

Idolatry as a Political Institution in Maimonides' Thought: Esotericism and Exotericism

Ariel Lichtermann

Abstract

This article analyzes Maimonides's concept of idolatry. I focus on its historical and political dimensions, based on the understanding that the essence of idolatry seen in this light is that of a political institution. This understanding allows us to draw significant similarities between the nature of idolatry and that of other religions, including Judaism. To achieve that, I proceed to treat Maimonides' perception of the historical messianic process and locate the place of idolatry in the framework of this process. The analysis is based on a close reading of Maimonides, but also of the philosophical sources he employs – the political treatises of al-Fārābī and Avicenna, which help not only to contextualize his ideas in time and place but also to interpret them. The paper makes the distinction between the exoteric and esoteric strata present in the writings of Maimonides in an attempt to employ a sophisticated esoteric model, which eschews binaries and remains informed of its inherent hermeneutic limitations. The paper proposes a coherent understanding of Maimonides' perception of political history, which shaped, in turn, his understanding of the times he lived in.

תקציר

מאמר זה מנתח את תפיסת העבודה הזרה אצל הרמב"ם. אתמקד בהיבטים הפוליטיים וההיסטוריים שלה, מתוך הבנה שמהותה העיקרית של העבודה הזרה במסגרת זו היא של מוסד פוליטי כשאר המוסדות. בתורו, מלמד דמיון זה על המשותף בין מהותה של העבודה הזרה ובין מהותן של שאר הדתות, בכללן היהדות, בהתבסס על המצע הפוליטי שהן חולקות יחד. בתוך כך, אדרש להבנת התפיסה המיימונית של התהליך ההיסטורימשיחי, ואשבץ את מוסד העבודה הזרה במסגרת אותו התהליך. כדי להוכיח מסקנות אלה, אתמקד בנייתו של הקטעים בכתבי הרמב"ם בהם הוא נדרש להיבטים שונים של העבודה הזרה, תוך הצבתם מול כמה ממקורותיו הפילוסופיים – החיבורים הפוליטיים של אלפאראבי ואבן סינא, שעיון בהם עשוי לשפוך אור לא רק על מקורותיו של הרמב"ם אלא גם על אופיים המיוחד של רעיונותירשלו. במהלך המאמר, אבחין בין המסקנה שעולה מהרובד האקזוטרי ובין זו שעולה מהרובד האזוטרי של כתיבת הרמב"ם, מתוך מגמה לאמץ מודל מחוכם של כתיבה אוטריסטית – לא בינארי ומודע למגבלות ההרמנויטיות האניהרנטיות שלו.

המאמר מציע הבנה קוהרנטית של תפיסת ההיסטוריה הפוליטית הרמב"מית, ויש בו כדי לתרום למחקרים עתידיים על התפיסה הנזכרת, שמעצבת לא רק את האופן שבו ראה הרמב"ם את העבר, אלא גם את האופן שבו הוא ראה את המנהיגות והכתיבה שלו ב'הווה' שהוא עצמו חי בו.

העבודה הזרה כמוסד פוליטי בשיטת הרמב"ם: אזוטריות ואקזוטריות

אריאל ליכטרמן

האדם מתחיל להבין את המורה ברגע שבו הוא רואה
כי לא מדובר בספר פילוסופי – כלומר ספר שנכתב על
ידי פילוסוף בעבור פילוסופים – אלא ספר יהודי: **ספר
שנכתב על ידי יהודי בעבור יהודים**.
ליאו שטראוס, איך להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים¹

משפט זה, שטבע ליאו שטראוס, הוא ניסוח קולע לאחת מאבני הפינה החיוניות
להבנת הגותו של הרמב"ם. כהוגה הניצב על הצומת שבו נפגשת המסורת היהודית
רבנית עם כור ההיתוך האסלאמי לפילוסופיה היוונית, הוא נדרש באופן שיטתי
להסביר את מושגי המסורת הפילוסופית על פי היהדות, וכן להיפך.² זהו למעשה
העיקרון המכונן את מושג האזוטריות בשיטת הרמב"ם,³ כפי שרואהו המחקר

* תודתי הרבה נתונה לרב איל טוויטו, פרופ' חנה כשר, ד"ר עומר מיכאליס, פרופ' שרה
סטרומזה, פרופ' יוסף שטרן ולקורא האנונימי מטעם המערכת על שקראו חלקים שונים
מגרסאות שונות של המאמר והעירו עליו הערות מחכימות וסייעו בהפניות מועילות. כמו כן
אני מודה לידידי שהעירו גם הם אגב שיחותינו בעניינים שונים הערות מאירות עיניים שתורמו
למהלך המאמר, ביניהם: אור-אל ביילינסון, יונתן הווארד, ידידיה טרבלסי, יהונתן ממן, אביעד
מרקוביץ', אוהד פינצ'בסקי, למורי ורבי הרב ברוך וינטרוב על הערותיו הרבות בשיחותינו על
הגות הרמב"ם לענפיה, ולחברי קבוצת הפייסבוק 'הערת שוליים', ונבוכים ונהנים' שבהן
שיתפתי חלקים קצרים מהמאמר וזכיתי להערות חשובות. כמובן, קוצר דעתי שלי הוא זה
הנושא באחריות לכל פגם וחוסר דיוק שיימצאו במאמר.

1 L. Strauss, 'How to Begin to Study *The Guide of The Perplexed*', in: Moses
Maimonides, *The Guide of The Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago 1963, p. xiv
(להלן: שטראוס, איך להתחיל). התרגום מאנגלית נעשה על ידי, וההדגשות הן שלי – כך גם
בהמשך הציטוטים במאמר, אלא אם כן מצוין אחרת. טיעון זה של שטראוס טומן בחובו
השלכות רחבות הרבה מעבר לאלו המצוינות במסגרת זו. ראו, בין היתר: A. Tepper,
Progressive Minds, Conservative Politics: Leo Strauss' Later Writings on Maimonides,
Albany 2013, pp. 23–130 (להלן: טפר, חיבורים מאוחרים).

2 J. A. Diamond, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, New York 2014, pp. 13–25.
ראו להרחבה:

3 יש לחלק בין שתי הוראות של המושג: הראשונה, המסקנה התיאורטית שלפיה יש להסתיר
דעות מסוימות מהמון העם ולחשוף אותן ליחיד סגולה. השנייה היא היישום של תיאוריה זו,
כתיבת חיבורים אזוטריים, וממנה משתמעות מסקנות פרשניות רלוונטיות. לסיכום קולע
והגדרה של האזוטריזם בהוראה הראשונה, ראו: ש' קליינברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם
הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, בעיקר עמ' 15–30 (להלן: קליינברסלבי,

המודרני – דיספוזיציה מעין זו דורשת במקומות בהם קיים מתח בין המסורת ובין הפילוסופיה הצהרה גלויה אקזוטריה המשמרת את הנאמנות למסורת, יחד עם רמיזה סמויה לעמדה אקזוטריה השונה מזו. ראש המדברים של תפיסת אקזוטריזם זו הוא ההוגה וההיסטוריון ליאו שטראוס, שהטעים אבחנה זו במקומות רבים בכתביו.⁴ זה מכבר העירו חוקרים מאוחרים יותר כי תפיסה זו דורשת ליכון, ופעמים רבות שהמתח בין הרובד האקזוטרי והאקזוטרי אינו דווקא המתח שבין "אתונה וירושלים", כפי שהציגו שטראוס, כי אם מתח שונה, עדין ומורכב יותר.⁵ תפיסה זו מכתיבה גישה פרשנית שלפיה אין אמת מידה מוחלטת להוכחת 'אקזוטריה'; כל שניתן לעשות הוא

אקזוטריזם). לזוויות נוספות על תפיסה זו, ראו בין היתר: מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 40–46 (להלן: הלברטל, סתר וגילוי); א' רביצקי, 'הרמב"ם – אקזוטריה וחינוך פילוסופי', דעת, 53 (2004), עמ' 43–62. לסקירות שונות על ההוראה השנייה של המונח, ראו, בין היתר: M. Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago 1990 (להלן: פוקס, פרשנות); J. A. Buijs (ed.), in: A. Hyman, 'Interpreting Maimonides', *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Indiana 1998, pp. 19–29; D. Davis, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford 2011; א"ל מוצקין, 'על האקזוטריזם של הרמב"ם', עיון, כח (תשל"ח), עמ' 186–200; א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל', ה' (תשמ"ו), עמ' 23–69; י' לורברבוים, 'הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה נבוכים' – עיון מחודש', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 211–237 (להלן: לורברבוים, הסיבה השביעית); ח' כשר, 'אמונת הכתיבה במורה נבוכים', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 63–106; הלברטל, סתר וגילוי, עמ' 46–53; ד' שורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב, בעיקר עמ' 68–111 (להלן: שורץ, סתירה והסתרה); ח' קרייסל, "מורה נבוכים" ואמנות ההסתרה, א' ארליך, ח' קרייסל ודניאל לסקר (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית המוגשים ליעקב בלישטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 487–507; י"ש בלס, 'מדרין ל'מורה': כיצד מלמדים את מורה נבוכים?', צהר, כב (תשס"ה), עמ' 61–75; ע' מיכאליס, 'גילוי סודות בהגות האסלאמית ועיצובו של "מורה הנבוכים"', ציון, פג (תשע"ח), עמ' 447–484 (להלן: מיכאליס, גילוי); וכן ההפניות בהערה 4 להלן.

4 על תפיסת הצמד "אתונה וירושלים" כתופעות כלליות ובהגות הרמב"ם, והמסקנות ההרמנויטיות הנגזרות ממנה, ראו בין היתר: ל' שטראוס, 'ירושלים ואתונה: כמה הרהורים מקדימים', תרגום: ד' זינגר, בתוך: ל' שטראוס, ירושלים ואתונה – מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ירושלים תשס"א (להלן: שטראוס, מבחר כתבים), עמ' 285–308; הנ"ל, 'מבוא לספר 'פילוסופיה וחוקה' – דברים להבנת הרמב"ם והקודמים לו', תרגום: א' הוס, בתוך: שטראוס, מבחר כתבים, עמ' 322–335; הנ"ל, איך להתחיל, עמ' xi–lvi; הנ"ל, 'אופיו הספרותי של "מורה הנבוכים"', תרגום: א' הוס, בתוך: שטראוס, מבחר כתבים, עמ' 167–205 (להלן: שטראוס, אופיו הספרותי); L. Strauss, *Philosophy and Law*, Albany 1995; להרחבה ראו, בין היתר: י' כהן, תבונה ותמורה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 229–310; ח"א רכניצר, נבואה והסדר המדיני המושלם, ירושלים תשע"ג, עמ' 127–236; טפר, חיבורים מאוחרים; K. H. Green, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, Chicago 2013; J. A. Bernstein, *Leo Strauss on the Border of Judaism, Philosophy, and History*, Albany 2015.

5 לדוגמאות בולטות, ראו: ד' הרוי, 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר "מורה הנבוכים" במאה העשרים', עיון, נ (תשס"ב), עמ' 387–396; מ' קלנר, 'הרמב"ם של שטראוס', עיון, נ (תשס"ב), עמ' 397–406.

להציע תמונה פרשנית כללית ולהדגים כיצד היא מסבירה את מכלול ההתבטאויות, תוך הכרה בכך שאין ביכולת תמונה פרשנית זו לדחות לחלוטין פרשנויות שונות. במאמר אגש מנקודת מוצא זו, בדבר המארג המתוחכם של האזוטריזם הרמב"מי, לחקור את האופן שבו עיצב הרמב"ם בכתביו את המושג ה"יהודי" של העבודה הזרה,⁶ ובפרט משמעויותיה הפוליטיות, ה"פילוסופיות". מתוך עיון בסוגיה זו בפרט ובפילוסופיה הפוליטית הרמב"מית בכלל, אנסה להציע שיש במניעי ייסודה של העבודה הזרה כפי שרואה אותו הרמב"ם מרכיבים המהותיים למצב הפוליטי האנושי, מרכיבים הקשורים בעצמותם לעורמת-החסד האלוהית ולמימושה בידי נביאיו. את הצעה זו אבסס על ידי עיון במה שנראה כחלק ממקורותיו ההגותיים של הרמב"ם בנושא.⁷

עיקר המחקר בנוגע לעבודה הזרה על פי הרמב"ם עסק באופן שבו הוא תפס את המאבק בה. במאמר יסודי בנושא, התווה עמוס פונקנשטיין קווי יסוד לתפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם.⁸ לשיטתו, על ידי פיתוח מושג ה'תלִּטֶף', עורמת-החסד האלוהית, יחד עם התבוננות בעובדה היסטורית מתוך הקשרה, העמיד הרמב"ם תמונת עולם משיחית-אזוטופית, המושגת דווקא בריאליזם, על ידי עלייה הדרגתית משלב לשלב.⁹

כמה שאלות נותרו ללא מענה במסגרת פרשנותו של פונקנשטיין. אחת המשמעותיות מביניהן היא מהותה של העבודה הזרה עצמה. פונקנשטיין מציג את ייסודה של העבודה הזרה לדעת הרמב"ם במסגרת התיאור המובא בפתיחת הלכות עבודה זרה במשנה תורה, כטעות עיונית מקרית, הנובעת מאי-הבנה שמיחסת חובת פולחן לגורמים ברואים שמהווים שלוחי האל. טעות זו החמירה לייסודה של 'דת טרוריסטית' כלשונו של פונקנשטיין,¹⁰ המאיימת על המון העם באמצעות ייחוס שגוי של כוחות לגרמי השמיים.

רבים התייחסו לסוגיה בצורה דומה: שלום בארון במאמרו על מבטו ההיסטורי של הרמב"ם,¹¹ קובע כי ייסודה של העבודה הזרה היה טעות עיונית ולא מבאר את

6 במסגרת מאמר זה אני מבחין בין 'עבודה זרה', המתבטאת בפרקטיקה של פולחן לגורם שאינו האל אלא ברואיו, ובין 'אלילות', המתבטאת באמונה במספר גורמים אלוהיים. ראו להרחבה הרצאתו של יוסף שטרן: 'Two Conceptions of Idolatry in the Thought of Maimonides', 12.12.18, <https://youtu.be/z271jQPQUKQ>.

7 כמובן, לא אוכל במסגרת זו למצות את הדיון במכלול המקורות האפשריים לתפיסות אלו של הרמב"ם; אתמקד בהיבטים מסוימים של תורות אלפאראבי ואבן-סינא.

8 ע' פונקנשטיין, 'תפיסתו ההיסטורית והמשיחית של הרמב"ם', בתוך: ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"א, עמ' 103–156 (להלן: פונקנשטיין, תפישתו).

9 אני סבור שיש לדייק את ההבנה שעולה מדברי פונקנשטיין, שתורתו המשיחית של הרמב"ם היא האמונה שההשגחה האלוהית עצמה "מתערבת" בהיסטוריה באמצעות "ניסים מסוג האפשר". לרעתי הטרנספורמציה מה'תלִּטֶף' הטבעי אל זה הפוליטי (מורה נבוכים ג, לב) אינה רומזת לרצון אלוהי ישיר הקובע אלמנטים בהיסטוריה, אלא לפעולות הנביא – שמתבונן בטבע ומתוך כך מסיק את ההנהגה הפוליטית הראויה (מורה נבוכים א, נד).

10 פונקנשטיין, תפישתו, עמ' 136.

11 מאמר שעמד בפני פונקנשטיין; ראו שם, הערה 40.

טיבה ושורשיה.¹² בדרך זו הציג גם יונה בן-ששון את הנושא, במאמר המתמקד בתחום דומה.¹³ אביעזר רביצקי, בהתייחסו לתולדות המונותאיזם לפי הרמב"ם, טוען שהעבודה הזרה גורמת לאמונת הייחוד "להיעלם" או "להיעקר", אך לא מפרט מעבר לכך.¹⁴ דוד הרטמן הקדים לעיסוקו בדגמי המנהיגות המקראיים לפי הבנתם הרמב"מית – משה ואברהם – תיאור קצר של התפתחות העבודה הזרה לפי הרמב"ם. לשיטתו, הרובד הפוליטי הממוסד שהוביל בסופו של דבר להשכחת שמו של האל מדעתם של ההמון נתווסף לעבודה הזרה בשלב מאוחר יחסית לרובד ה'טעות' הראשוני.¹⁵ חיים קרייסל, בספרו על המחשבה הפוליטית של הרמב"ם,¹⁶ הדגיש כי לפי הרמב"ם העבודה הזרה במקורה, כשלעצמה, אינה סותרת את המונותאיזם; מה שהופך אותה לעוינת כל כך הוא הידרדרותה הבלתי נמנעת.¹⁷ אולם גם הוא אינו מתעמק בהסבר המקורי להיווצרותה, ומותיר את הרושם שמדובר בטעות תמימה של עובדי העבודה הזרה הראשונים ותרלא.

משה הלברטל ואבישי מרגלית, בספרם המקיף על הווריאציות השונות של רעיון העבודה הזרה,¹⁸ התייחסו למקום שהיא תופסת בהגות הרמב"ם מכמה זוויות שונות מאלו המובאות לעיל. ה'טעות' שבעבודה הזרה מוצגת, בתמצית, כטעות הדרגתית ומתמשכת בשאלת הייצוג – חוסר ההבחנה שבין הכוחות השמימיים כמייצגים את האל שראוי לעבוד אליו, ובין אותו האל עצמו.¹⁹ בדומה לכך הם טוענים שדת העבודה הזרה פונה לדמיון אנשי ההמון, אך פנייה זו לדמיון לא מוגבלת לדת העבודה הזרה בלבד – ולכן גם שאר הדתות נלחמות בעבודה הזרה באמצעים שלה, המכוונים למניפולציה של ההמון למטרות השונות של השליט הדתי.²⁰ אולם נראה כי אף דעתם מורה ש'מהותה' של דת העבודה הזרה ושל הדת האלוהית האמיתית אינן חופפות כלל לפי הרמב"ם; רק ה'תסמינים' של העבודה הזרה עשויים להיות משותפים. נראה לתפיסות אלו, שהעבודה הזרה במשנת הרמב"ם מבטאת מעין "הסתר פנים" קולקטיבי, והיא דומה לרעות שקורות לאדם הפרטי מחמת היותו בעל

- 12 S. W. Baron, 'The Historical Outlook of Maimonides', *PAAJR*, 6 (1935), pp. 5–113
בפרט עמ' 14–16.
- 13 י' בן-ששון, 'משנתו ההיסטורית של הרמב"ם', בתוך: י' כהן (עורך), חברה והסטוריה: הכינוס השנתי למחשבת היהדות, תש"ם, עמ' 543–630, בפרט עמ' 578–583.
- 14 א' רביצקי, 'הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם', בתוך: הנ"ל, עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, תל אביב תשס"ו, עמ' 11–39, בפרט עמ' 33–34 (להלן: רביצקי, הגות ומנהיגות).
- 15 ד' הרטמן, 'פילוסופיה והלכה כשתי דרכים להתמודדות עם עבודה זרה במשנת הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז (תשמ"ח), עמ' 319–333 (להלן: הרטמן, התמודדות), בפרט עמ' 321–323; 328–329.
- 16 H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, Albany 1999 (להלן: קרייסל, המחשבה הפוליטית).
- 17 שם, עמ' 34.
- 18 M. Halbertal, A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge 1992.
- 19 שם, עמ' 42–45.
- 20 שם, עמ' 127–128.

חומר הנתון ל"ים המקרה".²¹ מתפיסות אלו כמעט ומשתמע שהעבודה הזרה בשיטת הרמב"ם דומה ל'סטרא אחרא', כוח קמאי רע בעצמותו, שכל מטרתו להילחם באמונת הייחוד. דומני כי אין צורך להכביר במילים על זרותו של הלך מחשבה זה לגישתו הכללית של הרמב"ם, מה שמעמיד מבוכה קשה בנושא.

לעומת שיטות אלו, דעתי היא שמשמעותה המהותית של העבודה הזרה לפי הרמב"ם שונה. לשם ביאורה חשוב לבחון את ניסוחיו השונים של הרמב"ם על פי מעמדם השונה של חיבוריו בתוך מפעלו הספרותי הרחב, ועל רקע ההגות שעיצבה את מחשבתו. ניתוח מעין זה יוביל אותי למסקנה שהעבודה הזרה היא פוליטית במהותה, וקשורה במאפייניה הבסיסיים של האנושות, אותם מאפיינים שמונעים מהנביא המנהיג את העם להציב בפניו את האמת כפי שהיא, ומכריחים אותו לנקוט ב"עזרת יד", המתבטאת בעניין זה באזוטריות, קרי: מסירה של האמיתות הפילוסופיות באופן שמסתיר אותן מההמון.

דור אנוש בספר בראשית ובתיאור הרמב"ם

בפתיחת הלכות עבודה זרה בחיבורו ההלכתי המרכזי, משנה תורה, מביא הרמב"ם את התיאור הבא:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה... אמרו: הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים אלו להנהיג את העולם... ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד. וזהו רצון האל...²²

לפי הרמב"ם כבר בימיו של אנוש, בן בנו של אדם הראשון, התחילו בני האדם לעבוד עבודה זרה. נימוקם לכך לא סתר את האמונה באל אחד: הוא מעוגן בהיות גרמי השמיים ברואים על ידי האל.

כשנבדוק את תיאור המקרא עצמו לגבי תקופת אנוש, ניתקל ב'מבוכה' מסוימת: ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוּחַל לְקָרָא בְשֵׁם ה'.²³ בין משמעויות ה'קריאה בשם ה'', לפי הרמב"ם, היא ההנהגה המדינית למען תקינות הגוף ותקינות הנפש,²⁴ כפי שמובא בחטיבת פרקי הנבואה, על תפקיד הנביא כמנהיג:

21 הביטוי על פי תרגומו של מיכאל שורץ במורה נבוכים ג, נא. להסבר עקרוני ראו מורה נבוכים ג, יז.

22 הציטוט הזה והבאים אחריו, אלא אם יצוין אחרת, על פי מהדורת מפעל משנה תורה, כפי שמועצת מאתר יד הרמב"ם לפרויקט פרידברג: <https://rambam.genizah.org>

23 בראשית ד 26.

24 על תקינות הגוף ותקינות הנפש ראו מורה נבוכים ג, כז; למקורותיהם ראו: S. Stroumsa, *Maimonides in his World*, Princeton 2009, p. 97 (להלן: סטרומזה, הרמב"ם).

יש נביא שתבוא לו התגלות שתביא אותו לידי שלמות ולא יותר, ויש מי שיבוא עליו מה שיחייב אותו לקרוא את בני-האדם (אל האמת) וללמדם, והוא משפיע עליהם משלמותו.²⁵

מיכאל שורץ מעיר במהדורות על המילה 'לקרוא', 'ידעו' במקור הערבי – שהיא מתארת באופן כללי את המערכת שמוקמת לצורך 'עשיית נפשות', כלשוננו.²⁶ כלומר תפקידו של הנביא הוא 'לקרוא' את בני האדם אל האמת. לכאורה פשט הפסוק מורה על כך שבתקופתו של אנוש התחילו לקרוא בשם ה'; לא בשמות הכוכבים והמזלות, ונמצאו דברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה לא עולים יפה עם פשט הפסוק. ניתן לפתור את הבעיה על ידי טענה למשמעות שונה של המילה "הוחל", כפי שמוכח במדרש אגדה.²⁷ לפי המדרש, המילה 'הוחל' בהקשר זה לא נגזרת מ"התחלה" אלא מ'חולין' או לחלופין, מפורשת כנדרפת למילה 'ביטול'. כך נראה שכל מה שבא הפסוק למסור הוא שבימיו של אנוש חולל שם ה', ונמנעו האנשים מלקרוא בשם ה'.²⁸ האם ייתכן שמשמעות "לקרוא" באותו הפסוק חופפת למשמעות ה'קריאה' של הנביא לעבודת האל, וגם המילה "הוחל" משמשת במשמעות 'התחלה'?²⁹ לכאורה, לא ייתכן שקריאה בשם ה', באותו אופן שקורא הנביא, תוביל להולדתה של עבודת הכוכבים. אלא שבחינה מדוקדקת של האופן שבו תפס הרמב"ם את העבודה הזרה כמושג היסטורי ופוליטי, תוכל לדעתי לערער על מסקנה זו.

מקורות הרמב"ם בהגות הפילוסופית האסלאמית

בטרם נדון ביחס העבודה הזרה לפילוסופיה הפוליטית של הרמב"ם, יש להציג את הרקע ההגותי שלה. במסגרת זו אתמקד בשני הוגים: אלפאראבי ואבן סינא.

- 25 מורה נבוכים ב, לו, בתרגומו של מיכאל שורץ, כמו שאר המובאות מהחלקים השני והשלישי של מורה הנבוכים שיובאו להלן. המובאות מהחלק הראשון יובאו ממהדורת מפעל משנה תורה, על פי מספור הפסקאות שבמהדורה.
- 26 הערה 12 שם, ההדגשות במקור. ראו גם: 'קמר', הטבעי והאוניברסלי בהגותו המדינית-דתית של הרמב"ם, ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים 2001, חלק לועזי, עמ' 47–81 (להלן: קמר, הטבעי והאוניברסלי), עמ' 74 והערה 89, שמעיר הערה טרמינולוגית דומה על שימוש הרמב"ם באותו מונח בהקשר פעולת ההסברה של אברהם אבינו.
- 27 מדרש אגדה בראשית ד, כו (מהדורת בוכר, עמ' כב). ראו גם בראשית רבה כג, ז, שמפרש 'הוחל' כ'לשון מרד'.
- 28 פרשנות זו לדברי הרמב"ם הובאה בדברי ירמיהו, חלק ראשון, מונקאטש תרל"ה, דף טז עמ' א-ב. להרחבה עיינו שם.
- 29 האסוציאציה בין שימושו של הרמב"ם במורה הנבוכים במונח 'אלדעוה' ובין הפסוק אינה מוכרחת, ואין כאן המקום לנתח את היחס בין המונחים. לעניות דעתי טענה זו מסתברת אך אינה מספקת בפני עצמה ואין להסיק ממנה מסקנות רחבות.

אבו נצר אלפאראבי, מי שנחשב למייסד הפילוסופיה הפוליטית האסלאמית,³⁰ והשפיע רבות על הרמב"ם,³¹ ניסח מספר עקרונות פורצי דרך בתחום.³² לפי אלפאראבי, כל בן אנוש זקוק להתחברות מדינית לחיות בה, והתחברות זו דורשת מנהיג שיכונן אותה.³³ המנהיג הפוליטי האידיאלי צריך להביא את מונהגיו להשגת העושר העליון – 'ס'עאדה',³⁴ אושר שיסודו בהכרה של 'עקרונות הנמצאים' לאמיתם.³⁵ אך לא כל האנשים מסוגלים לתפוס את "עקרונות הנמצאים" האלו: אלפאראבי הגיע למסקנה שמתפקידו של המנהיג הפוליטי הוא ליצור דימויים משתנים של האמת, כדי שההמון ישיג משהו ממנה, שהרי את האמת השכלית המופשטת והקבועה רק מעטים יוכלו להשיג.³⁶ דימויים שונים לאמת יכולים להיות קרובים או רחוקים ממנה, זאת בהתאם לאופי האומה.³⁷ בכך שהוא מעניק תשתית

- M. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001, pp. 47–62 (להלן: מהדי, אלפאראבי). 30
- 31 בין היתר, ראו: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', בתוך: 'הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 103–173 (להלן: פינס, המקורות), בפרט עמ' 122–136; L. Strauss, 'Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi', *Interpretation* 18 (1990), pp. 3–30 (להלן: שטראוס, הרמב"ם ואלפאראבי); אבירם רביצקי, 'הרמב"ם ואלפאראבי על התפתחות ההלכה', א' רביצקי, א' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 211–230 (להלן: אבירם רביצקי, התפתחות ההלכה); L. V. Berman, 'Maimonides, the Disciple of Alfarabi', in: J. A. Buijs (ed.), *Maimonides: a Collection of Critical Essays*, Indiana 1988, pp. 195–214 (להלן: ברמן, תלמיד אלפאראבי); J. Macy, 'Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties', S. Pines, Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986; pp. 185–201 (להלן: מייסי, נבואה). J. L. Kraemer, 'Alfarabi's Opinions of the Virtuous City and Maimonides' Foundations of the Law', J. Blau et al (eds.), *Studia orientalia: memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem 1979, pp. 107–153 (להלן: קרמר, יסודי התורה ואלפאראבי). 32 תפיסתו הפוליטית נידונה רבות במחקר, ובמסגרת זו אציג אותה בקווים כלליים. ראו לניתוח מעמיק לדוגמה: מהדי, אלפאראבי; M. Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton 1990 (להלן: גלסטון, פוליטיקה). 33 אלפאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה, הקדים והוסיף הערות: א' אע'באריה, תל אביב 2007, עמ' 141. 34 שם, עמ' 142. 35 ראו: M. Mahdi (ed.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 2001, pp. 13–52 (להלן: אלפאראבי, השגת האושר). לעיבוד עברי ימייני של החיבור ראו: שם טוב פלקירה, ראשית חוכמה, מהדורת ד' מאריטץ, ברלין תרס"ב, עמ' 61–92. 36 אלפאראבי, החברה הפוליטית, ש' עבד (מתרגם ועורך), תל אביב תשנ"ב, עמ' 86 (להלן: אלפאראבי, החברה הפוליטית). דבריו מהדהדים עיקרון שקיים במידת מה כבר בקוראן, ראו לדוגמה: סורה 3, פסוק 84; סורה 29, פסוק 46 (ההפניות על פי מהדורת התרגום העברי של א' רובין, תל אביב 2005). 37 אלפאראבי, החברה הפוליטית, עמ' 78. ראו: מייסי, נבואה, עמ' 191; Alfarabi, *Book of Religion*, in: C. E. Butterworth (ed. and trans.), *Alfarabi, The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, New York 2004, pp. 93–113 (להלן: אלפאראבי,

תיאורטית להבנת השוני שבין הדתות שאינה סותרת את מהותן האחידה, אלפאראבי מזהה במידת מה, או לכל הפחות מאפשר את זיהוי ייסודן של הדתות הקיימות בפועל עם פעולת הנהגה מעין זו.³⁸ כפי שהראה אליעזר ברמן, הרמב"ם זיהה את הכוחות הפועלים בהיסטוריה של הדת היהודית כקטגוריות של הפילוסופיה הפוליטית על פי אלפאראבי.³⁹

מקור חשוב נוסף לתפיסתו הפוליטית של הרמב"ם, היא עמדתו של אַבְן־סינא.⁴⁰ לשיטתו, שמיוסדת על בסיס תפיסתו של אלפאראבי, מתפקידו של הנביא להנחיל להמון את האמונות, אם לא כתכלית לעצמה אז כבסיס לציווי החוקים, אך הנחלה זו מוגבלת בהכרח.⁴¹ לשיטתו, אם האמת תוצג כפי שהיא, היא תגרום לאנשי ההמון לכפור במציאות האל, וממילא 'לשבש' את הליכתם בדרכי הדת. יש יוצאים מן הכלל, אנשים שמסוגלים לתפוס את האמת לאמיתה, אך הם מעטים; רובו של הציבור לא מסוגל לתאר בתפיסתו את האמיתות המופשטת של האל. זו הסיבה שהנביא צריך להציג את האל באופן פחות מופשט, על דרך משל.⁴²

נוכל להציג את שיטתו של אַבְן־סינא כמודל הבא: הנביא שואף להביא את ההמון להאמין באמת; אם יציג הנביא בפני ההמון את אותה אמת מופשטת, ההמון לא יאמין במציאות האל כלל, מה שיוביל לשיבוש הסדר המדיני. אלא שרק בסדר מדיני תקין, תיתכן השגת אמיתות, ולכן אַבְן־סינא, בהתחשב בסתירה הזו, מבחין בין השגת הסדר המדיני התקין ובין השגת שלמותו האינטלקטואלית של המיעוט. משמעות ההבחנה הזו היא שמטרת המערכת הפוליטית היא בראש ובראשונה להביא לשלמות הסדר החברתי, ורק אחרי הדיון הזה ניתן להעלות על הדעת אפשרות של

חיבורים פוליטיים), בפרט עמ' 105; ש' פינס, השוואות בין החוקה הדתית לבין הרפואה אצל אל-פאראבי ואצל הרמב"ם, שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 171-175. 38 לחיבור כללי של תמה זו, ראו: C. Frenkel, 'On the Concept and History of: Philosophical Religions', in: S. Mandelbrote, J. van der Meer (eds.), *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Leiden 2008, pp. 35-81. באשר לאלפאראבי עצמו, המידה שבה הוא ראה את האסלאם כדת מעולה ובכלל את אפשרות התממשות הדת האידיאלית נתונה במחלוקת. ראו: י' קרמר, 'נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם', תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 185-202 (להלן: קרמר, נאמוס ושריעה), בפרט עמ' 190-191 ושם הערה 19; קרמר, הטבעי והאוניברסלי, עמ' 62, הערה 55 וההפניות שם; מהדי, אלפאראבי, עמ' 15-20, 27-28, 124-139; שטראוס, הרמב"ם ואלפאראבי, עמ' 10-11; שטראוס, מבחר כתבים, עמ' 144-154; מייסי, נבואה, עמ' 188; גלסטון, פוליטיקה, עמ' 151-153, 173-174. A. O. Bakhsh, 'The Virtuous City: The Iranian and Islamic Heritage of; Utopianism', *Utopian Studies*, 24 (2013), pp. 41-51.

ברמן, תלמיד אלפאראבי. 39

ראו: פינס, המקורות, עמ' 136-145; י' שיפמן, 'עוד על הרמב"ם ואבן סינא', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 523-534 (להלן: שיפמן, הרמב"ם ואבן סינא). 40

ש' הריי (עורך), אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, תל אביב תשס"ט (להלן: אַבְן־סינא, אנתולוגיה), עמ' 233-234. לניתוחים מזוויות שונות על טיעונים אלו של אַבְן־סינא, ראו: קליין-ברסלבי, אוטוריזם, עמ' 23-25; מיכאליס, גילוי, בפרט עמ' 458-461; M. Galston, 'Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy', *The Review of Politics*, 41 (1979), pp. 561-577. 41

בעניין ההשוואה לרמב"ם, ראו: שיפמן, הרמב"ם ואבן סינא, עמ' 527-529. 42 אַבְן־סינא, אנתולוגיה, עמ' 234.

תרומה ישירה מצד הנביא־מנהיג לשלמותו האינטלקטואלית של המיעוט. האפשרות היחידה שעומדת בפני הנביא, כדי להנחיל להמון את האמונה האמיתית במידה האפשרית, היא למסור להמון אמונות לא מדויקות אך ניתנות לתפיסה; מתוך קיום סדר מדיני תקין כזה, יוכלו ההמון להשיג מקצתה של האמת – שהרי הנביא יכול לקרוא להם להאמין בהיבטים אמיתיים מסוימים בקיום האל.

עיקר קבלתו של הרמב"ם את העקרונות האלה מתבטאת באופן ממצה בתורת משה כמערכת החוקים האידיאלית. תורת משה, לפי הרמב"ם, מביאה ל"תקינות הגוף", קיומו של סדר פוליטי תקין, אך גם ל"תקינות הנפש", אמונתו של ההמון באמיתות הנכונות, האפשרית רק לאחר השגת "תקינות הגוף".⁴³

העבודה הזרה כמוסד פוליטי

בפירושו למשנה מתייחס הרמב"ם באריכות לאופיו הפוליטי של מוסד העבודה הזרה. המשנה במסכת עבודה זרה עוסקת בדיאלוג שהיה בין שני גורמים – 'הזקנים', ושואלים אנונימיים.⁴⁴ המשנה מביאה ש"שאלו את הזקנים ברומי" מדוע האל – אם אין רצונו בעבודה זרה – לא גורם לביטולה. תשובת הזקנים בפשטה היא שהעבודה הזרה מופנית לעצמים שיש בהם "צורך לעולם": אם האל היה מבטל את העבודה הזרה הוא היה נאלץ להשמיד את גרמי השמיים ובכך, להשמיד את עולמו. מפשט המשנה נראה שהצורך הוא בגרמי השמיים עצמם, שחיוניים לתקינות העולם; אך הרמב"ם בפירושו המשנה נוקט בפרשנות שונה שלפיה ה"צורך", אינו בגרמי השמיים עצמם, אלא בעבודה להם:

ממה שראוי שתדעו, שהפילוסופים השלמים אינם מאמינים בטליסמאות...⁴⁵ רוב בני האדם ואולי כולם נפתים אחריהם פתיות גדולה מאוד... והיסוד לכך הם 'אלצאבה' והם האנשים אשר רחק אברהם אבינו מהם... והם שיסדו את משפטי הכוכבים... והם שורש עבודה זרה וענפיה... וכל הדברים הללו נעשו מחמת הצורך, והוא שבזמנים הקדמונים איחדו על ידך את אנשי המדינות ודמו בלב המוני העם ואמרו להם שהצלחת ארצכם ומצבכם בצורות הללו... ונתקיים להם על ידי כך השלטון, והאמינו שהוא דבר אמת... ובכך מכבדין אותו [את מושא הפולחן] והולכין אחריו ומאמינים בו כמו שאנו מאמינים בנביאים עליהם השלום...⁴⁶

43 מורה נבוכים ג, כז.

44 פרק ד משנה ז, מהדורת: משנה מנוקדת ומעוצבת, תיקן דן בארי, מתוך ויקיטקסט: <https://he.wikisource.org/wiki>.

45 טלסם, או ברבים בעברית – טליסמאות, הוא אביזר מסוים שלפי דת העבודה הזרה מביא לשפע רוחני. ראו: ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 511–540.

46 מתוך: משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, תרגם מערבית על פי כתב היד המקורי והוסיף מבוא והערות יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשכ"ה (להלן: 'פיהמ"ש'), סדר נזיקין, עמ' רלח–רלט (פירוש על: משנה, עבודה זרה ד, ז). המובאות להלן ממהדורה זו.

בפירושו על אותה המשנה מביא הרמב"ם שהאמונה ב'עבודה זרה' – השפעה סיבתית של הפולחן לכוכבים על מהלך חייו של האדם, נוסדה מעיקרה על ידי מנהיגים שהשתמשו ברעיונות אלו למילוי צרכים מסוימים – 'אוחדו בהם המדינות'. מנהיגים אלו היו מודעים לפי הרמב"ם לשקריות דבריהם; שהרי רק בשלב מאוחר יותר, כאשר גילו 'חלשי הדעת', הם 'חשבו שהם אמת... ולא ידעו שהם כזבים שנעשו בזמן מסוים לתועלת עת...'. מכלל שבהקשר המקורי והראשוני, השימוש בכזבים אלו נעשה מתוך מודעות לשקריותם ותפקודם הפוליטי. בהקשר המקורי אם כן, השיגה דת העבודה הזרה את תכליתה, "ונתקיים להם על ידי כך השלטון".

כדי להבין את דבריו של הרמב"ם יש להבין את האופי הספרותי שהוא מייחס למשנה, בניגוד לדרכו הכללית של הרמב"ם בפירוש המשניות, הוא לא מפרש את מהלך המשנה כסדרו ומסביר כל חוליה שבו כשלעצמה, אלא פותח בתיאור עצמאי שהקשר שלו למשנה עצמה מעוגן רק בהצהרת זקני רומי שיש 'צורך' בעבודת כוכבים. ניתן להציע שמה שהוביל את הרמב"ם למהלך פרשני זה הוא תפיסתו את האזוטריזם החז"לי.⁴⁷ הרמב"ם מפרש את האזוטריזם החז"לי כמורה על צורך בהסתרת הוראת המטאפיזיקה (=אלעלם אלא לאהי – מילולית: 'המדע האלוהי'), בין היתר על ידי שימוש ברמיזות.⁴⁸ לפי הסבר זה, ייתכן שהרמב"ם תפס את המשנה הזו עצמה כרומזת לסתרי תורה ברובד המטאפיזי, סודות שהוא עצמו רואה צורך לגלות חלקן תוך השארת הסתרה מסוימת על כנה. הצעה זו צריכה להתבסס על שתי הנחות: הראשונה, שתוכן פירושו של הרמב"ם למשנה זו – שהוא פוליטי במובהק ולא מטאפיזי תיאורטי – גם הוא נמנה על 'סתרי תורה'.⁴⁹ השנייה, שהרמב"ם הבין שהאזוטריזם החז"לי מנחה את הכתיבה התנאית-אמוראית עצמה. הנחה זו יכולה להתבסס על ההצהרה הרמב"מית שמשלים ורמיזות מצויים בדברי חז"ל.⁵⁰

לדעתי, הרמב"ם מצביע בפירוש למשנה זו לא על פרט היסטורי נקודתי, אלא על מסקנה יסודית של הפילוסופיה הפוליטית, שהצגנו לעיל: לשם הנהגת התקינה של המדינה, מוכרח המנהיג במידה מסוימת למסור להמון מונהגיו מסר לא מדויק, הפונה לדמיון בני האדם במקום לשכלם. כל נשכח שמתאיום פירושו של הרמב"ם

47 במונח זה אני משתמש לציון מה שמכונה על ידי קליין ב'רסלבי', אזוטריזם, כ'אזוטריזם תנאי אמוראי'. לפי יאיר לורברבוים, חלה תמורה בגישתו של הרמב"ם לחז"ל, ודעתו המאוחרת היא שאין לחפש לדבריהם פשר אזוטרי מושכל, ראו: "לורברבוים, 'תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 81-122; הנ"ל, "הט אונן ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעת": ביקורת האגדה ב'מורה נבוכים'", תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 203-230; הנ"ל, 'הרמב"ם על אגדה, הלכה ו'חוק אלוהי"', דיני ישראל, כו-כז (תשס"ט-תש"ע), עמ' 253-297 (להלן: לורברבוים, חוק אלוהי). על כל פנים, גם משיטתו של לורברבוים לא משתמע כלל שהרמב"ם חזר בו מתוכן פירושו שלו לדברי חז"ל, אלא רק מייחוסם לטקסט החז"לי.

48 ראו: קליין ב'רסלבי', אזוטריזם, עמ' 39-48.

49 על המדע הפוליטי כרובד סודי בהגות הרמב"ם ראו: שטראוס, הרמב"ם ואלפאראבי.

50 ראו פיהמ"ש, סדר נזיקין, עמ' קלז-קלז; מורה הנבוכים, א, פתיחה, עמ' 13-14; קליין ב'רסלבי', אזוטריזם, עמ' 15-105, המסקנה הספציפית מופיעה שם, עמ' 49; ש' קליין ב'רסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, מהדורה שנייה עם תיקונים ותוספות. ירושלים תשמ"ח, עמ' 17-51. להבנה שונה ביחס בין המשלים והאזוטריזם הפילוסופי, ראו: שטרן, החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, תרגום: "נכון, בני ברק תשע"ז, עמ' 35-43.

עם המשנה משתמע שאותו ה"צורך" תקף גם בזמן הפולמוס ש"מתעדת" המשנה, ושהוא עמדת עורך המשנה עצמו, לפי הרמב"ם; נשים לב שהרמב"ם כותב בפירוש את האנלוגיה הרדיקלית שבין מושאי העבודה הזרה ובין נביאי עם ישראל, כרוצה לומר שאותם עניינים, "שורש עבודה זרה וענפיה"⁵¹, מקבילים למרכיבים מסוימים בתורת משה, אולי בכך שהם עונים על אותם צרכים אוניברסליים.⁵²

אכן, שרה סטרומזה כבר הצביעה על כך שלמעשה, 'העבודה הזרה לפי הרמב"ם היא השלב הראשון והפרימיטיבי ביותר של הדת בהיסטוריה האנושית'.⁵³ העבודה הזרה בשיטת הרמב"ם מובנת מתוך ראייתה כדת, והבנת האופן שבו ניתח הרמב"ם את הדתות השונות, דתות שכפופות כולן למכנים משותפים הנוגעים לבסיסו של המצב האנושי. נראה אם כן כי הרמב"ם רואה את מאפייני המצב האנושי, כפי שמצביע עליהם אלפאראבי, כמשפיעים ואולי אף גורמים לייסודה של העבודה הזרה.⁵⁴ מושאי העבודה הזרה הם גורמים חומריים, שהמון העם יכול לתפוס ביתר קלות, בניגוד לאמיתות האל המופשטת,⁵⁵ ולכן הם יכולים למלא את תפקיד הדימויים בהגות אלפאראבי.

זווית נוספת ניתן למצוא במורה הנבוכים. בהתייחסותו למהותה של העבודה הזרה אל מול ההגשמה, אומר הרמב"ם דברים אלו:

אבל אף על פי שהכופרים הללו מאמינים במציאות האלוה, מכל מקום כיוון שכפירתם עוסקת בחובה שהיא כלפיו יתעלה בלבד, כלומר בעבודה ובהערצה... הם ייחסו את החובה הזו לזולתו, **ודבר זה מביא להיעדר מציאות יתעלה מהאמנת ההמון**, כי ההמון אינו משיג אלא את מעשי הפולחן, לא את משמעויותיהם ולא את מהותו האמיתית של הנעבד על ידיהן – הביא דבר זה לחייבם בדין מוות...⁵⁶

הרמב"ם חוזר על טיעונו העקרוני בהלכות עבודה זרה, אלא שמרחיב אותו ומציין את החטא שבו. לפי התיאור המובא במורה, אותם כופרים בחרו בדרך הנהגת המון שאינה מסוגלת להביא אותו להכרה באל, שהרי היא מציבה את האל כגורם שמצווה

51 פיהמ"ש, שם, עמ' רלח.

52 ראו להלן. ייתכן שהשוואה זו מהדהדת את טיעונו של אברבכר אלראזי, המבקר את הדתות ההתגלותיות כולן בטענה שכל התגלות מעין זו היא שקר הנועד להשגת יתרון שלטוני בלתי הוגן. כמובן, הרמב"ם אינו מקבל את השיפוט השלילי של אלראזי וממילא גם לא את שוויון כל הדתות לעניין זה. ראו: S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, Leiden 1999, pp. 95–107.

53 סטרומזה, הרמב"ם, עמ' 93. התרגום של המשפט מאנגלית נעשה על ידי. יש להעיר כי אין פירוש משפט זה שהעבודה הזרה קדמה לאמונה המונותאיסטית, אלא שהיא הצורה הראשונית של דת פוליטית.

54 סטרומזה, הרמב"ם, עמ' 106.

55 ממקומות רבים בכתבי הרמב"ם עולה שהוא מקבל הבחנה עקרונית זו, ראו, בין היתר, מורה נבוכים א, לג-לה.

56 מורה נבוכים א, לו5.

על מעשי הפולחן אך אינו המושא שלהם, וכך האמונה באל האחד נשכחת מההמון; את התהליך הזה מתאר הרמב"ם גם במשנה תורה:

ונמצאו כל עם הארץ והנשים והקטנים אינן יודעין אלא הצורה של עץ ואבן וההיכל של בנין שנתחנכו מקטנותן להשתחוות להן ולעבדן ולהשבע בשמן.⁵⁷

עוד היבט ניתן להבין מהסתירות המצויות בהתייחסות הרמב"ם לעניין. במקום אחר הוא טוען כי העבודה הזרה מסיחה את הדעת מ"כל המועיל לשתי השלמויות".⁵⁸ כוונתו לשלמות הגוף ושלמות הנפש,⁵⁹ נראה שהקטע בפירוש המשנה, לפיו העבודה הזרה נדרשת להתקיימות השלטון, מצוי בסתירה: האלמנט הבסיסי ביותר המועיל ל'שלמות' הגוף הוא קיומו של גוף פוליטי,⁶⁰ והוא מוקד התועלת בדת העבודה הזרה שמתואר בפייהמ"ש ("ונתקיים להם על ידי כך השלטון"), כך שהעבודה הזרה – לפי פירוש המשניות – לא רק שאינה מסיחה את הדעת מכל המועיל לשלמות הגוף, אלא אף תורמת במידה מסוימת לשלמות זו!⁶¹ העבודה הזרה הרי הצליחה ביצירת התנאי הראשוני לשלמות הגוף והמרכזי בהשגתה, ואם כן, לא יתכן לומר שאינה מועילה כלל להשגת שלמות זו – לכל היותר היא מועילה בכל שהוא. שתי סתירות דומות נמצאות בכתבי הרמב"ם; זכור, בתיאור שבפתיחת הלכות עבודה זרה, הנימוק לייסודה הוא "הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים אלו"; אך במהלך מורה הנבוכים כותב הרמב"ם כמעט כבדרך אגב:

כי זאת [עבודה זרה] הדעה העוינת ליסוד התורה,⁶² מפני שלעולם לא יעבוד לכוכב אלא מי שמאמין⁶³ שהכוכב קדום, כמו שהבהרנו בחיבורינו כמה פעמים.⁶⁴

57 הלכות עבודה זרה, א, ב.

58 מורה נבוכים ג, כט.

59 וכן כתב מיכאל שורץ, שם, הערה 28.

60 מורה נבוכים ג, כז.

61 יש להבחין בין 'שלמות' (כמאל) ובין 'תיקון' (צלחא); ראו: M. Galston, 'The Purpose of the Law according to Maimonides', *Jewish Quarterly Review*, 69 (1978), pp. 27–51 (להלן: גלסטון, מטרות החוק). לשיטתה, מושג השלמות משמש בנוגע ליחיד ואילו התיקון משמש בנוגע לציבור, ובמקרים מסוימים התיקון הציבורי יבוא על חשבון השלמות האינדיבידואלית. אולם על כל פנים מובן שעל פי הרמב"ם לא ייתכן שלמות בלא תיקון קודם לה. אם כן, גם המוביל ל'תיקון' הוא בגדר 'מועיל' לשלמות.

62 'אלשריעה', מונח המתאר את התורה מצד היותה מערכת חוקים דתית; ראו: קרמר, נאמוס ושריעה; א' נוריאל, 'למשמעות המושג "שריעה" במורה נבוכים', בתוך: הנ"ל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 165–171 (להלן: נוריאל, שריעה).

63 במקור: 'אעתקאד', מונח המתאר החזקה מבוססת בדעה, בניגוד לקונוטציה של המילה 'אמונה' בעברית מודרנית הקשורה דווקא להחזקה בדעה הנעדרת ביסוס. ראו מורה נבוכים א, נ; להרחבה: א' נוריאל, 'מושג האמונה אצל הרמב"ם', דעת, 3-2 (1978), עמ' 43–47.

64 מורה נבוכים ג, מא.

הסתירה בין שני המקורות האלה ברורה אף יותר. כאן לא מדובר במאפיין של העבודה הזרה, אלא בעצם הסיבה לעבודתה. הרמב"ם אף מפנה למקומות אחרים בחיבוריו, בעוד שהמעין המכיר את מכלול חיבורים אלו ידע שהם סותרים את דבריו חזיתית. סתירה נוספת וברורה גם היא נוגעת לשאלת אמונת דת העבודה הזרה באלוה. הרמב"ם מטעים, מחד, כי 'העובד עבודה זרה אינו עובד אותה בהנחה שאין אלוה זולתה';⁶⁵ מאידך, הוא טוען בתוקף ש'ידוע שאברהם אבינו גדל בעדת הצאביה. שיטתם שאין אלוה זולת הכוכבים'.⁶⁶ סתירה זו מצטרפת לקודמת, והיא נוגעת למהותו היסודית של הפגם בעבודה הזרה: שהרי בראשונה מבחין הרמב"ם בחדות בין טעות עיונית הנוגעת למציאות האלוה, ובין טעות הנוגעת לחובת עבודתו; ואילו באחרונה הוא מציג את שני סוגי הטעויות כבאות כאחת בשיטתם של הצאביה. אכן, שיטתו המפורסמת של הרמב"ם היא ששימוש מכוון בסתירות מיועד להסתרת דברים נשגבים וסודיים מהמון העם.⁶⁷ לדעתי, המפתח הראשוני ליישוב הסתירות האלו הוא היכרות בטיעון היסטורי-פוליטי רמב"מי יסודי: הידרדרות הדת. כך לדוגמה הוא כותב באחת מאגרותיו המוכרות, על גזירת הכוכבים (אסטרולוגיה):

שאבותינו חטאו ואינם, לפי שמצאו ספרים רבים באלו הדברים של דברי החוזים בכוכבים – שדברים אלו הן עיקר עבודה זרה, כמו שבארנו בהלכות עבודה זרה – טעו ונהו אחריהן, ודימו שהן חוכמות מפוארות, בהן תועלת גדולה, ולא נתעסקו לא בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות, אלא דימו שאותן הדברים יועילו להם, ולפיכך קראו אותם הנביאים סכלים ואילים.⁶⁸

לפי דברים אלו, מה ש'הסיח את הדעת', פשוטו כמשמעו, מתקיימת הגוף, לא הייתה עבודה זרה במקורה, אלא האופן שבו היא נקלטה לאורך זמן. במקורה, המתואר

65 שם א, לו.

66 שם ג, כט.

67 שם, הקדמות, הסיבה השביעית. אמנם גם סתירות שונות מאלו נמצאות במורה נבוכים: הצורך בשימוש בהנחות יסוד גולמיות בעניין מסוים כדי לבאר עניין אחר שהמקום הנכון לבארו הוא במקום שונה. אולם הסתירה דנן אינה מסוג אלו האחרונות, שהרי הן פרק כט מהחלק השלישי של מורה נבוכים, הן הפתיחה להלכות עבודה זרה, מהווים עיקר הדיון בה. נמצאנו מוכרחים להסביר סתירה זו כ'סתירה מהסוג השביעי', כלומר השימוש בה נועד להסתיר היגד כלשהו מהמון העם, שאם היה גלוי אליהם – היה גורם לנזק כלשהו. בהסבר זה אני הולך בדרכם של רבים ממפרשי הרמב"ם הראשונים והאחרונים, כפי שנוסחה בבהירות אצל שטראוס, אופיו הספרותי. יושם לב, איני מקבל בהכרח את טענתו לגבי החשיבות המתודית של הסתירות או את האופן שבו הוא תופס את האוטוריזם הרמב"מי (ראו פתיחת המאמר), אלא דווקא את הסברו לעצם קיומן של הסתירות, באופן כללי. להבנות שונות במהות הסתירה מהסוג השביעי ראו: לורברבוים, הסיבה השביעית; פרקס, פרשנות, עמ' 67–90. אמנם סתירות אלו אמורות על ידי הרמב"ם ביחס למורה נבוכים עצמו, אך לדעתי ההסבר שמאחוריהן יפה גם לסתירות בין חיבוריו, שלא ניתן להסביר אותן כתמורה בדעתו שחלה לאורך הזמן, בהקשר זה, בגלל ההפניה ל'חיבוריני' רבים, וההפניה המפורשת לאותו קטע במשנה תורה, על אברהם וסביבתו עוברת הכוכבים בהמשך הפרק.

68 איגרות הרמב"ם, הרב יצחק שילת (מתרגם ומבאר). הדפסה שלישית ובה איגרות חדשות, השלמות ותיקונים, שני כרכים. ירושלים תשנ"ה, (להלן: איגרות), עמ' תפ.

בפירוש המשניות, ידעו מנהיגי העבודה הזרה שגזרות הכוכבים הן בגדר שקר המועיל לתיקון המצב הפוליטי, לכן לא התייחסו אליהן ברצינות; אך לאחר זמן עסקו בהם החכמים באינטנסיביות, מה שבא על חשבון עיסוק המועיל באופן קונקרטי לתקינות הגוף, כמו 'למידת מלחמה וכיבוש ארצות'. כאמור, לדעתי מדובר בעיקרון יסודי בכל הנוגע לתפיסה ההיסטורית-פוליטית של הרמב"ם; לפיכך הדמיון לנרטיב שכחת החוכמות ועיסוק בקליפותיהן שמציג הרמב"ם במורה נבוכים,⁶⁹ אינו מקרי לשיטתי – האסטרולוגיה, כאחד מאמצעיה של דת העבודה הזרה לכונן שלטון, גם היא מצטיירת כ'מחביאה' חכמה, והעיסוק בה כהיגדים אמיתיים על התנהלות העולם מצטייר כעיסוק בקליפה שלה, ולא במהותה – כלי לשליטה פוליטית, החיונית לתקינות ושלמות הגוף. גם מאפיין זה משותף לעבודה הזרה ולתורת משה: שכחת מהותן המקורית מובילה להסתת הדעת מהמועיל לשלמות, אם לשלמות הגוף במקרה העבודה הזרה ואם לשלמות הנפש במקרה של תורת משה. כלומר נצטרך לפרש את אמירתו של הרמב"ם על העבודה הזרה כמסיחת הדעת מהמועיל לשלמות, שהיא מוסבת על העבודה הזרה לאחר אובדן מסורת הסוד שלה שהוסתרה כדי להטעות את ההמון.⁷⁰ הבנה זו תסביר את הסתירות המובאות לגבי דת העבודה הזרה והאמונה באל. נוכל להבין שהפרק מציג את הדת שנוצרה אחרי אובדן מסורת העבודה הזרה המקורית. במצב זה שאחרי ההידרדרות, נשכחה הקריאה המקורית להאמנה באל האחד שבאה יחד עם הקריאה לעבוד את ברואיו, ובאופן דומה הוסטה תשומת הלב של חכמי הדת מהנהגת המדינה באופן יעיל אל חיצוניות המסורת שלהם. בנוסף, התיאור שלפיו אמונה בקדמות העולם היא תנאי הכרחי לעבודת כוכבים נכון לאחר שדת עבודת הכוכבים הרווחת הפנימה הידרדרות זו, והאמונה בקדמותו של העולם נעשית ליסוד בדת זו, מאחר שבלא האמנה באל, הכוכבים לא יכולים להיות ברואים. התיאור במורה נבוכים ג, מא, כמו שאר פרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים, עוסק דווקא במציאות שבזמן מתן תורת משה ואחריה, וזמן זה הוא הזמן שלאחר הידרדרותה של העבודה הזרה.⁷¹

אך עקרון הידרדרות הדת כשלעצמו לא יכול להיות הסוד שמוצפן על ידי הסתירה, מהסיבה הפשוטה שכל אחד מחלקיו נאמר בגלוי. יש להציע לדעתי כי התוכן הסודי נמצא בהשוואה שבין הידרדרות הדתות השונות – דת משה ודת העבודה הזרה.

זכור, תורת משה, לפי הרמב"ם, מביאה ל'תקינות הגוף', אך גם ל'תקינות הנפש', האפשרית רק לאחר השגת 'תקינות הגוף'.⁷² העבודה הזרה, כפי שמטעים הרמב"ם בפירוש המשנה, משיגה במקורה את התקיימות השלטון, שהוא תנאי הכרחי ל'תקינות הגוף' ולכן גם ל'תקינות הנפש'. אך לאורך זמן נכשלה העבודה הזרה כישלון מר, עד למצבה אחרי ההידרדרות – כמסיחה את הדעת מ'כל המועיל לשתי השלמויות'.⁷³ לפי הפילוסופיה הפוליטית שמאמץ הרמב"ם, יש שתי סיבות אפשריות

69 מורה נבוכים א, עא1–3.

70 וראו הדין בנרטיב זה לאור תפיסתו של אלפאראבי להלן.

71 ראו לדוגמה מורה נבוכים ג, לב.

72 מורה נבוכים ג, כז.

73 מורה נבוכים ג, כט.

לכך שמערכת חוקים מסוימת לא מובילה במידה הרצויה לתקינות הנפש – אפשרות אחת היא שאותם המנהיגים לא שואפים להשיג את תקינות הנפש, אך גם ייתכן שהם מסתפקים במועט מתוך ההבנה ששאיפה מעשית מוגברת לשלמות הנפש תוביל לאובדן המערכת הפוליטית עצמה. מרים גלסטון מנסחת היטב את המורכבות שבקביעה זו:

מייסדי הקהילות שנשלטות על ידי 'נאמוס' מעשה ידי אדם הם נביאי שקר כאשר הם נמדדים ביחס להבנה השגויה הספציפית שלהם בתכלית האדם, אך הם נביאי אמת כאשר רואים אותם כתורמים לתכלית השימור [של הקהילה הפוליטית], הנמוכה אך ההכרחית.⁷⁴

כלומר העובדה שדת העבודה הזרה לפי הרמב"ם פוגעת בתקינות הנפש ומנחילה דעות שגויות, אינה מעידה שבעיקרה כבר היא הייתה פגומה באופן מהותי ומובחנת מדתות שתכליתן היא תקינות הנפש. לא ניתן לקבוע בנחרצות אם היא שאפה לתקינות הנפש ונכשלה בכך, או לא שאפה כלל.

לאור הסברנו על תכליות העבודה הזרה ומימושן או אי-מימושן, דברי הרמב"ם על עליונות תורת משה מקבלים פשר חדש. תורת משה ייחודית ביכולתה 'ללמד אותנו את שתי השלמויות גם יחד' לא רק מול מקבילותיה הנוכחיות,⁷⁵ וגם לא מול מקבילותיה הקודמות, אלא כנגד ההידרדרות שעברה על מקבילותיה בזמן הנתינה, מקבילות שהיו בראשית ההיסטוריה ראויות במידת מה, ומועילות לכל הפחות לתקינות הגוף.

נמחיש את הריבוד הפרשני: מהזווית המוצגת במשנה תורה, ובעיני הקורא שלא עיין במורה נבוכים, ניתן להבין שעצם העבודה לאחד מן הברואים היא בעייתית, ללא קשר להשלכותיה. אלא שהקורא המומחה, שבקי גם במורה נבוכים, מבין שאין לנתק בין הפגם בעבודה זרה שמוצגת בראשית הפרק לבין התוצאות שמוצגות בהמשכו: שיבוש האמונה האמיתית באל. זאת מכיוון שהפגם נוצר מתוך שיקולים שהם נחוצים לפחות במידת מה, תקינות המצב הפוליטי. הקורא השלישי, שמפנים בנוסף לאלו גם את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, מכיר בזה שבאופן חלקי – תכלית ייסוד העבודה הזרה המקורית הושגה בשעתה, ותקינות הגוף נשמרה בהינתן מעשי העבודה הזרה לזמן קצוב בלבד, לאחר מכן הידרדרה והפכה לדת שמסיחה את הדעת מ'כל המועיל לשתי השלמויות'. לפיכך תורת משה, שתכליתה העיקרית לפי הרמב"ם היא לעקור את העבודה הזרה, מהפכנית וחותרת כנגד העבודה הזרה, אך לא חותרת תחת מטרתה המקורית והיסודית של העבודה הזרה, השגת השלמויות.⁷⁶

74 גלסטון, מטרות החוק, עמ' 34. התרגום מאנגלית נעשה על ידי יובהר, כי הקשר המאמר אינו דיון בדת העבודה הזרה אלא בדתות בכלל.

75 ראו להרחבה: נוריאל, שריעה; גלסטון, מטרות החוק; קרמר, הטבעי והאוניברסלי; Y. Shamir, 'Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in his *Guide of the Perplexed*', *The Jewish Quarterly Review*, 64 (1974), pp. 212–224.

76 מורה נבוכים ב, לט.

כהשלמה לכך נעמוד על משמעות 'נבואת השקר' בכתבי הרמב"ם. הגדרתה בכתביו ההלכתיים היא: 'שיתנבא בשם ה' אלא שיאמר מה שלא אמרו ה', או מה שאמרו יתעלה לזולתו ומיחס זאת לעצמו...'⁷⁷ אלא שהדיון במורה הנבוכים בנבואה מכריח אותנו להוציא אמירות מעין אלו ממשטן, שהרי המסקנה הברורה ממנו היא, בניסוחו החותך של חיים קרייסל:

תופעת הנבואה, כולל המשימה הנבואית, מובנת כולה במסגרת ההתייחסות הנטורליסטית... אף אלמנט אלוהי רצוני לא מוצג במסגרת תמונת ההשגה הנבואית. הנביא לא 'נבחר' על ידי האל בהשגתו יותר משהפילוסוף או מגיד העתידות 'נבחרים' ב[השגה] שלהם. תפקידו הציבורי של הנביא בהדרכת העם, זוכה על ידי הרמב"ם ליחס דומה ביסודו של דבר לתפקיד שנוטלים על עצמם הפילוסופים לחינוכם של אחרים לאור האמיתות שהם השיגו.⁷⁸

לפי הבנה זו, המובן הפשוט של 'דבר שלא אמרו האל' הוא חסר פשר, מאחר שגם פעולה אנושית מקורה מבחינה מסוימת בבריאתו של האל, ולכן האל 'אמר' לנביא את השגתו האמיתית באותו מובן שהוא 'אמר' לנביא השקר את השגתו השגויה. גם אם נתפוס את 'אמירת האל' כקידוד מורכב לטענה סיבתית – שנביא מסוים השיג כאמיתית טענה מסוימת בגלל האל, ולא כ'אמירה' כפשוטו – הקושיה תתחדד יותר, שהרי האל הוא סיבת כל הסיבות, גם של התובנות השקירות.

בעיה זו הטרידה כבר חוקרים רבים, ולאור דבריהם⁷⁹ נצטרך להבין את הדברים באופן הבא: נביא אמת הוא נביא שפועל למען השגת האמת, שהרי הדבר היחיד שנכון להגיד עליו שהוא 'רצון האל' הוא השגת האמת – 'כי לא תשביע את רצונו [של האל] אלא האמת',⁸⁰ ההתנבאות בשם האל מתבטאת בכך שהנביא מנחיל להמון את

77 רבינו משה בן מימון, ספר המצוות, תרגם לעברית, ביאר וההדיר: יוסף קאפח, ירושלים תשל"א, עמ' קצד (לא תעשה כז).

78 H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, p. 248. התרגום מהמקור האנגלי נעשה על ידי. ראו גם: א' גולדמן, 'נבואה ובחירה: פן כמס של תורת הנבואה של הרמב"ם', בתוך: ג' אפפל (עורך), ספר זכרון לשמואל קלמן מירסקי; מחקרים בהלכה ובאגדה, בספרות הדורות ובמחשבת ישראל, ירושלים וניו יורק תשל"א, עמ' רג-רי; י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 49–55.

79 ראו בין היתר: שם, עמ' 51–54; ז' הרוי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', עיון, כט, ג (תש"ס), עמ' 198–212 (להלן: הרוי ז.), פילוסופיה מדינית, בפרט שם עמ' 198–203; לורברבוים, חוק אלוהי, בעיקר עמ' 273–279; גלסטון, מטרות החוק; קרמר, הטבעי והאנוניברלי; ח' קרייסל, 'הרמב"ם על הדת האלוהית', בתוך: א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכות, ירושלים תשס"ט, כרך ב, עמ' 366–351, (להלן: קרייסל, הדת האלוהית), בעיקר עמ' 354–357. להסבר הפער בין עמדה אוטורית זו ובין העמדה האקזוטריה השונה, ראו בעיקר שם, עמ' 360–365. למעשה, יש שאף הציעו כי לפי הרמב"ם, גם נבואה שמתוארת במקרא כנבואת אמת יכולה להכיל תכנים שגויים: ראו: א' אבן-חן, עקדת יצחק בפרשנות המיסטית והפילוסופית של המקרא, תל אביב 2006, עמ' 32–56; והרצאתו של יוסף שטרן באותו עניין: <https://youtu.be/vrXegix-75g>.

80 מורה נבוכים ב, מז. יושם לב כי שם מובא הציטוט בהקשר שונה מעט; המסקנה הזו עולה בבירור לא על פי הציטוט הספציפי, וראו מגוון המקורות בהערה הקודמת.

האמונה במה שראוי להאמין בו, באופן ישיר ועל ידי פעולות שמביאות לכך.⁸¹ תורתו של נביא כזה תהיה 'תורת אמת'. הצד השני של המטבע הוא לגבי נביא שקר: השקר הוא היעדר האמת, ולכן לא רק הדיוט שתעה בעקבות שגיונותיו הוא נביא שקר. ייתכן גם 'נביא', אדם שזכה לשפע אלוהי, אך בגלל נסיבות שונות אינו מוביל את שאר העם להשגת האמת, אלא להשגת השקר; תורתו של נביא כזה תהיה 'תורת שקר'. אם הוא היה 'נביא אמת', הוא היה מוביל את העם להשגת האמת.

למעשה, הרמב"ם לא מזכיר את המנגנון שבאמצעותו מובילה העבודה זרה ל'התבססות מציאותו בהאמת ההמוני' את מנגנון זה נוכל להבין באמצעות הגותו של אבן-סינא. לפי אבן-סינא, הנביא חייב לתקן מעשים שיזכירו לעושה אותם את האל, וכך בכל פעם שהמון העם יבצע את אותן הפעולות הוא ייזכר בקיומו של האל וימשיך להאמין בו לאורך זמן.⁸² לפי הרמב"ם, רק הנביאים האמיתיים, שהגיעו לשלמות הכוח השכלי והמדמה גם יחד, מבינים שנבואתם הייתה מאת האל.⁸³ נביאים אלה, מאחר שהם אמיתיים, בהכרח קוראים את העם למטרת שלמות הנפש,⁸⁴ הבנת הדעות הנכונות. נראה כי העיון בעקבות הפילוסופיה הפוליטית של הרמב"ם יובילנו לפרש את העניין באופן מתוחכם יותר: העובדה שהנביאים האמיתיים מצהירים על נבואתם כבאה מאת האל קשורה בקשר בל יינתק עם העובדה שהם מכוונים את פעולתם להועיל להמון העם להשיג את שלמות הנפש: עצם ההצהרה על הוראותיהם המעשיות כבאות מאת האל, למרות שניתן להצהיר על כל פעולה – גם טבעית או אנושית כבאה מאת האל,⁸⁵ מזכירה להמון את קיומו של האל האחד ומובילה אותם אל שלמות הנפש. במקורם, מתקיים במעשי העבודה הזרה עצמם לפי הרמב"ם התנאי של אבן-סינא שהם מזכירים את האל.⁸⁶

אם כן, לא מן הנמנע שלפי הרמב"ם נביאי השקר של דת העבודה הזרה פעלו באופן האפשרי היחיד שעמד לנגד עיניהם, ואף על פי כן ייחשבו כנביאי שקר. לכן הקוראים בשם ה' לעבודה זרה הם **נביאי שקר**, ולא כוזבים בסתם, שהרי הם מצהירים על נבואתם כבאה מאת האל האחד והיחיד. נוכל לומר שהפסוק שמתאר את ימי אנוש כימים שבהם הוחל לקרוא בשם ה' מתיישב היטב עם תיאור הרמב"ם את ימי אנוש כימים שבהם נוסדה העבודה הזרה.

לאור המסקנות שעלו עד עתה, ניתן לפרש כך את תפיסת הרמב"ם את התיאור המקראי: בימים אלו נוסדה הציוויליזציה האנושית לראשונה, ציוויליזציה שמכוננת על ידי מנהיג, שחייב לפעול באופן מסוים דווקא. מנהיג זה, אם הוא נביא – בין נביא שקר בין נביא אמת – מדבר בשם ה' וקורא להמון לפעול על פי רצונו של האל כביכול, וכך מייסד את החברה האנושית, כלומר תחילת הציוויליזציה היא תחילתה של מערכת חוקים המיוחסת לרצונו של האל ושואפת להשגתם, מערכת שניתן לכנות הקריאה בשם ה'. אך תחילה זו באה יחד עם חילול הקריאה בשם ה', שהרי קריאה

81 מורה נבוכים ב, לז, וכן ג, נא. להרחבה ראו: רביצקי, הגות ומנהיגות, עמ' 18–25.

82 אבן-סינא, אנתולוגיה, עמ' 235.

83 מורה נבוכים ב, מה, בעניין חלומו של שלמה.

84 שם ב, לז.

85 שם ב, מח.

86 משנה תורה, הלכות עבודה זרה, א, א.

להמון לא יכולה להכיל מסר מופשט כל כך. לפי פירוש זה, המונותאיזם שהאמין בו אדם הראשון, המתואר במורה נבוכים א, ז, לא נעלם, והתחלת העבודה הזרה אינה תופעת הידרדרות לא מובנת, שלפניה ולאחריה האמונה הזדככה עם הזמן; היא בעצמה ראשית צמיחת הדתות ששואפות לתקינות הנפש. עם זאת, גם הידרדרותה בלתי נמנעת. ראשוני הנביאים השתמשו בדימויי העבודה הזרה באופן מחוכם, תוך ניצול אמונתו התמימה של ההמון בהם, על מנת להוביל את העם להשגת מטרות פוליטיות מסוימות. לאחר מכן עלו על במת ההיסטוריה אנשים שלא הכירו במורכבות זו, והאמינו בעצמם במערכת הסמלים של דת זו ובנבואתה בתמימות – בכך הם הובילו להפיכתה של דת העבודה הזרה למועילה פחות מראשיתה ומזיקה יותר ממנה. הסוד וחשיבות סודיותו נעשה ברור לאור הסבר זה. התפיסה ההמונית של הדת, כפי שמנסח אותה הרמב"ם בעצמו, היא תוצר התגלות כפשוטה – דיבור מצד האל כלפי בני האדם. כך הפרמטר לבחינת דתות הוא לא התוכן שלהן, אלא מקורן. הרמב"ם בדבריו אלו מעמיד תמונת עולם שונה: במסגרתה המאפיין שהופך את הדתות ל'אלוהיות' איננו המקור שלהן, שהוא 'אלוהי' במובחן מ'אנושי'; המאפיין הוא תוכנן, או ליתר דיוק התוצאות של המעשים והדעות שמונחלים במסגרתן. ידיעה של ה'תוצאות' הזו עלולה להיות הרת אסון: אילו קביעה זו הייתה מקובלת על ידי המון העם, הוא עשוי היה להסיק ממנה כי הדת נותנת את דבריה לשיעורין, ומאפשרת הפרה של חוקיה לפי שאלת מילוי הפונקציות הקונקרטיות, גם כאשר הפונקציות שעדיין ממלאות המצווה אכן חיוניות.⁸⁷

סיכום – עורמת החסד הנבואית והתפתחות הדת

לפי הניתוח שהוצג, העבודה הזרה מכילה מרכיב אינהרנטי לכל דת על פי הרמב"ם: היא זמנית, ובהכרח לא תוכל למלא את מטרותיה המקוריות באופן נצחי. הרמב"ם מדגיש ששלטונו של המלך המשיח, בהיותו השליט האידיאלי, יוכל להישמר משך אלפי שנים, אך אפילו הוא לא יישמר לנצח,⁸⁸ ועובדה היא שלשיטתו אפילו תורת משה, הנביא המושלם ביותר שיכול להימצא, איבדה חלק מתפקודה.⁸⁹ נמצאנו למדים שמייסדי העבודה זרה בימיו של אנוש לא טעו טעות אקראית, שלילית ביסודה בהכרח; כוונתם לא בהכרח סותרת את המטרה שהנביא־מנהיג האידיאלי אמור להציב כנגד עיניו, ובה תקינות הגוף והסדר הפוליטי יחד עם תקינות הנפש והשגת הדעות הנכונות על האלוהות. אלא שמוסד זה הוא בגדר טעות, שהרי "ההמון אינו משיג אלא את מעשי הפולחן",⁹⁰ וכך לאחר זמן, כשנאבדה המסורת

87 ראו משנה תורה, הלכות מעילה ח, ח.

88 J. L. Kraemer, 'On Maimonides' Messianic Posture', in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, volume 2 (1984) pp. 109-142 (להלן: קרמר, משיחיות), עמ' 112.

89 פיהמ"ש, סנהדרין, הקדמה לפרק חלק, עמ' קלט-קמ; קרמר, משיחיות, עמ' 110-112; לורברבוים, חוק אלוהי.

90 מורה נבוכים א, לו.

שעוברת בקרב החכמים המכירה בקיום האל ובנחיצות ההצהרה על קיומו,⁹¹ העבודה הזרה הפסיקה לתפקד כמועילה להשגת השלמויות.

ניתן להוסיף לראיות אלה את פירוש הרמב"ם למילה 'ילד'. לפי הרמב"ם, המונח 'ילד' מופיע במקרא במשמעות מושאלת: חידוש של דעה או מחשבה נחשב כהולדה.⁹² באופן זה, אדם הראשון לימד את שנת בנו דעות נכונות, ועל כן נאמר עליו ש'הולידו'. נראה שהדבר נכון גם על בנו של שם, אנוש, וגם הוא 'נולד' לא רק במשמעות ההולדה הפיזית אלא במשמעות ההבאה לכדי שלמות שכלית. זאת מכיוון שעליו נאמר בפרט, בפרק שלפני כן, שלידתו מקבילה ל'לידת' שם:

וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שם... ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש...⁹³

זכור, הרמב"ם מביא שאנוש עצמו, ולא רק בני דורו, היה "מן הטועים". ניתן אולי להציע לאור זאת שהוא היה בין נביאי השקר שיזמו את ייסוד העבודה הזרה, דווקא מתוך השגה נבואית שבאה לכונן את העם אל 'תקינות הגוף' ו'תקינות הנפש': תיקון הסדר והחוק המדיני יחד עם ההדרכה לקראת השגת אמונות מטאפיזיות אמיתיות. הנהגתו של אנוש מבטאת כנראה שלב משלבי התפתחות הדת לפי אלפאראבי, מעין השלב שבו החוק הוא 'קדם-אלוהי',⁹⁴ במובן זה שהוא מוסק מהתבוננות רציונלית, אך אינו מוצג כתוצר של התגלות, שהרי במסגרת התיאור בהלכות עבודה זרה, נביאי השקר' הופיעו רק אחרי אנוש. על כל פנים, פולחן הברואים הוא למסגרתו של אנוש ובני דורו הדרך 'לקרוא בשם ה', למלא את תפקידו הקבוע של הנביא המחוקק, המכונן חברה במסגרתה בני האדם מובלים לעבר השגת שלמות הנפש ושלמות הגוף, בהתאמה לנסיבות הפרטיקולריות.

לאור זאת יש לברר – מהי בדיוק ה'טעות' שטעו מייסדיה של העבודה הזרה, תהא זו רליטיבית או אוניברסלית? כדי להבהיר את התשובה לשאלה זו, יש להבין לא רק את הטעות עצמה אלא גם את ההיגד החיובי האמיתי, שאי-הכרה בו היא הטעות. בשביל לנסח את אותו ההיגד החיובי יש למצוא ראשית כל את הפרדיגמה שאליה הוא משתייך. אינטואיטיבי לטעון כי העבודה הזרה היא טעות מטאפיזית; אך בחינה של הפרדיגמה המטאפיזית שאומצה על ידי הפלאספה, האסכולה הניאראריסטוטלית

91 על נרטיב אובדנה של המסורת האזוטית אצל הרמב"ם על רקע ההגות האסלאמית ראו מיכאלס, גילוי. סקירתו של מיכאלס ממוקדת בפרספקטיבה של הפילוסוף הימנימי המנסה לשחזר את המסורת האבודה, אולם כוחה יפה גם להבנת שכחת המסורת כאיום הניצב תמידית ומתמשך לאורך ההיסטוריה לא פעם.

92 מורה נבוכים א, ז.

93 בראשית ד 25–26.

94 לחלוקה זו בהגות אלפאראבי, ראו: מהדי, אלפאראבי, עמ' 208–216; אלפאראבי, השגת האנוש, עמ' 44–45, לתרגום העברי ראו: ש' הרוי, 'הערה על הפראפראזות של כתבים מדיניים לאלפאראבי בספר "ראשית חכמה"', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 729–741, בפרט עמ' 740–741. להתקבלותה בשיטה הרמב"ם, ראו: ברמן, תלמיד אלפאראבי, עמ' 200–202; קרמר, הטבעי והאוניברסלי, עמ' 73–76; לדיון בחלוקה זו במנותק ממקורותיה ראו: קרייסל, המחשבה הפוליטית, עמ' 33; הרטמן, התמודדות.

האסלאמית, תשלול הבנה זו – כפי שהראינו לעיל, טעותה של דת העבודה הזרה אינה תיאורטית כי אם מעשית – החלה שלה פוגעת בהשגת תקינות הגוף ותקינות הנפש. כמו שאר הוגי סיעה זו והנלווים עמה, הרמב"ם בחיבורו 'מילות ההגיון' מחלק בין החכמות המעשיות לחכמות העיוניות;⁹⁵ דת העבודה הזרה, כל מהותה היא מעשה, גם אם יש לה מקורות עיוניים והשלכות עיוניות. בניגוד ל'מציאות האלוה' ותאוריו – שאינו גוף וכיצא בזה, החובה כלפי האלוה אינה מהווה חלק מהפרדיגמה המטאפיזית אלא מזו הפוליטית.

אם כן, לא ברור כיצד הטעות וההיגד החיובי המנוגד לה ישתייכו לתחום המטאפיזיקה. נראה לעומת זו לומר, שהפרדיגמה היא המדע הפוליטי כפי שזה עוצב בידי הפלאסופה, זו שאלפאראבי היה מייסדה. הן בדבריו של אלפאראבי בעניין המחשבה הפוליטית והן בדבריו של אַבן־סינא בעניין, חובתו של הנביא לדאוג לידיעת ההמון את קיומו של האל, באופן שפוגע בתקינות הנפש. ייתכן כי מדובר בטעות בשיקול הדעת להשגת תכלית תקינות הנפש.

שיוך הטעות לתחום משתכלל כאשר שמים לב לאופן שבו חרג הרמב"ם מהוראתם של אלפאראבי ואַבן־סינא בנושא זה. שלמה פינס הראה כבר כי הרמב"ם קיבל הלכה למעשה את קביעתם של המונחידון בשאלת חובתו של המנהיג לכפות את ההאמנה באמת,⁹⁶ בניגוד לתפיסה המשתמעת מהפילוסופיה הפוליטית של אלפאראבי ואַבן־סינא, שלפיה חובת הנחלת האמת, מעבר לסטנדרטים בסיסיים, תלויה בנסיבות הקונקרטיות, הרמב"ם קבע לדורות במסגרת ההלכה היהודית את אמונת גשמות האלוה ככפירה באופן שאינו משתמע לשתי פנים. באופן זה נוכל להסביר שמושג העבודה הזרה במשנת הרמב"ם עוצב, למעשה, על ידי סינתזה אקלקטית של לפחות שלוש אסכולות שונות. הראשונה היא המסורת היהודית־רבנית, שהקורפוס ההלכתי שלה מכיל בתוכו את מושג העבודה הזרה, אך משמעותו גולמית וצרה הרבה יותר, ואינה כוללת את הפנים הרבות שמעניק לו הרמב"ם; השנייה היא הפילוסופיה הפוליטית מבית מדרשם של אלפאראבי ואַבן־סינא, שמתארת את מכלול מהותה: המניעים לייסודה מצד מנהיגיה הראשוניים ואת אופן הידרדרותה, אך בה כשלעצמה לא מצויה הסיבה לשיפוט העבודה הזרה בחומרה רבה כל כך – לא התשתית ההגותית לשיפוט זה ולא ההוקעה הקונקרטית של עובדי העבודה הזרה; השלישית היא המכנה המשותף לפוליטיקה המעשית של המונחידון – חובת הכפייה האוניברסלית על האמונה בדוגמות מרכזיות. זו מאפשרת להבין היטב את הדחייה המופרזת של העבודה הזרה בימי תורת משה, שבאה למרות הצורך בעבודה הזרה בימי אנוש.

במסגרת הסתכלות זו ניתן אף לומר שהעבודה הזרה עצמה אינה טעות אוניברסלית, אלא רק מוצגת ככזו מנקודת מבטו של הרמב"ם, ולכן יש לנסח באופן

95 רבינו משה בן מימון, מילות ההגיון, תרגום משה אבן תיבון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 73–76; אלפאראבי, חיבורים פוליטיים, עמ' 72; אַבן־סינא, אנתולוגיה, עמ' 63.

96 ש' פינס, 'הרצאה על מורה הנבוכים לרמב"ם', עיון, מז (1998), עמ' 115–128, ובפרט עמ' 118–121. להרחבה ראו: ש' סטרומזה, 'הרמב"ם: הוגה "פונדמנטליסטי"?', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכות, ירושלים תשס"ט, כרך ב, עמ' 453–464.

זהיר יותר את הטעות שבעבודה הזרה. מרכיב בתיאוריה הפילוסופית של אלפאראבי הוא ההבחנה שבין טענות פילוסופיות אוניברסליות שמוצגות מתוקף העובדה שהן אמת, ובין טענות דיאלקטיות פרטיקולריות, שמוצגות על סמך פנייה להנחות היסוד המוסכמות על קהל השומעים, ובמטרה להגן על הדת המקובלת ושלטונה. אכן, מספר חוקרים טענו שהרמב"ם משתמש במתודה הדיאלקטית כדי להגן על יסודות הדת היהודית.⁹⁷ יואל קרמר פירט טענה זו והראה כי בדינוני הפוליטיים של הרמב"ם מצויים שני רבדים: זה האוניברסלי וזה הפרטיקולרי. האוניברסלי מגיע למסקנות על סמך הנחות היסוד של הפילוסופיה הפוליטית הכללית שנתפסות כאמת באופן לא תלוי בהסכמה עליהן, ואילו הפרטיקולרי – על סמך פנייה באופן דיאלקטי להנחות היסוד המוסכמות על קהל השומעים, עם ישראל. הדוגמה הבולטת שמציג קרמר היא הבלעדיות של תורת משה כתורה אלוהית ומושלמת: היא סותרת במידת מה את הקביעה הפילוסופית שמציג הרמב"ם עצמו שלפיה כל חוק שמכוון להשגת תקינות הנפש הוא חוק אלוהי. הסתירה נפתרת כאשר מפרשים שהקביעה בדבר בלעדיות תורת משה היא קביעה פרטיקולרית ודיאלקטית: היא נועדה לעיצוב המוסכמות שבתוך האומה ולצרכים שונים.⁹⁸ לא מתחייב מכך שהיא מעין 'שקר אציל' אפלטוני,⁹⁹ ונאמרת מהשפה ולחוץ בלבד לצרכים פוליטיים; ייתכן שמוסכמה זו

- 97 שם, עמ' 200–203; שטראוס, אופיו הספרותי, עמ' 168–169; S. Pines, 'Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and Jewish Thought', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5 (1976), pp. 105–125, בפרט שם עמ' 106–107; J. L. Kraemer, 'Maimonides' Use of (Aristotelian) Dialectic', in: R. S. Cohen, H. Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht 2000, pp. 111–131 (להלן: קרמר, דיאלקטיקה); A. L. Ivry, 'The Logical and Scientific Premises of Maimonides' Thought', in: A. L. Ivry et al (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 63–97, במיוחד עמ' 89–90; י' קרמר, 'על אריסטו והמתודה המדעית לפי הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן), עמ' 193–224, ובפרט עמ' 221–224; ראו גם: ע' מיכאלס, "'אפילו על הפילוסופים': עיון בתפקוד המונח "תקליד" במורה נבוכים ובמקורותיו ההגותיים", דעת, פג (תשע"ז), עמ' 7–45, במיוחד עמ' 23–24, עמ' 35–42 והערה 68. אלו טוענים כי מורה נבוכים כמכלול הוא חיבור 'תיאולוגי'/'כאלמי' פרטיקולרי שנועד להגן על הדת היהודית. אצל קרמר, יסודי התורה ואלפאראבי, טענה זו מוצגת על פרטיקה – הדעות שמציג הרמב"ם כיסודי התורה ביחס לתפקיד שמייחס אלפאראבי לכאלם. בתגובה לטענות אלה, זאב הרוי בא לחדד כי הרובד 'כאלמי' של מורה הנבוכים הוא זה האקזוטרי בדיוקא, וזה האזוטרי דוחה את אותן הקביעות: W. Z. Harvey, 'Why Maimonides was not a Mutakallim', in: J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, Oxford 1991, pp. 105–114. ראו גם: אבירם רביצקי, 'בין "אמונות ודעות" ל"מורה הנבוכים": על מאפייניה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בתוך: ב' בראון ואחרים (עורכים), על דעת הקהל; דת ופוליטיקה בהגות היהודית: ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, כרך א, עמ' 287–317. הרוי ורביצקי מראים את הפער האפיסטמולוגי שבין הרמב"ם והכאלם, אולם גם לשיטתם – הרובד האקזוטרי של דברי הרמב"ם אכן מתפקד כחיבור כאלמי. זהו למעשה 'הצד השווה שבהם' שמציג קרמר במאמריו. קרמר, הטבעי והאוניברסלי, עמ' 76–81; גלסטון, מטרות החוק, עמ' 200–202. להפניות למקורות של הקביעות בפסקה זו, ראו שם.
- 98 ראו: אפלטון, הפוליטיאה, ספר ג', 414–415. (כתבי אפלטון, תרגם מיוונית י"ג ליבס, כרך ב', תל אביב תשי"ז, עמ' 282–285).

התקבלה גם בדעתו של הרמב"ם עצמו, אולם לא באופן פילוסופי-מוכח.¹⁰⁰ גם הצגה של דת העבודה הזרה כנחותה יכולה להלווה היטב פרשנות זו: לא ניתן להוכיח פילוסופית שהעבודה הזרה היא נחותה, ולכן אינה טעות ביחס לאמיתות הפילוסופיות; אך היא טעות ביחס לאקסיומה המקובלת ללא כל ספק, שיש לעבוד רק את האל האחד, אקסיומה שמסתייעת בתפיסה הפילוסופית על מהותה של הדת. משמעות הטענות הללו צריכה להיות מובנת לאור דרך הצגתו של אלפאראבי את המקרה ההיפותטי שבו דת מסוימת נוסדת על אדני הפילוסופיה, אך נמסרת להמון בסמלים. במקרה זה, לאחר זמן, ההמון שלא היו מודעים לעובדת התבססותה של הדת על הפילוסופיה, יטעו בהבנתם את הסמלים ויסברו שהם בעצמם האמת, ולפיכך מנוגדים למסרים הפילוסופיים. במקרה כזה, כדי להשיב את הדת למוטב – דת פילוסופית שתורמת לשלמות הנפש, יצטרכו הפילוסופים לשכנע את ההמון בכך שהסמלים שמשמשים בדת לתיאור האמיתות הם סמלים ולא אמיתות בעצמותם. אפשרות אחרת תהיה שהפילוסופים יאלצו למרוד בדת הזו ולהקים דת משלהם.¹⁰¹ בתמונת העולם ההיסטורית של הרמב"ם עצמו, אברהם פעל על ידי האפשרות השנייה, ומרד בדת שאולי לכתחילה הייתה מבוססת על פילוסופיה, בגלל עומק הטעות שהגיעו אליה;¹⁰² משה היה במעין מצב ביניים, מחד הוא השיב את עם ישראל למסורת אבותיהם, ולא יצר מסורת חדשה, מאידך הוא הפך את המסורת הזו לדת ממוסדת, המסוגלת להתקיים לאורך זמן רב יותר.¹⁰³ אלא שלא די בכך: הרמב"ם בעצמו נמצא גם הוא על אותו הציר, ומגמתו היא לשכנע את ההמון בהרמוניה שבין הדת לפילוסופיה, הרמוניה שמוכחשת על ידי העם.¹⁰⁴

טענה זו תהלווה היטב את ההצעה הפרשנית המוזכרת לעיל בדבר דעתו הסודית של הרמב"ם על שינוי והתפתחות הדת. לפי הצעה זו, ברובד האזוטרי-פילוסופי הרמב"ם קיבל את העמדה שרואה הכרח בשינוי הדת בהתאם לנסיבות. אך הרמב"ם אימץ בנוסף לכך ראייה פרוגרסיבית-משיחית של ההיסטוריה; היא יכולה להתקדם לעבר השגת התכלית העליונה במתניות. כדי שהתקדמות זו תושג כל זיכרון של הוראת האמת התורנית מוכרח לבוא עם דחייה של ה'אמצעי' שבא בשלב שלפניו, דחייה שמתבססת על נטייה קיצונית לצד ההופכי ואף הגזמה מסוימת. כלומר, יש הכרח לדגול באופן אקזוטרי, דיאלקטי-טורי בטענה ההפוכה – שהתורה מעולם לא

100 נקודה זו מהווה לדעתי אבן פינה מתודית, כנגד גישת הפרשנות המכוונת להבין את 'דעתו האמיתית' של הרמב"ם. להצעה בכיוון דומה, ראו שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 258–272, וכן ניסוחו של עומר מיכאליס, בתגובתו להרצאה של יוסף שטרן, הערה 6 לעיל: 'ייחודו של הרמב"ם איננו, לדעתי, בהצפנה מחוכמת של דעותיו, אלא בהעמדת קורפוס הגותי אשר מחזיק את מתחיו הפנימיים בלא לקרוס לחוסר פשר'.

101 מהדי, אלפאראבי, עמ' 222–224.

102 משנה תורה, הלכות עבודה זרה, א, א.

103 שם, הלכה ב; הרטמן, התמודדות.

104 ראו בין היתר: מורה נבוכים ב, יא; פיהמ"ש, סדר נזיקין עמ' קלו; איגרות, עמ' שמ–שמא, שמו; ברמן, תלמיד אלפאראבי; קרמר, משיחיות; י' יובל, 'משה Redivivus: הרמב"ם – כ"עוזר למלך' המשיח, ציון, עב (תשס"ז), עמ' 161–188; ז' הרוי, פילוסופיה מדינית; קרייסל, הדת האלוהית; לורברבוים, חוק אלוהי.

השתנתה ולעולם לא תשתנה. כאמור, הצעה זו נוגעת לא לעבודה הזרה בלבד. היא מבחירה היטב את שאלת שינוי ההלכה לאורך הזמן, וגם את שאלת התיאורים המגשימים שבתורת משה: זאב הרוי טען כי המסר הסמוי של פרקי המונחים במורה הנבוכים הוא העובדה שהפרשנות ה'פילולוגית' של הטקסט אינה זהה עם הפרשנות ה'פילוסופית' שלו: כלומר, המשמעות המילולית של תיאורי האל אשר נמצאים בתורת משה אכן מגשימה, והבחירה לפרש אותם על דרך משל היא הכרעה מודעת לסטות מהפירוש המקורי של הטקסט.¹⁰⁵ לדעתי, לאור הדברים שהצגתי לעיל, ניתן להציג את תורת אנוש, תורת משה ותורת הרמב"ם על אותו ציר. משחר ההיסטוריה, עומדות מסקנותיהם הפרדוקסלית של אַבְּן־סִינָא ואלפאראבי, שהנביא המחוקק מוכרח לשקר להמון כדי שיוכו במקצת האמת ובתקינות הסדר החברתי. כך גם עומדות המסקנה שכל דת המכוננת על ידי סמלים, עשויה להידרדר, והאמיתות העומדות בבסיס הסמלים האלה להישכח, בהשאירן את חיצוניות המשלים והסמלים כאמת האלוהית עצמה. הרמב"ם ממוג טענה זו עם התפיסה שלפיה האל, שהנביא פועל מתוקף חכמתו, נוהג במתינות ו'עורמת־חסד' עם העם, באופן כזה שאינו מודריך אותם ישירות אל המצב האידיאלי, אלא לאטו. כך, עם התקדמות ההיסטוריה, מסוגל הנביא 'להערים הלאה', לחלץ את בני האדם מהמקום שאליו הם הידרדרו יחד עם הדת ה'מקולקלת'. תורת אנוש כוללת בתוכה את הקריאה לעבודה הזרה, שמביאה בטווח הארוך להכחשת מציאות האלוה; תורת משה, שבאה לדחות את העבודה הזרה שנוסדה מהצורך בדורו של אנוש והלאה, דוחה בתיאור אנתרופומורפי של כעס האל את העבודה הזרה מכיוון שזו הייתה בעוכריהם של נביאי הדור הקודם;¹⁰⁶ המסורת הפילוסופית האזוטית של תורת משה שהייתה טמונה בה מראשיתה בדבר אי־גשמותו של האל נשכחת לאורך הזמן. תורת הרמב"ם משחזרת את המסורת האזוטית שבדבר אִי־הגשמות, המוטבעת בתורת משה, ובכך היא מתקדמת מעבר לה על ידי הכחשה גלויה של האמונה בגשמות האל.¹⁰⁷ אך גם תורה זו עדיין אינה כוללת בהוראה להמון העם את הדרישה לוותר על כל תיאור חיובי של האל: היא מתחשבת במסקנה הפרדוקסלית וכוללת דימויים אנתרופומורפיים מסוימים בהתאם למצבו של ההמון.¹⁰⁸ לפי הרמב"ם, בימות המשיח האידיאליים אף שימוש מעין זה בדימויים לא יהיה:

105 ד' הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 5–23. טענה זו של הרוי עקבית עם יחסו לשאלת שינוי והתפתחות הדת; השוו' ד' הרוי, פילוסופיה מדינית. ראו גם את העקביות שבתגובותיו של לורברבוים: לורברבוים, חוק אלוהי, עמ' 254–255 והערה 13, 293–297 והערה 123.

106 מורה נבוכים א, לו; להרחבה ראו: ח' כשר, 'מיתוס "האל הכועס" במורה נבוכים', אשל באר שבע: פרקים במחשבה היהודית לדורותיה, ד (תשנ"ד), עמ' 95–111.

107 לניתוח של הוראת הרמב"ם לדורו מפרספקטיבה דומה ראו: קרייסל, הדת האלוהית, בעיקר עמ' 365–366.

108 ברור וידוע כי תורת התארים שהתווה הרמב"ם במסגרת מורה נבוכים א, נ–ס לא מופיעה בחיבוריו ההלכתיים־אקזוטריים. שם, מחמת התפיסה שתארי האל צריכים להישאר אקזוטריים (מורה נבוכים א, לה) הרמב"ם מסתפק באמירה שהאל עצמו אינו גשמי, וכל תיאורי האל שבאו בספרי הנביאים הם משל (הלכות יסודי התורה, א, ט), ומזהיר באופן כללי מריבוי תארים שלא

וכיוון שרבו לו יתעלה השמות האלה הנגזרים מן הפעולות, הטעה הדבר חלק מהאנשים והביאם לייחס לו תארים מרובים כמספר הפעולות שנגזרו מהן. לכן הבטיח (ה') שבני האדם יזכו בהשגה שתסיר מהם את הבלבול הזה, ואמר: "ביום ההוא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד" (זכריה יד ט), כלומר שכפי שהוא אחד כך הוא ייקרא אז בשם אחד בלבד, והוא המורה על העצמות לבדה, ואינו נגזר.¹⁰⁹

בכל שלב מזדככת האמונה יותר ויותר, וכל זה באופן אחד: בכל שלב משלבים אלה פועלים המאפיינים האנושיים האוניברסליים שמצריכים את 'עורמת-החסד' הזו, הגשמת המופשטים, עוד מתורת העבודה הזרה של אנוש.

לצורך במסגרת התפילה (הלכות תפילה, ט, ז). הרמב"ם בעצמו משתמש בדימויים רגשיים על האל במשנה תורה. ראו לדוגמה הלכות דעות, ו, ד; עבודה זרה, א, ג; תשובה, ז, ו-ז. מובן כי הרמב"ם משתמש באלו כמשלים, אך גם הוראה זו סותרת כביכול את הוראתו בפרקי התארים שבמורה הנבוכים.

מורה נבוכים א, סא. אביעזר רביצקי הראה כי יש שתי משמעויות לימות המשיח בהגות הרמב"ם, אחת ריאליית המתממשת במסגרת פוליטית ברורה והשנייה היפותטית-אידיאלית שלכאורה לא יכולה לבוא לידי ביטוי כמכלול של חברה פוליטית. ראו: א' רביצקי, "כפי כוח האדם": ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בתוך: הנ"ל, על דעת המקום, עמ' 74–104, ובפרט עמ' 74–87. פתרון אפשרי של סתירה זו יכול לבוא על דרך הצעתו של קרייסל, הדת האלוהית, שמעלה הצעה הדומה בכללותה לזו שהוצעה פה.