

שיטתו הפילוסופית של הרמב"ם -

אברהם אריה עברי

חלק שני*

ד.

מנקודת מבט פילוסופית ניהל הרמב"ם מערכה רופפת נגד האנטרומורפיזם, ששאלת גשמיותו של הבורא חזרת ומתבקשת בכל פעם מחדש. רק אחרי שבעים פרקים פותח הרב בדיון פילוסופי יסודי יותר שמגמתו הייתה להוכיח קיומו, אחדותו ואי גשמיותו של הבורא - הנחה שהניח בפרקים הקודמים.

אין ברשותי לאמר שהרמב"ם לא מציע הסברה מתוכננת כלשהי של השקפתו לפני פרק ע', אך למעשה גם היא דוגמטית.

בכמה פרקים הפוזרים בחלק הראשון של המורה דן הרמב"ם על הסיבות שבני האדם תופסים את ההאנשות במקרא כפשוטה, ומדוע קשה להניעם מטעות זו, וכן גם מדוע אינו יכול להסביר את הנושא בצורה שיטתית, כלומר באופן הגיוני, במונחים פילוסופיים³¹. הסבריו של הרמב"ם הם סבירים ומעידים על עומק הבנתו את טבעם של אנשים, אך אינם מוכיחים שההאנשות מוטעות בעצמן.

טבע האדם הוא, קובע הרמב"ם, שהוא תופס את האלוהות בדימויים אנושיים ראשונה כשהוא מייחס את מידותיו ונימוסיו הוא לבורא. ויתרה מזו, רוב בני האדם אינם מסוגלים כל-עיקר לתפוס משהוא בנמצא שאינו גשמי ומשעה שהם מחזיקים בדעה זו הם מסרבים לשנותה, כי בני אדם מתנגדים מטבע ברייתם לדעות חדשות. ועוד, האמת לגבי טבע הבורא אינה בעל השגה, כיוון שלפי דעתו של הרמב"ם, הבנתה מחייבת קודם כל רכישת ידע בכמה תחומי מדע: חכמת ההגיון, מדעי הטבע ומתימטיקה ומיטאפיזיקה, "החכמה האלוהית". שאמנם הרמב"ם מודה, שמעטים בני האדם שרמתם השכלית מאפשרת לעלות במעלות החכמה וכמה מאלה שמוכשרים לכך, מהם שמתים לפני שישלימו חוק לימודיהם. ועוד אחרים שמבחינה שכלית יש בכוחם לכלכל תכנית-לימודים חמורה כזו מוסטים ממנה בגלל מיוגם, או חפצם ותשוקתם לרווחה חומרית.

בגלל כל המניעות האלה, מסיק הרמב"ם, שכמעט כל בני אדם היו כלים ומתים בלי לדעת על מציאותו של הבורא, או טיב תאריו, אילו לא סיפרו להם

* ראה בצדן כרך י', דוברת היובל תש"ן - תשנ"א, דוב' 45-48 עמ' 90-99

את האמת, מבלי שיודים דעת³². חינוך לאמת באמצעות סמכות מסורתית, וכן גם שימוש במשלים הם בעיני הרמב"ם אמצעי מוצק על-ידי מצבו של האדם ומהווה מעין התנצלות עקיפה לגישתו של החוגג עצמו.

כמוכן אין לרמב"ם סיבה להתנצל על הקניית אמיתות להמוני העם שאין ביכולתם לרכושן בעצמם. הוא משוכנע בתועלת האמיתות האלה, גם אם לא חובנו כהלכה. הוא מאמין כנראה, ולא לשוא, שרעיונות שקרותם נובעת מסמכות, היינו מכוח אמונה, קובעים את התנהגות האדם. לפיו, שמירת המצוות תלויה בסופו של דבר באמונת אלוהים נכונה כשהמצוות מחזקות אמונה זו. וכן הוא סבור להיפך, שלאמונת שוא באלוהים השפעה מזיקה על אופיו של האדם, וראויה לעונש מוות³³.

עם זה הרמב"ם חוזר ואומר, שהמורה לא נכתב להמון העם ולפי הודאת עצמו האפיל על דבריו בכוונה והיקשה על הבנתם. הוא חיבר את ספרו עבור המשכיל, הפילוסוף יחיד הסגולה. יוסף בן-יהודה אבן שמעון, שלו הוקדש המורה, ועבורו נכתב, כביכול, היה מסוג בני אדם אלה ולכן משנפגשו לראשונה לימדו ראשית כל מתימטיקה, אסטרונומיה והגיון³⁴.

מובן מאליו, שלדבריו בכתב של הרמב"ם טעם אחר ואופי שונה להם מאלה שבעל-פה, ודבר זה מסביר, אולי, את גישתו הלא-פילוסופית של החלק הפותח של המורה. עם כל רצונו של הרמב"ם לכתוב מסכת פילוסופית לסוג קוראים מתוחכמים נבחרים, הוא ידע שמיד, כשתצא מתחת ידו, יוכל כל אדם לשים עינו בה. ברור היה לו שרבים מעמיתיו הרבנים, ששפך את לעגו עליהם בגלוי על חוסר חינוכם הפילוסופי³⁵, יקראו בספר, ויתקיפו את מחברו מיד כשימצאו בו משפט המתנגד לרוח המסורת. הרמב"ם היה מנהיג ראש וראשון בקהילתו והוא רצה לשמור את מעמדו בקהילתו ובעולם הרבני, לפיכך נתן את דעתו להתחיל את המורה בסגנון דברים מסורתי, של פרשנות המקרא גדושה בבאורים בלתי מדייכים מבחינה פילוסופית. יתרה מזו, הוא ידע שנימת באוריו, לכל הפחות תחילתם, לא הייתה זרה או בלתי-מקובלת למבקרים האפשריים, שכן היהדות הרבנית דגלה מכבר במונותיאזם צרוף, ששלל כל ריבוי וכל גשמיות.

התחלה זו של המורה שהרמב"ם ניסחה ניסוח קל של המעטה ופשטות מאבזבת רק את אלה שהפתיחה הכינה אותם לצפות למשהו שונה. ברם, יתכן שהרמב"ם עשה ליוסף ולמתי מספר חבריו שירות ככלות הכל ועם זה להשכיל - ולרצות את כל קוראי המורה. בעוד שלא הוכיח אמיתות טיעוניו, ואף לא ניסה לעשות זאת, בשבעים הפרקים הראשונים של המורה הצליח לפתח השקפה נהירה ומצקת ביותר המסבירה את הגשמיות במקרא. כמאמרו

בנוסח דברי חז"ל: דיברה תורה כלשון בני אדם,³⁶ שפה טבעית, אבל כזו שהרמב"ם הראה שהיא מסוגלת לשינוי קיצוני. ניתן לפרש כל מונח מקראי וכל ביטוי ציורי במובן פילוסופי כך שיבטא תואר לא גשמי של הבורא ובאופן כזה יכול הפילוסוף לראות את התנ"ך כמתיישב עם הפילוסופיה, ולמעשה, כטכסט פילוסופי. הרמב"ם מסכם את השקפתו כך:

...שהוא - יתעלה מכל היסרון-הושאלו לו הכלים הגשמיים להורות בהם על פעולותיו והושאלו לו הפעולות ההם להורות בהם על שלימות אחד, אינו עצם הפעולה ההיא... והושאלו לו יתברך הפעולה והדיבור להורות על שפע השופע מאתו, כמו שיתבאר. הנה כל כלי גשמי שנמצאחו בכל ספרי הנבואה הוא: אם כל תנועה מקומית להורות על החיים, או כלי הדיבור להראות על השפעות השכלים על הנביאים, כמו שיתבאר. הנה תהיה הישרת השאלות ההם כולם - לישב לנו, שיש נמצא חי, פועל לכל מה שזולתו, משיג לפעלו גם כן³⁷.

אמנם כל זה בגדר דעה, ולא מופת בר-הוכחה, אך היא מהווה הנחה סבירה המשכנעת על-ידי ביאורו המפורט של הרמב"ם של מונחים מסוימים ורבים בפרקים קודמים. הוא פיתח באופן שיטתי דרך חילופית בפרוש התורה ולימד את יוסף שפירושו הוא הנאמן ביותר, אפילו אם איננו נתפס כהלכה על-ידי רוב המאמינים. בעוד שחכמים כיוסף ודומיו אינם צריכים לחשוש שהפרוש הפילוסופי הוא מעבר לתפיסתם, הם צריכים להבין שהתנ"ך הוא ספר פילוסופי מתוחכם. על-אף הרושם שעלול היה הרמב"ם ליצור שהנהו איש מחשבה תמים, ומה שגרוע יותר, איש המותכלימון, ביסס את השקפתו מונח אחרי מונח, דימוי אחרי דימוי, שהתנ"ך הוא ספר פילוסופי עמוק וראוי להוקרה.

ה.

בהתקפתו את הבנת האנטרומורפיזמים המקראיים כפשוטם, כיוון הרמב"ם לדעת רבים והוא אינו חושש לגנות את אלו שתופסים את הבורא תפיסה גשמית. אך הרמב"ם עושה צעד נועז יותר בבטאו במפורש את מה שהאנשים היססו - ועדיין מהססים - להודות במסקנות שהסיק בביקורת המטפיזית בנוגע לטעמי הבורא. מסקנות אלה אינן נובעות בהכרח משלילת הגשמיות והשמיות הגשמיים כשלעצמם, ולכן משך הרב את ידו מהפרשנות המסורתית של המקרא. תפיסתו את רעיון האחדות האלוהית, הניע את הרמב"ם מטעמים הגיוניים לעשות צעד נוסף המבדילו מן קהל האנשים הבינוניים ורבים מעמיתיו הרבנים ובכך החל לקיים את הבטחתו הפילוסופית בפתירת הספר.

הרמב"ם מסביר דעתו זו בפיסקה הבאה:

ואין אחדות כלל אלא בהאמין עצם אחד פשוט, אין הרכבה בו ולא ריבוי עניינים, אבל ענין אחד מאיזה צד שתביט בו ובאיזו בחינה שתבצעהו תמצאהו אחד, ולא חלק לשני עניינים בשום פנים ולא בשום סיבה, ולא ימצא בו רבוי לא חוץ לשכל ולא כשכל, כמו שיבוא עליו המופת בזה המאמר³⁸.

בדרך זו אנו לומדים שכל תארי האל, אם גם יופיעו בצורה מפשטת ביותר, אין להם למעשה זהות עצמאית בהויה האלוהית; ולא כך שאינם מורים על פעולות גשמיות נפרדות, אלא שאין סוף ישות בלתי-גשמיות נפרדת. בקיצור אין תארי-אל כשלעצמם, אלא שיש לראותם כנכללים בתוך עצם מהותו של הבורא, מהות שהינה פשוטה לחלוטין.

לכאורה אומר הרמב"ם להניח שתי הנחות מנוגדות. הוא קובע שיש לאל דעים, כת, ידיעה ורצון, כשפעולותיו יוצאות לזולתו ומודעות להן, שמונחים אלה מתייחסים אליהן; ושהבורא משולל תארים ורק משיג את פעולתו הוא כמובן זה, שהוא מודע לעצמו, ושהתארים אינם נפרדים, או שונים ממהותו. מהשקפה דתית קשה לשלול תארים מהבורא, אך מצד ההגיון קשה לרמב"ם, כמו להוגי-דעות אחרים, לייחסם אליו. מכאן המוצא של תאולוגיה שלילית שהרמב"ם יפנה אליה, גישה שאומרת להגיד משהו כמעט חיובי על-ידי שלילת העדרו של התואר הרצוי.³⁹

עמדתו של הרמב"ם לגבי טבע אחדות האל אינה ייחודית לו בקרב הפילוסופים, ומהווה אחד ההבדלים העיקריים בינם לבין התאולוגים, שהיו סובלנים יותר לגבי מושג האל, גם כשהיו מודעים לגמרי לבעיה ההגיונית שהוא מעמיד בפני האמונה שהיו שותפים לה, באחדות המוחלטת של האל. כפי שהבין הרמב"ם בכרוך, לא רק כל התארים המהותיים, וכמובן - כל התארים המקריים אסורים בשימוש, אלא גם כל תארי היחס. תארי הפעולה בלבד נחשבים כאופני דיבור מותרים, ואין הם אלא הבעות לשון המשליכות את המאפיינים וההתנהגות האנושית על האלוהות.⁴⁰ כנראה שאין זו דעתו של הרמב"ם שאלוהים אינו פועל, או יודע, או רוצה, ובכך ניתן להאמין שהוא מתייחס לעולם; אך לדעתו איננו יכולים. להבין איך הוא יכול לעשות את הדברים הללו, בתפיסה פילוסופית את טבעו. לכן איננו יכולים לייחס תארים כאלו לאלוהים אלא באופן ישיר, ועל-ידי השלכה נועזה של תכונות אנושיות.

בשלב זה באים המדע והפילוסופיה לעזרת הרמב"ם, והוא מחפש בהם מוצא מן הדילמה התאולוגית שלו. שכן גם הפיסיקה והמתמטיקה מציגים לפנינו ידע מסוים על טבע האל, והם עושים זאת לכאורה בדרך של הוכחות

וטיעונים הגיוניים. אולם כדי לפנות לפילוסופיה על הרמב"ם להתעמת תחילה עם יריבו הכלאם והפעם תוך תאור מלא של אמונותיהם, ובעיקר השקפת עולם הטבע הפתוח תאורטית שלהם, אשר בו כל דבר שניתן לצייר יכול לקרות אם אלוהים רוצה בכך, כל עוד אינו כולל סתירה עצמית.⁴¹

הרמב"ם מרגיש בצדק, שהשקפה כזו חותרת תחת המדע וכל טענה לידיעה נראית, ידיעה שחייבה להניח את הקביעות של המינים הטבעיים ואת תקפו, ואפילו הכרחיותו של החסבר הסיבתי. אך ככל שטוען הרמב"ם יותר נגד הוולונטריזם והמקורות של הכלאם, כך נראה שהוא חש שאינו יכול להפריך את הנחתו הבסיסית בלי לגרום נזק חמור לדימוי המסורתי של אלוהים כל יכול⁴². ההנחה היא שאלוהים אינו כפוף לסדר הטבעי, ושבתאוריה הוא יכול לשנות את הסדר הזה מן הקצה אל הקצה, וזה מבטא דימוי של אלוהים שהרמב"ם מנסה לא לאמץ, ובבוודאי לא להסתייג ממנו בפומבי.

אולם, התחייבותו המוצהרת של הרמב"ם נתונה לפילוסופיה, והוא מאמין שרק היא מאפשרת לדבר בוודאות כלשהי על עולם הטבע, ורק היא מציעה תקווה כל שהיא להגיע לתפיסה מובנת ומוכחת של אלוהים. כך, לאור שנפטר מהמותקלימון, מציג הרמב"ם את ה"אני מאמין" של הפילוסוף בפיסיקה ובמטאפיסיקה.⁴³ אלו הם עיקרי האמונה המובילים מן התופעות הנראות של השמים והארץ להנחה הבלתי תצפיתית אך הכרחית של הצורות הנפרדות, השכלים של הגלגלים והמניע הראשון. זהו אלוהים עצמו כפי שאנו מזוהים, הסיבה הראשונה שהיא גם השכל, המוכר לנו מאריסטו וממשיכיו.

תאור זה של אלוהים הוא היש הקיים בהכרח (הכרח המציאות), ההווייה שמהותה היא להיות, הווייה חד וחלק.⁴⁴ אך התאורים האריסטוטלים מתמזגים עם אלו משל אבן-סינא, בכך שהידע או השכל המאפיין את האל האריסטוטלי הוא גם זהה למהותו, ומהווה מכלול הווייתו, ואין לאל פעולה או מחשבה שאינה מעצמותו.

המניע (והסיבה הראשונה) של אריסטו פועל רק באופן עקיף, ואין לו כל יחס רצוני או מודע לשום זולתו.

המכשול העיקרי למיזוג של תורת תארי האל של הרמב"ם עם מדע הטבע שלנו נמצא בנקודה אחרונה זו: איך מתייחס בפועל לעולם אלוהי אריסטו, שהוא בפרוש בלתי מתייחס, ולפיכך גם בלתי מעורב? כאן בא פלוטינוס לעזרת הרמב"ם, באמצעות "התאולוגיה של אריסטו", כשתורת ההאצלה מועלית כדי להראות שהריבוי יכול לצאת מהאחד, ובעיקר מאחד כזה. כמובן שהרמב"ם אינו יכול להסביר זאת יותר משיכלו קודמיו, בלי

להודות בכך שהאפשרות לדיבוי קיים באחד, הודעה המתייחסת לאחד את אותה המורכבות שאסור לייחס לו. כל מה שהרמב"ם יכול לומר הוא, שהעולם "שופע" מהאל, ושהאצלה מתרחשת בלי שתשפיע על אחדות האל, ובלי ש"יעשה" שום דבר כדי שהיא תתרחש.⁴⁶ כאילו שהאצלת היצור הנברא הראשון סתם אירעה, ללא כל הסבר, ואלא שאלוהים ידע זאת והוא סיבת הדבר למרות הכל.

ברור שאנו עומדים כאן בפני בעיה הנפתרת רק בחלקה על ידי הנחת עולם נצחי, שבו היש הנברא הראשון קיים תמיד, והדינמיקה של ההאצלה מתרחשת מאז ומתמיד, בלי שתדרש שום פעולה חדשה או מיוחדת של אלוהים. אבל השקפה זו לעולם לא עולה בקנה אחד עם המושג של הבריאה יש מאין, על ניסוחיו השונים. הרמב"ם מתאמץ לאשר השקפה מעין זו, אם כי החוקרים חלוקים בנוגע לדעתו בעניין זה.⁴⁷ הקושי הגדול ביותר שיעמוד בפניו אם יקבל את תורת הבריאה, יהיה שבכך שיעניק לכלאם את נצחונו. הוא יקבל עקרונית את ההשקפה שאלוהים אינו כפוף לסדר הטבעי, ואינו נתפס דרכו בלבד.

בעוד שהרמב"ם היה רוצה לראות בנושא הבריאה יוצא מן הכלל אחד ויחיד לחוקי הטבע והמטאפיזיקה הנצחיים, מרגע שהוא מניח את בריאת העולם (כפי פשוטה) אין שום סיבה הכרחית לכך שחריגה זו תישאר לבדה. הרמב"ם יצטרך, אם כן, לקבל את התוצאות של עולם נברא, בו הידע שלנו הוא באופן בסיסי בלתי ודאי, שכן הוא מסתמך על סדר טבעי בלתי הכרחי במהותו, המתקיים רק כל עוד אלוהים רוצה בכך. זוהי עמדה כלאמית "מתוקנת", המאפשרת את המדע ואת החשיבה הסיבתית בעוד שהידע והטבע מותנים ברצון האל. עמדה זו לא נראית חורגת כל-כך, מבחינה דתית או מדעית, ובמידה שהיא תופסת את אמיתות המדע כאפשריות, ועם זה מטפלת בהן כאילו שהן הכרחיות, היא נשמעת אפילו מודרנית.

ברם, הרמב"ם אינו יכול עקרונית לקבל גישה כלאמית זו, כי היא הורסת את האספקטים האחרים של הפילוסופיה שלו. הוא בוודאי חש שהאין-סוף אינו יכול להיות אלוהי אריסטוס ופלוטוניוס מבחינה מדעית, ואל בלתי צפוי ובלתי ידוע מבחינה דתית.

העמדה הכלאמית "המתוקנת" מרשה אולי לעולם להתקיים "מעצמו" כל עוד אלוהים רוצה, אך הוא איננו פתוח בזאת להבנה מדעית, באין לו בסיס הכרחי ועצמאי לקיומו. המותכלימון נשארים בתוך עולם שרירותי, עם הסברים ארעיים המתארים אי-וודאות אפיסטולוגית ואונטולוגית קיצונית. האל הטוב והרציונלי של הרמב"ם לא היה יכול לסבול זאת, וגם לא הרמב"ם עצמו. וכך,

לאחר שנאבק בכלאם, הוא פונה לפילוסופיה, פצוע, אך עדיין בלתי נכנע. ציינו אמנם את המבוי הסתום אליו הובילה אותו הפילוסופיה. כפי שהתאולוגיה הובילה אותו לאלוהים אימפרסונלי, כך הביאה אותו הפילוסופיה בדיוק לאותה ישות, זו שהינה ההויה בהא הידיעה. ליחס לישות זו מאפיינים אישיים, להפוך אותה לבעלת יכולת, לחכמה, חיה, ובעלת רצון המקשר אותה לעולם - זה יותר ממה שהתאולוגיה או הפילוסופיה שלו מרשות או יכולות להרשות.

אך שתי המסורות כן מאנישות את האל, גם אם בדרגות שונות. הרמב"ם אינו עושה את אלוהים כה פרסונאלי כפי שעשו אותו ריה"ל ואחרים, אבל הוא טוען בתוקף למושגים של השגחה והתגלות המכילים תפיסות מסורתיות. ברם, הקורא הביקורתי של המורה יבחין בטיפולו בנושאים אלו אותו הדגם המצוי בנושאים שכבר נדונו. הוא ימצא את הרמב"ם מתחבט בין השקפות וסגנונות טיעון תיאולוגיים ופילוסופיים, כשהוא משתמש בשילוב של רעיונות אריסטואטאליים וניאופלאטאניים כדי להמנע מזיקה לדיונים בעלי סגנון תיאולוגי או של הכלאם, אך חוזר ומסתמך עליהם בכל פעם מחדש. הגנתו על ההלכה בחלק השלישי של המורה, ופרשנותו לטעמי המצוות, מחזירים אותנו בכירור לסגנון הפרשני שבו הוא פותח את הספר.⁴⁸

ו.

הרמב"ם נקרע, אם כן, בין צורות של פרשנות ואינו מסוגל לבחור בין שניהן. הוא היה רוצה לפנות עורף לכלאם, אך איננו יכול. הוא גם לא יכול לוותר על ההוראה הנאופלטונית, למרות יחסו השלילי לה. הוא אינו מודה בחובו לשני מקורות אלו, וסביר לחשוב שנבוך היה מחוסר יכולתה של ההוראה האריסטוטלית בלבד לספק את צרכיו הדתיים של מי שמעוניין בפילוסופיה, ונבוך גם מחוסר יכולתו שלו ליצור את הסינתזה של אהבה ותבונה אותה ביקש להשיג בכתבו את המורה.

אפשר, אמנם, לפרש מבוכה זו של הרמב"ם בצורה אוהדת יותר, למעשה לראות אותה לא רק כבלתי נמנעת אלא כרצויה. כדאי להזכיר בפרשנות שנתן הרמב"ם למונחים מקראיים, במשמעויות הפראדוקסאליות שייחס לתחושות, תנועות ורגשות. מילים כמשמעותן והפוכן הגמור. דיבור יכול להיות מחשבה, פעולה - מנוחה, ופעילות - סבלנות. כל המונחים הנבדלים מצטרפים לאחד, מהות האל מתבטאת במונח יחיד המכיל, עם זה, את כל המונחים.

מונח יחיד זה נקרא לפעמים בפשטות "מציאות", או "מציאות הכרחית",

ולעיתים שכיחות יותר נקרא "שכל". בשני המקרים הכוונה לטוהר ולאוטונומיות של ההויה, פשטות המכילה את הריבוי האמור להכלל בתוכה. אנו מכירים את המושג אך לא מבינים אותו. וכך אנו מכירים ולא מכירים את אלוהים עצמו, אנחנו יודעים את משמעות המונחים המתארים את מהות טבעו, ויודעים שהם אינם מספיקים כדי לבטא אותה במלואה. אנו מבינים יותר במלואם את תארו, אך מבינים שהם אינם ממש מה שאמורים להיות. אנו עומדים על כך שמה שמקשר את אלוהים לעולם, הופך אותו פרסונלי ומשגיח, במובן הרגיל של מילים אלו, אינו באמת חלק ממהותו.

זוהי האמת המפוכחת עבור הפילוסוף, שידעתו את טבע האל היא מאוד מוגבלת, ככלות הכל. אנו יודעים די כדי להשתמש במונחים מסוימים, אך יש להשתמש בהם באופן דו-משמעי. המדע מביא אותנו רק עד לנקודה בה נוכל לקבל, עם הרמב"ם, את ההכרח בהנחת ישות אלוהית, הנקראית מניע או סיבה ראשונה, או אפילו צורת העולם ו"בורא", במובן מסוים של מילה זו. אך המדע אינו עוזר לנו מעבר לזה, הוא לא יכול להביא אותנו לדימוי של אלוהים פרסונלי מהסוג לו מצווה היהדות. הרמב"ם אמנם מאשר אלוהים כזה, מתוך הכרה שתפיסת אלוהות כזו מהווה השלכה הכרחית של בני האדם. עוול נעשים רק כשמבינים את התארים הגשמיים באופן מילולי. לכן כל תארי-האל יכולים להיות מיוחסים לו משהובנו כראוי, ואפילו הפילוסוף יכול להשתמש בהם במשמעותם המקובלת בנסיבות הדרושות.

הרמב"ם מעז לראות בזה את המסר העיקרי של המקרא עצמו לפילוסופים. משה רבינו, שעבור הרמב"ם מיוחד בקרב הנביאים וכל בנ"א בקרבתו לאלוהים, ובעומק הבנתו אותו, עדיין מוגבל היה בהבנתו את המהות האלוהית. כפי שנאמר בספר שמות לג: יז-כ, משה ראה את אחורי ה' ולא את פניו. הרמב"ם מפרש זאת בכך שמשה הבין את מציאות האל במונחים מדיניים, אנושיים, כשהמהות האלוהית - פני ה' - אינה נתפסת, אינה "נראית" פנים במובן המילולי של המונח.⁴⁹ זה גם לגבי משה, עליו כתוב שדיבר עם אלוהים "פנים אל פנים".⁵⁰ "דיבור" זה, כמו פני ה', הם לפי הרמב"ם ביטויים המציינים את התפיסה של מציאות אלוהים, כלומר תפיסה של ישות בלתי ידועה באופן מהותי.

לפי הרמב"ם, אם כן, אלוהים מסתיר את טבעו אפילו כשהוא מגלה אותו, כשהוא מציב את האדם בנקרת הצור ואז מונע ממנו את ההבנה המלאה אותה הוא מחפש. אלוהים "עובר" מסתיר את פניו שלו, בהרשותו לאדם לפרש את מציאותו רק לפי עקבותיה בחברה האנושית, בעיקר כאמור במונחים מוסריים וחברתיים-מדיניים.⁵¹ הרמב"ם חיקה את המקרא, כפי שהוא

קורא אותו, בכך שהוא מציג ומונע הבחרות בנושא זה. ישנם דברים רבים שהפילוסופיה יכולה ללמד אותנו, אך יש גם גבולות לגישה הרציונלית. המילים במקרא מסוות גם כשהן מגלות, וכן גם השפה של המורה ואף שיטתו הפילוסופית.

אוניברסיטת ניו-יורק

הערות

31. ראה מרין א: כ"ז, ל"א, ל"ד, מ"ז. 32. שם, א: ל"ד. 33. שם, א: ל"ז.
34. שם, הפתיחה לספר. אשר לחזי של יוסף אבן שמעון, השווא ש.ב. שטון. "A Col-lection of Treatises by Abu al-Latif al Baghadadi", Medieval Arabic and Hebrew Thought, ed F.W. Zimmermann (London, 1983), page xviii:61
35. ראה המבוא לחלק א' של מרין וכן ג' נ"א. 36. שם, א: נ"ג. 37. שם, א' מ"ז
38. שם, א: נ"א. 39. שם, א: נ"ח. 40. שם, א: נ"ב-נ"ד. 41. שם, א: ע"ג.
42. שם, ג' ט"ז, והשווא א. עברי-Phi "Maimonides on Possibilitis" Mystics Philosophers and Politicians, ed, J Reinharz et al Durum, (1982) p. 84-67
43. ראה מרין המבוא לחלק ב', וגם ב: א-ת.
44. שם, א"ס, ט"א, ט"ג.
45. השווא התרגום האנגלי של ג' לויס לספר זה, הנמצא בכרך השני של Plotini Opera, ed. P. F Henry, H-R, Schayzen, Paris 1959.-
46. ראה מרין, ב: יא, י"ב.
47. שם, ב: י"ג-כ"ד. בין השאר השווא המאמר של ה. רוזנברג, Maimonides Secret, Position On Creation, "Studies in Medieval Jewish History and Literature, ed, I. Twersky (Cambridge, MA. 1979), P. 16-40; W.Z. Harvey, "A Third Approach to Maimonides Cosmogony - Prophetology Puzzle", Harvard Theological Review: 3 (1981), page 287-301.
- השווא גם עברי 'בריאת העולם לפי תרמב"ם', ספר חיובל לשלומה פינס במלאת לו שמונים שנה, חלק ב', (ירושלים תש"ן), עמ' 115-137.
48. ראה מרין ג' ר"ח-ג.
49. שם, א: נ"ד.
50. ראה ספר שמות, לג' י"א.
51. ראה מרין א: כ"א, והשווא שמות לד"א.