

שמחה בונם אורבאך: עמודי המחשבה הישראלית



הרב פרופ' שמחה בונם אורבאך ז"ל
תרע"ד — תשל"א

296.1

14

4646

שמחה בונם / אורבאך

עמודי המחשבה הישראלית

חמש דמויות בפילוסופיה
בצירוף אנתולוגיה להגות ישראל

חלק שני

8247 cont

מהדורה שניה



ההסתדרות הציונית העולמית
המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה
ירושלים תשל"ב



כל הזכויות שמורות

Printed in Israel

נדפס בהשגחת הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לארץ-ישראל
בדפוס אלפא, ירושלים

עם הספר

את הכרך הראשון של המהדורה המחודשת בסידרת הספרים "עמודי המחשבה הישראלית" עוד זכה הרב הפרופיסור שמחה בונם אורבאך ז"ל לראות. הכרך הופיע סמוך לפטירתו הפתאומית, ובטרם שיער מי מאתנו כי הנה קרובה שעתו של המחבר ליפטר מן העולם. לו ראה המחבר את ספרו החשוב מופיע במהדורה זאת, ודאי היתה לו זו שעה של קורת רוח מרובה. מחבר, שאין לו בעולמו אלא ילדי רוחו, כלום יש לו שעה יפה מזו שבה הוא רואה במוחש את ילדי רוחו, משוכללים באיכותם הפנימית ומהודרים בחזותם החיצונית, מתקבלים ברצון בעיני הבריות? הדברים אמורים בכל מחבר, וביתר ייחוד הם אמורים לגבי מחברנו, פרופסור אורבאך ז"ל, שכל עולמו היה מבוסס ועומד על הרבצת תורה והפצת מעיינות המחשבה הישראלית.

ר' שמחה בונם אורבאך ז"ל הורתו ולידתו בוורשה. בביתו, בית שבו היה שלטון מוחלט לתורה ולחסידות, ספג הרבה תורה, חסידות, מידת ענווה, ועל הכול — צמאון ללא רוויה להוסיף דעת וחקר. מבית החסידים ומחצר האדמו"ר הלך לקנות דעת בישיבות, בבית מדרש לרבנים "תחכמוני" ול"סטענדער" הפרטי-האישי שלו, שעליו שקד כמתמיד מובהק כל ימי חייו. וכהילוכו אחרי מרכזי תורה — כך הילוכו אחרי גדולי תורה. היה תלמיד מקשיב לגדולי תורה ולדעת רבים. וממילא היה ברבות הימים בן-בית בהרבה אסכולות, אמון על הרבה שיטות, נמשך ודבוק אחרי אישים גדולים. שכן ביסודו של דבר חתר לסינתזה, לאחדותם של ערכי היהדות, לתיאומם ולשלימותם של השאיפות והמהלכים, לגאולתם של ישראל במובן המדיני-הלאומי ולהתעלותה של כנסת ישראל במובן הדתי-הרוחני. באישיותו המורכבת ובדעתו הרחבה הקיף הלכה ופילוסופיה, חסידות ומחקר, ספרות ושירה.

הרב שמחה בונם אורבאך ז"ל הגיע לארץ בימי השואה. יחידי נמלט מגיא ההריגה בפולין, ומיד עם בואו נצמד לתנועת הציונות הדתית של המזרחי-הפועל המזרחי, לעבודת הרבנות (שדה יעקב, טבעון), לכתיבה בשדה

הפובליציסטיקה (מאות מאמרים ב"הצופה", "שבילין", "מאזניים" ושאר במות ספרותיות) ובשדה המחקר ("עמודי המחשבה הישראלית", ספרים על הלל צייטלין הי"ד, אנרי ברגסון וכו') ולהוראה (פרופיסור באוניברסיטה בר אילן).

בודד וגלמוד היה, וידוע חולי. עם זאת היה תמיד בתוך עמו, מוקף תלמידים מקשיבים, שומעי לקחו ומאזיני דברו, בבתי כנסת, באסיפות רבנים, בכינוסי תורה ועבודה ומעל הקתדרה באוניברסיטה.

הוא היה חדור הרגשת שליחות, שעיקרה היה צימצום הפער הרוחני בין חלקי העם, קירוב לבבות, בייחוד על רקע של הפצת תורה ודעת ישראל סבא, גישור בין התורה והמדינה, היהדות והאנושות — הרחבת הסינתזה והאחדות.

המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה נתנה להרש"ב אפשרות לגבש וללכד את חיבורו החשוב על עמודי המחשבה הישראלית ולהפיצו בין המוני משכילים ושוחרי דעת על טהרת הקודש. וכשהצלחה האירה פנים למפעל גדול זה הוחלט, עוד בחיי המחבר, להוציא מהדורה חדשה, משוכללת ומגובשת יותר. חבל מאד, שלא זכה המחבר לראות את המפעל בהתקדמותו. כולנו דואכים על פטירתו ללא עת. יהיה מפעלו התורני הספרותי הזה נר לנשמתו — נר תורה.

ירושלים, ניסן תשל"ב

משה קרוגה

תוכן הספר

חלק שני

ספר רביעי

רבנו משה בן מיימון: מורה נבוכים

ספר חמישי

רבי יוסף אלבו: העיקרים



ספר רביעי

רבנו משה בן מיימון: מורה נבוכים

מבוא

רבנו משה בן מימון (הרמב"ם) האיש ומפעלו הספרותי

א

רבנו משה בן מימון, או בשמו העממי המקוצר: הרמב"ם, הוא האישינות המרכזית של יהדות ספרד, גדול הפילוסופים העבריים שבכל הארצות והתקופות וגדול הקודיפיקטורים של ההלכה התלמודית; האדריכל הראשי של תורת-החיים הישראלית, השקפת-העולם הישראלית והליכות-החיים הישראליות; מגדלור של דעת ואמונה לזמנו ולכל הזמנים, מורה גבוכי הדור והדורות, אחד מגדולי המאורות הקורנים ביותר של האומה, שמתוך הערצה ללא גבול קראה עליו: "ממשה עד משה לא קם כמשה".

תקופתו של המימוני היא תקופה של עוצר-רעה-ויגון מדיני-חברתי לישראל, של שואה ופורעניות איומות שנתכו על ראש האומה; של ראשית השכת ימי הביניים, שהקיפה בעננים כבדים את תפוצות העם העברי, אף זו של האי הפירנאי רבת ההוד והזוהר. כסופת דמים עברו — סמוך ללידתו של הרמב"ם ומיד אחריה — מסעי הצלב על פני ערי אשכנז וצרפת, בהביאם אתם שמד וכליון למרבית הקהילות הישראליות על אדמת גולת צפון זו; כיוצא בכך הביאה סערת הפלישה — אף היא בימי נעוריו של הרמב"ם — של גייסות ה"אלמווחדים", תנועת הקנאים המוסלמים לאחדות אלוהים, מאפריקה הצפונית לספרד, הרס ואבדון לנושאי האמיתיים של אמונת האחדות, למרכזי התורה והדעת הישראליים, אשר בערי אנדלוזיה ובתוכן אף לקורדובה, עירו של המימוני. כל זה יצר הלך-רוח חדש במערכות האומה — הלך-הרוח הגלותי של מבוכה ודכאון מצד אחד ושל קידוש-השם הירואי מצד שני, של יאוש, התרופפות האמונה וירידת קרן התורה ותלמוד התורה, ושל תסיסה משיחית, השתקעות בהזיות מסתוריות ובאמונות תפלות, וכן של התבדלות מוחלטת מעולם החוץ, זה של הרוצחים והתלוינים על כל תרבותם והשכלתם, והסתגרות בד' אמות של ההלכה. האומה היתה זקוקה למנהיג שישמור על הבינה הצלולה שלה בימים טרופים אלו, שיבצר את חומת האמונה והתורה הלאומית וישמור עליה מכל הרוחות הרעות המהלכות

בעולם הרשע הגויי, ובכל זאת אף ישאיר בה אשנכים למיטב אורות הדעת של התרבות העולמית שעדיין הבהיקו פה ושם.

עם זאת היתה עת זו, רוויית הדם והדמע, גם תור הזהב של היצירה הלאומית, ביחוד אצל יהדות ספרד. בדרך פלאים, השכיחים כל כך בקורות ישראל, נפתחו דוקא בתקופה זו כל מעיינות השפע הרוחני של האומה בכל שטחי התורה והתרבות, החל בהלכה ושירה עד לבלשנות ופילוסופיה. כל הפעולה הספרותית, התורנית-מדעית, רבת הענפים והפארות, שנמשכה החל מימי אחרוני הגאונים, כמאתיים שנה, הגיעה אז לשיא פריחתה, אם כי לא לידי סיכומה הסופי אשר אליו חתרה תוך מאמצים רבים.

בשדה ההלכה המשיכו חכמי אשכנז וספרד במפעל העצום של הגאונים לשני כווניו: הראשונים, רש"י ובעלי התוספות, שלא היה להם בעולמם כי אם ד' אמות של הספרות התלמודית, חידשו "חידושים" בתוכן ובצורה, חמרי מחשבה ודרכי חשיבה הלכתיים חדשים, והאחרונים, מהאלפסי עד ר' שמואל הנגיד, התרכזו בעיקר במיתודולוגיה של ההלכה, סידורה ומיונה. אך כאן הורגש הצורך בצירוף סופי של כל אוצרות הדעת ההלכתית רבי הממדים, שנערמו מימי התלמוד ולאחריהם. כיוצא בזה היתה פוריות עצומה בפעילות המחשבה הישראלית. רבנו סעדיה הגאון היה הראשון שיצר את המטבע הפילוסופי של ההגות הישראלית, את הדפוסים המחשבתיים שלה ואת הבנין השיטתי הראשון שלה. אחריו, ועם העברת המרכז הרוחני מבבל לספרד, קמו אף בתחום זה של הפילוסופיה הדתית הישראלית נטיות, זרמים, כוונים ואסכולות שונים. רבנו בחיי יצר את הפילוסופיה של המוסר, החסידות וההתלהבות הדתית על אדני השכליות הטהורה. ר' שלמה אבן גבירול הקים מתפיזיקה דתית על רקע אוניברסלי שאין בה בנותן טעם ישראלי מפורש; הצד השווה בין כולם, שהם רואים את השכל הכלל-אנושי כגורם שווה במעלה עם התורה הלאומית-האלוהית ובו אף מאמתים אותה. בא רבי יהודה הלוי וחולל מפנה כביר: התורה היא תופעה קוסמית מיוחדת התופסת עמדה נפרדת במלכות הרוח. היא ממלכה של דעת עצמאית בקורות התרבות האנושית, כשם שהאומה, נושאה, תופסת מקום מיוחד במציאות הביולוגית. אחריו השמיע את דברו, ברמז ובלחש, ר' אברהם אבן עזרא, ובו התוויית קו לפנתיאיזם ישראלי מקורי ("כל הכולל הכל"). אף ר' יוסף אבן צדיק מציין מגמה חדשה לראות באדם, ב"עולם הקטן", את אמת-המדה היחידה של העולם והכרת העולם. אף כאן היתה חסרה התאמה בין חמרי-הדעת הרבים ונכסי-ההשכלה השונים, רבי הניגודים וההפכים, שנצטברו ושביקשו את איחודם ואת מיזוגם.

וכך הועמדה אז האומה על פרשת דרכי העולם, נתונה לסערת רוחות משתוללות מן החוץ שביקשו להכחידה מגוי, להכרית את גופה ואת נשמתה, שעה שהיא עצמה מפוזרת, מפורדת ומפוררת מבפנים, על אף כל שפעת גילויי היצירה הכבירים בכל שטחי התורה והתרבות. ואז הופיע המורה הגדול, גאון הלב והמח, רבנו משה בן מימון, שהזקיף מחדש את הקומה הרוחנית של האומה והחזיר לה את שווי המשקל שלה, חישל את אחדות הדעת העברית, אסף, כינס וצירף את כל פזורי ההשכלה הלאומית לחטיבה הרמונית אחת, ניסח מחדש את חוקת החיים של הגוי הקדוש ועיצב מחדש את השקפת-העולם והשקפת-החיים הישראלית, אף פיזר את כל ערפילי היאוש ועורר מחדש את התקווה הלאומית לעתיד טוב, תקווה שזוהרה הועם בצוק העתים.

ב

רבנו משה בן מימון נולד בשנת ד' אלפים, שמונה מאות תשעים וחמש לבריאת העולם (ד' תתצה — 1135), יד בניסן, בערב פסח שחל בשבת, בשעה אחת ושליש אחרי חצות, או ב"עת מנחה", לפי נוסח אחר. דיוק בלתי רגיל זה של כותבי תולדותיו, לעומת ההזנחה לאין שעור השוררת בביוגרפיות של חכמי ישראל אחרים, מעיד ללא ספק שכשרונותיו המזהירים של הרמב"ם נתגלו מנעוריו ושסביבתו הקרובה ניחשה עוד במוקדם, כי אילן יוצא מן הכלל עשוי לצמוח מן הנטע הרך הזה. קורדובה, מקום הולדתו, היתה עיר מלאה חכמים וסופרים, שעוד רבי חסדאי אבן שפרוט הפכה למרכז תרבותי ראשון ליהדות ספרד ואשר בה הופיעה בזה אחרי זה שורה של גדולים בהלכה, בשירה ובמדע, החל ברי' משה בן חנוך עד אבן ג'נאח ועד יוסף אבן צדיק. רבנו משה היה בן למשפחה בת שלשלת ארוכה של רבנים, חכמים ודיינים, הדור השמיני או התשיעי לתופסי משרת הדיינות בישראל, שהתייחסה לרבי יהודה הנשיא ולמעלה ממנו על דוד המלך, ומכאן אולי אותה תכונת המנהיגות ואופי האצילות, כל מידת המלכות שהצטיין בה הרמב"ם. אביו, ר' מימון, אף הוא דיין בקורדובה ומגדולי חכמי ספרד, תלמיד ר' יוסף אבן מיגאש, שהרי"ף רבו העיד עליו, שאפילו בדורו של משה לא נמצא כמותו, הוא שלימד תורה את בנו הצעיר, המביא הרבה מדבריו בחיבוריו ההלכתיים ותפילוסופיים; ממנו גם ירש את אהבתו הגדולה לאומה, אהבה לאין שיעור, ואת הלב הפתוח למצוקתה, וכן את הזיקה הגדולה לאמונת האומה, המתגלים ב"אגרת הנחמה" שפרסם אביו, בה הוא קורא את בני עמו להיאחו בתורה ובמצוות כמו הטובעים בים הנאחזים בחבל הנשלך להם מן הספינה. אביו גם הביאו לעתים קרובות אל רבו, אבן מיגאש, והוא עוד הספיק, על אף גילו הצעיר, לשמוע תורה מפי יורשו של הרי"ף וראש ישיבת אליסנה. בכל אופן הכיר גדול הדור הזה במוקדם את גאונותו

של המימוני הצעיר, וניבא לו, ש"לאורו ילכו ישראל ממזרח שמש עד מבואו". בסביבה זו רוויית תורה וחכמה רכש רבנו משה הצעיר את השכלתו היהודית והכללית: בהלכה ובמדעים השונים, ביחוד בתכונה, במתמטיקה, ברפואה ובפילוסופיה. הגאון הצעיר הצטיין מנערותו בזכרון עצום. הוא עצמו הכריז, שמעולם לא שכח דבר שלמד. כן הצטיין בצמאון בלתי שכיח לדעת. באחד ממכתביו הוא מעיד על עצמו, שאין אף ספר אחד בספרות האלילית והאסטרולוגית שהיו בימיו שלא עבר עליו, אם כי לא ראה בה, בספרות זו, כל ערך של ממש, ורק מתוך השערה, שמא ילמד מהם, ובאמת אף למד מהם, משהו להבנת התורה. הוא רכש לו במהרה את כל הדעת היהודית והאנושית של דורו, אותה העמיק ובה עסק כל ימי חייו. יחד עם זה הוא מגלה חוש בקורת נפלא, שאפשר לעמוד עליו גם מן המכתב הידוע שלו לאבן תיבון, ואשר בו פוסל את הכתבים הפסבדואריסטוטליים, מביע את זלזולו באלראזי וישראל, שהם "רופאים בלבד", ומעלה על נס את הפילוסופיה של אריסטו (אם כי אף אז הוא כבר רואה את הנבואה כתחום העליון של הדעת).

אך ילדותו המבורכת לא ארכה זמן רב. רק בראשית חייו, ובמדה ידועה, אף באחרית חייו, זכה הגאון לשלווה ולמנוחה נפשית. רוב ימיו עברו עליו בגדודים, בסבל ובעינויים מצד אחד ובעבודת יצירה פוריה בכל שטחי החיים והתרבות מצד שני. בהיותו בן י"ג התחילה תנועת הכיבוש של ספרד על ידי ה"אלמוותחים", שהביאה חורבן והרס על קהילות ישראל שבתוכה, בתי כנסיותיה ובתי מדרשיה, ושהעמידה את אוכלסי ישראל לפני הברירה המשולשת של המרה, מוות או גלות. משפחת רבי מימון בחרה בגלות, ואז התחילו הנדודים הרבים שלה על פני ספרד הנוצרית, שנמשכה שנים רבות, כי חרב הקנאים האיסלמיים רדפה אחריהם ולא נתנה להם שהות לתקוע יתד באיזה מקום שהוא, ועם זה שגות נדודים אלו הן לרמב"ם הצעיר שנות לימוד ויצירה בכל מקצועות התורה והחכמה. הוא מתוודע אז לתלמידיהם של גדולי המדע והפילוסופיה שבימיו, כגון לבנו של התוכן והמהנדס הגדול אבן אפלאח מסיביליה, לשומעי לקחו של הפילוסוף והפרשן האריסטוטלי אבן בכר אבן טופאיל. יחד אתם הוא עוסק בשקידה עצומה בכל ענפי המדע, ועם זה נתונה תשומת לבו ודעתו העיקרית לתורה ולהלכה, שאין כל החכמות בעיניו כי אם "טבחות ורקחות" לה (כדבריו באחת מאגרותיו).

בכורי פרי תלמודו הקדימו לבוא. בהיותו בן שש עשרה חיבר לפי הזמנת אחד האישים החשובים (מעניין שרבים מספריו נכתבו לפי הזמנות כאלו) ספר קטן-הכמות ורב-האיכות על תורת ההגיון בשם: "מילות ההגיון" (בתרגומו של אבן תיבון), בו הסביר את מונחי היסוד של הפילוסופיה והמדעים, וכן מיין את המקצועות והענפים השונים שלהם. כבר בחיבורו זה

מתגלות כל התכונות המציינות את הפעולה המדעית של הרמב"ם: הצמצום, הבהירות ואף השיטתיות. חיבורי-הנעורים השני שלו הוא: "מאמר העיבור", העומד על גבול ההלכה והמדע, והוא דן בנושאים שונים של חכמת התכונה שיש בהם ענין לבעיות הלכתיות של הלוח העברי, קידוש החודש ועיבור השנה. אכן, מרץ היוצר שבו נתון בעיקר ליצירה ההלכתית. בשנות נעורים אלו הוא מחבר פירוש, בעברית וב"לישנא דרבנן", לשלושת סדרי הש"ס: מועד, נשים ונזיקין, וכן למסכת חולין, הדנים בנושאים אקטואליים בגולה. על פירוש זה אנו יודעים רק מעדותו-שלו (בהקדמה לפירוש המשניות) וכן ממובאות ממנו בספרי הראשונים, המזכירים את חידושי הרמב"ם בסוגיות תלמודיות שונות. הפירוש למסכת ראש השנה נתגלה קרוב לימינו ועדיין ספק אם הוא פרי עטו. כן לא ידוע לנו אם בכלל יצא הפירוש הזה פעם לאור, אחרי שמדברי הרמב"ם (במכתבו לחכמי לונדל) משתמע שלא הספיק לשכללו ול"דקדק בו" עד שיהיה ראוי לראות את "אור העולם". חיבור אחר בתחום זה הוא: "הלכות ירושלמי", המכיל את התמצית ההלכתית של התלמוד הירושלמי מעין חיבורו של הרי"ף לבבלי, ואשר אף עליו אין אנו יודעים אלא מעדותו של הרמב"ם עצמו (בפירוש המשניות לתמיד ובתשור-בות). קטעים מחיבור זה יצאו בשנת תש"ח על ידי פרופסור שאול ליברמן. בהיות הרמב"ם בן 23 תיכנן את דבר הפירוש הגדול למשגה ואף התחיל לבצעו.

לאחר טלטולים קשים עוזבת משפחת מימון בשנת תתקי"ט — 1159 את חצי האי הפירינאי ועוברת לעיר פאס אשר בצפון אפריקה, שהיא אמנם ערש האלמווחדים, אבל, כנראה, שחלה אז הפוגה במתח הקנאי האיסלמי. מטרת נסיעה זו הייתה להימצא בסביבה תורנית, וביתר דיוק, להיות בחברת הגאון הקדוש ר' יהודה הכהן, שעל חכמתו שמעו מרחוק (כפי עדות אחד ההיסטוריונים, ר' סעדיה דנאן). בעקבות הרדיפות של הקנאות האיסלמית נתרבו בעת ההיא האנוסים בישראל, ובפרט בצפון אפריקה. רב קנאי אחד פרסם אז אגרת, בה דן את האנוסים האלו ברותחין והכריז עליהם כעל מומרים גמורים שיש להרחיקם מכלל ישראל אף מבחינה חוקית, כגון בדיני אישות, ושתפילתם תועבה ואין לתת להם דריסת רגל בבתי הכנסת. נגד רב זה יצא הרמב"ם הצעיר, והוא אז בן עשרים ושמונה בערך, בכתב הגנה על אנוסים אלו ובהתקפה על הקנאות הדתית העברית, בשם "אגרת השמד" או "מאמר קידוש השם", שבו נתגלו לראשונה ברבים גם מוחו החריק של הגאון הצעיר וגם לבו הרגש, ואשר בגלל סבלו-שלו (ראה פתיחת האגרת שם) נעשה ער ביותר למצוקת עמו. הרמב"ם מגולל במאמר זה בבהירות רבה את בעיית קידוש השם לכל כלליה ופרטיה ומנתח את כל עקרונותיה, סייגיה וגדריה; הוא מסביר, ראשית כל, שהודאה מילולית בנבואת מוחמד —

וזה כל מה שדרשו קנאי האיסלם — אין עליה חובת "יהרג ואל יעבור", ושאף אלו שלא עמדו בנסיון — לא קיימו אמנם את מצוות קידוש השם אבל גם אינם נקראים מחללי שם שמים ברצון, ודינם רק כעוברי עבירות באונס, שאין עליהם כל עונש ואינם נקראים לא רשעים ולא פושעים ובוודאי שאינם מוצאים מכלל ישראל. מתוך זעם רב מגנה הרמב"ם את הרב ה"עני" הזה על שדבר סרה על ישראל, דבר אשר "עמודי עולם: משה, אליהו, ישעיה", נעגשו עליו כאשר קטרגו על ישראל, ומה גם שבזמניהם היו אלו עוברי עבירה באמת. עם זה הוא מסיים בפנייה לאגוסים לעזוב את ארצות השמד ולגוד למקומות של חופש, שכן "העולם הוא גדול ורחב". באגרתו זו הופיע הרמב"ם לראשונה כקברניט האומה וכרועה באמן המוכן לפרוש את כנפיו על צאן מרעיתו.

ישיבתה של משפחת מימון בצפון אפריקה לא ארכה זמן רב, לרגל חלופי גברא בשלטון שוב עלה בה זרם של קנאות; אז נהרג רבי יהודה על קידוש השם וכן ארבה סכנה מיוחדת למימונים על פעולתם בקרב האגוסים, והם עזבו בשנת תתקכ"ה את פאס ופנו לארץ ישראל; בד' אייר אותה שנה עלו לאנייה ואחרי הרפתקאות רבות הגיעו לעכו בג' סיון. את יום צאתו מאפריקה וכן את היום בו היו נתונים בסערה על הים קבע הרמב"ם עליו ועל יוצאי חלציו לימי צום, ואת יום הגיעו ארצה ואת ימי ביקורו בירושלים — לימי חג ושמחה (כפי שזה משתמע מתוך הפירוש למסכת ראש השנה המיוחדת לו וכפי שזה ידוע לנו גם ממקור אחר — ושמתוכו אנו יכולים לעמוד על האמונה התמימה של הרמב"ם באלוהים, אליו הוא פונה בעת צרה ולו הוא מודה בעת ישועתו). ששה חדשים ישבו המימונים בעכו ומשם יצאו לירושלים להתפלל על יד ה"כותל" ולחברון להשתטח על קברי אבות. כנראה לא מצאו בני משפחת מימון אחיזה בארץ הקודש שהישוב היהודי אז היה בה דל ומדולדל, והם ירדו מצרימה, לראשונה לאלכסנדריה, בה היה אז מרכז גדול לפילוסופיה ובית מדרש לאריסטוטליות, ומשם לקהיר, בירת הארץ, ובה השתקעו. עם התיישבותם במטרופולין של מצריים תמו ימי גדודיו של הרמב"ם, אבל לא סבלותיו ותלאותיו. דוקא סמוך לבואו נחתו עליו פורעניות רבות: פטירת אביו, מחלה, מלשינות, ואחרון אחרון — טביעת אהיו בימ. אח זה היה המפרנס של כל המשפחה. הוא היה סוחר באבנים טובות ונדד על פני מדינות הים, ועם טביעתו בעת אחת הגסיעות ביים לרגל מסהרו ירד הימה כל רכוש המשפחה. אסון אחרון זה היה שיא הצרות. הרמב"ם, שישב מקודם במנוחה על התורה ועל החכמה, היה נאלץ לקבל על עצמו את עול הפרנסה לכל המשפחה במקום אחיו, וגם מותו הבלתי-טבעי של זה, שאהב אותו גם כאח וגם כתלמיד, הטיל עליו דכאון רב לזמן ארוך. ברם סוף סוף התאושש הרמב"ם, התורה בה מצא את שעשועיו השכיחה את יגונו;

את פרנסתו מצא במקצוע הרפואה, בה התמחה הרבה ועליה פרסם למעלה מעשרה ספרים שנתרגמו גם לרומית. קטעים רפואיים נמצאים אף בכתביו ההלכתיים, וברבים מהם ניכרת גישתו כרופא. הוא התפרסם מהר כמומחה גדול, עד שנתקבל כרופא בחצר השולטן.

עם כל ריבוי התעסקותו המקצועית (שעל כך אנו יודעים מהמכתב המפורסם שלו לאבן תיבון) מצא פנאי לעצמו גם לעיסוקו בצרכי ציבור וגם לכתובת חיבוריו הגדולים. הרמב"ם פתח אז פעילות ציבורית-ספרותית ענפה ורבתי-מידות. הוא נעשה בזמן קצר למנהיגה של יהדות מצריים ולמנהיג האומה בכלל. הוא נתקבל כראש בית דין ופרסם שורה של תקנות חשובות, החל בדיני אישות (בדבר רישום נשואין למשל) וטהרת המשפחה, ועד דיני תפילה (כגון ביטול תפלה בלחש). כן יסד ישיבה גדולה, אליה נהרו חלמידים מארצות שונות, שעליו היתה פרנסתם, וכן קבע שעורי תורה ברבים לבני קהילתו. הרמב"ם גם לחם ב"נגיד" העריץ ומנצל העם, זוטא, עד שהדיחו, וכנראה, נתמנה נגיד במקומו. בכל אופן נשתמרה הנגידות במשפחתו במשך דורות רבים. הרמב"ם נעשה לתל-תלפיות, שאליו פנו קהילות ויחידים מכל קצווי ארץ, ומכאן התשובות והאגרות המרובות של הרמב"ם בעניני תורה והלכה ובעניני ציבור וחברה. במכתבים אלו ניתן לנו לעמוד על חכמת החיים הרבה ועל המידות המוסריות המצויינות של הרמב"ם: על ההגיון הבהיר שלו, על סבלנותו הרבה (יחסו לקראים, נוצרים וישמעאלים), על ההומאניזם ואהבת הבריות-שלו (תשובותיו לעובדיה הגר) על עניויותו, זהירותו שלא לפגוע אף במתנגדיו, ועל רוח הקידמה שבו ("העינים הם לפנים ולא לאחור"). אחת ומיוחדת בין האגרות האלו היא זו הידועה בשם: "אגרת תימן". משבר גדול עבר אז על יהדות תימן: רדיפות ושמד בחוץ, תהייה ומבוכה בפנים, שנזרעו על ידי מומרים-מדיחים ומשיחי שקר. הרמב"ם, נוסף לדברי תנחומין ועידוד שהרעיף על יהודי תימן ושהיו להם כטל תחייה, הסביר להם בעיקר את הסיבה של שנאת ישראל, שאין מקורה אלא קנאת הגויים ביתרון הרוחני של האומה, הוא תורת אלוהים שלה; כן הסביר להם את השתלשלותה של שנאה זו ואת הצורה המשולשת של מלחמת העמים בישראל: על ידי החרב, על ידי פולמוס לשוני ולאחרונה על ידי זיוף התורה, והרמב"ם מטעים את נצחיותה של האומה, שכל קיום העולם תלוי בקיומה; הרמב"ם אף זכה להערצה יוצאת מן הכלל אצל יהודי תימן עד היום. אך חשובה מכל העשייה החברתית הזאת היא פעולתו הספרותית בתקופה זו, לרבות שלש עבודות הענק שלו, הפותחות דף חדש בקורות הרוח בישראל, ואשר עליהם ידובר להלן.

ג

ספרים רבים כתב הרמב"ם בימי חייו, ובייחוד בתקופת שבתו במצריים, אך לתהילת עולם זכה בעד שלושת חיבוריו המוגומנטליים: הפירוש למשנה,

משנה תורה ומורה נבוכים. את פירושו לכל ששת סדרי המשנה, "ספר המאור", התחיל הרמב"ם לכתוב בשנת תתקי"ח—1158 בהיותו בן עשרים ושלוש, המשיך בו עשר שנים שלמות בנדודים ובטלטולי דרכים לרבות בספינות בלב ים סוער, וסיים אותו עם הגיעו למנוחה במצריים, בשנת תתקכ"ח—1168, והוא אז בן שלשים ושלוש. פירוש זה האיר באור חדש, אור מדעי, את המשנה, זו היצירה הקלאסית השנייה של האומה אחר כתבי הקודש. שונה הוא פירושו של הרמב"ם מכל הפירושים הקודמים לרבות הפירוש הפופולרי של רש"י; אין הוא פירוש מילולי כמו זה של רש"י, כי אם ענייני. אין הוא מפרש כל מלה ומלה לחוד ולא קטעי משפטים, אלא עומד על כללותה של כל משנה ומשנה, מסכם את תוכנה, מציין את נושאייה המרכזיים, מנתח ומברר את עקרונותיה וכלליה, ורק בשולי הדברים הוא עומד על המלים הקשות. את החומר לפירושו שאב המחבר בראש וראשונה מתוך המשא-ומתן התלמודי, לעיתים אף מסוגיות רחוקות, ולפעמים אף ממקורות הלכתיים אחרים כגון התלמוד הירושלמי שחיבה יתירה נודעת לו ממנו, התוספתא, וכן ענפי מדע שונים עד כמה שיש בהם נגיעה להלכה כגון תכונה, רפואה, הנדסה ואף גומיזמטיקה (מטבעות); יש גם שהרמב"ם מראה עצמאות גמורה ביחס לפירושי התלמוד הבבלי, והוא בוחר מביניהם לאו דוקא את זה שנשאר במסקנה, ולפעמים אף מפרש לגמרי שלא כבבלי. כן מוסר לנו הרמב"ם את המסקנה ההלכתית של כל משנה ומשנה שיש בה ויכוח. זוהי אחת ממטרות חיבורו, כפי-שציין-אותו, ומכאן גם הוכחה על מגמת החקיקה האחידה שפיעמה אותו כבר אז. הרמב"ם גם נוהג לנמק את ההלכות ולהסביר את טעמיהן, וביחוד גותן הוא את דעתו לנושאים מוסריים ורעיונות דתיים, לאמונות ודעות, להשקפות חיים ועולם, ולעיתים אף משלב הערות היסטוריות וכן אקטואליות מההווה שבימינו תוך הטפה לתיקון המידות ושיפור הגוהג.

חשיבות יתירה נודעת למבואות הבאים בראש כמה מסכתות, המהווים חטיבות ספרותיות שלמות, ואשר עוררו התפעלות של ראשונים ואחרונים ("מי שלא ראה הקדמותיו בסדרים, לא ראה מאורות מימיו" — "צידה לדרך" לר' מנחם בן זרח). את ההקדמה הכללית לפירושו, או כפי שרגילים לציין: לסדר זרעים, על שם הסמיכות המקומית, מקדיש הרמב"ם לבירור מהותה של תורה שבעל פה, יסודותיה ומקורותיה, יחסה ההדוק עם זו שבכתב, כל השתלשלותה ממשה עד רבי יהודה הנשיא ועד רב אשי ורבינא; כן מסביר הוא שורה של עקרונות-יסוד ומושגי-אב של ההלכה, מתווה את התחומים בין הנבואה והחכמה, דברי התורה ודברי סופרים, מנתח את הסוגים השונים של ההלכה כגון הלכה למשה מסיני, דברים הנלמדים במידות ותקנות חז"ל, גם מבאר את צורת החתימה של ההלכה, אופני כינוסה בקבצים שונים, משנה וברייתא, ואת דרכי העריכה שלה. תשומת לב מיוחדת הוא גותן לאגדה

התלמודית, שהוא מרבה להתפעל גם מהעושר הרוחני שלה הכולל את כל חכמת החיים ("מה שכילו בו הפילוסופים דורותיהם") וגם מצורת ההרצאה שלה, שבצמצומה הוא רואה אותות של רוח הקודש. כן מוסיף הרמב"ם חלק היסטורי-ביוגרפי של חכמי התלמוד, הכולל את מניינם, את שמותיהם כולם, אף של אלו שנזכרו רק כבעלי מימרא בודדת, את קורות חייהם: מוצאם, אומנותם, קשרים משפחתיים, דרכי-למוד, את פירוט האסכולות השונות שלהם והיחסים ההדדיים של החכמים. מיוחד במינו הוא המבוא לפרק "חלק" בסנהדרין, המכיל את הדוגמטיקה הראשונה בתולדות המחשבה הדתית בישראל (בספרות המקראית-תלמודית יש אמנם עקרונות וכללי יסוד של האמונה הישראלית, אך ללא קביעות דוגמטית, לא מבחינת הכמות ולא מבחינת המהות ולא מבחינת הניסוח; הנסיון הדוגמטולוגי של פילון נטול קביעות אף הוא וכן נטול השפעה היה), היינו: מכלול עקרונות היסוד של הדת הישראלית. י"ג עקרונות מונה הרמב"ם, מהם מהותיים ומהם היסטוריים, הניתנים להתחלק לשלוש קבוצות. אלוהים, התגלות, תקוות לעתיד; הוא אף נתן לעיקרי דת אלה נוסחה של הלכה קבועה, של הלכות האמונה, וצורה של הצהרת "אני מאמין", שתיובה או שלילתה קובעים את ההשתייכות לכלל ישראל ואת הערך המתפיזי של האדם הדתי בישראל: את חלקו לעולם הבא. הרמב"ם ייחס חשיבות רבה לקביעת הלכה זו בתחום האמונה והוא מדגיש וחוזר ומדגיש את העיון המיוחד שהוא הקדיש לה. מיון שיטתי זה של עיקרי האמונה שחרמב"ם כח-חד-עליו יכול להיות פרי הלך-הרוח השיטתי של המחבר, שלא רצה להשאיר פירצה וחלל ריק דוקא בתחום החשוב ביותר של תורת ישראל. ואולי גם נובע זה מכל השקפת העולם המימונית, שראה את הדעת כתנאי מוקדם הכרחי להיי נצח, לא רק בתורת תגמול אלא מבחינת הערך המתפיזי, שרק בה, בדעת, מתקיים הקשר עם עולם הרוח ורק לה מובטחת המציאות הנצחית. הוא רצה, על ידי סיכום זה של הדעת הדתית היסודית, להבטיח מידת-מה של נצחיות לכל אדם בישראל, ויתכן גם שיש כאן משום הוראת שעה לבצר את חומת הדת העברית בתוך סערת הדעות והאמונות של הדורות האלה ולתת לדת פרצוף קבוע, שישמור עליה מכל טשטוש המושגים ועירפולם. משנת הדוגמטיקה של הרמב"ם עוררה שקלא-וטריא ארוכה בישראל; יש שהתנגדו לכמה מעקרונותיה ולמספרם (קרשקש, אלבו), ויש גם ששללו את עצם המאמץ לקבוע עיקרי אמונה מסויימים, מפני שראו את "כל התורה עיקר", ללא כל סדר-גודל או חלוקה לחשוב יותר וטפל יותר (אברבנאל, הרדב"ז); או משום שראו את המצוות המעשיות שוות ערך לאלו העיוניות (האר"י); או שסברו שאין בכלל עיקרי אמונה ליהדות (מנדלסון), שאינה מצווה כי אם על המעשה ולא על האמונה; או, בנוסח אחר, שהיא מצווה לדעת ולא להאמין; או שראו את מטרת התורה רק בהוראת דרכי מוסר ולא בעקרונות עיוניים מופשטים (שד"ל). ועם זה נתקבלו

עקרונות הרמב"ם באומה והפכו ל"אני מאמין" הרשמי שלה, אף נכנסו לסדר התפלות היום-יומי.

כן יש חשיבות רבה למבוא למסכת "אבות", הידוע בשם המיוחד: "שמונה פרקים" והמכיל את תורת המידות של הרמב"ם, את תמצית עיקרי-היסוד שלה. הרמב"ם מרצה במבוא זה את תורת הנפש שלו מתוך אספקלריה רפואית, הוא רואה את הפגמים והמומים המוסריים של האדם כמחלות הזקוקות לרפואה; כן מציין הוא את המוסריות כתנאי מוקדם הכרחי להשתלמות המוסרית ולהתרוממות הדתית כאחד: מידות מוסריות גרועות מהוות מתיצות בין האדם ובין אלוהים. את אמת-המידה של המוסריות הוא רואה בדרך האמצע, ואת תכליתה של זו בשיעבוד כל כוחות הנפש לאלוהים, בקידוש כל מעשי אדם וייחוד כל תנועותיו לבוראו ויוצרו. ביסוס חירות הרצון האנושית, כמסד לכל תורת המוסריות הישראלית, מסיים את המסכת המוסרית הקטנה הזאת של המימוני.

ספר "המאור" נכתב, כמרבית ספרי הרמב"ם, ערבית, ותורגם חלקים חלקים על ידי אנשים שונים בזמנים שונים. בין המתרגמים היו נטולי דעת תלמודית יסודית, ותרגומיהם יצאו לקויים ברובם. לפיכך לא זכה פירוש המשנה לתפוס את מקומו הראוי לו בחוגי הלומדים כיתר חיבורי הרמב"ם, שהם לחם חוקם של המשכילים התורניים.

הגדול בחיבוריו של הרמב"ם, גולת הכותרת של יצירתו הספרותית, ה"מגנום אופוס" של כל מפעל חייו, שהודות לו תפס את מקומו בתולדות ההלכה ובקורות התרבות הלאומית ושזיכה אותו בשם "המורה הגדול" — הוא מפעלו ההלכתי-תחיקתי "משנה תורה", או בשמו הפופולרי: "יד החזקה", בשל חלוקתו לארבעה-עשר ספרים, כמנין "יד". עשר שנים רצופות, משנת ד"א תתקל"א עד שנת תתקמ"א עבד הרמב"ם על חיבורו זה, בו השקיע את כל מרצו ואת כל הגיגיו ולמענו עשה לילות כימים (כעדות עצמו במכתבו לר' יהונתן הכהן מלונגיל); את כל תוכן חייו ראה המימוני בלימוד חכמת התלמוד, שהיא "איילת אהביו ואשת נעוריו" ושכל שאר החכמות, ה"גשים הנכריות", "לא נלקחו-אלא להיות לה רקחות, טבחות ואופות להראות העמים והשרים את יופיה" (ממכתבו שם), ואת כל יעוד חייו ב"הפצת מעיינותיה", שלכך הוקדש "מרחם אמו" (שם), ובספרו זה הגיע לשיא מאמציו ואף לפסגת הישגיו.

בהקדמה לספרו מסביר לנו הרמב"ם בלשון ברורה את מטרת ספרו; הדחיפה לחיבור הספר באה לו ממצוקת האומה החמרית והרוחנית, ומהחרדה שלא תשתכח התורה מישראל. מטרת חיבורו זה היתה איפוא לכנס מחדש ולסדר סידור חדש את התורה שבעל-פה "שתהא התורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל", לאסוף ולרכז את כל אוצרות ההלכה שנצטברו במשך אלפים שנות קיומה והתפתחותה, על כל הסתעפויותיהם וענפיהם, החל מעניני תפלה

בבית-הכנסת עד לאורח-חיים ודיני אכילה ואישות בבית, ועד לעניני-משפט, חברה ומדינה, "לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור ושאר דיני תורה", לצרף ולאגד את כל פזורי ופרודי יצירת הדורות והמתיבתות, החל מגביאים וסופרים, תנאים ואמוראים, עד לסבוראים וגאונים, "מימות משה ועד חיבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים", לאחד את כל חמרי הדעת התלמודית, המפוזרים על פני כל המקורות הרבים, החל מקובצי התנאים: המכילתא וספרי, עד לשני התלמודים ועד לאוספי הגאונים: שאילתות והלכות גדולות. לעיני הרמב"ם רחפה דמותו של רבי יהודה הנשיא, אשר כמוהו שאף גם הוא לתת לעם משנה חדשה, לערוך מחדש את כל התורה שבעל פה, לחתום חתימה חדשה של ההלכה, השלישית לאחר המשנה והתלמוד. הוא קרא לספרו "משנה תורה", "לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה".

הרמב"ם עשה גדולות בשטח גיבוש המבנה של התורה-שבעל-פה וצר צורה חדשה להלכה הישראלית; שוב אין מצוות התורה לבנות נפרדות בבנין היהדות ואין המעשים הדתיים חוליות בודדות במערכת דת ישראל. הכל מתאחד לבנין אחד, לשלשלת אחת, למסכת אחת, לשיטת-קיום אחת, לגוף אחד בעל אברים רבים, לעץ אחד בעל ענפים מסועפים ופוארות רבות. הרמב"ם גם הפשיט מן ההלכות את אופיין העובדתי, הפרטי, היום-יומי, והפכן לכללים ועקרונות מופשטים — ואמנם הפשטה זו נוטלת מהן לעתים את חיוניותן במקצת — לנוסחאות מדעיות, להגדרות משפטיות.

במקום אחר (באחת מתשובותיו) מסביר הרמב"ם את מטרתו בחיבורו זה, והיא: לתת לעם "ספר מחוקק", ואמנם הוא נתן בספרו חוקת חיים לאומה חיה ורבונית, המקיפה לא רק את ההלכה המקוטעת הנוהגת רק בשבת בני האומה בגולה, אלא כל הלכות התורה, אלה שאינן נוהגות בזמן הזה, הקשורות בעצמאות לאומית ואשר ביצוען מותנה בקיום מדיני חפשי בארצנו, כגון הלכות שמיטה ויובלות, בית המקדש וקרבתו, וכן את אלו התלויות בתקוות העתיד כגון הלכות מלכים. הרמב"ם גם הוסיף פרטי הלכות, שמשום מה השמיטה אותם המשנה, כגון פרטי הלכות חנוכה, ציצית, תפילין ומזוזה, ואף מנהגים, בין שנתפשטו בכל התפוצות ובין רק בגלויות מסויימות. ולעומת זה השמיט הלכות הקשורות עם מזיקין, שדים ורוחות רעות, שלדעתו הן נקבעו בזמנן עקב נסיבות זמן ומקום והן נטולות ערך נצחי.

אולם חידושו הגדול של הרמב"ם היה שילוב האמונות והדעות, המוסר והמידות אל תוך המסכת ההלכתית; היסודות הפילוסופיים והעקרונות המוסריים הפכו אצלו להלכות קבועות (הלכות יסודי התורה, הלכות דעות) כמו הלכות מאכלות אסורות והלכות נחלות, מלוה ולוה. הרמב"ם לא רק

הקדיש ספרים שלמים למדע הדתי-ישראלי, לדעת של היהדות, אלא אף עשה את הדעת הדתית אבן פינה לכל מערכת המצוות, למסדו של כל הבנין הגדול של החוקים, המשפטים, הדינים וההלכות אשר בתורת ישראל. כל פעולה דתית צמודה לדעה מסויימת או לעקרון מוסרי מסויים, וביצוע הפעולה מסמל אותם או מגשימם. כל דעה או מידה מוסרית מוצאת את מימושה ואת ביטוייה בפעולה זו; העשייה הדתית והמחשבה הדתית, חובות האברים וחובות הלבבות קשורות ושלובות יחד. האגדה וההלכה מתמזגות לתחום אחד, וההלכה משמשת לבוש מעשי לאגדה. ההלכה מתרגמת לשפת המעשה את ההגיונות והמאויים של האגדה (ראה למשל את החוספות העיוניות של הרמב"ם בסוף הלכות מעילה והלכות תרומות ומעשר). וכך התחיל הרמב"ם את חיבורו ב"ספר המדע", המכיל את כל יסודות הפילוסופיה הדתית של היהדות ואת כל עקרונות המוסר שלה, את כל השקפות העולם והחיים של התורה, והוא סיים את הספר בחזון המשיחי הגדול, הסוציאלי-תרבותי והמוסרי-דתי, של האומה: "ובאותו הזמן לא יהיה שם רעב ולא מלחמות... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". הרמב"ם גם שילב יחד את התורה שבכתב ואת זו שבעל-פה, את הנבואה ואת ההלכה, את המקרא ואת התלמוד. לפני כל קבוצה של הלכות הוא מקדים את פירוט מצוות התורה שלהן, ואף הקדים לספרו כולו את "ספר המצוות", בו הוא לא רק מסכם ומונה את מצוות התורה בסדר שיטתי ובמיון עניני, אלא אף מוסר את אמות-המדה, את ארבעה-עשר השרשים, אשר לפיהם יש לקיים מגין זה, לדחות את אלו ולמנות את אלו.

הספר "משנה תורה" הוא סיכום חדש של כל יצירת הדורות, של כל אשר הרה והגה הגאון הישראלי לכל תקופותיו וארצות פזורו בכל שטחי הדעת והחיים. ברם בכל המפעל הענקי של המורה הגדול הזה היתה מגרעת אחת: היתה זאת עבודת יחיד — אמנם, יחיד השקול, כמשה, נגד רבים, ובכל זאת יחיד — באין לה אותה הסמכות הקיבוצית, הבית-מדרשית, כזו שזכו לה החתימות הקודמות, של רבי ורב אשי, אשר שיתפו את כל חכמי הדור בפעולת הכינוס שלהם, ואשר נתנה להן את כל משקלן ההיסטורי ואת כל הגושפנקה החוקית שלהן.

הספר "יד החזקה" עורר התפעלות עצומה ואף התנגדות רבה מיד עם הופעתו ובמשך תקופה מסויימת לאחר מכן. סמוך להופעתו התפשט החיבור בכל תפוצות ישראל "עד לקצות הארץ הנושבת" ונעשה לספר לימוד ועיון לחכמים ומשכילים תורניים, ששקלו וטרו בו כמו במקורות התלמודיים הרשמיים. רבים מהם, כגון רבני צרפת (חכמי לונגיל למשל), אף התקשרו בכתב עם המחבר וביקשו, תוך הערצה וחרדת כבוד, ביאורים והסברות. מצד

שני רבו גם המקטרגים והמתלוננים; יש שהתנגדו לו מתוך קנאה זעומה וצרות-עין ויש — מתוך התנגדות עניינית. שתי טענות עיקריות הושמעו נגדו — מלבד הטענות נגד הדעות הפילוסופיות שלו — והן: האחת, שהספר עשוי לגרום להשכחת לימוד התלמוד, לעשות את כל הספרות התלמודית למיותרת, מאחר שלא יצטרך אדם לקרוא אחרי תורה שבכתב שום ספר אחר מלבד ספרו זה. ואמנם כבר הוכח, שמגמה כזאת בכלל לא היתה לנגד עיני הרמב"ם, שהתלמוד היה כל תוכן חייו. אולם מבחינה אובייקטיבית עלול היה "יד החזקה" להאפיל על ספרי הלכה שקדמו לו ולהעמיד בצל את המשנה והתלמוד — לולא ההתנגדות שקמה לו ולולא הערותיו של הראב"ד, שלוו את כל הוצאות ספרו של המימוני. הטענה השנייה היתה יותר חמורה, והיא: העדר ציון המקורות של ההלכה בספר. שכן הרמב"ם, בספר "יד החזקה", לא רק השמיט את כל המשא ומתן התלמודי, את כל המחלוקות והויכוחים, את כל שמות יוצרי ההלכה, התנאים והאמוראים, אלא גם שינה את המטבע הלשוני של הלכה, נתן לה פנים אחרים, וכל זה גם הכביד על הקוראים למצוא את המקורות מהם שאב מחבר הספר את דבריו. סתימות זו של המקורות היתה קשורה בבעייה אחרת, זו של הסמכות; חכמי התורה רצו לדעת על סמך מה הכריע הרמב"ם כל מה שהכריע, והם לא רצו להכיר בסמכותו להכריע. הם גם לא הסתפקו בציון כללי ובעובדה שהמחבר שאב את תוכן הספר מהתלמוד הבבלי, הירושלמי, התוספתא והמכילתא.

הרמב"ם ענה בעצמו על רבים מדברי הפולמוס וההתנגדות האלו; הוא הבליג מתוך עניויות ונחת חכמים על ההתנפלויות הגסות, אף הודה ברבות מן השגיאות וניסה לתקנן, ביחוד ביחס להשמטת המקורות. ואכן, לא היה סיפק בידו לתקן את הפגם העיקרי במפעל רב-מידות זה, ובשל כך נשארו דברי הספר מקום להתגדר בו לחוקרים וללומדים עד היום הזה. עם זה הכיר הרמב"ם בערך הנצחי של מפעלו, ואף גיבא, ש"לעתיד לבוא לכשתכלה הקנאה ותאוות השררה יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו ולא יהיו קופצים על ספר הלכה מלבדו". ואמנם נבואתו של הרמב"ם התקיימה במדה רבה; הספר נהיה ליסוד היסודות של כל הקודיפיקציה ההלכתית. שכן גם ספר ה"שלחן-ערוך" של ר' יוסף קארו הוא כמעט כולו העתקה של "משנה תורה" בשנויי צורה ולשון קלים; כן היה לספר המרכזי של העיון והלימוד התלמודי עד היום, וכמעט כל מאמצייהם של לומדי הישיבות מוקדשים למצוא התאמה בינו ובין התלמוד. הספר "יד החזקה" לא רק שלא השכיח את התלמוד, אלא הפך לאחד המפתחות, ואולי המפתח היחידי, בו נפתחים כל שערי ההלכה. הספר זכה גם לפירושים רבים, ולפי סטטיסטיקה אחרונה מסתכמת רשימת פירושים אלו בשלוש מאות עשרים וחמשה חיבורים.

מפעלו הספרותי האחרון של הרמב"ם הוא ספרו הפילוסופי הגדול: מורה נבוכים, אשר לו מוקדש כל המשך ספרו זה. ה"מורה" הוא הספר הקלאסי של הפילוסופיה העברית, ה"משנה תורה" של תורת האמונה והדעת הישראלי, גולת הכותרת של כל ההגות העברית. את ספרו זה, או כלשונו, את "מאמרו" זה, כתב הרמב"ם רק למען תלמידו ר' יוסף בר יהודה עקנין והוא נעשה למגדלור לכל בעלי המחשבות בישראל, ואף חכמי אומות רבים הלכו לאורו. הספר הושלם בשנת ד"א תתקנ"א — 1191. מחברו היה אז בן חמישים ושש, והוא תורגם על ידי אבן תיבון בשנת תתקס"ה, שבועיים לפני פטירת הרמב"ם. המתרגם אף קרא את שמו: "מורה נבוכים" במקום "הוראת הנבוכים" (דלא ליה אלחאירון). גם ספר זה עורר הערצה עצומה מצד אחד והתנגדות חריפה מצד שני בדורו ובדורות הבאים. הפולמוס מסביב לספר מילא את הללו של עולם התרבות העברי במשך תקופה של מאה שנים. במידה מסויימת הוא נמשך עד ימינו. התנגדו לו חסידים ותמימים כגון הרשב"א והרא"ש, שראו בו את השלוחה של חכמה נכריה, חכמת יוון האלילית, כשם שגינו את הפילוסופיה בכלל כזמורת זר בכרם היהדות. היו כאלה (ר' שלמה ממונפילי, רבנו יונה מגירונדי, ועוד, שראו בו סכנה לאמונת ישראל, חתירה תחת אשיות הדת והם הטילו חרם על "מורה נבוכים" ועל "ספר המדע". והיו גם קנאים שמסרו את הספר לידי הדומיניקנים, והם שרפו אותו במדורת אש, כמו ששרפו אחרי כן גם את התלמוד. אך היו גם יריבים בעלי דעת ותבונה, שהתנגדו לו מבחינה עניינית (כגון ר' יהודה אלפכר ועוד, שראו בו דו־קוטביות ופסיחה על שתי סעיפים, או כאלה (כגון הרלב"ג), שהתנגדו לו בשם השכלתנות העקבית. אך קם לו גם מתנגד גדול, שזה לו בחריפותו, שהתנגד לכל הכוון השכלתני ושסתר את תורת הרב והתלמיד כאחד, את אריסטו ואת הרמב"ם. הלא הוא רבי חסדאי קרשקש. בדורות האחרונים נלחמו אתו שד"ל בשם המוסר העברי וחופש החקירה, ורבי נחמן מברסלב בשם האמונה התמימה ומתוך שנאת החקירה בכלל (לקוטי מהר"ן, ח"ב מ"ז). היו גם חכמים כגון הרמב"ן שניסו לפשר בינו לבין השמרנות הדתית. עם מרוצת הזמן גאו גלי ההערצה. התחילו ללמוד בספר ולפרש אותו וקמו לו שורה ארוכה של מפרשים, החל מר' שם טוב פלקירא, עד לאברבנאל, ועד לשלמה מימון, מונק וקופמן (אבן שמואל) בדורותינו, כל דור ודור מפרש אותו מחדש. הוא חדר גם לחוגי אנשי הלכה. הרמ"א הסמיך עצמו עליו והמשיך בדרכו זה בספרו "תורת העולה", אף ציטט ממנו ב"מפה" שלו. ר' מרדכי יפה הקדיש לפירושו אחד מעשרת ה"לבושים" שלו; ר' יום טוב ליפמן הלר כתב הערות פרשניות לו. אחדים מחכמי הקבלה אף התפשרו אתו; ר' אברהם אבולעפיה כתב על "מורה נבוכים" פירושים בעלי נימה מסתורית, ור' יצחק אבן לאטיף ניסה למצוא שביל בינו לבין "חכמת האמת". כן רבו מעריציו דוקא בין החסידים; ר' פנחס מקוריץ הטיף לבניו להחזיק בבית ספרי הרמב"ם, כי הם

מכניסים בו יראת שמים. הוא שימש אחד המקורות בצד משנת האר"י לבעל "התניא". רבי חיים הלברשטם מצאנו למד בו בליל יום-הכיפורים אחרי תפילת "כל נדרי".

השפעתו גברה אף מחוץ לתחום ישראל; עוד חכמי האיסלם נצמדו אליו בתשוקה רבה, ואחד מהם, אבובכר מוחמד אלתברזי, כתב פירוש לחלקים ממנו; חכמי הנוצרים, אלברטוס מגנוס ותומאס מאקוינו שאבו ממנו, אחרי שתורגם ללטינית, מלוא חפניהם; התבשמו ממנו אף גדולי הוגי דעות של העת החדשה, החל מלייבניץ, שכתב הערות לו, עד קנט ועד הגל. רבנו הגדול, מרא דארעא דישראל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל פסק עליו את פסוקו: "דברי הרמב"ם כולם, וגם דברי הספר הגדול "מורה נבוכים", יישארו לאור עולם בחכמת ישראל ותורתו כשמש צדקה ומרפא בכנפיה".

הרמב"ם נפטר, תוך עבודת רוח וגוף מייגעת, ביום כ' טבת, בשנת ד"א תתקס"ה, בהיותו כבן שבעים. עליו אפשר לומר מה שאמרו על אבי האומה: רבנו משה בן מימון לא מת. הוא חי ותורתו חיה בתודעת האומה, בלבם ובנשמתם של בני ישראל. רבים ממשכילי ישראל הביעו את הערצתם ללא קץ לדמותו. אלתברזי כתב עליו שבגללו הביין את אימרת אלוהים, שהאדם נעשה בדמותו ובצלמו. ר' ידעיה הפניני ראה בו את אחרון הגאונים בזמן וראשון להם בחשיבות, משורר נעלם אף הטיל ספק אם היה אדם או מלאך, שאלוהים בראו "מאין איש ואישה". אף קול העם הכריז עליו: "ממשה עד משה לא קם כמשה", וזו תהלתו לעד.

ד

משנתו הפילוסופית של הרמב"ם היא הפסגה העליונה של תנועת הפילוסופיה העברית והיא חוצה אותה לשניים; דומה כי כל מה שקדם לה אינו משמש אלא מבוא לה, וכל מה שבא אחריה נסמך לה ועליה, לעתים מתוך השלמה והמשך ולעתים מתוך ניגוד ופולמוס. תורתו של המימוני מאחדת וממזגת בקרבה את כל נכסיה ואת כל פירותיה של ההגות הישראלית; בה נקוו כל הפלגים הבודדים שלה והיו לזרם אחד, נארגו כל החוטים הנפרדים שלה והיו למסכת אחת; היא נקודת הגובה של כל מאמצי המחשבה הישראלית, והיא הסיכום והחיתום שלה.

כל מפעלו הפילוסופי של הרמב"ם הוא סינתטי, כשם שכל אישיותו וכל פעולתו היא סינתטית. המימוני איחד בקרבו את להט האמונה במלוא מתיחותה ואת שלוות ההגיון בעוצם חריפותו; פעולתו הצבורית מצאה לה מקום במרומי החברה, והספרותית — בגובה הדעת של תקופתו. הרמב"ם הקיף את כל שטחי ההשכלה ואף הפעיל את מרצו היוצר בכל רשויותיה. במרכז

יצירתו נמצאת ההלכה התלמודית, הוא סיכם אותה בשיטתיות מדעית וטבע בה, על ידי כך, צורה חדשה. כן חיבר ספרים חשובים במקצועות מדע רבים, החל מרפואה עד תכונה. ברם גולת הכותרת של יצירתו המדעית היא הפילוסופיה, אשר אותה כינס בספרו שנהיה הספר הקלאסי של הפילוסופיה העברית, והוא: ה"מורה נבוכים".

המגמה של ה"מורה" היתה — מציגה בין התורה והחכמה, האמונה והפילוסופיה, הנבואה והדעת, השכל ומה שלמעלה מן השכל. הרמב"ם ראה את השכל כמהותו של האדם, כ"צלם אלוהים" שבו — ובהגדרה זו הוא פותח את הפרק הראשון בספרו — ולפיכך ראה את יעודו של האדם במיצוי כל האפשרויות הגנוזות בשכל, ועם זה ראה אף את גבולותיו של הכושר השכלי האנושי, את מצרייה של ההכרה האנושית; למעלה ממנה, מן ההכרה השכלית, העמיד את ההארה הנבואית, אשר לה נפתחים שערי השמים והיא רואה מראות אלוהים, אם כי אף היא אינה יכולה לפרוץ את המחיצה האחרונה שבין האדם וההויה הנצחית. אמנם הוא ראה את ההשגה השכלית והנבואית כתולדת הקשר המתמיד שבין יצורי העולם הארצי עם אוכלסי העולם השמימי, וביחוד עם השכל הקוסמי או "השכל הפועל" במונח האסכולה — קונסטרוקציה מחשבתית, שאליה עוד נשוב בהמשך דברינו — השופע צורות ואשר מתבטא בתחום ההכרה כתהליך של קליטת צורות מושגיות או האמיתות הנצחיות על ידי האדם מממלכת הדעת העל-ארצית, ועם זה עולה ההשגה הנבואית על ההשגה השכלית לא רק בהיקף ובעוצמה, כי אם גם באיכות; ההכרה הנבואית היא תופעה דינאמית, פרי הזדעזעות פתאומית, והיא מופיעה כעין ברק המאיר בבת אחת את המחשכים. לעומתה — על פרטי השוני ראה להלן — ההכרה השכלית היא תופעת סטטית, היא תהליך מתמיד של הסתכלות שלווה כעין האור העמום, אבל הממושך, של האבן הטובה. הרמב"ם גם תחם תחומים מפורשים בין השכל והנבואה — וזהו אחד החידושים המיתודולוגיים שלו החשובים ביותר. רשותו של השכל הוא העולם הארצי, וקצר כוחו לחרוג מחוץ לגבולותיו. לא כן הנבואה, המתרוממת מעל ומעבר למציאות הארצית וחובקת בזרועותיה את מלוא העולם ומה שלמעלה ממנו — אם כי גם היא נסוגה אחור מול היש העליון מכל — האל הנעלם. ומכאן שמצד אחד הוא רואה, כאותם השכלתנים הדתיים שקמו לו כגון רבנו סעדיה ורבנו בחיי, את פעולת-המחקר השכלית כחובה דתית ראשונה במעלה. ולא עוד אלא שהוא עולה עליהם בדרישתו לניצול המלא של הכושר השכלי-האנושי בגבולות שניתנו לו. ברם מאידך גיסא הוא מזדהה עם האנטי-רציונליסט המובהק ר' יהודה הלוי בראיית צמצום שטח המחיה של השכל האנושי וקוצר יכולתו לחרוג מעבר לו. וכן הוא רואה, ביחד עם הלוי, את העליונות של הנבואה על השכל, ומייחס לנבואה את הסמכות הגמורה בכל הנושאים העל-

טבעיים והעל ארציים — כגון שאלת הבריאה והקדמות או הידיעה וההשגחה האלוהית — שלה חייב האדם השכלי להיכנע ללא שיור.

מבחינה מעשית התבטאה דו-אנפיות זו של זיהוי וניגוד שבין הגבואה והשכל בהקבלה שבין תורת משה והפילוסופיה הניאופלטונית לראשונה, והאריסטו-טוטלית לאחרונה. בהתאם למסורת השכלתנית, הנמשכת מרבנו סעדיה, רואה הרמב"ם אף הוא את זהות התוכן שבפילוסופיה וביהדות, על אף השוני שביניהן בצורה ובמיתודה. אלא שהוא הרגיש יותר מקודמיו בצד זהות זו גם את הניגוד הנגלה למראית עין בין שתי רשויות אלו של הדעת האנושית, המעורר מבוכה בלב המשכילים הדתיים, האוחזים בשני הנרות, כלשונו של אבן דאוד, של הדת ושל המדע, והוא טורח לסלק מבוכה זו וסתירה מדומה זו. טרחה זו היא מטרת כל ספרו, כדבריו, והיא שנתנה את השם: "מורה נבוכים" לספר, — על ידי הפרדה בין התוך והלבוש של היהדות, ודוקה הפילוסופיה היא המשמשת לו מכשיר-עזר להפרדה זו בין התוך והלבוש שביהדות, היא היא המאפשרת לו חדירה לתוך מעמקי היהדות וגילוי מסתריה וצפונותיה, הנעלמים מעין הצופה השטחי. ומכאן ההתלהבות הדתית המלווה את הצעת דבריה של הפילוסופיה בהרצאת המחבר. אך התאמה זו שבין הפילוסופיה והיהדות נוגעת רק לשטח הארצי-הטבעי, שהוא נחלת שתיהן כאחד — אחרי שגם הפילוסופיה היא תוצרת ליגלית של השכל, שאף הוא מתת אלוהים הוא, ואחרי שמבחינה היסטורית אף היא, הפילוסופיה, מקורה בהגות הישראלית שממנה קיבלה זו אם לא את גופי תורותיה, הרי בכל אופן את השראתה. — ברם יש שטחים ביהדות, שאין לפילוסופיה דריסת רגל אליהם, אומר המימוני ביחד עם השולל הגדול של הפילוסופיה האריסטוטלית, רבי יהודה הלוי.

לאמיתו של דבר, היהדות כוללת גם דעת, גם אהבה או, במונחים אחרים, גם פילוסופיה וגם אמונה, אלא מכיון שהיא מכוונת להמוני העם, היא מסתירה את הדעת הפילוסופית שלה תחת לבושים רבים, ולפיכך יש צורך בפילוסופיה השכלתנית לגלות את הלוט מעל פניה, ומכאן הזיקה הרבה של המימוני לאריסטו, שהוא בעיניו, כבעיני כל בני דורו, הנציג הקלאסי של הפילוסופיה. ברם — וזהו הפן השני של הסינתזה המימונית — הפילוסופיה אינה אלא השכבה התחתונה של היהדות, למעלה ממנה רובדי הגות אשר לשוא מנסה הפילוסופיה מתוך מאמצים נואשים להגיע אליהם. בתחום זה מדגיש הרמב"ם כמו רבי יהודה הלוי את הניגוד העקרוני הרב שבין הפילוסופיה והיהדות תוך מתן עדיפות לזו האחרונה. ועם זה הוא צועד זמן רב — אולי יותר מדי — בעקבות אריסטו, טרם שהוא מגיע לפרשת הדרכים של הפילוסופיה והאמונה ומתוך כך הוא נוטע ביודעים ובלא יודעים מושגים אריסטוטליים חדשים על

קרקע היהדות, מה שעורר תגובת-התנגדות של המאמינים הפשוטים. הנשמה הלאומית הבריאה לא בנקל קלטה את היסודות הזרים והיא לא יכלה לעכל אותם ומכאן הפולמוס השנון והארוך מסביבם. הרמב"ם שר עם אריסטו ויוכל לו, אך גדמה היה כי נשאר קצת צולע על ירכו.

עד כאן מבחינה מתודולוגית. חשובה יותר היא נקודת הראות העניינית של הסינתזה המימונית. בין היהדות והאריסטוטליות — זו של ימי הביניים, שקלטה הרבה יסודות ניאו-פלטוניים — יש נקודות-מגע רבות, אבל גם שוני רב. גם האריסטוטליות מודה בסיבה ראשונה, בעילת העולם היחידה, אך היא רואה אותה כהויה שרוייה בתוך עצמה, סטטית, נעדרת פעולה ומחוסרת זיקה לעולם, בניגוד לאלוהי היהדות, שהוא בעל רצון מוסרי; כיוצא בו מודה היא, הפילוסופיה, בתכליתיות היקום. אך תכליתיות זו אינה אלא הקשר החוקי, הרצוף והיציב, בין העצמים וההתרחשויות ודבר אין לה עם רעיון ההשגחה האלוהית, הצופה למעשי בני אדם מתוך עין פקוחה וכוונה דרוכה ואשר מוכנה תמיד להתערב במהלך ההיסטוריה. כן רואה הפילוסופיה האריסטוטלית את עליונותה של הנפש על הגוף, מתוך העדפת הצורה על החומר — אם כי ללא הבדלה עקרונית ביניהם, כמו בניאו-פלטוניות הרואה בנפש ישות עצמאית שמקורה בספירות-מציאות אחרות — ומכאן שהיא דורשת את שלטון השכל-הצורה על התאוות החושניות, שמקורן בחומר, אם כי ללא אותה המתיחות הקודרת הניאו-פלטונית, המטילה על האדם את החובה להשתחרר מכבלי החושים למען לתת פדות לנפש שהיא בת השמים. ברם האריסטוטליות תלתה את אושרה הנצחי של הנפש, את אלמותה של זו, ברמת ההשכלה שלה, במטען הדעת שבקרבה, ואת המוסריות ראתה רק כשנייה במעלה, כאמצעי הכרחי, שעל ידו רוכשים את השלמות השכלית, בנגוד ליהדות המייחסת ערך עצמאי, תכליתי יותר, למוסר, ואולי מעמידה אותו במרכז הערכים, בכל אופן למעלה מן הדעת. ביחוד יש לציין שהאריסטוטליות מחוסרת כל עיקר תודעת התלות של האדם באלוהים, כזו של היצור ביוצרו. לכל היותר יודעת היא, בעיבודה האיסלאמי, על הדבקות המחשבתית ביניהם, בין האדם ואלוהים, אך רחוקה היא מרעיון קרבת האדם, כל האדם — ולא רק הכח השכלי שבו — לאלוהים מתוך יראה ואהבה כאחד. הרמב"ם ניסה לפשר בין שתי הרשויות האלו, אם כי דורות רבים נמשך הויכוח בקשר לנסיון זה אם הוא עלה יפה.

ותוך יתר פירוט:

הרמב"ם בוחר בדרך ההוכחה האריסטוטלית במה שנוגע למציאותו של אלוהים. במקום להסיק מהתהוות העולם על מציאתו של בורא העולם, כדרך שעשה את זה רבנו סעדיה וכן אסכולת "המדברים" הערבית, הוא כאילו מקבל

את ההשערה האריסטוטלית בדבר נצחיות העולם והוא מוכיח מתוך התהליך של התנועה העולמית המתמדת את מציאותו של "המניע הבלתי מתנועע", וכן מסיק מהוויית העצמים, שמציאותם היא אפשרית גרידא, על העצם היחיד, שמציאותו היא הכרחית. וכל זה כדי להפריד בין שאלת מציאותו של אלוהים שפתרונה החיוני ראוי שיהיה מעל לכל ויכוח, ובעיית הראשית או הנצחיות של העולם, השנוייה במחלוקת. לעומת זה הוא פוסל את שיטת "המדברים" — שלביטולה הוא מקדיש פרקים שלמים — המושתתת על תורת הפרודות (האטומים), המפוררת את העולם לשורת מקרים והתרחשויות נטולות מצע, ההולכות ונוצרות כל רגע על ידי היוצר האלוהי, וכל זה לשם הוכחת הזיקה המתמדת של העולם לבורא העולם. ברם הרמב"ם מחייב את הקבע החוקי של הטבע, ולא עוד אלא שהוא רואה את העולם כולו כגוף אחד, כאיש אחד — ואף זה מחידושיו של המימוני — מאורגן ומתוכנן לכל אבריו, ודוקא סידור וארגון אחיד זה של העולם הוא לו הוכחה למציאותו של הבורא-המסדר ואחדותו הגמורה.

ברם עד כאן הוא התחום האחרון של השכל, של הפילוסופיה, של האריסטוטליות, ומכאן ואילך מתחיל הניגוד. לראשונה, במה שנוגע לאופיו של אלוהים, יותר נכון: של הפעולה האלוהית, של תכונת הפעילות שלו. הרמב"ם מקבל מקודמיו את תורת שלילת התוארים, שהוא מפרטה בצורה מתודית, אך נוסף לגוון החדש שהוא מכניס בשלילה זו — ועל זה ראה להלן בדבריו — בניגוד לאיון הגמור של המהות האלוהית על ידי הניאו-פלטוניים, הוא מציין ומבליט את החיוב שבתארי הפעולה האלוהית, המבטיחים את הזיקה הדינמית של יחסי אלוהים לעולם, אם כי הם אינם אומרים לנו כלום על עצמותו של אלוהים. חשוב יותר מבחינה מתודית ועניינית הוא הפולמוס של הרמב"ם עם אריסטו מסביב לבעיית הקדמות. הרמב"ם מדגיש ראשית כל, שלא הדיון האקדמי אם העולם הוא קדום או נברא, הוא האספקט העיקרי בבעייה זו, כי אם הפן האחר, הנובע אמנם מזה הראשון, אך הנוגע לנו יותר, והוא: אם העולם יוצא בהכרח מאת אלוהים, נאצל ממנו, בלשון האסכולה — גלגול ניאופלטוני של תורת הקדמות האריסטוטלית — או הוא מעשה יצירה חפשי של הבורא, וכתוצאה מזה, אם בורא העולם הוא גם רבון העולם, המעצב אותו כרצונו, בצורת קבע טבעי, ולעתים מתוך שלילותו של זה, או שאף אלוהים עצמו משועבד לסדר החוקי של הטבע, הנצחי כמוהו. הרמב"ם מטעים וחוזר ומטעים שכאן נקודת-הכובד של השוני בין היהדות והאריסטוטליות, כי אין לשער מה רבות הן המסקנות היוצאות מניגוד זה.

יש גם חשיבות עקרונית עצומה לדרך הויכוח של הרמב"ם, שפירוטה יבוא להלן. הוא שולל במחייב אחד את כל מערכת ההוכחות האריסטוטליות נגד רעיון הבריאה בין מצד העולם ובין מצד אלוהים, וזה על ידי נקודת-היסט אחת: אין להביא ראייה ממצב העולם הקיים על זה שלפני היותו ועת

התהוותו. כיוצא בו, אין לדון גזירה שוה מחוקיות הפעולה העולמית אל זו של יוצר העולם. לעומת זאת הוא מוכיח שהסתכלות במבנה העולם השמימי — בניגוד לארצי — על גרמיו השונים ותנועותיהם הנפרדות, מביאה אותנו לידי הכרה, שעולם זה הוא פרי רצון חפשי, שצר את צורתו בהתאם לתכנית הכמוסה מאתנו, ולא מותנה בסיבתיות הכרחית, שהרי זו אינה יכולה להסביר לנו את הריבוי הרב-גווני שיש בו. ומכאן שעולם זה הוא נברא. אמנם מודה הרמב"ם, שאין לקבוע מסמרים בחלק החיובי של הוכחתו, וששאלה זו היא בחינת מעמד שכלי או אנטינומיה, בלשון הפילוסופית החדשה, ששני צדדיה הם שקולים פחות או יותר, ולכן — ושוב חשובה כאן הגישה המיתודית — הרי שאלה זו חורגת מסמכותו של השכל האנושי ונתונה כולה לרשותה של הנבואה, זה השלב העליון בעולם הדעת אנושית. ועם זאת, עם כל ההודאה העקרונית ברבונות האלוהים על העולם, הוא טורח למעט — וזה המס שהוא משלם לאריסטוטליות — את ההתערבות הישירה של האלוהים בתולדות העולם על ידי הסבר טבעי של המאורעות הנסיים, אם על ידי הכנסתם, כחלק מיוחד אמנם, לתוך התכנית האלוהית הראשונית, הכלולה במעשי בראשית, אם על ידי פירוש אליגורי של סיפורי הנפלאות, ביחוד של אלו שנתייחד להם גוון אגדי מובהק, ואם על ידי ראייתם כהתרחשויות שיש להן מקום רק במחזה הנבואי.

כיוצא בו, מקבל הרמב"ם את ההגדרה האריסטוטלית בדבר הזהות של הדעת או של ההשכלה עם אלוהים — אם כי היא מעוררת בעייה, איך ליישב את הזהות הזאת עם תורת שלילת התוארים — אך אין הוא רואה כאריסטו את אלוהים כמחשבה החושבת רק על עצמה, ושכל ידיעת העולם שלו, אם ישנה — כפי שזה מופיע בעיבוד האיסלמי של האריסטוטליות — מוגבלת לידיעת הצורה החוקית הכללית של הסדר העולמי ושל פרטי העולם כחוליות בסדר כללי זה. לעומתו סובר הרמב"ם, בהתאם לאמונה התמימה, שאלוהים כבורא יודע את כל פרטי יצירתו ואת כל היצורים הפרטיים ידיעה בלתי-אמצעית, והוא רק מוסיף ברוח שיטתו שידיעת העולם של אלוהים יוצאת מידיעת עצמו של אלוהים וזו זהה עם העצמות האלוהית, ומתוך כך הוא מוצא מחסה מקשיי ההתאמה בין הריבוי של מושאי הידיעה האלוהית, הנתונים לתמורה מתמדת, ובין ידיעה אלוהית זאת כשהיא לעצמה, האחידה במהותה והעומדת בהווייתה נטולת החלופין — במסתורין של העצמות האלוהית, הוזהה עם הדעת. יותר מסובכת היא עמדתו של הרמב"ם בתחום הגובל עם הידיעה האלוהית, והוא זה של ההשגחה. אין הוא מזהה כדוגמת האריסטוטליים האיסלמיים את ההשגחה עם הסדר התכליתי של הטבע, שהרי קיפוח זה של היחס האישי בין אלוהים והאדם נוטל את הנשמה של מושג דתי זה. הוא מחייב את הרעיון של ההשגחה הפרטית, אך הוא נותן לו, נוסף לצמצום תחומה של דוגמה זו רק לאדם ולא למטה ממנו, משמעות אחרת. בהתאם להשקפתו על אלוהים

כעצמות שכלית הוא רואה את תהליך ההשגחה כשפע שכלי הנובע מאת העצמות האלוהית השופעת על כל גדותיה, ברם שפע זה גורר אחריו אף את הכוונת המהלך החיצוני של הטבע, שהרי כל פעולת היצירה האלוהית תלויה בשפע זה (וטעות היא בידי החוקרים, הכותבים ש"ההשגחה האלוהית אין משמעה התערבות במהלכו החיצוני של הטבע" ושהיא, "ניתנת כולה לפנימיותו של האדם"). שפע זה אינו מכוון, כנראה, ישר אל האדם הפרטי, אך האדם הפרטי יכול להיאחז בו על ידי פעולת השכל שלו, אשר בשלביה העליונים כדעת אלוהים משמעה התחברות עם אלוהים ועם השפע השופע ממנו. אמנם על ידי כך נמצאת לכאורה השגחה זו מותנית בדרגה השכלית של האדם ולא בגורמים מוסריים. אך בסופו של דבר שכליותו של האדם קובעת אף את מוסריותו, ונמצאת שוב ההשגחה קשורה עם המוסר (וראה להלן הפרטים), וזהו אחד מהדברים אשר חידש הרמב"ם. חשובה גם כן ההסתייגות שהרמב"ם מקדים לדיון על ההשגחה והיא התורה בדבר החומר כסיבה אובייקטיבית של הרע או ההעדר, בלשון האסכולה, הפיזי, המוסרי, החברותי והאינטלקטואלי, המגבילה את הכל-יכולת האלוהית, שגיבלה מן החומר כל מה שאפשר היה לגבל ממנו, ובזה סולקה אחת הטענות החריפות נגד מציאות ההשגחה, הבלתי-ניתנת להשלמה עם הרע שבעולם. בקשר לטענה אחרונה זו הרמב"ם אף הוריד את העטרה מראש האדם, הרואה את עצמו במרכז ההיסטוריה הקוסמית והוא מלא טענות כריזמון על קיפוחו המדומה, והעמידו על מקומו האמיתי כאחד הברגים הזעירים של המכונה האלוהית.

ומכאן אנו באים שוב לאחד הרעיונות המהפכניים של המימוני, והוא — בתחום התכלית העולמית והאנושית. אף כאן עמדתו של הרמב"ם היא דו-אנפית, דיאלקטית. פאריסטו מקיים גם הרמב"ם את התכליתיות הפנימית של העולם, המתבטאת בזה שיצורים אחדים תכלית קיומם היא למען יצורים נעלים מהם. וכן במבנה התכליתי של האורגניזם הבודד שאבריו משמשים אמצעים להתמדת קיומו של הגוף כולו. ברם, כמו החכם מסטגירה שולל גם הוא את התכלית האחרונה של ההויה בכללותה, של העולם כמו שהוא. אמנם שלילה זו מובנת על רקע שיטת ההכרה האריסטואית, לפיה המציאות העולמית היא נצחית, ואין לשאול על טעמה של מציאות זו, אך היא נראית כנטע זר ביהדות, הרואה את העולם כמעשה יצירה אלוהי, שלא יכול היה להיות לשוא. והרמב"ם מתאמץ מתוך חריפות רבה לבסס את תורתו החדשה הזאת. ההשקפה המסורתית המקובלת, שרבנו סעדיה היה הראשון שביסס אותה מבחינה פילוסופית, היא, שהאדם הוא תכלית הבריאה ותכלית האדם היא עבודת אלוהים, והרמב"ם סותר אותה סתירה גמורה. על התכלית האחרונה, כותב הרמב"ם, יש לשאול: מה תכלית היא, מה הצורך ליוצר האלוהי בעבודת האדם אותו? וכן אפשר להעמיד שאלה זו ביחס לכל ערך שבו נראה את

התכלית האחרונה של היצירה, מה תכליתו של זה? וכן אם נבודד יצור אחד כתכלית עליונה, געשה החלק המכריע של העולם מיותר, שהרי אפשרי הוא קיומו של יצור זה בלי המאמצים הרבים האלו. אך בעיקר דוחה הרמב"ם את הגישה האנתרופוצנטרית התמימה לפיה האדם הוא היצור העליון ביותר של הבריאה הקוסמית, והרי כמה דל ואפסי הוא האדם, לעומת היצורים השמימיים-הגלגלים, שלשיטת הרמב"ם — שאנו נדון עליה להלן — מחוננים הם בנפש ובשכל, ועוד יותר לעומת הישנים השכליים, המאכלסים את העולם העליון והקרובים כל כך לרבון העולמים.

ואמנם מטעים הרמב"ם וחוזר ומטעים את המבנה התכליתי של היקום העולמי ושל כל הפרטים הכלולים בו, שהוא פרי החכמה האלוהית, אך אין הוא רואה כאפשרית את השאלה בדבר התכלית של הווייתו של עולם זה שכל תכליתה היא בה עצמה, בהווייה כהווייה. ופה אנו מגיעים אל הפן השני של הבעייה. תכלית המציאות, מורה הרמב"ם, היא המציאות גופה, וכלל גדול בידו של המורה הגדול: "כל המציאות טוב". אין תכלית היצונית ליקום. תכליתו היא פנימית, היא גנוזה בעצם הקיום באשר הוא קיום. כל כוונת היוצר האלוהי היתה: להפיק ממעשה היצירה שלו את המציאות בתכלית האפשרות, שכל מגמת פעולת-היצירה היא הטובה, וכל מציאות היא טובה באשר היא מציאות. וכך ניתן לו לרמב"ם לשמור על הדיוקן האלוהי של הפעולה המוסרית כדוגמה עליונה לאדם, שהיא מעמדות-היסוד של היהדות. (וטעות היא בידי החוקרים, הכותבים "שמתוך הדברים האלה על תכלית כבר ניכר, שעם מתן האופי האישי-תני לדימוי האלוהים, לא ניתן גם אופיו המוסרי").

ומכאן לבעיית המוסר העברי, התורה והמצוות. כל סמכותה של התורה מקורה בהתגלות האלוהית שהרקע הכללי שלה הוא הנבואה. אמנם הרמב"ם, יחד עם האריסטוטליים האיסלמיים, רואה את הנבואה בכללותה כתופעה טבעית, והסבר טבעי זה של הנבואה נתאפשר לו על ידי הקונסטרוקציה הספקולטיבית של השכל הפועל. השכל הפועל, זה האחרון בשורת הישנים השכליים הטהורים, הוא המצבר הדינמי של הפעולה הקוסמית: הוא מוציא לפועל את הכחות הגנוזים בטבע העולמי, ואף האנושי; ההכרה השכלית, וגם הנבואית, יסודן בהפעלה זו של השכל הפועל. כאשר השכל הפועל מפעיל את השכל האנושי בלבד הוא מוציא לאור את החכמה באדם. אך כאשר הוא משפיע אף על כח הדמיון האנושי הוא מוליד את הנבואה. ברם אף זו, על כל עצמותה המיוחדת ומרצה הרב, כלולה בסופו של דבר במערכת התופעות הטבעיות. הסתייגותו של המימוני שאלוהים יכול למונעה, את מתת הנבואה, מן האדם על אף כל הכנותיו הטבעיות, — עם כל הזרות שבדבר, שלא התופעה החיובית של הנבואה, כי אם שלילת קיומה, תלויה באלוהים, — אינה גורעת מאומה מאופיה הטבעי של הנבואה, שהרי אלוהים יכול למנוע אף תופעות

טבעיות אחרות. לעומת זאת יש חשיבות עקרונית רבה להסתייגותו השנייה, המוציאה מכלל הנביאים את דמותו של משה ומייחדת לו כאילו מעמד מיוחד במציאות הקוסמית. נבואתו של משה היא תופעה על-טבעית והיא באה ישר מאת אלוהים, ללא מיצוע כלשהו. מכאן האופי השליחותי שלה במתן תורה לאומה, המבדיל בינה לבין נבואות שאר הנביאים, שלא ניתנה אף לאחד מהם מתת זו כלל וכלל, ומכאן גם היחידות המוחלטת והחד-פעמיות של התורה האלוהית, שניתנה ישר מאלוהים לעמו על ידי הנביא היחידי, שזכה למגע בלתי-אמצעי זה עם אלוהים.

את מטרת התורה מצמצם הרמב"ם בשני תפקידים: תיקון הגוף — בגוף הציבורי הכתוב מדבר — ותיקון הנפש, היינו: הנפש השכלית, שתיקונה בדעות נכונות. הרמב"ם רואה את הדעת כערך עליון מעל למוסר, שכן זה האחרון מכוון לתועלת החברה, ולא לאדם באשר הוא אדם; רק ההשכלה ממצה את היעוד האנושי כיצור מחונן בשכל. יש שראו בדירוג ערכים זה משום סטייה מן המסורת המקובלת, הרואה מתוך השקפה שטחית את המוסריות כערך הערכים של היהדות. ברם, קדם את הרמב"ם בזה כבר ר' יהודה הלוי — ומתוך קיצוניות-יתר — הרואה במוסר רק מבוא לדת ואמונה, וכנחלת כל העמים ולא כנכס מיוחד לישראל. אמנם הוא מעלה את הענין של החברה על זה של היחיד, וכן הוא רואה את המטרה האחרונה של היהדות לא בדעת, כי אם בדבקות באלוהים. ברם גם אצל הרמב"ם קשורה הדעת, שמושאה העליון הוא אלוהים, בהתחברות עם אלוהים. הכרת אלוהים מהוות לא רק חוייה אישית גדולה, כי אם קשר ממשי עם ממלכת הרוח, ובמיצועה, עם אלוהים, והיא משמשת רקע ופתיחה לאהבת אלוהים. אמנם אף לזו האחרונה מייחד המימוני אופי אינטלקטואלי. אהבה זו לאלוהים והדבקות בו הן אהבה ודבקות מחשבתית באלוהים, אף שהרמב"ם מדבר עליה במונחים של תשוקה וחסד ורואה בה, באהבה אינטלקטואלית זו לאלוהים, לא רק את פסגת ההשכלה הדתית של היהדות, כי אם את שיאה של עבודת-האלוהים היהודית, ולפיכך בא תיאורה כ"חתימת" הספר, שיש להבינה כתמצית הספר.

באספקלריה אחרונה זו מסביר הרמב"ם את טעמי המצוות. הוא אינו גורס את החלוקה הידועה של רבנו סעדיה גאון למצוות שכליות ושמעיות, כי אם רואה את כולן כבעלות תוך ומגמה שכלית. אלא שאחדות מהן שכליות גלויה לכל בר בי רב, והם, בלשון חז"ל (לפי הבנת הרמב"ם), המ ש פ ט י ם של התורה, ואחדות מהן יש לפענח את מהותן השכלית, מה שניתן רק ליחידי סגולה, והם ה ח ו ק י ם שבתורה. בהתאם לכך טרח הרמב"ם, תוך פירוט שיטתי, למצוא טעם מוסרי לכל מצווה ומצווה (אם כי הוא מודה שהעלם המסתורי של המצוות הוא גדול מהגילוי השכלי, שאינו אלא השכבה התחתונה שלהן); רובן באו לחזק דעות מסויימות או מידות מוסריות מסויימות, עד כמה שניתן

לנו להבין אותנו, ואנו חייבים להתאמץ להבינו, שהרי הן פונות לתבונה שלנו — שרק על בעל תבונה אפשר להטיל צויים, — אם כי אנו חייבים להודות בקוצר יכלתנו למצות את מגמתן האלוהית הכמוסה. לשם השלמת ביאור שכלתני זה מכניס הרמב"ם את הגורם ההיסטורי, והוא, שחלק גדול מן המצוות משמש כעין תרופת-נגד והפגנה מול האליליות, דעותיה, פולחנה וכל אורח חייה, ולעתים אף כויתור פסיכולוגי לאמונות ומנהגים שהעם הורגל בהם ושקשה היה לו להיגמל מהם בבת אחת. לשם ביאור היסטורי זה השתמש הרמב"ם בספרות ה"צאבא", שרידי המיתולוגיה האלילית שנתגלו בימיו, אם כי יש מכחישים את נאמנותם ההיסטורית. ברם כל המצוות אינן אלא שיטת אמצעים חינוכיים, שתכליתם היא נטיעת האהבה לאלוהים בלבו של האדם, הגדלה והולכת בפרופורציה למטען דעת האלוהים שלו. האידיאל הדתי של המימוני, האדם העליון הדתי שלו, שלתיאורו הוא מקדיש את פרקי החתימה של הספר, הוא זה, שעם כל העשייה החיצונית שלו מחשבתו דבקה ללא הפסקה כלשהי בישות האלוהית, ללא הסחת דעת ממנה אף לרגע קט. ומכיון שלמימושה של משאת נפש דתית זו יש הכרח בדעת הקודמת לו ושהיא מגופי התודעה הדתית, ניתן דבר זה רק לאריסטוקרטיה הדתית, ואינו יכול להיות קנינו של ההמון.

ברם את שיא הסינתזה הגאונית של הרמב"ם אנו מוצאים בפרק האחרון החותם את הספר. הוא הולך ומונה את סוגי השלמות: זו של הקנין, הגוף, המוסר, ולמעלה מכולם — ההשכלה, שעיקרה דעת אלוהים. אולם הוא מציין שדעת זו כל תוכנה הוא ההתבוננות בפנים המוסריים של אלוהים, באופי המוסרי של הפעולה האלוהית, וזה כמופת ודוגמא להתנהגות המוסרית של האדם. וכך חוזרת שוב המוסריות והופכת האקורד האחרון בסימפוניה המתפיי-זית של המורה הגדול.

ה

בעייה מיוחדת מהווה הארכיטקטוניקה של הספר "מורה נבוכים". הרמב"ם ידוע כאדריכל ספרותי. כל ספריו, וביחוד חיבורו הגדול "יד החזקה", הם בנינים ספרותיים למופת. ועם זה דווקא המבנה של החיבור הפילוסופי הגדול שלו, זו גולת הכותרת של יצירתו המדעית, מעורר שורה של ספקות.

הספר מחולק לשלושה חלקים, כל חלק לפרקים קטנים, וכל קבוצה של פרקים עוסקת בנושא אחד, אם כי ללא קריאת שם עליו במפורש. החלק הראשון מכיל אף הוא קבוצות שונות. ארבעים ותשעת הפרקים הראשונים עוסקים בביאור פילוסופי של השמות והמונחים בספרות המקראית ביחס לבורא ולעולם הרוחני. מטרתו של הביאור הזה לסלק את ההגשמה היוצאת ממשמעותם השטחית. ואחריהם בא דיון ארוך בנושא של תוארי אלוהים אשר סיכומו הוא שאין לייחס לאלוהים כי אם תוארי שלילה. הנושא האחרון שבו מסתיים החלק הראשון

הוא סתירת תורת "המדברים", — כיוון איסלאמי אורטודוקסי ואנטי-פילוסופי, יותר נכון, אנטי-אריסטוטלי. החלק השני מתחיל במערכת הוכחות למציאות אלוהים, עובר לתורת הגלגלים והשכלים הנפרדים, ומשם לבעיית הקדמות והבריאה והפולמוס עם אריסטו הכרוך בה. הסברת הגבואה חותמת את החלק הזה. החלק השלישי מתחיל בביאור תורת המרכבה על רקע חזונו של יחזקאל, עובר לבעיות החומר והרע, הידיעה וההשגחה, התכלית, התורה והמצוות, ופרקי ה"חתימה" מסיימים את החלק האחרון. היו כמה עוררים על הסידור הארגוני של הספר, כגון קדימת תוארי אלוהים להוכחת מציאותו, מה שנראה לכאורה, כבלתי-הגיוני, שהרי מקודם עלינו לדון על ישותו של הדבר ואחרי כן על מהותו. ביחוד עוררו מבוכה הפרקים הראשונים של הספר, הנראים כחסרי קשר אחד עם השני, כצירוף מקרי של פירושים בודדים לשמות שונים. מוזר הדבר, לכאורה, שהרמב"ם מצא לנחוץ להתחיל את משנתו הפילוסופית דוקא בפרקי בלשנות אלו, ואם אמנם מגמתם היא פילוסופית, אבל מדוע הפך אותם לחזית הספר? ברם אין כל ספק שלרמב"ם היתה תכנית מדוייקת, מחושבת ומעובדת יפה בקשר למבנה הספר, ואין בו שום דבר שסודר באקראי או דרך אגב, כפי שהוא בעצמו מציין בהקדמה: "כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה...", ולא עוד, אלא שאין בו אף מלה אחת שלא במקומה. "ולא גאמר בו דבר בזולת מקומו (מחוץ לענין הפרק שבו נמצאת המלה), אלא לבאר ענין במקומו (כלומר, אף שמלים מסויימות נראות לנו לעתים כיוצאי דופן), אלא שבהתאם למגמת המחבר לגלות טפח בשביל המשכילים הפילוסופיים ולכסות טפחיים בשביל ההמון, נבנה הספר כך שיהיה בו ההעלם רב על הגילוי. ומכאן הצורך בעמל רב לחדור לתוך מעמקי ההגות של הרמב"ם, שלשם כך יש לא רק ללמוד בעיון רב את עצם הרצאתו של הרמב"ם אלא אף לעיין בכובד ראש בשכנות שבין הפרקים, ואף של המלים בכל פרק ופרק: "כשתרצה להעלות בידך כל מה שכללו פרקי זה המאמר... השב פרקיו זה על זה..." ולהלן: "ולא תהיה כוונתך מן הפרק הבנת כלל ענינו לבד, אלא להעלות בידך גם כן ענין כל מלה שבאה בכלל הדברים, ואף על פי שלא תהיה מענין הפרק". ואמנם חוקרים רבים עמלו הרבה לפענח את הסודות הגנוזים בספר, אף אלו הכלולים בבנינו, ועוד הפתרון רחוק מאתנו למדי.

ועם זה, אשר לארכיטקטוניקה של הספר — ואנו מסתפקים כאן רק בשרטוט קצר, הפירוט יבוא בהמשך ההרצאה — נראים הדברים שכוונת הרמב"ם היתה מקודם לסקל את שדה המחקר שלו מכל אבני הנגף שנערמו במשך הדורות למען תהא הדרך סלולה להצעת משנתו-שלו; לשם כך הוא מתחיל במחקר בלשני המתרכז סביב למונחים המייחסים לאלוהים כלים, תנועות ומידות גשמיים, ועל ידי זה שהוא מעלה את המשמעות הפנימית של מונחים אלו הוא מאפשר לנו לגלות את ה"חוך" שביהדות שהוא, לדעתו, זהו העצם הפילוסופי.



והרי לזהוי זה מוקדש חלק גדול מהמאמץ של המחבר; סמוך לזה הוא מציע את תורת התוארים, שהרי המונחים, או השמות בלשונו, הכוללים את תוארי אלוהים, הם הם, שלפתחם רובצת ההגשמה הגדולה ביותר. ואמנם עלינו לברר לעצמנו מקודם את מי אנו מחפשים, טרם שאנו מוכיחים את מציאותו של זה; מקודם עלינו לסלק את הקליפות שבהן עטפנו את הדיוקן האלוהי — את התוארים — ואז נוכל לבסס את מציאותו. שכן אחרת, איך נוכל לגשת לבירור מציאותו של מאן דהוא, ואין אנו יודעים עליו כלום. ושמא החלפנו אותו באחר? ולפיכך מובן לנו, שהרמב"ם הקדים את התוארים להוכחת המציאות. המכשול האחרון הוא ה"מדעיות" המזוייפת של הסכולסטיקה האיס-למית, הרוצה לבסס את אמיתות הדת על הנחות שרירותיות, שיש בהן משום שלילת כל הסדר הטבעי, משום איון כל חוקי הטבע, ובסילוקו של המכשול הזה גומר המחבר את החלק השלילי של ספרו, ומכאן ואילך עובר הוא לחלק החיובי, המחולק אף הוא לשניים; בראשון שבהם — החלק השני לפי הסידור של המחבר — הוא דן בזה אחרי זה בבעיות המתפיזיות של היהדות: מציאות אלוהים, הגלגלים והשכלים הנפרדים, בריאת העולם, הנבואה, ובשני — החלק השלישי — בבעיות מוסריות: החומר והרע, הידיעה וההשגחה, התכלית, התורה והמצוות, ופרקי ה"חתימה", הקובעים ברכה לעצמם, ושיש בהם, אם לא משום סיכום תורת הרמב"ם, בכל אופן משום חתימת משא הנפש הדתי שלו.

פרק ראשון: מגמה ומתודה

את מגמת ספרו ואת המיתודה שלו מסביר המחבר בהקדמה, או ה"פתיחה", כפי שהרמב"ם מסמן אותה באחד ממכתביו לתלמידו. הקדמה זו אינה בהרבה כתבי יד (ראה הפירוש הצרפתי למונק, הערה 1), והיא מחולקת לשלשה חלקים (מלבד הקטע הראשון, המכיל מכתב אינטימי לתלמידו, למענו כתב את הספר ואליו שלח את הקונטרסים בזה אחרי זה, וכן גם אי-אלו הערות מיתודולוגיות חשובות) שהראשון שבהם מסביר לנו את כוונת הרמב"ם בחיבורו. בראש וראשונה התכוון המחבר להסביר את הצורה הפיוטית של הסגנון הנבואי, המשתמש בניבים ובביטויים מושאלים ושיתופיים (פתיחה):

"המאמר" (החיבור כולו נקרא בפי הרמב"ם: המאמר) הזה, ענינו (מטרתו) הראשון לבאר עניני שמות (שמות עצם ותואר וכן תוארי פעולה, וראה מונק, עמ' 6, הערה 1) באו בספרי הנבואה (שנמצאים בספרי הנבואה).

מהשמות ההם: שמות משתתפים ("שם אחד לענינים רבים", מלות ההגיון, פי"ג, סע' 3, הומונימים, שם אחד לדברים שונים לגמרי זה מזה, כגון "עין — העין הרואה" כלומר עין האדם, ו"מבוע המים", הרמב"ם, שם), וחסרי חכמה מפרשים את השם לפי משמעותו האחת, בו בזמן שבאותו המקום יש לשם זה דוקא המשמעות האחרת. "ומהם מושאלים" — היינו, מיתאפוריים, "הוא השם המורה על עצמות-מה שבשורש הנחת הלשון... אחרי כן תקרא בו עצמות אחרת בקצת העתים", היינו, שם שיש לו משמעות ראשונית, אך הושאל לענין אחר כגון השם "אריה, המונח על מין ממיני החי, ופעמים יקרא בזה השם הגבור מן האדם" (שם). "ויקחום גם כן כפי הענין הראשון אשר הושאלו ממנו, כלומר, בו בזמן שבמקום זה הוא מסמן את המשמעות המושאלת, ומהם מסופקים, פעם יחשב בהם שהם יאמרו בהסכמה — "השם הנאמר בהסכמה הוא שיהיה ענין מעמיד לשתי עצמויות, או יותר, ובשם שהוא הוראה על כל אחת מאותן העצמיות" (מלות ההגיון, יג', ד) שם סוגי, המסמן עצמים שונים, שיש להם דבר אחד משותף, והוא, דבר זה, מהווה את עצמותם של עצמים אלו, כגון, "חי הנאמר על האדם והסוס והעקרב והדג, כי ענין החיות נמצא בכל אחד מאלו המינים ומעמידו", (שם), "ופעם יחשב בהם שהם

משתתפים" — והם הם "השמות המסופקים" במיוחד, "השם המסופק הוא השם, אשר ייאמר על שתי עצמויות או יותר, בעבור ענין-מה השתתפו בו, ואין הענין ההוא המעמיד לאמיתת כל אחד מהם" (שם), כלומר, שם המסמן עצמים שונים, המשותפים בדבר מקרי ולא עצמותי, כגון "שם האדם, הנאמר על ראובן החי המדבר, ועל איש אחד מת, ועל צורת אדם הנעשית מן העץ". כל הביאור הזה מטרתו לסלק את הסתירה המדומה בין הפילוסופיה והתורה, המעוררת מבוכה אצל המשכילים שטעמו טעם שתיהם, וסתירה זו פוגעת רק במשמעות החיצונית של התורה (פתיחה):

אין הכוונה במאמר הזה להבינם (את השמות האלו) כלם להמון ולא למתחילים בעיון (המתחילים בעיון הפילוסופי), ולא ללמד מי שלא יעיין רק בחכמת התורה, רצוני לומר: תלמודה (חכמת התורה זו היא ההלכה, אין המאמר מכוון לאלו, שעוסקים רק בהלכה) — כי ענין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממנו הוא חכמת התורה על האמת (כלומר, מה שהרמב"ם קרא לפני זה להלכה, "חכמת התורה" בניגוד לפילוסופיה, אין זה אלא הסתגלות לשיגרת הלשון, כי בעצם, לדעת הרמב"ם, הדעת הפילוסופית של היהדות היא חכמת התורה האמיתית).

"אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת" — לעורר אדם דתי, שמתוך הרגל נפשי וגם שכנוע פנימי מאמין באמיתות התורה והוא אדם שרכש לו שלמות גם דתית וגם מוסרית, אבל עוסק גם בפילוסופיה ולא רק עוסק בה, אלא אף יודע אותה, "ומשכו השכל האנושי להשכינו במשכנו" — צורה ציורית, כאילו השכל האנושי מושך את האדם וקורא אותו לבוא לשכון במשכן שלו, של השכל, אך אז הביאו אותו דברי התורה לפי פשוטם, הנראים לו למשכיל הפילוסופי כעומדים בסתירה עם הפילוסופיה, לידי מבוכה ובהלה. אז, אחרי גילוי סתירה מדומה זו, גוצר קרע בנפשו: או שילך אחרי הפילוסופיה ויזלזל בתוכן הכלול בשמות האלו, שהזכירם המחבר, אשר לפי משמעותם המקובלת נוגדים את השכל הפילוסופי, ויעלה במחשבתו שבזה ביטל את יסודות התורה, כלומר, ולמעשה אין הדבר כן. או (האפשרות השנייה) שיכנע לדברי התורה לפי הבנתו הוא — כלומר, זו ההולכת אחרי החיצונית של התורה, המתנגדת לשכל — ויותר על דרישות השכל, ועם זה ירגיש שוויתור זה על הגישה השכלית לנושאי התורה מביא לו נזק והפסד גם באמונתו שיוצאת אף היא — לא רק מבחינה פילוסופית, אלא אף דתית — לקויה, אחרי שהשמיט ממנה את בסיסה השכלי, שהרי לאמיתו של דבר אין סתירה כלל בין התורה והפילוסופיה, וסתירה זו היא פרי הדמיון. הרהורי תהייה אלו מעוררים בו חרדה ודכאון "ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה" לאמור: ולכך מכוונים דברי הספר — להוציאו מהמבוכה שסתירה מדומה זו עוררה בו. ביאור משלי הנבואה ברוח דומה לזו של השמות, הוא המטרה השנייה של המחבר (שם):

"ובכלל המאמר הזה כוונה שנייה, והיא: ביאור משלים סתומים מאוד" — ולא הוסבר שאלו הם רק משלים, ולפיכך דברי נבואה אלו נראים לבלתי

מבינים שיש לקחת אותם כפשוטם ושאינן להם תוך פנימי, נמשל, וכן יעוררו דברי הנבואה כפשוטם מבוכה אצל המשכיל. אך אם נסביר את המשל שהוא או אפילו אם גסתפק רק בהערה שדברי נבואה מסויימים הם משל, שיש לחפש להם נמשל — "ימלט וינצל מן המבוכה ההיא. אחרי שיתברר לו שאינן הדברים כפשוטם, הרי מסתלקת הסתירה שבין ההגיון הפילוסופי והתורה, אחרי שסתירה זו היתה רק למשמעות הפשוטה של התורה כמו אצל ה"שמות". ולזה נקרא המאמר "מורה נבוכים" — שהרי כל מטרתו לסלק את המבוכה, המתעוררת בלב המשכילים על רקע הסתירה המדומה שבין הפילוסוספיה והתורה.

ברם הרמב"ם מסתייג, שהוא ימסור בספרו רק ראשי פרקים של משנתו, וגם זה בצורה ש"הנסתר" שבו יהיה מרובה על הנגלה שבו, שלא יגיעו דבריו להמון העם הבלתי-מוכשר לקליטת מושגים פילוסופיים.

"וכבר בארנו בחבורינו התלמודיים (הכוונה לפירוש המשניות, חגיגה פ"ב, מ"א, וספר המדע שביד החזקה, פ"א, ופ"ד) כללים מזה הענין" (עקרונות מסויימים על נושא זה).

"וזכרנו בהם, ש'מעשה בראשית' הוא חכמת הטבע ו'מעשה מרכבה' הוא חכמת האלוהות" — בין השאר הזכיר הרמב"ם באותם המקומות שאותן החכמות הנסתרות המובאות בדברי חז"ל: "מעשה בראשית", הקשורה עם פרשת בראשית של התורה ו"מעשה מרכבה", הקשורה עם חזון המרכבה של יחזקאל, אינן אלא חכמת הטבע או פיזיקה וחכמת אלוהות או מתפיזיקה; וכך, למשל, מסכם הרמב"ם בפרק ב', הלכה יא מהלכות יסודי התורה, שהענינים הכלולים בשני פרקים אלו הם מעשה מרכבה, ובהם מדובר על אלוהים, מציאותו ואופיו, וכן על המלאכים, ושוב בפרק ד', הלכה י' מסכם הרמב"ם שתוכן שני הפרקים שלפניו: ג' וד' הם מעשה בראשית, ובהם מדובר על הגלגלים, על ארבעת היסודות, וכן על נשמת האדם*. וכן באר הרמב"ם שם את דברי החכמים: "ולא במרכבה ביחיד", אלא אם כן היה חכם ומבין

(* ברם יש להעיר, שזהות הנושאים האלו אינה אומרת עדיין זהות התוכן, ויתכן אמנם שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם תורת הפיזיקה והמתפיזיקה, אבל לא זו הידועה לנו מהחכמה היוונית, כלומר, שאף הם עוסקים בנושאים אלו, בצורה מעמיקה הרבה מזו שיש במדע המקובל. ובזה תסולק התרעומת של אברבנאל ורבים הדומים לו, שלפי זה לא היה צורך לחכמים לעטוף את חכמתם זו במסתורין כזה, אחרי שזו היתה ידועה לכל בר בי רב יווני, ואין הדבר כן: במקום שמסתיימת החכמה היוונית שם מתחילה זו של היהדות, אם כי אף היא עוסקת באותם הנושאים, של פיזיקה ומתפיזיקה. ונראה לי קצת אסמכתא לדברי: בפירוש המשניות לחגיגה כותב הרמב"ם ש"מעשה בראשית" עוסק ב"התחלת המציאות", אם כן לא בחוקי הטבע הרגילים, שהם נושאי מדע הפיזיקה, אלא ביסודות הפילוסופיים שלה, ועדיין הדבר צריך עיון.

מדעתו (חגיגה פ"ב, מ"א), שאין מלמדים חכמת מעשה מרכבה אף ליחיד בודד — בניגוד למעשה בראשית שמלמדין לכל הפחות ליחיד — אלא אם יחיד זה הוא חכם, ויכול להסיק את תולדות החכמה מעצמו, "מוסרין לו ראשי פרקים" (גמרא שם יג, א), ואף לחכם זה מוסרים רק ראשי פרקים של החכמה, כי, כפי שהרמב"ם מסביר בפירוש המשניות, יש סכנה של קלקול הדעות בכל נסיון המחשה של אמיתות החכמה הזאת.

בהתאם לכלל האמור (דרך-אגב מגלה לנו הרמב"ם שספרו כולל את חכמת המרכבה, או בעיות מתחומה של חכמה זו) מרצה כאן רבנו רק ראשי פרקים, ואף ה"ראשים" האלה אינם מוגשים בצורה שיטתית, עקרון אחרי עקרון. "כי כוונתי שיהיו האמיתיות מושקפות ממנו ואחר ייעלמו" — האמיתות (המיסטיות) בהרצאת הרמב"ם, נגלות לרגעים וחוזרות ונעלמות, והמחבר מסביר את עצמו ואת שיטת ההרצאה שלו: כדי שלא נעבור על התכנית האלוהית המכוונת לזה אשר האמיתות העליונות, הקשורות בהשגתו אותו, את אלוהים, תשארנה סתומות בפני ההמון.

ברם דו-אנפיות זו של גילוי וכיסוי אינה מיתודולוגית גרידא והיא באה לא רק מתוך שאיפת ההעלמה של האמת העליונה מן ההמון, כי אם היא נובעת מעצם טבעה של ההשגה האנושית, השכלית ואף הנבואית, כל אחת לפי דרגתה: כך דרכה של האמת האלוהית העליונה שאין היא מופיעה בכל בהירותה לפנינו ובצורה מתמדת, כי אם היא מהבהבת באורה נגד עינינו ונעלמת מהר, ואמנם קיים הפרש רב בענין זה בין ההשגה השכלית וזו הנבואית (שם):

ולא תחשב שהסודות העצומות הם (של החכמה הנסתרת: בראשית ומרכבה או הטבע והאלוהות) ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו. לא כן, אבל פעם יוצץ לנו (יאיר לנו) האמת עד שנחשבנו יום (כי כל כך גדול יהיה אור האמת הזה), ואחר כך יעלימהו הטבעים והמנהגים (הטבע האנושי על כל תאוותיו ועל כל צמצומו וכן ההרגל האנושי, הדעות שעליהן חונך האדם, כל זה מסתיר לפנינו את האמת שלרגע נצנצה בעינינו), עד שנשוב בליל חשך, קרוב למה שהיינו תחלה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם, והוא בליל חזק החשך (כלומר, אי-הידיעה דומה ללילה אפל מאוד, והאמת כברק המבריק לרגע קט ונעלם מהר).

ויש דרגות שונות של ההארה הנבואית הזאת (שם):

והנה יש ממנו, מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם, במעט הפרט ביניהם (ההפסקה בין ברק לברק, היינו בין הארה להארה, אינה נמשכת) עד כאילו הוא (הנביא המשיג ההוא) באור תדיר לא יסור, וישוב הלילה (הלילה השכלי) אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדל הנביאים (היינו משה, שהרמב"ם רואה באישיותו ובפעולתו תופעה על-טבעית, וראה להלן פרקי הנבואה)... ויש מי שיהיה לו בין ברק לברק הפרש רב (הפסקה ממושכת), והיא מדרגת רוב הנביאים, ומהם מי שיבריק לו פעם אחת בלילו כולו (ויש גם כאלו שזכו להארה נבואית חד-פעמית בכל ימי חייהם), ומהם מי שיהיה בין בריקה לבריקה

הפרשים רבים או מעטים (מאמר סיכום: וכך יש דרגות שונות באשר לכמות ההפסקות ואורך שהייתן; ויש כאן גירסות שונות בקטע זה, עיין שם טוב ומנוק עמ' 11, הערה 2).

ברם עוד יותר גדול השוני, ושוני עקרוני, מהותי, בין ההכרה הנבואית והשכלית; אמנם אף לזו האחרונה אופי אינטואיטיבי לגבי יסודותיה (ויפה הסביר אחד האחרונים, אנרי ברגסון, את רעיון האינטואיציה; בעצם, מסכם הוא במקום אחד, כל פילוסוף אמר רק מלה אחת, וזו באה לו כהארה ממרומים או ממעמקי הנפש) אך היא לא רק נופלת בהרבה מן הראשונה מבחינת עצמתה ומרצה, כי אם גם שונה ממנה בכל מהותה. הראשונה מופיעה כגילוי פתאומי, דינמי, כברק המאיר בבת אחת את כל המחשכים, וזו האחרונה מהווה תהליך סטאטי של חקירה ארוכה ושל שורת מופתים ארוכה (שם):

"ויש מי (והם הפילוסופים, החכמים) שלא יגיע למדרגה, שיאור חשכו כברק, אבל בגשם טהור זך" — אור האמת שלו מאיר כעין האור של גוף מלוטש כגון אבן טובה (וכמה מדוייק כאן הוא המשל: הארת הנבואה דומה לברק, אך זו של החכמה לאור הקורן מאבן טובה שהוא לא רק קטן לאין שיעור מזה של הברק הנבואי, אלא גם ממין אחר: אור האבן הטובה הוא נמשך ומתמיד — וזה מתאים עד למאוד לדרך ההכרה הפילוסופית, המתמצית בחקירה ודרישה ארוכה — על אף שגם הוא נעלם לפרקים, ברם אינו בא כזוהר פתאומי מעין הברק, ההולם שוב את ההכרה הנבואית) * . ועם זה שהוא לא מופיע כברק פתאום, הוא גם אינו תדירי, אלא לעתים הוא מסתתר מאתנו, ולעתים אנו מבחינים בזריחתו, כמו אותה החרב המתהפכת בתדירות, שלפיכך אף הלהט שלה נעלם ומופיע בזה אחרי זה. "וכפי אלו הענינים, יתחלפו מדרגות השלמים (כדרגת האור ההכרתי ותדירותו, דרגת החכמה), אמנם אשר לא ראו אור כלל אפילו יום אחד, אבל הם בלילה יגששו... ונעלם מהם האמת כלו, עם חוזק הראותו — כלומר: החסרון הוא בהם אבל לא בה, באמת, הנראית דוקא לכל מי שיש לו הכשרון לראותה, בעצמה רבה — והם המון העם, אין מבוא לזכרם הנה בזה המאמר (ואפשר כבר כאן להבחין בזלזול שרוחש הרמב"ם ל"המון העם" שלא הספיק לרכוש לו השכלה פילוסופית).

* חוקרים רבים, וביניהם החוקר המובהק יוליוס גוטמן, לא הרגישו בהבחנה זו, ולפיכך חשבו שהרמב"ם מזהה מבחינה עקרונית את ההכרה הנבואית עם השכלית, ואינו רואה ביניהן אלא הבדל בדרגה, וזה האחרון אף בונה על הנחה זו שיטה שלמה בהסברת משנת הרמב"ם, לפיה יוצא שכמעט יש סמכות שזה לתורה ולפילוסופיה בעיני "המורה", אחרי ששתיהן נובעות מהארה הבאה ממרומים, והוא עוד מתלבט בזה אם לדעת הרמב"ם אין עליונות לפילוסופיה על התורה. וכמה לא חלה ולא הרגיש האי גברא, שדברי הרמב"ם ברור מללו, שיש הפרש תהומי בין שני מקורות ההכרה האנושית האלה, המתמצה בהקבלה יפה זו שבין הברק על אורו המפתיע והאבן הטובה המאירה בהתמדה.

ומכאן גם שדרך ההרצאה של הפילוסופיה שונה מזו של המדעים המדוייקים רב בה הערפול, בכוונה, ועוד יותר שלא בכוונה (שם):

ודע, כי כשירצה אחד מן השלמים, כפי מדרגת שלמותו, לזכור דבר ממה שהבין מאלו הסודות, אם בפיו או בקולמוסו (בעל פה או בכתב), לא יוכל לבאר אפילו מעט השעור אשר השיגהו, באור שלם כסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות, שלמודם מפורסם (כמו שידועה ומפורסמת דרך הלמוד שלהן, של החכמות אלו), אבל ישיגהו בלמודו לזולתו (בשעה שהוא מלמד לזולת), מה שמצאהו בלמודו לעצמו, רצוני לומר: מהיות הענין מתראה, מציץ, ואחר יתעלם, כאילו טבע הענין הזה (כאילו שזה טבעו של התוכן הזה הניתן להכרה), הרב ממנו והמעט, כן הוא (והכל אחד אם תוכן הכרתו זה גדולה כמותו או פחותה).

אחרי ברור פרטים שונים, ואחרי מתן שורה של דוגמאות מהספרות המקראית, מסכם הרמב"ם (שם):

...ואחר שזכרתי המשלים אקדים הקדמה, והיא זאת: "דע כי מפתח הבנת כל מה שאמרוהו הנביאים עליהם השלום וידיעת אמיתתו הוא, הבנת המשלים ועניניהם (תוכנם) ופרוש מלותיהם".

הרמב"ם מדגיש הנחתו זו על ידי שורה ארוכה של פסוקים תנכ"יים ומימרות תלמודיות. אך כדאי במיוחד להתעכב על אחד הפסוקים האלו שהרמב"ם מפרשו בפרטיות יתירה בהיותו ממצה את כל גישתו לנושא זה, ובהראותו לנו, אגב, את כושרו הפרשני הרב, את יכולת ההבחנה הדקה שלו, העומדת על כל תג וחג של המשפט (שם):

...אמר החכם (שלמה המלך בספר משלי, כה, יא): "תפוחי זהב במשכיות כסף, דבר דבור על אופניו". ושמע ביאור הענין אשר זכרו (שהזכירו מחבר "משלי"), כי משכיות הם הגופות המפותחים בפתוחים משובצים, רצוני לומר, אשר בהם מקומות פתוחים דקי העיניים מאוד (כלומר, סבכה, רשת, שיש הרבה נקבים בדופניה), ונקראו כן (משכיות), מפני שיעבור בהם הראות (שהראות עוברת דרך הדפנות שלה), ותרגום: "וישקף" — ואסתכי (כלומר, פרוש המלה מסכית היא מלשון "ואסתכי" והיינו וישקף, ראה). ואמר כי משל תפוחי זהב בשבכת כסף דקת הנקבים מאוד, הוא הדבר הדבור על שני אופניו (וספר משלי אומר לנו, שהדבר הנבואי על שני הפנים שלו, היינו הגילוי והכיסוי שבו, דומה לתפוחי זהב הנמצאים בתוך שבכה של כסף שהיא בעלת נקבים דקים מאוד).

והנה כיצד הרמב"ם אחרי שפירש את המלים ואת התוכן הכללי של המשל, דן על כל פרט ופרט שבו (שם):

"וראה מה נפלא זה המשל — כמה נפלא הרעיון המודגם בצורת המשל הזה, הבנוי בצורה מופתית (אך, נוסף אנחנו, לא פחות נפלא פירושו של הרמב"ם עצמו לרעיון זה ולמשל זה...), והוא, שמחבר ספר "משלי" קובע סולם של ערכים בין הנגלה והנסתר והוא זה של כסף וזהב; אמנם הנהב, או: הנסתר, עולה על הכסף, או: הנגלה, אבל גם זה האחרון הוא בעל משקל חשוב עד כמה שיש חשיבות לכסף, אלא שהוא פחות מזהב. אך — ושוב הרמב"ם מדגיש

את הרעיון השני של כיסוי והעלם – הנגלה צריך גם לכסות וגם לגלות, כמו שכבת כסף זו המכסה את התפוח, שלרואה השטחי נראה כאילו הוא כולו כסף ולמתבונן החריף יתגלה הזהב שמתחת לכיסוי של כסף... והנמשל (שם):

גם בנגלה, במשל, יש חכמה ובה תועלת בענינים שונים, כולל גם, בין השאר, תקנות בשטח החברותי (הצד הנגלה שבספר "משלי", וספרים דומים). אך התוך, הנסתר, הנמשל, מכיל "חכמה מועלת" בביסוס דעת האמת. ודרך אגב, מודיע לנו הרמב"ם את דעתו, שהמוסר (החברותי) הוא בהרבה פחות במעלה מן הדעת (המתפיזית).

אחרי ברור פרטים שונים עובר המחבר לחלק השני של הפתיחה הנושא את השם "צוואת זה המאמר" והמכיל שורה של הערות מתודולוגיות. חשיבות מיוחדת יש לעקרון המיתודולוגי, שלו מוקדש החלק האחרון של הפתיחה, המכונה בשם "הקדמה" בדבר סיבות הסתירה שאנו מוצאים בספרים בכלל ובספרו בפרט, והמגלה לנו שוב את מגמת ההעלמה המיוחדת של המחבר. הוא הולך ומונה אותן אחת, אחת (שם):

סיבות הסתירה (התנגדות של שני משפטים, שאחד מהם הוא בעל היקף כללי, והשני בעל היקף חלקי, וראה מלות ההגיון פ"ד, והדוגמאות שם) או ההיפך (התנגדות של שני משפטים, ששניהם הם בעלי היקף כללי, שם) בספר מן הספרים (באיזה ספר שהוא) או בחיבור מן החיבורים (ליקוט, בניגוד לספר המסמן יצירה מקורית, וראה הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות שלו), אחת משבע סבות.

הראשונה: הספר הביא דעות של מחברים שונים, בלי הזכרת שמם. השנייה: המחבר התחרט מדעתו הראשונה, והביא את שתיהן בספרו ללא ציון התמורה שחלה בהשקפתו; השלישית: הסתירה היא רק בין המשמעות החיצונית של המשפטים; הרביעית: המחבר החסיר פרט מסויים; החמישית: המשפט נאמר באופן ארעי; השישית: הסתירה נגלית רק בין תולדות המשפטים; השביעית: הצורך בהעלמה מכוונת.

אחרי שהרמב"ם ממיין את סוגי הספרים לפי אופני הסתירות השונות, הוא מגלה לנו את דעתו על הסתירות האפשריות בספרו (שם):

ואמנם אשר ימצא במאמר הזה מן החלופי (הסתירה) הוא לפי הסיבה החמישית (היינו, משפט הנאמר בארעיות) והסיבה השביעית (העלמה מכוונת). ודע זה, והבן אמיתתו, וזכרהו מאוד, שלא תתערב (תתבלבל) בקצת פרקיו" (הרמב"ם מושך כאן מתוך הרגשה רבה את תשומת לבנו על ההערה המתודולוגית האחרונה. ואמנם היא נותנת לנו הרבה חומר למחשבה בקשר לתעלומות אלו בספרו של המורה הגדול).

פרק שני: תורת-ההכרה, השכל וגבולותיו

א

ארבעים ותשעת פרקיו הראשונים של החלק הראשון שבספר "מורה נבוכים" משולבים בהם, כהדגשת המחבר עצמו, רעיונות שונים, לעתים רק בדרך רמז. וכן יש משום רמז וענין רעיוני מיוחד בשילוב הפרקים, ואמנם חוקרים רבים ניסו את כוחם בפענוח סודות ורמזים אלו, אך אנו לרגל מלאכתנו לא נעסוק כאן בזה. לעומת זאת נציין רק את אותם הפרקים המכילים רעיונות-יסוד, שיש בהם משום אבני-פינה לשיטת המחבר. ואופייני הדבר, שהפרקים הראשונים עוסקים באותה הבעייה, אשר מימיו של קנט נעשתה לנקודת-ראשית של כל שיטה פילוסופית, והיא: תורת ההכרה.

הפרק הראשון עוסק בשמות "צלם ודמות". ושוב, יש דיון רב בשאלה משום-מה התחיל הרמב"ם דוקא בשמות אלה. יש אומרים משום ששמות אלו מכילים את ההגשמה הגמורה ביותר, כביטוי של הרמב"ם, מפני שהם מייחסים לאלוהים צלם. אולם, כפי שנראה בהמשך הדברים שבפרק מציין המחבר עצמו שאין נושא ההגשמה עיקר הענין בפרק זה. ונראים יותר הדברי, שהוא בא כאן להדגיש את דבר היות השכל הצורה הטבעית של האדם. תמצית הפרק הראשון של ה"מורה" היא, שההשגה השכלית היא העצמות של האדם, היא היא העושה את האדם למה שהוא, היא המקנה לו את התואר אדם בכלל. וחשיבות רבה לעובדה זו, שהרמב"ם פותח את ספרו ברעיון על זהות השכל והאדם, שהרי יש בו משום קביעת עמדה לפעולה השכלית של האדם, לפילוסופיה, שהרמב"ם יראה בה את תפקידו של האדם באשר הוא אדם, ובכך אף את יעודו הדתי (חלק א, פרק א):

"צלם ודמות: כבר חשבו בני אדם, כי 'צלם' בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותוארו" — היינו, הצורה הגופנית, כדברי הרמב"ם בספר המדע: "ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעיניים, שהיא הפה והחוטם והלסתות ושאר רשמי הגוף, שזו תואר שמה" (יסודי התורה, פ"ד, ה"ח). והפירוש הזה גרם לייחס לאלוהים צורה גשמית ממש, ולא רק תכונות גופניות. לרגל האמירה של אלוהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, הגיעו לידי המחשבה "שהשם על צורת אדם", כלומר, אחרי שהבינו, ש"צלם" פירושו צורה גופנית, הרי שהיו

אנוסים לפרש את המשפט: "בצלמנו", שהצורה הגופנית של האדם נעשתה כדוגמת הצורה הגופנית של אלוהים. בייחוס צורה גופנית זו לאלוהים ראו לא רק דבר היוצא מן הכתוב, אלא גם הכרה מחשבתית-דתי, שהרי לפי דעה המונית זו, אם ישללו צורת גוף זו מהאלוהים, הרי כאילו שללו אף את מציאותו. אמנם אף בעלי דעה המונית זו מודים שאם כי אף אלוהים הוא גוף, אלא שהוא גוף אחר בכמות ובאיכות, שהוא גדול מאוד ובהיר מאוד, והחומר שלו אינו זה החומר הגס של בשר ודם, אלא חומר יותר עדין, מעין מה שאמרו ביחס לחומר של הגלגלים, שהוא מין חמישי של חומר, קווינ-טאסנציה. ראיית אלוהים כגוף ענקי בעל חומר עדין ביותר — זה היה שיא הרוממות, אותה ייחסו לאלוהים.

אחרי שהרמב"ם מעיר, שאין כוונתו כאן בפרק זה לעסוק בבעיית סילוק הגשמות מאלוהים, כי אם בביאור המונחים "צלם" ו"דמות", הוא מסביר את ההפרש בין המונחים: "תואר" המיוחד, לדעתו, לצורת הגוף, ובין "צלם", שמשמעותו הצורה העצמית-הפנימית של האדם — השכל (שם, שם):

ואומר, כי הצורה המפורסמת אצל ההמון, אשר היא תמונת הדבר ותארו (היינו, הצורה הגופנית) שמה המיוחד בה בלשון העברי: "תואר. אמר (הכתוב אומר): 'יפה תאר ויפה מראה' (הרי ש'תאר' מסמן את הצורה החיצונית, הנראית לעין)... וזהו שם שלא יפל על ה' יתברך כלל חלילה וחס. אמנם 'צלם' הוא נופל על הצורה הטבעית (המהוה את טבעו המיוחד של הדבר), רצוני לומר: על הענין אשר בו נתעצם הדבר".

"צלם" מסמן את הענין, ההופך את הדבר לעצם מיוחד שעל ידו הוא מה שהוא, ושהוא מהווה את אמיתת מציאותו, שהוא נמצא זה ולא אחר. וענין זה הקובע את העצמות אצל האדם הוא אותו הדבר, אשר על ידו בא לאדם הכושר של השגה, המיוחדת לו, לאדם. ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו "בצלם אלוהים ברא אותו" — השגה שכלית זו עושה את האדם דומה לאלוהים; אופייני הדבר, שהרמב"ם משתמש בביטוי: "השגה שכלית", במקום "שכל" וזה מתאים לכל שיטתו, הרואה בשכל לא כח סטאטי, כי אם פעולה דינאמית, ואף אלוהים, הוזהר עם הדעת, ש"הוא היודע, והוא הדעת", אינו אלא פעולת השגה מתמדת.

אחרי שהרמב"ם מביא שורה של דוגמאות, שבכל מקום "צלם" מובנו הצורה הפנימית הרוחנית, התוכן המחשבתי, המושג, האידיאה של הדבר המסויים ולא תוארו החיצוני-הגופני, הוא מסכם (שם, שם):

"וייהיה הנרצה באמרו (הכוונה באמירה זו): נעשה אדם בצלמנו — הצורה המינית (הצורה המיוחדת לכל המין האנושי), אשר היא ההשגה השכלית (שוב 'השגה' ולא 'שכל') לא התמונה והתואר".

מכאן ואילך הוא עובר לביאור המונח: "דמות". אף כאן אין הכוונה לדמיון גופני-חיצוני, כי אם דמיון בתכונה מסויימת, רוחנית-פנימית. להשגה השכלית

של האדם יש תכונה מיוחדת, והיא: שאין היא משתמשת, לדעת הרמב"ם, לא בכלים גופניים ולא בחושים חיצוניים, ובוזה יש בה דמיון-מה להשגת האלוהות, שאף היא אינה זקוקה לכלים כל שהם. אמנם אף דמיון זה הוא בלתי-ממשי, שאין דמיון כל שהוא בין האדם ואלוהים. אך המחשבה בראשיתה יכולה להעלות דמיון כזה, אחרי שאין בו הגשמה גלויה (שם, שם):

אמנם, "דמות" הוא שם מן (הבא מן) 'דמה, והוא גם כן דמיון בענין (בתכונה, במושג, באידיאה) כאמרו (כמו שנאמר): דמיתי לקאת מדבר (תהלים קב, ז), לא שדמה בכנפיה ונוצותיה, אבל דמה אבלו לאבלה (כאן ברור, שאין כוונת המשורר לדמות את עצמו לדמות החצונית של הקאת, אלא לתכונת האבל המיוחדת אותו במיוחד)... וכאשר ייוחד האדם בענין שהוא זר בו מאוד (נפלא מאוד, מיוחד במינו), מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח (שאינו למצוא ענין זה אצל מצויים אחרים של המציאות הארצית), והוא: ההשגה השכלית אשר (שתכונתה המיוחדת היא) לא ישתמש בה חוש ולא מעשה גוף, ולא יד או רגל (שלא משתמשים בעבודה לא בחושים ולא בכלים גופניים אחרים כגון יד או רגל, לפי תרגום מונק, וראה שם ההערה שלו עמ' 36, ק, בקשר לנוסח), דמה (השוה הכתוב) אותה בהשגת הבורא אשר אינה בכלי (שאינה משתמשת באמצעים שהם) — ואם אינו דמיון באמת, אבל נראה מן הדעת תחלה (ואף שהשוואה זו אינה אמתית, אבל היא עולה בראשית המחשבה, שלא התרגלה עדיין להרחיק כל דמיון בין האלוהים והאדם). ונאמר באדם מפני הענין הזה, רצוני לומר: מפני השכל האלוהי המדובק בו (מפני שבאדם דבק השכל הדומה לזה האלוהי, ואולי מפני שאלוהים נטע אותו בו או סתם שבא מאת אלוהים ולפיכך נקרא השכל האלוהי; יש אומרים, כגון כספי ומונק, שיש כאן רמז לשכל הפועל, שהאדם דבק בו בעת ההשגה השכלית שלו, ו'בצלמנו' הכוונה לשכל הפועל, כלומר, בצלם השכל הפועל. וכך נראה קצת מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד, ה"ח, וכך מפרש אבן-פלקירא, או שהשכל הפועל הדבק באדם הוא עצמו, הוא שנעשה בצלם אלוהים, אך אין זה נראה מהרצאת דברי הרמב"ם כפשוטם, שהרי לא הזכיר כאן עדיין אפילו ברמז את ענין השכל הפועל), שהוא ב'צלם אלוהים ודמותו' לא שהשם יתברך גוף שיהיה בעל תמונה" (אבל אין השוואה זו רוצה לומר, שאלוהים הוא גוף, שיש לו תמונה או צורה גופנית כל שהיא).

הפרק השני מהווה המשך ישר של הראשון. התפקיד הראשוני של השכל, קובע הרמב"ם, הוא ההבחנה בין האמת והשקר וזה שייך לתחום המושכלות או האמיתות המוחלטות הניתנות מתן ראשון לאדם. לעומת זאת ההבחנה האסתטית או המוסרית בין הנאה והמכוער או הטוב והרע, השייכת לתחום המפורסמות, היינו: האמיתות היחסיות, שהתפרסמו כנהוגות אצל בני אדם רבים ללא ערך מוחלט, נוצרה במאוחר כפרי הסטייה של האדם מהצו האלוהי. את הרעיון הזה מוסר הרמב"ם בצורת שאלה ותשובה מעניינת (פרק ב):

הקשה לי איש חכם, זה לו שנים, קושיא גדולה... יראה מפשוטו של כתוב (מן הכתוב כפשוטו, המספר לנו שהאדם אחרי שעבר על הצו האלוהי לאכל מעץ הדעת קיבל כעונש את כח השופט להבחין בין טוב ורע), כי הכוונה הראשונה (של היוצר האלוהי) באדם, שיהיה כשאר בעלי חיים, אין שכל לו

ולא מחשבה, ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע, וכאשר המרה (ואחרי שמרד באלוהים ועבר צויו), הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והוא שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו (השיג תמורת המרי את השלמות הגדולה הזאת, המיוחדת באדם, היא ההכרה), אשר היא הנכבד מן הענינים הנמצאים בנו, ובה נתעצם (על ידה הפך האדם עצם מיוחד), וזה הפלא, שיהיה ענשו על מריו תת לו שלמות שלא היה לו, והוא השכל, ואין זה אלא כדבר מי שאמר: כי איש מן האנשים מרה והפליג בעוול (הרחיק לכת במעשה הרע), ולפיכך... שנו ברייתו (טבעו), והושם כוכב בשמיים (ועשו אותו כוכב) ?

בפתח דברי התשובה מדגיש הרמב"ם הדגשה מיוחדת עד-כמה יש לגשת לספר הספרים בכובד-ראש (שם, שם):

אתה, האיש המעיין, בתחלת רעיונו וזממיו (במחשבה שטחית, העולה בראש תחלה ללא העמקה) ומי שיחשב (והחושב), שיבין ספר, שהוא הישרת הראשונים והאחרונים (ספר, שהוא מורה דרך לראשונים ולאחרונים, היינו, לכל הדורות, מראשית עד אחרית), בעברו עליו בקצת עתות הפנאי מן השתיה והמשגל, כעברו על ספר מספרי דברי הימים או שיר מן השירים (מתוך קריאתו בו ברגעי הפנאי הספורים בין תענוג לתענוג, כפי שעוברים על ספרי היסטוריה או שירה), התיישב והסתכל, כי אין הדבר כן כמו שחשבתו בתחלת המחשבה, אבל כמו שיתבאר עם ההתבוננות לזה הדבר (עליך לעיין ולהתבונן הרבה, ואז תוכח שכאן ענין אחר מכפי שחשבת בתחלה).

ועכשיו לענין (שם, שם):

"וזה, כי השכל, אשר השפיע ה' על האדם... הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו ובשבילו נאמר בו שהוא בצלם אלוהים ובדמותו" — השכל הוא צלם אלוהים של האדם, שבו הוא דומה לאלוהים, ועל שחונן בשכל דיבר אלוהים עם האדם, אף נתן לו ציוויים (כאיסור אכילת פרי עץ הדעת), שהרי אפשר להטיל מצוות שביצוען מסור בידי המצווה, לחיוב ולשלילה, רק כשהוא בעל שכל, היודע לבחור בין טוב ובין רע. הפעולה העיקרית של השכל היא ההבדלה בין האמת והשקר, והיא הייתה מצוייה באדם עם ראשית יצירתו בצורה תמה ומושלמת. לעומת זאת, ההבחנה בין המכוער והיפה היא ייחסית, ובלשונו של הרמב"ם: "במפורסמות ולא במושכלות" [מושכלות הן אמיתות הטבועות בשכל האנושי, ויש להן תוקף מוחלט וכלל אנושי באשר הן יצורים שכליים, ומפורסמות הן דברים שבנותג החברותי, ולדעת הרמב"ם אף הבחנה זו בין הנאה והמכוער שייכת לסוג האחרון. חלוקה זו בין מושכלות ומפורסמות נמצאת, בין השאר, ב"מלות ההגיון", פרק ח', ומקורה ב"טופיקה" לאריסטו. אמנם לדעת אריסטו אף ההבחנה המוסרית בין טוב ורע שייכת ל"מפורסמות" ומדברי הרמב"ם פה וב"מלות ההגיון" אין זה ברור כל צרכו, ויש מקום להנחה שלדעתו רק המשפט האסתטי בין נאה ומכוער שייך ל"מפורסמות" ולא המשפט המוסרי] ובעוד היות האדם הראשון תם ושלם, עם כל מחשבתו והמושכלות שלו, היה חסר בו הכוח הדן על הענינים השייכים לסוג ה"מפורסמות" והיה נטול השגה בהם עד שאף

הערווה, שהיא מפורסמת כמעשה מגונה ביותר, לא היתה מגונה בעיניו ולא השיג כלל את זנותה. ורק אחרי שמרה והעדיף את התאוות, שהן פרי הדמיון, ואת הנאות החושים הגשמיות על ההשגה השכלית [וכנראה, שמתחילה ניתן לו החופש לבחור בין השכל והתאוות], ניטלה ממנו כעונש ההשגה השכלית — והיינו, בעת החטא האדם מאבד את כושרו השכלי, שאחרת לא היה חוטא — ואחרי שאיבד את עשתונותיו השכליים שבלמו אותו עבר למעשה, אחרי שמקודם רק נטה לעבור, על הצו האלוהי, ואז, כתחליף למשפט השכלי בין אמת ושקר, ניתנה לו ההבחנה בין מגונה ויפה". ולזה נאמר והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע (בראשית ג, ה), ולא אחד יודעי שקר ואמת" — שהרי רק הידיעה בין "טוב ורע" נתחדשה לו ולא ידיעת האמת והשקר, שהייתה לו גם מקודם.

אנו נפסח כאן על המחקר הארוך בשמות, שמביא הרמב"ם, ונסתפק לשם הדגמה באחד הפרקים שבמחקר זה. הנה כיצד מסביר הרמב"ם את המונח: "תמונה". לראשונה הוא מבדיל בינו לבין המונח הדומה לו: "תבנית" (חלק א, פרק ג):

ייחשב, שענין 'תמונה' ו'תבנית' בלשון העברית אחד, ואינו כן. וזה, כי "תבנית" שם נגזר מן 'בנה', וענינו: בנין הדבר ותכונתו (המבנה של דבר מסויים), רצוני לומר: תארו (הצורה הארכיטקטונית שלו) בריבוע והעיגול והשילוש, וזולתם מן התוארים (צורות גיאומטריות שונות)... ולזה לא הפילה (לא ייחסה) לשון העברים אלו המלות בחארים נחלים באלוהים בשום פנים (במערכת תוארי אלוהים אין למצוא כלל את השימוש במלה "תבנית", אפילו במובן מושאל, מטאפורי, בגלל ההגשמה הגסה שבו);

למונח "תמונה" עצמו יש גם כן שלשה מובנים (שם, שם):

שהוא ייאמר על צורת הדבר המושגת בחושים (הצורה, הנתפסת על ידי חושינו, והיינו הגשמית) הוץ לשכל (בלי השתתפות השכל, המפשיט את תפיסת החושים או הנמצאת מחוץ לנפש במציאות החיצונית), רצוני לומר: תארו (הצורה החיצונית)... ויאמר על הצורה הדמיונית (הנראית רק לדמיון), הנמצאת בדמיון באיש, אחר היעלמו מן החושים (הדמיון שומר על התמונה של הדבר, שקלטוה החושים, אף לאחר שהדבר נעלם מן החושים)... ויאמר על הענין האמיתי שיושג בשכל (על המהות האמיתית, הפנימית, המושג של כל דבר, שרק השכל תופסו);

ברם לא הענין הבלשני כשהוא לעצמו הוא מטרת הרמב"ם, ואין זה בשבילו אלא רקע להעלאת המשמעות הפנימית, האל-חושית, של המונחים, הנראים כמגשימים; אחר שהסיק, שהמונח "תמונה" מורה גם על השגה שכלית של מהות הדבר, הוא מחליט שרק במובן זה יש לייחס לאלוהים שם זה (שם, שם):

ולפי זה הענין השלישי (של זהות תמונת-השגת המהות) ייאמר בו יתעלה 'תמונה', אמר: ותמונת ה' יביט (במדבר יב, ה), ענינו ופירושו: ואמתת ה' ישיג" (זהות: תמונה — אמיתות, אבל אין לייחס לאלוהים את המובנים הראשונים של "תמונה" הקשורים בהגשמה, המתארים תמונה גשמית).

ב

ונחזור שוב לבעיית ההכרה. עם כל ראיית השכל כמהותו ויעודו של האדם, רואה הרמב"ם גם את גבולות השכל—וזהו הפן השני של תורת ההכרה המימונית. הפרקים לא—לו' עוסקים במרוכז בתורת ההכרה, אמנם מתוך מגמה של סילוק ההגשמה, והם משתלבים יפה בחלק זה של הספר, אם כי קשה להגדיר מפני מה נקבע מקומם דוקא כאן. הרמב"ם מבחין בין שלשה אזורי מציאות ביחס להכרה: אחד סגור לגמרי לשכל, השני פתוח, במפולש, השלישי פתוח עד גבול ידוע (חלק א, פרק לא):

דע כי לשכל האנושי השגות בכחו וטבעו שישגים; ובמציאות (אבל יש במציאות) נמצאות וענינים (ישים ומושגים), אין בטבעו שישגים בשום פנים ולא בסיבה (בטוי כפול לשם הדגשת השלילה), אבל שערי השגתם נעולים בפניו; ובמציאות דברים, ישיג מהם ענין (תכונה אחת מסויימת) ויסכל ענינים (ולעומת זה לא ישיג תכונות אחרות), ואין, בהיותו משיג, מתחייב שישג כל דבר, כמו שלחשים השגות, ולא ישיגום על איזה מרחק שיזדמן (כשם שהחושים מוגבלים במקום, כן גם ההשגה השכלית מוגבלת בדרגה), וכן שאר הכוחות הגופניות (מוגבלים אף הם כמו החושים)...

ויש שטחים, שהשכל מוותר מראש לחדור לתוכם, וכן להיפך: יש דברים שגדולה תשוקתנו לדעת אותם, אך דוקא הלהיטות המרובה אחרי הדעת הזאת מולידה את הפיצול ואת ריבוי הדעות.

בהודמנות זו מונה הרמב"ם את סיבות ריב הדעות; הוא מסתמך על אלכסנדר מאפרודיסייה, זה גדול המפרשים האריסטוטליים, שמנה מהן שלוש (שם, שם):

אחת מהן: אהבת הרשות (השלטון) והניצוח (ההתנצחות, ההתגברות על היריב)... והשנית: דקות הענין המושג... (הנושא הוא קשה להשגה), והשלישית: סכלות המשיג" (המשיג נטול כשרון ההשגה).

אך הוא מוסיף רביעית, והיא (שם, שם):

ובזמננו סיבה רביעית לא זכרה, שלא היתה אצלם, והיא: ההרגל (התרגלות לדעות מסויימות) והלימוד (קליטת הדעות על ידי החינוך), כי האנשים בטבעם אוהבים מה שהורגלו בו ונוטים אליו.

ומכאן חזרה לנושא הראשי של חלק זה: ההגשמה. הנטייה של ההמון להגשמה באה אף היא מתוך הרגל.

הכרת הגבול של השכל האנושי, היא, לדעת הרמב"ם נחלת הפילוסופיה; התאמצות יתירה לעבור על הגבול הזה גוררת אחריה אובדנו של גם מה שניתן לשכל, כשם שחזיון דומה לזה קיים בתחושה (פרק לב):

דע, אתה המעיין במאמרי זה, שהנה יקרה בהשגות השכליות, מפני שהן נתלות בחומר (שאם כי אינן כוח בחומר, אבל יש להן תלות מסויימת בחומר), דבר, ידמה למה שיקרה להשגות החושיות, והוא, שאתה, כשתעיין בעיניך תשיג מה

שבכוח ראותך שתשיגהו, וכשתכריח עיניך ותפליג בעיון (תתאמץ יותר מדי להסתכל בעיניך) ותטרח לעיין על רוחק גדול, יותר ארוך ממה שבכוחך לעיין ברוחקו, או תסתכל בכתיבה דקה או פיתוח דק (והיינו, שתצמצם יותר מדאי את ראייתך, כשם שמקודם הרחבת אותה יותר מדאי), שאין בכחך להשיגו, ותכריח ראותך לאמתו, לא יחלש ראותך על זה אשר לא תוכל עליו לבד, אבל יחלש גם כן על מה שבכוחך שתשיגהו... וכיוצא בזה יקרה לך בהשגות השכליות, והוא, שאתה, אם תעמוד על הספק (תעצור בהגיע שכלך למקום של ספק) ולא תזנה נפשך להאמין כי יש מופת במה שאין עליו מופת (ולא תרמה את עצמך שאפשר להשתמש במופת שכלי אף בענינים שהם מחוץ להיקש השכלי), ולא תתחיל לדחות ולגזור בהכזב מה שלא בא מופת על סותרו (ולא תדחה ותכחיש דבר, כל זמן שאין מופת על סתירתו), ולא תשתדל להשיג מה שלא תוכל להשיגו, עם זה (אם כך תתנהג) כבר הגעת אל השלמות האנושי, ותהיה במדרגת ר' עקיבא עליו השלום, אשר נכנס בשלום ויצא בשלום. ואם (אבל להיפך, אם) תשתדל להשיג למעלה מהשגתך... תגיע כאלישע אחר (אל מדרגת אלישע אחר), ואינו, שלא תהיה שלם בלבד, אבל תשוב יותר חסר מכל חסר, ותתחדש לך אז תגבורת הדמיונים (עם החלשת השכל יתגבר הדמיון)... והמידות המגונות והרעות (ואף ירידה מוסרית בעקבותיה) לטרידת השכל ולהיכבות אורו... שטבע זאת ההשגה, עם גדולתה ועצמתה ומה שבה מן השלימות, אם לא יעמדו בה אצל גבולה וילכו בה בשמירה (בוהירות), ייהפך לחסרון, כאוכל הדבש (בהתאם לאגדה הידועה בדבר "ארבעה שנכנסו לפרדס", חגיגה יד, ב) אשר אם אכל בשיעור, יזון ויערב לו, ואם יוסיף יאבד הכל. וכן מסביר הרמב"ם את הענין כדרכו, תוך דיוק נפלא בכל מלה ובכל תג שבו): לא אמר פן תשבענו וקצת בו (והיינו, שלא תוסיף לאכלו), אלא אמר 'והקאתו' (משלי כה, טז) (כלומר, אף זה שאכלת תחזיר).

אבל מאידך גיסא, אין הכרת הגבול אומרת ולזול בפעולת השכל; להיפך, חובתנו להשתמש במתת זו, עד קצה גבול האפשרות.

ג

ומכאן לסדר הלימודים, ואף זה מבחינת תורת ההכרה. האסכולה השכלתנית הערבית, בניגוד לזו של ה"כלאם", הקדימה את מדעי הטבע וההגיון לחכמת האלהות או המטפיזיקה; הרמב"ם מצטרף אל זו הראשונה, כשם שעשה את זה רבנו בחיי לפניו, ברם מתוך גישה מתודולוגית זו הוא בא גם לשלילת המדע האלוהי מההמון נטול ההכשרה המדעית הכללית (חלק א, פרק לג): "דע כי ההתחלה בזאת החכמה מזקת מאוד, רצוני לומר: החכמה האלוהית" — להתחיל בחכמה הזאת, שתהיה החכמה הזאת התחלת לימודים וראשיתם, זה מוזיק מאוד, כלומר, שאם מתחילים בה בלי ידיעה קודמת במדעים המשמשים מבוא לה היא מערערת את האמונה התמימה, אבל גם האמונה המושכלת אינה ניתנת לתפיסת חצי-משכיל זה נטול ההכשרה המדעית, והוא נשאר בלי אמונה כלל, לא התמימה ולא המושכלת, וזהו הנזק; ודברים דומים אומר אפלטון בספרו 'המדינה' על חצי-הפילוסופים, שיצאו מכלל המסורת ולכלל פילוסופיה

לא הגיעו, שהם הם שמוציאים את דיבת הפילוסופיה, וראה 'המדינה', ספר ו'. ואף להעיר רק את המאמין התמים הלוקח את דברי הנבואה כפשוטם, שהם משל, ולהסביר לו את כוונותיהם הכמוסות, או אפילו רק להעיר לו שהם נכתבו בצורה ציורית, אף זה יכול לערער את שיווי משקלו הדתי. ויש להדריך את בעלי התבונה הקצרה רק עד כמה שהשגתם מגעת, ורק מי שנראה ששכלו שלם מטבעו וגם מוכן מבחינת ההכשרה המדעית, העיון הפילוסופי המתבסס על מופתים והעקרונות — המדריכים האמיתיים של השכל, יעזור לו המורה לעלות בהדרגה בסולם הדעת, אף שבשלביו האחרונים יסתפק בהערה, או שהתלמיד כבר מעצמו יתרומם ויתעלה.

"אמנם כשיתחיל בזאת החכמה האלהית לא יתחדש לו בלבול בלבד באמונות, אבל ביטול לגמרי — לא רק ספקנות, אלא גם כפירה גמורה; ואין המשל בו אצלי, אלא כמי שיזון הנער היונק בלחם החיטה והבשר ושתיית היין וכו' — לא שהמזון הוא רע, אלא שהתינוק עדיין אינו יכול לעכל אותו, ולפיכך הוא מזיק לו ויכול לגרום לו אף מוות; כן אלו הדעות האמיתיות — לא התחכם כל חכם התחכמות יתירה, ללמד את החכמה הזאת בלי ביאור גלוי, כלומר: אלא מתוך הסתר והעלמה, משלים וחידות, מפני שהחכמה הזאת יש בה דברים רעים, שצריך להעלימם — או מפני שהמדע, המטפיזי בעיקר, סותר את האמונה, כמו שחושבים המשכילים למחצה — אבל היה צריך להעלים את הדעת השכלית הזאת מפני ההמון, לרגל קוצר השכל לקלטו בראשית השתלמותו. — בצד העולם השאירו אף פתח צר של גילוי לשם מתן אפשרות לאדם השלם ללמוד חכמה זו, ולזה נקרא 'סודות' ו'סתרי תורה'. דברי החכמה הם סודות התורה וסתריה, שעליהם מדברים חז"ל; לדעת הרמב"ם, על כן אין הפילוסופיה מדע חיצוני ליהדות אלא חלק מגופי תורת ישראל. היא היא חכמת התורה העליונה, וכן מאידך גיסא אין ה'סודות' אלא סודות שכליים, שבעל השכל, ורק הוא, יכול לגלותם, ולא דברי מסתורין כמו, למשל, ב'קבלה', שיש צורך בהשראה מיוחדת לשם פענוחם. וכן אפשר להסיק עוד כמה הבדלים בין שתי הגישות האלו ל'סודות התורה'. בכל אופן יש כאן עמדה עקרונית לבעייה זו.

ומכאן הסגנון העממי של התורה, כדי להקנות את הדעת הדתית היסודית אף להמון.

המסורת היא ראשית דעת, והיא נחלת הרבים. ברם, המשכיל יודע לרכוש לעצמו את הדעת של המסורת בכלים עצמאיים, על ידי ביסוס שכלי (ומכאן אחד האספקטים של הסברת הצורך במתן תורה, והוא: להקנות את יסודות האמת הדתית אף לאלו שחסומה בפניהם הדרך לקנין עצמי של המדע הדתי, — דעה שהובעה לראשונה על ידי רבנו סעדיה גאון. אך הרמב"ם רואה, יחד עם רבנו בחיי, את המסורת רק כנקודת-המוצא של ההשכלה הדתית, שממנה עולים למחקר הדתי, כשיא ההשכלה הזאת, ועם זה הוא גם מקבל את גישת

רבי יהודה הלוי שיש שטחים בתורה שאין בפילוסופיה, ולפיכך הפופולריזציה של הדעת הדתית אינה אלא אחת המטרות של היהדות. עולה עליה המטרה השנייה, והיא: גילוי אמיתות חדשות, שהשכל אין-אונים הוא להשיג בעצמו, וזה שוב אחד מסימניה של הסינתזה המימונית (שם, שם):

ולזה הספיקה עמהם (להם) הקבלה (המסורת) בכל ענין אמתי שהאמנתו נבחרת (במבחר אמונות היהדות, כלומר, המסורת מסתפקת בהקניית אמונות היסוד לעם), ובכל ציור (וכן באשר לציור אמיתי, כלומר: למושג אמיתי של אמונות נבחרות אלו) מה שיישיר השכל אל מציאותו, לא אל אמתת מהותו (המסורת מסתפקת בהדרכת השכל באשר למציאות הנושאים הנעלים, אך אינה אומרת כלום על המהות האמיתית שלהם; מונק מתרגם כאן את הביטוי 'ציור' — אידיאה, — וראה את ההערה, שם 116, הערה 3 — מה שנוגע לתחום הישים האידיאליים מסתפקת המסורת בהוראת המציאות שלהם ולא המהות, ואמנם הפירוש הראשון של המלה 'ציור': יצירת מושג מתאים לשימוש הלשון המתמיד של המחבר במלה זו), וכשיהיה האיש שלם (משכיל) ונמסרו לו סתרי תורה, אם מזולתו (על ידי מורה) או מעצמו (שעמד עליהם בשכלו-שלו), כשיעוררוהו קצתם אל קצתם (הגילוי של סודות אחדים משך אחריו גילויים חדשים), יגיע למדרגה, שיאמין בדעות האמיתיות ההם (של סתרי התורה) בדרכי האמונה האמיתית (בדרך השכנוע האמיתי כדלקמן), אם במופת, במה שאיפשר בו מופת, או בטענות החזקות, במה שאיפשר בו זה (יש שני שטחי דעת, באחד מהם מצוי המופת הגמור, שאין אחריו ערעור, ובשני יש להסתפק רק בטענה מכריעה, אם כי אין בה הכרעה מוחלטת כגון בשאלת הבריאה והקדמות), וכן יצייר הענינים ההם (וכן אשר לציור אמיתי של הנושאים), אשר היו לו דמיונות (שמקודם היה ציורו מעורב בדמיונות) משלים באמתותיהם (כעת יצייר לו את הענינים האלו במלוא האמת הברורה שלהם), ויבין מהותם (ולא רק את מציאותם כמקודם).

ובסיכום הדברים: שניים הם התנאים המאפשרים את הכניסה להיכל הדעת הדתית, והם: הכשרה מדעית כללית, וכן כשרון טבעי לקנין המדע.

וביתר פירוט (פרק לד): יש חמש סיבות לחזיון כפול זה: לדירוג המדעי מצד אחד: מדעי הטבע, ואחריהם רק חכמת האלוהות או המטפיזיקה, וכתוצאה מזה, לחסימת המדע האלוהי בפני ההמון מצד שני; (ובכן, לפי תלות זו, רק עיכוב טכני לכאורה — חוסר ההכשרה המדעית — מונע את ההמון מרכישת המדע העליון, וכמו שאומר ד"ר יהודה אבן-שמואל (קופמן): "לא שהמון העם אינו מסוגל לדעת את כל אלה אלא שלא ניתנה לו האפשרות לכך", ולא כן הדבר. הרמב"ם דורש גם הכנה טבעית, כשרון שכלי-מדעי מלידה. וכך יצר הרמב"ם מעין אריסטוקרטיה דתית-מדעית. אשר לה המוגפולין על הדעת הדתית העליונה. וניגוד מעמדי זה גובר והולך עם התלות, שהרמב"ם מוצא בין השכל וההשגחה, שאף זו האחרונה היא פונקציה של הפעולה המדעית, ולכן למעמד העליון לא רק הזכות לחיי רוח עליונים שאין להמון, אלא בידיו גם המפתח לעולם הבא...), ואלו הן:

הראשונה, מבחינה חנוכית: כלל חנוכי הוא שאין פותחים את הלימוד בדבר קשה ועמוק...

השנייה: ההכרח בפיתוח הכחות השכליים, שרק מועטים מגיעים אליו: השלמות העיקרית, זו השכלית, לא ניתנה לאדם במלואה מלידה כי לא ניתנה לאדם מלכתחילה אלא האפשרות להשיג את החכמה. כלומר, האדם מלידה יש בו יכולת להיות חכם, אבל הוא צריך למאמצי לימוד כדי להיות חכם ממש, אך אין זה הכרחי שכל יכולת שיש לאדם בכוח תוצא פעם לפועל; לעתים אין היא מתממשת כלל, לרגל מניעות שונות, או, כגון בנידון שלנו, על ידי מיעוט התאמנות בדרכי ההגיון. ולפיכך, רוב האנשים נשארים בלתי-מפותחים בשכלם ואין לפתוח לפניהם את שערי המדע האלוהי. מצד שני, המדעים נותנים לאדם אפשרות של השתלמות שכלית, המאפשרת לו את הגישה למדע העליון.

הסיבה השלישית: המדעים השימושיים וכן תורת ההגיון משמשים מבוא הכרחי למטפיזיקה שעליהם היא מתבססת ומהם היא שואבת את הנחותיה ואת נימוקיה. כל אדם יש לו אמנם תשוקה טבעית לשיא הדעת, אך כבד עליו המאמץ לרכוש לו את ההשכלה הדרושה כדי להגיע לשיאים אלו, עד שלעתים אף אינו מנסה לעשותו.

הקשר שבין המטפיזיקה ושאר המדעים, ממשוך הרמב"ם, הוא אורגאני: כל מה שנמצא מחוץ לאלוהים אינו אלא מעשה ידיו של הקדוש-ברוך-הוא (להוציא משיטת אריסטו המקורית בלי העיבוד האיסלמי-ניאופלטוני שלו למשל, שהעולם קיים בצד אלוהים ואינו יצירתו או את שיטת אפלטון, שהחומר והאידיאות הם נצחיים). אין אנו יכולים להשיג את אלהים באופן ישיר. אנו מכירים אותו רק מתוך בחינה במעשי אלוהים. ומכאן, לאחר שכל הדעת האלוהית שלנו שאובה ממעשי אלוהים, אנו חייבים לבחון את מעשי אלוהים אלו, ליקח מכל מין ומין של מעשים אלו הקדמות, שישמשו לנו אמצעי-עזר באשר לדרישות החכמה האלוהית.

והרמב"ם מסכם את המיון המדעי (חלק א, פרק לד):

איי-אפשר, אם כן, בהכרח למי שירצה השלמות האנושי (להגיע לשלמות הגינתגת לאדם), מבלתי התלמד (התאמן על ידי לימוד): תחלה (לראשונה, ראשית כל) במלאכת ההגיון, ואחר כן בלימודיות (מטמתיקה) על הסדר (לפי סדר המקצועות שבמטמתיקה), ואחר כן בטבעיות (פיזיקה), ואחר כן באלוהיות (ובסוף. בחכמה האלוהית).

ובהזדמנות זו חוזר הרמב"ם על הגדרת היחסים שבין המסורת והמדע הדתי, ההמון והמשכילים (שם, שם):

וכבר מצאנו רבים, ילאה שכלם בקצת אלו החכמות (שהתעיפו כבר בלימוד אחד המדעים האלו)... ואלו לא ניתנו לנו דעת על הצד הקבלה (המסורת) בשום פנים... היה מביא זה למות רוב האנשים, והם לא ידעו היש אלוה לעולם או אין

אלוה (רוב האנשים, שלא סיפק בידם ללמוד את המדעים, הדרושים להוכחת מציאות אלוהים, היו נשארם, אלמלא המסורת, ללא אמונה כלל באלוהים)... אמנם האתדים (יחידי הסגולה), והם השרידים, אשר ה' קורא, לא יתכן להם השלמות, אשר הוא התכלית (השיא) אלא אחר הצעות (הקדמות, הלקוחות ממדעים שונים. ראוי לציון, שאם כי העקרון בקטע זה לקוח, כאמור, מרבנו סעדיה ורבנו בחיי, אך הרמב"ם הוא שהוציא ממנו את מסקנתו האחרונה לגבי האספקטים החברותיים, והוא: הניגוד המעמדי בין המשכילים הדתיים וה"המון").

אך העדר ההכשרה המדעית, חוזר הרמב"ם שוב על דבריו הקודמים, אף מביא אתו את הסכנה של התערערות התמימות הדתית.

הסיבה הרביעית: ההכרח בהכנה טבעית-מוסרית: המעלות המוסריות הן מבוא למעלות השכליות, (וראה אריסטו, ספר המידות) ולא ייתכן דרגה שכלית גבוהה, שפירושה רכישת מושגים אמיתיים, אלא לאיש שהתחנך בדרך המוסר, ובעיקר לבעל שלוות נפש ושיקול דעת.

ברם ההרגל המוסרי אינו עדיין ערובה לשלמות מוסרית. זו האחרונה תלויה הרבה בתכונת האורגאניזם האנושי, בהרכב מזגו. ובכן: המוסר האנושי הוא בחלק גדול פונקציה של הפיזיולוגיה האנושית, ויוצא גם שהפילוג המעמדי-השכלי מקורו בניגוד המוסרי-הטבעי.

הסיבה החמישית: העשייה הגופנית-הכלכלית המרובה אף היא מהווה מכשול לרכישת החכמה.

ד

עם כל ההסתייגויות שיש לרמב"ם ביחס להקניית המדע הדתי להמון, הוא גם סובר כי יש דעת דתית אלמנטרית אשר לא רק שרשאים אנו, אלא שאף חובה עלינו למסור לכל אחד, והיא: בנוסף לרעיון אחדות אלוהים — אף את הרחקת ההגשמה מהאלוהים ושליטת כל דמיון בינו לבין העולם הגופני, כולל אף המושגים "הרוחניים" שלנו, כגון חכמה (פרק לה):

לא תשוב, כי כל מה שהצענוהו באלו הפרקים הקודמים מגדולת הדבר (דבר החכמה האלוהית) והסתרו (היותה נעלמת) ורוחק השגתו (קשי השגת החכמה הזאת) והיותו נמנע מן ההמון, שהרחקת ההגשמה והרחקת ההיפעליות (התרשמות מתופעות חיצוניות, התרגשות, אמוציה; אף ההיפעלות היא תכונה גשמית) נכנסת בזה (שידיעות אלו נכנסות אף הן במסגרת "סתרי תורה", שיש להעלימם מן ההמון), אינו כן (ואין הדבר כן): אבל (להיפך) כמו שצריך שיחנכו הנערים ויתפשט בהמון על שהשם יתברך אחד ואין צריך שיעבוד זולתו (שזו היא האמת היסודית של היהדות, וכל התורה מלאה מזה), כן צריך שיימסר להם על דרך קבלה (מסורת, אפילו ללא ביסוס עיוני), שה' אינו גוף ואין דמיון בינו לבין ברואיו כלל בדבר מן הדברים (וכן את העקרון של אי-הדמיות המוחלטת של אלוהים לעולם הנברא) ואין מציאותו כמציאותם, ולא תייו כדמות חיי החי ולא חכמתו כדמות חכמת מי שיש לו מהם חכמה (לא רק מה שאנו קוראים "גוף" מרוחק מאלוהים. אלא אף מה שאנו קוראים "רוח").

אלוהים מרומם אף מהדברים המופשטים ביותר, שהם, אף אלה, לקוחים מהעולם הנברא, שאין דמיון כל שהוא בינו ובין הבורא. וכך, למשל, אנו מייחסים לאלוהים מציאות, אבל אין היא דומה למציאותנו, שאצל כל נברא המציאות היא מקרית והיא באה לו מן החוץ. אבל אלוהים הוא מחוייב המציאות, מציאותו נצחית וסיבתה באלוהים עצמו, וכן החיים האלוהיים אינם דומים לחיים ארציים, שהם מכלול של פונקציות פיזיולוגיות, וכיוצא בזה. אין להשוות את החכמה האלוהית לזו האנושית, שהרי זו האחרונה לקוחה מן העולם החיצוני, והחכמה האלוהית שרויה בתוך אלוהים וממנו מוצאה. השוני בין הבורא והנבראים הוא לא רק כמותי אלא גם איכותי, שהמציאות האלוהית הוא ממין אחר לגמרי וביתר פירוט: שיש להכניס בכל המוחות, שהחכמה והיכולת, האלוהית והאנושית, שונות זו מזו לא ביותר ובפחות, ובחזק יותר ובחלוש יותר. מפני ששני ישים, יהיה אחד מהם חזק ביותר והשני חלש ביותר, יש להם בכל זאת משהו משותף, והוא: שהם מכל מקוב ממין אחד. שהרי אין למדוד את הנכמות או את האינטנסיביות של שני מינים נפרדים שאין יחס ביניהם, למשל בין "החכמה והמתיקות" (להלן פי"ג) אחרי שהם משני מינים נפרדים, ושני הדברים השונים יש להם מכל מקום הגדרה אחת; כל הגדרה כוללת את הסוג המשותף ואת ההבדל. אף כאן, החזק והחלש שייכים לסוג אחד אלא שיש הבדל ביניהם באשר למידת החוזק והחולשה. וכן כל יחס שהוא אפשר לקיים רק בין שני דברים השייכים למין אחד.

כבר התבאר זה גם כן בחכמות הטבעיות (בפיזיקה, ראה למשל אריסטו: "השמע הטבעי". אך כל מה שאנו מייחסים לאלוהים מן התוארים הוא, אלוהים, כל כך נפרד מאותם התוארים, שהם באים לתאר את העצמים הנבראים, שאין הוא והם נכנסים כלל להגדרה אחת. אפילו המציאות שאנו מייחסים לאלוהים אינה נאמרת על אלוהים ועל זולתו כי אם כשם משותף, המציין בשם אחד דברים נפרדים לגמרי, שאין כל דמיון ביניהם).

וזה השיעור יספיק לקטנים ולהמון בישוב דעותיהם (בקביעת השקפותיהם): שיש נמצא שלם (שקיים יש שלם), בלתי גשם ולא כוח בגשם (לא גוף ולא שוכן בתוך גוף), הוא האלוה, לא ישיגהו מין ממיני החסרון (כל חסרון שהוא לא יפגע בו) ולכן לא ישיגהו ההפעלות כלל (שאף זה הוא חסרון).

והרמב"ם חוזר ומציין שאת הבעיות הגדולות כגון של תוארי אלוהים, קדמות ובריאה, השגחה ונבואה, יש להעלים מפני ההמון, אך יש למסור לו את אמיתות היסוד. ואופייני הדבר, שהרמב"ם, עם כל ה"זלזול" בהמון שלו, מעוניין למסור להמון זה את הדעת הדתית-הפילוסופית היסודית, בניגוד לאבן-סינא, הפילוסוף הערבי, האומר להעלים גם את זה ממנו.

הרמב"ם גם מסביר (בפרק לו) את עמדתו, משום מה יש צורך בפופולריזציה של הדעות הדתיות האלו: הגשמת הבורא גרועה אף מעבודה זרה. זו

האחרונה היא החטא היחידי המעורר את חרון אפו של אלוהים, במידה שאפשר להשתמש בביטוי זה, כפי שהוא מסביר זאת בפרקים אחרים, ואף ההגשמה, ועוד יותר מעבודה זרה, גוררת תגובה אלוהית דומה לזו (חלק א, פרק לו) :

דע, שאתה כשתסתכל בכל התורה ובכל ספרי הנביאים, לא תמצא לשון "חרון אף" ולא לשון "כעס" ולא לשון "קנאה", אלא בעבודה זרה לבד, ולא תמצא שיקרא "אוייב ה'" או "צר" או "שונא", אלא עובד עבודה זרה בלבד... ואמנם עשו ספרי הנבואה זה החיזוק הגדול, להיות זה דעת בטל נתלה בו יתברך, כלומר: עבודה זרה (הנביאים השתמשו בביטויים חריפים אלו מפני שדעת תפלה זו של העבודה זרה נוגעת לנושא חשוב כמו אלוהים, והרי גינויה של הטעות גדול והולך בהתאם לחשיבות הדבר, המהווה נושא הטעות), כי מי שיאמין, שראובן עומד בעת אשר היה בו יושב, אין נטייתו מן האמת כנטיית מי שיאמין, שהאש תחת האויר (ולפי הפיזיקה האריסטוטלית, כידוע, הדבר הוא להיפך) או שהשמים תחת הארץ או שהארץ שטוחה (ולא כדורית) וכיוצא בזה (כלומר, אין דומה טעות הנוגעת לפרט ארצי מסויים לטעות שנושאה הם היסודות) ואין נטיית זה השני מן האמת כנטיית מי שיאמין שהשמש מן האש (ולשיטה האריסטוטלית השמש אינה אש אלא מין חומר חמישי) או שהגלגל חצי כדור (והוא כדור שלם), וכיוצא בו (שכאן הטעות נוגעת לעולם השמימי, ולפיכך היא יותר חמורה מן הטעות הקודמת ביסודות), ואין נטיית זה השלישי מן האמת כנטיית מי שהאמין שהמלאכים יאכלו וישתו (והם, לשיטת הרמב"ם, אינם ישים גופניים, שיש להם צרכים פיזיולוגיים), וכיוצא בזה (הטעות נוגעת כאן למלאכים, היצורים העליונים ביותר, ולפיכך אף זו גדולה מכל הקודמות). ואין נטיית זה הרביעי מן האמת, כנטיית מי שהאמין חיוב עבודת דבר זולת ה' (שהרי כאן הנושא של הטעות הוא היחס לאלוהים, שהוא היש העליון שבעליונים), שכל אשר תהיה הסכלות (העדר הידיעה) והכפירה (או ההכחשה הגמורה) נתלית בענין גדול, רצוני לומר: במי שיש לו מדרגה חזקה במציאה, היא יותר גדולה מהיתלותה במי שיש לו מדרגה למטה ממנה (טעות הצמודה לנושא חשוב יותר, היינו, לדבר התופס עמדה חשובה יותר במציאות שזה מקנה לו חשיבות יתר, טעות זו יותר מגונה).

ושוב, עבודה זרה זו מה היא? וכאן הרמב"ם מגולל לפנינו השקפה מהפכנית ביחס לעבודה זרה. לדעתו, האמונה באלוהים אחד היתה נחלת כל המין האנושי לכתחילה, והירידה התחילה בזה שהוסיפו מתווכים בין האלוהים והאדם, שיש לסגוד גם להם, וכן בזה שיצרו את פולחן הצורות, שכאילו מסמלות את הכוחות המתווכים האלו (וראה יד החזקה, הלכות עבודה זרה, פ"א). ועם זה גדול הגינוי לעבודה זרה, מפני שהיא נוגעת בענין השייך רק לאלוהים, והוא הפולחן או ההגדלה בהגדרתו של הרמב"ם.

אך אם גדול הוא חטא זה של אמונה בטלה הנוגעת רק ליחס שבין האדם והאלוהים, על אחת כמה וכמה שגדול החטא של אמונה בטלה הנוגעת לעצמותו של אלוהים (שם, שם) :

... ואיך יהיה ענין (מה יהיה מצבו של זה) מי שנתלית כפירתו בעצמו יתברך, והאמינו בחלוף מה שהוא, (שדעתו הבטלה נוגעת לאלוהים עצמו, שאת מהותו הוא מחליף), רצוני לומר: שלא יאמין מציאותו, או יאמינהו שנים, או יאמינהו גשם או יאמינהו בעל היפעלויות, או ייחס לו איזה חסרון שהוא, כי זה בלי ספק יותר רע מעובד עבודה זרה על שהיא אמצעית או מטיבה או מריעה לפי מחשבתו (האמונה הבטלה ביחס לאלוהים עצמו, מציאותו ואופיו היא יותר מגונה מעבודה זרה שכל תוכנה האמונה, שהפסל או הכוח המסומל בו מהווה אמצעי בינינו לבין אלוהים, ושיש ביכלתו להטיב או להרע). ודע שאתה כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם (כשהנך חושב שאלוהים הוא גשם או שאתה מייחס לו תכונות גשמיות) שאתה מקנא ומכעיס וקודח אש וחמה ושונא ואוייב וצר יותר קשה מעובדי עבודה זרה מאוד...

אחרי שהרמב"ם מציין, שאי-הידיעה וכן ההסתמכות על המשמעות הפשוטה של הכתובים אינה יכולה לשמש התנצלות, כשם שאין התנצלות לעבודה זרה, הוא חוזר ומדגיש שהוא אינו דורש כלל מן ההמון כי אם קליטת דעות-היסוד של האמונה, אבל לא את ביסוסן המדעי.

פרק שלישי: תוארי אלוהים

א

עם גמר הדיון בשמות עובר הרמב"ם להרצאה ארוכה (בפרקים ג-ע) על בעיית התוארים. מבחינה עקרונית לא חידש הרמב"ם הרבה בפרשה זו ואין משנתו אלא המשך לדברי קודמיו, ובייחוד רבנו בחיי, וחזרה עליהם. ברם הרצאת הדברים של הרמב"ם היא המושלמת, העקבית והמפורטת ביותר מכל מה שנאמר בתחום זה בפילוסופיה העברית, ובפילוסופיה בכלל. את תורתו של הרמב"ם אפשר לסכם במשפטים קצרים: אין לייחס לאלוהים שום תארים חיוביים. שהרי כל תואר מוסיף משהו על העצמות של העצם המסויים, והוא מקרה, כלומר: משהו חיצוני החל על העצם. והרי אין לייחס לאלוהים מקרים, שכן זוהי מתכונת הגשם, וגם מכניסה ריבוי בעצמות האלוהית הפשוטה ההופכת נושא לנשואים או למקרים; גם ריבוי התוארים כשהוא לעצמו יש בו משום הכנסת ריבוי בעצם האלוהי. וגם מבחינה זו, את התוארים אנו שואבים מן הנסיון האנושי, ואין דמיון כל שהוא בין הבורא והברואים. לעומת זאת מתיר הרמב"ם, בעקבות רבנו בחיי, לייחס לאלוהים תוארי פעולה — והוא טורח להוכיח שאין בזה משום ריבוי — וכן תוארי שלילה. אמנם אשר לאלו האחרונים בשיטת הרמב"ם רבו הויכוחים בין החוקרים; היו שאמרו שהרמב"ם הבין את שלילת התוארים ברוחו של פלוטינוס, והוא: שאין לנו לייחס לאלוהים כל מידה שהיא, אף זו הנראית לנו כשלמה ביותר, ושאלוהים הוא הנעלם הגדול שאין לפענחו אף ברמז כלשהו. ויש כאלו החושבים, שלדעת הרמב"ם אין לייחס לאלוהים תוארים בצורתם הידועה לנו. אבל אין ספק כי יש מכלול של תוארי שלמות באלוהים בעלי תוכן ממדרגה עילאית, העולה על כל תפיסה אנושית, וכי הם גם זהים אחד עם השני ואינם מכניסים ריבוי בעצמות האלוהית; שתי הדעות הן שקולות, ויש פנים לכאן ולכאן בדברי הרמב"ם, אם כי יש סמוכין יותר לזו האחרונה (וראה אלבו המפרש כדעה אחרונה זו). אמנם שלמות השיטה מסתבכת על ידי הכנסת הרעיון בדבר הזהות של אלהים עם החכמה, לפיה יוצא שאין אלוהים אלא חכמה, והרי יש משום צמצום המהות האלוהית בהגדרה זו, השוללת את הפנים האחרים שלה, וקשת לאחד את הרעיון

הזה עם תורת השלילה. ואולי כוונתו שחכמה זו כוללת בצורה עילאית את כל תוארי השלמות האלוהית, והדבר צריך עיון רב. בכל אופן אנו מוצאים כאן התנגשות בין שני זרמי מחשבה, האחד ניאופלטוני והשני אריסטוטלי. סתירה דומה לזו מופיעה אף במשנת התוארים של ר' יהודה הלוי, המכניס אמנם את הרעיון האחרון כאילו באקראי.

אחרי שהרמב"ם מביע בפרקים ראשונים (נ, נא) את עמדתו הכללית בדבר אי-אפשרות של ייחוס תוארים כל שהם לאלוהים, שיש בזה משום הכנסת ריבוי ומקרים בעצמות האלוהית ושהעושים את זה עם ההודאה באחדות אלוהים אינם אלא מודים בפה באחדות זו בעוד שהם מכחישים אותה בלב, ושבעצם רעיון זה הוא מהמושכלות הדתיים הראשונים, כאשר רק הדעות הזרות שהושמעו בתחום זה מכריחות אותנו לחזור ולבסס אותו, הוא הולך ומונה (בפרק נב) שורה ארוכה של סוגי התוארים, ומוכיח בפרוטרוט בכל אחד ואחד משום-מה אין לייחס אותו לאלוהים, מלבד הסוג האחרון של תוארי פעולה; וחמשה הם סוגים אלו. הראשון בהם: תוארי הגדרה (חלק א, פרק נב):

"החלק הראשון שיתואר הדבר בגדרו, כמו שיתואר האדם כשהוא החי המדבר' — שהתואר הוא הגדרת הדבר, ולדוגמא, שאנו מתארים את האדם כחי שיש לו שכל. והתואר הזה המבאר לנו את המהות האמיתית של הדבר אינו אלא 'פירוש שם'. יש שני מיני משפטים, שבלשונו של קנט נקראים מנתחים ומרכיבים. הראשון שבהם רק מנתח את התוכן הכלול בעצם שהתואר מתאר אותו, והוא הוא תואר ההגדרה בפי הרמב"ם, והאחרון מוסיף לנו גם ידיעות חדשות, שלא היו כלולות בשם העצם, והוא נקרא אצל הרמב"ם 'תואר' בכלל. תואר ההגדרה אינו אלא מפרש את התוכן של שם העצם, ואינו מחדש כלום עליו. אך כל אדם מורה שיש להרחיק מין זה של תוארים מאת אלוהים, שהרי, אין סיבות לעצמות האלוהית, שיוכל להיגדר בה. לשיטת אריסטו בספרו 'האנאליטיקות האחרונות': הגדרת הדבר מסבירה לנו אף את סיבת, או סיבות, הדבר; כל הגדרה אינה אלא מכלול של שני דברים: הסוג וההבדל, היא מכניסה כל עצם לסוג מסויים ומציינת את הדבר המבדיל אותו משאר אישי הסוג. ברם אלוהים אין להכניסו לשום מסגרת שהיא, והיינו, שאין לאלוהים כל סיבות קודמות שהן, או כל מצע קדום שהוא שישמש רקע להגדרת היחוד שבו. ולזה הוא מפורסם אצל כל אחד מן המעיינים, המבררים למה שיאמרוהו (המדקדקים בדבריהם) — מסכם הרמב"ם — כי ה' לא יגדר".

השני: הגדרה חלקית (שם, שם):

שיתואר הדבר בחלק מגדרו (רק בקטע מההגדרה המלאה), כמו שיתואר האדם בחיות (שהוא חי, לפי הסוג) או בדיבור (שהוא בעל שכל, לפי ההבדל)... וזה המין מן התוארים מרוחק מן השם יתעלה אצל כל אדם, שאם היה לו חלק מהות, תהיה מהותו מורכבת (שאם אנו מתארים אותו בתיאור חלקי,

כאלו אנו מודים שיש בו חלקים שונים), ושקרות זה החלק בחלקו כשקרות אשר לפניו (ומלבד זה, הנמנעות של מין התואר הזה ביחס לאלוהים הוא כזה שלפניו),

השלישי: תוארי איכות (שם, שם):

"שיתואר דבר בענין יוצא מאמיתותו ועצמו, שהדבר מתואר במשהו, שאינו כלול במהותו ועצמותו, ושאינן הוא זקוק לו לשם השלמת עצמותו לשם קיומו, ומשהו זה מהווה תכונה בעצם, ולא חלק מן העצמות. ואיכות זו, כאיכות ומשהו זה מהווה תכונה בעצם, ולא חלק מן העצמות. ואיכות זו, כאיכות כללית — שהרי אף היא מחולקת לסוגים שונים — אינה אלא מקרה, משהו החל על העצם ומתרחש בו, ואינו ממהותו, ותואר כזה היה הופך את אלוהים לעצם נושא המקרים ומספיק זה, היינו יחוס מקרים לאלוהים, כדי להראות עד כמה תוארים אלו מרחיקים אותנו מאת אלוהים".

ארבעה סוגי איכות הם (שם, שם):

המשל הראשון בתארך אדם בטבע מטבעיו (בקנין מקניניו, כשרון, שהוא תכונה קבועה באדם, לפי אריסטו, "קטיגוריות" 1) העיוניים או המידות (המוסריים) או התכונות אשר ימצאו לו באשר הוא בעל נפש (תכונה נפשית או דיספוזיציה שהיא פחות יציבה באדם מאשר כשרון), כאמרך (כמו שאתה אומר, למשל) פלוני הנגר (כשרון שכלי) או הנוהר מחטא (כשרון מוסרי) או החולה (תכונה) ... כי כל מלאכה כל חכמה וכל מידה חזקה היא תכונה בנפש (גם הכשרון הוא תכונה נפשית).

והמשל השני: בתארך הדבר בכח טבעי בו או לא כח טבעי (שיש בו או אין בו כח טבעי מסויים, והיינו, תכונה פיזית בניגוד לנפשית), כאמרך הרך והקשה ...

... והמשל השלישי: בתארך אדם באיכות המתפעלת (המתהווה בתוכנו על ידי פעולה מבחוץ) ובהיפעליות (אותה האיכות אחרי שהתהוותה כבר בנפש), כאמרך פלוני הכעסן (כלומר, והכעס נגרם על ידי תופעה חיצונית) כשלא יתחזקו המידות (ההיפעלות אינה מדה קבועה בנפש, שהרי אז היתה הופכת תכונה) ...

... והמשל הרביעי: בתארך הדבר, במה ששיגהו מצד הכמות באשר הוא כמות (תכונות הנוגעות למידת הכמות של דבר), כאמרך: הארוך והקצר" ...

וברור שאין לייחס לאלוהים את כל סוגי האיכות האלו (שם, שם):

... שאינו בעל כמות ... ואינו מתפעל ... ואין לו ההכנות (תכונות טבעיות) ... ואינו יתעלה בעל נפש (ואין לו אף תכונות נפשיות).

הרביעי: תוארי היחס (שם, שם):

... שיתאר הדבר ביחוסו לזולתו (ביחס שיש לעצם מסויים לעצמים שהם מחוצה לו) כמו שייחס לזמן או למקום או לאיש אחר, כתארך ראובן שהוא אבי פלוני (יחס לאיש) ... או שוכן במקום פלוני (יחס למקום), או אשר היה בזמן פלוני (יחס לזמן), וזה המין מן התוארים לא יחייב ריבוי ולא שינוי בעצם המתואר (תוארי יחס אינם מכניסים לא ריבוי ולא שוני בעצם, אותו

הם מתארים), כי זה ראובן הנרמו אליו (שעליו אנו מדברים) הוא שותף שמעון ואבי חנוך ואדון לוי, וריע יהודה ושוכן בית אשר הוא כך והוא אשר נולד בשנת כך (כלומר, יש לו קשרים עם אישים ותופעות שונות, נשאר אחד).

תוארי היחס אינם מתארים לא את העצם ולא תכונות בעצם, לפיכך מהשקפה שטחית נראה כאילו נכון הדבר, לייחס תוארים אלו לאלוהים, אך התבוננות מועטת מראה לנו את גמנעות הדבר. שהשם יתעלה אין יחס בינו ובין הזמן והמקום — זה מבואר. הזמן אינו עצם, אלא, לפי ההגדרה האריסטוטלית, מקרה הצמוד לתנועה, שמבחינים בו על-ידי הסתכלות במוקדם ובמאוחר של התנועה ועל-ידי מדידתה של זו, של המרחק שהיא עברה (אריסטו, פיזיקה ספר י"א) "והתנועה ממשיגי הגשמים, (ממקרי הגוף), וה' אינו גשם, ואין יחס בינו ובין הזמן; וכן אין יחס בינו ובין המקום" (שאף הוא מקרה בגוף). ואמנם מה שנותן חומר למחשבה: האם יש יחס אמיתי כל שהוא בין אלוהים ואחד מנבראיו, כך שיוכל לשמש לו כתואר? כבר המחשבה השטחית מכירה, שאין יחס של זיקה ממש בין הבורא והנברא, כי תכונת ההצטרפות של שני דברים היא שעל אף השוני ביניהם יש בהם שויון-מה או הדדיות. היינו, שאין האחד קיים בתור שכזה כי אם על-ידי השני, כגון אב ובן, אדון ועבד, "והוא יתעלה מחוייב המציאה, ומה שזולתו אפשר המציאה" — אלוהים הוא מציאות נצחית, שסיבת מציאותו היא בו בעצמו. וכל מה שמחוצה לו, כל הנברא, אין מציאותו אלא מקרית, אפשרית ותלויה ביוצר, ולפיכך אין הדדיות ביניהם, שהרי — כמו שקופמן מוסיף כאן את דברי הפיוט: אשר מלך בטרם כל יציר נברא, ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא. אין אם כן שום מקום ליחס הדדי. "אמנם שיהיה ביניהם קצת יחס (אם כי לא הדדי), הוא דבר שיחשב בו שאפשר, ואינו כן" (נראה, לכאורה, כאפשרי, ואינו אפשרי. שהרי אם אין אפשרות לתאר לעצמנו יחס בין, למשל, השכל והצבע, למרות ששניהם מכל מקום עצם מציאותם היא ממין אחד, והוא: שניהם ממין המציאות האפשרית, איך נתאר לנו יחס בין הבורא והנברא, שאין שום דבר משותף ביניהם, אף לא המציאות? "אם כן אין יחס בשום פנים באמת (בניגוד לזה המופיע בפיוט) בינו ובין דבר מברואיו".

החמישי: תוארי פעולה, והם הסוג המיוחד, שאפשר לייחס לאלוהים (שם, שם):

"שיתואר הדבר בפעולתו" — שהתואר מתאר את פעולת העצם. סוג התוארים האלו רחוק מן העצמות, שהרי אינו מתאר משהו קבוע ומתמיד בעצם, אלא פעולה רגעית ועוברת (וראה הפירושים של כספי ושל מונק), ולפיכך רשאים אנו לייחס תוארים אלו לאלוהים, וזה רק מתוך תודעה, שהפעולות השונות אינן געשות בהכרח על-ידי כוחות שונים בעצם הפועל)... ולאמיתו

של דבר כל פעולות אלוהים נעשות ישר על-ידי העצמות האלוהית, ולא על-ידי כוחות הנוספים על העצמות שלו.

אחרי שהרמב"ם ממחיש על ידי שורה של דוגמאות (בפרק נג), שיתכן ופעולות שונות יוצאות מכוח אחד, כגון האש, השורפת ומבשלת, משחירה ומלבינה כאחד, וכגון הכוח השכלי באדם, שבו האדם רוכש לו ידיעת מדעים שונים ואומנויות שונות, וכן אחרי פולמוס עם מחייבי התוארים שבין האסכולות הערביות השונות, הוא עובר (בפרק נד) למיצוי הפעולה האלוהית מתוך אספקלריה מוסרית כדיוקן מוסרי להתנהגות האדם (חלק א, פרק נד):

דע, כי אדון החכמים, משה רבנו עליו השלום, (ואופייני הדבר לרמב"ם, הרואה את משה גם כגדול הפילוסופים) ביקש שתי בקשות, ובאתהו התשובה על שתי הבקשות (וקבל תשובה על שתיהן); הבקשה האחת היא בקשו ממנו יתעלה שיודיעהו עצמו ואמיתתו (את דעת העצמות האלוהית), והבקשה השנית, והוא אשר בקש תחלה (ראשונה לפי הסדר, אם כי לא לפי החשיבות), שיודיעהו תאריו (את דעת התוארים). והשיבו יתברך על שתי השאלות בשיעור לו (בהבטיחו לו) בהודיעו אותו תוארי כולם (את דעת כל תוארי אלוהים) ושהם פעולותיו (והודיעו גם, שהם, תארים אלו, תוארי פעולה), והודיעו, כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא (לעומת זה הודיעו, בתשובה לשאלה הראשונה, שאין להשיג את העצמות האלוהית, ולכן בסיכום, אף גדול הנביאים אינו יכול להשיג כי אם תוארי הפעולה האלוהית ולא את העצמות).

וראיה לדבר שההבטחה מאת אלוהים על השגת משה כללה תוארי פעולה, היא רשימת המידות: רחום וחנון... והענין — הנה אינו שהוא (אלוהים) בעל מידות (תכונות כגון של רחמים ושל חנינה), אבל פועל פעולות דומות לפעולות, הבאות מאתנו ממידות (פירוש התוארים: רחום וחנון וכו', הוא, שאלוהים עושה פעולות שאצל בני אדם הן נובעות מתכונות מסוימות כגון של רחמים וחנינה, ברם אין זאת אומרת שאלו התכונות הן הגורמות לפעולות אלה גם אצל אלהים כי אצלו הן נעשות אך ורק על-ידי רצונו).

והנה דוגמאות של פעולות אלוהיות המעוררות בנו אסוציאציות של מידות מסוימות: רחמים. כשאנו משיגים את העדינות של ההנהגה האלוהית בתהליך התהוות העובר ויצירת או המצאת הכחות בו וכן הזמנת ההורים המגדלים אותו, המונעים אותו מן הכליון והעוזרים לו בהשגת צרכיו ההכרחיים, וכן ביחס לפעולות דומות, שאינן באות מאתנו כי אם מתוך היפעלות והזדעזעות של רחמים, שזו היא הרגשת הרחמנות, — אנו משתמשים בתואר: רחום, לא שאלוהים מתפעל ושרחמיו מתעוררים, אלא אותה הפעולה שעושה אותה האב לבנו, הבאה מתוך המלה ורחמנות, באה מאת אלוהים ביחס לחסידיו בלי היפעלות ובלי תמורה; חנינה, מתנת חנם, בקראת חנינה, ואלוהים כל מה שברא ומנהיג אין לו כל חובה לברוא אותו ולהנהיגו, לפיכך בקרא הבורא חנון, שכל הבריאה היא אקט של חנינה,

של מתנת חנם. וכן גם להיפך, אף הפעולות של כעס וכדומה אינן נובעות אצל אלוהים ממידות והיפעלויות. פעולה אלוהית זו, נטולת ההיפעלות, צריכה לעמוד לעיני האדם, ובראש וראשונה — לעיני המנהיג. (חלק א, פרק נד). ויש מנהיג מדיני שהוא גם נביא, שזה שיא ההנהגה המדינית, שינהג לפי תוארי אלוהים אלו של צדק ורחמים במידה שקולה ולפי החוק, לא מתוך היגררות אחרי היפעלות גרידא, כלומר: אם אינו יכול להשתחרר ממנה לגמרי, לא יתן דרור לרגש הכעס שבו ובכלל לא יעודד את ההיפעלות שבו, כי כל היפעלות היא רעה, אף זו של רחמים, אבל עד כמה שזה יתנהג תמיד, בין בפעולת רחמים ובין בפעולת הכעס, לא מתוך היפעלות, כי אם מתוך שקילת הדברים לפי הדין והראוי, עד שיצוה בשרפת איש, והוא בלתי כועס ולא קוצף עליו ולא מואס בו, עד שאפילו כשהוא מוציא לפועל עונש מות של שריפה, יעשה את זה ללא כעס וקצף ביחס לנדון ובחילה בו, כי אם אך ורק מתוך שימצא את הנענש חייב בעונש זה ומתוך ראיית התועלת החברתית שבעונש מקסימלי זה והשפעתו על הציבור.

ברם הרמב"ם מוסיף, שעם כל שווי המשקל שהוא דורש ממנהיג, חייב הוא להרבות בפעולות של רחמים על אלו של עונשים (שם, שם):

ועם זה כולו, צריך שיהיו פעולות הרחמנות והמחילה והחמלה והחנינה באות ממנהיגי המדינה יותר הרבה מפעולות העונש, שאלו השלוש עשרה מידות (המידות האלוהיות: רחום וחנון) כלם מידת רחמים, בלתי אחת (מלבד אחת מהן), והיא: פוקד עוון אבות על בנים",

והרמב"ם מסכם (שם, שם):

"כי תכלית מעלת האדם ההידמות בו יתעלה כפי היכולת, כלומר: שגדמה פעולותינו כפעולותיו — שיא השלימות של האדם היא ההידמות לאלוהים עד כמה שאפשר, והכוונה לפעולות אלוהים. שהרי אין אנו יודעים את מהותו של אלוהים כדי להידמות אליו.

ב

ומנקודת ראות חדשה: האיידמיות. אין לייחס לאלוהים תוארים — מלבד הטעמים האמורים: מפני שהם מקרים ומפני שהם גורמים לריבוי — בגלל היותם כולם לקוחים מנסיונו של האדם. השלמות האלוהית שונה מזו האנושית לא רק במובן הכמותי, כי אם גם במובן האיכותי. לפיכך אף אם אנו מפליגים במרחק, בגודל ובאינטנסיביות, בין התוארים שלנו לאלו של אלוהים, עדיין תהום רובצת בינו ובינינו, ועומד על כך רבנו בפרק נ"ו:

דע כי ההידמות הוא יחס אחד בין שני דברים (זיקה מסויימת בין שני עצמים שמתייחסים לסוג אחד או למין אחד), וכל שני דברים שלא ישוער ביניהם יחס, כן לא יצויר ביניהם דמיון, וכן כל מה שאין דמיון ביניהם אין יחס ביניהם (יחס ודמיון צמודים יחד ולא יתכן אחד בלי השני); והמשל בו: שלא יאמר (אי־אפשר לאמר): זה התום דומה לזה המראת, ולא זה

הקול דומה לזאת המתיקות (מכיון שהם מסוגים שונים ואין יחס ביניהם, לפיכך אף דמיון אין ביניהם), וזה דבר מבואר מעצמו (ואין צורך בהוכחה). וכאשר הסתלק היחס בינינו ובינו יתברך, רצוני לומר: בינו ובין זולתו (אין יחס כלשהו לא בין אלוהים והאדם ולא בינו לבין כל נברא שהוא), יתחייב הסתלק הדמיון גם כן (יוצאת מכאן המסקנה: כשם שאין יחס, כך אין דמיון בין אלוהים והבריאה).

כלל גדול הוא: דברים השייכים למין אחד, למרות המרחק ביניהם, יש ביניהם משהו משותף (חלק א, פרק נו):

ודע, כי כל שני דברים שהם תחת מין אחד, רצוני לומר שתהיה מהות שניהם אחת (המהות או הצורה המינית), אלא שהם מתחלפים בגודל ובקטנות או בחוזק ובהולשה או כיוצא בזה (אלא שהם שונים במידת הכמות שלהם או במידת הכוח), הנה שניהם מתדמים בהכרח, ואף על פי שמתחלפים זה המין מן החלוף (על אף כל השוני הרב ביניהם, מוכרח להיות דמיון-מה ביניהם), והמשל בו: כי גרגר החרדל (הקטן ביותר) וגלגל הכוכבים הקיימים (העומדים, הוא הגלגל השני לגלגל העליון המקיף את היקום כולו), מתדמים ברחקים השלשה (יש להם דמיון בזה, ששניהם הם בעלי שלשה ממדים), ואף על פי שזה בתכלית הגודל (שזהו הגדול ביותר) וזה בתכלית הקטנות (וזהו הקטן ביותר), ענין מציאות הרחקים בהם אחד (אבל שווים הם בזה, שיש לשניהם ממדי שטח).

ומכאן, שאף אם אנו מייחסים תוארים לאלוהים צריכים הם להיות ממין אחר לגמרי, ולא רק שונים בכמות מאלו האנושיים, ויוצא שרק שם משותף ולא תוכנם, וממילא נעשים תוארים אלו געלמים בשבילנו ואינם אומרים לנו כלום על אלוהים (שם, שם):

וכן היה ראוי שיבין מי שיאמין שיש תוארים עצמיים, יתואר בהם הבורא יתברך, והם: שהוא נמצא וחי, ויכול, ויודע, וחכם, ורוצה (חמשת תוארי היסוד), שאין אלו העניינים מיוחסים אליו ואלינו בענין אחד (במובן אחד), ויהיה החלוף (השוני) בין התוארים ההם ובין תארינו בגודל או בשלם או במתמיד או בקיים (שהשלמויות האלוהיות הן יותר גדולות, או יותר שלמות או יותר מתמידות או יותר יציבות), עד שיהיה מציאותו יותר קיימת (קבועה) ממציאותנו, וחייו יותר מתמידים מחיינו, ויכלתו יותר גדולה מיכולתנו, וחכמתו יותר שלימה מחכמתנו, ורצונו יותר כולל מרצוננו, ויכול שני העניינים גדר אחד (ושני מיני התוארים, האלוהיים והאנושיים, יהיו כלולים בהגדרה אחת) כמו שיחשבו הם (מחייבי התוארים), אין הענין כך בשום פנים.

כי להפרש כזה בין דברים שונים, שאחד מהם הוא "יותר" מהשני, יש מקום רק אם דברים אלו יש להם משהו מוסכם, משותף ומשהו זה הוא עצמותם, ואם היינו אומרים את זה ביחס לתוארי אלוהים ותוארי אדם, היה יוצא שיש דמיון כזה בינינו, ולשיטתם, שיש לאלוהים תוארים עצמיים. (כלומר, שהרי לשיטת הרמב"ם אין בכלל לייחס תוארים לאלוהים). כשם שהם מודים שאין העצמות האלוהית דומה לזו של העצמים הנבראים, כך צריכים הם להודות

שאינ דמיון כל שהוא, ואין הגדרה משותפת לתוארי אלוהים ולתוארי הנבראים.

וביתר עמקות: ניקח לדוגמא את המציאות. האם אין לייחס לכל-הפחות תואר זה לאלוהים? אך דוקא כאן אנו רואים את התהום בין היצור והאלוהים; המציאות של היצור היא מקרית, נתונה ממקור אחר ואינה נובעת מהעצמות. לעומת זאת המציאות האלוהית זהה עם העצמות שלו ומקורה בה, בעצמות. מכאן, שאין לנו אפשרות להשתמש בתואר אחד "נמצא" לשניהם, ליצור וליוצרו. וכיוצא בו התוארים חיים, חכמה, יכולת, אחד, קדמון, אין להשתמש בהם במובנם האנושי ביחס לאלוהים, שהרי כשם שהמציאות שלו היא אחרת, כך החיים, החכמה והיכולת שלו וכיו"ב הם אחרים לגמרי, והמונחים הרגילים אינם ממצים אותם. ולפיכך עלינו כאילו ליצור מונחים חדשים, שיבטאו את המהות הבלתי רגילה של אלוהים, והם הם בעצם תוארי שלילה, כלומר: שאנו שוללים בתוארים אלה את ההיפך ממה שמובע בהם. לדוגמא: בתואר "מציאות" אנו רוצים לשלול ממנו את העדר המציאות, ב"חיים" את העדר החיים וכד'. אבל אין כוונתנו לתאר בהם את הישות החיובית, המובעת בתוארים אלו, מפני שאין ממצים את הישות האלוהית, העולה לאין ערוך על כל מה שכלול בתוארים הידועים לנו. מכאן, לכאורה, ראייה ברורה לאותה השיטה, המפרשת את השקפת הרמב"ם לגבי תוארי השלילה במובן זה, שהשלילה מניחה, שיש תוכן חיובי לישות האלוהית, מעין זה של התוארים, אלא שהיא ממדרגה עילאית כזאת שאין התיאורים ממצים אותה. ואלה דברי רבנו (בפרק ג"ז):

"ידוע (לפי אריסטו בפירושו של אבן סינא, בניגוד לזה של אבן רשד), כי המציאות הוא מקרה קרה לנמצא" — אין המציאות כלולה בתוך העצם הנמצא, כל נמצא שהומצא, אלא היה מקרה שנתחדש לעצם זה, ולכן אין המציאות חלק של עצמות כל עצם, אלא משהו שנוסף עליו, שהרי אנו יכולים לתאר לנו עצם מסויים בלי שהוא קיים במציאות, כגון משולש הנדסי. הגדרה זו מבוארת ביחס לכל דבר שסיבה חיצונית המציאה אותו, שהמציאות היא משהו שבאה לו מן החוץ, מן הסיבה החיצונית לו, והיא, מציאות זו, נוספת עליו. אבל היש הנעלה הזה — הוא ה' — שמציאותו אינה באה מסיבה חיצונית, שהוא סיבת עצמו או, בלשון האסכולה, שהוא מחוייב המציאות, ופירושו: שאין לנו אפשרות לתאר אותו לעצמנו כי אם כנמצא, שהרי אין מציאותו תלויה בסיבה חיצונית, היכולה גם להעדיף אותו. מציאותו של זה אינה מקרה בעצם אלא זהה עם העצם, המציאות היא העצם והעצם היא המציאות ואין אלוהים עצם שהמציאות באה לו במקרה, ואשר לפיכך היא נוספת על העצם, שהרי מציאותו היא מתמדת, נצחית ולא נתחדשה ולא פרי מקרה. מכאן המסקנה שמותר לנו להשתמש במושג מציאות ביחס לאלוהים, אבל לא המציאות הידועה לנו מן הנסיון. לפיכך אין אנו יכולים להשתמש בתואר

הרגיל "נמצא" ללא הגבלה, שאין הוא ממצה את המציאות האלוהית, העולה על כל מה שכלול במונח זה, אלא עלינו להסתייג בהוספת השלילה: נמצא, אבל לא במציאות הידועה לנו; ומתוך נקודת ראות חדשה זו אנו גם משתמשים בשאר התוארים; אנו מייחסים חיים ויכולת לאלוהים, אבל אנו מסתייגים מיד, שאין החיים האלוהיים אותם החיים הידועים לנו ואין היכולת האלוהית — זו היכולת הידועה לנו. ואנו מוסיפים עוד הסתייגות, שתוארי אלוהים אלו שהוכחנו שהם אינם אלו הידועים לנו, הם גם שונים בזה מאלו האחרונים, שאחרי שתוארי אלוהים אלו זהים עם העצמות האלוהית, הם גם זהים אחד עם השני, שהרי גם המציאות היא העצמות, גם היכולת היא העצמות, והחיים הם העצמות, וממילא יוצא שיש גם זהות של עצמות — מציאות — יכולת — חיים.

ומתוך אספקלריה זו עלינו לדון בשאר התוארים, למשל: האחדות והקדמות. (חלק א, פרק נו):

"כי האחדות והריבוי מקרים קרו לנמצא, באשר הוא רב או אחד" — בין שעצם מסויים הוא בעל אחדות, בין שהוא בעל ריבוי, האחדות וגם הריבוי אינם טבועים בעצמותו של העצם ואינם חלק ממנה, אלא הם מקרים שחלו בו; מקרה הוא שעצם זה הוא אחד ועצם שני הוא קיבוץ של אחדים (מתפיזיקה לאריסטו פ"ב). כשיש לנו קבוצה של עצמים, שאנו מונים אותם במספר, אין מנין זה, כלומר ריבוי זה, טבוע בעצמות העצמים המנויים, שרק במקרה נצטרפו. כך גם האחדות של כל עצם יחיד אינה חלק בעצמותו. אך אלוהים כמחוייב המציאות הוא עצמות פשוטה, נטולת כל הרכבה — שהרי לכל הרכבה קודמים היסודות שמהם הורכב והמרכיב שהרכיב אותם, מה שסותר את המושג מחוייב המציאות, שפירושו אי-תלות כל שהיא במשהו חיצוני, ולפיכך כשם שאין לייחס לו את הריבוי כך אין לייחס לו את האחדות במובן הרגיל, כמקרה, שהרי אז היינו שוב עומדים לפני הרכבה: מהות ואחדות. כלומר, אנו שוללים את האחדות האלוהית רק במובן זה כמשהו נוסף על העצמות האלוהית, אמנם אלוהים הוא אחד, אך לא באותה האחדות הידועה לנו, שהיא מקרה החל על עצם מסויים, כי אם באחדות הזוהה עם העצמות, ומכאן ההסתייגות: לא באחדות.

והסתייגות זו שאנו מוסיפים כאן לכל התוארים הכרחית היא, שהרי השימוש במונחים הרגילים יכול להטעות אותנו. אין להשתמש, מציין הרמב"ם, בנושאים עדינים אלו, שהם כמעט בעלמים מן השכל האנושי, במלים הרגילות, הגורמות רק להטעה שלנו. כי צר לנו הדיבור, חוזר ומציין הרמב"ם, בכל לשון שהיא להביע את מחשבתנו על נושאים אלו במלואם, ואנו אנוסים להקל על עצמנו להשתמש במלים בלתי מדוייקות. וכך למשל, כאשר אנו רוצים להורות שאלוהים אין בו ריבוי, אנו משתמשים בביטוי הרגיל אצלנו: אחד, אך אף "אחד" זה כמו "הרבים", שניהם אינם אלא

ממייחדי הכמות, זאת אומרת, שהם מגדירים את הכמות של הדבר, אבל אינם זהים עם הדבר. לפיכך, כדי להורות לשכל את אמיתות הדבר, אנו מסתייגים ומוסיפים את הביטוי לא באחדות, כלומר, אלוהים הוא אחד אבל לא כאחד הידוע לנו שהוא מחוץ לעצם, האחדות האלוהית הוא הוא העצם האלוהי.

במיוחד מתבלטת נקודת ראות זו בשימוש במלה "קדמון"; המונח הזה אינו מדויק לגמרי, שהרי "קדמון" מייחס לאלוהים את הזמן, אלא מציין שזמן זה הוא נצחי, ולאמיתו של דבר אלוהים הוא למעלה מן הזמן, וכן "קדמון" מניח גם משהו אחריו, שאלוהים כאילו קדם לו, וברור שביטוי זה אינו מוסר כלל את כוונתנו, שאנו רוצים להביע ביחס לנצחיות האלוהית (שם, שם):

כשאנו רוצים לומר, שאלוהים לא התחדש, לא התהווה בזמן, אנו אומרים עליו שהוא קדמון. אך ברור מיד שביטוי זה אינו מדויק כלל, כי כשאנו אומרים "קדמון", אנו מייחסים בזה זמן לאלוהים, אלא שזמן זה הוא קדום, נצחי. ברם הגדרת הזמן הרי היא מקרה בתנועה, שהיא מקרה בגוף המתנועע, ויוצא שייחסנו גופניות לאלוהים; ועוד גימוק אחד מסוג ההצטרפות, היינו: הצמידות במידת-מה לעצם אחר, אפילו מתוך ניגוד. כמו שהמושגים "ארוך וקצר" מצטרפים ביחס לגודל של קווים מסויימים, שהאחד מהם הוא ארוך והשני קצר, ביחסם לזה, כך קדמון מתייחס בניגוד למאוחר, לחדש, ומובנו שהוא קודם לו, כארוך המנוגד מהקצר. ולאמיתו של דבר, אין לייחס לאלוהים שהוא למעלה מהזמן את כל המושגים הקשורים בזמן, בין קדמון ובין חדש, כשם שאין לייחס למתיקות את המונחים של השטח: מעוקם וישר, או לקול — מושגים של טעם: מליחות או תפלות. מפני שאין לאלו כל שייכות עם מושגים אלו, שהם זרים להם. וכך זר כל המושג "זמן", על כל ממדיו, לאלוהים.

וראוי לציין, שבתואר זה "קדמון" אנו מתקרבים כבר לשלילה גמורה. שאנו שוללים לגמרי את המושג "זמן" מאת אלוהים, ולא מייחסים לו אותו אף בצורה עילאית יותר. אמנם עדיין עומדים אנו על הגבול של החיוב, שהרי סוף-סוף אנו מייחסים איזו מציאות נצחית לאלוהים, אם כי על-זמנית. ויוצא שהשלילה בכל זאת מניחה מאחוריה דבר חיובי, אם כי עולה על כל מושגינו.

ומכאן פתוחה הדרך לתוארי שלילה. אלה הם הסוג השני של התוארים, שרשאים אנו לייחסם לאלוהים; בניגוד לתוארי הפעולה, הם מתייחסים ישר אל העצמות האלציהית. אמנם אין הם אומרים לנו מה שיש באלוהים, אלא מה שאין בו. הם שוללים את ההיפך, אלא שמאחורי השלילה מסתתרת שלימות חיובית, מעין אותם התוארים, אבל בצורה עליונה. הרמב"ם קובע הנחה: תוארי השלילה הם התיאור הנאמן ביותר של אלוהים, המסלק כל חשש של אי-דיוק ושל מיעוט הדמות, בו בזמן שתוארי חיוב יש

בהם משום אי-מצוי המהות האלוהית ומשום שימוש בלתי-מדויק של המונח (פרק נח):

... דע, כי תוארי השם יתברך בשלילות (בתוארי שלילה) הוא התיאור האמיתי, אשר לא ישיגהו דבר מן ההיקל ואין בו חסרון בחוק האלוה כלל ולא בשום ענין (כשאנו מתארים את האלוהים בשלילה, מתוך שלילת הדברים, שאין לייחסם לאלוהים, אנו מתבטאים בלי קלות ראש ואין אנו מייחסים חסרון לאלוהים), אמנם תארו בחיובים יש בו מן השיתוף והחסרון, מה שכבר בארנוהו (התוארים החיוביים מעבירים את המשמעות של מהות אחרת, האנושית, לזו האלוהית, ומשתפים בתכונה זו את הבורא והנבראים כאחד) כן יש בהם משום צמצום השלימות האלוהית, כמו שבאר הרמב"ם בפרק הקודם, כגון שאנו אומרים "נמצא" על אלוהים, בו בזמן שתואר משמעותו מציאות ממין אחר, זו של אפשר-המציאות, ויש בו משום גרעון המציאות של מחוייב המציאות.

מה בין תוארי החיוב ותוארי השלילה? בעצם גם הראשונים כוללים שורה של שלילות, אלא שעם זה הם מייחדים במידת מה את העצם המסויים מעצמים אחרים. ברם אף אלו האחרונים שלילתם מביאה בסופו של דבר לידי חיוב-מה (שם, שם):

יש לפעמים, שהתואר אינו בא לייחד את העצם המסויים יחוד מלא, אלא יחוד הכולל את הסוג, והיינו מה שעושה אותו כאחד מרבים ולא כאחד מסויים. והמשל בו: אם ראית איש (עצם אחד) מרחוק, ותשאל ותאמר: מה זה הנראה? ויאמר לך: בעל חיים, זה יהיה תואר בלא ספק לזה הנראה, ואף על פי שלא ייחדהו מכל מה שזולתו, אלא הגיע בו קצת יחוד, והוא שזה הנראה אינו גוף ממין הצמחים ולא ממין המקורים — תואר זה: בעל חיים, מכיל ללא ספק קצת יחודו של העצם, אבל לא יחוד מלא, שהרי אין אנו יודעים עדיין איזה בעל החיים: בהמה או אדם. ובעצם אין יחוד חיובי אלא סכום של שלילות, שהגוף המסויים אינו לא צמח ולא דומם. אך אותה התוצאה ממש אנו משיגים מתוך תואר שלילי מפורש, כגון שבבית מסויים נמצא אדם, והשואל, שאינו יודע עליו, מקבל הסברה בצורה שלילית, והיא: שזה הנמצא אינו לא צמח ולא דומם, אך מאליה עולה המסקנה החיובית, שהוא בעל חיים, שמי שאינו לא צמח ולא דומם, יכול להיות רק בעל חי, אם כי אין כאן, כמו שזה לא היה גם במקרה הקודם, התייחדות מלאה, שהרי אינך יכול להסיק מתשובה זו מה הוא בעל חיים זה: אדם או בהמה. אך בסך הכל עלה בידך מן התואר השלילי אותו הדבר ממש כמו התואר החיוב.

מבחינה זאת, ממשיך הרמב"ם, משותפים תוארי השלילה לתוארי החיוב, שאי-אפשר שאף אלו הראשונים לא יכילו חיוב-מה, אף שחיוב זה אינו אלא שלילת התכונות, שמקודם לא ידענו על שלילתן. ברם מבחינה אחרת הם בכל זאת גבדלים, שכן תוארי החיוב, אף אלו שאין בהם חיוב מלא, אומרים לנו משהו על חלק מן המהות או מן התכונות של העצם שאנו

מבקשים לדעתו. אבל תוארי השלילה אינם מכילים שום דבר חיובי, ורק במקרים מסויימים יינתן לנו להסיק את הצד החיובי, והיינו: באלו שהאפשרויות הן מוגבלות. כך, שאם שוללים חלק מהן עולה בידינו הגשאר, כגון במקרה הקודם, שקיימת חלוקה של ארבעה מינים: דומם, צומח, חי, מדבר, שאם שללנו שניים: דומם וצומח, ניתן לנו להסיק שיש כאן לפנינו בעל חיים. אבל לא תמיד קיימת אפשרות-היסק זאת, כגון במשל של קופמן (אבן-שמואל): "לו אמרנו: האיש הזה אינו לא ראובן ולא שמעון ולא לוי ולא יהודה, היינו רחוקים עדיין הרבה מאוד מהידיעה: זהו שמואל". הנחה ברורה היא: אין לייחס לאלוהים תוארים חיוביים כלשהם, לאחר שאין לנו בשפתנו האנושית שום תואר שימצה את מהותו, וכן מפני שכל תואר, בין כחלק של העצמות האלוהית ובין כמשהו נוסף עליו, מכניס בו רבוי, והעצמות האלוהית יש בה מכלול השלימות, ועם זה אין בה ריבוי כל שהוא; לכן אין כל ביטוי שיהא בו כדי לבטא את המהות האלוהית הזאת. לעומת זה רשאים אנו, לפי מה שאומר רבינו הלאה בפרק נח, לתאר את אלוהים בתוארי שלילה, ואף חייבים אנו לעשות זאת לטהר את המושג האלוהי שלנו מכל עכירות חושנית (שם); (שם):

אמנם תארי השלילה הם אשר צריך שיעשו, להישיר (לכוון) השכל למה שצריך שיאמינו בו יתעלה (לקראת האמונה הרצויה), מפני שלא יגיע מצדם ריבוי בשום פנים והם יישירו השכל לתכלית מה שאפשר, שישגיחו האדם ממנו יתעלה (שעל ידי תוארי השלילה אנו משיגים את מטרתנו. להקנות לעצמנו דעת אלוהים במידת האפשר ומסולקת מהם כל סכנה של הכנסת ריבוי באלוהים).

וכך — ממשיך הרמב"ם לפרט את רעיון השלילה — התברר לנו במופת שכלי, שיש מציאות של עצם אחד מעבר לכל העצמים, שאנו קולטים בחושינו ובשכלנו, ואנו אומרים עליו שהוא נמצא, וכוונתנו רק לומר שאין הוא נעדר המציאות, אבל לא לתאר אותו בתואר של מציאות, שאינו מכיל כלל את המושג האמיתי של המציאות העליונה הזאת; אנו משיגים גם שישות עליונה זו אינה עצם נטול חיים כמו ארבעת היסודות, ואנו אומרים עליו שהוא חי ושוב כוונתנו רק לומר, שהוא אינו מת, שהרי אין לנו אפשרות כל שהיא לתאר את החיים האלוהיים;

השגנו כמו כן שישות בעלמה זו אינה דומה אף לשכל, שאמנם אף הוא אינו גוף ולא נטול חיים, אבל הוא גברא. ולפיכך אמרנו על אלוהים שהוא, בניגוד לשכל האנושי, קדמון, וכוונתנו לומר: שהוא סיבת עצמו ולא נוצר בזמן מסויים על ידי סיבה חיצונית, אבל לא התכווננו לתת מושג מהמציאות העל זמנית שלו. (ואופייגי הדבר, שהרמב"ם אינו רואה ניגוד אחר בין השכל ואלוהים, אלא שזה עלול וזה עילה, ואמנם זה

מתאים לגישתו בדבר זהות אלוהים עם השכל [יותר נכון: עם ההשכלה],
וראה להלן):

וכן אנו משיגים, שישות אלוהית זו היא מציאות יוצרת, שממנה שופעת מציאות של ישים אחרים. אין כוונתנו במונח "שפע" להשוואה עם השפע של חום הבא מן האש או האור המתחייב מן השמש, ששם השפע יוצא מאליו ובהכרח מאת המקור, בלי ידיעה ותכנית מכוונת של המקור עליו. וכן אחרי יציאת השפע ניתק כל קשר בינו ובין המקור. לא כן השפע האלוהי, הבא מתוך רצון מתוכנן ומכוון, והממשיך הוויה לכל הנמצאים על ידו מתוך הגהגה משוכללת. להביע את כל זה השתמשנו בתוארים: יכול, חכם ורוצה, וכוונתנו רק לומר, שאין בו ליאות או חוסר יכולת, שאינו נעדר החכמה ושאינו בו רישול והעדר תשומת לב.

ושוב, מפרט הרמב"ם, בביטוי זה "לא לואה" (שאינו באלוהים ליאות) אנו רוצים רק לציין שאלוהים היא סיבה מספקת להמצאת כל המציאות, אם כי אין אנו יכולים לתאר לעצמנו את היכולת הזאת; וכשאנו אומרים: "אינו סכל", (אין אלוהים נעדר החכמה) כוונתנו אמנם, גם לציין את החיוב — וראוי לציין, שכאן מנסח הרמב"ם את התואר בצורה חיובית לגמרי, — שאלוהים יודע את היצירה, שאחרת לא היתה זו יוצאת מושלמת כל כך, אבל מתוך הסתייגות שאין אנו יודעים את טיבה של השגה זו. ומתוך כך, ממשיך הרמב"ם, אנו ממילא גם מייחסים את התואר "חי" לאלוהים. שהרי "השגה" היא ללא ספק צורה של חיים. ושוב, כשם שאין אנו יודעים את מהותה של השגה זו כך אין אנו יודעים את מהות החיים האלו, הזוהים עם השגה זו. וכן ביחסנו לאלוהים את התואר: "לא נבהל ולא עוזב" (אין בו רישול והעדר תשומת-לב) אנו רוצים רק לציין, שהיצירה האלוהית אינה נתונה למקרה, כי אם שולט בה סדר ותכנון, כזה שיוצא מתוך רצון וכוונה, אם כי אין אנו יודעים מה הוא רצון אלוהי זה כשהוא לעצמו. וכאן בא לידי ביטוי השילוב של תוארי השלילה ותוארי הפעולה: בעצם, אנו מציינים בתוארי השלילה רק את המצע שיש באלוהים, שממנו יוצאת הפעולה כלילת השלימות, מלאת החכמה והתכניתיות המשוכללת. לשם כך אנו מרחיקים את החסרונות ממנו, כי אחרת לא היתה פעולת יצירה זו אפשרית. אבל אין אנו יודעים את מהותה של השלימות האלוהית הזאת, ואנו רק מאשרים שיש שלימות כזאת, שאיפשרה את פעולת היצירה המושלמת שלפנינו. כיוצא בו, הכרנו גם כן, שאין מציאות אחרת דומה לזו האלוהית, וסכמנו את זה במונח "אחד" — שפירושו בעצם לפי ניסוח זה של הרמב"ם "מיוחד" ולא רק "יחיד" במובן מספרי — וכוונתנו רק לשלול את הריבוי, שהרי אין אנו יכולים למצות את האחדות האלוהית הזאת במונח זה הבלתי-מדויק הלקוח מנסיונו האנושי.

ובסיכום הדברים (באותו פרק גח), יש רק שני מיני תוארים אלוהיים אפשריים: תוארי פעולה ותוארי שלילה:

הנה כבר התבאר לך, כי כל תואר, שנתארהו בו הוא: אם תואר פעולה, או יהיה ענינו שלילת העדרו. אם היתה הכוונה בו (בתואר זה) השגת עצמו, לא פעולתו (אם אנו רוצים להשיג ולתאר את עצמותו של אלוהים, בלי קשר עם הפעולה, יש להבין תיאורים אלו במובן שלילי, שהם שוללים את ההעדר, היינו את ההיפך מן הכלול בתוארים אלו).

"ולא תעשה גם כן אלו השלילות ולא תתירם עליו יתעלה אלא בפנים אשר כבר ידעת, שפעמים ישולל מהדבר מה שאין דרכו שימצא לו, כמו שנאמר בכותל: לא רואה" — אבל את השלילה יש להבין רק בצורה זו, שהציעה הרמב"ם לפני זה, והיינו, שיש חיוב-מה מאחוריה, אלא שאנו חסרי אונים לתופסו ולתארו, ולא שאנו שוללים את המידה לגמרי מאת אלוהים, שאין לו כל קשר איתה, כשם שאנו אומרים, שהכותל אינו רואה, שזה אומר שהכותל מרוחק לגמרי מעניין הראייה — משל שהשתמש בו ר' יהודה הלוי, ושכנראה סובר ברוח הגיאוגרפית, שהשלילה כוונתה שאלוהים מרומם אף על המידות שמתארות את השלימות האנושית, כשם שהכותל והדומם הוא למטה מהמידות האנושיות. אבל כוונתנו בשלילה זו לומר, שאין לייחס את התוארים האלו במובנם הרגיל, לאלוהים, אלא ששלמויות אלו הכלולות בתוארים אלו נמצאות באלוהים, אבל בדרגה עילאית כזאת שלא ניתנת להשגתנו, וכל שכן לתיאורנו*.

הרמב"ם נותן משל מן הגלגלים השמימיים, העשויים מן החומר, שהוא אמנם — בהתאם לשיטת אריסטו, מחומר המישי, — עדין הרבה יותר מזה שלנו, ועם זה אין אנו יודעים את מהותם ואף אותם אנו מתארים רק בצורת השלילה. מן המשל הזה יש להסיק שכל-שכן וקל-וחומר שאנו מוגבלים ביחס להכרת אלוהים. מכאן הוא עובר (בפרק נט) לשאלה המתעוררת מאליה בעקבות הדיון בתורת התוארים: אם השלילה היא שיא הדעת האנושית על אלוהים, הרי שאין מקום יותר לסולם הדרגות בהשכלה הדתית, ואין בין העומד בשלב העליון שלו ובין העומד בשלב התחתון שלו ולא כלום, אחרי ששניהם אינם יודעים כלום על אלוהים? הרמב"ם מסביר, ששלילה זו גופה יש בה משום דעת, וכל המוסיף לשלול, לא בפיו בלבד, כי אם מתוך הבנה וביסוס שכלי, מעמיק בדעת אלוהים. וביתר פירוט: שהרי יש לשאול: אחרי שהונח שכל שאפשר להשיג מאלוהים הוא שהוא נמצא בלבד ולא להגדיר את מהותו, מה יכול כאן להיות יתרון בין המשכילים אחד מעל לשני, כלומר: אחרי שכולם שווים באי-ידיעה?

* אנו מפרשים את הפסקה האחרונה בניגוד לרוב המפרשים, אך זה נראה לנו אחרי עיון רב בשיטת התוארים של הרמב"ם.

ומה סוף-סוף ההבדל בין אבות הדעת האלוהית: משה ושלמה, ובין הפחות שבדורשי הדעת, אחרי שאין לנו בכלל מה להוסיף כאן על ראשית הדעת? והתשובה: כשם שהריבוי בתוארים מקרב אותנו לידיעת העצם המתואר — בעצמים הנבראים הכתוב מדבר — כך ריבוי השלילות המבוססת מקרב אותנו לידיעת אלוהים. לפיכך אפשר שאדם אחד יתמסר למדע אחד ולאומות הנחותיה רק למען הוציא ממנו תולדה יחידה שעל ידה יצליח לשלול מאלוהים, מתוך שלילה מבוססת יפה, רק מדה מסויימת, ויפול במדרגה ממנו השני מעוט-הדעת, ששלילה זו של המידה תהא מסופקת בידו אחרי שאינו יודע לנמק אותה. ויש עוד שלישי, חשון ביותר, שאף מחייב מידה זו, כלומר, הרי שיש ויש כאן מקום לדרגות. ולמשל, ענין אי-הגשמיות של אלוהים (חלק א, פרק נט):

כמו שאביא המופת שהוא אינו גשם; ואחר יספק ולא ידע, אם הוא גשם או לא גשם; ואחר יגזור שהוא גשם, ויקדם פני הבורא בזאת הכוונה (שהוא יחייב את הגשמיות לאלוהים, ומתוך חיוב זה יפנה אליו בנושא געגועיו הדתיים), ראה כמה בין שלשת האנשים מן ההבדל... כן, כשנניח הרביעי, החבאר אצלו במופת המנע ההפעלויות בחקו יתעלה, והראשון אשר הרחיק הגשמות, לא יתבאר לו זה, — יהיה הרביעי בלא ספק יותר קרוב אל השם מן הראשון, וכן תמיד (ואם נניח, שיש כאן עוד רביעי, השולל גם הוא את הגשמות מאלוהים, אבל עוד מוסיף את שלילת ההיפעלות מאלוהים כתכונה גשמית, מה שלא השכיל הראשון, הרי שזה האחרון עולה עליו, וכך עד לאין סוף: המוסיף בשלילה — מוסיף בדעת).

בעצם, תכלית הידיעה היא אי-הידיעה. אחרי שבני אדם כולם הרגישו, מדגיש הרמב"ם, שפיסגת השכלתנו היא השלילה, שאינה מודיעה לנו כלום על העצם, ממנו שללנו מה ששללנו, באו בני האדם כולם, אלו שהיו בעבר ואלו שעתידיים להיות, לידי מסקנה שהיצורים השכליים אין ביכלתם להשיג מאלוהים אלא שהוא ישנו, אבל לא מהו, ושההכרח בדבר אי-אפשרות הכרת האלוהים במלואה — היא-היא ההכרה האמיתית. בשולי המחקר בענין התוארים מביא הרמב"ם, כאסמכתא תורנית לרעיון השלילה, שהוא רואה בו רעיון יהודי מקורי, את הסיפור התלמודי הידוע (ברכות, לג, ב) באחד שעבר לפני התיבה בנוכחותו של רבי חנינא והירבה בתפילתו זו בתוארים אלוהיים. משסיים הלה תפילתו הוכיחו רבי חנינא על הרבותו בתוארים. את הסיפור הזה הביא אמנם, עוד לפני הרמב"ם, רבנו בחיי בספרו "חובות הלבבות" (א, י), אך בלי המיצוי הרב של הרמב"ם, בעל העין החדה העולה על כל קודמיו. הרמב"ם מציין בסיפור זה כמה דיוקים, שלא הרגיש בהם רבנו בחיי כלל: ההיתר בשימוש בתוארים מסויימים נובע מזה שהם הוזכרו בכתבי הקודש, ועם זה עדיין לא היתה לנו רשות להשתמש בהם בסדר התפילות לולא הכניסום שם מסדרי התפילות אנשי כנסת הגדולה. כן מדייק הוא בדברי התוכחה

של ר' חנינא, המגנה את ייחוס התוארים לאלוהים מפני שיש בהם משום מיעוט הדמות, שהרי זה דומה כאילו אנו משבחים בעל רכוש רב של אלפי דינרי זהב — בכך שיש לו אלפי דינרי כסף. הרמב"ם מציין, שלדעת רבי חנינא ההפרש כאן בין התוארים האנושיים והאלוהיים הוא לא כמותי, כי אם איכותי, כשם שיש הבדל איכותי בין כסף וזהב, — הערה שלא העיר אותה רבנו בחיי.

ג

למחקר התוארים מסמך הרמב"ם דיון בשמות של אלוהים. הוא מסביר (בפרק סא) שכל השמות שאנו מייחסים לאלוהים מכוונים לתוארי פעולה, מלבד שם הוויה המיוחד את העצמות האלוהית. ואמנם לא ידועה לנו כוונתו האמיתית של שם זה, אלא שניתן לנו לשער שהוא כולל את הרעיון בדבר אלוהים כמחוייב המציאות. הרמב"ם מוסיף הסברה (בפרק סב), שכל שמות אלוהים המוזכרים בתלמוד שצורתם נראית לנו מסתורית, כגון "שם בן מב אותיות", מכילים ריכוז תמציתי של תורות פילוסופיות מסויימות בדבר אלוהים — ודרך אגב הוא מרמז לנו, ששם זה, בן מב אותיות, מורה על "השכל הפועל" — ושאינו לייחס כל השפעה שהיא לעצם הגייתו ("שגעון כותבי הקמיעות").

בפרקים סג ו־סד באה שורה של ביאורים לכתובים ולמונחים שונים וביניהם ל"דבר אלוהים" שאין להבינו כפשוטו כדיבור הבא משפתיים ולשון, ואף לא במובן הפילוסופי כדיבור נצחי מעין ה"לוגוס", כי אם כ"קול נברא" או כמדע אלוהי, שהנביא משיג אותו בפנימיותו; וכן לביטויים: "הלוחות, מעשה אלוהים המה" ו"מכתב אלוהים", שהכוונה כאן לא ליצירות רגעיות־היסטוריות, אלא ליצירות טבעיות, בניגוד למעשי בני אדם, ושהלוחות על כל תוכנם היו, בהתאם למסורת העממית, חלק ממעשי בראשית. הרמב"ם חוזר (בפרק סח) לבעיית התוארים, והפעם מתוך אספקלריה חדשה לגמרי. יחד עם אריסטו, ומתוך הנחה שזו היא האמת הדתית העליונה של היהדות, הוא קובע את הזהות של אלוהים עם החכמה (וביתר דיוק: עם ההשכלה ותוכנה), או בלשון אחרת: שאין אלוהים עצם משכיל אלא פעולת השכלה, או השגה מתמדת, שנושאה הוא אלוהים עצמו, אלא — יוסיף הרמב"ם במקום אחר בניגוד לאריסטו — שאלוהים, מתוך שהוא יודע את עצמו יודע גם את כל מה שיצא ממנו ונברא על ידו.

הפילוסופיה והתורה, שתיהן מסכימות שבאלוהים — המשכיל, השכל והמושכל מהווים אחדות אחת, זו האחרונה בעיקר מתוך חרדה לאחדות הגמורה של אלוהים, שאין בה מקום לעוד גורם אחד מלבד עצמותה. ואמנם כאן מובלעת ההנחה, שאלוהים הוא שכל או חכמה, מה שקשה לאחד עם המגמה של שלילת התוארים, שאם כי זיהוי זה — אלוהים הוא החכמה, ולא שהחכמה

היא תכונה באלוהים — מסלק את החשש להכנסת הריבוי באלוהים, אך אינו משחררנו מן הצמצום שיש בזיהוי זה של אלוהים רק עם מידה אחת, סתירה שאנו מוצאים אותה אף במשנת התוארים של רבי יהודה הלוי, והנובעת, כנראה, משילוב שני זרמים שונים: גיאופלטוני, השולל כל הגדרה חיובית מאת אלוהים, ואריסטוטלי, המזהה את האלוהים עם הערך, שהוא העליון בעיני חכם זה: — החכמה. (לימים יופיע רבי חסדאי קרשקש וישמיענו דבר זהות אחרת: אלוהים — החסד) (חלק א, פרק סח):

כבר ידעת פרסום זה המאמר (פתגם, הנחה, סיסמה), אשר אמרוהו הפילוסופים (אריסטו, מטפיזיקה, ספר יב) בה' יתעלה (ביחס לאלוהים) והוא אמרם: שהוא השכל והמשכיל והמושכל (שאלוהים הוא המשכיל והוא עצם השכל והוא התוכן הכלול בשכל), ושאלו השלשה ענינים בו יתעלה הם ענין אחד, אין ריבוי בו (שאין כאן כל ריבוי של שלשה יסודות, אלא כולם דבר אחד הם). וכבר זכרנו אנחנו זה גם בחיבורנו הגדול משנה תורה (יד החזקה, הלכות יסודי התורה, פ"ב, ה"י), שזה פנת (יסוד) דתנו, כמו שבארנו שם, רצוני לומר: היותו אחד לבדו ולא יצורף אליו דבר אחר. רצוני לומר: שאין דבר קדמון זולתו (דבר זה הוא יסוד האמונה הישראלית, שאלוהים הוא האחדות הגמורה, ושאין שום דבר נצחי על ידו, לא אל אחר ולא שום מציאות אחרת שהיא כגון החכמה. ומכאן אנו מסיקים על זהות הדעת, וכן תוכן הדעת, עם אלוהים, שלא נצטרך להגניח קיום כמה גורמים נצחיים: אלוהים, הדעת, תוכן הדעת), ולזה יאמר: חי ה' (בפתח) ולא יאמר: חי ה' (בצירי), מפני שאין חייו דבר זולת עצמו, כמו שבארנו בהרחקת התוארים (ולפיכך אנו משתמשים בנוסח השבועה: חי ה' בפתח ולא, כרגיל, "חי" בצירי, כמו למשל חי פרעה, מפני שבאלוהים אין חיים נוספים על עצמותו, אלא החיים הם-הם עצמותו, והרמב"ם מרמז לנו דרך אגב זהות אחרת: אלוהים — חכמה — חיים).

במבט ראשון נראה לנו דבר זה מוזר, כאילו היינו אומרים (שם, שם):

הלובן והמתלבן והמלבין דבר אחד.

אבל לאמיתו של דבר אחדות זו מופיעה בכל תהליך של ההכרה; כל זמן שהשכל הוא בכוח, יש שילוש של שכל לחוד, משכיל לחוד, ומושכל לחוד. אך האחדות מופיעה בעת פעולת ההכרה, ואז מתגלה שאין משכיל אלא פעולת השכלה, ופעולה זו היא התוכן הכלול בהשכלה זו. וביתר פירוט: האדם, טרם שהוא משכיל בדבר מסויים יש בו אפשרות להשכיל משהו וכשהוא מקיים פעולת השכלה של עצם מסויים, כגון של אילן מסויים, שהוא מעלה את צורתו המופשטת מכל הגורמים החומריים, והיינו: כשהוא חושב על המושג של אילן — וחשיבה מושגית זו, הרי היא פעולת השכל — אז הוא הופך משכיל בפועל וכן שכלו זה, שהיה בכוח ונהיה בפועל, אין פעולתו זו אלא מושכל זה של האילן או צורת האילן המופשטת, שאין דבר אחר כלול בפעולה שכלית זו, כי אם המושכל הזה, ונעשה ברור כי מושכל זה של צורת האילן הוא-הוא תוכנו של השכל הפועל

בעת פעולתו, ושאינ כאן שני דברים נפרדים: השכל המשיג לחוד והתוכן המושג לחוד. שהרי המושג חופף את כל תוכנו של השכל המשיג ואין בו, בשכל, שום דבר מלבד המושג. כי כן מתבררת זהות המשכיל והשכל, הנמצאת בפעולה. שהרי אין השכל כי אם פעולה שכלית, ואין להפריד בין השכל ובין פעולתו, כי כל מהותו של השכל אינה אלא ההשגה, כלומר: השכל איננו עצם העושה את פעולת ההשגה, אלא הוא הוא פעולת ההשגה וההשכלה. וכשם שאין להפריד בין השכל וההשכלה, שהם היינו הך, כך אין להפריד בינם ובין המשכיל, שהרי ברגע של הפעולה השכלית אין יותר מאשר פעולה זו.

ואמנם הריבוי קיים רק כל זמן שהשכל הוא בלתי-פעיל, ואינו אלא בכוח, שאז שניהם הם בכוח, השכל יש בו אפשרות להשיג, והמושכל להיות מושג, ויוצא אז שיש כאן שניות: שכל בכוח לחוד ומושכל בכוח לחוד. אך מכיון שכל כוח או אפשרות טמון באיזה עצם, שהוא הנושא של כוחניות או אפשרות זו, אנו מגיעים לידי השילוש של משכיל בכוח, שכל בכוח ומושכל בכוח. אך כשהשכל נמצא בפעולה, שלשתם נעשים אחד, שהרי אין השכל בפועל אלא פעולה שכלית, שבה אין תוכן אחר אלא פעולה זו, ואין עצם מאחורי פעולה זו, ואין רק פעולת השגה בלבד. ומכיון שבאלוהים אין כוחניות כלל והוא שכל בפועל תמיד הרי שאין בו כל מקום לחלוקה זו של משכיל, שכל ומושכל, שהרי שכל בפועל אינו אלא פעולת השגה, ומכאן שאלוהים הוא פעולה שכלית בלתי פוסקת, השכלה מתמדת (שם, שם):

... וכאשר בא המופת, שהשם יתעלה, הוא שכל בפועל תמיד ואין בו כוח כלל (אין בו אפשרות לפעול, אלא הוא תמיד פועל), כמו שהתבאר וכמו שיבוא עליו המופת, ולא יהיה פעם ישיג ופעם לא ישיג, אבל הוא שכל בפועל תמיד (ואין עתים נפרדות לאלוהים, של השגה ואי-השגה, אלא השגתו היא מתמדת), התחייב שיהיה הוא והדבר ההוא המושג דבר אחד (יוצא מזה, שאלוהים המשיג ותוכן השגתו, הדבר המושג על ידו, הם אחד, היינו: שתוכן ההשגה האלוהית הוא אלוהים עצמו, שאין אלוהים משיג כי אם את עצמו), והוא עצמו, ופעולת ההשגה עצמה, אשר בה ייאמר משכיל, היא גוף השכל אשר הוא עצמו (ויוצא גם, שאלוהים ופעולת ההשכלה שלו, שעל ידה נקרא משכיל, הם-הם השכל האלוהי, ששוב אינו אלא אלוהים עצמו, שאין אלוהים משכיל או שכל, העושה את פעולת ההשגה, כי אם הוא-הוא פעולת השגה, שכל תוכנה הוא פעולה זו עצמה, כלומר: שאלוהים הוא השכלת ההשכלה, השגת ההשגה). אם כן, הוא משכיל ושכל ומושכל לעולם (ויוצא שיש באלוהים אחדות מתמדת של משכיל, שכל ומושכל, שהרי אין הוא אלא פעולת השגה והתוכנה שוב אינו אלא השגה זו).

כיוצא בו אף שילוש אחר: פועל, צורה, תכלית, המופיעים בחיינו הנסיוניים כשלשה יסודות נפרדים, מהווים באלוהים אחדות גמורה. הרמב"ם רואה (פרק סט) את אלוהים כעילה משולשת של העולם (ומכאן עדיפות השימוש

במונח "עילה" על המונח החד-צדדי "פועל", אחרי שאין כאן, כפי שמציין המחבר, ובניגוד לחששות שהובעו על ידי "המדברים", כל הכרח בלשני שמלת "עילה" תגרור אחריה את מציאותו של העלול בבת אחת עם העילה, ואת יציאתו של עלול זה על דרך החיוב מהעילה): כסיבה פועלת, לא כפועל חד-פעמי, כבורא עולם גרידא, אלא כמקור כל הפעולה המתמדת בעולם. שאם כי יש סיבות פועלות אמצעיות, אך הכל משתלשל אל הסיבה הפועלת האלוהית הראשונה; אלוהים, מציין עוד פעם הרמב"ם, הוא לא רק בורא העולם בכללותו בצורתו הקבועה שלפנינו, אלא הוא המקור לכל הפעולות הבודדות המתחדשות בו. וכך, למשל, לפעול מסויים יש פועל, ואף לפועל זה פועל, וכך הולכת ונמשכת שלשלת שלמה של פעולים ופועלים עד שאנו מגיעים לחוליה הראשונה, למניע הראשון, שהוא המניע לכל השלשלת הזאת של הכוחות הפועלים. ומניע ראשון זה הוא אלוהים, הרי שאלוהים הוא מקור כל הפעולה (ולא הבהיר כאן הרמב"ם, מה היא לדעתו מדת האוטונומיה שיש לכחות האמצעיים).

כן רואה הרמב"ם את אלוהים כעילה צורנית, צורת העולם, לא במובן הרגיל של צורה בתוך מצע חומרי, כצורת גוף המורכב מחומר וצורה, אלא במובן פונקציונלי: כשם שהצורה נותנת מהות וקיום לעצם מסויים, ובלעדיה הוא נעדר מהמציאות, כך אלוהים הוא המקור, ומקור מתמיד, להוויית העולם (חלק א, פרק סט):

... כי אין אמרנו עליו יתברך, שהוא צורת העולם האחרונה (צורת הצורות), על דמיון היות הצורה בעלת החומר צורה לחומר ההוא, עד שיהיה הוא יתברך צורה לגשם (ויצא שאלוהים הוא צורת העולם הגשמי). לא על אלו הפנים נאמר (לא במובן זה), אבל כמו שכל נמצא בעל צורה, אמנם הוא מה שהוא בצורתו, וכשתיפסד צורתו תיפסד חווייתו ותיבטל (כשם שכל עצם בעל צורה, מדרגת מציאותו תלוייה בצורתו, ובלעדיה מציאות פרטית זו מתבטלת), כן, כמו זה היחס בעצמו, יחס הבורא לכל התחלות הנמצאות הרחוקות (לכל הסיבות של המציאות הכוללות ביותר, שמתן תלויות הסיבות הפרטיות), כי במציאות הבורא הכל נמצא... ואלו היה אפשר (אם היה אפשר להעלות על הדעת, וכמובן שהנחה היפוטטית זו היא הנחה בטלה), העדר הבורא (הסתלקות הבורא), היה נעדר המציאות כולו (היתה כל המציאות מסתלקת)...

וכן, כאמור, רואה הרמב"ם את אלוהים גם כסיבה תכליתית. לכל דבר יש תכלית, ולתכלית—תכלית, וכך הכל משתלשל, עד לתכלית האחרונה של המציאות, שהיא הרצון האלוהי לפי נוסח אחד, כלומר: כך רצה אלוהים, שהעולם יהיה במציאות, או החכמה האלוהית לפי נוסח אחר, שהחכמה האלוהית גורה, ראתה כדבר נכון, את מציאותו של העולם. ושוב מבחינה אחרת: תכלית המציאות לא באשר היא מציאות, שזו היא

תולדה של הרצון או החכמה האלוהית, אלא בתורת שיא השלימות שלה, של המציאות, היא ההידמות לאלוהים, הרי שוב אלוהים הוא תכלית ההווייה כדיוקן האידיאלי ביותר, שהכל שואף להידמות אליו (שם, שם):

כי הדבר אשר לו תכלית יש לך לבקש לתכלית ההיא תכלית... וכן יתחייב תמיד בכל תכלית מתחדשת (כל תכלית חדשה הבאה בשורת התכליות), עד שיגיע הענין לרצונו לבד יתעלה לפי אחת מן הדעות, כמו שיתבאר, עד שיהיה המענה באחרונה (התשובה, היינו, לשאלת התכלית האחרונה): כן רצה השם יתעלה, או לגזרת חכמתו, לפי דעת אחרים... עד שיהיה המענה באחרונה: כן גזרה חכמתו... אשר התבאר, לפי דעתנו, שהם עצמו (ולפי דעת הרמב"ם החכמה והרצון האלוהיים זהים עם עצמותו, שאלוהים הוא החכמה והוא הרצון, ולא שאלו הם כחות נוספים בו)... ואם כן הוא יתברך תכלית כל דבר האחרון (התכלית האחרונה של כל דבר); ותכלית הכל גם כן (שיא המאוויים של כל הנמצאים): ההידמות בשלימות כפי היכולת (להידמות אל השלימות האלוהית עד כמה שאפשר)... ובזה הצד נאמר בו שהוא תכלית התכליות (הפיסגה העליונה של השלימות).

המחקר בתוארים מסתיים בביאור המלה: "רכב" (פרק ע), וזאת במגמה למצות את המשמעות של התמונה: "רוכב בשמיים" או "לרוכב בערבות", שכוונתה, שכרוכב הזה הנמצא מעל המורכב, נפרד ממנו וחוצה לו, כך אלוהים הוא מחוץ לעולם, נפרד ממנו ולמעלה ממנו, ולא כדעת אחרים שהוא נשמת העולם או זהה עם העולם, וכן גם כשם שהרוכב משתמש בבהמה כבכלי והוא מניע אותה, כך מניע אלוהים את הגלגל העליון — הוא "הערבות" — ועל ידו מסבב את התנועה העולמית כולה, ואין הגלגל העליון אלא כלי בידי הבורא, שעל ידו הוא מביא בתנועה את העולם כולו, המתנועע עם תנועת הגלגל העליון, המקיף את העולם כולו והמונע על ידי אלוהים.

פרק רביעי: טבע ועל-טבע, פולמוס עם "המדברים" והוכחות למציאות אלוהים

א

קבוצת הפרקים האחרונים בחלק ראשון: עא—עו, עוסקת בפולמוס עם ה"מדברים", בעלי ה"דבר" או "הכמת הדבר" (המלים העבריות הן תרגום מלולי של המלים הערביות: "מותכלימון" ו"כלאם")—אסכולה ערבית תיאולוגית-אסכולסטית, שנסתה להגן על עקרונות הדת נגד הפילוסופיה, וביחוד האריסטוטלית. ה"מדברים"—נקראו כן על שם שעסקו ב"קוראן", זה "הדבר האלוהי" לדעתם, או על שם שהכמתם קשורה ב"דבר" במונח ה"לוגוס" או ההגיון; הערבים עצמם מחולקים ביחס למוצא שם זה, (וראה מונק, עמ' 335, הערה 2). הם השתמשו אמנם בכלים פילוסופיים, אך לא תמיד על טהרת ההגיון המדעי המדויק, ולעתים הגיעו לידי מסקנות אבסורדיות, חסרות שחר וסופיסטיות. הרמב"ם ראה צורך—טרם שהוא מציע את תורתו שלו בדבר אלוהים ואופיו, או בלשון האסכולה: מציאותו, אחדותו ואי-גשמיותו, וכן דבר היותו בורא עולם—לסלק את אבן-הנגף האחרונה מדרכו: את תורת ה"מדברים", זו שאף חכמי ישראל נתפסו לה ושהיא, לדעתו, אנטי-פילוסופית, מאחר שהוא ראה באריסטוטליות את הפילוסופיה בה' הידיעה. הציר שעליו סובב הויכוח הוא: יש טבע או אין, יש חוקיות קבועה במציאות או אין? ה"מדברים" כפרו בכל חוקיות טבעית, וכפירה זו שימשה להם מצע להוכחת מציאות אלוהים. הרמב"ם, להיפך, מאמין בצורה גלהבת-קיצונית במציאות החוק הטבעי בעולם, שרק על ידו ניתן לנו להוכיח את מציאותו של בורא עולם, יוצר הטבע וחוקיו, שאמנם היכולת בידו גם לשנותם. את מהותו של הויכוח מוסר לנו הרמב"ם בעצמו, ואנו נעקוב אחרי דבריו. בפרק הראשון שבקבוצה (עא) הוא מוסר לנו סקירה על התפתחות תורת ה"מדברים", וכן על עקרונות היסוד שלהם. הוא מתחיל בהערה היסטורית ביחס לפילוסופיה העתיקה שהיתה קיימת בישראל, ושאבדה עם הפיזור מפני שהיתה בעיקר נחלת יחידים. אופייני הדבר, שאין הרמב"ם מזכיר בקשר לזה את המסורת שהיתה רווחת בין פילוסופי ישראל, החל מפילון עד רבי יהודה הלוי, ואליהם הצטרפו גם הוגי דעות נכריים כגון אבן רשד בן-דורו של הרמב"ם, אשר לפיה הפילוסופיה בכלל ראשיתה

בישראל וממנה היא עברה לעמים אחרים. אחרי זה הוא מוסר לנו את השתלשלות הכוון של ה"מדברים"; הוא נוצר על ידי חכמי הנוצרים — כוונתו כנראה, לנוסטוריאנים ויעקובינים מן המאה הששית-שביעית, שישבו בקרב הערבים בסוריה — מהם עבר לחכמי האיסלם, ואלו נתפלגו לכיתות שונות, ביניהן: המועתזילה (הפורשים מן האורתודוקסיה, או הפרושים, שנהגו בפרישות, ראה מונק עמ' 337, הערה 1; בנגוד לתורת ה"קוראן" האמינו הם, כיהודים, בחירות הרצון האנושית ובאחריות המוסרית המוטלת עליו), והאשעריה (על שם מייסדם, אל אשערי, אשר פתאום התוודה באחד מבתי התפילה המוסלמיים, שהוא מתחרט על ההשקפות המועתזיליות המוטעות ושהוא מודה בנצחיות ה"קוראן", במציאות תוארי אלוהים חיוביים ובגזרה הקדומה). מן המוסלמים עברה תורה זו לקראים ואף לאחדים מן הגאונים בישראל. ואין הרמב"ם קורא כאן בשמות, אך ברור כי כוונתו לרבנו סעדיה גאון, שהשתמש, כידוע, באי-אלו נימוקים ודרכי הוכחה של ה"מדברים". הרמב"ם מציין את הפרט החשוב, כי היהודים הצטרפו לכתחילה להשקפות המועתזילה, לדעתו, רק מפני שהכירו אותה תחילה [ופלא שאין הרמב"ם רואה כאן נימוק יותר חשוב: שזו היא תורה יותר קרובה לישראל, ואולי לקוחה כולה מחכמי ישראל, שהרי יהודים עמדו בראש האסכולה הזאת והיו מראשי המדברים בה, ואף את הפרט האחרון הזה לא מנה הרמב"ם, ולדבריו יוצא, ש"המדברים" הישראליים רק קלטו דעות מן החוץ, מה שאינו מתאים לאוטנטיות ההיסטורית, לפי תוצאות המדע היום. כן אין הרמב"ם מציין שאף אלו מחכמי ישראל שנמשכו אחרי המדברים לא קבלו את התורות האקסטרואוגנטיות שלהם]. דרך אגב מדגיש כאן הרמב"ם עוד פרט, בעל חשיבות בשביל תולדות הפילוסופיה העברית, והוא: שחכמי ישראל בספרד או ה"אנדלוסיים" בלשוננו, היינו המערביים, בניגוד לחכמי ישראל שבמזרח הערבי, נטו כולם לפילוסופיה — סתם פילוסופיה אצל הרמב"ם היא האריסטוטלית — ושוב: בלי קריאת שמות, אך כוונתו, כנראה, לאברהם אבן דאוד, בעל "אמונה רמה", זה האריסטוטלי הראשון בספרות הפילוסופיה העברית, ואולי גם לבן-גבירול, שהיה אמנם גיאופלטוני בעיקר. עם זה יש להעיר, שהביטוי "כולם" הנמצא אצל הרמב"ם אינו מדויק, שהרי רבנו בחיי קרוב אף הוא במתודה שלו ל"מדברים", ורבי יהודה הלוי שולל אמנם את המדברים, אך גם את הפילוסופיה האריסטוטלית, וביתר חריפות.

להלן מוסר לנו הרמב"ם במיצוי רב ראשי פרקים מדרכי העיון של ה"מדברים". לראשונה העקרון המיתודולוגי: לשיטת ה"מדברים" אין להשתמש במציאות הקיימת כמצע לדעות ואמונות, אלא להיפך: הם חושבים — בין אם מודים בפה או לא — שיש לגזור את המציאות לפי אלו האחרונות, הדעות והאמונות... הרמב"ם מסתפק כאן, לשם בקורתה

של נקודת ראות זו, בציטטה מתמיסטיוס, ממפרשי אריסטו הגדולים מן המאה הרביעית (חלק א, פרק עא):

אין המציאות נמשכת אחרי הדעות, אבל הדעות האמיתיות נמשכו אחרי המציאות...

[נרבוני העיר כאן, שמאמר דומה נמצא אצל אריסטו גופא, ולפיכך מרמו הוא שהרמב"ם השתמש במפרשי אריסטו יותר מאשר באריסטו עצמו, והחרה-החזיק אתריו בזה מונק (שם 46—345, הערה 4), המצטט גם את דברי אריסטו אלו, אך כל המתבונן בהם יראה שהפתגם של תמיסטיוס הוא יותר קולע לכוונת הרמב"ם, ואין להביא מכאן ראיה למה שנוגע להשכלתו הפילוסופית של הרמב"ם].

גישה מתודולוגית מוזרה זו קשורה בעקרון אתר של המדברים, יותר נכון: עקרון העקרונות שלהם, והוא: אין טבע, אין חוק, אין שום קביעות במציאות, אין שום הווייה יציבה. המציאות הקיימת, קובעים ה"מדברים" כיסוד לתורתם, אינה יכולה לשמש אבן בוחן לאמת, אחרי שאין היא אלא נוהג מסויים, שאנו יכולים להעלות על דעתנו גם את היפוכו. כלומר, שאין ההווייה שלפנינו קבועה קביעות של חוק, בלתי ניתנת לשינוי, אלא שאנו מצאנו אותה מתנהגת בצורה מסויימת, ויתכן גם כי תתנהג אחרת (דומה לטענתו של דויד יום מהמאה ה-17, כי מהעובדה, שאלפי שנים היתה השמש זורחת במזרח ושוקעת במערב, אין ראייה שמחר לא יהיה להיפך, שתזרח במערב ותשקע במזרח...).

ומכאן הסדר שלהם במערכת ההוכחות בבעיית אלוהים. על רקע ההנחות שלהם בדבר העדר החוקיות בטבע, המצריך כל פעם התערבות של כוח מן החוץ, מוכיחים הם את דבר היות העולם נברא או מתודש, ואחרי זה קל להוכיח את מציאותו של המחדש, של בורא העולם, של אלוהים; לאחר מכן הם מוכיחים על רקע אותם היסודות השרירותיים שלהם את אחדותו ואי-גשמיותו של אלוהים. הרמב"ם מתחיל בנקודה האחרונה: אין לתלות את בעיית מציאות אלוהים ומהותו בעקרון זה של חידוש העולם, שהוא בסיס רעוע, מאחר שהוא נתון לויכוח זה אלפים בשנה ואין עליו מופת חותך, לא לחיוב ולא לשלילה (שם, שם):

... שזאת השאלה, רצוני לומר: קדמות העולם או חידושו, לא יגיעו אליה במופת חותך (בהוכחה שאין אחריה ערעור כלל; לעומת זה כדאי כבר כאן להעיר בקיצור כי הרמב"ם מוכיח להלן שאפשר להביא ראייה חזקה, אם כי לא מופת חותך, לטענת החידוש. אולם בסופו של דבר הוא מחליט שבבעייה זו, כבבעיות דומות לה, שאין השכל יכול להכריע בהן, הסמכות של התכרעה נתונה בידי הנבואה, שהיא על-שכלית, וראה דברינו בחלק הדין בבעייה זו), ושהוא "מעמד שכלי" (כלומר, נקודה ששכלנו נעמד בה ואינו יודע להכריע; קויפמן, שאגב אינו מפרש את הביטוי הזה כלל, מדמה מונח זה ל"אנטינומיה" של קנט, ויש שוני רב בין שני הדברים: אנטינומיה פירושה שאפשר להוכיח

במידה שווה גם את החיוב וגם את השלילה, ו"מעמד שכלי" פירושו, שאין להוכיח לא את זה ולא את זה)... ואחר שהענין בזאת השאלה כך (אחרי שהמצב בבעייה זו הוא שאין היא ניתנת לפתרון סופי), איך נקחה הקדמה, נבנה עליה מציאות ה' ? ויהיה אם כן מציאות ה' מסופק: אם העולם מחודש יש אלוה ואם הוא קדמון אין אלוה ? (אם אנו תולים את בעיית מציאות אלוהים בשאלת קדמות וחידוש, שפתרונה מוטל בספק, תישאר אף מציאות השם דבר הנתון בספק).

ולפיכך נוקט הרמב"ם בשיטה, שיש להוציא את הנושא "אלוהים" מתחום הויכוח ההיסטורי מסביב לבעיית הקדמות והחידוש, ויש להוכיח יחד עם האריסטוטליים את שלושת העקרונות החשובים או, בלשונו, את שלוש הבקשות, והן: מציאות אלוהים, אחדותו ואי-גשמיותו על יסוד ההנחה שלהם, שהעולם הוא קדמון — אם כי את ההנחה-ההשערה הזאת מקבלים אנו רק לפי שעה — ואחרי כן להוכיח את רעיון הבריאה, עד כמה שהדבר הוא אפשרי. וברור שאם מקבלים את ההנחה של בריאת העולם, מציאותו של הבורא מוכחת מאליה, ואין לנו צורך להשתמש לא בהנחה של אריסטו בדבר קדמות העולם ולא במנגנון ההוכחות שלו. אך מוטב לנו להוכיח את זה אף לשיטת הקדמות, ויצא שמציאותו של אלוהים היא למעלה מכל ויכוח. אולם בעיקר שולל הרמב"ם את הגישה המיתודולוגית של ה"מדברים" וכן את ראייתם המסולפת את הטבע, שיש בה "מהיפוך העולם ומשינוי סדרי בראשית".

הרמב"ם סובר, שה"הוכחות" של ה"מדברים", הנשענות על קרקע תחוחה כזאת של הפיכת סדרי הטבע, לא רק שאינן משכנעות, אלא כפירתם זו בסדרי הטבע סוגרת בפנינו אף את דרך ההוכחה היחידה האפשרית למציאותו של אלוהים, היכולה להתבסס רק על היסודות האיתנים של חוקי הטבע. ולא עוד אלא שהרמב"ם טוען, שאף את רעיון החידוש הוא יוכיח, במדת האפשרות כמובן, על בסיס החוקיות הטבעית.

ולפיכך, לפני שהוא סוקר את תורת ה"מדברים" ואת הביקורת עליה, מציע תחילה הרמב"ם (בפרק עב שב"מורה נבוכים", אחד הפרקים היסודיים בספר) את תורתו-שלו בדבר הטבע וחוקיו. משום השיבות הדבר נחזור על תוכן הפרק הזה רובו ככולו, ובסעיף מיוחד.

ב

הרעיון היסודי של הרמב"ם בתמונת העולם שלו הוא, שהעולם מהווה אישיות אחת, יחידה אורגאנית אחת, כשם שהאדם הוא אישיות אחידה. השוואה זו בין העולם הגדול, מקרוקוסמוס, והאדם כעולם קטן, מיקרוקוסמוס, מצויה הרבה בספרות תז"ל כגון באבות דרבי נתן (פרק לא), ובמיוחד ב"ספר יצירה", וכן בספרות הפילוסופית שקדמה לרמב"ם, בייחוד בספרו של יוסף

אבן-צדיק, "עולם-קטן", שהרמב"ם, אמנם, מעיד על עצמו באחת מאגרותיו שלא ראהו. ברם הרמב"ם מכניס פה גוון חדש לגמרי הקרוב יותר להצעת ההשוואה הנמצאת אצל אפלטון בספרו "תימאוס" ואצל אריסטו בספריו "השמיים" וה"עולם". חכמי ישראל שקדמו לרמב"ם התכוונו בהשוואה זו למסקנות מוסריות, בחלקן אף מסתוריות, והיא היתה מכוונת כלפי האדם, להדגיש את השיבות המיוחדת מתוך דמיונו לעולם הגדול; הרמב"ם לעומת-זה מעונין ללמוד מתוך השוואה זו של העולם והאדם על העולם הגדול, והוא: שהעולם הגדול בדומה לאדם הוא גוף אחד ממש שהגלגלים הם נשמתו והיסודות וכן שאר כל היצורים הם אבריו. הרמב"ם אף מיצה מתוך השוואה זו את המסקנות המרחיקות לכת ביותר ביחס לתפקידי היסודות השונים של הטבע בתוך היקום הקוסמי כולו, שאותם הוא מקביל לתפקידי האברים השונים באורגניזם האנושי (חלק א, פרק עב):

... דע כי זה הנמצא בכללו (כללות המציאות) הוא איש אחד, לא זולת זה (ולא משהו אחר), רצוני לומר, כי כדור הגלגל הקיצון, בכל מה שבו הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות (שהגלגל הקיצוני, המקיף את העולם כולו ככדור, הוא וכל אשר בו, אישיות אחת בדיוק כמו אדם), והשתנות עצמיו, רצוני לומר: עצמי זה הכדור בכל מה שבו, כהשתנות עצמי איש איש מבני אדם, על דרך משל, וכמו שראובן, על דרך משל הוא איש אחד והוא מחובר מאברים מתחלפים כבשר והעצמות וגידים וליחות משתנות ומרוחות, כן זה הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה, ומה שהורכב מהם (וכשם שהגוף האנושי מורכב מאברים שונים כגון בשר, עצמות, ליחות שונות ואדים שונים — וראה מונק, 365 הערה 1, המצטט את דברי הרמב"ם בספרו "הנהגת הבריאות", המכיל פירוש מדויק למונח זה כאן: "רוחות" — כך הגוף העולמי מורכב מאברים שונים, והם: הגלגלים וארבעת היסודות על כל הרכבותיהם).

והמחבר הולך ומפרט את תמונת העולם על הגלגלים והיסודות, את דרגתם במציאות, את תכונותיהם ואת תפקידיהם השונים. הוא מתחיל בתורה הידועה בדבר הארץ הנמצאת במרכז ושאר היסודות המקיפים אותה בסדר הידוע: מים, אוויר, אש, וכולם מוקפים על-ידי הגלגלים. תורה זו, אמנם, אינה אקטואלית יותר בימינו, אחרי שהוכחה כבר על ידי מדע ההליוצנטריות במקום הגיאוצנטריות, היינו, שהשמש היא מרכז העולם ולא הארץ, אך אין זה פוגם ברעיון העקרי של המחבר בדבר העולם כאישיות אחידה. אם כי, לפי השקפתנו, שונה הוא מעמדם ותפקידם של האברים השונים שלו. העולם הוא איפוא גוף כדורי, שבמרכזו הארץ, מסביבה היסודות, שצורתם עגולה ומסביב ליסודות הגלגלים אף הם בצורה עגולה והעליון בכולם המקיף הכול ככדור. וכאן הוא עובר לתיאור קצר של הגלגלים, החומר שלהם — החומר החמישי — תמונתם, מספרם המשוער, וכן תנועותיהם, והחשובה ביניהם היא זו של הגלגל העליון, הגוררת אחריה תנועת שאר כל העצמים, כתנועת "החלק בכול". ומכאן לתכונותיהם ולתפקידיהם השונים.

היסודות הם "גופות מתים" נטולי תנועה עצמית, השוכנים כל אחד במקומו המיועד לו, ורק כשכוח היצוני מזיזם ממקומם, הם מתנועעים לשוב אליו. לא כן הגלגלים, המתנועעים תנועה סיבובית ומתמדת, שהם "חיים בעלי נפש", וגם בעלי שכל כמו שיוכיח הרמב"ם להלן, שמקור תנועתם הוא בם בעצמם, ולא עוד אלא שהם מביאים לתנועה גם את היסודות, ותנועה זו היא נקודת היציאה של כל תהליך ההווייה וההפסד; בעקבות התנועה הסבובית של הגלגלים נעתקים היסודות שמקומם הטבעי הוא מן המרכז ולמעלה: האש והאוויר, ונדחקים בכוון הארץ, ושם מתמזגים היסודות יחד, אך בהתאם לטבעם, מתחילה שוב תנועה חוזרת של היסודות האלו ואלו מהם שמקומם למעלה גוררים אותם בשובם אף מן היסודות שלמטה, וכך שוב הם חוזרים ומתמזגים, ומן המזיגה הזאת מתהווה כל מה שמתהווה: הדומם, הצומח, והחי. אך לרגל תנועה טבעית זו של היסודות, חוזרים חלקיהם המעורבים לאט לאט, כל אחד למקומו, וכך מתפרדים שוב הדברים המורכבים, שזה הוא בעצם הפכה של ההויה — ההפסד, הכליון. תפקיד הגלגלים בגוף העולמי הוא כתפקיד הלב בגוף האנושי: הם הנותנים חיים לכל חי ומהם יוצאים — מלבד התנועה — אף ארבעת הכוחות החיוניים: הכח של מזיגת היסודות, המספיק בהרכבת הדוממים, הגפש הצומחת, החיונית והשכלית (ואולי הכוונה לכוחות המכינים את החומר לקליטת הצורות שהרי את התפקיד של מתן הצורות ממלא, כפי שאנו יודעים ממקום אחר, השכל הפועל?). כי כן הטבע כולו נושם חיים, ואם כי יש בו גם גופים נטולי תנועה וחיים, כשם שבגוף האנושי יש חלקים נעדרים הרגשת חיים כגון העצמות.

הנחה זו של אחדות העולם משמשת לנו גם בסיס להוכחת אחדות הבורא: עולם אחד ובורא אחד, והיא גם מסלקת את התמיהה שהתלבטו בה דורות רבים: כיצד יוצא הריבוי מן האחד? לאמיתו של דבר: האחד ברא אחד.

כשם שיש בגוף האנושי כוח מרכזי — הטבע שלו — השומר על קיום הגוף בשלמותו ושל כל אבר ואבר בתוכו ועל התמדת מילוי תפקידם, כך יש כוח טבעי כזה בעולם כולו, השומר על התמדת הקיום של היקום הקוסמי העל-זמנית של המינים והמידה המקסימלית של הזמן לאישים, ועל הקשר ההדדי של העצמים הבודדים. ואמנם, כשם שיש בגוף האנושי הפרטי דברים מיותרים, כגון השיער, כן יש בגוף העולמי ישים מחוסרי תועלת כגון התולעים; כיוצא בו, כשם שהכוחות המהווים את מנגנון העיכול, גורמים לעתים מחלות לאדם, בגלל היותם נטולי תבונה וכושר-בחירה בין האלמנטים שהם קולטים, — כך כוחות הטבע, בהיותם נעדרים התבוננות ומחשבת תכנון, גורמים לפעמים לתופעות של הרס בטבע כגון הקטקליזמים הגיאולוגיים.

ברם יסוד ההשוואה של העולם לאדם (לאדם דוקא ולא לבעלי חיים אחרים, שאף הם מהווים אורגאניזמים), הוא הכוח השכלי שיש באדם (אמנם המדובר כאן לפי שעה בשכל ההיולטי, היינו, בהיותו עוד כוח ראשוני לשימוש יום-יומי, ולא כשהוא כבר במרום התפתחותו, המכוון להשגת הרוחני), כח שניתן לו למילוי צרכיו היום-יומיים, מפני שהאדם מקבל את מזונו רק אחרי הכנות רבות, ולשם כך הוא זקוק לכלים, לחלוקת העבודה, לחברה מאורגנת, מה שדורש התבוננות ומחשבה, ובלעדי הכוח הזה צפוי לו לאדם חדלון גמור. כן מצוי גם כוח מרכזי בעולם, מעין שכל יקומי, הערב להתמדת הקיום העולמי. אמנם יש להוסיף כאן הסתייגות משולשת ביתס להשוואה זו: אחת, בגוף הפרטי קיימת השפעת-גומלין, ואף האיברים הראשיים מקבלים תועלת מאלו הנמוכים, אבל בגוף הקוסמי העליונים הם רק משפיעים ולא מקבלים. שניה, בגוף הפרטי נמצאים האיברים החשובים יותר במרכזו, למען תהיה להם הגנה, אך בגוף העולמי המרכזיות אינה עדות על חשיבות, והעליונים הם הם המקיפים, כי אין להם צורך בהגנה. והשלישית, והיא העיקרית: השכל האנושי הוא כוח בגוף, ברם השכל האלוהי אינו בתוך העולם אלא ניפרד ממנו. ואמנם מצד שני יש גם לאלוהים זיקה לעולם, המתבטאת בהשגחה הפרטית — דו-אנפיות המהווה בעייה חשובה בהגות העברית — ברם כאן חשוב לנו לציין בעיקר את הנבדלות המוחלטת של אלוהים בישותו מן המציאות העולמית. ההשוואה היתה אולי מדוייקת יותר, אלמלי השווינו את אלוהים ל"שכל הנקנה" באדם — הוא הדעת שאדם רוכש לעצמו — שאף הוא נפרד מן הגוף ומשפיע עליו כאחת. אולם זה דורש מחקר מיוחד שאין מקומו בגדר הרצאה זו של הרמב"ם.

ג

לעומת תיאור זה, תיאור האחדות האורגאנית של הטבע, מציע הרמב"ם את תורת הטבע של ה"מדברים" — המשמשת להם הקדמה לתורת אלוהים — שאינה אלא תיאוריה על התפוררות הטבע וכל חוקיו. המחבר מציע בהרצאה תמציתית את תורת ה"מדברים" מתוך הערות-בקורת קלות, המכוונות בעיקר להראות את האבסורדיות של תורה זו. אנו נסקור הרצאה זו בקיצור נמרץ, כי היא אינה מכילה את תורתו החיובית של הרמב"ם. שתיים עשרה הנחות מציעים ה"מדברים" (א) העולם וכל אשר בו מורכב מפרודות (אטומים) או מחלקים דקיקים מאוד, הנטולים כל איכות וגם כמות (הכמות נוצרת רק מתוך פגישת שני אטומים), ולפיכך כל העצמים שבעולם שווים הם מבחינה עקרונית. (ב) קיים חלל ריק שבו מתנועעות הפרודות, מתקבצות — וזו היא ההוויה, ומתפרדות — וזהו העדר ההוויה, ובעצם אף זו צורה מסויימת של ההוויה; בלעדי הריק לא היתה אפשרית התנועה של הפרודות.

ג) יש גם פרודות של זמן, והן "העתות", החלקים הקטנים ביותר של הזמן. הרמב"ם מצביע כאן על ביטול חלק גדול של הגיאומטריה בעטיין של הנחות אלו, וכן על שורה של פרדוקסים (כגון התפוצצות והרכב בעת התנועה). ד) כל עצם זקוק למקרה המייחד אותו (מקרה — היינו: תכונה ארעית, ולא צורה קבועה, וראה להלן). ברם מקרים אלו הם הפכים גמורים, ללא אמצעי ביניהם, וכל גשם זקוק לאחד מן הפכים האלו, וכך אם אין בו מקרה של תיים הוא זקוק למקרה של מוות, ואם, למשל, אין בו מקרה הבריאות, כגון אבן, צריך שיהיה בו מקרה המחלה. ה) מקרים אלו חלים לא בגוף השלם כי אם בכל פרודה ופרודה שבו. ו) המקרה אינו מתמיד, קיומו הוא רגעי. בכל רגע בורא אלוהים מקרה חדש, ושורה נמשכת זו של מקרים יוצרת את הרושם של צורה קבועה. מכאן, שאין סבתיות, אין גשם אחד סיבה להוויית חברו, אין בכלל פעולה של גשמים, אלוהים הוא הסיבה הפועלת היחידה בעולם. הדוגמא הקלסית שלהם: כשאדם כותב בקולמוסו, בורא אלוהים בזה אחר זה ארבעה מקרים: את הרצון האנושי לכתוב, את היכולת לעשות פעולה זו, את תנועת היד המניעה את הקולמוס ואת תנועת הקולמוס. הנחה זו חשיבותה עצומה, שהרי היא מבטלת את הטבע, את הסיבתיות, כל פעולה אוטונומית בכלל, וגוזרת שאין רק הרצון היוצר האלוהי. הרמב"ם מציין את הצד המגוחך שיש בדבר. ז) אף ההעדורים, כגון הסכלות, החושך, המנוחה, הם קניינים חיוביים. ח) אין שום צורה קבועה, יש רק מקרים שאלוהים בורא כל רגע, וכל גוף ראוי לקבל כל מקרה שהוא, ואין בין הגשם השמימי העליון והתולעת, למשל, כל שוני שהוא, מאחר שהפרודות שוות הן, והמקרים תלויים ברצון האלוהי, שיכול לבחור לזה, לכל מקרה שהוא, כל פרודה או קבוצת פרודות שהיא. ט) המקרים חלים ישר על העצם ולא האחד על השני. י) ההעברה (והרמב"ם מציין, שהנחה זו היא "עמוד חכמת הדברים"): אין שום צורה קבועה בטבע. כל דבר יכול להיות אחר במהותו, באיכותו ובכמותו. כל מה שעובר בדמיון אפשרי הוא, כלומר, יכול להיות פעם במציאות. בתגובה על דעה זו מציין כאן הרמב"ם את ההפרשים הרבים שבין השכל, שתפקידו ניתוחי, והדמיון שכוחו בהרכבה של רשומי התחושה, מתוך המסקנה שרק השכל יכול לשמש אמת מידה לאמת. אך המחבר מודה, שאף ה"מדברים" באים כביכול בשם השכל, ולפיכך קשה הויכוח אתם בשטח זה. יא) כשם שאין שטח אין-סופי, אין שורת סיבות אין-סופית, אין כל אין-סופיות של דברים הנמצאים בפועל — הנחה שהכל מוזים בה — כך אין גם אין-סופיות של דברים הבאים זה אחרי זה, אין אין-סוף מלבד אלוהים. הרמב"ם מעיר, שהנחה זו "מקלה" עלינו את הויכוח על קדמות ובריאה, ועושה את כל ההוכחות למיותרות. יב) החושים מטעים אותנו, אין הם תופסים דברים רבים בגלל דקותם או המרחק

ביניהם, בין הדברים והחושים, וכן הם מראים לנו דברים באספקלריה מסולפת, ולפיכך עדותם פסולה ואין לסמוך עליהם. ברור, שהנחה זו סותמת כל דרך לסתור את דעותיהם מתוך עובדות גלויות לקוחות מהמציאות, לאחר שהתחושה אינה גאמנת עליהם.

וכך יוצאת תמונת העולם של ה"מדברים" כאנטיתזה גמורה של זו שהציע הרמב"ם לפני זה. אין כל טבע, אין כל סדר וארגון, אין כל תכניתיות בטבע, אין כל חוק וכל קבע, אלא הכל מקרה, הכל ארעי, תלוי רק ברצון האלוהי הנעלם. לפיכך, אולי, אין הרמב"ם מרבה בבקורת שיטה זו, שהרי אי-הגיוניותה גלויה ויוצאת מאליה בהצעת כל השיטה.

ברם, יש להעיר בשולי הדברים שדוקא המדע המודרני קרוב יותר לשיטת ה"מדברים", ובזמננו נתערער האמון בטבע, בחוקיות ואף בסיבתיות. את התורה בדבר אלוהים כפועל יחיד, שאין הכוחות בעולם כי אם הזדמנויות לו, קיבל ופיתח הפילוסוף הצרפתי מתקופת התחייה מלברנש, והיא ידועה בשם אוקאזיונאליזם. כן כפר דויד יום, הפילוסוף האנגלי מתקופת ההשכלה, בסיבתיות, וידועה האימרה שלו: אין זה בטוח כלל, ואין זה חוקי, שהשמש תעלה מחר מן המזרח. אפשר לומר שעל פי רוב זה כך, ויש להניח שגם מחר יהיה כך, אבל אין זה חוק אלא נוהג (תוכן אימרה זו הובא למעלה עמוד 396), כלומר: ענין המקרה שעליו מצביעים ה"מדברים". ואין גם להאריך בזה, שתורת האטומים, אמנם לא באותה הצורה הפרדוקסלית של ה"מדברים", נהייתה לבסיסו של כל המדע של היום.

ד

הרמב"ם מרצה גם על תורת אלוהים של ה"מדברים", שבחלקה השתמשו, אמנם באופן עצמאי, גם חכמי ישראל כגון רבנו סעדיה ורבנו בהיי. הרמב"ם גם מעיר בזה אי-אלו הערות של בקורת, אמנם לא בצורה שיטתית ומפורטת, אבל קולעות מאוד ובעלות חריפות רבה. לראשונה — מערכת ההוכחות לחידוש העולם, והנה אחדות מהן: ההתפתחות המודרנית של יצורים שונים, כגון יצירת האדם מן הזרע עד העובר ועד צורת האדם השלימה, מעידה על מציאותו של מבצע חיצוני, ברם הרמב"ם מעיר במשפט קצר, כברמו דק, שאין להביא ראייה מגשם בודד בתוך העולם לכללות העולם:

... הגנה אתה רואה, שזה (בעל שיטה זו) יאמין, שאי זה דרך שימצא לגשם אחד, יתחייב שידונו בו על כל גשם... (כלומר: ייתכן שיש כוחות פנימיים בעולם עצמו המבצעים את פעולת ההשתלמות של ישים בודדים בתוך העולם).

והנה הראייה, שהשתמש בה גם רבנו סעדיה גאון: כל עצמי העולם הם בעלי מקרים שבלעדיתם אין להם קיום. ברם המקרים הם מחודשים כולם

ולפיכך אף העצמים הם מחודשים בהכרח, שהרי העצמים קשורים בכל הווייתם בהוויית המקרים, וישותו של העצם מקבילה לזו של המקרה, והוא נולד יחד אתו. ועל זה מעיר הרמב"ם בין השאר: אפשר לשער מציאות אין-סופית של מקרים הבאים בזה אחר זה, ולפיכך יש מקום להניח, שהעצם הוא נצחי והמקרים חלו לפי טור אינסופי, אך גם זה אינו מדוייק כי כל המקרים הם מחודשים. וכך, למשל, מניח אריסטו, שהתנועה הסיבובית היא נצחית, וממילא אף נושאי תנועה זו, הגלגלים, הם נצחיים, וכן מופרכת כל ראייה זו אם נקבל את הנחת המדע האריסטוטלי בדבר חומר וצורה, שהרי אז יש להוכיח עוד שהחומר והצורה האלה הם מחודשים, דבר העשוי להיות ברור רק אם נגלגל את הצורה במקרה.

ראויה לציון מיוחד היא ראיית ההתייחדות, שתוכנה היא: כל עצם בעולם יש לו דמות מיוחדת בכמותו, באיכותו, בתכונותיו, במדרגת המציאות שלו. ברם, מכיון שבהתאם לשיטתם אין לתלות ייחוד זה בחומר או בצורתו של העצם, הרי שייחוד זה של העצמים נובע ממקור היצוני, וזה מעיד על מציאותו של מייחד אלוהי. והרי אי-אלו דוגמאות: אין כל סיבה שהארץ תמצא דוקא תחת המים ולא מעל המים, כלומר: אין בארץ שום תכונה "טבעית" המביאה אותה למצב זה, ולפיכך מי ייחד את המקום הזה לארץ אם לא המייחד האלוהי? וכן אין כל סיבה "טבעית" שהשמש תהיה בעלת צורה עגולה ולא מרובעת או אחרת, שהרי כל העצמים ראויים לקבל כל דמות שהיא, ואין שום עצם מוכן לכתהילה לדמות מסויימת, ומי ייחד לה צורה זו דוקא, אם לא המייחד האלוהי? ומן הגרמים הגדולים לאלו הזעירים יותר; כאשר אנו רואים פרחים בעלי מראות שונים, זה מעורר אצלנו פליאה רבה: פרחים אלו, היונקים מקרקע אחת והושקו באותם המים, והנה יצא אחד מהם ירוק והשני אדום, מי ייחד לכל אחד מהם דמות נפרדת אם לא אותו המייחד האלוהי הפועל מאחורי הקלעים?

וראייה זו יש בה כח שכנוע רב, עד שאף הרמב"ם, המתנגד להנחה העומדת בייסודה של ראייה זו, משבח אותה, ובמדה ידועה אף הוא עצמו משתמש בה (להלן ח"ב, פכ"א):

וסוף דבר, זה אצלי הטוב שבדרכים, ולי בו דעת, תשמעהו.

סניף מראיית ההתייחדות הוא זה שלקמן: עובדה היא, שהעולם נמצא, אחרי שהיה גם אפשרי שייעדר, ומכאן שהעולם הוא רק אפשרי-המציאות, ושתי האפשרויות, של המציאות וההיעדר, הן שקולות אצלו, ומי היה זה שהכריע את המציאות על ההיעדר אם לא הכח האלוהי הנעלם? אך כאן דוקא מעיר הרמב"ם אי-אלו הערות-בקורת חריפות: המונח "אפשרי-המציאות" יש לו משמעות אחרת, והיא זו שהרמב"ם מסביר להלן (ח"ב, פי"ט): אף העצם שהוא נצחי, אלא שסיבת מציאותו אינה בו בעצמו כי

אם בגורם חיצוני, נקרא אפשרי-המציאות. בכל אופן אין הגדרה זו מכילה שום רמז על אפשרות-ההעדר הממשית של העצם, שהעצם באופן ממשי יכול להיעדר. אלא שמבחינה עיונית, אחרי שמציאותו תלויה בגורם חיצוני, יכול הוא להיעדר. כך, למשל, לדעת אריסטו העולם הוא נצחי, ועם זה אפשרי-המציאות רק אחרי שסיבת מציאותו היא חיצוני; וטענה יותר חריפה: בהתייחדות הדמות שתי האפשרויות הן שוות, ולמשל העצם המסויים יכול להיות יותר גדול ויותר קטן, ולכן זה מחייב מציאותו של מישהו המקיים רק את האפשרות האחת, אך מציאות והעדר אינן שתי אפשרויות שוות, שהרי על זה אנו דנים בעצם: אם העולם נוצר אחרי ההעדר, או שלא היה העדר כלל, ואיך אפשר להביא ראייה מהכרעה שכאילו התקיימה ושמישהו הכריע את מציאות העולם אחרי העדרו, ועדיין לא התברר כלל אם היה העדר במציאות, אם העולם היה נעדר פעם? ... כן שולל הרמב"ם בחריפות רבה את הראיות האחרות של ה"מדברים" על חידוש העולם.

מערכת שניה של ראיות באה להוכיח את אחדותו של אלוהים. רובן ידועות לנו מדברי רבנו בחיי. חשובה לנו כאן במיוחד הבקורת של הרמב"ם. ראייה אחת מיוסדת על התכניתיות האחידה של העולם; אלמלא היו שני אלים, יתכן שרצונותיהם היו מתנגשים, והתוצאה היתה יכולה להיות רק זו, שהעצמים יהיו גטולי דמות לגמרי או בעלי שתי דמויות מתנגדות (ח"א, פרק עה):

והמשל בו, שהעצם או העצמים, אשר ירצה זה עתה שיחממם, ירצה זה שיקררם, ויתחייב מזה שלא יתחממו ולא יתקררו... או יהיה זה הגשם חם וקר יחד" (כלומר: וזה אבסורד).

והרמב"ם שואל על זה: אפשר להניח, ששני אלים עוסקים באזורי מציאות נפרדים, כגון זה בעולם השמימי וזה בארצי, ואין הם באים לידי התנגשות אף פעם, וצמצום זה גם אינו מראה על מיעוט היכולת שלהם, אחרי שכל אחד מהם עושה מה שבטבעו לעשות?!

ראייה אחרת: ההכרח מביא אותנו להנחת מציאותו של אלוהים אחד, ואין לנו צורך בהשערה של אלים נוספים. הרמב"ם טוען על זה: זה מוכיח רק את העדר ידיעתנו במספר האלים.

הרמב"ם מצביע גם על העובדה שבסופו של דבר התייאשו ה"מדברים" עצמם מדרכי ההוכחה שלהם, ואחדים מהם דרשו את השיבה אל המסורת מתוך עזיבת המתקר לפחות בתחום זה של הייחוד. ה"מדברים" עצמם, מסיים הרמב"ם, בכפירתם בטבע הקיים הרסו את דרך ההוכחה בשטח זה של המדע האלוהי, והיא, דרך ההוכחה המדעית. ברם היא יכולה להתבסס אך ורק על הטבע החוקי, על עולם הנתון במשטר קבוע, המוכיח לנו את מציאותו של בורא עולם.

המערכה האחרונה של הראיות מכוונת לסילוק הגשמות מאת אלוהים. אף כאן מלווה הרמב"ם את הצעת הדברים בבקורת חריפה. כל המערכה הזאת מתבססת בעיקר על הנתת האחדות, כפי שהרמב"ם ממצה אותה במשפט אחד:

אמרו: הגשם אינו אחד (הגשם מורכב מריבוי של יסודות, והרי האחדות כבר הוכחה לדעתם).

הרמב"ם מקבל גישה זו מבחינה עקרונית, שהרי אף הוא משתמש בראיה זו, שכל עצם גשמי מורכב מחומר וצורה, שזה ריבוי, ומתנגד לרעיון האחדות. אך הוא חולק על פרטי הביצוע של דרך ההוכחה של ה"מדברים", ובעיקר על שכפירתם בטבע עושה אותה למחוסרת בסיס.

וכך, ראייה אחת מוכיחה, שאלוהים כגשם היה מורכב, כמו כל הגשמים, מפרודות בודדות, כל אחת מהן היתה אלוהים, והיה לנו על כן ריבוי של אלים. ועל זה אומר הרמב"ם: אפשר להניח שאלוהים הוא גשם, אך גשם שונה מאלו הידועים לנו, והוא רצוף כולו, או, בלשונו: מדובק, ואינו מתחלק לאטומים?

ראיה שניה גשענת על עקרון אי-ההידמות של הבורא לנבראים: אלמלא היה אלוהים גשם, היה דומה לשאר הגשמים הנבראים, לכל הפחות בתכונה כללית זו של הגשמיות. והרמב"ם על זה: עקרון אי-ההידמות עדיין זקוק הוא בעצמו לביסוס מדעי, וכן היות אלוהים גשם, אם נרצה לשער כך, אינו גורר אחריו דמיון כל שהוא לנבראים, שהרי יכול להיות שוני רב בין הגשם האלוהי ולבין הארצי, עד שזה יהיה כמעט רק שם משותף ללא תוכן משותף, כשם שהעצמים השמימיים, למשל, הם בעלי חומר וצורה אף הם, אבל שונים בהחלט מאלו הארציים, אין ביניהם אלא שיתוף השם בלבד (יש להעיר, שהשוני בין החומר השמימי והארצי מניח בכל זאת איזה קו דמיון שהוא. כי אחרת איך אנו קוראים לו חומר? וכן, איך אנו מייחסים גשמיות לאלוהים אם היא לא ידועה לנו כלל, ואת זו הידועה לנו אנו נמנעים מלייחס לו?).

ראייה אחרת: אלוהים כגשם היה סופי בהכרח, (וזה טבעו של הגשם, לפי הגדרת אריסטו, שפירושו של "גשם" הוא היותו מוקף על ידי ישים אחרים), וממילא בעל צורה מסויימת, כמות ואיכות מסויימת, ואז יהיה זקוק אף הוא למיחד, שיחד אותו בצורה זו. והרמב"ם כותב: שאלה זו נשאלת רק ביחס לעצמים שהיו נעדרים והומצאו, ולא ביחס לעצם נצחי; כשם שאין לשאול מי הכריע את המציאות האלוהית על אפשרות ההעדר, אחרי שהוא מחוייב המציאות, כך צורתו המיוחדת, לפי השערה זו, היא מחוייבת המציאות, כלומר, קיימת נצחית.

ובסיכום הדברים: ה"מדברים" כפרו בטבע, בחוק, במציאות מסודרת,

מתוך מחשבה מוטעית שזה יכריח אותנו לראות באלוהים את בעל הבית היחידי של העולם, שהכל תלוי ברצונו; אך הם לא רק לא הצליחו להוכיח לנו כלום, אלא אף שיבשו לנו את דרכי ההנחה האמיתיים, המתבססים רק על עולם חוקי ומתוכנן.

לפיכך מציע הרמב"ם שיטת מחקר אחרת, המקדימה את הוכחת מציאות אלוהים ואופיו האחדותי והאי-גשמי לזו של בעיית חידוש העולם, והמתבססת על עשרים וחמש הקדמות או הנחות כלליות מתחום ההגיון וטבע המציאות, שאליהן מתווספת באופן ארעי אף ההנחה על קדמות העולם. ורק אחרי שאמתות-יסוד אלו של הדת: מציאות אלוהים, אחדות אלוהים ורוחניותו המוחלטת (ביתר דיוק: אי-גשמיותו, שהרי אין אנו יודעים כלום על רוחניות זו) הוכחו על ידו למעלה מכל ספק אף מתוך ביסוס שכלי, עובר הרמב"ם לדיון על בעיית הבריאה והקדמות, שבסופו של דבר גמסרת לסמכות הנבואה העל-שכלית, אחרי שבעייה זו חורגת מגבולות התפיסה השכלית.

ה

הפתיחה לחלק השני מכילה הצעה תמציתית של הנחות המשמשות מצע הכרחי למסכת על אלוהים, הלקוחות כולן, כפי שמציין המחבר בעצמו, מספרי אריסטו וההולכים אחריו (הכוונה, כנראה, בעיקר לאבן סינא, וראה התרגום הצרפתי של מוגק לחלק שני וההערות המחכימות שלו שם), אמנם בלי ביסוס והנמקה תוך הסתמכות על מה שעשו כבר אריסטו ומפרשיו. נציע כאן את ה"הקדמות" האלו בזה אחרי זה בלשונו של הרמב"ם ובמלואן, לרגל חשיבותן המיוחדת (כדאי אולי גם לציין שיש פירוש מיוחד ובעל משקל רב להקדמות אלו, פרי עטו של סופר ערבי, אל תבריוזי) (מו"ב, ח"ב, ה"הקדמות"):

ההקדמה הראשונה: שמציאות בעל שיעור אחד אין תכלית לו — שקר (יחידת-שטח אין-סופית היא מן הנמנע; אריסטו, פיזיקה ספר ג, מתפיזיקה יא, על השמים, ספר א', ושם הוא מוסיף, שמכאן שאף העולם שהוא השטח הגדול ביותר, הוא סופי, וראה מוגק שם, עמ' 4—6, הערה 3 המביא את כל המקורות המתאימים של אריסטו ומפרשיו, וכן אי-אילו קטעים מהם); השגית: שמציאות בעלי שיעור אין תכלית למספרם, שקר, והוא שיהיו נמצאים יחד (מספר אין-סופי של יחידות-שטח הוא מן הנמנע, אם הם נמצאים בזמן אחד, כלומר, אבל יתכן, לדעת אריסטו בניגוד לשיטת ה"מדברים", טור אין-סופי של גדלים, המתהוים זה אחרי העדרו של השני; אריסטו, פיזיקה ספרים ג, ה, מתפיזיקה ספר יא, וראה מוגק עמ' 5 הערה 1). השלישית: שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם, שקר, ואף על פי שלא יהיו בעלי שיעור; והמשל בו, שיהיה השכל הזה על דרך משל סבתו שכל שני, וסבת השני, שלישי, וסבת השלישי, רביעי, כן אל לא תכלית, זה גם כן שקר מבואר (מספר אין-סופי של סבות ומסובבים הוא מן הנמנע, אף

אם הם נטולות שטח או התפשטות כלומר, שהן רק סיבות רוחניות, וכך לא יתכן אף טור אין סופי של סבות ומסובבים שכליים, היינו שלשלת של ישים רוחניים, שכל אחד מהם הוא סבת הבא אחריו ומסובב מהבא לפניו והיא נמשכת עד לאין-סוף; אריסטו מתפיזיקה ספר ב', מונק עמ' 6 הערה 1); הרביעית היא: שהשינוי (המעבר ממצב למצב, ואין הכוונה לתנועה מקומית גרידא, שאינה אלא אחד מאופני המעבר האלו) ימצא בארבעה מאמרות (קטיגוריות, סוגים): במאמר העצם (הסובסטנציה, עצמות הדבר מחוץ לתכונות שלו), וזה השינוי ההווה בעצם הוא ההוויה וההפסד (שהעצם נתון לתהליך של התהוות וכליון) וימצא במאמר הכמה (הכמות, הגודל), והוא: הצמיחה, וההיתוך (הגידול של הגוף וההתפוררות שלו או הצטמצמותו האטית), וימצא במאמר האיכות (התכונה או התכונות של העצם), והוא ההשתנות (התמורה של האופי) וימצא במאמר האנה (המקום), והוא תנועת ההעתקה (התנועה ממקום למקום), ועל זה השינוי תאמר התנועה בפרט (השנוי במקום נושא במיוחד את השם תנועה, כלומר, שבעצם אף השנויים האחרים נקראים בשם תנועה; אריסטו מתפיזיקה פ' יב, פיזיקה ספרים: ג, ה, על הנפש ספר א, קטיגוריות, פרק יד, במקומות אלו יש שאריסטו קורא את כל השנויים בשם תנועה, ויש שהוא מוציא את השינוי בעצם מכלל התנועה, וראה מונק עמ' 6, הערה 2, עמ' 7 הערה 1).

החמישית היא: שכל תנועה — שנוי ויציאה מן הכוח אל הפועל (כל תנועה — והכוונה לכל הסוגים המנויים בהקדמה הקודמת, שכולם נקראים בשם תנועה — היא תהליך של שינוי ומעבר מן המציאות הכוחנית, ז. א. האפשרות הפוטנציאלית, הראויה והעתידה להיות, אל המציאות בפועל, הממשית, האקטיבית; אריסטו, פיזיקה ספר ג', מתפיזיקה ספר ט, מונק עמ' 7, הערה 2).

הששית: כי התנועות (וכאן הכוונה רק לתנועה במשמעותה המצומצמת, זו המקומית), מהם בעצם, (שהעצם עצמו מתנועע, בין מעצמו, כפי שמבחין עוד אריסטו, ובין על ידי אחרים), ומהם במקרה (שהתנועה של הדבר המסויים נגרת אחרי העצם המתנועע), ומהם בהכרח (שמישהו מכריח את העצם להתנועע, כלומר, בניגוד לתנועה טבעית, כפי שמבחין אריסטו), ומהם בחלק (שהגוף המתנועע מביא בתנועה את כל החלקים שמהם הוא מחובר או המצורפים אליו), והוא מין ממה שבמקרה (אף תנועה אחרונה זו שייכת לסוג התנועה שבמקרה, אלא, כפי ששוב מבחין אריסטו, זה הקודם תמיד מתנועע רק במקרה, וזה האחרון יכול לפעמים להתנועע גם בעצם); אמנם [הרמב"ם נותן כאן שורה של דוגמאות] אשר בעצם — כהעתק הגשם ממקום למקום (שגשם מסויים עובר ממקום למקום), ואשר במקרה — כמו שיאמר בשחרות אשר בזה הגשם: שנעתק ממקום למקום (שהשחרות הנמצאת על פני הגשם המסויים עברה ממקום למקום עם תנועת הגשם), ואשר בהכרח — כתנועת האבן אל מעלה במכריח יכריחנה על זה (תנועה הכרחית, כתנועת האבן, שמטבעה נמשכת למטה וכוח חיצוני העיף אותה אל על), ואשר בחלק, כתנועת המסמר בספינה, כי כשתנועע הספינה נאמר, שכבר התנועע המסמר גם כן (שאינו למסמר תנועה בפני עצמו, אלא נגרר עם תנועת הספינה, תנועת חלק עם הכול), וכן כל מחובר שיתנועע בכללו, יאמר שחלקו כבר התנועע (כל עצם המורכב מחלקים שונים כשהוא מתנועע כל החלקים שמהם הוא מורכב, מתנועעים עמו);

השביעית היא: שכל משתנה מתחלק (כל עצם הנתון בתהליך של תמורה ניתן להתחלק לחלקים; אריסטו – פיזיקה ספר ד' – מסביר את זה כך: העצם, בעת השינוי, עובר ממצב למצב; ברור שהוא לא יכול אף לרגע אחד לא להיות באיזה מצב שהוא. הוא גם לא יכול להיות כל הזמן רק במצב אחד, שהרי שונה הוא על כרחו מצב העצם לפני התמורה ואחרי התמורה ואין זה אפשרי שבמשך התמורה יישאר במצב אחד, והכרחי הוא איפוא שבעצם תהליך השינוי יהיה חלק ממנו במצב הקודם וחלק ממנו במצב החדש, והרי הוא על ידי כך מתחלק), ולזה כל מתנועע מתחלק (כאמור בהקדמה הרביעית, שהתנועה אף היא שינוי) והוא גשם בהכרח (עצם מתנועע מתחלק זה מן ההכרח שהוא גשם, שהרי הבלתי־גשמי, כגון השכל, אינו מתחלק), וכל מה שלא יתחלק לא יתנועע (תנועה עצמית, אבל יכול להתנועע תנועה מקרית כמו הנפש בגוף) ולזה אי אפשר שיהיה גשם כלל (נובע מן הקודם ואינו אלא הפן ההפוך של המשפט הקודם, אם כי אריסטו הוכיח אף את המשפט הזה לחוד, וראה מונק, עמ' 9 הערה 1);

השמינית: כי כל מה שיתנועע במקרה ינוח בהכרח, מפני שאין תנועתו בעצמו, ולזה אי־אפשר שיתנועע התנועה ההיא המקרית תמיד (כל עצם שתנועתו מקרית, מוכרח להגיע למנוחה אי־פעם, שהרי הוא לא מתנועע הוא בעצמו מתוך יזמתו העצמית, כי אם מתוך דחיפה חיצונית והוא תלוי בה, בדחיפה זו, ולפיכך תנועה מקרית זו לא יכולה להיות מתמדת. הקדמה זו עוררה מבוכה בין המפרשים כגון נרבוני והמפרש הערבי תבריוזי. וזה האחרון שאל: הרי ישנן תנועות מקריות ומתמידות, כגון שמונת הגלגלים שתנועתם העצמית היא מן המערב אל המזרח והם מתנועעים בלחץ הגלגל התשיעי מן המזרח אל המערב, ותנועה זו היא נצחית? מונק – עמ' 9, הערה 3 – מנסה להסביר על פי אריסטו – על הנפש, ספר א – שהכוונה, שכל תנועת עצם מסויים התלוייה בעצם אחר יכולה להיפסק אם תיפסק תנועת העצם האחר, שבו היא תלוייה. ועדיין הדבר סתום, שהרי הרמב"ם אומר "ינוח בהכרח" . . . ואולי כוונת הרמב"ם, שתנועה כזאת אם היא מתמדת זה סותר את המונח "מקרית" והיא הופכת ממילא לעצמית, אחרי שהיא נצחית, וכך שמונת הגלגלים האלו, אחרי שהם מתנועעים באופן מתמיד בעקבות הגלגל התשיעי, תנועה זו הופכת להם עצמית, ועדיין יש כאן סימן־שאלה גדול (?).

התשיעית: כי כל גשם, אמנם יניעו כשיתנועע גם הוא בעת הנעתו (גשם המניע גשם אחר מוכרח להתנועע אף הוא בעת פעולה־הנעה זו – אריסטו, פיזיקה, ספר ח, מתפיזיקה, ספר יב – שהרי הוא מוכרח לנגוע בגשם אחר ישר או על ידי אמצעי לקיום תנועה זו, בניגוד לאלוהים, שהוא "המניע הבלתי־מתנועע");

העשירית: כי כל מה שיאמר שהוא בגשם, מתחלק אל שני חלקים: אם שתהיה עמידתו בגשם כמקרים או שתהיה עמידת הגשם בו, כצורה הטבעית, ושניהם כח בגשם (כל מה שנמצא בתוך גשם אחד מתחלק לשני חלקים או יכול להיות בעל שני פנים: או שהוא קיים על ידי הגשם, שאת כל קיומו הוא חייב לגשם מסויים, והוא מקרה בו, או שהוא הוא הנותן קיום לגשם, והוא הצורה הטבעית שלו, ושניהם, גם המקרה וגם הצורה הם תכונות בגשם; מונק נותן כאן [עמ' 11, הערה 4] משל יפה וקצר: החום הוא מקרה בעצם רגיל, שיכול להיות גם קר פעם, והוא, חום זה, צורה טבעית באש);

האחת עשרה: כי קצות הדברים, אשר עמידתם בגוף, יחלקו בהחלק הגוף, ויהיו נחלקים במקרה כמראים ושאר הכחות, המתפשטות בכל הגוף (בין המקרים יש כאלו – לא כולם – שכאשר הגוף, בו הם שוכנים, מתחלק, מתחלקים אף הם, וחלוקה זו היא מקרית כמובן, אחרי שהיא נגזרת אחרי חלוקת הגוף, כגון הצבע של עצם מסויים, שכאשר מתחלק הגוף, כל חלק בו שומר על הצבע הכללי. אבל לא כל המקרים הם כך, כגון תבנית האדם המשתנה עם חלוקת הגוף לחלקים, ראה מונק עמ' 12, הערה 2), וכן קצת המעמידים לגוף לא יחלקו בשום פנים, כנפש וכשכל (ולהיפך, יש בין הדברים, ושוב לא כולם, שהם יסוד הקיום של הגוף, ועם זה אינם מתחלקים כאשר הגוף מתחלק, כמו הנפש – היינו, החיונית, הכוללת את התחושה ואת ההרגשה – והשכל, כנראה, ההיולי שהוא כוח בגוף, אבל יש גם בין הכחות המעמידים שמתחלקים עם הגוף, כגון צורות טבעיות מסוימות, ראה מונק שם); השתים עשרה: כי כל כוח שימצא מתפשט בגוף הוא בעל תכלית, להיזר הגשם בעל תכלית (כל כוח השוכן בגוף הוא סופי כשם שהגוף שהוא שוכן בו הוא סופי. שכל גוף הוא סופי כמו שנאמר בהקדמה ראשונה, מונק עמ' 12 הערה 3);

השלש עשרה: שאי אפשר, שיהיה דבר ממיני השינוי מדובק, כי אם תנועת ההעתקה בלבד והסבובית ממנה (כל שורת השינויים המנויים לעיל אינה רצופה – שהרי מוכרח להיות זמן-מה בין השנויים ההפכיים, היינו, כגון בין ההווייה וההפסד – מלבד התנועה הסבובית, שהיא יכולה להתקיים בלי הפסק, ורק הסבובית, שהרי התנועה על קו ישר, אחרי שקו זה לא יכול להיות אין סופי, מוכרחת באיזו נקודה להיעצר כדי להסתובב או לתזור; אריסטו, פיזיקה ספר ח' ומונק, עמ' 13, הערה 2–3);

הארבע עשרה: כי תנועת ההעתקות (תנועה מקומית) היא הקודמת שבתנועות (היא קודמת לכל השנויים האחרים) והראשונה שבהם בטבע (שבלעדיה אין הם אפשריים, אם כי היא אפשרית בלעדיהם, אריסטו, פיזיקה 8, מתפיזיקה 5), כי (הרמב"ם מדגים את הרעיון לפי הסוגים הנפרדים) ההווייה וההפסד יקדם להם השתנות (כשדבר עובר מהעדר מציאות למציאות או ממצאות לאי-מצאות, הרי הוא משתנה עם המעבר) וההשתנות תקדים לו קריבת המשנה אל המשנה (כל דבר המשתנה, יש מישהו או משהו הגורם לו שינוי זה, והוא משנה זה, צריך להתקרב אל הדבר המשתנה, והתקרבות זו באה על ידי תנועה מקומית), ואין צמיחה ואין חסרון מבלי שיקדם להם ההווייה וההפסד (וכן תהליך הגידול והצמצום של עצמים מסויימים מכיל את המשמעות שדברים אלו התהוו או התחילו להתפורר וביחס לזה, להווייה והפסד, כבר ראינו שזה דורש תנועה מקומית);

החמש עשרה: כי הזמן מקרה נמשך אחרי התנועה ודבק עמה (הזמן הוא מקרה הנגרר או בלשונו של המתרגם מונק, המלווה את התנועה וקשור עמה או תלוי בה) ולא ימצא אחד משניהם מבלי האחר: לא תמצא תנועה כי אם בזמן ולא יושכל זמן אלא עם התנועה (הזמן והתנועה נמצאים תמיד יחד; התנועה דורשת זמן לביצועה, ואין גם לתפוס את הזמן רק כשיש תנועה, וכך מסביר אריסטו – פיזיקה, ספר ד' – שהזמן הוא משהו אי-ריאלי, בלתי ממשי, ואנו באים לידי תודעה ממנו רק עם התנועה, ולפיכך מכיון שאין לזהות את הזמן עם התנועה, ראוי לנו לומר, שהזמן שייך לתנועה, וראה התרגום הגרמני של "המורה" לויס, עמ' 10, הערה 27), וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו

נופל תחת הזמן (כל מה שאינו מתנועע — אף שהוא מקור התנועה, מונק עמ' 15 הערה 2 — אינו נכנס במסגרת הזמן, כגון אלוהים והשכלים הנפרדים, מונק ווייס שם);

השש עשרה: כי כל מה שאינו גוף לא יושכל בו מנין (כל עצם בלתי גופני אינו נופל תחת המנין, אין לספור ישים רוחניים, שהרי אין הבדלים קיימים ביניהם, וכך אומר אריסטו: מה שמבחינה מספרית הוא ריבוי, יש לו חומר, אך ההווייה הראשונה הטהורה היא נטולת חומר, מתפיזיקה יב; בעצם רעיון זה יסודו באפלטון, הקובע, שהחומר הוא מקור הריבוי והאידיאה היא אחידה, ואריסטו דוקא חולק עליו — במתפיזיקה ספר א — וראה וייס, עמ' 11, הערה 31 שעמד על סתירה זו, ואמנם אפשר ליישבה ואין כאן המקום להאריך). אלא אם כן, יהיה כוח בגוף, וימנו אישי הכוחות ההם בהימנות החמרים שלהם או נושאייהם (אלא אם ישים רוחניים אלו שוכנים בגופות ואז אפשר למנות אותם על ידי כך, שמונים את החמרים שלהם הנושאים אותם, היינו, הרוחניים נמנים יחד עם גופותיהם), ובעבור זה הענינים הנבדלים (השכלים הנפרדים מחומר, הצורות הטהורות, הנמצאות בין אלוהים והגלגלים) אשר אינם גוף ולא כוח בגוף (בנגוד לשכלי הגלגלים, למשל, השוכנים בגלגלים, גופות אף הם) לא יושכל בהם מנין אלא בהיותם עלול ועלולים (אלא מפני שקיים ביניהם יחס של סבות ומסובבים, שאחדים מהם הם סיבות להוויית אחרים, שהם מסובבים על ידם, כלומר, ואז הרי יש כבר להכיר הבדלים ביניהם והם ניתנים להימנות);

השבע עשרה: כי כל מתנועע יש לו מניע בהכרח, אם חוץ ממנו כאבן שתניעה היד, או יהיה מניעו בו כגוף בעל החיים, שהוא מחובר ממניע וממתנועע (כל דבר המתנועע יש מישהו המניע אותו, והוא או מניע חיצוני כמו היד המניעה את האבן והיא מחוץ לאבן, או מניע פנימי כגון בעל החיים המורכב ממתנועע-הגוף והמניע — הנפש, והיינו, שהמניע של הגוף הוא הנפש נמצאת בתוכו פנימה של הגוף ולא חוצה לו) . . . וכל מתנועע, שיהיה מניעו בו הוא הנקרא: המתנועע מעצמו, עניינו (משמעותו), שהכוח המניע למה שיתנועע ממנו בעצם נמצא בכללו (שהכוח המניע את הגוף המסויים תנועה עצמית — ולא מקרית כמו תנועת האבן למשל שהיא מקרית אחרי שהיא תלויה בכוח חיצוני — נמצא בתוך הכללות של הגוף או האנסמבל בלשונו של מונק; הפירוש של ויס שכאילו המחבר רוצה לומר שהכוח המניע נמצא בכל הגוף, כלומר, ולא בחלקים בו, הוא מוזר מאוד);

השמונה עשרה: כי כל מה שיצא מן הכוח אל הפועל (כל דבר שעובר ממציאות אפשרית וסבילה למציאות פעילה וממשית; אריסטו — מתפיזיקה ספר ט — מגדיר את הכוחניות כאפשרות או ככשרון שיש בעצם מסויים לפעול או לקבל פעולה שהיא, כגון: האמן שיש לו הכשרון והאפשרות לעשות פסל מחומר מסויים ומאידך גיסא בחומר זה טמונה האפשרות להיות פסל), מוציאו זולתו, והוא חוץ ממנו בהכרח (זה שהוציא את העצם מכוח אל הפועל הוא אחר מעצם זה וחוץ ממנו כמו אמן זה והחומר שלו הזקוקים אחד לשני שיצאו מהכוח אל הפועל; וראה אריסטו — פיזיקה ספר ג, ומתפיזיקה ספר יא — המנמק הקדמה זו על רקע צירוף ההקדמה החמישית והשבע עשרה, ועיין מונק עמ' 17, הערה 3, ווייס, עמ' 12 הערה 37), שאילו היה המוציא בו ולא היה שם מונע לא היה נמצא בכוח בעת מן העתים, אבל יהיה בפועל תמיד (שאילו היו הכוח הנה

המוציא לפועל נמצא בתוך העצם לא היה עצם זה נמצא אף פעם במצב של כוחניות אלא תמיד בפועל כגון – ווייס, שם הערה 38, ומונק שם הערה 4 – התנועות הטבעיות, שאחדות מהן תמיד מתנועעות למעלה ואחרות תמיד למטה, אם אין כוח חצוני המכריח אותם להתנועע נגד רצונם), ואם היה מוציאו בו והיה לו מונע והוסר, אין ספק שמסיר המונע הוא אשר הוציא הכוח ההוא אל הפועל (ואם אמנם כוח זה המוציא לפועל כן נמצא תמיד באותו העצם, אלא שסיבת אייציאתו לפועל היא, שהיה כאן מונע חיצוני, הרי שוב מי שמסיר את המונע הוא המוציא לפועל, כלומר, ושוב אף הוא כוח חצוני, כגון מי שמסיר עמוד של ברזל שעצר משא כבד לפול ארצה, ואחרי הסרת העמוד, נפל סו"ס משא זה ארצה, למרות שהכובד המפיל את המשא ארצה נמצא בתוך המשא, ועם זה שהסיר את העמוד הוא הוא הנקרא המוציא אל הפועל, וראה אריסטו פיזיקה, ספר ח, ולהלן בחלק שלישי, פרק י), והבן זה (מה באה הדגשה זו, שאינה בשום הקדמה אחרת, ללמדנו? על זה רבו הפירושים, וראה גרבוני כאן, וכן ראה מונק עמ' 18, הערה 2, שכאילו הרמב"ם רוצה כאן לרמז שהנחה זו חשיבותה רבה, שהיא מעוררת את הספק, אם אלוהים שהוא תבונה הנמצאת תמיד בפועל ושכל מונע לא היה קיים בפניו, היה יכול ליצור את העולם בעת מסויימת, שהרי אז היה בפעולה זמנית זו משום יציאה מן הכוח אל הפועל? וראה להלן בחלק זה, פי"ח תשובת הרמב"ם על זה);

התשע עשרה: כי כל מה שלמציאותו סיבה הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו (כל דבר שהסיבה למציאותו היא לא בו, כי אם בעצם חיצוני, הוא מבחינת עצמו אפשר המציאות, אף שהוא מחוייב המציאות מבחינת סיבתו; נוסח זה של ההגדרה שייך לאבן-סינא, אשר נתן תוכן חדש למושגים: "מחוייב המציאות" ו"אפשרי המציאות" מיסודו של אריסטו, הפך את רעיון מחוייב המציאות לנקודת היציאה של משנתו. אריסטו – מתפיזיקה ספר א' ט' ח' – מגדיר את העצם מחוייב המציאות כפשוטו: כעצם, שמציאותו נצחית, שהוא תמיד כך ושאינו יכול להיות אחרת בין אם הוא כך מצד עצמו ובין אם הוא כך מצד סיבה חיצונית, בניגוד לעצם שקיומו זמני או שהוא "הווה ונפסד" בלשון האסכולה, כלומר, שאין לו קיום נצחי, וכך הוא קורא לגלגלים השמימיים מחוייבי המציאות, אף שהם תלויים במציאותם ובתנועתם בסיבה חיצונית, באלוהים, והם, גלגלים אלו, הם בעצם, לדעתו, נטולי חומר, שהרי אין חומר אלא אפשרות, כוחניות, והגלגלים הם מחוייבי המציאות ואין בהם אפשרות וכוחניות ולפיכך אין ה"חומר" השמימי חומר במובן השמושי של מלה זו, שהרי אין הוא חומר הנתון לתהליך ההווייה וההפסד. לעומת זה אבן סינא מבחין בין עצם שהוא מחוייב המציאות מצד עצמו או המחוייב המוחלט, לבין זה שהוא מחוייב המציאות על ידי סיבה חיצונית ולא מצד עצמו, שהוא נקרא אף הוא "אפשרי המציאות" ביחס לעצמו, אף שהוא קיים נצחית וסיבתו מחייבת מציאותו, ולפיכך הוא רואה אף את הגלגלים כמורכבים מחומר וצורה, ושיש להבחין בהם בין כוחניות ופעולה. אבן רשד נלחם הרבה נגד הגדרה זו של אבן סינא, ברם הרמב"ם נמשך אחרי זה האחרון), שאם ימצאו סבותיו ימצא, ואם לא ימצאו או יעדרו, או ישתנה ערכם המחייב למציאותו לא ימצא (שעצם זה, כל זמן שסיבותיו נמצאות, אף הוא נמצא, אבל אלמלא סיבות אלו לא היו כלל או היו ונעדרו, או שנשתנה היחס בינו ובינו, יחס שהביא למציאותו הוא – כגון השמש, שאינה נותנת אור לחלק מסויים של הארץ אלא רק ברמז שהיא

תופסת עמדה מסויימת ביחס לחלק זה של הארץ, ראה מונק עמ' 19 הערה 1. — לא היה נמצא יותר, כלומר, אף שאפשרות זו היא עיונית גרידא, שהסיבה היא מחוייבת המציאות ומחייבת תמיד את מציאותו של העצם המסובב);

העשרים: שכל מחוייב המציאות בבחינת עצמו (בניגוד לקודם שהוא מחוייב המציאות מבחינת סיבתו ואפשרי המציאות מבחינת עצמו) אין סיבה למציאותו כלל ולא בשום ענין (שאינן למציאותו כל סיבה שהיא, לא חיצונית ולא פנימית, כגון שהעצם מורכב מחלקים שונים או תכונות שונות, והוא תלוי במציאותו בהרכבה זו, וראה את ההקדמה הבאה);

האחת ועשרים: כי כל מורכב משני ענינים, אמנם ההרכבה היא היא סיבת מציאותו כפי שהוא בהכרח, אם כן אינו מחוייב המציאות בעצמו, כי מציאותו במציאות שני חלקיו ובהרכבתם (כל דבר מורכב מחלקים או מושגים שונים, הרכבתו זו היא הסיבה ההכרחית של מציאותו באותה הדמות שיש לה, למציאותו זו, שהרי כפי שמסביר אבן-סינא, אין דבר מורכב יכול להיות קודם לחלקיו שמהם הורכב, אלא או מאוחר או, לכל היותר, יחד אתם, ובכך הוא תלוי בהם, באשר למציאותו. ולפיכך אין מורכב זה יכול להיות מחוייב המציאות מצד עצמו, לפי ההגדרה הקודמת, שהרי יש סיבה למציאותו והיא ההרכבה, ואם אף מורכב זה נצחי הוא, אך נצחיותו מחוייבת המציאות מצד סיבתה ולא מצד עצמו);

השתיים ועשרים: כי כל גשם (לרבות הגרמים השמימיים) הוא מורכב משני ענינים (שהוא מפרטס מיד) בהכרח (שאינם יכולים להמלט מהרכבה זו), וישיגוהו מקרים בהכרח (וחלים בו מקרים ללא ספק). אמנם שני הענינים המעמידים אותו (המהוים את מהותו, בניגוד למקרים): החומר שלו וצורתו (הגדרה אריסטוטלית יסודית, שכל גשם מורכב מחומר שאינו אלא מצע ריק, אפשרות להיות משהו, וצורה שהיא היא המהות המסויימת של העצם המסויים, וזה כולל אף את הגלגלים, וביחוד לשיטת אבן-סינא שאף בהם יש כוחניות), ואמנם המקרים המשיגים אותו: הכמות, והתמונה, וההנחה (המקרים הבאים מוכרחים להיות בכל גשם ללא יוצא מן הכלל זהם: הגודל, כל גשם מתפשט על פני שטח מסויים, הדמות, שהרי הגשם הוא מוגבל, ויש לו גבולות מסויימים, וזה הנותן לו דמות מסויימת, תבנית ארכיטקטונית, וההנחה, מצב חלקי העצם זה ביחס לזה, וכן יחס העצם לסובב אותו, עמדת העצם בסביבתו);

השלוש ועשרים: כי כל מה שהוא בכוח ויש בעצמו אפשרות אחת, יתכן בעת אחת שלא ימצא בפועל (יש הפרש דק בין ב"כוח" ובין ה"אפשרות" — ראה אריסטו, מתפיזיקה ספר ט —, שניהם מובנם האפשרות להיות משהו, ברם הראשונה היא רק אפשרות סובייקטיבית, דבר הקיים רק במחשבה כגון ההפרדה בין חומר וצורה, ואין החומר אלא אפשרות לקלוט צורה איזו שהיא. ברם, לאמיתו של דבר, אף פעם אין חומר נפרד מצורה, ורק אנו במחשבתנו מפרידים ביניהם, וזהו האפשרות בכוח, ויש אפשרות סתם, והיא אובייקטיבית וטמונה בעצם עצמו, כגון הברזל, שיש בו אפשרות להיות סייף. וזו היא כוונת הרמב"ם כאן, המציין את שני השמות: כוח ואפשרות, וברצונו להדגיש, שהכלל האמור הוא לא באפשרות מחשבתית, אלא אפשרות שהיא גם בתוך העצם, ועליה הוא אומר, שכל אפשרות כזאת יכולה גם שלא לצאת לפועל, ולפיכך עצם זה שיש בו רק אפשרות אחת יכול להיות ויכול שלא להיות, והוא מוכרח פעם להיעדר —

משפט אחרון זה יוצא מתוך השימוש בהקדמה זו על ידי המחבר להלן בפרק ראשון, עיון רביעי, וכן מדברי אריסטו, ואמנם רבות עמלו המפרשים לבסס הנחה זו, משום מה עצם המכיל אפשרות אינו שהיא מוכרח פעם להיות נעדר; המתרגם הגרמני ויס עמ' 14 הערה 44 מהפך כאן את סדר הדברים, בהסתמכו על פירושו של הרמב"ם עצמו להקדמה זו, שכתב אותו לאבן תיבון והוא מצוטט ב"מורה המורה", ברם מדברי הרמב"ם אין הכרע, שהוא מביא שם את המשל של הברזל והסייף כדוגמא לכוח ואפשרות כאחד, מתוך ציון, שההבדל בין כוח ואפשרות הוא דק מאוד וקשה לשפוט על פי דבריו מה הוא חושב להגדרה אמיתית של שניהם);

הארבע ועשרים: כי כל מה שהוא בכוח דבר אחד הוא בעל חומר בהכרח (כל עצם, שיש בו כוחניות של דבר אחד, כלומר, שיש בו אפשרות של משהו מסויים, אפשרות להיות משהו מסויים, — מונק מתרגם: כל מה שהוא איזה דבר בכוח — הוא בעל חומר ללא ספק), כי האפשרות הוא בחומר לעולם (הגדרה אריסטוטלית יסודית, וראה מתפיזיקה, ספר יב: כל אפשרות להיות משהו נמצאת באיזה מצע, שהוא-הוא החומר);

החמש ועשרים: שהתחלות העצם המורכב האישי (יסודות כל עצם מורכב ופרטיהם): החומר והצורה, ואי-אפשר מבלתי פועל, רצוני לומר, מניע, הניע הנושא, עד שהכינו לקבל הצורה (והרכבה זו אינה אפשרית בלי פועל, זאת אומרת, מניע שהניע את החומר והכינו לקלוט את הצורה, כמו האמן המכין את האבן לקבל את צורת הפסל), והוא המניע הקרוב, המכין חמר איש אחד (והמדובר הוא במניע אחרון, שהכין את החומר המסויים של איש מסויים, כלומר, כי למניע יש גם מניעים, ולמניעים מגיעים, ברם אנו מדברים על המניע האחרון, שהוא-הוא שהכין את החומר ליצירת הדבר המסויים, אם כי גם אותו הניעו מניעים אחרים). ויתחייב מכאן העיון בתנועה, ובמניע ובמתנועע (כלל זה משמש נקודת-יציאה של בעיית התנועה, המניע והמתנועע). ותורף דברי אריסטו: החומר לא ינוע עצמו (ואריסטו מנסח במפורש את הכלל הבא: החומר אינו מניע את עצמו, כלומר, אין בחומר התחלה לתנועה, העקרון של תנועה אינו נמצא בחומר), וזאת היא ההקדמה הגדולה, המביאה לחקור על מציאות המניע הראשון (הנחה יסודית זו מביאה אותנו לידי הכרח לחפש את המניע הראשון).

הרמב"ם מוסיף כאן עוד הנחה אחת, יחסית, זו של קדמות העולם, בחינת "לשיטתו", אשר אריסטו ראה בה אמונת-יסוד המבוססת ביותר מכל האמונות ("ויחשב אריסטו, שהיא אמיתית ויותר ראוייה מכל מה שיאמן") והוא, הרמב"ם, משתמש בה ארעית ורק לצרכים מתודולוגיים. ותוכן הנחה זו הוא ("הששה ועשרים"):

... שהזמן והתנועה (ובהקדמה החמש עשרה הוכח כבר שהם צמודים זה לזה) נצחיים תמידיים, נמצאים בפועל (כלומר, ולא רק בכוח; וראה מונק, עמ' 24, הערה 4, המצטט את אריסטו — פיזיקה פ"ח — שהוכיח את נצחיות התנועה כתוצאה מנצחיות הזמן, שהוא לדבריו, "המספר של התנועה", אמנם להלן מביא הרמב"ם הוכחת אריסטו על נצחיות התנועה מהתנועה גופא, ויתכן להיפך שנצחיות הזמן נגזרת אחרי נצחיות התנועה, ואולי זו היא כוונת

אריסטו בספרו האמור, ולא היה הספר תחת ידי בעת כתיבת שורות אלו לעיין בו), ולזה יתחייב אצלו בהכרח לפי זאת ההקדמה, שיש גשם מתנוועע תנועה נצחית נמצא בפועל (מהגחה זו יוצא בהכרח שיש גשם נצחי המתנוועע בתנועה נצחית, שהרי לא תיתכן תנועה בלי גשם מתנוועע, וכבר הונח שהתנועה היא נצחית), והוא הגשם החמישי (גשם זה הוא הוא הגשם החמישי; היינו, השמיים, שהם, לדבריו של אריסטו ב"על השמים", ספר א, מחומר אחר מאשר הארצי, זה של ארבעת היסודות; המונח: "חומר חמישי" נתחדש אצל תלמידי אריסטו, כגון סימפליציוס), ולזה יאמר, שהשמים לא הווים ולא נפסדים (שהם נצחיים, כמו שתנועתם היא נצחית) כי התנועה אצלו לא הוה ולא נפסדת (כלל גדול אצלו, שהתנועה לא התהוותה ולא תיעדר), שהוא יאמר (והוא מנמק כלל זה כדלהלן): שכל תנועה תקדם לה תנועה בהכרח (לכל תנועה קודמת תנועה אחרת, כלומר, אין תנועה יכולה להתחדש באופן מוחלט, אלא לכל תנועה שהיא, הכרח הוא, שתקדם לה תנועה אחרת, הרי, שהתנועה היא נצחית), אם ממינה או מזולת מינה (ותנועה זו הקודמת לה יכולה להיות מאותו המין של התנועה האחרונה או ממין שונה, כגון תנועת הגלגלים כשהיא לעצמה נגרמת על ידי תנועה ממינה, אך תנועת היסודות, למשל, הבאה מדחיפת התנועה השמימית באה מתנועה שונה ממנה), ושמה שייחשב בבעל החיים שלא תקדם לתנועתו המקומית תנועה אחרת כלל אינו אמתי (ומה שנדמה לנו, שבעל חיים מסויים, מתנוועע פתאום ממקום למקום בלי שקדמה תנועה אחרת לתנועה זו, מה שסותר את הכלל האמור, אין זה נכון), כי הסיבה בתנועתו אחר המנוחה תגיע אל ענינים מביאים לתנועה ההיא המקומית (כי יש ללא ספק סיבות שגרמו לתנועה מקומית זו של בעל-החיים, שהוציאו אותו ממנוחתו), והם: אם שינוי מזג יחייב תאוה לבקש הנאות או לברוח ממה שהוא כנגדו (שנשתנה האופי או הטמפרמנט של בעל-החיים, ושינוי זה עורר בו תאוה לבקש הנאה מסויימת או לברוח ממהו, כלומר, וזה הביא אותו בתנועה) או דמיון או עצב תתחדש לו (או שנתחדשה בנפש בעל החיים החלטה מסויימת, אמתית או דמיונית), ויניעהו אחד מאלו השלשה, וכל אחד מהם יחייבהו תנועות אחרות (אחד השינויים האלו עורר בו תנועה זו, ולשינויים אלו — גם השינויים נקראים תנועות, כאמור לעיל — קדמו שינויים או תנועות אחרות), וכן יאמר (ושוב מנמק אריסטו), כי כל מה שיתחדש, תהיה אפשרות חידושו קודם לחידושו בזמן (כל דבר שהתחדש בעת מסויימת קדמה לה, להתחדשות זו, האפשרות להתחדש, וכן — כמו שמפרש אבן רשד דבריו אלו של אריסטו — אם נניח שנתחדשה תנועה איזו שהיא, הרי קדמה לה לכל-הפחות אפשרות של תנועה, אם כן התנועה אינה חדשה לגמרי, קדמה לכל-הפחות האפשרות שלה; אלפרבי, ואחריו נמשך הרמב"ם כמו שנראה להלן, מפרש את הקטע הזה באריסטו, כאילו כוונתו לומר, שכל דבר חדש שהתהווה ולא דוקא ביחס לתנועה, קדם לחידושו זה האפשרות להתחדש, כלומר, שהאפשרות להתחדש היא נצחית, ואפשרות זו היא היא החומר. וראה להלן ויכוח הרמב"ם עם אריסטו על נושא החידוש והקדמות, ושם מתבררים כל המונחים שהובאו כאן ביחד עם דברי הבקורת של מחברנו עליהם), ולפי זאת ההקדמה, יהיה המתנוועע בעל התכלית מתנוועע על ארך בעל תכלית פעמים אין תכלית להם בחזור על האורך ההוא חלילה, וזה אי-אפשר, כי אם בתנועה סבובית (וכן יוצא מהנחה זו, שגוף סופי מתנוועע תנועה אין-סופית על פני שטח סופי, מה שלא יתכן כי אם בתנועה סבובית, והכוונה, לתנועת

הגלגלים) . . . ועל פיה יתחייב מציאות מה שאין תכלית לו על צד בוא זה אחר סור זה, לא שימצא זה יחד (ומכאן גם יוצא שקיימת מציאות אין-סופית של גודלים סופיים, בתנאי שגודלים אלו אינם נמצאים בבת אחת, אלא מופיעים בזה אחרי זה, כמו הרגעים של הזמן והפרודות של התנועה — נקודה המהווה את סלע המחלוקת בין המדברים והאריסטוטליים).

אחרי שהרמב"ם מסכם שוב, שבעיה זו של קדמות וחידוש או, בנוסף אחר, של אפשרות מציאות אין סופית של גודלים, המופיעים בטור סוקסיסיבי, בזה אחרי זה, היא שקולה משני צדדים, שלא כמפרשי אריסטו — אבל לא אריסטו עצמו — החושבים את הקדמות כמחוייבת ולא כ"מדברים" החושבים אותה כנמנעת, הוא מציין שהוא משתמש פה בהנחת הקדמות רק לשם מכשיר-עזר בהוכחת מציאות אלוהים, והוא עובר בפרק הבא, הראשון בחלק השני, להרצאתו על משנת אלוהים שלו, לפי הסדר: מציאות, אחדות, אי-גשמות.

ה

ומן ההנחות לגוף הדיון. בצמצום נפלא — בפרק אחד, פרק ראשון — מציע הרמב"ם את תורתו בדבר אלוהים, על שלש בעיות-היסוד שלה: מציאות, אחדות ואי-גשמיות. המסכת הקצרה הזאת היא מעשה תשבץ נפלא, מרוקם מעשרים ושש ההקדמות, ויפה ממשל שלמה מימון בפירושו ל"מורה" בשם "גבעת המורה", שהרמב"ם דומה ל"נגן המנגן... אשר בטרם יחל רוח השיר לפעמו, יכין לו כלי זמר... משמיעי קולות שונים, והיה כנגן המנגן... יכה בנימים גערכי הקולות להשמיע קול גערב, ככה הרב ז"ל כאשר החל רוח החכמה לפעמו... על כן הקדים הקדמותיו טרם יחלץ חושים להשכיל בעצם שאין לחוש חלק בו... וילך בם מחיל אל חיל רצוני לומר: מהקדמה אל הקדמה" . . . ארבע הוכחות מביא המחבר למציאות אלוהים, הראשונה ביניהן על רקע התנועה. נקודת-המוצא של הוכחה זו היא: העקרון של סבילות החומר, ונקודת החתימה שלה: ההכרח במציאותו של מניע ראשון או "מניע בלתי מתנועע" (חלק ב, פרק א):

"יתחייב לפי ההקדמה התמש ועשרים (והיא: ש"החומר לא ינוע עצמו"), שיש מניע הוא אשר הניע החמר זה ההווה והנפסד" (המתהווה והכלה; זה, כלומר, בניגוד לחומר החמישי, שהוא לפי ההנחה האריסטוטלית בלתי הווה ובלתי נפסד. וכאשר אנו שואלים על מניע אחרון זה — אחרון בשלשלת, זה שקיים את התנועה? הכרחי הדבר, שגם למניע זה יש מניע, מאותו המין או ממין אחר. שהרי התברר כבר בהקדמה הרביעית, שיש ארבעה סוגים של תנועה, וכך אנו חייבים להניח שלשלת שלמה של מניעים בזה אחרי זה. ברם שלשלת זו אינה יכולה להיות אין-סופית, שכבר התברר שלא תיתכן שורה אין-סופית של סיבות. את השלשלת הזאת של סבות התנועה העולמית אנו יכולים לסיים עם תנועת הגלגלים או הגשם החמשי, שהוא התחנה

הראשונה של התנועה בעולם. תנועת הגלגלים היא נקודת הראשית של כל התנועה העולמית וממנה מסעפת ואליה משתלשלת כל תנועת המניעים שמניעים ומכינים את החומר לקראת קבלת הצורה. תנועת הגלגלים היא גם המקור — מלבד לתנועה העולמית — לתהליך העולמי של התהוות והתפוררות העצמים, שהרי, כאמור, גם תהליך זה הוא אחד מסוגי התנועה והתמורה. ונשאלת השאלה: מה מקור התנועה של הגלגלים ומי מניע אותם? יש כאן שתיים שהן ארבע אפשרויות: המניע הוא כוח בתוך הגלגל, לאמור: הוא — או כוח מתפשט בכל גוף הגלגל ומתחלק עמו, או — כוח מרוכז כמו נפש האדם בתוך האורגניזם האנושי. וכן ייתכן שהמניע הוא מחוץ לגלגל, לאמור: או — גשם אף הוא, או כוח שכלי ונפרד מן הגלגל? הרמב"ם שולל שלש אפשרויות מאלו הארבע: מניע זה אינו יכול להיות גשם חיצוני, שהרי גשם מניע מתנועע אף הוא, ונצטרך לחפש אף לו מניע, ושוב נעמוד לפני שלשלת אינ-סופית של מניעים, שהיא מן הנמנע. וכן לא ייתכן שהוא כוח מתפשט בגלגל, שהרי הגלגל הוא גשם — ובהתאם להנחות הידועות — סופי כמו כל גשם, ואף הכוח האצור בו ומתחלק אתו הוא סופי ואינו יכול להיות סיבת התנועה האינ-סופית, הנצחית של הגלגלים לפי שיטת הקדמות של אריסטו שאנו קבלנוה לפי שעה. ואף לא יתכן — ושוב לפי ההנחות — שהוא כוח מרוכז בגלגל, בחינת נפש הגלגל, שהרי אף אז הוא חלק מגוף הגלגל, ותנועתו כתנועת כל חלק היא מקרית, וכל תנועה מקרית סופה להיפסק, ואין מניע זה, המוכרח לנוח, יכול להיות סיבת התנועה הנצחית, הבלתי-פוסקת של הגלגלים; נותרה לנו איפוא רק האפשרות האחרונה, שמניע הגלגלים הוא כוח שכלי ונפרד מן הגלגלים (שם, שם):

הנה כבר התבאר במופת, שמניע הגלגל הראשון, (מלה אחרונה זו מוסבת או על "הגלגל", וכוונתה, הגלגל הראשון, העליון, המקיף את כל הגלגלים; או שהיא מוסבת על "המניע", ופירושה המניע הראשון לכל התנועה העולמית, לרבות זו של הגלגלים), אם תנועתו נצחית-תדירה (אם נקבל את ההשערה שתנועה זו היא נצחית), יתחייב שיהיה לא גוף ולא כוח בגוף כלל, עד שלא תהיה למניעו תנועה לא בעצם ולא במקרה (מניע ראשון זה בהכרח אינו יכול להיות לא גוף ולא כוח בגוף. שהרי אז או שהיה בעצמו מתנועע אף הוא כמו כל גשם המתנועע בשעה שהוא מניע, או שהיה נגרר בתנועה מקרית אחרי הגוף המתנועע, שבו הוא שוכן)... וזהו האלוה יתגדל שמו, רצוני לומר: הסיבה הראשונה המניעה לגלגל (סיבה ראשונה זו, הבלתי גופנית והמניעה את הגלגל היא היא אלוהים).

וסיבה ראשונה זו, או אלוהים בלשוננו הדתית, יחידותה מובטחת, בהתאם להנחה שאין לייחס ריבוי לישים רוחניים אלא אם קיים ביניהם הדרגה של סיבה ומסובב, שאחד מהם הוא סיבה למציאותו של השני. ביתר בירור: ייתכן רק יש רוחני אחד, שהוא סיבת המציאות לישים רוחניים אחרים

ולא תיתכן מציאות שני ישים רוחניים, שאין אחד מהם סיבה לשני, שאז אין הם שניים, אחרי שאין כל שוני ביניהם אף זה של סיבה ומסובב. כן ברורה קדמותה של סיבה אלוהית זו ואי-תלותה הגמורה בזמן, אחרי שהיא בעצמה אינה מתנועעת, והזמן קשור רק עם תנועה. וכך פתרנו את שלש הבעיות: מציאותו של אלוהים, אי-גשמיותו ואחדותו.

ההוכחה השנייה יוצאת מתוך ההנחה, שכל דבר מורכב משני יסודות ויש קיום נפרד לאחד היסודות, הכרחי הוא שאף היסוד השני יהיה לו קיום נפרד וכיוצא בו, רוב הדברים בעולם מניעים עצמים אחרים בו בזמן שהם בעצמם מתנועעים, מונעים אף הם על ידי אחרים. ומכיון שיש עצם אחד שהוא רק מתנועע, אבל אינו מניע אחרים, והיינו, הנושא האחרון של התנועה, המתנועע האחרון, הכרחי הדבר גם להיפך, שיש גם עצם שהוא רק מניע אחרים ואינו מתנועע הוא בעצמו.

ההוכחה השלישית, והיא העמוקה ביותר, מוכיחה את ישותו של עצם נצחי ומחוייב המציאות בתוך המציאות החולפת, וביתר דיוק: ישותו של עצם, שסיבת מציאותו היא בו בעצמו, בין העצמים, שמציאותם הוענקה להם מאחרים (שם שם):

"עיון שלישי... אין ספק, שיש ענינים נמצאים" — אין להטיל ספק — ויש, כידוע, כאלה המטילים ספק זה — שיש מציאות בעולם, שיש דברים קיימים במציאות. שלש אפשרויות ביחס למציאות זו. כל העצמים הנמצאים בעולם הם נצחיים לא התהוו ולא יהיו כלים, או כלם הוות ונפסדות (הכל, הנמצא, הוא זמני, הכל נתון לתהליך ההווייה והכליון), או יהיה קצתם הווה-נפסד וקצתם בלתי הווה ולא נפסד (יש עצמים נצחיים ויש עצמים חולפים ועוברים): אמנם החלק הראשון הוא שקר מבואר שהרי אנו רואים בעינינו, שיש עצמים רבים שהווים וכלים. גם האפשרות השניה היא בדוייה, שאם כל מה שקיים נתון לתהליך זה של הווייה והפסד, הרי שכל נמצא יש בו אפשרות של כליון, ואפשרות שהיא נמצאת בכל המין, בניגוד לזו של היחיד, מוכרחת פעם להתממש, שהרי היא מעין תכונה מינית, וראה קרשקש ושם-טוב כאן. ואם כל עצם, ללא יוצא מן הכלל, נושא בתוכו את אפשרות הכליון, הרי יגיע פעם זמן הכליון לכולם, וכולם יהיו כלים מן המציאות. אך אם הכרחי הוא זמן זה, שבו כל העצמים יכלו, הרי לא ישאר שום דבר אז, שהרי לא יהיה יותר מי שיתן מציאות לעצם כל שהוא, אחרי שהכל נעדר, ואם הכרחית היא עת שהכל יעדר, איך אנו מוצאים ישים קיימים, איך אנו בעצמנו נמצאים? כלומר, לפי הנחת הנצחיות, הרי היתה מוכרחת להיות כבר פעם עת כזאת של כליון כללי והעדר המציאות כללי מה שמכחיש את ראות עינינו; האפודי מעיר כאן שתי הערות: הרי אפשר להניח כליון כללי כהתליך של זה אחרי זה ולא כחד-פעמי? וכן יתכן שעת כזאת לא היתה עדיין בעבר, אך תבוא אי-פעם בעתיד? על הקושיא הראשונה הוא עונה: בכלל הנמצאים יש החומר ההיולי,

הראשוני, ואם הוא יעדר, יעדר ממילא הכל... ועל הקושיא השנייה: לפי השערת הקדמות אין להבדיל בין עבר ועתיד. ואחרי שנתבטלו שתי האפשרויות הראשונות, נשארת לנו רק זו השלישית, שבין העצמים ההווים ונפסדים יש עצם אחד נצחי, מחוייב המציאות, שאין בו אפילו האפשרות של כליון והפסד.

ועצם מחוייב המציאות זה הוא לא רק נצחי, כי אם סיבת המציאות של עצמו ובלתי תלוי במציאותו בישים אחרים, שזהו המובן האמיתי של המושג "מחוייב המציאות". ומכאן גם, שאין מחוייב המציאות זה יכול להיות גוף, שהרי — לפי ההנחות הידועות — הגוף הוא מורכב, וכל מורכב תלוי במציאותו בהרכבה זו, וההרכבה היא סיבת מציאותו, ואז הרי אינו יותר מחוייב המציאות מצד עצמו, אלא מצד סיבתו-הרכבתו. וכן ברור גם שהוא אחד, שהרי אלמלא היו שני אלים ושניהם מחוייבי המציאות, אז היתה תכונה זו של חיוב המציאות, המשותפת לשניהם, משהו נוסף לעצמותו של כל אחד מהם ולא זהה עם העצמות, שהרי יש גם לשני חלק בתכונה זו, אם כי הוא עצם אחר, ואז היה כל אחד מהם מורכב מעצמות והתכונה של חיוב המציאות, וכל הרכבה סותרת, כאמור, למושג של מחוייב המציאות.

ההוכחה הרביעית היא סניף של זו הראשונה, אלא שהיא מחליפה את התנועה ביציאה מכוח לפועל: אנו רואים במציאות דברים שהיו בכוח ויצאו לפועל, ומעבר זה מחייב את מציאותו של עצם פעיל מחוץ לעצם זה הנתון בתהליך התמורה, שהוא, העצם הפעיל, ביצע את פעולת התמורה של העצם האחר. ומכיון שהכרחי הוא שוב עצם פעיל שני, שהפעיל את הראשון, שהרי זה האחרון עשה את פעולתו רק בעת מסויימת, ומכאן שלפני העת הזאת היה רק בכוח ולא בפועל, תהיה הסיבה לכך מה שתהיה, והוא זקוק לעצם אחר שיוציא אותו לפועל, וכן השני זקוק לשלישי, וכן הלאה, וכן הלאה; ומכיון ששורה אין-סופית של סיבות היא בלתי-אפשרית, — חייבים אנו להסיק, כשם שעשינו זאת ביחס לסיבות התנועה והמניע הראשון, שיש עצם פעיל ראשון; וכאן מוסיף הרמב"ם גוון חדש: שעצם פעיל ראשון זה פעיל תמיד ללא הפסק ונטול כל כוחניות שהרי בהתאם להנחה הידועה (עשרים ושלש) מי שיש בו כוחניות מוכרח להיעדר פעם, וכן גם אין עצם פעיל ראשון יכול להיות בעל חומר, שהרי החומר מכיל תמיד אפשרות איזו שהיא, והיינו, כוחניות, ואינו יכול גם להיות אלא אחד, ושוב בהתאם להנחה, שאין ריבוי בישים רוחניים.

הרמב"ם מוסיף כאן עוד שורה של הוכחות בקשר לשתי הדרישות של אחדות אלוהים ואי-גשמיותו, המתבססות על מערכת ההנחות הידועות, ושהן בעצם רק סניפים לאלו הקודמות.