



---

The Question of a Created or Primordial World in the Philosophy of Maimonides /  
חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם

Author(s): אברהם נוריאל and Abraham Nuriel

Source: *Tarbiz* / כרך לג, תמוז תשכ"ד, תרביץ, חוברת ד (תמוז תשכ"ד), pp. 372-387

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23591057>

---

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

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



JSTOR

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tarbiz* / תרביץ

## חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם

מאת אברהם נוריא ל

בבואנו לדון בדעתו של הרמב"ם על חידוש העולם או קדמותו חייבים אנו הסבר לעצם העלאת הבעיה, שהרי פרקים רבים הקדיש הרמב"ם לשאלה זו ובהם נלחם בפירוש בדעתו של אריסטו כי העולם קדמון. מעין סיכום ומסקנה לדיוניו בנושא זה מביא הוא במורה נבוכים חלק ב' פרק כה: "דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחדש, כי אין הכתובים המורים על חידוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם 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 שפירשנו הכתובים והרחקנו היותו ית' גשם, ואמנם הביאנו שלא לעשות זאת ושלא נאמינהו, ב' סיבות, האחת מהם שהיות השם בלתי גוף, יתבאר במופת, ויתחייב בהכרח שיפורש כל מה שיחלוק על פשוטו המופת וידוע שיש לו פירוש 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 האמננו שהש"י בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה ולא יכזיב מאמר כל נביא ואין בו אלא מה שיחשבו פתאים שזה כנגד הכתוב, ואינו כנגדו כמו שבארנו אבל הוא כוונת הכתוב אבל אמונת הקדמות על צד אשר יראה אותו אריסטו שהוא על צד החיוב ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכזבת לכל אות ומבטלת כל מה שתיחל בו התורה או תפחיד ממנו האלהים...". אולם מה שהביא מפרשים וחוקרים לטעון כי אין הדעת המוצהרת דלעיל דעתו האמיתית של הרמב"ם היא ההסתמכות על דברי הרמב"ם עצמו בהקדמה בדברו על "הסיבה השביעית" למציאת סתירות בדברי הכתובים. בידיעה זו, שהרמב"ם עצמו מקנה אותה לנו, כי יש נגלה ויש נסתר בתורתו, נתלו מפרשים וחוקרים ונסו לפרשה כמסבת על מספר ענינים שבהם סטה רמב"ם האריסטוטלי מתורת אריסטו.

מן המחקרים שנתפרסמו בארץ בנידון אציין את האחרונים:

1. יעקב בקר, "סודו של 'מורה נבוכים'" הוצאת י. שמעוני תשט"ז ועיין בקורתו של י. לוינגר על ספר זה ב"בחינות" חוברת 11.
  2. "הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם" מאת יוחנן גליקר, "עיון" רבעון פילוסופי כרך י, חוברת ד, תשרי תש"ך. (להלן יצויין ב.מ.).
  3. "אבן באג'ה והרמב"ם" פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית, חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה מאת אליעזר זאב ברמן (להלן א.ב.ו.).
- כל הנ"ל ניתחו את דבריו של הרמב"ם נתוח עניני הצביעו על סתירות עניניות בין

פרקים שונים ובהסתמך על "הסיבה השביעית" קבעו כי ההכרעה בסתירות הנ"ל היא לצד אותן דעות שהיה טעם להסתירן. נביא להלן קטעים מדבריהם של י. גליקר וא. ז. ברמן ונראה מה שימוש משתמשים הם בהנחיותיו המתודיות של הרמב"ם.

(א.ב.ו. פרק ב, עמ' 156) "ברצוני לדון בעיקר הרביעי שמונה הרמב"ם בהקדמתו לפרק החלק, שענינו קדמוניות האל ואי קדמוניות שאר הנמצאים, כלומר שאלת חידוש העולם או קדמותו, שהיא הציר עליו סובב כל מורה נבוכים. ביחס לשאלת קדמות העולם או חדושו כפי שהיא נזכרת בספר המורה, יש לשאול את השאלות הבאות: (א) מה היסוד שלפיו העדיף הרמב"ם את החידוש על הקדמות? (ב) האם יש יסוד לחשוב שדעתו נוטה לאמונה בקדמות ואילו את האמונה בחידוש קבל כמיתוס מדיני בלבד? ברם לפני שנכנס לדון בשאלות האלה, עלינו לשאול שאלה יותר כללית הנוגעת לעצם גישתנו בנדון: מה היסוד בכלל להנחה שלמשל בשאלת החידוש והקדמות שהרמב"ם חוזר ומכריז שאמונת החידוש היא האמונה שצריכים לקבל, הוא באמת נוטה לקבל הקדמות כהנחה המתקבלת יותר על הדעת? אולי מה שהרמב"ם אומר ביחס למצוות ההכרחיות מיוחד דווקא לאלה שהזכיר, אבל בוודאי שלא לגבי עיקר החידוש שכל התורה תלויה בו, לפי דבריו. כתשובה על שאלה עקרונית זו עלינו לפנות לחלק האחרון של ההקדמה לספר המורה, בה מונה הרמב"ם את שבע הסיבות לסתירות הנמצאות בספרים. הוא אומר: "והסבה השביעית צורך הדיבור בענינים עמוקים מאוד יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם ופעמים יביא הצורך כפי אמירה מסוימת להמשך הדברים בה כפי הנחת הקדמה מסוימת ויביא הצורך במקום אחר להמשך דברים לפי הנחת הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו מכל צד". הסבה השביעית הזאת לסתירות נעוצה בעובדה שיש צורך להעלים את האמת המוחלטת מעיני ההמון, מפני שהאמת הזאת תזיק להם. אולם אנשי המעלה יבינו את הסתירה וירדו לאמיתת כוונת המחבר. המחבר אינו מגלה שטענותיו על נושא מסוים מיוסדות על עקרון מסוים ובמקום אחר על עקרון אחר, ולכן ההמון קורא את טענותיו ולא עומד על מקום הסתירה. רק אם מישוהו מבין את היסוד עליו בנויות הטענות, יגיע להבין את מקום הסתירה, וההמון, כידוע, אלו האנשים המבינים את הדברים כפשוטם... ואם כן כפי דברי הרמב"ם ימצאו סתירות בהתאם לסבה השביעית, מה שמבדיל את ספרו מספרי הפילוסופים האמיתיים, ולכן יכולים אנו לצפות שנמצא בספרו סתירות אשר יסודן בצורך להעלים את הענין מן ההמון, כלומר שלפי פשט דברי הרמב"ם בענין מסוים תהיה דעתו סותרת את דעתו האמיתית. נראה לי כי הענין כך הוא בשאלת החדוש והקדמות... השאלה האחרונה כרוכה בתשובתנו על השאלה השנייה שלנו, שעכשיו נדון בה: האם יש יסוד לחשוב שדעתו של הרמב"ם נוטה לאמונה בקדמות העולם ושהוא קיבל את אמונת החידוש כמיתוס מדיני בלבד? הרמב"ם אומר: 'יודע כי עם האמנת חידוש העולם יהיה האותות כולם אפשריות ותהיה התורה אפשרית ותפול כל שאלה שתשאל בזה הענין... ולמה ציפה האל באלו המצוות והזהיר באלו האזהרות ומה

כוונת השם באלו התורות... יהיה מענה אלו השאלות כולם שיאמר כן רצה או כן גזרה חכמתו כמו שהמציא העולם כשרצה על זאת הצורה ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה... ואם יאמר אומר שהעולם כן התחייב, יתחייב בהכרח שישאלו כל השאלות ההם כולם... ואם כן, נשאלת השאלה על שום מה הקדיש הרמב"ם עשרים וארבעה פרקים בספר המורה כדי לענות על שתי השאלות? ובאמת יש לנו כאן סתירה שבדיוק מתאימה לסוג הסתירה השביעית אשר הזכרנו לעיל. בפסקה שציטטנו הרי ההנחה היא: העולם מחודש, כלומר שיש רצון אלהי הפועל בלי סיבתיות, ובעשרים וארבעה פרקים בחלק השלישי, בהם מסביר הרמב"ם את טעמי המצוות, ההנחה הנסתרת היא שיש סיבתיות אשר אנחנו יכולים לעמוד עליה, כלומר 'למה ציווה האל באלו המצוות והזהיר באלו האזהרות ומה כוונת השם באלו התורות?' ולכן, נראה כי ההנחה שהרמב"ם רוצה להעלים מעיני ההמון היא ההנחה שבאמת אין רצון אלהי שרירותי המתערב בסדרי העולם מתחת גלגל הירח". (עכ"ל א.ב.ו.) פיסקתו "נראה לי שהענין הוא בשאלת החידוש" הנה טובה בתור השערה אך אין לה כל הוכחה מלבד במסגרת דיון ענייני מורחב שהוא מעצם טבעו כרוך בפרשנות; ולדוגמא פיסקתו "ובאמת יש לנו כאן סתירה שבדיוק מתאימה לסוג הסתירה השביעית וכו'" הפסקה הנ"ל תהיה מבוססת אם נקבל את ההנחה שאין ליישב סתירות בדרך של פירוש, ואם כן במקום שנמצא סתירה הרי מצאנו את מקומה של הסיבה השביעית. אך אין הנחה זו מתיישבת עם עצם שיטת דיונו של המחבר שהרי מצאנו (א.ב.ו. עמ' 103) את דבריו כשהוא משווה בין הפרקים כ"ז ל"ד מהחלק השלישי "ואם כן יש לנו בפרק זה קביעה שהמידות והמעשים מכוונים כוונה שנייה והדעות האמיתיות מכוונות כוונה ראשונה, סתירה בולטת לפשט דברי ל"ד. ברם נראה לי כי הסתירה איננה סתירה וזאת מפני וכו'" ושוב מיישב א. ז. ברמן את הסתירה על ידי דברי פרשנות. ואם כן חייבים אנו לשאול מדוע לא תחול כאן הסיבה השביעית, או אולי, מדוע לא נוכל בענין החידוש ליישב את הסתירה על ידי פרשנות. אין אני בא בדברי אלה לסתור את דברי א. ז. ברמן, ברצוני רק להראות כי השתמש בסיבה השביעית שימוש כללי ביותר אשר מכוחו יכול היה רק להניח כי קיימות דעות נסתרות אצל הרמב"ם אך אין הצדקה מדעית להחיל את הסיבה השביעית על מה שהחיל.

ועתה נבדוק כיצד השתמש י. גליקר בהנחיותיו המתודיות של הרמב"ם. (ב.מ. עמ' 177. כל ההשמטות המסומנות ב... הנן במקור) "נשים לב לאזהרתו של הרמב"ם ולהשיב פרקי הספר זה על זה... כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה... ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר ענין במקומו כמו כן נשים לב לסתירות הבאות במקומות שונים, ונראה את מקומה של 'הסיבה השביעית' (בהערה מצטט המחבר את הסיבה השביעית) ביצירתן של סתירות מדומות אלו. אם נצליח למצוא, בנושא שאנו עוסקים בו — ואנו עתידים להראות את מקומו המרכזי במחשבת הרמב"ם — גישה פילוסופית אחידה ועקבית בדיונים השונים של ספר 'מורה נבוכים', ולהסביר את מקומן של הסתירות בדיונים אלו — נגיע להערכה שונה במקצת מן המקובל על יחסו

של הרמב"ם לתפיסת העולם התיאולוגית מחד והאריסטוטלית מאידך". (עכ"ל ב.מ.)  
 וחבל שי. גליקר שקיבל על עצמו "לשים לב לאזהרתו של הרמב"ם" היה בחינת טובל  
 ושרץ בידו. שהרי בסמוך מיד תוך כדי ציטוט הנחיותיו של הרמב"ם מתעלם הוא מהם  
 שהרי "במאמר זה לא נפלו בו דיבורים כאשר נזדמן אלא בדקדוק גדול ובסקירה רבה".  
 וי. גליקר משמיט על ידי ניקוד משפטים חשובים מהנחיות אלו שאלו היה שם לבו אליהם היה  
 ודאי יוצא נשכר. אך גם בהמשך מאמרו נמצא כי אין הוא מדייק בדברי הרמב"ם (שם 184).  
 "מהלך המחשבה הוא: האל ברא הכל ברצונו ויכול היה לברוא גם אחרת מכפי שברא, לכן  
 גם האדם יכול היה לא להיברא, ושוב אי אתה יכול לראות בו תכלית העולם". עכ"ל.  
 שי שישווה את הלך המחשבה של הרמב"ם בחלק ג פרק יג לתיאור הלך מחשבה זה על  
 ידי י. גליקר ימצא כי אין הלך המחשבה המתואר מדייק בדברי הפרק. בהמשך דבריו מביא  
 מחבר זה פרקים המשלימים זה את זה בדרך הסתירה, ואין הוא אומר לנו לאיזה סוג  
 נמנית סתירה זו והרי יש גם סתירות מסוג הסיבה החמישית ואם אין הדבר כך הרי חלה  
 עליו במידה מרובה הקושי שהקשינו על א. ז. ברמן והיא: האם לא ניתן לפרש סתירות  
 אלו על דרך הפרשנות, וממילא לא נוכל להיות בטוחים כי כאן התכוון הרמב"ם להסתיר או  
 לגלות את דעתו האמיתית.

מתוך הנאמר לעיל מתברר לנו הקושי, לאתר על ידי דיון ענייני בלבד את מקומם של  
 הסתירות על פי הסיבה השביעית או את המקומות עליהם מוסבת אזהרתו של הרמב"ם. קשיים  
 אלו עמדו לפני קדמוני המפרשים והם שהביאום להצביע על מקומות שונים בהם ראו את  
 הסתירות. ראה למשל את הרשימה המובאת ב"מורה המורה" עמ' 10 אשר לא נכללים בה  
 מקומות אשר מפרשים אחרים מצביעים עליהם. לדוגמא י. כספי ב"משכיות כסף" המונה  
 את פרק יג בחלק ג, שאינו מנוי ברשימה הקודמת, כפרק שחלה עליו הסיבה השביעית.  
 אם כן, אם נרצה למצוא ולבדוק את המקומות שבהם מסתיר או מגלה הרמב"ם את דעותיו  
 האמיתיות, לא נוכל להסתמך על דיון ענייני בלבד שהרי על הוכחה עניינית בלבד נוכל  
 להחיל שוב את הסיבה השביעית. למסקנא זו הגיע כבר י. גוטמן ובספר "הפילוסופיה של  
 היהדות" בהערה 453 בעמ' 392, הוא אומר: הדבר ברור, שהסתירות האלה לא באו שלא  
 במתכוון, הרמב"ם לא רצה להביע את דעתו האחרונה בברור ולפיכך הביע, בהתאם  
 למודעה שמסר בסוף ההקדמה למורה, במקומות שונים השקפות הסותרות זו את זו, בכדי  
 לעורר בכך את הקורא העמקן שיהא מגלה את דעתו האמיתית ואולם הפרשנים של ימי  
 הבינים שהתעסקו בשאלה זו, נחלקו במידה מרובה בדעותיהם בנוגע לתפיסת תורתו  
 הטמירה, וכל זמן שבעיה זו לא תתברר ברור ודאי ומכריע אין לנו דרך אחרת אלא להחזיק  
 בהצעות של פרק יז. ואכן נראה שרק גישה מיתודית חדשה אשר תהיה מעוגנת בהנחיותיו  
 המיתודיות של הרמב"ם תוכל לפתוח לנו פתח לגילוי דעותיו הטמירות.  
 ננסה לבדוק את הנחיותיו של הרמב"ם מתוך החלתם על עצמם, כלומר מתוך ידיעה שאין  
 מלה מיותרת בכתוב.

א. (מורה נבוכים, פתיחה, עמ' ו) "צוואת זה המאמר. כשתרצה להעלות בידך כל מה שכללו פרקי זה המאמר עד שלא יחסר לך ממנו דבר, השב פרקיו זה על זה, ולא תהיה כוונתך מן הפרק הבנת כלל ענינו לבד, אלא להעלות בידך גם כן ענין כל מלה שבאה בכלל הדברים ואע"פ שלא תהיה מענין הפרק. כי המאמר הזה לא נפלו בו דברים כאשר נזדמן, אלא בדסדוק גדול ובשקידה רבה והשמר מלחסר באור ספק. ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר ענין במקומו" (להלן נקרא לקטע זה הנחיה א).

הנחיה זו דורשת מאתנו, מלבד השבת פרקיו זה על זה, שימת לב למלה שבאה בכלל הפרק ואינה מענינו, כלומר נמצא בפרקים שימוש לשוני שאינו תואם לתוכן הענין בו הובא, שימוש אשר צריך להפנות את תשומת לבנו לכך, כי יש כאן משהו אשר צריך להעמיק בו ולמצוא את הנסתר בו.

ב. (מורה נבוכים, פתיחה, עמ' י 2) "והסיבה השביעית, צורך דברים בענינים עמוקים מאוד, יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם, ופעמים הצורך כפי האמירה אחת להמשך הדברים בה, כפי הנחת הקדמה אחת, ויהיה הכרח הצורך במקום אחר להמשך דברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגיש ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם, ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד". (להלן נקרא לקטע זה הנחיה ב).

עיון מדוקדק בקטע מראה לנו כי בענין הסתרת הדברים וגלויים, מכוח סיבה זו, ישנם שני שלבים. האחד על ידי אמירת דברים הסותרים את דעת הרמב"ם במקום אחר מבחינה ענינית. השני הוא עשיית תחבולה להעלים את מקום הסתירה מן ההמון. כלומר מי שירצה להראות שסתירה מסוימת היא מכוח הסיבה השביעית, יצטרך להצביע גם על התחבולה שעשה הרמב"ם על מנת להסתיר מקום זה. אם ננסה לתאר אופיה של תחבולה זו שוב נגיע למסקנה כי תחבולה של הסחת דעת ממקום הסתירה יכולה להיות רק תחבולה מילולית שימוש במלה אשר תסיח את דעת ההמון מן הסתירה, כי ההמון מקבל את פרוש המלים כפשוטן. שוב יש לנו כאן ענין בבדיקה לשונית ולא ענינית גרידה.

הנחיה נוספת נותן לנו הרמב"ם, ובה הוא רומז לסוג הענינים שאותם הביא לשם "באור ספקות הדת והראות אמיתות נסתריה":

(מורה נבוכים חלק ב, פרק יב, עמ' יז 1) "דע כי מאמרי זה לא היתה כוונתי בו שאחבר בו בחכמה הטבעית, או אבאר עניני החכמה האלהית על קצת הדעות, או אביא מופת על מה שבא עליו המופת מהם, ולא היתה כוונתי בו שאבאר תכונת הגלגלים ולא שאגיד מספרם, כי הספרים המחברים בכל זה מספיקים, ואם לא היו מספיקים בענין מן הענינים לא יהיה מה שאומר אני אותו בענין ההוא טוב מכל מה שנאמר, ואמנם הכוונה בזה המאמר מה שכבר הודעתוך אותו בפתיחתו, והוא באור ספקות הדת והראות אמיתות נסתריה אשר הם נעלמים 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 כוונתי לאמת הענין ההוא הפילוסופי לבד, כי אלו הענינים כבר נאמרו בספרים רבים ובא המופת על אמתת רובם, אבל אמנם אכוון לזכרו מה שיתבאר ספק מספקי התורה בהבנתו, ויותרו קשרים רבים בידיעת הענין ההוא אשר אבארהו...".

כל הדברים אותם הזכיר הרמב"ם בקטע זה הם דיונים פילוסופיים, קוסמולוגיים הקשורים לבעיתנו שהיא בעית הקדמות או החידוש וממילא תלויות בהם גם בעיות כגון נבואה, השגחה וכדומה, שהם עיקרי הנושאים שבהם עוסק הרמב"ם.

אך כיוון שקיבלנו על עצמנו לא ללכת בדרך הבדיקה הענינית, אלא לחפש מיתודה חדשה והיא, מתוך מה שמתברר לעיל הבדיקה הלשונית, לא נבדוק את מקום הנסתר על ידי עיקוב אחר הנושאים המנויים על ידי הרמב"ם בהנחיה זו. אולם מציאותם של אלה במקומות שנחשפם על ידי הבדיקה הלשונית, תהיה חיזוק לדעתנו.

אופיה של המלה אותה נבדוק צריך להיות:

א. שיש באפשרותה לשמש תחבולה לכסוי הדעה האמיתית, כלומר שמשמעותה בשימוש הרגיל תהא סותרת את המשמעות של הדעה היכולה להתגלות מתוך הטכסט. לשם גילוי מקום כזה נצטרך רק להוכיח כי מפרש כל שהוא ראה בטכסט בו מובאת המלה הנ"ל אפשרות לסתירת דעותיו המוצהרות של הרמב"ם. או שמפרש כלשהו רצה להרחיק על ידי פירושו אפשרות של הבנה מסוג זה, ושהמלה הנבדקת תהא סותרת דעה זו. מקום כזה יצביע על הסיבה השביעית.

ב. שתהא המלה בעלת משמעות נוגדת ניגוד בולט להקשר בו היא מובאת, ויהיה ברור שלא היה הרמב"ם צריך להשתמש בה במקום זה. הוכחה על פי מקום כזה תהיה הוכחה על פי הנחיה א.

כיון שאנו עוסקים בבעית חידוש או קדמות נבחר לעקוב אחר שימוש של הרמב"ם בתואר "הבורא" (בערבית: אלבארי). הואיל ובשימוש בתארי השם ודאי הקפיד הרמב"ם, תהיה זו מלה נאותה לצורך בדיקתנו. ועתה נבדוק את שימושה של מלה זו בכל "מורה נבוכים".

להפתעתנו נמצא, כי אף על פי שהרמב"ם מזכיר בספרו מאות פעמים את שם השם, משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא" רק תשע עשרה פעמים ואלו מופיעות בארבעה עשר פרקים, שהם פרקים: י, טו, כב, נא, נג, נו וסט בחלק ראשון, ופרקים יא, יב, יד, יט, כ בחלק שני, ופרקים יב, ויג בחלק שלישי.

עתה נביא מקומות אלו כסדרם בספר. (הציטוט העברי נעשה על פי מורה נבוכים ווארשא בדפוס ר' יצחק גאלדמאן נ"י שנת תרל"ב להלן: מו"נ. הציטוט הערבי ייעשה מתוך דלאלה אלחאירין המקור הערבי לפי הוצאת שלמה בן אליעזר מונק ירושלים תרצ"א. הוצא לאור ע"י יהודה יונוביץ. (להלן: דלאלה).

(מו"נ חלק א, פרק י, עמ' כה 1) "...ורצה יתעלה במה שרצה, הגיע חכמה ממנו והשפעת הנבואה על קצתנו, קרא שרות הנבואה על הנביא או שכון השכינה במקום, ירידה, וקרא העלות ענין הנבואה היא מן האיש או סור השכינה מן המקום, עלייה, וכל ירידה ועלייה שתמצאם מיוחסות לבורא יתעלה אמנם הרצון בהם זה הענין, וכן כשתרד מכה באומה או באקלים כפי רצונו הקדום אשר יקדימו ספרי הנבואה קודם ספר המכה ההיא וכו'" (דלאלה ע' 24 שורה 19) "פכל ירידה ועליה תגדה מנסובה לל בארי תעלי אנמא אלמראד בהא הדא אלמעני".

בקטע זה מופיעה לראשונה המלה 'הבורא', והו הקטע המבאר את המלים ירידה ועליה המיוחסות לאל. באותו קטע מפרש אפודי: "וכן כשתרד מכה באומה וכו', ר'ל זאת חלוקה חמישית ורמז בזה לשתי סודות הא' לדור ההפלגה ואנשי סדום והשנית אמר כפי רצונו הקדום". וכן מפרש שם טוב: "...כפי רצונו הקדום אשר הרצון בזה, כאשר יקדימו ספרי הנבואה לספר שהשם יביא מכה באומה או באקלים כפי רצונו הקדום שהוא הטבע המערכי כנה זה בירידה כאלו ד' פקד מעשיהם...". אברבנאל יוצא נגד מפרשים קודמים ואומר: "וכן כשתרד מכה וכו'. אמרו המפרשים שבכאן שני סודות הא' באומה או באיקלים ושרומז לדור הפלגה ולסדום ועמורה, והשני כפי רצונו הקדום. ולא בארו עומק הסודות האלה ומה הנרצה מהם, וכפי רוע דרכם ומנהגם בשאר הדברים, אחשוב שיכוונו להכחיש ענין הפלגה וסדום ועמורה, כי הנרבוני יעיר עליו גם כן בפרק יא הנמשך לזה, וברצון הקדום יכוונו קדמות העולם והם באמת דברים כוזבים בעצמותם ומרוחקים מאד מדעת הרב וכוונתו בשאר פרקי המאמר".

בפעם השנייה מופיעה מלת "הבורא" בענין באור שם "נצב" בפרק טו הקשור באופן בולט לפרק י. שניהם מרחיקים את הדינאמיות מן האל:

(מו"נ ח"א פרק טו עמ' לב 1) "ויהיה בענין הקיום וההתמדה, דברך נצב בשמים, כלומר קיים ועומד וכל מה שבא מזה השם בחוק הבורא הוא מזה הענין. והנה ה' נצב עליו, קיים עומד עליו, כלומר על הסולם אשר קצהו הראשון בשמים וקצהו האחרון בארץ, ובו יעלה כל מי שיעלה, עד שישג מי שעליו בהכרח, אחר שהוא עומד קיים על ראש הסולם" וראה הלאה שם.

(דלאלה עמ' 27 שורה 23) "וכל מאגא מן הדא אלאסם פי חק אל בארי פהו מן הדא אלמעני".

בפעם השלישית מופיע "הבורא" בבאור המלה "ביאה" בפרק כב. (מו"נ ח"א פרק כב עמ' לו 1) "והושאל זה השם למבוא הענין שאינו גוף כלל, כי יבא דברך וכבדנוך, מאשר יבאו עליך, עד שהושאל לקצת ההעדרים, ויבא רע, ויבא אופל. ולפי זאת ההשאלה אשר הושאל למה שאינו גשם כלל, הושאל גם כן לבורא יתברך, אם לבא דברו או לבא שכינתו". (דלאלה עמ' 35 שורה 3) "ובחסב הדיה אלאסתעארה אלתי אסתעיר למא ליס בגסם אצל



אסתעיר איצא ללבארי עז וגל אמא לחלול אמרה או לחלול סכינתא".

יש כאן השוואה של ביאת הבורא לביאת הרע שהוא העדר. אברבנאל שם מרגיש באפשרות של הבנה כזו ומנסה להרחיקה ובעקבותיו הולך גם אבן שמואל בפרשו למורה.

א ב ר ב נ א ל : "לפי זאת ההשאלה כו' זה החלק השני מדברי הפרק, ואמר הרב שלפי ההשאלה שזכר לא על שהושאל להעדרים כי מאותה בחינה לא נאמר באל ית' כי אם מה שמצינו בפסוק שיאמר ביאה על מה שאינו גשם, אם על דבור ואם על שאר הדברים מאשר אינם גשם, כי אם נאמר על ההעדרים אינו מאשר הם ההעדר כי להעדר אין שם". אך "באור נפלא" המובא ב"מורה המורה" לשם טוב פלקיירא עמ' 164 מפורש כלהלן: "באר ביאה בשלושה ענינים, הראשון ביאת אדם אל מקום אחד או אל מקום איש אחד, והב' בהכנס בעל חיים במקום אחד והג' שאינו בעל חיים ולא גשם אלא העדר, כמו ויבא רע, ויבא אפל, ומזה הושאלה, אצל הבורא ית', הנה אנכי בא אליך".

השוואה זו של פעולות הבורא למעמדו של הרע, שהנו העדר וקיים רק מבחינת האדם מענינת היא ונעסוק בה עוד לאחר מכן. אך שוב לפנינו הניגוד בין השימוש בתואר "הבורא" המורה על פעילות לבין תכנו של הפרק המרחיק את הממשות של פעילות זו.

פעם רביעית מופיע "הבורא" בדיון על התארים.

(מו"נ ח"א פרק נא עמ' עא 1) "ולא בשלילת שם המקרה מתארי הבורא ישולל ענינו" (דלאלה עמ' 76 ש' 17) "וליס בסלב אסמיה אלערץ ען צפאת אל בארי ינסלב מענאה".

בדיון כאן יש הסתמכות על "השלישי הנמנע" או שהתואר הוא בעצמותו של האל או שהוא מקרה ואין דרך ביניים, ודווקא בפסקה זו משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא".

אברבנאל בפירושו לקטע זה אומר כי טענה דומה לטענת הרמב"ם הובאה על ידי י' רשד ב"הפלת ההפלה" כנגד המדברים שטוען כי הנחת תארים לאל וראייתו כעצם פשוט וקדמון יחד עם הנחת החידוש מהווה סתירה. וראה שם.

פעם חמישית מובא "הבורא" בפרק נג ושוב בענין התארים.

(מו"נ ח"א פרק נג עמוד עה 2) "אשר הביא המאמינים מציאות התארים לבורא להאמין בהם, קרוב לאשר הביא מאמיני ההגשמה להאמין בה".

(דלאלה עמ' 81 שורה 1) "אלדי דעא לאעתקד וגוד צפאת לל בארי ענד מן יעתקדהא קריב אלדי דעא לאעתקאד אלתגסים".

יש כאן השוואת התארים לענין הגשמת האל ומובן שלהשוואה זו יש משמעות שלילית. ודווקא כאן בקטע השולל תארים משתמש הרמב"ם ב"הבורא" דבר המהווה ניגוד בולט לתוכן הקטע.

בפעם השישית מופיע "הבורא" באותו פרק דווקא בקטע המדבר על כך שאין פעולת האל יוצאת חוץ לעצמו וכל התארים אינם בחינת עצמו אלא בחינת יחסים מתחלפים בין השם לברואיו.

(מו"נ ח"א פרק נג עמ' עז 2) "וכן בלא ספק היכולת והרצון אין כל אחד מהם נמצא

ל בורא בבחינת עצמו, שהוא לא יוכל על עצמו ולא יתואר ברצותו עצמו וזה מה שלא יציירוהו אדם, אבל אלו התארים אמנם יחשבו בבחינת יחסים מתחלפים בין השם יתעלה ובין ברואיו.

(דלאלה עמ' 83 שורה 2) "אלקדרה ואלאראדה ליסת כל ואחדה מנהמא מוגודה ל ל ב א ר י באעתבאר דאתה לאנה לא יקדר עלי ולא יוצף באראדתה".

יש כאן הרחקת תארי היכולת והרצון מ"הבורא". אם נזכור את טענותיו של הרמב"ם שתארים הם או עצמות או מקרה ואין דרך שלישית הרי נראה כאן שהמשמעות של התארים היא רק יחסית ביחס אל המקבלים. מתוך תפיסה זו עולה בפני אברבנאל הקושי אותו הוא מעלה בפרושו, והקשור לענין הבריאה. א ב ר ב נ א ל: "ואחרי שבארתי דברי הפרק ראיתי להעיר בו ספק אחד כולל למשלים שהביא הרב, והוא שהפועל הטבעי אשר זכר כפי האיות, והפועל הרצוני, אמת הוא שעשו פעולות מתחלפות בכוח אחד, אבל אין הנדון דומה לראיה, לפי שעם היות בהם הכוח הפועל האחד הנה יתרבו הפעולות לפי המקבלים ובבחינת עצמם, ואיך נאמר אנחנו כן בש"י. כי הנה בתחילת הבריאה שלא היה שם חומר מקבל כפי אמונתנו, אם ראינו שפעל ועשה פעולות מתחלפות, יתחייב בהכרח שיהיו כפי רבוי הענינים אשר בו, כיון שאינם בערך המקבלים, והמשלים שהביא הרב בכאן אינם דומים לענין הבורא ית".

בסוף הקטע הזה אומר הרמב"ם "ושאלו התארים המתחלפים אין הפרש בין שיהיו כפי הפעולות, או כפי היחסים המתחלפים בינו ובין הפעולות, וכפי מה שבארנוהו גם כן מאמיתת היחס ושהוא כפי מחשבת בני אדם". ועל זה מפרש אפודי: "ושהוא כפי מחשבת, ר"ל, שהתארים היחסיים הם כפי ההקל וההעברה ולפי מחשבת בני אדם היחס ההוא אמיתי לא לפי האמת כי יגזור מקרה שכלי כמו שבארנו". ומעניין במיוחד פרושו של שם ט ו ב על הקטע בו מופיע "הבורא": "...אנו קהל המיוחדים באמת, כמו שאנחנו לא נאמר שבעצמו ענין מוסף בו ברא השמים וענין אחר ברא היסודות וענין שלישי בו ברא השכלים כן לא נאמר שבו ענין מוסף בו יוכל וענין אחר בו ירצה וענין שלישי בו ידע ברואיו אבל עצמו אחד פשוט ואין ענין נוסף עליו בשום פנים והוא ברא כל מה שברא וידע לא בענין נוסף כלל, ושאלו התארים המתחלפים אין הפרש בין שיהיו כפי הפעולות כאמרנו רחום וחנן ארך אפים, או כפי יחסים מתחלפים בינו ובין הפעולות כמו חכם בורא רוצה וזולתו, וכן כל מה שבארנו גם כן מאמיתת היחס שאומרים שיש שם שהוא אדון ושהוא אב ושהוא גדול כי כל אלו התארים כפי היחס שיחסו לו יתעלה לזולתו כי אלו היחסים יחסוהו הנביאים כפי מחשבת ההמונים ועל הכל דיברה תורה בלשון וכו'". ברור מקטע זה שיש הרחקה מוחלטת של תארים וכל הכרוך בהם ובכלל זה תאר "הבורא" שדוקא בו משתמשים בקטע זה.

חיוזק לרעיון זה אנו מוצאים בפרק נו וגם שם מופיע השמוש בתאר "הבורא" (בפעם השביעית) בנגוד מוחלט לתוכן.

(מ"נ ח"א פרק נו עמ' פג 1) וכן היה ראוי שיבין מי שיאמין שיש תארים עצמיים יתואר בהם הבורא, והם שהוא נמצא חי ויכול ויודע וחכם ורוצה ואין אלה הענינים מיוחדים אליו ואלינו בענין אחד...".

(דלאלה עמ' 89 שורה 1) "והכדא כאן ינבגי אן יפהם מן יעתקד אן תם צפאת דאתיה יוצף בהא אל בארי והי אנה מוגוד וחי וקאדר ועאלם ומריד אנהא ליסת הדא אלמעני תנסב אליה ואלינה במעני ואחד...".

פרק זה מרחיק כל אפשרות של יחס דמיון בין תארים אנושיים לאלקים, ואם כן התארים, שהם מצד המקבלים, אינם אמיתיים. ושם טוב בסוף פירושו על הפרק אומר: "וזה ענין גדול המעלה אצל היודעים, כי ראוי להבין שהשם יתעלה אין לו יחס ולא דמות עם שום נמצא, ואחר שהונח זה ראוי למבינים שישמרו זה ה(י)סוד, וציווה הרב שישמרוהו ויבינוהו הבנה שלמה להיות מזומן למה שארצה לומר אותו ואם הוא מהדברים העמוקים". בפעם השמינית והתשיעית מופיא "הבורא" בפרק סט בקטע אחד המדבר בענין השפע ועל היות האל צורת העולם (וראה הנחיה ג').

(מ"נ ח"א פרק סט עמ' קג 2) "...כי במציאות הבורא הכל נמצא והוא מתמיד בעמידתו בענין אשר יכונה בשפע, כמו שנבאר בקצת פרקי זה המאמר ואלו היה אפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כולו יתבטל מהות הסיבות הרחוקות ממנו והמסובבות האחרונות ומה שביניהן".

(דלאלה עמ' 116 שורה 21) "לאן בוגוד אל בארי הוא אלכל מוגוד והוא ממד בקאיה באלמעני אלדי יכני ענה באלפיץ כמה נבין פי בעץ פצול הדא אלמקאלה פלו קדר עדם אל בארי לעדם אלוגוד כלה...".

אין המחבר מדבר כאן על אקט בריאה מיוחד אלא על קיום מתמיד על ידי שפע כי במציאות הבורא הכל נמצא קיום העולם תלוי בעצם מציאותו ולאו דווקא באקט בריאה מיוחד וראה את דבריו של כספי ב"עמודי כסף" (פרנקפורט דמיין תר"ח עמ' 70) "א"כ לא אמרו הפילוסופים שהשם ית' לא ברא העולם אבל אומרים כן בלא ספק. אמנם אומרים עם זה שכל הענין בלי ראשית ואחרית". וראה פרושו של נרבוני לפרק זה: "...והרבה העמיקו בזה כפי אמונתם בחידוש אך בדרך הרב במקומות הרבה לבלתי העביר לזולתו מה שיעביר לעצמו וכל אדם קרוב אצל עצמו אף כי במקום הזה...". וראה שם הלאה. האל הוא צורת העולם ומקיים את העולם על ידי שפע (משמעות השפע לעניינו תתברר להלן). הרמב"ם מתווכח עם המדברים כנגד התואר "פועל" ומדגיש את יחסו של האל לעולם לא רק כפועל אלא כצורתו וכמקיימו בתמידות על ידי השפע ודווקא בדיון זה משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא", וכאשר הוא מתווכח עם "קצת בעלי העיון מאלה המדברים" ובוויכוח זה הוא מחזק את דעתו כי האל הוא צורת העולם, שוב משתמש הוא בתואר "הבורא":

(מ"נ ח"א פרק סט עמ' קד 1) "ודע כי קצת בעלי העיון מאלה המדברים הגיע בהם

הסכלות וההתגברות עד שאמרו שאלו היה אפשר העדר הבורא לא התחייב זה הדבר אשר המציאו הבורא...".

(דלאלה עמ' 117 שורה 22) "...ואעלם אן בעץ אהל אלנטר מן האולה אלמתכלמין אנתהי בה אלגהל ואלתגאסר אלי אן קאל אנא לו קדר עדם אל בארי למד לזם עדם אלשי אלדי אוגדה אל בארי יעני אלעאלם אך לא ילזם יפסד".

עד כאן היו המקומות בהם השתמש הרמב"ם בתואר "הבורא" בחלק הראשון. המקום הראשון (השנים עשר) בחלק השני בו מופיע תואר זה הוא בפרק יא וזה כאשר הרמב"ם מדבר על ההיירארכיה של השכלים הנפרדים, על הגלגלים ובהמשך על ההנהגה השופעת. כל הנושאים המוזכרים כאן הם הנושאים שאליהם התייחס בהנחיה ג'.

(מ"נ ח"ב פרק יא עמ' כז 2) "...אבל המכוון כולו שהנמצאות מתחת הבורא יתעלה יחלקו שלושה חלקים, האחד מהם השכלים הנפרדים, והשני הגופות הגלגלים אשר הם נושאים לצורות עומדות, לא תעתק הצורה בהם...". וכו'.

(דלאלה עמ' 191 שורה 21) "לכן אל־מקצוד כלה אן אלמוגודאת מן דון אל בארי תעלי תנססם תלתה...".

כאן, כשמדובר על ההיירארכיה הקוסמית ועל השפע שאין כוונתו להועיל המקבל בהשפיעו על החלק הנמוך ממנו וכאשר השוני ביניהם הוא היירארכי ולא זמני משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא". י. אבן שמואל מנסה בפירושו להרחיק פירוש, מוטעה לפי דעתו, שאפשר היה לפרש בקטע זה והוא אומר: "אבל המכוון, כלומר — יהיו הדברים בחכמת התכונה אשר יהיו, עיקר כוונתנו היתה להראות אמיתת ההנחה (אשר גם דברי הנבואה והאגדה רומזים לה) שלפיה העולם, עולם המומצאים, והם כל הנמצאים שנבראו על ידי הבורא (ובמובן זה אין המציאות כוללת אותם ואת הבורא, שהרי הם נמצאים שהומצאו והוא מצוי שהמציא ויצדק לומר שמציאותו היא עליונה וכל הנמצאים הם מתחת לו). מחולק לשלושה". נראה כי אבן שמואל מכניס כאן פרוש שאיננו בכתובים רק כדי להרחיק דעה שיכולה להתפרש ממנו.

בפעם השלישה עשר נמצא את השימוש ב"בורא" בפרק יב, מקום שמדובר שם על השפע המתמיד (וראה המקומות הקודמים שבהם דובר על שפע).

(מ"נ חלק ב פרק יב עמוד כט 1) "כן הבורא יגדל שמו כאשר יתבאר שהוא בלתי גוף ויתקיים שהכל פועלו ושהוא סיבתו הפועלת כמו שבארנו וכמו שנבאר...".

(דלאלה עמ' 194 שורה 28) "כדלק אל בארי גל אסמה למא תברחן אנה גיר גסם ותבת אן אלכל פעלה ואנה סבבה אלפאעל כמא בינא וכמא נבין...".

מן הראוי להסב את תשומת הלב כי בקטע זה בהמשכו במקום שמתאים היה לומר "הבורא" נאמר דווקא "האל": "נאמר שהעולם נתחדש משפע האל (בעברי כתוב בטעות הבורא)": פרק זה קשור לפרק סט שדנו בו כבר, שמדובר בו על האל בתור סיבה פועלת. ועל פרק זה אמר שטוב בסוף פירושו שם "אמרו המפרשים כי זה הפרק רומז על שאין

שום מונע מפועלו ושהמציאות ממנו כחייב המושכל מהשכל ולכן הובא הפרק הזה קודם לבא אחריו ולכן אמרו שפרק שכל משכיל ומושכל הוא לבאר אם התחייב העולם ממנו. וכן אומר אפודי על הערתו של הרמב"ם בסוף הפרק "והבינהו". "והבינהו רומז לדעתו בענין ההשגה כי המיושר מן השי"ת הוא אשר יש לו שפע השכל ומתדבק עמו תמיד רומז לזה הפרק על שום שאין שום מונע מפועלו ושהמציאות מושפע ממנו כחייב המשכל מן השכל ונמשך ומתדבק לפרק הבא אחריו ולא לבאר סוד היחוד באמרו הבורא יתברך וכו'". כאשר משתמש הרמב"ם ב"הבורא" בפעם הארבע עשרה משתמש הוא במקום תמוה ביותר כי תואר זה מופיע בפרק יד בו הוא מתאר את הדרך השישית בטענת בעלי הקדמות שאין אצל האל שינוי רצון אלא פעולתו מתמדת. ודווקא בקטע המיוחס לבעלי הקדמות משתמש הרמב"ם בתואר ה"בורא".

(מ"נ חלק ב פרק יד עמ' לג 1) "ואחר שהבורא יתעלה שמו אין מקרים לו שיחייבו שינוי רצון ולא מונעים אצלו ולא מעכבים שיתחדשו או יסורו. א"כ אין צד להיות פועל בעת אחת ולא יפעל בעת אחרת אבל פעלו תמיד כמו התמדתו נמצא בפועל". (דלא לה עמ' 201 שורה 4) "ואדא כאן אל בארי גל אסמה לא דואעי לה תוגב תגיר משיה ולא עואיק ענדה ולא מואנע תטרי או תזול פלא וגה לכונה יפעל פי וקת ולא יפעל פי וקת כל פעלה דאימא כדואמה מוגוד באלפעל".

בקטע זה מדברים בעלי הקדמות על פעולתו המתמדת של האל, והרי התמדת השפע היא דעתו של הרמב"ם בפרק יב מחלק זה, ולא עוד אלא כאשר משיב הרמב"ם בפרק יח לטענה זו של בעלי הקדמות הוא טוען: "והתרת זה הספק כבדה והיא דקה מאוד ושמענה". ואפודי בסוף פרושו על מקום זה מעיר "ואלו שני תירוצים צריכים עיון לפי דעתי". בפעם החמש עשרה ישנו צרוף מתמיה עוד יותר בשימוש ב"הבורא":

(מ"נ חלק ב' פרק יט עמ' לח 1) "כבר יתבאר לך מדעת אריסטו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם, שהוא יראה שזה המציאות היה מאצל הבורא יתעלה על צד החיוב, ושהוא יתעלה עילה וזה עלול וכן יתחייב".

(דלא לה עמ' 211 שורה 7) "קד באן לך מן מרחב ארסטו ומן מרחב כל מן יקול בקדם אעאלם אנה ירי אן הדא אלוגוד צדר ען אל בארי עלי גהה אללזום ואנה תעאלי עלה והדא מעלול".

"שהמציאות היא מאצל הבורא על צד החיוב". העובדה שהרמב"ם הדייקן מצרף צרוף תמוה כזה בורא וחיוב במקום שלא היה זקוק לו אולי רוצה להראות לנו שעל אף הניגוד אולי דבר זה אפשרי וצריכים אנו לבדוק אולי שנית את פרושה המדויק של מלת הבורא. וכן יש כאן רמז למה שנביא להלן מחלק ג פרג יג, שגם שם משתמש הרמב"ם בתואר הבורא. וטוען כי אין לשאול על תכלית המציאות כולה. וראה שם טוב: "כן לא יאמר בעולם בכלל ר"ל השם יתעלה עם המציאות כולו למה נמצא או איך נמצא כי זה כולו מחוייב שימצא כך ר"ל העילה והעלול שהוא השם יתעלה וכל מה שזולתו וא"א

בהם העדר כלל ולא שינוי ממה שהם עליו ואם הדבר כן יתחייב מזה הדעת חיוב כל דבר על טבעו...".

בפרק כ' בחלק זה מופיע "הבורא" בפעם השש עשרה ושוב בתוך דברים המיוחסים לאריסטו:

(מו"נ חלק ב פרק כ עמ' 1) "אלא שהוא לא יאמין שחיוב מציאות העולם מה בורא רוצה לומר מהסיבה הראשונה, שיתחייב הצל מהגוף, או יתחייב החם מהאש או יתחייב האור מהשמש כמו שיאמר עליו מי שלא יבין דבריו, אבל יאמין החיוב ההוא כחיוב המושכל מהשכל".

(דלאלה עמ' 219 שורה 2) "לכנה לא יעתקד מא דלך אן לזום וגוד אלעלאם ען אל בא רי אעני ען אלסבב אלאול כלזום אלסל ען אלגסם או לזום אלחרארה ען אלנאר או לזום אלצו ען אלשמס כמא יקול ענה מן לא יפהם קולה בל יעתקד דלך אללזום כנהו לזום אלמעקול ען אלעקל אד אעקל".

ועל המקום הזה אומר אפודי: "(ח) או יתחייב האור וכו' ר"ל אם היות שהשמש יודע שהוא פעל אור מכל מקום אין ידיעתו באור סיבת היות האור וידיעת השם יתעלה בנמצאות הוא סיבת הוויית הנמצאות וזהו כי יתחייב המושכל מן השכל וזהו שורש הפרק וסוד גדול".

שוב מתבקשת הבדיקה של הניגוד שאולי איננו ניגוד. השימוש השבע עשרה ב"בורא" שהוא הראשון בחלק השלישי קשור בענין מציאות הרע בעולם:

(מו"נ חלק ג פרק יב עמוד 1) "עד כה הגיע טעות ההמון עד שהלאו השם (אלבארי) בזה המציאות אשר המציא בזה הטבע המחייב לאלו הרעות הגדולות לפי דמיונם".

(דלאלה עמ' 322 שורה 1) "אנתהי גלט אלגמהור חתי עגזוא אל בא רי פי הדא אלוגוד, אלדי אוגדה בהדה אלטביעה אלמוגבה להדה אלשרור אלעטימה בחסב כיאללהם...".

אין התמוה כאן שהרמב"ם שולל את יחוס הרע לאל. התמוה הוא בעובדה שבשלילה זו הוא משתמש במלה הבורא אף על פי שנאמר במפורש "בורא רע". קטע זה מפנה אותנו לפרק י בחלק זה, שעוד נעסוק בו: "על זה אמר על שניהם (על חושך ועל רע) בורא, שהיא מלה שיש לה חלות בהעדר בלשון עברי". ונרבוני אומר בפירושו לקטע זה בפרק זה (באור למו"נ הוצאת יעקב גולדנשאל ווין 1852 דף נ עמוד ב). "ואמר עד כה הגיע טעות ההמון עד שהלאו הבורא אשר המציאות אשר המציאו בזה הטבע המחייב לאלו הרעות רמז בזה על סוד היכולת הנזכר בכוונת הפילוסופים יתברך יכול על כל דבר ואמ' ולא נבדל וכו'". שם טוב אומר בסוף פירושו לפרק זה העוסק ברע "זה הפרק אם שהוא מבואר יתבאר בו סודות גדולות בעניני ההשגחה והיודעו ומחשב בו יסור ממנו וידחה ספק ההשגחה". את שתי הפעמים האחרונות (השמונה עשרה והתשע עשרה) בהם משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא" נמצא בפרק יג בחלק השלישי הדן על תכלית המציאות והוא קשור גם בפרק יט בחלק ב.

(מו"נ חלק ג פרק יג עמוד יז 1). "ולהיותו בלתי פעול בטלה מאליו בקשת התכלית ולזה לא יאמר מה תכלית מציאות הבורא יתברך אחר שהוא אינו דבר נברא".  
(דלאלה 323 שורה 29) "לא יקאל מא גאיה וגוד אל בארי תעאלי אד ולים הו שיא מכלוקא".

(מו"נ חלק ג, פרק יג עמוד יח 2) "והוא שיאמר למי שיאמין זה שהכל מפני זאת התכלית כלומר מציאות האדם אם הבורא יכול שימציאוהו מבלתי אלו ההצעות כולם או אי אפשר שימצא אלא אחריהם..."

(דלאלה 325 שורה 27) "... וגוד אלאנסאן הל אל בארי קאדר אן יוגדה דון הדה..."  
פרק זה בו מופיע פעמיים השימוש בתואר "הבורא" נתקשו בו רבים מן המפרשים. כספי רואה בו מקום לסתירה מן הסיבה השביעית בזה שהוא סותר את פרק כא בח"ב (משכיות כסף שם יג). "לכל אחת מן הדעות ר"ל בדעת החידוש ודעת הקדמות ולא תצויר כוונה רק עם התחדשות מחדש, זה סותר למה שאמר פכ"א משני, כי גם האומרים בקדמות העולם יאמרו כי השם כוונת הכוונה והרצון, רק שההבדל ביננו ובינם, כי הם אומרים שזאת הכוונה היתה קדמונית ואנחנו נאמר שהיתה מחדשת לו, ואמנם זאת הסתירה היא כפי הסיבה השביעית". י. גליקר במאמר שהזכרנו רואה בפרק זה סתירה לפרק כה משלישי. נרבוני רואה בו סודות ומקשרו לפרק סט בחלק ראשון בו דנו: "אמר משה וכאשר הגדלתי בדברי רבנו משה נראה לי כי לא נעלם ממורנו כל זה השעור מדברי אריסטו ומרוצת הסתירו הסודות הביאו לדבר על אלו הפנים אשר ישיגם הספק אבל דבריו טובלים הבאור על שיסכימו לאמת וממשפט כל מפרש לפרש דברי החכם באופן מסכים לאמת כל עת שיהיה בכוח בדבריו כל שכן במה שימצא בקצת דבריו נגלה שיסכים לאמת שזה יחייב המפרש להבנת דבריו קצתם בקצתם ולקשרם ולמזגם עד יקבלו צורה אחת דומה מסכימה בכללה עם האמת הגלוי בקצת דבריו ומה גם עתה בענינים נפלאים אלהיים נסתרים כאלה ושנמצאו בו דברים רבים מגלים לאמת על כן רחקתי ונכנסתי להבין דברי הרב ז"ל וראיתי והנה מנורת זהב כולה אין בה סיג וגלה על ראשה והיא התכלית האחרון האמיתי כי לא בא הרב ז"ל לבאר שלפי דעת הקדמות אין שם תכלית אחרונה כי לא נעלמו ממנו דברי אריסטו אחר שנראה כי רבנו משה בעצמו באר פרק סט מחלק ראשון כי השי"ת פועל העולם וצורתו ותכליתו אמנם דבר זה ברמזים ועל דרך הסתר כפי מנהגו באלה הענינים האלהיים גם כי הם נוגעים בעצם האל ית' ומיחסים אל נצחות הנמצאות וכוונתו היא כוונתו ורצה זה לבאר שלפי אמונת הקדמות אין שם תכלית אחרון אלא האל ית' ושאינן שם תכלית מתחדשת ככוונה בעבורו עשהו העושה אבל הכל שב אליו ית' גם כפי החידוש הכל שב אל רצונו אשר הוא עצמו..."

שם טוב רואה בפרק זה הקש לא מוצדק... וראה שם.

בשימוש האחרון של תואר "הבורא" משתמש הרמב"ם במקום שהוא מעלה שאלה על יכולתו של הבורא והרי שוב לא היה צריך להשתמש באן ב"הבורא" אלא ב"האל" כי

ה"בורא" לפי פשט משמעו הריהו כל יכול ולא היה צריך להשתמש בו בשאלה זו. ועתה נותר לנו עוד לבדוק האם יתאפשר ביאור אחר ל"בורא" שיהיה שונה מן הביאור הפשטני, וכאן הפנו אותנו הכתובים בפרק כ בחלק ראשון ובפרק יב בחלק שלישי לבדיקת הופעת המלה בורא בהקשר לרע. ואמנם נמצא דיון כזה בפרק י בחלק שלישי, (מ"נ חלק ג פרק י עמ' יג 1): "ולפי זה הפירוש יתבאר מאמר ישעיהו יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, מפני שהחושך והרע העדרים, והסתכל איך לא אמר עושה חושך ולא עושה רע מפני שאינם דברים נמצאים שתתלה בהם עשייה ואמנם אמר על שניהם בורא שהיא מלה שיש לה חלות בהעדר בלשון העברי, כמו שאמר בראשית ברא אלהים וגו' שהוא מהעדר ודרך יחס ההעדר לפעולת הפועל הוא על זה הצד אשר זכרנו". כלומר: יש אפשרות של שימוש במלה בורא גם לדבר שאין בו עשייה וראינו כבר שימוש כזה לגבי האל בביאור מלת ביאה בפרק כ' בחלק ראשון ששם מושווים ביאת הרע לביאת האל משום שבשניהם אין עשייה ממש. אם נבדוק עתה על פי משמעות זו את הופעת התואר "הבורא" בכל המקומות בו הוא מופיע לא תראה הופעה זו כיוצאת דופן. וכן תהיה היא תואמת לדעה כי משמעות התארים היא יחסית, שהיא רק ביחס אל המקבלים.

\*

בסיכום דיוננו נוכל לומר כי הבדיקה הלשונית, על פי הנחיותיו של הרמב"ם, הצדיקה את עצמה, וכי כל המקומות אותם הבאנו ממלאים אחר התנאים שהצבנו לבדיקה זו, והם שהמלה הנבדקת תוכל לשמש תחבולה להמון שתסיר דעתם מן הסתירות. ממילא תשמש מלה זו, שמתוך פשט פרושה נוגדת היא לתוכן, סימן למעמיק לבדוק כאן את דעתו האמיתית של הרמב"ם. הראנו שבכל הפרקים שהבאנו נוכל למצוא סתירות לדברי הרמב"ם במקום אחר או שעצם השימוש במלה מהווה סתירה בולטת לתוכן. סתירות אלו נמצאו על ידי מפרשים שונים שאת דעותיהם הבאנו בזה. כן הצבענו על כך שרוב הפרקים שהבאנו קשורים זה בזה וכן עוסקים הם ברובם בעניינים אותם מונה הרמב"ם בהנחיה ג.

נראה הדבר כי הצבענו בזה על שיטה חדשה בה יש לבדוק את דעותיו של הרמב"ם במורה נבוכים, ורק לאחר בדיקה בשיטה זו יש לצרף את הדיון הענייני הדין בשיטה בכללותה. על פי שיטה זו נצטרך לבדוק מלות מפתח בהופעתן בכל הספר. יתכן שהמלה "רצון" הנה מאותן מלות מפתח ומה שציין י. גליקר במאמרו כשימוש אירוני בצירוף "רצון בלבד" יתכן כי אף הוא מענייננו, אך הדבר טעון בדיקה.

אשר לדעתו של הרמב"ם בבעית החידוש נראה כי הופעת התואר "הבורא" באותם המקומות בהם מובעות דעות שאינן עולות בקנה אחד עם חידוש העולם ולעומת זאת אי הופעתה במקומות בהם מדובר בפרוש על החידוש, מצביע על כך כי הרמב"ם פרש



"בראשית ברא" על צד הקדמות. לראיה זו נוכל לצרף את הפירוש הלא פשטני של מלת הבורא העולה מתוך התרת שימושה לגבי הרע.

נותרה לנו עוד השאלה: אם כן למה הרבה הרמב"ם להביא פרקים העוסקים בחידוש? כאן לא נוכל להתעלם מן העובדה שהרמב"ם עצמו אומר שמבחינה פילוסופית אין הכרעה מוחלטת בענין. ויש לשער שהרמב"ם עצמו הכריע לצד הקדמות רק לאחר התלבטויות רבות ולאחר נסיונות פילוסופיים להוכחת ההפך ומתוך אחריותו, ומעצם היותו מחנך, מציע הוא לפני המעיין את כל הדיון על מנת שיוכל כל אחד להכריע בעצמו בדבר זה.