצל רבי יהודה הלוי (יחידה 6, סעיף 6.16.3). כזכור, רס"ג מתאר באופן תמציתי את שלושת הכוחות:

לנפש שלשה כחות, התאוה והכעס וההכרה. וכח התאוה הוא אשר יביא האדם לכסוף למאכל ולמשתה ולמשגל, ושייטיבו בעיניו המראים והריח הטוב והמשושים הרכים. וכח הכעס, הוא אשר יביא האדם אל התגברות והשררה, והעזר לאחרים, והנקמה והגאווה והעזות והדומה לזה. אבל כח ההכרה הוא אשר ידין על הכחות האחרים.

(רס"ג, אמונות ודעות, תרגום יהודה אבן תיבון, מאמר עשירי, פרק ב, מהדורת דוד סלוצקי, לייפציג תרכ"ד, עמ' 145)

בטבלה הבאה (שכבר הובאה ביחידה 6, סעיף 6.16.3 ובנספח ב ביחידה 1: מילון למונחים נבחרים), אנו מוצאים את השמות של כוחות הנפש לפי החלוקה האפלטונית המשולשת של רס"ג ושל ריה"ל. בכל משבצת, השם העברי הראשון של הכוח (באותיות בולטות) הוא לפי התרגום של אבן תיבון. אחריו מופיע בסוגריים שם הכוח לפי תרגום יוסף קאפח (אם הוא שונה). בסוף מופיע בסוגריים השם הערבי של הכוח באותו מקום:

שם הכוח הנפשי במקרא על-פי רס"ג, אמונות ודעות, ו: ג	שם הכוח אצל רס"ג, אמונות ודעות, י: ב	שם הכוח אצל ריה"ל כוזרי, ב: ג
נפש	מתאוה (קאפח: התאוה) (קוה' משתהיה)	התאוה (קוה' אל-שהוה)
רוח	כועס (קאפח: הכעס) (קוה' גאצ'פה)	הכעס (קוה' אל-גצב) נצחון (קאפח: ההתנצחות) (אל-גלפה')
נשמה	מדעי (קאפח: ההבחנה) (קוה' עאלמה)	ההכרה (קאפח: ההבחנה) (קוה' אל-תמיין)
		מחשבה (קאפח: התבונה) (קוה' אל-פכר)

נחזור עתה בקצרה על ההקבלה שבין הצדק החברתי-המדיני לבין הצדק האישי – צדק היחיד בספר הכוזרי, במקום שיהודה הלוי מדבר על החסיד שהוא "המושל במדינתו", תרתי-משמע (הדיון השלם ביחידה 6, סעיף 6.16.3). וכך מתאר ריה"ל את הצדק שהוא אחד מכוחות הנפש:

אמר החבר: ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השוה ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי ריבוי בכח אחד, קיצור בכח אחד. ומי שנטה עם כח התאוה קצר בכח המתשבה, ובהפך. ומי שנטה עם הנצחון קצר בזולתו.

(כוזרי, ב: ג, תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 108)

במקום אחר מדבר יהודה הלוי על ההקבלה שבין הצדק האישי לבין הצדק החברתי:

אמר החבר: החסיד הוא הנוהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפס וכל ספקס, וינהג בהם צדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו, וימצאם בעת צרכו אליהם שומעים לו, ממהרים לענותו בעת קראו, יצוום ויעשו כמצותו, ויזהירם ויזהרו.

אמר הכוזרי: על חסיד שאלתיך, לא על מושל.

אמר החבר: החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכחותיו הנפשיים והגופניים, ומנהיגם ההנהגה הגופיית. [...] והוא המוכן לממשלה, כי אילו היה מושל במדינה היה נוהג כה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו [...] ולא עזב אחד מאלו הכחות והאברים שירבה במה שהוא מיוחד בו ויפתית הנשאים.

(כוזרי, ג: ג-ה, תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת צפרוני, עמ' 142-143)

כאמור, אצל אריסטו תכלית האדם היא העיון מפני שהשלמות האנושית היא שלמותו של אותו הכוח המיוחד את האדם כאדם, כלומר הכוח השכלי. בכך אריסטו עובר על האיסור שבמשנת אפלטון רבו, שהזהיר (לדברי ריה"ל בכוזרי, ב: ג שהובאו לעיל) מפני "ריבוי בכח אחד, קיצור בכח אחד", ודרש "בדרך השוה, ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק" (שם). לכן במשנת אפלטון אין תכלית האדם "הנהגת המתבודד", אלא הנהגת המדינה. הפילוסוף חייב להיות מעורב בחברתו ואף להנהיגה. תפקידו להיות "מושל פילוסוף" או "פילוסוף מדינאי" דווקא מפני שהוא, ורק הוא, השיג את השלמות העיונית.

בספרו של ספר המדינה מספר אפלטון משל מקסים הנקרא "משל המערה" או "חידת המערה". האנושות נמשלת לאסירים שמילדותם נכבלו במערה כשגבם כלפי פתח המערה ומקור האור, ופניהם לתוך המערה. אין הם מסוגלים לראות את המציאות התלת-ממדית והמגוונת שמחוץ למערה, אלא רק את צללי המציאות הדו-ממדיים והאפורים שבקיר המערה. כלומר, אין הם משיגים לעולם את האמת, אלא רק צל וחיקוי של האמת. רק אנשים בודדים – הפילוסופים –

מסוגלים להשתחרר מכבליהם ולעלות ולצאת החוצה, לראות באור היום את המציאות האמיתית התלת-ממדית והמגוונת בהדרה. אבל אסור להם, לפילוסופים הבודדים האלה, להישאר בחוץ, באור. עליהם לשוב ולרדת למערה כדי להנהיג ולהורות את האסירים שם. יש לציין כי אפלטון מדבר על "החוק", ואילו יהודה הלוי מדבר על "תורת משה". לדברי אפלטון (בפיו של סוקראטס, המשוחח עם גלאוקון):

עלינו מוטל אפוא [...] על מייסדי המדינה, להכריח את בעלי התכונה הטבעית המעולה, שיגיעו לאותו מדע שקודם קראנו לו הגדול שבמדעים, יראו את הטוב ויעלו אותה עלייה; ואילו לאחר שיעלו ויראו די הצורך, אין להרשות להם מה שמרשים להם עכשיו.

מה הוא זה?

להשאר שם [...] ולמאן לשוב אל אותם האסירים, ולקחת חלק בטרדותיהם וכיבודיהם, בין פחותי ערך הם ובין חשובים.

אם כן [...] נעשה להם עוול ונגרם לכך שיחיו חיים רעים יותר, שעה שיש בידם לחיות בטוב?

שוב שכחת ידירי [...] שלא לכך דואג החוק: שיהא שבט אחד במדינה מאושר מאין כמותו; אלא הוא מתכוון להצמיח אושר זה במדינה כולה, כשהוא מחבר את האזרחים יחדיו בשידול ובאונס, ומביא אותם לידי כך, שיתנו איש לרעהו חלק באותה תועלת שיהא בידי כל אחד להעניקה לכלל; והרי הוא הוא היוצר במדינה גברים שכך טיבם: לא כדי שיפנה כל אחד מהם לכל אשר יחפץ, אלא כדי שהוא עצמו יזדקק להם, בבואו לאחד את המדינה. [...]

והנה צא וראה [...] גלאוקון, שלא נעשה עוול לאנשים שהיו אצלנו לפילוסופים, אלא נצדק במה שנזמר אליהם, שעה שנטיל עליהם את הראגה לאחרים ושמירתם. שכן נזמר: אותם שבשאר המדינות נעשים פילוסופים, הרי לגביהם מתקבל על הדעת, שאינם לוקחים חלק בטרדותיהן של המדינות. הלא מאליהם הם גדלים במדינותיהם, על אף המשטר השורר בכל אחת מהן, ומה שגדל מכוח עצמו, כדן שלא יהא נכון לפרוע דמי כלכלתו למי שהוא, באשר אינו חייב דבר על חשבונה, אף לא לאחר. ואילו אתם – כמלכות הדבורים שבכוורות, יצרנוכם אנחנו, שתהיו לעצמכם ולשאר המדינה מנהיגים ומלכים, שכן היה חינוכם טוב ומושלם יותר משל הללו, ואתם מסוגלים יותר מהם לקחת חלק בשני התחומים. אם כן, חייב כל אחד מכם לפי התור, לרדת אל משכנות האחרים, ולהתרגל אל ההסתכלות במה ששרוי באפילה. שאם תתרגלו – תיטב ראייתכם פי אלף מראיית האנשים רשם, ותכירו בכל צלם וצלם מה הוא ושל מה, כיון שראיתם את האמת בדבר מה שהוא יפה וצודק וטוב.

(אפלטון, המדינה, ז, 519-521; תרגום יוסף ג' ליבס, כתבי אפלטון, ב, עמ' 427-429).

לסיכום: נשוב בהמשך הדיון לחשיבותו של "משל המערה" להבנת פירוש הרמב"ם לסיפור סולם יעקב (בראשית, כח: יב-יג) במורה הנבוכים, א: טו. מה שחשוב כעת הוא להדגיש כי אין אפלטון שונה בדעתו מדעת תלמידו אריסטו, שמה שמייחד את האדם הוא כוחו השכלי וכי עליו להשתדל להפעיל כוח זה כמיטב יכולתו. דעתו שונה מדעת אריסטו בכך שאין שלמות האדם מזוהה עם שלמות שכלית בלבד. השכל האנושי הוא אמנם מה שמייחד את האדם כאדם, אבל יש לו שני כוחות נפשיים נוספים, כפי שראינו. אריסטו שוגה בהדגישו את שלמות הכוח השכלי בלבד, על חשבון שאר כוחות האדם, שגם להם יש תפקיד, גם להם יש צרכים וגם להם יש מה לתרום לשלמותו של אדם. השלמות האנושית הכוללת אינה אפוא שלמותו של הכוח השכלי בלבד, אלא שלמותם הכוללת של כל הכוחות האנושיים גם יחד – ושלמות כוללת זו היא הצדק האישי, המקביל לצדק החברתי-המדיני. לכן כמו שאין להדגיש את השלמות השכלית בלבד, כך אין לחייב את תכלית ההתבודדות. יתרה מזו: לפילוסוף יש תפקיד מדיני, לא על אף שלמותו האישית-השכלית, אלא בגללה דווקא. הפילוסוף המושל, מעצם היותו פילוסוף, אינו חייב להתעסק ב"הנהגת המתבודד" אלא ב"הנהגת המדינה".

שאלות

1. אפלטון ואריסטו מסכימים כי מה שמייחד את האדם הוא הכוח השכלי. במה אפוא הם חלוקים זה על זה? מדוע מדגיש אריסטו את העיון? כיצד מגיע אפלטון למסקנה מנוגדת?
2. סכמו והסבירו את "משל המערה" של אפלטון.
3. כיצד מהווה משנת אפלטון בסיס לאמרה המרקסיסטית המפורסמת: "לכל אחד לפי צרכיו, מכל אחד לפי יכולתו"?

10.5.1.7 הנהגה מדינית נבואית: אל-פראבי

מחמד אבו אל-נצר אל-פראבי (870-950, ממוצא תורכי) הוזכר פעמים אחדות ביחידות הקודמות (ראו, למשל, יחידה 1, סעיף 1.1.1). הוא למד אצל פילוסופים נוצרים בבגדאד. בזכות פירושו החשובים לכתבי אריסטו הוא כונה "המורה השני", כלומר השני בחשיבותו אחרי אריסטו. בחיבורו המשולש, השגת האושר, הפילוסופיה של אפלטון והפילוסופיה של אריסטו, ניסה אל-פראבי לתאר את הפילוסופיה האמיתית, בניגוד לפילוסופיה מזויפת ושקרית. לשם כך הוא תיאר את הפילוסופיות של אפלטון ושל אריסטו ברצותו להראות כי שתי הפילוסופיות האמיתיות האלו מתאימות ומסכימות. כזכור, תורת המדינה של אל-פראבי היא אפלטונית ביסודה, בה חידוש אחד מכריע: הוא זיהה את הפילוסוף-המושל של ספר המדינה לאפלטון עם ה"אמאם" (המנהיג הרוחני באסלאם). בתורת המדינה של הרמב"ם הפך זיהוי זה לזיהוי של הפילוסוף-המושל עם הנביא המקראי, ובייחוד עם משה (כפי שראינו לעיל, סעיפים 9.6.2-9.6.4).

בחלק הראשון של חיבור משולש זה, תחציל אל-סעאדה ("השגת האושר" או "השגת ההצלחה"), אל-פראבי מתאר את המושל-הפילוסוף. נביא את דבריו מתוך התרגום העברי של שם טוב אבן פלקירא (ספרד, 1225 בערך עד אחרי שנת 1291) בחלק השלישי בספרו ראשית חכמה. הפילוסוף האמיתי צריך לקנות לא רק את השלמות העיונית לעצמו באמצעות שכלו, אלא גם את השלמות המעשית להקנות לאחרים את האמת באמצעות הכוח המדמה (הדמיון) שלו. האמת שהוא יודע במופת שכלי, הרי היא הפילוסופיה. האמת שהוא מלמד לאחרים ומשכנע אותם לקבל בעזרת הכוח המדמה, הרי היא הדת. במובן זה הדת היא "חיקוי" של הפילוסופיה. לכן "הפילוסוף אשר קנה השלמות העיונית, יהיה מה שקנה מהם בטל כשלא תהיה לו כח להמציאם בוולתו על דרך האפשרי בו" (אל-פראבי, השגת ההצלחה, סעיף 56 = פלקירא, ראשית חכמה, עמ' 70).

שאלה

השוו את דברי אל-פראבי כאן לדברי חז"ל המובאים לעיל: "רבי חנינא בן דוסא [...] היה אומר: כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת" (משנה, אבות, ג: ט).

בזכות ידיעתו העיונית השלמה ויכולתו המעשית "להמציאם בוולתו", הפילוסוף הוא שצריך להיות המושל המדיני והמנהיג הדתי:

ועל כן עניין הפילוסוף ומניח הדתות [אמאס, בערבית], כלומר המחדש אותו עניין אחר. כי שם הפילוסוף יורה בתחלה על השלמות העיוני, ובהיותו על שלמותו האחרון מכל צד, יתחייב בהכרח שיהיו בו שאר הכחות. ומניח הדת יורה על הידיעה בתנאי המושכלים המעשיים, והכח להמציאם באומות והמדינה. ושם המלך מורה על הממשלה והיכולת, ושתהיה מלאכתו ושלמותו גדול הכח מאד. ואי אפשר זה אלא בגודל כח הידיעה וגודל כח המחשבה וגודל כח השלמות המעשי והמלאכותי.¹⁰ ועל כן היה המלך סתם הוא בעצמו הפילוסוף מחדש הדתות והוא הפילוסוף האמיתי.

(אל-פראבי, השגת ההצלחה, סעיף 57 = פלקירא, ראשית חכמה, עמ' 70)

"המדינה המצוינת" היא המדינה המונהגת בידי הפילוסוף-המושל, שהוא הנביא. בתור נביא הוא מקבל את התגלות האל באמצעות האצלה מהשכל הפועל. האצלה אלוהית זו מהשכל הפועל עוברת אל שכלו החומרי ("ההיולי") של הנביא, ודרכו עוברת אל הכוח המדמה ("הכוח המצייר") שלו. בזכות הכוח המדמה שלו הוא מסוגל להינבא ולהורות את בני עמו (חזרו לדיון בנבואה, לעיל, סעיף 10.2.2).

10 מלאכותי – המלאכה היא פחות ממדע או חכמה; היא הידיעה המקצועית של אימן, כגון הנגר.

בחיבורו מִפְּאֵדֵי אֶרֶא אֱהֵל אֶל־מְדִינָה אֶל־פְּצִילָה ("התחלות דעות אנשי המדינה המצוינת") טען אל־פראבי שאין האדם מסוגל לספק את כל צרכיו בכוחות עצמו; הוא זקוק לאחרים. לכן רק במדינה המצוינת, אשר בה כולם משתדלים להשיג את האושר השכלי האמיתי, אפשר להשיג את האושר האנושי האמיתי. ואולם בחיבורו אל־סִיאֶסֶת אֶל־מְדִינָה ("הממשלה המדינית") הוא אומר כי מי שחי במדינה המוצלחת המונהגת בידי הנביא הוא אדם מאושר. אבל יש בני אדם הגרים במשטרים שאינם "המדינה המצוינת". אנשים אלה הם "גרים ביישוב ההוא";¹¹ כלומר, הם אנשים שלמים במדינה הבלתי־שלמה. במדינה המצוינת יש גם בני אדם שאינם משתתפים בשלמות. הם כעשבי בר או קוצים בעירם, והם דומים יותר לבהמות מלבני אדם, ואין הם מסוגלים ליצור או לחיות במסגרת של "קיבוץ מדיני" כלל:

ענינם בהם ענין הקצח בחטא או הקוצים הצומחים בין הזרוע או שאר הירקות שאינם מועילות והמוזיקות בזרוע ובנטיעות. ואחר הבהמיים בטבע מן האנשים, כי הבהמיים בטבע אינם מדיניים ולא יהיה בהם קבוץ מדיני כלל.

(אל־פראבי, ספר ההתחלות, תרגום שמואל אבן תיבון, עמ' 47)

לסיכום: אל־פראבי מתאר את המושל־הפילוסוף (= מחדש הדת = הנביא) ואת מדינתו המצוינת. יש בני אדם שלמים החיים במדינה בלתי־שלמה, ולכן הם בגדר "גרים ביישוב ההוא". לעומתם יש בני אדם שהם "עשבי בר" ו"קוצים" במדינה המצוינת ומצווה להענישם ולגרשם מן המדינה. גם אל־פראבי וגם אבן באג'ה אחריו השתמשו במונחים "גרים" ו"עשבי בר" או "קוצים", אולם בהקשר שונה לגמרי. אצל אל־פראבי עשבי הבר או הקוצים הם בני האדם הבלתי־שלמים במדינה המצוינת, שאותם יש לעקור, ואילו אצל אבן באג'ה עשבי הבר או הקוצים הם בני האדם השלמים בתוך חברה אנושית בלתי־שלמה שאינה מסוגלת להתמודד אתם ורואה בהם מטרד. אצל אל־פראבי, "הגרים ביישוב ההוא" הם בני אדם ממש, דהיינו האנשים השלמים, הגרים בתוך חברה בלתי־שלמה, במשטר שאינו משטרו של הפילוסוף־המושל. גם אצל אבן באג'ה "הגרים בדעותיהם" הם בני אדם שלמים הגרים בחברה בלתי־מתוקנת, אבל אצל אבן באג'ה לא מדובר ב"גרים" ממש, אלא בגרים במישור האלגורי, כלומר במתבודדים, שהם "גרים בדעותיהם" או "גרים בסברותם" (= בסברות שלהם). במישור הגופני הם גרים בתוך החברה, אבל במישור הנפשי, "בדעותיהם", הם מבודדים ומנוכרים ממנה. כפי שנראה להלן, הרמב"ם מאמץ דימויים אלה בדברו על משה והאבות, שהיו מעורבים בהנהגת המדינה (נוסח הנביא = הפילוסוף־המושל של אל־פראבי), אולם מעורבותם החברתית והגופנית לא פגעה בהתמדת דבקתם השכלית באל (נוסח "הגרים בדעותיהם" של אבן באג'ה).

11 ספר ההתחלות = הממשלה המדינית, תרגום שמואל אבן תיבון, מתוך: ספר האסיף, הוצאת צבי בן יחזקאל פיליפאווסקי, לייפציג 1849, עמ' 41.

שאלה

השוו את "הגרים" ואת "עשבי הבר" או "הקוצים" במשנותיהם של אל־פראבי ושל אבן באג'ה, והביאו מובאות מדבריהם לצורך ההשוואה.

10.5.2 תורת המידות: שמונה פרקים לרמב"ם

10.5.2.1 "שמע את האמת ממי שאמרה"

תורת המידות של הרמב"ם מובאת בעיקר בפירושו למשנה, בהקדמתו למסכת אבות. הקדמה זו למסכת אבות מחולקת לשמונה פרקים ויש שהיא מודפסת בתור חיבור עצמאי הנקרא שמונה פרקים. חלק ניכר מתורת המידות שבחיבור זה, ובכלל זה תורת הנפש שעליה מושתתת תורת המידות, מבוסס על משנת אריסטו, ובייחוד על חיבורו אתיקה.¹² בהקדמתו לשמונה פרקים, הרמב"ם טוען בפירוש שאין הוא מחדש דבר בתורת המידות, וכי הוא מסתמך על מקורות יהודיים (כלומר חז"ל) ופילוסופיים. לדבריו:

ורע, שהדברים אשר אומר בפרקים אלו ובמה שיבוא מן הפרוש, אינם דברים שבדיתים מעצמי, ולא פרושים שחדשתים. אמנם הם ענינים ליקטתים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד וזולתם מחבוריהם; ומדברי הפילוסופים גם כן הקדמונים והחדשים, ומחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה.

(שמונה פרקים, תרגום שמואל בן יהודה אבן תיבין, מהדורת רבינוביץ, הקדמה, עמ' ז
= הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קנר-קנה)

ובכל זאת, על אף הודאה זו כי אין הוא מחדש דבר וכי הוא מסתמך על דברי חז"ל ועל דברי הפילוסופים, מקוריותו של הרמב"ם נמצאת בשימוש במקורות ובשילובם של מקורות יהודיים ולא־יהודיים למשנה שיטתית אחידה ועקיבה. קביעתו כי יש לשמוע את "האמת ממי שאמרה" מסכמת בתמציתיות את רוחה של הפילוסופיה היהודית לדורותיה.

10.5.2.2 תורת הנפש

הפרק הראשון עוסק בתורת הנפש, וזו בעיקרה מבוססת על תורת הנפש האריסטוטלית. לדברי הרמב"ם:

12 ראו לעיל, סעיפים 9.8.1.1-9.8.1.3.

ואתה יורע שתיקון המידות היא: רפואת הנפש וכוחותיה. וכמו שהרופא אשר ירפא הגופות צריך שידע תחילה הגוף אשר ירפאהו [...] כן רופא הנפש הרוצה לתקן מידות האדם, צריך שידע הנפש וכוחותיה בכללה וחלקיה, ומה יחלה אותה ומה יכריאה.

(שמונה פרקים, פרק א, מהדורת רבינוביץ עמ' ח-ט)

נסכם עתה את תורת הנפש. "נפש האדם אחת", אף־על־פי שיש לה "פעולות רבות חלוקות". יש הוגים שקראו לפעולות השונות "נפשות" או "חלקים", אולם אין מדובר בחלקים כמו חלקי הגוף אלא בפעולות שונות או כוחות שונים של נפש אחת. לנפש האדם יש תמישה "כוחות" או "חלקים", כלומר נפשו פועלת בחמישה מישורים:

נפש האדם

א. הזן או הצומח

פעולות הזן או הצומח:

1. מושך (כלומר, מושך אוכל)
2. מחזיק (כלומר, מחזיק את האוכל כדי לעכלו)
3. מעכל
4. דוחה למותרות (כלומר, דוחה מחוץ לגוף את מה שאינו נחוץ לו)
5. מגדל
6. מוליד בדומה
7. מבדיל לחות ומפריש מה שנחוץ (כגון הדם) ממה שאינו נחוץ (כגון השתן)

ב. המרגיש

פעולות המרגיש = חמשת החושים החיצוניים:

1. ראות
2. שמע
3. טעם
4. ריח
5. מישוש

ג. המדמה (= הדמיון, imagination)

"הוא הכוח אשר יזכור רישומי המוחשים אחר היעלמם מקרבת החושים אשר השיגום, וירכיב קצתם אל קצתם ויפריד קצתם מקצתם, ולזה ירכיב זה הכוח מן עניינים אשר השיגם, עניינים אשר לא השיגם כלל ואי אפשר להשיגם" (שמונה פרקים, פרק א, מהדורת רבינוביץ, עמ' יא). כלומר, הכוח המרגיש חש את מוחשיו כאשר הם נמצאים לפניו או במגע אתו. הכוח המדמה מצייר את "רישומי" המוחשים "אחר היעלמם מקרבת החושים אשר השיגום". בכך המדמה הוא

הזיכרון. ואולם יש שהכות המדמה מרכיב רישומים שונים בהרכב שלא חש אותם מעולם ובאופן בלתי־אפשרי, כגון "ספינת ברזל רצה באוויר, ואדם שראשו בשמים ורגליו בארץ, ובהמה באלף עיניים, על דרך משל, והרבה מאלו הנמנעות ירכיבם הכוח המדמה ימציאם הדמיון" (שם, עמ' יא).¹³

ד. המתעורר

המתעורר הוא כוח התאוות (appetites) והרגשות (emotions). "הוא הכוח אשר בו ישתוקק ויכסף האדם לדבר אחד, או ימאסהו. ומוזה הכוח יבוא אל פעולות: בקשת דבר והבריחה ממנו, ובחירת דבר אחד, או התרחק ממנו; והכעס והרצון, והפחד והגבורה, והאכזריות והרחמנות, והאהבה והשנאה" (שם, פרק א, עמ' יב)

ה. השכלי

הרמב"ם משתמש כאן במונח "נאטק" ("היגיון"), ולא במונח "עקל" ("שכל"). לכן יוסף קאפח מתרגם כאן "ההוגה". ובכל זאת אפשר לתרגמו "שכלי", כפי שתרגם יהודה אבן תבון, מפני שבהמשך הרמב"ם אומר: "הוא הכוח המצוי לאדם אשר בו ישכיל (יעקל), ובו תהיה החשיבה (אל־רויה)" (תרגום יוסף קאפח). לשכל יש שני כוחות, העיוני והמעשי. הכוח המעשי עוסק במלאכות (כגון נגרות, עבודת האדמה, רפואה, מלחות) וב"מלאכת מחשבת" (בערבית: "פּפּר"). כלומר, השכל המעשי עוסק בחישובים כיצד לבצע דבר: "אשר בו יסתכל האדם בדבר אשר ירצה לעשותו, אם אפשר לעשותו אם לאו, ואם אפשר לעשותו, איך צריך שיעשה". השכל העיוני "אשר בו ידע האדם הנמצאות שאינן משתנות [...] והן אשר יקראו 'חכמות' סתם" (שם, פרק א, עמ' יג)

שאלות

1. מדוע נחוצה תורת הנפש לתורת המידות?
2. מה הם חמשת הכוחות של נפש האדם?
3. כיצד פועל הכוח המדמה ומדוע הוא מצייר דברים בלתי־אפשריים?
4. מהו ההבדל בין השכל המעשי לבין השכל העיוני?

בפרק השני הרמב"ם מסביר כי המצוות והעבירות שבתורה מכוונות אל הכוח המרגיש והכוח המתעורר בלבד, ולא אל הכוח הזן והכוח המדמה, וזאת משום שהמרגיש והמתעורר הם כוחות רצוניים, שהאדם שולט בהם כרצונו, ואילו בכוח הזן ובכוח המדמה אין לו שליטה רצונית והם

¹³ הרמב"ם מזכיר כאן את "הטעות המגונה הגדולה" של "המדברים" (אנשי הפלאם), שסברו כי כל דבר שאפשר להעלות אותו בדמיון הוא גם אפשרי במציאות. "ולא ידעו שזה הכוח [המדמה] ירכיב עניינים שמציאותם נמנע".

פועלים באופן בלתי־רצוני גם בעת השינה. אשר לכות השכלי, הוא מקור המצווה והעבירה אם יש בה דעה אמיתית או דעה בטלה, "אבל אין בו מעשה שיאמר עליו שם מצוה או שם עבירה סתם" (שם, פרק ב, עמ' טו).

בפרק השלישי הרמב"ם מסביר כי "לנפש בריאת וחולי, כמו שיש לגוף". בריאות הנפש היא "שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה, תכונות שתעשה בהן תדיר הטובות והפעולות הנאותות. וחוליה הוא, שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה, תכונות שתעשה בהן תדיר הרעות והפעולות המגונות" (שם, פרק ג, עמ' יח).

שאלה

לאילו כוחות נפשיים מכוונות מצוות התורה, ומדוע רק לכוחות האלה ולא לכוחות הנפש האחרים?

10.5.2.3 "שביל הזהב"

אחרי שהרמב"ם דן (בפרק השלישי) בחולי הנפש, הוא עובר לדון (בפרק הרביעי) "ברפואת חולי הנפש". לדבריו:

המעשים הטובים הם המעשים השווים הממוצעים בין שתי קצוות ששתיהן רע: האחת מהן תוספת, והשנית חסרון. והמעלות, הן תכונות נפשיות וקנינים ממוצעים בין שתי תכונות רעות: האחת מהן יתרה, והאחרת חסרה. מן התכונות האלה יתחייבו הפעולות ההן. והמשל בו: הזהירות, שהיא מידה ממוצעת בין רוב התאוה ובין העדר הרגש־ההנאה [...] וכן הנדיבות, ממוצעת בין הכילות והפיזור. והגבורה, ממוצעת בין המסירה לסכנות ובין רוח הלבב. [...] והענווה ממוצעת בין הגאווה ובין שפלות הרוח. וההסתפקות, ממוצעת בין אהבת הממון ובין העצלות.

(שמונה פרקים, פרק ד, מהדורת רבינוביץ, עמ' כ-כג)

בספרות הלטינית, דרך הממוצע האריסטוטלית נקראה "שביל הזהב", "לבחור את שביל הזהב" (auream mediocritatem diligere). אין האדם נולד עם מעלות טובות או רעות. המעלות נקנות בפעולות חוזרות ונשנות, וההרגל הופך, לדברי אריסטו, ל"טבע שני". לכן חשוב כל־כך שמעשי האדם יהיו המעשים הטובים הממוצעים. ואולם הרמב"ם מציין שיש אנשים הסבורים כי קצה אחד הוא דווקא הטוב: "וזה כולו טעות. ואמנם ישובת באמת הממוצע, ואילו צריך לאדם שיכון וישקול פעולותיו כולם תמיד עד שיתמצעו" (שמונה פרקים, פרק ד, עמ' כה).

אמנם יש צורך לפעמים בהקצנה לקראת הקצה האחד או האחר, אולם באופן זמני בלבד, לצורך רפואת הנפש וגמילתה מהמעלה הקיצונית ההפוכה, בדיוק כמו ברפואת הגוף, וזה על מנת להחזיר את הנפש לבסוף לשוויונה.

כשם שהגוף, כשיצא משוויו נראה אל איזה צד נטה ויצא ונעמוד כנגדו בהפכו, עד שישוב אל השווי, וכשיתווה נסלק ידינו מן ההפוך ונשוב לעשות לו מה שיעמידהו על שוויו, כן נעשה במידות בשווה.

(שמונה פרקים, מהדורת רבינוביץ, פרק ד, עמ' כה-כו)

כמו כן, יש לעתים צורך חברתי בהקצנה כמשקל נגד להתנהגות רעה נפוצה. רפואה חברתית זו מאפיינת את התנהגותם הקיצונית והחריגה משביל הזהב של החסידים. מידת החסידות היא מה שחז"ל כינו "לפנים משורת הדין" (בבא מציעא, ל: ע"ב).

אבל מה שעשו אותם החסידים בקצת הזמנים וקצת המקומות, וקצת אנשים מהם גם כן מנטות אחר הקצה האחד: בצום, וקום בלילות, והנחת אכילת בשר ושתיית יין, והרחקת הנשים, ולבוש הצמר והשער, ושכונת ההרים, והתבודד במדברות, לא עשו דבר מזה אלא על דרך רפואות, כמו שזכרנו, ולהפסד אנשי המדינה, גם כן. [...] וכאשר ראו הכסילים שהחסידים עשו אלה הפעולות ולא ידעו כונתם, חשבו שהן טובות וכוננו אליהן, בחשבם שיהיו כמותם. ויענו את גופתם בכל מיני ענוי, ויחשבו שהם קנו לעצמם מעלה ומדה טובה ושעשו טובה, ושבוה יתקרב האדם לשם – כאלו השם יתברך שונא הגוף ורוצה לאברו. והם לא ידעו שאלו הפעולות רע, ושבהן תגיע פחיתות מפחיתויות הנפש. ואין להמשילם אלא לאיש שאינו יודע במלאכת הרפואות, כשיראה בקיאים מהרופאים שהשקו חולים נוטים למות סמים [...] ופסקו מהם המזון, ונרפאו מחליים ונמלטו מן המות הצלה גמורה, ואמר הסכל ההוא: אחר שאלו הדברים מרפאים מן החולי, כל שכן שיעמידו הבריא על בריאותו, או יוסיפו כח. והתחיל לקחת אותם תמיד ולהתנהג בהנהגות החולים, שהוא יחלה בלא ספק. כן הם חולי הנפשות אלו, בלא ספק, בלקחם הרפואות על הבריאות. וזאת התורה התמימה המשלמת אותנו, כמו שהעיד עליה יודעה: "תורת ה' תמימה משיבת נפש, ערות ה' נאמנה מחכימת פתי" (תהלים, יט: ח), לא זכרה דבר מזה. ואמנם כוונה להיות האדם טבעי הולך בדרך האמצעי.

(שמונה פרקים, פרק ד, מהדורת רבינוביץ, עמ' כו-כט)

שביל הזהב של הפילוסופים שווה אפוא לדרכה האמצעית של התורה. לפיכך מי שנוטה – שלא לצורך – להקצנה מוסרית, חורג מדרך התורה ועובר על מצוותיה:

ולחכמים בזה הענין דבר, לא שמעתי כלל יותר נפלא ממנו, והוא בגמרא דבני מערבא [כלומר, תלמוד ירושלמי], בפרק התשיעי מנדרים (הלכה א), דבר כגנות המקבלים על עצמם

שבועות ונדרים עד שישארו כעין אסורים. אמרו שם בזה הלשון: "אמר רב אידי בשם רבי יצחק: לא דין במה שאסרה תורה, אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?"

(שמונה פרקים, פרק ד, מהדורת רבינוביץ, עמ' לג)

שאלה

מהו "שביל הזהב", ובאילו תנאים אישיים או חברתיים יש לחרוג ממנו?

מפני שדרך התורה היא הדרך האמצעית, דרך המתונות, אין הרמב"ם רואה בעין יפה והוא אף מגנה תופעות של התנהגות קיצונית, כגון התנהגותו של הנזיר. בדיון שלנו בסוגיית הפרישות במשנת ר' בחיי אבן פקודה (ביחידה 4, סעיף 4.3.12) הזכרנו את פירושיהם המנוגדים של הרמב"ם והרמב"ן לפסוק "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר, ו: יא). כזכור, מדובר כאן בקורבן שהנזיר חייב להקריב אם הוא מפר או מטמא את נדר נזירותו. במה "חטא על הנפש"? לפי הפשט טימא הנזיר את עצמו כשבא במגע עם "נפש", כלומר נגע בגוויית אדם מת. ראינו כי לפי מדרש חז"ל פירוש "חטא על הנפש" הוא, שהנזיר בעצם הינזרו חטא נגד נפשו: "וכי באיוו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר, ומה זה שלא ציער את עצמו אלא מן היין נקרא חטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. מכאן כל היושב בתענית נקרא חטא (בבלי, נדרים, י: ע"א). כלומר, הנזירות בפני עצמה היא סטייה מדרכה האמצעית של התורה ולכן הנזיר חייב לכפר על חטאו בהקרבת קורבן. גם ראינו שם, כי לר' אלעזר דעה מנוגדת (המובאת במסכת תענית, יא: ע"א). לדעת ר' אלעזר, הנזיר הוא קדוש והוא חייב בקורבן בתום תקופת נזירותו מפני שהוא חוטא בכך שהוא מפסיק להיות קדוש וחוזר לטומאת חיי העולם. הרמב"ם מקבל את דעתם של חז"ל במסכת נדרים, והרמב"ן מקבל את דעתו של ר' אלעזר במסכת תענית.

לדברי הרמב"ם:

ואמנם כיוונה [התורה] להיות האדם טבעי הולך בדרך האמצעי: יאכל מה שיש לו לאכול, בשווי, וישתה מה שיש לו לשתות, בשווי, ויבעל מה שמותר לו לבעול, בשווי, וישכון במדינות ביושר ובאמונה, לא שישכון במדברות ובהרים, ולא שילבש הצמר והשער, ולא שיענה את גופו. והזהירה [התורה] מזה, לפי מה שבה בקבלה [כלומר, במסורת חז"ל]. נאמר בנזיר: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר, ו: יא). ואמרו רבותינו זכרונם לברכה: "וכי אל איזה נפש חטא זה? אלא על שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר: מה זה שציער את עצמו מן היין צריך כפרה, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה".

(שמונה פרקים, פרק ד, מהדורת רבינוביץ, עמ' כט)

וכן אמר הרמב"ם במשנה תורה, ספר מדע, הלכות דעות, ג: א: "דרך רעה היא ואסור לילך בה. והמהלך בדרך זו נקרא חוטא, שהרי הוא אומר בנזיר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש". לכן הרמב"ם מגנה את היהודים המחקים את דרכי הפרישות והסגפנות של עמים אחרים ודתות אחרות ובכך סוטים מהדרך השווה של התורה. הרמב"ם מכנה את היהודים האלה "המתדמים באומות מאנשי תורתנו" (שמונה פרקים, פרק ד, עמ' ל).

שאלה

מה פירוש הפסוק "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר, ו: יא) לדעת הרמב"ם ולדעת הרמב"ן? מדוע צריך הנזיר להקריב קורבן?

10.5.2.4 שמונה פרקים מול משנה תורה ומורה הנבוכים

ראינו כי הרמב"ם טוען בשמונה פרקים ובמשנה תורה (הלכות דעות, ג: א), כי הדרך האמצעית של הפילוסופים היא דרכה השווה של התורה וכי הקצנת החסידים, למשל, היא מעין רפואה אישית או חברתית זמנית, משקל נגד הנטייה האישית או החברתית הנגדית כדי להגיע בסופו של דבר אל השווי הרצוי. חוקרים הצביעו על כך, שלעומת מתינות זו המאפיינת את שמונה פרקים, במורה הנבוכים ניכרת מגמה מתונה פחות ומאוזנת פחות, מגמה קרובה יותר לקיצוניות החסידית המוזכרת בשמונה פרקים בתור רפואה זמנית בלבד.

למשל, במורה הנבוכים, ג: מט הרמב"ם אומר:

ואמנם איסור העריות הענין בכלם שב למעט המשגל, ולמאס בו, ושלא ירצה ממנו כי אם מעט מזער. [...] אחר שהענין הטבעי נמאס להעשות רק לצורך, כל שכן הענין היוצא חוץ לטבע ולבקש ההנאה לבד. [...] וכן המילה, אצלי, אחר מטעמיה – למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכלת, עד שימעט במעשה הזה. וכבר חשבו שזאת המילה היא השלמת חסרון יצירה [...] ולא נתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המדות.

(מהדורת אבן-שמואל, עמ' תקסה-תקס"ו, תקסח-תקס"ז)

כמו כן, אמר באופן כללי יותר במורה הנבוכים, ג: לג:

מכלל כוונות התורה השלמה גם כן – להרחיק התאוות ולבזו בהם ולמעטם בכל יכלת, ושלא יכון בהם אלא ההכרחי. וכבר ידעת שרוב תאות ההמון ושלוחם אמנם הוא בהרבות במאכל ובמשתה ובמשגל. וזהו המכטל משלמות האדם האחרון, המזיק לו גם כן בשלמותו הראשון [דהיינו, תיקון הגוף], המפסיד לרב עניני אנשי המדינה והנהגת הבית. כי בהמשך

אחר התאווה לבד, כמו שיעשו הסכלים. יבטלו התשוקות העיוניות, ויפסד הגוף, ויאבד האדם קדם זמנו הטבעי, וירבו האנחות והדאגות, ותתרבה הקנאה והשנאה והמלחמות לקחת מה שביד זולתו. והמביא לכל זה – היות הסכל משים ההנאה לבד תכלית מכוונת לעצמה. ולזה עשה האלוה ית' תחבולה בתתו לנו מצוות שיבטלו זאת התכלית וירחיקו מחשוב בה בכל צד, ומנע מכל מה שמביא לרב תאווה ולהנאה לבד – וזה כונה גדולה מכוונת זאת התורה. [...]

וכן מכוונת התורה – הטהרה והקדושה. רצוני לומר בזה: הרחקת המשגל, ולהשמר ממנו, ולמעטו בכל אשר יוכל.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תצא-תצב)

יש חוקרים הסבורים שקיים הבדל מהותי בין עמדתו המתונה של הרמב"ם בשמונה פרקים לעמדתו הקיצונית יותר במורה הנבוכים. לדעתם, שמונה הפרקים, הנכללים בפירוש המשנה, מיועדים לכל העם, ואילו מורה הנבוכים מיועד לעילית המשכילה בלבד, ולכן יש שוני בין מה שמתאים לפשוטי העם לבין מה שמתאים למשכילים. שלמה פינס, למשל, כתב שהרמב"ם, "בתורת פילוסוף, אף כי לא בתורת מורה ההלכה, נטה לאסקטיות".¹⁴

יצחק טברסקי דן לעומק בסוגיית יחסו של הרמב"ם לסגפנות. כזכור מסוגיות אחרות, גישתו של טברסקי לרמב"ם היא הרמוניסטית. כלומר, הוא מנסה ליישב את מה שנראה כסתירות בין עמדותיו של הרמב"ם בחיבורים שונים ולראות אותן כתואמות וכמשקפות שיטה אחידה ועקיבה. טברסקי משווה את דברי הרמב"ם בשמונה פרקים ובמשנה תורה על הצורך לצאת מחברה מושחתת, אם אין ברירה, ולהתבודד במדבר. גם במשנה תורה (הלכות דעות, א: ד-ה) הרמב"ם מדבר על "המידה הבינונית" ועל "הדרך האמצעית", כלומר שביל הזהב. המידה הבינונית מזוהה שם עם מידת החכם. ואולם לעומת המידה הבינונית של החכם, קיימת "מידת החסידות". שלא כמו בשמונה פרקים, ששם מופיעה "מידת החסידות" כצורך רפואי וכמשקל נגד זמני בלבד, בהלכות דעות אין "מידת החסידות" מוגבלת בזמן, אלא היא תופעה קבועה וחיובית.

וכך אומר הרמב"ם בהלכות דעות:

הדרך הישרה היא מידה בינונית שבכל דעה ודעה, מכל דעות שיש לאדם. והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות ריחוק שווה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו. ולפיכך ציוו חכמים הראשונים (משנה, סוטה ה: ב) שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוון אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם [...] ודרך זו היא דרך החכמים. כל אדם שדעותיו כולם דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם.

14 שלמה פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", מתוך: בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 108.

ומי שהוא מרקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. כיצד? מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד. וזו היא מידת התסידות. ואם נתרחק עד האמצעי בלבד ויהיה עניו, נקרא חכם. וזו היא מידת חכמה. ועל דרך זו שאר כל הדעות. וחסידים ראשונים היו מטיין דעות שלהם מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות. יש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה האחרון. ויש דעה שמטיין אותה כנגד הקצה הראשון. וזה הוא לפנים משורת הדין. ומצווים אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר "והלכת בדרכיו" (דברים, כח: ט).

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות דעות, א: ד-ה)

בעניין זה אומר יצחק טברסקי:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

כזכור, הרמב"ם מתאר יהודים אלה בתורת "אלו המתדמים באומות מאנשי תורתנו", ולדעת טברסקי, בשמונה פרקים הרמב"ם מתפלמס עם היהודים האלה המחקים את דרכי הצופים הסגפנים במקום להסתפק במתינות של אורח החיים של התורה. לעומת זה, לדעתו, במשנה תורה דברי הרמב"ם הם בהקשר יהודי פנימי, הקשר שבו דגם החסיד עדיף מדגם החכם. טברסקי גם מעלה את האפשרות, כי "באשר לסוגיה שאנו עומדים בה אין בדעת הרמב"ם סתירות, אלא הדגשות מתחלפות בלבד" (שם, עמ' 346).

בסופו של דבר, טברסקי סבור כי הרמב"ם, על אף עמדתו בשמונה פרקים, נטה לדעה חיובית כלפי הפרישות. לדברי טברסקי:

בניגוד לרוב חכמי ההלכה ראה הרמב"ם, למשל, במעשהו של שמעון בן עזאי, אשר נמנע מלשאת אשה מחשש שמא יסיחו חיי האישות את דעתו מתלמוד תורה, תקדים אפשרי מבחינת ההלכה. באופן כללי, יש לומר שיחסו של הרמב"ם לחיי המין הוא מחמיר מאד. [...] אין ספק שהרמב"ם, כמוהו כר' בחיי אבן פקודה ור' אברהם אבן עזרא, היה מודע לכוח ההרסני הטמון בפרישות המוחלטת מן העולם ובסגפנות. הפסוק "אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם" (קהלת, ו: טז) שימש לו כמעין סיסמא. [...] ברם רעיון ה"פרישות מן העולם הזה" נשאר לדידו, למרות הכל, אידיאל נשגב. [...] על צד האמת, יש כאן עמדה דיאלקטית רבת-פנים, והיא נפרשת במשנה תורה בלא רתיעה או סייגים: אין שום סיבה לראות בה פועל יוצא של איזו דו-פרצופיות, המעמידה את הרמב"ם האריסטוטלי מול הרמב"ם בעל ההלכה. באותה מידה מוכרח הוא לראות בה עמדה אוטורית אליטיסטית, המיוחדת לכאורה למורה הנבוכים.

(טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, עמ' 347)

אין ספק שטברסקי צודק באומרו שאין לראות ברמב"ם פוסק הלכה המחייב את כל העם במתינות, בניגוד לרמב"ם הפילוסוף הנוטה לעמדה קיצונית המחייבת את העילית שבעם בפרישות, שהרי גם במשנה תורה – שהוא כמובן חיבור הלכתי המכוון לכל העם – הרמב"ם מעדיף את מידת החסידות הקיצונית של החסיד ממידת הבינוניות של החכם.

ובכל זאת, ייתכן שאפשר לפרש את עמדתו הרב-גונית של הרמב"ם בחיבורים אלה בדרכים שונות מדרכו של טברסקי. ראשית, אולי אפשר לפרש את הדגשים השונים (אם לא את השינויים המהותיים) בדבריו בשמונה פרקים, כמשנה תורה, ובמורה הנבוכים לאור הכרונולוגיה. זאת אומרת, אנו יכולים לפרש את דעתו של הרמב"ם בנוגע לפרישות ולסגפנות, ובעיקר במה שקשור לחיי המין, כדעה שגובשה בהדרגה במשך השנים. בשמונה פרקים, הדגש הוא שביל הזהב. במשנה תורה דגש זה קיים יחד עם דגש אחר – העדפת מידת החסידות הקיצונית של החסיד מהמידה הממוצעת של החכם. במורה הנבוכים מודגשת בקיצוניות תכליתו העיונית של האדם, שהיא השלמות השכלית.

ואולם, ייתכן שאפשר לפרש את הרמב"ם באופן הרמוניסטי יותר, דהיינו לראות בעמדותיו השונות של הרמב"ם בשלושת התיבורים האלה גישה מוסרית ורוחנית עקיבה, וכי ההבדלים שבדגשים נובעים מהקשרים ספרותיים שונים. בשמונה פרקים מדובר באופן כללי בתורת המידות; בתיבור זה הרמב"ם מציע תורת מידות פילוסופית השווה לדרך התורה, בניגוד ליהודים המתפשים להידמות לאומות אחרות באימוץ מנהגים קיצוניים זרים (כמנהגי הצופים) שאין להם יסוד בפילוסופיה או בתורה. בהקשר זה אין מקום לפרישות ולמידת החסידות אלא באופן זמני, כריפוי אישי או חברתי לנטיות אחרות. במשנה תורה הרמב"ם מתמודד באופן דיאלקטי עם שני מושגים הלכתיים במשנת חז"ל: מידת הדין, שהיא הדרך הבינונית של ההכם, ומידת החסידות, שהיא "לפנים משורת הדין". אם אנו לומדים, מחז"ל או מההיסטוריה, כי תמיד קיימת סכנה של נטייה אישית או חברתית בצד התאוות, ניאלץ לחייב, כמוסד קבוע ולא רק כריפוי זמני, את פרישותם של החסידים. הואיל ומידת החסידות נחוצה בתנאים אלה שאינם זמניים בלבד כדי ליצור אישיות מאוזנת (במישור האישי) וחברה מתוקנת (במישור החברתי-המדיני), אפשר לראות את החסידים כעדיפים אפילו מהחכמים מפני ששיווי המשקל המוסרי נוצר בסופו של דבר על-ידי משקל הנגד והקיצוניות של החסידים, ולא על-ידי הדרך האמצעית לכאורה של החכמים.

במורה הנבוכים ההקשר הברור לדברי הרמב"ם בגנות התאוות בכלל ותאוות המשגל בפרט הוא הדיון בטעמי המצוות. הרמב"ם מנסה להסביר באופן מוסרי כללי את הצורך בהגבלות שהתורה מציבה על התאוות בכלל, כפי שאמר: "וכבר ידעת שרוב תאות ההמון ושלוחם אמנם הוא בהרבות במאכל ובמשתה ובמשגל" (מו"נ, ג: לג). במורה הנבוכים, כפי שהציע טברסקי בנוגע למשנה תורה, ההבדל הוא בדגש ולא במהות. במקום שהרמב"ם מתמודד עם "ההמון" המשתוקק להנאה לשמה – "היות הסכל משים ההנאה לבד תכלית מכוונת לעצמה" (שם) – הוא פוסל את ההנאה כתכלית ראויה בפני עצמה ומצביע על הנזק האישי והחברתי-המדיני של גישה הדוניסטית זו גם ל"תיקון הגוף" וגם ל"תיקון הנפש": "וזה המבטל משלמות האדם האחרון [כלומר, תיקון הנפש, דהיינו שלמותו השכלית-העיונית של האדם], המזיק לו גם כן בשלמותו הראשון [כלומר תיקון הגוף, דהיינו בריאות גופנית ושלוש חברתי-מדיני]". ההדוניזם, כלומר בקשת ההנאה לשמה כתכלית בפני עצמה, מביא לידי הרס האדם והמדינה. נשוב אפוא לדברי הרמב"ם:

ויפסד הגוף, ויאבד האדם קדם זמנו הטבעי, וירבו האנחות והדאגות, ותתרכה הקנאה והשנאה והמלחמות. [...] והמביא לכל זה – היות הסכל משים ההנאה לבד תכלית מכוונת לעצמה. ולזה עשה האלוה ית' תחבולה בתתו לנו מצוות שיבטלו זאת התכלית וירחיקו מחשוב בה בכל צד, ומנע מכל מה שמביא לרוב תאוה ולהנאה לבד – וזה כונה גדולה בכונות זאת התורה.

(מורה הנבוכים, ג: לג, מהדורת אבן שמואל, עמ' תצא-תצב).

לסיכום: אין הרמב"ם נוקט כאן עמדה המחייבת את הפרישות בפני עצמה. אין סתירה בין דבריו בשמונה פרקים לדבריו במורה הנבוכים. השוני הוא ברגש בלבד ואפשר להבינו בהתאם להקשרים הספרותיים השונים. כאמור, הדיון בחלק השלישי של מורה הנבוכים מתמקד בשאלת טעמי המצוות. לדעת הרמב"ם בהקשר זה, כשם שהנאות אינן תכלית בפני עצמה, כך אין הפרישות תכלית בפני עצמה. מפני שההמון תמיד נמשכים "אחר התאוה לבד", כסכל ה"משים ההנאה לבד תכלית מכוונת לעצמה", התורה באה להציל אותנו מהרס עצמי-אישי ומהפסד חברתי-מדיני, "בתנו לנו מצוות שיבטלו זאת התכלית", ועל-ידי כך היא מאפשרת את תיקון הגוף ואת תיקון הנפש. ההנאות מותרות לנו, אך בהתאם לצורך ולא כתכלית לעצמה. התורה מגבילה אותנו אפוא לא מפני שהפרישות היא התכלית, אלא מפני שרק על-ידי הגבלת התאוות יכולה התורה "המושלמת" להורות אותנו אל השלמות האנושית האמיתית.

שאלות

1. האם יש, לדעתכם, הבדלים בין דברי הרמב"ם על הפרישות בשמונה פרקים, משנה תורה, ומורה הנבוכים?
2. האם יש הבדל בין הרמב"ם פוסק ההלכה לבין הרמב"ם הפילוסוף? האם הוא מציע שתי עמדות שונות – אחת להמון העם ואחת לעילית? הביאו דוגמאות מהמובאות שהובאו לעיל.
3. כיצד מסבירים שלמה פינס ויצחק טברסקי את ההבדלים לכאורה? איזה פירוש אחר אפשר לתת להבדלים הללו?

10.5.2.5 בחירה חופשית

ראינו לעיל כי תכלית מידות האדם היא השלמות השכלית. שלמות זו מזוהה עם ידיעת האל, והיא צריכה להיות תכלית מעשי האדם. לדברי הרמב"ם בפתיחת הפרק החמישי של שמונה פרקים, "בהשתמש האדם בכוחות הנפש לצד תכלית אחת":

צריך לאדם שישעבד כחות נפשו כולם לפי הדעת [...] וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת, והיא: השגת השם יתברך, כפי יכולת האדם לדעת אותה. וישים פעולותיו כולן: תנועותיו ומנוחותיו וכל דבריו מביאים לזו התכלית, עד שלא יהיה בפעולותיו דבר מפעל ההבל, רצוני לומר: פעל שלא יביא אל זאת התכלית.

(שמונה פרקים, פרק ה, מהדורת רבינוביץ, עמ' לו)

אנו רואים אפוא שלדעת הרמב"ם, מדרגה עליונה זו של בני אדם שלמים – שהיא בעצם מדרגת החסידים – דומה למדרגת הנביאים:

ודע שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמורה, לא ישיגוה אלא מעט מזער ואחר הרגל גדול. וכשיזדמן מציאות האדם שזה ענינו, איני אומר¹⁵ שהוא למטה מן הנביאים. רצוני לומר: שישמש כחות נפשו כולם וישים תכליתם – ידיעת השם יתברך לבד [...] וזהו אשר ביקש ממנו יתברך שנכון אליו, באמרו: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים, ו: ה). רצה לומר: בכל חלקי נפשך, שתעשה תכלית כל חלק ממנה תכלית אחת והיא: לאהבת השם יתברך.

(שמונה פרקים, פרק ה, מהדורת רבינוביץ, עמ' מא)

בפרק השישי הרמב"ם משווה את החסיד השלם הזה, שכל כוחות נפשו מכוונים לתכליתו האמיתית בלבד, ל"מושל בנפשו". סוגיה זו כבר נדונה לעיל (סעיף 10.3.4) בדיון במצוות השכליות והשמעיות. בפרק השביעי דן הרמב"ם בשתי בקשותיו של משה רבנו בפרשת "כי תשא" (שמות, לג: יב-כג), "הודענו נא את דרכך" ו"הראני נא את כבודך". ביחידה 9 (סעיף 9.2.5.3) עסקנו בשתי הבקשות לעיל (כפי שהרמב"ם מפרש אותן בשמונה פרקים, פרק ז, וכן בדיון דומה במורה הנבוכים, א: נד ובמשנה תורה, הלכות יסודי התורה, א: י) בדיון בתורת התארים ונחזור לסוגיה זו בהמשך, כשנדרון בתפקידו המדיני של הנביא.

בפרק השמיני והאחרון של שמונה פרקים דן הרמב"ם בשאלת הבחירה החופשית, שהיא יסוד תורת המידות והמוסר. הבה נזכור: כבר בפרק ב אמר הרמב"ם כי את המצוות ואת העבירות אפשר לייחס אך ורק לכוח המרגיש ולכוח המתעורר, שבהם יש לאדם שליטה. לכוחות הנפש האחרים, "שאינן לדעת ולבחירה" בהם, אין מצוות ועבירות. כלומר, בלא בחירה חופשית ובלא שליטה רצונית אין מצוות ועבירות. במילים אחרות, אם אין בחירה, אין אחריות מוסרית. לכן הבחירה החופשית (מה שהרמב"ם במשנה תורה מכנה "הרשות") מכונה אצלו "עיקר גדול [...]" והוא עמוד התורה והמצוה" (הלכות תשובה, ה: ג).

עמדה עקיבה זו של הרמב"ם נשנית בשמונה פרקים, במשנה תורה ובמורה הנבוכים. כזכור, בדעה החמישית על ההשגחה, שהיא "דעת התורה", אמר הרמב"ם: ¹⁶

פינת תורת משה רבנו, עליו השלום, וכל מי שנמשך אחריה, היא שהאדם בעל יכולת גמורה. רצוני לומר: שהוא בטבעו ובבחירתו וברצונו יעשה כל מה שיוכל האדם לעשותו, מבלתי שיבדא לו דבר מתחדש כלל. וכן כל מיני בעלי חיים שאינם מדברים יתנועעו ברצונם. וכן רצה האלוה ית', רצוני לומר, שמרצונו הקדום באין-תחלה, שיהיה כל בעל חיים מתנועע לרצונו,

¹⁵ יש מהדורות שבהן הנוסח הוא "אני אומר" במקום "איני אומר". הנוסח "איני אומר" הוא הנכון לפי הערכית "לא אקול". יוסף קאפח מתרגם כאן: "איני חושב".

¹⁶ ראו הדיון בסעיף 9.7.4.

ושיהיה האדם בעל יכולת על מה שירצהו או יבחרהו ממה שיוכל עליו. וזאת פינה לא נשמע כלל באומתנו ובאנשי תורתנו חולק עליה, תהלה לאל.

(מורה הנבוכים, ג: יז, מהדורת אבן שמואל, עמ' תכה)

במשנה תורה נאמר:

א. רשות לכל אדם נתונה. אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה, "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (בראשית, ג: כב). כלומר, הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. [...]

ב. אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או סכל [...]. וכן שאר כל הדעות. ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים. אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זה דרך שירצה. [...] הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות, ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו, שהרשות עתה בידינו הוא. [...]

ג. ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה [...] כלומר שהרשות בידיכם וכל שיחפץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושים בין טובים בין רעים [...] כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה, אלא הכל מסור להם.

ד. אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הרעות או למעשה מן המעשים, כמו שבונים מלכס הטפשים הוברי שמים, היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך. [...] לפיכך דנין אותו לפי מעשיו. [...]

ה. [...] ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה, פרק ה)

שאלה

במורה הנבוכים, ג: יז הרמב"ם אומר כי גם בני אדם וגם בעלי־חיים נהנים מחופש הבחירה ו"יתנועעו ברצונם". לעומת זה, בהלכות תשובה, א: ב הוא אומר, כי מין האדם הוא "יחיד בעולם [...] היודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ". האם יש סתירה בין שתי האמירות, או שאפשר ליישבן לפי הקשרן?

בשמונה פרקים, פרק ח, הרמב"ם קובע עמדה ברורה, ונביא מדבריו שם:

אי אפשר שיולד האדם מתחלת ענינו בטבע בעל מעלה, ולא בעל חסרון, כמו שאי אפשר שיולד האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות. [...] ואמנם בארתי לך זה, שלא תחשוב השגעות אשר ישקרו בהם חכמי הכוכבים [כלומר האסטרולוגיה], אמתיות. כי יחשבו שמולד האדם ישמהו בעל מעלה או בעל חסרון, ושהאיש מוכרח על המעשים ההם בהכרח. אמנם אני יודע שהדבר המוסכם עליו מתורתנו ומפילוסופי יוון, כמו שאמתוהו טענות האמת: שפעולות האדם כולן מסורות לו, אין מכריח אותו בהן, ולא מביא אותו, זולת עצמו, כלל, שיטהו לצד מעלה או לצד חסרון. [...] ואילו היה האדם מוכרח על פעולותיו, יהיו בטלות מצוות התורה ואזהרותיה, והיה הכל שקר גמור, אחר שאין בחירה לאדם במה שיעשה. וכן היה מתחייב בטול הלמוד וההתלמדות ולמוד כל מלאכת מחשבת. היה כל זה הבל ולבטלה, אחר שהאדם אי אפשר לו כלל, מפני הגורם המכריח אותו מחוץ זולתו. [...] והיה הגמול והעונש גם כן עוול גמור. [...] וזה כולו שקר גמור וכנגד המושכל והמורגש, והריסת חומת התורה, ולגזור על השם יתברך בעוול, חלילה לו ממנו.

(שמונה פרקים, פרק ח, מהדורת רבינוביץ, עמ' נג-נו)

שאלה

מדוע בשמונה פרקים, פרק ח מתנגד הרמב"ם לאסטרולוגיה? מדוע, לדעתו, הגזירה היא "כנגד המושכל והמורגש"? מדוע אמונת הגזירה פירושה "לגזור על השם יתברך בעוול"?

לכן הרמב"ם דוחה גם את האמונה בתורת ההודמנות,¹⁷ שהאל מתערב כרצונו בכל רגע בטבע, וכי אין סיבתיות טבעית עצמאית (חוקי הטבע). הרצון האלוהי קבע, בהתאם לחכמה, מערכת טבעית סדורה מראשיתה, וכחלק ממערכת טבעית זו הוא קבע שטבע בני האדם (ובעלי-החיים) יהיה חופשי ויפעל כרצונו. לדברי הרמב"ם: "וכלל הדבר שנאמין בו, הוא: כי כמו שרצה השם יתברך שיהיה האדם ניצב-הקומה, רחב החזה, בעל אצבעות, כן רצה שיתנוועע וינזח מעצמו, ויעשה בפעולות בבחירתו: אין מכריח לו עליהם, ולא מונע מהם" (שמונה פרקים, פרק ח, מהדורת רבינוביץ, עמ' סא).

פירוש דברי קהלת "אין חדש תחת השמש" (קהלת, א: ט) ודברי חז"ל "עולם כמנהגו נוהג" (בבלי, עבודה זרה, נד: ע"ב) אינו אפוא שהכל נגזר מראש, אלא בדיוק להפך: מראש נקבע כי בטבעו האדם חופשי ופועל ברצון.

17 חזרו לדין בתורת ההודמנות, ביחידה 2, סעיפים 2.2.5.3-2.2.5.4.

אין ידיעת האל מראש את מעשי האדם מכריחה אותם לפעול או פוגעת בחופש הבחירה שלהם. כפי שלמדנו לעיל (סעיף 10.4.3), ידיעת האל היא ידיעה בשיתוף השם בלבד. ידיעתנו "נמשכת אחר העשוי", ואילו "מה שעשה נמשך לידיעתו" (מו"נ, ג; כא, עמ' תמא). ידיעת האל זהה עם האל עצמו, ולכן בידיעת עצמו כעושה, האל יודע את מעשיו. כל הסתירות לכאורה בין ידיעת האל מראש את הנעשה לבין חופש הבחירה מבוססות על ההיקש השגוי מידיעתנו על ידיעתו.

לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה:

שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע. אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מרה, ורחבה מני ים. וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין כדבר זה שאני אומר. כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים. אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, שנאמר "כי לא יראני האדם וחי" (שמות, לג: כ), כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. [...] וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך.

(משנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה, ה: ה)

ברוח דומה מסיים הרמב"ם את שמונה פרקים:

כבר התבאר בחכמת האלהות, רצוני לומר: מה שאחר הטבע, שהשם יתברך אינו יודע במדע ולא חי בחיים, עד שיהיה הוא והמדע שני דברים, אדם וידיעתו, שהאדם בלתי המדע והמדע בלתי האדם [...] והתבאר [...] שהוא יתברך שמו [...] הוא המדע והוא היודע והוא הידוע. [...] וכבר התבאר כן בספר הנקרא "מה שאחר הטבע", שאין יכולת ברעתנו להבין מציאותו יתברך על השלמות, וזה לשלמות מציאותו וחסרון דעתנו; ושאין למציאות סיבות שיוודע בהן [...] וראוי מפני זה, שלא נדע גם כן דעתו, ושלא תכילהו דעתנו כלל, אחר שהוא דעתו ודעתו הוא [...] שאילו תכיל דעתנו מדעו, היתה מכילה מציאותו, אחר שהכל אחד. [...] הנה כבר בארנו, שהמחשבה בהשגת ידיעתו, סכלות גמורה.

[...] והבן כל מה שאמרנו: שפעולות האדם מסורות אליו, וברשותו להיות צדיק או רשע, מבלתי הכרחת השם יתברך עליו על אחד משני הענינים. ומפני זה היה ראוי הצווי, והלמוד, וההכנה, והגמול, והעונש. ואין בכל זה ספק. אמנם תאר ידיעתו יתברך והשגתו לכל הדברים, דעתנו קצרה להשיגו, כמו שבארנו.

(שמונה פרקים, פרק ח, מהדורת רבינוביץ, עמ' עא-עה)

לסיכום: לדעת הרמב"ם, אנו יודעים מהתורה, מהמושכל ומהמורגש כי יש לנו "רשות", כלומר חופש הבחירה. אחרת אין טעם בהכנה, בלימוד ובקיום המצוות. אדרבה, כאשר אין חופש בחירה אין אחריות מוסרית אישית, ואז אין טעם במצוות ואין צדק בגמול. החופש טמון בנו בטבע – הרצון האלוהי אינו מתערב בכל רגע (כפי שסברו בתורת ההזדמנות), אלא קבע את מערכת חוקי הטבע, וכמו כן קבע כי האדם חופשי לפעול ברצון. אין סתירה אפוא בין ידיעת האל מראש את הנעשה לבין חופש העשייה האנושית, מפני שאין להקיש מידיעתנו דבר על ידיעת האל, שהיא ידיעה בשיתוף השם בלבד.

שאלות

1. כיצד מפרש הרמב"ם את הפסוק "אין חדש תחת השמש"?
2. מדוע אין סתירה בין ידיעת האל מראש את מעשי האדם לבין חופש הבחירה?

10.5.3 המידות והשלמות האנושית

10.5.3.1 ארבע השלמויות (מורה הנבוכים, ג: נד)

דיברנו עד עתה על תכלית האדם האחרונה והשלמות האנושית האמיתית שהיא, לדעת אריסטו, שלמות שכלית. כעת עלינו להרחיב ולהתעמק בנושא שלמות האדם. השלמות השכלית היא, כאמור, תכלית האדם ושלמותו האמיתית מפני שהיא שלמות הכוח האנושי הייחודי, מה שמגדיר את האדם באשר הוא אדם. ואולם אין היא השלמות הבלעדית. בחיבורו אתיקה ניקומאכית (= על שם ניקומאכוס),¹⁸ אריסטו מדבר בעצם על ארבעה סוגים של שלמות: שלמות הקניינים (כלומר, קניינים או חפצים שיש לאדם), שלמות נפשית ושלמות גופנית, כאשר השלמות הנפשית נחלקת לשני סוגים: שלמות עיונית, ושלמות מעשית-מוסרית. כפי שהראה אלכסנדר אלטמן במאמר על "ארבע השלמויות של הרמב"ם", אכן באג'ה בחיבורו איגרת הפטירה מרחיב את הדיון בארבע שלמויות אלו, וחיבור זה (יחד עם האתיקה של אריסטו) הוא הרקע הספרותי לדיונו של הרמב"ם בשלמות (בערבית: כמאל), בפרק האחרון של מורה הנבוכים (ג: נד). הרמב"ם מזכיר שם את "הפילוסופים הקדומים והאחרונים", וכוונתו ככל הנראה לאריסטו ולאבן באג'ה. לדברי הרמב"ם שם:

כבר ביארו הפילוסופים הקדומים והאחרונים, שהשלמויות הנמצאות לאדם ארבעה מינים:

הראשון, והוא הפחות שבהם, והוא אשר עליו יכלו ימיהם אנשי העולם, הוא שלמות הקניין. רצוני לומר, מה שימצא לאדם מממון ובגדים, וכלים ועבדים וקרקעות, וכיוצא באלו. ושיהיה

¹⁸ חיבורו של אריסטו אתיקה ניקומאכיה מבוסס על הרצאותיו של אריסטו בענייני אתיקה, שרשם בנו ניקומאכוס. החיבור קרוי כך להבדילו ממהדורה קודמת של הרצאות אריסטו בנושא זה. מהדורה עברית: אתיקה (מהדורת ניקומאכוס), תרגם יוסף ג' ליבס, תל-אביב: ירושלים 1985.

האדם מלך גדול, הוא מזה המין – וזה השלמות שאין רבקות בינו ובין האיש ההוא כלל, אבל הוא יחס אחד¹⁹ [...] וכשיבחן גופו, ימצא הכל חוצה לו, וכל אחד מאלו הקנינים הוא מה שהוא נמצא בפני עצמו. ומפני זה, כשיעדר היחס ההוא, ישכים האיש ההוא אשר היה מלך גדול, אין הפרש בינו ובין הפחות שבבני אדם. [...] ובארו הפילוסופים, כי מי שישים השתדלותו וטרחו לזה המין מהשלמות, לא טרח רק לדמיון גמור, והוא דבר שאין לו קימא. ואפילו יתקים בידו הקנין ההוא כל ימי חייו – לא יהיה לו בעצמו שום שלמות.

והמין השני יש לו התלות בטבע האדם יותר מן הראשון, והוא שלמות תבנית הגוף ותכונתו וצורתו. רצוני לומר: שיהיה מזג האיש ההוא בתכלית השווי, ואבריו נערכים חזקים כראוי. וזה המין גם כן מן השלמות אין לעשותו תכלית כונה, מפני שהוא שלמות גופני ואין הוא לאדם מאשר הוא אדם, אבל מאשר הוא בעל חיים, וישתתף עם הפחות שבבעלי חיים גם כן. [...]

והמין השלישי הוא שלמות בטבע האדם יותר מן השני, הוא שלמות מעלות המדות. והוא, שיהיו מדות האיש ההוא על תכלית מעלתם. ורוב המצוות אינם רק להגיע אל זה המין מן השלמות. וזה המין מן השלמות גם כן איננו רק הצעה לזולתו, ואינו תכלית כונה בעצמו.²⁰ כי המדות כולם אינם רק בין האדם ובין זולתו. וכאילו זה השלמות במדותיו הוכן בו לתועלת בני אדם ושב כלי לזולתו. שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם – נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות, אין צריך להם, ולא ישלימוהו בדבר. ואמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו.

והמין הרביעי, הוא השלמות האנושי האמתי, והוא. הגיע לאדם המעלות השכליות, רצוני לומר: ציור המושכלות, ללמוד מהם דעות אמתיות באלוהיות. וזאת היא התכלית האחרונה (בערבית: אלגאיה אלאכ'ירה), והיא משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו, ובעבורה יזכה לקיום הנצחי,²¹ ובה האדם אדם. ובחן כל שלמות מן השלש שלמויות הקודמות, תמצאם לזולתך, לא לך [...] אבל זה השלמות האחרון הוא לך לבדך, אין לאחר עמך בו שתוף כלל.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצה-תקצו)

להצגה זו של ארבע השלמויות יש מבנה ספרותי ברור, שחייב את הרמב"ם לסטות מהסדר של אריסטו באתיקה הניקומאכית (שם השלמות העיונית קודמת לשלמות המעשית-המוסרית).

19 יוסף קאפח מתרגם כאן: "וזה שלמות שאין מגע בינה ובין איתו האדם כלל, אלא היא יחס מסוים".

20 יוסף קאפח מתרגם כאן: "ורוב המצוות אינן אלא להשגת המין הזה מן השלמות. וגם מין זה מן השלמות אינו אלא הצעה לזולתו ואינו תכלית כשלעצמו".

21 "קיום נצחי". חזרו לדיון בעולם הבא. שהוא הישארות הנפש השכלית, ביחידה 8 (סעיף 8.2.3.2.1). בזכור, לאיר זהות השכל, המשכיל והמושכל, הנפש השכלית נשארת אחרי מות הגוף, אולם הישארות שכלית זו היא כללית ובלתי-אישית. לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, בהקדמתו לפרק חלק, בדברו על עולם הבא: "קיום הנפש בקיום מושכלה והיותה היא והוא דבר אחד" (מהדורת קאפח, ערבית-עברית, עמ' רה).

כל שלמות היא יותר ויותר פנימית ורוחנית, ויותר מהותית להגדרת האדם באשר הוא אדם. השלמויות מתקדמות אפוא מן החיצונית אל הפנימית, ומן החומרית אל הרוחנית.

שלמות הקניין היא שלמות של דברים ש"הכל חוצה לו", כמו האדם – אצל אריסטו "סיבות מחוץ" (ביוונית: *ektos choregias*), כלומר דברים חיצוניים הנחוצים למידות. דברים אלה, שמבחינה אחת הם נחוצים למידות, מבחינה אחרת יכולים להפוך למה שאריסטו כינה "מכשול" (ביוונית: *empodia*) לעיון (ביוונית: *theoria*), כאשר האדם שם את כל "השתדלותו וטרחו" בהשגתם.

שלמות גופנית היא יותר "בטבע האדם", כי היא משלימה את גופו ולא מה שלגמרי מחוץ לו. ואולם שלמות זו חולפת מהר והיא גם משותפת לבעלי-החיים, שמקצתם שלמים יותר בגופם מהאדם: בכוח, במהירות, בעמידות ובכוח הישרדות. יתרה מזו, שלמות גופנית עדיין חיצונית היא מבחינת מהותו השכלית של האדם.

שלמות המידות היא לכאורה שלמותו האמיתית של האדם, ו"רוב המצוות" מכוונות לשלמות זו. ואולם הרמב"ם מציין שהמידות אינן משלימות את האדם באשר הוא אדם, כלומר את האדם עצמו, אלא את יחסו של האדם לבני אדם אחרים, "בין האדם ובין וולתו". המידות הן "רק הצעה לזולתו" ואינן "תכלית כוונה בעצמו". הן אינן מועילות (ואף לא מזיקות) לאדם כשלעצמו; יש להן תוקף אך ורק בהקשר החברתי בין אדם לזולת. וכאן מגלה הרמב"ם את השפעת "הנהגת המתבודד" של אבן פאג'ה ואת ויקתו ל"חי אבן יקצאן" של אבן טפיל: "שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם, נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות, אין צריך להם ולא ישלימוהו בדבר" – הרי מיהו הדגם לאותו אדם בודד דמיוני אם לא חי אבן יקצאן, שגדל "לבדו ואין לו עסק עם אדם", ולאחר חשיפה לחברה אנושית ולצורך בשלמות המידות חזר לחיי העיון המבודדים, שבהם המידות "עומדות בטלות" ואין להן תוקף ותועלת.

השלמות היחידה המשלימה את האדם עצמו, "והיא לו לבדו [...] ובה האדם אדם" היא אפוא "שלמות המעלות השכליות". לכן הרמב"ם מוסיף: "ושהשלמות שראוי להתהלל בו ולבקשו, הוא ידיעת האלוה ית', שהיא החכמה האמתית" (מו"נ, ג; נד, עמ' תקצו). לכן, מסכם הרמב"ם, שלמות הקניין, שלמות גופנית ושלמות המידות – "כל זה אין לדמותו אל התכלית האחרון ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית" (שם, עמ' תקצח).

שאלה

מדוע לדעת הרמב"ם שלמות הקניין, שלמות גופנית ושלמות המידות אינן שלמותו האמיתית של האדם? איזה תפקיד יש לשלמות הקניין, לשלמות הגופנית ולשלמות המידות?

לסיכום: אין פירוש הדבר כי אין לשלמות הקנין, לשלמות הגופנית ולשלמות המידות כל ערך חיובי. ברור כי שלמויות אלו, ומהן בייחוד שלמות המידות, משלימות את האדם, אלא שאין זאת שלמותו הקצווית (האחרונה) של האדם באשר הוא אדם. לשלמויות אלו יש ערך כאמצעי ("הצעה") לשלמות העיונית. ואולם למידות יש גם ערך משלהן. לשיטת אריסטו, עשיית הטוב רצויה לשמה. כמו כן, כפי שכבר ראינו (ביחידה 8, בדיון בהקדמת הרמב"ם לפרק חלק) "שכר מצוה מצוה", ויש לקיים את המצוות לשמן "על מנת שלא לקבל פרס". יתרה מזו: אריסטו קבע כי "האדם מדיני בטבעו" ולכן ודאי שהמידות נחוצות לקיום החברה. כמו אריסטו, אין הרמב"ם שולל את המידות בפני עצמן, אלא הוא שולל אותן כתכלית האדם בלבד, לעומת השלמות השכלית.

10.5.3.2 האדם הראשון והשלמות העיונית (מורה הנבוכים, א: ב)

בסעיף הקודם עסקנו בתכלית האדם ובשלמותו העיונית כפי שנדונו בפרק האחרון של מורה הנבוכים. להשלמת הדיון עלינו לחזור עתה לפרקים הראשונים של הספר. כזכור, בפרק הראשון של מורה הנבוכים אומר הרמב"ם כי השם "צלם" מורה על השכל:

אמנם "צלם" הוא נופל על הצורה הטבעית, רצוני לומר, על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו, מאשר הוא הנמצא ההוא – אשר הענין ההוא באדם הוא – אשר בעבור תהיה ההשגה האנושית. ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו: "צלם אלהים ברא אתו" (בראשית, א: כז)

(מורה הנבוכים, א: א, מהדורת אבן שמואל, עמ' יט-כ)

לשיטת הרמב"ם, שאלת שלמות האדם, שלמותו השכלית, אינה לגמרי היפותטית. היא גם שאלה היסטורית של המין האנושי מפני שתכלית האדם היא למעשה חזרה אל ראשיתו ההיסטורית. הטלאולוגיה האנושית היא בסופו של דבר אנתרופולוגיה. כמו כן, מבחינה ספרותית סוף ספר מורה הנבוכים הוא בעצם חזרה לתחילתו. בתחילת מורה הנבוכים טוען הרמב"ם כי הצלם האלוהי שבו נברא האדם הוא השכל העיוני בלבד, המבדיל במושכלות בין אמת ושקר, ולא השכל המעשי. לדבריו:

וזה – כי השכל אשר השפיע האלוה על האדם – והוא שלמותו האחרון, הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו. ובשבילו נאמר בו שהוא "צלם אלהים וכדמותו", ובגללו דבר אתו וצוה אותו [...] ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר. וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו.

(מורה הנבוכים, א: ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' כב)

אבל האדם לא נברא עם שכל מעשי, המבחין במפורסמות, כלומר השופט בין טוב ורע:

אמנם המגונה והנאה – הוא במפורסמות, לא במושכלות. כי לא יאמר "השמים כדוריים" – נאה, ולא "הארץ שטוחה" – מגונה, אבל יאמר: אמת ושקר. וכן בלשוננו יאמר על הקושט ועל הבטל "אמת ושקר", ועל הנאה והמגונה – "טוב ורע". ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וזה יהיה בענינים המושכלים כולם. וכאשר היה על שלמות עניניו ותמותם [...] לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא השיגם. עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות, והוא גלות הערוה, לא היה זה מגונה אצלו ולא השיג גנותו. וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות [...] נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית [...] והגיעה לו השגת המפורסמות.

(מורה הנבוכים, א: ב, מהדורת אבן שמואל, עמ' כב)

ראינו לעיל (בסעיף 10.3.4), שכבר במלות ההגיון הבחין הרמב"ם בין המושכלות לבין המפורסמות. השכל המעשי, המבחין במפורסמות בין "נאה" ל"מגונה" או בין "טוב" ל"רע", היה חסר באדם הראשון לפני מריו ואכילתו מעץ הדעת טוב ורע. השכל המעשי, כפי שראינו בפרק הראשון של שמונה פרקים, נחות בדרגה לעומת השכל העיוני מפני שהוא עוסק במפורסמות בלבד ולא במושכלות. יתרה מזו, תפקידו של השכל המעשי, כזכור, הוא לעסוק ב"מלאכת מחשבת", כלומר במלאכות כמו נגרות, ובחשובים כיצד לבצע דבר, ולא בחכמות העיוניות.

אם כן, לדעת הרמב"ם, שלמותו המקורית של אדם הראשון הייתה שלמות שכלית-עיונית, ולא שלמות מעשית-מוסרית – כך הוא קובע בתחילת מורה הנבוכים. השלמות השכלית-העיונית היא, כזכור, תכליתו האמיתית של האדם ו"בעבורה יזכה לקיום הנצחי", כלומר להישארות הנפש (מו"נ, ג: נד, עמ' תקצו). אדם הראשון נהנה משלמות שכלית-עיונית ולכן לא היה בן תמותה. מה קרה אפוא במרי של אדם וחוה? הם אכלו "מעץ הדעת טוב ורע" וקיבלו את השכל המעשי היודע את המפורסמות "טוב ורע" או "נאה ומגונה". אבל את הידיעה המעשית הזאת הם השיגו על חשבון שלמותם השכלית-העיונית וידיעת המושכלות, שהיא יסוד הישארות הנפש. לכן מעתה והלאה היו בני תמותה. הבה נזכור: לפני שאדם וחוה אכלו מעץ הדעת הם לא היו בני תמותה. הם נהיו בני תמותה אחרי שאכלו מעץ הדעת וגורשו מגן עדן כדי שלא יוכלו לאכול מעץ החיים: "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם. וישלחו ה' אלהים מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקח משם. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים" (בראשית, ג: כב-כד).

לסיכום: לדעת הרמב"ם היה אדם הראשון ההפך הגמור מאיוב. איוב, כזכור, היה שלם מבחינה מוסרית, אבל לא היה שלם בחכמה. אדם הראשון, לפני המרי, היה שלם מבחינה שכלית-עיונית, אך לא היה מפותח כלל במישור המעשי-המוסדי. כאן נסגר המעגל הספרותי של ספר מורה

הנבוכים: תכלית האדם היא לחזור אל ראשית האנושות, להיות כאדם הראשון לפני מריו, כאשר היה שלם בשכלו העיוני וחי חיי נצח. כמו כן, אפשר לומר שאדם הראשון בתחילת ספר מורה הנבוכים הוא בעצם המתבודד של הפרק האחרון של הספר, שגם הוא שלם בשכלו העיוני, ושגם לו אין כל צורך במעלות המידות. אדם הראשון הגשים את הצלם האלוהי אשר בו נברא, כי לפני מריו היה כאלוהים – יחיד ובודד, שכל עיוני מושלם, המשכיל את עצמו, שלא הזדקק למעלות המידות שממילא לא יסלימוהו כאדם. תכלית האדם (בסוף מורה הנבוכים) היא ראשיתו (בתחילת מורה הנבוכים).

ואולם נוסף על אדם הראשון, האדם השלם מלכתחילה, קיים עוד דגם של האדם השלם, והוא משה רבנו. לדברי אליעזר לורנס ברמן: "אדם ומשה היו זהים. ההבדל ביניהם הוא שאדם, לפני נפילתו, מייצג את תכלית האדם [המתבודד], שלא חי בחברה, ואילו משה מייצג את תכלית האדם החי בחברה".²²

שאלות

1. באיזה מובן נברא אדם הראשון שלם לדעת הרמב"ם?
2. מהו ההבדל בין אדם הראשון לפני שאכל מעץ הדעת לבן אדם הראשון לאחר שאכל מעץ הדעת?
3. על סמך מה אפשר לומר כי תכלית האדם היא לחזור למצבו של אדם הראשון?

אדם הראשון מסמל אפוא את דגם המתבודד השלם בשלמות שכלית-עיונית בתורת המידות האריסטוטלית (נוסח אבן באג'ה ואבן טפיל) של הרמב"ם. לעומתו מסמל משה רבנו את דגם הנביא המנהיג את מדינתו בתורת המדינה האפלטונית (נוסח אל-פראבי) של הרמב"ם. לתורה מדינית זו נעבור עתה.

10.5.4 תורת המדינה: תכלית ההנהגה הנבואית

10.5.4.1 תכלית העיון: ידיעת תוארי הפעולה

העיון הוא אמנם תכלית האדם ושלמותו האחרונה, כפי שראינו. ואולם כל זה הוא רק צד אחד של תורת הרמב"ם, כי העובדה היא שהאל לא נשאר לבד ובודד – האל המציא את העולם והטביע בו חוקים מועילים בהתאם לחכמתו. כמו כן אדם הראשון לא נשאר לבד, כי מגופו הומצאה

האישה, וכן היה האדם המתבודד לחיה חברתית-מדינית. בהיותו מתבודד לא הייתה כל תועלת למעלות המידות ולשכל המעשי, אבל עתה, בהיותו מדיני בטבעו, אלה היו למועילים וחיוניים. כמו שהעולם זקוק להנהגה קוסמית של האל, כך זקוקה החברה האנושית, שראשיתה אדם וחיה, להנהגה. השאלה היא: איזו הנהגה?

יש אפוא הקבלה מסוימת בין הניגוד שבין חיי העיון (בלטינית: *vita contemplativa*) לחיי המעשה (בלטינית: *vita activa*) אצל אריסטו והפילוסופים האחרים לבין מתיחות פנימית במשנת הרמב"ם: מצד אחד הדגשת תכלית החכם המתבודד, שמסמל אותו אדם הראשון, שנברא שלם בשכלו העיוני שהוא צלם אלוהים, ומצד אחר הדגשת התכלית החברתית-המדינית של הנביא כפילוסוף-מדינאי. תכלית אנושית זו נחוצה מאז היות אדם הראשון לחיה חברתית-מדינית יחד עם אשתו חוה, ותכלית זו הגיעה לשיא ההתפתחות והשלמות במשה.

אין בעיה פנימית זו בתורת הרמב"ם נוצרת בגלל זיקתו למקורות שונים והשפעת אסכולות שונות (אריסטו מול אפלטון). זיקתו של הרמב"ם לאסכולות שונות אלו משקפת מתיחות דיאלקטית פנימית (אם לא ממש סתירה) בתוך משנתו עצמה. הרי למדנו כי תכלית האדם היא השגת האל השכלית וחיי העיון. ואולם עלינו לשאול, בהתאם למה שלמדנו בתורת התארים: מה אפשר לו לאדם להשיג מהאל? והתשובה ברורה: השגת האל החיובית היחידה שהאדם מסוגל להשיג אינה של מהות האל, אלא של תוארי הפעולה בלבד. התכלית האנושית הנכספת משקפת אפוא את מושג האדם (אנתרופולוגיה) ואת מושג האל (תיאולוגיה). זהו מקורה הדיאלקטי של המתיחות במשנת הרמב"ם: מושג האדם מחייב את תכלית העיון, אבל מושג האל מחייב את תכלית המעשה, מפני שמה האדם יכול להשיג הוא תוארי הפעולה של האל. זיקתו של הרמב"ם לאסכולות שונות ושימוש היצירתי במקורות שונים משקפים – ומעוצבים על-ידי – מתיחות פנימית ומהותית זו בתוך תורתו.

ראינו כי בפרק האחרון של מורה הנבוכים הרמב"ם קובע באופן ברור כי "המין הרביעי הוא השלמות האנושי האמתי, הוא הגיע לאדם המעלות השכליות, רצוני לומר: ציור המושכלות ללמד מהם דעות אמתיות באלוהיות", וכי שלמות עיונית זו "היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו, ובעבורה יזכה לקיום הנצחי, ובה האדם אדם (מו"נ, ג: נד, עמ' תקצו-תקצז). השלמויות האחרות חשובות, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית" (שם, עמ' תקצח).

בהמשך, לקראת סוף הפרק, הרמב"ם מפרש את הפסוק "כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד ומשפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאום ה'" (ירמיהו, ט: כג). לדברי הרמב"ם:

נשלים כל מה שהוא כולל. וזה: שלא הספיק לו בזה הפסוק לבאר שהשגתו ית' לבד היא הנכבדת שבשלמויות. כי אילו היתה זאת כונתו, היה אומר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל,

השכל וידע אותי", והיה פוסק דבריו. או היה אומר: השכל וידע אותי, כי אני אחד". או היה אומר: "כי אין לי תמונה", או: "כי אין כמוני", ומה שדומה לזה. אבל אמר: שאין להתהלל רק בהשגתי ובידיעת דרכי ותארי, רצונו לומר, פעולותיו, כמו שבארנו [במורה הנבוכים, א: נד] באמרו: "הודעני נא את דרךך" וגו' [שמות, לג: יג]. ובאר לנו בזה הפסוק, שהפעולות ההם, שראוי שיוודעו ויעשה כהם, הם "חסד ומשפט וצדקה" [...]. "כי באלה תפצתי נאום ה'", רצונו לומר: שכונתי שיצא מכס "חסד ומשפט וצדקה בארץ" [...] כי הכונה להדמות בהם ושנלך על דרכם. אם כן, הכונה אשר זכרה בזה הפסוק היא באורו, ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת הוא, להגיע אל השגת האלוה כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא, בדרכים שיתכון בהם תמיד לעשות חסד צדקה ומשפט. להדמות בפעולות האלוה, כמו שבארנו פעמים בזה המאמר.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצח-תקצט)

עד כה הרמב"ם רק קבע שתכלית האדם היא השגת האל באופן השכלי, כלי לציין את תוכן ההשגה. כאן הוא ממלא קביעה צורנית זו בתוכן מהותי: השגת האל היא השגת תוארי הפעולה שלו בהמצאת העולם ובהנהגתו. ואולם הוא מוסיף על תוכן זה עוד נדבך: חיקוי פעולות האל, "להדמות בפעולות האלוה".

כעת קיימת בתוך משנת הרמב"ם התשתית הרעיונית למעבר מתורת המידות האריסטוטלית לתורת המדינה האפלטונית (נוסח אל-פראבי). תכלית האדם היא חיי העיון (לדעת אריסטו), כלומר השגת האל השכלית. ואולם תוכן השגה שכלית זו של האל הוא תוארי הפעולה האלוהיים. עצם טיבה של ידיעה זו הוא מעשי: הידיעה היא ידיעת פעולותיו של האל. זוהי הידיעה החיובית היחידה האפשרית לאדם, כפי שלמדנו בתורת התארים. ידיעה זו של תוארי הפעולה, ככל שהיא עיונית, אינה עיונית בלבד. מהות ידיעה זו של תוארי הפעולה מחייבת פעולה דומה של האדם, "להדמות בפעולות האלוה". פעולות החיקוי האלו אינן נפרדות מעצם הידיעה, אלא הן תוצאה הכרחית ממנה וביטוייה הטבעי. תוכן הידיעה הוא מעשים ולכן הידיעה הזאת מוצאת ביטוי לא רק בהשגתה העיונית, אלא גם בביטוייה המעשי בפעולות דומות. אריסטו סבר כי האל משכיל את עצמו, ובהתאם לכך חיקוי האל במישור האנושי הוא חיי העיון, שהם תכלית האדם. רעיון זה נמצא גם במשנת הרמב"ם. אמנם הרמב"ם סבר כי האל משכיל את עצמו, אולם האל הוא לא רק סיבת קיומו של כל העולם, אלא גם מנהיג אותו באופן פעיל. האדם אינו יודע את מהותו של האל ואת ידיעתו (שהיא זהה למהותו), כפי שהרמב"ם הדגיש לאורך כל הספר. ידיעת האל, גם את עצמו וגם את העולם, היא ידיעה בשיתוף השם בלבד. מה שהאדם יכול אפוא לדעת באופן חיובי הוא אך ורק את תוארי הפעולה. לכן אם חיקוי אלוהי אריסטו, המשכיל אך ורק את עצמו, הוא חיי העיון בלבד, הרי שחיקוי האל בתורת הרמב"ם חייב להיות חיקוי או הידמות פעילה ומעשית לפעולות האל. אצל שני ההוגים – אריסטו והרמב"ם – טיב הידיעה העיונית ומהותה קובעים את טיב החיקוי ואת תוכנו. אם מה שהושג הוא האל המשכיל את עצמו, החיקוי הוא חיי

העיון הטהור. אם מה שהושג הוא תוארי הפעולה האלוהיים, החיקוי הוא ההידמות בפעולות "חסד ומשפט וצדקה".

אבל חשוב להדגיש: פעולות "חסד ומשפט וצדקה" אלו אינן פעולות מוסריות השייכות לשלמות המידות, שהיא אמצעי או "הצעה" לשלמות העיונית האמיתית וקודמת לה. פעולות אלו הן פעולות הנביא בהנהגת המדינה אחרי שהשיג את השלמות העיונית. הנביא שהוא (כפי שראינו לעיל, בפרק 10.2) שילוב של פילוסוף (השלם בשכלו) ומדינאי (השלם בדמיונו) בהנהגתו המדינית, מחקה במישור המדיני את הנהגת האל את העולם במישור הקוסמי.

כיצד מתיישב רעיון זה, דהיינו חיקוי מדיני של תוארי הפעולה האלוהיים, עם רעיון ההתבודדות, התבודדות הנחוצה להשגת השלמות השכלית העיונית שהיא תכלית כל אדם? התשובה היא הדגם של משה והאבות המובא במורה הנבוכים, ג: נא. דגם זה כבר נדון לעיל בהקשר של הדיון בהשגחה (בסעיף 10.4.6). נחזור עתה לסוגיה זו, אולם הפעם לאור מושג החיקוי המדיני-הנבואי של ההנהגה האלוהית הקוסמית, וכן לאור תורת המתבודד של אבן פאג'ה.

10.5.4.2 משה והאבות: "גרים בדעותיהם"

כזכור, העיסוק ב"תיקון הגוף" הוא מטרד ומכשול להתמדת הדבקות השכלית באל (שבה תלויה, כזכור, ההשגחה). לדברי הרמב"ם:

ודע שאתה [...] כשתפנה מחשבתך למאכל צריך או לעסק צריך, כבר פסקת הדבוק ההוא אשר בינך ובין האלוה ית', ואינך עמו אז, וכן הוא אינו עמך, כי היחס ההוא אשר בינך ובין כבר נפסק בפעל בעת ההיא.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפא-תקפב)

ואולם דבקותם השכלית של משה ושל שלושת האבות הייתה כה חזקה עד שלא הופסקה משום עיסוק בענייני הגוף והציבור:

אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם האלוה ית', והוא לפניו תמיד בלב, ואף על פי שגופו עם בני אדם [...] והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה וכבוד. והוא אצלי ראיה שהם, כשהם עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד, ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני האלוה.

(שם, עמ' תקפג-תקפד)

כלומר, במישור הגופני משה והאבות נמצאו בתוך חברתם ועסקו בעניינים גופניים, לרבות "מתעסקים בהנהגת בני אדם". ואולם במישור הרוחני "לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד" (כלומר רק עשו אותם באבריהם בלבד), כאשר דבקותם השכלית באל לא פסקה: "לבותם ודעותם לא יסורו מלפני האלוה". כאן, בלי לומר זאת במפורש ובלי להשתמש במינוח המדויק שלו, מאמץ הרמב"ם את רעיון המתבודד של אבן פאג'ה. בזכור (ראו סעיף 10.5.1.4) האיש השלם ממשיך לגור במדינתו במישור הגופני, אבל הוא מבודד ומנוכר ממנה במישור הרוחני, כאילו היגר במחשבותיו למקום אחר. אנשים אלה הם, כאמור, "גרים בדעותיהם" או "גרים בסברותם": "כי אף על פי שהם בבתיים ובין אחיהם וקרוביהם, הם גרים בדעותיהם, והלכו במחשבותיהם אל מדרגות אחרות, הם להם כמו המשכנות" (אבן פאג'ה, הנהגת המתבודד, מתוך שם טוב אבן פלקירא, מורה המורה, ג: נא).

במשנת הרמב"ם אנו מוצאים מעין סינתזה של שתי הגישות: הדגשת חיי העיון בתורת המידות האריסטוטלית, והדגשת הפעילות המדינית בתורת אפלטון. השלמות האישית היא חיי העיון, ומטרתה השגת האל השכלית. תוכן השגה זו הוא תוארי הפעולה האלוהיים. מהשגת תוארי הפעולה מתחייבת ההידמות לפעולות האל, דהיינו הנהגה מדינית שהיא חיקוי להנהגה האלוהית הקוסמית. הנביאים, על כל פנים ראשי הנביאים והגדולים שבהם, דהיינו משה והאבות, הצליחו מחמת דבקותם השכלית החזקה להמשיך בחיי העיון גם כאשר עסקו בהנהגה המדינית ובצורכי הגוף. הם היו, לפי הדגם של אבן פאג'ה, "גרים בדעותיהם" – אנשים בודדים ומבודדים במישור הרוחני-השכלי, כאילו כבר היגרו למקום אחר במחשבותיהם כאשר המשיכו לא רק לחיות בגופם בתוך החברה אלא אף הנהיגו אותה, וכל זאת בלי לפגוע בהתמדת דבקותם השכלית באל ובהמשך חיי העיון. כך מגשר הרמב"ם על הפער בין תורת המידות האריסטוטלית והדגשתה שהתכלית היא חיי העיון, לבין תורת המדינה האפלטונית, המדגישה את חיי המעשה ושהנהגה מדינית היא התכלית.

שאלה

כיצד במשנת הרמב"ם משה והאבות הם דגם לגישור על הפער שבין תכלית העיון בתורת המידות האריסטוטלית לבין תכלית ההנהגה המדינית בתורת המדינה האפלטונית?

10.5.4.3 משל ארמון המלך (מורה הנבוכים, ג: נא)

מובן שלא כל בני האדם, ואף לא כל החכמים, משיגים מדרגה נשגבה זו של משה והאבות. אפילו לא כל הנביאים משיגים אותה: "זאת המדרגה איננה אומדן שהיא מדרגת כל הנביאים" (מו"נ, ג: נא, עמ' תקפד). בני האדם מחולקים למדרגות שונות, ובאותו הפרק העוסק במשה ובאבות ממשיל הרמב"ם משל של אנשי המדינה הבאים אל "היכל" (ארמון) המלך.

לפי משל ארמון המלך:

1. יש אנשים שהם מחוץ לעיר (למדינה). אלה הם אנשים שאין להם "אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה". הם דומים אל "בעלי חיים שאינם מדברים".
2. יש אנשים במדינה שאינם פונים אל בית המלך, אלא לכיוון אחר. אלה הם "בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות". הם מסוכנים מפני שהם מטעים אחרים.
3. יש אנשים אחרים המחפשים את הארמון, אבל אינם רואים את חומותיו. אלה הם "המון אנשי התורה, רצוני לומר: עמי הארץ העוסקים במצוות".
4. יש אנשים שהגיעו לחומת הארמון, אבל לא מצאו את שערו. "הם התלמודיים, אשר הם מאמינים דעות אמתיות מצד הקבלה, ולומדים מעשי העבודות, ולא הרגילו בעיון שורשי התורה, ולא חקרו כלל לאמת אמונה".
5. יש אנשים שנכנסו בשער והולכים בפרוור הבית. הם "אשר הכניסו עצמם לעיין בעיקרי הדת".
6. יש אנשים שהצליחו להיכנס לתוך הבית, כאשר המלך במקום אחר בבית. הם הצליחו "לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן הענינים האלוהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו. [...] וזאת היא מדרגת החכמים".
7. יש אנשים העומדים לפני המלך, רואים ושומעים אותו ומדברים אתו. "זאת היא מדרגת הנביאים".

(על-פי מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקעח-תקפ)

מהו אפוא ההבדל בין המדרגה השישית (החכמים) לבין המדרגה השביעית (הנביאים)? החכמים משתתפים בשלמות ("והם חלוקי השלמות", שם עמ' תקפ). הם יודעים במופת "כל מה שנמצא עליו מופת", ויודעים את כל האמת שאפשר לדעת "מן הענינים האלוהיים" (שם עמ' תקעט). כלומר, החכמים הגיעו אל השלמות השכלית העיונית; אולם הנביאים כבר עברו את שלב השלמות השכלית העיונית והתקדמו אל מעבר לה:

אבל מי שישים כל מחשבתו, אחר שלמותו, באלוהיות, והוא נוטה כולו אל האלוה ית', והוא מפנה מחשבתו מזולתו, וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות, ללמוד מהם ראייה על האלוה ית', לדעת הנהגתו איתם על אי זה צד אפשר שתהיה. [...] זאת היא מדרגת הנביאים.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפ)

עבודת האל האמיתית היא תוצאה של ידיעתו: "זאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות. וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו, תוסיף עבודתם" (מו"נ, שם, עמ' תקפ). הרמב"ם אומר במפורש כי עבודה אמיתית זו באה אחרי ההשגה השכלית:

כי זאת העבודה האחרונה, אשר העירונו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה. [...] והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא. [...] רצוני לומר: להסתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה. [...] הנה התבאר כי הכונה אחר ההשגה ההיא, להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד. וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות. ומפני זה ירכה כל חסיד להפרד ולהתבודד, ולא יתחבר עם אדם, רק לצורך הכרחי.

(מורה הנבוכים, ג: נא, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפ-תקפא)

ההשגה השכלית מביאה אל האהבה ואחריה אל העבודה האמיתית. החסידים צריכים בדרך כלל להתבודד כדי להשיג את האל ולהמשיך בדבקותם בו. ככל שהחסידות היא מדרגה נעלה, היא נמצאת במדרגה השישית. המדרגה השביעית היא מדרגת הנביאים, שהגדולים שבהם לפחות, משה והאבות, אינם וקוקים – כמו החסידים – להתבודדות גופנית ממשית. הנביאים הם "גרים בדעותיהם" – מבודדים במישור הרוחני על אף מעורבותם הגופנית בהנהגת המדינה. כאמור, דבקותם כה חזקה שהם מסוגלים להמשיך ולתפקד במישור הגופני בתוך חברתם בלי לפגוע בהתמדת הדבקות.

לסיכום: הנביאים מתפקדים בשני מישורים בעת ובעונה אחת. כמו החכמים והחסידים הם ממשיכים בעיונם השכלי באל, וזוהי שלמותם האישית כיחידים. אבל הם ממשיכים גם להיות מעורבים בגופם בהנהגת המדינה ולכן הם חייבים ללמוד כיצד האל מנהיג את העולם. ההנהגה המדינית הנבואית אינה אפוא שלב לפני השלמות העיונית, כמו שלמות המידות, אלא שלב "אחר שלמותו".

הנהגה מדינית נבואית זו אינה הנהגה מדינית סתם, כפי שאין היא סתם חיי המעשה המוסריים. כזכור, המדינאי שלם בדמיונו והפילוסוף שלם בשכלו, אבל הנביא שלם בשני כוחות אלה (תזרו ועיינו בדיון על מהות הנבואה ותנאיה לעיל, סעיף 10.2.2). לעומת מדינאי סתם, המסוגל (במקרה הטוב) לחקוק חוק אנושי ("נימוס") ולהוביל את אנשי מדינתו לתיקון הגוף, דהיינו מעשים טובים, הנביא מסוגל לחקוק חוק אלוהי ולהביא את אנשי מדינתו גם אל תיקון הנפש, דהיינו דעות אמיתיות. ולעומת הפילוסוף סתם, המסוגל (במקרה הטוב) להשיג את השלמות העיונית השכלית האישית, הנביא כה שלם עד שהוא מסוגל להוביל אנשים אחרים אל השלמות באמצעות הנהגתו הנאורה, שהיא תוצאה של שלמותו האישית וביטוייה המעשי ההכרחי. זוהי עבודת האל האמיתית והאחרונה (האולטימטיבית) שלו.

שאלות

1. במה שונים החכמים והחסידים מהנביאים במשל ארמון המלך?
2. מדוע אומר הרמב"ם כי עבודת האל אצל הנביא היא "אחר השלמות"?

במחקר בן ימינו יש דעות פרשניות שונות על דברי הרמב"ם בשאלת תכלית האדם, שאינם (כמו בסוגיות אחרות) חד־משמעיים תמיד. נסקור עתה אחדות מדעות אלה, שמקצתן לפחות מבוססות על טענות שכבר הועלו בדיון שלנו.

10.5.4.4 תכלית חיקוי האל: פירושים שונים

תכלית ההנהגה המדינית

לדעת חוקרים, ובהם שלמה פינס ואליעזר לורנס ברמן, תכלית האדם היא הנהגה מדינית. לדברי פינס:

ידיעת האל החיובית היחידה שהאדם מסוגל להשיג היא ידיעת תוארי הפעולה. זה מביא, וצריך להביא, למין של פעילות מדינית שהיא שלמותו העליונה של האדם. דרך החיים המעשית – [ביוונית: *bios praktikos*] – נעלה על העיונית. יהיה קל להטיל ספק בפירוש זה של עמדת הרמב"ם. יש מקומות במורה הנבוכים הסותרים אותה לכאורה. חלקית, אפשר לייחס את הסתירות הפנימיות לאפלטון, שהפילוסופיה המדינית שלו השפיעה עמוקות על הרמב"ם, לרוב בעקיפין באמצעות אל־פראבי. [...] ההמלצה שהפילוסוף, הנחשב לעליון בבני אדם, צריך לחזור אל המערה או צריך להתעסק בפעילות מדינית, מוכרחה, אם היא תתבצע, להוביל לויתור על חיי העיון, כלומר להפסקת היותו פילוסוף.

(Pines, "The Limitations of Human Knowledge", p. 100)

מסקנת פינס היא, שהואיל ולדעת הרמב"ם ידיעת האדם את האל היא בהכרח מוגבלת מאוד, לכן (כמו אל־פראבי) הוא מעדיף את חיי המעשה. זוהי תכלית האדם ושלמותו האמיתית. פינס וברמן מצביעים בצדק (לדעתנו) על הקשר שבין תוכנה של הידיעה האפשרית היחידה, דהיינו ידיעת תוארי הפעולה, לבין ביטוייה המעשי בהנהגה מדינית. מה שלא מוצא ביטוי בפירושם הוא ההיבט של ההנהגה כחיקוי תוארי הפעולה, וכן הקשר בין חיי העיון, שהם שלמותו האישית של הפילוסוף־המדינאי כיחיד, לבין פעילותו המעשית־המדינית לאחר שהשיג שלמות אישית זו.

תכלית חיי העיון

בניגוד מודע לפירושם של חוקרים דוגמת פינס וברמן, טוענים חוקרים אחרים, ובהם האחים שמואל וואב הרוי (Harvey), כי חיי העיון נשארים תכלית האדם במשנת הרמב"ם. במאמרו המעמיק על משל ארמון המלך מזכיר שמואל הרוי כי הרמב"ם מדגיש שאפשר להגיע אל המדרגה השביעית והעליונה רק באמצעות התבודדות. כזכור אמר הרמב"ם: "הנה התבאר כי הכונה אחר

ההשגה היא, להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד. וזה ישלם על הרוב בבודדות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד, ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי" (מו"נ, ג: נא, עמ' תקפא).

הדגש כאן בהתבודדות מתיישב עם הדגש (בפרק האחרון של מורה הנבוכים) בשלמות השכלית שהיא "משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו", לעומת שלמות המידות שהיא "רק הצעה לזולתו" ואינה משלימה את האדם המתבודד כלל. המידות "לא יסלימוהו בדבר, ואמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו" בלבד (מו"נ, ג: נד, עמ' תקצו-תקצז). אמנם האדם הוא מדיני בטבעו, אבל (כפי שציין אריסטו) הוא מדיני בטבעו מפני שאינו מסוגל לספק את כל צרכיו החומריים והגופניים לבדו, ולא מפני שהמעורבות המדינית משלימה אותו כאדם. מעורבותו המדינית, למשל, של הנביא היא הכרחית, לשיטת אפלטון, אבל אינה משלימה אותו כלל. לדברי אפלטון במשל המערה, הפילוסוף "חייב" לרדת ולחזור אל האסירים שבמערה. אין אנו עושים להם עוול כאשר אנו מחייבים (או מאלצים) אותם לרדת חזרה מפני שיש להם חובה, שהרי "יצרנוכם אנחנו, שתהיו לעצמכם ולשאר המדינה מנהיגים ומלכים, שכן היה חינוכם טוב ומושלם יותר משל הללו, ואתם מסוגלים יותר מהם לקחת חלק בשני התחומים".²³ לדברי שמואל הרוי, מעורבות מדינית זו דוחה את ההתבודדות הרצויה; מעורבות זו היא האילוץ המדיני; ואולם אומר הרוי:

אין פירוש הדבר שהפילוסופים נהנים מתפקידם במדינה. אדרבה, הם מואסים בו, אבל הם מכירים בחשיבותו העליונה ובצורך ליטול על עצמם אחריות זו. [...] אבל אצל הרמב"ם אין הירידה חלק משלמותו האחרונה של האדם, ושלמות זו אינה תלויה במישרין [בשאלה] האם מישוהו מאזין למסר שלו.

(Harvey, "Maimonides in the Sultan's Palace". pp. 70-72)

לדעת הרוי, מעורבותו המדינית של הפילוסוף היא אפוא כורח המציאות ואין חלק משלמותו האישית של הפילוסוף, שהיא חיי העיון. הרוי מזכיר את הדגם של משה והאבות, אבל טוען (בצדק) כי אין זאת מדרגה שהרמב"ם סבר שהוא עצמו השיג או שהחכמים מסוגלים להשיג. ואולם לדעתנו, כאמור לעיל, הדברים שאומר הרמב"ם בפרק זה על הצורך בהתבודדות אינם במדרגה השביעית (כפי שהרוי סבור), אלא מכוונים אל החכמים והחסידים במדרגה השישית. גם הרוי סבור שאין מדובר כאן במשה ובאבות, או בנביאים בכלל, ובכל זאת הוא מייחס את ההתבודדות הרצויה למדרגה השביעית והאחרונה. יתרה מכך, במבנהו הפרשני אין הרוי מביא בחשבון די הצורך את דברי הרמב"ם המפורשים, כי "זאת העבודה האחרונה [...] לא תהיה אלא אחר ההשגה" (מו"נ, ג: נא, עמ' תקפא), וכי הפרש זה הוא ההבדל שבין מדרגת החכמים והחסידים (המדרגה השישית), הזקוקים להתבודדות למען השגתם השכלית שהיא שלמותם

23 אפלטון, המדינה, ספר ז', 519-521, בתרגום יוסף ג' ליבס, כתבי אפלטון, ב, עמ' 428.

האישית, לבין מדרגת הנביאים (המדרגה השביעית), שעבודתם בחיקוי תוארי הפעולה האלוהיים היא שלב "אחר ההשגה", כלומר אחרי שלב השלמות האישית. הרוי אפוא אינו מבחין מספיק בין פעילות מדינית סתם (שכמובן אינה חלק מהשלמות העיונית) לבין חיקוי הנהגת האל הקוסמית בהנהגה מדינית "אחר ההשגה", כאשר פעילות זו היא תוצאה של השלמות העיונית האישית וביטוייה המעשי.

תכלית חיי ההלכה

לדעת חוקרים אחרים, ובהם יצחק טברסקי, דוד הרטמן ומנחם קלנר, הדגש הוא בשלב של "אחר ההשגה", אולם שלב אחרון זה אינו הנהגה מדינית-נבואית כי אם חיי ההלכה. הבה נזכור, שכמו שיש מעשים מוסריים ומדיניים לפני השלמות השכלית האמיתית, שהם אמצעים אליה, יש גם קיום מצוות התורה וחיי ההלכה לפני העיון ובלא עיון. כאמור במשל ארמון המלך, המדרגה הרביעית, מדרגת האנשים שהגיעו לארמון ולא מצאו את שער הכניסה אליו, הם "התלמודיים", המאמינים בדעות האמיתיות "מצד הקבלה" בלבד. במדרגה החמישית, מדרגת מי שנכנס בשער הארמון ועומד בפרוודור, נמצאים אנשים שעסקו בעיון; ורק במדרגה השישית, שהיא מדרגת מי שנכנס לתוך הארמון אבל אינו נמצא בחדר שבו נמצא המלך, הגענו אל החכמים, היודעים במופת את כל מה שניתן לדעת. לכן לדעת חוקרים אלה יש שלב של פעילות מעשית אחרי ההשגה השכלית (מדרגות ארבע וחמש), אלא שפעילות זו היא פעילות הלכתית.

כך, למשל, סבור יצחק טברסקי:

פריט זה אינו כלול בגרסה האלקטרונית של הספר, מטעמים הנוגעים לזכויות יוצרים.

דברים ברוח דומה כתב דוד הרטמן (Hartman):

כל השתדלותו הפילוסופית [של הרמב"ם] הייתה ניסיון להראות כיצד בקשת האמת החופשית, המיוסדת על לימוד ההיגיון, הפיסיקה, והמטהפיסיקה, יכולה להיות בהתאמה עם אורת החיים המוגדר על-ידי המסורת הנורמטיבית של היהדות. עליונות המעשה אינה מוחלטת על-ידי תכלית העיון. תכלית עמוקה יותר למבנה הנורמטיבי מתממשת במקומה אחרי ההליכה בדרך הפילוסופית. תכלית העיון אינה מבודדת מההלכה, אבל משפיעה עליה באופן חדש. סיני אינו רק שלב בהתפתחותו הרוחנית של האדם, אלא המקום האחרון שאליו האדם תמיד חוזר, גם כשהוא ממריא למרומי הידיעה המטהפיסית.

(Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, p. 26)

בספר שיוחד כולו לדיון בשאלת תכלית האדם במשנת הרמב"ם, מנמק מנחם קלנר בפירוט את גישתו, הדומה לגישתם של טברסקי והרטמן. לדעת קלנר, "שלמות השכל היא בוודאי נכספת יותר מכל השלמויות האחרות. אולם אינה בעצמה תכלית המציאות האנושית, אלא היא מהווה דרך להעמקה, העשרה, והעלאה של שמירת המצוות".²⁴ קלנר מדגיש, שהדיון בתכלית האדם בסוף מורה הנבוכים (ג: נא-נד) בא מיד אחרי הדיון בטעמי המצוות (ג: כה-נ). בשונה מדעתם של פרשנים בני זמננו, ופרשנים בימי הביניים כמו אפודי, פלקירא, ושם טוב אבן שם טוב, שטענו כי משל ארמון המלך מעלה את החכמים ואת הפילוסופים למדרגה נעלה ממדרגת "התלמודיים" (כלומר אנשי ההלכה), קלנר סבור כי משל הארמון אינו מעמיד בהשוואה את היהודי הדתי הפשוט עם הפילוסוף הנוכרי, אלא הוא משווה את היהודי הדתי הפשוט ליהודי הדתי המשכיל והנאור, שהוא גם פילוסוף. המדרגות פתוחות ליהודים בלבד. יש כאן השוואה פנים-יהודית של מדרגות שונות של יהודים בלבד, ולא השוואה של יהודים לנוכרים.

אין סתירה, לשיטתו, בין חיי ההלכה המעשיים לבין חיי העיון; אדרבה, הם משלימים אלה את אלה. שמירת המצוות מובילה להשגה השכלית, וההשגה השכלית מובילה לרמה גבוהה ונשגבה יותר של שמירת המצוות מתוך אהבה ומתוך הכמיהה להידמות לדרכי האל, כלומר לתוארי הפעולה. לכן קלנר מבחין במבנהו הספרותי של מורה הנבוכים במעבר רוחני. הפרק הראשון של הספר (א: א) עוסק בחיי העיון, כלומר הצלם שבו נברא האדם; הפרק האחרון של הספר (ג: נד) עוסק בחיקוי האל אחרי ההשגה השכלית.

מעבר רוחני זה אינו סתירה במשנתו של הרמב"ם, אלא הוא מראה שספר מורה הנבוכים מכוון להיות מורה דרך אמיתי לנבוכ. לדברי קלנר:

אם האל הוא הידיעה, היודע והידוע, כלומר שכל, אזי חיקוי האל צריך להיות שכלי לגמרי ונוכל להשיג את אותו הסוג של חיקוי האל שזיהיתי לעיל כאופייני למסורת הפילוסופית: בידיעת האמתות הפילוסופיות אנו גורמים לעצמנו להידמות לאל. אבל אם האל עצמו בלתי־ידוע, אזי לעולם לא נוכל להידמות לאל ונוכל לחקות אותו אך ורק בהליכה בדרכיו, כלומר בעשיית מעשים מסוימים. מעשים אלה [...] אינם צווי המוסר עצמם ואינם מעשי המדינאי המייסד מדינה נעלה – הם המעשים שהאל מצווה בתורתו.

ואולם אפשר לדחות את פירושי זה של טיבם הספציפי של המעשים החייבים להיעשות על מנת להידמות לאל, ובכל זאת אפשר להסכים שאם נראה בפרק ג: נד ולא בפרק א: את קביעת עמדתו האחרונה של הרמב"ם, אזי עלינו לחקות את האל בתוארי הפעולה (יהיה מובנם אשר יהיה). [...] כל זה מתיישב היטב עם האמור לעיל, שמורה הנבוכים הוא באמת מורה דרך לנבוכ. ייתכן שאנו עדים כאן להתפתחות לא בהגות הרמב"ם, כי אם להתפתחות מיוחדת בקורא המורה, שבה משתדל הרמב"ם לגמול את מי שאפשר לגמול אותו מעמדה פילוסופית נרושה (האל = שכל) כדי להדריכו לעמדה דתית־פילוסופית מתוככמת יותר (ידיעת האל שעובדים אותו ושהוא דגם לחיקוי, ככל שבני אדם מסוגלים לחקות אותו).

(Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, pp. 59-60)

לבסוף, טוען קלנר, שאי־אפשר לחקות את פעולותיו של האל בבריאת העולם, שהרי אין האדם מסוגל לברוא. החיקוי האפשרי היחיד הוא אפוא לעשות את אותם המעשים המצויים בתורה, כלומר חיי ההלכה ושמירת מצוות התורה.

שיטתם הפרשנית של טברסקי, של הרטמן ושל קלנר מדגישה, כאמור, את השלב "אחר ההשגה" ומזהה אותו עם חיי ההלכה, שהרי שמירת מצוות האל היא חיקוי פעולות האל שאליו התכוון הרמב"ם בסוף מורה הנבוכים. בהדגשתה את השלב של חיקוי פעולות האל "אחר ההשגה", שיטה פרשנית זו מביאה בחשבון יסוד חשוב בתורת תכלית האדם של הרמב"ם, יסוד ששתי השיטות הפרשניות הראשונות – תכלית ההנהגה המדינית ותכלית חיי העיון – לא הדגישו די הצורך. השאלה המתבקשת היא, האם זיהוי שלב החיקוי "אחר ההשגה" עם חיי ההלכה הוא נכון, והאם לתכלית זו התכוון הרמב"ם?

קושיות אחדות עולות מיד מזיהוי זה של חיקוי האל עם חיי ההלכה. ראשית, כיצד יכולה שמירת המצוות – כלומר הציות – להיות חיקוי האל שהוא המחוקק? האדם נתון לחוק האלוהי – והאל הוא נותן החוק שאינו נתון לחוק זה. אנו מצוים, למשל, לשמור את חוקי הכשרות. האם יעלה על הדעת – לשיטת הרמב"ם – כי האל אוכל מאכלים ולכן הוא צריך להימנע ממאכלים טמאים כפי שאנו מצוים? יתרה מזו: כפי שלמדנו בדיון בטעמי המצוות, המצוות לא ניתנו סתם, באופן

שרירותי, לשם ציות לשמו (כפי שסבר ישעיהו לייבוביץ). המצוות, לדעת הרמב"ם, מועילות לאדם בין שתועלתן ידועה לו ובין שתועלתן אינה ידועה לו. המצוות נחוצות אפוא לאדם ולא לאל. אנו צריכים לעבוד את האל, ובסופו של דבר עבודה זו מועילה לנו. אין האל תלוי בעבודת בני אדם ואין היא מועילה לו. לכן לא ברור כיצד שמירת החוק האלוהי וקיום מצוות התורה יכולים להוות "חיקוי" של פעולות האל. איפה "ההידמות" למעשי האל כאשר הוא נותן את המצוות לטובת בני האדם, ובני אדם הם המקבלים אותן לטובתם ולא לטובתו?

יש תפיסה אגדית ולפיה אפשר אולי לבנות מבנה פרשני זה של חיי ההלכה כתכלית חיקוי האל. כזכור, משה רבנו מבקש "הראני נא את כבודך" (שמות, לג: יח), ותשובת האל היא "וראית את אחרי ופני לא יראו" (שם, לג: כג) (חזרו לדיון ביחידה 9, סעיף 9.2.5.3; ונחזור לסוגיה זו בהמשך). מה פירוש "וראית את אחרי"? הפירוש האגדי בתלמוד (בבלי, ברכות ז: ע"א) הוא: "אמר רב חנא בר ביזנא, אמר ר' שמעון חסידא, מלמד שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין" (רש"י מביא מדרש זה בפירושו לפסוק). פירוש אגדי זה מבוסס על תפיסה בדבר הדדיות בין האל לעם ישראל. בני ישראל מניחים תפילין שבהם כתוב "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים, ו: ד), והקדוש ברוך הוא מניח תפילין גם כן. מה כתוב בתפילין של הקב"ה? "תפילין דמרי עלמא, מה כתיב בהו? 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (דברי הימים א, יז: כא)" (ברכות, ו: ע"א).

תפיסה מדרשית-אגדית זו מציגה את היחס בין הקב"ה לעמו כיחס גומלין שיש בו הדדיות גמורה. בני ישראל מניחים תפילין המעידים על אל אחד, והקב"ה מניח תפילין המעידים על בני ישראל שהם "גוי אחד בארץ". על סמך הראייה הזאת אפשר לטעון בבירור, כי שמירת המצוות היא חיקוי פעולות האל. אבל האם אפשר לייחס לרמב"ם הבנה מדרשית-אגדית זו של פעולות האל שהאדם אמור לחקות?

עוד קושיה מתעוררת מפרשנות חיי ההלכה כתכלית החיקוי. כאמור, קלנר טוען שאין האדם מסוגל להידמות לפעולות האל בבריאת העולם, שהרי לאדם אין יכולת לברוא ולכן הוא מחקה את פעולות האל בבריאת העולם באמצעות שמירת המצוות. ואולם אין דברי הרמב"ם בפרק זה מדגישים את בריאת העולם, כי אם את פעולות האל בהנהגת העולם. הרמב"ם אינו משתמש כאן כלל במונח "חידוש" או "בריאה", אלא במונח "המצאה" (בערבית: "איג'אד"). נחזור אל דבריו:

שלמות האדם אשר בו יתהלל באמת הוא – להגיע אל השגת האלוה כפי היכולת, ולרעת השגתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת, אחרי ההשגה ההיא, בדרכים שיתכון בהם תמיד לעשות חסד צדקה ומשפט – להדמות בפעולות האלוה.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצט)

אין ספק, כפי שקלנר מציין, שאין האדם מסוגל לברוא וגם לא להמציא את העולם. האדם אינו מסוגל גם להנהיג את העולם ולהשגיח עליו כמו האל. הרי לשיטת הרמב"ם, כל הפעולות הנ"ל

נאמרות בשיתוף השם הגמור. אבל אין כל זה לעניין כאן, בסוגיית חיקוי האל. האדם – ובמקרה זה הנביא – אמנם אינו מסוגל להמציא את העולם, אבל הוא מסוגל להמציא ולבנות עיר. אין הוא מסוגל להשגיח על העולם, אבל הוא מסוגל להשגיח על החברה. אין הוא מסוגל להנהיג את העולם, אבל הוא מסוגל להנהיג את מדינתו. לכן הטענה כי אין האדם מסוגל לברוא כפי שהאל בורא היא טענה נכונה, אבל כלל לא בסוגיה הנדונה. כל פעולות האל נאמרות עליו בשיתוף השם ולכן אין האדם מחקה את פעולתו הקוסמית של האל במישור הקוסמי, אלא במישור האנושי והמדיני. אין הרמב"ם דורש שפעולות האדם יהיו שוות או זהות לפעולות האל – זה מופרך לאור כל משנת הרמב"ם מראשיתה ועד סופה. הרמב"ם דורש מהאדם "אחרי ההשגה" שישתדל "להדמות" בפעולותיו. הפעולות דומות ותו לא. הפער נשאר תמיד: הכל נאמר בשיתוף השם הגמור; החיקוי וההידמות אפשריים אפוא כי מדובר בשני מישורים שונים לגמרי: פעולות האל במישור האלוהי-הקוסמי ופעולות האדם במישור האנושי-המדיני, כל דמיון הוא "בשיתוף השם" בלבד.

ההידמות היא אפוא אפשרית ולכן אין כל צורך לחפש הקבלה שאינה קיימת ודמיון שאינו שייך בין פעולותיו הקוסמיות של האל לבין שמירת המצוות. לבסוף, לדבריו המפורשים של הרמב"ם, האדם מצווה להידמות לאל בפעולות "חסד ומשפט וצדקה". אלו הן פעולות בתחום החברתי של המוסר והנהגת המדינה. אין הרמב"ם מזכיר כאן את מכלול מצוות התורה (בין אדם למקום ובין אדם לחברו). כל יהודי חייב לקיים את המצוות, ואין ספק שצודקים טברסקי, הרטמן וקלנר באמנם שקיום המצוות "אחרי ההשגה" הוא חוויה דתית ורוחנית שיש לשאוף אליה, לשיטת הרמב"ם, ואין הוא דומה לציות גרידא בלא הבנה והשגה. אבל אם קלנר צודק בטענה שמשל ארמון המלך מכון ליהודים בלבד ויש בו השוואה של יהודים בלא השגה עיונית או לפני ההשגה העיונית ליהודים שעסקו בעיון ושיודעים את האמת המדעית, אזי החוויה הדתית שעליה הם מדברים – קיום המצוות אחרי ההשגה – שייכת למדרגה החמישית או לכל היותר למדרגה השישית, לפי משל הארמון, לעומת שמירת המצוות גרידא ללא עיון (או לפני העיון) של "התלמודיים" במדרגה הרביעית. אין שום רמז בפרק ג: נא, העוסק במשל הארמון, ובפרק ג: נד, העוסק בחיקוי פעולות האל, כי יש לשייך את היהודים הנאורים והמשכילים האלה למדרגה השביעית, שהיא במפורש מדרגת הנביאים בלבד. אין ספק שיש במשנת הרמב"ם כולה, ובמשל הארמון בפרט, מגמה להורות את הנבון בדרכו ממדרגות נחותות אל מדרגות גבוהות יותר, ומציות הלכתי גרידא (המדרגה הרביעית) לשמירה נאורה של המצוות "אחרי ההשגה" (המדרגה החמישית ואולי אף השישית). מגמה זו קיימת בספר הנקרא "מורה" – אולם אין היא "העבודה האחרונה אשר [...] לא תהיה אלא אחר ההשגה" ואינה תכלית האדם. לדברי הרמב"ם המפורשים:

מעשי התורה כולם – רצוני לומר: מיני העבודות – וכן המידות המועילות לבני אדם כולם בעסקיהם קצתם עם קצתם – כל זה אין לדמותו אל התכלית האחרון ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצה)

“תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה”: ההשגה וההנהגה

גישה פרשנית אחרת מדגישה גם כן את שלב “העבודה [...] אחר ההשגה”, אבל מזהה עבודה זו, כלומר חיקוי פעולות האל, לא עם חיי ההלכה אלא עם המעשים המוסריים ועם ההנהגה. מובן שאין מדובר בתחום המעשי, שהוא תוצאה של השכל המעשי לפני העיון או בלי העיון, אלא בביטוי מעשי של הידיעה העיונית. נביא מדברי שניים מהפרשנים החשובים, אלכסנדר אלטמן ויצחק יוליוס גוטמן, המייצגים גישה פרשנית זו.

במאמרו על ארבע השלמויות במשנת הרמב”ם (שהוזכר לעיל, סעיף 10.5.3.1), אלטמן אומר שהרמב”ם מבחין בין מעשים מוסריים וקיום המצוות לבין חיקוי תוארי הפעולה האלוהיים. חיקוי מעשי זה הוא חלק בלתי־נפרד מתכלית האדם ושלמותו האחרונה. לדברי אלטמן:

ואולם, מציין הרמב”ם שהנביא צריך, נוסף על השגת האל, גם לדעת את תארו ואת מעשי האדם המחקים את החסד, המשפט והצדקה של האל (ירמיהו, ט: כג). בעיבוד דרישה נוספת זו, ובהדגשתו המיוחדת את ביצוע חיקוי האל (*imitatio Dei*), הרמב”ם נוטש לכאורה את רוחו של הדיון הקודם [בארבע השלמויות], בהעלותו לבסוף [כביכול] את מעלות המידות למדרגת התכלית האחרונה. ואולם פירוש זה נמנע על־ידי העובדה שבזיקה לפירושו לפסוק מן המקרא הוא אומר: “מעשי התורה כולם – רצוני לומר: מיני העבודות – וכן המידות המועילות לבני אדם כולם בעסקיהם קצתם עם קצתם – כל זה אין לדמותו אל התכלית האחרון ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית”, שהיא השגת האל. מחד גיסא, הרמב”ם מבחין באופן ברור בין מעלות המידות (שהשגתן נעזרת בקיום החוק [הבא] מהתגלות אלוהית, כפי שציין לעיל), לבין חיקוי תוארי האל מאידך גיסא. שלא כמו מעלות המידות, [חיקוי זה] אינו תוצאה של השכל המעשי, אלא הוא תוצאה של חישובים עיוניים ומטאפיסיים. חיקוי האל (*imitatio Dei*) הוא אפוא רק התוצאה המעשית של אהבת האל השכלית, והוא חלק בלתי־נפרד מהשלמות הקצווית. עלינו לציין שהרמב”ם רואה את [חיקוי האל] כשווה לא רק לידיעת האל ותארו, אלא כשווה גם להכרה שההשגחה האלוהית חלה בעולם התת־ירחי באופן הראוי לו, כלומר בהתאם למדרגות השלמות השכלית בבני אדם. אין אפוא כל פילוג או סתירה בדיון הרמב”ם בארבע השלמויות.

(Altman, “Maimonides 'Four Perfections'”, in: *Essays in Jewish Intellectual History*, pp. 73-74)

גם יצחק יוליוס גוטמן בספרו הגדול הפילוסופיה של היהדות מגיע למסקנה שעל אף הדגשתו האריסטוטלית את העיון בשלמות האנושית, הרמב”ם מחייב לבסוף את השלב “אחרי ההשגה” של חיקוי תוארי הפעולה, וכי פעילות מעשית זו אחרי ההשגה היא חלק בלתי־נפרד משלמותו. לדעתו, המוסר (“מעלות המידות” במינוח של אבן תיבון), שהיה האמצעי (“ההצעה”) לשלמות העיונית־השכלית, עכשיו נהיה תוכנה ותכליתה של השלמות הזאת. כך, סבור גוטמן, מגלם הרמב”ם באופן פילוסופי את אופייה המוסרי של הדתיות היהודית. לדבריו:

אופייה המוסרי של הדתיות היהודית חוזר ומתגלה שוב גם אצל הרמב"ם. [...] פרק החתימה של מורה הנבוכים, ההולך ומונה את דרגות השלמות האנושית, ואת הדרגה העליונה שבהן הוא רואה בשלמות של ההכרה, רואה את תוכנה של הכרת־אלוהים העליונה בבינת הפעולה המוסרית של אלוהים, ועל ידה נגיע לידי כך שפעולת אלוהים זו תהיה לנו למופת במעשינו אנו. המוסר, שהיה כפוף קודם לכן להכרה, נעשה כאן לתוך הסופי ולמטרה הסופית של הכרת־אלוהים. הוא הוא המעבר מן העיון אל המוסר, שכבר עבר הרמב"ם גם במשנתו על העצמות של אלוהים, כשהוא עומד ומצמצם את הכרת־אלוהים שלנו בתחום פעולתו של אלוהים, ואינו רואה בכך משום מיעוט תוכה, משום שזהו כל עיקרה של המשמעות הזאת: לתת לנו בהכרת הפעולה האלוהית את הדיוקן והמופת של המוסר.

תפיסה זו של הכרת־אלוהים אינה רק הסתגלות גרידה למסורת היהודית; היא מתחייבת מתוך מושג האלוהים של הרמב"ם. בעוד האלוהים של אריסטו הוא המחשבה העליונה, והאלוהים הנאו־אפלטוני הוא ההוויה העליונה השרויה בתוך עצמה, הרי אלוהיו של הרמב"ם הוא אלוהי הפעולה המוסרית. דבר זה דין הוא שיהא מובע גם בדימוי שלו על ההתחברות שבין האדם ואלוהים. כי האושר הנצחי, הנובע מהכרת־אלוהים, נעשה לאהבת אלוהים [...] כשהיא נעשית אהבה לאלוהים המנהיג את העולם על־פי תכליות מוסריות. [...] ואכן מכאן, מתוך הכרת־אלוהים, מתחייבת גם השאיפה להידמות לו בפעולתו המוסרית. מוסריות זו, שיסודתה בהכרת־אלוהים, נבדלת הברל גמור מן המוסריות הקודמת להכרה. מכיוון שמקורה בהכרת־אלוהים, הריהי מגופה של השלמות הפנימית העליונה של האדם, אפילו בזמן שהמעשה המוסרי מכוון כלפי חוץ.

(גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 163-164)

תכלית האדם היא אפוא עבודתו מתוך אהבה "אחרי ההשגה", בהתאם למה שהאדם משיג בידיעת האל. מה שהוא משיג, כאמור, הוא תוארי הפעולה. חיקוי פעולות האל מתחייב בהכרח מעצם ידיעתן. פעולות אלו של האל בהנהגת העולם הן מוסריות בעיקרן. אף־על־פי שאלטמן וגוטמן אינם מבליטים את הפן המדיני של המוסריות, הרי מוסריות זו, כאשר האדם מחקה את הנהגת העולם האלוהית, כוללת, כמובן, את הפן המדיני של פעולות ההנהגה. מוסריות זו, כפי שגוטמן ואלטמן הסבירו, אינה מעלות המידות שהן "הצעה" לשלמות העיונית־השכלית, אלא תוצאה ישירה והכרחית וביטוייה הבלתי־נמנע של השלמות העיונית־השכלית, ולכן גם חלק בלתי־נפרד ממנה כתכליתו האחרונה של האדם.

הבאנו לעיל (סעיף 10.5.1.2) את המחלוקת אצל חז"ל בעניין "תלמוד גדול או מעשה גדול?" (בבלי, קידושין, מ: ע"ב). בזכור, מסקנת הפשרה הייתה: "נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". כפי שראינו, מסקנה זו היא בעייתית ואולי אף סותרת את עצמה, שהרי אי־אפשר לטעון שהאמצעי "גדול" מהתכלית שאליה הוא מביא. בלי שנייחם לחז"ל

את המתח הדיאלקטי שבמשנת הרמב"ם ואת ממד חיקוי תוארי האל בהנהגה המדינית, ייתכן שאפשר לפרש את מסקנתם לאור מה שלמדנו ממשנת הרמב"ם. "תלמוד גדול" – זוהי התכלית הנכספת של היחיד מפני שמבחינתו כיחיד אין מצווה גדולה מ"תלמוד תורה [שהוא] כנגד כולם". ואולם יש ידיעה עיונית שהיא תיאורטית בלבד; אין לה משמעות מעשית ולא השלכות מעשיות על חיינו. הידיעה רצויה ויפה לשמה, ותו לא. ואולם יש גם ידיעה עיונית שהיא גם רצויה ויפה לשמה ושבמהותה מחייבת ביטוי במעשים. היחיד כיחיד מבקש את הידיעה לשמה – "תלמוד גדול" – אבל תוכן הידיעה מחייב אותו לפעול בהתאם – "שהתלמוד מביא לידי מעשה". "המעשה" בלא עיון (או בלא תלמוד תורה) אינו אותו המעשה "אחרי ההשגה" (או אחרי תלמוד תורה), לא ברמתו ובדרגת איכותו ולא במהותו. בדברי חז"ל, "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה", אפשר שהסתירה היא סתירה לכאורה.

לסיכום: סקרנו ארבע גישות פרשניות בדבר תכלית האדם במשנת הרמב"ם וניסינו להבין את ההיגיון הפנימי של כל גישה על הקשיים שהיא מעלה. הגישה האחרונה, שיוצגה בדברי אלטמן וגוטמן, היא הקרובה ביותר אל גישתנו. ההבדל בינינו אינו מהותי אלא בדגש בלבד, והוא הדגשה יתרה של הפן המדיני במוסריות "אחר ההשגה". נתוויר עתה לפירוש הרמב"ם לפסוק "וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות, לג: יג) כדי לחזק את טענתנו כי לתכלית של חיקוי תוארי האל המוסריים יש אופי מדיני מובהק.

10.5.5 חיקוי האל: "וראה כי עמך הגוי הזה" וסולם יעקב

כזכור, בפרשת "כי תשא" (שמות, לג: יב-כג) משה מבקש שתי בקשות שונות לדעת את האל. חזרו לדיון ביחידה 9, סעיף 9.2.5.3, שם עסקנו בשתי בקשותיו של משה בהקשר של הדיון בתוארי האל, ובהבחנה בין הבקשה הראשונה, "הודעני נא את דרכך" (פסוק יג), שנענתה בחיוב, לבין הבקשה השנייה, "הראני נא את כבודך" (פסוק יח), שנענתה בשלילה. כעת נלמד את פירוש הרמב"ם לבקשות אלו בהקשר של תכלית האדם וחיקוי האל.

על בקשתו הראשונה, שנענתה בחיוב, הוסיף משה הערה שלכאורה אינה במקומה: "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך, הודעני נא את דרכך ואצעק, למען אמצא חן בעיניך, וראה כי עמך הגוי הזה". לפי פרשנות המקרא המסורתית, הימצאן של מילים מיותרות לכאורה, או שאינן במקומן, באה ללמד לקח חשוב. מהו הלקח שהרמב"ם לומד מהמילים "וראה כי עמך הגוי הזה", שלכאורה מיותרות ואינן במקומן? הבה נזכור: משה מבקש כאן את השלמות האישית העליונה, שהיא השגת האל. שלמות זו היא, כפי שלמדנו, "משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו" (מו"נ, ג: נד, עמ' תקצו). מדוע כשמדובר בשלמותו האישית שהיא "לו לבדו", ושלעומת לשלמות המידות אינה "בין האדם ובין זולתו [...] (שם), מוכיר משה את העם? מה הקשר בין העם לשלמותו העיונית האישית של משה בהשגת האל? תשובת הרמב"ם היא:

וזאת היתה אחרית כונת שאלתו, כי סוף המאמר: "ואדעך למען אמצא חן בעיניך, וראה כי עמך הגוי הזה" – כלומר: אשר אני צריך להנהיג בפעולות. אלך בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם. [...] וצריך למנהיג המדינה, כשיהיה נביא, שיתדמה באלו התארים, ויבוא מאתו אלו הפעולות כשעור וכפי הדין [...] מפני שהוא צריך אליהם בהנהגת המדינות. כי תכלית מעלת האדם – ההדמות בו ית' כפי היכולת – כלומר: שנדמה פעולותינו בפעולותיו. כמו שבארו בפרוש "קדושים תהיו" (ויקרא, יט: ב), אמרו: "מה הוא חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא רחום, אף אתה היה רחום".

(מורה הנבוכים, א: גר, מהדורת אבן שמואל, עמ' קו-קט)

אם כן, לדעת הרמב"ם, ממד ההנהגה המדינית אינו מצוי מחוץ לשלמות העיונית האישית – השגת האל – שמשה ביקש. להפך: ממד ההנהגה המדינית הוא חלק בלתי-נפרד משלמות זו, ואף תכליתה ועיקרה. השגת האל היא ידיעת תוארי הפעולה בלבד, כלומר ידיעת הנהגת האל את העולם, כדי להידמות לפעולות אלוהיות אלו בפעולות אנושיות של הנהגת המדינה. לכן המילים "וראה כי עמך הגוי הזה" אינן מיותרות והן בהחלט במקומן. משה ביקש את ידיעת דרכי ה' לא מפני (או לא רק מפני) שהוא ביקש להשיג את שלמותו האישית, אלא מפני שידיעה זו הייתה נחוצה לו כנביא להנהיג את העם בהנהגה המדינית, "אשר אני צריך להנהיג בפעולות, אלך בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם". הזכרת העם אינה מיותרת אפוא לבקשת משה. היא תכלית הבקשה.

יש עוד ממד ספרותי להבנת השגת משה את דרכי ה'. הרי בדו־שיח הזה שלו עם האל משה לא השיג את תוארי הפעולה האלוהיים. הדו־שיח הוא ההכנה בלבד. האל אינו מגלה לו את דרכי הפעולה במעמד הזה, אלא רק מודיע למשה שווהי כוונתו: "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך [...] והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקדת הצור, ושפתי כפי עליך עד עברי. והסרתי את כפי וראית את אחרי, ופני לא יראו" (שמות, לג: יט-כג). רק אחר־כך, בבוקר, השיג משה את הידיעה שהובטחה לו, כאשר עלה אל הר סיני:

וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני כאשר צוה ה' אתו, ויקח בידו שני לחת אבנים. וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם, ויקרא בשם ה'. ויעבר ה' על פניו ויקרא: ה' ה' אל רחום וחנון, ארך אפים ורב חסד ואמת.

(שמות, לד: ד-ו)

כלומר, חוויית השגת דרכי ה' (דהיינו תוארי הפעולה) אירעה לא בשעה שמשה ביקש אותה, אלא אחר־כך, בבוקר, כאשר הוא עלה אל הר סיני. במילים אחרות: השגת משה את האל מתוארת כעלייה. ברור שלאחר עלייה זו אל ההר לשם השגת האל, משה חייב לרדת מן ההר ולחזור אל העם המחכים לשובו לרגלי הר סיני, כדי להביא להם את החוק האלוהי החקוק בלוחות, כלומר

להנהיגם. לסיכום: העלייה מסמלת את השגת השלמות האישית בחיי העיון השכלי, והירידה מסמלת את תכלית ההנהגה המדינית, שהיא תוצאה וביטוי המעשי של ידיעת תוארי הפעולה האלוהיים.

הנביא חייב אפוא לעלות להשגת דרכי האל, ואחרי ההשגה הוא חייב לרדת להנהגת העם. זהו גם פירוש הרמב"ם לסיפור סולם יעקב, בפרשת ויצא (בראשית, כח: י-יג):

י ויצא יעקב מבאר שבע, וילך חרנה.
 יא ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו, וישכב במקום ההוא.
 יב ויחלם והנה סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו.
 יג והנה ה' נצב עליו. [...]

פרשנים רבים ציינו את העובדה שבפסוק יב המלאכים קודם עולים ואחר־כך יורדים. בהסתמך על העובדה שיעקב היה בדרך מארץ־ישראל לחרן, אומר רש"י: "עולים תחלה ואחר כך יורדים, מלאכים שליווהו בארץ אין יוצאים חוצה לארץ ועלו לרקיע, וירדו מלאכי חוצה לארץ ללוותו". לעומתו, נכדו רשב"ם (ר' שמואל בן מאיר) אמר: "לפי הפשט אין לדקדק במה שהקדים עולים ליורדים, שכל דרך ארץ להזכיר עלייה קודם ירידה". והנה הרמב"ם מפרש את עליית המלאכים וירידתם באופן שונה לגמרי. "מלאך" פירושו שליח (ובדומה, המונח היווני *angelos*, פירושו המקורי שליח). מי הם המלאכים, ומדוע נאמר עליהם עולים ויורדים בסולם?

הסולם אשר קצוהו הראשון בשמים וקצוהו האחרון בארץ, ובו יעלה כל מי שיעלה. [...] ומלאכי אלהים, הם הנביאים. [...] ומה טוב אמרו "עלים וירדים", העליה קודם הירידה. כי אחר העליה וההגעה אל מעלות ידועות מן הסולם, תהיה הירידה [...] להנהגת אנשי הארץ ולימודם.

(מורה הנבוכים, א: טו, מהדורת אבן שמואל, עמ' לו)

במילים אחרות, בסיפור סולם יעקב יש לנו משל של תכלית האדם. המלאכים (שליחים) הם הנביאים, החייבים קודם לעלות בסולם להשגת האל שהוא "נצב עליו", ואחר־כך הם חייבים לרדת "להנהגת אנשי הארץ ולימודם", בדיוק כמו עליית משה רבנו להר סיני כדי להשיג את דרכי ה', ואחר־כך ירידתו חזרה לעם, "אשר אני צריך להנהיגם בפעולות, אלך בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם" (מו"נ, א: נד).

לדעת אסתי אייזנמן, משל סולם יעקב מסמל לא רק את תכלית האדם (עליית הנביא לידיעה וירידתו להנהגת העם ולימודם), אלא גם את מודעותו העצמית של הרמב"ם כלפי מפעלו החינוכי

בחיבוריו משנה תורה ומורה הנבוכים, וכן הוא מסמל את הקדמה האנושית ההיסטורית. לדברי אייזנמן על משל סולם יעקב:

מלבד היותו ממצה את רעיון הלימוד ההדרגתי [...] ייתכן שהוא מסמל את מודעותו של הרמב"ם כלפי מפעלו בכלל ומפעלו הפילוסופי בפרט. אחת ממטרות הרמב"ם בכתיבת משנה תורה הייתה להנחיל דעות אמיתיות להמון. [...] הרמב"ם שתפס את ההנהגה כפונה אל כל שכבות העם כיוון את כתביו האקוטרניים לתיקון דעות ההמונים והכנתם לקבלת דעות מושכלות ועלייה לשלבים תחתונים ביותר בסולם הכרת המציאות – "סולם יעקב". בהתאם למטרה זו, ותוך התחשבות בשכבת העם אליה מיועדים כתבים אלו, סגנון הכתיבה הוא מוחלט, ללא הסברים, ופשטני. מורה הנבוכים, לעומת זאת, מיועד לתלמיד המתקדם הראוי, שיש להעלותו לשלבים גבוהים יותר ולגלות לו את הסודות. [...] יתרה מכך [...], הרמב"ם תפס את ה"סולם" כמסמל לא רק את טבע ההכרה האינדיווידואלי, אלא גם את ההיסטוריה של ההכרה האנושית. תחילתו של סולם הכרה זה בדור יוצאי מצרים שלא הייתה להם כל ידיעה אמיתית, וסופו בימות המשיח המאופיינים ב"כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו, יא: ט, הפסוק שבו חותם הרמב"ם את משנה תורה).

(אסתי אייזנמן, "חלום יעקב ודימויו העצמי של הרמב"ם", עמ' 54-56)

נחזור עתה למשל עצמו. כפי שמשל סולם יעקב מתפרש אצל הרמב"ם במורה הנבוכים, א: טו, סולם יעקב הוא כמו המערה במשל המערה במדינה של אפלטון.²⁵ כזכור, הפילוסוף (שהוא כמובן גם מנהיג מדיני לשיטת אפלטון) עולה אל מחוץ למערה כדי לראות את "הטוב", וידיעה זו היא "הגדול שבמדעים", ואחר-כך הוא חייב (ואף נאלץ) לחזור ולרדת אל המערה להנהיג את האסירים שבתוכה. נחזור עתה על דברי אפלטון שלמדנו לעיל (סעיף 10.5.1.6):

עלינו מוטל אפוא [...] על מייסדי המדינה, להכריח את בעלי התכונה הטבעית המעולה, שיגיעו לאותו מדע שקודם קראנו לו הגדול שבמדעים, יראו את הטוב ויעלה אותה עליה; ואילו לאחר שיעלו ויראו די הצורך, אין להרשות להם מה שמרשים להם עכשיו [...] להישאר שם [...] ולמאן לשוב אל אותם האסירים, ולקחת חלק בטרדותיהם וכיבודיהם.

[...] לא נעשה עוול לאנשים שהיו אצלנו לפילוסופים, אלא נצדק במה שנומר אליהם, שעה שנטיל עליהם את הדאגה לאחרים ושמירתם. שכן נאמר [...] יצרנוכם אנחנו, שתהיו לעצמכם ולשאר המדינה מנהיגים ומלכים, שכן היה חינוכם טוב ומושלם משל הללו, ואתם מסוגלים יותר מהם לקחת חלק בשני התחומים. אם כן, חייב כל אחד מכם [...] לרדת אל

²⁵ במאמרו החשוב על "סולם העלייה", אלכסנדר אלטמן מדבר, בין היתר, על השפעות שונות על הרמב"ם בסוגיית "סולם העלייה" ומצביע על מקורות מהספרות הערבית (ובכלל זה מקורות צופיים) ומהספרות היהודית, לרבות ספרות ההיכלות ("מעשה מרכבה"), שהיו ידועים לרמב"ם. אלטמן אינו מתייחס שם לחידת משל המערה כאל מקור אפשרי לפירושו של הרמב"ם את סיפור סולם יעקב. ראו: Alexander Altmann, "The Ladder of Ascension", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, esp. pp. 57-58

משכנות האחרים, ולהתרגל אל ההסתכלות במה ששרוי באפילה. שאם תתרגלו – תיטב ראייתכם פי אלף מראיית האנשים רשם [...] כיון שראיתם את האמת בדבר מה שהוא יפה וצודק וטוב.

(אפלטון, המדינה, ז', 519-520, תרגום יוסף ג' ליבס, כתבי אפלטון, כ, עמ' 427-429)

שאלות

1. כיצד מפרשים חוקרים בדורנו את "חיקוי האל" במשנת הרמב"ם? הסבירו את נימוקיהם של חוקרים שונים לזיהוי חיקוי האל עם ההנהגה המדינית, חיי העיון, חיי ההלכה, והנהגה "אחרי ההשגה".
2. מדוע מוסיף משה את המילים "וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות, לג: יג) על בקשתו לדעת את דרכי ה', לפי פירוש הרמב"ם?
3. מהו לשיטת הרמב"ם, הקשר בין בקשת השלמות האישית לחובת ההנהגה המדינית "אחרי ההשגה"? מדוע מתוארים שלבים אלה כעלייה וכירידה?
4. מי הם המלאכים העולים והיורדים בסולם יעקב, לפי פירוש הרמב"ם, ומדוע נאמר שהם קודם "עולים" ואחר-כך "יורדים"?
5. ציינו הקבלות בין סיפור "סולם יעקב", כפי שהרמב"ם מפרש אותו, לבין משל המערה של אפלטון.

לסיכום: ההקבלה בין משל המערה לבין סיפור סולם יעקב, כפי שפירש אותו הרמב"ם, ברורה: המלאכים העולים בסולם יעקב הם הנביאים, שהם שילוב של פילוסוף ומדינאי לפי הדגם האפלטוני. הנביא צריך לעלות בסולם – כפי שמשה היה צריך לעלות אל הר סיני – כדי להשיג את ידיעת האל, כלומר את תוארי פעולתו, שהיא הידיעה העליונה והשלמות האישית האמיתית שיכולים להשיג בני אדם. בדומה, הפילוסוף האפלטוני צריך לעלות אל מחוץ למערה כדי לראות את "הטוב", וידיעה זו היא "הגדול שבמדעים" ושלמותו הנכספת. ואחר-כך, "אחרי ההשגה", בא שלב הירידה "להנהגת אנשי הארץ" כלשון הרמב"ם, "שתהיו לעצמכם ולשאר המדינה מנהיגים ומלכים", כלשון אפלטון. הנביא של הרמב"ם משיג את פעולות "חסד ומשפט וצדקה" האלוהיות, שעליו לחקות בהנהגת המדינה. הפילוסוף של אפלטון משיג "את האמת בדבר מה שהוא יפה וצודק וטוב", ועל-פי השגה זו הוא מסוגל "לקחת חלק בשני התחומים", דהיינו חיי העיון וחיי המעשה. חיי העיון השכלי הם שלמותו האישית של האדם. חיי ההנהגה המדינית, דהיינו חיקוי פעולות ההנהגה הקוסמית של האל, הם תוצאה ישירה של שלמות זו וביטוי המעשי. העלייה מסמלת את השגת השלמות העיונית האישית, והירידה מסמלת את ביטוי המעשי והמדיני, "אחרי ההשגה", בהידמות מדינית להנהגת העולם האלוהית:

ללכת אחרי ההשגה היא, בדרכים שיתכון בהם תמיד לעשות חסד, צדקה ומשפט, להדמות בפעולות האלוה.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצט)

10.6

סיכום

ספר מורה הנבוכים נכתב כדי להורות ליהודי הנבוכ, זה שמבוכתו נגרמה מחשיפתו השטחית למדי לחכמות, כיצד ליישב את הסתירות לכאורה בין החכמות לבין התורה. בספר עצמו נכללו סתירות מכוונות – כך מודיע לנו הרמב"ם בהקדמתו לספר – ומאז חיבורו העסיק מורה הנבוכים את פרשניו, מימי הביניים ועד ימינו, בפענוח סודותיו, סתירותיו, ואף בפענוח חידת מבנהו הספרותי. בלמדנו את משנת הרמב"ם בספר מורה הנבוכים ניסינו להציג גישות פרשניות שונות ואף לנקוט פה ושם גישה פרשנית משלנו. לרוב הייתה גישתנו גישה הרמוניסטית; כלומר, במה שנראה סתירות במשנת הרמב"ם ניסינו במידת האפשר להראות שאין אלה סתירות של ממש אלא "חילופים", שאת ההבדלים ביניהם אפשר ליישב על סמך הימצאם בהקשר ספרותי שונה או להסבירם כצורך דידקטי או כהבדל בדגש ולא במהות.

מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים – על אף כל סתריו וסתירותיו – מצביע על אופיו כמורה דרך לנבוכ. תורת האל מתחילה בדרך השלילה (הרחקת ההגשמות, שמות משותפים, תארים שליליים, סקירת הפלאים), עוברת לדרך החיוב (ראיות למציאות האל, חידוש העולם), ואז לחיי התורה (הנבואה, טעמי המצוות, ההשגחה), ודרכם אל תכלית האדם (חיקוי האל).

סתרי מורה הנבוכים ממשיכים להעסיק ולרתק אותנו כשמונה מאות שנה לאחר שחובר. על אף כל השינויים ההיסטוריים שחלו מימי הרמב"ם ועד ימינו, על אף ההבדלים האינטלקטואליים בינינו לבין בני דורו, וגם במקרים שתשובותיו של הרמב"ם אינן מקובלות עלינו או אינן מספקות אותנו בכלל או בפרט, הרי גם אנו היום נבוכים ונאלצים להתמודד עם שאלות היסוד שהספר מעלה, מפתיחתו – התורה והחכמה, או דת ותבונה – ועד חתימתו – תכלית האדם. לכן אפשר להבין את הקביעה שקבעו חכמי דורות רבים מאז הרמב"ם: "ממשה ועד משה לא היה כמשה".

נספח:

"אהבה ויראה" – תכלית האדם
לפי ר' בַּחַי אֶבֶן פִּקוּדָה והרמב"ם

רפאל ישפה

תוכן העניינים לנספח "אהבה ויראה"

הקדמה / 445

- א. הרקע הרעיוני של בחיי אבן פקודה והרמב"ם / 447
בחיי אבן פקודה והפלאם / 447
בחיי אבן פקודה והנאו־אפלטוניות / 448
בחיי אבן פקודה והצופיות / 449

- ב. בחיי אבן פקודה: האהבה כתכלית / 451
ספר תורת חובות הלבבות / 451
מה הן חובות הלבבות? / 452
מקומה של ידיעת האמת / 454
ההערה השכלית / 455
אהבת ה' / 456

- ג. הרמב"ם: אהבה שכלית / 459
מבוא / 459
תורת האהבה של הרמב"ם / 460
אהבת ה' בפירוש המשנה לרמב"ם / 460

- ד. הרמב"ם: העולם הבא / 467
אחדות השכל, המשכיל והמושכל / 467
חלק בעולם הבא / 467
אין תכלית לתכלית / 469

- ה. הרמב"ם: ספר המצוות ומשנה תורה / 470
ספר המצוות / 470
משנה תורה: הלכות יסודי התורה / 472
הסתירה בדברי הרמב"ם / 473

משנה תורה: הלכות תשובה / 474

משנה תורה: ספר אהבה / 476

ו. הרמב"ם: מורה הנבוכים / 479

האם הידיעה קודמת לאהבה? / 480

אהבת ה' והניסיון / 480

האהבה והעבודה כתכלית האדם / 483

משל הארמון והשלמות האנושית / 486

ממד חברתי-מדיני של התכלית השכלית / 488

הרמב"ם: מבט השוואתי / 489

ז. סיכום / 491

שאלות לסיכום הנספח "אהבה ויראה" / 493

הקדמה

"שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים, ו: ד-ה). משפט זה, שאומרים יהודים בכל הדורות "ערב ובקר בכל יום תמיד פעמיים באהבה" (לפי לשון סידור התפילות), הוא היסוד או הבסיס לתפילה היהודית, וזה גם מוצא פיו האחרון של יהודי מאמין לפני מיתתו.

אחדות האל היא אחת הסוגיות החשובות ביותר בפילוסופיה היהודית בימי הביניים מאז רב סעדיה גאון; ואולם הסוגיה הנדונה כאן מבוססת על המשפט השני או על חלקו השני של הפסוק – "ואהבת את ה' [...]". מה פירוש "אהבת ה'", וכיצד אפשר לצוות על הרגש האנושי?

כפי שנראה בהמשך הדיון, לדעת הוגים יהודים, "אהבת ה'" מסמלת את התכלית האנושית, והאדם השלם הוא העובר את ה' מאהבה. ואולם ככל שאהבת ה' יכולה לסמל את תכלית האדם, היא יכולה גם להדגים לנו את ההבדלים היסודיים שבין תורות פילוסופיות ודתיות שונות. האהבה היא התכלית – אבל מה היא אהבת ה'? התשובה לשאלה זו חשובה ביותר להבנת התורות הפילוסופיות השונות בימי הביניים מסיבה אחת פשוטה – מפני שתפיסת אהבת ה' משקפת גם את מושגי האל וגם את מושגי האדם של הזרמים הפילוסופיים והדתיים למיניהם.

שתי תורות שונות, ומבחינה מסוימת מנוגדות, בפילוסופיה היהודית בימי הביניים משמשות נקודות מוצא קוטביות לדיוננו באהבת ה': תורתו האריסטוטלית למדי של הרמב"ם, ולפניה תורתו האקלקטית של ר' פחיי אבן פקודה, המשלבת רעיונות מן הפלאם, מהנאו־אפלטוניות ומהצופיות. השוואת שתי תורות אלו בשאלת אהבת ה' ויראתו תשמש גם חזרה על חומר שכבר נלמד בקורס, כשכל תורה הוצגה לחוד. החזרה ההשוואתית כאן תעזור לנו אפוא לסכם את מה שלמדנו וגם להבהיר ולחדד את השוני שבין שתי התורות.

כדרכנו בשלושת ספרי הקורס נתרכזו בטקסטים של שני ההוגים: ספר חובות הלבבות של ר' פחיי אבן פקודה (שער י, הוא "שער אהבת ה', באהבת ה' השלמה", שהוא השער האחרון בספר), וקטעים מכתבי הרמב"ם ובהם משנה תורה (ספר מדע, הלכות יסודי התורה והלכות תשובה), פירוש המשנה (מסכת סנהדרין, פרק י, הוא פרק חלק), והפרקים האחרונים של מורה הנבוכים.

בסיכום זה ננסה בעיקר להראות, כי על אף הדמיון הרעיוני ובייחוד המילולי בין תורותיהם של בחיי ושל הרמב"ם (שהרי שניהם התמודדו עם אותם פסוקי מקרא ועם דברי חז"ל בתלמוד), יש הבדלים חשובים ומהותיים ביניהן, המתמצים בכיוונים המנוגדים של תורותיהם: לדעת בחיי הידיעה היא אמצעי בדרך אל התכלית שהיא האהבה, ואילו לשיטתו של הרמב"ם אהבת ה' האמיתית היא ידיעת ה', כלומר לדעתו של הרמב"ם האהבה האמיתית היא שכלית (מה שברוך שפינוזה כינה "*amor dei intellectualis*", "אהבת האל השכלית"). הכיוון מנוגד משום שמקום האהבה שונה בשתי התורות, ומקומה של האהבה שונה לפי שאין היא אותה אהבה במהותה. הבדלים אלה משקפים את הגישות הפילוסופיות השונות של בחיי ושל הרמב"ם.

א

הרקע הרעיוני של בחיי אבן פקודה והרמב"ם

בחיי אבן פקודה והכלאם

ר' בחיי אבן פקודה היה אקלקטיקן, שבחר במה שהתאים לו ממשנות שונות. למשנתו יש זיקה לפלאם ולמשנת רב סעדיה גאון, שאותו הוא מזכיר בהקדמת ספרו תורת חובות הלכות, באמרו: "וכבר הקדים לבארם הרב הגדול רבינו סעדיה ז"ל". כן מזכיר בחיי את ספרו של רס"ג, ספר האמונות והדעות.

בחיי מושפע מרס"ג ומן הפלאם באופן כוללני ובפרטים. למשל, ראיותיו לבריאת העולם ולאחדות האל בשער הראשון (הוא "שער היחוד") של חובות הלכות לקוחות לרוב מן הפלאם ומרס"ג. גם מבחינת שיטתו הכללית אפשר לגלות את השפעת הפלאם. למשל, בחיי כותב בהקדמה לחובות הלכות:

כמו אמונת היחוד: אם אנחנו חייבים לעיין בו מצד שכלנו או אם יספיק לנו אם נדעהו מצד הקבלה שנאמר שאלהינו אחד, כאשר יאמרו הפתאים מבלי אות ומופת? או אם אנחנו חייבים לחקור על ענין האחד האמת [...] אם לא? והענין הזה אין המאמין רשאי שלא ידענו, שהתורה הזהירה עליו, רכתיב "יודעת היום והשבת אל לבבך וכו'" (דברים, ד: לט). [...]

אבל אם אתה איש דעת ותבונה שתוכל לעמוד בהם על ברור מה שקבלת מהחכמים בשם הנביאים משרשי הדת וקטבי המעשים, אתה מצווה להשתמש בהם עד שתעמוד על הענין ויתברר לך מדרך הקבלה והשכל יחד. ואם תתעלם ותפשע בדבר, תהיה כמקצר במה שאתה חייב לבוראך. [...]

וכוונתי בו להתחכם ולהעיר הפתאים והמקצרים מאנשי תורתנו ונחלי חוקי דתנו במה שיספיק להם מן הראיות אשר יעיד השכל בברורן ואמתתן. [...]

והעור להשיג אותו בקריאת ספרי הגאון רבי סעדיה ז"ל שהמה מאירים השכל ומחדדים הבנה ומורים הפתי ומזרזים העצל. [...]

(חובות הלכות, הקדמה, תרגום יהודה אבן תיבון)

בחיי מאמץ אפוא את שיטת הפלאם בכלל, ובראיותיו לחידוש העולם ולאחדות האל בפרט. מה הקשר בין הרקע הרעיוני של בחיי לבין תפיסת האהבה שלו? התשובה היא שלפי הפלאם הפילוסופיה אינה ידיעת האמת העליונה, אלא היא משמשת עזר ותמיכה לאמת הדתית העליונה, אמת שנודעה מראש בהתגלות האל הנבואית. כל הראיות השכליות, כפי שראינו, מובאות כדי להגן על האמת הדתית ולחזקה מפני התקפות. לאמת השכלית יש מעמד נחות ולפילוסופיה יש תפקיד משני מבחינת תכלית האדם. בהתאם לכך, כפי שנראה בהמשך, אצל בחיי הידיעה השכלית נחוצה בתור אמצעי או מבוא אל התכלית, שהיא האהבה.

לעומת זה, פילוסוף שכלתן כמו הרמב"ם, אשר דחה את הפלאם מבחינה פילוסופית, גם הגדיר אחרת את התכלית האנושית. ידיעת האמת השכלית היא תכלית האדם, והשיטה הפילוסופית של מופת שכלי אינה משועבדת לחיזוק הטענות הדתיות בלבד, אלא היא עצמה הדרך המאפשרת להשיג את התכלית שהיא ידיעת האל.

יש אפוא קשר הדוק בין גישת ההוגה אל שיטת הפלאם לבין גישתו אל התכלית האנושית. אם התכלית היא דתית, כפי שהיא מסומלת באמצעות אהבת האל, אזי יש מקום לפלאם כדרך שכלית לחיזוק האמת הדתית. ואולם אם התכלית היא שכלית, כפי שהיא מסומלת באמצעות ידיעת האל, אזי לדרך השכלית יש תפקיד מרכזי בהשגת התכלית השכלית, ואין היא מוגבלת לחיזוק הדת בלבד. אם לפילוסופיה יש ערך עצמאי אין הפלאם יכול להשביע את הפילוסוף, הדורש מופת שכלי משכנע ולא ראיות חלשות שאינן עומדות במבחן השכל. ולכן בחיי, המקבל את שיטת הפלאם, מגדיר את אהבת האל כתכלית האדם, ואילו הרמב"ם, שלרוב דוחה את שיטת הפלאם (אף-על-פי שגם הוא מושפע ממנה בראיות מסוימות, למשל בראיות שלו לאחדות האל), מגדיר את התכלית האנושית במונחים שכליים.

בחיי אבן פקודה והנאו-אפלטוניות

כפי שלמדנו ביחידה 3, לפי התפיסה האפלטונית והנאו-אפלטונית מציאותו של האידיאל הכללי קודמת וממשית יותר, ומציאותו הנחותה של העולם החומרי נובעת מאותו עולם רוחני-שכלי המושג בשכלנו ולא בחושינו הגופניים. ככל שהדבר מתקרב אל האידיאל המושלם הרוחני הוא קיים יותר, וככל שהוא מתרחק ממנו ושוקע בחומריות של העולם הגופני – הוא קיים פחות.

מטאפיזיקה נאו-אפלטונית זו, שהיא "הדרך היורדת" של האצלת הנמצאים באופן הדרגתי ממקורם האלוהי, מאפשרת אתיקה מתאימה: "הדרך העולה" של הנפש השבה אל מקורה האלוהי.

זוהי עלייה אל המציאות המושלמת, כלומר הטוב, לעומת השקיעה בחומריות, המזוהה עם יסוד הרע, שהוא ההפך (או ההיעדר) של הטוב. המטאפיזיקה היא אפוא הירידה, שלב שלב, מן הנמצא המוחלט והמושלם, שהוא הטוב, אל הנמצא הנחות הבלתי־מושלם, שהוא החומר. לעומת זה, האתיקה היא העלייה חזרה אל מקור המציאות על־ידי התרחקות מן המציאות המוגבלת של החומר והתקרבות אל המציאות המוחלטת של הרוח והשכל.¹

בחיי שאב מן הנאו־אפלטוניות אף יותר מששאב מן הפלאם, הן בתחום המטאפיזיקה והן בתחום האתיקה. בתחום המטאפיזיקה, למשל, תפיסת אחדות האל המוחלטת, שהיא מעל לאחדות מספרית־כמותית, היא תפיסה נאו־אפלטונית. בתחום האתיקה, הדגשתו את עליית הנפש אל מקורה האלוהי, הארתה והזדככותה על־ידי שחרור והתרחקות מן העולם הגופני בפרישות גם היא הדגשה נאו־אפלטונית.

כזכור, בחיי היה פילוסוף אקלקטי, ששאב ממקורות שונים כמו הפלאם והנאו־אפלטוניות ואין הוא שייך ישירות לאסכולה אחת בלבד. גם הרמב"ם קיבל דעות נאו־אפלטוניות, למשל תורת הרע (הרע שהוא היעדר הטוב) ותורת האצילות או השפע השכלי (emanation) כסיבת הוויית עולם הגלגלים השמימיים ותנועותיהם. ועם זאת, על אף השפעות נאו־אפלטוניות, תורתו של הרמב"ם היא ביסודה אריסטוטלית. אין אצלו (ולרוב גם אין אצל בחיי) קוסמולוגיה היררכית של הקיום כולו, נוסח פלוטינוס. שאלת הוויית העולם נדונה (במורה הנבוכים, חלק ב) במונחים אריסטוטליים (אף־על־פי שלבסוף הוא דוחה את תורת קדמות העולם של אריסטו לטובת חידוש העולם). גם האתיקה שלו משקפת את השפעת אריסטו (בחיבורו שמונה פרקים, שהם הקדמה למסכת אבות בפירוש המשנה שלו).

גם כאן עלינו לשאול מה הקשר בין הרקע הרעיוני של שני ההוגים שלנו לבין תפיסת האהבה שלהם? בתחום המטאפיזיקה, מה הוא מושג האל שאליו רוצה האדם להתקרב ואותו הוא רוצה לעבוד? אם תפיסת האל עצמו היא תפיסה המגדירה את האל במונחים שכליים אריסטוטליים של שכל המשכיל את עצמו והממציא את העולם על־ידי חשיבתו, הרי הקשר העליון של האדם לאל הוא קשר שכלי, ולכן ידיעת האל תהיה תכלית האדם ועבודת האל האמיתית. לעומת זה, אם אין האל מובן במונחים שכליים, ואם קיומו הוא על־שכלי, אזי גם הקשר האנושי אתו יהיה על־שכלי.

בחיי אבן פקודה והצופיות

זרם רעיוני שלישי שהשפיע על בחיי אבן פקודה (ולא על הרמב"ם) הוא הצופיות, התנועה המיסטית באסלאם. בהגותו של בחיי אנו מגלים הדים, הן רעיוניים והן מילוליים, של מושגים

1 דיון מפורט על אפלטון ואריסטו תוכלו למצוא בקורס פילוסופיה יוונית מאת שמואל שקולניקיב ואלעזר וינריב, תל־אביב 1997-1998, כרכים ב ו־ג.

צופיים. מה שההיסטוריון אבן ח'לדון כתב על הצופיות חל במידה מסוימת גם על משנתו של פחיי אבן פקודה:

התייחרות לעבודת הכורא, התמכרות לאלוהים לברו, התרחקות מפיתויי העולם הזה, הינזרות מאותם הרברים שההמון שואף אליהם, וכמו כן העלייה "ממדרגה למדרגה", ובייחוד "חשבון הנפש".

(אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה ('מקדמה'), תרגום עמנואל קופלביץ, חלק ו, עמ' 321)

ואולם אין זאת אומרת שבפחיי אבן פקודה הוא מעין צופי יהודי. פחיי דוחה את הפרישות הקיצונית האופיינית לצופיות, שהיא עומדת בסתירה לדרך התורה, ואין מגמת הפרישות שלו אחדות מיסטית עם האל, כי אם אהבת האל האמיתית. גם כאן מסתמן אפוא קשר הדוק בין הרקע הרעיוני של פחיי לבין תפיסת האהבה. פחיי, שלא כרמב"ם, נוטה במידת־מה אל הצופיות האסלאמית, ובייחוד בעניין הזדככותה ההדרגתית של הנפש באמצעות הפרישות. ואולם השוני העיקרי בין פחיי לבין הצופיות אינו רק במיתון תורת הפרישות, שהיא הדרך אל האושר, אלא בהגדרת האושר עצמו. תכלית האדם, לשיטת פחיי, היא אהבת האל ולא התאחדות עם האל.

לסיכום: תפיסת אהבת האל של פחיי היא המבדילה אותו מן הצופים מחד גיסא, ומן הרמב"ם מאידך גיסא. אהבה זו, לדידו, היא מעל ומעבר לידיעת האל השכלית, אולם אינה בשום אופן התאחדות מיסטית עם האל.

ב

בַּחֲיֵי אֲבֵן פְּקוּדָה: הָאֱהָבָה כְּתִלִית

ספר תורת חובות הלבבות

תפיסת האהבה של בַּחֲיֵי אֲבֵן פְּקוּדָה הטביעה את חותמה על ספרו תורת חובות הלבבות (כתאב אל־הִדְאִיָּה אֵלֶּה פְּרָאִיִן' אֶל־קְלוּב, כלומר: ספר ההוראה [או: ההדרכה] אל חובות הלבבות או בקיצור: חובות הלבבות), הן על תוכנו והן על מבנהו הספרותי. שם הספר מעיד על דינמיות מכוונת, על תנועה ויעד במשנת בַּחֲיֵי אֲבֵן פְּקוּדָה. הוא המורה אל חובות הלבבות, ומבנהו מוביל אותנו ישירות אל האהבה. עשרת שערי הספר מביאים את הקורא, שלב אחר שלב, אל אהבת ה', שהיא תכלית חייו ושלמות נפשו. לדברי בַּחֲיֵי, הספר אמור להיות "מורה הדרך הטוב והישר [...] ומעיד משנת הפתיות ומעמיק בדקדוקי החכמה הזאת ומזכיר דעת האלהים ותורותיו, וגורם להצלת הנפש, ומזרז העושר ומעורר המתעלם וכו'".

מי האדם הזקוק למורה דרך זה? כל יהודי צריך מדריך זה כאשר הוא מחצין את המצוות ועוסק בחובות האיברים בלבד, בלי להפנים את התורה ולעסוק בחובות הלבבות. ולכן, תורת חובות הלבבות מכוון במפורש אל העם כולו, שלא כמו מורה הנבוכים של הרמב"ם, המכוון אל העילית האינטלקטואלית. כל יהודי יכול לשאוף לעבוד את ה' מאהבה, ואמנם אהבת ה' מצווה עליו. לעומת זה לא כל יהודי יכול להיות משכיל בפילוסופיה ולהגיע אל השלמות השכלית שהיא, לדעת הרמב"ם, תכלית האדם.

חובות הלבבות מאפשר לקורא לעבור ממצבו הנפשי הנוכחי אל מצב רוחני חדש. מילת היחס "אל" בשם הספר מסמלת את המעבר הזה, וחבל שבתרגומו המקובל (תורת חובות הלבבות) היא הושמטה. המעבר וכיוונו משתקפים גם במבנה הספרותי של הספר. תובת הלב העיקרית היא ידיעת ייחוד האל, שהוא נושא השער הראשון של הספר. הואיל ואי־אפשר לדעת את מהות האל, אלא אפשר להשיגו על־ידי נבראיו בלבד, השער השני עוסק בבחינת הברואים. רק האל הוא ריבון על המציאות ולכן יש לעבוד אותו בלבד. לפיכך עבודת האלוהים נדונה בשער השלישי, וכך מתקדמים הלאה עד שמגיעים אל תכלית האדם והיא אהבת האל – נושא השער העשירי והאחרון של הספר. תכלית האהבה היא המכתיבה אפוא את כיוון הספר ואת מבנהו הספרותי.

אהבת האל היא במפורש "התכלית" המיוחלת מפני שהאל הוא זה בעת מקור נפש האדם ויעדה: "ממנו התחלה ואליו התכלה". אלה הם דברי בחיי בהקדמת הספר. בחיי יחזור לנושא הזה בשער האחרון של הספר, "שער אהבת ה'", בהגדירו את האהבה: "אבל מה ענין האהבה באלהים? היא כלות הנפש ונטותה בעצמה אל הבורא כדי שתדבק באורו העליון" (חובות הלכות, שער עשירי, פרק א); ומסביר את הדברים ג'ורג' ויידה (Georges Vajda):

שאיפת נפש האדם היא למקור העליון של הקיום, זוהי יכולה להיות גם הגדרת אהבת ה' אצל בחיי אבן פקודה.

(Vajda, *L'amour de Dieu dans la Theologie Juive du Moyen Age*, p. 92)

מה הן חובות הלכות?

בחיי טוען כי בספרות היהודית הקודמת לא הבחינו בין "חובות הלכות" לבין "חובות האברים". ואכן הבחנה זו היא חידושו של בחיי. אולם בהקשר זה נזקק בחיי להבחנה שהבחין רס"ג (ספר האמונות והדעות, ג: ב), בין "המצוות השכליות" ("אל-שראיע אל-עקליה") לבין "המצוות השמעיות" ("אל-שראיע אל-סמעיה"). נזכיר שהמצוות השכליות הן מצוות שתוכנן הוא שכלי, כלומר שטעמן מובן ומקובל עלינו מיד מבחינת השכל, כגון "לא תרצח". המצוות השכליות הן לדברי חז"ל "דברים שאלמלי לא נכתבו, דין הוא שיכתבו" (בבלי, יומא, סז ע"ב, וראו: רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ו). זאת אומרת, המצוות השכליות הן חוקים שכל חברה אנושית תחוקק משיקולים חברתיים-שכליים.

ואולם יש בתורה מצוות שאין להן טעם שכלי ברור ואין להעלות על הדעת שהיינו מחוקקים אותן משיקולים שכליים, כגון דיני הכשרות והשעטנו. הללו הן "המצוות השמעיות", כלומר מצוות המקובלות עלינו אך ורק משום האמונה ששמענו אותן במעמד הר סיני, במתן התורה. וכפי שהסביר הרמב"ם (שמונה פרקים, פרק ו), המצוות שרס"ג מכנה "שכליות" הרי "הם הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות", אולם המצוות שרס"ג מכנה "שמעיות" הן דברים "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל".

חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות מקובלת על בחיי, אולם הוא מעוניין בהבחנה נוספת. לדבריו:

אך חכמת התורה מתחלקת לשני חלקים. האחד מהם לרעת חובות האברים והיא החכמה הנראית. והשני לרעת חובות הלכות, והם המצפונים והיא החכמה הצפונה. וחובות האברים יחלקו לשני חלקים. האחד מהם מצוות שמחייב בהם השכל, אפילו אם לא חייבה בהן התורה. והחלק השני מצוות השמע שאין השכל מחייב בהם ולא דוחה אותם, כאיסור בשר בחלב

ושעטנו וכלאים והדומה להם ממה שנעלמה ממנו עילת איסורם ועילת חיוב ממה שנתחייבנו מהן. אך חובות הלבבות כל שרשיהן הן מן השכל.

(חובות הלבבות, הקדמה; תרגום יהודה אבן תיבון)²

הבחנת המצוות השכליות מן השמעיות תלה על חובות האברים בלבד, אולם חובות הלבבות כולן שכליות בלבד. לדעת עמוס גולדרייך, ייתכן שהבחנה זו משקפת את השפעת הצופי המוסלמי אל־מחאסבי.³ לדעת אליעזר שביד, הבחנתו של בחיי משקפת את "המתיחות הרבה בין הדת המוסדית לרליגיוזיות האמיתית".⁴ זאת אומרת, במסגרת של התורה והחיים הדתיים הנורמטיביים, יש צורך לצרף את הדת ולחזק את הממד הרוחני־הפנימי (חובות הלבבות), ולא להדגיש רק את המעשים הפולחניים והחברתיים החיצוניים (חובות האיברים).

מבהיר זאת גם ג'ורג' ויידה (Vajda) בדברו על יחסו של בחיי לסדר התפילות הקבוע:

מבלי לרצות אפוא לפגוע בסדר הקבוע של הדברים, ועל אף הסדר הממוסד של התפילות, מדגיש בחיי את החירות של הרוחני, מפני שלמנהג הקבוע אין שום ערך משלו.

(Vajda, *L'amour de Dieu dans la Theologie Juive du Moyen Age*, p. 93)

יוסף דן סבור, כי הבחנת חובות הלבבות מחובות האיברים משקפת את הדואליזם האפלטוני והנאו־אפלטוני של רות ותומר.⁵

ברור שבחיי דוגל בהפנמת החיים הדתיים בהדגישו כי אין עבודת האלוהים האמיתית כרוכה בעשייה מכנית של חובות האיברים, אלא היא דורשת את התערבותה של נפש האדם: כוונה, ולא רק קבע. ולכן הממד האישי כה חשוב לבחיי, והממד החברתי מעניין אותו פחות:

כי מצוות האברים יש להם מספר ידוע, כמו תרי"ג מצוות, אך מצוות הלבבות רבות מאד עד כי אין לתולדותיהן מספר.

(חובות הלבבות, הקדמה)

חובות האיברים הרי הן החובות החברתיות־החיצוניות הפורמליות של הגוף, ולחובות קבועות אלה יש מסגרת פורמלית ומספר קבוע. אבל חובות הלבבות הן עניין פנימי וספונטני יותר של

2 כל המובאות להלן מחובות הלבבות הן בתרגומו של יהודה אבן תיבון.

3 ראו: עמוס גולדרייך, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין חובות האיברים וחובות הלבבות", עמ' 179-208.

4 ראו: שביד, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עמ' 60-68.

5 יוסף דן, ספרות במוסר והדרוש, פרק ג, עמ' 42-52.

היחיד ואי־אפשר להגביל ולצמצם אותן באופן קבוע. ההבחנה הכמותית היא אפוא תוצאה של ההבחנה האיכותית והמהותית בין שני סוגי החובות. חופש לב האדם הוא שהופך את חובות הלבבות לאין־סופיות.

מקומה של ידיעת האמת

תכלית חובות הלבבות, כפי שראינו, היא אהבת האלוהים. אהבה זו מושגת בתום תהליך רוחני הדרגתי וממושך של צירוף וטהרה, במקביל למבנה עשרת שערי הספר. ידיעת האמת השכלית והעיונית היא היסוד של תהליך רוחני זה ולכן היא מהווה את השער הראשון של הספר. ואולם אין פחיי מדגיש את ערכה העצמאי של ידיעה זו ולכן על־פי־רוב אין פחיי מעוניין בראיות פילוסופיות, חוץ מהשער הראשון, "שער היחוד". וכך הוא אומר בהקדמה לספרו:

כי כאשר נשמר מן הדברים האלה יקל עלינו להגיע אל בקשתנו. ואם לא נעשה כן נטעה מדרך עניננו ויקשה עלינו למצוא מה שהיתה כוונתנו אליו. ומפני שהיה ספרי זה מן החכמה האלהית, נשמרתי בו מן הראיות שהן הולכות על דרך חכמת הדבר [כלומר ההיגיון] וחכמת השמוש [כלומר המתמטיקה], אלא בשער הראשון ממנו, כי אפשר שידחקנו הצורך אליהן מפני דקות מחקרנו בו.

אם כן, ידיעת האמת היא העיקר לא מפני שהיא תכלית האדם, אלא מפני שהיא היסוד שעליו בנויה כל הדרך הרוחנית אל אהבת האל, שהיא התכלית. לדברי פחיי בהקדמה לספרו:

כאשר הסכמתי לחבר בספר הזה חלקי חובות הלבבות, כוונתי את מחשבתי לבחור אותן שתהיינה כוללות את זולתן וסובבות את שאריתן. ושמתי שורשן העליון ויסודן הגדול יחוד האל בלב שלם, ואחר כך עיינתי במה שאנו חייבין לחבר אל יחודו מהחובות הנזכרות הראויות לו ממנו.

ידיעה זו, כאמור, היא היסוד בתהליך הרוחני ואינה התכלית שהיא לאהוב את האלוהים:

ואני כוונתי לעשות כן במטמוני הלבבות, לגלות אותם ולהראות פני זוהר מעלותם, כדי שיעשה כן מי שרוצה להתקרב אל האלהים ולהדבק בו.

ידיעת האמת היא אפוא נקודת המוצא והצעד הראשון בדרך הרוחנית. אהבת האל היא תכליתה של הדרך והיעד שאליו היא מגיעה. הפסוק מספר תהלים, שבו מסיים פחיי אבן פקודה את הקדמת

הספר, מסמל גם את כיוונו הדינמי של הספר (התנועה ההדרגתית והמעבר הרוחני) וגם את יעדו, שהוא דבקות האוהב באהובו:

תודיעני אֵרַח חיים שבע שמחות את פניך, נעמות בימינך נצח.

(תהלים, טו: יא)

ההערה השכלית

אף־על־פי שאין הידיעה השכלית תכלית האדם, לשכל יש תפקיד חיוני בהשגת התכלית. מחמת אי־בגרותו השכלית והמוסרית של האדם, אין הוא מכיר בחובתו לעבוד את ה' ולכן הוא צריך "הערה" (בערבית: "תנפיה"), כלומר שמשו יעיר אותו לעבודה זו. לדברי פחיי ההערה יכולה לבוא משני גורמים שונים, התורה והשכל:

וההערה על שני ענינים, אחד מהם תקוע בשכל, נטוע בהכרת האדם, נוצר עליו בשרש בריאתו ותולדתו. והשני קנוי בדרך השמע, והיא התורה אשר יגיענה הנביא אל בני אדם להורותם דרך העבודה אשר הם חייבין בה לבורא יתברך.

(חובות הלכות, שער ג, פרק א)

חלוקה זו של ההערה מזכירה את חלוקת המצוות לשכליות ולשמעיות אצל רס"ג, אולם גם כאן אנו מגלים את הפנמת הרעיון אצל פחיי. הערת התורה נחוצה בגלל כוח תאוות הגוף המתגברות לעתים קרובות על הכוח השכלי, הוקק לעזרה ולתגבורת. הדגש הוא שוב במעבר ההדרגתי והמכוון משלב אל שלב:

כי ההערה התורית היא הקדמה ומבוא אל הערת השכל וראיה עליו, בעבור צורך האדם בנערותו אל חנוך והנהגה ולמנוע את תאוותיו עד שיחזק ויכון שכלו.

האדם חייב, לפי זה, לעלות מהערת התורה אל הערת השכל, מדרגה מדרגה, עד שיגיע למדרגת האנשים אשר

התבררה אצלם אמתת התורה וכל מה שהן חייבין [...] ולא שמו לבם אך מהרו אל עבודת האלהים לשמו הגדול ולרומם בכוסף ובלבב שלם, בעבור ידיעתם אותו והכרתם את ענינו, וזאת המעלה הרמה שבמדרגות אנשי התורה, וזאת מעלת הנביאים והחסידים.

(חובות הלכות, שער ג, פרק ד)

מה היא אפוא ההערה השכלית?

ונאמר כי ההערה השכלית היא הזכרת האלהים את האדם באמצעות שכלו לדעת אותו ולהכיר סימני חכמתו.

אבל אין ידיעת האל, כאמור, תכלית בפני עצמה, כי אם אמצעי ליעד אחר, שהוא אהבת האל:

והיה זה מאת האלהים למי ששם את התורה אור לנתיבתו כשהוא מגיע אל תכלית שכלו וברור הכרתו, ויהיה נכסף להגיע לרצון האל ולעלות במעלות החסידים.

(חובות הלבבות, שער ג, פרק ה)

השכל חייב אפוא להעיר את הנפש לעבודת האל, ובחיי מתאר שיחה בין השכל לבין הנפש. השכל מנסה לשכנע את הנפש לעזוב את תאוות העולם הגופניות לטובת אושרה האמיתי, עבודת ה' מתוך אהבה.

אהבת ה'

הערת הנפש על-ידי השכל מביאה אותה בהדרגה, להתפנות יותר ויותר מהבלי העולם ולהשתחרר מתאוות הגוף. תהליך זה מגיע לשיאו בפרישות, המזוהה עם יראת ה', שהיא קודמת לתכלית האדם, אהבת ה', ומאפשרת אותה. וכך אומר בחיי בהקדמתו לשער העשירי, "שער אהבת ה', באהבת האלהים השלמה":

מפני שהקדמנו כמה שעבר מדברינו בשער התשיעי באור ענין הפרישות מן העולם, והיתה כוונתנו ליחד הלב ולפנותו לאהבת הבורא יתברך ולכסוף לרצונו, ראיתי לסמוך לו באור אהבת האל יתברך, כי היא תכלית התכונות וסוף המעלות במדרגות אנשי העבודה. [...] וגם ראוי לך לדעת כי כל חובה וכל מדה טובה מושכלת או כתובה או מקובלת הם תכונות ומעלות שעולים בהם אל הענין הזה והוא תכליתם וסופם, אין מדרגה למעלה ממנו ולא אחריו. ומפני זה סמכו הנביא עליו השלום במשנה התורה ליחוד באמרו (דברים, ו: א) "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואהבת את ה' אלהיך" וגו'. וחייב הדין להקדים היראה על האהבה באלהים, מפני שהיא תכלית הפרישות וסופה הרחוק, והקרובה שבמדרגות אל מדרגת אהבת האלהים. והוא השער הראשון משעריה, ואי אפשר שיגיע האדם אליה אלא אחר שתקדם יראתו ופחדו מאלהים יתברך. ועל כן הקדמנו שער הפרישות לשער הזה, כי מן הנמנע ממנו שתתישב אהבת הבורא בלבנו עם התישב אהבת העולם בנו. וכאשר יהיה לב המאמין ריק מאהבת העולם ופנוי מתאוותיו מצד הכרה ובינה, תתישב אהבת הבורא בלבו ותהיה תקועה בנפשו.

עלינו להדגיש שוב, כי אין אהבת ה' אצל בחיי מהווה התאחדות עם האל. האהבה והדבקות הן יחס קרבה בין הנברא לבוראו, אבל אין כאן ביטול ההבדל והמרחק ביניהם. האדם השלם הוא העובד את האל מאהבה, אולם אין לזהות את העבד עם האדון. (בחיי עצמו משתמש במונחים אלה – עבד ואדוניו – כדי לתאר את אהבת ה', בשער העשירי, פרק ב: "אהבת העבד באדוניו תהיה לאחר משלשה פנים [...] ועל ההקשה הזאת תהיה האהבה ממנו באלהים לרוב חסדו עלינו והתמדת טובתו לנו, ותדבק נפשנו באהבתו לתקות גמולו"). אין כאן התאחדות מיסטית (unio mystica) כפי שיש בצופיות, על אף השפעת רעיונות ומונחים צופיים על תורת האהבה של בחיי.⁶ האוהב עובד את האל, כפי שנראה, בעוד נפשו בגופו, בעודנו חי עלי אדמות במסגרת חברתית.

אף-על-פי שבחי סוטה בדרך זו מן התפיסה הצופית של התאחדות עם הבורא, תפיסתו הדואליסטית עדיין רחוקה מן התפיסה המקראית ומתפיסת הצופים. כפי שכתב ג'ורג' ויידה (Vajda):

תפיסה זו אינה מתיישבת היטב עם האנתרופולוגיה המקראית ואחריה בעיקר עם הגות חו"ל [...] [שלפיהן] האדם הוא חיבור של גוף ונפש, ואין הבחנה אמיתית בין שני מרכיבים אלה בחיים הדתיים. בניגוד גמור, שניות בולטת היא הנחת היסוד במשנתו של בחיי.

(Vajda, *L'amour de Dieu dans la Theologie Juive du Moyen Age*, p. 95)

נחזור אפוא להגדרת אהבת ה' כפי שמגדיר אותה בחיי אבן פקודה:

אבל מה ענין האהבה באלהים? הוא כלות הנפש ונטותה בעצמה אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון. והוא שהנפש עצם פשוט רוחני, נוטה אל הדומה לה מהאישים הרוחניים, ומתרחקת בטבעה מאשר הוא כנגדה מן הגופות העבות. [...] וכשתרגיש הנפש שיוסיף לה אור בעצמה וכח בנפשה, תטה במזמתה אליו ותדבק בו כמחשבתה, ותעבירהו ברעיוניה, ומתאוה אליו וכוספת לו. וזאת תכלית האהבה הזכה [...] ואז תשוקה כוס האהבה באלהים ותתבודד בו ליחד לכבה לו ולאהבה אותו ולבטוח עליו לכסוף לו, ולא יהיה לה עסק בלתי עסק עבודתו, ולא יעבור על רעיוניה זולתו, ולא יעלה במחשבתה בלעדיו, ולא תשלח אבר מאברי גופה אלא במה שתמשך בו רצונו.

(חובות הלכות, שער י, פרק א)

אהבה זו, כאמור, היא אהבת העובד את האל בעוד נפשו בגופו עלי אדמות, במסגרת חברתית. בגופו חי העובד בתוך חברתו; אבל נפשו דבקה באל על אף מעורבותו הגופנית-החברתית. אהבת ה' היא אפוא תכלית חיי האדם בעולם הזה ולא בעולם הבא.

6 לעניין השפעה זו, קורו וקראו ביחידה 4, סעיף 4.3.13.

זאת ועוד; אהבת ה' האמיתית אף מחייבת מעורבות חברתית יתרה! בין תכונותיו של האוהב שבחיי מתאר, הוא אומר:

ומהם שיאשר ויורה לעבודת האלהים, בין ברכה [כלומר, על-ידי דיבורים רכים] בין בקשה [משמע, על-ידי דיבורים קשים], כפי הצריך לזמן ולמקום ולכתות בני אדם ולמעלותם, מהגדולים ועד אנשי השוק. [...] וראוי לך אחי לדעת כי זכיות המאמין, אפילו אם יהיה מגיע אל התכלית הרחוקה בתקון נפשו לאלהים יתברך, ואילו היה קרוב למלאכים במדותם הטובות ומנהגיהם המשובחים והשתדלותם בעבודת הבורא ואהבתם הזכה בו, אינם זכיות מי שמורה בני אדם אל הדרך הטובה, ומישר הרשעים אל עבודת הבורא, שזכיותו נכפלות בעבור זכיותם [כלומר, בגלל זכיותם של האחרים שהדריכם לעבודת האל], בכל הימים ובכל הזמנים. [...] וכן אחי, מי שאין מתקן אלא נפשו בלבד, תהיה זכותו מעטה, ומי שמתקן נפשו ונפשות רבות, תכפל זכותו כפי זכיות כל מי שיתקן לאלהים.

(חובות הלבבות, שער י, פרק ו)

לסיכום: לפי משנתו של בחיי, אוהבי ה' האמיתיים הם בני אדם המעורבים בחברתם, אולם אין מעורבותם החברתית-הגופנית מהווה מכשול לדבקותם הנפשית ולאהבת האל. "גופותם עולמיות ולבותם רוחניות", כפי שאומר בחיי בפרק האחרון של ספרו:

אבל מנהגי אוהבי ה' יתברך רבים מספור, אך אזכור מהם מה שיזדמן לי, והוא שהאנשים ידעו אלהיהם והכירו חפצו בהם והנהגתו אותם, וכי הוא מנהלם ומכלכלם. [...] ועובו עניני עולםם והנהגת גופיהם בלבותם ומחשבותם, והתעסקו בהם בחושיהם הגופיים בעת הצורך והדוחק מפני זולתו אצלם וקלותו בעיניהם, ופנו נפשותם ולבותם לעניני תורתם ועבודת אלהיהם לכבודו ולרוממותו ולשמור מצוותיו. וגופותם עולמיות ולבותם רוחניות. והם, במה שלבותם מידיעת האלהים, כאילו עובדים אותו עם המלאכים הקדושים בשמי השמים. נמסו התאוות מלבותם, ונעקר מהם הכוסף לתענוגים, בעבור מה שנכנס בהם מן הכוסף לעבודת הבורא ומאהבה אותו. [...] ואנשי המדרגה הזאת קרובים בכל אדם אל מדרגת הנביאים הברים והזכים החסידים, אשר קורא אותם הכתוב אוהבי ה' ואוהבי שמו.

(חובות הלבבות, שער י, פרק ו)

הרמב"ם: אהבה שכלית

מבוא

יש דמיון מסוים בין תורת אהבת האל של ר' פתחי אבן פקודה לבין תורתו של הרמב"ם, אולם גם הצד השווה מדגים בסופו של דבר את ההבדל היסודי שבין שיטותיהם.

למשל, גם פתחי וגם הרמב"ם מדגישים כי לאדם השלם יש חובה חברתית להנהיג את העם ולהורותם אל התכלית. אבל אצל פתחי האדם השלם מדריך את בני עמו אל אהבת ה', ואילו אצל הרמב"ם האדם השלם הוא הנביא, שהוא פילוסוף ומדינאי גם יחד, המנהיג את בני עמו אל ידיעת האמת. במילים אחרות, מבנה התורה דומה בשני המקרים (כאשר האדם השלם חייב להנהיג את עמו אל התכלית האנושית), אבל תוכן התורה שונה למדי.

דוגמה אחרת היא המונח "תקון הנפש". לדברי פתחי (בקטע שהבאנו לעיל מן השער העשירי, פרק ו'), תיקון הנפש הוא תהליך הדרגתי של הזדככות הנפש ועלייתה, שלב-שלב, באמצעות הכניעה והפרישות וכו', אל התכלית שהיא האהבה. ואולם לדברי הרמב"ם:

כוונת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף. אמנם תקון הנפש הוא שינתנו להמון דעות אמתיות כפי יכלתם. [...] ואמנם תקון הגוף יהיה כתקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם, וזה הענין ישלם בשני דברים, האחד מהם להסיר החמס מביניהם [...] והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בהכרח עד שיסודר ענין המדינה.

(מורה הנבוכים, ג: כו, מהדורת אבן שמואל, עמ' תסח-תסט)

הדגש אצל הרמב"ם הוא חיצוני-חברתי, ואילו הדגש אצל פתחי הוא פנימי-רוחני גם כשמדובר בתיקון הגוף וגם כשמדובר בתיקון הנפש. בתיקון הגוף הדגש של פתחי הוא הכנעת התאוות הגופניות כדי לשחרר את לב האדם ולפנותו לאהבת האל. משמע, הכוונה היא אישית, פנימית, ובסופו של דבר רוחנית. גם לתיקון הנפש יש הממד האישי, הפנימי והרוחני הזה, כאשר פתחי

מדגיש את ההתקדמות ההדרגתית של הנפש בעזרת ההערה השכלית. לשכל יש אפוא תפקיד רוחני לא־שכלי עליון והוא להעיר את הנפש לאהבת ה', ולא דווקא להביאה אל ידיעת האמת לשמה.

הדגשת הרמב"ם אינה דומה לזו של בחיי ואף סותרת אותה. בתיקון הגוף הרמב"ם מדגיש, כאמור, לא את הכנעת התאוות, כי אם את הסרת החמס החברתי. במקומות אחרים הרמב"ם אמנם מדבר על הכנעת התאוות, אולם כדי לאפשר לאדם להתמיד בדבקות שכלית, ולא כדי לצרף ולזכך את נפש האדם לאהבת האלוהים. פעולת השכל היא עליונה, לדעת הרמב"ם, ומהווה את שלמותו האנושית של האדם (בפרק האחרון של מורה הנבוכים). גם לתיקון הנפש יש ממד חברתי ושכלי: השרשת דעות אמיתיות בקרב המון העם, שאין בכוחם להשיג את האמת השכלית באופן עצמאי, ועל־ידי כך לקרב את ההמון אל השלמות השכלית שהיא, ורק היא, מהווה את תכלית האדם.

כפי שנאמר בראשית הדיון, כיוון התהליך אצל הרמב"ם הפוך, שכן אצל בחיי הידיעה היא השלב הראשון בדרך הרוחנית אל אהבת ה', בשונה מתורת הרמב"ם שלפיה ידיעת האל השכלית היא תכלית האדם, והיא עבודת האל האמיתית ואהבתו האמיתית.

תורת האהבה של הרמב"ם

שלא כמו אצל בחיי אבן פקודה, אין תורת האהבה של הרמב"ם מוגבלת לספר אחד ואחיד ולכן יש לתפיסת האהבה שלו יש היבטים שונים במקומות שונים. מצד אחד, אהבת ה' לדעת הרמב"ם היא השאיפה לידיעת ה' ושעבוד כל כוחות האדם, הגופניים והרוחניים, להשגת יעד זה. לפי היבט זה של תורת הרמב"ם, יש כיוון לתהליך הרוחני של השגת השלמות האנושית, אולם הכיוון הוא מנוגד לכיוון התהליך שמתאר בחיי. לשיטת בחיי, כזכור, הידיעה קודמת לאהבה ומאפשרת אותה, ואילו לשיטת הרמב"ם האהבה קודמת לידיעה ומאפשרת את השגתה. מצד אחר, יש אהבה אחרת, המזוהה עם עבודת האל, אשר היא בסופו של דבר ידיעתו. זאת אומרת, אהבת ה' האמיתית זהה לבסוף עם עבודת ה', ועבודת ה' היא בפירוש ידיעתו, וידיעה זו היא ידיעה שכלית. אם כן, לדעת הרמב"ם אהבת ה' האמיתית אינה רק השאיפה הראשונית לידיעה, שגם היא מעין אהבה, אלא היא ידיעת ה' ודבקות שכלית בו.

אהבת ה' בפירוש המשנה לרמב"ם

כדי להבהיר את שני ההיבטים של אהבת ה' בתורת הרמב"ם נצטרך ללמוד את דבריו בתיבוריו השונים הדנים פה ושם בשאלת האהבה. נתחיל בדבריו בתיבורו בערבית, פירוש המשנה, המכונה סיראג' ("מאור"), שנכתב בשנת 1168. נדון בדברי הרמב"ם בשלושה מקומות: פירושו למסכת

מכות, הפירוש למסכת אבות והפירוש למסכת סנהדרין (ונשתמש בדיוננו בתרגום העברי החדש של יוסף קאפח).

עשיית המצוות לשמן

במשנה, במסכת מכות, ג: יז נאמר:

ר' חנניה בן עקשיה אומר. רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל. לפיכך הרבה להן תורה ומצוות. שנאמר: "ה' חפץ למען צדקו, יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיהו, מב: כא).

הרמב"ם מפרש משנה זו כך:

מיסודות האמונה בתורה, שאם קיים אדם מצוה משלש עשרה ושש מאות מצוות כראוי ובהגון, ולא שיתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא. לכן אמר ר' חנניה, כי מחמת ריבוי המצוות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלמותו, ויזכה להישארות הנפש באותו המעשה.

על-פי קטע זה אין אנו יודעים מה הוא העולם הבא ומה הוא הגמול המגיע לעובד מאהבה, אולם הכיוון כבר ברור: האהבה קודמת לגמול. בסתירה לתפיסת בחיי, אהבת ה' אינה התכלית, כי אם ראשית הדרך אל התכלית.

העובד מאהבה

עניין האהבה מתברר יותר בפירוש הרמב"ם למסכת אבות שבמשנה. בפרק א, משנה ג נאמר:

אנטיגונוס איש שוכו קיבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשיך את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשיך את הרב על מנת שלא לקבל פרס. ויהי מורא שמים עליכם.

בפירושו מסביר הרמב"ם, שכאשר אדם עובד ומגיע לו גמול לפי החוב, חוב זה נקרא "שכר". ואולם כאשר האדם עובד באופן ספונטני ללא כל התחייבות ולא מגיע לו שכר, אבל לפי החסד נותנים לו גמול, גמול זה נקרא פרס. ואז הוא ממשיך ואומר:

אמר החסיד הוה, אתם אל תעבדו את ה' על מנת שייטיב לכם ויעשה חסד, ונמצאתם רודפים אחר הגמול ועובדים בגללו. אלא עבדוהו כעבדים שאינם רודפין אחר חסד ולא הטבה, רצה בזה שיהי עובד מאהבה, כמו שביארנו בעשירי דסנהדרין [בפרק ח של מסכת סנהדרין, הלוא הוא פרק חלק. ועם זאת לא פטרם מן היראה, לפיכך אמר, עם היותכם עובדין מאהבה, אל תניחו את היראה לגמרי, "ויהי מורא שמים עליכם", לפי שגם בתורה כבר נאמר הצווי על היראה, שנאמר "את ה' אלהיך תירא" (דברים, ו: יג). ואמרו חכמים: "עבוד מאהבה עבוד מיראה" (ירושלמי, ברכות, ט: ז). ואמרו, האוהב לא יזניח את הצווי, והירא לא יעבור על האזהרה. והרי ליראה תפקיד גדול במצוות לא תעשה, ובפרט המצוות השמעיות.

(משנה עם פירוש הרמב"ם, מהר"ת קאפה, עמ' רסה-רסו)

שני פני האהבה

לפי הקטע הראשון, האהבה קודמת לגמול ונותנת לאדם כיוון. ואולם בקטע זה פירוש "העובד מאהבה" הוא אדם שאינו מצפה לגמול כלל. כאן מוצגים אפוא שני ההיבטים של תורת האהבה של הרמב"ם: האהבה הראשונית שהיא מכוונת את האדם לגמול (אך טרם עמדנו על מהות הגמול), והאהבה שאינה מביאה אל גמול, אלא שהיא מזוהה עם התכלית והגמול עצמם.

ההיבט הראשון, כלומר ההיבט המדגיש את הכיוון ואת המעבר מן האהבה – שהיא הצעד הראשון של האדם השואף לדעת את האל והמשעבד את כל כוחותיו להשגת יעד זה – אל הידיעה שהיא תכלית מוסבר באריכות בפרק החמישי של ההקדמה למסכת אבות, הידועה, כפי שכבר נאמר, בשם שמונה פרקים:

ראוי לאדם לשעבד כל כחות נפשו על פי המחשבה, כפי שהקדמנו בפרק שלפני זה, וישים לנגד עיניו תכלית אחת, והיא השגת ה' יתהדר ויתרומם, כפי יכולת האדם, כלומר שידע אותו [בערבית: אֶדְרֹאךְ אֵלֵלָה. אֶעֱנִי אֶלְעֵלִם בָּהּ]. וישים כל פעולותיו תנועותיו ותנוחותיו וכל דבריו מובילים אל התכלית הזו, עד שלא תהא בפעולותיו שום פעולה לבטלה כלל, כלומר פעולה שאינה מובילה אל התכלית הזו. [...] ודע שהדרגה הזו היא דרגה גבוהה מאד וקשה, ולא ישיגוה אלא מעטים ואחרי הכשרה רבה מאד. ואם יזדמן מציאות אדם שאלה הם תארו, איני חושב שהוא פחות מהנביאים, כלומר שמפעיל כל כחות נפשו ועושה מטרתם ה' יתעלה בלבד. [...] וזה הוא מה שדורש יתעלה ממנו, שתהא זו מטרתו באמרו, "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים, ו: ה), כלומר בכל חלקי נפשך, שתשים תכלית כל חלק מהם תכלית אחת, והיא לאהבה את ה' אלהיך. וכבר זירזו גם הנביאים, עליהם השלום, על ענין זה, ואמר, "בכל דרכיך דעהו" (משלי, ג: ו). ופירשו חכמים ואמרו,

"אפילו בדבר עבירה" (בבלי, ברכות, סג: ע"א), כלומר, שתשים לאותה הפעולה תכלית כלפי האמת, ואף על פי שיש בה עבירה מאיזו בחינה שהיא.

(משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת קאפח, עמ' רנו)⁷

מה פירוש המצווה לאהבת האל "בכל לבבך"? פירושה "בכל חלקי נפשך, שתשים תכלית כל חלק מהם תכלית אחת, והיא לאהבה את ה' אלהיך". עד כאן ההיבט הראשון, אשר לפיו אהבת ה' היא המצווה לשעבר את כל כוחות האדם לידיעת האל. ואולם מהקטע הזה משתמעת גם תחילת ההיבט השני, ולפיו אהבת ה' זהה עם עצם ידיעת האל, מאחר שהרמב"ם השווה את מצוות אהבת ה' שבתורה לפסוק "בכל דרכיך דעהו". אהבת ה' בכל הלב, כלומר בכל כוחות הנפש, הרי משמעותה ידיעת ה' בכל הדרכים. כאן אין מעבר מן האהבה, שהיא השאיפה לידיעה, אל אותה הידיעה, אלא יש כאן השוואת האהבה לאותה הידיעה, שהיא דרגתם הנעלית של הנביאים ("איני חושב שהיא פחות מהנביאים").

מי הוא העובד מאהבה?

נעבור עתה אל פירוש הרמב"ם למסכת סנהדרין, פרק עשירי (הנקרא כזכור פרק חלק על-פי התחלתו, "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"), שאליו רמזו בקטעים דלעיל:

וזהירונו חכמים עליהם השלום מזה ואמרו, "לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם" (אבות ד: ז), רומזים למה שביארתי לך, שלא יעשה תכלית הלמוד לא שיכבדוהו בני אדם ולא רכישת ממון, ואל יעשה תורת ה' פרנסה, ואל יהא אצלו תכלית הלמוד אלא ידיעתו בלבד. וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת. והמצוות אמת, ולכן תכליתם קיומם. ואסור לאדם השלם שיאמר, אם עשיתי אלו הטובות ונמנעתי מאלו הרעות שהזהיר ה' מהם, כמה יהיה גמולי? לפי שזה כמו שיאמר הנער, אם למדתי, מה ינתן לי, ואומרים לו דבר פלוני, לפי שכאשר ראינו חוסר דעתו שאינו מבין ערך הדבר הזה ומבקש לתכלית תכלית. נענה לו לפי ערך סכלותו, "ענה כסיל כאולתו" (משלי, כו: ה). וכבר הזהירונו חכמים גם על זה, כלומר שלא ישים האדם תכלית עבודתו וקיומו למצוות איזה דבר מן הדברים. והוא מאמר החסיד השלם משיג האמת, אנטיגונוס איש שוכן, "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס" (אבות א: ג). ורצו בכך להאמין באמת לעצם האמת. וזהו הענין שקוראין אותו עובד מאהבה. ואמרו, עליהם השלום, "במצותי חפץ מאד" (תהלים, קיב: א), אמר ר' אלעזר, במצותיו ולא בשכר מצותיו" (בבלי, עבודה זרה, יט: ע"א). וכמה

⁷ וראו גם: הקדמות לפירוש המשנה, ערוכות ומבוארות על-ידי מ"ד רבינוביץ, מהדורת רמב"ם לעם, ירושלים תשס"א, עמ' קפד.

גדולה ראייה זו וכמה ברורה היא, שזו ראייה ברורה על מה שהקדמנו בדברינו. ויותר גדול מזה אמרם כלשון ספרי (פרשת עקב, דברים, יא: יג), "שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא. תלמוד לומר, לאהבה את ה', כל שאתם עושים, לא תעשו אלא מאהבה. הנה נתבאר זה הענין ונתברר שהוא מטרת המצות ויסוד אמונת חכמים. [...] וזוהי מדרגת אברהם אבינו שהיה עובד מאהבה, ואל הדרך הזו חובה לשאוף. [...] ואין ההמון מפסידים לגמרי בהיותם מקיימים את המצות מיראת העונש ותקות השכר, אלא שאינם שלמים. אבל מוטב להם בכל, כדי שתקנה להם תכונה והכשרה לקיום התורה, ויעברו אל האמת ויהיו עובדים מאהבה. והוא אמרם, עליהם השלום, 'לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה' (בבלי, פסחים, נ: ע"ב; סנהדרין, קה: ע"ב).

(משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת קאפה, עמ' רנו)⁸

כוונת הקטע ברורה למדי: לעומת הנער, המבקש שכר על קיום המצוות, המשכיל מבין כי שכר מצווה, מצווה; כלומר, לקיום המצוות יש ערך בפני עצמו, וערך המצווה הוא בעשייתה, ולא בהשגת מטרה אחרת. זו היא מדרגת העובד מאהבה. ואולם גם במסגרת קטע פשוט זה החדיר הרמב"ם יסוד שכלתני מובהק, נוסף על ערכו המוסרי (ואולי אף בסתירה לו).

מבחינה מוסרית, העיקר הוא שהאדם יקיים את המצווה, אפילו שלא לשמה, ולו רק "שמתוך שלא לשמה בא לשמה". הרי עשיית המעשה הטוב חשובה בכל מקרה, בין שתביאנו אל האמת, בין שלא תביאנו לשום דבר אחר. "מוטב להם (להמון) בכל" – גם כשהם מקיימים את המצוות בלי להתקדם אל מישור נעלה יותר של עבודה מאהבה. העיקר הוא שקודם לכל יקיימו את המצווה. אם אינם שלמים בכך, אזי לא יהיו שלמים, אבל אין להם כל הפסד בפועל. הפסד הוא רק בכוח – כלומר שהם אינם עולים אל מדרגת העובד מאהבה. אבל בפועל, מבחינה מוסרית, לא הפסידו כלל, כי עשו את המצווה. הפסד הוא רק מבחינה שכלית: ככל שהם צודקים במה שהם עושים (בקיום המצוות), לעולם לא יגיעו אנשים פשוטים אלה אל ידיעת האמת עצמה. אנשים אלה דומים לאיוב, שהיה, לפי פירושו של הרמב"ם במורה הנבוכים (ג: כב), איש ישר ומוסרי אבל לא חכם: "והנפלא שבוה הענין הוא, שלא תאר איוב בתכמה ולא אמר איש מבין או חכם או משכיל, אבל תארו במעלות המדות ויושר הפעולות". את הטוב עשו האנשים הפשוטים האלה, ולכן מבחינה מוסרית יצאו ידי חובתם בפועל. הפסד הוא בכוח בלבד, והוא מצד השכל, כי לא יגיעו מתוך המעשה אל ידיעת האמת.

המשפט הקובע בכל הקטע הוא משפט שלכאורה לא שייך לקטע כלל: "ורצו בכך להאמין באמת לעצם האמת, וזהו הענין שקוראין אותו עובד מאהבה" (בערבית: "ואנמא אראדוא בד'לך אן

8 וראו גם: הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רמב"ם לעם, עמ' קטו-קיו.

יעתקד אל־חק לנפס אל־חק". יוסף קאפה תרגם כאן את המילה "יעתקד" במילה "להאמין", אבל לרוב, במקומות אחרים, הוא מתרגם אותה במילה "לדעת", ובהקשר זה של האמת לשמה, נראה לנו כי המילה "לדעת" מתאימה יותר.

משפט זה בא מיד לאחר דיון בדברי החכם אנטיגונוס איש שוכו שאין לעבוד את הרב על מנת לקבל פרס. והמשפט שלאחריו שוב דן בשכר המצוות. מה ל"אמת" ולהשגת פרס או שכר בעשיית המצוות? גם אדם פשוט שאינו משכיל כלל ואינו יודע את האמת העיונית יכול לקיים את המצוות לשמן, מתוך אהבה, אם מדובר באהבה במובן הרגשי, כלומר השאיפה לדבר. אהבה כזאת היא נחלת כל אדם הגון, גם אם הוא מפשרתי העם. לפיכך המשפט הבעייתי מראה לנו שאין כוונת הרמב"ם לאהבה פשוטה, במובן הרגשי־האמוציונלי של המילה. אבל במקום שהרמב"ם אומר, באמצע דיון מוסרי ולא עיוני, שהעובד מאהבה הוא האדם היודע את האמת לעצם האמת, אין כוונתו לאהבה בתור רגש, אלא לאהבה שכלית, כלומר שהאמת אהובה מפני שהיא ידועה כאמת. הבה נזכור: לדברי הרמב"ם אברהם היה נביא, ולא סתם נביא, אלא אחד מגדולי הנביאים אשר מעורבותם החברתית־הגופנית לא הפריעה לדבקותם השכלית באל (מו"נ, ג: נא).

העובד מאהבה וידעת האמת

לאור האמור לעיל, העובד מאהבה האמיתי אינו סתם אדם המקיים את המצוות לשמן, בלי לצפות לשכר. העובד מאהבה האמיתי הוא האדם השלם, היודע את האמת, ואשר עבודתו מביאה אותו אל שלמות שכלית זו. האמת בפני עצמה רצויה, ותכלית ידיעת האמת היא הידיעה. אדם המקיים את המצוות לשמן הרי הוא אדם טוב, והוא עובד מאהבה במובן הפשוט של "על מנת שלא לקבל פרס". מבחינה מוסרית ומעשית יצא אדם כזה ידי חובתו. ואולם אין הוא שלם, וזה מתמת הפסדו השכלי משום שאין הוא יודע את האמת. במורה הנבוכים (ג: נד), אומר הרמב"ם כי שלמות המידות אינה תכלית האדם ושלמות זו אינה שלמותו האמיתית. השלמות השכלית בלבד היא תכלית האדם ושלמותו האמיתית משום שרק היא משלימה את האדם באשר הוא אדם.

תכלית עשיית המצוות אפוא אינה עשייתן בלבד, אלא גם אמצעי להגיע אל האמת, כלומר לעלות משלמות מוסרית־מעשית אל מדרגת השלמות השכלית־העיונית. הרמב"ם רומז על כך באמרו: "אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצוות אמת, ולכן תכליתם קיומם". תכלית קיום המצוות היא תכלית מוסרית, כמובן, דהיינו קיומן. ואולם לקיום המצוות יש גם תכלית שכלית והיא ידיעת האמת, לפי ש"המצוות אמת", ולכן עשיית המצוות מביאה את האדם אל ידיעת האמת. אם כן, מצוות התורה מביאות את האדם לא רק אל "תיקון הגוף", כלומר הסדרי החברה המוסרית, אלא גם אל "תיקון הנפש", כלומר "הדעות האמיתיות".

עשיית המצוות וידיעת האמת

בהביננו כי בעיני הרמב"ם תפקיד התורה האלוהית אינו תיקון הגוף בלבד, כתפקיד שאר החוקים החברתיים האנושיים, אלא גם תיקון הנפש, שהוא השלמות השכלית שהיא תכלית האדם, אזי אנו מבינים שלעשיית המצוות יש ערך שכלי-חינוכי נוסף על הערך המוסרי: עשיית המצוות מחנכת את האדם ומכוונת אותו אל ידיעת האמת. תפקידן השכלי-החינוכי של המצוות מתבטא ברוח דומה אצל משה מנדלסון, כשמונה-מאות שנה אחר-כך: חוקי התורה "מנחים את השכל החוקר לאמתות אלוהיות, מהן נצחיות ומהן היסטוריות, שעליהן הוטבעה דתו של העם הזה. המצוות האלה נועדו להיות הקשר המאחד את המעשה והמחשבה".⁹

משום תפקידן הנ"ל של המצוות הרמב"ם מרמז, באמצע דיון עממי ופשוט העוסק במידות, על ידיעת האמת לשמה כתכונת העובד מאהבה. העובד מאהבה, כאברהם אבינו, הוא אדם המקיים את המצוות לשמן, ובאמצעות קיומן הוא מגיע אל ידיעת האמת המשלימה אותו כאדם. שלמות שכלית זו, הרי היא גמולו. ואולם אין זה גמול חיצוני מבחינת המצוות. אם מטרת קיום המצוות היא בסופו של דבר שכלית (ידיעת האמת) ולא רק מוסרית (עשיית הטוב), הרי הידיעה לשמה היא שלמות העשייה לשמה, ולכן האדם השלם הוא העובד מאהבה באמת.

בלי להניח קשר זה בין עשיית המצוות לבין השגת האמת אי-אפשר להבין את תפיסת הרמב"ם את העולם הבא. כפי שהרמב"ם אומר בהמשך פירושו לפרק חלק, העולם הבא אינו "הבא" במובן של העתיד לבוא; הוא קיים עתה. הוא עתידו של כל אדם, כלומר לאחר שאותו אדם ימות, אבל אינו בעתיד מבחינת הזמן. יתר על כן, העולם הבא הוא מושג שכלי ולא מוסרי: העולם הבא הוא שם להישארות השכל האנושי אחרי מות האדם. יתר כוחות הנפש, הרי הם קשורים לפעולות גופניות (למשל "הכוח המרגיש" בנפש האדם, שהוא כוח החושים החיצוניים, אינו פועל באופן עצמאי, אלא באמצעות איברי הגוף, כמו עין וכמו אוזן וכו'). ולכן יתר כוחותיו הנפשיים של האדם, בהיותם קשורים לגופו, אינם קיימים בלי הגוף או לאחר מותו. אבל השכל אינו קשור ישירות לאיבר גופני, ומה שהאדם יודע אינו נפסד עם מות הגוף.

9 משה מנדלסון, ירושלים, תרגום ש' הרברג, חלק ב, עמ' 132.

הרמב"ם: העולם הבא

אחדות השכל, המשכיל והמושכל

לפי התפיסה האריסטוטלית שמביא הרמב"ם, יש זהות בין השכל, המשכיל והמושכל. "השכל" הוא כביכול נושא המשפט; "המשכיל" הוא הפועל במשפט; "המושכל" הוא מושא המשפט. במילים אחרות, "השכל" הוא מה שיודע, ו"המשכיל" הוא פעולת הידיעה, ו"המושכל" הוא הידוע. שלושה אלה הם אחד, כי אי-אפשר להפריד בין השכל למעשה המשכיל, ובין מעשה המשכיל למה שמושכל, וכו'. העולם הבא, לפי תפיסה זו של הרמב"ם, הוא "קיום הנפש בקיום מושכלה, והיותה היא והוא דבר אחד, כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים בדרכים שיאריך ביאורם כאן". בדברו על האל במשנה תורה (ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ב: י) אומר הרמב"ם: "הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה, הכל אחד". ובמורה הנבוכים (א: סח) הוא אומר: "[...] השכל והמשכיל והמושכל דבר אחד בעצמו לעולם בכל מה שיושכל בפעל [...]". הואיל ואחדות השכל, המשכיל והמושכל "אינו בחק הבורא לבד, אבל בחק כל שכל, ובנו גם כן המשכיל והשכל והמושכל דבר אחד, כשיהיה לנו שכל בפעל", יש לרמב"ם יסוד פילוסופי מובהק לתפיסה הדתית של העולם הבא. הישארות הנפש, או ליתר דיוק הישארות השכל האנושי בפועל, המכונה "העולם הבא", היא תוצאה של אחדות שכלית זו. השכל בפועל, שאינו קשור ישירות לפעולה גופנית, ממשיך להתקיים בקיום מושכלו גם לאחר היפרדו מן הגוף. תפיסה אריסטוטלית זו היא המפתח להבין את תפיסת העולם הבא של הרמב"ם, ובאמצעותה אפשר להבין מי הוא העובד מאהבה האמיתי.

חלק בעולם הבא

לאור האמור לעיל, אין גמול, במובן המוסרי, בעולם הבא. העולם הבא הוא עצמו הגמול, אבל הוא גמול שכלי ולא מוסרי. השכר והעונש הם בעולם הזה, והם יצירת תנאים שיקלו (או שיקשו) על האדם לדעת את האמת ועל-ידי כך להשיג את העולם הבא. כפי שהרמב"ם אומר בהמשך הדיון בפירושו לפרק חלק:

והנה האושר והתכלית הסופית היא להגיע אל המעמד הזה המרומם, ולהמצא כאותו המצב וקיום הנפש, כמו שאמרנו עד בלי סוף בקיום הבורא, יתרומם שבחו, שהוא סבת קיומה בהשגתה אותו, כמו שמתבאר בפילוסופיה הראשונה. וזה הטוב העצום שאין טוב להקישו אליו ולא עונג לדמותו בו. [...] אבל ההבטחות והפכך האמורים בתורה, ענינן כמו שאבאר לך, וכך הוא, שהוא אומר לך, אם תקיים את המצוות הללו, אעזרך על קיומן והשלמות בהן, ואסלק מעליך כל המעצורים [...] כדי שתשלם להם הידיעה ויזכו לחיי העולם הבא. [...] ואם הזנחת מהם מקצתם מתוך ולזול, אביא עליך מעכבים שיעכבוך מכולם, עד שלא תשיג שלמות ולא קיום. וזהו ענין אמרם, עליהם השלום, "שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה" (משנה, אבות ד: ב).

(מהדורת קאפח, עמ' קלט-קמ)¹⁰

כמו כן, ימות המשיח הם מצבנו המשופר בעולם הזה בעתיד, ולא בעולם הבא. בימות המשיח ננוח מן המלחמות וכו', תנאים המקשים עלינו להשיג את ידיעת האמת שהיא מאפשרת את הישארות הנפש השכלית בחיי העולם הבא. ולכן בדומה לתפיסת השכר והעונש בעולם הזה, תפיסת ימות המשיח היא שבאותם הימים יהיה לנו קל יותר לדעת את האמת, וכך להשיג את חיי העולם הבא. וכך ממשיך הרמב"ם ואומר בפירושו לפרק חלק:

אבל ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ ישראל [...] ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל. וכך לשון חכמים: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד". [...] והתועלת הגדולה באותו הזמן היא שננוח משעבוד מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב, ותרבה הדעת. [...] ויפסקו הקרבות והמלחמות [...] וישיג כל מי שיהיה באותן הימים שלמות גדולה, יזכה בה לחיי העולם הבא. [...] ואין אנו מתאווים לימות המשיח, לא כדי שירבו התבואות והנכסים, לא כדי שנרכב על סוסים ונשתה בכלי זמר כמו שחושבים מכולכלי הרעות, אלא נתאוו להם הנביאים ונשתוקקו להם החסידים בגלל מה שיהיה שם מקבוץ הצדיקים, וההתנהגות הטובה והחכמה, ויושר המלך וגודל חכמתו והתקרבותו לפני בוראו [...] וקיום כל תורת משה בלי דאגות ולא פחד ולא אונס. [...] ובמצב כזה יושג העולם הבא השגה חזקה. והתכלית אינה אלא העולם הבא, ולעומתו היא ההשתדלות.

(מהדורת קאפח, עמ' קלט-קמ)¹¹

10 וראו גם: הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת רמב"ם לעם, עמ' קכו-קכח.

11 שם, עמ' קכט-קלב.

אין תכלית לתכלית

ואז, בהגיעו לסיום דבריו (בפירושו לפרק חלק), מזהיר הרמב"ם שלא להפוך את תפיסת העולם הבאה שלו לתפיסת גמול, מעין פרס לעובד מאהבה. תפיסה כזאת היא עיוות של כל מה שניסה ללמדנו. ברור שאין הרמב"ם מדבר כאן אל אדם שהוא באמת עובד מאהבה, אלא של אדם נחות, המתיימר להיות עובד מאהבה והחושב כי על-ידי עבודה מאהבה ישיג דבר (חיי העולם הבא), שהרי יש כאן סתירה בפני עצמה: מי שבאמת עובד מאהבה אינו מבקש תועלת אחרת, ולפי לשון הרמב"ם, אינו "מבקש לתכלית תכלית":

ועם היותו התכלית, אין ראוי למי שירצה להיות עובד מאהבה שיעבוד כדי שישג העולם הבא, כמו שביארנו לעיל. אלא יעבוד על הדרך שאבאר, והוא שאם כבר האמין שיש מדע שהגיע אל הנביאים מאת ה', הודיעם בו שהמעלות הם כך וכך והמגרעות כך וכך, הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר, להתקרב אל המעלות ולהתרחק מן המגרעות. ואם עשה כך, הרי נשלם בו הענין האנושי, ונבדל מן הבהמות, וכיון שנעשה אדם שלם, הרי ממעלת האדם שלא יעכבנו מעכב שתתקיים נפשו בקיום מושכלה, וזה הוא העולם הבא.

(שם, עמ' קמ)¹²

ולדבריו במשנה תורה:

אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתפרד להם, שאינה מכח הנשמה ער שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף. אלא מאת ה' מן השמים היא. לפיכך, כשפירד הגולם [כלומר הגוף], שהוא מחובר מן היסודות, ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה, לא תכרת הצורה הזאת. לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה. אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים, ויודעת בורא הכל, ועומדת לעולם ולעולמי עולמים.

(ספר מדע, הלכות יסודי התורה, פרק ד, הלכה ט)

ידיעת האמת השכלית היא אפוא תכלית האדם, והיא שמשלימה אותו ומזכה אותו בחיי העולם הבא, שהוא כינוי להישארות הנפש השכלית, שאינה תלויה במציאותו הגופנית של האדם ולכן נשארת אחרי מותו. יש עובדים מאהבה במובן הפשוט, שאינם מחפשים פרס וגמול על עבודתם. ואולם העובד מאהבה האמיתי הוא מי שהגיע אל השלמות האנושית, שהיא ידיעת ה' השכלית, וזו היא מדרגת הנביאים כאברהם אבינו.

ה

הרמב"ם: ספר המצוות ומשנה תורה

כאמור, לאהבת ה' יש שני פנים. האחד הוא גיוס כל כוחותיו הנפשיים לשם השגת תכלית הידיעה, והאחר הוא הידיעה עצמה. האהבה היא אפוא המניע לעשיית המצוות, במובן הראשון, וגם התוצאה של עשייתן (במובן השני), כאשר האהבה מזוהה עם הידיעה.

ספר המצוות

תכלית המצוות, כפי שראינו, היא קיומן, אולם תכלית קיום המצוות היא הידיעה, שהרי המצוות מכוונות את עושה אל האמת. תפיסה זאת מוצאת ביטוי ברור גם בחיבור אחר של הרמב"ם, הוא ספר המצוות (שנכתב גם הוא בשפה הערבית). בחיבור זה, שהוא מעין מבוא לחיבורו הגדול משנה תורה, כותב הרמב"ם כי מצוות עשה הראשונה היא לדעת שיש אלוהים, ומצוות עשה השנייה היא לדעת את ייחודו. ואז הוא כותב:

המצוה השלישית. הוא הצווי שנצטוונו על אהבתו יתעלה. והוא שנתבונן ונסתכל במצוותיו וצויו ופעולותיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג – וזוהי האהבה המצווה. ולשון ספרי [לדברים, ו: ו]: "לפי שנאמר 'ואהבת את ה' אלהיך' (דברים, ו: ה), יודע אני כיצד אוהב את המקום? תלמוד לומר, 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך? (דברים, ו: ו) – שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם". הנה בארנו לך כי בהתבוננות תבוא לידי השגה, וימצא לך התענוג, ואז תבוא האהבה בהכרח.

(ספר המצוות, תרגום יוסף קאפח, ירושלים תש"ן, עמ' נד)

כאן דומים דברי הרמב"ם במקצת אל דברי פחיי אבן פקודה, שהאהבה היא תוצאה של הידיעה. בקטע זה יש עוד דמיון לתפיסתו של פחיי. בהמשך אומר הרמב"ם:

וכבר אמרו, שמצוה זו כוללת גם כן שנקרא את כל בני האדם לעבודתו יתעלה, ולאמונה בו. שכן אם אתה אוהב את מי שהוא, תהללנו ותשבחנו, ותקרא בני אדם לאהבתו – וזה על דרך המשל. כך אם תאהב את ה' באמת במה שמגיע לך מהשגת אמתותו, הרי אתה בלי ספק תקרא את הפתאים והסכלים לידיעת האמת שאתה כבר יודע. ולשון ספרי, "ואהבת את ה'", אהבהו על הבריות, כאברהם אביך, שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית, יב: ה). כלומר, כמו שהיה אברהם, לפי שהיה אוהב, כמו שהעיד הכתוב: "ורע אברהם אהבי" (ישעיהו, מא: ח), קורא בעוצם השגתו, את בני האדם לאמונה מרוב אהבתו, כך תאהבהו עד שתקרא בני האדם אליו.

(שם, עמ' נד-נה)

פירוש הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית, יב: ה) הוא, לדברי רש"י, מן המדרש, "שהכניסן תחת כנפי השכינה", או לפי תרגום אונקלוס, "וית נפשתא די שעבידו לאורייתא בחרן". הבאת מסורת זו בספר המצוות מכניסה ממד חברתי לאהבת האל, כפי שגם מצאנו אצל פחיי אבן פקודה: "ומהם שיאשר ויורה לעבודת האלהים [...] כי זכיות המאמין [...] אינם כזכיות מי שמורה בני אדם אל הדרך הטובה ומישר הרשעים אל עבודת הבורא, שזכויותיו נכפלות בעבור זכיותם" (חובות הלכות, שער י, פרק ו). חשוב להדגיש את הנימה האוניוורסלית הן בדברי פחיי הן בדברי הרמב"ם. שניהם מדברים על הצורך ללמד את "בני אדם" ולכוונם לאהבת ה'. לדברי חיים קרייסל, מצוות אהבת ה' "מוטלת לא רק על היהודי אלא על כל אדם באשר הוא אדם".¹³

לדעת קרייסל, הממד המעשי של אהבת ה' המודגש בספר המצוות, כלומר החיוב לקרוא "את כל בני האדם לעבודתו יתעלה ולאמונה בו", מודגש רק בספר המצוות ולא בפירוש המשנה שקדם לו, וגם לא במשנה תורה ובמורה הנבוכים שבאו אחריו. לדברי קרייסל: "את הרעיון של פעולה חיצונית כלשהי אין הרמב"ם מזכיר כלל בהגדרתו את מצוות האהבה" בספרים האחרים, והוא מיוחד לספר המצוות. ביתר התיבורים הרמב"ם "מזכיר רק את עניין ההשגה", כלומר אהבת ה' השכלית, שהיא ידיעת האל. "בכך הוא מונע מקוראיו לראות בפעולה חיצונית, ותהיה חשובה ככל שתהיה, את עצם קיום המצווה".¹⁴

בספר המצוות יש עוד דגש חדש והוא היראה. הרמב"ם אמנם התייחס ליראת ה' כבר בפירושו למשנה, אבות א: ג (שהובא לעיל, 10.3.3.2), כשהביא את הנאמר בתלמוד הירושלמי "עבוד מאהבה, עבוד מיראה", ואמר שם: "עם היותכם עובדין מאהבה, אל תניחו את היראה לגמרי". האהבה, לדבריו שם, מביאה את האדם לשמור את מצוות עשה, "והירא לא יעבור על האזהרה. והרי ליראה תפקיד גדול במצוות לא תעשה, ובפרט במצוות השמעיות".

13 חיים קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", דעת, 37, עמ' 146.

14 קרייסל, שם, עמ' 129.

כזכור, יראת ה' היא מצווה מפורשת בתורה: "את ה' אלהיך תירא" (דברים, ו: יג). לכן בפירוש המשנה ובספר המצוות הרמב"ם חייב להתייחס גם ליראה, ולא לאהבה בלבד. ואולם השאלה היא: מהי יראת ה'? בפירוש המשנה ראינו שתוכן יראה זו היא יראת העונש שיבוא בעקבות עבירות. גם בספר המצוות משמעה של היראה הוא יפחד מעונש:

והמצוה הרביעית הוא הצווי שנצטוונו להאמין ביראתו יתעלה ובמוצאו, ובל נהיה שאננים בוטחים, אלא נחוש לביאת עונשית בכל עת. וזהו אמרו יתעלה: "את ה' אלהיך תירא" (דברים, ו: יג).

(ספר המצוות, שם, עמ' נה)

למרות חשיבותה החינוכית של יראת העונש במניעת העבירות, אין היראה רצויה כתכלית כפי שהאהבה רצויה. לכן, כפי שנראה להלן, בדיון ביראה במשנה תורה (ספר מדע, הלכות יסודי התורה), היראה אינה מובנת על סמך הפחד מהעונש, אלא כיראה שכלית, כפי שהאהבה מובנת כאהבה שכלית. יראה שכלית זו היא הכרת האדם, המתבונן במעשי ה' בהנהגת העולם, "שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות" (הלכות יסודי התורה, ב: יב), "וירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו" ליקום (הלכות יסודי התורה, ד: יא).

משנה תורה: הלכות יסודי התורה

עד כאן ראינו כי דברי הרמב"ם בספר המצוות דומים במידה מסוימת לגישת ר' פתאי אבן פקודה שידיעת ה' קודמת לאהבתו ושאהבת ה' היא תוצאה מידיעתו, בניגוד לדברי הרמב"ם במקומות אחרים. גם בחיבורו העברי הגדול משנה תורה אנו מוצאים דברים דומים. הנה דבריו במשנה תורה:

א. האל הנכבד והנורא הזה, מצוה לאהבו וליראה אותו. שנאמר, "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים, ו: ה). ונאמר, "את ה' אלהיך תירא" (דברים, ו: יג).

ב. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. כמו שאמר דוד, "צמאה נפשי לאלהים לאל חי" (תהלים, מב: ב). וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד, "כי אראה שמך מעשי אצבעתיך [...] מה אנוש כי תזכרנו" (תהלים, ח: ד-ה). ולפי הדברים האלו אני

מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין, לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

(ספר מדע, הלכות יסודי התורה, ב: א-ב)

בצורה דומה מסכם הרמב"ם את הדברים בהמשך:

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך ונגלגל ואדם וכיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא. ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו, כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים. וכל שכן לאחת מהצורות המהירות הנפרדות מן העולמים, שלא נתחברו בגולם כלל. וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושא וכלימה דיק וחסר.

(הלכות יסודי התורה, ד: יב)

אמרנו לעיל שיש שני פנים לתפיסת האהבה של הרמב"ם. לפי הפן הראשון האהבה מובילה אל הידיעה, שהרי היא השאיפה לדעת את האל, וגיוס כל כוחותיו של האדם לשם ידיעה זו, בכיוון מנוגד לכיוון הדברים אצל פחיי. פן ראשון זה מוצא ביטוי בפירוש המשנה, למסכת מכות ולמסכת אבות, ובפרק החמישי של הקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים). הפן השני, אשר לפיו האהבה מוזהה עם תכלית האדם ושלמותו האנושית, כלומר ידיעת האל השכלית, בא לידי ביטוי גם בפרק החמישי של שמונה פרקים וכן בפירוש הרמב"ם לפרק חלק ובמורה הנבוכים כמובן.

שני פנים אלו של אהבת האל אינם זהים, אולם לכל הפחות הם תואמים ומשלימים זה את זה, שהרי בכל מקרה התכלית היא שכלית, דהיינו ידיעת האלוהים.

הסתירה בדברי הרמב"ם

בספר המצוות ובמשנה תורה גילינו פן שלישי בתפיסת האהבה של הרמב"ם, שהוא בעצם סותר את שני הפנים הראשונים, ותואם יותר את רוח דברי פחיי אבן פקודה: האהבה היא תוצאה של הידיעה, והידיעה מובילה אל האהבה. ולכן כתב ג'ורג' ויידה (Vajda) כי "הרמב"ם מאשר שמדיעת היקום נובעת אהבת בוראו".¹⁵

כיצד אפשר ליישב סתירה זו בין שני הפנים הראשונים לבין הפן השלישי? לשם כך עלינו לעמוד על הקשר דבריו של הרמב"ם. שני הקטעים הבעייתיים (כלומר הדומים לתפיסת בחיי והסותרים את דבריו האחרים של הרמב"ם) קשורים במפורש למצוות עשה השלישית (לפי מניין המצוות של הרמב"ם), מצוות אהבת ה'. אין לרמב"ם מנוס; בשני המקומות הללו הוא חייב להתייחס ישירות אל מצווה מפורשת בתורה. בתור מצווה מפורשת בתורה האהבה היא מצווה חשובה בפני עצמה ואי־אפשר להעמידה רק כאמצעי לתכלית אחרת (ידיעת ה'), וצריך שיהיה לה ערך עצמאי משלה. ואולם בשאר המקומות, ששם הדיון קשור יותר לתפיסת התכלית האנושית ולשלמות האדם באשר הוא אדם, יכול הרמב"ם להדגיש את התכלית השכלית ולהעמיד את האהבה בתור הצעד הראשון ולא הצעד האחרון (לפי הפן הראשון), או לזהות את האהבה עם הצעד האחרון, כלומר – ידיעת האלוהים (לפי הפן השני).

ואל נשכח, שאפילו בדברו על האהבה כתכלית בהלכות יסודי התורה (ב: ב) הכניס הרמב"ם יסודי שכלתני באמרו: "ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול", יסוד המעביר אותנו אל הפן הראשון. יתר על כן, ראינו שבמקביל למצוות אהבת האל יש בתורה גם מצווה מפורשת של יראת אלוהים, שהיא מצוות עשה הרביעית לפי מניין המצוות של הרמב"ם.

מה הוא היחס בין האהבה ליראה לפי תפיסה זו? האהבה, סופה בידיעת ה' ולכן היא מובילה אל הגמול שהוא העולם הבא. היראה במקביל היא החשש מפני העונש, שהוא כפי שראינו בעולם הזה, והוא מכשול להשגת חיי העולם הבא (יחס שונה בין האהבה ליראה במו"נ, ג: נב יידון להלן).

הצענו כי ההבדל בין דברי הרמב"ם בספר המצוות ובהלכות יסודי התורה, ששם הוא מקדים את ידיעת האל לאהבתו, לבין דבריו בשאר המקורות שהבאנו, ששם הוא מקדים את אהבת האל לידיעתו, נובע מן ההקשר השונה. כאשר הרמב"ם דן במצוות המפורשות בתורה (אהבה ויראה) עליו להציגן באופן עצמאי, כבעלות ערך משלהן וכתכלית בפני עצמן. אבל כאשר הוא דן בתכלית האדם ושלמותו, הרי לאהבה וליראה יש מקום מסוים במסגרת כללית יותר, וברור שאין כל תרי"ג המצוות יכולות להיות התכלית ושוות בחשיבותן ובערכן. מבחינה זו אין האהבה (וכל שכן היראה) תכלית, אלא מבוא לידיעה.

משנה תורה: הלכות תשובה

לאור האמור לעיל, אנו מבינים שבחיבור משנה תורה מציג הרמב"ם את הדברים בצורה שונה כאשר אין הוא עוסק באהבה וביראה כמצוות בפני עצמן, אלא באהבה וביראה כחלק מהתקדמותו הרוחנית של האדם העובר את תהליך התשובה. לפיכך, אף־על־פי שכבר דן באהבה ויראה בהלכות יסודי התורה, חוזר הרמב"ם לדון בהן באריכות בהלכות תשובה, פרק י. כמו בדיון

בפירושו לפרק חלק מאריך הרמב"ם בדבריו על ההבדל בין העובד מאהבה לבין העובד מיראה, כלומר האדם המחפש גמול והחושש מפני העונש. ואלה דבריו:

א. אל יאמר אדם, הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא. ואפרוש מן העבירות שהזהירה התורה מהן, כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה. ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרכה דעתן ויעבדו מאהבה.

ב. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה. והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה. והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה, שנאמר: "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים, ו: ה). ובזמן שיאהוב אדם ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצוות מאהבה.

ג. וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה, והוא שוגה בה תמיד. [...] יתר מזה, תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד, כמו שצונו "בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים, שם). [...]

ד. אמרו חכמים הראשונים, שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא. תלמוד לומר, "לאהבה את ה'" (דברים, ל: ב), כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. ועוד אמרו חכמים, במצוותיו חפץ מאד ולא בשכר מצוותיו. [...]

ה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה. וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר, אלא מפני אהבת ארון כל הארץ שצוה בה, הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים, לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותו אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרכה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה, מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת, עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.

ו. דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שישגה בה תמיד כראוי, ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה. כמו שצוה ואמר "בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים, ו: ה). אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו. ועל פי הדעת תהיה

האהבה, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה.

(משנה תורה, הלכות תשובה, פרק י)

בהקשר זה, שאינו רואה את אהבת ה' כמצווה בפני עצמה, אלא כשלב בתהליך התשובה, שהוא תהליך רוחני בחיי כל אדם, הדגש הוא ברור והוא מחזיר אותנו אל שני פני האהבה האופייניים לגישת הרמב"ם: האהבה כשעבוד כוחות האדם לידיעת האמת ("ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנו"), והאהבה המזוהה עם הידיעה, ידיעת ה' ("אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו" וכו'), שהיא תכלית האדם.

משנה תורה: ספר אהבה

לפני שנדון בתפיסת האהבה כתכלית האדם במורה הנבוכים עלינו להביא בחשבון כי למושג האהבה יש עוד פן במשנה תורה, שהרי הספר השני מארבעה עשר ספריו הוא ספר אהבה. ספר אהבה אינו קשור כלל לשאלות שנדונו עד כה במסגרת האהבה, אלא הוא מכיל את הלכות קריאת שמע, הלכות תפילה וברכת כוהנים, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, הלכות ציצית, הלכות ברכות והלכות מילה. כל ההלכות והעניינים הללו שייכים למצוות שונות שהן בין אדם למקום, ובמסגרת דתית קבועה. לכל אלה אין כל קשר ל"אהבה" במובן הרוחני הפנימי והספונטני, לא אהבה רגשית ולא אהבה שכלית-עיונית. מדוע אפוא קרא הרמב"ם לספר זה ספר אהבה?

בהקדמתו למשנה תורה תיאר הרמב"ם את תוכן ספר אהבה כך:

ספר שני, אכלול בו את כל המצוות שהן תדירות, שנצטוונו בהן, כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד. [...] וקראתי שם ספר זה ספר אהבה.

ובמורה הנבוכים, ג: לה הוא מסביר:

ראיתי לחלק המצוות כולם לפי זאת הכוונה אל י"ד כללים. [...] הכלל התשיעי כולל שאר העבודות הכוללות המעשיות כתפלה וקריאת שמע ושאר מה שספרנו בספר אהבה. [...] ותועלת זה הכלל היא מבוארת, שהוא כולו מעשים שמחזקים הרעות באהבת השם יתעלה, ומה שצריך שיאמן בו ושייחם אליו.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תצה-תצו)

דיברנו לעיל על הקשר בין המעשים לבין ידיעת האמת, וכי תפקיד התורה האלוהית אינו תיקון הגוף בלבד, אלא גם תיקון הנפש, וכי לקיום המצוות יש ערך שכלי-חינוכי נוסף על ערכן המוסרי. עשיית המצוות, כאמור, מחנכת את האדם ומכוונת אותו אל ידיעת האמת. אין עבודת האל מועילה לאל ואין הוא זקוק לעבודתנו. אדרבה, עבודת האל מועילה לבני האדם, לעובדים. העבודה הרי היא לטובת העובדים, לא לטובת האל, והם זקוקים לעבודה זו בין היתר משום שהעבודה מחוקת את אהבתם ומחנכת אותם בדעות האמיתיות, כנאמר: "ותועלת זה הכלל היא מבוארת, שהוא כולו מעשים שמחזקים הדעות באהבת השם יתעלה ומה שצריך שיאמן בו ושייוחס אליו" (מ"נ, ג: לה, מהדורת אבן שמואל, עמ' תצז).

לפי תפיסה זו, השם "אהבה" מוסב גם על מערכת מצוות מעשיות (מה שבחיי אבן פקודה היה מכנה "חיבות האיברים") האמורות לעורר את האהבה ולהביא את האדם אל ידיעת האמת (מה שבחיי היה מכנה "חובות הלבבות"). ואולם אין אהבה זו האהבה האמיתית, זו המזוהה עם תכלית האדם, אלא לכל היותר זו האהבה המביאה את האדם אל ידיעת האמת השכלית. תפקידן החינוכי של מצוות ספר אהבה הוא ברור ומפורש, לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, ג: מד:

המצוות אשר כלל אותם הכלל התשיעי, הם המצוות אשר ספרנום בספר אהבה. וסבת כולם מבוארת – רצוני לומר שכוונת העבודות ההם זכרון האלוה תמיד ואהבתו ויראתו ושמירת המצוות כולם, ושיאמן באלוה ית' מה שהוא הכרחי לכל בעל רת שיאמינוהו, והם התפלה וקריאת שמע וברכת המזון ומה שנדבק בהם, וברכת כהנים ותפלין ומזוזה וציצית וקנות ספר תורה וקרות בו לעתים. כל אלה הם מעשים שילמדו דעות מועילות, והכל מבואר-נגלה, אינו צריך לדבר אחר, מפני שהוא כפל דברים, לא דבר אחר.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקלד)

פירוש הדבר שספר אהבה מספק ליהודי מסגרת חינוכית-פולחנית של מצוות שתכליתן "שילמדו דעות מועילות", וכך יביאו אותו לידי אהבת ה'. כפי שהיים קרייסל מציין, הפרק העשירי והאחרון של הלכות יסודי תשובה, בסוף ספר המדע, מדבר על הצורך לעבוד את ה' מתוך אהבה, וכי "אינו עובד הקב"ה אלא בדעת שידעהו". לדעת קרייסל, "אותו פרק משמש גם כסיכום של ספר המדע וגם כמבוא לספר אהבה הבא מיד בעקבותיו"¹⁶. כלומר, פרק זה מגשר בין האהבה השכלית הפנימית לבין האהבה המעשית-הפולחנית החיצונית. לדברי קרייסל:

בפרק האחרון של הלכות תשובה נמצא המעבר ממצוות אהבת ה', שאדם מקיים בשכלו בלבד, לעבודה מאהבה הדורשת גם פעילות פיזית. [...] אם כן, עבודת ה' מתוך אהבה היא אמצעי להשגת אהבה שכלית, או שהיא פועל יוצא ממנה. הרמב"ם קורא לספרו

16 קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", עמ' 135.

השני ספר אהבה, לציין שהמצוות הנכללות בו הן האמצעים המיוחדים המיועדים להוביל לאהבת ה'.

(קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", עמ' 136)

לכן

הרמב"ם קרא לספר השני ספר אהבה, כדי להודיע שמצוות אלו מהוות את המסגרת היהודית לקרב את היהודי לשלמות האנושית.

(קרייסל, שם, עמ' 147)

הרמב"ם: מורה הנבוכים

מה שהבאנו עד כה ממורה הנבוכים היה קשור למה שהרמב"ם אמר לפני כן במקומות אחרים, ובייחוד במשנה תורה. נעבור עתה לתפיסת האהבה בחיבור גדול ואחרון זה של הרמב"ם, מורה הנבוכים.

המקום הראשון שבו מזכיר הרמב"ם את האהבה הוא במורה הנבוכים, א: לט בדבריו על המונח "לב". ואולם אין כאן כל חידוש על מה שכבר למדנו, והרמב"ם מזכיר במפורש את חיבוריו הקודמים:

והוא שם השכל, "ואיש נבוב ילבב" (איוב, יא: יב), כלומר ישכיל; וכן: "לב חכם לימינו" (קהלת, י: ב) – שכלו בענינים השלמים, וזה הרבה. ולפי זה הענין הושאל לאלוה בכל מקום – רצוני לומר: שהוא מורה על השכל; אלא הזר שהוא מורה על הרצון, כל מקום כפי ענינו. [...]

אמנם מאמר "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" (דברים, ו: ה), פרושו אצלי: בכל כחות לבך, כלומר כחות הגוף כולם, כי התחלות הכל מן הלב. והענין, שתשים תכלית פעולותיך כולם – השגתו, כמו שבארנו בפרוש המשנה ובמשנה תורה.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' ע')

גם במורה הנבוכים, ג: כח הרמב"ם מזכיר את משנה תורה, ושוב, לכאורה אין חידושים בנוגע לאהבה. יש בתורה "דעות אמתיות אשר בהם יגיע השלמות האחרון", אשר מצווה להאמין בהן בכלל. "ועוד צותה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עניני המדינה". נוסף על האמונות האלו יש חכמות עיוניות שאין אמונתן מצווה,

אשר בהם יתאמתו הדעות [האמתיות] ההם, אשר הם התכלית האחרון, אף על פי שלא צותה התורה עליהם בפרוש, כמו שצותה על הראשונות [האמתיות], צותה עליהם בכלל,

והוא אמרו: "לאהבה את ה'" (רברים, יא: יג). וכבר ידעת מה שבא מחזק המצוה באהבה: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (רברים, ו: ה). וכבר בארנו במשנה תורה שזאת האהבה לא תתכן אלא בהשגת המציאות כולו, כפי מה שהוא, ובחינת חכמתו בו; ובארנו גם כן שם הערת החכמים ז"ל על זה הענין.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תעא)

האם הידיעה קודמת לאהבה?

לכאורה הרמב"ם חוזר כאן על מה שכבר אמר במשנה תורה, שהידיעה קודמת לאהבה, ושהאהבה היא התכלית. כך מפרש ג'ורג' ויידה (Vajda) את הקטע: "לימוד מדעי של עולם התופעות מוביל אפוא בסולם האנושי לידיעת האל, וכתוצאה – לאהבתו".¹⁷

ואולם אין הרמב"ם אומר כאן כי האהבה היא התכלית, אלא "וכבר ידעת מה שבא מחזק המצוה באהבה". אדרבה, "בארנו במשנה תורה שזאת האהבה לא תתכן אלא בהשגת המציאות כולו". החידוש כאן הוא, שהחכמות העיוניות, אף-על-פי שלא נצטוונו בלימודן בפירוש התורה, נצטוונו "עליהם בכלל", במצוות אהבת ה'! האוהב האמיתי, לפי גרסה זו, אינו מי שמסתפק באמונות האמיתיות שבתורה, אשר "אלו כולם תכליות אחרונות" (כלומר שניתנו לנו המסקנות בלבד), ואשר "לא יתבארו בפרט מוגבלות אלא אחר ידיעת דעות רבות" (כלומר שאפשר לעמוד עליהן באמת ובצורה מפורטת רק לאחר ידיעת החכמות העיוניות המאמתות אותן). האוהב האמיתי, השואף לדעת את האמת, צריך לא להסתפק באמת מינימלית זו, הנתונה בתורה במסגרת של מסקנות כלליות, אלא צריך ללמוד את החכמות העיוניות המאמתות במפורט את האמונות הללו. ידיעת חכמות עיוניות אלו אינה מצווה מפורשת, אולם היא מצויה בכלל המצווה "לאהבה את ה'". אם כן, אהבת ה' היא מצווה כללית ללמוד את החכמות העיוניות, ואהבת ה' שוב מביאה אל ידיעת ה' במישור העיוני.

אהבת ה' והניסיון

עד כה הדגשנו את הקשר שבין אהבת האל לידיעתו. ואולם כפי שראינו יש גם קשר בין אהבת האל לעבודתו. עבודה זו גם מובנת באופן עיוני ושכלי בתורת הרמב"ם. ובכל זאת, אין עבודת האל שכלית בלבד והיא מתבטאת גם בחייו המעשיים של האדם, ובייחוד במצוות הכלולות בספר אהבה (במשנה תורה).

בספר הכוזרי (ד: טו-טז) הבחין ר' יהודה הלוי בין שם "אלהים", שהוא שם כללי, שאינו מיוחד לאלוהי ישראל, לבין השם הפרטי ה', המיוחד לאלוהי ישראל. את האלוהים אפשר לדעת במישור העיוני, בלא כל קשר לאהבה כלשהי, שהרי ידיעת האל היא כידיעת כל אמת אחרת. לעומת זאת, את ה', ואת ה' בלבד, אפשר לאהוב ולעבוד. תפיסות שונות ומנוגדות אלו מכוונות גם "אלהי אריסטו" לעומת "אלהי אברהם". לדברי יהודה הלוי:

טו. אמר החבר: [...] וענין "אלהים" יושג בהקשה [כלומר כתבונה, בהיקש], כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר. ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשותם. והקרב שבדעות בו דעת הפילוסופים. אבל ענין ה' לא ישג בהקשה, אך בראיה ההיא הנבואית, אשר בה ישוב האדם כמעט שיפרד ממינו וירבק במין מלאכי ותכנס בו רוח אחרת. [...] ואז יסורו מלב האדם הספקות הקודמות אשר היה מסתפק באלהים, וילעג להקשות ההם אשר היו רגילות להגיע בהם אל האלהות והיתוד, ואז ישוב האדם עובד, חושק בנעבדו, ומוסר נפשו להרגה על אהבתו, לגדל מה שהוא מוצא מערכות הרביקה בו והנוק והצער בהתרחק ממנו, בהפך הפילוסופים שאינם רואים בעבודתו כי אם מוסר טוב ודבר האמת [...] ושאין בכפירה באלהים יותר מפתיתות הנפש הרוצה בכָּבוּב.

טז. אמר הכוזרי: כבר התבאר לי ההפרש בין "אלהים" ו"ה'", והבינותי מה בין אלהי אברהם ואלהי אריסטו, ושה', תכספנה לו הנפשות בטעם וראיה, ואלהים, יטה אליו הקשה. והטעם ההוא יביא מי שיגיע אליו שימסר נפשו על אהבתו ושימות עליה. [...]

(כוזרי, ד: טו-טז, מהדורת צפרוני, עמ' 246-247)

על אף הניגוד היסודי בין תורותיהם של ריה"ל והרמב"ם, ניגוד הנובע מן העובדה שלדעת ריה"ל הקשר בין אדם לאל הוא קשר נבואי ועל-שכלי המכונה "הענין האלהי", ואילו תורת הרמב"ם היא בעיקרה שכלתנית – על אף הניגוד הזה יש דמיון-מה בתפיסת האהבה.

הרמב"ם הושפע כמובן מהפילוסופיה האריסטוטלית השכלתנית. ובכל זאת, בתורת אריסטו אין היחס בין האדם לאל מתבטא באהבה. ברור שאין האל אוהב את האדם משום שאין הוא יודע על קיומו, שהרי האל יודע את עצמו בלבד. ועם זאת, אהבת האדם לאל היא יחס פרימיטיבי למדי של מי שנהנה מהטבה למי שהיטיב עמו, כגון אהבת הילדים להוריהם. בסופו של דבר, ריה"ל צודק בנוגע לאלוהי אריסטו – זהו אל הנודע לבני אדם במישור העיוני בלבד, אבל זהו אל שאינו אוהב ושאינו אהוב.

לעומת זה, הרמב"ם, על אף השפעת האריסטוטליות השכלתנית עליו, יכול לדבר על אהבת האל לא רק בתור מצווה מפורשת בתורה, אלא גם במסגרת תכלית האדם, משום שבניגוד לתורת אריסטו, בתורת היהודית של הרמב"ם האל הוא גם בורא העולם, אל שנודע בהתגלות נבואית, כפי שציין בצדק ג'ורג' ויידה (Vajda).

ולכן ככל שאלוהי הרמב"ם קרוב לאלוהי אריסטו יותר משהוא קרוב לאלוהי אברהם, אפשר ואף מצווה לאהוב אותו. גם אהבה זו, על אף היותה שכלית, מתוארת כאהבה של מסירות הנפש של העובד מאהבה, כמו אהבתו של יהודה הלוי.

כזכור, בתורת הרמב"ם האב־טיפוס של העובד מאהבה הוא אברהם אבינו. במורה הנבוכים (ג: כד) הרמב"ם מנתח את מושג הניסיון במקרא. לדעת הרמב"ם, לניסיון יש תפקיד חינוכי:

דע כי כל נסיון שבא בתורה אין כוונתו וענינו אלא כדי שידעו בני אדם מה שצריך להם לעשותו ומה שראוי להאמינו. וכאילו ענין הניסיון שיעשה מעשה אחד, אין הכוונה גוף המעשה ההוא, אבל הכוונה שיהיה משל שילמדו ממנו וילכו אחריו.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תנו)

אשר לאברהם אבינו ועקדתו את יצחק בנו, הרמב"ם אומר:

ואמנם ענין אברהם אבינו ע"ה בעקדה כלל שני ענינים גדולים, הם מפנות התורה. הענין האחד הוא להודיע אותנו גבול אהבת האלוה ית' ויראתו, עד היכן היא מגעת. וצוה בזה הענין [כלומר עקדת יצחק] אשר לא ידמה לו, לא נתינת ממון ולא נתינת נפש, אבל הוא מופלג מכל מה שאפשר שיבא במציאות' ממה שלא ידומה שטבע בני אדם יטה אליו, והוא שיהיה איש עקר בתכלית הכוסף לילד. [...] ונולד לו בן אחר היאוש, איך יהיה חשקו בו ואהבתו אותו! אבל ליראתו האלוה יתברך ולאהבתו לקים מצותו בו לולד האהוב ההוא. והנית כל מה שקנה בו, והסכים לשחוט אותו אחר מהלך ג' ימים, כי אילו היה רוצה לעשותו לשעתו בבוא המצוה אליו, היה פעולת כהלה בבלתי הסתכלות. ואמנם עשותו זה אחר ימים מעת בא המצוה אליו, היה המעשה במחשבה ובהסתכלות אמתי, ובחינת חק מצותו ית' ואהבתו ויראתו. [...] כי אברהם אבינו לא מהר לשחוט יצחק לפחדו מהאלוה שיהרגו או ירוששו, אבל כדי שיתפרסם לבני אדם מה ראוי לעשותו בשביל אהבת האלוה יתברך ויראתו, לא לתקנת גמול ולא לפחד עונש. [...]

והענין השני, להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת מה שיבואם מאת האלוה כנבואה. שלא יחשוב החושב: בעבור שהוא "בחלום או במראה". [...] והראיה על זה, הסכם אברהם לשחוט בנו יחידו אשר אהב כמו שצוה, ואף על פי שהיתה המצוה היא "בחלום" או "במראה". [...]

וכל שכן זאת הפעולה, אשר אמת בה פנת אמתת הנבואה, והודיענו בה תכלית "יראת ה' ואהבתו" להיכן היא מגעת.

(שם, עמ' תנח-תס)

תפיסת הניסיון היא שמדגימה אפוא את "גבול" אהבת ה'. אהבת האל קשורה לידיעת האל, אבל, כפי שראינו, אין כאן סתם ידיעה עיונית, אלא ידיעה מתוך נאמנות ומסירות, ידיעה שהאדם מוכן להרוג או ליהרג בעבודה, כלומר ידיעה המושרשת באהבה.

האהבה והעבודה כתכלית האדם

ארבעת הפרקים האחרונים של ספר מורה הנבוכים (ג: נא-נד) עוסקים בתכלית האדם, והרמב"ם עצמו מכנה אותם "חתימה" לספר. וכאן מכניס הרמב"ם את רעיון עבודת ה'.¹⁸ ברור שיש קשר בין עבודת ה' לבין אהבת ה', שהרי הרמב"ם דן באריכות בחיבוריו השונים בתפיסת העובד מאהבה. כפי שראינו, אהבת ה' האמיתית היא אהבה שכלית, הקשורה לידיעת האל. כמו כן, נראה שעבודת ה' האמיתית אינה העבודה החיצונית, הציבורית והקבועה (מערכת הקורבנות, התפילות, וכו'). למערכת מעשים זו יש, כפי שראינו, יעד חינוכי, לחזק את אהבת ה' ולהביא את האדם אל ידיעת ה', שהיא העבודה הפנימית והאמיתית, המכונה בפי חז"ל "עבודה שבלב". לפיכך עבודת ה' השכלית היא תכלית האדם, כפי שאומר הרמב"ם בפתיחת פרק נא:

זה הפרק אשר נזכרהו עתה, אינו כולל תוספת ענין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר, ואינו רק כדמות חתימה ["אינו רק" = אינו אלא; והוא רק], עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות באלוה יתעלה, אחר השגתו, איזה דבר הוא, והיישירו להגיע אל העבודה ההיא אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקעז-תקעח)

עבודה אמיתית זו מיוחדת, כאמור, למשיגי האמת. ואולם עבודת ה' האמיתית אינה תוצאה בלבד של ידיעת האמת. העבודה האמיתית היא הידיעה העיונית עצמה. הידיעה היא אפוא התנאי ההכרחי לעבודה האמיתית, וגם תוכן העבודה. לדבריו:

ונשוב אל ענין הפרק, והוא להזהיר שישם האדם מחשבתו באלוה לבדו, אחר שהגיע אל ידיעתו, כמו שבארנו. וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות. וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו – תוסיף עבודתם.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תק"פ)

ידיעה זו מעוררת את הרצון לדעת עוד יותר ולחזק את הקשר השכלי עם האל, היות שווה ידיעה מתוך מסירות. אם כן, הידיעה היא לשמה, והעבודה היא מאהבה משום שככל שהאדם יודע, רצונו רק להוסיף דעת ולהתמיד בדבקתו השכלית:

18 פרקים אלה נדונו לעיל ביחידה זו (סעיפים 10.5.4-10.5.5), וכאן יכוון הדיון בייחוד אל נושא האהבה.

ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי; והיה כאשר תשיג האלוה ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו, ותשתדל להתקרב לו, ותחזק הדבוק אשר בינך ובינו, והוא – השכל. [...] והנה בארה התורה כי ואת העבודה האחרונה אשר העירונו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה – אמר: "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" (דברים, יא: יג). והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירונו על עליה, ואמרו "זו עבודה שבלב". והיא אצלי – שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון, ולהתבודד בזה כפי היכולת. [...] הנה התבאר כי הכונה אחר ההשגה היא להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד – וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד, ולא יתחבר עם אדם, רק לצורך הכרחי.

הערה: הלא בארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהאלוה יתעלה, הוא הדבוק אשר בינינו ובינו. והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדבוק הזה – תעשה, ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו – תעשה. ולא יתחזק זה הדבוק רק [כלומר, הדבוק רק יתחזק] בהשתמשך בו באהבת האלוה, ושתהיה כוננתך אליה, כמו שבארנו, וחולשתו תהיה בשומך מחשבתך בדבר זולתו. [...]

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפ-תקפב)

הואיל והעבודה האמיתית היא עבודת הלב הפנימית, והיא ידיעת האל, הרי לעבודה החיצונית, כמו התפילה, אין כל ערך ללא כוונה פנימית. כיצד תוכל העבודה החיצונית להביא את האדם אל ידיעת האמת ואל העבודה הפנימית, אם אינו מתכוון כלל אל אותה האמת, הלא דברי הרמב"ם כאן מקבילים – במישור השכלי – לתפיסת "חובות הלבבות" בניגוד ל"חובות האיברים" של בחיי אבן פקודה?

ממשיך הרמב"ם ואומר:

ודע שמעשי העבודות האלו כולם, כקריאת התורה והתפלה ועשות שאר המצוות, אין תכלית כוננתם רק להתלמד ולהתעסק במצוות השם יתברך, ולהפנות מעסקי העולם, וכאילו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו. אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל, ואתה חושב במקרה וממקרה, ותקרא התורה בלשונך, ולכך בבנין ביתך, מבלי בחינה במה שתקראהו; וכן כל אשר תעשה מצוה, תעשינה באברך, כמי שיחפור חפירה בקרקע או יחטוב עצים מן היער מבלי בחינת ענין המעשה ההוא, לא מי שצוה לעשותו, ולא מה תכלית כוננתו, לא תחשוב שהגעת לתכלית.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפב)

עבודת האל האמיתית היא אפוא ידיעת האל, ולפיכך אהבת האל היא הרצון להוסיף דעת ולהתמיד בדבקות השכלית באל. הידיעה עצמה מעוררת את הרצון לדעת יותר, ללא הפסקה והפרעה.

כאשר אהבה זו חזקה מאוד היא נקראת חשק, על-פי הפסוק "כי בי חשק ואפלטתו, אשגבתו כי ידע שמי" (תהלים, צא: יד):

וכבר בארנו בפרקים הקודמים שענין ידיעת השם היא השגתו. [...] וכבר ידעת ההפרש שבין "אוהב" ו"חושק", כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב הוא – היא החשק.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפח)

האהבה או החשק, לפי תפיסה זו, היא בבת אחת תוצאה של הידיעה הקודמת, והיא מביאה להמשך הידיעה ולהתמדתה. אהבה זו היא העונג השכלי של האדם המתענג בידיעתו, ועונג זה מתבטא בחיזוק הדבקות השכלית שעליה היא מבוססת.

הואיל והכוחות הגופניים וצרכיו החומריים של האדם הם מכשול להתמדת דבקות שכלית זו אצל כל אדם למעט משה ושלושת האבות (אשר דבקותם השכלית הייתה כה חזקה עד כי לא הופסקה אף בשעת מעורבותם הגופנית בצורכי הציבור), אין דבקותנו שלמה כל עוד שכלנו בנו, כלומר כל עוד אנו חיים. רק לאחר היפרד השכל מן הגוף והישארותו העצמאית בקיום מושכלו, יכול השכל להתמיד בדבקותו בלא הפרעה חיצונית:

וכבר בארו הפילוסופים כי הכחות הגופניים בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתעלה. [...] כי כל אשר יחלשו כחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותוך השגתו וישמח במה שהשיג. עד כשיבא האיש השלם בימים ויקרב למות, תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אי בעת ההנאה ההיא.

ועל זה רמזו החכמים במות משה, אהרן ומרים, ששלשתם מתו בנשיקה. [...] הכונה בשלשתם – שמתו בענין הנאת ההשגה ההיא מרוב החשק. [...] וזה המין מן המיתה אשר הוא המלט מן המות על דרך האמת, לא זכרו החכמים ו"ל שהגיעה רק למשה ואהרן ומרים; אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה, אך כולם תחזק השגת שכלם עם המות. [...] וישאר השכל ההוא אחר כך לנצח על ענין אחד, כי כבר הוסר המונע אשר היה מכדיל בינו ובין מושכלו בקצת העתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאות הגוף.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפת-תקפט)

על אף הדגשת הצד השכלי של האדם והצורך בבדידות, אין כוונת הרמב"ם כי על האדם לעסוק בפרישות קיצונית, נוסח בחיי. הבה נזכור: הנביאים כמו משה והאבות היו מעורבים בחיי החברה,

ואף היו מנהיגיה המדיניים ולא רק הרוחניים. אלא שמעורבות חברתית זו לא הפריעה להתמדת דבקותם השכלית. אבל דרגה זו נעלית, ואין בני אדם רגילים, ואף הפילוסופים, מסוגלים להגיע אליה:

ואין זאת מדרגה שיחשוב כיוצא כי [כלומר איש כמוני] להישיר להגיע אליה. אבל המדרגה היא אשר קדם זכרה לפני זאת, אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקפה)

ולכן אין אנו יכולים להזניח את העבודה החיצונית – כלומר את המצוות המעשיות של התורה – בשם הידיעה, שהיא העבודה הפנימית. המעשים נחוצים כדי להדריכנו אל האמת, וכל עוד אנו קיימים קיום גופני, מסגרת מצוות התורה חיונית. מעשי התורה מובילים אותנו אל יראת ה', ואילו דעות התורה האמיתיות מלמדות אותנו את אהבת ה'. ככל שאנו מתגאים בהתקדמותנו השכלית בכיוון אהבת ה', עדיין נחוצה לנו מסגרת מעשי התורה של יראת ה'. לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, ג: נב:

התבונן איך באר לך כי הכונה היתה מכל דברי התורה הזאת תכלית אחת, והיא – ליראה את השם הנכבד והנורא; והיות זאת התכלית מגעת במעשים [...] הנה התבאר שהיא מן המעשים שהם "עשה" ו"לא תעשה". אבל הדעות אשר למדתנו התורה, והם השגת מציאותו יתברך ואחדותו, הדעות ההם ילמדנו האהבה כאשר בארנו פעמים. וכבר ידעת רוב האזהרות שהזהירה התורה על האהבה: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים, ו: ה), כי שתי התכליות, והם האהבה והיראה, יגיעו בשני הדברים, האהבה תגיע בדעות התורה, הכוללות השגת מציאות האלוה יתברך על אמתתה, והיראה תגיע בכל מעשי התורה, כמו שבארנו.

(מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצא)

משל הארמון והשלמות האנושית

בספר מורה הנבוכים (ג: נא) הרמב"ם מביא את משל הארמון, ולפיו מדורגים בני אדם לשבע דרגות של שלמות. המלך יושב בארמונו (היכלו), וככל שבני אדם משיגים יותר, הם נכנסים פנימה יותר לארמון ומתקרבים למלך.¹⁹

תכלית האדם, לפי משל זה, היא עבודת האל על-פי ידיעתו. בהמשך הפרק הרמב"ם אומר: "ונשוב אל ענין הפרק, והוא להזהיר שישים כאדם מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעתו

19 על משל הארמון חזרו ועיינו לעיל ביחידה זו, סעיף 10.5.4.3.

[...] וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו, תוסיף עבודתם. לא נתווך כאן לדון בתורת הנבואה של הרמב"ם,²⁰ על כל פנים, כפי שראינו, "אין זאת מדרגה שיחשוב כיוצא בי להישייר להגיע אליה. אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת, אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנו". במילים אחרות, מדובר כאן בתכלית שהאדם מסוגל להשיג בכוחות עצמו באמצעות הרגל ומאמץ, דהיינו המדרגה השישית, שהיא מדרגת החכמים, ואין מדובר בתכלית הנבואה, שהיא מעבר ליכולת האדם במצבו הרגיל.

לפיכך תכלית האדם באשר הוא אדם, כפי שהרמב"ם מסביר בפרק האחרון של מורה הנבוכים (ג: נד), היא שלמות המעלות השכליות. מתוך ארבעת מיני השלמות, אשר לדברי הרמב"ם "כבר בארו הפילוסופים", ברור שאין "שלמות הקנין, רצוני לומר מה שימצא לאדם מממון ובגדים וכלים" וכו' משלימה את האדם עצמו, כי "אין דבקות בינו ובין האיש ההוא כלל". כמו כן, אין "שלמות תבנית הגוף ותכונתו וצורתו" משלימה אותו, "מפני שהוא שלמות גופני, ואין לו לאדם מאשר הוא אדם, אבל מאשר הוא בעל חיים, וישתתף בזה עם הפחות שבבעלי החיים".

שלמות מעלות המידות היא השלמות השלישית, אולם גם שלמות זו אינה תכלית האדם, כי גם המידות אינן משלימות את האדם באשר הוא אדם:

והמין השלישי הוא שלמות בטבע האדם יותר מן השני, והוא – שלמות מעלות המדות, והוא שיהיו מדות האיש ההוא על תכלית מעלתם. ורוב המצוות אינם רק [כלומר הן רק] להגיע אל זה המין מן השלמות. וזה המין מן השלמות גם כן איננו רק הצעה לזולתו, ואינו תכלית כונה בעצמו. כי המדות כולם אינם רק בין האדם ובין זולתו, וכאילו זה השלמות במדותיו הוכן בו לתועלת בני אדם, ושכ כלי לזולתו. שאם תעלה בלכך שאתה מכני אדם עומד לבדו, ואין לו עסק עם אדם, נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות, אין צריך להם, ולא ישלימוהו בדבר. ואמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצו)

כזכור, מעשי התורה (כלומר, המצוות) מביאים את האדם ליראת ה', ואילו דעות התורה מביאות אותו לאהבת ה'. כאן הרמב"ם מגיע למסקנה מקבילה, אולם על סמך שיקולים פילוסופיים, לא דתיים. המידות אמנם חשובות, ומשלימות את האדם, אבל אין זו תכליתו כאדם ואין זו שלמותו האמיתית. המידות הן היתס בין האדם לחברו, ולכן הן משלימות את האדם מבחינה היצונית בלבד, כלומר את יחסו לזולת, ואינן משלימות אותו בעצמו, באשר הוא אדם. כמו שמבחינה דתית האהבה היא התכלית, ולא היראה, ואהבה זו הרי היא שכלית, כך מבחינה פילוסופית שלמות המעלות השכליות היא התכלית, ולא שלמות מעלות המידות:

20 על הנבואה עיינו לעיל ביחידה זו, סעיפים 10.2.1-10.2.4.

והמין הרביעי הוא השלמות האנושי האמתי, והוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, רצוני לומר ציור המושכלות, ללמוד מהם דעות אמיתיות באלוהיות, וזאת היא התכלית האחרונה. והיא משלמת [כלומר משלימה] האדם שלמות אמתי, והיא לו [כלומר לאדם] לבדו, ובעבורה יזכה לקיום הנצחי, וכה האדם אדם.

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' תקצו-תקצו)

ידיעת ה' היא אפוא שלמותו האחרונה של האדם באשר הוא אדם, וכאמור, היא עבודת ה' האמיתית. ולכן "חכמה" במקרא פירושה שלמות המעלות השכליות (כאשר אין מונח זה נאמר בהקשר מיוחד אחר):

וכבר בארו לנו [החכמים ז"ל] מה שבארתי לך כזה הפרק, והוא שהחכמה הנאמרת סתם בכל מקום, והיא התכלית, היא השגתו ית', ושאלו הקנינים שיקנס האדם, שישים סגולתו ויחשבם שלמות, אינם שלמות; ושמעשי התורה כולם – רצוני לומר מיני העבודות – וכן המדות המועילות לבני אדם כולם בעסקיהם קצתם עם קצתם, כל זה אין לדמותו אל התכלית האחרון, ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית.

(שם, עמ' תקצח)

ממד חברתי-מדיני של התכלית השכלית

כפי שראינו, מבחינה פילוסופית אין מעלות המידות תכלית האדם, כשם שמבחינה דתית מצוות התורה אינן עבודת ה' האמיתית. תכלית האדם היא ידיעת ה', וזאת היא שלמות המעלות השכליות במישור הפילוסופי, והעבודה מאהבה היא שלמות המעלות במישור הדתי.

ובכל זאת, על אף הדגש השכלתני הטהור של משנה זו של הרמב"ם, יש בה גם יסוד מוסרי ודתי. הידיעה היא שלמותו האחרונה של האדם, והיא גם עבודת ה' האמיתית. אבל מה הוא התוכן של הידיעה הזאת?

לדעת הרמב"ם, אין האדם יכול לדעת את מהות האל, כי אם את מעשיו ("תוארי הפעולה") בלבד.²¹ אף אבי הנביאים, משה רבינו, כאשר ביקש לדעת את דרכי האל ("הודעני נא את דרכך") נענה בחיוב, אולם כשביקש לראות את כבוד ה' (כלומר לדעת את מהותו), נענה בשלילה: "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי" (שמות, לג: כ).

21 ראי' על כך ביחידה 9, סעיף 9.2.5.

ואולם הרמב"ם שם לב למילים מיותרות לכאורה בבקשתו הראשונה של משה: "וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות, לג: יג). מה זה שייך לבקשת משה לדעת את דרכי האל? הרי למדנו לעיל כי שלמות המעלות השכליות היא, ורק היא, תכלית האדם באשר הוא אדם, בניגוד למעלות המידות, שאינן משלימות אותו לבסוף כי הן נוגעות לזולת, ולא לאדם עצמו. אם כן, משה מבקש כאן את שלמותו האישית והפרטית כאדם, דהיינו לדעת את דרכי ה', ומדוע בפנייתו לאל הוא מזכיר את העם – "וראה כי עמך הגוי הזה" – שאין לו קשר לשלמותו האישית השכלית?

תשובת הרמב"ם במורה הנבוכים, א: נד היא, שתוכן הידיעה הזאת מחייב את הזכרת העם. הרי מה שנודע לאדם, אפילו לנביא עליון כמשה, אינו מהות האל כי אם תארו, כלומר פעולותיו בהנהגת העולם. בהיותו מנהיג מדיני ולא רק חכם חייב הנביא לדעת כיצד להנהיג את חברתו על-פי ההנהגה הקוסמית של האל; ולפיכך, פעולות הנביא הן מעין חיקוי חברתי-מדיני של פעולות האל בהנהגת העולם. לכן משה חייב להזכיר כאן את העם, "אשר אני צריך להנהיגם בפעולות, אלך בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם" (מו"נ, א: נד, מהדורת אבן שמואל, עמ' קו).

עצם הידיעה, שהיא ידיעת תוארי הפעולה ולא מהות האל, מחייבת חיקוי זה. ועל כן, אף-על-פי ששלמותו האישית והפרטית של הנביא היא ידיעת האל, לשלמות שכלית זו יש ממד מדיני ומוסרי, והוא הדרכת המדינה אל הידיעה. כוונת המצוות ("מעשי התורה") היא להביא את האדם, באמצעות עשייתן, אל ידיעת האמת. במקביל, אבל במישור נעלה לאין ערוך, מעשי הנביא בהנהגתו את מדינתו הם בעת ובעונה אחת גם תוצאה וביטוי של ידיעתו העיונית את תוארי הפעולה, וגם מובילים את המדינה אל תכלית ידיעת האמת, המשלימה את האדם.²²

הרמב"ם: מבט השוואתי

במקרים שהרמב"ם עוסק באהבה עצמה, שהיא מצווה מפורשת בתורה, שנאמר "ואהבת את ה' אלהיך [...]" (דברים, ו: ה), בספר המצוות ובמשנה תורה (הלכות יסודי התורה), האהבה היא תכלית האדם. לכן כיוון התקדמות האדם וכן כיוון הדיון הם אל התכלית הזאת, כלומר מהידיעה אל האהבה.

במקרים שהרמב"ם עוסק באדם ובשלמותו, כגון בחיבורים העוסקים בשאלת "העובד מאהבה", דהיינו פירוש המשנה (בשמונה פרקים, בפירוש למסכת אבות, א: ג ובפירוש לפרק חלק), ובשאלת תהליך התשובה, דהיינו משנה תורה (הלכות תשובה), וכשהוא עוסק בשאלת תכלית האדם והשלמות האנושית במורה הנבוכים, ג: נד – אזי באופן עקיב הידיעה היא התכלית, ולכן כיוון התקדמות האדם וגם כיוון הדיון הם מהאהבה אל הידיעה.

22 חזרו ועיינו בהקשר זה לעיל ביחידה זו, סעיף 10.5.5.

הדברים הללו מומחשים בטבלה להלן:

חיבור	אפיון האהבה והיראה	כיוון: מידיעה לאהבה או מאהבה לידיעה	היבט מעשי
פירוש המשנה: אבות א: ג	היראה = יראה מעונש		
פירוש המשנה: שמונה פרקים	האהבה כשעבוד הכוחות לתכלית הידיעה השכלית.	מאהבה לידיעה	
פירוש המשנה: פרק חלק	העובד מאהבה = היודע את האמת לעצם האמת ואינו "מבקש תכלית לתכלית".		
ספר המצוות	היראה = יראת העונש	מהשגה שכלית לאהבה	קריאת כל בני האדם לעבודת ה'.
משנה תורה: הלכות יסודי התורה	אהבה שכלית ויראה שכלית. היראה = הכרת האדם את שפלותו.	מידיעה לאהבה וליראה	
משנה תורה: הלכות תשובה	האהבה = ידיעה ("אינו עובד הקב"ה אלא בדעת שידעהו ועל פי הדעת תהיה האהבה").	מעובד מיראה לעובד מאהבה	
מורה הנבוכים, א: לט	האהבה = "תשים תכלית פעולתך כולם השגתו".	מאהבה לידיעה	
מורה הנבוכים, ג: כח	האהבה = "זאת האהבה לא תתכן אלא בהשגת המציאות כולו".	מאהבה לידיעה	
מורה הנבוכים, ג: נא-נד	עבודת ה' = תכלית האדם = השגת האמת וידיעת האל ("וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמיד אצלו תוסיף עבודתם"; "האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא").		הנהגת הנביא את המדינה כחיקוי הנהגת האל את העולם.

סיכום

בתחילת הדיון אמרנו כי התפיסה את אהבת ה' משקפת גם את מושגי האל וגם את מושגי האדם השונים של ר' בחיי אבן פקודה ושל הרמב"ם. בתפיסה הנאו-אפלטונית והאקלקטית של בחיי, הידיעה השכלית היא היסוד במהלכו הרוחני של האדם, המתקדם שלב-שלב בעלייה הדרגתית, דרך הפרישות, אל אהבת ה', שהיא התכלית.

הרמב"ם בתפיסתו השכלתנית-האריסטוטלית למדי, אשר לפיה האל הוא שכל, משכיל, ומושכל כמו השכל האנושי בפועל, הופך את סדר הדברים. לאהבת האל יש שני פנים עיקריים. הפן הראשון, כפי שראינו, הוא גיוס כוחות הנפש ושעבודם לידיעה השכלית את האל. בפן השני הרמב"ם מוזה את האהבה עם עצם הידיעה, שהיא התכלית. האהבה היא העונג השכלי של ידיעת ה', כאשר האדם נהנה מידיעתו ורוצה אף להוסיף דעת ולהתמיד בדבקותו השכלית באל. ואומר על כך ג'ורג' ויידה (Vajda):

התקדמות שכלית זו, שאין בה אלא עבודת ה' האמיתית, היא מה שהמקרא מכנה "אהבה" (המתורגמת לערבית כ"מחבה"). ההתקדמות פירושה שהאהבה אינה פעילה רק במשך ההכנה לעבודה העליונה, כלומר לאורך העלייה לקראת המצב הרוחני הנעלה ביותר שהאדם יכול להשיג. ההתקדמות היא סוג של מצב זה.

(Vajda, *L'amour de Dieu dans la Theologie Juive du Moyen Age*, p. 135)

יתר על כן, אהבה זו קשורה ישירות לעבודת ה', שגם לה יש שני פנים במקביל. יש עבודה חיצונית, כלומר המסגרת הקבועה של המצוות ("מעשי התורה"), ו"מעשי התורה" מזוהים עם יראת ה' ומביאים את האדם אל ידיעת האמת. במקביל יש עבודה פנימית ("העבודה שבלב", בלשון חז"ל) שהיא ידיעת האמת ("דעות התורה"), וידיעת האמת מזוהה עם אהבת ה', והיא תכלית האדם ושלמותו האנושית. ככל ששתי התורות שלמדנו שונות ואף סותרות, ראינו שיש גם נקודות אחדות של דמיון ביניהן, ונעמוד בקצרה על שלוש מהן.

נקודת הדמיון הראשונה היא הדגשת היחיד בשתי התורות. לרוב אין התייחסות לצד הלאומי, החברתי, או הקבוצתי של אהבת האל, אלא מדובר באהבת הפרט. לדברי ג'ורג' ויידה (Vajda):

כמו בַּחַי ומחברים [...] אחדים אחרים הרמב"ם לגמרי עוזב בצד את הפן הקהילתי או הלאומי של אהבת ה'. [...] במקרה של [בַּחַי], סיבת ההשמטה הייתה, כפי שראינו, שהקדמה לספר חובות הלבבות מכוונת אל היחיד מפני שחובות הלבבות הם בעיקר ליחידים. אצל הרמב"ם השאלה נשאלת בצורה אחרת. האהבה שאוהב האדם את ה' היא תוצאה של הידיעה, ולכן ברור שאין אהבה זו יכולה להיות קבוצתית.

(Vajda, *L'amour de Dieu dans la Theologie Juive du Moyen Age*, p. 138)

נקודת הדמיון השנייה היא הפנמת עבודת האל האמיתית; קיום המצוות הקבועות – שהן "מעשי התורה" אצל הרמב"ם, ו"מצוות האיברים", בדרך כלל, אצל בַּחַי אבן פקודה – אינן עיקר ותכלית, אלא תפקיד המעשה החיצוני הוא להביא לידי קידום פנימי-רוחני – אל הידיעה אצל הרמב"ם; אל האהבה אצל בַּחַי. גם הרמב"ם וגם בַּחַי הופכים אפוא את הסדר של חז"ל – "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" (בבלי, קידושין מ: ע"ב) – בתפיסתם הרוחנית שלפיה המעשה מביא לידי ידיעה יתרה או לידי אהבה יתרה.²³

נקודת הדמיון השלישית היא הממד המדיני-החברתי של תורות האהבה של בַּחַי ושל הרמב"ם, על אף הדגשת היחיד שצוינה לעיל, כאשר שני ההוגים דורשים שהאדם השלם יהיה מעורב בהנהגת העם כדי לחנכו ולהדריכו אל עבודת האל. לשיטת בַּחַי, אוהב ה' הוא אדם "שיאשר ויורה לעבודת האלהים [...] ומי שמתקן נפשו ונפשות רבות, תכפל זכותו כפי זכיות כל מי שיתקן לאלהים" (חובות הלבבות, י: ו). לשיטת הרמב"ם (בספר המצוות), מצוות אהבת ה' "כוללת גם כן שנקרא את כל בני האדם לעבודתו יתעלה, ולאמונה בו [...] וזה מעוצם השגתו, תקרא את בני האדם לאמונה מתוקף אהבתו". כמו כן אומר הרמב"ם:

"לא הספיק לו [...] לבאר שהשגתו ית' לכד היא הנכבדת שבשלמויות. [...] ובאר לנו [...] שהפעולות ההם שראוי שיוֹדְעו ויעשה בהם, הם חסד ומשפט וצדקה. [...] רצוני לומר שכוונתי שיצא מכם חסד צדקה ומשפט בארץ [...] כי הכוונה להדמות בהם ושנלך על דרכם. [...] שלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת האלוה כפי היכולת, ולדעת השגתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכוון בהם תמיד, לעשות חסד, צדקה ומשפט – להדמות בפעולות האלוה".²⁴

(מורה הנבוכים, ג: נד, מהדורת אבן שמיאל, עמ' תקצח-תקצט)

²³ חזרו ועיינו בדיון "תלמוד גדול או מעשה גדול?" לעיל ביחידה זו, סעיף 10.5.1.2, ובדיון "תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה", סוף סעיף 10.5.4.4.

²⁴ ספר המצוות, עמ' נד-נה.

שאלות לסיכום הנספח "אהבה ויראה"

1. מה הוא ההבדל העקרוני בין הכלאם לבין הפילוסופיה? מה היא התנגדותם של ר' יהודה הלוי והרמב"ם לכלאם?
2. איך משקפת תורת האהבה של בחיי אבן פקודה את הרקע הרעיוני שלו?
3. איך משקפת תורת האהבה של הרמב"ם את הרקע הרעיוני שלו?
4. כמה שונה תפיסת האהבה של בחיי מ"התאחדות מיסדית", ובמה היא דומה לה?
5. מה הוא היחס בין אהבת האל לידיעת האל בתורת בחיי אבן פקודה?
6. מה הוא היחס בין אהבת האל לידיעת האל בתורת הרמב"ם?
7. במה דומות תורות האהבה של בחיי והרמב"ם, ובמה הן שונות?
8. מה הוא היחס בין עשיית המצוות לידיעת האמת לפי הרמב"ם?
9. מה הוא תפקידו המדיני-החברתי של האדם השלם, לפי בחיי ולפי הרמב"ם?
10. השוו את פרישות האוהב, לפי שיטת בחיי, להתבודדות הנביא, לשיטתו של הרמב"ם. במה דומות ובמה שונות שתי התפיסות האלה?
11. מה הוא היחס בין חובות הלבבות לחובות האיברים בתורתו של בחיי?
12. מה הוא היחס בין חובות הלבבות של בחיי לבין המצוות השכליות של רס"ג?
13. מה הוא היחס בין אהבת ה' ליראת ה' בתורת הרמב"ם?
14. מה הוא היחס בין דעות התורה למעשי התורה לפי הרמב"ם?
15. תארו ונתחו פנים שונים של האהבה בתורת הרמב"ם.
16. מה הוא היחס בין שלמות המידות לשלמות שכלית לפי הרמב"ם?

ביבליוגרפיה

ליחידות 10-8 ולנספח "אהבה ויראה"

ביבליוגרפיה ליחידות 10-8

כתבי הרמב"ם

אגרות הרמב"ם, מקור ערבי ועברי ותרגום עברי: יצחק שילת (שני כרכים), הוצאת מעליות, ירושלים תשמ"ז.

אגרות הרמב"ם, מקור ערבי ותרגום עברי: יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

באור מלאכת ההגיון, מקור ערבי ותרגום עברי: יוסף קאפח, מכון משנת הרמב"ם, קריית אונו תשנ"ז.

דלא לה אל-חאירין (מורה הנבוכים), מקור ערבי, מהדורת שלמה מונק, ירושלים תרצ"א.

מורה הנבוכים, תרגום: יהודה אלחריזי, עם הערות מאת ש' שייער וש' מונק, מחברות לספרות, תשי"ג-1953.

מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדורת שמואל ב"ר יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז (והדפסות רבות).

מורה הנבוכים, תרגום: שמואל אבן תיבון, עם פירושי אפודי, שם טוב, אבן קרשקש, אברבנאל, מהדורת צילום מסורתית.

מורה הנבוכים, מקור ערבי עם תרגום עברי: יוסף קאפח (שלושה כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

מורה הנבוכים, תרגום עברי ופירוש: מיכאל שורץ (שני כרכים), אוניברסיטת תל-אביב תשס"ג.

מלות ההגיון, תרגום: משה אבן תיבון, מהדורת ח"י רות, מאגנס, ירושלים תשכ"ה.

משנה עם פירוש הרמב"ם, מקור ערבי ותרגום עברי: יוסף קאפח (שבעה כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.

משנה תורה לרמב"ם, מהדורת צילום מסורתית.

ספר המצוות, תרגום: משה אבן תיבון, עם השגות הרמב"ן, מהדיר: חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.

ספר המצוות, מקור ערבי עם תרגום עברי: יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א (והדפסות רבות).

קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, מהדורת צילום של מהדורת לפסיא, תרי"ט.

רמב"ם – כתבים רפואיים, בעריכת זיסמן מונטרף (ארבעה כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ו.

רמב"ם לעם (עשרים כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ך (והדפסות רבות).

שמונה פרקים לרמב"ם, תרגום: שמואל אבן תיבון, מהדורת מ"ד רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ז.

תשובות הרמב"ם, מקור ערבי ותרגום עברי: יהושע בלאו (שלושה כרכים), הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשי"ח.

Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Translation and Notes by Michael Friedlaender, London 1881.

Maimonides, *Guide of the Perplexed*, translation, notes and introduction by Shlomo Pines, University of Chicago Press 1963.

The Eight Chapters of Maimonides on Ethics, edited and translated by Joseph Gorfinkle, Columbia University Press, New York 1912.

מחקרים מודרניים

אייזנמן, אסתי, "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה: חלום יעקב ודימויו העצמי של הרמב"ם", אקדמות, ו (טבת תשנ"ט), עמ' 47-58.

אלטמן, אלכסנדר, פנים של יהדות, עם עובד, תל-אביב 1983.

אריאלי, נחום, אוצר הרמב"ם: דברי מחשבה ואגדה, דביר, תל-אביב 1956 (שני כרכים).

טברסקי, יצחק, הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, האוניברסיטה הפתוחה (שני כרכים), תל-אביב תשנ"ב-1992; תשנ"ה-1995.

טברסקי, יצחק, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, מאגנס, ירושלים תשנ"א.

ישפה, רפאל, "גן עדן פרקיו של המורה", ספר היוכל לכבוד שלמה פינס, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 (1988), עמ' 387-397.

ישפה, רפאל, "ספר איוב כמורה נבוכים מקראי", דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 83-95.

ישפה, רפאל, "שלילת מעלות המידות כתכלית האדם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (1986), עמ' 93-112.

פינס, שלמה, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל ומחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ז, עמ' 103-173.

פינס, שלמה, "המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", שם, עמ' 306-349.

פלקירא, שם טוב אבן, מורה המורה, מהדורת יאיר שיפמן, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשס"א.

פלקירא, שם טוב אבן, מורה המורה, מהדיר: מרדכי ליב ביסליכיס, פרסבורג 1837; מהדורת צילום, ירושלים תשכ"א.

קלנר, מנחם, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (סדרת הילל בן-חיים), ספריית אלינר, ההסתדרות הציונית, ירושלים 1991.

ראבידוביץ, שמעון, "שאלת מבנהו של מורה הנבוכים", עיונים במחשבת ישראל, כרך א, ירושלים 1969, עמ' 237-296.

רביצקי, אביעזר, "סתרי תורה של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 181-142.

שביד, אליעזר, עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ה.

שביד, אליעזר, הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ידיעות אחרונות, תל-אביב 1999, עמ' 161-303.

Altmann, Alexander, "Essence and Existence in Maimonides", *Bulletin of the John Rylands Library*, 35, 2 (1953), pp. 294-315.

Altmann, Alexander, "Articles of Faith", *Encyclopedia Judaica*, vol. III, col. 655.

Altmann, Alexander, "Maimonides' Four Perfections", *Essays in Jewish Intellectual History*, Brandeis & New England University Presses, Hanover 1981, pp. 65-76.

Altmann, Alexander, "The Ladder of Ascension", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca 1969, pp. 41-72.

Berman, Lawrence, "Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review*, 5 (1980), pp. 1-15.

Berman, Lawrence, "The Structure of Maimonides *Guide of the Perplexed*", *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, 1973, vol. III, Division C, pp 7-13.

Cohen, Abraham, *The Teachings of Maimonides*, 1927; reprinted: Ktav, New York 1968.

Davidson, Herbert, *Proofs for Eternity: Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987.

Efros, Israel, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, Columbia University, New York, 1924.

Fox, Marvin, "The Many-Sided Maimonides", *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, University of Chicago Press, 1990.

Fox, Marvin, "Maimonides Method of Contradictions: A New View", *ibid.*

Goodman, Lenn E., *Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, Viking Press, New York 1976.

Hartman, David, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1976.

Harvey, Steven, "Maimonides in the Sultan's Palace", Joel Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991, pp. 47-75.

Hyman, Arthur, "'Maimonides' Thirteen Principles", Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard, Cambridge 1967, pp. 119-144.

Jospe, Raphael, "Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy in Jewish History", Irene Karon (ed.), *La Storia della Filosofia Ebraica*, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, Milan 1993, pp. 99-135.

Jospe, Raphael, "Rejecting Moral Virtue as the Ultimate Human End", William Brinner and Stephen Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 185-204.

Jospe, Raphael, "The Book of Job as a Biblical Guide of the Perplexed", *Revelation, Reason and Faith: Essays in Honor of Truman G. Madsen*, Brigham Young University, Provo 2002, pp. 565-584.

Kellner, Menachem, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, Oxford 1986.

Kellner, Menachem, "Reading Rambam: Approaches to the Interpretation of Maimonides", *Jewish History*, 5, 2 (1991), pp. 73-93.

Kellner, Menachem, *Maimonides on Human Perfection*, Scholars Press, Atlanta 1990.

Kellner, Menachem, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, SUNY Press, Albany, New York 1991.

Kellner, Menachem, *Maimonides on the Decline of the Generations*, SUNY Press, Albany, New York 1996.

Kraemer, Joel, *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991.

Pines, Shlomo, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard, Cambridge 1979.

Sarachek, Joseph, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, 1935; reprinted: Hermon, New York 1970.

Schechter Solomon, "The Dogmas of Judaism", *Studies in Judaism* (First Series), Philadelphia 1986, pp. 147-181.

Silver, Daniel J., *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Brill, Leiden 1965.

Strauss, Leo. The Literary Character of the Guide of the perplexed", *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952.

Strauss, Leo, "How the Begin to Study the *Guide of the Perplexed*", Introduction to *Guide of the Perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, 1963.

Twersky, Isadore, *A Maimonides Reader*, Behrman House, New York 1972.

Twersky, Isadore, *Introduction to the Code of Maimonides*, Yale University Press, New Haven 1980.

Weiss, Raymond and Butterworth, Charles, *Ethical Writings of Maimonides*, Dover, New York 1975.

Yellin, David and Abrahams, Israel, *Maimonides: His Life and Works*, Hermon Press, New York 1972.

ביבליוגרפיה לנספח "אהבה ויראה"

כתבים (בחי אבן פקודה והרמב"ם)

אבן פקודה, בחי, ספר חובות הלבבות, תרגום: יהודה אבן תיבון, עם ביאור טוב הלבנון מאת ישראל הלוי, ירושלים תשל"ח.

אבן פקודה, בחי, ספר תורת חובות הלבבות (מקור ותרגום), תרגום: יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג.

אבן פקודה, בחי, ספר תורת חובות הלבבות, תרגום: יוסף קאפח, מהדורה חדשה עם ניקוד מלא, פלדהיים-ירושלים-ניו יורק 1984.

בן מימון, משה (רמב"ם), משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה; שם, הלכות תשובה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.

בן מימון, משה (רמב"ם), הקדמות לפירוש המשנה, עם ביאור מאת מ"ד רבינוביץ, בסדרה רמב"ם לעם, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"א.

שמונה פרקים לרמב"ם, הקדמה למסכת אבות, מהדורת מ"ד רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

בן מימון, משה (רמב"ם), ספר המצוות, מקור ערבי ותרגום עברי: יוסף קאפת, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א (והדפסות רבות).

בן מימון, משה (רמב"ם), ספר המצוות, תרגום ופירוש: יוסף קאפת; ניקוד: מרדכי דב רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ח (והדפסות רבות).

בן מימון, משה (רמב"ם), מורה הנבוכים, תרגום עברי: שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ב - 1981 (והדפסות רבות).

בן מימון, משה (רמב"ם), מורה הנבוכים, מקור ערבי ותרגום עברי: יוסף קאפת (שלושה כרכים), מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.

מחקרים מודרניים

בנעט, דוד צבי, "מקור משיתף לר' בחיי בר יוסף ואלגזאלי", י"נ אפשטיין ואחרים (עורכים), ספר מאגנס, ירושלים 1936, עמ' 23-30.

גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים 1983.

גולדרייך, עמוס, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות'", אהרן דותן (עורך), מחקרים בעברית ובערבית, ספר זיכרון לדב עירון, אוניברסיטת תל-אביב 1988, עמ' 179-208.

דן, יוסף, ספרות המוסר והדרוש, כתר, ירושלים 1975, פרק ג: "הפנמת החיים הדתיים", עמ' 47-57.

לצרוס-יפה, חוה, "לאופיה של התרבות היהודית-הערבית", הרצאות בכנסי העיון בהיסטוריה, ח, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים 1973, עמ' 265-285.

פינס, שלמה, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים 1977, עמ' 103-173.

פינס, שלמה, תולדות הפילוסופיה היהודית, א: מפילון עד הרמב"ם, עורך: י' איגרא, אקדמון, ירושלים 1965.

קויפמן, דוד, "תורת האלוהות של ר' בחיי אבן־פקודה", מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, תרגום מגרמנית: ישראל אלדד, מוסד הרב קוק, ירושלים 1965, עמ' 11-77.

קרייסל, חיים, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 127-151.

שבייד, אליעזר, תולדות הפילוסופיה היהודית מרס"ג עד רמב"ם, עורכים: גלעד ברעלי ושמעון לוי, אקדמון, ירושלים 1968.

Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Meridian Books and the Jewish Publication Society of America, New York-Philadelphia 1960.

Kreisel, Howard, "Asceticism in the Thought of R. Bahya ibn Paquda and Maimonides", *Daat*, 21 (1988), pp. v-xxii.

Sirat, Colette, *La Philosophie Juive au Moyen Age*, Paris 1983.

Vajda Georges, "Bahya ben Joseph ibn Paquda", *Encyclopedia Judaica*, vol. IV, cols. 105-108.

Vajda, Georges, *La Theologie Ascetique de Bahya Ibn Paquda*, Paris 1947.

Vajda, Georges, *L'amour de Dieu dans la Theologie Juive du Moyen Age*, Paris 1957, pp. 92-98, 118-140.

המקורות למובאות

עמודים 47-55:

משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים, פרקים יא-יב, מהדורת רמב"ם לעם, יו, עמ' תיב-תכ. מוסד הרב קוק, ירושלים. באישור מוסד הרב קוק.

עמודים 74; 75; 78-79; 91; 93:

הסוכנות היהודית לארץ-ישראל – ספריית אלינר

עמודים 80-81:

Maimonides' "Thirteen Principles", by Arthur Hyman, reprinted by permission of the publisher from *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by Alexander Altmann, pp. 141-144, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Copyright © 1967 by the President and the Fellows of Harvard College.

עמודים 87-89:

שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 159-160; 329-333. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 90-91:

יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה להרמב"ם (1991), הוצאת מאגנס, ירושלים, עמ' 272-274.

עמוד 93:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 166. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 124-134 (נספח ד):

הסוכנות היהודית לארץ-ישראל – ספריית אלינר.

עמודים 137-139 (נספח ו):

מחברות עמנואל הרומי, המחברת הרביעית, מהדורת דב ירון, כרך א, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ז, עמ' 89-94. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 178; 186:

מתוך: ראבידוביץ', ש', עיונים במחשבת ישראל, כרך א (1969-1971), עמ' 289; 291. הוצאת ראובן מס. הפרסום באישור הוצאת ראובן www.massa.co.il.

עמוד 191:

רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים (תרגום יוסף קאפח, תשמ"ד), עמ' 20, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים. באישור מוסד הרב קוק.

עמודים 194; 324-325; 470-472:

מתוך: ספר המצוות, מקור ערבי עם תרגום עברי: יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"א. באישור מוסד הרב קוק.

עמודים 195; 200; 210-211; 248; 312; 338; 353-354; 383-384:

שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 103; 129-130; 136-139; 141; 164; 171-173; 106; 120. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 205-207:

אביעזר רביצקי, "סתרי תורתו של המורה הנבוכים: הפרשנות בדורו ובדורותנו", בתוך: על דעת המקום – מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה (1991), כתר, ירושלים, עמ' 142, 149-150, 158. באדיבות כתר, הוצאה לאור בע"מ.

עמוד 210:

צבי א' וולפסון, פילוק: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית (תשל"ל), מוסד הרב קוק, ירושלים, עמ' 92-95. באישור מוסד הרב קוק.

עמודים 195; 200; 210-211; 248; 312; 338; 353-354; 383-384:

שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 103; 106; 120; 129-130; 136-139; 141; 164; 171-173. באישור מוסד ביאליק.

עמודים 310-311; 345; 398-399; 401-403; 409-410; 412-413:

רבי משה בן מימון, שמונה פרקים, ניקד וביאר מ"ד רבינוביץ (תשט"ו): מוסד הרב קוק, ירושלים, הקדמה, עמ' ו; פרק א' עמ' ח-ט; עמ' מח-נ; פרק ד, עמ' כ-כג, כה-כט, לג; פרק ה, עמ' לו, מא; פרק ו, עמ' מד-מו; פרק ח, עמ' נג-נו, עא-עה. באישור מוסד הרב קוק.

עמודים 347-348:

Marvin Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", from: *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, pp. 133-137 © 1990, The University of Chicago Press.

עמוד 426:

Shlomo Pines, "The Limitations on Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Baja and Maimonides", in: Isidore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (1979), Cambridge, Harvard University Press, p.100.
By kind permission of Harvard Center for Jewish Studies.

עמוד 434:

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות (1983), מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 163-164, באישור מוסד ביאליק.

עמודים 462-464:

משנה עם פרוש רבינו בן מימון, מקור ערבי ותרגום עברי: יוסף קאפת, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ז. באישור מוסד הרב קוק.

עשינו ככל יכולתנו לאיתור בעלי הזכויות של כל החומר שנקח ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקן במהירות הבאות.

We have endeavored to trace the copyright owners of all the external material. We sincerely apologize for any omission or error and upon notification, will be pleased to rectify it in future editions.

רשימת האיורים בכרכים א-ג

איורים בשחור-לבן

כרך א

יחידה I

עמוד 14, איור 1:	פִּלְקִירָא, ספר ראשית חכמה, כתב־יד מהמאה ה־14
עמוד 23, איור 2:	אֶבְנֵי רֶשֶׁד, פרט מ"אסכולת אתונה", רפאל, מוזיאון הוותיקן
עמוד 86, איור 3:	תרגום השבעים, קודקס וטיקנוס, ספר שמות

יחידה 2

עמוד 158, איור 1:	אל־פֶּרֶאפִּי, אגרת פתיחה למלאכת ההגיון
עמוד 184, איור 2:	רב סעדיה גאון, ספר האגרון, סוף ההקדמה הערבית ופתיחת ההקדמה העברית
עמוד 188, איור 3:	פירוש התורה לרב סעדיה גאון – כתב־יד תימני על קלף, המאה ה־14 בקירוב
עמוד 201, איור 4:	רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, כתב־יד מגניזת קאהיר
עמוד 204, איור 5:	רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, כתב־יד מהמאה ה־13-14, תוכן החיבור
עמוד 251, איור 6:	רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, מאמר עשירי, כתב־יד, מאות 14-13

יחידה 3

עמוד 265, איור 1:	אפלטון (347-427 לפסה"נ), פרוטומה
עמוד 305, איור 2:	יצחק הישראלי, ספר הקדחות, דף הסיום
עמוד 306, איור 3:	יצחק הישראלי, ספר השתן, דף מאויר
עמוד 311, איור 4:	יצחק הישראלי, ספר ההגדרות (ספר הגבולים), כתב־יד מהמאה ה־15
עמוד 320, איור 5:	יצחק הישראלי, מבנה העולם לפי משנתו
עמוד 338, איור 6:	מבחר פנינים, יוחס לשלמה אבן גבירול, דף מהתרגום העברי
עמוד 341, איור 7:	המידות והתחברותן על־פי שלמה אבן גבירול, תקון מדות הנפש, דף ו, ע"ב

שלמה אבן גבירול, פסלו של האמן האמריקני ריד ארמסטרונג המילטון, מלגה, ספרד	עמוד 343, איור 8:
שלמה אבן גבירול, אזהרות, כתב־יד מגניזת קאהיר, דף וא	עמוד 349, איור 9:
מבנה העולם על־פי משנתו של אבן גבירול	עמוד 356, איור 10:
אל־פראבי, ספר המאמרות, תרגום שמואל אבן תיבון	עמוד 432, איור 11:

יחידה 4

מסע מיסטי, ציור פרסי משנת 1650 בערך	עמוד 446, איור 1:
אל־גזאלי, כוונות הפילוסופים, דף מתרגום עברי	עמוד 452, איור 2:
בחיי אבן פקודה, ספר חובות הלכות, תרגום יהודה בן שמואל אבן תיבון, מאה 14 בערך	עמוד 464, איור 3:
בחיי אבן פקודה, שער ספר חובות הלכות, בתרגום אבן תיבון, כתב־יד משנת 1342	עמוד 474, איור 4:
בחיי אבן פקודה, ספר חובות הלכות, תרגום אבן תיבון, כתב־יד משנת 1342, דף מתוך השער הראשון	עמוד 506, איור 5:

כרך ב

יחידה 5

דיוואן אברהם אבן עזרא, תחילת החלק השני	עמוד 20, איור 1:
שירים של אברהם אבן עזרא, דף מגניזת קאהיר, קיימברידג'	עמוד 26, איור 2:
דיוואן אברהם אבן עזרא, סוף החלק השני	עמוד 30, איור 3:
אברהם אבן עזרא, "חי בן מקיץ", חלק מהשיר	עמוד 32, איור 4:
אברהם אבן עזרא, פירוש התורה, סיום ספר בראשית, כתיבה ספרדית, ראשית המאה ה־15	עמוד 52, איור 5:
ספר תלונות החיות על האדם, איגרות האחים הטהורים, מיניאטורה ממהדורה מעוטרת משנת 1500 בערך	עמוד 151, איור 6:
קלאודיוס פטולמאיוס (תלמי) ואוקלידס, פרט מ"אסכולת אתונה", רפאל, מוזיאון הוותיקן	עמוד 158, איור 7:
דף מפירוש לספר השם של אברהם אבן עזרא, כתב־יד, אוקספורד	עמוד 178, איור 8:

יחידה 6

איגרת מיהודה הלוי אל משה אבן עזרא, גניזת קאהיר, קיימברידג'	עמוד 208, איור 1:
איגרת מיהודה הלוי אל חלפון בן נתנאל, קיץ 1129, בית המדרש לרבנים באמריקה	עמוד 217, איור 2:
שתי איגרות מיהודה הלוי אל חלפון בן נתנאל בעניין פריון שבויה יהודייה, גניזת קאהיר, קיימברידג'	עמוד 219, איור 3:

עמוד 227, איור 4:	איגרת המתארת את יציאתו של יהודה הלוי מאלכסנדריה בדרכו אל ארץ ישראל בשנת 1141, גניזת קאהיר, קיימברידג'
עמוד 228, איור 5:	איגרת מיהודה הלוי אל שמואל בן חנניה, נגיד יהודי מצרים, גניזת קאהיר, קיימברידג'
עמוד 274, איור 6:	איגרת בערבית-יהודית מיהודה הלוי אל חלפון בן נתנאל, גניזת קאהיר, קיימברידג'
עמוד 281, איור 7:	ספר הכוזרי, ג: כג-כו, כתב-יד בערבית-יהודית, דמשק, שנת 1794
עמוד 317, איור 8:	ספר הכוזרי, דף כפול, כתב-יד בערבית-יהודית, גניזת קאהיר
עמוד 396, איור 9:	ספר הכוזרי, סיום הספר, תרגום יהודה בן שמואל אבן תיבון, עם הערת הסופר-המעתיק

יחידה 7

עמוד 427, איור 1:	אריסטו, פרוטומה, העתק רומי במוזיאון הלובר, פאריז
עמוד 430, איור 2:	אברהם אבן דאוד, ספר הקבלה, בית המדרש לרבנים באמריקה
עמוד 445, איור 3:	אל פראבי, ספר המאמרות, תרגום שמואל אבן תיבון
עמוד 458, איור 4:	קלאודיוס פטולמאיוס ובואתיוס, רפאל, 1500-1512, ונציה
עמוד 470, איור 5:	שני פילוסופים מתווכחים, כתב-יד מאנגליה, שנת 1260 בערך

כרך ג

יחידה 8

עמוד 12, איור 1:	מכתב של הרמב"ם בכתב-ידו ובחתימתו
עמודים 18-19, איור 2:	משנה תורה, כתב-ידו של הרמב"ם ותיקונים שהוסיף
עמוד 27, איור 3:	אינקונבולה (דפוס ערש) של המשנה (מסכת כלאיים) עם פירוש הרמב"ם וציוריו, דפוס נפולי, שנת 1492
עמודים 64-65, איור 4:	פירוש המשנה, סדר נשים, מסכת יבמות - כתב-יד אוטוגרפי עם תיקונים של הרמב"ם עצמו
עמוד 104:	י"ג עיקרים של הרמב"ם, מקראות גדולות, ונציה רע"ח
עמוד 109:	דיוקן הרמב"ם באולם הכניסה לבית הקונגרס של ארצות-הברית

יחידה 9

עמוד 196, איור 1:	משנה תורה, ליסבון, שנת 1472, הקדמת הרמב"ם, עמוד מכתב-יד ספרדי מעוטר
עמוד 218, איור 2:	משנה תורה, ספרד או פרובאנס, המאה ה-14

יחידה 10

עמוד 297, איור 1:	דגם של מערכת הגלגלים ביקום, ומתחתיו דיון של אסטרונומים, אנטוניו דה ויטרבו, מוזיאון הוותיקן
-------------------	--

עמוד 351, איור 2: משנה תורה, ציור מנורת המקדש, ספרד או פרובאנס, שנת 1460 בערך

תמונות צבע

כרך א

אחרי עמ' 256

- 1: "אסכולת אתונה", פרסקו של רפאל (1483-1520), מוזיאון הוותיקן
- 2: ציור צופי פרסי המתאר מסע רוחני מיסטי, שנת 1650 בקירוב
- 3: ריקוד טקסי של דרווישים צופים שמחוללים עד כדי אקסטזה, תורכיה, שנת 1850
- 4: רופא מקיז דם מחולה, איור מחיבור אנונימי, "המכלול הרפואי", כתב־יד מפדואה, שנת 1400 בערך
- 5: עמוד ההקדמה ל"קנון" של איבן סינא, פֶּרְדָּה, איטליה, סוף המאה ה־15, תרגם לעברית נתן המאתי
- 6: מתדורה לטינית לספרו של קלאודיוס פטולמאיוס (תלמי), קוסמוגרפיה
- 7: פילוסופים מתווכחים, עיטור בתרגום לטיני למטאפיזיקה של אריסטו, אמצע המאה ה־13
- 8: שלמה אבן גבירול, כתר מלכות, שער מצויר של מחזור, ליסבון, שנת 1484

כרך ב

אחרי עמ' 192

- 1: אסטרונומים וכלי מדידה במצפה הכוכבים שייסדו העות'מאנים באסתנבול בשנת 1575
- 2: "מזל אנדרומדה", מתוך חיבור צופי על הכוכבים, עותק משנת 1099
- 3: א – קוודרנט עשוי פליו, מצרפת כנראה, סמוך לשנת 1300; ב – אצטרולב, בגדאד, שנת 525 להג'רה, שנת 1131 לסה"נ
- 4: השעון האסטרונומי בכיכר העיר העתיקה בפראג, משנת 1410 בקירוב

כרך ג

אחרי עמ' 208

- 1: סגפן בודד, איור פרסי מתקופת המונגולים התימורים, שלהי המאה ה־15
- 2: פסל הרמב"ם, כיכר טבריה, קורדובה, מעשה ידיו של אולמוס, שנת 1964
- 3: משנה תורה של ירושלים, נכתב בספרד במאה ה־14, עוטר בפרוג'ה, איטליה, סמוך לשנת 1400
- 4: משנה תורה של קאופמן, צפון צרפת, שנת 1296

מפתחות

מבוא

המפתחות ערוכים לפי אמות-המידה האלה: מפתח שמות אישים, מפתח עניינים, מפתח חיבורים, מפתח פסוקי מקרא, מפתח ספרות חו"ל. ההפניות הן לפי כרך (הכרך יצוין באות בולטת) ומספר עמוד. לא יובאו הפניות לשמות אישים, עניינים או חיבורים שהם נושא היחידה כולה. למשל, לא יצוינו הפניות לר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) ביחידה העוסקת בו, דהיינו כרך ב, יחידה 5; וכמו כן לא יצוינו הפניות לר' יהודה הלוי (ריה"ל) ולספרו הכוזרי בכרך ב, יחידה 6; וכן לא יצוינו הפניות לרמב"ם ולחיבוריו בכרך ג, יחידות 8-10. יובאו הפניות אל ההוגים הללו ואל חיבוריהם המוזכרים ביחידות אחרות. בשמות חיבורים הסדר הוא לפי שם החיבור עצמו בלי להתחשב לצורך הסידור בה' הידיעה. אם המילה "ספר" היא חלק משם החיבור יופיע החיבור או באות ס', או עם הפניה. למשל, ספר האמונה הרמה - ראו האמונה הרמה, באות א'. שלושת ספרי הקורס משופעים במובאות הן מדברי הוגים והן מספרות המחקר; לפיכך יש שאותן המילים עצמן מופיעות בכתוב שונה ונשתדל שההפניות יכללו את צורות הכתיב השונות, בייחוד כתיב מלא וחסר. שלושת הכרכים נחלקים ליחידות לימוד הנחלקות לפרקים ולסעיפים, ולפיכך ככלי חיפוש נוסף על המפתחות צירפנו במרכז את תוכן העניינים של כל עשר יחידות הלימוד ושל הנספח ליחידה 10, "אהבה ויראה".

מפתח שמות אישים*

197, 214, 521, 527, 529; ב: 55,
70, 72, 88, 105-109, 111, 153,
212, 225, 332, 358, 359, 367, 383;
ג: 20, 336, 338, 339, 374, 375,
380, 381, 382, 397, 422, 423, 425,
427, 485

א
אבן אל-ברכאת אל-בגדאדי - א: 16,
64
אבולעפיה, אברהם - ג: 188-193
אבות (אברהם, יצחק, יעקב) - א: 47,
56, 178, 186, 187, 190-193, 196

* הכינה מנוחה מורביץ.

247, 249, 250, 252, 308, 337, 339,

342, 462, 466, 468, 470, 472, 474,

475, 477, 478, 480-482, 484-487,

490, 492, 493, 495, 496, 498, 500,

501, 504, 506, 507, 508, 511,

513-515, 517-521, 524, 526,

528-530; ב: 58, 59, 105, 106, 215,

257, 262, 280, 310, 326, 345, 346,

360, 371, 381; ג: 392, 393, 398,

433, 448, 453

אבן תיבון, משה - א: 120, 200, 375,

376, 494

אבן תיבון, שמואל - א: 2, 24, 55,

105, 115, 116, 119-121, 123, 131,

134, 169, 200, 267, 301, 306, 321,

374-376, 432, 433, 464, 466, 494;

ב: 2, 373, 377, 396, 425, 426, 442,

445; ג: 2, 16, 17, 23, 25, 36, 42,

84, 145, 147, 148, 150, 152-157,

170, 173, 188, 190-193, 201, 207,

229, 230-232, 269, 276, 278, 350,

375-381, 397

אבנר מבורגוס - א: 16, 26, 27, 52, 53,

60

אברבנאל, יצחק - א: 351; ב: 215; ג:

14, 78, 82, 83, 173, 176, 178, 185,

186, 189-193, 281

אברהם (אבינו) - א: 56, 178, 186,

191-193, 196, 197, 521; ב: 45, 46,

74, 105, 106, 107, 121, 152, 254,

262, 268, 289, 292, 301, 313, 314,

337, 358-360, 364, 366, 367, 369,

392, 393; ג: 20, 21, 29, 75, 78,

255, 256, 282, 283, 293, 298, 302,

303, 317, 320, 322, 336, 337-339,

380, 387, 464-466, 469, 471, 475,

481, 482

אבן באג'ה - א: 530; ב: 255; ג: 86,

386, 388-389, 391, 397, 398, 414,

416, 419, 422, 423

אבן ג'אבר - ג: 15

אבן גבירול - ראו גבירול, שלמה אבן

אבן ראוד - ראו אברהם אבן ראוד

אבן ח'לדון - א: 157, 159, 160, 161,

162, 163, 211, 253, 448, 451;

ב: 368; ג: 336, 450

אבן טפיל - ג: 386, 389-391, 416,

419

אבן כספי, יוסף - ג: 188-193, 258,

259

אבן סינא - א: 17, 39, 63, 110, 113,

151, 160, 161, 451; ב: 27, 28, 31,

258, 269, 289, 354, 355, 419, 420,

433, 434, 443, 447, 450-453, 466;

ג: 36, 210, 211, 246-250, 268, 276,

279, 281

אבן עזרא, אברהם - ראו ראב"ע

אבן עקנין, יוסף בן יהודה - א: 450;

ג: 158

אבן פלקירא - ראו פלקירא

אבן פקודה, בתי - ראו בתי אבן פקודה

אבן רשד - א: 19, 20, 22, 23, 26, 53,

80, 113, 151, 159, 160, 161, 451,

479; ב: 16, 419, 420, 443; ג: 225,

248, 249, 389

אבן שמואל (קויפמן, קופמן), יהודה -

א: 35, 80, 171; ב: 232, 262,

310, 345, 360, 372, 376, 385;

ג: 173-175, 177, 183, 359

אבן תיבון, יהודה - א: 15, 62, 80,

117, 124, 128, 164, 167, 191, 197,

200, 202, 203, 205-207, 210, 212,

214-216, 218, 219, 221, 224, 225,

229, 231, 232, 234-238, 242, 243,

- אלישע בן אבויה ("אחר") - ב: 440;
ג: 306, 66
אל-כנדי - א: 17-18, 21, 271, 306,
312-316, 319, 328, 329, 485, 499
אל-מאמון (חליפה מבית עבאס) -
א: 150, 154; ב: 419
אל-מחאסבי - א: 453, 456, 466, 480;
ג: 453
אל-פראפי - א: 17-19, 25, 106, 110,
113, 114, 122, 130, 155-158, 161,
173, 187, 189, 211, 268; ב: 132
258, 377, 378, 415, 419, 420, 445;
ג: 88, 201, 312, 314-316, 384, 386,
388, 389, 395-398, 419, 421, 426
אל-שהרסתאני - א: 154, 155, 159
אמפדוקלס, פסאודו-אמפדוקלס
(Empedocles) - א: 138, 295, 308,
352, 353, 356, 381; ב: 259
אפודי (פרופיט דוראן) - ג: 85, 86, 173,
429
אפיקורוס - א: 163, 469, 491; ב: 41
212, 213, 289, 392; ג: 24, 28, 43,
56, 69, 74, 75, 80, 84, 255
300-302, 308, 364, 365, 370, 372
אפלטון - א: 11, 12, 16, 18, 29, 42,
66, 84, 87, 89, 90, 117, 125, 126,
131, 138, 147, 153, 195, 218, 223,
250, 264-270, 288, 290, 292,
295-297, 299, 300, 308, 309, 316,
327, 400; ב: 81, 82, 85, 86, 92,
146, 259, 272, 287, 308, 381, 385,
386, 416, 419, 423, 425, 426;
ג: 85, 238, 292, 293, 304, 305, 308,
312, 314, 320, 356, 383, 384, 386,
391-395, 420, 423, 426, 427, 438,
439, 449
אצחאק אבן חנין - א: 150; ב: 419
- אברהם אבן דאוד - א: 3, 110, 124, 339,
351; ב: 3, 77, 296, 297; ג: 3, 13,
211, 212, 260
אברהם אבן עזרא - ראו ראב"ע
אברהם בן דוד - ראו ראב"ד
אברהם בן הרמב"ם - ג: 21, 22, 95,
156, 157
אברהמוב, בנימין - ב: 345
אהרון בן אליהו מניקומדיה - א: 27
אונקלוס - ראו גם תרגום אונקלוס -
ב: 90; ג: 171, 188, 189, 191,
213-215, 221
אווסביוס (Eusebius) - ב: 416-417
אוקלידס (Euclid) - א: 269, 494;
ב: 158
אורבאך, שמחה בונם - א: 43, 46
אוריגנס - א: 84
איוב - א: 138, 196, 516, 521; ב: 24,
25, 31, 463; ג: 182, 370-374, 377,
378, 382, 418, 464
אל-אשערי - א: 175
אל-בגדאדי - ראו אבו אל-ברקאת
אלבו, יוסף - א: 215; ג: 75-77, 82
אלברט הגדול (Albertus Magnus) -
ג: 157
אל-גואלי - א: 19, 160, 161, 448,
451-456, 505; ב: 263, 270-272,
282, 284, 287, 295, 308, 313;
ג: 250
אלחריזי, יהודה - א: 150, 168, 337, 342,
486; ב: 210-211; ג: 147, 154-157,
170, 188, 190-194, 201, 376
אלטמן, אלכסנדר (Alexander Altmann) -
א: 32, 33, 35, 39, 40, 41, 199,
203, 244-246, 305, 319, 324, 326;
ב: 129, 473; ג: 57, 215, 250, 414,
433-435, 438

385, 420, 449; ג': 61, 150, 153, 209,
211, 226, 227, 229, 235, 256, 339,
403, 407, 445-461, 470-474, 477,
485, 491-493
בן זוטא (קראי) - א': 68, 189-191;
ב': 72
בנעט, דוד צבי - א': 456; ב': 263,
271-273, 276, 303, 310, 315, 438
בראן, רוס (Ross Brann) - ב': 234
ברמן, אליעזר לורנס - א': 148; ג': 85,
92, 184, 185, 419, 426
ברקוביץ, אליעזר (Eliezer Berkovits) -
א': 46-51, 53, 54
ג
גבירול, שלמה אבן - א': 37, 44, 61, 64,
104, 518; ב': 15, 91, 119, 120, 141,
255, 256, 304, 420, 439, 440, 442,
478; ג': 247
גדליה בן יוסף אבן יחייא - ב': 223, 336,
416
גורמן, לן (Lenn Goodman) - א': 302;
ב': 298
גוטמן, יצחק יוליוס - א': 32, 33, 39, 40,
41, 43-45, 46, 51, 53, 54, 56, 60,
61, 77, 97, 449, 470, 528; ב': 91,
117, 118, 120, 253-257, 270, 271,
285, 286, 397, 420-422, 439; ג': 92,
93, 433-435
גויטיין, שלמה דב - ב': 220, 223, 226,
229, 254, 255, 273, 275, 276, 303,
309, 315
גולב, (Golb) נחום - א': 23
גולדציהר, יצחק יהודה - ב': 263, 365;
ג': 67
גולדרייך, עמוס - א': 456, 466, 476,
482, 483; ג': 453

אקווינס, תומס - ראו תומס אקווינס
אריסטו (אריסטוטלס) - א': 2, 11, 12, 16,
17, 18, 19, 21, 25, 30, 44, 53, 55,
56, 63, 71, 87, 88, 90, 98, 104, 105,
112, 113, 115, 116-120, 122, 126,
127, 129, 130, 132-134, 136, 138,
150, 151, 156, 160, 168, 173, 178,
194, 196, 217, 218, 263, 264,
266-268, 270-271, 273, 275, 294,
296, 298-301, 305, 306, 308-310,
312-314, 321, 325, 330, 352, 353,
371, 373-377, 379, 393, 400,
433-436, 491, 502; ב': 2, 76, 77,
81, 85, 92, 115, 117, 121, 124, 205,
206, 254, 256, 257-259, 264, 269,
282, 284, 285, 287-289, 392, 393,
415-428, 433, 434, 442-444, 446,
447, 452, 465, 469, 473; ג': 2, 34,
43, 59, 60, 63, 68, 150, 201, 206,
208, 219, 225, 233, 234, 248, 250,
252, 253, 255-257, 259-273,
275-277, 279, 280, 282, 283,
291-296, 298-305, 308, 312, 314,
320, 321, 339, 342, 360, 361,
364-368, 372, 378, 381, 383-387,
389, 391, 393, 395, 398, 401,
414-417, 420, 421, 427, 434, 449,
481, 482

ב

בואתיוס (Boethius) - א': 298, 300;
ב': 458
בוקסטורף, יוהנס (Johannes Buxtorff) -
ג': 157
בחיי אבן פקודה - א': 118, 179, 342,
358; ב': 69, 74, 75, 77, 113, 119,
126, 129, 205, 233, 239, 240, 317

- ג'ילסון, אטיין (Etienne Gilson) -
א: 34-36, 39, 43, 48
גלילאו - א: 48-50
- ד
- דוידסון, הרברט (Herbert Davidson) -
ב: 288, 357, 358; ג: 200, 278, 279
דוראן, פרופיט - ראו אפורי
דוראן, ר' שמעון בן צמח (רשב"ץ) -
ג: 74-77, 80, 82
דינור, בן-ציון - ב: 222, 397
דן, יוסף - א: 191, 480, 481-483; ג: 453
דנלופ, ד"מ (D.M. Dunlop) - ב: 297, 299
- ה
- הוסיק, יצחק (Isaac Husik) - א: 471
ג: 211, 212, 251
היימן (היימאן), ארתור (Arthur Hyman) -
ג: 56, 75, 80, 82, 92, 93
היפוקרטס - ב: 259, 367
הירונימוס (Eusebius Hieronymus) -
א: 84
הישראלי - ראו יצחק הישראלי
הלקין, א"ש (A.S. Halkin) - א: 450
הרוי (הרווי), זאב - א: 4, 148; ב: 4, 426
ג: 4, 426
הרוי (הרווי), שמואל (סטיבן) (Steven Harvey) - ג: 152, 426, 427, 428
הרטמן, דוד - ג: 93, 428-430, 432
הרמב"ם - ראו רמב"ם
הרמס טריסמגיסטוס (Hennes Trismegistus), הרמטי - א: 514
ב: 290
הרקליטוס (Heraclitus) - א: 195, 295
השל, אברהם יהושע (A.J. Heschel) -
א: 247, 248
- ו
- וולפסון, אליוט (Elliot Wolfson) -
ב: 122, 247, 263, 265, 270
וולפסון, צבי א' (הרי) (Harry Wolfson) -
א: 11, 12, 87-94, 113, 148, 155, 162, 177, 179, 180, 225, 228, 489;
ב: 16, 116, 117, 326, 327, 356;
357, 361, 365, 369, 377, 378;
ג: 210, 257, 268, 269
ויידה, ג'ורג' (Georges Vajda) -
א: 449; ג: 452, 453, 457, 473, 480, 481, 491, 492
וייל, שמשון - א: 124; ב: 431, 435, 436, 441-444, 446-453, 455-458;
460-469, 470, 471
ולצר, ריצ'רד (Richard Walzer) - א: 38
ורבובסקי, צבי - א: 45, 46
- ז
- זלפון בן נתנאל - ב: 217-220, 222, 223, 226, 273, 274, 275, 303, 309;
310, 312, 315, 316, 324, 355
זנן אבן אצחאק - ראו אצחאק אבן חנן
זסדאי אבן שפרוט - ב: 296-298, 302, 319, 322, 324, 325, 327, 332, 336;
398
זסדאי קרשקש - ראו קרשקש, זסדאי
- ט
- טברסקי, יצחק - א: 180; ג: 13, 90, 91, 93, 331, 332, 346-348, 352, 405-409;
428-430, 432
טוינבי, ארנולד (Arnold Toynbee) -
ב: 342-343
- י
- יהודה אלחריזי - ראו אלחריזי, יהודה

- כ**
 יהודה הלוי - ראו ריה"ל
 יהונתן הכהן מלוניל - ג': 22, 23, 153
 יוחנן המדקדק (Johannes Philoponus) -
 א': 173, 300-301
 יונתן בן עוזיאל - ג': 213-215
 יוסף בן יהודה (תלמיד הרמב"ם) -
 א': 450; ג': 21, 84, 158, 160, 171, 203
 יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלאוויוס) -
 ב': 416-418
 יוסף, מלך כוזר - א': 48; ב': 289, 290, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 305, 310, 319-321, 323, 324, 326, 327, 329, 330, 334, 339-336, 342, 345, 363, 388, 396, 399
 יאמבליכוס (Iamblichus) - א': 299
 יעקב (אבינו) - א': 40, 47; ב': 29, 61, 69, 105, 106, 107, 112, 113, 136, 137, 144, 152, 154, 337, 358-360, 362, 366, 374, 387, 435-439, 395
 יצחק (אבינו) - א': 47; ב': 69, 105, 106, 112, 113, 337, 358, 359, 366; ג': 374, 387, 482
 יצחק הישראלי - א': 12, 20, 44, 104, 147, 182, 485; ב': 255, 256, 420, 428, 446, 454; ג': 233, 246
 ישו (ישוע) - א': 41, 50, 93, 100, 150, 153, 361; ב': 33, 243, 332, 333, 369; ג': 17, 39
 ישמעאל בן אלישע (תנא) - ב': 128, 266; ג': 222
 ישפה, רפאל - א': 113, 127, 129, 135, 271, 274, 297, 324, 326, 327, 499; ג': 187-197, 385
 ישראלי - ראו יצחק הישראלי
- ל**
 לוי בן גרשום - ראו רלב"ג
 לוי, ואב - א': 29, 30, 31, 59, 60, 64
 לוי, רפאל - ב': 131
 לוינגר, יעקב - א': 26, 27, 61, 64
 לייבוויץ' (ליבוויץ'), ישעיהו - א': 71, 73, 75, 76, 77; ג': 332, 335, 336, 431
 לנגרמן, צבי - ב': 143, 145, 154
 לסקר, דניאל - ב': 4, 15, 280, 315, 324, 328-330, 333, 397; ג': 4
 לצרוס-יפה, חוה - א': 450, 455
- מ**
 מוחמד - א': 99, 100, 149, 161, 211, 315; ב': 344, 345, 369; ג': 17, 67, 68, 83, 318, 365, 390
 מוטוט, שמואל אבן - א': 353, 354; ב': 43-44, 46, 431, 437, 440
 מוסקאטו, יהודה בן יוסף - ב': 373
 מלטר, הנרי (Henry Malter) -
 א': 194, 197, 202, 203, 226
 מלך כוזר - ראו יוסף, מלך כוזר
 מנדלסון, משה - א': 27, 31, 49, 61, 210, 484; ב': 53, 216, 348-349; ג': 466
 מנצור, מנחם - א': 449
 משה (רבנו) - א': 18, 27, 55, 57, 66, 83, 85, 91, 186, 189, 193, 198, 238, 322, 331, 472, 479, 516; ב': 19, 29, 34-39, 40-51, 53-58, 66, 68, 69-71, 87-89, 103, 105-107, 110, 111, 115

- סמואלסון, נורברט (Norbert Samuelson)
 - א: 124, 354; ב: 422, 424, 431, 435, 436, 439, 441-444, 446-453, 455-458, 460-469, 471
 סעדיה גאון - ראו רס"ג
 ספרן, בצלאל - א: 461-463, 465
 סרמוניטה, יוסף - א: 28, 29
 סרנה, נחום (Nahum Sarna) - ב: 37, 38
- ע**
 עברי, אברהם (Alfred Ivry) - א: 312
 עזריה די רוסי - א: 87
 עמנואל הרומי - א: 275; ג: 58, 135, 137
 עקיבא, ר' (תנא) - א: 93, 348; ב: 31, 33, 128, 266, 440, 460; ג: 222, 385
 ערן, עמירה - ב: 431-434, 436-438, 459, 466, 468-469
- פ**
 פאולוס - א: 50; ב: 332-333, 397; ג: 39, 89
 פונטיין, רזיאן (Resianne T.A.M.)
 Fontaine) - ב: 434-438, 451
 פונקנשטיין, עמוס - ב: 39
 פוקס, מרווין (Marvin Fox) - א: 245, 246; ג: 183, 201-205, 256, 347-349, 352
 פורפיריוס (Porphyry) - א: 270, 271, 298, 299
 פח'די, מג'יד (Majid Fakhry) - א: 38, 170, 171
 פטולמאיוס - ראו תלמי
 פילון האלכסנדרוני - א: 12, 45, 62, 63, 66, 81, 82-93, 147, 148, 153, 180, 181, 228, 263; ב: 16, 57, 59, 377-378, 415; ג: 209
- 124, 125, 129, 134, 135, 149, 153, 212, 213, 224, 246, 247, 261, 265, 272, 277, 279, 320, 322, 332, 337, 340, 351, 357, 364-366, 369, 378, 382, 384, 385, 394, 395, 416, 428, 429, 460, 461, 467; ג: 13, 28, 40, 42-46, 56, 58-60, 66-68, 74-76, 79, 81, 83, 149, 181, 185, 215, 220, 221, 237-241, 243, 255, 283, 292, 293, 298, 302, 305, 306, 310, 315, 316, 318-320, 324, 326-328, 330, 333, 336-340, 364, 367, 374, 375, 380-382, 393-395, 397, 410, 411, 419, 420, 422, 423, 425, 427, 431, 435-437, 439, 440, 468, 475, 485, 488, 489
 משה בן מימון - ראו רמב"ם
 משה בן נחמן - ראו רמב"ן
 משה נרבוני - א: 26, 44, 55, 104; ג: 86, 173, 249, 250, 265, 388, 389
- נ**
 נעטטער, שלמה זלמן - ב: 41-42, 47
 נרבוני, משה - ראו משה נרבוני
- ס**
 סוקרטס (סוקראטס) - א: 11, 12, 29, 74, 264; ג: 293, 394
 סילבר, דניאל ירמיה (D.J. Silver) - ג: 41
 סילמן, יוחנן - ב: 206, 264, 276, 289, 303, 308-314, 315-318, 319, 324, 328, 355
 סימון, אוריאל - ב: 17, 38, 49-51, 54, 57, 167
 סיראט, קולט - א: 51-53, 56, 58, 60, 320, 323, 325; ב: 91, 92, 254, 256, 328, 420, 422, 439

- 187, 191, 192-197, 199, 200, 203,
205, 206, 207, 210-212, 214-216,
219, 223, 224, 232, 235, 238,
241-243, 248-250, 348, 376, 450,
456, 462, 463, 466, 470, 472, 482,
490, 495, 500, 505, 510-513, 515,
517, 519, 520, 521; ב: 56, 58, 257,
291, 346, 347, 350, 382; ג: 25-28,
58, 61, 66, 71, 96, 111, 145, 149,
152, 157, 162, 163, 191, 192, 194,
201, 204, 227, 229-231, 242, 245,
306, 321, 322, 324, 348, 350, 355,
360, 365, 368, 374, 376, 392, 400,
410, 415, 461, 465, 470
קויפמן, דוד - א: 353, 457, 458, 459,
461, 478, 499, 502
קופרניקוס - א: 73, 106; ב: 256
קורבין, אנרי (Henri Corbin) -
א: 37-39
קלנר, מנחם - ג: 74, 75, 78, 79, 82,
83, 91-93, 124, 185-187, 387, 388,
428-432
קלצקין, יעקב - א: 42, 105
קסוטו (קאסוטו), משה דוד -
ב: 107-110
קרייסל, חיים - ב: 122; ג: 152, 471,
477, 478
קרינסקי, יהודה ליב - ב: 41
קרשקש, חסדאי - א: 26, 55; ב: 15, 117,
215, 245, 260-263, 265-267, 278
- פיונס, שלמה - א: 239, 240, 300, 301,
336, 354, 355, 459; ב: 263, 273,
275, 290, 291, 303, 309, 333, 355,
357, 360, 440; ג: 36, 87-89, 92,
94, 180, 188, 195, 198-201, 207,
210, 211, 248, 312, 337, 338, 353,
354, 383, 384, 405, 409, 426
פיתגורס (Pythagoras) - א: 195
268-269, 303, 458; ב: 78
פלוטינוס - א: 134, 135, 263, 264,
270-271, 273-299, 301, 303, 319,
323, 324, 326, 329, 330, 356, 366,
367, 368, 371, 374, 386, 393, 395,
397; ב: 256, 283; ג: 210, 212, 449
פלקירא (פלקירה), שם טוב בן יוסף,
אבן - א: 3, 14, 15, 18-20, 24,
25, 55, 122, 126, 127, 129, 130,
156, 157, 294, 295, 307, 329, 337,
346, 351-355, 357, 359, 360, 361,
368-371, 374, 377, 378-380, 382,
383, 385-396, 502, 530; ב: 3, 132,
143, 377, 446, 447, 451; ג: 3, 66,
67, 155, 156, 190, 192, 193, 201,
225, 247, 249, 258, 259, 306, 376,
379-381, 385-388, 396, 423, 429
פראפי - ראו אל-פראפי
פרוקלוס (Proclus) - א: 173, 263, 271,
299-301, 328, 329, 356, 397
פרידלנדר, מיכאל - ב: 38-39, 41, 84,
85; ג: 170-173, 175-177, 183

צ

צרצה, שמואל אבן סנה - ב: 43-44, 46

ק

קאפח, יוסף - א: 79, 118, 120, 123,
126, 128, 131, 173, 174, 177, 185

ר

ראב"ד (ר' אברהם בן דוד) - א: 58, 353;
ב: 296, 297, 302, 323, 428, 429,
432, 434, 439-441, 443, 444, 446,
447, 449-466, 468, 469, 471; ג: 32,
62; ג: 32, 38, 62, 63, 212, 213

,127 ,125-123 ,120-117 ,113 ,112
 ,159 ,151 ,139 ,137-135 ,132-128
 ,194 ,189 ,182 ,180-168 ,163 ,160
 ,222 ,219 ,217 ,209 ,208 ,200
 ,250 ,245 ,244 ,233 ,230 ,228-226
 ,301 ,300 ,296 ,275 ,268 ,267
 ,375 ,361 ,353 ,339 ,321 ,307-304
 ,470 ,465 ,451 ,450 ,433 ,402 ,400
 ,503 ,502 ,493 ,488 ,479 ,476 ,471
 ,526 ,525 ,523 ,520 ,515 ,509 ,505
 ,63 ,56 ,41 ,3 ,2 ;566 ,564 ,530
 ,124 ,113 ,111 ,107-105 ,92 ,81 ,76
 ,215 ,210 ,209 ,159 ,153 ,135 ,126
 ,269 ,264-262 ,260 ,258-255 ,222
 ,307 ,295 ,291 ,290 ,285 ,284 ,271
 ,361 ,356 ,342 ,341 ,339 ,327-325
 ,419 ,399 ,397 ,393 ,390 ,377 ,371
 ,453 ,443-439 ,434-432 ,426 ,425
 471 ,467 ,463 ,462 ,457 ,456
 רמב"ן (ר' משה בן נחמן) - א: 133 ,272
 ;76 ,72 ;ב: 524 ,523 ,317 ,298
 ג: 404 ,403 ,380 ,239 ,20 ,14
 רס"ג (ר' סעדיה גאון) - א: 12 ,13 ,20
 ,80-78 ,68 ,63 ,62 ,56 ,49 ,45 ,39
 ,330 ,277 ,272 ,126 ,124 ,99 ,95
 ,380 ,376 ,363 ,348-346 ,339 ,331
 ,472 ,469 ,468 ,465 ,463 ,460-458
 ,495-492 ,488-486 ,479-477 ,475
 ,514 ,512 ,511 ,509 ,503-499 ,497
 ,50 ,42 ,33 ;ב: 567-564 ,531 ,520
 ,88 ,78 ,74 ,72 ,71 ,65 ,63 ,59 ,58
 ,265 ,141 ,127 ,126 ,113 ,106 ,91
 ,341 ,317 ,299 ,295 ,290 ,268 ,267
 ,397 ,390 ,383-380 ,351-346 ,342
 ,454 ,441 ,439 ,437 ,432 ,429 ,420
 ,147 ,62 ,60-58 ,30 ,14 ;ג: 462 ,459
 ,211 ,209 ,208 ,165-162 ,153 ,150

ראב"ע (ר' אברהם אבן עזרא) - א: 79
 ,236 ,190 ,189 ,185 ,133 ,119 ,95
 ,348 ,342 ,306 ,272 ,254 ,240 ,237
 ,215-211 ;ב: 504 ,462 ,457 ,351
 ,293 ,290 ,278-276 ,247 ,223 ,218
 ,385 ,351 ,350 ,342 ,340 ,338 ,294
 ,441 ,432 ,421 ,420 ,391 ,390 ,388
 ,222 ,147 ,68 ,61 ,60 ,30 ,30 ;ג: 450
 407 ,377 ,370 ,323 ,246 ,239
 ראבידוביץ, שמעון - ג: 175-178
 253 ,192 ,187-183
 רביצקי, אביעזר - ג: 205-208
 רד"ק (ר' דוד קמחי) - א: 307 ,342 ,466
 ;ב: 138-135 ,38
 רוזנברג, שלום - א: 61 ,62 ,64 ;ב: 216
 רות, ליאון (Leon Roth) - א: 44-45
 רחמאן, פ' (F. Rahman) - א: 155
 ריה"ל (ר' יהודה הלוי) - א: 15 ,35 ,37
 ,106 ,92 ,80 ,79 ,63 ,56 ,48 ,47 ,42
 ,137 ,126 ,124 ,123 ,121 ,115 ,110
 ,210 ,199 ,180 ,170-167 ,163 ,161
 ,346 ,309 ,308 ,267 ,233 ,220 ,219
 ,517 ,502 ,470 ,455 ,451 ,351
 ;ב: 15 ,18 ,19 ,33 ,72 ,86 ,88 ,89
 ,153 ,123 ,121 ,111 ,107-105 ,92
 ,432 ,429 ,425 ,424 ,421 ,415 ,157
 ,460 ,456 ,451 ,443 ,441 ,438 ,437
 ,209 ,157 ,67 ,59 ,13 ;ג: 471 ,462
 ,256 ,255 ,246 ,235 ,234 ,227 ,226
 ,369 ,360 ,305 ,303 ,300 ,269
 503 ,493 ,482 ,481 ,394-392
 רלב"ג (ר' לוי בן גרשום) - א: 16 ,26
 ;ב: 117 ,136-138 ;ג: 264 ,276
 רמב"ם (ר' משה בן מימון) - א: 3 ,12
 ,36 ,31 ,26-24 ,22 ,20-18 ,15 ,13
 ,63 ,60 ,58-54 ,52 ,45 ,42 ,39 ,37
 ,111 ,110 ,107 ,106 ,80 ,79 ,75 ,72

- שירמן, חיים – א': 344-345, 358, 362,
364, 372, 381, 393, 403; ב': 18, 27,
28, 209, 218, 221, 222, 224-227,
229, 233, 235-239, 240, 242, 243,
246, 248, 252, 265, 397
שכטר, שלמה (Solomon Schechter) –
ג': 83
שלמה אבן גבירול – ראו גבירול, שלמה
אבן
שלמה אבן לביא – א': 354; ב': 431, 435,
456
שם טוב אבן פלקירא – ראו פלקירא
שפינוזה, ברוך – א': 12, 16, 27, 31, 51-53,
60, 61, 87, 88, 90, 147; ב': 19,
35-37, 39, 42, 43, 45, 47, 48, 53,
116-118, 120; ג': 13, 24, 87-89,
446
ת
תומס אקווינס (מאקווינו) (Thomas
Aquinas) – א': 25, 34, 151, 245,
351; ב': 16; ג': 157
תיבון – ראו אבן תיבון
תלמי (פטולמאיוס) – א': 82-84, 106,
445, 458, 465
תלס (Thales) – א': 11, 195
225-227, 229, 230, 232, 234, 242,
253, 268, 269, 281, 324, 346-349,
352, 392, 445, 447, 452, 453, 455,
493, 503
רש"י (ר' שלמה יצחקי) – א': 84, 317,
522-524; ב': 25, 27, 33, 45, 60, 61,
72, 134, 214, 231; ג': 215, 216, 431,
437, 471
ש
שבייד (שביד), אליעזר – א': 28, 62-64,
219, 246, 460, 469, 475, 476, 480,
481, 564; ב': 295, 303, 304-310,
312, 331, 332, 337, 352; ג': 453
שד"ל (שמואל דוד לוצאטו) – ב': 41-43,
47, 48, 53
שוורץ, דב – ב': 292-294, 332-335, 397
שורץ (שוורץ), מיכאל – א': 123, 131;
ג': 25, 145, 152, 157, 166, 198, 201,
204, 227, 228, 229, 232, 242, 245,
495
שטראוס, ליאו – ב': 37, 307, 308, 324,
325, 379, 384; ג': 178-185, 188, 195,
198-201, 203, 205, 207, 338, 383
שילת, יצחק – א': 307; ב': 426;
ג': 191, 192

מפתח עניינים*

אוויר - א: 117, 136, 193, 195, 196,	א
198, 199, 216, 320, 323, 328, 331,	אבות הכנסייה - א: 12, 84, 87, 90, 147,
332, 340, 348, 372, 384, 390;	150; ב: 416
ב: 83, 84, 138, 226, 286; ג: 264,	אדם:
271, 400	אדם הראשון - א: 102, 186, 322;
אונטולוגיה - א: 105, 120, 135, 136,	ב: 88, 149, 313, 314, 355, 358,
377, 489; ב: 244, 261, 262; ג: 279,	359, 366, 369, 375; ג: 346, 390,
356	417-420
אור - א: 26, 67, 101, 133, 134, 137,	תכלית האדם - א: 11, 65, 266, 310,
153, 169, 199, 218, 219, 229, 248,	357, 359-361, 391, 395, 449,
272, 273, 278, 279, 283, 285, 294,	472; ב: 272, 284, 421, 424, 425;
295, 296, 307, 315-318, 322, 324,	ג: 37, 46, 88, 92, 185, 288, 335,
325, 327-329, 331, 336, 350, 360,	383-389, 391, 393, 414, 417,
362, 363, 369, 374, 379-381, 390,	419-421, 426, 429, 430, 432,
391, 449, 469, 470, 514, 521;	433-435, 437, 440, 445-451,
ב: 27, 41, 66, 72, 93, 95, 122, 230,	454-456, 460, 465, 466, 469,
252, 261, 262, 268, 282, 365, 425,	473, 474, 476, 477, 481, 483,
450, 451; ג: 27, 29, 41, 66, 72, 82,	486-491
86, 87, 93, 95, 210, 212, 230, 249,	אדמה - ראו גם ארץ - ב: 24, 69, 82,
252, 259, 261, 262, 268, 282, 330,	91, 139, 155, 262, 351, 362, 367,
356, 365, 425, 450, 451	369, 395, 460; ג: 74, 237, 326, 338,
אזוטרי - ראו גם אקזוטרי - א: 52;	341, 378, 400, 418
ג: 153, 172, 180, 206, 207, 208,	אהבה, אהבת האל, אהבת ה' - א: 449,
407	460, 465, 470, 472, 473, 480, 484,
אחד, אחדות, ייחוד - ראו גם פשטות -	505, 513, 520, 528-531; ב: 33, 75,
א: 12, 54, 55, 58, 70, 73, 74, 78,	126, 129, 238, 250, 262, 356, 393;
102, 122, 134, 152, 159, 164, 168,	ג: 34, 374, 433, 434, 448, 450-452,
173, 175-178, 180, 181, 186, 191,	454, 456, 458, 459, 460, 463, 471,
210, 226-228, 230-233, 241, 263,	473, 474, 480-484, 491, 492, 493,
264, 270, 273, 274-288, 289, 315,	אהבת האל השכלית (amor dei)
345, 347, 350, 362-365, 367, 377,	intellectualis) - ב: 117, 118,
378, 379, 383, 384, 386, 390, 393,	120; ג: 24, 433, 446,
445, 447-449, 454, 456, 458, 465,	אהל אל-כתאב (עם הספר) - א: 149, 151,
471-473, 477, 479, 482, 485,	335

* הכינוי מנוחה מורביץ (כרך א) וענת פרשיץ (כרכים ב-ג והשלמות).

- 220-222, 224, 263, 270, 272, 347,
348, 364, 368, 386-388, 391, 467,
483, 487, 488, 501, 566, 567
אל, אלוהים:
מציאות האל – א: 65, 105, 156,
159, 168, 173, 175, 185, 187,
215, 223, 226-229, 234, 270,
485-491, 460, 465, 485, 489,
490, 500, 504, 507, 531, 564;
ב: 28, 77, 100, 110, 338, 339,
388, 436; ג: 27, 58, 59, 62,
71-80, 85, 87, 149, 150, 171,
176, 181, 185-187, 208, 211,
212, 223, 224, 228, 229, 239,
243, 244, 247-259, 270-272,
279, 281, 282, 283, 291, 292,
294, 296, 299, 306, 308, 328,
339, 340, 344, 486
ראיות למציאות האל – א: 55, 56,
175, 179, 215-228, 229, 231,
460, 465, 485-491, 507; ב: 339,
388, 424, 426, 453; ג: 59, 62,
77, 150, 171, 181, 185, 187, 208,
212, 228, 244, 251-259, 271,
272, 282, 283, 299, 306, 440
אחרות – א: 173, 176-178,
180-181, 210, 228-230, 233,
275, 362, 363, 445, 454, 458,
472, 485, 491-500, 503-501;
ב: 332, 454-456; ג: 35, 61, 62,
71, 85, 87, 149, 150, 176, 181,
185, 186, 187, 208, 210, 212,
228-230, 234, 236, 252-272,
281, 283, 299, 339, 340, 349,
352, 375, 445-450, 457
אי-גשמיות האל – א: 55, 164, 168,
177, 180, 226, 227, 228-230,
491-500, 503-501, 519, 528, 531;
ב: 23, 24, 27-29, 31, 34, 36, 42,
45, 51, 56, 58-60, 64, 67, 68, 70,
71, 74-76, 85, 90, 91, 93, 95, 97,
108, 112, 115, 119, 121-126, 132,
133, 139, 140, 143, 150, 152, 156,
160, 205, 209, 212, 215, 217,
223, 232, 243, 257-259, 263, 265,
268-273, 275-278, 280, 283, 289,
301, 303, 313, 319-321, 325, 328,
331, 333-335, 339, 342, 350, 353,
354, 356, 358, 361, 363, 368, 378,
381-385, 389-391, 395, 398, 399,
416-420, 429, 436, 437, 440, 441,
443, 454-456, 460-462, 464, 467,
468; ג: 34, 37, 58, 62, 70, 71, 79,
210, 212, 213, 226-236, 246, 250,
255, 254, 260-262, 275, 276, 278,
280, 282, 293, 323, 329, 359, 414,
432, 444, 446, 452, 468
האחים הטהורים, האחים הנאמנים (אח'ואן)
אל-צפא – א: 98, 301-303, 445,
457-458, 514; ב: 149-151, 294,
361, 368; ג: 149-151, 294, 361, 368
אטום, אטומים – א: 168-173, 177, 178,
195, 215, 217, 218, 335; ב: 316;
ג: 316, 317, 422, 423
אי-גשמיות – א: 55, 164, 168, 177, 180,
226, 227, 228-230, 231, 465, 499,
500
איכות – א: 105, 106, 119-121, 124,
165, 187, 189, 191, 197, 309, 310,
327, 364, 375, 376, 395, 433, 463,
465, 483, 486; ב: 91, 286; ג: 91,
286, 363, 364, 443
אין-סוף, אין-סופי – א: 122, 130, 134,
164, 165, 167, 169, 170, 215-217,

אלוהי אריסטו - א: 56; ב: 284, 393;
 ג: 255, 256, 282, 283, 320, 387;
 421, 481, 482
 שמות האל - ב: 19, 78, 102-115,
 203, 266, 389, 390, 393, 463;
 ג: 171, 177, 181, 185, 244-252
 השם המפורש - א: 363; ב: 93, 104,
 105, 107, 110, 111, 113-116,
 215, 390, 391; ג: 244-246, 250,
 251
 אלגוריה, פרשנות אלגורית - א: 52, 89,
 91-95; ב: 33, 66; ג: 171, 172, 206,
 397
 אלכסנדריה - א: 12, 66, 82, 84, 85, 87,
 88, 92, 147-149, 173, 300, 494;
 ב: 227, 228; ג: 21, 158, 171
 אמונה - א: 33, 41, 47, 55, 58, 67-70,
 71-82, 87, 88, 91, 98-104, 155-157,
 159, 161-164, 175, 180, 186, 187,
 202, 203, 205, 206, 210, 248, 447,
 454, 455, 459, 460, 491, 492, 519,
 565, 567
 אמונות הכרתיות - ראו גם דעות
 אמיתיות [אמתיות] - א: 156; ב: 16;
 ג: 72, 73, 76, 78, 79, 80, 85-89
 אנכרוניזם - ב: 38, 43-45, 48, 58
 אסטרולוגיה - ראו גם חכמת הכוכבים
 המשפטית - א: 459, 462, 463;
 ב: 131, 132, 140, 195, 196, 292,
 294, 407, 481; ג: 30, 370, 377, 412
 אסטרונומיה - ראו גם חכמת הכוכבים
 הלימודית - א: 16, 64, 72, 73, 98,
 462; ב: 19, 131, 132, 428; ב: 19,
 133, 143; ג: 43, 158, 264, 297, 300
 אסלאם (איסלאם), מוסלם - א: 11, 12,
 17, 18, 21, 25, 28, 35-40, 66, 67,
 68-70, 87, 91, 92, 149-152, 154,

231, 465, 499, 500; ב: 58, 453;
 ג: 79, 172, 185, 225
 תוארי האל - א: 89, 156, 168,
 176-179, 231-233, 500-505;
 ב: 110, 360, 389, 390, 456,
 457, 462, 468; ג: 76, 171,
 177, 181, 185, 209, 210, 211,
 212, 214, 226, 228, 232-236,
 243, 244, 245, 336, 373, 433,
 435
 ידיעה, ידיעת האל - א: 20, 22, 23,
 249, 250, 315, 359, 388, 451,
 471, 472, 514; ב: 31, 94, 119,
 123, 124, 128, 129, 144, 145,
 213, 242, 272, 282, 392, 393,
 424, 425, 441, 452, 453, 466,
 468, 471; ג: 34, 35, 36, 56, 60,
 68, 72-76, 79, 84, 90, 92, 151,
 171, 172, 181, 182, 186, 243,
 287, 324, 360-363, 371, 409,
 410, 413, 414, 416, 421, 426,
 430, 433, 434, 436, 439, 446,
 448-451, 456, 458, 460, 463,
 469, 471-476, 480-485,
 488-493
 השגחה - א: 380; ב: 468; ג: 56, 76,
 171, 172, 175, 182, 186, 364,
 365, 367, 368, 371, 373, 382,
 433
 מחויב המציאות - ב: 348, 453-456,
 459; ג: 86, 158, 245-251, 256,
 268, 269, 276-282, 291, 292,
 324, 349, 362, 390
 אל אישי - א: 233, 282; ב: 121,
 331; ג: 256
 אלוהי אברהם - א: 56; ב: 254, 393;
 ג: 255, 256, 282, 283, 387, 482,

אקזוטרי - ראו גם אוטרי - ג': 153, 180,
438, 207, 206

אקלים - א': 434; ב': 156, 260, 369-167,
378, 375

אקלקטי, אקלקטיות - א': 101, 445,

458-460, 485, 505, 531; ב': 205,

264, 265, 295, 399; ג': 445, 447,

449, 491

ארבעת היסודות - א': 112, 118, 193,

196, 198, 216, 301, 320, 323, 328,

341, 356, 362, 372; ב': 83, 91, 97,

138, 270, 280, 286, 287, 420, 424;

ג': 40, 59, 67, 210, 264, 271, 295

אריסטוטליות, אריסטוטליקנים - א': 56,

66, 226, 266-268; ב': 77, 78, 83,

90-92, 110, 113, 117-119, 123, 160,

201, 205, 206, 215, 255, 256, 263,

264, 269, 270, 282-290, 295, 303,

304, 306, 310, 312, 315, 316, 324,

344, 418-426, 432-434, 438, 439,

441, 443, 446, 447, 454, 466, 471;

ג': 13, 33, 60, 66, 68, 92, 172, 185,

187, 195, 206, 211, 248, 252, 255,

259, 261, 264, 272, 273, 279, 281,

282, 300, 301, 347, 367, 383-385,

388, 389, 391, 398, 401, 407, 419,

421, 423, 433, 445, 449, 467, 481,

491

ארמון המלך (משל הארמון) -

ג': 423-429, 432

ארמית - א': 150, 347, 503; ב': 90, 118;

ג': 56, 213-216

ארץ (מארבעת היסודות) - א': 24, 29, 34,

90, 106, 110-112, 117, 118, 128,

136, 186, 195, 196, 198, 199, 215,

216, 218, 219, 229, 243, 274, 286,

301, 302, 320, 323, 328, 345, 361,

155, 160, 161, 170, 171, 174-176,

179, 180, 192, 199, 200, 210, 211,

299, 301, 335, 342, 445, 447, 450,

451, 455, 469, 522; ב': 15, 16, 31,

65, 216, 222, 263, 264, 270, 272,

280, 299, 301, 302, 306, 310, 323,

325, 329-337, 342, 344, 345, 357,

395, 397, 416, 423, 460, 461;

ג': 17, 67, 68, 83, 152, 316, 318,

336, 387, 395, 449

אסקטיות - ראו גם סגפנות; פרישות -

ג': 405

אפיקורוס - ראו גם כופר, מין - א': 163,

469, 491; ב': 41, 212, 213, 289,

392; ג': 24, 28, 43, 56, 69, 74, 75,

80, 84, 255, 300, 301, 302, 308,

364, 365, 370, 372

אפלטוניות - א': 264-266, 268;

ב': 91, 92, 97, 199, 201, 242, 244,

253-256, 262, 263, 295, 411, 413,

420, 421, 424, 434, 471; ג': 210,

248, 312, 353, 387, 445, 448, 449

אצילות (אצל, האצלה, תורת האצילות,

נאצל, מאציל) - א': 106, 113-116,

122, 133-138, 264, 272-279, 281,

283, 284, 286-291, 296, 297, 299,

305, 308, 315, 317, 319, 320,

322-329, 336, 358, 359, 361-363,

366, 367-369, 372-374, 377-383,

385-391, 397, 458, 459; ב': 21, 86,

91, 117-122, 133, 139, 242, 244,

247, 254-264, 267, 270, 282, 284,

285, 287, 289, 290, 294, 343, 371,

391, 420, 421, 424, 434, 439, 454;

ג': 246-251

אקדמיה - א': 88, 147, 150, 263, 264,

266, 267, 298, 299; ב': 194, 479

- בחירה, בחירה חופשית, חופש הבחירה -
ראו גם גזירה - א': 26, 55, 89, 172,
176-178, 180, 248-250, 268, 445,
453, 458, 459, 518-520; ב': 36, 95,
130, 143-148, 160, 222, 224, 272,
333, 361, 393, 394, 423, 435-441,
465, 466, 468; ג': 76, 309, 362-367,
369, 372, 378, 379, 387, 400,
409-414
ביטחון (בטחון) - א': 80, 341, 447, 473,
458, 477, 518-520, 528, 531; ב': 38,
307
ביטול - א': 26, 81, 152, 454; ב': 15,
54, 195; ג': 44, 60, 68, 83, 87, 257,
261, 262, 322, 412, 457
ביקורת המקרא - א': 27; ב': 19, 33, 34,
39, 44, 49, 50, 55, 58, 70, 116, 122,
160; ג': 68
בית אל-חכמה (בית החכמה) - א': 150;
ב': 422
בריאה - ראו גם חידוש - א': 76, 89,
101, 102, 123, 131, 134, 153, 170,
174, 176, 186, 192, 193-198, 199,
222, 228, 231, 264, 272, 317, 320,
321, 326, 342, 346, 350, 365, 366,
372, 386, 388, 390, 393, 457, 488,
493; ב': 19, 27, 81-92, 104, 106,
117, 120, 141, 223, 242, 243, 255,
256, 261, 262, 275, 282, 296, 328,
332, 338, 340, 359, 370-375, 383,
387, 388, 396, 416, 425, 447,
464; ג': 43, 61, 66, 71, 171, 176,
177, 181, 252, 255, 269, 282, 305,
314, 320, 373, 404, 430, 431, 447,
455
בריאת יש מאין - א': 36, 55,
195-197, 223-225, 226, 235
- 362, 372, 374, 381, 382, 434, 490,
516, 527, 529; ב': 82, 83, 84, 88,
89, 127, 138, 212, 242, 286, 292,
300, 301, 320, 338, 340, 367, 368,
395, 442, 461, 464; ג': 20, 222,
264, 271, 326, 400, 437
ארץ-ישראל - א': 82, 88, 182, 191,
193, 345, 516, 524; ב': 45, 48, 155,
156, 157, 210, 211, 216, 220-230,
237, 238, 247-250, 262, 273, 296,
305, 330, 336, 343, 361, 366-369,
375, 397, 406, 416, 429, 460;
ג': 45, 468
אש - א': 67, 94, 111, 112, 117, 118,
134, 165, 193, 195-197, 216, 236,
272, 274, 283, 284, 301, 316, 320,
323, 328, 341, 342, 346-348, 358,
372, 503; ב': 59, 83, 84, 138, 286,
394; ג': 24, 63, 87, 236, 244, 264,
271, 273, 310, 326, 380, 485
אשעריה (אל-אשעריה; אל-אשערי) -
א': 171-174, 175-177, 178-180, 233,
244, 249; ג': 366, 368, 372
אתונה - א': 11, 23, 88, 147, 150, 264,
266, 298, 299; ב': 158, 325; ג': 178,
183, 207
אתיקה - א': 29, 31, 52, 150, 244, 269;
ב': 116, 416, 469; ג': 385, 386, 398,
414, 415, 448, 449
- ב**
באטן (נסתר) - א': 478; ג': 30
בגדאד - א': 18, 37, 149, 150, 173, 175,
179, 455; ב': 298, 419; ג': 395
בחינה - בחינת הברואים, בחינת
הנמצאים - א': 472, 505-508; ג': 207,
231, 316, 451, 484

גזירה (גזרה) – ראו גם בחירה חופשית –
 א: 176, 179, 248, 249, 517, 518,
 519-520; ב: 71, 82-87, 90, 114,
 120, 129, 134, 138, 140, 142-152,
 155, 160, 220, 257, 258, 356, 368;
 ג: 361, 365, 366, 368, 372, 412
 גיהנום – א: 453; ג: 37
 גלגול (גילגול) – ראו גם גלגול הנפש –
 ב: 29, 373, 397
 גלגל, גלגלים, גלגלי השמים – א: 72,
 91, 106-118, 125, 132, 134,
 135-138, 164, 165, 216, 218, 219,
 223, 268, 273, 274, 296, 306, 316,
 318, 320, 323, 328, 347, 349, 350,
 356, 359, 362, 372, 373, 377, 381,
 384, 385, 392, 434, 490, 495, 519;
 ב: 27-29, 51, 81, 87, 91-94, 97,
 100, 101, 110, 125, 131, 133, 138,
 145, 149, 150, 212, 213, 223,
 256-260, 267, 283, 288, 289, 294,
 387, 391, 392, 426, 444, 447, 452,
 457, 458; ג: 31, 62, 151, 171, 217,
 265, 266, 271-275, 291-293, 295,
 297, 300-302, 319, 320, 334, 341,
 357, 359, 360, 364, 365, 367, 449,
 473
 גן עדן – א: 357, 359, 447; ב: 27, 366,
 367; ג: 37, 143, 170, 187-190, 193,
 346, 418
 גר, גיור – א: 527; ב: 28, 273,
 297-302, 319, 322-330, 305, 306,
 322, 324-327, 330, 337, 353, 370,
 387-389, 395, 397, 416, 419;
 ג: 20
 גשם, גשמי, גשמיות – א: 52, 55, 58,
 79, 109, 112, 113, 116, 118, 124,
 136, 160, 206, 216, 218, 219, 229,

250, 270, 283, 318, 319,
 322-325, 362, 363, 380-385,
 391, 397; ב: 84-86
 בריאת יש מיש – א: 195, 223, 224,
 250, 270, 317, 318; ב: 84-86,
 160

ג

גוף – א: 17, 58, 90, 94, 95, 98, 111,
 116, 120, 124, 125-127, 136, 160,
 165-168, 199, 216-220, 227-230,
 250, 266, 268, 274, 277, 280, 289,
 290-297, 301, 302, 314-316, 323,
 329, 339, 340, 347, 350, 358,
 361-363, 368, 369, 371, 374, 375,
 383, 384, 387-389, 393, 433-435,
 447, 449, 457, 467, 478, 480-482,
 484, 487, 496, 504, 509-511, 522,
 523, 525, 528, 529, 567; ב: 29,
 31, 61, 66, 68, 70, 83, 85, 88, 89,
 94, 96, 102, 103, 121-130, 138,
 144-148, 152, 157, 209, 211, 212,
 234, 257, 258, 268, 272, 286, 329,
 333, 361, 363, 364, 373, 382-386,
 399, 421, 424, 434, 439, 443-453;
 ג: 24, 31-33, 36, 38, 42-44, 58,
 60, 62, 63, 70, 71, 75, 84, 89, 91,
 150, 158, 160, 164, 165, 171, 175,
 180, 187, 212, 213, 217, 219, 222,
 227, 229, 237, 239, 240, 242, 254,
 258-267, 272-277, 280, 281, 287,
 291, 298, 301, 304, 314, 319, 326,
 328-331, 339, 342, 371, 375,
 381-386, 393, 399, 401, 402, 404,
 405, 408, 409, 415, 422, 423, 425,
 453, 455-457, 459, 460, 465-467,
 469, 477, 479, 482, 485, 487

ג': 21, 155, 157, 169, 172, 193, 195,
234, 451

דרגה - ראו גם מדרגה - ב': 89, 93,
100, 102, 124, 152, 153, 241, 261,
262, 266, 267, 271, 282, 283, 326,
327, 358, 366-372, 384, 385, 387,
395, 460; ג': 161, 166, 219, 229,
316-318, 375, 409, 410, 418,
423-429, 432, 434, 450, 455, 456,
458, 486, 487

דרך יורדת - א': 134, 269, 273, 296,
315, 317-319, 328, 336, 372, 373,
377, 378, 391; ב': 100, 101, 424;
ג': 448

דרך עולה - א': 134, 269, 273, 294,
296, 315, 317, 330, 331, 336, 373,
391, 393, 448, 449, 516, 512, 525,
529; ב': 100; ג': 448

דרך שלילית (דרך השלילה) - via
negativa - א': 54, 502, 503;
ב': 456; ג': 44, 209-212, 226, 227,
242, 243, 248, 251, 252, 256, 299,
440

דרך החיוב - א': 54; ג': 186, 244, 251,
252, 299, 440

דרש - א': 98, 453; ב': 33, 61-62, 65,
71, 111, 321, 340, 373; ג': 29, 160,
165, 167, 327, 393

ה

האנשה - ראו גם הגשמה - א': 99
האצלה - ראו גם אצילות - ב': 21, 86,
117-122, 133, 139, 242, 244, 247,
254-264, 289, 294, 421, 424, 454;
ג': 312, 320, 396
הגדרה - א': 20, 28, 43, 51, 53, 54, 121,
126, 149, 154, 246, 267, 275, 305

231, 234, 264, 269, 273, 274, 277,
314, 315, 318, 334-336, 357, 366,
369, 381, 384, 385, 388, 389, 390,
391, 394, 400, 497, 499, 503-505,
507; ב': 58, 85, 99, 103, 257, 286,
287, 334, 360, 426, 436, 441, 442,
444, 446, 447, 450, 451, 453-457,
464-466; ג': 24, 31, 59, 62, 63, 70,
71, 73, 77, 79, 84, 88, 89, 94, 150,
172, 181, 185, 187, 208, 211-213,
223, 225, 227-229, 236, 242, 244,
251-253, 255, 257, 259, 261,
264-266, 269-275, 278, 280, 282,
283, 291, 292, 299, 304, 319, 329,
358, 418

ד

דבקות - א': 137, 296, 315-317,
329-332, 336, 350, 371, 394-396,
435, 451; ב': 38, 54, 124, 141, 147,
152, 153, 155, 215, 223, 255,
280-284, 358, 382, 390, 397, 424,
425, 469; ג': 311, 312, 321,
374-382, 397, 415, 422, 423, 425,
455, 458, 460, 465, 483-487, 491
"דברה תורה כלשון בני אדם" - ראו לשון
דואליזם - א': 100, 480, 483; ג': 453,
457

דוגמה - א': 471

דעות אמיתיות - ראו גם אמונות

הכרחיות - א': 36, 37, 205-206,
518; ב': 16, 387; ג': 72, 73, 80, 85,
89, 90-94, 180, 330, 331, 338, 401,
425, 428, 438, 460, 465, 477
רקדוק - א': 183, 192, 463, 478; ב': 16,
19, 33, 50, 51, 61-66, 73, 82, 106,
110, 111, 114, 135, 211, 213, 259

- היולי - ראו גם חומרי - א': 116, 117,
125, 297, 298, 326, 355; ב': 90-92,
254, 442, 446, 452, 466; ג': 276,
305, 396
- היסטוריה, היסטוריון - א': 38, 45, 46,
49, 74, 88, 154, 155, 157, 159, 162,
180, 328, 446, 448, 509, 512, 533;
ב': 36, 56, 79, 80, 105, 107, 108,
121, 195, 216, 217, 222, 223, 263,
266, 270, 285, 287, 306, 331, 338,
342, 349, 350, 367, 368, 416, 419,
431; ג': 43, 179, 303, 307, 336, 338,
408, 438, 450
- היקש (הקש, הקשה) - א': 22, 47, 137,
138, 155, 162, 195, 209, 210, 231,
308, 354, 368, 373, 434, 463, 472;
ב': 67, 68, 145, 155, 220, 221, 252,
258-262, 264, 266, 278-280, 288,
289, 292, 304, 305, 314, 315, 324,
331, 333, 339, 340, 354, 363, 371,
375, 388, 391-394, 440, 441, 459,
462, 465; ג': 293, 298, 340, 341,
361, 363, 365, 367, 373, 413, 457,
481
- הכרח, הכרחי - א': 23, 27, 30, 31, 34,
37, 42, 49, 73, 115, 124, 136, 160,
206, 207, 208, 209, 212, 217, 231,
232, 240, 246, 275, 276, 277, 281,
282, 285, 287, 324, 382, 457, 489,
491, 494, 498, 517, 526; ב': 15, 18,
35, 48, 51, 53, 57, 76, 92, 121,
123, 125, 129, 132, 133, 140, 142,
143, 147, 148, 157, 159, 160, 206,
216, 239, 253, 256, 258, 261,
264, 267, 269, 276, 278, 286,
309-311, 314, 316, 325, 350,
364-368, 380, 393, 398, 423, 434
- 309, 313, 317, 318, 328, 329, 364,
365, 367, 453, 482, 495, 524, 528;
ב': 85, 87, 254, 256, 421, 447;
ג': 33, 56, 57, 71, 85, 87, 88, 92,
137, 149, 150, 160, 184, 205, 210,
219, 227, 228, 232, 233, 246, 247,
250, 254, 256, 257, 260, 264, 267,
272, 315, 331, 381, 416, 420, 421,
434, 442-447, 450, 452, 454, 457,
471
- הגשמה - ראו גם האנשה - א': 99, 198,
231, 233, 503, 505; ב': 222, 346,
463, 465; ג': 24, 63, 70, 71, 173,
213-216, 224, 227-229, 237, 251,
426-429, 434, 437, 443, 457, 471,
477, 486, 487, 499, 501; ב': 93, 118,
171, 291, 293, 318, 319, 365, 368, 380,
497-499, 501; ג': 263, 292, 303, 358, 359
- הוכחה - ראו גם ראיה, מופת - א': 22,
102, 104, 159, 178, 181, 185-187,
190, 191, 206, 213, 214, 226, 461,
463, 465; ב': 85, 89, 238, 271, 284,
299, 310, 312, 315, 316, 327, 330,
335, 338, 339, 349, 431, 437;
ג': 60, 258, 259, 279, 296, 299, 303,
327, 340, 368
- הולכים - ראו גם פריפטוס, משאיים -
א': 267; ב': 259, 418; ג': 259, 383
- היגיון, היגיון - א': 35, 44, 104, 119,
120, 125, 128-130, 137, 153, 154,
158, 160, 209, 245, 246, 298, 302,
307, 375; ב': 15, 48, 64, 112, 258,
266, 284, 286, 333-335, 344, 440,
461; ג': 34, 79, 148, 201-204, 230,
233, 259, 345-347, 392, 400, 429,
435, 454

;468 ,467 ,454 ,449 ,442 ,434 ,364
 ג': 211 ,154 ,149 ,66 ,45 ,33 ,31
 ,250 ,247 ,226 ,224 ,223 ,217
 ,298 ,295-291 ,280 ,278 ,273-261
 ,401 ,362 ,361 ,357-355 ,306 ,304
 449 ,415 ,406
 הערה - א': 521-520 ,514-508 ,505
 565 ,564 ,531 ,525 ,522
 הערה שכלית - א': 525 ,514-508
 565; ג': 460 ,456 ,455
 הפנמה - א': 239 ,467 ,448 ,529; ב': 241
 הפסד - א': 136 ,134 ,118 ,117 ,112
 ,435 ,353 ,318 ,317 ,273 ,249 ,166
 ,294 ,289 ,261 ,93; ב': 501 ,497 ,478
 ,443 ,426 ,386 ,365 ,357 ,347 ,346
 ,273 ,266 ,263 ,149 ,148 ,21; ג': 447
 ,358 ,356 ,303 ,294-292 ,279-277
 465 ,464 ,409 ,402 ,379 ,364 ,359
 השאלה (מטפורה) - ראו גם העברה -
 א': 219 ,495 ,492 ,235-233 ,57
 225 ,224 ,221
 השגחה - א': 380 ,287 ,270 ,234 ,34
 ב': 462 ,426 ,358 ,356 ,159 ,119
 ,60 ,56 ,31; ג': 471 ,468 ,465 ,463
 ,178 ,175 ,172 ,171 ,78-72 ,69 ,68
 ,357 ,355 ,221 ,214 ,206 ,186-181
 440 ,433 ,422 ,410 ,382-363
 התאמה, הרמוניה, הרמוניזציה - א': 36
 ,268 ,90 ,78 ,63 ,58-55 ,52 ,51 ,37
 ,60 ,28; ב': 564 ,520 ,517 ,365 ,269
 ,372 ,371 ,351 ,328 ,299 ,254 ,142
 ,208-206 ,204 ,201 ,59 ,30; ג': 433
 440 ,429 ,408 ,405 ,391 ,332
 התגלות, נגלה - א': 34 ,32 ,17 ,12 ,11
 ,80-75 ,73 ,69 ,65 ,59 ,52 ,49-47 ,35
 ,149 ,104-99 ,97 ,93 ,92 ,91 ,87

,450 ,443 ,441 ,440 ,439 ,436 ,435
 ,36 ,31 ,13; ג': 468-465 ,455-453
 ,90-85 ,80-72 ,70 ,62 ,46-43 ,41
 ,174 ,167 ,165 ,164 ,151 ,94 ,93
 ,228 ,226 ,202 ,188 ,183 ,180 ,176
 ,291 ,287 ,283-245 ,237 ,235 ,232
 ,327 ,323 ,308 ,305-298 ,295 ,293
 ,349-347 ,344 ,341 ,336-333 ,331
 ,404 ,396 ,389 ,370 ,368 ,361-359
 ,434 ,427-425 ,421 ,413 ,412 ,406
 483 ,479 ,477 ,470 ,459
 הלכה - א': 67 ,58 ,57 ,41 ,39 ,36 ,27
 ,183 ,180 ,155 ,149 ,147 ,97 ,95 ,84
 ,448 ,312 ,302 ,241 ,199 ,197 ,191
 ,480 ,478 ,477 ,475 ,465 ,460 ,451
 ,280 ,277 ,231 ,56; ב': 529 ,524 ,508
 ,17 ,14 ,13; ג': 372 ,328 ,322 ,302
 ,168 ,152 ,94-89 ,32 ,29 ,26 ,24
 ,330 ,244 ,235 ,212 ,207 ,194 ,185
 ,433 ,431-428 ,409 ,407 ,405 ,331
 439
 הנהגה - א': 512 ,490 ,248 ,212 ,136
 ב': 385 ,384; ג': 335 ,314 ,91 ,56
 ,389 ,386 ,382 ,373 ,365 ,364 ,361
 ,423 ,422 ,420 ,419 ,395 ,393 ,391
 ,455 ,439-433 ,430 ,428 ,426 ,425
 489
 העברה (מטפורה) - ראו גם השאלה -
 א': 234 ,233 ,231 ,198 ,186 ,137
 ,235 ,499 ,496 ,495 ,492 ,235
 ,456 ,455 ,425 ,334 ,284-282 ,206
 464-462; ג': 221 ,171 ,166
 היעדר, העדר, נעדר - א': 129 ,91 ,22
 ,205 ,172 ,170 ,169 ,167-165 ,149
 ,319-317 ,281 ,269 ,227 ,223 ,222
 ;503 ,501 ,500 ,382 ,370 ,321
 ב': 218 ,212 ,139 ,92 ,87-84 ,38

ח	,199 ,198 ,159 ,157 ,156 ,154-151
חובות:	,246 ,240-237 ,215-212 ,211
חובות האיברים - א: 466 ,460 ,456	,504 ,335 ,331 ,330 ,307 ,248-247
,476 ,471 ,469 ,467 ,467	,51 ,49 ,15 ;565 ,512 ,511 ,509
;74 ;531 ,530 ,509 ,485-477	,122 ,86 ,74-70 ,66 ,65 ,62 ,57-54
ג: 453-451 ,339 ,153	,286 ,271 ,264 ,241 ,157 ,155 ,142
חובות הלבבות - א: 455 ,342	,308 ,305 ,300 ,293 ,289 ,288
,466-461 ,460 ,459 ,457 ,456	,339 ,334 ,327 ,326 ,320 ,314-312
,485-477 ,476-474 ,472-466	,354 ,353 ,351 ,349-347 ,345 ,344
,567 ,566 ,531 ,530 ,524 ,505	;423 ,386-384 ,380-378 ,371
ב: 385 ,317 ,233 ,77 ,75 ,74	ג: 174 ,164 ,162 ,68 ,66 ,44 ,43
ג: 447 ,445 ,339 ,211 ,153 ,61	,254 ,255 ,253 ,222 ,206 ,178 ,175
,484 ,477 ,471 ,458-451 ,448	,316-314 ,307 ,303 ,299 ,283 ,256
492	,396 ,376 ,375 ,368 ,347 ,329 ,320
חומר - ראו גם היולי - א: 112-111	481 ,448 ,433
,159 ,132 ,131 ,126-124 ,118-116	
,267 ,260 ,224 ,218 ,199 ,186 ,165	ז
,325 ,312 ,302 ,298 ,297 ,271	ומן - א: 135 ,134 ,130 ,78 ,77 ,74 ,46
,370-368 ,366 ,356-354 ,352 ,326	,192 ,186 ,172 ,170-167 ,165 ,164
,386 ,382 ,381 ,378 ,377 ,374-372	,222-220 ,217 ,215 ,213 ,203 ,194
,91 ,90 ,87-81 ,59 ,27 ;499 ,387	,273 ,272 ,250 ,248 ,247 ,242 ,224
,124-117 ,109 ,108 ,98 ,96 ,94 ,92	,387 ,383 ,381 ,376 ,312 ,287 ,283
,148 ,145 ,139 ,138 ,135 ,134 ,127	,488 ,487 ,482 ,434 ,433 ,391-389
,260 ,258-255 ,254 ,248 ,242 ,157	,63 ,46-44 ,36 ,34 ,29 ,28 ;508
,316 ,311 ,306 ,304 ,295 ,289 ,287	,104 ,96 ,94 ,93 ,91 ,88 ,82 ,64
,397 ,375 ,371 ,363 ,350 ,329 ,317	,149 ,147 ,144 ,134 ,132 ,119 ,108
,442 ,440 ,439 ,424 ,423 ,421 ,420	,216 ,212 ,207 ,206 ,157-154 ,150
,466 ,465 ,463 ,454 ,452 ,446 ,443	,314 ,292 ,275 ,273 ,262 ,249 ,234
,151 ,71 ,37 ,35 ,34 ;482 ,468	,363 ,355 ,351-349 ,342 ,323 ,316
,217 ,210 ,194 ,183 ,181 ,176 ,175	;440 ,431 ,416 ,415 ,398 ,381-376
,253 ,251 ,240 ,239 ,228 ,223	ג: 77 ,75 ,69 ,66 ,63 ,45 ,33 ,16
,305 ,304 ,296-292 ,280 ,276-262	,192 ,169 ,167 ,156 ,153 ,150 ,95
,359 ,358 ,356 ,334 ,332 ,330 ,319	,267 ,266 ,263 ,261 ,257 ,234 ,199
,416 ,406 ,403 ,396 ,391-389 ,377	,311 ,305 ,295 ,293 ,292 ,282-271
485 ,453 ,449 ,448 ,445 ,427	,339 ,329 ,328 ,321 ,316 ,315 ,313
חומר ראשון - א: 366 ;ב: 289 ,255	,466 ,458 ,434 ,405 ,402 ,377 ,362
443 ,442	475 ,473 ,468

חטא, חוטא - א: 523, 522, 339; ב: 24, 25, 28, 103, 145, 154, 214, 224, 292, 301, 321, 386, 417; ג: 39, 40, 358, 366, 372, 373, 403, 404
 חידוש - ראו גם בריאה - א: 12, 57, 58, 87, 88, 90, 93, 124, 134, 137, 167, 168, 169, 174, 176, 178, 179, 183, 185, 187, 194, 215, 217, 220, 222, 223, 225-229, 301, 317-319, 321, 324, 326, 336, 348, 363, 397, 458, 460, 488, 491, 509, 564;
 ב: 33, 71, 77, 78, 89, 90, 92, 116, 129, 141, 144, 216, 222, 258, 268, 288, 302, 339, 377, 417, 421, 423, 433, 434, 454, 464; ג: 23, 36, 39, 43, 44, 62, 63, 66, 67, 75, 90, 150, 158, 163, 170, 172, 181, 184-187, 193, 206, 208, 225, 252-257, 263, 269, 279, 281-283, 291-308, 314, 320, 339, 362, 364, 371-367, 381, 390, 395, 431, 440, 448, 449, 452, 479, 480
 חילוף, חלוף - ראו גם סתירה - א: 22, 230, 301, 314, 325, 360, 378, 379, 389, 395, 447, 497, 501; ב: 462;
 ג: 201, 204, 205, 227, 228, 357
 חינוך, חינוכי - ראו גם פדגוגי - א: 203, 205, 247, 268, 300, 333, 334, 336, 457, 461-463, 466, 504, 505, 511, 512, 531, 566, 567; ב: 205, 218, 289, 309, 336, 339, 349, 428;
 ג: 84, 85, 150, 164, 170, 171, 173, 175, 180, 182, 184, 224, 225, 255, 321, 336, 353, 394, 427, 437, 438, 466, 472, 477, 482, 483
 חיקוי - א: 131, 132, 180, 265, 266, 276, 277, 288, 296, 316; ב: 218

חומר כללי - א: 366; ב: 255
 חומר קדמון - א: 224; ב: 81, 82, 83, 86, 87, 90, 92, 118, 120, 122, 295, 304, 311, 316, 317;
 ג: 292, 295, 304
 חוש, חושים - א: 129, 206, 210, 332, 340-342, 401; ב: 31, 58, 65, 123-125, 157, 213, 264, 283, 285, 349, 351, 353, 354, 360, 384, 386, 387, 392, 421, 423, 424, 439, 442, 444, 447-450; ג: 33, 148, 163, 204, 224, 225, 257, 277, 294, 296, 313, 321, 393, 399, 418, 448, 458, 466
 חושים חיצוניים - א: 128, 129, 169, 291, 332, 339, 364, 490; ב: 351, 423, 447-449
 החוש המשותף (common sense) - א: 129, 332, 333, 401; ב: 351, 448
 חז"ל - א: 41, 58, 67, 68, 72, 83, 93, 95, 123, 125, 131, 148, 149, 153, 163, 189, 190, 192, 195, 199, 235, 236, 244, 248, 280, 339, 455, 458, 469, 484, 491, 502, 518, 522, 523, 531, 567; ב: 33, 35, 44, 47, 53, 54-62, 65-73, 81, 104, 111, 128, 134, 141, 144, 147, 152-154, 218, 237, 238, 249, 266, 267, 269, 270, 277-279, 295, 323, 336, 372, 416, 460, 462, 465; ג: 28-32, 37, 39, 41, 43, 63, 72, 153, 163, 165, 170, 213, 215, 221, 238, 311, 324-327, 343-345, 347, 348, 350, 352, 353, 370, 377, 384, 396, 398, 402, 403, 408, 412, 434, 435, 446, 452, 457, 483, 491, 492

- 463, 462, 458, 456, 455, 431, 427
485, 484, 468
חסר, חסרון – א: 20, 22, 24, 122
165-167, 213, 248, 283-285, 287
335, 367, 450, 521; ב: 24, 42, 65
70, 84-87, 91, 93, 96, 106, 112
137, 139, 145, 157, 263, 267, 273
282, 284, 291, 306, 373, 422, 423
425, 431, 465-467; ג: 63, 71, 154
169, 179, 182, 193, 203, 213, 215
223-225, 228, 266, 302, 314, 335
343, 345, 353, 357, 361, 363, 375
376, 383, 401, 404, 406, 412, 413
418, 473
חפץ – ראו גם רצון – ב: 25, 133, 146
209, 211, 261, 294, 354, 371, 387
388, 393, 394; ג: 23, 179, 305, 319
334, 378, 394, 411, 475
חשבון הנפש – א: 342, 448, 449, 453
477, 521, 522, 531; ג: 450
- ט
- ט'אהר (גלוי) – א: 478; ג: 30, 376
טאוטולוגיה – ב: 456; ג: 232
טבע – א: 72, 73, 75, 90, 112, 122
130, 134, 135, 160, 163, 171, 174
197, 216, 239, 245, 273-275
287-289, 291, 297, 306, 309
310, 318, 320, 322, 323, 325-328
346, 352, 353, 356, 369, 370
372, 384, 393, 457, 484, 488, 498
515; ב: 84, 99, 105, 107, 109
110, 116, 118, 121, 132, 137, 153
213, 216, 239, 241, 247, 254, 255
259, 261, 267, 278, 285, 286, 289
333, 334, 337-339, 341, 344, 349
360, 379, 380, 381, 383, 394, 398
- 287, 330, 464, 465; ג: 82, 92, 315
316, 396, 422, 423, 489
חיקוי האל (Imitatio Dei) – ג: 387
421, 426, 429, 430-433, 435
439, 440
חכמה:
חכמה יוונית – ב: 224, 233, 255
375, 419
חכמת התכונה הלימודית –
ב: 131-132
חכמת האלוהות – א: 22, 122, 123
131, 392, 416; ג: 90, 151
165-167, 211, 248, 339, 358
370, 374, 454
חכמת הטבע – א: 123, 130, 131
ב: 268, 435, 441; ג: 151
חכמת הכוכבים – ב: 19, 132, 133
138, 143, 145, 149, 152, 292
294, 295, 314
חכמת הכוכבים הלימודית – ראו גם
אסטרונומיה – ב: 133, 143
חכמת הכוכבים המשפטית – ראו גם
אסטרונומיה – ב: 133, 143
חכמת התורה – א: 479
חלום – א: 239, 331, 333-335, 400
401; ב: 132, 202, 220, 241, 280
300, 305, 319, 320, 325-327, 327
329, 331, 364, 418; ג: 313
317-319, 438, 482
חסיד, חסידות – א: 15, 20, 126, 164
191, 199, 339, 450, 451, 455, 467
468, 471, 503, 512-514, 517, 528
ב: 112, 150, 2015, 215, 239, 260
261, 264, 272, 326, 327, 362, 366
382-388, 399, 417, 423, 435; ג: 17
45, 241, 345, 352, 353, 361, 365
375, 380, 393, 402, 404-410, 425

,210 ,194 ,184 ,181 ,180 ,178 ,174
 ,310 ,270 ,241 ,240 ,238 ,213
 ,345 ,335 ,333-331 ,329 ,317 ,312
 ,372 ,369 ,367 ,366 ,361 ,358-355
 ,394 ,386 ,385 ,384 ,381 ,376 ,375
 ,425 ,418-415 ,411 ,406 ,402 ,401
 ,458 ,456 ,451 ,449 ,439-436
 487 ,481 ,475 ,471 ,468 ,466-463
 טמא, טומאה - א': 524 ,523 ,243 ,242
 ב': 403 ,343 ;ג': 399 ,336 ,59
 430
 טעם - א': 340 ,206 ,133 ,128 ,110
 ;509 ,500 ,496 ,456 ,455 ,341
 ב': 392 ,363 ,262 ,249 ,214 ,67
 ג': 399 ,225 ,224
 טעמי המצוות - ראו גם מצוות -
 ב': 74 ;ג': 186 ,184 ,177 ,175 ,171
 ,409 ,408 ,353 ,352 ,344-331 ,222
 440 ,430 ,429
 טעמי המקרא - ב': 232 ,69 ,68 ,65 ,61
 374 ,373 ,277

יודע, ידיעה - א': 74 ,55 ,22 ,20-17
 ,102 ,100 ,99 ,95 ,91 ,90 ,78 ,75
 ,162 ,160 ,159 ,157 ,148 ,137 ,123
 ,205 ,196 ,186 ,172 ,168-166
 ,245 ,233-231 ,215 ,212 ,211-206
 ,284 ,277 ,267 ,264 ,248 ,247
 ,315-312 ,310 ,294 ,293 ,289-287
 ,345 ,335-333 ,328 ,326 ,324 ,323
 ,388 ,385 ,381-379 ,373 ,366-357
 ,462 ,460 ,457 ,455 ,453 ,396-391
 ,564 ,528 ,518 ,493 ,492 ,485 ,463
 ,453 ,452 ,441 ,392 ,391 ;566
 ;471 ,468-466 ,462 ,460-456
 ,242 ,240-238 ,225 ,217 ,210 ;ג'

;456 ,450 ,447 ,441 ,435 ,399
 ג': 160 ,151 ,90 ,87 ,45 ,43 ,21 ,14
 ,256 ,236 ,210 ,172 ,168 ,167 ,166
 ,294 ,282 ,266 ,263 ,262 ,259 ,257
 ,309 ,308 ,307 ,305 ,304 ,303 ,296
 ,340 ,339 ,338 ,334 ,330 ,329 ,313
 ,368 ,366 ,365 ,363 ,358 ,256 ,353
 ,391 ,386 ,380 ,378 ,377 ,373 ,370
 ,482 ,438 ,416-412 ,404 ,401 ,397
 487
 טהור, טהרה - א': 269 ,243 ,162 ,157
 ,395 ,358 ,299 ,294 ,291 ,282 ,275
 ,25 ;ב': 529 ,477 ,471 ,459-457 ,454
 ,268 ,255 ,153 ,151-149 ,59 ,51
 ,364 ,361 ,336 ,294 ,286 ,282 ,269
 ,365 ,368 ,387 ,419 ,423 ,463 ;ג': 91
 ,405 ,341 ,339 ,311 ,279 ,258 ,244
 488 ,473 ,454 ,422
 טוב - א': 169 ,134 ,101 ,100 ,83 ,58
 ,264 ,246-241 ,239 ,207 ,186 ,176
 ,297 ,296 ,282-280 ,269 ,268 ,265
 ,337 ,330 ,316 ,315 ,310 ,309 ,300
 ,453 ,395 ,392 ,362 ,360 ,340 ,339
 ,500 ,481 ,477 ,473 ,469-467 ,454
 ,526 ,519 ,518 ,519-512 ,508 ,507
 ;528 ;ב': 70 ,69 ,65 ,61 ,27 ,25
 ,138 ,133 ,132 ,120 ,106 ,86-84
 ,155 ,152 ,150 ,144 ,143 ,142 ,139
 ,231 ,228 ,216 ,209 ,195 ,194 ,157
 ,278 ,275 ,273 ,272 ,262 ,261 ,248
 ,315 ,314 ,311 ,307 ,301 ,291 ,288
 ,361 ,357 ,353 ,339 ,337 ,328 ,317
 ,381 ,380 ,377 ,373 ,369 ,367 ,365
 ,416 ,399 ,395 ,392 ,387 ,385 ,383
 ,467 ,464 ,451 ,447 ,446 ,440 ,429
 ,45 ,40 ,33 ,32 ,29 ,26 ,21 ;ג': 469
 ,167 ,158 ,87 ,78 ,73 ,68 ,62 ,59

- 112, 116-119, 122, 125, 126, 130-132, 138, 147-151, 153, 163, 172, 173, 180, 181, 263, 268, 270, 271, 273, 283, 297, 298-301, 315, 319, 336, 399, 400, 445, 489, 492, 514, 565;
ב: 16, 41, 79, 81, 103, 116, 159, 233, 258, 266, 288, 290, 314, 342, 352, 367, 375-380, 393, 415, 416, 418, 419, 421, 422, 452, 465;
ג: 56, 89, 178, 180, 210, 215, 216, 232, 256, 263, 269, 299, 314, 323, 346, 353, 412, 416, 426, 437, 449, 489, 115, 103, 98, 65, **א:** 119, 135, 376, 380, 434, 435, 459;
ב: 389, 390; **ג:** 232-236
יחס גומלין (correlation) - א: 230, 367
ב: 140, 143, 155, 268; **ג:** 89, 90, 92, 204, 431
ייחוד - ראו גם אחד - ב: 146, 222, 375; **ג:** 90, 212, 253, 281, 451, 470
יכול, יכולת, כל-יכול - א: 167, 168, 170, 171, 176, 177, 186, 229-232, 234, 244, 381, 313, 500-502, 524;
ב: 104, 105, 107, 109, 111, 114, 116-129, 390, 393, 446, 450, 452, 453, 456, 460, 462, 463, 465;
ג: 211, 220, 222, 224, 226, 229-231, 236, 239, 241, 243, 246, 247, 249, 251, 260, 262, 266-269, 271, 274, 275, 282, 283
יקום - א: 11, 106, 111, 122, 132, 269, 280, 324, 367, 391, 457, 489, 505-508; **ב:** 81, 99, 100, 110, 205, 242, 244, 256, 262, 289, 338, 458;
ג: 172, 177, 256, 282, 297, 320, 472, 473
243, 251, 256, 444, 446, 448, 454, 455, 460-474, 476, 480-492
יהדות, יהודי - א: 11, 12, 16, 26-33, 35-37, 39-64, 66-68, 70, 75, 82, 85, 87, 89, 90-95, 97-101, 104, 147-149, 151, 152, 174, 176-178, 180, 181, 187, 189, 197, 203, 210, 211, 234, 248, 294, 339, 348, 349, 353, 397, 445, 447, 451-458, 460, 465, 468, 469, 471, 480, 522, 526, 529, 567; **ב:** 15, 16, 19, 33, 40, 51, 53, 55, 56, 59, 64, 76, 108, 117, 120, 129, 146, 157, 195, 205, 215-218, 222, 223, 228, 233, 234, 236, 253, 254, 256, 263-265, 268-275, 278, 280, 285, 287, 289-293, 295, 297-302, 304, 306, 307, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 322-336, 342, 343, 347-349, 356, 361, 362, 364, 371, 375, 380, 384, 385, 387, 395, 397-399, 405, 415-420, 423, 425, 428, 429, 432-434, 438, 439, 446, 459-461, 471, 473, 477, 13, 15-17, 20, 26, 29, 38, 40, 41, 44, 56, 62, 66, 74, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 87-94, 124, 149, 150, 153, 157, 160, 163, 164, 178, 182-186, 205, 207, 209, 210, 212, 215, 230, 250, 259, 261, 286, 306, 323, 336, 338, 347, 352, 353, 377, 384, 385, 387, 398, 404, 406-408, 429, 432-434, 438, 440, 445, 450-453, 471, 477, 478, 481
יוון, יוונית, יוונים - א: 11, 12, 18, 25, 28, 30, 32, 34, 38, 41, 45, 57, 66, 69, 71-73, 82, 84, 85, 87-90, 92-94, 98, 100, 103, 105, 106, 111

- כ**
- כבוד - א': 102, 198-200, 281, 282, 331, 342, 350, 357-364, 392, 393, 459, 473, 497, 500-504, 515, 517, 527, 530; ב': 27, 29, 53, 59, 67, 87, 88, 90, 93, 96, 100-104, 109, 124-128, 141, 156, 211, 212, 214, 218, 221, 223, 230, 233, 247, 249, 265, 266, 279, 284, 298, 328, 338, 339, 357, 362, 365, 387, 390, 391, 393, 394; ג': 16, 22, 23, 31, 68, 153, 157, 188, 215, 219, 238-241, 243, 248, 375, 386, 422, 458, 488**
- כבוד נברא - א': 331; ב': 265**
- כוונה - א': 18, 105, 137, 218, 252, 274, 276, 323, 467, 469, 482-485, 490, 567; ב': 64, 133, 135, 356, 392, 468; ג': 43, 66, 156, 172, 292, 301, 366, 416, 453, 484**
- כוורים - א': 35, 137, 164; ב': 216, 259, 261, 280, 296-303, 310, 320, 322-324, 328, 329, 370, 398**
- כוח (כח) כוחות:**
- כוחות הנפש - א': 125, 126, 129, 399-401, 507; ב': 29, 284, 351, 354, 355, 381, 383, 447, 448, 449, 450; ג': 314, 390, 392, 393, 395, 401, 409, 410, 463, 466, 491, 503**
- כוח עליון - ב': 118, 129, 131, 134, 137, 138, 140, 141, 143, 145, 146, 150, 152, 153, 154, 156, 159, 293, 294, 351; ג': 370**
- כוח המקבל - ב': 138-140**
- כוכב, כוכבים - א': 72, 106-112, 114, 117, 118, 165, 218, 274, 301, 350, 362, 457, 462, 490; ב': 19, 29, 68**
- יראה - א': 249, 252, 463; ב': 35, 38, 42, 44, 75, 128, 129, 136, 149, 215, 282, 382; ג': 456, 462, 471-475, 486, 487, 490**
- ירושלים - ראו גם ציון - א': 27, 82, 85, 83, 108, 143, 156, 220-224, 229, 230, 248, 249, 252, 262, 365, 368, 418; ג': 157, 178, 183, 207, 336**
- ישמעאל, ישמעאלים - א': 173, 174, 178, 227, 300; ב': 63, 79, 102, 113, 128, 223, 266, 285, 298, 301, 302, 320, 323, 331, 336, 366, 417, 428; ג': 17, 156, 222, 254, 365**
- ישראל, עם ישראל, בני ישראל - א': 27, 28, 35, 41, 47, 48, 53, 59, 65, 84, 93, 99, 100, 151, 152, 175, 194, 210, 211, 235, 249, 392, 466, 492, 509, 516, 517, 523-526; ב': 18, 19, 33, 34, 42-50, 58, 63-66, 68, 70, 79, 82, 88, 89, 99, 105-110, 113, 115, 120, 128, 130, 134, 141, 143-149, 152-160, 171, 205, 210-230, 234, 237, 238, 244, 247-256, 262, 263, 266, 272, 273, 275, 279, 285, 291, 296, 297, 301, 302, 305, 306, 312, 321, 322, 326, 328, 330-337, 340, 342, 343, 345, 346, 350-369, 375, 380, 381, 394, 397, 399, 416, 417, 419, 420, 428, 429, 440, 460-462, 471; ג': 13-15, 17, 21, 23, 26, 28, 33, 45, 46, 62, 69, 74, 80, 84, 92, 94, 95, 147, 157, 162, 205-207, 214, 310, 317, 324-328, 330, 336-340, 343, 353, 364, 369, 377, 411, 431, 437, 445, 456, 461, 463, 468, 481**

,472 ,400 ,335 ,248 ,194 ,181 ,156
 ,54 ,33 ,16 ,15 ; 521 ,503 ,500
 ,439 ,436 ,434 ,433 ,373 ,277
 ,63 ,30 ; 467 ,461 ,450 ,443-441
 ,304 ,222 ,214 ,213 ,179 ,176 ,175
 390

ל

לב - א: 205 ,203 ,186 ,164 ,83 ,24 ,23
 ,449 ,344 ,317 ,252 ,241 ,236 ,234
 ,469 ,467 ,465 ,460 ,456-454 ,451
 ,484-481 ,480 ,477 ,473 ,472
 ;567 ,528 ,514 ,505 ,493-491
 ,77-74 ,69 ,64 ,43 ,31 ,24 ,23 ; ב:
 ,126 ,113 ,106 ,103 ,102 ,87 ,82
 ,241 ,239 ,212 ,210 ,146 ,145 ,128
 ,314 ,283 ,280 ,275 ,262 ,256 ,242
 ,349 ,346 ,344 ,337 ,333 ,331 ,319
 ,388 ,378 ,369 ,368 ,364-362 ,358
 ;450 ,440 ,418 ,399 ,398 ,395 ,392
 ,215 ,153 ,149-147 ,56 ,22 ,16 ; ג:
 ,454 ,451 ,406 ,380 ,357 ,340 ,229
 484 ,481 ,479 ,475 ,463 ,459 ,456
 לוגוס - א: 357 ,356 ; ב: 383 ,153
 לונל, לונל (Lunel) - עיר בצרפת -
 א: 466 ; ב: 396 ; ג: 153 ,23 ,22 ,16
 157 ,156

לטינית - א: 150 ,133 ,125 ,84 ,69 ,69
 ,299 ,298 ,272 ,263 ,224 ,153-151
 ;352 ,351 ,337 ,332 ,317 ,305 ,304
 ; ב: 388 ,209 ,157 ,58 ; ג: 255 ,131
 420 ,401 ,389

לשון:

דברה תורה כלשון בני אדם -
 א: 455 ,440 ,96 ; ב: 505 ,504
 ,223-221 ,171 ,144 ,86 ; ג: 462
 336 ,236 ,225

,118 ,110 ,103-91 ,90 ,87 ,86
 ,290 ,286 ,243 ,212 ,168-129
 ,394 ,363 ,351 ,350 ,314 ,295-292
 ,212 ,148 ,43 ,31 ,17 ; ג: 465 ,463
 ,343 ,341 ,337 ,336 ,301 ,272 ,244
 412 ,377 ,370 ,365 ,357 ,345
 כופר, כפירה - א: 159 ,104 ,101 ,94 ,58
 ,451 ,310 ,299 ,249 ,209 ,175 ,163
 ,59 ,58 ,56 ,47 ,43-35 ; ב: 492 ,491
 ,286 ,284 ,272-270 ,234 ,150 ,91
 ,28 ; ג: 469 ,463 ,429 ,332 ,331 ,300
 ,80 ,74 ,66 ,63 ,56 ,44 ,42-40 ,38
 ,306 ,229 ,228 ,214 ,213 ,93 ,92 ,84
 481 ,380 ,370 ,364 ,339 ,337
 כלאם, מתכלמון - א: 104 ,97 ,63 ,27
 ,219-217 ,215 ,211 ,182-152 ,145
 ,301 ,300 ,281 ,268 ,230 ,228-226
 ,458 ,456 ,451 ,448 ,445 ,383 ,363
 ,492 ,488 ,486 ,485 ,478 ,469 ,459
 ,505 ,502 ,499 ,497 ,495 ,494 ,493
 531 ; ג: 210-209 ,150
 כמות - א: 164 ,124 ,121 ,119 ,106
 ,269 ,220 ,202 ,187 ,169 ,165
 ,376 ,374 ,371 ,363 ,309 ,276-274
 ,488 ,487 ,445 ,386 ,379 ,378
 ,110 ,97 ,92 ,85 ,78 ; ב: 498-495
 ,443 ,442 ,435 ,424 ,364 ,363 ,125
 ,217 ,210 ,94 ,72 ,70 ,14 ; ג: 452
 ,280 ,269 ,263-260 ,234 ,227 ,221
 454 ,449 ,381 ,374 ,358 ,322
 כנסייה נוצרית - א: 33 ,40 ,150 ; ב: 33
 416 ,332 ,277 ,79
 כעס (כוח נפשי) - ראו נפש - ב: 28
 ,314 ,232 ,372 ,381 ,382 ; ג: 314
 503 ,400 ,392
 כתובים, כתבי הקודש - א: 85-83 ,34
 ,152-150 ,147 ,99 ,94-91 ,89 ,87

מ

,493 ,492 ,449-447 ,396-392 ,389
 ,517 ,516 ,513 ,512 ,505 ,504 ,495
 ,93 ,89 ;ב' ;565 ,529 ,526 ,521 ,520
 ,152 ,140 ,125 ,124 ,105 ,102-95
 ,266 ,262 ,261 ,259 ,257 ,241 ,153
 ,327-325 ,315 ,314 ,283 ,271 ,267
 ,387 ,385 ,384 ,367 ,366 ,362 ,358
 ;467 ,460 ,453 ,451 ,440 ,395
 ,177 ,166 ,161 ,78 ,67 ,60 ,14 ;ג'
 ,312 ,287 ,276 ,249 ,229 ,219 ,181
 ,409 ,390 ,388 ,375 ,318-316 ,313
 ,450 ,435-432 ,429-423 ,418 ,410
 ,469 ,465-463 ,462 ,458 ,456 ,455
 487 ,486
 ,195 ,151 ,148 ,93 ,67 ;א' - מדרש
 ,54 ,33 ,27 ;ב' ;524 ,522 ,502 ,382
 ,205 ,128 ,73 ,70 ,66 ,65 ,62-60
 ;430 ,416 ,385 ,322 ,302 ,217
 ,198 ,197 ,176 ,157 ,43 ,38 ;ג'
 ,431 ,403 ,398 ,385 ,353 ,328 ,327
 471
 ,42 ,38 ,37 ,28 ,25 ;א' - מהות, מהותית
 ,74 ,63-61 ,59 ,56-51 ,46 ,45 ,43
 ,122 ,121 ,120 ,113 ,103 ,101 ,75
 ,181 ,176 ,169 ,159 ,135 ,132 ,131
 ,265 ,239 ,233 ,232 ,226 ,210 ,199
 ,310 ,309 ,289 ,275 ,273 ,268 ,267
 ,367 ,365 ,335 ,336 ,324 ,323 ,315
 ,387 ,386 ,384 ,377 ,375 ,372 ,369
 ,454 ,448 ,434 ,394 ,393 ,391 ,388
 ,496 ,495 ,494 ,486 ,485 ,483 ,472
 ,531 ,524 ,510 ,503 ,500 ,499 ,497
 ,110 ,105 ,101 ,83 ,70 ;ב' ;567 ,565
 ,264-262 ,254 ,159 ,141 ,129 ,126
 ,358 ,324 ,310 ,309 ,293 ,287 ,272
 ,446 ,444 ,434 ,424 ,390 ,382 ,361
 ,70 ,37 ,35-33 ;ג' ;469 ,455 ,454

מאמר, מאמרות - ראו קטגוריה
 מבנה ספרותי - ב' :202 ,273 ,304 ,306
 ,331 ,324 ,318 ,316 ,315 ,309 ,308
 ,433 ;ג' :57 ,69 ,70 ,78 ,80 ,82 ,145
 ,178 ,174 ,168 ,164 ,162-160 ,159
 451 ,415 ,318 ,317 ,195 ,194 ,182
 מגיה, קסם, כישוף, תיאורגיה - א' :514
 ;ב' :131 ,138-133 ,159 ,223 ,278
 295-290 ;ג' :182 ,338 ,340 ,341 ,391
 המדברים - ראו כלאם - ב' :113 ,259
 ,178 ,172 ,171 ,158 ;ג' :390 ,285
 ,356-344 ,271 ,269 ,260 ,255 ,254
 400
 מדינה, תורת המדינה, מדיני - א' :18
 ,88 ,82 ,66 ,65 ,40 ,39 ,36 ,26
 ,149 ,125 ,114 ,113 ,103 ,93 ,89
 ,445 ,434 ,300 ,296 ,276 ,183 ,173
 ,447 ,484 ,525 ,530 ,566 ;ב' :28
 ,216 ,150 ,143 ,139 ,79 ,37-35
 ,306 ,300-298 ,296 ,284 ,283 ,217
 ,375 ,371 ,354 ,352 ,349 ,329 ,320
 ;450 ,419 ,399 ,386-381 ,379
 ;ג' :17 ,20 ,46 ,72-74 ,76 ,78 ,80
 ,329 ,321 ,315-312 ,238 ,178 ,92-85
 ,357 ,356 ,354 ,342 ,338 ,335 ,330
 ,459 ,444 ,439-417 ,410-383 ,359
 493 ,492 ,490-488 ,486 ,479
 מדמה - א' :102 ,128 ,129 ,133 ,135
 ,336 ,334-332 ,328 ,322 ,286 ,272
 ,402-400 ;ב' :448 ,460 ;ג' :91 ,184
 ,389 ,371 ,322-312 ,308 ,243 ,185
 400 ,399 ,396
 מדרגה (דרגה), מדרגות - א' :99 ,103
 ,273 ,269 ,203 ,194 ,151 ,137 ,134
 ,326 ,323 ,322 ,316 ,280 ,276
 ,379 ,378 ,365 ,336 ,335 ,332-329

- 111, 130, 145, 153, 206, 207, 212,
257-259, 262, 264, 266, 285-288,
295, 334, 335, 337, 339, 344-346,
348, 353, 417, 426, 435, 436,
440-442, 453, 457, 461, 462;
ג': 210, 366-368
מושכל, מושכלות - א': 124, 130,
207-209, 212, 242, 245, 246, 249,
266, 275, 288, 289, 293, 295, 371,
382, 383, 385, 390, 393-395, 399,
400, 401, 500; ב': 29, 124, 269,
287, 424, 442, 444, 449, 451, 452;
ג': 30, 31, 33-37, 82, 86, 163, 167,
200, 204, 231, 254, 260, 291, 292,
315, 327, 328, 330, 346, 361, 368,
396, 412, 414, 415, 417, 418, 420,
438, 456, 467, 469, 484, 485, 488,
491
מושל - א': 18, 125, 126, 183, 252, 285,
304, 346, 361, 518; ב': 94, 127, 381,
382, 384-386, 391, 392
מחויב המציאות - ראו אל - ב': 384,
453-456, 459; ג': 345, 390, 392,
393, 395-397, 410, 481
מספורה - א': 198, 492
מטאפיזיקה - א': 17, 46, 48, 55, 56,
90, 122, 123, 130, 131, 136,
159-163, 171, 173, 264, 265, 269,
270, 300, 302, 306, 309, 313, 321,
326, 352, 353, 449; ב': 89, 256,
271, 285, 421-426; ג': 34, 59, 66,
70, 160, 260, 262, 263, 265,
265-271, 275, 280, 376, 448, 449
מידות, תורת המידות - ראו גם מוסר -
א': 20, 65, 101, 127, 136, 244, 315,
337, 339, 340-342, 451, 497, 500,
502-505, 510, 511, 515, 518, 525,
78, 87, 88, 148, 181, 210, 211, 216,
226, 227, 232, 233, 236, 238-242,
246-251, 268, 287, 294, 296, 309,
311, 312, 318, 322, 334, 342, 352,
369, 405, 407, 408, 416, 420, 421,
425, 435, 440, 446, 451, 454, 462,
488, 489
מוניזם - א': 122, 270, 272, 275;
ב': 421, 439
מונותאיזם - א': 270
מוסכם, מוסכמות - א': 54, 56, 64, 80;
ב': 71, 109, 205, 206, 232, 255,
257, 263, 306, 335, 370, 371, 393;
ג': 43, 148, 149, 346, 347, 389,
412
מוסר - ראו גם מידות - א': 90, 148,
150, 208, 209, 244-246, 300, 335,
337, 342, 449, 459, 462, 466, 467,
471, 475, 478, 521, 526, 528, 554;
ב': 15-17, 29, 33, 57, 59, 68, 79,
85, 109, 143-145, 148, 150, 153,
159, 210, 216, 217, 271, 284, 307,
340, 342, 358, 375, 378-388, 392,
395, 398, 399, 460, 466, 469;
ג': 41, 90, 93, 160, 165, 173, 175,
177, 327, 331, 332, 335, 336, 338,
346, 347, 366, 368-370, 373, 389,
402, 406, 408, 410, 414, 415, 418,
422, 425, 428, 430, 432-435, 455,
464-467, 477, 481, 488, 489
מועתולה - א': 154, 172-180, 172-182,
199, 223, 228, 233, 244-246, 249
מופת - ראו גם: הוכחה, ראיה -
א': 3, 22, 24, 47, 61, 80, 83, 98,
122, 136-138, 169, 173, 178,
226-228, 238, 239, 308, 309, 354,
455; ב': 68, 89, 93, 95, 105-107,

- מלך - א': 35, 48, 82-84, 93, 121, 137, 192, 193, 199, 266, 285, 300, 305, 307, 308, 342, 345, 376, 392, 393, 494; ב': 24, 36, 46-50, 102, 110, 115, 138, 139, 149, 150, 216, 218, 224, 228, 238, 241, 248, 249, 259, 261, 277, 280, 283, 284, 289, 290, 294, 296-310, 319-346, 352, 353, 363, 364, 371, 385, 388, 389, 392-399, 417, 429, 465, 468; ג': 17, 23, 45, 215, 243, 311, 316, 327, 337, 348, 380, 389, 390, 394, 396, 415, 423-429, 432, 438, 439, 468, 486; מנהגי - א': 468, 508; ב': 24, 297, 323; ג': 341, 390, 406, 408, 458
מניע - ראו גם תנועה:
מניע ראשון - א': 116, 130, 217, 384, 489; ב': 443, 453, 454, 457, 458; ג': 256, 257, 270, 272-275, 279, 280
מניע בלתי־מתנועע (מניע בלתי־מונע) - א': 55, 217; ב': 457; ג': 275, 276, 279, 280, 282, 387
מסורת - ראו גם קבלה - א': 11, 12, 21, 27, 28, 38, 39, 49, 51-59, 62-64, 66, 67, 69, 79, 93, 100, 104, 147, 156, 157, 159, 175, 178, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 202, 205, 209-211, 214, 235, 236, 248, 300, 348, 356, 399, 400, 402, 448, 449, 463, 467, 468, 471, 472, 476-478, 481, 489, 529, 567; ב': 16, 47, 51, 54, 55, 58, 59, 64, 65, 88, 109, 126, 234, 247, 249, 272, 276-281, 288, 293, 304-306, 311, 315, 340, 344-349, 371, 383, 386, 416, 423, 429, 459-462, 471; ג': 38, 41, 75, 275, 284, 275; ב': 530, 529, 526, 354, 379-389, 416, 424, 425, 450, 469; ג': 226, 227, 311, 331, 383-385, 389, 391, 398-400, 402, 406-410, 414-427, 432-435, 465, 466, 487-489, 493, 497
מים - א': 11, 23, 111, 112, 117, 118, 133, 134, 136, 193, 195-198, 216, 272, 286, 307, 320, 323, 328, 341, 346-348, 350, 372, 383, 390, 391, 459, 490; ב': 82-84, 88, 90, 91, 127, 134, 135, 138, 150, 212, 214, 244, 249, 286, 367, 395, 442; ג': 36, 148, 264, 271, 298, 359, 379, 438
מיסטיקה, מיסטיקן - א': 52, 101, 161, 191, 199, 449, 450, 453; ב': 33, 131, 205, 247, 263-270, 283, 287, 290, 295, 341, 342, 399; ג': 211, 256, 276, 376, 449, 450, 457, 493
התאחדות מיסטית (unio mystica) - א': 449; ב': 283; ג': 450, 457, 493
מלאך, מלאכים - א': 110, 111, 115, 116, 123, 125, 131, 134, 137, 138, 239, 329, 339, 350, 362, 448, 454, 459, 525; ב': 21, 27-29, 31, 64, 65, 71, 87, 88, 90, 93-104, 110, 111, 118, 125-127, 132, 133, 139, 141, 145, 146, 152, 153, 159, 223, 243, 247, 258, 259, 261, 265, 267-269, 280, 283, 300, 302, 305, 320, 323, 325-327, 387, 392, 397, 436, 441, 442, 444, 447, 450, 452, 454, 457-459, 463-467, 471; ג': 31, 32, 91, 181, 215, 221, 311, 313, 317-322, 370, 373, 437, 439, 458, 473, 481

92, 151, 152, 160-172, 177, 178,	85, 88, 162, 164, 188, 198, 206,
180-187, 195, 215, 240, 235, 245,	207, 210, 214, 227, 229, 282, 353,
304, 329, 331, 333, 336, 339-341,	391, 403, 428-430, 434, 471
343, 346, 360, 367, 371, 375,	מעלות:
384-387, 401, 404, 411-413,	מעלות המידות - ב': 282, 283, 425;
421-423, 425, 426, 429-430,	ג': 239, 310, 371, 415, 419, 420,
433-435, 438, 439, 447, 453, 461,	433, 434, 464, 485, 487, 489
464, 466, 467, 473, 476, 477,	מעלות דבריות (= שכליות) - א': 153,
482-484, 486, 492	274; ג': 239, 310, 415, 416, 420,
מעשה בראשית - א': 76, 123, 131, 153,	487-489
171, 191, 196, 215, 349; ב': 19, 75,	מעמד הר סיני - א': 46, 47, 49, 52, 59,
82, 87, 90, 104, 127, 144, 261, 339,	78, 79, 193, 198, 210, 246; ב': 55,
383, 426; ג': 39, 151, 152, 160-172,	66, 70, 157, 160, 212, 322, 339,
177, 178, 184, 187, 240, 287, 304,	340, 345, 347-350, 461; ג': 310,
367	323, 328, 452
מעשה מרכבה - א': 123, 131; ב': 266;	מערכת - א': 51-53, 106, 155, 156,
ג': 151, 152, 160-172, 181, 184,	170, 171, 176, 299, 322, 324, 458,
187	462, 467, 476, 483, 489; ב': 133,
מפגש - א': 61-64, 66, 71, 76;	138-148, 152-157
ב': 386	מעשה, מעשים - א': 15, 20, 47, 76,
מפורסם, מפורסמות - א': 85, 94, 136,	80, 83, 186, 218, 232, 233, 237,
209, 307, 453; ב': 27, 218, 280,	238, 247, 249, 252, 270, 274, 286,
415, 461, 462; ג': 17, 43, 66, 166,	308, 329, 345, 390, 391, 453,
168, 179, 217, 232, 257, 294, 306,	467-469, 473, 477, 482, 483, 484,
327, 328, 340, 345-347, 352, 353,	491, 492, 501, 518, 520, 567;
380, 389, 395, 418, 452	ב': 16, 19, 24, 25, 27, 36, 67, 69,
מצב - א': 11, 76, 102, 119, 120, 121,	71, 74-76, 81-84, 87, 89-91, 94,
165, 203, 207, 222, 274, 375, 376,	96, 97, 102-104, 113, 120,
434, 435, 447, 448, 453, 454, 455,	125-127, 129, 139, 142, 144, 152,
466, 472, 514, 519, 525; ב': 45,	212, 213, 231, 232, 239, 241, 261,
65, 82, 85, 91, 95, 99, 108, 110,	262, 266, 268, 272, 278, 279, 280,
210, 220, 306, 308, 316, 368, 371,	283, 292-294, 305, 320, 321, 325,
383, 422, 423, 439, 467; ג': 22, 31,	329, 330, 333, 339, 349, 363-365,
45, 87, 179, 230, 231, 234, 236,	367, 373-375, 383, 387-389,
262, 263, 279, 296, 299, 321, 331,	392-394, 397, 421, 426, 435, 440,
338, 339, 353, 419, 451, 468, 487,	441, 444, 447, 466; ג': 17, 26, 28,
491	33, 39, 40, 56, 59, 78, 84, 89, 90,

מצוות:

טעמי המצוות - ב': 74-80; ג': 171,

175, 177, 184, 186, 222, 287,

331, 332, 335, 336, 339, 340,

342, 343, 344, 352, 353, 408,

409, 429, 430, 440

מצוות שכליות - א': 79, 183, 190,

209, 239-242, 244-247, 317,

330, 397, 460, 479, 480, 484,

485, 508, 509, 511, 514, 516,

564; ב': 74-80; ג': 182, 342,

344, 345-348, 352-354, 410,

452, 453, 493

מצוות שמעיות - א': 79, 183, 187,

239-242, 244-247, 460, 479,

480, 484, 485, 509, 516, 566;

ב': 74, 380; ג': 342, 344, 345,

347, 348, 353, 452, 462, 471,

תרי"ג מצוות - א': 317, 456, 476,

478, 479, 482, 483, 485, 516;

ג': 14, 323, 326, 338, 453, 474,

מציאות - ראו גם נמצא, קיום - א': 11,

17, 22, 38, 45, 49, 55, 56, 64, 65,

71, 74, 76, 88, 100, 104, 105,

113, 115-117, 119, 120-124, 129,

130-134, 137, 138, 156, 157, 159,

160, 165, 166-170, 173-175, 179,

185-187, 198, 199, 203, 205, 207,

215, 222, 223, 225-229, 231, 233,

234, 249, 263, 264-267, 269, 270,

272-275, 279, 281, 282, 284, 286,

288-291, 296, 297, 299, 310, 312,

318, 322, 350, 361-365, 368, 369,

371, 373, 374, 375, 377, 382, 384,

385, 389, 390, 434, 445, 460, 465,

472, 485, 486, 488-490, 493-495,

498, 500, 501, 504, 507, 511, 531,

564; ב': 28, 36, 77, 78, 84, 85,

99-101, 103, 110, 114, 124, 129,

148, 209, 257, 258, 269, 271, 273,

284-287, 295, 338, 339, 341, 348,

353, 358, 387, 388, 424, 426,

434-436, 439, 441, 443, 444, 446,

450, 453-459, 462, 466-469; ג': 27,

29, 31, 45, 58-80, 85-87, 90, 91,

144, 149, 150, 158, 167, 171, 173,

176, 181, 185-187, 200, 208, 210,

211, 212, 214, 219-235, 239,

243-263, 266-283, 291, 292, 294,

296, 298-303, 306, 308, 312, 313,

320, 321, 324, 328, 333-340, 349,

350, 355-365, 379, 388, 390, 393,

394, 400, 410, 413, 427, 429, 438,

440, 448, 449, 451, 462, 468, 469,

480, 482, 486, 490

מצרים - א': 12, 18, 20, 46, 47, 50,

66, 76, 82-84, 88, 93, 147, 149,

182, 183, 210, 270, 300, 304, 514,

516, 527, 529; ב': 50, 60, 67, 69,

79, 88, 89, 103, 106, 134, 154,

212, 213, 218, 222-224, 227-230,

233, 261, 290, 296, 301, 321, 328,

332, 336-340, 342, 346, 348, 366,

368, 377, 378, 383, 416, 422, 461,

463; ג': 21, 23, 23, 156, 158, 162,

222, 310, 336, 340, 341, 438

מקבל - א': 77, 105, 116, 117, 153,

156, 157, 195, 217, 247, 297, 325,

327, 332, 352, 360, 373, 383, 384,

388-390, 450, 456, 473, 484, 499,

503; ב': 133, 137-140, 143, 145,

148, 152, 155, 156

מקובלות - א': 49; ב': 206, 232, 344,

459, 460; ג': 88, 328, 329, 348

42, 45, 46, 48, 58, 68, 74, 75, 78,
82, 88-90, 94, 112, 124, 125, 128,
138, 154, 155, 159, 212, 213, 218,
220, 234, 257, 258, 269, 271, 287,
294, 307, 338, 349, 393, 421, 424,
426, 429, 439, 453, 457, 465
משל - א: 79, 80, 133, 163, 171, 177,
208, 209, 221, 222, 235, 272, 286,
293, 296, 334-336, 374, 383, 390,
457; ב: 25, 36, 57, 58, 60, 62, 64,
75, 87, 97, 100, 108, 128, 140,
148-151, 153, 159, 214, 237, 257,
262, 339, 361, 367, 385, 395, 397,
421, 444; ג: 16, 26, 28, 29, 31,
33-37, 42, 46, 59, 69, 78-81, 86,
152-155, 165, 168-170, 179, 180,
195, 200, 209, 227, 229, 256, 301,
302, 310, 327-329, 336, 338, 344,
352, 360, 371, 377, 380, 405, 419,
421, 429, 443, 449, 451, 464, 465,
467, 491

מתעורר (כוח נפשי) - ראו גם נפש -

ב: 448; ג: 400, 410

נ

נאו־אפלטוניות (ניאו־אפלטוניות),

נאו־אפלטוניקאים - א: 61, 66,
133, 134, 148, 182, 263-272, 275,
276, 295, 297, 298-301, 303-306,
315, 317, 319, 322, 324-326, 328,
336, 339, 345, 352, 355, 358, 363,
372, 373, 377, 389, 393, 397, 399,
445, 448, 449, 458, 480, 483, 485,
492, 493, 497, 499-503, 512, 516,
525, 528, 529, 531; ב: 199
נביא, נבואה - א: 18, 62, 63, 78, 80,
100, 101, 135, 136, 149, 153, 155,

מקרה, מקרים - א: 23, 118, 119, 120,
123, 124, 125, 126, 130, 165, 166,
167, 168, 169, 170-172, 177, 207,
219-221, 229, 267, 314, 321, 371,
373, 375, 377-379, 472, 495, 497,
498, 501, 502, 503; ב: 37, 47, 53,
58, 60, 76-78, 83-86, 90, 96, 97,
103, 109-113, 135, 136, 147, 160,
211, 214, 261, 265, 276, 280, 287,
293, 300, 317, 325, 332, 335, 343,
348, 357, 359, 363, 366, 372, 373,
383, 385, 393, 395, 423, 442, 443,
446, 468; ג: 14, 16, 24, 25, 29, 30,
34-36, 39, 41, 43, 46, 59, 63, 66,
76, 78-80, 83, 88, 148, 156, 158,
164, 177, 183, 190, 195, 199, 200,
202, 203, 205, 208, 210, 225, 227,
230-236, 247-253, 257-269, 274,
280, 291, 292, 300, 301, 312-314,
347, 349, 350, 352, 353, 364-381,
425, 432, 440, 459, 464, 473, 489,
492

משאיים - ראו גם הולכים, פריפאטוס -

א: 267; ג: 150, 151, 259

משיח, ימות המשיח - א: 40, 50, 250,

344; ב: 115, 210, 220, 238, 321,

332, 333, 394-397, 429; ג: 17, 21,

28, 31, 33, 39, 44-46, 59, 60, 67,

69, 72-74, 76, 79, 89, 186, 313,

317, 318, 438, 468

משך - ראו גם אצילות - ב: 244, 247,

299

משכיל, משכילים - א: 3, 13, 24, 66,

67, 70, 85, 95, 113-115, 137, 138,

147, 148, 190, 200, 216, 249, 289,

307, 310, 321, 334, 335, 346, 348,

463, 465, 504, 505, 515; ב: 35-37,

נושא, נשוא - א': 106, 119, 120, 124,	156, 160, 163, 185, 186, 187, 189,
125, 155, 166, 169, 170, 198, 267,	191, 193, 194, 196, 198, 199,
314, 325, 352, 355, 360, 366-375,	210-212, 213, 215, 225, 231, 235,
377-379, 382-386, 389, 390, 433;	237-240, 242, 249, 296, 309, 315,
ב': 27, 47, 77, 82, 83, 97, 99,	316, 317, 330-336, 397, 402-399,
110-113, 119-121, 148, 160, 213,	447, 448, 472, 478, 479,
230, 243, 247, 267, 269, 271, 272,	492, 503-505, 508-510, 512, 513,
279, 284, 286, 307, 315, 336, 371,	516, 517, 521, 528; ב': 24, 25, 31,
373, 390, 391, 394, 420, 435, 437,	34, 35, 38, 40, 43-58, 69, 70, 86,
438, 441, 442, 443, 451, 469; ג': 21,	93, 95, 97, 105, 106, 115, 119,
24, 34, 44, 57, 59, 68, 70-72, 76,	122, 141, 142, 144, 148-150,
77, 86, 164, 168, 172, 175-177,	153, 157, 160, 215, 238, 241, 244,
180, 183-187, 195, 202, 206, 230,	247, 252, 260, 261, 265-267, 278,
232, 234, 244, 263, 264, 267, 270,	279, 285, 288, 290, 305, 308,
295, 312, 332, 356, 360, 364, 376,	312-314, 321-323, 326-328, 332,
383, 414, 451, 452, 467, 483,	337, 341, 342, 345, 350-369,
נויר, נוירות - א': 25, 305, 447,	386-388, 392, 394, 397, 398, 426,
522-524, 528; ב': 234, 261, 383,	439, 458-464, 471; ג': 23, 26,
387; ג': 403, 404,	308-322, 395-397,
נימוס - א': 461; ב': 275, 328, 354, 364,	נוצרי, נצרות - א': 11, 12, 13, 19, 21,
370, 371, 380, 469; ג': 91, 314-316,	25, 26, 32, 33, 34-37, 39, 40, 41,
331, 425,	43, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 63, 66,
ניסיון (נסיון) - א': 11, 32, 38, 39, 46,	68, 69, 70, 82, 84, 85, 87, 89, 91,
54, 60, 80, 82, 92, 133, 186, 267,	92, 95, 98, 99, 100, 101, 147, 148,
272, 299, 310, 453-456, 364, 368,	149-151, 152, 153, 160, 173-175,
374, 455, 527, 530; ב': 101, 131,	180, 181, 200, 210, 211, 233, 264,
134, 136, 137, 205, 224, 264, 270,	271, 299, 300, 301, 307, 351, 469,
285, 286, 306, 308, 311, 318, 333,	489, 492; ב': 15, 16, 33, 40, 59,
336, 344, 345, 360, 398, 424, 431,	60, 64-66, 73, 79, 135, 195,
434, 444; ג': 26, 75, 92, 94, 150,	216-218, 238, 248, 254, 273, 276,
173, 175, 176, 188, 279, 281, 299,	277, 298, 299, 301, 302, 305-307,
340, 352, 362, 373, 429, 480, 482,	310, 323, 325, 329-337, 340, 342,
483,	344, 349, 353, 356, 377, 395,
נמנע - א': 22, 24, 164, 169, 170, 208,	397, 416-420, 429, 460-462;
209, 216, 220-222, 230, 238, 240,	ג': 15, 17, 39, 46, 58, 76, 83, 89,
243, 249, 280, 321, 322, 361, 371,	157, 210, 229, 230, 316, 323, 336,
389, 463, 523; ב': 36, 48, 49, 53,	387, 395,

,372 ,232 ,146 ,28 ; ב' : 518 ,495
 ,392 ,314 ; ג' : 429 ,389 ,382 ,381
 503 ,400
 מדמה, מצייר (imagination) –
 א' : 113 ,116 ,128 ,129 ,133 ,135 ,
 ,272 ,286 ,328 ,332-334 ,333
 ,336 ,400-402 ; ב' : 288 ,330 ,395
 460 ,449 ,448
 המתעורר – א' : 128 ; ב' : 448
 הנפש הצמחית (= הנפש הצומחת,
 הזנה) – א' : 320 ,323 ,327-329 ;
 ב' : 444 ,447-452 ; ג' : 276 ,386
 הנפש הבהמית (הנפש החיונית) –
 א' : 291 ,320 ,322-325 ,329-327
 ; 331 ; ב' : 260 ,452-457 ; ג' : 386
 הנפש הכללית – א' : 134 ,135 ,273
 ,274 ,276 ,283 ,285 ,289-298
 385 ,386 ; ב' : 421 ,424
 הנפש השכלית (הנפש המדברת) –
 א' : 113 ,250 ,291 ,293 ,322 ,323
 ,325-327 ,329 ,332 ,333 ,356
 ,357 ,384 ; ב' : 95 ,100 ,125 ,146
 ,446 ,452 ; ג' : 36 ,40 ,262 ,263
 415 ,468 ,469
 תאוות – א' : 524 ; ב' : 146 ,381 ;
 ג' : 314 ,392
 תורת הנפש – א' : 125 ,126 ,127
 ,129 ,130 ,263 ,290 ,299 ,302
 ,327 ,328 ,336 ,400 ; ב' : 147 ,269
 ,354 ,355 ,382 ,420 ,421 ,424
 ,439 ,443 ,446 ,452 ,457 ,471 ;
 ג' : 398-400
 נצחי – ראו גם קדמות, קדמון – א' : 55
 ,102 ,112 ,117 ,118 ,122 ,125 ,164
 ,166 ,176 ,186 ,193 ,220 ,250 ,264
 ,270 ,273 ,283 ,293 ,294 ,301 ,321
 ,326 ,387 ,391 ,488 ,499 ; 84 ,87-93

,57 ,65 ,72 ,134 ,147 ,148 ,150
 ,234 ,242 ,271 ,307 ,326 ,373 ,459
 ג' : 29 ,30 ,41 ,43 ,44 ,63 ,182
 ,210 ,229 ,234 ,247 ,260-263 ,266
 ,271 ,276 ,277 ,280 ,293 ,298 ,300
 ,304 ,324 ,344 ,350 ,361 ,365 ,371
 378 ,400
 נמצא – ראו גם מציאות – א' : 23 ,105
 ,121 ,122 ,130 ,132 ,135 ,162 ,203
 ,221 ,222 ,227 ,230 ,234 ,265 ,278
 ,279 ,283 ,309 ,318 ,319 ,325 ,364
 ,365 ,375 ,390 ,391 ,485 ,487 ,489
 ,491 ,496 ,498 ,500 ,501 ,503 ;
 ב' : 39 ,76 ,77 ,78 ,83 ,91 ,93 ,99
 ,110 ,114 ,117 ,119 ,122 ,132 ,139
 ,142 ,149 ,150 ,156 ,249 ,257 ,259
 ,268 ,271 ,294 ,295 ,321 ,331 ,340
 ,341 ,359 ,366 ,369 ,385 ,387 ,416
 ,423 ,426 ,433 ,436 ,440 ,442 ,443
 ,450 ,454-457 ,463 ,464 ,466-468
 ג' : 35 ,66 ,71 ,79 ,87 ,208 ,223
 ,226-229 ,236 ,239 ,247-252 ,255
 ,268-270 ,278 ,282 ,293 ,294 ,297
 ,299 ,301 ,304 ,336 ,350 ,357 ,360
 363 ,416 ,418
 נס – א' : 83 ,211 ,237-240 ,250 ,486
 ; ב' : 67 ,134 ,135 ,141 ,159 ,290 ,294
 ,333 ,334 ; ג' : 309 ,310 ,377-381
 נעדר – ראו גם היעדר, העדר – א' : 169
 ,205 ,317 ,318 ,500 ; ב' : 38 ,84 ,85
 ,92 ,139 ,212 ,218 ,364 ,434 ,442
 ,454 ,467 ,468 ; ג' : 93 ,211 ,217
 262 ,270 ,278 ,280 ,356
 נפש:
 גלגול הנפש – א' : 268
 כעס – א' : 102 ,125 ,126 ,128 ,174
 ,234 ,252 ,264 ,291 ,341 ,447

,291 ,287 ,277 ,263 ,262 ,261 ,256
 ,331 ,324 ,309 ,307 ,302-299 ,293
 ,368 ,366-364 ,361 ,358 ,339 ,334
 491 ,453 ,415
 סוד – ראו גם סתרי תורה – א: 52 ,80
 ,359 ,349 ,348 ,346 ,342 ,237 ,236
 ,518 ,393 ,392 ,386 ,385 ,363 ,362
 524 ; ב: 17 ,27 ,33 ,35 ,36 ,39
 ,95 ,93 ,88 ,75 ,68 ,64 ,61 ,46-42
 ,126 ,125 ,116 ,115 ,112 ,106 ,96
 ,206 ,193 ,153 ,152 ,142 ,128 ,127
 ,322-320 ,273 ,269 ,267 ,266 ,247
 ,395 ,350 ,346 ,341 ,331 ,329 ,326
 ,76 ,73-70 ,30 ; ג: 465 ,463 ,462
 ,165 ,161 ,160 ,158-154 ,152 ,86
 ,180 ,178 ,177 ,174 ,172 ,171 ,166
 ,207 ,203 ,199 ,195 ,189 ,188 ,183
 440 ,438 ,390 ,381 ,378-375 ,227
 סולם יעקב – ג: 439-437 ,435 ,395
 סוף, סופי – א: 215 ,165 ,164 ,161
 ,36-33 ; ב: 488 ,487 ,465 ,456 ,387
 ,104 ,95 ,79 ,67 ,65 ,62 ,51 ,42
 ,233 ,224 ,223 ,222 ,150 ,141 ,107
 ,320 ,285 ,279 ,273 ,248 ,243 ,234
 ,428 ,425 ,420 ,419 ,417 ,416 ,324
 ,20 ,16 ,15 ; ג: 466 ,453 ,446 ,435
 ,95 ,85 ,63 ,62 ,45 ,40 ,37 ,31 ,23
 ,184 ,169 ,159 ,157 ,153 ,150 ,145
 ,257 ,251 ,245 ,209 ,208 ,197 ,189
 ,281 ,278 ,275-273 ,266 ,263-260
 ,434 ,391 ,373 ,365 ,337 ,306 ,295
 475 ,468 ,456
 סוריה, סורים, סורית – א: 88 ,38 ,37 ,18
 ,516 ,299 ,298 ,182 ,173 ,150 ,149
 521 ; ב: 418 ,377 ,368 ,366 ,336
 419
 סטואה – א: 71 ,88 ; ב: 422

,348 ,271 ,261 ,119 ,110 ,104 ,100
 ,63 ,43 ; ג: 461 ,460 ,456 ,447 ,370
 ,265 ,258 ,257 ,254 ,208 ,87 ,75 ,74
 ,295 ,292 ,291 ,278 ,276 ,274-271
 ,420 ,418 ,415 ,365 ,364 ,321 ,301
 488 ,466 ,434
 נשמה – א: 95 ,126 ,347 ,350 ,358
 ,68 ,31 ,29-27 ,25 ; ב: 455 ,453 ,362
 ,102 ,101 ,99 ,97 ,96 ,93 ,88 ,87 ,69
 ,152 ,147-145 ,138 ,128-125 ,103
 ,370 ,32 ; ג: 450 ,399 ,382 ,159 ,153
 503 ,469 ,392

ס

סגולה – א: 282 ,281 ,268 ,239 ,18
 ;566 ,565 ,526 ,525 ,517 ,401 ,330
 ; ב: 353 ,342 ,272 ,262 ,222 ,214
 ,398 ,391 ,375 ,369 ,365 ,362-356
 471 ,453 ,415
 סגפנות – ראו גם אסקטיות: פרישות –
 407-404 ; ג:
 סדר – א: 137 ,106 ,103 ,71 ,22 ,17
 ,198-196 ,192 ,185 ,161 ,160 ,157
 ,283 ,269 ,231 ,226 ,225 ,219 ,218
 ,343 ,324 ,312 ,302 ,298 ,296 ,287
 ,476 ,475 ,373 ,363 ,355 ,354 ,352
 ,507 ,503 ,493 ,491-489 ,486 ,478
 ,70 ,56 ,53 ,24 ; ב: 525 ,523 ,517
 ,120 ,99 ,98 ,96 ,94 ,91 ,83-81
 ,268 ,261 ,258 ,257 ,249 ,212 ,149
 ,331 ,322 ,316 ,314 ,309 ,302 ,276
 ,385 ,384 ,383 ,365 ,364 ,357 ,339
 ;467 ,428 ,426 ,393 ,392 ,388 ,387
 ; ג: 91 ,82 ,79 ,78 ,70 ,64 ,43 ,23
 ,174 ,172 ,169 ,168 ,158 ,155 ,154
 ,193 ,188 ,186 ,182 ,177 ,176 ,174
 ,253 ,251 ,212 ,211 ,207 ,195 ,194

ספרד - א: 15, 19, 63, 80, 98, 102,
 122, 126, 160, 178, 179, 189, 304,
 305, 337, 342-345, 348, 358, 403,
 459, 461, 478; ב: 18, 19, 28, 37,
 39, 43, 49, 50-52, 77, 106, 112,
 131, 132, 141, 196, 206, 210-208,
 214, 217-255, 273, 275, 276, 290,
 292, 297, 355, 417, 428, 446, 462,
 468, 479; ג: 17, 66, 85, 95, 154,
 155, 158, 196, 212, 218, 261, 351,
 383, 384, 386, 388, 389, 396
 ספרים חיצוניים - א: 82, 84, 85
 סתירה - ראו גם חילוף - א: 27, 28,
 30, 55, 67, 76, 89, 92, 152, 161,
 162, 164, 173, 220, 235, 246, 279,
 297, 487, 502, 504, 518, 519, 525;
 ב: 16, 33, 57-60, 65, 72, 97-101,
 110, 145, 234, 241, 264, 271, 287,
 295, 315, 326, 331, 343, 353, 388,
 433, 436, 442, 461, 468, 469, 471;
 ג: 24, 36, 45, 147, 149, 152, 167,
 178, 194-208, 250, 260, 331, 332,
 336, 345, 352, 353, 363, 377-381,
 385, 409, 411, 414, 420, 429, 433,
 435, 443, 450, 461, 464, 469, 473,
 474
 סתרי תורה - ראו גם סוד - ג: 71, 73,
 76, 161, 170, 177, 187-189, 379

ע

עבודה:

עבודת האל - א: 156, 252, 449,
 465, 467, 484, 492, 505,
 507-508, 527, 529; ב: 126, 156,
 261, 280, 469; ג: 37, 88, 89,
 92, 93, 337, 339, 340, 424, 425,
 449, 451, 453, 455, 456, 458

סיבה, סבה - ראו גם עילה - א: 17, 21,
 70, 106, 129, 137, 156, 166-167,
 169, 170, 194, 219, 221, 223, 224,
 240, 279, 291, 489, 493, 494;
 ב: 35, 42, 59, 69, 89, 99, 105,
 114, 120, 121, 144, 257, 308, 309,
 315, 334, 339, 393, 423, 424, 442,
 443, 467, 468; ג: 75, 90, 91, 172,
 174, 194, 198, 208, 232, 247, 249,
 250, 251, 253, 256, 257, 262, 265,
 268, 274, 277-282, 291, 292, 300,
 301, 304, 308, 313, 332, 334,
 339-341, 343, 344, 349, 356, 358,
 361, 372, 378, 406, 407, 445
 סיבה חומרית - א: 129, 312, 313;
 ב: 423; ג: 262
 סיבה פועלת - א: 129, 167, 169,
 312, 313, 366; ב: 424; ג: 70,
 247, 250, 251, 265, 268
 סיבה צורנית - א: 71, 129, 130,
 266, 312, 313; ב: 423
 סיבה ראשונה - א: 113, 137, 194,
 270, 489, 524; ב: 120; ג: 172,
 253, 257, 262, 274, 280, 281
 סיבה תכליתית - א: 71, 129, 310,
 312-314; ג: 262, 265
 ספירות (ספירה) - א: 191, 195-199,
 226, 269, 346, 347-349, 361, 458;
 ב: 257, 267; ג: 257, 267
 ספק - א: 50, 79, 99, 163, 165, 213,
 214, 227, 228, 235, 349, 447, 491,
 565; ב: 58, 106, 259, 267, 270, 271,
 278, 283, 305, 339, 346, 462; ג: 15,
 21, 42, 151, 152, 159, 162-164,
 167, 169, 178, 203, 208, 213,
 254, 291, 296, 298, 302, 303, 363,
 373, 375, 376, 378, 383

- 460, 488, 491; ב': 89, 90, 92,
 288, 339, 417, 423, 454; ג': 39,
 43, 61, 66, 67, 150, 158, 163,
 172, 181, 184-187, 20, 208,
 225, 252-257, 269, 279, 282,
 283, 287, 291-308, 320, 364,
 367-369, 390, 440, 448, 449
 עולם אמצעי, עולם תיכון
 עולם גדול (macrocosmos) –
 א': 314, 507
 העולם הבא – א': 250, 339, 392,
 393, 507, 518, 520, 527, 529,
 564; ב': 27, 56, 124-128, 272,
 337, 344, 348, 387, 397, 446,
 451, 452; ג': 26, 31-37, 40-42,
 45, 46, 69, 72, 73, 80, 81, 93,
 288, 332, 443, 461, 466-469,
 474, 475
 העולם הזה – א': 195, 252, 266, 342,
 372, 400, 445, 447, 448, 453,
 493, 507, 510, 512, 518, 524,
 528, 564; ב': 91, 117, 125, 126,
 221, 295, 330, 337, 344, 387,
 397, 423; ג': 33, 37, 45, 305,
 364, 407, 450, 461, 468
 עולם עליון – א': 294, 295, 363, 369,
 393, 510; ב': 90-101, 128, 129,
 139, 152, 153, 156; ג': 337
 עולם קטן (microcosmos) – א': 314,
 315, 327, 328, 357, 457, 507;
 ב': 31, 100, 118, 127-130, 209
 עולם שפל, עולם ארצי – א': 100,
 115, 117, 136, 286, 372; ב': 87,
 92, 104; ג': 370
 קדמות העולם – א': 55, 89, 173,
 194, 226-228, 301, 321, 451;
 ב': 90, 91, 258, 419, 426
 460, 471, 477, 480, 484, 486,
 492
 עובד מאהבה – א': 465, 520; ג': 29,
 37, 78, 93, 332, 335, 336,
 461-469, 475, 482, 483, 489,
 490
 עבודה זרה – א': 100; ב': 133-137,
 290, 291, 319; ג': 20, 24, 63,
 67, 79, 181, 213, 214, 227,
 229, 310, 324, 337-342, 352,
 412, 463
 עבודה חיצונית – ג': 491
 עבודה פנימית – ג': 491
 עבודה שבלב – א': 481, 482; ג': 483,
 484, 491
 עבירה (עברה) – א': 186, 248, 340, 517,
 522, 523; ב': 387; ג': 37, 78, 160,
 325, 347, 401, 463, 468
 עברית (לשון) – א': 12, 13, 15, 19, 29,
 32, 39, 42, 52, 59, 84, 85, 87, 112,
 116, 118, 119, 121, 122, 129, 130,
 133, 150, 151, 153, 156, 183, 184,
 191, 193, 200, 202, 267, 294, 304,
 307, 337, 339, 342, 348, 352, 353,
 375, 376, 380, 451, 463, 466, 471,
 476, 494, 500, 502, 530; ב': 15, 16,
 19, 51, 108, 112, 131, 149, 205,
 206, 211, 222, 230-234, 263, 290,
 367, 370-376, 380, 415, 419, 425,
 429, 431; ג': 14-16, 20-22, 62, 145,
 147, 153-155, 157, 214, 248, 315,
 379, 383, 389
 עולם – ראו גם יקום:
 חידוש העולם – א': 65, 124, 167,
 168, 174, 178, 179, 185, 187,
 194, 215, 217, 220, 222, 223,
 225-229, 301, 321, 363, 458

- עונש - ראו גם שכר ועונש - א: 190,
483, 514, 520; ב: 24, 33, 70, 72,
214, 220, 423, 468, 469; ג: 66,
149, 150, 153, 171, 252-259, 279,
281, 291, 292, 294-300, 304, 306,
308, 364, 449
- עיון - ראו גם עצה - א: 22-24, 29, 47,
78, 79, 115, 130, 159, 161, 162,
175, 203, 205, 211, 213-215, 225,
231, 232, 234, 235, 237, 248, 250,
269, 295, 373, 451, 453, 465, 479,
492, 493, 500, 509, 533; ב: 263,
286, 288, 313, 338-340, 349, 354,
391, 393, 431, 437, 440, 441, 456;
ג: 34, 45, 63, 82, 83, 147, 148,
152, 153, 159, 162-164, 169, 174,
175, 178, 184, 185, 188, 194, 197,
206, 213, 216, 219, 229, 232, 234,
240, 255, 258, 260, 261, 270, 274,
275, 277, 280, 288, 293, 314, 321,
327, 328, 333, 334, 341, 343, 355,
371, 373, 376, 385-388, 391, 393,
395, 407, 416, 419-439, 455, 471,
483
- עין רוחנית, עין נסתרת - ב: 266, 360
- עילה - ראו גם סיבה - א: 55, 129,
134, 135, 273, 283, 312, 485, 486,
489, 493, 498, 499, 501, 524;
ב: 88, 89, 92, 393, 454; ג: 90,
247, 249, 250, 254, 256, 257, 261,
274, 278, 279, 300, 302, 313, 343,
360
- עיקרים - א: 36, 175, 275; ב: 56, 74,
311, 417; ג: 24, 26, 28, 40, 41,
44, 56-96, 124, 135, 136, 145, 149,
153, 185-187, 306, 311, 312, 318,
360, 367, 413
- עיראק - א: 17, 149, 175, 301; ב: 361,
368, 369, 378
- עליון, עליונים - א: 52, 104, 106, 107,
110, 112-114, 116, 119, 120, 134,
248, 264, 267, 268, 275, 279, 283,
284, 289, 291, 294, 295, 297-299,
315, 318, 323, 326-328, 331, 342,
360-363, 369, 372-375, 377-380,
383, 386-389, 393, 396, 400, 402,
433, 448, 472, 477, 510, 512, 526,
529; ב: 24, 25, 27, 31, 78, 87, 88,
90, 92-102, 104, 115, 119-120, 122,
125, 127-146, 150, 152-160, 243,
241, 244, 253, 286, 288, 291,
293, 294, 349, 351, 358, 420, 421,
424, 450, 466; ג: 173, 220, 229, 234,
272, 273, 293, 312, 316, 318, 331,
335, 337, 357, 370, 370, 382, 409,
410, 426, 427, 434, 435, 439, 448,
449, 452, 454, 457, 460, 489, 491
- העניין האלוהי (אל-אמר אל-אלאהי) -
ב: 157, 216, 260, 261, 343
- 354-369, 375, 381, 386, 388, 397
- עצה - ראו גם עיון - א: 83, 240;
ב: 24, 385; ג: 147, 215, 250, 310,
360, 387
- עצם - א: 102, 112, 113, 116-127,
130, 132, 168, 169, 219, 220, 233,
267, 281, 286, 288, 289, 294, 312,
314, 315, 317, 318, 324-327, 354,
355, 359, 360, 366, 367, 369, 370,
371, 373-380, 382-385, 387-390,
393-396, 433, 435, 472, 494, 500,
502, 510, 529; ב: 29, 49, 76, 77,
78, 83-85, 88, 96, 97, 103, 104,
107, 108, 110-116, 121, 160, 214,
231, 262, 264, 265, 269, 271, 277

פ	284, 287, 314, 335, 348, 357, 360
פרגוני - ראו גם חינוכי - א: 332;	390, 394, 424, 434, 442, 443, 446
ב: 433; ג: 149, 153, 164, 174, 176,	447, 451, 457, 465; ג: 38, 176, 210
208, 224, 252, 253, 291, 299, 306	230-236, 242, 245-250, 263, 264
פוליטי - ראו גם מדיני - א: 38, 83,	265, 269, 270, 279, 281, 356, 390
302, 303, 465; ב: 298, 323, 419,	457, 463-465, 490, 491
422; ג: 14, 90, 91, 207, 263	ערבי, ערבית - א: 12, 17, 19, 21, 25
פועל, נפעל - א: 116, 119, 121, 125,	29, 37-39, 57, 63, 69, 70, 98, 105
155, 168-169, 177, 218, 244,	117, 120, 121, 128, 133, 134
274-275, 264, 287, 295, 297, 312,	150-153, 155, 157, 160, 163, 178
318-319, 321, 324, 339-340, 361,	180, 181, 183-185, 190, 193, 202
368, 376, 381, 383, 386, 388-390,	235, 238, 270-272, 298, 301, 304
499, 503, 510; ב: 76-77, 99-100,	305-307, 309, 322, 337, 342
102, 114, 254, 256, 261, 283,	351-354, 375, 376, 446, 455, 456
443, 451, 457, 467-468; ג: 61, 70,	461-463, 466, 494, 500, 505, 516
235-237, 241, 247, 249, 264, 270,	522, 530; ב: 27, 28, 30, 31, 55
281, 321, 333-334, 356-357, 400,	56, 59, 106, 118, 128, 149, 151
466	157, 159, 206, 210, 218, 222, 223
פועל ראשון - ג: 280, 281	226, 229, 230, 232, 233, 234
פילוסוף - א: 2, 12, 13, 15-20, 25-27,	257-261, 263, 267, 271, 273, 274
30, 31, 34, 36, 40, 42, 45, 46,	276, 281, 288, 290-292, 298, 299
50-55, 59-62, 64, 78-81, 87, 90,	317, 334-336, 345, 356, 357, 360
92, 95, 102, 106, 137, 147, 151,	361, 366-368, 371, 372, 374
159-161, 179, 182, 189, 192, 295,	376-378, 380, 396, 415-420, 422
298, 301, 306, 312, 313, 314, 316,	426, 431, 432, 434, 440, 448
317, 325, 332, 333, 336, 399,	ג: 15, 16, 23, 26-28, 30, 41, 57
400-402, 492; ב: 33, 160, 259, 267,	59, 61, 62, 64, 68, 80, 86, 111
271, 276, 305, 312, 314, 315, 321,	147, 149, 150-157, 188-192, 194
323, 341, 376, 392, 406, 415, 446,	225, 245, 248, 259, 263, 269, 301
480; ג: 67, 86, 158, 164, 178, 182,	315, 324, 327, 328, 336, 337, 350
205, 210, 313, 354, 393, 395, 405,	355, 361, 364, 365, 367, 374, 376
422, 426, 429, 439, 448, 449, 459,	384, 388-390, 392, 396, 400, 410
פילוסוף מדינאי - ג: 393	414, 415, 431, 438, 453, 460, 465
פילוסופיה:	462, 464, 470, 491
אסלאמית (ערבית) - א: 12, 17, 19,	עשרת הדיברות - א: 476; ב: 66, 70
21, 32, 33, 37-40, 56, 63, 70,	71, 74-78, 83, 88, 101, 103, 338
89, 98, 150, 152, 159, 163, 170,	388; ג: 323-328

336, 451, 522, 523; ב': 16, 27, 33,
37, 59-66, 71, 111, 142, 214, 237,
277; ג': 29, 30, 147-149, 152, 153,
157, 163, 164, 165, 175, 184, 209,
213, 214, 236, 304, 315, 316, 322,
390, 403, 437

אין מקרא יוצא מידי פשוטו –

ב': 58, 59, 61, 62, 65, 73

פשטות – ראו גם אחד, אחרות, ייחוד –

א': 180, 181, 230, 378, 494, 495;

ג': 174, 210, 212, 215, 230, 253,

281

צ

צדק – א': 22, 23, 71, 107, 110, 114,

125, 126, 176, 186, 200, 202, 206,

208, 222, 236, 242, 248, 250, 252,

310, 315-317, 335, 354, 362, 477,

565; ב': 29, 31, 47, 216, 222, 272,

326, 338, 339, 379-389, 416;

ג': 163, 186, 314, 367, 369, 371,

377, 391, 392, 393, 395, 414, 422-

420, 432, 433, 439, 492

צופי, צופיות – א': 161, 445-460, 466,

480, 521, 522, 530, 531; ב': 265,

270, 272, 282, 448; ג': 406, 445,

450, 453, 457

צורה, צורנית – א': 41, 42, 53, 59, 71,

111, 116, 126, 117, 127, 129, 130,

131, 132, 169, 199, 243, 265-267,

289, 293, 303, 266, 312, 313, 318,

326, 356, 368-370, 372, 374, 377,

378, 382, 383, 385, 387, 457, 458,

471, 499; ב': 27, 28, 31, 82, 85,

90, 104, 119, 120, 135, 137, 234,

244, 247, 248, 254, 255, 257, 260,

264, 269, 287, 311, 318, 325, 374,

270, 271, 301; ב': 15, 78, 210,

356; ג': 36, 248

יהודית – א': 12, 13, 15, 16, 20, 21,

25-66, 69, 87, 89, 90, 95, 97,

98, 104, 147, 150, 160, 163,

177, 178, 179, 180, 199, 200,

228, 270, 301, 309, 336, 397,

451, 465; ב': 15, 205, 256, 263,

275, 280, 420, 425, 432, 434,

471; ג': 83, 124, 163, 164, 183,

347, 353, 398, 445, 453

יוונית – א': 11, 12, 32, 34, 66,

87-90, 94, 103, 147, 173, 180,

181, 263, 268, 273, 399; ב': 314,

378, 393; ג': 210, 449

נוצרית – א': 32-37, 39-41, 56, 89,

160, 181, 489; ב': 15

פיסיקה, פיזיקה – א': 17, 26, 29, 30, 31,

55, 56, 64, 65, 74, 90, 122, 130,

136, 160-162, 178, 216, 301, 302,

309, 321; ב': 66, 91, 285, 423, 424,

426, 450; ג': 57, 59, 63, 66, 160,

219, 260, 263, 264-275, 429

פנתאון – ב': 92, 116, 120, 122, 128,

פקה (משפט אסלאמי) – א': 38, 149,

155, 156, 187, 517; ג': 152

פריפטוס, (Peripatos) – ראו גם הולכים,

משאיים – א': 267; ב': 418; ג': 383,

פרישות (סגפנות, אסקטיות) –

א': 52, 242, 252, 446, 449, 453,

456-458, 473, 477, 505, 516, 517,

522-529, 530, 531, 564-566;

ב': 261, 272, 382, 383, 385, 387;

ג': 386, 393, 403, 404, 406-409,

449, 450, 456, 459, 485, 491

פשט, פרשנות הפשט – א': 81, 92, 94,

95, 150, 155, 186, 189, 234, 236,

,381 ,379 ,362 ,350 ,321 ,301 ,273
 ,500 ,494 ,491 ,490 ,488 ,487 ,451
 ,419 ,391 ,258 ,91 ,90 ; ב: 503 ,501
 ,426 ; ג: 43 ,58 ,63 ,66 ,71 ,72 ,74
 ,208 ,171 ,153 ,150 ,149 ,79 ,77
 ,273 ,271 ,263 ,259-252 ,228 ,226
 ,300-291 ,283-281 ,279 ,276
 449 ,390 ,378 ,364 ,308 ,306-304
 קונסטנטינופול - א: 151
 קוסמולוגיה - א: 11 ,72 ,101 ,106
 ;324 ,319 ,301 ,294 ,165 ,148 ,132
 ,153 ,146 ,141 ,118 ,102-81 ,34 ; ב:
 ,247 ,243 ,242 ,213 ,159 ,157 ,154
 ,420 ,388 ,339 ,294 ,288 ,256 ,254
 ;471 ,466 ,458 ,439 ,434 ,426 ,424
 ,276 ,273 ,272 ,257 ,256 ,43 ; ג:
 ,296 ,294 ,293 ,291 ,282 ,280 ,279
 449 ,320
 קטגוריה - ראו גם מאמר - א: 105
 ,267 ,132 ,130 ,124 ,123 ,121-119
 ,384 ,382 ,379-373 ,370 ,364 ,337
 ,110 ,85 ,77 ,76 ; ב: 453 ,433 ,432
 279 ; ג: 443 ,442 ,282
 קיום (כולל קיום מצוות) - ראו גם
 מציאות - א: 105 ,122-125 ,127
 ,218 ,176 ,172-170 ,168 ,132-130
 ,278 ,270 ,267-264 ,250 ,244 ,227
 ,309 ,299 ,297-295 ,291 ,283 ,279
 ,358 ,357 ,355 ,354 ,337 ,316 ,315
 ,384 ,382 ,379-373 ,371 ,370 ,364
 ,433 ,432 ,395 ,391 ,390 ,387 ,386
 ;565 ,528 ,526 ,491 ,489 ,453
 ,97 ,93 ,92 ,88 ,86 ,85 ,78 ,59 ; ב:
 ,131 ,126 ,121 ,114 ,113 ,110 ,100
 ,338 ,333 ,287 ,286 ,279 ,277 ,205
 ;468 ,462-460 ,452 ,447 ,433 ,380
 ,66 ,61 ,45 ,40 ,37 ,33 ,31 ,28 ; ג:

,442 ,439 ,436 ,434 ,424-421 ,398
 ;465-463 ,453 ,452 ,459-446 ,443
 ,151 ,88 ,75 ,71 ,58 ,41 ,36 ,35 ; ג:
 ,228 ,217 ,216 ,210 ,186 ,179 ,159
 ,275 ,273 ,270 ,269 ,265 ,262 ,257
 ,316 ,305 ,298 ,296-292 ,278 ,276
 ,474 ,473 ,469 ,421 ,417 ,357 ,332
 492 ,480
 צורה כללית - א: 267 ,355 ,356
 ,384 ,382 ,379 ,374 ,373 ,360
 ,255 ; ב: 396 ,395 ,389-387
 440
 צורה ראשונה - א: 111 ,325-323
 255 ; ב: 386 ,377 ,366 ,328 ,327
 ציון - ראו גם ירושלים - ב: 34 ,129
 ,252-247 ,238 ,231 ,230 ,223-221
 45 ; ג: 429 ,399 ,262
 צלבנים - א: 151 ; ב: 220 ,221 ,248
 צלם - א: 132 ,265 ,282 ,286 ,503
 ; ב: 127 ,221 ,292 ,293 ,391
 ,178-176 ,171 ,144 ,20 ,20 ; ג: 465-463
 ,340 ,337 ,316 ,252 ,251 ,217-214
 429 ,420 ,419 ,417 ,394
 צנזורה - א: 149 ; ג: 46

ק

קדוש, קדושה - א: 84 ,174 ,454 ,476
 ,103 ,95-93 ,88 ,87 ,60 ; ב: 524-522
 ,292 ,267 ,262 ,221 ,140 ,111 ,104
 ,38 ,22 ; ג: 429 ,390 ,354 ,302-300
 ,245 ,244 ,239 ,239 ,226 ,222 ,188
 ,436 ,431 ,403 ,330 ,327 ,325 ,311
 475 ,473 ,461 ,458
 קדמות, קדמון - ראו גם נצחי - א: 35
 ,168-164 ,137 ,122 ,100 ,89 ,55 ,36
 ,218 ,217 ,199 ,194 ,193 ,176 ,174
 ,270 ,250 ,232 ,228-226 ,224-220

- ריק, ריקות - א: 25, 50, 111, 112, 118, 130, 168, 169, 173, 326, 342;
 ב: 90, 129, 207; ג: 166, 261, 266, 333, 456, 473 (לא נכללו ערכים כגון
 ריק, ריקים, ריקנות)
 רע - א: 100, 138, 169, 244, 245, 250, 269, 282, 300, 315, 317, 362, 462,
 463, 525, 527, 565; ב: 24, 25, 61, 84-86, 94, 96, 134, 139, 142, 144,
 145, 150, 152, 248, 373, 385, 387, 466, 467; ג: 21, 22, 41, 167, 171,
 172, 181, 186, 221, 334, 345, 347, 355-360, 367, 375, 379, 380-382,
 401, 402, 411, 418, 449
 רפואה - א: 31, 64, 98, 128, 130, 307, 510, 511, 514, 515; ב: 223, 363;
 ג: 341, 400, 402, 404
 רצון, רצון האל, רצון הבורא - א: 100, 128, 137, 149, 167, 168, 170, 199,
 234, 244, 270, 274, 284-286, 307, 321, 324, 326, 327, 330, 341,
 355-363, 365-369, 371, 372, 377, 378-391, 393, 395, 396, 485, 514,
 517, 518, 528; ב: 25, 27, 91, 120, 133, 134, 216, 221, 228, 232, 255,
 256, 258, 272, 279, 282-284, 289, 331, 332, 334, 353, 356, 357, 364,
 372, 393, 398, 433, 436, 452, 454, 468, 469; ג: 29, 177, 206, 235, 236,
 293, 300, 332, 335, 343, 357, 387
- ש
 שבט יעקב - Baculus Jacob - א: 16;
 ב: 136
 שביל הזהב - ג: 401-403, 405-407
 שיטה, שיטתי - א: 13, 17, 30, 25, 36, 42, 43, 45, 61, 62, 73, 77, 80, 81
- 86, 89, 90, 150, 168, 172, 187, 249, 254, 255, 259, 261, 265, 267, 294,
 295, 309, 316, 322, 332, 335, 338, 359, 360, 394, 414, 415, 417, 418,
 420, 428, 431-433, 449, 452, 464-471, 477, 485, 488, 492
 דו-קיום - א: 366-370, 372, 374, 377, 380, 388
 קליפה - ב: 360-362
 קראות, קראים - א: 45, 52, 63, 67-70, 99, 101, 148, 178-180, 183, 187,
 189-191, 200, 234, 342, 469; ב: 33, 39, 54, 55, 60, 64, 66, 71-73, 266,
 275-281, 290, 295, 297, 303, 304, 310, 312, 315, 316, 323, 324, 383,
 428, 429
 קורבן (קרבן) - א: 522, 523; ב: 23, 293; ג: 403, 404
- ר
 ראיה - ראו גם הוכחה, מופת
 ראיה קוסמולוגית - א: 489, 491;
 ב: 339, 434; ג: 256, 257, 273, 279, 280, 282, 294, 296
 ראיה טליאולוגית - א: 489, 491;
 ג: 256
 ראיה אונטולוגית - א: 105, 489;
 ג: 256
 רגע - א: 52, 165, 167, 168, 170-172, 196, 218, 220, 222, 223, 230, 265,
 283, 339, 347, 473, 487, 521; ב: 24, 64, 68, 85, 104, 138, 143, 144, 147,
 212, 234, 416, 431, 434; ג: 36, 183, 249, 260, 267, 412, 414
 רוח:
 רוח הקודש - א: 174, 199, 233;
 ב: 458; ג: 46, 317

,316 ,297 ,296 ,289 ,288 ,286-282
 ,336 ,327-324 ,322 ,319 ,317
 ,367 ,366 ,361 ,360 ,357-355
 ,387 ,386 ,384 ,383 ,377 ,374
 ,255 ,131 ,122 ,78 ,31 ; ב' : 389
 ,163 ,36 ; ג' : 449 ,439 ,354 ,257
 484 ,361 ,292 ,291 ,254 ,231
 שכל מעשי - א' : 246 ,245 ,209 ,128
 ,417 ,400 ,390 ; ג' : 354 ; ב' : 520
 433 ,420 ,418
 שכל נברל, שכל נפרד - א' : 115 ,113
 ,90 ,31 ; ב' : 136 ,135 ,132 ,116
 ,447 ,258 ,257 ,125 ,100 ,92 ,91
 ,185 ; ג' : 464 ,458 ,457 ,454 ,452
 ,320 ,319 ,301 ,272 ,221 ,186
 321
 שכל עיוני - א' : 245 ,209 ,128 ,104
 ,450 ,378 ,375 ,354 ; ב' : 399
 ,420-417 ,408 ,400 ,185 ; ג' : 452
 476 ,465 ,454 ,424 ,422
 השכל הפועל - א' : 132 ,116-113
 ,122 ,31 ,28 ; ב' : 138 ,137 ,135
 ,269 ,267 ,261 ,259 ,258
 ,425 ,422 ,289 ,288 ,284-282
 ,272 ,73 ; ג' : 465 ,458 ,457 ,451
 ,352 ,321 ,320 ,316 ,312 ,311
 396
 שכלתנות - א' : 104-102 ,93 ,81 ,79 ,69
 ,33 ,31 ,21 ,19 ; ב' : 451 ,244 ,176
 ,66 ,60 ,58 ,54 ,51 ,44 ,39 ,38
 ,205 ,142 ,131 ,121 ,120 ,74-72
 ,292 ,289 ,282 ,271 ,264 ,263
 ,206 ,162 ; ג' : 425 ,353 ,343-341
 ,481 ,474 ,464 ,259 ,258 ,229 ,207
 491 ,488
 שכר - א' : 330 ,295 ,249 ,247 ,241
 ,70 ,69 ,27 ; ב' : 513 ,512 ,484 ,475

,126 ,103 ,101 ,99 ,92 ,91-89 ,84
 ,178 ,177 ,173 ,163-160 ,157-155
 ,263 ,228 ,227 ,226 ,215 ,202 ,183
 ,361 ,351 ,350 ,339 ,309 ,299 ,270
 ,490 ,470 ,458 ,451 ,448 ,447 ,445
 522
 שיטה פתוחה, שיטה סגורה -
 א' : 284 ,264 ,206 ; ב' : 155 ,154
 344 ,342 ,287 ,285
 שינוי - ראו גם תנועה - א' : 71 ,13
 ,167 ,166 ,165 ,137 ,130 ,97 ,85
 ,321 ,301 ,300 ,293 ,284 ,215 ,176
 ,386 ,379-377 ,370 ,366 ,332 ,322
 ,501 ,497 ,490 ,460 ,455 ,453 ,450
 ,47 ,45 ,39 ,33 ; ב' : 566 ,521 ,516
 ,133 ,131 ,115 ,98-93 ,92 ,83 ,67
 ,260 ,156 ,155 ,147 ,143 ,140 ,139
 ,349 ,344 ,312 ,310 ,284 ,282 ,270
 ,443 ,422 ,421 ,393 ,373 ,358 ,355
 ,89 ,88 ,71 ,64 ,63 ; ג' : 466 ,465
 ,234 ,204 ,201 ,193 ,192 ,190 ,181
 ,272 ,271 ,268-263 ,253 ,241 ,237
 ,303 ,300 ,295 ,281 ,280 ,275 ,274
 ,338 ,331 ,322 ,318 ,307 ,305
 440 ,407 ,391 ,380 ,377 ,364-362
 שיעור קומה (שעור קומה) - ב' : 128 ,28
 295 ,270-265 ,247
 שיקול (שקול) הדעת - א' : 237 ,190 ,91
 ,70 ,69 ,65 ,64 ,62-60 ; ב' : 472 ,470
 87 ; ג' : 75 ,74 ,72
 שכל משכיל, מושכל:
 השכל בפועל - ב' : 457 ,452 ,451
 ג' : 467 ,36 ,34
 שכל חומרי - שכל היולי - ב' : 452
 ג' : 396
 השכל הכללי (השכל הראשון, מושכל
 ראשון) - א' : 279-273 ,134 ,116

שם תואר - ב: 78, 107, 110, 111, 112, 114, 115, 121	126, 221, 330, 387, 423, 468; ג: 29, 31, 32, 37, 59, 69, 72-81, 87, 92, 93, 185, 186, 327, 332, 335, 336, 366, 369, 372, 389, 417, 461, 463-475
שמות האל - ראו גם, אל, שמות - ב: 19, 78, 102-115, 266, 333, 389, 390, 393, 463; ג: 171, 181, 185, 189, 244-251	שכר ועונש - א: 176, 185, 248, 250-251, 483, 513; ב: 423, 468, 469; ג: 29, 31, 37, 69, 72-80, 185, 186, 366, 369, 372, 389, 468
שפע - ראו גם אצילות - ב: 120, 291, 292, 357, 426; ג: 73, 151, 312-314, 316, 321, 322, 352, 368, 374, 375, 379, 449	שלמות - ראו גם תכלית - א: 20, 126, 127, 266, 293, 333, 360, 367, 391, 567; ב: 17, 38, 40, 51, 55, 58, 95, 267, 275, 280, 282, 284, 314, 358, 371, 375, 417, 425, 439, 443, 444, 446, 447, 450, 451, 464, 466, 467; ג: 384-397, 404, 407-409, 413-439, 492, 493
שקר - א: 50, 100, 112, 166, 167, 169, 205, 208, 211, 223, 227, 232, 238, 241, 244, 245, 277, 317, 470; ב: 15, 24, 25, 35, 42, 43, 58, 67, 238, 264, 290, 295, 346, 353, 371, 428, 436, 444, 455, 467; ג: 21, 39, 85, 86, 184, 233, 260-262, 274, 277, 280, 291, 292, 298, 309-311, 325, 327, 334, 346, 347, 395, 412, 417, 418	שלמות הגוף - א: 127; ב: 358, 443, 444, 446, 447, 450; ג: 329, 330, שלמות המידות - א: 20; ג: 416, 417, 422, 425, 427, 435, 465 שלמות הקניין - ג: 416 שלמות שכלית - א: 332, 333, 391; ג: 90, 93, 384, 386, 387, 389, 395, 407, 409, 414, 417-419, 422, 424, 427, 428, 433, 451, 460, 465, 466, 489
ת	שם:
תאוה, תאוות - א: 22, 71, 94, 125, 126, 128, 135, 252, 273, 274, 291, 294, 300, 303, 315-317, 329, 330, 336, 340, 393, 473, 477, 510-512, 515, 516, 520, 523, 524, 525-528; ב: 25, 28, 146, 153, 381, 382; ג: 87, 314, 341, 345, 357, 392, 400, 401, 404, 408, 409, 418, 455, 456, 458-460, 468, 485, 503 תאורגיה (תיאורגיה) - ראו מגיה	שם מושאל (השאלה) - ג: 148, 172, 216 שם מסופק - ג: 147, 148, 167, 172, 216 שם משותף (שיתוף השם) - א: 113; ג: 172, 216 שם עצם - א: 370, 380; ב: 78, 103, 107-115, 121, 390, 391; ג: 236
תבונה - א: 33, 35, 47, 65, 70, 77-81, 92, 93, 95, 101, 205, 216, 335, 342, 457, 471, 516; ב: 16, 29, 33, 54-73, 79, 89, 314, 433, 435, 469; ג: 147, 162-164, 178, 392, 440, 447, 481, 503	

תורת התעודות - ב: 34, 35, 40, 51,

55, 109, 308, 310, 316-318

תחיית המתים - א: 235-237, 250, 451;

ב: 126; ג: 28, 32, 38-45, 60, 66,

74, 75, 79, 80, 186

תיאוריצייה - א: 138

תיאולוגיה (תאולוגיה) - א: 25, 36, 46,

47, 54, 72, 99-101, 104, 122, 134,

153-155, 157, 159, 161-163, 175,

264, 268, 270, 271, 273, 275, 294,

296, 298-300, 305, 330, 349, 352,

393, 459, 502; ב: 15, 35, 36, 51,

254, 256, 258, 308, 327; ג: 43, 75,

87, 90, 172, 178, 200, 206, 207,

211, 215, 248, 420

תיקון (תקון) - ב: 312, 349, 352, 354,

388; ג: 76, 80, 84-86, 89, 91, 180,

190, 287, 314, 328-331, 338, 342,

375, 399, 404, 408, 409, 422, 425,

438, 459, 460, 465, 466, 477

תיקון הגוף - ג: 84, 89, 91, 180,

287, 314, 328-331, 342, 375,

404, 408, 409, 422, 425, 459,

460, 465, 466, 477

תיקון המדינה - ג: 76, 80, 85, 86,

תיקון הנפש - א: 521; ג: 84, 89,

91, 180, 314, 328-331, 338,

342, 408, 409, 425, 459, 460,

465, 466, 477

תכלית האדם - ראו גם שלמות - א: 11,

65, 266, 310, 357, 359, 360, 361,

391, 395, 449, 472; ב: 100, 101,

272, 284, 421, 424-426, 452; ג: 37,

46, 88, 92, 185, 186, 335, 383-389,

391, 393, 414, 417, 419-421, 426,

429, 430, 432-437, 440, 441, 445,

448-451, 454-456, 460, 465, 466,

תואר, תארים (תוארי האל) - א: 89,

156, 168, 176-179, 181, 231-233,

266, 281, 500-505; ב: 19, 78, 103,

104, 106, 107, 110-115, 121, 195,

214, 345, 352, 360, 389, 390, 421,

447, 455, 456, 457, 459, 462, 463,

468; ג: 67, 76, 200, 209, 210,

214, 216, 217, 225-237, 241, 242,

243, 245, 248, 250, 251, 362, 440,

464

תואר יחס (טפל) - ב: 390, 456,

457; ג: 226, 227, 235, 236

תואר עצמי (עצמותי) - ב: 390, 456;

ג: 210, 225, 226-230, 234, 236,

242

תואר פעולה - ב: 390, 456, 457;

ג: 209, 226, 227, 236, 244,

245

תואר שלילי - א: 54; ב: 390, 456;

ג: 209, 226, 227, 440

תולדת - א: 325, 508; ב: 133, 134,

138-140, 147, 152

תורה:

תורה מן השמים - ב: 35, 55, 56;

ג: 28, 43, 44, 59, 60, 68, 73-77,

80

תורה מסיני - א: 189; ב: 35, 54-56,

429; ג: 68

תורת האמת הכפולה - א: 80, 81,

160; ב: 353

תורת האצילות - ראו גם אצילות -

ב: 86, 117-122, 242, 244,

257-262, 264, 267, 270, 282,

284, 285, 287, 343, 421, 424,

439; ג: 320, 449

תורת ההודמנות - א: 170-172,

176-178, 218; ב: 393

,272, 263, 233, 214, 149, 65, 58, 56
 ,371, 361, 356, 345, 310, 291, 275
 ,434, 431, 426, 420, 419, 384, 377
 ,57, 27, 25, 23, 15; ג': 465, 442, 440
 ,201, 191, 157-153, 147, 145, 59, 58
 ,376, 350, 269, 232-230, 216-213
 471, 461, 396, 392, 389, 388, 384
 תרגום אונקלוס – ראו גם אונקלוס –
 א': 272; ב': 90, 214; ג': 171
 471, 215-213, 191, 189, 188
 תרגום השבעים – א': 87-82, 147
 216-214; ג': 465; ב': 272, 150
 תשובה – א': 26, 35, 39, 41, 42, 51, 54
 ,162, 119, 102, 100, 88, 83, 78, 58
 ,296, 294, 265, 240, 212, 183, 179
 ,402, 400, 397, 386, 376, 315, 310
 ,522-519, 509, 502, 478, 477, 473
 ,99, 78, 69, 35, 27, 18; ב': 531, 529
 ,230, 225, 217, 150-148, 145, 117
 ,275, 273, 247, 240, 239, 233, 232
 ,373, 367, 351, 338, 299, 290, 276
 ,436, 435, 423, 419, 417, 398, 388
 ,32, 24, 17, 15, 14; ג': 441, 438
 ,76, 70, 69, 62, 56, 44, 42-40, 33
 ,154, 143, 92, 91, 89, 87, 85-82
 ,198, 191, 175, 171, 170, 160, 158
 ,278, 240, 238, 227, 223, 212, 199
 ,377, 376, 370, 352, 348, 335, 302
 ,445, 422, 420, 413, 411, 410, 379
 490, 489, 477, 476, 474, 448

,483, 481, 477, 476, 474, 473, 469
 497, 491-486
 תנאי (מספיק, הכרחי) – א': 30, 31, 42
 471; ב': 59, 129, 156, 157, 289
 ,342, 340, 334, 326, 314, 313, 295
 ;386, 380, 369-362, 351, 346-344
 ,93, 91, 88, 81, 73, 46, 37, 33; ג':
 ,287, 261, 184, 182, 180, 179, 164
 ,408, 403, 396, 324, 311-308, 296
 483, 468, 467, 435
 תנועה – ראו גם מניע, שינוי – א': 17
 ,118, 112, 108-106, 75, 73, 72
 ,177, 170, 166, 165, 135, 134, 130
 ,295, 291, 289, 285-283, 276, 273
 ,384, 383, 363, 360, 323, 312
 ;499, 489, 466, 435, 395, 390-388
 ,351, 157, 133, 98, 95, 93, 29; ב':
 ,449, 444, 443, 390, 383, 380, 363
 ,214, 184, 181, 176, 66, 63; ג': 457
 ,267-263, 258, 256, 237, 234
 ,451, 296-291, 282, 280, 275-270
 455
 תקשורת – ב': 71, 203, 370, 372-374
 ג': 179
 תרגום, תרגומים – א': 12, 13, 15
 ,98, 84, 66, 42, 39, 37, 28, 20-18
 ,191, 160, 151-148, 120, 117, 113
 ,275, 272, 271, 205, 203, 202, 200
 ,374, 354-352, 351, 313, 305, 304
 ,27; ב': 514, 504, 397, 393, 376

מפתח חיבורים*

- א**
האגרון – א: 183, 184
אגרת בעלי החיים – ב: 149, 150, 194
אגרת הוויכוח – א: 24
אדאב אל-פלאספה (מוסרי הפילוסופים) –
א: 150, 337; ב: 210
אוצר המונחים הפילוסופיים – א: 150
אחצא אל-עלום – א: 122, 130, 156;
ב: 132
איגרות (אגרות) הרמב"ם – א: 182, 307;
ב: 426; ג: 42, 44, 154, 191, 192,
201, 271, 278, 317
איגרות האחים הטהורים (ריסאיל אחיואן
אל-צפא) – א: 301-302, 457, 458,
514; ב: 149-151, 361, 368
איגרת (אגרת) תימן – א: 182; ג: 15,
16, 17, 21, 46, 60, 66, 69, 83, 84,
95, 307, 317
איגרת אריסטיאס – א: 82-84
אל-מלל ואל-נחל – א: 154
אל-מקדמה (אקדמות למדע ההיסטוריה) –
א: 155, 157, 446; ב: 367
אל-שפא – א: 160; ג: 250
האמונה הרמה (האמונה הנישאה) –
א: 124, 351, 353, 354; ב: 77, 296,
428, 429, 431-433, 435, 436, 437,
438-444, 446-453, 455, 457-469,
471; ג: 260
האמונות והדעות (הנבחר באמונות ודעות) –
א: 62, 124, 126, 183, 191,
195-197, 200-252, 376, 463, 468,
469, 477, 478, 486-488, 495, 520,
564; ב: 58, 59, 317, 437, 439-441
- ב**
בין מחשבת ישראל למחשבת העמים –
א: 300, 355; ג: 195, 248, 312, 338,
354, 383, 405
הברית החדשה – א: 35, 36, 69, 70, 84,
100, 149-151; ב: 277, 397, 428
- ד**
דעות הפילוסופים – א: 19, 20, 24, 25
- ה**
הגות פילוסופית בימי הביניים – א: 51,
58, 320, 323, 325; ב: 92, 420
המאור – ראו פירוש המשנה
הנהגת המתבודד – א: 530; ב: 255;
ג: 388-389, 423
השגת ההצלחה – א: 18; ב: 377, 415;
ג: 396
- ח**
חובות הלבבות – ראו ספר חובות הלבבות
חי בן מקיץ – ב: 27, 29-32; ג: 389-390
- י**
יסוד מורא וסוד התורה – ב: 38, 122,
123, 125, 128, 129, 138, 155, 450

60-63, 66, 68, 70-73, 76, 77, 79,
84-86, 90-92, 95, 96
מלות ההגיון – א: 119, 120, 129, 130,
375; ג: 95, 148, 202, 204, 230,
233, 315, 345-347, 418
מלחמות ה' – א: 16; ג: 156, 264, 276
מסכת תיאולוגית-מדינית – א: 27
מקאצד אל-פלאספה (כוונות
הפילוסופים) – א: 161, 451
משנה תורה – א: 111, 117, 118, 123,
131, 139, 353, 520, 523; ב: 34,
124, 426; ג: 13, 15, 19, 24, 27,
32, 34, 35, 40-42, 45, 46, 55, 62,
66, 70, 72, 84, 90, 91, 92, 95, 96,
156, 160, 165, 180, 193-197, 207,
212, 213, 217, 218, 222, 223, 227,
239, 244, 306, 310, 311, 318, 319,
322, 324, 330-332, 337, 338, 347,
351, 404-411, 413, 428, 438, 445,
467, 469, 479, 480, 489, 490

ס

ספר האחד – ב: 97
ספר האמונה הרמה (האמונה הנישאה) –
ראו האמונה הרמה
ספר האמונות והדעות – ראו האמונות
והדעות
ספר הגבולים (ספר הגדרים) – א: 20,
304, 306, 308-311, 313, 314, 316,
318, 319, 328, 329, 369; ג: 233,
246
ספר הגדרים – ראו ספר הגבולים
ספר הגלוי – א: 183
ספר היסודות – א: 305, 307, 308, 329,
331, 333-335
ספר הכוזרי – א: 15, 35, 37, 42, 47,
56, 80, 106, 110, 115, 117, 121,

כ

כתאב אל-מלל ואל-נחל – ראו אל-מלל
ואל-נחל
כתאב אל-שפא – ראו אל-שפא
כתר מלכות – א: 275, 350, 357,
361-364, 372, 380, 381, 391, 392,
395, 403-431; ב: 24

ל

ליקוטים מספר מקור חיים – א: 337, 351,
353; ג: 247

מ

מאמונה תמה לאמונה רמה – ב: 431-434,
436, 437, 459, 466, 469
מאמר תחיית המתים – א: 235, 236
מבחר הפנינים – א: 337
המדינה (פוליטאה) – א: 125, 250, 296;
ב: 381; ג: 356, 391-395, 427,
439

מוסרי הפילוסופים (אדאב אל-פלאספה) –

א: 150, 337; ב: 210
מורה המורה – א: 19, 157, 353, 502,
530; ג: 66, 155, 190, 249, 258,
306, 376, 379, 380, 387, 388, 423,
מורה הנבוכים – א: 2, 15, 19, 26, 39,
42, 55, 56, 105, 106, 110-112,
115-121, 123-125, 129, 131, 132,
134-137, 163, 168, 169, 171, 172,
174, 177, 178, 194, 200, 208, 217,
219, 220, 223, 226, 228, 230, 267,
296, 300, 301, 306, 321, 353, 374,
375, 433, 465, 470, 488, 493-495;
ב: 2, 81, 92, 105, 159, 257, 258,
269, 285, 371, 425, 426, 432, 434,
439, 442, 453; ג: 2, 15, 16, 23, 24,
25, 27, 28, 35, 36, 43, 46, 56, 59,

365, 365, 385, 393, 395-397;
ב: 304, 439, 441, 442; ג: 247

ע

על הנפש (De Anima) - א: 126, 127,
337; ב: 443, 446, 447, 452; ג: 275
על הפילוסופיה הראשונה - א: 17, 21,
268, 305, 312, 313, 315, 499
עמודי המחשבה הישראלית - א: 43
ערוגת הבושם - א: 306

פ

הפודה מן התעייה - א: 451, 455;
ב: 270
פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית
היהודית - א: 87
הפילוסופיה של היהדות - א: 32, 43, 45,
77, 97, 449, 471, 529; ב: 91, 117,
120, 253, 254, 257, 271, 286, 397,
422; ג: 93, 433, 434
פירוש המשנה לרמב"ם - א: 175, 450;
ב: 210, 290, 291; ג: 15, 25, 27-31,
40, 41, 57, 61, 64, 72, 73, 84, 95,
96, 149, 160, 165, 207, 239, 306,
309, 311, 322, 344, 350, 398, 405,
415, 445, 449, 468, 471-473, 489,
490
פירוש התורה לאברהם אבן עזרא -
ב: 90, 211-215
פירוש ספר יצירה לרס"ג - א: 191-197,
199, 200, 224, 225, 226, 241, 305,
307, 331
פשיטתא - א: 150, 272

ק

קוראן - א: 69, 149, 151, 153, 155,
174, 176, 177, 199, 223, 399, 401

124-126, 137, 138, 163, 164, 167,
199, 219, 220, 267, 308, 309, 346,
351, 470, 517; ב: 72, 106, 107, 123,
213, 215, 216, 221, 222, 230, 233,
238, 241, 249, 254-256, 259, 265,
266, 268, 270, 273, 275, 280-282,
289-292, 296-336, 338, 339, 341,
345, 355-357, 366, 370, 372, 373,
382, 396, 424, 425, 437, 438, 443,
451; ג: 59, 157, 226, 252, 305,
369, 393, 481

ספר המבקש - א: 19, 307, 337
ספר המדינה (פוליטאה) - ראו המדינה
ספר המידות - ראו אתיקה
ספר המעלות - א: 19, 24, 295, 393
ספר המצוות - א: 478; ב: 42, 76;
ג: 14, 15, 61, 62, 67, 95, 193, 194,
323, 324, 473, 474, 489, 490, 492
ספר העצמים - א: 305, 321, 322, 324,
326, 327, 352, 353; ב: 122
ספר הקבלה - א: 353, 476; ב: 296,
297, 302, 323, 416, 428-431, 459,
461, 471
ספר הקדחות - א: 304, 305
ספר השם - ב: 17, 19, 110-114, 171,
178
ספר חובות הלבבות - א: 342, 455-457,
459, 462-464, 472, 474, 506, 566;
ב: 233, 385
ספר יצירה - א: 191-199, 200, 224-226,
241, 305, 307, 331, 346-348, 351,
380, 458, 503; ב: 113, 114, 215,
259, 265, 267-271, 287, 295, 313;
ג: 61, 153, 211, 226, 445, 447, 448,
455-458, 471, 492
ספר מקור חיים (Fons Vitae) - א: 37,
61, 343, 346, 351-355, 357, 359

- תקון מדות הנפש - א: 339-342
תרגום אונקלוס - א: 272; ב: 214;
ג: 214, 271
תרגום הוולגטה (Vulgata) - א: 84, 272
תרגום השבעים - א: 82-86, 147, 150;
ב: 465; ג: 214-216
- E**
The Exalted Faith - ב: 431
- H**
History of Jewish Philosophy in the
Middle Ages - א: 52, 53, 59;
ב: 254
History of Medieval Jewish Philosophy
- ג: 212
- I**
In Defense of Judaism: Abraham ibn
Daud - ב: 434-436, 438, 451
- P**
Philosophy of the Kalam - א: 177,
179, 180, 225
The Philosophy of Spinoza - ג: 257
- R**
Repercussions of the Kalam in Jewish
Philosophy - א: 179, 180, 181
- 445, 448, 455, 478; ב: 149, 280,
334, 344, 345, 347, 356, 368, 428;
ג: 67, 68, 336
- ר**
ראשית חכמה - א: 14, 18, 122, 123,
130, 157; ב: 132, 143, 377; ג: 396
רסאיל אח'ואן אל'צפא - ראו איגרות
האחים הטוורים
- ש**
שלשלת הקבלה - א: 348; ב: 223, 416,
417
שמונה פרקים לרמב"ם - א: 24, 127-129,
244, 523, 525; ג: 84, 239, 310, 311,
342, 344-348, 350, 352, 418, 449,
452, 462, 473, 489, 490
- ת**
תהפת אל'פלאספה (הפלת הפילוסופים) -
א: 160, 161, 451; ב: 270
תהפת אל'תהפת (הפלת ההפלה) -
א: 160, 161, 451
תורת חובות הלבבות - ראו ספר חובות
הלבבות
התיאולוגיה של אריסטו - א: 134, 268,
270, 271, 275, 296, 298, 305, 352;
ב: 254, 256
תפסיר (פירוש התורה) לרס"ג -
א: 185-189, 272

מפתח פסוקי מקרא*

יב: ד - ב: 46	בראשית
יב: ה - ב: 46; ג: 471	א: א - א: 196, 298; ב: 82-83, 86, 88
יב: ו - ב: 36, 38, 42, 45	102, 463; ג: 215, 356
יד: טו - ב: 249	א: ב - א: 298, 307; ב: 90, 268
יד: יד - ב: 62	א: י - א: 307
טו: ו - א: 91	א: כא - ב: 82-83
טו: ז - ב: 107	א: כו - ב: 118, 464-465; ג: 215, 216
יז: א - ב: 152; ג: 380	א: כו - ג: 215
יח: כ - ג: 360	א: כז - א: 503; ב: 82-83; ג: 215-217
יח: כא - ב: 123	417
יח: כג - ב: 214	א: לא - ג: 240-241, 356
כא: ו - ב: 50, 112, 127	ב: ב - ג: 216
כב: יד - ב: 36, 38, 42	ב: ג - ב: 104
כד: ג - ב: 262	ב: ד - ב: 104
כה: יח - ג: 222	ב: טו - א: 357
כז: ד - ב: 69	ב: יב - ב: 104
כז: יט - ב: 231	ב: יט - ב: 372
כז: מ - ב: 79	ג: א - ב: 141
כח: יא - ב: 111	ג: ד - ב: 61
כח: יב - ג: 395	ג: ו - ב: 125
כח: יג - א: 503; ב: 262; ג: 395	ג: כ - א: 236
כח: י - ג: 437	ג: כ - ב: 59
כח: יא - ג: 437	ג: כב - ג: 411
כח: יב - ג: 437	ג: כב - ג: 418
כח: יג - ג: 437	ג: כג - ג: 418
לא: יט - ב: 135-136	ג: כד - ג: 418
לא: ל - ג: 221	ה: כט - ב: 38
לב: לב - ב: 143	ו: ב - ב: 140, 463
לג: י - ב: 143	ו: ה - ג: 360
לג: יט - ב: 155	ו: ח - א: 503
לו: לא - ב: 49-50	ח: כא - א: 317
לח: ז - ג: 222	י: ב - ב: 299
מ: ו - ג: 221	י: ג - ב: 299
מ: טו - ג: 222	יא: כח - ג: 380

* מסודר לפי סדר הספרים, הפרקים והפסוקים - הכינה מנוחה מורביץ.

מח: טו - ב: 463	כ: ב - ב: 338, 212, 75
מח: טז - ב: 152, 463.	כ: ב - א: 492; ב: 89, 94
	כ: ג - א: 492; ב: 89, 94
שמות	כ: ד - ב: 292
ג: יד - ב: 114; ג: 246	כ: ה - ב: 292
ג: טו - ב: 93, 101, 111	כ: יד - א: 198
ד: יד - ב: 104	כ: טו - ג: 326
ד: טו - ב: 103, 104	כ: טז - ג: 326
ד: טז - ב: 104	כ: יז - ג: 326
ה: כב - ב: 107	כ: יח - א: 213
ו: ב - ב: 105	כ: כ - ב: 113, 266
ו: ג - ב: 105, 107, 111, 152-153;	כ: כג - א: 68
ג: 246	כ: כד - א: 68
ו: ו - ב: 107	כ: כה - א: 68
ו: כח - ב: 53	כא: א - ג: 343
ז: ג - ב: 145, 440	כא: ו - ב: 104
ח: כב - ב: 79; ג: 340	כא: כד - א: 189-190; ב: 55, 71-72
ט: א - ב: 212	כב: ח - ב: 463
ט: ג - א: 79; ג: 222	כב: י - ב: 102
ט: ח - ב: 212	כב: יט - ב: 104
ט: כד - ב: 212	כג: כ - ב: 104
יב: ב - ב: 142	כג: כא - ב: 100, 116, 142
יב: יב - ב: 463	כג: כה - ב: 138, 147
יב: מ - א: 84	כג: כה - ב: 145, 147
יב: צט - ב: 328	כג: כו - ב: 144, 145, 147, 152
יג: ט - ב: 60	כד: טז - א: 198
יד: ג - ג: 147	כד: י - א: 503; ב: 266; ג: 222
יח: יג - ב: 138	כד: יא - ב: 213
יט: ג - ג: 220	כה: יח - ב: 62
יט: ד - ב: 249	כה: כב - ג: 318
יט: ט - א: 213	כה: מ - ב: 128
יט: יא - ג: 214	כו: א - ב: 128-129, 156
יט: יז - ג: 326	כו: לה - ב: 249
יט: יח - ג: 326	לא: ו - ב: 113
יט: יט - ג: 326, 328	לא: יח - ב: 129; ג: 222
יט: כ - ג: 214	לב: א - ב: 103, 154
כ: א - א: 119; ב: 66, 70, 76, 78	לב: יב - ב: 134

ויקרא	לב: לב - ב: 144
יח: ד - ג: 342	לג: טו - ב: 147, 153, 155, 460
יח: ה - ב: 126	לג: יא - א: 331; ג: 221, 319
יח: כ - ג: 325	לג: יב - ב: 124, 125
יט: ב - א: 522-524; ג: 436	לג: יב - ב: 265; ג: 237, 241, 410, 436
יט: יח - א: 480; ב: 75	לג: יג - ב: 265; ג: 237, 241, 410, 421
כ: כג - ג: 337, 341	435, 436, 489
כד: טו - ב: 103	לג: יד - ב: 123, 265; ג: 237, 241, 410
כד: טז - ב: 103	436
כד: יח - ב: 71	לג: טז - ב: 123, 265; ג: 237, 241, 410
כד: יט - א: 68, 190	436
כד: כ - א: 68, 190; ב: 72, 278	לג: טז - ב: 123, 265; ג: 237, 241, 410
במדבר	436
ו: יא - א: 522-523; ג: 403-404	לג: יז - ב: 123, 265; ג: 237, 241, 410
ו: כו - ג: 221	436
ט: יח - א: 503	לג: יח - ב: 247, 265; ג: 237, 241, 410
יא: א - א: 79, 503; ג: 222	431, 436
יא: יז - א: 133, 135, 272; ב: 244	לג: יט - ב: 265; ג: 237, 241, 410, 435
יא: יח - א: 133, 272	436
יא: יט - א: 133, 272	לג: כ - ב: 104, 124, 247, 265; ג: 237
יא: כ - א: 133, 272	241, 410, 435, 436
יא: כא - א: 133, 272	לג: כא - ב: 113, 116, 123, 124, 133
יא: כב - א: 133, 272	148-149, 153-154, 155, 157, 247
יא: כג - א: 133, 272	265; ג: 219, 237, 241, 377, 410
יא: כד - א: 133, 272	431, 436
יא: כה - א: 135, 272; ג: 166	לג: כב - ב: 124, 265; ג: 221, 241
יב: ו - ג: 313	410, 431, 435, 436
יב: ז - א: 91	לג: כג - ב: 124, 247, 265; ג: 221
יב: ח - א: 331; ב: 266; ג: 318-319	241, 410, 413, 435, 436, 488
יד: כא - א: 198	לד: ד - ג: 436
טו: טז - ב: 328	לד: ה - ג: 238, 436
טז: ל - ב: 82-83	לד: ו - ב: 124; ג: 238, 436
יט: ב - ג: 343	לד: ז - ג: 238, 436
כ: ח - ב: 130, 153	לד: יג - ג: 337
כא: א - ב: 47	לד: כח - ג: 323
כא: ב - ב: 47	לד: כט - ג: 166
	לה: ג - א: 67

ו: ד - א: 231, 492; ב: 115; ג: 431,

445

ו: ה - ב: 75; ג: 410, 445, 462, 470,

472, 475, 479-480, 486, 489

ו: ו - ג: 470

ו: ח - ב: 60

ו: ט - א: 394; ב: 60

ו: יג - ג: 462, 472

ו: טו - ב: 59

ו: יז - א: 520

ז: ז - ב: 342

ח: ג - ב: 138

י: ד - ג: 323

י: יב - א: 249

י: טו - ב: 60

י: יז - ג: 221

יא: יג - ג: 464, 480, 484

יא: יז - א: 79

יא: יח - א: 394

יב: ב - ג: 244

יב: ג - ג: 244

יב: ד - ג: 244

יב: ל - א: 105

יג: א - א: 84; ב: 278

יג: ב - א: 239

יג: ג - א: 239

יג: ד - א: 239; ג: 309

יג: ה - א: 239

יג: ו - א: 239

יג: ח - א: 216

יד: א - ב: 140

יד: כב - ב: 213

יח: יח - ב: 330

יח: כא - א: 239

יח: כב - א: 239

יט: טו - ב: 231, 372

כ: י - ג: 14

כא: ג - ב: 47

כא: ח - ב: 134

כב: ו - ב: 142

כב: יח - ב: 142

כב: כח - ב: 142

כג: כג - ב: 144

לה: יא - א: 483

דברים

א: א - ב: 46

א: ב - ב: 40, 41, 43, 44

א: כ - ב: 38

ג: יא - ב: 38

ד: יג - ג: 323

ד: טו - ב: 463; ג: 222

ד: יט - ב: 133, 154-155

ד: כ - ב: 154

ד: כד - א: 231; ב: 59

ד: לה - א: 198, 228-229; ב: 89, 212;

ג: 328

ד: לט - ג: 222, 447

ה: א - ג: 326

ה: ב - ג: 326

ה: ג - ג: 326

ה: ד - ג: 326

ה: ה - ג: 326, 328

ה: יא - ב: 67

ה: יג - ב: 67

ה: יד - ב: 67

ה: טו - ב: 67, 70

ה: טז - ב: 67

ה: יז - ב: 67, 69

ה: יח - ב: 67, 68, 70

ה: כה - ב: 140

ה: כו - ב: 145

ה: כח - ג: 166

ו: א - ג: 456

יז: יד - ג: 74	כב: ח - ב: 38
יט: ד - ב: 102	כה: ג - א: 236; ב: 59
כח: ט - ב: 61	כו: כז - ב: 214
כט: א - ב: 82	כז: ח - ב: 42
ל: א - א: 249	כז: ט - א: 340
לא: כא - א: 199	כח: ט - ג: 406
מ: כה - ב: 127; ג: 222	כח: לו - ב: 330
מ: כו - א: 500	כט: יח - ב: 231
מ: כח - ב: 86, 83	ל: יט - א: 249; ב: 440
מא: ח - ג: 471	ל: כ - ג: 475
מב: ה - ב: 83	לא: ט - ב: 36
מב: כא - א: 242; ג: 461	לא: טו - ב: 156
מג: ו - ב: 249	לב: י - ב: 90
מג: י - א: 501	לב: לט - ב: 126
מד: ח - א: 210	לב: מא - ג: 222
מד: כד - ב: 121	לג: ד - א: 40
מה: ו - ב: 86, 82; ג: 355-356	לג: ד - ג: 324, 326
מה: יב - א: 219, 503	לג: ה - ב: 50
מה: יח - א: 218	לג: יט - א: 134
מה: כב - א: 229	לד: א - ב: 44, 40, 38
מת: יד - א: 196	לד: ו - ב: 40
נא: ט - א: 503	
נב: ז - ב: 231	יהושע
נה: ח - ג: 363	ח: לו - ב: 36
נו: טו - ב: 399	יג: כב - ב: 141
סא: א - א: 198	יז: ז - ב: 249
סד: ג - ג: 33	
סה: יח - ב: 83	שופטים
סו: י - ב: 252	א: יז - ב: 47
	טו: יא - א: 190; ב: 71, 72
ירמיהו	יא: כט - א: 199
א: ה - א: 191; ב: 313	
ב: יג - א: 350	ישעיהו
ג: יז - א: 199	ו: ג - א: 198
ט: כג - ג: 420, 433	י: ו - ב: 214
י: י - א: 480	יא: ט - ג: 438
י: יא - א: 347	יד: כה - ב: 228

ג: י - א: 236; ב: 59

ג: יז - ג: 241

תהלים

ח: ד - א: 218; ג: 472

ח: ה - ג: 472

ח: ו - ב: 87, 465

ט: יב - ב: 262

טו: יא - ג: 455

יט: ח - ג: 402

יט: ח - א: 511

יט: ט - א: 511

כג: ו - ב: 228

כג: יט - א: 199

כד: ד - א: 503

כה: יד - ג: 161, 165

ל: ו - א: 473

לד: יז - ג: 221

לו: י - א: 134, 350

לז: ח - א: 342

לז: כג - א: 342

מב: ב - ב: 228; ג: 472

מז: ה - ב: 249

סח: ה - ב: 228

סח: יב - ב: 231

עב: יט - א: 199

עח: סה - א: 503

פב: ה - ג: 166

פב: ו - ב: 463

פב: ז - ב: 463

פה: י - א: 198

פז: ג - ב: 249

פט: יג - ב: 249

פט: לח - ב: 228

צ: ב - א: 501

צא: יד - ג: 485

צב: ו - א: 194

יז: ו - ב: 214

יז: ח - ב: 214

כג: כא - א: 249

כו: א - ב: 82

לא: כב - ב: 228

לב: יט - ג: 360

נא: יט - ב: 154

יחזקאל

א - ב: 125; ג: 172

ג: יב - ג: 219

ח: יב - ג: 360

יא: כד - א: 198

כב: יב - ב: 228

כו: ט - ב: 228

לז: א - ג: 38

הושע

א: ב - ב: 82

י: ב - ב: 228

עמוס

ג: ב - ב: 362

צפניה

ג: ט - ב: 115

חגי

ב: ה - א: 198

זכריה

י: ב - ב: 135-136

יד: ט - ב: 115; ג: 245

מלאכי

א: ט - א: 249

ג: ג - א: 381

איוב

ב: ו - ג: 371
 ח: ו - ג: 372
 ח: ז - ג: 372
 ט: כב - ג: 372
 יא: ה - ג: 372
 יא: ו - ג: 372
 יא: ז - ג: 372
 יא: יב - ג: 479
 יב: כב - א: 194
 כב: ה - ג: 372
 כב: יא - א: 134
 כו: ז - א: 196
 לג: כג - ג: 373
 לו: כא - ג: 166
 לח: ו - ב: 463
 מב: ו - ג: 373

שיר השירים

א: ב - ג: 327
 ד: ו - ב: 228
 ה: ב - ג: 375
 ח: ו - ב: 60

איכה

א: א - ב: 248

קהלת

א: ג - ב: 83
 א: ה - א: 216
 א: ט - ג: 412
 ו: יד - ב: 385
 ו: טו - ב: 385
 ז: טו - ג: 407
 ז: כד - א: 194
 ח: א - ב: 113
 י: ב - ג: 479

צג: ג - ב: 228

צד: ט - א: 166

צו: ה - ב: 99

קב: יד - ב: 88, 221

קב: טו - ב: 88, 221, 223

קג: כ - ב: 99

קד: לא - א: 79

קיב: א - ג: 463

קיט: עג - א: 218

קיט: קכו - ג: 169

קכג: א - ב: 262

קלה: ו - ג: 334

קלה: כא - ב: 262

קלט: יב - א: 166

קלט: יג - א: 166

קמח: ה - ב: 133

קמח: ו - ב: 96, 133

משלי

א: ט - ב: 60

ג: ג - ב: 60

ג: ו - ג: 462

ו: כא - ב: 60

ח: ז - א: 242

ח: כב - א: 381

ח: ל - א: 381

ט: א - א: 507

ט: יב - ב: 112

י: יא - א: 350

יג: יד - א: 350

יד: כו - א: 350

טו: כב - א: 350

כ: כז - א: 480

כב: כט - ג: 327

כו: ה - ג: 463

כט: יח - ב: 154

דניאל	אסתר
י: כא - ב: 95, 96	א: יג - ב: 139
דברי הימים	ג: ח - ו: 139
א, יז: כא - ג: 431	ד: יד - ב: 111
	ז: ח - ב: 138

מפתח ספרות חז"ל
(לפי סדר המסכתות במשנה)

משנה	תלמוד ירושלמי
פאה	ברכות
א: א - ג: 384	ט: ז - ג: 462
תגיגה	תלמוד בבלי
ב: א - א: 123, 131; ג: 160, 165 (והערות 16, 17, 20)	ברכות
סוטה	ז: ע"א - ג: 431
ה: ב - ג: 405	ז: עא - ג: 431
מכות	יז: ע"א - ג: 31
ג: יז - ג: 461	יח: ע"ב - ג: 40, 41
אבות	לג: ע"ב - ג: 243
א: א - א: 189	סג: ע"א - ג: 169 (הערה 29), 463
א: ב - ב: 416	צא: ע"ב - ג: 45
א: ג - א: 465; ג: 29 (הערה 2), 332,	שבת
489, 471, 463	צב: ע"א - ג: 310
א: יז - ג: 385	קנו: ע"א - ג: 377
ב: א - ב: 387	פסחים
ב: ו - א: 20	ז: ע"ב - א: 484; ג: 464
ב: יב - ג: 169 (הערה 31)	יומא
ב: טז - א: 519	סז: ע"ב - ג: 342, 345, 352, 452
ג: ט - ג: 385, 396	תענית
ג: טו - א: 518	ה: ע"ב - ג: 74
ד: א - ג: 310, 345	יא: ע"א - א: 523; ג: 403
ד: ב - ג: 37, 468	מגילה
ד: ז - ג: 29, 463	ט: ע"א - א: 83; ג: 215
ידיים	
ג: ב - א: 93; ב: 33	

חולין	ראש השנה
יג: ע"ב - ג: 63	ו: ע"א - א: 484
עז: ע"ב - ג: 341	
נידה	חגיגה
ל: ע"ב - א: 125	יב: ע"א - א: 196
	יג: ע"ב - ג: 160, 165 (הערה 18)
מדרשים	כתובות
בראשית רבה	קיא: ע"ב - ג: 32
יא: א - א: 381; יג: ג - א: 104	נדרים
ספרא (תורת כוהנים)	י: ע"א - א: 522; ג: 403
קדושים, א: א - א: 522, 524 (והערה 136)	קידושין
ספרי	מ: ע"ב - ג: 385, 434, 492
לדברים, ו: ו - ג: 470	בבא מציעא
ויקרא רבה	ל: ע"ב - ג: 402
(בלי הפניה מדויקת) - א: 522	בבא בתרא
שיר השירים רבה	טו: ע"א - ג: 370
(= מדרש תזית)	סנהדרין
א: יג לפסוק "ישקני מנשיקות פיהו" (שיר	קה: ע"ב - ג: 464
השירים א: ב) - א: 93; ב: 33; ג: 327	מכות
ג: ט - ב: 31	כג: ע"א - ג: 324 (הערה 4)
קהלת רבה	כג: ע"ב-כד ע"א - ג: 327
ט: ח - ב: 365	עבודה זרה
תנחומא	יט: ע"ע - ג: 463
שמות, כ - א: 502 (הערה 82)	נד: ע"ב - ג: 412

תוכן העניינים לכל היחידות

יחידה I

- 1.1 מבוא / 11
- 1.2 פילוסופיה יהודית – הצגת הבעיה / 16
- 1.2.1 מהי פילוסופיה? / 17
- 1.2.2 מהי פילוסופיה יהודית – שאלה מודרנית / 21
- 1.2.3 היבטים פילוסופיים והיסטוריים / 27
- 1.2.4 פילוסופיה יהודית – אמת-מידה ביוגרפית / 30
- 1.2.5 פילוסופיה דתית-יהודית / 32
- 1.2.5.1 פילוסופיה נוצרית / 34
- 1.2.5.2 פילוסופיה אסלאמית / 37
- 1.2.5.3 האם זהות יהודית דומה לזהות נוצרית או לזהות אסלאמית? / 40
- 1.2.6 דרכים להגדרת הפילוסופיה היהודית / 41
- 1.2.6.1 הדרך הצורנית הקיצונית / 42
- 1.2.6.2 הדרך התוכנית-מהותית / 42
- 1.2.7 פילוסופיה בהקשר יהודי / 59
- 1.2.7.1 אמות-מידה להקשר יהודי / 60
- 1.2.7.2 הפילוסופיה היהודית כמפגש / 61
- 1.2.7.3 אנכרוניזם כמאפיין את הפילוסופיה היהודית / 63
- 1.2.8 סיכום: הקשר יהודי / 64
- 1.3 צמיחת הפילוסופיה היהודית בימי הביניים / 66
- 1.3.1 אתגר פנימי – הקראות / 67
- 1.3.2 אתגרים חיצוניים – פילוסופיה, אסלאם ונצרות / 68
- 1.3.3 צמיחת פילוסופיה יהודית במסגרת אסלאמית / 69

- 1.4 מדע, תבונה ואמונה דתית / 71
- 1.4.1 המדע העתיק והמדע החדש / 71
- 1.4.2 דת ומדע, היבט אחר / 77
- 1.4.3 התגלות ותבונה – הדרך השכלתנית / 78
- 1.4.4 התגלות ותבונה – הדרך הלא-שכלתנית / 80
- 1.5 פילון האלכסנדרוני / 82
- 1.5.1 קהילת יהודי אלכסנדריה / 82
- 1.5.2 תרגום השבעים / 82
- 1.5.3 פילון: אב-טיפוס לפילוסופיה הדתית המערבית / 85
- 1.5.3.1 הפילוסופיה כשפחת ההתגלות (כתבי הקודש) / 91
- 1.5.3.2 הפרשנות האלגורית / 93
- 1.5.3.3 האלגוריה והפשט / 94
- נספח א: יצחק יוליוס גוטמן, "צמיחת הפילוסופיה היהודית באיזור-התרבות האיסלאמי" / 97
- נספח ב: מילון למונחים נבחרים / 105
- ביבליוגרפיה / 139

יחידה 2

- 2.1 מבוא: ראשית הפילוסופיה היהודית בימי הביניים / 147
- 2.2 מדע הכלאם / 153
- 2.2.1 השם "כלאם" / 153
- 2.2.2 בין פילוסופיה לכלאם / 154
- 2.2.3 צמיחת הכלאם / 155
- 2.2.4 מה הוא הכלאם? / 155
- 2.2.4.1 הכלאם לפי אל-פראבי / 155
- 2.2.4.2 הכלאם לפי אבן ח'לדון / 157
- 2.2.5 עקרונות הכלאם / 163
- 2.2.5.1 עקרונות הכלאם לפי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי / 163
- 2.2.5.2 עקרונות הכלאם לפי הרמב"ם בספר מורה הנבוכים / 168
- 2.2.5.3 תורת האטומים ותורת ההודמנות / 170
- 2.2.5.4 יחסו של הרמב"ם לכלאם / 172

- 2.2.6 המועתזלה והאשעריה / 175
- 2.2.7 היהודים והכלאם / 177
- 2.3 רב סעדיה גאון, חייו וכתביו / 182
- 2.3.1 חיי רב סעדיה גאון / 182
- 2.3.2 פירוש התורה (התפסיר) / 185
- 2.3.3 נגד הקראים / 189
- 2.3.4 פירוש ספר יצירה / 191
- 2.3.4.1 בעיית ייחוס הספר / 192
- 2.3.4.2 בעיית הבריאה / 193
- 2.3.4.3 בריאת "אויר שני, עדין": הקשר בין הבריאה לבין התגלות נבואית / 198
- 2.4 ספר האמונות והדעות / 200
- 2.4.1 מטרת ספר האמונות והדעות / 202
- 2.4.2 דעות אמיתיות מה הן? / 205
- 2.4.3 מקורות הידיעה / 206
- 2.4.4 הצורך בהתגלות / 212
- 2.4.5 ראיות לחידוש העולם ומציאות האל / 215
- 2.4.5.1 הראיה מן התכליות / 215
- 2.4.5.2 הראיה מקיבוץ החלקים / 217
- 2.4.5.3 הראיה מחליפת המקרים / 219
- 2.4.5.4 הראיה מן הזמן / 220
- 2.4.5.5 מציאות הבורא / 222
- 2.4.5.6 בריאת יש מאין (בריאה לא מדבר) / 223
- 2.4.5.7 סדר תשע התורות בפירוש ספר יצירה ושתיים-עשרה הדעות בספר האמונות והדעות / 225
- 2.4.5.8 ביקורתו של הרמב"ם / 226
- 2.4.6 אחדות האל ואי־גשמיותו / 228
- 2.4.7 תוארי האל / 231
- 2.4.8 לשון המקרא / 233
- 2.4.8.1 מתי יוצא המקרא מידי פשוטו? / 234
- 2.4.9 נסים ושליחות הנביא / 237
- 2.4.10 מצוות שכליות ומצוות שמעיות / 240
- 2.4.10.1 משמעותה של חלוקת המצוות / 244
- 2.4.10.2 הצורך בהתגלות: מבט שני / 247
- 2.4.11 בחירה אנושית חופשית / 248

2.4.12 שכר ועונש והעולם הבא / 250

2.4.13 נפש האדם והתנהגותו / 252

ביבליוגרפיה / 253

יחידה 3

3.1 הרקע לנאו־אפלטוניות / 263

3.1.1 אפלטון ואפלטוניות / 264

3.1.2 אריסטו ואריסטוטליות / 266

3.1.3 פיתגורס ונאו־פיתגוריות / 268

3.1.4 מטאפיסיקה ואתיקה / 269

3.1.5 מוניזם ומונותאיזם / 270

3.1.6 פלוטינוס ו"התיאולוגיה של אריסטו" / 270

3.1.7 תורת האצילות / 272

3.1.7.1 תורת האצילות של פלוטינוס / 273

3.1.8 מבנה הקיום על־פי פלוטינוס / 274

3.1.8.1 האחד / 274

3.1.8.2 השכל הכללי / 288

3.1.8.3 הנפש הכללית / 289

3.1.9 נאו־אפלטונים אחרי פלוטינוס / 298

3.1.9.1 פורפיריוס / 298

3.1.9.2 יאמבליכוס / 299

3.1.9.3 פלוטארכוס / 299

3.1.9.4 פרוקלוס / 299

3.1.9.5 בואתיוס / 300

3.1.9.6 יוחנן המדקדק / 300

3.1.9.7 האחים הסהורים / 301

3.2 יצחק בן שלמה הישראלי / 304

3.2.1 חיי יצחק הישראלי, כתביו והשפעתו / 304

3.2.2 הגדרת הפילוסופיה / 308

3.2.3 הדרך היורדת: הבריאה / 317

3.2.4 מבנה העולם לפי יצחק הישראלי / 319

3.2.4.1 אלוהים והבריאה / 319

3.2.4.2 החומר הראשון והצורה הראשונה / 324

3.2.4.3	השכל הראשון / 326
3.2.4.4	הנפש / 327
3.2.4.5	העולם החומרי – הטבע / 328
3.2.5	דרך עליית הנפש / 328
3.2.6	הנביאים / 330
3.2.6.1	הצורך בנביא / 330
3.2.6.2	מדרגות הנבואה / 331
3.2.6.3	הנבואה כתופעה נפשית / 332
3.2.6.4	יתרון הנביא על הפילוסוף / 333
3.2.7	סיכום / 336
3.3	שלמה בן יהודה אבן גבירול / 337
3.3.1	ספרי מוסר / 337
3.3.1.1	מבחר הפנינים / 337
3.3.1.2	ספר תקון מדות הנפש / 339
3.3.2	אבן גבירול המשורר / 342
3.3.2.1	"שוכן עד מאו" וספר יצירה / 346
3.3.2.2	"כתר מלכות" כתמצית הפילוסופיה של אבן גבירול / 350
3.3.3	מקור חיים: הפילוסופיה של אבן גבירול / 350
3.3.3.1	שם הספר מקור חיים והקושי שבזיהויו / 350
3.3.3.2	הליקוטים של פלקירא מספר מקור חיים / 351
3.3.3.3	אבן גבירול ופסאודו־אמפדוקלס / 352
3.3.3.4	ביקורת אברהם אבן דאוד / 353
3.3.3.5	בעיות אחרות: סתירות ואי־בהירות / 355
3.3.3.6	מבנה העולם לפי אבן גבירול / 356
3.3.4	משנת אבן גבירול / 357
3.3.4.1	ידיעה וסוגי ידיעה / 357
3.3.4.2	דיוקיום: חומר וצורה / 366
3.3.4.3	החומר הגופני / 371
3.3.4.4	המאמרות (הקטגוריות) / 374
3.3.4.5	תורת האצילות / 377
3.3.4.6	בריאת יש מאין / 380
3.3.4.7	הרצון / 385
3.3.4.8	תכלית האדם: עליית הנפש אל הידיעה / 391
3.4	סיכום / 397
399	נספח א: שלמה פינס, "הערכה של תורת הנבואה ותורת הנפש של יצחק הישראלי" /

נספח ב: ר' שלמה אבן גבירול, "כתר מלכות" / 403

נספח ג: ר' שמואל אבן תיבון, "עשרת המאמרות (קטגוריות) של אריסטו" / 433

ביבליוגרפיה / 437

יחידה 4

4.1 הרקע הרעיוני להגותו של ר' בחיי אבן פקודה / 445

4.1.1 הצופיות / 445

4.1.1.1 הצופיות לפי אבן ח'לדון / 445

4.1.1.2 אל-גואלי / 451

4.1.1.3 אל-מחאסבי / 456

4.1.2 האתים הטהורים (אח'ואן אל-צ'פא) / 457

4.1.3 בחיי ומקורותיו - גישה אקלקטית / 458

4.2 הרקע החברתי לספר חובות הלבבות / 461

4.3 משנתו של ר' בחיי אבן פקודה / 466

4.3.1 שם הספר תורת חובות הלבבות וייעודו / 466

4.3.2 מבנהו הספרותי של הספר חובות הלבבות / 472

4.3.3 חובות האיברים וחובות הלבבות / 477

4.3.4 מציאות האל ובריאת העולם / 485

4.3.5 אחדות האל / 491

4.3.6 תוארי האל / 500

4.3.7 בחינת הברואים (היקום) / 505

4.3.8 עבודת האלוהים וההערה / 508

4.3.9 שיחת השכל והנפש / 514

4.3.9.1 טובת הנפש האמיתית / 516

4.3.10 הביטחון באל, הגזירה וחופש הבחירה / 519

4.3.11 התשובה וההערה / 520

4.3.12 הפרישות / 522

4.3.13 אהבת האל / 529

4.4 סיכום / 531

נספח א: חוה לצרוס-יפה, "לאופיה של התרבות היהודית-ערבית" / 533

נספח ב: יוסף דן, "הפנמת החיים הדתיים" / 554

נספח ג: אליעזר שבייד, "פחיי ורס"ג - זיקה ושוני" / 564

ביבליוגרפיה / 569

יחידה 5

5.1 מבוא / 15

5.2 ר' אברהם אבן עזרא, חייו ושירתו / 18

5.2.1 חייו של ר' אברהם אבן עזרא / 18

5.2.2 דוגמאות משירי אבן עזרא / 19

5.3 אבן עזרא וביקורת המקרא / 33

5.3.1 גישתו של אבן עזרא למקרא / 33

5.3.2 ביקורת המקרא / 34

5.3.3 עמדתו של אבן עזרא על-פי שפינוזה / 35

5.3.4 עמדתו של אבן עזרא על-פי חוקרים בני דורנו / 37

5.3.4.1 נחום סדנה / 37

5.3.4.2 אוריאל סימון / 38

5.3.4.3 מיכאל פרידלנדר / 38

5.3.4.4 עמוס פונקנשטיין / 39

5.3.5 עמדתו של אבן עזרא על-פי פרשנים מסורתיים במאה ה-19 / 40

5.3.5.1 שלמה זלמן נעטטער / 40

5.3.5.2 יהודה ליב קרינסקי / 41

5.3.5.3 שד"ל / 41

5.3.6 עמדתו של אבן עזרא על-פי פרשני המאה ה-14: מוטוט וצרצה / 43

5.3.7 פירוש אבן עזרא לפסוקים בעייתיים / 45

5.3.7.1 פירוש אבן עזרא לבראשית, יב: ו: "והכנעני אז בארץ" / 45

5.3.7.2 בעיה שיטתית, לא אידאולוגית / 47

5.3.7.3 פירוש אבן עזרא לבראשית, לו: לא: "ואלה המלכים

אשר מלכו" / 49

5.3.7.4 סגנונו התריף של אבן עזרא / 50

- 5.3.8 בעיית עריכת התורה / 51
- 5.4 המקרא והתבונה / 54
- 5.4.1 ביקורת נמוכה וביקורת גבוהה: יחס שכלתני / 54
- 5.4.2 תורה מסיני ותורה מן השמים / 55
- 5.4.3 מתי יוצא המקרא מידי פשוט? / 57
- 5.4.3.1 גישת רב סעדיה גאון / 58
- 5.4.3.2 קנה־מידה שכלתני / 60
- 5.4.3.3 פשט מדעי כנגד מדרשי חז"ל / 61
- 5.4.4 הקדמת התורה / 62
- 5.4.4.1 דרך חכמי ישיבות בבל / 63
- 5.4.4.2 דרך הקראים / 64
- 5.4.4.3 דרך האלגוריה הנוצרית / 64
- 5.4.4.4 חכמי ישראל בארצות הנצרות / 65
- 5.4.4.5 דרך אבן עזרא / 65
- 5.4.5 הפרשנות המדעית־השכלתנית / 66
- 5.4.5.1 פירוש אבן עזרא לשמות, כ: א: "אנכי ה' אלהיך" / 66
- 5.4.5.2 פירוש אבן עזרא לשמות, כא: כד: "עין תחת עין" / 71
- 5.5 טעמי המצוות – מצוות שכליות / 74
- 5.5.1 מצוות הלב, הפה והמעשה / 74
- 5.5.2 "אנכי ה'" – אחד מתרי"ג מצוות? / 76
- 5.5.2.1 עצם ומקרה / 77
- 5.5.2.2 "אנכי" = "האחד" / 78
- 5.5.3 הקשר היסטורי לתורה / 79
- 5.6 תורת התהוות העולם והבריאה (קוסמולוגיה וקוסמוגוניה) / 81
- 5.6.1 שלוש תורות לפי הרמב"ם / 81
- 5.6.2 אבן עזרא ותורת אפלטון / 82
- 5.6.2.1 "בראשית ברא" / 82
- 5.6.2.2 ברא – לשון חיתוך וגזירה / 83
- 5.6.3 בריאת יש מאין או יש מיש? / 84
- 5.6.4 מעשה בראשית – בעולם הארצי השפל / 87
- 5.6.5 קוסמולוגיה – שלושת העולמות / 92
- 5.6.5.1 התיאור בפירוש לספר שמות / 93
- 5.6.5.2 התיאור בפירוש לספר דניאל / 95
- 5.6.5.3 יישוב הסתירות: יוסף כהן / 98
- 5.6.5.4 שלושת העולמות, שני כיוונים: עלייה וירידה / 100

- 5.7 שמות האל / 102
- 5.7.1 שם אלוהים והמלאכים / 102
- 5.7.2 שם הויה – השם המפורש / 105
- 5.7.2.1 ה' וייחודה של נבואת משה, "ושמי ה' לא נודעתי להם" / 105
- 5.7.2.2 שמות האל לפי קסוטו / 107
- 5.7.3 שם תואר ושם עצם / 110
- 5.7.4 ניתוח השם המפורש / 113
- 5.8 "הוא הכל ומאתו הכל" / 116
- 5.8.1 השם = "הכל" / 116
- 5.8.2 פנתאיזם: אבן עזרא ושפינוזה / 116
- 5.8.3 "הוא הכל ומאתו הכל" ותורת האצילות / 118
- 5.8.4 "הכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק" / 123
- 5.8.4.1 ידיעת האל את חלקי העולם השפל / 123
- 5.8.4.2 ידיעת החלק וידיעת הכל / 123
- 5.8.4.3 ידיעת האדם את השם וחיי העולם הבא / 124
- 5.8.4.4 העולם הבא / 125
- 5.8.5 העולם הקטן וידיעת האדם את עצמו / 127
- 5.9 אבן עזרא והאסטרולוגיה / 131
- 5.9.1 האסטרולוגיה והאסטרונומיה / 131
- 5.9.2 קסם, כישוף ועבודה זרה / 133
- 5.9.3 כוח עליון וכוח המקבל / 138
- 5.9.4 "היודע דעת עליון" / 140
- 5.9.5 גזירת הכוכבים וחופש הבחירה / 143
- 5.9.5.1 הגזירה מראש / 144
- 5.9.5.2 חופש הבחירה / 145
- 5.9.5.3 משל חשוב / 148
- 5.9.5.4 הדבקות / 152
- 5.9.6 עם ישראל ותורת ישראל: "אין מזל לישראל" / 153
- 5.9.7 תורת האסטרולוגיה של אבן עזרא: סיכום / 159
- 5.10 אחרית דבר / 160
- נספח א: ר' אברהם אבן עזרא, "הקדמת התורה" / 161
- נספח ב: אוריאל סימון, "אברהם אבן עזרא" / 167

נספח ג: ר' אברהם אבן עזרא, "ספר השם" / 171

ביבליוגרפיה / 193

יחידה 6

- 6.1 מבוא / 205
- 6.1.1 מעמדו של ר' יהודה הלוי כפילוסוף / 205
- 6.1.2 מעמדו של ר' יהודה הלוי כמשורר: הערצה בשירה העברית בימי הביניים / 206
- 6.1.3 מעמדו של ר' יהודה הלוי בפירוש התורה של ר' אברהם אבן עזרא / 211
- 6.1.4 סיכום: השפעתו האקטואלית של ר' יהודה הלוי / 215
- 6.2 חיי ר' יהודה הלוי / 218
- 6.3 המשורר והשירה / 230
- 6.3.1 מפעלו של המשורר / 230
- 6.3.2 תורת השירה / 230
- 6.3.3 קטעי שירה נבחרים / 234
- 6.3.3.1 שירי חול: שירי אהבה ויין / 234
- 6.3.3.2 שירי קודש / 237
- 6.3.3.3 שירי ציון / 247
- 6.4 הרקע הרעיוני להגותו של ר' יהודה הלוי וגישתו האקלקטית למקורותיו / 253
- 6.4.1 ר' יהודה הלוי מול הנאו-אפלטוניות / 253
- 6.4.2 ר' יהודה הלוי מול המיסטיקה / 263
- 6.4.2.1 ר' יהודה הלוי וההיכלות, שיעור קומה וספר יצירה / 265
- 6.4.2.2 ר' יהודה הלוי ואל-גזאלי / 270
- 6.4.3 ר' יהודה הלוי והקראות / 273
- 6.4.3.1 איגרת מר' יהודה הלוי לחלפון בן נתנאל / 273
- 6.4.3.2 ר' יהודה הלוי והפולמוס עם הקראות / 276
- 6.4.4 ר' יהודה הלוי והאריסטוטליות / 282
- 6.4.5 ר' יהודה הלוי והפלאם / 289
- 6.4.6 ר' יהודה הלוי והמגיה האסטרלית / 290
- 6.4.7 ר' יהודה הלוי: גישה אקלקטית למקורות / 295

- 6.5 ספר הכוזרי וסיפור הכוזרים / 296
- 6.5.1 מתי נכתב ספר הכוזרי: תאריך פנימי / 296
- 6.5.2 איגרות חסדאי אבן שפרוט ויוסף מלך הכוזרים / 296
- 6.5.2.1 איגרת חסדאי אבן שפרוט למלך כוזר / 297
- 6.5.2.2 איגרת יוסף מלך כוזר לחסדאי אבן שפרוט / 298
- 6.6 חיבור ספר הכוזרי / 303
- 6.6.1 חיבור הספר בשלבים? / 303
- 6.6.2 אליעזר שבייד: מבנהו הספרותי של ספר הכוזרי / 304
- 6.6.3 יוחנן סילמן: "תורת התעודות" של ספר הכוזרי / 308
- 6.6.4 ביקורת על גישת יוחנן סילמן / 315
- 6.7 ספר הכוזרי: סיפור המסגרת / 319
- 6.7.1 סיפור המסגרת ואיגרת יוסף מלך כוזר: השוואה / 319
- 6.7.2 ליאו שטראוס: מדוע בחר ר' יהודה הלוי בסיפור המסגרת? / 324
- 6.7.3 בעיית חלום המלך / 325
- 6.7.4 סיפור הגיור / 328
- 6.7.5 נציגי הנצרות והאסלאם / 331
- 6.7.6 השם "חבר" / 336
- 6.8 תשובת החבר / 337
- 6.9 הערה פרשנית / 341
- 6.10 אמינותה של המסורת המבוססת על התגלות / 344
- 6.11 הדי תפיסתו של ר' יהודה הלוי בעת החדשה / 348
- 6.12 ייתודו של עם ישראל / 350
- 6.12.1 ר' יהודה הלוי, רב סעדיה גאון ור' אברהם אבן עזרא / 350
- 6.12.2 תשובת ר' יהודה הלוי: היררכיה של הברואים / 351
- 6.12.3 העניין האלוהי (אל-אמר אל-אלאהי) / 354
- 6.12.3.1 השם "אמר אלאהי" / 354
- 6.12.3.2 העניין האלוהי – כוח ביולוגי / 358
- 6.12.3.3 סגולה, לב, קליפה / 360
- 6.12.3.4 תנאי הפעלת העניין האלוהי / 363

- 6.13 ארץ־ישראל ותורת האקלימים / 366
- 6.14 עליונות השפה העברית / 370
- 6.14.1 עברית – שפת הבריאה המקורית / 370
- 6.14.2 תקשורת בעל־פה נעלה מתקשורת בכתב / 372
- 6.15 התרבות השמית והמדעים / 375
- 6.16 תורת המידות: מוסר אוניוורסלי / 379
- 6.16.1 מוסר אוניוורסלי / 379
- 6.16.2 החוקים השכליים והתורות האלוהיות השמעיות / 380
- 6.16.3 הצדק / 381
- 6.16.4 החסיד / 386
- 6.17 תורת האל / 389
- 6.17.1 תוארי האל / 389
- 6.17.2 שמות האל / 390
- 6.17.3 מעשי האל / 393
- 6.18 העתיד המשיחי / 394
- 6.19 אחרית דבר – תורת ריה"ל: גזעית או גזענית? / 398
- נספח: "כוזרים" / 401
- ביבליוגרפיה / 405

יחידה 7

- 7.1 מבוא / 415
- 7.1.1 דמותו של אריסטו באגדה היהודית / 415
- 7.1.2 המעבר לאריסטוטליות / 419
- 7.1.2.1 תרגומים עבריים של כתבי אריסטו / 419
- 7.1.2.2 האריסטוטליות כמסגרת שיטתית / 420
- 7.1.3 דמותו של אריסטו אצל הרמב"ם / 425
- 7.2 חיי ר' אברהם אבן דאוד / 428

7.3 ספר האמונה הרמה ומקומו של אבן דאוד בפילוסופיה היהודית
לעומת קודמיו ולעומת הרמב"ם אחריו / 432

7.4 שם הספר ומטרותו / 435

7.5 משנת "האמונה הרמה": סוגיות נבחרות / 439

7.5.1 מבוא / 439

7.5.2 הגדרת העצם: "בזכר העצם והמקרה" / 442

7.5.3 תורת הנפש / 443

7.5.3.1 הגדרת הנפש כעצם וכשלמות הגוף / 443

7.5.3.2 כוחות הנפש הצומחת והנפש החיונית / 447

7.5.3.3 הכוח המדבר והשכל / 449

7.5.4 עיקרי האמונה / 453

7.5.4.1 שורש האמונה / 453

7.5.4.2 אחדות האל / 454

7.5.4.3 תוארי האל / 455

7.5.4.4 פעולות האל / 457

7.5.4.5 האמונה בנביאים ובקבלה / 459

7.5.4.6 האמונה בהשגחה ובסוד היכולת / 462

7.5.5 תורת המידות / 469

7.6 סיכום / 471

נספח: ש"צ אלטמן, "אריסטוטלס: אריסטו והיהדות" / 473

ביבליוגרפיה / 477

יחידה 8

8.1 מבוא: "ממשה ועד משה לא היה כמשה" / 13

8.1.1 הרמב"ם והלשון העברית / 14

8.1.2 הרמב"ם: תכונות אישיות / 16

8.1.2.1 סגנון אישי / 16

8.1.2.2 התחשבות אישית / 20

8.1.2.3 איש המשפחה / 21

8.1.2.4 בעיות הבריאות / 22

8.1.2.5 הוגה ופוסק בלתי־מתפשר / 24

- 8.2 פרק חלק: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" / 26
- 8.2.1 מבוא לתורת העיקרים / 26
- 8.2.2 נוסח המשנה / 28
- 8.2.3 הקדמת הרמב"ם לפרק חלק / 28
- 8.2.3.1 דעות ילדותיות בעניין שכר ועונש / 29
- 8.2.3.2 העולם הבא / 31
- 8.2.3.2.1 תפיסה רוחנית-שכלית / 31
- 8.2.3.2.2 אחדות שכל = משכיל = מושכל / 33
- 8.2.3.2.3 תפיסת אריסטו / 34
- 8.2.3.2.4 תפיסת הרמב"ם / 34
- 8.2.3.2.5 סיכום / 37
- 8.2.3.3 גן עדן וגיהנום / 37
- 8.2.3.4 תחיית המתים / 38
- 8.2.3.4.1 תחיית המתים במסורת היהודית / 38
- 8.2.3.4.2 פאולוס ותחיית המתים / 39
- 8.2.3.4.3 חז"ל ותחיית המתים / 39
- 8.2.3.4.4 הרמב"ם ותחיית המתים / 40
- 8.2.3.4.5 האם האמין הרמב"ם בתחיית המתים? / 41
- 8.2.3.4.6 "מאמר תחית המתים" / 42
- 8.2.3.4.7 חידוש העולם ואפשרות הנס / 43
- 8.2.3.4.8 האפשרות של תחיית המתים / 44
- 8.2.3.5 ימות המשיח / 45
- 8.2.3.6 סיכום ההקדמה לפרק חלק / 56
- 8.3 י"ג העיקרים: תוכנם ומשמעותם / 57
- 8.3.1 השם "עיקרים" ומעמדה של האמונה / 57
- 8.3.2 י"ג העיקרים: הערות והסברים / 61
- 8.3.3 המבנה הספרותי של י"ג העיקרים / 70
- 8.3.3.1 הגבלת המטאפיזיקה / 70
- 8.3.3.1.1 מעמדם של העיקרים לנוכח הגבלה זו / 71
- 8.3.3.1.2 דעות אמיתיות ואמונות הכרחיות / 72
- 8.3.4 י"ג העיקרים: מבנה משולש / 74
- 8.3.4.1 פרשנות ימי הביניים / 74
- 8.3.4.2 מעמדם הקוגניטיבי של י"ג העיקרים: סיכום / 77
- 8.3.4.3 מבנה העיקרים: יחס פנימי / 78
- 8.3.4.4 מבנה העיקרים: יחס הדדי / 79
- 8.3.4.5 מבנה העיקרים: יחס חיצוני / 80

- 8.4 מגמת הרמב"ם: לשם מה חיבר את י"ג העיקרים? / 82
- 8.4.1 תשובה ראשונה: י"ג העיקרים כפרשנות לפרק חלק / 82
- 8.4.2 תשובה שנייה: חיקוי מדעי – יסודות התורה / 82
- 8.4.3 תשובה שלישית: חיקוי דתי – הפולמוס הבינ-דתי / 83
- 8.4.4 תשובה רביעית: חינוך העם ומנהיגיו הרוחניים / 84
- 8.4.5 תשובה חמישית: אמונות הכרחיות לתיקון המדינה / 85
- 8.4.5.1 המסורת האפלטונית / 85
- 8.4.5.2 שפינוזה / 87
- 8.4.5.3 הדוגמה והאמת / 88
- 8.4.6 תשובה שישית: יסודות ההלכה / 89
- 8.4.6.1 הלכה והגות: יחס גומלין / 89
- 8.4.6.2 י"ג העיקרים וההלכה / 91
- 8.4.7 תשובה שביעית: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא / 92
- נספח א: לוח תאריכים בחיי הרמב"ם ומפעלו / 95
- נספח ב: "רבינו משה בן מימון" / 97
- נספח ג: "פירוש הרמב"ם לפרק חלק" / 111
- נספח ד: מנחם קלנר, "מדוע הציב הרמב"ם את שלושה-עשר העיקרים" / 124
- נספח ה: י"ג העיקרים – "יגדל אלהים חי"; "אני מאמין באמונה שלמה" / 135
- נספח ו: "מחברות עמנואל הרומי", המחברת הרביעית / 137

יחידה 9

פתח דבר / 145

- 9.1 ספר מורה הנבוכים / 147
- 9.1.1 שם הספר ואופיו / 147
- 9.1.1.1 חיבור פילוסופי או ספר דתי / 150
- 9.1.1.2 תרגום הספר לעברית / 153

- 9.1.1.3 הספר כאיגרת אל התלמיד הקודא / 158
- 9.1.1.4 מורה הנבוכים וספר האמונות והדעות: הדומה והשונה / 162
- 9.1.2 מבנהו הספרותי של מורה הנבוכים / 164
- 9.1.2.1 הרמב"ם על מבנה חיבורו / 165
- 9.1.2.2 מיכאל פרידלנדר: המבנה כתשובה לתלמיד / 170
- 9.1.2.3 יהודה אבן שמואל (קופמן): מבנה קווי-חינוכי של מקבצים / 173
- 9.1.2.4 שמעון ראבידוביץ: מבנה ארכיטקטוני – ממבוכה לעיון ולמעשה / 175
- 9.1.2.5 ליאו שטראוס: קריאה בין השורות וסוד השביעיות / 178
- 9.1.2.6 אליעזר (לורנס) ברמן: מבנה משולש של עלייה וירידה / 184
- 9.1.2.7 מנחם קלנר: הקבלה ל"ג העיקרים / 185
- 9.1.2.8 רפאל ישפה: גן עדן פרקיו של המורה / 187
- 9.1.3 שאלת הסתירות במורה הנבוכים / 197
- 9.1.3.1 הרמב"ם על סיבות הסתירות / 197
- 9.1.3.2 סתירות מכוונות: ליאו שטראוס ושלמה פינס / 198
- 9.1.3.3 חילופים ולא סתירות: מרווין פוקס / 201
- 9.1.3.4 סיכום: סתרי המורה בימי הביניים ובעת החדשה: אביעזר רביצקי / 205
- 9.1.3.5 סיכום: גישתנו / 208
- 9.2 תורת האל: דרך השלילה / 209
- 9.2.1 דרך השלילה: מן המקרא ועד הכלאם / 209
- 9.2.2 הרחקת ההגשמות וההאנשות בתרגומים הארמיים ובתרגום השבעים / 214
- 9.2.2.1 הרחקת ההגשמות בתרגומים הארמיים / 214
- 9.2.2.2 הרחקת ההגשמות בתרגום השבעים / 215
- 9.2.3 שמות משותפים במקרא / 216
- 9.2.3.1 "צלם" (מורה הנבוכים, א: א) / 216
- 9.2.3.2 "מקום" (מורה הנבוכים, א: ח) / 219
- 9.2.3.3 "ירד ועלה" (מורה הנבוכים, א: י) / 219
- 9.2.3.4 "פנים" (מורה הנבוכים, א: לו) / 220
- 9.2.4 "דברה תורה כלשון בני אדם" (מורה הנבוכים, א: כו; א: מז) / 221
- 9.2.5 תורת התארים / 226
- 9.2.5.1 שלילת התארים העצמיים (מורה הנבוכים, א: נ-נא) / 226
- 9.2.5.2 הסוגים של תוארי האל (מורה הנבוכים, א: נב-נד) / 232
- 9.2.5.3 שתי בקשותיו של משה רבינו (מורה הנבוכים, א: נד) / 237
- 9.2.6 סיכום דרך השלילה: התקרבות על-ידי הרחקה (מורה הנבוכים, א: נח-ס) / 242

- 9.3 שמות האל / 244
- 9.3.1 שמות האל כתארים (מורה הנבוכים, א: א: סא) / 244
- 9.3.2 "מחויב המציאות" (מורה הנבוכים, א: נז, א: סג) / 246
- 9.4 תורת האל: דרך החיוב / 252
- 9.4.1 מבוא: ההקשר הספרותי הפרגוגי של הראיות למציאות האל / 252
- 9.4.2 ביקורת על גישת הרמב"ם / 257
- 9.4.3 כ"ו ההקדמות לראיות למציאות האל (מורה הנבוכים, חלק ב: פתיחה) / 259
- 9.4.4 ראיות הרמב"ם למציאות האל (מורה הנבוכים, ב: א) / 272
- 9.4.4.1 הראיה הראשונה: מניע ראשון / 272
- 9.4.4.2 הראיה השנייה: מניע בלתי־מתנועע / 275
- 9.4.4.3 הראיה השלישית: מחויב המציאות / 276
- 9.4.4.4 הראיה הרביעית: הפועל הראשון שכולו בפועל (הסיבה הראשונה) / 280
- 9.4.4.5 הראיות: סיכום / 281

יחידה IO

- 10.1 חידוש העולם / 291
- 10.1.1 מבוא: שלוש דעות (מורה הנבוכים, ב: יג) / 291
- 10.1.2 טיעונים לכאן ולכאן (מורה הנבוכים, ב: יד-יח) / 294
- 10.1.3 אין להקיש מן הפועל על הכוח: משל הנולד (מורה הנבוכים, ב: יז) / 296
- 10.1.4 דעת אריסטו אינה מתיישבת עם העובדות הטבעיות: חריגה מסדר הכרחי (מורה הנבוכים, ב: יט-כ) / 299
- 10.1.5 סדר מכוון והרצון (מורה הנבוכים, ב: יט; ב: כב) / 301
- 10.1.6 חידוש העולם כיסוד התורה (מורה הנבוכים, ב: כג) / 303
- 10.1.7 שלוש הדעות ומעשה בראשית (מורה הנבוכים, ב: כה) / 304
- 10.1.8 סיכום: חידוש העולם וי"ג העיקרים / 306
- 10.2 הנבואה / 308
- 10.2.1 הנבואה: שלוש דעות (מורה הנבוכים, ב: לב) / 308
- 10.2.2 מהות הנבואה ותנאיה (מורה הנבוכים, ב: לו-לח) / 309
- 10.2.3 דרגות הנבואה (מורה הנבוכים, ב: מד-מה) / 316
- 10.2.4 נבואת משה (מורה הנבוכים, ב: לד-לט) / 318

10.3 התורה / 323

- 10.3.1 מעמד הר סיני: עשרת הדיברות (מורה הנבוכים, ב: לג) / 323
- 10.3.2 תיקון הגוף ותיקון הנפש (מורה הנבוכים, ג: כז) / 328
- 10.3.3 טעמי המצוות (מורה הנבוכים, ג: כה-נ) / 332
- 10.3.4 מצוות שכליות ומצוות שמעיות (מורה הנבוכים, ג: כו; שמונה פרקים, פרק ו) / 342

10.4 ההשגחה בעולם ובעיית הרע / 355

- 10.4.1 "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע" (מורה הנבוכים, ג: י) / 355
- 10.4.2 שלושת מקורות הרע (מורה הנבוכים, ג: יב) / 357
- 10.4.3 ידיעת האל (מורה הנבוכים, ג: טז, ג: יט-כא) / 360
- 10.4.4 ההשגחה: חמש דעות (מורה הנבוכים, ג: יז) / 364
- 10.4.5 ספר איוב (מורה הנבוכים, ג: כב-כג) / 370
- 10.4.6 דבקותם הייחודית של משה והאבות (מורה הנבוכים, ג: נא) / 374

10.5 תכלית האדם: תורת המידות והמדינה / 383

- 10.5.1 מבוא: הרקע הרעיוני / 383
 - 10.5.1.1 המקורות הספרותיים / 383
 - 10.5.1.2 תלמוד גדול או מעשה גדול? / 384
 - 10.5.1.3 תכלית העיון השכלי: אריסטו / 386
 - 10.5.1.4 הנהגת המתבודד: אבן באג'ה / 388
 - 10.5.1.5 חי בן מקיץ: אבן טפיל / 389
 - 10.5.1.6 תכלית ההנהגה המדינית: אפלטון / 391
 - 10.5.1.7 הנהגה מדינית-נבואית: אל-פראבי / 395
- 10.5.2 תורת המידות: שמונה פרקים לרמב"ם / 398
 - 10.5.2.1 "שמע את האמת ממי שאמרה" / 398
 - 10.5.2.2 תורת הנפש / 398
 - 10.5.2.3 "שביל הזהב" / 401
 - 10.5.2.4 שמונה פרקים מול משנה תורה ומורה הנבוכים / 404
 - 10.5.2.5 בחירה חופשית / 409
- 10.5.3 המידות והשלמות האנושית / 414
 - 10.5.3.1 ארבע השלמויות (מורה הנבוכים, ג: נד) / 414
 - 10.5.3.2 האדם הראשון והשלמות העיונית (מורה הנבוכים, א: ב) / 417
 - 10.5.4 תורת המדינה: תכלית ההנהגה הנבואית / 419
 - 10.5.4.1 תכלית העיון: ידיעת תוארי הפעולה / 419
 - 10.5.4.2 משה והאבות: "גרים בדעותיהם" / 422

- 10.5.4.3 משל ארמון המלך (מורה הנבוכים, ג: נא) / 423
- 10.5.4.4 תכלית חיקוי האל: פירושים שונים / 426
- 10.5.5 חיקוי האל: "וראה כי עמך הגוי הזה" וסולם יעקב / 435

10.6 סיכום / 440

- נספח: "אהבה ויראה" – תכלית האדם לפי ר' בחיי אבן פקודה והרמב"ם / 441
- הקדמה / 445
- א. הרקע הרעיוני של בחיי אבן פקודה והרמב"ם / 447
- ב. בחיי אבן פקודה: האהבה כתכלית / 451
- ג. הרמב"ם: אהבה שכלית / 459
- ד. הרמב"ם: העולם הבא / 467
- ה. הרמב"ם: ספר המצוות ומשנה תורה / 470
- ו. הרמב"ם: מורה הנבוכים / 479
- ז. סיכום / 491

שאלות לסיכום הנספח "אהבה ויראה" / 493

ביבליוגרפיה ליחידות 8-10 ולנספח "אהבה ויראה" / 495

פילוסופיה יהודית – תיקוני טעויות

כרך א

עמ' 114, תרשים 4: צ"ל השכלים (ולא הכלים) הנבדלים...
עמ' 141, ביבליוגרפיה: יש להוסיף: שביד, אליעזר, הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ידיעות אחרונות, תל-אביב 1999.
עמ' 126, נספח ב: מילון למונחים נבחרים, טבלה: להחליף בטבלה המצורפת:

שם הכוח הנפשי	שם הכוח אצל רס"ג,	שם הכוח אצל רס"ג,	שם הכוח אצל ריה"ל
אמונות ודעות, ו: ג	אמונות ודעות, ו: ג	אמונות ודעות, י: ב	כוזרי, ב: ג
נפש	מתאווה	התאווה	התאווה
	(קאפח: התאווה)	(קנה' אל-שהוה)	(קנה' אל-שהוה)
	(קנה' משתהיה)		
רוח	כועס	הכעס	נצחון
	(קאפח: הכעס)	(קנה' אל-גצב)	(קאפח: ההתנצחות)
	(קנה' גאציבה)		(אל-גלכה')
נשמה	מדעי	ההכרה	מחשבה
	(קאפח: ההבחנה)	(קאפח: ההבחנה)	(קאפח: התכונה)
	(קנה' עאלמה)	(קנה' אל-תמיז)	(קנה' אל-פכר)

עמודי הצבע, תמונה מס' 7: שם המקום אוקספורד השתרבב בטעות. מדובר בכתב-יד המצוי בברלין, כפי שמצוין בסוגריים, ברישום בעלי הזכויות.

כרך ב

עמ' 382, יחידה 6, סעיף 6.16.3, טבלה: יש להחליפה בטבלה המצורפת לעיל.

הפילוסופיה המערבית ראשיתה ביוון העתיקה. פילון היהודי מאלכסנדריה (20 לפסה"נ–50 לסה"נ בערך) היה ההוגה הראשון שניטה ליצור סינתזה בין הפילוסופיה, המושחתת על התבונה האנושית, לבין התורה שמקורה בהתגלות, ולנער ביניהן. פילון, "הפילוסוף הסינתטי הראשון", וחשב אב־טיפוס של הפילוסופיה הדתית בימי הביניים – היהודית, הנוצרית והאסלאמית. ואולם, יעברו עוד 800 שנה עד שתחל להתפתח מסורת של פילוסופיה יהודית רציפה בתרבות הערבית של ארצות האסלאם, מסורת עשיאה ברמב"ם ובהגותו.

כרי לאפשר לקוראים וללומדים לעיין בדברי ההוגים עצמם, ולא רק בדברים שנכתבו עליהם, כוללים ספרי הסדרה מובאות מבוארות רבות מתוך חיבוריהם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים. רוב המובאות הן מהתרגומים העבריים הקלאסיים של ימי הביניים, תרגומים שהנפיעו על ההגות היהודית לדורותיה, ויש שהמובאות הן מהתרגומים העבריים החדשים.

בין החידושים הראויים לציון בספרי הקורס: הריון בשאלה "פילוסופיה יהודית מהי?"; המילון למונחים פילוסופיים בימי הביניים, שמשולבים בו איורים; והריון המקדים בשורשים ההיסטוריים, התרבותיים והרעיוניים של כל אסכולה פילוסופית, שמקורם בתרבות היוונית ובתרבות הערבית.

כרך א: יסודות

1. פילוסופיה יהודית מהי?
2. רב סעריה גאון והכלאם
3. הנאו־אפלטוניות היהודית: ר' יצחק הישראלי ור' שלמה אבן נבירול
4. ר' בתיי אבן פקודה

כרך ב: מעברים

5. פרשנות פילוסופית למקרא: ר' אברהם אבן עזרא
6. ר' יהודה הלוי וביקורת הפילוסופיה
7. המעבר לאריסטוטליות: ר' אברהם אבן דאוד

כרך ג: הרמב"ם

8. הרמב"ם: תורת העיקרים
9. הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת האלוהות
10. הרמב"ם: מורה הנבוכים – תורת העולם והאדם