



The Question of a Created or Primordial World in the Philosophy of Maimonides /
חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם

Author(s): ישראל רביצקי and Israel Ravitsky

Source: *Tarbiz* / תרביץ, תמוז, תשכ"ו, כרך לה / *Tarbiz* / תרביץ, חוברת ד, (תמוז, תשכ"ו), pp. 333-348

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

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23591928>

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.

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 או קדמות העולם בתורת הרמב"ם

מאת ישראל רביצקי

"אלו התאמת להם מופת על דעת אריסטו

תפול התורה בכללה כי הענין כולו

נתלה בזה המבוקש".

(מו"נ ח"ב פ"ר כ"ה)

ב"תריבץ" חוברת תמוז תשכ"ד התפרסם מאמר מאת אברהם נוריאל הדן בנושא החידוש והקדמות בתורת הרמב"ם. מאמר זה, הבנוי על יסודות מתודיים שלא נוסו עד כה, מגיע למסקנות קיצוניות וחד-משמעיות ביותר, ואני סבור כי הן המתודה שהלך בה המחבר, הן הראיות שהוא מביא בהסתמך על השיטה החדשה, והן המסקנות העקרוניות שהוא מסיק בסוף עבודתו, מוטעות מעיקרן, ובנויות על דקדוק המוציא את דברי הרמב"ם מפשטם ומעבירם למסקנות קיצוניות, וזאת דווקא מתוך דקדוק טקסטואלי חמור יתר על המדה. כדי להשיב על הדברים ראוי לחזור ולסכם את השיטה ואת מסקנותיה, תוך כדי בחינת החידושים הפוריים שבה, המלווים מסקנות מוטעות.

בראש דבריו מעמיק נוריאל בביאור הלגיטימיות של הצגת השאלה על אף הדברים החד משמעיים של הרמב"ם בנושא זה, הן בחלק ב' של מורה נבוכים (להלן מו"נ) פרק כ"ה שנוריאל מצטט, והן במקומות רבים נוספים לאורך דיון של למעלה מעשרים פרקים. בהקשר זה מצוטטים דבריו המפורסמים של הרמב"ם בהקדמה למו"נ ביחס לסיבות לטעויות הנופלות בספרים. ביסודיות רבה מנתח נוריאל את דבריו של הרמב"ם על הסיבה השביעית שהיא "צורך הדברים בעניינים עמוקים מאד יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם"¹, ובמסקנות נתוחו באה הבחנה בין הסתירה עצמה ובין תחבולה להעלמת הסתירה. מכאן מגיע נוריאל למסקנה נוספת, שהיא תוצאת פרשנות חמורה שלו בדברי הרמב"ם, שתחבולה זו יכולה להיות מילולית-לשונית בלבד, שהרי הניגוד הענייני-רעיוני הוא עצם הסתירה, ולכן בתפקיד תחבולה יכולה לשמש רק תחבולה מילולית שתכסה את הסתירה מעיני הקורא שאינו מעמיק. להלן מתווה נוריאל הנחיות לפתרון התעמולה: הראשונה היא "מל ה שבאה בכלל הדברים ואף על פי שלא תהיה מעניין הפרק", והשניה היא "שיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו מכל צד". הנחיה נוספת נזכרת בדבריו, אולם לדעתו אין ליחס לה חשיבות מכרעת, כי אם למצוא בה סיוע בלבד, וכוונתו להבהרותיו של הרמב"ם בדבר המגמה והמסגרת העניינית של ספרו, אולם לא זו הדרך שהוא מבקש לילך בה: "כיוון שקיבלנו על עצמנו לא ללכת בדרך הבדיקה העניינית, אלא לחפש מתודה חדשה, שמתוך

1. מו"נ ח"א עמ' 37 (העימוד על פי המהדורה המבוארת על ידי יהודה אבן שמואל).

המתברר לעיל היא בדיקה לשונית, לא נבדוק את מקום הנסתר על ידי עקוב אחר הנושאים... אם כי אפשר יהיה להשתמש בהם לחיזוק דעתנו².

אל כל המחפשים את הסוד בעזרת מחקר רעיוני מפנה נוריאל שאלה חמורה: סתירות בספר מו"נ, המדריכות את מחפש הסוד, אמנם נמצאות לרוב – אולם כיצד נוכל להכריע אילו מהסתירות הן תוצאת הסיבה החמישית, אילו מהן הן תוצאת הסיבה השביעית וכוונתן לרמוז לסתירה, ואילו אינן סתירה כלל וכלל ויש לפרש את הדברים באופן שתסולק הסתירה? נוריאל מנסה להראות את חוסר עקביותם של קודמיו בשאלה זו, שמנו סתירות בדברי הרמב"ם, אולם חלק מהן פורשו באופן שנעלמה הסתירה, ומחלק מהן הסיקו מסקנות לתורה הסודית. דרך זו אינה נראית מדעית לנוריאל, ולדעתו על החוקר לבחור באחת משתי הדרכים: לראות את כל הסתירות כתוצאת הסיבה השביעית – או לפרש את כולן. מכיוון שדבר זה אינו אפשרי שהרי יש מהסתירות שאינן יכולות להיות תוצאת הסיבה השביעית, ואילו יש מהן שאינן ניתנות להתפרש אלא בדוחק גדול, מושך נוריאל את ידו מהבדיקה העניינית ומחפש דרכים אחרות: אם הבדיקה העניינית לא תושיענו – נפנה לבדיקה לשונית. להלן יוצר לו נוריאל אורתודוקסיה מדעית חדשה: אין לפרש ואין להשוות רעיונות; יש לבדוק את הלשון, למצוא מילות מפתח, ובעזרתן להגיע לסוד. השיטה לבדיקת דעת הרמב"ם בשאלת החידוש היא מלת המפתח "הבורא". מלה זו מופיעה 19 פעמים בלבד במקור הערבי של המורה, ועובדה זו מתמיהה את נוריאל תמיהה גדולה, בעיקר בהשוואה למאות הפעמים בהן נזכר שם ה' במו"נ. כדי לעמוד על פשר תופעה מוזרה זו בודק נוריאל ביסודיות את הפרקים בהם מופיעה המלה והוא מגלה כי אין היא מתאימה לרעיון שבפרק ולהקשרה במשפט. המסקנה המתבקשת: אין המלה "בורא" אלא תחבולה לשונית של הרמב"ם להטעיית התמימים: בכל מקום שתוצאת הדיון הרעיוני היא פילוסופית-אריסטוטלית קיצונית, באה המלה "בורא" ומכסה נסתר זה מעיני התמימים.

הבחנותיו ודיוקיו של נוריאל בדבר מבנה הסתירה, (סתירה ותחבולה להסתרתה), והדגש החזק שהוא שם על דיוק לשוני בטכסט הרמב"ם, חשובות ביותר. בכך הוא מפנה אותנו לטכסט עצמו והוא מנסה למצוא בו ובתוכו את העזרה המכסימאלית, כשעיקר כוונתו היא למצוא שיטה שהרמב"ם עצמו רומז אליה, ושאינה תלויה בהשערות. אף שאני סבור כי הדעה שהתחבולה מוכרחה להיות לשונית אינה מוכחת מתוך הדברים, אין ספק כי ההדגשות והדיוקים שראינו הם פוריים, ומרסנים פרשנות מנותקת לחלוטין מהטכסט, פרשנות שהיא מוזמנת מאליה על ידי כל טכסט שהוא חידתי וקורא לפיענוח מראשיתו. אולם הנסיון להשתחרר לחלוטין מהשאלות הענייניות הוא מוטעה ואין להעלות על הדעת אפשרות להבין ספר פילוסופי על ידי הפיכתו לתשבץ אשר המשימה של פיענוחו מתמצית במציאת

2. עמ' 6 במאמר הנ"ל. (את המאמר ראיתי בכתב ידו של המחבר ועל כן ייתכנו אי-דיוקים קלים בציטטות).

קשרים חסרי משמעות בין מלים שוות הרומזות לסודות נעלמים. מכניזם כזה יכול להוות סיוע לבדיקת מסקנות, אולם הפיכתו למפתח יחידי הפותח מנעולים הופכת את הדיון הפילוסופי לסטטיסטיקה של מלים שאינה מעלה ואינה מורידה. בטענתי העקרונית נגד המתודה המנסה להגיע למסקנות עקרוניות מתוך מכניזם מילולי עומד לצדי הרמב"ם במקומות רבים בספרו, ומפליא כי דווקא מי שביקש הנחיה שאינה השערה אלא יוצאת מתוך הטכסט לא הרגיש כי דווקא זוהי ההנחיה המודגשת על ידי הרמב"ם פעמים רבות.

להלן נשתדל להראות כי דווקא ההנחיה העניינית-רעיונית, היא החשובה ביותר, ורק על פיה אפשר לבסס מסקנות. הנחיה זו מבוארת על ידי הרמב"ם כשהוא מציין את המסגרת והמטרה של ספרו, ואין לחשוב על מציאת הסוד ללא שימוש בה.

מלבד ההנחיות הטכניות מדגיש הרמב"ם חוזר והדגש הנחית יסוד כללית מקיפה אחת: "צוואת זה המאמר". בהקפדה רבה דורש הרמב"ם מהמעייין להבין את מטרת ספרו ולזכרה כל עת הקריאה, כי רק בעזרתה אפשר יהיה לעמוד על עיקר וטפל בספרו ולחפש בו את נקודת המוקד אותה התכוון המחבר להבהיר. כמובן, ספר פילוסופי מוכרח לטפל בעשרות שאלות צדדיות ומשניות אשר בלעדיהן אין כל אפשרות לבסס את העניין המרכזי, אולם בשום פנים ואופן אין לעשות שאלות משניות אלו לעיקר ויש לברר כיצד הן משתלבות בנושא המרכזי, ומהי הנקודה הכללית בנושא המרכזי, אותה מבקש המחבר להבהיר בעזרת הדיון הצדדי המורחב. על הדרישה לתת יתר תשומת לב לבעית מוקד אחת, ועל הסברת מהותה של בעית מוקד זו חוזר הרמב"ם ללא לאות, ונצטט להלן חלק מדבריו במקומות שונים במורה:

(א) "אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת, שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמנתו אמיתת תורתנו, והוא שלם בדתו ובמידותיו ועיין בחכמות הפילוסופים וידע ענייניהם, ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו, והציקוהו פשטי התורה ומה שלא סר היותו מבין בדעתו או הבינוהו זולתו מעניני השמות ההם המשתתפים או המשאלים או המסופקים; ונשאר במבוכה ובהלה, אם שימשך אחרי שכלו וישלך מה שידעו מהשמות ההם, ויחשוב שהוא משליך פנות התורה או שישאר עם מה שהבינו מהם, ולא ימשך אחר שכלו, אך ישליכוהו אחרי גוו ויטה מעליו, ויראה עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונוק בתורתו; וישאר עם המחשבות ההם הדמיוניות, והוא מפניהם בפחד וכובד, ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה.

ובכלל המאמר הזה כוונה שנייה, והיא ביאור משלים סתומים מאד שבאו בספרי הנביאים ולא פורש שהם משל אבל יראה לסכל ולנבהל שהם כפשוטיהם ואין חוק בהם, וכשיתבונן בהם היודע באמת ויקחם על פשוטיהם תתחדש לו גם כן מבוכה גדולה, וכשנבאר המשל ההוא או נעורר על היותו משל, ימלט וינצל מן המבוכה ההיא. ולזה נקרא המאמר הזה מורה נבוכים"³.

3. מו"נ, פתיחה, עמ' 10.

(ב) "אבל המאמר הזה — דברי בו עם מי שנתפלסף, כמו שהזכרתי, וידע חכמות אמיתיות והוא מאמין לדברים התוריים, נבון בעניניהם, אשר ערבבוהו השמות המסופקים במשלים"⁴.

(ג) "אבל צריך לך שתלמד כל מה שצריך ללמדו, ועיין בו תדיר, והוא יבאר לך הגדולות שבספקות הדת אשר יספקו על כל משכיל"⁵.

(ד) "ואי אפשר מבלתי הקדים לפני כל זה (לפני הדיון בשאלת חידוש או קדמות העולם!) הקדמה, היא נר מאיר תעלומות זה המאמר כלו, מה שקדם מפרקיו ומה שיתאחר, — והיא זאת ההקדמה.

הקדמה. דע כי מאמרי זה לא היתה כוונתי בו שאחבר דבר בחכמה הטבעית, או אבאר ענייני החכמה האלוהית לפי קצת דעות, או אביא מופת על מה שבא עליו המופת מהם ולא היתה כוונתי בו שאבאר ואגזר תכונת הגלגלים, ולא אגיד מספרם, כי הספרים המתבררים בכל זה מספיקים: ואם לא יהיו מספיקים בעניין מן העניינים לא יהיה מה שאומר אני אותו בעניין ההוא טוב מכל מה שנאמר. ואמנם היתה הכוונה בזה המאמר — מה שכבר הודעתך אותו בפתיחתו, והוא: באור ספקות הדת והראות אמתות נסתריה, אשר הם נעלים מהבנת ההמון, ולזה וכיוצא באלו העניינים, שלא תחשוב או יעלה בלבך, שאני אמנם כוונתי לאמת הענין ההוא הפילוסופי לבד, כי אלו העניינים כבר נאמרו בספרים רבים ובא המופת על אמתת רובם: אבל אמנם אכוון לזכור מה שיתבאר ספק מספיק התורה בהבנתו ויותר קשרים רבים בידיעת העניין ההוא אשר אבארהו.

וכבר ידעת מפתיחת מאמרי זה, שקטבו אמנם יסב על באור מה שאפשר להבינו מ"מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" ובאור ספקות נתלות בנבואה ובידיעת האלוה. וכל פרק שתמצאני מדבר בו בבאור ענין כבר בא מופת עליו בחכמת הטבע, או עניין כבר התבאר במופת בחכמה האלוהית או התבאר שהוא הראוי מכל מה שיאמן, או עניין נתלה במה שהתבאר בלימודים — דע שהוא מפתח בהכרח להבנת דברי מספרי הנבואה — רצוני לומר: ממשליהם וסודותם —: ומפני זה זכרתי ובארתי והראיתי, למה שיועילנו מידיעת "מעשה מרכבה" או "מעשה בראשית" או לבאר עיקר בעניין הנבואה או בהאמין הנבואה או בהאמין דעת אמתית מן האמונות התוריות. ואחר הקדים זאת ההקדמה אשוב להשלים מה שנכנסנו בו⁶.

הנחת יסוד זו, שהיא בלבד המפתח להבנת ספר מו"נ, נדחת לקרן זוית בחיפוש היסודי של גוריאל אחר מפתחות שהרמב"ם מוסר לצורך פתרון הסוד, ולכן חובה עלינו להקדיש לה דיון קצר ולברר מה בדיוק מודיע מכריז ומדגיש הרמב"ם במשפטים החוזרים שצטטנו.

4. מו"נ, פתיחה, עמ' 22.

5. מו"נ, צוואת זה המאמר, עמ' 30.

6. מו"נ, ב, עמ' 81.

הקטע האחרון (חלק ב' פ"ב) נפתח בהכרזה שלילית: מה אין ספר "מורה נבוכים" מתכוון להיות. במשפטים ארוכים מבאר הרמב"ם כי אין ספרו מדעי, פילוסופי, או פיזיקלי כי אם ספר תיאולוגי — אין הוא בא לברר שאלות מדעיות-פילוסופיות, כי אם בעיות דתיות "תורתיות" בלבד. עצם השלילה רומזת לחיוב — כלומר לתשובה על השאלה השנייה — מה כן מתכוון ספר מו"נ להיות, אולם בהמשך הקטע באה הגדרה מדויקת ושלמה יותר לשאלה שניה זו; ספר מו"נ יעסוק במשמעות הדתית של המושגים הפילוסופיים ובמשמעות הפילוסופית של המושגים הדתיים, ובכך יפתור את הסתירות המתגלות בפגישת המושגים הדתיים והמושגים הפילוסופיים בלב המשכיל. בקטע האחרון מודגשת בעיקר המשמעות הדתית של המושגים הפילוסופיים ("אבל אמנם אכוון לזכור מה שיתבאר ספק מספקי התורה בהבנתו, ויותר קשרים רבים בידיעת העניין ההוא אשר אבארהו") שהרי זוהי הקדמה לבירור שאלת קדמות או חידוש העולם שהיא שאלה פילוסופית טהורה והרמב"ם מבקש להדגיש בהקדמתו זו שאין השאלה מעסיקה אותנו במאמרו אלא מבחינת קשרה למושגים הדתיים-מסורתיים, אולם בקטע הראשון שציטטנו (פתיחה) שהוא חלק מההקדמה הכללית המסמנת את מסגרת מטרותיו של הספר, נמצא את המגמה השנייה ביתר הבטחה: "ובכלל המאמר הזה כוונה שנייה, והוא ביאור משלים סתומים מאוד שבאו בספרי הנביאים". ההבחנה האחרונה שהבחננו (בין המשמעות הדתית של המושגים הפילוסופיים והמשמעות הפילוסופית של המושגים הדתיים) היא למעשה גם הבחנתו של הרמב"ם עצמו בקטע שציטטנו (קטע א'), שהרי הקטע הנ"ל המבאר את מטרות הספר מחולק לשנים, ועם תחילת החלק השני בא הציון "ובכלל המאמר הזה כוונה שנייה", והבחנתנו לעיל היא ההבדל היחידי שבין חלקו הראשון וחלקו השני של הקטע: הקטע הראשון מחפש את המשמעות הדתית של האמיתות הפילוסופיות הידועות לאדם אשר "משכו השכל האנושי", והקטע השני מחפש את המשמעות הפילוסופית של משלי הנביאים. כתוצאה מההגדרה החד-משמעית של מטרת הספר נובעת מאליה ההערה המתודית של הרמב"ם בהמשך דבריו, המסבירה את כוונת הדיונים הפילוסופיים הממושכים שהוא חייב להכנס אליהם לצורך השגת מטרותיו: "שלא תחשוב או יעלה בלבך שאני אמנם כוונתי לאמת העניין ההוא הפילוסופי לבד", כלומר אין דיונים פילוסופיים אלה מכוונים לצורך עצמם שהרי אין ספרנו ספר פילוסופי, כי אם כוונתם "לזכור מה שיתבאר ספק מספקי התורה בהבנתו". בעקבות הערה מתודית חשובה זו למשמעותם של הדיונים הפילוסופיים, נצטרך לבדוק כל אימת שנפענח סוד במו"נ את חשיבותו להתנגשות הדתית פילוסופית ולא את חשיבותו הפילוסופית מדעית בלבד, ויש לזכור עקרון זה בדיון על שאלתנו.

נבהיר את דברינו ביתר ביאור. אין כוונתנו לטעון כי הרמב"ם הסכים להנחה, (שהיתה מצויה בימי הביניים), על שתי מערכות מקבילות של אמיתות, שאין המערכת האחת נוגעת בחברתה — האמת הדתית והאמת הפילוסופית. התאולוגיה והפילוסופיה אחת הן, ומושגי האל והתורה, הנבואה וההשגחה, מהווים בעיות פילוסופיות ובעיות דתיות גם יחד, והבחנה

ברוח זו בין מושג תיאולוגי ומושג פילוסופי זרה לכל תפיסתו של הרמב"ם. ללא ספק האמת הדתית והאמת המדעית אחת הן לגבינו, ופסגת ההכרה הנבואית וזה בהישגיה לפסגת ההכרה השכלית, אף כי יש מקום לדון במה עולה הכרה מסוג אחד על הכרה מסוג אחר.

באמרנו כי מו"נ הוא ספר תאולוגי ולא ספר פילוסופי-מדעי כוונתנו לומר שכל דיונו של הרמב"ם תלוי בפרשנות היהודית המסורתית לאותם מושגים המשמשים גם כנושאים לדיונים פילוסופיים, ובכך הופך הדיון המדעי לדיון דתי-היסטורי, כשעיקר המאמץ האינטלקטואלי של המחבר הוא לקשר בין שתי המערכות האלו, שתי מערכות מקבילות שאינן זהות מצד עצמן: המערכת הפילוסופית מצד אחד, והמערכת הדתית-מסורתית מצד שני, שלשתיהן אותם מושגים ואותן בעיות, אלא שהגישה והתפיסה שונות. בכך שונה הדיון הפילוסופי שמצד עצמו הוא דיון מדעי המנותק מהקשריו המסורתיים, מאותו סוג של דיונים שכנינו אותו קודם לכן בשם פילוסופיה תיאולוגית או פילוסופיה דתית: שניהם עוסקים באותם נושאים ובאותן בעיות, אלא שהשני תלוי במסורת הדתית הקונקרטיה כפי שהיא מונחת לפניו, במקרה שלפנינו המסורת היהודית, וכל תכליתו "ביאור אמיתות הדת וגלות גסתריה". לכן סבורני כי נכון יהיה לומר שתגליתו וכוחו של הרמב"ם גדולים הם בשטח הדתי ומועטים בשטח הפילוסופי, שהרי מושגיו הם ידועים וחודשיו בהם מועטים, ועיקר תגליתו היא ביאור יחסם לאותם מושגים עצמם, כפי שנתבאר על ידי המסורת היהודית המקראית, המדרשית, והטרום-פילוסופית. (על נסיונו של בקר במאמרו "סודו של מורה נבוכים" לנתק את האמת הדתית מהאמת הפילוסופית, ולהעמידן כשתי מערכות זו מול זו, דן בהרחבה י. לוינגר במאמר שנתפרסם בירחון "בחינות" חוברת מס' 11).

לאחר שבררנו את ההנחיה המרכזית שמוסר הרמב"ם לגילוי דעתו האמיתית, ננסה לבחון לפיה את דבריו בשאלת חידוש העולם. מה הן המסקנות הדתיות המתחייבות מההכרעה הפילוסופית לכאן או לכאן? כדי להשיב על שאלה זו יש להקדים ולהדגיש שעל אף הניסוח הפיזיקלי של שאלת הקדמות, אין היא שאלה פיזיקלית כלל וכלל, כי אם שאלה מטפיזית-יסודית: מהו מושג האל ומה יחסו לעולם, — כלומר: יותר משחשובה התשובה בשאלת הקדמות לגבי תפיסת העולם, חשובה היא לגבי תפיסת האלוהות ומהותה. מה הן המסקנות המתחייבות מההכרעה בשאלת הקדמות לגבי הבנתנו את מושג האלוהות? בתפיסה של קדמות, האל הוא עילת העילות הטראנסצנדנטית, מהות חסרת רצון וכוח פעולה, ואפשרות הפעולה או השינוי מצידו היא מן הנמנעות. לגבי יחסו לעולם — מכניסה תפיסת הקדמות דואליזם עקרוני של עולם ואל: שניהם קדמונים קו-אכסיסנטים, ואף שהאל הוא עילת העילות נמצאים כל הנמצאים ממנו על צד החיוב ולא כתוצאה מרצון בורא. בסיכומי של הרמב"ם: "אלא שהוא יראה חיוב כל מה שזולתו ממנו, כמו שסיפרתי לך, ואנחנו נאמר שכל אלו הדברים הוא עשאה בכוונה ורצון לזה הנמצא". תפיסה של חידוש העולם, לעומת

7. מו"נ, חלק ב פרק י"א (עמ' 282).

זאת, מחייבת הכנסת יסודות חדשים להבנתנו את מושג האלוהות, והחשוב שבהם — עניין הרצון האלהי. אין בריאה ללא הכרעת רצון חפשי ואין חידוש שלא בפעולה "בעת מבלי עת", ומכאן: האל יכול לפעול ולשנות ואין זה מן הנמנעות בחוקו, והרצון הוא אחת מתכונותיו היסודיות של האל, אשר בעזרתה תתכן הפעולה בעת. (אמנם אין בפעולת רצון זו יציאה מן הכוח אל הפועל או שינוי בחוק האלוה שהרי אין הרצון הנפרד והרצון הגשמי דומים אלא בשיתוף השם בלבד, שהרי הגורמים או המונעים לפעולת הרצון הגשמי הם גורמים מתחדשים-חצוניים, ואילו הרצון האלהי "לא יהי לפעל תכלית אחרת בשום פנים, אלא היותו נמשך אחר הרצון, יהיה ההוא בלתי צריך למביאים. והרצוה ההוא, אף על פי שלא יהיו לו מונעים, לא יתחייב שיעשה תמיד אחר שאין שם תכלית אחת יוצאת, אשר בגללה יעשה ויתחייב)⁸.

מושג האלוהות החדש, שהוא תרכובת של האל האריסטוטלי שאין בו שינוי או יציאה מן הכוח אל הפועל, עם האל המקראי הבורא יוצר ועושה, מחייב הסברה חדשה של יחסי האל והעולם אשר בו אין העולם מחויב מצד האל כי אם אפשרי בלבד, והאל חייב את מציאות העולם בכוח הכרעת רצונו, ולהסברה חדשה זו תוצאות חשובות להבנת המושגים הדתיים הקונקרטיים: אל רוצה יכול להתגלות ולתת תורה לאומה מן האומות או לעולם כולו, באפשרותו להשרות כוח נבואתו על איש מן האנשים או למנוע שפע זה⁹, וכבורא העולם (וממילא יוצר חוקי הטבע) יכול הוא לשנות חוקים אלה כדי לאפשר אותות ומופתים. בסכומו הממצה של 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' עלה, וזה — עלול, וכן התחייב, וכמו שלא יאמר בו ית': למה נמצא? או: איך נמצא כן — רצוני לומר: אחד ובלתי גוף? כן לא יאמר בעולם בכללו: למה נמצא? או איך נמצא כן? כי זה כולו מחויב שימצא כך: העלה ועלולה, 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 מטבע נמנע, ולא יהיו אם כן אלו הדברים כולם בכוונת מכוון, בחר ורצה שיהיו כך: שאם היו בכוונת מכוון, כבר היו בלתי נמצאים כן קודם שיכוונו. ואמנם לפי דעתנו אנחנו, העניין מבאר שהם בכוונה, לא על צד החיוב, ואפשר שישנם המכוון ההוא ויכוון כוונה אחרת: "אמנם לא כל כוונה בסתם כי יש שם טבע המנעות קיים, אי אפשר ביטולו כמו שנבאר"¹⁰.

אי אפשר כלל להפריז בחשיבות העקרונית של הפער בין שתי התפיסות לגבי תיאולוג יהודי: בתפיסה הראשונה תיפול התורה כולה, בעוד שהתפיסה השנייה תאפשר את קיומה

8. מו"נ חלק ב פרק י"ח (עמ' 235).

9. השווה גם מו"נ חלק ב' פרק ל"ב.

10. מו"נ חלק ב פרק י"ט (עמ' 241).

אם כי תדרוש "הקצעה" נוספת של נקודות-חיכוך בין הפילוסופיה והתורה, והרמב"ם אינו נלאה מלהדגיש נקודה עקרונית זו המציינת כי רק בתפיסת החידוש אפשר להמשיך ולהאמין בתורת משה, שהרי כבר בארנו שמגמתו המרכזית של מו"נ היא ביאור יחסי הפילוסופיה והתורה ויצירת האפשרות לקיומם זה בצד זה, ולכן מוצא הרמב"ם לנחוץ להדגיש שוב ושוב את חשיבותה של נקודה עקרונית זו בה אין הוא יכול להסכים לדעת הפילוסופים: "אבל אמונת הקדמות על דרך אשר יראה אותו אריסטו שהוא על צד החיוב ולא ישתנה טבע כלל וכלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו, הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכובת לכל אות בהכרח ומבטלת כל מה שתייחל בו התורה או תפחיד ממנו, האלוהים! ודע כי עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כולם אפשריים, ותהיה התורה אפשרית, וטיפול כל שאלה שתשאל בזה העניין, עד אם יאמר למה שם השם נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו, ולמה נתן השם תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת, ולמה נתנה בזה הזמן ולא לפניו ולא לאחריו ולמה ציווה באלו המצות והזהיר באלו האזהרות, ולמה ייחד הנביא באלו הנפלאות הנזכרות ולא היו זולתם. ומה כוונת השם באלו התורות ולמה לא שם אלו העניינים המצוה בהם והמוזהר מהם בטבענו אם היתה זה כוונתו, יהיה טענת אלו השאלות כולם שיאמר כן רצה או כן גזרה חכמתו, כמו שהמציא העולם כשרצה על זאת הצורה, ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה ביחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב חכמתו ביחד כל מה שקדמה השאלה עליו. ואם יאמר אומר שהעולם כן התחייב, בהכרח שישאלו השאלות ההם כולם, ואין לצאת מהם כי אם במענים מגונים יקבצו ההכזבה והביטול לכל פשוטי התורה, אשר אין ספק בהם למשכיל כפי הפשוטים ההם, ומפני זה היא הבריחה מזה הדעת, ולזה כל מי ימי החשובים ויכלו בחקירה על זאת השאלה, שאילו התבאר החידוש במופת ואפילו על דעת אפלטון יפול כל מה שדיברו עלינו הפילוסופים סרה, וכן אלו התאמת להם מופת על דעת אריסטו תפול התורה בכלל ויעתק הענין לדעות אחרות, הנה כבר בארתי לך כי הענין כולו נתלה בזה המבוקש, ודעהו"¹¹.

סוף דבר: העיון בהנחיותיו של הרמב"ם למציאת האמת הטמונה בספרו מחייב בדיקת החשיבות התיאולוגית של דיוניו הפילוסופיים, ובדיון הפילוסופי בשאלת הקדמות מצוינת במלים מפורשות וברורות חשיבותו התיאולוגית של דיון זה: בתפיסה של חידוש ניתן לבסס תיאולוגיה ופילוסופיה גם יחד ובתפיסה של קדמות ניתן לבסס פילוסופיה בלבד, ואילו מגמתו של הרמב"ם היא לבסס תיאולוגיה פילוסופית. אין לנו אלא להכריע לצד החידוש כהכרעתו הברורה של הרמב"ם, שאם כי יש לה להכרעה זו נימוקים שאינם תלויים בנימוקים המסורתיים (ועל כך בהמשך דברינו), הרי ברור מתוך הנחיותיו כי ההכרעה לצד השני הורסת את המסגרת הרעיונית ואת תכלית כתיבתו של הספר.

11. מו"נ, חלק ב פרק כ"ה.

כדאי להעיר כאן על המושג תורה מן השמיים והסברו. בקטעים שצטטנו לעיל חזרה פעמים מספר הדעה (הנמצאת באפן בלתי מפורש כל כך, במקומות רבים אחרים במו"נ), ששאלת תורה מן השמיים היא פועל יוצא משאלת קדמות העולם: בעולם מחודש "תהיה התורה אפשרית" ובעולם קדמון "תיפול התורה בכללה". אולם במקום אחר מנתק הרמב"ם בפירוש את שתי השאלות זו מזו ומבקש לא להקשות ממושגי התורה והנבואה על שאלת החידוש עד שיתבררו לנו דעותיו בשאלה זו, ואז ניווכח כי אין המושגים סותרים זה לזה, ואמנם מאוחר יותר מוסברת הנבואה כתופעה טבעית כמעט לחלוטין של יציאה מן הכוח אל הפועל, ותורה מן השמיים מוסברת כפרייה המשובח של תופעה טבעית זו. במלים אחרות — במקום אחד מוסברים המושגים מתוך נקודת המוצא של הקדמות, ובמקום אחר נרמז כי נקודת מוצא זו היא מוטעית, והמושגים הדתיים שהיא מולידה חסרי ערך. וכלום אין מהלך הדברים שבכאן מזכיר לנו את דרכו של הרמב"ם בשאלת ההוכחות למציאות האל? גם שם מתנגד הרמב"ם להוכחות על דעת החידוש ההורסות את הדיון המדעי, ומוכיח באריכות רבה את מציאות האל בהוכחות שנקודת המוצא שלהן היא קדמות העולם, אולם בסיום הדיון מעורערת נקודת המוצא ומתבאר כי כל הדיון לא נערך אלא כדי להוציא את שאלת מציאות האל אל מחוץ לשאלת החידוש. נראה כי דרכו זו של הרמב"ם, להפריד את הבעיות זו מזו ולהכריע בכל אחת מהן מתוך עצמה ולא מתוך המסקנה המתחייבת מדיון בשאלה אחרת, באה לידי בטוי גם כאן, ושאלת חידוש העולם מוכרעת מתוך עצמה ולא מתוך שאלת תורה מן השמיים.

יש להעיר הערה נוספת. הרמב"ם מדגיש כי ההסבר שנותנת המסורת הדתית למושגים המשמשים נושאים לדיונים פילוסופיים מחייב רק במידה ואין הוא סותר את המסקנה המחויבת על ידי השכל, ובמקרה של סתירה כזו הרי "הכתובים אפשר להם שיפורשו", כבר אמרנו קודם לכן כי חידושו הגדול של הרמב"ם היה מניעת סתירה כזו ע"י פרשנות פילוסופית לכתובים הדתיים מצד אחד, והטלת שינויים במושגים הפילוסופיים מצד שני. אולם הכרעת שאלת החידוש מתוך שאלת תורה מן השמיים משמעותה הפיכת הדיון השכלי למשועבד לכתובים כפשטם, ולהתנגדות לשיטה זו מוקדש חלק נכר במו"נ, ורק לאחר דיון בן עשרים פרקים בשאלת החידוש באה ההכרזה שבפרק כ"ה כי רק "אם האמנת חדוש העולם יהיו האותות כלם אפשריים ותהיה התורה אפשרית ותפול כל שאלה שתשאל בזה הענין".

תשובה לדוגמאות אחדות מתוך ראיותיו של נוריאל

בגלל חידושם של הדברים מבחינת השיטה, ובגלל הרושם החיצוני שהם מטילים על הקורא, ראוי לבדוק כמה דוגמאות מתוך ראיותיו של נוריאל. מבחינה עקרונית די בתשובה על דוגמא אחת בלבד, שהרי כל ערך דבריו הוא בשלמותם, מבחינה זו שהם מבארים באופן

שווה את כל המקומות בהם מופיעה המלה "בורא", ובכך הופכים מלה זו למפתח להבנת הספר, אולם להלן נשתדל להוכיח שאין ראיותיו של נוריאל בבחינת ראיות כלל וכלל, ואילו האורתודוקסיה המדעית שלו שביקשה להמנע מפרשנות ולהיות טקסטואלית בלבד הביאה אותו לפרשנות קיצונית ומופרכת כדי להתאים את הרעיונות למסקנות הטקסטואליות. יסוד לדברינו היא מסקנתנו הקודמת כי דעת הרמב"ם הברורה שאפשר להסיקה מתוך הנחיותיו למסגרת הספר ומטרתו היא לצד החידוש, ורק ראייה של ממש ולא שברי דברים יכולים להביאנו למסקנת הקדמות עם כל הקשיים שדעה זו מעוררת.

נפתח בבדיקת תמיהתו הראשונה של נוריאל על מיעוט השימוש בתואר בורא, ונוסיף עליו: וכמה פעמים נמצא הביטוי חונן, מנהיג, שופט, וכד', בספר מו"נ? ביטויים ושמות תואר כאלו נעדרים כמעט לחלוטין והביטוי הרגיל הוא ה', האלוה, ה' יתעלה, ועוד כינויים מסוג זה. ניתן לאמר כי סלידתו האישית של הרמב"ם משימוש בתארים לגבי האל מטביעה חותם ברור על הטרמינולוגיה של המורה, ולכן אין כל מקום לשאלה ולרמוז המשתמע ממנה, בדבר מיעוט השימוש בתואר בורא: וכי איזה תואר אחר נמצא במורה? את השאלה שמעמיד נוריאל יש לשאול מכיוון אחר לגמרי: במה זכה הביטוי בורא להזכר 19 פעמים במורה, בעוד שתארים אחרים מסוג נעדרים לחלוטין? כשמעמידים את השאלה באור זה ניתן גם להשיב את התשובה הנכונה המתאשרת מתוך הטכסט: בעית הבריאה או הקדמות היא נקודת המוקד של מו"נ, והשאלה היחידה למעשה, בה יוצא הרמב"ם כנגד אריסטו (כל שאר פרטי המחלוקת בנושאים נבואה, השגחה, וכו', אינם אלא פועל יוצא מהמחלוקת העקרונית בענין החידוש), ולכן נמצא כמה פעמים במו"נ השימוש בתואר, דבר שאינו רגיל בספר. יש עוד להוסיף: על פי דעתו של נוריאל משמעות המלה עמוקה ביותר והיא למעשה המפתח להבנת הספר, על פי דרכנו אין זו אלא שאלה צדדית ביותר של בעית השימוש הבלתי רגיל בתואר אצל הרמב"ם, שאלה שפתרונה הוא בציון חשיבותו של תואר זה בתורת הרמב"ם ובויכוחו עם אריסטו. והנה אם נבדוק את תשעה עשר השימושים במושג בורא במו"נ נראה שפעמים אחדות נזקק נוריאל להתפלפלות ולהתחכמות רבה עם עצמו לצורך מציאת סוד הקדמות במקום המצוין, ואילו על פי שיטתנו פטורים אנו מכל הטורח הזה, היות שאין אנו מייחסים חשיבות עקרונית רבה כל כך לשימוש בתואר זה, ואפשר להסתפק לפעמים בהסבר הכללי של חשיבות תורת הבריאה לגבי הרמב"ם. נבדוק אחדים מהמקומות האלו, ונחזה עין בעין בעמלו הרב של נוריאל.

(א) חלק א פרק ט"ו (המקום השני ברשימתו של נוריאל). הפרק עוסק בביאור ההוראות השונות של הפועל "נצב" או "יצב". כדרכו משתדל הרמב"ם להרחיק אנטרופומורפיזמים ולתת לדמויים גשמיים העוסקים בפעולת האל משמעות רוחנית מופשטת. במקרה שלנו מבאר הרמב"ם שאחת ההוראות האפשריות למלה "נצב" היא "בענין הקיום וההתמדה" כלומר: "נצב" אינו מבטא עמידה גשמית בלבד, כי אם פעל זה יכול לבטא גם המשכת מציאות כל שהיא, ואפילו המשכת מציאות רוחנית. המשפט המוזר בעיניו של נוריאל הוא:

"וכל מה שבא מזה השם בחוק הבורא הוא מזה העניין והנה ה' נצב עליו — קיים עומד עליו". על דבריו של נוריאלי יש להשיב: הפרק הוא פרק רמב"ם מי רגיל וכמוהו עוד עשרות בחלק הראשון של "מורה נבוכים", לכולם אותה מגמה ואותה שיטת הסבר ופעמים שלצורך הרחקת הדימויים נזקק הרמב"ם להסברים מסובכים ומפולפלים הרבה יותר מאשר במקרה שלפנינו. אולם ההסבר הטקסטואלי של נוריאלי מחייב אותו למצוא גם בפרק שגרתו זה את סוד הקדמות הכמוס ולכן הוא מקשר אותו לפרק י' העוסק בביאור הפעלים "עלה" ו"ירד" ולדעתו שניהם מרחיקים את הדינמיות מן האל. בשלב הבא מבאר נוריאלי כי מלת "בורא" נוגדת את המשמעות הפילוסופית-עניינית של הפרק ואין היא באה אלא לטשטש את המסקנה האריסטוטלית המתבקשת. כמובן, הסוד המוסתר והמסקנה המתבקשת אינם אלא הרהורי לב שנובעים בתפיסה המניחה מראש כי "בורא" יכול להקרא רק אליל גשמי שירידתו או עלייתו מבוטאים במדות גאוגרפיות ואם הוא נצב — הוא נצב ברגליו או במגפיו בעוד שאלוהות רוחנית אין לה כושר יצירה ופעולה והיא טראנסצנדנטית לחלוטין, אולם כבר ביאר הרמב"ם שכל החכמים בעיניהם אשר לא יבינו דבר מן החכמות יגזרו על הקדמות למעוט הבנתם, ורק המעיין האמיתי יוכל להבין את סוד השילוב של תפיסת האל הרוחני, המופשט, בעל הרצון, היכולת, וכשר הבריאה. גם הגורם "לקרבה" בין פרק י' לפרק ט"ו נובע ממאמצי הישוב הטקסטואליים. גם בפרק י' נמצאת מלת "בורא" ולכן גם בו נאלץ נוריאלי למצוא את סוד הקדמות (אם כי ביתר הצלחה) ובנסיונו השני הוא מקצר בדבריו ורומז לקשר שאינו קיים בין שני הפרקים כדי לבסס את "ההוכחה הלשונית". לסכום: פט"ו הוא אחת החוליות בשרשרת באוריי-שמות של הרמב"ם, ואין בו כל יחוד ענייני או לשוני. את הסוד הנמצא בפרק זה אפשר למצוא בכל אחד מארבעים ותשעה הפרקים הראשונים של מו"נ באותה מידה, ואילו היתה המלה "בורא" מופיעה באחד מפרקים אלו היה הסברו של נוריאלי הולמה בכל מקום. העובדה שהמלה "בורא" מופיעה כאן אין לה כל משמעות, ועל כל פנים ודאי אין בה המשמעות שמבקש נוריאלי, שהרי משמעות זו יכול הוא למצוא בעשרות פרקים ב"מורה". ספק אם שאלת הופעת מונח זה מהווה בעיה שיש לדון בה ולמצוא לה פתרון, אולם אף אם נראה זאת כבעיה, רחוקים הדברים מהשערותיו של נוריאלי כרחוק מזרח ממערב.

(ב) חלק א' פרק ס"ט. בפרק זה נזכרת המלה "בורא" ארבע פעמים (המקום השמיני עד האחד עשר במנינו של נוריאלי). דבריו של נוריאלי בפירוש מקומות אילו מוזרים ביותר, והם בנויים על קריאה שטחית ביותר של הפרקים. נסקור במלים אחדות את ביאורו של נוריאלי ואחר כך נשיב עליו. לראשונה מופיעה מלת הבורא (פעמיים באותו משפט) בקשר להסברת האל כצורת העולם. הרמב"ם מבאר שהאל הוא מקור השפע המתמיד, ובכך הוא צורת העולם מעמידו ומקיימו. תוך כדי הסברו מבאר הרמב"ם: "כי במציאות הבורא הכל נמצא והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשפע ואילו היה אפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כלו", ולצורך הסברת הדברים מבאר נוריאלי את ההבדל בין בריאה שהיא אקט ובין שפע שהוא התמדה בלבד, ולדעתו נוגדת מלת "הבורא" כאן את הרעיון הפילוסופי

של אל חסר אקטים המשפיע לכל העולמות שפע כללי, אף שהוא עצמו חסר פעילות. נסקור את מבנה הפרק ורעיונותיו, ונבחון את מידת התעמקותו של נוריאל בדברים. הפרק נפתח בויכוח של הרמב"ם עם המדברים המבארים שהאל הוא פועל העולם ולא סיבתו. הרמב"ם מתנגד להבחנתם זו של המדברים ומראה כי בהבנה נכונה "סיבת העולם" ו"פועל העולם" משמעותם שווה אם מבחינים בין סיבה בכח וסיבה בפועל, הבחנה שיודקקו לה גם המדברים להסברת כוונתם במונח אל פועל. מכאן עובר הרמב"ם לנתוח מדעי של הסיבות, ובנתוח זה כוונתו להסביר מדוע הוא מעדיף את המונח סיבה על המונח פועל. להלן מונה הרמב"ם את ארבע הסיבות האריסטוטליות (החמר הצורה הפועל והתכלית) ושלושת הסיבות האחרונות מתוך הארבע מבטאות גם את הקשר הסיבתי בין האל לעולם. מכאן עובר הרמב"ם לנתח כל אחת משלש הסיבות ולבאר כיצד נוכל לראות את האל כסיבת העולם בכל אחת משלוש אפשרויות הסיבות הנ"ל. האל הוא פועל העולם שהרי לכל דבר ישנו פועל ולפועלו פועל אחר וזה אי אפשר שילך אל לא תכלית ולכן האל הוא המניע הראשון והסיבה הפועלת לעולם. ("ובזה הצד יוחס כל פועל שבמציאות לה'.... הנהו הסיבה הרחוקה מצד היותו פועל"). האל אינו רק פועלו של עולם כי אם גם צורתו האחרונה מקיימת השפע להתמדת מציאותו שהרי לכל צורה קדמה צורה אחרת שהכינה את החומר לקבלת הצורה החדשה, וזה אי אפשר שילך אל לא תכלית, ולכן מוכרחה לעמוד בראש השרשרת הצורה האחרונה, אלא שזו אינה צורה אחרונה לחומר, ולכן צורה טבעית, כי אם שכל טהור, והוא מהווה צורה אחרונה לחומר רק מבחינה אחת: ללא מציאותה אין מציאות לעולם כולו, ולו יצויר היעדרה יעדר העולם כולו ("כי במציאות הבורא הכל נמצא והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשפע.... ואלו היה אפשר היעדר הבורא היה נעדר המציאות כולו"). מבחינה שלישית האל הוא תכלית העולם שהרי לכל תכלית נבקש תכלית אחרת "עד שיגיע הענין לרצונו לבד ית", ומבחינה זו האל הוא תכלית התכליות שבעולם לא מבחינת פעולתו בנבראים כי אם מצד שאיפת העולם אליו. נסכם: שלוש הבחינות שבהן האל הוא סיבת העולם עומדות זו מעל לזו מבחינת חוזק הקשר הישיר בין העולם והאל הנדרש ליצירת בחינה סיבתית זו. כסיבה פועלת האל הוא פועל-מניע, דהיינו בעל אקט של מעשה שכתוצאה ממנו מתהווה העולם. כצורת העולם האל הוא סבתו לא ע"י אקט מהווה, אלא ע"י שפע מקיים שהרי אין מציאות עולמית אלא אחר מציאותו; ועצם מציאותו גורמת לשפע המהווה. האל הוא תכלית העולם לא כתוצאה הנובעת ממנו, כי אם כתכלית שאיפת השלימות של הנביאים, וכסיבה התכליתית של העולם האל הוא סטאטי לחלוטין.

מה מקום לטיעונו של נוריאל בכאן? אין בעניינו של הפרק כל יוצא דופן, בתנאי שקוראים את הפרק מראשיתו ועומדים על ההבחנה בין סיבה פועלת וסיבת הצורה על פיה האל הוא הסיבה הפועלת כבורא העולם וסיבת הצורה כמקור השפע, אולם כנראה ראה נוריאל את הקטע המבאר את האל כסיבת הצורה בלבד ואילו אל הקטע המבאר את האל כסיבה

הפועלת לא התייחס כלל, ולכן התרשם ממושג השפע הרמב"מי שאינו אקט, ונדמה היה לו שמלת "בורא" בכאן היא "מלה שבאה בפרק ואינה מעניינו".

מעניין שדווקא במקום אחר בפרק זה נמצאים משפטים המסייעים לדעה כי הרמב"ם הסכים לדעת הקדמות, אולם דווקא בהם לא טיפל נוריאל, כי הם יוצאים ממסגרת המחקר הטכסטואלי שלו, ועוברים לשאלות הענייניות. כוונתי לזכור של הרמב"ם עם אנשי הכלאם בראשית הפרק בדבר הגדרת האל כפועל העולם או כסיבתו. לכאורה אפשר לטעון כי הרמב"ם הפסיד כאן הזדמנות מצוינת לרמוז להכרעה לצד החידוש – אילו מסכים לדעה כי האל הוא פועל העולם ניכרת היתה הכרעתו, בעוד שתפיסת האל כסיבת העולם נראית כחלק מתורת הקדמות. אני סבור כי קריאה מעמיקה של הפרק תסיר גם ספק זה, הרי מסקנת הקטע היא שדברי אנשי הכלאם נובעים מחוסר דקדוק לשוני ואילו ראו את ההבדל בין סיבה בכוח וסיבה בפועל, וכן בין פועל בכוח ופועל בפועל, היו מבינים כי למעשה פועל וסיבה מובן אחד להם, ומחלוקתם על הפילוסופים בזה נובעת מאי-הבנה: "ולא הרווחנו דבר בהגדיל שם פועל על שם עילה וסיבה, והכונה הנה אמנם היא להשוות בין שני השמות, ושהוא כמו שנקראהו פועל... כן ראוי שנקראהו עילה וסיבה בזה הענין בעצמו". בהמשך הדברים מבואר מדוע יש להקפיד על הכינוי סיבה במקום הכינוי פועל בכך שהפילוסופים חילקו את מערכת הסיבות לארבעה חלקים, והסיבה הפועלת משתייכת לאחת המערכות האלו, ואין להפרידה ולתת לה שם חדש; אולם מדגיש הרמב"ם כי להכרעתו זו אין קשר לשאלת הקדמות שהיא אי-רלוונטית לדיון זה: "ואשר הביא הפילוסופים לקראו ית' עלה וסיבה ולא יקראהו פועל, אינו מפני דעתם המפורסם בקדמות העולם, אבל מפני ענינים אחרים... כבר התבאר המצא הסיבות... ושהם ארבע החומר והצורה והפועל והתכלית... ולא תטריד שכלך הנה בענין חידוש לעולם... שהנה יפלו בזה דברים רבים נאותים בזה הענין". ומעניין שדווקא בדיון מעורר חשד זה לא נזכרת המלה "בורא", הנזכרת ארבע פעמים בפרק, אבל לגבי שאלות תמימות לחלוטין. לסיום הדיון בפרק יש לחזור ולאמר שכל הויכוח בשאלת האל כסיבה או כפועל בא רק מתוך הויכוח העקרוני עם הכלאם שהתנגדות למושגיו מביאה לקבלת מונחים פילוסופיים המקבילים במשמעותם למושגים הכלאיים, אלא שהמושגים הפילוסופיים משתלבים בתוך מערכת מושגים מדעית שלימה.

ג) חלק ב', י"א, הדוגמא השנים-עשר מדוגמאותיו של נוריאל. הדברים תמוהים מאוד לכל מעיין. הפרק עוסק בהיירארכיה הקוסמית שאינה זמנית, ובאל-זמניותה של היירארכיה זו מוצא נוריאל סוד שלא ברור מהו. הרי כל עקרון חידוש העולם, הוא אל-זמני לפי שאין זמן ללא עולם ללא חמר וללא תנועה, (ובכך נפתרת השאלה מדוע לא נברא העולם המחודש קודם לכן), ואפילו לו נתפס חידוש העולם כחידוש בזמן, היתה הנקודה העקרונית מתמצית בעצם החידוש, ואפילו ללא הבדל-זמנים בין השכבות הקוסמיות השונות. מעין "ביסוס" לפירוש זה נמצא בכך שיהודה אבן שמואל בפירושו הגדול מפרש אחרת,

ומכיוון ש"נראה ברור" כי אבן שמואל "מכניס פירוש שאיננו בכתובים" מוסקת המסקנה כי הפשט ודאי הפוך הוא וטמון כאן סוד. ותמוהים הדברים עד מאד.

(ד) עלינו לעבור עתה לענין האחרון שנוראל דן בו, שיש בו משום חידוש, ושהוא בעל כוח שכנוע רב, כל עוד אין מבקרים את דבריו תוך עיון בטכסט עצמו. הדוגמא השלישית להופעת מלת "בורא" שלא מעניין הפרק נמצאת במו"נ חלק א' פרק כ"ב, בביאור המונח "ביאה". שם מבאר הרמב"ם כי ביאה אינה כוללת ביאת גשם בלבד, כי אם גם ביאה רוחנית, וגם ביאת העדרים כמו "ויבוא רע", ובסיום הקטע נוסף משפט מסכם האומר שכך יש לפרש גם את המקומות בהם נזכר הפעל "בא" לגבי הבורא. כמוכן, קיימות כאן שתי אפשרויות של פירוש — השוואת ביאת הבורא לביאה של מה "שאינו גשם כלל", והשוואת ביאת הבורא לביאת הרע שהוא העדר. האברבנאל מפרש על פי האפשרות הראשונה, אולם נוראל מפרש בפסקנות על פי האפשרות השנייה, ומסיק מכאן שפעולת הבורא קיימת רק מבחינת האדם, כפי שהרע אף הוא יש לו קיום רק מבחינת האדם. הדברים כפי שהוסברו עד כאן הם מפוקפקים ביותר ונובעים מפרשנות קיצונית, שהיא תוצאה של המאמצים הפרשניים באותם פרקים שמלת המפתח נזכרת בהם, ואין בפרק מלה אחת העושה את פירושו הקשה של נוראל לקרוב יותר לטכסט מאשר פירושו של האברבנאל. אולם בסוף הקטע נאמר כי שאלת היחס בין פעולת הבורא ופעולת הרע תידון בהמשך הדברים, ובסיום מאמרו (עמ' 386), מקושרים הדברים לפרק י' בח"ג, מקום בו נערך דיון מקיף בשאלת מהות ההעדר. כבר ראינו במקום אחר, (בנתוח הפעל "נצב"), את דרכו של נוראל לקשר שני פרקים. ועל ידי כך ליצור סודות בפרקים שאינם כוללים אותם, בעזרת פרק אחד שיש בו צורך בחיפוש, ואמנם דורש פרק י' תשומת לב מדוקדקת. הרמב"ם מסביר בפרק זה כי אף ההעדר יש לו פועל ופועל זה הוא "מסיר המונע", כפי שהלוקח את הנר הוא "בורא חושך" לפי שהסיר את מקור האור, וכך מוסבר הפסוק בישעיהו בורא חושך ובורא רע. המשפט המכריע הוא "ואמנם אמר על שניהם בורא שהיא מלה שיש לה התלות בהעדר בלשון העברי, כמו שאמר בראשית ברא אלהים וכו' שהיא מהעדר", וממשפט זה לומד נוראל פירוש חדש למלה בורא: "יש אפשרות של שמוש במלה בורא גם לדבר שאין בו עשייה".

נבדוק את הדברים בהקשרם המלא. פרק י' נמצא בתוך מסגרת שלמה של פרקים המשתרעת מפרק ח' עד פרק י"ד, ונושאה המרכזי הוא האדם. פרקים ח'—ט' עוסקים בשאלת חומר וצורה באדם ובעולם, פרקים י"—א עוסקים בשאלת הרע באדם ובעולם (שהוא תוצאת החומר שבהם), פרקים י"ב—י"ג עוסקים בסיכום שאלת הרע והתכלית, ופרק י"ד מברית את כל הדיון בכך שהוא חוזר לשאלת האדם הרע והתכלית גם יחד. פרק י' הוא הקדמה לשאלת הרע, והוא מבאר כי הרע אינו מציאות חיובית כי אם העדר של מציאות, והגדרה זו תהיה בעלת חשיבות רבה בפרק שלאחריו, והיא תסביר את הרע הבא על האדם. ראינו שעל פי הקשרם של הדברים אין כאן מקום לשאלת החידוש שהיא שאלה במישור

שונה לחלוטין ממישור דיונו של פרק זה, וכי הסבר פעולת הרע כפעולת ההעדר הוא בעל חשיבות במסכת של בעיות השונה לחלוטין מהמסכת אליה מקשר נוריאל את הדברים. יש עוד לבאר בתשומת לב את המשפט שציטטנו. המלים "כמו שאמר בראשית ברא אלקים, שהוא מהעדר" מבקשות לאמר שהבריאה נעשתה מהעדר גמור, ולכן היה הכרח בשימוש במלת "ברא" ולא במלת "עשה", לפי שמלת "ברא" חלה בהעדר, ולא כך מלת "עשה". נוריאל טוען כי כוונת מלים אלו להשוות את בריאת העולם לבריאת הרע — מה זו בריאה שאין בה מעשה, גם הבריאה שבספר בראשית כך. אולם אם כך צריך היה נוסח הדברים להיות "שהוא בהעדר" או אפילו "שהוא העדר", אולם הנוסח "שהוא מהעדר" שולל פירוש זה לחלוטין, וללא ספק — כוונת הרמב"ם להביא במשפט-תוספת זה ראייה נוספת שהמלה "בורא" חלה בהעדר, וכפי שהיא מציינת את בריאת ההעדר על ידי הסרת מונעו היא מציינת גם את הוצאת היש מהאין שהיא בריאה מהעדר¹². סוף דבר, אין כל קשר בין הפרק המבאר שניתן לומר "ברא" על העדר, ובין פרקנו, ואפילו פירושו הפנימי של פרקנו זה אינו מתקרב לפרושו של נוריאל.

ולסיכום: אין כוונת דברינו עד כאן "לפתוח מנעולים סוגרו עליהם בריחים", כוונתם להתריע כנגד תליית דעות זרות ברמב"ם, שהן פרי דעות מאוחרות בשאלת יחסי תורה ומדע, והן מקושרות אל הרמב"ם בקשרים דמיוניים בלבד. ראוי להדגיש כי אין מחברו של מו"נ סופר עלום שם שטכסט בודד מהווה את ידיעותינו על פעולותיו ועל אישיותו. הרמב"ם הוא אישיות היסטורית המוכרת לנו על ידי ספריו האחרים, על ידי אגרותיו, ועל ידי הידיעות הרבות שנשמרו על אישיותו עקב חשיבותו הציבורית, התורנית והיהודית בכלל. היחס הנפשי העמוק והבלתי מעורער שלו אל מושגי המסורת היהודית שהכיר אינו מוטל בספק, וכל הקורא פרק אחד מספרו הגדול חש ביחס הפנימי והיסודי שלו לעולמה. כל פתרון שמשמעותו האמיתית היא ראיית הרמב"ם כאישיות מסורתית למחצה יידחה לחלוטין הן בגלל הנחיתו של הרמב"ם למטרת ספרו והן בגלל הכרותנו המקיפה עם אישיותו הציבורית. המסורת היהודית היא הבעיה הגדולה של מו"נ, ומחברו נשאר איש מסורת מתחילתו ועד סופו, בין כשהוא מפרש את מושגי המסורת על פי השקפותיו הפילוסופיות, ובין כשהוא מעבד את המושגים הפילוסופיים בעקבות התפיסה המסורתית. כבר ציטטו רבים תוך בקורת ולגלוג את דבריו של י. גוטמן בדיונו בשאלת ההשגחה, על אזלת ידנו בפענוח תורתו הפנימית של הרמב"ם, ועל ההכרח לבאר את ספרו על-פי השכבה הנגלית בלבד. השאלה היא, כמובן, האם מסקנה זו היא תוצאה של שטחיות, או שמא היא תוצאה של עיון מעמיק דווקא. אנו כה רחוקים מהאקלים הרוחני של הרמב"ם, ומהבעיות התרבותיות והדתיות שהקיפו אותו ויצרו את עולמו, עד כי ספק אם יש ביכולתנו לפענח את רמזיו

12. בלשון המקור הערבי (מונק, חלק ג עמ' ט"ז): "כמא קאל בראשית ברא אלקים וגו' ו ד לך מן עדם".

ולהגיע למסקנה בדבר תורתו הפנימית, ועל כל פנים נראה לי ודאי כי הנסיון לנתק את המחקר מהשאלות התרבותיות והרוחניות שעמדו לפני הרמב"ם, ולהעבירו לפסים של סטטיסטיקה לשונית, אין בו כדי לקדם את ידיעותינו בשטח זה. לעומת זאת מהווה מחקרו של פרופ' פינס בדבר מקורותיו ההיסטוריים של הרמב"ם בהקדמתו לתרגום האנגלי של המורה צעד גדול קדימה. ואף כי מסקנותיו הפוכות מהמסקנות שניסיתי לבסס בדברי עד כאן, אין ספק שהחומר הרב שנאסף שם צריך לשמש בסיס לכל דיון מחודש בשאלתנו. אולם יש לזכור כי מחקר זה עוסק בשאלת המקורות הפילוסופיים בלבד, ואינו נוגע כלל בשאלת המקורות היהודיים המסורתיים.

לסיום ברצוני להודות למורי פרופ' ש. פינס, שאף שאינו מסכים עם מסקנותי, העיר לי את הערותיו והביאני ליתר העמקה.