

לעומת זאת ברי, שבקיצורו לספר המדינה רואה אבן רושד את הפילוסוף ואת הפילוסופיה כבעלי סמכות שאין למעלה ממנה. סמכות זו מקנה לפילוסוף את הרשות להתייחס אל המדינה המוסלמית כאל 'חיקוי' לא שלם למדינה המעולה הפילוסופית, ולקוות לתיקונה של מדינה דתית זו, ולהתקרבותה אל המדינה הפילוסופית או גם לפעול למען מטרה זו.

בהתאם לשוני הגישות קיים הבדל לגבי אופני ההרצאה והניסוח בין המאמרים הנ"ל לבין קיצור ס' המדינה. הבדל זה כאילו נגזר על-ידי העובדה, שאין הכתבים הללו שייכים לאותו סוג של ספרות. דומה שבתקופתו של אבן רושד נעשו המחיצות בין סוגי הספרות השונים שהפילוסופים עלולים לעסוק בהם עוד יותר נוקשות מאשר אלו שהיו למשל במאה העשירית, בתקופתו של אל-פאראבי⁴⁴. קביעת עובדה זו מקנה חשיבות נוספת לשאלה, שבזמן החדש עורר אותה בראש-וראשונה ליאו שטראוס⁴⁵ על דרכו של הרמב"ם בס' מורה הנבוכים. ברי שהעובדה שספר זה, שכל הוגי הדעות היהודים בתקופה שאחריו נצטוו להגדיר את עמדתם כלפיו, אינו שייך מבחינת מבנהו ודרך ההרצאה שהרמב"ם בחר בה תכופות, לסוג הספרים הפילוסופיים, ולא נועד לפילוסופים מושלמים אלא לנבוכים, היא עובדת יסוד בתולדות המחשבה היהודית. אין הספר שייך גם לסוג הספרותי שנמנים עליו המאמרים של אבן רושד הנזכרים לעיל. העובדה היא, שהוא קובע לעצמו סוג ספרותי, שלא היה בנמצא בספרות שחברה בערבית על-ידי הפילוסופים האריסטוטליים, שכן תפקידו הוא לגלות את סתרי התורה לראויים לכך. בסוף 'מנאג' אל-אדלה' הגדיר אבן רושד לפי שיטה המתקרבת לשיטתו של הרמב"ם את ייעודו של ספר כזה, שהוא לא חיבר אותו. ודבריו יש בהם כדי לסייע לנו להבין את ההיסוסים הרבים שהיסס הרמב"ם כשעסק בס' מורה הנבוכים. ועוד אייחד על כך את הדיבור. ההבדל הקיים בין עמדתו של אבן רושד במאמרים הנ"ל לבין העמדה הבאה לביטוי בקיצור ס' המדינה עשוי לתת לנו מושג כלשהו על ההפתעות שמתברר שהיו נכונות לנו, לו היה הרמב"ם מרצה את משנתו בגלוי בשפה פילוסופית ובשביל קוראים פילוסופיים⁴⁶.

44 הסיבה לכך נעוצה ללא ספק, במידה רבה, במסיבות הזמן. מסתבר, שמבחינה זו נודעת השפעה רבה לנטייתו שהתגברו בתקופתו של אבן רושד לקבוע תיאולוגיה מחייבת לאיסלאם הסוני. אבן רושד נטה לדחות מגמות אלו, שהרמב"ם ניסה להעבירן לתחום היהדות.

45 למשל ב-'The Literary Character of the Guide For the Perplexed, in Persecution and' (1952, pp. 38-94). *The Art of Writing*. Glencoe (Ill) 1952.

46 קיצור ס' המדינה עשוי כמרכן להאיר באור חדש את יחסו של הרמב"ם אל העיסוק בשירה. יחס זה הוא כידוע שלילי למדי, וללא ספק גרמו לכך גורמים שבאישיותו ובמחשבתו המקורית של הרמב"ם. ברם, בקשר לכך מן הראוי להביא בחשבון את ההשפעה שהשפיע בנקודה זו ס' המדינה של אפלטון; השפעה אשר הטכסט הנידון של אבן רושד מעיד עליה. בעמ' 32 ואילך אנו מוצאים הערות, שאבן רושד מעיר בעקבות אפלטון על הנוק שעלול להיגרם על ידי שירים. אבן רושד מצביע בפרט על החסרונות שיש למצוא מבחינה זאת ברבים מהשירים הערביים, או אף ברובם (ראה עמ' 32, ש' 23-24, עמ' 33, ש' 3-4).

המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים'

הרמב"ם (1135-1204) כתב את ספרו 'מורה נבוכים' בשנות העמידה, לאחר שכבר חיבר כמה מחיבוריו בהלכה (שאוחד מהם: משנה תורה) וגם מסה, והיא חבור נעורים, בשם צנאע'ה על-מנטק, 'מלאכת ההיגיון', הידועה יותר בשמה העברי 'מלות ההיגיון'. מבחינת דרך ההרצאה קיים הבדל חותך בין 'משנה תורה' ובין 'מורה נבוכים'¹, המסתמך במקומות הרבה על החיבור שקדמו. ב'משנה תורה' נתכוון הרמב"ם ליצור קובץ-חוקים שיטתי, בהיר וסמכותי — מתוך הגודש הבלול של הספרות התלמודית, וחפצו הצליח בידו עד להפליא. ואילו ב'מורה' הצעת משנותיהם של הפילוסופים האריסטוטליים היא לעתים קרובות מפוררת ומפוזרת; לעתים נסמכו זה לזה עניינים שאין כל קשר ביניהם; בקיצור, סדר נהפך כאן לא-יסודי. כפי שמבאר הרמב"ם בפתיחה לספרו, נעשה הדבר בכוונת מכוון מטעמים נאותים, ובשום פנים אינו מעיד על בעליו, שכביכול ניטל ממנו כושר ההרצאה הבהירה. אדרבה, כושה זה מתגלה בצורה מזהירה גם בפיסקאות מסוימות ב'מורה', כגון בניסוח ההקדמות של המדברים (א, עג) והקדמות הפילוסופים. (בתחילת חלק ב).

הדרך המיוחדת שהלך בה הרמב"ם בחיבור הספר אפשר שהיא הסיבה העיקרית לרושם המביך, שעלול הוא לעשות בתחילה על רוב קוראיו. רושם זה הוא בעצם מה שנתכוון לו הרמב"ם. השפעת הספר תלויה בו. ואולם קהל הקוראים המשכילים בזמנו של הרמב"ם מסוגל היה, יותר מקוראי זמננו, להבחין ברמזי דברים המסתתרים מאחורי לשון מעורפלת ובדעות המוצנעות בכוונה תחילה בהצעה בלולה ביותר, מאחר שהמסורת הפילוסופית שעליה נסמך הרמב"ם, היתה קרובה הרבה יותר לבני הדור, כיוון שלימודה נכלל בתכנית-לימודים שהיתה אז רווחת ברבים. הקשיים הנוספים, שקורא בן-זמננו נתקל בהם בעיונו בספר, לא בנקל אפוא ניתן להתגבר עליהם. אף-על-פי-כן, לאחר כמה הערות כלליות, נציין מקצת המקורות הפילוסופיים של הרמב"ם, הערכתו אותם ואופן שימושו בהם. נראה שעל אף הצמצום שאנו חייבים בו יהיה בכך משום עזרה לקורא.

1 ראה Leo Strauss, 'The Literary Character of the Guide for the Perplexed', *Essays on Maimonides; An Octocentennial Volume*, ed. S.W. Baron (New York, 1941), pp. 37-91.

ההקדמה ל'מורה' מעמידה בפירושו על הסכנה שבמדע הפילוסופיה; לימוד הפילוסופיה, או יסודותיה, עשוי להוליד—מחמת הניגוד הבלתי-מתיישב בין המסורת הדתית לדעת החילונית—אותה מבוכה ששמה נקרא על הספר; שיש להיזהר בתכלית הזהירות, שהפתרון הפילוסופי שמציע הרמב"ם יהא סתום וחתום לקורא הפשוט, שהוא גם אדם פשוט, הפילוסופיה נחשבת אפוא כפיתיון בעל כוח רב, הכרוך בסכנה מרובה. מנקודת-ראותו של הרמב"ם מובן מאליו הכוח המושך של הפילוסופיה. הרי זה הכוח המושך של האמת. הקושי הגדול שבפניו ניצב הרמב"ם עיקרו לא באמונה, המקובלת עליו לפי דבריו, שמצויות בעיות חמורות שאין עליהן תשובה שכלית מוכחת, כגון חידוש העולם, אלא דווקא בוודאיות שלו; הוא ידע, כיוון ששכלו אמר לו זאת, שברובן הגדול דעות אריסטו אמיתיות הן ואין להרהר אחריהן.

אין לומר שהרמב"ם ראה דעות אלה כמספיקות רק לדרגה מסוימת, בלתי-מושלמת, של הדעת המדעית. ההיסטוריציון לא הטריד אותו כדרך שהוא מטריד את בני-זמננו, על כל פנים לא באותה מידה. הוא הכיר שהמדעים עשויים להתקדם, ואמנם התקדמו בעבר, אבל עם זה סבור היה שכמה מהן, כגון הפיסיקה של העצמים שתחת גלגל הירח, שלמים ומושלמים הם, ואין לשער בהם התקדמות בלתי אם בפרטים. אף סבור היה שאין כאן כלל עניין של השקפה אישית, וללא ספק היה רואה בבעיה המעסיקה את בני ימינו, לאמור: כמה האמין הרמב"ם באמת—דבר שאין בו ממש או בלבול הדעת בלבד. הפתיחה ל'מורה' היא בפירוש במידה מרובה משה באמנות של *suppressio rerum* ו-*suggestio falsi* (הדחקה האמת והשאת השקר). אף לא את דעותיו האישיים מבקש הרמב"ם בעיקר לכסות מן הקורא, שאינו מוכשר או שאינו משכיל כל-צורכו; אין הוא רוצה להכניסו בסודות ההווה. וכן להיפך; הרמזים, הלשון המצועפת, וגם ההרצאות הבהירות, שהוא משלב לעתים בדבריו, אינם מכוונים בראש-וראשונה לאפשר לו לקורא הראוי לכך לעמוד על אמונות ודעות שהחזיק בהן הרמב"ם עצמו, אלא להקנות לו שמץ מושג על טבעם האמיתי של הדברים. סוג זה של דעת לא היה גילויי האישי של הרמב"ם. הוא לא ביקש כלל להיות מחדש לא בפיסיקה ולא במיטאפיסיקה²; אדרבה, הוא מסתייג בפירוש מכל 'ומרה' שה'מורה' מציע משנה פילוסופית מקורית³. אין להסיק מכך, שאין מקום כלל לגילויים חדשים. ברם ברור היה לו שבנוגע לעיקרי הדברים מציעה הפילוסופיה האריסטוטלית שיטה של דעת, קצתה אמיתית מעבר לכל ספק וקצתה מתקבלת ברב או במעט על הדעת, שבה הגיע השכל האנושי, כשהוא מתמכר לצורה העליונה של פעילותו, למרום הישגיו.

שיטה זו לא נתקבלה על דעת הרמב"ם, או על דעת פילוסוף חשוב אחר, מתוך אמונה תמה, אלא מכוח נימוקים שכליים שנראו כתקפים. על כל פנים, היא נתקבלה;

2 מנקודת-השקפה מודרנית מותר לראותו כמי שהגה דעות חדשות בעניין הפילוסופיה של ההיסטוריה.
3 ר' חלק ב. ב. ברור שאין זאת אומרת, שביקש להצמצם לגמרי בהזדקת הדעות הפילוסופיות של חדמי. בפרטים הוא מציע לעמים דעות משלו.

ומשמע הדבר, שכתבי אריסטו, הפירושים עליהם והדעות השונות בהבנת סברותיו של הפילוסוף קיבלו חשיבות מיוחדת. קיימות צורות שונות של אריסטוטליות, וייתכן שיהא זה מאמץ מפרה לנסות להגדיר וגם לזהות במידת הצורך את ההשפעות הפילוסופיות שסייעו לרמב"ם בעיצוב הדעות המוצעות ב'מורה', ולברר בנוסף לכך, את עמדתו שלו כלפי האסכולות הפריפאטיות השונות, שכללו במשנותיהן כמה דעות הזרות לאריסטו. יידונו כאן גם מקורות שהם בפירוש לא-אריסטוטליים ושל הכלאם, שהשתמש בהם הרמב"ם בכותבו את 'מורה'.

כפי שגלך ונראה מספק לנו 'מורה' גופו כמות ניכרת של ידיעות בדבר המקורות של הרמב"ם ודרך שימושו בהם. ואולם נפתח את חקירתנו בכתב אחר של הרמב"ם, הוא איגרת שכתב בערבית אל שמואל אבן תיבון, מתרגמו של 'מורה', ובה רמזים חשובים לאין ערוך בעניין יחסו של הרמב"ם לפילוסופים שקדמוהו.

האיגרת הגיעה אלינו בנוסחים עבריים אחדים, שניים מהם פורסמו על-ידי א. מארפס ברבעון האנגלי (סדרה חדשה, XXV, J.Q.R., N.S., עמ' 374 ואילך; הפיסקאות שלהלו הן בעמ' 378—380). השתמשתי בשני הנוסחים בקטעים המובאים כאן.

'ודברי אפלטון כלם דברים קשים על דרך משל, ולא יצטרך אדם אליהם, כי בכתב אריסטו די, ואין לנו להתעסק בספרי האנשים אשר היו לפניו. ושכלו הוא תכלית שכל בני בשר לבד מי שתשרה עליהם רוח ה'.'

'וספרי אריסטו הם הם השרשים והעיקרים לכל אלו החיבורים של חכמות ולא יובנו כמו שזכרנו אלא בפירושיהם, פירוש אלכסנדר או תאמסטיוס או ביאור אבן רשד.'

'אומר לך, לא תתעסק בספרי מלאכת ההיגיון אלא במה שחיבר החכם אבונצר אלפאראבי לבדו. וכל דברי אלפאראבי קב ונקי. חייב אדם לעיין בהם ולהבינם כי הוא איש גדול. יש בספריו תועלת וצריך לעיין בדבריו ולהתבונן בענייניו.'

'וספרי עלי אבן סינא, ואם יש להקשות עליהם ואינם כדברי אבונצר [אלפאראבי]⁴ כמו כן אבו באכר⁵ אלצאיג [אבן באג'ה], חכם פילוסוף גדול וספריו כלם מתקנים'. הרמב"ם מוסיף ומביע דעתו (מהוכחה כמוצדקת) ששני ספרים המיוחסים לאריסטו, ספר התפוח וספר בית הזהב, אינם שלו.

הוא מייעץ שלא לעיין בפירושי אריסטו של המחברים הנוצרים אלטיב, יחייא אבן עדי ויחייא אלבטריק, שאין בכך אלא איבוד זמן.

אף מגלה שאין דעתו נוחה מספר האלוהות לאלראזי ומספר הגבולים וספר היסודות ליצחק ישראלי. הוא רואה את שניהם כרופאים בלבד, לא כפילוסופים.

4 נוסח אחר לפיסקה זו: וספרי אבן סינא ואם יש להקשות עליהם ואינם כדברי אבו נצר יש בספריו תועלת וצריך לעיין בדבריו ולהתבונן בענייניו.

5 בכ"י: אבו נצר, והוא שיבוש, המתבאר בטיב הכתב הערבי.

מלבד יצחק ישראלי נזכר עוד באיגרת פילוסוף יהודי אחד, הוא ר' יוסף הצדיק. הרמב"ם מספר לו לתיכון, שלא קרא את ספרו, העולם הקטן, אף מכיר הוא את המחבר ומעריך את מעלתו. לפי הרמב"ם נמנה עם אח'ואן אלצא (אחי הטהרה), ויש בדבריו אלה שמץ של ביקורת. כי מחברי האנציקלופדיה הפילוסופית, המכונה 'אגרות האחים', לא נחשבו הרבה בעיני אדוקי הפילוסופיה האריסטוטלית. הערכות אלו יש לקבלן כמביעות באמת את דעתו של הרמב"ם. מכל מקום, אין ראייה לסתור הנחה זו. יתירה מזו, המשתמע מתוך המכתב מקבל לעתים חזוק, במישורין או בעקיפין, מדברים ב'מורה' הרומזים לאותם פילוסופים שנוכרו באיגרת או למשנותיהם. מאידך עשויה האיגרת לסייענו בביאורן של רמיוות אלו. בדרך זו נתברר לנו ההיסטוריה של הפילוסופיה, כפי שנתפסה לו לרמב"ם.

היסטוריה זו נתפסת מנקודת-ראות פריפאטטית מובהקת, המקבלת ללא פקפוק את עליונותו של אריסטו. ואכן, התיאור שמתאר הרמב"ם את סגולות שכלו של אריסטו מעלה על הדעת את תיאורו של בן-זמנו של הרמב"ם, אבן רשד. אלא שאבן רשד מפליג עוד יותר במעלתו של אריסטו, ומדגיש הרבה יותר את ייחודו ואת עליונותו המכרעת על כל הפילוסופים—כולל אפלטון, שאבן רשד מגדירו ביתר זלזול מן הרמב"ם. לפי אבן רשד, הגיעו מדעי ההיגיון, הפיסיקה והמיטאפיסיקה באריסטו אל תכלית השלמות⁶. הכרזות שכאלה על רום מעלתו הבלתי-מעוררת של אריסטו על פני כל שאר הפילוסופים אפשר שמיוחדת היתה למסורת הפילוסופית של ספרד והמגרב, מסורת שעליה נתחנך הרמב"ם, כפי שהוא מזכיר לעתים, אפשר בשמץ של גאווה אינטלקטואלית. עליונות אריסטו על אפלטון היתה ניכרת פחות במזרח המוסלמי.

אין מקום לספק, שהרמב"ם אמנם הכיר את כל כתבי אריסטו שנודעו בספרד המוסלמית, היינו כמעט את כל ה-Corpus Aristotelicum הידוע לנו כיום. רק חיבור עיקרי אחד של אריסטו חסר היה, חיבורו על המדינה⁷. אף ברור למדי, שמימי שחרותו חי הרמב"ם במחיצת הכתבים האלה ולהם חלק ניכר בעיצוב תכונתו האינטלקטואלית. בלי ספק שאב לפעמים מאותם כתבים גופם, ולא סמך רק על הפרשנים ומציעי המשנה הפריפאטטית המאוחרים. אפשר שכך נהג, בין השאר, בהצעת חמש ועשרים ההקדמות הפילוסופיות בתחילת חלק שני של ה'מורה'. עובדות אלו מקנות חשיבות לבחירתו באותן מובאות מועטות מגופי כתבי אריסטו שהוא מביא ב'מורה'.

א ר י ס ט ו

אם נוציא מכלל החשבון את הפיסקאות, שבהן מובאים מדברי אריסטו (כגון ספר

6 ראה S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, (Paris, 1927), עמ' 316 ר-441.
7 אבן רשד מעיד שאין הוא ידוע בספרד ובמגרב, אבל מאמין שהוא מצוי במזרח האיטלקי.

השמע הטבעי בחלק ג, י, וספר המידות שם, מג), שבעיקרם אינם באים אלא להוכיח הנחה מדעית או להקנות ידיעה, בלי לנגוע בעמדתו האישית של אריסטו כלפי חקירותיו או בהערכותיו המוסריות, ראוי ליתן את הדעת על המובאות שלהלן מתוך כתביו של אריסטו, שאמנם לא בכל מקום הן מדויקות כל-צורךן.

בהזכרה ראשונה של אריסטו המופיע ב'מורה' (א, ה) הוא מכונה 'ראש הפילוסופים'⁸. ואולם המובאה בפאראפראזה מתוך 'השמים והעולם', הבאה אחרי כינוי מכובד זה, נימה של התנצלות עולה ממנה. אריסטו מבקש מן המעיין בספריו שלא יתלה את עבודת מחקרו (המאומצת) ב'עזות', אלא בחפצו למצוא ולהעמיס 'אמונות אמיתיות כפי יכולת האדם'. מובאה אחרת מספרו זה של אריסטו ('מורה' ב, יד) היא בעניין 'התמדת השמים ועמידתם', דעה הנמנית בין המפורסמות. כפי שמציין הרמב"ם, מבקש אריסטו חיזוק לדעת זו מההסכמה הכללית עליה. מובאה שלישית מן 'השמים והעולם'⁹ הבאה ב'מורה' (ב, טו) ניתנו בה, בין השאר, טעמי הפילוסוף להבאת טענות החולקים עליו. 'שאנחנו אם נאמר דעתנו וטענותינו ולא נזכור טענות כחולקים יהיו יותר חלוש לקבלם אצל השומעים', כלומר רושם הדברים על הקורא יהיה חלוש יותר. וגם 'חייב אדם שלא יהיה שונא למי שיחלוק עליו אבל מודה על האמת' (או בתרגום יותר מדויק: לנהוג ביושר אינטלקטואלי). לפני מובאה זו באה שם באותו פרק מובאה מספר השמע (הנוכרת גם בב, יג), בה אומר אריסטו שמכל חכמי הטבע שקדמוהו (לאריסטו) 'מבלתי אפלטון, האמינו כי 'התנועה בלתי-הוזה ולא נפסדת', והרמב"ם מסיק מכאן שדעה זו לא היתה מבוארת אצלו במופתים חותכים, ולפיכך הוא מסמיכה על הסכמת הפילוסופים שקדמוהו. למסקנה זו ניתן לכאורה חיזוק ממובאה אחרת, מתוך ספר הנצוח, אף היא שם ב, טו, שבעיון ראשון, שלא כפירושו של אבונצר, היא מעידה לכאורה שלדעת אריסטו אין לתת תשובה מכרעת בשאלת קדמות העולם.

עוד מובאה מספר 'השמים והעולם' מופיעה ב'מורה' ב, יט, ויש בה הרחבה ופירוט מדויק יותר של הדברים שהתייחס אליהם בחלק א, ה, וכמוהם נימה של התנצלות נשמעת מהם. על כל פנים, זוהי הדעה המקובלת. הפילוסוף הודה שהוא מנסה לפתור

8 ואילו משה רבנו הוגדר ב'מורה' (א, נד; ג, יב; ג, נד) כ'אדון החכמים', כנראה תואר נעלה יותר. ואולם בהקשר שבו מופיע תואר זה אין הוא מוצב — לפחות לא בבירור — לעומת אריסטו. התואר עשוי היה לשמש לאריסטו, וכן אמנם מגדירו דאנטה (הקומדיה האלוהית, התופת, ד, 131), ייתכן מתוך זכרון הכינוי הזה בשימושו של הרמב"ם, שאפשר נתקל בו דאנטה בתרגום הלאטיני של ה'מורה'.

9 או יותר נכון: מנוסחו הערבי של החיבור, שבו שונה במקצת הנוסח היווני. יש לציין, שאם נתעלם מן השינויים שמקורם בטעויות מעתיקים, המובאות מן 'השמים והעולם' ב'מורה' ב, טו ויש הן זהות כמעט לפיסקות המקבילות בתרגום הערבי של החיבור הזה של אריסטו, מהדורת א. בדוי (קאהיר, 1961). המובאה ב'מורה' ב, טו מופיעה בעמ' 196 של מהדורה זו, והמובאה ב'מורה' ב, יט — בעמ' 70—269. זהותו של המתרגם של הנוסח הזה אינה ידועה בוודאות.

בעיות קשות ביותר, אבל אין להאשימו ב'עזות מצח ועזו לבב', אלא אדרבה, ראוי הוא 'שיפליא' בזריזותו בעניין הפילוסופיה ובהשתדלותו לחקור בשאלות הנכבדות 'כפי השגת שכלנו חכמתנו ודעתנו', ואם הוא מצליח 'להתירם היתר מעט מתוקן, מן הדין על השומע שתחזק שמחתו וישיש'.

מובאה מספר השמע ב'מורה' ב, כ, מציעה את נימוקי אריסטו לדחיית הדעה, שהשמים נהיו מעצמם ואין להם סיבה כלל.

מובאה מספר המידות, שיש עניין בה גם מבחינת ציור דמותו של אריסטו בעיני הרמב"ם המשתמע מכך, שונה בטבעה. ה'מורה' מביא פעמים אחדות (ב, לו, מ; ג, ח, מט) משמו של אריסטו, שחוש המישוש הוא 'חרפה לנו'. מובאה זו בא לחזק את השקפתו האישית, כנראה, של הרמב"ם; בתורת פילוסוף, אף כי לא בתורת מורה ההלכה, נטה לאסקטיות.

נחזור אל המובאות מספרי אריסטו במדעי הטבע ומספר הנצוח. רבות מהן, בשיעור מתבלט מכלל מספר המובאות—היינו, כל אלה שנוכרו למעלה, חוץ מן הפיסיקה מספר השמע ב'מורה' ב, כ—הן לפי מתכונת אחת. מכוונות הן לצייר דמות של אריסטו כחותר בכל לבו אל האמת, ובדרכו אליה הוא מעלה בגדר ניסיון תיאוריות המתקבלות על הדעת ברב או במעט. כפי שמציין הרמב"ם פעמיים ב'מורה', פעם בב, יט, בקשר למובאה מספר השמים והעולם, ובשנית בב, כד, שבזמנו של אריסטו לא היתה 'חכמת הלמודים' (המאתימטיקה) שלמה (ממילא בטלות התיאוריות האסטרונומיות של הפילוסוף), ומאז התקדמו והלכו¹⁰.

ענוותנותו של אריסטו, הנרמזת מכמה מובאות ב'מורה', משמשת בידי הרמב"ם נשק יעיל במלחמה שהוא אוסר על התביעה הרברבנית ששיטת אריסטו מכילה את כל האמת, או כמעט כל האמת, שניתן לאדם להשיגה. נראה לי שזו בחינת התגוששות עם צל עובר. הרמיזות לספר השמים והעולם בחלק א, ה, ובחלק ב, יט, הן בתורת האסטרונומיה וגרמי השמים, מדעים שאפילו האדוקים שבחסידיו אריסטו לא היו רשאים לקבלם מתוך סיפוק וקורת-רוח. ואמנם, העובדה שהשיטה הפטולמיאית, שמתקבלה על דעת רוב התוכנים, אינה עולה בקנה אחד עם הפיסיקה האריסטוטלית, היתה בגדר 'סקאנדאלון' של המדע. אריסטוטלי מובהק כאבן רשד מודע היה לעובדה זו לא פחות מן הרמב"ם; אף כי לא היה מוכן, כמהו, להניח, כפי שנראה להלן, שמדע האסטרונומיה האמיתי הוא מעבר להשגה האנושית, או למצער ששום תיאוריה בנידון גרמי השמים לא תשווה בוודאותה למדע טבע הדברים הארציים שמתחת לגלגל הירח, שמציע אריסטו. ואולם אין זאת אומרת, ש'סדר הטבע' והתאמה ל'טבע המציאות', היינו שכליות פנימית המאפשרת הסבר מדעי, אינם מומחים ביסודם של

10 השגה זו הושמעה מן-הסתם לעתים קרובות בזמן הרמב"ם בספר, כי ניטשה או מחלוקת ערה באותה ארץ בעקבות הביקורת, שמתחו אריסטוטליים אדוקים על חסידי השיטה הפטולמיאית. על אי-אפשרות יישובה של שיטה זו על הפיסיקה האריסטוטלית ראה להלן.

התופעות השמימיות כתופעות הארציות. חיוב מציאותה של שכליות כזו, שהוא עמדת-יסוד לרמב"ם באשר היא מאפשרת לו לדחות את דעות התיאולוגים של הכלאם (ראה להלן), אינו תלוי בקיומה של תיאוריה אסטרונומית מוסכמת. אלו הן שתי בעיות נפרדות, אף כי הרמב"ם אפשר שעירב אותן לעתים בכונת מכוון.

המובאות מספר השמים בעולם בחלק ב, יד וטו וכן המובאות מספר השמע ומספר הנצוח שם בפרק דנות בבעיה הקשה עוד יותר, בעיית קדמות העולם או חידושו. הרמב"ם מאשש יפה את טענתו, העולה מתוך אותן מובאות, שבמידה שראיות אריסטו לקדמות העולם מבוססות על הפיסיקה אין בהן מכוה המופת. עמדתו של הרמב"ם גופו בעניין זה אפשר שתלויה היתה במושג אלוהים שלו, ועל כך להלן.

אלכסנדר מאפרודיסיאס (האפרודיסי)

השיטה המאוחדת והכול-מקפת של פיסיקה ומיטאפיסיקה שידע הרמב"ם וגם נתקבלה, במידה מרובה, על דעתו, עמדה בסופו של דבר על ה-Corpus Aristo-telicum. ואולם עד שלא הגיעה לידי הפילוסופים הערביים עמד אלכסנדר מאפרודיסיאס, והוא בעיקר שהעניק לה את הליכוד הפנימי שהיתה חסרה מכמה בחינות, כשהוא מקשר חושים רופפים שבה ומציע פתרונות למקומות שנשארו סתומים בה. במכתבו אל אבן תיבון הרמב"ם מזכיר אותו ואת תמיסטיסוס כשני הפרשנים היווניים לאריסטו שיש להסתייע בהם. ואילו ב'מורה' הוא מזכיר את תמיסטיסוס רק פעם אחת (א, עא), והמאמר שהוא מוסר משמו אינו אלא הד קלוש של אריסטו. כמגד זה יש ידיים מוכיחות למדי, שנקודת-השקפתו האישית ותפיסתו את אריסטו הושפעו במכריע על-ידי אלכסנדר. יתירה מזו, אף נראה שהוא עצמו הכיר בכך.

מצויות כמה מובאות מפורשות מאלכסנדר ב'מורה', ובעלות חשיבות בולטת הן. במקומות אחרים מצויים, עד מקום שיכולים אנו לשפוט או שמותר לנו לשער, רמזים לכתביו או שהללו משמשים מקור לדברים, בלי לנקוב בשמו. ואפשר שמצויים עוד אסמכות על חיבורי הפרשן הזה שאין בידנו לזהותם, כי ייתכן שהרמב"ם הכיר חיבורים או מחקרים של אלכסנדר, שאבדו והיו קיימים בזמנו רק בכתב-יד בתרגום ערבי, ולא נחקרו ולא הוהדרו עדיין.

חיבורי אלכסנדר נפרדים לשני סוגים: פירושים ל'קורפוס' האריסטוטלי, ומאמרים משל עצמו. מותר להניח בוודאות שהרמב"ם עשה שימוש נרחב בפירושי. דבר זה ניתן להסיק לא לבד מאיגרתו לאבן תיבון¹¹, אלא גם מן העובדה שהאריסטוטליים של

11 אמנם הוא מזכיר באיגרתו זו גם את הפירושים של בן-זמנו אבן רשד, שכנראה לא השתמש בהם בשעת כותבו את ה'מורה' (ראה להלן); אבל אין ההשוואה תופסת, כי הטעם היחיד שלא השתמש בפירושי אבן רשד הוא שלא היו עוד מצויים לפניו. קרוב להניח שבהצעת העין הפילוסופי השלישי ב'מורה' ב, א, נמשך הרמב"ם אחר אחד הפירושים של אלכסנדר ולא אחר גופי הדברים

ספרד, שחינוכם הפילוסופי דומה היה מן הסתם לזה של הרמב"ם הוקירו ביותר פירושים אלה: כך רואה אבן באג'ה את אלכסנדר כטוב שבפרשנים, ואבן רשד מרבה להביא ממנו.

אף-על-פי-כן עובדה היא, שהדברים שמביא הרמב"ם בספרו מאלכסנדר לקוחים לא מפירושו אלא משניים מחיבוריו: החיבור 'על ההנהגה' (מקאלה פי אל-תדביר), שכנראה זהה הוא לחיבור בכתב-יד של אלכסנדר, שטרם פורסם, הנקרא 'על ההשגחה' (פי אל-ענאיה), והחיבור 'על התחלות הכול' (פי מבאדי אל-כל). המקור היווני של שני החיבורים אבד.

החיבור 'על ההשגחה', שכך אקרא לו כאן כיוון שהוא שם מקובל יותר, מציע לנו דוגמה מאלפת לחשיבות הראשונה-במעלה שנודעת לכתביו של אלכסנדר בעיצובה של שיטת הפילוסופיה הפריפאטטית הימי-הביניים, ולאופן שבו משתמש הרמב"ם במקורות שהיו לפניו. אדון תחילה בנקודה אחרונה זו.

בספר ג, יז מונה הרמב"ם חמש דעות בעניין ההשגחה: (א) דעת אפיקורוס; (ב) דעת אריסטו; (ג) דעת כת האשערייה (היינו דעת אותה אסכולה בכלאם המקובלת, וכבר היתה מקובלת בימי הרמב"ם, כתיאולוגיה הרשמית של האיסלאם הסוני); (ד) דעת המעתוולא (שהחזיקה בה אסכולה אחרת בכלאם); (ה) ודעת התורה, שכנראה מיוחד הוא ממנה את דעתו שלו, שגם היא מוצעת באותו פרק.

הראשונות בדעות אלו הן, מבחינת תוכן הרעיוני, הוות לדעות שנוכרות בחיבורו של אלכסנדר 'על ההשגחה', כפי שצוטטו על-ידי החכם היהודי בן המאה השתים-עשרה אבן אבי סעיד¹². שתיים מדעות אלה, של אפיקורוס ושל אריסטו, הן אמנם דעותיהם של פילוסופים אלה. ואילו באשר לייחוסה של הדעה השלישית, האומרת שההשגחה האלוהית חלה על כל הדברים, על הכללי והפרטי כאחד, קיימת אי-התאמה מעניינית. לפי אלכסנדר זוהי דעת אפלטון, ואילו הרמב"ם מייחסה לאשערייה. נראה ברור שהרמב"ם התאים את האמור במקור שהיה לפניו למסיבות ההיסטוריות של זמנו. מותר לשער, שלא רצה להעלות כבודה הפילוסופי של האשערייה על-ידי זיהוי דעתם עם דעת אפלטון. בפרק זה של 'מורה' נזכר אלכסנדר רק בקשר לדעת אריסטו, ולא נזכר שם החיבור שממנו הוא מביא הדברים. ואולם מותר להניח שהוא אותו החיבור הנזכר בספר ג, טז, כמאמר בהנהגה (פי אל-תדביר), שהוא זהה, כאמור כבר, לחיבורו של אלכסנדר על ההשגחה (פי אל-ענאיה).

של אריסטו ב'מיטאפיסיקה' יב, 7 וב'פיסיקה' ח, 5, העוסקים ב'עיון' זה. פירושו של אלכסנדר, כהבאתו על-ידי אבן רשד, על הפרק ב'מיטאפיסיקה' נקודות משותפות לו ולהצעת הדברים ב'מורה', לצערנו אבד פירושו ל'פיסיקה'. ראוי לציין, שה'עיון' הנדון מופיע גם בחיבורו של אלכסנדר 'על התחלות הכל', הנדון להלן (עמ' 257 ואילך במהדורת בודי; ראה להלן הערה 15), ואולם דבריו בפירושו ל'מיטאפיסיקה' נראים קרובים יותר לפיסקה הנדונה ב'מורה'.

12 ראה 'חליפת-מכתבים פילוסופית במאה העשירית', לעיל, עמ' 19 — 43.

פרק טז מציע דעות שונות בעניין ידיעת השם, בעיה שלדעת הרמב"ם קשורה היא בעניין ההשגחה. אחת מן הדעות הללו, המובאת משמו של אלכסנדר, מקבילה במהודק לדעת שנתייחסה בפרק יז לאשערייה. כי מחזיקיה של דעה זו סבורים שאלוהים 'ידע כל דבר ולא תיעלם ממנו העלומה כלל'. לפי הרמב"ם, המסתמך כאן בפירושו על אלכסנדר, בעלי הדעה הזאת 'הם אנשים גדולים קודם אריסטו'. אף כאן מותר להסיק שהרמב"ם לא רצה להזכיר בקשר לדעה זו (כמו בדעה המקבילה בעניין ההשגחה) את שמו של אפלטון, שקרוב לוודאי כי נזכר במקום זה בחיבורו של אלכסנדר.

סיכומו של דבר, הרמב"ם נמשך באמונה אחרי המקור שלפניו כל עוד זה עולה בקנה אחד עם כוונת ספרו, אבל אינו מהסס כלל לשנותו ולסגלו לצורכי עצמו. השוואה של החיבור 'על ההשגחה' אל הפרקים המקבילים ב'מורה' מדיגימה את דרכו זו בברירות יתירה; ומותר לשער שהרמב"ם נהג בדרך זו גם במקורות אחרים. פרקים אלה אף מראים את השפעת אלכסנדר על הרמב"ם בהבנת משנת אריסטו, שאותה נטה לראות כפילוסופיה בה"א הידיעה. היתה זו כאחת השפעה ישירה ועקיפה שעברה בצניורות חיבוריהם של פילוסופים ערביים שונים.

אין כל הוכחה, שאמנם הציע אריסטו את הדעה בעניין ההשגחה שנתייחסה לו על-ידי אלכסנדר והרמב"ם, חיינו הדעה שההשגחה האלוהית מתקיימת רק בעולם הגלגלים ו'תכלה ותפסק אל גלגל הירח', ומה שמתחת לגלגל הירח שוב אינו נתון להשגחה. אמנם, דעה זו נשפעת מאורח מחשבתו של אריסטו ונאמנה לרוח שיטתו. ואולם אריסטו לא ראה מן-הסתם צורך לנקוט עמדה ברורה בנידון; קרוב לוודאי שהדעה הזאת הועלתה כמה מאות שנים אחריו על-ידי אלכסנדר ופריפאטטיים אחרים (שאחדים מהם אפשר קדמוהו בזמן), כשלעומת הניסוחים הברורים של חכמי הסטואה בעניין ההשגחה האלוהית הוצרכו גם האסכולות היריבות לקבוע עמדתן בבהירות.

את ההשקפה הפריפאטטית ניתן לתאר כעומדת באמצע בין שלילת התכליתיות בטבע מצד האפיקוריים ובין ההכרזה על קיום השגחה כול-מקיפה מצד הסטואיים. ואולם היא נבדלת משתי האסכולות בנקודה יסודית אחת: היא מניחה את נצחיותו של העולם ושל סדר-העולם, שאת התמדתם אפשר (זו שאלת מינוח) לייחס להשגחה האלוהית. אך באשר ל'אישים' הפרטיים ולאירועים הפרטיים היא שוללת כל התערבות מצד ההשגחה. ועוד בפרט אחד נגדה ההשקפה האריסטוטלית את האפיקוריאית¹³. היא מניחה שעל-ידי פעילות שכלית עשויים וחיביים בני-אדם מסוימים, המעטים המאושרים, להתעלות מעל למגבלות הטבע האנושי, למצער הטבע האנושי כפי שהוא נתפס לרבים. כניסוחו של ספר-המידות הניקומאכיא, שהיה ידוע יפה לרמב"ם, לאמור¹⁴ (1177.8.VII.X ב 30 ואילך): 'אם אפוא השכל הוא משהו

13 שלפי אלכסנדר החזיק בה גם דימוקריטוס.

14 השווה את התרגום האנגלי של H. Rackham.

אלוהי בהשוואה לאדם, הרי גם חיי השכל הם אלוהיים בהשוואה לחיים האנושיים. אף אין לנו לשמוע בקול אלה הגוזרים שאדם יחשוב מחשבות אדם ובן-תמותה מחשבות תמותה, אלא ראוי לנו להשיג במידת האפשרות אלמוות, ולעשות כל המותר לאדם כדי לחיות בהתאם לדברים העליונים שבו. ושוב (1179.13.VIII.X) ואלוהי: 'קרוב לוודאי, שאדם העוסק בפעילות שכלית והמטפח את שכלו ומחזיקו במיטב מצבו, הוא גם אדם האהוב ביותר על האלים. כי אם אמנם, כאמנות הרבים, האלים משגיחים השגחה כלשהי על מעשי בני-אדם, הרי מסתבר להניח שרוחם נוחה מאותו חלק באדם, שהוא הטוב ביותר והקרוב ביותר אליהם, היינו השכל, ושהם גומלים חסדים טובים לאותם בני-אדם המוקירים ומהדרים אותו ביותר, מאחר שהללו נותנים דעתם על הדברים היקרים להם גופם, פועלים על דרך הישר והאצילות. והנה ברור שכל התארים האלה הם לרוב נחלת החכם. הוא אפוא האהוב ביותר על האלים, ואם כן, הוא בדרך הטבע המאושר ביותר.'

והיה אשר יהיה הפירוש הנכון להתייחסות לאלים ברור, שעמדת אריסטו כמפורש בפסיקה השנייה, מרמזת מראש, ואפשר שהיא המקור להשקפתו של הרמב"ם, שחלקו של האדם היחיד בהשגחה האלוהית הוא לפי מעלתו השכלית ו'כפי מה ששיגהו מן השכל ישיגהו מן ההשגחה', ושאינן ההשגחה מתפשטת על שאר בעלי-חיים ('מורה' ג, יז ונא).

דעתו של הרמב"ם בעניין ההשגחה נראית אפוא כצירוף של תפיסת השכל האריסטוטלית ושל גירסת אלכסנדר להשקפת אריסטו על ההשגחה, כפי שזו נראתה לו. בלשון אחר, זה צירוף של שתי דעות פריפאטטיות.

חיבורו של אלכסנדר 'התחלות הכול', שלפחות שתי גירסאות לו בערבית, שאחת מהן פורסמה¹⁵, הגיעו עדינו, הוא בבחינה מסוימת חיבור חשוב הרבה יותר מחיבורו 'על ההשגחה'. כי הוא, כנראה, נסיונו הנועז ביותר של אלכסנדר להציע הצעה שיטתית את דעותיו של אריסטו בתחום הפסיקה ובמקצת גם בתחום המיטאפיסיקה. אחת משתי המובאות המפורשות מחיבור זה ש'במורה' מציינת את שם החיבור; השנייה רק מזכירה שמו של אלכסנדר. בשתייהן לא הובא דבר מתוכנו ההשקפתי של החיבור. במובאה השנייה (מורה, א, לא) אלכסנדר מונה שלוש סיבות למחלוקת בדעות (שבה יש לתלות, כפי שמתברר מתוך ההקשר, את הדעות המוטעות; ראה מהדורת באדאוי של החיבור של אלכסנדר, עמ' 276). סיבות אלו הן: (א) 'אהבת הרשות והניצוח המונעים האדם מהשגת האמת' כפי מה שהיא; (ב) 'דקות העניין המושג בעצמו ועומקו וקשי השגתו'; (ג) 'סכלות המשיג וקוצר יד שכלו מהשיג מה שאפשר השגתו'. הרמב"ם מוסיף על כך ש'בזמננו' פועלת סיבה רביעית, שלא מנה אלכסנדר, כיוון שלא היתה קיימת בזמנו, והיא: 'ההרגל והלימוד, כי האנשים בטבעם אוהבים מה שהורגלו בו ונוטים אליו'. בלשון אחר, הרמב"ם מעמיד את זמנו שלו,

15 על-ידי א. בדוי בארסטו ענד אל-ערב (קהיר, 1947) עמ' 77 — 235.

שכפי הנראה סבור היה שהוא משועבד לאמונות טפלות, כלשונו של שפינוזה ושל פילוסופי ההשכלה, לעומת הזמן העתיק היווני, שבהם לא הוצרכו הפילוסופים, ששאפו להכרת טבעם האמיתי של הדברים, להילחם בכובד ידה המתה של האמונה המסורתית. הרמב"ם ידע בלי ספק, שהפילוסופים היוונים חיו בחברה פאגאנית, היינו בחברה בעלת אמונות ומנהגים דתיים משלה, אך כנראה העדיף להתעלם מכך¹⁶. המובאה המפורשת השנייה מ'התחלת הכל', שבה נזכר שם החיבור, היא בחלק ב, ג. לפי 'מורה' אומר אלכסנדר כאן, שדעותיו של אריסטו על סיבות תנועות הגלגלים—היינו הדעה שממנה הוא מסיק מציאותם של שכלים נפרדים—הן 'טענות שלא יעמד עליהן מופת', אבל הן מעוטות-הספק ונוחות יותר להיערך בשיטה מכל הדעות שנאמרו בנידון זה.

השקפה זו הולמת בבירור את דמותו של אריסטו, שהרמב"ם משתדל לבנותה על-ידי אופן בחירת מובאותיו מן ה'קורפוס' האריסטוטלי—הרושם הכללי הראשון הוא של פילוסוף הנתון במצב של התגוננות. הקורא מתרשם שאריסטו ואלכסנדר גם שניהם לא היו בטוחים בהחלט בצדקת שיטת הפסיקה שלהם. דבר זה נכון הוא, כמובן. ואולם החיבור, היא בחלק ב, ג. לפי 'מורה' אומר אלכסנדר כאן, שדעותיו של אריסטו על סיבות תנועות הגלגלים—היינו הדעה שממנה הוא מסיק מציאותם של שכלים נפרדים—הן 'טענות שלא יעמד עליהן מופת'. אבל הן מעוטות-הספק ונוחות יותר להיערך בשיטה מכל הדעות שנאמרו בנידון זה.

השקפה זו הולמת בבירור את דמותו של אריסטו, שהרמב"ם משתדל לבנותה על-ידי אופן בחירת מובאותיו מן ה'קורפוס' האריסטוטלי—הרושם הכללי הראשון הוא של פילוסוף הנתון במצב של התגוננות. הקורא מתרשם, שאריסטו ואלכסנדר גם שניהם לא היו בטוחים בהחלט בצדקת שיטת הפסיקה שלהם. דבר זה נכון הוא, כמובן. ואולם מה שמשמע מעמדתם שונה מזה שנרמז ב'מורה', כפי שנראה על-פי המובאה מחיבורו של אלכסנדר. מעיני הרמב"ם ודאי לא נעלמו השתמעויות אלה, ואני סבור שגם הסכים בדרך כלל עם הפילוסופים האלה בנוגע למסקנות שיש להסיק¹⁷.

16 בחלק ג, כט ובמקומות אחרים מדבר הרמב"ם באריכות על אמונות ההבל וה'שגעות' בדעות ובמנהגים ששילטו בעמים עובדי-האלילים במזרח הקדמון, שהוא מכנה 'אמונת הצבאה'. זו נקודה בעלת חשיבות עליונה בהבנת-ההיסטוריה שלו, שכן היא מסבירה ומצדיקה את מרידת אברהם אבינו במסורת סביבתו, ובנוסף לכך היא זורעת אור על כוונותיו של משה רבנו במתן תורה ומבארת כמה ממצוותיה. ואולם אין הרמב"ם מתייחס בהקשר זה ליוון הקדומה, אף כי גם הם, כבבלים הקדמונים ושאר העמים, הוגדרו כבני אמונת הצבאה. בסוף חלק ב, לט, הרמב"ם מונה את 'נימוסי היוונים' יחד עם 'הזיות הצבאה', אבל באותו הקשר אין מתחייב מכך שהוא מעמיד את אלו-ואלו במדרגה אחת.

17 ואולם נראה, שיותר משני הפילוסופים היווניים האלה נתן דעתו על הקשיים הטבעיים בהסבר הפילוסופי. וכמובן צריך היה להביא בחשבון את האתגר שמעמידה ההשקפה הבלתי-מדעית, אך

שתי הפיסקאות מתוך ה'התחלות' של אלכסנדר המציעות את הדעה שנסמך עליה הרמב"ם ניתן לתרגמה כך (מהדורת באדאוי, עמ' 253): דברים מזה המין¹⁸ — מתבארים, לדעתי, על הצד היותר טוב, אם יוברר שהעקרונות (ה'התחלות') שהסכמנו עליהם מכוונים ומחברים לתופעות¹⁹ הנראות בבריור והידועות היטב. כי בעניין זה מן הנמנע להשתמש בדרך ההוכחה²⁰. שהרי הוכחה מן ההכרח שתתחיל בדברים שקדמו ובסיבות, ואילו קודם ההתחלות הראשונות אין שום דבר; אף אין להן סיבה' (שם, 276); 'בדרך זו — באורח עקרוני ותמציתי — מתנהלת הנהגת העולם, לפי מה שקיבלנו מאריסטו האלוהי. כל דבר שבו מקיים את טבעו המיוחד וממלא²¹ התפקידים שניתנו לטבע זה במיוחד בתוך נצחו וסדרו של העולם. השקפה זו לא זו בלבד שהיא הולמת יותר מכל שאר (ההשקפות) את ההנהגה האלוהית; היא גם ראויה יותר מאחרות לעיון, וזה מתאשר על-ידי התאמתה וזיקתה ההדוקה לדברים הנראים למכיר²². כל מתפלסף ראוי לו, יהיו אשר יהיו המסיבות, להשתמש בהשקפה זו ולהעדיפה על כל האחרות. כי היא²³ הנכונה ביותר מכל הדעות שהובעו בנוגע לאלוהים, הגדול והנעלה, ובנוגע לגוף האלוהי²⁴. היא לבדה מכל הדעות השונות מקיימת את החיבור ואת הסדר של הדברים הנוצרים מתוך החיבור הזה והסדר הזה. אם ייראה לאיש שאינו [נקודה] מאלה שהצענו מצריכה חקירה נוספת ודקה יותר, אל לו להביא, משום הקושי הקל העלול להתגלות, לידי הפגת עירונותו ומאמצו להגנת ההשקפה הזאת בכללותה, אפילו היא מאוסה עליו והוא סולד ממנה. אדרבה, עלינו לא רק לדבוק בהשקפה זו, אלא גם להגן עליה. כי כל ההשקפות שהחזיקו בהן (בני-אדם) בנוגע לאלוהים, הגדול והנעלה, היא האחת הראויה לו ביותר. האמת היא, שאנו מבקשים לסתור²⁵ את כל ההשקפות הנוגדות אותה ולתקן, במידת יכולתנו, את טעויותיהן. לאחר שקבענו תחילה שקשה למצוא השקפה עיונית נקייה מן הספקות. אחרי פיסקה זו באה בחיבורו של אלכסנדר הפיסקה על סיבות המחלוקת בדעות, שהובאה ב'מורה'. נראה שהרמב"ם התעמק הרבה בקטע זה בחיבורו של אלכסנדר.

מנקודת-ראות מסוימת בלתי ניתנת לערעור, שהעולם נברא בידי אלוהים מתוך הכרעת-רצון חופשית ושאלוהים מתערב לעתים באופן דומה בשרשרת הסיבות והמטובים המעמידים את סדר הטבע.

- 18 נראה: עקרונות העולם הפיסי.
 19 מילולית: לדברים.
 20 מילולית: הדיבורים המוכיחים.
 21 מילולית: נמשך אחר.
 22 עמ' 276, כתיב: לל-עאלם אולי צ"ל פי אל-עאלם 'בעולם'.
 23 עמ' 276, שורה 11 במקום או כאנת אני גורס אד כאנת.
 24 היינו, גלגל השמים.
 25 עמ' 276, שורה 17: כל חסר כל פשר בהקשר זה. היינו משערים את התיבה רד (סתירה) או חיבה בעלת משמעות דומה. תרגמתי לפי חיקון זה.

בשתי המובאות ניתנו השקפות אלכסנדר על תפקידה ועל מידתה של אפשרות-ההוכחה של התיאוריות הטבעיות. ה'התחלות', או היסודות הראשונים של הפריפאטיים, אינם ניתנים להוכחה, כיוון שההוכחה מחייבת חזרה לאיזה יסוד קודם, אך ניתן להצדיק את השימוש בהם בתיאוריה המדעית משום שהם מסבירים ומקשרים מספר רב של עובדות ותצפיות. תבנית הקוסמוס שמציעה לנו ההשקפה האריסטוטלית מלוכדת יותר, ומרובה מידת הסתברותה הפנימית יותר מכל ההשקפות שמציעות האסכולות היריבות. ברם מצויים בה כמה סתירות וממילא כמה ספקות. ואולם בטרם נכבשה הפיסיקה למאתימאטיקה לא היה כל טעם, אף מבחינה עיונית גרידא, לסבור שעובדה יוצאת-דופן אחת יהא בכוחה לקעקע תיאוריה מקיפה, נוחה לשימוש ומאוששת כל-צורכה. בתחום הפיזיולוגיה, עד קרוב מאוד לזמננו, לא היו השקפותיו של אלכסנדר על דרך אימותן של תיאוריות מדעיות נראות כלל כמושונות ביותר. המיתודה שהוא מציע איננה שונה ביותר מזו שהשתמש בה צ'ארלס דארווין בשני חיבוריו העיקריים.

הרמב"ם שותף היה לתפיסתו של אלכסנדר בעניין טיבה ותפקידה של תיאוריה פיסיקאלית. לפי דעתו, תיאוריה כזו צריכה להציע את סיבותיהן של התופעות הפיסיקאליות ולגלות את סדרן הטבעי. לא כל ההסברים ניתנו להתקבל מבחינה מדעית. כי סדר טבעי משמעו סדר התואם את 'טבע המציאות'. בעצם הדבר, תפיסתו של הרמב"ם בטיבה של תיאוריה פיסיקאלית מספקת מניחה כנראה — למצער לפי כמה פיסקאות ב'מורה'²⁶ שרק את הסיבות הפועלות יש להביא בחשבון בהסבר מדעי של תופעות בטבע²⁷. אין להפליג מכאן, כמובן, לידי קיצוניות. אין להתעלם לחלוטין מן השיקול התכליתי. שאם לא כן, ניטול דוגמה אחת מני רבות, לא תהא כל אפשרות להגן על אותה הנחה עיקרית שכל מיני בעלי-החיים והצמחים שהיו מעולם הוים ויהיו עד עולם ושום אחד מהם לא כלה ולא עבר מן העולם. בלשון אחר, מותר להניח שהעולם מסודר באופן כזה המבטיח את התמד מציאותו הבלתי-מוגבל של סדרו הנוכחי. ורק הסיבות התכליתיות הן הגורמות לכך. לפי ההיגיון של השיטה האריסטוטלית אין חוץ לטבע (מושג לא ברור כלל וכלל) מי שאפשר יהא לתלות בו תכונות אלה של סדר העולם. כי העולם (או הטבע) הוא נתון ראשוני, ופירוש הדבר, שניתן להבין ולתאר את דרך פעולתו, ואולם אין טעם, בדרך כלל, להציץ אל מאחורי הדברים עצמם לשם גילוי סיבות ראשונות למציאותו, או למציאותם בדרך אחת מן הדרכים²⁸.

- 26 השווה לדוגמה חלק ב, יט: 'כי כל מה שביארו לנו ממה שתחת גלגל הירח נמשך על סדר מסכים למציאות מבואר העילות. ואפשר שייאמר בו שהוא על צד החיוב מתנועת הגלגל ומכוחותיו. בלשון אחר, הרמב"ם רואה את דעות אריסטו בפיסיקה של העולם שתחת גלגל הירח כמניחות את הדעת, מאחר שהן מציעות הסבר מיכאני לתופעות.
 27 ההסבר האריסטוטלי לסדר העולם מבוסס, כמובן, בסופו של דבר, על מציאותו של מניע ראשון שאיננו סיבה פועלת. כאן אני מתעלם מפן זה של תורתו.
 28 הרמב"ם מוכיר בחלק ג, יג, שאריסטו ביאר 'שהצמח אמנם נמצא בעבור בעלי חיים'. עם קריאת

איך זאת אומרת, כמוכן, שמדע הטבע חייב לשלול פעולה תכליתית מצד בעלי-חיים. ואולם פעולה זו היא חלק בסדר הטבעי ואינה מעמידה אותו. אין הרמב"ם טוען, שהאריסטוטליים מציבים אידיאל מוטעה, פתוח לערעורים, של התיאוריה המדעית הנאותה. הטענות שהוא מעלה הן מסוג אחר ומתייחסות לכשלונו של המדע בזמנו, שאין האידיאל הזה הולמו. הוא מצביע על כך, שהמדע, כפי שהוא מכירו, מציע הסבר מניח את הדעת לתהליכי העולם שמתחת לגלגל הירח, אבל אין בו כדי הסבר פיסיקאלי לתנועת גרמי השמים. וצדק בכך, בלי ספק. בן-זמנו, אבן רשד, ידע זאת אף הוא. הפיסיקה השמימית האריסטוטלית שרויה היתה במבוכה גדולה, כי כמה מעקרונותיה לא ניתן ליישבם על שני מושגים-עזר יסודיים של השיטה הפטולמיאית השלטת בדרך כלל, היינו המעגלים האקסצנטרים (יוצאים חוץ למרכז) והאפיציקלים ('גלגלי היקף'). אחת הנקודות שעליה נסבה מחלוקת זו ניתן לסכמה כך: הפיסיקה האריסטוטלית מחייבת שהמרכז שסביבו נתון גוף בתנועה סיבובית יהא קבוע ועומד, ואילו אותם שני מושגים מניחים מרכזים נעים. האפיציקלים והמעגלים האקסצנטריים הומצאו כדי לספק הסבר מאתימאטי לתצפיות האסטרונומיות. היתה זו אפוא מחלוקת בין המאתימאטיקה, מדע שנכללה בו באותו זמן האסטרונומיה, ובין הפיסיקה שעדיין לא נכבשה אז למאתימאטיקה. היה זה מצב לא-נוח מאוד לפיסיקאים ולמאתימאטיקאים כאחד (אף יותר לראשונים, שעסקו בדברים כהווייתם הממשית, מאשר לאחרונים); היה זה מצב-עניינים מביך ומציק.

קשיים אלה נזקרו, כנראה, ביותר בספרד במאה השתיים-עשרה, אפשר משום האדיקות האריסטוטלית של הפילוסופים באותה ארץ. ואולם הסתירות בין התיאוריה האסטרונומית והפיסיקאלית, על אף חומרתן, לא ערערו כלל את אמונם של הפילוסופים בתפיסת התיאוריה המדעית של אריסטו ואלכסנדר, ומבחינה זו, כמבחינות אחרות, מותר למנות את הרמב"ם בכלל הפילוסופים. האפשרות המוצעת ב'מורה' ב, כד, שהמדע האנושי, מאחר שסבות הראיה על השמים נמנעות אצלנו, לא יוכל להגיע לעולם לידי הצעת תיאוריה פיסיקאלית שכוחה יפה לעולם הגלגלים, אינה אומרת שאותו עולם-הגלגלים אינו נכרע על-ידי הסדר, או, בלשון מאוחרת יותר, החוקים של הטבע.

אך מחוץ לכל השיקולים האלה ייתכן שחיבורו של אלכסנדר, 'התחלות הכול', השפיע על דעות הרמב"ם בנושא שהחיבור גופו אינו עוסק בו, היינו בהיסטוריה

הפרק הזה מתקבל הרושם, שאף-על-פי שהרמב"ם נענה כאן לכאורה לנטיות הטילואולוגיות של אריסטו, הן מפליגות בעיניו יותר מדי. אדרבה, דומה שמשמעותו הכללית של פרק זה מלמדת שיותר להשתמש בהסברים תכליתיים ולראותם כבעלי תוקף בתחום החקירות של מדעי הטבע רק כמה שנוגע ליחס שבין החלקים השונים בגוף החי וכן ליחס שבין כל אחד מן החלקים האלה ושל כולם יחד ובין אופן פעולתו של כלל האורגניזם שהם שייכים לו. הרעיון שמין אחד של בעלי-חיים יהא קיים למען מין אחר נוגד בפירוש את מגמת מחשבתו של הרמב"ם. מצד אחר ברור, שהוא האמין בהרמוניה השוררת בטבע בכללו.

הדתית והמדינית. אמנם, הראיות להנחה זו אינן נראות מאוששות כל-צורך, מאחר שעיקרן בשימוש הלשון. בעצם טובב העניין על שימושו של הרמב"ם במלה אחת; אך זו מלת-מפתח.

המשפט הבא מופיע בחיבור 'התחלות הכול' (עמ' 265, ש' 16 ואילך): 'כי מבנה העולם הזה והחסד הטבעי שנאצל על-ידי הבורא בהסכמתם²⁹ ובהתאמתם של חלקיו והיותם מותקנים ועומדים ביחס [הראוי] לעולם [בכללותו] הם כאלה³⁰ שאם יעלה במחשבתך שאחד מן החלקים האלה ייחשב ככטל [יתחייב מזה] ששום אחד מהם לא יישאר עומד בעינו'.

המלה הערבית שתורגמה כאן 'חסד' היא לטף. תיקון קל ישנה אותה לתלטף, מלה נדירה יותר, שאף היא מקומה יכירנה כאן, ואולי אף יותר מן הראשונה. במקרה כזה יהא תרגום המשפט: 'החסד הערום' או 'ההסדרים רבי הערמה והחסד' של הבורא וכי³¹ והנה השם תלטף והפועל תלטף המקביל לו מופיעים בספר ג, לב, שש פעמים, בהקשרים שונים; אחד מהם מעלה על הדעת את הטכסט של אלכסנדר שהובא למעלה. ייתכן שבטופס החיבור 'התחלות הכול' שהיה לפני הרמב"ם אפשר נמצא כתוב תלטף במקום לטף. אבל אין זה אלא עניין שני במעלה; הסברה שפרק זה ב'מורה' הושפע מן החיבור ההוא מאוששת למדי בלי השערה זו. לאמתו של דבר, הרמב"ם משתמש גם במלה לטף בפרק זה (ראה להלן).

הפיסיקאות הנדונות בחלק ג, לב הן:

א. 'כשחבתונן בפעולות האלהיות, ר"ל הפעולות הטבעיות, יתבאר לך מהם ערמת [תלטף] השם וחכמתו בבריאת בעלי-חיים והדרגת תנועת האברים ושכונותם קצתם לקצתם. וכן יתבאר לך חכמתו ותחבולתו [תלטף] בהדרגת ענייני כלל האיש ענין אחר ענין. והמשל בהדרגת תנועותיו ושכונת האברים, המוח, מה שלפניו רך מאד, ואשר מאחוריו קשה מעט... וכן הערים השם ועשה תחבולה [תלטף] בכל איש מאישי בעלי-חיים היונקים להיותו כשילוד בתכלית הרכות ולא יוכל להזין בזמן יבש, והוכנו לו השדים להוליד החלב...'

ב. 'וכמו זאת ההנהגה בעצמה מן המנהיג ההוא ית' באו דברים רבים בתורתנו, והוא שאי אפשר לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום, ולזה אי אפשר לפי טבע האדם שיניח כל מה שהרגיל בו פתאום. וכאשר שלח השם משה רבנו עליו השלום לתתנו ממלכת כהנים וגוי קדוש בידיעתו ית' והיה המנהג המפורסם בעולם כלו שהיו אז

29 עמ' 265, שורה 16: אני גורס פי מא (במקום פיה מא).

30 מילולית: הם במצב כזה של סדר והתאמה.

31 בתרגומי 'מורה נבוכים' לאנגלית תרגמתי את הביטוי תלטף שב'מורה' graciousness willy או gracious ruse. בחרתי בתרגום זה מכוח העובדה, שאבן חיבון בתרגומו העברי, אפשר בהשפעת העובדה הנרמזת בחלק ג, לב שבני-אדם (לא הרמב"ם גופו) עשויים לטעון שאלוהים משתמש ב'תחבולה' (חילה), מתרגם תלטף ב'ערמה'. שם עברי זה והרמו שאלוהים 'עושה תחבולה' מעלים ביוכרון את ביטוי של היגל 'עורמת התבונה' — List der Vernunft.

רגילין בו והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה, להקריב מיני בעלי-חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחות להם ולקטר לפניהם... לא גזרה חכמתו ותחבולתו [תלטף] המבוארת בכל בריאותי שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולבטלם... ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקם מהיותם לנבראים ולעניינים דמיוניים, שאין אמתות להם, לשמו ית', וצונו לעשותן לו ית' וצונו לבנות היכל לו... ושישתחו לו ושיקטירו לפניו. והזהיר מעשות דבר מאלו העניינים והמעשים לזולתו... והפריש כהנים לבית המקדש... וחייב שייוחד להם מתנות על כל פנים שיספיקו להם, מפני שהם עסוקים בבית ובקרבנותיו, והם מתנות הלויים והכהנים. והגיע התחבולה בזאת הערמה [תלטף] האלהית שנמחה זכר עבודה זרה והתקיימה הפנה הגדולה האמתית באומתנו, והיא מציאות השם ואחדותו, ולא יברחו הנפשות וישתוממו בבטל העבודות אשר הורגלו ולא נודעו עבודות זולתם'.

'ואני יודע שנפשך תברח מזה הענין בהכרח בתחלת מחשבה ויכבד עליך, ותשאלנו בלבך ותאמר לי: איך יבאו מצות ופעולות עצומות מבוארות מאד והושם להם זמנים, והם כלם בלתי מכוונים לעצמם, אבל הם מפני דבר אחר, כאלו הם תחבולה שעשה השם לנו להגיע אל כונתו הראשונה?... שמע תשובתו אשר תסיר מלבך זה החלי ויגלה לך אמתת מה שעוררתיך עליו, והוא שכבר בא בתורה כמה זה הענין בשוה, והוא אמרו ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים וגו' ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף וגו'. וכמו שהסב השם אותם מן הדרך הישרה אשר מכוונת תחלה, מפני יראת מה שלא היו יכולים לסבלו לפי הטבע, אל דרך אחרת עד שתגיע הכוונה הראשונה, כן צוה בזאת המצוה אשר זכרנו מפני יראת מה שאין יחלת לנפש לקבלו לפי הטבע עד שיגיע הכונה הראשונה, והיא השגתו יתעלה והנחת עבודה זרה. כי כמו שאין בטבע האדם שיגדל על מלאכת עבודות בחמר ובלבנים והדומה להם, ואחר כן ירחץ ידיו לשעתו מלכלוכם וילחם עם ילידי הענק פתאום, כן אין בטבעו שיגדל על מינים רבים מן העבודות ומעשים מורגלים, שכבר נטו אליהם הנפשות עד ששבו כמושכל ראשון, ויניחם כלם פתאום. וכמו שהיה מחכמת [תלטף] השם להסב אותם במדבר עד שילמדו גבורה, כמו שנודע שההליכה במדבר ומיעוט הנאות הגוף מרחיצה וכיוצא בהם יולידו הגבורה, והפכם יולידו רך לבב, ונולדו גם כן אנשים שלא הרגילו בשפלות ובעבודות— וכל זה היה במצות אלהיות על יד משה רבינו... כן בא זה החלק מן התורה בתחבולה אלהית עד שישארו עם מין המעשה המורגל, כדי שתעלה בידם האמונה אשר היא הכוונה הראשונה'.

פיסקאות אלה מניחות, בראש-וראשונה, מציאותו (בתוך הגבולות שהותוו למעלה) של יסוד תכליתי בטבע, תפיסה שלפי השימוש התכוף בשם תלטף הושפעה מן הסתם במידה מרובה מחיבורו של אלכסנדר 'התחלות הכול'; אף-על-פי שהרמב"ם, שלא ככחיבור זה, שואב משליו מבעלי-חיים (ונעזר בכך על-ידי גאלינוס, שחיבורו 'תועלות האיברים' נזכר באותו הקשר). שנית, פיסקאות אלה מורות שאין לצמצם את התפיסה התכליתית של אלכסנדר לתופעות-טבע בלבד. יש להרחיבה לתחום

ההיסטוריה המדינית והדתית, כיוון שהיא מטייעת בהסברת התהוותו של עם ישראל ומעמידה כמה מעיקרי תכונותיה של התורה. כדרך שהטבע, או אלוהים הפועל בטבע, מחבל כל מיני תחבולות במתקני הגופים הקיימים כדי ליצור אורגאניזם בר-קיום, כך מחבלת ההיסטוריה, או אלוהים הפועל בהיסטוריה, כל מיני תחבולות כדי ליצור אומה בת-קיום. בנידון אחרון זה נכלל בתחבולות מסע ארבעים שנה במדבר כדי לחנך את העם במעלות הגבורה הצבאית.

גם המצוות שבתורה, או כמה מהן, היו בגדר תחבולות כאלה. לא כולן הן הטובות שבמצוות במובן המוחלט; יש מהן שהן הטובות במצב היסטורי מסוים, כי ההכרח להינתק מן העבר לא היה מתבצע למעשה אילולא נשמרה, בגבולות מסוימים, מידת-מה של המשכיות. בין בתחום הטבע ובין בתחום ההיסטוריה התחבולות שמדבר בהן הרמב"ם מיוחסות על ידו לאלוהים. אך במקום אחר (ב, מח) פועל השם על-ידי סיבות אמצעיות.

קודם שאנו עוברים למחברים האיסלאמיים נעמוד על יחסו של הרמב"ם לפילוסופי יוון, שאינם נמנים (או שאינם נמנים בכל דעותיהם) על המסורת הפריפאטטית. כמה מן הפילוסופים האלה לא נזכרו באיגרת לאבן תיבון.

א פ ל ט ו ן

אין ספק שבעיני הרמב"ם נחשב אפלטון כפיסיקאי וכמיטאפיסיקאי, פתוח הרבה מאריסטו. הפילוסופים הערביים והיהודים, שדגלו בשיטת אריסטו, ביקשו את האמת המפוכחת שניתן להוכיחה בתאימת התיאוריה לעובדות העולם החיצוני. לפיכך נטו להעריך בהשקפות המדעיות את מה שמביא, על-ידי הסתמכות על נתוני התחושה לידי גילוי סדר קבוע בטבע. הפיסיקה האריסטוטלית סיפקה צורך זה, ואילו משנת אפלטון, על פיחות ערך האמת של נתוני התחושה שבה ועל נטייתה לראות בתיאוריות הפיסיקאליות המקובלות, ושלה בכללן, מיתוסים, לא סיפקתו. לפי השקפת פילוסופי ימי-הביניים האלה אין צורת הביטוי המיתית, כשמשתמש בה פילוסוף, אלא העלמה מדעת של אמת עיונית. לעתים יש צורך מעשי בדבר. ברם פילוסוף הכותב לפילוסופים אינו זקוק לכסות-עיניים זו. באיגרתו לאבן תיבון הרמב"ם מביע דעתו בבירור, שמשום שחיבוריו של אפלטון מלאים משלים, אין המעיין המשכיל צריך לטרוח לקרוא אותם. אך מאחר שהרמב"ם ידע יפה שלא כל קהל הקוראים הוא מסוג המשכילים האלה, בעלי ההכשרה הדרושה והגישה הרצינית, אין דבריו אלה, כפי שנלך ונראה, מוסרים מושג שלם של הערכתו את המשל כדרך להצעת דברים שבעיון. במקומות המועטים ב'מורה', שבהם נזכר אפלטון בפירושו, הדברים מתייחסים ל'טימיאוס', או לאיזו פאראפראזה או סיכום רעיוני לאותו דיאלוג, ובמקום אחד (ב, יג) גם למובאה מתוך הדיאלוג הזה בספר השמע לאריסטו. רק אחת מהשקפותיו הפיסיקאליות או המיטאפיסיות של אפלטון נדונה ב'מורה' ביתר אריכות, היינו

ההשקפה המיוחסת לאפלטון שלפיה נתחדש העולם מחומר קדמון (ב, יג וכה — כו). לפי השנייה בפסקאות אלה, אין השקפה זאת סותרת יסודי התורה. ואולם הרמב"ם מדגיש בפירושו, שאין דעה זו מעניינת אותו כל-עיקר ולא 'נביט עליו כלל'. הברירה השכלית שהוא מציב לפני קוראיו היא בין סדר-עולם קדמון ונצחי, שאין מקום בו, ומעולם לא היה מקום בו, להתערבות אלוהית; ובין הפעולה החופשית לחלוטין של רצון אלוהים, שברא את העולם מאין ובידו לשנות, ואף משנה הוא לרצונו את סדר הטבע. ההשקפה האפלטונית עלולה היתה לבלבל את הברירה הברורה הזאת.

חלק ב, ו מזכיר את דעת אפלטון, שהשם 'ענין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות'. קרוב לוודאי שהכוונה בכאן לאיזה פירוש, שהוא אולי (אף כי לא בהכרח) ניאואפלטוני לדעות המופעות בטימיאוס (28 א ואילך) בדבר הדיוקן הנצחי שהדמיורגוס מחקה אותו.

חלק א, יז מביא משמו של אפלטון 'ומי שקדם לו', שהחומר נקרא נקבה והצורה זכר. אשר לאפלטון לא דיין הרמב"ם, מאחר ש'בית-הקיבול'—מונח שנתפרש לעתים ככינוי לחומר—צוין בטימיאוס (51 א) בתואר אֵם. אך ייתכן שהרמב"ם נמשך אחרי פירוש מאוחר יותר לאפלטון. הרמב"ם מביא זאת לדוגמה שכמו התורה גם 'חכמי האומות מקדם היו מסתירין הדברים בהתחלות [ביסודות] ומדברים בהם בחידות'.

והנה ה'מורה' גופו דוגמה הוא לשימוש הפילוסופי בלשון 'חידות'; והצורך, ההכרח המדיני, להשתמש בה הוא אחד הנושאים העיקריים של החיבור הזה. גדולה מזו, הוא נושא הקשור בכמה נושאים אחרים חשובים כמוהו, אף חשובים ממנו, כגון הנבואה, מעמדו ותפקידו של הפילוסוף בחברה האנושית, תורת המדינה בכללה. וכבר הראה שטראוס³² שדעות הרמב"ם בעניינים אלו נקבעו, בסופו של דבר, על-ידי עמדתו של אפלטון, שהושפעה עליו בעיקר על-ידי אלפאראבי ופילוסופים מוסלמים אחרים שסיגלו את רעיונות אפלטון לצורכיהם שלהם.

אין מקום כאן לניסיון לגדור ולהגדיר את השפעתו של אפלטון על ה'מורה' בתחום זה, מאחר שהיא כללית ומפוזרת ביותר, ולעתים קרובות עקיפה ביותר. ואולם נעמוד עליה בפסקה הדנה באלפאראבי.

ה פ י ת א ג ו ר י א י ם

'סיעת פיתאגורוס' נזכרת פעם אחת ב'מורה' (ב, ח) בקשר לתורתם על ההרמוניה שבתנועת הגלגלים, שיש להם קולות ערבים נערכים כערך ניגוני המוסיקא', שאריסטו חלק על דעה זו וכן דחה אותה הרמב"ם.

32 ראה *Philosophie und Gesetz* (Berlin, 1933); 'Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī', *Revue des Études juives* (1936), 1—37. ובמחקרים אחרים.

א פ י ק ו ר ו ס

שילת ההשגחה מצד אפיקורוס ידועה היתה, כאמור למעלה, לרמב"ם מתוך-חיבורו של אלכסנדר 'על ההשגחה' (ראה 'מורה' ג, יז; השווה ב, יג). הוא עשוי היה לראות—ולא ראה—בדעה זו אתגר חמור לפילוסופיה של אריסטו כלהשקפה הדתית האורתודוקסית. תורתה בכך שהיא עשויה להיראות כבלתי-מדעית, מאחר שהמדע עומד על קיומו המתמיד של העולם. בכל הנוגע למאורעות החיים שמתחת לגלגל הירח, למצער אלה הנוגעים רק באישים ולא במינים שלמים, האמינו האריסטוטליים והרמב"ם בתוכם, לא פחות מן האפיקוריים, בתוקף פעולתן של הסיבות הפועלות (היינו, של מקרה עיוור או של הכרח, שני מונחים השקולים זה כנגד זה בהקשר הנידון). העובדה שהשכל האנושי עשוי לעזור לאדם לחלץ את עצמו מן הסכנות הצפויות לו מכוח ההכרח החיצוני, או לנקוט עמדה שתמתן או בטל את פגיעתו של הכרח חיצוני זה, הוכרה—אף כי בהבדלי ניסוח—מצד האפיקוריים כמצד הרמב"ם והאריסטוטליים.

בחלק א, עג מציב הרמב"ם פרט אחד בתורת האטומים של המדברים כנגד זו של אפיקורוס, וכנראה היתה לו בזה ידיעה מדויקת. בחלק א, עג נזכרו ב'מורה' אקלידס והחיבור 'ספר החרוטים' לאפולוניוס איש פָּרְגָה.

ג א ל י נ ו ס

בעד פטולומיאוס, הנזכר כמה פעמים ב'מורה', מצוין בכל מקום, ובדין כתוקן, ידוע גאלינוס לרמב"ם לא לבד כרופא אלא גם כפילוסוף. בפרק האחרון של חיבורו העיקרי ברפואה 'פרקי משה' (בערבית פצול מוסי פי אל-טב) הרמב"ם מתדיין באריכות-דברים לא רק עם כמה מהשקפותיו הרפואיות של גאלינוס, אלא גם עם דעות מסוימות שלו בעניינים פילוסופיים ובענייני דת. לאמיתו של דבר, רופא יווני זה השפיע השפעה ניכרת, ואפשר לומר חתרנית, על התפתחותה של המחשבה הפילוסופית בעולם האיסלאם. מידה מרובה של ההתנגדות, או של העמדה הספקנית כלפי אריסטו, הוא שגרם אותה. הוא לא קיבל את השקפת אריסטו על המקום ופקפק (ודבר זה אולי חשוב יותר בהקשר הוויכוחים של ימי הביניים) בעניין טיבו של הזמן; דבר אחרון זה נזכר ב'מורה' (ב, יג; השווה א, עג). הוא גם נקט עמדה אגנוסטית כלפי בעיית הישארות-הנפש ונצחיות העולם. ה'מורה' אינו מזכיר את השקפות גאלינוס בנושא הראשון (דבר המובן, כיוון שהחיבור הזה אינו מכיל דיון מפורש בעניין הישארות-הנפש), אך מזכיר הוא (טו) שאלפאראבי 'בזה גאלינוס בזין גדול' על שום דעתו שאין להביא מופת על קדמות העולם. מעניין הדבר שהרמב"ם אינו מנסה ללמד זכות על גאלינוס, אף-על-פי שדעתו זו דומה לדעת הרמב"ם המפורשת

ב'מורה', ואף-על-פי שמבחינה פילוסופית עשוי היה גאלינוס להיחשב כבעל-ברית נכבד כנגד המדברים.

חלק ג, יב מביא מתוך הסכמה דעה של גאלינוס על המגבלות ההכרחיות של בני-האדם, כיוון שהמרכיבים החומריים המתחברים בשעת העיבור נחותים הם מטבעם. חלק ג, לב מביא מגאלינוס משל, המדגים את היסוד התכליתי במבנה גוף בעל-החיים. חלק א, עג מביא דעת גאלינוס על החכמים הטוענים שהחושנים מכזיבים.

פרוקלוס

ה'מורה' אינו מזכיר במפורש את הניאוראפלטוני בן המאה השישית, פרוקלוס, שבחיבור שניתרגם לערבית הציע טענות מוכיחות לקדמות העולם. אפשר לומר, שהמופתים לדעה זו, המיוחסים, בחלק ב, יד וכה, לפילוסופים שאחרי אריסטו, ייתכן שנלקחו מתוך החיבור הזה. ואולם הדמיון של מופתי פרוקלוס ואלה שמציע הרמב"ם אינו מקיף את פרטיהם. בדרך כלל קרוב יותר לומר, שהרמב"ם שאב מופתים אלה מאיזה פילוסוף מוסלמי (אפשר אלפראבי), שניסח מחדש את טענותיו של פרוקלוס לשימושו הוא.

יוחנן פילופונוס (או: יוחנן המדקדק) נזכר ב'מורה' בקשר למקורות ההשפעה על הכלאם, ונעמוד עליו להלן בהקשר זה.

אבונצ'ר אלפאראבי

אחרי אריסטו, אלפאראבי הוא הפילוסוף שהיה נכבד על הרמב"ם ביותר, לפי היוצא מאיגרתו אל אבן תיבון. התואר שהוא מכתירו בו עשוי לחזק את ההשערה, שבכל הנוגע למדעים העיוניים והמדיניים מוכן היה ללכת בעקבות אלפאראבי בכל דבר. מכל מקום, ברור שהרמב"ם היה משוכנע כי הגישה והמיתודה ודרך ההרצאה והניסוח שנקט בהן אלפאראבי בכל העניינים הנוגעים או הקשורים בספירת הדת המאורגנת, הן התשובה המצוינת והמוסמכת ביותר מכל תשובות הפילוסופים לאתגר ולסכנה, ואולי לאפשרות, שמזמנת האמונה בדת מונותאיסטית. בלשון אחר, הוא חש, שאלפאראבי תפס את העמדה הראויה לו לפילוסוף באותם זמנים שבהם נוספה, כפי שמציין הרמב"ם (א, לא), סיבה חדשה למחלוקת הדעות (וממילא לטעות בדעות) על אלה שמנה אלכסנדר הפרדוסי, והיא 'ההרגל והלימוד', היינו הדבקות באמונות ובדעות המקובלות, שעליהן מתחנך האדם, וכך 'ימנע האדם מהשיג האמת ויטה אל מורגליו'.

העמדה הפילוסופית בנידון קדמות העולם, היחס שיש לנקוט כלפי הדרך האפולוגטית של המדברים, ואולי החשוב מכול—תורת הגבואה כחלק בפילוסופיה מדינית ובאתרפולוגיה שבכמה מיסודותיה היא נמשכת והולכת מאפלטון, הוצעו

כולם על-ידי אלפאראבי בסגנון ובדרך-הרצאה, שאפשר שהשפיעו על הרמב"ם לא פחות מן הרעיונות גופם.

אלפאראבי לא חשש לסתירות בדעותיו; אפשר שעשה זאת בכוונת-מכוון. מכל מקום ברור, וכבר הצביעו על כך פילוסופים ערבים כגון אבן טופיל, שהשקפותיו באחדים מחיבוריו בעניינים כמו הישארות-הנפש הן בניגוד חותך לדעות שהוא מחזיק בהן בחיבוריו האחרים. אפשר שחל שינוי בהשקפותיו, ואולם מסתבר יותר שהטעם העיקרי לתנודות גלויות אלו הוא, שלא כל החיבורים מכוונים היו לאותו סוג של קוראים.

מכאן נתחייבה לו מידה מסוימת של זהירות. ואף-על-פי-כן אנו נתקלים בחיבוריו של אלפאראבי בהיגדים לא-אורתודוכסיים מדהימים ופשוטים וגלויים להפליא, שכל הרוצה יכול, לכאורה, לקוראם ולהבינם. הנראה שאלפאראבי האמין, שהסגנון המופשט מאוד והמצומצם מאוד הנקוט בידו מסוגל לצנן את סקרנותם של חסרי-הכשרה או מעוטי-הכשרה; עליו סמך שירחיק סכנה ממנו ומקהילתו, העשויה להיפגע מהפצה בלתי-זהירה של דעות בקרב אנשים שאינם מסוגלים לרדת לסוף משמען. בדרך כלל נראה, שצדק באמונתו זו. לקח סגנוני זה ודאי לא נעלם מעיני הרמב"ם. ואמנם אנו מוצאים גם ב'מורה' (לדוגמה א, סח) היגדים לא-אורתודוכסיים מביכים, שאפשר שניטל מהם עוקצם על-ידי ניסוחם המופשט, אף כי מן-הסתם לעתים רחוקות יותר מאשר בחיבוריו של אלפאראבי. אלא שה'מורה' הרי שייך הוא לסוג ספרותי מיוחד במינו, ואף בו הוא מתייחד לעצמו. היקפו, הרכבו ומטרתו שונים כל-עיקר מאלה של שום חיבור מחיבורי אלפאראבי.

ארבעה מחיבורי אלפאראבי נזכרו בפירוש ב'מורה': (א) 'תוספות' שלו על ספר השמע לאריסטו; (ב) פירושו לספר האתיקה [המידות] הניקומאכית; (ג) חיבורו על 'נמצאות המשתנות'; (ד) חיבורו 'על השכל'. שלושת הראשונים לא נמצאו עד עתה ואפשר שאבדו לחלוטין.

הזכרת הפירוש לספר השמע (ב, יט) אין בה עניין מיוחד, מחוץ לדיון בתנועת גלגלי השמים, שאליו הוא מתייחס.

ואילו המובאה מספר האתיקה היא בעלת חשיבות מסוימת; כי היא מתקשרת במישרין לאחד מעיקרי ענייניו של ה'מורה', תורת ההשגחה. וזה לשון המובאה: (ג, יח) 'ואמנם מי שיש להם יכולת להעתיק נפשותיהם ממדה למדה, הם אשר אמר אפלטון בהם שהשגחת השם עליהם יותר'.

ברור לכאורה שדעתו של אלפאראבי היא, שכפי מידת התקדמותם של אישי בני-האדם או לפי מעלת השלמות שהם משיגים כך מידת ההשגחה עליהם³³. זו שהיתה דעתו של הרמב"ם גופו, כפי שהוא מדגיש באותו הקשר. קרוב לוודאי שהוא קיבל אותה, בשינויים או כמות-שהיא, מאלפאראבי.

33 אלפאראבי מתכוון כנראה לשלמות מוסרית בלבד, אבל בוודאי חשב (או יותר נכון, חשב קודם-כול) על השלמות השכלית.

הפרסום, ולא תמיד לשבח, שזכה לו פירושו של אלפאראבי על האתיקה בא לו מפסיקאות אחרות שבו. כפי שידע בלי כל ספק הרמב"ם נתעוררו כמה מן המפורסמים בפילוסופי ספרד למתוח ביקורת, או להוציא מידי פשוטן כמה דעות קיצוניות שהובעו בחיבוריו. לפי אבן טופיל³⁴ הציע אלפאראבי בפירושו את ההשקפה, שהאושר קיים בחיים אלה ובעולם הזה, ולאחר שקבע זאת הוסיף דברים שלפיהם 'כל השאר שנאמר בזה [אינו אלא] הכל ולהגי נשים זקנות'.

אבן באג'ה לעומתו, בחיבור שלא פורסם עוד³⁵, מגן על אלפאראבי מפני ההאשמה, שבפירושו הביע דעתו שאין חיים אחרי המוות, שאין אושר אלא האושר המדיני (מדני), שהמציאות היחידה היא זו הידועה לחושים, ושכל הדיבורים על סוג אחר של מציאות הם להגי נשים זקנות³⁶.

אבן רשד בפירושו הגדול לספר הנפש נזקק למסכת רעיונות אחרת, אם כי קרובה לזו שהוצעה בחיבורו זה של אלפאראבי³⁷. רעיונות אלה, שאבן רשד דוחה אותם בשתי ידיים, נשענים על טענתו של אלכסנדר הפרדוסי שהשכל ההיולי, היינו השכל שבכות, הוא כושר הנתון להווייה ולהפסד, הקיים באדם היחיד. אלפאראבי מסיק מהנחה זו, שהשכל אינו מסוגל להכיר צורות מופשטות, חיינו צורות מנותקות מחומר. כי העיקרון האריסטוטלי קובע, שהשכל הופך לזהה עם המושכל שהוא משכיל, ואין לשער זהות כזו של הצורות ההן וסוג השכל הנחות שמניח אלפאראבי. מכאן שלפי אלפאראבי אין האדם יכול להתאחד עם השכל הנפרד, או, ביתר דיוק, עם השכל הפועל. השכל הפועל פעולתו על האדם היא רק כסיבה פועלת, ולא כצורה העשויה להיות נחלת האדם³⁸. תכלית האדם אינה אלא השלמות העיונית³⁹. משפט אחרון זה משמעו, כפי הנראה, שהאדם יכול להגיע רק למדע דיסקורסיבי, ולא לדעת אינטואיטיבית שלפי הפילוסופים היוונים והערביים היא הצורה העליונה של הדעת. הגדרה זו של תכלית האדם אולי תיראה לנו כמסקנה מוטעית. שהרי אפשר לטעון, שמסקנה סבירה מן ההנחות של אלפאראבי היא שהשלמות העליונית האפשרית לאדם היא בחיי מעשה (bios praktikos של אריסטו) ולא בחיי התבוננות (bios theoretikos). כפי הנראה מן הפיסקה של אבן באג'ה, שנוכרה למעלה, יוחסה, בדין או שלא בדין, השקפה זו לאלפאראבי, ופיסקאות מסוימות בחיבוריו של אלפאראבי המצויים בידינו רומזות שאפשר אין פירוש זה למשנתו מחוסר כל יסוד.

34 Ibn Tufayl, Ḥayy Ibn Yaqzān, מהדורת L. Gauthier, ביירות, 1936), עמ' 14.

35 ראה כ"י הספרייה הבהוליאנית, Pococke 206, fol. 126b.

36 השווה גורגיאס לאפלטון, 527 א, 5.

37 ראה Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis 'De anima libros'*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, Mass., 1953), p. 481.

38 שם, עמ' 485 ו'502.

39 *perfectio speculativa*, שתי תיבות אלו הן כנראה תרגום המלים הערביות: כמאל נטרי. השווה אלפאראבי פלספ'ה ארטוטאליס מהדורת M. Mahdi (ביירות, 1961), עמ' 131, שו' 6.

עדותו של אבן רשד סותרת לכאורה פירוש זה, ורחוק להניח שהמשפט הנידון נשחבש או לא תורגם כהלכה. 'חירה מזו, קשה להניח שבפירושו לספר המידות הניקומאכיאני יהא אלפאראבי טוען במפורש ובמוחלט לעדיפותם של חיי המעשה על חיי התבוננות, דעה הנוגדת כל-עיקר את שיטת הערכים המוצעת בחיבור שהוא מפרשו. אבל ייתכן שסלל לו שביל-ביניים.

ניתן לטעון, שדעות אלה של אלפאראבי, שהוצעו בחיבור שהיה ידוע לרמב"ם, מותר להביאן בחשבון כשאנו באים לפרש את משנתו. אם נקבל טענה זו, עלינו לזכור (א) את שבחו הרב של אלפאראבי בפי הרמב"ם; (ב) ואת העובדה שיש ידיים להנחה, שהשקפת ה'מורה' בנידון משה רבנו ניתן בדין לפרשה במובן זה, שמשם הגיע לידי הידבקות בשכל הפועל, דבר שאלפאראבי, בחיבור המיוחס לו בודאות, רואהו כבלתי-אפשרי (ראה עוד להלן). בקשר לכך יש להוסיף, כי קרוב לוודאי שהרמב"ם קיבל את מושג השכל ההיולי שהורו אלכסנדר ואלפאראבי.

ואולם יש פן אחר לעניין. לא כל הפילוסופים שקיבלו את השקפות אלכסנדר על השכל ההיולאני הסכימו בעניין ההידבקות בשכל הפועל. אבן רשד לא קיבל השקפות אלה, ואילו אבן באג'ה, מייסדה של האסכולה האריסטוטלית בספרד המוסלמית, הסכים עמהן בדרך כלל, ואף-על-פי-כן, כפי שנראה, תקף קשות את אלפאראבי על סירובו להודות באפשרות התחברותו של האדם אל השכל הפועל. כפי היוצא ממכתבו אל אבן תיבון ראה הרמב"ם באבן באג'ה פילוסוף אמיתי.

לאמתו של דבר, אבן באג'ה לא היה היחיד שחלק על אלפאראבי בנקודה זו. אלפאראבי, שנודע בסתירות שבדברי עצמו, חלק על עצמו. בחיבורו 'על השכל', הנזכר הרבה ב'מורה', הוא מתאר⁴⁰ את השלמות העליונה שהאדם יכול להגיע אליה, המצב שבו הוא זוכה לאושר עליון. במצב זה, שבו נאצל לאדם השכל הנקנה, האדם קרוב מאוד לשכל הפועל, ובו בזמן אין פעילותו יוצאת אל מחוץ לעצמו. בעצם, האדם, פעולתו והעובדה שהוא פועל פעולתו חד הם. בלשון פחות סודית פירוש הדבר שהאדם נהיה לשכל, וממילא (שהרי דבר זה הוא תכונה הכרחית של כל השכלים) הוא, כסובייקט, זהה עם פעולת ההשכלה ועם נושאה. במצבו זה עשוי הוא להכיר בלי עזרתם של איברי הגוף.

וכן, בעוד פירושו של אלפאראבי לאתיקה שולל את האפשרות של השגת אותה שלמות עליונה על-ידי האדם שאפשר ייחס אותה הרמב"ם למשה, הנה בחיבורו של אלפאראבי 'על השכל' (וגם בחיבורו על 'דעות בני-אדם על עיר הצדק', עמ' 58) אנו מוצאים תיאור של מצב כזה. ואולם יש להוסיף, שהמחבר אינו נראה כטוען בפירוש שמצב זה ניתן להגיע אליו בפועל ממש. כל הלך-הדעות הזה מוצע על דרך ההשערה (ראה עמ' 30, שו' 8). אלפאראבי אינו אומר, לא בפירוש ולא ברמז, שהוא מחזיק בדעות אלו על השלמות העליונה של האדם. בעצם, אין לשון החיבור מאפשרת

40 רסאלה פי אל-עקל מהדורת M. Bonyges (ביירות, 1938), עמ' 31 ואילך.

תשובה שרירה לשאלה זו. אף אין הוא מניח, שאריסטו היה בדעה שההידבקות של האדם בשכל הפועל בת השגה היא, אף כי מותר לשער שזה פירוש אפשרי, ואולי גם מסתבר, לדעותיו של הפילוסוף היווני⁴¹. כל אותן נקודות-ההשקפה השונות של אלפאראבי וכן של אבן באג'ה, שנדון בהן להלן, ראוי לנו לזכור בבואנו לבחון את השקפות הרמב"ם על עלינותו השכלית של משה.

חיבורו של אלפאראבי 'על השכל' נזכר פעם אחת בפירושו ב'מורה' (ב, יח, בתחילת הפרק). הפיסקה המובאה שם⁴² (שניתן למוצאה במהדורת Bouyges, עמ' 30, שו' 9—10) דנה באי-התדירות של פעולת השכל הפועל.

הפיסקה הבאה אחריה באותו פרק, שבה מציע הרמב"ם את הדעה, שאי-תדירות זו אינה תולדה של תכונה הטבועה במהותו של השכל הפועל, אלא 'מפני הכנת החמרים', היינו מפני אופן זימונם של העצמים העשויים לקבל את הצורות הנשפעות מן השכל הפועל, ויש שאינם מוכנים ויכולים לקבל—מרמזת לפיסקה בחיבור 'על השכל' (שלא הוזכרה בהקשר זה על-ידי הרמב"ם). פיסקה זו מופיעה באותו הקשר (עמ' 33) שבו באה הפיסקה הנ"ל. יש ידיים להנחה, שהיה זה ניסוחו של אלפאראבי לרעיון, שהצורות הנאצלות מן השכל הפועל נקלטות לא רק על-ידי האדם אלא גם על-ידי החומר והגופים הפיסיים, ואותו קיבל ממנו הרמב"ם. רעיון זה הוא בעל חשיבות מרכזית בפיסיקה ובפסיכולוגיה המימונית.

המחשבה הפילוסופית של הרמב"ם (וכן של אבן רשד) נקבעת במידה ניכרת על-ידי הצורך לעמוד בפני האתגר של התיאולוגים המוסלמים והיהודים הידועים בכינוי: המדברים. במחלוקת זו היה אלפאראבי לעוזר רב ביותר, שכן כמה מחיבוריו מכילים הגדרות ותיאורים של מטרתם וגישתם ודרכי לימודם של המדברים, שנראה מהם כי שוחרי האמת העיונית אינם צריכים להתייחס ברצינות יתירה לטענותיהם של יריבים אלה.

אחת מן ההגדרות האלה המובאות ב'מורה' (א, עג) משמו של אלפאראבי מופיעה בשתי פיסקות בחיבורו 'על השכל' (עמ' 7—8—11—12). בראשונה נאמר: 'ובאשר לשכל שהמדברים מדברים עליו תמיד כשהם אומרים על דבר, 'זה מתחייב, או נשלל, או מתקבל, או בלתי-מתקבל על-ידי השכל', הם מתכוונים בכך למשהו המתקבל בדרך כלל על דעת הכול (בהסתכלות) ראשונה. כי הם מציינים כשכל את [ההסתכלות] הראשונה של הדעה המקובלת על הכול או על רוב האנשים. דבר זה יוברר לך אם תבחן, ביחס לשימושו של השם הזה, עניין לעניין, את טיעוניהם שבעל-פה או את כתביהם'.

41 עובדה מעניינת היא, אף כי אבן רשד, בפירושו הגדול ל-De anima מביא פעמים אחדות מחיבורו של אלפאראבי 'על השכל' ואף מזכיר (עמ' 493) את דעתו על השכל הנקנה (intellectus adeptus), המוצעת בחיבור זה, אינו רומז כלל לסתירה שבין דעתו זו ובין השקפותיו של אלפאראבי כפי שהציעו בפירושו ל'תורת המידות'. כפי שראינו, מרבה אבן רשד להתייחס בפירושו המן להשקפות אלה.

42 המובאה אינה מדויקת כל-צורכה. אפשר שהרמב"ם הביא את הדברים על-פי זכרונו.

בפיסקה השנייה נאמר: המדברים מאמינים שהשכל שהם מדברים עליו ביניהם לבין עצמם הוא-הוא השכל שזכר אצל אריסטו בספר המופת⁴³, והם מצביעים על כך, ואולם אם תבחן את ההנחות שהם משתמשים בהן תמצא, שכל אלה, בלי יוצא, נגזרות מן [ההסתכלות] הראשונה של דעת הרבים. הרי שהם מצביעים על דבר אחד, ומשתמשים באחר'.

כפי שמראה אלפאראבי באותו חיבור (עמ' 8—9), השכל שבו דן אריסטו ב'ספר המופת' הוא כושר נפשי המאפשר לו לאדם להשיג דעת מסוימת של הנחות כלליות והכרחיות לא באמצעות המחשבה והשיקול ההגיוני, אלא מתוך נטייה טבועה בו (היינו, ידיעה אפריורית), או מאז ימי נערותו, או מבלי להבחין, איוו הדרך הגיעתו הדעת הזאת. הנחות אלה הן העקרונות של המדעים העיוניים. אלפאראבי מבהיר אפוא, שטענת המדברים שהשקפותיהם מיוסדות בשיקולים שכליים אינה, מבחינה פילוסופית, אלא עירוב מושגים; לאמיתו של דבר, הנחותיהם עומדות על סברות מקובלות ברבים ולא על עקרונות המיוסדים בבטיחות שכלית אפריורית. מה שהם מכנים שכל או תבונה משמעו בפשטות קבלתן של אותן סברות כמות שהן. על יסודות רופפים כאלה אין לפתח שום מדע של אמת.

בהוכחה זו של אי-המדעיות בעמדתם של המדברים נתכוון מן-הסתם אלפאראבי לאסכולת המועתזלה, השכלתנית לפי הגדרת עצמה ולפיכך היא מדגישה את שימושה בשכל. בזמנו של אלפאראבי היתה להם השפעה מרובה. ואולם המצב משתנה מן מקצה אל הקצה בשלוש מאות השנים, בקירוב, שבין אלפאראבי לרמב"ם. כת המועתזלה שוב לא היתה כוח אינטלקטואלי שיש להתחשב בו. ואולם הפילוסופיה ניצבה מול אתגר אחר מצד אסכולה אחרת לא שכלתנית של הכלאם, האשערייה, שבכמה חלקים של העולם האיסלמי יצאה לפתח תיאולוגיה רשמית, כשהיא בונה אוניברסיטאות להוראת משנתה המיוחדת, ובכמה מקומות אף כפתה דעותיה על החולקים עליה. יתירה מזו, כימי דור אחד או שניים קודם זמנו של הרמב"ם עמד לה לוחם רב-כוח: אלגזאלי.

על אף שקיעת המועתזלה ועליית האשערייה קיבל בלי ספק הרמב"ם בעיקרי הדברים את ניתוחו של אלפאראבי בדבר אי-הסיפק השכלי של הכלאם. עמדתו בנידון זה אינה בבחינת דבר שעבר זמנו, כפי שנדמה לכאורה; על אף שינויים קיצוניים בין שתי האסכולות, הרבה דעות יסודיות של האשערייה, ובייחוד התיאוריות הפיסיקאליות שלה, (אם מותר להשתמש בשם זה בהקשרנו), נשאבו, תוך שינויים מסוימים, מן המועתזלה. בנוגע לתיאוריות אלה הרמב"ם חלוק על המדברים בעיקר על שום שהם כופרים בסדר-טבע קבוע, היינו בקוסמוס ראיזונאלי מקיים-עצמו שניתן להתבאר במדע. כפי שמבהירה ההקדמה העשירית שלהם (מורה א, עג), כל 'המדומה אצלם הוא אפשרי', היינו כל מה שהדמיון יכול לדמות אין להתנגד לו מכוח

השכל והוא יכול לקרות; כלומר, ייתכן 'שישוב כדור הארץ (להיות) גלגל כוכב'. מכאן שסדר העולם הנראה אינו אלא דבר שבאקראי או מעשה שרירות. בהמשך ויכוחו זה עם הדעה הזאת, השוללת אפשרות מדע הטבע, מביא הרמב"ם—כדבר הצריך לעניינו—את דעתו של אלפאראבי שהשכל של המדברים אינו לעתים אלא 'תחילת הדעת המשותף', ולעתים כפי שמוסיף שם הרמב"ם, פרי הדמיון בלבד. הנה כי כן מאמין הרמב"ם כפי שהאמין כנראה אלפאראבי, שמשום תורת ההכרה המוטעית שלהם ואי יכולתם לתפוס את טיבו ואת פעולתו של השכל הפילוסופי אי אפשר שיהא להם פתח כניסה למדע.

בהשקפתו על המדברים הושפע הרמב"ם לא לבד ממשפטו של אלפאראבי על מושג התבונה או השכל המקובל על תיאולוגים אלו, אלא גם מהגדרתם של פילוסופים קודמים למטרה שהעמידו לעצמם בחקירתם. הרמב"ם ואלפאראבי כאחד אינם סבורים שהמדברים עסוקים בבקשת האמת, אלא בהגנת האמונה והדוגמה הדתית, היינו באפולוגטיקה. אלפאראבי נותן תיאור מרשם ביותר של תכסיסהם בחיבור על מניין המדעים (אחצא אל-עלום), אך אין ראיה שהרמב"ם השתמש בחיבור הזה ב'מורה'.

לעומת זאת, חיבורו של אלפאראבי שאבד, המכונה 'נמצאות המשתנות' (אל-מוגדאאת אף-מתג'ינה), נזכר בפירושו ב'מורה' (א, עד, בסוף הפרק) והוא כנראה אחד מעיקרי המקורות שמחוץ לכלאם שמתוכו שאב הרמב"ם את ידיעתו ודרך הבנתו במשנת המדברים. חיבור זה היה, כפי הנראה, ידוע ביותר בספרד המוסלמית, שגם אבן באג'ה⁴⁴ ואבן רשד⁴⁵ מביאים ממנו. בעוד הרמב"ם מביא מן החיבור הזה של אלפאראבי את דחיית המופת של הכלאם לחידוש העולם, שני הפילוסופים הספרדיים האחרים מזכירים את השגותיו על הפילוסוף הנוצרי היווני בן המאה השישית, יוחנן פילופונוס. קרוב להניח שאלפאראבי לא הבדיל הבדלה חדה ביותר בין משנת יוחנן פילופונוס, שהאמין בחידוש העולם⁴⁶, ובין זו של המדברים, שהחזיקו באותה אמונה.

44 ראה פירושו ל'פסיקה' של אריסטו, כ"י בחדיאנה P. 56a, fol. 206. על הפירושו הזה ראה להלן, כמו הרמב"ם מתייחס אלפאראבי למחלוקת על יוחנן פילופונוס בחיבור הנדון.

45 ראה פירושו הגדול ל'פסיקה' (ויניציה, 1530), Apud Intas 145a. col. b. מאבן רשד' אנו למדים שאלפאראבי חקר בחיבורו זה את הסוגים השונים של שינויים (transmutatio), שאפשר לשערם כקדמים לכל שינוי. ברור שידיעה זו ואחרות המצטרפות אליה אינן נותנות לנו מושג מספיק של טיעוני אלפאראבי, אך הן מחזקות את הראיות ממקורות אחרים, שעניינו הראשי של אלפאראבי בחיבור הנדון היחה שאלת קדמות העולם.

46 וכתב חיבור גדול להפריך את פרוקלוס, שהאמין בקדמות העולם. חיבורו של יוחנן פילופונוס *De aeternitate mundi contra Proclum* ידוע היה לערבים, אף כי ייתכן שלא היה בידיהם כל החיבור כולו. בערבית נשתמרו ראשי פרקים של חיבור אחר של פילופונוס המוכיח את חידוש העולם. המקור היווני של חיבור זה אבד. ראה מאמרי An Arabic Summary of a lost Work of John Philoponus, *Israel Oriental Studies*, II, 1972, pp. 320–352.

יתירה מזו, העובדה שבחיבור הנדון התוכח, כנראה, אלפאראבי בנידון האמונה הזאת עם הראשון ועם האחרונים כאחד, מעלה את האפשרות שחיבור זה ייתכן ששימש המקור לשרטוט הקצר של התחלות הכלאם והתפתחותו המופיע ב'מורה' (א, עד), לפי הצעת הרמב"ם כאן, יש לבקש ראשיתה של אסכולה זו בתורות התיאולוגים הנוצריים שקדמו לאיסלאם, יוונים וארמיים (סוריים) כאחד, שהשתדלו לחלוק על דעות הפילוסופים הסותרות לעיקרי אמונתם. ייתכן מאוד שמחיבורו זה של אלפאראבי באה הנחת הרמב"ם שהמדברים הראשונים שאבו דעותיהם ממשנת יוחנן פילופונוס (יוחנן המדקדק)⁴⁷.

נראה לוודאי, שעיקר כוונתו של החיבור על 'נמצאות המשתנות' היה להגן על רעיון קדמות העולם. ראיות לדבר אפשר למצוא לא לבד באותה פסקה, שבה מזכיר הרמב"ם את החיבור הזה בפירושו, אלא—כפי שנרמז כבר במקצת⁴⁸—גם בהבאות ממנו בפירושי אבן באג'ה ואבן רשד. לאור עובדות אלו רשאים אנו לראות כדבר הקרוב לוודאי, שכאשר אומר הרמב"ם (ב, טו) על אלפאראבי, שהוא בטוח היה באפשרות המופת לקדמות העולם ושאריו לא נסתפק בזה כלל, וכן, בהמשך הדברים שם, שביזה את גאלינוס 'ביזיון גדול' על שנקט עמדה אגנוסטית בשאלה זו—נתכוון לחיבורו זה של הפילוסוף הערבי.

שום חיבור מחיבוריו המדיניים של אלפאראבי (כינוי חופשי, אבל מותר לשם הנוחות לכנות בו את 'דעת בני אדם על העיר החסידה', 'המשטרים המדיניים' ועוד חיבורים) אינו נזכר בפירושו ב'מורה'. אבל ברור למדי, שהשפיעו השפעה מרובה מאוד על הרמב"ם. לאמיתו של דבר, השקפות הרמב"ם על טבעה ותפקידה של הנבואה ועל המטרה הכפולה של העיר הטובה צמחו מתוך דעות אלפאראבי. ואולם גם ההפרשים בין שתי התורות המדיניות השוכים הם. הם מורים על השפעות, שהושפע הרמב"ם ממקורות מאוחרים לאלפאראבי⁴⁹, וגם על תפיסה שונה בעניין הסכנות הטמונות בלימודה ובהפצתה ברבים של הדעת הפילוסופית. אין ספק שאלפאראבי לא חשש כל-כך, כרמב"ם, מפני הסכנה שיש בדבר לחברה בכללה. לפיכך אין בחיבורו אותה זהירות בהרצאת הדברים שאנו מוצאים ב'מורה' ושכל כוונתה לסתום את הדברים בפני קוראים שאינם ראויים ואפילו בפני רבים מן הקוראים הראויים.

אילו באנו למנות את הדומות והשונות האלה היינו צריכים להרצות בפרטות את כל הפילוסופיה המעשית של הרמב"ם. אלא שברוב המקרים לא תביאנו השוואה מקיפה

47 ולפי הרמב"ם גם מיחיא אבן עדי. זו טעות כרונולוגית; ראה להלן.

48 ראה הערה 45.

49 לדוגמה, דעת אלפאראבי שהפילוסופים, כפילוסופים, מצויים, בתנאים נאותים, למלא תפקיד מרכזי בפוליטיקה אין לה מקבילה מפורשת בחיאוריה של הרמב"ם כפי שהיא מוצעת ב'מורה', חסרון שבוודאי אינו מקרה בעלמא, ואולם ייתכן שתפיסה זו קבעה במידת-מה את פעולתה המעשית והיא נרמזת בספר זה.

ומדוקדקת כזו לידי גילויים של מקורות ודאיים ברב או במעט, או לפחות קרובים לוודאי, לדעות הרמב"ם (וזו המשימה הפילולוגית העיקרית במאמר הזה). מצד שני, מאחר שכל הפילוסופיה המדינית של הרמב"ם סדורה במערכת מושגים שקבע אלפאראבי, מן הדין שנוכיר כאן כמה נקודות בולטות המשמשות דוגמה להשפעתו של הפילוסוף הזה ולמגבלותיה כאחת; אם לא כן, תצא לנו התמונה בכללה מעוקמת ללא תקנה.

יתירה מזו, כדי להגיע לפרספקטיבה הנכונה עלינו להפליג מעבר לאלפאראבי אל אפלטון, לפחות כדי לרמוז במקצת לסוג המיוחד של נושאים מדיניים שנוקק להם הרמב"ם. כי עמדתו ואמות-המידה של אלפאראבי, בכל הנוגע לפילוסופיה המדינית, הן ברובן אפלטוניות. הרמב"ם, שבתחום זה הושפע השפעה מכרעת מאלפאראבי, הוא אפוא אפלטוני מכלי שני, אם כי אפשר שלא היה מודע, או לא היה מודע כל-צורכו, עובדה זו.

ועוד על נקודה אחת יש לעמוד: בעוד ברי לנו כמעט שלא היה לפני הרמב"ם חיבורו של אריסטו בתורת המדינה ואפשר שלא ידע כלל על מציאותו, אין לנו ודאות כזו ביחס לאלפאראבי; ייתכן שהיה לפניו חיבור זה של אריסטו, או לפחות קטעים ממנו, או פאראפראזה של תוכנו. אם נכון הדבר, ייצא לנו מזה שקבלתו את הפילוסופיה המדינית של אפלטון ולא של אריסטו לא היתה כולה תולדת מקרה היסטורי. ייתכן שלא היה חסר כאן לחלוטין יסוד הבחירה החופשית מצדו של אלפאראבי, בשים לב לחשיבות המכרעת של הנושא הזה בכלל מהלכה של הפילוסופיה הערבית והיהודית בימי הביניים.

ראוי למנות כאן כמה נקודות השייכות לענייננו, שבהן נפלגו עמדות אפלטון ואריסטו.

אריסטו מקבל את מציאותה של החברה האנושית כנתונה ועומדת, כשם שהוא מקבל את קיומו של סדר-העולם. זה נתון ראקוני שמקורו בטבע האדם כחיה מדינית, בדומה למיני-החי האחרים, כלומר ביצר החברתי של האדם⁵⁰. ברור שהסבר זה מתכוון רק להטעים שאין צורך להוסיף ולחקור בנידון, להורות את הסיבה הפועלת של החברה האנושית, שהיא קודמת לה, אם גם במובן אידיאלי בלבד (מיתודה שמשתמשות בה, אם ננקוט רק דוגמה אחת, התורות החברתיות שנקודת מוצאן הוא האדם היחיד בבדידותו). אף אין תורת המדינה של אריסטו מניחה בשביל העיר קץ שמעבר לחברה ולאדם כחיה מדינית. כשאומר אריסטו ש'בעוד [הפוליס] באה לעולם

50 השווה 'פוליטיקה' לאריסטו, 1252ב 31—1253א 29. ב-1253א 30 נאמר: 'זה שאיחד ראשון בני-אדם בשותפות כזאת היה הגדול במיטיבים'. פסוק זה כשהוא לעצמו ניתן לפרשו כאומר, שהקבוצים והערים של בני-אדם אינם יצורים טבעיים שמציאותם נכרעת על-ידי תכונות-היסוד של המין, אלא מוסדות שאיזה יחיד טוב ומיטיב צריך להמציאם. ואולם פירוש כזה נסתר על-ידי הפסוק הקודם לו.

למען החיים, היא קיימת למען החיים הטובים' (פוליטיקה, 1252 ב30); הוא מתכוון בלי ספק לחיים מדיניים טובים בעיר משגשגת ובעלת תרבות, ולא לשלמות-החיים העליונה, שהיא חיי התבוננות⁵¹. היינו חיי הפילוסוף. הפילוסוף השלם, שנחשלה, כפי שהוא יכול וצריך להתעלות אליבא דאריסטו, מעל לצורך בחברותה אינטלקטואלית, שייך לעיר רק לסיפוק צרכיו הגופניים. כפילוסוף דיו בעצמו. אם נתעלם מהבדלי ניסוח, אריסטו כאילו קדם כאן לגילוייו של אפיקורוס שחיי הפילוסוף הם חיי-יחידות, ואין בהם כל זיקה פנימית לפעולות האזרחיות, לא להלכה ולא למעשה. לא כן עמדתו של אפלטון. אין הוא רואה את מציאות הערים או החברות האנושיות בכללן כנתון ראשוני, או כתולדה ישירה של היצרים והנטיית החברתיים של מין האדם. נקודת-המוצא למשנתו המדינית כפי שהוצעה ב'פוליטיקה', היא מנקודת-מבט מסוימת שמקודם לעיר (כשם שנקודת-המוצא למדע הטבע ב'טימאיוס' היא מקודם לקוסמוס). הלא הוא האדם היחיד וצרכיו החומריים, הוא תחום ה-Ananke. הצורך הכלכלי (chreia) הוא הכופה את האדם היחיד לכונן ראשיתה של עיר (ראה פוליטיקה, 369ב 5 ואילך). מצד אחר, מעבר לכל הערים הקיימות עומדת הפוליס האידיאלית שפילוסופים מושלים בה. אף כי פוליס זו אינה אלא מושג שאולי ומן-הסתם לא יתממש לעולם, עצם קיומו של המושג הזה מורה ששום משטר הקיים בפועל אי-אפשר לראותו כתכלית בפני עצמו. מצד הפילוסוף יש בקבלת התפיסה הזאת במידת-מה משום קבלת נאמנות כפולה; העיקר הוא, שבניגוד לאריסטו אין לראות בפילוסופיה אף במעלותיה הגבוהות ביותר עיסוק שכולו ברשות היחיד. האדם כחיה מיטאפיסיית קשור מהכרח ומחובה באדם החיה החברתית.

ואולם קשר זה לא ניתן בנקל להגדרה או לקביעת תחומיו, כי פנים שונות לו. הפילוסוף האפלטוני נקרא להיות המושל של העיר האידיאלית. ואולם הוא גם נושא עמו סכנה מדומה או ממשית לעיר הקיימת בפועל, ולו עצמו סכנה נשקפת בה⁵². זו עמדה שנראית כמפוקפקת. מסיבות ברורות גברה לאין שיעור הסכנה לפילוסוף עם

51 בלשון אחר, המידות הטובות השכליות אינן תכליתן הטבעית של המידות הטובות המוסריות, אף כי הן הכשרה הכרחית להשגת המעלות השכליות. משמע שהספר העשירי של תורת-המידות הניקח-מאכיאית, או לפחות חלקו הדין בחיי התבוננות ובעדיפותם מחיי המעשה, אינו מסקנה טבעית מן הספרים הקודמים לו: קיים פער מספיק.

ייתכן, כמובן, פירוש שונה לתורת-המידות הניקומאכיאית, אף הוצעה לעתים קרובות. זו שאלה השנויה במחלוקת. ואולם למטרתנו כאן יש לציין שהיחס בין המידות הטובות המוסריות והשכליות שנרמו למעלה היה, כפי הנראה, מקובל על הפילוסופים היהודים והערבים בימי הביניים, הוא משתמע, לדוגמה, מעמדתו של הרמב"ם ביחס למוסר המקובל ובהערכתו את השכל המעשי ('המפורסמות') לעומת העיוני ('המושכלות'). ראה 'מורה' א, ב. התורה המדינית האפלטונית של הפילוסופים הנדונים לא הפריעה בנקודות אלה לאריסטוטליות שלהם.

52 הדרושי של אפלטון מבהיר, שמשפט המוות שנגזר על סוקראטס היה מקרה בעלמא. הוא היה הסיום הטבעי לחייו. כמורכב כדאי להזכיר את פעולתו המדינית של אפלטון בסיראקו, כפי הידוע מתוך איגרותיו.

עלייתן — או, בנידון היהדות, עם התגבשותן במערכת-אמונות קבועה — של הדתות הנבואיות המונותיאטיטיות, שהן נוטות מטבען לפתח תפיסה נוקשה של אור-תודוכסיה.

אף-על-פי-כן, בחיבורו 'השגת האושר' (תחציל אל-סעאדה) לא היסס אלפאראבי לנקוט עמדה חד-משמעית ומאוד נועזת. הוא הכריז, שמחובתו של הפילוסוף לעסוק בפוליטיקה, שבעצם הדבר ארבעת השמות, פילוסוף, מלך, מחוקק ואימאם (מנהיג דתי ומדיני) שמנת נרדפים הם⁵³.

זו דעה קיצונית שאין למצוא מקבילה לה ב'מורה'; שום תפקיד מדיני לא נועד במפורש בחיבור זה לפילוסופים. ואולם הוראות מסוימות לחיי מעשה, המצויות בו, עשויות להתפרש כמחייבות את הפילוסוף שלא לפרוש מעסקי הציבור⁵⁴.

אפשר לטעון, שהרמב"ם עצמו שימש בפעולתו דוגמה של פילוסוף-מדינאי אפלטוני. ואין הכוונה רק ל'משנה תורה', שבו אסף וערך את חוקי היהדות הלכה למעשה והוא הישג מדיני מובהק, אלא ל'מורה' גופו, שכפי שהוברר בפתיחה אין להשוותו מבחינת מבנהו החיצוני והפנימי ומבחינת מטרתו לחיבורי הפילוסופים הערוכים דרך שיטה ועל טהרת העיון. במידה מסוימת לפחות מותר להגדיר את המטרה שלה נתכוון הרמב"ם בחיבור 'המורה' כמדינית. מטרה זו, כפי שנלך ונברר, נתכוונה לכשר את הדת הנבואית מנקודת-ההשקפה הפילוסופית ואת הפילוסופיה מנקודת-ההשקפה הדתית. משמע מכאן בין משאר, שהפילוסופים חייבים לקבל את העובדה, שלא הם ורבותיהם האינטלקטואליים אלא הנביאים הם שהיו המחוקקים הנאותים ביותר של החברה. הצידוק הפילוסופי הדרוש לעמדה זו הוצע בתיאוריה, שפיתח אלפאראבי⁵⁵ ושתקבלה כולה כמות-שהיא על-ידי הרמב"ם, חוץ ממה שנוגע לתפיסתו את משה רבנו. תיאוריה זו מציבה תיזות אלו:

הנביאים הם בעלי דעת עיונית מסוג הדעת של הפילוסופים. הרי הם, בין השאר גם פילוסופים. ואולם בניגוד לפילוסופים כוח המדמה שבהם מפותח ביותר. כוח-המדמה

53 ראה לדוגמה תחציל אל-סעאדה (חידראבאד, 1345 להגירה). עמ' 43 ואילך.

54 ראה לדוגמה 'מורה' ג, נד. והרי גם תפיסת דמותו של משה ב'מורה' ניתן לפרשה שהיא רואה את משה כפילוסוף יותר מנביא.

55 ב'דעות בני-אדם על העיר החסידה' (ארא אהל אל-מדינה אל-פאצלה, מהדורת F. Dieterici [ליידן, 1895], עמ' 47 ואילך). בחיבוריו האחרים, כגון בתחציל אל-עעאדה, עמ' 43 ואילך, אין אלפאראבי מניח לכאורה כל הבדל בין הפילוסוף האמיתי ובין הנביא. לתורת הנבואה של הרמב"ם ראה 'מורה' ב, לו. יש להוסיף, שהקשר בין כוחות הנבואה לכוח המדמה לא היה חידושו של אלפאראבי. הוא רק שיכלל תיאוריה שהיסטוריה ארוכה נמשכת לה מאחוריה. תפיסה קרובה מצויה בטפסט של יצחק ישראלי (ראה A. Altman and S. M. Stern, *Isaac Israeli*, [אוקספורד, 1958], עמ' 135 ואילך). לכמה מן הבעיות הכרוכות בתורת הנבואה של אלפאראבי ראה עוד R. Walzer, *Greek into Arabic* (אוקספורד, 1962), עמ' 206 ואילך. הכרה ראשונה של היחס בין התיאוריה המדינית של אלפאראבי ושל הרמב"ם מצויה במאמרו של ליוו שטראוס, *Quelques remarques*, שנזכר למעלה בהערה 32.

נתפס כממצע בין החושים ובין השכל, ובכושרו זה נחשב בעיני אלפאראבי לא רק כקולט ולעתים משנה-בצורה את נתוני החושים, אלא גם כפתוח לשפע הבא מן השכל. לפיכך אמר היה כוח-המדמה להפוך מושגים שכליים לזימויים מוחשיים ולאפשר בכך לאנשים המחוננים בסגולות הנאותות לראות חלומות צודקים, ובשעת העירות מראות נבואיים. נוסף לכך מעניק כוח המדמה לנביאים את הכושר להביע את דברי נבואתם ולהבטיח בכך את אדיקותם וציותם של פשוטי העם. כוח המדמה נתפס אפוא ככושר פוליטי מובהק.

הוראות הנביאים אי-אפשר שיציעו את האמיתות הפילוסופיות בלשון מפורשה, שהרי הן מכוונות דבריהם לאנשים שאינם מסוגלים מטבעם להבין אמיתות אלה. אבל הן רומזות להן, ולפיכך יש לפרשן פירוש אליגורי. לאמיתו של דבר, הדתות השונות הן, אליבא דאלפאראבי, חיקוי, או מימזיס, קרוב ומדויק ברב או במעט, של האמת הפילוסופית⁵⁶. משמע אפוא שאין הבדל מהותי בין הדתות הנבואיות המונותיאטיטיות, אף כי ניתן להבדילן ולהעריךן לפי מידת קירובן לאמת הפילוסופית. עמדה זו כלפי הדתות השונות עשויה היתה למצוא צידוק מסוים בהשקפות האיסלאמיות המסורתיות. ואולם קשה היה יותר להצדיקה מנקודת-ראות יהודית. אנו מוצאים משום כך סתירה, אם אמנם קלה, בין שני פרקים הבאים זה אחר זה ב'מורה' ב, לט ומ. בפרק לט הרמב"ם מכריז בהחלט, ש'לא היתה שם תורה ולא תהיה בלתי תורה אחת והיא תורת משה רבנו עליו השלום'. בקריאה ראשונה בפרק מ נראה לכאורה שאין כאן אלא חזרה על המשפט ההוא, אבל אפשר שאין זה אלא פירוש נמהר. כי בפרק זה הרמב"ם מאשר, כי תורה דתית שאינה מוגבלת רק ב'חיקון העניינים הגופיים', היינו סדרי מדינה וחברה, אלא 'תשים כוונתה לתת דעות אמיתיות בשם יתברך תחילה ובמלאכים... עד שידעו המציאות כולה על תכונת האמת, תדע שזאת ההנהגה מאתו ית' ושהתורה היא אלוהית'. ברור מן הפרק הזה שמשה הוא המחוקק היחיד שקיבל תורה אלוהית אמיתית כזו, ושמניחי הדתות האחרות, שמכילות גם הן אמונות צודקות ברב או במעט (הרמב"ם נתכוון כאן בפירוש למוחמד) 'לקחו' אותן מתורת הנביא. ואולם לא ברור באותה מידה, אם החוקים שיסדו אותם 'מגנבי דברים' נופלים (לבד ממוצאם) בטבעם ובמהותם מחוקי תורת משה.

השקפת אלפאראבי על הנבואה, שנתקבלה על-ידי הרמב"ם, נועזה היתה ולפיכך חשופה היתה להתקפותיהם של אורתודוכסים או מעמדי פני אורתודוכסים. דבר זה נכון במיוחד בנוגע לדעה שהובעה בחיבורו 'דעות בני-אדם על העיר החסידה', שההבדל המהותי בין הפילוסופים לנביאים הוא בכך, שהאחרונים, שלא כראשונים,

56 השם 'מימזיס' מעלה בוזרון את תורות השירה והאמנות של אפלטון ואריסטו. והדין נותן, מן ההכרח שיהא דמיון כרוז בין הצורה המיוחדת להבעת הנביא ובין זו של המשורר — ככל ששניהם נחשבים בעיני הפילוסופים, כפי שמורים ומסתירים כאחת את האמת המחולטת.

מחוננים בדמיון כביר; כלומר, כושר המשותף להם ולמדינאים שאינם משכילים ואינם פילוסופים⁵⁷. בחיבור שנוצר למעלה אלפאראבי מרמז בקיצור לאנשים המחוננים בדמיון פעיל, אך חתומים בפניהם העניינים השכליים. הרמב"ם מפתח ומרחיב מאמר זה ב'מורה' (ב, לו ולח). ניתוחו בנידון יתברר להלן בפרק על אבן סינא.

אלפאראבי והרמב"ם כאחד טוענים, שנביא שהוא גם מחוקק ומייסד חברה מעלתו כפילוסוף גדולה ממעלת רוב הפילוסופים. בחיבורו 'דעות בני-אדם על העיר החסידה'⁵⁸ קובע אלפאראבי, שהמחוקק זוכה להידבק בשכל הפועל (וממילא זוכה להכרה שלמה ומושלמת של כל הניתן להכרה שכלית)⁵⁹. אלפאראבי קובע כאן קביעה זו, אף-אל-פי שבפירושו לספר המידות הוא שולל אפשרות של הידבקות כזו. ואולם, כפי שראינו, הוא מודה באפשרותה בחיבורו 'על השכל'⁶⁰. סתירות אלה אפשר שסיבתן בהתפתחות מחשבתו. אין הכרח גמור, אף כי קיימת אפשרות, לתלות אותן בצורך שנראה לו בהקשרים מסוימים לנשא את הנביא-המחוקק במעלתו הפילוסופית. הרמב"ם מצדו אינו אומר בפירוש שמהו זכה להידבקות זו, אף-על-פי שלא היה בכך מן-הסתם משום סתירה במהלך דעותיו, שהרי סבור היה, לפי הפירוש המסתבר ביותר לחלק א, עב, שהאדם מסוגל לזכות למעלה זו. עם זה לא נמלט הרמב"ם מן הסתירה, האמיתית או המדומה, בייחוד אם נשווה דבריו לדברי אלפאראבי בחיבורו 'דעות בני-אדם על העיר החסידה'. אלפאראבי אינו נמנע מלומר בחיבורו זה, שהנביא-המחוקק והפילוסוף הזוכה להידבק בשכל הפועל עושה מעשיו בחקיקה ובמדיניות בעזרת כוח-המדמה החזק שבו⁶¹, ואילו הרמב"ם קובע (ב, לג; השווה ב, מה, בסוף), שמה רבנו נבדל משאר הנביאים בכך שלא השתמש בנבואתו בכוח-המדמה, ושפע הנבואה לא נשפע בו לתוך הכוח הנחות הזה, וראיה לדבר שלא דיבר במראות ובמשלים. קביעה זו אינה עולה לכאורה בקנה אחד עם הדעה שהרמב"ם חוזר עליה כמה פעמים, שבאמצעות כוח-המדמה דווקא מסוגל המדינאי למלא תפקיד מדיני נכבד.

אלפאראבי והרמב"ם כאחד משווים את תפקיד הנביא, שהוא המחוקק בעיר שיסד, לתפקידו של אלוהים בעולם. ואולם זו השוואה נדושה, שכבר הרבו להשתמש בה

57 'דעות בני-אדם על העיר החסידה', עמ' 52.

58 עמ' 59.

59 ראה חיבורו 'על המשטרים המדיניים' (אל-סיאסא אל-מדינה) (חידראבאד, 1346 להגירה), עמ' 49.

49 חיבור זה היה לו גם שם אחר בערבית והוא: מבאדא אל-מוגוואס. בהתאם לכך נקרא תרגומו העברי בשם: התחלות הנמצאות.

60 ראוי לציין, שבחיבור זה הוא מדבר על הידבקות זו בלי להתייחס לנבואה.

61 ואולם יש לציין שבחיבור אחר, על 'המשטרים המדיניים', אין אלפאראבי מזכיר את חלקו של כוח המדמה בהתגלות הנבואית. בנידון זה קיבל הרמב"ם את התפיסה המוצעת בחיבורו על 'דעות בני-אדם על העיר החסידה'.

ולנצלה הפיתאגוריים היוונים או הפיתאגוריים-החדשים בתורת המלוכה שלהם. ואולם הרמב"ם מטה אותה הטיה חדשה וממלאה משמעות חדשה על-ידי קישורה ברעיון ההידמות לאלוהים, שאפשר חידושו שלו הוא. לרעיון זה נשוב להלן. אלפאראבי (מכל מקום בחיבוריו שפורסמו) פחות ברור מן הרמב"ם בעניין חוסר יכולתו של האדם הפשוט לייסד עיר בת-קיים. גם רעיון זה ב'מורה' יידון להלן. מצד שני נראה לי שקיים קשר ודאי, אף כי מצומצם, בין השקפותיו של אלפאראבי, שאמנם כלליות הן ביותר, על עיר-הצדק האידיאלית ובין תפיסת הרמב"ם בטיב הקיבוץ היהודי שהניח משה על יסוד התורה, שאותו הוא משווה אל העיר הפילוסופית האידיאלית.

דמיון בין שתי התפיסות אפשר למצוא לא לבד בחיבור המחוקק של העיר על-ידי אלפאראבי והרמב"ם, אלא גם בעובדה שהעיר האידיאלית לפי אלפאראבי והקיבוץ היהודי המיוסד בתורה לפי הרמב"ם נועדה להם המשימה של תיקון השכל של בני העיר והקיבוץ והדרכתם לקראת האמת הפילוסופית. אלה שנולדו להיות פילוסופים ניתנת להם האפשרות לדעת את הטבע האמיתי של הדברים, ואילו את האחרים מלמדים לא את האמת בלי לבושים אלא משלים וציורי-השפלה שעל ידיהם מקרבים הנביאים את האמת ליכולת השגתם של פחותי-הדעת. כפי שכבר צוין זוהי המיקוזה שאלפאראבי מדבר עליה. הרמב"ם מכנה לפעמים אמונות אלו, שניתנו בלב 'ההמון' שאינו מסוגל לעיון הפילוסופי, 'דעות אמתיות' (ג, כז וכח). וברוח חיבורו של אלפאראבי על העיר החסידה (עמ' 99) מניח הרמב"ם (ב, מ) שתורת משה מלמדת את האדם הדעות האמיתיות על השם והמלאכים.

ואולם יש בין אלפאראבי ובין הרמב"ם העתק-דגש מפורש. בחיבוריו הידועים לנו כמעט שאין אלפאראבי מרמז (או שאינו מרמז כל-עיקר) למשימות המעשיות, הארציות של העיר האידיאלית. אין הוא מדבר בהקשר זה (ועד מקום שידיעתי מגעת, לא בשום הקשר אחר) על הצורך והקושי בהשתלטות, בעזרת אמצעים נאותים, על היסוד הבלתי-חברתי הקיים בטבע האנושי, או על המקרים ההיסטוריים שמותר לנו לשער כי במידה מסוימת הם קובעים את דמותה של העיר האידיאלית המתהווה. ואלה דווקא הם מן הטענות העיקריות בניתוחה ובציודקה של היהדות אצל הרמב"ם. זה הבדל טבעי ומתבאר על נקלה. תיאוריו של אלפאראבי הן בחלקן סכימות מוכללות של עיר אידיאלית שאינה בנמצא, אך אפשר להביאה לעולם עלידי מעשה מהפכני. בתארו את מבנה העיר הזאת אין הוא קשור בשיעבודים של העבר או בעובדות הנוקשות המפריעות של ההווה. ואילו משימתו של הרמב"ם קשה יותר לאין ערוך. עליו להביא הוכחה פילוסופית בת-תוקף לכך, שתוקי תורת משה והאמונות שהיא מטילה אותן, לפי דעתו, חובה על כל איש מאישי הקיבוץ היהודי (או לפחות מאישי הקיבוץ שאינם פילוסופים), עושות את הקיבוץ הזה ראוי להיחשב כעיר הפילוסופית האידיאלית. כדי למלא משימה זו ברור שהיה עליו להסתמך על הכרחיות אנתרופולוגית והיסטורית. אין כוונתי לומר, שלא האמין בחשיבותם הראשונה-

במעלה של גורמים אלה. מובטחני כי בנקודה זו עולה האפולוגיטיקה שלו בקנה אחד עם דעותיו האמיתיות. שאלות אלו יידונו ביתר הרחבה בפרק הבא, העוסק ביחסו של הרמב"ם לאבן סינא.

א ב נ סי נ א

אבן סינא (מת 1036) הוא הפילוסוף החשוב היחיד, הנחשב כממנה עם האסכולה האריסטוטלית שביחס אליו מביע הרמב"ם, באיגרתו לאבן תיבון, הסתייגות כלשהי, אף חסרון אמון. מבחינה מסוימת אפשר להבין עמדה זו. לפי עדות עצמו, לא היה אבן סינא פריפאטטי אדוק כל-עיקר (אדרבה, הוא נוטה להדגיש יותר מדי את איתנותו במסורת זו). וברי שהוא העלה במשנתו השקפות חדשות, המסבירות—אף כי לא מצדיקות—את ההאשמה שהטיח כנגדו אבן רשד, שהוא מנסה לזהם את התורה הפילוסופית ברעיונות, מותאמים לתכלית זו, ששורשן בסופו-של-דבר בכלאם. האשמה זו אופיינית היא לאסכולה המחמירה של האריסטוטליות הספרדית, שעליה נמנו אבן רשד ובמידה פתחה ממנו גם הרמב"ם.

אף-על-פי-כן גדולים היה כבודו וסמכותו הפילוסופית של אבן סינא אף בספרד ובמגרב, כמזכיר מן האזכרות המרובות שהוא מזכיר ב'חיי אבן יקצאן', הסיפור הפילוסופי של בן-זמנו הקשיש של הרמב"ם, אבן טופיל.

יתירה מזו, שיטתו של אבן סינא, המלמדת בין השאר שנפש היחיד נשארת אחרי מות הגוף וחייה לנצח, והרואה בחוויה המיסטית של ה'סופיס' נושא כשר לחקירה פילוסופית ומנסה להסתייע בה בתורתה על הנבואה, הולמת יותר את ההרגשה הדתית—אם ננקוט מונח מודרני, שהוא חוץ לזמנו ואולי גם חוץ לעניינו של הגידון—ובלי ספק גם את הדת כמות-שהיא, כפי שנתפסה בימי הביניים, מאשר תורת האריסטוטליים האורתודוכסיים. אילו היה הרמב"ם אקלקטיקן ואפולוגיקן, כפי שמדמים אותו לעתים, ואילו היתה כוונתו רק להמציא מעין פשרה, או מזיגה, בין פילוסופיה ובין דת שנוקתה מפגמי הנחשלות והבערות, היה מוצא באבן סינא את הפתרון המושלם בין מצד תורתו בין מצד פרסומו. הוא היה נראה לו כמעניק לדת, או לפחות לחוויה הדתית לגילוייה השונים, את תו היוקרה האינטלקטואלית. העובדה שבנקודה החיונית שבה כרוכות הדת והנבואה לא נמשך הרמב"ם אחרי אבן סינא (אף כי נהג כך בעניינים אחרים), מורה על טיב הרגשתו ביחס לאמת הפילוסופית כפי שהיא נראית לו. היא מראה שלא היה מעוניין באפולוגיטיקה בכל מחיר, או באפולוגיטיקה בכלל, אם יש במשמעה קיצוץ וגיוזם של התורה הפילוסופית כדי להתאימה לעיקרי האמונה הדתית.

אינני מבקש, כמובן, לסתור את דברי הרמב"ם המפורשים, שרצונו היה להביא בלבנות סוגי קוראיו השונים לידי השלמה בין הדת לפילוסופיה. ואולם נראה לי כי נתכוון להשיג תוצאה זו לא על-ידי ויתורים רעיוניים עקיבים, אלא על-ידי השימוש,

הנאות או הבלתי-נאות, בפרשנות סימאנטית, באמצעות סגנון שלעתיים הוא מדויק ולעתיים מעורפל בכוונת-מכוון, על-ידי טכניקה של יתר-הדגשה ופחת-הדגשה בכמה מהצעותיו העיוניות, וכפי שהוא אומר בעצמו על-ידי סתירות מכוונות בדברי עצמו. מותר לטעון במידה מסוימת של סבירות, שנראים בכל זאת במשנת הרמב"ם עקבות בלילתם של רעיונות אבן-סינייים בשני תחומים: (א) במיטאפיסיקה, היינו תורת ההוויה והאלוהות; (ב) תורת הנבואה. מותר להוסיף, שהיעזרותו ברעיונות המיטאפיסיים של אבן סינא אפשר שמשמשת דוגמה לכמה מדרכי ההטעיה שנזכרו למעלה.

הרעיונות המיטאפיסיים שאנו מתכוונים להם הם בעניין מושגי המהות והמציאות, וההכרח והאפשרי. אבן סינא טען (ובשל טענתו זו נאשם על-ידי אבן רשד שהוא מכניס תורות הכלאם, מותאמות לפי הצורך, לתוך הפילוסופיה), שבכל ישות, חוץ מאלוהים, קיימת שניות של מהות ומציאות. המהויות כשהן לעצמן, בניגוד לאידיאות האלפוטוניות, אין להן מציאות; הן נייטראליות ביחס לישות. ביחס אליהן המציאות הוא מקרה שאפשר שיחול ואפשר שלא יחול עליהן. לפיכך כל הישים, חוץ מאלוהים, הם קונטינגנטיים, או בלשון הפילוסופיה הערבית והעברית בימי הביניים, אפשרי המציאות; אלוהים, שבו אין הבדלה זו של מהות ומציאות קיימת, הוא מחויב-המציאות היחיד.

רעיון זה, שאינו אריסטוטלי ועד מקום שידיעתנו מגעת אינו נמצא בכתביו האותנטיים של אלפאראבי, מובא בפירושו מתוך הסכמה על-ידי הרמב"ם בתחילת א, נז.

מה משתמע מסטייה זו מן התורה האריסטוטלית הצרופה לגבי כלל עמדתו הפילוסופית של הרמב"ם? לכאורה משתמע ממנה הרבה. שכן לפי השקפה זו מציאות העולם שוב אינה, כפי שהניח אריסטו, בחינת נתון ראשוני שאין לשאול ביחס אליו מה לפניו ומה לאחור. כשהוא לעצמו העולם אינו אלא מקרה, שאפשר היה שלא יקרה. ואולי ראוי להוסיף (שכן הביטוי האחרון ייתכן שייראה כי אינו מניח את הדעת, משום שעושה את מציאות העולם דבר שבאקראי): שאפשר היה שלא יקרה אלמלא רצונו של אלוהים.

אבן סינא אינו מניח מקום כלל לפירוש מעין זה, אם משתמע ממנו שאלוהים יכול היה לבחור שלא לברוא את העולם כלל, או לברוא עולם אחר ושונה מזה העולם. לאמיתו של דבר, בשיטתו הפילוסופית אין אפשרות-המציאות (קונטינגנטיות) של העולם אלא כסות-עניינים להכרחיותו המהותית. כי כל נמצא מקרי הוא רק כשהוא נתפס בפני עצמו, אך הכרחי הוא הכרח בל-יומש כשהוא נתפס ביחסו לשרשרת הסיבות והמסובבים שתחלתה בסיבה הראשונה, אלוהים, שממנה מציאותו. בעצם הדבר, שיטתו של אבן סינא היא דטרמיניסטית במובהק, ודטרמיניזם זה מתפשט על אלוהים ופעולתו. אין מקום בפילוסופיה זו לתפיסה הלייבניצית של אלוהים הבוחר בין עולמות אפשריים שונים את הטוב שבהם ומאציל לו מציאות. העולם אי-אפשר

שהיה אחר מכפי שהוא, כי אין כלל יסוד של בחירה בפעולה הסיבתית של אלוהים. מכאן שקבלת ההבחנה של אבן סינא בין מהות למציאות על-ידי הרמב"ם והעובדה שכמו אבן סינא הוא מבדיל על יסוד ההבחנה הזאת בין נמצאים אפשריים ומחוייבי-המציאות, לא השפיעה כלל על עמדתו בשאלת חירות הרצון והמעשה באלוהים—שעליה לפי ה'מורה' סובבת המחלוקת בין הדת לפילוסופיה—או, אם נתן את מלוא הסכמתו לרעיונו של אבן סינא, היתה זו מחייבתו לשלול חירות זו⁶². קרובה יותר לענייננו, מנקודת ראותו של הרמב"ם, היא העובדה שהטרמינולוגיה ומערכת המושגים של תורת אבן סינא נוטות להדגיש את הפלגו של אלוהים מן התפיסה האנושית. זוהי נקודה ראשית בתיאולוגיה של הרמב"ם; היא גם המובאת בשמו לעתים קרובות ביותר, אבל אפשר שאין פשוטה ומשמעה כפי שמקובל לתלות בה.

לפי הטענה החוזרת ונשנית של הרמב"ם, אין לייחס לאלוהים באשר למהותו תארים חיוביים הנוספים אליו; כל תואר חיובי צריך שיתפרש על דרך השלילה (א, נב, נג, נו, נז, נח). ובכן היותו מתואר כחכם או כחי אינה אלא מציינת שאין הוא סכל או מת. הוא הדין במציאותו, שמלבד שיתוף השם אין בה שום דמיון כלל למה שאנו מבינים במושג מציאות (א, נו). זהו רעיון ראדיקאלי, והרמב"ם משתדל בפירוש להציבו בראש 'החכמה האלוהית' שלו. והנה תיאולוגיה שלילית זו לא היתה חלק עצמי או חשוב של השיטה האריסטוטלית המסורתית. אין היא ממלאה כל תפקיד בולט בתורת אלפאראבי. ואולם ממלאה היא תפקיד כזה במשנת אבן סינא⁶³, ועובדה זו מצדיקה, לדעתי, את דיוני בבעיות הכרוכות בסוגיה מיוחדת זו. קרוב להניח, שאבן סינא הוא שאצל לתיאולוגיה השלילית את היוקרה הפילוסופית שאיפשרה לו לרמב"ם להניח כחלק המרכזי של תפיסתו שלו, הפילוסופית, באלוהים; ולא זו בלבד אלא שהוא מטעימה יותר ומשתמש בניסוחים קיצוניים יותר מאבן סינא. אשר על כן מותר להניח כדבר הקרוב לוודאי, שבניסוח השקפותיו בנידון זה השתמש הרמב"ם גם בכתבי מחברים, שמבחינת האסכולה האריסטוטלית היו אף פחות מכובדים מאבן סינא; כך אפשר שהשתמש בכתבים ניאו-אפלטוניים⁶⁴, או אף בספר 'חובות הלכות' לרבנו בחי. ואולם עולה בידו לאצול לתיאולוגיה השלילית גוון אישי. מתוך שהוא מחייב את הטרנסקונציה המוחלטת של אלוהים, הוא מציע לאדם את העולם כנושא חקירתו העיקרי והעליון.

62 אולי ראוי להעיר בקשר לזה, שלדעתי ההשקפה המקובלת ברבים שהרמב"ם כפילוסוף האמין בחירות הרצון והמעשה של האדם בטעות יסודה, אם אנו מקבלים את התפיסה הרחוקה בחירות שכו. ראה עין-אקדמה בנידון: S. Pines, 'Abu'l-Bkrakāt's Poetics and Metaphysics,' *Scripta Hierosolymitana*, VI, 'Studies in Philosophy' (Jerusalem, 1960), Excurses, pp. 195-98.

63 ראה 'Abu'l Barakāt's Poetics and Metaphysics' עמ' 65-163.

64 שאחידים מהם השפיעו ללא ספק על אבן סינא גופו בהצעתו את התיאולוגיה השלילית.

בהקשר זה ראוי להזכיר את ההדגשה, שמדגיש הרמב"ם (א, נט) את ערך הכרתו של תוארי השלילה השונים. גישה דומה אפשר למצוא בכתבי המיסטיקאים, ואולם הרמב"ם אינו מיסטיקאי. הוא לא נתכוון להורות את ההינתקות ההדרגתית מהכרת כל הדברים זולת אלוהים, אלא אדרבה, לעודד סוג זה של הכרה על-ידי כך שהוא מורה להימנע מן הדרישה במופלא של מהות אלוהים.

משה רבנו, שבקשתו מאלוהים 'שיודיעהו עצמו אמתתו' לא נתמלאה משום שהוא 'עצמו לא יושג לפי מה שהוא', זכה לתשובה חיובית לבקשתו השנית, 'שיודיעהו תארו', היינו דרכי פעולתו של אלוהים בעולם (א, נד). דרכים אלו, במסגרת התיאורים וההגדרים הניתנים להם על-ידי בני-אדם הדינים אותם מנקודת-מבטם האנושית, הן מידות פעולתו של אלוהים. מצד אחד, ידיעת המידות האלה היא דעת-אלוהים החיובית היחידה האפשרית לאדם. מצד שני, דעת זו—אם לא נמהלה בשיפוט המוסרי האנושי—ניתן כמעט להשוותה לתפיסת הרציפות והסיבתיות (הטבעית) של תופעות הטבע.

הרמב"ם נוהג אפוא בעקביות גמורה כשהוא מדבר, בלשון שאי-אפשר שלא יעלה בזכרוננו את שפינוזה⁶⁵, על 'הפעולות האלהיות ר"ל הפעולות הטבעיות' (ג, לב). חקר הטבע וסדר הטבע הוא הדרך היחידה הפתוחה לאדם להגיע לידיעה כלשהי באלוהים. נעמוד על חשיבותן של דעות אלו ביתר בהירות, כשנתבונן בפירוש שנתכוון הרמב"ם לפרש את המידות האמורות בתורה. המידות המיוחסות לאלוהים הן כגון 'רחום והנון' ו'קנא ונוקם', ולפי הרמב"ם כינויים אלה הם 'בשימושם על מידות האדם', ומקורם בתפיסה התיאולוגית האנתרופומורפית שתופס האדם בסדר הטבע, שהוא בלתי-אנושי ומשמר ומקיים את עצמו. לפיכך מכונה אלוהים לפעמים 'רחום' מפני שלפי אותו הסדר 'המציא כוחות בעוברי בעלי חיים ובמי שיגדלוהו אחר לידתו שימנעוהו מן המוות ומן האבדון וישמרוהו מכל היזק ויועילוהו בשימושו ההכרחיים'. או שהוא מכונה 'קנא ונוקם', משום שלפי סדר הטבע מביאים רעש וזוועות ומלחמה לידי הרס והרג. ושוב אנו נזכרים בהתקפות שפינוזה על אלה המייחסים סיבתיות תכליתית, שמקורה באדם, טבע, או נכונה בשם האחר, לאלוהים. אקדים במקצת את המאוחר ואוסיף, שפירוש זה למידות אלוהים מאפשר לו לרמב"ם לבאר בדרך משונה כלשהי את משמעה האמיתי של דרישתם של הפילוסופים ושל המסורת היהודית להידמות לאלוהים. יותר על כך להלן. אפשר גם לציין בהקשר זה, שהעובדה שה'מורה' מתרכז בפירושי הכתובים שבתורה ושאר ספרי הדת היהודית מביאה את הרמב"ם לידי הדגשת הפן הטבעוני, אם מותר לכנותו כך, של מחשבתו. בבחינות מסוימות הוא נותן לו ביטוי נמרץ יותר, באשר פולמוסי יותר, מזה של הפילוסופים האריסטוטליים הערביים, שהוא אתם בדעה אחת בעניינים אלה.

65 שביטוי 'אלוהים או הטבע' (Deus sive Natura) אפשר נרמו לו, למצער בחלקו, מפסקה זו ב'מורה'.

בעקבות התיאולוגיה השלילית של הרמב"ם יכולים אנו, לפי שורת ההיגיון, להזכיר את תפיסת הרמב"ם בפעולתו השכלית של אלוהים, לא משום שהשתיים משלימות זו את זו, אלא אדרבה, משום שהן נראות כסותרות זו את זו. המשנה השנייה מקורה, בסופו של דבר, באריסטו והיא מוצעת על-ידי כל הפילוסופים הפריפאטיים, ואולם קישורה בתיאולוגיה שלילית קיצונית אינו כלל דבר המצוי, ואולי אין למצוא כלל רישומה לפני הופעת הפילוסופיה של אבן סינא. הרמב"ם מצדו נותן למשנה זו פירוש המבליט, יותר מאבן סינא, את ניגודה לתיאולוגיה השלילית.

משנה זו קובעת (א. סח; השווה א, נג) שאלוהים עסוק בהשגה שכלית ושהוא השכל והמשכיל והמושכל, כולם כאחד. רעיון זה נגזר מן ה'מיטאפיסיקה' A לאריסטו, והניסוח הפילוסופי שלה, המובא על-ידי הרמב"ם בתחילת א, סח, הוא נוסחה מקובלת ועומדת שכמעט כל הפילוסופים האריסטוטליים משתמשים בה. ב'מיטאפיסיקה' של אריסטו מתקשרת תפיסה זו ברעיון, שאלוהים משיג רק את עצמו, מאחר שכל שאר הדברים אינם ראויים להיות ידועים על-ידו. אם, כפי שהיתה מן-הסתם כוונת אריסטו, משמעו של היגד אחרון זה הוא להוציא השגת האידיאות או הכוללים מכלל ההשגה האלוהית, הרי שתוכנה של השגה זו יהא מוגבל ביותר. היתה אשר היתה עמדתו של אבן סינא בעניין זה (ועובדה היא שאין הוא כנראה נוטה להוצאה-מין-הכלל הזאת), ברור שההיגד שאלוהים משיג והקביעה הנוספת שהוא משכיל את עצמו, או את עצמו ואת הצורות או המהויות הדומות לו, הם היגדים חיוביים, ובאשר הם כאלה הריהם עומדים בניגוד לרוחה ולמגמתה של התיאולוגיה השלילית. בפני היגדים כאלה כל ניסיון להסביר שפעולת-השכל האלוהית הזאת אין כל שיתוף בינה ובין פעולת-השכל האנושית אלא שיתוף-השם בלבד, ייראה בנקל במעשה פלפול בעלמא; ורק ניסיון שכזה עשוי לספק את התיאולוגיה השלילית. אבן סינא עובר על השאלה בשתיקה⁶⁶, כיוון שאין הוא משווה ואינו מרמז לדמיון מהותי בין הידיעה האלוהית והאנושית. פילוסופים ערביים אחרים, עד מקום שידיעתי מגעת, אינם עושים אף זאת. הרמב"ם לעומתם יוצא מגדרו כדי להצביע על הדמיון. כדי להטעים זאת הוא מראה את הקשר שבין שני רעיונות אריסטוטליים, שדומני איש לפניו לא ראה ביניהם קשר הדוק. ואילו הרמב"ם, מותר לומר, מעמיד על כך.

אחד הרעיונות האלה, שבעיקרו הוצע ב'מיטאפיסיקה' A, מניח שבאלוהים השכל והמשכיל והמושכל אחד הם. הרעיון השני מוצע ב-De Anima של אריסטו, והוא בעניין הפעולה השכלית בכללה, וקודם-כול בצורתה האנושית, והוא מניח שבפעולה השכלית הסובייקט זהה עם האובייקט. כדי להדגים תפיסה זו מביא הרמב"ם (כנראה בכוונה) משל פשוט: שכלו של אדם המשכיל צורת אילן זהה עם הצורה, ומשום שזה טבעו הוא גם זהה עם פעולת ההשכלה, הרמב"ם קובע אפוא בפירושו, ששכל האדם

66 ראה ספר רפואת הנפש (כתאב שפא אל-נפס) (טיהיראן, בליטוגראף), II, 586 ואילך (אין מספרים לעמודים).

'ההווה בפועל' נראית בו זהות משולשת מאותו סוג שאנו מניחים באלוהים. ברור שהשקפה זו נוגדת את התיאולוגיה השלילית. כדאי להזכיר בקשר לזה, שבפתיחה ל'מורה' מביא הרמב"ם הטעמים למציאות סתירות בספרו, ש'צורך הדברים בעניינים עמוקים מאוד יצטרך להעלים קצת ענייניהם ולגלות קצתם', היינו שבכוונה הביא בספרו דעות סותרות (אחת כוזבת ואחת נכונה). האם כאן, בענייננו, נקט הרמב"ם אותו אמצעי דידיאקטי, ואם כן, איזו משתי הדעות האלה היא באמת דעתו של הרמב"ם? לכאורה כל אחת מהן ראויה לכך.

ואולם המשל בצורת האילן, שמשתמש בו הרמב"ם, מבהיר נקודה אחרת. אף כי אין הרמב"ם אומר זאת בפירושו, הרי מתחייב מן האנאלוגיה שהוא מניח בין פעולת-השכל האנושית והאלוהית, שההשגה האלוהית אינה מוגבלת למהות-עצמו בלבד, אם נתפסת זו כמי שאינה כוללת בתוכה את הצורות שהן גם נושא ההכרה האנושית. ואולם אם אלוהים משיג את מערכת הצורות (ומותר לנו להוסיף בלשון מאוחר יותר, את חוקי הטבע) המצויות בעולם, מן ההכרח לראותו (מכוח התיזה האריסטוטלית המוטעמת על-ידי הרמב"ם) כזהה עם צורות וחוקים אלה, כלומר עם המערכת המדעית של העולם. תפיסה זו תקרבהו קירבה מסוכנת לתואר המחשבה של שפינוזה (או לישראל אלוהים' שלו).

עלי להוסיף, כי אם אמנם ברור שאלה הן המסקנות המתחייבות בביורר מהשקפתו של הרמב"ם, מותר לטעון שאפשר שחטא הרמב"ם כאן בחוסר עקיבות ולא הסיק אותן מסקנות. ואולם בנידון זה בייחוד יש, לדעתי, בתשובה זו משום האשמה של בלבול-דעת שאין להעלותה כלל על הדעת לגבי הרמב"ם.

אשר לפילוסופיה המדינית וההשקפות על הנבואה וקיום המצוות קיימות נקודות אחדות, שניתן להבחין בהן השפעתו של אבן סינא על הרמב"ם במידת-מה של דיוק. במקומות אחרים ניתן להבחין בדמיון כללי בין דעות שני הפילוסופים, אבל אין הדמיון קרוב כל כך שיהא מעיד, שאבן סינא היה המקור הישיר לרמב"ם. היחס בין דעותיהם על תפקידה המדיני והחברתי של הנבואה הוא מן הסוג השני.

כאבן סינא האמין הרמב"ם מצד אחד שהאדם הוא חיה חברתית במובן זה שאין הוא יכול לחיות, ומכל מקום לחיות חיי רווחה, אלא בתוך קיבוץ מדיני. מצד שני סבורים שניהם (אפשר שלא כאלפאראבי), שהאדם הפשוט, כשהוא לבדו, אינו מסוגל מטבעו לכונן קיבוץ כזה. אלא שהטעמים להנחה שנייה זו שונים בשניהם. לפי אבן סינא⁶⁷, אי יכולתם של פשוטי בני-אדם ליצור בכוחות עצמם בלבד חברה מדינית בת-קיים היא מחמת העובדה, שבני-אדם, אם נניחם לעצמם, נמצא שאי-אפשר להם לבוא לכלל הסכמה על חוק שכוחו יפה לכול, כיוון שכל אחד חושב שמה שעולה בקנה אחד עם טובת ענייניו שלו הוא הנכון, ומה שנוגד לה איננו נכון. לפיכך בני-אדם רוחשים בדרך הטבע שנאה זה לזה. רק הנביא, כלומר האיש המחונן

67 הדעות של אבן סינא שאנו מתכוונים להן כאן מצויות שם, עמ' 646 ואילך.

בסגולות שאינן נחלת בני-אדם פשוטים, יכול ליצור קשר חברתי ביניהם ולהצילם מן הקלקלות והסכנות האורבות לאדם הבודד.

עמדת הרמב"ם אינה שונה בהרבה, אלא שהוא מנסה בדרך אחרת (ב, מ). לפיו אי-יכולתם של בני-אדם לכוון חברה בת-קיים מקורה בהבדלים הגדולים הקיימים בין בני-אדם מבחינת אופיים ומזגם המוסרי, 'עד שתמצא אכזריות איש תגיע עד שישחט צעיר בניו מרוב הכעס, ואחר יתמול על הריגת כינה או תולעת אחת'. רק מנהיג המחונן בסגולות מיוחדות עשוי לחבר בני-אדם, שההבדלים ביניהם עצומים כל-כך (יותר מאלה שניתן למצוא בין אישי סוגי בעלי-החיים האזורים), לקיבוץ אחד ולכפות עליהם 'חוק אחד תמיד'.

לפי אבן סינא והרמב"ם כאחד עובדת הופעתם של מחוקקים כאלה מקורה בפעולה תכליתית של הטבע, 'ששם בטבעו [של מן האדם] שיהיה לאישיו כוח הנהגה' (ב, מ). אמנם אבן סינא תולה פעולה זו בהשגחה ראשונה, ואולם בהקשר זה שני מונחים האלה מתחלפים זה בזה, מאחר שהוא משווה את הופעת הנביאים ופעולתם המחוקקת אל שאר תחבולות הטבע כגון ריסי העיניים ושקעוררית כף הרגל. ואולם קיים לכאורה הפרש מסוים, אפשר שהוא מדומה יותר מממשי, בין השקפת אבן סינא והרמב"ם על מחוקקים אלה. בחיבורו הראשי, ספר רפואת הנפש, אבן סינא כאילו מקבל כדבר המונח מראש שכל אותם מחוקקים הם נביאים, הכופים על בני קיבוץ דת מונותאיסטית. לא יעלה על הדעת שאבן סינא, שהיה בקי בספרות הפילוסופית והמדעית היוונית ובלי ספק גם בחיבורים ההיסטוריים והגיאוגרפיים הערביים, יוואל לדון על-פי דוגמת היהדות והאיסלאם, ויניח שכל המחוקקים האחרים מקור דומה להם. מנקודת-ראותו שלו הנחה כזו היתה בהכרח מוטעית (ואפשר שנעשה הדבר בכוונה), אלא אם נשער, שעל אף כל חומר-ההוכחות המצוי לפניו האמין, שבכל קיבוץ אנושי קיים היה מונותאיזם פרימיטיבי שנוסד בידי נביא.

עמדתו של הרמב"ם מובנת הרבה יותר וקל להגן עליה. היא נשענת על הניתוח הפסיכולוגי של הנבואה משל אלפאראבי, שלפיו הנביאים מתייחדים בעוצמה שאינה מצויה בין בכוח השכל ובין בכוח הדמיון שלהם. בהקשר זה מעלה הרמב"ם את הדעה (ב, לו ולח), שניתן להבחין בין הפילוסופים לנביאים בכך שהראשונים מצטיינים בכוח השכלי בלבד, ולא בכוח המדמה. הסימטריה, דומה, מחייבת שיהא מצוי סוג שלישי של בני-אדם, היינו כאלה שאין בהם כושר שכלי יוצא מגדר הרגיל (ולפיכך אינם פילוסופים), אלא שכוח-המדמה שלהם חזק ביותר. לדעת הרמב"ם, זו תכונתם של המחוקקים שאינם נביאים ושל מדינאים וגם של קוסמים. בדרך זו מציע הרמב"ם הגדרה של מדינאים שאינם פילוסופים, בעיה שהטרידה את אפלטון ביחס לאנשים כתימיסטוקלס, פריקלס ומדינאים קטנים מהם. לבד מקטע קטן של אלפאראבי שנוצר למעלה איני מכיר מקור קדום יותר שבו מופיע ניתוח כזה. ברור שהשקפה זו מזמנת לו לרמב"ם אפשרות, שנמנעה מאבן סינא בספר רפואת הנפש, לתת הסבר מניח את הדעת למקור החוקים בקיבוצים של עובדי-אלילים וכופרים,

שלא נוסדו בידי נביאים, וברור משמעו של דבר שמייסדיהם היו מחוקקים שלא ניחנו בהבנה פילוסופית אמיתית.

מותר להוסיף שבהנחת הסוג הזה חשף עצמו הרמב"ם לביקורת. קל היה לטעון כנגדו, שאין שום ראייה מן הכתובים שהנביאים המקראיים היו פילוסופים, ושפניוזה אמנם טוען זאת⁶⁸ הוא מאמין שהתכונה המייחדת את הנביאים האלה, כולל משה רבנו, היתה עוצמת כוח-המדמה שלהם; בלשון אחר, הוא מוריד אותם למדרגת המחוקקים והמדינאים שהכירם מתוך לימוד ה'מורה'. שינוי זה בתיאוריה של ה'מורה' על-ידי שפניוזה ודאי שנפסד הוא מנקודת-ראות של תלמיד הרמב"ם, אך הוא גם טבעי כל-צורכו. כל השוואה בלתי-משוחדת של התיאוריה והעובדות עשויה להעלותו על הדעת. דרך אגב, יש מקום לתהות אם הרמב"ם ואלפאראבי התירו לעצמם לתת דעתם על העדר כל הוכחה היסטורית לטענה שהנביאים היו פילוסופים; אך זה שיקול שאין בו תועלת. מכל מקום, הרמב"ם ודאי ידע יפה שהשקפתו (והשקפת אלפאראבי), שבעיקרי הדברים נבדלו הנביאים מן הפילוסופים בעוצמת כוח-המדמה שלהם, נחשבה כפוגעת במעלת הנביאים⁶⁹. מכיוון שכך נודעת בפירושו חשיבות לעובדה, שהוא זולל כל-כך בנסיונו של אבן סינא להסביר את תופעת הנבואה על-ידי דימויה לחוויות המסופרות של המיסטיקאים — שלהם כלנביאים הוא מדביק את הכינוי 'יודעים' (עארפון). 'יודעים' אלה יש להם, כנראה, דרך אחרת ומרשמת יותר להשגת העניינים האלוהיים מזו של הפילוסופים, ואפשר שהם מסוגלים להתקדם יותר מהם בהשגה זו.

דבר המסתבר הוא לפחות, שהרמב"ם קרא חיבורים שהוצע בהם הסבר זה לנבואה; אך ייתכן ששאל כמה רעיונות ומונחים שמשמש בהם אבן סינא בהקשר-עניינים זה; ואף-על-פי-כן לא היה מוכן לקבל את ההשקפה הזאת בכללה, אף כי הוצעה על-ידי פילוסוף ידוע-שם ואפשר שהיתה מחזקה את עמדתו בפני התקפות האדוקים. אין ספק, שכל מזג-רוחו התנגד לכך. אף נתחנך במסורת פילוסופית שונה. הרעיון של אבן סינא⁷⁰, שהנביאים ובני-אדם מסוגם היו בעלי כוחות טבעיים שאיפשרו להם לעשות מה שמכונה נסים, אף הוא אינו נזכר כנראה בהרצאת הרמב"ם. רעיון זה מעורר מן-הסתם פחות התנגדות מנקודת-ראות אריסטוטלית מן הניסיון לייחס תוקף עליון לחוויה המיסטית, אבל אפשר שנראה בעיני הרמב"ם מפוקפק, וגרוע מזה — בלתי רלבאנטי. אבל ייתכן ששאל מאבן סינא⁷¹ את דימוי הברקים, שהוא משתמש בו בפתחה ל'מורה' והמתפרש ברגיל כמתייחס להשראה

68 ראה 'מאמר תיאולוגי-מדיני', פרקים א וב ובכמה מקומות.

69 אבן טופאיל, שהיה קשיש במקצת מן הרמב"ם, אבל אפשר לראותו כבן זמנו, מונה את אלפאראבי בכך שהוא רואה את הפילוסופיה כגדולה במעלה מן הדת (חי אבן יקטאן, עמ' 14).

70 ראה כחאב אל-אשאראת ואל-תנביהאת, מהדורת J. Forget (ליידן, 1892), עמ' 208 ואילך.

71 כתאב אל-אשאראת, עמ' 202 ואילך. אבן טופאיל מסתמך על פיסקה זו בחי אבן יקטאן, עמ' 6 ואילך.

הנבואית. ואולם, כפי שנראה, יש ידיים למחשבה, שבפיסקה הנדונה אפשר ששאב ממקור אחר. הדימוי שגור, ומשמעותיותו אפשר שיהיו שונות זו מזו. את השפעת אבן סינא ניתן אולי להכיר בפרט אחר, היינו במאמרו של הרמב"ם שהנביא יכול להגיע להכרת המציאות בלי שהשיג את 'ההקדמות העיוניות' הדרושות לכאורה לצורך אותה הכרה (ב, לח). מקבילות להשקפה זו אפשר למצוא בחיבורי אבן סינא⁷².

בספר רפואת הנפש מדבר אבן סינא בקיצור על הנביאים כמתקני התפילות, החגים, הקרבנות וכל הקשור בדת מיוסדת. ואולם אף אם יש דמיון כלשהו בין פיסקה קצרה זו ובין הסבריו המפורטים של הרמב"ם לטעמי המצוות אין הוא ברור כל-צורכו.

אפשר שיש חיזוק יותר לראות השפעה ישירה או עקיפה של אבן סינא בפיסקה, הבלתי-אופיינית בעצם, בחלק ג, לב, שבה מסביר הרמב"ם את הטעמים ההיסטוריים למצוות-פולחן שונות, כגון הקרבנות ודיניהם, וכדי להמחיש לקוראיו שכוח ההרגל חזק בהם עתה כמו בזמנו של משה הוא משער (את הנמנע), 'כאילו יבוא נביא בזמנו זה שיקרא לעבודת השם ויאמר השם ציווה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם מחשבה מבלתי מעשה'. מדברי הרמב"ם משתמע (א) ששום נביא לא היה מצליח בכך מפני שבני אדם דבקים במנהגים המורגלים עליהם; ו(ב) שלבד מזה עבודת השם במחשבה נראית לו כעולה על עבודה שבתפילת-שפתיים. זוהי בעיקרה התיזה של אבן סינא ב'חיבור על התפילה'⁷³ — שנכתב, כפי שהוא מספר לנו, בפחות משעה — אם אנו מדמים, ורשאים אנו לדמות, את ה'מחשבה' של הרמב"ם אל התפילה הרוחנית של אבן סינא, שהוא מעמידה כנגד התפילה הנגלית שהדת מצווה עליה. במקום אחר משתמש הרמב"ם בביטוי המזכיר עוד יותר את השקפות אבן סינא. הוא מדבר שם על 'עבודה שבלב', 'שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בה כפי היכולת', ויימסר לאלוהים בהשגתו השכלית, 'כי המחשבה בדמיונות לא תיקרא דעה' (ג, נא). הנקודות השונות שנדונו כאן באו להראות, שבשלב מסוים של המחשבה הפילוסופית השפיע אבן סינא על הרמב"ם השפעה ניכרת; הדבר נראה בקבלתו את התיאולוגיה השלילית, בהבדלה בין מהות למציאות, ובפרטים שונים בתורת הנבואה של אבן סינא ודעותיו בעניין עבודת השם. ואולם השפעה זו (אפילו במקום שדעותיו של אבן סינא אינן משמשות לכסות-עיניים בלבד) לא שינתה שינוי של מהות בעמדתו היסודית של הרמב"ם, שנחל מאלפאראבי ומן האסכולה האריסטוטלית הספרדית. לאמיתו של דבר, כפי שכבר נרמז, החשיבות של השוואת דעותיו לדעותיו של אבן

72 ראה, לדוגמה, אבן סינא, כסאלה פי אתבאת אל-נבואת (קאהיר, 1908), עמ' 122 ואילך. אבן סינא מאשש השקפה זו על יסודות עיוניים.

73 כסאלה אל-צלאה, הדפס בקובץ גמיע אל-בדאיע (קאהיר, 1917) עמ' 2—14.

סינא היא במידת-מה בכך, שהיא מאפשרת לנו למוד את מידת תקיפותו של הרמב"ם (שלעתים אינה באה לידי ביטוי מפורש) בדחיית אמונות פילוסופיות, שמעוררות פחות התנגדות מבחינה דתית מאלה שהוא מחזיק בהן. הוא הדין, בין השאר, באמונתו של אבן סינא בהישארות נפש הפרט, שהרמב"ם — כשאר בני האסכולה האריסטוטלית — לא קיבלה מבחינה פילוסופית. עמדה שלילית זו מובנת כל-צורכה. אבל כנראה לא נחשב הדבר בעיניו כבעיה חמורה בסוגיית היחס בין פילוסופיה לדת. מעניין, עד מה ממעט הוא — אף אם נכלול רמזי עקיפין — להקדיש לו מקום ב'מורה'.

אחת הפיסקאות בנידון מתכוונת כנראה לאבן סינא (א, עד, הדרך השביעי); כי ברור למדי שהוא-הוא מ'אחרוני הפילוסופים' שניסה, לפי דברי הרמב"ם, להוכיח שרעיון קדמות העולם אינו בלתי-מתיישב על האמונה בהישארות נפשות הפרטים, בניגוד לדעת 'אחד מן החדשים' שרואה בניגוד שביניהם ראייה לחידוש העולם. כיוון ש'הנפשות הנשארות אינם גשמים שיהיה לה מקום והנחה', ממילא אין מניעה למציאותם ל'אין תכלית'. רעיון אינסופיות מספרן של הנפשות שנפרדו מן הגופים הוא תולדה של ההנחה האריסטוטלית, שמין האדם נצחי הוא כמו העולם. הרמב"ם אינו מסכים עם הטענה הזאת ומבהיר למדי, שהוא דוחה את דעות אבן סינא בהישארות הנפש ושהוא נוטה יותר להשקפת אבן באג'ה. ולא מקרה בדבר. לפי הנראה מאיגרתו אל אבן תיבון, היה יחסו של הרמב"ם לאבן באג'ה פחות מאופק מיחסו לאבן סינא.

אבן באג'ה (אבן בכר אבן צאיג)

זהו דבר המובן. אבן באג'ה (מת 1138)⁷⁴ היה מייסדה של האסכולה הפילוסופית האריסטוטלית בספרד, שעליה נמנה הרמב"ם ושינקה השפעתה מאלפאראבי, לא מאבן סינא; ואי-אפשר היה להאשימו, ומכל מקום לא האשימו איש מעולם, בהוראת פילוסופיה שהיא רופפת ורופסת מבחינה רעיונית. ואולם הוא לא היה מקבל בלבד, אלא מחדש השופע רעיונות נוגדים למקובלות, אילו נבחנו מנקודת-ראות אריסטו או — והיא היא — מנקודת ראות אלפאראבי. אף אמנם נמתחה עליו לעתים קרובות ביקורת מצד האריסטוטלי הנאמן אבן רשד, שבכל זאת כיבד אותו, כמו שכיבדו הרמב"ם.

בדחותו את דעת אבן סינא בעניין הנפש הנשארת הוא מקשר בפירושו דעה אחת שלו באבן באג'ה. הוא מייחס לו לפילוסוף זה, ובדין⁷⁵, את ההבהרה שבנוגע לשכלים

74 בדיוני ביחס שבין אבן באג'ה לרמב"ם השתמשתי בחיבורו של ל. ו. ברמאן, 'אבן באג'ה והרמב"ם', שהוגש ב-1959 לאוניברסיטה העברית לשם קבלת תואר, ולא פורסם עדיין.

75 ראה, לדוגמה, כסאלה אל-אתצאל, מהדורת א. פ. אל-אחואני, בכרך המכיל את מהדורתו לכתאב אל-ינפס של אבן רשד (קאהיר, 1950), עמ' 115 ואילך.

טהורים 'לא יצויר בהם ריבוי כללי ו'הכול אחד במספר'. בלשון אחר, אריסטו בתורת שכל זהה עם שאר ה'מאושרים'; אין הם ריבוי של ישים, אלא 'אחד'. מאחר שהשכל נחשב כחלק היחיד בהוויית האדם שנשאר אחרי מות הגוף, יוצא אפוא מהשקפתו של אבן באג'ה, בניגוד לזו של אבן סינא, ששום דבר אינדיבידואלי אינו נשאר אחרי המוות.

כפי שנאמר כבר נוטה, כנראה, הרמב"ם לדעתו זו של אבן באג'ה, אלא שאין הוא מקבלה בפירוש כמות שהיא, באשר זה, לדעתו מן 'העניינים הנעלמים אשר תקצרנה המחשבות מציוורם' (א, עד, הדרך השביעי).

אפשר להוסיף, שאם אמנם הפילוסופים הערביים והיהודיים המכונים אריסטוטליים—להוציא המיעוט הניכר של אל-קינדי, אבן סינא וסייעתם—לא האמינו בדרך כלל בהישארות הנפש היחידית, אבן באג'ה אולי היה הראשון שניסח עמדה פילוסופית ברורה ועקיבה בנידון זה. זו עמדה שר' יהודה הלוי⁷⁶, שהיה בקירוב בן-זמנו של אבן באג'ה, הכירה ודחה אותה, אלא שנתקבלה בשינויים, שמקורם בתפיסה שונה של השכל, על-ידי אבן רשד והיהודים שקיבלו ממנו. כפי שראינו, יש ידיים לטענת האחרונים שהרמב"ם הסכים עמהם, למצער במידה שקיבלו כמה רעיונות יסודיים שייכים לתיאוריה המקורית של אבן באג'ה.

האמונה שאבן באג'ה תוודע עליה תכופות, שההתאחדות עם השכל הפועל, הנחשב כאחרון בשורת עשרת השכלים הנפרדים, אפשרית היא לאדם, השפיעה ללא ספק, לפחות במידה מסוימת, על הדעות שמציע הרמב"ם בנוגע למשה רבנו. כפי שראינו, על אף פיסקאות אחדות שמתוכן נראה לכאורה שאחדות כזו אפשרית היא, נחשב אלפאראבי בעיני אבן רשד, על סמך פיסקאות אחרות מפותקות למדי, כשולל אפשרות כזו.

השפעתו של אבן באג'ה על מחשבת הרמב"ם נגלית לעתים לא לבד ברעיונותיו אלא גם בדימויו, וניכר הדבר ביותר בדימוי שבו משתמש הרמב"ם בפיסקה הציורית בפתחה ל'מורה'.

בדברו על הבנת האדם (המוגבלת בדרך כלל) בסודות התורה, שהן בתוך-תוכן האמיתות הטבעיות והמיטאפיזיות, מתאר הרמב"ם בפיסקה זו, שכבר הובאה למעלה, שיש מאתנו ש'נהיה כמו שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא כליל חזק החושך'. 'והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאילו הוא באור תדיר לא יסוד וישוב הלילה אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדול הנביאים... ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב, והיא מדרגת רוב הנביאים. ומהם מי שיברק לו פעם אחת כליל כולו, והיא מדרגת מי שנאמר בהם ויתנבאו ולא

76 זו העמדה המוצעת בדברי הפילוסוף בכוזרי א, א. בספר חמישי של הכוזרי הלוי מרצה ומבקר השקפה פילוסופית אחרת, היא של אבן סינא. אבל דומה שבספר ה, יב, הוא מרמז, שאם מקבלים את ההנחות האריסטוטליות, כי אז המסקנות של אבן באג'ה הן המסקנות ההגיוניות.

יספו. (במדבר יא, כה) ויש מי אלא יגיע שיאור חשכו בו בברק, אבל בגשם טהור זך או כיוצא בו מן האבנים אשר יאירו במחשכי הלילה. ויש, כמוכן, כאלה אשר לא ראו אור כללי.

פירושה של פסקה זו מעורר בעיות מסוימות. הפתרון הפשוט ביותר הוא אולי זה, שהאנשים שמבריק להם הברק הם הנביאים, הנתפסים ברוח אבן סינא כמחוננים בכושר השתכלות אינטואיטיבית, המאפשר להם להגיע למסקנות אמיתיות וודאיות בלי שיצטרכו לדעת את ההקדמות ואת שיקולי העיון המוליכים לאותן מסקנות. לפי השערה זו האנשים הרואים רק לאור 'גשם טהור זך' המה אולי הפילוסופים. ואולם פסקה המופיעה באחד מחיבוריו של אבן באג'ה⁷⁷ נותנת ידיים לפירוש שונה (שאפשר אינו סותר לגמרי את הקודם). כרמב"ם מבחין אבן באג'ה בין שלושה סוגים של בני-אדם, יש כאלה הדומים לשטחים בלתי-מלוטשים, או כפי משל שני של אבן באג'ה, דומים לאנשים הרואים רק אור המשתקף מגופים. ויש כאלה שאפשר לדמותם לשטח מלוטש, או לאנשים הרואים את השמש בראי. ובאחרונה ישנם המאושרים, כגון אריסטו, שניתן לדמותם לשמש עצמה, או לפי משל אחר של אבן באג'ה, אפשר לומר עליהם שהם רואים אותה במישורין.

במשנתו של אבן באג'ה הבדלות אלה משמען הוא: אלה הנמנים על הסוג הראשון חסרי דעת עיונית הם מכול וכול; הם עמי-הארצות. אחריהם באים אנשי המדע ובעלי המחשבה העיונית המשתמשים רק במחשבה הדיסקורסיבית ונקודת-המוצא שלהם הם הנתונים האמפיריים. עובדה אחרונה זו היא המכוון במשל הראי והאור החוזר מן הגופים. הסוג השלישי הוא של הפילוסופים העליונים שהגיעו לידי אחדות עם השכל הפועל וממילא לידי ידיעה בלתי-אמצעית, אינטואיטיבית וודאית של כל שיטות המדעים.

מאחר שהמשלים שמשתמשים בהם הרמב"ם ואבן באג'ה ביחס לאנשים הנמנים בסוג השני דומים הם, מותר להניח שגם הרמב"ם מועיד סוג זה לאנשים שידיעתם העיונית תלויה בנתונים אמפיריים ובמחשבה דיסקורסיבית.

כשאנו ממשיכים באנאלוגיה זו רשאים אנו—ולפי דעתי, בדין—להסיק שהסוג הנעלה יותר של אנשים (באותה פסקה ב'מורה') שזוכים לאור של ברקים יש להשוותו לבעלי הדעת העיונית האינטואיטיבית. ואולם בנקודה זו מתערערת האנאלוגיה שלנו לחלוטין, או שיש לפנינו כאן בדברי הרמב"ם עמימות יסודית. לדעת אבן באג'ה, בעלי הדעת האינטואיטיבית הם הפילוסופים, ואריסטו דוגמה עליונה להם. ואילו אצל הרמב"ם משה רבנו הוא האדם היחיד ש'הוא באור תדיר', היינו מחונן דרך קבע בדעת אינטואיטיבית שלמה. אפשר הכוונה בזה שמשה, שתכונת נבואתו כפי שהרמב"ם מניח במקום אחר, אין בה שום דמיון לזו של

77 רסאלה אל-אחצאל, עמ' 115 ואילך. בעמ' 114 מביא אבן באג'ה, הנראה בהשפעת אפלטון, נוסח פשטני יותר של משל המערה.

הנביאים האחרים, צריך להיחשב כעליון בפילוסופים, 'אדון החכמים', כפי שהרמב"ם מכנהו בפיסקאות אחרות. וכבר צוין, שבזה התואר מכתיר דאנטה את אריסטו. ואולם השימוש בפסוק במדבר מורה (אף, כי לדעתי, אין כאן ראייה ניצחת) שכל אלה שבורק להם הברק הם נביאים. אולי משתמע מכאן, שהרמב"ם מגביל את הדעת האינטואיטיבית לנביאים בלבד, ופירוש זה מקבל חיזוק מקביעתו של הרמב"ם, בהתאם להשקפתו של אבן סינא. שהנביאים מסוגלים להגיע למסקנות מבלי לדעת את ההקדמות ההגיוניות הדרושות. ואולם אילו נכון היה פירוש זה לא היינו יכולים למצוא הסבר לעובדה, שהרמב"ם נמנע מלפרש ומלהדגיש את ההבדל בסוג בין הדעת העיונית של הנביאים (לבד ממש) ובין זו של הפילוסופים ועליונותם של הראשונים על האחרונים⁷⁸. יתירה מזו, אנשי האסכולה האריסטוטלית האמינו—כולם כאחד או מלבד מועטים יוצאים מן הכלל⁷⁹—בין בעליונות הדעת האינטואיטיבית על הדיסקורסיבית (כלומר, עליונות nous על dianoia, בלשון היוונים) ובין ביכולתם של הפילוסופים להגיע לידי הדעת האינטואיטיבית. שתי האמונות בולטות במיוחד באסכולה האריסטוטלית של ספרד, ולכול-לראש בכתביו של אבן באג'ה. הרמב"ם, בשואלו חלק של דימויו מאבן באג'ה, ידע בוודאי שכל קוראיו שהכירו ברב או במעט את עיקרי החיבורים הפילוסופיים של זמנו יהיו נוטים לזהות את רואי-הברקים עם הסוג העליון של הפילוסופים, ולא כפי היוצא מתוך דבריו, עם הנביאים. דומה, שבנידון זה כבכמה עניינים אחרים נתכוון הרמב"ם לסתום דבריו⁸⁰.

בניגוד מודגש לאלפאראבי, שראה בפעילות המדינית, עד מקום שהמסיבות מאפשרות אותה, את החובה המהותית ביותר של הפילוסוף, אבן באג'ה סבור היה⁸¹ שבמצב הבלתי-נזח הקיים בזמנו, ללא סיכוי לשינוי לטובה בעתיד המשוער, אין

78 בחלק א, 20. בביאורו למאמר תלמודי, מדבר הרמב"ם ב'השגת השכל הפועל' מצד האדם. אין הוא מרמז כלל שהשגה כזו מוגבלת לנביאים בלבד. ראוי לציין, שבפירוש המשניות שלו לפרק חלק בסנהדרין (ראה הקדמה לפרק חלק, היסוד השישי, מהדורת י. הולצר [ברלין, 1901], עמ' 23) נאמר על הנביאים ששכלם ידבר בשכל הפועל. הפילוסופים לא נזכרו כאן; באותו הקשר לא היה מקום להזכירם. ראוי להוסיף, שאין להסיק מסקנות דאיות בנוגע להשקפות הרמב"ם ב'מורה' מדבריו בפירוש המשניות.

79 אלפאראבי — אבל לא, לדעתי, אבן סינא — אפשר שהיה יוצא מן הכלל הזה (אף כי לא היה, אם נסמוך על הראיות מן הטפסטים, עקיב בדבר). בנידון אלפאראבי נראה לי, שלעתים למצער שלל לחלוטין את אפשרות הדעת העיונית האינטואיטיבית (לבד מידיעת המושכלות הראשונים). אבן סינא מצד אחד האמין בפירוש באפשרות כזו. מצד אחר רחוק מאוד להניח, על אף התעניינותו ודינו בחוויות המיסטיות, שהוא הגביל סוג זה של דעת למיסטיקאים ולנביאים.

80 ה'מורה' א, סב מדבר, כנזכר, באפשרות 'השגת השכל הפועל' על-ידי האדם. מתוך ההקשר מוכח, שהשגה אפשרית לבני-אדם בכלל, לא לבד למשה (שאינו נזכר בפיסקה זו). מצד אחר ברור, שאם אמנם מסוגל האדם להגיע לידי השגת השכל הפועל, משה ודאי זכה למדרגה זו.

81 השקפה זו היא אחד הנושאים העיקריים בחיבורו 'דגיר אל-מתחז' (משטר הבודד), ועל שמה נקרא הספר, שהוודר, בצירוף תרגום ספרדי, על-ידי M. Asin Palacios (מאדריד, 1946).

אפשרות לפעול ליצירתה של עיר פילוסופית. אפשר לטעון, שאין כאן אלא העתק דגש מן הפוליטיקה והמדינאות, ולא ניגוד רעיוני לאלפאראבי. ואולם כל אופיה של הפילוסופיה של אבן באג'ה משתנה בכך. הוא מייצע לו לפילוסוף לבחור בבדלות וההבדלות כמנת חלקו בארצו; אך נושא-ונותו יהא ברוחו עם חבריו הפילוסופים, אלה שהיו לפניו ואלה החיים כמוהו בהתבודדות בארצות שונות, אף רחוקות. אבן באג'ה יכול היה לאמץ לו השקפה זו, שכן האמין שהתכלית העליונה של האדם היא התאחדותו עם השכל הפועל, והתאחדות זו אינה תלויה בישיבה בעיר הפילוסופית האידיאלית, אלא ניתן לזכות לה בבדידות. מדברי הרמב"ם במקומות שונים אפשר שעולה הד התפיסה הזאת, או הד הלשון שמשתמש בו אבן באג'ה בדונו בעניינים אלה; המלצתו על 'הבדידות וההתפרדות' בחלק ג, נא, אפשר שהיא אחד מהם. דוגמה חשובה יותר היא זו שבחלק ב, לו, שם מדבר הרמב"ם באיש הראוי שתגיע אליו מעלת הנבואה. הוא מתאר אותו כ'מתייחד' גמור, ש'ראה האנשים כולם כפי ענייניהם אשר הם לפי העניינים ההם בלא ספק כבהמה או כחיה', ולא יחשוב בהם אלא (א) במידה שהוא מבקש להינצל המיזקם, או (ב) לקבל תועלת מהם לצורך מצרכיו. פיסקה זו משקפת בין בלשונה ובין ברוחה את דעתו של אבן באג'ה. מצד שני, כשהיא לעצמה אין בה כדי לתת לנו מושג מספיק בדבר עמדתו של הרמב"ם. לבד מן הפיסקה המובאה למעלה נזכר אבן באג'ה בשמו בשלושה מקומות ב'מורה' שניים מהם (ב, ט, וב, כד) דנים בהשקפתו האסטרונומית. מתוך השנייה בפיסקאות אלו נראה, שאבן באג'ה היה אחד ממחוללי המרידה של האריסטוטליים הספרדיים נגד שלטונה של השיטה הפטולימאית. הפיסקה השלישית (ג, כט) מביאה דברים מאבן באג'ה בפירושו ל'ספר השמע' לאריסטו⁸² המתייחסים להשקפה 'שהגלגל והכוכבים הם גוף, והשם יתעלה—רוחם'.

מבחינה כרונולוגית אבן טופיל (מת 1185) מקומו בין אבן באג'ה, שנוצר אצלו בסקירה מרפרפת על הפילוסופיה האיטלאמית, ובין אבן רשד, שלו עזר בתחילת הקאריירה שלו. אבן טופיל היה, כפי הנראה, אם נדון לפי זמנו ומקומו (היינו, מערבו של העולם האיטלאמי, הכולל את ספרד והמגרב), פילוסוף שונה מן המקובל, כי נתעסק בעיקר בצדדים המיסטיים ומעין-מיסטיים של מחשבת אבן סינא. אין הוא או משנתו נזכרים במפורש ב'מורה', ואין כל הוכחה שהרמב"ם הושפע בכלשהו מסיפורו הפילוסופי של אבן טופיל 'חי אבן יקצאן'.

א בן רשד

היחס בין הרמב"ם לאבן רשד (מת 1198) הוא רב עניין יותר, אף כי אין ראייה מברעת לכך, שבזמן שחיבר את 'מורה' היה הרמב"ם מושפע בכלשהו מדעותיו של אבן

82 לפירוש זה, שנחשב כאבוד (ראה, בין השאר, תרגומו של ש. מונק ל'מורה נבוכים' [פאריז,

רשד. דברי השבח שהוא חולק לפירושי הפילוסוף הזה באיגרתו לאבן תיבון מאוחרים הם בזמן; ובאיגרת אחרת⁸³ שכתב אל תלמידו יוסף בן יהודה, הוא שאליו נשלח המכתב שבו פותח ה'מורה', מודיע הרמב"ם שעתה זה הגיעוהו פירושים אלה חוץ מזה שעל החוש והמוחש, אלא עוד לא הספיק לקוראם כולם. הוא מוסיף דברי שבח לאמינותם. האיגרת נכתבה בזמן שכבר השלים כמה מחלקי ה'מורה'.

אפשר כמובן לטעון, שעובדה זו אינה מוציאה את האפשרות שדעות אבן רשד השפיעו במידת-מה על אותו חלק של ה'מורה' שעדיין לא נכתב אז. אף אפשר שהרמב"ם הכיר חיבורים פילוסופיים אחרים של אבן רשד, חוץ מן הפירושים, קודם שהתחיל עובד על ה'מורה'. ואולם עד מקום שעניי מגעת אין ראיה ברורה לשום אחת משתי ההשערות האלה⁸⁴. מצד אחר יש יסוד מכריע להנחה, שבזמן שעסק בחיבור ה'מורה' לא הכיר רעיון אופייני של אבן רשד, היינו תפיסתו בטבעו ובאחדותו של השכל בפוח, שהוצעה, לדוגמה, בפירושו הגדול על ספר הנפש⁸⁵. רעיון זה הוא שעורר את התקפתו של תומאס אקווינאס על חסידי אבן רשד הלאטיניים. נראה לי כדבר שאינו מתקבל על הדעת, שהרמב"ם יהא נמנע (כפי שהוא נמנע) מלהזכיר, בפירושו או ברמזו, את רעיונו זה של אבן רשד, אילו ידעו בעת כותבו את ספרו. אף-על-פי-כן עשויה השוואה של שני הפילוסופים האלה להיות מאלפת, אם כי תחייב בהכרח חזרה על מקצת דברים. במידת-מה יהא בהשוואה זו משום חקר ניגודים. כי דעות השניים בשאלה, מה נכון ומה לא נכון במדיניות פילוסופית ומה רצוי בהרצאה תיאולוגית, שונות לכאורה מן הקצה אל הקצה. מצד שני, הרי היו הרמב"ם ואבן רשד בני זמן אחד בערך; ועד שיצא הרמב"ם מן המגרב למצרים היו בתחום שלטונה של הכת המוסלמית הקנאית, המכונה אלמוהאדים (בערבית אל-מוחדון), שכפתה על נשלטיה גירסה אחת של הכלאם כתיאולוגיה הרשמית. יתירה מזו, הרקע הפילוסופי של הרמב"ם ואבן רשד זהה היה, בהיותו משותף לכל האריסטוטליים מבני האסכולה הספרדית. שניהם מצוינים היו בתכונה דומה של פיכחות נאטוראליסטית ושל חשדנות כלפי הגטיות הניאוראפלטוניות של אבן סינא, ומן-הסתם גם כלפי מגמתו לראות בחוויה המיסטית גילוי של מישור עליון של ההוויה. העמדתו של הרמב"ם ליד אבן רשד במכתב אל הרמב"ם מאת תלמידי יוסף בן יהודה מוצדקת היא במידה מרובה.

בשים לב לתרבות המשותפת ולסביבה הדומה (לפחות במידת-מה) שבה נתחנכו, אפשר היה לשער—ויש להשערה זו יסוד נאמן בעובדות—שעל אף ההבדל בת

1866], III, 222, הערה 3), הוכר על ידי אחד מן הטפטים המצויים בכ"י Pococke 206

בספרייה הבודליאנית, שהוא אוסף חיבורי אבן באג'ה.

83 ראה אגרות הרמב"ם, מהדורת ד. ה. בנעט (ירושלים, 1946), עמ' 70.

84 מקומות ב'מורה' שאפשר נרמזו מתוכם, שהרמב"ם הכיר במידת-מה את דעות אבן רשד או את המונחים שהוא משתמש בהם, נדונים להלן.

85 ראה הערה 37 למעלה.

וממילא באורחות-החיים ובאפשרויות של חיי המעשה וביחס אליהם, שהיינה בעיות רבות שהעסיקו את אבן רשד והרמב"ם זהות; הלא הן הבעיות שנתעוררו, או שנעשו משום-מה אקטואליות ודוחקות, במשא-ומתן הפילוסופי בספרד של המאה השתים-עשרה. ואולם ה'מורה' נתחבר לא בספרד או במגרב, אלא במצרים, לאחר שהתגורר שם הרמב"ם שנים רבות. באותו זמן לא היתה כנראה מצרים מרכז של השכלה בדומה לספרד, אך לא היתה לגמרי נטולת-חשיבות מבחינה זו, וחשוב מכן, היא היתה קרובה לערך וקשורה בקשרים הדוקים לארצות מזרח ממנה, כולל פרס, שבה התנהלה פעילות עיונית נמרצה, שפתחה אפקים חדשים, כגון סוהראוארדי מקתול, שהוצא להורג ב-1191 במצוות פטרונו של הרמב"ם צלאח-אדין. יש ידיים לסברה, שהיהודים באותן ארצות-המזרח לקחו חבל-מה באותה פעילות שכלית. במסיבות כאלה ייתכן אפוא מאוד, שהשקפותיו וזיקותיו הפילוסופיות של הרמב"ם נשתנו מכוח רושם ההשפעות החדשות שאפשר נתקל בהן במצרים. ולא כן, וניתן להוכיח זאת, בין השאר, בהשוואת דעות הרמב"ם ואבן רשד. כשכתב בשנות העמידה שלו את ה'מורה' עדיין היה, בתחום הפילוסופיה והתיאולוגיה הפילוסופית, שקוע רובו ככולו בבעיות שבוודאי קרוב היה אליהן בימי בחרותו בספרד ובמגרב.

אחת הבעיות שהחריפו ביותר בספרד ושניהם, הרמב"ם ואבן רשד, מודיעים לה, כל אחד על-פי דרכו, חשיבות יתירה היא הבעיה, שנוכרה כבר, של היחס בין תורת הפיסיקה של גרמי השמים ובין שיטת האסטרונומיה של פטולימיאוס. הקשיים שמעוררת ההנחה הפטולימיאית של אפיציקלים ואקסצנטרים מנקודת-ראות אריסטוטלית כבר נזכרו למעלה.

ייתכן שאבן באג'ה הוא שחולל משבר זה במדעים, שבמלוא חומרתו היה מוגבל, כפי הנראה, לספרד ולמגרב; על כל פנים, מדברי ה'מורה' (ב, כד) נראה שהיתה לו יד בו על-ידי ביקורתו לשימוש באפיציקלים כבלתי מתיישב על הפיסיקה האריסטוטלית⁸⁶. אבן טופיל לא יכול אף הוא, כנראה, לקבל את האפיציקלים והאקסצנטרים כאחד. ושניהם כאחד נדחים על-ידי אבן רשד⁸⁷, הדן לגנאי את התכונה שבימיו, מאמין שמן הדין היה שנחזור אל התכונה הנשכחה של הפילוסופים שלפני אריסטו ושל אריסטו עצמו, אלו רק אפשר היה להתקין אותה מחדש, ומודה שבצעירותו שאף, אך לא הצליח, לחזור וליצור אותו מדע, ושעתה, בזקנתו, הוא מקווה שאדם צעיר יטול עליו משימה זו.

תגובתו הגלויה של הרמב"ם לסתירה זו בין התורה הפיסיקאלית והאסטרונומית, והמסקנות שהוא מסיק ממנה, שונות כל-עיקר. נראה שהוא משתדל לנצלה, כדי

86 בחלק ב, ט, הרמב"ם מזכיר את דעת אבן באג'ה בדבר מקומם של נוגה וכוכב במערכת המזלות, אבל אין לזה כל קשר למשבר במדע. שנוכר בפנים. אנו יודעים מאיגרת אבטוביגראפית

בכתב-יד שכתב אבן באג'ה אל ידידו אבו געפר יוסף (כ"י Pococke 206, הספרייה הבודליאנית, דף 118) שהפילוסוף הספרדי ראה את עצמו כחוכן.

87 בפירושו הגדול לימיטאפיסיקה של אריסטו, מהדורת M. Bouyges (ביירות, 1948), III, 1163.

להטיל צל של ספק על תורת הטבע האריסטוטלית. עם זה ברור שכמו אבן רשד, ובלי ספק גם אבן באג'ה, הוא מייחס חשיבות מרובה לנידון, לא לבד משום שהוא נותן בידו כלי-זין נוח בוויכוח התיאולוגי שלו, אלא גם משום צרכיה של התיאוריה המדעית. יש משום פאראדוקס בדבר, שדווקא מפני שכל הפילוסופים האריסטוטליים בספרד העוסקים בכך קיבלו ללא פקפוק את השקפת רבם על ההבדל המופלג בין מה שלמעלה למה שלמטה מגלגל הירח, נזדקרה הרבה לעין השאיפה למדע-פיסיקה מאוחד (למצער מבחינת המיתודה).

אפשר להצביע בקשר לכך על דברי הרמב"ם בחלק ב, יג. הוא מביא שם כדוגמה טיפוסית של תיאוריה פיסיקאלית מתקבלת על הדעת את ההסבר המניח שההבדלים בין ארבעת היסודות שתחת גלגל הירח תלויים, בחלקם למצער, בריחוקם של המקומות הטבעיים מגלגל השמים. לפי השקפה זו החומר הנמצא קרוב לגלגל זה נאצלת לו מחמת קירבה זו תכונת האש, והוא הדין בשאר שלושת היסודות לפי טבעם. בדרך זו מתקבל הסבר מאוחד (ולפיכך מתקבל מאוד על הדעת מבחינה מיתודית) למערכת גדולה של תופעות שמתחת לגלגל הירח; עובדה שהרמב"ם משתמש בה להצביע על הניגוד שבין תורת הפיסיקה הארצית, המקובלת עליו כאמיתית ומוכחת, ובין הפיסיקה השמימית של אריסטו, הרחוקה מלהניח את הדעת, שלפיה הכיוון והמהירות של תנועות הגלגלים השונים נבדלים אלו מאלו ללא כל סיבה טבעית מושכלת. המסקנה שמטיק מכך הרמב"ם היא כנראה, שעלינו להיזהר מלקבל על יסוד סוג כזה של תיאוריה פיסיקאלית רעיונות-יסוד כגון רעיון קדמות העולם.

האם יוצא הזה, שהרמב"ם התייחס בספקנות גמורה לאפשרות של פיתוח תיאוריה פיסיקאלית מקיפה ומאוחדת מניחה את הדעת, שהסבריה לתופעות גרמי השמים היא כוחם יפה מבחינה מיתודולוגית כשל אלה שהיא מציעה לתופעות שמתחת לגלגל הירח? לא קל להשיב על השאלה הזאת. הנראה שהרמב"ם ניצל למטרותיו שלו (מכל מקום למטרות שנתכוון להן בחלק ב) ⁸⁸ את המשבר במדע-הטבע, שנגרם על-ידי אי-אפשרות השלמתה של התכונה הפטולימיאית עם הפיסיקה האריסטוטלית. הוא גם מצביע בדין על כך, שקשה יותר להשיג נתונים מדעיים בנוגע לגלגלי השמים מאשר בנוגע לעולם שמתחת לגלגל הירח. אף אפשר לטעון, שעמדת הספקנות הגמורה היא, מפני הטעמים שהוא נותן, העמדה ההגיונית העקיבה היחידה. אף-על-פי-כן, נדמה לי שאַגנוסטיזם כזו היתה שמה לאַל את כל מה שנתכוון הרמב"ם להשיג ב'מורה', אף אינה מתיישבת על השקפותיו הכלליות, המובעות בהקשרים אחרים, בנידון תכליתו העליונה של האדם והדעת האנושית.

⁸⁸ לא מן הנמנע הוא, שבחלק זה נתן הרמב"ם ביטוי מופרז כלשהו להיסוסיו ביחס למדע, והתכוון של זמנו. הפרזה זו אפשר שניתנת להבאר ברצונו לערער את בטחונם של קוראיו מסוג מסוים ברעיון הפילוסופי של קדמות העולם, ביטחון שקשור היה ללא ספק באמון שרחשו למדע היווני בכללו. בחלק א, עב, כשהוא מסכם את הנקודות העיקריות של הפיסיקה והאסטרונומיה, הוא מקבל לכאורה את השיטה הפטולימיאית ואינו מרמז כלל לקורא שהוא מפקפק באמיתותה.

כאן מקום להעיר דברים אחדים על תפקידה של התיאוריה הפיסיקאלית, כפי שנתפסה באסכולה הפילוסופית הספרדית. היה זה תפקיד נכבד מאוד, נקודת-ראות ההולמת את רוחה ומסורתה הקדומה של האסכולה הפריפאטטית, כפי שהודגמה על-ידי אריסטו עצמו ועל-ידי אלכסנדר הפארודוסי. הערכתם את התיאוריה הפיסיקאלית היא בניגוד לדעתם של הניאו-אפלטוניים היוונים, כגון פרוקלוס, שבסולם מישורי ההוויה שלהם תופס העולם הגופני, שהוא מושא הפיסיקה, מקום נחות, במקביל למדע הפיסיקה שנחשב כעומד במדרגה נמוכה משל המיטאפיסיקה והמאתמאטיקה.

מטעמים אחרים נבדלה עמדה זו של הפילוסופים הספרדיים, אם מותר לנו לכנותם כך לשם הנוחות, מזו של אבן סינא, אינני מתכוון, כמובן, לומר שאבן סינא לא ייחס חשיבות רבה למדע הפיסיקה; הרי היה מדע זה חלק בלתי-נפרד של כלל שיטת הדעת שהיא הפילוסופיה. ברם יש מדרגות במידת ההתעניינות. אבן סינא הכניס לתוך שיטה זו את עיוניו בעניין החוויה המיטטית ואת חקירותיו בתודעה העצמית וב'אני' שנחשב בעיניו המושג המרכזי של הפסיכולוגיה; ולמצער השני בשני נושאי-חקירתו אלה, שלא העסיקו לא את הרמב"ם ולא את אבן רשד, נראה שתפס אצלו מקום בראש עיונו. דבר הקרוב עוד יותר לענייניו הוא, שלפי דעתו ⁸⁹ עוסק מדע המיטאפיסיקה, או 'המדע האלוהי', בנושאים אחדים. הוא דן בבירור (א) בידיעת אלוהים ושאר עצמים לא גשמיים (ב) בידיעת ההוויה ואופניה השונים. זו כוללת את ידיעת ההבדל בין מהות למציאות ובין אפשרי-המציאות למחויב-המציאות, שלפי אבן סינא עשויה היא להוכיח את מציאות אלוהים בלא להיזקק למדע הפיסיקה.

בכמה פרטים חשובים עומדות השקפות הרמב"ם ואבן רשד כאחת על מעמדו של מדע הפיסיקה ויחסו ל'מדע האלוהי', היינו המיטאפיסיקה, בניגוד לעמדתו זו של אבן סינא. דומות הן השקפות אלה, אף כי לא זהות; כמה מן הפרשים מקורם בעובדה, שבניגוד לדרכו הכללית של הרמב"ם אין אבן רשד נמנע מלהציע את פירושו האישי שלו בבעיות עיוניות טהורות שאינן קשורות בוויכוחים התיאולוגיים. כך הוא סבור ⁹⁰, שעיקר וראש מטרתה של המיטאפיסיקה היא ידיעת הסיבות הצורניות והתכליתיות העליונות, והיינו, בסופו של דבר, דעת אלוהים (והעצמים הרוחניים). ואילו הרמב"ם,

⁸⁹ ראה הדיון הארוך בראש הפרק הדין במיטאפיסיקה ב'ספר רפואת הנפש', II, 2 ואילך. מותר להוסיף, שלפי אבן סינא המיטאפיסיקה עוסקת גם בעקרונות-היסוד של כל מדע; ראה S. Pines, Abstracta VI, *Revue des Études islamiques* (1938), pp. 51 f.

⁹⁰ ראה אבן רשד כתאב מא בעד אל-טביעה (חידראבאד, 1365 להגירה), עמ' 4 ואילך. אבן רשד חולק (עמ' 5) על טענתו של אבן סינא, שמסקנות מדע הפיסיקה בנוגע למציאותם של יסודות לא-גופניים מיותרות הן במיטאפיסיקה. העובדה שלפי אבן רשד עיקר מטרתו של מדע זה הוא כפי שצוין בפנים אינה מונעת אותו מלהביא בחשבון את הנסיבה, שב'מיטאפיסיקה' אריסטו עוסק גם בעניינים אחרים (ראה עמ' 5 ואילך).

בחיבורו הקודם בתורת ההיגיון⁹¹— ואין טעם להניח שחזר בו אחר-כך מעמדתו— קובע ש'המדע האלוהי' שניים הם נושאו: (א) אלוהים והעצמים הרוחניים; ו(ב) מושגים כלליים, כגון הוויה.

הוא ממשך אפוא במסורת של אבן סינא וכן של אלפאראבי⁹². כפי שראינו כבר, הוא מסכים גם עם השקפת אבן סינא על היחס בין מהות למציאות. ואולם הוא דן ביחס זה, ובכלל בנושא השני של המיטאפיסיקה שהזכרנו למעלה, בדרך חפוזת כל כך, שאני סבור כי לא נהיה רחוקים מן האמת אם נניח שלמעשה, אף כי לא להלכה, הולמת הגדרתו של אבן סינא את 'המדע האלוהי' כפי שהוא נתפס ב'מורה'.

מפנית-ראות זו קשורה המיטאפיסיקה קשר הדוק, ובמידת-מה אף מיוסדת היא, בפסיקה, שהיא משמשת לה המשך. ודומה שזוהי בדיוק תפיסתו של הרמב"ם בדבר הקשר שבין שני המדעים, שהוא רומז לה פעם אחר פעם ב'מורה'—לעתים בקשר לכינוי העברי 'מעשה בראשית' (או פסיקה, חכמת הטבע, לפי הרמב"ם) ו'מעשה מרכבה' (או מיטאפיסיקה ראה א, יז). זה הטעם, בין השאר, לאמונת הרמב"ם בצורך להסתיר רוב הדברים בחכמת הטבע מן ה'המוין' (עי' שם): היא קרובה ביותר למיטאפיסיקה, שהוא מדע מסוכן לכל הדעות.

בנקודות אלה נוקט אבן רשד קו דומה, אף כי הוא, בלי ספק, עקיב יותר מן הרמב"ם. ראייתו, שנשאלה מאריסטו, למציאות המניע הראשון, נקודת-מוצאה ועיקר נתונה הם מציאותה וטבעה של התנועה, זאת אומרת שהיא מניחה מראש תופעות פיסיקאליות. בלשון אחר, אלוהים, הנושא העיקרי של המיטאפיסיקה, ניתן להוכיח מציאותו רק בהסתמך על הפסיקה.

לפי אבן סינא, הסתמכות זו, אף כי אין בה פסול, אינה הכרחית; כי אפשר להביא ראיה למציאות אלוהים בלא לצאת מגדרי המיטאפיסיקה על-ידי ההוכחה שמציאות אפשרית מניחה מראש מציאות מחויבת, הכרחית, ושתייהן מושגים מיטאפיסיים טהורים.

כבר נאמר שהרמב"ם, בעת כותבו את 'מורה', אפשר שלא הכיר או לא הושפע מנסיונו של אבן רשד לפסול מושגים אלה של אבן סינא מכוח האריסטוטליות הצרופה. לפיכך הוא משתמש מתוך חירות באחת מראיותיו למציאות אלוהים (ב, א, עיון שלישי) במונח מחויב-המציאות. שימוש זה ראוי להבלטה מיוחדת, שמורה הוא, לפי דעתי, על המגמות המונחות ביסוד מחשבתו, שראיה זו וכל שאר הראיות שהוא מציע אין לראותן כמיטאפיסיות גרידא. בניגוד לראיית אבן סינא שנוכרה למעלה כולן מניחות מראש את מציאות התנועה או השינוי, היינו מציאות העולם, ומבחינה זו הן בהתאמה עם אבן רשד (ועם אריסטו עצמו). לא יהא אפוא הדבר מוקשה כלל

91 כתאב פי צנאעה אל-מנטק, ידוע יותר בכינוי העברי 'מילות ההגיון', מהדורת י. אפרת (ניר-ירוק, האקדמיה למדעי היהדות באמריקה, 1938), עמ' 61 בנוסח העברי, ועמ' 63 בתרגום האנגלי.

92 ראה מאמרו של ש. פינס, שנזכר בהערה 89.

בעינינו, אם נשווה טענות אלה אל קביעתו של הרמב"ם בחלק א, ע, שתנועת הגלגלים היא 'הגדולה שבראיות שנודעת מציאות השם בה'. אין כאן שינוי-עמדה מופלג, ואפשר אין כאן שינוי כלל.

מותר להוסיף ששימושו של הרמב"ם בחלק ב, א, במונחים של אבן סינא אפשר שהולם הוא או אינו הולם את קשר-הדברים במקומו, אבל אין בו משום סתירה פנימית.

ואולם בנקודה אחרת, שבה חולק אבן רשד על אבן סינא, עמדת אבן רשד מובאת מתוך הסכמה בשני מקומות ב'מורה', ועמדת אבן סינא במקום אחר. השאלה היא: האם יש לזהות את אלוהים עם השכל הנפרד המניע את הגלגל העליון, או יש להבדיל ביניהם?

בהפרידו את אלוהים, מחויב-המציאות, מן השכל הזה שולל אבן סינא מאלוהים כל תפקיד פסי מסוים בעולם, ואילו אבן רשד, בזהותו את השניים, בפירוש מייעד לו תפקיד כזה: הוא הראשון בשכלים הנפרדים שהאחרון בהם הוא השכל הפועל. כל השכלים האלה, חוץ מן האחרון, הם מניעים ראשוניים של גלגלי השמים. שלוש הפיסקאות השייכות לענייננו הן:

(א, עב): 'כן במציאות דבר אחד הוא המנהיג לכללו המניע לאיבריו הראש הראשון אשר נתן לו כוח ההנעה עד שהנהיג מה שזולתו';

(ב, א): 'הנה כבר התבאר במופת שמניע הגלגל הראשון... יתחייב שיהיה לא גוף ולא כוח בגוף כלל... וזה האלוה יתברך שמו';

(ב, ד): 'ולא יתכן שיהיה השכל המניע הגלגל העליון הוא המחויב המציאות'. מותר להוסיף, כי נקודת-ההשקפה של אבן סינא, שהרמב"ם מקבלת בחלק ב, ד, עולה בקנה אחד עם ביקורת חכמת הטבע, שהיא אחד מעיקרי הנושאים בחלקו הראשון של חלק ב. מצד שני, תפיסת אבן רשד בחלק א, עב ובחלק ב, א הולמת את הסכמתו הכוללת של הרמב"ם לעיקרי הרעיונות הרווחים של מדע-הטבע הפילוסופי, האופיינית לחלק א, עב.

הנקודות הנדונות כאן משמען מופלג הרבה יותר משל פרטי דקדוקים סכולאסטיים; לאמיתו של דבר, הן נוגעות ביחסו שבין אלוהים לעולם, וממילא ביחס שבין המיטאפיסיקה לפסיקה⁹³. השקפת אבן רשד, שהרמב"ם, כפי שראינו, מחזיק בה

93 מותר לטעון, שהסתירה בין הפיסקאות ב'מורה' שהבאנו למעלה מתמתנת על-ידי האמור בחלק א, ע"ב. הרמב"ם אומר שם, שהדימוי שהוא מדמה זה לזה את יחס הנפש המשכלת באדם לגופו ואת היחס של אלוהים לעולם אינו על טהרת הדיוק, והטעם שלא רצה לבלבל דעתו של הקורא שאינו מוכן כל-צורכו לעיון האמיתי. ייתכן יותר לדמות יחסו של אלוהים לעולם אל יחסו של השכל הנקנה לגוף האדם. ואולם אין משמעם של דברי הרמב"ם, שבסופו של דבר אין דמיון בין נקודת-ההשקפה שהוא מחזיק בה בחלק א, עב ובין הנחתו של אבן סינא. לאמיתו של דבר, לפי אבן סינא אלוהים כשכל נפרד הוא המניע (כסיבה תכליתית) את הגלגל העליון. מצד אחר יש כרי להבין ברמזו לכאורה במקום אחר, שיחס אלוהים לעולם הוא יחס הנפש לגוף שהיא מחייתו. כי

לכאורה לפחות בשתי פסקאות, מציבה את האלוהים במישורין בתוך העולם כ'מניע הראש הראשון', מונח ששאל הרמב"ם מאלפארבי. תחומי המיטאפיסיקה והפיסיקה מובאים על-ידי כך בקירבה יתירה זו לזו (בעוד שאכן סינא, כפי שנאמר כבר, אילו זנח לגמרי את המורשה האריסטוטלית, שלעתים היא בולמת את הפילוסופיה האישית שלו, יכול היה, אם נדרש לו, לוותר במיטאפיסיקה שלו על מדע הפיסיקה כל-עיקר).

שני פרקים חשובים ב'מורה' הנוגעים לבעיה זו נדונו כבר: הלא הם א, סח וא, נד. בראשון נרמז—אם אנו ממשיכים רמזיו עד למסקנתם ההגיגית—שאלוהים אפשר זהה הוא עם שיטת המדעים, כולל מדע הפיסיקה. אם נכון הדבר, הרי יש כאן משום הערכה נעלה יותר של מדע-הטבע משניתן למצוא בחיבורי אבן רשד. א, נד מציע פירוש לשתי בקשותיו של משה רבנו, שרק אחת מהן ניתנה לו: הובטחה לו ידיעת פעולותיו של אלוהים בעולם. הרמב"ם מדבר כאן בתארים 'שהם פעולותיו', כגון ייחוס התארים רחום וחנון וקנא ונוטר, וכיוצא בהם, לאלוהים. כפי שכבר נאמר, השימוש בתארים אלה מקורו בהערכה אנתרופומורפית של אירועים טבעיים או היסטוריים שרואים בהם ברכה או צרה. ברור אפוא, שמי שניתן בדעת אלוהים, כגון משה, חייב לחדור מבעד לתיאורים אנתרופומורפיים אלה ולתפוס את דרכי פעולתו של סדר הטבע. מתוך הפרק עולה לכאורה, שדעת אלוהים החיובית היחידה האפשרית לאדם היא הבנת התופעות הטבעיות.

והנה אם נכוונת המסקנות שהוסקו מחלק א, סח, דעת זו של שיטת הטבע אפשר שמגלמת את מהותו של אלוהים. מכאן אולי הסבר למאמר המופלא כשלעצמו בחלק ג, נב, ש'במו שאנחנו השגנוהו באור ההוא אשר השפיע עלינו... כן באור ההוא בעצמו הוא משקיף עלינו'. אפשר פירושו של המאמר, שבהתאם להנחה האריסטוטלית על אחדות שכל, משכיל ומושכל, אלוהים זהה עם מכלול מדעי הטבע, והאדם גם הוא עשוי להגיע למדרגה מסוימת של זהות זו.

מאמרים אחרים ב'מורה' מתקשרים להלך-מחשבה זה, בייחוד חלקים במשל בית המלך בחלק ג, נא. במשל זה מדובר בין השאר באנשים שמהלכים סביב בית המלך ומבקשים למצוא השער, ואינם מוצאים אותו. תחילה הוא מפרש חלק זה של המשל על 'התלמודיים' הסומכים על הקבלה ו'לא הרגילו בעיון שורשי התורה'. ואולם סמוך לכך הוא מציע פשר אחר, שלדעתי אינו סותר אלא משלים את הראשון: 'ודע, בני, שאתה כל עוד שתתעסק בחכמות הלימודיות ובמלאכת ההיגיון, אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער... וכשתבין העניינים הטבעיים, כבר נכנסת בפרוזדור הבית. וכשתשלים הטבעיות ותבין האלהיות, כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד. וזאת היא מדרגת החכמים'.

דעת הטבע והמיטאפיסיקה מכניסה אפוא את האדם לבית המלך פנימה, כלומר מאפשרת לאדם המורגל במדעים אלה מצב של קירבת אלוהים. ראוי לציין שלכאורה, על-כל-פנים מבחינת הדעת, אין להניח קיום הבדל מהותי בין מצב זה למצב הנביאים.

עליהם הוא אומר שהם בעלי ידיעה מושלמת במיטאפיסיקה והם שמים פעולות שכלם כולן 'בבחינת הנמצאות ללמוד מהם ראייה על השם יתברך לדעת הנהגתו אותם על איזה צד אפשר שתהיה', מתוך שאיפה להגיע לידיעת העניינים הטבעיים במדרגת משה רבנו (ג, נא).

עלי להוסיף, כי החלק של המשל שעמדנו עליו למעלה נראה לי כמחזיק מפתח לכוונתו (או לאחת מכוונותיו) של הרמב"ם בחיבור 'מורה'. עובדה היא שתיאור האנשים המתהלכים סביב הבית ומבקשים השער הולם בדיוק את תלמידו של הרמב"ם יוסף בן יהודה, שלמענו, לפי המקובל, נכתב 'מורה'⁹⁴. כמוהם היה בקי בהיגיון, במאטימאטיקה, בתורה שבכתב ושבעל-פה, אך נבער מדעת הפיסיקה והמיטאפיסיקה. אם אמנם, כפי שנאמר ונרמז על-ידי הרמב"ם, נכתב 'מורה' בשבילו ובשביל הדומים לו, היתה בוודאי מטרתו להכניס אותו ואותם לתוך בית המלך פנימה; בלשון אחר, לעשותם לפילוסופים גמורים בעלי הדעת הדרושה בעניינים הטבעיים והאלוהיים⁹⁵. קניין הדעת הזאת, כאמור שם בפרק, הוא מצוות הדת. כי התורה מצוותנו לאהוב את השם ו'האהבה היא כפי ההשגה', שאין אדם יכול לאהוב מה שאינו משיג.

הפיסיקה שבה מוצע הרעיון הזה מעלה בזיכרון את תפיסת אבן סינא בעניין עבודת-אלוהים שכלית וכן כמה דעות אבן רשד.

איש מן הבקאים בתורת אריסטו, כדרך שהיו חבריו הפילוסופים של הרמב"ם, לא היה יכול להתעלם מן הסמיכויות המתעוררות למקרא הפיסיקה בחלק א, נח בסוף הפרק, שבה הוא מדמה את יחסו של אלוהים לעולם אל יחס רב-החובל לספינה. הרמז ל-De anima II, 1, 413 a 8 — 9 היה בוודאי שקוף ביותר; כי באותה פיסיקה, שמרבים לצטטה, אריסטו מציע את האפשרות שיחס הנפש לגוף אפשר לראותו כחס הנווט לאונייתו. המשתמע בבירור מפיסיקות אלה, ואולי גם אחרות כיוצא בהן המצויות ב'מורה', משונה הוא ביותר, לא לבר משום שההשקפה על אלוהים כנפש העולם הנוגדת את התפיסה הפילוסופית, אלא גם משום שהיא היא אמונת הצאבה, היינו של עובדי-אלילים, שהרמב"ם מגנה אותם על שום שהם מחזיקים באמונה זו, כיוון שהיא מעידה על העדר הדעת הפילוסופית.

94 אפשר נתכוון לו הרמב"ם בהשתמשו בחלק ג, נא בפנייה: בני.

95 עם זה ברור שה'מורה' אינו מציע משנה פילוסופית סיסטמאטית. אדרבה, בכמה בחינות הוא היפוכה של הצעה כזו. קורא המחונן בכל הסגולות הנדרשות על-ידי הרמב"ם יקבל ממנו לא יותר משמץ ידיעה במיטאפיסיקה. עמד על כך אחד מראשוני מפרשי של הרמב"ם, ר' שם טוב אבן פליקרא, שבחיבורו 'ספר המבקש' הוא קובע בבירור שהעיון ב'מורה' אינו אלא הכנה ללימוד שיטתי של מדעי הפילוסופיה, והדבר מתאשר על-ידי תולדות הפילוסופיה היהודית שלאחר הרמב"ם. אנו נתקלים בתופעה חוזרת ונשנית, כי אם אמנם משתמשים ב'מורה' כחיבור-יסוד, הרעיונות גופם הנדונים בחיבורים שאובים מאבן רשד, המשמש השלמה הכרחית להרצאה הבלתי-מספיקה של 'מורה'. אילו נתכוון 'מורה' להביא מכות עצמו את הפילוסופים-בכוח שיהיו לפילוסופים בפועל, הרי א-אפשר היה ששיג את מטרתו; ואילו מן הלימוד בחיבורי אריסטו ופרשניו ומציעי משנתו אפשר היה להגיע לידיעה מספקת בפילוסופיה. ברור שדבר זה לא נחלם מעיני הרמב"ם. מותר להניח שבחיבור 'מורה' נתכוון להשיג מטרה כפולה: (א) להעלות את

דמיון אחרון זה ניתן להתבאר קצתו בעובדה, שגם הרמב"ם וגם אבן רשד היו בעלי-סמכות בתחום המשפט הדתי של עדותיהם—ואין זה משנה, אם הרמב"ם, כבעל 'משנה תורה' ושאר חיבוריו בהלכה, מפורסם היה יותר בתחום זה מאבן רשד, שהיה קאדי בקי במקצועו וחיבר כמה חיבורים בתחום המשפט. בנידון זה היו השניים יוצאים מכלל חכמי תקופתם; שום אחד מן הפילוסופים האריסטוטליים שקדמום לא עסק, כנראה, במקצוע זה. שלא כחכמים שקדמום יכלו לא רק לדון מתוך ידיעת העניין בשאלה, אם החקירה הפילוסופית מותרת, או אפילו מחויבת על-פי ההלכה היהודית או האיטלאמית, אלא גם לתת עליה תשובה מוסמכת. התשובה שנתן לה הרמב"ם מיוסדת, כפי שראינו, במצוות אהבת השם. אבן רשד אף הוא לא נתקשה כלל למצוא בקוראן פסוקים מתאימים שניתן לפרשם כמצווים על לימוד הפילוסופיה⁹⁶.

נראה שהטעמת הרמב"ם ואבן רשד את חובת לימוד הפילוסופיה מצד הדת באה מתוך כוונה לאשש את מקומו של הפילוסוף בחברה, ולהראות שמוכשר וראוי הוא להיות חבר רגיל ומכובד של הקיבוץ. במשטר האיטלאמי במערב היתה זו משימה קשה הרבה יותר, וממילא נחוצה יותר, משהיתה בשנים שקדמו, כי השליטים האלמוהדיים, שאבן רשד (וגם הרמב"ם עד שלא עבר למצרים) היה בתחום שלטונם, התקינו תיאולוגיה רשמית, שנשאבה מתוך הוראות מסוימות של הכלאם, וכן מדיניות רשמית של אי-סובלנות. ההתקפות על הרמב"ם בחייו מראות, שאף ראשי היהדות באותו זמן ראו בפילוסופיה סכנה לאמונה הדתית. לאמיתו של דבר, הרמב"ם ואבן רשד גופם לא זלזלו כלל בסכנה זו.

מכאן אופיה המשונה של מצוות הדת לעסוק בפילוסופיה, כפי שהציעו הרמב"ם ואבן רשד. שלא ככל שאר המצוות לא כוונה לכל בני הדת היהודית או האיטלאמית

קוראיו, למצער אלה שהוכשרו לכך, על דרך-המלך המוליכה אל הדעת הפילוסופית; (ב) למונעם מלבוא לידי אדישות כלפי הצורות הסגוליות של התורה והמסורה היהודית, אדישות שאולי תישב כסימן-היכר לפילוסוף, שמתוך שהוא חי חיי התבוננות אינו נותן דעתו על הצורות החיצוניות של קיום המצוות והחוקים או על האמונות המקובלות על העם הפשוט. את המטרה השנייה אפשר היה להשיג בדרך הגיונית רק על-ידי מתן מעמד לחיים המדיניים החסר להם בפילוסופיה של אבן באג'ה, ואולי אף של אריסטו. נראה להלן מה היה צידוקו העיוני של הרמב"ם להערכה זו. פעולתו של הרמב"ם עצמו אולי מדיגימה את אפשרות השגתן של שתי המטרות ומעבר להן התכלית המעשית והעיונית שהן משמשות לה הכנה. ואולם הוא היה איש-סגולה. נראה לי ששום אחד מתלמידיו וממפרשי לא הצליח באותה מידה באיון שתי המטרות. הללו, במידה שהיו עצמ-איים ברוחם, היו אדוקי אריסטו או אבן רשד במובן הלאטיני של הכינוי, שמתלווית לו משמעות אנטי-דתית, או שהיו מוכנים הרבה יותר מן הרמב"ם לדחות את התיאוריה המדעית מפני המסורת הדתית.

96 ראה תרגום חיבורו של אבן רשד 'Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy', G. F. Hourani; *Averroes; On the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961), pp. 44 ff.

כולם, אלא למעטים המסוגלים להבין את ענייניה; אלה שאינם מסוגלים לכך אסור להם לבוא בסודה. ואולם הפילוסופים ולומדי הפילוסופיה חייבים להכיר לדעת, שמכלל אורח-החיים הפילוסופי הוא לשמור ולקיים את מצוות הדת. ראינו שבכמה מקומות ב'מורה' מורגשים עקבות השפעתו של תפיסת אבן באג'ה את הפילוסוף כמבודד ונבדל מבני קיבוצו. להלכה אין ניגוד הכרחי בין השקפה זו ובין אלה של הרמב"ם ואבן רשד; כי החובה שאלה מטילים אל הפילוסוף להסתיר, או לפחות להימנע מלפרסם ברבים את דעותיו האמיתיות, אפשר לראותה כמביאה לידי בידודו של הפילוסוף⁹⁷.

ואולם בשל שינוי הדגשה נראית לנו העמדה שמחזיקים בה שני הפילוסופים האלה כשונה לגמרי. ב'מורה' ובחיבורי אבן רשד הדנים בעניין זה בדידותו של הפילוסוף מובלטת פחות הרבה מחובת נאמנותו למצוות הדת של עדתו, וחובתו להיזהר שלא לומר או לעשות דבר העלול לסכן ולהחליש את דבקות ההמון במסורת הדתית. שניהם העמידו את השאלה בדבר הצורך בהוראת עיקרי-אמונה מחייבים להמון העם וכפייתם עליהם, עיקרי-אמונה שאם אמנם אינם פילוסופיים הם מתיישבים על אמונה פשוטה ותמה שאינה מפליגה בדמיונות.

הבעיה נדחקה ועלתה על הפרק מן-הסתם בעטייה של מדיניות האלמוהדים, שהכריחו את כל נתיניהם להאמין בתיאולוגיה רשמית. בנקודה זו נבדלה עמדתו של הרמב"ם מזו של אבן רשד. הרמב"ם עמד בתוקף על התועלת ואף הצורך בשיטה רשמית של אמונות דתיות לשם קיום משמעת הציבור לחוקים. גדולה מזו, הוא קיים למעשה מה שדרש להלכה וניסח בפירושו המשניות שלו את שלוש-עשרה עיקרי האמונה של היהדות. כמה מן העיקרים האלה נוגדים לאמת הפילוסופית. עם זה לא קיבל הרמב"ם את הדעה שיש להניח להמון שיחזיק באמונה פרימיטיבית. ולא עוד אלא שהסכים ללכת בעקבות האלמוהדים ולעשות את האמונה (שנכפתה בידי השליטים המוסלמיים האלה על כל נתיביהם)⁹⁸ באי-גשמיותו של אלוהים חובה על כל בני העדה היהודית⁹⁹. ברור שעיקר-אמונה זה אי אפשר היה שלא יחולל שינויים

97 עמדה זו, למצער בנוגע לאבן רשד, אינה מבטלת את הדיון, העיוני מבובה, באפשרות של שינויים מהפכניים רצויים במבנה החברה. ב'פאראפראזה' שלו ל'פוליטיקה' של אפלטון אין הוא רואה כנמנעת לחלוטין את האפשרות, שאם יעמדו לה למדינה האיטלאמית של זמנו, היינו לממלכת האלמוהדים, מושלים נאורים בזה אחר זה עשויה היא להשתנות ולהיות למדינה הפילוסופית האידיאלית, כפי שחזה אותה אפלטון. אין ספק, שלדעת אבן רשד התפתחות כזו רצויה היא ביותר. ראה ש. פינס, 'חקר תורתו המדינית של אבן רשד', עיון (1957), עמ' 86 ואילך ועמ' 76.

98 על הקשר האפשרי שבין מדיניות זו של האלמוהדים ובין השקפות הרמב"ם ראה J. Heinemann, *'Maimuni und die arabischen Einheitslehren'*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXIX (1935), 48–102.

99 היסוד השלישי מעיקרי דתנו ויסודותיה, המנוסחים על-ידי הרמב"ם בפירושו המשניות, בהקדמה לפרק חלק בסנהדרין, והוא 'שליילת הגשמות ממנו'.

באמונתם התמה של פשוטי העם. אפשר היה לראותו כצעד ראשון, הרה סכנות לאנשים מסוגם, בדרך החלקקה של החקירה הדתית; הסכנה היתה באבדן האמונה והרגל שמירתן של מצוות הדת.

אבן רשד לעומתו ער היה מאוד לסכנה זו. דעתו היתה שאין לבלבל את האמונה הפשוטה של פשוטי-אדם שאינם נוטים לפילוסופיה; יונח להם להללו להחזיק באמונותיהם הבלתי-מושכלות אפילו בעניינים כגון גופניותו של אלוהים. אין זאת אומרת, שאבן רשד ייחס חשיבות עצמיית לאמונה התמימה. עמדתו כלפי יראת-שמים הפשוטה דומה היתה לזו של הרמב"ם. שניהם האמינו שהאנושות חלוקה במהותה לפילוסופים ולהמון הלא-פילוסופים, ואולם אבן רשד מעמיד¹⁰⁰, אולי ביתר חוקף משעשה זאת הרמב"ם, על סכנת הנזק שבסוג השלישי, סוג-הביניים לכאורה, של משכילים למחצה, המזדהים עם אנשי הכלאם¹⁰¹, המסוגלים להבין את האמיתות הפילוסופיות, אלא שהם מעוררים בפומבי כל מיני שאלות פילוסופיות ומערערים את שלוות האמונה של פשוטי-העם. הכרזת עיקרי-אמונה כגון שאלוהים אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף נראתה מן הסתם בעיני אבן רשד כאחד מן הדרכים המפירים את שלוות הציבור. על כל פנים, הוא לא ראה כל טעם לכפיית עיקר-אמונה זה על ההמון הפשוט¹⁰². ראוי לזכור שאבן רשד היתה לו סיבה דוחקת יותר לנקוט עמדה עוינת כלפי אנשי הכלאם, שהיו התיאולוגים הרשמיים של ממלכת האלמוהדים, וממילא מקור סכנה לפילוסופים.

עמדה זהירה זו של אבן רשד הביאתו לידי הנחת מגבלות ניכרות לפירוש האליגורי של כתבי-הדת. מגבלות אלה מקורן בלי ספק בשיקולים מדיניים, היינו בצורך שלא לערער את היסודות הדתיים של החברה, ואולם בניסוחיו הוא משתמש במושגים משפטיים: מותר ואסור. באחד מחיבוריו הדין ביחס שבין הדת לפילוסופיה הוא מבטיח ואומר¹⁰³:

'מתוך הצעתנו כבר הוברר לך רוב הטעות הבא מפאת הפירוש מאליגורי. שאיפתנו היא שיזדמן לנו להוציא כוונה זו אל הפועל ביחס לכל פסוקי כתבי [הקודש]: כלומר לדון איזה מהם עלינו לפרש על דרך האליגוריה ואיזה לא, ואם יש לפרשם, בידי מי

100 על עמדתו של אבן רשד בנידון זה ראה L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la Philosophie* (Paris, 1909). ראה חיבורו של אבן רשד אל-כשף ען מנאדג אל-אצלה פי עקאיד אל-מלה (קהיר, 1938), עמ' 96 ואילך. ראוי לציין, שאבן רשד מדבר באותו הקשר (עמ' 97) על הספקות והמבוכה שמתעוררים באנשים מסוג זה (שהוא סוג חולני, בעוד בעלי-הדעת ופשוטי-העם הם בריאים) עקב פירושים מוטעים בכתבי הקודש. השם חיריה, שתורגם 'מבוכה', נגזר מן השורש שממנו נגזרה גם התיבה השנייה בשמו הערבי של 'מורה נבוכים': צלאלה אל-תאירין.

101 והמיסטיקאים הסופיים.

102 ראה אל-כשף, עמ' 91.

103 הפיסקה הבאה מופיעה באל-כשף לאבן רשד.

ראוי לתת את הפירושים; כוונתי (לעסוק בדרך זו) בכל הפסוקים הקשים בקוראן ובמסורות...'

תוכנית זו, שעד מקום שדיעתנו מגעת לא הוגשמה בידי אבן רשד, זהירה היא ומגבלת בהיקפה הרבה יותר מדרך הפירוש האליגורי (שאת מושגה ותחילתה מציע הרמב"ם בפתיחה) לביטויים ולמשלים המצויים בתנ"ך ובספרי התורה שבעל-פה, שה'מורה' מפרש אותם מתוך העזה יתירה. אף-על-פי-כן קיים בין שתי המגמות דמיון שאין לפקפק בו. אין טעם להניח שאבן רשד השפיע כאן על הרמב"ם (או להפך). קרוב לוודאי שכל אחד הגה רעיון זה מדעת עצמו. בני זמן אחד היו, ומצב סביבתם, בין יהודית בין מוסלמית, ואקלים הדעות העלו, כנראה, את המשימות האלה.

יש לשים לב לדבר, שהדרך שבה מוציא הרמב"ם לפועל ב'מורה' את כוונתו זו מראה בכיורר למדי, שחיבורו מיוסד בהנחה שהנביאים היו פילוסופים. מה באמת חשב הרמב"ם בלבו בנידון זה—ישער לו איש ואיש כלבבו. ואולם לבד מהשערות כאלה שאין בהן תועלת, הרי מותר לראות בהנחה הנידונה, כשים לב לעובדה שאין היא נסמכת בהוכחות כלשהן, מעין 'בדיה נעלה' במובן האפלטוני של הביטוי. העובדה שבתקופה שאחרי הרמב"ם אפשר היה, שהפילוסופיה האריסטוטלית תיעשה חלק בלתי-נפרד באורח החיים של בני-העלייה בקרב היהודים היא במידה מרובה תולדה של קבלת הבדיה הזאת.

התיאוריה המדינית האפלטונית, כפי שנתקבלה על-ידי הפילוסופים האריסטוטלי-ים הערביים והיהודים, יוצאת מתוך חלוקת האנושות לשלושה סוגים: (א) הפילוסופים בפועל; (ב) הפילוסופים בכוח; (וג) שאינם פילוסופים. העניין המעשי שבסיווג זה הוא בעובדה שאחת מתכונותיה המיוחדות של הפעולה המדינית, על-כל-פנים של הפעולה המדינית מצד הפילוסוף, היא שיש בה אופן-טיפול מיוחד (א) בפילוסופים בכוח, שיש להכירם להופכם לפילוסופים בפועל; (וב) אופן טיפול אחר כשאינם פילוסופים, שיש להשגיח ולהשפיע עליהם לטובת עצמם ולטובת הפילוסופים, ובמצב אידיאלי—להשליט עליהם את האחרונים. אפלטון בכמה מן הדיאלוגים שלו מותר לראותו כמתמכר לראשונה בשתי המשימות הללו; וכן נהג הרמב"ם ב'מורה', ואילו אריסטו ואבן רשד, שברובי חיבוריהם הם נשענים במידה גדולה יותר על ההרצאה המבוררת וההוכחה ההגיונית, מכוונים בעיקר את דבריהם לקוראים שהם פילוסופים בפועל, שכל האחרים אינם מסוגלים להבין את דרך מחשבתם.

בחיבורו הגדול בהלכה, 'משנה תורה', ובחלקו הראשון, 'ספר המדע', המציע שיטת אמונות, עסק הרמב"ם, במידה שנראתה לו רצויה, במשימה המדינית השנייה שנוכרה למעלה.

הרמב"ם לא זו בלבד שנטל על עצמו פעולה 'מדינית' זו — בניגוד לנוהגו של אבן באג'ה, למשל — להלכה ולמעשה, אלא גם העמידה במדרגה גבוהה מאוד בסולם הערכים שלו. אין זאת אומרת שסבור היה, כי הפילוסופים הפריזו בהערכת

חיי-ההתבוננות. בסופו של דבר גם הרמב"ם, ככל הפילוסופים האריסטוטליים, ראה באורח-חיים זה שיא המעלות שהאדם יכול להגיע אליו. ואולם, אפשר באורח פאראדוקסאלי המזכיר במידת-מה את אלפאראבי¹⁰⁴, נראה שסבור היה, שמעלה עליונה זו צריכה השלמה על-ידי צירופה לפעולה מעשית. וכך הוא מצביע, כדוגמה, על שלושת האבות ועל משה רבנו שעסקו בכל מיני מלאכות ארציות. חשוב עוד יותר שהוא מציע הכשר עיוני, מקורי לפחות בחלקו, לפעולת המחוקק והמדינאי על-ידי שהוא רואה בה מעין הידמות לאלוהים. (בזה אפשר הפליג מאפלטון ב'פוליטיאה' הדורש מאת הפילוסוף לחזור ל'מערה'¹⁰⁵, אך אינו מנסה להמתיק את הצער, שבלי ספק תוקף אותו, על שהוא ניתק מן ההתבוננות הצרופה באמיתות הנצחיות וחיבב למשול בפוליס. כפי שראינו כבר, דעת-אלוהים החיובית היחידה האפשרית לאדם, לפי הרמב"ם, היא ידיעת פעולות הטבע או אלוהים, שמכוונות לקיים את תכונות-הקבע של סדר העולם. נכלל בהן, בין השאר, קיום מיני החיות השונים ומין האדם, אבל לא הונחה בהן מראש ההשגחה הפרטית על אישי המינים, בין בחיות ובין באדם. ועקב פעולתו זו של סדר הטבע נחשב אלוהים כעושה משפט וצדקה וחסד. כפי שמורה הרמב"ם בפרק האחרון של 'מורה' (ג, נד) על האדם להשתדל להידמות לאלוהים בפעולות אלה. מאמר זה נתפרש לעתים כאילו—בניגוד לכל הלך-המחשבה ולהיגדים מפורשים רבים ב'מורה' ואפילו בפרק הנדון גופו—הרמב"ם חוזר בסופו של דבר אל הרעיון הכעיק-קאנטיאני, שמידות-המוסר הרגילות והמעשים הטובים המוסריים עולים בחשיבותם ובערכם על המעלות השכליות וחיי התבוננות. ולי נראה, שהרעיון בפרק זה ובפרק שלפניו (ג, נג, וכן א, נד) אי-אפשר שלא יוכיח את כוזבו הגמור של ביאור זה. הרמב"ם אומר בפירוש שעל האדם 'להידמות בפעולות השם', והיינו, כמוכח מן ההסתמכות על ג, נג וא, נד, בין בעשיית טובה ובין בגרימת פורענות; שתיהן כאחת דרושות לקיומו ולפעולתו של סדר העולם. אדם העוסק בצורה העליונה של הפעולה המעשית, היינו המחוקק והמדינאי, חייב להיות, בהידמותו לאלוהים, לפי המסיבות, רחום או קנא, לא 'לרדיפת ההפעלות לבד', כלומר לא משום שהוא משועבד לרגשות המצטרפים לתארים אלה, אלא משום שאופני-הפעולה האלה דרושים למטרתו, שהיא טיפוחו וקיומו של הסוג הנעלה ביותר של קיבוץ אנושי. בחלק א, נד מוסיף הרמב"ם ש'עם זה כולו צריך שיהיו פעולות הרחמנות והמחילה והחמלה והחנינה באות ממנהיגי המדינה יותר הרבה מפעולות העונש'.

הידמות כזו לאלוהים או לסבר הטבע אינה רק ציווי מוסרי הנוגע להווה ולעתיד; היא עשויה לשמש גם לביאור ההיסטוריה, בייחוד היסטוריה שנעשתה בידי אדם מסוג מיוחד, והדוגמה העליונה לכך משה רבנו.

104 אף כי הניסוח שונה הוא, ואף כי הרמב"ם אפשר שיער יותר מאלפאראבי את אפשרות הישגיו של האדם בחיי התבוננות. ראה למעלה.

105 השווה פוליטיאה לאפלטון, 516g — 517a, 519g, 520a.

ראינו שהרמב"ם קיבל מאלכסנדר הפארדוסי את מושג 'החסד הערום', המציין את 'תחבולות' הטבע, שבעזרתן מנצל הטבע על הצד היותר טוב את החומרים המזומנים לו ויוצר סדר טבעי המקיים וממשיך את עצמו, כשהוא מתגבר או עוקף על המעצורים השונים וכן על הסכנות האורבות לכל מיני החיות. כבר רמזנו, שיחסו של משה אל המסיבות ההיסטוריות שבהן מצא את עצמו ושימושו בהן דומה היה. כדי לעצב ולחשל את הקיבוץ הדתי והלאומי שיסד הוא (או ה'חכמה' האלוהית שנתגלתה על ידו כשם שהיא מתגלית על-ידי הטבע) השתמש בתחבולות שונות.

בתחום התחיקה היתה משימתו של משה בעלת שני פנים: (א) להעמיד חוקים ומצוות השונים וטובים מאלה שהיו נוהגים באותו זמן בקרב הגויים הסובבים את ישראל; (ב) להבטיח מידה מסוימת של רציפות. כך יכול היה לתקן וגם תיקן את החוקים העוסקים בקרבנות, אבל לא היה ביכולתו, בפני לחץ ההרגל הכללי שהיה קיים בזמנו, לבטל את הקרבנות כל-עיקר.

באמצעות שיקולים אלה מסביר הרמב"ם חלק ניכר של מצוות התורה. אמנם אפשר לטעון, שמושג 'חוקים טובים יותר' אינו ברור וחד-משמעי כל-צורך. ואולם פעם אחת לפחות מעמיד הרמב"ם בותן מדויק יותר. הוא אומר, 'שזאת תורת השם אשר נצטווה בה משה . . . לא באה רק (אלא) להקל העבודות והטורחים' שמילאו את עבודת הגויים של הזמן ההוא (ג, מז).

היוצא מזה, שהסברי הרמב"ם למצוות התורה אינם עומדים (או אינם עומדים רק) על ההנחה, שהן, מבחינה החלטית, החוקה הטובה ביותר האפשרית לאדם. טענתו היא, שבמסיבות הנתונות אי-אפשר היה להעמיד חוקים טובים יותר (וששינוים עשוי להכחיד את הקיבוץ היהודי). מטרתו האפולוגיתית מכריחתו להיזקק להיסטוריה ולספר על דרכי עבודת האלילים של עמי המזרח בימי-קדם.

א מ ו נ ת ה צ א ב ה

לתכלית זו היה לפניו (ג, כט) המקור הדרוש לו, 'ספר העבודה הנבטייה', שחובר בידי אבן וחשייה במאה העשירית, חיבור שהתאמר להרצות את מנהגי הדת והמסורות של בבל הקדומה, שכנגדה התמרד אברהם ובמרידתו זו יסד את ראשית אמונת ישראל. מבחינה גיאוגרפית לא היה זה בדיוק סוג האלילות שמשה נתקל בה, אלא שהרמב"ם סבור כנראה, שבדרך כלל מגלים פולחנים אלה תכונות כלליות משותפות. והנה יומרתו של אבן וחשייה לתת בחיבורו תיאור נאמן של הדת שבתוכה גדל אברהם, המכונה אמונת הצאבה, לא היה לה על מה שתסמוך, אבל לא היתה רחוקה מלהתקבל על הדעת; במאה התשע-עשרה נפתה לה המזרחן המומחה חבולסון. אין סיבה להניח, שדעת הרמב"ם על החיבור, שהוא תיאור היסטורי נאמן, לא היתה אלא למראית-עין בלבד.

מכל מקום, תיאור זה שבלי ספק צורפו אליו מקורות אחרים הנוכחים באותו פרק (ג, כט), ותואם היה לסכימה ההיסטורית שלו. כי מראה הוא לכאורה, שהאילנות המתוארת בו היתה בעצם ערב-רב של 'שגעונות עובדי עבודה זרה', וכמותם הבלות מנהיגיהם וטקסייהם, שלפי תיאורו של אבן וחשייה נהגו בהם מתוך אמונה שהם מביאים תועלת לעבודת האדמה.

פריקת עול אמונות-ההבל על-ידי אברהם ואיסור הכישוף על-ידי משה פרצו דרך לתפיסה מדעית אמיתית. אם נדון לפי ג, כט, למד הרמב"ם לדעת מתוך קריאה בחיבורו של אבן וחשייה שבנוסף לעבודה, שעמי הארצות עובדי-האלילים של אמונת הצאבה שללו את המדע מתוך אדיקותם בכשפים, חברה זו לא העמידה מתוכה אף פילוסוף אחד שהשיג את העולם השגה אמיתית¹⁰⁶. על דרך הרמז לפחות ניתן כאן נימוק חשוב לדחיית אמונת הצאבה, כי ההנחה היא שבתברות אחרות מאפשרת הדת את הופעתו של סוג זה של אנשי סגולה.

בשימוש הלשון הערבית בא הכינוי צאבה (צאבאה) לציין את כל עובדי-האלילים; במיוחד שימש לתרגום השם הילינים, שבו השתמשו סופרי הנצרות לציין את עובדי-האלילים שבקיסרות הרומית במאות הראשונות לספירה הנוצרית. אין דוגמה לשימוש-לשון כזה ב'מורה', ואולם בפיסקה אחת נזכרו ונתגנו ביחד יוונים אצאבאים (ראה למעלה).

מצד אחר מבהיר הרמב"ם בפירושו למאמר של אלכסנדר הפארדוסי (ראה למעלה) שאמנם יודע הוא, כי אורח-החיים של היוונים הקדמונים היה נוח יותר להתפתחותה של הפילוסופיה מאשר הדת הנבואית של זמנו שלו¹⁰⁷. הרי הודאה ראויה לתשומת-לב, כיוון שטיפוח המדע הוא אחת משתי המטרות העיקריות של התורה. ויש לציין ששליטת האלילות של הרמב"ם היא לא משום שזו עומדת לכאורה על האמונה בריבוי אלים. אין בלבו כל ספק שכל קיבוצי בני-אדם (אפשר חוץ מן הפראים באפריקה ובמזרח הרחוק; השווה ג, נא) מאמינים במציאותו של אל עליון¹⁰⁸. תוכחת התורה נגד האלילות אינה מכוונת לתיאוריה אלא למעשה, היינו לפולחן הסגידה למתווכים בין אלוהים לאדם. נראה שפולחן זה אינו כרוך דווקא באמונה כוזבת, אבל נפסד הוא מבחינה מדינית מעשית.

ה כ ל א מ

אם נבדוק מקרוב ייראה לנו, שעמדתו של הרמב"ם כלפי הכלאם היא דר-משמעית

106 אברהם נולד בחברה זו, אבל לא היה אחד משלה.

107 אמנם הוא טוען, שמדעים אלה שגשגו בישראל בימי קדם (א, עא). אין אנו יכולים לדעת, אם יש לקבל, לפי דעתו של הרמב"ם, טענה רווחת זו כפשוטה. אין הוא מאריך בדבר. ובייחוד אין הוא מרמז כלל, באיזו דרך טופחו מדעים אלה בישראל הקדום.

108 ראה 'מורה' א, נו: הפסילים הנעבדים אינם אלא סמלים לישים הממצעים בינינו ובין אלוהים.

במכוון כעמדתו כלפי הפילוסופיה האריסטוטלית. ואמנם, כשאנו נותנים דעתנו על היחס הניגודי שבין שתי שיטות-המחשבה האלה, אפשר שלא היה מנוס מכך. אף העובדה שאין הוא מהסס להביע בבירור את רחשי הכבוד שהוא רוחש לפילוסופיה ויחס הזלזול האינטלקטואלי שמעוררים בו הדיחוקים התיאולוגיים של 'המדברים', עם שהיא נותנת בידנו מורה-דרך להועיל, אינה מתירה לנו, כשהיא לעצמה, להתעלם מדו-המשמעות המהותית של הנתונים הנידונים. כי אפשר לטעון — ואמנם זו עמדתו המפורשת של 'המורה' גופו — שהרמב"ם, עם שדחה את הדעות הקיצוניות של 'המדברים', תמים-דעים היה עמהם בנקודה המכרעת ביותר, היינו 'היות העולם מחדש'. על כל פנים, הוא השתמש בכל עוצמת כשרון הסדרנות שבו להצעת סיכומם של ראשי העקרונות של הכלאם.

אין אנו יודעים, מה היו חיבורי הכלאם שבהם השתמש לצורך הרצאת ה'הקדמות' האלה. לא נטעה אם נניח שבדרך כלל שאב מאותם המקורות שמהם שאב אבן רשד, שגם הוא ניסה לנסח כמה מן העקרונות הראשונים של הכלאם¹⁰⁹, אף כי הרצאת-העיקרים שלו לא נתכונה להיות מקיפה כל-כך כזו של הרמב"ם. החיבורים שמשתמש בהם הרמב"ם, או כמה מהם, אפשר שלא נשמרו. אך אפילו היו לפנינו, היינו מתקשים להוכיח כי אמנם השתמש בהם, כיוון שההרצאה והסגנון של הצעת עקרונות הכלאם טבועים בחותמה המובהק של אישיותו הספרותית. אין זאת אומרת בשום פנים, שלא היה נאמן למקורות. הרצאת ה'הקדמות' של הכלאם ניתן להוכיח את דיוקה בין בפרטיה ובין בעיקריה. אף-על-פי-כן, מידת החשיבות וההטעמה שניתנה להקדמות השונות אפשר שאינה דומה בדיוק לזו שניתנה להן בחיבורי הכלאם שהיו לפניו.

ראוי לציין עוד שה'הקדמות' של הכלאם וכן של הפילוסופים, שמציען הרמב"ם, עוסקות בעיקר, או גם מכול-וכל, במדע הפיסיקה, אם נכלול, לפי הסיווג המקובל בימי-הביניים, במושג הטבע הזה גם את הפסיכולוגיה של הפרצפציה. ואולם בעוד ההקדמות של הפילוסופים מציעות ומבארות את הסדר והסיבתיות בעולם, עקרונות הכלאם, כגון תורת האטומיזם שלו, ההנחה שכל המדומה אפשרי הוא, וכיוצא בהם, מכוונים להוכיח שאין בעולם סיבתיות וסדר מתמיד ועומד; כל המקרים נגזרים במישרים, בלי התערבותן של סיבות מתווכות, מרצון אלוהים, שאינו כפוף לשום חוק. בלשון אחר, אין קוסמוס ואין טבע, במקום שני המושגים היווניים האלה בא המושג של ציבורי-אטומים, שהאירועים האטומיים החלים בהם נבראים כל רגע בפעולה החופשייה של הרצון האלוהי.

הרי זו הצעה מדויקת של הזרות שבדעות הכלאם, כפי שנראו בעיני הפילוסופים; אך באשר ליסודי המושגים בפיסיקה של הכלאם ייתכן שהצעה זו עקיבה ובהירה יותר משהגיעו אליה ברגיל התיאולוגים האלה, והעדר כל מושג של סדר-עולם וסיבתיות

109 ביתר דיוק, של האשערייה, ראה אל-כשף עמ' 43 ואילן.

טבעית בולטת יותר בהצעה זו משהובלטה בדרך כלל בחיבורים הרגילים של הכלאם. מנקודת ראותו של הרמב"ם היה העתק-דגש קל זה במסירת-הדברים, הנאמנה מכל בחינה אחרת, מוצדק בלי ספק לא לכד משום כך שמתעמים דיאקטיים צריך היה להבהיר ולהבליט ככל האפשר את הניגוד שבין ההשקפה האריסטוטלית ובין זו של הכלאם, אלא גם משום תפיסתו במקורו ובמשימתו העיקרית של הכלאם. הרמב"ם מקבל ללא הסתייגות אל דעתו של אלפאראבי¹¹⁰, שמשימתו המיוחדת של הכלאם היא הגנת הדת, כלומר שאין הוא רואה את השגת האמת העיונית כתכלית בפני עצמה. דעת הרמב"ם שתורת הכלאם נשאלה מעיקרה על-ידי חכמי הדת של המעוותלה או האשערייה הנוצרים, שכתבו יוונית או סורית, אף היא אולי שאובה מאלפאראבי. במידה מסוימת נראית דעה זו כנכונה מבחינה היסטורית, בין השאר ברמיזתה להשפעת יוהניס פילופונוס¹¹¹ (או יוחני המדקדק על-פי כינויו הערבי, ראה א, עא).

כך טען פרשן נוצרי זה של אריסטו — בהתאם להשקפה הפריפאטטית — שאינסוף בפועל הוא נמנע המציאות, אלא שמהנחה זו הסיק את המסקנה הלא-אריסטוטלית שהעולם הוא מחודש¹¹². הנחה זו ומסקנה זו גם שתיהן נכללו, ובדין מנקודת-ראות היסטורית, בהצעת תורת הכלאם ב'מורה' (א, עג ועד, הדרך הרביעי); והרעיון הכללי אפשר שנשאל מיוהניס פילופונוס, אך מאחר שאנשי הכלאם צריכים היו להתאים תפיסות אלה לצורכי משנתם המיוחדת, אין הדמיון בין טענותיהם, כפי שהוצעו ב'מורה', ובין אלה של יוהניס פילופונוס מתפשט על הפרטים¹¹³. המצוין בחכמי הכלאם בתקופה שלפני הרמב"ם ואפשר בכל הזמנים היה אלגזאלי, שנתגלה גם בכמה פנים אחרות. הוא היה גם מיסטיקן ולעתים אולי גם פילוסוף; אף אמנם טען כנגדו אבן רשד שהוא מנסה להיות כל דבר לכל אדם. הוא השפיע השפעה מכרעת על התיאולוגיה של האלמוהדים.

110 שאינה נראית נכונה בכולה, בייחוד לגבי התקופה הקדומה בכלאם של המועתוולה.

111 וואלם אי-אפשר שאלפאראבי הוא מקור האנאכרוניזם המופלג שנכשל בו הרמב"ם, הוואה לא לכד את יוחני המדקדק (יחיא אל-נחוי בערבית), אלא גם את בן-זמנו הצעיר של אלפאראבי, יחיא אבן עדי, הפילוסוף הנוצרי הערבי, כאחד מאבותיו של הכלאם (א, עא). טעות זו, המעידה על חסר בולט בידיעתו בתולדות הפילוסופיה, אפשר שמקורה, בסופו של דבר, בעובדה שיחיא אבן עדי העתיק לפחות מתוך חיבור אחד של יוחני המדקדק, היינו מפירושו ל'פיסיקה' של אריסטו. קטעים אלה צוינו ב'יחיא' שם המשותף לשניהם, שאולי גם את הבלבול; ראה ש. פינס ב-'Jsis, מס' 137 (1953), עמ' 250. אבן באג'ה נכשל בטעות מעין זו של הרמב"ם, כשהוא מערבב את יחיא אבן עדי ויחיא אל-נחוי (יוחני המדקדק) ויוצא לו השם יחיא אבן עדי אל נחוי (ראה כ"י Poocke 206, הספרייה הברדליאנית, דף א56).

112 ראה John Philoponus, *De aeternitate Mundi*, מהדורת H. Rabe (לייפציג, 1899), עמ' 7 ואילך.

113 בחיבור של פילוסוף ערבי בן המאה העשירית אבו אל-ח'יר אל-חסן אבן סואר אל-בגדאדי, מועמד מופת של הכלאם לחידוש העולם לעומת מופת שמציע יוחני המדקדק ונדהה מפניו. החיבור הוהדר על-ידי א. בדוי ב-'Neoplatonici apud Arabes' (קאהיר, 1955), עמ' 243 — 247.

אלגזאלי, בצאתו מתוך ההקדמות של הכלאם ובהשתמשו לעתים קרובות בדרכי הטיעון המקובל בכלאם, ניסה ניסיון רציני לערער את שלטונה הרחוני של הפילוסופיה האריסטוטלית ובמיוחד של אבן סינא, להוקיע את אי-העקיבות ואת אי-הסיפק שבשיטת-מחשבה זו, ולברר את הנקודות שבדעות הפילוסופים שאינן מתיישבות על האיטלאם. הוא עשה זאת בחיבור הנקרא תהאפת אל-פלאספה, המתורגם כרגיל 'הפלת הפילוסופים', אף כי התרגום Incoherence of the Philosophers, או 'בלבול הפילוסופים', שס. ואן דן ברג¹¹⁴ מעדיפו, היה יותר נכון. חיבור זה עורר את אבן רשד לכתוב נגדו כתב-פולמוס ארוך תהאפת אל-תהאפת, 'הפלת ההפלה' או 'בלבול הבלבול', שכמו חיבורו של אלגזאלי היתה גם לו השפעה ניכרת.

אלגזאלי נבדל מקודמיו בחכמי הכלאם בבקיאותו הרבה בפילוסופיה של אבן סינא, שאותה הרצה הרצאה בהירה וידועה יפה בחיבורו 'כוונות הפילוסופים', וגם בהכרתו בחשיבות הראשונה-במעלה של בעיות מסוימות בריב שבין הכלאם (או הדת, כפי שנראתה לו) ובין הפילוסופיה. במידת-מה ניתן להשוות את בהירות הרצאתו לזו של הרמב"ם, אף כי נקודת-השקפתו שונה לחלוטין. מכאן שיש עניין מיוחד בשאלה, אם הכיר הרמב"ם את ההפלה של אלגזאלי.

אין לתת תשובה ודאית מכול-וכול לשאלה זו; אך יש ידיים להנחה, שבזמן שכתב את 'המורה' כבר קרא הרמב"ם את החיבור המפורסם. שום פילוסוף המבקש להיות קשוב לוויכוחים האינטלקטואליים של חכמי זמנו לא היה מונע עצמו מכך; וחלל כזה בידיעת הספרות התיאולוגית הערבית מצד הרמב"ם הוא בפרוש בלתי-אופייני לו. מותר לנו אפוא לקבל את ההנחה, שהניגוד שהעמיד הרמב"ם בין אלוהי הדת בעל הרצון החופשי, שבהפעלתו אינו מחויב לנהוג לפי סדר הטבע, ובין אלוהי הפילוסופים האריסטוטליים, הכפוי להכרחיותו של סדר זה, יש לזקפו במידה מרובה לזכותו של אלגזאלי.

ניגוד זה נרמז בפיסקה ב'מורה', שגם אלגזאלי היה מסכים עליה: (ב, כב): 'אבל כשנאמין שזה כולו (תנועת הגלגלים והעולם בכללו) בכוונת מכוון פעלו וייחדו כמו שגזרה חכמתו אשר לא תושג, לא יתחייב לנו דבר מאלו השאלות כולם, אבל אמנם יתחייבו למי שיאמר שזה כולו על צד החיוב, לא ברצון רצה, והוא דעת שלא יימשך עניינו על סדר המציאות ולא ניתנה בו עילה ולא טענה מספקת ויימשכו אמרוי גם כן הרחקות עצומות מאוד, והם היות האל יתעלה, אשר יודה כל משכיל בשלמותו בכל מיני השלמויות, עם כל הנמצאות בעניין שלא יחדש בהם דבר, ואילו ביקש להאריך כנף זבוב או לחסר רגל תולעת לא היה יכול.'

בנוסף לכך יצויין, שתפיסת אלגזאלי בטבע הרצון מובע במאמר הבא ב'מורה': (ב, יח): '... שאמיתת הרצון ומהותה זה עניינה, שירצה ולא ירצה... אמנם רצון

הנפרד [מחומר] . . . בשום פנים אינו משתנה, ולא היותו רוצה עתה דבר וירצה זולתו מחר שינוי בעצמו ולא יביא זה לתת סיבה אחרת.

הגנת התפיסה הזאת ברצון, שהיא מקובלת במסורת הכללית, היא אחת המטרות העיקריות ב'הפלת הפילוסופים' לאלגזאלי.

עם זה, אפילו נקבל כדבר המסתבר שמתוך האפולוגיטיקה של אלגזאלי, לפחות במידה מסוימת, נתחווה לו לרמב"ם הבעיה האמיתית שבין הפילוסופיה לדת, או למצוות הדת, אין מתחייב מכך שבדומה לאלגזאלי, אם כי מטעמים שונים, בחר בדת מתוך הכרעת הדעת. בחלק ב, כה, של ה'מורה' הוא קובע, שבחירה זו שלו באה, כפי שהוא מרמז, מתוך הכרעת הרצון, כיוון שהשכל האנושי אינו מסוגל להביא ראיה מכרעת בשאלה היסודית, אם העולם הוא נברא או קדמון, 'כי התורה הגידתנו עניין לא יגיע כוחנו להשגתו'¹¹⁵. כפי שהראינו כבר, משתדל הרמב"ם לערער את סמכותה של האריסטוטליות על-ידי גילוי פגמים בפסיקה שלו, בעוד מסך-העשן של התיאולוגיה השלילית אמור לכלום כל היגד החלטי על מה שאלוהים איננו — חוץ מתארים מסוימים שאי-אפשרותם גלויה לעין.

ואולם, כפי שכבר עמדו על כך, התיאולוגיה השלילית אינה עשויה לעמוד בפני בחינה מדוקדקת. הרמב"ם מבהיר, שאלוהים הוא שכל וקיים למצער דמיון בינו ובין השכל האנושי. הוא גם קובע (אף כי לפי פשוטו היגד זה סותר את משנתו בדבר תוארי אלוהים), שהרצון באלוהים פועל לפי חכמתו, 'שהוא יתעלה לא ירצה אלא . . . מה שגזרה חכמתו להיות כך' (ראה ב, יח, וג, כה). מנקודת-ראותו של אלגזאלי יש במאמר אחרון זה משום שלילת טבעו של הרצון. אם לא נגיח שהרמב"ם היה תועה, מבלי דעת, במבוכן של הפכים ומבלי משים היה סותר את דברי עצמו בעניינים יסודיים, הרי קרוב להאמין שאם אמנם מטעמים מעשיים, לטובת הציבור, בחר הרמב"ם לחזק את רוח מחזיקי הדת הנאמנים על-ידי תיאור הרצון האמור, מצד דעותיו השכליות שהכריעו בנפשו נמנה על המחנה הנגדי.

עם זה ראה בבהירות (ובדין), שאם גם אפשר לקבל להלכה את 'המדע האלוהי' האריסטוטלי, הפסיקה האריסטוטלית חשופה לערעורים מוצדקים, שאחדים מהם אף יסודיים הם יותר מן הסתירה שבין המדע הפריפאטטי ובין השיטה הפטולמאית. כפי שכבר הוער, תופס אריסטו את העולם כנתון, כעובדה מונחת; שלא כאותם חברי האקדמיה הקדומה, כגון פסינוקראטס, לא ניסה לגזור כל תופעה מיסודותיה הראשוניים. פעמים במפורש, ואולי לעתים קרובות יותר במרומז, קיבל כנראה

115 יש לציין שלעומת טענתו ההחלטית בחלק ב, כה, שהאמונה בקדמות העולם 'סותרת הדת מעיקרה', הוא מוכיר בחלק א, עא, את אפשרות השאלה 'אין תחאמת הנבואה אם העולם קדמון', ונמנע מלהשיב על כך שאין לדון בעניין זה 'עד שתשמע דברינו בנבואה בזה המאמר'. אין להסיק מפסיקה זו כל מסקנה מבוררת, אבל יש בה כדי לעורר את הרושם שיתכן שתחאמת הנבואה אף אם העולם הוא קדמון.

בשללות-נפש את מציאותו של יסוד הכרחי בעולם שאינו ניתן לגזירה כזו, של משהו הדומה ל'כורח' האפלטוני ('אנאנקי' של 'טימיאוס', 48א).

הרמב"ם מייחס את מציאותו של משקע זה של עובדות נוקשות, שאינן נכפפות להסבר מדעי, לרצון אלוהים שבראן, ומנקודת-ראות פסיקאלית הרי זה הסבר מניח או לא מניח את הדעת, ככל הסבר אחר המשקף את חוסר יכולתו של המדע לבאר את העולם כהווייתו. גדולה מזו, הסבר זה תועלתו בצדו שהוא נוטע ביטחון ומועיל מבחינה מדינית.

מטעמים כיוצא בזה מסגל לו הרמב"ם למטרותו שלו את המונחים הישנים של הכללם, 'מייחד' (מח'צין) ו'התייחדות' (תח'צין), שדומה כי אין למצוא להם מקבילים בלשון-הפילוסופיה היוונית. כפי שמציע זאת הרמב"ם בדין (אפשר בעקבות חכם הכללם אבול-מעלי אלג'ובאני, האימאם של אל-חרמין¹¹⁶ וגם אלגזאלי), בהביאו את 'הדרך החמישי' של הכללם בהוכחת חידוש העולם (א, עד), השימוש במונחים אלה על-ידי 'המדברים' מתחייב מתוך הנחתם שאין כלל סיבה פנימית לכך, שהעולם בכללו ועד אחרון פרטיו יהא קיים כל-עיקר, או יהא קיים בצורה ובאופן שהוא קיים. העובדה שקיימים דברים, והם מתייחדים בתכונותיהם, מורה בהכרח על פעולתו של 'מייחד' שכך עלה ברצונו לבוראם.

דעות אלו של הכללם קשורות בשלילת הטבע והסיביות הטבעית, כלומר שלילת תחום הסיבות הממוצעות. לפיכך אין הן יכולות להתקבל על דעתו של הרמב"ם, שלא זו בלבד שהוא מחייב את תוקפם של מושגים אריסטוטליים אלה, שהוא מציינם לפעמים בשם הכולל 'טבע המציאות', אלא אף מאמין שביחס לעולם שמתחת לגלגל הירח יש בידי מדע הפסיקה להציע, עד גבול מסוים, הסבר סיבתי ראצינאלי לתופעות הטבע. אבל אין תורה פסיקאלית המספקת הסבר מניח את הדעת לעולם הגלגלים ותנועתם, כל-שכן לסיבות של האופן שבו הם ערוכים ומתנועעים; ייתכן שאלו הם עניינים שלמעלה מהשגת אנוש. חסרון זה בדעת האנושית מחייב, לפי ה'מורה' ב, יט (השווה ב, כא), את הכנסת המושג של 'מייחד' ש'ייחד כל גלגל במה שרצה מצד התנועה ומהירותה' וסידר את עולם הגלגלים (וגם את העולם שמתחת לירח) כפי שגזרה חכמתו. השקפה זו, כפי שבאה לידי ביטוי בפסיקאות האמורות, דומה מיוסדת היא אם באמונה במציאותו של יסוד בלתי-מתבאר של אי-ראצינאליות בטבע, ואם בחוסר אמונה ביכולתו של האדם לפתח שיטה פסיקאלית נכונה וכל-מקיפה של גרמי השמיים. בהנחה הראשונה תפיסת הרמב"ם באלוהים כ'מייחד' מתקרבת לתיאורו של וייטהד את אלוהים כ'עקרן הקונקרטיזם ויסוד המציאות הקונקרטיזם'. 'אלוהים הוא סוף כל הגבלה, ומציאותו סוף כל

116 שאליו מתכוון אבן רשד כשהוא מדבר על ההתייחדות (ראה אל-כשף, עמ' 60; השווה עמ' 55). מושג זה נזכר בחיבורו הגדול של אמאם אל-חרמין חידוע בשם אל-ארשאד, ההדר ותורגם בידי J. D. Luciani (פריס, 1938), עמ' 16 ואילך בחלק הערבי, עמ' 36 ואילך בחלק הצרפתי.

אי-ראציונאליות'. אף שימוש הלשון של וייטהד מעלה לעתים קרובות על הדעת את הכלאם או את הרמב"ם: 'איזה איך מיוחד הכרחי הוא, איזה ייחוד במה שבעובדה הנתונה הכרחי הוא'¹¹⁷. לפיו הכרח זה הוא המחייב את המיטאפיסיקה לדרוש אל אלוהים.

ואולם ברור שהשקפה זו על אלוהים כמקורו של היסוד האי-ראציונאלי בטבע אינו עולה בקנה אחד עם תפיסת הרמב"ם באלוהים כשכל העליון. קיים אפוא טעם רציני לבחור בהסבר השני לשימוש של הרמב"ם במושג ה'מיוחד'. אם נקבל הסבר זה, יהא במושג האמור משום שימוש לטובה ולתועלת דתית בבערותו ההכרחית של האדם. הסבר שני זה תואם את שימוש של אבן רשד ב'מיוחד' בחיבורו 'הפלת ההפלה'. האפשרות שהרמב"ם אפשר שידע את החיבור הזה וגם הושפע ממנו בכותבו את ה'מורה' ראוייה שנביאה בחשבון. בפיסקה הנדונה נאמר¹¹⁸:

'כי הייחוד שגזורים הפילוסופים שונה מזה שמתכוונים לו האשעריים, כי האשעריים מבינים ב'ייחוד' הבדלת דבר אחד מן הדומה לו או מן המנוגד לו בלא שהבדל זה נכרע מכוח החכמה שבדבר גופו המחייבת את ייחודו של אחד משני הדברים הנוגדים, ואילו הפילוסופים לעומתם מבינים כאן בעיקרון המיוחד רק מה שנכרע על-ידי חכמת היצור גופו, היינו הסיבה התכליתית, כי לפיהם אין כמות או איכות ביש מן הישים שאין לה תכלית המיוסדת בחכמה, תכלית שהיא הכרח מחויב-המצאיות בטבע פעולת היש הזה או קיימת בו, מיוסדת בעקרון העליונות. כי אילו, כך מאמינים הפילוסופים, קיימת היתה בנמצאים הנבראים כמות או איכות שלא נכרעה על-ידי החכמה, היו מייחסים לעושה הראשון ולבורא עמדה ביחס למעשה ידיו שיותר לייחסה רק לאומנים שבקרב יצוריו מתוך כוונה לגנותם'.

א ל ר א ז י

הרמב"ם אינו נוקב בשמו של שום אחד מחכמי הכלאם¹¹⁹ ב'מורה' הוא מזכיר רק הוגה אחד מקודמי המוסלמים¹²⁰, שהוא דוחה דעותיו בפירושו: אבו בכר אלראזי (מת 923 או 925 או 932). לפי איגרתו של הרמב"ם אל אבן תיבון לא היה אלא רופא בלבד. ואמנם, הוא אחד השמות הגדולים בתולדות הרפואה של ימי-הביניים; ואולם בביטולו במחיידי את מעמדו כפילוסוף נהג בו הרמב"ם בחומרה שאינה מגיעה לו. אמת, הוא לא היה אריסטוטלי אלא אפלטוני; על כל פנים, כך כינה את עצמו, הנראה

Whitehead, Science and the Modern World, pp. 203, 207, 208 117

118 השווה תרגומו האנגלי של S. Van den Bergh (לונדון 1954), I, עמ' 248 ואילך.

119 הוא מזכיר את אבן עזי כאחד מראשוני הכלאם, ואולם כפי שראינו טעות כפולה כאן: מבחינה כרונולוגית אי-אפשר היה לאבן עזי להיות מראשוני הכלאם; הוא ראה עצמו כאריסטוטלי כשר.

120 קשה לכנותו מוסלמי, מאחר שהיה מתנגד חריף לכל דת.

בעיקר על שום משנתו הפיסיקאלית, שתואמת את תפיסת האפלטוניות המצויה במטורת הדוכסוגראפית הערבית. הוא לא גילה עניין בדעות אפלטון על העיר האידיאלית. גדולה מזו, הוא העלה רעיון שעשוי היה לשמש אתגר רציני לאפלטוניות המדינית והחברתית של אלפאראבי והרמב"ם. אלראזי האמין בשוויון השכלי השורשי של בני-אדם. ואולם ביטוי הגנאי שהרמב"ם מצרף לשמו של אלראזי ב'מורה' (ג, יב) אינם מכוונים לדעותיו אלה. הרמב"ם מונה את אלראזי בכך, שהוא מניח 'שהרעות בעולם יהיו יותר מן הטובות'. משפט זה, הידוע לנו ממקורות אחרים—'ספר אלהות' של אלראזי שמוזכר שם הרמב"ם לא הגיע לידנו—נראה כמבטא את השקפתו של נזיר סגפן. ואולם תיאור זה אינו הולם את אלראזי. שהרי בעוד הרמב"ם (לשם הדיקו הרמב"ם של ה'מורה', לא של 'משנה תורה') נראה כשולל אפילו תענוגות-הגוף המתונים, אלראזי, עם שהוא מטיף לכיבוש היצר, מתנגד לסגפנות. אף-על-פי-כן, הדעה שהרע מרובה בעולם מן הטוב הולמת את תורתו של אלראזי. כי הוא האמין שמציאות העולם היא מקרה פיש, שנגרם על-ידי התשוקה להזדווג לחומר שעלתה בנפש הנבערה-מדעת—נפש וחומר הם שניים מחמשת הנמצאים הנצחיים, שהניחה התורה הגנוסטית שאל-ראזי אימץ אותה לו. הזיווג יפורק והעולם יגיע אל קצו לאחר שהנפש תגיע אל הדעת הדרושה. בניגוד להשקפה זו רואה הרמב"ם, על אף דעתו על החומר כמפגע להשגת השלמות באדם, ככל הפילוסופים האריסטוטליים, שבכללו העולם טוב הוא ביסודו. הרעות המצויות בו נראות לנו גדולות כל-כך, רק משום נטייתם של בני-אדם להשקיף עליהן מנקודת-ראות אנתרופומורפית שאינה מוצדקת. הן מצטמצמות למידתן הנכונה מעוטה-החשיבות כשאדם משקיף על העולם כמכלל, שבו נועד למין האנושי תפקיד נכבד מאוד (ג, יב)¹²¹.

הרמב"ם מזכיר גם כמה אנשי-מדע ערביים בהבדלם מפילוסופים: אל-קביצי (ב, כד), שחיבר את 'איגרת המרחקים' שבין גלגלי השמים; אבן אפלה (ב, ט), תוכן ספרדי בן המאה השתיים-עשרה שחלק על פטולימיאוס בשאלה, אם נוגה וכוכב הם למעלה או למטה מן השמש; תאבת אבן קרה (ב, כד; ג, יד), תוכן ומאתימטיקאי מפורסם, בני שאכיר (א, עג), מחברי 'ספר התחבולות' המיכאניות. ברור שהיתה לו ידיעה בספרות המדעית שנחשבה כראויה לעיון בחוגי הפילוסופים של זמנו.

מחברים יהודים

אזכרות או רמיזות לחיבורים פילוסופיים או כלאמיים יהודיים מעטות להפחיע ב'מורה'. חוסר-עניינו המופגן של הרמב"ם בספרות זו הוא בניגוד בולט לעמדתו ביחס למקרא ולתלמוד ולמדרשים ולחיבורים כיוצא בהם, שהוא מביא מהם בתכיפות

121 בחלק ג, כה, בדברו על 'תכלית מציאות העולם בכללו' ובדחותו את האשליה האנתרופומורפיות

יתירה ואף למנהגו לצטט מתרגום אונקלוס לתורה, שהימנעותו הבלתי-מתחכמת¹²² מביטויי הגשמה החשבה כנראה בעיני הרמב"ם כמציעה לרוב המון-האדם הבלתי מתפלספים דרך אמונה מתקבל על הדעת. אין למצוא ב'מורה' רמז ליצחק ישראלי או ליוסף הצדיק, שני הפילוסופים היהודים שזכרו במכתבו אל אבן תיבון. שתי הפיסקאות היחידות, שבהן נזכרו בפירוש דעות עיוניות של חכמי ישראל שלאחר התלמוד, מתכוונות לגאונים שבבבל.

רב סעדיה גאון (מת 942) הוא אולי מאלה שנרמזו להם בפיסקה בחלק א, עא, ששם מדובר ב'קצת גאונים' וקראים, שקיבלו מדעות המעתולה בעניין אחדות השם. לפי חלק ג, יז, ה, האמינו מקצת גאונים (אף זו בהתאם לדעות המעתולה) שגם חיות יקבלו גמול בעולם הבא על סבלותיהם בעולם הזה.

יש ידעיים להנחה שפיסקה אחת ב'מורה' א, מו, אפשר שנתכוונה, בחלקה למצער, לשמש טענה-לסתור למשל שמביא ר' יהודה הלוי (מת 1141 בערך) ב'כוזרי', שהרמב"ם מן-הסתם הכירו. משלו של ר' יהודה הלוי (כוזרי א, יט — כב) בא להראות, שהעובדה שהגיעו אלינו ידיעות על הודו שצדק ויושר ילינו בה אינה משמשת הוכחה שמושל בה מלך צדיק, ואילו בואם של שגרי'רים נושא מנחה מאת מלך הודו מוכיחה על מציאותו של אותו מלך. והנמשל, את ההוכחה למציאות אלוהים אין לבקש בתחום הסדר העולמי, אלא בעובדת התערבות ההשגחה במהלך קורותיו של עם ישראל ובשליחת הנביאים.

המשל שמביא הרמב"ם (א, מו) דומה לזה של ר' יהודה הלוי, אף כי אפשר פותח והורחב יותר, ואילו מסקנתו שונה היא. לפי ה'מורה' ניתן להיווכח בכמה דרכים שבאריך מסוימת מצוי מלך: אפשר שיראהו אדם בגופו, או שיראה סביביו 'המון רבה מבני אדם, רוכבים ורגלים, וחרבות שלופות סביביו ונסים נשואים על ראשו וחצוצרות יתקעו לפניו, או שיסיק על מציאותו ממפעלותיו—מן החומות והגשרים שציווה לבנות. אפשר ללמוד על מציאותו גם מן העובדה, שעני 'עצום-הגוף' אינו מתנפל על השולחני 'איש חלוש צעיר הגוף' לשודדו. מכאן שהרמב"ם סבור, בניגוד להלוי, שעובדת הסדר העולמי צריכה לשמש הוכחה למציאות אלוהים.

הרמב"ם לעתים קרובות אינו מזכיר את המקורות, שבהם השתמש בביאוריו האליגוריים לשמות ולביטויים במקרא. קרוב להניח שלמטרה זו השתמש תכופות בחיבורים פילוסופיים עבריים¹²³. ואולם הדבר צריך עיון נוסף.

של האדם המדמה 'שהמציאות כולו בגללו לבד', קובע שה'מכון הראשון' בבריאת העולם הוא ל'המציא כל מה שאפשר מציאותו, כי המציאות טוב בלא ספק'. הרי זה ניסוח של 'עקרון השפע', שתולדותיו תוארו על-ידי A. D. Lovejoy, *Great Chain of Being* (ניו-יורק, מהדורת 1960); להגדרת העיקרון הזה ראה עמ' 52.

¹²² בלתי-מתחכמת לפחות לפי מידות האריסטוטליות של ימי-הביניים.
¹²³ יש לציין שהערתו של הרמב"ם בחלק ג, ח, 'שזה הלשון הקודש לא הונח בו שם כלל לכלי המשגלי',

העובדה שהרמב"ם ממעט כל-כך, באופן יחסי, להיזקק לספרות הפילוסופית היהודית אומרת דרשני. משתמע ממנה, בין השאר, שהרמב"ם לא החשיב כלל את המסורת הפילוסופית היהודית המיוחדת. על אף האגדה הנוחה, שמדעי הפילוסופיה שגשגו בישראל בימי-קדם, האמין בוודאי שהפילוסופיה חוצה גבולות דתות ולאומים. בתורת פילוסוף יכול היה להשקיף על היהדות מבחוץ. מעמדת-ראות זו יכול היה לגלות ולהוכיח, בשים לב לטבע האדם ולמצבו, את הצידוק לקבלת עול תורה ומצוותיה, וכן יכול היה לתפוס ולנסות לסלק או למעט את הסכנות הטמונות באמת הפילוסופית, ולהתחקות על שורשי משימתם של הפילוסופים המדינאים, שהוא היה אחד מהם.

אפשר שנשאבה מחייו דומה של משה אבן עזרא; ראה ש. פינס, תרביץ (ינואר, 1958), עמ' 218, הערה 2. קיים דמיון ניכר בין ניתוחו של הרמב"ם למשמעויות של השם 'אלוהים' (א, ב) ובין זה של פילוסוף יהודי אחר בספרד, אברהם אבן דאוד, שנולד ב-1110, עשרים וחמש שנים לפני הרמב"ם; ראה חיבורו הפילוסופי 'אמונה רמה', מהדורת ש. ווייל (פראנקפורט ע"נ מיין, 1852), עמ' 83 של הנוסח העברי. ב'מורה' א, מג, מזכיר הרמב"ם, בקשר לפירוש המלה כנף, את המדקדק העברי בן המאה האחת-עשרה, אבן ג'נאח.