

סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו

א

הרמב"ם התרה בקורא המשכיל של ספר "מורה הנבוכים" פן ידון ברבים בסודות ספרו, פן יפרש לזולתו כוונות פילוסופיות כמוסות שנגלו לו בדברי המחבר. ככל מקום שנרמה בו כי דברי המורה חורגים מדבריהם של "חכמי תורתנו הידועים", ראשונים ואחרונים, הוא משביע את הקורא להימנע מביאור או מפולמוס! הקורא נתבע להגיב בדרך אחת ויחידה – שתיקה: "לא יפרש... לא יבאר... לא יהרוס ויקפוץ להשיב".²

ונהגה, למרות התראה זו, ושמא מחמת התראה זו, הועמדו הפרשנות ל"מורה הנבוכים" בכלל והניסיון להתחקות אחר סודותיו בפרט במוקד הדיון הפילוסופי בישראל בדורות הבאים. שאלת האינטרפרטציה של כתבי הרמב"ם, על מגמתם האוטוריית, התנסחה ברמה פופולרית כבר בספרות הפולמוס על כתבי הרמב"ם, לאורך המאה השלוש-עשרה; אולם היא העמיקה חדר, הן מבחינת העיון הפילוסופי הן מבחינת הניתוח הטקסטואלי, ביצירה הפרשנית הענפה שנתחברה למן המאה השלוש-עשרה ועד למאה החמש-עשרה, החל בקומנטארים ישירים ל"מורה הנבוכים" וכלה בפרשנות עקיפה המשוקעת בביאורי מקראות ומקורות חז"ל, לאורה של תורת הרמב"ם. נראה כי קשה להצביע על בעיה אחרת בתולדות הפילוסופיה בישראל שריתקה את תשומת-לבה וסקרנותם של חכמים וחוקרים, בימי-הביניים ובדורות האחרונים, יותר מבעיה זו בדבר פניו הכפולים של ה"מורה" – הפן הנגלה, האקזוטרי, לעומת הפן הכמוס, האוטורי.

שאלת הקריאה האוטוריית-אקזוטריית של ה"מורה" נפתחה למעשה בהדרכותיו ובהודעותיו של המחבר עצמו בדבר סתירות מכוונות העוללות ליפול בספרו ("צריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד")³; בדבר קיטוע מכוון של הדיון ופיזור הנושאים בפרקים רחוקים זה מזה; בדבר דקדוק לשוני מופלג מכאן וערפול דברים מכאן, המאפיינים את כתיבתו, וכיוצא באלה.

1 ראה מאמרי: 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של 'מורה נבוכים', דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 19–46.

2 מורה נבוכים, פתיחה, "צוואת זה המאמר".

3 שם, הקדמה, הסבה השביעית.

המחבר עצמו הוא שהקפיד להבדיל בין "נגלה ונסתר", בין התכנים המיועדים להמון לבין "האמת שיאות לאחר מעולה", בין אמונות הנצרכות לשם קיום המשמעת החברתית – "אמונות שאמונתם הכרחית בתקון עיני המדינה"⁴ – לבין "אמונות אמיתיות" מצד עצמן, וכאמור, הוא שהשביע את המעיינים שלא יפרשו לזולתם את סתרי תורתו. להצהרות אלה של המחבר נתנו פרשנים שונים משקל שונה. הפרשן האוטוריציסטי המובהק מתייחד בכך שהן נעשו לו מפתח ראשי, לעתים כמעט בלעדי, לאינטרפרטציה של ספר "מורה הנבוכים". אפשר לאפיין גישה פרשנית זו בקווים הבאים (המתגלים בדבריהם של חכמים שונים ברמות שונות של חריפות ועקביות):

א. תוכן ההשקפות:

גישה זו מייחסת לרמב"ם השקפות רדיקליות בשאלות התיאולוגיות המכריעות, כגון הרצון האלוהי, תורת הבריאה, תורת ההשגחה, הנבואה, שלמות האדם וכיוצא בזה. ככל שהקריאה האוטוריית מרחיקה לכת בדרכה, כן חודר הרובד האוטורי עד שורשי תורתו של הרמב"ם, עד יסודות אמונתו, והולך ומעמיק הפער בין הפן הנגלה לבין הפן הנסתר. ככל שהפרשן מרחיק לכת בדרכו, כן מצטיירים חלקים נרחבים יותר בדברי הרמב"ם בבחינת "אמונות הכרחיות", להבדיל מ"אמונות אמיתיות".

ועוד: תפיסה זו נוהגת להתחקות אחר סודותיו של הרמב"ם לאורם של המקורות האריסטוטליים, ובהם חיבוריו של אבן רושד. הפרשן הרדיקלי של "מורה הנבוכים" ימצה עד תומו את הזיהוי שזיהה המחבר בין "מעשה בראשית" לבין הפיסיקה ובין "מעשה מרכבה" לבין המטאפיסיקה; אם אמנם האמיתות הפילוסופיות הן הן "חכמת התורה על האמת", הרי שכתבי אריסטו (ובהם ספרי הפיסיקה והמטאפיסיקה) הם הם המפתח הסמנטי המובהק להבנתם של סתרי תורה הנרמזים ב"מורה". כלשונם של משה נרבוני ויוסף כספי, ה"מתנצלים" על גילוי הסודות:

וצריך לחלוק כבוד לרב ולקיים מצותו ולבלתי עבור על השבעתו, ואם באמת רוב סודותיו כבר נודעו לנו מספרי החכמות הכוללים (נרבוני)⁵;

כי אין אני [אלא] רק מעתיק דברי הפילוסופים כאריסטו ורעיו, שחברו אלו הענינים בספריהם, רצוני – באור שלשת העולמות המכונה בנו מעשה מרכבה, וספריהם מפורסמים לכל, ואם על דרך האמת הם מעמנו נעלמים בעונותינו (כספי)⁶;

מי מכלנו מכין ענין היחוד באל ית'... וכן מצות ואהבת את ה'... כמו שפירש

4 שם ג, כח.

5 משה נרבוני, ביאור לספר מורה נבוכים, וינה תרי"ב (נדפס גם בתוך: שלושה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), הקדמה, דף א ע"א.

6 יוסף כספי, מנורת כסף, נדפס בתוך: עשרה כלי כסף, חלק ב, פרעסבורג תרס"ג, עמ' 77. ראה: ק' סיראט, "מראות אלהים לחנוך אליקונסטנטיני", אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 125.

המורה ז"ל במדע ובמורה, ואין מי שידע זה או יבין זה אלא היודעים ספרי הטבע ומה שאחר הטבע (כספי).⁷

ב. מתורת הפירוש:

הגישה הפרשנית האזוטריית מצטיינת בקריאה זיהרה וקפדנית של "מורה הנבוכים", פרק בפרק, מלה במלה, תוך הקדשת תשומת-לב יתרה לאמצעים הספרותיים המיוחדים המשמשים את הרמב"ם להסתרה ולרמיזה, הן אלה שפורשו בדברי המחבר הן אלה שחשף המפרש. הקורא נתבע לערוך רקונסטרוקציה של השקפת הרמב"ם בסוגיה מסוימת, לאור "השבת הפרקים זה על זה". עליו להתגבר על הקיטוע והפיזור המכוונים, על המבנה הבלתי-שיטתי ועל שימושיו של המחבר במונחים רבי-משמעיים. עליו לדחות כל ניסיון פרשני החותר להרמוניזציה בין טענות שאינן מתיישבות זו עם זו. רק כך ידע להבדיל ולהבחין בין "חכמת התורה על האמת" (האמת הפילוסופית) לבין אמונתם של "בעלי הדת שברורנו זה".⁸

כלומר, ההדרכות המתודולוגיות הרמוזות שניסח הרמב"ם, יותר מאשר הצהרותיו הגלויות, הן הן המפתח המובהק לאינטרפרטציה של חיבורו, ובראשן התראתו בדבר הסתירות המכוונות שייפלו בדבריו. כלשונו של ר' שמואל אבן תיבון: "ענין השמירה (ההשגחה האלוהית) אשר ראוי במציאות זה המין מן הסתירה... למען היותה מגדולי סתרי תורה. אך המאמרים המסתתרים הנאמרים בזולתו מן הענינים... יסתור קצתם לקצתם... אך כלם בענין שיוכל המעיין בהם להכיר מה שיתחייב שיוכר ויתקיים מהם, והם אשר נאמרו על האמת, ואשר מהם נאמרו לצורך ההסתרה, פן יתישב גלוי הבאור במה שלא יתכן לבאר בו".⁹ (רוק במשמעותו של משחק המלים הכורך סתרים בסתירות).¹⁰

7 יוסף כספי, ספר המוסר, נדפס בתוך: עשרה כלי כסף, חלק ב, פרעסבורג תרס"ג, עמ' 65. כספי הרחיק לכת בתפישתו זו; והשווה לדברים הבאים, שנכתבו לאחרונה באופן בלתי תלוי בדבריו: "An examination of Maimonides' statements in his great Code, Mishneh Tora, reveals that the Aristotelian premise of eternity is indeed required for the fulfillment of the divine commandments to know God and to know that he is one" (W.Z. Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", *HTR* 74 (1981), p. 295).

8 ראה לשונו של שמואל אבן תיבון באיגרתו לרמב"ם: Z. Diesendruck, "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", *HUCA* XI (1936), p. 362. זה, לסתכלם באמתות כלם". השווה: מורה נבוכים א, עג, הקדמה עשירית, הערה.

9 דיונרוק, שם, עמ' 361-362.

10 השווה ללשון המובאות המצוינות בהערות 12, 42, 72 להלן. בעניין הסתירות המכוונות, ראה: L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952, p. 74; G. Vajda, "La Pensée Religieuse de Maimonide", *Cahiers De Civilization Médiévale* IX (1966), pp. 29-49; H. Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge Mass., I (1979), pp. 15-19. עיין: ריטב"א, ספר הזכרון, ירושלים תשמ"ג, עמ' סח: "כלל גדול הוא אצל חוקר הסודות, שיביאו בהם פעמים רבות דברים סותרים זה לזה, בין בכתובים בין בדברי חכמים ז"ל, וכל אשר יגדל הסוד צריך להעלימו, ימעטו הדברים בו על דרך האמת, וירבו כנגדם."

ג. המסורת האזוטריית:

"מורה הנבוכים" נתפס בעיני רבים ממבקשי סודו בבחינת חוליה במסורת פילוסופית עלומה המתקיימת בישראל מקדמת דנא, מן המקרא ואילך. הדברים אמורים הן בתוכן ההשקפות האזוטריית הן במתודה האזוטריית: כשם שאין המחבר מחדש באמונות וברעות, כי אם מחזיר עטרה ליושנה ומורה את "חכמת התורה על האמת" שנשתכחה מישראל, כן אין הוא מחדש באמצעי ההסתרה והרמיזה כי אם נזקק לכלים המקובלים במקורות הקלאסיים, מן המקרא ואילך.

לתפיסה זו השלכה חשובה: סודות המקרא, סודות המדרש והאגדה וסודות ה"מורה", מפתח אחד לכולם; לכן כלי הפענוח המתגלים בפרשנות האזוטריית של ה"מורה" ראויים לשמש לפענוחם של סודות הנבואה, וחזר חלילה. לדוגמה: כשם שהסתירות המכוונות משמשות ב"מורה הנבוכים", כן הן משמשות במקראות גופם!¹¹ ובמקרים אחרים, הסתירות המתגלות ב"מורה" מקבילות לסתירות בין רמות הפירוש הנבדלות אותן סובל הפסוק (פירוש המוני מול פירוש פילוסופי). כלשונו של ר' זרחיה בן שאלתיאל הן:

ואני גזור אומר על כל מה שכתב הגאון רבנו הרב המורה צדק זצ"ל שהוא אמת, ואין בכל כוונותיו שום סתירה אלא אם כון בזה להסתיר דבריו מן ההמון ואינו חושש בזה לסתירה... יש שתי כוונות בדברי הנבואות, נגלות ונסתרות... וכל חכם אמתי צריך לדעת שענין אחד שיהיה בו נגלה ונסתר, ויהיה נגלה נאות להמון והנסתר ג"כ נאות לאנשי העיון, שאנו לא נחוש אם יהיה הנגלה והנסתר ההוא הפכיים או נגדיים.¹²

מעתה יצערו הפרשנות האזוטריית ל"מורה" והפרשנות הפילוסופית הרדיקלית למקרא ולספרות חז"ל יד ביד: הן במתודה הן בתוכן.

לבסוף, גם פרשנו של ה"מורה" נתבע להשתלב במסורת זו של הסתרה והעלמה, לגלות טפח ולכסות טפחיים. באווירה זו, כתיבתו של פירוש אזוטרי לחיבור אזוטרי ("מורה הנבוכים"), איננה מפתיעה כלל;¹³ אדרבא, היא מתבקשת מהגינה של מסורת. היטיב

11 ראה המובאה האנונימית המצוינת להלן בהערה 15. הרמב"ם עצמו העלה אפשרות של סתירה במקראות גופם לצורך הסתר. ראה: מורה נבוכים, הקדמה: "ואמנם אם תמצא בספרי הנביאים סתירה לפי הסבה השביעית יש בו מקום עיון וחקירה". וראה הדגמות בפירושים למורה נבוכים: יוסף כספי, משכיות כסף על מורה נבוכים, פרנקפורט דמיין תר"ח (נדפס בתוך: שלושה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), עמ' 10; יצחק בן שם טוב, ביאור למורה, כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי 912, דף 28 ע"א; המקורות הנדונים בהערה 10 לעיל ובהערה 14 להלן. וראה: ש' רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 131.

12 זרחיה בן שאלתיאל הן, איגרת להלל בן שמואל, אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 137. השאלה בדבר קיומה של זיקה אפשרית בין דברים אלה לבין האברואים הסכולסטי היא עניין לדיון אחר.

13 ראה למשל בשני הקומנטארים הראשונים שנתחברו על מורה הנבוכים: פירושו של זרחיה הן, כ"י קיימברידג' Add. 1235: "ואם תאמר מה סוד יש פה... עד שיהא אדם עובר על השנועה אם יהיה מכאר אותו, אך אגלה לך זה הסוד ברמו אחר והמבין יבין אותו בלא ספק ויורה לי שאין ראוי להאריך בו עד שיבינהו כל אדם" (הפירוש למורה נבוכים א, יד); פירושו של משה מסלירנו, כ"י מינכן 370:

תולדות הפרשנות האזוטריה הכתובה ל"מורה הנבוכים" נפתחו עוד בחייו של הרמב"ם, באיגרת שאלות ששיגר המתרגם - ר' שמואל אבן תיבון - אל המחבר.¹⁷ האיגרת מתרכזת בסוגיית ההשגחה העליונה והישארות הנפש, אולם מודגמת בה מתודה כוללת של קריאה בפרקי ה"מורה". אבן תיבון הוסיף וביקש אחר סתרי תורתו של הרמב"ם לאורך שנות דור וידע להסיק מסקנות רדיקליות בנושאים שונים. גם בעיניהם של חכמים אחרים בני זמננו, תומכים ומתנגדים כאחד, נכרכה דמותו של אבן תיבון בסודות הרמב"ם, ולאורך המאה השלוש-עשרה עמדו כתביו של אבן תיבון במוקד הדיון והוויכוח בשאלת האינטרפרטציה של "מורה הנבוכים".

באותם דורות נתחברו כמה קומנטארים חלקיים על ה"מורה" (משה מסלירנו, זרחיה חן, שם טוב פלקירא), אולם הדיון בסודותיו של הרמב"ם התנסח בעיקרו בחיבורים של פרשנות מקראית, בדרשות, בכתבי פולמוס ובאיגרות שאלה ותשובה.

כמאה הארבע-עשרה גבר כוחה של הפרשנות הרדיקלית ל"מורה הנבוכים", הן בתוכן ההשקפות המיוחסות לרמב"ם הן במתודה הפרשנית המפענחת את סודותיו. דמויות חדשות ניצבו במוקד האינטרפרטציה האזוטריה (בעיקר כספי¹⁸ ונרבנוני¹⁹), ויש שהגיעה עד לאשכנז (ר' שלמה בר' יהודה נשיא).²⁰ מעתה, עיקר הפרשנות נעשה בפירושים כוללים ורציפים על דברי ה"מורה", פרק אחר פרק. יתר על כן, בעקבות דעיכתו של הפולמוס הציבורי בדבר כתבי הרמב"ם ובעקבות התחזקותה של האריסטוטליות היהודית במאה הארבע-עשרה, נתאפשר לפרשן להסיח את דעתו מן הקהל ולתת את דעתו על

17 ראה: דינורוק (הערה 8 לעיל), עמ' 353-362; רביצקי, שם, עמ' 25-29; ראה גם שם, עמ' 23, על אבן תיבון וסודות הרמב"ם בעיני בני הזמן.

18 ראה למשל: משכיות כסף (לעיל, הערה 12), הקרמה, עמ' 10; א, ט; כו, ב, יג; כה, ב, כט; ב, לב; ג, יג; ית. ראה: חנה כשר, יוסף אבן כספי כדרשן פילוסופי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בריאילן, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 16, 42-43, 49, 54, 71; וראה: B. Mesh, *Studies in Joseph Ibn Caspi*, Leiden, 1975, pp. 97-100; G. Vajda, *Isaac Albalaq*, Paris 1960, pp. 273-4; W. Bacher, "Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer Judaica", *Festschrift zu Herman Cohen*, Berlin, 1911, pp. 119-135.

19 ראה למשל: הפירוש למורה נבוכים (הערה 5 לעיל), הקרמה א, עא; הקרמה יח; בראשית חלק ב, ב; יג; ב, יט; כה, ב, כט; ב, לב; ג, ו; ג, ז; ג, יא; ג, יג. ראה: ק' סיראט, "פרקי משה למשה נרבנוני", תרביץ לט (תש"ל), עמ' 287-306; in A. Altmann, "Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qoma", in A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1975, pp. 259, 276-277.

20 ראה: מ"צ נהוראי, ר' שלמה בר' יהודה נשיא ופירושו למורה נבוכים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה. על השפעתו של ר' שלמה כקרב חכמים באשכנז ראה: א' קופפר, "יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 113-147; הנ"ל, "ספר הברית וכתבים אחרים לר' יום טוב ליפמן מילהויזן", סיני נו (תשכ"ה), עמ' של ואילך.

לבטא את כל אלה אותו חכם אנונימי, לקראת סוף המאה הי"ג, בתשובה לשאלותיו של ישעיה בן משה מסלירנו על פרשנות אביו ל"מורה" (משה מסלירנו הוא מחברו של הפירוש הראשון למורה):

והעניין ההוא [סוד הסתירה המכוונת] הוא סוד נשגב ונורא, ולפרשו פה אל פה נאסר כי אם לשרידים אשר ה' קורא, קל וחומר לפרשו בכתב וקל וחומר להביא עליו משל מהכתובים. ואמנם מפני שהכרחתני בכח האהבה לגלות עליה משל, אעשה אותו ברצון ברמז מובן לך ולא יובן לזולתך... ואם יחסר אוסיף לך ביאור עליה פנים אל פנים בע"ה. ורמז המשל עליה בענין בריאת האדם... ואין סוד גדול כמוהו בתורה¹⁴... ומפני היות הסתר עומק העניין הכרחי הוצרך משה להעלים קצת ענינו, ומפני שהיה גלוי הכרחי גם כן מצד אחר הוצרך עוד לגלות קצתו... ואם משה [בן עמרם] עשה זה, אינו פלא שיעשה כמוהו משה השני [בן מימון], וגם אני מאמין שלזה כיון משה השלישי [מסלירנו] בעצמו, שירע הסוד ולא רצה לכתוב משליו, שלא יהיה מגלה סוד. והמקומות אשר עשה הרב [הרמב"ם] בזה הם רבים מאד בספרו, מהם בענין המרכבה, מהם בענין בראשית, מהם בענין השמות ובשאר דברים רבו מלספור, ואני בטוח שלא יעלמו ממך אחר זאת ההערה.¹⁵

הכותב, נאמן למסורת המימונית במאה השלוש-עשרה, מניח את דבר קיומה של מסורת פילוסופית עלומה בישראל, רובד על רובד. רמזיו לא נועדו אלא להוסיף נרדף, דהיינו להציע פירוש אוטורי על הפירוש האזוטרי של משה מסלירנו לספר "מורה הנבוכים", ספר שהוא עצמו אינו אלא פרוש אוטורי על טקסט אוטורי (תורת משה). יתר על כן אחדותה של המסורת הפילוסופית אמורה להשתקף לא רק בתוכן, בגופי תורה, אלא גם במתודה, בדרכי הכיסוי והגילוי; ממשה עד משה לא קם כמשה¹⁶ (בן מימון) להסתרה בדרך הסתירה.

"ואע"פ שאמר רבינו: ולא אשימם פשוטים שלא אהיה מגלה סוד, אמנם כדי שלא יאבד ביאורו באבריו נגלה אותו מעט" (הפירוש למורה נבוכים ב, ל, דף 268 ע"ב. השווה: דף 269 ע"ב). בסוגיה זו ראה: שטראוס, (הערה 10 לעיל), עמ' 56; I. Twersky, "Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge Mass. 1979, p. 251, No. 23.

14 הסוד הנירון הוא סוד הסתירה בין שני סיפורי בריאת אדם וחוה בספר בראשית. החכם האנונימי נמנע מלפרש את כוונתו, והיא מתוארת ככוונה הנעלמת מעיניהם של חכמי תורה ופילוסופים כאחד.

15 כ"י מינכן 370, דף 9 ע"ב (ההדגשות אינן במקור). ראה: י"ב סרמוניטה, "הערותיהם של ר' משה בן שלמה מסלירנו ושל ניכולאוס מייובינאצו למורה נבוכים", עיון כ (תשל"ג), עמ' 214, הערה 3.

16 ייתכן שבמובאה דלעיל מתגלה האנטיציפיה הראשונה לאמרה המפורסמת. ראה גם איגרת ר' אהרן בן משלם לרמ"ה אבולעפיה, בתוך: מאיר אבולעפיה, כתאב אלרסאיל, פריס תרל"א (דפוס צילום ירושלים תשכ"ו), עמ' ל-לב: "לא קם עוד בישראל כמשה ובן מימון... לא כן רבנו משה בכל בתי חכמות ודעת נאמן הוא."

צרכיה של העילית הפילוסופית לבדה. וכך, יסודות שהונחו בדורות הקודמים זוכים עתה לפיתוח עקיב ושיטתי, וגם הניסוחים נעשים ישירים וגלויים יותר. לדוגמה, חכמים כמו כספי ונרבוני אינם נמנעים מלגלות את דעתם בדבר אמונתו של הרמב"ם בקדמות העולם, על השלכותיה התיאולוגיות המפליגות של אמונה זו; הראשון, כספי, מדגיש בהקשר זה את חשיבותן של הסתירות המכוונות,²¹ בבחינת מפתח מובהק לחשיפתם של הסודות, ואילו האחרון, נרבוני, מרחיק לכת בעיקרון פרשני חדש: כאשר דבריו של המחבר עשירים באמת האריסטוטלית במקום אחד, והם עניים מאמת זו במקומות רבים אחרים, יבוא הפרשן ויעמיד את כל המאמרים על האמת האריסטוטלית! לא עוד הדגשת הסתירות והעמדתן על מכונן, כי אם מעשה של התאמת הדברים כולם וסיגולם אל התוכן הרדיקלי:

וכאשר הגדלתי בדברי רבינו משה, נראה לי כי לא נעלם ממורינו כל זה השעור מדברי ארסטו, ומרוצת הסתירו הסודות הביא לדבר על אלו הפנים אשר ישיגם הספק, אבל דבריו טובלים הבאור על שיסכימו לאמת, וממשפט כל מפרש לפרש דברי החכם באופן מסכים לאמת כל עת שיהיה בכח דבריו, כל שכן כמה שימצא בקצת דבריו נגלה שיסכים לאמת, שזה יחייב המפרש להבנת דבריו קצתם בקצתם ולקשרם ולמזגם, עד יקבלו צורה אחת דומה מסכימה ככללה עם האמת הגלוי בקצת דבריו... אמנם דיבר (הרמב"ם) זה ברמזים ועל דרך סתר, כפי מנהגו באלה הענינים האלהיים, גם כי הם נוגעים בעצם האל ית' ומיחסים אל נצחות הנמצאות.²²

21 ראה הערה 18 לעיל. על כספי ונרבוני בסוגיית קדמות העולם ראה: י' אברבנאל, מפעלות אלהים, למנרג תרכ"ג (דפוס צילום ירושלים תשכ"ז), דף יב ע"א: "כבר נמצאו מבני עמנו חכמים בעיניהם, חכמים המה להרע... לכבוש את המלכה תורת ה' תמימה, מלא לבם אותם לומר שוהו החרוש אשר כיונה התורה האלקית להודיעו בספור מעשה בראשית, אשר הוא אצלם חכמת הטבע כפי מה שבארוה חכמי יון בספריהם, ובאו מפני זה לזייף הכתובים ולגלות פנים בתורה שלא כהלכה וכאמת. ומזאת הכת הארורה היו אבן כספי ופלקירא ואבנר והנרבוני ואלבלג וזולתם. השווה: הנ"ל, הפירוש ליהושע יא, דף נד; הנ"ל, ספר שמים חדשים, רדליהיים תקפ"ט (דפוס צילום ירושלים תשכ"ז), דפים א ע"א; י ע"ב; יג ע"ב; כו ע"א; לג ע"ב.

22 נרבוני, הפירוש למורה נבוכים ג, יג, דף נב ע"א. השווה שם, ג, יט: "ולכן ראוי למי שבחר דרישת האמת כאשר מצא מאמר מגונה ולא ימצא הקדמות משוכחות יסירו ממנו זה הגנות, שלא יאמין שזה מאמר בטל ושידרשהו בדרך המיוחד אליו, ויעשה בהולדת זה בארך הזמן והסוד, כפי מה שישפטהו אותו הענין המתלמד. וכל שכן בדיעת האלהיות." אברבנאל הציג בעניין זה עיקרון פרשני הפוך והצינו מפורשות כנגד נרבוני: "כי הגה בא הנרבוני, גוי לא צדיק גוי לא חסיד, לעיני בספרו נשל הרמב"ם, ויחס אליו דעותיו הרעות וידבר באלהים ובמשה. לא כן אנחנו עושים, שענין דברי הרב לרון אותו לכף זכות כפי שרשי תורתנו כמו שצוה עליו בהקדמת ספרו... ואפילו בפירוש רחוק." (הפירוש למורה נבוכים, סוף פתיחה). השווה: הנ"ל, תשובות לשאלות וכו' בספר מורה נבוכים, ויניציה, של"ד (דפוס צילום ירושלים תשכ"ז), דף יב ע"א; הנ"ל, מפעלות אלהים, דף כז ע"א; לח ע"ב. אמנם בכמה סוגיות אחרות ניכר כי גם אברבנאל עצמו קרא קריאה אוטוריית במורה נבוכים. ראה למשל פירוש למורה נבוכים ב, לב, בדבר תורת הנבואה, ודבריו המצוינים בהערה 139 להלן בדבר הפירוש למעשה מרכבה.

גישה פרשנית זו לא באה להכחיש את הפער בין אוטורי לאקוטורי, המתקיים בטקסט המקורי גופו. היא משקפת את התחושה כי עם חיווק מעמדה של ההשכלה האריסטוטלית בדורו של הכותב, להבדיל מדורו של הרמב"ם, נתמעט הצורך בהסתר מפני ההמון. הגילוי הותר אף בשאלות התיאולוגיות המכריעות ("ענינים נוגעים בעצם האל ית' ית'": "נצחות הנמצאות"), ומעתה אפשר לדחוק את רגליו של האקוטורי ("המפורסם") מפני האוטורי ("המושכל"): "וכבר נתק הזמן ואנשי הדורות אל הטבע, ואפן נוכל להרחיב נקבי המשכיות באמיתות יותר מאשר היה בעובר, למה שאיננו חולק בזה העת המפורסם על המושכל, כמו בשעור אשר היה חולק בעובר."²³

האינטרפרטציה הרדיקלית לסודות ה"מורה", הנידונה כאן,²⁴ עמדה בעימות ובוויכוח עם מספר גישות מתחרות כלפי תורת הרמב"ם, שהתנסחו אף הן במהלכה של המאה השלוש-עשרה.

א. הפרשנות המתונה ההרמוניסטית

גישה זו מיוצגת בידי חכמים ופרשנים שונים, ובהם מגיניה של תורת הרמב"ם בפולמוסים הציבוריים שנערכו בקהילות ישראל. היא נוקטת בקו הרמוניסטי הן באשר לתוכן ההשקפות המיוחסות לרמב"ם הן באשר למתודה הפרשנית (סעיפים א' ו'ב' לעיל). ראשית, מבחינת תוכן ההשקפות: "מורה הנבוכים" הוא מפעל של הרמוניזציה בין האמיתות הפילוסופיות לבין האמונה הדתית המקובלת; מפעל של סינתזה ולא של דיכוטומיה. אמנם כן, בסוגיות שונות וחשובות נקט המחבר עמדה דתית רציונליסטית ואינטלקטואליסטית (כגון בשאלת האלגוריה של מקראות, היחס בין עיון למעשה, טעמי המצוות, מעמדם של המדעים בהכרה הדתית). אולם בנושאים התיאולוגיים המכריעים חלק המחבר על אריסטו מכול וכול ולא נטה מדעתם של שלומי אמוני ישראל (כגון בשאלת חידוש העולם, רצון האל, נבואה והשגחה): "וחלילה חלילה על רבינו זצ"ל מאמור כן, ואינם דבריו, לא סברת עצמו ולא לשונו, אבל אם ימצא בספרו הנכבד שום דבור דומה לזה אינו אלא כמספר דברי המטעים החולקים על דברי ר' ל" (כ"י קיימברידג' Add. 1235).²⁵

שנית, מבחינת המתודה הפרשנית, גישה זו הותרת להרמוניזציה בין דברי המורה האמורים בפרקיו השונים: יש ליישב סתירות פנימיות המתגלות בטקסט, ולא להעמיקן

23 נרבוני, שם, ב, יט, דף לד ע"א (השווה: יצחק אלבלג, ספר תקון הדעות, ירושלים תשל"ג, עמ' 51). ראה גם פירושו למורה נבוכים ג, מא, על תיאולוגיה נסתרת של הרמב"ם בדבר היחס בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה. וראה: י' לוינגר, "מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם", בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל-אביב תשל"ט, עמ' 123-124 (השווה הערה 121 להלן).

24 בכמה מקומות בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם מצינו רמזים בדבר סודות שאין לגלותם. ראה למשל: פירוש לבראשית ושמות, לונדון תשי"ח, עמ' כ; תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ה, עמ' 47. ברם אין המדובר בסודות מעין אלה של האריסטוטליים הרדיקאליים.

25 דף קב ע"א. המובאה לקוחה מחיבור אנונימי (במקום אחר אוהה את המחבר כהלל בן שמואל). הנידון הוא האלגוריה הקיצונית של הכתובים, חידוש העולם, "שמש בגבעון דום" וכו'.

ולחדדן. כביקורתו של משה בן שמואל אבן תיבון על הסתירות שמצא אביו בפרקי המורה השונים בסוגיית ההשגחה:

ואני בנו תלמידו תמהתי תמה גדול מה הביא אבא מארי מ"כ לשאול עליה... כי כל הרבירים אשר דבר הרב בספרו בענין ההשגחה בשמו או בשם זולתו, וזלת מעט, הוא בהשגחה אשר באדם מצד השכל והחכמה האנושית, אשר היא השגחה הכרחית ככל חכם לב, ואולם בפרק הזה [מורה נבוכים" ג, נא]... אינו מצד השכל האנושי והחכמה האנושית, אבל מצד השכל הנשפע בחכמה האלהית והנבואית לאוהבי השם וליודעים שמו והדבקים בו.²⁶

לשון אחר, אין כאן סתירה אלא מישורים נבדלים של דיון: השגחה טבעית כפונקציה של ההשכלה הפילוסופית, והשגחה על-טבעית כפונקציה של המעלה הרתית. גישה פרשנית זו מתאמצת להנמיך את קומתו של החיץ בין הסמוי בטקסט לבין הגלוי בו, בין האזוטרי לבין האקזוטרי, והיא מכחישה את המגמה המציבה את אמצעי ההסתרה והרמיזה במוקד האינטרפרטציה של "מורה הנבוכים". כדבריו של הלל בן שמואל, אל לו לפרשן "לצייר סודות ומשלים וחדות על כל דבר ודבר ובפרט בענינים הידועים אצל התלמידים, ולעשות פירושים זרים ורחוקים בדברים המובנים מעצמם."²⁷

ב. הפרשנות האנטי-מימוניסטית

באורח פרדוקסלי, הדגשת מרכזיותו וחשיבותו של הרובד האזוטרי שבדברי הרמב"ם, הנטייה לגלות בתורתו העזה תיאולוגית החורגת הרבה מעבר לעמדותיו המוצהרות, היתה נחלתם של פרשנים מימוניסטים רדיקליים מכאן ושל חכמים אנטי-מימוניסטים מכאן. כמוכן, הראשונים נטו לעשות את ספר "מורה הנבוכים" לטקסט קאנוני, מעין פילוסופיה רשמית של היהדות, והאחרונים העדיפו לבקרו ולדחותו. אולם אלה ואלה העמיקו פער בין אמונותיו לבין האמונות המקובלות; אלה ואלה ידעו להורות כי הסמוי בטקסט רב מן הגלוי בו. לשון אחר: החכם האנטי-מימוניסטי עשוי להסכים עם שתי הבחינות הראשונות שמתייחדת בהן הפרשנות הרדיקלית (תוכן ההשקפות ומתודת הפירוש), אולם הוא חולק מכול וכול על הבחינה השלישית – הטענה כי סודו של הספר הוא סודה של מסורת ישראל מקדמת דנא. אדרבא, הוא מגלה כאן סטייה מן המסורת, אם לא ערעור והריסה.

מטבע הדברים, הספרות הפולמוסית מתנסחת ברמה פופולרית ואיננה מגיעה לאותה דרגה של העמקה פילוסופית ושל ניתוח טקסטואלי קפדני המשתקפים בספרות הפרשנית

26 דיונדרוק, שם, עמ' 363–365. משה אבן תיבון טוען: אין כאן סתירה אלא דיון במישורים שונים: מהר גיסא, ההשגחה כפונקציה של ההשכלה; מאירך גיסא, ההשגחה כפונקציה של המעלה הרתית. האחרונה עולה על הראשונה.

27 אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 132.

– זו המתחברת הרחק משאונו של ציבור. אולם לעתים מתגלות בדבריהם של המתנגדים הערות והארות הקרובות קרבה יתרה לתפיסתם של הפרשנים האזוטריים.

כבר ר' יהודה אלפכאר, מראשוני המבקרים²⁸ ומן החריפים שבהם, מצא ב"מורה הנבוכים" כוונות מרחיקות-לכת בשאלות מכריעות, ובראשן שאלת הבריאה ושאלת הנס. לדוגמה: הרמב"ם מצהיר על אמונתו בחידוש העולם, אולם תולה אמונה זו בהעדרו של מופת רציונלי חותך לטובת אמונת הקדמות וגם מעלה את האפשרות לפרש את פירוש מעשה בראשית לאור קדמות העולם.²⁹ כמו-כן הוא מוכיח את מציאות האל, על דעת המאמינים בקדמות העולם.³⁰ אלפכאר טען כנגד מעמדו הבלתי-מעורר של המופת הרציונלי כלשון זו: "מפני שפעמים יתערב בו דבר מתעה מאותה חכמה שקרנית שנקרא כלשון יון סופסטיקה, ובהתחברות אליו יעשה מרמה ללכוד חכמים בערמה... ונמצאים תולדותיהם כיוצא בהם, שאינן משיחין לפי תומם, כי זנתה אמם."³¹ נראה כי מצא דברים בגו: "לפי דרכנו למדנו שהסומך על דבריהם [של חכמי יוון] בדברי תורתו, לא יצא ידי חובתו, וכל שכן לענין מופת הקדמות,³² שהוא פוסל את השבת במומו, בשנותו את טעמו... כי יודע כל ישראל כי טעם שמירת שבת ממעשה בראשית כמשמעו, 'כי ששת ימים עשה ה'...'³³ בתקופה מאוחרת יותר, לקראת סוף המאה השלוש-עשרה, אנו מוצאים הד לדבריו של אלפכאר בביקורתו של חכם אנונימי הסובר כי הרמב"ם "סומך על סברת אריסטו בענין החדוש"³⁴ (היינו, בעניין שלילתו של חידוש העולם). אלפכאר הוסיף וביקר את האינטרפרטציה של הרמב"ם לסיפורי נסים שבמקרא וגילה בה פנים אזוטריים. הרמיון בין דבריו לדבריהם של הרדיקליים שבפרשנים האריסטוטליים (כגון הנרבוני)³⁵ מתגלה

28 כבר רמ"ה אבולעפיה, הראשון למתנגדי הרמב"ם, ייחס לרמב"ם כפירה בתחיית המתים וכוונות נסתרות אחרות. ראה: כתאב אלרסאיל (הערה 16 לעיל); B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge Mass. 1982, pp. 36-60. J. Sarachec, *Faith and Reason*, Willimsport 1935; M.D. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden, 1965; 'רונטל, "הוויכוח האנטי-מימוני באספקלריה של הדורות", מחקרים ומקורות, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 126–202.

29 מורה נבוכים, ב, כה.
30 שם ב, א; א, עא. ראה תגובות אחדות בדורות ראשונים, במאמרי: "אפשרות המציאות ומקרייתה בפרשנות הרמב"ם במאה ה"ג", דעת 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 67–98 (במיוחד: עמ' 76, הערה 25).

31 איגרת ר' יהודה אלפכאר לרד"ק, איגרות קנאות, קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו, ליפסיה, תרי"ט (ירושלים תשכ"ז), ג, דף א ע"ב.

32 ייתכן כי "מופת הקדמות" – תרתי משמע: ראשית, ניסוחו של המופת למציאות האל לאור האמונה בקדמות העולם; שנית, התנייתה של אמונת החידוש בהעדרו של מופת לטובת הקדמות.

33 שם, דף א ע"ב–דף ב ע"א.

34 כ"י קיימברידג' Add. 1235, דף ק ע"א.

35 השווה דבריו שם, דף ב ע"א, על מורה נבוכים א, מב (בדבר סיפורי החייאת מת במקרא: תחיית המתים לעתיד לבוא), ועל מורה נבוכים ב, לה, לפירושי הנרבוני לפרקים אלה (וראה תגובתו הבוטה של אברבנאל בפירושו שם); השווה גם לפירושו של זרחיה בן יצחק למורה נבוכים, א, ח (כ"י קיימברידג' Add. 1235), בענייני החייאת המת ותחיית המתים.

כאן הן בכללים הן בפרטים. גם בסוגיה זו נטה המבקר האנונימי הנזכר לעיל בעקבותיו.³⁶ הדברים אמורים ביתר תוקף באשר לאמצעים הספרותיים המשמשים את הרמב"ם לצורך ההסתרה וההעלם. לדוגמה: ר' יוסף בן טודרוס הלוי אבולעפיה, מבעלי הפולמוס ברור הבא, היטיב לצייר ביד אמן ציור חי של טיבו האוטורי של "מורה הנבוכים":

ספר המורה שכלו רזי רזים, ואין בו כי אם רמזים, כלם דלויים ממים עמוקים, ולא מסר מהם כי אם ראשי פרקים... כי כל מוצא מימיו נתכון לסתום, וביד כל אדם יחתום, ובכל ענין וענין לסכר המעיין, ואף במקום אשר הופיע לגלות, ממחר להעלים, ולא התחיל ענין והשלים, ואם ראית רוח גדולה וחזק, אחר הרוח ישלח ברקי רמזיו כמראה הבזק, ואם בהאיר ברקיו יאמרו לך הננו, התעיף עיניך בו ואיננו, כאלו יד נוגעת על שפתיו, פן יעברו פיו חצי מזימותיו – אשר חבר, לקיים מה שנאמר כבוד אלהים הסתר דבר, ובסדר פרקיו היקרים, התחכם מאד להערים, להקדים את המאוחר, והראוי להקדים אחר, והשיאו לדבר אחר... שרשי ים חכמתו כסה, ומי יוכל ללכת כי לא נסה, על וכן כל הקרב הקרב לגלות פני לבושו, הרי זה מתחייב בנפשו... ואם רבנו קראו מורה הנבוכים, יען היות כל דבריו ערוכים, אנו בעונותינו הצופים ממנו כלנו עורים, ראוינו אנו לקרותו נבוכת המורים.³⁷

אחיו של חכם זה ושותפו לדבר הפולמוס, ר' מאיר בן טודרוס, הטעים גם את הסתירות הפנימיות המסתרות בתורת הרמב"ם: "פעם להשמאל ופעם להימין, מקרבת בשמאל ודוחה בימין, ואבינה כי תהפוכות בקרבה, לא ינקה כל הנוגע בה."³⁸ כלומר, חכמים אלה רחוקים מן החכמים המימוניסטים הרדיקליים בהערכת דבריו של הרמב"ם (התוכן האוטורי נדרש לגנאי ולא לשבח), אולם אינם רחוקים מהם בדרכי פרשנותם לדברי הרמב"ם.

וכך, ר' שלמה מן ההר, ראש למתנגדי הרמב"ם, הציג את ר' שמואל אבן תיבון, ראש לפרשניו האוטוריים של הרמב"ם, כאיש החושף ברבים את סודותיו הכמוסים של המתבר. דוק: אבן תיבון הותקף כמי ש"גלה כל מה שכסה הרב (הרמב"ם)"³⁹ אולם לא כמי שבדה פירושים מלבו: הביקורת כוונה כלפי פומביותו של הפירוש ולא כלפי מהימנותו. כמוהו טען גם ר' מאיר בן טודרוס הלוי כנגד מנהגו של כל "הולך רכיל ומגלה סוד"⁴⁰ המפר את שבועת השתיקה שהשביע הרמב"ם את קוראו, ואף תהה על הרמב"ם כיצד זה האמין

36 שם, (לעיל, הערה 34).

37 ישרון, ה, במברג תרל"ה, עמ' 35-36.

38 איגרת ר' מאיר הלוי הרמב"ן, אגרות קנאות (הערה 31 לעיל), דף ו ע"ב. ראה גם: שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פיררה שי'ו (רפוס צילום ירושלים תשכ"ט), א, א דף ו.

39 גנוי נסתרות ד (תרל"ח), עמ' 12. הדברים אמורים בשאלות האלגוריוזיה של הכתובים ומשמעותן של המצוות. אחרים, כגון אלפכאר, מאיר ויוסף הלוי אבולעפיה, ובחריפות יתר – יעקב בר ששת, תלו את הסטייה מן ההשקפות המסורתיות בתלמידים ובמתרגמים, ולא כרמב"ם עצמו.

40 השווה: יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866, דף לב ע"ב.

שסודו לא יתגלה ברבים, כיצד זה קיווה "להשבית ממנו הולך רכיל ומגלה סוד להכרית; היעמוד כל העם בברית, היסך בדלתים ים בגיחו, מבלי להגיד לאדם מה שיחו".⁴¹

ג. פירוש הסודות בדרך שמות הקודש

גישה זו עולה מכתביו של ר' אברהם אבולעפיה, בעל "הקבלה הנבואית". אף היא מציעה פירוש רדיקלי לסודותיו של ה"מורה"; אף היא משיבה את פרקי ה"מורה" זה על זה ומדגישה את חשיבותה של הסתירה כאמצעי הסתרה במקורות ישראל: "שיהיו בה (בתורה) דברים סותרים אילו עם אילו ומסתתרים אילו בתוך אילו... להשאיר התורה הגלויה המפורסמת ביד המון חכמים ופתאים, צדיקים ורשעים יחד... וגם הושמו בתוכה תפוחי זהב גנוזים בתוך משכיות כסף... להשאיר התורה האמתית ביד היחידים"⁴² (השווה למשחק המלים בדברי שמואל אבן תיבון הנ"ל).⁴³ במקרים לא מעטים התקרב אבולעפיה אל הפרשנים האריסטוטליים גם בתוכן דבריו, כגון בשאלת חידוש העולם (בריאה קדמונה, בלא התחלה בזמן),⁴⁴ היחס בין מצוות למושכלות, טיבו של החזון הנבואי⁴⁵ ועוד. אולם ביסודם של דבריו יש הברל עמוק בין גישתו לגישתם: גישתו של אבולעפיה מתרכזת בצירופי אותיות, בגימטריות, בשמות-קודש המצטיירים הן ככוחות מאגיים הן כנוסחאות מדעיות של חוקי הטבע.⁴⁶

הפרשנות האריסטוטלית הרדיקלית הנידונה במאמר זה התפתחה במשך המאה השלוש-עשרה תוך מודעות לאלטרנטיבות אלה ותוך ויכוח עמן. נסתפק בהמחשה אחת: ר' זרחיה בן שאלתיאל חן, מפרש ה"מורה" ברוח הרדיקלית,

41 ישרון (לעיל, הערה 37), עמ' 33.

42 ראה: ספר חיי הנפש, כ"י מינכן 408, דף 72. ראה: מ' אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 193.

43 השווה ללשון המובאות המצוינות בהערות 10 ו-12 לעיל ו-72 להלן. על כפל-משמעות זה בדברי אבולעפיה ראה: A. Altmann, "Das Verhaeltnis Maimunis zur juedischen Mystic", *MGWJ* 80 (1936), p. 311, no. 20.

44 ראה: סתרי תורה, כ"י פאריס 678, דף 137 ע"ב-140 ע"ב. ראה הרווי, גישה שלישית לרמב"ם (לעיל, הערה 7), עמ' 293.

45 ראה: אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה, עמ' 148, 212, 381.

46 על תלמידיו של אבולעפיה ראה אידל, שם, עמ' 8, 209 ועוד. על הפירוש הקבלי לתורת המורה ראה: ג' שלום, "מחוקר למקובל", תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 89-98; י' דינסטאג, "הרמב"ם לאור חכמי הקבלה", בתוך: S. Federbusch (ed.), *Maimonides, His Teachings and Personality*, New York, 1956, pp. 99-135; Altmann, *Ibid.*, pp. 305-330; G. Vajda, "La traité pseudo-maimonidienne. Neuf Chapitres sur l'unité de Dieu", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 20 (1953), pp. 83-98; M.A.; Schmidman, "On Maimonides' Conversion to the Kabbalah", In: I. Twersky (ed.) *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge Mass. 1984, pp. 375-386.

הטיח לקראת סוף המאה דברים בוטים בניציגיהן של האינטרפרטציות המתחרות: הראשון מכחיש את הסוד, השני לא בא בסוד, והשלישי מסלף את הסוד:

הראשון, בעל הפרשנות המתונה וההרמוניסטית, כגון ר' הלל מווירונה, מכחיש את הסוד; הוא כופר במציאותו של הרובד האזוטרי בטקסט, הרובד המזהה את סתרי התורה עם האמיתות הפילוסופיות לבדן: "ונפלאות מאד על שהגאון רבינו זצ"ל זכר שום סוד כיון שענינו מבואר בספרי הטבעים, ולא הבנת כונתו כמו שאמרת לך זה פעמים רבות, והיא שכל מה שבא בדברי הנביאים על דרך רמז או על דרך משל או העלם דבר או שתוף שם, הוא נמשך בהם אחר הדברים הטבעים והדומה להם, ואין שם סודות חוץ מזו."⁴⁷ וכן: "חלילה לך מלשתף דעת הגאון רבנו מורה צדק זצ"ל וכונת ספרו הנכבד הידוע עם אלו התנועות והדמיונות... ואפילו אמרם גאון שבגאונים או חכם אחר זולתם, כי כולם מחשבת שוא ותפל."⁴⁸ ההרמוניסט מבקש לו סוד הזהה לאמונות המקובלות ותולה את "קדושתו וחסידותו" של הרמב"ם בנאמנותו לפשט ההמוני של הכתובים.⁴⁹

השני, מבקר של הרמב"ם, ולו בעל ביקורת חלקית כרמב"ן, לא בא בסודה של הפילוסופיה; אין לו בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, וכיצד יתיימר לחוות דעה בדבר סתרי תורה: "ר' משה בן נחמן זצ"ל כמה שתפש על הגאון רבינו זצ"ל...⁵⁰ לא היה יודע טבע המציאות כלל, כל שכן טבע דברי הפילוסופים, ולא ידע איזה הדרך ישכון אור הכוונה האמיתית אשר כיוון בה הגאון רבינו זצ"ל בספרו הנכבד, ספר מורה הנבוכים, כי לא הורגל בו, ואם עיין בו לא רצה להעמיק⁵¹ בחלקיו ופרקיו ושערי... והראה עצמו באותם הדברים כאלו לא עלה שחר כלל על סמ"ה [ספר מורה הנבוכים] ולא קרא בו אפילו פרק אחד, ואמנם בחכמת התלמוד ובכל דברי רבותינו ע"ה היה ארי נוהם ובקי ומפולפל."⁵² הביקורת כנגד הרמב"ם מעידה על בורותו של המבקר בחכמות הפילוסופיות, "כאחד מן האשכנזים אשר לא ראו אור בשחקים."⁵³

השלישי, בעל הפרשנות על דרך שמות הקודש, אין לו בעולמו אלא אמונות בדויות. הוא מנסה לאנוס את דברי הרמב"ם לאורה של מסורת יהודית הזרה לרוחו של המחבר, מסורת שגופי תורתו כווננו כנגדה דווקא:

בני אדם שמוחם מזוהם בדעות שאינם אמיתיות אמרו בזה פירושים מופסדים לפי

47 אוצר נחמד ב' עמ' 133.

48 שם, עמ' 128.

49 שם, עמ' 134.

50 הרברים אמורים בביקורת על הרמב"ם הכלולה בפירוש הרמב"ן לתורה, ובעיקר בפירושו לבראשית יח, ב (בשאלת הריאליות של עקידת יצחק, של התגלות המלאכים לאברהם וכיוצא בזה).

51 מעניין לציין כי הרמב"ן עצמו, בהתנגדו לחרם על כתבי הרמב"ם, טען גם הוא כנגד המתקיפים: "ספר מורה נבוכים ירחיקו... כי לבם כמחט סדקית, לא ידעו דרכיו ובנתיבותיו לא העמיקו" (איגרת לחכמי צרפת, כתבי רמב"ן א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שמג).

52 אוצר נחמד ב', עמ' 125 (השווה: ריטב"א, ספר היכרון, עמ' נה). ר' זרחיה אינו דן במבקרים הרדיקליים הנ"ל המייחסים לרמב"ם כוונות אוטוריות מרחיקות לכת. הוא תוקף את ביקורתו של הרמב"ן המכוונת כלפי דבריו המפורשים של הרמב"ם בסוגיית הגם וכיוצא בזה.

53 שם, עמ' 137. השווה: זרחיה חן, פירוש משלי, וינא תרל"א, עמ' 33.

העולה על רוחם, ופירשו בו, ר"ל שתוף שם "בן" ו"מורה נבוכים" א, ז, על שם בן מ"ב או ל"ב אותיות או שם אחר.⁵⁴

כי אין אצלו [אצל הרמב"ם] סודות ולא חידות מה שהוא מכת הגמטראות או מצירוף אותיות ולא מכת השמות והצורות והקמיעות אשר ישמשו בהן בעלי השמות כותבי הקמיעות ולא לריבוי כמות של מלאכים ולא לשום דבר שיהיה כתוב בספר יצירה ולא בספר רזיאל ולא בספר שיעור קומה.⁵⁵

כאמור, ביטחונם וגילויי-לבם של הפרשנים הרדיקליים הלכו וגברו במרוצת המאה הארבע-עשרה, עם התחזקות מעמדה של האריסטוטליות היהודית. לדרך עיונים ב"מורה" יש ממשכיכם גם לאורך המאה החמש-עשרה (כגון אפורי, יצחק בן שם טוב, שם טוב בן יוסף, ובמידת-מה חסדאי קרשקש),⁵⁶ אולם חידושיה מתמעטים והעזתה פוחתת והולכת. גם אחר-כך נמצאו קוראים רדיקליים-למחצה, אולם בשלהי ימי-הביניים, עם ירידת מעמדה של הפילוסופיה בישראל, דעך גם כוכבה של האינטרפרטציה האזוטריסטית. דוגמה מובהקת לתמורות העתים והמקומות מתגלה בפירושיהם של חכמי פולין במאה השש-עשרה לכתביו הפילוסופיים של הרמב"ם (כגון מרדכי יפה, אברהם הורוויץ).⁵⁷ אלה מעמידים את תורת ה"מורה", רובה ככולה, על ההשקפות המסורתיות, אף יותר מן הפרשנים המתונים בדורות ראשונים,⁵⁸ בעלי הנטייה ההרמוניסטית. בגישה זו אפשר

54 זרחיה חן, פירוש למורה נבוכים, כ"י קיימברידג' Add. 1235 א, 1-1.

55 אוצר נחמד ב', עמ' 137.

56 ראה למשל פירושי האפורי ושם טוב למורה נבוכים (מהדורת גולדמן, וארשה תרל"ב), א, ט, ב; לב; פירוש יצחק בן שם טוב למורה נבוכים (הערה 11 לעיל); על חסדאי קרשקש והאזוטריזם של הרמב"ם ראה: W.Z. Harvey, *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, Unpublished Dissertation, Columbia University 1973, pp. 147-148, 26, 49. אברהם שלום, מגינו של הרמב"ם מפני ביקורתו של קרשקש, קרב את דעת ה"מורה" לדעתם של שלומי אמוני ישראל (כגון: נוה שלום, ויניציה של"ה, א, יד-טו, דפים כא-כג). למקורות אחרים במאה החמש-עשרה בכיוון זה ראה: ש' רגב, "לבעית לימוד הפילוסופיה בהגות המאה ה"ט", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 57-85. מעניין לציין כי גם חכם אוורואיסטי כאליה דלמדיגו מצא בדברי הרמב"ם דווקא מגמה הרמוניסטית, והוא הסתייג ממנה ברוח תורת האמת הכפולה. ראה: ספר בחינת הדת, מהדורת י"י רוס, תל אביב תשמ"ד, עמ' 84.

57 L. Kaplan, "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy", *HTR* 70 (1977), pp. 249-253; Idem, "Rabbi Mordekhai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth Century", in: B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1983, pp. 270-271. בניגוד לתיאור המקובל, חיבורו של ר' יוסף בר' יצחק הלוי מליטא, גבעת המורה, פראג ש"ב, איננו פירוש על מורה נבוכים אלא חיבור פילוסופי המוקדש בעיקרו לביקורת כלפי מופתי הרמב"ם למציאות האלו; ראה גם עדותו העצמית של המחבר בספרו כתנת פסים, לובלין ש"ע, פרק ו: "ספר ההשגות שעשיתי על המורה וקראתיו גבעת המורה."

58 הדבר ניכר גם בכתב ההגנה של ר' אברהם הורוויץ על המורה. ראה: Ph. Bloch, "Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des xvi Jahrhunderts", *MGWJ*, 1903, pp. 153-169, 263-279. (ראה למשל דבריו שם על המלאכים ומראה הנבואה). הרצינוליום שייחסו לו החוקרים הוא כמונן יחסי, בהשוואה לברי-הפלוגתא. ראה גם ש"פ רבינוביץ, עקבות של חופש-דעות ברבנות של פולין במאה ה"ט", ירושלים תשי"ט, (תרגום מכתב-עת רוסי, 1911); ח"ה בן ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשכ"ט.

של הפרשנים מימי הביניים, והנחה את הקורא להתחקות אחר הכוונות הנסתרות ב"מורה" לאור חיבוריהם של חכמים ראשונים. אולם הפרשנים הנידונים הם כולם בני המאה החמש-עשרה,⁶³ ולא קדמוני הפרשנים, הרדיקליים יותר; בהתאם לכך, גם ההשקפות האוטוריטיות המיוחסות לרמב"ם מתמקדות בשאלות כמו מהות הנפש ותחיית המתים ועדיין אינן חודרות עד שורש השקפותיו התיאולוגיות של הרמב"ם.⁶⁴ גם מחברים אחרים שידעו על חשיבותו של הרובד האוטורי לא הגיעו בעיונם אל כתביהם של קדמוני מפרשי ה"מורה".

תולדות הפרשנות המודרנית השיטתית לתורתו האוטוריטית של הרמב"ם נפתחו במאמרו של ליאו שטראוס על אופיו הספרותי של "מורה הנבוכים"⁶⁵ ובכתביו האחרים.⁶⁶ שטראוס הציע אינטרפרטציה רדיקלית ל"מורה", הן באשר לתוכן ההשקפות הפילוסופיות והתיאולוגיות הן באשר למתודת הכתיבה – זו המבקשת להשיג את יתרונותיה של שיחה אינטימית, פנים בפנים, המסגלת עצמה לרמתו של התלמיד. כן הוסיף והטעים את המניע הפוליטי המכוון את הכתיבה המעלימה: מחד גיסא, הגנה על הציבור (החסר הכשרה וכישורים אינטלקטואליים) מפני סכנתה של הפילוסופיה, ומאידך גיסא, הגנה על הפילוסוף מפני פגיעתו הרעה של הציבור. תפיסות אלה התעשרו בהיבט נוסף במאמרו של שלמה פינס על המקורות הפילוסופיים של "מורה הנבוכים"⁶⁷ ובכתביו האחרים.⁶⁸

- 63 שד"ל נוקב שם, עמ' 184, בשמותיהם של האפודי, שם טוב ויצחק אברבנאל.
 64 ראה למשל דבריו שם, עמ' 214, המכחישים את הטענה המייחסת לרמב"ם אמונה בקדמות העולם.
 65 L. Strauss, "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", *Persecution and the Art of Writing*, (above, note 10), pp. 38-94.
 66 ראה: L. Strauss, "How to Begin to Study The Guide of the Perplexed", in Sh. Pines' English translation of *The Guide*, Chicago 1963, pp. xi-lvi; idem, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935; idem, "Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimuni's", *MGWJ* 87 (1937), pp. 39-105; idem, "On the Plan of the Guide of the Perplexed", *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem 1965; idem, "Notes on Maimonides' Book of Knowledge", *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 269-283 (reprinted in Strauss' *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, pp. 192-204; see also *ibid.*, pp. 205-209) גם: ש' פינס, "על ליאו שטראוס", מולדו (תשל"ו), עמ' 457-455, ראה R. Lerner, "Leo Strauss", *American Jewish Year Book* 76 (1976), pp. 91-97 (1899-1973).
 67 ראה: ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ו, עמ' 103-173.
 68 ראה: ש' פינס (לעיל, הערה 60), עמ' 306-349; "Quelques reflexions sur Maimonide en guise de préface", dans *Le Livre de la connaissance*, trans. V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris 1961, pp. 1-19; Idem, "Notes on Maimonides' Views concerning Human Will", *Scripta Hierosolymitana* 6 (1960), pp. 195-198; Idem, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* I, Cambridge Mass., 1979, pp. 83-109. במאמר האחרון, להבדיל מן המאמרים המוקדמים, הגיע המחבר למסקנה שהרמב"ם שלל מן האדם את היכולת להשגה מטאפיסית. ראה להלן.

למצוא מעין בבואה הפוכה לאותה הנחיה פרשנית של משה נרבוני, שהוכחה לעיל (ההנחה שלפיה יש ליישב את הסתירות בדברי ה"מורה" עליידי העמדתם של המאמרים כולם על האמת האריסטוטלית). מעתה, במקום שדבריו של הרמב"ם נדמים כעשירים באמת המסורתית במקום אחד, ועניים ממנה במקומות אחרים, יבוא הפרשן ויעמיד את המאמרים כולם על האמת המסורתית.⁵⁹ הסתירות הפנימיות מתפרשות כאמצעי פדגוגי בלבד, ולא עוד כאמצעי פוליטי המיועד להבדיל בין תכנים המוניים ותכנים נסתרים. כמוכך, לא הכול שותפים לגישה זו, ויש שהוסיפו להטעים את דבר קיומו של הרובד הנעלם בתורת הרמב"ם (כגון יש"ר מקנדיאה).⁶⁰ אולם במרבית המקומות והזמנים תש כוחה של הפרשנות הנועזת ל"מורה הנבוכים", וברבות הימים כמעט נשכחה מלב.

ג

בשנת תקצ"ט (1839) כתב שלמה דוד לוצאטו כדברים הבאים:

מאחר שרוב דברי הרמב"ם בענין זה [מהות הנפש] ובאחרים כמהו, במסוה נאמרו ומליצה חידות לו, כדי שלא יובנו דבריו להמון, לעולם יוכל אדם לפרש דבריו פירוש רחוק מאד מכוונתו... מעתה אם נבוא לפרש דברי הרמב"ם לפי אמתת מה שהיה חושב, על מי ראוי לנו לסמוך אם לא על מפרשי המורה (הבניימיים) שהיו בקיאים בפילוסופיאה שבימי הרמב"ם ובלו ימיהם בהבנת סודותיו?⁶¹ והנה אנחנו, התמימים בלבותינו ובלתי בקיאים בתחבולותם ובנכליהם של המתפלספים, קבלנו ממך [הרמב"ם] השלושה עשר עיקרים אשר פקדת עלינו להאמין, ועסקנו בהם כמה דורות, ולא ירדנו לסוף דעתך, ולא ראינו הנחש הכרוך בעקב דבריך... אנחנו התמימים והישרים בלבותינו לא שמנו לבנו להבין הסוד.⁶²

כדברים אלה ואחרים של שד"ל, המבקר החריף, אפשר לגלות את ניצניה של החקירה המתחדשת בשאלת סודותיו של הרמב"ם. שד"ל העמיק פער בין הגלוי לסמוי בדברי הרמב"ם, קבל על העזתו הפילוסופית של המחבר וטען שפיו ולבו אינם שווים. יתר על כן, הוא הצביע על תמימותם של המעיינים לאורך דורות ארוכים, להבדיל מעיונם החודר

- 59 ראה לעיל, הערה 22.
 60 ראה: יוסף שלמה דלמדריג, נובלות חכמה, באול שפ"א, דף ו ע"ב, צט ע"ב. על דרך קריאתו של שפינוזה במורה ראה: ש' פינס, "המאמר התיאולוגי-מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ו, עמ' 307 ואילך; W.Z. Harvey, "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), pp. 169-170.
 61 שד"ל, מחקרי היהדות, ורשא תרע"ג, א, עמ' 184. ראה: א"ל מוצקין, "על האינטרפרטציה של הרמב"ם", עיון כח (תשל"ח), עמ' 195; מ' אלון, המשפט העברי ב, ירושלים תשל"ח, עמ' 1018, הערה 141.
 62 מחקרי היהדות, שם, עמ' 167. נדפס לראשונה בכרך חמד ג (תקצ"ח), עמ' 69, וראה תגובתו של ר' נחמן קרוכמל בכרך חמד ד (תקצ"ט), עמ' 260-274.

עבודותיהם הטביעו חותם מכריע על דרכי המחקר החדש בתורת ה"מורה", ועלה בידו להחדש כקדם את הוויכוח הנוקב בדבר האינטרפרטציה של תורת הרמב"ם. דרכו של שטראוס באינטרפרטציה של תורת הרמב"ם מגלה, בלא יודעין, דמיון מובהק לדרך של ר' שמואל אבן תיבון בראשית המאה השלוש-עשרה.⁶⁹ הדמיון ניכר בראש ובראשונה במתודה הפרשנית: הדגשת הסתירות המכוונות, זיהוי הטענה האמיתית עם הטענה הנדירה, תשומת-לב לסטיות מן הסדר וכיצא כאלה; וכמו-כן ניכר דמיון גם בתיאוריה הפוליטית, בהדגשת האופי ה"אוראלי" של הכתיבה האוטורית, ובמידה רבה גם בתוכן ההשקפות הפילוסופיות המיוחסות למחבר. אולם בחינה אחרת של מפעליהם הפרשניים של ראשונים ואחרונים, מזווית-ראייה שטרם נידונה, חושפת הבדל עקרוני בין תפיסותיהם ודרכי עיונם. מהו סודו של "מורה הנבוכים"?

עלי-פי מפעלם של שמואל אבן תיבון ותלמידיו, הסוד צפון בקרבה היתרה שבין "חכמת התורה על האמת" לבין הפילוסופיה האריסטוטלית, כלומר, עד כמה הרחיק הרמב"ם לכת בזיהוי הרובד האוטורי של המקרא וספרות חז"ל עם הפיסיקה והמטאפיסיקה של אריסטו. לעומת זאת, עלי-פי מפעלם של שטראוס וממשיכי דרכו, הסוד צפון רווקא במרחק המופלג בין המקרא לבין הפילוסופיה, בפער העמוק המתקיים בין החוק לבין המדע, בין "ירושלים" ל"אתונה".⁷⁰

הפרשנות האוטורית בימי-הביניים לא ביקשה את הסוד בתוכן חדש, באמת מטאפיסית נעלמה, אלא בהתאמה בין שתי מערכות נתונות, מקורות ישראל ומקורות הדעת האוניוורסלית: "האמתות שהסתירום מאז נביאנו וחכמי תורתנו, הם מפורסמים היום כולם לאומות העולם" (אבן תיבון);⁷¹ "סתרי תורה" – שהתורה הסתירה מה שגלה המציאות לבעלי עיון" (יעקב אנטולי);⁷² "אתה האיש אשר תחפש הסודות במקום שאינם... כי הדברים אשר בספריהם הטבעיים הם אשר קראם [הרמב"ם] סודות, לא מצד היותם כתובים בספרי הטבעיים, אלא מצד היותם רמוזים בספרי הנביאים" (זרחיה חן).⁷³ סודם הוא סוד ההתאמה בין סתרי תורה לבין נגלותיה של החכמה, סוד האלגוריוזציה הפילוסופית הנועזת של המקראות. בני הדורות הבאים אחריהם, כגון כספי ונרבוני,⁷⁴

הוסיפו והפליגו עוד בחשיפת השלכותיה הרדיקליות של הטענה שהנביאים היו פילוסופים – בסוגיית הבריאה, ההשגחה, הנבואה וכדומה. שטראוס ופינס, לעומת זאת, הבדילו הבדלה חדה בין ההתגלות לבין ההכרה השכלית; בין אלוהי הרצון החופשי, הבורא המקראי, לבין אלוהי החכמה הקוסמית, מניע הגלגל; בין הרמב"ם המנהיג הדתי, לבין הרמב"ם הפילוסוף שדי לו בעצמו, בן העלייה. עלי-פי תפיסה זו, הטענה שהנביאים היו פילוסופים הריהי "כדיה נעלה",⁷⁵ מיתוס אפלטוני אציל המיועד להכשיר את הפילוסופיה בעיני הקהל הרחב, להעניק לה לגיטימציה דתית. האלגוריוזציה הפילוסופית של המקראות, שעליה טרח הרמב"ם, כוונה ויועדה למטרה מעשית – פוליטית ופדגוגית: היא אמורה לסבר את אוזנם של הנבוכים ולטהר את הפילוסוף מן ההאשמה שהשים עצמו מעל הנביא. סיכומו של דבר, ספר החוקים לאפלטון, יותר מאשר ספרי הפיסיקה והמטאפיסיקה לאריסטו, הוא הראוי לעמוד במוקד האינטרפרטציה של הרמב"ם.

יש להדגיש: אפיון זה של תפיסתם הפרשנית של הראשונים, להבדיל מזו של כמה מחשובי האחרונים, איננו נסמך רק על הצהרתם אלא גם על מפעלם – על יצירתם הספרותית ועיסוקם היומיומי במשך דורות. חכמים אלה התרכזו, בקפדנות ובשקדנות, במפעל קולקטיבי של פרשנות פילוסופית למקרא (ובחלקם גם לאגדה) – ספר אחר ספר, פסוק אחר פסוק. טענתו של הרמב"ם בדבר העומק הפילוסופי הצפון בתורה היתה כאן להוראה פרוגרמטית, המכוונת את המעשה הספרותי: היא אמורה להתאמת ולהתפרט בפעילות פרשנית רצופה ועקיבה, החותרת לגלות את המושכלות האריסטוטליים במקורות ישראל.⁷⁶ מעתה, חיבורן ואיחודן של שתי המסורות – התורנית והפילוסופית – אינם מוגבלים לרמה העיונית המופשטת, להשוואה בין רעיונות, דעות ואמונות; עליהם להתממש בפרשנות קונקרטית, בהתמודדות עם כל משל מקראי תוסם או מאמר מדרשי תמוה ובחשיפת סודם הפילוסופי. במובנים רבים נעשה כאן מפעל מקיף של "תרגום" והרקה משפה לשפה, מלשון הדימוי המקראי ללשון המושג הפילוסופי, לאורה של ההנחה העקרונית בדבר הפיסיקה והמטאפיסיקה כמפתח הסמנטי המובהק לפענוחם של סתרי תורה.

כל אלה אינם מצטיירים לפנינו כתכנית פוליטית, המכוונת בראש ובראשונה כלפי

75 ראה פינס, המקורות הפילוסופים, (הערה 67 לעיל), עמ' 161. ראה גם שם, עמ' 132, 148. הנ"ל, המאמר התיאולוגי-מדיני, (הערה 60 לעיל), עמ' 311-313. פינס סבור כי מנקודת ראותו של הרמב"ם אין עניין בשאלות כגון האומנם היו הנביאים פילוסופים, "מאחר שההיסטוריה לא נחשבה בעיניו כשווה במעמדה למדעים העיוניים האמיתיים... לפיכך אפשר וגם מותר היה לפעמים לדחוק את הנתונים ההיסטוריים שישמשו למטרה נאותה", כשם שמתור היה לפרש את הכתובים בפירוש פילוסופי אלגורי (ראה שם, עמ' 311). השווה: L. Strauss, "Maimonides' Statement on Political Science", *PAAJR*, 1953, pp. 129-130 (reprinted in Strauss, *What is Political Philosophy*, Glencoe Ill. 1959).

76 ראה: י"ב סרמוניטה, "תורת הנבואה בכתבי ר' יהודה רומנו", דעת 8 (תשמ"ב), עמ' 53-66; א' רביצקי, "ההיפוסתאזה של החכמה העליונה", איטליה 2 (תשמ"ב), עמ' 1 ואילך [גרפס מחדש בקובץ זה; הנ"ל, "על מקורותיו של פירוש משלי לעמנואל הרומי", קרית ספר גו (תשמ"א), עמ' 726-728].

69 ראה מאמרי הנזכר לעיל, הערה 1.

70 על ההתגלות והחוק ראה הנ"ל. על "ירושלים" ו"אתונה" ראה: L. Strauss, *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*, New York 1967; *Philosophie und Gesetz* (הערה 66 לעיל), וראה ביקורתו של י"י גוטמן, "פילוסופיה של הדת או פילוסופיה של החוק", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ה, ירושלים תשל"ה, עמ' 188-207.

71 שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 173.

72 יעקב אנטולי, מלמד התלמידים (לעיל, הערה 40), דף לב ע"ב. דוק בכפל המשמעות של הפעל "סתר" והשווה למקורות המצויינים לעיל, בהערות 10, 12 ו-24.

73 זרחיה חן, איגרת להלל (לעיל, הערה 12), עמ' 133.

74 ראה מקורות לעיל. דמות שטרם נחקרה דייה וראויה לציון בהקשר זה היא דמותו של לוי בן אברהם בן חיים, החכם שנדרף עקב פרשנותו האלגוריסטית. ראה: A.S. Halkin, "Why was Levy Ben Hayyim 'Hounded'", *PAAJR* 34 (1968), pp. 68-77.

הקהל, מעין פיתוחו של "מיתוס אציל" במשך דורות. הנחה מעין זו אינה מסתברת (בנוגע לתלמידי הרמב"ם) נוכח היקפו של העיסוק, הצטברות החומר הפרשני, הרציפות והשיטתיות. יתר על כן, האופי הטכני וה"מקצועי" של החיבורים, ויתרה מזאת – התכנים הרדיקליים המיוחסים למקרא ול"מורה", אינם הולמים את האפשרות שלפנינו פופולריוזיה של הפילוסופיה והכשרתה לבוא בקהל. אדרבא, ענייננו בספרות המכוונת ליחידי סגולה, לבני עלייה, המשקפת את הרצון האישי להישאר "בפנים" ככל שילקח ויישאב מן "החוץ". ענייננו גם בפעילות אישית האמורה לכרוך בכפיפה אחת את האידיאל הפילוסופי של חי עיון מתמידים עם החיוב הרתי בתלמוד תורה יומיומי. שכן הפילוסוף האריסטוטלי מזהה את הצלחת האדם ושלמותו עם קניין המושכלות והעיון המתמיד באמיתות. בא ההוגה היהודי ו"מיהר" את העיסוק הפילוסופי, משעה שעיסוק זה מתגלם בחיפוש שיטתי אחר האמיתות המדעיות בתוך מקורות ישראל: השינון המסורתי – החזרה השקדנית על מילותיו של טקסט יהודי סמכותי, היה מעתה לחזרה שקדנית על המושכלות האריסטוטליים, באמצעות מילותיו של הטקסט הסמכותי; מעין פרקטיקה יהודית לרִבְּקוֹת במושכלות.

לסיכום, פרשני ימי-הביניים יודו לשטראוס ולפינס בשאלת מגמתו הפילוסופית של הרמב"ם, ועוד יותר – בשאלת המתודה הספרותית של חיבורו; אולם הם יחלקו עליהם בשאלת השקפתו של הרמב"ם בדבר היחס בין המקור המקראי לבין המקור הפילוסופי⁷⁷ (פער או התאמה). לכן, על-פי תפיסתם של הראשונים, פרשנות המקרא של הרמב"ם ראויה לשמש מפתח מרכזי לפיענוח סודותיו הפילוסופיים של מורה הנבוכים עצמו.

ד

הזיקה בין פרשנות המקרא על דרך ה"מורה" לבין הפרשנות האוטורית ל"מורה" גופו, ניתנת להמחשה באמצעות מאמציו של שמואל אבן תיבון להתחקות אחר סודו של הרמב"ם, כפי שהם משתקפים החל בפניותיו האישיות אל הרב וכלה בחיבוריו העצמאיים. בראשונה פנה המתרגם אל המחבר באיגרת והקשה במישרין על סתירות אחדות המתגלות בספר ה"מורה"⁷⁸. השואל הדגיש כי עלה בידו לעמוד על סודן של סתירות אחרות המסתתרות בספר, אולם דווקא אלה הקשורות בשאלת ההשגחה על האדם והישארות-הנפש נותרו בבחינת חידה לא-פתורה. הרמב"ם נמנע מלהשיב על שאלות אלה, אף שהוסיף להתכתב עם השואל.

לאחר-מכן פנה אבן תיבון אל הרמב"ם וביקש לבוא אל הרב למצרים, על מנת ללמוד עמו פנים בפנים. הרמב"ם השיב בדברי ברכה, אולם רמו בנימוס כי שעתו דחוקה ולא יוכל להיענות לבקשה העיקרית: "בא ברוך אלהים... אמנם תועלת חכמה מן החכמות

77 במקום אחר טענתי כי שאלה זו, שאלת העימות או המפגש בין המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים והמקורות היהודיים הלא-פילוסופיים, היא המאפיינת את טיבה ואת תחומה של הפילוסופיה היהודית בכללה. ראה מאמרי "על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים" בקובץ זה.

78 ראה לעיל, הערות 1 ו-8.

או להתייחד ולהתבודד עמי אפילו שעה אחת, ביום או כלילה. אל תוחיל בזה כלל.⁷⁹ איזו דרך נותרה בידי אבן תיבון? האיש חזר ופנה אל הרמב"ם וביקש כי ישגר לו פירושים פילוסופיים על ספרי קהלת, משלי ושיר השירים⁸⁰; לשון אחר – על אותם ספרי מקרא שנצטוו בעיניו כעשירים בהוראה פילוסופית בשאלות "רוח האדם"⁸¹, חטא האדם והישארות-הנפש. אולם האיגרת הגיעה למצרים לאחר פטירתו של הרמב"ם.⁸² בדלית ברירה פנה המחבר בכוחות עצמו אל סודם של ספרים אלה:

כאשר בערה בי אש התשוקה לפרוש הרב לשלשת הספרים שהזכרתי... ולא מצאתי בהם מורה צדק כאשר הקדמתי, אז נתתי את ליבי לדרוש ולתור בעניני הספר הזה [קהלת] ולמצוא תכליתו וחקריו ולהבין סודותיו וסתריו ולדעת כוונתו ולבוא עד תכונתו, ובבואי לטהר ליבי מטינוף הסכלות סיעוני מן השמיים ויפקח אלהים את עיני... ועם כל זה אמרתי לא אזכרנו ואף כי לא אכתבנו, שלא אשוב מטהר לחיצי לשונות רוב אנשי דורי מבני עמי... [שאם יחדש להם אדם דבר שיראה להם כסותר דעות שנקבעו בליבותם ואמונות שגדלו עליהם, שאז יחרה אפם וירבה קיצפם... ולא יכולתי להמנע מלכתוב מה שנגלה לי בו, ואומר בליבי שאם ידברו בי רבים מבני דורי אי אפשר שלא יקבל אחד מהם או שנים, בו תועלת, אם בדורי או בדור יבוא אחרי... וכל זה אני נמשך אחרי החכם האמיתי זצ"ל שגם הוא שער כי רבים ידברו במה שחדש במאמר מורה הנבוכים ובחר להועיל אחד מן הראויים לקבל תועלתו.⁸³

הדברים חושפים את תחושת האקסקלוסיביות של יודע הסוד, החרד מפני הדיבור ומפני השתיקה כאחד. המחבר הקדים לפירושו לקהלת סקירה ארוכה של תולדותיה ואופייה הספרותי של הכתיבה האוטורית בישראל, מן המקרא ועד הרמב"ם; אף הוא בחר להשתלב במסורת זו ונקט בחיבורו בדרך הכתיבה המעלימה והרומזת, הפונה ליחידי הסגולה – "בדורי או בדור יבוא אחרי". לאחר שסיים את הפירוש ל"ספר האדם או ספר רוח האדם"⁸⁴ (קהלת), פנה המחבר לפרשנות ענייני מעשה בראשית וענייני מעשה מרכבה.⁸⁵ ואמנם אלה הן שלוש הסוגיות הנסתרות המרכזיות שזיהה המחבר גם ב"מורה הנבוכים" גופו. מכל מקום, לכל אורך הדרך פרשנות המקרא והפרשנות האוטורית ל"מורה" מפעל אחד הם.

ונה, העיון בפרשנות המקרא של אבן תיבון מגלה מקבילות מעניינות לכמה מן

79 קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו, ליפסיה תרי"ט, ב, דף כח.

80 שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת, כ"י פרמה 272, דף ה ע"ב.

81 ראה להלן, הערה 84.

82 ראה: A. Marx, "Maimonides and the Scholars of Southern France", *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944, pp. 61-62.

83 פירוש קהלת (הערה 80 לעיל).

84 שם, דף יא ע"ב. השווה שם, דף ח ע"ב: "ספר האדם או ספר נפש האדם".

85 לשאלות אלה הוקדש חיבורו המאוחר, מאמר יקו המים (הערה 71 לעיל).

ההתפתחויות המחקריות האחרונות בתחום הפרשנות האזוטריית של "מורה הנבוכים", מעבר לעבודותיהם מניחות היסוד של שטראוס ופינס. להלן נציג שלוש דוגמאות כאלה ולאחר-מכן נעיר על משמעותן הפרוגרמטית לחקר משנתו של הרמב"ם.

א. שרה קליין-ברסלבי, בספרה על פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, טוענת כי ספר המטאורולוגיקה לאריסטו הוא המפתח הסמנטי המובהק המשמש את הרמב"ם בפירושו למעשה בראשית.⁸⁶ אף-על-פי שהספר נזכר בשמו במקום אחד בלבד ב"מורה הנבוכים"⁸⁷ יש להעניק לו מעמד מכריע לשם פענוח סודו של הרמב"ם בסוגיית מעשה בראשית, והוא מתפקד בהקשרים רחבים: היקוות המים, היראות היבשה, עליית האד, התהוות הרקיע, התגלות האור, יצירת היסודות וכיוצא באלה, כולם אמורים להתפרש לאורם של התהליכים המתוארים בספר המטאורולוגיקה.

לאינטרפרטציה מעין זו עשויה להיות משמעות רדיקלית. ראשית, התהליכים המתוארים בסיפור הבריאה הריהם כולם תהליכים פנימי-קוסמיים; הם מכוונים כלפי רובד אחד של המציאות, דהיינו האטמוספירה, ואין הם אמורים, למשל, בבריאה יש מאין של גרמי השמים. שנית, התהליכים המתוארים תלויים כולם זה בזה ומתרחשים סימולטנית (עליית האד היא-היא התהוות הרקיע; תהליך זה עצמו זהה להיקוות המים והיראות היבשה, וכן הלאה). כלומר, לשון "בריאה" האמורה במקרא איננה בהכרח מושג אונטולוגי אלא מושג פונקציונלי: "בריאתו" של נמצא כלשהו משמעה התגלות פעולתו והשפעתו בתוך המהלך הפיסיקלי הכולל.⁸⁸

והנה, שנים מספר לאחר שסיים את תרגומו של "מורה הנבוכים" פנה שמואל אבן תיבון לתרגם את ספר המטאורולוגיקה.⁸⁹ ספר זה הוא החיבור המדעי הראשון ממקור לא-יהודי שניתרגם בימי-הביניים (מערבית לעברית). מ' שטיינשניידר כבר תהה על העובדה שטקסט מדעי מעין זה, שחשיבותו שולית, יחסית, זכה להתרגם לעברית קודם לתרגום של הטקסטים האריסטוטליים הערביים העיקריים. כן הביע שטיינשניידר תמיהה על התופעה הנדירה – תרגום ישיר מספרו של אריסטו, בלא תיווכם של המפרשים המוסלמים.⁹⁰ על אלה ניתן להוסיף את העובדה שלאורך התרגום כולו חוזר המתרגם ומתלונן על ליקוייה ושיבושיה של הגרסה הערבית היחידה שבידיו לספר המטאורולוגיקה – גרסתו של אלי-בטריק; והרי כבר הרמב"ם כתב בשעתו לאבן תיבון

כי "העתקתו (של הבטריק) משובשת ביותר".⁹¹ כל אלה לא מנעו מאבן תיבון לעשות את המטאורולוגיקה, בגרסתה הנתונה, לחיבור הלא-יהודי הראשון שהוגש לקורא העברי. ואמנם בכתביו של אבן תיבון עצמו היתה המטאורולוגיקה לציר הסמנטי המובהק

שלאורו מתפרשים סתריו של מעשה בראשית. הן בפירוש קהלת הן ב"מאמר יקוו המים" ניכרות בדברי המחבר ההשלכות הרדיקליות של זיהוי זה: ששת ימי בראשית הם משל לסדר-דברים סיבתי ופונקציונלי, לקשרים הדדיים ולטרנספורמציות הדרגתיות, המתקיימים בין הנמצאים לבין עצמם. לדוגמה: "בריאת" המאורות משמעה היות פעולתם ניכרת במציאות (הארה, חימום, הצמחה וכדומה). סיפור הבריאה הריהו תיאור של תנועה פנימי-קוסמית, של תהליכי ההתהוות והכילון המתמידים בעולם התת-ירחי.⁹² אבן תיבון הוסיף והצהיר כי הרחיק לכת בפירושו מעבר ל"פשוטי דברי הרמב"ם":⁹³ על-פי פירושו שלו, גם הפסוק הראשון שבתורה איננו עוסק כלל בבריאת ה"שמים" בבחינת עולם הגלגלים העליון ובבריאת ה"ארץ" בבחינת עולם היסודות התחתון – אלא במעברים פנימיים בתוך האטמוספירה, בין אדי הרקיע לבין אדמת הארץ.⁹⁴

בדורות הבאים הפכה פרשנותו הנועזת של אבן תיבון בסוגיה זו למוקד של השפעה מכאן ולמוקד של פולמוס מכאן. לא חינם תהה הלל בן שמואל מווירונה על סודות הרמב"ם "בענייני הטבעיים כעניין מעשה בראשית", כפי שנצטיירו בדבריהם של הפרשנים הרדיקליים: "אני נפלא על שעשאם סודות, הואיל והתבארו בספר אותות השמים (=המטאורולוגיקה), והנה ידוע אצל כל התלמידים כי ד' המאורות אשר לספר אותות השמים אין בהם שום סוד אלהי."⁹⁵ לא חינם קבל ר' יעקב בר ששת על שמואל אבן תיבון: "רדף תהו ילל ישימון לאמר כי העולם קדמון."⁹⁶

ב. ש' פינס, במחקרו החדש על גבולות ההכרה האנושית במשנת הרמב"ם,⁹⁷ טען כי בעיה מרכזית בעולמו הפילוסופי של הרמב"ם, ושמה נאמר – הבעיה המרכזית, סובבת סביב ספקותיו של המחבר בדבר כוחה של הידיעה האנושית להשיג השגה מטאפיסית, להכיר אובייקטים בלתי-גשמיים. לשאלה זו השלכות מרחיקות-לכת: רק אם הידיעה המטאפיסית

91 ראה: י' שילת, "איגרת הרמב"ם אל רבי שמואל אבן תיבון בענייני תרגום המורה", ספר הזכרון להרב יצחק נסים זצ"ל, הראשון לציון, ירושלים, תשמ"ה, עמ' רעב; A. Marx, "Texts by and About Maimonides", *JQR* 25 (1934-5), p. 380.

92 ראה פירוש קהלת, דף לו, מד, מו, סז-סח, ע, ועוד; מאמר יקוו המים, עמ' 125-162 ועוד.

93 פירוש קהלת, דף סו ע"ב; מאמר יקוו המים, עמ' 128.

94 כך מתפרשים הפסוקים הראשונים בתורה: "לפני כרוא השם השמים [התהוות הרקיע האטמוספירי] והארץ [הראות היבשה] – הבריאה שעתיד לזכרה בהם ביום שני וביום שלישי – היתה הארץ תהו ובהו"; והנה, ה"רקיע" אינו אלא התגבשות של האר העולה מן הארץ ("בריאת" השמים), ותהליך זה עצמו של התארות הוא-הוא היקוותם של המים והיראות היבשה ("בריאת" הארץ). הווה אומר: אין המדובר בסדר-זמנים אלא בתהליך מתמיד, בסדר פונקציונלי-סימולטני. ראה לעיל, הערה 88.

95 הובא באיגרתו של זרחיה חן להלל בן שמואל (לעיל, הערה 12), עמ' 133.

96 ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, הקדמה, עמ' 69.

97 פינס, גבולות ההכרה וכו' (לעיל, הערה 67).

86 ראה שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 66. ראה גם שם, עמ' 140-141, 146, 162-173.

87 מורה נבוכים, ב, ל.

88 לפירוט הדברים ומקוריהם ראה מאמרי: "ספר המטאורולוגיקה לאריסטו וררכי הפרשנות המימוניסטית למעשה בראשית", ספר היובל לשלמה פינס, ירושלים תש"ז, חלק ב', עמ' 225-250.

89 התרגום גנוז בכתבי יד, כגון כ"י פאריס 189.

90 ראה: M. Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, pp. 132.

היא מן האפשר, מתאפשרת גם הישארותה של נפש האדם. שכן רק ידיעה מעין זו איננה תלויה בעולם החולף והמשתנה, ולכן איננה בת חלוף ואיננה כלה עם כיליונו של החומר; הכחשתה של הידיעה המטאפיזית גוררת עמה הכחשה של הישארות-הנפש. זאת ועוד: רק אם הידיעה המטאפיזית היא מן האפשר, ניתן לטעון שהפעילות האנושית התיאורטית היא תכלית האדם ושלמותו העליונה; הכחשתה של ידיעה זו מורה לשלול מן הפעילות התיאורטית את כוורתה ולהעדיף על פניה את הפעילות הפרקטית, את הפעילות הפוליטית – שהיא שתיחשב מעתה תכלית האדם ושלמותו האפשרית.

במוקד דיונו של פינס בשאלה זו הועמד חיבור של אלפאראבי, שהיה בידי הרמב"ם אולם לא הגיע לידיו.⁹⁸ בחיבור זה הכחיש הפילוסוף המוסלמי את אפשרותה של הידיעה המטאפיזית, טען כנגד האמונה בהישארות הנפש והציג את הפעילות הפוליטית בתור השלמות האנושית העליונה. במשך שנים העסיקה את פינס שאלת היחס בין השקפת הרמב"ם להשקפת אלפאראבי בסוגיה זו,⁹⁹ ולבסוף הגיע למסקנה כי מלתו האחרונה, האזוטריית, של הרמב"ם בנושא זה דומה לדעתו של אלפאראבי. זוהי משמעותם האמיתית של משפטי הסיום ב"מורה הנבוכים", המשפטים המזהים את השלמות האנושית עם חיקוי תארי הפעולה האלוהיים, עם ההליכה המעשית בדרכי ה' מנהיג היקום ("חסר משפט וצדקה"), יותר מאשר עם דעת אלוהים ("השכל וידוע אותי"). האינטרפרטציה החדשה של פינס, להבדיל מזו שהיתה מקובלת עליו במשך שנים, מטעימה אפוא את חשיבותו של היסוד האגנוסטי בעולמו של הרמב"ם.

והנה, החיבור הראשון של אבן רושד שניתרגם לעברית, עוד קודם לתרגומו של פירושו לכתבי אריסטו, הוא ה"מאמרים על השכל", חיבור המוקדש רובו ככולו לגיתוח מפורט של טיעוני אלפאראבי לביקורת נוקבת כנגדם.¹⁰⁰ ייתכן מאוד שזהו החיבור הפילוסופי הלא-יהודי השני, לאחר המטאורולוגיקה, שתורגם מערבית לעברית בימי הביניים. המתרגם, שמואל אבן תיבון, שיבץ חיבור זה בשלמותו בפירושו שלו לספר קהלת:¹⁰¹ חילוקי-הדעות בין אלפאראבי לאבן רושד נעשו לו לבסיס, למפתח הסמנטי המובהק, לשם האינטרפרטציה הפילוסופית של ספר קהלת, ספר שכולו נצטייר בעיניו כהתלבטות בבעייתו של אלפאראבי, בעיית הישארות-הנפש: "ומי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה בארץ" (קוהלת ג, כא). כלשונו של אבן תיבון:

98 החיבור הנידון הוא פירוש של אלפאראבי לאתיקה הניקומאכית לאריסטו.

99 השווה דבריו ב"המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים" (הערה 67 לעיל) לדבריו בהקדמתו לספרו של ד' הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, תל אביב 1979 (המקור האנגלי ראה אור בשנת 1976), עמ' 12-13, ועם דבריו ב"גבולות ההכרה". בהרצאה בעליפה הוסיף פינס והבחין בין ארבעה פנים נבדלים שמראה הרמב"ם לקוראיו: הפן היהודי המסורתי, הפן האריסטוטלי, הפן המיסטי (מורה נבוכים ג, נא) והפן האגנוסטי.

100 אבן רושד, מאמרים על השכל, מהדורת י' הערץ, ברלין תרכ"ט.

101 כ"י פרמה 272, דף יב ע"א-כ ע"א.

102 שם, דף כג ע"ב.

קהלת... הראה בו מבוכת חכמי המחקר בענין הישארות הנפש, כי כן היו חכמי המחקר בדורות שהיו מאז ועד עתה, לפי הנמצא בספריהם, נבוכים בזה... אבונצר אלפראבי הוא אמר שדבר הדבקות נפש האדם עם השכל הפועל הוא כדברי הכלי התפלות, עד שאבן רושד אמר על הדבר הזה הנמצא לאבונצר כי לא הביאהו העיון לומר כן, אך מפני שידע רוב חכמתו ומצא כי לא הגיע אל זאת המעלה, גזר שאין אדם מגיע אליה.¹⁰²

יתר על כן, אבן תיבון, כמו פינס, עסק במלות הסיום של "מורה הנבוכים" בהקשר זה עצמו – הספקות בדבר יכולתו של האדם להכיר אובייקטים מטאפיזיים. הווה אומר: שאלת אפיונה של השלמות האנושית האחרונה, זו התיאורטית לעומת זו הפרקטית, נכרכה אצלו במישורין בשאלת אפשרותה של ההכרה המטאפיזית.

אמנם מסקנתו של אבן תיבון, בניגוד לאינטרפרטציה של פינס לרמב"ם, אינה נוטה אחרי אלפאראבי: השכל האנושי מסוגל להכיר אובייקטים מטאפיזיים ולקנות קיום נצחי, והישארות-הנפש היא מן האפשר. אולם הוא מצהיר במפורש כי אין בנמצא מופת רציונלי חותך בשאלה זו וכי היא עניין לאמונה ולקבלה במסורת: "לזה הגיע מחקר שלמה בספר ההוא, שלא יתבאר מדרך החכמה לא זה ולא זה, לא כלותה ולא הישארותה."¹⁰³ ואמנם גם תפיסתו זו של אבן תיבון זכתה לביקורת ברור מאוחר. כלשונו של ר' מנחם אגלר (אשכנז, לפני 1407):

וא"ר שמואל אבן תיבון... כי נראה מדברי קהלת שהוא מסופק בעלות נפש האדם למעלה... אבל שלמה האמין באמונת מוסר אביו ותורת אמו שנפש הצדיק תשאר ועולה למעלה... וראה והבין שזה החכם ר' שמואל ז"ל אשר העתיק המורה מלשון ערבי ללשון עברי, סובר ששלמה ע"ה שנאמר בו ויחכם מכל אדם, נשאר בזאת השאלה שאין עליה מופת לא לזה ולא לזה, ר"ל לא כלות הנפש ולא הישארותה. אבל אני יודע שאין הדבר כן, שהרי אני יודע מופת על זה.¹⁰⁴

מכל מקום, שתי המקבילות בין ראשונים לאחרונים שנידונו כאן מלמדות כי שני הטקסטים האריסטוטליים הראשונים שתורגמו לעברית (בידי שמואל אבן תיבון¹⁰⁵ – המטאורולוגיקה והמאמרים על השכל), ושימשו מפתח סמנטי להבנת סודם של מקראות (סיפור הכריאה וקוהלת), עוסקים בשני הצירים האזוטריים העיקריים בתורת הרמב"ם, כפי שאיתרו אותם חוקרי הרמב"ם בשנים האחרונות: שאלת חידוש העולם ושאלת ההכרה המטאפיזית.

ג. ש' רוזנברג, במחקרו על פרשנות הרמב"ם למקרא, טוען כי לדעת הרמב"ם חזון המרכבה

103 שם, דף ו ע"א.

104 ראה: קופפר, "יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו" (הערה 20 לעיל), עמ' 143.

105 ענייננו כהם בעל ספרייה פילוסופית עשירה ומגוונת.

לציין כי אפשרות היפותטית מעין זו בדבר טעות מדעית שנשתרבה לחזון נבואי, נזכרה בקצרה כבר בדברי אביו – שמואל אבן תיבון: "שבזאת המראה (הנבואית) נגלה דעת חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזלות חוזרין."¹¹³

ה

מקבילות אלה בין הפרשן הראשון לבין החוקרים האחרונים מצטרפות לקווי הדמיון המובהקים שבין אבן תיבון לשטראוס, שעמדתי עליהם במקום אחר (בשאלת המתודה, התוכן והתיאוריה הפוליטית). בכל אלה מתבררת פוריותו – שמה נאמר: הכרחיותו – של העיון בעבודותיהם של הקדמונים, לצורך החקירה המודרנית בתורת הרמב"ם.¹¹⁴ הדברים אמורים באפיון של הבעיות, בזיהויים של המקורות הפילוסופיים הרלוונטיים, ובמקרים לא מעטים – גם במסקנות גופן.¹¹⁵ ועוד: דוגמאות אלה ממחישות את הזיקה האמיצה המתקיימת בין הפרשנות הפילוסופית למקרא בימי הביניים, על דרך ה"מורה", לבין הפרשנות האוטוריטתית ל"מורה" גופו. כולן מתרכזות בשאלת ההתאמה בין המקור המקראי לבין הרעיון האוטוריטלי, לאורם של שלושת הנושאים האוטוריטיים המרכזיים שזיהה שמואל אבן תיבון ב"מורה הנבוכים": מעשה בראשית, שלמות האדם ומעשה מרכבה.

ואמנם, ביטוי חשוב של ההתפתחות המחקרית האחרונה בשאלת האינטרפרטציה של ה"מורה", מעבר למחקריהם של שטראוס ופינס (המוקדם), מתגלה בשיבה המאוחרת, בת זמננו, אל הרמב"ם כפרשן פילוסופי למקרא ולספרות חז"ל. בעבודותיהם של

113 מאמר יקו המים, עמ' 33. הנידון הוא מראות ישעיהו, אולם המחבר דן במראות אלה ובמראות יחזקאל בכפיפה אחת, לאור ההנחה כי "כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו" (חגיגה יג ע"ב). מכל מקום, שמואל אבן תיבון נטה להעריך פירוש אחר גם לדברי ישעיהו. השווה לעומת זאת לדבריו של חנוך אלקונסטנטיני, במהדורתה של קולט סיראט: "מראות אלהם לחנוך אל קונסטנטיני", (הערה 6 לעיל), עמ' 138.

114 ראה המבואה מדברי שר"ל, המצוינת בהערה 61 לעיל. בשנת תרצ"ה (1935) פרסם ש' רבידוביץ את מאמרו: "שאלת מבנהו של 'מורה נבוכים'", תרביץ ו, עמ' 285–333 (נדפס מחדש בקובץ מאמרו: עיונים במחשבת ישראל, ירושלים, 1969, עמ' 237–296), ובו עשה שימוש ניכר בפירושים מימיה הביניים, שלא כמקובל בין החוקרים בדורו. שטראוס הפנה את תשומת הלב אל פרשני ימי הביניים. אמנם כל אלה לא הגיעו בעיונם אל כתביהם של התיבונים ושל קרמוני הפרשנים במאה השלוש-עשרה. לאחר שפרסם ריזנדרוק את איגרתו של שמואל אבן תיבון לרמב"ם בעניין ההשגחה (הערה 8 לעיל), הוסיף י"י גוטמן לתרגום העברי של ספרו הפילוסופיה של היהדות (ירושלים תשכ"ג) הערה בנידון (עמ' 392, הערה 453).

115 שתי דוגמאות למסקנות פרשניות, המשותפות לפרשנים בימי הביניים ולחוקרים בני זמננו: הערותיו של א' אלטמן על מורה נבוכים ג, נד, במקביל לפירושיהם של פלקירא וכספי (את ההקבלה כבר ציין אלטמן), והערותיו של א' ריינס על מורה נבוכים ב, כה, במקביל לפירושיהם של כספי ונרבוני שם. ראה: A. Altmann, "Maimonides' 'four perfections'", *Israel Oriental Studies* II (1972), pp. 15-24; A.J. Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", *HUCA XLC* (1974), pp. 283-5.

של יחזקאל מבוסס על כמה הנחות מדעיות מוטעות, שהיו מקובלות בקרב קדמונינו.¹⁰⁶ שכן הפירוש האלגורי שהציע הרמב"ם למעשה מרכבה איננו הולם כמה וכמה אמיתות אסטרונומיות שהרמב"ם עצמו האמין שהוכחו במופת חותך. הדברים אמורים בסדרם של כוכבי הלכת, במוסיקת הספירות ובשאלת מקורה של תנועת הגלגלים ("גלגל קבוע ומזלות חוזרים").¹⁰⁷ רוזנברג נזקק בניתוחו לדבריהם של פרשני ה"מורה" במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה (כגון נרבוני ואברבנאל).¹⁰⁸

והנה, כבר ב"ספר פאה" לר' משה בן שמואל אבן תיבון מצינו דברים נוקבים בעניין זה: הרמב"ם הורה, בעקבות דברים האמורים בתלמוד, כי חכמי ישראל חזרו בהם מדעתם שהכוכבים ("מזלות") הם מקור התנועה השמימית והודו בצדקתם של חכמי האומות (הדעה האריסטוטלית) – שהגלגלים הם מקור התנועה השמימית.¹⁰⁹ משה אבן תיבון תלה את טעותם האסטרונומית של החכמים הקדמונים, בעיונם בדברי הנבואה: "אמנם לפי מה שכתב הרב (הרמב"ם) ז"ל על גלגל קבוע ומזלות חוזרים... נראין דבריהם ושל חכמי האומות מדברינו, עם היותם (חכמי ישראל) נמשכים לדעתם אחר דעת הנביאים, אין אדם מחויב להאמין בכל מה שאמר."¹¹⁰ בשאלה אחרת, שאלת סדרם של כוכבי הלכת, הורה המחבר: "ואיפשר כי סדר (ההכנס) ה' היות (האמורות בחזון יחזקאל), באמונה הקודמת שיהיה השמש על הלכנה וחמשה כוכבי לכת על השמש וגלגל הכוכבים עליהם."¹¹² ראוי

106 ראה: רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה" (הערה 11 לעיל), עמ' 145–151; Ch. Touati, "Le problem de l'inherence prophétique dans la théologie juive du Moyen-Age", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXIV (1968), pp. 180-181.

107 ראה: בבלי, פסחים, צט ע"ב.

108 ביסודה של תפיסה זו עומדת ההנחה כי הנבואה עוברת דרך עולמו הפנימי של הנביא. תגובתו הפסיכולוגית וסברותיו המדעיות של הנביא תופסים מקום חשוב בעיצובו ובתרגומו של התוכן האובייקטיבי של ההתגלות אל החוויה ואל השפה הסובייקטיבית.

109 מורה נבוכים ב, ת. השווה: ר' אברהם מימוני, "מאמר על דרשות חז"ל", קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו (הערה 79 לעיל), ב, דף מא ע"א.

110 משה אבן תיבון, ספר פאה, כ"י אוקספורד-בורלי 939, דף 12 ע"א. בשאלה זו הרכו לדון פרשני ימי הביניים, וראה רוזנברג, שם. מעניין לציין כי מאוחר יותר עתיד הרמב"ם להניח כמובן מאליו שהרמב"ם ייחס לנביא טעות מדעית – "דעת חכמי ישראל ונביאיהם – הגלגלים משמיעים קולות נוראים... והרב המורה כתב שם שאין האמת כן. אולם הרמב"ם עצמו דחה את דעת הרמב"ם: "שבניאינו אמת ותורתנו אמת ושיש להן קולות, אף כי אין זה בהסכמת הפילוסופים האחרונים." (תורת העולה, פראג ש"ל, א, ה, דף י ע"ב; ראה: י' בן ששון, משנתו העיונית של הרמב"ם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 97). השווה לדבריו של יחזקאל אברבנאל: "הרב המורה... היה נשען כל כך על דעתו ועל חקירותיו, שאחרי חשבו שהיה זה האמת ושכן ראוי שיהיה, לא חשש לפסוקים והוא חשב לשנותם, או אולי בחשבו שענין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן, רחמנא לצלן מהאי דעתא" (טענות לקוחות מטבע הכתובים ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת יחזקאל", נדפסו עם מורה נבוכים, מהדורת וארשה תרל"ב [המהדורה הרווחת]). דוד גאנו ויש"ר מקאנדיה כתבו כי המדע החדש, להבדיל מן המדע האריסטוטלי, שב בסוגיות אלה אל דעתם הקדמונה של חכמי ישראל; ראה מהדורתו של יהודה אבן שמואל קופמן למורה נבוכים, ירושלים תשי"ט, חלק שני, א, עמ' 130, הערה 4.

111 הנידון הוא המאמר במסכת ברכות, דף ע"ב: "תנא: מיכאל באחת גבריאל בשתים וכו'".

112 ספר פאה, דף 42 ע"א.

קליין־ברסלבי¹¹⁶ ורוזנברג,¹¹⁷ וגם במאמריהם של ל' קרביץ,¹¹⁸ ל' ברמן¹¹⁹ וז' הרוי,¹²⁰ הוענק לפרשנותו המקראית של הרמב"ם מעמד מרכזי לצורך הקירת השקפותיו העצמיות של המחבר.¹²¹ מחד גיסא, נעשה ניסיון לכחון בדקדקות את אמרותיו ורמזיו של המחבר, הפזורים במקומות שונים ורחוקים זה מזה, בדבר הוראתו של פסוק או משל מקראי, ולהשיב את פרקיו זה על זה כדי לשחזר את פירושו ולעמוד על סודו. מאידך גיסא, נעשה ניסיון לעמוד על העקרונות ההרמנויטיים המכוונים את פרשנותו ולהתחקות אחר משמעותם בהקשר הכולל. לכן, המקבילות שצוינו לעיל בין גישתם של התיכונים לבין מסקנותיהם של קליין־ברסלבי ורוזנברג אינן מקבילות מקריות;¹²² הן מייצגות שיתוף – לעתים בלא יודעין – בגישה ובמתודה.¹²³

116 שרה קליין־ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם (הערה 86 לעיל); הנ"ל, "בריאת האשה על פי מורה נבוכים לרמב"ם", ספר ד"ר ברוך בן יהודה – מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, תל־אביב, 1981, עמ' 508–516; הנ"ל, "לזיהוי הרמיונות 'נחש' ו'סמאל' בפירוש הרמב"ם לסיפור גן־העדן", דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 9–18. ראה גם להלן, הערה 131. וראה עתה: הנ"ל, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז.

117 רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה" (הערה 11 לעיל), עמ' 85–157; הנ"ל, "הערות לפרשנות המקרא והאגדה במורה נבוכים", בתוך: ש' פינס (עורך), ספר הזכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים תשל"ח, עמ' 215–221.

118 L.S. Kravitz, "Maimonides and Job. An Inquiry as to the Method of the Moreh", *HUCA* XXXVIII (1967), pp. 149–158. See also: Idem, "The Revealed and the Concealed; Providence, Prophecy, Miracles and Creation in the 'Guide'", *CCAR Journal* 16, 4 (1969), pp. 2–30.

119 L.V. Berman, "Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review* 6 (1981), pp. 1–16.

120 ז' הרוי, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב", דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 15–22; W.Z. Harvey, "Maimonides' Discussion of the Equivocal Term *adam*", Excursus II to Harvey's *Hasdai crescas etc.* (above, no. 56), pp. 205–217.

121 על דעתו הטמירה של הרמב"ם בדבר היחס בין הוראתה הראשונית של תורה שבכתב לבין פרשנותה בתורה שבעל־פה ראה: י' לוינגר, "על תורה שבעל־פה בהגותו של הרמב"ם" (הערה 23 לעיל), עמ' 282–293; הנ"ל, "מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך דיוקטי בשבילנו", בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, רמת־גן תשל"ט, עמ' 120–132. פירושי הרמב"ם למקרא ומקורותיהם – לאו דווקא בזיקה למשנתו הפילוסופית וסודותיה – נסקרו בספרות מחקרית ענפה. ראה למשל: ב"ז באכר, הרמב"ם פרשן המקרא, תל־אביב תרצ"ב; רשימה ביבליוגרפית מקיפה בנושא זה ראה: J.I. Dienstag "Biblical Exegesis of Maimonides in Jewish Scholarship", *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*, New York 1979, pp. 151–190. ספרות מאוחרת יותר פורטה בפתח מחקרו של רוזנברג (הערה 11 לעיל).

122 מנקודת מבטו של שמואל אבן תיבון גם ההקבלה החלקית דלעיל, בין דבריו בפירוש קהלת לבין מחקרו המאוחר של פינס, אחוזה כולה בשאלה של פרשנות מקרא.

123 כמובן, יש להבדיל: הפרשנות הביניימית למקרא, על דרך הרמב"ם, היא פרשנות יוצרת; היא מפתחת כיוונים פוטנציאליים הגלומים בפירושי הרמב"ם ובעקרונות ההרמנויטיים שהשתמש בהם ומיישמת אותם כדי לבאר ספרים אחרים וכן חזונות ומשלים וכיוצא בזה. הפרשנות החדשה, לעומתה, מנסה להתחקות אחר כוונותיו של הרמב"ם, לשחזר את פרשנותו שלו, ואינה "יוצרת" ומיישמת. אולם זו אף זו מגלות כיצד הגשים הרמב"ם בעקביות את תפקידו כפרשן פילוסופי של המקרא, ושיתהן נוקקות לפרשנות המקרא במורה נבוכים לשם פענוח סודו של ה"מורה" גופו.

יש לזכור: תכניתו המקורית של הרמב"ם, שנים לפני חיבורו של ה"מורה", היתה לחבר שתי עבודות פרשניות על דברי הנבואה ועל דברי חז"ל.¹²⁴ הרמב"ם הודיע כי נסוג מתכנית זו מסיבה אחת – הקושי לחבר חיבור פרשני ישיר תוך שימוש במתודת הכתיבה האוטוריט־אקוטרית:

וכאשר החילותי זה שנים רבים בספרים ההם וחברתי מהם מעט, לא ישר בעינינו מה שנכנסנו בבאורו על הדרך ההיא, מפני שראינו שאם נעמוד על ההמשל וההעלם למה שצריך העלמתו, לא נהיה יוצאים מן הדרך הראשון ונהי מחליפים איש באיש ממין אחד, ואם נבאר מה שצריך לבארו יהיה זה השתדלותנו בלתי נאות בהמון העם.¹²⁵

חיבורו של "מורה הנבוכים" המיר אפוא תכנית מקורית זו, אולם במובנים רבים שימרה והגשימה בדרכו שלו, דהיינו "לבאר עניני שמות באו בספרי הנבואה", "ביאור משלים סתומים מאד שבאו בספרי הנביאים"¹²⁶ – בדרך המגלה טפח ומכסה טפחיים. ואמנם מבוכתו של הקורא, זה הנזקק ל"מורה הנבוכים", הוצגה מתחילה כקשורה לתחום של פרשנות המקרא: הסתירה בין פשוטה של תורה לבין הכרתו ושכנועו הפילוסופי של לומד התורה; וגם פתרונה של המבוכה נכרך בפרשנות המקרא בדרך האלגוריוזציה. אופי פרשני זה של ה"מורה" עמד כמוקד האינטרפרטציה של חכמי ימי־הביניים,¹²⁷ ועתה היתה לו עדנה.

אולם שיבה זו אל פרשנותם של ראשונים מציגה גם את הבעייתיות של המחקר, דהיינו: את אופייה המתמיד של החידה שחד לנו הרמב"ם, שלא נפתרה במשך קרוב לשמונה־מאות שנה. המעיין עשוי לתהות האם אין הוויכוח בדבר האינטרפרטציה של תורת הרמב"ם חוזר על עצמו ברורות שונים, בדפוסים הקרובים זה לזה; שכן שיבה זו משמעה גם שיבה אל חילוקי־הדעות שאפיינו את הראשונים, לשון אחר – אל האי־ודאות. אפשר להמחיש את הדבר בשתיים מן הדוגמאות שפורטו לעיל בתחום הפרשנות האוטוריטית למקרא:

א. ספרה של ש' קליין־ברסלבי על פירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה חשף לפנינו את

124 ראה: רמב"ם, פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי; שמונה פרקים, פרק ז; מורה נבוכים, פתיחה; אברהם מימוני, שם (הערה 109 לעיל), דף מ ע"ב. (ויש לתקן מה שכתב י' ליבוביץ, בשיחות על שמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשמ"ו, עמ' 239). ראה גם: א"י העשל, "האמין הרמב"ם שוכה לנבואה?", ספר היובל ללוי גינצבורג, ניר־יורק תש"ו, עמ' קנט; I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven and London 1980, p. 11.

125 מורה נבוכים, פתיחה.

126 שם, שם.

127 ראה: שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת (הערה 80 לעיל), דף ה ע"א: "מאמר מורה הנבוכים, על שם תועלתו שהיא להורות הנבוכים בענין פסוקים שנכתבו בתורה ובנביאים ובכתובים, כמו שבאר החכם הנזכר במאמר שהוא באר ענין מעשה בראשית כולו... וכן באר בספר שהוא באר על ידי רמזים כשאר סתרי התורה וסודותיה ומשלי החכמים והנביאים והידותם."

מאמציו העקיבים של הרמב"ם לפרש את הסיפור כולו בדרך דרימשמעית: מחד גיסא, לאור האמונה בחידוש העולם; מאידך גיסא, לאור האמונה בקדמות העולם. מלה אחר מלה, פסוק אחר פסוק, מתפרש מעשה בראשית כולו בשתי רמות סמנטיות, בשיטתיות ובדקדקנות. כמובן, פנים כפולים אלה אינם מתגלים בקריאה ראשונה או שנייה של ה"מורה", אולם המעיין הראוי ידע ויבין.

האם יש בעובדה זו כדי להכריע בוויכוח בדבר דעתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת הבריאה?

הפרשן הרדיקלי יטען: על שום מה היה לו לרמב"ם להקפיד ולשמור אמונים לפירוש הכפול, אילו לא הסתתרה מאחורי אמונתו המוצהרת בחידוש העולם השקפה אחרת, אוטורית? וכך אמנם טענו קליין-ברסלבי והרוי. כלשונה של קליין-ברסלבי: "אילו סבר הרמב"ם שהעולם מחודש, היה אומר זאת במפורש ובאופן דרימשמעי, שהרי דעת החידוש היא ההשקפה המקובלת על איש ההמון. מציאות דרימשמעות בפירושו לסיפור הבריאה מורה על כך שרצה להסתיר מפני אנשי ההמון את דעתו האמיתית, היא דעת הקדמות.¹²⁸ זהו טיעון חזק, אולם האם הוא טיעון חותך? האם יש בכוחו לשכנע את בר הפלוגתא, את הפרשן השמרני או ההרמוניסטי, לשנות את דעתו? הרי פרשן זה יטען שהרמב"ם עצמו הצהיר במפורש שאת סיפור הבריאה אפשר לפרש בהתאם לשתי הדעות – ולא שערי הפירוש שתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חידוש העולם... והיינו יכולים לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם."¹²⁹ הרמב"ם עצמו הורה כי כשם ששאלה זו איננה ניתנת להכרעה אינטלקטואלית, כן אין היא ניתנת להכרעה טקסטואלית; אמונת הקדמות מוכחשת לא בטיעון השכלי ולא על-פי הכתובים, אלא מחמת השלכותיה הרתיות ההרסניות (שלילת הנסים וכדומה).¹³⁰ לכן, יטען הטוען, מה שנחשף במחקרה של קליין-ברסלבי איננו אלא יחסו הרציני של המחבר להצהרתו זו, כלומר המימוש המפורט והמדוקדק של דעתו הגלויה, באמצעות יצירה פרשנית הכופפת מלה אחר מלה לדרך הקריאה הכפולה.

חילוקי הדעות יעמדו אפוא בעינם,¹³¹ אולם החקירה החודרת בתחום זה של פרשנות

128 קליין-ברסלבי (הערה 86 לעיל), עמ' 256. ראה הרוי (הערה 7 לעיל), עמ' 47.

129 מורה נבוכים ב, כה.

130 שם, שם.

131 לנוכח מאמר מאוחר יותר של קליין-ברסלבי נראה כי עמדתה הנוכחית מתקרבת לדברים האמורים כאן יותר מן העמדה שננקטה בספרה; גם בכך מומחשת אותה מידה של אייוראות, האינהרנטית לאינטרפרטציה של הרמב"ם (ראה גם הלון, הערה 136). ראה מאמרה: "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 39-56. דוגמה מאלפת אחרת לאותו עניין הקשורה אף היא בשאלת חידוש העולם, מתגלה לנוכח השוואת מחקריהם של דוידסון (הערה 10 לעיל), קפלן (הערה 57 לעיל) והרווי (הערה 7 לעיל), בשאלת היחס שבין תורת הבריאה לבין תורת הנבואה אצל הרמב"ם: הרמב"ם רמו על הקבלה כלשהי בין "שלשה דעות בקדמות העולם וחידוש", לבין "הדעות בנבואה שלשה" (מורה נבוכים ב, לב). איוז מן השלוש היא דעתו האמיתית בסוגיה הראשונה? (ובהתאמה, מהי הדעה המקבילה לה בסוגיה השנייה?) ואמנם, כמניין האפשרויות ההיפותטיות, כן מניין ההצעות שהוצעו במחקר, אף שהמחברים כולם מודעים היטב לשאלת האוטוריות-אקוטוריות.

הרמב"ם למקרא העשירה את הבנתנו והרחיבה את טווח ראייתנו בדבר אופייה של יצירתו ובעיית האינטרפרטציה של תורתו.

ב. מחקרו של רוזנברג חשף לפנינו שורה של עקרונות הרמנויטיים הגלומים במפעלו הפרשני של הרמב"ם. כאמור, במיוחד התחקה רוזנברג אחר פירוש הרב למעשה מרכבה, והגיע למסקנה כי הרמב"ם מצא בחזון יחזקאל כמה הנחות אסטרונומיות מוטעות. אולם חקירה זו התכוונה לא רק לחשוף השקפה אוטורית מסוימת של הרמב"ם, אלא גם להצביע על הכנות המאפיינת את הרמב"ם באלגוריוזציה הפילוסופית הכוללת של המקראות:¹³² אילו היתה האלגוריוזציה מיועדת למטרה פוליטית בלבד, לצורך הכשרתה של הפילוסופיה בעיני הבריות, האם לא היה המחבר טורח לבאר את מעשה מרכבה כולו דווקא לאור ההנחות המדעיות המקובלות בדורו, אלה שאומתו במופת? מאחר שלא עשה כן, טוען רוזנברג, אנו למדים כי אין המדובר ב"מיתוס אציל" אלא בניסיון כן, החותר אל פתרונה המקורי של החידה המסתתרת מאחורי המקראות.

זהו טיעון מעניין. אולם האומנם הוא טיעון מכריע? האם יש בכוחו לשכנע את ברהפלוגתא, תלמידיו של שטראוס, לשנות את דעתו? הרי פרשן זה יטען: אררבה, כאן צפון המפתח הנעלם לבעיה כולה. כאן אנו למדים כי טענתו של הרמב"ם שהנביאים היו פילוסופים מעולים היא בבחינת בדיה אפלטונית בלבד. כלום לא הצהיר הרמב"ם כי במקום שפשט המקראות סותר אמת מדעית מוכחת הפרשן אמור להוציא מקרא מירי פשוטו ולהעמידו על האמת המדעית?¹³³ האם לא היה מן הדין לעשות כן בחזון יחזקאל? על כן, הרמיזה בדבר סברות מוטעות, דווקא בקשר לחזון המקראי המרכזי המוקדש

דוגמה זו באה ללמד על הכלל (ובמקרים רבים יימצאו לדעות החלוקות נציגים בין חכמי ימי הביניים). ראה גם ויכוח אחר בשאלת הבריאה, המייצג עימות ישיר בין הפירוש האוטוריציסטי-הרדיקלי לבין הפירוש המתון-ההרמוניסטי לתורת המורה: א' נוריאל, "חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם", תרביץ לג (תשכ"ו), עמ' 372-387; י' רביצקי, "חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם", תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 333-348. שתי העמדות אינן ניתנות לאימות חותך או להפרכה נחרצת על בסיס טקסטואלי. לא כן באשר לדברים האמורים במאמרו של י' גליקר, "הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם", עיון י (תש"ד), עמ' 177-191. שכן המחבר סומך את פירושו הרדיקלי ל"מורה" על סתירה בין מורה נבוכים ג, יג, שבו מודגשת האוטוריות של הרצון האלוהי – "שיכול היה להמציא בחילוף זה הנמצא", לבין מורה נבוכים ג, כה, שבו נכפף רצון האל לחכמת האל – "אשר חייבה מציאות זה העולם ככללו בהכרח כאשר נמצא". ואולם שתי הטענות הללו דרות בכפיפה אחת במקום אחר בדברי הרמב"ם, ודווקא בדיון אקוטורי (ההרגשות אינן במקור): "שיש יכולת לו יתעלה לשנותו כולו או להעיריו או להעירי אי זה טבע שירצה מטבעיו... וחכמתו גזרה שלא יעדר זה אשר המציא ולא ישתנה לו טבע" (מורה נבוכים ב, כט); הדברים אמורים על דעת חידוש העולם. במקום אחר אנסה לטעון כי "סתירה" זו איננה אלא אנטיציפציה של ההבחנה הסכולסטית בין potentia dei absoluta לבין potentia dei ordinata; וראה מה שכתבתי במאמרי על ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בקובץ זו (הערה 67 שם). השווה: א' גולדמן, "על תכלית המציאות במורה נבוכים", ספר ישעיהו ליבוביץ, תל אביב תשל"ו, עמ' 189-190 (ראה גם שם, עמ' 164, הערה 2, הפניות אל מסותיו של דינורוק באותו עניין).

132 ראה מאמרו (לעיל, הערה 11), עמ' 92-93.

133 ראה: מורה נבוכים ב, כה.

למראות אלוהים, ודווקא באלגוריוזציה המפורטת והמקיפה ביותר המצויה ב"מורה" (פירוש מעשה מרכבה), לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על הכלל יצאה – על תכליתו הפוליטית, לא המושגית, של מעשה האלגוריוזציה של המקראות.¹³⁴ גם בשאלה זו יועמדו אפוא חילוקי הדעות¹³⁵ בעינם,¹³⁶ אולם החקירה החודרת בתחום זה העמיקה את הבנתנו והאירה פן נשכח ביצירת הרמב"ם, המצוי בשורש השקפותיו האזוטריות.

שתי הדוגמאות הללו מעידות על פוריותו של המחקר מכאן, ועל גבולותיו מכאן. כאמור, גם הלל בן שמואל ידע את דרכו של שמואל אבן תיבון בשימוש בספר המטאורולוגיקה בתור ציר סמנטי למעשה בראשית, ולא השתכנע;¹³⁷ ומנחם שלם ידע את פירושו של נרבוני בדבר סברתו המוטעית של הנביא, ולא קיבל: "אבל במה שנראה מדברי הרב ומדברי המפרש ספרו... שהאמינו הנביאים שיש לגלגלים קולות, מי יתן ואדע מי הכריחם לזה."¹³⁸ לדעתו, כמו לדעת כספי לפניו – אין המדובר בטעות אינטלקטואלית אלא בחוויית הרמיון הנלווית לחלום הנבואי. ובא אחריו יצחק אברבנאל ושב והעמיד את דברי הנרבוני על מכונם: "אולי בחשבו (הרמב"ם) שענין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן, רחמנא לצלן מהאי דעתא."¹³⁹

1

לבסוף, מתבקשות הערות קצרות בתחום אחר, העולה אף הוא מעבודותיהם של הקדמונים. אנו יודעים שני מיני מתחים ביצירתו של הרמב"ם: האחד, רובד אזוטרי אל מול רובד

134 ראה דוידסון (לעיל, הערה 10), עמ' 16: "Those who insist on discovering a conspiracy underlying this or that contemporary event easily withstand the contrary evidence. Such evidence merely reveals to them how deep the conspiracy is". הדברים נכתבו, כמובן, מנקודת ראות ביקורתית כלפי דרך הקריאה הרדיקלית של ה"מורה".

135 על הקשיים בפענוח סודות הרמב"ם בפירוש מעשה מרכבה ראה גם: ד' רפל, "פרקי מעשה מרכבה ב"מורה נבוכים" – צופן שבצופן", בית מקרא ד (קג), עמ' 502–506. המחבר סבור כי חששו של הרמב"ם שסתרי תורתו יאבדו עמו אמנם נתאמת.

136 אין צריך לומר כי גם כאשר לדוגמה השלישית דלעיל – בעניין מחקרו המאוחר של פינס בשאלת גבולות ההכרה על-פי הרמב"ם – יעמדו חילוקי הדעות בעינם. לשאלה זו הוקרשה הרצאתו של א' אלטמן בכנס שנערך באוניברסיטת הארווארד והוקדש לחקר הרמב"ם (תשרי תשמ"ה), ואנו פטורים מלעסוק בה. מעניין לציין כי א' נוריאל, במאמר שבו הוא נוקט את המתודה הרדיקלית של הקריאה ב"מורה", מגיע לזיהוי של ה"השגחה" (ענאיה) האמורה בדברי הרמב"ם עם הישארות הנפש. מסקנה זו אינה הולמת את מסקנתו של פינס, והיא הולמת את מסקנתו של אבן תיבון. ראה: א' נוריאל, "השגחה והנהגה במורה נבוכים", תרביץ מט (תש"ם), עמ' 346–355.

137 ראה המובאה המצוינת בהערה 95 לעיל.

138 ראה: קופפר, "יהדות אשכנז והכמיה במאות ה'ד–הט'", (הערה 20 לעיל), עמ' 121.

139 יצחק אברבנאל, טענות, וכו' (הערה 110 לעיל). כסוגיות אחרות גינה אברבנאל את פירושו של הנרבוני ל"מורה", וראה לעיל, הערות 21–22.

אקזוטרי; האחר, חיבור פילוסופי אל מול חיבור הלכתי. ונשאלת השאלה: האם יש לכרוך שני מתחים אלה יחדיו, האם הם מתחים מקבילים, והחיבור ההלכתי מתאים, מטבע ברייתו, לפן האקזוטרי של משנתו בלבד? או שמא חודרת ההבחנה בין סמוי לגלוי גם אל מפעלו ההלכתי של המחבר? אין אנו מדברים כאן בשאלה הכוללת – עד כמה ניכר חותמה של הפילוסופיה ביצירה ההלכתית,¹⁴⁰ אלא בשאלה מצומצמת יותר – חותמה של איזו פילוסופיה ניכר ביצירה ההלכתית. לשון אחר: מה יעלה העיון בספריו ההלכתיים של הרמב"ם – ובראשם ב"משנה תורה" – לאורו של "מורה הנבוכים", על הרובד האזוטרי שלו. שאלה זו טעונה מחקר יסודי, וכאן נסתפק בהערות פרוגרמטיות אחרות.

אחדים מחכמי ימי הביניים סברו שהדיון בענייני אמונות ודעות שבחיבורים ההלכתיים הוא דיון אקזוטרי בלבד, המכוון כלפי ההמון. כלשונו של ספר "עלילות דברים" האנונימי (אשכנז, המאה הארבע-עשרה) על "משנה תורה":

הוא ביאר לכם כל המצות המעשיות הבאות בכתב ובעל פה באר היטב. גם במדעיות (פי: הם ד פרקים הראשונים ממנו) דבר בו וביארם ביאור ושיעור מספיק לאשר חובר לו הספר (פי: לתלמודים ולהמונים)... עוד חבר מאמר נכבד מי כמהו, מורה הנבוכים, ושם ביאר במדעיות כל מה שנאות לכאר ולגלות לאשר חברו.¹⁴¹

או כלשונו של ר' מכאל בר' שבתי בלבו (קנדיאה, המאה החמש-עשרה): "כל הרברים שגלגל בהם ההכרה או המקרה מחקירות עיוניות בחבוריו התלמודיים, הם בנויים ע"ד הפרסום.¹⁴² לפי גישה זו אין כל מקום לדון בשאלת האזוטריות בזיקה ליצירתו ההלכתית של הרמב"ם; גם ספר המדע שב"משנה תורה" מיועד לצרכים פדגוגיים-פוליטיים בלבד ואין הוא יורד לעומקה ולסודה של הפילוסופיה.

אולם בכתביהם של חכמים אחרים בימי הביניים מצינו גם דעה הפוכה: אדרבא, נושאים שונים המתנסחים ב"מורה הנבוכים" בדרך אמביוולנטית, עד כדי סתירה פנימית, מתנסחים דווקא ב"משנה תורה" לפי ההשקפה האריסטוטלית העקיבה, שמא נאמר – הדוגמטית. אולם בהעדרו של ההקשר הפילוסופי המלא של ה"מורה", על הפרובלמטיקה שלו, אין הקורא המצוי יודע עד היכן הרברים מגיעים. להלן מספר דוגמאות:

א. חידוש העולם או קדמותו: מן המפורסמות הוא כי ההוכחה למציאות האל המצוינת בהלכות יסודי התורה (א, ה), נסמכת על תנועתו של הגלגל, תנועה קדמונה,

140 על שאלה זו ראה בהרחבה בספריהם של טברסקי (הערה 124 לעיל) והרטמן (הערה 99 לעיל).

141 ראה: ר' בונפיל, "ספר עלילות דברים: פרק בהגותם של יהודי אשכנז במאה ה'ד", אשל באר שבע ב: ה"פירוש", המיוחס ככה"ל ל"יוסף בן משולם", נכתב כנראה בידי המחבר האנונימי עצמו. ראה בונפיל, שם, עמ' 2.

142 כ"י ותיקן 105, דף 127 ע"ב. וראה במאמר "מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופים" בקובץ זה.

אינסופית.¹⁴³ גם בהלכות עכו"ם (א, ג) מצינו כי מתנועה זו עמד אברהם על מציאות האל. ואמנם, בשלהי המאה השלוש-עשרה טען ר' יצחק אלבג, החכם האריסטוטלי הרדיקלי, כי דווקא בחיבור ההלכתי גילה המחבר את דעתו האמיתית, דעת הקדמות, לעומת החיבור הפילוסופי, שבו העלה "טענות מזויפות" התואמות את הדעה ההמונית, דעת החידוש:

ומי יתן וידעתי למה לא גלה הרב המורה לבו בענין הזה והוא כמדבר בערמה, פעם רומז ומעיד על היות אמונתו זאת [קדמות העולם] ובונה ראיותיו עליה, כמו שעשה בספר המדע כשרצה לבאר שאין לכח הבורא תכלית ביאר אותו מתנועת הגלגל שהיא תמידית נצחית, הוא שאמר אלוה זה אין לכחו קץ ותכלית שהרי הגלגל סובב תמיד, ופעם משיב על הפלוסופים בטענות עיוניות מזויפות ומשתדל לסתור דעתם מדרך ההקש ואומר שחידוש העולם הוא אחד מעקרי התורה אשר אי אפשר להכחישו... ואולי הרב להיותו נאמן רוח מכסה דבר לא ראה לגלות מה שהעלימה התורה מן ההמון.¹⁴⁴

ב. טבע הנבואה: "מורה הנבוכים" הבריל הרמב"ם בין "דעת הפילוסופים", הרואה בנבואה תולדה טבעית והכרחית של שלמות האדם, לבין "דעת תורתנו", שלפיה ההתערבות האלוהית עלולה לשלול את הנבואה מן האדם הראוי לה. אולם פרשני "מורה" הרדיקליים סברו כי ההכרח בין שתי הדעות הוא הברל רטורי בלבד. לדעתם, השקפתו האזוטורית של הרמב"ם מזהה את דעת התורה עם דעת הפילוסופים: "אמרו שזה נוהג כפי הסבה השביעית [=סתירה מכוונת], כי האמת הוא כי אין הקב"ה מקפח שכן כל בריה ובריה, ואחר שהוא ראוי מצד הכנתו וראוי מצד למודו ומצד מעלות המדות, תבואה הנבואה בלי ספק." (שם טוב בן יוסף)¹⁴⁵

143 ראה מורה נבוכים א, עא, מהדרות גולדמן (לעיל, הערה 139), דף קט ע"ב-ק ע"א; ראה גם יוסף ראזין (הגאון הרונאצ'ובי), צפנת פענח, ירושלים תשל"ח, עמ' לו (והערות המפרש שם); שטראוס, הערות על ספר המדע (הערה 66 לעיל), עמ' 269-270; טברסקי (הערה 124 לעיל), עמ' 448-449, הערה 224; הרווי (הערה 7 לעיל), עמ' 295. הטענה כי כוחו של האל "אין לו קץ" נסמכת על ההנחה כי תנועת הגלגל אין לה קץ, ולהנחה זו יש תוקף רק אם העולם קדמון. (יש להעיר זאת על מה שכתב בנידון י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 29). המהר"ל מפרג טען כי במסורת חז"ל, להבריל מן הרמב"ם, הוכחה מציאות האל מעצם תנועת הגלגל, ולא מתנועתו הקדמונה, אולם דבריו נאמרו כלפי הוכחה מציאות האל במורה נבוכים. ראה: נתיבות עולם, לונדון תשכ"א (דפוס צילום ירושלים תשל"א), נתיב השלום ב, עמ' רכז.

144 י' אלבג, ספר תקון הרעות, ירושלים תשל"ג, עמ' 50-51. ראה לעיל, הערות 21, 23. ראה גם ויידה (הערה 18 לעיל), עמ' 273-274; S. Feldman, "The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas: 274-273 and Some of His Predecessors", *Viator* 11 (1980), pp. 289-320.

145 שם טוב בן יוסף, פירוש למורה נבוכים, ב, לג (מהדרות גולדמן, דף סח ע"א). למקורות מפורטים בסוגיה זו, הן בפרשנות "מורה" בימי הביניים הן במחקר החדש, ראה: קפלן (הערה 57 לעיל), עמ' 235-245. וגם: H. Kreisel, "Maimonides' View of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man", *Daat*, pp. xxi-xxvi (1984), 13; הנ"ל, "קול ה' בפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים", דעת 16 (תשמ"ז), עמ' 29-38.

והנה, כבר ר' יוסף אבן כספי הצביע על כך שדווקא בהלכות יסודי התורה שתק המחבר בעניין האפשרות של שלילת הנבואה ברצון אלוהי, כלומר באותו עניין האמור לייחד את דעת התורה מדעת הפילוסופים: "לא אמר שם [ב'משנה תורה] זה היסוד הפרטי שזכר פה [ב'מורה נבוכים] נבדל מדעת הפלוסופים." כספי תלה את הדברים בסתירה מכוונת בדברי המתבר והורה כי התהליך הטבעי של הנבואה הוא גילוי הרצון האלוהי: "שארסטו מודה שהנבואה הבאה לשלם המעולה היא הרצון האלוהי."¹⁴⁶ בתקופה מאוחרת יותר תהה גם ר' אברהם די בוטון (בעל "לחם משנה", המאה השש-עשרה) על כך שדווקא מן החיבור ההלכתי משתמע כי הראוי לנבואה, "מיד רוח הקודש שורה עליו"¹⁴⁷ — בלא התניה ברצון אלוהי: "משמע לכאורה דעל כל פנים יחול עליו הנבואה כשהוא מוכן, ולא כתב כן שם [ב'מורה הנבוכים] בספר השלישי [השני?], אלא דבעי רצון אלהי, לכך נראה ודאי שמ"ש [שמה שכתב] כאן מיד רוח הקודש, הוא עם הרצון האלהי, אבל אפשר שיהיה מוכן ולא יחול הנבואה, אע"פ שמפרשי דבריו שם פירשו שהוא מסכים לדעת הפילוסוף מ"מ פשט דבריו שם לא משמע כן."¹⁴⁸ הוזה אומר: פשטו של "מורה הנבוכים" משמש דווקא כנגד הרדיקליות המשתמעת מ"משנה תורה".

ג. האל כמניע הגלגל: ב"מורה הנבוכים" מצינו סתירה בין התפיסה שלפיה האל הוא טרנסצנדנטי לחלוטין למערכת הקוסמית לבין התפיסה האריסטוטלית העקיבה, שלפיה האל הוא מניע הגלגל, היינו בעל פונקציה פסיקלית ביקום.¹⁴⁹ על סתירה זו כבר עמד מחברו של הקומנטאר הראשון ל"מורה", ר' משה מסלירנו,¹⁵⁰ ואחרים הלכו בעקבותיו.¹⁵¹ גם ש' פינס חזר ועמד על סתירה זו, בלא תלות בדברי הקדמונים.¹⁵² והנה, ר' משה תקו, בעל הפולמוס כנגד הפנתאיזם הדתי ובעל ההגנה על האנתרופומורפיזם הדתי (אשכנז, לפני 1234),¹⁵³ מצא דווקא בדברים האמורים בהלכות יסודי התורה — "הוא אלהי עולם הוא המנהיג את הגלגל"¹⁵⁴ — את התפיסה השנייה, זו המייחסת לאל תפקיד פסיקלי ספציפי ביקום. ספר "מורה הנבוכים" איננו נזכר כלל בדברי התקפתו,¹⁵⁵ וייתכן שלא הכירו, אולם די היה לו בדברים האמורים בהלכות יסודי התורה כדי לחרוץ את דינו של הרמב"ם לשבט:

- 146 יוסף כספי, משכיות כסף (הערה 11 לעיל), מורה נבוכים, שם. השווה: קפלן, שם, עמ' 237, 240.
147 הלכות יסודי תורה ז, א.
148 לחם משנה על הלכות יסודי תורה, שם.
149 ראה: מורה נבוכים א, עב; ב, א; ב, ד.
150 משה מסלירנו, פירוש למורה נבוכים (הערה 13 לעיל), הקדמה, הסיבה החמישית.
151 ראה למשל: יצחק אברבנאל, עטרת זקנים, וארשה תרנ"ד, עמ' 35-36.
152 ראה: פינס (הערה 67 לעיל), עמ' 155.
153 ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות א, ירושלים תש"ם, עמ' 425. ראה גם מבואו של י' דן לצילום כ"י פריס של ספר כתב תמים לר' משה תקו, ירושלים תשמ"ד, עמ' ה.
154 הלכות יסודי תורה א, ה. על הוראתו של ביטוי זה ראה: י' פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם: ספר המדע, ירושלים תשל"ח, עמ' 159.
155 ראה: א"א אורבך, "חלקם של חכמי אשכנז בפולמוס על הרמב"ם ועל ספיר", ציון יב (תש"ז), עמ' 149-159.

משמע מתוך דבריו תמיד מסבב... הוא המנהיג את הגלגל בכח, פי' את הגלגל של מזלות, אם כן בחינם כתב בתורה ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, לפי דבריו עדיין לא כילה. ועוד, מה גבורה הזכיר ר' משה בר' מיימון שהוא מגלגל הגלגל, והלא כמו כן נושא כל העולם – עליונים ותחתונים. ועוד עשה פטפוטים שלו, ולא שלו הן, כי הראשון שכתב' שהתחיל לדקדק בהוויות של הקב"ה – ספר האמונות [לרס"ג], ועל זה עשה וכתב שהוא עושה מעשה בראשית.¹⁵⁶

הדיון בשאלה זו נתגלגל לאורך הדורות, עד שבא הרמ"א והורה במפורש כי בספר המדע נטה הרמב"ם אחרי ההשקפה האריסטוטלית, ואילו דווקא ב"מורה הנבוכים" נתפס האל כטרנסצנדנטי למערכת הקוסמית:

והנה נפלה מחלוקת גדולה בין חכמי העיון אם השם יתעלה מניע הגלגל הראשון... כמו שנראה דעת הרמב"ם בספר המדע, והוא דעת אריסטוטלס והרבה מבעלי העיון הנמשכים אחרי דברי אריסטוטלס, והוא דעת הנרבוני...¹⁵⁷ אמנם בספר המורה נראה מדעת הרב שמניע הגלגל הראשון אינו אלוה, רק השם יתעלה מניעו על ידי עלול הראשון.¹⁵⁸

אפשר להוסיף דוגמאות אחרות על אלה.¹⁵⁹ והרי מחד גיסא, כמה ממבקריו הקדמונים של הרמב"ם כרכו יחדיו בכיקורתם את ה"מורה" ואת ספר המדע,¹⁶⁰ ומאידך גיסא, פרשנים ראשונים חיברו קומנטארים על הלכות יסודי התורה לאורו של ה"מורה".¹⁶¹ גם

156 כתב תמים, כ"י פריס H711, דף 22 ע"א-24 ע"א (מהדורת צילום: מרכז דינור, עמ' 43-47). ראה גם שם, דף 10 ע"א (מהדורת צילום, עמ' 19): "עוד מידה זו היתה לר' משה בר' מיימון, שהיה את הפילוסופין שאינן מאמינים את התורה": ראה: שלום (הערה 46 לעיל), עמ' 91-93.

157 משה נרבוני, הפירוש למורה נבוכים א, סט.

158 משה איסרליש, תורת העולה (הערה 110 לעיל), ג, דף קמו ע"ב. ראה: י' בן ששון (הערה 110 לעיל), עמ' 96. השווה: יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה (תרגם מ' דורמן), ירושלים תשמ"ג, ב, 307; ג, 399; ג, 449.

159 ראה לעיל, הערה 38. ראה גם: מאיר אבן גבאי, תולעת יעקב, וארשה תרל"ו, עמ' 5. מסקנות מעניינות בדבר תורת הנבואה של הרמב"ם המשתקפת בהלכות יסודי תורה העלתה גב' יפה הרטום בעבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ה.

160 ראה לעיל, הערה 28; וראה: I. Twersky, "The Beginnings of Mishneh Torah Criticism", in A. Altman (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge Mass. 1963, pp. 163-181.

161 ראה: יהודה רומנו, בן פורת (פירוש לר' הפרקים הראשונים בהלכות יסודי), כ"י וטיקן 258. גם ר' יום טוב ליפמן מילהוין חיבר פירוש לאותם ד' פרקים, והביא מהם ראה בדבר הלגיטימיות של הפילוסופיה בישראל. ראה: קופפר, יהדות אשכנז וכו', (הערה 20 לעיל), עמ' 118; אפרים תלמג', מבוא לספר הנצחון לר' יום טוב ליפמן מילהוין, ירושלים תשמ"ד, עמ' טז. ההשוואה בין פירושיהם של השניים מאירת עיניים. ואני מקווה לעסוק בה במקום אחר.

המשורר הקדמון שר בשבחו של "משנה תורה": "רמו במסתרים סודות ועקרים, כאשר בתוך לובן ביצה מקום חלמון."¹⁶² אולם הרעה המקובלת בקרב החכמים בעת החדשה¹⁶³ לא הלמה עיון מעין זה. מי שנטה לכרוך יחד את עולמו הפילוסופי ואת עולמו ההלכתי של הרמב"ם נטה גם להכחיש את עצם קיומו של רובד פילוסופי רדיקלי, אוטורי, בתורתו של הרמב"ם: "המאור האחרותי" (כלשונו של הרא"ה קוק)¹⁶⁴ ביצירה הפילוסופית וההלכתית הוא גם הרמב"ם ההרמוניסטי במשנתו הפילוסופית גופא ומגינן של אמונות מסורתיות. מאידך גיסא, מי שנטה להטעים את חשיבותן של המגמות האוטוריות הרדיקליות ייחד והגביל מגמות אלה ליצירה הפילוסופית לבדה ונטה להציב חיץ בין עולמו הפילוסופי לעולמו ההלכתי של הרמב"ם. בין כך ובין כך, שתי הגישות כאחת אינן מדריכות את הקורא להתחקות אחר רובד אוטורי בחיבור ההלכתי.

והנה, בשנים האחרונות ניכרת במחקר הנטייה לחזור ולאחד את מפעלו של הרמב"ם איש ההלכה ואת מפעלו של הרמב"ם הפילוסופי.¹⁶⁵ האומנם מחייבת תפיסה זו לחזור ולהכחיש גם את האינטרפרטציה הרדיקלית לתורת הרמב"ם? לא בהכרח. כפי שלמדנו מדבריהם של כמה מן המעיינים בימי הביניים, נפתחת לפנינו גם אופציה אחרת. ואמנם, בכמה מחקרים חדשים מתגלה מגמה זו, המבקשת אחר רמיוות אוטוריות גם בחיבור ההלכתי.

לדוגמה: ז' הרוי¹⁶⁶ ביקש לקרוא את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה ה, א, בדבר הרשות הנתונה לאדם היודע טוב ורע, לאורו של "מורה הנבוכים" א, ב: ה"רשות" היא תולדה של החטא, של חיים שלא על-פי השכל – שהם המציגים לפני האדם אפשרויות דמיוניות

162 ראה: א"ש הלקין, בעקבות הרמב"ם, ירושלים תשל"ט, עמ' 59.

163 לפירוט מקורות בדבר הגישות השונות בעת החדשה ראה: טברסקי (הערה 124 לעיל), עמ' 358, 432; W.Z. Harvey, "The Return of Maimonideanism", *Jewish Social Studies* XLII (1980), pp. 249-268; י"י דינסטאג, "האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם?" תלפיות ד (תש"ט), עמ' 253-268.

164 מאמרי הרא"ה, ירושלים תשד"ם, עמ' 116. ראה שם, עמ' 105-117.

165 החיבורים הבאים מייצגים גישה זו (ראה גם להלן): טברסקי (הערה 24 לעיל); הרטמן (הערה 99 לעיל); י' ליכוביץ, אמונתו של הרמב"ם, תל-אביב תש"ם; A. Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", in A. Altman (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1967, pp. 46-59; H. Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric", *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281-319; D. Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, New York 1985.

166 הרוי, פירוש הרמב"ם (הערה 120 לעיל).

שונות ומשונות. הרוי טען שהדברים מתיישבים עם ההשקפה הרטרמיניסטית הנסתרת שמצאו ש' פינס¹⁶⁷ וא' אלטמן¹⁶⁸ ב"מורה הנבוכים": "הכל תורה אחת."¹⁶⁹ ועוד: י' לוינגר¹⁷⁰ פירש את דבריו המפתיעים של הרמב"ם בהלכות נזירות י, יד, בדבר מעלתו היתרה של הנזיר ("שקלו הכתוב כנביא"), לאור סודותיה של תורת הנבואה שב"מורה": "בדרכו של הרמב"ם לרמוז לפעמים גם במשנה תורה עצמו לעניינים סודיים המיועדים רק ליחידי סגולה."¹⁷¹

ועוד: ש' רוזנברג¹⁷² ביקש לקרוא את דברי הרמב"ם בהלכות תעניות א, א-ב, בדבר כוחה של התפילה להושיע מצרה, דווקא לאורו של הרובד הרדיקלי שב"מורה", שבו יעילותה החיצונית של התפילה מצטיירת בבחינת "אמונה הכרחית", המכוונת כלפי ההמון.¹⁷³

ועוד: במאמרי על ימות המשיח במשנת הרמב"ם¹⁷⁴ ביקשתי לקרוא את הלכות המשיח ב"משנה תורה" לאורו של "מורה הנבוכים", וטענתי כי אמונתו המשיחית של המחבר עוצבה על-יפי הכרתו השכלית ונטבעה בחותמה; ההוויה אומר – לאורן של תורתו הפוליטית, האנתרופולוגית והאונטולוגית.

גם באשר לקטעים אחרים בחיבור ההלכתי הוצעו הצעות מעניינות. שאלת תוקפן של המסקנות השונות תלויה ועומדת לדיון, אולם אין ספק כי הן פותחות אופציה נוספת, היבט נוסף בחקר תורת הרמב"ם. יש להטעים: ניסיונות אלה חותרים להחיל רעיונות אוטוריים המצויים ב"מורה" גם מחוץ לגבולו של ספר המדע, היינו, על קטעים הפזורים בחיבור ההלכתי כולו. במובן זה הם הולמים דווקא את ההנחה ה"שמרנית", המורה על אחדותם הבסיסית של החיבור ההלכתי והחיבור הפילוסופי. ניתן לנסח את הדברים בניסוח "פרדוקסלי": הרוח השלטת באינטרפרטציה המוקדמת של שטראוס ופינס לתורת

167 ראה מאמרו של פינס על חופש הרצון, הנזכר בהערה 67 לעיל.

168 ראה: A. Altman, "Free Will and Predestination in Saadia, Bahay, and Maimonides'" *Religion* in a Religious Age. Cambridge Mass. 1974, pp. 25-51 (reprinted in: A. Altman, *Essays in Jewish Intellectual History*, England 1981, pp. 35-76).

169 הרוי, שם, עמ' 18.

170 י' לוינגר, "על טעם הנזירות במורה נבוכים", ספר השנה של אוניברסיטת בראילן ד-ה (קובץ העשור), רמת-גן תשכ"ז, עמ' 299-305; הנ"ל, "ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם", דעת 13 (תשמ"ד), עמ' 65. ראה גם מאמרו: "יחודו של ישראל, ארצו ולשונו לפי הרמב"ם", מלאת, תלאיביב תשמ"ד, עמ' 296. אמנם בדרך-כלל נוטה מחבר זה להטעים את אופיו העממי של משנה תורה בענייני אמונות ודעות.

171 "על טעם הנזירות וכו'", עמ' 304. יש להזכיר מאמר זה כלפי דבריו של ר' ברורי, "להערכה נכונה של 'משנה תורה' להרמב"ם", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 6; שכן קשה להתעלם מן הסתירה שבין ביקורת הנזירות בפרק ד' בשמונה פרקים לבין שבחה המופלג בהלכות נזירות, י, יד ("שקלו הכתוב כנביא").

172 רוזנברג (הערה 11 לעיל), עמ' 127, הערה 64.

173 ראה באותו עניין: י' בלידשטיין "ביקורת ספרים: מבוא למשנה תורה לרמב"ם", פעמים 11 (תשמ"ב), עמ' 139. השווה: הלכות אבל יד, ה; לוינגר (הערה 143 לעיל), עמ' 102.

174 המאמר נכתב מחדש ונרפס בקובץ זה.

הרמב"ם, זו המעמיקה פער בין החוק וההתגלות לבין העיון והמדע, כשם שראתה בפרשנות הפילוסופית למקרא בדיה געלה, מיתוס פוליטי, כן הברילה הברלה חדה בין הכתיבה ההלכתית לכתיבה הפילוסופית. והנה, דווקא השיבה אל ההשקפות ה"אורתודוקסיות" על מפעלו של הרמב"ם, הן בדבר האחדות בין הפילוסוף לבין פרשן המקרא הן בדבר האחדות בין הפילוסוף לבין איש ההלכה, היא שפתחה פתחים להרחבתה של החקירה בדבר משנתו האוטורית של הרמב"ם.

ז

לסיכום, אלה הם תחומי העיון והחקירה הפתוחים בפני הקורא המתחקה אחר השקפותיו הכמוסות של הרמב"ם:

1. קריאה זהירה ב"מורה הנבוכים", מתוך תשומת-לב לאמצעים הספרותיים המשמשים את המחבר לצורך ההסתרה והרמיזה: סתירות, קיטוע, פיזור נושאים, שמות משותפים, כפל מונחים¹⁷⁵ וכדומה.

2. עיון בכתבי הרמב"ם לאור מקורותיו הפילוסופיים.

3. שחזור פירושו הפילוסופיים למקרא ולספרות חז"ל ובידור העקרונות ההרמנויטיים המכוונים פירושים אלה.

4. עיון בכתבי ההלכתיים לאורו של "מורה הנבוכים", על הרובד האוטורי שבו.
5. בקשת סודם של החכמים הקרובים לדורו, הן לאור פרשנותם הישירה ל"מורה" והן לאור הפרשנות העקיפה המתגלה ביצירתם העצמאית. לשון אחר: מיצוי ארבעת תחומי העיון הראשונים לאור חקירותיהם של הקדמונים.

כאמור לעיל, כבר שד"ל הפנה את תשומת-הלב אל פרשני המאה החמש-עשרה; בשני הדורות האחרונים שבו חוקרים אל פרשני המאה הארבע-עשרה, ובשנים האחרונות הופנתה תשומת-הלב אל עבודותיהם של ראשוני הפרשנים, בני המאה השלוש-עשרה, שכבר בעבודותיהם מתגלה רוב מניין ורוב בניין של דרכי הקריאה המאוחרות יותר. והנה, לחקירה ודרישה זו בכתביהם של הפרשנים הקדמונים יש להעניק מעמד עקרוני – דווקא לאור הנחותיה של האינטרפרטציה המודרנית הרדיקלית. שכן אינטרפרטציה זו מייחסת לרמב"ם תכנון ספרותי קפדני מאין כמוהו, זהירות ודייקנות בכל מלה, בכל ציטוט של פסוק ושבר פסוק; היא מבקשת אחרי רמז מכוון בכל חזרה, סטייה מן הסדר וכדומה. ההצטברות של המחקרים בתחום זה מרשימה ביותר; לעתים אף מתעורר הספק – האומנם סביר להניח כי עלה בידי מחבר אחד, גאוני ככל שיהיה, לרמוז הרבה כל-כך, להקפיד ולדייק כל-כך, להיות עקיב בתחומים רבים ומגוונים כל-כך? אולם הפרשן

175 לכפל המונחים במורה נבוכים ולסודותיו הקדיש א' נוריאל שורה של מחקרים; ראה מאמרו על המונחים "רצון", "אמונה", "השגחה", ו"מקרה" בתרביץ לג (תשכ"ז), דעת 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), תרביץ מט (תש"ם), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), בהתאמה.

הרדיקלי מניח כי הרמב"ם אמנם הצליח בכל אלה. והנה, האם נכשל מחבר זה דווקא ביעד העיקרי שהציב לעצמו, הווה אומר – לאפשר לקורא הראוי, בן זמנו, לעמוד על סודו? האומנם לא הצליח למסור מפתחות אפילו ל"אחד מעולה" 176 בדורו, ורק אנו – ממרחק של כמעט שמונה מאות שנה – מצליחים למלא את תפקידו של הקורא האידיאלי המיועד?

במקום אחר עמדתי על העובדה כי חכמים בדורו של שמואל אבן תיבון כרכו את אישיותו עם סודו של "מורה הנבוכים". ר' אברהם בן הרמב"ם אף העיד כי הרמב"ם ראה באבן תיבון איש אשר "ירד עד עומק עניני ספר מורה הנבוכים ושאר חיבוריו, והבין כוונתו". 177 ואמנם, כתביו של אבן תיבון פתחו מסורת פרשנית ענפה. כאמור, בצדה של מסורת זו התפתחו גם גישות פרשניות אחרות, ובראשן גישות הרמוניסטיות המיישבות סתירות ומאחות קרעים, המרחיקות מכתביו של הרמב"ם כל מגמה פילוסופית מרחיקת-לכת.

הגישות הנבדלות חוזרות ומתגלות גם בעת החדשה: ניצניה של הפרשנות הרדיקלית מופיעים בדבריהם של חכמים כשד"ל 178 ושי"ר, 179 ואילו את האינטרפרטציה ההרמוניסטית מייצגים בעיקר חכמים 180 ניאורקאנטיאניים, משלמה מימון עד הרמן כהן ויוליוס גוטמן, ועד יהודה אבן שמואל והרי"ד סלוביצ'יק. 181 לפנינו שבות ועולות כמה אופציות פרשניות, שכולן נפתחו על ידי הרמב"ם עצמו, שחד לנו את חידתו. וכך, חילוקיהם הרעות משתקפים בדגמים חוזרים, מדור לדור, ברמות שונות של העמקה רעיונית וריוק טקסטואלי.

כמובן, הדעות החלוקות אינן תלויות במתודה מחקרית בלבד. הן משקפות הבדלים אידיאיים ואידיאולוגיים, וגם הבדלים שבטמפרמנט רוחני. אחרי הכול, ענייננו בשאלה מה היתה אמונתו של בעל ההלכה הגדול מאז חתימת התלמוד, ורק מעטים יפנו לשאלה זו בשוויון-נפש. אין כאן עניין של אינפורמציה בלבד: מן הסתם, את מה שידע שמואל אבן תיבון מסר למשה בנו, ובכל זאת לא השתכנע הבן לחלוטין ובחר באינטרפרטציה מתונה יותר; ודווקא יעקב אנטולי, התלמיד והחתן, התקרב לדעת רבו בהבנת הרמב"ם, אף כי יש להניח שמה שידע זה ידע זה.

176 ראה: מורה נבוכים, פתיחה.

177 מלחמות ה', קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו ג, דף טו. ראה מאמרי (הערה 1 לעיל), עמ' 22–23.

178 ראה לעיל, הערות 61–64.

179 ראה: שלמה יוסף רפפורט, אגרות שי"ר א, פרזעמישל תרמ"ה, עמ' 22 (המחבר מכריח חרמ-שמעית בין רוחו של החיבור ההלכתי לבין רוחו של החיבור הפילוסופי). ראה גם את דבריו של שלמה ראבין, התועמלן לתורתו של שפינוזה, במאה התשע-עשרה: מורה נבוכים החדש, וינא תרל"ז, עמ' 14–16; חקר אלוה, וינא תרמ"ה, עמ' xxiii-xxii, הערות 3, 5.

180 על גישתו של מנדלסון למורה נבוכים, ראה: A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia 1975, p. 12.

181 ראה מאמרי: "קניין הרעת בהגותו של הרי"ד סלוביצ'יק: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים", ספר יובל להגרי"ד סלוביצ'יק, ירושלים וניו-יורק תשמ"ד, עמ' קכה–קנא. כמובן, הפירוש ההרמוניסטי משותף גם לבעלי גישות אחרות, כגון צ"ח וולפסון מכאן והרא"ה קוק מכאן (ראה הערה 164 לעיל).

כדבריו של קוֹז'ב, שהביאו שטראוס ופינס, 182 זוהי מלאכת בלש שאינה יכולה להביא להכרעה, להודאת בעל-דין. נראה כי הרמב"ם היה מעוניין בכך, 183 ושמה דווקא בכך נרמזת הודאת בעל-דין? אולם למי מבעלי-דבריו? 184 מכל מקום, הסיפור המרתק ביותר בתולדות הפילוסופיה היהודית, שלפי שעה נכתבו רק ראשי פרקיו, הוא סיפורו של ספר "מורה הנבוכים" באספקלריה של הדורות.

182 ראה: פינס, "על ליאו שטראוס" (הערה 66 לעיל), עמ' 456.

183 ראה: G. Vajda, "Les études de philosophie juive du Moyen Age depuis la synthèse de Julius Guttman", *HUCA* XLV (1974), p. 217: "Maimonide rend très difficile la tâche des défenseurs de son 'ortodoxie'."

184 למי מבעלי דברו? לשמואל או למשה אבן תיבון? לנרבוני? לשם טוב בן יוסף? לאברכנאל? לשד"ל? לשטראוס? לפינס המוקדם או המאוחר? לתלמידיהם בני זמננו, השבים אל הקדמונים? או שמא לר' יעקב עמדין, מי שבחר להכחיש שספר כמו "מורה הנבוכים" יכול היה להתחבר בידי הרמב"ם – בעל היד החזקה: "לא אוכל להאמין שהר"מ חבר ס' מורה נבוכים, אשר הלך חשכים" (מטפחת ספרים, ירושלים תשל"ל, עמ' 56).