

חוברת זו, העשרים ואחת במנין, כוללת מגוון של מאמרים.

הוקדשו בה שני מאמרים לר' יוסף קארו, עם מלאת חמש-מאות שנה להולדתו. שני מאמרים נוספים יראו אור ברצות השם בחוברת הקרובה.

כן מופיעים כאן שני מאמרים על פרנץ רוזנצווייג, על-פי הרצאות שנישאו ביום עיון שהתקיים לזכרו באוניברסיטת בראילן עם מלאת מאה להולדתו.

החוברת הקרובה תוקדש בחלקה לרלב"ג.

כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א

§

במאמרו, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים"¹, ליאו שטראוס מצטט את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ח"א פ"א — "הנה כבר בארנו לך ההפרש בין 'צלם' ו'תאר', ובארנו עניין 'צלם'² — ומעיר:

[הרמב"ם] רומז בכך לאופיו הכפול של ביאורו כאן כמו במקומות אחרים: ביאור אחד ניתן לך ["בארנו לך"], כלומר לקורא הטיפוסי, וביאור אחר ניתן לקוראים בלתי-מוגדרים ["ובארנו"]; וביאור אחרון זה מתחוויר רק כאשר שוקלים, בין השאר, את הקשרם של כל פסוקי המקרא המצוטטים³.

לפי שטראוס, אם כן, הרמב"ם עושה שני דברים בור-זמנית בדיונו במילה "צלם" שם: (א) הוא מבאר לקורא ה"טיפוסי" את ההבדל בין המלים "צלם" ו"תאר"; (ב) הוא מבאר לקורא יוצא הדופן, המשכיל והמיומן, את ענין "צלם". ובעוד שהביאור הראשון נכתב בשפה ברורה, גלויה ושווה לכל נפש, הביאור השני אינו אלא גרמז, והוא עשוי להתגלות אך ורק באמצעות בדיקת המקראות המצוטטים. בהמשך דבריו, שטראוס מסביר שהביאור השני רומז לשרידים פגניים בתוך התנ"ך⁴. לדעתו, מועיל לנסח את ההבדל בין שני הביאורים כדלקמן: הראשון הוא דתי ופילוסופי, והשני פילולוגי והיסטורי.

ניתן להטיל ספק בפירושו של שטראוס למילה "לך" ("בארנו לך") ולהעדרה ("ובארנו"). אולי יש חשיבות לדיוקו בין "בארנו לך" לבין "ובארנו", ואולי אין; אבל אפילו ישנה חשיבות, אפשר להעלות פירושים חלופיים, שאינם פחות סבירים מזה של שטראוס. ייתכן, למשל, כי העדרה של המילה "לך" אינו בא להוציא את הקורא ה"טיפוסי", אלא לאותת לו, לאותו קורא "טיפוסי", שהביאור בענין הזה אינו מפורש במלואו. יתר על כן, ראוי בכלל להתיחס בזהירות רבה לאפיונו של שטראוס את הקורא ה"טיפוסי" של מורה

1 Leo Strauss, "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*", in: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago, 1963, pp. XI-LVI.

2 המובאות כאן ולהלן הן מתרגום ר' שמואל אבן תבון.

3 שטראוס, עמ' xxvi. השווה עמ' xxxv.

4 שם, עמ' xxxvii ואילך.

הנבוכים⁵. הנחתו, שהקורא ה"טיפוסי" הלא הוא ר' יוסף בן יהודה, הנמען שאליו נכתב ונשלח הספר (ראה אגרת הפתיחה למורה הנבוכים: "חיברתיו לך ולדומים לך"), אינו בחזקת קורא מוכשר ובקורתי, נראית לי מוגזמת; ואילו המסקנה המתבקשת ממנה, כאילו נועדו סודות הספר לאי-אלו "קוראים בלתי-מוגדרים" אחרים, היא בעיני תמוהה. הסתייגויות אלו אינן מורידות מערכו הרב של טיעונו העיקרי של שטראוס, כי הביאורים הלקסיקוגרפיים במורה הנבוכים עשויים להיות "ביאורים כפולים", נגלים ונסתרים, וכי הביאורים הנסתרים אינם מתחזרים עד שגשקול את "הקשרם של כל פסוקי המקרא המצוטטים". שטראוס הוא הראשון מבין פרשני מורה הנבוכים שהצביע במפורש על סוד הביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים, אם כי עיקרי הדברים כבר הובחנו במידה זו או אחרת בפרשנות הקלאסית למורה הנבוכים. שטראוס בוודאי לא היה הראשון שעמד על הצורך לקרוא את הביאורים הלקסיקוגרפיים של הרמב"ם בעין בקורתית ובצמוד לטקסט המקראי. כבר קבע ר' יצחק אברבנאל כלל מיתודולוגי מצוין לקריאת ביאורים אלה, והוא: "אין לנו להאמין השיתופים [= המשמעויות הדו-ערכיות של מלים מקראיות] שלא יכריחם [הרמב"ם] מן הכתובים"⁶.

בקטעים הבאים, נעיין בדיונו של הרמב"ם במילה "צלם" במורה הנבוכים ח"א פ"א, תוך כדי בדיקת המקראות המצוטטים על-ידו, ונשווה בין הביאור הדתי והפילוסופי לבין הביאור הפילולוגי וההיסטורי. המטרה תהיה להדגים כיצד יש לחשוף את תורת הסוד בביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים שבמורה הנבוכים⁷.

ב

הרמב"ם פותח את הדיון במילה "צלם" בהעמדת הבעיה של האנתרופומורפיות הגסה: כבר חשבו בני אדם, כי "צלם" בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו. והביא זה אל הגשמה גמורה, לאמרו "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" [בראשית א כו]. וחשבו שהאלוה על צורת אדם, ר"ל תמונתו ותארו. והתחייבה להם ההגשמה הגמורה והאמונה בה.

הטעות בהבנת הביטוי "צלם אלהים" מוצגת כאן כמשולשת: לשונית, פרשנית ותאולוגית. טעות בהבנת ההוראה של המילה העברית "צלם" הביאה בני אדם מסוימים לידי טעות בהבנת המקרא ("נעשה אדם בצלמנו"), וטעות זו הביאתם לידי הטעות באנתרופומורפיות הגסה. טעות לשונית הולידה טעות פרשנית שהולידה טעות תאולוגית.

5 שם, עמ' xvii ואילך.
 6 מוה"נ עם פירושים של אפודי, שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, אשר קרשקש ור' יצחק אברבנאל, וורשא תרל"ב, ח"א פ"ב, יג ע"ב. והשווה דברי אברבנאל המובאים להלן, הערה 28.
 7 ככל הידוע לי, דבריו של שטראוס בנושא הביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים במוה"נ לא זכו לשום תגובה בקרב חוקרי הרמב"ם. בדיוניה המצוינים של שרה קליין-ברסלבי בפרשנות הפילוסופית של הרמב"ם למילה "צלם" אין כל התייחסות לשאלת הביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים (פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 200-213; פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 13-22 [וראה הערה 17 בעמ' 122]). והוא הדין לגבי המחקרים החשובים על פרשנות הרמב"ם למקרא של שלום רוזנברג (על פרשנות המקרא בספר המורה, "מחקרי ירושלים במחשבת ישראל", א, תשמ"א, עמ' 5

לאחר קביעה זו, הרמב"ם מרחיב קצת את הדיבור באנתרופומורפיסטים ובאנתרופו-מורפיות:

וראו שהם, אם יפרדו מזאת האמונה, יכויבו הכתוב וגם ישימו האלוה נעדר, אם לא יהיה גוף בעל פנים ויד כמותם בתמונה ובתואר, אלא שהוא יותר גדול ויותר בהיר, לפי סברתם, והחומר שלו גם כן אינו דם ובשר. זה תכלית מה שחשבוהו רוממות בחוק האלוה.

מכאן מסתבר שיש סיבה נוספת לאנתרופומורפיות הגסה, חוץ מן הידיעה הלשונית בהוראת המילה העברית "צלם". בני אדם אלה, המאמינים באלוהים גשמי, פשוט לא היו מסוגלים לתאר לעצמם אלוהים שאינו גשמי. תופעה זו, יש להעיר, מובנת היטב לאור תורת ההכרה של הרמב"ם, שלפיה המחשבה הדמיונית, בניגוד למחשבה השכלית, אינה מסוגלת להכיר נמצאות שאינם גשמיים או כוחות בגשם, ולכן ההמונים, שמחשבתם אינה שכלית אלא דמיונית, אינם יכולים לתאר לעצמם אלוהים שאינו גוף או כח בגוף⁸. מכל מקום, מתגנב החשש כבר כאן, בתחילת הדיון במילה "צלם", כי לדעת הרמב"ם בעית הפרשנות הנכונה של הכתוב "נעשה אדם בצלמנו" אינה בעיקרה בעיה של ידיעת הלשון העברית, כי אם בעיה של מחשבה.

אולם הרמב"ם לא גמר ללמד את שעורו בלשון העברית, והוא עורך עתה הבחנה חדה וחד-משמעית בין המלים "צלם" ו"תאר":

ואומר, כי הצורה המפורסמת אצל ההמון, אשר תמונת הדבר ותארו, שמה המיוחד בה בלשון העברי "תאר". אמר "יפה תאר ויפה מראה" [בראשית לט ו]... ונאמר בצורה המלאכית: "יתארהו בשרד... ובמחוגה יתארהו" [ישעיה מד יג]. וזהו שם שלא יפול על האלוה ית' כלל, חלילה וחס!

אמנם "צלם" הוא נופל על הצורה הטבעית, ר"ל על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא שהוא, אשר הענין שהוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית. ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו: "בצלם אלהים ברא אותו" [בראשית א כו].

אכן, ההבחנה חדה וחד-משמעית! המילה "תאר" מוצגת כמורה על הצורה התבניתית הפיסית, בין באובייקטים טבעיים בין במלאכותיים; ואילו המילה "צלם" מוצגת כמורה על "הצורה הטבעית, ר"ל על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא", קרי: הצורה האריסטוטלית. ועוד, שתי המלים אף מוצגות כמוציאות זו את זו: בעוד שהמילה "תאר" מוצגת כמורה על הצורה התבניתית הפיסית, ולא על אלוהים, המילה "צלם" מוצגת כמורה על ענין אלוהי, ה"צלם אלוהים", ולא על הצורה התבניתית הפיסית. קיצורו של

85-157), ושל אליעזר זאב ברמן ("Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review*, 5, 1980, pp. 1-15).

ראה מוה"נ ח"א פרקים כו, עג, הקדמה י, הערה; ח"ב פ"ב. והשווה דברי אפודי: "רצונו לומר שאלו האנשים הסכלים האמינו בהגשמה מצד שני דברים. הא' מהם, שנמשכו אחר פשוטי הכתוב... והב', שמצד שכלם העכור והמבולבל ישימו השם ית' נעדר אם לא יהיה גוף, אפילו לא יהיה להם פשטי התורה, כי לפי דעתם מה שאינו גשם או כח בגשם אינו נמצא (פירוש למוה"נ, מהדורת וורשא, ח"א פ"א, סימן ב, יב ע"א). יושם אל לב, כי אפודי מיחס את האמונה בהגשמה ל"פשוטי הכתוב" ולא לטעות בעברית. וראה להלן, סעיף ה.

דבר, ההבחנה בין המלים "צלם" ו"תאר" מוצגת כאן על-ידי הרמב"ם כברורה וכגלויה, לא פחות מן ההבחנה בין שכלו של אדם לבין מראהו הפיסי.

במשנה תורה, הלכות יסודי התורה פ"ד הל"ח, הרמב"ם כבר הניח בפסקנות הן את ההגדרה ל"צלם" כצורה במובן האריסטוטלי, והן את ההבחנה התדה והחד-משמעית בין "צלם" ל"תאר":

והדעת היתרה [= השכל הנקנה] המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"... ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעיניים, שהיא הפה והחוטם והלסתות ושאר רושם הגוף, שזו "תאר" שמה.

חזקה על כל קורא של מורה הנבוכים שהוא מכיר קטע זה מהלכות יסודי התורה, ולכן לא יופתע במצאו אותה ההגדרה ל"צלם" ואותה ההבחנה בין "צלם" ל"תאר" במורה הנבוכים. מובן, כי הקורא הלא-בקורתי יקבל את ההגדרה ואת ההבחנה כתורה לקסיקו-גרפית מסיגי, בייחוד משום שהוא כבר מכירן מחיבור בעל סמכות הלכתית, וכי ישמח שחלקו עם החכמים היודעים ש"צלם" אינו "תאר", ולא עם הסכלים המאמינים באלוהים גשמי ואנתרופומורפי. גם מובן, כי אם ברצוננו להיות קוראים בקורתיים כראוי, לא נוכל לקבל את קביעותיו הלשוניות של הרמב"ם עד שנראה את ההוכחות המקראיות במו עינינו. נוסף על כך, עלינו בלאו-הכי להזהר בכל הקשור לקביעות החלטיות לגבי הלשון העברית של תקופת המקרא, שכן מן המפורסמות הוא שידעיתנו בה חלקית ומועטת.⁹

אכן, הרמב"ם מביא עתה דוגמאות מן המקרא כסימוכין להגדרתו למילה "צלם".

(א) הדוגמא הראשונה היא "צלמם תבזה" (תהלים עג כ):

ולכן נאמר "צלמם תבזה", כי הבזיון דבק בנפש, אשר היא הצורה המינית, ולא בתמונת האברים ותוארם.

בעל המזמור מבקש, כי אלוהים יבזה את צלמם של הרשעים. אך מן ההקשר המקראי אין זה ברור כלל ועיקר מהו "צלמם". הרמב"ם קובע, כי "צלמם" הוא צורתם המינית האנושית, היא הנפש. ודוק, הנפש ולא השכל. אין הרמב"ם מתכוון כאן ל"צורת האדם השלם בדעתו", שהיא השכל הנקנה וצלם אלוהים, שכן הצורה היא אינה ראויה לכל בוז וגם אינה מצויה אצל רשעים, אלא הוא מתכוון כאן לצורה אחרת הנוכרת אף היא בהלכות יסודי התורה (שם), והיא הנפש הביולוגית של האדם, "שבה אוכל ושותה ומוליד ומרגיש ומהרהר" אבל אינו יודע בהכרה שכלית. עבור הרמב"ם, אם כן, התיבה "צלמם" בפסוקנו אינה יכולה להורות על שכלם של הרשעים, אבל היא גם אינה יכולה להורות על תוארם הפיסי, שכן "הבזיון דבק בנפש... ולא בתמונת האברים ותוארם". כלומר, כפי שאריסטו מציין באתיקה הניקומאכית, אין לגנות אדם בעבור תכונות גופניות שאינן רצוניות, אלא יש לגנותו בעבור מידות מוסריות רעות שהן רצוניות, והן בנפש¹⁰. פירוש זה של הרמב"ם

9 השווה דברי הרמב"ם: "הלשון אשר אין היום ממנה אלא דבר מועט" (מוה"נ ח"א פס"א); "דעתנו שאנחנו היום בלתי יודעים לשוננו" (ח"א פס"ז). והשווה, למשל, ריה"ל, כוזרי, מאמר ב אות סה; ראב"ע, פירוש לשיר השירים ח יא. וראה להלן סעיפים ז, ט. והשווה גם מוה"נ ח"א פכ"ז.

10 השווה דברי אברבנאל: "וכוונתו בזה מה שאמר הפילוסוף בספר המדות [אתיקה ניקומאכית ג: ה, 1114א], שאין ראוי לבנות אדם על היותו כעור הצורה או בעל מום גופני, ולא לשבח

ל"צלמם תבזה" הינו ללא ספק יפה. הוא פותר בעיה רעיונית בטקסט (שלכאורה מדבר על בוז לצורה הפיסי של הרשעים), ומלמד כלל בתורת המידות ("הבזיון דבק בנפש", כלומר במידות המוסריות הרעות בנפש). יחד עם זאת, יש לזכור שהפירוש לא הוכרח כלל על-ידי פשוטו של מקרא, אלא על-ידי אילוצים פילוסופיים (אריסטוטליים) שהינם תיצוניים לטקסט המקראי.

(ב) הדוגמא השנייה היא השימוש בלשון "צלמים" כמילה נרדפת לפסלי עבודה-זרה (במדבר לג נב, מלכים ב' יא יח, ועוד):

וכן אומר, כי הסיבה בקריאת הצלמים [ערבית: אלאצנאם] "צלמים" היות המבוקש מהם עניינם הנחשב, לא תמונתם ותוארם.

השימוש במילה "צלמים" להורות על הפסלים של עובדי עבודה-זרה הוא, אם כן, מטונימיה. פסלי עבודה-זרה נקראים "צלמים" בגין הכח השרוי בהם, לפי אמונת עובדיהם. פירוש זה של הרמב"ם משתלב עם הערותיו בענין עבודה-זרה במקומות אחרים. הוא סבור, כי אף אדם אינו עובד פסל בחינת פסל, אלא בחינת הכח השמימי האמור להיות בו. למשל, עובדי עבודה-זרה "העמידו הצלמים [אלאצנאם] לכוכבים... וחשבו שכוחות הכוכבים שופעות על הצלמים ההם"¹¹. למעשה, הרמב"ם בפירושו ל"צלמים" מקיש היקש מפירושו ל"צלם" האדם: כשם ש"צלם" האדם אינו צורתו התבניתית אלא רוחו (שכל או נפש), כן "צלם" הפסל אינו צורתו התבניתית אלא רוחו המשוערת. בדומה לפירושו ל"צלמם תבזה", פירושו של הרמב"ם ל"צלמים" משקף ומבטא את תפיסתו העיונית, אבל אינו מתחייב מפשוטו של מקרא. אולם במקרה של "צלמם תבזה", היה לרמב"ם אילוץ פילוסופי שמנעו מלפרש את "צלם" כצורה תבניתית (כלומר, "הבזיון דבק בנפש... ולא בתמונת האברים ותוארם"), אבל במקרה של "צלמים" אין כל אילוץ פילוסופי דומה. הרי הפסלים הם לכל הדעות חפצים גשמיים שיש להם צורות תבניות. במקרה של "צלמם תבזה", ניתן היה לחשוש שהמניע העיקרי של פירוש הרמב"ם היה האילוץ הפילוסופי. במקרה של "צלמים", ניתן לחשוש שהמניע העיקרי לפירושו הוא המגמה לשמור על הגדרתו ל"צלם" כצורה האריסטוטלית. בשני המקרים, ברור שהמניע העיקרי לא היה הכרח הלשון העברית או הפשט המקראי.

(ג) הדוגמא השלישית היא היחידה בה המילה "צלם" מופיעה כנסמך בדומה להופעתה

ב"צלם אלוהים". דוגמא זו, שאינה אלא מקרה קשה במיוחד של הדוגמא השנייה, היא "צלמי טחוריהם" (שמואל א' ו יא; השווה ו ה):

וכן אומר ב"צלמי טחוריהם", כי היה הנרצה מהם ענין דחות היוק הטחורים, לא תואר הטחורים.

הנה, הפלישתים מחזיקים בארון ה', אלוהים מכה אותם בטחורים (ובעכברים), הם מחליטים להיפטר מן הארון, וכהגיהם וקוסמיהם אומרים להם: "אם משלחים את ארון אלהי ישראל אל תשלחו אותו ריקם, כי השב תשיבו לו אשם, אז תרפאו... חמישה טחורי זהב וחמישה עכברי זהב... ועשיתם צלמי טחוריהם וצלמי עכבריהם... ונתתם לאלהי ישראל כבוד,

על היותו יפה תואר ויפה מראה, לפי שהענינים הגופניים הם מפעולת הטבע ואין לבחירת האדם יכולת עליהם", וכו' (פירוש למוה"נ, ח"א פ"א, יג ע"א). וראה אריסטו, שם, ג: א-ה. השווה תענית כ ע"ב-כא ע"ב, ומקבילות.

11 מוה"נ ח"ג פכ"ט; השווה ח"א פל"ו. והשווה גם משנה תורה, הלכות עכו"ם, פרק א הל' ב.

אולי יקל את ידו, וכו' (שמואל א' ו ג-ה); "וישימו את ארון ה' אל העגלה... ואת עכברי הזהב ואת צלמי טחוריהם" (שם, שם, יא; השווה שם ז). כלום ייתכן, כי המשמעות הפשוטה של "ועשיתם צלמי טחוריהם" היא "ועשיתם פסלים בעלי כח אנטית-טחוריים", ולא "ועשיתם פסלים בתבניתם הפיסית של טחוריהם"? הרמב"ם, כמובן, נדחק אל פירושו המוזר הזה מכיוון שבהתחשב בסיפור המקראי, היה עוד יותר מוזר אילו פירש את הביטוי "צלמי טחוריהם" בהתאם לפירושו הכללי ל"צלמים", כרומז אל רוח הטחורים השרויה בפסלים. ואם נראה לנו כאילו הגשר הגדול קפץ מן הפח אל הפחת, אין תימה! דומה, כי במקרה של "צלמי טחוריהם" כל נסיון להציל את ההגדרה ל"צלם" כצורה האריסטוטלית יידון לגיחוך. אם הדוגמא הראשונה ("צלמם תבוה") היתה מגמתית, והדוגמא השנייה ("צלמים") מגמתית יותר, אזי הדוגמא השלישית מגמתית מאד מאד¹².

בשלב זה, הרמב"ם כותב:

ואם אי אפשר מבלתי היות "צלמי טחוריהם" ו"צלמים" נקראים כן מפני התמונה והתואר, יהיה אם כן "צלם" שם משתתף או מסופק, ייאמר על הצורה המינית ועל הצורה המלאכית ועל כיוצא בה מתמונות הגשמים הטבעיים ותאריהם. ויהיה הנרצה באמרו "נעשה אדם בצלמנו" הצורה המינית, אשר היא ההשגה השכלית, לא התמונה והתואר.

כיצד יש להתייחס לדברי ההסתייגות האלה של הרמב"ם? אפשר, כמובן, לראות בהם כעין קו נסיגה: הרמב"ם דבק בהגדרתו ל"צלם" כצורה האריסטוטלית, אך מודה שלא עלה בידו להוכיח את הדבר מעל לכל ספק לגבי "צלמים" ו"צלמי טחוריהם", ולכן הוא מוכן להכיר בלגיטימיות של תפיסה חלופית האומרת, כי "צלם" שם משתתף או מסופק. ברם, כשם שאינני יכול להאמין כי המגמתיות בשלוש הדוגמאות המקראיות של הרמב"ם לא היתה מודעת ומכוונת, כך אינני יכול להאמין כי הרמב"ם מצפה שאנחנו, הקוראים הבקורתיים השוקלים את הקשרם של כל פסוקי המקרא המצוטטים, נתיחס בדרך כזאת לדברי ההסתייגות שלו. משוכנעני, כי הדרך הראויה להבין את דברי ההסתייגות של הרמב"ם היא כדלקמן: הרמב"ם עצמו יודע היטב שאין תמיכה פילולוגית להגדרתו ל"צלם" כצורה האריסטוטלית, אך הוא מורה לנו כאן דרך פרשנית המאפשרת לנו — אף-על-פי-כן ולמרות הכל — לקיים את ההגדרה במקרה המכריע של "צלם אלוהים". יוצא, כי הפירוש הדתי והפילוסופי ("צלם" = שכל) הינו בלתי תלוי בממצאים הפילולוגיים וההיסטוריים.

מה ניתן איפוא להסיק מדברי ההסתייגות של הרמב"ם?

ראשית, המילה "צלם" — ממש כמו המילה "תאר" — עשויה להורות על הצורה התב-

ניתית הפיסית, גם באוביקטים טבעיים וגם באוביקטים מלאכותיים.

שנית, בניגוד למילה "תאר" שיש לה שתי הוראות בלבד, למילה "צלם" עשויות להיות שלוש הוראות: (א) הצורה האריסטוטלית, (ב) הצורה התבניתית באוביקטים מלאכותיים, (ג) הצורה התבניתית באוביקטים טבעיים. הדוגמא היחידה הניתנת להוראה א' היא "נעשה אדם בצלמנו", ואולי יש מקום להרהר מדוע הכתוב "צלמם תבוה" אינו נזכר. הדוגמאות

12 בדיונו ב"צלם אלוהים", ר' אברהם בר חייא מציין את "צלמי טחוריהם" כהוכחה מובנת מאליה ומכרעת שהמילה "צלם" מורה על "גוף... וגשמו". ראה מגלת המגלה, ברלין תרפ"ד, עמ' 52; והשווה קליין-ברסלבי, "פירושו של אברהם ברי-חייא לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן עדן, בתוך הקובץ "ישראל אפרת — משורר והוגה", תל-אביב תשמ"א, עמ' 206.

הניתנות להוראה ב' הן "צלמים" ו"צלמי טחוריהם", כלומר, לא רק הפרט הדחוק מאד ("צלמי טחוריהם") אלא גם הכלל ("צלמים"). להוראה ג' לא ניתנות דוגמאות. ויש לתמוה מה הביא את הרמב"ם להזכיר את דבריו אין לפחות כתוב אחד המדגים אותה. על כרחך עליך לומר כי יש כתוב כזה או כתובים כאלה. אבל מהו או מה הם? אולי "צלמם תבוה"? הרי אם מותר, לפי דברי הרמב"ם, להסתייג מפירושו ל"צלמים" ו"צלמי טחוריהם", אולי מותר להסתייג גם מפירושו ל"צלמם תבוה"? ואם "צלמם תבוה" ייחשב לדוגמא להוראה ג', הדבר יסביר מדוע לא נזכר כדוגמא להוראה א'. ושמה יש לחפש דוגמאות להוראה ג' בכתובים שאינם מובאים בדיון של הרמב"ם בפרקנו? למשל, "ויולד [אדם] בדמותו כצלמו" (בראשית ה ג). אמנם הרמב"ם יפרש את הכתוב הזה, במורה הנבוכים ח"א פ"ז, כמורה על שכל האדם, כדוגמת "נעשה אדם בצלמנו", אבל הקורא של פרק א עוד לא הגיע לפרק ז, ואף כשיגיע לשם אולי יגלה כי גם שם יש דברים בגו. ואם הכתוב "ויולד בדמותו כצלמו" הוא דוגמא להוראה ג', אולי יש לפרש גם את "נעשה אדם בצלמנו" בהתאם להוראה זו? כמובן, פירוש כזה סותר את דבריו המפורשים של הרמב"ם, שלפיהם "צלם אלוהים" חייב להתפרש כשכל. אבל כלום הביא הרמב"ם הוכחה לשונית לתמוך בדבריו אלה?

שלישית, המילה "צלם" עשויה להיות "שם משתתף או מסופק". היא "משתתפת", כלומר דו-ערכית לחלוטין, לגבי היחס בין הוראה א' לבין הוראות ב' ו ג'; שהרי אין דמיון בין הצורה האריסטוטלית לבין כל צורה תבניתית. והיא "מסופקת", כלומר דו-ערכית למחצה, לגבי היחס בין הוראות ב' ו ג'; שהרי יש דמיון בין שני סוגי הצורה התבניתית¹³.

נמצא, כי ההבחנה בין "צלם" ל"תואר", שהוצגה על-ידי הרמב"ם כחדה וכחד-משמעית, אינה ברורה כלל וכלל. יתרה מזו, הכתוב היחיד שהרמב"ם מציין בדברי ההסתייגות שלו כדוגמא להוראה א' של "צלם" הוא "נעשה אדם בצלמנו", אבל מובן מאליו שכתוב זה אינו יכול לשמש כראיה לשונית, כי הרי הוא הטעון הוכחה. ואם אמנם יש ליחס חשיבות להשמטת הכתוב "צלמם תבוה" בדברי ההסתייגות, אזי ניווכח לדעת שלא נשארת אף ראיה מקראית אחת להוראת "צלם" כצורה האריסטוטלית. ובכן, התוצאות של בדיקה המקראית מורות, כי ככל הנראה המילה "צלם" משמעה צורה תבניתית. ואולי ניתן להסיק מדיוק בדברי הרמב"ם ("ייאמר על... הצורה המלאכית ועל כיוצא בה מתמונות הגשמים הטבעיים ותאריהם"), כי הוראתה הראשונה היא על הצורה התבניתית המלאכותית¹⁴.

הרמב"ם מסיים את הפרק ואת הדיון במילה "צלם" בדברים האלה:

וכאשר יחד האדם בעניין שהוא זר בו מאד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת לגלגל הירח, והוא ההשגה השכלית... דימה אותה בהשגת האלוה... ונאמר באדם מפני זה הענין, ר"ל מפני השכל האלוהי המדובק בו, שהוא ב"צלם אלוהים" ובדמותו, לא שהאלוה ית' גוף שיהיה בעל תמונה.

בתחילת הפרק, הזכיר הרמב"ם בני אדם שפירשו את "צלם אלוהים" בהתאם ל"הגשמה גמורה". הכתוב פירנס את מחשבתם המוטעית, ומחשבתם המוטעית פירנסה את פירושה

13 השווה פירוש שם טוב בן יוסף אבן שם טוב למוה"ב, מהדורת ורשא, ח"א פ"א, יג ע"א. על ההבחנה בין "משתתף" ל"מסופק", ראה רמב"ם, מלות התגיון, שער יג.

14 דעה זו, כנראה, היתה רווחת בתקופת הו"ל, שהרי בכמה וכמה מדרשים "צלם אלוהים" מובן כ"איכון של אלוהים". ראה, למשל, תנחומא, עקב, ד; דברים רבה ד ד; ויקרא רבה לד ג.

לכתוב. עתה, בסוף הפרק, הרמב"ם מבהיר את המחשבה הנכונה, ומראה כיצד הכתוב יכול לפרנס אותה, וכיצד היא מפרנסת את הכתוב.

ג

נסכם עתה את הביאור הלכסיקוגרפי הכפול למילה "צלם", כפי שהוא משתמע מעיונו בדיון הרמב"ם במורה הנבוכים ח"א פ"א. לפי הביאור הראשון, הדתי, הפילוסופי והאקסוטרי, המילה "צלם", בנבדל מ"תאר", מורה, (תמיד או, לפחות, בעיקר) על הצורה האריסטוטלית. לפי הביאור השני, הפילולוגי, ההיסטורי והאסוטרי, מסתבר (ככל שניתן לקבוע מעדות המקראות), כי המילה "צלם", בדומה ל"תאר", מורה על הצורה התבניתית הפיסית.

הביאור הראשון הוא ביאור "דתי" ו"פילוסופי" מכיוון שמגמתו היא לאפשר פירוש לביטוי המקראי "צלם אלוהים" שילמד את האמת על אודות אלוהים ואדם. לביאור זה, אין ערך פילולוגי או היסטורי. הביאור השני הוא ביאור "פילולוגי" ו"היסטורי" מכיוון שהוא עוסק בהוראתה המילולית של המילה "צלם" בתקופת המקרא. לביאור זה, אין מגמה דתית או פילוסופית.

הביאור הראשון הוא "אקסוטרי", הואיל והוא נועד להיות מובן לכל קורא את מורה הנבוכים, הן לקורא המוכשר והבקורתי והן לקורא הלא-ביקורתי. הביאור השני הוא "אסוטרי", הואיל והוא נועד להיות מובן רק לקורא המוכשר והביקורתי, הבודק את הקשר המקורי של כל המקראות המצוטטים.

יש לציין, כי הבחנתו של הרמב"ם, בין הביאור הדתי המחייב לבין הביאור ההיסטורי המדעי האובייקטיבי, קיימת בעיניו גם לגבי טקסטים הלכתיים במקרא. כך, למשל, הכתוב ההסטורי אומר "עין תחת עין" (שמות כא כב—כד; ויקרא כד יט—כ; דברים יט יח—כא) — ממש, וההלכה אומרת "עין תחת עין" — ממון¹⁵. בכלל, הדיון בטעמי המצוות במורה הנבוכים ח"ג פרקים כו—מט מתנהל על פי הביאור ההיסטורי, לא על-פי הביאור הדתי; שכן, הוא עוסק בתורת משה על רקע גסיבות תקופתה, ולא בהלכה המחייבת כיום¹⁶.

ד

הקורא הלא-בקורתי והקורא הבקורתי קוראים אותן המלים, ולומדים מהן דברים שונים לחלוטין.

מה לומד הקורא הלא-בקורתי מדיונו של הרמב"ם במילה "צלם"? הוא לומד, כי המילה "צלם" בלשון העברית אינה "תאר", כיוון ש"צלם" מורה על הצורה האריסטוטלית, ו"תאר" על הצורה התבניתית. הוא לומד גם כי המילה "צלם" בכתוב "נעשה אדם בצלמנו" מורה על שכל האדם, שהוא צורתו האריסטוטלית. כן הוא לומד, כי אולי במקומות מסוימים

15 מוה"נ ח"ג פמ"א: "כי הכוונה עתה לתת סבת הפסוקים [אלנצוץ], לא סבת דברי התלמוד [אלפקה]. השווה מכילתא, משפטים, ה; בבא קמא פג ע"ב—פד ע"א.

16 ראה מאמרי 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', "עיון", כט, תש"ם, סעיף ד, עמ' 203—204. והשווה: Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides*, London, 1948, pp. 74—76.

בתג"ך המילה "צלם" מורה על הצורה התבניתית, ואם אמנם הדבר כך אזי השימוש שם הוא בשיתוף השם. ומעל לכל הוא לומד, כי אלוהים אינו גשמי, וכי גם היסוד האלוהי באדם אינו גשמי אלא שכלי.

ומה לומד הקורא הבקורתי? הוא לומד מה עושים עם טקסט מקראי קשה מבחינה רעיונית. התשובה: מפרשים אותו על-פי האמת, לא האמת הפילולוגית דווקא, כי אם האמת הדתית והפילוסופית. אך הוא לומד גם כי יש לברר את ההוראה ההיסטורית הפשוטה של מילה במקרא על-ידי בדיקה ללא משוא פנים של הכתובים האחרים בהם מופיעה המילה. הוא לומד, אם כן, שיש להבדיל בין הביאור הפילולוגי וההיסטורי לבין הביאור הדתי והפילוסופי.

הקורא הלא-בקורתי לומד דוקטרינה, ואילו הקורא הבקורתי לומד שיטה. האחד לומד, כי בגלל העברית יש לפרש את "נעשה אדם בצלמנו" כמדבר על השכל. האחר לומד, כי למרות העברית יש לפרשו כך.

ה

עקרון חשוב בפרשנות הרמב"ם למקרא הוא, כידוע, שלילת הפונדמנטליזם, כלומר, שלילת השעבוד ל"נגלה הטקסט" או כלשון אבן תבון "פשוט הכתב" (ט'אהר אלנץ)¹⁷. לאור עיונו בדיון הרמב"ם במילה "צלם", מתברר כי כבר בפרק הראשון של מורה הנבוכים הרמב"ם מבקש ללמד עקרון זה, אם כי ברובד האסוטרי בלבד. בפרקים מאוחרים יותר, הוא רואה לנכון לומר במפורש מה שאך נרמז בפרק הראשון.

במה דברים אמורים? בח"א פ"א הרמב"ם טוען, כפי שראינו, כי בני אדם הסיקו מן הכתוב "נעשה אדם בצלמנו" שאלוהים הוא "על צורת אדם" (עלי צורה אנסאן) משום שטעו בהוראת המילה העברית "צלם". אולם בח"א פמ"ט הוא כותב במפורש, כי נאמרו בספרי הנבואה דברים על אלוהים "יראו פשוטיהם"¹⁸ [ט'ואהרהא] שהוא גוף על צורת אדם [עלי צורה אנסאן]. ניתן להתרשם, כי יש ללמוד גזירה שווה מן הביטוי "על צורת אדם", וכי המשפט בפמ"ט רומז בפרט אל הדברים בתחילת פרק א, סותרם, ומתקנם: האנתרופומורפיסטים לא נכשלו בגלל טעות בהבנת העברית, אלא בגלל נגלה הטקסט המקראי¹⁹.

אכן, במקומות שונים במורה הנבוכים, הרמב"ם קובע ללא כחל ושרק, כי טעות ההגשמה נגרמה על-ידי פשטי המקראות. הוא כותב, למשל, כי ההמונים הגיעו לטעות ההגשמה מפני ההרגל והלימוד על כתובים... יורו פשוטיהם [ט'ואהרהא] על ההגשמה (ח"א פ"א). כמו כן, הוא כותב: "מאמין ההגשמה... נמשך אחר פשוטי הכתוב [ט'ואהר נצוץ]

17 ראה שמעון ראבידוביץ, 'בעית ההגשמה לרס"ג ולרמב"ם', עיונים במחשבת ישראל, א, ירושלים 1969, עמ' 189—192, (המאמר הופיע לראשונה ב"כנסת", ג, תרצ"ח).

18 בטקסטים המודפסים של תרגום אבן תבון: "יראה פשוטים". תיקנתי על-פי הערבית.

19 השווה שטראוס, עמ' xxxv. בנוגע לזיקה בין פרקים א ו'מט, בחלק א, יש להעיר כי סוגית ההגשמה במוה"נ פותח בפרק א ומסתיים בפרק מט (ראה ראבידוביץ, 'שאלת מבנהו של מוה"נ', "תרביץ", ו, תרצ"ה, עמ' 46—63; המאמר נמצא גם בעיונים במחשבת ישראל, שם (הע' 17), עמ' 263—264; ושטראוס, שם, עמ' xi). שני ההסברים לטעות בדבר הדימוי של אלוהים "על צורת אדם" הם, לפיכך, כעין מסגרת לסוגיה כולה.

אלכתב] "ח"א פנ"ג). ובמקום אחר: "והאמינוהו גשם בעל תארים... כל זה הביאה אליו רדיפת פשוטי ספרי התורה [ט'אהר כתב אלנזיל] "ח"א פנ"א). בהשוואה מעוררת השתוממות, הוא משווה את פשטי המקראות לבדיות של עובדי עבודה-זרה: "ואם תאמר שפשוט הכתוב²⁰ [ט'אהר אלנז] גורם למאמינים בהגשמה להיכשל בטעותם, "כן תדע שעובד עבודה-זרה אמנם הביאהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים (ח"א פל"ו). יתר על כן, הוא מזהיר: "שכל מה שנזכר במעשה בראשית בתורה אינו על פשוטו [ט'אהרה], כפי מה שדימו ממנו המזון... כי הפשוטים [אלט'אר] ההם מביאים אם להפסד דמיון גדול והרכבת דעות רעות בחוק האלוה או לביטול גמור וכפירה ביסודי התורה" (ח"ב פכ"ט). ואכן הוא מספר, שהיו עובדי עבודה-זרה שטעו בענין מעשה בראשית, "כאשר התפרסמה התורה באומות ושמעו פשוטו [ט'אהרה] של מעשה בראשית ולקחהו כולו לפי פשוטו [ט'אהרה]" (ח"ג פכ"ט).

הכלל הפרשני של הרמב"ם נקבע בבירור ובגלוי במורה הנבוכים ח"ב פכ"ה: אם הוכחה מדעית חותכת (בררואן) סותרת את נגלה הטקסט המקראי (ט'אהר אלנז), חובה לפרשו (תאויל).²¹ אך במורה הנבוכים ח"א פ"א, כשהקורא עומד רק בתחילת דרכו בהבנת הפרשנות העיונית למקרא, הכלל הפרשני הזה אינו אלא גרמו בלבד.

1

אולם אין להסיק, כי ההתחשבות הפדגוגית בקורא המתחיל את דרכו בפרשנות העיונית למקרא היתה מגיעו של הרמב"ם בהחלטתו להגדיר את המילה "צלם" כמורה על הצורה האריסטוטלית באורח חד-ערכי דווקא, או לפחות באורח ראשוני. הרי כפי שצוין לעיל, ההגדרה החד-ערכית נמצאת כבר במשנה תורה, ולכן ברור שלא יכולה היתה להיות מנוסחת כמענה לשיקולים פדגוגיים הכרוכים במבנהו של מורה הנבוכים. יתר על כן, הדרך שבחר בה הרמב"ם בהגדרת "צלם" היא עדיפה בעליל על הדרכים האפשריות אחרות: (א) הוא יכול היה להגדיר את "צלם" כמורה על הצורה התבניתית, תוך כדי הבהרה שהמילה מופיעה בביטוי "צלם אלוהים" בהוראה משנית. ואכן, בדרך דומה הוא מטפל במילה "תמונה" בח"א פ"ג.²² ובמקום לטעון שהמונים לא ידעו מהי המשמעות של המילה "צלם", הוא יכול היה לומר שהם לא ידעו שיש למילה הוראה משנית. (ב) הוא יכול היה להגדיר את "צלם" כמורה על הצורה התבניתית, ולפרש את הביטוי "צלם אלוהים", כפי שפירש ביטויים כמו "יד ה'" (שמות ט ג ועוד) ו"אזני ה'" (במדבר יא א ועוד), בעזרת הכלל "דיברה תורה כלשון בני אדם", כלומר כלשון "הדמיון ההמוני". ובמקום לטעון שהמונים לא ידעו מהי המשמעות של המילה "צלם", הוא יכול היה לומר, בדומה לדבריו בהקשרים אחרים, שהתורה בחרה לתאר את אלוהים בתואר גשמי מפני

20 בטקסטים המודפסים של תרגום אבן תבון: "פשוטי הכתובים". תיקנתי על-פי הערבית.

21 השווה ריה"ל, כוזרי א סז. וראה אבן רשד: "ואנחנו נפסק לגמרי שכל אשר הביא אליו המופת [אלבראהן] וחלופו נגלה התורה [ט'אהר אלשרע], שזה הנגלה יקבל באור [תאויל]" (פצל אלמקאל, מהדורת מילר, מינכן, 1859, עמ' 7-8; תרגום עברי, ערך נ' גולב, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 25, 1966, p. 108.

22 ראה להלן, סעיף ט.

שזו הלשון היחידה שתובן על-ידי ההמונים²³. ברם, המילה "צלם" אינה מילה שגורה בעלת הגדרה מובנת מאלה, כמו "יד" ו"אזניים" ובמידה פחותה "תמונה". הוראתה המקראית אינה נהירה לגמרי, והאסוציאציה המכרעת שלה בעברית הבת-ר-מקראית היא דווקא זו של "צלם אלוהים". עקב זאת, התאפשר לרמב"ם מהלך פרשני לגבי "צלם" שלא התאפשר לו לגבי מלים אחרות, כגון "יד", "אזניים" ו"תמונה". הוא יכול היה לקבוע את הגדרתה החד-ערכית (או לפחות הראשונית) של "צלם" בהתאם להוראתה בביטוי "צלם אלוהים", כפי שביטוי זה פורש על-ידו. לשם המאבק בפירושים אנתרופומורפיים ל"צלם אלוהים", ברור כי קביעת ההוראה הדתית והפילוסופית של המילה "צלם" כהוראה חד-ערכית (או לפחות ראשונית) היא יעילה יותר מקביעתה כהוראה משנית או כמליצה. נראה איפוא כי הגדרתו של הרמב"ם למלה "צלם" בהלכות יסודי התורה פ"ד הל"ח ובמורה הנבוכים ח"א פ"א היא יותר פרסקריפטיבית מדסקריפטיבית. היא איננה באה לתאר את שימוש המילה בפשטי המקראות, אלא לעצב את שימושה בשפה העברית היום ולדורות.

2

מנקודת הראות של סוד הבאורים הכפולים, קיימת הקבלה מעניינת בין שני הפרקים הראשונים במורה הנבוכים²⁴. פרק א' עוסק בביטוי מקראי ("צלם אלוהים"), שהוא קשה מבחינה רעיונית על-פי נגלה הטקסט; ואילו פרק ב' עוסק בסיפור מקראי (סיפור גן עדן), שהוא קשה מבחינה רעיונית על-פי נגלה הטקסט. בפרק א', הרמב"ם מציג את בעית "צלם אלוהים" כבעיה של הבנת הלשון העברית ("כבר חשבו... כי 'צלם' בלשון העברית" וכו'); אבל מתברר מתוך הפרק שהיא לאמיתו של דבר בעיה הנעוצה בפשט המקרא ויש לפתרה על-ידי פרשנות. בפרק ב', הוא מציג את בעית סיפור גן עדן כבעיה של הבנת הלשון העברית ("כבר ידע כל עברי" וכו'); אבל מתברר מתוך הפרק, שהיא לאמיתו של דבר בעיה בפשט המקרא ויש לפתרה על-ידי פרשנות²⁵. למעשה, שני הפרקים מדגימים את שתי "המבוכות הגדולות" הנזכרות בראש הפתיחה למורה הנבוכים המתעוררות בעקבות התנגשות בין פשטי המקראות לבין התבונה: המבוכה בדבר "השמות... המשותפים או המושאלים או המסופקים", והמבוכה בדבר "משלים סתומים מאד". בפרק ב', הרמב"ם מסביר מדוע יש הכרח לפרש פשטי המקראות הסותרים את התבונה. בתגובה לחכם המקשה על המקרא על-פי נגלה הטקסט (ט'אהר אלנז), הרמב"ם מבהיר שהתנ"ך אינו ספר של היסטוריה או ספרות יפה, כי אם "ספר שהוא הישירות הראשונים והאחרונים". התנ"ך הוא, איפוא, מורה הדרך שלנו, ספר חינוך לנו ולבנינו. על כן, שומה עלינו לקרוא בו בהתבוננות ובמחויבות, ולפרשו על-פי הבנתנו הדתית והפילוסופית הטובה ביותר. עלינו לפרשו על-פי התבונה על-מנת שהוא ידריכנו על-פי התבונה.

23 ראה משנה תורה, הלכות יסודי התורה פ"א הל' ט; מוה"ג ח"א פכ"ו. השווה הלכות יסודי התורה א יב; מוה"ג ח"א פרקים כט, לג, לו, נג, נט; ח"ג פ"ג.

24 לדברי שטראוס, "חלק א פרק ב אינו אלא משפטי-יוצא של פרק א" (שם, עמ' xxviii).

25 ראה מאמרי, 'פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב', "דעה", 12, תשמ"ד, עמ' 15-22.

ח

ברצוני עתה להידרש לשלוש תגובות לפירוש הרמב"ם ל"צלם אלוהים" במאה הראשונה לאחר הופעת ספר מורה הנבוכים. התגובות הן של ר' אברהם בן הרמב"ם, רמב"ן, ור' יוסף אבן קספי.

(א) בפירושו לספר בראשית, כותב ר' אברהם בן הרמב"ם על בראשית א כו:

משמעו הפשוט [ט'אהר מפהומה] של כתוב זה [הד"א אלג'ן] מתנגד ליסודות התורה, ומפני זה מתחייב פירושו [תאווילה] כמו שיתפרשו שאר הכתובים המורים על הגשמות... וזה שבפשוטו [ט'אהרה]... דברים קשים, וכבר דיבר כל אחד מנכבדי חכמי אומתנו בביאורם שהם [לשונות] מושאלים [אסתעארתהמא]...

[בין הדברים הקשים הוא] מאמרו "בצלמנו כדמותנו", יובן משמעו הפשוט [ט'אהר מפהומה] שהרמז אל התמונה והתואר... והסוד [במלים "צלם" ו"דמות"] והכוונה בהשאלתם הרי כבר נאמר הרבה בזה, ולאבא מרי ז"ל מה שכתב בתחילת המורה, והוא מה שאני עומד עליו... ואין צורך להעתיקו²⁶.

המענין כאן אינו רק שבנו של הרמב"ם סבור, כי "צלם" בבראשית א כו משמעו הפשוט "תמונה ותואר", אלא שהוא גורס שזו גם דעת אביו בתחילת מורה הנבוכים, למרות שכתוב שם ברחל בתוך הקטנה שההוראה היחידה (או לפחות הראשונה) של "צלם" אינה "תמונה ותואר"! מסתבר, כי ר' אברהם היה מודע לסוד הביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים של אביו, וידע להבדיל בין ביאורו הדתי-הפילוסופי האקסוטרי למילה "צלם" לבין ביאורו הפילולוגי-ההיסטורי האסוטרי למילה.

יצוין, כי ר' אברהם אינו תופש את ההוראה הדתית-הפילוסופית של "צלם" בביטוי "צלם אלוהים" כהוראה משנית קבועה של המילה, אלא כהוראה מטאפורית (מושאל, מסתעאר); זאת אומרת, הוא תופש אותה לפי הדרך האפשרית השנייה המוזכרת לעיל (בסעיף 1).

יש חשיבות מיוחדת לעדותו של ר' אברהם, שכן רשאים אנו לחשוב שלמד את הדברים במישרין מפי אביו מורו.

(ב) הרמב"ן, מבקר מעמיק של השכלתנות הרמב"מית, התפלמס עם הרמב"ם בנושאים שונים, לעתים במפורש ולעתים לא במפורש, ולרוב מתוך הבנת רזי כוונותיו. והרי דבריו בפירושו לבראשית א כו:

ואמר "בצלמנו כדמותנו"... ופירוש "צלם" כמו "תאר". "וצלם אנפיה אשתני" [דגיא ג יט], וכן "אך בצלם יתהלך איש" [תהלים לט ז], "בעיר צלמם תבוזה" [שם עג כ], תואר מראיתו.

בדומה לר' אברהם בן הרמב"ם, רמב"ן קובע ש"צלם" הינו דווקא "תואר"! קביעה זו מכוונת, כמוכח, כנגד דבריו המפורשים של הרמב"ם, לפיהם "צלם" אינו "תואר". שלושת הפסוקים המובאים על-ידי רמב"ן נבחרו היטב. הוא אינו מביא אותם הפסוקים מספר בראשית (ה ג; ט ו) הקשורים עם בראשית א כו—כו, ולא אותם הפסוקים שבהם יש ל"צלם" ההוראה המיוחדת של פסל עבודה-זרה, אלא הוא מביא את כל שלושת הפסוקים הנותרים במקרא שבהם מופיעה המילה "צלם". להערכתו, ניכר בשלושה פסוקים אלה ש"צלם" פירושו רבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, ערך ותרגם א"י ויזנברג, לונדון תשי"ח, עמ' ד—ט. התרגום של ויזנברג מובא כאן בשינויים.

משמעו תואר מראית. מבין שלושת הפסוקים, רק תהלים עג כ מובא בדברי הרמב"ם במורה, פרק א. כתוב זה, כזכור, שימש לרמב"ם בתחילת הפרק כדוגמא הראשונה להוראת "צלם" כצורה האריסטוטלית, וזו היתה הדוגמא היחידה שלא נזכרה מאוחר יותר בפרק בדברי ההסתייגות שלו. אם הדיון של הרמב"ם השאיר ספק בדבר פשוטו של הכתוב "צלמם תבוזה", בא רמב"ן וקובע מסמרות.

כלום ידע רמב"ן שהוא חולק רק על תורת הנגלה של הרמב"ם, ולא על תורתו הנסתרת? כלומר, האם מודע היה לסוד הביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים?

(ג) בפירושו למורה הנבוכים "עמודי כסף", הפילוסוף הרמב"מי ר' יוסף אבן קספי כותב את הדברים הציוריים הבאים:

והכוונה כי המתואר שיש לו שתי גשים, כל אחת אהובה לו מאד, והן התורה והשכל. הנה כאשר פגש, על-דרך משל, בפסוק "ויאמר אלוהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", וכי כבר לעזוהו לו רבותיו מגעוריו לשון תמונה גשמית, והוא עתה יודע שהאל אינו גשם, הוא נבוך מצד היותו אהב שתי הגשים האלה אהבה שוה, והן התורה והשכל. כי אם היתה האחת אהובה לו יותר, יוציא האחרת מביתו. אבל לא ימצא זה בלבו כי הוא חזק האמונה שתורת משה כל דבריה אמת, וכתוב שם "בצלמנו" שענינו כמו שמקובל תמונה גשמית. לכן הוא מאמין בהכרח שכן הוא אמת. וכעסתה צרתה גם כעס, והיא השכל, שיאמת שאין לאל גשמות. ושתייהן הוא אהב, ולא יוכל לשום עצת שלום ביניהן...

[ו]אם ימשך אחר שכלו... וישליך פסוק "בצלמנו" ככלי שאין חפץ בו, הנה... השליך פנות התורה. ואם ישאר עם "בצלמנו" כפירוש המקובל לו, ולא ימשך אחר שכלו... אך ישליכהו אחר גוו ויטה מעליו, הנה הוא... הביא עליו הפסד ונזק בתורתו, כלומר... תורתו עיפוש והפסד מאשר היא מנחת שלא אל גשמות כיתר דתות האומות...

אם כן, על כל פנים, היה חוב על המורה [הרמב"ם] שיקח עצה על זה. ויהיה זה כשיבאר כי "בצלמנו", על-דרך משל, אין ענינו כמו שלעזוהו רבותיו הפתאים, אבל הוא שם משותף, וקצת ענינו הצורה השכלית. וזוהו הוא פירוש "בצלמנו".

ולכן, ישארו שתי גשים אצלו מבלי קטטה, ושלום רב יהיה ביניהן, והוא שוכב עם שתייהן יחד על מיטה מוצעת לתלמיד חכם!²⁷

בעיני קספי, ביאורו הדתי-הפילוסופי של הרמב"ם ל"צלם אלוהים" הוא בגדר "עצת שלום", כלומר הוא ביאור מגמתי, לא נסיון פילולוגי לקבוע את פשוטו של מקרא. האוהב במשל של קספי מעונין להשכין שלום בין הטקסט הנגלה של התורה לבין השכל. יושם אל לב, כי ההכרח לפרש את הטקסט הנגלה של התורה על-פי השכל אינו רק הכרח מבחינת הפילוסופיה, אלא הוא לא פחות הכרח מבחינת התורה עצמה, כי ללא פירוש כזה התורה פגומה "כיתר דתות האומות". קביעה אחרונה זו מסכימה עם דברי ר' אברהם בן הרמב"ם, לפיהם נגלה הטקסט "מתנגד ליסודות התורה" וחובה דתית לפרשו.

ט

נזכר לעיל (בסעיף 1), כי בדיונו במילה "תמונה" במורה הנבוכים ח"א פ"ג, נוקט הרמב"ם

27 עמודי כסף ומשכיות כסף, ערך ש"ז וערבולונר, פראנקפורט תר"ח, עמ' 3—4.

דרך שונה מדרכו בדיונו במילה "צלם" בפרק הראשון, ראוי ליחד כאן בקצרה מספר מלים לפרק ג, שכן דרך הרמב"ם בפרק זה שופכת אור על דרכו בפרק א, והעיון בפרק ג יוסיף להבנתנו את סוד הביאורים הלכסיקוגרפיים הכפולים.

בפרק ג הרמב"ם עוסק במלים "תמונה" ו"תבנית". הוא פותח את הפרק, כפי שפתח את שני הפרקים הראשונים, בהערה על השפה העברית: "ייחשב שענין 'תמונה' ו'תבנית' בלשון העברי אחד, ואינו כן". המילה "תבנית", מסביר הרמב"ם, משמעה תמיד "תואר". אולם, הוא ממשיך, למילה "תמונה" שלוש הוראות: (א) תואר, (ב) צורה דמיונית, (ג) מושג שכלי, כגון בכתוב "ותמונת ה' יביט" (במדבר יב ח).

הרמב"ם, כדרכו, מביא פסוקים כדוגמאות להוראות השונות של "תבנית" ו"תמונה". אין בכונתו כאן לעבור על התוצאות של בדיקת הקשרם המקראי של הפסוקים המובאים. די לומר, כי בדיקה כזו תעלה תוצאות דומות לאלו שעלו בבדיקתנו את הקשרם המקראי של הפסוקים שהובאו כדוגמאות להוראות השונות של "צלם". וכפי שניתן לדבר על הביאור הכפול של "צלם", כך ניתן לדבר על הביאור הכפול של "תמונה" (והשווה גם ח"א פ"ד).

המגמתיות המכוונת שבהגדרותיו של הרמב"ם ל"תבנית" ו"תמונה" לא נעלמה מעיני הפרשן אפודי. בפירושו למו"ג ח"א פ"ג הוא תמה מדוע הרמב"ם גורס את המילה "תבנית" כחד-ערכית, ואינו מבחין בין הוראות שונות כפי שהוא עושה בנוגע למילה "תמונה". "ואפשר לי לומר", הוא כותב, "כי לפי שלא מצא הרב ז"ל לשון 'תבנית' בו ית, לא הוצרך לבחינה זו כדי לקרב הענין אל הענין הרוחני, אבל במלת 'תמונה' שנאמר לשם ית' [במדבר יב ח] הוצרך לעשות הבחינה ההיא לדקדק הענין כדי שנוכל לתרץ ה'תמונה' שנאמר בו ית'".²⁸ אפודי סבור איפוא כי לדעת הרמב"ם אין הבדל רב בפשטי המקראות בין "תבנית" ל"תמונה", וכי הרמב"ם מגדיר את האחת כחד-ערכית רק משום שבמקרה היא אינה מופיעה בתנ"ך ביחס לאלוהים, ואת השנייה הוא מגדיר כדו-ערכית רק משום שבמקרה היא מופיעה בתנ"ך ביחס לאלוהים. הווה אומר: אפודי מניח שהשיקול המנחה את הרמב"ם בהגדרותיו הוא תאולוגי ("כדי שנוכל לתרץ") ולא פילולוגי.

לדעת, דברי אפודי נכוחים. מובן, כי אילו הברכה השלישית בברכת התנים [כתובות ח ע"א] היתה כתובה בתנ"ך, הרמב"ם היה צריך להגדיר גם את המילה "תבנית" כדו-ערכית.

בקטע מפורסם במאמר תאולוגי-מדיני, שפינוזה מגנה את דעתו של הרמב"ם בנושא פרשנות המקרא כ"דעה מזיקה, חסרת תועלת ובטלה"²⁹. הוא כותב, שם, בין השאר:

28 פירוש למוה"ג, ח"א פ"ג, סימן א, יח ע"ב. השווה אברבנאל, שם, יט ע"א: "הוקשה לי, למה לא הביא הרב פסוקים לאמת השיתוף הג' הזה [של 'תמונה']... ואם נאמר שלא מצא הרב פסוק יורה על זה [להוציא את במדבר יב ח], ישאר אם כן לאומר שיאמר שהמושג שהביא אינו אמתי, כיוון שלא הכריחו מהפסוקים" וכי. והשווה לעיל, הערה 6. מן הקושיא המוזכרת על-ידי אברבנאל, משתמע החשש כי ההוראה השלישית של "תמונה", הנצרכת לרמב"ם לפירוש במדבר יב ח, הוא אד הוק לחלוטין.

29 תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב, פרק ז, עמ' 93.

הרמב"ם... חשב, כי כל פסוק במקרא סובל מובנים שונים, ואפילו סותרים, ואין בידנו ודאות לגבי המובן האמתי של שום פסוק אלא אם נדע שאותו הפסוק, כפי שאנו מפרשים אותו, אינו מכיל שום דבר שלא יסכים עם התבונה, או שיסתור אותה. שכן אם פשט הכתוב ימצא סותר את התבונה, אפילו יהיה הפשט ברור שבברור, יש לדעתו לפרש את הכתוב באופן אחר...

ועוד הוא מניח, כי מובן המקרא אינו עשוי להיות מוכח מן המקרא גופו; שהרי אמיתת הדברים אינה מוכחת מן המקרא גופו... על-כן אי אפשר, לפי דעת הרמב"ם, להוכיח את מובנו האמתי של המקרא מן המקרא גופו...

[המיתודה של הרמב"ם] שוללת לחלוטין את כל הודאות לגבי מובן הכתובים, העשויה לבוא לו להמון העם מן הקריאה התמימה³⁰.

קביעות אלו אינן נטולות כל אמת. הרמב"ם אכן חשב, כי פסוקים במקרא סובלים מובנים שונים; ואכן הורה, כי יש לפרש את המקרא על-פי התבונה בכל מקרה; ואף ביקש לערער את הודאות התמימה שיש להמון העם לגבי פשטי הכתובים. אולם, אין זאת אומרת שיש הצדקה כלשהי לגידופיו של שפינוזה כלפי הרמב"ם³¹.

בעוד שהביאור הלכסיקוגרפי הראשון של הרמב"ם, הביאור הדתי והפילוסופי, הוא אכן פירוש המקרא על-פי התבונה, הרי הביאור השני, הפילולוגי וההיסטורי, אינו אלא ניתוח המקרא על-פי המקרא גופו. הרמב"ם, כמו שפינוזה, האמין שיש לחקור את המקרא בכלים מדעיים בלתי מגמתיים. אך שלא כמו שפינוזה, הוא גם האמין שבראש ובראשונה יש לקרוא בו מתוך מחויבות דתית והתבוננות פילוסופית. קריאה זו, כפי שהיא מתבטאת במורה הנבוכים, היא קריאה יוצרת ונועזת, והיא עומדת במסורת המדרש המשחררת את הכתוב מכבלי הפשט³². קריאה זו היתה נחוצה לרמב"ם משום שהתנ"ך היה עבורו "ספר שהוא הישרת הראשונים והאחרונים".

אחרית דבר

אני מניח שיש קוראים המתיחסים בספקנות למה שנאמר במאמר זה על דיונו של הרמב"ם במילה "צלם", ועל סוד הביאורים הלכסיקוגרפיים הכפולים במורה הנבוכים.

קוראים אחדים, שהתרגלו לזהות את התורה האקסטרית של הרמב"ם עם הדת, ואת תורתו האסטרית עם הפילוסופיה, אולי מתקשים לקבל, כי בסוד הביאורים הלכסיקוגרפיים הכפולים הפירוש הפילוסופי הוא הפירוש האקסוטרי דווקא, והוא אף מזוהה עם הפירוש הדתי.

30 שם, עמ' 91-93; השווה פרק טו, עמ' 154-158.

31 ראה מאמרי "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981, pp. 169-171.

32 בקטע תמוה למדי, העוסק בבקורתו של שפינוזה על פרשנות הרמב"ם למקרא, פראנק קרמוד מזוהה את שפינוזה (ולא הרמב"ם!) עם "המסורת המלומדת היהודית" (המדרשית), וממחר לסמוך את ידו על הבקורת. אולם, תמיכתו של קרמוד בשפינוזה יסודה באי-הבנה. בהתחשב בהשקפותיו ובהקשר בו נאמרו דבריו, הוא היה צריך להגן בלהט על הרמב"ם נגד שפינוזה, שהרי הרמב"ם הוא הקורא דרור לכתוב, ושפינוזה הוא המתעקש לשעבדו ל"אמת" הפילולוגית וההיסטורית. מה שהכשיל את קרמוד היה הבלבול בין ה"אמת" העיונית של הקורא לבין ה"אמת" הפילולוגית-ההיסטורית של הכתוב. ראה: Frank Kermod, *The Genesis of Sec-* *recy*, Cambridge, Mass., 1979, pp. 118-119.

קוראים אחרים, המטילים ספק בקפדנות בה נכתב מורה הנבוכים, אולי אומרים בלבם, כי ה"סודות" בדיונו של הרמב"ם במילה "צלם" הם לאמיתו של דבר דוגמאות של רשלנות. הרמב"ם, הם אולי חושבים, הגיע למסקנה החפוזה שבעברית המקראית המילה "צלם" מורה על הצורה האריסטוטלית, ורק בשלב מאוחר יותר ניסה לאשש מסקנה זו על-ידי בדיקת המקראות, ואזי הסתבך בסתירות בלתי-צפויות.

קוראים אחרים אולי השתכנעו שהדיון של הרמב"ם במילה "צלם" הוא מגמתי במתכוון, אבל ייתכן כי הם עדיין מסופקים אם קיים הביאור השני, הפילולוגי וההיסטורי. הרמב"ם, הם אולי סבורים, אינו מעונין כלל בפילולוגיה והיסטוריה, ויש לו ביאור אחד בלבד, והוא הביאור הראשון, הדתי והפילוסופי.

לקוראים הספקנים אין לי תשובה ניצחת. מאז נכתב מורה הנבוכים, קיימים חילוקי דעות יסודיים בשאלה כיצד יש לגשת לפענוח סודותיו. במאמר זה, נידונה סוגיה לקסיקוגרפית אחת בלבד, זו של "צלם". אשר לקוראים הספקנים, אני יכול רק להזמין, יחד עם קוראים אחרים, לבדוק סוגיות לקסיקוגרפיות אחרות במורה הנבוכים, ולבחון לאורן את מה שנאמר כאן על טוד הביאורים הלקסיקוגרפיים הכפולים.

נספח

טעויות יחזקאל

בדברינו לעיל עלה בין השאר, כי הביאורים הלקסיקוגרפיים הדתיים-הפילוסופיים של הרמב"ם במורה הנבוכים עשויים להיות בעלי מגמה מכוונת. הדעה, שיש מגמה מכוונת בפרשנות הרמב"ם למקרא, אינה מקובלת על כל חוקרי מורה הנבוכים. במאמרו "על פרשנות המקרא בספר המורה", טוען ידידי פרופ' שלום רוזנברג, כי אין מגמה מכוונת בפרשנותו של הרמב"ם למקרא¹. לדעתו, הרמב"ם היה משוכנע כי בפרשנותו הפילוסופית הוא חושף את "הפירוש הנכון והמקורי" של המקרא². כראיה לדעתו, רוזנברג מצביע על סוגיה מענינת המתיחסת לנבואת יחזקאל. מתוך דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג פרקים א—ז, מתברר, כי ישנן לפחות שתי טעויות מדעיות בחזון המרכבה של יחזקאל³.

(א) לדעת יחזקאל, כפי המשתמע מפרשנות הרמב"ם, תנועת הגלגלים השמימיים משמיעה קול (השווה יחזקאל א כד; י ה). דעה זו, כפי שהסביר הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ב פ"ח, היתה מקובלת פעם אצל "הפילוסופים רוב האנשים", כולל סיעת פיתגורס, וכן חכמי ישראל (יומא כ ע"ב) שסברו "גלגל קבוע ומזלות חוזרים" (פסחים צד ע"ב), אבל אריסטו הראה כי הדעה מוטעית.

(ב) לדעת יחזקאל, כפי המשתמע מפרשנות הרמב"ם, כוכבי הלכת כוכב ונוגה הם למעלה מן השמש. דעה זו, כפי שהסביר הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ב פ"ט, היתה מקובלת על האסטרונומים הראשונים, אבל נדחתה על-ידי תלמי ועל-ידי אסטרונומים בימי הביניים, כגון אבן אפלט ואבן באג'ה.

רוזנברג סבור, כי ייחוס דעות מוטעות לנביא על-ידי הרמב"ם מוכיח בעליל כי פרשנותו למקרא אינה בעלת מגמה מכוונת. שהרי אילו היתה כזאת הוא יכול היה על נקלה לפרש את דברי יחזקאל בדרך שתתישב עם ממצאי המדע. הלא המנועותו של הרמב"ם מלפרש את דברי יחזקאל בהתאם לממצאי המדע גורמת למצב מביך וחמור, בו הסודות הכמוסים

1 נזכר לעיל במאמר, הערה 7.

2 שם, עמ' 93.

3 שם, עמ' 92—93, 143—152. ועיין בפירושים למוה"נ של כספי (לעיל במאמר, הערה 27), משכיות כסף, ח"ב פ"ח, עמ' 93—95; ר' משה נרבוני, ערך י' גולדנשטאל, וינה 1852, ח"ג פ"ז, עמ' מט; שם טוב (לעיל במאמר, הערה 6), ח"ג פ"ז, דף י ע"א—ב; אברבנאל (לעיל במאמר, הערה 6), ג, טענות, דף עא ע"א, טענות ג—ד.

של מעשה מרכבה מבוססים על טעויות מדעיות? ! והלא רק אדם המסור לאמת הקבועה והאוביקטיבית של הטקסט יסרב להינצל ממצב זה על-ידי פרשנות? אכן, היאך הרשה לעצמו הרמב"ם ליחס דעות מדעיות מוטעות לנביא יחזקאל? כמדומני, אני חייב לקוראי מאמרי תשובה לשאלה זו.

אפשר היה לענות מיד, כי פירוש הרמב"ם למעשה מרכבה במורה הנבוכים ח"ג פרקים א—ז שייך לא לפרשנותו הדתית-הפילוסופית, העשויה להיות בעלת מגמה, אלא לפרשנותו הפילולוגית-ההיסטורית הבלתי-מגמתית. אכן, שתי הטעויות המדעיות המיוחסות לנביא היו, לפי הרמב"ם, דעות מקובלות כאמיתות בתקופה העתיקה. אולם, מסיבות רבות לא נראה לי שיש לפנינו דוגמא של פירוש פילולוגי-היסטורי, אלא דווקא דוגמא של פירוש המודרך במתכוון על-ידי מגמה עיונית.

לפי עניות דעתי, יש שתי סבות שבכוונן להסביר מדוע הרמב"ם מיחס ליחזקאל הנביא דעות מדעיות מוטעות, והן כדלקמן:

סיבה א) הרמב"ם היה מעונין ללמד את הקורא, שאין לראות במקרא מקור למידע מדעי מפורט ומעודכן⁴. במורה הנבוכים ח"ב פ"ח, הוא מסביר כי אפשר שחכמי התלמוד יטעו בנושא מדעי, "כי העינים העיוניים אמנם דיבר בהם כל מי שדיבר כפי מה שהביא אליו העיון, ולזה ייאמן מה שהתאמת מופתו". במורה הנבוכים ח"ג פרקים א—ז (והשווה ח"ב פל"ג), הרמב"ם כמדומה מעונין ללמד שבדבר הזה, דין נביא כדין חכם.

סיבה ב) הרמב"ם אינו מדרג את יחזקאל בין הנביאים השלמים. הוא ככל הנראה מבקש שנודעה עם הסברה, "שישעיה יותר שלם מיחזקאל, ושההשגה שגבה עליו יחזקאל... היתה ידועה לישעיה... להיותה ענין ידוע אצל השלמים" (מורה הנבוכים ח"ג פ"ו). בדיון ב"מדרגות הנבואה" (ח"ב פמ"ה), יחזקאל מוזכר רק בנוגע למדרגה החמישית הנמוכה, ואילו ישעיה מוזכר בנוגע למדרגה השביעית הגבוהה יותר⁵. מפרשנות הרמב"ם למעשה מרכבה במורה הנבוכים (ח"ג פ"ה), משתמע כי יחזקאל היה אשם ב"הריסה": הוא לא למד את החכמות המדעיות בסדר הנכון, אלא מיהר לחקור את הגלגלים השמימיים לפני שלמד את הפיסיקה הארצית⁶. דבריו של יחזקאל על אודות מעשה מרכבה משמשים לרמב"ם דוגמא למה שקורה כאשר משתדלים להבין את סודות המרכבה ללא הכנה נכונה. הם בוודאי אינם נתפשים על-ידו כמקור מהימן לסודות מעשה מרכבה. והנה כי כן,

4 השווה דברי א' רביצקי במאמרו, 'ספרי תורה של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדור-רוחניו', 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל', ה, תשמ"ו, עמ' 58.

5 השווה הלכות יסודי התורה, פרק ז הל' ג.

6 השווה אברבנאל, שם, טענה ב: "כי אם היו החיות רומזות לגלגלים [השמימיים], והאופנים ליסודות [הארציים], והאדם לעולם השכלים [הנבדלים], אם כן איך לא באו ההשגות כסדר? ... ויחזקאל... לדעת הרב [מוה"נ ח"ג פ"ה]... זכר ראשונה החיות [יחזקאל א ד—ה]... ואחריהם האופנים [א טו]... ואחריהם האדם [א כו—כז]... אישים אחרים, שלפי הרמב"ם טעו מחמת ההתגשאות להבין סוגיה מדעית מבלי הכנה ראויה, כוללים אצילי בני ישראל (מוה"נ ח"א פ"ה), אלישע בן אבויה (ח"א פל"ב), ואריסטו (ח"א פ"ה, ח"ב פכ"ד). על "הריסה", ראה מוה"נ, פתיחה, צוואה "ולא יהרס... להשיב על דבריי"; וכן ח"א פ"ה; והשווה אבן תבון, פירוש המלות הזרות (נספח לתרגומו למוה"נ), ד"ה הרס והריסה, הרמב"ם עצמו הציע לאבן תבון להשתמש בלשון "הריסה" כתרגום ל"יתהאפת" בפתיחה למוה"נ (י' זנה, 'אגרת הרמב"ם לשמואל אבן תבון, "תרביץ", י, תרצ"ט, עמ' 313), ואבן תבון השתמש בה גם בח"א פ"ה כתרגום ל"תהגים".

בהלכות יסודי התורה, פ"א הל"ב, בהרצאתו ההלכתית הסמכותית והמחייבת בנושא מעשה מרכבה, אין הרמב"ם מצטט אף פסוק מיחזקאל ואין הוא מזכירו בשם אפילו פעם אחת. לדעת הרמב"ם, הנביא המבין באמת בסודות המרכבה אינו יחזקאל, ואף לא ישעיה, אלא משה רבנו⁷. אם יש טעויות בדברי יחזקאל על אודות מעשה מרכבה, אין הדבר מוריד מאומה מן הערך של מעשה מרכבה, שכן מעשה מרכבה אינו מבוסס כלל על נבואתו של יחזקאל.

כאשר הרמב"ם מיחס איפוא טעויות מדעיות לנביא יחזקאל, הוא מורה לנו, כי אין ללמוד פרטי המדעים מן המקרא, וכי סודות התורה אינם תלויים בחזיון זה או אחר של נביא. נראה לי, אם כן, כי הטעויות המדעיות המיוחסות ליחזקאל אינן בשום אופן נושא למבוכה עבור הרמב"ם. אדרבא, הן חלק בלתי-נפרד מפרשנותו היוצרת ומהוראתו הבטוחה.

7 הלכות יסודי התורה, פרק א הל' י; מו"נ ח"א פנ"ד. השווה את דברי כספי: "ואם נתפשט המנהג ליחס זה המעשה [=מעשה מרכבה] ביחזקאל לבד... כבר הודעתוך כי העקר הוא בתורת משה רבנו ע"ה, והראש הוא בפרשת בראשית, ואם לא ידעתי שקדמני אדם בזה" (מגורת כסף, מאמר ג, פרק א, בתוך עשרה כלי כסף, ערך י' לאסט, פרעסבורג תרס"ג, חלק ב, עמ' 116; והשווה מאמר א, עמ' 77—110).