

תדרביץ

רבעון למדעי היהדות

שלמה גאון

המערכת

יוסף תקר

יעקב אלביים

מוזיקר המערכת

דניאל שפיצר

שנה עת • חוברת ב
שבת-אדר תשס"ט

ד"ר אונר ושמוע לזכרי חכמים ולכך תשיית לידעתי: ביקורת האגדה בימורה הנבוכים

מאת

יאיר לורברבוים

במאמר שפורסם לאחרונה היראיתי כי מימורה הנבוכים י עולה, שחל שינוי ביחסו של הרמב"ם לאגדה¹ בעוד שבכתביו המקודמים, במיוחד בפירוש המשנה, טען הרמב"ם כי ספרות האגדה היא משלים שתוכם ענייני הטבע הלא־הותי, היינו פייזיקה ומטפיזיקה, ממורה הנבוכים עולה כי רוב אגדות החכמים אינן משלים, וגם אם יש להלקח חזק, אין הוא מתאים לאיזוֹת הפילוסופיה, בצערותו, כאשר כתב את פירוש המשנה, סבר הרמב"ם כי חז"ל היו פילוסופים, וכי רובד המשלעות הנסתר של המדרשות, שאותן כינת 'החידות הנפלאות והתמורות תפלאות'², הוא 'אמנות הכתובות, ואילו בימורה הנבוכים, אימץ את ההשקפה שרווחה בקרב הגאונים כי אין מקשיץ בתורה³, במאמר זה, המבוסס על המאמר הנזכר הנמשך ממנו, אני מבקש לטעון כי לא זו בלבד שימורה הנבוכים משקף שינוי ביחסו של הרמב"ם למודעות התמורות הנפלאות, אלא שאחת ממגמותיו בחיבור העיוני הנודל הייתה ביקורת האגדה. כפי שארא זה להלן, במקומות רבים בימורה הנבוכים הביא הרמב"ם אמרת משל החכמים או טיכם את השקפתם בטוניה פילוסופית מסוימת רק כדי לבקרה ולהציג כנגדה את דעתו

* תודה לפרופ' יעקב אלביים, לפרופ' זאב הררי, לפרופ' סוזן שטון, לד"ר ישי רוזן צבי ולמשתתפי סדנת המקור של המרכז לחקר ההלכה הציוויליזציה יהודית בבת הספר למשפטים קודמות באוניברסיטת שיבה על הערותיהם על גרסאות קודמות של מאמר זה, לפרופ' עיראל שרמר על הדינים בעל פה במהלך הכתיבה.
1 ~ לורברבוים, 'תמורות ביחסו של הרמב"ם לאגדה', הריבין עת (תשס"ט), עמ' 81-122. המבואות להלן ממורה הנבוכים זה על פי: מורה הנבוכים לרובו משה בן יצחק, א-ב, חובס מ' שורץ, הל איכר תשס"ג (להלן: חובס שורץ), לעתים נזקקת להדגמה של אכן תיכון: מורה הנבוכים, בתרגום שמואל אכן תיבון; מורה הנבוכים (להלן: חובס שמואל אכן תיבון, מהדורת ~ אכן שמואל, ירושלים תשמ"ב (להלן: חובס אכן תיבון). בכמה מקומות שלכבר בין התרגומים, ואף התרגומי בעצמי, נעצתי גם בתרגומי של קאפול, ובמנו נעלתי את המקור הערבי; רבנו משה בן ממון, מורה הנבוכים: דלאלי אלווארין, מקור ותרגום, חרבס י קאפול, ירושלים תשל"ב (להלן: חובס קאפול); רבן נעורדי בתרגומו של פונס: *Masses Maimonides, The Guide of the Perplexed*, translated with an introductory Essay by Sh. Pines, with an Introduction and Notes by L. Strauss, Chicago 1963 (להלן: חובס פונס).

2 ראה הקדמה לפירוק חלקי ~ שוילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורה חדשה ומדויקת עם ביאור נרחב, המקור הערבי [...], חובס עברי מודיק [...], ירושלים תשנ"ב, עמ' נב.
3 לורברבוים (לעיל הערה 1), עמ' 87-103.

על מאמר זה העיר הרמב"ם:

החבונן אפוא בראשונה באי רצונו וסלידתו ושל ר' חנינאן להרבות בתוארי חינו. והחבונן גם שאמר במפורש שאילו השאירו אותו ולנהוגו על-פי שכלנו גידא לא היינו אומרים את התארים לעולם ולא היינו מוציאים מפינו דבר מהם, אלא רק מפני שהדבורה חייב לפנות אל האנשים במה שיקנה להם מושג כלשהו. כמו שאמרו: דברת תורה כלשון בני אדם, לתאר להם את האל בשלמותו⁷.

לענייני חשוכה העלמה האגדה שהקדים הרמב"ם ללשון האגדה המפורסמת: אשר מי ייתן ויהי כל האגרות כמותה? (אלו לית כאנת כל אלאקאול מתלהא). הערה זו נוסחה בעין לשון קינה (מי ייתן), כאילו ביכה הרמב"ם את העובדה שמאמר תלמודי זה הוא ייחודי ומעט כמותו בין מאמרי האגדה, שרובם בלתי פילוסופיים בעליל, וכפי שכתב מיר לוזקן: יחזקן כפירה מוחלטת [...] אורילות ורמיון קלוקל!⁸ הגם שספק אם מאמרו של ר' חנינא מכטא תאולוגיה שלילית, על הנתחיה העניינית המשתדלית, צדק הרמב"ם בהערתו כי מבחינת המגמה העניינית הנלמדת בו דונו מאמר הריג מאוד בספרות האגדה.⁹ הערה זו גרמה לקראי אילוהו בשייצי לטעון כי צראה מזה שלא הוכשרו בעיניו כל מאמרי חכמי הקבלה ומאמרי חז"ל כמו המאמר הזה.¹⁰ בשייצי ביקש להוכיח מכאן שהרמב"ם – כמו אבן עזרא ורמב"ם אחרים לדעתו – היה קראי סמוי. הרמב"ם היה רחוק מכוון מן הקראות, ברם, כדברי דניאל לסקר, בשייצי יזכרוזן כמה שכוור לכל מי שלמד את משנתו של הרמב"ם – המורה הגדול לא תמיד שיש על כל מאמרי חז"ל.¹¹

אם נדמה כי הערה זו היא בעין פלישת קולמוס אידיאולוגי שכתב כאן במקרה, הרי מהמשך הפרק מתברר כי היא הטרימה במכוון ביקורת חריפה על דרכם של בעלי הפישט החדשנים (או המפייסים). הם בעלי האגדה, בתוארי האל, מדברי ר' חנינא עולה, לפי הרמב"ם, כי התפילה אסור לאדם ולצבור להשתמש בכל התארים המיוחסים לאל בספרי הנביאים ודאי בכל תואר העולה על הדעת. מותר להזכיר רק לתארים הספורים ששימשו את הנביאים, ושולבו בתפילה בתקנת אנשי כנסת הגדולה,¹²

ולא כמו שעשו הללו שלא ידעו את האמת, אשר הרבו דברים, האריכו וחדשו מודעתם

7 שם.

8 חשוכה ש קליין ברכסלבי, שלמה המלך והאזוטוריום הפילוסופי במשנת הרמב"ם, רישלים תשנ"ג, עמ' 125. קליין ברכסלבי סעה משום מה כי ירחסו את הסיפור לרמב"ם שרביאו אותו בתלמוד טרעו הרמב"ם כמובלע שטיפשו של ר' חנינא [...] הוא סיפור מופתי הבא ליצנת את השקפת הרמב"ם בכלל.

9 יוזר ששולחני את הפשט האל – ואת התאולוגיה השלילית הרוכה בה, המשתמח לפי הרמב"ם) על ההבחנה בין מחיב המציאות לפשטי יעל האחדות המוחלטת – הפיעו מאמר של ר' חנינא את הטענה האל, ואלו כנבדו גם את שפלת האדם.

10 ספר אודת אליהו, שיראל 1966 (אורסח 1870), עמ' 6; הובא לפי: ד"ר לסקר, 'השפעת הקראים על הרמב"ם, ספרות, ח' ו'כ' (תשנ"א), עמ' 150.

11 לסקר (שם).

שלי, שהיא האמת הפילוסופית. מטרתו הייתה לא רק להגיע את הדעה העיונית הנכונה אלא גם לתגודו אותה להשקפותיהם המטעות, הנבלתי פילוסופיות, של חז"ל, והכלי כירי שהקורא לא יטעה בהן. ביקורת האגדה במורה הנבוכים אינה עניין אקראי ומקומי: היא עולה כממה התבטאויות עקרוניות כוויכוח תרבותי, כאחת ממטרותיו, בפסקו המשוו שהציב הרמב"ם בראשון: 'הט אונן ושמעו לדיברי חכמים, ולכן תשית לדעתו (מש ככ 17).

קודם שאדון בפסקאות שהקדיש הרמב"ם לביקורת האגדה לפני שאנתח את פסקו המשות נמשלי ברצוני לפנות לאמרה שהרמב"ם ייחס לה מובן פילוסופי עמוק. אמרה זו הייתה לידד יוצאת דופן. בעין יוצא מן הכלל ומעיד על הכלל, ודמנה לו הורמנה לביקורת המודשיות והיעירה שנמשכה מהם.

א. 'מי יתן והיו כל המאמרים כמותה'.

במורה הנבוכים א. ט. – לאתר שעמד על מעלתה האינטלקטואלית והאפספסולוגית של דרד ושליליה, שהיא סופם ושיאם של פורקי החאריים – הקדיש הרמב"ם דיון נרחב לתוארי האל החזיריים השפויים מאוד בתפילות ובפיוטים. 'הדבר הקולע ביותר שאמר בעיניו זה, כוב, הוא מה שהיא אמר בתחילה: 'לך דמיה תהלה' (סה 2) שפירוש: לגברך השתקפה היא השבת. מיר בהמשך דבריו הביא הרמב"ם אמרה של ר' חנינא בבבלי אך לפניה העיר כמשית לפי תומנו:

וכבר ידעת את אמרתם המפורסמת אשר מי ייתן והיו כל האמרות כמותה. אני אציין לך אותה כלשונה, אי-על-פי שדיא אמרה שווכדים אותה, על גמנת להסב את משנתה לכן אל משמעויותיה.¹³

ואחר כך צייטט את האמרה המפורסמת:

הם אמרו: הווא דנחית קמיה ואדם שירד לפני (החכמה) לפני דרבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא, האורי והחוק, היראי והעזות, אמר ליה: סימתניו לכלהו שבויו דמרך ויכי סימת לכל שבויו אדונן השתא אנן תלת (שליש אלה): האל הגדול הגבור והנורא, אלאלא דאמריינו וואם לא שאמרם] משת רכנו בארירייתא, ואתו ונבא] אנשי כנסת הגדולה ותקנינו בתפילה, אנן לאן כיילן למזמורינהו ואנתו לא היינו יכולים לאמרם, ואנתו אמרת ואלת כול היא ווארה אמרת כל אלהו? משל למה הדבר דומה, למלך בשר רחם שדיו לו אלקי אלפים דיגרי דהב, ומקליטין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא ליה¹⁴

4 אין לזוית אל השנה מה שבחבנו לחשיג אלא על-ידי השלילה, בהם 'ישלילה אינה מלמדת שום דבר מאמתת הדבר שגמנו ושלל מה ששלל (חכום שורין עמ' 148).

5 חכום שורין עמ' 149.

6 מורה הנבוכים א. ט. (חכום שורין עמ' 149). על נוסח זה בהשוואה לנוסחים שלפניו בספרות התלמודית כמבכה ל' ע"כ ראה: שם, הערה 18.

לפסוקי מקרא. הוא אישט מקורות הלמוזייז רבים,²⁴ ואף העיר בביקורת על השקפת חתומים בעניין ייסורים של אהבה כי אין כחוח בחורה לעיני זה.²⁵ ביחזסיה של הדעה החמישית השתמש הרמב"ם שוב ושוב בכינויי שייכות של גוף ראשון רבים – ידענו, דעת חרזתנו, ספרי נביאנו, מה שמאמינים בו המון חכמינו, דברי המון חכמינו²⁶ – שבהם ציין בדרך כלל השקפות פוסוסוסות, שיש חז"ל המון חכמים – בני זמנו של לעומת הדעה החמישית בסוגיית השגות, היא דעת חז"ל המון חכמים. את דעת הרמב"ם – שווחה בקרב ציבור המאמינים שומרי התורה והלכות, הציב הרמב"ם את דעתו של אמי מייזיז (מה אנו מאמיני והדוגמת, כאן להלן, שלין בעניין זה)²⁸. שלא כבהצגת הדעה החמישית, בהצגת דעתו של הרמב"ם אין כל זכר למקורות הלמוזייז – היא נסמכה על המורה הנביאיים בלבד.²⁹ ועוד, הדעה החמישית מבוססת לדברי הרמב"ם על מה שנאמר במפורש (במאנת בה) בספרי הנביאים,³⁰ בעוד השקפתו של מוסדות על כוונת ספרו של האל (קצד כחאז אללה) וספרי הנביאים. דומה כי בכך רמז הרמב"ם כי השקפת חז"ל ביטאה את מובנם החיצוני של כתבי הקודש, בעוד דעתו שלו יורדת לטוף כותנחם, היינו לתוכם.

ההבדל בין דעתו של הרמב"ם לדעת זמנו חכמינו אינו ברור בתחילה, והקורא מתרשם כי

²⁴ לשמעלת המושג "שיריעה" במורה הנבוכים, מ. בר (ערך), מקוריים בהלכה ובפשטה ישראל: מנחם לכבוד פרופ' מנחם עמנואל קמון בתערוכה לזכרו, רמת גן תשי"ד, עמ' 287-293.

²⁵ על פי דעה זו התנהגו דברי המון חכמינו, ויהא התפנית בעתם שורין, עמ' 479. הערות 35-42.

²⁶ את "יסורי של אבה, נבלה, בכות ה יא) והן הרמב"ם: לפי דעה זאת יש שפונעים באדם פעלים לא בלל חסא שקלים אל כרי שירבה שורה, ואת היא גם שימת המעולה (תרגום שורין, עמ' 479-480), והשגות דברי בתלן, ג. בן אולם דומה כי כבישר יסורים של אבה חכמות חז"ל לתפסה מיוחדתאנדרופוסות, וראה "מ לבס, אבהת האל קראנו", דמיון, 7 (תשי"ד), עמ' 80-96. חז"ל, על המניח הדודי הלגול, מ ארוך יע גולדריי (עורכח), משרות: מקוריים בספרות הקבלה ובמשנת ישראל, מקוריים לוכר של פרופ' אפרים גוסלי, חל אבה תשי"ד, עמ' 243-297.

²⁷ בהמשך דבריו סיכם הרמב"ם שוב את הדעות בהשגות והוביל בין דעת אריסטו, האשעוריה הפשוטה (על דעת אפיקורוס לא חור) לבין מה שאנו מאמינים; כלומר, זמון חכמינו (גמחור אבהנו; תרגום שורין, עמ' 479) פושנים חלמטו, אס לייס טובן שלילי לצ"ח זה כדוגמת דברי פתחה: "כור מהמון חכמים (נאול מן גמחור אלהבארם), תרגום שורין, עמ' 115, להערכתו גמח שלילית יש באו: משפט יסורי מבוסס על הקדמות מקובלות או על הסכמה של קהל מסוים ראה: מלח הזיוני מ, ואכן בהחייטו לקהל המאמינים והדור, למשל בראש פרק גס בחלק הראשון, כנה אותו הרמב"ם יאהל, אלשיריעה (אנשי חחרה חרות שורין, עמ' 117) ראה: קדמך (לעיל הערה 23), עמ' 196.

²⁸ על השמשל בביטוי שייכות של גוף ראשון רבים (דענו) במורה הנבוכים (על תנוגד שיבנס לבין דעת חתומים (דענו) ראה: *The Perplexed*, How to Begin to Read *The Perplexed*, L. Strauss, 'How to Begin to Read *The Perplexed*', לעיל הערה 22, עמ' 198.

²⁹ עמ' 101-101, במיוחד עמ' 101, ויהא אופיו הפסודי (לעיל הערה 22, עמ' 198). לאחר שהביא את דעת חז"ל סיכם הרמב"ם גם את השקפת חתומים בהשגות, כנראה לפי דעת רוסו – ששאב לדברי הרמב"ם מן המעולה: "חורוהו מהייזוסת אך רוק למאביהם של פושנים מבני אדם, אבל הסיפור הזה על פיעו לבלתי יחייב כל נשעל כלל לפנים באומנו, אינו מן החכמים לא הפכיר כלל, אולם כאשר שמע אותו אחד המאחרים מניח תאנתים ויל מפי המעולה, סבר שהוא נכח והאמין כי (תרגום שורין, עמ' 480).

³⁰ כך תרגם שורין, עמ' 478. דמורה נבוכים: 'our prophets' stated in the books of our prophets' what has been literally stated in the books of our prophets' (תרגום פנים, עמ' 469, וכך גם שטראוס, אופי הספרותי (לעיל הערה 22), עמ' 83, ואיל, אך תוכן תרגום זה שכותב (תרגום אכן תוכן, עמ' תוכן) והאפוא: מה שנאמר (תרגום קאפול, עמ' תקיא).

פי התכנה); אריסטו (מתחזק לגמל הזרח החשונה היא על המינים, לא על הפרטים); האשעוריה (אין כלל המציאות דבר מקרי כלל, אלא הכול ברצון, כבוניו ובהתנהגותו, לאדם אין יכולת, כלומר בחרה, אלא הכול נגזר מראש, שכן מנקודת המבט של האל הכול מחויב או נמנע); המעולה (כדומה לאשעוריה, אלא שלדעתם לאדם יש יכולת, גם אם לא הכול הכיל מחויב או נמנע); המעולה דעת אפיקורוס, גנה הרמב"ם ושלל על הסף (אריסטו הניח הוכחה מפורשת שיעה זו אנסודדת, ושלל יתכן שכל הדברים החזרו במקרה); משלוש הדעות האחרות נובעים לדעתו אנסודדים,¹⁹ ואולם אין לגנותן כי את כל אחד מהם הניע הכרח נודל לפני את מה שאמר, הדעה החמישית, כתב הרמב"ם:

ויהא דענו וריאנון, כלומר דעת חרזתנו וריאן שיריעתנו. אני אודיעך ממה מה שנאמר במפורש בספרי נביאנו, והוא מה שמאמינים בו המון חכמינו וגמחור אבהאראן.²⁰

כרם הוא הוסף מיד כי לאחר שנסמך גם מה שהאמינו כמה מן המאחרים מבינינו, היינו האנשים: "ים אודיעך מה אני מאמיני בעניין זה" והדגשה שלין, ואכן לאחר שסיכם את הדעה החמישית ידענו, כלומר, דעת חרזתנו (וכי) פנה הרמב"ם להציג את השקפתו, והקדים לה את הדברים האלה: "ואיל מה שאנו מאמיני באשר ליסוד זה – כלומר ההשגות האלהיות – הוא מה שאחר לך באמונתו זאת, שאחרת אינו שוען על מה שהוכחה מופתת הביאנו אליה, אלא נשען אני על מה שהתברר לי שהוא כונת ספרו של האל וספרי נביאנו".²¹ משפיעה ההכדלה שבפעל כאן הרמב"ם בין השקפה שייחס לדענו "חורוהו" ספרי נביאנו לבין השקפתו של מיעים את החתמה לה שניראה כסודרה נודדת, שורין גם את דעתו וחולקת ביסס על החורה ועל ספרי הנביאים.

קריאה מדוקדקת של לשון הרמב"ם עשויה להבהיר את כוונתו. פרשני הרמב"ם בימי הביניים כבר העירו כי הדעה החמישית בעניין החשונה היא דעתם של חז"ל (חכמי חוקה), שנסמכו – לפי הנבחה – על החורה ועל דברי הנביאים.²² הלשון "דעת חרזתנו" (שיריעתנו) כונה להשקפה המצודה בחוק; רמנונה שריעה, שיש לו אצל הרמב"ם משמעויות רבות, מובנו כאן הליכה (כמובן של חוק דתי). כלומר הליכה חלמוזי.²³ ואכן בתנאיר ההשקפה החמישית הרמב"ם כמעט לא נוקט

¹⁹ תרומנו של שורין, אן גנויות, ואיל אכן תוכן תרגום: ירחיקת (תרגום אכן תוכן, עמ' תמה).

²⁰ מורה הנבוכים, ג. ז. (תרגום שורין, עמ' 478).

²¹ ראש פסוק, עמ' 480.

²² ואחונה: מבור ככותב, פריכת א, לת, ידשלים חססא, עמ' 197 (יהא הספרותי של "מורה הנבוכים", חז"ל ירושלים L. Strauss, *The Literary Character of his Perplexed*, idem, *Perplexion and the Art of Writing*, Chicago, 1952, p. 84).
²³ idem, 'Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Fanah', *Interpation*, 18 (1990), pp. 3-31, esp. p. 23.

²⁵ בהלכה איך מוכיח לזקן כמובן דתך אלא לספרות החלמוזית, היא הקנן החלכתי, שכללות בה – במדשחט ובאורה – השקפת תאולוגיות חסוה: שטראוס, אופי הספרותי (שם), על המנוח שיריעה כמובן הרמב"ם ראה: "קדמך" זאמנס ושיריעה במשנת הרמב"ם, חעודת, ד (תשי"ט), עמ' 185-202. במיוחד עמ' 186: א. נריאל,

השקפת הרמב"ם עצמו.³⁸ ידעתי, אינה שזורה בדברי חכמים (באגודת) – אין היא חזרת עליהם או מנזירה אותם – אלא עומדת כנגדם.³⁹ כבר במטו של 'מורה הנבוכים' קבע אפוא הרמב"ם הבדל בין דעות חז"ל לבין השקפתחז"ן, ואף רמזו לציגו שבידחיו: דמותו כי יגידו זה מקופל גם בהפירש שבין שמיעת האוזן (ידע אוניו), שענינה הביטוי 'החיצוני' שכלול גם בו. ציזות מעשי-עורמטיווני, לבין הנבנת הלכ (לבכ תשית), היא חזקו (הפנימי, העמק), כלומר השגת השכל.⁴⁰

אפשר כי המושבן של משי כב 17 שמוצג במוטו של מורה הנבוכים מבליע גם פרישתו למאמר תלמודי בבבלי, הנוגת טו ע"כ.⁴¹ בסוגיה שענינה היחסים בין ר' מאיר לבין אלישע בן אבויה (אחור), שקיציץ בנטיעות ויצא לתרבות רעה, עלתה השאלה: 'רבי מאיר הרי גמר תורה מפניהו דאחור (כיצד למד תורה מפניו של אחור?) והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת והורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מל ב 7), אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיהו: הדימוי 'מלאך ה' צבאות' מציין כאן אדם צדיק וירא שמים, שלם במצוות ובמידות. אלישע בן אבויה, שנמנו למד ר' מאיר חרה, תואר בסוגיה כנגודו (אחור) של מלאך ה': 'התלמד משיב: אמר ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח (פסוק מצא) ורדשי: 'הט אונן ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי.' 'לדעתם' לא נאמר, אלא 'לדעתי... אפשר כי לפי הרמב"ם ר' מאיר (לפי ריש לקיש) קרא את הפסוק ממליל כלשונו הנוגה: 'והט אונן ושמע דברי חכמים' – בענייני מוסר מצווה והלכה, ואלם

העניי חכמים (חיל במקור העבר במורה הנבוכים) ציין אצל הרמב"ם סמכות שורמלית בתחום החלכה. אין לו קשר אחרות עם החכמה (אלעלום) והתלמודים: כשהרמב"ם תהם את השם חכמים לערכית הוא התחמש במנות אלהות, ראה למשל חרותם קאמח, עמ' ט.

38 כמז ברבים מפרקי ספר משלי, דומה כי לפי הרמב"ם פסוק זה – למצער במוטו של מורה הנבוכים – קרוב לופסיה שניסה להשישי מצעיריהו: 'שמע האמה בני שאמרה: ראה הקדמה למסכת אבות, שמונה פרקים (מהורות שלת ולעיל הערה 12, עמ' 12), ויהא מיד להלן: עם זאת בחחילת: שמונה פרקים 'דברי הפילוסופים (מאורשו העולם) ותקדושים וחדשים' אל חוצו כמנוגדים לדברי חכמים במדשות ובתלמוד (שם).

39 באורשו העולם, תוקדושים וחדשים' לא חוצו כמנוגדים לדברי חכמים במדשות ובתלמוד (שם). ואלם לא ראו שישים האדם לכ לעול הוב' הרמב"ם) כי הוא האמה (מורה הנבוכים ולעיל הערה 134, חלק שלישי, דף כ' ע"ב, מרברי שם טוב כאן לא ברור מי הם החכמים והקדושים' – פילוסופים, תאונים אויל גם חזונים, עצמות דומה מצויה בפרושו של האפיר (שם), אכרבנאל עמד על הנהגה בין שני חלקי הפסוק ברם לדעתו חכמים הם הפילוסופים (שכן הוא הוסיף: 'אי שיאמר שישמונה שמע דברי חכמים, והם ספרי החכמה אחור כך בין דעתי' (שם)).

40 בורה הנבוכים א, ל' (תרגום שורץ, עמ' 92). השוה: שטראוס, אופיי הספרותי (לעיל הערה 22) עמ' 198, ושם בתעלת 134, לרעיו את דברי שם טוב. לדבר שטראוס פסוק המוטי ממש כב 17 קובץ נוגד בין פילוסופיה לרחק (התלמוד), וקצוה במקוץ במוטי הזה רמז הרמב"ם שרפולוסופיה שבתורה הנבוכים נעלה מן החזק שבתורה (תורה) (הפיקו), שקבורו בהתלולת, לפי הענינה לא התלהבה שבהלמוד – שסוכמה ביד החזקה – ומשי התלולת הם ענייני של הרמב"ם כאן. לופין ביישא זה הפסוק דמו הרמב"ם לסמכותם של החכמים בתחום הלכה. הנוגד שפסק בו הוא בין ההשקפות העיוניות שבהלך והלכתי של החלמה, במודרשות, לבין אמירות תפיסופיות. השוה: דיימנר (לעיל הערה 153) עמ' 10, שחוציע הערה אחרת.

41 איז מודה ליהלך קדרי על הפניה זו, ורואה: תרגום קאפח, עמ' ג, הערה 3.

ההבדל בין העולות אינו דרמטי ואלם בהמשך במיוחד בפרקי, התחזקו הרמב"ם – תרזי משיע – מידע והתכמים, והפער שבין ההשקפות הזלך ומתחזות, הזלך ומלעריק.³¹ דבריו בענין זה הם דוגמה מוכהקת ללשונו הכפולה ולאמנות הכתיבה המעורפלת והמשתששת שבתורה הנבוכים. לא איצי כאן בפירוט את דעת חז"ל והרמב"ם זאת והתובלים שבינתן. אומר רק כי לפי הרמב"ם חז"ל סברו כי יכל הייסורים הפוגעים בבני אדם וכל הטובות המשיגות אותם, חזיר או צבור, כל זאת בתחאם למה שהם ראוים כמשפט צדק [...]. אפילו כאשר קיזן דורק אדם בידי והוא מטיר אותו מיידי, זה עונש לו ואפילו חשיג הנאה מועטת ביותר, היה זה סבר לו, שכן במידה שאדם מודה בה מודדן לו.³² ואילו הוא סבר כי 'ההשגחה נמשכת אחור השכל [...]. לכן אין ההשגחה האלהות שווה על כל פרישו מין האדם, אלא השוני בדרגת ההשגחה עליהם הוא כשוני בדרגת שלמותם האנושית: לכן הקרובים אליז מותנים יותר [...]. והרחוקים ממנו חשופים למה שפוגע בהם כמקרה, ואין מה שיגן עליהם מפני מה שיאירע לפתע, כמי שהולך בתושר, אשר מוכטה שתארע לו חבלה.³³ ההבדל בין דעת הרמב"ם בעניין ההשגחה לדעה שייחס לחז"ל אינו עניין לדקויות פילוסופיות, והו הבדל בין תפיסת השגחה פילוסופית, המיוסדת על הפיזיקה והמטפיזיקה (האריסטוטליתים) לבין השקפה עממיה, בלתי פילוסופית, המושהגחה על אל פריסונלי בעל אפיונים מורתיים. לענייני מה שחשוב הוא ההבדלה הברורה שקבע הרמב"ם בין דעתו לבין דעת חז"ל והאפיזון המשמגע של דעתם כבליו מדעית בעליל.

פרשן הרמב"ם שם טוב העיר על דרכו בסוגיית ההשגחה: 'ועל זה ועל כיוצא בו נאמר: 'הט אונן ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי' (משל כב 17),³⁴ שם טוב כיוון לאחור משלושת הפסוקים המופיעים בראש תפתיחה לזלך א, המוטו של 'מורה הנבוכים' כולו.³⁵ לאור דבריו המפורשים של הרמב"ם בפרקי ההשגחה בחלק ג והערוותיו על מודשות החכמים והשקפותיהם בחיבור דומה כי יש לקרוא את משי כב 17 בהקשרו שבראש מורה הנבוכים, כר: 'הט אונן ושמע דברי... חכמים ואבל' לבך תשית לדעתי'. אחד מפסוקי המוטו של 'מורה הנבוכים' מקבל לפתע משמעויות דרמטיות: חכמים ככותב זה אינם משכילים (פילוסופים) בעלמא, אלא הם חכמים במובן שבו כינה הרמב"ם את חז"ל (בעברית במקור הערוכ) כ'מורה הנבוכים',³⁷ ואילו 'יערתי היא

31 גלישית באשר להשגחה ראה בפירושו לאיופ: מורה הנבוכים ג, כ-כב, נא.
 32 משנה, סוטה ג, א. רואה: תרגום שורץ, עמ' 478-479.
 33 מורה הנבוכים ג, ז, שילכית כאן בין תרגום אבן תיבון עמ' תבת, לתרגום שורץ, עמ' 483-484.
 34 מורה הנבוכים בעברית ש, אבן תיבון, עם רובע פירושים (אפיר) שם טוב, 1 קישקש ואכרבנאל, ירושלים תש"ד.
 35 על פסוק המוטי של 'מורה הנבוכים' ראה: *Diamond, Mainwicks and the Hermeneutics of the Guide of the Perplexed*, Albany, NY: 2002.
 36-11, עמ' 6-11, על פסוק המוטי ממשיל כב 17 השוה: שם עמ' 9-10, וראה לאורו: א' נוגד 'פסוקי התפחה וסיום למורה הנבוכים', מסורה ליוסף ו' (תשס"ט), עמ' 345-380. בהקשר זה איצין כי פסוק מוטו בכל חזכוריו של הרמב"ם, לכותבת בכל אחד מספרי יחיד החוקה: מונבס וכוונתם אריים למחקר נפד.
 36 ככתב יחיד של מורה הנבוכים: 'לדברי', ואילו בנוסח המסורה: 'דברי', ראה: תרגום שורץ, עמ' 9, הערה 5.
 37 ראה למשל פתיחה (תרגום שורץ, עמ' 12); ב, ה (שם, עמ' 276, 277); בט (שם, עמ' 397) לכוון לציין כי השם

הוא הבחין בין סמכות נורמטיביות בעיניו הלכה ויראת שמים לבין תלמוד תורה, כלומר עניינים שבעיניו (מספריים) שאפשר ללמוד מאחר, אחרי לפי ר' מאיר הוא מי ששייך לחכמות אחרת (יצא לתרבות רעה), ואצל הרמב"ם – פילוסופים נפרדים, יוונים וערבים, אריסטו, אלפראגי, אבן סינא וכיצא באלה, אפשר שהרמב"ם הבליע בפסוק המוטו יסוד נוסף שאולי איננו בדרשת ר' מאיר: לא זו בלבד שהכתוב במשלי מלמד כי אין מניעה ללמוד תורה (פזיחה ומטפזיחה) מאחרים, אלא שהוא גם ממוס לחדוהתם של החכמים בעינינו אלה. דומה כי דרשת ר' מאיר בבבלי שימשו הרמב"ם מקור השראה לפסוק המוטו השלישי שהוצג בראש ספרו ומייצעת כדשיפת משמעותו המוצגת.

*

ככר במוטו של חיבורו הביע הרמב"ם – בטכניקה אוטורית, מתחכמת ואופיינית – את גישתו החדשה למדרשות. כאילו אמר: אחת ממטרות החיבור היא לא רק ללמד את הזאת אלא גם להצביע על ההבדל שבינה לבין השקפות החכמים בשל המטכות של חז"ל בענייני חזק והלכה – שאף נרמז ברישא של משי' כב' 17 – חשוב לסלק את השיבושים שעודותיהם עלולת לחרום. אין צורך לומר כי במוטו זה הובלע מה שנאמר מיד אחר כך בפתיחה, שבה מסביר הרמב"ם מדוע חזר בו מחכמתו לכתוב פורוש פילוסופי לאגדה וכתב במקומו את 'מורה הנבוכים'.⁴⁶

ג. יציגתי לך את זה רק כדי שלא תטעה בך

במקומות רבים במורה הנבוכים, טרח הרמב"ם להביא את השקפות החכמים רק כדי לבקר ולחלוק עליהן.⁴⁷ על כמה מהם עמדתי לעיל. להלן אציג בקצרה דוגמאות נוספות, מבלי להיכנס לעומקן של הטענות ולפטי המחלוקת.

את חלקן הריאשויו של פרוק בו בחלק ב הקודש הרמב"ם לביקורת על מאמר של ר' אליעזר הגדול בפרוק דרבי אליעזר וכן רמב"ם. ריאיתי דבריהם של ר' אליעזר הגדול בפרקים המפורסמים, הדיעות בפרקי ר' אליעזר, שלא ראויה מעולם המהים מהם ברברי אף אחד מן ההולכים בעקבות תורת משה רבנו; כי הוא אמר דברים שאמה למונים לשמעם כלשונם. הוא אמר: "שמעו מאי זה מקום ובראיון...".⁴⁸ מאמריו של ר' אליעזר מעורר לדעת הרמב"ם קשיים ואבסורדים,⁴⁹ שכן הוא

46 לורברבו (לעיל הערה 1), עמ' 87-93.

47 השוה: *Decline of the Generations and the Nature of Rabbinic Authority*, Albany N.Y., 1996, pp. 55-67.

48 מורה הנבוכים ב. בו חרמנו שרו' עמ' 4344, לשון המדרש בהמשך: 'שמעו מאיזה מקום ובראיון מאור לנבוכי לקח נשמה כשלהל והיו המחזיקין והולכין שאמר: 'עשה אור כשלהל נשמה שמים כריעתי' (תד קד 2) הארז מאי זה מקום ובראיון משל שחזת כסת כבוד לקח ודך שואמר: 'כי לשלע אמר יתא ארץ' (איב לו 6) (פרקי דרבי אליעזר ומהזרת מ' הוצג, חוב' ח (תש"ד), עמ' 189).

49 השוה: ש' רחובי, 'העדות לפרשנות המקרא והאגדה ב"מורה הנבוכים"', ש' פינס (עורך), ספר הזיכרון ליעקב

לבך'. כלומר שכלך יעיונך (בעניינים שברמזו של עזרא), ותשת לדרעי – לא לדעת חכמים, דומה כי בפסוק המוטו שוביא בראש מורה הנבוכים הרמב"ם רומז שלשון 'דרעי' – כנגד 'דעתם' (של החכמים) – כהנה לדעת הדוכה וכאן לדעת ר' מאיר עצמו, שביקש לפעול לפי שיקול דעתו וללמוד תורה מיאחר, אפשר שלפי הרמב"ם 'דרעי' היא דעת החכמה (הדוברת בפסוק), המנוגדת לדעת חכמים, כאילו לומר: שמע הזאת ממי שאמרתי.⁴² על סמך קריאה זו של הפסוק משל הפריד ר' מאיר בין לירגן תורה, לפי קריאתו המורחמת של הרמב"ם, ממליץ ר' מאיר לשומעיו לפתח ולכרתה לבין לימוד תורה, לפי קריאתו המורחמת של הרמב"ם, ממליץ ר' מאיר ללמוד מאלישע. עצמאות אינטלקטואלית.⁴³ מסוויית הבבלי לא ברור מהי המורה שביקש ר' מאיר ללמוד מאלישע. ואם היא אלה ענייני הלכה או שמא ענייני בראשית ומדרכה?⁴⁴ על כל פנים הרמב"ם סבר שמתורה כאן נסבה על עניינים מטפזיים.⁴⁵

לפי פירושו המובלע של הרמב"ם דרשת ר' מאיר תואמת בשלילה את הקריאה שהצגתי לפסוק ממשלי שהובא שבראש 'מורה הנבוכים': ר' מאיר הנגיד בין דברי חכמים לבין 'דעתו':

42 ראה לעיל הערה 38.

43 השוה לפירושו של רש"י, דה' לדעתם: 'אלנה בריעי נסקיקו וקאמו' ד"ט אוקו'. לפי רש"י הרישא של הפסוק נסב על חכמים ששערו כדומת אחר והוא מתיר לשמוע את דבריו (והט אוקו), וכלכ שלכסתי שית האדם לכו לחזרה וילכו תשת לדעת'. לא לדעת הרשעים, כדחזן דומה הלך רבנו חנניה לכו כלה רחמי ג. ב לכלה רבות עם פירוש לום שעירים, ר'צ רישלים תשס"ז. וירשלים תס"ב. ב. ע. יא. אפשר כי זה פשוטו של מאמר רש"י קלישוי. מאיר ואילו הרמב"ם רומם אותו במובלע לערכו. יחד עם זאת פירוש רש"י מעורר קושי לפי הקשר

הדברים בסוגית הבבלי ואילו הרמב"ם רמזו נהון ודקא לדעת של אחר, שיצא כנגד (ידעת) החכמים ונתנו בייגוד לולאחיהם), כעוד שלפי רש"י ר' מאיר אמנו שמוע את דברי אחר (= חכמים) בפסוק שבמשלי אבל לכו (= דעתם) הסתיג מדברי לפי פירושו זה גם לא ברור למו מכוונת 'דעתו', שעומדת אף על דעתו של אחר (והינו דעתם) פירוש רש"י בניגוד לפירושו של הרמב"ם, אינו הולם את היחסים האינטלקטואליים בין ר' מאיר לאחר כפי שתוארו בסוגית התלמודית.

44 לפי הקשר הדברים בסוגיה הבבלי דומה כי המורה שלמד ר' מאיר מאחר שקיצו בניסיעות ולא עם כבוד קונו. אכן נוגעה לעניינים מטפזיים. על הצדקה 'קיצו בניסיעות' ראה: א"א אורבך, המסורה על חזרת הסוד בחקופת הרמב"ם, מקהים בכבלה ובחלודת הדחת מושים לרשם שלום, במלאת לו שבעים שות, ירושלים תשכ"ח, עמ' 31-32. וראה אפשו שבמקורות הנמזים המורה שלמד ר' מאיר מאלישע הוא עניני הלכה, ראה: תשמי' עמ' 31-32. וראה אפשו שבמקורות הנמזים המורה שלמד ר' מאיר מאלישע הוא עניני הלכה, ראה: יאח' 'מעומת' (קובץ א' 16) שאינו יכול לחקוק [ו...] אין קורין 'מעומת' אלא למי שהיה מתקן בחזילה ותעומת. ויחזה זה תלמיד חכם תפוש מן המורה (משנת, חיינו א' ז), וראה פירושו של איבק על אחר.

45 לפי הרמב"ם המורה בספרי אלישע בן אבירי המוכיח בספרות התלמודית, וכלכל בסוגיות הבבלי במנינה, היא עניני הפזיקה והמטפזיקה, ראה למשל מורה הנבוכים א', לב, ובפירושו המשנה, חלוין א', ב (מהדורת קאפח, קרדיס, עמ' קס"ז-ק"ח). וראה: *Muslim and Jewish Heretics in Maimonides' Writing*, קליף: בורסלב (לעיל הערה 18), עמ' 135-140, 173-174, pp. 1 (1992-3). *Maimonidean Studies*, 3 (1992-3), pp. 135-140. לענייני כהן אף זה משנת שהרמב"ם ראה באלישע דגם לפילוסוף השהוא להנהיג שיחה לכות חכמים, וכלכות תלמוד תורה ה' א' בהב הרמב"ם. יכן טובח שאינו חולך בדרך טובח אע"פ שחכם חולך הוא לכל העם ביריכו לו אף מתלמידו ממנו עד שוב למוסב, שואמר: 'כי שפתי כהן ישמרו דעת תורה ויקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מל' 7) אמרו חכמים: אם חרב דומה למלאך ה' צבאות תורה ויקשו מפיהו אם לא יאל יבקשו תורה מפיהו. מן הוהקשו: נראה זו פסיקה זו נוגעת לעניני הלכה ולא לעניינים פילוסופיים. ראה: נגד (לעיל הערה 45), עמ' 366-367.

ביקורת גלויה אחרת על דברי החכמים מצויה בפרק טט בחלק ב. בפרק זה עסק הרמב"ם בטענה כי יעולם כמנהגו הולך ונשילולת ההשקפה בדבר כליין העולם בעתיד. הוא טרוח הרבה להראות כי את דברי האל שבפי הנבואים – דוגמת 'השמים החודשים והארץ החדשה אשר אני עשוי' (יש סו 22) – אין להבין כפשוטם אלא כדמיוניים ומלצרות למציאות גאו-פוליטית או להתלככים חברתיים והגותיים. לאחר דיון פרשני מפורט כותב הרמב"ם: 'מה שאני אמרתי, שדבר לא ישמנה מטבעו ולא יומד בהשגחתו זאת, וה כרי להישמר מפני נסים. שדורי אף שהמטה נהפך לגחש הומים והפכו לזם הודי השתחררה הנכבדה (תפסה) לבנה כלי טיבה טבעית הפחיתות זאת, הנה הדברים האלה הוחרגים להם לא התמידו ולא הפכו לטבע אחר. אלא כמו שאמרו חז"ל: יעולם כמנהגו הולך. זאת היא דעתי והיא מה שראוי להאמין בו, אך יעל"פי שי"החכמים ז"ל⁵⁶ אמרו על אודות הנסים דברים מותרים מאוד ונריבא גידאן, שאתה מוצא אותם מפורשים בבראשית רבה ובמדרש קהלת: "גם כאן הברויל הורמב"ם בין דעתי (והיא מה שראוי להאמין בו) לבין דעתם המזוהה של החכמים.⁵⁷ לענייני העובדה שהסמך כאן את השקפתו על מאמר חז"ל יעולם כמנהגו הולך⁵⁸ אינה מעלה ואינה מורידה.⁵⁹

בפירושו למעשה מרכבה, בפרק ד בחלק השלישי, הביא הרמב"ם את פירושו של יונתן בן עוזיאל למונה אופן (ולשם ארץ) שבחזון יחזקאל רק כדי להחריע על טענתו ולהציע פירוש נגדי בסוף הפרק הקצר הזה העיר:

אל תחשוב לי לנצח שהוכרתי את פירושו של יונתן בן עוזיאל עליו השלום ופירשתי אחרת ממנו. שכן אתה מוצא רבים מבין החכמים, ואף מבין הפרשים החולקים על פירושו למה בסיפורים ובניינים רבים מענייני הנבואים, וכיצד לא יזדה כר באשר לדברים עמוקים אלה. גם אין אני מכריע בשבילך, אלא הבן את פירושו כולו על פי מה שהעורתי את תשומת לבך. הרבן את פירוש: האל יודע איזה משני הפירושים הוא התואם את הכוונה.⁶⁰

מדברי הרמב"ם כאן עולה כי מחלוקתו עם יונתן בן עוזיאל לא הצטמצמה לביאור השם אופן, שכן הוא הניד כאן בין פירושו של יונתן למעשה מרכבה כולו לבין פירושו. המחלוקת נוסבה אפוא לפי הרמב"ם על סוגיית מעשה מרכבה כולה. בלשון האחרון שבקטע (והבן את פירושי: האל יודיע כן במקור הערב:

- 56 כן במקור הערב: ר. (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 35; מורה הנבוכים ב, כט (תרגום שורן, עמ' 357-358).
 57 בראשית רבה ה, ה (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 35; מורה הנבוכים ב, כט (תרגום שורן, עמ' 357-358).
 58 למהו ברוב משמעות שנתן הוא סותרות. לעתים יחס לו הרמב"ם מובן חיובי (נפלא, נפלא) ולעיתים שלילי (וה, מורה). דוגמה נוראית (לעיל הערה 50). מן ההקשר עולה בהכרח כי משמעותו כאן לנצח (כפי שהבינו המפרשים). השווה לדבר נוראית: על ענין שאותו מכנה הרמב"ם "גרי" יש לדאוגו כענין שהרמב"ם מסיים לתוכו, גם אם במבט ראשון הוא נראה כסותר את דעת הרמב"ם (שם, עמ' 142). השווה גם: "ליתנהו הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק יורשלים תשי"ז, עמ' 156, הערה 8.
 59 ככלי עבודה וזהו גו ע"כ. ושם: כמנהגו נהגו.
 60 ראה ביקורתו על העוסקים במעשה בראשית ללא הכשרה, ובהם הודישוין, שיהם גם בעלי אגדה, מורה הנבוכים ב, כט (תרגום שורן, עמ' 359).
 שם ג, ד (שם, עמ' 436). 61

קריב ליעה בדבר קדמות העולם בנסיה האפלטונית:

לו אך ידעתי מה האמין חכם וזהו: האם האמין שלא ייתכן שדבר יבוא לירי מציאות מלא דבר ושוכרתי חומר ששמוני יתהווה הדבר, ולכן שאל על המשמל והארץ מהיכן נבראה אם כך מה היצירה תשובתה שהרי מתחייב שיאמר לו: ואיך לברשו מהיכן נברא? ועל שנתחם כסא הכבוד מהיכן נברא? וכסא הכבוד עצמו מהיכן נברא? שהרי אם הוא מתכוון באור לבושו לומר לא נברא וכן כסא הכבוד לא נברא, הרי זה מנהגה מארה. שאם כך הודח ביקומות העולם, אף כי על"פי דעת אפלטון⁵⁹

וכסמוך הוסף הרמב"ם: 'ובכלל אלה דיבורים המשבשים מאוד מאוד את אמונתו של בעלידת ואלמתשר, מקיים מורה ומצוותן מלומה ולא מצאתי להם פירוש ותאויל. פירוש המוציא דברים מפשוטם'⁶⁰ משכנע ציינתי לך את זה רק כדי שלא תטעה בו. וההדגשה שלי.

לדברים אלה קשורים דברי ביקורת חריפים בחלק ב, פרק ל, על מאמרי הכמים שלדעת הרמב"ם משמעות מזהם ההשקפה בדבר קדמות הזמן. על מאמרי ר' אבהו ור' יהודה בר' סימון בבראשית רבה: "ימים ראשון, מביאן שהיה סדר ומנין קודם לכן מכאן שהיה הקביה בורא עולמות ומחייבן (בהתאמה)⁶² כתב:

זה יחיד מנונה מן הראשון, ואתה תתבונן מה היה קשה לשיחם, והוא מציאות וכן לפי מציאות השמש הוא. בקרוב יוסבר לך פתרון למה שהיה קשה לשני אלה, אלא אם כן שני אלה רוצים להגיד שאי אפשר בלי סדר ומנין מעולם. זאת היא האמונה בקדמות, וכל בקדמות יורה מוצא. בניינין אין אמירה זאת אלא משילה לאמירתו של ר' אליעזר: שמים מהיכן נבראו. ובסיכומי של דבר, אל תביט במקומות אלה אל דברי האומרים וההדגשה שלי.⁶³

כאמור אין כוונתי להתעמק כאן בסוגיית הקדמות בכלל וקדמות הזמן בפרט.⁶⁴ ענייני בקטעים האלה בדברי הביקורת על החכמים ובמחלוקת הגלויה עמם. חשוב לשים לב כי בשני הפרקים (כו, ל) העיר הרמב"ם כי הוא מביא את מאמרי החכמים האלה כדי שהקורא לא יטעה בהם (אל תביט במקומות אלה לדברי דאומריים).⁶⁵

- פרדמן ז"ל. ירושלים תשל"ד, עמ' 218; א. נוריאלי, 'השימוש במילה "יחיד", הערה למחברת האוטוסיטה ב"סורה נבוכים", ספנות, כ (תשנ"א), עמ' 143.
 50 מורה הנבוכים ב, כו (תרגום שורן, עמ' 344).
 51 שם, הערה 5.
 52 מורה הנבוכים ב, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 23). חוקרים כבר העירו כי בנוסח שלפנינו כבר אשירה רבה לא כתוב ימים ראשון, ראה: מורה הנבוכים ב, ל (תרגום שורן, עמ' 362, הערה 11).
 53 מורה הנבוכים ב, ל (תרגום שורן, עמ' 362).
 54 שי קלידיברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, 'ירושלים תשנ"ח, עמ' 234-242.
 55 לענייני אין זה משנה כי בחלק השני של פרק כו שיכת הרמב"ם אמרה אחרת של ר' אליעזר הגדול, ובהמשכו של פרק ל שיכת את דברי החכמים.

בקשר הסיבתי שבין חטאן לשון הרע לעונש הצרעת, רק משמעותו, אך בהמשך בירון בטעמי סמס היהירות מהצרעת, הפכה הביקורת גלויה:

מה שמטהררים ממנה (נשמאמת צרעת) יצען ארז ואובד ושיגי תולעת ושתי ציפורים, (ויקרא יד 4) – לואת הובאן טעמים במודשתי, אך אינם מתאימים למשלתו. עז הזמן הזה איני יודע טעם לדבר מזה, ולא מה הטעם ליעץ ארז ואובד ושיגי תולעת (במדבר כ 6) כפרה ארומה, וכן אגדת אובד (שמות כ 22) שמוזם בה את דם קורבן) הפסח. לא מצאתי דבר שאסתמך עליו.⁶⁷

הרמב"ם התכוון כנראה לטעמים שהזכיר בוויקרא רבה ליעץ ארז ואובד ושיגי תולעת, כאמצעי טהרה.⁶⁸ טעמים אלה, כותב, יבלתי מתאימים למשלתו, כלומר בלתי רציונליים. זהו אחד המקומות המצטיים בפרקי המצוות שבהם הורה הרמב"ם כי לא מצא לפרטי המצוות טעם. לענייני חושבו לשים לב כי כמו בעניינים שזכרנו לעיל, חשבו היה הרמב"ם להביא כאן את דברי חז"ל כדי שהקורא לא יטעה בהם. בעניין הצרעת מטרה זו הייתה חשובה לו במיוחד דווקא מפני שבאופן חריג לא הוציע לה טעם הלכתי.⁶⁹ לכל אלה ניתן להוסיף עוד דוגמאות מפורטת הנוכחים כותב וכתבו.⁷⁰

לספורת הולכה שם, הערה 220; והוא לאורו: ג' א ריאמא, והרמב"ם על נזיל הצרעת – מ"לשון הרע. ועד ל"כבוד בעיקרו", רביצקי, לעיל הערה 62, עמ' 375-394.

67 מורה הנבוכים ג, מז (חומים שורף), עמ' 631.

68 יצוה חכמינו ללקח משמור שתי צפריים חיות מחיות (ויקרא יד 4), אמר ר' יהודה ברי אילין ציפריא קולגין, זה הארץ לשון חזק, אמר הקב"ה ברא קול ויפרי על קול רי' יהושע בן לוי אמר ציפריים ציפרי דודת, שאינן כמות ושחת צפריים ודלים ארבעים קל וחומר ומה אם ציפריים שאינן שחתו שחתו ממניו מכפלת עליו, בהן שבתה מישוראל עשרים ודלים ארבעים ומה על אמת כמה וכמה (ויקרא רבה טו, ז) ומזהירות מרגלותי, עמי, שסא-שסא(ם). והוא נב; שם ט (שם, עמי, ששהא; בבלי, ערכין טו ע"ב.

69 מניין ללא כח המלכה במינייהם הפרובנס, יושלים תשי"ט, עמ' 200.

70 ראה למשל מורה הנבוכים ג, מז, שיש הגוים הרמב"ם את פירושי חז"ל למצוות (מורשי הולכה) – שהם לדעת ר'ק על דרך המלצה התפויש – לפירושיו החיסורויהאטופולוגיים. הוא הגדום את טענתו בביצנות ארבעת המינים שבלילי, שם שם המצוי. את דעת ההרמב"ם אל מול מה שכתב ר' לוי, ראה גם דיונו בפלאים, ושם כתב: אין כאן אנו מוכריים אלא על המלאכים אשר הם שלבים נבילים, כי אין תורתו מבוטשת שהוא תכלה מנהיג את המציאות במצוות המלאכים. התכנים אמר דברים מפורשים על דברי החז"ה: יעשה אותם בבלגמי" (בראשית א 26) והכריז "רבה נהדר" (שם יא 7), שהם בלשון רבים, לאמור: בכיכיל שארן הקב"ה עושה דבר עז שמסתכל בפלא של העלה, ועל מקור זה ראה: הגוים ברוך הוא עושה דבר עז שממלך בפלא על דבר עז שמסתכל בפלא... (אין מקומות נאמר כך תמתי: אין תקווה ברוך עמי, 279, הערה 113, מופלא אני על של מלאכה למשל; בבלי, סנהדרין לח ע"ב;...) (ממך קן נאמר בבראשית רבה ו' א) (מחדרת והאחד-אלבך, עמ' 98-99);...: "את אשר כבר עשיתי" (קהל ב 12), "עשיתי" לא נאמר בבראשית רבה ו' א) (מחדרת והאחד-אלבך, א) אין הכוונה בכל הלהשנה האלה מה שסבורים הברים שיש לבוראן דבור – תכלה הוא (מזאת) – א משמשה אי שקולידעת או התיצטת או היעזרת בעת חולת, שכן איך ייעוד הבורא במה שברא? (מורה הנבוכים ג, ו

חלום שורף, עמ' 279-280). בקלשר זה ראה גם ההערה הביקורתית בהשבות הרמב"ם על דין החלום

וכו') הוא אך העצים את הניגוד שביניהם. ברור כי גם כאן הכריז הרמב"ם על ההבדל העמוק בינו לבין יונתן כדי למנוע את התלמיד מלסעות.⁶² בספרות התלמודית נחשב יונתן בן עוזיאל אחד מחכמי הסוד המובהקים אם לא הגדול שבהם. בכרייתא בבבלי מסופר:

שמנינים תלמידים היו לו להלל הוקן, שלשים מהם ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו... (גודל שבכולן – יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן – רבן יוחנן בן זכאי; אמר עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד המכות ואגוזת...) (אין דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול – מעשה מרכבה, דבר קטן – היוזת דאביי ורבא...) וכי מאחר שקטן שבכולן כה גדול שבכולן – על אחת כמה וכמה. אמר עליו בן יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה – כל עוף שפורח עליו מיר נשרף.⁶³

העיסוק בתורה בברייתא זו הוא ללא ספק עיסוק במעשה מרכבה.⁶⁴ דוגמאות נוספות להתייחסות ביקורתית מפורשת לחז"ל מצויות בפרקי טעמי המצוות. בפרק מז בחלק ג' הסביר הרמב"ם את המצוות שמנו בספר טהרה (משנה תהרה) חז"ל בין היתר בטעמי טומאת צרעת (בתים, גודים וגוף), את עניין טומאת צרעת, כתב, לכך בארנו. גם ה"חכמים י"ל הבהירוהו. הם הודיעונו אותו ושהיעקרון שנקבע לגביה הוא שהיא עונה על לשון הרע.⁶⁵ הרמב"ם העיר כי יזה הוא גם אשר הוציא באומה כמו מי שוטה, והוסיף: התועלת שבאומה זאת כרויה, הרמב"ם דמו כי דברי חז"ל בדרך הזיקה שבהן לשון הרע לצרעת הם אמונה הכרחית – אין בה אמת ברם היא מועילה להקניית מידה טובה.⁶⁶ עד נקודה זו הביקורת על חז"ל, שראמנו

62 אפשר שהתבול שצ"ח הרמב"ם בינו לבין יונתן בן עוזיאל כרוך בינינו הירמשי שהתחולל בהשקפתו באשר לחובי מעשה מרכבה. הוא חזן המרכבה כחוקאל. ראה: ג פרוידנטל, 'ארבעת הכרזים בשמים של הרמב"ם: איבער הערות (מורה הנבוכים חלק ב, פרקים ט"ו-י), א רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמורות, מקורות, מכתבות, ב: הוות והישות, ירושלים תשי"ט, עמ' 499-527, פרוידנטל היראה את מה שידע כבר פירשי הרמב"ם במי הברייתא, כי בפירוש המשנה ובמשנה תורה (וכן במורה הנבוכים, בפיחה ובמקומות אחרים) זהו הרמב"ם את מעשה מרכבה עם המפסיווקי, ואילו לפי פירושו במורה הנבוכים ג, ו- מעשה מרכבה כמעט שאינו נתפס בעינינו כמפסיוויים. עיקר הוא החזרה הקוסמולוגית של התגמ העולם, כך למשל בכרכים המוקדמים הוא וזהו אדם או אופותם, היותו הוכרובים עם המלאכים והשליים הנפלים) ואילו בחלק ג במורה הנבוכים. זהו אדם המפסיוויים תחת היותו הכרובים. שהם ישים חומרים. ראה: עמ' 506-514. פרוידנטל העיר כי תלשה הותפחותות מספרה את השניו. הוה, ראה: שם, עמ' 526.

63 בבלי, סנה' כה ע"א, ראה נב; שם מילול' א ע"א.

64 לעניין אין כמותן על חשיבות לעברה שלא יונתן בן עוזיאל חיבר את תרגום הנביאים הקודר על שמו. ראה: י"ד רבן (עורך), חרובים המקרא; פויק מביא, ירושלים תשמ"ד, עמ' 25-30.

65 מורה הנבוכים ג, מז וחרובים שורף עמ' 630, והיא התפנית שם, הערה 60. 'השינוי הזה, כתב הרמב"ם (שם), ימותהו ככללים, ואם זהו עב בתשובה, הרי לך היות חיותה, ואם הוא מהמזד במרינו, עובר השינוי הזה אל מישור חדש: ביתו. אם הוא ממשך לחמרת, עובר (תנצל) אל בניה ואחריכין אל גופי.

66 מורה הנבוכים ג, מז (חרובים שורף, עמ' 631) להכתיבה שגבולין הרמב"ם בין אמונה אמיתת לאמונה הכרחית ראה: מורה הנבוכים ג, מז (חרובים שורף, עמ' 518-519). השוה: טרביסקי, לעיל הערה 13), עמ' 333, והפניות

אליו, והוא ייקח לי כגמול על כוונתי להועיל לו ויהיה 'משלם רצח תחת טובה'.⁷⁶

בדרך אופיינית הבליע כאן הרמב"ם לא פוחת ממה שכתב בגלוי: קריאה ששחזר של הדברים מעוררת את הרעש כי יש בהם חריפה שאין במורה הנבוכים, אלא חורה על ההשקפות הרווחות במסורת. ואלם קריאה מקדוקת יותר מעלה כי כוונת הרמב"ם שונה, אפילו נפוכה. בפסקה זו ביקש הרמב"ם מקוריאיו כי השקפתו יוצגו בניצוח כהמשך של המסורת, ואולם בה בשעה הברור למעשה כי הכוונ המרכזיים של הספר חורגים מידברי חכמי חורונו המפורסמים שקדמו ליי ואף חולקים עליו. הרמב"ם השביעי (באלהיהם) את כל מי שקרא בספר שלא יבאר ולא יספיר ממנו לוחותו, לומר לא ישתף אחיהם (בעל פה או בכתב) כמה שמצא בו והבין ממנו לאפילו לא מלה אחת.⁷⁷ יאלא, כתב מגיד בהמשך 'סתמל'נא בספרי כל מי שהוא נפל בידו, והיה אם ירווח את צמאנו אפילו בדרך כלשהו מכל מה שקשתי, יודה לאל דריו כמה שדוכנין. הרמב"ם דרש מקוריאיו, או מוטב: הפעיר בהם, כי ישמרו לעצמם את תכניו החדישים ולא ימהרו לדון בהם עם וולתם, ודאי שלא ברכים.⁷⁸

הפחת היחוד נעפחת לקורא לשתף אחרים כמה שלמד מן הספר הוא רק ימה שהוא מפורש ומבואר בדברי מי שקדמו לו מחכמי חורונו המפורסמים.⁷⁹ הרמב"ם היחיד לתלמיד לספר לולתו וברבים רק את אותם הנציגים וההשקפות שבספר שונתבו ונשנו – לא ברמיות (ואפשר שגם לא במשלים) אלא בלשון מפורשת – על ידי החכמים מזוהרות קודמים וקדומים. בלשון 'חכמי חורונו והמפורסמים שקדמו ליי' התכוון הרמב"ם לא רק למה שנוכתב בספר הגאונים אלא בעיקר לספרות הרבנית והקדומה, ויינו לקוון החלומדי ולחלקיו העיוניים. כך עולה מן הלשון: עלמא שריתענא אלמשחא ו'והדגשה שליין, שמונבנה: והכונים המוסמכים של החוק המקובל והחוק.⁸⁰

76 שם עמ' 19-20.

77 הלשון 'שלא יבאר דבר ממנו' אין משמעה שלא יבאר לעצמו כמו הלשון 'ולא יספיר ממנו' היא נמשכת אל התיבה 'לוחות'. וכוונת הרמב"ם כי יצונו שדרכיו ישמרו תמיד בני לבן הקורא היחיד.

78 תרגום שורוק. עמ' 20. שלא בכפסקה שהבאתי לעיל, שעיייה הוחס למסורת, עיייה של פסקה זו – שבאה מיד אחריה – הוא ויתוס של קוראים שונים להוכיח קורא אחד הוא כמאמר מי שלמד ממנו בעניין והכפסמה (והיה אם ירווח את צמאנו אפילו בדרך כלשהו מכל מה שקשתי), ושלעיל להספיר את מה שלמד (יידה לאל וידי במת שהבין) קורא אחד הוא מי שלא ימצא בו דבר המועיל לו בלבד, ונמנו ביקש הרמב"ם כי ייחשוב כאילו הספר לא חובר; קורא נוסף 'ייראה לו בו פגם לפי סברתו, ונמנו ביקש הרמב"ם כי 'יפישנו ורין לכן ונתו אפילו בהיישג ודוח בידו כפי שגאווה לנג המונינו כל שכן לנג תכנינו ונשאו חורונו המתמצים למורנו את האמת לפי השלמות'. הרמב"ם הבייל בין שלושת אלה, שהיחס לספר חיובי ביסודו, לקוראים 'ומתבל'נים אשר מחווחים לכולם בדיעות שאינן נכונות ובודות מלפנות, והושבים את אלה לחכמות אמורות, וטוענים שהם שאי עיון, שעה שאין להם ידיעה כלל בדרך הקרא ותכמה באמת הללו יידתעו מפרקים רבים בספר והתארו קישו על'הם, מביינן ליהם לא שיעו בהם משמעת כלל ומכיון שמתוכם תברר שפסולים המטבעות המוויפים שבהם אותם הרכיבים השמור יעמם לערות מצותה: אין צריך לומר כי אלה הקוראים ששוחם

חש הרמב"ם במורה, ונכונת היה חסר אותם.
עברת: לא זה בין משרות פי כלים מן הקדמוני מן עלמא שריתענא אלמשחא.
על מותרים אלה, במיוחד בתשיית שייכות רבים, ראה לעיל הערה 28.

ד. ביקורת האגדה כעניין אוטורי
הגם שבמורה הנבוכים מציגים כאמור דברים נגדיים ומפורשים כנגד האגדה, הדי מכמה מקומות בחיבור עולה כי מנמתו העקרונית של הרמב"ם לבקר את האגדה הייתה עניין מוצנע אם לא אוטורי כך עולה בכרור מפסק המוטו הדרושמנעי ממשי ז' 22 שהציב בראש מורה הנבוכים,¹ וכך משתמע מלשון ההנהקה העמומה (במכוון) לחורונו מכתובת ספר ההתאמה.² ביקורת האגדה כמנמת עקרונית אין נסתרת של הספר עולה גם מיצואת הספר הזה, השלישי מארבעת חלקי המבוא של 'מורה הנבוכים':

בצוואה (וציד) הדא אלמאקולת) שילכ הרמב"ם תוריאיו³ משיגי סוגים לקורא: הוראות כיצד ללמוד ולפרש את חיבורו, והוראות לקורא כי ישמור לעצמו את מה שלמד ממנו, ולא ישתף בדברים אחרים. הוראות הלמוד והפרשנות הן: 'פרש את פרוקיו נשולן הספר זה לפי הוי'; דייק בכל מילה וביטוי שבו והבן אותם בהקשרים המיוחדים.⁴ אל תנקוט דרכי פרשנות יצירתיות (אלא תמשיך את דברי כדמינודתדשווא שליך) ונמקום שהקורא ייראה לו בו ובספרו פגם לפי סברתו, יפרשנו ופיתאולה. יוצאנו מפשטותו⁵ וידין לכה אפילו בפירוש דחוק ביותר: הכלל האחרון שייך גם – אולי בעיקר – להוראות להסתרת החוק הנלמד מן הספר.

ביסוד ההוראות להסתרת עמדת 'יראה גדולה' (אסתתי כתיירא גידא) של הרמב"ם שחיבורו ייפול ביד תלמיד חסר הנכשרה שלא הפנים את טיבם האוטורי של רבים ממנו. קורא כזה לא ישתף עמו פעולה בהסתרתם ויקפוז לגלותם ביצורה מתוך הסכמה או כדי לחלוק, לבקר ולתקן. כשהלמה לרצונו להסתיר את החכמים האוטוריים של 'מורה הנבוכים' ביקש הרמב"ם בצוואה להצטייר כמי שאינו מגלה סודות שהמסורת העליונה, וכמו שאינו חולק על השקפות החכמים שקדמו לו. בשיג אלה עסק בפסקה הבאה:

אני משיבי באלהים יתעלה את כל מי שקרא בספרי זה שלא יבאר דבר ממנו, אפילו לא מלה אחת, ולא יספיר ממנו לולתו אלא מה שהורו ברור ומבואר בדברי חכמי חורונו והמפורסמים שקדמו ליי; ואילו דברים שהיא מבין בספרי חולתו מתכנינו המפורסמים לא אמרום, אל יספיר, ואל יתפרין להשיב, שהרי ייתכן שמה שהוכיח מדברי שונה ממה שהתכוונתי

בדבר האשה המתחוק קטלית: 'והיחור תמה בשאלה הוא השרואתכם ספק נפשות תפא בידים. שדוחת מילה, לספק נפשות שחושבים לו על דרך הנושף והכישוף והדמיונות והדמיונים, אשר במקפת חמנים קובל פעולתם והפחת חולת חכמי (תמנבת הרמב"ם). ב. מהדורת 'י' בלאו: 'ישלם תשיגי' עמ' 386. סמון ריזו: וראה גם: הלכות אסירי יראה כא, לא.

71 ראה לעיל עמ' 210-213.
72 לרברבוהו לעיל הערה 41 עמ' 87-93.
73 וציה: בערבית (ובעברית 'יהודית') היא צי' הוראה או הקודה, ויש לה גם מובן של המלצה: ראה: 'י' בלאו, מילה לסקסטים ערביים-יהודיים ממי הביניים. 'ישלם תשיגי' עמ' 368. לצוואה ראה: תרגום שורוק עמ' 19-21.
74 שם עמ' 19. מגיד בהמשך 'כריי הידועים. בספר זה אין הדברים אמורים בצורה מקרה אלא בדיק רב וכו'.
75 שם עמ' 20. והערה 28.

בימי הביניים ביקורת מקומית ונקודתית על אמרה זו או אחרת של הרמב"ם, ואולם למטב דיעתי אין אחד מהם לא מתח ביקורת כללית ולקרותה על האגדה דוגמת זו שעולה ממורה הנבוכים. עמנוני כי במורה הנבוכים שינה הרמב"ם את דעתו באשר למדרשות, וכי אחת ממגמות החיבור הייתה ביקורת האגדה, וזרה איר חדש על התורה הגדולה של הרמב"ם מלהצטייר כפי שחלק על הרמב"ם, חרדה שבאה לידי ביטוי בצוואה, חרדה זו מתמזגת, שהרי חכמי ימי הביניים במיוחד הגאונים⁸⁵, לא ידמו להו"ל סמכות בתחום הזוגות והמשחבת. ואילו הרמב"ם, שממכלול כתביו מצטייר כמורה העצמאי בה"א הדיעה, ביטא בצוואה זאת רממות לא איפיינית ממשקפת העיונית-פילוסופית של חו"ל, ושאיף ליצור בה את הרושם כי אין בחיבורו שום סטייה מהקורת של הרמב"ם. מודעני את הדברים המופלגים שבצוואה צריך להבין דווקא מתוך מגמתו הביקורתית של הרמב"ם כלפי חו"ל במורה הנבוכים. מגמה זו הייתה כאמור עקרונית, חריפה ושיטתית, ודברי הרמב"ם בצוואה כונו לטשטש ולחציצה כרי להסתירה מעיני הקורא הממוצע.

*

באמור שבו תראתי את חזרתו של הרמב"ם לגישת הגאונים שאלתי מדוע נמנע מלהכריז על כך בלוי... אם ההשקפה כי לאגדה אין תוך פילוסופי ממשק עמוק במסורת הגאונים, מדוע הצניע הרמב"ם את גישתו החזרה עד שמעטים בכלל חשו דמה כי לאור הממצאים שהועלו במאמר הנכרי ולאור ניתוח דבריו בצוואה ניתן להשיב על שאלה זו ראשית. יש הכול בין אמריו מסורת קיימת לבין חזרה מעמדה נעות והדגימה. אילו היה הרמב"ם מאמץ מלכתחילה ובגלוי את השקפת הגאונים, לא היה איש מיהס לכך חשיבות מיוחדת, ואולם חורה מגישתו הראשונה, שעלה הוריע בקול גדול – ותוך גינוי חריף של הגישות החולקות – בהקדמות שבפירוש המשנה, הייתה עניין דרמטי, במיוחד משום שהרמב"ם היה אישיות רמת מעלה. ברור היה לו לרמב"ם שאם יכריז על השינוי שהתחולל ביחסו לאגדה יחשב למי שמעווער על מעמדם של הרמב"ם, ועל כך חכרה שכוז לא עלמה בקנה אחד עם תפיסתו החברתית הפוליטית. בהקשר זה חשוב לזכור כי הרמב"ם היה שמרן הרבה יותר מן הגאונים בתפיסתו המדינית-החברתית, ומפעמים פוליטיים הקפיד על כתיבה אוטורית⁸⁶ שנית, גם אחרי שחור הרמב"ם לגישת גאונים היה הכול דרמטי בכך הגישות. בעוד שהגאונים ניתקו את האגדה מן החלכה ומיעטו לעסוק בה, הרי אחת ממגמות הרמב"ם במורה הנבוכים הייתה ביקורת האגדה. מגמה זו חייבה משנה והיראת, ולכן גם את הצנעת הביקורת מפני קוראים לא מיומנים. שלישית ועיקר – בניגוד לגאונים, תפיסת חוקק והחלכה של הרמב"ם קשורה כאמור בין פילוסופיה לחוק, בין הלכה לאגדה. מנקודת מבטו חשיפת הביקורת העקרונית כלפי מאמרי החכמים באגדה עלולה הייתה לערער את מעמדם כבעלי הלכה.

⁸³ הגאונים היו קבוצת החתומים המרכזית של הרמב"ם מפי ימי הביניים.

⁸⁴ לרמב"ם (לעיל הערה 1), עמ' 93-96.

⁸⁵ המגמה הווינצ'נזה בין השאר בכך שהרמב"ם – שלא כמו הגאונים – היה חוגג דרקול: לשתות כעסקת התשקפות

עמק החסרת.

הרמב"ם לא כתב כאן כי דבריו עולים תמיד בקנה אחד עם מה שבבר נכתב במסורת (חסות) היחודית המפורסמת. להפך ביקור לקורא לשחק אחרים רק בענייני החיבור המפורסמים גלום איסור לשתופם בהלכות הדתיים (האמתיים). הרמב"ם החריף ממזמן פומבי לעניינים אוטוריים שלא היה להם זכר במסורת הכתובה. כלומר מהפכת האיטור לולות סתרי תורה, כהדאתו מיד בהמשך הצוואה: שיתם ודברירם שבמורה הנבוכים דברי סתרי שלא נכתב עליהם ספר באומה בימי הגלות האלה, אשר מה שנכתב בהם נמצא בירי, וכיצד אודש אני חידוש ואכתוב עליהם. למחר לציד כי חידושים אלה הם עיקר של מורה הנבוכים.

הרמב"ם חש לא רק מגילוי דברים שהעלמו החכמים המפורסמים שלפניו. הוא חרד גם להצטייר כמי שיצא נגדם. יואילו דברים שהזא מביין בספרי, וזולתי מדעמינו המפורסמים לא אמרום. אל יסביר ואל יתפדך לחיובי. הרמב"ם היה מושד מכר שהקורא (הממוצע) בין אותו – ויצונו לולות – כפי שחלק על השקפות רוחות ומתורשות במסורת. קורא זה עלול להסביר ביצבור ולהתפרק לחיוב. כלומר לבקר בפומבי את דעתיו הלא אורחודסקיות. הרמב"ם ניסה לשכנע את הקורא אליו, והוא ייק לי כמגול על כוונתי להועיל לו. ויהיה משלם שחבר מדברי עונה ממה שהחכמותו אליו, והוא ייק לי כמגול על כוונתי להועיל לו. ויהיה משלם שחבר מדברי עונה אם הקורא הבין את דברי הרמב"ם הפך מכונתו, וכך חשף אותם ביצבור, אכן היה בכך לחיוב לו. ואולם מלשון השמא כאן (ייחן שמה שהבין מדברי) משתמע כי אפשר שהקורא שייחס לרמב"ם השקפות בלתי אורחודסקיות, הבינו אל נכון. מכל מקום שנת הרמב"ם כי יהא ייק לי כמגול על כוונתי להועיל לו. כוונה לא לאפשרות שהקורא טעה בהבנת דבריו אלא לעצם מתן פומבי למולחקות עם חכמי חזרתנו המפורסמים, בין אם הבין הקורא את כוונתי בין אם לאו.

מסקנה זו עולה אפוא כי כלפי חוץ ביקש הרמב"ם להצטייר כמחבר שרק חזר על דברי חכמי חזרתנו המפורסמים שקדמו לו. ולשם כך ביקש את שיתוף הפעולה של קוראיו. ואולם באותה הגישה הביאנו כי עיקר ספרי החידוש הוויב העמוק הפומבי שבי, יצא נגדם.

עם זאת חלק ניכר מן המחלוקות עם החכמים שנודעו לעיל גלויית לעין, ולעתים הרמב"ם אף טרח להבהירן. אין כוח כדי להפזיע, שכן רבות מן הסמייות שבמורה הנבוכים הן מהסוג הזה. הרמב"ם טעה למה להפסיח דריגלית (לא אורחודסקיות) במקום אחד ולדבר עליה בלוי במקום אחר. אפשר כי סנון זה נעוץ גם בטיבו הדיאלקטי של החיבור⁸⁷ אפשר עוד שיש הבדל בין מחלוקת בסוגיה מסוימת, מחלוקת שהרמב"ם לא הסתיר (אפילו תכלית), לבין הסתייגות עקרונית מן המדעיות וביקורת עליהם כמכלול. עמדה שהרמב"ם הביע למשל בפסק המוטו משישית בנימוקו לחזרה מספר החתומה. בלשונה הנפתלת בצוואה ובדינו ביטבה השלישית והשישית לסויר⁸⁸. עמדה עקרונית זו הייתה ייחודית לרמב"ם. קל למצוא אצל רבים מן החוגים היוזרים

⁸¹ לרמב"ם. "היסה חשיבתיית": על הסמייות במורה הנבוכים - עיון מדעי. תרבין, טס (תשי"ט).

עמ' 111-237.

⁸² לרמב"ם לעיל הערה 1, עמ' 87-93-108-111.

יזוסד אפון בקרבה היתרה על האמה" לבין הפילוסופיה האריסטוטלית, כלומר ביחודי הרובד האוטורי של המקרא עם הפיזיקה והמטפיזיקה. ואילו על פי מפעלם של שטראוס והמשיכי דרכו, הסוד צפון דוקא במרחק המופלג שבין המקרא לבין הפילוסופיה. בפער העמוק בין חוק למדעי, בין "ירושלים" לבין "אתונה"⁸⁶ הפורשים הרדיקלים בימי הביניים זיהו את סודו של מורה הנבוכים לא בעצם גילוי תוכני הפיזיקה והמטפיזיקה אלא בייחודי ההתאמה בין שתי מערכות: בין הקנוניים היהודיים (המקרא והתלמוד) למקורות העית האוניברסלית⁸⁷ מן הפרקטיקה של הפרשים הדיקלים במי הביניים הסיקי רביצקי כי דכסם – הן בפירוש מורה הנבוכים הן ביצירתם העצמית – לא הייתה עניין אקוסטי.

אפיון זה של הפיתוח הפרשנות של הראשונים להבדיל מו של כמה מחשובי האחרונים איננו נסמך רק על הצהרתם, אלא גם [...] על יצירתם הספרותית ועיסוקם היומיומי לאורך דורות [...] שענתו של הרמב"ם בדבר העומק הפילוסופי הצפון בתורה הייתה כאן להוראה פרוגרסאטית [...] נעשתה חיבורן ואיחודן של שתי המטרות – המתירת והפילוסופית – אנו מחובל לרמה העיונית המופשטת [...] עליותם להחממש בפירושנו קונקרטיים, בהתמדתם עם כל משל מקראי אחרים או מאמר מדרשי תמות, ובחשיפת סודם הפילוסופי⁸⁸

לעומת שטראוס, פינס וממשיכיהם הבהילו הכולה חדה בין התגלות לבין הכרה השכלית. הם ראו בטענת הרמב"ם כי הנביאים וחז"ל היו פילוסופים – פְּדִיָה נאצלה; היחודי במורה הנבוכים בין המורה והמדרשות לבין השקפות אריסטו נעשה לשיטתם לשיטתם חינוכית חברתית-פוליטית בלבד.⁸⁹ ולדברי שטראוס דוקא הפער בין המטרות היהודית לבין הפילוסופיה הוא הסוד – או למצער סוד מרכזי – של "מורה הנבוכים".⁹⁰

88 א רביצקי, יסודי חרותו של מורה הנבוכים: הפשטות כדוחתו בחזקתו, מחקר ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ז), עמ' 42-43.
 89 כדברי שטראוס אנו תובים: "האמת שהסתירים מאו נבאנו תורתנו הם מפרסמים כולם לחכמי אומת העולם" (מאמר יקוי תיבוי, פריסמבורג 1897, עמ' 173; הבא לפי: רביצקי, נשמן, עמ' 49).
 90 רביצקי (שם), עמ' 44.
 91 שי פינס, המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים, הג'ל בין מחשבת ישראל לפחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 148, 132, 161; הג'ל: "המאמר הודאולוגי-מייני לשיטתו, הרמב"ם וקאנט", עמ' 911-913; שטראוס לעיל הערה 28), עמ' 101, וההפנות אצל רביצקי (לעיל הערה 68), עמ' 43. נעשה 75, ואולם דומה כי לעומת פינס, שטראוס היה עמוס במקרה זה. למיטב דייעוי שטראוס לא כוון בשום מקום מפורש כי הפעל הפרשני שבמורה הנבוכים היה בעיני הרמב"ם פדיה נאצלה, נראה כי ליעת שטראוס אמדה ביסוד הפרשנו של הרמב"ם והשקפה שותפתה הפילוסופית נועדה להציג את הקטן והיודי באור המעי הטוב ביותר, בלי להתחשב בנבוכים המקורית של יצירתי: ראה: L. Banet, Leo Strauss and the Politics of Revelation, New York 2007

בשמו של שטראוס רק מפני שתחסיפ שרביצקי ואחרים ייחסו לו השקפה במחקר הרמב"ם, בתקשר זה חשוב לצין כי לפי שטראוס פינס זכיר חז"ל שישל לעיתים את הרמב"ם גם כדי להזיג השקפת פילוסופית שאמנם אינה נכונת מבחינה פילוסופית אבל הן קבילות יותר (או מגונות פחות) מן הדעות הרחוקות בדת היהודית, ראה: שטראוס (שם), פינס, המקורות הפילוסופיים (שם).
 בניגוד לפירשנים ההדלקיים, הפרשנים ההרמוניסטים הן בימי הביניים הן כפידן המודרני ייחסו לרמב"ם השקפת

92

נימוקים אלה, שחם צדדים שונים של אותו העניין, מסבירים את מגמתו של הרמב"ם להסתייג מן המקרא הממוצע את השינוי שההתחלל בנישתי כלפי האגדה וכמורה את ביקורתו עליה.
 ה. מקרא לעומת אגדה, נביאים לעומת חכמים

השגחה כי במורה הנבוכים שינה הרמב"ם את דעתו על האגדה, וכי אצת מפתחותי הייתה ביקורת על השקפתיהם של החכמים, קובעת בו חיצו בין מורשת החכמים לבין המקרא. אם טענה זו נכונה, אזי הרמב"ם הבחין והפריד במורה הנבוכים בין מעמדם של הנביאים לבין מעמד החכמים: את הנביאים תאר כפילוסופים נעלים, ואת חז"ל, או למצער את מדרבנותם, הציג כדווקים מדרגה שלמה זו, בניגוד לתפיסה רוחת אצל פרשנים וחוקרים כי הכולל בין הנביאים לחכמים במורה הנבוכים, הוא עניין לדרגה, וכי גם החכמים השיגו את העמקות, ולכן מאמריהם ראויים לעיון ולפירוש פילוסופי. הרי השגחה המועלת כאן מפרידה את ספרות האגדה מן הפילוסופיה ומרחיקה את (מרבית) החכמים מחוג בעלי העיון. להפרידה תוחבת זו נודעות השלכות דרמטיות על מחקר הרמב"ם, ועל כמה מהן אעיר לזלן.
 למיטב ידעתי הפרדה חדה וחיד משמעות בין מעמדי של המקרא לבין מעמדה של האגדה לא הועלתה עד כה לא בפירוש הקלסית (או המסורתית) למורה הנבוכים, ולא בספרות המחקר המרחבת עליה. אמנם היו מן החוקרים שכתבו על הבדלי דרגה משמעותיים בין הנביאים לבין החכמים, ואולם אף הם הטעמו כי כהגותו של הרמב"ם בכלל ובמורה הנבוכים בפרט קיים רצף ביסי בין הקנוניים היהודיים – המקרא וספרות חז"ל: סיפור הבריאה בבראשית חוזנת משה והנביאים ומעשה בראשית ומעשה מרכבה.⁸⁶

במאמר על אודות הפרשנות הימני בנייעוית והמודרנית למורה הנבוכים, טען אביעור רביצקי כי דהבול העקרוני בין הפרשים הדיקלים בימי הביניים – משמאל מאבן זיכרון ועד הפרשנים הדיקלים במאה הארבע עשרה (דוגמת כספי ונרבוני) והתמש עשרה (אפודי, יצחק בן שם טוב ושם טוב בן יוסף) – לבין הפרשים הדיקלים במאה העשרים, לאו שטראוס, שלמה פינס וממשיכיהם, אינו בתכנים העיוניים ובהשקפות הפילוסופיות שייחסה כל קבוצה לשכבה האחרת של מורה הנבוכים, שתי הסיעות ייחסו לרמב"ם השקפות אריסטוטליות (ואחרות), שהיו מעוגות בתכלית לתכונות.⁸⁷ ההבדל ביןיון נעוץ בשאלת חוקה שבין ההשקפות האריסטוטליות לבין 'חכמת התורה על האמה'. גישת אלה נחלקו אפוא בשאלה אם הרמב"ם זיהה במורה הנבוכים את הורבד הפנייה-האחרית של המקרא ושל ספרות חז"ל (במיוחד בענייני מעשה בראשית ומעשה מרכבה) עם הפיזיקה והמטפיזיקה. לפי מפעלים של שטראוס אבן זיכרון וממשיכיה, כנה רביצקי,

86 ראה למשל: אלבריס, ליהודי דברי חכמים מבודד דברי מואד לאגדה ולמדע משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 115. וראה גם: קלר, לעיל הערה 47.
 87 לעייתי כאן זה משנה כי פינס ופירשנים מודרנים אחרים – כמה מן הפרשנים בימי הביניים – ייחסו לרמב"ם השקפת אנומיסטי, איש-אריסטוטלית, בחתום המטפיזיקה והאפיסטמולוגיה.

בעלי דברם, בניו הביניים ובמקורו המודרני, בשאלת סודו של מורה הנבוכים בתחום הפרשנות – שאלה שהיא כאמור מפתח חשוב להבנת החיבור – נודעת חשיבות מיוחדת ועניינית לממצאים השקטסאליים שגודונו לעיל, שלפיהם שינה הרמב"ם את דעתו על האגדה, וכי מעמדה בשורה הנבוכים שונה ממעמדו של המקרא.

יתר על כן, ממצא זה על אודות המדרשות עשוי ללמד כי באשר למקרא – תוכו של 'מורה הנבוכים' כנראה כולל הכול אם ראה הרמב"ם במורה ובספרי הנביאים, כשענת שטרואס ופנסן, חיברוהו אי רצינותיים, וקביעתו כי שכבתם הנפוצה היא אמיתות הפולטופיה הנועה משקוללים חברתיים-פוליטיים בלבד, הרי התבקש כי ינקוט דרך דומה לגבי חלקו האחר של הקצוץ היהודי שסמך עליו – ספרות חז"ל, כפי שאכן סבור הפרשנים המודרנים. הזפרדה ביניהם תוך גילוי יחסו הביקורתי כלפי האגדה עשויה ללמד על כנות יחסו למקרא. עם זאת על להודות כי אף שיש לטענה זו משקל הוא אינו מכריע.

בהקשר זה חשוב להזכיר כי אין ביטחון המובלעת בדברי הפרשנים הרדיקלים כי דברי הרמב"ם התעיר בפירוש המשנה בשבח מעלתם העיונית-הפילוסופית של חז"ל וכדבר הנכס הפילוסופי של המדרשות, הם אקונומיים בלבד.⁹² יש לדחות טענה זו משני טעמים לפחות ראשית, בלשון הרמב"ם בכתביו המוקדמים אין כל רמז לחלק מחשבה כזו. שנית, דברי הרמב"ם בפירוש המשנה על אודות האגדה ותוכנהו לכתוב את 'ספר הזהאמה' היו כאמור מהפכה בשוואה לגישתם השלטת של הנאונים – מה הטעם לקדם מהפכה אינטלקטואלית שתכליתה פולטית בלבד? אילולא האמין הרמב"ם במהפכה זו לגופה, הוא בוודאי היה דבק בהשקפת הרחוקת של הנאונים.

כפי שציניתי במאמרי על השינוי שחל ביחסו של הרמב"ם לאגדה, אין סתירה בין הטענה כי בערות ימיו שינה הרמב"ם את דעתו על האגדה וחזר לעמדת הנאונים, וכי אחת ממגמותיו במורה הנבוכים הייתה להחזיר את הקורא המעולה מפני אגדות מוסטיות, לבין העובדה שהציע בכמה מקומות בחיבור זה פירושים פילוסופיים לאגדות ואף שיבה אחזרת מהן.⁹³ על כל פנים מספר המקומות האלה במורה הנבוכים, קטן למדי. דיון מקיף ומפורט בפרשנות האגדות במורה הנבוכים, חרג מתחומי של המאמר הנכבד; אך ראוי לשוב ולבחון אותה בהתחשב בשינוי שחל בחיבור זה ביחסו של הרמב"ם למדרשות. איך כן? רק כמה הערות קצרות בעניין זה, שאפשר כי ינוסחו מחדש לאור מקור גורם ומעמיק יותר.

א. מקובץ גורל של מאמרי חז"ל שהרמב"ם עסק בהם במורה הנבוכים, במיוחד בתלק א, הם מדרשות שעניינם האוטוריטי של מעשה בראשית ומעשה מרכבה. המקורות המרכזיים בעניין זה הם משנה, התפאה ונבלי חגיגה, ועלגום נוספו מנחם חכם של פסקאות מכל פניות הספרות המתלדות. הרמב"ם, שהאוטוריטי של הפולטופיה – על מרבניה השונים – הייתה נפשה, הרבה

96 לא מצאתי מי שהעלה טענה זו במפורש, ואולם היא לא ספק מובלעת במישתם.
97 ראה למשל: מורה הנבוכים ב, ל.

כל הפירושנים והחוקרים, הימניניים המודרנים, הרדיקלים ובודאי ההרמוניסטים, ראו אפוא במקרא ובספרות חז"ל מקשה אחת. הטענה כי הרמב"ם הפריד במורה הנבוכים בין ספרי הנביאים לבין מדרשות התנכיים עולה כאן כאמור לראשונה.

בנקודה זו מתבקשת הערה מתודולוגית על דרכם של הפרשנים הרדיקלים המודרנים. שטרואס פינס וממשיכיהם לא הביאו ראיות שקטסואליות של ממש לטענתם בדבר הפעו העומק במורה הנבוכים, בין הקטגוריה היהודית לבין ההוכחות הפולטופיות, טענה שצאה כנראה מגמתי המוצגות של החיבור. הם ביטאו את דבריהם על ההנחה הפילוסופית-הפולטופית-ההרמוניסטית כי הרמב"ם לא יכול היה לכתוב במפורש שהנביאים חז"ל אינם פילוסופים.⁹⁴ טענתם אינה ניתנת אפוא להוכחה חותכת, ובה בשעה אינה ניתנת להפרכה.⁹⁵ אכן השאלה אם הרמב"ם האמין כמה שהצדדי במורה הנבוכים – מראשיתו ולכל אורכו, ללא כל אמירה סותרת – כי דברי משו יומר הנביאים מתאימים לפילוסופיה, נשחזרים הוא הפיקחה והמטפיזיקה במישונו, היא שאלת מפתח למובנו של החיבור, בהם ספק בעניין אי ניתן להשיב עליה באורח מספק.⁹⁶

דווקא בשל כך חשוב לשים לב להבדל בין הטענה שהמקרא לפי מורה הנבוכים הוא מיתוס בלתי פילוסופי, וכי פרשנותו במורה הנבוכים הנועה מטעמים חינוכיים ותרבותיים-פוליטיים, לבין טענה כי מורה הנבוכים משקף שינוי ביחסו של הרמב"ם לחז"ל. לטענה על אודות המקרא אין כאמור ביטוי מפורש במורה הנבוכים; וזו נוסמת, כאמור, על טיעון פילוסופי-הרמוניסטי חז"ל-שקטסואלי. לעומתה הטענה על אודות בקורת האגדה במורה הנבוכים משתתת על דברים מפורשים ועל פסקאות שטענה זו הובלעה בהן בבירור: טענה ניתנת אפוא להוכחה (וממילא היא גם תופעה להפרכה). לנכח המבוי הסתום שאליו נקלע והיכרות בין הרדיקלים המודרנים לבין

שיצלו איריטוסטולית ותפסות מטרותיה. לפתור לז"ן כי הורמוניסטים האמינו לדברי רמב"ם כי הוא סבור שהשקפת אלה זה השכחה הסדרת של הקטגוריה היהודיים.

93 ראה במיוחד: ל. שטרואס 'דריסה ואגמתי הכתובה', הניל, ירושלים ואחונה (לעיל הערה 22).

94 חשוב לזאת כי יש הפרל קקרוני בין טענה לאוטוריטי הנסמכת על מקור מפורש, שאמנם נסתר על ידי מקור אחר, לטענה להשקפה אוטוריטי הנסמכת על הנחה פילוסופית-הרמוניסטית חז"ל-שקטסואלית. דוגמאות לטענה הנסמכת על מקור מפורש הן למשל שהרמב"ם האמין בקיומה העולם של שהנביאה היא טבעית, או טענת שחז"ל לטענה הרמב"ם לא היו פילוסופים (ראה מיד להלן). דוגמה לטענה הנסמכת על הנחה חז"ל-שקטסואלית היא טענת האמירה של שטרואס לפיהם דיוקנה ההוכחות המטקסואליות טובה יותר לעמדת הרדיקלים המודרנית מאשר נחתו של דודי את דברי הרמב"ם על השם עלם. ראה: 1. דודי, 'שיעור להחלה ללמוד את מורה נבוכים היא פיא. דעם, 21 (דשמיני)', עמ' 5-23. ואולם גם דודי יודת כי המסקנה העולה מניתוחו האקל היא סבירה בלבד וההנחה היחידה שממנו תוקיים לבן הרמב"ם חלק (מפורש) על הנביאים היא טענתו כי חז"ל המרכבה של יחקהל מבוסס על הנחה מדרשית מוטעת בהתום האסטרונומיה (תנועת הגלגלים). ברם ראה: 2. דודי, עמ' 145-151. דודיבר טען כי פוסטוה המקרא בספר המורה, מוקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשס"א), עמ' 145-151. דודיבר טען כי נכונותו של הרמב"ם להודות בפה מלא שהנביא טעה בדעות מדרשיות מוכיחה כי פרשנותו לקרא הייתה כנה ולא גמגומת. הדיון טען כנגד דודיבר כי ייתום דעות מדרשיות מוטעות לנביא הוא עצמו דוגמה לפירוש מנמיח, שכן שיעוריו אלו אינם בחזון המרכבה של יחקהל לפי פשוטו אלא רק בחזון כפי שהתפרש במורה הנבוכים. על

כל פנים מוגמתי חריגה זו אין ראיה לעמדותו והקטגוריה של שטרואס, ואלי יש בה אפילו ריאה גורם.

תשיבתה של השאלה בין חשאי בכך שמהלכיו הפרשיניים של הרמב"ם עשויים לשמש מפתח לפענות סותרות של מורה הנבוכים; כך סבור הפרשנים בניו הנביאים ברם לא הפישינו הרדיקלים המודרנים.

95

מעטים ומפוריים במקומות מרחיבי־רוח, ברם חשיבותם גדולה, שכן יזם מורים על שלאמתם ושל הזכמהים) השגתם האמתית. המאמרים האלה הם לידיו העונן והפסיס לאימות טענת חכת השלישית בדבר גדולת הזכמהים וטוב רעיונותם, שכן הם מוכיחים שהתאמת גם כן אצלם ואצל החכמים) הימנעות הנמוג חיות המזויג, ורדעו כי הם [...] לא ידברו דברים בשלמים. ומכאן הסיק הרמב"ם כי יש אצל החכמים נגלה ונסתר, כלומר דיבור על דרך המשל. מצטרפת לכך עדות חזיל כי הרבו לפרש באמצעות משלים. מאחר שהפילוסופיה המושגית מחייבת להסויר את האמתיות האלה, מספרם של המאמרים הפילוסופיים האמתיים באגדה שאינם על דרך המשל קטן מאוד. אפשר כי האגדות הפילוסופיות שהתפרשו במורה הנבוכים שלא על דרך המשל הן ששכנועו את הרמב"ם הצעיר כי האגדה כולה היא פילוסופיה על דרך המשל. ואלים ממורה הנבוכים כרוך כי לימים התגבר מן השיעון שבדקדמות לפרק חלק שמאמרים אלה מלמדים על העומק הפילוסופי של כלל ספרות האגדה.

ה. אמרה הנבוכים היא דיאלקטי לא רק בשאלות פילוסופיות עמוקות – שבהן הציג השקפות שונות וסותרות, ולא רק כדי להסתיי את ידעו האמתית¹⁰⁶ – אלא גם במישור הפשוט. לעתים הציג הרמב"ם לאתם הדפסקים פירושים שונים ואף פנוגרים כך למשל סיפור הכריאה בראשית התפרש כולו במורה הנבוכים פעמים, פעם על דרך החדוש ופעם על דרך הקדמות. יש נראה שהרמב"ם נקט גישה דומה לאגדות מסוימות, אולי לאגדה בכלל. מנגוה זו אפשרה לו לטוות את כותו לפוש אגרות גם באופן פילוסופי: עם זאת כרוך כי המגוה המרכזית של מורה הנבוכים בתחום פרשנות האגדה היא כאמור ביקורתית.

*

אסיים בכמה הערות הנגועות לטענות שהעליתי במחקר זה על שני חלקיו. דומה כי אין לנתק בין גישתו המסתייגת והביקורתית של הרמב"ם לספרות האגדה במורה הנבוכים, לבין יחסו לתלמוד בכללותו. לרבות סוגיותיו ההלכותיות. לרבות שהרמב"ם ראה בתלמוד הבבלי את ספר היסוד של ההלכה,¹⁰⁸ הוא לא ראה בו חובור שבילמוד ממומש אדם את האדאל של לימוד תורה. התלמוד לדידו הוא קנון סמכותי שהלכותיו מוויבות, אך לא מושא לעיון ולהתבוננות. ההתמקקות בסוגיותיו הנפתחות של התלמוד אינה לרעת הרמב"ם, פסגה שאיפותיו הציגו של החכם, שכן אין הויז מובילה לשלמות השכלית. כך עולה כידוע מדבריו בסוף ההקדמה למשנה תורה: ככלל של דבר כרי שלא יראה אדם צריך לחובור אחר בעולם כדין מדיני ישראל אלא יהא חובור זה מקבץ

106 לרמב"ם (לעיל הערה 1), עמ' 87-98, 108-111.

107 יש קליין ברכסלי; פירוש הרמב"ם לסיפור הביאה העולם, רדחלים השמיים רביצקי (לעיל הערה 88), עמ' 56-57; רביצקי הטעים את גישתו היאלקטית של הרמב"ם בחתום פרשנות פניגוט לגישתה השטראוסאנית של קליין ברכסלי; ראה: עמ' 256.

108 ראה דבריו בהקדמה למשנה תורה: "אצל כל הדברים שבמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, ויפוד כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה ללחמ בכל המנהגות שנתנו חכמי המרא ולגוור גזירותם וללכת בתקנותם. והאל וכל אותם הדברים שבמרא המכינו עליהם כל ישראל".

לצטטר ולפרש במקורות מקראיים ותלמודיים שנגועו בעניין זה ולטול אותם לתפוסותיו בענייני הסתדה והעלמות.⁹⁸ אולם המאמרים התלמודיים האלה, גם לפי פירושיי של הרמב"ם, אינם מגוון הוכחות העיונית. הם נוגעים בתכמות אלה רק בעקיפין. מבוהין יעוד, הפנועי החובותי-הפוליטי לזיקקותו של הרמב"ם למאמרים אלה גלוי לעין – הוא השתמש בסמכותה של המסורת התלמודית כדי לשכנע את קוראיו, במיוחד את הקוראים המומצעים, לשחק עמו בפעולה בהסותרת חוכני חובור ב. בכמה מקומות במורה הנבוכים פירש הרמב"ם אגרות רק כדי להוציאן ממשטן המליל המגשים, בים מבלי ליתוס לית מוכן פילוסופי עמוק. כך למשל בדינו במאמר גידול כחות של נביאים⁹⁹ עשה הרמב"ם מאמץ פורעי עצום כדי להראות כי יזאת היא אמורה המורה לה שעל דעתם של החכמים ז"ל לא עלתה הגשמה מעולם.¹⁰⁰ ברם כפי שהראיתי במקום אחר, אמרה כוללה זו של החכמים ביטאה לפי פשוטה תפיסה מנשימה,¹⁰¹ דומה שהרמב"ם רמו לכה במשפט האחרון של דינו הארוך: ומי שירוצה, לאחר הדברים האלה, לחשוב עליהם ועל חז"לן רעות מתוך רשעות וכדי להפחית בערכם של מי שהוא לא ראה ושאין הוא יודע את ערכם – אין בכך הוק

להם ז"ל.¹⁰²

ג. חלק ניכר מן האגדות שדן בהן במורה הנבוכים פירש הרמב"ם לא כמשלים אלא כמאמרים המבטיעים תכנים פילוסופיים על דרך הפשט.¹⁰³ בטענותו בהקדמה לפרק חלק טוובת גישת חכת השלישית לאגדה, כת שנוטה כי חז"ל היו פילוסופים, כתב הרמב"ם כי כת זו – שהיא ראה עצמו חתב הריחוד בה – מצאה בדברי החכמים מאמרים יודו על עניינים אמתיים מאוד.¹⁰⁴ מאמרים אלה ביטאו אמיתות פילוסופיות שלא על דרך המשל, והם, לפי הרמב"ם ודעוין, ראוה לכך שתזיל היו פילוסופים.¹⁰⁵ הרמב"ם העיר כי מאמרים פילוסופיים אלה, שאינם משלים, הם אמנם

98 במקורות מדרשיים אלה דחה בריטש ברם ללא חוה בודווי, קליין ברכסלי (לעיל הערה 88), עמ' 39-105.

99 באשית רבה כו. א. (מהדורות האורד-אלבן, עמ' 255-256).

100 מורה הנבוכים א. מו (תורת שירדן, עמ' 104).

101 השוה ללשונות פשוטות בספרו על חזרות בתוכניתו לכתוב את ספר התאמה: וראה: לורברבינס (לעיל הערה 1), עמ' 87-98; הויל (לעיל הערה 14), עמ' 63-64; הויל, "על דעתם של החכמים וז"ל לא עלתה ההגשמה מעולם" (מורה הנבוכים א, נו) – אנתרופומורפיות בספרות חז"ל, סקירת מחקר בקורות: מדעי היהדות 40 (תשס"א), עמ' 32-33.

102 מורה הנבוכים א. מו (תורת שירדן, עמ' 106). השוה את לשון הרמב"ם כאן לשון רמב"ם פשוטת לחזרות בו מבטעות לכתוב את ספר השוואה: "אך אם יתבונן בהן חשלים, איש המעלה [...] או שיפירשן כפשוטו. ויא תראה לו דעה רעה על האומר ויחשבונו לכוור – וכפר אין כדי לטוטט את סידות האמונה" (עמ' 15). וההשגה של ראהו ה' חזרה "יסודל כחות של נביאים", עיון במורה הנבוכים חלק א פרק מה, דעת, 37 (תשנ"ח), עמ' 53-61.

103 על כמה דוגמאות עמדתי לעיל בסעיף א. וראה עוד למשל: מורה הנבוכים ב, ל (פירוש לבבלי, ראש השנה יא ע"א שם, חז"לן ס ע"א. חבורי תבחיולת הפרק שם שבוהם תיארו את האגדה לא כמשלים אלה כמסוים והערת ווראה: קליין ברכסלי (לעיל הערה 88), עמ' 1201; ב. ג. כב. וכן: י. סוה ב. (פירוש מלודרעות בעניין סולם יעקב: לעניין זה ראה: י. קליין ברכסלי; פירוש הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב: בראיקן, כב-כג. ותשנ"ח), עמ' 337, 341.

104 מהדורת שילת (לעיל הערה 2), עמ' קלז.

105 השוה: קליין ברכסלי (לעיל הערה 88), עמ' 194, הערה 9.

נותר רק לתורת מה היו פניהן של הזנות והצירוף הוזהרות לזמיהן השונים, אילו השנייה שהתחוללה במחנה הנבוכים, בנישתי של הרמב"ם לאנדה ויחסו הכיקורתי כלפיה היוו חשיפים יותר ומתוך כך היוו נורעים בריבים.

במאמרי על השנייה שחל ביחסו של הרמב"ם לאנדה הערתו כי הדידושה המתפכני של הרמב"ם הצעיר בדבר טיבה העיוני-הפילוסופי של האנדה, שהיא אסוף של משלים פילוסופיים, היה נערך בתפיסתו הרויאליזם-התפילוסופי, שכרכה באופן הדוק פילוסופיה חזקה¹¹⁵ שלא כמו הגאונים, גרם הרמב"ם ממיז, מצעיריו ועד וקנתו – הם שנים השנים התחוללו בתפיסתו שניניים ושכלולים – כי ערכו של חוקן תלוי במידה שהוא חוק אלוהי. חוק אלוהי מביא לא רק לתיקון העוף (סידור ענייני המדינה והחברה) אלא גם לתיקון הנפש (שלמות שכלית), הרמב"ם סבר תמיד כי המצוות וההלכות נמשכות אחר השכל, לעומתו רבים מן הגאונים סברו (בעקבות הכלאים) כי חלקן הנוגדל (המצוות השמעיית) נמשכות אחר הדין: כפי שהערתו שם, תנביתו של הרמב"ם לחבר פירושו פילוסופי לאנדה (ספר ההתאמה) נועדה להשלים את פירושו לולכה (פירושו המשנה) וללמד את טיבה האלוהי: השינוי שהתחולל בתפיסתו את האנדה, שהיא אינה פילוסופית, מעורר את השאלה בדבר טיבה העיוני של ההלכה והתלמודיות: אם לפי הרמב"ם מרבית בעלי ההלכה, למן ימי התנאים ולאורך כל תולדות ההלכה, לא היו פילוסופים ולכן יצירתם הלא התלמית, האנדה, היא אי רציונלית, מהו הסיק מכך באשר להלכה התלמודית – האם הייתה בעיניו חוק אלוהי? שאלה זו חודרת מתחומי של המאמר, ואי מתכוון לעסוק בה במחקר נפרד.¹¹⁶

115 לורנברגים לעיל הערה 41, עמ' 86-87.

116 ראו: "לורנברגים, הלכה, אנדה וחוק אלוהי במורה הנבוכים (בתוספת).