



## מחשבת ישראל

כתב-עת של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

המערכת

מיכל בר-אשר סיגל יונתן מאיר שלום צדיק  
חיים קרייסל (עורך ראשי)

עורך אורח

עודד ישראלי

מזכיר המערכת

אשר בנימין

גיליון ב

אזטריות במחשבת ישראל

באר-שבע, תשפ"א

## מחשבת ישראל

יוצא לאור פעם בשנה על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן.

כל גיליון מוקדש לנושא. נושאי הגיליונות הבאים:

- תשפ"א: הסגפנות ביהדות ובדתות המונותאיסטיות
- תשפ"ב: מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל

מאמרים לגיליון הקרוב יש להגיש עד ל-1 באפריל 2021.

יש לשלוח מאמרים, בעברית או באנגלית, כשהם ערוכים ומותקנים, כקבצי מעבד תמלילים WORD, לכתובת הדואר האלקטרוני הבאה: [asherben@bgu.ac.il](mailto:asherben@bgu.ac.il).

יש לצרף למאמרים תקציר בעברית ובאנגלית.

הוראות ההתקנה: <https://old.herzog.ac.il/files/klalim.pdf>

המערכת אינה מחזירה כתבי יד.

האחריות על הדעות המובעות במאמרים היא על המחברים בלבד.

מחשבת ישראל מופץ במרשתת בגישה פתוחה. הכתובת:

<http://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

המאמרים בעברית נערכו על ידי אב"י ונגרובר.

המאמרים באנגלית נערכו על ידי שרה טרופר.

כתובת המערכת: המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר-שבע 8410501.



גיליון זה מוקדש לזכרו של פרופ' יעקב בלידשטיין ז"ל

תרצ"ח – תש"פ



## תוכן עניינים

### החלק העברי

7		פתח דבר
9	'לית עלמא מתקיימא אלא ברזא' – הסוד בזוהר ובתולדות הדת היהודית	יהודה ליבס
חז"ל		
20	רב הנסתר – תעתועי גילוי וכיסוי בסיפור תלמודי	עדיאל קדרי
פילוסופיה יהודית בימי הביניים		
34	העבודה הזרה כמוסד פוליטי בשיטת הרמב"ם: אזוטרי ואקזוטרי	אריאל ליכטרמן
60	פירוש הרמב"ם למעשה 'לבנת הספיר' (שמות כד 9-11)	אליעזר חדר
87	סודו של אדם הראשון אצל מפרשי המורה: כספי, נרבוני ואברבנאל	דוד בן זון
112	שאלת קיומם של סודות פילוסופיים רדיקליים העולים ממאור האפלה	שלום צדיק
134	'והביאור גם כן ראוי שיהיה סתום': קריאה ופרשנות אזוטריה בביאורו של שם טוב בן יוסף אבן שם טוב למורה הנבוכים	דורון פורטי
180	הפרשנות ה'ראויה' ומתודות אזוטריה בפירושי ר' דוד מסיר ליאון למורה הנבוכים	אלי גורפינקל
תורת הסוד בימי הביניים		
218	'על אילן שהוא מלאך': על תפיסה בינטארית הניכרת בספר הבהיר	רונית מרוז
250	'רחבה מצותך מאוד': הרשב"א וכינונה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה	יאיר לורברבוים
335	'אותו קדוש חלץ פטמה': תפיסות מגדריות נוצריות ביחס לקדוש ולאולהי כרקע לעליית העיסוק בשכינה בספרות הקבלה בימי הביניים	יהודית וייס
376	'לעיניך בלבד' – על המרכבה וסודות צבאיים: טקסט ותמונה בכתיבי יד מארפורט	שרה אופנברג
העת החדשה		
402	שיקועי סוד מר' אלעזר מוורמס בספר התניא לר' שניאור זלמן מלאדי	ענבל גור בן יצחק

437	גילוי, כיסוי וצנזורה בדפוסים חסידות ברסלב	יונתן מאיר
470	מהי פילוסופיה דתית? תשובתו האפשרית של שסטוב לקאמי	לי ברטוב
488	'סודות עמוקים וכלים רוחניים': הסוד ברוחניות היהודית העכשווית	רחל ורצברגר

### החלק האנגלי

9	מטכניקה לתודעה: על התפתחות הכתיבה האזוטרית בהגות היהודית במאה השתיים עשרה	דב שורץ
35	'סודות' בפירושי המוקדמים והמאוחרים של ר' אברהם אבן עזרא לתורה	חיים קרייסל
65	הקוסמוס המאגי של יוחנן אלימנו: מאגיה נוצרית ויהודית בשירותו של מקובל	גל סופר
93	'סוד יצירת השדים': פרק מתוך חיבור לוריאני אנונימי שעובד על ידי משה זכות	גרהולד נקר
113	הסוד הגלוי של המנהיגות הקהילתית השבתאית לאחר שנת 1666	מאט גולדיש
133	הטענה ל'אמיתות נסתרות' כסיבה לדחיית הקבלה על ידי 'חכמת ישראל'	יעקב קולר

## פתח דבר

אנו גאים להציג את הגיליון השני של כתב העת החדש "מחשבת ישראל", היוצא לאור על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. גיליון זה מוקדש לנושא "אזוטרויות במחשבת ישראל" וכולל עשרים ושניים מאמרים, שישה עשר בעברית ושישה באנגלית. רוב המאמרים מבוססים על הרצאות בנושא זה, אשר נישאו במסגרת הכנס הבינלאומי אשר התקיים בבאר-שבע, בחסות המרכז, בחודש מאי 2019. פרופסור עודד ישראלי היה ראש הוועדה המארגנת של הכנס והוא הוזמן לשמש כעורך-אורח בגיליון זה.

כמו הגיליון הראשון, "אמונה וכפירה", גם גיליון זה יהיה זמין לגישה חופשית ברשת בכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldsteingoren/Pages/Journal.aspx>

מרבית המאמרים נכתבו על ידי חוקרים בעלי שם, אך חלקם נכתבו על ידי חוקרים צעירים, הנמצאים בתחילת דרכם המחקרית. כל המאמרים שהוגשו עברו תהליך מיון קפדני, ונקראו, לפחות, על ידי שני לקטורים.

במהלך העבודה על הגיליון נודע לנו בצער רב על פטירתם בטרם עת של שתי משתתפות בכנס אשר תכננו להגיש מאמרים. הראשונה הייתה ד"ר ציפי קויפמן מאוניברסיטת בר-אילן, מומחית להגות החסידית, אשר מחקרה מתמקדים בחוויה הדתית בחסידות ובהקשר הקבלי שלה. את הרצאתה בעברית בכנס, 'המודל המיסטי-אתי: על אתיקה כשכבה הסודית בחסידות' ניתן לצפות בקישור הבא: <https://youtu.be/zHdgawH7CpI>. השנייה היא פרופסור עדה רפפורט-אלברט מאוניברסיטת קולג' בלונדון. עדה הייתה חוקרת בעלת שם עולמי בתחום מחשבת ישראל. התמתחותה הייתה בתולדות השבתאות והחסידות המוקדמת, היא התמקדה בנושאים הקשורים למגדר. את הרצאתה בעברית, 'מסה דומא של יעקב פרנק' ניתן לצפות בקישור הבא: <https://youtu.be/DbDSPqjjJBE>.

מושב מיוחד בכנס הוקדש לעורך הראשי של כתב העת הזה, פרופסור חיים קרייסל, לרגל פרישתו מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. שלושה מתלמידיו נשאו הרצאות במושב: ד"ר דוד בן זזון, ד"ר דורון פורטי ופרופסור יעקב קולר. לשלושתם מאמרים בגיליון הנוכחי המבוססים על הרצאותיהם.

סמוך לסיום תהליך הכנת הגיליון לפרסום התבשרנו על מותו של עמיתנו המוערך פרופסור יעקב בלידשטיין. פרופסור בלידשטיין היה חבר באקדמיה הישראלית למדעים וחתן פרס ישראל לשנת 2006 בתחום מחשבת ישראל. הוא התמחה בהגות הרבנית בכל תקופותיה, הן הלכתית והן מדרשית, עם דגש מיוחד על מחשבת הרמב"ם. הוא היה חוקר לדוגמה, מורה מצוין ומנטור מהשורה הראשונה עבור הדוקטורנטים הרבים שסיימו את עבודת הדוקטורט שלהם בהדרכתו. הוא היה גם הקולגה האידיאלי, תמיד מוכן לעזור בכל דרך לכל הפונים אליו. הוא היווה השראה

לכולנו וללא ספק היה הלב הפועם של המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון. בנוסף, הוא היה המייסד של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן. אנו בטוחים כי נוכחותו תחסר מאוד לכל חברי המחלקה ולכל מי שהכיר אותו. אך טבעי הוא שגיליון זה יוקדש לזכרו.

העורכים

# The Question of the Existence of Radical Philosophical Secrets Emerging from *The Light of the Darkness* (Nur al Dalam)

Shalom Sadiq, Ben-Gurion University of the Negev

## Abstract

This article provides a first look at the philosophical views of Rabbi Netanel son of Isaiah (Yemen 1329), author of the Torah commentary *Light of the Darkness*. We begin with the fact in the introduction to his book, R. Netanel affirms an esoteric method of writing. We proceed to analyze two subjects that show the possibility of interpreting R. Netanel as a radical philosopher. First, we examine his position on creation. On this subject, R. Netanel's writing is highly ambiguous and raises the possibility that he endorses the view of eternity. Later in the article, we analyze his views on miracles. On this subject, we see that he explains Moses' 40 days of fasting as a parable. This interpretation may indicate that he classifies all miracles in the Torah as parables.

## תקציר

מטרת מאמר זה היא להציע ניתוח ראשוני בהגותו של ר' נתנאל בן ישעיה (תימן, 1329), מחבר הפירוש לתורה 'מאור האפלה' (נור אלצ'לאם). בתחילת המאמר ניוכח לדעת שרנב"י מצהיר על כתיבה אזוטריית בצורה ברורה בפתיחה לספר. לאחר מכן ננתח שני נושאים בהגותו שבהם יש בהחלט אפשרות לראות שעמדתו של רנב"י קרובה מאוד לזו של הפילוסופים הרדיקלים ביותר בפרובנס ובספרד. ראשית נראה שרנב"י כתב על בריאת העולם בצורה מעורפלת ביותר ושאפשר להבין שעמדתו האמיתית היא שהעולם קדמון. לאחר מכן נבדוק את עמדתו ביחס לניסים. שם נראה שרנב"י פירש את אי אכילתו של משה רבנו על הר סיני כמשל לכך שהוא לא לימד את העם תורה, נטען שבפירוש זה רנב"י תומך למעשה בפירוש כל הניסים שבתורה כמשלים.

# שאלת קיומם של סודות פילוסופיים רדיקליים העולים ממאור האפלה (נור אלצ'לאם)<sup>1</sup>

## שלום צדיק

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

## מבוא

משנתו הפילוסופית של ר' נתנאל בן ישעיה (תימן, 1329), מחבר הפירוש לתורה 'מאור האפלה (נור אלצ'לאם)<sup>2</sup> לא נחקרה עד היום כלל.<sup>3</sup> הרקע לחוסר המחקר בהגותו הפילוסופית של רנב"י<sup>4</sup> הוא מיעוט המחקר בפילוסופיה היהודית במזרח בכלל ובתימן בפרט, ובמיוחד בזו שנכתבה לאחר המאה השלוש עשרה.<sup>5</sup> כמו מרבית ההוגים התימניים באותן שנים, רנב"י פיתח את הגותו הפילוסופית והפרשנית בצילו

- 1 אני מודה לחיים קרייסל ולנחם אילן על כך שקראו את המאמר והעירו הערות חשובות ששיפרו את המאמר מאוד.
- 2 חיבור זה יצא בעריכתו ובתרגומו של הרב י' קאפח, ספר מאור האפלה, מהדורה ראשונה, ירושלים תשי"ז. השתמשתי במהדורה הרביעית של שנת תשע"ג. התרגומים נעשו על בסיס התרגום של הרב קאפח ובשינויים על פי הצעתם של נביה בשיר ונחם אילן (בנוגע לטקסט האחרון).
- 3 ישנם כמה מחקרים העוסקים בפירוש זה לתורה עצמו, למשל עיינו: א' שלוסברג, 'עיונים במדרש התורה התימני "מאור האפלה"', סיני קז (תשנ"א), עמ' יב-כז; נ' אילן, 'הגר וישמעאל בפירוש הראב"ם ובמדרש "מאור האפלה": שתי גישות חיוביות כלפי מוסלמים', א' שגי'א ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 308-320; הנ"ל, 'אהבת הרע במדרשי תימן', ש' גליק ואחרים (עורכים), יובלי אהבה: ספר הזיכרון לסג"ם יובל הימן, ירושלים תשע"ז, עמ' 285-299. ר' נתנאל כתב פירוש גם למגילת אסתר שיצא בידי מ' להמן, 'פירוש למגילת אסתר לרבינו נתנאל בן ישעיה מחבר מדרש "מאור האפלה"', מ' בניהו (עורך), ספר זיכרון להרב יצחק נסים – ראשונים ואחרונים, ירושלים תשמ"ה, עמ' שמא-שנח (להלן: פירוש למגילת אסתר). לתיאור קצר של החיבור עיינו: Y.T. Langermann, *Yemenite Midrash – Philosophical Commentaries on the Torah*, London 1996, pp. 265-266 (להלן: לנגרמן).
- 4 אקרא לו בשם קיצור זה כדי שלא לבלבל אותו עם ר' נתנאל אל פיומי, פילוסוף תימני בעל הספר 'גן השכלים'.
- 5 המחקרים העיקריים על ההגות היהודית בתימן הם של לנגרמן ובלומנטל D.B. Blumenthal (editor and translator), *The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, Leiden 1974, pp. 3-42; D.B. Blumenthal (editor and translator), *The Philosophic Questions and Answers of Hoter ben Shelomo*, Leiden 1981, pp. 3-98; D.B. Blumenthal, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006, pp.155-220 (להלן: בלומנטל, פילוסופיה מיסטית). לנגרמן בעיקר מביא לציבור אונתולוגיה הלקוחה מן הפירושים לתורה של יהודי תימן. בלומנטל עוסק בעיקר בהגותו של הפילוסוף ר' חוטר בן שלמה.

של הרמב"ם.<sup>6</sup> בימינו כמו גם בימי הביניים קיימת מחלוקת בנוגע לעמדותיו האמיתיות של הרמב"ם.<sup>7</sup> אחת הטענות שהושמעו כנגד הפרשנות הפילוסופית הרדיקלית של הרמב"ם – אותה הפרשנות הרואה ברמב"ם פילוסוף נטורליסט שבין השאר שולל קיום אירועים שאין להם הסבר טבעי, ותומך בעמדה של קדמות העולם – היא שהפרשנים "המערביים" של הרמב"ם הושפעו מקריאתם את אבן רושד.<sup>8</sup> על פי עמדה זו הפרשנים התיימנים, בזכות אי הכרתם את אבן רושד (אבן רושד לא היה ידוע בתימן בקרב המוסלמים וגם לא בקרב היהודים), שמרו על קריאה מהימנה יותר, שמרנית

6 רנב"י אף מפליג ורומז לזיהוי של הרמב"ם עם אליהו הנביא, המחדש את הנבואה ומבשר על בואו של המשיח (מאור האפלה, עמ' תמג-תמד). על נושא החזרה של הנבואה בתימן עיינו: מ"ע פרידמן, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב.

7 לתולדות המחלוקת הזאת עיינו: A. Hyman, 'Interpreting Maimonides', J. A. Buijss (ed.), *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Indiana 1998, pp. 19-29

היימן; H. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, Oxford 2005 pp. 402-428 (להלן דוידסון); D. Davis, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford 2011, pp. 5-21

הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 23-69 (להלן: רביצקי). על העמדות השונות בנוגע לעמדת הרמב"ם עיינו: L. Strauss, 'The Literary Character of Guide of the Perplexed', *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill 1952, 38-94 (להלן: שטראוס); M. Fox, 'A New View of Maimonides' Method of Contradiction', *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysic and Moral Philosophy*, Chicago 1990, pp. 67-90

'Abul Barkat Poetics and Metaphysics', *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960), pp. 120-198; S. Pines, 'The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA 1979, pp. 82-109

249-297 (להלן: שטרן), בעיקר עמ' 249-297; *Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard 2013

; 97; ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאוטוריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז; ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, בר אילן תשס"ב, בעיקר עמ' 111-118

; 68; א"ל מוצקי, 'על האינטרפרטציה של הרמב"ם', עיון כח (תשל"ח), עמ' 186-200 (להלן: מוצקי); 'לורברבוים, 'הסיבה השביעית: על הסתירות ב"מורה נבוכים": עיון מחודש', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 211-237 (להלן: לורברבוים); ח' קרייסל, "מורה נבוכים" ואמנות ההסתרה, א' ארליך, ח' קרייסל וד' לסקר (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית המוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 487-507; ח' כשר, 'אמנות הכתיבה במורה נבוכים', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 63-106. וראה גם היימן, עמ' 19-29; דוידסון; ודווייס.

לורברבוים, שבדומה לפינס, שטרן ודווייס, דוגל בכך שהסוד של המורה הוא תפיסה ספקנית ודיאלקטית של האמת, טען שמסורת הקריאה המערבית, המושפעת מתרגום אבן תיבון, הטעתה את ההבנה של הרמב"ם לכיוון של סתירה בין גישה אמיתית לגישה שגויה. פוקס לא טען שהרמב"ם היה ספקני, אלא שהוא היה ספקני כלפי הפילוסופיה ולמעשה החזיק בעמדות דתיות שמרניות. העובדה שפילוסופים תימנים (שקראו את הרמב"ם במקור בערבית יהודית) קראו את הרמב"ם בדומה לשטראוס (כאן אני עוסק רק במהות הסתירה השביעית ולא בעמדתו האתאיסטית והבעייתית של שטראוס) ולאבן תיבון שוללת טענה זו נגד הפרשנות המערבית של הרמב"ם ונגד החוקרים המודרניים ההולכים בעקבותיה. על עמדותיו של רנב"י נגד ספקנות פילוסופית להגיע לפרשת שלח לך (עמ' תיט). שם רואה רנב"י באי היכולת של חלק מן האנשים להגיע למופתים פילוסופיים בחלק מן הנושאים את הסיבה המרכזית לכפירה.

טענה זו חוזרת בכל מחקריו של בלומנטל, והיא מהווה אחד היסודות לפרשנותו את הרמב"ם. גם לורברבוים העלה את הטענה הזו (על כך בהערה הקודמת).

יותר, ואף מיסטית של מורה נבוכים ושל שאר כתבי הרמב"ם.<sup>9</sup> לפיכך חשיפתן של נטיות פילוסופיות רדיקליות אצל חלק<sup>10</sup> מקוראי הרמב"ם בתימן חשובה כדי להבין הן את ההיסטוריה ההגותית של היהדות התימנית, והן את הדרך שבה קראו את הרמב"ם קוראים שונים בתקופות שונות ובמקומות שונים.<sup>11</sup> כפי שנראה, העובדה שבהחלט אפשר לראות בפירוש 'מאור האפלה' (כמו גם בשאלותיו הפילוסופיות של ר' פרחיה בן משולם) פרשנות פילוסופית רדיקלית לרמב"ם מבטלת את הטענה ההיסטורית הזו בעד קריאה שמרנית או מיסטית של הרמב"ם.<sup>12</sup>

לפני תחילת עיוננו מתבקש להגיד כמה דברים על ספר 'מאור האפלה'. הספר הוא פירוש על התורה הכולל לא מעט מדרשים קדומים ולצידם פרשנות של המחבר עצמו. הן דברי הפרשנות המקוריים והן ההחלטה של רנב"י להשתמש במדרש כזה או אחר מלמדות על עמדותיו האישיות. הספר נכתב בעירוב של ערבית יהודית ועברית. העברית משמשת על פי רוב להבאת מדרשים קדומים, אם כי חלק לא מבוטל מהם מובאים בפרפרזה בערבית יהודית. הטקסט איננו חיבור פילוסופי, ולכן הרעיונות הפילוסופיים, ובייחוד הרדיקליים שבהם, נרמזים בו אגב דיון פרשני.<sup>13</sup> כפי שנראה אחת המטרות של רנב"י בכתיבתו את הפירוש הייתה לרמוז על קיומם של סודות פילוסופיים שאינם מתאימים להמון.

בתחילת המאמר אנתח את דבריו של ר' נתנאל בנוגע לכתיבה אוטוטית. כאן נראה איך תיאר את דרכו בכתיבת ספרו וגם את דרכם האוטוטית של חז"ל ושל המקרא, שאותם ניסה לחקות. ניווכח לדעת ש'מאור האפלה' מציג את עצמו כטקסט פילוסופי בעל ממד אוטוטי, טקסט הנכתב ברבדים שונים לקהלי יעד מגוונים. לאחר מכן ננתח את עמדותיו בשני נושאים קשורים זה לזה: בריאת העולם וקיומם של ניסים. בשני נושאים אלו נראה שרנב"י מביא, לצד עמדות שמרניות מאוד, עמדות

9 בלומנטל מביא, לצד אמירה היסטורית זו, גם פרשנות מיסטית של הרמב"ם. עיינו בלומנטל, פילוסופיה מיסטית, עמ' 51-151. עיינו גם בעמ' ה-טז של החלק העברי של הספר. אין לנו אפשרות לעסוק במסגרת מאמר זה בניחוח דבריו של הרמב"ם. ביקורת על עמדתו של בלומנטל בפרשנות הרמב"ם יש במאמר של ח' כשר, 'הרמב"ם: מיסטיקה בגבולות התבונה בלבד' (הערות בעקבות משנתו של דוד בלומנטל), 'ד' שוורץ וא' אלקיים (עורכים), הרמב"ם בבנייה הסוד נדעת 64-66], רמת-גן תשס"ט, עמ' 37-43. כוונתי במילה 'מיסטי' היא בעיקר לכך שהם זיהו רובד של רגש ושל ידיעות על-רציונלית אצל הרמב"ם. על הבעייתיות של השימושים במילה 'מיסטי' עיינו: ב' הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאולוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיה של חקר הקבלה, ירושלים 2016. על עמדה שונה בנוגע להכרתו של הרמב"ם עם אבן רושד עיינו: S. Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009.

10 איננו מכחישי את קיומה של קריאה שמרנית של הרמב"ם בקרב חלק מקוראיו בתימן. כל מטרתי היא להדגיש שהיו קיימות קריאות שונות של הרמב"ם בתימן. קריאות הדומות במידה רבה לקריאות של הרמב"ם במערב.

11 חשפתי לראשונה את הקריאה הרדיקלית של הרמב"ם בתימן במחקרי על ר' פרחיה בן משולם (טרם פורסם).

12 כמובן צריך גם לקחת בחשבון השפעות ייחודיות על יהדות תימן (ועל ההגות התימנית בכלל) כגון השפעה חזקה במיוחד של מקורות נואו אפלטוניים. על כך עיינו במחקריו של בלומנטל.

13 על כתיבה הגותית אגב פרשנות לתורה בכתבים בערבית יהודית עיינו לנגרמן, וגם נ' אילן, 'הנחות תאולוגיות ועקרונות פרשניים: לטיבו ולייחודו של פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה', מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), דָּבָר דָּבָר עַל אֶפְנֵי, ירושלים תשס"ז, עמ' 31-70.

פילוסופיות לפעמים קיצוניות, הנובעות מקריאה רדיקלית של דברי הרמב"ם באותם נושאים.<sup>14</sup> בסיכום המאמר נעסוק מעט בשאלה המתודולוגית של פענוח האזוטריה הפילוסופית של ימי הביניים. שם אנסה לטעון שהקריאה הרדיקלית של דברי רנב"י היא הפרשנות הסבירה ביותר לדבריו, שכמו דברי רבו הרמב"ם, ניתנים לפרשנות בדרכים שונות.

### הצהרותיו האזוטריה של ר' נתנאל בן ישעיה

בהקדמה לספרו 'מאור האפלה' משבח רנב"י את האל בתארים פילוסופיים.<sup>15</sup> לאחר מכן הוא מסביר איך העולם נאצל (פאץ') מן האל. כחלק מן האצילות הזו נוצרה הנפש הכללית (אלנפס אלכלייה), מקור הנפשות.<sup>16</sup> במטרה לאפשר לנפשות האלו לשפר את מצבן ולהגיע להשכלה, נוצר העולם החומרי שבו הנפשות יכולות לקנות שפע מן השכל (על ידי לימוד המדעים) וכך להיעשות 'יותר שלמים משכלי הגלגלים אחרי הפרדם מן הגוף, וזו היא המטרה האלוהית'.<sup>17</sup> בסוף ההקדמה מסביר רנב"י את הדרך שבה התורה כותבת את הסודות הפילוסופיים שלה, ואת דרכו בכתיבת הספר:

ומה שלא יוכלו להבינו שכלי ההמון נאמר במשל המתאים להמון והסתירו בו את הענין העיקרי,<sup>18</sup> והוא מאמר רבותינו ז"ל להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר לפיכך סתם לך הכתוב בראשית, ואמרו עוד דברה תורה כלשון בני אדם... ומטיתי בכל האוסף הזה הסברת הענינים שהשגתי מדברי תורה או מקצתם כדי שלא יאבדו או ישכחו ממני כמו שכבר אבדו דברים רבים ונשכחו. ומה שאדבר במקצת הענינים ולא לשם התרברבות ולא כדי לגלות סודות

- 14 במחקר שלי על ר' פרחיה בן משולם לא עסקתי בשאלות המצוות וקדמות העולם אלא בנושאים אחרים מכיוון שלא היה ברור לי אם ר' פרחיה אכן מחזיק בעמדה רדיקלית בנושא זה. לדעתי החומר הקיים בכתביו איננו מאפשר הסקת מסקנות בנושא הקדמות ומהותן של המצוות.
- 15 מאור האפלה, הקדמה, עמ' א: 'והוא מחויב המציאות, והוא מקור החיים, וראשית הכל, אשר לא יתואר בתארים, ואין לבטאו בשפתים, המצוי בלי ראשית, הקיים בלי תכלית, האחד לא כאחדות המין, ולא ישיגוהו החושים, ואין להגדירו בחבור, ואין לשללו בפירוד, המופשט בעצמיות, ולא יחדשו לו מצבים'. על חלק מן התארים האלו נחזור בעיינו בשאלת בריאת העולם.
- 16 על הנפש הכללית בהגות היהודית התימנית עיינו בלומנטל, עמ' 21-23. נפש העולם קיימת גם אצל ר' חוטר בן שמלה. אצל הוגים יהודים תימנים נוספים היא נאצלת מן השכלים הנבדלים (שבעצמם נאצלים מן השכל העליון הראשון) והיא מקורה של החומר הראשון, הגלגלים והטבע. מקורה באיגרות האחים הטהורים.
- 17 מאור האפלה, הקדמה עמ' ב. 'אכמל מן עקול אלאפלאך בעד פראק אלגסם וד'אלך הו אלקצד אלאלאהי'. על כך שההשכלה היא הדרך להגיע לעולם הבא לפי הספר 'מאור האפלה' עיינו גם בפירושו לפרשת וירא, עמ' קז-קח.
- 18 'אלמעני אלד'אתי'. המציאות (אלוג'וד) לפי הפילוסופיה הערבית היא או מציאות בפועל (וג'וד פעלי או מעני אלפעלי) או מציאות עצמית (וג'וד ד'אתי או מעני ד'אתי). תודה לנביה בשיר על הערה זו. לכן התרגום המילולי יהיה המציאות העצמאית, למרות זאת השארתי את התרגום של הרב קאפח כי הוא מתאים יותר להקשר.

כמוסים ולא כדי שישבחוני בני אדם אלא כמו שאמרו ז"ל עת לעשות לה'. ובכל הענינים האלה אומרים רחמנא לבא בעי...<sup>19</sup>

בתחילת הקטע מסביר רנב"י שהתורה לא הסבירה את כל האמת להמון (ההקשר הוא בריאת העולם, אך אמירה זו נכונה גם בכללותה). יש דברים שההמון (אלגמהור) אינו יכול להבין, ולכן התורה לא ציינה את האמיתות האלו במפורש אלא במשל. יתרה מזו, באותם נושאים, התורה דיברה לפי רמתו של ההמון ולכן כתבה 'בראשית ברא אלהים' במקום לציין את המבנה המורכב של האצילות מן האל.<sup>20</sup> קרי, יש בתורה לפחות שני רבדים: התורה תיארה את האמת במשלים המובנים לפילוסופים בלבד, ובנוסף לכך תיארה את הדברים בצורה שאינה מדויקת כדי להתאימם לרמת ההמון (על הדרכים השונות של היחסים בין פשט לדרש נעסוק בהמשך). לאחר מכן ציין רנב"י שמטרתו בכתיבת הספר היא שיזכור את הדברים שהבין מן התורה ולא ישכח אותם. מטרתו איננה התרברבות או כבוד. כאות לכך הוא מעיד על טוהר לבבו וגם מזכיר את דברי הרמב"ם בסוף צוואתו בהקדמה ל'מורה נבוכים': 'עת לעשות ה' הפרו תורתך'.<sup>21</sup> רנב"י איננו מזכיר כאן שמטרתו היא לעזור לנבוכך הקרוע בין פילוסופיה לפשטי התורה או ללמד לתלמיד את רזי הדת והפילוסופיה (בדומה לרמב"ם ב'מורה נבוכים'). מכך שהוא מצטט, בדומה לרמב"ם, 'עת לה' הפרו תורתך' אפשר אולי ללמוד שמטרתו הייתה דומה לזו של הרמב"ם.<sup>22</sup> אך ייתכן בהחלט שכל מטרתו הייתה, כפי שכתב במפורש, לתעד את הסודות שגילה בתורה כדי שלא יאבדו, וסבר כי זו מטרה חשובה מספיק כדי לכתוב את הסודות בספרו. בהמשך מציין רנב"י שחיבורו נכתב ברבדים שונים:

ויש בקובץ הזה דברים המתאימים להמוני העם וימצאו חן בעיניהם, ודברים המתאימים לבעלי החכמה וימצאו חן בעיניהם, ודברים שלא יתאימו למקצת

- 19 כאן רנב"י אומר שהוא כתב את החיבור לפי פרשיות השבוע ומסביר את השם (מאור האפלה, הקדמה, עמ' ג-ד). המקור בערבית יהודית: 'ואלדי תקצר ען פהמה עקול אלגמהור (סביר שיש פה שגיאה ואמור להיות אלגמהור) גא בה במת'ל יליק לאלגמהור וג'טי פיה אלמעני אלד'אתי והו קול רבותינו ז"ל להגיד כח מעשה בראשית לב"ו אי אפשר לפי' סתם לך הכ' בראשית, וקאלו איצ'א דברה תורה כלשון בני אדם... וכאן קצדי פי הד'ה אלמגמוע תדבאר אלמעאני אלדי' חצלת לי מן דברי תורה או בעצ'הא ללא תפות או אנסאהא מת'ל מא קד פאת שי כתי'ר ונסי, ולם אתכלם פי בעץ' אלמעאני לבאב תגאסר ולא לכשף אלאסראר אלמכתומה ולא לחתי אשכר אלא למת'ל קולה ז"ל עת לעשות לה'. ופי גמיע הד'ה אלאמור יקאל רחמנא לבא בעי'.  
20 על כך שהתורה דיברה בלשון בני אדם עיינו גם בפירושו לבראשית עמ' נו. שם עוסק רנב"י בפירוש תארי האל של הרמב"ם.  
21 הרמב"ם ציין במקום את הביטויים 'רחמנא לבא בעי', ו'כל מעשיך יהיו לשם שמים'. ייתכן מאוד שחלק מן האמירות של רנב"י הן התנצלות רטורית המצדיקה את כתיבת הספר והבאה להצביע על כך שרנב"י איננו בעל גאווה.  
22 כאשר אנו משווים בין 'מאור האפלה' למורה נבוכים, חשוב לזכור שהסוגה של החיבורים שונה מאוד. 'מאור האפלה' הוא פירוש לתורה ולא ספר פילוסופי הדן ברצף בשאלות פילוסופיות.

בני אדם אז יחשבוהו כאלו לא נכתב והוא מה שהביאו בעלי הדרשות מדברים הנמנעים.<sup>23</sup>

אפשר להבין את הפסקה הזו בשתי דרכים שונות. על פי הקריאה הראשונה, רנב" מתאר כאן שני רבדים שונים בחיבור: רובד המתאים להמון ורובד המתאים לבעלי חכמה. רנב" מבקש מכל קבוצה לחשוב על הדברים שנכתבו לקבוצה אחרת ושאינם מתאימים לה כאילו לא נכתבו כלל,<sup>24</sup> בדומה לדברים הנמנעים של בעלי הדרשות. על פי קריאה זו המשפט האחרון 'ודברים שלא יתאימו...' מתאר את היחס של כל קבוצה לדברים שמתאימים לקבוצה השנייה. 'מקצת בני אדם' הם או החכמים (כאשר מדובר בחומרים המתאימים להמון) או לחילופין ההמון (כאשר מדובר בחומרים המתאימים לפילוסופים). על פי קריאה זו הדברים המתאימים להמוני העם לא מתאימים לחכמים מכיוון שמדובר באמונות תפלות שנאמרו בגלל צרכים חברתיים, הדברים המתאימים לחכמים לא מתאימים להמון מכיוון שמדובר בדעות נכונות פילוסופיות שיכולות לפגוע באמונתם של ההמונים.

דרך שנייה של קריאה תהיה להבין את המשפט האחרון כמצביע על חומרים מסוג אחר. על פי הקריאה זו לא ברור מי הם אותם 'מקצת בני אדם'. בעיה נוספת עם קריאה כזו היא שלא ברור למה רנב" יכתוב דברים נמנעים בדומה ל'בעלי הדרשות'. על פי קריאה זו אפשר להסביר שהדברים המתאימים להמוני העם לא מתאימים לחכמים מכיוון שהם כבר יודעים אותם על פי דרך השכל והדברים המתאימים לחכמים לא מתאימים להמוני העם מכיוון שהם לא יכולים להבין אותם.<sup>25</sup>

לדעתי הקריאה הראשונה סבירה יותר מכיוון שאז הפסקה מובנת לחלוטין. על פי הקריאה השנייה לא ברור כלל מי הם 'מקצת האנשים', לא ברור למה רנב" כתב או ציטט מ'בעלי הדרשות' דברים נמנעים. על פי קריאה זו סוף המשפט סתום ולא מובן. כאשר יש שתי אפשרויות קריאה, אחת מובנת והשנייה הופכת חלק מן המשפט לבלתי מובן לחלוטין, הראשונה עדיפה. בנוסף קריאה זו מתאימה גם למה שראינו בהגדרת מטרתו של הספר.

מן ההשוואה בין מטרתו של הספר, שראינו בקטע הראשון, לבין דבריו על שני הרבדים של הספר, על פי הקריאה הראשונה בקטע הזה, עולה שאלה הקשורה לקהל היעד של הספר: אם מטרת הספר הייתה לשמר את הדברים העמוקים שהוא השיג בהבנת התורה, למה להוסיף לדברים אלו רובד המתאים להמון? אפשר לענות על השאלה הזו בשתי דרכים שאינן סותרות זו את זו: 1. בין הדברים שהמחבר גילה ורצה

23 מאור האפלה הקדמה, עמ' ד: 'ופי הדי' אלמגמוע שי יצלח לעואם אלגמהור ויעגבה ושי יצלח לאהל אלעלם ויעגבהם, ושי לא יצלח לבעץ' אלנאס פיסחסה כאנה מא כתב והו איצ'א מא גאו בה אהל אלדרשות פי אלמור אלמתנעה'.

24 לדוגמה של קורא שביקר את דבריו של רנב" עיינו נ' אילן, "נוה שלום" לרב עמרם קרח: פירוש על תפסיר רב סעדיה גאון למקרא, תימא ח (תשס"ד), עמ' 131-148, בייחוד בעמ' 138-140. שם מנתח אילן את היחס של הרב עמרם קרח לפירוש של רנב" לשמות לך, כח (שבו נדון בהמשך). כפי שנראה זה הוא המקור העיקרי שבו רנב" מראה בבירור את עמדותיו הפילוסופיות הרדיקליות.

25 גם על פי הקריאה השנייה אפשר להסביר את שתי הקבוצות בצורה דומה לקריאה הראשונה: המון שלא מתאים להם סודות פילוסופיים המאיימים על אמונותיו התפלות ופילוסופים שלא מתאים להם אמונות תפלות הפונות להמון.

לשמר בספרו יש גם דברים שמתאימים להמון, קרי הסברים המטיבים עם ההמון מבחינה חברתית או מקדמים את דעותיו של ההמון לעבר האמת. 2. המחבר רצה להסתיר את העמדות הפילוסופיות שגילה באמצעות הוספת רובד נוסף המתאים להמון. קרי, מטרתן של הדעות המתאימות להמון (הלא נכונות) היא להסתיר את הדעות המתאימות לחכמים (הנכונות). רנב"י אמנם אינו מציין במפורש שקיימות סתירות בין העמדות השונות, אך בהחלט אפשר להבין שהדעות המתאימות להמון שונות מן הדעות המתאימות למשכילים. לכן אפשר לראות את דבריו כאן, שוב על פי הקריאה השנייה שנראית לי סבירה יותר, כהצהרה על קיומן של סתירות בספר ועל קיומו של רובד אוטורי בו. הסתירות הן בין רובד המוני (וככל הנראה לא נכון או לכל הפחות נכון פחות) לבין רובד גבוה ונכון.<sup>26</sup> אין בדבריו של רנב"י רמז לסוד ספקני או דיאלקטי כפי שחלק מן החוקרים ניסו לראות במורה נבוכים.<sup>27</sup> הנחיות אלו בפתיחת החיבור חשובות ביותר, משום שעל פיהן רנב"י רומז על סודות פילוסופיים שאינם מתאימים להמון בפירושו. לכן אם קורא מוצא רמזים לסודות אלו הפרשנות הרדיקלית הופכת להיות סבירה הרבה יותר.<sup>28</sup>

## בריאת העולם

שאלת בריאת העולם היא אחת השאלות המרכזיות המהוות סלע מחלוקת בין הפרשנות הפילוסופית הרדיקלית לבין הפרשנות המתונה.<sup>29</sup> רנב"י איננו דן במפורש

26 בפירושו לפרשת בעלזות (מאור האפלה, עמ' תיג), מציין רנב"י שיש בתורה יחסים שונים בין פשט לדרש. הוא מבחין בין שלושה סוגים של יחס אפשרי: 1. משל שבו הפשט הוא טוב ומועיל והנמשל כמוס בתוכו (תפוחי זהב במשכיות כסף). 2. חידה, שבה הפשט בלתי מובן לחלוטין ואין בו כלום. 3. מליצה הרומזת לעצם העניין (לנמשל) בצורה של ראשי פרקים. רנב"י איננו מציין רובד בתורה שאיננו נכון אלא רק רובד שאיננו מובן. הקטגוריה הראשונה היא של דעה מועילה אך נכונה פחות מהדעה העליונה. התורה משפרת את אמונת ההמון או את מידותיו, באמצעות הפשט, אך רומזת לאמת הפילוסופית השלמה לחכמים. בשאר המקורות הפשט אינו מובן כלל להמון. אפשר לראות דוגמה למשל על פי דבריו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק א. התורה משתמשת בתוארי גוף, המטעים את ההמון, כדי להסביר להם שקיימת אלוהות.

27 על הפולמוס המחקרי בנוגע לעמדת הרמב"ם בנושא עיינו לעיל הערה 6.

28 אפשר לציין שקריאה זו דומה במידה רבה לקריאתו של ליאו שטראוס במורה נבוכים.

29 על סיכום הנושא הזה עיינו בעבודתו של למלר: D. Lemler, 'Création du monde et arts d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe-XVe siècles)', Thèse de doctorat de philosophie, école doctorale de Ecole pratique des hautes études, 2015. העבודה כוללת סקירה טובה מאוד של נושא הבריאה בהגות היהודית של ימי הביניים ובמחקר המודרני. צריך לציין שאינני מסכים עם עמדתו שלפיה אי אפשר לשחזר את דעותיו המקוריות של מחבר אוטורי (המחבר מנמק עמדה זו בעזרת תיאוריות מודרניות של קריאת טקסטים: מות המחבר, ההבדל בין חיבור לבין טקסט). לדעתי באמצעות ניתוח היסטורי ופילוסופי מדויק אפשר בהחלט להגיע לידיעה בעלת ודאות טובה מאוד בנוגע לכוונתו של מחבר אוטורי. ר' יוסף אבן כספי ור' משה מנרבון הם חלק מן הפרשנים המרכזיים שפירשו את הרמב"ם כתומך בקדמות, בעוד אברבנאל הקדיש את ספרו 'מפעלות ה' וחלק ניכר מפירושו לרמב"ם לתמיכה בבריאה.

בעמדת הרמב"ם בנושא, אך הצגת עמדתו היא דוגמה לדרך כתיבתו האזוטרית, והוא ככל הנראה חשב שהלך בדרכו של הרמב"ם גם בנושא הזה. ראשית עלינו לציין שבתחילת ההקדמה של 'מאור האפלה' מתוארת היווצרות הבריאה בדרך של אצילות ולא בדרך של בריאה.<sup>30</sup> את דיונו העיקרי בבריאת העולם הוא מרכז כצפוי בפירושו לבראשית.<sup>31</sup> בתחילת הדיון מדגיש רנב"י את חשיבותה של האמונה בבריאת העולם:

ויברך אלהים את יום השביעי, הברכה הזו היא שהוא מורה על מציאות ה' לפי שהשבת מורה על חידוש העולם, וחידוש העולם מורה על הפועל הקדמון.<sup>32</sup>

כאן לכאורה מדגיש רנב"י את חשיבות האמונה בחידוש העולם, בכך שהיא מלמדת על קיומו של האל. ברמה של הפשט עמדה זו ברורה לגמרי. אם יש בריאה ברור שצריך להיות בורא.<sup>33</sup> דבריו של רנב"י דומים מאוד לדבריו של הרמב"ם בסוף פרק ב, לא, אך שונים מאוד מדבריו של הרמב"ם בפרק א, עא, שבהם הרמב"ם מבקר בחריפות את עמדת הכלאם הקושרת את קיום האל בשאלת הבריאה. חשוב לציין שבדומה לרמב"ם גם רנב"י, כאשר הוכיח את קיומו של האל, נשען לא על הבריאה אלא על הקדמות.<sup>34</sup> יש איפוא אצל רנב"י, כמו אצל הרמב"ם, מחד אמירה ברורה ומפורשת על כך שהבריאה מראה על קיומו של האל ומאידך הסתמכות פילוסופית על הקדמות כדי להוכיח את קיומו של האל.

בהמשך הפירוש מציין רנב"י כי האמירה שהאל נח ביום השבת מתארת את הבריאה ולא את האל עצמו. האל לא השתנה כלל בבריאתו את העולם. מצבו נשאר

- 30 מאור האפלה, הקדמה, עמ' א, הוא גם מזכיר את היווצרות העולם מכוח רצונו הקדמון של האל (אלמשייה אלקדימה).
- 31 שם, פירוש לבראשית, עמ' כז-ל. בדיוק לפני הפסקאות העוסקות בבריאת העולם מביא רנב"י תפיסה נטורליסטית הרואה את הניסים כחלק מן הטבע.
- 32 שם, פרשת בראשית, עמ' כז. מקור בערבית יהודית: 'ויברך אלהים את יום השביעי, הדי' אלברכה הו כונה ידל עלי וגוד אלאלאה לאן אלסבת ידל עלי חדת' אלעאלם וחדת' אלעאלם ידל עלי אלפאעל אלקדיים'.
- 33 על התלות של קיום הבורא בבריאה עיינו גם מאור האפלה, פרשת יתרו, עמ' רלד.
- 34 מאור האפלה, פרשת יתרו, עמ' רלא-רלב, הוכחה זו דומה להוכחה שמביא הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק א. הוכחות אלו נשענות על התנועה הנצחית של הגלגלים. צריך כוח אין סופי כדי להניע את הגלגל לנצח, כוח אין סופי לא יכול להיות אלא בגוף אין סופי או בנבדל. גוף אין סופי אינו יכול להיות קיים לכן צריך להיות נבדל שהוא יהיה המניע של הגלגל. אם העולם היה נברא ההוכחה הזו לא הייתה יכולה להיות תקפה כי במקרה זה יתכן שבורא העולם הוא גוף סופי גדול מאוד המניע את הגלגל זמן סופי שטרם הסתיים. לכן במקרה של עולם לא קדמון אי אפשר להוכיח שבורא העולם הוא נבדל לפי ההוכחה הזו.

## שאלת קיומם של סודות פילוסופיים רדיקליים העולים ממאור האפלה

כפי שהיה לפני הבריאה.<sup>35</sup> האל 'ברא את העולם ונתן בו כוחות הפועלים בתמידות'.<sup>36</sup> קרי, כוחות הטבע פועלים בעולם באופן מתמיד. הוא מוסיף שזו כוונת התפילה 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'. כאן מסביר רנב"י לכאורה את חידוש העולם כחידוש מתמיד. כוונת המילה 'המחדש' בתפילה איננה חידוש חד פעמי אלא הקיום של העולם בידי האל, גישה שיכולה בהחלט להתאים עם תפיסה של עולם קדמון.<sup>37</sup> אפשר גם לפרש את הקטע הזה כך שהאל ברא את העולם ולאחר הבריאה העולם ממשיך ומתקיים לנצח.<sup>38</sup> כאן ובשאר דיונו על בריאת העולם רנב"י שומר על אפשרות לפרש אותו על פי הבריאה או על פי הקדמות.

לאחר מכן חוזר רנב"י על מה שהוא אמר לפני כן: המילים 'ויקדש אותו' מראות על חידוש העולם המוכיח את קיומו של המחדש. אך בהמשך הקטע מסביר רנב"י את חשיבות אמונה זו: 'וכל זה לשלול סברת מי שאומר שאין אלוה ואין לעולם מנהיג'.<sup>39</sup> הוא מביא מדרש<sup>40</sup> על כך שהעולם נברא בעשרה מאמרות:

'התבונן במה שאמרו במדרש בעשרה מאמרות ברא העולם והלא הקב"ה יכול לברותו במאמר אחד אלא להפרע מן הרשעים שכפרו במי שברא העולם בעשרה מאמרות, כלומר שזה להפחיד את הרשעים וליראם כדי שיאמינו מציאות ה'.'<sup>41</sup>

35 לומר שאין יחס דמיון בינו לבין כל המציאות כדי שישתנה מצבו, אלא מצבו קודם חידוש העולם כמצבו אחר חידוש העולם. על כך שאי אפשר ליחס לאל תוארי יחס ועל כך שהמילים שמתארות את היחס בין האל לבין העולם מתארות רק את העולם, עיינו מורה נבוכים א, נב. על תפיסת הרמב"ם את תוארי האל עיינו: D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, Gotha 1872, ss. 363-501; H.A. Wolfson, 'The Aristotelian Predicables and Maimonides' Division of Attributes', I. Davidson (ed.), *Essays and Studies in Memory of L. R. Miller*, New York 1938, pp. 201-234; H.A. Wolfson, 'Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms', M. Davis (ed.), *M. M. Kaplan Jubilee Volume*, New York 1953, pp. 515-530; H.A. Wolfson, 'Maimonides on Negative Attributes', S. Liberman, et al. (eds.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 411-446; ושפינוזה, 'ש"א וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 78-63.

36 מאור האפלה עמ' כח, מקור בערבית יהודית: 'כ'לק אלעאלם וגעל פיה קוי תפעל עלי אלאסתמראר'.

37 על פירוש זה עיינו 'תקון הדעות' לר' יצחק אלבלג. אין סיבה להניח שרנב"י הכיר את פירושו של ר' יצחק אלבלג, שכתב בתחילת המאה הארבע עשרה בצפון ספרד. הם ככל הנראה פירושו את התפילה באופן זהה משום שהחזיקו בעמדה דומה התומכת בקדמות העולם.

38 על פי פירוש זה דבריו של רנב"י כאן דומים לאלו של הרמב"ם בפרק ב, כט.

39 מאור האפלה, פרשת בראשית, עמ' כח. מקור בערבית יהודית: 'וד'לך לגפי ראי מן יקול אין שם אלוה ואין לעולם מנהיג'.

40 אבות פרק ה משנה א.

41 מאור האפלה, פרשת בראשית, עמ' כח-כט. מקור בערבית יהודית של הסוף של הפירוש: 'ד'לך לתרהיב אלרשעים ותפזיעהם לחתי יעתקרו וגוד אלאלאה'.

בהמשך הוא מביא פירוש אלגורי לאותו מדרש: שכל העולם נברא באמצעות עשרה שכלים נבדלים.

מאור האפלה מצמיד אפוא את סיפור הבריאה, כפי שהוא כתוב בפשט התורה, למדרש שלדעתו מטרתו היא לעשות רושם על הרשעים כדי לשכנעם להאמין בקיומו של האל ולפחד ממנו. בפועל העולם לא נברא בעשרה מאמרות. כוונתו העמוקה של המדרש היא להסביר שהעולם נברא באמצעות השכלים הנבדלים, אך בכל זאת יש תועלת בפשט מכיוון שהוא גורם לאנשים להאמין באל ולפחד ממנו. היצמדות זו יכולה ללמד שלדעת רנב"י דין פשוטו של מקרא כדין המדרש. שניהם נאמרו רק כדי להשפיע על ההמון.<sup>42</sup> פשוטה של פרשת בראשית נאמר כדי שאנשים שאינם מסוגלים להבין את ההוכחה המורכבת שמביא מאור האפלה (כמו הרמב"ם) לקיום האל על פי התנועה הנצחית יבינו ככל זאת שיש אל בשל בריאת העולם בלבד. אפשר לסכם שבתחילת פירושו לבראשית מציג רנב"י מחד עמדה התומכת בבריאה, אך מאידך הוא מאפשר לקורא המדקדק להבין שעמדתו אולי שונה ממה שהציג בפשט דבריו. בהמשך הפירוש רנב"י מציג קושיה פילוסופית כנגד הגישה שתיאר בתחילת פירושו.

קושיא על הדברים שקדמו באלוה והוא שביחס אליו אין חדוש מצב ולא שנוי רצון לפי שהתחדשות המצבים היא ממקרה הגופים ויציאה מן הכח אל הפעל וזה לא יהיה בנבדל<sup>43</sup> לפי שהוא בפעולה תמיד, ואין בו כח היוצא אל הפועל, ואם כן איך חדש את העולם באותו הזמן המסויים ולא חדשו מוקדם לכן, הרי זה התחדשות רצון ומצב, או ששלמות נתחדשה לו או יציאה מן הכח אל הפועל, וכל זה חסרון כלפיו יתעלה.<sup>44</sup>

בקטע זה מעלה רנב"י במפורש קושיה פילוסופית כנגד העמדה המסורתית בנוגע לבריאה. האל אינו יכול לצאת מן הכוח אל הפועל, הוא אינו יכול להשתנות ממצב למצב, מכיוון שרק גופים משתנים ממצב למצב ויוצאים מן הכוח אל הפועל. בניגוד אליהם האל נבדל נמצא בפועל תמיד. לפיכך, איך ייתכן שהאל ברא את העולם לאחר שלא ברא אותו קודם? האם אין זו יציאה מן הכוח אל הפועל? התשובה שזה נובע מן הרצון של האל אינה פותרת את הבעיה מכיוון שגם התחדשות רצון אינה יכולה להתקיים אצל הנבדלים. על פי קושיה זו העולם צריך להיות קדמון ולבוא מבריאה

42 אינני חושב שאפשר להסביר שדרשה זו היא מאותם דברים נמנעים שראינו באפשרות הקריאה השנייה לעיל. כאן רנב"י מפרש את הדרשה ולכן ברור שהוא לא מתכוון לפשט שלה – מן ההקשר של דבריו הדרשה היא בעלת סוד ואיננה מן הדברים הנמנעים שהביאו בעלי הדרשות ועל פי מה שהוא אמר קודם כדאי להתעלם מהם. העובדה שהוא מפרש את הדרשה מראה שהוא לא חושב שצריך להתעלם ממנה. גם כאן הוספתי משפטים כדי להסביר.

43 מפארק. במובן שאיננו גופני.

44 מאור האפלה, פרשת בראשית, עמ' כט. מקור בערבית יהודית: 'אעתראק' עלי מא תקדם מן אלקול פי אלאלאה והו אנה לא תתגדר לה חאלה ולא משייה לאן תגדר אלאאלאת הי עוארק' גסמאנייה וכ'רוג מן אלקווה אלי אלפעל, וד'לך לא יכון פי אלמפארק לאנה פי אלפעל דאימא לא קווה תצ'הר פיה אלי אלפעל, פכ'ף אחרת' מן אלוגוד כ' (צ"ל: פי) הדי' אלוקת אלמעלום ולם יחדת'ה קבל ד'לך פד'לך תגדר משייה וחאלאת, או כמאל חדת' לה, או כ'רוג מן אלקווה אלי אלפעל, וד'לך נקץ פי חקה'.

מתמדת של האל שמחדש אותו מאז ומעולם. אם הבריאה היא פעולה של האל, והאל תמיד נמצא בפועל, הבריאה צריכה להיות מתמדת. עמדה זו אינה סותרת את המשמעות האזוטרתית האפשרית של הקטעים הקודמים.<sup>45</sup> בחלק האחרון של פירושו, מביע רנב"י עמדה ספקנית כלפי היכולת של השכל לעסוק בהבנת הפעולה של הנבדלים:

אתה המקשה התיישב מעט ואל תהיה פזיז, אמץ מחשבתך ושים לבך למה שאומר, והוא שהשכל האנושי בטבעו חסר יכולת מלהשיג פעולת הנבדלים כפי אמתותם, ואין יכולת בשכל האנושי להשיג אמתת פעולת הנבדל ואצילותו.<sup>46</sup>

רנב"י אינו פותר את הקושיה שהוא עצמו מעלה, אלא קובע בפסקה זו שבני אדם אינם יכולים להשיג את הדרך שבה הנבדלים עובדים. יתרה מזו בהמשך הוא אף פוסק שמי שמנסה להבין את מה שאין ביכולתו להבין, לבסוף ימצא את עצמו עם פחות ידיעות נכונות מאשר לפני שהוא החל באותו לימוד.<sup>47</sup> לפיכך אפשר לסכם את דבריו של מאור האפלה בנוגע לבריאה במהלך בעל שלושה שלבים. בשלב הראשון הוא מציג עמדה התומכת בבריאה, אם כי אפשר לראות גם בקטעים האלו רובד אזוטרי התומך בקדמות. בשלב השני הוא מעלה במפורש טענה פילוסופית התומכת בקדמות. בשלב האחרון רנב"י מציג עמדה ספקנית ולפיה אין לבני אדם יכולת להבין את הנבדלים ובכלל זה את סיפור הבריאה. גם בשלב הזה אין הוא אומר שמשמעות הספק היא שהאדם צריך להישען על פשטי הכתובים ולהאמין בבריאה. זאת בשונה מדבריו של הרמב"ם בפרק ב, כה, שבהם הרמב"ם אומר שבאין הוכחה מופתית לטובת עמדה מסוימת צריך להישען על פשט הכתובים.

אם נשווה את דיונו של רנב"י לזה של הרמב"ם אפשר לראות ביניהם קווי דמיון רבים: 1. אמירות ברורות התומכות בבריאה. 2. גישה ספקנית המובילה גם היא לעמדה התומכת בבריאה. 3. אפשרות לפרש את דבריהם על פי גישת הקדמות – אפשרות הנתמכת בעיקר על היקש פילוסופי מצד הקורא ועל הנאמר במבוא הספר. עם זאת יש ביניהם גם כמה הבדלים: 1. בניגוד לרמב"ם רנב"י איננו פותר את הקושיה הפילוסופית שהוא מביא כנגד עמדת הבריאה. 2. אין אצל רנב"י אמירה ברורה שבמקום של ספק ושל היעדר הוכחות מופתיות על הקורא להמשיך להחזיק בפשט הכתובים (אמירה שלכאורה הייתה מתבקשת מכיוון ש'מאור האפלה' הוא פירוש לתורה). הבדלים אלו הופכים את הפרשנות של רנב"י כתומך בעמדת הקדמות ליותר סבירה מאשר אצל הרמב"ם. אך כאמור פרשנות כזו איננה מוכחת – זו טבעה של הכתיבה האזוטרתית.

45 על הוכחה זו עיינו מורה נבוכים ב, יד.

46 מאור האפלה, פרשת בראשית, עמ' כט. מקור בערבית יהודית: 'יא אייה (צ"ל: איהא, חרף העובדה שכך היא מופיעה בהרבה מקומות אחרים במדרש זה, שוב תודה לנביה על ההערה) אלמעתרין' תוקף קלילא ולא תכון עגולא, אייד כ'אטרך ואגעל באלך אלי מא אקול. וד'לך אן אלעקל אלאנסאני מקצר בטבעה ען אדראך פעל אלמפארק עלי חקיקתה, ולא קדרה פי עקול אלאנסאנין אן תבלג' אלי חקיקה' צנעה' אלמפארק ופיצה'.

47 על פי מורה נבוכים א, לא-לב.

לדעתי אפשר להבין את עמדתו האמיתית באחת משלוש דרכים:

1. רנב"י תומך בכריאה. זו העמדה היחידה שהוא מציג במפורש כעמדתו. המטרה של הקושיה בשלב ב היא להגיע לשלב ג: אין אפשרות לאדם להבין את האמת על פי שכלו. לפיכך (למרות שזה לא נאמר במפורש אלא במקרה הטוב נובע מהיקש של הקורא ההמוני) במקרה שאי אפשר לסמוך על השכל צריך להמשיך לדבוק בפשט הכתובים. על פי עמדה זו רנב"י ראה את הבעייתיות בפתרונות שהרמב"ם הציע בחלק ב במורה לקושיותיו של אריסטו, והעדיף לעבור לעמדה ספקנית (שגם אותה לקח ממורה נבוכים א, לא-לב). נקודת החוזק של עמדה זו היא האמירה הברורה של רנב"י בראש הדיון.

נקודת החולשה של עמדה זו היא שכבר בשלב הראשון מפזר רנב"י רמזים שניתן להבינם כתומכים בקדמות, וזה השלב היחיד שבו הוא אומר במפורש שהוא תומך בכריאה. בנוסף, אין הוא אומר בשום מקום שצריך להמשיך להאמין בפשט התורה במקרה שאי אפשר להגיע לאמת פילוסופית מכוח חקירה שכלית. אם נצרף שני נתונים אלה לדבריו על רבדים שונים של קוראים במבוא לספר, אפשר להחלט לטעון שעמדת הכריאה היא עמדה אקזוטריט שנועדה להמון בלבד. כפי שרמזו רנב"י בדיונו הראשון, יש אנשים שלא יוכלו לחשוב שיש בורא אלא אם יאמינו בכריאה, ובשבילם יש להציג עמדה של כריאה כדי שיאמינו בקיומו של האל.

2. רנב"י תומך בקדמות. הסבר זה נשען בעיקרו על הרובד האזוטרי של שלב א ועל דבריו המפורשים בשלב ב. על פי ההסבר הזה העמדה הספקנית בשלב ג היא עוד רובד אקזוטרי הפונה אל ההמון. כאן מדובר בהמון קצת פחות בור מן ההמון שאליו פונה שלב א, אנשים שמבינים שיש בעיה עם עמדת הכריאה, אך אינם יכולים להפנים מצב שבו יש אל במצב של קדמות ודאית. בשבילם מציב רנב"י עוד עמדה אקזוטריט ספקנית שאינו מחזיק בה.<sup>48</sup> נקודת החוזק של עמדה זו היא התאמתה לתיאור במבוא של הספר, על פי הקריאה הסבירה ביותר שהצענו להם קודם, ושל הרבדים האזוטריים הנמצאים, ובעקביות הפילוסופית העולה ממנה.

נקודת חולשתה העיקרית היא שרנב"י אינו מציין בשום מקום בביורו שהעולם קדמון. בניגוד לכך הוא מציב עמדות אחרות (כריאה וספקנות) בצורה ברורה הרבה יותר.

3. רנב"י החזיק בעמדה ספקנית. על פי הסבר זה כל הדיון מטרתו להגיע לשלב ג, שבו הציג עמדה ספקנית. נקודת החוזק בעמדה זו היא סדר הדברים בטקסט.

בעיה שעולה מפירוש זה היא שלא הביא הסבר פילוסופי מפורט נגד עמדת הקדמות. הוא גם אינו מסביר בצורה פילוסופית מנומקת מדוע האדם אינו מסוגל

48 חיזוק לגישה זו אפשר להביא גם מכך שרנב"י אינו מתאר גישה ספקנית בנוגע לתוארי פעולה של האל כאשר הוא עוסק בתואריו. ראו למשל פרשת שמות, עמ' קצח-ר; פרשת כי תשא, עמ' רפז-רפט. שם קבע רנב"י בנחרצות שאי אפשר להבין את מהות האל ואת מהות הנבדלים. מנגד קבע שאפשר להגיע לתוארי פעולה. שאלת בריאת העולם היא דוגמה ברורה לתואר פעולה של האל (או אולי לתואר שלייה – אם הוא יכול להשתנות או לא) ולא לתואר עצם. עמדה דומה יש גם בפרשת דברים, עמ' תצט (שם הדגיש שאי אפשר לתאר את הנבדל בפה אך אפשר לתפוס אותו במחשבה).

להגיע למסקנה בנושא הבריאה ופעולתו של הנבדל בכוחות עצמו, אלא רק מציין את העמדה הזאת.

לפני שננסה להכריע בין האפשרויות השונות נציין בעמדתו של רנב"י בנושא הניסים.

### על קיומם של ניסים

כאשר מנסים לנתח את עמדתו של רנב"י בנוגע לניסים צריך להבדיל בין הדיון המרכזי בניסים<sup>49</sup> לבין אמירות שונות המפוזרות בכל הספר.

קיימים מספר קטעים שבהם מציג רנב"י את הנס כעובדה ואינו מערער על כך.<sup>50</sup> קטעים אלו מבטאים עמדה שמרנית ומתאימים לפשט הכתובים. בניגוד לקטעים אלו יש מקומות אחרים שבהם מגדיר רנב"י שהאל פועל רק באמצעות הטבע<sup>51</sup> או שהניסים באו כולם מן הבריאה.<sup>52</sup> כל אחד מן הקטעים האלו מביא עמדה אחת בקצרה בעוד העמדות שונות אחת מרעותה ואף סותרות זו את זו. דברים אלו היו יכולים להצביע על כתיבה אקלקטית של אדם שאסף עמדות שונות בלי לנסות ולקבץ אותן לגישה עקבית.<sup>53</sup> עם זאת, לדעתי דיונו המרוכז בנושא הנס בפרשת עקב מראה שרנב"י היה בהחלט מודע למתח בין הגישות השונות ולמשמעויות הפילוסופיות של כל עמדה ורמז לפתרון המועדף אליו. לאחר שננתח את דיונו המרכזי נשוב וננסה להבין את הנאמר בקטעים הקצרים לאור הפתרון שהוא מציע שם.

רנב"י מציב את דיונו המרכזי בנס סביב שאלת עמידתו של משה רבנו ארבעים יום ללא שתייה ואוכל בהר סיני. החלק הראשון של הדיון הוא ויכוח בין התורני

49 מאור האפלה, פרשת דברים, עמ' תצג-תצו.

50 למשל, מאור האפלה, פרשת בשלח, עמ' ריד; פרשת בחוקותי; פרשת כי תשא, עמ' רצ-רצא (בין השאר על קרן אור שיצאה מפניו של משה), עמ' שפג (שם הוא עוסק בעיקר בהשגחה של האל ופחות בנושא הניסים – הוא מדגיש את חשיבות האמונה בגמול אלוהי על מעשי האדם), פרשת דברים, עמ' תסד (על נס כתיבת ספרי תורה רבים בידי משה רבנו).

51 למשל, פרשת בראשית, עמ' כד; פרשת נח, עמ' סו (על כך שמניעת התשובה איננה נס אלא נובעת מהתמכרותו של האדם לתאוותיו ולחטא, בדומה לרמב"ם בשמונה פרקים פרק שמיני); פרשת שמות, עמ' קצה (על כך שהנביא עושה את הניסים באמצעות ידיעות מדעיות).

52 למשל, פרשת בראשית, עמ' כז; פרשת בשלח, עמ' רטו-רטז; פרשת כי תשא, עמ' רפב; פרשת קרח, עמ' תכב (שם האפשרות של עשיית הנס בזמן הבריאה היא רק אחת האפשרויות המועלות). זאת בדומה לעמדת הרמב"ם בפירוש שלו למשנה, מסכת אבות (פרק ה, משנה ו). הרמב"ם עצמו מזכיר עמדה זו במורה נבוכים ב, כט בפיהם של חז"ל ולכאורה תומך בעמדה אחרת (הניסים אינם מתמידים ולכן אינם משנים את חוקי הטבע). אך בהחלט ייתכן שמדובר בסתירה מן הסוג של הסתירה השביעית בעמדת הרמב"ם והוא ממשיך לתמוך בעמדה שהציג בהקדמה לפירוש לאבות – שמונה פרקים. הרמב"ם אף מביע הסכמה עם העמדה שהסביר בפירוש למשנה בפרק א, סו של המורה. בהחלט ייתכן שריבוי העמדות בדבריו של הרמב"ם גם שכנע את רנב"י שמדובר בנושא שצריך להסתיר אותו מן ההמון.

53 זו טענתו של ש' ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים תרנ"ן. צריך לציין שעיסוקו של ליברמן הפוך משל מאמר זה. ליברמן מחפש במדרשי תימן חומרים קדומים שנשמרו אצלם ושלא שרדו במקורות אחרים. ככזה הוא מבטל את ההוספות של המחברים עצמם. בניגוד לכך ענייננו הוא להבין את תפיסתו הפילוסופית של רנב"י ומשום כך חשובים לנו ביותר אותן הוספות, והחומר המדרשי שבו הוא משתמש מעניין אותנו משום שהוא בחר לצטט מדרשים אלה ולא מדרשים אחרים.

(אלמשתרע) לבין הפילוסוף (אפילוסוף),<sup>54</sup> לאחר מכן באה תגובתו של המחבר לאותו דיון. בתחילת הוויכוח קובע התורני שעמידת משה בהר סיני הייתה נס, והוא אף מביא כראיה לדבריו את קיומם של ניסים גדולים מזה כמו קריעת ים סוף ונס השליו. תשובתו של הפילוסוף היא שבלתי אפשרי (לא ייתכן) שמשה היה ארבעים יום ללא מזון וללא שתייה. לדידו 'אין הבדל בן הנביא לבין שאר בני האדם בדברים הגופנים, והנה זה נמנע'.<sup>55</sup> בניגוד לכך הפילוסוף אינו בהכרח מתנגד לקריעת ים סוף מכיוון שהוא טוען ש'ואולי יתפעלו הדוממים'.<sup>56</sup> לאחר מכן התורני עונה ומנסה להראות שאי האכילה היא אפשרית: לדידו זה דומה למצב שבו 'בהתענגות האדם בעניין מן העניינים יטרדו כוחותיו באותו העניין ויזנח דברים הכרחיים'.<sup>57</sup> הפילוסוף קובע שיש גבול ליכולת של האדם להתרכז בדברים אחרים ובכך להשתיק את צרכיו הבסיסיים. לדידו לא ייתכן שאדם לא יאכל במשך יותר משמונה ימים אלא כתוצאה ממחלה רצינית ביותר. לפיכך לא ייתכן שמשה היה בהר כל כך הרבה זמן ללא אכילה ושתייה. התורני עונה:

הרי כל ענייניהם במדבר היו נסים ומשה עשה לישראל ואלו הוצרכו ישראל ליותר מאלו הנסים כי אז היה משה עושה להם על אחת כמה וכמה שהוצרך הוא לנס לעצמו קל וחומר שיעשה לו.<sup>58</sup>

חשוב לציין שכאן העמדה של התורני היא שמשה עושה את הניסים. לכן בהחלט אפשר גם כאן לראות פתח להבנה שאיננה שמרנית קלאסית (על פיה האל עושה את הנס על פי רצונו ובכך משנה את הטבע). רנב"י איננו מפרט איך משה עשה את הניסים ואפשר לציין שתי עמדות הקיימות בפילוסופיה היהודית בעניין: 1. עמדתו של ראב"ע שהנביא עושה את הנס באמצעות הדבקות בשכלים הנבדלים.<sup>59</sup> 2. עמדותיהם של הפילוסופים האבן רושדיים שהנביא עושה את הנס באמצעות שימוש חריג בחוקי הטבע שאינם מוכרים לבני דורו.<sup>60</sup> אפשרות נוספת היא שרנב"י השתמש במטבע הלשון של הרמב"ם במשנה תורה ועל כן אי אפשר לדייק בדבריו. אינני חושב

54 מאור האפלה, פרשת עקב, עמ' תצג-תצה. כאן אסכם את עיקרי הטענות בלי להביא את כל הציטוטים. לאחר סיכום הדיון כולו אנתח אותו.

55 שם. מקור בערבית יהודית: 'ולא פרק בין אלנבי וסאיר אלנאס פי אלאמור אלגסאנייה, והדי' ממתנע'.

56 שם. מקור בערבית יהודית: 'וקד תנפעל אלגמאדאת'.

57 שם. מקור בערבית יהודית: 'באג'תבאט (צ"ל: באג'תבאט, בהוראה של: התענגות, שמחה לאיד) אלשכ"ן באמר מן אלאמור תנשג'ל קואה בד'לך אלאמר פיג'פל ען אמור צ'רורייה'.

58 מאור האפלה, פרשת עקב, עמ' תצד, מקור בערבית יהודית: 'אן גמיע אמורהם פי אלמדבר כאנת מעגזאת ומשה צאנעהא לישראל, ולו אחתאגו ישראל אכת'ר מן הד'ה אלמעגזאת לצנעהא משה להם, פכ"ף אד"י אחתאגו הו מעגו לנפסה פכאלאחרא ינעמל לה'.

59 על ההיסטוריה של עמדה זו, ששורשה בכתבי ר' אברהם אבן עזרא, עיינו: א' רביצקי, 'התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב-ג (תשמ"ג), עמ' 361-323. סביר ביותר שרנב"י הכיר את ראב"ע ואת אבן סינא התומכים בעמדה זו.

60 על הנושא הזה עיינו: ש' צדיק, 'שלילת ההצלחה הפוליטית בהגותו של רבי יצחק פולקר' *AJS Review* 39 (2015), החלק העברי, עמ' א-יג.

שאפשרות זו משנה מאוד מכיוון שבהחלט אפשר לשאול לגבי הרמב"ם עצמו אם הוא יצר את מטבע הלשון הזה כדי לרמוז לעמדה פילוסופית רדיקלית כלשהי. חשוב להדגיש ששתי העמדות האלו אינן שמרניות מכיוון שהן מבטלות את האפשרות שהאל ישתנה. האפשרות הראשונה שמרנית יותר מכיוון שהיא מכירה בכך שייכתן שינוי בטבע, מה שהעמדה השנייה מבטלת. ההקשר של דברי רנב"י והייחוס של עמדה זו לתורני מראה שהוא ככל הנראה התכוון לאפשרות הראשונה.

על כך עונה הפילוסוף שהמופתים, גם אם הם קיימים, זה רק לזמן מוגבל (למשל הדם ביאור). לדידו, ארבעים יום הוא זמן ארוך יותר מדי. הוא אף טוען שעל פי שיטתו של התורני 'אלו רצה ה' להשאירם ארבעים שנה במדבר בלי מזון היה הדבר אפשרי לפי דעתך?<sup>61</sup> הפילוסוף איננו מסביר מה לדעתו הוא זמן ארוך מדי לקיומו של הנס, אך הוא ככל הנראה מתכוון לימים אחדים לכל היותר (היאור הפך לדם לתקופה כזו לפי הפשט).

בוויכוח הזה מובעות שתי עמדות שאינן קיצוניות, זו של התורני וזו של הפילוסוף. התורני מאמין בנס וחושב שייטכנו ניסים גדולים במשך זמן ארוך ביותר, אך הוא מודה בכך שיש מעשים שהם בלתי אפשריים (ככל הנראה נמנעים לוגיים).<sup>62</sup> הוא אף מנסה להביא טענות לעמדתו בעזרת דמיון לנעשה בטבע: אם בני אדם רגילים יכולים כאשר הם עסוקים במשהו לשכוח מצרכיהם ההכרחיים, קל וחומר משה רבנו בזמן מעמד הר סיני. אך בסופו של דבר הוא ככל הנראה מחזיק בעמדה שכל נס שאפשרי מבחינה לוגית ייתכן. אם בני ישראל היו צריכים לניסים גדולים ממה שהם קיבלו ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף משה היה עושה את הניסים האלו. חשוב לציין שוב נקודה אחת שהיא פתח מסוים לקריאה אוטורית של דבריו של התורני. התורני איננו טוען שהאל כל יכול ולכן יכול לעשות את הניסים, יתרה מזה הוא איננו אומר בשום מקום שהאל עשה את הניסים. בניגוד לכך הוא מציין פעם אחת במפורש שמי שעשה אותם היה משה.<sup>63</sup> קרי, רנב"י מאפשר קריאה של התורני הטוען שהניסים הם מעשיו של הנביא ולא של האל, וזה פותר את הבעיה בשינוי רצונו של האל.<sup>64</sup>

עמדתו של הפילוסוף גם היא איננה קיצונית. הפילוסוף אינו שולל את אפשרות קיומם של הנסים, משתמע אפילו מדבריו שהוא מקבל את הניסים ביציאת מצרים, כמו הפיכתו של היאור לדם או קריעת ים סוף. למרות זאת לדעתו יש גבול למה שניסים יכולים לחולל. ייתכנו חריגות בטבע אך הן צריכות להיות לזמן מוגבל (ככל הנראה כדי שלא להיות שינוי של קבע בדרך הטבע – שינוי שהיה מראה שהטבע המקורי לא היה טוב מספיק).<sup>65</sup> חשוב לציין שהפילוסוף איננו מציע פתרון פרשני לשלילתו את הניסים.

61 שם, מקור בערבית יהודית, עמ' תצה: 'לו שא אללה אן יוקפהם מ' סנה פי אלבר בג'יר ג'ד'א לאמכן ד'לך פי צ'נד'?

62 על כך שהאל איננו יכול לעשות נמנעים לוגיים עיינו מורה נבוכים ג, טו.

63 בדבריו הראשונים הוא אמנם אומר 'שזה נס נעשה למשה' ('אן ד'לך מעגו וקע למשה'). מאמירה זו אפשר לדייק שאם הנס נעשה למשה אז עשה אותו מישהו אחר, קרי האל. אך הדברים לא נאמרו במפורש.

64 עמדה זו כאמור קיימת בדבריו הקצרים של רנב"י על הניסים בפרשת שמות, עמ' קצה. לכן אין מדובר בפליטת קולמוס של רנב"י אלא באמירה המאפשרת קריאה שהוא עצמו היה מודה בה.

65 כך על פי עמדתו המוצהרת של הרמב"ם במורה נבוכים ב, כט.

ענה נפנה לתשובתו של מאור האפלה:

אמר המחבר כי כאשר תעיין בדברי שניהם קצרה דעתו בעיניו לפי ברהיטות ההבעה וטיעוניהם ולא נתברר לאף אחד מהם מופת חותך...<sup>66</sup> אתה המעיין הסתכל במה שהביאו מתווכחים אלו, ושכל אחד מהם הולך בדרך השקפתו ואף על פי שלא בירר את מהות השאלה והתשובה. דע שהתורה ממשילה את החכמה והלימוד באכילה ושתייה...<sup>67</sup> ולכן כשאנו רואים דבר שאינו הולם למוחש ומבטל את הדברים הטבעיים עלינו לפרש אותו במה שאינו מנוגד לטבע, ולא לסתור את כל פסוקי התורה...<sup>68</sup> ולא להרוס יסוד מיסודות התורה. התבונן במה שאמרו חז"ל אין ראוי להטייל בפרדס אלא מי שמילא כרסו לחם ובשר,<sup>69</sup> ולחם ובשר זה הוא לידע האסור והמותר והטמא והטהור והחייב והפטור. מזה תדע שבאותו זמן משה רבינו היה עסוק בדברים אלהיים רוחניים, ובמקצת (מן הזמן) היה מתפלל בעדם ולא נתן להם צוים תורניים הנקראים לחם ומים. מכיוון שההמון לא התעניינו בחכמה ובלמוד, המשיל להם במה שדעותיהם נוטות אליו והוא האכילה והשתייה, ואמרו דברה תורה כלשון בני אדם. אם פירוש זה יישר בעיניך [מה טוב]<sup>70</sup> ואם לא חשבוהו כאילו שלא נכתב.<sup>71</sup>

- 66 כאן המחבר קורא לקוראו ואומר לו ללכת לפי דבריו שלו (של נתנאל בן ישעיה) ולא לפי דבריהם של אחד המתווכחים.
- 67 כאן מביא רנב"י דוגמאות של דברי חז"ל הקוראים לתורה ולחכמה מים.
- 68 'כיל אלתורה', לדעתי (הערה של נביה בשיר) הכוונה היא לכך שלא לסתור את כל פסוקי התורה, שהרי אפשר למצוא שני פסוקים מנוגדים או סותרים, אך כאשר מתייחסים לכל הפסוקים (באותו עניין) אז מתבארת משמעותו הנכונה של הפסוק. אבל אז חייבים להניח שחסרה המילית 'מא': 'ולא לכל מא פי אלתורה'. זאת היא כוונתו של המחבר לעניות דעתי. כי אין כיל או כל בהוראה של פשט, ואם היה רוצה לומר פשט היה משתמש במילה 'בסיט' שכל הפרשנים דאו השתמשו בה.
- 69 רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד.
- 70 לא נאמר במקור או בתרגום של הרב קאפח, הוספתי לשם בירור ההבנה.
- 71 מאור האפלה, פרשת עקב, עמ' תצד-תצה. אני מודה מאוד לנחם אילן על העזרה בתרגום המקור הזה, בעזרתו שיניתי מאוד מתרגומו של הרב קאפח. מקור ביהודית ערבית: 'קאל אלמצנף אנה למא אעתבר כלאמהמא פהאנת נפסה ענדה לקדר פצאחתהמא ומחאגתהמא ולם יבאן לאיימהמא ברהאן קטעי... יא אייה אלמעטבר אנצ'ר מא גא בה הולאי אלמתחאגין וכן כל שכיץ מנהם ינחו נחו מדיבה ולו לם יחקק מאהייה אלסואל ואלגואב. ואעלם אן אלתורה תמת'ל אלעלם ואלתעלים באכילה ושתייה... פאדי נצ'רנא שי יכ'אלף אלמחסוס ויבטל אלמאור אלטביעייה לנא אן נצרפה אלי מא לא יכ'אלף אלטביעה ולא לכיל (אולי צ"ל: לכל מא) פי אלתורה ולא להד קאעדה מן קאעוד אלשריעה, תאמל מא קאלו אלחכמים ז"ל אין ראוי להטייל בפרדס אלא מי שמילא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר זה הוא לידע האסור והמותר והטמא והטהור והחייב והפטור. פמן ד'לך תעלם אן משה רבנו כאן פי הדי'ה אלמדה משג'יל פי אמור אלאהייה רוחאנייה, ובעצ'הא כאן יתשפע פיהא ענהם ולא אעטי להם אמור שרעייה אלדי' תסמי לחם ומים. פלמי לם יכוננו אלגמהור יעבו באלעלם ואלתעלים פמת'ל להם במא תמיל כ'ואטרם אליה והו אלאכל ואלשרב, וקאלו דיברה תורה כלשון בני אדם. פאן צלח לך הדי' אלאעתבאר ואלא חסבת אנה מא כתב'.

בתחילת תשובתו מציין רנב"י שאף אחד מן המתווכחים לא הצליח להביא מופת חותך התומך בעמדתו. אמנם דבריהם בהירים אך אף אחד מן המתווכחים אינו צודק לדעתו. אין ספק שרנב"י הביא פה שתי עמדות שונות כדי שיוכל לצייר את פתרונו כסוג של פשרה ביניהן. לאחר מכן המחבר מציין שכל אחד מן המתווכחים הולך אחר עמדתו בלי לנסות ולברר מה 'מהות השאלה והתשובה'. קרי, על מה בדיוק הוויכוח ביניהם. זה בדיוק מה שרנב"י מנסה לעשות בהמשך. הוא קובע שהפרשנות צריכה להתאים לתורה באופן שבו לא תסתור את הטבע. קרי, אם אנו רואים משהו בפשט שסותר את הטבע אנחנו צריכים לבוא ולפרש את התורה כך שתתאים עם הטבע. זה בדיוק מה שיעשה רנב"י בפירושו. רנב"י מיד מסייג את דבריו וקובע שהפרשנות אינה יכולה לסתור את הפשט ואת יסודות התורה.<sup>72</sup> קביעה זו תמוהה מכיוון שעצם הפרשנות על פי הטבע משנה את הפשט בתיאורי נס. בנוסף פרשנותו של רנב"י בעצמו כאן רחוקה מאוד מן הפשט, לפיכך אמירה זו ככל הנראה נאמרה כסוג של מס שפתיים לקורא ההמוני.<sup>73</sup>

לאחר מכן מביא רנב"י את פתרונו לשאלת אי אכילתו של משה: תחילה הוא אומר שחז"ל ממשילים את החכמה ואת התורה ללחם ולמים, לאחר מכן הוא מפרט את האפשרות האחרונה ומביא את דברי הרמב"ם<sup>74</sup> (ארבעה שנכנסו לפרדס) על כך שלחם ובשר הם משל לדיני התורה (האסור, המותר, הטמא הטהור). מאחר שמשה רבנו עסק במעמד הר סיני בתפילה ובלמוד אלוהי, הוא לא נתן חוקים לבני ישראל, קרי, הוא לא עסק בלחם ומים. לכן דברי התורה שמשה לא אכל ולא שתה אינם כפשוטם אלא קובעים שמשה לא עסק במתן ציוויים לעם.<sup>75</sup> בסוף פירושו פונה רנב"י אל הקורא ואומר שאם ההסבר הזה הועיל לו מה טוב ואם לא שיתעלם ממנו לגמרי (כפי שהוא קבע לגבי כל הסודות הפילוסופיים במבוא לספר).

72 אבל רנב"י אינו מסביר בשום מקום מה הם יסודות התורה. ככל הנראה כוונתו היא שהקורא יחליט על זה בעצמו. אם לאחד הקוראים יש עמדה שיש לתורה יסודות הכרחיים, שסתירתם מכוח עמדות פילוסופיות כאלה או אחרות תבטל אותה, אזי אסור שאדם כזה יחשוב שאותן עמדות הן נכונות. ככל הנראה רנב"י חשב שאפשר להכניס לתוך התורה כל עמדה פילוסופית, והשאלה היא רק מה נכון מבחינה פילוסופית.

73 ככל הנראה רנב"י רוצה כאן לרמוז לדבריו של הרמב"ם בפרק ב, כה, שלפיהם אחת הסיבות לעמדתו של הרמב"ם בעד הבריאה היא שפירוש בעד הקדמות היה סותר את יסודות התורה. כפי שראינו רנב"י בהחלט מאפשר פירוש כזה ולכן הוא ככל הנראה רוצה ללכת בדרכו של הרמב"ם (לכל הפחות על פי הבנתו את הרמב"ם) ולסתור את עצמו בכך שהוא מחד תומך בפירוש שלא כפי הפשט, ומאידך אומר שהפירוש לא צריך ללכת כנגד הפשט. הקורא המודע ללימוד הפילוסופי אמור להבין שהפרשנות צריכה להיות בהתאם לשכל בעוד הקורא ההמוני אמור להסתפק בדבריו של רנב"י על כך שהפרשנות אינה יכולה לסתור את יסודות התורה.

74 הלכות יסודי התורה פרק ד.

75 אפשר בהחלט להקשות על הפירוש הזה שמשה עסק בחכמה (דברים אלוהיים) בניני. לפיכך הוא כן עסק בשתייה ואכילה. אך צריך להדגיש שכל מטרתו של רנב"י היא להגיע למסקנה שמשה אכן אכל ושתה כמובן הרגיל של המילה. נקודת החוק של פרשנות פילוסופית זו איננה בעקבות הפרשנית שלה אלא בכך שהיא פותרת בעיות פילוסופיות. רנב"י מציין כאן שאוכל יכול להיות אוכל רגיל (את זה הוא לא כותב מכיוון שזה ברור לגמרי) או לימוד חכמה או לימוד הלכה ותורה. הפרשן צריך לברר את המשמעות המתאימה כך שהתורה לא תסתור את הטבע ואת ההוכחות הפילוסופיות. לכן כאן המשמעות צריכה להיות שמשה רבנו לא עסק בהנהגת העם אלא בלימוד דברים אלוהיים ובתפילה (על התפילה במאור האפלה עיינו עמ' רנב, תצט-תקא).

תשובתו האישית של מחבר מאור האפלה הולכת בצורה קיצונית בעקבות עמדתו של הפילוסוף. הוא בסופו של דבר חשב שמשא רבנו אכל ושתה בזמן שהיה בהר סיני.<sup>76</sup> ההבדל היחיד בין עמדתו לבין עמדת הפילוסוף הוא שרנב"י לא רק מבטל את הנס אלא גם מביא פרשנות אלגורית למה שכתוב בתורה. קרי, אם ננסה להסיק מסקנות כלליות מן הסיפור הזה. במקרה של התנגדות בין העמדה התורנית לבין העמדה הפילוסופית, על הפרשן ללכת עם האמת הפילוסופית ולפרש את התורה לפיה.<sup>77</sup> אם ננסה לנתח את משמעותו של כלל הסיפור, רנב"י מביא שני מתווכחים לא קיצוניים. הפילוסוף מקבל את קיומם של ניסים חד-פעמיים והתורני איננו טוען שהאל כל יכול אלא רק לקיומם של ניסים רבים ומתמידים יותר. בפתרון המחבר מציין עמדה רדיקלית המפרשת את אי אכילתו של משה רבנו כמשל לכך שמשא לא לימד תורה לעם באותם ימים שהוא היה בהר סיני. אפשר ללמוד מכך שלפי רנב"י צריך לפרש את התורה על פי הטבע בכל מקרה. לא צריך לבטל את הפשט אלא לפרש אותו כך שיתאים לאמת הפילוסופית. רנב"י מקפיד לציין שפרשנות זו נכונה רק למי שתועיל לו, קרי, לאדם שאכן רואה כבעייתית מבחינה פילוסופית את אי אכילתו ושתיותו של משה רבנו במשך ארבעים יום. מכיוון שהוא מציג את העמדה הזו כעמדתו האישית מובן שהוא מזדהה עם קוראים מן הסוג הזה ורואה אותם עדיפים על קוראים שמוכנים לקבל את פשט הסיפור ללא ערעורים. בדברים אלו על סוגים שונים של קוראים אפשר לראות שוב את מה שראינו במבוא לספר: רנב"י כותב את ספרו לקהל מגוון. הקוראים הפילוסופיים מבינים שישנן בעיות בפשט, ורנב"י מביא להם כאן פירוש קיצוני מאוד לדברי התורה על אי אכילתו של משה בהר סיני. לעומתם קיימים גם קוראים המוניים שלהם כדאי להבין את הסיפור על פי פשוטו – להם מתכוון רנב"י כאשר הוא קובע שיש קוראים שצריכים לחשוב שפירושו האישי לא נכתב כלל.

עתה נשווה את הנאמר ביחידה זו לקטעים הקצרים העוסקים בניסים שסיכמנו קודם. רנב"י מציג כמה כיוונים פרשניים אפשריים לניסים: הם נעשים בידי משה רבנו (או בידי נביאים אחרים) באמצעות ידיעות מדעיות או שהם למעשה חלק מן הטבע, אולי מכיוון שנחקקו כיוצא מן הכלל כבר בתכנון הטבע. אפשר גם להבין את דבריו על כך שהטבע אינו משתנה כתומכים בפרשנות של הניסים כמשלים. בניגוד לכך הוא מציג עמדות שונות שפשטן מקבל את קיומם של הניסים על פי פשט התורה. לפי הפתרון שמביא רנב"י בפירושו לאי אכילתו של משה ברור שהוא תומך בפרשנות הפילוסופית. הוא רוצה לאפשר כמה כיוונים פילוסופיים (בדומה לרמב"ם) כדי שהפרשן יוכל למצוא את הכיוון הפרשני המתאים לו. בנוסף מביא רנב"י גם עמדות שמרניות כדי לאפשר לקוראים שעמדות אלו מתאימות להם להמשיך לקרוא אותם בספרו. הקורא המשכיל אמור לראות את פירושו לאי אכילתו של משה בהר סיני ועל פיו להבין שעמדתו האמיתית של רנב"י היא פילוסופית ושוללת שינוי בטבע (עמדה

76 אפשר לראות בזה עמדה עקבית בנושא הניסים וגם בנושא הניסים שקשורים לצומות, למשל הוא קובע שאסתר אכלה בתחילת היום ובתחילת הלילה בשלושה ימים ולילות שבהם היא צמה (על כך בפירוש למגילת אסתר, עמ' שנג).

77 דברים אלו מתאימים לדברי הרמב"ם בתחילת המבוא למורה נבוכים. הנבון יודע את האמת הפילוסופית והוא נבון כי הוא חושב שהתורה סותרת את הפילוסופיה. מטרת המורה היא להוציא אותו ממבוכתו לא מתוך שינוי העמדות הפילוסופיות אלא תוך קריאת אותן העמדות הפילוסופיות בתוך התורה.

שכאמור גם נמצאת בקצרה במקומות אחרים (בספר). חשוב לציין שמבנה זה מתאים במדויק לעמדה החינוכית שרנב"י מציג במבוא לספרו. אין מדובר אפוא בכתיבה אקלקטית אלא במהלך פרשני פילוסופי שתכנן המחבר.<sup>78</sup>

## סיכום

עתה נשוב לדון בעמדתו של רנב"י ביחס לבריאת העולם. לדעתי אפשר להגיד בזהירות כי ייתכן בהחלט שרנב"י החזיק בעמדת הקדמות, וזאת בעיקר מצירוף של שתי נקודות: ראשית, מה שכתוב במבוא לספר: לדידו של מאור האפלה הוא כותב את הספר לאנשים בעלי עמדות פילוסופיות שונות, והוא מנסה לדבר עם כולם ולכתוב דברים המתאימים גם לקורא הפילוסוף וגם לקורא ההמוני. לו היה רנב"י חושב שהוא צריך לדבר עם הקורא הספקן הפילוסופי הוא היה מתאר בעקביות עמדה ספקנית לאורך כל הספר.<sup>79</sup> כאן אנחנו מגיעים לנקודה השנייה, העקביות הפילוסופית: מחבר מאור האפלה אינו מזכיר עמדה ספקנית לגבי שום נושא אחר.<sup>80</sup> בניגוד לכך הוא זורע רמזים לקיומה של עמדת הקדמות גם כאשר הוא לכאורה מתאר את עמדת הבריאה וטוען בעדה.<sup>81</sup> כפי שראינו, עמדתו בנוגע לניסים היא שאין ניסים השונים מדרך הטבע. אפילו נס שאיננו בעייתי במיוחד מבחינה פילוסופית, כמו אי אכילתו של משה בהר סיני, מתפרש כמשל. לו היה רנב"י תומך בעמדה ספקנית כלפי פעולות הנבדל הוא היה צריך להביע אותה גם בנוגע לניסים. העובדה שטענה ספקנית כלל אינה מוזכרת או מרומזת, מהווה טענה כבדת משקל לטובת הדעה שרנב"י האמין בקדמות.<sup>82</sup> כמובן אפשר להבין את 'מאור האפלה' גם בדרך הבריאה המסורתית. האפשרות לקריאה פילוסופית קיצונית היא רק אחת מתוך הקריאות האפשריות של 'מאור האפלה'. זו טבעה של כתיבה אזוטריה שהיא מאפשרת גם קריאה שמרנית יותר ובכך רנב"י דומה מאוד לרמב"ם. אך מנגד אפשר בקלות להסביר את העמדות השמרניות הנאמרות אצל רנב"י כפונות אל ההמון שחשיפה ברורה מדי לאמת הפילוסופית עלולה

78 תמיד אפשר להגיד (על פי גישתו של דוידסון בפרשנות הרמב"ם) שרנב"י כתב את המבוא לאחר שראה שהספר מלא בסתירות שלא התכוון אליהן כלל. גישה זו נראית לי בעייתית במיוחד כי אינה נותנת לכותב את הקרדיט המינימלי להסביר מה עשה ביצירתו. אם אכן יש התאמה בין מה שנעשה בספר לבין מה שכתוב במבוא שהמחבר רצה לעשות, לדעתי הפתרון היחיד המתקבל על הדעת הוא שיש קשר ביניהם.

79 על פרשנות שלפיה הסוד הפילוסופי העמוק של המורה הוא ספקנות פילוסופית עיינו במחקריהם של פינס, לורברבוים, שטרן ודוידס.

80 כאמור הוא אומר שאי אפשר להגיע לתוארי עצם של האל, אך הוא במפורש מאפשר תוארי פעולה ואף שלילה.

81 אפשר לראות עמדות נטורליסטיות המסתדרות מצוין עם עמדת הקדמות גם בשורה של נושאים כגון טעמי המצוות, ההשגחה, ועוד, בעתיד אקדיש מחקר מקיף לכלל הגותם של ההוגים התימנים וביניהם למאור האפלה.

82 אפשר גם לטעון שרנב"י כותב פרשנות מקרא ואי אפשר לבקש מהוגה שכותב סוגה כזו עקביות פילוסופית כמו הוגה שכותב ספר פילוסופי. לדעתי עמדה כזו לא נכונה, פרשני מקרא בעלי רקע פילוסופי (ראב"ע, רלב"ג...) היו לא פחות עקביים בפרשנותם הפילוסופית מאשר הוגים שכתבו ספרי פילוסופיה (הכוזרי של ריה"ל או מורה נבוכים לרמב"ם). המחקר המודרני גם נוסק לא מעט בשאלת עקביותם של הוגים אלו ובשאלת כתיבתם הפילוסופית.

לפגוע באורח חייו החברתי והדתי. בניגוד לכך קשה מאוד להסביר את דבריו הברורים יחסית של רנב"י על אי אכילתו של משה אילו הוא היה מחזיק בתפיסה דתית שמרנית. לפיכך אני חושב שאפשר לטעון שמחבר מאור האפלה פונה לקורא הפילוסופי האריסטוטלי, בעל עמדת הקדמות (והנטורליסטיות), ורואה בו את הקורא המובחר בעל הידע הפילוסופי. העמדת הקושיות הפילוסופיות נגד הבריאה ופתרונו הפילוסופי של רנב"י לאי אכילתו של משה הם ראייה לקיומו של קורא כזה מכיוון שהם באים מעולם פילוסופי אריסטוטלי. קורא כזה חושב שיש בעיה עם הסיפור המקראי כפי שהוא רגיל להבין אותו (בריאה) אך עלול לחשוב שלא ניתן לפרש את התורה על פי הקדמות (בדומה לפילוסוף בוויכוח שמביא רנב"י). רנב"י רוצה לרמוז לאותו קורא שניתן לקרוא את התורה על פי הגישה שהעולם קדמון. בנוסף לכך מאור האפלה פונה גם לקורא ההמוני ומנסה לסבר את אוזניו עם ראיות (שאינן טובות לדעתו ולדעת הרמב"ם) לכך שהאל ברא את העולם ושהוא עושה ניסים. גם כאשר הוא מתאר את העמדות האלו מאפשר רנב"י קריאה אזוטריית של הקטעים הרלוונטיים כתומכים בעמדתו האמיתית. עמדה ספקנית מופיעה רק בנושא בריאת העולם.<sup>83</sup> זאת מכיוון שהוא רוצה גם לאפשר קריאת ביניים לאדם שכבר אינו יכול להאמין בבריאה אך עדיין אינו יכול להבין שיש אל בהנחה שעמדת הקדמות מוכרחת. ראינו אפוא שייתכן שמאור האפלה הוא נציג של בית מדרש פילוסופי רדיקלי במאה הארבע עשרה בתימן. בית מדרש שמלבדו כלל לכל הפחות גם את ר' פרחיה בן משולם. בית מדרש זה דורש, כמו כל ההגות התימנית הפילוסופית, מחקר מקיף ויסודי.

83 ואולי במידה חלקית מאוד בנושא תוארי האל.