

בסיכום, פרשנות ענין הדיבור והקול האלוקי בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים נובעת מעמדת הפילוסופים לגבי השאלות של מהות האלוה והקשר בינו ובין בוראיו. מי שקבל את ההשקפה שיש לאלוה קשר ישיר ומידי עם האדם, היה יכול לראות את הדיבור כדבר גשמי שהאל בעצמו ברא באיזה מדיום שהוא. השקפה זאת עומדת מאחורי גישת רס"ג וריה"ל לדיבור. מי שהכחיש קשר כזה, היה צריך להסביר את הדיבור כתוצאה מתהליך אימפרסונלי. הרלב"ג נקט עמדה כזאת, אך החזיק בדעה שהקול היה תופעה מוחשית. בכך הוא ניסה לשמור על הפשט של הכתוב לגבי הקול עצמו, וכן על הרעיון שקיימת השגחה מיוחדת בסדר העולם. אולם, פרוש כזה, לכל הפחות כפי שהוצג על ידי הרלב"ג, סובל מחוסר קוהרנטיות.

פרושו האקסוטרי של הרמב"ם מתייחס אל הקול כקול מוחשי, שהוא תוצאה של הפעולה הישירה של האלוה בבריאת העולם. אך לפי דעתי, הרמב"ם לא קבל את הדעה שקיים קשר מידי בין האל ובוראיו. הקול, לפי פרושו האקסוטרי של הרמב"ם, כמו הדיבור בפרושו האקסוטרי, מראה על השגחה שכלית-טבעית, שהיא תוצאה של הכחות הטבעיים שעל ידם מנהיג האל את עולמו.

שרה קליין-ברסלבי

פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם

השאלה, מה היתה דעתו של הרמב"ם בשאלת חידוש העולם, היא אחת השאלות העדינות והקונטרוברסליות ביותר במשנתו, בעיקר בעשרות השנים האחרונות. החוקרים נחלקים ביניהם בעיקר בשאלה, האם החזיק הרמב"ם בדעת קדמות העולם נוסח האריסטוטליקנים¹, או בדעת חידוש העולם יש מאין². עם זאת, הועלתה בספרות המחקרית גם האפשרות שהרמב"ם החזיק בדעת אפלטון³, דהיינו העולם נברא יש מיש³.

מרבית הדיונים בשאלת חידוש העולם במורה הנבוכים מתבססים על ניתוח טיעוני הפילוסופים והתאולוגים של הרמב"ם. במאמר זה ארצה לגשת לדיון בשאלה זאת מנקודת מבט חדשה — נקודת המבט של פירוש הרמב"ם למקרא. גישה זאת מתבססת על ההנחה, שמו"נ איננו ספר פילוסופי אלא ספר פרשני. עפ"י הפתיחה לספר נועד מורה הנבוכים לפרש מילים רבות-משמעות ומשלים המצויים בספרי הנביאים. הדיונים הפילוסופיים שבו לא באו כתכלית לעצמם, אלא כדי לשרת את המטרה הפרשנית הזאת. כיוון שכך, יש לראות בפירוש המקרא במו"נ את נקודת השיא של דיוניו בשאלות המעסיקות אותו; סיכום ויישום המסקנות אליהן הגיע בדיוניו התאולוגיים-פילוסופיים.

במו"נ מפרש הרמב"ם את סיפור בריאת העולם בבראשית א—ב ד כמעט במלואו.

- 1 ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 167—170; י' גליקר, 'הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם', 'עיון', י, 1959, עמ' 177—191; א"ז ברמן, אבן-באג'ה והרמב"ם — פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית, חיבור לשם קבלת התאור ד"ר לפילוסופיה, ירושלים 1959, עמ' 156—163; א' גוריאל, 'על חידוש העולם או קדמותו על-פי הרמב"ם', 'תרביץ', לג (תשכ"ד), עמ' 372—387.
- 2 צ"ה וולפסון, 'תורת הבריאה האפלטונית האריסטוטלית והסטואית במשנות ריה"ל והרמב"ם', המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 236; י' רביצקי, 'חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם', 'תרביץ', לה (תשכ"ו), עמ' 333—348; A. L. Ivry, 'Maimonides on Possibility', in: *Mystics, Philosophers and Politicians, Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. J. Reinharz and D. Swetschinski, Duke University Press, 1982, pp. 67—84; H. Davidson, 'Maimonides' Secret Position on Creation', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Harvard University Press, 1979, pp. 16—40. (כאחת משתי דעות אפשריות).
- 3 דוידסון, לעיל הערה 2, כאחת משתי אפשרויות פתרון לבעיה.

כמעיד על אותה השגחה 'נסית'. אולם אין להתייחס לעמדותיו בפירושו 'כאקסוטריות'. בסופו של דבר, ניתן לראות גם בס' מלחמות ה' את המתח בין נסיונו לשמור על גישה טבעית, ובין נסיונו לשמור על האמונה בהשגחה שלה זכה ישראל.

עיקר פירושו מצוי במו"ג ח"ב פ"ל, אולם יש להשלימו באמצעות שמוש במתודת 'השב פרקיו זה על זה' ע"י הנאמר בפרקים נוספים של מו"ג. המפתח לשאלה המעסיקה אותנו כאן מצוי בפירוש שני עניינים בסיפור הבריאה: בפירוש לששת ימי הבריאה ובפירוש לפועל 'ברא' בבראשית א א.

כפי שהראיתי כבר בספרי פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם⁴, אין הרמב"ם מפרש את 'ששת ימי הבריאה' כששה משכי זמן עוקבים זה לזה, אלא כציון לסדר של קדימה, בעיקר קדימה בסיבה ובטבע, שקודמים זה לזה הנמצאים הבר-זמניים. כיוון שכך, יש להבין שסיפור הבריאה מברא' א ב ואילך איננו סיפור על דרך התהוותו של העולם בזמן, הוא איננו קוסמוגוניה, אלא קוסמולוגיה—תיאור מבנהו של העולם הנברא. שאלת חידוש העולם מעוגנת איפוא בברא' א א בלבד: 'בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ', ומכאן בפועל 'ברא'.

ארצה להראות כאן שפירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' בבראשית א א והבנתו לאור דיוניו בשאלת חידוש העולם במו"ג עשויים להביא אותנו למסקנה חדשה באשר לדעתו של הרמב"ם בשאלה הזאת; למסקנה שכאן נהג הרמב"ם כספקן המתאפק משפט, נוהג אפופה, בשאלה הנראית לו בלתי בת הכרעה בדרך פילוסופית.

את הפועל 'ברא' בבראשית א א מפרש הרמב"ם במו"ג ח"ב בסוף פ"ל, אחרי שפירש כבר את סיפור בריאת העולם, סיפור בריאת האדם, סיפור גן-העדן והסיפור על בניו של אדם בברא' פרק ד. הוא עוסק כאן בפירוש ארבע מילים, שעניינן היחס בין האל לשמים, בהיותו מודע לכך שהפתרון לשאלת מקור העולם מעוגן בפירוש ליחס הזה. המילה הראשונה מבין הארבע היא הפועל 'ברא'. הוא מסביר אותה באמרו: "ואמנם זה המציאות המיוחד לכלל העולם אשר הוא השמים והארץ התיר עליו 'ברא' שהוא המציאות מהעדר [איג'אד מן עדם]" (יואל 252, דף מג ע"א)⁵. 'ברא' עפ"י פירוש זה הוא 'מציאות מהעדר'.

פירוש לפועל 'ברא' בבראשית א א חוזר במקום נוסף במו"ג, ח"ג פ"י, במסגרת ויכוח הרמב"ם עם השקפת הכלאם על מקור הרע. כאן מסביר הרמב"ם מדוע נאמר בישעיהו מה ז 'בורא חושך' ו'בורא רע', ולא 'יוצר' או 'עושה' חושך ורע, ועומד על משמעותו של הפועל 'ברא': "ואמנם אמר על שניהם [על החושך ועל הרע] 'בורא' שהיא מילה שיש לה התלות (או קשר) בהעדר בלשון העברי, כמו שאמר: 'בראשית ברא אלוהים' וגו', והוא מהעדר [ודל'ך מן עדם]" (יואל 316, דף יג ע"א). בפירוש זה חוזר הרמב"ם בצורה מקוצרת על הפירוש ל'ברא' במו"ג ח"ב פ"ל, ומסביר ש'ברא' הוא 'מהעדר'.

המילה 'העדר' (= עדם), באמצעותה מפרש הרמב"ם את הפועל 'ברא' היא מילה רב-משמעית⁷. היא יכולה להורות על החומר שהוא העדר צורה, והיא יכולה להורות על האין.

4 עמ' 239—259.

5 אני מצטטת תחילה את מראה-המקום עפ"י המהדורה הערבית: דלאלה אלהאירין לרבנו משה בן מימון, בהוצאת שלמה מונק, במהדורת יששכר יואל, ירושלים תרצ"א. ואח"כ את מראה-המקום עפ"י ההוצאה המסורתית: ספר מורה נבוכים... בהעתקת שמואל אבן-תבון... דפוס צילום ירושלים תש"ך.

6 לפירוש רחב יותר לפועל 'ברא' במו"ג ראה ספרי: פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם (להלן: פירוש הרמב"ם), ירושלים תשל"ח, עמ' 81—90 והערות.

7 ראה: H. A. Wolfson, 'The Kalam problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation', in: Studies in the History of Philosophy and Religion, ed. I. Twersky and G. H. Williams, Harvard University Press, 1977, vol. II, pp. 345—346.

מכאן: פירושו של הרמב"ם לפועל 'ברא' כ'מציאה מהעדר' הוא פירוש רב-משמעי; ניתן להבין שהוא מורה ש'ברא' הוא המצאה מאין, אבל ניתן גם להבין שהוא מורה כי 'ברא' הוא המצאה מחומר.

הפירוש הרב-משמעי לפועל 'ברא', מאפשר להבין את סיפור הבריאה המקראי עפ"י כל אחת משלוש הדעות בשאלת מקור העולם, אותן מציג הרמב"ם במו"ג ח"ב פ"ג. אם 'העדר' בביטוי 'מציאה מהעדר' הוא 'אין', הרי ש'ברא' הוא בריאת יש מאין. הסיפור המקראי מלמד אותנו, שהשמים והארץ נבראו בפעולת בריאה חד-פעמית⁸ אחת יש מאין. התיאור מברא' א ב ואילך הוא תיאור מבנהו של העולם שנברא לפני זמן סופי יש מאין בפעולת בריאה אחת.

אולם, אם 'העדר' בביטוי 'מציאה מהעדר' הוא החומר, יכול 'ברא' להורות על אחת משתי הדעות הנותרות בשאלת מקור העולם עפ"י מו"ג ח"ב פ"ג:

(א) 'ברא' יכול להורות על כך שהשמים והארץ נבראו בבת-אחת יש מיש, דהיינו: מחומר קדמון. מכאן, פירוש 'ברא' כ'מציאה מהעדר' מורה על כך שבפירושו לסיפור הבריאה המקראי קבל הרמב"ם את 'הדעת השני', עפ"י מו"ג ח"ב פ"ג, את 'דעת אפלטון'. גם עפ"י פירוש זה, סיפור הבריאה בברא' א ב ואילך הוא תיאור מבנהו של העולם שנברא בפעולת בריאה אחת לפני זמן סופי, אולם הוא נברא לא יש מאין אלא יש מיש.

אמנם, במספר מקומות במו"ג טוען הרמב"ם שלא יתכן קיום חומר ללא צורה⁹, אבל יתכן לטעון שגם על קביעה זאת יש ליישם את הכלל, אותו מציג הרמב"ם במו"ג ח"ב פ"ז כדי לערער על הוכחות אריסטו לקדמות העולם מן הפיסיקה, ולטעון שאי-קיומו של חומר ללא צורה הוא חק של הפיסיקה החל על העולם 'אחרי' שנברא, אבל לא על העולם 'לפני' שנברא או בתהליך היבראיתו. 'לפני' בריאת העולם 'אפשרי' היה קיום חומר ללא צורה, ואילו 'אחרי' שנברא 'נמצא' קיום חומר ללא צורה.

(ב) אולם עפ"י הפירוש ש'העדר' הוא 'חומר', ו'ברא' הוא מתן צורה לחומר, ניתן גם לטעון שבפירושו לסיפור בריאת העולם מקבל הרמב"ם את 'דעת אריסטו' עפ"י מו"ג ח"ב פ"ג. 'ברא' איננו מורה על-פי פירוש זה על פעולת בריאה חד-פעמית, על הענקה חד פעמית של צורה לחומר, אלא על תהליך של האצלת מתמדת של צורות על חומר. שהרי יתכן, שהחק לפיו אין קיום לחומר ללא צורה הוא, לדעת הרמב"ם, 'חוק מוחלט'; 'נמצא' קיום חומר ללא צורה. עפ"י פירוש זה, מורה ברא' א א, שמאז ומתמיד נבראו השמים והארץ ומה שבתוכם ע"י תהליך של האצלת צורות על חומר. אין ספור הבריאה מספר על מקורו של החומר. עפ"י פירוש זה, סיפור הבריאה מברא' א ב ואילך הוא תיאור העולם הקדום אשר צורתיו נאצלות מן האל באופן מתמיד.

הקושי בפירוש הרמב"ם לפועל 'ברא', איננו נעוץ רק בעובדה שהפירוש הזה רב-משמעי—ולפיכך מאפשר את הבנת סיפור הבריאה עפ"י כל אחת משלוש ההשקפות בשאלת מקור העולם, אותן מציג הרמב"ם במו"ג ח"ב פ"ג—אלא בעצם מציאותה של רב-משמעות בפירוש הרמב"ם לפועל-המפתח להבנת סיפור הבריאה המקראי.

פרשני ימי-הביניים, המפרשים את הפועל 'ברא' בבראשית א א, מקפידים להעניק לו פירוש חד-משמעי ברור. הראב"ע מפרש 'ברא' כבריאת יש מיש. פרשנים אחרים מפרשים

8 ראה ספרי, פירוש הרמב"ם, עמ' 134—136.

9 מו"ג ח"ב פ"ז (יואל 207, דף לו ע"א); ח"ג פ"ח (יואל 310, דף י ע"ב).

אותו כמורה על יש מאין, וטורחים להציג את פירושם באופן ברור. רס"ג המפרש פסוק זה באמו"ד, מאמר א פרק א, משתמש בניסוח חד-משמעי 'חדשם לא מדבר', הרד"ק המפרש את הערך 'ברא' בספר השורשים שלו מסביר: 'כל לשון בריאה הוא התחדש הדבר וצאתו מאין ליש'. הוא מדגים את השימוש ב'ברא' בין היתר ע"י בראשית א א. הרמב"ן טוען חד-משמעית בפירושו לפסוק זה: "ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת יש מאין אלא לשון 'ברא'".

גם לרשותו של הרמב"ם עמדו שני ניסוחים ברורים וחד-משמעיים לביטוי הרעיון של בריאת יש מאין; הביטוי 'אחר ההעדר הגמור המוחלט', והביטוי אשר בו השתמש כבר הרס"ג לפניו: המצאה 'לא מדבר' ¹⁰. מן השימוש בשני הביטויים הללו, בהקשרים בהם וודאי שהרמב"ם רוצה לבטא באמצעותם את רעיון בריאת יש מאין ¹¹, ברור שהוא מודע לאפשרות שביטויים אלטרנטיביים עשויים להתפרש כמורים על בריאת יש מיש, והוא שואף לביטוי חד-משמעי ומדויק של רעיון בריאת יש מאין.

הביטוי 'אחר ההעדר הגמור המוחלט' (בעד אלעדם אלמחץ' אלמטלק) הוא המעניין אותנו כאן, כיוון שהוא בא להחליף ולדייק את הביטוי הרב-משמעי 'המצאה מהעדר'. בביטוי זה שני דיוקי משמעות: (א) הרמב"ם נמנע מלדבר בו על המצאה מהעדר, ומחליף את הביטוי הזה בביטוי 'אחר ההעדר', כיוון שהוא סבור, ככל הנראה, שהביטוי 'מהעדר' עשוי להורות שההעדר הוא החומר ממנו נברא העולם. (ב) הרמב"ם איננו כותב 'אחר ההעדר' סתם, אלא מדייק את משמעות המילה 'העדר' עצמה וכותב 'ההעדר הגמור המוחלט'. דיוק זה מורה שהרמב"ם היה מודע יפה לרב-המשמעות של המילה 'העדר', ולכן ברצותו לבטא באופן חד-משמעי את רעיון בריאת יש מאין הוא מוסיף למילה הרב-משמעית 'העדר' את המילים 'הגמור המוחלט', כדי שנבין שההעדר בביטוי הזה הוא 'אין' ולא העדר יחסי, דהיינו: חומר.

אילו רצה הרמב"ם לפרש את הפועל הרב-משמעי 'ברא' בסיפור הבריאה כבריאת יש מאין, ואילו חשב, כפי שהוא טוען במו"נ ח"ב פכ"ה, שבשאלה זאת יש לקבל את 'פשט' סיפור הבריאה, שהוא בריאת יש מאין, היה משתמש בביאורו ל'ברא' בבראשית א א בניסוח המדויק והחד-משמעי 'אחר ההעדר הגמור המוחלט'. העובדה שלא בחר בניסוח זה בשני המקומות בהם הוא מפרש את הפועל 'ברא' מורה שבכוונה תחילה ובמודע השאיר את הפירוש ל'ברא' כאן רב-משמעי.

נשאלת השאלה, מדוע בחר הרמב"ם בפירוש רב-משמעי לפועל 'ברא', שהוא פועל-המפתח להבנת שאלת מקור העולם בסיפור הבריאה? התשובה על השאלה הזאת תהיה גם תשובה לשאלה, מהי עמדתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת חידוש העולם.

נראה לי, שקשה מאוד להכריע בשאלות הללו באמצעות טענות טקסטואליות גרידא. התשובות אותן עשויים החוקרים לתת לשאלות שהצגתי תלויות במידה לא-מעטה בהנחות המוקדמות שיש להם לגבי אופי פתרונו של הרמב"ם בשאלה הזאת. ניתן להצביע על שתי הנחות מוקדמות שונות, העשויות להביא לשני פתרונות שונים לרב-המשמעות של

10 לפירוש הביטויים הללו ראה: צ"ה וולפסון, 'אצילות ויש מאין אצל קרשקש', המחשבה היהודית בימיה"ב, עמ' 313–315; 'בריאה מאין בכתבי אבות הכנסיה, הפילוסופיה העברית והיהודית ותומאס אקווינס', שם, עמ' 107–110.

11 הצגת דעת 'כל מי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה' במו"נ ח"ב פ"ג, והצגת דעת הכלאם, שם ח"א פ"ד, הדרך השנייה.

פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' בסיפור בריאת העולם, ומכאן לעמדתו בשאלת מקור העולם: (א) ההנחה האחת היא, שבשאלת חידוש העולם נהג הרמב"ם פאזיזטריזם, המעניין להפתיר את דעתו האמיתית מפני ההמון הרחב. בעלי הגישה הזאת עשויים לטעון, שבבחרו בפירוש רב-משמעי לפועל 'ברא' בסיפור הבריאה חיקה הרמב"ם את הטכניקה בה השתמשה התורה עצמה לשם מסירת 'סתרי תורה': "ושם הדברים בכל זה בשמות המשתתפים בעבור שיבינם ההמון על עניין כשעור הבנתם וחולשת ציורם ויקחם השלם שכבר ידע על עניין אחר" (הקדמה למו"נ, יואל 5, דף ו ע"ב). בשעה שהתורה השתמשה בשמות רבי-משמעות כדי למסור שני מסרים שונים – האחד להמון והשני לשלם, משתמש הרמב"ם בפירוש רב-משמעי לשם המצוי בתורה לאותה המטרה עצמה.

אם הסיבה למתן פירוש רב-משמעי לפועל 'ברא' בסיפור הבריאה היא רצון להפתיר את דעתו האמיתית בשאלת מקור העולם מאיש ההמון, הרי שעלינו להסיק שהדעה המוסתרת, שהיא דעתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת מקור העולם, היא הדעה המרוחקת ביותר מאמונת איש ההמון, והקרובה ביותר לדעת הפילוסופים. איש ההמון סבור ש'ברא' פירושו בריאת יש מאין. מכאן יש להסיק, שדעתו האמיתית של הרמב"ם היא ש'ברא' בבראשית א א הוא בריאת יש מיש, ולכן גם רמז לקורא החכם ומבין מדעתו, במו"נ ח"ג פ"י, כאשר קשר, כראב"ע לפניו ¹², את 'ברא' בבראשית א א עם 'בורא חושך' ו'בורא רע' בישעיהו מה ז. דהיינו: עם 'בריאה' הנסובה על ההעדר היחסי, ולא על ההעדר המוחלט. כפי שראינו, על יסוד פירוש 'ברא' כבריאת יש מיש ניתן לפרש את סיפור הבריאה המקראי בשתי דרכים. ניתן לפרש אותו על 'דעת אריסטו', ולטעון ש'ברא' מורה על האצלה מתמדת של צורות על חומר. וניתן לפרש אותו על 'דעת אפלטון', ולטעון ש'ברא' מורה על בריאה חד-פעמית של העולם, לפני זמן סופי, מחומר קדמון. 'דעת אריסטו' היא הדעה המרוחקת ביותר מדעת ההמון, ולכן סביר ביותר להניח שזאת היא הדעה שרוצה הרמב"ם להסתיר בפירושו הרב-משמעי לפועל 'ברא'. עם זאת, אין להוציא לגמרי מכלל אפשרות בשלב זה של הדיון שבפירושו הרב-משמעי ל'ברא' רצה הרמב"ם להסתיר דוקא את 'דעת אפלטון'.

(ב) ההנחה האחרת היא, שבשאלת חידוש העולם נהג הרמב"ם כספקן 'הנמנע משיפוט', הנוהג אפופה, כאשר אין הוא יכול להכריע בשאלה העומדת בפניו באמצעות טיעונים מופתיים. במו"נ ח"א פ"א קובע הרמב"ם שההכרה האנושית מוגבלת. הוא פונה לקורא שלו ואומר: "דע, כי לשכל האנושי השגות בכחו וטבעו שישגם ובמצאות גמלאות ועניינים אין בטבעו שישגם בשום פנים ולא בסבה, אבל שערי השגתו געולים בפניו" (יואל 43–44, דף מח ע"ב – מט ע"א).

במו"נ ח"א פ"ב הוא גוזר מסקנות אופרטיביות מקביעה זאת: "שלא יהרוס האדם לעיין בדמיונים המופסדים וכשיתחדשו לו הספקות או לא ימצא מופת על העניין המבוקש לא יניחהו וישליכהו ויתחיל להכזיבו, אבל יתישב ויחוס על כבוד קונו" [= השכל הנקנה שלו] ¹³ וימנע ויעמוד (ויכף ויקף) (יואל 47, דף נא ע"א – ע"ב). 'וימנע ויעמוד' איננו אלא ההוראה להמנע משיפוט, להנהיג אפופה, לגבי עניין שאי-אפשר להוכיח במופת אף אחת משתי הדעות הסותרות בו ¹⁴.

12 בפירושו לבראשית א א.

13 ראה פירוש הרמב"ם להגיגה פ"ב, משנה עם פירוש רבינו משה בו מיימון, מקור ותרומה, תרגם מערבית י"ד קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' שעח.

14 לטענה, שהרמב"ם ממליץ כאן בפני קוראו לנהוג 'אפופה', ראה גם: J. Stern, 'Remarks on a

עפ"י מו"ב ח"א פ"א, עניין מקור העולם הוא בדיוק עניין שכזה: "שזאת השאלה, רצוני לומר קדמות העולם או חידושו, לא יגיע אליה במופת חותך ושהיא מעמד שכלי [מוקף עקל או עקלי]" (יואל 124, דף קט ע"א).

גם דבריו של הרמב"ם במו"ב ח"א פ"ב מתאימים בצורה הטובה ביותר לדיוניו בשאלת חידוש העולם. הוא פונה לתלמידו ואומר לו: "שאתה אם תעמוד על הספק ולא תוגה נפשך להאמין כי יש מופת במה שאין עליו מופת, ולא תמהר לדחות ולגזור בהכחזיב מה שלא בא מופת על סותרו, ולא תשתדל להשיג מה שלא תוכל להשיגו, עם זה כבר הגעת על דעת הקדמות. דעת החידוש ודעת הקדמות הן שתי עמדות סותרות אשר אין מופת במה שאין עליו מופת, מתאים הן למי שסבור שהכלאם אכן הוכיח את חידוש העולם יש מאין, והן למי שסבור שאריסטו הוכיח את קדמות העולם. ולא תמהר לדחות ולגזור בהכחזיב מה שלא בא מופת על סותרו, יפה כהגנה על דעת חידוש העולם, אבל גם כהגנה על דעת הקדמות. דעת החידוש ודעת הקדמות הן שתי עמדות סותרות אשר אין מופת על אף אחת מהן.

על-פי ההנחה, שבשאלת חידוש העולם נהג הרמב"ם כספקן, הוא לא בחר בפירוש רב-משמעי לפועל 'ברא' מפני שרצה להסתיר את דעתו האמיתית מפני הקורא הבלתי ראוי לקבלה, אלא מפני שיישם בשאלה זאת את ההנחה שנתן לקורא שלו במו"ב ח"א פ"ב, ונמנע משיפוט בעניין שבו לא יכול היה להכריע באמצעות מופת חותך בין שתי דעות סותרות. הפירוש הרב-משמעי ל'ברא' מבטא את עמדת אי-ההכרעה של הרמב"ם, עמדה העולה דווקא מגישתו של הרמב"ם לסוגיית מקור העולם בפילוסופיה המור, אשר לא רק שאיננו מוכן לקבל דעות הרווחות בהמון הרחב בשאלות תאולוגיות, כאשר לא ניתן להוכיח אותן במופת, אלא שהוא גם איננו מוכן לקבל תיאוריות המקובלות על הפילוסופים כאשר לא הוכחו באופן מופתי.

נשאלת השאלה: האם ניתן להכריע בשאלה איזו משתי הדעות המוקדמות שהצגתי כאן עלינו להעדיף, ומכאן האם ניתן לענות על השאלה מה היתה עמדתו של הרמב"ם בסוגיית מקור העולם? נראה לי, שיש להכריע את הכף לטובת הטענה, שבשאלת מקור העולם נהג הרמב"ם כספקן הנמנע משיפוט בשאלה בה אין הוא יכול להכריע באמצעות טיעונים פילוסופיים.

אם נתבונן יפה בדיוניו של הרמב"ם בשאלת מקור העולם במורה הנבוכים גראה, שדיון זה מורכב מארבעה מעגלים: א. דיון בשאלה, האם ניתן להוכיח במופת את דעת חידוש העולם או את דעת קדמותו נוסח אריסטו. ב. דיון בשאלה, האם ניתן להכריע בשאלת מקור העולם בדרך אימות מדעי 'נחותה' יותר מדרך המופת, על ידי קביעה מהי הדעה שהיא 'יותר מעטת ספיקות' מבין השתים, מתודה הלכותה מן החיבור "התחלות הכל" של אלכסנדר מאפרודיסיאס¹⁵. ג. דיון תאולוגי בשאלת מקור העולם. ד. דיון פרשני בשאלת מקור העולם¹⁶. בדיקת כל אחד ממעגלי הדיון הללו מראה, שאף-על-פי שלמראית עין

Skeptical Theme in Maimonides' Guide of the Perplexed (הרצאה בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות).

15 להשפעת אלכסנדר בשאלה זאת, ראה ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', עמ' 114–116.

16 ניתן אולי לדבר על מעגל דיון חמישי בשאלת מקור העולם: פירוש מצווה — מצוות השבת — כמורה על דעת החידוש. למעגל דיון זה המצוי במו"ב ח"ב פ"א הקדשתי את הפרק האחרון

חותר הרמב"ם להראות שיש לקבל את דעת חידוש העולם, הרי שאין בדיונים שהוא מציע כדי להכריע את הכף בשאלה הזאת. בהיותו מודע לכך מסיים הרמב"ם את מעגלי הדיון הללו בפירוש רב-משמעי לפועל 'ברא' בסיפור בריאת העולם, פירוש הבא לבטא את עמדת אי-ההכרעה הזאת.

א. מעגל הדיונים הראשון בשאלת מקור העולם, נפתח במו"ב ח"ב חלק א פרקים עא, עג ועד. כאן בודק הרמב"ם את הוכחות הכלאם לחידוש העולם וקובע, שהוכחות אלו אינן הוכחות מופתיות, כיוון שהן מתבססות על הקדמות שאינן אמיתיות. ההקדמות בהן משתמשים אנשי הכלאם אינן נלקחות 'מטבע המציאות הנראה', אלא מפסיקה דמיונית שבאה לענות על הצרכים התאולוגיים שעמדו בפני אנשי הכלאם. פסיקה זאת איננה מתישבת עם הפסיקה האריסטוטלית, שמסקנותיה לגבי העולם השפל הן מופתיות.

במו"ב ח"ב פרקים יד, יז ויח, משלים הרמב"ם את מעגל הדיונים הזה ובודק, האם הוכיחו אריסטו וממשיכיו את דעת קדמות העולם באופן מופתי, ומגיע גם כאן לידי מסקנה שלילית.

בדיוניו בהוכחות האריסטוטליות לקדמות העולם בודק הרמב"ם שתי קבוצות של הוכחות: מן הפסיקה ומן המטפיסיקה. ההוכחות האריסטוטליות מן הפסיקה, רואות בעקרונות הפסיקה האריסטוטלית את קנה-המידה לבדיקת שאלת מקור העולם. בישמן את קנה-המידה הזה על תופעות פרטיות בעולם הפסיקה — התנועה והזמן, החומר הראשון, הגלגלים, האפשרות — הן מראות שלא יתכן לקבל את דעת חידוש העולם מחד גיסא, ושדעת קדמות העולם מחויבת מאידך גיסא. הרמב"ם תוקף את ההנחה המתודולוגית העומדת ביסוד ההוכחות הללו, את ההנחה שלחוקי הפסיקה האריסטוטלית יש תוקף מוחלט, ולכן ניתן לבדוק באמצעותם את השאלה מהו מקור המציאות בה הם משמשים. כנגד הטענה האריסטוטלית הוא מעלה טענה אלטרנטיבית אשר מתבססת, למעשה, על הנחת חידוש העולם, ומכאן על הנחת המבוקש. הוא טוען שקיימת הבחנה בין מצב העולם לפני שהתהווה, לבין מצבו בתהליך ההתהוות, ולבין מצבו לאחר שהסתיים תהליך זה. לפיכך, אי אפשר ללמוד מהכרת מצבו של העולם לאחר שהסתיים תהליך התהוותו על תהליך ההתהוות עצמו, שהרי תהיה זאת הנחת המבוקש. במילים אחרות: לא יתכן ליישם את חוקי המציאות על תהליך התהוותה של המציאות הזאת. ההכרה האנושית מוגבלת להכרת המציאות, ואיננה יכולה לפרוץ אל מעבר לה. אין היא יכולה לדעת דבר על תהליך התהוותה. כיוון שכך, דעת החידוש 'אפשרית', והיא יכולה להתקיים בז'ומנית עם ההודאה בתקפותה של הפסיקה האריסטוטלית בעולם לאחר שהודש.

אולם במו"ב ח"ג פט"ו מודה הרמב"ם, שאין בידי קנה-מידה לקביעה מהו 'אפשרי'. כיוון שכך, ההיפותיזה עליה בנויות ההוכחות האריסטוטליות לקדמות העולם — ההיפותיזה לפיה המציאות היא קנה-המידה 'לאפשרי' — וההיפותיזה עליה בנויה דחייתן — שהמציאות איננה יכולה לשמש קנה-מידה 'לאפשרי' בשאלת בריאת העולם, ושביריאת העולם נעשתה בכונה וברצון — 'אפשריות' בשווה. דעת החידוש היא אמנם 'אפשרית', כפי שמדגיש הרמב"ם בסיום דיוניו במו"ב ח"ב פ"ז, אבל דעת הקדמות 'אפשרית' אף היא, כפי שהוא

בספרי, פירוש הרמב"ם, וראה שם עמ' 260–266. מסקנת הדיון שם היתה, שגם בפירוש הזה אין כדי להצביע על הכרעה חד-משמעית לצד דעת חידוש יש מאין.

אכן טוען בהקדמה זו מהקדמות הפילוסופים, אותן הוא מציג בראש החלק השני של מורה הנבוכים¹⁷.

ההוכחות האריסטוטליות מן המטפיסיקה לקדמות העולם, בנויות אף הן על שלילת אפשרות חידוש העולם מחד גיסא, וחיוב קדמותו מאידך גיסא. כפי שבהוכחות לקדמות העולם מן הפיסיקה החיל אריסטו את עקרונות הפיסיקה שלו על שאלת בריאת העולם, כך מחילים ממשיכיו מושגים המשמשים בתיאור המציאות החוץ-אלוהית — הטבע והאדם — על תורת האלוהות שלו, וגוזרים שלא יתכן שהאל חידש את העולם לאחר שלא היה, ושהוא פעל אותו מאז ומתמיד. מכאן, העולם קדום. הרמב"ם מפריך את ההוכחות הללו, בטענה שלמושגים 'פעולה', 'רצון' ו'חכמה' אין בתחום תורת האלוהות אותה המשמעות שיש להם כאשר הם חלים על המציאות החוץ-אלוהית. לפיכך, אין להשתמש בהם בהוראתם הקונבנציונלית לשם הסקת מסקנות על יחסו של האל לעולם, ומכאן על שאלת בריאת העולם. גם כאן נעשית הפרכת ההוכחות האריסטוטליות לקדמות העולם על-ידי העמדת טיעונים אלטרנטיביים לטיעונים האריסטוטליים מתורת האלוהות. אולם טיעונים אלה 'אפשריים' באותה המידה בה 'אפשריים' הטיעונים האריסטוטליים עצמם. יתר על כן, במו"ג ח"ב פכ"א מראה רמב"ם ש'מזן' האחרונים מן הפילוסופים האומרים בקדמות העולם 'משתמשים בשניים מן הטיעונים הללו עצמם — בטענה 'פעולה' האל 'רצונו' שונים מ'פעולה' 'רצונו' במציאות החוץ-אלוהית — לשם אישוש דעת הקדמות דוקא. שהרי על יסוד טענת הגבלת ההכרה האנושית בתחום המטפיסיקה, ניתן לטעון דבר והיפוכו בשווה, והרמב"ם מודע לכך. טענות הרמב"ם כנגד ההוכחות האריסטוטליות מן המטפיסיקה, המוצגות במו"ג ח"ב פ"ח, עשויות איפוא לערער את ההוכחות הללו, אולם אין בהן כדי לבסס את דעת החידוש. שתי הדעות נשארות אפשריות בשווה גם אחרי סיום הדיון הזה.

ב. משמיעה רמב"ם את דרך ההוכחה, והראה שלא ניתן להוכיח במופת לא את דעת החידוש, כפי שחשבו אנשי הכלאם, ולא את דעת הקדמות, כפי שחשבו אריסטו וממשיכיו, הוא פותח במעגל דיון נוסף במו"ג ח"ב פרקים יט—כד, בו הוא מנסה להראות שדעת חידוש העולם היא 'יותר מעטת ספיקות' מדעת הקדמות, ומכאן שיש לקבל אותה על יסוד המתודה ששאל מאלכסנדר מאפרודיסיאס, ואשר אותה הוא מסכם באמרו: "שכל מה שלא יעמוד עליו מופת צריך שיונחו שתי קצוות הסותר בעניין ההוא ויראה מה יתחייב לכל אחד משני הסותרים מן הספקות ויאמן המעט בהם ספקות" ח"ב פכ"ב, יואל 223, מט ע"א). אולם עיון מעמיק יותר בפרקים הללו מראה, שגם כאן אין הרמב"ם מצביע, למעשה, על הסבירות הגבוהה יותר של דעת חידוש העולם.

כדי להוכיח את הסבירות הגבוהה יותר של דעת החידוש, משתמש הרמב"ם בפרקים אלה במתודה שאולה מן הכלאם — בדרך ההתייחסות — ומיישם אותה על תופעות נבחרות בעולם הגלגלים. באמצעותה הוא מראה, במה שהוא מכנה 'ראיות קרובות למופת', שכדי להסביר אותן התופעות בעולם הגלגלים (כמו, למשל, את המהירויות השונות של התנועה בעולם הגלגלים, כיווני התנועה השונים בעולם הגלגלים, הצורך בין חומרים שונים — חומר הכוכב וחומר הגלגל — ועוד) עלינו להניח מציאות אל, הפועל 'בכוונה וברצון' ומייחד את עולם

17 "ואשר יראה לי שזאת ההקדמה [שהשמים לא הווים ולא נפסדים] אפשרית, לא מהיבט, כמו שאמרו המפרשים לדברי אריסטו ולא נמנעת כמו שיאמרו המדברים" (יואל 168, דף יא ע"ב — יב ע"א).

הגלגלים. אין לנו כל אפשרות להסביר את התופעות עליהן מצביע הרמב"ם על-ידי עקרונות הפיסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליים. כיוון שפעולה 'בכוונה וברצון' תתכן רק לגבי "עניין בלתי נמצא ואפשר מציאותו כמו שיכוון וייוחד ואפשר שלא ימצא כן" (מו"ג ח"ב פ"כ, יואל 219, דף מו ע"ב), הרי שאי-היכולת להסביר את אותן התופעות בעולם הגלגלים באמצעות עקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית מחד גיסא, והיכולת להסביר ע"י הנחת אל מייחד הפועל 'בכוונה וברצון' מאידך גיסא, מביאות לידי המסקנה שהעולם חודש. מתוך הטיעונים מן המטפיסיקה כנגד ההסברים לאופן התהוות העולם, במו"ג ח"ב פכ"ב, ניתן גם להסיק שהעולם מחודש יש מאין¹⁸.

אולם, במו"ג ח"ב פכ"ד טוען הרמב"ם עצמו, שלפילוסופים ולאסטרונומים בני זמנו היתה רק ידיעה מוגבלת בעולם הגלגלים. למעשה: "השם לבדו ידע אמיתת השמים וטבעם ועצמם וצורתם ותנועתם ופירותם על השלמות" (יואל 228, דף נא ע"א). וכי "אין מונחתי [של האסטרונום] שיגיד לנו צורת מציאות הגלגלים איך הוא, אבל כוונתי שיגיד תכונה שיתכן בה שיהיו התנועות סבוביות ושוות ומסכימות למה שיושג לעין, יהיה העניין כן או לא יהיה" (שם). ע"י דבריו אלה, אין הרמב"ם דוחה את ההיפותיזה שקיימת סבתיות הכרחית פנימית בעולם הגלגלים. הוא רק טוען, שההכרה האנושית מוגבלת ואיננה יכולה להכיר את מבנהו האמיתי של העולם הזה. יתר על כן, מדבריו אפילו מסתבר שהאל אכן יודע את הסדר הסבתי בעולם הגלגלים.

על הגבלת ההכרה בעולם הגלגלים עומד הרמב"ם גם במו"ג ח"א פנ"ח. כאן הוא טוען, שאין ההכרה האנושית יכולה להשיג לא את מהותו ולא את טיבו של חומרו של עולם הגלגלים: "ואתה האיש המעיין במאמרי זה יודע, כי זה הרקיע הוא גשם מתנועע, שכבר ידענו זרתותיו ואמותיו וידענו שעור חלקים ממנו ורוב תנועותיהם, גלגל שכלנו כל הלאות מהשיג מהותו, עם היותנו יודעים שהוא בעל חומר וצורה בהכרח, אלא שאינו החומר אשר בנו" (יואל 93, דף פו ע"ב). כיוון שאין להשיג את אופי חומרו של עולם הגלגלים, אין גם מקום לטענות ל'כוונת מכוון' בעולם הגלגלים, המתבססות על הנחות שונות לגבי החומר הזה, והמוצגות בעיקר במו"ג ח"ב פכ"ב.

מכאן, יתכן להניח, עפ"י טיעוני הרמב"ם עצמו, שידיעה טובה יותר של עולם הגלגלים היתה מאפשרת להסביר את התופעות שבו ללא צורך בהנחת האל כמייחד הפועל בכוונה וברצון.

המגיחים שהרמב"ם נהג בשאלת מקור העולם כאיזוטריסט, עשויים לטעון שבמו"ג ח"ב פרקים יט—כד בא הרמב"ם לשרת מטרות תאולוגיות. דבריו אינם מופנים לקורא האידיאלי, ואינם משקפים את דעותיו כפילוסוף. הוא מפנה את טיעוניו ל'כתובת הביניים' של מורה הנבוכים, למי שאינם כבר בחזקת ההמון ממש, אבל לא הגיעו עדיין למדרגת 'השלם'... בעל הדת הנבון, אליו מופנה מורה הנבוכים במובהק. בהסברים המופנים לכתובת הזאת ניתן להשתמש בטיעונים פילוסופיים, אבל יש לשעבד אותם לצרכים התאולוגיים, ולהגיע באמצעותם למסקנה שתתאים למיתוס המדיני. למעשה סבר, שיש בעולם הגלגלים סדר סיבתי הכרחי שאיננו ידוע לנו, ומכאן שהעולם קדום.

אולם על טענה כזאת ניתן להשיב, שקשה להניח כי הרמב"ם התאמץ כל כך בפיתוח הטיעונים במו"ג ח"ב פרקים יט—כד רק כדי להטעות את הקורא הלא-אידיאלי של מו"ג

18 ראה מאמרו של דוידסון (לעיל הע' 2), עמ' 32—35.

לחשוב שהוא אכן מקבל את דעת חידוש העולם על יסוד מיעוט הספיקות שבה (אם כי לא על יסוד טענות מופתיות), בשעה שלאמיתו של דבר החזיק בדעת הקדמות נוסח אריסטו (או אולי בדעת אפלטון). ניתן גם לטעון, כפי שטען ה' דוידסון, שלא יתכן להעלות על הדעת שפילוסוף יטרח לעצב ולפתח טיעונים מקוריים וחדשים בהם יערער על העמדה שבה הוא עצמו מחזיק¹⁹. יש לראות בדיון שבמו"נ ח"ב פרקים יט—כד, דיון רציני בשאלת חידוש העולם, דיון שנעשה בכלים של הפילוסופיה האריסטוטלית ובמסגרתה.

נשאלת עדיין השאלה: מהי המסקנה העולה מן הקביעה האחרונה הזאת? האם יש להסיק ממנה שהרמב"ם אכן האמין בחידוש העולם יש מאין? נראה לי שמסקנה כזאת תהיה פזיזה מדי. כפי שראינו, מודע הרמב"ם יפה למגבלות ההכרה האנושית בעולם הגלגלים. בסכמו את הדיון במו"נ ח"ב פכ"ב הוא טוען: "אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירה ולמעלה הוא כדמות מחשבה וסברא מלבד קצת דברים" (יואל 223, דף מט ע"א).

הסבירות הגבוהה יותר של דעת חידוש העולם איננה מתבססת על ידיעות בטוחות בפיסיקה של עולם הגלגלים, אלא על פסיקה שהיא עצמה מוטלת בספק. כיוון שכך, אין הטענות המאששות את דעת חידוש העולם שוות ערך לטענות מעוטות הספיקות יותר בעניינים אחרים, כאשר אלו מתבססות על ידיעות בטוחות. אי-אפשר, למשל, להשוותן לטענה שהשכלים הנפרדים נמצאים, טענה שעפ"י מו"נ ח"ב פ"ג היא מן הדעות "שהן יותר מעטות ספק מכל הדעות שנאמרו [בסבות תנועות הגלגלים] ויותר הולכות על סדר מכולם" (יואל 177, דף יז ע"ב). שהרי הטענה שהשכלים הנפרדים נמצאים, מתבססת על עובדת תנועת הגלגלים, עובדה שנראית לרמב"ם וודאית לחלוטין. לעומת זאת, אין הרמב"ם יודע דבר על אופיו של החומר בעולם הגלגלים, ואין הוא יודע אם יש בו סדר סיבתי הכרחי אותו אין השכל האנושי יכול להכיר, או שאין בו אלא סדר תכליתי שנקבע ע"י חכמת האל ורצונו, ולפיכך הוא מניח בהכרח מציאות אל מיוחד הפועל 'בכוונה וברצון'. בדיונו מצביע הרמב"ם רק על המסקנות העולות מבדיקת שאלת מקור העולם במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית, המקובלת על הנבון אליו הוא מפנה את דבריו. במסגרת הזאת, טוען הרמב"ם, יש דווקא סבירות גבוהה יותר לדעת החידוש. אבל, המסגרת הזאת עצמה, במה שנוגע לעולם הגלגלים, איננה וודאית. לפיכך, גם הטענות שניתן לבנות עליה מוטלות בספק. סביר איפוא לטעון, שהמסקנה האחרונה העולה מן הדיונים במו"נ ח"ב פרקים יט—כד היא, שלא ניתן להכריע בשאלת מקור העולם גם באמצעות מציאת הדעה שהיא מעוטת ספיקות יותר, מפני שאין לדעת מהי הדעה שהיא מעוטת ספיקות יותר בשל הגבלת ההכרה האנושית בעולם הגלגלים.

ג. משסגר הרמב"ם את שני מעגלי הדיון הפילוסופיים בשאלת חידוש העולם — בדיקת וישאלה האם ניתן להוכיח באופן מופתי את דעת החידוש או את דעת הקדמות, ובדיקת השאלה האם יש לדעת חידוש העולם סבירות גבוהה יותר מאשר לדעת קדמות העולם — הוא פונה במו"נ ח"ב פכ"ה לדיון מטיפוס שונה לגמרי בשאלה, לדיון תיאולוגי, ואם נרצה — לדיון 'כלאמי'.

נקודת המוצא של הדיון הזה איננה הנחות הלקוחות מן הפסיקה ומתורת האלוהות האריסטוטליות, אלא האמונה בתורה מן השמים ובתפניתה, דהיינו: האמונה ביסודות התורה. אמונה זאת היא נקודה אקסיומטית של הדיון, והרמב"ם שואל את השאלה: איזו השקפה

על מקור העולם מתישבת עם האמונה בתורה מן השמים ועם אמונות היסוד הכלולות בה, ועשויה ליצור יחד עמהן מערכת קונסיסטנטית של אמונות. ההתאמה בין האמונה בתורה מן השמים ובתפניתה לבין דעה על מקור העולם, משמשת כאן כקריטריון להכרעה בשאלה איזו מן הדעות הקיימות בשאלת מקור העולם היא הדעה האמיתית.

האמונה היסודית של התורה היא, עפ"י דיונו של הרמב"ם כאן, האמונה ביחסו הרצוני של האל לעולם וביכולתו להתערב בסדריו על מנת לקבוע את האירועים שבו, אם על-ידי שינוי סדרי הטבע, דהיינו: ע"י עשיית נס הפורץ את חוקי הטבע, ואם ע"י עשיית דברים שלא עפ"י חוקי הטבע, כמו מתן שכר ועונש לאדם עפ"י עבודתו ומריו. התבוננות בדעת הקדמות מראה, שהיא עומדת בסתירה עם התנאי ההכרחי הזה למציאות התורה ולאמונות היסוד שלה. אם העולם וחוקיותו נאצלים בהכרח מן האל, הרי שאין האל יכול להתערב בנעשה בו ולשנות אותו כרצונו. כל האירועים בעולם חייבים להיות מוסברים עפ"י החוקיות ההכרחית של הטבע. לעומת זאת, אם העולם מחודש, יתכן הנס ותתכנה תופעות שאינן נתונות להסבר על-ידי החוקים ההכרחיים של הטבע. האל שברא את העולם יכול גם לפרוץ את חוקיו ברצונו או להתערב בנעשה בו ברצונו. על יסוד הדיון התאולוגי הזה מגיע הרמב"ם לידי מסקנה, שחידוש העולם היא הדעה אותה יש לקבל מנקודת מבט תאולוגית, בשעה שדעת הקדמות האריסטוטלית איננה מתישבת עם יסודות האמונה, ומכאן איננה אמיתית.

לטיעון התאולוגי שני חסרונות:

א) הטיעון התאולוגי עשוי להוביל רק אל המסקנה שהעולם חודש, אבל לא אל המסקנה שחודש יש מאין. הוא תקף בשווה גם לגבי 'דעת אפלטון'. ההכרעה בין שתי דעות ה'חידוש' הללו נעשית, עפ"י טענת הרמב"ם עצמו בפרק הזה, ע"י ה'קבלה', ע"י פשט הטקסט המקראי, ולא ע"י שיקול-דעת מסוג כל שהוא. כיוון שכן, הטיעון התאולוגי לחידוש העולם איננו עומד בפני עצמו, ודורש את השלמתו ע"י דברי הנביאים אותם יש לקבל כאן כפשטם, לטענת הרמב"ם. מכאן: הערכה מלאה של הטיעון התאולוגי תתכן רק לאחר בדיקת פירושי הרמב"ם לטקסטים המקראיים העוסקים בשאלת חידוש העולם.

ב) הטיעון התאולוגי איננו אלא 'הקש תנאי'. עפ"י מילות ההגיון²⁰, זהו 'הקש תנאי מדובק'. ההנחה הראשונה של ההקש הזה היא: אם אנו מקבלים את אמונות היסוד של התורה, עפ"י הפירוש שנותן להן הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ה, אז עלינו לקבל את דעת חידוש העולם. ההנחה השנייה של ההקש הזה צריכה להיות: אבל אנחנו מקבלים את אמונות היסוד של התורה עפ"י הפירוש המוצע במו"נ שם, ואז תהיה המסקנה: מכאן שהעולם מחודש. נשאלת השאלה, האמנם מקבל הרמב"ם עצמו במו"נ את ההקדמה השנייה? האמנם הוא עצמו נותן לאמונות היסוד של התורה, אותן הוא מפרט בהמשך הפרק הנ"ל, אותו פירוש שעל יסודו בנה את ההקדמה הראשונה בהקש התנאי שיצר? במסגרת המצומצמת שלפנינו אין אפשרות להרחיב את הדבור בשאלה זאת, שהרי התשובה עליה מצריכה דיון בשאלות תאולוגיות מרכזיות שבמו"נ. ניתן לענות עליה בתכלית הקצור בלבד. נראה הדבר, שהתשובה על השאלה שהצגתי היא שלילית: במו"נ נותן הרמב"ם עצמו, לאמונות היסוד של התורה, אותן הוא מציג במו"נ ח"ב פכ"ה, פירוש המתישב יפה עם דעת הקדמות, ולא את הפירוש המשתמע מדבריו שם. במילים אחרות: אין הוא מקבל את ההקדמה השנייה

של הקש התנאי שהציג כאן, ומכאן גם לא את המסקנה שלו²¹. למשל, את הנבואה מסביר הרמב"ם במו"נ, עפ"י טענת עצמו במקומות אחדים, 'על דעת הקדמות'²². הנבואה היא תופעה טבעית שיש לה הסבר אנתרופוצנטרי ולא תאוצנטרי. מתנבא מי שמוכן לנבואה. אמנם במו"נ ח"ב פל"ב טוען הרמב"ם, שהוא יכול למנוע ברצונו מן המוכן לנבואה את הנבואה, ובכך יש יסוד של בחירת הנביא שיתנבא. אלא שטענה זו פורשה ע"י פרשנים אחדים כסתירה מן הסיבה השביעית²³, וע"י אחרים הוסברה על דעת הקדמות²⁴. אם אכן מפרש הרמב"ם את הנבואה על דעת הקדמות, הרי שאין מקום לשאלות שהוא מציג במו"נ ח"ב פכ"ה 'למה שם השם נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו?' ו'למה נתן השם תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת?', ו'למה נתנה בזה הזמן ולא לפניו ולא לאחריו'. הכנת הנביא היא הקובעת מי יהיה הנביא. היות משה בן לעם-ישראל והיותו מוכן לנבואה במדריגה שבה זכה לה קבע שהתורה נתנה לעם-ישראל דוקא, והכנתו לנבואה היא שקבעה את זמן נתינתה²⁵. באופן דומה ניתן לענות גם על הטענה, שהנס או ה'אות' מחייב את האמונה בחידוש העולם. עפ"י פירוש סביר ביותר לדברי הרמב"ם על הנס במו"נ ח"ב פכ"ט, מפרש הרמב"ם את הנס 'על דעת הקדמות'. הוא רואה בנסים אנומליות של הטבע²⁶ או תופעות שניתן להגדירן במינוח אריסטוטלי כ'מקרה', דהיינו: תופעות שנגרמו ע"י מפגש בין מספר שרשראות של סבות תכליתיות, ואין להן כשלעצמן סיבה תכליתית משלהן. הנביא שיש לו ידיעה מושלמת של חוקי הטבע, עשוי לדעת תופעות כאלה מראש ולנבא אותן. עפ"י פירוש כזה, אין הנס ביטוי להתערבות רצונית של האל בחוקי הטבע על מנת לשנות מסדריהם, אלא תופעה הניתנת להסבר במסגרת חוקי הטבע, ומכאן אין הוא מניח בהכרח את חידוש העולם.

אם אין הרמב"ם עצמו מפרש במו"נ את יסודות התורה שהציג במו"נ ח"ב פכ"ה כביטוי להתערבות רצונית של האל בסדרי הטבע, הרי שעלינו להסיק שהדיון במו"נ שם איננו

21 ראה פירוש נרבוני למו"נ ח"ב פכ"ה, לו ע"ב.

22 ראה: מו"נ ח"א פ"א; ח"ב פ"א; ח"ב פ"ב. וראה גם: L. Kaplan, 'Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy', *HTR*, 70 (1977), pp. 246-248; עמו מסכים ז' הרווי במאמרו: W. Z. Harvey, 'A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophecy-Puzzle', *HTR*, 74 (1981), pp. 298-299.

23 ראה כספי, משכיות כסף, עמ' 113; אפודי ושם-טוב למו"נ ח"ב פל"ב, דף סז ע"ב-סח ע"א. לגיתוח עמדותיהם, ראה מאמרו של ז' קפלן (לעיל הע' 22), עמ' 240-243.

24 ראה א' גולדמן, 'נבואה ובחירה' - פן כמס של תורת הנבואה של הרמב"ם, ספר זכרון לשמואל ק' מירסקי, ניו-יורק, 1970, עמ' רג-רי; ז' הרווי, שם (בהע' 22), עמ' 298-299.

25 יתכן מאד שטענת הרמב"ם ש'דעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחידושן, אני רוצה בזה כי כמו שאלו שהתבאר אצלם מציאות השי"ת יש מהם שלשה דעות בקדמות העולם וחידושן כמו שבארנו, כן הדעות בנבואה שלושה' (מו"נ ח"ב פל"ב, 253, דף סז ע"א-ע"ב) איננו רמוז אלא להקבלה המספרית בין הדעות ולא להקבלה עניינית ביניהן. עצם העובדה שבספרות המחקרית הוצעו שלוש הצעות שונות להקבלה הזאת (ראה מאמרו של ז' הרווי, לעיל הע' 22, המסכם גם את הדעות של קודמיו) עשויה לחזק את הטענה הזאת, אם כי היא עשויה לחזק גם טענה 'ספקנית', לפיה כל השלוש אפשרויות בשווה.

26 ראה: A. J. Reines, 'Maimonides' Concept of Miracles', *HUCA*, 45, (1974), pp. 243-285; H. Kreisel, 'Maimonides' View of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man', *Daat*, 13 (1984), pp. xxii n. 3. וכן ז' הרווי (לעיל הע' 22), עמ' 291, 299 וביחוד הערה 52.

משקף את דעתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת חידוש העולם. הוא איננו מופנה לקורא האידיאלי של מו"נ, אלא לכתובת הביניים של הספר, למי שהוא איש ההמון אשר בכל זאת תוהה על יסודות האמונה ומסוגל לעסוק בעיון תאולוגי בשאלות הללו.

עם זאת, לא נראה לי שיש להסיק מן הדברים הללו שהרמב"ם אכן קבל את דעת קדמות העולם. אם נכונה הטענה שהצגתי בראשית דברי, לפיה נהג הרמב"ם בשאלת חידוש העולם כספקן המתאפק משיפוט בשאלה בה אין הוא יכול להכריע באמצעות שיקול דעת שכלי, סביר מאוד להניח שיפרש את כל התופעות והאירועים בעולם 'לאחר שנברא' עפ"י דעת אריסטו. העולם 'לאחר שנברא' מתנהל עפ"י עקרונות הפיסיקה האריסטוטלית, אשר החלק הנוגע בה לעולם השפל הוכח במופת. תאור העולם 'לאחר שנברא' אדיש לשאלה כיצד נברא העולם הזה, שהרי אין ללמוד מן העולם 'לאחר שנברא' על דרך התהוותו. כיוון שכך, העולם המוסבר על-פי יסודות הפיסיקה האריסטוטלית יכול להיות הן העולם שחודש יש מאין והן העולם הקדום נוסח אפלטון או נוסח אריסטו. לעומת זאת, פירוש התופעות בעולם בדרך בה מפרש אותן הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ה יכול להתאים רק לדעת החידוש. מכאן: דוקא על יסוד עמדה ספקנית צריך הרמב"ם לפרש את הנס, הנבואה, מתן המצוות ושכר ועונש, עפ"י חוקי הטבע. ופירוש זה איננו גורר שהרמב"ם האמין בהכרח בדעת הקדמות.

ד. מעגל הדיון הרביעי בשאלת מקור העולם הוא מעגל הדיון הפרשני. ניתן ללמוד על מקור העולם לא רק ע"י שיקול-דעת פילוסופי או תאולוגי, אלא מתוך הטקסט המקראי עצמו. ניתן לקבל את הדעה הנכונה בשאלת מקור העולם באופן אוטוריטיבי מן הנביאים, כאשר אין לנו כל אפשרות להשיג אותה בעצמנו באמצעות שיקול-דעת. קבלת דברי הנביאים באופן אוטוריטיבי מתבססת על ההנחה, שהשגת הנביאים גבוהה יותר מהשגתנו. הנביאים, ובעיקר משה, השיגו ידיעות שכליות המתבססות על השגה שכלית אינטואיטיבית, אשר אינן ניתנות כלל להשגה בדרך הדיסקורסיבית, היא דרך ההשגה של הפילוסופים²⁷.

נשאלת שאלה, האם אכן מורה אותנו הטקסט המקראי, עפ"י פירושו של הרמב"ם במו"נ, באופן חד-משמעי, על חידוש העולם יש מאין? הערות על טקסטים מקראיים, המדברים על שאלת מקור העולם ועל משמעותם של הטקסטים הללו, פזורות לאורך כל דיונו של הרמב"ם בשאלה. בתום דיוניו הפילוסופיים והתאולוגיים בשאלה, הוא גם מקדיש פרק בפני עצמו לפירוש סיפור בריאת העולם, הכולל לדעתו גם את סיפור גן-העדן והסיפורים על בני אדם, קין, הבל ושת. את הפירושים הללו הוא מסיים בפירוש מילים העוסקות ביחס בין האל לשמים, אשר הראשונה שבהן, כפי שראינו היא המילה 'ברא'.

במו"נ ח"ב פכ"ה טען הרמב"ם, שבשאלת חידוש העולם יש לקבל את פשט הטקסט המקראי: "אבל גבין הכתובים כפשוטיהם ונאמר כי התורה הגידתנו עניין לא יגיע כחנו להשגתו והאות מעיד על אמיתת טענתנו" (יואל 230, דף נא ע"ב). בתחילת הפרק הוא מסביר, שניתן אמנם לפרש כתובים ב'תורה' על דעת הקדמות, פירוש שלא על דרך הפשט, אולם לפירוש (תאול) כזה יש מקום רק כאשר 'חלוק על פשוטו המופת' (יואל 229, דף נא ע"א). מאחר שאין מופת לדעת קדמות העולם, אין מקום לפירוש הטקסט של התורה ('תורה' בעברית בטקסט הערבי) שלא על דרך הפשט: "וקדמות העולם לא התבאר במופת

27 ראה מו"נ ח"ב פל"ח.

ואין צריך שידוחו הכתובים ויפורשו מפני הכרעת דעת שאפשר להכריע סותרו בפנים מן ההכרעות" (שם).

'פשט' הטקסט המקראי הוא שבא להשלים, עפ"י פרק זה, את הטיעון התאולוגי לחידוש העולם, ולהכריע בשאלה האם חודש העולם יש מאין או יש מיש. כפי שראינו, סביר מאד להבין שהטיעון התאולוגי איננו מבטא את עמדתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת מקור העולם, אלא גועד לקורא ההמוני בלבד. מכאן: יתכן מאד שגם 'השלמתו' ע"י 'פשט' הטקסט המקראי, המאוששת ע"י הטיעון הפרשני הזה, גועדה לאותו הקורא עצמו, ולא באה לבטא את עמדתו האמיתית של הרמב"ם. חשד זה מתחזק ע"י בדיקת שני טקסטים נוספים העוסקים במשמעות פסוקי המקרא, המדברים על שאלת מקור העולם.

במו"נ ח"ב פט"ז כותב הרמב"ם: "והיתה זאת השאלה, ר"ל קדמות העולם או חידושו, אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים אין בכוח העיון להגיע אליהם, כמו שאבאר, שהנבואה לא תבטל ואפילו על דעת מי שיאמין הקדמות" (יואל 204, דף לה ע"א). ואילו בפרק כב הוא כותב:

"וכן עשינו אנחנו [נעזרנו במתודה שהציע אלכסנדר מאפרודיסיאס] כאשר התבאר אצלנו, שזאת השאלה והיא אם השמים הווים או קדמונים, אין מופת על אחת משני הסותרים בה [מעגל דיון א] ובארנו הספקות המתחייבות לכל אחד משני הדעות, אראנו לך שדעת הקדמות יותר רב ספקות [מעגל דיון ב] ויותר מוזק במה שראוי שיאמן בחק השם [מעגל דיון ג] מחובר להיות החידוש דעת אברהם אבינו ונביאנו מרע"ה [מעגל דיון ד]" (יואל 224, דף מט ע"א).

עפ"י הקטעים הללו, דעת החידוש מוצגת ע"י ה'נביאים' שהם אברהם אבינו ומשה רבינו²⁸. הדברים מתאימים יפה לנאמר במו"נ ח"ב פכ"ה, שדעת החידוש היא 'פשט' דברי ה'תורה'. אולם, עיון מדוקדק בטקסטים הללו ובטקסט נוסף מעורר תהייה בדבר הקביעה הזאת.

במו"נ ח"ב פט"ז מדבר הרמב"ם על השאלה 'קדמות העולם או חידושו', ולא על התשובה לשאלה הזאת עפ"י ה'נביאים'. אין הוא מסביר מהי תשובת הנביאים לשאלה, ולפיכך אין כלל ללמוד מן הדברים כאן, שלדעתו מלמדים אותנו הנביאים את דעת החידוש²⁹.

במו"נ ח"א פע"א קצת אחרי שטען ששאלת קדמות העולם או חידושו היא 'מעמד השכל', פונה הרמב"ם לקורא שלו ואומר לו: "ואם תהיה ממי שסיפק לו מה שאמרוהו המדברים, ותאמין שכבר התבאר המופת על חידוש העולם, יערב לך (א"ת: אני אוהב זה) ואם לא יתבאר אצלך במופת, אבל תקח היותו מחודש מן הנביאים קבלה — אין היוק בזה" (יואל 125, דף קט ע"א).

הרמב"ם מציג כאן בפני הקורא שלו שתי דרכים לאמונה בחידוש העולם: א. להאמין שיש מופת לחידוש העולם בדרך הכלל. ב. להאמין בחידוש העולם על יסוד 'קבלה', דהיינו באופן אוטוריטטיבי, מן הנביאים. אם תלך בדרך הראשונה, אומר לו הרמב"ם, יערב לך. בביטוי הזה יש שמץ לא קטן של אירוניה, שהרי הרמב"ם עצמו טורח להראות בפרקים העוקבים לפרק זה, שאין לאנשי הכלל מופת לחידוש העולם. הדרך הראשונה מוצעת,

28 אברהם ומשה מופיעים יחד בהקשר לדעת חידוש העולם גם במו"נ ח"ב פרקים יג ויז.

29 ועל כך כבר עמד ש' מונק: 3. Le Guide des Egarés, t. II, p. 129 n.

איפוא, לקורא שאיננו מסוגל להבין שהכלל לא הוכיח במופת את חידוש העולם. ככל הנראה, לאיש ההמון הזקוק לאמונה בחידוש העולם כדי להוכיח 'בתחילת המחשבה ובעיון קל' (מו"נ ח"ב פל"א, יואל 253, דף סה ע"ב—סו ע"א) את מציאות האל. הדרך השנייה מוצעת למי שכבר מבין שאין לכלל הוכחה מופתית לחידוש העולם, אבל זקוק לתשובה חד-משמעית בשאלת החידוש. לאדם זה מציע הרמב"ם להאמין בחידוש העולם על דרך ה'קבלה', דהיינו: להבין את הטקסט המקראי על פי פשטו ולראותו כטקסט המחייב אותו להאמין בחידוש העולם. ה'נביאים' אותם הוא מזכיר כאן הם ללא ספק אברהם ומשה, אותם הוא מזכיר במו"נ ח"ב פכ"ב. על דרך זאת אומר הרמב"ם לקוראו: 'אין היוק בזה' (פלא צ"ר). אילו סבר הרמב"ם שאכן יש לקבל את 'פשט' דברי הנביאים ולהאמין בחידוש העולם מכוח האוטוריטה שלהם, היה וודאי משתמש בביטוי מתאים להצגת הרעיון, שזוהי הדרך היחידה העומדת בפני המאמין הרוצה לדעת מהו מקור העולם, ולא בטענה ש'אין היוק בזה'.

יתכן שניתן להאיר את השימוש ב'אין היוק בזה' ע"י השימוש בביטוי זה בהקשר אחר בספר. במו"נ ח"א פ"ט, מפרש הרמב"ם את ישעיהו ו ג ('מלא כל הארץ כבוד'), ואומר ש'מלא' בפסוק הזה מופיע בהוראתו המושאלת: 'ויעשה בעניין השלימות בחשיבות והתכלית בו' (יואל 31, דף לה ע"א). "כל הארץ תעיד על שלימותו, כלומר: תורה עליו" (שם). הוא מוסיף: "וכן אמרו 'כבוד ה' מלא את המשכן'" (שמות מ לד).

'מלא' בשמות מ לד יש להבין עפ"י הוראתו המושאלת: המשכן מעיד על שלימותו של ה'. לקראת סוף הפרק מציע הרמב"ם פירוש אחר לפסוק זה, ואומר: "אלא אם תרצה שתשים 'כבוד ה'' האור הנברא אשר יקרא 'כבוד' בכל מקום והוא אשר מלא את המשכן, אין היוק בזה (פלא צ"ר פי ד"לך)" (יואל שם, דף לו ע"א). עפ"י הפירוש האלטרנטיבי יש להבין 'מלא' בפסוק הזה עפ"י הוראתו הראשונית 'גשם שיבוא בגשם וימלאהו', אולם הגשם איננו אלא אור הנברא ע"י האל.

בהעירו על הפירוש הזה, אומר אברבנאל: "אחרי שגם בזה הפירוש נמלט מליחס גשמות לאל ית', א"כ אין היוק בפירוש הזה, וזה יורה שג"כ אין תועלת בו, מאחר שאין האמת כן, אלא כפי שפירשו" (דף לו ע"א). אברבנאל מבין איפוא את הפירוש השני לכבוד ה', כפירוש ממדרגה גמוכה יותר מאשר הפירוש הראשון, כפירוש שנועד לקורא אחר שאיננו מסוגל לתפוס את הפירוש הראשון ותכליתו להשיג את המטרה שמשיג גם הפירוש הראשון — אי-הגשמת האל.

אם 'אין היוק בזה' מורה על פירוש אפשרי, אבל לא על פירוש אותו מקבל הרמב"ם בעצמו, הרי שסביר להבין שגם במו"נ ח"א פע"א מביא הרמב"ם את הטענה שיש לקבל את חידוש העולם 'בקבלה' מן הנביאים כפירוש אפשרי אותו יש להציג בפני קוראים מן הטיפוס שאיננו מסוגל להבין את הפירוש האמיתי לפסוקים הללו, אבל אין הוא מבטא את דעתו האמיתית של הרמב"ם. לדעת ה'איזוטריסטים' יהיה הפירוש האמיתי שהעולם קדום, ואילו לדעת ה'ספקנים' יהיה הפתרון שאיננו יודעים מהו הפירוש האמיתי של דברי הנביאים, ופירוש על דעת החידוש 'אפשרי' כמו פירוש על דעת הקדמות נוסח אפלטון או אריסטו³⁰.

30 במו"נ ח"א פס"ד חזר הרמב"ם לפירוש שמות מ לד, ומפרשו עפ"י הדרך השנייה שהציע בח"א פ"ט. סביר לטעון שפירוש זה מיועד לכתובת שונה מן הכתובת האידאלית של מו"נ —

השאלה האחרונה שעלינו לברר היא, כיצד מפרש הרמב"ם במו"נ את דברי הנביאים, אברהם אבינו ומשה רבינו?

במספר מקומות במו"נ מסביר הרמב"ם שאברהם אבינו גילה לאחרים את דעת חידוש העולם. במו"נ ח"ב פ"ג הוא כותב: "ואברהם אבינו ע"ה התחיל לגלות זה הדעת [=דעת כל מי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה] אשר הביאו אליו העיון ולזה היה קורא 'בשם ה' אל עולם' (ברא' כא לג) וכבר הראה זה הדעת באמרו 'קונה שמים וארץ' (שם יד כב)" (יואל 197, דף ל ע"ב). אותם דברים הוא אומר גם במו"נ ח"ג פכ"ט: "וקרא (אברהם) 'בשם ה' אל עולם' קריאה שכוללת מציאות האלוה והתחדש העולם מאתו" (יואל 376, דף מב ע"ב).

במו"נ ח"ב סוף פ"ל, מפרש הרמב"ם ארבע מילים במקרא העוסקות ביחס האל לשמים. כאן הוא מפרש את מילות המפתח בשני הפסוקים, אשר לפי טענתו בפרקים אחרים, מבטאים את דעת חידוש העולם: את 'קנה' בבראשית יד כב, ואת 'אל' בבראשית כא לג, ומוסיף את בראשית כד ג שנאמר אף הוא ע"י אברהם 'אלוהי השמים': "ואמר בהם [=בשמים ובארץ] 'קנה' למשלו עליהם כמשול האדון על עבדיו... ואמר 'אלוהי השמים' (בראשית כד ג) וכן 'אל עולם' (שם כא לג) הוא בבחינת שלמותו יתעלה ושלמותם, שהוא 'אלוהים' כלומר שופט והם נשפטים, לא בעניין הממשלה שהוא עניין 'קונה', ואמנם הוא בעניין חלקו יתעלה במציאות וחלקם, שהוא האל לא הם, רצוני לומר השמים, ודע זה" (יואל 252, דף סג ע"א—ע"ב).

עפ"י הפירושים הללו מציין 'קונה' את הממשלה של האל על השמים והארץ האנאלוגית ליחס האדון לעבד, ואילו 'אל' מציין שיחסו של האל לשמים ולאֶרץ (ולמה שבתוכם) אנאלוגי ליחס בין השופט לנשפטים.³¹ אף אחד משני הפסוקים הללו איננו מורה, עפ"י פירוש הרמב"ם כאן, שהאל חידש את השמים והארץ יש מאין, כפי שטען בפרקים אחרים במו"נ. עפ"י פירושו, אין הפסוקים הללו מדברים כלל על שאלת בריאת העולם, והם יכולים להתאים לכל אחת מן הדעות על מקור העולם, שהוא מציג במו"נ ח"ב פ"ג.

דברי משה על היחס בין האל לשמים ולאֶרץ, אינם אלא בראשית א א: 'בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ'.³² כפי שראינו, מפרש אותם הרמב"ם באותה הערה במו"נ ח"ב פ"ל, בה הוא מפרש את דברי אברהם אבינו. 'ברא' על פי פירושו מורה על כך, שהאל הוא מקור המציאות של העולם, ולא רק שליט או שופט של העולם, כמו 'קנה' ו'אל', אבל פירושו של הרמב"ם לפועל הזה הוא רב-משמעי, ולכן פתוח בראשית א א בפני פירושים עפ"י כל אחת משלוש הדעות בשאלת מקור העולם, אותן מציג הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ג. לסיכום: אין בדיקת פרשנות המקרא של הרמב"ם מצביעה על כך שהרמב"ם עצמו קיבל 'בקבלה' מן הנביאים את דעת חידוש יש מאין על יסוד פירוש הטקסט המקראי עפ"י

לאיש ההמון. אבל ניתן גם לטעון שזהו פירוש 'אפשרי' לפסוק, שהרי ברור שאין הרמב"ם שולל את פירושו הראשון במו"נ ח"א פ"ט לפסוק הזה. במקרה השני תעלה האנאלוגיה לשאלת חידוש העולם, שחידוש יש מאין הוא פירוש 'אפשרי', מתוך מספר פירושים אפשריים, ומסקנה זאת תתאים יפה ל'עמדה הספקנית'.

לפירוש השם 'אלוהים' ראה ספרי, פירוש הרמב"ם, עמ' 70—78.

32 ניתן להוסיף אליהם את 'רוכב שמים' (דברים לג כו), אותו מפרש הרמב"ם במו"נ ח"א פ"ע 'השליט על השמים' (יואל 118, דף קד ע"א). ל'רוכב' יש אותה הוראה שיש ל'קונה' בדברי אברהם אבינו, הוא מציין את שלמון האל בשמים ואינו מדבר על בריאת השמים ע"י האל.

פשוטו.³³ כיוון שכך, אין גם בידי הדיון הפרשני שלו להשלים את הטיעון התאולוגי, ולהכריע בין 'דעת אפלטון' לבין דעת חידוש יש מאין לצד הדעה האחרונה.

עם סיום בדיקת ארבעת מעגלי הדיון בשאלת מקור העולם, ניתן לחזור לשאלה שהצגתי בתחילת דברי: כיצד עלינו להבין את פירושו הרב-משמעי של הרמב"ם לפועל-המפתח בסיפור בריאת העולם בתורה, לפועל 'ברא'? בתחילת דברי טענתי, שאילו קיבל הרמב"ם חד-משמעית את דעת החידוש יש מאין היה משתמש בפירושו לפועל 'ברא' בנוסחא החד-משמעית שעמדה לרשותו, בנוסחא 'אחר ההעדר הגמור המוחלט'. עיון בארבעת מעגלי הדיון בשאלת מקור העולם מאשש את הטענה הזאת. מאף אחד מארבעת מעגלי הדיון הללו לא עולה שהרמב"ם הכריע חד-משמעית לצד דעת חידוש יש מאין. נשאלת עדיין השאלה, כיצד יש להבין את פירושו הרב-משמעי ל'ברא'—האם יש להבינו כפי שהבינו בעלי הגישה האיזוטריסטית, ולטעון שהרמב"ם אכן האמין בקדמות העולם, אלא שהסתיר את דעתו זאת, היא הדעה המקובלת על הפילוסופים האריסטוטליים, מפני ההמון הרחב, או עפ"י הגישה ה'ספקנית' הטוענת, שהרמב"ם יישם בשאלת מקור העולם את ההוראה שנתן לקורא שלו במו"נ ח"א פ"ל ובחר לנהוג 'אפוכה', להמנע משיפוט, בשאלה בה אין הוא יכול להכריע באמצעות טענות עיוניות. נראה לי שיש סבירות רבה יותר לגישה ה'ספקנית'. הניתוק שעורך הרמב"ם בין תיאור מבנהו של העולם וההתרחשויות שבו 'לאחר שנברא' לבין שאלת מקור העולם, מאפשר לו לקבל את הפיסיקה האריסטוטלית באותם התחומים בהם הוכחה במופת, מבלי שלעובדה זאת תהיה השלכה כל שהיא על שאלת מקור העולם. הסבר מבנהו של העולם על דרך הפיסיקה האריסטוטלית אדיש לשאלה כיצד נברא העולם הזה. העולם אותו מתארת הפיסיקה האריסטוטלית עשוי היה להברא יש מאין, יש מיש או להאצל באופן נצחי מן האל. כיוון שכך, אין הרמב"ם 'זקוק' לתורת הקדמות האריסטוטלית לא מבחינה פילוסופית טהורה ולא כדי ליישב בין הפילוסופיה לבין הדת על מנת להוציא את ה'נבוך' ממבוכתו. לא סביר איפוא להניח שהחזיק בדעת הקדמות והסתיר אותה באמצעות פירוש רב-משמעי לפועל 'ברא'. יתר על כן, המסקנה העולה מכל אחד משני מעגלי הדיון הפילוסופי בשאלת מקור העולם היא המסקנה שלא ניתן להכריע בשאלה זאת לא באמצעות מופת ולא באמצעות מציאת הדעה שהיא 'יותר מעטת ספיקות' מן האחרת. עפ"י כל אחד משני מעגלי הדיון הללו, 'אפשריות' דעת הקדמות ודעת החידוש בשווה. מכאן: הפירוש הרב-משמעי ל'ברא' איננו אלא ביטוי, במישור הפרשני, למסקנה אליה הגיע הרמב"ם בדיוניו הפילוסופיים, ואשר לפיה לא ניתן להכריע בשאלת מקור העולם בדרך עיונית. הפירוש לפועל 'ברא', ומכאן ההכרעה בשאלת מקור העולם, אינם, לדעת הרמב"ם, מכלל "מה שאפשר לבארו מ'מעשה בראשית ומעשה מרכבה'" (מו"נ ח"ג, הקדמה, יואל 297, דף א ע"א).

33 טענה זאת ניתנת לאישוש גם ע"י ניתוח פירושי הרמב"ם לסיפורים על 'אדם' בפרשת בראשית, ולכך הקדשתי את החלק השני של הרצאתי: 'The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. 1-5' במפגשי ירושלים בפילוסופיה, מאי 1985, אשר עומדת לצאת לאור בקובץ הרצאות הכנס הזה.