

הידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם

בבואנו לדרך בלעזתו של הרמב"ם על הידוש העולם או קדמותו חייבים אנו הסבר לעצם העלאת הבעיה, שהרי פרקים רבים לקדים לשאלה זו ובהם נלחם בפירוש בלעזתו של אריסטו כי העולם קדמון. מעין סיכום ומסקנה לדיונינו בנושא זה מביא הוא במורה ובנביאים חלק ב' פרק כה: "דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בחורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על הידוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם, ולא שערי הפרוש סתומים בפנינו ולא נמצאים לנו בענין הידוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה היה יותר קל הרבה והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים הזם ולהעמיד קדמות העולם כמו שפירשנו הכתובים וחרקנו ויזונו ית' גשם, ואמנם הביאנו שלא לעשות זאת ושלא נאמינהו, כי סיבות, האחת מהם שהיות השם בלתי גוף, יתחייב במופת ויתחייב בהכרח שיפורש כל מה שיחלוק על פשוטו המופת וידע שיש לו פירוש בהכרח וקדמות העולם לא התבאר במופת ואין צריך שיהיה הכתובים ופירושו מפני הכרעת דעת שאפשר להכריע סתורו בפנים מן ההכרעות, וזה סיבה אחת, והסיבה השנית כי האמנו שהש"י בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מוסרי חמורה ולא יכזיב מאמר כל נביא ואין בו אלא מה שיחשבו פתאים שזה כנגד הכונה, ואינו כנגדו כמו שבארנו אבל הוא כוונה הכתוב אבל אמורה הקדמות על צד אשר יראה אותו אריסטו שהוא על צד החיוב ולא ישנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו הנה היא סתירת הדת מעיקרה ומכונה לכל אות ומבטלת כל מה שחיתול בו החורה או תפחיד ממנו האלילים... אולם מה שהביא מפרשים וחרקים לטעון כי אין הדעת המוצהרת דלעיל דעתו האמיתית של הרמב"ם היא ההסתמכות על דברי הרמב"ם עצמו בהקדמה בדברו על "הסיבה השביעית" לפציאת סתירות בדברי הכתובים. בדיעה זו שהרמב"ם עצמו מקנה אותה לנו כי יש נגלה ויש נסתר בחורגתו, נתן מפרשים וחרקים ונסו לפרשה כמסובת על מספר עניינים שבהם נוסח רמב"ם האריסטוטלי מתורת אריסטו.

- 1. יעקב בקר, "סודו של 'מורה נבוכים' הוצאת י. שמעוני תשס"ז ועיין בקורתו של י. לוינגר על ספר זה ב'בחינות' חוברת 11.
 - 2. "הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם" מאת יוחנן גליקר, "עיון" רכעות פילוסופי כרך י, חוברת ד, תשרי תש"ד. (להלן יצוין ב.מ.)
 - 3. "אכן באגדה ההרמב"ם" פרק בחולדות הפילוסופיה המדינית, חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה מאת אליעזר זאב ברמן (להלן א.ב.ז.).
- כל ה"ל ניתוח את דבריו של הרמב"ם נחת עניני העיני על סתירות עניינית בין

כוונה השם באלו החלוקות... יהיה מעשה אלו השאלות כולם שיאמר כן וצוה או כן גזרה חכמתו כמו שהמצביא העולם כשרוצה על זאת הצוורה ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה... ואם יאמר שישאלו את המורה, ומה ישיב, כחשבוני שישאלו כל השאלות הללו... ואם כן, שישאלו השאלות על שום מה חקדישי הרמב"ם עשירים וארבעה פרקים בספר המורה כדי לגנות על שתי השאלות ובאמת יש לנו כאן סתירה שבדיוק מתאימה לסוג הסתירה השנייה, אשר הזכרנו לעיל. בפסקה שצייטנו הרי הגנחה היא: העולם מחודש, כלומר ישיב ראש, אלאי הפועל בלי בתבניתו, ובכפופים וארבעה פרקים בחלק השלישי, בהם מסביר הרמב"ם את טעמי המצוות, הגנחה הנסתרת היא שיש סיבותיה אשר איתנו יכולים לעמוד עליה, כלומר "למה צויה האל באלו המצוות החזו"ר באלו האזהרות ומה כוונה השם באלו החלוקות?" ולכן, נראה כי הגנחה שהרמב"ם רוצה להעלים מעיני המורה היא הגנחה שבאמת אין רצון אלאי שרירותי המשתרש בסדרי העולם מתחת גלגל הירח" (עפ"ל אבי"ו). פיסקתו "נראה לי שעתיד דיון עניני מורחב שהוא מעצם טבעי כרוך בפירוש; ולדוגמה הוכחה מלבד במסמכת דיון עניני מורחב שהוא מעצם טבעי כרוך בפירוש; ולדוגמה פיסקתו "ויבאמת יש לנו כאן סתירה שבדיוק מתאימה לסוג הסתירה השנייה וכו"ר" הפיסקה הגדולה מבוססת אם נקבל את הגנחה שאין ליישב סתירות בדרך של פירוש, ואם כן במקום שנמצא סתירה הרי מצינו את מקומה של הסיבה השנייה. אך אין הנחה זו מתיישבת עם עצם שיטת דיונו של המחבר שהרי מצאנו (אבי"ו, עמ' 103) את דבריו כשהוא מושהב בין הפרקים כי "לל" מהחלק השלישי "ואם כן יש לנו בפרק זה קביעה שהסתירות המעשיות מכריזות עליהן, כי הן נראות לי כי הסתירה איננה סתירה זוהה מפני וכו"ר" ושוב מיישב א. ז. ברמן את הסתירה על ידי דברי פרישנות. ואם כן חייבים אנו לשאול מדוע לא תחול כאן הסיבה השנייה, או אולי, מדוע לא נכלל בענין החידושי ליישב את הסתירה על ידי פרשנות. אין אי כן בדברי אלה לסתור את דברי א. ז. ברמן, ברצוני רק להראות כי השתמש בסיבה השנייה שימש כללי ביותר, אשר מכרח יכול היה רק להניח כי קיימות דעות נסתרות אצל הרמב"ם אך אין הצדקה מדעית לחזיק את הסיבה השנייה על מה שהחזיק.

ועתה נברוק כצד השתמש י. גליקר בהתחזותי המתודיות של הרמב"ם. (ב. מ. עמ' 177). כל ההשקפות המסומנות ב... הנון במקור) "גשים לב לאזהרותו של הרמב"ם ולהשיב פריך הספר זה על זה... כי המאמר הזה לא נפלג בו הדברים כאשר נודמו, אלא בדקדוק גדול ובסקרנות רבה... ולא נאמר בו דבר הולח מקומו אלא לכאורה ענין במקומו כמו כן שיש לכ לסתירות הבאות במקומות שונים, נראה את מקומה של "הסיבה השנייה" (הדעת) מצטט המחבר את הסיבה השנייה. בפירוש של סתירות מדומות אלו, אם נצליח למצוא, בנושא שאנו עוסקים בו — ואנו עתדים להראות את מקומו המרכזי במחשבת הרמב"ם — גישה פילוסופית אחידה ועקבית בדיונים השונים של ספר 'מורה נבוכים' ולהסביר את מקומו של הסתירות בדיונים אלו — נגיע להערכה שונה במסגרת מן המקור על יסוד

פרקים שונים ובהסתמך על "הסיבה השנייה" קבעו כי ההכרעה בסתירות הגדול היא לצד אותן דעות ששם להסתירה. נביא להלן קטעים מדבריהם של י. גליקר וא. ז. ברמן ונראה מה שימשו השתמש גם בהתחזותי המתודיות של הרמב"ם.

(אבי"ו, פרק ב, עמ' 156) "ברצוני לדון בעיקר חריבתי שמונה הרמב"ם בהקדמותו לפרק החלקי, שענינו קדמוניות האל ואי קדמוניות שאר הנמצאים, כלומר שאלת חרדיש העולם או קדמותו שהיא הציר עליו סובב כל מורה נבוכים. בזה לאלה קדמות העולם או חרדיש כפי שזיה נוכרת בספר המורה? יש לשאל את השאלות הבאות: (א) מה היחס שלפני העדות הרמב"ם את החרדיש על הקדמות? (ב) האם יש יסוד לחשוב שדעתו נוטה לאמונה בקדמות ואליו את האמונה בחרדיש? קבל כמיוחס מדויק בלבד? ברם לפני שניכנס לדון בשאלות האלה, עלינו לשאל שאלה יותר כללית הנוגעת לעצם גישתו בנדון מה היסוד בכלל להנחה שלישאל בשאלת החרדיש הקדמות שהרמב"ם חזר ומכריז שאמונה החרדיש היא האמונה שצריכים לקבל. הוא באמת נוטה לקבל הקדמות כהנחה המתקבלת יותר על הדעת? אולי מה שהרמב"ם אומר בהם למצות הכרחיות מיוחד דוחק לאלה שהנכיר, אבל כוונתי שלא לגבי עיקר החרדיש של המורה חלוצה בני לפני דבריו, כמעט על שאילה עקרונה זו עלינו לפנות לחלק האחרון של ההקדמה לספר המורה, בה מונה הרמב"ם את שבע הסיבות לסתירות הנמצאות בספריים. הוא אומר: "הסתירה השנייה צורך הדיבור בענינים עמוקים מאוד צטריך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם ופעמים יבא הצורך כפי אמונה מסוימת להמשך הדברים בה כפי הנחה הקדמה מסוימת ויבא הצורך במקום אחר להמשיך דברים לפי הנחה הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגישו ההמוני בשום פנים במקום הסתירה ושיעשה המחבר החובה להעלים אותו מכל צד". הסכה השנייה הזאת לסתירות נעוצה בעובדה שיש צורך להעלים את האמת המוחלטת מעיני ההמוני, מפני שהאמת הזאת תזיק להם, אולם אנשי המעלה יבינו את הסתירה וירדו לאמונת כוונה המחבר, המחבר אינו מגלה ששנותיו על נושא מסוים מיוסדות על עקרון מסוים ובמקום אחר על עקרון אחר, ולכן בכוונה הטעומה, גייע להביא את מקום הסתירה, וההמוני, כידוע, אלו האנשים המבינים עלי בכוונה הטעומה... ואם כן כפי דברי הרמב"ם ימצאו סתירות בהתאם לסבה השנייה, את הדברים כפשוטם... ואם כן כפי דברי הרמב"ם ימצאו סתירות בהתאם לסבה השנייה, מה שמבדיל את ספרו מספרי הפילוסופים האמריים, ולכן יכולים אנו לצפות שנמצא בספרו סתירות אשר יסודן בצורך להעלים את הענין מן ההמוני, כלומר שלפי פשט דברי הרמב"ם בענין מסוים חרדיש דעתו סותרת את דעתו האמונית. נראה לי כי הענין כך הוא בשאלת החרדיש הקדמות... השאלה האחרונה ברוכה בהתבוננו על השאלה השנייה שלנו, שעכשיו נדון בה: האם יש יסוד לחשוב שדעתו של הרמב"ם נוטה לאמונה בקדמות העולם ושזיה קיבל את אמונת החרדיש כמיוחס מדויק בלבד? הרמב"ם אומר: "ידוע כי עם האמנה חרדיש העולם יהיה האותות כולם אפשריות ותהיה המורה אפשייה, תופל כל שאלה שתשאל בה הענין... ולמה ציפה האל באלו המצוות החזו"ר באלו האזהרות ומה

א. (מורה נבוכים, פתוחה, עמ' ו) "צוואת זה המאמר. כשתגיעה להעלות בידך פל מה שכליו פקיד זה המאמר עד שלא יחסר לך מנעו דבר, השב פקידיו זה על זה, ולא תחיה כוונתו מן הפרק הכנה כלל ענינו לכה, אלא להעלות בידך גם כן ענין כל מלה שבאה בכלל הדברים וא"ע"פ שלא תהיה מענין הפרק. כי המאמר הזה לא נפל בו דברים כאשר נדמו, אלא בקדוק גדול ובשקידה רבה להשמר מלהסור באור ספק. ולא נאמר בו דבר בוולת מקומו אלא לבאר ענין במקומו" (להלן נקרא לקטע זה הנחיה א).

הנחיה זו דורשת מאתנו מלבד השבת פקידיו זה על זה, ישמח לב מלה שבאה בכלל הפרק ואינה מענינה כלומר נמצא בפקידים שימוש לשוני שאינו תחוכן הענין בו הרבא, שימוש אשר צריך להפנות את השומע לבנו לכה, כי יש כאן משנה אשר צריך להעמיק בו ולמצוא את הנסתר בו.

ב. (מורה נבוכים, פתיחה, עמ' 2) "הטיבה השבעיית, צורך דברים בענינים עמוקים מאד, יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם, ופעמים הצורך כפי האמירה את להמשך הדברים בה, כפי הנחת הקדמה אחר, והנה הכרח הצורך במקום אחר להשך דברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגיש ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם, ושיעשה המתברר מחבוליה להעלים אותם בכל צד". (להלן נקרא לקטע זה הנחיה ב).

עיון מדקדק בסעף הראה לנו כי בענין הסתרת הדברים וגלויים, מוכח סיבה זו, ישנם שני שלבים. האחד על ידי אמירת דברים הסותרים את דעת הרמב"ם במקום אחר מבחינה עניינית השני הוא עשיית החבולה להעלים את מקום הסתירה מן ההמון. כלומר מי שרצה להראות שסתירה מסוימת היא מוכח הטיבה השבעיית, יצטרך להצביע גם על החבולה שעשה הרמב"ם על מנת להסתיר מקום זה. אם ננסה לחאר אושרה של החבולה זו שוב נגיע למסקנה כי החבולה של הסתה דעת במקום הסתירה יכולה להיות רק החבולה מילולית שיימש במלה אשר הטיח את דעת ההמון מן הסתירה. כי ההמון מקבל את פרוש המלים כפשוטו; שוב יש לנו כאן בעין בבדיקה לשונית ולא עניינית גרידה.

הנחיה נוספת נותן לנו הרמב"ם, ובה הוא רומז לסוג העניינים שאותם הביא לשם "כאור ספקות הדת והראות אמתות נסתרות":

(מורה נבוכים חלק ב, פרק יב, עמ' 1) "דע כי מאמר זה לא היחה כוונתו בו שאחבר בו בתכונה הטבעית, או באאר עניני החכמה האלהית על קצת הדעות, או אביא מופת על מה שבא עליו המופת מהם, ולא היחה כוונתו בו שאבאר חכונה הגלגלים ולא שאגיד מספרם, כי המפרים המחוברים בכל זה מספקים, ואם לא היו מספקים בענין מן הענינים לא יהיה מה שאמר אני אותו בענין החזא טוב מכל מה שנאמר, ואמנם הכוונה בזה המאמר מה שברר הודעתיו אותו בפתיחה, והוא באור ספקות הדת והראות אמתות נסתרות אשר הם נעלמים מהבנת ההמון, ולזה ראוי לך שתדאגי מדבר כשמליד השכלים הנפרדים והמספרם, או

הרמב"ם לתפיסת העולם החיאולוגית מחד והאריסטוטלית מאידך" (עמ' ב, ג).
 זבל שי. גליקר שקיבל על עצמו "לשים לב לאזהרתו של הרמב"ם" היה בחינת טובת ז' בידו. שהרי בסמך מיד תוד כרי צייטט הנחיותיו של הרמב"ם מעולם הוא מהם י "במאמר זה לא נפל בו דיבורים כאשר נדמו, אלא בקדוק גדול ובשקידה רבה", ליקר משמטי על ידי ניקוד משפטים חשובים שהנחיות אלו שאילו היה שם לכו אלים היה יוצא נשכר. אך גם בהמשך מאמר נמצא כי אין הוא מדייק בדברי הרמב"ם (שם 184).
 ל' המחשבה הוא: האל ברא הכל ברוצנו ויכול היה לברוא גם אחרת מפי שברא. לכן ואדם יכול היה לא להיברא, ושוב אי אחר יכול לראות בו חכמת העולם". עמ"ל.
 י' שישווה את הלך המחשבה של הרמב"ם בתלק ג פרק יג לתיאור הלך מחשבה זה על : גליקר ימצא כי אין הלך המחשבה המתואר מדייק בדברי הפרק. בהמשך דבריו מביא ר זה פרוקים המשלימים זה את זה בדרך הסתירה, ואין הוא אומר לנו לאיות סוג ר סתירה זו והרי יש גם סתירות מסוג הטיבה החמישית ואם אין הדבר כך הרי חלה במידת מרובה הקושיא שנקשנו על א. ג. ברמן והיא: האם לא ניתן לפרש סתירות על דרך הפרשנות, ומיילא לא נוכל להיות בטוחים כי כאן התכוון הרמב"ם להסתיר או ת את דעתו האמתית.

תוד הנאמר לעיל מתברר לנו הקושי, לאתר על ידי ענין בלבד את מקומו של ירות על פי הטיבה השבעיית או את המקומות עליהם מוסבת אזהרתו של הרמב"ם. קשים עמדו לפני קדמוני המפרשים והם שהביאו להצביע על מקומות שונים בהם ראו את ירות. ראה למשל את הרשימה המובאת ב"מורה המורה" עמ' 10 אשר לא נכללים בה וזת אשר מפרשים אחרים מצביעים עליהם. לדוגמא י. כספי ב"משכיות כסף" המונה פרק יג בחלק ג. שאינו מניי ברשימה הקודמת, כפרק שחלה עליו הטיבה השבעיית. ז' כ, א, ג' נרצה למצוא ולברר את המקומות שבהם מסתיר או מגלה הרמב"ם את דעותיו י' חיות, לא נוכל להסתמך על דיון עניני בלבד שהרי על הוכחה עניינית בלבד נכל ל שוב את הטיבה השבעיית. למסקנא זו הגיע כבר י. גוטמן וכספי "הפולילוסופיה של ור" בהערה 453 בעמ' 392. הוא אומר: הדבר ברור, שהסתירות האלה לא כאן שלא ברוך, הרמב"ם לא רצה להביע את דעתו האחרונה בבחיך ולפיכך הביע, בהתאם עה שמטר כסוף ההקדמה למורה, במקומות שונים השקפות הסותרות זו את זו בכרי ר בכך את הקורא העסקן שיהא מגלה את דעתו האמתית ואלם הפרשנים של ימי ים שהתעסקו בשאלה זו, ונלקו במידה מרובה בדיעותיהם בנוגע לתפיסת תורתו י' רת, וכל זמן שבטיה זו לא תתברר ברור ודאי ומכריע אין לנו דרך אחרת אלא לחזוק ונת של פרק י". ואכן נראה שרק גישה מיוחדת חדשה אשר תהיה מעוגנת בתחיותיו וחיית של הרמב"ם תוכל לפתור לנו פתח לגילוי דעותיו השמירות.

זה לכדוק את הנחיותיו של הרמב"ם ממוד החלטה על עצמם, כלומר מתוך ידיעה שאין מיותרות בכנות.

(מ"ג חלק א פ"ק ג ע"ג כ"ה 1) "... ורצוה יתעלה במה שרצוה, הגיע חכמה ממנו והשפעת הנבואה על קצתונה קרא שדות הנבואה על הנביא או שכוח השכינה במקומו ירדה וקרא תעלות ענין הנבואה הויה מן האיש או סור השכינה מן המקום עלייה, וכל ירידת תעליה שתמצאם מיוחסות לבורא יתעלה אמנם הרצון בהם זה הענין, וכן כשתרד מכה באומה או באקלים כפי רצונו הקדום אשר יקיימו ספרי הנבואה קודם ספר המכה הויה וכ"ל" (דלאלה ע"ג 24 שורה 19) "פכל ירדה ועליה תגודה מוסובה ללבורארי תעלי אנמא אלמריאד בהא הויה אלמעני".

בקטע זה מופיעה לראשונה המלה "הבורא", וזה הקטע המבאר את המלים ירידה ועלייה המיוחסות לאל. באותו קטע מפרש אפ"ר: "וכן כשתרד מכה באומה וכ"ל, ו"ל זאת חלקה המליטה ולמו בה לשתי סודות הא' לדרך הפלגה ואנשי סדום והשנית אמר כפי רצונו הקדום". וכן מפרש ש"ס ט"ב: "... כפי רצונו הקדום אשר הרצון בה' כאשר יקדמו ספרי הנבואה לספר שהשם יביא מכה באומה או באקלים כפי רצונו הקדום שהוא ה"ט ב ע"מ ר"י כ"ה זה בירידה כאלו ר"ל פקד מעשיהם...". אברבנאל יוצא נגד מפרשים קדמנים ואומר: "וכן כשתרד מכה וכ"ל, אמר המפרשים שבאן שני סודות הא' באומה או באקלים ושרמו לדרך הפלגה ולסדום ולעמות, והשני כפי רצונו הקדום, ולא באר עומק הסודות האלה ומה הנוצצה מהם, וכפי רצונו ומנהגם בשאר הדברים, אחר שב"כ שינונו לזכרתי ענין הפלגה וסדום ולעמות, כי הנרבוני יעיר עלינו גם כן בפרק יא הנמשך לוה, וברצון הקדום יכוונו קדמות העולם והם באמה דברים נרחבים בעצמותם ומרוחקים מאר מרעת הרב וכונתו בשאר פרקי המאמר".

בפס' השנייה מופיעה מלה "הבורא" בענין באור שם "נצב" בפרק טו הקשור באופן בולט לפרק י' שניהם מרחיקים את הדינאמיות מן האל:

(מ"ג ח"א פ"ק טו ע"ג לב 1) "ויהיה בענין הקיום וההתמדה, דברך נצב בשמים כלומר קיים ועומד וכל מה שבא מזה השם בחוק הבורא הוא מזה הענין, והנה ה' נצב עליה, קיים עומד עליה, כלומר על הסולם אשר קצתו תראשון בשמים וקצתו האחרון בארץ, וכן יעלה כל מי שיעלה, עד שיעיני מי שעליו בהכרח, אחר שהוא עומד קיים על ראש הסולם" וראה הלאה שם.

(דלאלה ע"ג 27 שורה 23) "וכל מא נא מן הויה אלמאס פי חק אל ב"ר י פהו מן הויה אלמעני".

בפס' השלישית מופיע "הבורא" בבאר המלה "ביאה" בפרק כ"ב (מ"ג ח"א פ"ק כ"ב ע"ג ל"ט 1) "והשאל זה השם למכוא הענין שאינו גוף כלל, כי יבא דברך וכבודך, מאשר יבא עליך, עד שהשאל לקצת ההעדרים, ויבא רע, ויבא אופל, ולפי זאת ההשאלה אשר הושאל למה שאינו גשם כלל, הושאל גם כן לבורא יתברך, אם לבא דברך או לבא שכינתו".

(דלאלה ע"ג 35 שורה 3) "ובחסב הויה אלמאסמארה אלמי אסתער למא ליס בגסם אצילא

פר הגלגלים ובסיבות תנועתיותם, או באמת ענין החומר הנצורה, או בענין השפע ה' וביצוא האל העינים שלא תחשוב או יעלה בלבד שאני אמני כוונתי לאמת הענין א הפילוסופי לבי, כי אלו העינים כבר נאמרו בספרים רבים ונא מופת על אמתם, אבל אמנם אכיון לומר מה שיחבאר ספק מספיק החורה בתנוה ויחור קשרים כ בריעת הענין הויה אשר אכארו...".

ל הרמב"ם אותם חוכמי הרמב"ם בקטע זה הם דיונים פילוסופיים, קוסמולוגיים הקשורים יחדיו שהיא בעיה הקדומה או החידוש וממילא תלויות בהם גם בעיות כגון נבואה, ומה וכדומה, שהם עיקרי הנושאים שבהם עוסק הרמב"ם.

ד כיוון שקיבלנו על עצמנו לא לילת בדרך הבדיקה הענינית, אלא לחפש מיתודות חדשה א מתוך מה שמבשר לעיל הנירקה הלשונית, לא נבדוק את מקום הנסתר על ידי עיקוב הנושאים המנויים על ידי הרמב"ם בהנחה זו. אולם מציאותם של אלה במקומות ושפם על ידי הבדיקה הלשונית, הורה חזקן לשתנו.

רפ"ה של המלה אותה נבדוק צריך להיות:

. שיש באפשרותה לשמש תחבולה לכסוי הדיעה האמיתית, כלומר שמשמעותה בישוטי יל תהא סותרת את המשמעות של הדיעה היכולה להתגלות מתוך הטקסט. לשם גילוי ס כוח נצטרך רק לחזות כי מפרש כל שהוא ראה בטקסט בו מובאת המלה הנ"ל צורה לסותרת דעותיו המצוהות של הרמב"ם, או שמפרש כלשהו רצה להרחיק על ידי ושו אפשרות של הכנה מסוג זה, ושהמלה הנבדקת תהא סותרת דעה זו. מקום כזה יע על הסיבה השביעית.

. שתהא המלה בשלה משמעותה נוגדת בגור בולט להקשר בו היא מובאת, ויהיה ברור א הרה הרמב"ם צריך להשתמש בה במקום זה, חומחה על פי מקום כוח החיה הזכחה על תחתיה א.

יך שאנו עוסקים בעיית חידוש או קדמות נבחר לעקוב אחר שימושו של הרמב"ם אר "הבורא" (בעברית: אלכארי). הואיל ובשימוש בהארי השם ודאי הקפיד הרמב"ם, זה זו מלה נאותה לצורך בדקתו. תעה נבדוק את שימושה של מלה זו בכל "מורה ב"ם".

הפתענו נמצא כי אף על פי שהרמב"ם מוכיח בספרו מאות פעמים את שם השם, תמש הרמב"ם בתואר "הבורא" רק תשע עשרה פעמים ואלו מופיעות בארכעה עשר וי"ט, שהם פרקים י' ט"ג כ"ב, נ"ג, נ"ד וט"ח בתלק ראשון, ופרקים י"א, י"ב, י"ד, י"ט, כ' ז' שני, ופרקים י"ב, י"ג בתלק שלישי.

חה נביא מקומות אלז כסדרם בספר. (הציטוט העברי נעשה על פי מורה נבוכים ווארשא ווס ר' יצחק אלעזאר ז"ל שנת תרל"ב לחלף: מ"ג. הציטוט העברי ייעשה מתוך דלאלה ואורין המקור הערבי לפי הוצאת שלמה כן אלעזר מונק ירושלים תרצ"א, הוצא לאר יחדה יתוביץ. לחלף: דלאלה).

ל ב ו ר א בבחינת עצמת שהוא לא יוכל על עצמו ולא יומא ברצונו עצמו חת מה שלא יצטרפו אדם, אבל אלו המארים אמנם יחשבום בחינת יחסים המחלפים בין השם העלה ובין בראייה.

(רלאה עמ' 83 שורה 2) "אלקדדה ואלארא ליסת כל ואחדה מנהמא מוגדה ל ל ב ב ר י באצמבאר דאחה לאנה לא יקוד עליו ולא יוצף באראדחה".

יש כאן הרהקות תארי היכולת והרצון מ"הבורא", אם נזכור את טענותיו של הרמב"ם שווארים הם על עצמות או מקדד ואין דרך שלישית הרי נראה כאן שהמשמות של המארים הוא רק יחסית בהם אל המקבלים. מתוך הפסח זו עולה בפני אברבנאל הקושי אותו הוא מעלה בפירושו והקשור לענין הבריאה. א ב ר ב נ א ל : "ואחרי שבארחי דברי הפרק ראיתי להעיר בו ספק אחר כולל למשלים שחביא הרב, והוא שהפעל הטבעי אשר זכר כפי האכפוח, והפעל הרצוני, אמת הוא שעשו פעולות מחלפות בכוח אחד, אבל אין הגדרון דומה לראיה, לפי ששם הייתה בהם הפועל האחד הנה יתרכו הפעולות לפי המקבלים וכבחינת עצמם, ואין נאמר אצחנו כן בש"י. כי הנה בחחילת הבריאה שלא היה שם חומר מקבל כפי אמנותנו, אם ראינו שפעל ועשה פעולות מחלפות, יתחייב בהכרח שיהיו כפי רכיו תעניתים אשר בה, כיון שאינם בערך המקבלים, והמשלים שהביא הרב כנאן אינם דומים לענין הבורא ית".

בסוף הקטע הזה אומר הרמב"ם "ישאלו המארים המתחלפים אין הפרש בין שיהיו כפי הפעולות, או כפי היחסים המתחלפים בינו ובין הפעולות, וכפי מה שבארנוהו גם כן מאמיתת היחס ושהוא כפי מחשבת בני אדם". ועל זה מפרש א פ ו ר י : "ושהוא כפי מחשבת ר"ל, שהמארים היחסיים הם כפי החקל והחצברה ולפי מחשבת בני אדם היחס שהוא אמיתי לא לפי האמת כי יגזור מקרה כפלי כמו שבאנו". ומעניין במיוחד פורשו של שם ש ט ו ב על הקטע בו מופיע "הבורא": "...אנו קהל המיוחדים באמת, כמו שאנחנו לא נאמר שבעצמו ענין מוסף בו ברא השמים וענין אחר ברא היסודות וענין שלישי בו ברא השכלים כן לא נאמר שבו ענין מוסף בו יוכל וענין אחר בו ירצה וענין שלישי בו ידע בראייה אבל עצמו אחד פשוט ואין ענין נוסף עליו בשום פנים והוא ברא כל מה שברא וידע לא בענין נוסף כלל ושאלו המארים המתחלפים אין הפרש בין שיהיו כפי הפעולות כאמרנו רוחם ותנון ארך אפים, או כפי יחסים מחלפים בינו ובין הפעולות כמו חכם ב ו ר א רוצה וולות, וכן כל מה שבארנו גם כן מאמיתת היחס שאומרים שיש שם שהוא ארוך ושהוא אב ושהוא גודל כי כל אלו המארים כפי היחס שהסו לו תעלה לולתו כי אלו היחסים יחסוהו הנוכחים לפי מה שבת החמיו ועל הכל דיבחה תורה בלשון וכו'". בדרך מקטע זה ריש החצקה מחלטה של המארים וכל הכרור בהם וכלל זה תאר "הבורא" שדוקא בו משתמשים בקטע זה.

חוקק לרצונו זה אנו מוצאים בפרק נו וגם שם מופיע השמות במאר "הבורא" (כפעם חשיבית) כנגד מוחלט לחוכו.

חתיבה ארצא לבראיה עו וגל אפא לחלול אמרה או לחלול סכנתא".

יש כאן השוואה של באת הבורא לביאת הרע שהוא העדר. אברבנאל שם מרגיש באפשרות ל הכנה כזו ומנסה להרחיקה ובעקבותיו הולך גם אבו שמואל בפירושו למורה.

א ב ר ב נ א ל : "לפי זאת ההשאלה כו' זה החלק השני מדברי הפרק, ואמר הרב שליפי ושאלה שזכר לא על שהשאל לעולדים כי מאמתה בחינה לא נאמר כאל ית' כי אם מה מצינו בפסוק שיאמר ביאה על מה שאינו גשם, אם על דבור ואם על שאר חורבנים מאשר גם גשם, כי אם נאמר על ההעדרים אינו מאשר הם ההעדר כי להעדר אין שם", אך באור נפלא" המובא במורה המורה" לשם טוב פלקירא עמ' 164 מפורש כלליו: "כאר יאה בשלישה ענינים הראשון באת אדם אל מקום אחד או אל מקום איש אחד, חוב' בוכנס על חיים במקום אחד והג' שאינו בעל חיים ולא גשם אלא העדר, כמו ויבא רע, ויבא אפלי זה חושבולה, אצל הבורא ית', הנה אנכי בא אלך".

השוואה זו של פעולות הבורא למעמדו של הרע, שהנו העדר קיים רק מבחינת האדם עצמת היא ונצטוק בה עיר לאחר מכן. אך שוב לפנינו הנגוד בין השימוש במאר "בורא" המורה על פעילות לבין חכנו של הפרק המרחיק את הממשות של פעילות זו.

פעם רביעית מופיע "הבורא" בדיון על המארים.

(מו"ג ח"א פרק נא עמ' עא 1) "ולא בשלילה שם המקרה מתארי ה ב ו ר א ישולל ענינו"

(רלאה עמ' 76 ש' 17) "וליס בסלב אסמיה אלערי עו צפאת אל ב ב ר א י ניסלב מנונא".

כדין כאן יש הסתמכות על "ושלישי הנמנע" או שהחומר הוא בעצמותו של האל

שהוא מקרה ואין דרך ביניים, ודוקא בפסקה זו משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא".

ברבנאל בפירושו לקטע זה אומר כי טענה דומה לטענת הרמב"ם הובאה על ידי ר' רשד

"הפלי' ההפלה" כנגד המדברים שטוען כי הנחת תארים לאל והאיינתו לעצם פשוט וקדמון

וד עם הנחת החידוש מהותו סתירת. וראה שם.

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

(מו"ג ח"א פרק נג עמוד עה 2) "אשר הביא המאמינים מציאות המארים ל ב ו ר א

זאמין בהם קרוב לאשר הביא מאמיני ההגשמה להאמין בה".

(רלאה עמ' 81 שורה 1) "אלרי דעא לאצתקד וגוד צפאת ל ל ב ב ר א י ענד מו

תקדא קריב אלרי דעא לאצתקאד אלתמיס".

יש כאן השוואת המארים לענין הגשמת האל ומובן שלהשוואה זו יש משמעות שלילית.

דוקא כאן בקטע השולל תארים משתמש הרמב"ם ב"הבורא" דבר המתוח נגוד בולט

זוכי הקטע.

כפעם השישית מופיע "הבורא" באותו פרק דוקא בקטע המדבר על כך שאין פעולת האל

צאת חוץ לעצמו וכל המארים אינם בחינת עצמו אלא בחינת יחסים מחלפים בין

שם לבראיה.

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

המכלול וההתמכרות עד שאמרו שאלו היה אפשר העדר הכורא לא המחייב זה הדבר אשר המציאו הכורא...".

(רלא"ה עמ' 117 שורה 22) "...ואע"פ אן בע"פ אהל אל"ט מן האלה אלממלמין אחריו בה אלה ואלתמאסר אלי אן קאל אנא לו קוד' עדים אל ב ר א ל ל מר לום עדים אלשי אלשי אונדה אל ב א ר י יעי ויעי אלתעלם אן לא ילום יפסד".

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

(מ"ז ח"ב פרק יא עמ' כו"ב) "...אבל המכוון כולו שנתמצאות מחמת הכורא יתעלה יתלקו שלושה חלקים, האחד מהם השכלים הנפרדים, השני הנגופות הגלגלים אשר הם נרשאים לצורות עומדות, לא תעסק הצורה בהם...". וכ"י.

(רלא"ה עמ' 191 שורה 21) "לכן אל-מקצור כלה אן אלמנוגוראח מן דודן אל ב א ר י תעלי תנסס הלהת'...".

כאן, כשמדובר על ההיירארכיה הקוסמית ועל השפע שאין כוונתו להועיל המקבל בהשפיעו על החלק הנמוך ממנו וכאשר השוני בניניהם הוא היירארכי ולא זמני משמש הרמב"ם בתואר "הכורא". י. אכן שמואל מנסה בפרושו להרחיק פירוש מוטעה לפי דעתו, שאפשר היה לפרש בקטע זה והוא אומר: "אבל המכוון, כלומר — היינו הדברים בהכמת והאגדה רומזים לה) שלפיה העולם, עולם המוצנאים, והם כל הנמצאים שנבאו על ידי הכורא (ובמובן זה אין המציאות כוללת אותם ואת הכורא, שהרי הם נמצאים שהוצנאו והוא מצוי שהמציא ויצדק לומר שמציאותו היא עליונה וכל הנמצאים הם מחמת לה). מחולק לשלושה". נראה כי אכן שמואל מכוניס כאן פרוש שאינו כמתוכנן רק כדי להרחיק דעה שיכולה להתפרש ממנו.

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

(מ"ז חלק ב פרק יב עמוד כט"א) "כן הכורא יגדל שמו כאשר יתבאר שהוא בלתי גוף וחקיים שהכל פועלו ושהוא סיבתו הפועלת כמו שבארנו וכמו שנבאר...".

(רלא"ה עמ' 194 שורה 28) "כדלק אל ב ר א ל גל אסמה למה חכרון אנה גיר גסם וזכית אן אלכל פעלה וזאת סכבה אלפאלע כמה בינא וכמא נביז'...".

מן הראוי להסב את תשומת הלב כי בקטע זה בהמשכו במקום שמתאים היה לומר "הכורא" נאמר דווקא "האל": "נאמר שהעולם נחמד משפע האל (כעברי כחוכ בטעות הכורא)": פרק זה קשור לפרק טט שדנו בו כבר ושמדובר בו על האל בתור סיבה פועלת. ועל פרק זה אמר שם ט"ו ב סוף פירושו שם "אמרד המפרשים כי זה הפרק רומז על שאין

(מ"ז ח"א פרק נו עמ' פג"א) וכן היה ראוי שיבין מי שיאמץ שיש תארים עצמיים ותואר מ"ב ר א , והם שהוא נמצא חי ויכול ויודע חכם ורוצה ואין אלה הענינים מוחסנים אלו לינו בענין אחד...".

(רלא"ה עמ' 89 שורה 1) "הכורא כמא ינביג אן יפהם מן יעתקד אן הם עצמת דאיותה ית בלה אל ב א ר י והי אנה מוגוד והי קאודר ועאלם ומריד אנה ליסת תדה אלמעני סב אליה ואלינה במעני ואחד...".

פרק זה מרזיק כל אפשרות של יחס דמיון בין תארים אנושיים לאלוקים, ואם כן התארים, הם מצד המקבלים, אינם אמיתיים. ושם ט"ו ב סוף פירושו על הפרק אומר: "זהו יך גדול המשלה אצל הודעים, כי ראוי להבין שהשם תעלה אין לו יחס ולא דמות ו שום נמצא, ואור שהיה זה ראוי למבינים שישמרו זה (הי"ס), וציוחה הרב שישמורתי ינחתו הכנה שלמה לחיות מוזמן למה שארצה לומר אותה ואם הוא מתדברים העמוקים". בפעם השמינית והתשיעית מופיע "הכורא" בפרק טט בקטע אחד המדבר בענין השפע להיות האל צורת העולם (וראה הנחיה ג').

(מ"ז ח"א פרק טט עמ' קג"ב) "...כי במציאות הכורא הכל נמצא תואר מתמיד ומידתו בעיני אשר יכונה בשפע כמו שנבאר בקצת פרקי זה המאמר ואלו היה אפשר ור"ב ר א ר א היה נערך המציאות כולל יחבטל מחמת הסיבות הרחוקות ממנו המסובבות וחרונת ומה שביניהן".

(רלא"ה עמ' 116 שורה 21) "לאן כונת אל ב ר א ר א הוא אלכל מוגוד והוא ממו' כאתה אלמעני אליו יכני ענה באלפיס כמה נביז' פי בע"פ פועל תודה אלמקאלה פלו קוד' עדים אל ב א ר י לעדם אלונוד כלה...".

אין המתבר מדבר כאן על אקט בריאה מיוחד אלא על קיום מתמיד על ידי שפע כי נציאות הכורא ח"כ ל נמצא קיום העולם הלוי בעצם נציאותו ולאן דווקא באקט יאת מיוחד וראה את דבריו של כ"ס פ"ב עמודי כס"ח" (פונקפריט דמיין ח"ח עמ' 70) ו"כ לא אמור הפילוסופים שהשם ית' לא ברא העולם אבל אומרים כן כלא ספקי, אמנם מרים עם זה שכל הענין בלי ראשית ואחרית". וראה פרושו של גרבוני לפרק זה: "...הרבה העמקו בהו לפי אמונתם בחידוש אך כדרך הרב במקומות הרבה לבלתי הפעיר ולתו מה שיעברו ליעצור וכל אדם קרוב אצל עצמו אף כי במקום הזה...". וראה שם זאת האל הלא הוא צורת העולם ומקיים את העולם על ידי שפע (משמעות השפע לעניינו גבר להלן). הרמב"ם מתייחס עם המדברים כנגד התואר "פועלי" ומדגיג את יחסו של גל לעולם לא רק כפועל אלא כצורתו וכמקיימו בחמידות על ידי השפע הדווקא בדיון זה זחמש התימנים בתואר "הכורא", וכאשר הוא מחזיק עם "קצת בעלי העיון מאלה מדברים" וכוונתו זה הוא מחזיק את דעתו כי האל הוא צורת העולם, שוב משתמש הוא זואר "הכורא":

(מ"ז ח"א פרק טט עמ' קד"א) "ודע כי קצת בעלי העיון מאלה המדברים הניע בהם

בהם העדר כליל ולא שינוי ממה שהם עליו ואם הדבר כן יתחייב מזה הוצעת חזונו כל דבר על טבעו...".

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

(מ"ז) חלק ב' פרק כ' עמ' מו' 1) "אלא שהוא לא יאמין שחייב מציאות העולם מהבורא

רוצה לומר מחסיבה הראשונה, שיתחייב העל מהמקור או יתחייב החס מהמאש או יתחייב האור מהשמש כמו שיאמר עליו מי שלא יברן דבריו, אבל יאמין החיוב ההוא כחיוב המושכל מהשכל".

(דלאה עמ' 201 שורה 2) "לכנה לא יעתקד מאד דלך או לזום וגו' אלעלאם ען אל ארי

אנני ען אלסב אלאל כלזום אלסל ען אלסם או לזום אלחרארה ען אלנאר או לזום אלנז ען אלשמס במא יקול ענה מן לא יפמס קולח בל יעתקד דלך אללזום כנהו לזום אלמקול ען אלעקל אר אעקל".

ועל המקום הזה אמר אפ"ד י: "(ה) או יתחייב האור וכי ר"ל אם היה שהשמש יודע שהוא מפל אור מכל מקום אין ידעתו באור סוכה חזיה ויריעה השם יתעלה בנמצאות הוא סיבה הוויית הנמצאות וזהו כי יתחייב המושכל מן השכל וזהו שורש הפרק וסוד גדול". שוב מתבקשת הבדיקה של הניגוד שאולי איננו ניגוד.

השימוש השבוע עשירה ב"בורא" שהוא הראשון בחלק השלישי קשור בענין מציאות הרע בעולם:

(מ"ט) חלק ג' פרק יב עמוד טו' 1) "עד כה הגיע טעות ההמוין עד שהלאו השם (אלכאר)

בוה ממצאאות אשר המציא בוה הטבע המחייב לאלו הרעות הגדלות לפי דמיונם".

(דלאה עמ' 322 שורה 1) "אנתהי גלט אלשרודר אלעטימה בחסב כאללתם...".

אין הוגמה כאן שהרמב"ם שולל את יחוס הרע לאל. הוגמה הוא בעובדה שבשילולה זו הוא משתמש במלה הבורא אף על פי שנאמר במפורש "בורא רע". קטע זה מפנה אותנו לפסק י בחלק זה, שעוד ננסוק בו: "על זה אמר על שניהם (על הרושך ועל רע) בורא, שהיא מלה שיש לה תלות בהעדר כלשון עברי". ודבריו אומר בפירושו לקטע זה בפרק זה (כאר ל"מ"ג הוצא יעקב גולדנשאל ויין 1852 דף ג עמוד ב). "ואמר עד כה הגיע טעות ההמוין עד שהלאו הבורא בוה המציאות אשר המציאו בוה הטבע המחייב לאלו הרעות רמז בוה על סוד היכולת הנכר בכוחו הפולטופים יתברך יכול על כל דבר ואפי' ולא נבדל וכי". שם ט"ב אמר בסוף פירושו לפרק זה העוסק ברע "זה הפרק אם שהוא מבורא יתבאר בו סודות גדולות בעניני ההשגחה והידעו ומחשב בו יסוד ממנו וידעה ספק מהשגחה הרמב"ם את שתי הפעמים האחרונות (השמונה עשרה ותשע עשרה) בהם משתמש הרמב"ם בתואר "הבורא" נמצא בפרק ג' בחלק השלישי הדן על תכלית המציאות והוא קשור גם בפרק יט בחלק ב'.

1 מונע מופיעו ושהצמאות ממנו כחיוב המושכל והלכו תובא הפיק הוה קודם ו אחריו ולכן אמרו שפיק שכל מושכל הוא לבאר אם התחייב העולם ממנו" וכן אפ"ד י על הערתו של הרמב"ם בסוף הפרק "והניבנה". "הניבנה רמז לדעתו כי ההשגחה כי המיושר מן השי"ת הוא אשר יש לו שפע השכל ומתדבק עמו תמיד רמז הפרק על שום שאין שום מונע מופיעו ושהמציאות מושפע ממנו כחיוב המושכל מן המושל ומתדבק לפיק תבא אחריו ולכן לבאר סוד יחודו באמרו הבורא יתברך וכי". אשר משתמש הרמב"ם ב"הבורא" בפעם הארבע עשרה משתמש הוא במקום המורה ביומרו תואר זה מופיע בפיק יד בו הוא מתאר את הדרך השישית בטענת בעלי הקדמות שאין ל האל שינוי רצון אלא פעולתו מהמלה. דווקא במקש המיוחס לבעלי הקדמות משתמש רמב"ם בתואר "הבורא".

2. מ"ז חלק ב' פרק יד עמ' לג' 1) "ואחר שהבורא יתעלה שמו אין מקרים לו זייבו שינוי רצון ולא מונעים אצלו ולא מעכבים שיחתדשו או יסורו, איך אין צד להיות ול בעת אחת ולא יפעל בעת אחת אבל פעלו תמיד כמו המדוחו נמצא בפיעל".

3. דלאה עמ' 201 שורה 4) "אדא כאן אל ארי גל אסמא לא דואני לה חוגב תגור יד ולא עואק ענדה לא מואנע תגרי או תול פלא וגה לכונה יפעל פי וקח ולא יפעל וקח כל פעלה דאיהא כדואמה מוגוד באקפעל".

בקטע זה מדברים בעלי הקדמות על פעולתו המתמדת של האל, והרי המתדת השפע א דעתו של הרמב"ם בפרק יב מחלק זה, ולא עוד אלא כאשר משיב הרמב"ם בפרק יח ענה זו של בעלי הקדמות הוא טעון: "והתרת זה הספק כבדה חזיה דקה מאד ושמוענו". פ"ד יי בסוף פירושו על מקום זה מצייר "ואלו שני תירוצים צריכים עיון לפי דעתו". בפעם החמש עשרה ישנו צרוף מתמדת עוד יותר בשימוש ב"הבורא":

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

(דלאה עמ' 211 שורה 7) "קד כאן לך מן מרחב אריסטו ומן מרחב כל יקול בקדם יאלם אנה ריי או היא אליוגוד צדר ען אל ארי עלי גהה אללזום ואנה תעאלי עלה דא מעללי".

"שהמציאות היא מאצל הבורא על צד החיוב". העובדה שהרמב"ם הדייק צרוף צרוף המורה בוה ב"ד" ו"ח"ו ב' במקום שלא היה זקוק לו אולי רוצה להראות לנו על אף התנגוד אולי דבר זה אפשרי וצריכים אנו לבדוק אולי שנית את פורשה המדויק ל מלה הבורא. וכן יש כאן רמז למה שניבא להלן מחלק ג' פרק יג. שם שם משתמש רמב"ם בתואר הבורא. וטעון כי אין לשאול על תכלית המציאות כולה וראה שם ט"ב: ו לא יאמר בעולם ככלל ר"ל השם יתעלה עם המציאות כולו למה נמצא או אר נמצא זה כולו מתחייב שימצא כר ר"ל העילה והעולה שהוא השם יתעלה וכל מה שזולתו וא"א

"הבורא" לפי פשט משמעות חריגתו כל יכול ולא צריך להשתמש בו בשאלה זו. ועתה נותר לנו עוד לבדוק האם יהאפשר ביארר אתר ל"בורא" שיהיה שונה מן תביארר תפשיט, וכאן תפנו אותנו הכתובים בפרק כ בתלק ראשון ובפרק יב בתלק שלישי לבייקת תופעת המלה בורא בתקשר לרע, ואמנם נמצא דיון כזה בפרק י בתלק שלישי (פ"ג ח"ג ג פרק י עמ' ג' 1): "ולפי זה הפירוש יתבאר ישעתו יוצר אור ובורא הושר עושה שלום ובורא רע, מפני שההושר הרע העדרים, והסתכל אך לא אמר עושה הושר ולא עושה רע מפני שאינם דברים נמצאים שהתלה בהם עשייה ואמנם אמר על שניהם בורא שהיא מלה שיש לה חלות בהעדר פלשון העברי, כמו שאמר בראשית ברא אלהים וגו' שהוא מהעדר הדרך יחס ההעדר לפעולת הפועל הוא על זה הצד אשר נכרר, כלומר: יש אפשרות של שימוש במלה בורא גם לדבר שאין בו עשייה וראינו כבר שימוש כזה לגבי האל בבאור מלה ביאה בפרק כ' בתלק ראשון ששם משוונים ביאת הרע לביאת האל משום שבשניהם אין עשייה ממש, אם נבדוק עתה על פי משמעות זו את הופעת המואר "הבורא" בכל המקומות בו הוא מופיע לא תראה הופעה זו כיצאאת דופני, וכן תהיה היא תואמת לדעה כי משמעות המואר היא יחסית, שהיא רק ביחס אל המקבלים.

*

כסוכים דיונונו נזכר לומר כי הברייקה הלשונית, על פי הנהייתו של הרמב"ם, הצדייקה את עצמה, וכי כל המקומות אותם הכאנו ממלאים אתר התנאים שהצבנו לברייקה זו והם שהמלה הנבדקת תוכל לישמש תחבולה להמון שתסיר דעתם מן הסתירות, ממילא תשמש מלה זו שמותר פשט פרושה נוגדת היא לחוק, סימן למעמיק לבדוק כאן את דעתו האמיתית של הרמב"ם, הראנו שבכל המקומים שהבאנום נזכר למצוא סתירות לדברי הרמב"ם במקום אחר או שצגם השימוש במלה מזוהה סתירה בולטת לחוק, סתירות אלו נמצאו על ידי מפורשים שונים שאת דעותיהם הבאנו כות, כן הצבנו על כך שרוב הפרקים שהבאנו קשורים זה בזה וכן עוסקים הם ברובם בענינים אותם מונה הרמב"ם בהנהיגה ג.

נראה הדבר כי הצבנו בזה על שיטה חדשה בה יש לבדוק את דעותיו של הרמב"ם במורה נבוכים, ורק לאחר בדייקה בשיטה זו יש לצרר את הדיון העניני הודו בשיטה בכללותה, על פי שיטה זו נצטרך לבדוק מלות מפתח בהופעתן בכל הספר, יתכן שהמלה "יצו" הנה מאותן מלות מפתח ומה שציינ, גליקר במאמרו כשימש אירוני בצירוף "יצונו בלבד" יתכן כי אף הוא מעניינו, אך הדבר שטון בדייקה.

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

ג חלק ג פרק ג עמוד יז 1. "להיותו בלתי פועל בטליו בקשת התמלית א יאמר מה תכלית מציאות הבורא יתברך אתר שהוא אינו דבר נברא", אלה 333 שורה 29) "לא יקאל מא גאיה ונדד א ל ב א ר י תעאל י אד וליס תו שיא א".

ג חלק ג פרק ג עמוד יח 2) "הוא שיאמר למי שיאמרו זה שהכל מפני זאת התכלית מציאות האדם אם הבורא יכול שימצאנהו מבלתי אלו ההצעות כולם או אי אפשר אלא אחיהם...".

אלה 325 שורה 27) "... ויגוד אלאנאן הול א ל ב א ר י קאוד אן ויגוד דון מוד...".

זה בו מופיע פעמיים השימוש בתואר "הבורא" נתקשו בו רבים מן המפרשים, רואה בו מקום לסתירה מן הסיבה השביעית בזה שהוא סותר את פרק כא בה"ב זה כסה שם יג), "לכל אחת מן הדעות ר"ל בדעת החידוש דעת הקדמות ולא כיוונה רק עם התחדשות מחדש, זה סותר למה שאמר פ"א משני, כי גם האומרים ת העולם יאמרו כי השם כוונה חכונה וחריגה, רק שהתבדל בינו ובינם, כי הם א שואת הכוונה היחה קדמונית ואנחנו נאמר שהיתה מתחדשת לה ואמנם זאת זה היא כפי הסיבה השביעית", גליקר במאמר שהזכרנו רואה סתירה לפרק ג'לשי, ג' ר' ב' ג' רואה בו אידות ומקשרו לפרק טט בתלק ראשון בו דנו: "אמר יאשר הגדלה בדברי רבנו משה נראה לי כי לא נעלם ממודנו כל זה השעור מדברי זו ומרצו הסתירו הסודות הביאו לדבר על אלו תפנים אשר ישיגם הספק אבל דבריו הם הכאור על שייסלמו לאמת ומשפט כל מפרש לפרש דברי החכם באופן מסכים כל עת שיהיה ככות בדבריו כל שכן כמה שימצא בקצת דבריו נגלה שייסכים לאמת חייב המפרש להבנת דבריו קצתם ולקשרם ולמוגם עד יקבלו צורה אחת דומה זה בכללה עם האמת הגלוי בקצת דבריו ומה גם עתה בענינים נפלאים אלהיים נסתרים ושבמצאנו בו דברים רבים מגלים לאמת על כן רחקתי ונכסתי להבין דברי הרב ז"ל ורונה מנורה זהו כלה אין בה סיג ונלה על ראשה היא תכלית האחרון האמיתי בא הרב ז"ל לבאר שלפי דעת הקדמות אין שם תכלית אחרונה כי לא נעלמו ממנו ארסוסו אתר שוראה כי רבנו משה בעצמו באר פרוק סט בתלק ראשון כי השי"ת פועל ויצורו והכלוהו אמנם דבר זה ברמזים ועל דרך הסתר כפי מהגנו באלה הענינים יים גם כי הם נוגעים בעצם האל ית' ומיחסים אל נצחיות הנמצאות וכונתו היא כוונתו זה לבאר שלפי אמנות הקדמות אין שם תכלית אחרון אלא האל ית' ושאר שם תכלית שם בכונתו בעבור עשותו העושה אבל הכל של אלו ית' גם כפי החידוש הכל שב אל אשר הוא עצמו...".

ז ט' ב רואה בפרק זה הקשה לא מוצדק... וראה שם.

ימוש האחרון של תואר "הבורא" משתמש הרמב"ם במקום שהוא מעלה שאלה על ו של הבורא התי שוב לא היה צריך להשתמש כאן ב"הבורא" אלא ב"האל" כי

הרצון האלוהי במורה נבוכים

כל העורק במקור הערבי של מורה נבוכים אחר המקומות בהם מדבר הרמב"ם על רצון, ימצא ללא קושי כי הרמב"ם משמש בשינויים למושג רצון והם: (1) משהו (2) ארדה, שני מונחים אלו משמשים רצון בלשון הערבית ובשמש יום יומי כוואו זה במקום זה בלי שתהיה לתופעה משמעות מיוחדת. אך אין הדבר דומה בהופעתו בהקשר של דיון פילוסופי כשהנושא הנדון – הרצון האלוהי – הנו אחר הבעיה המרכזית בדיון זה וזו השלכות השנוות לכל הנושאים הנדונים במורה נבוכים (להלן: מ"נ) ומה עוד שהרמב"ם ידוע כדיוקן בנוסחו וכמי שמויחס השיבות לכל מלה המופיעה בדבריו, ואם יטען הטוען שאין להחיל דייוקנות זו על מלים נרדפות, וכך אולי חשבו גם מתרגומיו של הרמב"ם, נצביע על אותם מקומות בהם מופיעות שתי המלים – ארדה ו-משהי, זו ליד זו ובדאי לא ימצא מי שיטען שאין זה אלא פליטת קולמוס, אמנם במקרים אלו אולי גם אכן מבין להבחין ביניהן והרגם במקומות אלה ירצון² ו-משהי² אך גם במקום שאין י-ארדה ו-משהי מופיעות זו ליד זו נכלל להביא ראיה כי הרמב"ם ייחס משמעות שונה לכל מונח.

א. מ"נ ג, י"ז (מכת)

אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם, דעהי בהם דעה אריסטו: לא אמרו כלל שזה העלה נפל בהשתחוה בו, ולא שזה העכבישי טרף זה הזבוב במרה מאת האלה ורצונו האישי עתה, ולא שהרוק אשר רוקו אותו ראונו התנועע עד שנפל על זה הוחם במקום מיוחד והרגו במרה האלה, ולא שזה חרג חסך ובלע זאת התולעת מעל פני המים ברצון אלוהי אישי, – אבל אלה כלם אצלי במקרה גמור, כמו שחושב אריסטו.

המקילה הערבית (עמ' 340 שורה 19)

אמא סאיר אלהיאואת נאחיך אלנבאא וינה פאן ראי פיהא ראי אריסטו לא אעמקד בנה אן הדה אלקרקא סקטת בענאיה בהא ולא אן הדה אלענכבות אפמרה הדה אל'באבה בקנאא אלה ואלא אלקרקא אלה ולא אן אלקרקא אלה בקהא ויד

1. ראה א. גוריאל חידושי העולם וקדמותו על פי הרמב"ם, "חריבי" לג. עמ' 372 ואלך.
2. אלא גם כאשר נהג כך אכן מבין לא דיוק ממה, ואין הוא מייחס באופן קבוע רצון למושג אחד וחפץ למושג אחר, וראה דלאה אל הארין מהדורת ד"ר י. וואל עמ' 198 שורה 20 ותלאת.
3. ציון המקור העברי הוא על פי מורה נבוכים מהדורת אבן שמואל, הוצאת מוסד הרב קוק תש"י, מספר העמוד במהדורה זו מופיע בסוגריים. ציון המקור העברי הוא על פי "דלאה אלהאורין" לפי הוצאת ש. בן אליעזר מונק, מהדורת ד"ר ישישכר יואל ירושלים תרצ"א.