

נספח: דרכי של אפלטון, על פי אלפאראבי

(ראו ירידפה ואמנות המתבה, עמ' 116: אלפאראבי, הפילוסופיה של אפלטון, חלקים 35-36)

1. דרכו של אפלטון = "דרכו של סוקרטס ודרכו של תרסימוס"
2. דרכו של אפלטון = "המדע והאמנות של סוקרטס והמדע והאמנות של טימלאוס"
3. "דרכו של סוקרטס ודרכו של תרסימוס" = "המדע והאמנות של סוקרטס והמדע והאמנות של טימלאוס"
4. "דרכו של סוקרטס" = "המדע והאמנות של סוקרטס" ומכאן, באמצעות הפחתה
5. "המדע והאמנות של טימלאוס" = "דרכו של תרסימוס"
6. "המדע והאמנות של טימלאוס" = "יריעת מהותו של האלוה ויריעת הדברים הטבעיים"
7. "יריעת מהותו של האלוה" = "דרכו של תרסימוס" ויריעת הדברים הטבעיים
8. דרכו של תרסימוס = "כאמנות של נאומי התייפחות המשרכים דרכם אל קנה ועני" - כאלקידון, וכן גדול כוחו של איש זה להביא המוני עם לירי רוגזה, ושוב להרגיעם בקסם לחשיו - אם להאמין לעדות שליו עצמו"
9. "יריעת מהותו של האלוה" = אמנות הרטוריקה המתאמה לנאום בפני המון העם באופן שיריגיו וירגיע אותם, והדברים הטבעיים"

לפיכך אנו מסיקים כי:

המון העם באופן שיריגיו וירגיע אותם, והדברים הטבעיים"

כיצד שיתקן ליאו שטראוס את חקר 'מורה הנבוכים', במאה העשרים

זאב הרז

יום עיון זה, המציין מאה שנה להולדתו של ליאו שטראוס (1899-1973), הוא מעין הוגה יום הולדת. והנה אני מקלקל את המסיבה בהרצאה הנושאת כותרת כל כך לא מפורגנת: כיצד שיתקן שטראוס את חקר 'מורה הנבוכים' במאה העשרים? אני חייב לכם התמצאות, או לפחות תבונה.

ובכן, התבונה, אינני אנטי-שטראוסיאני. במחקרני על הרמב"ם אני נעזר בגלוי בפרשנותו של שטראוס ל'מורה הנבוכים',¹ בשיעורי באוניברסיטה על 'מורה הנבוכים' אני מרבה להפנות את המלמידים לכתבי שטראוס. לא זו אף זו, אני סבור כי שטראוס תרם יותר מכל אדם אחר לקידום חקר 'מורה הנבוכים' במאה העשרים. הוא לימד אותנו לקרוא את הטקסט של 'מורה הנבוכים' בדרך שבה בני תקופתו של הרמב"ם קראוהו. הוא לימד אותנו לקרוא אותו בדיקנות ובחירות, להיות רגישים להודותיו וריחוקיו, ובפני לישים לב היטב לסתירותיו המכוונות, ולהבהיר בין המושגים האקסטרני למשפט האסטרלי, בין תורת הנגלה לתורת הנסתר.

מן המאה העשרית עד לסוף המאה השתים-עשרה, כלומר מאלפאראבי (870 לערך-950) ועד אבן רושד (1126-1198) והרמב"ם (8/1135-1204), ובין התיאולוגיה הנוצרים הגדולים שפעלו באירופה מן המאה השלוש-עשרה עד למאה החמש-עשרה, אלפאראבי, אבן רושד, והרמב"ם, בדומה לאפלטון, היו מעוניינים בראש ובראשונה בפילוסופיה מדינית, ואילו אלברטוס מגנוס ותומס אקווינס התעניינו בראש ובראשונה בתיאולוגיה וכמטפיזיקה.

קיצורו של דבר: שטראוס נתן לנו את הכלים להבין את הסודות של 'מורה הנבוכים' ואת הפילוסופיה של הרמב"ם. וככל ואת, הוא שיתקן את חקר 'מורה הנבוכים', כיצד עשה זאת?

1 ראה, למשל, מאמרי "כיצד לחתול ללמוד את מורה הנבוכים?", דעת 21 (תשמ"ח): 23-5; ו"חשון באמרי": "The Return of Maimonideanism," *Jewish Social Studies* 42 (1980): 249-268 (esp. pp. 253-255); and "Why Maimonides was not a *Mutakallim*," in J. Kraemer, ed., *Perspectives on Maimonides*, Oxford 1991, pp. 104-114 (esp. pp. 106-111).

ושורה קליין-ברסלבי, שטראוס עצמו, בתורויו המאוחרים, הבין זאת במידה מסוימת.

למשל, במאמר המבוא שכתב לחוגומו האנגלי של פינס לימורה הנבוכים' (1963), שטראוס חקר את סוד 'הביאורים הקלטיקוגופיים הכפולים' למילים מקראיות בימורה הנבוכים. בביאורים הכפולים האלו, הכיאר הנגלה של המילה המקראית הוא הפילוסופי דווקא, ואילו הכיאר הנסתר הוא החוראה ההיסטורית, כלומר פשוטו של מקרא. למשל, בביאור הכפול למילה המקראית "צלם" (מורה¹ א:א), החוראה האקסטריית היא "צורה" במובן של מבנית פיסית. הרמב"ם מלמד את הקורא המודרני כי "צלם" האדם במקרא הוא השכל (= צורתו האיריאטוטלית) ודומה לקורא המודרני כי "צלם" האדם במקרא הוא הגוף (= צורתו הפיזית). הוא מניש את הפירוש הפילוסופי להמון, ומסתיר מהם את הפירושו הלא-פילוסופי.³

דוגמה אחרת, בספר הויכוח לגרשם שלום (1967) שטראוס פרסם מאמר מבריק על ספר המדע, הספר הראשון בתורויו הלכתי הנודל של הרמב"ם, 'משנה תורה'. במובן הראשוני על הרמב"ם, למשל *Philosophie und Gesetz* (1935) או *The Liinary* "למשכילים" ומשנה תורה' להמורים. לעומת זאת, במאמרו המאוחר על ספר המדע, הוא מצייר במפתיע בספרי ההלכה שלו, למשל בספר המדע, הלכות יסודי התורה א: ה-ו, הרמב"ם מוכיח את מציאת האל על בסיס הדיעה האיריאטוטלית המובחנת כי העולם קדמון, ואילו בימורה הנבוכים' (ברובד האקסטוטרי) הוא דוחה דעה זו, ולכן נראה היה כי "מבחינה חשובה" ספרי ההלכה של הרמב"ם, ובפרט 'משנה תורה', הם יותר "פילוסופיים" מ'מורה הנבוכים'.⁴

שטראוס המבוגר התחיל להבין, כי המהירות במשנה הרמב"ם אינן רק סתירות בין דת לפילוסופיה, אלא הדבר מסובך יותר בחיבה. גם פינס התחיל להבין, הוא הכיר את שטראוס היטב מן השנים שלמדו ביחד בבירלין (1932-1929), והושפע ממנו עמוקות. הם עמדו ביחד בהכנת המהדורה האנגלית של 'מורה הנבוכים', שכללה את תרגומו של פינס, ומאמרו מבוא מאת שטראוס ופינס. דומה כי עד מותו של שטראוס פינס קיבל את הדוגמה

¹ *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, pp. xxvi-xxviii

² שטראוס, "על 'מורה הנבוכים' של שטראוס", *Notes on Maimonides' Book of Knowledge*, הודות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ח, חלק לוצ'י, עמ' 263-269.

³ *This would seem to mean that in an important respect Maimonides' figh books are philosophically more 'philosophic' than the Guide* (p. 269)

⁴ הפירוק האישינו של הלכות יסודי המורה...מבחינת את הפילוסופיה לתוך קודש הקדשים" (עמ' 4276, השוה מכתבים א, אנב.

השתוק השטראוסאיאן

שלמה פינס, בדברי ההספד שכתב על שטראוס זמן קצר לאחר מותו, כבר שם את אצבעו על הכעיה.² כפרישנותו של שטראוס לימורה הנבוכים', הסוד המיד אותו סוד, תמיד: ירושלים מול אתונה, שטראוס סבר כי לא ייתכן שתהיה לאדם מחויבות אמיתית לשתי הערים האלו. אין נאמנות כפולה, או אין. או דת או פילוסופיה, או החגלות או היגיון, לשיטתו אין "פילוסופיה דתית". כל מהבר הנראה במבט הראשון כפילוסוף יהודי, נוצרי, או מוסלמי, הוא או פילוסוף המשתנה בדת כאמצעי (למשל, כמכשיר לעידוד ההנהגות אחרות טובה) או אדם דתי המשתמש בפילוסופיה כאמצעי (למשל, כמקור ל"הנהגות" לקיום האל, חידוש העולם, וכדומה).

בכל הניתוחים של שטראוס לימורה הנבוכים', הרובד האקסטרי הוא ירושלים, והאסטרי אתונה. 'מורה הנבוכים', לפי ניתוחים אלו, הוא ספר יהודי בנגלה וספר פילוסופי בנסתר. הוא ספר אתונאי המתחפש לספר ירושלמי. הוא ספר יהודי לקורא המתים, וספר פילוסופי לקורא המשכיל המבין בסוד.

בעקבות שטראוס, החוקרים של 'מורה הנבוכים', ברובם המכריע, קיבלו את הגות היסוד כי כל המהירות המכוונות בספר הן סתירות בין ירושלים לאתונה, בין דת לפילוסופיה. הם קראו את 'מורה הנבוכים' כמשקפים הדו-פוקאליים של שטראוס. מדובר לא רק בחוקרים השטראוסיאניים, אלא אפילו בחוקרים האנטי-שטראוסיאניים. השטראוסיאנים מצאו סתירות בספר, וראו כבוזן רק סוג אחד: דת מול פילוסופיה. האנטי-שטראוסיאנים מצאו סתירות בספר, והמכחשו להן, בטענהם כי אינן אלא "סתירות לכאורה", או כי אינן אלא דוגמאות ליכתיבה רשלנית". שהרי לא רצו לחודות כאילו הרמב"ם רק התחזה ליהודי, אבל היה באמת פילוסוף, פסריט של אתונה וכוונד בירושלים. בעוד הראשונים ראו רק סוג אחד של סתירה, האחרונים נרתעו מכל צל צלה של סתירה. אלו ואלו שותקו. נבצר מהם לחודר לתוך הסודות הנמוסים של 'מורה הנבוכים', שהרי הסתירות בספר הן רבגוניות לתפלא ומורכבות ביותר, ורובן – והחשובות שבהן – אינן מתאימות לרגם של "ירושלים" ואתונה".

מעבד לירושלים ואתונה

הגומתי במקצת, היו בודדאי מחברים שלמדו היטב את מורוולווגיית הקריאה של שטראוס, אבל גם נבינו שיש סוגים שונים של סודות בימורה הנבוכים' (מבין המוקדמים שבהם ניתן להזכיר את 'ישעיהו ליבוביץ', אליעזר גולדמן, אברהם גוריאלי,

² מולדו (תשל"ט): 455-457. 'המאכנת בשימוש בשיטה זו [לקריאת אלפאראבי, הרמב"ם, ופילוסופים אחרים] הוא שהרמב"ם מכוונים תמיד לאותם גופי תורה. היא מוגלה או יוצרת בין *philosophia perennis*, אשר עיקריה שלילת האל האשי, שלילת השארות הנפש, וחיצצ בה"י' (עמ' 457).

וסבר שהרמב"ם, כמו קאנט, ראה ערך דתי באפיסטמולוגיה הביקורתית. "קאנט", הוא כתב, "הביע את התקווה ... שבמהלכה על מגבלות התבונה האנושית, הוא נתן מרחב גדול יותר לאמונה, הרמב"ם ... אולי הרישע לעצמו תקווה דומה".⁷ אינני סבור כי הקטגוריות החישוביות של פינס מספקות לפינעוה המלא של כל החירות שבימורה השטראוסיאנית של "ירושלים ואתונה".

למרות הכיוונים החישוביים במחשבים המאוחרים של שטראוס, ולמרות שינוי הכיוון החל בהכרזות המאוחרים של פינס, המחוק בודנו נשאר מושג. רוב החוקרים המשיכו ללכת בעקבות שטראוס, או יותר דיוק בעקבות החיבורים הראשונים שלו. הם המשיכו לחשוב, כי הדוכד האקסטרי של 'עזרה הגבוהים' הוא 'הרדי', והאסטרי פילוסופי, הנגלה: ירושלים. הנסתה: אתונה.⁸

ההכחה מתנועת הגלגל

אתן דוגמה אחת למורכבותן של הסתירות במורה הגבוהים, מורכבות שאינה מצטמצמת לקטגוריות השטראוסיאניות של ירושלים ואתונה.⁹ אחת הסתירות המפורסמות ביותר במורה הגבוהים היא זו המתייחסת להנחה שהעולם קדמון. במקומות שונים בספר, הרמב"ם דוחה הנחה זו מסיבות תיאולוגיות,

7 "המשפחה הפילוסופית" (לייל, הערה 6), עמ' 14 (כתבי פינס, ה' עמ' 476), השוה "הייסקורס והאיאולוגיה-פילוסופי" (לייל, עמ' 100, 23-22 (כתבי פינס, ה' עמ' 461-460); "מגבלות הכרחה האנושית" (לייל, הערה 6, עמ' 109, 100 (כתבי פינס, ה' עמ' 422, 431); וכן מאמרו המוקדם יותר על הרמב"ם בתוך *Dictionary of Scientific Biography*, 1975, כרך 9, עמ' 33 (כתבי פינס, ה' עמ' 436); "הדגש של הרמב"ם על המגבלות של המדע האנושי הוא אולי תרומתו המשמעותית ביותר למחשבה הפילוסופית הכללית... כמו קאנט, הוא הצביע על מגבלות אלו כרז לפנות מקום לאמונה".

8 למשל, ראה לאחורונה מסנה המרתקת של משה הלברטל, "סתר וגלוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הרנונים", "יריעות" ב' (תשס"א), הלברטל דן בתורת הסוד של מוה"ר נעמי (עמ' 40-53) במורה רבה על בסיס גישתו המוקדמת של שטראוס, למרות שהוא מסתייג ממנה בקטגוריות מסוימות. הוא מתמקד ביחס בין מסורת לפילוסופיה: "הסוד הוא אמצעי להגנה על הפילוסופיה כחומר אוטונומי ובר... [ו]חסוד הוא מבישי לשימור של הפילוסופיה בתוך המסורת פנימה". עמ' 43. הוא מזכיר בקצרה גם את גישתו המאוחרת של פינס, אבל מפרשה עליה רק בקטגוריות של מסורת ופילוסופיה: "לפי עמדה זו [של פינס], המגבלות המבנית של הלשון... נוררת עמדה פסקנית ביחס לאפשרות ההכרה של האל, ועמדה זו היא סודו של 'עזרה הגבוהים'. הסוד, אם אפשר לומר, הוא שאר הסוד... האוטונומיות היא מחסום מפני דה-מיסטיקציה... בעלי הסוד יודעים שהסוד הוא תחום האין והריק" (עמ' 46).

9 "הדיון תאב מבוסס על זרנוויי 'Maimonides' First Commandment, Physics, and Doubt'." in *Hazon Nahum: Studies Presented to Dr. Norman Lamm*, New York 1997, pp. 149-162. *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam 1998, pp. 46-97.

השטראוסיאנית כי הסתירות במורה הגבוהים הן סתירות בין נגלה דתי לסתר פילוסופי. למשל, הוא טען במאמר המבוא שלו ל'תרגומו למורה הגבוהים', כי יש סתירה במורה הגבוהים בין תורת התארים השליליים בחלק א, פרק נט, לבין התפישת האריסטוטלית (מ'שפטיקה' יב:ז) של אלודים כשכל-משכיל-מושל בחלק א, פרק סח, וכי תדעה האמת של הרמב"ם היא תיאולוגיה שנוצרה להמון. ברם, בשני סת, ואילו תורת התארים השליליים היא תיאולוגיה שנוצרה להמון. תדעה מאמרים חשובים שפוסם בשנים 1979 ו-1981, פינס חזר בו וטען את המדע: תדעה הפילוסופית, שלפיה אלודים הוא שכל, ומשכיל, ומשכיל, היא הרובד האקסטרי, ואילו משנת התארים השליליים היא הרובד האסוטי. הוזה אמור: הרובד הפילוסופי האריסטוטלי במורה הגבוהים כבר לא נחשב בעיני פינס לזעמו הסודית האמתית של הרמב"ם.⁵

פינס דיבר עתה על ארבעה רבדים שונים במורה הגבוהים: (א) תיאולוגיה מסורתית או פופולרית (בלאם), (ב) פילוסופיה אריסטוטלית, (ג) אפיסטמולוגיה ביקורתית ("ביקורת" במובן הקאנטיאני), (ד) מיסטיקה שלילית (הכוללת תכנים צופיים),⁶ הוא תפס את ארבעת הרבדים כתחנות דיאלקטיות בהתקדמות המכרחת של הקורא. במקום שני הרבדים של שטראוס, הוא העמיד אפוא ארבעה. במובן מסוים, שני הרבדים הראשונים שלו מקבילים לשני הרבדים של שטראוס. שני הרבדים האחרונים שלו, שהם הרבדים האסטטיים ביותר, לא היו קיימים כלל אצל שטראוס. כלומר, שטראוס, הפרשן המובהק של האסטטיקה הרמב"מית, לא היה מודע לשני הרבדים האסטטיים ביותר של 'עזרה הגבוהים' העמדת החתימת ששטראוס יזהר עם "ירושלים" נתפש עתה אצל פינס כתיאולוגיה פופולרית גרידא. יתר על כן, פינס טען עכשיו כי הרובד העמוק ביותר במורה הגבוהים הוא דווקא הרובד המיסטי או הרליגיוזי, כלומר "ירושלים" האסטטי. הוא הדגיש את התקבלה בין האפיסטמולוגיה הביקורתית של הרמב"ם (הרובד השלישי) לבין זו של קאנט,

5 *Guide*, trans. Pines, pp. xvi-xviii; Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Fārābī, Ibn Bājja, and Maimonides," in I. Twersky, ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., 1979, pp. 82-109; idem, "Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājja, et Maimonide," *Miscellanea Mediaevalia*, 13/1 (1981): 211-225; reprinted in Pines, *Collected Works*, vol. 5, pp. 404-462. Jerusalem 1997. *Jerusalem* 1997, pp. 404-462.

6 מהשבת ישראל למחשבת דתניים, 'ירושלים תש"ז: ראה עמ' 138-141.

7 "Le discours théologico-philosophique dans les oeuvres halachiques de Maimonide." in *Deliverance et fidélité: Maimonide*, Paris 1986, pp. 119-124; "The Philosophic Puport of Maimonides' Halachic Works," in Y. Xovel and S. Pines, eds., *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 1-14; reprinted in Pines, *Collected Works*, vol. 5, pp. 457-476.

הסתירה כאן בין חובת ההוכחה האריסטוטלית הפיסיקלית לקיום המניע הראשון לבין שלילת תקפותה אינה סתירה בין ירושלים לבין לאחונה, אלא סתירה בתוך אחונה עצמה. זו סתירה בין העמדה הפילוסופית האריסטוטלית האורתודוקסית לבין עמדה פילוסופית ביקורתית. היא סתירה בין עמדה פילוסופית הסמוכה ובטוחה ביכולתו של האדם לדעת את הטודות הכמוסים של היקום לבין עמדה פילוסופית ספקנית המודעת מאד לגבולות ההכרח האנושית.¹¹ אפשר היה לומר, כי היא סתירה בין העמדה האריסטוטלית לבין עמדה אנטי-אריסטוטלית, אבל ניסוח כזה לא היה מתקבל על דעתו של הרמב"ם. הרי בדבריו על אודות החינה, שלפיו תנועת הגלגל השמימי קדומה וממיימת, נקבע במפורש שיש שלוש דעות כלפיו: (א) דעת רוב הפילוסופים האריסטוטליים, ובכללם אלפאראבי, הסבורים שהחינה מוכח; (ב) דעת התיאולוגים, חכמי הכלאים, הסבורים שהוא מופרך; (ג) דעת אריסטו והרמב"ם, הסבורים שהוא לא מוכח ולא מופרך, אלא "אפשרי" (מוד"ג ב, פתיחה, הקדמה כו). ביטוי. את עמדתו הביקורתית, האנטי-אריסטוטלית לכאורה, הרמב"ם מייחס לאריסטו עצמו: מסמבר, לפי דברי הרמב"ם, כי רוב רובים של החוגים הפילוסופיים והתיאולוגיים סבורים שיש ודאות לגבי תקפות החינה שלפיו תנועת הגלגל השמימי קדומה וממיימת, ורק שני אישים ביקורתיים, אריסטו והרמב"ם, סבורים כי אין ודאות כזאת. לפי הרמב"ם, הדיעה האריסטוטלית האמיתית, המשתפת לו ולאריסטו, היא שהחינה אמנם סביר ומתאים לתופעות המבציות היוצרות, אבל אינו מוכח.

ההוכחה כי ההוכחה הפיסיקלית האריסטוטלית לקיום המניע הראשון איננה תקפה מפנה את תשומת לבנו להוכחה המטפיזית של הרמב"ם לקיומו של אלוהים. זוהי ההוכחה המבוססת על ההכחנה האונטולוגית של אכן סינא בין מצאות אפסות על הראייה הלקוחה מתרועתם [של הנרמים השמיימיים] על מניעים שהוא ענין לא יושג, שהוא לקוח אם למופת או לקרייה חזקה, והו במקומות רבים" בתוך קרלוס פרנקל, "מן הרמב"ם לשמואל אבן תבון; דרכי של י"לאילה אלהאריז" ל'מורה הנבוכים", עבודת זיקרון, האוניברסיטה החפשית בתבון; 2000, עמ' 484. משתקים אלמוניים המרששו מן הנלוויה, והניסוח את הצעת התקון וכתוב גוף הטקסט. עד היום הוא המהדורות של תרגום אבן תבון כוללות בעיות את התקון המוצע, וכתוב בהן: "והראיה הכוללת מהם שהם חרוגים על מניעים, אבל שאר ענינם הוא ענין לא יגיעו שכלי האדם ליריעתו", והנה, תוקרים מודרניים אחדים, שלא שמו לב לגלוסה של אבן תבון, חשבו שאולי היה לפניו טקסט טוב יותר של מוד"ג. חגנו על הנסח שמצאו בהרנומו. מכון החוקרים האלה נמנו גם מלומדים נוצלים. כגון פרופ' וואל קורמר, שניסח למוד"ג מושפעת מן הפרשנות של שטראוס, ופרופ' הרבט דוידסון, מבקר נוקב של הפרשנות השטראוסאית. שניהם התקשו להאמין שהרמב"ם כתב את המשפט הבקורות דגן. "ראה מאמר: "הפצות הראשונה של הרמב"ם, פיסוקה, וספק" ולעיל, הערה 9, עמ' 154-159.

¹¹ פינע העירך לכנות את עמדת הרמב"ם "ביקורתית" ולא "ספקנית", כי סבר שהיא קדומה יותר לזו של קאנט מאשר לזו של הספקנים היווניים השתקים וחוקרים אחרים. כפי שפרט, בוחרים לומר על ה"ספקנות" של הרמב"ם, ורואים זיקה בינה לבין הספקנות הקלאסית.

וטוען כאילו העולם נוצר בנקודת זמן מסוימת "אחר ההצד המוחלטי". אולם בחלק ב, פרק א ("הציון הפילוסופי הראשון") ופרק ב ("המופת שלנו"), הוא משתמש בהוכחה הפיסיקלית האריסטוטלית הקלאסית לקיום המניע הראשון המבוססת על התנועה הקדומה והתמידית של הגלגל השמימי (ראה אריסטו, "פיסיקה" תהו"ו-מטפיזיקה' כו-ז), הוכחה המניחה את קדמות העולם. ועוד, כפי שתעיר שטראוס עצמו בקטע שנוכח לעיל במאמרד המאוחר על ספר המדע, הרמב"ם משתמש בהוכחה זו גם במישנה תורה' (הלכות יסודי התורה אה, ז; עכ"ם א.ג.ג). הרמב"ם נוקם אפוא להוכחה הפיסיקלית האריסטוטלית לקיום המניע הראשון, למרות שהוא טוען שהוא דוחה את ההנחה של קדמות העולם שעליה היא מבוססת. חובת ההנחה של קדמות העולם ושלילתה מתווים דוגמה למה שהרמב"ם קורא "סתירה מן הסיבה השביעית", כלומר סתירה מכוונת שמטרתה להעלים את האמת מן התמוין (מוד"ג א, פתיחה). במינוח של שטראוס, הרמב"ם דוחה את ההנחה של קדמות העולם ברובד דחתי האקסטרני, ומקבל אותה ברובד הפילוסופי האנטרני. הוא דוחה אותה בירושיים, ומקבל אותה באתונה. הסתירה בנושא קדמות העולם אמנם הולמת יפה את התפישת של שטראוס לגבי ירושלים ואתונה. אולם הטודות הקשורים בהוכחה הפיסיקלית האריסטוטלית לקיום המניע הראשון אינם מסתכמים בסתירה גלויה לעין זו בין ירושלים לאתונה.

קוראיו המשיכיליים של הרמב"ם ישימו לב שהוא משתמש בהוכחה האריסטוטלית הפיסיקלית לקיום המניע הראשון הן בדיונים פילוסופיים במ'עזרה הנבוכים' והן בדיונים הלכתיים במישנה תורה'. קוראים אלו, המודעים לכך שההוכחה מניחה את התנועה הקדומה והתמידית של הגלגל השמימי, יגיעו למסקנה שהרמב"ם לאמת של דבר גורס את קדמות העולם. אולם כאן מתעוררת בעיה. הרמב"ם מבא מישנים אפיסטמולוגיים כבדי משקל המורים כי החינה שלפיו תנועת הגלגל השמימי קדומה ותמידית אינו מוכח (ראה, למשל, מוד"ג ב:כד). ואם חינה זה אינו מוכח, וההוכחה האריסטוטלית הפיסיקלית לקיום המניע הראשון אינו תקף. אני מודגיש, כי הספקות המביאים את הרמב"ם לשלול את תקפותה של ההוכחה הם אפיסטמולוגיים, ולא תיאולוגיים. הם מתחייבים מכך שאין לנו נבמאה הי"ם) לא מידע אמפירי מהימן לגבי הרמב"ם השמיימיים, ולא תיאוריה פיסיקלית המספירה לשביעות הרצון את תנועתיהם. בהתחשב בבעיות אפיסטמולוגיות אלו, הרמב"ם קובע: "כי סיבות הראה על השמים נמצעות אצלנו ... והראיה תכולת מהם, שהם חרוגים על מניעים, הוא ענין לא יגיעו שכלי האדם ליריעתו" (מוד"ג, שם) חריגים אכן תבון.¹⁰ ודוק:

¹⁰ ביקורתיות זו הניחה פילוסופים אריסטוטליים נאמנים בימי הביניים, כמו ר' שמואל אבן תבון, המודגש הראשון של מוד"ג. בגלוסה לתרגומו הוא העלה את הסברה שהטקסט באן משובש, כי לא האמין שהרמב"ם יספור בתקפות ההוכחה האריסטוטלית שאומץ במקומות רבים. כך לשון הגלוסה: "נראה לי כאן הסתור-מה, שהיה ענינו אבל שאר ענינם הוא ענין", שאין לחשוב שאמרו (הרמב"ם)

המטרה, אבל אקסטריות ביחס לרובד השלישי, דהיינו האפיסטמולוגי הנקודתי. חוקרים השקיעים בקונצפציה של "ירושלים ואחנה" לא הבחינו במתרות בין חרובד השני והשלישי, משום שלא הכירו בקיומו של הרובד השלישי. לאמור: הם הכחינו רק במתרות השטחיות בין הרובד הראשון והשני, ולא במתרות העמוקות יותר בין חרובד שני והשלישי.

ואם נתמנה משהו לחשוב שיש יתרון כלשהו לירושלים בקריסה זו של ההזדהות הפילוסופיות, יש לחשיעם כי במשנתו הכלתית הסמכותית של הרמב"ם המצוות היסודיות של דיעת אלהים ("אנכי ה' אלוהיך"), שלילת עבודה זרה ("לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני"), ואחדות אלהים ("שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד") כולל כרונות בהזדהות הפילוסופיות האלו המופיעות לא רק במורה הנבוכים, אלא גם במשנה תורה' (חלקות יסודי התורה א"א-ז). ההזדהות האלו הלא-תקפות דרושות ליסודי התורה:

למרות שהסתירות המורכבות האלו הקשורות בהזדהות הרמב"ם לקיומו של אלהים היו ידועות היטב לקוראיו הפילוסופיים בימי הביניים (כמו ר' יוסף קספי, אפורי, ור' חסדאי קרקשקש), החוקרים במאה העשרים לא שמו לב אליהם, ומייל וראו את כל הסתירות במורה הנבוכים' במשקפיים הדרופראקטילים של שטראוס. כך ליאן שטראוס שיתק את הקר 'מורה הנבוכים' במאה העשרים.

חרובד הרביעי?

בריונו במתרות הקשורות להזדהות הפיסיקלית מתנועת הגלגל, לא הייתה התחממות לרובד הרביעי, לפי הקטגוריות של פרינס, דהיינו המיטטי השכלי, למרות שהוא הרובד העמוק והחשוב ביותר. וזאת משום שחרובד הרביעי אינו עוסק בהיגויים, העשויים לסתור היגויים בשלושת הרבדים האחרים, אלא הוא עוסק בחזיונות ובמחשבות. לדוגמה, דברי הרמב"ם על "עבודה שבלב" במורה הנבוכים', חלק ג, פרק נא, שייכים לרובד הרביעי, אבל אינם סותרים את דבריו על עבודת אלהים ברבדים האחרים, לגבי מסוגיה הנדונה של ההזדהות הפיסיקלית והאייסטטולית מתנועת הגלגל, הרובד הרביעי מצוי במושגות של אהבת אלהים ויראת אלהים המלווים את המדען החוקר את היקום הפיסיקלי (ראה חלקות יסודי התורה בג'ב: ד"ב; ומורה"ג: ד"ג, נא-גב).

הפה שתהיר הוא הפה שאסר

נסכם, מי שלמד אותנו לקרוא את ספרו הפילוסופי הנדול של הרמב"ם הוא שפועל ביכולתו להכין בני. הפה שתהיר הוא הפה שאסר. אם יוכלו חוקרי הרמב"ם

למצוא את הכרית, והיא מנוסחת במורה הנבוכים', חלק ב, פרק א ("העיון הפילוסופי השלישי"), ונרמזת במשנה תורה', חלקות יסודי התורה א"א-ד, א. ההזדהות הפיסיקלית איננה תקפה, אולי לפחות ההזדהות המטפיזית תקפה. הרי זאת הייתה עמדתו של אבן סינא, שסען כי ההזדהות הפיסיקלית האריסטוטלית המבוססת על תנועת הגלגל השמימי אינה תקפה, אבל ההזדהות המטפיזית המבוססת על ההבנה בין ההכרחי לאפשרי אכן תקפה. כמו כן, הרמב"ם כותב בקטעים מסוימים במורה הנבוכים', חלק ב, פרקים א-ב, כי ההזדהות המטפיזית ("העיון הפילוסופי השלישי") בלתי תלויה בהזדהות הפיסיקלית ("העיון הפילוסופי הראשון"). אם לא נוכל להשתמש בהזדהות הפיסיקלית, משום שאיננה תקפה, נוכל להשתמש בהזדהות המטפיזית, ולא ניוותר ללא הזדהות לקיומו של האלוהים. יפה: ברם, כאן אנחנו נתקלים במתירה מכוונת נוספת של הרמב"ם, מתירה בעלת השכיחות מן המדרגה הראשונה. על סתירה זו כבר העירו פילוסופים בימי הביניים. כגון ר' יוסף קספי (בפירושו למורה"ג ב"א וב"ב), אפורי (בפירושו למורה"ג ב"א), ור' חסדאי קרקשקש (בספר אור ה', מאמר א', כלל א, פרק כט.)¹² לפי דבריהם, והם ללא ספק צדקים, ההזדהות המטפיזית של הרמב"ם (שאיננה הזדהות מטפיזית טהורה, כמו זו של אבן סינא, אבל מתייחסת גם לתופעות פיסיקליות, כגון החזירה והתפסיד מניחה באופן סמוי את התנועה הקדומה והתמידית של הגלגל השמימי) זאת אומרת, היא אינה בלתי תלויה בהזדהות הפיסיקלית, כפי שחמב"ם הצהיר, ולכן אם ההזדהות הפיסיקלית אינה תקפה, גם היא אינה תקפה. הסתירה ברורה: ברובד האקסטורי ההזדהות המטפיזית לקיומו של אלהים אינה תלויה בהזדהות הפיסיקלית האריסטוטלית לקיום המניע הראשון, ואילו ברובד האסטורי היא תלויה בה. זו דוגמה מובהקת ל"סתירה מן הסיבה השביעית". שוב, אין כאן סתירה בין ירושלים לאחנה, אלא סתירה בין אתונה לאחנה. היא סתירה בין שתי תפיסות עיוניות שונות: בין התפיסה האבן-סינאית המאמינה בכוחו של השכל האנושי לדיעת אמתות מטפיזיות, לא במישרין ובירודאות לביין העמדה הספקנית האומרת כי אין כל ודאות מטפיזית, לא מן הסוג האריסטוטלי ולא מן הסוג האבן-סינאי. נוסף על כך, יש כאן גם סתירה בין ירושלים לירושלים: בין הדעה החדת האומרת שניתן לדיעת את אלהים לבין הדעה החדת האומרת שלא ניתן לדיעתו.

הדעה שלפיה ההזדהות הפיסיקלית לקיום המניע הראשון תקפה, וגם הדעה שלפיה ההזדהות המטפיזית לקיומו של אלהים בלתי תלויה בהזדהות הפיסיקלית לקיום המניע הראשון, תן דעות חשיבות לרובד השני, לפי הקטגוריות של פרינס, כלומר הרובד האריסטוטלי. דעות אלו הן אסטרטיות ביחס לרובד הראשון, דהיינו התיאולוגי

¹² ראה ספרי 'פסיקא ומשפטיקא אצל חסדאי קרקשקש' (לעיל, הערה 9, עמ' 77-82). גם ר' שמואל אבן תמון חש בעל כורחו במתירה זו, קרא לו "חספק החוק שבנצח בספר" [של הרמב"ם], והופש לה תירוץ לשווא: ראה פינקל (לעיל, הערה 10), עמ' 156.

להשתמך מן הקונפליקט של שטראוס על אודות ירושלים ואתונה, ונתמך על הסתירות בימורה הנבוכים, ללא הנחת קדומות, אי ברואי ימצאו את עצמם נבוכים בירושלים ונבוכים באתונה. או-אז נכלל, אולי, להתחיל להבין באמת את סודותיו של 'עמורה הנבוכים', שהרי הספר נועד לנבוכים.

האוניברסיטה העברית בירושלים

הרמב"ם של שטראוס

מנחם קלנר

השקפתו של שטראוס על הרמב"ם מבוססת על המתקוקת הכלת-יפתרה שהוא מגיב בין הנאורות לבין האורתודוקסיה, בין הכפירה לבין האמונה, בין אתונה לבין ירושלים.¹ לטענתו, ימי-הביניים אופיינו בנאורות דומה לזו שהתקיימה במאה ה-11, כמו בנאורות המודרנית, כך גם בימי-הביניים – אינטלקטואלים נאלצו לבחור בין האורתודוקסיה לתבונה. מבחינתו של שטראוס, הרמב"ם היה אדם נאור ועל כן לא ייתכן שנשא אורתודוקס.² אך, האם באמת הרמב"ם בעצמו היה מסכים להערכת זו, על פיה הוא נאלץ לבחור בין נאורות לבין אורתודוקסיה, והעדיף באופן אישי את הראשונה, אך הציג בפומבי נאמנות לאחרונה? במאמר זה אשען שהרמב"ם לא היה קורא שטראוס. אני עצמו, אמנם, תשיען כבר היעלה בעבר,³ אך כאן אני מקווה להציג סיבות חדשות לדחיית פרשנות הרמב"ם של שטראוס.

בראה לי שבנישמתי לרמב"ם שטראוס טעה בשני אופנים חשובים: ראשית, הכנתו את "הנאורות האריסטוטלית" במוחים של מדע-הטבע נטול הערכים והיאורה של זו במושגים אינטלקטואליים צרים, מזכירים יותר מדי – הן במראתם והן במהותם – את הנאורות של המאה ה-11.⁴ שנית, התקשותו לטעון שההציון המוביל בנאורות של ימי-הביניים, שאבד לנאורות המודרנית ולירישה, ושכאמצעותו מאבדים את עוצמתם חלק גדול מן הווריאציות והספקות המודרניים, [הוא] רציון החוק,⁵ מציגה באופן לקוי ביותר את מושג החוק הנודן.⁶

¹ Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. Eve Adler (Albany: SUNY Press, 1995), pp. 27, 31, 38.

² אני מודע לכך ששטראוס מעולם לא ביטא דעה זו בבירור, אולם רוב קוראיו יסבמו עם הערכתו. אחד מתלמידיו הקרובים, ורנר דנהאור, פירש כך את עמדתו בימפוזיון שנערך באוניברסיטת חיפה, בדצמבר 1999, שהביא לפרסום מיוחד זה של 'עידן'.

³ לביקורת משכנת וערכנת המוללת ציטוטים רלוונטיים ממתקדים אחרים לגבי ראייתו של שטראוס את רמב"ם ראה: *The Legacy of a Distant God: Searching for a Distant God*, Kenneth Seeskin (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 177–188.

⁴ *Philosophy and Law*, pp. 105–107.

⁵ *Philosophy and Law*, p. 39.

⁶ המרביות לכאורה של רציון החוק היא המוליכה את שטראוס לפרש את הרמב"ם (והוגי דעות נוספים מן העת העתיקה וימי-הביניים) כמי שעדיין לטוגיות פוליטיות, הרבה מעבר למה שאכן קרה במציאות.