

מבני עמנו,²⁰ ובתמורה הוא רוצה שיהאבו אותו: כל הספרים האקוטוריים כולם הם זיכוריים כתובים שנבעו מאזובה.

הצורך בכתיבה אקוטורית גם בתוך חברה ליברלית

הספרות האקוטורית מניחה שיש אמתות בסיסיות ששום אדם הגון לא יביע אותן בפומבי, משום שהן עלולות להזיק לאנשים רבים, ואלה שייחזקו ירצו כמובן לגמול ולפגוע במי שהפיץ את האמתות הלא נעימות. במילים אחרות, היא מניחה שהחירות לחקור ולהפיץ את תוצאות המחקר אינה מובטחת כנכוח בסיסית. כלומר, הספרות הזאת מעוגנת בעיקר בחברה שאינה ליברלית. מכאן אפשר לשאול: מה צורך בה בחברה ליברלית באמת? התשובה פשוטה. במשחה של אפלטון משורה אֶלְקֶפְאָרְס — הבן הדוכר-גלוייה של התונה הדוכר-גלוייה — את סוקרטס ואת דרשותיו לפסלים שחזותם מכוערת מאוד מבחתיך, ואילו פנימיותם משקפת את הדימויים היפים ביותר של הישיות האלהות. יצירותיו סופרי העבר הגדולים נראות יפות גם כשמסתכלים עליהן מבחתיך. ואף-על-פי-כן, יפייך הנראה לעיני אינו אלא כיסוד בחשונותה לאוצרות הגנוריים שמתגלים רק לאחר עמל ממודיש, עמל שלעולם אינו קל, אבל המיד מענג. על העמל הזה, שלעולם אינו קל אבל המיד מענג, חשבו הפילוסופים בשעה שהמליצו על החינוך, החינוך, כך הרגישו, הוא החסכה היחידה לשאלה הדוחקת המיד, לשאלה הפוליטית למדרוך: איך ליישב בין סדר שאינו דיקורי ובין חופש שאינו הפקרתי.

פרק שלילי: אופיו הספרותי של 'מורה נבוכים'

τὸν γὰρ ὑπερπερὸν εὐνοπία ἄδουε δὲ
ἀπότρεπον ἀποπομπέαν ἐστὶ, ἄβειν
δ' οὐκ ἐστὶν ἀγισσοῦντας τὸν δεσπῶν.

Aristotle

[שהרי מענה מוצלח בריעבר אינו פתוח
לבעיות שהועלו קודם; ומי שאינם
מכירים את הקושיה אינם מסוגלים
לפתור] אריסטו

בקרב היסטוריונים רבים שפירשו את חזרתו של הרמב"ם או שהשקיעו מאמץ לפרשה, ספק אם יימצאו ולי אחד שלא יסכים עם העיקרון שהמורה הזאת, בהיותה תוצר של ימיה הבריניים בעיקרה, אינה נחנת להבנה אם יוצאים מהנחות יסוד מודרניות. את שורשי ההבדלים בהשקפות של חוקרי הרמב"ם אין אפוא הכרח להפש בחילוקי הדעות שנוגעים לעיקרון עצמו, אלא בפירושים השונים שניתנים לו או בגישות השונות לדרך שימושו. המאמר הזה מבוסס על ההנחה שרק בעזרת הפעלתו המסקנית ביותר של העיקרון הזה נוכל להגיע למטרותיו: הבנה נכונה ומדויקת של חזרת הרמב"ם.¹

א. נושא הדיון

הפרשן של מורה נבוכים חייב לפתוח בשאלה הבאה: לאיזה מודע או מודעים שייך נושא-הדיון של היצירה? הרמב"ם משיב עליה כמעט כפחה יצירתו, באומרו שהיא מוקדשת למדע האמתי של החוק.

המדע האמתי של החוק שונה ממדע-החוק המוכנו הרגיל, כלומר הפקד. המונח פקד מופיע כמובן במורה יותר מפעם אחת, אבל הסבר משמעותי נדחה כמעט עד לסופה של היצירה. הפקד שנגזר באופן 'זיקש' מן ההגדרים הסמכותיים שבהוק, עוסק בקריעה המדויקת של הפעולות שהדרות להן חיי אדם נעשים נאצלם, וכייתר פעולות שקשורות

* כותרות הפורקים במאמר הזה הן כולן של שטראוס עצמו (תעוד).

1 כל מראי המקומות שלהלן הם לפי תרגומו של אבן חיבון.
2 א, פתיחה.

20 השורה: פוליטיאה, כתיב אפלטון, ב, עמ' 457 עם אפולוגיה של סוקרטס, שם, א, עמ' 214.

ההכרח לצאת מהנחות יסוד ברורות שתואמות את טבע הדברים, בעוד שהג'אם המקורי יוצא מהנחות שרירותיות שהוא בוחר לא משום שהן נכונות, אלא משום שקל להוכיח בעזרתן את האמונות שהחוק מטיף להן. מודע החוק האמתי של הרמב"ם והג'אם משתדלים אפוא לסגור את, ¹¹ כשההכרח הסגולי ביניהם נטמן בכך שהג'אם המקורי יוצא מן הדמיון, בעוד זה של הרמב"ם הוא פלאם הכבוי, או פלאם נאור.

התיאורים הארטיים הללו של המדע האמיתי של החוק שימושיים — ואפילו הכרחיים — לתפריך השקפות מסוימות שמקובלות בדרך כלל בעניין אופיו של המורה. כדי להגיע לתואר מודיע יותר של נושא היצירה הואת אנו חייבים להחליט מחדש, ולהזכיר לעצמנו את החיגורים הסמכותיים שהיא פותחת בהם.

הרמב"ם קובע שמשמעות יצירתו היא להסביר את משמעותן של מילים מקראיות מסוגים שונים, כמו גם את המשמעות של משלים מקראיים. הסבר כזה נחוץ משום שביאור פשוטי של המילים והמשלים יכול לגרום אחריו אי הכנות חמורות. מכיוון שהמשמעות הפנימית חבויה וסודית, הרי ההסבר של כל מילה או משל הוא גילויי של הסוד. המורה כולל מוקדשי אפוא לגילוי סודות המקרא, ¹² אבל למושג סוד משמעותו רבות. סוד יכול להיות מה שהמילה או המשל מסתרים. הכוונה יכולה להיות גם למילה ולמשל עצמם, שהסוד חבוי בתוכם. על-פי המשמעות השנייה יהיה נוח יותר לומר שהמורה מקדש להסבר סודות המקרא. על-כך המדע האמיתי של החוק אינו אלא ביאור סודות המקרא, וביחוד הסודות כתלמי חומשי המורה.

כמות סודות המורה הוא כמות פסקאותיה שמצורפות הסבר ¹³. אבל ניתן למנות במפורש לפחות את נושאי הסוד הנכבדים ביותר. לפי רשימה אחת, הנושאים האלה הם: תארי-האל, הבריאה, השינוח, הרצון והידיעה האלוהיים, הנבואה והשמות האלוהיים. רשימה אחרת, כמדומה מאירת עיניים יותר, מציגה את הסוד הבא: 'מעשה בראשית', 'מעשה מרכבה' (יחזקאל א, ו-¹⁴), הנבואה והכרת האלוהים, ¹⁴ יהיה אשר הקשר בין 'מעשה מרכבה' — נעלה מכל ספק שהמעמד העליון בקרב סודות המקרא שמור ל'מעשה בראשית', ול'מעשה מרכבה'. לפיכך המרכב"ם יכול לומר שהמטרה הוראשונית או הוראשית של המורה, היא להסביר את 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה'. עניינו של המדע האמיתי של החוק הוא אפוא הסבר סודות המקרא, וביחוד הסבר 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה'. ¹⁵

- 11 השוה: אריסטו, אתיקה (תרגם י"ג ליבס), ירושלים תשל"ג, א, עמ' 26.
- 12 א, פתיחה.
- 13 ראה במיוחד ג, ב בהתחלה.
- 14 א, לה; ב, ב.
- 15 ב, בט; ג, פתיחה. השוה את ההבנתו בין פ'ה לסודות המורה בא, עא עם ההבנתו בין פ'ה למדע האמיתי של החוק בתחילת היצירה. באשר להסבר ראה 'Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik', *Monaschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXX (1936), pp. 305-330

בעברת האלוהים? הטפיל ברמה המדעית הנבונה ביותר במסגרת הזאת יהיה מורכב מקרידויפקציה (עריכה שיטתית) עקבית ובודדה של החוק, כמו שעשה זאת הרמב"ם במשנה תורה, היצירה שקרויה בפיו 'זרובורנו הגדול על הפקדה', ואילו בניגוד לצד המשפטי של החוק שמורה לאדם איך להנהיג, המדע האמיתי של החוק דן במה שאדם חייב להחשוב ולהאמין. ניתן לומר שמדע החוק כולו נחלק לשניים: חלק מעשי, שנידון במשנה תורה, וחלק עיוני, שנידון במורה. ההשקפה הזאת מתבססת על-כך שהיצירה הראשונה עוסקת באמונות ודעות רק אם הן מובלעות בתוך ציונים ואיסורים, בעוד שהמורה דן באיסורים ובציונים רק כדי להסביר את סיבותיהם.

אם נניח שמדע החוק כמובן השגור הוא החלכה, בעוד שהמדע האמיתי של החוק מצוי באגדה. לאמתו של דבר, שימש המורה תחליף לשני ספרים שהרמב"ם רצה לכתוב על החלקים במקרא ובתלמוד שאינם עוסקים בחוק ובמשפט. אבל מעל לכול, התכונה המובהקת של הספר, תכונה שמבדילה בינו ובין כל ספר פילוסופי והלכתי אחר, אופיינית גם למקצת מספרות האגדה, ⁵ והנה, כיוון שהרמב"ם משתמש במונח מוסלמי לציון המדע הרגיל של החוק, יהיה רצוני לכוון איזה מונח מוסלמי יספק את הכינוי התואם ביותר למדע של החוק שהוא נושא של המורה. חוקרי הפקדה מטפלים במעשים שהחוק מכתיב, אבל איז הם משפלים בישראל האמונה, כלומר אינם מנסים להוכיח את הדעות והאמונות שהחוק מלמד. איך בעצם להטיל ספק בכך שהמדע שעוסק בשרושים האלה הוא המדע האמיתי של החוק? כיוון שהרמב"ם מזהה את חוקרי השרושים עם המפתח למזן, חוקרי הפלאם, נוכל לומר, שהמדע האמיתי של החוק הוא הפלאם. ⁷ אמנם נכון שהרמב"ם תרם בחריפות את הפלאם. אבל למרות ההנגדרות הנמצאת להנחות ולשיטות של המפתח למזן, הוא מצדיד על הסכמתו המלאה עם כוונותיהם. ⁸ כוונתו של מדע הפלאם להגן על החוק, בייחוד השרוש המרכזי של החוק, על האמונה בבריאה, בניגוד לטענת הפילוסופים שהעולם שבראה לעין הוא קדמון. ¹⁰ ההבדל בין הפלאם של הרמב"ם ובין הפלאם המקורי הוא בעבודתו התקיפה על השוני המהותי בין השכל ובין הדמיון. בעוד שהמפתח למזן, כך הרמב"ם טוען, חושבים בטעות את הדמיון לשכל. במילים אחרות, הרמב"ם מרדיש את

- 3 ג, נד; השוה ג, כז, נא.
- 4 ב, י, א, פתיחה. השוה לקטעים שצוטטו בהפדה 3.
- 5 א, פתיחה. השוה א, ע, יא.
- 6 ג, נא; השוה ג, ד עם א, פתיחה.
- 7 א, עא. השוה א, עג. הרמב"ם נקרא 'שורשי' על-ידי סמר לאון; ראה: Steinschneider, *Jewish Literature*, p. 310
- 8 ב, יט; א, עג. השוה גם א, עג.
- 9 אלפאראבי, א' חצא אלעלים, פרק 5 (ראה את התרגום העברי אצל פליקס, ראשית חוכמה, מהדורת דוד, עמ' 59 ואילך). ידוע של אלפאראבי בכלל ומספרות של הדין הזה מה בעלי השיבות מפרת לרבנות המורה. השוה גם: אפלטון, החוקים (תרגם י"ג ליבס), ד, עמ' 326—330; א, יא.
- 10 א, עא; ב, יז.

פרק שליש: אופיו הספרותי של 'מורה נבוכים'.

לול את החומרים שדרוסוים לפילוסוף לשם שיקומו של מונות מחאים. לכן, אם תכייש ההיסטוריון להיות נוקדן, הוא לא יחרום לעצמו ולאחרים כראוי. לא נוסס אפוא לשלול מהמורה את התואר ספר פילוסופי. בשביל להצדיק כלל את גישתו, אין לנו אלא להבנות בחלוקה שהרמב"ם מחלק את הפילוסופיה מורכבת משתי חטיבות, עיונית ומעשית; הפילוסופיה העיונית נחלקת מצדה להטעות-משנה של מהמסקנה, מדע-הטבע ומטפיזיקה; וכפילוסופיה המעשית נכללים תורת המוסר, הכלכלה, 'הנהגת-העיר' ו'הנהגת האומה הגדולה' או האומות.²⁰ מובן שהמורה אינו יצירה שדנה במתמטיקה או בכלכלה; וכעצם ש הסכמה מלאה אצל חוקרי המוסר, שהרי הרמב"ם מסתייג במפורש מלדון בו בנושאים ואף אין הוא מסכה על תורת המוסר, שהרי הרמב"ם שאין הוא מוקדש למדע-מדינה מסוג כלשהו, אחרים.²¹ על-כן, המדעים החזרים שהמורה יכול לעסוק בהם הם אפוא מדע-הטבע (פיזיקה) והמטפיזיקה, בעלי המעמד הרם מכל המדעים.²² נראה שההשקפה הזאת מוצאת את אישורה בהצהרותיו של הרמב"ם עצמו, שאומר: (1) המטרה העיקרית של המורה היא להסביר את 'מעשה בראשית' ואת 'מעשה מרכבה'; (2) 'מעשה בראשית' זהה עם מדע-הטבע (פיזיקה), ו'מעשה מרכבה' עם המטפיזיקה.²³ והרי נדמה ששני השיעורים הללו מובילים למסקנה שהמטרה העיקרית של המורה היא הדין במדע-הטבע (פיזיקה) ובמטפיזיקה. אבל את המסקנה הזאת סותר טיעון מפורש אחר של הרמב"ם, ולפיו מודע-הטבע כולו ומספר לא מוגבלים של נושאים מטפיזיים אינם נכללים במורה. בעניין הזה הוא מוכיח במפורש בוכות עצמו של השכלים הנפרדים.²⁴ ממברר אפוא שהנושא הפילוסופי החזיר שנינודן במורה כוכות עצמו הוא הדיקטרינה של האלהים.²⁵ אבל מלבד זאת הרמב"ם משמיט מספור גם את כל הנושאים שהפילוסופים הצליחו להוכיח את מציאותו של האלהים, כמו גם את ייחודו ויעודו גשמיית.²⁶ לפיכך פוסק הרמב"ם מפורשות ששלוש הדיקטרינות הללו אינן שייכות לסוגי החזרה,²⁷ לכן לא 'מעשה בראשית' ולא 'מעשה מרכבה' הם הנושאים העיקריים של המורה. מכאן אנו מגיעים למסקנה ששום נושא פילוסופי, יהיה אשר יהיה, אינו נושא לדין במורה.

אנו ניצבים אפוא מול סתירה מביכה: מצד אחד, הרמב"ם מודה את הנושאים העיקריים של המורה עם מדע-הטבע והמטפיזיקה, הנושאים הנשגבים ביותר של הפילוסופיה, ומצד אחר, הוא משמיט מתחום הדיקטרינה כל נושא שכבר טיפלו בו הפילוסופים כראוי. כרי

- 20 פילוח ההיגיון, פרק יד, השורה: 'The Classification of the Sciences in Medieval Jewish Philosophy', *Hebrew Union College Jubilee Volume*, 1925, 263-315
- 21 ג. ח. סוף. השורה א. פתחה.
- 22 ג. ח. ג. א. כ.
- 23 א. פתחה. השורה הערה 15.
- 24 ב. ב. השורה ג. ע. א. באשר לדיקטרינה הפילוסופית של העולם ההתירידי השורה ב. כ. באשר לדיקטרינה של תופש השורה א. ח. בהחלה.
- 25 ראה את החזיר של 'מעשה מרכבה', או המטפיזיקה, עם הדיקטרינה של אלהים בא. ל.
- 26 א. ע. א. ב. השורה ב. ל.
- 27 א. לה.

שער שני: רדיפה ואמנות הכתיבה ב. 'יצירה פילוסופית'?

זגלית שהמהורה מוקדש להסבר החורה המודית של המקרא, כמדומה אינה אלא דבר למד מענייני ואף-על-פי-כן טמונה בה המסקנה שהמורה אינו ספר פילוסופי. אנו נוטים לקרוא לו ספר פילוסופי מפני שאנו עושים שימוש רחב למדי במילה 'פילוסופיה'. בדרך כלל אין אנו מזהמים, למשל, לצדף את המטפיזיקה למניין הפילוסופים. נו מודברים גם על הפילוסופיה שבסודן של תנועות המוניות. נוכל לעקוב אחר השימוש פוץ כיום במושג פילוסופיה ער לקופה של תנועה המודית. בשביל הפילוסופיה והמדע — מאורע וך במאות השנים האחרונות של העידן המודני. במהלך הרמב"ם — שלא ידע ולא וס על ישיטות פילוסופיות, ולכן גם לא על השתחררותו של המדע המפוכח מהיטות שגבות האלה — היחה לפילוסופיה משמעות מצומצמת הרבה יותר, או מדייקת הרבה ר. מאשר בימינו. לא תהיה זאת הגומה לומר שבשביל הפילוסופיה זדה המפוכח מהיטות ורת והישיטות של אריסטו, נסד-הפילוסופים, ושל האסכולה של¹⁶ והרמב"ם בעצם עם לוסופיה במשמעות הזאת. הוא הרי מנן על האמונה היהודית מפני השקפותיהם של ילוסופים.¹⁷ ומה שהוא מעמיד מול הפילוסופיה דתית או פילוסופיה של הדת, אלא 'דעתנו, וסופיה של ממש, ובחיור לא פילוסופיה דתית או פילוסופיה של הדת, אלא 'דעתנו, ני לומר דעת חרותנו', או דעות 'אשר יאמינו בו המון חכמינו', או דעות 'הנמשכים אחר ת משה רבינו ע"ה'.¹⁸ הוא מניח כמובן מאליו שהפילוסופים נבדלים¹⁹ מהנאשים ושבים אחר החוזה, ולא תיתכן חבורת משותפת כשתי הקבוצות הללו. ומשום שהוא ו: שייך לנמשכים אחר החוזה, הרי לא ייתכן שהיה פילוסוף, ולכן, הספר שבו הוא יד: את השקפתו על כל הנושאים שעומדים ברומו של עולם, אינו יכול להיות ספר סופי. אמנם אין בכך להכחיש שהוא מכיר בהסכמה שקיימת בין הפילוסופים ובין שבים אחר החוזה — והוא אפילו מבליט אותה — בכל העניינים פרט לשאלה (שהיא השאלה המכרעת) בדבר בריאת העולם. הרי הסכמה מסוימת כזאת מראה מעל לכל שאין שתי החבורות הללו דומות.

תכן שהסיוע החשוב ביותר שההיסטוריון יכול לתת לפילוסוף ב'זמננו יהיה אם יספק

- א. ה. בהחלה; ב. כ. ג. אבל 'י יונמן מודיק לכת מירי בשעה שהוא קובע *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschlichen Altern und im jüdischen Mittelalter* (Breslau 1926), p. 99, n. 1
- 16 או תכלית של אסכולת אריסטו. השורה א. י. ע. א. ב. כ. א. ש. מוכרים פליסופ או פלאסופ שאינם אריסטוטליים.
- 17 שורה, למשל, ג. ח. ט. בהחלה.
- 18 שורה, למשל, ב. כ. א. ב. כ. ג. י. כ. א.
- 19 ו'בצה מסוג שכוה, שקבוצת הפילוסופים יכולה לשמש לה כאחת הדוגמאות קרות על-ידי הרמב"ם פרקי' או 'ריקי' (אכן חיבון: כתי: הכיני המתאים ביורות הוא *algebra*, השורה G. Bergsträsser, Leipzig, 192. *Handin ihn Ishag über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig, 192. מוד 3 של הקטט הערבי); השורה ב. ט. ג. כ.

סתרית החכונן להסביר, אוסרת את הסברתם. על-פי הכלל שקבעו הז"ל, אין ללמד מעשה מרכיב אפילו לחיך, אלא אם כן היה חכם ומכין מרעיתו, וגם לחיך הוא מותר למסור יראשי-פרכים בלבד. גם בקשר לחשיפת סודות אחרים של המקרא לציבור הרחב, התלמוד בבעם מתנגד לא פחות במפורש.³³ דהרי הסבר הסודות ברבים של ספר דגנה במסורת הסודות האלה לא לפי בני אדם, ולכן, מהאסור החלומי שהוזכר לעיל נובע גם אסור לכתוב ספר שמוקדש להסברים.³⁴

האסור הזה היה מקובל על הרמב"ם לא רק כאסור מחייב על פני הדין, אלא גם כאסור נכון בעליל: הוא תאם לחלוטין את סברתו השקולה שהוראה בעל-פה עדיפה בדרך כלל על הוראה בכתב. את שורשיה של ההשקפה הזאת נוכל לגלות במסורת פילוסופית ישימה אורכי-ים.³⁵ היצירות של אריסטו, שהיו ידועות לרמב"ם, הן 'אקדואמטיקה' [קשות להבנה ולא 'אקזוטריקה', ושיטתו בהסבר הוכרים מעידה בדרך כלל על מוצאה מהדיאלקטיקה של אפלטון או סוקרטס. ייתכן אפילו שהרמב"ם הכיר את הטיעון הקלטי שיש סכנה בכל מה שמעלה על הכתב. שהרי אלפאראפי סיכם את הדוקטרינה המפורסמת של פירדוס לאפלטון במסתו שדגה בפילוסופיה של אפלטון,³⁶ מכל מקום, בשבילן הייתה חשיבות ראשונה במעלה לציו החי-משמעי שלי ההלכה ולא לעצה הודי-משמעית של הפילוסופים.³⁷ אם ספר שמוקדש להסבר הסודות המקראיים הוא עברה על החוק, אין ייתכן שהמורה, יצירתו של יהודי שומר מצוות, יהיה ספר? ואולי לציין שהרמב"ם עצמו לעולם אינו קורא ברפי המורה ליעירתו ספר, אלא מחייטס אליה תמיד כאל מקאר (מאמר) ³⁸ למילה מקאר לה (כמו גם למילה מאמר) כמה משמעויות. הכוונה יכולה להיות מסכת, והרמב"ם משתמש בה בזמנו הזה בשעה שהוא דן למשל במאמר על השלטון של אלכסנדר מאפודרוסיס. אבל המשמעות יכולה להיות גם — וכן במקור — הוצאת דברים. בשעה שהרמב"ם נמנע מלקרוא למורה ספר, אלא קורא לו מקאלה, הוא רומז לנו שתורתו במהותה היא תורה שבכל-פה. וכיוון שבספר כמו המורה רומז חשוב יותר מטיעון מפורש, יהיה סביר לומר להבין כפשוטה את טענתו של הרמב"ם על עדיפותה של הוראה שבעל-פה. אם בזמן מה אין המורה ספר כלל, אלא רק החליף לשיחות או הרצאות, הרי שאי אפשר לקרוא בו כמו שקוראים כאלשפא של אבן סינא או ב-'*Summa Theologica* של תומס מאקווינו. ראשית כל, עלינו להניח שהדרך הנכונה ללמוד אותו מתאמה פחות או יותר לדרך שקמבלת על היהדות המסורתית בלמוד חוקי-התורה.³⁹ פירושו של דבר, שאם

33 א. פתחה; לג: ג, פתחה.
 34 א. פתחה; ג, פתחה.
 35 א. עא; ג, פתחה. השווה א, יז ופתחה.
 36 השוה הרנומ העברי של פליקיה למאמר של אלפאראפי כראשית הוכמה, מהחזרת דוד, עמ' 75 ללטה.
 37 את החזרות של הכתיבה מראה גם כניוין של היצירות המקראיות שלא נחמק על-ידי הרמב"ם ממש בשם 'כוהנים', השווה גם ב, מה.
 38 על העובדה הזאת מצביע אריבאל בספר מאמר קצר בכאור סוד המורה. אכן ייתכן, בהתאמה למורה קורא לו 'רספר הנכבד הזה מאמר מורה נבוכים'.
 השווה: פתחה; ג, עמ' 22 ff., p. 1929, Cambridge, *Crescas' Critique of Aristotle*, H. A. Wolfson, הרמב"ם

להיחלץ מהחזרה, אפשר לטעון שהמורה מוקדש לדין בנושאים הישבעיים או הימטפיזיים שהפילוסופים טיפלו בהם כראוי. פירושו של דבר יהיה אפוא שנושא המורה הם 'מדעי-הטבע' ה'מטפיזיקה', אם הם חורגים אל מחוץ לגבולות הפילוסופיה; ולכן המורה אינו ספר פילוסופי.

אבל אפשר לערער על כך, משום שההצעה הזאת מתעלמת מהזווית המפורש והבלתי-מסויג של 'מעשה בראשית' עם מדעי-הטבע, 'מעשה מרכבה' עם המטפיזיקה. אם נניח לשעור קלה שיש ממש בערעור הזה, לא תהיה לנו ברה אלא להודות שאין תשובה לשאלה כנעניך נושא הדין של המורה. אבל כיוון שהתשובה האפשרית היחידה מוכתה מאליה,²⁸ היא עשויה היחה להתחמק מתשומת לבנו. אלה העובדות שלכאורה סותרות זו את זו: (1) נושא הדין של המורה הם 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה'; (2) הרמב"ם, אף שהוא מודה את 'מעשה בראשית' עם מדעי-הטבע ו'מעשה מרכבה' עם המטפיזיקה, משמיט את מדעי-הטבע והמטפיזיקה מהמורה. ניתן ליישב את הסתירה עם הנוסחה שקובעת שמטרת המורה להוכיח את ההזות שבוין 'מעשה בראשית' למדעי-הטבע ובין 'מעשה מרכבה' למטפיזיקה, שבתחילה היחה רק הנחה. אבל מדעי-הטבע והמטפיזיקה הם ללא ספק חטיבות פילוסופיות, וספר שמוקדש להן הוא ללא ספק פילוסופי. אלא שהרמב"ם אינו מתכוון לטפל במדעי-הטבע והמטפיזיקה כשעצמם. בכונתו להראות שתורת החטיבות הפילוסופיות הללו, תורה שמניחים מראש, זהה עם התורה הסודית של המקרא.²⁹ הוכחה הזאת שוב אינה חובתו של הפילוסוף, אלא היא מוטלת על תלמיד המדע האמתי של החוק. על-כן המורה אינו ספר פילוסופי בשום פנים ואופן.³⁰

ג. ההתנגשות בין חוק להכרח

עלינו להזכיר כמסקנה-לואי שאין לראות במורה יצירה תאולוגית, שהרי הרמב"ם אינו מכיר את התאולוגיה כחטיבה נפרדת מהמטפיזיקה. וגם אין הוא ספר אמוני, משום שהוא מוציא מכלל נושאי דינוני עניינים שברית, כמו גם עניינים שבמוסר.³¹ עד שנגלה משרכת מותנים גמישה די הצורך שתתאים להגותו של הרמב"ם, יהיה זה נכון מאוד להגביל את תיאור המורה לטיעון שהוא ספר המוקדש להסבר התורה הסודית של המקרא.

28 כלומר, התשובה היחידה שאפשר לרשיב אם דוחים את ההצעה של הסעיף הקודם. לעומת זאת היחה לחלו עמ' 179 ואילך.
 29 באש לוחי התורה התמלחת עם התורה השכלית בפילוסופיה היחידה הביניימית חשוה: י"י גוטמן, הפילוסופיה של הידות (תרגום י"ל ברון), ירושלים תש"א, עמ' 63-64 (J. Gutmann).
 30 *Die Philosophie des Judentums*, Munich 1933, p. 71 f.
 31 השווה גם לעיל, עמ' 169 (הערה 5) ולהלן עמ' 179 (הערה 60), עמ' 181 (הערה 64).
 32 ג, ח בסוף.
 33 ג, פתחה.

סיבת פירדתו החטופה של יוסף, ומיד אנו עוברים מתחומי של הפרט, מתחומים של דברים קלי ערך, לתחומים של ענייני ציבור רציניים. אנו יכולים לומר שיוסף טעם מניחון שהיה יהודי שתי בגולה. רק הכוונה הרוחק של טובת האומה יכול לדחוף את הרמב"ם לעבור עברה מפורשת. רק החיצות להציל את החוק יכולה לגרום לו לעבור על החוק.⁴⁴

הצורך לנקוט אמצעי יוצא דופן כל כך נבע מהגלית הארוכה. סודות המורה, שהם 'המצויין של היוונים הקדמונים, ולכן גם של הישמעאלים',⁴⁵ הועברו בעל-פה באמצעות מסורת מומים עבוי. גם בסופו של דבר, כשהוכרה המורה שבעל-פה בכתב, אף שעל כתבתה הל איטור, עמד הזל' ברוב הכונתם על כך שתורת-הטור תימסר לדורות הבאים רק בעל-פה, מתמליר חכם אחד לתמליר חכם אחר. הוראתם נשמרה; איך במצא ולי' גם ספר אחד שמסיל את תורת-הטור בשלמותה או בחלקה. רק רמזים מעטים שכאו בתלמוד או במדרשים הגעו לידיו של הרמב"ם.⁴⁶ אבל רציפות במסורת שבעל-פה מונעת בקלותם של תנאים פוליטיים נורמליים פחות או יותר. לכן הובנו סודותיה של המורה בשלמותם רק כל ערך חד עם ישראל חי' דרוו בארצו, כל ענין לא שלטו בו אומות העולם הנכעורות.⁴⁷ התקופה המאושרת ביותר הייתה זו שניתנה בה הסמכות המדינית העליונה למלך שלמה, המלך שהביך כמעט את כל הטעמים הסודיים של המצוות.⁴⁸ לאחר זמנו של שלמה, שרוב לא היו תחוכמה והעצמה המדינית מאוחזות; הלה הדרדרת שנסתיימה לבסוף באובדן החופש. בזמן שגולתה האומה, נפגמה עוד יותר הידיעה המושלמת של הסודות. בעוד שבני דורו של ישעיהו הבינו את רמזיו הקצרים, הרי בני דורו של יחזקאל היו זקוקים לפרטים רבים הרבה יותר כדי לקלוט את הדוקטרינה המקודשת. הצטמצמות הידע החתומה לאחר שפסקה הנובאה.⁴⁹ הרה אסון יותר היה נצחון הרומאים, משום שהגלות החרשה היחה עתירה לדימשך זמן רב לאין שעור לעומת הראשונה.⁵⁰ עם חלוף הזמן, נעשו התנאים החיצוניים כשרים פחות ופחות למסירת סתרי-חורה בעל-פה. היה נדמה שהנה מקורב הרגע שלא תתאפשר כלל. בשעה שהחייצב מול הסכנה הזאת, החליט הרמב"ם להעלות את החורה הסודית על הכתב.

כאן מתעוררת באופן טבעי השאלה איך רכש אותה הרמב"ם. באחת ההודמנויות,

יודנדוק (*Hebrew*) *Moreh Nebukim*, On the Date of the Completion of the *Z. Diesendruck*, 'On the Date of the Completion of the *Moreh Nebukim*, *Union College Annual*, XII-XIII, p. 496, 1185, כלומר בערך בזמן שהחלה בו שהייתו של יוסף במחצית הרמב"ם. גם אם לא הושלם המורה לפני 1190, התארך המסר המאוחר ביותר, הרי ללא ספק תוכנו תלויק לפני של יוסף.

44 א. פריחה, על-פי הפירוש של פריסטנאל (*Füstenhal*) ומונק.

45 p. 105 (1935), *PAAR* 6, *The Historical Outlook of Maimonides*, S. W. Baron, בהתייחסות לא, עא בהתחלה. השוהה גם ב. א.

46 א. פריחה; עא. תולדות כתבי-האור נסירה וראש-אראת מוכרחת את שם ספרו של אבן יצחק וראת ונתמדיהא; השוהה גם ב. כט; ג. פריחה. בקול דממה דקה הרמב"ם שולל כאן כל מהמונת וערך מספורי כדמנת ספר היצירה או שיעור קומה; השוהה: ברוך (לעיל, הערה 45), עמ' 89.

47 א. עא.

48 ג. כו. השוהה: ברוך (לעיל, הערה 45), עמ' 51-54.

49 ג. ו. ב. לב. לו.

50 השוהה א. עא. השוהה גם משנה תורה, פתיחה.

אנו רוצים למשל לזעת מה חושב הרמב"ם על נבואתו של משה, לא נוכל להסתפק בענין בפרק ביצירתו שמוקדש במפורש לנושא הזה, שבו אנו מצפים למצוא בעניינו קבעות ברווחת כתיבית, וטפיות לכאורה. וגם לא יהיה רי בכך אם נשווה את הקביעות האלה עם טיעונים מנוגדים שמופיעים להפתעתנו בפרקים אחרים. עלינו להחפש גם בהכרעות, דומות שמכריע הרמב"ם ב'מקרים' שונים לגמרי, ולהכיר היטב את כללי ההיקש הנהוגים בשקל-איטריא שבעל-פה מחוטב הזה. טיעון ברור של המחבר, כשמדובר בספר כמו המורה — משמעוהו לעורר שאלה. התשובה שלו עליה תחברו רק בדין מקיף, שממנו — ראת גם כוונתו — יעלו קישויות חדשות. אם מקובל עלינו שמשנה תורה היא התרומה הבת-התלמודית החשובה ביותר לריונים ההלכתיים שבעל-פה, הרי שניתן גם לומר שהרמב"ם, בשעה שכתב את המורה, המשיך את מדרשי האגודה המצויים בתלמוד. ונמש כמו שמשנה תורה, לא רק שלא טיים את הוויכוחים ההלכתיים, אלא אף היה בעצם נקודת המוצא לוויכוחים האלה, כך גם המורה; לא רק שהיא אינו מספק את הפירוש הסופי לתורה הסודית של המקרא,⁴⁹ אלא דווקא מנסה להחיות את הדין שבעל-פה שעותס בה, בכך שהיא מעורר כוונה תחילה קושיות שנושאר ללא פתרון.

אבל אף-על-פי שהשיטה שהרמב"ם משתמש בה כמורה מתקדמת במידת האפשר להוראה שבעל-פה, עדיין לא חדל המורה מלהיות ספר. לכן עצם קיומו של המורה הוא עברה בידינו על איטור חד-משמעי. מתקבל הרדשם שהרמב"ם ניסה לחתור לדרך ביניים בין הוראה חשאית שבעל-פה, שמוחלת לפי הדין, ובין הוראה בכתב, האסורה לפי הדין. הכתיבה שדומה יותר לשיחה פנים אל פנים היא ההתחככות הפורטת עם ידיר קורב. ואכן המורה כחוב במתכונת של מכתבים אל ידיר שהיה גם תלמיד מובהק, אל יוסף.⁴¹ בכך שחועיד את ספרו לאדם אחד, הוכחה לו לרמב"ם שלא עבר על האיטור המפורש הגורס שאין להסביר את מעשה מוכבה' ליותר מאדם אחד. יתר על כן, ב'*Epistula dedicatoria*' (במכתב ההקדשה) ליוסף, הרמב"ם מציין בדרך אגב, כביכול, שלא כוונה מיוחדת, שיוסף מחונן בכל הסגולות שנודרשות ממי שרוצה ללמוד את החורה הסודית, ומסביר את ההיכרות בהתמככות בפרטות מהלמידו.⁴² התירוץ הזה יכול להיות מקיף אילו נמנע הרמב"ם מלפרסם ברבים את האגרות לריוי' הפרטיות הללו. למרות חוסר העקביות הזאת, ולמרות הדלגות הכרוכה לכתוב את המורה גם אם מעולם לא היה פוגש את יוסף או לא היה נפרד ממנו,⁴³ נטעה אם נניח שמכתב ההקדשה כל-כולו אירוני. אנו צריכים לשאול אך ורק מתי

מביע על הדיון בין האיטור לחלול על הכתב את החורה שבעל-פה ובין האיטור לחלול על הכתב את החורה הסודית של החוק; ראה: א. עא בהתחלה.

40 השוהה, למשל ג. פריחה; א. כא.

41 השוהה במחור ב, כד.

42 הווערת הללו למכתב ההקדשה אינו יכולות לתח מסבר מספק לקטע הספרותי המרשים הזה, והן דנות אך ורק במשקלת הפסוקית. הרמב"ם מוכיח את שיוותו של יוסף כדי להראות שההאחרון חונן בכתיבתו שנודרש כדי להכתב בצורה נאה; השוהה א. לו עם א. פתיחה. באשר לשאר הפונותיו של יוסף, ראה את הפירושים של שם ספר למכתב ההקדשה.

43 נטיש רכות עם הרמב"ם טיים את המורה לפני שהכיר את יוסף או לאחר מכן. על-פי ברדי של צ.

המטרה הפילוסופית של אנדלוסיה הנאורה נגמה אפוא לרמב"ם את ההדדיות הראשונה לחפש את המטרות שבמקרא. הודות למאמצים שהשקיע רוב ימי חייו, הצליח לגלות רבים מהם. תוך כדי כך נוכח לדעת שאין זה סביר במיוחד שגם אנשים רבים אחרים יגיעו להישגים דומים להישגיו — וייתכן אפילו שאף לא אדם אחד יזכה לכך. שהיה תור הפילוסופיה בארצות האסלאם התקרב לקיצו. ומשום שהשש שתואב הדוקטרינה היקרה מפו לדורות, החליטה להעלות אותה על הכתב למרות האיסור המתלמד. אבל הוא לא עשה זאת בקלות ידנית. הוא שמו על דרך-ביניים,⁵² בין צינה שלא היה כבוד האפשר ובין עברה מופגנת. הוא היה סבור שמחובתו לספק הסבר כזה של סודות המקרא, שיצינה על כל הדידיות של הסבר בעל-פה. במילים אחרות: הוא חייב היה להיות לאמן שיודע אך מגלים בלי לגלות, ואיך אין מגלים בשעה שמגלים.

הדין דרש שיש למסור ידאשי פרקים/בלבד. הרמב"ם החליט לקיים את החורחה הזאת. אבל התוק מרחיק לכת יותר: הוא דורש גם שראשי הפרקים לא ימסרו אפילו לחידי, אלא אם כן הוא חכם ומבין מדיעתו. כל זמן שהחורה הסודית הועברה בעל-פה. ניתן היה לספק את הדרשה הזאת בנקל. אם לא הכיר המורה את המלמיד היכרות ממושכת קודם לכן — וזה קרה כנראה ברוב המקרים — יכול הראשון לעמוד על כושרו האינטלקטואלי של האחרון בשיחה על נושאים שאינם מעלים ואינם מורידים קודם שימתחיל להסביר לו ידאשי. סודות מהמקרא. אבל איך יעמוד המחבר על טבעם של קוראי ספרו אם ייתכן שמרביתם עדיין לא נולדו כלל בשעה שיצא הספר לאור? ואולי קיים מעין תחליף לכדיקה הזאת, תחליף שיאפשר למחבר לנטות מקוראי-כישרון לא רק את הבנת הספר — לכך לא נדרש מאמצ מיוחד — אלא גם את עצם קליטת הניסוח של ידאשי הפרקים? כדי להזכיר שאמצעי כזה קיים, די לנו להזכיר לעצמנו מה איש נכון עושה ביצירתו להקנות אמת מסוימת — אמת שאין סבור שהיא מתאימה לשימושנו של כל אחד — לאדם אחד שאלו מסוגל לקבלה. הוא ירמוז לו דמו ויטיל ספק במקנה או בהנחה רחוקות, וכפיכך שולח, של אחת הדעות המקובלות. אם השומע יבין את חזונו, יוכל המורה להרחיב את הסבר ספקותיו, וכך ינחה אותו בהדרגה אל ההשקפה שתהיה בהכרח נכונה יותר (משום שנתבסס על שיקול דעת מסוים), מההשקפה שרווחת בציבור. אבל מה יעשה אם המלמיד אינו מבין את חזונו? או פשוט יעצור. אין זה אומר שיעצור בדיבורו. להיפך, שהרי אם ישחלק לפתע פתאום, הוא רק יבין את החלמיל ולא יעזור לו. על-כן ימשיך לדבר. ותוך כדי דיבורו, ייתן משמעות שגורית למשפט הראשון, החושפני משהו. וכדרך הזאת ינחה אותו בחזונו אל החחום הכסות של ההשקפות המקובלות. אבל את השיטה הזאת של יצירה ניתן להפעיל גם בכמה, כמו בדיבור. ההבדל היחיד ביניהם הוא שהכותב חייב להיעצר ממלא, שהרי אין ספק שעליו לנטות ממרכיבי קוראיו להבחין בידיהשי הפרקים. כלומר, בין רמזי הקצרים שירכב הכותב פסקאות ארוכות של שתוקה, של הוצאת דברים שאין להם כל חשיבות. אבל סופר טוב לעולם לא ישלים עם סכל שכורך בהוצאת דברים שאין להם חשיבות. לכן אחרי הלמד שמכוון לפק מסוים בתורה הסודית, יכתוב כמה וכמה משפטים שנואים לכאורה, במבט

ברומזו על מועד ביאת המשיח (באגרות תימן), הוא מוכיר מטרות, ללא ספק מסורת שבעל-פה שקיבל מאביו, וזה — מאביו ומסבו שלו. וכך עברה מזרז לזרז החל מראשית ימיה של הגלות. אם נניצה לחסיק מסקנה כללית מהחזרה הזאת, נצטרך להניח שהיא חב את כל מה שידע מסודות התורה למסורת שבעל-פה, למסורת שלא נותקה אף פעם, ומלימה עד לימי בית שני. ואז, לא זו בלבד שהיה עלינו להאמין באגדה שהקבלה כבשה אותה בעת זקנתו, אלא גם נודה בהכרח שהיה מקובל כל ימי בגרותו. מפני שכל חכמו של המורה לא יהיה אז אלא תורה סודית שמבוססת על מסורת (שבעל-פה), אכן, אם נרייק — מכיוון שהתברר שהקבלה לא הייתה קיימת לפני השלמת המורה⁵³ — הרי שניתן להעלות על הדעת שהרמב"ם היה ראשון המקובלים.

אבל היפותזות נוצרות כאלה מתבטלות על-פי דבריו המפורשים. לא זו בלבד שהיא מוכחשת שוכה לזכות הגדולה של התגלות מיוחדת על אודות המשמעות הסמויה של מעשה מרכיבה, אלא גם מתנער מכל חוב שהוא חב למורה (כך-המותר) זה או אחר באשר ליידיעותיו בדוקטרינה המקודשת.⁵⁴ נראה שהאמין שהמסורת שבעל-פה של החורה הסודית כבר נותקה הרבה לפני זמנו. זאת גם הסיבה מדוע לא הצליח לגלות כל עקבות של מסורת סתרים יחודית מובהקת בספרות הגאונים, בעוד שלדבריו מצא אותן בתלמוד ובמדרש. וגם לא עלה בידו להבחין בדרור שלו בשום שרידי חי של הדוקטרינה הקודשה בקרב האומה.⁵⁵ הוא לא היה אפוא היורש האחרון של מסורת עתיקה יומין, אלא הראשון שגילה אותה מחדש לאחר שאברה לחקופה ממושכת. את סתרי-החורה חזו וגילה בשעה שעקב אחרי הרמזים במקרא וכדברי חז"ל, ועם זאת, גם בזמן שהשתמש בהנחות או 'הקדמות' יצונית.⁵⁶ כיוון שקודמיו למדו את החורה ביסודיות שלא הייתה פחותה מזו שלו, הרי ללא ספק הצליח לגלות את סודות החורה בתוכה של הבנה מעמיקה במיוחד של 'ההקדמות' היצונית, כלומר, של הפילוסופיה. הוא לא הרגיש שבכך הוא מחזיר יסוד נוכרי לתוך ההדוות, שהרי כבר ימים רבים לפני תקופתו אימצו לעצמם יהודי-אנדלוסיה את תורת הפילוסופים. אם הן לא נגזו את יסודות החורה,⁵⁷ במובן מה, שיין היה אפוא לימוד הפילוסופיה למטרה המשפחתית של הרמב"ם, ייתכן אפילו שהאמין שהחזית החקויה הפילוסופית החלכה פחות או יותר עם היעלמותה של תורת-הסוד של היהדות, כך שביצעם מעולם לא נותקה השרשית של המסורת הזאת. בסיומו של דבר, מקצת מהחורה הפילוסופית שהייתה בת-הגנה, נראתה בעיניו כשאירה האחרונה של מדרשת אבודה ששייכת לישראל.⁵⁸

51 Zur Bezeichnung der Mystik wurde der Terminus [Kabbala] erst spät verwendet, und ist nachweisbar (ca. 1200) zuerst bei Isaac dem Blinden (קבלה) נעשה שימוש לציון המסיקה רק מאוחר מאד, וניתן למצוא אותו לראשונה רק אצל ר' יצחק סג"ר [חתי] (G. Scholem).
 52 Encyclopaedia Judaica, IX, p. 632.
 53 פתיחה. אבל השורה לג, כב. השורה גם לימוד למסורת יצונית, מורשת, בא, טב.
 54 א, עא: ג, פתיחה.
 55 א, עא.
 56 ראה לעיל, עמ' 175. השורה: אלסמן [לעיל, הערה 15], עמ' 315 ואילן.

כהתמקמות, היא מבוססת על ההנחה שאפשר להכיר היטב את המצב ההיסטורי של המאה ה"ב ללא ידיעה אמיתית ונרחבת של התורה הסודית של הרמב"ם. אבל במבט חודרני יותר, ניזכרת לראות שאף היסטוריון אינו סבור שמצב היסטורי מוגדר באמצעות מחשבת הסתר של אדם יחיד זו או אחר. המצב הזה מוגדר דרך העובדות או ההשקפות הללו ששכיחות בתקופה הנידונה ומשותף לה את צביונה הסגולי. הודות להיסטוריונים כגון סמנא, אנו מכירים היטב את ההשקפות שרווחו במאה ה"ב, וכל אחד מאתנו יכול להיווכח שהיו שונות בתחילת מאלה שמקובלות בימינו. בדעת הקהל שלטה בעת ההיא האמונה באופי ההתגלות של התורה, או בקיומו של חוק נצחי ובלתי משתנה, בעוד שבדעת הקהל כיום, התודעה ההיסטורית שולטת. הרמב"ם הצדיק את הפרת האיסור המלאווי להעלות על הכתב את התורה האוטוריטית של המקרא בנחיצות להציל את החוק. ברומה לכך, נכלל להצדיק את התעלמותו מהביעו של הרמב"ם שלא להסביר את התורה הסודית של המורה, כשנסתמך על דרישותיו של המחקר ההיסטורי. שהרי שלמותן של ההיסטוריה וההודות וגם של ההיסטוריה של הפילוסופיה של ימי הרמב"ם יפגמו עד מאוד אם לא יופק אור על התורה הסודית של הרמב"ם. חוקפיו של הנימוק הזה יתחזק עוד אם נביא בחשבון את תנאי היסוד של המחקר ההיסטורי: את חופש המחשבה. שהרי גם חופש המחשבה לא יהיה שלם אם נסכים לאסור הסבר זה או אחר לתורה כלשהי, תהיה אשר תהיה. בימינו, סכנה רבה מאיימת על חופש המחשבה, יותר מאשר בכמה מאות השנים האחרונות שקדמו להמאה שלנו. ולכן לא רק שוכנות שמורה לנו, אלא גם חובה מוטלת עלינו לפרש את תורתו של הרמב"ם כדי לתרום להכנה טובה יותר של משמעות חופש המחשבה, כלומר — איזו גישה מותרת ביסודו ומהו המחיר שאנו נדרשים לשלם תמורתו.

מצבו של פרישן הרמב"ם דוה אפוא במידת מה למצבו של הרמב"ם עצמו. שניהם ניצבים מול האתגר של איסור ההסבר של תורה סודית ושל הנחיצות להסבירה. על כן ניתן להשווה שראוי לו לפרשן לחקוק את הרמב"ם גם בפתרון הבעיה, כלומר לקנות דרך ביניים — בין ציית שאינו אפסרי ובין הפרתו המפורשת — ולנסות לתת פרשנות אוטוריטית לתורה האוטוריטית של המורה. וכיוון שהמורה הוא פירוש אוטורי של תורה אוטורי, הרי של הפרשנות שהולמת את המורה ללבוש צורה של פירוש אוטורי של תורה אוטורי.

ייחבן שלהצעה הזאת נלווה צליל פרויקטילי, ואפילו מנוחך. אבל היא לא נראתה מפורכת מעיקרה לקורא מוכשר של המורה כדוגמת יוסף אבן כספי, שאבן כתב לו פירוש אוטורי. ומעל לכל — מחבר שפרשנות אוטוריטית של המורה — לא רק שהיא רצויה, אלא גם הכרחית.

כשתשף הרמב"ם בעצירתו את התורה הסודית של המקרא כפני אישים רבים, שמקצתם אולי לא היו מצייתים להוראת המלמד כמותו ואף לא היו חכמים כמותו, הוא לא סמך להלוטץ על היענות קוראיו לחוק או לבקשתו המודגשת. שהרי כמו שהוא מצהיר, הסבר הסודות נאסר לפי החוק, וגם אינו מתאפשר לפי טבע העניין.⁵² עצם טבעם של הסודות מונע

62 שם. השוהה א, לא בהתחלה.

ראשון, שגורתיים לגמרי, אבל לאחר ברדיקה מדקדקת, יחבר שיש בהם רמז חדש שמכוון לפרק אחר בתורה הסודית. אם כך יעשה, ימנע מהקורא להבחין בסודות בטרם עת, ומשום כך להביח אותם שלא כהלכה. אפילו קוראים שקולטים את הרמז הראשון, ומסוגלים להבחין עוד רמזים שקשורים בו ישירות, יתקשו מאוד לחשוף אפילו בקיומו של רמז שני שמכוון להטיבה אחת של הלשון. מיותר כמעט להוסיף שמספר קפוצות הרמזים הוא כמספר הפרקים, או חלקות המשנה של הפרקים בתורה הסודית. לכן, מחבר שנוח יכול להשתמש במספר אינסופי של רמזים שמשתייכים לקבוצות שונות.

הגענו עתה למצב שנוכל להערך נכונה את משמעות דבריו הבאים של הרמב"ם: 'אם כן לא תבקש ממני מהי [כמורה] זולת ראשי פרקים, ואפילו הראשית הם אינם במאמר הזה מפורדים ולא זה אחר זה אבל מפורדים ומעורבים בענינים אחרים ממה שבבקש לכארי.⁵⁸ הרמב"ם אומר אמנם את הדברים האלה רק כשהוא מסיביר את מעשה שבבקש לכארי, אבל אין להטיל ספק בכך שהוא נוקט שיטה דומה בשעה שהיא מסיביר את מעשה כראשית, או כל סוד אחר מסודות התורה.⁵⁹ זאת הסיבה שבגללה אנו צורכים את האצירה כולה בתשומת לב מיוחדת, תשומת לב שאינה נדרשת להבנת ספר מדעי.⁶⁰ כיון שאופיה של כל תורת-המורה הוא סודי, לא נתמלא שהרמב"ם מבקש מן הקורא ככל לשון של בקשה לבל יגלה אפילו דבר אחד ממנה לאחרים, אלא אם מדובר בדוקטרינה מיוחדת שתכתיב-התורה הנוגעים כבר באור במפורש.⁶¹ כלומר בנושא מקובל בדוקטרינה מיוחדת שתכתיב-התורה המורה מוקדש לחסבר דוקטרינה אוטוריטית. על כן הוא ספר שנועל בשכפה מוקדש אפוא להסבר אוטורי של דוקטרינה אוטוריטית. אבל גם להסבר עצמו אופי אוטורי. המורה מנעולים. אך נכלל אפוא לפתוח את מנעוליו?

ד. דילמה מוסרית

אף היסטוריון הוגן, שרוחש אפוא כבוד לגול כדוגמת הרמב"ם, אינו יכול להתעלם כלל קל מבקשתו המודגשת שלא להסביר את התורה הסודית של המורה. יש מידה של צדק בקביעה שפרשן שלא ירגיש ביסורי מצפון בזמן שינסה להסביר את התורה הזאת — גם אם יבחין לראשונה בעצם קיומה ובמשמעותה — חסר את הקרבה לנשוא, קרובה שהיא הכרחית להבנה האמיתית של הספר. לכן שאול הפרשנות הנאותה של המורה היא כראש ובראשונה שאלה מוסרית.

עם זאת, זכותנו להחנך להעלות את הבעיה המוסרית הזאת, משום שמוצבו ההיסטורי הינם שונה מזה של המאה ה"ב. נהיה צודקים אפוא אם לא נתייחס לרצונו של הרמב"ם באופן אישי מדי — אם מותר לנקוט את הלשון הזאת. אמנם, במבט ראשון נראת התנגדותנו

58 א, פניהו.
59 ב, כפ, פניהו א, פניהו: י, לה, ראה גם ג, מא.
60 א, פניהו.
61 שם.

המקצוע הזה, מקצוע שמספק במוכן מה את הסינתזה בין הפילוסופיה ובין הפוליטיקה, סינתזה שבלעדיה ההנהגה הנוכחיה של הדוקטרינה הסודית אינה אפשרית. ואף-על-פי-כן, עם כל הערכותי הרבה לכישוריו של ההיסטוריון המודרני, אין הוא מסוגל להבין טקסטים אוטוטיים, וגם אין הוא טופר אוטורי. התודעה ההיסטורית המודרנית בעצם הופיעה בעת וכעונה אחת עם היעלמותה של מסורת האוטוריזם. לכן, לחוקרי הרמב"ם של ימינו חסרה בהכרח ההכשרה הנדרשת להבנתו — קל וחומר לחיבורו — של ספר או פירושו אוטוטיים. האם המסקנה היא אפוא שהפרשנות של הרמב"ם אינה אפשרית בתנאי החווה כלל וכללי? הבה ונבדוק מקורב מעט יותר את ההנחה שמונחת ביסוד המסקנה שהגענו אליה — או לתור ריוק, בסדר המצוקה שקלענו לתוכה. אכן, הרמב"ם טוען באמת, ובלשון שאינה משתמעת לשרי פנים, שמסירה ישירה ופשוטה של סודות הישים או סודות החזרה אינה אפשרית אטרך הטבע. אבל הוא מצהיר, וגם כאן בלשון שאינה משתמעת לשרי פנים, טבעם, ולכן אינם ניתנים להשקלה ולעשייה אוניברסליים; והמורה הרי היא החוק הריצונולי למופת.⁶⁸ לכן שני ההיגדים הללו סותרים זה את זה לכאורה. כיוון שעריצין אין אנו נמצאים במצב שנוכל לדחות אחד מהם בשל היותו אקזוטרי, ויהיה זה נכון מצדנו להשאיר את השאלה פתוחה לעת עתה, לא להרחיק לכת, ולהסתפק בדיון קצר על האפשרויות של תשובה נאותה. ישנם שלושה פתרונות אפשריים: (1) הרמב"ם האמין באמת ובתמים שמונחתו דיון בסודות אך ורק בלשון חידתית: (2) ייתכן שהורה שאפשר לדון בהם של שניים לעומת שלושה לדורך בדיעבד שאינה מוכרת לנו. אין ספק שהורה שאפשר לדון בהם המורה. אבל גם אם בסופו של דבר לא תהיה לנו ברירה אלא להמיר בפתרון הראשון, תלולה לנו להתייחס לטעמי, שהרי נוכל לדחות את ההשקפה הזאת כהשקפה מוטעית. מותר לומר שהתהוותה של האוטוריזם היא ההנחה שיש הלוקה נזקקה של האנושות למעט בעל השראה או ברדעת, ולרוב נעדר השראה או סכל. אבל האם לא קיימים מצבי כנינים שונים בין שתי הקבוצות? האם לא ניתן האדם בחופש הרצון, כך שיוכל להיעשות חכם או כסיל לפי מידת המאמץ שישקיע?⁶⁹ עם כל תשובה הפוסה הטבעית, האם דרך הפעולה של התפיסה הזאת, או במילים אחרות, דרך הפעולה של שיטה, אינה חסובה כמידה שווה? והרי השיטה, כמעט תמיד, מגשרת מעל לתהום שמפרידה בין שתי הקבוצות הלא שוות. ואכן, שיטת המחקר ההיסטורי המודרנית, שהוכחו כיעילות כפיענות כחה החיטומים וכתב היתדות, יכולות ללא ספק להועיל גם כפיענות ספר כמו המורה, שהגישה אליו מתאפשרת בנקל הודות להרמוני המעולה לשה המודרנית. הבעיה שלנו מצמצמת אפוא למציאת השיטה הנאותה שתאפשר לנו לפענח את המורה. מה חן אפוא אמת המידה הכללית והכללים היתוטיים החשובים ביותר, שעל-פיהם צריך לקרוא את הספר?

68 ג. בן. השווח ג, יו.
69 משנה תורה, הלכות תשובה ת, ב.

את גילויים. אנתנו ניצבים אפוא מול משמעות שלישית של המילה 'סוד': סוד יכול להצביע לא רק על מלה או משל מקראיים בעלי משמעות פנימית, או על המשמעות הפנימית עצמה, אלא גם — וייתכן שבראש ובראשונה — על הדבר שהמשמעות הסמויה מכוונת אליו.⁶³ הרמב"ם שאמר הביראים הם סודיים משום שאינם ניתנים להשגה ככל זמן, כמו שהמדעים המדויקים מתארים,⁶⁴ אלא רק בפרקי זמן נדירים או קצרים, פחות או יותר, של אור יום ורחני, פוקי זמן שקוטעים מחשבי לילה המתמשכים כמעט ללא הרף; אכן, השכל הטבעי אינו תופס אותם, אלא רק החזק הנבואי. על-כן, השפה המקובלת אינה מסוגלת לתאר אותם; הדרך היחידה לתארם היא באמצעות לשון של משלים וחידות; והכלל הזה חל גם על ההסבר של הנביאים ניתן להסביר רק באמצעות משלים וחידות; והכלל הזה חל גם על ההסבר של ההסבר, משום שההסבר יינתן בשפה המקובלת, אלא רק בלשון של משלים וחידות. ואת הטיבה, על-פי הרמב"ם, מודיע מי שרוצה ללמוד את הסודות הללו נדרש לא רק להיות איס במיטב שנותני, בעל רוח נכונה ושנונית, לשלוט כליל באמנות ההנהגה הפוליטית ובמדיניות העיתוים, ולהבין את לשון הרמזים של האחרים — אלא גם להיות מסוגל להציג בעצמו את דבריו בלשון רמזים.⁶⁶

אם באמת כל תלמיד חייב לעמוד במלול התנאים הללו, נצטרך להודות מראש — לפי שריגיש לניסיון רציני כלשהו להאיר את החזרה האוטורית של המורה — שפירוש היצירה הזאת הוא משימה בלתי אפשרית לחלוטין להיסטוריון המודרני. עצם הכוונה לפיש את המורה תצביע על יומרות בלתי נסבלת מצדו של מי שמתעורר להיות הפרשן; שהרי תצלה מתוכה טענה שהוא ניתן בכל הכישרוים של הפילוסוף המלך האפלטוני. ונהי, בעוד שאדם עניו שעומד לנוכח הדרישות שהצבענו עליהן ייטה לזוהר על המטרה להבין את המורה כולו, הרי לפחות יוכל לקוות לתרום להבנתו אם יצטרף כחבר כפוף למורה של קהיליית החוקרים שמקדישים את חייהם להבנת המורה. אם אין להבין את הספר הודות למאמציו של אדם יחיד, ייתכן שיוזבן הודות לשיתוף פעולה בין אנשים רבים, בייחוד של חוקרי האסלאם, היחודות ותלודת הפילוסופיה. ואמנם, בזמן שהרמב"ם מדבר על התכונות שנודרשות מלומדי החזרה הנסחרת, אין הוא מזכיר מקצועות כמו אלה שדובר בהם זה עתה. לאמתו של דבר, הוא החשיב כדרך כלל מעט מאוד את מדי ההיסטוריה.⁶⁷ אבל ההגותית ורושת מאתנו לציין שלא הכיר ולא יכול להכיר את המדע ההיסטורי כמובנו המודרני של

63 שידות המציאות וסתי' חזוהי', ב. כן. על ההבדלים במשמעויות השונות של 'סוד' השווח, Bacon, *Advancement of Learning*, ed. G. W. Kitchin, p. 205.
64 א. פריחה. מקטע הזה עולה הכול בסיס בין מדיים אוטוטיים ואקונוטיים. כאשר להבדלים האלה השווח: * 31-28, pp. 1907, Goldziher, *Kiddi mad'ni al-nafs*, Berlin. על-פי התבונה הניגלה, 'המדע החיצוני' (אלקום אלפריאני) זהה לפילוסופיה של אריסטו וגם לכל אדם; 'הפילוסופיה הפנימית' (אלקלספה אלאחיליה או אלקלספה אלהאציה) ששוקים בה ה' *magick* זנה מסודות הטבע'.
מה שלמדו המדע האוטורי הוא ידעת האלמותות פיה. השווח א, יו בהתחלה, לה, עא.
65 א. פריחה. ראה את פירושי אפירי ושמ טוב לקטע זה.
66 א. ל. ל.
67 השווח: ברוך (ליעיל, הערה 445), עמ' 3-4.

אבל מפורשים ומעורבים בעניינים אחרים⁷⁰. דוגמאות למערך כתיבה פגום לכאורה שיחזות כל כך במורה ומוכרות כל כך לקוראי, עד שאין צורך להזכיר כאן יותר מאחת. הרמב"ם מפסיק את הסברו לביטויים המקראיים המייחסיים לאלהים מקום שבו הוא נמצא, תנועה ממקום למקום וכדומה (ח"א, ה—כ) על-ידי הבהרת המשמעות של אדם (ח"א, יד), ועל-ידי הדין בהכרח של הוראה אוטורית של מעשה בראשית (ח"א, יז), בדיקת כמו שהמקרא עצמו קוטע את הסיפור על אודות יוסף, בשעה שהוא מחזיר לתוכו את סיפורם של יהודה ותמר. לכן, בזמן שאנו נתמקלים במורה בשינוי פתאומי בנושא, עלינו לגרוס ככל פרישנות זוהי לזה שהרמב"ם נוקט בו כשעליו להתקורר עם פגם דומה בכיכול שמופיע במקרא: עלינו לנתח ולמצוא את הסיבה הנסתרת לפגם המדומה הזה. מפני שדווקא הסיבה הנסתרת, שניתנת לזיהוש בלבד, מספקת את הצייר המחבר את 'ראשי הפרקים' המפורשים ואלו-גם את 'ראשי הפרק' עצמו. סדרות השיקולים שמחברת את 'ראשי הפרקים', וייתכן גם כמה מ'ראשי הפרקים' עצמם, אינם מופיעים כמובן בתוך הפרקים של המורה.

סוג אחר של אי-סדר מצוי למשל בהסבר לקבוצות השונות של המצוות מהחורה (ח"ג, לו—לט). בתחלת כל פסק מופיעה החיחסות לספר או לספרים של משנה תורה שנוספו בו-בזמן המצוות הנידונות. רק בפרק אחד (מא) הרמב"ם מטה מהכלל הזה. מתוך הדקדוק מבנינים נשקל שאין זה מקרה. כאן הוא מצביע בהחזרה וצאח דופן על השני שבין המפורשים כלשונם, שמורים על הדינים, ובוין הפירוש המסודר שניתן להם: בכוחות, כמו שהיא מצהיר מפורשות, לתאר את ה'פסוקים' ולא את הפק'ה⁷¹. משנה תורה מוקדש לפק'ה. ולכן ההתייחסות בראשית הפרק הזה לספר שמקביל לו במשנה תורה, כלומר לספר שופטים⁷², עלולה להטעות מאוד. מן הראוי להוסיף כאן כהערה אגב, שדין מקורו בליקוי זהו — וכאן המקום צר מדי לכך — היה מסייע להסבר הקושיה, הלא פחות מביחב בדבר הכללת דיני-אבלות ביספר שופטים⁷³.

נוכל להזכיר עוד דוגמה אחרונה לאמצעים הללו, שאפשר לקרוא להם סיבוכים-מכוונים, שאימץ לעצמו הרמב"ם בהשפעת המודל שלו: החזרות על נושא אחד, לכאורה ללא שינויים או בשינויים מזעריים בלבד. הוא מעיר שיוחזקאל זכה לחזות פעמיים בחזון המרכבה השמימית, הסוד הכמוס מכל הסודות, וכי שני החזיונות היו, כל אחד בתורו, רק חזרות על החזיון המקביל של ישעיה⁷⁴. כמעט במידה זהה, היתה חשוכה לו ההכתבה שומשוותחים בספר ארוב חזורים כל הזמן, לכאורה, איש על דבר חברו; וכיחזרו אליה, שנחשב לאיש שנולה בחוכמתו על ארוב, אלפי, בלד וצופר, ואינו מוסיף, כמו שמתבאר, שום טענה בעלת משקל למה שכבר אמר האחרים לפניו⁷⁵. הרמב"ם אמור כמובן שאין אלה חזרות ממש אלא חזרות מדומות בלבד; ובדיקה מדויקת יותר תגלה שהשפעתיהם של

ה. רזים וסתירות

המפתח להבנה הנכונה של המורה ניתן דווקא באמצעות הכונה מתכוונתו של הספר שיושרה אותו במכת ראשון לספר שנושל בשבעה מנעולים לכל החזרות המודרניים. כוונתו שהוא מוקדש להסבר אוטורי של טקסט אוטורי, שהרי רק טעות דוחת היא להניח שהסבר כזה הוא יצירה אוטורית בחזקה שנייה, או ברדגה כפולה ומכופלת, ולכן גם קשה להבנה, במידה כפולה ומכופלת, מהסקסט האוטורי עצמו. מטרת כל הסבר של טקסט — הסבר אוטורי ככל שיהא — היא לסייע להבנתו של הטקסט. אם המסביר אינו חסר כישרון במידה ככל שיהא — הסבר אינו יתרום להבנה. לכן, אם נבין בעזרת הרמב"ם את ההוראה האוטורית של המקרא, נבין גם את החזרה האוטורית של המורה, שהיא הרמב"ם בורדאי ראה בחזרה של חזרה-החזרה את האמת לאמתה. נכלל גם לומר, בלשון אחר, שאנו יכולים לתפוס את החזרה הסדית בשני נוסחים: בנוסח המקראי המקורי והנוסח שנוצר ממנו, הי של המורה. ייתכן שכל נוסח כשלעצמו יהיה בלתי מובן לחלוטין; אבל ייתכן גם שיעללה בדיעו לפענת את שניהם חזרות לאור שהאחד מפיץ על זולתו. מצבנו דומה אפוא למצבו של ארכאולוג שיעזר מול האתגר שמציעה לו כתובת בלתי מוכרת, בשעה שלאחר מכן הוא מגלה עוד כתובת שהיא שכתוב של הטקסט ההוא בלשון שונה, בלתי מוכרת אף היא. אין כל חשיבות לכך אם נקבל או לא נקבל את שתי החזרות של הרמב"ם — שהבקורות המודרנית דחתה — שהמקרא הוא טקסט אוטורי, וכי חזרתו האוטורית קורבה מאוד לזו של אריסטו. מנקודת מבטו של הרמב"ם, המקרא הוא בהחלט ספר אוטורי, בעצם הספר האוטורי המושלם ביותר שנכתב אי-פעם. לכן, כשהחלטת הרמב"ם לכתוב ספר אוטורי, לא הייתה לו ברירה אלא להשתמש במקרא כדוגמא. כלומר, הוא כתב את המורה על-פי הכללים שנהג בהם בשעה שקרא את המקרא. על-כן, אם נרצה להבין את המורה על-פי הכללים שנהג בהם בשעה שקרא את המקרא, עלינו להיעזר בחזון את המורה, או חייבים לקרוא אותו על-פי הכללים ששימשו את הרמב"ם ביצירה והוא יתחבר המקרא.

איד קרא הרמב"ם את המקרא, או ליתר דיוק את תמשת חומשי-התורה? הוא קרא אותם כיצירתו של מחבר אחד, והמחבר הזה בעצם אינו משה, אלא אלוהים ככבודו ובעצמו. לכן החזרה היא בשבילי הספר המושלם ביותר שנכתב אי-פעם, הן מבחינת תוכנו והן מבחינת צורתו. הוא במיוחד לא האמין (כמו שביקורת המקרא המודרנית משרלת אותו לחאמי) שלקיימי הצורניים — למשל, המעברים הפתאומיים מנושא לנושא, או החזרות עם שינויים גורולים או קטנים יותר — נובעים מכל שהררככו אותו עורכים אלמונים במקורות שנבחרים זה מזה. הליקויים האלה היו כשיבילו חריגות מכוונות, שמתחתן גם להסתיר וגם לחשוף סדר עמוק יותר, משפעות עמוקה ואפילו אלודית. דווקא אי-סדר מכוון שימש לו מופת בשעה שכתב את המורה. או, אם נקבל את השקפת ביקורת המקרא המודרנית, נוכל לומר שכדוגמא שמש לו ספר-הסדר בו אינו מכוון. ולכן יחבר ספר שהיעדר-הסדר שבו מנמתי. סדר. על כל פנים, המורה הוא ללא ספק ולכל הדעות ספר שהיעדר-הסדר שבו מנמתי. 'ראשי הפרקים' של החזרה הסדית שנמסרת בו אינם כמאמר הזה מסודרים ולא זה אחר זה

70 א. פתיחה.

71 ג. מא.

72 ג. בתחלתו.

73 ג. כג. השוה גם ג. כה.

בה, עליו להזדקק שוב להנהגה המקורית שלנו שהמורה הוא זיקוקי למקרא, וכיחיד להשתתף תומכי-החווה. הרמב"ם קרא את המשנה תומכי-החווה כספר של מילה ממולחתי מקורה אלורי הוא, ופעל כן בעלת חשיבות מרבית.⁸⁰ כל מי שקרא את המורה — שמטרתו הראשונה להסיר קבוצות מסוימות של מילים מקראיות⁸¹ — ער למטרות שחתך בה הרמב"ם לאבחן את מילוא המשמעות של כל מונח מקראי, ככל שיהיה שולי בהקשר שבו נמתן. את העיקרון הזה של קריאה וכתובה הפעיל במפורש ביצירתו של:

השב פרקו זה על זה;⁸² וזל תהיה כוננת מן הפרק — הבנת כלל עניינו לכך, ולא להעלות ביד גם כן עניין כל מילה שבאה בכלל הדברים, ואף על פי שלא תהיה מעניין הפרק. כי המאמר הזה לא נפלל בו הדברים כאשר נדומן אלא בדיקודק גדול ובסקירה רבה.⁸³

הרמב"ם קרא כמובן את החווה כספר שאין בו אפילו שמק של קלות ראש. כיוון שלפי דעתו, ספורים ושיורים הם דברים שבקלות-ראש, הרי שהיה חייב לדאוג בספורים המקראיים 'סתרי-חווה'⁸⁴ ומשום שבו כל כך לסיפורי מעשיות, קשה להנהיג שאת הספורים המעטים שהכניס למורה צריך להבין לפחותם; ונראה שאולי זה או אחר פנה עליו לספר את הספורים האלה כדי להחליף לוחם של קוראיו השקפה אמיתית או הנהגות מסורת נאותה.⁸⁵ במקרה אחד הוא מספר איך לפני שנים רבות, 'זה לי שנים', הקשה חכם אחד לו קושיה, ואיך השיב עלה.⁸⁶ כיוון שהמורה כתוב 'בדיקודק גדול ובסקירה רבה', נוכל לומר כביטחון מלא שמטרת הסיפור מעבירה לנו תורה מסוימת שתוכן הדין עם החכם אינו מוסר אותה. אנו מוצאים במורה על ספורים על דברים שהתרחשו 'זה לי שנים', כמו תולדות מרע-הפלאים, והסיפור על אודות שני הספורים שהתחיל הרמב"ם לכתוב על המשלים של הביאים המדויקים.⁸⁷ לא נהס לקרוא גם לימכתב ההקדשה' סיפור, כלומר להנהיג שגם הוא אחד מיסודות המורה. המובאות מפירושו של הרמב"ם למשנה ובמשנה תורה' שלו, ובעצם כל המובאות שבמורה, שייכות לסוג זהה של המגים. לאחר הצגת הפתחה הללו, עלינו לנסות ולהעמיד את שיטת הקריאה במורה על בסיס איתן יותר. כדי להגיע לכללים שישתחררו אותנו מהצורך המייגע לנחש את משמעותן הנסתרות של הרמב"ם, עלינו להתחיל מחדש ולדון ביהן ביחס שביין הדגם שנוכח,

- 80 משנה תורה, הלכות תשובה, ג. יז.
- 81 א. פתיחה.
- 82 כלומר, אחר צריך לנהוג בפרקי המורה כמו שנהג שלמה במילים ובמשלים של החווה. בריוק כמו שחלמה בלה את סדרות החווה בשנה שצריך מילה מילה למשל — בדרך הזאת ממש תלה את חוות הסורתי של המורה אם תפרך פהר לפהר וגם מילה סורתי אחת מילה סורתי אחרת. השורה א, פתיחה.
- 83 א. פתיחה.
- 84 א. ב. חשוה: ברוך (לעיל, הערה 45), עמ' 8 הערה 4.
- 85 חשוה ג. ג.
- 86 א. ב.
- 87 א. צא, א. פתיחה; ג. יט. חשוה ג. לב.

איוב, בלדד וצופר, וגם זו של אליהו. שונות מהותית זו מזו. ובאשר לתיאור השני של יחזקאל, הרי מצויירת בו תוספות חשובות שאינן בתיאור הראשון.⁷⁴ השיטה הזאת של חזרה על עניין אחד בשינויים מעוררים לכאורה, ובעצם חשובים ביותר, עזרה לרמב"ם מאד להשיג את מטרתו. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בקבוצה שהמורה חזר, בשינויים מסוימים, על חלקיה דיני-החווה ל-14 קבוצות, סידור שקבע את כל המבנה של משנה תורה.⁷⁵ כך יצר את הדרשם שרק חזר על החלוקה שנעשתה באוסף הדינים, בעוד שבצנעם שתי החלוקות שונות בתכלית. עוד דוגמאות בולטות לשיטה נוכל למצוא בשוני בסדר של רמ"ח מצוות-עשה בשיטה שמופיעה מצד אחד בהתחלת משנה תורה (או בספר המצוות). ומצד אחד בפרק קובץ הדינים הזה: את ההבדלים בין רשימת המש'השקפיה על ההשגה במורה, ח"ג, יז, ובין זו שמופיעה גם היא ביצירה הזאת, ח"ג, כג, 76, את ההבדלים בין שלוש ההשקפות שנתוספות בכריאה במורה, ח"ב, יג, ובין אלה שמופיעות גם הן ביצירה הזאת, ח"ב, לב. בכל המקרים הללו, הרמב"ם חזר על עצמו, לכאורה, בעניין פעמיים מספר זה, אבל בעצם מצג בחזרות נקודות השקפה חדשות שאפילו לא נרמז עליהן בסינוני הרשונים. מטרתו בלכתו בדרך הזאת מתבהרת כלל בהסבר השיטה שבה נקטקים ארכות המתוכננות כספר איוב (איוב, אלפי, בלדד וצופר): 'כמו שהם כולם, איוב ושלוש רעי, ישיב כל אחד מהם עניין אשר זכר האחרים... וזה להעלים העניין המיוחד ברעת כל אחד, עד שיהיה הנראה להמון שעת כולם דעת אחד מוטכם עליו'.⁷⁷ כלומר, מטרת הטיעונים השגוריים שחוזרים ונשנים היא להסתיר את השיטת של ההשקפות הלא שגוריות שמופיעות בתוך החזרות. אין אפוא כל חשיבות להשקפה המקובלת שתחורים עליה שוב ושוב. היא יכולה להיות אמיתית או לא אמיתית. החשיבות היא דווקא בתוספת או בהשקפת הזעירות בהשקפה המקובלת, שמופיעות בחזרות על הדברים, ומסורות את 'ראשי הפרקים' של החווה הסודית והאמיתית. ואכן, הרמב"ם מביע זאת במילים פחות אחריות מפורשות, באומרו שבדיקה יסודית של נאום אל יהוא, המשובע בחזרות, פתיק אור על 'עניין הנוסף אשר הביא, והוא היה הכוונה'.⁷⁸ בדין הנוכחי, אנו חייבים להשאיר ללא תשובה את השאלה אם בדרך כלל — או באיזו מידה — נקט הרמב"ם את השיטה הזאת של תוספות מזעירות, שבקושי ניתן להבחין בהן, בשעה שהוא מספל ב'היגו הראשון' המובהק ביותר, כלומר בטקסט המקראי עצמו.⁷⁹

- 74 ג. כג, ג. חשוה משנה תורה, הקדמה, האסורים 186 ר 187.
- 75 חשוה גם את ארבעת-עשר העקרונות בספר המדע.
- 76 ראה גם את שלוש הערות על ההשגחה המופיעות בג, יז, כמו גם את שתי הדעות שמופיעות בג, כא.
- 77 ג. כג.
- 78 שם.
- 79 חשוה ג. פתיחה. הרמב"ם לא המציא את 'שיטת החזרות'; אלאפראשי עשה בה שימוש רב לפניו בשפה שחזר על החזרות האלה עם תוספת דברים או השמטתם באלימסאח אפודנה, באלפודנה אלפאצ' ובאלמלה אלפאצ' לה. ואל לנו לשכוח את אפלטון (כשאנו מציינים שתי דוגמאות בלבד), שיחזר על החזרות של המדינה בחוקים, יחזר באפולולוגיה שלוש פעמים על דברי ההנהגה של סוקרטס, כמו גם על ההאשמות שהוטחו נגדו.

חידות: ניתן להימרה בהוצאה סתומה וקצרה: כלומר בדרכי כרטי שמתאימות אך ורק להכמים, שמלבד זאת גם מוטגלים להכין בלא להזדקק להסבר. מעל לכל, אם מודבר בהסבר של טקסטים שמדברים במשלים, לא רק שאפשר, אלא גם צריך להימנע מהוצאות ודברים מלווים במשלים; שהרי נגד הסבר באמצעות משלים אפשר לטעון, כמו שאנן עשה זאת הרמב"ם בעצמו במלוא ההצדקה, שהוא ממיר פרט אחד בפרט אחר ממין זהה; או במילים אחרות, שהסבר כזה אינו מסב כלל וכלל. מה הוא אפוא המין הזה של הוצאת דברים השונה מהוצאת הדברים שמלווה במשלים, שהיה הרמב"ם חייב ללמוד למל לעצמו לאחר שהחליט לכתוב את המורה במקום את שני הספרים בעלי האופי העממי? מה הוא המין שכל הסביר האמתות שנתונים במורה הם פריטי? כדי שנוכל להשיב על השאלה, אנו חייבים לשאול תחילה את השאלה הכללית יותר: מה הוא הסוג שנוכחלים בו גם המין (שבשלב הזה עדיין איננו יודעים אותו), של הסביר האמתות האופייניים למורה, וגם מין ההסברים שנוקט לשון של משלים? את ההשוכה לשאלה הזאת, ששום חוקר זדיר של המורה אינו יכול להחמק מלהעלות אותה, הרמב"ם נתן בקטע האחרון של המבוא הכללי ליצירתו, שבו הוא מצגי, לפתע פתאום ובאורח בלתי צפוי, נושא חדש: הסיבות השונות לסתירות שמופיעות בספרים שונים. אנתנו כבר מכירים את הטעם המיו המונח כיסודו של שינוי פתאומי כזה בנושא הדין. הטעם הסמוי הזה טמון כאן בשאלה המוטגית במצגת, שדנה בשיטה האופיינית למורה: ואם ננקיט לשון כללית ומעורפלת יותר, בשאלה שדנה בסוג שנוכלות בו השיטות האוטוריות, גם של המקרא וגם של המורה. לשאלה האחרונה, תשובתו של הרמב"ם כאן כמעט אינה מוטגית: הסוג שמבוקש הוא האמירה שסתומה את עצמה. לשאלה שלפניה הוא משיב במורה שווה של בהירות: את שורשי הסתירות שנתגלים בהן במורה יש לחפש בשני גורמים: בדישות שמעמידה ההוראה של חומר סתום, כלומר ההוראה שמבקשת להקל על הכנה החומר הזה, וכדישות שמעמידים הדיבור והתיבה על חומר שכוה. על המורה להיות ער לסתירות שמקוין בגורם הראשון (אם לא ניסח אותו בעצמו, ובמתכוון), והמלמד לא יכחין בהן ער שיגיע לשלב מהקדם בהשורה; כלומר, איך חשש שההמון יצליח להבחין בהן. באשר לסתירות שנגרמות על-ידי הדישות האחרונות שהזכרו, הן תמיד נעשות במכוון, והמחבר חייב להשיקע מאמצים מרביים להסתיר אותן כלל מן ההמון.⁹⁴ ההצטרות הללו של הרמב"ם מאפשרות לנו לתאר את צורת ההוראה האוטורית של המורה: הרמב"ם מלמד את האמת לא בעזרת המצגת משלים (או באמצעות השימוש בסתירות שבין טיעונים שמלווים במשלים), אלא משתמש בסתירות מוצרות, מכוונות ומסתרות מהמון, בין טיעונים שאינם משתמשים במשלים ואינם חודגים.⁹⁵

מהמסקנה הזאת עלינו להסיק שאסור לפרשן המורה להציע הסברים אישיים משלו לסתירות שמופיעות בו. תלילה לו לנסות ולמצוא את שורשיהן אם נינה ששתי המסורות

94 א. פתחה.
95 השווה שם. השווה לפירוש השונה במקצת שניתן על-ידי אלסמן, במאמר שצוטט (לעיל, הערה 15), עמ' 310 ואילך.

כלומר המקרא, ובין החוקר, או החזרה עליו, כלומר המורה. מה הוא הסוג הספורות שנוכללים בו גם המקרא וגם המורה, ומה הוא השוני הסגולי שנתן למורה את אופני המיוחד?

המקרא, כמו שהכין אותו הרמב"ם, והמורה, שניהם ספריים אוטוריים. נזכיר כאן רק ענין הכוונה של המחבר, ולפיה כוונתו בתיבת המורה הייתה שהאמתות יבריקו ככוכב, וליאחר מכן שוב יעלמו.⁹⁶ מטרת המורה אפוא אינה אך ורק לגלות את האמת, אלא גם להעלים אותה. או אם נרצה לכשא זאת כמותיים כמותיים — טיעונים רבים למדי מכוונים להסתיר את האמת יותר מלמורה.

אבל מה ההבדל בין השיטה האוטורית של המקרא לזו של המורה? יצריה המקרא השתמשו במילים מסוימות, במשלים ובחידות⁹⁷ כדי לגלות את האמת ובעצם לא לגלות אותה. הם לא התכוונו לגלותה ממש. נראה שהמשלים הם המכשיר החשוב יותר, משום שהרמב"ם מטפל בהם כפריט רב יותר מאשר במילים שדובר בהן.⁹⁸ לכן מתעורר החשד שסוג הספרים האוטוריים שהמקרא שייך אליהם הוא ספרות המשלים. החשד הזה גורם לנו לשאול אם משלים וחידות חזוניים בהוראה האוטורית. הרמב"ם עצמו בעצם מעלה את השאלה הזאת. לאחר שהוא מסביר שראש אינו מסוגל להסביר את הסודות במלואם, ולכן כל מורה מדבר עליהם במשלים ובחידות, הוא ממשיך ואומר שכל מי שרוצה ללמד את הסודות ללא משלים וחידות, חייב בהכרח להמיר אותם בהוצאות דכרים סתומה וקצרה.⁹⁹ ייתכן שההערה עוסקת במקרה יוצא דופן שסביר יותר נמוכה, אבל גם ייתכן שהיא מציע חידוש אפשרי. בין אם מקרה כזה יתממש או לא יתממש, וכין אם הרמב"ם מוכן או אינו מוכן להזדקק לחידות⁹⁹ — התחליף שמוצע על ידו אפשרי בהחלט. מההערה הזאת עולה ההוראה שישנו מין של ספרות אוטורית שאינו משתמש במשלים, אבל את מין הספרים האוטוריים שאלין שייך המקרא ניתן להאר בצדק מלא כספרות של משלים.

בהקדמתו הכללית ליצירתו, ומעט לאחר מכן בדיון שלו על דרך הסברים של משלים, הרמב"ם חוזר ונוגע בעציה אך להימנע ממשלים וחידות בשנה שמדברים על סודות. הוא מטפל בעציה באמצעות סיפור. הוא מספר שבאחד הימים התכוון לכתוב שני ספרים שיסבירו את המשלים במקרא וכמדוישם. אבל בשנה שדצה להחיל במלואה, החל להחליט. הוא יכול לתת להסבר צורה של משלים, אבל אז היה מחליף בסך הכול פרט אחד בפרט אחר ממין זהה. או שיכול להסביר את המשלים בהוצאת דברים שאינה מערבת משלים, ואל לא יתאם ההסבר להמוני העם. כיוון שההסברים במורה לא נועדו להמוני אלא לחכמים,⁹⁹ נוכל לצפות מלכתחילה שלא יהיה להם אופי של משלים. יתר על כן, מדוברי הקדמים של הרמב"ם אנתנו יודעים שאפשר להימנע מהצגת הותרה הנסתרת דרך משלים

88 א. פתחה.
89 שם.
90 השווה במפתח של המורה למונח, הערכים 'allegories', 'homs'.
91 א. פתחה.
92 שם.
93 השווה א. פתחה עם שם.

$a \neq b$ (בעמוד 379). אם נביא בחשבון את ההשלכות שבה כדרך כלל אנו קוראים, הרי שנוכל לצמצם את המרחק בין שני העמודים למספר חיובי כלישהו: (2) גרסה שונה במקצת של השיטה הזאת מביעה את אחד השינויים שמתרחים כביכול בדרך אגב. דוגמה טובה היא הבחשה האפיי המחייב של כל חוקת-הקובנות, שמוכעת כלאחר יד: ⁹⁹ (3) בשיטה השלישית אין סתמים את השיעון הראשון ישירות, אלא את מסקנותיו. הסמל של השיטה הזאת הוא:

$$a=b \text{ --- } b=c \text{ --- } [a=c] \text{ --- } [a \neq c] \text{ --- } [a \neq b]$$

הסוגיים המרכיבים מורים על טיעונים שאינם מוכעים מפורשות. אפשר להזיגם זאת באמצעות הסתירה שבין הטיעונים 'אחד הנושאים הראשיים במורה הוא "מעשה בראשית"', "מעשה בראשית" הוא מוצ הטבעי מצד אחד, ומצד אחר 'מועד הטבע אינו נושא שיעון במורה'; או על-ידי הסתירה שבין הקביעות כי 'הסבר סדרות מנוגד לטבע' לעומת 'הסבר סדרות אסור לפי החוק'; (4) שיטה אחרת היא: לא לסתור ישירות את השיעון הראשון, אלא לחזור עליו, כביכול, ולהוסיף או להשמיט ההבטאות וניתה למראית עין. הסמל של השיטה הוא:

$$a=b \text{ --- } [b=\beta + \epsilon] \text{ --- } a=\beta \text{ --- } [a \neq b].$$

(5) בשיטה אחרת מנסים קביעת-ביניים בין שני טיעונים סותרים. קביעה שאינה סותרת את השיעון הראשון, אבל נעשית מנוגדת לו על-ידי תוספת, או השמטת כטיור שולי למראית עין; השיעון הנגדי מוחזר לנאמר באמצעות חזרה על קביעת הביניים. הסמל של השיטה הוא:

$$a=b \text{ --- } a \neq \beta \text{ --- } [b=\beta + \epsilon] \text{ --- } a \neq b.$$

(6) שימוש במילים דר-משמעיות. הסמל הוא:

$$a=b \text{ --- } [c \neq b] \text{ --- } a \neq b$$

למשל, המפשי טיעון מסוים הוא תוספת' כולל להפחיש כך שהטיעון הוא תוספת אמיתית לאי-אמת, או תוספת דגים במילים דר-משמעיות, מן הראוי להצביע על השיבותן הרבה לקורא בשעה שאנו דנים במילים דר-משמעיות, מן הראוי להצביע על השיבותן הרבה לקורא של המורה. לדברי של הרמב"ם, המקרא משתמש במילים מסוימות, כמו גם במשלים, כדי להורות את האמת. בשעה שהוא עצמו משמיט את המשלים מיצירתו, אין הוא אומר בשום מקום שכוונתו להימנע ממילים מסוימות, וכיחוד לא ממילים דר-משמעיות. הביטוי 'מילה דר-משמעית' — כבר הוא עצמו דר-משמעי. אם משתמשים בו כמותה טכני, מתכוונת 'מילה שמפעילים אותה על' שני דברים שביניהם דמיון בעיניי אחד, והעניין ההוא —

99 מ. ה. שוור מונק, מורה, ג. עמ' 364. הערה 5. החיחסות לטיעון הזה עולה מפידישו של יוסף אבן כסי לספר דברים י"ד, ואילך ולשמואל א' ת. נ.

שהרמב"ם רצה לפשר ביניהן, המסורת המקראית והמסורת הפילוסופית, אין ניתנת בעצם לפישור. גם חלילה לי לתרצן באמצעות הסבר פילוסופי יותר, שגם הוא אינו מניח את הדעת, שהרמב"ם החתקה אחרי עקבותיהן של בעיות פילוסופיות שהורגות אל מעבר לאופק של המסורת הפילוסופית, בלי שהצליח להשתחרר מכבליה. ההסברים האלה יכולים לשרת מטרה שימושית אם כוונתם להסביר פישורים מלאכותיים ומסוככים מאוד של סתירות. הם גם מוטעים וגם מיותרים אם מטרתם להסביר סתירות, שאילו עלו מתוך שגגה, לא היו מצידות רק על כישלונן של אדם בעל אינטלקט מעולה להגביר על בעיות שאינן פתירות או קשות מאוד לפתורן, אלא על אחרת-יד מהפירה.⁹⁶ כל ניסיון כזה מניח מראש, כפה מלא או בשתקה, שהסתירות נעלמו מעיניו של הרמב"ם, הנהה שהוא מפרך חד משמעית. לכן, עד אשר יוכח ההפך, מן הראוי לדבוק בסברה שהיה נע כליל לכל סתירה שמופיעה במורה, ממש החל מהרגע שהעלה את המשפטים הסותרים על הכתב. אפשר לטעון שסתירות שאינן מודיעות ואינן מכוונות חזרו לחור המורה, שהרי פילוסופים שאינם נופלים מהרמב"ם. נכשלו בעניין הזה. נני הטהנים כך נשיב כשנצביע על הצהרות המוגשת של הרמב"ם, שהקפיד הקפדה מרבית על כל מילה שכתב, ונבקש מהם שייצגו לפנינו הצהרות דומות מתוך ספריהם של הפילוסופים שעלו בדעתם. ולכן, הפרשן אינו חייב לתרג את הסתירות, אלא לגלות בכל מקרה ומקרה איזה משני הטיעונים היה בעיני הרמב"ם הטיעון האמתי, ואיזה טיעון שיימש לו רק אמצעי להעלמת האמת.

הרמב"ם שאל אם סתירות שמקורן באילוף לדבר או לכחוב על עניינים סותרים מצויות גם במקרא; הוא דורש שהשאלה הזאת תיבדק בקפדנות המרבית.⁹⁷ ואכן, אם מציצים אל מחתת לפני השטח של תורת המורה, מתברר שזאת השאלה המכרעת. כיוון שהרמב"ם לא ענה עליה מפורשות, נצטרך להשאיר אותה כאן פתוחה, וגם לא נוכל לדון בשאלות שקרובות אליה: האם שיטתו של הרמב"ם בהוראת האמת הושפעה ממסורת פילוסופית; האם היא אופיינית לסוג מסוים של ספרות פילוסופית; והאם, על-פי המניח שמקובל על המסורת הפילוסופית, אולי מוטב לנו לחזר את המורה כספרות אקוורית. אם החיזור הזה יוכח נכון כסופו של דבר, המשמעות של המונה יוספת' תהא חייבת לעבר המורה מעמיקה: היא לא תהיה התורה הסודית המכרעת המתוספת להשקפה המקובלת, אלא היצוג הדימויי המתוסף אל האמת הכלתי מוטווית.⁹⁸

כיוון שהסתירות במורה חבויות, עלינו לדון בקצרה לפחות בכמה מהדרכים שמשמשות להסתרת סתירות: (1) השיטה הפשוטה ביותר היא לומר דברים סותרים על נשוא זהה בעמדים שמתחילים מאור זה מזה. הסמל של השיטה הזאת הוא: $a=b$ (בעמוד 15) —

96 השורה א, פתחה.
97 שם.
98 בקשר לשני המובנים של 'יוספת', השורה א, פתחה מצד אחד, ושם מצד אחר. השורה ג גם תנאמר ממש בחתלתל המאמר על החיית המתים. אנו מצביעים כאן, דרך אגב, על השיבות המונח 'יוספת' לדקטורה של 'מתאים'.

* ראה לעיל, עמ' 184-185.

הסודי יותר נחשב בעינינו בהכרח כטיעון הנכון. סודיות זהה במידה מסויימת עם נדירות: זכרים של בני האדם אומרים בכל זמן הם היפוכו של סוד. נוכל אופא לנסח את הכלל שבין שני טיעונים שסותרים זה את זה, ומרפיעים במורה או בכל יצירה אחרת של הרמב"ם, היה נכון בעיניו הטיעון שמופיע בשכיחות הנמוכה יותר, או אפילו רק פעם אחת בלבד. הוא עצמו 'זמן' לכלל זהו במאמר תחיית המתים שלו, הפירוש המחזיק ביותר למורה, בשעה שהוא מרגיש שחחיית המתים, אף שהיא עיקרון בסיסי של תורת ישראל, מוכחשת בכמה וכמה פרשיות בכתב-הקודש, וניתן לה אישור רק בשני פסוקים בספר דניאל. הוא כמעט בטוח את הכלל הזה כמפורש בשעה שהוא מבייץ במאמר שהוחזק לעיל שאמתות של טיעון אינה מחזקת אם חוזרים עליו, ואינה נחלשת אם המחבר נמנע מלהזכיר עליו: ידעתי שאזכרת מידת היסוד של הייחוד, כלומר דברו 'הי' אחד" אף התורה חזרה עליו. לסיכום: אף הרמב"ם מלמד את האמת ישירות, אלא בחשאי; כלומר, הוא מגלה את האמת לחכמים שיוצעים להבין בכוחות עצמם, וכד-כד מסתיר אותה מההמון. קרוב לולדאי שאין דרך טובה יותר להסתיר את האמת מאשר לסתור אותה לכן הרמב"ם מציג טיעונים מנוגדים שעוסקים בכל הנושאים החשובים; הוא מגלה את האמת בשעה שהוא אומר אותה, ומסתיר אותה בשעה שהוא סותר אותה. אלא שראוי להביע את קביעת האמת בדרך סמויה יותר מאשר את סתירת האמת: אחרת יבחינו כה ההמון. ואלה שמבחינים בכוחות עצמם, מסוגלים מטבעם לגלות את הקביעה הנסתרת של האמת. זאת הסיבה שבגללה הרמב"ם חוזר בשכיחות רבה בכל האפשר על השקפות שגויות שהתחזקו על דעתו של החזירט ומאזמות לו, בעוד שאם ההשקפות המנוגדות להן, שאינן שגויות, מביע לעצם רחוקות ככל האפשר. אבל טיעון שגויו טיעון אחר הוא עד גבול ידוע חזרה עליו: הוא דומה לו כמעט מכל בחינה, ונבדל ממנו רק בתוספת או השמטה כלשהי, בשני הטיעונים. בסתירה רק לאחר שנבדקו בקפדנות כל מילה ומילה, קטנה ככל שהחזיר, לכן נוכל להבחין סתירות הן הלו של המורה. הן מראות בצורה המשכנעת ביותר שהתורה האמתית של המורה נעולה ותחומה, וכן כוזבן מגלות אף לפתח את חותמיה. בעוד שאר האמצעים שהרמב"ם נוקט בהם מכריחים את הקורא לחפש את התורה האמתית, הסתירות מצגות אותה בגלוי באחד משני הטיעונים שנוגדים זה את זה. יתר על כן, שאר האמצעים כשלעצמם, אינם דורשים מקורא להציג מחתח לפני השטה. כך למשל, ביטוי לא מוצלח וכמעט מורשע, ולא כאוב נגף, אבל סתירות, אחד שנומלן, מאלצת את הקורא להשקיע מאמצים ולחשוף את התורה כהלכתה. כדי לגלות את הסתירות ולבחון את הטיעון שנחשב לנכון בעיני הרמב"ם מבייץ שני הטיעונים המנוגדים, אנו זקוקים לפעמים לסתיעם של רמזים. כדי להבחין ברמזים, על הקורא לדיות בעל יכולת להבין דברים כבוחות עצמו במידה רבה יותר מירבולתו להבחין בסתירות גלויות. הרמזים ניתנים באמצעות שאר האמצעים המקובלים על הרמב"ם.

כדי להשלים במידה מה את השימת האמצעים הללו — אם נתעלם מטופיזיזם מסויימים הנחוצים והצרות אירוניות — נבדיר תחילה את התורה הקודמת שלנו על השימוש הנרחב שהרמב"ם עושה במילים מסוג מסוים. נוכל לקרוא להן מילים סודיות. המינוח הסודי שלו

מקרה כהם, ואינו מעמיד עצם כל אחד מהם.¹⁰⁰ כמובן שאינו טכני עד כדי כך. אבל חשוב לא פחות, המשמעות יכולה להיות דבר דבור על אנפוי (משלי כה, יא). שהרי לפי הרמב"ם, הביטוי המקראי מתאר 'דבר הדבור על שני אנפוי' או 'דבר שהוא בעל שני פנים — רצונו למור שיש לו נגלה ונסתר'; צד נגלה שניתן ללשות בו שמושי, למשל, למעמדן התקין של חכמות אנשיות, וצד נסתר שמשדרת את הכרת האמת.¹⁰¹ אמירה דר-משמעותי כמובן השני תהיה אפוא אמירה שאחד מאופניה מכון לאיש ההמון והאופן האחר פונה לאדם שמסוגל להבין בכוחות עצמו. לא רק פסקאות או משפטים, אלא גם מילים דר-משמעותיות נחוצות לרמב"ם בשעה שרצה לגלות את האמת לאחרון ולהסתירה מהראשון. שריר המשפט יעיל פחות להסתרותו של סוד מהמילה, כיוון שהמילה מצומצמת יותר בהיקפה וכן המילים רגולות ומורכבות דרך אגב במשפט שמופיע דרך אגב. דווקא על מילים רגולות שבאלה, בעלות דר-משמעות נסתרת, הרמב"ם חושב כראש ובראשונה בשעה שהוא מבקש מהקורא להקדיש תשומת לב רבה לכל מילה שהוא עושה בה שימוש מקרי (או כביכול מקרי), וכשעה שהוא מפיץ בו בתוקף לב יסביר דבר מהמורה. אפילו לא מילה בודדת, אלא אם היא מכסאת את מה שכבר קיבלו ולמדו בגלוי בעלי סמכא יהודיים שקדמו לו.¹⁰² ברור שמשמעותה של מילה בודדת אינה עניין חמור כל כך, אלא אם היא טעונה כחומר נפץ שמסוגל לזרום את כל האמתות שאינן מצוננות היטב בהיננין; כלומר, אם המשמעות האמתית והנסתרת שלה תקנה לטיעון זה או אחר מוכן שונה כליל ואפילו מנוגד לזה שדירה לו אם המילה המיוחדת והאת תקבל כמשמעותה הנגלה והנרתרת. האם אין זה מן הראוי לקרוא למילה כזאת מילה 'דר-משמעותי', 'דיבור דבור על אנפוי' לצד השיקולים הכלליים, מן הראוי לטעם כאן כמה וכמה דוגמאות, כל אחת ויחודה שלה, של מונחים דר-משמעיים שהרמב"ם השתמש בהם בכוחה תחילה. מונחים כאלה הם 'החכם' או 'המשכיל', 'אנשי העיר',¹⁰³ 'השלים', 'קהל המייחדים', 'הנהגה' ו'השגחה', 'תוספת', 'אמונה', 'עשייה', 'אפשר'.

אם נחזור לשימוש שנושה הרמב"ם בסתירות, נוכל להניח שאפשר להעמיד את כל הסתירות התשובות שמצויות במורה על הסתירה הכסיית האחת בין התורה האמתית, תמושתת על ההיננין, ובין התורה שאינה אמתית, תורה שמקורה בדמיון. בין אם כך הם פני הדברים ובין אם כן — מכל מקום דרושה לנו התשובה הכללית לשאלה הכללית: ככל מקרה ומקרה שניתקל בו, מי משני הטיעונים שסותרים זה את זה הוא הנכון בעיני הרמב"ם? התשובה היא שחודרין אותו בהנבנה יצירתו של הרמב"ם, היא ניתנת לנו בשעה שהוא מזוהה את התורה האמתית עם תורה סודית. לכן, בין שני טיעוני הסותרים, הטיעון

100 א. נ. השירה: 'The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Mainonides', *The Harvard Theological Review*, XXXI (1938), p. 164.
 101 א. פתחה: על כך שלטעם כולו שניסוק לכאורה במשלים בלבי, יש בעצם גם עוד משמעות אחת מלמד המגן המסורתי למאירי-יעין שבו מוצג הנישא הזה, שהוא כביכול נישא.
 102 א. פתחה
 103 השירה, למשל, א. פתחה: ג. טו.

המתן¹⁰⁷ והקורא שיבדוק במורה את הקטעים שאנו דינים בהם, יכתיב שאחד מהצדוטים האלה הוכנס למה שמוקד קורא: 'définition générale de la prophétie' [הגדרה כללית של הובואה]. עוד השמטה אופיינית של הרמב"ם היא המנעתו מלהזכיר את הישארות הנפתח והחזית המתים בשעה שהוא מנסה להשיב בכיורר לשאלת ההשגחה העליונה.¹⁰⁸ הוא פותח את הדין שלו (ח"ג, טז—כז) בשחזור הטענה הפילוסופית נגד ההשגחה הפרטית, טענה שמוכסת בעיקרה על הניסיון המרדף שלכאורה צריך רוע לו, רשע וטוב לו. לכן תמהו שבעצתם שאין הוא נותן את דעתו למה שלילבנין קרא: [est tout] le remède [qui] est tout¹⁰⁹ [התרופה שהרבה כיאת בחיים האחרים]. וגם אין הוא מזכיר את התרופה הזאת בשעה שהוא מסכם במפורש את ההשקפה על ההשגחה האופיינית לפשט של התורה.¹¹⁰ מצד שני, הוא מסביר בהקשר הזה, במקום אחר, את הנאמר בדברים ה, טז, כלומר להזיטיבן באחריות, באומץ הלב שעם-ישראל סיגל לעצמו עקב הטורה והנעמל שעברו עליו בנורודיו במדבר.¹¹¹

לסוג הרביעי והאחרון של הרמזים שנוכחי כאן שייכים ראשי הפרקים. הפיטי הזה, שעד כה דאינו בו 'כותרות של פרקים', יכול להורות גם על 'החלטה של פרקים'. ואכן, הרמב"ם נותן לנו בכמה וכמה מקרים רמזים חשובים לפי השימוש במילה הראשונה, או המילים הראשונות של הפרק. המילה שפותחת את הפרשה שמוקדשת להסבר הרציונלי של דיני-המקרא (ח"ג, כה—מט) היא שם-העצם אל-אפצאל (הפעולות). האפצאל, שמתחשבים בו כשם-נרדף לאפצאל, מרכיב את חלקו השני של הדין, בעוד שחלקו הראשון מורכב מאפרא (דעות).¹¹² על-כן, הפתיחה הזאת נותנת לנו את הרמז שכל הפרקים המקודמים של המורה (ח"א—ח"ג, כד) מוקדשים ל'דעות', להבדיל מהלענולות, שהתורה מלמדת ומצווה לעשות. המילים הראשונות בפרק הראשון המקודש לתאצדיות, לצדק האלוהי (ח"ג, ה) או לשאלת ההשגחה, הן הפיטי 'כל הגשמים ההויים הנפסדים'. המילים האלה באות ללמד שכל קבוצת הפרקים הזאת (ח"ג, ח—כד) דנה אך ורק בעצמות המתחזקים והנפסדים ולא בעצמים או בנפשות שאינם מתחזקים או נפסדים. הערות אחרות של הרמב"ם מציגות על נכונותו של הניחוש הזה.¹¹³ מלבד זאת, מהפתיחה הזאת עלינו להסיק את המסקנה שכל הפרקים הקודמים (ח"א, א—ח"ג, ז) מוקדשים לעצמים שאינם מתחזקים ונפסדים, וכייתר לנפשות ולשכלים שאינם מתחזקים ונפסדים, כלומר למעשה ומרכב'. את המסקנה הזאת מאשר טיטו של הרמב"ם בסוף ח"ג, פרק ז, שכל הפרקים

מחייב מתוק מיותר, שיתבסס על מפתח מלא של מילים שליש להן משמעות נסתרת, או שיכולה להיות להן משמעות כזאת. מקצת מהמילים האלה דור-משמעיות, כמו בודגמאות שהוזכרו לעיל, ומקצתן חד-משמעיות, כמו אפצאל, פקח, רניא. במקום השני נוכחי סוגים שונים של פניות לקורא, ומשפטי מוטו שמושמעים בראש הציורה כולה או בראשי חלקיה השונים. עוד אמצעי הוא-השתחיקי, כלומר השמטת דברים שרק התחבים, או החלבים שמכתיבים כוחות עצמם, ודגישו בחסרונם. הבה ונתבונן בדוגמה הבאה. אם איני טועה, הרמב"ם מצגט במפורש ארבע פעמים במורה, ומתוך הסכמה גלילה או הסכמה שבשתיקה, את פסוקי של אריסטו שטוען כי החוש הממש חרפה הוא לנו.¹⁰⁴ חזרה כזאת של ציטוט מרדגש, ארבע פעמים, בספר שמנוסח בקפיונות רכה כל-כן כמו המורה, מוכיחה שהמבואה היא מעין leimōif [מוטיב-מנחה]. אלא שהציטוט אינו מלא. הרמב"ם משמט שתי מילים שמשנות כליל את המשמעות, אריסטו אומר: δόξα δὲ ἢ δαίμων ἢ θεὸς ἐστίν (המיושן נחשב בצדק כמנונה).¹⁰⁵ הרמב"ם משמט אפוא את המילים המאפיינות את הפסוק בתור δόξα [כלומר טיעון שחושב לתקף על-פי הסברה המקובלת]. קוראי המורה, שמכירים את משנתו של יסוד הפילוסופים, יבחינו כלומר בהשמטה, ויכירו בכך שהמבואה הוכנסו רק לקטעים בעלי אופי ששורה לכל נפש, כלומר אקוורטי. אם בוחנים את המבואה יותר מקרוב, מבהינים שהרמב"ם מציין בציטוט השני והשלישי את שמו של אריסטו, אבל לא את שם הציורה שנקלחו ממנה, בעוד שבקטע הראשון הוא מוכיר מפורשות את האתיקה, ובכך דומה שהמקור הוא ספר שמבוסס בעיקרו על δόξα [מברוח]. בציטוט האחרון הרמב"ם מוסיף ואומר שציטוט את אריסטו כלשונו, ושתיים שלש שורות לאחר מכן, כשדן בנושא הזה, הוא מתייחס לאתיקה [ספר המידות] ולטוריקה [ספר ההגדה והטיפוח]. כלומר, לספרים שמוקדשים לניתוח δόξα [מברוח]. אין ספק שהרמב"ם ידע בכיורו שהמבואה מאריסטו בעצם משפת השקפה עממית יותר מפילוסופית. וכמיהה רכה עוד יותר, אין ספק שהרמב"ם אכן הסכים עם הטיעון המלא של אריסטו, כלומר שהדעה המקובלת גורסת שהחוש הממש חרפה הוא לנו: אלא שלא האמין בכלל וכלל שיש תוקף לדעה המקובלת הזאת. לאמרתו של דבר הוא סותר אותה בגלוי, ומכחיש שקיים שוני במעמדם של החושים השונים. הוא עושה זאת בשעה שהוא מייחס ל'מוטו של ההמון את ההכרח בין החושים שהחשים למושלמים לבין חושים שנוחשים לפחותים.¹⁰⁶ הקורא של הרמב"ם שבקי בנושאים שהיו סלע מוחלקת במידה-רביניים, יכתיב מיד לאיזה כיוון נושבת רוחה של המבואה המסולפת שמבאיה הרמב"ם: הציטוט מאריסטו, כמו שהרמב"ם מצגט אותו, יכול לספק הצדקה מצינית למסוריות מנפנית — שהרמב"ם היה קורא לה 'הגומה' — ובייתור למוטוריות מנפנית כחיי

107 השורה בתקשר זה ג, ת.
 108 אין הכוונה להכתיש שהרמב"ם מוכיר כאן את 'העולם הבא' בקשר להשקפות על ההשגחה שוהת דוחה אותה, או להשקפות שאינן דן בזמן ואינו מאשר את אמרתו. הפסקה בה, כב, 'הדבר הנשאר מן האדם את המות', היא נכונה בלתי-מהיבה בכל מה שקשור להישארות הנפש האישית. השוה א, עד.
 109 Theodicee, § 17
 110 ג, ת.
 111 ג, כד. השוה הלכות תשובה ה, א—ב.
 112 השוה שמוח ג, נב עם אלפאראבי. אח"כ אצל לזים, פרק 5 (או את החתום העברי של פליקסיה, כראשית חרכמה, כפריכה דוד, עמ' 59). על שתי המילים המרכיבות ליעשיות השוה למשל ג, בה.
 113 ג, כג, ד.

104 ב, לו, ג, ת, מט. השוה גם ג, ת.
 105 אחיקה (לייל, הערה 11), עמ' 80 (11862). *Et h. Nic.* (11862) אי גורס כמובן את הפירוש של הקטע המצוטט שעליו מבוסס החתום הפרי שבא הרמב"ם. השוה: *et iustum est nos.* אצטו: *Advertes ad loc.* שעתיד מבוטס החתום הפרי שבא הרמב"ם. *De anima*, 421a, pp. 19-26
 106 א, מט, ב.

פרק שליש: אופי הספרותי של 'מורה נבוכים'

הזוהר¹¹⁹ בהערכה העמוקה והעממית שזכה לה; (3) אפילו בתנאים השונים כל-כך של ימינו, היצירה משנה תורה יכולה לעורר וגשוח ערים ועמזקים בקרבן של הקורא המודרני, אבל לשיאנו היסטוריון, בקושי יועניין במורה; (4) ניתן לקבוע בנקל מהו הנשוא שמופיע במשנה תורה; לעומת זאת, השאלה בדבר התחום שאליו שייכים נשואי המורה מבכה ברוח. המורה אינו יצירה פילוסופית או תאולוגית, ואף אין הוא ספר שעוסק בדת;¹²⁰ (5) ספר החוקים נקרא, קשנה חודה, בעור שה'מאמר' הוא פסך הכול 'מורה נבוכים'; (6) הרמב"ם מצהיר במפורש על עדיפותו של הפק'ה על התלמוד מפני הכמה-התלמוד; ואף (למעשה בראשית) ומעשה מרכבה, וכביכול מגן על התלמוד מפני הכמה-התלמוד; ואף על פי שדברים אלו [וספר דניי התורה] דבר קטן קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאבי רחבא, ואף על פי כן ראוין הן להקדימן;¹²¹ (7) אם כבר הודקנו לכת ער לבאן, נוכל להתפתות, להרחיק לכת עזר, ולקבוע שהנשוא של המורה כפוף לתלמוד ומתונה על-ידו. שהרי הרמב"ם אומר במפורש שפרד'ם (כלומר מעשה מרכבה) ומעשה בראשית) נכלל בתלמוד.¹²² ניתן לאשש את הנקמה הזו ב-8' רמו שכספר כדוגמת המורה הוא חשוב לאין ערוך משיען מפורש. הפק'ה הוא מסביר את המדע האמתי של החוק במשנת החז"ל, בעזר שאט מוכנו של להשתמש ברמו אחר שמופיע בראשי הפרקים של הפרק הראשון והאחרון. הפרק הראשון פותח במילה 'על' והמונח, בעזר שהפרק האחרון פותח במילה 'וחכמה', בכך רמזו שקוראי המורה ינתנו מה'הדמיות', החזון של ה'המיון', אל 'החכמה', ממלכת השכל; הדרך שלכך בה קוראי המורה עלה מהנמוך אל הגבוה, וכעצם מהידיעה הנחותה ביותר לון העליונה ביותר. אבל הנשוא האחרון שמטופל במורה הוא החוק הנחותה כפשוטו. כלומר הצורים הראשונים שבמורה, ולא 'מעשה בראשית' ומעשה מרכבה' הנדונים בפרקיו הקודמים. על-כן, הוראותיו של החוק אינן דבר קטן' כלל וכלל; הן בעצם הנושא העליון שבכל הנושאים, כלומר המטרה והתכלית של המדע האמתי של החוק; (9) הרמב"ם מאש' את המסקנה הזאת בשיען המפורש שקובע את סולם הדרגות העולות כדלקמן: (א) ידעת האמת שמבוססת על המסורה בלבד; (ב) ידיעתה כמבוססת על הוכחה; (ג) הפק'ה.¹²³ סולם הדרגות היה תואם גם את דברי חז"ל, שלא המדע עיקר אלא המעשה, ומדובר במעשים שהפק'ה קובע. את סולם הדרגות היה מחקה המבנה של המורה כולו; ה'רמב"ם מקדיש להסבר החוקים את קבוצת הפרקים האחרונה, ואת הסבר הפק'ה לאחרון שבהם: הוסף לכול הוא הטוב מכול. גייסנו כאן את כל הראיות שמצטטות בהשקפה שמשנה תורה היה חשוב לרמב"ם יותר מהמורה, ואנו מקווים שלא החסרנו אף נימוק אחד שהועלה, או שניתן להעלותו באורה

- 119 השוהר *Ein Kapitel aus dem Sohar*, Berlin 1935, 6f.
120 ראה לעיל, עמ' 172-173.
121 הלכות יסודי התורה, ד' יג.
122 הלכות תלמוד תורה, א' יב.
123 ג' נח.

[195]

שער שני: דינפה ואמנות הכתיבה

הקודמים הכרוזים להבנה תכונה של 'מעשה מרכבה', בעזר שכפרקים הבאים לא יאמר דבר, לא במפורש ולא ברמז, על הנושא הזה, הנשגב ביותר. חשובות במידה שורה הן גם ההתחלה של חלק ג', פרק כב, שפותח במילה הדרג-משמיע עמר [עניין], שמשמעותה יכולה להיות 'דבר' ו'פקודה',¹¹⁴ וגם ההתחלה של הפרק הראשון ביצירה כולה. כלי כתיבה נאלצנו להציר הצרות חסרות קשר וחלקיות כל כך על שיטתו של הרמב"ם בהצגת האמת. ולכן ראוי אולי לסיים את הפרק הזה במשל שימחיש את תוכנו לקוראים שמתעניינים בבעיה הספרותית, יותר מהכבידה הפילוסופית. ישנם ספרים שמשפטיהם דומים לדרכים סגולות, ואפילו לכבישים מהירים. אבל גם ישנם ספרים שמשפטיהם דומים יותר לשבילים מפותלים שנמשכים לאורך מדרונות שמסותרים מאחורי סכך יער, ועוברים לפעמים ליד מערות חבויות היטב ומרווחות. פועלים עסקים שממהלים לעבודתם לא יבחינו בתהומות וכמעירות הללו, אבל עובר אותן היטב. ואין כל משפט ומשפט עשוי להיות עשיר במקומות מסתור? האם לא ניתן להסביר כל סם-עצם באמצעות משפט-זיקה שיכול לשנות כליל את המשמעות של המשפט הראשי, וגם אם ישמיטו הכותב ההזר, קראו אותו הקורא הזר?¹¹⁵ האם אי-אפשר לחולל ניסים באמצעות השימוש במילים קטנות כגון 'כמעט',¹¹⁶ 'אולי', 'נכראה'? האם לא יזכה שיען מטרים בגוון שונה של משמעות אם ינוסח כמעט-תנאי? והאם לא יהיה אפשר להסתר את טבעו המותנה של משפט כזה אם הופכים אותו למשפט אורך מאור, וכייתור אם מניינים לתוכו מאמר מוסגר ארוכי למדי? במשפט תנאי מהסוג הזה, הרמב"ם מוסר, למשל, את הגדרתו הכללית לנבואה.¹¹⁷

1. המורה וספר-החוקים

כמו שראינו, מוקדש המורה למדע האמתי של החוק, בשונה מהמדע של החוק במובן המקובל, כלומר הפק'ה. נשאר לנו לברר אם שני סוגים אלה של מדע-החוק שקולים בערכם, או שאחד מהם עדיף על האחר.

כמה נימוקים מצביעים על כך שהרמב"ם ייחס חשיבות רבה יותר לפק'ה, או אם נשתמש במונח העברי, לתלמוד,¹¹⁸ מאשר לנושא שהמורה עוסק בו: (1) לספר-החוקים התלמודי של הרמב"ם קורא 'חיבורו הגדול', בעזר שאט המורה הוא מתאר כ'מאמר'; (2) ליצירה הראשונה מבין השתיים היתה השפעה רבה על היהדות המסורתית. השפעה שעמה לא יכול להתחרות המורה, שכבר מאתיים או שלש-מאות שנה לאחר פירסומו האפיל עליו ספר

- 114 השוהר ג' כד.
115 השוהר בהקש' הז' א, כא, כו בסוף.
116 השוהר ג' יט.
117 ב' לו, השוהר מוקד, מורה ב', 284, הערה 1. דוגמאות אחרות לשיטה הזאת מופיעות בג', נא [השוהר מוקד, מורה ג' 445, הערה 2] וג', יח.
118 השוהר ג' נח, עם הלכות תלמוד תורה א', יא.

[194]

G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Berlin 1935, 6f.

הרעיון שהרמב"ם, בשעה שהכריח לפעמים בין 'ספרים' ל'תנ"א' ל'א', התכוון אחת ולתת אחד להצביע על ההבדל בין 'יצירות נבון המקרא' ו'ספרי' הפילוסופים מצד אחד, ובין 'יצירות כמו הקצבים החלמוניים מצד אחר'. קובץ 'יהיה אפוא חנונים מוללי טוב יותר ל'תנ"א' או ל'תנ"כ' מ'יצירה' או 'ספרי'. מהדוגמא של מקא'ל'ה, אני יודעים שהרמב"ם, בשעה שהוא מדגיש מילה מסוימת, עושה זאת בכוונה המקורי, מוכן שלעצמם קורכות סתום בהשוואה למונח המשני ההמקובל יותר. לכן, אם הרמב"ם מדגיש את המילים 'תנ"א' או 'תנ"כ', עליו להבין שמדובר בקובץ' ולא ב'יצירה'. כיוון שאין ספק שהוא מדגיש 'תנ"א' או 'תנ"כ' המיד כשהוא מזכיר ב'פיעות את משנה תורה', הרי שעליו להציב במקום התרגום המקובל 'זיכורנו הגדול', את התרגום 'זקובין הגדול שלני'.¹²⁹ ההבחנה של הרמב"ם בין המורה למשנה תורה אינה מצביעה על השוני שבין מאמר ובין 'יצירה נשגבת, אלא דומה יותר להבחנה שבין ההכתבות השאית ובין קובץ רחב ממדים.

כמו כן, שעות נפוצה היא לייחס מעמד גבוה יותר למשנה תורה מאשר למורה, משום שהרמב"ם קורא ל'יצירה הראשונה' 'זיכורנו הגדול', ולשנייה 'מאמרי'. לשון הרמב"ם כאן אינה בהכרח מלומדית [רובים-של-מלכות]. המשמעות של גוף יחיד ונפק רבים אצל הרמב"ם נעשית בדרך בדרך בשעה שהוא דן בהשגחה. שם הוא מבייר, באופן חד-משמעי לחלוטין, בין 'דעתנו' ובין 'דעתו'. הוא מצייג את מה שאמא'נו אני' כאחד מהסברים ל'דעתנו', רוצה לומר תורתנו', ומעמיד לעומתו את ההסבר המקובל על 'המון חכמינו'. משם מאתר יותר הוא מבייר בין 'דעת' קהל' אנשי תורתנו' בנשוא הדיעה האלוהית, ובין 'מה שאספר אני' בנושא הזה.¹³⁰ הוא מצייג בצורה מפורשת עוד יותר את ההבדל בין מה שאומרים 'אנחנו, רוצה לומר קהל' אנשי תורתנו' ו'אמא'נו' ובין 'דעתנו' של הפילוסופים ו'מה שאני אומר'. לבסוף הוא מבייר בין 'דעת תורתנו', שזוהי קודם עם 'דעתנו', ובין 'דעתו', שהיא הדעה הנכונה.¹³¹ את ההבדל הזה אפשר כדלקמן: 'דעתנו' מבוטסת על הפשט של המקרא, ו'אילו' 'דעתו' מסכימה עם הכוונה של המקרא, כלומר עם משמעותו החבויה או הסודית. שהיא 'דעתו' משלילמה בין ההשקפה השלילית ובין הפשט של המקרא.¹³² 'דעתו' נבדלת מ'דעתנו' בכך שנוכלל בה עוד רעיון, רעיון שמתגלה רק לאחר בדיקה מדוקדקת, ובעצם רק הוא החשוב. לעומת זאת, 'דעתנו' היא הדעה שהכול מסכימים עמה והכול חוזרים עליה. היא אינה מכילה כל רעיון 'ייחודי' לאדם זה או אחר,

129 כוונתו של התרגום הזה נעשית ברורה לגמרי אם נתונים את הדרך שנתנה בה הרמב"ם כמבוא שלו למשנה תורה. במונחים 'זכיר' ו'זיכור' לעומת 'חכם' ו'ספרי'. משנה תורה הוא 'זיכור', משום שבו הוא נוגח לזכיר הרמב"ם מסתבר מכל אילו החיבורים (כולומר) מספרות החלומות והגזרות; השורה: 'שורבו' ג. י. על המשמעות המקורית של 'זיכור' ו'אני' ו'אני' ג. י. הוצעה על-ל בלא (L. Blass) *sein Leben und seine Werke und sein English*, ed. W. Baehre, 1914, p. 339 f. מ'commensalio', ארנה מתחבלת על הדגת מפיג גוים משנה תורה וגם הפירוש למשנה קרויים כפי הרמב"ם 'זיכורים' (או 'תנ"א' ל'א'), ראה, למשל, א. נא.

130 ג. י. ג. ת. ג. י. בסוף.

131 ג. י. כ. ב. כ.

132 ג. י. כ. י.

סביר כדי לחמוך בהשקפה הזאת. אבל מרשימות ככל שיהיו ממכת ראשון, אין שחר לכל הראיות הללו. הנימוק השני והנימוק השלישי אינם ממין העניין כלל, משום שאינם משקפים את הכוונה של הרמב"ם, אלא דנים אך ורק כמה שתשובו או חושבים אחרים בפרשה הזאת. גם בנימוק הרביעי אין להחשב ב'רצינות, מפני שגם הוא אינו מבוסס על טיעון של הרמב"ם, ואופיו התמות של ספר, כש'לעצמו, אינו מוכיח בהכרח ש'דרגות נמוכה יותר'; בנימוק הזה, המטיפסיקה של אריסטו יכולה לשמש לנו דוגמה. נפרה אפוא לשבעת הנימוקים האחרים, שלפחות למראית עין מבוטסים על טיעונים גלויים או משמשים של הרמב"ם.

אין לייחס משקל רב למסקנה שמסיקים מתיאור משנה תורה כי'זיכורנו הגדול' ושל המורה כי'מאמרי'. משום שהיא מבוטסת על פניו; ואין עד כה שום הוכחה שהרמב"ם גאלץ להימנע מלומר ישירות שלהלכה מעמד נכבד יותר מנשוא של המורה, ואיש לא הצביע על סיבה סבירה מודעת לא עשה זאת. 'יתכן שהתיאור של משנה תורה כי'יצירה גדולה' מתייחס יותר לזיקף שלה מאשר ל'דרגתה', שהיא לפי טבע הדברים יהיה קובץ חוקים ארוך יותר מוזקף ב'שורשים', האם אנו צריכים להאמין שהרמב"ם העריך יותר את הספר הגדול' של יצוקן הצאצאי על 'עימותי הצאצאי ופרטי דתם וחגזים וקרבנותיהם ותפלותיהם וחולתו מענייני אמונתם' מאשר ל'ספרי' של המחבר הלא יודע שעוסק ב'טיעון בעבור דת הצאצאי?¹³⁴ עור על כן, ספק אם אמנם קרא הרמב"ם למורה 'מאמר' ולא 'דראצא', ואם קרא למשנה תורה: 'זיכור'. המילה 'זיכור' אמורה להיות מילה נרדפה ל'ספרי'.¹³⁵ אף שבררר כלל הרמב"ם משתמש בשני המושגים האלה כמושגים חלופיים, הרי שלפחות פעם אחת הוא רומז על ההבדל בין פ'תאפ (ספר) ובין 'תנ"א' ל'א' (תנ"כ), המתורגם ל'רוב במילה 'יצירה'. הוא עושה זאת בשעה שהוא מדבר על הסמיות שמצוינו ב'ספר מן הספריים או חזכור (תנ"א' ל'א') מן הספריים במונח הנעלה ביותר של המילה, כלומר לספרי-ש'ספריים'. כוונתו של הרמב"ם לספריים במונח הנעלה ביותר של המילה, כלומר לספרי-המקרא, בעוד ש'בתנ"א' ל'א' (או בתנ"כ' ל'א') כוונתו לספרות המתלמדת או הפילוסופית. ככל שאנו חייבים להיית אסירי תורה לאברבנאל משום שהצביע על הבעיה, הרי כוונתו לא נובל להסכים לפירוץ שלילי. כי בקטע הזה של המורה הרמב"ם מזכיר גם את 'ספרי' הפילוסופים.¹³⁷ מצד שני, שתי שורות מתחת להבהנתו בין שני המושגים הללו, הרמב"ם משתמש בתנ"א' ל'א' ל'יצירות כמו המשנה, הכרייתות והגמרא'.¹³⁸ אנחנו מעלים אפוא את

124 הוונתו ג. כט.

125 ראה את הערות של לואיס ג'וזפד צ'רד'ר 'זיכור' ב'ספר שלילי' אפרת, I. Efron, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York 1924.

126 א. פתחה.

127 א. פתחה.

128 הובאפי המורה ל'א' ל'א' (או 'זיכורים') של 'יעל' החוכמה'. שורות א', פתחה עם שם.

פרק שלישי: אופני הספרותי של 'מורה נבוכים'

ספר משנה תורה הוא לא ספק חזרה על המורה שבעל-פה, שהיא לפי הרמב"ם הפרושה המוסמך היחיד למורה (שבכתב). מיותר כמעט להוסיף ולומר שאזכור ספר דברים אינו מקרי כלל וכלל. עם זאת, אין לשכוח כמובן שזמן מה לפני הרמב"ם, הגיע כבר ר' אברהם בר היא למסקנה — על סמך הכינוי המסורתי של החמישי מבין חמשת חומשי-המורה כי משנה תורה — שזמן הראוי להבדיל בין תורה-משה, כלומר הספר השני, השלישי והרביעי, ובין משנה-תורה, כלומר הספר החמישי. על-פי ר' אברהם, שהקדים את התוצאה החשובה ביותר של בקורות המקרא המודרנית, התורה קובעת את 'סדר העבודה', כלומר עבורת-האלוהים, שלפני נהגת 'קהילה קדושה' שאינה שמה לכה לפניוני ארציים, וכמיוחד לא להגות האומה. 'סדר-עבודה' זה הוא אורח החיים שיש לישראל נהג לפני בזמן נדרווי במדבר, כשהיה מונג בדרך נט מכל איום שנשקף לו מבחנה; עם ישראל צריך לנהוג לפני כל עור הוא חי בגולה, ומכיוון שהוא אינו מסוגל להתנגן מפני אויבו, עליו לסמוך על חסדו של אלוהיו בלבד. אבל מצד שני, ספר משנה תורה מוסיף לסדר עבודה, שהוא מסיים עמו מראש וחזור עליו, גם את 'סדר העבודה של מלכות'. סדר העבודה הוא נעדר ל'סלכות של צדק', לקהילה שאינה מנותקת מעניינים ארציים ודואגת להגנתה הלאומית. הוא מוקדם בעיקר לנהלים משפטיים, בייחוד לאלה שקשורים לחקלאות ולחוקים שעוסקים במלכים ובמלחמות. הוא קובע דרך חיים שעם ישראל נהג לפניה כל עוד שחיה בכוח בשם משנה תורה לספר החוקים שלו, שנכללו בו לא רק החוקים שעוסקים בהיי הגולה, אלא גם החוקים שעוסקים בארץ-ישראל; וכי נמוק מטרים שנועד בפירושו של ר' אברהם, הנהח את הרמב"ם לסיים את ספר החוקים שלו בצורה כל-כך מרשימה בדנים שנוגעים במלכים ובמלחמותם. בשעה שאנו מתרגמים את שם הספר 'חזרה על המורה', אנו מתחשבים במשמעות המיוחדת שהרמב"ם נתן למילה 'חזרה'. אבל האם החזרה של משנה תורה על החזרה מקנה לנו זכות להניח שההצעה הזאת אינושאה חשובים מהמורה או נושאה? 'חזרה על המורה' הוא מונג דו-משמעי: הכוונה יכולה להיות לחזרה שמשכתבת את המורה על-פי מהפולמוסיה החיצונית, או לזאת שמשכתבת אותה על-פי מהכנותו נושאה החבויים והאמתיים. אין ספק שספר החוקים משכתבת את החזרה על-פי מהפולמוסיה החיצונית. שהרי התורה עוסקת ב'דעות' אמיתות ובישעשים; ובכור שה'מששים' נדרונים בה בפירוט רב וברקדקנות קיצונית, הרי שה'דעות' מותרות רק בקרר היסוד המצמצמים שלהן. היחס הזה נשמר כמות שהוא גם בהלמוד, מפני שה'ר'ל' דנו בדרך כלל במצוות ומנהגים, ולא בדעות ואמונות.¹⁴⁰ מצד אחד, ספר משנה תורה עוסק בדרך הזאת ממש גם במשעים, ולפני פרטים פרטים, והוא דן באמונת הכיסיטיות בקיצור, בדרך רמז (אף שהמילים מתקריבם להצהרות ברורות) וכדרך אנב.¹⁴¹ מצד אחר, המורה עוסק בעיקר ב'דעות' — אם כי לא רק בהן — בהכלל מ'משעים'. אבל מעמדן של 'דעות' עולה על

139 הגידן הנפשי, בעריכת פרימן, עמ' לית, א-לס, ב.

140 ג, כו, ב; א, פזיות.

141 א, פזיות: א, עא.

[199]

שערי שני: דיפנה ואמנות הכתיבה

וכוזודו לא ל'דעתו'.¹³³ אף-על-פי שהזהרות בין הדעה הנכונה ובין 'דעתו' עדיין טעונה הוכחה, ואף-על-פי שבשלב הנוכחי של המחקר יחיה זה נמנה להכתיש את האפשרויות שגם 'דעתו' היא דעה אקזוטרית, חשוב מאוד לשים לב בהקשר הזה שההבחנה בין 'דעתו' ל'דעתו' אינה אופיינית אך ריבך לדיעו של הרמב"ם בהשגחה, אלא למורה כולל. זאת אכן סברתו השקולה של 'פרשן ביניים' שרואה בהבחנה שניעשית כאן בין 'דעת המון חכמים' ובין 'דעתו' לא יותר משימוש בעיקרון כללי שהרמב"ם מביע בראשית ספרו, כשהוא מצטט את משל כב.¹³⁴ יד, וכן הוא מבין את הפסוק הזה: 'הט אונך ושמע כברי תמימים'¹³⁵ [אבל] ליבן תשית לדעתו'. הפסוק הזה קובע אפוא מלכתחילה את העיקרון של המורה, את כוונתו לגלות את 'דעתו' כ'תוספת' ל'דעתו'. לכן היצירה נקראת 'טאמרי'. המובאה שאיננה קודם לכן, וכסמון, ממשלת ה, ד: 'אליכס אישים אקרא וקולי אל בני אדם', מאשרת את המסקנה הזאת, וחלילה אינה סותרת אותה. הפסוק הזה אומע על-פי פירושו של הרמב"ם, שהקריאה פונה אל המעטים הנבחרים, שיש בהם מסע המלאכים, בעור שהדבור שמושמע בקול פונה אל החמון.¹³⁶ שהרי כמו שראינו, 'דברי' בהחלט אינו זהו עם 'קולי'; סביר יותר ש'דברי' ואולי גם 'דעתו' יהיו זהים עם 'קריאתו'. וכך אנו חוזרים ואומרים שהמורה היא 'טאמרי' שמגלה את 'דעתו'. שונה מ'דעתו', שניתנת בקובץ שלנו, משנה תורה, שם מופיע הרמב"ם בדרך כלל כשופוס של העיבור היחיד והמסורת היהודית. כיוון שהרמב"ם הכפוף ללא ספק את השקפותיו שלו להשקפות המסורת היהודית, עדיין אפשר לטעון שהדמו שדמו, כשקרא למורה ספר 'של' ולמשנה תורה ספר 'שלנו', מוכיח שיהיה מעמד נכבד יותר ליצירה השנייה. לכן עלינו לדרון גם בשטח הנימוקים האחרים.

הנימוק החמישי מבוסס על הדמוזים שדוגמנים שמות שני הספרים; מן הסתם יש לימשנה תורה' בהכרח מעמד נכבד יותר מ'מורה נבוכים', נרידא. לא נטען כאן להרגם את השם הראשון כ'משנה תורה' כמובן של 'חזרה על המורה', אלא דווקא כ'נאספן' שני במספר, הכא אחרי המורה', אכן, התרגום השני מבוסס על השיעון המפורש היחיד שדרכו הרמב"ם מצדיק את השם שנתן לספר החוקים שלו.¹³⁷ ואלום, ספר שמופיע לאחר ספר אחר, וכל כולו אינו אלא העגה החרוף על פירושו המהימן היחיד, יוכל אף להקרא במלוא הצדק כחזרה.¹³⁸

- 133 השוה ג, כב.
- 134 שם סוב על ג, יז: 'ועל זה ועל כיוצא בו נאמר הט אונך ושמע כברי תמימים ולכן תשית לדיעתו'. ראה גם את דברי על ג, יח בספר 'השוה גם בכר (עורר) (לעיל, הערת 129), II, עמ' 180.
- 135 השוה ב, לג: 'סודי המורה ד, יג'. ראה גם פירוש למשנה סתהדין פרק י.
- 136 א, ד; יסודי המורה ב, ג.
- 137 ראה: בלאו (לעיל, הערת 129), עמ' 338, מהעובדה הזאת, שהוא מצביע עליה, בלאו טמיק את המסקנה כי: 'Das Wesen des Buches ist im Worte ausgesprochen'. [מאתו הספר מתבטאת במילה "דעתו"], כלומר, אין היא מתבטאת במילים משנה תורה. והוא מוסיף באחרית משפטו: 'Der Name "חזרה"']. בלאו, אף הוא מביא את השם משנה תורה פופם שניו אצל הרמב"ם]: 'אילו הייתה העצה הזאת נכונה, בוודאי שהיא ראויה להיכלל באחריות משפוטת, משום שהדיעו למדים ממנה שהרמב"ם יחט חשיבות רבה ביותר וסודית לשם משנה תורה'. אבל לאמת של דבר, הכינוי הזה מופיע, אי סבור, עשר פעמים במורה. השוה: p. 86, S. Zeitlin, *Mainmonides*, New York 1935.

[198]

חטיבות: לימוד התורה-שבתה, התורה-שבעל-פה, והתלמוד. לימוד ספרי נביאים וכתובים שיידך ללימוד התורה-שבתה, ולכן לימוד פירושיהם הוא חלק מהתורה-שבעל-פה: ולימוד ענייני סודיים נכלל בתלמוד¹⁴⁷. כדי להבין נכונה את השיעור הזה, יהיה עלינו להתחשב תחילה בכך שלמושג תלמוד שני מובנים: גם קובץ של חיבורים (תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי) וגם דרך לימוד. על-פי המובן הראשון, ניתן להבין שנושאים סודיים שייכים לתלמוד ולא לתורה-שבתה או שבעל-פה, מפני שניתן למצוא אותם יותר בתלמוד מאשר במקרא.¹⁴⁸ אבל איך לכך שום זיקה להעמדה של התורה הסודית במדרגה נחתה בהשוואה לפקדה. אם נבין את התלמוד כמעמד את לימוד המשניות של הריב"ז, הרי שבעמדת ראשון נראה שהרמב"ם מעמיד את לימוד הנושאים הסודיים במדרגה נמוכה יותר מלימוד הפקדה, בריקן כמו שהוא נושא עם לימוד ספרי נביאים וכתובים בהשוואה ללימוד החומשי. אבל מה הוא בעצם אומר לאמרו של דבר? בשעה שהוא יוצא מההנחה, המובנת מאליה מבחינתו, שכל לימוד שיש בו טעם נכלל בלימוד התורה, הוא מעלה את השאלה: לאיזו חטיבה לימודית שייך לימוד 'הדב הגדול' (כלומר תורת הסוד)? והוא משיב: כיוון שהנושאים הסודיים הם הנושאים המסובכים ביותר,¹⁴⁹ הרי שלמרות שידך הכרחי לחיבה המתקדמת ביותר כמכלול לימודי-התורה, נחלקת לשיני חלקים שבדילים זה מזה: הפקדה והמדע הלימודי הוא, המתקדמת ביותר, ונחלקת לשיני חלקים שבדילים זה מזה: הפקדה והמדע האמתי של החוק.¹⁵⁰ בעצם הוא רומז לאפשרות כזאת באומרו שבני-אדם, לאחר שהשיגו מדרגה חזקתה מתקדמת יותר, ראוי להם להקדיש מזמנם כמעט אך ורק לתלמוד, על-פי רמת הכלים.

הנימוק העשירי מבוסס על אמרו של ר' שמעון בן גמליאל, שקובעת שלא המדרש אלא המעשה הוא העיקר, ועל ההנחה שהרמב"ם הסכים עם דברי האמרה כפשוטם. על-פי הפרוש שנתן לו,¹⁵¹ אין הפסוק הזה עוסק אלא בדרכורים על חוקים ומידות טובות, והוא דורש רק שמעשיו של אדם יהיו תואמים את דיבוריו שמבעיני מתענות ומטוריות. פרט לכך, הוא מצהיר במפורש במשנה תורה, שתלמוד תורה עולה על כל שאר הפעולות.¹⁵² ובעיקר, הוא מכוון בפרק האחרון של המורה שמרכיבי המצוות שהחוק מורה עליון אינן אלא אמצעי להשיג את המידות הטובות, שהן מצידן רק אמצעי שמשרת את המטרה האמיתית, כלומר המידה הטובה העיונית, או את הידיעה האמיתית של העניינים האלהיים.¹⁵³

- הנימוק השמיני לא יכול להיות בעל-תוקף לאור ההכרזה הזאת של הרמב"ם, בכלל זה המקום שבו מוכרזת. אם אכן נשווה את 'ראש הפרק' הראשון של המורה, כלומר 'צ'לם', עם האלהיים.¹⁵³
- 147 הלכות תלמוד תורה א, יב.
 - 148 השרוה א, עא ואת הפסקה המקבילה בה, פתחה.
 - 149 וללכת יסודי התורה ב, י"ד, י"א, י"ג.
 - 150 א, פתחה: ג, ב.
 - 151 פירוש המשנה על אבות א, י"א.
 - 152 הלכות תלמוד תורה, א, ג: ג, ה-ה.
 - 153 ג, ב.

[201]

מעמד 'עלשים', כמו ששלמות הנפש נכבדת בשלמות הגוף. ולכן, הכליזה העליונה של התורה היא תקינות הדעות שלנו, וסוד המעשים שהיא מכתיבה לנו כפוף לתכלית הזאת.¹⁴⁰ וכך, המתכתנות הנכונות של נושאי התורה מותקנות אפוא לא על-ידי משנה תורה, שמוקדש למדידת חזקת במוכנה הרגיל, אלא על-ידי המורה, שמוקדש למדידת האמתי של החוק. אנו מגיעים אפוא למסקנה שבעוד משנה תורה הוא 'חזרה על התורה' *simpliciter* [כמות שהיא], הרי המורה הוא 'חזרה על התורה' *par excellence* [כאופן נעלה].¹⁴¹ מול ההסתהגות, שהכוחות של המורה אינה מורה על כך שהוא חזרה על התורה, די בכך שנובע על היקף שבין מורה לתורה.¹⁴² המורה הוא חזרה על התורה או העתקתה, מה שנובעד במיוחד ל'נבוכים', בעוד משנה תורה הוא חזרה עליה, חזרה שנוצרה בראש ובראשונה למי שאינם 'נבוכים'.

הנימוק השישי, שעוסק בטיעון המפורש של הרמב"ם על עדיפות הפקדה, מתעלם מכך שהוא אינו חותר את האמירה התלמודית שגורסת ש'הוויות אביי ורבא דבר קטן הוא' בהשוואה למעשה מרכבה. הרמב"ם פשוט מסביר את האמירה הזאת בכך שהוא מעיר ועדיעת הכרחית לעיסוק בנושאים סודיים. שהרי ידעת המצוות הכרחית לעיינות, הכרחיים להשגת יחיי העולם הבא, או להשגת הדעות האמתיות.¹⁴³ כלומר, הכרת המצוות היא רק אמצעי למטרה מסוימת, שהיא מצויה אמצעי למטרה אחרת, טיפית, היא הכנת מעשה בראשית ומעשה מרכבה. הכרת המצוות קודמת אפוא להכרת הסודות, כמו שהאמצעי קודם למטרה. לכך הרמב"ם מוסיף עוד נימוק: המצוות יכולות להיות ידועות לכול, לעיר ולקון, לסכל כמו לחכם, בעוד שאת התורה הסודית הנחזית וכוונה ל'בעלי עיר' בלבד, לא הבינו בשלמותה אפילו כמה מגדולי החכמים של התלמוד.¹⁴⁴ מכאן ניסק אפוא שהקדמות שהרמב"ם נותן להכרת המצוות היא אך ורק קדימות בזמן, ואינה כבוד נעלה כלל וכלל.

הנימוק השביעי מבוסס על טיעונו של הרמב"ם, שמעשה בראשית ומעשה מרכבה שייכים לתלמוד. הוא מביא את הטיעון הזה בשעה שהוא מחלק את לימוד התורה לשלוש

- 142 ג, ב.
- 143 רמז לקשר כזה ניתן למצוא בעובדה שמשנה תורה מורכב מ-7x2=14 ספרים, ומצוות התורה מחולקות במורה גם הן 14 ל'קצוות': הספר הטרם העלוין של התורה, כלומר 'משנה מרכבה', ניתן במורה בשבעה פרקים. השווה זאת גם ל-49 (כלומר 7x7) הפרקים שמופיעים מאלים 'סמלביס', כלומר לנושא שנפלא רק מנשא אחד אחר בלבד: ול-70 (כלומר 7x10) הפרקים שמופיעים מעלם 'היזכר שהמילה כלומר לישור של מרכבה' מבהינה דקדוקית. כדי להבין את המספר 70, חייבים להיזכר שהמילה 'א' מיוצגת מופיעה, אם אינו טועה, 10 פעמים במורה, וכי התורה מוכרת בלשון בני-אדם. המילה 'א' היא כמספר הספרים של משנה תורה או של חלקי החוק. ראה גם לעיל, הערה 137.
- 144 השווה את המספר של 'תורה' כה'א' ב, א: ב שם השמות הטיונימי של ה'ד' ו'ל' ב, יב, ראה גם ג, ב, מה.
- 145 הלכות יסודי התורה ד, יג. השווה הלכות תשובה ח, ה-ו: מורה נבוכים ג, ב.
- 146 ג, פתחה. השווה גם א, יז. הלכות יסודי התורה ד, יג.

[200]

של הצטיינות עיונית ומדינית נדרש להבנת תורתם הסודית של הנביאים.¹⁵⁷ כיוון שהמורה מוקדש להסברת של התורה הסודית הזאת, סביר להניח שהרמב"ם חוקה בצורה זו או אחרת את מנהגם של הנביאים. כמובן, הנביא יכול לפעול את פעולתו המדינית, כלומר להתנגח את 'עמי הארץ' ולהדריכם בכות דמוני, הודות ליכולתו להציג את האמת בפני הרמז באמצעות תמונת ומשלים, כמו שהרמב"ם מביע בכיורד בהגדרתו הכללית לנבואה, וכפרקם שלאחר מכן.¹⁵⁸ אלא שהרמב"ם, לעומת זאת, מנסה להשתמש בדרך אחרת של הצגת האמת, ולא במשלים, אם כי הדמיון המהותי בין הנביא, מכשר התורה הסודית, ובין פרשן התורה הסודית, נשאר בעינו למרות המהותי בין הנביא, מכשר התורה הסודית, ובין פרשן התורה הסודית. יחקה את דרך הנביאים, כלומר העפלה וירידה אחריה, מבנה המורה מאשר את הציפייה הזאת. הרמב"ם או קוראו עולים בהדרגה, אט אט, ממתקף תצלים' אל 'מעשה מרכבה', תנושא שמכאן ואילך שורב לא יאמר דבר בעניין הזה. לכן הוא בסופו של דבר, הרמב"ם מכריז שמכאן ואילך שורב לא יאמר דבר בעניין הזה. לכן הוא פותח את הפרק הבא במילים 'כל הגשמים ההווים ונפסדים', לבסוף יורד עוד מדרגה אחת, מה'דעות' ל'מעשים', הדרך הנבואית, עלייה ואחריה ירידה, משמשת לו כעליל דגם לסדר הלימוד שהוא ממליץ עליו לאדם שאינו נביא, הסדר שהתחזקו אליו בשעה שספנו בווימוק התשיעי, כלומר: (1) ידעת האמת המבוססת על המסורת בלבד; (2) ידעתה המבוססת על הוכחה; (3) הפקדה. שהרי ידעת האמת המוכחת היא המדרגה העליונה שמשגי מי שאינו נביא.¹⁵⁹

לסכום: על-פי הרמב"ם, משנה תורה מוקדש לפקדה, שבסודו עוסק במעשים; לעומתו, המורה דן בסודות התורה, כלומר בראש ובראשונה בועות וכאמונות שהוא משתדל להוכיחן, או לפחות להוכיחן במידת האפשר. לדעת הרמב"ם, דעות או אמונות מוכחות נגלות לאין שיעור על מעשים טובים או על הגדרתם המדויקת. במילים אחרות, תנועות הראשי של המורה הוא 'מעשה מרכבה', כלומר 'דבר גדול', בעוד שהנושא העיקרי של משנה תורה הוא המצוות, כלומר 'דבר קטן'. לכן, לדעת הרמב"ם, נושא של המורה נכבד לאין שיעור מנושא של משנה תורה. מעלתו של ספר *coelestis paribus* [משאר התנאים שווים], מקבילה למעלה נושא. כמו שמתברר מתוך השוואת הערות המכוא שכתב הרמב"ם לשני הספרים, הוא חיבר את המורה במידה שווה של מיומנות והקפדה כמו את ספר החוקים שלו. לכן אנו חייבים להסיק שהוא ראה במורה יצירה נעלה מכל הבהונות. את המסקנה הזאת, המבוססת על העיקרון הכללי שעליו מושתתת יצירתו כולה, שלעולם אין הוא מסתייג ממנה — שריעת האמת נעלה לאין שיעור על כל עשייה — מדקוקים עוד כמה טיעונים ורומזים. פתחנו בהתבהר שהוא עושה ממש בתחילת המורה, בין המדע האמתי של החקר ובין הפקדה. הראשון עוסק בעיקר בסודות המקרא, או באופן כללי יותר בדעות וכאמונות, הן הסודיות והן הידועות כרבים.¹⁶⁰ במילים אחרות — הוא מוכיח

157 ראה לעיל, עמ' 181 ואילך.
158 ראה גם פקידה, ראשית חובכתה, בערכת דוד, עמ' 30.
159 ג. נר. השוה א, לג.
160 השוה, למשל, א, יח עם א, לה.

ראש הפרק האחרון, שהוא 'חוכמה', נעטרך בודיא' להסיק שקוראי המורה צריכים להתקדם ולהעפיל מהידיעה הנחותה ביותר לעליונה ביותר. אלא שלאמתו של דבר ידאש הפרק האחרון אינו 'חוכמה' אלא 'שם חוכמה', אבל 'שם חוכמה' אינו בהכרח נעלה על 'עלם', מפני שהרמב"ם יודע שהרבה מלומדים שוחים בעולם של מושגים מדוימים ומנוונים, קוראים לדיונות שהם שגולשים בהם ומשתמשים בהם בשם 'עיון' או 'חוכמה'. לעומת זאת, 'חוכמה', אם תובן נכונה, מורה על דבר נעלה לאין שיעור מ'עלם'; מי שמבין את המילה חוכמה על-פי משמעותה האמתית, תגבר על השקפותיו הדיוניות, או שהוא בדרך להתגבר עליהן. אם משובים את ראש הפרק הודי-משמעי של הפרק האחרון לראש הפרק החד-משמעי של הפרק הראשון, נבין את הודי-משמעות שסבועה בקריאה במורה. מי שקורא בו יכול להתרומם ולעלות מההשקפות הדיוניות אל החוכמה האמתית, אבל ייתכן גם שלא יטוש כלל את עולם הדמיון, אף לא לרגע אחד, כך בסופו של דבר יגיע רק לקוראים כאלה, נציית להתחייטו של הרמב"ם שאין טעם להזכירם כאן במאמר הזה.¹⁶⁴ הכה נחשוב רק על הקורא שנועד לו המורה, הקורא שהחליף ללא ספק את השקפותיו הדיוניות בהשקפות שכליות לאחר ההכשרה שנתן לו המורה. קורא כזה מעפיל תוך לימוד המורה מהידיעה הנחותה לעליונה ביותר. כל זה אינו אומר אלא שבשעה שביין את הפרק האחרון או את קבוצת הפרקים האחרונה, קנה לעצמו ידיעה מושלמת מזה שהיתה לו לפני שקרא את הפרקים האלה. אבל מובן שאין זה מצביע בהכרח על מעלתם הנכבד יותר של הנושאים המטופלים בקבוצת הפרקים האחרונה.

כדי לתפוס את העיקרון שממנה את סידורם של הנושאים השונים במורה, אנו חייבים להוכיח לעצמנו את מטרתו העיקרית: לחזור על התורה על-פי הממדים החבויים של נושאיה. כיוון שהתורה ניתנה לבני האדם באמצעות נביא מתווך, מותר לנו לשים במקומה לשעה קלה את הנבואה. הרמב"ם אומר שלאחר העפלתו של הנביא אל הידיעה המושלמת, באה ירידתו אל 'עמי הארץ' כדי להנהיג ולהדריך אותם.¹⁶⁵ הנביא אינו אפוא רק האדם שהשיג את הידיעה המושלמת ביותר, ידיעה במדרגה גבוהה כל כך, שפילוסוף גרדא לא יוכל להשיגו, אלא הוא מסוגל גם לעמוד במשימות המדיניות הרמות ביותר.¹⁶⁶ שילוב דומה

154 א. פתחה.
155 א. סו. שהשוה: פוליטיאה, כתב אפלטון, ב, עמ' 426-428 (גם 421-425).
156 על כך שהרמב"ם רואי כנביאים מדיינים משידה גם החלוקה הדיאליטית של מצוות עשה בספר המצוות (או מניין תרי"ג מצוות בתחילת משנת תורה). כאן הוא מונה חלוקה אח המצוות שמסוירות את הדתים בין אדם למקום, ולאחר מכן את אלה שמסוירות את היחסים בין אדם לחברי. (ראה את ההערות של בן אבן למהם, I במב, [לעיל, הערה 129], עמ' 445 ואילך). הקבוצה השנייה של המצוות האלה (מס' 172-248) פותחת במצוות שקשורות בנביא, במלך ובבית-הדין העליון; הנביא עומד כמפוש בראש של הארץ המדינית. השוה: ב. מ. שאלת בחט כין מלך לבחן מוסר גות, מה. באיז מידה הרמב"ם חוסים עם גוסס הפלסופה עיר-כחונים? היא משטר גות — השאלה הזאת היובת לחישוב כאן פתוחה. ראה: אפן 23, פתאפ תרביד אל פתוחה, פרק 1, במבואה העברית של משה נרבוני, בערכתה 'הרצוג, עמ' 8, ואת *Aristotelis in Rempubl. Plat.*, tr. 3, in *Opp.* (Venice 1550), III, 187c19-24.

כוונתו של הקטע הבא מהמורה; 'כבר בארתי לפני האדם כולם הארבעה הפרלים אשר נברלה בהם נבואת משה רבינו מנבואת שאר הנביאים, והבאתי ראיה על זה ונגליתיו בפירושי המשנה ובמשנה תורה'. המשמעות של 'כבי אדם כולם' (אלגאס פאפה) מוסכמת, דרך אגב, בהקשר לכיטוי הנרדף (ג' מ'יע אלגאס) 'כבי האדם כולם, ורצה לומר ההמון'.¹⁶⁸ מוכן שאת הרמז הזה לאופי האקזוטטי של ספר החזקים ושל הפירושי צריך להביא בחשבון לא רק בשעה שמסבירים את שתי היצירות הללו, אלא גם לשם ההבנה המהימנה של כל המובאות מתוכן שמופיעות במורה.

לסיכום: משנה תורה נועד בראש ובראשונה לכל בני האדם כולם, בעוד שהמורה נועד למעטים שמסוגלים להבין בכוחות עצמם.

את האמנות שהחוק מלמד. בפרק האחרון הרמב"ם חוזר על ההבחנה הזאת בצורה שונה במקצת: הוא מבחין בם בין שלושה מדעים: מדעי התורה, חוכמה ופק'ה.¹⁶¹ מדעי החוק, או מדעי-המורה, אינו מוכיח את העקרונות הבסיסיים שהחוק גויס אותם, משום שהחוק עצמו אינו מוכיח אותם.¹⁶² הפק'ה, שמזוהה בתחילתו של המורה עם מדעי החוק, מאובחן עתה כמפורש, כשונה ממנו או ממדעי-המורה, וכשונה גם מהחוכמה.¹⁶³ חוכמה היא חוכמת הדעות שהחוק מורה עלהן. אבל המורה בעצם מוקדש להוכחה כזאת; לכן, המדעי האמתי של החוק, שמוזכר בתחילה כמורה כנושאה של היצירה, הוא החוכמה, והוא שונה הן ממדעי החוק והן מהפק'ה. הרמב"ם חוזר אפוא ומציין את השוני שבין המדעי האמתי של החוק ובין מדעי החוק; אבל לראשון שוב אין הוא קורא מדעי של חוק, אלא חוכמה; ושני איך הוא מזוהה את המדעי (והרגיל) של החוק (או של התורה) עם הפק'ה. היחס שבין החוכמה לפק'ה מוסבר על ידי משל: תלמידי הפק'ה שמגיעים אל ההיכל האלוהי, סוככים ומקיפים אותו, ולא יתור, בעוד שרק עיני ב'שורשים', כלומר בהוכחת האמנות הבסיסיות שהחוק מורה עלהן, מוליך את האדם אל נוכח האלוהים.¹⁶⁴

אף-על-פי שהרמב"ם חושף את השקפתו רק בסוף יצירתו, אין הוא נמנע מלרמז עליה בהזדמנויות מתאימות קודמות. בשעה שהוא מספר על תוכניתו לכתוב שני ספרים על משלי הנביאים והמדורשים תוכנית שונשש לאחר מכן, הוא מספר שהיעיד את הספרים האלה להמון, אבל בסופו של דבר נוכח לדעת שהספרים לא יתאימו להם וגם לא ישרתו את צורכיהם. בגלל הסיבה הזאת הגביל את עצמו לדיין קצר, כלשון של רמזים, על האמנות הבסיסיות של החוק. שמצוי בספר החזקים שלו, לעומת זאת, במורה, כך הוא ממשך את ורכיו, הוא פונה אל אדם שלמד פילוסופיה, ושעם כל אמנותו בהוראותיו של החוק, הן מעוררות בו מובנות.¹⁶⁵ המשפטים האלה, ככל שהם הירתיים וחמקניים, מראים בכיורו שהמורה לא נועד להמון, ומשנה תורה לא נועד לנבוכים. האם עלינו להבין מישום כך שמשנה תורה נכתב למען תלמידי הפילוסופיה שהנהיג החוק לא הבינו אותם? ספק אם כך הם פני הדברים. שהרי הרמב"ם אינו מתעייף מלומר, ולחזור ולומר, שספר החזקים נוקדש לפק'ה, ולכן נועד ללומדי הפק'ה, בין אם הפילוסופיה נחודה להם ובין אם אינה נחודה להם. הוא מוכיח זאת בשעה שנמנע מלדון במשנה תורה באמנות הבסיסיות של החוק — כך הייתה כוונתו הראשונית ורראשית — פרט למקרים שהיא עושה זאת דרך מקרה ודרך אגב.¹⁶⁶ משנה תורה נכתב ללא ספק גם לאנשים שלא למדו פילוסופיה כלל, ולכן לא נבוכו כלל; במילים אחרות — הוא נועד ל'כבי אדם כולם'.¹⁶⁷ ברור לגמרי שזאת גם

161 ג. ג' נ'.

162 ג. ג' נ'.

163 ג. ג' נ'. השוה ג. מא: הלכות תלמוד תורה, א, א'—ב.

164 ג. ג' נג. בפירושו לפרק הזה אמר שם טוב: 'רכיב מהחכמים הרביע אמרו כי זה הפרק לא כתבו חכם ואם כתבו צריך גיחה ודחית דאורי לו השפיה'.

165 א, פתיחה.

166 א, פתיחה, עא.

167 השוה טורי התורה, י, יג.

168 ב. לה בהתחלה; ג. כב. השוה גם משנה תורה, הקדמה, וקובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיא (לייפציג), תרל"ט, ב, טו ב.