

האוניברסיטה העברית בירושלים

המכון למדעי היהדות

הפקולטה למדעי הרוח

---

תדפיס סתוד

מחקרי ירושלים

# במחשבת ישראל

א

קיץ תשמ"א

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

## על פרשנות המקרא בספר המורה

מאת

שלום רוזנברג

א

חיבורים ומחקרים רבים הוקדשו לרמב"ם כמפרש המקרא. אני נזקק לנושא לא בשל עובדות או מקורות חדשים שנתגלו, אלא מכוחן של אפשרויות מיתור-דולוגיות, שלדעתי לא מוצו עד תומן. נדמה לי, שלמרות דרישה וחקירה בלתי פוסקים, שבאו לידי ביטוי במחקרים שהפכו לקלאסיים, יש מקום לעיון מחודש במשנתו הפרשנית של הרמב"ם.

העבודות השונות שנכתבו על פרשנות המקרא של הרמב"ם נהלקות, לדעתי, לשלש קטגוריות עיקריות: לקטגוריה הראשונה, הטרומ-ביקורתית, ניתן לייחס אותן העבודות, שהיו בבחינת נסיונות בלבד להביא את החומר הפרשני הרב המפוזר בכתבי הרמב"ם לפי סדר פסוקים, לפעמים תוך תוספות וביאורים. לקטגוריה השנייה שייכות אותן עבודות שנקטו במיתודה הפילולוגית ההיסטורית; הללו הוסיפו לדברים "מימד מדעי", עם שחיפשו אחר מקורותיו של הרמב"ם והישוו את דבריו לדבריהם של מפרשים אחרים. בקטגוריה השלישית יש לכלול את אותן התייחסויות מועטות שאינן דנות בתוכן פרשנותו של הרמב"ם, אלא ביסודות ההארמנאוטיים שבמשנתו, ובתרומתו הייחודית לפרשנות המקרא. להבהרת יסודות אלה מוקדשת עבודה זו.<sup>1</sup>

\* קטעים אחדים (בסעיף ד, ג) פורסמו במאמרי: הערות לפרשנות המקרא והאגדה במורה נבוכים, ספר הזכרון ליעקב פרידמן ז"ל, בעריכת ש' פינס, ירושלים תשל"ד (להלן: הער'). המובאות מתוך מו"נ הן לפי דפוס וארשה.

1 ביבליוגראפיה שלימה על הנושא ימצא הקורא במאמרו של ר' יעקב דינסטאג, חוקרה המסור והבלתי גלואה של הביבליוגראפיה הרמב"מית: Jacob I. Dienstag *Biblical Exegesis of Maimonides in Jewish Scholarship*, in: Appel (ed.), *S. K. Mirsky Memorial Volume*, New York 1970, 151—190. הבולט בין מחקרים אלה הוא ספרו של זאב באכר: Wilhelm Bacher, *Die*

לפרשנות המקרא והאגדה מקום מרכזי בהגותו ובכתביו של הרמב"ם. פירושו מפוזרים בביאור המשנה, בספרי הי"ד, ובאגרותיו ובתשובותיו. מקור חשוב נוסף מצוי בכתבי בנו ר' אברהם, המוסר משמו שמועות לא מעטות<sup>2</sup>. אולם, המקור היחיד חשוב לפרשנות לא-הלכתית הוא כמונן ספר המורה. ואמנם

Bibelexegese Moses Maimuni's, Budapest 1896. על מאמרים אחדים מר- שימה זו אעיר להלן, וביחוד על מאמרו של פ' בירנבוים (להלן הערה 22). לרשימה זו יש להוסיף את ספרה של ש' קליין בסרלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, שיש בו משום שילוב של כל הקטגוריות גם יחד (להלן: פה"ל). על הפרשנות הפילוסופית למקרא ראה גם מ"צ נהוראי: ר' שלמה בר' יודא הנשיא ופירושו למורה נבוכים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח (להלן: שלמ"). על ביאור התורה שלא לפי הפירושים המקובלים בתורה שבעל פה ראה י' לוינגר, מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך דידאקטי בשבילנו, בקובץ "המקרא ואנחנו" בעריכת א' סימון, תל-אביב תשל"ט, עמ' 120—132. וראה גם: W. Bacher, Joseph ibn Kaspi als Bibelerklärer Judaica, *Festschrift zu Herman Cohen*, Berlin 1912, 119—135. (להלן: JIK) I. Twersky, Joseph Ibn Kaspi, Portrait of a Medieval Jewish Intellectual, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge 1979, 231—257 (להלן: JIKP) חשובים לדיונו גם: הנדן בן שלמה אלקונסטניני, ספר מראות אלהים מהד' ק' סיראט, ירושלים תשל"ו (להלן: מרא'), וא' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיבונית במאה הי"ג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ח. רק עם סיום עבודתי הגיע לידי ספרו המקיף של י' טברסקי: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Misneh Torah)*, New Haven and London 1980 (להלן: IMT) חשובים במיוחד לעבודתנו הם עמ' 145—165. דיונו של פרופ' טברסקי. מאפשר לדעתי לדון דיון מחודש בפרשנות המקרא בספר המורה ובספר הי"ד. אביא לכך דוגמה אחת בלבד. בהלכות דעות (ה, י) כותב הרמב"ם: "צו חכמים בדרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון שנאמר 'כי תאוה נפשך לאכול בשר'". מקור דברים אלה בבבלי (חולין פד ע"א): "ת"ר 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך', לימדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון". ההוראה הנלמדת מפסוק זה מתייחסת להתנהגות העלולה להזיק לאדם עצמו. כנגד זה קוראים אנו בספר המורה פירוש שונה במקצת, מוסרני ולא בריאותי: "כי תאוה נפשך לאכול בשר', לא שנשחט על דרך האכזריות או השחוק" (ח"ג יז). על מדרשיים הלכתיים מקוריים אצל הרמב"ם עיי' טברסקי, IMT עמ' 147 הערה 164.

2 בין הפירושים שמביא ר' אברהם בן הרמב"ם בולטים במיוחד המוסרניים, הבאים ללמד מידות או עצות טובות. השווה את המקומות שאסף ש' רוזנבלט: S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides* vol. I, 1927, 54—55. וראה פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות,

עקרונית פרשנות המקרא בספר זה יעסיקו אותנו להלן. מבקש אני להיזקק תחילה להערה פרלימינרית בעלת חשיבות: כידוע תיכנן הרמב"ם לחבר שני ספרים המוקדשים לבעיות פרשנות: "ספר הנבואה" על המקרא, ו"ספר התש-וואה" על אגדות חז"ל. ועל אף שתוכנית זו לא יצאה לפועל, היא מחייבת תשומת לב. מה יחסה לספר המורה? אפשר לראות ברצון לחבר ספרים אלה מעין נסיון ראשון להצעת שיטה פילוסופית שלימה וערוכה, המגשרת בין החכמה והאמונה,<sup>3</sup> נסיון שהתבטל אמנם בפני התוכנית המקיפה יותר של ספר המורה. אולם ניתן גם להשקיף על תהליך זה מתוך פרספקטיבה שונה. השינוי אינו נוגע לעצם התוכנית ולמטרתה, אלא לצורתה בלבד. הכרתו של הרמב"ם בדבר הסכנה הכרוכה בהצעתן של האמיתויות הפילוסופיות לאנשים החסרים את ההכנות "ההגיוניות והמידותיות" הדרושות, הביאה אותו לשנות את צורת החיבור. לא עוד פירוש פילוסופי על הסדר למקרא ולאגדה, המקביל דרך משל לפירוש המשנה, או אף למשנה תורה, אלא דווקא ספר בו מוצעים פירושים אלה בדרך אזוטריה, שיש בה בכוונה תחילה חוסר סדר, עירפול, הסתרה וסתירות.

אם תפיסה זו נכונה, הרי שאכן ניתן לראות בספר המורה ספר שעניינו העיקרי הוא פרשנות המקרא, ולא יצירתה של משנה פילוסופית שלימה וערוכה. ואמנם, אנו הקוראים במפורש במקומות שונים במורה כי מטרת הספר הוא פירושם של כתבי הקודש. כך כותב הרמב"ן על המורה "שקטבו אמנם יסוב על כאור מה שאפשר להבינו ממעשה בראשית ומעשה מרכבה"<sup>4</sup> (ח"ב ב). מפליא יותר למצוא גם את ההצהרה המשלימה, לפיה אין לחפש בספר איזושהו עניין אחר, ואין למצוא בו לא אמיתיות בחכמה הטבעית ולא דעות בחכמה האלהית.

S. מהד' ויזנברג—ששון, לונדון תשי"ח. וראה גם מאמרו של ש' אפנשטיין: S. Eppenstein, Beiträge zur Pentateuchexegese Maimuni's, *Moses ben Maimon, seine Werke und sein Einfluss...* Herausgegeben... durch .W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, Bd. I, Leipzig 1908, 411—420  
 3 לא פעם הועלתה הסברה כי בחמישים הפרקים הראשונים של ח"א משוקע "ספר הנבואה" שהרמב"ם חשב לחבר. ראה מאמרו של פ' בלוך: Charakteristik und Inhaltsangabe des More Nebuchim, *Moses ben Maimon*, Bd. I, 1—62  
 הפרשנות הקלאסית, שקראה את המורה קריאה אזוטריה, הבינה פרקים אלה בדרך שונה, כמכנינים את הרקע לפרשנות מעשה בראשית ומעשה מרכבה. על גישה זו הנראית לי נכונה עוד אעמוד בהרחבה להלן. וראה גם הערה 5.  
 4 דבר זה ניתן להיאמר גם על הדיון בגשמות, שללא ספק שייך לאותם הדברים שניתן לבארם, הואיל ולימדו אותם הפילוסופים שקדמו לרמב"ם. לדעתי, חשובה מאוד טענה זו של הרמב"ם, והיא רומזת על כיוונים אפשריים בהבנת פרשנותו המקורית של הרמב"ם להבדיל מזו המוצגת ברובד הנגלה של הספר.

הבאת דעות וסברות מקובלות אצל הפילוסופים, אינה אלא "מפתח בהכרח להבנת דבר מספרי הנבואה ר"ל ממשליהם וסודותיהם" (שם) <sup>5</sup>.  
 אם הנחה זו נכונה, ונראה לי שכך הם פני הדברים, הרי שביירוה של שיטתו הפרשנית של הרמב"ם גורר אחריו גם את הצורך לתפוס את ספר המורה תפיסה כוללת. מכאן שהנסיגות להביא לכלל בירור את הסוגיה המעסיקה אותנו כאן הם בהכרח חלקיים וארעיים, ונסיגונו זה בכללם. מטרת הערותי אלו היא אכן להצביע על קשרים אפשריים ועל הדרכים המיתודולוגיות שניסה ספר המורה לפתוח בפנינו כדרך שהם נראים לאור המחקר בזמננו.

ב

מה הן יסודותיה של הפרשנות הרמב"מית? התשובה הנפוצה ביותר היא זו הרואה בפרשנות הפילוסופית הביניימית בכלל, וזו של הרמב"ם בפרט, נסיון להביא להארמוניזאציה מערכת פילוסופית-מדעית, היוגת את סמכותה מן התבונה האנושית, עם תורתם של ספרים שנתקדשו בשמה של האמונה הדתית. הארמוניזאציה זו — כך טוענת העמדה המקובלת — באה לכלל ביטוי בקריאת הטקסטים לאור אמיתותיה של המערכת הפילוסופית-המדעית, תוך עיוותם ואיגוסם. יש שעיוות זה נעשה שלא מדעת, אך לפעמים מוטלת בספק כנותם של חוגים ביניימיים שונים, המשתמשים במיתודה זו. יש שהמפרשים הפילוסופיים משוכנעים כי אמנם היתה זו דעתם של הטקסטים המקוריים, יש שהם יודעים כי רק לכאורה הם מגשרים בין מקורות שאין להשלים ביניהם. הצד השווה שבהם — ההתאמה שבאונס והיא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה. הפילוסופיה הווליקה את המחזיקים בה "לפרשנות סובייקטיבית הרהוקה מכוונת המקרא, ושאינה אלא מדרש חדש בצורה פילוסופית" <sup>6</sup>.

5 ראיית המורה כספר פרשנות היתה מקובלת על יוסף כספי, שהסתמך על דבריו של הרמב"ם בח"ב ב: "דע כי בזה עד נאמן, כי כל כוונת המורה לבאר כי כל האמתות הנמצאות בספרי הפילוסופים הם בספרי הקודש ובדברי רז"ל" (עמודי כסף ומשכיות כסף, פראנקפורט דמיין תר"ח, עמ' 90). בהתאם לכך כותב כספי כי עיקר כוונת המורה בזכירת השיתופים... במעשה בראשית ובמעשה מרכבה" (משכיות כסף הנ"ל, עמ' 23. עמדה זו נשתכחה ונעזבה, עד ימינו. והשווה את מבואו של ל' שטראוס: *How to Begin the Study of the Guide of the Perplexed*, Translated... by Sh. Pines, The University of Chicago Press 1963, XI—LVI.

6 מ"צ סגל, פרשנות המקרא, ירושלים תשי"ב, עמ' נב. ברם, פסק דין קשה זה מחוויר לעומת התגובה המתעוררת בעקבות פרשנותם של המקובלים, ש"הווליקה לידי התנוונות גמורה של פרשנות המקרא, ולידי קלקול הטעם וקהות החוש

ניסוח קלאסי של תיאור ביקורתי זה מצוי בכתביו של ברוך שפינוזה. בבואו לתאר את המיתודה הפרשנית של הרמב"ם, כותב שפינוזה:<sup>7</sup>

דעת הרמב"ם היתה שונה לחלוטין... ואין בידנו ודאות לגבי המובן האמיתי של שום פסוק אלא אם נדע שאותו הפסוק כפי שאנו מפרשים אותו, אינו מכיל שום דבר שלא יסכים עם התבונה, או שיסתור אותה.

לאחר שהוא מביא את הציטאטה הקלאסית מתוך ספר המורה (ח"ב, כה) על אפשרות פירוש מעשה בראשית על דעת קדמות העולם, הוא מוסיף:

אלה דברי הרמב"ם... שהרי אילו הוכח לו על פי התבונה, שהעולם קדמון, לא היה מהסט לדחוק את הכתוב... יתר על כן, מיד היה בטוח שהמקרא התכוון באמת ללמד את קדמות העולם.

חושבני שתיאורים אלה אינם מתארים נכונה את העובדות. על כל פנים, הם מגמתיים וחלקיים, ומרדדים את המיתודה הפרשנית של הפילוסופים הבינוניים, מיתודה שהיתה מפותחת ומורכבת עד מאוד, ונבנתה על יסודות של ניתוח מעמיק ומדוקדק של הטקסט המקראי. דבר זה בולט אף באותו טקסט ממש ששימש מטרה לחיצי הביקורת השפינוזיסטית. הרמב"ם אמנם כותב ש"אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש", דהיינו, פירוש מעשה בראשית באופן שלא יסתור הנחת הקדמות אפשרי, הואיל "ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו", ולכאורה לפנינו התעלמות מכוונת מן הפשט, מתוך חוסר יושר פרשני. אולם עיון מעמיק בסוגיה זו עשוי ללמדנו, כי חריצת משפט מעין זה היא שטחית ובלתי צודקת.

אם כי באופן עקרוני הדבר אפשרי, דוחה הרמב"ם את פירוש מעשה בראשית לפי הנחת הקדמות, בגין שני טעמים. הראשון מתנסח במסגרת עמדתו הפילוסופית של הרמב"ם. אם נעיין בשני, נראה כי דחייה זו נעשית בשם כלל פרשני מקיף יותר מאשר הפשט. לשם הבהרת סוגיה זו משווה הרמב"ם את שאלת הבריאה עם בעיית ההאנשה. ניתן להוציא מידי פשוטם את הפסוקים המורים על הגשמות "כי האמיננו שהש"י — בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה ולא יכזב מאמר כל נביא". כנגד זה "אמונת הקדמות על צד אשר יראה אותו אריסטו, שהוא על צד החיוב ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא

בהבנת המקרא כפשוטו" (שם, עמ' פ). להערכה חיובית זוכה רק הפרשנות הפסיכולוגית של הרמב"ם, עליה עומד סגל בקווים כלליים בלבד.

7 ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי מדיני (להלן: מתמ'), פרק ז עמ' 113 ואילך במהדורת גבהארדט, עמ' 91 בתרגומו העברי של ח' וירשובסקי.

דבר חוץ ממנהגו, הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכוננת לכל אות בהכרח".  
ובכעין מאמר מוסגר מוסיף הרמב"ם כי בכל הנוגע לתורה האפלטונית המניחה  
בריאה מחומר קדמון אין הדבר כן.

מה טוען כאן הרמב"ם? גיתן לדעתי לסכם את משמעם של דבריו אלה  
על עקרונות הפרשנות, אם נשווה את בעיית הפרשנות לסוגיית בוחן האמת.  
בסוגיה זו ניצבים לפנינו שלושה קריטריונים עיקריים לאמיתותה של טענה.  
ננסה אותם להלן בקיצור:

[1] קריטריון הקורספונדנציה, דהיינו ההתאמה הקיימת בין הטענה (יציר  
לשוני) ובין המציאות החיצונית;

[2] קריטריון הקוהרנטיות, ההתאמה של טענה במסגרת מערכת, דהיינו  
מכלול הטענות כולן;

[3] קריטריון האבידנציה, דהיינו קבלת טענה כאמיתית בגין כוחה המשכנע  
של הטענה עצמה.

השוואת עמדות אלו מלמדת אותנו כי בעצם עדים אנו למאבק בין שלוש  
גישות, הרואות את בוחן האמת כאילו הוא תלוי באובייקטים החיצוניים,  
במערכת הידיעות ובסובייקט היודע. נחזור עתה לבוחן המדריך את הפרשן  
בעבודתו. לכאורה בורר לו המפרש על פי הפשט מעין תורת קורספונדנציה.  
אולם אליבא דאמת, דרך זו חתומה בפניו. שהרי, דרך משל, אין הוא מנסה  
לתאר מאורעות היסטוריים, סוגיה פרובלימאטית כשלעצמה — אלא לשחזר את  
ההשקפה ההיסטורית שבאה לידי ביטוי בטקסט שלפנינו. אין לפנינו מציאות,  
כשנגדה ניתן להעמיד את הפירוש. המפרש עומד נוכח המקור כמו לפני חידה  
שהוא מבקש לפתור אותה ואין בידי להכריע בין הפתרונות השונים, מתוך  
עיון בחידה עצמה, או במציאות חיצונית כלשהי. גיתן אולם להגדיר תנאי,  
שכל נסיונות הפתרון חייבים למלא אחריו. הרמב"ם אכן קובע שלא תיתכן  
קביעת פירושו של פסוק בודד או אף של פרשה בודדת מבלי להביא בחשבון  
את הטקסט כולו. הוצאת הפסוקים האנתרופומורפיים מידי פשוטם אפשרית  
מבחינתם של הכתובים המתפרשים, אך גם של הקשרם: "וימצאו לו דמיונות  
רבות בכתובי התורה וזולתם שאיפשר להתלות בהם וגם יהיו לראיה". לפנינו  
התייחסות לבעיית ההקשר, סוגיה שעליה עמד הרמב"ם באיגרת תימן, בביקורת  
הנסיונות למצוא במקרא רמזים לאמיתותה של הדת המוסלמית:

דע שלא יעבור לשום אדם לקחת מלה אחת מעניין שכולו דבק ומתחבר  
להיות לו לראיה ולסמוך עליה, אבל ראוי לו לעיין במה שקדם מן העניין  
ובמה שאחריו... ואז ידע כוונת אומר העניין ואז יקח ראיה ממנו.<sup>8</sup>

8 אגרת תימן, קובץ אגרות הרמב"ם מהדורת ליפסיה (דפוס צילום, ירושלים תשכ"ז)  
דף ד ע"א; מהדורת א"ש הלקין, ניו-יורק תשי"ב, עמ' 47. השווה קליין-ברסלבי,

כשנרחיב את מושג ההקשר, נוכל לטעון שלפנינו מעין מקבילה לבוחן הקוהרנטי-טיות כתנאי לכל פירוש אפשרי<sup>9</sup>. לכאורה לפנינו בוחן מהימין ומקובל. אלא שתוך בירור נוסף של הסוגיה, מעמיד אותנו הרמב"ם בפני העובדה כי תנאי זה אמנם הכרחי הוא, אך אינו מספיק, הואיל ומבחינה עקרונית ניתן לפרש את הטקסט כולו, כהמשך לקטע הבעייתי, ולהוציא מידי פשוטם את הכתובים כולם. במיתודה זו השתמשו "בעלי התוך מן הישמעאלים". אם גלך בדרכם, ניתן לפרש את מעשה בראשית לפי תורת הקדמות האריסטוטלית, "אם יפורשו האותות גם כן, כמו שעשו בעלי התוך"<sup>10</sup>. אמנם תשובה מעין זו אפשרית רק "במענים מגונים יקבצו ההכזבה והבטול לכל פשוטי התורה, אשר אין ספק בהם למשכיל שהם כפי הפשוטים ההם". אולם אין קריטריון אובייקטיבי שיכול להפריך פירוש מעין זה.

העולה מדברינו הוא, כי לפי הרמב"ם בסיכומו של דבר נסמכת הפרשנות בהרגשה סובייקטיבית: "אין ספק בהם למשכיל", בנוכחות הבנת הכתוב. לברירות העצמית של המפרש, המשכיל, תפקיד עקרוני בקביעת הפירוש הנכון<sup>11</sup>, כשאין לפנינו בוחן מוחלט אחר.

פה"ל, עמ' 37. על חשיבות ההקשר בפרשנות המקרא עמד הרלב"ג בהקדמה לפירוש איוב: "שראוי למבאר שינהיג ביאור המילות והתיבות לפי כוונת הענינים, אשר כוונתו בכלל הדברים באשר היו המלות משותפות... ואם לא יתן אל לבו תחלה להבין כוונת הענינים, לא יובן אליו ביאור המלות, אם לא במקרה". כלומר משמעותן של המלים איננה יכולה לבוא לידי פתרון, אלא תוך עיון בקונטקסט. לא אכנס כאן לבעיית ההבחנה החשובה שבין קונסיסטנטיות, דהיינו עקיבות, וקוהרנטיות. באופן כללי יש ברצוני להעיר כי קונסיסטנטיות פירושה חוסר סתירה פנימית, בעוד שהקוהרנטיות משמעותה בעיני – הטענה שחלקים שונים של המערכת משלימים זה את זה. כך כשנוסיף טענה העומדת לדיון אל טענות אחרות מקובלות, ניתן יהיה לגזור טענות נוספות המקובלות גם הן על ידינו.

10 על התאוויל ("התוך") והשפעתו על ההגות היהודית ראה מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניריורק תשי"ט, עמ' 229 ואילך, והשווה: מפירושו של רס"ג לתורה, סורא ב (תשט"ו–תשט"ז), עמ' 318 ואילך.

11 כדבריו של הראב"ד: "נתבררו אצלנו הדברים מן התוספתא ומן הירושלמי ומקצתן מן הגמרא, ובראש השכל הברור האמיתי הוא [הבורר], הוא היודע הוא המדקדק (תמים דעים, ס"י רכו). אין ספק שהמיתודה הפילולוגית-היסטורית, שניצניה כבר ניכרים במשנתו של שפינוזה, יכולה היתה להיתפס כמתאימה לבוחן הקורספונדנציה. כפי שנראה להלן, גם הרמב"ם מקבל את תקיפותה של מיתודה זו. אולם, אין ספק שלפנינו תורת קוהרנטיות מורחבת, שמתחשבת לא רק בהקשר הספרותי, אלא גם בקשר הריאלי (ה" Context וה" Context, במינוחו הקולע של מורי, יהושע בר הלל ע"ה). על ההבחנה שבין שני סוגי ההקשרים ראה גם דבריו של רא"ש רוונטל, המורה, PAAJR 1963, עמ' יא: "קונטקסט כפול זה הספרותי-לשוני, והזיקותו האימננטית; אבל אף לא פחות ממנו



דברים אלה משאירים כמובן בעינה את שאלת כנותו של הרמב"ם. כנות זו איננה מוטלת בספק בעיני, והיא ניתנת, לדעתי, להוכחה עקיפה. בפרשת הבריאה מבחין הרמב"ם במפורש בין אילוצים חיצוניים — דהיינו העובדה שטענות מסוימות הוכחו כאמיתיות במופת מחוץ למסגרתו של המקרא, לבין אילוצים פנימיים במקורם בקוהרנטיות של פירוש הטקסט המקראי. להלן נראה כי בפרשת מעשה המרכבה עמד הרמב"ם לפני דילמה דומה, ואולם תשובתו שם היתה שונה. הוא פירש חלק במעשה מרכבה (מספר החיות וקולותיהן) שלא בהתאם לאמיתיות המבוססות על המופת, ופתח מתוך כך אופקים חדשים בהבנת ההתגלות הנבואית. שם הוקרבו האילוצים החיצוניים על מובה האינטואיציה הפרשנית. מעשה המרכבה פורש כאילו הוא מתאר את הקוסמוס כולו על

זה של המציאות המגוונת עד מאד, הריאלית החיה, כמו שהיתה באותו זמן ובאותו מקום, ועל סתרי סתירותיה". וראה בהרחבה שם עמ' יט ואילך. ראוי להדגיש שאחד מחידושי החשובים של הרמב"ם קשור בהרחבת ההקשר הספרותי, כשהרחבה זו מקשרת שוב בין המישורים השונים. כך, דרך משל, המרכבה יראה יחזקאל (יחזקאל א) וזה עם חונו של ישעיהו (ישעיהו ו): "שזה הענין הנכבד הגדול אשר התחיל יחזקאל ע"ה ללמדנו. . . הוא הענין בעצמו שלמדנו ישעיה ע"ה". מצד שני זהו סולם יעקב עם "משלי זכריה בתארו ארבע מרכבות יוצאות מבין שני ההרים" (ח"ב י). יכולים אנו להבין מה זו 'מרכבה', מתוך הסתכלות אל פרט לכאורה משני המובא דרך אגב בספר מלכים: "ודע כי כלל הבהמות הנרכבות נקראת מרכבה. . . והראיה על זה היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה, וזאת ראה על היות שם מרכבה נופל על ארבעה מן הסוסים, ולזה אומר כי כאשר נאמר לפי מה שנאמר שכסא הכבוד נושאים אותו ארבע חיות קראוהו חכמים מרכבה, לדמות המרכבה אשר היא ארבעה אישים" (ח"א ע). אלא שבהקבלה שבין מרכבת יחזקאל וחוון ישעיהו יש יותר מאשר מקבילה ספרותית גרידא. מונחת בה הנחה מיטאפיזית, שהנביאים כולם מתייחסים לאותה מציאות, אותה תפסו בצירורים נבואיים שונים. רעיונו זה של הרמב"ם קבע את המסגרת הכללית של הדיון במרכבה אצל ממשיכיו. כך מפרש ר' חנוך אלקונסטנטיני בספרו מראות אלהים את המרכבה הראשונה, דהיינו השגת ישעיה, ו"מרכבת המשנה" — השגת יחזקאל ומנורת זכריה. בפירושו המרכבה מתייחס הרמב"ם במפורש גם להקשר המקום והזמן של הנבואה: "מכלל מה שצריך לחקור עליו קושרו השגת המרכבה בשנה ובחודש וביום וקשרה במקום, שזה מה שצריך לבקש לו ענין ולא יחשב שהוא דבר אין ענין לו" (ח"ג, ז): דברים אלו של הרמב"ם סתומים הם. מפרשיו הציעו פתרונות שונים: (א) "כי זאת השגת עצמו לא השגת זולתו". (ב) "כי הגרמים השמימיים היו עוזרים לו. . . כי בזמן ההוא היה הכנה להגעת הנבואה". (ג) כי השנה והחודש ירמו על שמש והירח. . . " (א' קרשקש); (ד) "כדי שיובן שהענין כולו הוא במראה הנבואה לא השגה מוחשית" (נרבוני). וראה פירושו של שם טוב, והשווה סיראט, מרא', עמ' 51 הערה 5 ועמ' 53 הערה 6. אף אחת מהצעות אלו איננה פותרת חידה סתומה זו.

שלושת רבדיו, עולם ההוויה וההפסד, הגלגלים, והשכלים הנפרדים. לכשנרצה יש כאן "מדרש פילוסופי" שעיוות את הכתובים, אולם דווקא במסגרת זו לא נדחקו הכתובים, אפילו הוכחו כסותרים אמיתויות הגובעות מן התבונה. מכל מקום, אין ספק, שפירוש הרמב"ם למעשה מרכבה הוא בבחינת נסיון כן של הרמב"ם להגיע לפתרונה של חידת חזונו של יחזקאל. ואמנם בהקדמה לחלק השלישי, באחד הקטעים הנדירים בהם הוא חושף טפח מעולמו הפנימי, כותב הרמב"ם על הדילמה העומדת לפניו, בבואו לפרש מעשה מרכבה. הביאור המפורש אסור, "שאלו הדברים הם מכלל סתרי תורה". מאידך גיסא, קובע הרמב"ם — "המנעי מחבר דבר ממה שגודע לי בו עד שיהיה אבדו באבדי — אשר אי אפשר מבלעדי — היה בעיני אונאה גדולה בחקך ובחזק כל נבון, וכאילו הייתי עושק האמת מן הראוי לו". לפי זה מחזיר הרמב"ם בביאורו למעשה מרכבה עטרה ליושנה, ומשחזר מסורת שנפסקה ואבדה, בגין אופיה האוטורי, והאירועים הטראגיים של החורבן והגלות. במקום אחר (ח"ג, כב), בהתייחסו לפירושו לאיוב, וביחוד לביטוי "להתיצב על ה'", הוא מרחיק לכת וכותב: "וראה איך עלו בידי אלו העניינים כדמות נבואה". שני עדים אלה קורעים לדעתי חלון לעולמו הפנימי של הרמב"ם, ומלמדים אותנו את מידת שיכנועו העמוק כי אכן הוא מצא את הפירוש הנכון והמקורי לחידות שונות שבמקרא, ומוכיחים שוב — אם התעקשנו להכזיז זאת — את כנותו המוחלטת של הרמב"ם בפרשנותו הפילוסופית לסודות המקרא<sup>12</sup>.

דברים אלה די בהם, לדעתי, להטיל ספק בתקפות המשפט החרוץ שביסוד

12 וראה הערתו של גרבוני על "דמות נבואה" שהגיע לרמב"ם (ח"ג ו, דף מז ע"ב). לאחרונה דן זאב הרוי על בעיית מעמדה של התורה כחוק אלהי בהגותו של הרמב"ם: בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם, עיון כרך כ"ט, תמוז תש"ם, עמ' 198—212. בניסוחו של הרוי "חוק אלהי הוא חוק מדיני שאינו מסתפק בתחום המעשי אלא דוגל גם בתחום העיוני" (עמ' 198). אלא ש"חוק אלהי" מאפיין לא את התורה בלבד, אלא קטיגוריה שלימה של חוקים, לפי מגמור תיהם. "חוק אלהי" יחשב לטוב רק במידה ששומריו אכן מגיעים לידיעת "המציאות כולו על תכונת האמת". מכאן שחוק יחשב לאלהי אם הוא אינו מסתפק בשלום המדיני הפיסי אלא דוגל גם בעודד המדע (עמ' 200). לאור הטענה המפורשת של הרמב"ם שאמנם התורה היא חוק אלהי (ח"ג כז), שואל הרוי "על סמך מה קובע הרמב"ם כי תורת משה דוגלת גם... בתיקון הנפש. האם זו קביעה מדעית המבוססת על בדיקה הוגנת של כל הטקסטים? ... על נסיונו האישי של הרמב"ם עם קהילות יהודיות שונות? ... ושואל על לא כלום?" (עמ' 203). תשובתו של הרוי, אם אמנם מבין אני אותה נכונה, היא שהתורה חוק אלהי, אליבא דהרמב"ם, בגין העובדה שהתורה מצווה לעסוק במדע ובפילוסופיה לפי "הפסק של הרמב"ם במשנה תורה" (עמ' 250). זה כמובן חידושו של הרמב"ם שפסק "בפעם הראשונה אותן ההלכות העיוניות המכוונות את האדם לשלמות הנפש" (עמ' 206). בטענתו שהתורה היא חוק אלהי הרמב"ם הוא "לא פחות

ביקורתו של שפינוזה, אלא שלא רק ספק יש כאן. האירוניה שבדבר, שאין אנו יודעים אל נכון, האם אמנם פירש הרמב"ם את מעשה בראשית, לפי הנחת החידוש, או שמא דווקא על יסוד הנחה אחרת. אף שפרטים רבים ברורים לנו, עיקרו של הפירוש הרמב"מי למעשה בראשית עדיין הוא לוט בערפל.

ג

העיון המפורט בהרמנאוטיקה המקראית בספר המורה, וביחוד בפירושו למעשה מרכבה, מחייב אותנו, לדעתי, להעריך מחדש את טיבה של הפרשנות הרמב"מית. אין ספק שהרמב"ם חשב, שהתורה מכילה אמיתויות פילוסופיות, המהוות מערכת אוטורית המוסתרת מעיני הקורא הרגיל. מערכה זו היא פריה של הנבואה על דרגותיה השונות, ולכך היא מתאמת לתכניה של הפילוסופיה, יצירתה של התבונה האנושית. זו היא אחת האקסיומות ההרמנאוטיות של הפרשנות הרמב"מית. היא יסודית בהבנת החלק הבלתי-הלכתי במקרא, ואי לכך מן הראוי לחזור ולהדגיש את מרכיביה השונים:

[1] בתורה באים חלקים שתוכנם עיוני-פילוסופי.

[2] תוכן זה נמסר במיתודה אוטורית המאפיינת את המקרא, ובעקבותיה, תוך שינויים רבים, גם את תורת הסוד של חז"ל.

פרספקטיבי מאשר דסקרפטיבי (עמ' 208). דבר זה יש לו משמעות מיוחדת לאור התיאוריה שבפסיקת ההלכה נולדת זהות בין הרמב"ם לבין משה, "אם קיבל משה רבנו את התורה תוך כדי התאחדות (ככל שהדבר אפשרי) עם השכל הפועל, אזי פסק הרמב"ם את הלכות התורה גם כן תוך כדי התאחדות (ככל שהדבר אפשרי) עם השכל הפועל, דהיינו עם משה רבנו" (עמ' 210). טענה אחרונה זו תלויה לדעתי בשערה, שהרי נמחקים כאן כלל הבחנות האפיסטמולוגיות בין פילוסופים לבין נביאים על דרגותיהם השונות, עליהן רומז הרמב"ם במקומות שונים (השווה למשל ח"ב לח). פסיקה ראציונאלית הנעשית בהארת השכל הפועל שונה מקביעת חוק תוך כדי התאחדות אתו. זאת ועוד. סברה זו סותרת במפורש את קביעותיו ההלכתיות של הרמב"ם על אופני פסיקת ההלכה. הפתרון לחידה המוצעת כאן נמצאת בסברה המובאת בדבריו של הרוי עצמו לא ללא אירוניה: "על סמך מה קובע הרמב"ם כי תורת משה דוגלת גם בתיקון הגוף וגם בתיקון הנפש? ... האם הקביעה מבוססת על הפירושים הפילוסופיים השכלתיים של הרמב"ם עצמו לסיפורי המקרא ולאגדות הרבניות?" (עמ' 203). אמנם כן. זו האקסיומה הבסיסית של הרמב"ם, וכנותו איננה מוטלת בספק. פסק הלכה זה נראה לו רמב"ם ללא ספק כחזרת העטרה ליושנה, והמשכה של מסורת שראתה בהווית דאביי ורבא דבר קטן, ובסודות מעשה בראשית ומעשה מרכבה גופי תורה ועיקרו של תלמוד. ומדגיש אני את המלה 'תלמוד'. ראה, I. Twersky, Some Non-Halakic Aspects of the Mishneh Torah, in A. Altman (ed.), Jewish Medieval and Renaissance Studies, Cambridge Massachusetts, 1967, pp. 59-118, והשווה דוגמאות שם עמ' 102 הע' 30.

[3] אמיתויות פילוסופיות אלו קשורות במערכת אפיסטמולוגית, המקבלת את הדעה כי הנבואה על דרגותיה השונות תיתכן, כשבדרגות אלה בולטת דרגתו המיוחדת של משה.

[4] קיימת התאמה מסוימת בין תכניה של הנבואה לתכניה של הפילוסופיה. אני מדגיש את המלה "מסוימת", המתייחסת לשתי הגבלות משלימות. מחד גיסא מן המפורסמות הוא שלפי הרמב"ם אין הפילוסופיה, כוונתו לאריסטוטלית, נקייה מתהיות ומשגיאות. אך מאידך גיסא, לאו כל אינפורמאציה הכלולה במקרא מתאימה למה שנראה לנו אמת מדעית בלתי מעורערת. הדוגמה תמצא, כפי שרמזנו לעיל, בפירושו מעשה־מרכבה.

הבנתם השלימה של המרכיבים השונים של מה שכיניתי לעיל, האקסיומה ההרמנאוטית היסודית של הרמב"ם, הורגת אל מעבר לתחומי ניתוחנו בכאן. היא קשורה בהבנתה השלימה של שיטת המורה, ואי לכך אין ספק שהיא עלולה להיות שנויה במחלוקת בפרטים שונים. ברם, אין ספק בעיני באמיתותם החלקית, דהיינו ראיית התורה כספר המכיל לא רק חוקים, הערוכים על רקע היסטורי נתון, אלא ספר שהוא הישרה אף לנבחרים, המכיל תכנים עיוניים־פילוסופיים, הכתובים בשיטה אוטטרית:

ולא תתדמה המלאכה האלהית במלאכת בשר ודם אלא לנפתה שאין בחינה לו בשתיהן. וההפרש בין תורתנו ותורות אשר יתדמו בהן, כהפרש בין האדם החי המדבר והצלם אשר תתוקן מלאכתו מן השיש או העץ או הכסף או הזהב, עד שישוב דומה לאדם, שהסכל בחכמה האלהית ובמלאכה העליונית, כשיראה הצלם דומה לאדם לכל שטחו הנראה, בתארו בצורת אבריו ושערורו ומראהו, יחשב שמלאכת הצלם ומלאכת האדם בשווה... הסכל בסודות הנבואה ותוכות תורתנו, כשיערוך זו התורה לתורה הבדויה, יחשוב שביניהם דמיון... ואילו הבין מה בין שתי התורות היה יודע שהתורה האלוהית האמיתית כל חכמתה בתוכה<sup>18</sup>.

עמדנו לעיל על מרכיביה העיקריים של האקסיומה ההרמנאוטית של הרמב"ם. אילו היה הרמב"ם מסתפק בשני המרכיבים הראשונים גרידא, יתכן

13 אגרת תימן, בתרגומו של אבן תיבון, מהדורת א"ש הלפין, עמ' 15 ואילך. ספר המורה הוא אכן ספר שעיקר ענינו פרשנות המקרא. ליתר דיוק — כפי שנראה להלן — ספר המתכוון לשחזר ככל האפשר את הרובד הסודי שבמקרא, את סתרי התורה. לפי זה ניתן לראות את הספר כאילו הוא בנוי מסביב למוקדים מסוימים, הם הם סתרי תורה. תוך הסתמכות על דברי הרמב"ם במקומות שונים ניתן לנסות ולשחזר את רשימת סתרי התורה אליבא דשיטתו, אם כי ללא ספק רשימה זו ניתנה להשלמה: א. ת א ר י ה א ל. "הדברים בתארים, ואיך ירוחקו ממנו ומה ענין התארים המיוחדים לו... והם סתרי תורה באמת,

שהביקורת השפינוזיסטית היה בה מן הצדק. אלא שאין הדבר כך. מאידך גיסא, כפי שרמזתי לעיל, נזקק הרמב"ם לא רק להנחות דוגמאטיות אלא לאינטואיציה פרשנית הנראית לי חשובה ביותר.

להלן ננסה לנסח באופן מפורש את כליה של "אינטואיציה פרשנית" זו, ולעמוד על עקרונותיה הכלליים. עקרונות אלה מגדירים, לדעתי, ארבעה תחומים עיקריים, כשיחסי הגומלין ביניהם קובעים את דרכי ההבנה של הטקסט. ארבעה תחומים או מישורים אלה הם הסימאנטי-הספרותי, הפסיכולוגי, הפוליטי וההיסטורי. אי-ההבחנה ביניהם גרמה לעובדה המצערת שלא נהיה קשובים דינו לכוונותיה ודקויותיה של הפרשנות הרמב"מית תוך עירוב קטגוריות

והם הסודות אשר יזכרו בספרי הנביאים תדיר ובדברי תו"ל, ואלו הם הדברים אשר אין צריך לדבר בהם אלא בראשי הפרקים כמו שהזכרנו" (ח"א לה).  
 ב. ה ב ר י א ה. "וכן הדברים בבריתו מה שבראו" (ח"א לה). ג. ה ה ב ה ג ה — "ובתואר הנהגתו לעולם. ד. ה ש ג ח ה — ואין השגחתו בולתו. ה. ר צ ו נ — וענין רצונו. ו. ה ש ג ה — והשגתו. ז. י ד י ע ה — וידיעתו בכל מה שידעהו.  
 ח. נ ב ו א ה — וכן ענין הנבואה, ואיך הם מעלותיה" (ח"א לה) (והבן הענין הזה עוד בסוד מן הסודות (ח"ב מב) על מחזה אברהם בפרשת וירא. ט. מ ע מ ד ה ר ס י ג י — שאי אפשר שיכניס אדם עצמו למעמד הר סיני ביותר מזה השיעור אשר זכרנו, שהוא מכלל סתרי תורה. י. ש מ ו ת ה א ל. ומה ענין שמותיו המורים על אחד, ואם הם שמות רבים" (ח"א לה). "ללמד גם הענין אשר בעבורן ייוחד זה השם ויהיה בו סוד אלהי... ומבואר הוא שזה כולו אינו רק הודעת ענינים אלהיים מכלל הענינים שהם סתרי תורה" (ח"א סב). י א. ה ש פ ה ה נ ב ו א י ת : "ויבאר לך מה שנאמר על צד המשל, ומה שנאמר על צד ההשאלה, ומה שנאמר על צד הגוזמא, ומה שנאמר כפי מה שתורה עליו ההנחה הראשונה בדקדוק... ויבארו לך אז הנבואות כלם... ואלו הענינים גם כן מסתרי תורה (ח"ב מז). ובאר לפי זה הדרך ענינים זרים גם כן סודות באמרו במרכבה נחשת קלל, ורגל עגל וחשמל" (ח"ב מג). יב. מ ע ש ה ב ר א ש י ת. יג. מ ע ש ה מ ר כ ב ה "לא תחשוב כי החכמה האלהית לבד היא הנמנעת מן ההמון, אבל רוב חכמות הטבע" (ח"א יז). "שעיקר הכונה היא בזה המאמר לבאר מה שאפשר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה, שאלו הדברים הם מכלל סתרי תורה" (הקדמה לח"ג, והשווה הקדמה לח"א). יד. ס י פ ו ר י ה מ ק ר א. "יש כאן דברים שהם סתרי תורה גם כן, והם אלו הסיפורים אשר ספר בתורה" (ח"ו ג). הבנת דמותו של השטן נחשבת גם היא לסתרי תורה: "שמע זה המאמר המועיל... אשר באר כל מסופק וגלה כל מכוסה והראה רוב סתרי תורה, והוא אמרם בתלמוד אמר ר' שמעון בן לקיש הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות" (ח"ג כב). אין ספק שהבנת דמות זו הכרחית בהסבר מעשה בראשית וספר איוב. את סתרי התורה ניתן ללמוד מסביב לפרשיות מסוימות: מעשה בראשית (בראשית א—ד), מעשה מרכבה (ישעיהו ו, יחזקאל א), התגלות ה' בנקרת הצור (שמות לג—תארי האל), ספר איוב (הנהגה, השגחה, השגה וידעה), ופרשיות מסוימות מספרי הנבואה.

הסבר שונות. אנו נעמוד להלן על האופייני לארבעה מישורים אלה. בראשון — בקיצור, בשלושת האחרים — בהרחבת מה, שלוש אספקטים אחרונים אלה מקבילים במידת מה למרכיבים השונים של האקסיומה ההרמנאוטית שניסינו לנסח לעיל. הרבדים השונים שהגדרנו אותם בהרמנאוטיקה המקראית אליבא דהרמב"ם הם חלקים של ראייה כוללת של הבעיה. בפני הרמב"ם כמפרש עומד הטקסט המקראי — הרובד הלשוני הספרותי — שלמשמעותו מנסה המפרש לחזור. טקסט זה יש להבין גם בשני אספקטים נוספים: מבחינת תהליך הגילוי — דהיינו תורת הנבואה — המימד הפסיכולוגי, ומבחינת תהליך מסירתה לשומע — עים וללומדים בו — הרובד הפוליטי. אלא שתהליכים אלה מתרחשים בסיטואציה היסטורית מסוימת כשאין הנביא והמחבר צינורות פאסיביים להתגלות ולהשראה. את היצירה יש להבין גם על רקע האינטראקציה בין מקורה המושלם של ההשראה, ואי שלימותם של הצינורות האנושיים של השפע — הרובד ההיסטורי<sup>14</sup>.

עקרונות אלה של הרמב"ם יודגמו להלן תוך עיון בפירושי בפרשיות ספציפיות. הדגמות אלה חשובות ביותר, שהרי באמצעותן ובאמצעותן בלבד, תיבחן נכונותם של העקרונות הפרשנים הכלליים. אולם, דא עקא, שיחזור פירושים אלה קשה ביותר, לפי שהרמב"ם בכוונה תחילה לא הציע פירוש שלם של פרשה כלשהי, עד שפיזר רמזים לרוב. בכוונת מכוון הוא השאיר קטעים שלמים, הניתנים להבנות שונות ואף סותרות. בהדגמות שנציע לא נוכל להיכנס לבירור שלם של הפרשה הנידונה, ואסתפק באותם הפרטים, הנראים לי משמעותיים

14 התייחסות לפירושי התלמודיים מחייבת אותנו להגדיר תחום נוסף, כך למשל מצויות בכתביו התייחסויות שונות לבעיית הביקורת הטקסטואלית. ראה טברסקי, IMT עמ' 115—116, 124, והשווה רשימת המקורות שם עמ' 115 הערה 62. ראויה לציון מיוחד היא הבעיה הכללית של האינטראקציה בין פירושים תלמודיים לפירושים מקראיים בספרות הראשונים. לחיפוש הפשט בהבנת התלמוד השלכות ברורות בהבנת המקרא. הפרשנות המקראית הצרפתית, ביחוד זו של הרשב"ם, היא דוגמה מובהקת לאינטראקציה זו. במורה נבוכים מוצאים אנו דוגמאות מעין אלה. על אחד מפירושי על אונקלוס אומר הרמב"ם: "אבל נפסד עלי זה הפירוש הטוב והנאה אשר אין ספק בו בג' מקומות... והקרוב אצלי שיהיה זה טעות שנפל בנוסחאות, שאין אצלנו כתיבת אונקלוס בזה, עד שנאמר שמא יש לו פירוש" (ח"א מח). על חשיבות בירור מקורו של הטקסט במשנתו של הרמב"ם ניתן ללמוד מיחסו ל"שיעור קומה". ראה טברסקי, IMT עמ' 54 הערה 84 ועמ' 369 הערה 39. מעניינת בהקשר זה הערה נוספת של הרמב"ם. בדברו על השכלים הנפרדים כותב הרמב"ם, שדעותיו של אריסטו מסכימות "למאמרים רבים ממאמרי התורה, כל שכן לפי מה שהתבאר במדרשות המפורסמות אשר אין ספק שהם לחכמים" (ח"ב ג). יתכן שהניגוד להגשמה המטעה שבשיעור קומה מובלסת כאן, או שמא — הניגוד לאותם המדרשים הסוברים שהגלגלים אינם "חיים משכילים" (ח"ב ה).

להבנת העקרונות הפרשניים שבשיטת הרמב"ם, ושנראים לי כבלתי מוטלים בספק.

שיחזור פירושו של הרמב"ם הוא, אכן, בעייתי ויש בו מן האתגר שכל חידה מעוררת. הבעיה העומדת לפנינו היא חיפוש המיתודה שבה עלינו לנקוט כדי להגיע לשיחזור מעין זה. לא נראה לי שאפשר להגיע לפתרון החידות תוך עיון ברמזים השונים שהרמב"ם פיזר בספרו. באופן פאראדוקסאלי, נראית לי אלטרנטיבה אחרת כחיובית יותר. כוונתי לנסיון להציע פירוש נסיוני, אותו ניתן לבדוק לאור הרמזים המצויים לפנינו. נכוונתו של פירוש מעין זה עשויה להיבדק בקוהרנטיות הפנימית, ובאפשרות להסביר את נתוני הטקסט שלפנינו. דבר זה נכון במיוחד, כמו שנראה להלן, לגבי פירוש מעשה-מרכבה, שבו ניתנים הרמזים לא כתכנים מאטריאליים, אלא כהערות פורמאליות להן צריך הפירוש להתאים.

בבוא הקורא המודרני לדון על פירושי הרמב"ם למקרא, קשה מצבו יותר ממצבו של המפרש הביניימי, הקרוב בדרך כלל להשקפת העולם של הרמב"ם. כאן שורשה של העובדה, שפעמים רבות היו המפרשים הביניימיים קרובים יותר מאתנו להבנת החידות הפרשניות. אין כמעט ברירה בידינו, אלא להיזקק לפירושיהם, תוך נסיון מתמיד לבררם, לשפרם, ואם הדבר ניתן, אף להמירם בנסיונות מוצלחים יותר.

#### ה. המישור הסימאנטי-הספרותי

ההנחה היסודית עליה מתבססת הפרשנות הרמב"מית היא העובדה שהשפה הסכמיית, ומכאן שהבנתה היא בעיה אמפירית. כך לדוגמה הוא מביא את השורש "אבה", שהוראתו בערבית סותרת את הוראתו בעברית (ח"ב, כט), דבר המוכיח שאין הסימאנטיקה עובדה טבעית אלא "הנחיית" או הסכמיית, דהיינו שפה בלתי-הסכמיית, בה המלים מבטאות את מהות הדברים וגיתנות עמדה בפני ביקורת כפולה. ריה"ל ואחריו המקובלים ראו בעברית לשון הקודש, דהיינו שפה בלתי-הסכמיית, בה המלים מבטאות את מהות הדברים וגיתנות לדרישה, כמסמלות את סודות המציאות, או אף כמציינות את שמותיו של הקב"ה. אולם גם באסכולה האריסטוטלית התפתחו גישות אחרות שזנחו למעשה, אם כי לא להלכה, את מלוא המשמעות של העיקרון הרמב"מי<sup>15</sup>.

15 ראה על סוגיה זו בעבודתי: לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ד. השווה מורה נבוכים ח"ג ח, ותשובות הרמב"ם ואגרותיו מהדורת לפסיא תרי"ט, ח"ב, עמ' 22, וביקורת הרמב"ן בשמות ל, יג, הטוען שלפי הסברו של הרמב"ם העברית היא

בקשר לכך יש להבין את ההבדל המכריע שבין גישתו של הרמב"ם לבין גישתו של יוסף קספי, אשר על אף זאת שהסכים עקרונית לעובדה שאין משמעות טבעית למלים, האמין כי הסטרוקטורה של השפה העברית מחקה את מבנה ההגיון, מעל ומעבר למה שמצוי בשפות אחרות. ההגיון, האטימולוגיה והדקדוק הם, לפי קספי, שלושה רבדים הבנויים אחד על האחר, ובשפה העברית אכן קיימת התאמה בין שכבות אלה. דבר זה מאפשר לכספי יצירת אטימולוגיה ודקדוק עיוניים, בהן ניתן לגזור א-פרירי רבים מכללי ההוראה וכללי השימוש של מונחים שונים.

הרמב"ם האמין בהסכמיות האבסולוטית של השפה, ומכאן חשיבותו של חקר השימוש בה. לדידו תורת ההגיון היא נדבך ראשון בחקר זה. הדוגמה הבולטת היא חקר תורת השמות: "המאמר הזה ענינו הראשון לבאר עניני השמות באו בספרי הנבואה" (פתיחה לח"א). הבנת השימוש המקראי במלים ובביטויים, וההבחנה בין השמות השונים, חשובה מאוד בפרשנות המקרא. ואמנם לא אחת מתלכט הרמב"ם האם לפניו שם משותף, מסופק או מושאל (ח"א, א, מג, ועוד רבים). עד כאן הניתוח האטומי של הטקסט. אולם "בכלל המאמר הזה כוונה שניה, והוא ביאור משלים סתומים מאוד" (שם). הניתוח הסימאנטי מוצא את השלמתו במישור הספרותי, בהבנת יחידה מורכבת, כשהאבטיפוס שלה הוא המשל המקראי<sup>16</sup>.

משימה זו מפקיעה את דיונו מן הבחינה הספרותית הטהורה ומקשרת אותנו אל הבחינות האחרות, כדי שהדברים יובנו טוב יותר אתיר לעצמי לסכם כבר עכשיו תיוה שאנסה להוכיחה להלן, לפיה יש להבחין אליבא דהרמב"ם בין שני סוגי משלים שונים, דהיינו בין המשל הנבואי, שדוגמתו הבולטת היא בסולם יעקב, לבין המשל הספרותי—שהאב-טיפוס שלו מצוי בספר איוב. המיכאניזמים יוצרי המשלים הללו מקבילים, דומים, אך אינם זהים. במקרה הראשון לפנינו מיכאניזם פסיכולוגי, הקשור בתורה האפיסטמולוגית המסבירה את הנבואה. במקרה השני, לפנינו פעילותו המודעת של החכם, כאשר בשל

<sup>16</sup> 'לשון נקיה' אך לא 'לשון הקודש'. על הצד הלוגי של שיתוף השמות עמדתי במאמרי: תורת השמות בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, עיון כז (תשל"ז—תשל"ז), עמ' 105—144.

16 תורת המשל מחייבת אותנו להיזקק לתורת השיר (פירוש שיר השירים) ולריטוריקה: "ויתבאר לך מה שנאמר על צד המשל, ומה שנאמר על צד ההשאלה, ומה שנאמר על צד הגזומא" (ח"ב כו, דף צו ע"א). גם אצל ממשיכי הרמב"ם מוצאים אנו שימוש נרחב בניתוח הספרותי של הטקסט המקראי. דוגמה חשובה נמצאת בגישתו של ר' יוסף קספי, הרואה את דברי הנבואה כדרשה. גישה זו משפיעה על פרשנות נאומיהם של הנביאים, ואף על ראיית מבנה הספרים הכתובים. ראה JIK, Bacher, עמ' 123—124.



מסיבות שנכנה להלן "פוליטיות" הוא מסתיר מן ההמון אמיתות פילוסופיות ומציגן לנבחרים ("סוד ה' ליראיו") בלבוש הפשט. יתכן שלפעמים מוצגות לפנינו שתי המיתודות שבמקרא במקביל, ושמה — כמו שנראה להלן — זה המצב בשתי הפרשיות המרכיבות את מעשה בראשית.

אם נתעלם מבחינות אלה, ונשאר בתחומי הבחינה הסימאנטית-הספרותית הטהורה, עלינו להיות מודעים לכך, שהמקרא מבטא לפעמים את אמיתויותיה של הדת, תוך שימוש באמצעים לשוניים וריטוריים, כשעלינו להיות מודעים להם.

הדוגמאות הנאות ביותר לשילוב זה שבין ניתוח ספרותי לחקר השקפת עולמו של המקרא מצויות לדעתי בח"ב פרק מח. כך מייחסת התורה, לדבריו, לאל, הסיבה הרחוקה, מאורעות התלויים בסיבות קרובות: "והוא שאחר שה' לפי מה שהונח והתישב... המשיך העניינים הטבעיים על מנהגיהם... יתחייב לפי זה כולו שיאמר על מה שיתחייב מהסיבות ההם, שה' ציווה שיעשה כך או אמר שיהיה כך... אמר... ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו... ובענין שמעי בן גרא אמר כי אמר ה' לו קלל את דוד"<sup>17</sup>. דוגמאות אלה מוכיחות שאין להבין את השפה, ללא התייחסות להשקפת עולמו של המשתמש בה.

עלינו ללמוד בקפדנות את תכונותיו הפורמאליות של הטקסט, העוזרות לנו להבין את תוכנו. כך, לא ניתן להבין, אליבא דהרמב"ם, מבחינה אחרת, את מעשה המרכבה, בלי לשים לב לעובדה שהפרשה (יחזקאל א) מחולקת לשלושה חלקים הפותחים כולם בביטוי "וארא" (פסוק ד: החיות, פסוק טו: האופנים, פסוק כז: החשמל) ובלשונו של הרמב"ם (ח"ג, ה):

ממה שצריך שתתעורר עליו אמרו 'מראות אלהים' ולא אמר מראה לשון יחיד, מפני שהם... שלש השגות... ובכל השגה מהם אמר 'וארא'... ולא השיב מלת 'וארא' כלל בספור המרכבה רק בשלש פעמים האלה. וכבר בארו חכמי המשנה זה הענין, והם העירוני עליו...<sup>18</sup>

העיון בתכונותיו הספרותיות של הטקסט קובע את המסגרת לפרשנותו. כך חייבים אנו להיות מודעים בהבנת המשלים קודם כל דבר להבחנה שבין

17 לפנינו דוגמה של מה שניתן לכנות בלשון המקראית *oblique style*. והשווה דיון מודרני על בעיה זו עצמה: Herbert C. Brichto, *On Faith and Revelation in the Bible*, HUCA XXXIX (1968), 37—39.

18 השווה את דבריו של ר' חנוך אלקונסטנטיני המוסיף רמזים ספרותיים אחרים לחלוקה משולשת זו. מרא' עמ' 54. והשווה גם דבריו של ר' לוי בן אברהם. המובאים בהערות של ק' סיראט, שם, עמ' 53.

כללים ופרטים. הבחנה זו חשובה בהבנת טעמי המצוות, אך גם בהסבר המשלים השונים. לעולם מחייבים הכללים הסבר, הפרטים — לאו דווקא:

ודע כי משלי הנבואה יש בהם שתי דרכים. מהם משלים שכל מלה שבמשל הוא יש בה ענין. ומהם מה שיהיה כל משל מגיד על כל הענין ההוא הנמשל, ויבואו במשל ההוא דברים רבים מאד אין כל מלה מהם תופסת ענין בענין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר הענין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגלוי של המשל ההוא, והבן זה מאוד<sup>19</sup>.

אי לכך, אם נבוא לפרש את משל האשה הזונה בספר משלי, אין לנו לחפש אחרי משמעות הפרטים, "כי אלו הענינים אשר זכר הם מן ענין הזונים, וכן אלו הדברים וכיוצא בהם... והבן זה ממני מאוד, כי הוא שורש גדול ועצום במה שארצה לבארו". לפנינו, ללא ספק, אחד ההבדלים המכריעים שבין ביאורו של הרמב"ם לבין האליגוריאציה של ממשכיו<sup>20</sup>. המשלים רבים ומגוונים, "והרבו המשלים ושמום מתחלפים במין ואף בסוג". יש שהמשל כבר כולל בתוכו את הנמשל בהתחלתו, ויש שבאמצעו או בסופו. לפעמים מפוצל הנמשל בכמה משלים שונים "ענין אחד בעצמו מפוזר במשלים מרוחקים", ולפעמים, וזה מקרה "יותר עמוק" — "המשל האחד משל לענינים רבים".

19 פתיחה לח"א, ח ע"א.

20 הספרות הדנה על האלגוריסטיקה הביניימית עניפה, וראה במיוחד: I. Heinemann, *Die Wissenschaftliche Allegoristik des Jüdischen Mittelalters, HUCA XXIII* (1950—51), 611—643 (DWA להלן); P. Kaufmann, Simeon b. Josef's Sendschreiben aus Menachem b. Salomo, *Jubelschrift zum Neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz, Berlin* 1884, 143-151, heb. 142-174; L. Ginzberg, *Allegorical Interpretations of Scripture*, in: *On Jewish Law and Lore*, New York 1962, 127—150; J. Guttman, *Zu Gabirol's allegorischen Deutung der Erzählung von Paradies*, *MGWJ LXXX* (1936), 180—184. וראה: שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל-אביב תשל"ז, עמ' 70—77, וביבליוגרפיה שם עמ' 70 הערה 10, עמ' 77 הערה 2. ההבחנה בין האליגוריה של המשוררים ושל התיאולוגים מצויה אצל דאנטה, ראה: Ch. S. Singleton, *Dante's Allegory, Speculum XXV*, p. 84. הבדל עקרוני שבין פרשנותו של הרמב"ם לפרשנות אליגוריסטית הקיצונית של ממשכיו נעוץ בהבנת טיבם ומהותם של הפרקים ההיסטוריים בתורה, להוציא את הפרקים הראשונים בספר בראשית. הרמב"ם הבין את ההיסטוריה המקראית כיוצרת רקע הכרחי, אם כי לא מספיק, להבנת החלקים המשפטיים והעיוניים, וכמדגישה על ידי רמיוותיה השונות את מהימנותה של התורה. להסבר זה הוקדש ח"ג נ. האליגוריסטים הקיצוניים מחקו את ההבחנה הברורה שבין הפרקים ההיסטוריים שתוכנם כפשוטם לבין המשלים והאלגוריות הנבואיות.

דוגמה מעניינת למקרה הראשון מצויה בקוהלת. כדי להבין את משל הילד המסכן והחכם, הרי עלינו לחבר משל זה (קוהלת ד, יג) אל "עיר קטנה ואנשים בה מעט" (שם ט, יד—טו), ואז יתקבל במלוא משמעותו הפתרון של חז"ל לחידה זו:

וכבר ידעת פרסום זה הדעת בתורתנו רצוני לומר יצר טוב ויצר רע... וכבר אמרו שיצר הרע יתחדש בבן אדם בעת לידתו, 'לפתח חטאת רובין', וכמו שאמרה התורה 'מגעוריו', ושיצר טוב אמנם ימצא לו אחר שלמות שכלו, ולזה אמרו נקרא יצר רע 'מלך גדול', ונקרא יצר טוב 'ילד מסכן וחכם', כמשל הנשוא לגוף בן אדם והתחלף כוחותיו, באמרו 'עיר קטנה ואנשים בה מעט' וגו' (ח"ג, כב).

דוגמה ל"משל אחד לענינים רבים" נמצא להלן, כשנבוא לנתח את סולם יעקב<sup>21</sup>.

21 יש להבחין לדעתי בקדגנות, אליבא דהרמב"ם, בין קשרים ספרותיים היוצרים מקטעים שונים יחידה ספרותית אחת, לבין קשרים עיוניים שבין יחידות ספרותיות שונות, דהיינו קיומה של אינטרפרטאציה אחידה לפרשיות שונות במקרא. כך למשל קיימת קירבה תוכנית בין יחזקאל א לבין ישעיהו ו: "שזה הענין הנכבד הגדול אשר התחיל יחזקאל ע"ה ללמדנו אותו מסיפור המרכבה בהערת הנבואה אשר עוררתהו ללמדנו אותו, הוא העניין בעצמו שלמדנו ישעיהו ע"ה בכלל לא הצטרף אל זה הפרט" (ח"ג ו). בהסתמכו על דברי חז"ל שהמשילו בזה "משל בשני אנשים שראו את המלך בעת רכבו, האחד מהם מבני כרך, והשני מבני כפר", מסביר הרמב"ם שההבדל ביניהם, המתבטא בפירוט הרב שבדברי יחזקאל, הוא אליבא דאותו חכם אחד משני טעמים: (א) ההבדל שבין בני הדורות השונים, "ובני הגולה היו צריכים לפרט ההוא", (ב) ההבדל "שהאומר הוה" הניח שהוא קיים בין נבואתו של ישעיהו לבין נבואתו של יחזקאל, "שישעיהו יותר שלם מיחזקאל, ושההשגה שנבהל עליה יחזקאל... היתה ידועה לישעיהו ידיעה שלא היה צורך לספרה". קיימת אכן זהות תוכנית בין שתי פרשיות אלו, אך היא נוגעת גם לחזון של מגורת זכריה ואף לחזון סולם יעקב. הקשר בין חזון זכריה למעשה המרכבה בספר יחזקאל איננו רק תוכני. במקרים אלה מצויים ביטויים ספרותיים, המצביעים על מצע ספרותי דומה עם נבואות אחרות, דרך משל בזכריה ו: ארבע מרכבות, הרי נחושת, ארבע רוחות השמים יוצאות מהתיצב על אדון כל הארץ; ביחזקאל "המרכבה" — נחושת קלל, אל כל אשר יהיה שמה הרוח ללכת, ביחזקאל, ובאיוב: המלאכים הבאים להתייצב על ה' (השווה ח"ג כב). לפנינו רקע ספרותי משותף המתאר את צבא השמים. יתכן שדיונו של הרמב"ם בח"ג ו מתקשר עם בעיה אחרת, שלא הוקדשה לה לדעתי תשומת לב ראויה לשמה. הרמב"ם מזהה מעשה מרכבה עם המיטפיסיקה, ומעשה בראשית עם הפיסיקה. אולם לפי הפרשנות המקובלת, אשר לדעתי היא נכונה עקרונית, מעשה מרכבה מתאר לא רק את השכלים הנבדלים — שהדיון בהם אמנם קשור במיטפיסיקה, אלא גם את הגלגלים (החיות), ואף את יסודות עולם

הגיתוח הספרותי הפורמאלי של הטקסט אכן חשוב עד מאוד, אבל כמו שרמזנו הוא זקוק בהשלמתו לרבדי הפרשנות האחרים. הבנת השפה המקראית מזיקה אותנו להתייחס לפסיכולוגיה, להיסטוריה ומעבר לכל לפילוסופיה, וממילא לשיטה האוטורית, דהיינו לתחום הפוליטי, שהרי כמו שראינו לעיל, הגדיר הרמב"ם את משימתה של הפרשנות כחדירה אל מעבר למישור הספ"רותי הרגיל, "שהתורה האלהית האמיתית כל חכמתה בתוכה", בחינת "תפוחי זהב במשכיות כסף"<sup>22</sup>.

ההוויה וההפסד (האופנים) — שהדיון בהם שייך לפסיקה. יתכן שדבר זה מוסבר בעובדה שאמנם בן הכפר נוטה לפרש גם "תכונת רכיבתו [של המלך] איך היא ותאר רגליו וחילולותיו ומשרתיו עושי דברו ומצותיו". מפרשיו של הרמב"ם עמדו גם על ההבדל שבסדרן הפנימי של הנבואות. כך כותב ר' שמואל אבן תיבון במאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, שישעיהו התחיל בסיפור "מתכלית ראייתו ר"ל... שראה היושב על כסא רם ונשא" (עמ' 39), דהיינו מלמעלה למטה, יעקב נתכוון ללכת "ממטה למעלה", ויחזקאל בחר לו דרך ביניים שערבבה את השנים (חיות ואופנים — מלמעלה למטה, דמות האדם על הכיסא — מלמעלה למעלה), שם עמ' 56. לפי פירושו של רשב"ת יש כאן התאמה לדרכים הלוגיות השונות. הסינטיזה היא דרכו של יחזקאל, והאנאליזה (ההתכה וההתקה) — דרכו של ישעיהו. והשווה ק' סיראט, שלמ', עמ' 24 הערה 6. ניסוחה צריך לדעתי תיקון. חשובה הערתה על ההשפעה המאוחרת של גישה זו על אלבלג שראה בזה את ההבדל שבין הפילוסוף (הדרך הסינתטית) והנביא (הדרך האנאליטית).

22 הרמב"ם היה מודע היטב למה שרגילים לכנות "פרשנות הפשוט". דוגמאות שונות מביא בנו, והו נחקרו על ידי אפנשטיין. כך התנגד הרמב"ם לפירוש האגדי לפיו היה יצחק בן ל"ז שנים בעת העקידה, "שהוא היה מרחיק את זה הרבה" (ר' אברהם עמ' מו—מו, אפנשטיין עמ' 414). מצד שני, השתמש הרמב"ם הרבה בפירושים שניתן לכנותם "דרש". כך בהשפעת הרס"ג מפרש הרמב"ם את הפסוק במשלי (כא, כג) 'שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו': שומר פיו — מלאכול מאכל רע או מלשבע, ולשונו — מלדבר אלא בצרכיו (הלכות דעות ד, טו). פירוש הפרטים מכריע לפעמים בהשלכותיו הפילוסופיות. כך בפסוק 'קול ה' אלהים מתהלך בגן' (בראשית ג, ח), יש לדייק, כראב"ע, ש"הקול הוא הנאמר עליו שהוא היה מתהלך בגן" (ח"א, כד). יש שניתן להדגים בעליל את הקונפליקט שבין האינטרס הפילוסופי לבין הנאמנות לסמאנטיקה. כך למשל על פירוש "וינת" שבמעשה בראשית (מו"ג ח"א סז) נתעכב עוד להלן. דוגמה אחרת שלה היסטוריה מעניינת ביותר: "כי עתה ידעתיו" שבסיפור העקידה (בראשית כב, יב), מחייבת את תשומת לבנו כאן. פירושו של ביטוי זה קשור בבעיית הנסיון. כיצד אפשרי הנסיון, שה' מגסה בו את האדם? ואמנם לפי הרמב"ם יש במקרא שישה מקרים של נסיון: נסיון אברהם (בראשית כב), איוב, חזקיהו (דברי הימים ב לב, לא), מרה (שמות טו, כה), המן (שמות טו, ד; דברים ח, ב—ג), ההליכה במדבר (דברים ח, ב—ה), מעמד הר סיני (שמות כ, כ), נסיון גויי ארץ כנען אשר לא הוריש מפניהם (שופטים ב, כב), ואולי ניתן להוסיף על אלה, נסיון נביא השקר (דברים יג, ב—ג), ושבת לוי במסה ומריבה (דברים לג, ח). וראה יעקב ליכט,

ו. הבחינה הפסיכולוגית

ואף שהרמב"ם ואחרים מחליטים כי מעשה זה... התרחש בחלום, ולא [היה] בפועל שמישהו יכול לראות מלאך בהקיץ; הם פשוט מפטפטים, כי לא ביקשו אלא לסחוט מן הכתובים הבלים אריסטוטליים והזיות משל עצמם<sup>23</sup>.

בזה הלשון מבטל שפינוזה את אחד ההישגים החשובים ביותר של ההרמב"ם מנאוטיקה הרמב"מית, את הפרשנות הפסיכולוגית של הנבואה. בנסיגה להבין את תכניה של הנבואה, וביחוד את המיכאניזם המאפשר אותה, עמדה הפרשנות הביניימית בפני מספר אלטרנטיבות, שאנסה לסכמן להלן:

(1) תורת האור והקול הנברא (או הכבוד הנברא). ציורי הנבואה הינם

הנסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני, ירושלים תשל"ג, עמ' 13. אף את נסיון העקידה מסביר הרמב"ם לפי הקונצפציה שאירוע מעין זה מהווה מעין מחזה המתרחש לעיני האנושות כולה. הרמב"ם מוכיר הסברים אחדים למהות הנסיון: (א) הנסיון בא לצדיק "כדי להרבות את שכרו" (ג, יז); (ב) ה' מעמיד את הצדיק בנסיון כדי לדעת אם אמנם יעמוד בצדקתו; (ג) הנסיון בא מידי ה' כדי להודיע בפני העולם שאמנם עומד הצדיק בצדקתו. קונצפציה אחרונה זו מצויה למשל במדרש (בראשית רבה נה): "כתיב (תהילים ס, ו) 'נתתה ליראיך נס להתנוסס, מפני קשט סלה'... בשביל לנסותם בעולם, בשביל לגדלם בעולם, כנס זה של ספיגה, וכל כך למה? מפני קושט — שתקשט מידת הדין בעולם", דהיינו שאין אצלו משוא פנים, ולא לחינם בחר בישאל. וכן "עתה ידעת"... כי עתה הודעתי לכל שאתה אהבני" (שם נו). בעקבות קונצפציה אחרונה זו מפרש רס"ג (בתרגומו לבראשית כב, יב). לפירוש זה התנגד הראב"ע (שם כב, א) בשמו של הפשט הדקדוקי. הרמב"ם קיבל את הקונצפציה הרעיונית של רס"ג, אם כי יתכן שלא פירש את המלה "ידעת" בדיוק באותה צורה. וראה פ' בירנבוים, לשיטת הרמב"ם בפרשנות המקרא, ספר השנה ליהודי אמריקה, ניו-יורק תש"ה, עמ' 186. אין ספק שהריטב"א ביטא קונצפציה מקובלת כשכתב "ודרר המורה תמיד להדחק יותר בלשון מבענין, וכן במאמר יקוו המים, טוב להדחק יותר בלשון מבענין", ראה ס' הזכרון, כתבי הריטב"א, מהדורת משה יהודה הכהן בלוי, ניו-יורק תשט"ו, עמ' כט. בכתביהם של ממשיכי הרמב"ם ניתן להדגים בקלות בעייתיות זו. כך, דרך משל, בעקבות הביאורים הפילוסופיים על פרשת גן עדן, נטו מרבית ההוגים הביניימיים לפרש שאכן שומרים הכרובים את דרך עץ החיים, אך דרך זו פתוחה. אולם דברי הפסוק "פן ישלח ידו" עמדו להם למוקש. וכך כותב יום טוב ליפמן מילהוין בספר האשכול: "ואם יטעך מאמר רז"ל השמר, פן, ואל אינו אלא לא תעשה, ואיך יהיה פן מלשון עשה? שהרי גרסי' בסוף עירובין השמר דלאו לא תעשה, השמר דעשה עשה, כי פן זה עשה הוא" (ספר האשכול, מהדורת יהודה קויפמן, ניו-יורק תרפ"ז, עמ' 130).

23 ברוך שפינוזה, מתמ', פרק א, 19, עמ' 13 בתרגום העברי.

תופעות ריאליות במדיום מיוחד, שלעולם הוא קיים (אזיר שני), או שמופיע בעת הנבואה, כיצירתו המיוחדת של האל.

(2) ההסבר הפסיכולוגי. חזון הנבואה מתרחש בעולמו הפנימי של הנביא. על עמדה זו נעמד בפירוט להלן.

(3) חזונות הנביאים אינם אלא תופעות ספרותיות, דהיינו מלבוש מליצי לדעות פילוסופיות, נסיון להנחיל אמיתויות אלו להמונים, או לעיתים להיפך, להעלים אותן מהם.

לשלושת ההסברים הראשונים יש להוסיף הסבר רביעי, המצוי בספרותם של חסידי אשכנז והקרוב אל המוטיב הראשון, אלא לפיו הכבוד איננו נברא, אלא הוא מציאות ריאליה מתמדת. הסבר זה שייך למכלול ההשקפות הרואות בנבואה פריצה אל עולם ריאלי, הסגור בפני הנסיון החושני והעיון השכלי של האדם הרגיל. אין ספק כי לכאן יש לסווג את הסברו של ריה"ל, לפיו הנביא רואה את מהותם האמיתית של הדברים בעין הנסתרת אשר לו, וכמובן שלמכלול זה מצטרפות העמדות הקבליות שלהן פשר משל עצמן לחזון הנבואה. להלן נתעלם לחלוטין מקבוצה רביעית זו, שהרי שלושת העמדות הראשונות אפיינו את רוב בניינה ואת רוב מניינה של הפילוסופיה היהודית הביניימית<sup>24</sup>. הצד השווה שבהן הוא, שהחזון הנבואי עצמו איננו ריאלי. למרות שלפי הגישה הראשונה החזון הוא במידת מה ריאלי, אליבא דשלושתן רואה הנביא רק מודל של המציאות, הנרקם שלא ברצונו במדיום חיצוני, פסיכולוגי או לשוני, או בגישה השלישית אף ברצונו. מודל זה טעון הסבר.

במקומות רבים בספר המורה עומד הרמב"ם על תופעת הנבואה. הרמב"ם מקבל במפורש את הלגיטימיות של ההסבר הראשון, הוא תורת האור הנברא והקול הנברא. מייצגה הגדול והבהיר של תורה זו היה הר"ס"ג: "יש לבורא אור בראהו והראהו לנביאים, להיות לראיה להם, שכל דברי הנבואה אשר ישמעום — הם מאת הבורא, וכאשר יראה אותו אחד מהם, אומר ראיתי כבוד

24 ראה: יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 129 ואילך. המקובלים הפכו את "הכבוד הנברא" ל"כבוד נאצל", וכפי שהראה ג' שלום, היה זה שינוי מכריע במסורת המצויה בכתביהם של ר"ס"ג ור' יהודה בן ברזילי, תוך תיחום ברור בין התחום האנגלולוגי לבין התחום האלהי. כך הופך גם "האזיר הזק" ל"אזיר קדמון", סמל למציאות האלהית. ראה ג' שלום, הקבלה בפרובאנס, ירושלים 1963, עמ' 113. על כיוון נוסף המקבל את ביטוי בתורת הכרוב ראה בספרו של י' דן. במשנותיהם של הוגים ומפרשים שונים אנו עדים לנסיונות של סינתזה בין העמדות השונות. נזכיר מהם רק את דעתו של ר' אליעזר אשכנזי, שרצה למתוח קו מבדיל בין חלום הנבואה לבין מראה הנבואה. במראה — המאורעות ריאליים, שלא כבחלום הנבואי (מעשי ה' לר' אליעזר אשכנזי, מעשה אבות ט"ו, אמשטרדם 1777, סא ע"א).

ה', ויש שאומר ראיתי את ה' על דרך ההסתר" 25. כאמור, מתייחס הרמב"ם לתורת האור הנברא כאל הסבר לגיטימי של הנבואה (ח"א, י). הרמב"ם אף טוען שאכן זו דעתו של אונקלוס, שראה ב"יקרא דה'" — כבוד נברא, בשכינה — אור נברא, ובממירא — קול נברא. גישה זו מתבטאת בכלל פרשני העודה מתרגומו של אונקלוס החושב תמיד כי "היחס ההוא לעניין אחר מצטרף לבורא מחוסר. אמר באמרו 'זהנה ה' נצב עלי' — 'יקרא דה' מעתד עלוהי' " (ח"א כא).

אין ספק שדעתו האמיתית של הרמב"ם זהה דווקא עם ההסבר השני, המדגיש את הבחינה הפסיכולוגית של ההתגלות, שאותה ננתח להלן 26. על אף שהרמב"ם קבע כי אונקלוס קיבל את תורת האור הנברא, הרי שבמקום אחד נראה היה לו לרמב"ם כי המתרגם פרץ ממסגרת ההסבר הראשון אל הסברים פסיכולוגיים מן הסוג השני. ושמא ניתן להוסיף כי הרמב"ם סבר כי אכן נשתמרה בפריצה זו חלק מתורתם האוטורית של הז"ל.

25 אמונות ודעות מ"ב יב, והשווה שם יג, מ"ג ה, ועוד. והשווה הכוזרי מ"ד ג.  
 26 מפתיעה העובדה שר' אברהם בנו של הרמב"ם מפרש את ייחודה של נבואת משה דווקא בהיותה באמצעות דיבור נברא. הנבואה היא "אמצעית", אם היא נעשית באמצעות ישות תבונית המשיגה את הדיבור בנפשו, ו'אחרי כן יפרש אותו לזולתו', כמו למשל במקרה של משה המפרש את התורה לישראל. בדרך זו ניתן לראות את נבואת כל הנביאים, נבואה על ידי אמצעי, "כי המלאך הוא המגלה לנביא מה שקיבל ממנו יתעלה". המלאך מקבל את השפע האלהי ומעביר אותו לנביא. כנגד זה שומע אהרון את "דיבור משה בלי אמצעי" למרות שלכאורה הקול והדיבור בבחינת אמצעי. אולם, אין דבר זה נכון לפי שבדיבור עצמו אין תהליך אינטרפרטטיבי, כזה המתקיים בישות בעלת תבונה. הקול איננו קול קדמון, כפי שתיאולוגים מוסלמיים שונים חשבו. הדיבור — נברא הוא, והוא מסביר את ייחודה של נבואת משה. ראה פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לשמות יט, יט (עמ' שח—שי). לעומת גישה זו השווה את דבריו של שפינוזה, הטוען שאף הדיבור אל משה הוא אמצעי, למרות היותו "קול אמיתי" ולא "קול דמיוני", מתמ' פרק א. 17 ואילך, עמ' 11 בתרגום העברי. רק כריסטוס זכה להתגלות בלתי-אמצעית עד כדי כך "שקולו של כריסטוס... אפשר לו שיהיה נקרא קול אלוהים" (שם 21, עמ' 14). קשה לראות בדבריו של ראב"ם הסבר נאמן לגישתו של הרמב"ם על ייחודה של נבואת משה. אולם אין ספק שבפני ר' אברהם עמדה בעיית הפומביות של מעמד הר סיני. לכאורה, אין לבעיה זו פתרון, באינטר-פרטאציה הפסיכולוגית של התופעה הנבואית. והשווה על נושא זה דבריו של הרמב"ם באגרת לר' חסדאי, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו (לעיל הע' 15), ח"ב כג ע"ב. גישתו של הראב"ד קרובה לדעתו של הרמב"ם (האמונה הרמה, פרנקפורט ע"ב מיין תרי"ג — דפוס צילום ירושלים תשכ"ו; העיקר החמישי, עמ' 69—81). המודל הפסיכולוגי מסביר מדוע אין האנשים הנמצאים עם הנביא רואים את החזון (עמ' 73 על פי דניאל י, ז). גם בהסבר התהליך האינטרפרטטיבי ישנן מקבילות רבות בין ספר המורה והאמונה הרמה.

כך ניתן להבין את החשיבות הרבה שמייחס הרמב"ם לתרגום אונקלוס על הפסוק "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד), בו "פתח לנו [אונקלוס] עניין גדול מענייני הנבואה (ח"א, כו) <sup>27</sup>. שלא כדרכו במקומות אחרים תירגם כאן אונקלוס באופן מילולי: "אנא איחות". לדעת הרמב"ם נעוץ ההסבר לתרגום יוצא דופן זה בעובדה, שבתחילת הפרשה מתרגם אונקלוס את הפסוק "ויבא ה' אל יעקב" (בראשית מו, א, והשווה שם לא, יא) "מלאכא דה'". דברים אלה מאפשרים לרמב"ם לעבור מהסברו של אונקלוס להסברו שלו. מעבר זה מתבסס על ההבחנה שבין הלשון הפנים-נבואית, שפת הנבואה, לבין זו שמבחוץ, המטא-שפה. "אנכי ארד" וביטויים דומים לו מקורם ב"מלאכא דה' " — דהיינו בכת המדמה לפי האינטרפרטאציה של הרמב"ם. משום כך הם שייכים לשפת הנבואה. כנגד זה שייך פירושם למטא-שפה. שלא כמקומות אחרים, השאיר לנו אונקלוס כאן ביטוי מבלי לתרגמו תרגום פילוסופי, מפני שהקדים הערה, המאפשרת לנו להבין כי ביטוי זה שייך לשפה הנבואית, לשפת המראה עצמו, מה שאין כן במקומות אחרים, השייכים למטא-שפה, כלומר באותם המקרים בהם הטקסט מוסר לנו אינפורמאציה, שלא בקונטקסט של חזון. מכאן, שאם נרצה להבין במלוא משמעותה את הפרשנות הרמב"מית, עלינו להבחין בקפדנות בין שני רבדים של ביטויים אנתרופומורפיים, והדומים להם, דהיינו, בין (א) אלה השייכים לחזון הנבואי, לבין (ב) אלה המהווים טרנס-פורמאציה לשונית של המושגים האבסטרקטיים. התעודות המתארות את חזון הנבואה משתמשות בביטויים מן הסוג הראשון. הטקסטים — שהם תוצר ספרותי סופי של חזונות אלה שייכים לרובד השני, אם כי לפעמים הגבולות ביניהם

27 וראה על סוגיה זו גם בס' הזכרון לריטב"א (לעיל הע' 22), פרשת ויגש, עמ' ל ואילך. גם במקומות אחרים מעמיד הרמב"ם פירוש פילוסופי למקרא, שאיננו מתאים לפירושו של אונקלוס. כך, דרך משל, את הפסוק "ופני לא יראו" מפרש הרמב"ם כרומז למהותו של ה', בעוד אשר אונקלוס — אליבא דהרמב"ם — רואה כרמיזה לנבראים עצומים (פנים) שאי אפשר לאדם להשיגם כפי שהם, והם השכלים הנפרדים. אליבא דהרמב"ם, מטרתו העיקרית של אונקלוס היתה "להרחיק הגשמות", ואי לכך לא נכנס להסברים של סודות התורה (ח"א כח). אונקלוס הוא אכן דוגמה של פירוש הנגלה שנכתב להמונים. חשובה ביותר היא הסתייגותו של הרמב"ם מתרגומו של יונתן בן עוזיאל בסוגיית האופנים שבמעשה המרכבה. לפי הרמב"ם זיתה יב"ע את האופנים עם הגלגלים כשבזיהוי זה הוא מסתמך לכאורה על המקרא: "צריך להעיר על ענין אחד שנטה אליו יונתן ב"ע ע"ה והוא... גזר אומר שהאופנים הם השמים, ותרגם כל אופן גלגל וכל אופנים גלגליא". הרמב"ם מציע את פירושו כאלטרנטיבה, תוך הדגשת העובדה ש"תמצא הרבה מן החכמים וגם מן המפרשים חולקים על פירושו בקצת מלות ובענינים רבים מעניני הנביאים... ואיך לא יהיה כך באלה העמוקות" (ח"ג ד). כידוע, מקובל לזהות, לפי הרמב"ם, את האופנים עם "כדורי" ארבעת היסודות: אש, אויר, מים ועפר.



משושטשים בטקסט המקראי. הבחנה זו חשובה עד מאוד, שהרי אם בחזון הנבואי בא הביטוי הציורי לגלות, הרי שעל פי רוב כביטוי ספרותי הוא בא לכסות, ליצור אלגוריה בה ניתן להעביר להמון את אמיתויותיה של הפילוסופיה, ולפי הוגים אחרים — להסתיר אותן ממנו<sup>28</sup>. דרך אחרונה זו מחזירה אותנו להסבר השלישי בסכימה ששרטטנו לעיל. גישה זו ביטא בחריפות ברוך שפינוזה הרואה בנביא את "האיש המתרגם את גילויי אלהים לאלה שאין בכוחם להגיע לידי הכרה ודאית של הדברים שגילה אלוהים"<sup>29</sup>. מובן שהכרה זו היא ההכרה הטבעית, הפילוסופית, שהנביא מלבישה ומתרגמה להמון. אם כי הוגים ביניים לא מעטים החזיקו בגישה זו, אין הדבר כן בהגותו של הרמב"ם. השפה הציורית איננה תכסיס ספרותי בידי הנביא, אלא אמצעי הכרה. לנביא עצמו האמיתויות מתגלות בלשון ציורית. ואכן הוא מגיע להבנתם השלמה רק אחרי מלאכת הפיענוח, המתרחשת בחזון עצמו או מחוצה לו. מן המאפיינים החשובים שבפרשנותו של הרמב"ם היא העובדה, שהסטרן-קטורה הפסיכולוגית של החזון הנבואי באה לידי ביטוי בחזון עצמו<sup>30</sup>. דוגמה מעניינת ביותר היא תופעה החוזרת ונשנית בנבואה, והיא מעין רקע מתמיד לה — סמלי האור והחושך.

התגלות ה' מתרחשת כשהמאורע מלווה בענן וערפל. אף מלכות ה' מתוארת בדומה לכך: "ענן וערפל סביביו צדק ומשפט מכוון כסאו" (תהלים צז, ב). ציור זה איננו מתאר מציאות חיצונית, אלא דווקא את הרקע האנושי שבנבואה, את עכירות התפיסה האנושית, הנובעת מן החומר שאליו קשורה הצורה האנושית. בדרך זו מפרש הרמב"ם גם את הפסוק בתהלים יח, יב: "ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו חשרת מים עבי שחקים". וכך יש להבין גם את הביטויים הקשורים בתיאור מעמד הר סיני (שמות יט, ט, דברים ד, יא, שופטים ה, ה). החושך מתאר את הכרתו של הסובייקט, מגבלותיו של הנביא.

הרמו בכל ספרי הנביאים שיש עלינו מסך מבדיל בינינו ובין השם, והוא נסתר ממנו בענן או בחושך או בערפל או בעב וכיוצא באלו הדמ-

28 הבחנה זו קרובה, אם כי איננה זהה, להבחנה שהבחין פעמים רבות ג' שלום בין הסמל לבין האליגוריה. והיא מתארת לדעתי שני כיוונים המצויים גם יחד בספרות הפילוסופית. ראה למשל ג' שלום, הקבלה בפרובאנס, (לעיל הע' 24), עמ' 12 ואילך.

29 ברוך שפינוזה, מתמ' עמ' 9. שפינוזה מדבר כמובן גם על "קול דמיוני".

30 עלינו להבחין בין תופעות פיזיולוגיות "ריאליות" המתלוות לנבואה לבין אירועים המתרחשים בעולמו הפנימי של הנביא, בין הראשונות יש למנות את ביטול החושים, והרתת... וההתפעלות החזק הנמשך אחר שלמות פעולות המדמה" (ח"ב מא). כאן מעוניינים אנו באותן התופעות השייכות לעולמה של הנבואה, ומתבטאות בשפתה.

יונות להיותנו מקצרים שהשיגו מפני החומר, וזאת היא הכונה באמרו "ענן וערפל סביביו" (תהלים צו, ב). (ח"ג, ט) 31.

על רקע החושך, מופיע השפע הנבואי, המקבל את ביטויי הסמלי באור: "והארץ האירה מכבודו" (יתקאל מג, ב). העב, הענן והערפל, דהיינו התפיסה האנושית, החומרית והעכורה, הם רקע לאור ולאש המסמלים את התגלות ה' 32. אכן, לכל הנבואות השונות רקע קבוע משותף וסטרוקטורה יסודית אחת, מעבר לכל השינויים וההבדלים שביניהן. סטרוקטורה זו משקפת את מעמדה של הנבואה, בשפת הנבואה עצמה. והדבר נכון גם לגבי המיכאליזמים הפסיכור-לוגיים עצמם. כך, דרך משל, משל המלאך המתגלה והמגלה אינו אלא פרסוני-פיקאציה של האמצעי דרכו מתגלית הנבואה, דהיינו הכוח המדמה 33. וכדברי חז"ל: "נפשו אומרת למלאך, ומלאך לכרוב". אכן, מציאותו של מלאך זה הכרחית בכל נבואה. "ודע כי כל מי שנוכח מן הנביאים שבאתהו הנבואה, יש מהם מי שמייחס זה אל מלאך, ומהם מי שייחסו לשי"ת אף על פי שהיה על

31 מפרשים אחרים רואים בציור זה סמל לכעס או לחרון אף ה' המעניש את האדם. כנגד זה נמשכו מפרשים ומחברים רבים בכיוון שנפתח על ידי הרמב"ם. כך מפרש לוי בן אברהם את דברי חז"ל בבראשית רבה "מלמד שהשקיע הקב"ה חמה שלא בעונתה כדי לדבר עם יעקב בצנעה" (ראה לר"ת חן, כ"י בודלי 1285/1, סימנו במכון לתצלומי כתבי יד בס' הלאומית 22099 דף 29 ע"א), כרומזים לתופעות פסיכולוגיות. השווה גם את מראה הנוגה במעשה מרכבה, וראה נהוראי, שלמ' עמ' 49: "נוגה לו סביב רמז לאור השפעת השכל... לא יחס רשומו כי אם לחסרון המקבלים לעובי ענן גופם יבש לחותם". מכאן גם השימוש בדימוי הברק, המסמל את התפיסה האנושית הצצה ונעלמת. ראה הפתיחה לח"א, והשווה נהוראי, שלמ', עמ' 37. על החומר כמחיצה ראה ח"ג ט.

32 הפרשנים הקדומים של הרמב"ם התלבטו רבות בזיהויו של מלאך זה. כך למשל כותב אברבנאל: "לפי שהנבואה ייחסה אל המלאך להיות השכל הפועל נתון ומשפיע קרוב" (פירוש לח"ב מב). לעומת זה כותב אברבנאל לאחר מכן באותו פרק: "אבל יכנה בשם מלאך הכח המדמה". הסכימה הכללית של פירוש הרמב"ם, לפיה המיכאליזם של הנבואה מוצא את ביטויי בחוון הנבואה עצמו, התקבלה אצל ממשכיו אם כי בשינויים. כך למשל ר' חנוך אלקונסטטיני תופס את הנבואה שבהקיץ בצורה שונה. הסבר האימה והרעד, שאצל הרמב"ם מלווים את תהליך מעברו של האדם ממצב של עירנות למצב של התנבאות, משתנה והופך לציור המאבק שבין הכוח המדמה והכוח הדברי, הנתפס כ"אויב משחית ומכלה" ליצירותיו של הדמיון. ראה אלקונסטטיני, מרא' עמ' 54-55, וראה דבריה של ק' סיראט שם, עמ' 54 הערה 8. עיון נוסף יש להקדיש להערתה של ק' סיראט (עמ' 55 הערה 11) לפיה יש במשנתו של אלקונסטטיני תפיסה חדשה של הנבואה המאופיינת על ידי סינתזה בין פעולתו של השכל הפועל והפעילות השכלית הגורמאלית. טענה זו איננה מוכחת דיה בטקסט הנדון.

ידי מלאך בלא ספק" (ח"ב מא). על מלאך זה עוד נתעכב להלן. כאן רק ביקשנו להדגיש אותה סטרוקטורה כללית, שאיננה אלא השלכת המיכאניזמים הראשוניים של הנבואה על הנבואה עצמה, כשבדימוי הנבואי נראה דבר אימנטי לאדם (הכח המדמה), כאילו הוא עומד מחוצה לו (המלאך).

ז

ההסבר הפסיכולוגי של מיכאניזם הנבואה עשוי, לדעתי, להבהיר עיקרון אחר שהרמב"ם השתמש בו לא מעט בפרשנות המקרא. עיקרון זה נובע מן הקירבה הבסיסית הקיימת במשנתו של הרמב"ם בין הנבואה לבין החלום<sup>84</sup>. היסוד הראשון שניתן ללמדו מן ההקבלה שבין החלום לבין הנבואה, הוא דבר קיומם של שני רבדים, הדימוי והאינטרפרטיבי. אלא שכאן נפתחות אפשרויות שונות:

(א) לפעמים מופיעים בחלום שני הרבדים גם יחד (ח"ב מג): "וכמו שיראה אדם בחלום, וידמה בחלומו שהוא שהוא ניעור, וסיפר החלום לזולתו ופירש לו עניינו, והכל חלום, וזהו אשר קראוהו חלום שנפתר בתוך חלום". הוא הדין בנבואה. יתכן שהנביא רואה את החזון "ויפורש לו ענין המשל שהוא במראה הנבואה שהוא עצמו". לפעמים נראה בחלום כי הפירוש מתרחש רק לאחר שהחלום מתעורר משנתו, אולם כמובן, גם זה חלק מן החלום או מחזון הנבואה, כמו שהתבאר בזכריה ובדניאל.

(ב) אפשרות שנייה מתקיימת כשאין הפשר מתקבל בחלום, או בחזון, עצמו, אלא עם התעוררותו של החולם. יש בין משלי הנבו אה"משלים רבים שלא

34 על השיטות השונות לפשר החלומות ראה: Joseph de Somogyi, The Interpretation of Dreams in Ad-Damiri's *Ḥayat Al-Ḥaywān*, *JRAS*, 1940, 1—20.

לדידנו מעניינת במיוחד השיטה השלישית, זו של הפשר האטימולוגי (ראה שם N. Bland, On the Muhammedan Science of Tābir, or Interpretation of Dreams, *JRAS*, 1856 עמ' 13—15).

על המקורות היווניים והערביים של התורה המאחדת בין החלום לבין הנבואה ראה: S. Pines, The Arabic recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine concerning Veridical Dreams, according to al-Risala al-Manāmiyya and other sources, *Israel Oriental Studies* 4 (1974); A. Altmann, Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy? *AJS Review* 3 (1978).

למקורות השונים על חלום ונבואה בספרות הפילוסופית היהודית יש להוסיף את דיונו של הרשב"ץ, מגן אבות, ליוורנו תקמ"ה, דף עא ע"א ואילך.

פורש עניינם במראה הנבואה, אלא אחר היקיצה ידע הנביא מה היתה הכוונה".  
 (ג) לפעמים אין כלל פשר לחלום, הואיל והנביא לא פירש לנו אותו  
 חזון, או שמא משום שאף לו עצמו לא נתגלה הפשר<sup>35</sup>.  
 אחת מן התכונות הנוספות שיתכן שיש ללמוד אותן מן החלום, היא  
 האפשרות לא להיות מודעים כלל לעובדה שאכן אנו חולמים. עובדה זו באה  
 לכלל ביטוי בתופעה פרשנית חשובה, לפיה מתוך עיון במקרא לא תמיד נהיה  
 מודעים כי לפנינו טקסט המתאר חזון נבואי, וידמה לנו שלפנינו מציאות  
 אובייקטיבית ממש<sup>36</sup>.

עד כאן עקרונות כלליים. חשובה במיוחד היא ההקבלה בין החלום לבין  
 הנבואה גם בכל הנוגע לפרשנות התוכנית של הטקסט לפרטיו, שהרי העיון  
 במיתודות של פתרון החלומות מסוגל להעשיר את ההרמנאוטיקה המקראית.  
 ואמנם, לדעתי, אחת התרומות החשובות של הרמב"ם לפרשנות המקרא היא  
 הנסיון לעמוד על כללי הטרנספורמציה הלשוניים הפועלים בחלום ובחזון  
 הנבואי גם יחד. מלים אינן מוחלפות בגלל קירבה סימאנטית, כמו בתורת  
 השמות המשותפים הקלאסית, אלא בגלל קירבה אטימולוגית או טראנס-  
 פורמאציות סינטאקטיות פשוטות: שינוי בניקוד, תוספת או השמטת אותיות,  
 ובמיוחד שיכול אותיות. בחלום ובנבואה כאחד אכן מתרחשת טראנספורמאציה  
 זו בשני שלבים. בראשון עוברת מלת-המפתח טראנספורמאציה לשונית, בשני  
 היא הופכת לדימוי. בפתרון הנבואה חייבים אנו להפוך בשני שלבים אלה כדי  
 למצוא את הסברה הנכון.

שתי דוגמאות מסביר הרמב"ם באריכות. הראשונה היא הסברת ראיית "מקל  
 שקד" בירמיהו:

הנביאים, כמו שאמרנו, ידברו בשמות המשתתפים ובשמות שאין הכונה  
 בהם מה שיוירו במשלם הראשון, אבל יזכור השם שהוא מפני גזרה אחת  
 כמו "מקל שקד" (ירמיהו א, יא) שילמוד ממנו "שוקד אני" (ח"ב כט).

כאן קובעת את הטרנספורמאציה קירבה אטימולוגית, האסון המתקרב ובא  
 במהירות: "שוקד", ומהירות זו מתוארת על ידי מקל "שקד".

בדוגמה אחרת נקבעת הקירבה תוך שינויים לשוניים פשוטים אף יותר.  
 הדוגמה לקוחה מתוך נבואתו של זכריה על שני המקלות "נועם וחובלים".  
 התיבה 'חובלים' מתפרשת ודאי מלשון 'חבלה', אך הנביא לומד ממנה "ותקצר

35 הדוגמה הקלאסית המובאת על ידי שם טוב בפירושו היא חזונו של דניאל (יב,  
 ט): "כי סתמים והתמים הדברים עד עת קץ".

36 השווה ח"ב מו, ובהתחלת ח"ב מא. דבר זה נכון לגבי חלק מנבואותיו של  
 יחזקאל והושע, חלומו של גדעון ועוד. והשווה ראב"ע להושע א, א.

נפשי בהם וגם נפשם בחלה ב"י" (זכריה יא, ח). דבר זה מובן אך ורק תוך עמידה על הטראנספורמאציה 'חבל' — 'בחל', שכמוה רבות<sup>37</sup>.  
 הדוגמאות שהביא הרמב"ם הן מתוך נבואות שנתפרש פירושן במקרא עצמו. אלא שהרמב"ם מרמז למילות מפתח נוספות, שהבנתן היא תוצאה של טראנס-פורמאציות מעין אלו<sup>38</sup>: "רגל עגל" (יחזקאל א, ז), "חשמל" (שם, כז), "נחשת קלל" (שם, ז), "וההרים הרי נחשת" (זכריה ו, א), "כלוב קיץ" (= בא הקץ, עמוס ח, ב) "ופני שור" (יחזקאל א, י)<sup>39</sup>. אם כי אין הרמב"ם מסביר במפורש את משמעם של ביטויים אלה, הוא כותב באופן ברור על העיקרון שמאחורי הפירוש: "ואמנם אמר מילת פני שור להעיר גם כן מצד קצת גזרה, כמו שרמזנו בו" (ג, א).

37 על הקירבה שבין גישה זו לשיטות בפתרון החלומות ניתן ללמוד מתוך שיחזור המיתודה שהשתמש בה יוסף, כפי שהובנה על ידי ר' יעקב בן ששת בספר משיב דברים נכוחים. מה שראה יוסף והנה תוך השדה "קמה אלמתי וגם נצבה" (בראשית לו, ז) הוא מלשון "נצב מלך" (מלכים א כב, מח), דהיינו "לשון שררה". שלושת השריגים בחלום שר המשקים (בראשית מ, י) הם שלושה ימים, הואיל ו"שריגים מלשון שרגא", "וכן סלי חורי (שם טז) מלשון חירור". ראה ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 80, וראה שם הערת המהדיר, המצביע על פירוש דומה משל ר' יהודה בן חלאוה.

38 ברצוני להדגיש שוב שההסבר הזה איננו הסבר לשוני גרידא. לפנינו טראנס-פורמאציות שונות: שנוי מלה במלה, הפיכת מלה לדימוי. השרשרת בחל, חבל, מקל חובלים, שונה לחלוטין מן הדימוי המקובל. ר' דוד מסיר ליאון כותב: "לכן נקרא כרובים ע"ש ההפך ר"ל רכובים, כי המלות מתהפכות כמו שמלה שלמה, כבש כשב, ויקרא זה הגלגל כן שהוא אחרון וכולו הוא רכוב מכל הגלגלים הקודמים". אין ספק בעיני שאין הסבר פשוט זה מתאר נכונה את עמדתו של הרמב"ם. ראה פירושו למורה נבוכים, כ"י בודלי 1263 (סרט 22077 במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים) דף 170 ע"ב. ר' שלמה בר' יודא הנשיא מפרש גם 'נשר' מלשון שור והבטה, ראה גהוראי, 39 שלמ', עמ' 91. לפירושים אחרים ראה שם עמ' 89 ואילך. מפרשי הרמב"ם המשיכו במיתודה זו. כפי שאברבנאל מעיר, פירש כנראה גרבוני את שם הנהר 'כבר' כאילו הוא נוצר מסיכול אותיות מן השם 'רכב': "וכבר בהיפוך האותיות הוא רכב שענינו שהשיג המרכבה לא שהיה דבר חוץ לנפש" (פירוש יחזקאל א, ירושלים תש"ט, דף תמד). על הזיהוי כרובים — רכובים ראה כספי, עשרה כלי כסף, מהדורת לאסט, פרעסבורג תרס"ג, עמ' 109. למיון צורני, כשמאחוריו הבדל עקרוני, ניתן למצוא בין מיתודה זו של הרמב"ם, לבין שיטת הצירוף של ר' אברהם אבולעפיה, שיחד עם הגימטריה והנוטריקון הם מהווים את שלשת הדרכים לחקר התורה. למשל "צלם ודמות בצירופם למוד מצות" (כ"י פריס 226, דף 10 א—ב). תודתי לד"ר משה אידל שהיפנה אותי לדוגמה זו.

להלן נדגים באורח חלקי את העקרונות הפרשניים הנובעים, כמו שרמזנו, מן ההסבר הפסיכולוגי של הנבואה, כשהם מיושמים על פרשה שלימה. המקום היותר חשוב ונוח להדגמה זו היא ראשיתה של פרשת וירא (בראשית יח). לדברי הרמב"ם, אין פרשה זו, בה נראים מלאכים ("ויבאו שני המלאכים סדמה", בראשית יט, א), אלא מראה נבואה או חלום: "כי כל מקום שזכרה בו ראיית מלאך או דיבור, שזה אמנם הוא במראה הנבואה או בחלום, יבואר בהם או לא יבואר" (ח"ב, מב). הערה זו של הרמב"ם תובן יותר, אם ננסה להבהיר מהו ה'מלאך' בשיטתו.

במשמע הכללי ביותר ניתן לראות מלאך ב"כל עושה מעשה מצוה" (ח"ב ו, ז), כלומר, ניתן לכנות מלאך ישות כלשהי שאנו רואים אותה כמשרתת של כוונת הבורא. לפי הגדרה זו נכללים במושג 'מלאך' שלביה השונים של המציאות "היסודות", עצמים דוממים, בני אדם<sup>40</sup>, וכמובן הישים שמעבר לאדם, השכלים הנפרדים: "שתורתנו לא תכחיש היותו יתעלה מנהיג זה המציאות באמצעות המלאכים" (ח"ב, ו). על פי דבריו אלה של הרמב"ם המלאכים הם הישים השונים שבקוסמוס, כשאינן לפנינו הגבלות אונטולוגיות כלשהן. לא ישים בלבד, אלא גם כוחות חלה בהם פרסוניפיקציה מעין זו: "כי כל כוח מן הכוחות הגופניות מלאך, כל שכן הכוחות המפורזות בעולם", ולא רק כוחות כלליים, גם "הכוחות האישיים הוות ונפרדות" — מהווים מלאכים. בין כל המלאכים הישיים — הכוחות, בולט מקומו של מלאך, שהוא מפתח להבנת הנבואה. הבנתו של מלאך זו חשובה במיוחד לנוכח הבחנה חשובה העוברת לאורך כל שיטתו של הרמב"ם, ושניתן לנסחה כהבחנה שבין מראה מלאך, לבין מלאך, כלומר בין המלאך שבשפת הנבואה, לבין המלאך שבמטא-שפה בה אנו מתארים את התופעות, ולה שייך גם ניתוחו של הרמב"ם לעיל, דהיינו ראיית הכוחות הכלליים והאישיים כמלאכים, ככל שהם משרתים מטרה כלשהי בתכנית חלוקה זאת בין "מלאכים" לבין "מראות-מלאכים" היא שקובעת מעמד מיוחד למלאך הפותח את ההתגלות הנבואית.

טיבה של הבעיה העומדת לדיון תובן על ידי ניתוח של מעמד ההתגלות. כך דרך משל פותחת פרשת ההתגלות בסנה בתיאור: "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש", כאשר לאחר מכן נאמר: "וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים"

40 כך מסביר הרמב"ם (ח"ב לד) את הפסוק בשמות כג, כ: "הנה אנכי שלח מלאך לפניך" וגו' כמקבילה לדברים שנאמרו במשנה תורה (דברים יח, יח) "נביא אקים להם" וגו'. בסוף הפרק מפרש הרמב"ם כי מלאך הוא שמגלה את החזון לנביא. וראה דבריו של ר' אברהם בן הרמב"ם המובאים בהערתו של קאפח, עמ' שצט הערה 14.

(שמות ג, ב—ד). מהו מעמדו ותפקידו של אותו מלאך הפותח את ההתגלות? אם כי נאמרו דעות שונות בדבר, נראה שכונתו של הרמב"ם היא לכוון המדמה<sup>41</sup>. הבנה זו של ההתגלות על-ידי מלאך מצויה ביסוד הפירוש של ביטויים שונים. למשל, בפסוק "וירא אליו ה'" (בראשית יח, א), "וירא" פירושו "השגה שכלית" (ח"א, ד), שלא כמו "וירא" הבא פעמיים בפסוק שלאחר מכן,

41 מעניין להשוות גישה זו לעמדתו של הרלב"ג. בסוגיית ראיית המלאכים ניתן להגדיר שלושה כיוונים בפירוש הרלב"ג (מראי המקומות לפי דפוס בומברג, ויניציאה ש"ז). (א) הרלב"ג מפרש את ראיית המלאכים כמתייחסת לנביאים. בראשית טז, ז, כה ע"ב: "וימצאה מלאך ה' וכבר מצאה אחד מנביאי הדור"; בראשית יח, ב, כו ע"ב: "וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו — והם היו נביאים כאילו תאמר שם ועבר... והנה נקראו מלאכים אצל לוט כי הנביא יקרא מלאך... ולא נקראו אצל אברהם כי אם אנשים, כי לא היו שלוחים אצלו כי הוא היה נביא". מכאן הפירוש לדברי חז"ל הטוענים בבראשית רבה שאברהם שכוחו יפה נדמו לו כאנשים, ואילו לוט שכוחו רע — נדמו לו מלאכים. וכן פירש בבראשית לב, ב 'ויפגעו בו מלאכי אלהים': "ופגעו בו קצת מנביאי הדור או נראו לו מלאכי ה' בנבואה". שמות יד, יט: "ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם" ואפשר שיהיה מלאך האלקים הנזכר משה... אחשוב שעשה זה לפי שיש לנביא רושם בחדוש האותות והנפלאות, ועוד כי היה בזה תועלת לישראל שלא ייראו מפרעה... ועוד כי לפי שהנביא יותר מושגח... הנה ראוי שיהיה הוא האחרון" (סח ע"ב). לפי הרלב"ג יש להבין את המלאך כמתייחס לנביא, כשלפנינו מאורע פומבי, מאורע המתרחש בהקיץ, או ראיית אנשים שאינם ראויים לנבואה. כך למשל בשופטים ב, א: "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבכים" וזה המלאך היה נביא שלא יתכן שידבר מלאך ה' לרבים יחד בזה האופן, וכן שופטים ו, יא: "ויבא מלאך ה' — הוא פנחס... כי ראשית הספור מורה שהיה בהקיץ": שופטים יג, טז: "ויאמר מלאך ה' אל מנוח — זה המלאך... היה נביא בהכרח כי אין מדרך הנבואה שתהא לשנים". לטענה זו מתלווה פירוש בעל אופי ראציונאליסטי קיצוני: "ולא רצה לאכול... כדי ליישב יותר בלב מנוח ואשתו כי הוא מלאך ה' כדי שיהיו נזהרים מכל מה שאמר להם"; שמואל ב כד, טז: "וישלח ידו המלאך ירושלים לשחתה — ידמה לפי מה שאחשוב שזה המלאך היה נביא לזה היה נראה בהקיץ לדוד". סימוכין לפירושיו אלה מוצא הרלב"ג במקומות שונים. הדברים בשמות כג, כ: "הנה אנכי שלח מלאך לפניך... ושמע בקולו אל תמר בו" זהים עם האזהרה האוסרת להמרות את דברי הנביא. דברי דבורה (שופטים ה, כג): "אורו מרוז אמר מלאך ה'" רומזים לדבורה עצמה, וכן נאמר במפורש אצל חגי (א, יג) "ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה' לעם לאמר". (ב) אפשרות שנייה היא פירוש ראיית המלאך כמתרחשת בחזון הנבואה או בחלום. בראשית לב, כה (מא ע"א): "ויאבק איש עמו עד עלות השחר" ונראה לו בנבואה מלאך ה' כאילו הוא איש. אם הדבר כך, איך תקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו? בתשובתו שהפכה לקלאסית מעמידנו הרלב"ג בפני שתי אפשרויות. האחת, "שכבר נראה התפעל כלי הנפש מהדמוינים שיהיו לאדם בעת השינה", והשניה, "שכבר יתעורר

ומשמעו ודאי "ראות עין ממש". ואם אין הרמב"ם טוען שפירוש זה של 'וירא' הוא כפשוטו, הוא טוען כך לגבי הביטוי שלאחר מכן (יח, ח): "והוא עומד עליהם", למרות ששם זה "משתתף הוא", פירושו כאן "בענין עמידת האדם וקמתו" (ח"א, יג) 42. את עיקרו של פירוש הרמב"ם לפרשה יש אכן לראות בטענה שהיא מתרחשת בחזון הנבואה.

הרמב"ם מוצא סימוכין לפירושו זה בדברי ר' חייא הגדול: "לגדול שבהם אמרו" (בראשית רבה מת, ט). מן הראוי לעמוד בפרוטרוט על התייחסות זו: ברקע דבריו של ר' חייא שתי אפשרויות פירוש המקראות. ואכן נרמזו אפשרויות אלו במחלוקת שנשנית בבבלי (שבועות לה ע"ב): "כל שמות האמורים בתורה באברהם קודש חוץ מזה שהוא חול, שנאמר: 'ויאמר אדני

לפעמים הדמיון מהדברים אשר יתפעל בהם האדם בעת השינה ולזה יקחו הרופאים ראייה חזקה על החולים מחלומות החולה... ובהיות הענין כן הנה היה אפשר שקרה ליעקב בסבת העמל שעמל בה בהעברת כל אשר לו בנחל שנתחדש לו כאב בכף הירך בעת השינה ונדמה לו מפני זה לחלומי של נבואה שיתאבק עם זה האיש ושקע כף ירכו בהאבקו עמו". כן הוא הדבר בפרשת בלעם והאתון: "והנראה בעינינו לפי השרשים האמיתיים... שזה הסיפור היה ענין שקרה לבלעם במראה הנבואה כמו העניין בסיפור לקיחת הושע את גומר בת דבליים... " (קצו ע"א) וכן מקבלים מראות-נבואה רבים את פירושים מתוך ההקשר הריאלי. יהושע ה, יג: וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו וחרבו שלופה בידו — "מחשבתו משוטטת שם איך יעשה לאחרית העם היושב בה ומפני זה נדמה לו דבר מענייני המלחמה". (ג) אפשרות שלישית היא זיווג המלאכים עם השכלים הנפרדים, שמות ג, ב: "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה — "הוא שכל הפועל אשר הוא שליח ה' להציל הדבקים בו מהרע" (נד ע"ב). לעומת אפשרויות אלו, המאפיינות את הגישות הראציונאליסטיות, סובר הרמב"ן כי המלאך הוא ישות רוחנית המתלבשת בלבוש גופני, ועל ידי כך יש בידו להתגלות לבני אדם. "על דעת רבותינו הוא כבוד נברא במלאכים יקרא אצל היודעים המלבוש יושג לעיני בשר בוכי הנפשות כחסידיים ובני הנביאים ולא אוכל לפרש" (פירוש התורה, בראשית יח, א, והשווה במדבר כב, כג). ראינו לעיל שהמלאך המתגלה מסמל את הכוח המדמה. אולם מה פשר ה"שלשה" 42 (יח, ב)? הרמב"ם הדגיש פעמים רבות שפרטי החזון אינם ניתנים להסבר משיביע רצון, אם כי לפעמים שייכים גם הם לגרעין הסמלי של החזון (השווה את דבריו על סולמו של יעקב בהקדמה לח"א, וראה על כך לעיל). ברם, כמה ממפרשי של הרמב"ם ניסו לתת פשר לפרטים אלה, בראותם בחזונו של אברהם ביטוי סמלי למורכבותה של נפש האדם. וראה למשל פירושו של ר' משה נרבוני. סיכום דעות אלו מצוי אצל ר' דוד מסר ליאון בפירושו למורה, (לעיל הע' 38), הרואה באנשים שנתגלו לו שלושה כוחות הנפש האנושית: המדמה, המחשב והשכל. אם משה היה מתנבא "מעל הכפורת מבין שני הכרובים", שהם השכל והמחשב, הרי שאברהם, ככל הנביאים, נזקק גם למלאך השלישי — הכוח המדמה (א87). לא אכנס כאן לפרטים הפסיכולוגיים של שיטתו, ולמהותו של הכוח 'המחשב'.



אם נא מצאתי חן בעיניך' (יח, ג). חגיגה בן אחי ר' יהושע ורבי אלעזר בן עזריה משום ר' אלעזר המודעי אומר אף זה קודש". שתי האפשרויות קשורות בפירוש הפסוק הראשון של הפרשה (יח, א). לפי הבנה אחת הריהו יחידה עצמאית (הקב"ה בא "לבקר את החולה", רש"י), ולפי זה ההזכרה בפסוק יח, ג היא קודש "והיה אומר להקב"ה להמתין... " (רש"י). לפי ההבנה השנייה — הפסוק הראשון משמש מעין כותרת לכל הפרשה, בחינת כלל ופרט, ופסוק יח, ג הוא חלק ממראה הנבואה, ובו דבריו של אברהם למלאכים. האזכרה היא חול. פירושים אלה קשורים זה בזה. מכאן, שדבריו של ר' חייא הגדול יותר משהם קובעים את פירושו הנכון של פסוק יח, ג, מצביעים על מעמדו של הפסוק הראשון, המהווה כותרת, המסמכת את הפרשה כולה. לפנינו, אפוא, פרשה שכל כולה במראה הנבואה<sup>43</sup>.

פירושו של הרמב"ם נוסח בקווים כלליים בלבד, אך דבריו — שבחלקם נשארו סתומים — זכו לביקורת חריפה מצד פרשנים אחרים, ובעיקר הרמב"ן. הרמב"ן מעלה מספר שאלות רלבאנטיות לפירוש הפרשה. חשובה במיוחד הערתו לגבי פרטי המראה (על פי הפסוק בקוהלת ז, ב) :<sup>44</sup> "כי בא החלום ברב ענין":

והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות ולא עשה אברהם בן בקר וגם לא צחקה שרה, רק הכל מראה, ואם כן בא החלום הזה ברוב עניין כחלומות השקר, כי מה תועלת להראות לו כל זה.

דומה כי תשובתו של אברבנאל (בפירושו לח"ב, מב) מבטאת יפה את דעתו של הרמב"ם: "נודה להרמב"ן שלא לשה שרה ולא עשה אברהם בן בקר ולא צחקה שרה, אבל נאמר שלא היה מפני זה המראה כחלומות השקר". פרטי המראה יכולים להיות בעלי משמעות, להודיע "משפט סדום... ושכל מה שבא עליהם היה ברשעם... גם להודיע שסיבת היותו זוכה לבנים היה גדיבותו והטבתו לזרים... וכבר דרשו חז"ל דברים אחרים על מה שראה אברהם

43 בהלכות יסודי התורה (ו, ט) קבע הרמב"ם הלכה כר' אלעזר המודעי: "כל השמות האמורים באברהם קדש, אף זה שנאמר אדני אם נא מצאתי חן, הרי הוא קדש". הלכה זו סותרת את דבריו במורה, לפיהם הוא מקבל את פירושו של ר' חייא. אלא שסתירה זו איננה צריכה להתמיה. פסק ההלכה יכול להתחשב עם פירושים אחרים, או אף להתייחס לדרש, ולא לפשט. כך ודאי המשך ההלכה "כל השמות האמורים בלוט חול חוץ מזה, אל נא אדני הנה נא מצא עבדך חן" (יט, יח-יט). הלכה זו קשורה עם פירוש — בחינת דרש — שיש לקבלו מטעמים דידיאולוגיים: "מי שיש בידו להמית ולהחיות זה הקב"ה" (שבועות, שם). השווה גם ביאור שמות קודש וחול לרבינו משה בן מימון, דביר, ספר א (תרפ"ג), עמ' 191—222.

44 ראה פירושו לתורה, בראשית יח, ב.

בזה ומה שעשה". הריטב"א, המקנא אף הוא לדעתו של הרמב"ם, מצביע על העובדה, שיש לפרש מראה לפי הדינאמיקה הפנימית שלו, ובמשלים — עניינים רבים שיבואו לפי המשל ולא לפי הנמשל. דבר זה הולם אף הוא את דעתו של הרמב"ם, אשר כמו שראינו לעיל, עומד בפתיחה למורה נבוכים על המשלים שאינם מדייקים בפרטיהם שיבואו "במשל ההוא דברים רבים מאד, אין כל מלה מהם מוספת עניין בעניין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר העניין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגילוי של המשל ההוא".

שאלה חמורה יותר ויסודית יותר מתעוררת לפי הרמב"ן, תוך עיון בחלק השני של הפרשה:

והנה לפי דעתו זאת יצטרך לומר כן בעניין לוט, כי לא באו המלאכים אל ביתו ולא אפה להם מצות ויאכלו, אבל הכל היה מראה. ואם יעלה לוט למעלת מראה הנבואה איך יהיו אנשי סדום הרעים והחטאים נביאים... ואם הכל מראות נבואתו של לוט יהיה ויאיצו המלאכים וגו'... וכל הפרשה כולה מראה וישאר לוט בסדום. אבל יחשוב שהיו המעשים נעשים מאליהם והמאמרים בכל דבר ודבר מראה. ואלה הדברים סותרים הכתוב, אסור לשומעם אף כי להאמין בהם.

כל מפרשי הרמב"ם התלבטו בבעיה זו. אחת התשובות האפשריות אכן טוענת כי הפרשה השנייה היא חזונו של לוט ולא של אנשי סדום. יתכן שדעה זו יכולה למצוא סימוכין לעצמה בדבריו של הרמב"ם עצמו (ח"ב, ו) המזכיר ברמז את נבואתו של לוט. פירוש זה התקבל על דעתם של רוב מפרשי הרמב"ם. אולם הפריצה היותר חשובה להבנת הפרשה פרצו אותם מפרשים שניסו לפתח את רעיונותיו של הרמב"ם עד תומם. אם אכן צודק הרמב"ם, הרי שהנבואה כולה, כולל המאורעות המתרחשים בסדום, הם חזונו של אברהם. רעיון זה, לפיו היתה הופעת המלאכים ללוט ולאנשי סדום חלק בנבואתו של אברהם, מצוי בכתביו של ר' נסים בן משה ממרסיליה: <sup>45</sup>

ומלאכי לוט והדבור עמהם ובואם אל ביתו ודבריהם וכן האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים הכל מגבואת אברהם... ואחר כך ספר הכתוב מה שיצא אל המציאות מכל זה ר"ל מכל דברי הנבואה הזאת ומשליה והוא וה' המטיר על סדום וגו'... וישלח את לוט מתוך ההפכה. ואפשר שאברהם גלה לו הסוד וזהו אמרו ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט שבאמצעות הודעת אברהם היה נצל לוט.

45 מעשה נסים, כ"י פריס 720 (סי' במכון לתצלומי כתבי יד בס' הלאומית 11588) דף 67 ע"א ואילך.

הדברים שרמזו ר' נסים, הגיעו לפיתוח מושלם בפירושו של דון יצחק אברבנאל. אברבנאל אכן רואה את כל הפרשה כמראה אחד. אין כאן לא חזון של לוט, וקל וחומר לא חזון של אנשי סדום,

שהסיפור כולו היה במראה הנבואה לאברהם שהראהו השם בנבואתו כאילו המלאכים באים אל סדום... וכל שאר הסיפור שהראהו ה' להודיעו שהיו אנשי סדום רעים וחטאים... כי המראה כולה לדעת הרב מדובקת ונקשרת מן וירא אליו ה' (יח, א) עד ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח (יט, כו) שראה אברהם ג"כ שאשתו של לוט היתה חייבת ג"כ ותוכלל בתוך ההפכה.

דון יצחק אברבנאל מסתמך בפירושו זה על פרטים סגנוניים שונים, ובעיקרו של דבר על הכפילות שבפסוקים האחרונים של הפרשה. אכן, נראה בעליל, כי פסוקים יט, כו—ל, חוזרים על כל הפרשה כולה; ובייחוד בהשוואה לפסוקים הקודמים (יט, יב—כו). שני טקסטים אלו, שבעיני קורא אמון על ברכיה של בקורת המקרא נראים כשייכים לשני מקורות, אינם לפי אברבנאל אלא שני תיאורים של אותה מציאות בשני מישורים שונים. בפסקה הראשונה (עד יט, כו) אנו ניצבים בפני חזון נבואי, בעוד שכנגד זה מציירת לנו הפסקה השניה ציור ריאלי של הפיכתה של סדום, כדרך שהיא נראית למי שאיננו נביא. השכמתו של אברהם וסיום החזון מבדיל ביניהם.

אברבנאל הרגיש ללא ספק גם באופי השונה של הטקסטים בכל מה שנוגע למבנה הפנימי שלהם. שעה שטקסט השני הוא יחידה אחת, בה קיים רצף של סיפור, עדים אנו ביחידה הראשונה לשינויים רבים, רצף הסיפור נפסק תכופות בהתגלויות שונות. כך, דרך משל, באמצע השיחה עם שלושת האנשים, צוחקת שרה בקרבן — ולאברהם נודע הדבר. מאידך גיסא הסיפור נפסק שוב כאשר ה' מגלה לאברהם את דבר הפיכתן הקרובה של סדום ועמורה. אם כך הדבר, הרי שהפסוק: "וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו" (יח, לג) שהיה נראה לפרשנים אחרים כקובע את המעבר מחזונו של אברהם לחזונו של לוט — הוא מכלל הנבואה שנדמה לו שהלך השם והקיץ מנבואתו והיה כך וכך, אבל הכל היה במראה" <sup>46</sup>.

דעתו זו של אברבנאל הריהי עיבוד נוסף של ההבחנה העקרונית של הרמב"ם בין שפת המושא של הנבואה, לבין המטא-שפה, בה אנו מתארים את הנבואה

46 כאמור חלקו רוב מפרשי הרמב"ם את הפרשה לשניים, לחזונו של אברהם (יח, א—לג) ולחזונו של לוט (יט, א—כו), כשהפסוק יח, לג מפריד ביניהם. השווה למשל ר' שלמה בר' יודא, הסובר שלוט ניצל משום שהאמין לנבואתו, מה שאין כן אשתו שהפכה לנציב מלח. ראה נהוראי, שלמ' עמ' 108.

והמציאות. כאן עולה הטענה שהתורה כוללת פרשיות כתובות בשתי לשונות שונות, זו בצד זו, מבלי שינתן לנו דין וחשבון על כך. דבר זה מאיר באור מיוחד את החזרות והסתירות שעליהן הצביע הרמב"ם בפתיחתו למורה נבוכים. כפי שנראה להלן, מוצא אברבנאל דוגמה נוספת לחלוקה זו בשתי פרשיות הבריאה<sup>47</sup>.

בפירושו לתורה נוקט ר"י אברבנאל בגישה קונסרבטיבית יותר, בטענו שהוא "מפרש פסוקי הפרשה... כפי דרך המדרש... ואחר כך כפי הפשט כאשר עם לבבי ולא אתעסק פה בפירוש המראה הזאת כדרך הרב המורה ולא להשיב על הקושיות שהקשה עליו הרמב"ן לפי שאינו ממה שיאות למקום הזה, ואם יגזור השם בחיים בפירוש המורה שהתחלתי לעשות, שם אבאר הענין על אמיתתו". יתכן שניתן לטעון, כי כמו במקומות אחרים, הוא מפרש במורה רק אליבא דהרמב"ם. אך קשה להשתחרר מן הרושם שדווקא בפירושו למורה, גילה אברבנאל את כוונתו האמיתית. דבריו של אברבנאל "כפי הפשט" — המציינים לכאורה לשבח את הפירוש בהשוואה לדרך הדרש — אינם שוללים

47 מה היתה דעתו האמיתית של הרמב"ם בסוגיה זו? כשהוא נסמך על דברי ר' תנחומא בשם ר' לוי במדרש, רומז לנו הרמב"ם, לכאורה, שמדובר בשני חזונות שונים (ח"ב ו): "שאתה תמצא נביאים יראו המלאכים כאלו הוא איש מן האנשים... ומהם מי שיראהו כאלו הוא איש נורא מפחיד... ומהם מי שיראהו אש... ושם נאמר אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו כדמות אנשים, לוט שהיה כחו רע נדמו לו כדמות מלאכים וזה סוד נבואי גדול". ובפירושיהם של אפודי ושם טוב: "לוט שהיה כחו המדמה חלוש, היה מחקה בצורות מפחידות נוראות". אולם דא עקא שדברים אלה של הרמב"ם עומדים בסתירה מפורשת למה שאמר הוא עצמו בחלוקת מדריגות הנבואה, שם מסווגות הנבואות שבהן נראה אדם למדריגה החמישית — בתלום, ולעשירית — במראה, בעת אשר הנבואות שבהן נראה מלאך הן השישית והאחת-עשרה בהתאמה. אם כך גדול כוחו של לוט מכוחו של אברהם! כספי, נרבוגי, אפודי ושם טוב השיבו תשובות שונות על קושייה זו. לתשובות אלו ניתן להוסיף את תשובתו של ר' דוד מסיר ליאון (לעיל הע' 38), מבחין בין חזונו המבהיל של לוט לחזונו הנוח של אברהם. לגבי חזונו של לוט כאלו נאמר בפסוק איש נורא, "אלא שלקח הכתוב מלאך מצד המורא שהיה מטיל". ולאחר ביאור זה כותב ר' דוד "והבן זה מאד, מזה תשיב למה שמקשים כל העולם שהרב סותר דבריו ממה שפי' פמ"ה מהב' במדרגות שמדרגת מי שרואה המלאך היא למעלה ממדרגת מי שיראה איש ובכאן אמר הפך זה". לפי ר' דוד אכן זה סוד נבואי גדול, שמי שכוחו יפה אינו מרבה בהיקויים ובהפעלות הנפש במראה הנבואה (פירוש למורה נבוכים, דף 67 ע"ב). נסיון אחד לפתור את הסתירה ראה אצל ר' שלמה בר' יודא, נהוראי, שלמ' עמ' 109. וראה דבריו של שם טוב העומד על שאלה זו, מוסיף עליה סתירה נוספת וטוען שדברים אלו באו "לפי הסיבה השביעית" (ח"ב ז). אם נקח סתירות אלו במלוא הריפותן נוכל אכן לטעון, שגם אליבא דהרמב"ם המלאכים של לוט אינם אלא חלק בחזונו של אברהם.

את הצורך בפירוש על דרך הסוד, ובדרך זו לא הלך אברבנאל בפירושו לתורה, ספר שנכתב לקהל הרחב, אלא דווקא בפירוש המורה — החיבור האוטורי, בו ניתן לגלות את האמת שבסוד.

החזרות שבפרשת חזונותיו של אברהם מתפרשות על ידי הרמב"ם כמבטאות שני רבדים של הסיפור, הרובד הריאלי והרובד הנבואי. בדומה לכך, זהה ראיית המלאכים במחניים למאבק עם האיש בפנואל (ח"ב מב):

וכן ביעקב אמר "ויפגעו בו מלאכי אלהים" (בראשית לב, ב), ואחר כן התחיל לבאר איך קרה עד שפגעו בו, ואמר שהוא שלח שלוחים ופעל ועשה, "ויותר יעקב לבדו" וגו' (לב, כה) וזהו מלאכי אלהים הנאמר עליהם תחילה "ויפגעו בו מלאכי אלהים"<sup>48</sup>.

5

היישום היותר חשוב למיתודה המדגישה את החזרה שיש עמה הסתרה מצוי לדעתי בפירושו של אברבנאל למעשה בראשית, כמות שבא לכלל ביטוי בביאורו למורה (ח"א ז). אברבנאל מסתמך על ההקדמה הראשונה של הרמב"ם, לפירוש פרשת הבריאה (ב, ט):

שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כלו על פשוטו כפי מה שידמו ממנו ההמון... ובביאור אמרו מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הסתר דבר (משלי כה, ב) ואמרו זה אחר שזכר ביום הששי...

בבראשית רבה אנו קוראים את דבריו של רבי לוי בשם רבי חמא בר הנינא<sup>49</sup>:

מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הסתר דבר מיכן ואילך כבוד מלכים חקור דבר, כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנאמר "בי מלכים ימלוכו" (משלי ח, טו) לחקור דבר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

48 על הקשיים בפירוש זה עמד הרמב"ם המזכיר גם את הסתייגותם של משיגים אחרים (ראה פירושו, דף קד). ההבדל בשמות (פנואל — מחניים) ובמספר (מלאכים — איש), איננו מוסבר לפי פירוש הרמב"ם. לגבי הקושי השני — ניתן לומר אליבא דהרמב"ם — שהחזון מתייחס לא רק לאיש הנאבק עמו אלא למלאכים שנשלחו על יד שהיו לפי זה מלאכים ממש. ושמא ניתן להבחין בין מקום החזון ומקום ההיאבקות בחזון?

49 מדרש בראשית רבה ט, א, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 67 ואילך.

דברים אלה ניתן כמובן להבין שהם מתייחסים למעשה בראשית בכלל<sup>50</sup> ופירושו זה יש לו על מה שיסמוך, שהרי בירושלמי (חגיגה ב, א, ע"ז ב) הנוסח הוא "עד שלא נברא העולם... משנברא העולם". לפי זה, יש כאן הערה כללית של הרמב"ם, אליבא דחז"ל, על חובת הנהירות שבעיסוק במעשה בראשית. לעומת גישה זו, רצה דון יצחק אברבנאל לדייק בדברי המדרש והרמב"ם, הרומזים ב"עד כאן" לסוף תיאור בריאת העולם בששת ימים, ומפקיעים את התיאור שבפרקים ב-ג. לפי אברבנאל, מתאפשרת קריאה זו אם נבין אחרת את משמעות הציווי "חקור דבר". פירושו של ביטוי זה היא, לדעתו, שאת הפרשה הבאה ניתן להוציא מידי פשוטה, מה שאין כן הפרשה הקודמת, שעליה חל הכלל "הסתר דבר".

לכאורה אין פירוש זה מתאים לפשוטם של דברי הרמב"ם, שוודאי כלל במעשה בראשית את שתי הפרשיות (א, ב-ג) כאחד<sup>51</sup>. אולם, דומה, שעקרונית צודק אברבנאל בהבנת דברי הרמב"ם. כאן ניתן לדבר על שני תיאורים, השונים אחד מחבירו לא בפרטים אלא בעצם השפה שבה הם נכתבו. הלשון "ופתח פתח אחר", או בתרגומו של קאפח "ואחר כך התחיל התחלה אחרת" (ת"ם אפתח אפתחאחא אכ"ר) מעורר בנו, בעקבות חזרת הסיפור, את האסוציאציה מפרשת וירא. אכן יש לדבריו של אברבנאל על מה שיסמוכו, אלא שלדעתי מסקנתו צריכה תיקון. ההבדל בין פרק א לבין פרקים ב-ג איננו, כסברתו של אברבנאל, הבדל שבין תיאור היסטורי לבין חזון נבואי כדוגמת פרשת וירא; אלא הוא הבדל שבין פרשה (פרק א) שיש להבינה לפי עקרונותיו של הצופן הספרותי-פוליטי עליו עוד נתעכב להלן, לבין פרשה (פרקים ב-ג) שיש להבינה לפי כללי פירושו של החזון הנבואי. זו הסיבה שפרשה ראשונה ריאליסטית היא יותר והשנייה מסתמכת על האנשת כוחות טבעיים והגשמתם. זו אף זו אין לפרשן לפי פשוטו, אלא שעם כל זאת שונות הן. את הפרשה הראשונה יש להבין לאור התורות הלשוניות של שיתוף השם, השאלה וכיוצא באלה, ואת הפרשה השנייה — לאור פתרון הזונות הנבואה (ב, כט):

שהנביאים כמו שאמרנו ידברו בשמות המשתתפים ובשמות שאין הכונה בהם מה שיוורו במשלם הראשון, אבל יזכור השם שהוא מפני גזרה אחת כמו מקל שקד, חשמל... וכן רגל עגל, ונחשת קלל וזולת זה.

לדידי אין ספק שכאן נרמז לנו הדרך שבה עלינו להבין את פרשת הנחש<sup>52</sup>.

50 כך הבין אותם למשל בעל מדרש הגדול, ככוללים גם מעשה מרכבה, בראשית א, א, מהדורת מרגליות, ירושלים תש"ז, עמ' ד.

51 למען הנוחות, כוללים אנו להלן במושג "פרק א" גם את שלושת הפסוקים הראשונים של פרק ב, פרשת 'ויכלו'. דעתו של אברבנאל עליהם צריכה עיון.

52 גם ר"י עראמה חשב שהרמב"ם מבחין בין רובד ריאלי לבין רובד נבואי במעשה

אם כי יתכן שהרמב"ם הבחין בין הלשונות השונות שבהן נכתבו שתי פרשיות הבריאה, ללא ספק הוא סבר שרבים הקשרים ביניהם<sup>58</sup>. על דוגמה אחת של קשרים אלה נעמוד בסעיף הבא.

י. הרובד הפוליטי

הרובד הפוליטי, כפי שנכנה אותו להלן, הוא השלישי במשנתו הפרשנית של הרמב"ם. הרבה תרם להבהרתו חקר הרמב"ם של השנים האחרונות, שחזר אל אחת ההנחות היסודיות של הפרשנות הביניימית, וקרא גם הוא את ספר המורה כספר אוטורי. ההשלכות הפרשניות של גישה זו הן מיידיות. מאליה מתבקשת ההקבלה שבין ספר המורה לבין המקרא ואגדת חז"ל, שיכולים גם הם להיקרא קריאה אוטורית, כמו שראינו לעיל. נעמוד בקיצור על הנחה יסודית זו.

דיון במשנתו של הרמב"ם העמיד את הקורא בפני הצורך להבחין ביצירתו בין רבדים שונים השרויים בעימות זה עם זה. הגישה הפופולארית הקלאסית הבחינה בין ספר משנה תורה מחד גיסא לבין ספר המורה מאידך גיסא, ומיקדה את העימות בין ספרים אלה. מפעליהם של ליאו שטראוס ז"ל ושל פרופ' שלמה פינס יבל"א החזירו לתודעת המחקר את עובדת קיומם של רבדים שונים בתוך מורה הנבוכים עצמו. דבר זה היה ידוע, כמובן, ומוסכם על רוב המפרשים הביניימיים של המורה, אך נשתכח ברבות הימים ושב לתודעתנו רק לאחרונה. את ספר המורה יש אכן לקרוא כספר אוטורי, ואת שיטתו של הרמב"ם יש לבחון לאור עקרונותיו הפוליטיים.

הרמב"ם ראה את הפרשנות כפופה למטרות חינוכיות-פוליטיות. הפילוסופיה חייבת "לסגן" את הפרשנות: "וכשימצא פסוק מדברי הנביאים או מדברי רבותינו ז"ל חולק על עיקר זה... יאמר: דברי הנביא הוזה, או דברי חכם זה, איני יודע אותם — דברים שבגו הם, ואינם על פשוטיהם"<sup>54</sup>. על המפרש אכן

בראשית, וראה ש' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו. ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 74. אשר לבראשית ב-ג, זו היתה דעה מקובלת בין רבים מפרשני הרמב"ם. אין ספק שזו היתה גם דעתו של הריטב"א אליבא דהרמב"ם. בין יתר קושיותיו על טעמי הקרבנות במורה נבוכים שואל הרמב"ן בפירושו לויקרא (א, ט) "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהו וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ולא היה עדין בעולם שמץ ע"ז כלל". על זה עונה הריטב"א: "ודבר קין והבל אלמלא שנתעלם מעיני רבנו ז"ל דעת המורה בדבר קין והבל היה עוצר בקולמוסו מלומר מה שאמר על הרב ז"ל" (ספר הזכרון, לעיל הע' 22, עמ' מ). אין ספק שלפי סברתו של הריטב"א, אין קרבנו של הבל מוכיח דבר, שהרי מדובר כאן בחוון נבואי. ראה הערתו של קאפה, עמ' שפו הערה 69.

54 קובץ תשובות הרמב"ם, לעיל הע' 15, ח"א לד ע"ג. מן הראוי לשים לב להבחנה זו, "דברים שבגו" מול "פשוט", המתקשרת עם דבריו המפורשים של הרמב"ם

פועלים אילוצים פוליטיים הכופים אותו לפעמים לפרש את המקראות בדרכים מסוימות, אף במחיר ההתעלמות מחוקי הלשון ומן הפשט<sup>55</sup>. אולם שיטת קריאה זו של המפרש מתאימה לשיטה האזוטרית בה כתובה התורה. ואמנם גישה אזוטרית זו איננה בלעדית למקרא. שיטת העלמה בהוראת החכמות היתה מקובלת גם על הפילוסופים, המסתירים דבריהם "ומדברים בהם בחידות"<sup>56</sup>. אלא שככלות הכל לא היה השימוש במיתודה זו נפוץ בפילוסופיה, לפי שזו משתמשת בעומק העיון, בקשי ההרצאה ובלשון טכנית שאיננה נחלתם של ההמונים<sup>57</sup>. מכאן שרק אם נטה אזור לדקויותיה של המיתודה האזוטרית, נוכל להבין את הסודות המסתתרים בדברי התורה, בספרי הנביאים, ואף באגדות חז"ל. לפנינו אכן רובד נוסף לאותם רבדים שניתחנו עד הנה, רובד המתחשב במה שניתן לכנות — הרקע החינוכי-הפוליטי של הטקסט.

כדי להדגים את ההבדל שבין הרובד הזה לרבדים הקודמים, נתייחס להלן לפירוש הרמב"ם לשני כללים הרמאנאוטיים חשובים של החכמים, כללים שלכ-אורה הם זהים. הכלל "דיברה תורה כלשון בני-אדם"<sup>58</sup> הוא כלל פוליטי. כוונתו של כלל זה לומר שהטקסט חייב להיות כתוב באופן שהמון והאדם "בתחילת

בהקדמה לספר המורה. עלינו לקרוא את המקרא בשני דרכים "דבר דבור על אופניו" (משלי כה, יא). אופנים — דרכים אלה הם "ט'אהר ובאטן", דהיינו הנגלה והנסתר. כפי המשל מספר משלי, לפנינו "תפוחי זהב במשכיות כסף" כשתופסים אנו במבט ראשון כסף המשכית הנגלה, ורק כשנגיע לבסתר — תפוח של זהב. הפרשנות הערבית דברה על 'באטן', דהיינו המשמעות הפנימית, כשזו מנוגדת ל'ט'אהר; הפירוש החיצוני. ר' שמואל אבן תיבון מתרגם 'באטן' כ'תוך' ('בעלי התוך') ואלחריזי כ'פנימי'. בקובץ ח"א לד ע"ג מתורגם כ'דברים שבגוי' 'ט'אהר' מתורגם על ידי שמואל ו' תיבון כ'גלוי' (בהקדמה), נראה (ח"ב מה, ובהקדמה, וכך גם על ידי יהודה ו' תיבון), לפעמים כ'פשוט' (ח"ב ל), "פשוטו של דבר" (ח"ב כו. על ידי אלחריזי כ'חיצוני', עניין גלוי וידוע (הקדמה). 'תאוויל' מתורגם על פי רוב כ'פירוש' (ח"ב כו, נב), ועל ידי ר' יהודה ו' תיבון בתרגומו לחובת הלבבות כ'דרש'. ראה היינמן DWA, עמ' 616, והשווה I. Efron.

*Philosophical Terms in Moreh Nebukim*, New York 1924, p. 100

55 ראה למשל הדיון על "וינח" ועל "עתה ידעתי", לעיל הערה 22, להלן הע' 79.  
56 מורה נבוכים ח"א יז. על הקירבה לדעתו של אבן סינא עמדה ש' קליין-ברסלבי פה"ל עמ' 32 הערה 28.

57 "עד שמי שירמה ללמד בלתי המשל וחידות, יבא בדבריו מן העומק וההעברה מה שיעמוד במקום המשל והדיבור בחידות" (פתיחה, דף ו ע"א). השווה גם: L. Strauss, "How Farabi read Plato's Laws". in: *What in Political Philosophy*, ed. L. Strauss, Glencoe 1959, 134—155.

58 ראה מורה נבוכים ח"א כו, לג. על ביאור זה בדיון עמדה ש' קליין-ברסלבי פה"ל עמ' 24—25, ועיין שם הערה 19). השווה דעתו של כספי, המפרש (משכיות כסף לעיל הע' 5 ח"א, יד, עמ' 31) את הפסוק "אני אמרתי אלהים אתם. . . אכן כאדם תמותו" כרומז לפער שבין אנשי המעלה המתנשאים מעל להבלי העולם ובין ההמון.



המחשבה" לא יטעה בו, וילמד את התוכן החיובי המינימאלי המכוון אליו. תוכן זה קיים על יד הרובד האוטורי שנעלם מעיני ההמון. כנגד זה דברי חז"ל על הנביאים "המדמים צורה ליוצרה" מתארים את התהליכים הפסיכולוגיים של הנבואה ושייכים לרובד השני (ח"א, טו) 58:

והמאמר ההוא הכולל אשר רמזנו אליו הוא אמרם בבראשית רבה (כז) "גדול כוחן של נביאים שהם מדמים הצורה ליוצרה שנאמר: "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם" (יחזקאל א, כז) 60.

השיטה האוטורית מסבירה את ההזדקקות לטראנספורמאציות הלשוניות שעליהן דיברנו ברובד הראשון, ובייחוד השימוש בשמות משותפים, מסופקים ומוש-אלים, ואף במיתודות ספרותיות, רטוריות ופואטיות שונות. כך מבין הרמב"ם את כלל חז"ל לפיו "דיברה תורה לשון הבאי" (תמיד כ ט א). באימרה זו עמדו חז"ל על עובדת קיומם של כללים נוספים, סמאנטיים במהותם, הקובעים שהתורה

על גלגוליו של המאמר ראה: ש' אברמסון, מאמר חז"ל ופירושו, מולד, כסלו תשל"ב, עמ' 421—422. על דעתו של כספי ראה עכשיו טברסקי, JIKP, עמ' 253 הערה 31, והשווה המקבילות שם, הערה 29.

59 ההבחנה בין העקרונות חשובה. ומכאן הצורך להבחין בין מהותה של האידיאה האינטואיטיבית המופיעה בחזון הנבואי לבין הצצת האמת לחכם. לפי דעתי, אין הקבלה בין מישורים אלה. לדעה אחרת ראה ש' קליין-ברסלבי פה"ל עמ' 33.

60 כיצד יש להבין את פירוש הרמב"ם לביטוי 'המדמים צורה ליוצרה'? הוצעו פירושים שונים. ר' משה נרבוני מצטט דעה לפיה מדומה השכל הנבדל לצורה אנושית. נרבוני מתנגד לפירוש זה, שמקורו באנשים ש"לא העמיקו לעמוד על כוונת המחבר", ומוציע שיש לפרש "שהם מדמים הצורה אשר בנפש הנביא אשר הוא חיקוי גשמי למלאך, ליוצרה ית'" (פירוש לח"א, מו, דף ה ע"א). לפי זה, ההשוואה נערכת בין צורה הנמצאת בדמיון והברואה לזמן מה, לבין יוצרה, על ידי עיקרון זה מפרש נרבוני את הפסוק ביהושע "ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי" (ה, יד), על הצורה הנבראת. השווה תגובתו של ר"י עראמה, עקדת יצחק שער עו (למברג תקנ"ח, דף רי ע"ב), הסובר שאין להוציא את המאמר מידי פשוטו. לפי הבנתו טוען המאמר לדמיון וליחס שבין האדם והאל. הבנת העיקרון כפי גישתו של נרבוני מסתבכת כשאנו מקשרים אותו עם פירוש הרמב"ם למעשה מרכבה. הדמיון שבין צורה ליוצרה מנוסח בבראשית רבה תוך הסתמכות על הפסוק ביחזקאל (א, כז) "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם". אולם ככל הנראה לפי פירושו של הרמב"ם רומז ה'אדם' בפסוק זה לא להקב"ה, אלא לשכלים הנפרדים. אינני חושב שיש להתייחס לבעיה זו במסגרת תורת הסתירה של הרמב"ם, שהרי אין לפנינו סתירה בין שני ניסוחים של הרמב"ם עצמו. נדמה לי שניתן להתגבר על קושי זה אם נגדיר קו נוסף במיתודה הפרשנית של הרמב"ם, והוא ההסתמכות על פרשנותם של חז"ל תוך עזיבת חלק מפירושים. לפי מיתודה זו מובחנים בהם שני חלקים שונים, כשהאחד — העקרונות, מתקבל על ידי הרמב"ם, ואילו השני, המקרי, נדחה, על פי רוב ללא התייחסות מפורשת.

השתמשה באמצעים ספרותיים מסוימים, למשל ההשאלה והגזמה, "ואלו העניינים גם כן מסתרי תורה" (ח"ב, מז). כידוע מתייחס הביטוי "סתרי תורה" לעקרונות האוטוריים של השיטה.

יא

קבלת השיטה הרואה במורה ספר אוטורי, מעמידה אותנו בפני סכנות רבות. החמורה ביניהן כרוכה באי-הבנה יסודית במהותה של התורה, אליבא דהרמב"ם. פירוש אפשרי למשנתו של הרמב"ם גורס כי התורה האוטורית עומדת בסתירה לתורה הנגלית, ומכאן שמטרתה של זו האחרונה איננה אלא פוליטית בלבד, דהיינו, מכוונת אל ההמון, ולא אל הנבחרים. תורת הסוד של הרמב"ם אכן מעמידה לפנינו דת אינטלקטואלית וראציונאלית, השונה בתכלית מן הדת העממית, שמקורותיה הן התורה וההלכה. גישה זו הפכה את הרמב"ם לאחד ממבשרי הראציונאליזם ו"המחשבה החופשית" המודרניים, כשההבדל העיקרי ביניהם נעוץ בגישה לחינוך ההמונים, שהתשכלה המודרנית חייבה אותה, והרמב"ם — בעקבות הראציונאליזם הביניימי — שלל אותה<sup>61</sup>.

שאלות אלו רלבנטיות להבנת פרשנות המקרא במשנתו של הרמב"ם. מבלי להיכנס לניתוח מפורט על הטענות שנוכרו לעיל, עלינו להדגיש את ההבדל היסודי שבין גישות ראציונאליסטיות קרובות לכאורה זו לזו. קיימת אמנם במשנתו של הרמב"ם מעין הקבלה בין החלוקה לנגלה ונסתר, לבין חלוקה מעמדית לאריסטוקרטית פילוסופית ולהמון. לכאורה מקרבת הקבלה זו את הרמב"ם לראציונאליזם האריסטוקרטי של תקופת שוגות שהועידו לדת תפקיד חשוב בעולמו של ההמון, אך שולי, ואף אפסי, בעולמו של המשכיל. אלא שהדבר איננו כך. הרמב"ם איננו מעמיד זה מול זה את התורה, תורתם של ההמונים, ותורת הסוד של הפילוסופים. הרמב"ם היה משוכנע ששני הרבדים גם יחד קיימים בתורה עצמה, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה. לפנינו לא שתי גישות לתורה, אלא שתי רמות בתורה עצמה, במקרא ובמשנתם של חז"ל. העימות איננו אם כן בין תורה לפילוסופיה, אלא בין שתי השקפות היונקות מלכתחילה, ולא בדיעבד, מן הטקסט המקראי ואגדותיהם של חז"ל<sup>62</sup>.

61 ראה למשל י" בקר, משנתו הפילוסופית של רבנו משה בן מימון, תל אביב תשט"ז, וביקורתו של א' גוטליב, סודו של "מורה נבוכים", מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 511—515.

62 גם ממשיכיו המאוחרים של הרמב"ם הבינו את האוטוריזם כפונקציה של מעמדו הכפול של המקרא: "כי זאת התורה נמסרה להמון כולו להגות בה תמיד, ואין ההמון מבין המושכלות עד שיחבר להם משה כמו ספר הנפש, או מה שאחר

הבנת דרכו הפרשנית של הרמב"ם אכן כרוכה בהבנת השיטה האזוטרית שהרמב"ם עצמו משתמש בה לאור הדברים שנאמרו עד כאן. המחקר הספרותי המודרני בהגותו של הרמב"ם מביא אותנו, לדעתי, לכלל מסקנה שיש להבחין בכתביו בשלושה רבדים שונים: הרובד ההגותי שבמשנה תורה<sup>63</sup>, הרובד הנגלה שבספר המורה, והרובד הנסתר שבו. קיומם של שלושה רבדים אלה גם יחד מסביר לדעתי את התופעה המופלאה, שלפיה הרמב"ם שימש מקור השראה לשלושה כיוונים כאחד: כיוון דתי פורמאליסטי, המעוגן בהלכה, מחשבה שחיפשה את הסינתזה בין הדת והפילוסופיה, והגות ראדיקאלית אריסטוקרטית, שדרשה הגדרה מחדש של העיקרים הדתיים<sup>64</sup>. הכרת הרבדים

הטבע, שיהגו בו תמיד... ולמען לא יהיה זה הספר ריק מן המושכלות שם בו במקומות נפרדים מאמרים נפלאים מחכמת הטבע ומחכמת האלוהות, כדי שיהיה הספר שלם ויבואר לכל שזו תורה מן השמים... א"כ מבואר כי מן ההכרח היה, שיהיה המפורסם יותר רב בזה הספר מן מושכל". משנה כסף, על ויקרא כו, קראקא תרס"ו, עמ' 238—239. אולם עמדה זו חלשה יותר מעמדתו של הרמב"ם, שראה בספר התורה ספר הכולל אמיתויות מושכלות, ולא רק הדגמות על מנת "שלא יהיה זה הספר ריק מן המושכלות". בין הראציונאליסטים הביניים בולט בסוגיה זו יצחק אלבלג. ראה הקדמה לתיקון הדעות, מהדורת "א וידה, ירושלים תשל"ג, עמ' 3—4. אלבלג מדבר על ארבעה דרכים בהם נהגה התורה להביא אמיתויות הפילוסופיה: (1) ההצבעה "בביאור" של החלקים המשרתים את הכוונה הכללית של התורה; (2) דרך קיצור והשמטה בדעה ש"אפשר שיויק בה" (3) דרך השתיקה, אם נזק זה ברור; (4) הזכרת דעות "בדרך נוטה מן האמת", בגלל חסרון דעת השומעים. לכאורה קיבל אלבלג את הטענה שגם הרובד הפילוסופי מצוי בתורה: "שאינן שום דעת אמיתי שלא רמזה אותו התורה בדרך שיש בו התעוררות לחכמים ולא ירגישו בו הטיפשים". הבנת עמדתו של אלבלג מסתבכת בעקבות העובדה שהוא מדבר על שלושה רבדים שונים: ההמוני, הפילוסופי והנבואי. מה היחס בין שני רבדים אחרונים אלה? כאן נעוצה הפרובלימאטיות המיוחדת שבעמדתו. האם אמנם האמין אלבלג שיש לפנינו רובד אפיסטמולוגי נוסף, הנבואי, או שמא אין לפנינו אלא גניבת-דעת? לסוגיה זו עוד נחזור להלן. שיטת ההעלמה מצויה גם אצל ההוגים הקראיים. ר' אליהו בשייצי הקראי בספרו אדרת אליהו, אודסססא תרל"א, כותב: "אמנם זה מדרך החכמים החסידים, כשירצו להעלים דעתם מההמון, שלא יהיה מדרס לשונות עמי הארץ, יטענו בטענות שהן מבוארות הביטול, שנתבאר בטולן במקום אחר, וזה בכונה מהם להבין המשכיל, כל שכן כשיבארו דעתם במקום אחר". וכבר עמד על זה יעקב רייפמן, מועדי ערב, וילנא תרכ"ו, עמ' 77—78, המזכיר גם את דבריו של פלקיריה במורה המורה, סוף פרק א.

63 וראה על כך עתה בספרו של י' טברסקי, IMT.

64 דוגמה מודרנית לגישה הראשונה מצויה בפרשנות הרמב"ם של פרופ' ישעיהו ליבוביץ. היא מגיעה לשיאה, לדעתי, בהגותו של הרב ר"ד סולוביצ'יק, כשהכוון האינטרפרטיבי שונה מזה המונח בדוגמה הקודמת. פרט מעניין שיכול להאיר את קיומן של גישות מקבילות במישורים השונים, הוא היחס לתפילה. התפילה

בספר המורה יכולה להאיר גם על אופן קריאתנו את התורה. מכאן הצורך לשים לב לצורה הספרותית ולמיתודה בהן משתמש הרמב"ם בחיבור ספר המורה. אם לסכם את המאפיינים העיקריים שבגישתו, הרי שהמיתודות העיקריות, וממילא הנושאים הפרובלימטיים העיקריים, הם:

- (1) הסתירות – הן בתוכן האמונות והן ברקע הפילוסופי.
  - (2) סדר הפרקים והסוגיות שבספר, המנוגד להגיון כלשהו.
  - (3) החזרות בטקסט.
  - (4) הדיון החלקי והקטוע בסוגיות שונות.
  - (5) ההיסוס בין אופציות פילוסופיות שונות ואף מנוגדות.
- בנוסף למיתודות אלה השתמש הרמב"ם ברמזים ספרותיים שונים, כשהדוגמאות הקלאסיות הן לדעתי:

- (1) ראשי-פרקים;
- (2) החזרה על עניין אחד שלא בתוך קונטקסט הדיון הטבעי;
- (3) שימוש בטרמינולוגיות פילוסופיות מקבילות.<sup>66</sup>

נתפסת במורה (א) כהסכמה בדיעבד למנהג מקובל, אולם גם (ב) כאמונה הכרחית שעלינו לנטוע בלב ההמון. לעומת זה קיימת גישה בהלכות תעניות (וצ' טואטי הפנה את השומת לבנו אליה): "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור שנא' על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות (במדבר י', ט)... ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם ככתוב עונותיכם הטו וגו' וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מעליהם" (הלכות תעניות א, א–ב, וראה גם בהמשך; השווה: Ch. Touati, *La Pensée Philo-sophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973, p. 487). המעניין הוא שקטע זה מהווה דווקא מקור למהפך בגישה לתפילה ולתשובה המצוי בכתבי הרי"ד סולוביצ'יק, המסרב לתת הסבר לרע, וקובע שהאפשרות היחידה מצויה בתשובה ההלכתית הקובעת שהיסורים מהווים "הודמנות" לתשובה. הרובד ההגותי במשנה תורה מתקשר דווקא עם הרובד הראדיקאלי יותר במורה. דיברנו כאן על שלושה רבדים, ואכן הוגים שונים בימי הביניים הדגישו את העובדה שיש להבין את התורה לא לפי שתי רמות, נגלה ונסתר, אלא לפי שלוש. כך כותב ר' יום טוב ליפמן מילהיון בעקבות ר' שלמה בר' יודא: "והנה צודק המליצה, וישר המשל, ואמת החידה... להראות שהתורה משולשת" (ספר האשכול, לעיל הע' 22, עמ' 143). ראה באריכות בכמה מקומות בעבודתו של מ' נהוראי. והשווה י' אלבוים, זרמים ומגמות בספרות המחשבה והמוסר באשכנז ובפולין במאה הטי"ז, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 314 הערה 40. בהערה זו עומד אלבוים על העובדה שר' אליעזר בעל מעשי ה' מפרש בצורה כזו את מאמרם של חז"ל (שבת פח ע"ב): "בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתא... רמזו לקיומם של שלוש מדרגות של משיגים בידעת התורה (ראה מעשה אבות פ"ט, דף סד ע"א).

על הסתירות בספר המורה ראה עמדותיהם הסותרות של שטראוס ושל גוטמן:

ההתייחסות הפוליטית אל הטקסט אכן תורגמה על ידי הרמב"ם לעקרונות כתיבה, וממילא גם לכללי פרשנות ספציפיים.

יב

עם שהרמב"ם חוזר ומדגיש את דבר קיומם של "סתרי־תורה" ושידיעתם מהווה את חכמת התורה האמיתית, הוא קובע כי הסתרה זו מהווה מיתודה משותפת למקרא ולחז"ל, למראות הנבואה ולאגדה התלמודית והמדרשית. "סוד ה' ליראיו" (תהילים כה, יד) ו"אין דורשים" (חגיגה יא ע"ב) הם עקרונות מנחים במיתודה זו. מבחינה מעשית עומד בעל־הסוד בפני אלטרנאטיבה מכרעת: שמירת הסוד או למידתו והפצתו ברבים. כמו שכבר ראינו, לשתיה האפשרויות תוצאות בלתי רצויות. הרמב"ם כותב בקטע שכבר צוטט לעיל:

אבל המנעי מחבר דבר ממה שנודע לי בו עד שיהיה אבדו באבדי אשר אי אפשר מבלעדיו, היה בעיני הונאה גדולה בחקך וחק כל גבוך וכאלו הייתי עושק האמת מן הראוי לו, או קנאת המוריש ביורש על ירושתו, ושתייהן מידות מגוננות (הקדמה לח"ג).

מאידך גיסא כותב הרמב"ם:

ולא יבקש ממני המשכיל ולא ייחל, שאני — כשאזכור עניין מן העניינים — שאשלימהו, או — כשאתחיל לבאר עניין משל מן המשלים — שאשלים כל מה שנאמר במשל ההוא. זה אי אפשר למשכיל לעשותו בלשונו, למי

L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Illinois, 1952 (PAW : (להלן), p. 74; J. Guttman, *Philosophia Judaica: Maimonides*, London 1950, p. 206. ראה גם " בקר, סודו של מורה נבוכים, תל אביב 1955, וכן: G. Vajda, *La Pensée Religieuse de Maimonide, Cahiers de Civilization Médiévale IX* (1966), 29—49. על סדר המורה השווה מאמרו הקצר של אברבנאל שנדפס כנספח למורה, מהדורת ורשה דף עג ע"ב ואילך: " חסלת מהאברבנאל, מאמר קצר בביאור סוד המורה ואופן חברו, חלקיו ודרושו וקשור פרקיו זה עם זה". חשובה בהקשר זה היא הערתו של ר' משה גרבוני, שמנהגו של הרמב"ם להסביר 'ענין' הנבואה, לפני הצעת פירושה (ח"ג, י; דף ג ע"א): "כי אלה הפרקים הם דרך והישרה להביא ענין איוב קודם שיזכרהו [כדרכו] בפרקים המעמידים על אמתת מעמד הר סיני קודם שיזכרהו, ופרקיו בהתחלת השני אשר בהם באור מעשה מרכבה אשר בשלישי, וזה מחכמת הארון שמתדמה אל הטבע שמחדש ההכנות ואחר ישפיע הצורה בעתה". על שימוש בטרימינולוגיה פילוסופית כפולה ראה א' גוריאל, הרצון האלהי במורה נבוכים, תרביץ לא (תשל"ל) עמ' 39—61, והשווה גם מאמרו הקודם, חידוש העולם וקדמותו על פי הרמב"ם, תרביץ לג (תשכ"ד) עמ' 372—387.

שמדבר עמו פנים בפנים, כל שכן שיחברוהו בספר, שלא ישוב מטרם לכל סכל — יחשב שהוא חכם — יורה חצי סכלותו נגדו (פתיחה לח"א).

הפתרון הוא גילוי תוך העלם, כתיבה בסגנון מיוחד. כך נוקט הרמב"ם בפירוש מעשה מרכבה בשיטה של רמזים, "עוררתנו בו המחשבה המיושרת והעזר האלהי". רמזים אלה הם פורמאליים בלבד, עד כדי כך "שיחשוב כל שישמע פירוש, שאני לא אמרתי דבר נוסף על מה שיורה עליו הכתוב, אבל כאילו אני מתרגם מלות מלשון אל לשון", בעוד שהמשכיל שילמד בקפדנות את המורה "ויתבונן בפרקים כולם בהשגחה שלמה" יחדור לסודותיו, ואף "תבאר לו העניין כולו אשר התבאר לי [דהיינו פירוש מעשה מרכבה] ונגלה עד שלא יעלם ממנו דבר" (פתיחה לח"ג).

אולם לדברי הרמב"ם אין המיתודה האזוטורית חידושו שלו. הוא מחדש כאן את שיטתם של הנביאים ושל חז"ל: "ולזה הביאו העניינים ההם גם כן בספרי הנבואה במשלים, ודיברו בהם רז"ל בחידות להימשך אחר דרך ספרי הקודש" (פתיחה לח"א). בפרקים על הנבואה הוכיח הרמב"ם כי המשל מהותי לנבואה: "כבר התבאר ונגלה מאין ספק, שרוב נבואות הנביאים במשלים, שהכלי בה זאת פעולתו, רוצה לומר הכוח המדמה" (ח"ב מז). אלא שהסבר זה של המשלים השייך לרובד הפסיכולוגי והרואה בהן תופעות מן הכוח המדמה — איננו אלא חלקי. ישנו גם משל המהווה "חבל בחבל ומשיחה במשיחה" — כדי לאפשר לנו לדלות ולשתות ממימיה העמוקים של הבאר. אם המשל הראשון הוא דרך שבה רואה הנביא את האמיתיות, הרי המשל השני היא הדרך בה מראה אותן הנביא ומלמדן לאחרים. פתיחתו של ספר משלי מקבילה לפתיחה של מורה נבוכים. הפסוקים הראשונים בספר זה מצביעים על הצורך "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחיידתם" (א, ו). כמו במורה נבוכים, חוזרות כאן הערות לאין ספור בשבח החכמה והבנת המשלים: "ונבון תחבולות יקנה" (שם, ה), שפירושו: סיפק חבל בחבל ומשיחה במשיחה ודלה ושתה (פתיחה לח"א). בפרק האחרון של ח"ג, הדן בחכמה, מדגיש הרמב"ם את חכמתו של שלמה, השנייה במדרגתה רק לחכמתו של משה: ובה בשלמה "זיחכם מכל אדם" — אמרו: ולא ממשה" (ח"ג נד). לפני כן רומז הרמב"ם "ואפשר שיהיה עניין החכמה בלשון העברי מורה על הערמה ושימוש המחשבה". אפשר להניח כי הרמב"ם ראה בספר משלי ובשבחי החכמה והמשל אשר בו, קריאת תשומת לבנו לקיומן של תחבולות וערמות הבאות להסתיר ולגלות כאחד את סתרי תורה<sup>66</sup>. אם איוב הוא כפי שנראה להלן אב-טיפוס לחיבור אשר בו סתרי

66 על חשיבותה של פרשנות ספר משלי, ותורת הסוד הכרוכה בו, עמד בשיעוריו ובמחקריו מורי פרופ' יוסף סרמוניטה, ורבה היא חובתי לו בתחום זה.

תורה והשגחה, דהיינו דיון ענייני ותכני בנושא<sup>67</sup>, הרי שספר משלי הוא בעיקרו של דבר ספר מיתודולוגי, הבא לרמוז לנו על עצם קיומם של "סתרי תורה" בכתבי הקודש, וללמד את הדרכים לגלותם לחכם ולמבין מעצמו.

נביא להלן דוגמה אחת, שבה קשורה פרשנות המקרא, לאחד האמצעים הספרותיים שנוכרו לעיל: התורה והסתירה.

בשאלת התנאים להוצאת פסוקים מידי פשוטם כבר דן הרס"ג. לפי ניסוחו יש להוציא פסוק מידי פשוטו אם מתקיים בו במוחלט אחד מארבעת התנאים הבאים: (א) הוא מכחיש את המוחש; (ב) הוא מנוגד לאחת ממסקנות שכלנו; (ג) הוא סותר פסוק אחר או (ד) הוא מכחיש את הקבלה<sup>68</sup>. במקום אחר מוצאים אנו גם סיבה חמישית, בעיית הסתירה לעקרונות המוסר, המאפשרת ומחייבת פירוש שלא לפי הפשט. עד כאן דברים מקובלים. אלא שהחידוש של הרמב"ם נועץ בדגש על הסתירה הפנימית, על קיומם של שני רבדים במקרא עצמו.

בהקדמה למורה נבוכים מדגיש הרמב"ם את החשיבות המיוחדת להבנת הסתירה שבספרים. לסתירה — טוען הרמב"ם — שבע סיבות אפשריות: (1) "שקבץ דברי אנשים ולהם דעות מתחלפות, (2) היות לבעל הספר ההוא דעת ואחר כך שב ממנו, (3) המאמרים ההם... יהיו קצתם כפשוטם וקצתם

67 חשובה במיוחד לראיית הרבדים השונים של התורה היא העובדה, שלפעמים ניתן להרגיש בקיומו של רובד סודי, בגלל בעיות ההתאמה שבין הרובד הנגלה והרובד הנסתר. לשון אחר, הטקסט בנוי כ"תפוחי זהב במשכיות כסף", והמתבונן כשיסתכל "מרחוק או מבלתי התבוננות יחשוב הרואה בו שהוא תפוח של כסף", אולם כשיביט בו "איש חד הראות השתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו ויראה שהוא זהב". אולם לפעמים המקבילה העשויה "כסף" איננה מורגשת. כך למשל ניתן להבין את מעשה בראשית לפי הפשט ולפי הסוד. דברים מסוימים נאמרו על פי הפשט. כמו למשל האמירות החוזרות 'כי טוב'. אולם יש וקטע מסוים אין לו מקבילה על פי הפשט, אלא בשאר תמוה ובלתי מובן, כמו למשל עשיית הרקיע: "שאם ילקח [הרקיע] על פשוטו בגסות העיון יהיה ענין בלתי נמצא כלל... ואם ילקח לפי נסתרו ומה שנרצה בו הוא יותר נעלם" (ח"ב ל). המרכיב הנגלה של 'הרקיע' איננו קיים, המרכיב הנסתר — נעלם מהמון. וכאן נעוצה הסיבה האמיתית בעבורה לא נאמר ביום השני 'כי טוב'. על הבנת סודו של 'הרקיע' נכתבו דברים רבים, שלדעתי אינם משיביע רצון. וראה ש' קליין-ברסלבי, פה"ל עמ' 168 ואילך, גישה שונה במקצת. אין ספק בעיני שהרמב"ם לא זיהה עמדתו עם דברי המדרש: "לפי שלא שלמה מלאכת המים".

68 אמונות ודעות מאמר ז פרק ב. ראה הגירסה שפירסם ז' בכר בספר היובל לשטיינשניידר, לפס"א תרנ"ו, עמ' 219—226 במדור הלועזי ועמ' 98—112 במדור העברי. והשווה את קטעי הפתיחה לפירוש התורה שפירסם א"ש הלקין, ספר היובל ללוי גינצבורג, נוירק תש"ו, ביחוד עמ' קמ ואילך. וראה הפרק השני בספרו של מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 229 ואילך.

משל ויהיה לו תוך, (4) שיהיה שם בעניין תנאי שלא פורש... או שיהיו שני הנושאים מתחלפים, (5) צורך הלימוד... ואחר כך ידוקדק בעיון העניין הסתום שהוא ויתבאר אמיתתו במקום הנאות לו, (6) התעלמות הסתירה... זאת היא פחיתות גדולה מאד ולא ימנה זה בכלל מי שיבחנו דבריו (7) צורך הדברים... יצטרך להעלים קצת ענייניהם ולגלות קצתם. הרמב"ם מוסיף שהסתירות בתלמוד הן לפי הסיבה הראשונה והשנייה, הסתירות במקרא לפי הסיבה השלישית והרביעית, והסתירות בספרו לפי הסיבה החמישית והשביעית. חשיבותה של הסתירה לפי הסיבה השביעית הודגשה לאחרונה במחקר, ואי לכך חשובה במיוחד הדגשתו שיתכן שהיא נמצאת גם במקרא: "ואמנם אם תמצא בספרי הנביאים סתירה לפי הסיבה השביעית יש בו מקום עיון וחקירה וצריך שלא יגזור אדם בזה בשיקול הדעת והסברה מבלתי אזור וחקור"<sup>69</sup>.

דומה שבמקום זה בולטת ההקבלה שבין שיטתו לבין המקרא, בייחוד עקב העובדה שלפי כל הסימנים התשובה לשאלת מציאות סתירה לפי הסיבה השביעית במקרא, היא חיובית.

מיתודה פרשנית זו של הרמב"ם תבוא לכלל ביטוי בהיר יותר כשננתח דוגמה ליישומה. בדוגמה זו נחזור לפרקי גן העדן בספר בראשית שעסקנו בהם בפרק הקודם. כפי שראינו לעיל, טוען הרמב"ם כי הפרשה השנייה קשורה בראשונה:

וממה שצריך שתתבונן מאד זכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית, ואמר "זכר ונקבה ברא אותם", וחתם הבריאה כולה ואמר: "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם". ופתח פתח אחד לבריאת חוה מאדם, וזכר עץ החיים ועץ הדעת ודבר הנחש והענין ההוא, וזכר שזה כולו היה אחר שהושם אדם בגן עדן. (ח"ב ל).

כמו שראינו, מעמידות אותנו הסתירות שבין הפרשה הראשונה והשנייה בפני שתי אפשרויות עקרוניות, הפרדה מוחלטת בין הסותרים נוסח ביקורת

<sup>69</sup> ר' יצחק ו' שם טוב כביאורו למורה מדגים סתירות אלה על פי חז"ל: "וזהו מאמרם 'שלמה לא דיין שדבריהם סתרים דברי אביך אלא שדבריהם סותרים זה את זה'... ותימצו רז"ל בזה שהנושאים מתחלפים". סתירות במקרא לפי הסיבה השביעית יש למצוא לדבריו בח"ב כט ובח"ג כה. ראה כ"י לונדון, המוידאון הבריטי, 912 (ס' במכון לתצלומי כתבי יד שבס' האומית 5964) דף 28 ע"א ואילך. אגב, החזרה תוך שינוי אין תמיד משמעותה סתירה. דוגמה מעניינת כבר הזכרתי לעיל. בתיאור מתן תורה קוראים אנו שני פסוקים מקבילים: ודבריו שמעת מתוך האש... (דברים ד' לו); כשמעכם את הקול מתוך החשך (שם ה, כ). כך, טוען הרמב"ם, רוצה התורה ללמדנו פרק בסינונימיה הסודית שבמקרא, כשהיא קובעת את המשוואה חשך=אש, שתעזור לנו בפיענוח מעשה בראשית.



המקרא, או ההארמוניזאציה המישרת את ההדורים. תשובתו של הרמב"ם רחוקה משתי האפשרויות גם יחד, כי יישור ההדורים ונטילת העוקץ מן הסתירה פירושם אובדן כל המסתתר מאחריה: התבנה האמיתית של הכתוב. ואף שהרמב"ם איננו מבאר במפורש את מהות עמדתו, אלא מציע אותה באמצעות מובאות מאגדת חז"ל ורמזים מפסוקים אחרים, ננסה להסביר דעתו בנייתוח הסתירות. באותו פרק ל בח"ב הדין במעשה בראשית, מעיר הרמב"ם על "קריאת השמות", והאופינית לפרקים הראשונים של ספר בראשית; "זה גם כן סוד גדול, כי מה שתמצא שיאמר ויקרא אלהים לכך ככה אמנם הוא להבדילו מן הענין האחר שיתוף ביניהם בו זה השם". דבר זה מובלט על ידי הרמב"ם שוב, בגמר דיונו על אדם וחוה: "וממה שצריך שתדעוהו ותתעורר עליו אמרו ויקרא האדם שמות' וגו'. למדנו שהלשונות הסכמיות ולא טבעיות כמו שכבר חשבו זה". הרמב"ם איננו מדגיש כאן טענה זו שהשפות הסכמיות מחוץ להקשר אך ורק כדי ללמד אותנו אמת זו. הוא מביא אותה כאן כדי להוכיח ולאשר את נכונות פירושו. מקריאתו של האל שמות משתמע לכאורה שהשפות — על כל פנים העברית — טבעיות הן. אולם כשהתורה מספרת שאדם קרא שמות, היא אכן סותרת את עצמה, בכוונה, ומראה שהשמות הסכמיים כדי לרמוז לנו שאין להבין את הפסוקים, בהם האל קורא שמות, כפשוטם. אין הם באים אלא להורות על קיומו של שיתוף השם, כלומר על השימוש במונח בהוראה שונה מן המקובלת. קריאת השמות 'יום', 'לילה', 'ארץ' ואחרים אכן קשורה במושג שיתוף השם. עובדה זו יש להקבילה לבנייתוחו של הרמב"ם עצמו את השמות המשותפים בח"א של ספרו. הסתירה באה לרמוז לנו אל מפתח להבנת הפרשה<sup>70</sup>.

70 כמו שכבר רמזנו לעיל, גם דרך פירושם של חז"ל נראה היה לרמב"ם ככתוב בדרך אנוטרית. דבר זה בא לידי ביטוי בשיטת חיבורו וכתובתו של האגדות. ושיטה זו יכולה לעזור לנו בהבנת המקרא. מכאן ההיזקקות לגישה שנכנה להלן "הפירוש הפאראדוקסאלי". יש שפסוק "תמים" מקבל בדברי חז"ל פירוש מוקשה. דוגמה קלאסית מצויה בדברי חז"ל לבראשית לז, טו: "וימצאהו איש והנה תעה בשדה", לפיהם האיש אינו אלא מלאך. על פירוש זה כותב הרמב"ם (ח"ב מב) שהמלאך שנראה על ידי אותם אנשים שלא הגיעו למדרגת הנבואה, אינו אלא מלאך ב"שיתוף השם": "והוא העיקר הדוחה רוב הספקות אשר בתורה והתבונן אמרו וימצאה מלאך ה' על עין המים' (בראשית טז, ז), כמו שאמר ביוסף וימצאהו איש והנה תעה בשדה, ולשון המדרשות כלם שהוא מלאך" (והשווה בראשית רבה, עה ד, פד יד; ופרקי דר' אליעזר פרק לח). הפסוק בדבר פגישת יוסף וה' מלאך מסביר את פגישת הגר והמלאך. המדרשות מובאות לפי זה לא ללמוד אלא ללמד. משוואתם של חז"ל איש=מלאך לא באה לפי זה להפוך את הפסוק בסיפור יוסף לפסוק פלאי, אלא דווקא כדי שנלמד ממנו את ההפך: מלאך=איש, כשנבוא ללמוד את סיפורה של הגר, ופסוקים אחרים המחייבים אינטרפרטאציה ראציו-

איוב הוא דוגמה נאה ליישום רובד "פוליטי" זה בפרשנות המקרא. כפי שכבר ראינו פעמים מספר, אגב ניתוח ספרותי של הטקסט המקראי מתבררים לנו הרבדים השונים שבו. ההבחנה ביניהם מאפשרת לנו להבין עקרונות שונים בתורת הפרשנות של הרמב"ם. עד כאן ראינו שימוש באמצעים ספרותיים, השייכים לרובד הסימאנטי, ואת המשל הנבואי השייך לרובד הפסיכולוגי של התופעה הנבואית. לעומתם שייכים הפרקים הראשונים של ספר איוב לסוג שונה של טקסט, הנצרך לכלים פרשניים אחרים. ניתן אולי לכתוב סוג זה בשם משל<sup>71</sup>. למרות הדמיון לכאורה לנבואה, שונה סוג זה ממנה לחלוטין. אין כאן תיאור המציאות על ידי שמות משותפים, ואף לא תיאור נבואה, בלשונה המיוחדת. לפנינו סיפור א-היסטורי, "איוב לא היה ולא נברא", ודווקא בעובדה זו נעוצה חשיבותו<sup>72</sup>.

באליסטית. במאמרי, הע' 15 לעיל, הדגמתי מיתודה זו ביחסו של הרמב"ם לדבריהם של ר' אליעזר ור' אבהו על בריאת העולם. ההבחנה כאן בין סתירה לבין הכתיבה הפאראדוקסאלית נראית לי חשובה עד למאוד. על הסתירות ראה בהרחבה בספרו של ל' שטראוס. יש להעיר שאם משווים אנו את כתיבתו האיווטית של הרמב"ם עם העקרונות המתוארים על ידי ל' שטראוס, צריכים אנו להדגיש שמול הפחד מהשלטונות, או מקנאות דתית, מודגשת בספר המורה יראת הסכנה והנזק שיכולים להיות נגרמים לאנשים שאינם בעלי הכנה פילוסופית מספיקה. והשווה "אלו אמרת לאיש אחד מאשר יחשבו שהם חכמי ישראל, שהשם ישלח מלאכו שיכנס בבטן האשה ויצויר שם העובר, ייטב לו זה מאד ויקבלהו, ויראה זה ועצם יכולת בחק השם וחכמה ממנו יתעלה, עם האמינו גם כן שהמלאך גוף מאש שורפת שיעורו כשליש העולם כולו" (ח"ב ו). השווה ח"ב י: "כי רוחב המלאך האחד במראה הנבואה היה שיעור שלישי העולם". השוואה זו מוכיחה לדעתי, שאין הרמב"ם שולל את אגדת חז"ל זו, אלא רק את פשוטה.

71 הרמב"ם מדבר על שתי צורות של הסתרה: משל וחידה מצד אחד, ו"דברים סתומים" מצד אחר. לדוגמה נוכל להשוות זה מול זה את סולם יעקב מול מעשה בראשית. במשל האמת מכוסה, בסתום — האמת עמוקה ואין אנו יכולים להגיע אליה בגלל ריחוקה: "רחוק מה שהיה ועמק עמק מי ימצאנו" (קהלת ז, כד). האמצעי שבו נוצרות הסתומות הוא השימוש בשמות המשותפים (פתיחה). ביחזקאל יו, ב, כא, ה, ובייחוד במשלי א, ו רואה הרמב"ם עדות עצמית של הנבואה והחכמה על המיתודות שבה השתמשה.

72 על פי בבא בתרא טו ע"א. מעניין נסיונו של שם טוב להפריד בין המשמעות הסמלית והמלאכותיות של הסיפור בהתבססו על הכתוב "נח דניאל ואיוב" (יחזקאל יד, יד). מכאן שאין סתירה, "ויהי איוב נברא ויהיה איוב גם כן למשל" (פירוש שם טוב, ח"ג כב). בהקדמה לפירושו לאיוב מסתמך הרלב"ג על "מלאכותיות" הסיפור כדי להוכיח שלפנינו משל, "שמי שאמר מרו"ל בזה הסיפור שמשל היה אמנם הביאו לזה מה שראה בהפלגת החקירה בזה הדרוש על דרך החילוק ההכרחית אשר לא ימנע ממנה אחד מחלקי הסותר... לפי שהוא רחוק שימצאו במקרה אנשים יחד יחלקו בדרוש אחד ויהיו דעותיהם על

כאן, שלא כנבואה, מתאפשרת הפרשנות האליגוריסטית. ואמנם דבר זה נכון לגבי השטן. הוא מופיע בסיפורנו פעמיים. בתיאור הראשון לא נאמר עליו ביטוי "להתייצב על ה'" — "מה שנאמר על השטן השני". לפי הרמב"ם ביטוי כגון "ויבא... בתוכם" וכיוצא בזה המאמר לא נאמר אלא במי שבא בלתי מכוון ולא מבוקש לעצמו, אבל כאשר באו מי שכיון בואם בא זה בתוך הבאים". אין ספק שהרמב"ם חשב שהשטן הראשון מסמל את ההעדר. מי המסומל בשטן השני? קרשקש עמד על כך, כי יתכן שאנו עומדים בפני "שטן אחר וזהו הדמיון אשר סמאל רוכב עליו". אם הסבר זה נכון, הרי שניתן למצוא מקבילה לשימוש הכפול במונח "שטן" — למרות ההבדל התוכני שבין שני הדימויים — בדברי הרמב"ם עצמו. בח"ג יא רואה הרמב"ם ב"אלו הרעות הנפולות בין בני אדם מקצתם אל קצתם לפי הכוונות והתאוות והדעות והאמונות, כלם גם כן נמשכות אחר ההעדר, מפני שהם כולם מחוייבים לסכלות, רצוני לומר מהעדר החכמה". לפי זה הכפילות בדיון בח"ג י וי"א מתאימה לכפילות שבספר איוב. הדיון הראשון ממוקד ברע הקוסמי, השני — ברע האנושי<sup>73</sup>.

מספר החלקים אשר תשפוט אותם החלוקה". על הפרשנות הקלאסית על ספר איוב ראה סקירתו של נ' גלצר N. N. Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, in: A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs, Origins and Transformations*. Cambridge, Massachusetts, 1966, pp. 197-200. על תורת ההשגחה של הרמב"ם ויחסה לפירוש איוב ראה: A. J. Reines, *Maimonides's Concepts of Providence and Theodicy*, *HUCA XLII* (1972), 169—206; H. Blumberg, *Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy*, *op. cit.*, 149—168; L. S. Kravitz, *Maimonides and Job: An Inquiry as to the Method of the Moreh*, *HUCA XXXVIII* (1967), 149—159.

73 לדעתי יש לזהות את השטן "הראשון" עם ההעדר ולא עם החומר. על זיהוי החומר והשטן במשנתו של אברהם אבולעפיה עמדה ש' שחר: S. Shahar, *Ecrits Cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le "Livre de la Creation"*. Images et Idees Communes. Cahiers de Fanjeaux 12 (1977), Juifs et Judaïsme de Languedoc, 345—361. וראה את ביקורתו של מ' אידל העתידה לראות אור בכתב העת "עיון": "האם הושפע אבולעפיה על ידי הקאתארים?" זיהוי דומה מצוי כפי שמראה אידל, בפירוש איוב לר' זרחיה בן שאלתיאל חן (תקות אנוש, פירושים על ספר איוב, מהדורת י' שווארץ, ברלין תרכ"ח, עמ' 182): "ענין השטן הוא החומר אשר אותם האישים הטבעיים מורכבים משניהם ר"ל מן החומר והצורה... כי מדרגת החומר הנקרא שטן... לדעתי, דייק הרמב"ם, וסבר שהשטן הוא ההעדר, ולא החומר, וראה גם אפודי (ח"ג כב, 1). עמדנו בקיצור על מוטיב החזרה בפרשנות המקרא. עתה מבקש אני לחזור ולהעיר, שהרמב"ם עצמו השתמש כידוע בחזרות בספר המורה. ואכן עומדים אנו ותמהים בכל הנוגע לפרשנותן של פרשיות מסוימות. הדוגמה היפה ביותר לדעתי היא פרשת סולם יעקב. לפי פירוש אחד, בפתיחה למורה נבוכים, מורה

להלן נעמוד על שימוש הרמב"ם ביסודות הגישה האזוטורית בשני הרבדים, הן בחיבורו שלו, והן בהבנתו את הטקסט המקראי. כדי להדגים גישה זו, נחזור שוב לפרק גן-העדן שהרמב"ם מפרשו בעזרת מובאה מפרקי דרבי אליעזר (פרק יג):

הסולם על המציאות הקשורה בחלקיה השונים: 'מוצב ארצה' — עולם היסודות, 'השמימה' — הגלגלים, 'מלאכי אלהים' — השכלים הנבדלים, 'עולים ויורדים' — כי מהם עלות, ומהם עלולים... 'והנה ה' נצב עליו'... הסבה הראשונה. בח"א טו — הפירוש שונה; מלאכי אלהים הם הנביאים. הפירוש איננו אונטולוגי אלא אפיסטמולוגי. כנגד שני פירושים אלה מוצאים אנו במשנה תורה פירוש שונה לחלוטין (הלכות יסודי התורה ז, ג): "הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה, דרך משל מודיעין לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו הסולם שראה יעקב אבינו והמלאכים עולים ויורדים בו, והוא היה משל למלכיות ושעבודן". אין ספק שהרמב"ם הדגים את העיקרון שהוא רצה להוכיח בפירוש מקובל למרות שלא סבר שזה הפירוש הנכון לנבואה. ראיית הסולם כ"משל למלכיות ושעבודן" מתבסס על הפסיקתא דרב כהנא, מהד' ד. מנדלבוים, ניוארק תשכ"ב, עמ' 334—335, (ובמקבילות הרבות, ויקרא רבה כט, ב ועוד). הרמב"ם אכן מפרש את סולם יעקב בארבעה מקומות שונים (בהלכות יסודי התורה, ובמורה נבוכים בפתחה, בח"א טו ובח"ב י). בתשובה לר' הסדאי הוא מתייחס לשאלה זו וטוען במפורש שאפשר להשלים בין הפירושים השונים (ראה לעיל הע' 15, ח"ב כד ע"א): "זוה החילוק לא יקשה עליך כי המראה השלימה יראה בה המורכב ופשוט, ובפירושו על היסודות זכרנו הפשוטים שגברו על הנביאים. כי אין לך נביא שעולה אם לא יגבר על החמר שלו האש, או ירב אם לא יגבר על החמר שלו יסוד הארץ...". אולם העיון בפירוש השני (ח"ב י) מראה לנו שראיית הסולם נתפסת כמקבילה להשגת המרכבה, ואי לכך אין ספק שהשלמתו של הרמב"ם היא דחייה בקש ותו לא. והשווה דבריו של אברבנאל בפירושו, והערתו של הרב מ"מ כשר, תורה שלמה, ויצא, עמ' 1129 הערה סו. גם במקרה נוסף מפרש הרמב"ם במורה נבוכים שני פירושים שונים באותו פסוק, האחד אונטולוגי והשני אפיסטמולוגי. כך כותב הרמב"ם בפירוש מעשה המרכבה של ישעיהו (ח"א מג): "בשתיים יכסה פניו ובשתיים יכסה רגליו" כלומר שסיבת מציאותו רצוני לומר המלאך, נסתרת ונעלמת מאד, והוא פניו, וכן הדברים אשר הוא סבתם, רצוני לומר המלאך, אשר הם רגליו, כמו שביארתי בשתוף רגל, הם גם כן נעלמים, כי פעולת השכלים נעלמים...". אם אנו מפרשים את הכנפיים של חיות המרכבה כאילו הן רומזות לסיבות תנועת הגלגלים, ואנו מזהים בין המרכבה של יחזקאל וישעיהו יתקבל כאן פירוש שונה לחלוטין. על הבנה זו של הכנפיים השווה למשל חנוך אלקונסטטיני, מרא' עמ' 58. והשווה דיונו המקיף של א' אלטמן: A. Altman, *The Ladder of Ascension* in: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, New York, 1969, pp. 1-32.

וממה שצריך שתדעוהו מה שבארוהו במדרש וזה שהם זכרו שהנחש נרכב, ושהוא היה כשעור גמל, ושרוכבו הוא אשר השיא את חוה ושהרוכב היה סמאל.

לאחר מכן מביא הרמב"ם קטע נוסף: "היה סמאל רוכב עליו והקב"ה שוחק על גמל ורוכבו". בין מובאות אלה מתעכב הרמב"ם על פירוש השם "סמאל" שעה שהוא מצטט את דברי המדרש על רצונו של השטן להכשיל את אברהם ואת יצחק בנסיון העקדה. אחרי שהוא מזכיר בקיצור את הסתתו של השטן, מצטט הרמב"ם בלשונו קטע מתוך המדרש רבה "וזכרו עוד בענין הזה רז"ל בעקדה אמרו בא סמאל אצל אברהם אבינו, אמר לו, סבא, הובדת לך וכו' " (בראשית רבה פרשה נו ד). נראה לי שהרמב"ם מתייחס כאן לשני מקורות שונים, לנוסח של בראשית רבה, ולנוסח השונה שבסנהדרין פט ע"ב. הדבר הזה מתאים ללשון הרמב"ם, שהרי בחלק הראשון הוא מדבר על שטן, שעה שבחלק השני אחרי דבריו "וזכרו עוד בענין הזה..." מתקשר עם הקטע "כך סמאל. הקטע המצוטט "מה סבא הובדת לבך..." מתקשר עם הקטע "כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת אין שומעין לו" שבסנהדרין. נראה אכן שהרמב"ם רואה צירוף זה, לא כ"האבדת לבך" על סמך המליצה המקראית הידועה, אלא מלשון "בדיה", הבאה לרמוז לנו על מהותו של סמאל. רק מתוך השוואת שני המקורות משתמעת טענתו של הרמב"ם, ש"סמאל הוא השטן", ומתאפשר מדרש השם, עליו נתעכב להלן.

ענין מיוחד יש בניחות האגדה. הקטע התמוה "היה סמאל רוכב עליו והקב"ה שוחק על גמל ורוכבו" — מובאה זאת איננה מדויקת. לפי פרקי דרבי אליעזר אומרת התורה: "כעת במרום תמריא רבון העולמים תשחק לסוס ולרוכבו". לפנינו מדרש על איוב לט, יח, כמתייחס לחטאו של אדם הראשון: "כעת במרום תמריא תשחק לסוס ולרוכבו" — חציו הראשון של הפסוק מתייחס לפי פירוש זה לסמאל, חציו השני מתייחס — על ידי התוספת "רבון העולמים" — לקב"ה. הרמב"ם הביא קטע זה, ומכאן שראה בו חשיבות כלשהי. המפרשים הקלאסיים כחדשים, מתקשים להסבירו. לפי שם טוב "הרצון בו שהשכל האמתי שוחק על אלו הפעולות הגופניות אשר אין בהם שלמות הנפש כלל, והחכם רבינו משה גרבוני פירש כי השכל הנקנה לא גיתן ביד שטן ולא ביד הנחש ולכן היה שוחק ושמח למתנת חלקו כי הוא נצחתי". כך פירש גם מונק. הסברים אלה דחוקים עד מאוד. קשה להאמין כי המלה "הקב"ה" או במקור "רבון העולמים" תהיה בהסברו של הרמב"ם משל לשכל הנקנה. נדמה לי שההסבר שונה לחלוטין.

להבנת פרשת גן-העדן מרכזיים דברי הנחש: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" (ג, ה). על הקושי שבפסוק זה מתעכב הרמב"ם בדיונו הראשון על גן עדן:

אומר, כי כבר ידע כל עברי, כי שם אלוהים משתתף לשם ולמלאכים ולשופטים מנהיגי המדינות, וכבר ביאר אונקלוס ע"ה האמת מה שבארו, כי אמרו 'והייתם כאלהים ידעי טוב ורע' רוצה בו העניין האחרון אמר ותהון כרברביא (ח"א ב) 74.

ביאורו של פסוק מכריע כאמור לגבי הבנת הפרשה כולה. שהרי, אם "טוב ורע" פירושה "מפורסמות" כדברי הרמב"ם, הרי שאין האלוהים ואף לא המלאכים יודעים אותם. המשמעות השלישית של המונח — "מנהיגי המדינות" — איננה מעוררת קושי זה, אולם קשה להעלות על הדעת כיצד קרא הרמב"ם את הכתובים בפירוש כזה, שהרי ברורה מיד האבסורדיות שבפירוש זה, בגן העדן דווקא.

יהיה פירוש "והייתם כאלהים" כאשר יהיה, לפי השיתוף השלישי אין הוא מתיישב עם דברי האל עצמו: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (ג, כב). "כאחד ממנו" ולא "כמנהיגי המדינות". חושבני כי המובאה "והקב"ה שוחק על גמל ורוכבו" מתייחסת לפסוק זה. הנחש שהבטיח לאדם היכולת לברוא אינו אלא בדאי, ופסוק "הן האדם" נאמר באירוניה דווקא 75.

השוואת סמאל והשטן, כשם שהם מלמדים על סמאל כך הם מלמדים על מהותו של השטן. השטן מופיע פעמיים בפתחת ספר איוב. על הופעתו הראשונה נאמר: "ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבוא גם השטן בתכם להתיצב על ה'" (ב, א). תוספת זו היא משמעותית, שכן למהות הראשונה של השטן בפרק א מתוספת מהות שנייה, המוסברת לפי הרמב"ם במאמרו של רבי שמעון בן לקיש "הוא השטן", הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז ע"א), ובדברי החכמים "תנא יורד ומתעה עולה ומשטיין נוטל רשות ונוטל בשמה" (שם) 76. בואו בין המלאכים מוכיח שגם השטן הוא מלאך, דבר שהרמב"ם מוכיח גם בח"ב ו, כשהוא נשען על מדרש קוהלת (י, כ) לפיו הפסוק "כי עוף השמים", מלמדנו שבשעה שאדם ישן נפשו אומרת למלאך, ומלאך לכרוכב

74 פרק ב' איננו לקסיקוגרפי, ומשתמע מכאן ששיתוף זה הוא בעל אופי מיוחד ויוצא דופן. וכבר העיר על קושי זה אברבנאל בפירושו לקטע.

75 פירוש זה הנראה מודרניסטי מופיע גם אצל הלל מוורונה, אם כי איננו מייחס אותו לרמב"ם: "זה הדיבור נאמר כביכול על דרך שחוק" (שלושה עניינים נוספים, תגמולי הנפש, ליק 1874, דף נב), וכן פירש ר"י אברבנאל (בראשית א, כב), לדעתו של הרמב"ם. מול ההבנה האירונית של פסוק זה, ראה את הבנתו כעין קינה בבראשית רבה כא, ד: "כיון ששלחו התחיל מקונן עליו ואמר הן האדם היה כאחד ממנו".

76 הרמב"ם מדגיש כנראה דר-משמעות אפשרית באטימולוגיה של המונח שטן, "שוט" "משוט בארץ", ושטה — "ששטן נגזר מגזרת שטה מעליו ועבור" (ח"ג כב). יתכן שאטימולוגיה זו קשורה לכפילות שבתפקידו.

וכו'. אחרי שזיהה את היצר הרע, אליבא דריש לקיש, עם השטן, מביא הרמב"ם אגדה נוספת:

ויהיה גם כן יצר טוב מלאך באמת, אם כן זה הענין המפורסם בדברי חכמים ז"ל שכל אדם נילוו אליו שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו הם יצר טוב ויצר הרע. ובבאור אמרו בגמרא דשבת בשני המלאכים האלו אמרו אחד טוב ואחד רע, וראה כמה גילה לנו זה המאמר מפליאות וכמה הסיר מדמיונות בלתי אמיתיות (ח"ג כב).

מקור לדברי הרמב"ם הוא המאמר בחגיגה (טז ע"א): ר' זריקא אומר "שני מלאכי השרת המלוין אותו הן מעידין בו, שנאמר: 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'". מאמר זה חוזר גם בתענית יא בשינוי קל בשם רבי שילא. המקור בשבת היא אימרתו של ר' יוסי בר' יהודה: "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע" (שבת קיט ע"ב). יש מפנים את הקורא אף לברכות ס ע"ב, לאמירת "התכבדו מכובדים". אולם בכל המקורות האלה אין כלל הביטוי "אחד מימינו ואחד משמאלו". ואכן במקור הערבי של מורה נבוכים קטע זה כתוב ערבית, כלומר נוסף על ידי הרמב"ם עצמו. תוספת זו נראית לי כבאה לפרש את משמעות השם סמאל, אשר מקורו לפי זה — "שמאל". הרמב"ם טוען במפורש כי השמות נחש וסמאל מורים על ענייניהם בשמותם. פירוש השם נחש מייד, וקשור הוא עם פעולות הניחוש. לביאור השם סמאל לא נמצא לדעתנו פירוש מניח את הדעת במסגרת ספר מורה נבוכים. הפירוש המקובל הוא "לפי שהוא מסמא את האדם ומעוותו מדרך הנכונה". הויהו של סמאל עם המלאך השמאלי המלווה את האדם ישמש פתרון לחידה זו. הוא בא להדגיש כי הוא אכן חלק באדם. ויתכן שרמז זה אף מסביר את הבאת הפסוק "השטן עומד על ימינו לשטנו" (זכריה ג, א) <sup>78</sup>.

77 ואחד ען ימינה ואחד ען שמאלה המא יצר טוב ויצר רע (הוצאת יואל, עמ' 355).

78 הוה ברכות סא ע"א: "ת"ר שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה ומסתברא דטובה לימינו רעה לשמאלו דכתיב לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו (קהלת י)". הפסוק מזכירה קשה. יתכן שהרמב"ם הדגיש את העובדה שאם אני רואה את השטן 'לימינו', הרי שהשטן — מבחינתו — נמצא לשמאלו, ומכאן שוב ההדגשה על הגזירה האטימולוגית סמאל — שמאל. ניתוח מעניין על הימין והשמאל כסמלי היצר הטוב והיצר הרע מצוי ב"מרכבת המשנה" על התורה לרבי שלמה העלמא על פרשת בהעלותך (מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, עמ' קלד). הדיון שם מראה על השפעה ברורה של הרמב"ם, ביחוד בתוספת: "והמלאכים מלוים אותו א' לימינו וא' לשמאלו". את הפסוק מזכירה

נדמה לי שאם נקשר את פרק ב בח"א לפרק ל בח"ב, תרמוזנה ההערות שלפנינו על המשמעות האמיתית של סיפור גן העדן, שאיננו אלא סוד הדן בנפש האדם.

י.ד. המישור ההיסטורי

חשיבותו של הרקע ההיסטורי במשנתו של הרמב"ם להבנת סוגיית טעמי המצוות היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה. כאן מבקש אני לעמוד על חשיבותו של רקע זה, במישורים השונים של ההרמנאוטיקה המקראית<sup>79</sup>. מעניין לקבוע כי המוטיבים ההיסטוריוציסטיים מצויים לא רק אצל הרמב"ם אלא גם אצל אביו ר' מימון ואצל בנו ר' אברהם. ר' מימון משתמש ברעיון מעין זה בבואו לפרש את מצוות היבוס, וכמו שכבר העיר נכדו ר' אברהם, יש קשר בין גישתו לגישת הרמב"ם בסוגיה זו:

הוא מפרש כדלקמן: "והשטן הידוע הוא היצה"ר... שעמד עצמו על צד ימין שלו, כאילו אמר פתיתי גם יכולתי ללכדו חיינו במצודתי, ועיני לשטנו לקטרנג עליו. ויאמר ה', והוא מלאך ה', מלאך רחמים, אל השטן, יבער ה' בך השטן, שתחזור ותסתלק עצמך מן ימין שלו".

79 כבר בדיון על הרובד הלשוני הספרותי ניתן לראות את חשיבותו של הניתוח ההיסטורי. אין משמעות לסמאנטיקה מחוץ להקשרה ההיסטורי: "וזה גם כן תלוי לפי לשון הידוע והמורגל בין בני אדם שבאותו מקום... לפי שכל זה אמנם אמרו התנא לפי מקומו ולפי לשונם באותו הזמן ולפי המפורסם אצל ההמון" (פירוש המשנה, נדרים ו, א. והשווה גם ג, ט ותרומות א, א). כך מפריך הרמב"ם את הטענה לפיה לשון חכמים משובשת. הקשרה ההיסטורי של הסמאנטיקה מביא את הרמב"ם לפסימיות רבה בכל אשר לפתרון הסופי של בעיות פרשניות שונות. כך בדיונו על 'וינח' אומר הרמב"ם שאין אנו יודעים היום דרכי הלשון, בתוספת הטענה 'והסרת כמו זה הענין המטעה לא יבוטל בדרכי שמוש הלשון". מבחינה אחרת חשובה ההיסטוריה בבואה לגלות לנו את הקונטקסט הריאלי של המקרא. להלן נתעכב על הקונטקסט האידיאלי, דהיינו תולדות האמונות והדעות. חשוב להדגיש גם את הרקע הריאלי. כך למשל הבנת המרכבה נעזרת בעובדת קיומן של מרכבות הנהוגות בידי ארבעה סוסים. פרט זה לומד הרמב"ם מתוך עיון במלכים ב ו, כט. על הפרשנות ההיסטוריוציסטית ראה ע' פונקנשטיין: A. Funkenstein, *Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquins Viator I* (1970), 147—178. וראה גם ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, תרגם לעברית יהושע עמיר, תשכ"ו, עמ' 215—218, ובהערות שם עמ' 365—367.

80 פירוש ר' אברהם לבראשית לח, יב; והשווה מורה נבוכים ח"ג מט, וראה בפירושו לבראשית לח, ב (עמ' קיח) נסיון מעניין ללמוד ממנהגי זמנו על מנהגי



ולאבי אבא ז"ל סברה אשר טעמה כי היבום בימי קדם לאחים בתחילה ואם לא עשו כן היה לאב או לשאר קרובים... ואבא מרי ז"ל היה חושב שיטה זו לדבר מתקבל ומכריע כמותה.<sup>80</sup>

בפירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם מצוי מוטיב זה מספר פעמים. כך כאשר עומד הוא על הסיטואציה בה מואשם בנימין בגניבת הגביע (בראשית מד, יז). הוא מתעכב על העונש העומד להיות מוטל עליו: עבדות, ועל המקבילה בפרשת משפטים. עונש זה — כותב ר' אברהם — הוא כנראה על פי הנהוג "במשפטי העמים ונימוסיהם". ההקבלה לחוקי התורה מוסברת על ידי הסברה, שהקב"ה "השפיע... על בני אדם הראשונים בהשפעה שלא במצוה, שעה שבתורה ניתן חוק זה בתור מצוה.<sup>81</sup> העובדה שהבנת השפה, הבנת הרקע התרבותי, הפוליטי וכיוצא באלה, מצריכים התייחסות להיסטוריה של התקופה, מובילה אותנו לעמדה שיש בה הרבה מן הפסימיות בכל אשר לאפשרות של פרשנות שלימה של הטקסט: "שאנחנו היום בלתי יודעים לשוננו ושדרכי כל לשון רבים" (מורה נבוכים א טז)<sup>82</sup>. המיתודה ההיסטורית של הרמב"ם אף מסבירה פרטים רבים בסיפורי המקרא שאינם משמעותיים בשבילנו: "סוף דבר כמו שאמרתי לך מרוחק דעות הצאבה ממנו היום, כן דברי הימים ההם נעלמו ממנו היום; ואילו ידענום וידענו המקרים אשר קרו בימים ההם, היה מתבאר לנו בפרט טעם רוב מה שנזכר בתורה" (ח"ג, ג)<sup>83</sup>.

הזמן הקדום. הערותיו הפרשניות המועטות שנשתמרו משל ר' מימון מעניינות ביותר. כך, למשל, הפסוק "וגם דמו הנה נדרש" (בראשית מב, כב) מתקשר לפי ר' מימון לפסוק "מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם" (שם ט, ה), דהיינו בלשון המקובל אצלם לבן מאב בלשון מאמרו יתעלה לנח" (עמ' קסו, וראה הערת המהדיר, עמ' קסז הערה 42).

81 ר' אברהם מוסיף מסברתו הוא, אפשרות אחרת להבנת הקבלה זו. עונש זה מתקבל על השכל הישר, הואיל וה"גניבה היא מן הפגמים המפורסמים של העבדים, לא ממעשה בני החורין, לכן מי שעושה בזה מעשה העבדים יהיה נמכר לעבד". על התייחסות נוספת למנהגי עמי הקדם, ראה בפירושו לבראשית מא, לד.

82 ראה לעיל, הערה 18.

83 דברים אלו נדונים על ידי הרמב"ם במסגרת דיון נרחב יותר המוקדש להסברת מהותם של סיפורי המקרא: "דע כי כל ספור שתמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה, אם לאמת דעת שהוא פנה מפנות התורה, או לתיקון מעשה מן המעשים" (ח"ג, ג). השווה דבריו של רס"ג: "ודע שכל ספרי הנביאים וספרי החכמים מכל העמים, עם כל רבויים, הרי הם כוללים שלושה יסודות, הראשון במעלה — צווי ואזהרה, השני — גמול וענש, ... והשלישי — ספור מי שעשה טוב בארץ והצלית, ומי שהשחית בה ואבד. כי ההדרכה השלמה לא תהא שלמה אלא בשלשת אלה" (אמונות ודעות מאמר שלישי, ו; הקדמה לפירוש תהלים, מהדורת קאפה עמ' יז). הסיפורים מוסברים בחלקם על ידי הרמב"ם כבאים לאפשר

כדי להתגבר על אי ידיעתנו בתחומים היסטוריים שונים הניח הרמב"ם לפעמים היפותוזות שלדעתו יש בהן משום הסבר לתופעות מסוימות. מצוטטת הרבה דעתו על הסבר "לא תבשל גדי", אולם דוגמה לא פחות חשובה הוא הסברו להשתרשותם של ספרים העוסקים במגיה של האותיות: "ואחר כך נכתבו הכוזבים ההם אשר בדאום הפתאים הראשונים ונעתקו הספרים ההם לידי הטובים רכי הלב הסכלים אשר אין להם מאזנים ידעו בהם האמת מן השקר והסתירום ונמצאו בעובונותיהם ונחשב בהם שהם אמת" (ח"א סב).

עיקר ענייננו כאן — בתבהרת עקרונות היסטוריוציסטיים מסוימים, שיבואו לכלל יישום בפירוש מעשה המרכבה. אולם יש ברצוני לסיים הערת מבוא כללית זו בפרט העשוי להטיל אור על אחת החידות הקלאסיות בתחום זה, שאלת מעמדן של המצוות, במסגרת ההסבר שנתן להן הרמב"ם. הבעיה ניתנת לניסוח פשוט. אם, כמו שנטען במורה נבוכים, טעמן של המצוות הוא פונקציה של מצב היסטורי כלשהו, אשר יש להלחם בו או להתפשר אתו,<sup>84</sup>

קיום מצוות מסוימות. כך זכרון ייחוס החורי ובני עשו קשור עם מחיית זכר עמלק. דבר זה כבר טען רס"ג באגרון (ספר זכרון לראשונים להרכבי, פטרבורג תרנ"ו דף קע), והשווה פירושיהם של הרד"ק ור' בחיי. סיפורים אחרים באים להסביר ולהצדיק איסורים מסוימים. כך מסביר מגיין מלכי אדום את צדקת האיסור לשים על ישראל מלך נוכרי (דברים יו, טו): "כי לא המליכה אומה איש שאינו מיחסה שלא ציער אותה צער גדול או קטן". סיפורים אחרים מוסברים בכך שהם באים ללמדנו מידות טובות. דרך משל, מלחמת המלכים ופגישת אברהם ומליצדק מלמדות אותנו "איך חש לבבו על קרובו בעבור שגדל על אמונתו... והודיענו גם כן בהסתפקותו ושובע נפשו והיותו בן לממון ומתפאר בטוב המדות". חלק שני בדיון הרמב"ם בח"ג נ מוקדש לבעיית הסיפורים שאינם מוקשים מצד עצמם אלא מצד פרטים עובדים בהם. הדגשתו של הרמב"ם היא אכן על השינויים מרחיקי הלכת במשך התקופות ההיסטוריות. והשווה הערתו של טברסקי, JIKP עמ' 252 הערה 25, על הנחותיו ההיסטוריוציסטיות של ר' יוסף ן' כספי, השונות באופן יסודי, והמגיחות המשכיות היסטוריות.

יש ברצוני להעיר כאן על הצורך להבחין בקפדנות בין שני סוגים של טעמים 84 היסטוריים, כששניהם גם יחד הם בבחינת תגובה למציאות המושפעת עמוקות מהשקפת עולם אלילית. שני סוגים אלה מתאימים לשני יחסים יסודיים: ההשלמה מאונס והמחאה. לפי הקטיגוריה הראשונה מוסברות מצוות שונות בעובדה, "שאי אפשר לצאת מן ההיפך אל ההיפך פתאום" (ח"ג לב). המצווה נתפסת כאן כהסכמה בדיעבד עם מצב בלתי רצוי. כנגד זה מסביר הרמב"ם לפי העיקרון השני (ח"ג מו) את בחירת המינים המותרים להקרבה: בקר, כבשים ועיזים כמחאה נגד מנהגי עבודה זרה, ולא כהשלמה אתה. כבר עמד דון יצחק אברבנאל על הקירבה שבין הסבריו של הרמב"ם לבין דברי ר' פנחס בשם ר' לוי בויקרא רבה כב, ה: "משל לבן מלך שגס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבילות וטריפות, אמר המלך זה יהיה תדיר על שלחני ומעצמו הוא גדור". ההבדל בין דברי המדרש להסברו של הרמב"ם — גדול. המדרש מתייחס כנראה לאיסור

הרי שעם שינוי המצב ההיסטורי בטלה משמעותה של המצווה. ברם, כיצד להבין לאור טענה זו, את ההנחה העומדת ביסוד משנתו ההלכתית כולה, בה נצחיותה של התורה ואי בטלותן של מצוותיה, הן עיקרי יסוד. אפשריות כמה תשובות אלטרנטיביות. ניתן כמובן לטעון שהרמב"ם לא היה מודע לאימפליקציות ההלכיות של עמדתו הפילוסופית, אולם לאור דבריו בהקדמה למורה נבוכים על מעמדן של הסתירות הבאות מתוך אפס עקביות שכזו, אין ספק שעלינו להימנע ככל שאפשר ממתן הסבר כזה. תשובה אפשרית שנייה יכולה להתבסס על ההנחה בדברי אי ההשתנות היסודית של ההיסטוריה האנושית, שתעמוד תמיד בפני בעיית המאבק עם האלילים. אין ספק שעמדה זו יש לה על מה שתישען. תשובה שלישית, המקובלת ביותר לשאלה זו, טוענת להפרדה חדה בין התורות, ומניחה את הקביעה כי במשנה תורה ובמורה נבוכים נמצאים אנו בפני תחומי דיון זרים זה לזה לחלוטין, כשבעקבות זה אין להקיש מתחום לתחום.<sup>85</sup>

לדעתי, אף תשובה זו אינה נכונה, מטעמים מיתודולוגיים שונים. על עמדתו של הרמב"ם ניתן לעמוד לדעתי רק תוך הסתמכות על דברי הרמב"ם עצמו, כלומר תוך התייחסות לטקסט — במידה שהוא קיים, אשר רמוזה בו התשובה לתמיהה זו. לדעתי טקסט כזה אכן קיים, והוא סיומו הידוע להלכות מעילה:

בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה. ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה

אכילת בשר תאווה במדבר, כשלב מעבר. האיסור מטרתו למנוע פולחן מסוים. לפנינו הסבר המצווה כמחאה נגד מצב בלתי רצוי, בעת אשר במשנתו של הרמב"ם מצויים הסברים שיש בהם אף השלמה בדיעבד עם מצב בלתי רצוי. ועל הבחנה זו כבר העיר רד"צ הופמן בפירושו לויקרא (מהדורה עברית, ירושלים תשי"ג, עמ' ס), תוך שימת לב לשינויי גירסאות במדרש הנ"ל. על שני הצדדים בפרשנות ההיסטוריוציסטית, עקירה והשלמה, ראה יונה בן ששון, לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים, תרביץ כט (תש"ד), עמ' 268—281, וראה שם, עמ' 271 הערה 6. הרמב"ן ביקר לא רק את עקרון ההשלמה, אלא אף במקרים מסוימים את עקרון המחאה. כך סובר הרמב"ם, כפי שמבינו הרמב"ן, שציווה ה' לאכול משלשת המינים: בקר, צאן ועיזים "כדי שיודע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו העונות... והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שלחן ה' מגואל" (פרוש התורה, ויקרא א, ט), והשווה דבריו של הריטב"א בספר הזכרון (לעיל הע' 22).

85 על הסברים אחרים שניתנו לבעיה זו ראה יחזקאל אפשטיין, לשיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות, יד שאול, ספר זכרון להרב ד"ר שאול ווינגורט, תל אביב תשי"ט.

שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט בהן מפני שלא ידע טעמן ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו דברי החול<sup>86</sup>.

בדבריו אלה של הרמב"ם בהלכות מעילה, יש מעין היקש מעניין מאוד מאבנים למצוות. ממנו לומדים אנו לדעת, שעלינו להתייחס למצוות יחס כפול. היחס הראשוני הנקבע על ידי טעמי המצוות, גותן להם הסבר פונקציונאלי בבניית חברה. אולם בצידו מצוי יחס נוסף, משני, לפיו המצוות מחייבות בגלל ש"הוקדשו", דהיינו נקבעו על ידי האוטוריטה הדתית: נבואתו של משה וחכמתם של חז"ל. קל וחומר מאבן; ומה אבן שהוקדשה על ידי פלוני — קדושה זו מחייבת אותי, ועאכו"כ המצווה למרות שבשני המקרים הטעם הספציפי, האינצידנטאלי, שהביא לקידוש זה — בטל. ואם היחס הראשון הוא יחס א-פריורי, הרי שהיחס השני הוא ביסודו א-פוסטריורי, והוא פונקציה של מה שנקבע בהלכה<sup>87</sup>.

#### טו

להלן נדגים את מלוא משמעותה של גישתו ההיסטוריוציסטית של הרמב"ם תוך עיון בפירושו למעשה מרכבה. בפירוש זה משתמש הרמב"ם בכל העקרונות ההארמנאוטיים שניסנו לתארם במאמר זה. כפי שראינו לעיל, מצוי רמז חשוב להבנת הפרק בחלוקה הספרותית לשלושה חלקים ('מראות', יחזקאל א, א), שלפי עדות עצמו, הגיע הרמב"ם לחלוקה זו בעקבות דברי חז"ל<sup>88</sup>. מבחינה אחרת, חייבים אנו להיעזר רבות בתורת החזרה והשינויים החלים בה, שהרי פרשת המרכבה חוזרת פעמיים בספר יחזקאל, תוך שינויים לשוניים מסוימים. ואכן השינויים אלה ערך פרשני רב. דרך משל, השינוי שור — כרוב מן המרכבה הראשונה לשנייה, בא להעיד שלפנינו פני אדם, שקווים מסוימים בהם גורמים שיהיו דומים לפני שור; "והוא ההקש בשני הפנים הנשארים",

86 הלכות מעילה ה, ח. בדברים אלה מסיים הרמב"ם את ספר העבודה.

87 על טעמי המצווה השווה גם סוף המורה, ומקוואות, וכן באגרתו לר' חסדאי הלוי (לעיל הע' 15). חשובים דבריו בסוף הלכות שחיטה, על כיוונו הדם: "לא יכסה ברגלו אלא בידו או בסכין או בכלי, כדי שלא ינהוג בו מנהג בויון ויהיו מצוות בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצוות, אלא למי שציווה בהן ברוך הוא והצילנו מלמשש בחושך וערך אותנו נר ליישר המעקשים ואור להורות נתיבות הישר, וכן הוא אומר (תהילים קיט, קה) 'נר לרגלי ואור לנתיבתי'". גם בקטע זה משתקף לדעתי הנסיון להוסיף רובד סאקראלי להסבר ההיסטוריוציסטי.

88 לפי הבנת המפרשים הבינימיים רומזים שלושה חלקים אלה להשגת שלושת חלקי הנמצאות: תחיות — העולם האמצעי, האופנים — העולם השפל, דהיינו עולם ההויה וההפסד, והאדם — העולם העליון, עולם השכלים הנפרדים.

דהיינו פרט זה מלמד גם על המפתח להבנת ארבעת הפנים שבמרכבה (ח"ג א). מבחינה שלישית, אין להסביר את הסמאנטיקה של הפרשה ללא התייחסות לטראנספורמאציות המיוחדות שבשפת הנבואה: עגול—עגל—אולם אנו נתעלם להלן מאספקטים מעניינים אלה ונתרכז בסוגיה אחרת שתעמיד אותנו בפני הרובד ההיסטורי ובעקבותיו—הבעיה ההיסטוריוציסטית במלוא חומרתה. הזכרנו לעיל את בעיית סידורם של פרקי המורה. הרמב"ם עצמו התייחס לבעיה זו בפתיחה לחלק הראשון, כאשר ציווה ל"השיב פרקיו זה על זה"<sup>89</sup>. אכן צוואתו זו נתקיימה על ידי מפרשי הרבים, אולם דא עקא שהיא הובנה בשתי צורות סותרות. האחת—ניסתה לדרוש סמוכין. השנייה, שטענה כי לפנינו עירבוב מכוון, ניסתה לסדר מחדש את הטקסט, תוך עמידה על המישורים השונים. בעיה זו חשובה במיוחד להבנת פירושו של הרמב"ם למעשה מרכבה. כפי שכבר נרמזו הבינו המפרשים הביניים את המרכבה אליבא דהרמב"ם כרומזת לרבידים השונים של הקוסמוס בצורה סכימאטית—החיות הם הגלגלים, האופנים—היסודות, והאדם—השכלים הנבדלים. רוב ממשיכיו ומפרשיו של הרמב"ם מסכימים לזיהוי זה, כשרק מעטים יוצאים מכלל זה. בין אלה בולט הרד"ק, המזהה את האופנים עם הגלגלים ואת החיות עם השכלים הנפרדים, כאשר האדם שעל הכיסא רומז להקב"ה<sup>90</sup>.

מה מעמדם של הפרקים הראשונים בחלק השני של המורה, הדנים כידוע בקוסמולוגיה? ניתן לראות בהם פרקים ה"מטפלים" בשאלת הגלגלים והמלאכים ובבעיות הכרוכות בהם בפילוסופיה האריסטואית ובמחשבה הישראלית המסורתית<sup>91</sup>. לעומת גישה זו ניתן להעמיד את דברי המפרשים הביניים, שהעלו את הסברה—הנראית לי נכונה—שאותם הפרקים הקוסמולוגיים בח"ב,

89 פרד פצולחא בעצ'הא עלי בעץ', בתרגומו של קפאח: "תאם פרקיו זה עם זה" (מהדורת קאפח כרך א עמ' טו).

90 ראה "פירוש מעשה מרכבה על דרך הנסתר", הנדפס כנספח ליהוקאל, במהדורת מקראות גדולות, תל אביב תשי"ט, רסז ע"ב. רד"ק טוען "כי ידוע הוא לכל בעלי לשון כי אופן וגלגל שם אחד במלות שונות, כמו בגד ושלמה". זו היתה, לפי הרמב"ם, דעתו של יונתן בן עוזיאל (השווה ח"ג ד). הרמב"ם מקשה על זיהוי זה מן הכתוב "אופן אחד בארץ" (א, טו), שורה בלא ספק שהאופנים בארץ". לפי זה, פירושו של יב"ע החוק. רד"ק בפירוש הנגלה מפרש: "בארץ. פירושו למטה, במקום שפל, כמו 'רקמתי בתחתיות ארץ' וכן תרגם יונתן" בניסיון להתגבר על קושייתו של הרמב"ם.

91 שמעון ראבידוביץ, שאלת מבנהו של מורה נבוכים, בקובץ "עיונים במחשבת ישראל", כרך ראשון, ירושלים 1969, עמ' 237—296 (להלן: שמש'). יצא לאור לראשונה בתרביץ כרך ו (תרצ"ה), עמ' 285—333. על הפרקים הראשונים בח"ב ראה שם, עמ' 272—273.

בייחוד פרקים ח ו-ט, קשורים לפרקי מעשה המרכבה, ומקבלים את משמעות המלאה על פי הפירוש בח"ג א—ז<sup>92</sup>. נוסה להסביר ולהוכיח את טענתם<sup>93</sup>. בפרקים ח—ט מביא הרמב"ם שתי דעות: (א) "שלתנועה הגלגלים קולות נוראים עצומים מאוד" (ח"ג, ח); (ב) שיש "ד' כדורים: כדור הכוכבים העומדים, וכדור הכוכבים הנבוכים החמישה, וכדור השמש וכדור הירח" (ח"ג ט). מספר ארבעת הכדורים היא אחת החלוקות האפשריות של הגלגלים, אולם היא נכונה רק אם נסכים לשיטתם האסטרונומית של הראשונים ש"היו מסדרים כוכב ונוגה למעלה מן השמש" (שם). מאידך גיסא, הטענה שלתנועות הגלגלים "קולות ערבים נערכים על גודלם כהערך ניגוני המוסיקא" (ח"ג ח) — "היתה מקובלת על הראשונים, ומפורסמת באמונתנו". היא נמשכת אחר "האמנת גלגל קבוע ומזלות חוזרים", דעה שאיננה נכונה "וכבר ידעת הכרעתם דעת אמות העולם על דעתם בענייני המכונה האלו, והוא אמרם בפירוש וניצחו חכמי אמות העולם חכמי ישראל" (שם).

לפנינו אכן שתי סוגיות בהן נשתנו סברותיהם של המדענים. המחלוקת על מיקומם של נוגה וכוכב עתיקה. הראב"ע מתייחס אליה בספר הטעמים<sup>94</sup>, וכמו כן בפירושו לשמות כ, יד. המחלוקת התחדשה במאה ה"ב, ובלשונו של שם טוב בן פלקירה:

ויש מחלוקת ביניהם אם היא למעלה מנוגה וכוכב או למטה, ובטלמיוס חשב כי אין אצלו בזה דרך אמיתי והאיש שהיה בדורנו בן אל פלח אל

92 לדעתי יש הקבלה בין הפרקים הלקסיקוגראפיים בח"א, לבין הפרקים המדעיים בח"ב. שניהם אינם עומדים ברשות עצמם, אלא מהווים פרקי עזר להבנת סוגיה שתפרש מאוחר יותר, בעיקר, בפירוש מעשה בראשית בח"ב, ובפירוש מעשה מרכבה בח"ג. השם "פרקים לקסיקוגראפיים" הוא חידושו המוצלח של ליאו שטראוס. על ההבדל בין שני מיני פרקים אלה עמדו רבים, ביניהם ש' ראבידוביץ, המבחין בשני טיפוסים עיקריים של פרקים: (א) פרקים הפותחים פתיחה ישרה בשם או בשורת השמות העומדים להתפרש; (ב) פרקים שבהם ההקדמות... הדעות הערות וכו'". ראה שמש', עמ' 244. והשווה לעיל, הערה 74.

93 לדעתי בדיון העירו הפרשנים הבינימיים למורה שהדיון במעשה מרכבה מפורז במקומות שונים בספר המורה: ח"א ע, עב; ח"ב ג—יב; ח"ג א—ז. הוא הדיון בסודות אחרים. הדיון על התגלות ה' בנקרת הצור, הנתפס כמכיל את סודות תוארי ה' מפורז בפרקים שונים: פרק ד—ראה, הבט, חזה; ח—מקום, טו—נצב, טז—צור, כא—עבור, לז—פנים, לח—אחור, פרקי התארים ג—נג, וכמובן נד, הדין במפורש על י"ג המדות, ובמידה מסוימת גם נה—נט. אגב, הרמב"ם מתייחס לפרשה זו גם בהקדמה לפרק חלק, בפרק ז' מתוך ההקדמה למסכת אבות, בהלכות יסודי התורה א, י.

94 ספר הטעמים שער ראשון, הוצאת פליישר, ירושלים תשי"א, עמ' 27.

אשבילי<sup>96</sup> כותב, כי בטלמיס השיב אל מי שחשב שהם תחת השמש ...  
ומופת זה האיש כי אילו הוא תחתיה בהכרח יקדירו אותה<sup>96</sup>.

כלומר, לפי התיאוריה האסטרונומית הוכח שאין בסיס לטענה לפיה נוגה  
וכוכב מרוחקים מאתנו יותר מאשר השמש. הרמב"ם הכיר יפה נתונים אלה,  
שהרי מספר הוא על עצמו (ח"ב ט) שלמד אסטרונומיה בהדרכתו של אחד  
מתלמידי אבן באג'ה, ושהיה לו גם קשר עם בנו של ג'אביר אבן אפלאח<sup>97</sup>.  
השקפה זו, וממילא גם הסברה שלפיה קיימים ארבעה גלגלים, מתנגשות אפוא  
עם אמיתויותיה של האסטרונומיה. הקושי העיקרי נעוץ באפס האפשרות להניח  
קיומו של גלגל אחד לכוכבי הלכת למעלה מן השמש, כאשר מבחינתה של  
תיאוריה גיאוצנטרית, השמש מפרידה בין כוכבי-לכת שלמעלה מן השמש  
לבין כוכבי-לכת שמתחת לשמש — נוגה וכוכב.

לשם מה הדיון הארוך הזה על תורות השייכות בעצם לתולדות האסטרונומיה?  
ולא זו בלבד, אלא שהן נראות לרמב"ם חשובות במיוחד ומתאימות לחיבור  
"שקטבו אמנם יסוב על ביאור מה שאפשר להבינו ממעשה בראשית וממעשה  
מרכבה"<sup>98</sup>. בייחוד מחשיב הרמב"ם את הטענה הראשונה בדבר קיומם של  
ארבעה גלגלים:

95 בדפוס בטעות אל אשכלי. הכוונה לג'ביר בן אפלאח.

96 מורה המורה שם, בשמו של ו' רשד. פרשבורג 1837, עמ' 89.

97 ראה עליו: G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. I, 1927; vol. II, 1931; II, I, pp. 183, 206; O. Neugebauer, *The Astronomy of Maimonides and Its Sources*, *HUCA* XXII (1949), 322—363  
וביבליוגראפיה שם.

98 ח"ב ב, הקדמה. במשך הדורות הסתמכו הוגים ומפרשים רבים על דיונו זה של  
הרמב"ם על מנת לשלול מחז"ל סמכות אבסולוטית בעניינים מדעיים, כשאחרים  
ניסו להגן על דעתם של חז"ל, אף בשמן של התיאוריות האסטרונומיות המתחד-  
שות. וראה רשימת מקורות במאמרו של י' טברסקי, *JIKP* עמ' 256 הערה 52.  
לבעיית קול המלאכים השווה גם ר' שמואל ו' תיבון, מאמר יקו המים (ראה  
לעיל הע' 21), עמ' 52: "לא ידברו באלו העניינים בדרך דבריהם במצות  
התורה ומשפטיה וחוקיה אך לפי השגת יד חכמת המדבר ההוא, ויש לו לשוב  
מדעתו לדעת זולתו כשמכיר שהוא טוב מן הדעת שהיה אצלו". גם לגבי הבעיה  
השנייה, מיקומם של נוגה וכוכב, מוצאים אנו התייחסויות נוספות בספרות  
המאוחרת. הדגשת הדעה שאכן השמש מחלקת את הגלגלים לשני מחנות מצויה  
אצל רבינו מנחם המאירי בפתחה לבית-הבחינה: "אמרו 'תורת ה' תמימה'  
(תהילים יט, ח) על מה שסמך לזה ענין רומז בו על תכונת הגלגלים, ר"ל  
שבעה כוכבי לכת היות השמש באמצע, באמרו 'לשמש שם אוהל בהם' (שם, ה)  
והוא דבר נבוכו בו גדולי החכמים עד היום, ואמר שנתגלה לו זה דרך קבלה  
ועדות ברורה ונאמנה מפי התורה, כמו שנרמז בתכונת כלי הקדש, אף על פי

וזה המספר הוא אצלי שרש גדול מאוד לענין עלה בדעתי לא ראיתי לאחד מן הפילוסופים בבאור, ואולם מצאתי בדברי הפילוסופים ודברי החכמים דברים העירוני על זה, והגני אזכירנה לך בזה הפרק ואבאר הענין (ח"ב ט) <sup>99</sup>.

הרמב"ם מסופק מאוד בראיות שהצדדים מביאים בפרשת מספר הגלגלים. הוא מעוניין רק לקבוע כי תהיה עמדתנו המדעית אשר תהיה, נוכל להסכים לחלוקה המרובעת של גרמי השמים. אין ספק שטענה זו תובן רק אם נסכים שמטרת פרק זה איננה אלא הכנת היסודות שיאפשרו את פירוש מעשה המרכבה בחלק השלישי. וארבעת הגלגלים אינם אלא המפתח להבנת החלוקה המרובעת שבמעשה מרכבה, דהיינו ארבעת החיות. אולם אם דבר זה נכון, הרי שנבואתו של יחזקאל מתבססת על עקרונות מדעיים שאינם אמיתיים <sup>100</sup>. ומהנחותיו של הרמב"ם נובע, כי חזון המרכבה מבוסס על טעויות מדעיות. פליאה זו ניסח במפורש דון יצחק אברבנאל:

שנעלם זה ממנו אולי מצד העיון". למה רומז כאן המאירי? בפירושו של ר' שלמה בר' יודא הנשיא מפורשת בהקשר זה המחלוקת במנחות צח ע"ב בין רבי לר' אלעזר בר' שמעון. לפי סיכומי של מ' נהוראי, אם כדעת רבי נמקם את המנורה בין מזרח למערב הרי הנר המערבי הוא הקיצוני, אם כדעת ר' אלעזר בר' שמעון נעמיד אותה בין צפון ודרום, הנר המערבי הוא המרכזי. אם נזכור שאחד המוטיבים המרכזיים שבאלגוריסטיקה הפילוסופית היא תפיסת גרות המנורה כמסמלים את כוכבי הלכת, הרי שהנר המערבי (= השמש) מחלק לפי רבי את הנרות, דהיינו את הכוכבים האחרים, שצ"ם מצד אחד ונכ"ל מצד שני. לפי ר' אלעזר בר' שמעון הנרות כולם נמצאים מצד אחד של השמש. פירוש מעין זה עמד לדעתי לפני המאירי כשרמזו על "תכונת כלי הקדש". הקושי בפירושו של ר' שלמה נעוץ בעובדה שהרמב"ם פוסק דווקא כרבי. ראה נהוראי, שלמ', עמ' 87-88. אם כי ניתן ללמוד קביעה זו מדברי הרמב"ם, אין ספק שלא זאת היתה מטרתו העיקרית של דיונו.

99 דוד מסר ליאון טוען (לעיל הע' 38), שמספר זה, שלכאורה הוא חידושו של הרמב"ם, "הנה הוא נמצא בפרסום לבן סינא באלנג' הוא ספר ההצלה כמו שאגלה (!) ג"כ הגרבוני שם" (פירוש מורה נבוכים 382). על נסיון לקשר סברת הרמב"ם בדבר החלוקה המרובעת עם דעותיהם של חז"ל ראה נהוראי, שלמ' עמ' 86 ואילך.

100 וראה: Ch. Touati, Le probleme de l'inerrance prophétique dans la théologie du Moyen Age, *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXIV (1968) p. 169-187. באשר לבעיה של קולות הגלגלים ניסח ר' דוד מסר ליאון לטעון, לעיל הע' 38, שאין הסכמה מלאה של הרמב"ם לדעה השוללת את קיומם. "אבל אמר ואמנם ארסטו ימאן זה... שכל זה מורה שלפי דעת הרב ארסטו לא היא מופת לזה כמ"ש כן בראיותיו בקדמות". וראה את כל דיונו, בפירושו למורה נבוכים, דף 177א. אין ספק בעיני שיש כאן השפעתה של תקופת הרנסנס, כשמוטיב ההארמוניה של הגלגלים חזר ונשתרש. אמאטוס לווטאנוס מייחס ליהודה אברבנאל ספר



טענה שלישית. כי אם היו החיות רומזות לכדורים איך מגאם ארבעה והם תשעה... וכבר חשב להנצל מהספק הזה במה שכתב בפ"ט מאותו ח"ב שהיה דעת קדום שנוגה וכוכב הם למעלה מן השמש. וכתב הרב שמה שהוא דבר בחלוף מה שהסכימו עליו האחרונים שירדו לאמתת הענין. ואמר שלפי זה יהיו הכדורים המצויינים ארבעה... ואמר כל זה לישב ענין הד' חיות. והוא באמת דעת בטל, כי איך יהיה יסוד הנבואה דבר בלתי אמיתי והוא היות נוגה וכוכב למעלה מן השמש. ואף שיהיה כן, מבטן מי מצא מספר הארבעה... סוף דבר מספר הארבעה הרב בדאו מלבו ואין לו על מה שיסמוך.

בטענה הרביעית עומד דון יצחק אברבנאל על הבעיה השנייה, המוסיקה של הגלגלים:

טענה רביעית, כי איך נאמר שבא בנבואת יחזקאל דברים משובשים כפי המחקר האמיתי, אם בסדרו נוגה וכוכב למעלה מן השמש שהוא בחלוף האמת, ואם באומר שכיון הנביא שהיו לגלגלים קולות, והוא דבר משובש לפי שהוא בנוי על דעת האומר גלגל קבוע ומזל חזור, שהתבאר שטעו בו חכמי ישראל ונצחו חכמי אומות העולם... ואם היה זה כזב ושוא, איך יסכים עליו הנביא באומר וקול כנפי הכרובים...

ואמנם המפרשים הבינימיים כבר עמדו על שאלה זו. וכך כותב ר' משה נרבוני בפירושו למורה (מו"ב ח"ג, ז; מט ע"א):

אמר משה, ראיתי להעירך הנה על דרוש אינו קטן אצלי ונחתום בו דברנו במרכבה לא ראיתי אחד מן החכמים דיבר בו מי אשר ראיתם ודברתי עמם פנים בפנים, ולא אחד מן הקדומים אשר הגיעו ספריהם אלי.

בתשובתו לקושי זה, מתנגד נרבוני לטענה לפיה ישנם אלמנטים שאינם אמיתיים בנבואה: "כי הנביא אמת ותורתו אמת ומה ששיג אמת בלתי מעורב בו שקר כלל". אולם הוא מקבל את האפשרות לפיה "אם יאמין הדבר בחלוף מה שהוא בו ותנוח דעתו עליו ולא יחשוב בו ולא ידרוש עליו ותבא לו נבואה על דבר מה אינו מוכרח שנאמר שאחר שהתנבא כבר יראה הכל, והתירה לו מה שלא ספק עליו והודיעהו מה שלא דרשו". כלומר, לפי נרבוני אילו היה

על גושא זה (De Coeli Harmonia) ספר זה לא הגיע לידינו. ראה בחיבורו הרפואי: Amatus Lusitanus Centuria VII, Venice 1566, p. 122, תרגום עברי של קטע זה ראה במאמרו של יהושע ליבוביץ, לתולדות הרופאים היהודים בשאלוניקי, ספונות יא (ספר יוון א, ירושלים תשל"א—תשל"ח), עמ' שמח.

יחזקאל מסופק באמיתותן של התיאוריות האסטרונומיות, היתה הנבואה המושג-פעת מן השכל הפועל — אולם, לא כך קרה, הואיל ויחזקאל היה משוכנע בידעיותו<sup>101</sup>.

אם ננסה לסכם את דעתו של גרבוני, יש להבין את דברי הרמב"ם כטוענים שהנבואה ששרתה על יחזקאל כללה יסודות בלתי נכונים, בעקבות סברותיו המוטעות של יחזקאל בעניני מדע, והשיכנוע העמוק אך המוטעה של הנביא. טענתו של גרבוני שחכמי ישראל לפניו לא דנו בשאלה זו, איננה נכונה. שאלה זו נידונה על ידי יוסף כספי<sup>102</sup> בנקודות מסוימות קרובה תשובתו לעמדתו של גרבוני. עיקר הקושי בבעיה שלפנינו נעוץ בטענתו של הרמב"ם, לפיה ניתן לחפש בנבואה תשובה לבעיות שלא מצאו את פתרון במסגרת העיון: כמו למשל, שאלת הבריאה. אם זה יחסנו הדוגמאטי למעמדה של הנבואה, הרי קשה מאוד לקבל את הטענה שיחזקאל הנביא טעה. אפשרות אחרת שנידונה על ידי כספי היא הטענה שהואיל ובמחזה הנבואה מעורב הדמיון, מבחינה זו תיתכן טעות בנבואה, לפי שהדמיון מתלבש בצורות אינדי-בידואליות. המחזה לאברהם בפרשת "וארא" הושפע מאישיותו של אברהם, "והדמיון פועל בעת השינה כפי עינינו בעת הקיצה, וכמו שאברהם אבינו על דרך משל כאשר היה עניינו בעת הקיצה אכסניא ושרות אורחים נדמה לו בנבואה שיכנסו עליו אנשים שלשה אורחים... והנה לא יאמר שזה היה טעות לו, אבל הכרח שיארעו אלו הדמיונים בנבואה, כלם מקליפות המותרות ולא אפשר שימלטו מזה בעבור שהדמיון פועל בנבואתם", כך הענין בכל הנביאים, פרט למשה. מכאן ניתן לערוך אנאלוגיה לחזונו של יחזקאל: "לכן לא יחשב טעות אם נדמה ליחזקאל שמיעת קול והברה בציוורו שהגלגלים סובבים, אחר שהיה דעתו בעת היקיצה שיש להם קולות בסבובם". על יד הבחנה זו מביא כספי הבחנה נוספת, לפיה ניתן לחלק בפשטות את החזון לשני חלקים:

101 פירוש זה לא נתקבל על דעתם של אפודי ושם-טוב, המתבססים על הדגשת הרמב"ם שבחזון החיות והאדם חוזר הרבה המושג "דמות", מה שאין כן באופנים. השימוש ב"דמות" במקום ב"הגדה מוחלטת" (ח"ג ז) בא להורות לפי הבנתם על קיומו של ספק בנפש הנביא. ו"לכן אמר בכל אלו הדברים — 'דמות' כאילו אמר כמדומה אנו" (שם-טוב, שם, דף ט ע"א). שלא כסברתו של גרבוני, אף החזון הנבואי לא הסיר את הספק. ר' משה גרבוני חוזר על דבריו בדבר קולות הגלגלים בפירושו לחי בן יקטן, כ"י פריס 916 (סי' במכון תצלומי כתיב יד שבס' הלאומית 26871, דף 25 א—ב). גרבוני מבחין שם בין שתי אפשרויות, הטענות לדעתי, בירור נוסף.

102 משכיות כסף, ח"ב פרק ח עמ' 93 (ראה לעיל הע' 5), עמ' 93 ואילך).

ואינו רחוק אצלי אם קול הגלגלים טעות, שנאמר, כי זה באותו רגע לא היה יחזקאל בשקידת הנבואה, אבל היה אז חולם כמונו.

כספי רואה את הנבואה "בדמות הכאות דפקי החולה החלוש", לפעמים אין הנבואה אירוע מתמשך, אלא בבחינת התגלויות הבאות זו אחר זו, כשביניהן "רגעי הפסקה וחולשה". יש שבאותם הרגעים ממשיך הדמיון בפעולתו, ומכאן נבואה המעורבת בחלום.

שתי תשובותיו של כספי עם צד הדמיון שבהן, שונות באורח עקרוני זו מזו. הראשונה מנסה לגלות בנבואה עצמה את הרובד שמקורו בדמיון. השנייה מנסה לשחזר את הנבואה מתוך התעודה הספרותית, הכוללת את השפע הנבואי וגם תגובה אנושית, פעולתו של הדמיון בעקבותיו.

שם טוב ן' שם טוב מנתח את הבעיה בצורה עקרונית דומה, אלא שהוא מניח אפשרויות שונות. לפעמים מקבל הנביא אינפורמציה ב"מה שלא היה לו ידיעה מקודם ואי אפשר ידיעתו בחקירה", ולפעמים ישיג בדיוק את מה שהשיג קודם. לסיכום טוען שם טוב, כי לפעמים "ידבר הנביא בעניינים העיז" גיים במשפט החכם ולא ידבר בהם כמו נביא אם שאמרם הנביא". כלומר, בנבואה מתערבים רעיונות שמקורם בהגותו הנורמאלית של הנביא<sup>103</sup>. ככיוון אחר הלך ר' דוד מסיר ליאון:

ועתה תראה יושר דרכי שדרכתי בתרוץ הספק הזה, שהוא מושרש בתלמוד כמו שהודעתך כי כיון שזה הדרוש מטבעו לקבל מופת והוא מיוחד מפני זה לחכם ואינו מהדרושים המיוחדים לנביא שפי' הרב שם בפל"א, הנזכר שהם בלי מופת, לכן קודם היה בלתי ידוע לנביא במופת כי לא נתבאר המופת עדין והתבאר הנבואה לפי דעת המפורסם כמו שתראה בספר המאמרות שאמ' שם הרבה דברים שאינם אמיתיים לפי המופת ונמשך לפי המפורסם עד שיחקר בחקירה במקומו וימצא המופת. וכיון שהנבואה נמשכת אחרי הפרסום שדיה היא להמון, היתה הנבואה לפי דעת המפורסם ולא מפני שנשאר בדמיון דעת קדום או שלא דרש בדרש הנרבוני<sup>104</sup>.

הרמב"ם וממשיכיו טענו שאין להבין את הנבואה אלא על רקע היסטורי נתון. ממשיכי הרמב"ם, שלא רצו לקבל את הנסיון הרמב"מי לאחד בין מה שכנינו, באופן אנאכרוניסטי, התגלות והיסטוריציוזם, עמדו בפני שתי אפשר-

103 שם טוב מדגים אפשרות זו עם הסברו של הרמב"ם בח"ב לה (ח"ב דף פב ע"ב).  
104 פירוש מורה נבוכים (ראה לעיל הע' 38), 94א. מכאן ההבחנה החדשה בין חכם ונביא, המקבילה לזו הקיימת בין פוסק ההלכה והנביא. יתכן שיש לפרש דבריו כטוענים שסוגיה זו בספק נתונה, ומכיוון שכך, מתייחסת הנבואה לדעת המפורסמת.

רויות. הם יכלו לכפור בפירוש הקונקרטי, שהיה מקור לסתירה, ולנסות להציע אלטרנטיבה. הם גם יכלו לכפור בצד המדעי שבסתירה, ולטעון למשל שאמנם כן, יש גלגלים קולות. בדרך השנייה הלך בין רבים אחרים ר' יום טוב ליפמן מילהויזן, כשהוא מבקר את ר' משה גרבוני :

ויחזקאל נביא היה, וידע שעתידים יש מן החכמים לטעות בדבר זה, על כן כפל דבריו והחזיקם להודיע תנועת הרקיע העליון, ואעפ"י שאין כוכב חוזר בו יש לו קול, וכן לכנפי החיות כדלעיל... והנה החכם מיישטר וידל גם הוא נטה אחרי אריסטוטלוס לומר שאין להם קול... והוא אשר נצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל... ודבר זה כשגגה מלפני השליט, וחלילה וחס שיהיה בתורתנו הנאמרת בנבואה אות אחת בלתי שלמה. ואין יעלה על הדעת שמה שאמרו חכמי המשנה נצחו חכמי האמות את חכמי ישראל שדעתם על נביאי ישראל<sup>106</sup>.

זה הוא אכן פתרונו של מילהויזן, שיש להפריד בין ההנחה שיש קול לגלגלים לבין ההנחה שקול זה תלוי בעובדה שהגלגל קבוע והמזלות חוזרים<sup>106</sup>. מכאן שהודאתם של חכמי ישראל איננה רלבאנטית לכאן, ודעתו של יחזקאל נכונה.

#### טז

עד כאן ראינו את המפרשים מתלבטים להבין את שיטתו של הרמב"ם במבוך היסטורייציסטי זה, אולם דווקא מצב זה הביא הוגים אחרים לשבור לחלוטין את המסגרת הרמב"מית של פירוש הכתובים.

אצל ר' נסים ממרסיליה מוצאים אנו את הטענה, שלפיה הדיעות וההשגות שבכוח האדם להשיגן הן לחלוטין מחוץ להשגתו של הנביא. אילו היה זה אמת, היה דרך ההיקש 'מותר', ובלתי נחוץ. התנאי העיוני לנבואה שקבע הרמב"ם נחלש. צריך שיקדם לנבואתו "רוב ההשגות העיוניות אשר בכוח השכל האנושי להשיגן, והנבואה היא השלמות האחרון לנפש"<sup>107</sup>. נבואתו של משה מאופיינת, בהיות משה גם מצווה ומחוקק, ולא בהיותו ראש לפילוסופים. ולפי תיאוריה זו משתנה הכיוון היסודי של פרשנות הנבואה. כך הופך סולם יעקב ל"משל

105 ספר האשכול, (ראה לעיל הע' 22), עמ' 153 ואילך.

106 ספר האשכול עמ' 157. את הסתירה השנייה פותר המחבר בדרך דומה. כמו כן, אין הכרח להניח כי החלוקה לארבעה גלגלים תלויה במיקומו של השמש למטה מכוכב ונוגה. החלוקה היא קונצפטואלית, והיא תלויה בפעילותם המיוחדת של הכוכבים הנבוכים (שם, עמ' 159).

107 מעשה נסים (ראה לעיל הע' 45), דף 36א.

שיעבוד מלכיות שהראה השם ית' ליעקב שבני ישראל מארץ הזאת פעם עולים ופעם יורדים וישראל הם מלאכי אלהים" <sup>108</sup>. אפס הרצון לפרש פרקים מקראיים כאילו הם כוללים אמיתויות עיוניות, מקורה בתורתו של נ' רשד, ועמדתי עליה במקום אחר <sup>109</sup>. אלא שיש לקבוע כי בצורה פאראדוקסאלית איפשרה העמדה הרציונאליסטית, שעיקרה של הנבואה איננה בהשגת אמיתות עיוניות אלא בהגדת עתידות, חידוש יסודי בפרשנות המקרא. ביטוי בולט לשינוי זה יש לראות בפירושו של דון יצחק אברבנאל למעשה מרכבה. לפי פירושו זה רומזות החיות לארבעה מלכויות, בבל, פרס, יוון ורומי. החזון בכללותו הופך לסמל להתפתחות ההיסטוריה ולתהליך הגאולה. שלא כבביאור מעשה בראשית, מנתק כאן אברבנאל לחלוטין את קשריו עם המסורת הפרשנית הרמב"מית, ומפרש את הטקסט בכיוון שונה לחלוטין.

מכל מקום, גם אם הרמב"ם לא פירש דעתו בבירור בסוגיה זו, הרי שלאור החומר שלפנינו אין כל ספק בדבר שהוא סבר כי הנבואה מתרחשת על רקע סברותיו של הנביא. לפנינו הרחבה של העיקרון ההיסטוריוסטי. הוא איננו מתייחס כאן למעמדו של העם, אלא אף למעמדו של הנביא. תולדות האס-טרונומיה מקבלות עכשיו משמעות חדשה, ומסייעות לנו לחשוף את המשמעות האמיתית של הכתובים. מעניין לקבוע כי מאות שנים לאחר מכן חזר על מוטיב זה הראי"ה קוק. בעמדו על בעיות היחסים שבין דת ומדע, כתב:

כבר מפורסם למדי שהנבואה לוקחת את המשלים להדרכה האנושית, לפי המפורסם אז בלשון בני אדם באותו זמן, לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע בהוה, "ועת ומשפט ידע לב חכם" (קוהלת ח, ה) וכדעת הרמב"ם וביאור הרש"ט במורה נבוכים סוף פרק ז משלישי <sup>110</sup>.

בין סבך העמדות האסטרונומיות וההעלמה האוטורית, ידע הראי"ה קוק לעמוד על חשיבותה של גישת הרמב"ם, ועל האפשרות העקרונית לגשר בין תורת התגלות לבין מימצאי ההיסטוריוציזם <sup>111</sup>.

108 שם, דף א70.

109 בדיוני על מושג האמונה בהגות היהודית הביניימית, העתיד אי"ה לראות אור בקרוב.

110 אדר היקר, ירושלים תשכ"ז, עמ' לח.

111 הקבלה מעניינת מצויה במגיד-מישרים לר' יוסף קארו. המגיד דורש את הפסוק בפרשת נצבים: "שופטיכם שוטריכם וזקניכם", כשבפסוק קוראים אנו "ראשיכם שבטיכם וזקניכם ושוטריכם" (דברים כט, ט). כששמע ר' שלמה אלקבץ דרשה זו העיר על השגיאה. בתגובת המגיד קוראים אנו: "והנה כנור מנגן מאליו ואומר הלא אעפ"י שלפעמים אני מפרש שום פירוש על פסוק שאינו כן הלא לפי מאי דאיהו ברעותך אני אומר ומ"מ פירושא דאמינא קושטא איהו ועלך רמי ליתובי ליעל פסוקא כדכתיב והיינו דכתיב 'אכן רוח היא באנוש' (איוב לב, ח) כלומר לפום

סיום

מבקש אני לסיים מאמר זה במספר הערות כלליות על כיווני התפתחותה של הפרשנות הפילוסופית הביניימית. בעייתה הקלאסית של הפרשנות הפילוסופית ניתנת לתיאור כבעיית התאמתה של הפרשנות לשינויים המתמידים בתורות הפילוסופיות. אפשר להדגים בעיה זו בשני מקרים מרכזיים. הראשון מצוי בפרשנותו של יצחק אלבלג, שאיננו יכול לקבל את המסורת הפרשנית הפילוסופית הקלאסית בפירוש מעשה-בראשית. תורתו של י' סיגא על ההבחנה בין מחוייב המציאות לאפשרי המציאות, שאיפשרה פירוש פילוסופי למושג הבריאה אף במסגרת של תורת הקדמות<sup>112</sup>, פינתה את מקומה לגישתו של י' רשד, שלא הבחין ביניהן. כאן מקור בעייתו של אלבלג, המוכרח לפרש פירוש חדש את אותו הטקסט.

דוגמה שניה היא פירוש שיר השירים של הרלב"ג. ניתן לאפיין את המיוחד שבו כנסיון לפרש מחדש את הספר לאור התיזה החדשה שהדביקות עם השכל

מאי דאית ברעותא דבר נש הכי מחזיין ליה, 'ונשמת שדי תבינב' כלומר אעפ"י כן האי דמפרשי קושטא איהו ואיבעי דיבינון יתיה על קרא כדכתיב, והיינו כדכתיב 'וביד הנביאים אדמה', כלומר אע"ג דתחזי בקצת נביאי דלא הוי בלשון צח ואוף דאיהו באורח משלים כגון נבואת זכריה לאו מיניה הוא דאנא חזון הרביתי אלא ממאי דסליק בדמיונא דנביא' אתו הנך משלים ולשון דלאו צח" (מהדורת ירושלים תש"ך עמ' קמד). וראה: R. Y. Z. Werblowsky, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Oxford 1962, p. 263. והשווה גם בפירושו לפרשת וירא: "ויטעמא דשחקה שרה דסברה דאמרין הכי אדעתייהו או נביאי דטעו בנבואתהון (שם עמ' יח). לפי קטע זה, הטעויות נובעות מהתערבות כח הדמיון של הנביא. ותוכן מחשבותיו ("רוח היא באנוש") המשלים הנבואיים, והטעויות מקור אחד להם. מן הראוי להדגיש מיתודה אחרת המתקשרת גם היא לפירוש ההיסטוריציסטי. יש והרמב"ם מפרש מאמרים כאילו הם מתאימים לגישות פילוסופיות שהרמב"ם ודאי סבר שהן בלתי נכונות. בולט ביניהם פירושו בח"ב ו: "אמרו "כביכול אין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא שלמעלה", ואתמה מאמרם 'מסתכל' כי בזה הלשון עצמו יאמר אפלטון שהשם יעיין בעולם השכלים, וישפיע ממנו המציאות". הרמב"ם מביא לאחר מכן את הנוסח 'נמשלך'. לא מצאתי בנוסחאות שלפנינו 'מסתכל'.

112 השווה את סיכומו הגאה של הרשב"ץ: "דעתו [של י' סיגא] הוא כדעת הפילוסוף בקדמות העולם וכשנשאל במה שבא בספר תורתם שהעולם נתחדש אחר שלא היה ויפסק אחר היותו, השיב וזאת תשובתו... ומה שבא בספר כי הם מחודשים ונמצאו אחר שלא היו, ר"ל שאינם סיבה למציאות עצמם אבל קדמה להם סיבת מציאותם והם שכליהם הנפרדים שהם קודמים אליהם קדימת [טבע] ומה שבא בספר קדמת זמן הוא הערה למשכילים ולמבינים" (קשת ומגן, כא; השתמשתי בתיקוניו של ויליוס גוטמן, ספר היובל לכבוד לוי גינצברג, נדפס תש"ו, עמ' 18 הערה 3).

הפועל איננה אפשרית, כשהתחברות זו היוותה את עיקרו של נמשל הספר, במסורת הפרשנית שקדמה לו.

לכאורה איפיון מצב זה את הפרשנות הפילוסופית הביניימית כולה. כפי שראינו לעיל, ניתן לתאר כיוון זה כנסיון מתמיד לקרוא בטקסט המקראי את האמיתויות הפילוסופיות המשתנות. ברם, מעניין לקבוע כי דווקא שני חכמים שהוזכרו לעיל ניסחו קונצפציות בפרשנות המקרא השונות לחלוטין מזו של הרמב"ם, ואשר במידה מסוימת שימשו אלטרנאטיבות שונות, ואף סותרות זו את זו, נגד שיטתו של המורה.

שעה שהרלב"ג מציע לפנינו את עקרונות שיטתו בפרשנות מעשה בראשית, הוא מתייחס לדברי הרב המורה על האפשרות לפרש פרשה זו מבלי לסתור את שיטת קדמות העולם. אולם הרלב"ג מסתייג מניסוחיו. כך היו פני הדברים אילו היתה שיטת הקדמות מוכחת בדרך המופת, שהרי "התורה איננה נימוס מוכרח שתכריחנו להאמין דברים בלתי צודקים ולעשות דברים אין תועלת בהם". כאן עובר הרלב"ג לתיאור גישתו, תיאור שיש לו אף רמזים כלשהם לביוגרפיה האינטלקטואלית שלו:

וראוי שתדע שכבר קרה לנו במה שנוכר בתורה מענין חדוש העולם הפך זה הענין, רצוני שלא נצטרכנו לחוץ עצמנו לבאר מה שבא בתורה מזה הענין באופן יאות אל העיון, אבל היה מה שבא בתורה מזה, סבה באופן מה אל שגייע לנו האמת מזה בדרך העיון... כי מה שנוכר בה מזה הענין הוא באופן מישיר מאד החוקר בזאת החקירה למצות האמת בה... וזה כי התורה, למה שהיא נימוס יודרך בו האדם אל קנין שלמותו האחרון, כמו שביארנו בפירושונו לדברי התורה, חויב שתהיה מישרת האדם להגעת האמת בדרושים העמוקים אשר יקשה מאד ההגעה אליהם<sup>113</sup>.

הרלב"ג אכן רואה את עצמו כ"קורא את הטקסט" ולא רק כ"קורא בטקסט" אמיתויות פילוסופיות ממקור זר. כמובן שאין המוטיב הפרשני מקור היניקה היחיד של גישה זו. היא נתאפשרה רק אחרי שנתערעה הוודאות המוחלטת במיתודה האריסטוטלית ובפירותיה. הפילוסופיה חדלה להיות הקורפוס האחד

113 מלחמות ה', מאמר ו, ח"ב פרק א, לייפציג תרכ"ו, עמ' 419. והשווה: Ch. Touati, Les idées philosophiques es théologiques de Gersonides dans ses Commentaires bibliques, *Revue sciences religieuses*, XXVIII (1954), 335—367. נקודות מגע שונות קיימות בין גישה זו לבין רעיונותיו של רט"ג בדבר ההסתמכות ההדדית שבין ההתגלות והשכל, אם כי הרקע הפילוסופי הכללי שונה לחלוטין.

והמחייב, המעוגן בהיקש המופתי. ההוגה עמד בפני הצורך לברור בין שיטות המבוססות כולן על טענות סבירות, אך לא על מופתים חותכים. בגין כך יכול אמנם הרלב"ג לכתוב בסיומו של הדיון בתורת הנפש:

ואם יראה אחר שהאמונה חייב היות ההצלחה האנושית על זולת זה האופן שזכרנו, מצד מה שיביאהו להאמין פשוטי קצת הדברים הנאמרים בדבר גן העדן והיגים בדברי המדרשים וההגדות ודברי הנבואה, ידע באמת כי אנחנו לא נטינו לזה הדעת שנטה אליו העיון אם לא מפני ראותינו שהוא מסכים עם דעת תורתנו כי לא יותר ההמשך לעיון הימצא חולק על האמונה, אבל כשיהיה זה, ראוי שנייחס העדר ההסכמה לקצורנו... שאם היה נראה לאחד מאנשי האמונה שיש בהם (בדרושי זה הספר) מה שיחויב שיאמן חלופו מצד הנבואה, הנה ראוי שיעזב העיון וימשך לאמונה, וייוחס חלוף הנופל בה לקצורנו<sup>114</sup>.

כאנטיתזה לרלב"ג ניתן להעמיד את תוכניתו הפרשנית של ר' יצחק אלבלג. מן המפורסמות הוא שלמרות המחקרים המעולים שהוקדשו לו, עמדתו האישית של אלבלג נוטה בערפל, ללא ספק בגין העירפול ורבי-המשמעות הבסיסית שהוא עצמו רצה להקנות לה.

יצחק אלבלג מפרש את מעשה בראשית בתואם עם תורת הקדמות<sup>115</sup>. נסיון מעין זה אינו חדש במסורת הפילוסופיה היהודית. אולם במקרים קודמים אלה ניתן לתורת הבריאה פירוש אונטולוגי. הבריאה הפכה מאקט ליחס, האצלה או שפע, אם הכרחי אם רצוני, המתאר את נביעת העולם מן האל. בשיטות אחרות נוסח יחס זה באמצעות הקטגוריות המודאליות. האל הוא מחוייב המציאות, המקנה מציאות לעולם, שהוא אפשרי המציאות. הוגים אחרים סברו שהדרך היחידה הפתוחה לפניהם היא הזקקות לתורות מחזוריות העולם, אולם אלבלג דוחה גם דעות אלו: "רחמנא ליצלן מדעתיהו"<sup>116</sup>.

את הפתרון שלו מנסח אלבלג באמצעות תורת החידוש המוחלט. תורה זו מתבססת על ניתוח אונטולוגי מעניין מאוד של הישיות, כשהוא טוען כי העולם שייך לדברים שהווייתם תנועה, כמו למשל הרוח. מכאן ניתן להשקיף

114 מלחמות ה', מ"א, פרק יד.

115 יצחק אלבלג, תיקון הדעות ל, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשל"ג, עמ' 28 ואילך. וראה הקטעים המקבילים בספרו: G. Vajda, *Isaac Albalag Averroiste* (להלן: AIB: 1960, Paris) *Juif traducteur et commentateur de 'Al-Ghazali*, ראה מאמרו של יוליוס גוטמן, משנתו של יצחק אלבלג, ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, נוירק תש"ו, עמ' פג ואילך, והערותיו של י"א וידה בכתב העת Sefarad, 1952, עמ' 26 ואילך.

116 תיקון הדעות עמ' 39.



על היחס שבין האל לעולם לא רק כאל יחס שבין מגיע ראשון למוגע, אלא כאל יחס שבין מהווה להוזה. עד כאן מתאים התיאור לסכימה הקלאסית. אולם דא עקא שאחרי שהתווה לפנינו אלבלג את עיקרי פירושו, הוא מקדיש שורות אחדות להבהרת היסודות המיתודולוגיים של פרשנותו. אלבלג מתנגד במפורש ללמוד מן הכתוב דעה פילוסופית כלשהי. כנגד העמדה, שלאחר מכן תמצא את ביטוייה הבולט בגישתו של הרלב"ג, טוען אלבלג ש"אין למבקש האמת לבאר מציאותו ממה שיבין מן הכתוב עצמו מאין קדימת מופת"<sup>117</sup>. לפנינו אכן שתי דרכים: הראשונה, דרך המופת, הפתוחה בפני הפילוסופים. והשנייה, "מהסודות הנבואיות, אשר לא נמסרו כי אם לאשר חננם אלהים רוח דעת עלינו"<sup>118</sup>. אמיתויות נבואיות אלו באו לידי גיבוש בכתב במקרא, אלא שעם כל זאת נשארו נעלמות ונסתרות מתחת למעטה הפשט. הנבואה מוצאת את השלמתה בקבלה, דהיינו במסורת שבעל פה, אלא שבעוונותינו הרבים מסורת זו אבדה. ואמנם "כוונת הנביא לא ישיגה כי אם נביא"<sup>119</sup>.

עם קבלת הנחותיו של אלבלג, נפתחות לפנינו שתי דרכים בפרשנות המקרא: (א) ההארמוניזאציה הפיקטיבית. זו היתה דרכם של חז"ל, וזו גם דרכו של אלבלג בפירוש מעשה בראשית: "כי הם [חז"ל] מבארים הענין על דרך העיון ואחר כך אם ימצאו כתוב שפשטו מורה עליו מביאים אותו לראיה, ואם לא ימצאו יסמכו אותו לשום כתוב... ואיני מבקש מהפסוק אלא רמז קטן בלבד שאפשר לסמוך לו הדעת העיוני אשר היא סברתו"<sup>120</sup>. הדרש, כפי שהבינו אלבלג, הוא אכן מיתודה של קריאת הטקסט; בשום פנים ואופן לא מקור לגילוי אמיתויות הנמצאות בו. (ב) הדביקות בפשט הנגלה, "שתאחו בפשט הכתוב ולהאמין הנגלה ממנו אמונה מוחלטת מאין שאלת טעם"<sup>121</sup>. ואם אמנם נמצא פסוק סותר דעה שהתקבלה על ידינו בדרך העיון הפילוסופי, הרי שלמרות כל זה "נאמין גם כן פשט הכתוב על דרך נס ונדע שאין הדעת ההיא זרה אצל דעתנו אלא להיותה מן הדעות האלהיות המיוחדות בהשגת הנביאים ובפעולת היכולת אשר למעלה מן הטבע... כי אני יודע מצד המופת כי זה אמת על דרך טבע ואני מאמין מדברי הנביאים כי הפכו אמת על דרך נס"<sup>122</sup>.

117 זו היא דרכם של "בעלי הנסתר אשר בארצנו" שדרכם "לחפש ולעיין בכתובים ומה שיראה להם ויעלה במחשבתם שרוב הכתובים נוטים עליו ומעידים לו...

יקחו אותו לאמונה (תקון הדעות, ל, עמ' 38).

118 שם, עמ' 37, והשווה בהקדמה, שם, עמ' 3 ואילך.

119 שם, עמ' 44.

120 שם, עמ' 37.

121 שם.

122 שם, עמ' 43, וראה גם עמ' 52. על יחסה של גישה זו לתורתו של ו' רשד, ראה

וידה, ALB עמ' 278.

כאן מבקר אלבלג בשם גישתו את המיתודה הפרשנית של הרמב"ם, למען שחרור כפול. ייחורר הפילוסופיה ממה שהמפרשים, והרמב"ם ביניהם, "רואים בתחלת מחשבתם שהוא דעת הכתוב"<sup>123</sup>, ושחרור הכתוב מה שמפרשים אלה מבינים בו "בגזרם על רעיונם כי היא כונת הנביא"<sup>124</sup>.

אלבלג והרלב"ג ינקו משיטתו של הרמב"ם, אך הפכו לאלטרנאטיבות לגישתו, הסותרות אמנם זו את זו. קיומן של שתי תוכניות אלו מעמידה בפנינו במלוא עוצמתה את העובדה, שיש בפרשנות הפילוסופית הביניימית הרבה יותר מאשר הכנסת תורתו של יפת לאהליו של שם. מעל לכל מדגישה היא את העזתו הפרשנית של הרמב"ם, שבאמצעות כלים הרמנאוטיים יונים, ניסה לחשוף את האמיתויות העיוניות הכלולות לדעתו במקרא.

123 שם, עמ' 44. דרך הרמב"ם תואמת ללא ספק את ההנחה שאלבלג קיבל במפורש במבואו, לפיה התורה מביאה אמיתויות פילוסופיות, "בדרך שיש בו התעוררות להכמים, ולא ירגישו בה הטפשים".

124 שם.

