

אמרות ופירושים מיסודו של הרמב"ם או המיוחסים אליו

מאת

יצחק צבי לנגרמן

מטרת מאמר זה היא להציג לפני קהל הקוראים אוסף ציטוטים ואמירות קצרות שיוחסו למורנו מורה הדורות הרמב"ם. ביניהם קטעים אשר ייחוסם לרמב"ם בטוח, אחרים שייחוסם מסתבר, ואחרים אשר ייחוסם מסופק ואף מפוקפק. חלק מהציטוטים מתפרסם בפעם הראשונה מתוך כתבי יד, וחלקם כבר עבר תחת מכבש הדפוס. ראיתי לנכון לקבצם יחד, על שום 'אידי דזוטר מירכיס' (ראה בבא בתרא יד ע"ב). כאשר המקור כתוב ערבית, הבאתי את תרגומו לעברית מיד אחריו, בתוך סוגריים מרובעים, בין שהבאתי תרגום ידוע ובין שתרגמתי את הקטע בעצמי. כל העבודה הזו מוקדשת לזכר אדמו"ר זצ"ל. שאלת השאלות היא כמובן, האם יצאו קטעים אלה, כולם או מקצתם, באמת מתחת ידו של הרמב"ם? אין סיבה לפקפק בדברים שנמסרו על ידי בנו ר' אברהם; לגבי השאר אין בידי תשובה נחרצת, וגם אין לי קריטריון חד-משמעי ואמין שאוכל ליישם אותו, במידה שווה, בכל הכתבים הקשורים בשמו של הרמב"ם, בלי יוצא מן הכלל.¹ נראה שבסופו של דבר כל חוקר שיבוא להכריע בשאלת אמתותו או זיופו של קטע מסוים יצטרך לתת משקל רב לשאלה האם הדעות המוצגות בקטע נתון הולמות או לא את הגותו של הרמב"ם. דבר זה אינו פשוט כלל וכלל. ראשית, הרמב"ם עצמו שינה את דעתו בסוגיות לא מעטות, הן בהלכה והן בפילוסופיה; שנית, החוקרים לא הגיעו לכלל הסכמה לגבי עמדתו של הרמב"ם ברוב הסוגיות; ושלישית, החוקר הניגש לדון בחיבורים מסופקים נתפס במעגל ההרמנויטי (hermeneutic circle), הוא מעין מעגל קסמים המקשה על הכרעתו: הרי הבנתנו בעמדותיו של מחבר (במקרה שלנו, הרמב"ם) בנויה על יצירתו הספרותית, והיא גם תשתנה בהכרח בהתאם לקביעתנו בשאלת האותנטיות או הזיוף של כל חיבור המיוחס לו.² דוגמה רחוקה: לו יכולנו לקבוע שהחיבור באלכימיה המיוחס לרמב"ם חיבור אמיתי

1 השווה דבריו של פרופ' דוידזון בקובץ זה.

2 למדתי את העניין הזה מתוך עבודתו של ידידי ד"ר גד פרוידנטל. ראה G. Freudenthal, 'The Hermeneutical Status of the History of Science: The Views of Helene Metzger', in: E. Ullmann-Margalit (ed.), *Science in Reflection*, Dordrecht 1988, pp. 123–144. של הבעיה לגבי כתבי אריסטו נדונה בספרו Aristotle's Theory of Material Substance, Oxford 1995, pp. 84ff.

הוא – וכלל החוקרים (ואני בתוכם) סבורים שהוא זיוף מוחלט – היינו נאלצים להעריך מחדש את דעתו של הרמב"ם בנוגע לסוגיות רבות אחרות, ואולי כתוצאה מכך לשנות גם את קביעתנו לגבי זיופם או אי-זיופם של חיבורים נוספים המיוחסים לו.³ בעיה אחרונה זו, שהיא חמורה ביחס לשאלות מסוימות בהיסטוריה של הפילוסופיה, איננה מעיקה עלינו כל כך באשר לקטעים דלהלן. ואולם אם תתברר אמתותם של חלק מן הקטעים, ומעבר לכך, אם תתברר אמתותן של איגרות חשובות המיוחסות לרמב"ם, כגון "מאמר היחוד" או האיגרת לר' חסדאי, או אז נתחייב לעיין מחדש בקשת רחבה של שאלות הקשורות בהגותו של הרמב"ם והדרכים השונות שבהן הביע את דעותיו, במיוחד לקראת סוף חייו.⁴ בעיונים ובדיונים במובאות אנסה במידת האפשר ללמד זכות עליהן. מתודה זו דומה לכלל *lectio difficilior* הידוע למהדירי טקסטים. פירוש הדבר הוא שאני רואה את דרך הפסילה כדרך הקלה, ואת דרך האימות – ובפרט את המאמץ לשלב את תוכן הקטעים במערכת הגותו, וסיפור התפתחות הגותו, של הרמב"ם – כדרך הקשה יותר, ובה אני בוחר.

מבחינת הנושאים הנדונים בהם, הקטעים והמובאות מתחלקים לשלוש קבוצות: (1) מיסטיקה – במובן הרחב ביותר של המילה, היינו: כל מגמה במחשבה דתית המלמדת על פנימיות הדברים והעשויה לעורר תמיהה (הגדרתי סומכת על עומדות שתי המילים הערביות 'באטן' ו'עגאייב'); (2) תורת הדתות וייחודה של דת משה; (3) פרשנות המקרא. בהתאם לחלוקה זו סידרנו את הקטעים בשלושה מקבצים, והקדמנו כל מקבץ בדברי הסבר קצרים.

א

במקבץ הראשון הזה ענייננו בעיקר לבדוק את האפשרות שהרמב"ם, בשלב כלשהו מחייו, אימץ לעצמו ולו במקצת את הרעיונות המובאים בספר יצירה. נאסוף גם אמרות בודדות הנוגעות לשבילים בתורת הסוד.

1. בחיבור תימני אנונימי שפורסם בידי הרב יוסף קאפח, אנו קוראים:

והו איצא קד וצ"ח רבנו ז"ל ד"לך וקאל אן כל חרף וחרף פיה אלחכם ואלעג'אייב למן פהמה אללה [בתרגומו של הרב קאפח: והרי גם רבנו ז"ל כתב את זה באמרו שכל אות ואות יש בה חכמות נפלאות למי שהבינו ה'].⁵

הרב קאפח מעיר על אתר: 'נעלם ממני עתה היכן כתב רבינו דבר זה'. נדון בקטע זה יחד עם הקטע הבא אחריו.

3 החיבור באלכימיה פורסם בתרגום לאנגלית בצירוף דיון בידי R. Patai, *The Jewish Alchemists*, Princeton 1994, pp. 300–313. וראה ביקורתי על הספר הזה ב-*Journal of the American Oriental Society*, 116 (1996), pp. 792–793. המקור העברי טרם יצא לאור.

4 ראה מאמרי 'עיון מחדש ב"מאמר היחוד" המיוחס לרמב"ם', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 109 ואילך.

5 ראה י' קאפח, 'הפולמוס על שיטת הפרשנות האלגורית בתימן', בתוך: לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל, תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח, בעריכת י' טובי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 33.

2. חיבור אינונימי (כ"י סנקט פטרבורג, עברית-ערבית 2170 II, דף א5):

ואדא נתגתה י"ב כלמה ארבעה ארבעה גא עדד אלחרף מ"ח חרפא באזא וציתה להם פי סיני ופי הר גריזים ועיבל ופי ערבות מואב וצורה אלתנתיג אן תתקדם אליו"ד ג' מראת ואלה"א ג' מראת ואלוא"י ג' מראת ואלה"א אלאכרי ג' מראת פיגי עדד אלגמלה אלמנתגה מן יהו"ה מ"ח חרפא כמא אוראנא רבינו משה זק"ל פי רגל עגל ופי נחשת קלל ופי חשמל וחבל... [ואם תצרף ממנו י"ב מלים, ארבע ארבע, יהיה מספר האותיות מ"ח במקביל לצוותו אותם בהר סיני ובהר גריזים ועיבל ובערבות מואב. צורת הצריפה היא שתקדים את היר"ד שלוש פעמים, והה"א שלוש פעמים, והוא"י שלוש פעמים, והה"א האחרון שלוש פעמים; מספר הקבוצה הנוצרת מ"הו"ה, מ"ח אותיות, כמו שהורה לנו רבנו משה זק"ל בקשר לרגל עגל, ובקשר לנחשת קלל, ובקשר לחשמל וחבל...].

הציטוט הזה נמצא בתוך איגרת הדנה בעניינים דתיים שונים, ובמיוחד בטעמי המצוות. במקום אחד מכריז המחבר בה על העדפתו את דרכם של הצופים ('אצחאב אלריאציה'). שרדו ממנה עשרה דפים. היא חסרה גם בהתחלה וגם בסוף, ואין לי שום ידיעות לא על זהותו של המחבר ולא על זהות מכותבו.

המחבר רואה בצירופי האותיות סוד עצום, ונראה שהושפע רבות מספר יצירה. מבחינה זו יש מכנה משותף בין קטע זה ובין הקטע הקודם; ייתכן ששניהם שאבו ממקור אחד. במקום אחר באיגרת (דף א4) מזכיר הכותב את דעתו של הרמב"ם בעניין הכרוב. ה"הוראה" הרמוזה בקטע שלפנינו נמצאת, במקורות שהגיעו לידינו, במו"נ, ח"ב, סוף פמ"ג. אצטט אותה על פי תרגומו של אבן תבון:

ויותר נפלא מזה שתהיה ההערה בשם אחד אותיות השם ההוא הם אותיות שם אחר בשנוי סדרם ואע"פ שאין גזרה בין שני השמות ההם ולא שיתוף ענין ביניהם בשום פנים כמו שתמצא במשלי זכריה בלקחו המקלות לרעות הצאן במראות הנבואה וקראו האחד נועם והאחר חובלים [...] הנה זאת המלה לפי הגזרה חובלים, מן מחבלים כרמים, ואחר כן למד ממנו ג"כ ר"ל מקרוא שמו חובלים, על מאסם בתורה ומאוס השם אותם, וזה הענין לא יגזור מחובלים אלא בהחליף סדר החי"ת והבי"ת והלמ"ד [...] ובאו לפי הדרך הזה ענינים זרים ג"כ סודות באמרו במרכבה, נחשת קלל, ורגל עגל, וחשמל, ובמקומות זולת זה כשתחפשם בשכלך בכל מקום יתבארו לך מכח הדברים אחר זאת ההערה.⁶

הפסקה שלפנינו היא סופו של דיון בשם בן י"ב אותיות. וכך הבין (או קיבל) המחבר את הוראתו של הרמב"ם בעניין זה: עלינו ליצור ארבע קבוצות, כל קבוצה מורכבת משלושה

6 בחרתי לצטט דווקא מתוך תרגומו של אבן תבון כי גם שלמה מונק (*Le guide des égarés*, II, p. 329, n. 3), וגם הרב קאפח (הערה 24 לפרק הנ"ל) העירו שתרגומו של אבן תבון אינו הולם את המקור, כי מן הגרסה הערבית נראה שהרמב"ם מתכוון לרגל, עגל, נחשת, קלל, כל מילה בפני עצמה, ולא כזוגות, רגל עגל ונחשת קלל. ואולם המקור שלפנינו הבין כפי שהבין אבן תבון. וגם אחד מכתבי היד שבדק הרב קאפח גורס 'ורגל עגל'.

שמות בני ארבע אותיות. בכל אחת מהקבוצות, האות הראשונה היא אחת מאותיות הוי"ה, כאשר הה"א האחרונה שבשם זוכה למעמד שווה כאות בפני עצמה. שאר שלוש האותיות שבכל שם אינן אלא צירופים של שלוש האותיות הנשארות. סך הכול י"ב שמות (ארבע קבוצות, בכל קבוצה שלושה שמות), וסכום כל האותיות מ"ח. צירופים מן הסוג הזה (מצומדים לי"ב המזלות וצירופי שמות אחרים) נמצאים בפירושים לספר יצירה, למשל בפירוש המיוחס לראב"ד לפרק א, סוף משנה ב.⁷

ולשאלת אמתות הייחוס. ברור שההסבר הפשוט והקל הוא שמחבר הקטע, כמו רבים לפניו ואחריו, הבין מדעתו סודות שונים ומשונים מתוך מו"נ, סודות שהרמב"ם לא כיוון אליהם כלל.⁸ ואולם מן הראוי שנעלה לכל הפחות את האפשרות שמחבר הקטע מתבסס על מסורת אמתית, בכתובים או בעל פה, בדומה לבעל הקטע הקודם. ידוע שבצעירותו אכן מצא הרמב"ם עניין בכמה מנתיבי המיסטיקה היהודית הקדומה. כאשר כתב את פירושו למשנה התלהב לא מעט מספר שיעור קומה, אך לאחר זמן דחה את החיבור הזה לחלוטין ואף ניסה למחוק כל זכר ממנו מכתביו הראשונים.⁹ ספר יצירה, המקור המובהק לצירופי אותיות שם הוי"ה, היה נפוץ מאוד, ונראה שהיה מקובל על חוגים רחבים של הוגי דעות במזרח ובמערב, אפילו יותר מאשר ספר שיעור קומה. קשה מאוד להניח שהרמב"ם מעולם לא עיין בו. ואולם עובדה היא שספר יצירה אינו מוזכר בשום מקום בכל כתביו. אני בדעה ששקיעין ושרידים מתקופת התעניינותו של הרמב"ם בספר יצירה נמצאים בכמה מקומות בספרו מו"נ, שנכתב אחרי שהרמב"ם בירר לעצמו דרך אחרת במחשבה. דוגמה אחת כבר ראינו בח"ב פמ"ג; דוגמה נוספת היא הדיון בשמות בני ד', י"ב, ומ"ב אותיות, הנמצא בח"א פס"ג. בשני המקומות הללו הרמב"ם מסב רעיונות

7 השתמשתי בספר יצירה, הוצאת ישיבת קול יהודה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 40. צירופים אחרים רשומים אצל A. Kaplan, *Sefer Yesira: The Book of Creation*, Northvale and London 1995, p. 198.

8 מן הראוי לציין שלא כל הפירושים הללו נאמרו על דרך הקבלה. הנה למשל דברי מפרש פילוסופי אנונימי המציע פתרון לתעלומה הידועה של שיתוף השם "בן" שהרמב"ם הבטיח דיון בעניינו במו"נ, סוף ח"א פ"ז, אבל לכאורה לא מילא את הבטחתו (על סוגיה זו ראה: ח' כשר, 'היכן ביאר הרמב"ם שיתוף שם בן?', תרביץ, סג [תשנ"ג], עמ' 248-235): 'בפס"ג שם בן ד אותיות ושם בן מ"ב ושם בן י"ב היו מוסרי' לבניהם. ופי' שם בן שם מבין, כמ' שמפור' שמה כי העניין המובן מהשמות המה המולידי' לדעת דעת אלוהי' (כ"י אוקספורד אופניהיים 572 = קטלוג נויבאוואר 2282, דף 90 ע"ב). על הפירוש האנונימי הזה ראה M. Steinschneider, 'Die hebräischen', in: A. Freimann and M. Hildesheimer (eds.), *Festschrift A. Berliner*, Frankfurt a.M. 1902, pp. 345-363, No. 44.

9 ראה על כך במיוחד במאמרו של הרב יוסף קאפח, 'שריד מחיבור תימני עתיק בענייני ספר שיעור קומה', בתוך: 'ישעיה וי' טובי (עורכים), יהדות תימן: פרקי מחקר ועיון, ירושלים, תשל"ו, עמ' תז-תי (=הרב יוסף קאפח, כתבים, בעריכת י' טובי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 475 ואילך); וראה שם תיקונו החשוב של הרב קאפח לתרגומו של י' בלאו לתשובה מס' קיז בתשובות הרמב"ם. ועם תיקון זה אפשר לבטל את דבריו של א' אלטמן במאמרו: A. Altmann, 'Moses Narboni's "Epistle on Shi'ur Qoma"', in: idem, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, p. 187, n. 37. שיעור קומה מוזכר בפירוש המשניות לרמב"ם, ההקדמה לפרק חלק, מהד' הרב קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קמב, הערה 42.

ונושאים המובעים בספר יצירה, לכיוון הפילוסופי שהוא בחר לעצמו. בח"ב פמ"ג הוא משלב את עניין צירופי האותיות לתוך פסיכולוגיית ההשראה הנבואית שלו ומסביר כמה לשונות סתומים של הנביאים; בח"א פס"ג הוא מוצא רעיונות ברורים בשמות הקדושים ולא קולות מגיים. ואולם לא מצאנו בשני המקומות האלו דחייה חד־משמעית של השיטה הנקוטה בספר יצירה.

לעומת זאת, במקום אחר אני מוצא דחייה כזו, והיא גם חריפה ביותר. וכך כתב הרמב"ם בח"ב פי"ב (אני מצטט קודם את המקור הערבי ואחר כך את תרגומו של אבן תבון): 'ומנהם מן יעתקד אנה תעאלי יאמר אלשי בכלאם ככלאמנא אעני בחרף וצות פינפעל דלך אלשי כל הדא תבע אלכיאל אלדי הי איצא יצר הרע'. ובתרגום: 'ומהם מי שיאמין שהוא יתעלה יצוה הדבר בדבור כדברינו, ר"ל באותיות וקול, ויפעל הדבר ההוא, כל זה המשך אחר הדמיון אשר הוא גם כן יצר הרע באמת'. ומי הוא זה אשר יאמר 'שהוא יתעלה יצוה הדבר בדבור כדברינו ר"ל באותיות וקול' אם לא בעל ספר יצירה? ולולא דמסתפינא הווא אמינא שהרמב"ם אמר את דברו על דרך המליצה, אמר 'יצר רע' והתכוון ל'יצירה'. לפי זה כל תורתו של ספר יצירה אינה אלא הפלגה דמיונית ופעולה של יצר הרע.¹⁰

לבסוף נעיר בקצרה על אזור 'הר סיני, הר גריזים ועיבל, וערבות מואב' בקטע. ברי שהכוונה כאן לשלוש בריתות; ואכן הרמב"ם פסק בהלכות ברכות ב, ג שהתורה כולה נכרת עליה ג' בריתות, אלה דברי הברית, מלבד הברית, אתם נצבים וגו' לעברך בברית ה'. 'הלחם משנה' על אתר מציע לזהות את דברי הרמב"ם עם דברי רש"י, האומר שהתורה ניתנה שלוש פעמים, באוהל מועד, בהר גריזים, ובערבות מואב. ברם נראה שמכל מקום המחבר שלנו מייצג מסורת אחרת.

3. רבי אברהם בנו של הרמב"ם אמר בפירוש התורה שלו שההדיר ותרגם אפרים יהודה ויונברג:

והיה יוי לי לאלהים מענאה אן יכון לי עונא ולו בנסבתה לעבודיתה ורבוביתה אכתצאצא ודלך מן פצלה תע' והו מן גמלה אלמנדור עליה לא מן אול אלנדר אלמלתוזם בה כמא קד יתוהם דלך לאן יעקב אקל אלמומנין מן דריתה מחאשא אן יתלזם ברבוביתה תע' אלא בשרט והדא אלגרץ אנקלה ען אבא מרי ז"ל פי שרח הדא אלמוצע והו נפס ר' סעדיה ז"ל אלטאהר מן שרחה אלפשט [בתרגומו של א"י ויונברג: והיה ה' לי לאלהים. כלומר שיהיה לי לעזר אפילו ביחס לעבודתו ואדנותו בייחוד וזה מחסדו (של ה') יתעלה (שביקש עליו יעקב) והוא מכלל (התנאי) שנדר עליו לא מתחילת הנדר שהוא מקבל עליו כמו שאפשר לעלות על הדעת כי חלילה אפילו לפחות שבמאמינים מזרעו של יעקב (לא) יקבל את אדנותו יתעלה אלא בתנאי;

10 השווה גם דברי הרמב"ם במו"נ, ח"ב, פ"ל, שהלשונות הסכמיים. כבר העיר הרב קאפח על אתר (הערה 99) שהרמב"ם שינה ככל הנראה את דעתו ממה שכתב בפרקי משה, מאמר כה, כי שם כתב שהלשונות טבעיים. ייתכן שגם שינוי עמדה זו קשור בהתרחקותו של הרמב"ם מספר יצירה.

וכוונה זו אני מעתיק מאת אבא מרי ז"ל בפירוש מקרא זה וזה גם רצון ר' סעדיה ז"ל הנראה מפירושו הפשוט.¹¹

השמטתי כמה מילים שהמהדיר הוסיף למקור בסוגריים מרובעים, ולדעתי אין צורך בהם. איננו יודעים אם הרמב"ם אכן ראה פירוש מסוים שראה את 'זהיה ה' לי לאלהים' (בר' כח, כא) חלק מן הנדר. ויזנברג מציין שזו כנראה דעתו של הרמב"ם.¹² מכל מקום, כפי שהעיר ויזנברג, זו בלי ספק דעתו של הרמב"ם, אשר ראה בעניין 'סוד'. והרי הרמב"ם דוחה את הפירוש הזה במפורש.

4. רבי שלום שבזי מעיר בספרו חמדת ימים על דב' לד, ד:

הרמב"ם ז"ל פירש ודאי גוף הצדיק יושב לו בג"ע מקדם ונפש עולה לג"ע שבשמים.¹³

מובאה קצרה זו באה מיד אחרי הציטוט הזה מ'פירוש עין יעקב': 'כיצד יעלה משה בגוף ונפש [...] סברי בגוף דק דאיהו שכל הפועל ונקרא חלוק'. ככל הנראה ראה רש"ש במשפט המיוחס לרמב"ם סיוע כלשהו לדברי העין יעקב. מובן שאין למצוא את הדברים האלו בדיוק בכתבי הרמב"ם. הם אמנם דומים למה שהוצע ב'מאמר היחוד' המיוחס לרמב"ם על שכרם של הצדיקים: 'זהנה כאשר נתאמת שזאת הנפש אינה גשם כלל ואינה צריכה לגשם, הנה אין ספק שבהפרדה תשוב אל התחלתה ומחצבה אשר ממנה נולדה ותשאר לנצח נצחים השארות אין תכלית לו ג"כ בנעימות גשמי'.¹⁴ שם לא מוזכר המונח צדיק, אם כי הוא מופיע בדיון אחר בשכר ועונש.¹⁵ במקום אחר הערתי שדברים אלו הולמים יפה את דבריו של הרמב"ם במאמר תחיית המתים – והוא מאמר שנשלח אל תימן, ארצו של שבזי – ולכן אין להוציא מכלל האפשרות שהרמב"ם כתב אותם.¹⁶ לעומת זאת, אין שום סמך לדעה ש'גוף הצדיק יושב לו בג"ע מקדם', לא במאמר היחוד ולא במקום אחר, וקשה עד מאוד ליישב אמירה זו עם השקפותיו של הרמב"ם. נראה אפוא שלפנינו בדוּתא. אוסיף עוד הערה אחת: כמה וכמה ממדרשי תימן גורסים שהנביא – ובפרט אדון הנביאים משה רע"ה – שונה מבני האדם לא רק ברוחו אלא גם בגופו, דהיינו שהוא עשוי מחומר דק ועדין.¹⁷

5. אצל אבן סבעין, בחיבורו אלרסאלה אלנורייה, מצאנו:

11 פירוש ראב"ם על בראשית ושמות, יצא לאור בידי ס' דוד ששון, ההדיר ותרגם א"י ויזנברג, לונדון תשי"ח, עמ' פח-פט.

12 ראה שם, הערה 64.

13 ראה ש' שבזי, חמדת ימים, מהד' י' חסיד, ירושלם תשל"ז, ח"ב, עמ' שסא.

14 מאמר היחוד, מהד' מ' שטיינשניידר, בתוך: שני המאורות, ברלין 1847, עמ' 15-16.

15 ראה שם, עמ' 35.

16 לנגרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 115.

17 Y. T. Langermann, *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah*, New York 1996, pp. 84, 188-89, 217

ומן פצ'ילתה אנה אנול עלי מוסי חכמה יום אלתלאתא וכלמה יום אלכ'מים קאל דאלך ענה צאחב דלאלה אלחאירין [ומחסידותו שהוריד למשה חכמה ביום שלישי, ודיבור ביום חמישי, אמר זה עליו בעל מורה הנבוכים].¹⁸

דברים אלו מובאים בתוך רשימה ארוכה של מאמרי חכמים מדתות שונות, בסגנונו המיוחד של אבן סבעין, הוגה דעות שנוולד בספרד ומת בעיר הקודש מכה בשנת 1270 (יש אומרים שהתאבד לפני אבן אלכעבה). הוא הפיץ תורה מקורית המשלבת פילוסופיה ו'תצופ'. כדרכו בחיבור הזה אין הוא מצרף תמיד את התואר 'תעלה' כאשר מדבר על האל, בניגוד למצופה. (המקובל הוא לכתוב 'ומן פצ'ילתה תע'). הכוונה בימים המוזכרים לשלישי בשבת ולחמישי בשבת. מובן שאין שום מקור לדברים האלו בכתבי הרמב"ם ובכלל קשה ליישב אותם. אמנם התורה מזכירה כמה פעמים שמעמד הר סיני היה 'ביום השלישי' (שמ' יט, יא, טז), אבל אין הכוונה לשלישי בשבת; יום החמישי אינו מוזכר כלל. יש לציין שיש בידינו פירושו של רבי אברהם בן הרמב"ם לפרשה זו מספר שמות, ואין שם שום סיוע לאמירה סתומה זו.

נוכל לומר ברמה הגבוהה ביותר של ודאות שאין לקטע מקום במשנת רבנו. ואולם ראיתי לנכון להביא אותו משתי סיבות: (1) מקור זה כבר צוין בכמה מקומות כעדות על היכרותם של לא־יהודים במורה נבוכים;¹⁹ (2) למרות אופייה הבדוי של האמירה עצמה, היא מעידה על פרסומו של הרמב"ם (או לכל הפחות של ספר המורה). ייתכן, למשל, שאבן סבעין שמע מימרא בשמו של חכם יהודי כלשהו, וייחס אותו לחכם היהודי המפורסם ביותר, היינו בעל מורה הנבוכים.

ב

מקבץ שני (דתות העולם). הדיון נסוב כמעט כולו סביב ציטוט מתוך האיגרת לרב חסדאי, חיבור קצר ומעניין מאוד שטרם נחקר וטרם פורש כראוי.

6. רשום בגיליון כתב יד אחד של מורה נבוכים, ח"ב פל"ט, בתרגומו של שמואל אבן תבון:

כתב הרב בכתב תשובות ששלח לאחד מגאוני הדור בתוך דברים אחרים: ומה שאמר שיוכל אדם לטעון שחלק הדתות מן הטבע זה אמת בנימוסין נימוסי דעת גוף אבל נימוסי נפש אין אדם יכול לערער שהנפש אינה מן הגוף הנפש ולא הגלגל עילת הגלגל אבל מנהגות הגוף ודעות משתנות עם הטבע וחכמת הנפש אינה משתנה מן הטבע ולא צריכה לו ועל כן אמר הרופאים שהנפש בדעותיה על דרך יסוד הגוף עד

¹⁸ ראה אבן סבעין, 'רסאלה אלנציחה או אלנורייה', ההדיר ע' בדוי, בתוך: *Revista del Instituto egipcio de estudios islamicos en Madrid*, 4 (1956), p. 8 ואחר כך תרגמתי.

¹⁹ F. Rosenthal, 'Ibn Khaldun in his Time', *Journal of Asian and African Studies*, 18 (1983), p. 178, n. 20; J. L. Kraemer, 'The Andalusian Mystic Ibn Hud and the Conversion of the Jews', *Israel Oriental Studies*, 12 (1992), p. 72

שבא חכם ולימד חוץ ממי שקרא ונתחכם שנפשו שולטת על הטבע ומחזיק הדעות לדעותה וכן ארז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וכן בקין הוא אומר ואלו תשוקתו ואחר תמשול בו ע"כ.²⁰

המובאה הזאת אינה אלא קטע מתוך האיגרת לר' חסדאי הספרדי, תעודה מעניינת שהתפרסמה לאחרונה במהדורתו של הרב שילת. אני מעלה אותה כאן לדיון מכמה סיבות: (1) הגרסה הרשומה בגיליון כ"י ששון שונה מכל כתבי היד שנבדקו בידי המהדיר; (2) הציטוט נצמד בכתב היד לאותו מקום בתוך מו"נ שהרמב"ם דן ביחסה של התורה לשאר הנימוסין, והצמדה זו מזמינה אותנו לדון בסוגיה זאת במשנתו של הרמב"ם; (3) שאלת הייחוס של האיגרת לא הוכרעה, ותוכנה ומגמתה לא פורשו עד עתה. הרב שילת מייין אותה בתוך האיגרות המסופקות, ואכן כעת שם מקומה; אבל הדבר עדיין צריך תלמוד. היות שנודמן לנו לדון בקטע מתוכה, נאמר משהו גם לגבי האיגרת כולה.

כאמור ישנם כמה שינויי לשון ונוסח בין הערת הגיליון בכ"י ששון ובין המהדורה. נדון בקצרה רק בשניים מהם: (1) בכתב היד רשום: 'לערער שהנפש אינה מן הגוף' הנפש ולא הגלגל עילת הגלגל' ואילו במהדורה כתוב: 'שהנפש אינה מן הטבע ולא עלולה הגלגל'. אין ספק שגרסת המהדורה ברורה ומובנת יותר; אכן, לפי גרסת הגיליון קשה להבין מה טוען המחבר. ואולם חשוב לשים לב שגרסת הגיליון כוללת בתוכה גם תיקון. המעתיק חשב לרשום 'שהנפש אינה מן הגוף', כי כך נראה לו שהרמב"ם טוען (ואילו היה כן הייתה הטענה קרובה לטענה הנמצאת במהדורה) אבל אחר כך בדק את המקור, ונאלץ למחוק את המילה 'הגוף' ולכתוב במקומה 'הנפש', כי כן מצא כתוב לפניו. הדבר הזה מעיד שאכן כך הייתה הגרסה לפני המעתיק ואינה סתם שיבוש שנשתבש. אני סבור שאיגרת זו נכתבה במקור בערבית (ראה להלן) וייתכן שהמעיר בכ"י ששון ראה את המקור; יש לציין שכ"י ששון עשיר במיוחד בהערות שוליים המביאות טקסטים שונים, ביניהם כאלו שמוצאם בלי ספק בספרות הערבית, וגם הם (אולי) תורגמו בידי המעיר עצמו.²¹ (2) בסוף הקטע הרמב"ם מתייחס לפסוק בבר' ד, ז. לפי המהדורה הוא רק מצטט אותו, ומשאיר את הבנת הדברים לקורא: 'וכן בקין הוא אומר ואלו תשוקתו ואתה תמשול בו'; ואילו לפי גרסת ההערה הוא דורש את הפסוק, 'וכן בקין הוא אומר ואלו תשוקתו ואחר תמשול בו'. כוונת הדרשה ברורה: האדם מטבעו נמשך אל החומר ('ואלו תשוקתו'; בכיוון זה דרש הרמב"ם חלק אחר מאותו הפסוק [לפתח חטאת רובין] במו"נ, ח"ג, פכ"ב), ואולם אחר שיתחכם האדם, 'ימשול בו', כלומר, בטבעו. הדברים הולמים יפה גם את הנאמר לפני כן בציטוט: 'שהנפש בדעותיה על דרך יסוד הגוף עד שבא חכם ולימד'.

נושא הקטע, שהוא גם נושא הפסקאות מן המו"נ שהוצמד אליהן, הוא תופעת הדתות

20 כ"י ששון 341, עמ' 174; השווה איגרות הרמב"ם, ב, מהדורת הרב יצחק שילת, 'ירושלים תשמ"ח, עמ' תרעט.

21 ראה התיאור המפורט של כתב היד בקטלוג אהל דוד, עמ' 419-417. בין השאר מובאים דברים בשמו של חכם יהודי שאינו ידוע ממקום אחר, והוא ר' יצחק בר נתן מאשטיבא. נוסף על כך, כמה מן ההערות למורה מאת שמואל אבן תבון הרשומות בגיליון אינן נמצאות בשום כתב יד אחר; פרט חשוב זה שמעתי מפי מר קרלוס פרנקל השוקד כעת על עבודת גמר בנושא הערותיו של אבן תבון על מו"נ.

בעולם ויחסן לדת משה. בהקשר זה המושג 'דת' אינו מוגבל רק לתורה שהתגלתה לנביא מסוים (כטענתם של המאמינים בנביא ההוא) אלא כולל בתוכו גם נימוסין מעשה בני אדם. אכן הרמב"ם הביע את דעתו בעניין זה בכמה מקומות. לגבי סוגיה זו יש לשים לב להקשרם של הדברים ובמיוחד לציבור (או ליחיד) שהרמב"ם פונה אליו בכתביו השונים. נתחיל במו"נ ח"ב פל"ט. עיקר טענתו של הרמב"ם שם היא שתורתנו היא המאוזנת ביותר בין כל הנימוסים הידועים, וזו היא ההוכחה על היותה אלוהית. מעניין הדבר, שמסקירתו על הדתות האחרות עולה התפתחות היסטורית הדרגתית בכיוון ההחמרה. בדתות הקדומות (נואמים אלמלל אלסאלפה) אנו מוצאים מתירנות וכניעה לתאוותנות. מצד אחר מבקר הרמב"ם את חומרות היתר שהנהיגו בעצמם 'אלרהבאניה ואלסיאחה ונחזהמא', ונראה ברור שכוונתו גם לנזירים הנוצרים וגם לצופים המוסלמים.²² פירושו של דבר, שהדתות הבתרייהודיות הפריזו על המידה בעבודות הדתיות ובאיסורים. יש גם לציין שהרמב"ם מסיים את הפרק בהערה שרק תורת משה ראויה להיקרא תורה אלוהית, ושאר ההנהגות כמו נימוסי היוונים והזיונות ה'צאבה' (אבל לא הזכיר את הנצרות וגם לא את האסלאם!) הם מפעולותיהם של מנהיגים ולא נביאים, 'כמו שבארתי פעמים מספר' ('כמא בינת מראת'). אינני יודע היכן כבר ביאר את זה כמה פעמים, ולא ראיתי בין המפרשים והמתרגמים מי שנתן מראה מקומות.

מכל מקום מטרתו של הפרק הבא אחר כך (ח"ב, פ"מ) היא למיין את התורות והנימוסים השונים, ובמיוחד להסביר איך להבחין בין תורה אלוהית וחוקים ומשטרים שאינם אלוהיים. הרמב"ם מצליח מחד גיסא להרצות שיטה כוללת המוכנה להכיר ביותר מתורה אחת כאלוהית, ומאידך גיסא לרמוז בצורה ברורה שמייסדי דת הנצרות ודת האסלאם – שני היריבים והמתחרים של היהדות – אינם נביאים; משמע, שגם אם נוכל לומר שהדתות האלו 'אלוהיות', הן נוסדו כחיקוי ליהדות, ולא על ידי השראה נבואית. ומה הן אמות המידה? נימוסים מעשה בני אדם דואגים רק לתקינות החברה; אין להם שום עניין באמונות ודעות. לעומת זאת, דת אלוהית אמנם דואגת גם לתקינות גופו של האדם, אבל היא שמה את הדגש על תקינות דעתו והשקפותיו. אמנם מייסד דת אלוהית לא בהכרח קיבל אותה בהשראה מן האל; ייתכן שהוא לקח אותה מנביא אמת וייחסה לעצמו. בחינת פרט זה נמצאת באורח חייו של המתנבא: אם עזב את תענוגות העולם הזה, סימן גדול שנביא אמת הוא; ואם לאו, ובפרט אם חייו המיניים היו פרוצים, לא ייתכן שהיה נביא אמת. לפי מה שמסופר בתלמוד על ישו הנוצרי, ולפי סיפורים נפוצים ביותר על חייו הפרטיים של מוחמד, ברור הוא ששניהם פסולים מלהיות נביאים. הביטוי נא אל שני הפרקים האלו: הרמב"ם הצליח לבנות שיטה שלפיה מייסדי הנצרות והאסלאם אינם נביאים, כי הקלו מאוד על עצמם; אבל חסידיהם אינם נוהגים לפי דת אמתית, כי הם מחמירים על עצמם יותר מדי. אמנם הרמב"ם נשאר מחויב ליסודות הפילוסופיה האוניברסלית אשר כל הגותו בנויה עליהם, והוא מודה באפשרות התאורטית ואולי אף בקיומה ההיסטורי של דת אלוהית מלבד תורת משה; אבל רק תורת משה, מכל התורות הידועות לו, עונה על כל הדרישות הנוגעות להרכב המצוות, מגמתן, ואופי מחוקקן.

22 השווה דברי הביקורת על 'הפרושים המדבריים' המובאים בשמו של הרמב"ם בידי משה תקו, להלן, קטע 12; והדברים תואמים יפה את הביקורת שמשמיע הרמב"ם בסוף פ"ד מ'שמונה פרקים', כמו שנבאר.

ב'איגרת תימן' נוקט הרמב"ם עמדה קיצונית הרבה יותר. יחס הדתות האחרות לתורה הוא כיחס הפסל לאדם. מראהו החיצוני של הפסל דומה למראהו של האדם; אבל תוכו של האדם, כלומר איבריו הפנימיים, מלאים בחכמת הבורא, ואילו תוכו של הפסל ריק לחלוטין. מייסדי הדתות האחרות מחקים את נביאי ה' כמו שהקוף מחקה את האדם. ב'איגרת תימן' תוקף הרמב"ם ישירות ובחריפות רבה את הנצרות ואת האסלאם, מה שלא עשה במו"נ. ייתכן שהרמב"ם אכן הקצין בדעותיו. ואולם לי נראה שיש להבין את עמדתו לאור הנסיבות שהביאו אותו לכתוב את האיגרת הזאת. הרי יהודי תימן נמשכו אז אחרי נביא שקר ועמדו בפני סכנת שמד המוני. במצב כזה הרגיש הרמב"ם את הצורך להבליט את ההבדל העצום והמהותי בין היהדות וכל דת אחרת. נוסף על כך, משל הפסל התאים מאוד לרוחם של יהודי תימן. הרי חכמי תימן הצטיינו בחיפוש אחרי המובן הפנימי ('אלבאטן') של המקראות, והחשיבו את הפנים יותר מהפשט. בזה היה להם צד משותף עם זרמים חשובים באסלאם, ובוה נמצא גם פתח לערער את יסוד נאמנותם ליהדות: הרי את הסודות העולים ביחס לשכל, לנפש, לבריאה, וכו' מתורת משה אפשר למצוא גם בכתבי קודש אחרים, וכך אפשר לטשטש את ההבדלים בין הדתות. לכן השכיל הרמב"ם להדגיש דווקא בפני יהודי תימן שאין שום 'פנימיות' בכתבי הקודש של יתר העמים.²³

עניין דומה עולה בכמה מכתביו הרפואיים של הרמב"ם. ידוע שהרמב"ם ראה קשר הדוק בין בריאות הנפש ובריאות הגוף, וסבר שהתפעלות נפשית מוגזמת יכולה להחליא את הגוף. לכן הטיפף למטופליו לשמוע בקולם של הפילוסופים ולא לקחת על לב ברצינות יתר את תהפוכות העולם. כמו כן הדגיש שלגבי מסקנה זו, היינו שמאורעות עולם הזה הבל המה, קיימת הסכמה רביתרבית. למשל בספרו 'הנהגת הבריות' כתב: 'כי כן היא דעת הרופאים והפילוסופים וקצת בעלי התורות שקדמו לדת האסלאם'.²⁴ כמובן שחיבור זה, ככל כתביו הרפואיים, מיועד לקורא המוסלם, ומובן שאין לצפות שיכתוב דווקא שם דברי ביקורת על האסלאם. אבל גם סילוף אין שם, כי ההנהגה שהוא ממליץ עליה אכן שייכת לאותם 'נימוסי דעת גוף' שיכולים להימצא בדתות שונות ואף בפילוסופיה 'חילונית'. צדקתם של הדתות והנימוסים האחרים בעניין זה אינה פוגעת במעמדה של תורת משה כתורה האלוהית היחידה.

הרמב"ם ידע גם להגן על דת האסלאם בתוקף, כפי שעשה באיגרתו לעובדיה הגר.²⁵ תוכן הדברים, ובמיוחד עמדתו שאין כל אמת בטענה שהמוסלמים עובדים עבודה זרה, עולים גם כאן בקנה אחד עם מה שכתב במקומות אחרים. ואולם הסגנון והמליצות הותאמו שוב לנסיבות המיוחדות של ההתכתבות, במקרה זה תשובה לגר צדק שהוכלם על ידי רבו.

ובאשר לנאמר באיגרת לר' חסדאי (ואין כאן הבדל משמעותי בין גרסת ההערה ובין המהדורה): קודם כול, יש להבין את הדברים כתשובה לשאלה מסוימת שנשאלה על ידי ר' חסדאי. זהו כלל גדול בהבנת האיגרת הזו, ולדעתי גם בהבנת איגרות אחרות, ובמיוחד

23 כפי שנראה להלן, העדפת הפרשנות האלגורית בכיוון נאופלטוני היכתה שורשים גם בקרב יהודי ספרד, ולאור עובדה זו ניתן להבין כמה פנים קשים בתשובה לר' חסדאי; וראה גם מה

שהביא רבנו בחיי בשם הרמב"ם, להלן קטעים 8-א-8.

24 ראה מהד' ז' מונטנר, 'ירושלים תשי"ז', עמ' 62.

25 איגרות הרמב"ם (לעיל הערה 20), א, עמ' רלח-רמא.

אלו שנכתבו אחרי פרסום מו"נ: תשובתו לר' שמואל אבן תבון, איגרת תחיית המתים, ועוד. סבור אני שהרמב"ם לא שאב עידוד ולא נחת מההתכתבויות הללו, שמעבר לכל דבר אחר המחישו לו כמה רחוקה הדרך וכמה רחוקה העיר. אכן, שאלתו של ר' חסדאי כפי שעולה מן התשובה היא זו: האם חילוק הדתות הוא מן הטבע? ר' חסדאי שואל את דעתו של הרמב"ם לגבי תאוריה נפוצה למדיי בימי הביניים, הקובעת שהדתיות כשלעצמה היא תופעה כלל אנושית. חילוק הדתות, כלומר, העובדה שעמים שונים הגרים במקומות שונים בחרו להם דתות שונות – מה שאסור לזה מותר לזה, זה מקטר וזה מתפלל, וכדומה – הוא דבר טבעי: ליתר דיוק, הוא מתאים לתנאים הטבעיים המיוחדים השוררים בכל אקלים ואקלים. יוצא אפוא שאין העדפה מהותית לשום דת; הכול יחסי לעם, למקום, ואולי גם לפרט. יש לשים לב שדעה זו פשטה דווקא בין יהודי ספרד. זו דעתו של הפילוסוף בספר הכוזרי א, א, וריה"ל לא היה שם רעיון זה בפי הפילוסוף אלמלא נודע בין אחיו בני ישראל; ובאמת, לפי דברי מפרש אחד, זו היא עמדתו הנסתרת של רבי אברהם אבן עזרא. אגב, דעה זו הייתה ידועה גם בתימן, וזה עוד פן משותף בין תימן ובין ספרד.²⁶ לכן אין זה מפתיע שר' חסדאי, המכונה הספרדי, מעלה דווקא את השאלה הזו. התאוריה הזו הייתה מקובלת מאוד על הזרם הנאופלטוני, ואכן היא משתלבת יפה עם שאלות אחרות המופיעות באיגרת. בתשובתו מביע הרמב"ם הסכמה חלקית לשיטה זו. היא נכונה לגבי נימוסי הגוף – ואכן ראינו שהרמב"ם אימץ אותה בעבודתו הרפואית – אבל לא לגבי נימוסי הנפש. בכל זאת, התשובה איננה ברורה כל צורכה. במיוחד חסרה שם הבהרה לגבי ההבדל בין נימוסי 'דעת גוף' ובין נימוסי 'נפש'; גם אין שם אזכור, אפילו במילה אחת, של תורת משה. ואולם במידה שניתן להבין אותם, הדברים בכלל הולמים את מה שביטא הרמב"ם במקומות אחרים.²⁷

אסיים את הדיון בכמה הערות כלליות על האיגרת. ראשית כול, מי היה ר' חסדאי? הרב שילת גילה לנו פרט חשוב מאוד שמאפשר לענות על השאלה:²⁸ בתשובות מהר"ם אלאשקר סימן קיז, מוזכרת האיגרת כתשובה לשאלות 'ששאל ממנו החכם הגדול אבו אלפצאיל בן אלנקד'. כפי שציין הרב שילת, 'אבו אלפצאיל' הוא כעין תרגום של השם 'חסדאי'. ואכן רופא בשם 'אבי אלפצאיל בן אלנאקד' מוזכר אצל ההיסטוריון אבן אבי אציבעה כאחד ממוריו של הרופא היהודי דוד בן אבי ביאן.²⁹ איש זה נולד בשנת 556

26 ראה מאמרי 'Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra', בתוך: I. Twersky and J. M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge, Mass. and London 1993, pp. 28–85, esp. pp. 65–74.

27 השווה במיוחד פירושו למאמר חז"ל 'הכל בידי שמים' בהקדמתו למסכת אבות (הפרק האחרון מ'שמונה פרקים') ובאיגרתו אל עובדיה הגר (איגרות הרמב"ם [לעיל הערה 20] א, עמ' רלו-רלח).

28 ראה שם, עמ' תרעו.

29 אבן אבי אציבעה, עיון אלאנבא, ב, מהד' א' מילר, קהיר 1884, עמ' 119. למעשה הכיר רמב"ם את דברי מהר"ם אלאשקר, ואף זיהה את אבו אלפצאיל עם הרופא היהודי המוזכר אצל אבן אבי אציבעה (ראה *M. Steinschneider, Catalogus Librorum Hebraicum in Bibliotheca*

להגרה (1161/2 למנינם); ואם נניח שמורו אבו אלפצ'איל היה מבוגר ממנו בעשרים או שלושים שנה, יוצא שאבו אלפצ'איל היה בן גילו ממש של הרמב"ם. כבר רמזנו שדעותיו של אבו אלפצ'איל מתאימות ליהודי ספרדי. יש להוסיף, שאבו אלפצ'איל היה רופא מתפלסף, ודעתו של הרמב"ם על סוג זה של אינטלקטואל ידועה וברורה.³⁰

באשר לאמיתות ייחוסה של האיגרת לרמב"ם, הרב שילת העלה מספר ספקות. אחת מטענותיו היא שהאיגרת כתובה ב'לעגי שפה'. לדעתי זו טענה נכונה, אבל אין היא שייכת לעניין, כי מסתבר שהרמב"ם לא כתב אל חכם ספרדי שישב באלכסנדריה אלא בשפה הערבית, ולכן אני משער שבמקור האיגרת הזו נכתבה בערבית. זכר לדבר נמצא במילים הערביות הנמצאות בנוסח א', ומסתבר שהן הועתקו מן המקור.³¹ יתרה על זו, נראה שדברי 'התלמיד' בפתחה לאיגרת, 'אבל אחליף הלשון', פירושו שתרגם אותה מערבית לעברית. אמנם נראה ש'התלמיד' לא הסתפק בתרגום; קיימים סימנים מובהקים של התערבות גם בגוף האיגרת. למשל, רק הוא, ולא הרמב"ם, יכנה את מו"נ 'המאמר הנכבד' (נראה שרבי שמואל אבן תבון הוא הראשון שהשתמש בכינוי זה). עד כמה התערב, לא נוכל לקבוע כעת. פן נוסף לפסול, שלא הוזכר על ידי המהדיר הוא חוסר הסדר הבולט: המחבר קופץ מעניין לעניין, ושב לדון בנושא אחד כמה וכמה פעמים, אבל לא ברצף ולא בשיטתיות. אם נסתכל למשל בארבע פסקאות רצופות,³² הרי נראה שהמחבר דן בנושא זכות אבות, עובר משם לעניין דת ונימוס, חוזר לעניין זכות אבות, וחוזר שוב לנושא הדת והנימוס. ויש עוד דוגמאות. ואין לתרץ אלא שהאיגרת היא תשובה לסדרת שאלות (חלקן מצוטטות בתחילתן) וסדרן של השאלות הכתיב את הסדר (או את אי-הסדר) שבתשובות. אכן העובדה שלפנינו תשובות לשאלות שנשאלו מן הרמב"ם אחרי שכבר אמר את מה שהיה לו לומר בספרו מו"נ, עשויה להקל עלינו את הבנת תוכנה של האיגרת ולקרב אל הדעת את האפשרות שהיא אמיתית. למשל, הביאור לפסוק בישעיה סז ('ויגע על פי וכו'), שעורר את תמיהת המהדיר, הולם יפה את הרעיון הנמצא במו"נ, ח"ב, פ"ו, בביאור מאמר חז"ל, 'בשעה שאדם ישן נפשו אומרת למלאך ומלאך אומר לכרוב'. נכון, הרעיון מוצג בשני המקומות בצורה שונה, כי בשני המקומות הרמב"ם חייב להיצמד לטקסט נתון שהוא בא לפרש, ובאיגרת התבקש לפרש דווקא את הפסוק בישעיה. נוסף על כך, באיגרת הוא מתבטא בשפה נאופלטונית (עירוב הרוחני בגשמי), מה שלא עשה כן במו"נ.³³ ואולם כאמור הרעיון הוא אותו רעיון: השרשרת העוברת בין המופשט לחלוטין, דרך כלים חומריים יותר ועבים יותר, עד לנביא או לחולם החלום. לעומת זאת, שתי הפסקאות על זכות הצדיק שהוזכרו לעיל נראות בעיניי רחוקות מאוד משבילי המחשבה של הרמב"ם.³⁴

³⁰ Bodleiana, Oxford 1852–1860, col. 1933, ואולם לא ידע לזהותו עם ר' חסדאי, מכותבו של

הרמב"ם (ראה שם, טור 1899).

³¹ ראה למשל דבריו בפירוש המשניות, ההקדמה לפרק חלק (הרב "קאפח, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, ירושלים תשכ"ה, סדר נזיקין, עמ' קלו).

³² כפי מיונו של המהדיר; ראה הערות 9, 10, 13, ועוד למהדורתו (לעיל, הערה 20).

³³ ראה שם, עמ' תרפ-תרפא, החל מד"ה, וכן הדרך זכות הצדיק.

³⁴ ואולי יש לתקן שם, עמ' תרפב, ליד הערה 75, 'ותתגסס', מילה לא ידועה (המהדיר פירשה 'תיעשה גסה'), ל'ותתגסס', מילה ערבית ידועה ושכיחה בדיונים מן הסוג הזה ופירושו תתגסס.

³⁵ משום מה דברים אלו לא הפריעו למהדיר ולא עוררו את תמיהתו.

אוכל רק לומר, שהתשובות עליהן קצרות וחמקמקות, לעומת האריכות והבהירות (יחסית) לדיונים בענייני בריאת העולם ונושאים אחרים.

כאמור אין ברצוני ולא ביכולתי להכריע בשאלת ייחוס האיגרת לרמב"ם. הדבר בהחלט אפשרי, אבל כרוך בבעיות. אם אכן יתברר שהאיגרת אמיתית, נצטרך גם לכלכל את האיגרת לר' חסדאי יחד עם שאר יצירותיו, כולן קצרות, השייכות לסוף ימיו, אחרי שפרסם את מו"נ. כוונתי בעיקר ל'מאמר הייחוד' ו'מאמר תחיית המתים'. ומעניין הדבר שמתוך שלושתן, היצירה האחת הנחשבת בעינינו היום ודאית – מאמר תחיית המתים – היא היחידה שהקדמונים כבר הטילו בה ספק;³⁵ שתי האחרות היו ידועות לכמה וכמה מחכמינו הקדומים, אבל רק בדורות האחרונים הועלו ספקות לגבן. הצד השווה בהן הוא הניסיון לענות לשואל בשפתו הוא, להסביר את העניינים לפי המערכת ההגותית המקובלת עליו (תימני, ספרדי, או מוסלמי); להדגיש ולחזק את עקרונות האמונה בבריאה, בנסים, ובנבואה, אבל לא להתעקש על דעות משניות, כגון היות השכר בעולם הבא לנפש בלבד, שמא מתוך כך ירחיק את האנשים מדרך האמת, ויצא לו שכרו בהפסדו.³⁶

7. בפירוש התורה לרבי אברהם בנו של הרמב"ם, מהדורת א"י ויזנברג, עמ' שב-שג, מצאנו:

ושרח ממלכת אן אלכהן מן כל מלה הו אלאמאם אלדי הו גלילהא וקדוהא אלדי יקתפי אשכאץ אלמלה אתארה ויהתדון בה פקאל תכונו אנתם באלתזאם שריעתי אימה אלעאלם נסבתכם אליהם נסבת אלכהן למלתה יקתפון אלעאלם אתארכם ויתחדון באפעאלכם ויסירון בסירתכם דלך מעני אנקלתה פי שרח הדא ען אבא מרי ז'ל ודלך יכון ענד אלתזאם אלטאעה ושמתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וג' וועד בתמאם דלך פי אלמנתטר בקולה עלי לסאן ישעיה והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר יוי אל בית אלהי וג' [בתרגומו של המהדיר: ופירוש ממלכת כהנים שהכהן של כל עדה הוא המנהיג שהוא הנכבד שלה והדוגמה שלה שאנשי העדה ילכו בעקבותיו וימצאו את הדרך הישר על ידו ואמר 'תהיו אתם בשמירת תורתי מנהיגי העולם היחס שלכם אליהם כיחס כהן אל עדתו ילכו העולם בעקבותיכם ויהיו

35 ראה ספרי (לעיל, הערה 17), עמ' 153, שם הבאתי דברי חכם תימני בן המאה ה'ט'. במאה הכ'

הטיל י' טייכר ספק באמתות המאמר; ראה י' טייכר, 'זיוף ספרותי במאה הי"ג: מאמר תחיית המתים של הרמב"ם', מלילה, א (תש"ד), עמ' 81-92, ותשובתו הנמרצת של י' זנה: I. Sonne, "A Scrutiny of the Charges of Forgery against Maimonides" "Letter on Resurrection",

Proceedings of the American Academy of Jewish Research, 21 (1952), pp. 101-117

36 השווה גם סירובו של הרמב"ם לבקשת אחד ממעריציו ללמוד אצלו את מו"נ (איגרות הרמב"ם

[לעיל, הערה 20], עמ' תקס-תקסד). איגרת זו תורגמה לאנגלית בידי יואל קרמר (J. L. Kraemer,

'Two Letters of Maimonides from the Cairo Genizah', *Maimonidean Studies*, 1 [1990],

pp. 87-98, ובהקדמתו לתרגום (עמ' 92, וראה במיוחד שם, הערה 17) מעיר קרמר שהרמב"ם

סירב באופן עקיב לכל אלה שביקשו לפגוש אותו. דבר זה מחזק אצלי את התחושה, שאחרי

פרסום המו"נ הרמב"ם הסכים לדון בענייני פילוסופיה רק לצורך גדול (איגרת תחיית המתים),

לבקשת מוסלם שאולי קשה היה לסרב לו (מאמר הייחוד), או לבקשת ידיד ותיק מאנדלוסיה

(האיגרת לר' חסדאי). וכמוכן הסוגיה עדיין צריכה עיון נוסף ובירור יסודי.

מחקים את מעשיכם ויתהלכו בדרכיכם' זה טעם שקבלתי בפירוש (מקרא) זה מן אבא מרי ז"ל: וזה יהיה אם ישמרו לשמוע (ככתוב) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וג' והבטיח (ה') השלמת (דבר) זה לעתיד במאמרו על ידי ישעיה והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי וג'.

כך פירושו של הרמב"ם לשמות יט, ו. אין בדברי ראב"ם תוספת לסוגיות שנדונו בקטע הקודם, והבאנו אותם כאן, ולא במקבץ השלישי, רק להשלמת הדיון בעניין הדתות.³⁷

ג

מקבץ שלישי (פרשנות המקרא), כולל פירושים שונים לפסוקים מן התורה, מספר תהלים, ומספר איוב. שפע החומר (וקוצרה של היריעה מלהכיל את כל הפירושים שהביא ר' אברהם בשם אביו) מוביל אותנו לשאלה, האם חיבר הרמב"ם פירוש לתורה ואולי גם לספרים אחרים מהתנ"ך. נראה שרבנו בחיי בן אשר, ששמר בשבילנו פירוש אחד חשוב ביותר משל הרמב"ם, סבר שהרמב"ם חיבר פירוש לתורה. משה תקן רומז שהרמב"ם כתב פירוש לספר איוב, ואכן שתי הפסקאות מספרו 'כתב תמים' הנוגעות לעניין אליו הן מתייחסות. במקום אחד אומר רבי אברהם בן הרמב"ם שהוא מביא תמצית מפירוש מסוים של אביו, אבל לא את נוסחתו המדויקת ('אלנץ'): הערה זו עשויה לחזק את הסברה שאכן הכין הרמב"ם פירוש כתוב. ואולם דעתי נוטה לומר שלא ניסח את פירושו בכתב, אלא מסר את חידושיו במקרא בהזדמנויות שונות, בשיעורי הלכה ומחשבה, כדרכו של כל חכם בתורה. פירושים אלו עברו מפה לפה ומדור לדור. בהקשר זה מעניין להזכיר שרבי אברהם מביא פירוש נפלא לפסוק 'פנה אל תפלת הערער' (תהלים קב, יח) בשם ר' מיימון הדיין, גם במקרה זה סבור אני שמדובר במסורת שבעל פה, שעברה במשפחה מן הסב אל הנכד.

8א. פירוש רבנו בחיי בן אשר על התורה, דב' כט, כח:

ושמעתי בשם הרמב"ם ז"ל בפירוש פסוק זה הנסתרות לה' אלהינו יאמר סודות התורה הנסתרים וטעם המצות לשם יתעלה הם ואם יזכה אדם שיקח אזנו שמץ מנהם בידיעת שורש המצוה ועקרה בנסתר שבה אל יפטר בכך מן הנגלה אלא יעשה המצוה בענין גופני אין לו להמנע מזה שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות.³⁸

37 ישנן כמובן אמירות נוספות בכתבי הרמב"ם בעניין זה והנני מוסיף עוד כמה מראי מקומות: מילות ההיגיון, סוף הספר (וראה מאמרו של פרופ' דוידזון בקובץ זה); מו"נ, ח"ב, פ"ל, לקראת סוף פרק ארוך הדין במעשה בראשית, רואה הרמב"ם לנכון להביא את מדרש חז"ל 'ישראל שעמדה על הר סיני פסקה זוהמתן וכו'; שם, ח"ג, פמ"ג, בתוך דיון על טעמי מצוות החגים, אומר הרמב"ם (בתרגומו של הרב קאפח) שהתורה (או: הדת; בערבית, 'אלשריעה') 'מתדמה לטבע תמיד ומשלימה את הדברים הטבעיים מבחינה מסוימת'; וכמובן דבריו במשנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, הגרסה שאינה מצונזרת (כגון מהדורתו של הרב קאפח, רבנו משה בן מיימון: ספר משנה תורה, כרך כג, 'ירושלים תשנ"ו'), סוף פ"ח, פ"י הל' ט"י, ופרק יא כולו.

38 מהד' הרב ח"ד שעוואל, ירושלים תשכ"ח, כרך ג, עמ' תלה.

ב. דברי המחבר הנ"ל, כד הקמח, ערך סוכה:

וכיון שכן עיקר עשיית המצוה שיתבונן אדם בעיקרה שהוא המושכל והנסתר שבה ואין שלמות האדם אלא בשניהם כי אע"פ שאדם יודע הנסתר שבמצוה לא יפטר בכך שלא יעשנה בנגלה ועל זה אמר הכתוב הנסתר לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו יאמר ידיעת המצוה בנסתר שבהם לה' אלהינו הם ואם תעלה השגתנו שנדע אחת מהם לא נפטר בכך מעשות המצוה בנגלה והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות כלומר החיוב מוטל עלינו לעשות בנגלה ובידיעת הנסתר אי אפשר לנו להפטר מן הנגלה כך שמעתי בשם הר"ם ז"ל שכתב בפירוש החומש שלו אבל לא זכינו בו כי לא הגיע לידינו בארצות אלה.³⁹

שתי הפסקאות דומות מאוד זו לזו. הבעיה הנדונה היא אחת החמורות ביותר שעמדו בפני אותם חכמים שבחרו בדרך הפילוסופיה, והיא זו: אם אכן המטרה העליונה היא פנימיות התורה, היינו האמתות הפילוסופיות הטמונות בה, למה עלינו לטרוח לקיים בפועל את המצוות המעשיות? הרי אין הן אלא כלים להשגת מטרות עיוניות. נראה שהמצוות הקשורות בחג הסוכות, על כל הטקסיות הסגונית שבהן, עוררו במיוחד את השאלה הזו. גם חכמי מערב, כגון רבינו בחיי, וגם חכמי מזרח, כגון רבי זכריה הרופא התימני, נדרשו אליה.⁴⁰

9. ר' אברהם בן הרמב"ם כותב בספרו, כפאיה אלעאבדין:

וכדאלך כאן ישרח אבא מארי זצ"ל פי עשתנותיו אנה אן אנקטאע אמאל אלמתעלך בה מצאפא לאנקטאע אמאלה הו נפסה פלאנקטאע אליתים ואלארמלה מע אחתיאגהם ללכפאלה וצעף נפוסהם ואנכסאר קלובהם גברהם אבי יתומים ודיין אלמנות ואעלמנא פי כתאבה אנה וליהם עשה משפט יתום ואלמנה [כמו כן היה מפרש אבא מארי זצ"ל ב'עשתנותיו', שהוא ניתוק תקות זה שהוא קשור אליו, בנוסף לניתוק תקוותיו הוא עצמו; מחמת ניתוק היתום והאלמנה, מצורף לזיקיותם לחסות, חולשת נפשיותם, ושברון לבם, ניחם אותם אבי יתומים ודיין אלמנות, והודיע לנו בספר שהוא אפטרופוס שלהם, עשה משפט יתום ואלמנה].⁴¹

הרמב"ם מפרש את הפסוק 'ביום ההוא אבדו עשתנותיו' (תה' קמו, ד), ובמיוחד הוא רואה במילה 'עשתנות' לשון רבים ומסביר משמעות הדברים כדלהלן: 'עשתנותיו' של האדם הם כל אלו התולים בו את תקותם, כולל הוא עצמו וגם אחרים, ובמיוחד אשתו וילדיו. מכאן רואים יפה את הקשר עם הפסוקים הבאים אחריו במזמור, ובמיוחד 'עשה משפט יתום ואלמנה', כפי שפירש.

39 כתבי רבינו בחיי, מהד' ח"ד שעוואל, ירושלים תש"ל, עמ' רפ.

40 על תרומתם של חכמי תימן לסוגיה ראה ספרי (לעיל, הערה 17), עמ' 276, 289-282.

41 כ"י סנקט פטרבורג עברית-ערבית 1719, I, דף 29א. קטע זה מספרו מתפרסם כאן בפעם הראשונה.

10. רבי אברהם בנו של הרמב"ם, הספר הנ"ל:

ואנקל ען אבא מארי זצ"ל אן יגב אן יכון אלסאמעין גאלסון ואלמברך ואקפא לקול אלנץ ובמושב זקנים והלכה למעשה נגלס אלסאמעין ענדמא נבארך הדה אלברכה כמא כאן ז"ל ירי ויפעל [תרגום המהדיר: אני מעתיק מאבא מארי זצ"ל שראוי שהשומעים יהיו יושבים והמברך עומד משום שהפסוק אומר ובמושב זקנים והלכה למעשה אנו מושבים את התלמידים בעת שאנו מברכים את הברכה הזו כפי שהיה ז"ל סובר ועושה].⁴²

מדובר בברכת הגומל. רבי אברהם מוסר שאביו הורה שעל המברך לעמוד ועל הנוכחים לשבת, ומצא סיוע לדבריו בפסוק בתה' קז, לב, 'ובמושב זקנים יהללוהו'. לדעתי, גם פה, כמו בכל מקום מן הראוי לתרגם את הביטוי השגור בפיו של רבי אברהם, 'אנקל ען אבא מארי זצ"ל', 'אני מוסר' במקום 'אני מעתיק', שלא נחשוב שרבי אברהם מעתיק בהכרח מתוך ספר הפתוח לפניו.

11. מדרש הביאור, פרשת בחקתי:

ואם עד אלה לא תשמעו לי ר' אליעזר אומ' אין הקב"ה מביא פורענות על ישראל עד שהוא מעיד בהם תחלה. ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם אתם עברתם לפני שבע עבירות בואו וקבלו עליכם שבע פורעניות. ושבע כחטאת[כם], אנמי הו תכתיר פי אלעדד לאנה תע' לא יעאקב אלא עלי קדר אלכטא והכדי ביין רבי' זצ"ל פי גואב אלסואלאת אלתי סאלוה אנשי מערב [ושבע כחטאתכם אינו אלא רבוי במספר מפני שהוא יתעלה אינו מעניש אלא לפי גודל החטא, כך הבהיר רבנו זצ"ל בתשובה לשאלות ששאלוהו אנשי המערב].⁴³

הכוונה ברורה: המספר שבע ('שבע כחטאתכם') פירושו ריבוי, ולא דווקא המספר שבע, כי חומרת העונש היא כפי חומרת החטא.

12. משה תקן, כתב תמים:

עוד מדה זו היתה לר' משה בר מיימון שהיה את (!) הפילוסופין שאינם מאמינים את התורה ופי' באיוב הן בעבדיו לא יאמין אילו הפילוסופין אילו העובדים אותו לא האמין להם להודיע עוד מציאותו ושמים לא זכו בעיניו הפרושים המדבריים אשר התבודדו במדברות לא זכו בעיניו לגלות להם פלאות אלהותו וסוד מחזורו עד כאן.⁴⁴

קטע זה וגם הבא אחריו הם פירושים לפסוקים בספר איוב המובאים בתוך ספרו של רבי משה תקן (רמ"ת) 'כתב תמים'. רמ"ת חכם אשכנזי חריף ביותר הוא; ספרו השתמר רק

42 ספר המספיק לעובדי ה', מהד' נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 254.

43 כתב יד פרטי, דף 221-222א. וראה עכשיו מהדורתו ותרגומו של הרב קפאח, כרך ב, קרית אונו תשנ"ט, עמ' רכב.

44 כתב יד פריס BN 711, דף 10א, מהדורה פקסימילית עם מבוא מאת י' דן, ירושלים תשמ"ד.

בעותק אחד בלתי שלם. א"א אורבך כותב עליו: 'חושו הביקורתי מביא אותו לידי הטלת ספק בשמועות נפוצות'.⁴⁵ ספרו הוא כתב פולמוסי, המכוון בעיקר נגד 'ספר האמונות' של רס"ג (בגרסה שהגיעה אליו); אגב, גם בייחוסו של ספר זה לגאון הטיל ספק.⁴⁶ לכאורה רמ"ת מקור נאמן הוא, ואם לא חשד שהפירוש לספר איוב המיוחס לרמב"ם אינו אלא זיוף, יש לקבל את הדברים שהוא מוסר. ואולם נראה שרמ"ת הכיר רק מעט מתוך יצירתו של הרמב"ם, ולא היו בידי כלים מספיקים לבדוק את אמתות הייחוס בדיקה יסודית. אשר לתוכן השמועות: הקטע הראשון מתאים מאוד לקו מחשבתו של הרמב"ם, כפי שנסביר, ואילו הקטע השני חורג ממנו הרבה. העובדה ששניהם לכאורה נדלו מאותו חיבור מסבך את השאלה והיא נשארת בצ"ע.

ברור שיש בקטע שלפנינו עירוב של שני פסוקים מספר איוב: 'הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה' (ד, יח), 'הן בקדשיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו' (טו, טו). התנגדותו של הרמב"ם לדרכם של 'הפרושים המדבריים' ידועה היטב, כפי שכבר ראינו לעיל, בדיון בקטע 6. התנגדות זו מתבטאת גם לקראת סופו של הפרק הרביעי משמונה פרקים, ושם התקפה ארוכה המכוונת נגד היהודים 'שנתדמו לגוים' ובחרו להם דרך הפרישות. במיוחד מעניין לציין שמיד אחרי התקפה זו הרמב"ם מצטט את הפסוק הנזכר מספר איוב: 'לפי שכבר אמרו הפילוסופים שקשה ורחוק שימצא מי שהוא מטבעו מעותד לכל המעלות המדותיות וההגיוניות. אבל ספרי הנביאים הרי דבר זה בהם הרבה אמר הן בעבדיו לא יאמין'.⁴⁷ אמת, אין הרמב"ם דורש את הפסוק כפי שהוא נדרש בקטע שלפנינו. ב'שמונה פרקים' הרמב"ם טוען שאין יילוד אישה שאינו צריך לנימוס כלשהו שיכוון אותו למצוות שבמידות, ובהקשר זה הוא מצטט את הפסוק מספר איוב, אחרי שתקף את אלה שדימו לעצמם שמה שאסרה התורה אינו מספיק, והוסיפו איסורים מדעתם. לעומת זאת, בקטע שלפנינו הוא משתמש בפסוק למטרת ביקורת ישירה על הפרושים. מכל מקום קרבה עניינית גדולה יש כאן, והיא ראויה לתשומת לב.

נוסף על כך, יש לציין שב'שמונה פרקים' הרמב"ם תוקף דווקא אותם היהודים שבחרו בדרך הפרישות: 'ואם יאמרו אלו מבני אומתנו אשר נתדמו לעמים שדברי כאן אינם אלא בהם' וכו'.⁴⁸ לעומת זאת, במו"נ איננו מזכיר אלא את הפרושים מבין העמים. ייתכן אפוא שהתנגדותו התמתנה ולו במעט במשך השנים. בפירוש המשניות ראה מקום להטפה ארוכה וחריפה נגד זרם מסוים בתוך היהדות, ואילו במו"נ אינו מזכיר במפורש פרושים יהודים, ובכלל ביקורתו נראית עדינה יותר.⁴⁹ אם נספק חבל בחבל ומשיחה במשיחה – ומודה אני שהחוט דק מאוד – נוכל למצוא סימוכין קלושין למסורת זו של רמ"ת בפירוש המשניות, ולהסיק גם כן שהפירוש לספר איוב, או החיבור שבו דרש כמה פסוקים מספר איוב, שייך לימי נעוריו של הרמב"ם. יחד עם זאת, ייחוסו של הקטע הבא, גם הוא כביכול מתוך הפירוש לספר איוב, מסופק ביותר.

45 א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים תשכ"ח, עמ' 350.

46 שם, עמ' 351.

47 מהד' הרב קאפח, עמ' רנה (המהדורה הדו-לשונית: עמ' שפו).

48 שם, עמ' רנד (המהדורה הדו-לשונית: עמ' שפד).

49 השווה לנגרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 116-118.

13. משה תקו, כתב תמים:

ור' משה בר מיימון כת' הוא אלהי העולם הוא המנהיג את הגלגל [...] וכן מוכח בפירוש איוב שהוא פי' וכן כתב השמים אשר כסא הכבוד נכון עליו הוא גלגל השכל והוא עשירי העליון והרקיע הנטוי תחתיו הוא גלגל המלאכים ומשם נאצלת הנפש החכמה ושמה תסוב ללכת בצאתה מן הגוף ושתחתיו גלגל המזלות שבעה המשרתים שצמ"ח נכ"ל.⁵⁰

אין כאן ציון לפסוק הנדרש על ידי הרמב"ם; ייתכן שהכוונה לאיוב ט, ח (נטה שמים לבדו). יש לשים לב שהרמב"ם דורש כאן את המילה 'שמים' באופן שונה לחלוטין ממה שדרש אותה במובאה הקודמת מספר 'כתב תמים'. היטיב לדון בפסקה זו משה אידל, וציין שהמונח 'גלגל השכל' שייך לפילוסופיה הנאופלטונית ואין לו שום מקום במשנתו של הרמב"ם.⁵¹ נוסף שהשוני בין הגישה הפילוסופית המוצגת בקטע, ובפרט בתורת הנפש, לבין גישתו של הרמב"ם, מהותי ביותר, ואיננו רק עניין של מינוח.⁵² נראה אפוא שאין שום בסיס לאמת את המסורת הזו. אמנם מן הראוי לציין שרמ"ת, בבואו להביע את הסתייגותו מסכמה קוסמולוגית זו, פותח את דבריו כך: 'לדברי ר' משה בר מיימון ואבן עזרא'.⁵³ ראב"ע אכן מזכיר את 'גלגל השכל', וייתכן שבמקרה זה התערבבו המקורות. ואולם זה תירוץ דחוק, והמסקנה היא שמסורת זו מפקפקת ביותר.

50 ראה לעיל, הערה 44, דף 221-222א.

51 מ' אידל, 'קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלוניל', קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 149-153, בסוף המאמר.

52 אין ספק שהרמב"ם הכיר כתבים נאופלטוניים, ורבדים מסוימים מזרם זה קיימים בהגותו; ראה על כך, A. L. Ivry, 'Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response', in: L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, pp. 137-156. אבל הפרטים המוצגים כאן – ובמיוחד עניין האצלת הנפש מגלגל המלאכים ושובה לשם – נעדרים כלל מתורתו של הרמב"ם. במר"ג, ח"א, פ"ב, הרמב"ם מזכיר אגב גררא את הדעה ששכר הצדיקים הוא שהם נעשים כוכבים בשמים; ואני רואה בדבריו לעג מסוים על תורת השכר והעונש של ר' אברהם בר חייא, הגיון הנפש, מהד' ש"י רפפורט, לייפציג תרכ"ה (נדפס מחדש, ירושלים תשכ"ז), עמ' 5.

53 כתב תמים הנ"ל, עמ' 84, מובא אצל אידל, שם, וראה במיוחד הערה 30. נראה משם שגם המקור לדברי ראב"ע מפקפק, אם כי, כפי שהראה אידל, המונח קיים אצל ראב"ע.