

נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם

יואל קרמר

בסוף ספר מלות ההגיון, מחלק הרמב"ם את נושא הנהגת העיר (פוליטיקה) לשני חלקים. החלק הראשון, אומר הרמב"ם, מקנה את ידיעת האושר האמיתי והמדומה וידיעת הסבל האמיתי והמדומה, והדרכים להשגתם או להישמור מהם. החלק השני מקנה את ידיעת כללי הצדק החברתי. כללו של דבר, הפוליטיקה עוסקת באושר ובצדק.¹ קביעה זו סתמית למדי, והיא נשענת כנראה על דברי הפילוסוף המוסלמי אלפאראבי.² אולם היא בעלת ערך, שכן, כפי שניווכח להלן, עיונו המדיני של הרמב"ם מוסד בכללו על שני יסודות אלה – האושר והצדק. בהמשך דבריו מביא הרמב"ם דעה בלתי שגרתית, אף מפתיעה, שתשמש כפתח למאמרנו:

חכמי האומות הקדומות נהגו להניח הנהגות וכללים לפי שלמות כל איש מביניהם. מלכיהם הנהיגו בהם את הנתינים. הם כינו [הנהגות וכללים] אלה 'נימוסים'.

מחקר זה מומן על-ידי בית הספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל-אביב ועל-ידי ה-Lucius N. Littauer Foundation.

1. 'אפרת ערך שני קטעים של המקור הערבי עם התרגומים העבריים של אבן תיבון, אחיטוב ובן ביבש, ותרגם את הטקסט לאנגלית: I. Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, New York 1938. הטקסט הערבי פורסם על-ידי M. Türker, 'Al-Makāla fī šinā'at al-mantiq de Mūsā ibn Maymūn (Māimōnide)', *Revue de la faculté de langues, d'histoire et de géographie de l'Université d'Ankara*, 18 (1960), pp. 9-64. ולפני כן בתוך: *Revue of the Institute of Islamic Studies*, 3 (1959-1960), pp. 49-110. את הטקסט הערבי באותיות עבריות פרסם אפרת לאחר מכן בתוך: ט-מב, *PAAJR*, 34 (1966), pp. 155-160, ואילך. ראה: L.V. Berman, 'Some Remarks on the Arabic Text of Maimonides' Treatise on the Art of Logic', *JAOS*, 88 (1968), pp. 340-342. על הפסקה האחרונה של מלות ההגיון, ראה מהדורת Türker, עמ' 63-64; אפרת, עמ' מא. וראה עוד: H.A. Wolfson, 'The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy', in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, I, Cambridge, Mass., 1973, pp. 493-545; *idem*, 'Note on Maimonides' Classification of the Sciences', *ibid*, pp. 551-560. וראה: L. Strauss, 'Maimonides' Statement on Political Science', *PAAJR*, 22 (1953), pp. 115-130 = *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, pp. 155-169; L.V. Berman, 'A Reexamination of Maimonides' Statement on Political Science', *JAOS*, 89 (1969), pp. 106-111. דנתי בכנס 'הרמב"ם במצרים', שנערך באוניברסיטת תל אביב ביוני 1982, ומאמר בנדון יופיע בכרך הכנס. שם ביקרתי את תפיסותיהם של וולפסון ושטראוס. המקור הערבי לא היה לנגד עיניהם, וחסרון זה פגע, שלא באשמתם, בהבנתם.

האומות הונהגו לפי נימוסים אלה. הפילוסופים כתבו על כל הענינים האלה ספרים רבים, שתורגמו לערבית, וייתכן שמה שלא תורגם אף עולה עליהם. בזמן הזה אין צורך בכל זה, כלומר, במשפטים ובנימוסים, שכן בני אדם מונהגים על-פי המצוות האלוהיות.³

על-סמך האופי הכללי של הספר וכן מן ההקשר יש להניח, שהמונח 'בני אדם' בפסקה זו חל על בני אדם בדרך כלל ולא דווקא על בני ישראל. מכאן ניתן להסיק, שאף נוצרים ומוסלמים ולא רק בני ישראל מונהגים על-פי מצוות אלוהיות.⁴ אם נכון היסק זה, כי-אז קו היסטורי-ערכי מפריד בין שתי תקופות ושתי תפיסות עולם – בין האומות הקדומות הפגאניות על נימוסיהן לבין בני הדתות המונותאיסטיות על מצוותיהם האלוהיות. ייתכן שנמען הספר היה גוי. הרמב"ם תיאר אותו כ'אזן מאנשי החכמות הדתיות, מבעלי הצחות והמליצה' (סייד מן אהל אלעלום אלשרעייה מן דוי אלפצאחה ואלבלאג'ה). אין ראיה שהביטוי 'אלעלום אלשרעייה' חל על החכמות התוריות (היהודיות) דווקא.⁵

בראש האיגרת מתנוססת ה'בסמלה', כלומר, המלים 'בסם אללה אלרחמן אלרחים'. כידוע, הרמב"ם התחיל את ספריו ההלכתיים, וכן את שלושת חלקי מורה הנבוכים ואת מאמר תחית המתים, שהם ספרים יהודיים באופיים, במלים 'בשם ה' אל עולם' (בר' כא: לג).⁶ בספרי רפואה, המוקדשים לשליטים מוסלמים, פתח הרמב"ם במלים 'בסם אללה אלרחמן אלרחים'.⁷

2. ראה, למשל: D.M. Dunlop, 'Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic', *IQ*, 3 (1956-), pp. 277, 232 (1957); אחצא אלעלום (מהדורת Angel Gonzáles Palencia), מהדורה שניה, מדריד 1953, עמ' 91-93.
3. התרגום הוא שלי. יש לשים לב בעיקר למלים האחרונות: 'באלאואמר אלאלהיה'. 'אואמר' אינן 'ענינים', מושג המובע בערבית במלה 'אמור' (רבים של 'אמר').
4. זו גם מסקנתו של ברמן, 'Reexamination' (לעיל, הערה 1), עמ' 110. ר' משה מנדלסון פירש אחרת. ראה ביאורו על מילות ההיגיון (תרגום Salomon Hellberg, ברסלאו 1828), עמ' מז: 'בי תורה צוה לנו משה', וכו'. השווה: י' לוינגר, 'נבואת משה רבנו במשנת הרמב"ם', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב', ירושלים תשכ"ט, עמ' 334, שקיבל את השקפת מנדלסון.
5. התרגומים העבריים, כדרכם, מטעים בהעתקת המלות 'שריעה', 'שרע', 'שרעי' וכו'. אבן תבון תרגם 'אלעלום אלשרעייה' על-ידי 'החכמות התוריות', ובן ביבש הלך בעקבותיו. אחיטוב, לעומתם, תרגם: 'החכמות הדתיות'.
6. עיין רש"ל ליברמן במבואו להלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל, נו יארק תש"ח, עמ' ה', הערה 7. בראש איגרת הנחמה של ר' מיימון אבי הרמב"ם כתוב 'בשם ה' אל עולם'. ראה טקסט ערבי אצל L.M. Simmons, *JQR*, 2 (1980), p. 1 (בין העמודים 335-369), וראה תרגום לעברית, שם, עמ' 66, וכן תרגומו של ב' קלאר, איגרת הנחמה, ירושלים תש"ה, עמ' ז' וראה ליברמן, שם. הפתיחה בהתחלת 'ספר מלות ההגיון', מהדורת Türker, היא: 'בסם אללה רב

כוונתי העיקרית במאמר זה היא להבהיר את המונחים 'נאמוס' ו'שריעה' במשנת הרמב"ם, ובפרט במורה הנבוכים.⁸ המונחים שנבררו על-ידי הרמב"ם, מטבע העניין, נשאו מטען סמנטי, שהפילוסופים הערביים, קודמיו, העמיסו עליהם. הפילוסופים נשענו על מינוח שהמתרגמים (מיוונית לערבית) סיפקו להם. רצוי, על-כן, בכל ניתוח לקסיקוגרפי של לשון הרמב"ם הפילוסופית, לבחון שלושה שלבים: (1) המונח כהעתקה של מושג יווני; (2) השימוש בטקסטים פילוסופיים ערביים, כלומר, כתובים בערבית; (3) השימוש אצל הרמב"ם עצמו. מובן מאליו שהשלב האחרון הוא המכריע.

מקובל היום לחשוב כי 'נאמוס' מתרגם nomos, חוק חילוני, וכי 'שריעה' מביעה 'תורה', הלכה, חוק דתי וכו'. אולם, הנחה זו מוטעית. המתרגמים של ימי הביניים תרגמו בדרך כלל 'נאמוס' – נימוס; 'שריעה' – תורה. נוהל זה הכשיל מתרגמים וחוקרים מודרניים, הנוטים לתרגם באופן כמעט עקבי 'נאמוס' ו'נימוס' על-ידי law או nomos, ואת 'שריעה' ו'תורה' על-ידי Law או religious law או Torah.⁹

אולם בדיקת התרגומים מיוונית לערבית מראה לנו תמונה מסובכת בהרבה. לדוגמא, בתרגום הערבי של האתיקה הניקומכאית לאריסטו, המלה 'נאמוס' אכן מתרגמת לרוב את

אלעאלמין, וזהו כנראה תרגום של 'בשם ה' אל עולם'. בעניין זה ראוי להוסיף, שבהוצאת 'מורה הנבוכים' באותיות ערביות על-פי כתב-יד ג'אראלה 1279, שיצאה לאור על-ידי H. Atay (אנקרה 1974), מציין העורך (בעמ' 7), שבכתב-היד כתוב בהתחלת הספר: 'בסם אללה אלרחמן אלרחים', במקום 'בשם ה' אל עולם'. הנוסחה המוסלמית בספר שלפנינו אינה איפוא בהכרח של הרמב"ם (מה גם שאינה מופיעה בכל כתב-היד). מעתיקים מוסלמים החליפו את הנוסחה העברית ב'בסמלה' המוסלמית.

7. ראה למשל: J.O. Leibowitz and S. Marcus (eds.), *Moses Maimonides on the Causes of* Symptoms, Berkeley 1974, pp. 40-41, 167. מעניין, שבסוף האיגרת, כאשר מתנצל הרמב"ם על ההמלצה לשתות יין, דבר האסור על-פי חוק האסלאם, הוא מצדיק את גישתו בהבחנה בין המצוות ההלכתיות (אלאואמר אלשרע'ה) לבין עצות רפואיות. בקטע זה הוא משתמש במלים 'שרע' (= הלכה אסלאמית) ו'אלמתשרעון' (הנוהגים על-פי ההלכה האסלאמית). ראה עמ' 187-188 של הסקסט הערבי והערות העורכים, עמ' 150-153. ראה גם: תדכיר אלצ'חה (הנהגת הבריות) של הרמב"ם, בתרגומם של A. Bar-Seia, H.E. Hoff & E. Faris, *Transactions of the American Philosophical Society*, NS, Vol. 54, part 2, Philadelphia 1964, p. 16. גם כאן, בתוך איגרת: אלאפצל בן צלאח אלדין, מדבר הרמב"ם על ה'שריעה', או יותר נכון, על ה'מוסרים' [כלומר: מנהגים] ההלכתיים ('ואלאדאב אלשרע'ה'); ראה: H. Kroner, *Die Seelenhygiene des Maimonides*, Stuttgart 1914, p. 3. ובתרגומו של משה אבן תבון, הנהגת הבריות, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ז, עמ' 61 ('ומוסרי התורה!').

8. לאחרונה טיפלו בהיבטים שונים של הנושא מזוויות שונות: M. Galston, 'The Purpose of the Law according to Maimonides', *JQR*, 69 (1978), pp. 27-51; ז' הרוי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', עיון, כט (תשל"ט), עמ' 198-212.

9. דנתי בבעיה זו במאמרי 'The Jihād of the Falāsifa' שיופיע ב-JSAI.

המונח *nomos*. אולם, לעומת זאת, מצוייה גם המשוואה: 'שריעה' = *nomos*; ¹⁰ בתרגומים של *De virtute*, המיוחס לאריסטו, 'שראיע' וגם 'שראיע אהלה' באות במקום *ta nomina*, והביטוי 'באלסנן ואלשראיע' = *kata nomous*. יתירה מזו, אף המלה 'סנה' = *nomos*. בתרגום העתיק של הרטוריקה לאריסטו, הביטויים *nomos idios* ו-*nomos koinos* מועתקים על-ידי 'אלסנה אלח'אצה', 'אלסנה אלעאמה'.¹²

לפיכך, לא ייפלא כאשר האח'ואן אלצפא משתמשים בביטוי 'שריעה' במובן של חוק הנבואי והחוק הפילוסופי כאחד, ובלשון 'אלשראיע אלנאמוסיה' במובן של 'החוקים הנומיים', או 'נימוסיים'.¹³ ולשונו של אבן רשד מובנת לנו כאשר הוא מזכיר את 'התורות האנושיות' (על-פי התרגום העברי; המקור הערבי טרם נמצא). קיימת כאן, לכאורה, סתירה פנימית, כי אם הן 'תורות', הכיצד 'אנושיות'? אולם סביר להניח שבמקור היה כתוב 'אלשראיע אלנאמוסיה'. ומשמעות המלה 'שראיע' כאן אינה 'תורות' כי-אם חוקים סתם. וכן מתיישבת הסתירה.¹⁴

בדרך כלל המלה 'שריעה' אצל הרמב"ם משמעותה תורה, כלומר, תורת ישראל. אולם הוא משתמש במלה 'שריעה' ('שרע') גם כאשר כוונתו היא להלכה המוסלמית, כגון בכתביו הרפואיים. וכך ברוח זו, מחיל הרמב"ם את המלה 'שריעה' על חוק דתי בכלל, ומעבר למשמעות הדתית, 'שריעה' יכולה לחול גם על חוק במובן הכללי, וכן היא מופיעה, למשל, במורה הנבוכים, ב:מ, העוסק בהבדל בין 'שריעה' ו'נאמוס'.¹⁵

10. על המונח 'נאמוס', ראה: M. Plessner, 'Nāmūs', *Encyclopaedia of Islam*, First Edition, Vol. III, pp. 844-846; S. Afnan, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beirut 1969, p. 287. משמעות המלה היוונית *nomos*, שממנה גזורה הערבית 'נאמוס', היא: tradition, custom, habit, convention וכו'. בתרגום האתיקה של אסתאקן' חנין, אלאח'לאק (*Ethica Nicomachea*, ערך: A. Badawī, כווית 1979), הביטוי 'באלשריעה' (עמ' 19:55) = *nomoi* (1094 ב16). [על ההבחנה בין 'נימוס' ל'דין' בספרות התלמודית ובמקורות מימי הביניים ראה: M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, Vol. I, pp. 474-475; והשווה, למשל, בר"ר צג:ו, עמ' 1155: 'בנימוסות שלנו' בדברי יהודה ל'מצרי' יוסף. – מע"פ]
11. ראה התרגומים הערביים של *De Virtute* המיוחס לאריסטו, ערך M. Kellermann, גטינגן 1965, Q 3, 20-21 (1250 ב 17), Q 9, 14 (1256 א 3).
12. אלח'טאבה (*Rhetorica*), ערך A. Badawī, קהיר 1959, עמ' 46:9 ואילך (1368 ב 7 ואילך), עמ' 64:5 (1373 ב 4-6).
13. רסאיל אח'ואן אלצפא, בירות 1957, I, 292; II, 141; IV, 35, 135; IV, 161-162, 177.
14. ראה: ביאור בן רשד לספר הנהגת המדינה לאפלטון (*Averroes' Commentary on Plato's Republic*), ed. E.I.J. Rosenthal, Cambridge 1969, p. 26:16, וראה הערת לרנר, עמ' 12:16-17, והערת רוזנטל, עמ' 272 (II, iii, 2-1). והשווה ביקורתו של ש' פינס להוצאת רוזנטל, עיון, ח (תש"ז), עמ' 67, וביקורתו של ברמן: 21-22, L.V. Berman, *Oriens*, p. 437 (1968-1969). על הביטוי 'תורות אנושיות' ראה גם ביאור בן רשד, עמ' 63:1 (בתרגומו של לרנר, עמ' 75).
15. ראה לעיל, הערה 7. במשמעות של הלכה אסלאמית במורה הנבוכים, ראה, למשל, חלק א', פרק

בפתיחת פרק זה זן הרמב"ם באמרה האריסטוטלית המפורסמת, 'האדם מדיני בטבעו', על היווצרות ההתאגדות האנושית וטבעיותה, ועל הצורך במנהיג מדיני. מדובר כאן מסתמא בבני אדם בכלל, לא בבני ישראל, ואף לא בבני הדתות המונותאיסטיות. בהמשך קובע הרמב"ם, כי למרות שהחוק ('אלשריעה') אינו טבעי, העניין הטבעי הוא מבוא אליו. כלומר, הצורך הטבעי להתאגדות האנושית, לסדר מדיני ולהנהגת מנהיג מחייב את הימצאותו של חוק. ברי, שמשמעות 'שריעה' בהקשר זה הוא חוק במובן הכללי ולא תורה או חוק דתי אחר.¹⁶

בהמשך דיונו מבחין הרמב"ם בין שתי דרגות של מנהיג: בדרגה הראשונה (1) נמצא המנהיג שהתגלתה לו ההנהגה; והוא הנביא או מניח הנימוס. המשפט משתמע לשתי

ע"א (1:123 בטקסט הערבי); א: עה (2-1:159). הטקסט הערבי מצוטט על-פי הוצאת מונק-יואל, ירושלים תרצ"א (המספר מימין לנקודתיים מסמן את העמוד, ומשמאלן – את השורה). בתרגומים ובסיכומים ממורה הנבוכים הסתמכתי על תרגום ר' שמואל אבן תבון, בעריכת יהודה אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב, אך סיתי למען הדיוק ולצורך העניין. נעזרתי גם בתרגומו המודרני של הרב י' קאפת, ירושלים 1977.

ייתכן שהמלים 'גמהור אהל אלשריעה' שבחלק ג', פרק נ"א (20:455) חלות גם על עמי הארץ של דתות אחרות. ובחלק א', פרק י"ז (6-5:29) הביטוי 'אהל אלשריעה' (בניגוד ל'פלאספה' וחכמי האומות מומנים קדומים) הם בעלי הדתות [המונותאיסטיות] (אבן תבון: 'בעלי התורה'). ראה גם: S. Munk, *Le Guide des égarés*, Osnabruck 1964, Vol. I, p. 68, note 3.

16. האמרה האריסטוטלית מופיעה באתיקה ניקומאכיה, 1097 ב 12; פוליטיקה 1253 א 2. ראה: הרוי, שם (לעיל, הערה 8), עמ' 198. ש' פינס (במבוא לתרגומו למורה הנבוכים, שיקאגו 1963, עמ' XCIX) עומד על הקרבה לתפיסת אבן סינא. הרמב"ם אינו משעין את הטענה שחברה אנושית הכרחית היא על יסוד הנחתו שבני אדם נבדלים זה מזה. הוא מבהיר, שבנוסף להבדלים הנובעים מן הטבע האנושי קיים גם צורך הכרחי על-פי הטבע האנושי להתאגדות חברתית. המיזוג של האופי ההטרוגני של בני האדם עם הזדקקותו של האדם לחברה מוליד את החובה לקיומו של מנהיג. אין הרמב"ם מדגיש בפסקה זו את שיתוף הפעולה בין בני אדם, דבר שהוא הכרחי להיווצרות חברה. אולם, בחלק ג', פרק כ"ז, הוא מביא את האמרה האריסטוטלית תוך כדי הדגשת הצורך בשיתוף פעולה. ראה גם המובאות מתוך א: מו, ב: עב, ג: מט, אצל הרוי, שם (לעיל הערה 1).

אף שהאמרה, 'האדם מדיני בטבעו', לקוחה מאריסטו, דיון הרמב"ם בהיווצרות החברה האנושית מושפע כנראה יותר מאפלטון. ראה: המדינה, 369 ב, ביאור אבן רשד למדינה, עמ' 22:15-17 (אבן רשד מצטט את האמרה האריסטוטלית). על בסיס אפלטוני פיתח גם אבן ח'לדון את תורתו על היווצרות ההתאגדות האנושית. ראה: אלמקדמה, מהדורת M. Quatremère, פריס 1858, כרך ראשון, עמ' 69 ואילך; F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, Vol. I, London 1958, pp. 89 ff. אבן ח'לדון הסתמך על פילוסופים ערביים, אך אין להוציא מן הכלל את האפשרות שהכיר את הדיון אצל הרמב"ם. על ידיעותיו במורה הנבוכים ראה: S. Pines, 'Ibn Khaldūn and Maimonides, A Comparison between Two Texts', *Studia Islamica*, 32 (1970) (Memoriae J. Schacht Dedicato), pp. 265-274.

פנים, שכן, לכאורה, גם מניח נימוס קיבל את ההנהגה על-פי התגלות. אם-כי ניתן לאשש פירוש זה על רקע 'החוקים' של אפלטון ו'סיכום החוקים' של אלפאראבי, סביר יותר להניח, שהרמב"ם קיצר בלשונו, ושכוונתו אינה אלא לשני מיני מנהיג: (1.1) הנביא, שקיבל את ההנהגה על-ידי התגלות; (1.2) מניח הנימוס.¹⁷ הרמב"ם אינו מבהיר באן מניח קיבל האחרון את ההנהגה. מהמשך דבריו מסתבר שמקור השראתו הוא השכל. בדרגה השנייה (2) נמצאים המנהיגים היכולים להכריח בני אדם לקיים מה שקבעו הנביא ומניח הנימוס. הם השליט (אלסלטאן), הדבק בנימוס זה (2.1), והטוען לנבואה הדבק בשריעה של הנביא (2.2). יש טוען המאמץ את השריעה כולה (2.2.1), ויש טוען המאמץ רק את מקצתה (2.2.2).

קיימות מספר תהיות בפסקה זו. מבחינה תיאורטית, למשל, ישנה אפשרות שגם השליט הדבק בנימוס (2.1) יאמץ את מקצתו, כגון הטוען לנבואה השני (2.2.2). ייתכן שהרמב"ם אינו מזכיר אפשרות זו משום שאיננה מעניינת. תהיה נוספת היא – מדוע רק על הטוען לנבואה נאמר שהוא דבק בשריעה של הנביא? מדוע לא השליט? נראה שהרמב"ם הבחין בצורה סכמטית בין שני דגמי מנהיגות (נבואית ונימוסית), ולא העלה את כל האפשרויות הקיימות על-פי ההגיון.

המודל לתורת מנהיגות זו נמצא אצל אלפאראבי. לדבריו, בעקבות מייסד המדינה המעולה, שהוא מלך, מחוקק ופילוסוף, שקיבל התגלות מאת האלוהים באמצעות השכל הפועל, או בהעדרו של זה, בא מלך החוק (מלב אלסנָה). מלך החוק יודע את החוקים שנקבעו על-ידי המנהיגים הראשונים, ומבין כיצד לקיים חוקים אלה בהתאם לזמנים ולנסיבות, ובהתאם לכוונות המנהיגים הראשונים. מלך החוק כשיר להסיק מסקנות על-סמך החוקים שבכתב ושבעל פה ולנהוג לפי תקדימים משפטיים.¹⁸

המנהיג הראשון בשיטת הרמב"ם (הנביא או מניח הנימוס) מקביל למושל הראשון אצל אלפאראבי, והמנהיג השני (השליט או הטוען לנבואה) מקביל למלך החוק, אלא שהרמב"ם שינה לפי צרכיו ומטרותיו. על כך יש להוסיף שאלפאראבי לא זיהה בצורה מפורשת את המושל הראשון עם מייסד האסלאם, אולם על יסוד ביטויים בעלי גוון דתי הוא

17. ראה החוקים לאפלטון, 624 א-ב; תלחיץ נואמים אפלטון של אלפאראבי (ערך ותרגם ללטינית Fr. Gabrieli, לונדון 1952), עמ' 5.

18. מנהיג המדינה המעולה מתואר על-ידי אלפאראבי בספרו ארא אהל אלמדינה אלפאצלה, מהדורת Fr. Dieterici, לייזן 1895, עמ' 57-60. על הקשר בין תפיסת אלפאראבי לבין המלך-פילוסוף של אפלטון מחד ולבין המושגים המדיניים של הרמב"ם מאידך, ראה: L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, pp. 129-134. ראה גם: אלפאראבי, פצול מנתזעה, מהדורת F.M. Najjar, ביירות 1964, פסקה 58, עמ' 66 ואילך; אלסיאסה אלמדנייה, מהדורת Najjar, ביירות 1964, עמ' 79. על מלך החוק (חוקים) ראה: פצול, עמ' 67; אלסיאסה אלמדנייה, עמ' 81; כתאב אלמלה, מהדורת M. Mahdi, ביירות 1968, עמ' 50-51, 55-57. אלפאראבי מדגיש (וכמו כן הרמב"ם), שאם המנהיג היורש אינו שווה למנהיגים הראשונים, עליו לקיים מה שנקבע על-ידי הראשונים, ולא לשנות דבר. הוא רשאי, אומנם, להישען על הפקה (המשפט), ולנסות ליישם מה שמתאים לכוונת המחוקק. ראה כתאב אלמלה, עמ' 50.

הנחה את הקורא למסקנה זו.¹⁹ כמו כן, אף הרמב"ם לא זיהה בפרק שלפנינו (ב: מ) את הנביא המייסד עם משה רבנו, אלא שעל-סמך הפרק הקודם עשוי הקורא להגיע אל המסקנה הזאת. גם לגבי הטוען לנבואה, הדבק במקצת החוק, אין הרמב"ם מדבר מפורשות, אולם, כרי שכוונתו למחמד.²⁰

בהמשך דבריו אומר הרמב"ם, שהוא יבהיר את עניין הנביא הפלגיאטור על-מנת שיהיה קנה-מידה להבחין בין הנהגות הנימוסים המונחים (3.1) להנהגות החוק האלוהי (אלשריעה אלאהיה) (3.2) ולהנהגות מי שנטל דבר מדברי הנביאים וטען לו ואימץ אותו לעצמו (3.3).

אם נשווה את המיון הזה עם מיון דרגות המנהיגות שבראשית הפרק, תצטייר לעינינו הטבלה הזאת:

מנהיגים (270 : 25-28) ^{20א}	הנהגות (271 : 10-13)
2.1, 1.2 מניח' נימוס, שליט דבק בנימוס	3.1 הנהגות הנימוסים המונחים
1.1, 2.2.1 הנביא, הטוען לנבואה הדבק בשריעה כולה	3.2 הנהגות החוק האלוהי
2.2.2 הטוען לנבואה הדבק בשריעה במקצתה	3.3 הנהגות מי שנטל דבר מדברי הנביאים וטען לו ואימץ אותו לעצמו

בהבחנה בין הסוגים - נימוסים מונחים (3.1) חוק אלוהי (3.2) ונבואה מאומצת (3.3) - קיימות, לדברי הרמב"ם, חמש אפשרויות, שהן:

4.1 נימוסים שמניחיהם הצהירו כי הם נימוסים שהניחו הם על-פי שכלם.

4.2 הנהגות שקיימת לגביהן טענה שהן נבואיות, מהן:

4.2.1 נבואיות אמיתיות, כלומר, אלוהיות.

4.2.2 נימוסיות.

4.2.3 מאומצות, כלומר - פלגיאט.

19. אלפאראבי השתמש בביטויים כגון 'וחי' (השראה, התגלות), 'רוח אלקדס' (רוח הקודש), 'אלרוח אלאמין' (הרוח האמינה); ראה: 'אלמדינה אלפאצלה, עמ' 58; אלסיאסה אלמדנייה, עמ' 32; כתאב אלמלה, עמ' 64. ההשראה האלוהית, לפי תפיסתו, היא באמצעות השכל הפועל. על-ידי השפעת השכל הפועל על השכל של המושל נעשה המושל פילוסוף. במידה שהשפע מגיע עד דמיונו הוא הופך לנביא ומוהיר'. ראה: אלמדינה אלפאצלה, שם; אלסיאסה אלמדנייה, עמ' 79, והשווה למר'ג, ב: לו; וראה: פינס, מבוא, עמ' LXXXIX; וכיחוד: 'The Arabic Recension of Parva Naturalia...', IOS, 4 (1974), pp. 148-151; R. Walzer, *Greek into Arabic*, Cambridge, Mass. 1962, pp. 211ff.

20. ראה להלן, הערה 22.

20א. ראה לעיל, הערה 15.

לגבי נימוסים שמניחיהם הצהירו שהם נימוסים שהניחו הם על-פי שכלם (4.1) אין צורך בראיה, אומר הרמב"ם, כי הרי המניחים הודו בעצמם שהם נימוסים. השאלה קיימת ביחס לכל ההנהגות שקיימת לגביהן טענה שהן נבואיות (4.2).

הרמב"ם מתחיל את הדיון דווקא בהנהגה השנייה, כלומר, הנהגות שהן, לפי הטענה, נבואיות, אולם לאמיתו של דבר הן נימוסיות (4.2.2). קיים חוק (שריעה), שתכליתו אינה אלא הסדרת המדינה וענייניה וביעור העושה, בלי נטייה כלשהי לדברים עיוניים, ולא פנייה להשלמת הכוח השכלי, ובלי תשומת לב אם דעות בני אדם נכונות או פגומות, אלא הכוונה כולה היא סידור ענייני בני אדם בצורה כלשהי, ושישיגו אושר-מה מדומה, לפי דעת המושל. 'דע', אומר הרמב"ם, 'שחוק זה נימוסי הוא'.²¹ מניחו שייך לסוג השלישי, המוזכר בחלק ב', פרק ל"ז – אנשים שלמים בכוח המדמה בלבד.

בפרק זה, בדברו על השפע האלוהי 'המגיע אלינו' (אלואצל אלינא [4-3:264] (הכוונה, כנראה, לבני אדם בכלל), מבחין הרמב"ם בין שלושה מצבים:

- (1) השפע השכלי שופע על הכוח הרציונאלי לבד, ודבר ממנו אינו מגיע אל הכוח המדמה. זהו הסוג של החכמים בעלי העיון (אלעלמא אהל אלנטר [13:264]).
- (2) השפע שופע על הכוח הרציונאלי ועל הכוח המדמה. זהו הסוג של הנביאים. הרמב"ם אומר, שגם פילוסופים זולתו ביארו זאת.

(3) השפע שופע על הכוח המדמה לבד. זהו הסוג של 'מנהיגי המדינות מניחי הנימוסים והקוסמים ובעלי החלומות הצודקים וכן העושים הפליאות בתחבולות הזרות ובמלאכות הנעלמות' (תרגום אבן תבון; ראה במקור, 19-17:264). לכמה מאנשי סוג זה 'דמיונות נפלאים וחלומות וטרופים בעת היקיצה בדמות מראה נבואה עד שיחשבו בעצמם שהם נביאים...' (תרגום אבן תבון).

קיצורו של דבר, הרמב"ם מונה כאן שלושה סוגים: פילוסופים, נביאים ומדינאים. הסוג השלישי, אם כן, מקביל להנהגות שהן, לפי הטענה, נבואיות, אולם לאמיתו של דבר הן נימוסיות. המנהיג הוא מניח נימוס או נביא מדומה.²²

21. בטקסט (23-22:271) נאמר: 'פתעלם אן תלך אלשריעה נאמוסיה'. 'נאמוסיה' אינה תואר-השם אלא נשוא. יש לתרגם: 'ודע שחוק זה הוא נימוסי'. (בתרגומו של אבן תבון: 'דע כי התורה ההיא נימוסית'), והשווה תרגום פינס, עמ' 384, והערה 8. האח'ואן אלצפא השתמשו בביטוי 'שראיע נאמוסיה'; ראה לעיל, הערה 13. מידת תלותו של הרמב"ם בכמה ניסוחים שלהם טעונה עיון.

22. על זהותם של בני הסוג השלישי, ראה בפירושו של משה נרבוני למו"נ, חלק ב', פרקים ל"ט, מ' (מהדורת י' גולדנמאל, וינה 1852 [בתוך: שלושה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א]), עמ' מד. לגבי מלאכת הדמיון (הקסם והנחש), מצטט נרבוני את אבן רשד ואת אריסטו; ראה פינס, שם (לעיל, הערה 19). נרבוני מרמז ברמז עבה, שכוונת רבנו בסוף פרק מ', בהתייחסו לחוק שהוא נימוסי, ובפרק ל"ז, בהזכירו את הסוג השלישי, היא למחמה. ראה גם פירוש אברבנאל, A. Reines, 'Abarbanel on Prophecy in the Moreh Nebukhim', *HUCA*, 35, pp. 213ff. (1964), וביחוד עמ' 226 והערה 47. לפי אברבנאל, רמז הרמב"ם לנביא הישמעאלים וגם לנביא הנוצרים. ראה גם: א"ש הלקין, אגרת תימן לרבנו משה בן מימון, ניו יורק תשי"ב, מבוא, עמ' XIV; H.A. Wolfson, *JQR*, 33 (1942), p. 72, n. 281 (הובא ע"י

הרמב"ם אינו מגדיר בדיוק מהו חוק נימוסי עד שהוא בא לדון בחוק המתיימר להיות נבואי אף שאינו אלא נימוסי. ודאי שהתיאור תופס גם לגבי חוק שהוא נימוסי על-פי הודאת מניחו, כפי שנוזכר בתחילה.

חוק נימוסי כולל את שני האלמנטים של הפוליטיקה שנקבעו במלות ההגיון, דהיינו, הצדק והאושר. הרמב"ם מרמז, שחוק נימוסי אינו משיג את הצדק הצרוף, שכן כוונת חוק זה היא סידור ענייני בני אדם בצורה כלשהי. במלים אחרות, הסדר בעצמו, ולא האמצעים להשגתו, עומד במקום ראשון במעלה. לגבי האושר, החוק הנימוסי מוגבל אף יותר, שכן הוא אינו מציב כמטרה את האושר האמיתי והשלמות האנושית, המושגת באמצעות השלמת הכוח השכלי. הסיבה לכך היא, שמניח הנימוס אינו מחונן בכוח שכלי מפותח אלא בכוח הדמיון בלבד. כוח זה מקנה לו כשרון להיות מדינאי ותו לא. המדינאי, בטיבו, מסוגל לפנות לבני אדם אך ורק דרך החושים והדמיון. הוא אינו יכול להנחותם אל שלמותם האנושית, כי גם הוא עצמו אינו מגיע לשלמות זו.

לעומת החוק הנימוסי, שאינו מקנה צדק חברתי, ובוודאי לא אושר אמיתי, ניצב החוק האלוהי, חוק שהוא מאת האלוהים. הנהגות החוק האלוהי מכוונות הן לענייני הגוף והן לאמונה (אלאעתיקאד). חוק זה טורח להקנות דעות נכונות ביחס לאל ולמלאכים. הוא שואף להנחות את האדם לחכמה ולהבנה, ולעורר אותו, כדי שידע את המציאות כולה על דרך האמת.²³

(הלקין). ראה גם ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת י" קאפח, ירושלים תשל"א, ל"ת לא, עמ' קצו; משנה תורה, הלכות יסודי התורה, י: ג (שם רמז שמחמד היה קוסם); וראה הלקין, שם, עמ' XIX, הערה 169.

הטענה שמחמד היה קוסם הושמעה על-ידי יריביו ומצויה כבר בקראן (נב: כט; סט: מב). אזכור החלום הצודק בפרק שלנו מרמז אולי, בין היתר, על מסעו הלילי של מחמד, שהיה בחלום צודק לפי מסורת אסלאמית אחת. ראה אבן השאם, סירת רסול אללה, מהדורת F. Wüstenfeld, גטינגן 1858, עמ' 265. תרגום לאנגלית: A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, London 1955, p. 183. כלל זה נקוט ביד - בפולמוסו נגד האסלאם ונביאו נוטה הרמב"ם להישען על הקראן ועל מסורות מוסלמיות. דוגמא נוספת - הכינוי 'משוגע'. ראה: אגרת תימן, עמ' 14-18, והערת הלקין, עמ' 14, הערה 16; והשווה: קראן, נב: כת, פא: כא. על הכינוי 'משוגע', ראה גם אגרת השמד, מהדורת י" קאפח, בתוך: אגרות רבינו משה בן מימון, ירושלים תשל"ב, עמ' 112. ייתכן שהרמב"ם (ואחרים) חשבו גם על השורש הערבי 'סג'ע', ועל היות נביא האסלאם משורר בלבד (ראה להלן, הערה 26). ראה גם ספר ראשית חכמה לרבי שם-טוב אבן פלקירא, מהדורת מ' חזן, ירושלים תש"ל (הוצאה חדשה), עמ' 75, המפרש את המלה 'משוגע' בפסוק 'אויל הנביא משוגע איש הרוח' (הושע ט: ז) בצורה חיובית.

23. יש לשים לב לביטוי 'ארא צחיחה' (26: 271), כלומר, 'דעות נכונות'. השווה תרגומו של אבן תבון 'דעות אמיתיות'. דעות נכונות אינן בהכרח דעות אמיתיות לפי קניי-מידה פילוסופיים. החוק האלוהי אינו כולל את ידיעת המציאות כולה על דרך האמת. הוא מעורר את האדם לידיעה זו. המלה בערבית היא 'תנביה'. מורה הנבוכים הוא בבחינת מעורר לידע פילוסופי. בספרו, פצל אלמקאל, יצירה שהיתה ידועה כנראה לרמב"ם, מרבה אבן רשד להשתמש בשורש 'נבה' במובן של זירוז לעיון פילוסופי. ראה: שטראוס, שם (לעיל, הערה 18), עמ' 69 ואילך; פינס,

במקום זה עובר הרמב"ם לדיון בהנהגות שהן מאומצות (4.2.3), אולם לא כסוג שלישי נוסף על ההנהגות הנימוסיות והנבואיות (או אלוהיות), אלא כשייכות לסוג של הנהגות אלוהיות. מה שנשאר שתדע, אומר הרמב"ם, הוא אם הטוען לחוק האלוהי הוא האדם השלם שקיבל אותו בהתגלות, או אם הוא איש שטען לדברים אלה ואימץ אותם לעצמו. במלים אחרות, ייתכן שחוק אלוהי, העוסק בתיקון האמונה, בהקניית דעות נכונות ובעוררות האדם לדעת את המציאות כולה על דרך האמת יובא על-ידי פלגיאטור. מצב זה אינו מבטל את התכונה האלוהית של חוק זה. הערך האלוהי נשאר בעינו, כי המקור הוא אלוהי, למרות שהטוען לחוק זה לא קיבלו מאת האלוהים.

הרמב"ם אומר, כי הדרך להבחין בין הטוען לחוק האלוהי, שהוא אדם שלם, לבין הפלגיאטור היא על-ידי התבוננות בשלמות האיש. הסימן הבולט ביותר הוא זלזול בהנאות הגוף. זוהי הדרגה הראשונה של אנשי החכמה (אהל אלעלם), כל שכן הנביאים, המואסים בהנאות אלו, ובייחוד בחוש המישוש, שהוא – כדברי אריסטו – חרפה לנו (כלומר, לבני אדם), ובפרט בזוהמת המשגל. דברי הרמב"ם הובנו על-ידי פרשנים בימי הביניים כמרמזים על מחמד. הרמב"ם מצביע על מסר חבוי באומרו 'והבן כוונה זאת'.²⁴

ייתכן שנסתרות אחרות טמונות בפרק. למשל, קריאה מדוקדקת עשויה לגלות, שפרק זה, או רובו, הוא בבחינת דיון פילוסופי בנושא דתי מובהק – הנבואה. הדיון בראשית הפרק על הצורך הטבעי בחוק, בהתאגדות חברתית ובמנהיג מדיני הוא בעליל דיון פילוסופי ואולי אפשר לומר – דיאלקטי.²⁵

מבוא, עמ' CIX-CVIII. וראה: פצל אלמקאל, מהדורת G.F. Hourani, לייזן 1959, עמ' 1-2, 6, 18-19, 25, 40 (מספר העמודים בשוליים). אבן רשד אומר, למשל, כי 'אנחנו קהל המוסלמים מאמינים (וכנ"א נעתקד מעשר אלמסלמין), כי חוקנו זה האלוהי הוא אמיתי, והוא אשר עורר (נב"הת) [אותנו] על האושר הזה, וקרא [אותנו] אליו. והוא ידיעת האל ובריאותיו' (6: 15 ואילך). בתרגומו האנגלי (*Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*), London 1967, p. 91, העיר חוראני לפסקה זו בעניין משמעות התואר 'אמיתי' ביחס ל'שריעה', שכן נבצר מאבן רשד, בתור פילוסוף, להאמין שההלכה היא אמיתית. את הפתרון יש למצוא, לדעתי, בניסוח 'אנחנו קהל המוסלמים', המגדיר את הטקסט כרטורי או דיאלקטי, וראה להלן, הערה 25. השווה גם עמ' 18: 20-23, שם אומר אבן רשד כי כוונת ה'שרע' אינה אלא הוראת המדע האמיתי והמעשה האמיתי. הוא מגדיר את המדע האמיתי כידיעת האל ושאר הנמצאים כפי שהם באמת.

24. הרמב"ם מזכיר את צדקיה בן מעשיה ואת אחאב בן קוליה (יר' כט: כב-כג). לצדקיה ואחאב היו נשים רבות, חגמת מחמד. ראה גם: הלקין, מבוא, עמ' XIV. במורה הנבוכים מזכיר הרמב"ם מספר פעמים את המשפט האומר כי חוש המישוש חרפה הוא לנו (ב: לו, ג: ח, מט). ראה: אתיקה ניקומאכיה, 1118 ב 2; פינס, מבוא, עמ' LXII. פינס מעיר, שמשפט זה מביע את דעתו האישית של הרמב"ם, ושבתור פילוסוף, אם כי לא בתור מורה הלכה, הוא העדיף את הסגפנות. ראה גם L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, pp. 75-76 וראה להלן, הערה 45.

25. יש להבהיר בקיצור מושגי יסוד מסוימים על-מנת שנוכל להבין את סוגי הטיעונים של הרמב"ם. במלות ההגיון, פרק 8 (מהדורת Türker, עמ' 49-50; מהדורת אפרת, עמ' כב-כג),

כפי שהראינו, אין משמעותה של שריעה בטקסט זה אלא חוק כמובן הכללי. אף הדיון בצורות ההנהגה הוא כללי. מקורות הרמב"ם בכל הניזון היו כתבי אפלטון ואלפאראבי בעיקר. את כתבי הקודש הוא מצטט מעט וכאסמכתא בעלמא. יתר על כן, הוא מדבר מפורשות על בני אדם בכלל ולא על בני ישראל בפרט; על החברה האנושית ולא על החברה היהודית. רמז נוסף לכך, שהטיפול הוא פילוסופי, עולה מן ההנחיות לקורא (יוסף בן יהודה וכמותו) ביחס לעניינים שעליו לדעת ואין הוא יודע עדיין. כי הרי אחת המטרות של מורה הנבוכים היא להביא את הנמען לדרגת הבנה פילוסופית.

הרמב"ם מייחס לאסלאם, במרומו, חוק אלוהי, למרות שמייסדו קיבלו על-ידי חיקוי. משתמע מזה, שהאסלאם, בתור דת בעלת חוק אלוהי, ובניגוד להנהגה של חוק נימוסי, מנחה בני אדם לתיקון האמונה, שואף להקניית דעות נכונות ומעורר לידיעת המציאות לאמיתה ולאשר האמיתי.²⁶

מבחין הרמב"ם בין סוגים שונים של היקש. היקש מופתי מוגדר כהיקש שהקדמותיו אמיתיות. היקש דיאלקטי הוא היקש שהקדמותיו או אחת מהן מפורסמות (משהורה). (הרמב"ם מציין שקיימות מפורסמות אצל אומה מסוימת, שאינן קיימות אצל אומות אחרות.) היקש רטורי מבוסס על הקדמות או הקדמה אחת מקובלות (מקבולה) או על דמיון (תמחיל), או על טמאיר (enthymemes), והיקש שירי מבוסס על דימוי (תשביה) וחיקוי (מתאכה).

הסיווג הזה מבוסס, כמובן, על תורת אריסטו. לפי אריסטו, היקש מופתי מבוסס על הקדמות ראשוניות ואמיתיות, והיקש דיאלקטי מבוסס על הקדמות מפורסמות (endoxa). ראה למשל: טופיקה, 100 א 27-30. הקדמות מפורסמות הן אלה הנראות לכול, או לרוב בני אדם, או לחכמים (100 ב 21-23, 104 א 8-10). אמנם, ב'טופיקה' וב'רטוריקה' מדגיש אריסטו את הקשר ההדוק בין משפטים דיאלקטיים ומשפטים רטוריים. הפילוסופים הערביים הלכו בעקבות אריסטו. אבן רשד, למשל, קבע, שמשפט דיאלקטי מקנה ידע נפוץ ודעות מפורסמות ואמונה שהיא קרובה לוודאות, וקרובה יותר למשפט מופתי מקרבתם של משפטים רטוריים או שיריים. לשיטתו, המוני בני אדם הם במעמד הרטורי, המשכילים הם המעמד המופתי, והשואפים להיות משכילים הם המעמד הדיאלקטי. ראה: C.E. Butterworth, 'Averroes: Politics and Opinion', *American Political Science Review*, 66 (1972), pp. 895, 900 *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, ed. and trans. C.E. Butterworth, Albany 1977. הניתוח של הרמב"ם בפרקים הנחזנים מתחלק בין פילוסופי כללי, שהוא דיאלקטי ומבוסס על הקדמות מפורסמות בין רוב בני אדם, או החכמים מביניהם, והקדמות המקובלות בתוך קהל מסוים והמהוות טיעונים רטוריים. והשווה גם הרוי, שם (לעיל, הערה 8), עמ' 198, הטוען שהחוק האלוהי בפרק מ' הוא פוליטי ולא יהודי או תיאולוגי.

26. הרמב"ם, כיחזע, קבע באיגרת תימן (מהזרת א"ש הלקין, ניו-יורק תש"ם, עמ' 16-18), שהאסלאם, וכמוהו הנצרות, קיבלו את התורה על-ידי חיקוי; ראה גם: הלקין, מבוא, עמ' XIV. וראה: ספר הכוזרי, ב, ל-לב, מהזרת ד"צ בנעט (- ח' בן שמאי), ירושלים תשל"ז, עמ' 63-64, וכן מאמרי: 'Alfarabi's Opinions of the Virtuous City and Maimonides' *Foundations of the Law, Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979, p. 150; S. Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari', *JSAI*, 2 (1980), pp. 249-250. יש להוסיף כי גם הקראן מייחס ליריבי מחמד טענה, שלפיה דבריו היו

גישה זו תואמת את תפיסת הפילוסופים המוסלמים ביחס לתפקיד השריעה. אלפאראבי, למשל, הורה, שהדת מורכבת מדעות וממעשים, ושהדעות, ייתכן שיהיו אמיתיות, וייתכן שיהיו חיקויים של דעות אמיתיות. אכן רשד טען, שמטרת השריעה היא להזמין בני אדם אל האושר, שהוא הכרת האל על-פי ידיעת פעולותיו, ושתפקיד השריעה הוא לעורר (תנביה) בני אדם לדעת את האמת.²⁷

האמור במורה הנבוכים, חלק ב', פרק מ' עומד בסתירה לאמור בחלק ב', פרק ל"ט. פרק מ' עוסק בנבואה בדרך כלל, ומרומז בו, כי נבואת משה רבנו כלולה בקטגוריה של הנבואה האוניברסאלית, כלומר, נבואת אומות העולם.²⁸ ואילו בפרק ל"ט מכריע הרמב"ם בצורה חד-משמעית, שקיימת שריעה אחת שהיא שריעת משה רבנו, ושרק היא חוק אלוהי. על-מנת לישוב את הסתירה בין שני הפרקים הסמוכים רצוי לשים לב להבדל המתודי בין שניהם. בעוד שפרק מ' הוא ניתוח פילוסופי אוניברסאלי של ההנהגה המדינית, שהיא נימוסית או הלכתית, פרק ל"ט הוא הצעה דיאלקטית או רטורית. סימן לאופי הדיאלקטי או הרטורי של הפרק לפנינו הוא השימוש החוזר בכינוי-הגוף 'אנחנו'. הרמב"ם מדגיש, למשל, שהאמונה בבלעדיות תורת משה היא 'יסוד של תורתנו' (קאעדה שריעתנא [7: 268]); שים לב גם לביטוי 'לפי דעתנו' (בחסב ראינא [8: 268]).²⁹

חיקוי. ראה בעיקר קראן, טז: קג; כה: ד-ה; לד: מג; מו: יא; י: לח; מד: יג ואילך. יתרה מזו, ייתכן שהרמב"ם מנסה לרמוז שמחמד היה משורר – טענה שגם היא מצויה בקראן, ראה כא: ה, נב: ל. ב-כא: ה יש גם האשמה שדברי מחמד באו אליו בחלומות מעורבבים. כפי שראינו בהערה הקודמת, משפטים שיריים מבוססים על חיקוי ודימוי. באיגרת תימן, באמרו שתורות הנצרות והאסלאם הינן חיקוי, משתמש הרמב"ם במלים 'מתאכה', 'תשבה' ו'תמתל', כלומר, במונחים המשמשים גם לגבי משפטים שיריים. אף-על-פי שהנבואה ניתנה גם לגויים, נראים הדברים שהרמב"ם שלל אותה לגבי מחמד. על ענין זה ראה איגרת תימן, מהדורת הלקין, עמ' 48-52. ראה גם: הלקין, מבוא, עמ' XX; Wolfson, *JQR*, 33 (1942), p. 14; וראה: 'לוינגר, 'שלמות אנושית אצל הגויים לפי הרמב"ם', הגות, מאסף למחשבה יהודית בין ישראל לעמים, ירושלים תשל"ח, עמ' 27-35. בעמ' 31, כותב לוינגר על נבואת זיד ועמר כאילו היו נביאים בתימן (אם הבנתיו נכון), אולם שמות בעלמא הם, דוגמת 'ראובן ושמעון'. במלות ההגיון הרבה הרמב"ם להשתמש בשמות זיד ועמר (פרקים א-ד, יא, יג, יד); וראה גם מורה הנבוכים, א: נב, עב ועוד.

27. לגבי אלפאראבי, ראה: פינס, מבוא, עמ' XCII, ומאמרי, המצוטט לעיל, הערה 26; באשר לאבן רשד, ראה לעיל, הערה 23.

28. פינס עומד על הסתירה בין חלק ב', פרק ל"ט, ופרק מ', במבוא, עמ' XC.

29. משפט רטורי, כאמור (לעיל, הערה 25), מבוסס על הקדמות, או הקדמה, מקובלות, או במלים אחרות על הסכמה של קהל מסוים. (גם המפורסמות של משפטים דיאלקטיים יכולים להיות של אומה מסויימת.) כאשר הרמב"ם מתכוון לקהל המאמינים היהודים הוא נוקט, למשל, בלשון 'אהל שריעתנא', או 'אהל שריעת מוסא' (ב: כח, עמ' 223; 18-20). לעתים, מזכיר הרמב"ם את קהל המאמינים בחוק אלוהי בדרך כלל, בניגוד לפילוסופים. קהל זה כולל, מן הסתם, גם נוצרים ומוסלמים. הוא נוקט במקרים אלה בלשון 'מתשרע', או 'צאחב שריעה'. ראה, למשל א: עא 122: 28-29, 124: 18-19; א: עא, 147: 30 - 148: 2; ג: כ, 347: 21-22, 348: 8; ג: כו,

בלעדיות נבואת משה מוטעמת בפרק ל"ט. הרמב"ם מבהיר כי לא היה חוק שבא מאת האלוהים לא לפני משה ולא אחריו. הנביאים שהיו לפניו ואחריו לא היו שליחים. משה היה השליח היחיד, הנביא המחוקק הייחודי. בתור נביא היה משה גם פילוסוף, כי השפע האלוהי מגיע אל שכלו של הנביא (ואצל שאר הנביאים פרט למשה – אחר כך גם אל דמיונו).³⁰

דברי הרמב"ם על ייחודו ומעלותיו של משה מונעים במידה מסוימת על-ידי רצונו לשלול את טענות המוסלמים לגבי נביאם.³¹ בטענותיו הפולמוסיות נגד נביא האסלאם, מסתמך הרמב"ם על הקראן ועל מסורות אסלאמיות. הוא אינו ממציא דבר וחצי דבר, וזאת בניגוד לפולמוס האנטי-אסלאמי הנוצרי בימי הביניים.³² הרמב"ם לא יכול היה להביע את דעתו על מחמד בצורה מפורשת. באיגרת תימן, שבה הוא אכן נותן ביטוי ליחסו אל האסלאם, הוא מפציר בקוראיו, שלא לגלות את האיגרת בקרב בני אומות העולם.³³ משה רבנו הוא סמל שלאורו מטיל הרמב"ם את הטחותיו נגד דימויו של מחמד. גם אביו

368:19-21; ג:לו, 395:13. ראה גם א:יז, 29:14-17 ('נחן מעשר אלמתשרעין'), והשווה א:י, 24:14 ('ולמא כנא מעשר אלאדמיין'). על השימוש בכינוי הגוף 'אנחנו' אצל הרמב"ם, ראה שטראוס, *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*, הקדמה לתרגום של פינס, עמ' XLI; וכן L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 83-84. לגבי אבן רשד, ראה: לרנר, במבוא לתרגומו לביאור אבן רשד למדינה של אפלטון (לעיל, הערה 14), עמ' XVI.

30. על ההבדלים בין משה לבין קודמיו מבין האבות, ראה גם א:סג. על ייחודה של נבואתו, ראה ב:לה. הדגש על ייחודה של נבואת משה קשור לחשיבות סמכותו התחוקתית הבלעדית שלו; הוא המחוקק היחיד, ונביאים אחרים היו מטיפים ותו ולא. סמכותו התחוקתית כפויה גם על הגויים, ראה משנה תורה, הלכות מלכים, יח:י-יא. על נושא זה, ראה: 1. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven, 1980, p. 455, n. 239. ההבחנה בין שליח לנביא שאולה אולי מהתיאולוגיה האסלאמית, וכבר עמד על כך הלקין (מבוא, עמ' XV, הערה 114).

הרבה דיו נטף והרבה קולמוסין נשברו בנושא נבואת משה במשנת הרמב"ם, ועל הסתירות הרבות המתגלות אצלו בנושא זה, ראה לאחרונה דברים מאירים של י' לוינגר, 'נבואת משה רבנו במשנת הרמב"ם' (לעיל, הערה 4); וכן: D.R. Blumenthal, 'Maimonides', *Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses*, *Studies in Medieval Culture*, 10 (1977), pp. 51-67; K.P. Bland, 'Moses and the Law According to Maimonides', *Mystic Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. J. Reinharz and D. Swetschinski, Durham 1982, pp. 49-66.

31. Y. Shamir, 'Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in his *Guide of the Perplexed*', *JQR*, 64 (1974), pp. 212-224.

32. השווה למשל את האגוזת המסולפות שנרקמו בקרב נוצרים בימי הביניים סביב אישיותו של מחמד. אלו נדחו על-ידי: N. Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh 1960.

33. איגרת תימן, מהדורת הלקין, עמ' 106.

של הרמב"ם, ר' מימון, הרבה לשבח ב'איגרת הנחמה' את הנביא משה, וזאת על-מנת לחזק את ידי אחיו, שנאלצו להתאסלם, או שנמשכו אל האסלאם בעקבות טענות המוסלמים נגד היהדות והטפתם לטובת האסלאם.³⁴

במשנה תורה (הלכות יסודי התורה ז: ו) מונה הרמב"ם ארבעה הבדלים בין משה לבין שאר הנביאים:

- (1) שאר הנביאים נתנבאו בחלום או במראה, ואילו משה היה ער ועומד.
- (2) שאר הנביאים נתנבאו על ידי מלאך וראו במשל ובחידה, ואילו משה רבנו ניבא שלא על ידי מלאך; ה' דיבר אל משה פנים אל פנים בלא חידה ובלא משל.
- (3) שאר הנביאים היו יראים, נבהלים ומתמוגגים; משה לא כן היה, אלא עומד שלם על עומדו.

- (4) שאר הנביאים לא נתנבאו בכל עת שרצו, ומשה נתנבא בכל עת.³⁵
- ברי לכל המכיר שמץ ממסורות האסלאם, שהבדלים אלה מבליטים את היפוכם בתולדות נבואתו של מחמד, שכן: (1) מחמד התנבא, לפי מסורות אסלאמיות, באמצעות המלאך גבריאל (= 2 לעיל); (2) ההתגלות אליו היתה בחזון (= 1 לעיל); (3) בעקבות מראה הנבואה נתקף מחמד בחרדה עמוקה וחשב להתאבד; (4) אחרי ההתגלות היתה תקופת הפסקה, שבה לא היה מחמד מסוגל להתנבא, ודבר זה העיק עליו.³⁶
- בהמשכו של פרק ל"ט מציג הרמב"ם את אברהם כנביא-פילוסוף. על-פי הוכחות עיוניות ידע אברהם, שיש לעולם אל אחד שברא כל מה שזולתו, ושאסור לעבוד את צורת הכוכבים ודבר כלשהו מן הנבראים. אברהם קיבץ בני אדם וקרא אותם בדרך ההוראה וההנחיה אל האמת שהשיג. הוא משך אותם בדרכי שכנוע, על-ידי דרשות נאות, והיטיב עמהם. דימוי אברהם כמעין פילוסוף, המתבונן ביקום ומגיע למסקנות שכליות על קיום האל, מצוי כמובן במדרש, ומשם הועתק לקראן.³⁷ גם אבן רשד טען, בהסתמך על פסוקים מן הקראן, שאברהם הצטיין במדע הפילוסופיה.³⁸

34. איגרת הנחמה לר' מיימון, מקור ערבי (לעיל, הערה 6), עמ' 9 ואילך.
35. את ארבעת ההבדלים האלה מביא שמיר, שם (לעיל, הערה 31), עמ' 217, על-פי פירוש שם טוב בן יוסף בן שם טוב על מו"נ ב: לה, אולם שם טוב לבטח סיכם אותם על-פי הלכות יסודי התורה. כידוע, ההבדלים בין משה לבין שאר הנביאים נמנו כבר אצל חז"ל (ראה את ההערות להלכות יסודי התורה, בהוצאת ספר המדע, בעריכת ש' ליברמן ואחרים, ירושלים תשכ"ד).
- אולם הסדרת העניין וההדגשים הם של הרמב"ם.
36. ראה: שמיר, שם. שמיר אינו מזכיר את הפסקת נבואת מחמד, המשלימה את סידרת ההבדלים בינו לבין משה. ראה: אבן השאם, סירת רסול אללה, מהדורת Wüstenfeld, עמ' 156, ובתרגומו של Guillaume, עמ' 111.
37. ראה: L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, p. 216, n. 16, וראה: קראן, ו: עה-עט. על אברהם כפילוסוף ראה גם משנה תורה, הלכות עבודה זרה, א: ג. ובכלל, ראה טברסקי (לעיל, הערה 30), עמ' 225-226, 389, הערה 1.
38. אבן רשד, פצל אלמקאל, 2: 6-7. אבן רשד טוען בפסקה זו שהשריעה קראה [את המאמינים] לעיון בנמצאים בדרך השכל, והוא מביא פסוקים מן הקראן ברוח זו. לאחר מכן הוא אומר שאברהם הצטיין במדע זה (הפילוסופיה), ומצטט קראן ו: עה-עט.

ממורה הנבוכים ג: כט נובע, שאברהם נקט בדרכי שכנוע באמצעות הוכחות וקריאה עדינה (ודעוה צעיפה),³⁹ ואילו משה הלך בדרכי כפיה שהתבטאו בהרג ובמלחמה, וזאת על-מנת לשרש עבודה זרה מן העולם. השכנוע והכפיה, יש להוסיף, הם שתי דרכים הנקוטות לפי תורתו של אלפאראבי בידי מנהיג המדינה המעולה לשם הפצת האמת. כשם שמשה הוא אבטיפוס של הפצת האמת בדרכי מלחמה וכפיה, כן אברהם הוא מודל להוראת האמת בדרכי שלום ושכנוע.⁴⁰

את הריב הגורלי בין בעלי המצוות האלוהיות (מלות ההגיון, סוף), או בעלי התורות (אלמתשרעון), כפי שהם מכונים במורה הנבוכים, לבין בעלי החוקים הנימוסיים משליך הרמב"ם אחורה אל המאבק בין אברהם לבין הצבאים (ג: כט). מאבק זה נמשך, לדברי הרמב"ם, עד עצם ימיו. הוא מציין (18: 375 ואילך), שקיימת הסכמה (אגמאע) בקרב רוב אוכלוסיית העולם להעריץ את אברהם ולהתברך בזכרו,⁴¹ וזאת עד כדי כך שאפילו אלה שאינם מזרעו מתייחסים אליו.⁴² אין מי שחולק עליו, או שאינו מכיר בגדולתו פרט לשארית אומת הצאבה בקצוות הארץ, כגון התורקים וההודים. בהמשך (15: 376 ואילך) מעמת הרמב"ם את אמונת הצאבה, שהעולם נצחי ושהשמים הם האלוה, עם קריאת אברהם 'בשם ה' אל עולם' (בר' כא: לג), הכוללת מציאות האל ובריאת העולם.

וברוח זו אומר הרמב"ם בחלק ב', פרק י"ג (199: 6-10), שכוונת כל נמשך (תאבע) אחרי תורת משה רבנו ואברהם אבינו, או מי שהולך בדרכם, היא האמונה שאין בכלל דבר קדמון עם האל. על-סמך מקבילות יש להניח, שבאמרה זו כולל הרמב"ם גם את הנוצרים והמוסלמים.⁴³ בחלק ב', פרק י"ז (206: 16-18) הוא אומר, כי 'אנחנו, קהל הנמשכים אחרי (תבאע) משה רבנו ואברהם אבינו' מאמינים שהעולם נברא כך וכך, ואילו אריסטו ניסה לסתור אותנו וכו'.⁴⁴

העימות הגורלי הוא בין הצאבה ואריסטו מצד אחד, המאמינים בקדמות העולם ובאלוהות השמים, לבין אברהם וקהל המאמינים (יהודים, נוצרים, מוסלמים) במציאות האל ובבריאת העולם מצד שני.

39. 'צעיפה' (7: 377) היא 'עדינה', וכדומה, לא חלשה (השווה תרגום פינס, עמ' 517 (feeble) 'preaching'). השווה ב: לט, עמ' 268: 20 ('בכטב חסנה ואחסאן להם').

40. אלפאראבי, תחציל אלסעאדה, Hyderabad 1345 A.H., עמ' 40, M. Mahdi, *The Attainment of Happiness in Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe 1962, p. 44. אולם לדעתי אין להוציא מן הכלל את האפשרות שלשיטת הרמב"ם גם משה נקט בשיטות של שכנוע על-ידי שימוש במשפטים רטוריים.

41. על-פי בר' יב: ג. את המלה 'בזכרה' (שורה 19) יש לתרגם אולי 'הזכרתו'. השווה פינס, שם (לעיל, הערה 16), עמ' 515 ('his memory').

42. הערבים טענו, כיחזע, שהם צאצאי ישמעאל, וגם הנוצרים התייחסו לאברהם כאב רוחני. יש לקשור פסקה זו עם הטקסט בהלכות מלכים, יא: ד. זו נמחקה על-ידי הצנזורה, המדברת על ישוע הנוצרי ועל זה הישמעאלי שעמד אחריו (= מחמד, כמובן) כמיישרי דרך למלך המשיח וכו'.

43. הרמב"ם כותב על הנמשכים אחרי תורת משה וגם על אלה ההולכים בדרכם.

44. ראה לעיל, הערה 29, ובייחוד חלק א', פרק ע"א.

כל הנביאים שבאו אחרי משה היו במעמד של מזהירים, שקראו את בני האדם אל תורתו (ב:לט, עמ' 269). הם הטוענים לנבואה הדבקים בשריעה כולה המוזכרים בפרק מ'. 'וכן אנו מאמינים', אומר הרמב"ם, 'שכן יהיה העניין תמיד'. 'ולא בשמים היא' וגו' 'לנו ולבנינו עד עולם' (דב' ל:יב; כט:כח).

טענת בלעדיותה של נבואת משה רבנו ונצחיותה היא טענה דיאלקטית או רטורית בעליל, והיא נשענת בעיקרה על תורת משה גופה. בהמשך דבריו מוסיף הרמב"ם ראייה נוספת לגבי יחידותה של תורת משה, שגם היא בחלקה נסמכת על דברי כתבי הקודש עצמם.

התורה היא ייחודית, טוען הרמב"ם, כי היא שלמה, או תמימה – 'תורת ה' תמימה' (תהלים, יט:ח) (עמ' 269:17). שלמותה נובעת מאיזונה.

הרמב"ם מניח (269:6 ואילך), שבכל מין קיים רק דבר אחד שלם בתכלית, ושכל דבר אחר חסר אם לצד התוספת או לצד הגרעון. דוגמא לכך – המזג הפיזי המאוזן. כל מזג אחר חייב לחרוג מן האיזון אם לכיוון ההפרזה אם לכיוון ההמעטה. בסופו של דבר נראים הדברים כאילו הדבר השלם בתכלית הוא הדבר המאוזן לגמרי.

גם התורה מתאפיינת באיזון, כפי שהבהיר ה' באומרו 'חקים ומשפטים צדיקים' (דב' ד:ח). משמעות המלה 'צדיקים' היא 'מאוזנים' (מעתדלה) (269:12). הרמב"ם מסביר, שחוקי התורה מאוזנים, כי הם עבודות שאין בהן טורח והגזמה, כגון הנזירות (אלרהבאניה) והנדידות (אלסיאחה) וכו', ואין בהן גרעון הגורר חמדנות וזללנות הפוגעות בשלמות האדם המוסרית והשכלית, כמו כל נימוסי האומות הקדומות.⁴⁵

לקראת סוף הפרק מתפלמס הרמב"ם עם אלה הסבורים, שקיום חוקי התורה כרוך בטורח רב, בקושי ובסבל. הסבורים כן, הוא אומר, מונעים על-ידי מניעים סובייקטיביים. הם רואים בחוקי התורה מעמסה, וזאת משום היותם עושקים, אלימים ושחלטנים, או משום היותם חמדנים ושפלים. הם מתקוממים נגד דבר המונע את מילוי מאווייהם.⁴⁶

45. בדברו על הנזירות והנדידות מתכוון כנראה הרמב"ם בעיקר לנצרות. אולם, גם באסלאם היו נטיות מיסטיות סגפניות (צופיות), שהיו ידועות לו. לעומת הסתייגותו מדרכי פרישות בפסקה שלנו, נוטה הרמב"ם לסגפנות במקומות אחרים, ביחוד בנושאי המין והגאווה. וראה פירושו לאבות, ד:ד; משנה תורה, הלכות דעות, ב:ג. משפחת אשתו של הרמב"ם היתה משפחה חסידית, ובנו אברהם נטה לדרך הזאת. ראה ש"ד גויטיין, 'רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי', תרביץ, לג (תשכ"ג), עמ' 181–197. אולם בתורתו המוסרית (אתיקה), כמו בשמונה פרקים בהלכות דעות ובכתביו הרפואיים, העדיף הרמב"ם את הדרך האמצעית והמתונה, אם כי גם כאן יש מידת חסידות.

לגבי החמדנות והזללנות, שהרמב"ם מייחס לנימוסי האומות הקדומות, יש להניח כי גם כאן מרמו הרמב"ם על נטיות בתוך האסלאם שהיו הפוכות מן הנטיות הסגפניות. חוסר האיזון באסלאם, מסתבר, מצוי בשני הכיוונים הקוטביים – סגפנות מצד אחד וחמדנות מצד שני.

46. יש כאן פולמוס בין השיטין נגד טיעונים של האסלאם. המוסלמים טענו, על-פי הקראן, שהאסלאם הוא הדת המתונה, הדרך האמצעית, לעומת היהדות והנצרות, הנוטות, לדבריהם, להגזמה. ראה: קראן, ב:קלז, רנו; כב:עת. על הגזמות היהודים והנוצרים, ראה: ב:קעא; ה:עז; ז:לא. על המושג 'האומה האמצעית' (אמֶתֶן וסטן [ב:קמג]), ראה אלטבר, ג'אמע

רק החוק הזה, שהוא שלם ומאוזן, הוא זה שאנו קוראים (נסמיהא) (28:269) 'חוק אלוהי'. ההנהגות המדיניות האחרות, כנימוסי היוונים והזיות (הדיאנאת) הצאבה ואחרים, כולם תוצאת פעולת מנהיגים (מדבֿרין), לא נביאים. כלומר, המנהיגים האלה דומים לבעלי החוק הנימוסי המוזכרים בפרק מ', השייכים לסוג השלישי המוזכר בפרק ל"ז, דהיינו, אנשים שלמים בכוח המדמה בלבד; במלים אחרות – מדינאים.

ובכן, בסוף פרק ל"ט מבחין הרמב"ם בין החוק האלוהי השלם, שהוא תורת משה, לבין נימוסי היוונים והצאבה, כאילו אין *tertium quid* כגון זה המוזכר בפרק מ' – מתנבאים, או אוחזים בחוק האלוהי על-פי חיקוי ולא על-סמך קבלה מאת המקור האלוהי. ההבחנה האקסקלוסיבית הזאת היא דיאלקטית או רטורית. היא נשענת על מסורת האומה, לא על עיון פילוסופי-מופתי.

לפי הניתוח שבפרק ל"ט, יש חוק אלוהי אחד, שהוא שלם, או אמיתי, דהיינו תורת משה. וזאת לא בתוקף הנחיותיו ברמה העיונית אלא הודות למצוותיו במישור המעשי. כיוון שתורה זו מתונה והולכת בדרך האמצעית, היא מסוגלת להביא את האדם לתכלית החוק האלוהי, שהיא ידיעת ה'.

תוספת לדיון בנושא השריעה של חלק ב', פרקים ל"ט ומ' נמצאת בחלק ג', פרקים כ"ז וכ"ח. פרק כ"ז מחולק לשני חלקים – החלק הראשון (17:371 – 16:372) עוסק במטרות החוק (אלשריעה), שהן תיקון הנפש ותיקון הגוף, כלומר, האושר והצדק. באמצעות תיקון הנפש מגיע ההמון לדעות נכונות (ארא צחיחה) כפי יכולתם. לפיכך, יהיו הדעות חלקן במפורש (בתצריח) וחלקן במשל (במתאל).⁴⁷ תיקון הגוף הינו תיקון ענייני בני האדם על-ידי סילוק העוול מקרבם. השלמות הראשונה, תיקון הגוף, לא תיתכן באמצעות אדם נפרד, אלא על-ידי התאגדות מדינית (אלאגתמאע אלמדני) (372:5-6), כי האדם מדיני בטבעו. השלמות האחרונה היא, שיהיה האדם משכיל בפועל, כלומר, שידע כל מה שביכולת האדם לדעת מכל הנמצאים כפי שלמותו האחרונה.

פסקה זו מקבילה לחלק א', פרק מ', וכמוהו היא מוסדת על יסודות כלליים. הרמב"ם עוסק בבני אדם (אלנאס [23:371, 24]), ואף נוקט פעם אחת לשון של הוכחה מופתית

אלביאן ען תאויל אלקראן, מהדורת מ"מ שאכר וא"מ שאכר, קהיר (אין תאריך), כרך ג', עמ' 142 ואילך. אלטברי מפרש את המושג 'וסט' במובן של צדק ואיזון ('עזל', 'אעתדאל'). האסלאם נקרא במסורות מסוימות 'אלחניפיה אלסמחה', כלומר, הדת החנפית המתונה. ראה, למשל: אלבח'ארי, צחית, אימאן, באב אלדין יסרן, סעיף 38; אבן סעד, טבקאת, מהדורת E. Sachau, לייזן 1904, כרך ג', 1, עמ' 287. עניין האיזון מודגש, למשל, על-ידי התיאולוג המוסלמי המפורסם אלגזאלי, שאימץ את תורת איזון כוחות הנפש האפלטונית ואת הדרך האמצעית האריסטוטלית, ושילב אותן עם קטעי קראן וחדית'. ראה: א' גלעזי, מחשבת החינוך של אלגזאלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ג. וראה ש"ד גויטיין, 'הדת הזועפת', ספר דינבורג בעריכת י' בער, י' גוטמן, מ' שובה, ירושלים תש"ט, עמ' 151-164.

47. 'ארא צחיחה' הן 'דעות נכונות'. ראה לעיל, הערה 23. על דעות מפורשות או משולות אצל אלפאראבי, ראה לעיל, הערה 27.

(תברחן [36: 371]). בפסקה זו אין הרמב"ם מציין לכתבי הקודש ולו פעם אחת. 'שריעה' כאן חלה על חוק במובן הכללי.

הפסקה השנייה של ג: כז (16: 372 – 4: 373) היא דיאלקטית או רטורית. הרמב"ם טוען שהשריעה האמיתית, כפי שהובהר (ב: לט), מקנה את שתי השלמויות – תיקון ענייני בני אדם ביחסיהם על-ידי סילוק העוול ורכישת מידות מעולות, ותיקון האמונות והקניית דעות נכונות על-מנת שתושג השלמות האחרונה.

ההקבלה בין הטקסטים היא כזאת:

ב: מ // ג: כז, פסקה א' (16: 372 – 17: 371)

ב: לט // ג: כז, פסקה ב' (4: 373 – 16: 372)

הרמב"ם מתחיל את חלק ג', פרק כ"ח, בפנייה אל תלמידו: 'מה שצריך שתתעורר (תתנבֵה) אליו הוא שתדע...' ענין ההתעוררות כרוך במעבר משלב דיאלקטי או רטורי ייחודי (מסורת של קהילה מיוחדת) לשלב פילוסופי, כפי שהתורה מעוררת ומאיצה לידיעת האמת. בפרק זה מונה הרמב"ם שלושה סוגי דעות:

1. הדעות הנכונות שבהן תושג השלמות הסופית. התורה נתנה את תכליתן, וקראה להאמין בהן בדרך כלל. הדעות הן מציאות האל, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו.
2. אמונות הכרחיות למען תיקון עניינים מדיניים, כגון אמונתנו, שהאל כועס על מי שממרה את פיו וכו'.⁴⁸

3. הדעות הנכונות ביחס לכל המציאות, שהן המדעים העיוניים למיניהם, אשר מאשרים את הדעות הנכונות, שהן המטרה הסופית. התורה אינה קוראת אליהן במפורש אלא באופן כללי באומרה 'לאהבה את ה''. הרמב"ם ביאר זאת כפי שהוא מעיר, במשנה תורה (הל' יסודי התורה ב: ב), שם נאמר, שאהבה זו לא תיתכן אלא על-ידי השגת המציאות כולה כפי שהיא, וההתבוננות על חכמת האלוהים בה.⁴⁹

החוק האלוהי מחייב שנדע את העולם, כי אלוהים מתגלה בעולמו ונודע דרך מעשיו. לפיכך, ידיעת העולם היא הדרך לאהוב ולירא את ה'. בזה נבדל החוק האלוהי מן החוקים האנושיים. תכליתו הוא התכלית הסופית, שהיא שלמות האדם, והיא ידיעת ה'.⁵⁰

48. בחלק א' פרק ל"ו (עמ' 57), אומר הרמב"ם, שמי שמייחס לאלוהים תכונות של גשמות מעלה את חמתו. אין ספק שיש כאן נימה של הומור. הקורא המשכיל יבין, כמובן, את המשמעות האמיתית של הכעס האלוהי. על ההומור אצל הרמב"ם אני מתכוון לכתוב בהודמנות אחרת.

49. ראה גם: ספר המצוות, מהדורת י' קאפח, עשין ג', עמ' נט; שמונה פרקים, פרק ה': הלכות יסודי התורה, ב: ב; הלכות דעות, ג: ב; מו"נ, ג: כח; נא: נב. טברסקי, עמ' 363, הערה 18. וראה לעיל, אצל אבן רשד, הערה 23.

50. שטראוס, שם (לעיל, הערה 18), עמ' 76; פינס, שם (לעיל, הערה 16), מבוא, עמ' CXVI-CXVII.