



PROJECT MUSE®

□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□: □□□□ □□□□

□□□□ □□□□

AJS Review: The Journal of the Association for Jewish Studies, Volume 46,  
Number 1, April 2022, pp. 223-248 (Article)

Published by University of Pennsylvania Press



➔ For additional information about this article

<https://muse.jhu.edu/article/851734/summary>

במורה הן ייחודיות. טקסט פילוסופי אמור בדרך כלל להביע רעיון. הרמב"ם במורה פועל באופן חריג כי מטרתו היא בעיקרה אינה פילוסופית אלא דתית: לפתור את מבוכתו של הנבוך באמצעות קריאת העמדות הפילוסופיות שלו במורה ודרכו בתנ"ך. מכאן אפשר ללמוד שטקסטים אחרים שכתב הרמב"ם שונים בעניין זה מהמורה. יתרה מזו, לרמב"ם היתה גם כוונה נוספת במורה ובשאר ספריו: לקדם את המתחיל בפילוסופיה לעבר האמת. לכן, כפי שטענתי במהלך המאמר, החוקר העכשווי יכול לחזור לדרך המודרנית לחקור טקסטים (מחקר היסטורי מדויק, ניתוח של מינוח, של ספרות המשמשת מקור למחבר, ועוד) ובכך לעלות על התדר הנוסף של המורה—התדר המכוון אל התלמיד. על ידי ניתוח שכזה אפילו ספר רב-משמעות כמו מורה נבוכים יכול לחשוף את כוונת מחברו. כמובן שדבר זה נכון לא רק לגבי מורה נבוכים אלא לגבי כל טקסט פילוסופי (גם אזוטרי). באמצעות ניתוח מדויק של הנחיות המחבר ותיאורו את כתיבתו האזוטרית, יכול הקורא לפענח את כוונתו ולהבין מה הם הסודות הצפונים בכתביו.

שלום צדיק

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בפילוסופיה ומנסים ללמוד מן הרמב"ם מה היא האמת הפילוסופית והדתית. אל סוגים אלו של קוראים כיוון הרמב"ם את המורה והספר ממשך היום כמו אז לשמש לשתי המטרות האלו בהצלחה רבה. בניגוד לשני הקוראים האלו, שאותם הרמב"ם הכיר וכיוון אליהם, החוקר המודרני רוצה לדעת מה הרמב"ם חשב. הוא אינו מתעניין באמת דתית או פילוסופית אלא באמת היסטורית.<sup>110</sup> ראשית על קורא כזה להבין שהוא איננו מטרת חיבורו של מורה נבוכים. הרמב"ם לא הכיר את מדעי הרוח ואת מדעי היהדות, שהחלו מאות שנים לאחר מותו בהקשר תרבותי אחר לגמרי. החוקר המודרני צריך להיות מודע לכך כדי שיוכל להימלט מן הקריאה של הנבוכ, קרי מן הקריאה של עמדותיו בספרו של הרמב"ם. משימה זו מורכבת במיוחד, מכיון שרבים מחוקרי הרמב"ם הם גם בעצמם פילוסופים (דתיים או לא דתיים) נבוכים במידה כזו או אחרת.<sup>111</sup> בניגוד לעמדה פוסט-מודרנית נפוצה, לטעמי מודעות מספקת הופכת את האתגר הזה לאפשרי בהחלט. החוקר המודרני יכול באמצעות ניתוח מדויק של מקורותיו של הרמב"ם להבין את העמדות שהרמב"ם התכוון שהקורא המתחיל בעיון יבין בסופו של התקדמותו הפילוסופית. הרמב"ם לא הכיר את דרכי הניתוח של המחקר המודרני ולכן הוא לא נקט שום תחבולה שמטרתה לבלבל את החוקר שמשמש בהן. הנבוכ, בניגוד לחוקר, חיפש בנרות כל אפשרות לפתור את מבוכתו באמצעות מורה נבוכים, ולכן הרמב"ם רק היה צריך לתת לו את האפשרות להבין שעמדותיו הפילוסופיות קיימות במורה ודרכו בספרי הנביאים כדי שקורא כזה ימלא את תכליתו העיקרית של הספר ויצליח להשקיש את מבוכתו באמצעות קריאה במורה. בניגוד לכך, החוקר שהצליח להתנתק מעמדותיו האישיות בעת קריאתו את המורה, יוכל להבינו באמצעות מחקר היסטורי קר, הזור לגמרי לרוחו ולמטרתו של הרמב"ם. כוונת הסוד, קרי, כוונתו של הרמב"ם לפתור את מבוכתו של כל קורא נבוכ, ועומדת בדרכו של החוקר המנסה להבין את סודו של המורה, קרי, את עמדותיו האמתיות של הרמב"ם.

צריך לציין שלחוקר המנסה להבין את עמדותיו האמתיות של הרמב"ם, ספריו ההלכתיים משנה תורה והפירוש למשנה יהיו לעזר רב. כפי שראינו בספרים אלו, הרמב"ם אינו משתמש בסתירות כדי להסתיר את עמדותיו, אלא רק בדיבור בראשי פרקים ובמשלים; בספרים אלו גם אין משלים שתכליתם חברתית בלבד. הדיבור במשלים בספריו ההלכתיים נועד בעיקרו לחנך את ההמון לעמדות נכונות מבחינה פילוסופית. לפיכך הפיענוח של עמדות הרמב"ם בספריו ההלכתיים קל הרבה יותר מאשר במורה ויוכל לשמש לעזר לחוקר המנסה לנתח את עמדתו של רבי משה בן מיימון ההיסטורי.<sup>112</sup> חלק מן החוקרים המודרניים, כגון למלר<sup>113</sup> ופאור, השתמשו בכלים של קריאה פוסט-מודרנית של הטקסט כדי לקרוא ולנתח את מורה נבוכים. קריאות אלו מעניינות מאוד ויש להן לכאורה נקודת אחיזה ברורה: הרמב"ם אפשר, ככל הנראה במכוון, מגוון רחב מאוד של קריאות שונות ואף סותרות, כך שכל קורא בספרו מצא בו את האמת שאותה חיפש. עמדות אלו מתאימות מאוד לקריאות פוסט-מודרניות של טקסטים.<sup>114</sup> אפשר היה לחשוב שהמסקנות של מאמר זה יובילו לאותו כיוון: הרי הרמב"ם ככוונה אפשר לכל נבוכ לראות איך בספרו האמת משתלבת עם הדת היהודית והתנ"ך. אך צריך לסייג מסקנה זו בשני כיוונים שונים. ראשית, הרמב"ם בהחלט הכניס גבולות גזרה ברורים לפרשנות לגיטימית ואלו הם הגבולות של הדת המקראית. הנבוכ אמור לראות איך האמת הפילוסופית נקראת במורה ובתנ"ך, ולא ללכת נגד התנ"ך. שנית, ראינו שדרכי הכתיבה של הרמב"ם

110. אמת זו כמובן יכולה לשמש לו ולאחרים למטרות פילוסופיות או דתיות. אך אין זה אמור להשפיע על שלב

המחקר ההיסטורי עצמו.

111. לדעתי דוגמאות בולטות לקריאות כאלו של חוקרים מודרניים הן הקריאה של שטראוס בנוגע למתח בין דת

לפילוסופיה וקריאתו של פינס (ורבים אחריו) את הרמב"ם כספקן.

112. כמובן, יתכן שבין כתיבתם של הספרים ההלכתיים לבין כתיבת המורה, שינה הרמב"ם את עמדתו. אפשרות כזו צריכה כמובן להילקח בחשבון. למרות זאת, מכיון שהרמב"ם אינו מצהיר על חזרתו מאף אחת מעמדותיו, נטל ההוכחה צריך להיות על הטוען שהרמב"ם שינה את עמדתו.

113. למלר השתמש בכלים של קריאה פוסט-מודרנית של טקסטים יותר מן החוקרים האחרים. גישה כזו קיימת גם

אצל הלארברטל.

114. כגון מות המחבר. על הנושא הזה ר' Roland Barthes, "La mort de l'auteur," *Manteia* (1968):

61-66; Barthes, *Œuvres Complètes* (Paris: Sueil, 2002), t. III, pp. 40-45.

לקהל היעד השונה של כל ספר וספר. בספריו ההלכתיים הדגש של הרמב"ם הוא כפול: (1) כתיבה בראשי פרקים כדי שרק המבינים יבינו את הסוד. (2) שימוש במשלים כדי לחנך את ההמון לעמדות פילוסופיות נכונות. במורה נבוכים הדגש של הרמב"ם הוא בעיקר על השימוש במשלים כדי לגרום לפילוסוף המתלמד (קרי כל פילוסוף מן המתחיל בעיון ועד לאדם שיודע את כל האמת) להעמיק בידיעותיו והבנתו הפילוסופית. פילוסוף מתחיל שכזה היה יכול להבין חלק מן הרמזים הפילוסופיים בספריו ההלכתיים של הרמב"ם, אך הוא לא היה מקבל מהם תועלת פילוסופית רבה. בניגוד לכך, המורה מנסה לקדם אדם כזה לעבר הבנה פילוסופית-דתית נכונה יותר.

לצד דרכים אלו יש שלוש דרכי הסתרה העולות מהנחיותיו של הרמב"ם לקוראי מורה נבוכים דווקא: השוואת הפרקים זה על זה, פירוש לכך זכות, וקיומן המוצהר של סתירות (בעיקר מן הסוג השביעי) במורה נבוכים. הנחיות אלו למעשה אומרות שהרמב"ם סתר את עצמו בכוונה בספר והנהיג חוסר סדר וחוסר בהירות כדי להסתיר את כוונתו האמתית. יתרה מזו, המפתח להבנת סודו של המורה אינו נמצא במורה נבוכים עצמו, אלא בידיעותיו של הקורא הנדרש לפרש את דברי הרמב"ם לכך זכות—בהתאם לאמת. ראינו שהמטרה העיקרית של הרמב"ם בהנחיות אלו היא לאפשר לכל קורא נבון להבין את ספרו באופן הפותר את מבוכתו. חשוב לציין שגם הקורא המשני של הספר, המתחיל בעיון (או כל קורא שאיננו יגיש למורה נבוכים עם עמדה פילוסופית מגובשת לגמרי) יקבל אף הוא תועלת מן ההנחיות האלו. הדיבור בסתירות, הצורך בהשוואת הפרקים אלו על אלו, והקריאה האקטיבית של דברי הרמב"ם ימנעו ממנו לקבל את דבריו של הרמב"ם כאמת סמכותית, ידרבנו את מחשבתו, ויגרמו לו להעמיק את ידיעותיו הפילוסופיות (זאת בדומה למשלים). באמצעות חשיבה מאומצת, בעזרתו של המורה, אותו תלמיד יוכל לעבור תהליך פילוסופי עמוק שיאפשר לו להבין את עמדתו של הרמב"ם ולהסכים עמה.

מי שעלולים להינזק מן העיון הפילוסופי הישיר והמורחב במורה נבוכים הם אנשי ההמון שאינם מוכנים ללמוד פילוסופיה (בניגוד לקורא המתחיל בעיון הפילוסופי). כדי לפתור את הבעיה הזו הרמב"ם דוגל בין השאר בסתירה מן הסוג השביעי. כלומר, הוא מזכיר עמדות המתאימות לאלו של ההמון כדי שקוראים אלו יוכלו להמשיך להחזיק בהם ולחשוב שהרמב"ם החזיק בהם אף הוא. ההדגשה הקיימת במורה נבוכים, בניגוד לספריו ההלכתיים של הרמב"ם, שהפילוסוף (כמו התורה וחז"ל) צריך לשמור על דעותיהם ההכרחיות (והלא נכונות) של ההמון, נועדה לגלות לקוראי הפילוסופים את התכלית החברתית של דעות שמרניות המוזכרות במורה נבוכים. זו הסיבה לכך שדווקא במורה נבוכים הרמב"ם מביא הרבה פעמים אמירות שמרניות יותר מאשר בספריו ההלכתיים: העיון הפילוסופי העמוק והמורחב, בניגוד לראשי פרקים קצרים, דורש הסתרת יתר כדי להגן על ההמון.

### בין הבנת הסוד לכוונת הסוד

על פי מה שראינו במאמר, לרמב"ם היו שתי כוונות ייחודיות בכתיבת המורה: לפתור את מבוכתו של הקורא הנבון, ולהועיל לקורא המתחיל בעיון. ההנחיות שבתחילת הספר, המאפשרות כל קריאה פילוסופית אפשרית, נועדו בעיקר לנבון שיכול להיות צודק או לא צודק מבחינה פילוסופית. הן גם תוכלנה לעזור לדרבן את עיונו הפילוסופי של הקורא המתחיל. כעת עלינו לשאול שאלה מודרנית יותר: מה בנוגע לחוקר המנסה להבין את כוונתו האמתית של הרמב"ם, קרי, את עמדותיו הדתיות והפילוסופיות של הרמב"ם, ללא תלות בעמדותיו הפילוסופיות שלו עצמו?

כאן אנחנו צריכים להבחין בין סוגים שונים של קוראים מודרניים. מרבית הקוראים המודרניים דומים לנבון או לקורא המתחיל בעיונו הפילוסופי (או נמצאים איפשהו באמצע). חלקם פונים אל מורה הנבוכים כדי לפתור את המתח הקיים בעיניהם בין הדת לבין הפילוסופיה שלהם (בדומה לנבון), פילוסופיה שיכולה להיות שונה מאוד מזו של הרמב"ם. עם זאת, בזכות כתיבתו האזוטרית הרמב"ם מאפשר, כפי שראינו, גם לקוראים אלו לקרוא דרכו איך עמדותיהם המודרניות משתלבות במורה נבוכים ודרכו בתנ"ך.<sup>109</sup> חלקם קוראים את המורה כספר ראשון (או בין הראשונים) שלהם

109. דוגמא יפה של קריאה כזו אפשר לראות אצל גודמן, סדומוני של מורה הנבוכים, בעיקר בפרק האחרון של ספרו.

צריך לציין שקורא זה שונה מן הקורא המסוגל להבין את המשלים ואת ראשי הפרקים הפילוסופיים של ספריו ההלכתיים של הרמב"ם. כפי שראינו, רמזים ומשלים אלו פונים אל האדם שכבר בקי במידה מסוימת בפילוסופיה. בניגוד לכך, הקורא המתחיל של מורה נבוכים אינו בקי כלל בפילוסופיה. לפיכך הצגותיו של הרמב"ם לקורא מן הסוג של המתחיל צריכות להיות יותר מפורטות ופחות נסתרות.<sup>107</sup>

לכן אפשר לסכם שיש למורה נבוכים שתי מטרות שונות לשני קהלי יעד שונים. הקורא המעולה, הבקי והמעמיק בפילוסופיה, ניגש לספר לאחר לימוד פילוסופי ארוך ומעמיק. לקורא כזה יש עמדה ברורה מה המסקנות הנכונות מבחינה פילוסופית. בעייתו המרכזית היא שהוא חושב שיש סתירה בין העמדות הפילוסופיות לבין אמונתו ואורח חייו הדתיים. לקורא כזה הרמב"ם כותב את מורה נבוכים לא כדי שישנה את עמדותיו הפילוסופיות, אלא כדי שיקרא לתוך דבריו של הרמב"ם—ודרכו לתוך דברי הנביאים—את מסקנות מחקר הפילוסופי. לצד קורא מן הסוג הזה הרמב"ם גם כתב את ספרו לקורא שנמצא בתחילת עיונו הפילוסופי—קורא כזה יפיק תועלת מסוימת (פחותה בהרבה מכיוון שאיננו בקי בפילוסופיה ולכן לא יוכל להבין חלק ניכר מדבריו של הרמב"ם) מן הספר בכך שהוא ישפר את עמדותיו הפילוסופיות והדתיות ויהפוך אותן לפילוסופיות יותר. כמוכן שיתכן בהחלט מצב ביניים של אדם בעל ידע פילוסופי כלשהו, בנושאים מסוימים, וללא עמקות יתרה בהם. אדם כזה יפיק תועלת ראשונה מן הספר בכך שיעזור לו לקרוא בדברי התורה את העמדות שהעמיק בהן ולצד זה הוא יוכל לשפר את עמדותיו האחרות באמצעות קריאה והבנה של דבריו האחרים של הרמב"ם. כדי לעזור לקורא מן הסוג המתחיל הרמב"ם צריך להציג במורה נבוכים עמדות פילוסופיות נכונות שישפרו את ידיעותיו של קורא זה. אך לצד כוונה זו הרמב"ם צריך גם לאפשר לפילוסוף המעמיק, אך השוגה, שהוא חלק מקהל היעד העיקרי של הספר, דרך לקרוא את המורה בהתאם לעיונו הפילוסופי השגוי. את המטרה הזו הוא מאפשר באמצעות הדרישה לפרשנות של המורה לכך זכות והצהרתו על הכנסת סתירות לתוך הספר (ובעיקר סתירות מן הסוג השביעי).<sup>108</sup>

### סיכום: דרכי הסתרה שונות בכתביו של הרמב"ם—תכליתן וייעודן

סיכום של המאמר תחילה נסכם את דרכי ההסתרה השונות של הרמב"ם ואת תכליתן, לאחר מכן נראה איך מה שראינו במאמר יכול לתרום לחוקר המודרני המחפש את עמדותיו של הרמב"ם מבעד לסודו של מורה נבוכים.

### דרכי הסתרה בספריו השונים של הרמב"ם

במאמר זה ראינו שהרמב"ם משתמש בכתביו ההלכתיים ובמורה נבוכים בסוגים שונים של דרכי הסתרה. ישנן דרכי הסתרה ששימושן הכרחי, לדעתו של הרמב"ם, בכל עיסוק במטפיזיקה ואף בחלק מן העיסוק בסודות הפיזיקה (מעשה מרכבה ומעשה בראשית). לדידו של הרמב"ם דרכי הסתרה אלו קיימות גם בתנ"ך ובחז"ל. מכיוון שהרמב"ם כותב על אותם נושאים במורה נבוכים הוא חייב להשתמש גם שם באותן דרכי הסתרה. אלו הן בעיקר כתיבה בראשי פרקים וכתיבה במשלים. בספריו ההלכתיים ובמורה, הרמב"ם מציין את הדרכים האלו אך הוא מתאים את הדגשים השונים

107. אינני חושב שאפשר להגיד שהספר לא נועד כלל לקהל יעד של תלמידים שאינם בקיאים בפילוסופיה. אנשים כאלו למעשה מהווים את רוב האוכלוסייה ובוודאי את רוב קוראי מורה נבוכים. כפי שהרמב"ם קובע, המורה אמור להביא תועלת גם לאנשים כאלו ולכן לא סביר שהקריאה שלהם בספר היא רק תוצר לוואי מכך שהספר עלול ליפול לידיהם. בניגוד לכך, הרבה יותר סביר לציין שהספר נכתב לכתחילה כדי לפתור את בעיותיו הדתיות של הנוכח וגם כדי לעזור לתלמיד שאינו פילוסוף להתקדם.

108. כאמור, אין זה אומר שאין הסתרה בספריו האחרים של הרמב"ם, או שהרמב"ם אינו מדבר בספריו ההלכתיים עם קהלים שונים. אך הצהרתו על כך שישנן סתירות בספר ייחודית למורה נבוכים ולכן קשורה לכוונותיו הייחודיות של ספר זה.

הפילוסופית בלבד היה גורם לצמצום מאוד גדול של התועלת הזו. זאת משום שכך הספר היה מתאים לקורא המכיר את האמת הפילוסופית במלואה בלבד, דבר שהרמב"ם לא היה מעוניין בו. חשוב להדגיש שדברנו כאן אינם אומרים שהרמב"ם תמך בריבוי אמיתות, או באי חשיבות של ההגעה לאמת פילוסופית. כפי שנראה בסעיף הבא, קידום הקורא מבחינה פילוסופית היא בהחלט מטרה שניה וחשובה של המורה—אך היא איננה מטרתו העיקרית ולא הסיבה לכלל דרכי ההסתרה שהשתמש בהן במורה. הרמב"ם חשב שהיו בזמנו מספיק ספרים העוסקים בפילוסופיה כדי שאדם יכול למצוא בהם את האמת הפילוסופית. מה שחסר לדעתו היה ספר המסביר איך הפילוסופיה (באשר היא ולא בהכרח הפילוסופיה הנכונה) מתאימה לדבריהם של הנביאים ולאורח חיים דתי. הרמב"ם לא היה יכול להגיד את הסוד הזה, מטרת ריבוי הפרשנויות הקיימת במורה, בצורה גלויה, מכון שכדי שמטרתו של הספר תתמלא וכל קורא נבון יוכל למצוא בו מסור למבוכתו—הקורא צריך להיות משוכנע שהוא מצא את הסוד האחד והיחיד הקיים בספר: את העמדה הפילוסופית שהקורא הנבון החזיק בה בטרם קרא את המורה.

### קהל יעד משני של המורה—האדם המתחיל בעיונו הפילוסופי

בצוואת הספר הרמב"ם מציג קורא אחר, ככל הנראה נפוץ הרבה יותר, של ספרו: "יודע אני שפל איש מתחיל, אשר לא למד דבר מן העיון, יפיק תועלת מכמה מפרקי ספר זה, ואילו האיש השלם, בן-תורה—וכפי שאמרתי, נבון—יפיק תועלת מכל פרקיו, ומה רבה תהיה שמחתו בו וכמה יערב לאוזונו!"<sup>105</sup> כאן הרמב"ם קובע שלא רק הקורא המעולה—הבקי והמעמיק בפילוסופיה—יקבל תועלת מן העיון במורה נבוכים. הקורא המעולה יקבל את מלוא התועלת מקריאת הספר, אך לצדו גם הקורא שאיננו בקי בפילוסופיה כלל יקבל תועלת מקריאה בספרו.<sup>106</sup> הרמב"ם איננו מפרט מה התועלת שקורא מן הסוג הזה יקבל מעיון במורה נבוכים. ברור שהתועלת שהקורא המתחיל בעיון אמורה לקבל שונה מן התועלת שמקבל הקורא הנבון. לקורא המתחיל בעיון אין ידיעות פילוסופיות מוצקות שאותן הוא צריך להתאמץ ולקרוא לתוך ספרי הנביאים. הדבר העיקרי שהרמב"ם יכול איפה להועיל לקורא כזה הוא לעזור לו לבנות תפיסה פילוסופית (שתהיה גם תפיסה דתית) נכונה יותר ולכן קרובה יותר לעמדה הפילוסופית הנכונה. אפשר אפילו להוסיף שבמקרה שהתלמיד יתחיל את לימודיו הפילוסופיים דרך מורה נבוכים, למרות שהספר לא נועד לכך מלכתחילה, יהיה לכך יתרון מה: מכון שייחשף לפילוסופיה יחד עם הפרשנות הדתית של הרמב"ם לכתובים הוא יוכל להימנע, לכל הפחות חלקית, מן ההרגשה הנבוכה של הקורא המעולה הראשון ואף להיות קשוב יותר לעמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם.

105. מורה נבוכים, צוואת הספר. מקור בערבית יהודית: ואנא אעלם אן כל מבתד מן אלנאס ליס ענדה שי מן אלנט'ר פאנה סיסתנפע בעבע' פצול הד'ה אלמקאלה. פאמא אלכאמל מן אלנאס אלמתשרע אלמתחיר כמא ד'כרת פיסתנפע בג'מייע פצולהא, ומא אשד אנתבאטה בהא ומא אלד'הא עלי סמעח.

בהמשך הקטע הרמב"ם מציין שישנו סוג שלישי של קוראים, שלא יאהבו את הספר כלל: "ואילו המבולבלים אשר מוחותיהם לוכלכו בדעות שאינן נכונות ובדרכים מסלפות, וחושבים את אלה לחוכמות אמיתיות, וטוענים שהם אנשי עיון, שעה שאין להם ידיעה כלל בדבר הנקרא חוכמה באמת." אנשים אלו חושבים שהם מחזיקים בעמדות נכונות, שעה שאין להם כל ידיעה עיונית כלל. קרי, יש להם עמדות ותורות דתיות העונות על שאלותיהם הקיומיות של בני אדם, אך עמדות ותורות אלו זרות לגמרי לפילוסופיה (ולא נבעו מטעות פילוסופית). מכון שאנשים אלו ריקים לגמרי מכל עיון. אנשים אלו, הדומים לאנשים הנמצאים בתוך העיר אך מכוונים נגד כיוונו של ארמון המלך, בפרק ג:נא במורה, יבינו שדבריו של הרמב"ם סותרים את אמונותיהם התפלות ולכן יעסו על הספר. נקודה זו מראה שהרמב"ם תמך במגוון פרשנויות שכולן פילוסופיות, ולא במרחב פרשני אין סופי הכולל פרשנות לפי כל אמונה תפלה אפשרית.

106. הרמב"ם משתמש כאן במילה הערבית כל *מבתד*, מילה שכבר השתמש בה בתחילת הפתיחה כדי לציין אחת הקבוצות שהספר לא נכתב בעבורן (ולא ללמבטדיין באלנט'ר). בכך הרמב"ם ככל הנראה רוצה להצביע על כך שקבוצה זו של המתחילים בעיון אינה המטרה העיקרית של הספר, אך בניגוד לקבוצות האחרות שמנה קודם לכן (ההמון והמלומדים בהלכה) היא אכן מהווה קבוצה משנית של קהל יעד הספר.

לאחר מכן הרמב"ם מתאר את מצבו הנפשי של הקורא: השכל האנושי משך אותו להביא לו את מקומו הראוי—קרי אותו אדם נמשך אחר הפילוסופיה ורוצה להגדיר את עמדותיו בשאלות קיומיות על פי עיונו הפילוסופי. אך הבנתו את פשטי הכתובים (בין אם הבנה זו נובעת מעיונו הפילוסופי האישי ובין אם מדברים שהוא קיבל מידי בעלי סמכות על משמעות התנ"ך) אינה מאפשרת לו לקבוע את עמדותיו על פי מסקנות עיונו הפילוסופי. לכן אותו קורא מעולה של המורה נבוכ: הוא מרגיש שעליו להכריע בין אמונתו (תהיה משמעות המילה הזו אשר תהיה) ואורח חייו הדתיים לבין השכלתו וידיעותיו הפילוסופיות. הרמב"ם מתאר שאותו אדם נמצא במצב של חוסר יכולת לבחור ביניהם בגלל חשיבותם האמתית של כל אחד מן המרכיבים האלו. הוא בצדק איננו רוצה לבחור בין התורה לבין הפילוסופיה מכון ששתיהן חשובות וטובות ולכן הניגוד הקיים לכאורה ביניהן מביא את הקורא למצב של חולי, פחד, וכאב לב. פתרונו של הרמב"ם במורה הוא לפתור את המתח הזה באמצעות פרשנות פילוסופית של התנ"ך. מילותיו של התנ"ך הן רב-משמעויות והדרך לבירור הפרשנות הנכונה היא באמצעות העיון הפילוסופי. כמו כן לא מעט מסיפורי התנ"ך הם משלים—גם כאשר הם אינם נראים כך בפשט. לכן, כל פעם שהקורא של המורה יראה משהו שמתנגד לגישתו הפילוסופית הוא יפרש אותו שלא כפשוטו ובכך יפתור את מצוקתו. הפרשנות הפילוסופית של הטקסטים הדתיים וראיית הפילוסופיה כסודה האזוטרי של הדת היא הדרך לפתור את מצוקתו של הקורא הנבוכ.

עתה ננסה לראות איך דרכי הייחודיות של הרמב"ם במורה נבוכים עוזרים למלא את תכליתו של הספר: השקטת מצוקותיו הנפשיות של הקורא הנבוכ. כפי שראינו, מטרתו של הרמב"ם בספר מורה נבוכים איננו לכתוב ספר פילוסופי, קרי, ספר הטוען בעד עמדה פילוסופית ברורה ומנסה לנמק אותה ולהציע אותה לקוראיו. לדעת הרמב"ם את הפילוסופיה ניתן ללמוד בספרים שהיו מוקדשים לנושא זה בזמנו של הרמב"ם. הוא בכל זאת עוסק במעשה בראשית ובמעשה מרכבה (מדעי הטבע ומטפיזיקה) אך לא כמטרה עיקרית של הספר—אלא כמטרה משנית: מכון שהספר צריך להראות לנבוכ איך לפרש את הכתובים על פי התוצאות של המחקר הפילוסופי הוא צריך לעסוק בנושאים הפילוסופיים ולכן עליו להשתמש בדרכי הסתרה הדרושים כאשר עוסקים במדעים האלו.<sup>103</sup> אך עיונו בנושאים פילוסופיים יצא מנקודת הנחה שהקורא כבר מכיר את הנושאים האלו מעיונו האישי בפילוסופיה, לכן הרמב"ם יוכל לסכם את הדברים העיקריים, החשובים למטרת הפרשנית של הספר, מבלי להרחיב עליהם.<sup>104</sup>

כפי שראינו לעיל, הרמב"ם מצווה את קוראיו לפרש את ספרו על פי מה שהם רואים כאמת. אם מטרת הספר הייתה בעיקרה פילוסופית—קרי, לקדם את הקורא לעבר האמת המטפיזית—אזי היה אפשר לתהות מה מקומו של ציווי זה. קשה לקדם אדם לעבר עמדה מטפיזית נכונה מזו שהוא מחזיק בה כאשר מצוים עליו לפרש את הספר על פי עמדתו שלו אפילו בפירוש דחוק. אך אם המטרה העיקרית של הרמב"ם היא דתית-פרשנית, ההנחיות הייחודיות של המורה (בעיקר פרשנות לכך זכות באמצעות מציאת סתירות והשוואת הפרקים אלו לאלו) הופכות להיות מובנות הרבה יותר. מטרתו העיקרית המוצהרת של הרמב"ם במורה נבוכים הייתה לפתור את מצוקתו של האדם הנקרע בין פילוסופיה לאמונה ואורח חיים דתיים. וזאת עבור כל אדם שלבו נקרע בין שני יסודות אלו ולא בהכרח של האדם שהגיע למסקנות פילוסופיות מעולות (לכן ראינו שהקורא צריך להיות בעל ידיעות פילוסופיות עמוקות—אך לא בהכרח בעל עמדה פילוסופית אמתית). הרמב"ם רצה שכל פילוסוף דתי יוכל דרך המורה לראות איך עמדותיו הפילוסופיות נקראות כסודם של ספרי הנביאים. לפיכך הוא ציווה לחפש רמזים ותתי רמזים לעמדות שונות (ובעצמו פיזר רמזים כאלו לעמדות שאותן הכיר ואלהיהן רצה לכוון) וקבע כללים פרשניים של ספרו המאפשרים לכל קורא—ואף לקורא המחזיק בעמדות שהרמב"ם כלל לא הכיר—לראות את עמדותיו כסודו של המורה ודרכם כסודם של הנביאים. ריבוי המשמעות הקיצוני שאליהן הובילו הנחיות הרמב"ם היה הכרחי כדי למלא את מטרתו העיקרית של המורה: השקטת מבוכתו של הקורא הנקרע בין הפילוסופיה לדת. צמצום המרחב הפרשני לאמת

103. כפי שנראה בהמשך, מטרה שנייה של המורה היא גם לשפר את מצבו הפילוסופי של האדם המתחיל בעיון

הפילוסופי.

104. כפי שהרמב"ם מציין במפורש במבוא לחלק השני של המורה.

מצוות. הגדרתו של הקורא ככזה ש"נקבעה בנפשו והושגה באמונתו אמיתת תורתנו" (אתצ'ע פי נפסה וחצל פי אעתקאדה צחה' שריעתנא) מורכבת יותר, מכוון שמשמעות המילה "אמונה" (אעתקאדה) במורה נבוכים סבוכה. על משמעותה נכתבו מאמרים אקדמיים אחדים.<sup>97</sup> מחד הרמב"ם מגדיר את האמונה בתחילת פרק א: "כעניין המצטייר בנפש כאשר מקבלים-כאמת שהוא כך כפי השצטייר."<sup>98</sup> לפי הגדרה זו מהות האמונה היא ידיעה נכונה המתאימה עם המציאות. אך מאידך הרמב"ם בעצמו משתמש במילה (אעתקאדה) כדי לתאר אמונה מבוססת על דמיון, ואף אמונות שאינן נכונות. על פי ההגדרה שבפרק א: אמונתו של קורא המורה באמיתת התורה תהיה מבוססת ונכונה. אמונה כזו לא תהיה אמונה באמת המטפיזית שבתורה, זאת מכוון שאנו רואים בהמשך הפסקה שהקורא הנבון אינו מבין את התוכן המטפיזי של התורה. לכן אמונה מבוססת זו תהיה ככל הנראה הבנה עמוקה של הקורא בתועלת שבפן החברתי של התורה (תיקון הגוף).<sup>99</sup> אפשרות אחרת היא שאמונתו של הקורא אינה בנויה על השכלה וידיעות פילוסופיות כל שהן, אלא על חינוכו של הקורא.<sup>100</sup> ההבדל בין המשמעויות האלו איננו משנה הרבה להמשך עיונו. לבסוף הרמב"ם מוסיף שהקורא גם צריך להיות שלם במידותיו ובדתו. (על פי שמונה פרקים) הוא צריך לא רק לקיים את מצוות הדת אלא גם לאהוב לקיימן.<sup>101</sup> מבחינת ידיעותיו הפילוסופיות של הקורא הרמב"ם מציין שהוא "עייין במדעי הפילוסופים וידע את משמעויותיהם" (ונטר' פי עלום אלפלאספה ועלם מעאנידהא). כוונתו של הרמב"ם כאן היא שהקורא בעל ידיעות רחבות בפילוסופיה (כפי שראינו לעיל). ידיעות אלו צריכות להיות עמוקות ולא להצטמצם בבקיאות שטחית. חשוב לשים לב שהרמב"ם אינו דורש שהקורא יבין את דברי הפילוסופים בצורה נכונה, או שתהיה לו עמדה פילוסופית נכונה. הדרישה היא רק לידע רחב, עמוק, ומשמעותי בפילוסופיה.<sup>102</sup>

97. למשל Charles Manekin, "Belief, Certainty, and Divine Attributes in the *Guide of the Perplexed*," *Maimonidean Studies* 1 (1990): 117-141; אברהם נוריאל, "מושג האמונה אצל הרמב"ם," דעת 3-2 (תשל"ח): 47-43; שלום רוזנברג, "מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכו," ספר כר-אילן כב-כג (תשמ"ח): 389-351. ר' גם בהערה של מיכאל שוורץ על הקטע הזה בתרגומו למורה.

98. מורה נבוכים, פרק א: מוקד בערבית יהודית: אלמעני אלמתצור פי אלנפס אדא' צדק בה אנה כדל'ק על פי מא תצור. איני חושב שאפשר לקרוא כאן שהאמין מקבל, באופן סובייקטיבי, כי אמונתו תואמת את המציאות. לדעתי המילים "מקבלים" כאמת שהוא כך כפי השצטייר" מצביעות על כך שהאדם מקבל בנפשו את האמת כפי שהיא קיימת במציאות החיצונית מנפשו.

99. זו יכולה להיות הסיבה לכך שהרמב"ם משתמש כאן במילה צחה' כדי לתאר את אמיתת התורה ולא במילה הק, שאותה הוא מייחד בפרק א:ב לאמת המטפיזית (מושכלות). השונה מן הטוב המעשי והחברתי (מפורסמות).

100. קרי, אמונה זו מבוססת על תחושה ועל דמיון שאינם נובעים מעיון מדעי אמתי.

101. על שלמות המידות אצל הרמב"ם ישנם מחקרים רבים מאוד, בין השאר: "Maimonides," Herbert Davidson, *Shemonah Peraqim and Alfarabi's Fusul Al-Madani*, in *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, ed. Arthur Hyman (New York: Ktav, 1977), 116-133; Raymond L. Weiss, *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality* (Chicago: Chicago University Press, 1991), 9-32; Marvin Fox, "The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A Comparative Study," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, ed. Siegfried Stein and Raphael Loewe (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1979), 93-120; Daniel H. Frank, "Humility as a Virtue: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics," in *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1989), 89-99; Frank, "With All Your Heart and with All Your Soul . . .": The Moral Psychology of the Shemonah Peraqim," in *Maimonides and the Sciences*, ed. Hillel Levine and R. S. Cohen (Dordrecht: Springer, 2000), 25-33; J. Jacobs, "Aristotle and Maimonides: The Ethics of Perfection and the Perfection of Ethics," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 145-163.

על המתח בין דרך האמצע לבין הפרישות עיינו בעמדות השונות המובאות אצל דב שוורץ. "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים," בתוך *בין דת למוסר*, עורכים דוד סטטמן ואבי שגיא (רמת גן: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה), 185-208; אבירם רביצקי, "דרך האמצע ודרך הפרישות: על אחידותה של האתיקה המיימונית," *תריבין* עט (תש"ע-א): 469-439; רביצקי, "הרמב"ם ואלפארבי על התפתחות ההלכה," בתוך *עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה*, עורכים אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (ירושלים: מגנס, תשס"ח), 211-230.

102. חשוב להדגיש שמשמעות המילה "פילוסופיה" בערבית מתייחדת בעיקר לזרם האריסטוטלי. בזרם הזה היו גם עמדות ניאו-אפלטוניות רבות. כמו כן, פילוסופים אריסטוטליים שונים חלקו איש על רעהו בנושאים רבים ביותר.

בספריו ההלכתיים כאשר הוא עוסק בחומר כזה, בעוד דרכי הסתרה אחרות נובעות מייעודו הייחודי של מורה נבוכים—ולכן קיימות רק בו.

קהל היעד העיקרי של המורה—הנבוכ

בתחילת הפתיחה למורה הרמב"ם מציין שמטרתו הראשונית של ספרו הייתה להסביר את משמעויותיהם של שמות בעלי משמעויות שונות בספרי הנבואה. לאחר מכן הוא מציג את הקורא העיקרי שאליה הוא מכוון את ספרו. קטעים אלו אמנם ידועים מאוד, אך ההתייחסות אליהם בדיון המחקרי המודרני על סודו של המורה נבוכים לא הייתה מרכזית דיה.<sup>94</sup> אין מטרתו של ספר זה להסביר את כולם לציבור הרחב, ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד את מי שעיין במדע התורה בלבד, דהיינו, בהלכה; שכן מטרת הספר הזה כולו, וכל מה שמסוגו היא חוכמת התורה לאמיתה. יתר על כן, מטרת הספר הזה להעיר לאדם דתי, אשר נקבעה בנפשו והושגה באמונתו אמיתת תורתנו, ואשר הוא שלם בדתו ובמידותיו, והוא עיין במדעי הפילוסופים וידע את משמעויותיהם, והשכל האנושי משכו והביאו לתת לו את מקומו (הראוי לו), אך מנעוהו מכך פשטי התורה, ומה שהבין—או הוסבר לו—משמעויות אותם שמות משותפים או מושאלים או מסופקים, וכתוצאה מכך הוא נשאר נבוכ ונדהם. או שילך בעקבות שכלו וישליך מעליו מה שידע מאותם שמות, בחושבו שהוא משליך מעליו את יסודות התורה, או שיישאר עם מה שהבין מהם ולא יימשך אחר שכלו, ונמצא שהוא פנה עורף לשכלו וסר ממנו ויהיה סבור עם זאת שהזיק לעצמו ופגם בדתו. הוא יישאר עם אותן אמונות מדומות, פוחד וחולה, ולעולם בכאב לב ומבוכה רבה.<sup>95</sup> לאחר מכן הרמב"ם מציין שמטרתו השנייה של הספר, עבור אותו קורא נבוכ, הוא להסביר לו שבנוסף לשמות רבי משמעויות ישנם גם קטעים בתנ"ך שהם משלים. זאת על אף שלא כתוב בבירור שהם משלים.

בתחילת פסקה זו הרמב"ם מציין למי הספר איננו מיועד. הספר איננו מיועד לאנשים שלא למדו פילוסופיה כלל (הציבור הרחב), לא למתחילים בעיון, ולא למי שלא למדו פילוסופיה באופן עמוק אלא רק חכמת ההלכה. הסיבה לכך היא שהמורה עוסק בחכמת התורה לאמיתה (עלם אלשייעה עלי אלחיק). לדידו של הרמב"ם, כדי לגשת לחכמה זו הקורא צריך להיות בקי מאוד בפילוסופיה—לא בור גמור בתחום הזה, לא מתחיל בעיונו הפילוסופי, או בקי בהלכה בלבד.<sup>96</sup> לאחר מכן הרמב"ם מביא תיאור של מצבו של הקורא של המורה בשלוש נושאים: דתיותו, ידיעותיו הפילוסופיות, ומבוכתו העולה מן ההתנגדות בין שני התחומים הראשונים. התיאור הראשון של הקורא הוא כאדם דתי (דג'ל דין); ככל הנראה כוונתו של הרמב"ם הוא בכך שאדם זה מקיים

94. הרמב"ם חוזר על ציון הקורא שהספר ייועד אליו מספר פעמים בחיבור. באיגרת לתלמידו ר' יוסף, בהמשך הפתיחה עמ' 15, בצוואת הספר עמ' 20-21, במבוא לחלק השלישי, עמ' 427-428, שם צוין שהקורא הוא נבוכ, ובמידה מסוימת בפרקים א:סח (עמ' 173), במבוא לחלק השני של המורה (עמ' 255), פרק ב:יד (עמ' 301-302), שם הרמב"ם מציין שהקורא צריך להיות בעל ידיעות פילוסופיות קודמות.

95. מורה נבוכים, פתיחה עמ' 10-11. מקור בערבית יהודית: וליס אלגרין' בהד'ה אלמקאלה תפהים ג'מלתהא ללג'מור ולא ללמבדתיין באלנט'א, ולא תעלים מן לם ינט'ר גיר פי עלם אלשריעה אעני פקההא, אד' גרין' הד'ה אלמקאלה כלהא וכל מא הו מן נמטהא הו עלם אלשריעה עלי אלחיקה, בל גרין' הד'ה אלמקאלה תנביה רג'ל דין קד אתצ'ע פי נפסה והצל פי אתקאדה צחה' שריעתנא והו כאמל פי דינה וכל'קה, ונט'ר פי עלום אלפלאספה ועלם מעאניה, וג'ל'בה אלעקל אלנאסאני וקאדה ליחלה פי מחלה, ועאקתה ט'ואהר אלשריעה ומא לם יול יפהמה או יפהם איאה מן מעאני תלך אלנאסא אלמשתרחה או אלמסתעארה או אלמשככה, פיבקי פי חירה ודהשה, אמא אן ינקאד מע עקלה ויטרח מא עלמה מן תלך אלנאסא פיט'ן אנה אטרח קואעד אלשרע, או יבקי מע מא פהמה מנהא ולא ינג'ד'ב מע עקלה פיכון קד אסתדבר עקלה ויערץ' ענה, וירי מע ד'לך אנה ג'לב עליה אד'יה ופסאד פי דינה, ויבקי מע תלך אלאעקאדאת אלכ'אליה והו מנהא עלי וג'ל וכל'אמה, פלא זאל פי אלם קלב וחירה שדידה.

96. הוא כאמור חוזר על הדרישה הו כמה פעמים במורה נבוכים. התפיסה הו מתאימה לדבריו של הרמב"ם שהתורה ניתנה על ידי נביאים שהיו פילוסופים (בין השאר הלכות יסודי התורה פרק ז, מורה נבוכים, פרק ב:לב). כדי להבין את דבריו של הנביאים לעומק אתם, על הלומד להיות גם הוא בעל השכלה פילוסופית, כמו הנביאים עצמם.

בהסתרתה מן ההמון. כפי שרמב"ם אומר בסיום הקטע, הכותב צריך להשתמש בכל תחבולה אפשרית כדי להסתיר את עמדתו.

לכאורה חזרנו כאן לעמדה של שטראוס ושל חלק מפרשני המורה בימי הביניים: יש במורה נבוכים שימוש מרכזי בסתירה מן הסוג השביעי כדי להסתיר מן ההמון אמונות שעלולות לפגוע בתפקודו החברתי. כפי שאומר הרמב"ם בפתיחה של המורה,<sup>91</sup> התורה מנסה לתקן את תפקודו החברתי של האדם באמצעות מצוות, וקיום המצוות דורש אמונות מסוימות, חלקן הכרחיות מבחינה חברתית וחלקן נכונות. אך גם האמונות הנכונות צריכות להיות מובנות אצל אנשים שונים על פי מצב ידיעותיהם המשתנה. לכן המורה רוצה מחד ללמד את החכמים ומאידך להגיד דברים המתאימים לידיעותיו של ההמון. צריך לציין שיש כאן ניגוד מסוים בין המורה לבין ספריו ההלכתיים שבהם ההסתרה החברתית איננה בולטת. בספרים אלו הדיבור ברבדים שונים נועד בעיקרו לאפשר לקדם את ההמון מבחינה פילוסופית (דומה יותר לסיבה מן הסוג החמישי)—כדי לקדם אדם לפעמים עלינו לספר לו משהו שמשפר את מצב ידיעותיו מבלי שזה בהכרח יהיה אמתי. במורה הדגש הוא על הסתרה מסוג אחר—על הפילוסוף ללמד לעם אמונות שאינן נכונות כלל כדי לשפר את תפקודם החברתי. יתרה מזו, גם כאשר המורה מנסה ללמד לפילוסוף הנבוך את האמת, הוא צריך לדאוג לכך שעצם ההוראה הזו לא תגרום לכפירה באמונות הכרחיות (ולא נכונות) אצל הקורא ההמוני המזדמן של הספר.<sup>92</sup>

אך המסקנה הזו נכונה רק אם מתייחסים לסיבה השביעית בלבד. כפי שראינו הרמב"ם מציין עוד שתי הנחיות, ובראשן הדרישה שיפרשו את המורה לכף זכות. אם מחברים את שלושת הנקודות שראינו, הקורא האקטיבי של המורה צריך לפרש את הספר תמיד לפי האמת הפילוסופית (לכף זכות); כדי לעשות זאת הוא צריך להחליט מתי הרמב"ם סותר את עצמו. על פי ההנחיה "השב פרקיו זה על זה" ועל פי ההסבר של הסתירה השביעית—בהחלט יתכן מצב שבו קטעים שלמים של מורה נבוכים דנים בנושא מנקודת מבט אחת שאיננה נכונה בעוד רמז דק במקום דחוק מראה את כוונתו האמתית של הרמב"ם. כדבריו של שוורץ, אנו אכן מגיעים למסקנה שאפשר לפרש את המורה, על פי הנחיותיו של הרמב"ם עצמו, כמעט בכל דרך אפשרית, בתנאי שהקורא משוכנע שהדרך הזו אכן נכונה פילוסופית.<sup>93</sup> האם זה לא הופך את הספר לבלתי שימושי בעליל מבחינה פילוסופית? הרי הרמב"ם ידע שחלק מן הקוראים יחזיקו בעמדות פילוסופיות שגויות. למה הוא ציווה גם על הקוראים האלו לפרש את ספרו על פי טעותם הפילוסופית? ואם כן למה הרמב"ם כתב ספר כזה שמבחינה מסוימת איננו אומר דבר לקוראיו מכוון שהמרחב הפרשני שלו הופך להיות גמיש מדי?

כדי לענות על שאלות אלו עלינו לראות למי הרמב"ם ייעד את הספר ומה ההבדל בין תכליתו לבין תכליתם של ספריו ההלכתיים.

### תכליתו של מורה נבוכים

הרמב"ם מציין בפתיחה למורה שני קהלי יעד של הספר. תחילה נעיין בהגדרת האנשים שלדידו מהווים את קהל היעד העיקרי והראשוני של הספר. לאחר מכן גם נראה את האנשים המהווים את קהל היעד המשני. לבסוף נבדוק איך דרכי ההסתרה השונות של הרמב"ם נובעות מסיבות שונות, כאשר חלק מדרכי ההסתרה הן מהותיות לחומר המטפזי שהרמב"ם רצה להעביר, ולכן קיימות גם

91. "הלא תבין שהאל יתעלה שמו רצה להגיענו לשלמות ולתקן את מצב קבורתנו על-ידי מצוותיו המעשיות. דבר זה אינו אפשרי אלא לאחר (שנאמין) אמונות שכליות אשר ראשיתן השגתו יתעלה לפי יכלתנו." בהמשך הספר הוא חוזר על כך שהתורה מנסה לקדם את התפקוד החברתי של האדם לעבר השלמות. למשל, ג:כו-כח.

92. כמובן שהנבוך והקורא ההמוני הם שני קצוות, וחלק ניכר מן הקוראים נמצאים באמצע ביניהם. לכן המורה צריך לכתוב כך שכל קורא יבין מן הספר מה שמתאים לו להבין.

93. צריך להדגיש שדרך זו של קריאה שהרמב"ם דורש מקוראיו הפוכה מן הדרך הרגילה שבה אנו פותרים קשיים בהבנת חיבורים (ובתוכם גם חיבורים פילוסופיים). בדרך כלל אנו מנסים להבין קטעים לא ברורים, קצרים, וסתומים על פי הנאמר בקטעים ברורים ובהירים יותר. כאן הרמב"ם דורש מאתנו לעשות עבודה שונה מהותית: להיות גם מוכנים לפרש קטעים ברורים ובהירים על פי קטעים קצרים, סתומים, ומורכבים. כאמור, דרישה זו הופכת את הקורא האקטיבי למסוגל לפרש את המורה כמעט בכל דרך אפשרית.

מאוד אשר יש להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק. לפעמים יש הכרח, על סמך אמירה מסוימת, לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת כלשהי, ובמקום אחר יש הכרח לדון בהם בדרך של קביעת הנחה מוקדמת סותרת לזו. ראוי שההמון לא ירגיש בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם. יש שהמחבר נוקט בכל תחבולה כדי להסתיר זאת.<sup>85</sup>

הסתירות מן הסוג הזה עוסקות בדברים "עמוקים מאוד" שיש להסתיר חלק מהם ולגלות חלק. כוונתו של הרמב"ם במילים אלו היא ככל הנראה שצריך לגלות חלק מן האמת בנוגע לנושאים האלו ולהסתיר את חלקה.<sup>86</sup> בהמשך הרמב"ם מפרט את סיבות הסתירה. יש מצבים שבהם הכותב צריך לדון בנושא הסבוך על בסיס הקדמה מסוימת ובמקום אחר יש הכרח שידון בו על בסיס הקדמה אחרת. השאלה המרכזית להבנת דבריו של הרמב"ם כאן היא מה הוא אותו הכרח (צ'רוּרָה). לורברבוים דגל בעמדה שמדובר בהכרח הנובע מעצם הנושא הדידקטי, בעוד ר' שמואל אבן תיבון, ואחריו חלק ניכר ממפרשי הרמב"ם בימי הביניים וחלק לא מבוטל מן החוקרים, בעיקר לאחר מחקריו של שטראוס, טענו שמדובר בהכרח חברתי. לורברבוים הביא ראיה לשונית לעמדתו:<sup>87</sup> לפי דעתו המילה צ'רוּרָה מצביעה על הכרח טבעי אצל הרמב"ם. כך הוא אכן המצב בפתיחה למורה, כאשר הרמב"ם תיאר את ההכרח להשתמש במשלים. לידו של לורברבוים המילה הזו "משמש[ה] לתיאור של מצבי עניינים (ולעיתים גם פעולות) הנוצצים בטבע הדברים" ולא בהכרח חברתי.

אינני אומר שהמילה צ'רוּרָה כוונתיה היא תמיד חברתית; אכן הרמב"ם השתמש במילה זו כאשר הוא תיאר את ההכרח הטבעי של נושאים מסוימים להיות נלמדים בעזרת משלים בפתיחה למורה. אך הרמב"ם השתמש גם במילה זו בהמשך המורה כדי לתאר הכרח מדיני מובהק. בפרק ג:כח הרמב"ם אומר שהתורה מלמדת "אמונות מסוימות שהאמונה בהן הכרחית לשם תקינות המצבים המדיניים" (לאעתקאד את מא אעתקאדהא צ'רוּרִי פי צלאח אלאחואל אלמדניה).<sup>88</sup> כאן ברור לחלוטין שמדובר בהכרח מדיני ולא טבעי.<sup>89</sup> לפיכך לא ניתן ללמוד דבר מן השימוש במילה צ'רוּרָה מכוון שהיא דו-משמעית. מכוון שהרמב"ם מציין מיד לאחר מכן שראוי למנוע את עצם הסתירה מן ההמון, קרי, טעם חברתי, ההבנה של אבן תיבון ושל שטראוס את מהות הסתירה השביעית כהכרח חברתי נראית חזקה יותר.<sup>90</sup> כוונתו של הרמב"ם כאן היא איפה שישנם נושאים עמוקים מאוד שבהם ישנו הכרח חברתי להסתיר את האמת כולה מן ההמון. קרי, הגילוי של האמת כולה להמון עלול להביא לתוצאות שליליות מבחינה חברתית. למשל הבנה שההשגחה היא השגחה טבעית במהותה ולא נסית עלולה לגרום לאנשים מן ההמון לקיים פחות מצוות ובכך לפגוע בחברה. זו כוונתו של הרמב"ם בנוגע לצורך באמונות הכרחיות בפרקים ג:כז–כח. אין זה אומר שאי אפשר לגלות את האמת למי שמתאים לראות ולהבין אותה—יתרה מכך, כפי שנראה זו אחת המטרות המרכזיות של מורה נבוכים—אך יש צורך

85. מורה נבוכים, הקדמה עמ' 22. מקור בערבית יהודית: ואלסבב אלסאבע. צ'רוּרָה' אלכלאם פי אמור גאמצ'ה ג'דא ינבגי אכ'פא בעי' מעאניהא ואט'האר בעי', פקד תדעו אלצ'רוּרָה בחסב קולה' מא ליג'רי אלכלאם פיהא עלי תקריר מקדמה' מא, ותדעו אלצ'רוּרָה פי מוצ'ע אכ'ר ליג'רי אלכלאם פיהא עלי תקריר מקדמה מנאקצ'ה לתלך, וינבגי אן לא ישער אלג'מהור בוג'ה במוצ'ע אלתנאק'ן בינהמא, וקד יתחיל אלמולך פי אכ'פא ד'לך בכל וג'ה.

86. הסבר שסותר את דבריו של לורברבוים.

87. לורברבוים, "הסיבה השביעית", 223–224.

88. הוא גם חוזר על המילה הזו בסיום הפרק: "ויש אותה אמונה הכרחית להרחקת העושה ההדדי או להקניית מידות טובות" (וקד יכון ד'לך אלאעתקאד צ'רוּרִיא פי רפע אלת'אלם או אכסאב ל'לך כר'ים).

89. אלא אם כן הופכים כל הכרח מדיני לטבעי מכוון שהוא מתאים לטבעו של ההמון. מה שמבטל לגמרי את ההבחנה בין שני המונחים ואת טענתו של לורברבוים.

90. אינני טוען על בסיס הדיון כאן שהקריאה של לורברבוים בלתי אפשרית. היא בהחלט אפשרית אם יוצאים מנקודת הנחה שסוד המורה הוא ספקנותו של הרמב"ם, עמדה שאינני מקבל ושאיני כאמור מקום לדון בה במאמר הזה. כל מה שרציני להראות הוא, שבניגוד לדבריו של לורברבוים, הקריאה החברתית מסתדרת יותר עם ההבנה המילולית של הקטע מאשר העמדה הדידקטית שהוא דגל בה. כפי שנראה בהמשך המאמר, הרמב"ם בהחלט התכוון לאפשר קריאות שהוא לא דגל בהן, וגם ככל הנראה כאלה שהוא לא חשב עליהן בעצמו, וקריאותיהם הספקניות של פינס, שטרן, ולורברבוים הן ככל הנראה דוגמה טובה לקריאות מן הסוג הזה של נבון מודרני.

טועה, עליו להתאמץ בכל זאת ולפרש את דבריו בהתאם לאמת. לכאורה הבקשה תמוהה: איך אפשר לבקש מן הקורא להבין את הרמב"ם בדרך אחרת ממה שהבין אותו על פי האמת הפילוסופית? האם זה פסול לגמרי שהקורא יחשוב שהרמב"ם טעה? התשובה לכך נעוצה בהנחיה הבאה של הרמב"ם: השימוש בסתירות במורה נבוכים.<sup>81</sup>

### השימוש בסתירות במורה נבוכים

בהקדמה של הספר הרמב"ם מפרט את שבעת סוגי הסתירות הקיימות בחיבורים שונים. כפי שהוא מציין בסוף ההקדמה בספרו מורה נבוכים נמצאות סתירות מן הסוג החמישי והשביעי.<sup>82</sup> הכרזתו של הרמב"ם על כך שחיבורו כולל סתירות מעניינת וחריגה גם בקרב הפילוסופים הכותבים בצורה אוטורית. כפי שציינו בתחילת המאמר, הוגים אלו נוהגים בדרך כלל לכתוב בצורה אוטורית שהם כותבים כך ואינם מציינים בריש גלי שחיבוריהם כוללים סתירות.

הסיבה לסתירות מן הסוג החמישי פחות חשובה לעניינינו ולכן נסכם אותה בקצרה: סיבה זו נובעת מן ההכרח של המורה להניח לאמונות מסוימות של התלמיד לגבי עניין עמוק (מעני מא גאמין) כאשר הוא מלמד אותו משהו קל יותר. לו המורה היה מסביר את הדבר העמוק הקשור בדבר הקל בתחילת הלימוד, אזי התלמיד היה מסתבך בדבר העמוק ולעולם לא היה מבין את הדבר הקל (וכמובן גם לא את הדבר העמוק שמורכב יותר ושאוּלֵי אף דורש את הבנת הדבר הקל כדי להיות מובן לפי האמת). לכן על המורה ללמד תחילה את הדבר הקל, גם אם הוא מניח את האמונותיו התפלות של התלמיד בנוגע לדבר העמוק כפי שהם היו קודם. לאחר לימוד מספר דברים קלים, התלמיד יהיה מוכן להבנת הדבר העמוק ולכן המורה יוכל להעביר אותו לתלמיד כפי האמת.

מה שחשוב לעניינינו בסיבה הזו הוא הצירוף שלה עם דבריו של הרמב"ם על כך שהמורה נכתב כך שהקורא צריך "לפרש את פרקיו זה על זה." יתכן בהחלט שעניין עמוק יימצא בצורה מושלמת דווקא בתחילת הספר בעוד כאשר הרמב"ם דן בדבר קל בסוף או באמצע הספר הוא יניח את הדבר העמוק כפי אמונותיו של הקורא הלא בקי.<sup>83</sup> לכן העובדה שהרמב"ם מציין במפורש את הסיבה הזו מזמינה את הקורא לשפוט את דבריו של הרמב"ם ולראות אם הם אמתיים או לא. אם יגיע למסקנה שהם אינם אמתיים הוא אמור לחשוב שאולי הרמב"ם כתב משהו לא אמתי מסיבות חינוכיות ולחפש במקום אחר במורה את עמדתו האמתית והנכונה של הרמב"ם (זאת על פי דרישתו של הרמב"ם שיפרשו את ספרו לכף זכות).

הזמנה זו לשיפוט אקטיבי של הקורא את דבריו של הרמב"ם מתחזקת עוד יותר כאשר אנו ניגשים לסיבה השביעית לקיומם של סתירות.<sup>84</sup> הסיבה השביעית היא הכרח לדון בדברים עמוקים

81. אינני חושב שיש אפשרות כלשהי להבין את הפסקה הזו כממשיכה של הפסקה הקודמת, באופן שבו הן אומרות אותו דבר: שיבינו אותו על פי חז"ל. יש כאן שתי אמירות שונות מאוד של הרמב"ם: (1) שהקורא לא יפרסם ברבים פירוש של דבריו בניגוד למה מבואר וברור אצל חז"ל. (2) שהקורא יפרש לעצמו את הרמב"ם בהתאם לאמת. אי אפשר לחבר את שני הפירושים אלא אם טוענים שהאמת אצל הרמב"ם היא תמיד מה שברור ומבואר אצל חז"ל (קרי פשט דבריהם), וזה סותר את דבריו של הרמב"ם על כך שאת חז"ל עצמם יש להבין לפי האמת הפילוסופית. במשפט הזה המילה "פירוש" (תאיל) מתכוונת לפירוש פילוסופי של דבריו של הרמב"ם, כפי שהמילה משמשת רבות בכתבים פילוסופיים לפירוש שלא על פי הפשט אך על פי האמת.

82. מרבית המחקרים העוסקים ברובד האוטורי של מורה נבוכים עוסקים בפרשנות הסתירות השונות. על הנושא הזה ר' לעיל בתחילת המאמר. לורברבוים הקדיש מאמר נרחב לטענה שהסתירה מן הסוג השביעי עוסקת למעשה בתיאור דידקטי של אמיתות שלא ניתן להגיע אליהן. עמדתו נשענת על עמדותיהם של חוקרים הרואים כסוד המורה תפיסה ספקנית של הרמב"ם (ובראשם פינס ושטרן). ביקורת מקיפה על העמדה הזו הייתה חורגת מגבולות מאמר זה והעבירו אותה כבר רבים וביניהם רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים", דוידסון (*The Man and His Works*), ושוורץ, *סתירה והסתרה*.

83. לדוגמא, אפשר להבין את האמירה של הרמב"ם על כך ששמונת הדברות האחרונות הן מפורסמות ומקובלות ושתי הראשונות הן מושכלות (מורה נבוכים ב:לג) רק לאור הנאמר על מפורסמות ומושכלות בתחילת המורה (פרק א:ב).

84. סיבה זו קיימת "בספרי הפילוסופים אנשי האמת שביניהם" וגם באגדות חז"ל (לצד סיבות מן הסוג השישי). ייחוסן של סתירות מן הסוג השביעי והשישי לאגדות חז"ל מראה לדעתי טוב את יחסו של הרמב"ם לחז"ל במורה נבוכים. הוא לא שלל את קיומן של אגדות בעייתיות, אך לצד המודעות הזו הוא המשיך לדגול בפרשנות אוטורית של דברי חז"ל.

משמעות, או חסרי קשר לנושא הפרק, מטרתם להוביל להבנה טובה יותר של נושא אחר בספר. כאן הרמב"ם חוזר במידה מסוימת על מה שראינו בדבורים שלעיל בנוגע לדיבור בראשי פרקים ולפיזור הרמזים בספר כולו. חשוב לציין שגם הנחיה זו מרחיבה למעשה את המרחב הפרשני של הקורא. קורא יוכל לטעון על בסיס אמירה צדדית וסתומה בפרק כזה או אחר שחטיבה שלמה צריכה להיות מובנת שלא כפי פשוטה.

ההנחיה האחרונה של הרמב"ם בקטע הזה<sup>75</sup> היא שלא להימשך אחר דמיון השווא<sup>76</sup> של האדם. כוונתו של הרמב"ם כאן היא שהאדם צריך להשתלט על יצרו ועל נטיותיו להשלים את טיעונו של הרמב"ם על בסיס אינטואיציות שאינן מבוססת. הקורא חייב להמשיך את טיעונו של הרמב"ם על בסיס ידיעותיו המדעיות (כפי שהוא אומר במשפט שלאחר הקטע המצוטט) ועל בסיס דבריו של הרמב"ם עצמו בספר, ולא על בסיס התוכן התחושתית העולה בדמיונו של הקורא כאשר הוא רואה את דברי הרמב"ם. למשל, כאשר הרמב"ם מדבר על נס או על השגחה הקורא צריך לתת לרמב"ם עצמו, בחלקים אחרים של ספריו, להסביר לו מה כוונתו במילים אלו ולא להסיק בעצמו (קרי, באמצעות התוכן שהקורא רגיל מכוח אינטואיציה לייחס למילים אלו) מה כוונתו של הרמב"ם.

### פרשנות לכך זכות

בהמשך הצוואה, הרמב"ם משיב (ואנא אחלף באללה תעאלי) את הקורא פן יסביר את דבריו לאחר אלא בהתאם ל"מה שהוא ברור ומבואר בדברי חכמי תורתנו המפורסמים שקדמו לי."<sup>77</sup> על פי דבריו של הרמב"ם יתכן שהקורא הבין אותו לא נכון כאשר הבינו בניגוד לפשט דברי חז"ל. כפי שקבע לורברבוים<sup>78</sup> הרמב"ם כאן איננו פוסל את האפשרות שהקורא אכן הבין את כוונתו כאשר דרש ממנו שלא לפרש את דבריו כנגד חז"ל. הרמב"ם רק ביקש שהקורא ישמור את ההבנה הזו לעצמו.<sup>79</sup> לאחר מכן הרמב"ם דורש מן הקורא לשמוח במה שהועיל לו ולא להתחשב במה שהזיק לו. את ההפניה הזו לנבוך, קוראו המרכזי של הספר, ננתח בהמשך המאמר. בהמשך לדברים אלו הרמב"ם מבקש מן הקורא שיפרש את הספר לכך זכות: "אם יראה לו בו פגם לפי סברתו, יפרשנו וידין לכך זכות אפילו בפירוש דחוק ביותר כפי שנצטוונו לגבי המונינו, כל שכן לגבי חכמינו ונושאי תורתנו המתאמצים ללמדנו את האמת לפי השגתם."<sup>80</sup> כאן הרמב"ם מביא בקשה תמוהה למדי. הוא מבקש מן הקורא שיתאמץ כמה שיותר לפרש את דבריו במורה נבוכים לפי האמת. קרי, אם הקורא חושב לפי ההנחות הקודמות (שימוש במשלים, בראשי פרקים, השוואת פרקים זה על זה) שהרמב"ם

75. מלבד הציווי ללמד כל מה שראוי, שבו נעסוק בהמשך המאמר.

76. על המונח "והם" בערבית יהודית ובעיית תרגומו לעברית בימי הביניים ר' שלום צדיק, "מובנן של המילים 'פכר' ו'והם' בערבית יהודית ובעיית תרגומו לעברית בימי הביניים, "לשונונו עה (תשע"ג): 267-286. ר' שמואל אבן תיבון תרגם את המילים ולא תתבעה באומאך כ "ולא תרדפהו בזממך." בכך הוא שינה לא מעט מן המקור. במקור הערבית יהודית הרמב"ם התכוון להגיד לאדם להשתלט על הנטייה להמשיך את דבריו על ידי אינטואיציה (חיתית, מכוון שגם לחיות יש והם), אלא להיצמד אליהם בלבד (או יותר נכון לפרשם על פי האמת ולא על פי האינטואיציה החיתית, כפי שנראה בהמשך המאמר). בניגוד לכך אצל ר' שמואל אבן תיבון זה הקטע נשמע יותר כהזרה מפני מזימות מכוונת של הקורא.

77. מקור בערבית יהודית: אלא מא זה בין משרוח פי כלאם מן תקדמי מן עלמא שרענתא אלמשהאר.

78. לורברבוים, "הט אונך ושמע דברי חכמים," 218-221.

79. בניגוד לעמדתו של לורברבוים, שם, לדעתי הקטע הזה איננו מצביע על ביקורת כנגד אגדות חז"ל. הרמב"ם מבקש שיפרשו אותו בהתאם ל"מה שהוא ברור ומבואר בדברי חכמי תורתנו, קרי, לפשט של דברי חז"ל. בהסברו בעמ' 219 לורברבוים לא צייט את המילים "מה שהוא ברור ומבואר" הנמצאים בקטע שציטט בעמוד הקודם. מילים אלו הן אכן רבות משמעות ומצביעות על כך שהרמב"ם ביקש שלא להיות מצוטט בניגוד לפשט דברי חז"ל, אותו הפשט שהוא אכן חולק עליו. כמובן שאין זה אומר שהרמב"ם פסל את המשמעות העמוקה והאזוטרי של דברי חז"ל. ההפך הוא הנכון, הדגשת העובדה שהביקורת המרומזת היא כנגד "מה שהוא ברור ומבואר בדברי חכמי תורתנו" רומזת לכך שהרמב"ם הסכים עם הרובד האזוטרי של אגדות חז"ל.

80. מורה נבוכים, צוואת הספר עמ' 20. מקור בערבית יהודית: ואן ט'הר לה פיהא פסאר מא בחסב ט'נונה פיתאולה וידין לכך זכות, ולו באבעד תאיל, כמה פרץ' עלינא פי חק ג'מהורנא פכף פי חק עלמאינא וחמלה' שרענתא אלמג'תהדין פי אפאדתא אלהק חסב אדראהם.

הנבוכך שיודע פילוסופיה במידה מסוימת<sup>72</sup> אך איננו מבין את הרובד הפילוסופי שבתנ"ך. כפי שנראה, במורה הרמב"ם גם פונה אל הקורא שלא למד פילוסופיה (או לחילופין למד מדעים מקדמים בלבד, כמו מתמטיקה, ולא עסק עדיין ברצינות במטפיזיקה) ומתחיל את עיונו בתחום זה בקריאה במורה, שגם לו תועיל הקריאה בספר, אך הספר איננו פונה לכלל הציבור הרחב כמו הספרים ההלכתיים.

### הוראות ייחודיות למורה נבוכים

לאחר שכפתיחה למורה הרמב"ם ציין את דרכי ההסתרה של הדיבור בראשי פרקים ושלו השימוש במשלים, בצוואת הספר ובהקדמה הוא מביא שורה של הנחיות לקורא של המורה. כפי שנראה, חלק מהנחיות אלו שונות ממה שראינו בספריו ההלכתיים של הרמב"ם. ניתן לחלק את ההנחיות האלו לשלוש קטגוריות שונות: (1) דרישה "פרש את פרקיו זה לפי זה." (2) פרשנות של הרמב"ם לכך זכות אפילו בפירוש דחוק. (3) תשומת לב לקיום של סתירות מן הסוג החמישי ומן הסוג השביעי בספר.<sup>73</sup> נעניין בכל אחת מן ההנחיות האלו לחוד ולאחר מכן נסכם את המסקנות העולות מקיום שלושתן יחד.

#### פרש את פרקיו זה לפי זה

בתחילת צוואת הספר הרמב"ם נותן הנחיה חשובה ביותר להבנת המורה:

אם ברצונך להשיג את כל אשר בו באופן שלא יישמש ממך דבר ממנו, פרש את פרקיו זה לפי זה. ותהי מטרתך לא רק להבין כל פרק בכללות משמעותו, אלא גם לתפוש כל ביטוי המופיע בו תוך כדי הדברים, גם אם אין ביטוי זה שייך למטרת אותו פרק. שכן בספר זה אין הדברים אמורים בצורה מקרית אלא בדיוק רב, בקפדנות מופלגת וזהירות מפני פגימה בהבהרת בעיות סבוכות. לא נאמר בו שום דבר שלא במקומו אלא להבהרת משהו במקומו. לכן אל תמשיך את דבריך בדמיונות-השווא שלך פן תפגע בי ולא תועיל לעצמך.<sup>74</sup>

בתחילת הנחיה זו, הרמב"ם דורש מן הקורא לפרש את הפרקים זה לפי זה. כלומר, אי אפשר להבין פרק או אף חטיבה במורה ללא הבנה והפנמה של החיבור כולו. פרקים מסוימים, אמירות בודדות, ואף חטיבות שלמות עלולות להיות מובנות לא נכון אם אין הקורא זוכר ומתייחס לכל מה שנאמר בספר. למשל, אי אפשר להבין את עמדתו של הרמב"ם בנוגע להשגחה או לבריאת העולם (נושאים שהרמב"ם דן בהם בחטיבות ברורות יחסית), ללא הפנמה של כלל הנאמר בספר. הנחיה זו מצמצמת את המרחב הפרשני מחד, מכיוון שהרמב"ם דורש להיות מפורש לפי דבריו שלו עצמו בחלקים השונים של הספר. אך מאידך הנחיה זו מרחיבה את המרחב הפרשני של הקורא הבקי בספר. קורא כזה יוכל בקלות לטעון שחטיבה או פרק מסוים צריכים להיות מובנים בניגוד לפשטם על פי ראייה מקטע אחר במורה. בהמשך, הרמב"ם מוסיף שלא רק צריך להבין את עיקר כוונתו בכל פרק ופרק, אלא צריך להבין את המשמעות של כל ביטוי וביטוי. הרמב"ם מצהיר שביטויים אלו, גם אם הם נראים חסרי

72. על פי האיגרת לתלמיד של הרמב"ם (ר' יוסף) שהמורה נכתב עבורו.

73. אחת הבעיות המרכזיות של פרשנותו של דויס (*Method and Metaphysics*) בעיקר עמ' 16-21) לסתירה השביעית היא שהוא מסביר אותה כחוקי של המתודות של חז"ל. בניגוד לכך הרמב"ם לא מצייין את קיומם של סתירות בדברי חז"ל וגם לא אומר שהוא כותב דרך סתירות בספריו ההלכתיים.

74. מורה נבוכים, צוואת הספר עמ' 19. מקור בערבית יהודית: אד"א ארדת אן תחצל עלי ג'מלה' מא תצ'מנתה חתי לא יגאדרך מנהא שי פרדד פצולהא בעצ'אה עלי בעי', ולא יכון גרצ'ך מן אלפצל פהם ג'מלה' מענאה פקט, אלא ותחציל כל לפט'ה ג'את פיה פי מערין' אלקול ואן לם תכן מן גרין' אלפצל, לאן הד'ה אלמקאלה מא וקע אלכלאם פיהא כיף אתפק, אלא בתחריר כת'יר וצ'בט זאיד ותחפט' מן אלאכל'אל בתביין משכל, ומא מן שי קיל פיהא פי גיר מצ'עה אלא לתביין אמר מא פי מוצ'עה, ולא תתבעהא באוהאמך פתאד'יני ולא תנפע נפסך.

בהמשך הרמב"ם קובע שצריך ללמוד את "כל הראוי ללמוד" ולהשתמש בספרו כדי להבין את המקומות הקשים בתורה. לנקודה הזו נחזיר בחלק של המאמר העוסק במטרת החיבור.

דע שכאשר רוצה אחד השלמים לפי דרגת שלמותו להזכיר, בפיו או בעטו, דבר שהבין מן הסודות האלה, אין הוא יכול להבהיר אפילו את המידה שהשיג הבהרה שלמה מסודרת כפי שהוא עושה בשאר המדעים שהוראתם מפורסמת. אלא יקרה לו כשהוא מלמד את זולתו מה שקרה לו כאשר הוא עצמו למד, כלומר, שהדבר יצוץ ויבהיק ושוב ייסתר, כאילו כך הוא טבעו של דבר זה, אם ירבה ואם ימעט. לכן, בהיות כוונתו של כל חכם המכיר את האל ויודע את האמת ללמד דבר-מה מעניין זה, לא ידבר בו אלא במשלים וחידות.<sup>66</sup>

בהמשך<sup>67</sup> הרמב"ם עוסק באריכות בדרכים שבהן התנ"ך וחז"ל השתמשו במשלים כדי לקדם את התלמידים לעבר האמת הפילוסופית.

בקטע הזה הרמב"ם קובע שהשימוש במשלים נעשה מסיבות חינוכיות. בנושאים פילוסופיים (מטפיזיים ובמקצת מן הנושאים הפיזיקליים) לא ניתן לסכם לתלמיד את פרי המחקר של החכם. כאשר החכם, היודע את האמת באופן שלם יותר, רוצה להעביר אותה לתלמידו הוא איננו יכול לסכמה. על התלמיד לעבור את אותה הדרך שעבר מורו אם ברצונו להשיג את הדברים שהשיג. השימוש במשלים הוא איפה הכרח כדי לדרבן את חשיבת התלמיד ולגרום לו לעבור את הדרך שעבר המורה בעצמו. השימוש במשלים בקטע הזה הוא בעיקר חינוכי, זאת בדומה לפירוש למשנה ולמשנה תורה, אך הדגש החינוכי של הרמב"ם השתנה. בספריו ההלכתיים הרמב"ם בעיקר ציין את תפקיד המשל כמחנך להמון העם—המשל מחנך את ההמון לפי דרגתו, ורומז משהו לחכמים. למשל המשל מדבר על האל בצורה גשמית כדי שההמון יבינו שקיימת ישות אלוהית עליונה, והחכם מבין שתוארי הגשמיות אינם כפשוטם. בפירוש למשנה הרמב"ם רק הזכיר בקיצור נמרץ, בפירושו לחגיגה ב:א, את התפקיד של המשל כמועיל לאדם שבשלב המעבר מן הדרגה של ההמון לדרגה של החכמים. בניגוד לכך במבוא למורה הנהפכו היוצרות.<sup>68</sup> כאן הרמב"ם בעיקר מזכיר את התפקיד החינוכי של המשל למי שבדרכו ללמוד נושאים פילוסופיים עדינים ומורכבים, בעוד הוא מזכיר בקיצור נמרץ בהמשך דבריו את התפקיד החינוכי של המשל גם להמון (תפוחי זהב במשכיות כסף).<sup>69</sup> הרמב"ם אף מציין בהמשך שישנם משלים שהיוצוניותם איננה מועילה כמעט כלום (לדוגמא, הנר שנשרף כדי שהאדם יוכל לראות את המרגלית).<sup>70</sup>

לכן אפשר לסכם שבנוגע למשלים קיימים במורה נבוכים אותם סוגי הסתרה שקיימים במשנה תורה ובפירוש למשנה, אך הרמב"ם הדגיש פנים שונות של תפקיד המשל בספריו השונים. במורה הרמב"ם מדגיש את חשיבות המשל כאמצעי חינוכי לתלמיד המנסה להתקדם בידע פילוסופי (או לתלמיד הפילוסוף המנסה להבין כיאות את התנ"ך) והרבה פחות כאמצעי לחינוך ההמון. כפי שנראה בהמשך המאמר, ההבדל הזה נובע מן הכוונות השונות של הרמב"ם בחיבורים האלו. בספריו ההלכתיים הרמב"ם פונה בעיקר לכלל העם ומנסה לקדם אותו מבחינה פילוסופית,<sup>71</sup> בעוד דבריו לחכמים נשארים סתומים, ומיועדים לאלו המסוגלים להבין אותם. במורה הרמב"ם מנסה לדבר עם

66. מורה נבוכים, פתיחה עמ' 13. מקור בערבית יהודית: ואעלם אן מתי אראד אחד אלכאמלין בחסב דרג'ה כמאלה אן יד'כר ש'יא ממא פהם מן הד'ה אלסודות אמא בפמה או בקלמה, פלא יסתיע אן יוצ'ל אלקדר אלד'י אדרכה איצ'אהא כמלא בתרתיב כמא יפעל פי סאיר אלעלום אלמשהור תעלימהא, כל ידרכה פי תעלים גירה מא אצאבה פי תעלמה נפסה, אעני מן כון אלאמר יבדו וילוח ת'ם יכ'פי, כאן טביעה' הד'א אלאמר עט'ימה ונורה הכד'א הי. ולד'לך למא קצד כל חכים אלאהי רבאני ד'ו חקיקה לתעלים ש'י מן הד'א אלפן, לם יתכלם פיה אלא באלאמת'אל ואלאלגאז.

67. מורה נבוכים, פתיחה עמ' 13-19.  
68. בספרים ההלכתיים הדגש גם היה על התועלת של המשל להמון ולא על תועלתו של הנמשל לחכמים. במורה נבוכים המצב הפוך.

69. אמירות על תפקיד כזה של המשלים בתנ"ך נמצאים גם במורה עצמו; למשל, מורה נבוכים א:כו, מו-מז, שם הרמב"ם קובע שהתורה משתמשת בתוארי גוף שההמון רואה בהם יתרון ושלמות.

70. מורה נבוכים, פתיחה עמ' 16.

71. כפי שהוא קובע גם במורה נבוכים שצריך לעשות. על כך ר' בין השאר פרקים א:לה, ב:מ.

איננו קובע במפורש שישתמש במשלים,<sup>63</sup> אלא קובע שכך נהגו התנ"ך וחז"ל,<sup>64</sup> ושכך צריך לנהוג. בפתיחה למורה מביא הרמב"ם בעצמו את משל הברקים, וממנו אפשר ללמוד על שימושו במשלים במורה. הרמב"ם תחילה קובע במשל הברק<sup>65</sup> שישנם סודות גדולים שאינם ידועים עד תכליתם לאף אחד, הידיעה על סודות אלו מביהקות כמו ברק או כמו אור של ברק המבהיקה בעצמה על עצם המחזיר את האור. לאחר מכן הרמב"ם קובע שהחכמים צריכים ללמד את האמיתות שהשיגו באותה הדרך, קרי, בעזרת שימוש במשלים.

63. יתרה מזו בהצגת הסתירות השונות הקיימות במורה, הרמב"ם איננו מצייין שהסיבה השלישית ("אין דברים אלה כולם כפשוטם, אלא קצתם כפשוטם וקצתם משל שיש לו משמעות נסתר") קיימת במורה. לדעתי זו אינה ראייה לכך שהרמב"ם אינו משתמש במשלים אלא רק לכך ששימושו במשלים אינו גורם לסתירות במורה נבוכים. כפי שהוא מצייין במפורש, כאשר נסיים ללמד חלק מן הנושאים ההגותיים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה אין ברירה אלא להשתמש במשלים. לפיכך לא היתה לרמב"ם (כמו לחז"ל או לתנ"ך) ברירה אלא להשתמש במשלים כדי לנסות להעביר דברים העוסקים במעשה בראשית ובמעשה מרכבה. על הנושא הזה ר' לורברבוים, "הסיבה השביעית", ובמיוחד הערה 54.

64. י' לורברבוים טען בשני מאמרים: "תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל", "מרכיב עץ (תשס"ט): 81-122; לורברבוים, "הט אונק ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי": ביקורת האגדה ב'מורה נבוכים', "מרכיב עץ (תשס"ט): 20-230, שהיחס של הרמב"ם לתנ"ך ולחז"ל השתנה מאוד בין כתיבת פירוש המשנה למורה נבוכים. לדידו בפירוש המשנה היה יחסו של הרמב"ם לחז"ל ולתנ"ך זהה ושם הוא חשב ששיניהם כותבים משלים חינוכיים, בניגוד לכך, במורה נבוכים הרמב"ם התייחס מלהציע פרשנות פילוסופית לאגדות של חז"ל ואף הפך להיות ביקורתי מאוד כלפי אגדות ומדרשי חז"ל (בכך חזר הרמב"ם לעמדה נפוצה אצל הגאונים). על פי עמדתו של לורברבוים, יחסו הביקורתי של הרמב"ם לחז"ל מהווה את אחד הסודות המרכזיים של מורה נבוכים. צריך לציין שלדעתי לורברבוים פירש את אמירותיו של הרמב"ם במורה באופן קיצוני מדי. זה אמנם נכון שהיחס של הרמב"ם לחז"ל לפעמים ביקורתי במורה נבוכים, וזה גם נכון שיחסו לחז"ל שונה מיחסו לתנ"ך. אך ישנן גם אמירות לא מעטות החוזרות על דבריו של הרמב"ם בפירוש המשנה (בין השאר באגרת התלמיד הנמצאת בראש מורה נבוכים), חלק ניכר מדבריו הביקורתיים של הרמב"ם כנגד התלמוד פונים בעיקר לפשט דבריהם של חז"ל ואינם סותרים את עמדתו בפירוש המשנה (כך גם אפשר להבין את דבריו באגרת לר' פנחס, מאמר ראשון, עמ' 97-103). לורברבוים מסביר את האמירות האלו כחלק מן הרובד האקוטרי של המורה. על שימושים לא נכונים בהסבר האוטורי אקוטרי נדון בסוף המאמר, בדרך שתקשה על פרשנות שכוו.

ראייתו המרכזית של לורברבוים במאמרו הראשון הוא הסברו של הרמב"ם לאי כתיבת ספר ההתאמה העוסק בדרשות חז"ל. שם הרמב"ם קבע שלא כתב את הספר הזה בין השאר מכון שאם החכמים יבינו את דבריהם של חז"ל כפשוטם "אין בכך למוטט את יסודות האמונה". לדידו של לורברבוים זה מראה על כך שהרמב"ם לא חשב את העמדה הזו לבעייתית, כפי שקבע בקדמה לפרק חלק, כאשר כתב את מורה נבוכים. לדעתי כאן לורברבוים הפריז: טעמו המרכזי של הרמב"ם על כך שלא כתב את הספר הזה הוא, כפי שציינו, לא היה אפשר לכתוב ספר כזה מבלי למלא אותו במשלים. דבריו של הרמב"ם על כך שהולול בחז"ל אינו ממוטט את יסודות האמונה אין בהם כדי לטעון שהעמדה הזו הייתה רצויה או נכונה בעיני הרמב"ם אלא רק שהוא לא חשב שמטרת מורה נבוכים היא להגן על חז"ל ושלדעתו פגיעה בכבוד שהאדם רוכש לחז"ל איננה מהווה פגם ביסודות האמונה כמו אמונה בפשטי דבריהם על האל.

על עמדה אחרת לגמרי ביחס של הרמב"ם למדרש ר' גם דיאמונד (*Maimonides and the Hermeneutics of Concealment*). דיאמונד מראה איך הרמב"ם ממשיך להשתמש בקריאה מדרשית של התנ"ך. המתודה הזו נראית לי קרובה הרבה יותר לעמדת הרמב"ם, אם כי אני בהחלט חולק על דיאמונד בעניינם של לא מעט מן השימושים שלו במתודה זו.

65. לדידה של קליין-ברסלבי, שלמה המלך, מדובר בדרך הסתרה הדומה לזו שבאגרת השביעית של אפלטון, קרי מסירת חומרים שלא ניתן להעבירם בדרך אחרת וזלת משלים, בגלל מוגבלות של השפה האנושית. לפי לורברבוים, "הסיבה השביעית", הסיבה לכך היא שאין אמת ברורה בנושאים אלו והדרך להתקרב לאמת כמה שניתן היא על ידי משלים והצגה ודוקטית של הצדדים השונים של הבעיה. כפי שראינו, דרך הסתרה זו גם מוזכרת בפירוש המשנה לחגיגה ב.א.

בנוגע למשל הברק צריך לציין שלדעתי עמדותיהם של לורברבוים, "הסיבה השביעית", וקליין-ברסלבי, שלמה המלך, אינן מדויקות. לדידי אין מדובר באמיתות שלא ניתן לתפוס כלל או שלא ניתן לתארן בשפה האנושית הרגילה, אלא באמיתות שלא ניתן להגיע כלפיהן לידיעה שלמה מחד (על כך ר' גם מורה א:לא-לב), ומאידך קשה מאוד להעביר את מה שכן ניתן לרכוש. בפסקה שנצטט בהמשך הרמב"ם מצייין במפורש שהחכמים מעבירים לידי תלמידיהם ידיעות שהם השיגו בתחומים אלו. קרי, כן אפשר להגיע להשגה מסוימת של האמת גם בתחומים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה. הבעיה הבסיסית בהעברת הידיעות נמצאת לדעתי בגלל שהתלמיד איננו מסוגל להבין את התוכן של המילים של המורה כיאות, אלא אם כן הוא עובר תהליך פילוסופי דומה לזה של המורה. לכן באמצעות משלים המורה מדרבן את התלמיד לעבור את התהליך שהוא בעצמו עבר ובכך מאפשר לו להיות מבין שהוא יכול להבין את המסר שהמורה מעביר לו.

בין מטרתו כתיבה הייחודית למורה נבוכים לבין דרכי ההסתרה המיוחדים שבהן הרמב"ם השתמש בספרו הפילוסופי המרכזי.

### הדמיון בין מורה נבוכים לבין הספרים ההלכתיים

במורה נבוכים קיימים, בין השאר, שני סוגי ההסתרה שאותם כבר ראינו במשנה תורה ובפירוש למשנה: שימוש בדרך קיצור ובראשי פרקים וכתובת משלים.

בנוגע לדיבור בראשי פרקים הרמב"ם מצהיר בעצמו שיכתוב כך בספרו בפתיחה למורה. לאחר שציין שמטרתו השנייה של הספר היא "לבאר משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנביאים מבלי שנאמר במפורש שהם משלים"<sup>58</sup> (על המטרה הראשונה נדון להלן כאשר נתח את המטרות הייחודיות של הספר), הרמב"ם מצטט את המשנה בחגיגה ב:א ומציין שהוא בעצמו יכתוב בראשי פרקים:

לכן אל תדרוש ממני כאן אלא ראשי הפרקים. ואפילו התחלות אלה אינן מסודרות בספר זה ולא רצופות, אלא מבודדות ומעורבות בעניינים אחרים שברצוני להבהירם. שכן כוונתי שהאמיתות תופענה מבעד לראשי הפרקים ושוב תיסתרנה, כך שלא ננגד את המטרה האלוהית, שאי-אפשר לנגדה, אשר הסתירה את האמיתות המיוחדות להשגת האל מפני המון האנשים, שנאמר: סוד ה' ליראיו.<sup>59</sup>

כאן הרמב"ם מציין במפורש שהוא אכן ישתמש במורה נבוכים כדיבור בראשי פרקים<sup>60</sup> כדי להסתיר מן ההמון את התוכן שהוא איננו מסוגל להבין. לדבריו של הרמב"ם הסתרת האמת מן ההמון היא חלק מן המטרה האלוהית שאי אפשר להתנגד אליה. כוונתו בדברים אלו היא שלא ניתן להסביר את התוכן של הרעיונות הפילוסופיים האלו דרך הרצאה רגילה כך שהשומע או הקורא יבינו אותו. השימוש בראשי פרקים ובמשלים הוא הכרחי.<sup>61</sup> הרמב"ם גם מוסיף על מה שראינו בספריו ההלכתיים, שראשי הפרקים לא יופיעו במרוכז אלא כרמזים מעורבים בנושאים שונים. כך הפיענוח של הסוד יהפוך להיות מורכב עוד יותר מכיון שהקורא ההמוני לא ישים לב כלל שיש כאן עיסוק בנושא פילוסופי שאינו מבין אותו. הרמב"ם אמנם לא ציין במפורש שכך הוא כתב בספריו ההלכתיים, אך עצם העיסוק בשאלות פילוסופיות אגב כתיבה הלכתית גרמה לכך שחלק מראשי הפרקים יופיעו אגב עיסוק בנושאים אחרים. גם כאן הפיזור של ראשי הפרקים מטרתו היא להשיג את אותה מטרה שראינו קודם לכן בספריו ההלכתיים: שההמון שאיננו אמור להבין את הרובד העמוק יותר של הספר לא יבין מאותם רמזים דבר. בהמשך הפתיחה הרמב"ם גם מציין שהוא משתמש בכתיבה דרך משלים במורה נבוכים.<sup>62</sup> במקרה הזה דרך הצגתו של הרמב"ם דומה יותר למה שראינו בספריו ההלכתיים מכיון שגם כאן הוא

58. מורה נבוכים, פתיחה עמ' 11. תרגום שוורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2002). כל התרגומים של מורה

נבוכים יילקחו ממקור זה. מקור בערבית יהודית: תבין אמת'אל כ'פיה ג'דא ג'את פי כתב אלאנביא ולם יצר ח באנהא מת'ל.

59. מורה נבוכים, פתיחה עמ' 12. מקור בערבית יהודית: פלא תלכני הנא גיר בראשי הפרקים. ולו תלך אלכדאת

ליסת יו פי הד'ה אלמקאלה מרתבת, ולא מטרה, בל מבדה מכלתטה פי אנראין' אכ'רי ממא יראם תבינה, אד' גרצ'י אן תכון

אלחקאיק תלוח מנהא ת'ם תכ'פי, חתי לא יקאום אלגרין' אלאלאהי, אלד'י לא ימכן מקאומתה אלד'י ג'על אלחקאיק אלכ'ציצה

באדראה כ'פיה ען ג'מהור אלנאס, קאל סוד י"ל ליראיו.

60. על הדיבור בראשי פרקים במורה נבוכים ר' גם, אלד-לה, במבוא לחלק השלישי, פרקים ג:ה + ז.

61. בדיוק לאחר הקטע שציטטנו, הרמב"ם מציין שלכל הפחות אחת הסיבות לכך שאי אפשר להתנגד למטרה אלוהית

זו היא שלא ניתן להעביר אמיתות פילוסופיות לכל העם. קרי זה לא רק שלא ראוי או שלא כדאי למסור את האמיתות האלו

לעם, בנוסף לטעמים האלו גם לא ניתן כלל לעשות זאת. הכוונה האלוהית מייצגת כאן את טבע המציאות. על משל הברקים

וחלק מפירושויו השונים במחקר נדון בקצרה בהמשך.

62. על השימוש של הרמב"ם במשלים במורה נבוכים ר' יאיר לורברבוים, "כאלו החכמים והידועים נמשכים אחר

הענין הזה ברצון אלוהי: על תפיסת המשל ב'מורה נבוכים', "מרבין עא (תשס"ב): 87-132.

הרמב"ם אף הוא נוהג באותה הדרך שהוא מייחס אותה למשה ולחז"ל. קרי, הוא בעצמו, בספריו ההלכתיים, נהג להגיד דברים מסוימים שמרבית שומעיו יבינו כפשוטם, בעוד הקורא המדייק והמשכיל יוכל להבין שהם למעשה משלים למשהו אחר עמוק ונכון יותר. בכל המשלים האלו מטרת הרמב"ם היא אכן לקדם את ידיעותיו של המון שומעיו באמצעות דימויים המתאימים לתפיסת עולמם הנוכחית, תפיסת עולם שהרמב"ם גם חשב שראוי שישתחררו ממנה כאשר הם יתקדמו בידיעותיהם הפילוסופיות, כפי שבני ישראל יוכלו להבין, לאחר ניתנת התורה על ידי משה, שקיים אל שאיננו גוף. למשל, על אף קביעתו הנרחצת בפרק הראשון של הלכות יסודי התורה שהאל איננו משתנה, הרמב"ם מתאר לא מעט פעמים בספריו ההלכתיים את האל כמשגיח על מה שקורה לבני אדם. השגחה שמרבית קוראיו יבינו כתשומת לב משתנה של האל לפרטי בני אדם ומעשיהם. למשל, בהלכות תשובה ג:ב הרמב"ם קובע בפסקנות שמי שעוונותיו מרובים מזכותיו מת מיד. הוא גם מתאר בסוף פרק ראשון של הלכות עבודה זרה שהאל שלח את משה ביוזמתו להביא את התורה לבני ישראל. ביסוד האחד עשר של ההקדמה לפרק חלק (היסוד העוסק בשכר ועונש על מצוות ועברות) הרמב"ם גם מתאר את האל כמעניש ונותן שכר לצדיקים באופן שישמע על-טבעי למרבית קוראיו. גם כאן המטרה איננה חברתית בלבד—בני אדם צריכים לחשוב שיש גמול על-טבעי כדי להאמין בגמול בכלל. אמונה זו יש לה משמעות חברתית ברורה—אך היא גם נכונה מבחינה עיונית.<sup>54</sup> הרמב"ם משתמש בכונה בביטויים כמו השגחה ונבואה, ובתיאורי פעולות של האל. הקוראים ההמונים יבינו את הביטויים האלו כפשוטם, אך הקוראים המדייקים ישימו לב שהבנה כזו סותרת הן את האמת הן את דבריו של הרמב"ם עצמו במקומות אחרים.<sup>55</sup> הקוראים המשכילים והמדייקים יוכלו להבין את הביטויים האלו שלא כפשוטם, למשל השגחה כקיום של העולם מכוח האל וכבונה שהמצוות מטיבות עם האדם בצורה טבעית, נבואה כגילוי של האדם את האל ולא כהתגלות של האל אל האדם.

אפשר לסכם שראינו במשנה תורה ובפירוש למשנה שהרמב"ם משתמש בכתיבה אזוטריה כפי שהוא מייחס לחז"ל ולתנ"ך. עיקר ענייניה של כתיבה אזוטריה זו הם: (א) דיבור בקיצור ובראשי פרקים שיהיו מובנים רק למשכיל המבין מדעתו.<sup>56</sup> (ב) שימוש במשלים שאותם ההמון יבין בצורה גסה ולא נכונה וההבנה תהיה טובה יותר אצל המתאימים לכך. מטרת השימוש בכתיבה אזוטריה מן הסוגים האלו היו להעביר מסר לחכמים המוכנים לכך מבלי שההמון יבין, לחנך את ההמון ואת החכמים כל אחד לפי הדרגה המתאימה לו, ואף לתאר בעזרת משלים מסרים פילוסופיים שלא ניתנים להבנה מתוך הצגה פילוסופית ישירה.<sup>57</sup>

### אזוטריה במורה נבוכים

במורה נבוכים הרמב"ם נוקט במגוון רחב של דרכי הסתרה. נחלק את דיונו במורה נבוכים לשלוש חטיבות: תחילה נראה ששתי דרכי הסתרה הקיימות בספרים ההלכתיים קיימות גם במורה נבוכים. הרמב"ם מרחיב את הדיבור על דרכי הסתרה אלו במורה ומדגיש צדדים ומניעים שונים של הסתרה, אך דבריו שם ממשיכים את מה שאמר בספריו ההלכתיים. לאחר מכן נמנה את האמירות של הרמב"ם על כתיבתו במורה נבוכים שחורגות מן הדברים שראינו בספריו ההלכתיים. לבסוף ננתח את דבריו של הרמב"ם על מטרת מורה נבוכים. מטרת ההשוואה הזו תהיה להבין את הקשר

54. המשלת האל כאל גשמי כדי לשכנע את ההמון להאמין בו היא דומה להמשלת השכר על המצוות לשכר על טבעי כדי לשכנע את ההמון להאמין בו. בסוף בני אדם שמוכנים להבין זאת יחשבו שהאל איננו גשמי ושכר המצוות הוא טבעי.

55. על כך שהאל אינו משתנה (הלכות יסודי התורה א:יא). צריך לציין שלדבריו של הרמב"ם גם משה רבנו כתב בתורה דברים הסותרים את גשמייות האל (הלכות יסודי התורה א:ח).

56. ראינו גם שבפירוש להגיגה ב:א הרמב"ם מציין גם שהשימוש בראשי פרקים וברמזים יכול לעזור להתקרב לאמת פילוסופית שאיננה ניתנת לביטוי על ידי השפה האנושית.

57. בין אם הבעיה היא עם תוכן הסוד שלא ניתן להגדרה או אם העובדה שהתלמיד לא היה מבין את התוכן של הסוד אילו היה כתוב כהגדרה או טיעון רגיל ולא דרך משל.

ההלכתיים הייתה בעיקר חינוכית, גם אם בהחלט סביר שהרמב"ם חשב<sup>50</sup> על המשמעות החברתית של האמונות המקדמות את ידיעותיהם העיוניות של העם.<sup>51</sup> הרמב"ם מציין מספר פעמים בכתביו ההלכתיים שגם חז"ל נהגו בדרך דומה. בהקדמה לפירוש המשנה, למשל, כך הוא מתאר את חשיבות הדרשות של חז"ל:<sup>52</sup>

ויתגלו מהם מן הענינים האלהיים וענינים אמתיים ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם, וכשתביט בהם בפשוטם תמצא בהם נגד המושכל מה שאין למעלה ממנו. ועשו כך לענינים נפלאים, האחד לעורר הבנת הלומדים, וגם לשוע עיני הכסילים אשר לא יוארו לבותיהם לעולם, ולו תוצע לפניהם האמת היו סוטים מעליה כפי חסרון טבעם.<sup>53</sup>

בקטע הזה אנו רואים שמטרת חז"ל בדרשותיהם הייתה לגלות את הענינים האלוהיים ואת האמת הפילוסופית. הם עשו את זה דרך משלים משתי סיבות: ראשית כדי לעורר את הבנת הלומדים. כאן הרמב"ם מתכוון, ככל הנראה, לאלו שיש ביכולתם להבין את התוכן הפילוסופי של המשל. העובדה שחז"ל אמרו דברים שלא יתכנו מבחינה פילוסופית גורמת לתלמידים אלו להבין שיש תוכן אחר לדברי חז"ל ובכך מדרבנת אותם להבין את התוכן הפילוסופי של המשל. הסיבה השנייה עוסקת בסוג אחר של שומעים: אלו שאין ביכולתם להבין את האמת, חלקם גם לא יבינו אותה לעולם. לו היו מביאים את האמת לאנשים אלו הם היו כופרים בה. לפיכך יש הכרח להציע להם משהו לא אמתי שהם יבינו אותו בצורה לא טובה, אך ההבנה הזו תהיה בכל זאת יותר טובה מאשר העדר הבנה מוחלט. צריך לציין שגם כאן, בדומה למה שראינו בנוגע לפירוש הגשמת האל בידי משה, הרמב"ם אינו מדבר על הסתרה מטעמים פוליטיים-חברתיים אלא חינוכיים בלבד.

50. בעקבות עמדתו של אפלטון, המובאת בחיבורו המדינה פרק ב-389 (על הנושא הזה אצל אפלטון ר' גם קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, עמ' 17 הערה 31) ואבן טופייל. לדעתם של אבן טופייל ואחריו של אבן רושד (פצל אלמקאל), מטרתה העיקרית של הדת היא השלמות החברתית של ההמון מכוון שאין באפשרותה לקדם את דעותיו של ההמון הבור. במונחיו של הרמב"ם במורה (ג:כו-כח) יש אפשרות רק לתיקון הגוף של ההמון ולא לתיקון נפשו (לקריאה שונה של אבן רושד ר' קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 26-27). חשוב במיוחד לקחת בחשבון את העמדה של אבן טופייל (שקליין-ברסלבי לא הזכירה) מכוון שאין ספק שהרמב"ם הכיר את ספרו, אך כלל לא ברור שהכיר את ספריו של אבן רושד, בעיקר כאשר כתב את ספריו ההלכתיים). על כך שאף לדעתו של דודסון, המצמצם ביותר את היקף ידיעותיו של הרמב"ם בספרות הפילוסופית, הרמב"ם הכיר את חיבורו של אבן טופייל; ר' דודסון (*The Man and His Works*) עמ' 115-116. אפלטון מזכיר משלים, שמטרתיהם חינוכיות, העוסקים באלים וגם משלים אחרים שמטרתיהם פוליטיות בלבד.

51. בניגוד לכך, הרמב"ם מזכיר בפרק ג:כו-כח שמטרת האמונות ההכרחיות היא להביא לתיקון הגוף. כלומר, התורה מלמדת דברים שאינם נכונים כדי להביא את ההמון לקיום מצוות. בספרים ההלכתיים הדגש הוא שונה וכל מטרת האמירה של הדברים הבלתי נכונים היא לשפר את הידיעות של ההמון (לשכנע את העם שיש אל, באמצעות שימוש בתוארי הגוף).

52. מקור אחר שבו הרמב"ם מתאר את הדרכים החינוכיות שבהן חז"ל מחנכים את העם בעזרת משלים הוא ההקדמה לפרק חלק. כאשר הרמב"ם מתאר את העמדה של הכת השנייה בהבנת דברי חז"ל, הכת הגרועה ביותר שאנשיה מבינים את דברי חז"ל כפשט וחושבים את חז"ל לכסילים, הוא מציין את טעוהם בהבנת דברי חז"ל: "ואילו הכשירו את עצמם במדעים עד שידעו איך כותבים את הדברים בניינים האלוהיים וכיוצא בהם מן המדעים להמון ולחכמים, ויסגלו לעצמם את החלק המעשי של הפילוסופיא, כי אלו היו מבינים אם החכמים חכמים או לאו, והיו מובנים להם עניני דבריהם" (הקדמה לפרק חלק על פי תרגומו של הרב קאפה, עמ' קלו).

גם בפסקה הזו אנו רואים שלדעת הרמב"ם חז"ל רצו במשליהם להעביר לעם ולחכמים את "הדברים האלוהיים", קרי המטרה של חז"ל הייתה חינוכית ולא חברתית. הם כתבו את המשלים האלו בדרשותיהם ובאגדותיהם למען תועלתם החינוכית. רוב העם (הכת הראשונה) אינם מבינים זאת נכון, אך הבנה מוטעית זו בכל זאת משפרת את ידיעותיהם של ההמון. על ניתוח של הקטע הזה ר' גם שלום צדיק, "בין פילוסופים למתפלספים: על קיומו של זרם יהודי בעל אידאולוגיה הכופרת בשמירת מצוות בימי הביניים", *מחשבת ישראל* 1 (תשע"ט): עתיד להתפרסם.

גם במשל הנער בפרק חלק, הרמב"ם תומך בהמשלת משלים לצרכים חינוכיים. אמנם הנער עושה מעשה כתוצאה מן השימוש במשל (אגוזים ולאחר מכן דינרי זהב ולבסוף כינוי כבוד), אך למעשה זהו—הלימוד, יש הפענה ישירה על ידיעותיו של האדם. הוא לומד בזכות המשל ולאחר מכן מגיע לידיעה בזכות הלימוד. לכן תפקיד המשל גם כאן הוא בעיקרו חינוכי ולא פוליטי-חברתי (על הנושא הזה בקיצור יותר ר' גם הלכות תשובה פרק ה).

53. מבוא לפירוש המשנה: פירוש למשנה בתרגום הרב קאפה, עמ' ט. על הקטע הזה ר' גם קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 155-153.

לפרק חלק מתארת את הנבואה כתהליך שבו הנביא משיג את האל באמצעות כוחותיו האנושיים. מרבית הקוראים לא הבינו את התיאורים האלו כך ותפיסתם על פנייה של האל אל הנביא נשמרת ודבריו הקצרים והסתומים מדי של הרמב"ם אינם מאתגרים אותה.<sup>47</sup> אפשר לסכם שבספריו ההלכתיים, הרמב"ם מביא רמזים בראשי פרקים לעמדותיו הפילוסופיות. רמזים אלו מובנים רק לאדם חכם המבין מדעתו, קרי, לאדם שיש לו כבר ידע פילוסופי מספיק ובנוסף יש לו גם יכולת להבין מצירוף הידע הפילוסופי הזה ומדבריו הקצרים והסתומים של הרמב"ם את עמדותיו האמתיות. בניגוד לכך הקורא ההמוני איננו מבין כלל את הרמזים האלו. הם אינם מלמדים לו דבר והוא אף כלל איננו שם לב אליהם, או לכל היותר שם לב שיש דברים בדבריו של הרמב"ם שאיננו מבין אותם כיאות. עתה נראה שיש לרמב"ם בכתבים אלו גם קטעים בעלי משמעויות חינוכיות יותר.

### הסתרה פילוסופית מסיבות חינוכיות

בכתביו ההלכתיים הרמב"ם קובע במספר מקומות שהתנ"ך וחז"ל דיברו בצורת משלים לצרכים חינוכיים. בפרק הראשון של הלכות יסודי התורה, לאחר שהוכיח שהאל איננו גוף, ואף הביא לכך ראיות מן הכתובים, הרמב"ם מסביר למה משה רבנו בכל זאת תיאר את האל בצורה גופנית בתורה: "אם כן מהו זה שכתוב בתורה ותחת רגליו כתובים באצבע אלהים יד ה' עיני ה' אזני ה' וכיוצא בדברים האלו הכל לפי דעתן של בני אדם הוא שאינן מכירין אלא הגופות הכול כיוניים הם, כמו שנאמר 'אם שנותי ברק חרבי', וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג; אלא משל, והכול משל."<sup>48</sup> בפסקה זו הרמב"ם קובע שמשה רבנו השתמש במשלים בכתובת התורה. מטרת המשלים<sup>49</sup> (או לכל הפחות אחת המטרות של המשלים) הייתה לדבר דווקא עם אלו שלא יבינו שהם משלים ושיבינו את דימויי הגוף כפשוטם. מכון שבני אדם אלו לא חשבו שיש קיום אלא לגופות, משה נאלץ לתאר להם אל גופני כדי שיאימו שקיימת ישות אלוהית. כמובן שהיו גם חכמים שהבינו שתוארי הגוף האלו אינם אלא משל, אך משה הטעה בכוונה את המון העם כאשר הוא סיפר להם משל שידע שיבינו כפשוטו. הטעה זו לגיטימית ואף הכרחית לדעתו של הרמב"ם. על המורה לדבר אל תלמידו בדרך שתגרום לו להתקדם בדרכו אל ידיעת האמת גם אם התלמיד איננו מסוגל להבין את האמת כעת (וחלקם הגדול של התלמידים לעולם לא יבינו אותה). לו משה היה מתאר לבני ישראל את מנהיג הגלגל (ובוודאי את מחוייב המציאות) מרביתם כלל לא היו מבינים מה הוא אומר במקרה הטוב, והיו חושבים שאל כזה איננו קיים במקרה הרע. לכן לא הייתה לו ברירה אלא להטעות את שומעיו, ואת קורא התורה לאחר מכן, כדימויים גופניים גסים במטרה לקדם אותם לעבר ידיעה על קיומו של אל כלשהו—אל שמרביתם ידימו כגוף. חשוב לדייק שבהסבר זה של הרמב"ם אין הסתרה מסיבות חברתיות או פוליטיות בלבד. יתרה מזו—סיבות אלו אינן מוזכרות כלל. הרמב"ם איננו אומר שבני ישראל לא היו מקיימים מצוות לו משה לא היה משתמש בכינויים גופניים לאלוהות. מטרתו של משה, על פי דבריו של הרמב"ם כאן, לא הייתה חברתית-פוליטית אלא חינוכית. משה השתמש במשלים כדי לקדם את ידיעותיו של ההמון, ולא כדי לקדם את מעשיהם ואת תפקודיהם החברתיים. כמובן שיש לאמונה בקיום האל גם משמעות חברתית. אנשים שלא יאימו באל כלל גם לא יקיימו מצוות ולכן בהחלט יתכן שהיו למשה רבנו גם מטרות פוליטיות בהמשילו את האל לגוף. אך הרמב"ם אינו מזכיר כאן, וגם לא בכתביו ההלכתיים האחרים, תפקיד חברתי או פוליטי של ההסתרה. לפיכך אפשר להסיק שמטרות ההסתרה בספריו

47. על עמדתו של הרמב"ם בנוגע לנבואה ר' Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy* (Amsterdam: Kluwer, 2001), 148-315; Roselyn Weiss, "Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 15 (2007): 1-26.

48. הלכות יסודי התורה א:ט. תציין את מקור התרגום.

49. כוונת הרמב"ם כאן במלה "משל" היא מטאפורה (שם מושאל) ולא אלגוריה בעלת משמעות פילוסופית נסתרת. הרמב"ם מבחין בין שני הדברים בתחילת המבוא למורה. הבנת המשלים (מטאפורות) היא הסיבה הראשונה לכתיבת הספר. הבנת הסיפורים האלגוריים מזכרת כסיבה השנייה.

קליין-ברסלבי<sup>39</sup> כבר הגדירה את מטרת הדיבור בראשי פרקים בכינוי "אזוטריזם פילוסופי" (או אזוטריזם פילוסופי-דתי או חברתי). הפילוסוף מדבר בראשי פרקים כדי שמי שלדעתו לא צריך להבין לא יבין את דבריו. סיבת ההסתרה היא בגלל שהפילוסוף רוצה לשמור על הידע לקבוצה נבחרת או מכון שהבנה זו הייתה פוגעת ברמה הדתית של האדם או מביאה לזלזול בפילוסופיה.<sup>40</sup> היא אף מוסיפה,<sup>41</sup> על פי פירושו של הרמב"ם, את הגיגה ב:א, שישנם חומרים, הכלולים במעשה מרכבה, שלהם אי אפשר לתת ביטוי בלשון האדם אלא רק מתוך חוויה אישית. חומרים אלו ניתנים למסירה רק על ידי רמז שרומזים לאדם שמבין מדעתו—דרך הרמז הוא יוכל להגיע או להתקרב לאותה חוויה.<sup>42</sup> הרמב"ם עצמו משתמש רבות בסוג זה של אזוטריזם בכתביו ההלכתיים<sup>43</sup> (וכפי שנראה גם במורה נבוכים). למשל, רק אדם בעל ידיעות בפילוסופיה ומבין מדעתו יבין שההוכחה של הרמב"ם לקיום האל ולאי גשמיותו, בהלכות יסודי התורה ה-z, מניחה את נצחיות העולם ("שהרי הגלגל סובב תמיד").<sup>44</sup> רק אדם מן הסוג הזה יוכל להבין שבאותו פרק הלכה א מובאת בקיצור ההוכחה המטפיזית של אבן סינא, לכך שהאל בלבד הוא מחויב המציאות.<sup>45</sup> מרבית הקוראים של הרמב"ם, בימינו וגם בימיו, לא הבינו את דבריו בהלכות יסודי התורה פרק ד או בהלכות תשובה פרק ח כמראים שרק האדם שיוודע ידע מדעי נצחי שורד את כלות גופו. בדומה לכך רק סוג כזה של קורא יבין מדבריו של הרמב"ם על כך שהאל אינו משתנה (הלכות יסודי התורה א:יא) או שכל הנסים נעשו בין השמשות (פירוש למשנה, מסכת אבות ה:ו) שלא תיתכן השגחה פרטית במובן המקובל של המילה.<sup>46</sup> גם בנושא הנבואה, תיאורו של הרמב"ם את הנבואה בפרק ח של הלכות יסודי התורה וביסוד השישי של ההקדמה

39. קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 48-61.

40. על ההבחנות האלו בין הסוגים השונים של אזוטריזם, ר' קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*; על המקורות השונים

שמהם הם שואבים ר' שם עמ' 15-27.

41. שם, 61-62.

42. מקור האזוטריזם הוא באיגרת השביעית המיוחסת לאפלטון. אני חולק במקצת על קליין-ברסלבי בפרטי הקבוצה של חומרים אלה. לדעתי החומרים האלה ניתנים לביטוי על ידי השפה, אך התוכן של השפה משתנה על פי רמתו של האדם השומע. לפיכך הפילוסוף צריך לגרום לתלמידיו לעבור את אותה הדרך שהוא עבר לפני שהוא יוכל לדבר איתם באותו מישור. על כך ארחיב בחלק העוסק במורה נבוכים, זאת מכון שהקטע בפירוש להגיגה קצר וסתום מאוד, בעוד רוב הוויכוח נטוב סביב הבנת משל הברק שבפתיחה למורה נבוכים.

43. על הפילוסופיה בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם, ר' Isadore Twersky, *Introduction to the Code of*

*Maimonides* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980).

44. העובדה שהרמב"ם הוסיף במהדורה מאוחרת של פירוש המשנה (בפרק חלק) הערות המסבירות שהוא מאמין בבריאה אין בה להראות שאנשים רבים דייקו מדבריו בפירוש למשנה שהוא מחזיק בעמדה שהעולם קדמון. הערות אלו נוספו לאחר כתיבת המורה והן מהוות תגובה של הרמב"ם גם להבנת מורה נבוכים ולא רק להבנת הפירוש למשנה.

45. על ההוכחות האלו, על התפתחות מאריסטו עד הפילוסופים של ימי הביניים ועל ההוכחות האחרות לקיום האל

בימי הביניים ר' Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987).

46. אפשר להרבות בדוגמאות קיצוניות יותר או פחות של כתיבה בראשי פרקים בספריו ההלכתיים של הרמב"ם.

אחד הביטויים הקיצוניים, למשל, היא אמירתו בהלכות יסודי התורה א:ו "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר, חוץ מזה—עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא יהיה לך אלוהים אחרים, על פניי.' " הקורא ההמוני מבין שאי אפשר לעבוד אל אחר, כמו למשל זיאוס או בעל. הקורא שמבין שמשפט זה בא באמצע הוכחותיו הפילוסופיות של הרמב"ם לקיום האל, מבין שהוכחות אלו מראות (על דרך השלילה והפעולה לכל הפחות) מי הוא האל שצריך לעבוד אותו. על פי קריאה זו הרמב"ם קובע כאן שמי שעובד אל בעל הגדרה אחרת, גם אם הוא קורא לו בשמות "הוהים" הוא מבחינת מה עובד עבודה זרה.

על כך שישנן עמדות פילוסופיות אריסטוטליות קיצוניות בפירוש למשנה ובייחוד במשנה תורה, ר' Warren Z. Harvey, "The Mishneh Torah as a Key to the Secrets of the Guide," in *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, ed. Ezra Fleischer, Gerald Blidstein, Carmi Horowitz, and Bernard Septimus (Jerusalem: Magnes, 2001), 11-28; Adrian Sackson, "Josef Ibn Kaspi, Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence" (PhD diss., New York University, 2016), 122-199. שם המחבר טוען שר' יוסף אבן כספי היה הפרשן הראשון של הרמב"ם שפירש גם את מורה נבוכים באופן רדיקלי וגם את משנה תורה פירש באותה הדרך.

ומה בין עניין מעשה מרכבה<sup>30</sup> לעניין מעשה בראשית—שעניין מעשה מרכבה, אפילו לאחד אין דורשין בו, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, נותנין לו ראשי הפרקים; ועניין מעשה בראשית, מלמדן אותו ליחיד, אף על פי שאינו מבין אותו מדעתו, ומודיעין אותו כל שיכול לידע מדברים אלו. ולמה אין מלמדן אותו ברבים, לפי שאין כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בריין.<sup>31</sup>

בהמשך, הרמב"ם קובע שדרך לימוד המדעים האלו האדם מגיע לאהבת האל.<sup>32</sup> לאחר מכן הוא גם מוסיף שתחומים אלו נקראים "פרדס" ומזכיר את הסיפור על ארבעה שנכנסו לפרדס כדי להמחיש את הסכנות שיש בלימודים אלו אפילו לחכמים.<sup>33</sup>

בקטע חשוב זה הרמב"ם קובע שצריך ללמד את מעשה בראשית ואת מעשה מרכבה בדרך אוזטרית. הוא איננו מציין שהוא בעצמו נהג באותה הדרך במשנה תורה ובפירוש למשנה. למרות זאת, מאמירתו שכך צריך לנהוג כשמלמדים תחומים אלו, אפשר להסיק בקלות שהוא נהג בהתאם. את מעשה מרכבה אי אפשר ללמד לאיש וצריך ללמד רק לחכם המבין מדעתו,<sup>34</sup> ובראשי פרקים בלבד. כלומר, אפשר ללמד את התחומים האלו רק לאדם שיש לו כבר ידע מספיק בתחום הזה, או לכל הפחות במדעים המקדימים תחום זה, ובנוסף צריך גם להיות לו יכולת<sup>35</sup> להבין ולעשות היקשים מעצמו. לאדם כזה אפשר ללמד ראשי פרקים בלבד, קרי, רמזים תמציתיים של התוכן של מדעים אלו.<sup>36</sup> בפירוש לחגיגה ב:א הרמב"ם מוסיף שרק אדם המסוגל שלא לעסוק בתחומים אלו בעיון ראשון אלא רק לאחר לימוד המדעים המקדימים ובשיקול דעת, יכול להבין את מעשה מרכבה. בניגוד לכך את מעשה בראשית אפשר, על פי הקטע הזה,<sup>37</sup> ללמד ליחיד שלא מבין מדעתו.<sup>38</sup> אבל גם את מעשה בראשית אין מלמדים לכולם אלא רק לאלו שיכולים לדעת ורק מה שהם מסוגלים לדעת. הרמב"ם אף מדגיש את הסכנה של לימוד של מעשה בראשית למי שאין לו דעה רחבה מספיק.

30. בנושא מעשה מרכבה הרמב"ם גם עסק בסוף הלכות יסודי התורה פרק ב.

31. הלכות יסודי התורה, פרק ד הלכות י-יא. בהלכות עבודה זרה א:ג הרמב"ם גם קובע שאברהם "היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו." כאן הרמב"ם אינו מציין במפורש אמירת משלים כדי לחנך את העם, אך הוא ככל הנראה התכוון לכך מכון שגם בזמנו של אברהם היו אנשים שלא היו מסוגלים לתפוס ולהתקרב לאמת אלא באמצעות משלים שלא היו יכולים להבין את משלם כראוי.

32. על נושא אהבת האל אצל הרמב"ם ר' עמירה ערן, "המונחים רגבה ורהבה כמקור לאהבה ויראה בתפיסת הרמב"ם", *תרכין ע (תשס"א)*: 465-505; דב שוורץ, "התשוקה למטפיזיקה בהגותו של הרמב"ם (עיון במורה נבוכים א לא-לה)", *דעת* 81 (תשע"ו): 105-162; חיים קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", *דעת* 37 (תשנ"ו): 127-151; אלכסנדר אבן-חן, "על הידיעה האלוהית ועל החוויה הרגשית והשכלית של היחיד הידועה האהוב והמושג במורה נבוכים", *דעת* 74-75 (תשע"ג): 105-134; Daniel Lasker, "Love of God and Knowledge of God in Maimonides", in *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux: Volume d'hommage à Colette Sirat*, ed. Jacqueline Hamesse and Olga Weijers (Turnhout: Brepols, 2006), 329-345; Lasker, "Can a Jewish Philosopher Love God?," in *Love—Ideal and Real—in the Jewish Tradition*, ed. Leonard J. Greenspoon, Ronald A. Simkins, and Jean Cahan, *Studies in Jewish Civilization* 18 (Omaha: Nebraska University Press, 2008), 21-34.

33. תלמוד בבלי, מסכת חגיגה יד:ב. על הפרשנות של הרמב"ם לסיפור הזה ר' בין השאר קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, Sarah Stroumsa, "Elisha ben Abuyah and Muslim Heretics in Maimonides' Writing," *Maimonidean Studies* 3 (1992-1993): 173-193.

34. לניתוח מדויק של ביטויים אלו ר' קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 77-84.

35. על פי קליין-ברסלבי מדובר ביכולת מולדת.

36. הכוללים גם כמות מסוימת של מידע מתוך התחום עצמו (על פי הלכות יסודי התורה ב:יב).

37. קליין-ברסלבי מצביעה בצדק על כך שיש מתח בין הקטע הזה למקורות אחרים שבהם הרמב"ם עוסק במעשה בראשית. לנושא הזה אין חשיבות מרובה לענייננו.

38. הוא ככל הנראה צריך להיות חכם, קרי לדעת את המדעים המקדימים.

עוסקים בנושא מסוים צריך לכתוב בצורה אזוטריה ושכך עשו קודמיו—קל מאוד להבין שגם כאשר הוא עוסק באותו נושא הוא ינהג באותה הדרך ואף הוא יכתוב כתיבה אזוטריה.<sup>23</sup> לדרך הזו יש יתרון ברור: היא מאפשרת לרמב"ם לרמוז, בצורה לא מורכבת לגילוי, שישנו רובד אזוטרי בספריו מבלי לציין זאת במפורש. הרמז הברור יאפשר לקוראים מדייקים רבים יחסית להבין שקיים רובד אזוטרי בעוד העובדה שהרמב"ם אינו מצהיר על קיומו של רובד אזוטרי תאפשר לו להגיע למטרות הינוכיות שונות (שאת חלקן נפרט בהמשך) בעזרת הרובד הגלוי של הספר מבלי לבלבל את הקוראים שאינם מסוגלים להבין את הרובד האזוטרי.<sup>24</sup>

נחלק את דיוננו בכתבים ההלכתיים על פי שני הסוגים העיקריים של האזוטריה הנוהגים בהם: (א) דיבור בראשי פרקים או ברמזים לחכמים (ב) שימוש במשלים שניתן להבינם בדרכים שונות.

### ראשי פרקים ורמזים לחכמים

מרבית עיסוקו של הרמב"ם בשאלה מה התנאים ללימוד של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, מה תוכנם של תחומים אלו, ומה הדרך הראויה ללמד אותם נמצאים בפירושו לאזוטריה התנאית, קרי לאמירותיהם של התנאים עצמם<sup>25</sup> שישנם תחומי ידע שלא כדאי ללמד את כולם אלא רק את הראויים לכך ורק בדרך אזוטריה.<sup>26</sup> קליין-ברסלבי הקדישה לנושא הזה מחקר מקיף, שאני מסכים עמו ואין לי מה להוסיף עליו בנדון.<sup>27</sup> לפיכך אקצר את הדיון בנושא זה ואציין רק את הדברים העיקריים שחשובים למחקרנו על ההבדלים בין מורה נבוכים לבין כתביו ההלכתיים של הרמב"ם.<sup>28</sup>

בסוף הפרק הרביעי של הלכות יסודי תורה שבמשנה תורה, עוסק הרמב"ם בדרך שבה יש ללמד את התחומים שבהם עסק בפרקים אלו: האל (פרק א ותחילת ב) והשכלים הנבדלים (פרק ב)—שהם מעשה מרכבה,<sup>29</sup> הגלגלים (פרק ג), והחומר התת-ירחי והדברים העשויים ממנו, כולל האדם ונפשו (פרקים ג-ד)—שהם מעשה בראשית:

23. זו כאמור הייתה גם הדרך של חלק מקודמיו של הרמב"ם. על כך ר' להלן. בניגוד לכך, ישנם לא מעט הוגים שאינם מייחסים כתיבה אזוטריה לחז"ל ולתנ"ך ואינם עוסקים כלל בתיאור הדרכים שבהן חז"ל והתנ"ך כתבו. למשל רבי לוי בן גרשום ורבי חסדאי קרקשק אינם מדגישים כתיבה אזוטריה בחז"ל, וזה יכול לשמש ראיה טובה לכך שבכתיבתם אין ממד אזוטרי.

24. אינני טוען בכך שהרמב"ם אמר בהכרח דברים חדשים בנושאים משפטיים או פיזיקליים (קרי, שהוא ראה אותם כחדשים—שלדעתו לא נאמרו בסוד אצל חז"ל ובמקרא). אני טוען רק שכאשר הרמב"ם עוסק בנושאים אלו בספריו ההלכתיים, הוא נוקט אף שם דרך אזוטריה (בעיקר דיבור בראשי פרקים). דרך זו מאפשרת לקורא שמבין בפילוסופיה להבין טוב יותר את הסוד של דברי חז"ל ושל התורה (וגם את אותו הסוד שהרמב"ם רומז עליו כסוד של התורה או של דברי חז"ל—סוד המתאים כמובן לעמדתו הפילוסופית האישית של הרמב"ם). מרבית הקוראים ההמוניים, בניגוד לכך, לא יוכלו להבין את הסוד הזה. דוגמא לסוד כזה היא העמדה בפרק ז של הלכות יסודי התורה או מן ההקדמה לפרק חלק, שהנבואה היא תהליך טבעי לחלוטין. הרמב"ם משתמש בקטעים האלו בביטויים פילוסופיים שהקורא ההמוני כלל אינו מבין.

25. במסכת חגיגה משנה ב:א ובגמרא.

26. הרמב"ם דן בנושא הזה במקומות רבים, בין השאר הלכות יסודי התורה פרקים ו-1, ופירושו למסכת חגיגה ב:א. הרמב"ם מזכיר את הנושא הזה גם במבוא לפירושו למשנה ובמקומות רבים במורה נבוכים (בייחוד במבוא ובפרקים א:לא-לה). במקורות במורה נבוכים נדון בחלק הבא של המאמר—שם נציין שאין בהקדמה למשנה גדול ומשמעותי בין פירושו של הרמב"ם את המשנה הזו בספריו ההלכתיים לבין פירושו לאותה משנה במורה נבוכים.

27. קליין-ברסלבי לא עסקה בהשוואה בין מורה נבוכים לבין כתביו ההלכתיים של הרמב"ם. כמו כן היא לא עסקה בסוגיית האזוטריה במורה נבוכים בכללה.

28. נושא שקליין-ברסלבי לא התמקדה בו במחקרה.

29. בפירושו למשנת חגיגה א:ב הוא כולל את מה שאחרי המוות במעשה מרכבה. בניגוד לכך, על פי משנה תורה פרק ד מה שקורה לאדם לאחר המוות נמצא במעשה בראשית. קליין-ברסלבי כבר ציינה שהרמב"ם לפעמים מחדד ולפעמים מערפל את ההבחנה בין מעשה בראשית למעשה מרכבה.

הטענה שאפילו טקסט שלכאורה מתאים ביותר לקריאה פוסט-מודרנית, כמו מורה נבוכים (בגלל ריבוי הפרשנויות שנתנו לו ובגלל אמירותיו של הרמב"ם כי הוא סותר את עצמו), ניתן לפרשנות מוצלחת יותר באמצעות כלים מודרניים, המנסים להבין את כוונת המחבר, מאשר בכלים פוסט-מודרניים חשובה גם לגבי השאלה הכללית איך לקרוא טקסטים בכלל וטקסטים פילוסופיים בפרט. אם אפילו את מורה נבוכים נטען להבין טוב יותר באמצעות דרכי קריאה מודרניות מאשר באמצעות קריאה פוסט-מודרנית, הדבר נכון כפלים לגבי טקסטים פילוסופיים אחרים.

### אזוטריות בחיבורים ההלכתיים של הרמב"ם

בכתביו ההלכתיים<sup>18</sup> הרמב"ם איננו קובע במפורש שהוא כותב כתיבה אזוטריה. עובדה זו איננה אומרת שאין בכתביו ההלכתיים מישור אזוטרי. ההפך הוא הנכון: מאוד סביר שכותב הכותב בצורה אזוטריה יגיד בצורה אזוטריה שזו דרך כתיבתו. כותב (או אדם) שרוצה להסתיר משהו ירצה גם בדרך כלל להסתיר את העובדה שהוא מסתיר.<sup>19</sup> לפיכך עלינו לחפש את הדרך שבה הרמב"ם היה יכול לרמוז, לאנשים שאליהם הרובד האזוטרי של ספריו ההלכתיים דיבר, שיש בהם רובד כזה. כפי שנראה, הרמב"ם השתמש בספרים אלו בדרך יחסית פשוטה לרמוז על קיומו של רובד אזוטרי: הוא קבע במפורש שיש לדבר על נושאים מסוימים בצורה אזוטריה ושחזר<sup>20</sup> והתנ"ך<sup>21</sup> דיברו באותה דרך—מבלי לציין במפורש שהוא בעצמו עשה אותו דבר.<sup>22</sup> הרמז כאן די ברור: אם כותב טוען שכאשר

18. כפי שנראה, אין הבדל משמעותי בין משנה תורה לבין הפירוש למשנה בנוגע לאזוטריה. לשני סוגי ההסתרה שנראה יש מקורות במשנה תורה ובפירוש למשנה. ההבדל העיקרי שאפשר להצביע עליו הוא שבפירוש למשנה הרמב"ם עוסק בעיקר בתיאור הרובד האזוטרי של ספרות חז"ל בעוד שבמשנה תורה ישנם יותר מקורות העוסקים בתיאור הרובד האזוטרי של התנ"ך.

19. עובדה זו פותרת לא מעט מן הקושייה של לורברבוים, "הסיבה השביעית", על שטראוס על כך שאין הוגים שקבעו שהם כותבים בסתירות (מלבד הרמב"ם על פי פרשנותו של שטראוס, פרשנות מוטעית לדעתו של לורברבוים). בסוף המאמר נדון בייחודיותו של מורה נבוכים ובתפקיד של הצהרתו המפורשת של הרמב"ם במבוא לספרו. על אזוטריה בספרות הפילוסופית היוונית והערבית לפני הרמב"ם ראה סקירתה של קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 15-27. על ההשוואה עם אל פארבי, סינא, והתיאולוגיה לאריסטו ר' Angela Guidi, "L'obscurité intentionnelle du philosophe: thèmes néoplatoniciens et farabiens chez Maïmonide," *Revue des études juives* 166, nos. 1-2 (2007): 129-145. על השוואה עם אבן סינא, אל פארבי, ואל גזאלי ר' עומר מיכאליס, "סילקתי את החציצה: גילוי סודות בהגות האסלאמית ועיצובה של 'מורה נבוכים,'" *ציון* פג (תשע"ח): 448-484. חוקר זה עוסק בשיח גילוי הסוד בהגות האסלאמית שממנה הושפע הרמב"ם. על ההבדל בין הרמב"ם לבין הכתיבה האזוטריה שלפניו ר' גם הלברטל (*Concealment and Revelation*). צריך לציין שגם אפלטון ואל-פארבי, אבן סינא ואל גזאלי (בין השאר דעותיהם של אנשי העיר המעולה, פרק 17) אינם קובעים במפורש שהם כותבים כתיבה אזוטריה במשלים, אלא אומרים שכך צריכים לעשות מנהיגי הדת, המדינה, והפילוסופים הקדומים. הרמב"ם בכתביו ההלכתיים ממשיך איפוא את הנהוג בכתיבה הפוליטית שהכיר. בניגוד לכך במורה נבוכים הוא חוזר ממנה ומהרגלו בספריו ההלכתיים. מה שדרוש הסבר איננו המצב בכתביו ההלכתיים אלא החריגה המכוננת במורה נבוכים. כפי שנראה בכל המקורות האלו לא דיברו על סתירות מכוונות או על פירוש לקו זכות, שהם שניים מן המאפיינים הייחודיים של ההנחיות לפיענוח של הכתיבה האזוטריה של מורה נבוכים.

צריך גם לציין, בניגוד לעמדתו של לורברבוים, "הסיבה השביעית", שממשיכו ופרשניו היהודים של מורה נבוכים המשיכו לכתוב כתיבה אזוטריה בסגנון דומה לזה של הרמב"ם בכתביו ההלכתיים. הוגים אלו לא קבעו שהם כותבים כתיבה אזוטריה, אך יחסו כתיבה זו לחז"ל ולתנ"ך ובעצמם כתבו בדרך שיוחסו לחז"ל ולתנ"ך. על הנושא הזה ר' בין השאר Shalom Sadik, *The Affirmation of Double Truth as an Esoteric Stratagem in the Writing of the Medieval Averroists* (forthcoming).

20. על פרשנותו של הרמב"ם לאזוטריה של חז"ל ר' קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 39-105.

21. על פירוש הרמב"ם לאזוטריה של שלמה המלך ר' שם עמ' 109-202.

22. צריך לציין שהרמב"ם אף משתמש באותה הדרך באיגרת תימן. הוא מיחס לרס"ג סיבות חברתיות לחישוב הקץ (שם עמ' מב על פי המהדורה והתרגום של הרב קאפח [ירושלים: תשנ"ד]). לידיו של הרמב"ם הסיבה לכך שרס"ג הסכים להביא תאריך לחישוב הקץ היא שהבין שאם לא יעשה זאת זה עלול לגרום להמרת דת של רבים מן היהודים לדתות אחרות. אפשר להתווכח אם זו אכן הייתה כוונתו של רס"ג, אך ברור שזו אכן כוונתו של הרמב"ם כאשר כמה עמודים לאחר מכן (עמ' מח) הוא מביא בעצמו תאריך לחישוב הקץ, זאת לאחר ביקרתי הנוקבת נגד מחשבי קיצים.

השביעית בפרט והסתירות במורה נבוכים בכלל, הייתה שגויה. לדידם הסתירות אינן אמצעי פוליטי משמעותי ביותר במורה נבוכים, אלא אמצעי דידקטי, צדדי הרבה יותר.<sup>12</sup> צריך לציין גם את עמדתו של שורץ, למלר,<sup>13</sup> ופאור הדוגלים בכך שהשימוש בכתיבה אזוטריה והיריבויות בסתירות מאפשרים למעשה כמעט כל קריאה ברמב"ם, ושהרמב"ם לא נתן לנו את הכלים להכריע בין הקריאות השונות. לדידם אפשר באותה מידה לפרש את הרמב"ם בצורה שמרנית ובצורה פילוסופית רדיקלית יותר או פחות.<sup>14</sup> קריאה זו מזכירה (בעיקר אצל למלר) תיאוריות פוסט-מודרניות של כתיבה (מות המחבר). במאמר זה אנסה לגשת לנושא הסבוך הזה מזווית קצת שונה. ראשית אתח את הסמנים של האזוטריה בספריו ההלכתיים של הרמב"ם: הפירוש למשנה ומשנה תורה, ואז בספרו ההגותי מורה נבוכים.<sup>15</sup> לאחר מכן אשווה את דבריו של הרמב"ם במורה נבוכים (בעיקר במבוא אך לא רק) לדבריו בשאר ספריו כדי להצביע על ייחודו של הספר בעיני מחברו. כאן אשים דגש לא רק על נושא הסתירה השביעית, אלא גם על אופיו של הנבוך בעיני הרמב"ם ועל השוואתו לתלמיד ולקוראים אחרים של המורה, על הגדרתו את הפילוסופיה, אמתותיה וסתריה, ועל הדרך שבה הרמב"ם מגדיר את תכלית חיבורו. אמנם נושאים אלו נידונו, כל אחד לחוד, אצל חוקרים קודמים, אך כפי שאטען הם לא נלקחו יחד בחשבון כדי ליצור תמונה כוללת של מטרת החיבור ושל האמצעים להגיע למטרה הזו בעיני הרמב"ם. ההשוואה בין משנה תורה והפירוש למשנה מהד, לבין מורה נבוכים מאידך, תדגיש את נקודות הייחוד של המורה ותאפשר לנו להבין יותר טוב מה הייתה כוונתו של הרמב"ם בכתיבתו.

מסקנותיי בניתוח הזה תהיינה קרובות במידה מסוימת לאלו של שטראוס בכך שאטען שישנו שימוש מסיבי בסתירות מסיבות פוליטיות במורה נבוכים (זאת בניגוד לספריו ההלכתיים של הרמב"ם). כמו כן נראה שקיימת, לצד הסתירות, הסתרה מסוימים אחרים גם במורה נבוכים וגם בספריו ההלכתיים של הרמב"ם. אסכים גם עם שורץ בכך שהשימוש בכתיבה האזוטריה והקביעה המוצהרת שהחיבור כולל סתירות<sup>16</sup> מאפשרים למעשה כמעט כל קריאה אפשרית במורה. אך בניגוד לעמדתו אטען שהרמב"ם עשה זאת בכוונה תחילה. בנוסף, אדגיש כי יש לנו את הכלים המאפשרים לראות איזו קריאה עדיפה וקולעת לכוונותיו של המחבר, ואף איזו קריאה איננה לגיטימית לדעתו. לבסוף אציין שייחודיותו של כתיבת המורה נובעת הן מסיבות פילוסופיות והן מסיבות דתיות, ההופכות יחד את המורה לספר פילוסופי מהד, ומאידך לספר שעיקר תכליתו הוא דתי.<sup>17</sup> מסקנות אלו יחזקו את הטענה בעד שימוש בכלים מודרניים (ניתוח ספרותי, ניתוח פילוסופי, ניתוח של המחבר ביחס למקורותיו ולזמנו, ועוד) כדי לעלות על כוונותיו האמיתיות של הרמב"ם. אנסה לטעון שהשימוש בכלים אלו (שהרמב"ם לא הכיר), דווקא הוא יכול לעזור לקורא ולחוקר המודרני לחלץ מן המורה את דעותיו האמיתיות של הרמב"ם.

12. לדידו של לורברבוים, "הסיבה השביעית" את סודו של המורה מגלה הסתירה מן הסוג השביעי. לדידו סוד זה הוא ספקנותו הפילוסופית של המורה. על פי עמדתו של דויס (*Method and Metaphysic*) הסתירה השביעית מצביעה על סוד אחר: סתירות בתוך הרובד הסודי של התנ"ך, בעיקר בנוגע לתפיסה הקוסמולוגית של יחזקאל.  
13. הנשוא המטטיק את למלר הוא פחות הסתירות ויותר קריאה פוסט-מודרנית של טקסטים—מות המחבר. לנושא זה אחזור בסוף המאמר.

14. צריך גם לציין את עמדתו של דוידסון (*The Man and His Works*) על כך שהרמב"ם יצר על סתירות במבוא המורה כדי להפנות על הימצאותן בספר של סתירות רבות שאינן מכוונות.

15. לא ראיתי סימנים של אזוטריה ב"מילות ההגיון". על שאלת יחוסו של "מילות ההגיון" לרמב"ם ר' דוידסון (*The Man and His Works*) עמ' 313-322, טוען שהספר איננו של הרמב"ם. נגד עמדה זו ר' Sarah Stroumsa, "On", *Aleph* 14 (2014): 245-258. על "איגרת תימן" ר' David Hartman, *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994).

16. לצדן של אמירות שונות של הרמב"ם, בעיקר במבוא למורה נבוכים.

17. בכך גם אהלוק על גישתו של שטראוס בנוגע לסתירה המובנית בין הדת לפילוסופיה בכלל, ובכתיבו של הרמב"ם בפרט. על המטרה הדתית של מורה נבוכים כבר הצביע היימן ("Interpreting Maimonides"). ביני לבין הניתוח של היימן יש הבדלים ניכרים. בין השאר הוא איננו עוסק כלל בנושא ההסתרה ואיננו מחבר בין תפקידו הייחודי של המורה בעיני הרמב"ם, לבין דרכי ההסתרה הייחודיות שבהן הרמב"ם נהג בכתיבת המורה.

מכוון שתירות בספרו, כמו אמירותיו על כך שחז"ל<sup>4</sup> כתבו בצורה אזוטריה וכך אף התנ"ך,<sup>5</sup> הובילה למגוון רחב ביותר של פרשנויות שונות למורה נבוכים ולכוונתו של הרמב"ם בכתיבת ספר זה. בעוד שפרשנים וחוקרים מסוימים התעלמו למעשה או הצניעו עד מאוד את נושא הסתירות בספר,<sup>6</sup> חוקרים ופרשנים אחרים, בעיקר לאחר מחקריו של ליאו שטראוס,<sup>7</sup> הדגישו מאוד את נושא הסתירות ואת כתיבתו הפוליטית של הרמב"ם.<sup>8</sup> לשיטתם הרמב"ם הביא עמדות שונות במורה נבוכים כדי להגן על אמנותם הפשוטה, והחשובה מבחינה חברתית, של ההמון. לדידם הרמב"ם גם אמר ברמז את דעותיו הפילוסופיות האמתיות,<sup>9</sup> לאדם המסוגל להבינם. שני המישורים האלו של המורה סותרים אחד את השני, כאשר, על פי שטראוס, דווקא הברור פחות והנפוץ פחות מהווה את דעתו האמתית של הרמב"ם. נגד עמדה זו קמו מבקרים שונים<sup>10</sup> הטוענים שהבנתו של שטראוס<sup>11</sup> את דבריו של הרמב"ם, בנוגע לסתירה

4. על פרשנות הרמב"ם לאזוטריה של חז"ל ר' קליין-ברסלבי, *שלמה המלך*, 105-39.
5. על פרשנות הרמב"ם למקרא ישנם מחקרים רבים מאוד. ר' למשל שרה קליין-ברסלבי, *פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית* (ירושלים: ראובן מס, תשמ"ז); קליין-ברסלבי, *פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם* (ירושלים: ראובן מס, תשמ"ח); Mordechai Z. Cohen, *Opening the Gate of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics* (Leiden: Brill, 2011); James Diamond, *in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu* (Albany: SUNY Press, 2002).
6. לסקירה היסטורית של הבנת הרמב"ם מזמנו ועד חוקרי זמננו, ר' אביעזר רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים, היימן ("Interpreting Maimonides"), מוצקי, "על האינטרפרטציה של הרמב"ם", דוידסון (*The Man and His Works*) עמ' 428-402, ודוידסון (*Method and Metaphysics*) עמ' 5-21. עם פרשנים מן הסוג הזה אפשר למנות את וולפסון ואת גוטמן, שלמרות מחקריהם הרבים על מורה נבוכים לא עסקו כמעט, או שלא עסקו כלל, בנושא הסתירות והאזוטריה בספר.
7. על חשיבות הרמב"ם בשיטתו של שטראוס (יש שם מבוא של העורך בעמ' 1-87 המנתח את הנושא), ר' Kenneth Hart Green, ed., *Leo Strauss on Maimonides – The Complete Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 2013); Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss* (Albany: SUNY Press, 1993); Jeffrey A. Bernstein, *Leo Strauss on the Border of Judaism, Philosophy, and History* (Albany: SUNY Press, 2015).
8. היחס של שטראוס לרמב"ם השתנה לאורך חייו של שטראוס. בכל התקופות שטראוס חשב שיש סתירה בין הפילוסופיה לבין הדת (כולל היהדות). בעוד שבתחילת הכתיבה שלו הוא חשב שהרמב"ם עמד בצד הדת, לאחר מכן טען שהרמב"ם היה למעשה פילוסוף אתאיסט התומך בדת מסיבות חברתיות בלבד. העמדה הזו של שטראוס זכתה לביקורת רבה (ולדעתי לגמרי מוצדקת). ר' למשל "Jyun 50 (2001): 397-406", "Strauss's Maimonides," Menahem Kellner, המבקרי בעיקר את העמדה שהרמב"ם היה מודה בפער הבלתי ניתן לאיחוי בין הפילוסופיה לבין הדת; זאב הרוי, "כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר 'מורה נבוכים' במאה העשרים," עיון נ (תשס"ב): 387-396, דוידסון (*The Man and His Works*) עמ' 393-402.
9. ביניהם פינס, הרוי, רביצקי, כשר.
10. אפשרות קיימת בעיני חלק מן המבקרים היא שהאמת הפילוסופית היא שלא ניתן לגלות אמת פילוסופית, קרי ספקנות; על קריאה זו ר' Shlomo Pines, "Abul Barkat Poetics and Metaphysics," *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960): 120-98; Pines, "The Limitation of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isador Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Center for Jewish Studies, 1979-2000), 82-109; Josef Stern, *The Matter and the Form* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), 97-249; גרמן (*מדות*) עמ' 249-97; של מורה הנבוכים), בעיקר בשני הפרקים האחרונים של ספרו. זו גם העמדה של לורברבוים, "הסיבה השביעית", למרות המחלוקת בינו לבין פינס על הדרך לקרוא את המורה. מנגד רבים ביקרו את העמדה הזו כמו למשל Zeev Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics," in *The Thought of Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, ed. Julien Robinson (New York: Edwin Mellen, 1990), 1-15; Herbert A. Davidson, "Maimonides on Metaphysical Knowledge," *Maimonides Studies* 3 (1992): 49-103; Charles Manekin, "Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed," *Maimonidean Studies* 1 (1990): 117-140; רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים," ושוורץ, *סתירה והסתרה*, בעיקר עמ' 103-104 (לסקירה של המחלוקות המחקריות בנושא ר' גם שטרן, *Matter and Form*, עמ' 132-133). עמדתה של רודבסקי (*Maimonides*) היא עמדת ביניים. מחד אין היא מקבלת את הקריאה של הרמב"ם כספקן, אך מאידך היא מדגישה שבנושאים רבים מאוד הוא מביע עמדה אמביוולנטית.
11. בעיקר פוקס (*New View*), לורברבוים, "הסיבה השביעית," ודוידסון (*Method and Metaphysics*).
12. ושל חלק ניכר מפרשניו של המורה נבוכים, כולל מתרגמו לעברית המרכזי, ר' שמואל אבן תיבון.

## האזוטרי במורה נבוכים: גישה חדשה

### שלום צדיק

מאז כתיבתו ועד עצם היום הזה, מהווה ספר מורה נבוכים אבן שואבת לכל נבון יהודי העוסק במתח שבין פילוסופיה לדת (וגם ללא מעט שאינם יהודים).<sup>1</sup> המורה מאפשר לקוראים שונים בעלי עמדות פילוסופיות שונות ומשונות לשלב את דעותיהם ואת השקפותיהם עם הדת. קוראים אחרים, המחפשים להתקדם במחקרם הפילוסופי או להעמיק את תפיסותיהם הדתיות, חווים טלטלה דתית ופילוסופית בקריאתם את מורה נבוכים. במאמר זה אנסה לנתח איך הרמב"ם כתב את ספרו כך שיאפשר לנבוכים ולתלמידים, גם מאות רבות של שנים לאחר מותו, לראות בו מזור למבוכתם הדתית, משנה מאתגרת לחקרם הפילוסופית והדתית, או שניהם ביחד.<sup>2</sup>

אחד הנושאים המרכזיים במחקר הרב העוסק בהגותו של רבי משה בן מימון הוא כתיבתו האזוטרי של ספרו הפילוסופי המרכזי, מורה נבוכים.<sup>3</sup> הצהרתו של הרמב"ם כי הוא הכניס בכונתו

אני מודה למורי פרופ' לסקר על הקריאה של מאמר זה ובכלל על הדרכתו בחיי האקדמיים.

1. על השפעת הרמב"ם על העולם הנוצרי בימי הביניים ר': George Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert* (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004); Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire* (Paris: Cerf, 1988); שוורץ, לך דומיה: מיסטר אקרט קורא במורה נבוכים (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ב).

2. עדות מעניינת לעדכנותו של מורה נבוכים למחשבה במאה ה-21 היא שכעת יצאו לאור שני כרכים מתוך שלושה של תרגום חדש לעברית (בתוספת ביאור ארוך: מורה נבוכים, תרגום הלל גרשוני ומבוא ועורך ראשי יוחאי מקבילי [קדומים: מפעל משנה תורה, תשע"ח]). בנוסף לכך עוסקים חוקרים בתרגום חדש לאנגלית ובכתיבת התרגום הראשון מן הערבית לסינית (התרגום הראשון לסינית היה תרגום מן התרגום האנגלי של פינס).

3. על הנושא הזה יש מחקרים רבים מאוד, למשל: Leo Strauss, "The Literary Character of Guide of the Perplexed," in *Persecution and the Art of Writing*, ed. Leo Strauss (Glencoe, IL: Free Press, 1952), 38–94; Marvin Fox, "A New View of Maimonides' Method of Contradiction," in *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, ed. Marvin Fox (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 67–90; Josef Faur, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide of the Perplexed* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998), ix–xi and 38–52; Arthur Hyman, "Interpreting Maimonides," in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Josef A. Buijss (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1998), 19–29; Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and Its Philosophical Implications* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 49–68; Tamar Rudavsky, *Maimonides* (Oxford: Blackwell-Wiley, 2010); Daniel Davis, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Herbert Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 387–402; David Lemler, "Création du monde et arts d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe–XVe siècles)" (PhD diss., École Pratique des Hautes Études, 2015).

שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם (ירושלים: מגנס, תשנ"ו); דב שוורץ, סתרה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים (רמת גן: בר-אילן, תשס"ב). בעיקר עמ' 68–111; אריה ליאו מוצקין, "על האינטרפראציה של הרמב"ם," עיון (תשל"ח): 186–200; אביעזר רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו): 23–69; יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית: על הסתירות במורה נבוכים" – עיון מחודש, "תרביץ סט (תש"ס): 211–237; חיים קרייסל, "מורה נבוכים ואמנות ההסתרה," בתוך על פי הכאר: מחקרים בהגות יהודית המוגשים ליעקב בליזשטיין, עורכים אורי ארליך ודניאל לסקר (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ה), 487–507; חנה כשר, "אמונת הכתיבה במורה נבוכים," דעת 37 (תשנ"ו): 63–106; מיכה גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים (שהם): כנרת זמורה-דביר, 2010). כאן ציינתי חלק מן המחקרים העיקריים העוסקים בתחום הזה באופן תיאורטי, המחקרים המתחיים סוגיה או סוגיות ועוסקים למעשה בפרשנות הרמב"ם הם רבים מכדי למנותם.