

ע"פ רמב"א  
והרמב"ם פ"א ו"א ו"א ו"א ו"א ו"א  
והרמב"ם פ"א ו"א ו"א ו"א ו"א ו"א

### 'מורה נבוכים' ואמנות ההסתרה

חיים קרייסל

א

בהקדמתו ל'מורה נבוכים' דו הרמב"ם בצורך להסתייג עניינים נשגבים משיני ההמון, ובדרך ההסתרה. כבר הנביאים – שהשיגו את שיא החכמה העיונית בתורת האלוהות, בסדר המציאות ובקשר בין האל לעולם – הסתירו עניינים אלו. גדולי חז"ל ירשו את החכמה הנסתרת ומסרו אותה לתלמידים נבחרים, ובה בעת המשיכו להסתירה מעיני האחרים. לפי הרמב"ם, סודות אלו נשכחו, אולם דרך העיון הוא הצליח לגלות אותם מחדש! בדומה לקודמיו, הרמב"ם רצה לתוך אחרים באמיתות שהשיג אך הוא גם הבין את הסכנה הכרוכה בכך. אסור למסור סתרי תורה לאדם ההמוני; גילוי סתרי תורה עלול להזיק לאמונתו מפני קוצר השגתו.<sup>2</sup> אפילו לחכמים יש למסור עניינים אלו בדרך סתומה. רק מי שמסוגל להבין אותם יבחין בכוחו.<sup>3</sup> הרמב"ם סבור שיש לראות במראות הנבואה ובמדרישי חז"ל משלים פילוסופיים שמאירים את האמת לאדם המשכיל ומשאירים את האחרים באפלה. למעשה, לדעת הרמב"ם, חז"ל השתמשו בדרך המשל כדי לדון בסודות במשלי הנבואה ולבאר אותם.<sup>4</sup> הרמב"ם ממשיך בדרך, מגלה טפח ומכסה טפח, אולם אין הוא רואה תועלת בשימוש בטכניקות ששימשו אותם. הרי משלי הנבואה וחז"ל עדיין קיימים ופתוחים לקורא הנבון. לכן, בספרו 'מורה נבוכים' משתמש הרמב"ם בטכניקות אחרות כדי לגלות טפח נוסף, טכניקות שלמעשה תופסות את מקומו של המשל ומיועדות להסביר בדרך סתומה את משלי הנביאים וחז"ל. וכך הוא כותב בפתיחה:

בספר זה יש שאבא פרקים שלא יזכר בהם שם משותף, אלא שאותו פרק יהיה הכנה לזולתו. או שאותו פרק יעיר על משמעות ממשמעויותיו של שם משותף, שאינו רוצה לציין במפורש אותו שם באותו מקום. או שהפרק יבאר

1 ראו מורה נבוכים, ח"ג, הקדמה; השו"ש שם, ח"א, פרק עא.  
2 ראו שם, ח"א, פרק לג.  
3 לדיון בגישתו של הרמב"ם לאוטוריזם של חז"ל ראו ש' קליין-ברסלב, שלמה המלך והאוטוריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז.  
4 דוגמה טובה לכך מביא הרמב"ם ב'מורה נבוכים', ח"ב, פרק י'. בדיונו בסולם יעקב ובמדרש חז"ל על מספר המעלות שדיו בסולם, וראו ש' קליין-ברסלב, 'פירוש הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', ברא"ל, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 249-329.

מפרש – כלומר ביטויים מקראיים שיש להם יותר ממשמעות אחת ואין כל קשר בין המשמעויות השונות – מתרכזת בפסוקים שהרמב"ם מצטט. הדרך שבה הוא מפרש ביטוי המופיע בפסוק במקום אחד רומזת על דעתו האמיתית בדיון אחר, שבו הוא משתמש באותו פסוק או בפסוקים אחרים שבהם הפיטוי מופיע.<sup>10</sup>

על השימוש בטכניקה של סתירה מכוונת יש כמה דיונים בהקדמה המודרנית.<sup>11</sup> הרמב"ם אינו מפרש מהו הדקרה שהביאו לבסס דיון אחד על דעה שעומדת בסתירה לדעה המזוהה, אף היא בהכרח, בסיס לדיון אחר, והוא גם אינו אומר במפורש לאיזו מסקנה על הקורא ולגיע כשהוא מבחין בסתירה זו. במשך הדורות, רוב החוקרים שאימצו את הפיטויות האוטוריות לא הטילו ספק בנוכח הרמב"ם כאן: מדובר בסתירה מסיבות פוליטיות-דתיות. כשמגלים סתירה כזאת, יש להעדיף את הדעה שתואמת את השקפה של הפילוסופים האריסטוטליים. הרמב"ם מביא את הדעה המנוגדת, שתואמת את המסורת, כדי להרגיע את הקורא הממוני. ואולם, כבר כמה מפרשניו הראשונים של הרמב"ם הצביעו על הבעיה הכרוכה בזיהוי דוגמאות לסתירה מסוג 'הסיבה השביעית', העולות בקנה אחד עם החילוף שהביא הרמב"ם בהקדמה לספדו.<sup>12</sup>

פריגו ימיריהניניים, שחיפשו את הדעות האוטוריות של הרמב"ם, זיהו גם סתירות נוספות ששימשו אותו. למשל, ב'מורה נבוכים', חלק ב, פרק לב, שולל הרמב"ם את כל הדוגמאות שהוא עצמו הביא כדי להראות שהוא מונע נבואה מן האדם הראוי להשגיח. שוללה זו הנפרשה כראש שאכן אין הוא מקבל דעה זו ולמעשה הוא מסכים עם דעתם של הפילוסופים שהנבואה היא תופעה טבעית לחלוטין ואין האל מתערב כדי למונע אתה ממי שראוי לה.<sup>13</sup> במקום אחר הרמב"ם משתמש גם ברשימות של דעות כדי לרמוז על משנה סודית. למשל, חמש הדעות שהוא מביא בעניין ההשגחה ב'מורה נבוכים', חלק ג, פרק יז, אינן זהות לדעות שהוא מביא בפרק כג באותו חלק, שם הוא משמיט את דעתו של אפיקורוס ומבחיין בין דעת התורה לבין דעתו-ישלן, רמז ברור לקורא הנכון שאין דעתו של הרמב"ם כדעת התורה, לפחות לא לפי הכנת החמון את

10 ראו במיוחד שי קליינברג, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, פירוש הרמב"ם לסיפור בראשית העולם, ירושלים תשמ"ח.

11 ראו במיוחד י' לורנברג, "הסיבה השביעית": על הסתירה במורה נבוכים – עיון מחודש, מ. פוק, 'A New View of Maimonides', ראו גם 237-211, ראו גם 'Bar-Ilan, 22-23 (1987), pp. 19-43 (reprinted in his Method of Contradictions', Bar-Ilan, 22-23 (1987), pp. 19-43 (reprinted in his Interpreting Maimonides, Chicago 1990, pp. 67-90).

12 דיון בעניין זה נמצא כבר בהקדמה לפירושו של ר' משה מלרנו ל'מורה נבוכים', שנכתב במחצית השנייה של המאה העליונה שרת. ראו י"י מינון 370, 10-29.

13 לדיון בעניין זה והשלכותיו גם על נושא בריאת העולם ראו בספרי 'Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy', Dordrecht 2001, pp. 222-230. כבר בחזית המאה הארבע עשרה גיע ר' יוסף ספי לסקנה זו בפרושו 'גשיית ספי' ל'מורה נבוכים', ראו עמוד ספי ומשיית ספי, מחזורת שי' ותערובות, פתקאות ת"ת עמ' 113.

משל מן המשלים, או יעיר על סיפור כלשהו שהוא משל. או שהפיק ניכול משמעויות מזוהות אשר יש שמאמינים לגביהן משהו שונה מן האמת בגלל שיתוף שמת או מכיוון שמפרשים את המשל כמשל או את המשל כמשל.<sup>3</sup>

ובהמשך:

אם ברצוני להשיג את כל אשר בו באופן שלא יישמש ממך דבר ממני, פשו את פקדוני זה לפי זה. ותהי משרתך לא רק להביץ כל פרק בכללות משמעותו, אלא גם לתפוש כל ביטוי המופיע בו תוך כדי הדברים, גם אם אין ביטוי זה שייך למטרת אותו פרק. שכן בספר זה אין הדברים אמורים בצורה מקראת אלא בדיוק רב, בקפדנות מוללת והתירח מפני פגימה בהבחרת בעיות סבוכות. לא נאמר בו שום דבר שלא במקומו אלא להבהיר משהו במקומו.<sup>4</sup>

מתודה נוספת ומפורשת יותר להסתרת דברים היא יצירת סתירות מכוונות, במיוחד מן הסוג הבא:

הסיבה השביעית היא הכרח לדון בדברים עמוקים מאוד אשר יש להסתיי חלק מענייניהם ולגלות חלק. לפעמים יש הכרח, על סמך אמורה מסוימת, לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת כלשהי, ובמקום אחר יש הכרח לדון בהם בדרך של קביעת הנחה מוקדמת סותרת לזו. ראוי שההנחה לא ירגיש בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם. יש שהמתחבר נוקט בכל תחבולה כדי להסתיר זאת.<sup>7</sup>

מתחילת היפעתו של 'מורה נבוכים' עד היום ניסו הרבה מתלמידי הרמב"ם לגלות את סודותיו.<sup>8</sup> בעת החדשה הוקדשה יותר תשומת לב להבנת סתירות ההסתרה, בניסיון למצוא מפתחות חדשים למשנתו של הרמב"ם. אם הרמב"ם טוען שכל ביטוי בספר נבחר בקפדנות וכי 'לא נאמר בו שום דבר שלא במקומו אלא להבהיר משהו במקומו', אזי יש לבדוק את המונחים הסכניים המשמשים אותו בדיעבד בנושאים ששייכים לסתרי תורה, כגון בריאת העולם וההשגחה, ולהבחין במשמעות המדויקת של כל אחד מהם.<sup>9</sup> סתירות אחרת, המבוססת על עניין 'השמות המשפתיים' שהרמב"ם

3 מורה נבוכים, עמ' 15. כל המובאות מ'מורה נבוכים' במאמר זה מתורגמו של מיכאל שורץ, תל-אביב תש"ג.

4 שם, עמ' 19.

5 שם, עמ' 22.

6 לסקירתו נושא זה ראו א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה נבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותיו', מחקר ירושלים במחשבת ישראל, ה' (תשמ"ז), עמ' 69-23 (נדפס מחודש בספרו על דעת המקום, ירושלים תשמ"א, עמ' 141-182).

7 מתודה זו אפיינה במיוחד את גישתו של אברהם נוריא, ראו בספרו גלוי וסמוי בפילוסופיה והתורה בימי הביניים, ירושלים תשי"ם.

8

9

צורות מצד המשפט.<sup>17</sup> אולם נראה לי שהמניע היותר חשוב אליבא דרמב"ם הוא הסכנה להכריח הכרחה בגילוי אמתות אלו, ולא הסכנה לעצמו. גילוי אמתות שעלולות לחללש את יסודות המברה הוא צעד בלתי אחראי; עדיף שאנשים יאמנו בשקר, כדי להבטיח את מסירותם לדת וכדי לשמר על הסדר החברתי.<sup>18</sup> על כל פנים, ברור שמסירת האמת בנושאים עמוקים למי שאינו מסוגל להעריך אותה כראוי גורמת נזק גם למקבל וגם למוסר.

ברור גישתו של ליאו שטראוס ברצונו לדון כאן בכמה מתודות המשמשות את הרמב"ם כדי להביע דעה סודית, ולדעתו הן לא זכו לתשומת הלב הראויה. דוגמאות למתודות אלו ניתן למצוא בדיונים בנושאים שהרמב"ם מגדיר כסמרי תורה.<sup>19</sup> ופרשנים כבר מצאו בהם רמזים מסויגים שונים המצביעים על דעה אוטורית של הרמב"ם, במיוחד בנושאי בריאת העולם, נבואה והגשחה.

ב

המתודה הראשונה שארון בה כאן היא לתקוף דעה מסוימת שמחזיק בה האחר, אף על פי שדעה זו מאפיינת גם את המסורת שלך. הקורא הממוני, גם אם יחוש כבעיה, לא יתרגש מכך, במיוחד מפני שהוא רגיל לשלול מניה וביה את האמת ממי שאינו שייך ל'מתנה' שלו. הקורא המשכיל, לעומתו, יבחין שיש כאן רמז ברור לכך שהכתב אינו מקבל את הדעה המסורתית.

יחסו השלילי של הרמב"ם לתיאולוגיה המוסלמית, הכלאם, הוא מן המפורסמות.

17 ראו במיוחד סמנו של שטראוס, 'Persecution and the Art of Writing', בספרו הנדון. אותי שם (שטראוס [שם]), עמ' 22-37.

18 תשובו לנימוקים שמביא משה מנדלסון לכך שאין בכוונתו להיענות לדרישתו של לפאסר ולהביא את טענותיו נגד הגזרות, ואף על פי שהוא מסכים עם הטענה שדעות שקריות נכנסו גם ליהדות, אין הוא רואה לנכון לתקוף אותן.

ואולם לפעמים שייכות דעותיהם של עמתי, שליפי הכרתי משגות הן, אל סוג העיונים העיוניים הגבוהים, שהם רחוקים מן המשיג' עד שאין בהם להזיק בלתי אמצעית, אלא דווקא מחמת כלליהן הן הן היסודות, שהם המהותי בהן לקיים עליהם את שיטת המוסר והמבחינות שלו, ולפיכך הגיעו בדרך מקרה לידי חשיבות יתרה אצל חלק זה מהעמי האנושי. לעשר על אמונתו ורעותו כאלה ברבים, שזוהי חשיבות יתרה אצל חלק זה מהעמי כאילו באנו לחתור על אמונתו ורעותו כאלה ברבים, שזוהי חשיבות יתרה אצל חלק זה מהעמי הוא מי שדואגת לטובה בני האדם מרובי מלאכה לחיילי עצמו, יכבוש את דעתו על דעות קודמות מפני זה, וישמר מלהתקוף אותן בפה מלא ובלי תודעה יתרה, כדי שלא לערער עיקר מוסר חשד בעיניו, קודם שיקבל בני אדם את האמת שהוא מבקש להעמיד במקומו (מ' מנדלסון), ירושלים: רחובים קטנים בעיני יהודים ויהדות, תל אביב, 1952, עמ' 184.

19 אר רשימת הנושאים הייחיים לסמרי תורה מביא הרמב"ם במורה נבוכים, ח"א, פרק לה.

דעת התורה. את דעת התורה הוא מייחס לאחד מחבריו של איוב, אליפז, וברור שיש לשלול דעה זו, בעוד אליפז הוא שמציג את הדעה האמיתית. בניגוד לדעת המורה לפי תפיסת ההמון, נראה הדבר שאין הרמב"ם מקבל את רעיון המפורכות האישית של האל בנושא ההשגחה. מי שמפתח את שכלו מתרחק מן העיסוק בעניינים גשמיים כסופק המתאמת, וכמוצא מכך הוא השוף פחות לרעות הגשמיות הפקודות את בני האדם ויותר נזרר מהן. מי שמגיע לשלמות פסקית, בגלל היותו שקוע בשלום המחשבה, אף אינו מרגיש ברצונו להגשמות הפקודות אותן.<sup>20</sup> אפילו טענה חלשה או שקרית של הרמב"ם נגד העמדה הפילוסופית בנוגע לישאלה אם בראה מחייבת שניו רצון, נתפסה על ידי פליטן אחד כרמז להסכמה עם העמדה הפילוסופית בנושא זה.<sup>21</sup>

החוקר כן זמננו שהתם את התרומה רבה-המשמעות ביותר להבנת הצורך בהסתרה ולהכרחת המסקנות המשמשות מחברים כדי להסתיר את המסר שלהם, הוא ללא ספק ליאו שטראוס. בפרשנותו ל'מורה נבוכים', שטראוס אף הצביע על טכניקות נוספות ששימשו את הרמב"ם כדי להביע את משנתו האוטוריית.<sup>22</sup> שטראוס, בדומה לכמה מן הפרשנים בו-היבטיים, התייחס לכל עניין במורה נבוכים, שמעורר בעיה או תמיחה, כל עניין שאומר 'דרשי', כרמז לדעה אוטורית; הרי הרמב"ם טען שאין הדברים אמורים בצורה מקרית אלא כדיק רב, בקפדנות מופלגת וזהירות מפני פגיעה בהכרחה בעיות סבוכות'. שטראוס ראה ב'מורה נבוכים' דוגמה מובהקת לסמרת פילוסופית המחזירה את המחבר שיטתו את דעתו האמיתית ככתבים הפונים לקהל הרחב, באותם מקרים שדעתו עומדת בניגוד לדעות הרשמיות או האורתודוקסיות המקובלות באותה תורה. על המחבר לבקש אמצעי זהירות כשהוא משתף את האליטה האינטלקטואלית באמת של דרך המלה הכנונית, מפני שגילוי אותה אמת ברבים עלול לגרום לו צרות

14 רצאו ההשתתף במשנתו של הרמב"ם נדון הרבה במקור. לרשימה ביבליוגרפית של מאמרים שסקרושים לגישא ראו י"י זינסיאג, 'השגחה במשנת הרמב"ם - רשימה ביבליוגרפית', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 17-28. כבר מתרגמו הראשון של 'מורה נבוכים', ר' שמואל אבן תיבון, פנה אל הרמב"ם וביקש ממנו להבהיר את דעתו בנושא, וראו Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence', HUCA, 11 (1936), pp. 341-366.

15 ראו יבאר משה נבונוי למורה נבוכים ח"ב, הקדמה (ההקדמה ה"ח); פרק יג, מהדורת יגולדנשטאד, ונתו חר"ב, עמ' 223, 252.

16 ראו במיוחד הקדמות לתרגום לאנגלית של 'עזרה נבוכים', שנעשה בידי ש' פייט (Chicago) ו-L. Strauss, 'The Literary Character of The Guide of the Perplexed', S. Baron (ed.), Essays on Maimonides, New York 1941, pp. 37-91 (reprinted in his Persecution and the Art of Writing, Chicago 1952, pp. 38-94). אולם פישנותו של שטראוס היא עצמה אוטורית למדי, כפי שמציין בנדן מריון פוקס בספרו Interpreting Maimonides (לעיל הפרק 11), עמ' 54-62.

אחת הטענות שלהם, אף שהוא מדישיש את השוני שבהוכחותי<sup>21</sup> אין זה מפתיע אפוא שהרמב"ם מנצל הדמיוניות שונות כדי לעקוץ את אנשי הכלאם. במסגרת הצגת ההוכחות האריסטוטליות לקדמותו של העולם במורה נבוכים, חלק ב, פרק יד, הוא מביא את הטענה הבאה:

הוא [אריסטו] אמר: כל מחודש – אפשרות חידושו קודמת לחידושו בזמן. כן כל משתנה – אפשרות השתנותו קודמת לו בזמן. בהנחה זאת הוא מחייב שהתנועה הסיבובית מתחדדת, ושאינו לה סוף ולא התחלה. על-פי הנחה זאת הבהירו אחרוני החולקים אחריו את קדמות העולם באומרים: לפני שהעולם היי, חידושו היה בהכרח אפשרי, מחוייב או נמנע. אם חידושו היה מחוייב – הרי שנמצא תמיד, אם חידושו היה נמנע – לעולם לא ייתכן שיימצא. אם היה אפשרי – מה הנושא של אפשרות זאת? בהכרח יש אפוא נמצא כלשהו שהוא נשוא אפשרות זאת, ואשר בגללו ייאמר על דבר זה שהוא אפשרי. זאת דרך רבת-עוצמה להוכיח את קדמות העולם.

אחד החריפים מבין ה'מדברים' המאוחרים טען שהוא הפריך את הקושי הזה באומרו: האפשרות היא אצל הפועל ולא בדבר הנפעל. אך אין זה כלום, כי אלה שני (מיני) אפשרות, שכן כל דבר מחודש – אפשרות חידושו קודמת לו, וגם הפועל אשר חודש אותו היתה בו האפשרות לחדש מה שהחדש לפני שהחדש אותו. אלה שתי אפשרויות ללא ספק: אפשרות בהזמר שיהיה כך ואפשרות בפועל שיפעל כך.<sup>22</sup>

אם כן, הרמב"ם מצג טענה אריסטוטלית, מביא את הבקורות של הכלאם – ובשם הפילוסופים מביא את תשובתם, שלפי ניסוחו של הרמב"ם נראית כתשובה ממצחת. תשובה זאת מבוססת על הרעיון שכדי שדבר יהיה מחודש יש צורך בשני סוגי אפשרות, אולם הרמב"ם עצמו טען שהעולם מחודש יש מאין – כלומר בלי חומר, שהוא הנושא לאפשרות – באמרו בפרק המקום, פרק יג, בדיונו בדעת אפלטון:

מתוך דבריהם מובן שהם אומרים: כשם שאין חומר-אוינים לגביו בכך שאין הוא מביא את הנמנעות לידו מציאות, שהרי לנמנע יש טבע קבוע שאינו

21 היא ההוכחה המבוססת על רעיון ה'יחוד'. בניגוד ל'מדברים', הרמב"ם מקבל את החסר האריסטוטלי, המבוסס על חוקי הטבע, למבליים בין דברים בעלי אותה מוחות בעולם שמתחם לגלגל היחיד. לפי טענת הרמב"ם אפשר להאזיח את בריאת העולם על סמך ההבדלים בין זוגות של חוכמים בלבד, וראו גם מורה נבוכים, ח"א, פרק עז, 'דרך המשיג' (מחודש שורך על, חוכמים בלבד). לדיון בטענת הרמב"ם ירחם לטענת המדברים' ראו Davidson, 'Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy', *Philosophy East and West*, 18 (1968), pp. 299-314

22 מתודות שורך, עמ' 303.

בעיני הרמב"ם, גישת הכלאם כולה היא אפולוגטית ביעקרה. במקום לחקור את השאלות העיוניות המדולות מתוך הבנה מעמיקה של המציאות וגילוי עקרונותיה, התאולוגים המוסלמים המציאו עקרונות שקילו עליהם להגן על הדת. וכך כתב הרמב"ם במורה נבוכים, חלק א, פרק עא:

דע שכל מה שאמרו המוסלמים לגבי עניינים אלה – המשתעלה מבינה והאשעריה – הכל דעות הבנויות על הנחות-יסוד. הנחות-יסוד אלה לקודמות מספרי היוונים והסורים אשר בקשו לחלוק על הפילוסופים ולהפריך את טענותיהם [...] הם החלו לקבוע הנחות-יסוד המושללות להם באמונתם, ולטעון נגד דעות אלה החורסות את עיקרי תורתם. כאשר הפיפה דת האסלאם ונמסרו להם ספרי הפילוסופים, נמסרו להם גם טענותיהם שחזברו נגד ספרי הפילוסופים [...] כן בחרו מדעות הפילוסופים הקדמונים כל מה שהשב הבהור כמיעיל לו – אף אם הפילוסופים המאוחרים הוכיחו את שקריותו הוכחה מופתית [...] אחרי-כן תכלאם חרבת, והם חידדו אל דרכים אחרות מחודות שמעולם לא עלו על דעתם של המדברים היוונים וחולתם, שכן הללו היו קרובים לפילוסופיה [...]. קיצרו של דבר, כל המדברים, הראשונים, מבין היוונים שהתמצרו ומבין המוסלמים, אינם הולכים בהנחות-יסוד שלהם מלכתחילה בעקבות מה שבראה מן המציאות, אלא הם מתבוננים כיצד ראוי שתהא המציאות כדי שממנה תהיה ראויה לאמונות דעה נחונה או שלא תסתור אותה, וכאשר האמנת דמיון זה היו מנחותם שהמציאות היא בצורה כזאת, והיו מחחילים להביא ראיות לכוננות טענות אלה אשר מקן נלקחות ההנחות אשר בהן השיטה מתאמת או אינה נסתרת [...].

בסיכומי של דבר אומר לך שהדבר הוא כמו שאמר תמיסטיס. הוא אמר: אין המציאות הולמת בעקבות הדעות אלא הדעות הנכונות הולכות בעקבות המציאות, כאשר עיינת בספרי המדברים, אלה ככל שעלה ביד, כשם שעינית בספרי הפילוסופים גם כן לפי כוחי, מצאתי את דרכם של המדברים, כולם דרך אחת במין, אף כי החתמינים שלו שונים זה מזה. שכן עקרו-יסוד של כולם שאין להחשב במציאות כמות שהיא, מכיוון שהיא מנהג, אשר מה ששונה ממנו אפשרי על-פי השכל. במקומות רבים הם גם הולכים בעקבות הדמיון, וקוראים לו שכל.<sup>20</sup>

לעתים מסכים הרמב"ם שיש לתיאולוגים המוסלמים, המדברים, טענה חזקה; הוא אף כונה את ההוכחה שהוא מביא לבריאת העולם במורה נבוכים, חלק ב, פרק יט, על

20 מתודות שורך, עמ' 187-189.

דרך לרמוז על מסקנה זו היא לחקוף את אנשי הכלאים בטונים בטענתם הנכסיות, ובה בעת להשתמש בטענתם כדי להגן על עמדתה של המסורה היהודית.

דוגמה טובה יותר לטכניקה זו ניתן למצוא בדיוניו של הרמב"ם בנושא ההשגחה. בין המשגיגים להשגחה שהרמב"ם מביא במורה נבוכים', חלק ג', פרק י', הוא מזהה את גישתם של המעמולה:

הדעה הרביעית היא דעת מי שסובר שלאדם יש יכולת [...] הם סוברים שכל מעשה האל מיוסדים על חוכמה, ושאי-אפשר שיעשה עוול, ושאין הוא מעניש עושה-טוב. גם המעמולה מחזיקים בדעה זאת, אף שלשיתם אין יכולת האדם מוחלטת. גם הם מאמינים שהוא יתעלה וידע את נפילתו של כל עלה ואת רמישתה של כל נמלה; ושהשגחתו על כל הנמצאים. גם מדעה זאת מחזיקיבי אבסורדים וסתירות.<sup>26</sup>

הרמב"ם מתרכז באבסורדים שונים שעולים מגישת המעמולה – למשל העמדה שבני אדם נולדים בעלי מום מבלי שהטאון כתוצאה מהכמת האל, צדיקים מתים ללא עוול בכפם כדי להרבות להם שכר בעולם הבא, והאל מפצה בעולם הבא כל בעל נפש חף מפשע שמת, אפילו פריעונים וכינים. את הסתירה שהוא כדוריהם הוא מזכיר רק בהמשך דיוני, אחרי שהוא מסכם את המניעים שמאחורי דעתו של אריסטו שאין כלל השגחה פורטית מתחת לגלגל הירח; את המניעים שמאחורי דעת האשכנזי, שכל דבר שמותרש בעולם הוא תוצאה ישירה של הרצון האלוהי (וגם בנוגע לדעתם מצביע הרמב"ם על אבסורדים שונים, אם כי לא על סתירות); ואת המניעים שמאחורי דעת המעמולה. הרמב"ם כותב:

המעמולה אף הם נמנעו מלייחס לו יתעלה עוול ועשק. ולא היה טוב בעיניהם להתכסה לטבע-שמעלדה ולומר שאין זה עוול להכאיב למי שלא חטא. גם לא היה טוב בעיניהם ששליחת הנביאים כולם ומתן התורה יהיו לא לשם עניין התפלש בשכל. ולכן קובלו אף הם עלהם אבסורדים רבים. משיחתם גם מחזיקות סתירות, כי הם מאמינים שהוא יתעלה וידע כל דבר, ושהאדם בעל-יכולת. זה מכאן למה שמתברר בהתבוננת הקלה ביותר כסותר את עצמו.<sup>27</sup>

וכאן פונה הרמב"ם לדעה החמישית:

הדעה החמישית היא דעתנו, כלומר, דעת תורתנו [...] ואומר: יסוד תורת משה רבנו עליו השלום וכל החולקים בעקבותיה הוא שהאדם בעל-יכולת מוחלטת, כלומר, שהוא בטבעו, בבחינתו וברצונו עושה כל מה שיגותן לאדם לעשותו

26 מהדורת שורר, עמ' 476-477.  
27 שם, עמ' 477.

מעשהו של עושה, ולכן אי-אפשר לישנותו, כך גם אין חוסר-אונים לבניו כאשר אין הוא יכול להביא לידי מציאות דבר מלא-דבר, כי זה מניח כל הנמנעת. לכן הם מאמינים שיש חומר כלשהו קדום כשם שהאלוה קדום [...] אבל אין הוא מאמין מה שאנו מאמינים, כפי שסובר מי שאינו מתכוין בדעות ומקדקן בעיניו, ומדמה שדעתנו דעתו שווים. אין הדבר כך. כי אני מאמינים שהשמים התחיו לא מדבר לאחר התקצף המחולט ותוא מאמין שהם תוכאו לידי מציאות ותחיו מדבר.<sup>23</sup>

את הטענה האריסטוטלית המבוססת על רעיון האפשרות מפורד הרמב"ם גם כפרק יז: כך אנו אומרים [גם] באשר לאפשרות החייבת לקדום לכל מהחיות. כי זה מחתייב רק במציאות הקבועה הזאת, אשר כל מה שמתהווה בה מהחיות רק מדבר נמצא. אבל דבר הנברא מתקצף אין לו דבר שניתן להצביע עליו, לא בחוש ולא בשכל, שתקדם לו האפשרות.<sup>24</sup>

לפי טענת הרמב"ם, החוק שאין דבר מתהווה אלא אם מתקיימים קודם להתהוותו שני סוגי אפשרות – חוק זה נכון לפי טבע הקיים בעולם שברא האל אבל הוא איננו חוק מוחלט. לכן האל יכול לברוא עולם בלי שיתקיים נרשא לאפשרות הברירה. מאחר שהרמב"ם סובר שיש בידי טענה המפריכה את טענת הפילוסופים, עולה השאלה מדוע הוא טורח להביא את טענת הכלאים נגד הפילוסופים ולהפריך את טענת הכלאים. שהרי לכאורה, טענת הרמב"ם דומה לטענתם.

את המהלך הזה של הרמב"ם אפשר להסביר בדרך שאינה מרדוקה לכת. אנשי הכלאים טעמו הפריכו את טענת הפילוסופים על סמך עקרונותיהם של הפילוסופים עצמם. הרמב"ם מראה שהם טענו טעות גסה, משום שלא הבינו כהלכה את העקרונות הללו. ואילו הטענה של הרמב"ם נגד הפילוסופים היא טענה שונה לחלוטין, שהרי היא איננה מבוססת על העיקרון של הפילוסופים אלא על עיקרון אחר – התבולל בין חוקיותו של העולם אחרי שנוצר (חוקיות פיזיקלית) ובין החוקיות הבסיסית המאפיינת בהכרח פעולה אלוהית (חוקיות לוגית). החוק לפיו לכל מהחיות קודם חומר, שהוא נרשא האפשרות של ההתהוות, הוא חוק פיזיקלי, לפי הרמב"ם, ולא חוק לוגי.<sup>25</sup> אולם אפשר גם לפרש את הרמב"ם בדרך רדיקלית יותר. באמצעות הביקורת שלו על הכלאים רומז הרמב"ם שאין הוא מקבל באמת את הטענה שהוא עצמו הכאן בפרק הקודם, אותה טענה שהוא מגן עליה בפרק יז – כלומר, שניתן לברוא עולם יש מאין.

23 שם, עמ' 299-300.  
24 שם, עמ' 313.  
25 מיד בהמשך דבריו בפרק יז מוכיח הרמב"ם את טענת הפילוסופים שאין 'אפשרות' כאלו ולכן הוא חייב תמיד להיות בעליל, ואם כן, העולם קדמון. הפירוץ לקושי זה, שהרמב"ם מורה שהוא קושי גדול, מובא בחלק ב, פרק יח.

שהרמב"ם ריבא את פתרון ה'מזכרבים' ויבקר אותו כשהוא דן בדעה שהאל יודע את הפיסיים, במקום שיוביא את המסורה שהוא מייחס להם בלי כל רמז להסתוותה מצד כשהוא מזכיר את דעתם. קל יותר לפרש שהרמב"ם רומז כאן שאין הוא מקבל באמת את הטענות שהוא ריבא אחר כך כדי להגן על הדעה שהאל יודע את כל הפיסיים.<sup>32</sup> כדי שהקורא ההמוני, שמטבעו אינו קורא חז"ר, לא יחוש בכבידה הזאת, הרמב"ם מזכיר את המסורה רק פעם אחת, ואילו על ה'אבסורדיים' בנישת המעמולה הוא חוזר כמה פעמים. יתרה מכך, כשהרמב"ם מנסח את דעת המורה מיד בהמשך הדיון בפרק י"ז, הוא מדגיש רק את יכולת האדם. אין הוא מזכיר כלל בהקשר זה את עניין ידיעת האל את הפיסיים, אף על פי שהדבר מתבקש לאור הזנתו את דעת המעמולה, כדי לא להבליט יותר על המידה את הרמז שהביא לדעתו האוטוריטי. את דרכי המשפט של האל אין הרמב"ם מסביר. השאלות ניצד פועלות דרכים אלו, ועד כמה הן מבוססות על ידיעת האל את הפיסיים, נשאלות פתוחות. שהרי אין ההמון מסוגל לקבל את רעיון ההשגחה הפיסיית ידיעת האל את הפיסיים, שהרי אין ההמון מסוגל לקבל את רעיון ההשגחה הפיסיית הפועלת בדרך טבעית, הרמב"ם מרגיש חובה להגן על רעיון ידיעת האל את הפיסיים בהמשך דבריו בפרקים הבאים. ככך בדרך המקפתו על 'האחר' יש משום רמז לכך שדעתו בנודון שונה.

ג

מתודה נוספת המשמשת כדי להביע דעה אוטוריטי היא לדחות דעה מסוימת – וזאת לדחות את החזיקה ולהמשיך בדיון בלי להחמק בנקודה הזאת.<sup>33</sup> דוגמה למתודה זו

18-219, וראו גם פירושו של אלאראבי לדיון זה אצל F.W. Zimmermann, *Al Farabi's De Interpretatione*, London 1981, Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, pp. 76-96.

32 שלמה פינס טען, על פי דברים אחרים שנכתב הרמב"ם ביצירה נבוכים, שדעתו אוטוריטי של הרמב"ם היא, על אדם בוירה תופשית, וראו S. Pines, 'Studies in abul-Barakat and al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics', 6 (1960), pp. 195-198; ראו גם מה שהכתובת במאמר "צורך וועד ל" בפילוסופיה יהודית בימי-הביניים", דעת, 19 (שמע' 1975), עמ' 25-26, נראה לי שהדעה האוטוריטי של הרמב"ם היא שאין האל יודע פיסיים כפי שטוענים רוב הפילוסופים האריסטוטליים, ולא חזיקת רעיון הבחירה.

33 מובר בווריאציה של הדוגמה שכבר הופרה, כאשר הרמב"ם דחה את הדוגמאות שהביא למניעת הנבואה מן האדם הראוי, וזאת המשך בפשטות: אולם מוצאים אנו לשונות רבים. מהם לשונות שבמספרים נמסר דברי חכמה, אשר כולם נוקטים בעקבות בעיקר זה, והוא שזואל מנבא את מי שהוא חפץ כאשר הוא חפץ. אבל את השלם המעולה הנבילית (מורה נבוכים, ח"ב, פרק ל"ב, מהדורת שרף, עמ' 375). הקורא ההמוני יתעורר לפי ששורמב"ם מדויק בדעה שזואל מנבא נבואה מן הראוי, אף על פי שאין הרמב"ם מביא דוגמה לכך, בעוד הקורא המשכיל יסיר את המסקנה שחסר הנביא הוא הנביא החזיק להפך על האל בנביא זה. האל רוצה שכל מי שמנבא

מבלי ש'יפרא' לו דבר חדש כלל [...] וכן ממלל יסודות תורת משה רבנו שלא ייתכן עורר מלפניו. מעלה בשום פנים, ושכל הייסורים הפוגעים בנינו-ראים וכל הטובות המשיגות אותם, יחד או ציבור, כל זאת בהתאם למה שהם ראויים במשפט שדק שאין בו עורר כלל ועיקר. אפילו כאשר קוץ דוקר אדם בידו והוא מסיר אותו מייד, זה עונש לו. ואפילו השיג הנאה מועטת ביותר, היה זה שכר לו. כל זאת בהתאם למה שהם ראויים [...] אבל אין אנו יודעים מאין בחינה הם ראויים.<sup>28</sup>

הסתירה שמיידת הרמב"ם למעמולה המורה בותר מפני שהיא-היא עמדת היתדות, כפי שהרמב"ם עצמו מציינ בהיבוריו.<sup>29</sup> בפרק הקודם בחלק זה, פרק טז, דן הרמב"ם בדיעת האל ובשאלה מה גרם לפילוסופים להכחיש את הטענה שהאל יודע את הפיסיים, ובפיקים יט-כ הוא חוזר לנרשא זה במגמה להראות שהאל יודע את הפיסיים ולאדם יש בחירה חופשית. בפרק כ הוא כותב: 'גם מתברר לי מלשונות המורה שיודיענו יתעלה הזה מטבע האפשרות, אלא טבע אפשרות נשאר עמו, ואין הידיעה איזו אפשרות תארע מחייבת ש(הדברים) יהיו בהכרח על-פי אחת משתי האפשרויות'.<sup>30</sup> אם כן, מדוע תוקף הרמב"ם כסתירה, 'שמחברת בהתבוננות הקלה ביותר', עמדה שהיא עמדת היהדות, לפי טענתו?

ניתן לתרוק מחלף זה של הרמב"ם בטענה שיש לפרש את דבריו כמציינים שהסתירה היא רק במחשבה הראשונה וכי אין הוא מכחיש שיש לו פתרון לסתירה מדומה זו. אולם קריאה זאת קשה. הרי ברור שהרמב"ם רואה באבסורדיים, שהוא מייחס למעמולה אבסורדיים אמיתיים, לכן נראה שהוא חזין לגבי הסתירה שהוא מייחס להם. כמו כן, לא ניתן לטעון שביקורת הרמב"ם כלפיהם היא על כך שהם לא שמו לב לסתירה, שהרי קיימת החייסות לבניה זאת בהנחתם, והפיסתם היא ששומדת גם ביסוד גישתם של רס"ג וריה"ל. קשה להאמין שהרמב"ם, שהכיר היטב את משנתם, כפי שהכיר את ספריהם של רס"ג וריה"ל, לא היה ער לעובדה זאת. טענתם הבסיסית היא שידיעה מראש אינה מהייתב מכוונה סיבתית את הכחירה של האדם וכי יש התאמה (compatibility) – כלומר, אין סתירה – בין שתי עמדות אלו.<sup>31</sup> היה מתאים יותר

28 שם, עמ' 478.

29 ראו שמורה נבוכים, תי, משנה תורה, הלכות תשובה ה', ה' ככר הרגיש רבנו בסתירה זו; ראו באור משנה נבוכים לעורה נבוכים, ח"ג, פרק ז' (לעיל הערה 15), עמ' 484.

30 מהדורת שרף, עמ' 490.

31 ראו אמנות ודעות ד', ז' ספר בחורי ה' ב. ג. גם רס"ג וריה"ל מביאים את הטענה: 'כי אין הידיעה ברוב סבה להיית אותה דבר, דעה זו באה בניגוד לדעה האריסטוטלית הטוענת שיש סתירה (incompatibility) בין ידיעה מראש ובין אפשרות, מפני שהאפשרות שתתמש היא בלתי ידיעה מראש, טבעת הייתה 'אפשרי'. ראו במיוחד דיוני של אריסטו בספר 'המליצה', ז',

קשה שלא לשים לב לתפנית הקיצונית שיש כאן בדיונו של הרמב"ם. תחילה הוא מתרכז ברכבים שאריסטו אינו יכול להסביר בנוגע לשמים, חוזר על מסקנתו בפרק יט, שרק מי שמייחסם לאל כוונה יכול להסביר תופעות שמימיות אלו, וקובע שמסקנה זאת סותרת את האמונה בהאצלת עולם קדמון. ואז הוא מוסיף טענה שנוגדת להראות על כמה אסטרודיו גישתם של הפילוסופים, המדוקקת למעשה מהאל כל יכולת, אפילו בעניינים השוליים ביותר. אולם הרמב"ם אינו נעצר במקרה זאת כדי לשלול את עמדת הפילוסופים; הוא מביא תשובה שאריסטו היה יכול לענות על הבקורות שהוא משמיע נגדו, ויתרה מכך, הוא אינו מנסה לסתור תשובה זו. לפי מבנה הדיון ברור שהוא רואה דרוקא בתשובה שהוא מייחס לאריסטו את התשובה המנוגחת.<sup>56</sup> דבריו בפרק כט בעניין השנויים ברצונו של האל נתנים יתר תוקף למסקנה זאת, אף על פי שהרמב"ם נותר שם להוציא את לנסתור אותה, בלי לנסות להגן על הטענה הקודמת שלך – אומר דרשני. בשמך ואז לנסתור אותה, בלי לנסות להגן על הטענה הקודמת שלך – אומר דרשני. הרמב"ם אף ממשיך את הדיון בפרק כב בהגנה על עמדתו של אריסטו בנוגע לעולם השפל, לפני שהוא חוזר למחלוקת עם התפיסה האריסטוטלית.

ניתן לתרץ את הדברים בכך שאין כאן משנה אוטורית אלא דיון פילוסופי מעמיק שמביא את האפשרויות השונות כדי לברר את האמת, אולם אין מדובר כאן בדיון אקדמי אלא בספר שהרמב"ם הוא שקובע בו לא רק את הטענות אלא גם את המבנה והמנון. אם הרמב"ם לא ראה בגישתו של אריסטו עמדה אסטרודיו, מדוע האשים אותו בכך מלכתחילה? נראה לפדש שיש כאן סימן לקורא לבדוק שוב אם הרמב"ם אכן חשב שלאריסטו אין מסבר טוב בסוגיית מבנה השמים, או אם הרמב"ם סבר שעליו להגן על תורת הבריאה מסיבות הקשורות בדת וזהו חורך המשכנעת ביותר. בהכנסת עניין כגון הזהוב, עניין שלאכאורה אינו שייך לטענתו העיקרית של הרמב"ם בנוגע לגישתו של אריסטו בשאלת השמים, נראה שהרמב"ם רומז שלדעצמו יש עמדה אוטורית בנושא זה.

ממדה קרובה לזו, שעיקרה הבאת דוגמאות או בקורות ושלילתן, כרמז לקבלת העמדה המפוכת, ניתן למצוא בהמשך דיונו של הרמב"ם בנושא בריאת העולם בפרק כה. בפרק זה הרמב"ם מזכיר את הטענות המסתמכות על הדת לפיהן יש להחזיק ביעה שהעולם נברא. הוא כותב: 'אמונת הקדמות – באופן שראוה אומה אריסטו, שדוא על דרך החיוב וישום טבע אינו משתנה ודבר אינו יוצא מהרגלו – חוססת את התורה מעיקרה, ומכחישה בהכרח כל נס, ומבטלת כל מה שמבטיחה התורה או מאיימת בו.'<sup>57</sup> בהמשך הוא מפרט את הבעיות שהאמונה בהודוש העולם פותרת:

36 כל מי שדויל בסוגיה תלמודית היה מגיע למסקנה זו, וראו אמרי Miracles in Medieval Jewish Philosophy', *JQR* 75 (1984), pp. 112-113  
 מהדורת שריק, עמ' 342. 37

ניתן למצוא בדיונו של הרמב"ם בשאלת בריאת העולם, הרמב"ם מקדים את פרק כב בחלק ב של 'מורה נבוכים' לסתירת תורת ההאצלה של הפילוסופים – דעה שהוא עצמו הביא בשם התורה בפרק יא (בה בעת שטען שהעולם מחודש). נראה שיש כאן סתירה מכוונת, למרות ניסיונותיהם של חוקרים ליישב סתירה זאת.<sup>58</sup> מה שמעניין אותי כאן הוא המשך דבריו של הרמב"ם בפרק כב, שם הוא מביא כמה דוגמאות לכך שתורת ההאצלה אינה יכולה להסביר תופעות פיזיקליות רבות המאפיינות את השמים, עניין שכבר נזכר בפרק יט בהתבוננה לבריאת העולם. הוא מסכם:

אבל כאשר אנו מאמינים שכל זה כמות מכוון אשר פעל זאת וייחד זאת כפי שהצרכה חוכמתו אשר אין להשיגה, לא נהיה מחויבים לענות על אף אחת מכל השאלות האלה. חייב לענות עליהן רק מי שטוען שכל זה על דרך החיוב, לא על-פי רצונו של רוצה. זאת היא דעה אשר אינה מתיישבת עם סדר המציאות, ולא יתכן לה טעם ולא טיעון משכנע עם זאת נובעים ממנה אסטרודים תמורים מאד. דחינו שהאלות, אשר כל בר-דעת מודה בשלמותו בכל אופני השלמות, ימצא כלפי כל הנמצאים (במצב) שאין הוא יוצר דבר, ואילו רצה להאריך כגון של זכוב או לגרוע רגל של תולעת, לא היה יכול, אבל אריסטו אומר שהוא אינו יוצר בזאת ואי אפשר לו לרצות אחרת מזה והוא לא היה מוסיף לו שלמות; אולי היה זה אף חיסרון מבחינת מה.

בסיכומים לי דבר אומר לך – אף-על-פי שאני יודע שרבים מן הקונאים מייחסים לי בגלל דברים אלה הבנה מוטעת של דבריהם או סתירה מכוונת מהם, אך לא אמנע בשל כך מלהגיד את מה שהשגתי והבנתי למרות קוצר יכולתי – ואותו סיכום הוא שפל מה שאמר אריסטו על כל הנמצא אשר לזון סמוך לגלגל הירח ונצ מרכז הארץ, וכוון הוא בלי ספק. לא יסטה ממנו אלא מי שלא הבין, או מי שהיו לו מראש דעות אשר הוא רוצה להגן עליהן, או שהדעות האלה מביאות אותו להכחיש דבר נראה לעיני.<sup>59</sup>

לנבואה, ורק מי שטיבן, יזכר לנבואה.  
 34 ראו במיוחד Hyman, 'Mainonides on Creation and Emanation', J.F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D.C., 1987, pp. 45-61 שאין בהכרח סתירה בין שני העניינים. ייתכן שהאל רצה להאציל עולם שאינו קדמון, אך כפי שאלטמן כבר הדגה שיצחק ישראלי מחזיק גם בתורת הבריאה וגם בתורת ההאצלה, וראו A. Twersky, 'A Reappraisal', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA, 1979, pp. 1-15 ו-15 אולם יש לשים לב לכך שהרמב"ם זוהר את תורת ההאצלה כדי להגן על האמונה בבריאת העולם, ולמעשה הוא מייחס לשני העניינים כסותרים זה את זה, בלי שים ניסיון ליישב ביניהם.  
 מהדורת שריק, עמ' 333. 35

על הרעיון שמצוות התורה מיועדות להשגת השלמות האנושית כפי שהפילוסופים תפסים אותה. אם כן, הקורא שבורק את עצמות הרמב"ם בהמשך חיבורו מגלה ששיימת השאלות המוצגות בפרק כה אין בהן כדי להראות שרק האמונה בבריאת העולם יכולה להסביר תופעות כגון התגלות התורה; גם כאמצעות האמונה בקדמות העולם ניתן להסביר תופעות אלו. מה שנראה להמון כמסקנה ברורה הופך למסקנה בעייתית בעיני הקורא המשכיל.<sup>40</sup>

7

כאמור, מטרה במאמר זה היא להצביע על טכניקות של הסתרה. אינו סבור שהדוגמאות שהבאתי די בהן כדי להוכיח מהי עצמתו של הרמב"ם בכל אחד מן הנושאים הללו – בריאת העולם, נבואה והשגות – שכולם שייכים לסחרי תורה ולכאורה הם מצביעים על המעורבות הישירה של האל במרחש במציאות. אולם בנושאים אלו יש מפלג של רמזים שמצביעים על עמדה אוטורית. בדינו בנושאים אלו הרמב"ם לא הסתפק ברמזים מסוג אחד אלא הביא רמזים מסוגים שונים ומגוונים. אפשר להחלים מהכניית שניסוחיו של הרמב"ם מעוררים רק אם מייחסים לו חוסר זהירות בדיבורו. הפניות הללו אינן בתחום ההגות – כבחינת חולשת הטעוין – אלא הן שייכות לאמונת המתכתה. ניתן אולי להצביע לכניעות אלו הסברים פחות מדויקו לכת, אבל אסור להתעלם מהן או להרץ אותן כלאור י. גם פרשן הסבור שההצהר הגלויה של הרמב"ם היא דעתו האמיתית – what you see is what you get – ולכן אין לחפש מסרים סמויים בין השורות, מוטלת עליו החובה להסביר בצורה משכנעת מה שקורא זהיר רואה בתוך השורות ולא רק בין השורות.

הרבת דודסון תוקף בספרו האחרון את הפרשנות הרואה בכתיבתו של הרמב"ם נטייה לאוטוריות ומתפלגם עם המחזיקים בה. לשם כך הוא מתמקד בנושא של סתירות מכוונות, מסוג 'הסיבה השביעית' למורה נבוכים, בניסיון להראות שאלו אינן קיימות כלל, ואם יש סתירות במורה נבוכים, הן סתירות מסוג 'הסיבה החמישית' והן נוגעות לפרשנות שמות במקרא, או שאינן אלא סתירות לא מכוונות, כפי שניתן למצוא בכל חובר פילוסופי. דודסון ער לכך שפרשנותו סותרת לכל הנראה את העמדה המפורשת של הרמב"ם בהקדמתו, ויש לו הסבר מעניין לכך. לטענתו, הרמב"ם לא כתב את הקדמתו לאור שסיים את 'מורה נבוכים', אלא, לכל היותר, לאור שסיים את החלק

40 והיוו גם מורה נבוכים, ח"א, פרק שא, מהזרות שורץ, עמ' 191. ניתן לטעון שהרמב"ם אינו אמר בפרק זה שלפילוסופים אין כלל תשובות על שאלות אלו, אלא שתשובותיהם הן 'תשובות מפורטות שמצופות הנושג וריקון של כל פשטי תורה', אולם נראה שאף גישתו של הרמב"ם לנבואה, שמסקנה בעיקרה גם גישת הפילוסופים, מנוגדת לטען התורה וגם היא חסרת לביקורת זו – זהו בדיוק מה שהקורא המשכיל מגלה במהלך הדיון.

דע שעם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים ונעשית התורה אפשרית ונפלת כל שאלה הנשאלת בעניין הזה, כגון שאומרים: למה ניתן האל נבואה לפלוני ולא נתן נבואה לאלמוני? ולמה ציונה האל בתורה זאת לאומה מסיימת ולא לאחרים? ולמה נתן מצוות בזמן פלוני ולא נתן מצוות קודם-לכן ולא לאחר-מכן? ולמה ציונה ציוניים אלה ואסר אחרים אלה? ולמה יחד את הנביא בסיים המזוכרים ולא אירעו אחרים? ומה היתה כוונת האל במתן-מצוות זה? ולמה לא שם כטענתו את הדברים האלה המצוים והאסורים, אם זאת היתה מטרתו? תשובת כל השאלות האלה היא שייאמר: 'כך תפץ' או 'כך הצריכה חוכמתו' [...] אבל אם יאמר מישור 'החתייב שכך הוא העולם', ותחייב בהכרח שתשיאלנה השאלות הנתן כולן, ואין מוצא מהן אלא בתשובות מכוונות שמצופות הכוונה וריקון של כל פשטי התורה אשר אין ספק בעיני בר-דעת שהם כפשוטם.<sup>38</sup>

הרמב"ם מציג כאן רשימה של שאלות העוסקות בעניינים שהכרחיים לקיום דת. לפי הרמב"ם, מי שמזדקן בטענת קדמות העולם אינו יכול לתת מענה על שאלות אלה. כל השאלות הללו מניחות שהאל מעורב ישירות בהתגלות לנביא – מי יזכה לנבואה, אילו נסים יעשה, מה תוכן הציוויים שיעביר. האמונה באל שבורא את העולם יש מאין, ואפילו יש משה כדעת אפלטון, בהחלט יכולה להסביר תופעות אלו. לא כן האמונה באל של עולם קדמון, שמחזיקים בה הפילוסופים האריסטוטליים.

והנה, לפילוסופים יש מענה על כמה מן השאלות האלו, אם לא על כולן, ומה שיותר חשוב, הרמב"ם עצמו מביא את גישתו ואת נבואה לפלוני ולא נתן נבואה לאלמוני, במקרה הוא מחזיק בשאלה 'למה נתן האל נבואה לפלוני ולא נתן נבואה לאלמוני?' ועליו הוא עונה בשם הפילוסופים בפרק לב, ונראה שהוא מסכים לדעתם: האל נתן נבואה לפלוני מפני שהוא, פלוני, השיג את כל השלמות הנדרשות לכן, בזמן שאלמוני לא זכה לנבואה מפני שהוא לא השיג את כל השלמות הנדרשות לכן. ניתן לטעון שהרמב"ם מתכוון כאן לעמדתו שהאל מונע לפעמים נבואה מן השלם, ועניין זה ניתן להסביר רק על פי רצון האל. אולם נראה שפתרון זה קשה. הרמב"ם עדיין לא הזכיר את מניעת הנבואה, ולפי הדרך שהיא מנסה את שאלתו בפרק כה ברור שלפילוסופים יש תשובה, לדעת הרמב"ם. על רוב השאלות האחרות ניתן לענות אם מקבלים את ההנחה שמשנה השיג את שיי השלמות האנושית, וזו אפשרה לו לחזק חוקי אדיאלית, כדומה לחיבורו של אלפארנבי את הנביא מתחזק.<sup>39</sup> לכוונת האל בנתנת מצוות התורה מקדיש הרמב"ם דיון רחב בחלק השלישי, וכל גישתו מבוטאת

38 שם עמ' 343.  
39 לדיון נבואה זה ראו בספרי, pp. 1999, *Maimonides' Political Thought*, Albany 1999, pp. 77-81.



בקיצור נמרץ תוך דיון ארוך יותר שאינו מוקדש לנושא הוויית העולם אלא סידורו].

נראה לי שבמורה נבוכים' יש דוגמה נוספת לסתירה לפי 'דסיבה השבעית', כפי שתאר אותה הרמב"ם. כספרי על הנבואה הבאה דוגמה זו,<sup>43</sup> וברצוני לחזור ולפרט אותה כאן.

בריינו בטעמי מצוות בית הבחירה וכלי הקודש במורה נבוכים', חלק ג, פרק מה, מפרש הרמב"ם את הסיבה לשיי הכרובים מעל ארון העדות. הוא כותב:

וידוע שהיסוד של אמונה בנבואה קודם לאמונה בתורה. לולא היה נביא לא היתה תורה. אל הנביא אין ההתגלות באה אלא באמצעות המלאך [...] אפילו תחילת נבואתו של משה רבנו היתה במלאך; וירא אליו מלאך ה' בלבו אש'. המכיר אפוא שהאמונה במציאות המלאכים קודמת לאמונה בנבואה, והאמונה בנבואה קודמת לאמונה בתורה. ומכיון שהצארכי לא ידעו את מציאות האלה יתגלו ויתעלה וסברו שהנמצא הקדום אשר לא יחול בו הקשר כלל הוא הלגל וכווכבי, ושכוחות שופעים ממנו על הפסילים ועל כמה נציפים, כלומר, האשרות, הם סברו שהפסילים והנציפים הם המשרים השראה על הנביאים והם הפונים אליהם בדיבור בהתגלות ומלמדים אותם מה מועיל ומה מזיק [...]

מכיון שהתחבררה האמת לתכמים ונודע בהוכחה מופתית שיש נמצא שאינו גוף ולא כוח בגוף והוא האלה האמיתי, והוא אחד, ושיש גם נמצאים אחרים ונדלים שאינם גופים, והם אשר מציאותו יתעלה שפעה עליהם, והם המלאכים, כמו שהבהרנו, וכל הנמצאים האלה הם מחוץ לגלגל וכווכבי – ידוע בודאות שמלאכים אלה הם המשרים באמת התגלות על הנביאים, ולא הפסילים והאשרות המכיר אפוא כמה שהקודמו שהאמונה במציאות המלאכים באה בעקבות האמונה במציאות האלה ושמתוך כך אפשריות הנבואה והתורה. לכן, לחיזוק האמונה בעיקר זה ציורה יתעלה שיעשו על הארון צורת שני מלאכים כדי שמציאות המלאכים תהיה איתנה באמתה החזקה, שזאת דעה נכונה, שנייה לאמונה במציאות האלות, והיא עיקרון לנובאה ולתורה ומבטלה עפורה וזה, כמו שהבהרנו.<sup>44</sup>

נושא הפרק אינו נבואה ולא התגלות התורה, אולם נראה שהרמב"ם מנסה לכאור כאן נקודות שקשורות לנושאים אלו. אם כן, יש לנו דוגמה לפחות למה שהרמב"ם כותב

43 ראו בספרי 'נביאה' (לעיל הערה 13), עמ' 297-301.

44 מהדורת שו"ת, עמ' 602-603.

הראשון של חיבורו. בהמשך הכתיבה שינה הרמב"ם את דעתו והחליט לא להכניס סתירות מכוונות ולא לכתוב ספר אחר, אלא ספר גלוי.<sup>41</sup> ניתן לקבל את הנחתו של דודסון שהרמב"ם כתב את ההקדמה חרבה לפני שסיים את ספרו, ובהקלטי יש רגליים לזכר, בלי לקבל את מסקנה. אפשר לטעון שבהמשך התחבה החליט הרמב"ם לא להתמקד בסתירות מכוונות אלא לפתח את טכניקות המסתרה. לא הייתה לו שום סיבה לחזור בו מהחלטתו שיש דברים שאסור לגלות ברבים. הפרשנות הרווחת במורה נבוכים' ספר עשיר ביותר בסתירות המסורה נראה לי כפרשנות שיש לה כסית איתן יותר מזה שיש לפרשנות שאינה מוצאת בו עדות לאמונת המסתרה.

נספח

במשך הדורות התקשו הפרישנים למצוא סתירות מכוונות מן הסוג שהרמב"ם תאר כדרך השבעית' בהקדמתו ל'מורה נבוכים'. בדרך כלל הם זיהו סתירות מסוג זה עניינים שאינם מתאימים לגמרי לתיאורו של הרמב"ם.<sup>42</sup> לאור גישתו של דודסון בדבר זמן כתיבת ההקדמה, נקודה זו נעשית בעייתית פחות; ייתכן שלאחר שסיים לכתוב את ההקדמה החליט הרמב"ם להכניס סתירות שאינן מראוי להשיגה. בכל זאת נראה לי שכמה סתירות שזיהו המפרשים מתאימות לתיאורו של הרמב"ם, כך, למשל, הסתירה בדבר אציולת העולם: בחלק ב, פרק יא, בדינו בהנהגת האל את העולם, מביא הרמב"ם בקיצור נמרץ את תורת ההאצלה של השכלים והמלגלים; בפרק כב, בדינו כביאות העולם, הוא דוחה תורה זו באריכות. בהצגת דעה בקיצור בתוך דיון ארוך, כאשר דעה זו סותרת דעה אחרת, שלה הוא מקדיש דיון שלם, יש משום מעשה הסתרה. ניתן לפיכך אפוא את הסתירה על דרך 'הסיבה השבעית' במקרה זה:

לפעמים יש הכרח [= להודיע לקורא את האמת העיונית], על סמך אמירה מסוימת, לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת כלשהי [= העולם קדמון ונאלץ מהאל], ובמקום אחר יש הכרח [= להגן על הדת] לדון בהם בדרך של קביעת הנחה מוקדמת סותרת לזו [= העולם נברא יש מאין ולא נאלץ מהאל]. ראוי שההמון לא ירגיש בשום אופן בנקודת המסתרה בניניהם. יש שהמחבר נוקט בכל תחבולה כדי להסתיר זאת [= הוא מביא את הדעה האמיתית

41 ראו Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, Oxford 2005, pp. 387-402

42 ראו למשל משיבות ספרי' למורה נבוכים, ח"ב, פרק לב (לעיל, הערה 13).

שבהלק השני, יחד עם רוב המקומות שבהם הוא מתייחס לנוכחות משה ולמתן תורה, מפנה קשיים רבים כשמשמעות אותה לפרק מה שבחלק השלישי.<sup>51</sup> בדרך כלל, הרמב"ם שלל משה נבואה באמצעות מלאך.<sup>52</sup> יש שתי דרכים לפרש שלילה זו: על פי הדרך האחת, הנוכח באה אל משה ישירות מהאל, בלי מעורבות השכל הפועל; על פי הדרך השנייה, הנוכח באה אליו מהשכל הפועל, בלי מעורבות של הכוח המדמה. בפרק מה בחלק השני של 'מורה נבוכים', הרמב"ם שולל במפורש את מעורבות הכוח המדמה – דבר שיש בו כדי להעיד על עמדתו שאפילו משה קיבל את הנורה מהשכל הפועל. אולם אין לשלול מראש את האפשרות שבנראה משה הועברה אליו שלא באמצעות שני סוגי המלאכים, השכל הפועל הכוח המדמה. בדיונים הקודמים לחלק השלישי הרמב"ם מדיש את ייחודיותה של נבואת משה, עד כדי כך שבפרק זה בחלק השני הוא טוען: 'כי לדעתו השם נביא נאמר על משה ועל זולתו בסופו'.<sup>53</sup> בדרך שציון ייחודיותה של נבואת משה חשוב בהגנה על ייחודיותה של התורה. בציוטוט לעיל מפרק מה בחלק לפי תיאור המראה בסנה דומה שמדובר בשני סוגי המלאכים: 'יורא אליו מלאך ה' – רמו לשכל הפועל, שהוא הפועל המיידי של הנבואה; 'בלב את מתוך הסנה' – רמו לשימוש בכוח המדמה. לפי פרשנות הרמב"ם את מראה הנבואה כרור שאין מדובר כאן בסנה של ממש אלא בדמות שיצר הכוח המדמה של משה.<sup>54</sup> במקודה זאת הרמב"ם רואה את נבואת משה כדומה לנבואת כל יתר הנביאים, ולא כעניין ייחודי.

התוספת החשובה בקטע שלנו היא שאמונה בתורה תלויה באמונה בנבואה – בלי להזכיר שהיא תלויה דווקא באמונה בנבואת משה וכי משה נקרא 'נביא' כסיפוק השם. אפשר להרחיק לכת יותר ולראות כאן רמז לכך שאפילו משה השתמש בכוח המדמה שלו בקבלת התורה. סיוע לפירוש זה ניתן למצוא בשימושי הביטוי של הרמב"ם במנה 'מלאך' בפרק מה בחלק ג, שם הוא מפרש את הכרוכים שעל הארון כרמו למלאכים, ולפי הדוגמה שהוא מביא מתיאור הסנה, נראה שכרוכים אלו אינם רק משל לשכל הפועל אלא גם לנבואת המדמה. אולם בדיונו בפרק מה בחלק ג, הכרוכים מעל הארון הם משל לשכל הפועל ולכוח המדמה. אם כן, בחלק ג, פרק מה, הרמב"ם דבר הרמב"ם שם – ובמפורש לא לנבואת המדמה. אמ כן, בחלק ג, פרק מה, הרמב"ם

בהקדמתו: 'לא נאמר בו שום דבר שלא במקומו אלא להבהיר משהו במקומו'.<sup>45</sup> השאלה היא מה בדיוק הרמב"ם מגלה לנו בהערות הצדדית בפרק זה. למלה 'מלאך' יש משמעויות שונות במורה נבוכים', בדרך כלל, 'מלאך' הוא השכל הפועל.<sup>46</sup> אולם המלה 'מלאך', לפי הרמב"ם, עשויה לציין כל כוח טבעי, כגון הכוח המדמה.<sup>47</sup> תופעת הנבואה מוסברת על ידי הרמב"ם, בעקבות הפילוסופים האריסטוטלים, כשפע מהשכל הפועל לנבואת השכל של האדם, ופסם לנבואת המדמה.<sup>48</sup> האל הוא הפועל הרחוק של התופעה, לא הפועל המיידי. תמונת הנבואה שמציייר הרמב"ם – אל < השכל הפועל (מלאך) > הכוח השכלי של האדם והכוח המדמה (שניתן לנבואת גם אותם 'מלאכים') – באה לשלול את תמונת הנבואה אצל הצאנזר, המבואר בפרק שלנו: גלגלים < אשורת ופסלים > האדם. תמונת הנבואה אצל הצאנזר הרבה יותר גשמיים – מקור הנבואה הוא הגלגלים, ולא האל הכלתי גשמי, והמתחברים הם אשורת ופסלים.<sup>49</sup> ולא השכל הפועל הכלתי גשמי. לפי הרמב"ם, הכרוכים מעל הארון מסמלים סוגים שונים של מלאכים, כלי שהוא יסביר כאן במפורש באילו מלאכים מדובר במקום אחר במורה נבוכים', בפרק מה בחלק השני, כבר פתר הרמב"ם את בעיית ייחודי מלאכים הללו.

שמה תקשה עלי ותאמר: 'ענית בין דרונת הנבואה שהנביא שומע פניה שהוא פונה אליו בדבור כישעיה ומיכיה'. אך זה, בעוד שעקרוננו הוא שכל נביא שומע את הדיבור רק באמצעות מלאך, זולת משה רבנו אשר נאמר עליו: 'ופה אל פה אדבר ב' (במדבר יב ח)? דע אפוא שהעניין הוא כזה ושהאמצעי כאן הוא הכוח המדמה, כי רק בחלום של נבואה הוא שומע שהוא מדבר אליו ומשה רבנו: מעל הכפרת מבין שני הכרבים (שמות כה כב), בלי פעולת הכוח המדמה.<sup>49</sup>

אם כן, נראה בכירור שהכרוכים מעל הארון רומזים על השכל הפועל ועל הכוח השכלי של האדם.<sup>50</sup> אולם דווקא התיחסותו של הרמב"ם לנוכחות משה בפרק מה הרמב"ם עלי, המדמה הם משל לכוח המחשבי ולכוח המחשבי עליו, שהוא הפועל בכוח המחשבי ולכוח המדמה.

51 ובמקומות גישתו של ליאן שטראוס, אין זה צורך מקרים, לדעתו, שגם בחלק השני וגם בחלק השלישי, התייחסותו לשני הכרוכים מעל הארון נמצאת בפרק מה.

52 ראו מורה נבוכים, ח"ב, פרקים לז, מה; משנה תורה, הלכות יסודי התורה ז, ו; והשווה הקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי.

53 מהדורת שורצן, עמ' 382.

54 וראו מה שכתב הרמב"ם בעניין זה: 'דע שפע מי שאומר עליו הכתוב שמלאך דבר אתו, או בא אליו דיבור מהאל, הרי זה לא היה בשום פנים אלא בחלום או במראה הנבואה (מורה נבוכים, ח"ב, פרק מה, מהדורת שורצן, עמ' 400-401).

45 בהקדמתו: 'לא נאמר בו שום דבר שלא במקומו אלא להבהיר משהו במקומו'.

46 למלה 'מלאך' יש משמעויות שונות במורה נבוכים', בדרך כלל, 'מלאך' הוא השכל הפועל.<sup>46</sup> אולם המלה 'מלאך', לפי הרמב"ם, עשויה לציין כל כוח טבעי, כגון הכוח המדמה.<sup>47</sup> תופעת הנבואה מוסברת על ידי הרמב"ם, בעקבות הפילוסופים האריסטוטלים, כשפע מהשכל הפועל לנבואת השכל של האדם, ופסם לנבואת המדמה.<sup>48</sup> האל הוא הפועל הרחוק של התופעה, לא הפועל המיידי. תמונת הנבואה שמציייר הרמב"ם – אל < השכל הפועל (מלאך) > הכוח השכלי של האדם והכוח המדמה (שניתן לנבואת גם אותם 'מלאכים') – באה לשלול את תמונת הנבואה אצל הצאנזר, המבואר בפרק שלנו: גלגלים < אשורת ופסלים > האדם. תמונת הנבואה אצל הצאנזר הרבה יותר גשמיים – מקור הנבואה הוא הגלגלים, ולא האל הכלתי גשמי, והמתחברים הם אשורת ופסלים.<sup>49</sup> ולא השכל הפועל הכלתי גשמי. לפי הרמב"ם, הכרוכים מעל הארון מסמלים סוגים שונים של מלאכים, כלי שהוא יסביר כאן במפורש באילו מלאכים מדובר במקום אחר במורה נבוכים', בפרק מה בחלק השני, כבר פתר הרמב"ם את בעיית ייחודי מלאכים הללו.

45 שם, עמ' 19.

46 ראו מורה נבוכים, ח"ב, פרקים ו-ז.

47 שם, פרק ו.

48 שם, פרק לז.

49 מהדורת שורצן, עמ' 416.

50 השוה מורה נבוכים, ח"ב, פרק ו, שם מזהה הרמב"ם את הכרוך עם השכל. יש לציין שלא כל המפרשים מסכימים עם פירוש זה. אפוד, בפירושו למורה נבוכים, ח"ב, פרק מה, ענין שני פירושים: לפי הראשון, הכרוכים הם משל לכוח השכלי ולכוח המחשבי; לפי השני, הוא הפועל המדמה עלי, הכרוכים הם משל לכוח המחשבי ולכוח המחשבי עליו, שהוא הפועל בכוח המחשבי ולכוח המדמה.

ואת הירוש העולם על-ידי האלה הוה<sup>59</sup> הצאביה, לפי הרמב"ם, האמינו בקדמות העולם.<sup>60</sup> בחלק ג, פרק מה, האמונה במלאכים חופסת את מקומה של האמונה בחידוש העולם; היא א, 'שניה לאמונה במציאות האלה'; ב, 'זהו עיקרון לנבואה ולתורה'; ג, 'ומפילת עבודה זרה', כלומר את דת הצאביה.

המחל בין שתי גישות אלו גלוי: לא ברור היכן עומדת האמונה בכריאת העולם והאמונה במלאכים (שאינה זוכרת כלל ב"צ העיקרים של הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק) בהירארכיה של עיקרי הדת. הסתירה הרבה פחות גלויה לעין, מפני שהאמונה בכריאת העולם איננה סותרת את האמונה במלאכים. הסתירה מתבררת רק כשזוכרים שהאמונה במלאכים עולה בקנה אחד עם האמונה בקדמות העולם, וגם הפילוסופים מאמינים באותם 'מלאכים' שהרמב"ם מתאר. אם כן, אפשר לטעון שההנחה המקדמת בדיונו בכרובים בחלק ג, פרק מה, היא קדמות העולם, אך הנחה זו הרמב"ם אינו מזכיר במפורש. אפשר אפוא לסכם את 'הסיבה השביעית' לסתירות במקרה זה:

לפעמים יש הכרח [= להגן על הדת בחלק ב, פרק מה]. על סמך אמירה מסוימת, לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מקדמת כלשהי [= העולם נברא], וכמקום אחר יש הכרח [= להודיע את האמת העיונית בחלק ג, פרק מה] לדון בהם בדרך של קביעת הנחה מקדמת סותרת לו [= העולם קדמון ונצח מהא]. ראוי שההגון לא ירגישי בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם [= הרמב"ם אינו מזכיר במפורש שגם אם מקבלים את קדמות העולם ניתן להסביר את התורה ולדחות עבודה זרה]. יש שהמחבר נוקט בכל החבולה כדי להסמיר זאת [= הוא מכיר בדיונו בטעמי המצוות דעה שתואמת את האמונה בקדמות העולם, כלומר האמונה במלאכים, כדי לרמוז לנקודה זאת, וההגון לא ירגישי שמדובר בסתירה לדעה שהעולם נברא].

היא אם שניו זה משקף דעה שונה או אסתטיקה חינוכית שונה, וראו על כך בספרי 'משפחה מדינית' (לשיל תורה 39), עמ' 41-50.  
מחזרות שורות: עמ' 523.  
ראו מורה נבוכים, ח"ב, פרק ד; ח"ג, פרק כט.  
59  
60

רומז להנחה אחרת של הדיבור עם משה 'בין שני הכרובים'; שפע הנבואה מן השלל הפועל מגיע לא רק לשכלי של משה אלא גם לכוח המדמה. הרמב"ם מסתיר את הגישה הזאת, שסתרת את מה שכתב עד כה על נבואת משה, בה שהוא כותב שמשה בתחילת נבואתו, קיבל את הנבואה דרך מלאך, כאילו המשיך הנבואה היה מסוג אחר לחלוטין.

עד כה דובר בניסוחים של הרמב"ם שניתן לפרשם כרמוזים לדעה אוטוריית: נבואת משה הגיעה אליו מהשכל הפועל באמצעות הכוח המדמה או בהתגלות התורה. במקום תופעה על-טבעית וייחודית, נבואת משה הייתה תופעה טבעית ואף דומה לו של שאר הנביאים.<sup>55</sup> יש כאן משום סתירה מפורשת לעמדותו האחרות בנוגע לנבואת משה בקבלת התורה – כלומר, שהיא לא הייתה באמצעות מלאך – בלי שהקורא ירגיש בכך כאן, במורה נבוכים, חלק ג, פרק מה, הוא רק טוען 'תחילת נבואתו של משה רבנו הייתה במלאך', ולא המשכה, בזמן שהוא רומז שהוא הדין גם כאשר להמשכה.

אולם גם אם נקבל פרשנות מרחוקת לכת זאת, אין מדובר בסתירה שמתאימה לגמרי לתיאור הסתירה על פי 'הסיבה השביעית'. נראה לי שסתירה מעין זו באה לידי ביטוי במשפט: 'יודיע שהיסוד של אמונה בנבואה קודם לאמונה בתורה', ובסיום הפסקה: 'שזאת דעה נכונה, שנייה לאמונה במציאות האלה, והיא עיקרון לנבואה ולתורה ומבטלת עבודה זרה'. בפתיחת דיונו בנושא שהאל ברא את העולם 'מאין: זאת היא חלק ב, פרק יג, כותב הרמב"ם בנוגע לדעה שהאל ברא את העולם 'יש מאין: זאת היא אחת הדעות והיא ללא ספק עיקר (מעיקר) תורת משה רבנו עליו השלום. והוא שני לעיקר הייחודי'.<sup>56</sup> בהמשך דיונו בנושא, בפרק כג, הוא כותב: 'כי משהו עשוי לעזור כלבך דמיון-שווא ביים מן הזמים על-ידי ספק שישל בחידוש העולם ואתה תמחר לתת שרימה אותך. כי דעה זאת טומנת בחובה הריסת הבסיס שעליו עומדת התורה ופגיעה באלה'.<sup>57</sup> על רעיון זה מרחיב הרמב"ם את הדיבור בפרק כה, בפרק כט בחלק ג, בתארו את פעולתו של אברהם שנועדה לדחות את דעות הצאביה, הרמב"ם כותב: 'הוא קרא 'ביש ה' אל עולם' (בראשית כא לג), קריאה המצרפת את מצאות האלה

ראו י, לרינגר, נבואת משה רבנו במשנת הרמב"ם, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 4 (תשס"ט), עמ' 335-339.  
55  
56  
57  
לפי משנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג, אברהם אבינו חסיד שיש אל על סמך התנועה התמדתית של המצול – כלומר, דרך הוכחה תאורטית שחאל הוא שפנע את המלל. הוכחה זאת מבוססת על התחנה שהעולם הוא קדמון. הרמב"ם ממשד: 'זהו מולד וקורא ומקרב וגם משרי לעיר וממלכה למפלג עד שזמני לארץ כנען והוא קורא, שנאמר: 'ויקרא שם בשם ה' אל עולם', וכיון שהיו חכם מתקבצין איין ושואלין לו על זכריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו, עד שיתחזקה לדוד האמת (שם). אם כן, במשנת תורה' הרמב"ם מצייר את אברהם כפילוסוף אריסטוטלי, ואילו במורה נבוכים, הוא מצייר אותו כפילוסוף אריסטוטלי. השאלה העולה