

Maimonides' Interpretation of the Story of 'The Nobles of the Children of Israel' (Exodus 24:9-11)

Eliezer Hadad, Herzog College and Hebrew University of Jerusalem

Abstract

The story of 'the nobles of the children of Israel' (Exodus 24:9-11) deals with the relationship between God and the prime matter of Earth. Although it is possible to create a continuous interpretation of this story from the *Guide of the Perplexed*, the phrase 'the like of the very heaven for clearness' (Exodus 24:10) is not interpreted in the book. Instead, it can be deduced from Maimonides' interpretation of the Mishna. In the first part of the article, I suggest an explication of Maimonides' interpretation of the story, based partly on the interpretation of the Mishnah. In the second part of the article, I argue that this verse was deliberately not interpreted in the *Guide of the Perplexed* in order to allow ambiguity regarding the sin of 'the nobles of the children of Israel'.

תקציר

'מעשה לבנת הספיר' (שמות כד, ט-יא) מספר על ראייתם של 'אצילי בני ישראל' את האל והוא עוסק לפי הרמב"ם ביחס בין האל לחומר הראשון של הארץ. למרות שאפשר ליצור פרשנות רציפה לסיפור זה מתוך מורה נבוכים, הפסוקית 'וכעצם השמים לטהר' (שמות כד, י) לא נתפרשה בשום מקום בספר. עם זאת, אפשר להסיק את פירושה מתוך פירוש הרמב"ם למשנה. בחלק הראשון של המאמר אציע את פירושו של הרמב"ם לסיפור, הנסמך בין השאר על פירוש המשנה. בחלק השני של המאמר רצוני לטעון שפסוקית זו לא נתפרשה במורה נבוכים כדי לאפשר דו-משמעות בנוגע לחטא 'אצילי בני ישראל'.

פירוש הרמב"ם למעשה 'לבנת הספיר' (שמות כד 9-11)*

אליעזר חדר

האוניברסיטה העברית בירושלים ומכללת הרצוג

מבוא

הרמב"ם הבין שמעשה 'לבנת הספיר' מתאר את ההשגה הנבואית של 'אצילי בני ישראל' בנוגע ליחס שבין האל לבין החומר הראשוני של הארץ. יחס זה עמד בבסיס המחלוקת בין הדעות השונות בפילוסופיה של ימי הביניים בנוגע לשאלת חידוש העולם או קדמותו.

השאלה מהי עמדתו האמיתית של הרמב"ם בנוגע לחידוש העולם או קדמותו, היא מן השאלות הסבוכות ביותר במורה נבוכים. היא נתונה במחלוקת בין פרשני מאז ימי הביניים ועד ימינו.¹ הרמב"ם מציג במורה נבוכים ב, יג שלוש שיטות בנושא זה, אך פרשני הרמב"ם הביעו ארבע עמדות בנוגע לדעתו האמיתית.² [1] יש שטענו שהוא אוהז בתפיסת חידוש העולם יש מאין,² [2] יש שטענו שעמדתו דומה לעמדת אפלטון על בריאת העולם מחומר קדום,³ [3] יש שטענו שהוא אוהז בעמדת אריסטו

* אני מודה למורי פרופ' זאב הרוי, ל ידידי ד"ר אסתי איזנמן, ד"ר חנוך גמליאל, ד"ר יוסי מרציאנו וד"ר שלום צדיק ולשני הקוראים האנונימיים על הערותיהם.

1 א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים תשנ"א, עמ' 142-181 [פורסם לראשונה במחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו), עמ' 23-69]. להערות נוספות על עמדותיהם של פרשני ימי הביניים ראו: L. Kaplan, 'Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy', *Harvard Theological Review*, 70 (1977), pp. 233-256. בהערות הבאות אציין את שמותיהם של פרשני ימי הביניים לפי עמדותיהם. כיבלוגרפיה רחבה בנושא ראו: י"י דינסטאג, 'בריאת העולם במשנת הרמב"ם: כיבלוגרפיה', דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 267-247. בשנים האחרונות נכתבה עבודת דוקטור בנושא זה. ראו: D. Lemler, 'Création du monde et arts d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe-XVe siècles)', Thèse de doctorat de Philosophie, école doctorale de Ecole pratique des hautes études, 2015.

2 בימי הביניים אחזו בפירוש זה אפודי, שם טוב, אברבנאל והרב מרדכי יפה. בין חוקרי זמננו, ראו: י"י גוטמן, 'בעיית מקריות המציאות בפילוסופיה של הרמב"ם', דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 119-135; ר' רביצקי, 'חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם', תרביץ, לה' (תשכ"ו), עמ' 333-348; קפלן (לעיל הערה 1), עמ' 248; R. Weiss, 'Maimonides on the End of the World', *Maimonidean Studies*, 3 (1992-1993), pp. 195-218; K. Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge 2005; D. Davis, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford 2011, pp. 26-42.

3 H. Davidson, 'Maimonides' Secret Position on Creation', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, MA 1979, pp. 26-40, עברי, 'בריאת העולם לפי הרמב"ם', ספר היובל לשלמה פינס, חלק ב (מחקרי ירושלים במחשבת

שהעולם קדמון,⁴ [4] ויש שטענו שהרמב"ם אוהז בעמדה ספקנית.⁵ חוקרי הרמב"ם פיתחו מתודות שונות כדי לעמוד על דעתו האמיתית. במאמר זה ברצוני לטעון שפענוח פרשנות הרמב"ם למעשה 'לבנת הספיר' (שמות כד 9-11), שולל את התפיסה האפלטונית ומותיר את עמדת אריסטו ועמדת התורה בנוגע לחידוש העולם כעמדות אפשריות.

הרמב"ם מייחס לאצילי בני ישראל טעות בהשגתם, בד בבד עם ההכרה בכך שיש בהשגתם אמת חלקית. הוא סבר שיסודה של טעות זו בכך שהם התאמצו להשיג השגה שהיא למעלה מכוחם האינטלקטואלי. היא נגרמה לדעתו מכך שהם לא התקדמו בלימודם בסדר הראוי, אלא 'התפרצו, הפליגו במחשבותיהם (אפְּרָאָהִם)' והשיגו. אלא שהשגתם לא היתה שלמה.⁷

הסיפור ודאי הטריד את הרמב"ם בגלל התיאורים הגשמיים של האל המצויים בו ולכן הוא פירש אותו על פי דרכו באמצעות ייחוס רב-משמעות למילים המרכיבות אותו. מהשבת פרקי מורה נבוכים אלו על אלו, אפשר לבסס פרשנות רציפה לסיפור קצר זה.⁸ אך מתברר, שקיים שבר פסוק אחד שאינו מתפרש בשום מקום במורה

ישראל, ט), ירושלים תש"ן, עמ' 115-137. עברי הציע עמדה מעין אפלטונית, שבה אין חומר קדמון, אך קיים 'משהו' שאינו ישות אך גם אינו אין. דומני, שאפשר לראות בניסוחיו המפותלים גרסה מסוימת של החומר הקדום עצמו ולא 'משהו' קדם חומרי. N. Samuelson, 'Maimonides' Doctrine of Creation', *Harvard Theological Review*, 84 (1991), pp. 249-271; T. Rudavsky, *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany, New York 2000, pp. 30-37

4 בימי הביניים אחזו בפירוש זה שמואל אבן תיבון, נרבוני וכספי. ראו: א' רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של "מורה נבוכים"', עיונים מימוניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 81-106 [פורסם לראשונה בדעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 19-46]. בין חוקרי זמננו ראו: L. Strauss, 'The Literary: Character of the Guide of the Perplexed', *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952, pp. 38-94; W. Z. Harvey, 'A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle', *Harvard Theological Review*, 74 (1981), pp. 287-301.

5 S. Pines, 'The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (above note 3), pp. 82-109; 3; מ"צ נהוראי, 'כיצד ניסח הרמב"ם את השקפתו על הבריאה', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 119-126; א' נוריאלי, 'חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם', גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 40-25; י' שטרן, החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, תרגם: יורם נבון, ירושלים ובני ברק תשע"ז; ספקנות ביחס לראיות בנוגע לאל ראו: W. Z. Harvey, 'Maimonides' First Commandment, Physics, and Doubt', in: *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Norman Lamm*, eds. Y. Elman and J. S. Gurock, New York 1997, pp. 149-162

6 כל הציטוטים מן המקור הערבי לקוחים ממהדורת יואל, דלאלה; אלהאריין, לרבנו משה בן מימון, המקור הערבי לפי הוצאת שלמה בן אליעזר מונק, ההדיר יששכר יואל, ירושלים תרצ"א.

7 מורה נבוכים א, ה. כל הציטוטים ממורה נבוכים במאמר זה לקוחים ממהדורת שורץ, אלא אם כן נאמר אחרת. מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות, מיכאל שורץ, כרכים א-ב, תל אביב תשס"ג.

8 ראו: ש' רגב, 'ראיית אצילי בני ישראל (שמות כד, ט-יא) בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 281-302. רגב דן בראשית המאמר (שם, עמ' 281-286) בשיטת הרמב"ם, אך הוא עוסק בעיקר בפענוח מורה נבוכים א, ה עצמו ולא

נבוכים. הכוונה לביטוי 'וכעצם השמים לטהר'.⁹ מה אם כן פירושו של שבר פסוק זה לפי הרמב"ם? מדוע הוא אינו מפרשו במורה נבוכים? האם הוא יכול לסייע בהבנת פירוש הסיפור לדעת הרמב"ם?

בחלק הראשון של המאמר ברצוני לטעון שאפשר להסיק את פירושו של הרמב"ם לשבר פסוק זה מתוך פירושו למשנה ומתוך כך להכריע בנוגע למשמעות הסיפור בכללותו לפי הרמב"ם. בחלק השני של המאמר ברצוני להציע שהרמב"ם השמיט את פירושו לשבר פסוק זה במורה נבוכים, כדי ליצור דו-משמעות בפירוש הסיפור. דו-משמעות זו מסתירה שני חטאים שונים; את חטאם של נדב ואביהוא ואת חטא הזקנים.

[א]

הפסוק המרכזי בסיפור מתאר את השגתם של אצילי בני ישראל.

וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רִגְלֵי כְּמַעֲשֵׂה לִבְנֵת הַסַּפִּיר וְכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהֵר.¹⁰

בניסיון ללקט מדברי הרמב"ם את פירושו לפרשייה המקראית. מישל לוין דנה במכלול הפרקים במורה נבוכים שעוסקים בסיפור זה, אך גם היא לא ניסתה ליצור פרשנות רציפה. ראו: M. Levine, 'Maimonides' Philosophical Exegesis of the Nobles' Vision (Exodus 24): A Guide for the Pursuit of Knowledge', *The Torah u-Madda Journal*, 11 (2002-2003), pp. 61-106. פרשני זמננו שניסו לפענח את פרשיות המקרא לפי הרמב"ם, הצביעו על היתרונות שיש בקריאת מורה נבוכים כפירוש למקרא. המאמץ לפרש פרשיות שונות במקרא באופן רציף וצמוד מאפשר לחשוף על עמדותיו של הרמב"ם עצמו. שרה קליין-ברסלבי הראתה זאת בספריה ובמאמריה (פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח; ופירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז). וכן ראו: ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 85-157; ח' כשר, 'פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור', דעת, 35 (תשנ"ה), עמ' 29-66. בנוגע להערכת הפרשנות הרציפה והצמודה בחשיפת עמדתו הסמויה של הרמב"ם על ידי אבן תיבון וממשיכיו בימי הביניים ועל ידי מקביליהם בימינו, ראו: א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים' (לעיל, הערה 1), עמ' 160-172. על מקורות השפעה על הרמב"ם ראו: M. Z. Cohen, *Opening the Gate of Interpretation - Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden 2011.

שמות כד 10. אברבנאל מעיר, שהרמב"ם 'הסתיר את פניו' ולא פירש פסוקית זו (בפרק ח מספרו עזרת זקנים, ירושלים תשנ"ו, עמ' נה). לדעתו, פסוקית זו מתפרשת כפשוטה ומתייחסת לגלגל העליון של השמיים. ראו: ד' בן זון, נבוכים הם: מסע בביאורו של דון יצחק אברבנאל למורה הנבוכים, ירושלים תשע"ה, עמ' 183-184. גם לוין (לעיל הערה 8), עמ' 84, מתייחסת לכך שהרמב"ם לא פירש פסוקית זו. היא הניחה שלפי הרמב"ם הפסוקית עוסקת בשמיים וראתה בכך ראייה לטענתה שלפי הרמב"ם אצילי בני ישראל לא התייחסו בהשגתם המוגבלת לשמיים ולשכלים הנבדלים.

שמות, 10

הרמב"ם לא מפרש את עצם ראיית אלוהי ישראל כראייה גשמית, הוא אומר מפורשות על פסוק זה 'כל זאת השגה שכלית ובשום פנים לא ראיית עין'.¹¹ הוא מציין שהגנות בראייתם מתחילה בביטוי 'תחת רגליו'.

ואילו אצילי בני ישראל (שמות כ"ד, 11) התפרצו, הפליגו במחשבותיהם [אפכראהם] והשיגו. אלא שהשגתם לא היתה שלמה. ולכן אמר עליהם: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו [...] (שם, שם, 10-11), ולא אמר רק: ויראו את אלהי ישראל, מפני שהדברים לא נאמרו אלא להטיל דופי בראייתם, ולא לתאר כיצד ראו. הוא בא אפוא להטיל דופי בצורת ראייתם על כל הגשמות הכלולה בה, שאותה חייבה התפרצותם טרם הגיעו לשלמות והיו ראויים לכליה.¹²

הרמב"ם מציין רק את המשכו של הפסוק המתאר את מה ש'תחת רגליו' של האל, את דרך הכתובים 'להטיל דופי' בראייתם ומציין שהיה בה ממד גשמי. בפירוש השם 'רגל' הרמב"ם טוען שזהו שם משותף ה'משמש גם במשמעות הסיביות'.¹³ על פי הוראה זו הוא מציג 'שבאומרו: תחת רגליו כוונתו: "מסיבתו ובגללו"'.¹⁴ לכן, הם הבינו שמה שמתואר בכתוב בביטוי 'כמעשה לבנת הספיר' הוא מסיבתו של האל.

פְּמַעֲשֵׁה לְבַנַּת הַסְּפִיר

הרמב"ם מבין שהביטוי 'כמעשה לבנת הספיר' מתאר את החומר של הארץ על שתי תכונותיו:

התבונן בדבריו: **כמעשה לבנת הספיר**. אילו היתה הכוונה לצבע, היה אומר: כלבנת הספיר. הוא הוסיף מעשה, מכיוון שהחומר, כפי שאתה יודע, לעולם מקבל ונפעל מבחינת עצמו ואין לו פעולה אלא במקרה, שעה שהצורה לעולם פועלת מבחינת עצמה ונפעלת במקרה, כמו שהתבאר בספרי מדע הטבע. לכן אמר עליו: **כמעשה**.¹⁵

הביטוי 'כמעשה' נועד להצביע על התכונה הראשונה והיא האופי הנפעל של החומר הארצי. כיוון ש'מעשה' הוא המושא של העשייה הוא מבטא את האופי הסביל של החומר. תכונתו היסודית של החומר היא שהוא מקבל השפעות. תכונה זו היא שעומדת בבסיס עולם ההתהוות והכיליון. הרמב"ם קובע ש'אילו לא היה מקבל השפעה, לא היה מתהווה'.¹⁶ ההתהוות מותנית בכך שהחומר מקבל השפעות. כיוון שההתהוות היא יציאה מן הכוח אל הפועל, לכן נראה שהכוונה בביטוי 'כמעשה' היא

11 מורה נבוכים א, ד.

12 שם א, ה.

13 שם א, כח.

14 שם, שם.

15 שם, שם.

16 שם ג, יב בנוגע לרעות מן הסוג הראשון.

היות החומר פוטנציאלי בלבד אשר אוצר בתוכו אפשרויות מימוש שונות ובהן יש התהוות וכליין.¹⁷

הביטוי 'לבנת הספיר' מציין לדעתו תכונה אחרת של החומר הארצי. משמעותו הראשונית של ביטוי זה היא שקיפות, דהיינו לובן שאינו אטום אלא לבן כבדולח, שקוף. השקיפות מבטאת את היות החומר הראשוני 'חסר צורה'. מאפיין זה מאפשר לו לקבל צורות ולהחליף צורות.

ואילו לבנת הספיר היא ביטוי לשקיפות [אלשפאף] ולא לצבע הלבן, כי לובן הבדולח [אלבלור] אינו צבע לבן, אלא שקיפות [שפאף] בלבד. השקיפות [ואלשפאף] אינה צבע כפי שהוכח בהוכחה מופתית בספרי מדע הטבע, שהרי אילו היתה צבע לא היו הצבעים כולם נראים מאחוריה, ולא היתה מקבלת אותם. אך מאחר שמן הגוף השקוף [אלג'סם אלמשף] נעדרים הצבעים כולם, הוא מקבל את הצבעים כולם בזה-אחר-זה. זה דומה לחומר הראשון. שמבחינת מהותו האמיתית נעדרות ממנו הצורות כולן, ומקבל משום כך את כל הצורות בזו אחר זה.¹⁸

הרמב"ם מסכם פעמיים את משמעותו של הרצף 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר' במורה נבוכים א, כח. לאחר פירושו לביטוי 'ותחת רגליו' הוא כותב: 'מה שהם השיגו הוא מהותו האמיתית של החומר הראשון שהוא מאתו יתעלה והוא סיבת מציאותו'. ולאחר פירושו לשתי תכונותיו של החומר הוא כותב: 'מה שהם השיגו היה אפוא החומר הראשון והיחס שלו אל האל, כי הוא הנברא הראשון שלו'.¹⁹ המחייב את ההתהוות והכליין, והאל הוא יוצרו'.

17 החומר הוא המצע המשותף של העצמים לפי אריסטו, אך הוא עצמו אינו עצם ולכן הוא פוטנציאלי בלבד. ראו: "לנדא, השתוקקות החומר לצורה במחשבת אריסטו, תל אביב תשל"ג, עמ' 29-33. גם אלפאראבי אינו מייחס לחומר הראשון קיום אקטואלי, 'שהרי החומר משמש מצע [موضوع] שבו מתקיימת הצורה, ולצורה לא ייתכנו הוויה וקיום ללא החומר; שכן קיומו של החומר הוא לשם הצורה, ולולא הייתה קיימת צורה כלשהי, לא היה החומר <קיים>' (אל-פאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה, תרגם: א' אע' באריה, תל-אביב תשס"ד, עמ' 92, ערבית, עמ' 64). גם אבן סינא ואבן רשד הציגו עמדה דומה. ראו: A. Hyman, 'Aristotle's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form"', in: *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publication of the American Academy for Jewish Research*, ed. A. Hyman, New York 1977, pp. 335-336. סכולסטיקנים כדונס סקוטוס וויליאם אוקהם חלקו על עמדה זו וסברו שלחומר הראשון יש מציאות בדרגת קיום כלשהי ולא רק פוטנציאל. אסתי אייזמן הצביעה על ר' משה בן יהודה כמי שהטרים את ר' חסדאי קרשקש באימוץ עמדה זו. ראו: א' אייזמן, 'כונניות החומר הראשון בפילוסופיה היהודית: בנתיב המעבר בין הסכולסטיקה הנוצרית לבין ר' חסדאי קרשקש', בתוך: אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לזאב הרוי, בעריכת ש' יוגודה, ירושלים תשע"ז, עמ' 311-326.

18 מורה נבוכים א, כח.

19 במהדורת שורץ (לעיל הערה 7) מצוי כאן פסיק, אך נראה שבטעות יסודו. החומר הראשון אינו הנברא הראשון באופן מוחלט, אלא הוא הנברא הראשון המחייב את ההתהוות והכליין. הרב קאפח תרגם ללא הפסיק: 'כיון שהוא ראשית ברואיו מחויבי ההווה וההפסד, והוא יוצרו' (מורה נבוכים, תרגם לעברית ביאר והכין על פי כתב-יד ודפוסים, יוסף בכה"ר דוד קאפח,

שני מרכיבים אם כן כללה השגה זו:

א. היחס בין האל לחומר.

ב. מהותו של החומר.

היחס בין האל לחומר מתואר בסיכום הראשון כסיבתיות ('סיבת מציאות') ובשני כבריאה ('הנברא הראשון שלו [אול מכל'לוקאתה]') או יצירה ('והאל הוא יוצרו [מבדעהא]'). אך הרמב"ם אינו מעריך קביעות אלו כאמיתיות או שגויות.²⁰ בניגוד לכך, לגבי מהות החומר אומר הרמב"ם בסיכום הראשון שהבינו את מהותו האמתית, אך לא מציין מהי מהות זו, ואילו בשני הוא מסביר שמהות זו מחייבת את ההתהוות והכיליון. שתי התכונות של החומר שהוזכרו לעיל, [1] הסבילות של החומר, [2] והיותו נעדר צורה ובעקבות כך מחליף צורות, הן אכן התכונות שגורמות

ירושלים תשל"ז, עמ' מג). גם מתרגומו של אבן תיבון נראה שאין להציב פסיק: 'להיותו ראש בריאותיו המחייב ההויה וההפסד והוא מחדשו' (מורה נבוכים, להרב האלהי רבינו משה בן מימון הספרדי ז"ל, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון ז"ל, עם שלושה פירושים הנודעים ומפורסמים ה"ה אפודי, שם טוב, נ' קרשקש ורבינו דון יצחק אברבנאל, צולם ונדפס מחדש ירושלים תש"ך, דף מז ע"א) ובמהדורת אבן שמואל: 'היותו ראש בריאותיו המחייבת ההויה וההפסד, והוא מחדשו' (מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, בתרגומו של ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, מאת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז, עמ' נג). כך עולה גם מתרגומו של פינס: 'inasmuch as it is the first among the things He has created that necessitates generation and corruption; and God is its creator ex nihilo' (Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago 1978, p. 61). ההבנה שהאל ברא לראשונה את החומר של הארץ ישירות, היא בדיוק הטעות שהרמב"ם מייחס לנודב ואביהוא, כפי שאראה בהמשך. לכן, אם נניח שהרמב"ם מתאר כאן את השגתם המוטעית של אצילי בני ישראל ולא את האמת המדעית ייתכן שהפסיק במקומו.

נראה שבסיכום הראשון הרמב"ם נקט לשון סיבתיות, כיוון שבכך הוא מקשר זאת ל'תחת רגליו' שמשמעותו 'מסיבתו' ובגללו'. בסיכום השני שנעשה לאחר הבהרת מהות החומר נוקט הרמב"ם את לשון המקרא ומשתמש בפעלים בריאה ויצירה ('כי הוא הנברא הראשון שלו המחייב את ההתהוות והכיליון, והאל הוא יוצרו [מבדעהא]'). סדר הפעלים כאן ביחס לחומר מקביל לדברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, יג: 'דברו (שהוזכר) כאן, כל פעל ה' למענהו (משלי ט"ז, 4), יהיה אפוא כמו דברו כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו (ישעיה מג 7). הוא אומר: כל מה שעשיתיו מיוחסת אלי, עשיתיו רק בשביל רצוני. דברו יצרתיו אף עשיתיו הוא מה שביאתי לך שיש נמצאים שלא ייתכן שיבואו לידי מציאות אלא לאחר שיבוא לידי מציאות דבר אחר. לכן הוא אומר: יצרתי [אבדעת] לך את הדבר הראשון, שמוכרח לקדום, כמו, למשל, החומר לכל דבר חומרי. אחר-כך עשיתי בדבר הקודם הזה, או אחריו, את מה שהיה בכוונתי להביא לידי מציאות. ואין אלא רצון גרידא'. את הבריאה מייחס הרמב"ם ליצורים שלמציאותם תכלית עצמית, ואילו את היצירה לנמצאים המשמשים אמצעי לקיום תכליתי. החומר מובא כדוגמה לאמצעי המשמש בסיס לעשיית יש תכליתית על גביו. יחוס בריאה לחומר מעניק לו משמעות תכליתית בפני עצמה, לפי טרמינולוגיה זו. שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם (לעיל הערה 8), עמ' 110-113, מעירה שהרמב"ם מתרגם את 'יצרתי' ל'אבדעת' שמשמעו בדרך כלל בריאת יש מאין ומשתמש באותה לשון בנוגע ליצירת החומר אצלנו במורה נבוכים א, כח ובמורה נבוכים ב, יז ('מבדעהא'). בסוף דינה היא נוטה לכך שאין מדובר בהמצאת החומר יש מאין, אלא במתן צורה המעניקה קיום גם לחומר ההיולי שאינו קיים ללא הצורה.

20

להתהוות ולכיליון בעולם השפל.²¹ ברור שחומר זה הוא **החומר של הארץ** והרמב"ם אומר זאת במפורש במורה נבוכים ב, כו, כפי שאראה בהמשך. מכאן נראה שהשגיאה בהשגה הייתה בנוגע ל**יחס** בין האל לחומר הארצי.

לפי הרמב"ם פירוש המילה 'לבנת' הוא 'לובן' ולא אבן במובן של לְבָנָה.²² הרמב"ם צעד בעקבות רס"ג שترגם את הצירוף 'לבנת הספיר' כ'ביאץ' אלמֶהא' בפרשו את 'לבנת' כלובן.²³ אך הרמב"ם בניגוד לרס"ג תרגם את 'ספיר' ל'בלור' ולא ל'מהא'.²⁴ בהמשך אראה ששינוי זה תואם את פרשנותו הכללית של הרמב"ם לסיפור. הרמב"ם מציין שאונקלוס הרחיק את ההגשמה ולכן תרגם ש'תחת רגליו' מתייחס ל'תחת כיסא הכבוד' ולא תחת האל ישירות. הוא מוסיף שאונקלוס לא הסביר מה משמעות המשל של 'מעשה לבנת הספיר'. למרות זאת, הרמב"ם הבין שלפי אונקלוס, 'מעשה לבנת הספיר' מתייחס לארץ, מכיוון שהוא תחת הכיסא שהם

21 הרמב"ם לא מציין כתבונה של החומר את העובדה שהוא בעל ממדים. אריסטו סבר שממדיה אינטגרלית לחומר אך פלוטינוס סבר שלא (פלוטינוס, אנאדות, כרך א, אנאדה שנייה, מאמר ד, פרקים 6-16, מהדורת נ' שפיגל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 286-297). קרשקש ביקר את התפיסה האריסטוטלית בדבר הקשר ההכרחי בין החומר לבין הממדיה, ראו: ש' צדיק, 'ביקורת המדע האריסטוטלי של קרשקש וספרו האבוד של אבנר מבורגוס', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 142-149.

22 אונקלוס ויונתן תרגמו 'לבנת' כ'אבן' וכן פירש רבא"ע.

23 רס"ג תרגם: 'ימן דונה כצנעה' **ביאץ' אלמֶהא** וכד'את אלסמא פי אלנקא' (יחיא בן יוסף צלח, כתר תורה תאג' עם תרגום אונקלוס ותרגום ר' סעדיה, ירושלים תשכ"ח, כרך א, דף לא ע"א) וכך גם *The Samaritan Version of Saadya Gaon's Translation of the Pentateuch: Critical Edition and Study of MS London BL OR7562 and Related MSS*, edited by T. Zewi, (Leiden and Boston 2015, p. 335). רבא"ע בפירושו הקצר לשמות, ביקר אותו על כך וטען שהביטוי 'לבנת' משמעו 'לבנה' וראיותיו מפסוקי יחזקאל ('קח לך לבנה' – יחזקאל ד 1; 'כמראה אבן ספיר' – יחזקאל א 26; י 1). הרמב"ם הכיר כנראה אפשרות זו, שהרי הוא מציין (במורה נבוכים ג, ד) שאונקלוס תרגם את הפסוק 'כמעשה לבנת הספיר' כ'עובד אבן טבא' ויונתן בן עוזיאל תרגם את הפסוק ביחזקאל ('כעין אבן תרשיש' – יחזקאל י 9) 'עין אבן טבא'. הרמב"ם מסיק מכך שאין הברל בין שני הפסוקים ושניהם מכוונים לאופנים שבמעשה מרכבה. תרגום יונתן בן עוזיאל המושווה לתרגום אונקלוס מסייע לרמב"ם לטעון ש'מעשה לבנת הספיר' מתייחס לארץ ולא לשמיים. יונתן תרגם שהאופנים מתייחסים לשמיים, אך הרמב"ם חולק עליו והוא סבור שהאופנים הם ארבעת יסודות הארץ שצורתם עיגול ולא גלגלי השמיים. מכיוון שלדעתו 'מעשה לבנת הספיר' מתאר את מהותו האמיתית של החומר השפל הראשון ויחסו לאל (מורה נבוכים א, כח) יוצא שגם האופנים הם היסודות בארץ (מורה נבוכים ג, ד). השאלה מה אונקלוס עצמו חשב נשאת פתוחה, האם מהשוואת דבריו לדברי תרגום יונתן יוצא שהוא סובר ש'מעשה לבנת הספיר' הם השמיים כמו יונתן, או שזוהי הארץ כמו הרמב"ם.

24 רס"ג תרגם את המילה ספיר ל'מהא' גם באבני החושן (שמות כח 18: 'ואלסטר אלת'אני כחלי ומהא ובהרמאן') ואילו את ה'בלור' הוא ייחד לאבן השהם (שמות כח 20: 'ואלסטר אלראבע אזרק ובלור יוסף'). 'ר' רצהה, אוצר הלשון הערבית בתפסיר רב סעדיה גאון, רמת-גן תשמ"ו, עמ' 126, מתרגם את 'מהא' ל'ספיר' ומציין שרס"ג תרגם כך גם בישיעיהו נד 11 ובאיוב כח. יונה בן ג'נאח, ספר השורשים: הוא החלק השני ממחברת הדקדוק, ברלין תרנ"ו (רפוס צילום ירושלים תשכ"ו), עמ' 346: 'לבנת הספיר בערבי מהא'. כך גם: *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible, Known as Kitāb Jāmi' Al-Alfāz (Agrōn) Of David ben Abraham*, *al-Fāsi*, vol. 2, edited by S.L. Skoss, New Haven 1945, p. 346. מתרגם ספיר: 'אלמהא'. נראה אפוא שהתרגום המקובל לספיר לפני הרמב"ם היה 'מהא' והרמב"ם בניגוד לכך תרגם 'בלור'. חלק מן המילונים המאוחרים איחדו את 'מהא' ו'בלור', ראו להלן הערה 36.

השמיים. הרמב"ם אומר זאת במפורש פעמיים; לראשונה במורה נבוכים א, כח, ופעם נוספת במורה נבוכים ב, כו.²⁵ במורה נבוכים ב, כו הרמב"ם מצטט את פרקי דר' אליעזר, שהבחין בין החומר של הארץ והחומר של השמיים.

שמים מאי זה מקום נבראו? – מאור לבושו לקח ונטה כשמלה והיו נמתחין והולכין שנאמר: עטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה (תהלים ק"ד, 2). הארץ מאי זה מקום נבראת? – משלג שתחת כסא כבודו לקח וזרק שנאמר: כי לשלג יאמר הָיָא ארץ (איוב ל"ז, 6).²⁶

הרמב"ם אומר פעמיים שדברי ר' אליעזר הם שגרמו לו לפרש ש'מעשה לבנת הספיר' מתייחס לארץ. הוא אמר זאת לראשונה במורה נבוכים א, כח ופעם שנייה במורה נבוכים ב, כו.²⁷

נראה שיש להבין את מהלך מחשבתו של הרמב"ם באופן זה. ר' אליעזר אמר שהארץ נבראה מן השלג שתחת כיסא הכבוד ואונקלוס הסביר ש'מעשה לבנת הספיר' מצוי תחת כיסא הכבוד. הרמב"ם הבין ש'לבנת' פירושו לובן והוא מאחד כנראה את השלג הלבן עם לבנת הספיר בגלל הצבע הלבן של השלג. מכך הוא מסיק שמדובר בחומר השקוף של הארץ, מכיוון שהכיסא הוא השמיים והשלג מצוי מתחת לכיסא. הרמב"ם לא מציין גם את אונקלוס כמי שהביא אותו לפירוש זה, למרות שנראה שגם לו יש חלק בכך. שהרי דווקא העובדה שאונקלוס הוסיף את הכיסא בין האל ללבנת הספיר, גרמה לרמב"ם לדייק שטעותם של אצילי בני ישראל הייתה שהם ייחסו את החומר של הארץ ישירות לאל ללא מיצוע השמיים.

25 'דע שאתה צריך לפירוש מעין זה, אפילו לפי פירושו של אונקלוס שאמר: ותחת כורסי יקריה, כלומר, שאף החומר הראשון הוא לאמיתו של דבר תחת השמים הקרויים כסא, כפי שאמרנו' (מורה נבוכים א, כח). 'אונקלוס הסביר רגליו כמתייחס לכסא, כפי שהבהרתי לך. זה אומר במפורש שאותו לבן אשר תחת הכסא הוא החומר של הארץ' (מורה נבוכים ב, כו). יש להעיר, שאין הכרח להניח שאונקלוס עצמו סבר ש'כורסי יקריה' הם השמיים. הרמב"ם מנמק את הבנתו בכך שהכיסא מתייחס אל השכינה ומבסס זאת על מקור אחר בדברי אונקלוס: 'לכן ייחס את הכיסא אל יקריה, כלומר, אל השכינה אשר היא אור נברא. גם בתרגום של כי יד על כס יה (שמות י"ז, 16) הוא אמר: מן קדם אלהא דשכנתיה על כורסי יקרא. כך אתה מוצא בפי כל האומה: כסא הכבוד' (מורה נבוכים א, כח). מסקנתו של הרמב"ם נובעת מהנחתו שהשכינה היא אור נברא. רמב"ן ביקר הבנה זו של הרמב"ם והוכיח, שאונקלוס התייחס אל השכינה כגילוי האל עצמו (ראו פירוש הרמב"ן לבראשית מו 1).

26 מורה נבוכים ב, כו.
27 'לפירוש מופלא זה ולהבאת עניין זה עוררה אותי רק אמרה של ר' אליעזר בן הורקנוס אשר מצאתיה ואשר עוד תשמע אותה באחד מפרקי ספר זה' (מורה נבוכים א, כח). 'אך על-כל-פנים הועיל לנו (ר' אליעזר הגדול) בדבריו תועלת גדולה שאמר מפורשות שחומר השמים אינו חומר הארץ ושהם שני חומרים הנבדלים זה מזה מאוד. האחד מיוחס אליו יתעלה בשל רוממותו ומעלתו, והוא מאור לבושו, והחומר השני רחוק מאורו יתעלה וזוהרו, והוא החומר השפל ואמר שהוא משלג שתחת כסא הכבוד. זה הביא אותי לפרש את דברי התורה: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שמות כ"ד, 10) שהם השיגו במראה הנבואה הזה את מהותו האמיתית של החומר הראשון השפלי' (מורה נבוכים ב, כו).

למה אם כן הרמב"ם טוען שדברי ר' אליעזר הם שהביאוהו לפרש את הפירוש בנוגע למעשה לבנת הספיר והוא אינו מזכיר את אונקלוס? החידוש המרכזי של ר' אליעזר, לפי הרמב"ם, הוא שחומר השמיים וחומר הארץ הם חומרים אחרים שנאמר עליהם חומר רק בשיתוף השם. האם עניין זה הוא גם משמעותי לפירוש הסיפור? דומני שאפשר להכריע בחיוב באמצעות פרשנות הרמב"ם לביטוי 'כעצם השמים לטהר'.

וכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהֵר

הרמב"ם כאמור לא פירש את משמעותו של ביטוי זה בשום מקום במורה נבוכים. מבחינה פרשנית עולה השאלה האם אצילי בני ישראל ראו 'תחת רגליו' של האל שני דברים שונים או דבר אחד.²⁸ האם בסיבתו של 'אלהי ישראל' נראו

1. שני דברים שונים; שאחד נראה 'כמעשה לבנת הספיר' והשני 'כעצם השמים לטהר'.

2. או שראו רק דבר אחד בעל שני מאפיינים; גם 'כמעשה לבנת הספיר' וגם 'כעצם השמים לטהר'.

מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, עולה הרושם שהם ראו רק דבר אחד. אך רושם זה נובע מכך שהרמב"ם לא פירש כלל את החלק השני של הפסוק. לפי מורה נבוכים אצילי בני ישראל ראו תחת רגליו של האל רק משהו שהוא 'כמעשה לבנת הספיר'. אך גם מניתוח דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שבו הוא מתייחס לביטוי 'כעצם השמים לטהר', נראה לי שהרמב"ם הכריע שהם ראו דבר אחד בלבד. זאת אומרת, מכל פירושי הרמב"ם משתמע שאצילי בני ישראל ראו תחת רגליו ה' רק דבר אחד, אך יש אפשרויות שונות לפרש מהו.²⁹

28 ראב"ע בפירוש הארוך סבר שמדובר בשני דברים שונים ובפירוש הקצר הוא פירש שמדובר בדבר אחד. לדעתו 'מעשה לבנת הספיר' מתייחס לכיסא שהוא כמעשה אבן ספיר אדומה. אך בפירוש הקצר הוא מפרש ש'כעצם השמים לטהר' מתאר את הכיסא 'שהיתה לבנת הספיר זכה וטהורה כעצם השמים'. ואילו בארוך הוא מפרש ש'כעצם השמים לטהר' מתאר את השמיים שתחת הכיסא. ראב"ע זיהה את כיסא הכבוד עם הגלגל העשירי שאינו גופני לדעתו. ראו: א' אייזנמן, 'הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים' (תהילים קמח ד): על השמים ועל מה שעליהם בפילוסופיה היהודית', *AJS Review*, 35 (2011), עמ' ו-י.

29 מבחינה מתודית יש לפקפק אם אפשר להשלים את עמדות הרמב"ם במורה נבוכים על פי פירושו למשנה. אך דומני שלפחות במקרה זה, הדבר סביר. הרמב"ם נתן דעתו לפירוש המשלים הנבואיים במהלך כתיבת פירוש המשנה. בהקדמה לפרק חלק (מהר" שילת, ירושלים תשנ"ז, עמ' קמג), הוא מצהיר שהוא התחיל לכתוב את ספר הנבואה ולפרש את משליה והוא מציין זאת שוב בפתחה למורה נבוכים. זאב הרוי הצביע על כך שהרמב"ם פירש במשנה תורה ובפירוש המשנה פסוק שלא נתפרש במורה נבוכים, באופן המשלים את פירושו לסיפור גן עדן במורה נבוכים. ראו: ז' הרוי, 'פירוש הרמב"ם לבראשית ג כד', דעת, 12 (תשמ"ד), עמ' 15-22. כפי שנראה להלן, הרמב"ם השתמש באותם מונחים ערביים לפרש את הפסוק בספור אצילי בני ישראל הן בפירוש המשנה הן במורה נבוכים. אחידות לשונית זו ומכיוון שאין שום אחידה במורה נבוכים לפרשנות אחרת, מצביעים לדעתי על כך שאפשר ללמוד מפירוש המשנה למורה נבוכים. יתר על כן, זאב הרוי סבר שאפשר לדייק את עמדות הרמב"ם המוצפנות דווקא מתוך

בפירושו למשנה, בכורות ו, ט, הרמב"ם מצטט את הביטוי 'כעצם השמים לטהר' במפורש, כדי להבהיר את משמעות המונח 'עצם'. על פי גרסת הרמב"ם למשנה זו, בכור אינו נחשב בעל מום אף על פי שאוזנו כפולה אם היא 'עצם אחד'.³⁰ הרמב"ם מבהיר בפירושו שמשמעות המילה 'עצם' במשנה זהה למשמעות המילה 'עצם' בפסוק. 'ענין עצם כאן גוף [ג'סם] אחד וחלק אחד כמי שלקח גוף לח וכפלו, נגזר מן "וכעצם השמים לטהר".³¹ נראה שמגמתו בפירושו לשלול את ההבנה שהכוונה לעצם מעצמות השלד של גוף חי (bone). אוזן הגדי היא גוף אחד למרות היותה כפולה, כשם שגלגל השמיים הוא גוף אחד. אם כן, הרמב"ם סבר שפירוש המילה 'עצם' בפסוק 'וכעצם השמים לטהר' הוא 'גוף' (ג'סם).

רס"ג תרגם את 'עצם השמים' ל'אֵלֶּם אֶלְסֵמָא', שפירושו עצמות השמיים, או מהות השמיים.³² תרגומו של רס"ג מבליט את ההבדל בין מהות השמיים למהות הארץ. ביטוי זה דומה לצירוף אפשרי אחר שהרמב"ם משתמש בו במורה נבוכים: 'ג'והר אלסמא', כדי להדגיש את ההבדל בין מהות השמיים לבין מהות הארץ (ג'והר אלסמא).³³ אך הרמב"ם כאמור סבר שתרגום הביטוי 'עצם השמים' הוא 'ג'סם אלסמא'. נראה שהרמב"ם סבר שפסוק זה לא בא להבליט את הניגוד בין מהות השמיים למהות הארץ, אלא דווקא לציין את הדמיון בין חומר השמיים השקוף לחומר הראשון של הארץ, שגם הוא שקוף. ייתכן שהוא תרגם את המילה 'עצם' למילה 'ג'סם',

משנה תורה. ראו: W. Z. Harvey, 'The Mishneh Torah as a Key to the Secrets of the Guide', *Me'ah She 'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, eds. E. Fleischer et al., Jerusalem 2001, pp.11-28. אמנם, הרוי רצה להראות שעמדותיו הרדיקליות של הרמב"ם מופיעות ביתר בהירות דווקא במשנה תורה ולא במורה נבוכים, אך הנחתו הבסיסית היא שלמרות שהרמב"ם מפנה את ספריו לקהלים שונים, הוא לא נמנע מלהביע את עמדתו האמיתית כאשר אין חשש שההמון יבין אותה בצורה שמכשילה אותו ומסכנת את המחבר. כפי שנראה להלן, פירוש הרמב"ם לפסוקית החסרה עולה אגב דיונו בדברים אחרים ולא מתוך דיון ישיר בסיפור ולכן נראה שהוא משקף את עמדתו כמשיח לפי תומו. במקרה זה, ברור שפירוש פסוקית זו במנותק מהקשרה הכולל, לא יכול לגרום לתוצאה בעייתית אצל ההמון.

30 'אוזן הגדי שהיתה כפולה, אמרו חכמים בזמן שהוא עצם אחד – אינו מום' (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, תירגם מערבית יוסף בכה"ר דוד קאפח, סדר קדשים, ירושלים תשכ"ו, ט, עמ' רנט). בכתב יד קאפח הנוסח הפוך: 'אוזן הגדי שהיתה כפולה אמרו חכמים בזמן שהוא עצם אחד מום בזמן שאינה עצם אחד אינה מום', ובנוסח דומה גם בדפוסים.

31 במקור הערבי: 'מעני עצם הנא, ג'סם ואחד וג'רם ואחד כמן אכ'ד' ג'סם לין וטואה, מן קולה וכעצם השמים לטהר' (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת קאפח, עמ' רנט).

32 ראו לעיל הערה 23. 'בלא, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 229-230, תרגם ד"א: גוף (body), או עצמו (the same, the selfsame). אך ראו שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 5), עמ' 126, המפרש את ד"א כעצמות או מהות.

33 אבל על-פי דעתנו, שאנו אומרים שאין ידיעתו דבר נוסף על עצמותו, מתחייב באמת שידעיתו שונה מידיעתו שוני בעצם כמו שעצם השמים שונה מעצם הארץ [כמבא'נה' ג'והר אלסמא לג'והר אלסמא]. הנביאים אמרו זאת מפורשות. נאמר: כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, נאם ה'; כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם (ישעיה נ"ה, 8-9) (מורה נבוכים ג, כ).

שמשמעה גוף גם כדי להבליט את ההיבט הגשמי של השמיים המקביל לגשמיות הארץ.³⁴

טענה זו מתחזקת מעיון בפירושו למשנה, אבות ה, ד, שבו הרמב"ם מזכיר שני ביטויים הלקוחים מפסוק זה. המשנה קובעת שעשרה ניסים נעשו לבני ישראל על הים והרמב"ם מפרט מה היו ניסים אלו. בנוגע לנס השמיני הוא כותב:

והשמיני שהוא קפא כזוכית או כספיר [כאלבדור] כלומר שקוף [שפאף] עד שראו אלו את אלו בזמן מסעם בו, והוא אמרו "חשרת מים עבי שחקים" [שמו"ב כב, יב], כלומר שהתגבשות אותם המים היה כעצם השמים [כג'סם אלסמא] שהוא שקוף [שפאף].³⁵

הנס השמיני התבטא בכך שמי הים היו שקופים עד כדי כך שבני ישראל יכלו לראות זה את זה מבעד להם. הרמב"ם טורח להסביר שקיפות זו באמצעות השוואתה לשקיפות הבלור, שהרב קאפח תרגמו ספיר. נראה שהוא דייק בתרגום זה מכיוון שכזכור, במורה נבוכים א, כח הרמב"ם תרגם את המילה העברית 'ספיר' ל'בלור'. הרב קאפח תרגם אפוא חזרה בעקבות הרמב"ם את המילה הערבית 'בלור' ל'ספיר'. המילונים מזהים בדרך כלל את 'בלור' כאבן גבישית בעלת שקיפות.³⁶ ברור שהרמב"ם תרגם את 'ספיר' ל'בלור', מכיוון שלדעתו היא אבן שקופה [שפאף] ולא

34 אבן תיבון תרגם את המילה 'ג'סם' ל'גשם'. הוא מעיר בערך 'גוף', שלמרות שהרמב"ם משתמש במילה 'גוף' הוא מעדיף את המילה 'גשם', 'מפני שהוא דומה ללשון הערבי שהוא גסם' (פירוש מהמלות הזרות', נספח למורה נבוכים, להרב האלהי רבינו משה בן מימון הספרדי ז"ל, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון ז"ל, עם שלושה פירושים הנודעים ומפורסמים ה"ה אפודי, שם טוב, י' קרשקש ורבינו דון יצחק אברבנאל, צולם ונדפס מחדש ירושלים תש"ך, עמ' ד).

35 'ואלת'אמנה אנה ג'מד כאלוג'אג' או כאלבדור אעני שפאף חתי ראי בעצ'הם בע'י' ענד סירהם פיה הו קולה חשרת מים עבי שחקי, יעני אן אג'תמאע דלך אלמא כאן כג'סם אלסמא אלדי' הו שפאף' (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, תירגם מערבית יוסף בכה"ר דוד קאפח, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' תנד).

36 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863, p. 257, תרגם 'בלור': קריסטל והוסיף שהוא נקרא גם 'מהא' בערבית ולפי המילונים הערביים זו אבן יקרה ושקופה. R. Dozy, *Supplement Aux Dictionnaires Arabes*, Vol. 1, 3rd ed. 1981, p. 110, בערך 'بلور', ציין שמקור המילה יווני (βήρυλλος) ותרגם את המילה 'בלור' לקריסטל. בכרך 2, עמ' 630, בערך 'مهو' הוא תרגם את 'מהא' ל'ספיר' או 'תרשיש' והוסיף 'المها وهو البلور' (המהא הוא הבלור). בלאו (לעיל הערה 32), עמ' 674, התבסס בין השאר על מקורות אלו ותרגם את 'מהא' ל'ספיר', 'sapphire'. ד' איילון ופ' שנער, מלון ערבי עברי, ירושלים תשס"א, עמ' 31, תרגמו 'בלור' ל'גביש'. J. G. Hava, *Arabic-English Dictionary*, Bayreuth 1899, p. 43: beryl, Crystal; (יש לציין שבמילונו של מ"ע פרידמן, מילון הערבית-היהודית מימי הביניים: לתעודות הגניזה של ספר הודו ולטקסטים אחרים, ירושלים תשע"ו, הערכים 'מהא' ו'בלור' אינם מופיעים). רס"ג כזכור תרגם את המילה 'ספיר' ל'מהא', ואת 'הבלור' ל'שוהם'. הוא הוכיח מהביטוי 'לבנת הספיר', שספיר היא אבן בצבע לבן ואילו ראב"ע, בפירושו הארוך לשמות, חלק עליו וטען שספיר היא אבן אדומה. ראב"ע נסמך על התקבולת בפסוק 'אָדָמוּ עָצָם מִפְּנֵינִים סָפִיר גִּזְרָתָם' (איכה ד 7). בכל מקרה שניהם לא מציינים שהיא אבן שקופה. נראה שגם הרמב"ם הבחין בין 'מהא' ל'בלור', אך הוא סבר שספיר היא 'בלור' בגלל שקיפותה.

אבן אטומה בעלת צבע. רק על פי הבנה זו היא יכולה לשמש מקור לדימוי השקיפות של המים ושל החומר.

הרמב"ם מבסס את פירושו, בעקבות המדרש,³⁷ על הפסוק משמואל: 'חשרת מים עבי שחקים'.³⁸ הפסוק מקביל בין המים לשמיים ('שחקים'). לפי הרמב"ם, השקיפות של המים הייתה 'כג'סם אלסמא', כשקיפות גוף השמיים. גם כאן היטיב הרב קאפח לתרגם חזרה לעברית ביטוי זה ל'עצם השמים', מכיוון שכאמור הרמב"ם תרגם לערבית את הביטוי 'עצם השמים' ל'ג'סם אלסמא'.

בפירושו למשנה, מעשרות ה, ז, הרמב"ם מציין שהתרגום הארמי ל'חשרת מים' הוא 'רכפת מיא' דהיינו שכבת מים. הוא מפרש שם על בסיס תרגום זה, ש'בצל של ר'כפה' הוא בצל בעל שכבה אחת. אם כן, משמעות הפסוק 'ח'שרת מים ע'בי ש'חקים'³⁹ הוא, ששכבת המים בקריעת ים סוף הייתה דומה בשקיפותה לשכבה אחת של גלגל אחד מגלגלי השמיים הדומים ל'גלדי בצלים'.⁴⁰ המונח 'כעצם השמים לטוהר' פירושו 'שקוף כגופו של גלגל השמים'.⁴¹

אם כן, הרמב"ם השתמש באותם ביטויים לשוניים בערבית להסביר את שני חלקי הפסוק. בפירוש המשנה 'כעצם השמים לטוהר' פירושו שגוף גלגל השמים שקוף כספיר ('שפאף כאלבלור') ובמורה נבוכים 'כמעשה לבנת הספיר' פירושו שחומר הארץ הראשוני שקוף כספיר ('שפאף כאלבלור'). לפיכך נראה שהביטוי בשלמותו ('כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר')⁴² מתאר דבר אחד שהיה שקוף כספיר. אצילי בני ישראל ראו אפוא דבר אחד והוא החומר הראשון. חומר זה נראה להם שקוף כספיר ושקוף כגוף השמיים.

כעת מובנת בשלמותה טענת הרמב"ם שדברי ר' אליעזר הם שהביאווהו לפרש את סיפור אצילי בני ישראל כפי שפירש. דברי ר' אליעזר בצירוף תרגום אונקלוס הביאו אותו לפרש 'כמעשה לבנת הספיר' מתייחס לחומר הארץ, אך הבחנתו של ר' אליעזר בין חומר השמיים לחומר הארץ גרמו לו להבין שבגלל נמהרותם הם לא

37 בפירוט עשרת הניסים שנעשו על הים כתוב במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויהי, פרשה ד (מהד' הורביץ, עמ' 101) ובמכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, יד טז (מהד' אפשטיין, עמ' 60): 'נעשה כמין בולן' של זכוכית שנא' קפאו תהומות בלב ים (שמ' טו ח). במדרש הגדול ובאוצר המדרשים מופיע הפסוק שהרמב"ם מציין בפירושו: 'נעשה להם כמין בולן של זכוכית והיו רואין זה את זה שנאמר חשרת מים עבי שחקים (שמואל ב כב), ונעשו מחיצות של מים שהיו זכים כשחקים' (י"ד אייונשטיין, אוצר מדרשים: בית עקד למאתים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות בסדר אלפא ביתא, נויארק תרע"ה, עמ' 540). "בראנד, כלי זכוכית בספרות התלמוד, ירושלים תשל"ח, עמ' 156-159. 'בולוס' הוא 'גוש של זכוכית' שעשו אמני הזכוכית בכור או בכבשן וממנו היו עושים הזגגים את כלי הזכוכית. ראו שם, הצעות שונות בנוגע למקורה היווני. שם הדמיון בין 'בולוס' ל'בלור' השפיע גם הוא על תרגומו של הרמב"ם את המילה ספיר לערבית.

38 שמואל ב כב 21.

39 שם.

40 דימוי זה נמצא גם בדברי הרמב"ם עצמו, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ג, ב: 'כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה זה למעלה מזה כמו גילדי בצלים'.

41 אפשר שהרמב"ם בפירוש המשנה סבר, כפי שפירשו לפניו, שגם 'כמעשה לבנת הספיר' מתייחס לחומר של השמיים. אך כאשר הרמב"ם הכריע שפסוקים זה מתארת את החומר של הארץ, גם המשך הפסוק ('וכעצם השמים לטוהר') קיבל משמעות זו.

42 שמות כד 10.

הבחינו בין שני החומרים, ולא הבינו שחומר השמיים וחומר הארץ שונים זה מזה, למרות הדמיון ביניהם, ונאמר על שניהם 'חומר' בשיתוף השם הגמור.⁴³ במורה נבוכים ב, יט הרמב"ם שם בפי אריסטו את הטענה שחומר השמיים וחומר הארץ שונים⁴⁴ ומבסס את ההבחנה ביניהם על השוני בתנועותיהם. מכיוון שבשמיים התנועה סיבובית ובארץ התנועה ישרה, הדבר מעיד על כך שהם שני חומרים שונים.⁴⁵ בהמשך הפרק הוא מסיק על פי עיקרון זה, שיש להבדיל גם בין

43 מורה נבוכים ב, כב.

44 אריסטו, ספר השמים א, פרקים ב-ג, 268א-270ב ובעיקר פרק ג, 270ב-24. ראו: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 107-108. לתיאור ההערות המועטות של אריסטו בנושא והאפשרויות השונות שעמדו בפני פרשניו, ראו: R. Glasner, 'The Question of Celestial Matter in the Hebrew Encyclopedias', in: *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, ed. S. Harvey, Dordrecht 2000, pp. 313-315. מונחים שונים לציין את החומר של הארץ (מادة) ואת החומר של השמיים (موضوع), מכיוון שחומר השמיים אינו פוטנציאלי. הוא ייחס חומר וצורה לגלגלים בניגוד לאריסטו, אך בחלק מכתביו הוא מציין שמדובר בצורה אחת בלבד שהיא נפש הגלגל בניגוד לחומר הארץ שיכול להחליף צורות. ראו: J. Damien, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology: Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies*, Leiden 2012, p. 206-210. כך סבר גם אבן רשד: 'ואין חומר בכאן משותף בין זה הגשם הנכבד (الجسم الكريم) ובין הגשמים הנפסדים כי היה בלתי הוה ולא נפסד אבל החומר בו והצורה יאמרו עליו ועל חומרי אלו אשר אצלנו וצורתם בשותף (ياشترک)' (ש' חורש, 'כללי ספר השמים והעולם של אריסטו לאבן רשד בתרגום משה אבן תיבון, מהדורה ביקורתית על פי כתבי היד העבריים והשוואה לנוסח ערבי ערוך', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו, עמ' 12). ראו גם: Averroes' *De Substantia Orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text with: English Translation and Commentary by Arthur Hyman, חלק עברי, מאמר בעצם הגלגל, עמ' מא-מב, מז. זאב הרוי מציין בנוסף לאבן רשד גם את רמב"ן ורבינו בחיי בן אשר בפירושיהם לספר בראשית ואחזים בשיטה המבחינה בין חומר הגלגלים לחומר הארץ. מנגד הוא מצביע על כך שעיקרון 'התער' הוביל את ויליאם אוקאם ובעקבותיו את רבינו ניסים גירונדי לשלול את ההבחנה בין חומר השמיים לחומר הארץ ולהסתפק בחומר אחד בלבד. ראו: W. Z. Harvey, 'Nissim of Girona and William of Ockham on Prime Matter', *Jewish History*, 6 [Frank Talmage Memorial Volume, vol. 2] (1992), pp. 87-98. בעקבות אלפאראבי ואבן סינא, סבר שלמרות ההבדל המהותי בין חומר השמיים לחומר הארץ, גם בגלגלים קיימים חומר וצורה. לדעתו, כיווני התנועה השונים של הגלגלים משקפים את הבדלי הצורה ביניהם. לעומת זאת, סבר אבן רשד שההבחנה בין חומר וצורה רלוונטית רק כאשר יש התהוות והפסד ולכן אין הצורה שייכת לגלגלים. הוא סבר, שלגלגלי השמיים יש חומר חי שאינו זוקק צורה בניגוד לחומר המת של הארץ שרק הצורה מאפשרת את תנועתו. ראו: אבן רשד, מאמר בעצם הגלגל, עמ' לח, מד; י' שיפמן, 'עוד על הרמב"ם ואבן סינא', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 526-527; י' שיפמן, 'פלקירה על הרמב"ם ואבן רשד', פעמים, 61 (תשנ"ה), עמ' 135-137. שיפמן מעיר שכל אחד מהם הסתמך על מקור אחר בדברי אריסטו. הרמב"ם עצמו סבר שהתנועה העגולה של הגלגלים מעידה על כך שהם יצורים חיים בעלי נפש בניגוד לתנועה הישרה של היסודות המעידה שהטבע הוא יסוד התנועה ולא הנפש (מורה נבוכים ב, ד), אך אין בכך כדי לשלול את קיומה של הצורה בגלגלים. גלזנר (שם), עמ' 322-316, מסכמת את עמדות אבן רשד והרמב"ם בשאלה זו, אך היא מוסיפה שיש קרבה רבה יותר בין חומר הגלגלים לחומר הארץ לפי תפיסת אבן רשד.

45 שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 5), עמ' 242-243, תמה על מסקנה זו. לדעתו, מהבדלי התנועה הרמב"ם היה צריך להסיק שהצורות שונות ולא החומרים. אברבנאל (בפירושו למורה

חומר הגלגלים לבין חומר הכוכבים. הגלגלים נעים בסיבוב והכוכבים עומדים קבועים בתוכם ולכן המסקנה היא שמדובר בחומרים שונים. הרמב"ם מציין את טענת אלפאראבי שההבדל בין חומר הגלגלים לחומר הכוכבים הוא קטן והוא עומד רק על כך שהגלגלים שקופים והכוכבים אינם שקופים. הוא מבקר את אלפאראבי על כך שהתייחס רק להבדל בשקיפות בין הכוכבים לגלגלים ולא להבדל בתנועות.⁴⁶ ייתכן אפוא, שזה היה גם מקור טעותם של 'אצילי בני ישראל'. הם לא הבחינו בין החומר של השמיים לחומר של הארץ, מכיוון שהם התייחסו רק לשקיפות של החומרים ולא להבדלי התנועה. מכיוון שהבינו שחומר הארץ סביל, חסר צורה ושקוף כפי שגוף השמיים שקוף, הם חשבו שמדובר בחומר אחד שהוא הכול. ⁴⁷ טעותם כמובן חמורה יותר מטעות אלפאראבי, מכיוון שהם השוו את השמיים לארץ ולא את הכוכב לגלגל.

פרשני ימי הביניים הבינו שהטעות הבסיסית של אצילי בני ישראל הייתה בכך שהם ייחסו את החומר הראשון של הארץ ישירות לאל.⁴⁸ אך מכאן הם צעדו בשתי דרכים שונות:

- נבוכים ב, יט הלקוח מספרו שמים חדשים, ירושלים תשכ"ז, דף ה ע"ב) הסביר, שהתנועה הישרה המשותפת לכל היסודות מעידה על חומר אחד והתנועה הסיבובית המשותפת לכל הגלגלים מעידה על חומר אחר. במקביל לכך כיווני התנועה השונים של היסודות (מעלה ומטה) מעידים על צורות שונות וכיווני התנועה והמהירויות השונות של הגלגלים מעידים שצורותיהם שונות. ייתכן שזו כוונת הרמב"ם בהבחנתו בין 'שוני הפעולות' (באכ"ת לאף אלאפעאל) שמעיד על צורות שונות לבין 'שוני התנועות' (חרכאת) שמעיד על חומרים שונים.
- 46 גם אבן רשד סבר שההבדל בין הכוכבים לגלגלים הוא רק ברמת שקיפותם. הכוכבים הם 'החלק הנכבד משאר חלקי הגלגל', 'כהיקש הלב לשאר האיברים' (פלקירא, מורה המורה, מהדורת יאיר שיפמן, ירושלים תשס"א, עמ' 268). בהמשך הוא מציין מקור אחר בדברי אלפאראבי שממנו משתמע כדעת הרמב"ם (שם, עמ' 269). גלזר (לעיל הערה 44), עמ' 320, מבחירה את הקשר בין עמדת אבן רשד שיש איכויות לחומר הגלגלים לבין טענתו שהכוכבים הם צפיפות רבה יותר של חומר הגלגל ולכן הם זוהרים.
- 47 פלקירא, שם, עמ' 268, מוצא סתירה בין טענת הרמב"ם שיש להבחין בין חומר הגלגל לחומר הכוכב, לבין דבריו במורה נבוכים ב, כו, שם הוא מקבל לכאורה את דברי ר' אליעזר שהחומר של השמיים ומה שבתוכם הוא חומר אחד. יש להעיר על כך, שרס"ג סבר גם הוא שחומר הגלגלים וחומר הארץ אחד. לטענתו, מכיוון שאפשר לראות את הכוכבים ואפשר לראות את החומר הארצי, שניהם צריכים להיחשב כחומר אחד. מדבריו משתמע שאין הוא מבחין בין הגלגלים לכוכבים והוא משתמש בראייה החושית כקריטריון מרכזי. כל הדברים נשענים להבחנה בחושים הם בעלי אותו חומר. רס"ג שלל את קריטריון התנועה כיסוד להבחנה בין החומרים. התנועה היסודית של האש היא עיגול והמצב היסודי של העפר הוא מנוחה. העובדה שהעפר והאש נעים בצורה ישרה זה למטה וזה למעלה, היא חריגה מן התנועה הטבעית שלהם ולכן אינה קריטריון להבחנה בחומריהם. התנועה העגולה של הגלגלים משייכת אותם ליסוד האש ולא מוכיחה שמדובר בחומר אחר (הנבחר באמונות ודעות, מהדורת קאפח, ירושלים תשנ"ט, עמ' סא-סג, בהערה השנייה לשיטה השמינית).
- 48 הרמב"ם מקבל את הפרשנות הפילוסופית הרואה באל סיבה צורנית, פועלת ותכליתית, אך הוא אינו רואה בו סיבה חומרית (מורה נבוכים א, ט). ראיית האל כסיבתו הישירה של החומר הופכת אותו גם לסיבה החומרית של העולם. אבן כספי ביקר פירוש זה, מכיוון שייחוס החומר לאל, אינו מחייב שהוא סיבתו הישירה כיוון שדרך הכתובים דלג על הסיבות האמצעיות. במקום זאת הוא הציע שטעות אצילי בני ישראל הייתה שהם סברו שהשכל הנבדל הראשון הוא האל. לזין מבקרת פירוש זה בצדק ומצביעה על כך שאין הוא מתיישב עם לשון הרמב"ם. ראו לזין (לעיל הערה 8), עמ' 76-79. יש להוסיף לדבריה שהרמב"ם אומר מפורשות שהגנות

א. לפי הבנה אחת, אצילי בני ישראל חשבו שהאל הוא כוח בגלגל. לפי הבנה זו הם חשבו שהאל הוא סיבה ישירה לחומר הארץ ומכאן הם טעו לחשוב שהוא כוח בגלגל השמיים.⁴⁹

ב. לפי הבנה אחרת, אצילי בני ישראל הבינו אל נכון שהאל נבדל מן החומר. בכל זאת הם טעו לחשוב שהוא סיבה ישירה לחומר, ללא תיווך השכלים והגלגלים.⁵⁰

לאור האמור לעיל נראה שרק הפירוש השני אפשרי. אי אפשר לפרש שהאל הוא כוח בגלגל, שהרי הם הבינו שחומר הגלגלים וחומר הארץ הוא אחד וחומר זה קיים בסיבתו של האל. הם חשבו אפוא שהאל הוא סיבה נבדלת של החומר הראשון הכולל את השמיים ואת הארץ יחדיו.

[ב]

בדברים הבאים אטען שהשמטת פסוקית זו מאפשרת שני פירושים שונים בנוגע לשאלה מה הייתה טעותם של אצילי בני ישראל. ללא הפסוקית אפשר לפרש את טעותם באופן הראשון (שהאל הוא כוח בגלגל) ועם הפסוקית יש להבין את טעותם באופן השני (שהאל הנבדל הוא סיבה ישירה לחומר הארץ).

לפני שאנסה לבסס טענה זו, אטען שיש להבחין בין טעותם של הזקנים לבין טעותם של נדב ואביהוא. לדעתי, למרות שהרמב"ם כלל ב'אצילי בני ישראל' גם את

בראיתם מתחילה בביטוי 'וַתַּחַת רִגְלֵי' (מורה נבוכים א, ה) המתייחס לאופי הסיבתיות. לדעתי, ראיה זו מקשה על טענתה שאצילי בני ישראל לא ייחסו את החומר ישירות לאל, אלא רק לא השיגו את הגלגלים ואת השכלים הנבדלים (שם, עמ' 84-89).

כך פירשו נרבוני, אפודי ושם טוב. ראו רגב (לעיל הערה 8), עמ' 286-287. הוא מצרף גם את פלקירא לקבוצה זו על בסיס מהדורת מרדכי לייב בר' משה ביסליכס איש בראדי (פרסבורג 1837 – מופיע בתוך: שלשת קדמוני מפרשני המורה, ירושלים תש"ך, עמ' 160). אך ה'באור הנפלא על כמה ענינים סתומים על כל פרקי המורה בקיצור נמרץ' (שם, עמ' 159-179) אינו משל פלקירא. ראו: 'י' שיפמן, 'שם טוב פלקירא ושמואל אבן תיבון כמתרגמי מורה נבוכים להרמב"ם', דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 139-141. בכל מקרה הוא מבחין בין דעת ה'באור הנפלא' לבין אפודי בנוגע לשאלה אם מדובר בכוח בגלגל המקיף או בגלגל השמש.

כך פירשו אשר קרשקש ואברבנאל. כעין שיטת אפלטון שהרמב"ם מתאר במורה נבוכים ב, יג. קרשקש ואברבנאל טענו כנגד הדעה הראשונה שאין היא טעות אלא עבודה זרה ממש. בנוגע לפירושו של אברבנאל את הרמב"ם, ראו: רגב (לעיל הערה 8), עמ' 293-294; בן זון (לעיל הערה 9), עמ' 187-193. אברבנאל, בפירושו למורה נבוכים א, ה, משייך גם את נרבוני למחנה זה. ראו בן זון, שם, עמ' 191. אמנם דברי נרבוני שלא ראו את צבא השמיים עומדים מסביב האל וישראל תחת רגליו מיד החומר הראשון בלי אמצעי מחזקים טענה זו, אך קשה לקבל שיוך זה, מכיוון שהביטוי 'כתכלית מי שנתפלסף בימים ההם', שנרבוני משתמש בו, רומז ודאי לתרגום אבן תיבון למורה נבוכים ג, כט ('ותכלית מי שהגיע אליו עיון מי שהתפלסף בזמנים ההם שידמה שהשם רוח הגלגל') כפי שמעיר בן זון, עמ' 175, הערה 11 ועמ' 177, הערה 13. יתכן שנרבוני זיהה בין שתי האפשרויות. דהיינו, אם האל הוא סיבה ישירה לחומר, פירוש הדבר שהוא רוח הגלגל.

הזקנים וגם את נדב ואביהוא,⁵¹ מעקב אחרי פירושו מוביל למסקנה שטעותם הייתה שונה. מצירופן של טענות אלו עולה שיש לייחס את הטעות הראשונה (שהאל הוא כוח בגלגל) לזקנים ואת הטעות השנייה (שהאל הנבדל הוא סיבת החומר) לנדב ואביהוא. אפתח אפוא בביסוס הטענה שיש להבחין בין טעות הזקנים לטעותם של נדב ואביהוא. במורה נבוכים ב, לב, במסגרת התייחסותו למעמד הר סיני, הרמב"ם קובע שציווי ה' שנאמר למשה קודם לכן: 'עֲלֵה אֵלַי ה' אֶתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשָׂרָעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל',⁵² מצביע על הבחנה בדרגות הנבואה של האנשים המוזכרים בפסוק. משה בראש, אהרן אחריו, נדב ואביהוא נמוכים מאהרן, שבעים הזקנים נמוכים מהם ושאר העם נמוכים מהם, איש איש לפי מדרגתו.⁵³

הפסוק הפותח את סיפור 'מעשה לבנת הספיר' מתאר את העלייה שקדמה לראייה ומונה בדיוק את אותם אנשים. 'וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשָׂרָעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל'.⁵⁴ נראה שפסוק זה מתאר את ביצוע הציווי שהוזכר בפסוק הקודם. לכן הוא מתאר למעשה את דרגות הנבואה שכל אחד מן העולים הגיע, איש איש לפי מעלתו. לענייננו חשוב להדגיש את ההבדל בין דרגת נדב ואביהוא לבין דרגת הזקנים. ביטוי נוסף להבדל בין נדב ואביהוא לבין הזקנים, מופיע בדברי הרמב"ם המתייחסים לעונשם בעקבות ראייתם השגויה. הפסוק 'וְאַל־אֲצִילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שְׁלַח יָדִי',⁵⁵ הובן על ידי הרמב"ם כביטוי לכך שה' נמנע מלפגוע באצילי בני ישראל מיד למרות שהם 'היו ראויים לכליה'.⁵⁶

הרמב"ם כורך יחדיו את הזקנים ואת נדב ואביהוא במונח 'אצילי בני ישראל', אך מפרש שהם נענשו בנפרד:

ואילו אצילי בני ישראל (שמות כ"ד, 11) התפרצו, הפליגו במחשבותיהם והשיגו. אלא שהשגתם לא היתה שלמה... והיו ראויים לכליה. [משה] עליו השלום דיבר עליהם סניגוריה, ולכן נדחה עונשם עד שנשרפו בתבערה (במדבר י"א, 3-1) ונשרפו נדב ואביהוא (ויקרא י', 2-1) באהל מועד על-פי מה שנמסר במסורת האמיתית.⁵⁷

51 הרמב"ם אומר זאת במפורש במורה נבוכים א, ה, בדיונו על עונשיהם כפי שיבואר להלן. גם ראב"ע בפירושו (הקצר והארוך) סבר ש'אצילי בני ישראל' כולל את נדב ואביהוא ואת הזקנים בניגוד לרס"ג שסבר שביטוי זה כולל את הזקנים ומשה.

52 שמות כד 1.

53 'עלה אל ה' אתה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל (שמות כ"ד, 1). הוא, עליו השלום, היה במדרגה העליונה, כמה שנאמר: ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו (שם, שם, 2). אהרן נמוך ממנו. נדב ואביהוא נמוכים מאהרן. ושבעים זקנים נמוכים מנדב ואביהוא. ושאר האנשים נמוכים מאלה בהתאם לשלמויותיהם. לשון החכמים ז"ל: משה מחיצה בפני עצמה ואהרן מחיצה בפני עצמה' (מורה נבוכים ב, לב).

54 שמות כד 9.

55 שם כד 11.

56 מורה נבוכים א, ה.

57 שם, שם.

בעקבות המדרשים הרמב"ם מקשר ביטוי זה לכך שהם נפגעו מאוחר יותר; נדב ואביהוא נשרפו ביום השמיני למילואים והזקנים נשרפו בתבערה. יש להעיר שכולם נשרפו מאש שיצאה מאת ה'.

בנוגע לעונשם של נדב ואביהוא לא מצאתי מקור נוסף בדברי הרמב"ם מעבר לנאמר כאן, אך המדרש מתאר אותם כאילו מתו על ידי 'שני חוטין של אש', כך שנשרפה נשמתם אך גופם קיים.⁵⁸ נראה שהרמב"ם הבין מכך שמדובר במוות רוחני, דהיינו בטעות בהשגה שמשמעותה כיליון.

לזקנים הרמב"ם מתייחס מפורשות במקום נוסף. את הפסוק 'ותבער כם אש ה' ותאכל בקצה המחנה',⁵⁹ הוא מפרש שלשון אכילה שנאמרה בו היא **השאלה** 'מכליון' הדבר הנאכל ואובדנו, כלומר, הישחת צורתו תחילה,⁶⁰ ומציין שאכילת אש ה' משמעה השמדת הממרים את פיו, כמו שהאש משמידה. נראה שיש בכך רמז לעונשם של הזקנים שאינו שריפה כפשוטה.

כאמור, גם בנוגע לנדב ואביהוא נאמר: **וַיִּצָא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה'.**⁶¹ הרמב"ם מוסיף קביעה שלא מצאתי לה מקור במדרשים, שעונשם נדחה בגלל שמשה לימד עליהם סגוריה.⁶² נראה שזהו ביטוי לפרשנותו הפילוסופית, שמשה העמיד אותם על טעותם ובכך מנע את כליונם הרוחני, אך הדבר לא החזיק מעמד לאורך זמן והם שבו לטעותם.

בשלב זה רצוני להדגיש – מעבר לעובדה שהם שגו בהשגתם ונענשו – שהעונש של הזקנים והעונש של נדב ואביהוא היה במועדים שונים. לדעתי, הדבר רומז לכך שחטא נדב ואביהוא היה שונה מחטא הזקנים ולכן הם נענשו בנפרד.

היוצא מן האמור לעיל, שהיה הבדל **בדרגת** ההשגה של נדב ואביהוא לבין דרגת ההשגה של הזקנים והם גם **נענשו** על כך בשני אירועים שונים. לכן נראה שיש הבדל בין **הטעות** של נדב ואביהוא לטעותם של הזקנים.

ויראו – ויחזו

ראיתם של אצילי בני ישראל את האל מתוארת **פעמיים** בסיפור. בפעם הראשונה כתוב **וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**,⁶³ ובפעם השנייה כתוב **וַיַּחֲזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים**.⁶⁴ הרמב"ם מפרש את השורשים רא"ה וחז"ה באותו פרק, ויש הבדל עדין בפירושו את שני הפסוקים. בנוגע לפסוק הראשון **וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** הוא קובע שמדובר בהשגה

58 בבלי, סנהדרין נב ע"א.

59 במדבר יא 1.

60 מורה נבוכים א, ל.

61 ויקרא י 2.

62 נרבוני בפירושו למורה נבוכים א, ה מצטט חלקית את תרגום אבן תיבון לפרק זה וכותב 'ויעתר והאריך וכו'. מתוך ציטוט חלקי זה משער אברבנאל שעמדה לפניו גרסה אחרת 'ויעתר להם והאריך להם **הקב"ה**', שמייחסת את ההעתרה לה' ולא למשה. לפי הבנה זו, משה לא לימד עליהם סגוריה. במקור הערבי אין בסיס לגרסה זו, לא במהדורת יואל ולא במהדורת הרב קאפח ('ושפע פיהם עליה אלסלאם').

63 שמות כד 10.

64 שם כד 11.

שכלית [אדראך עקלי] ולא בראייה חושית. הפסוק המקביל 'וַיַּחְזֹז אֶת־הָאֱלֹהִים' מתפרש על ידו כהשגת הלב [אדראך אלקלב].

ויראו את אלהי ישראל (שם, כ"ד, 10). כל זאת השגה שכלית [אדראך עקלי] ובשום פנים לא ראיית עין... כמו כן חזה נאמר על ראיית העין... והושאל להשגת הלב [אדראך אלקלב]... ועל דרך השאלה זו נאמר: **וַיַּחְזֹז אֶת־הָאֱלֹהִים** (שמות כ"ד, 11). **ודע זאת.**⁶⁵

נראה שיש להבחין בין השגה שכלית להשגת הלב. 'לב' הוא שם משותף, כפי שמציין הרמב"ם במורה נבוכים א, לט, גם למחשבה [פכרה] וגם לשכל [עקל]. אפשר, על כן לטעון, שאין הבדל בין שני ביטויים אלו והרמב"ם רק גיוון את לשונו.⁶⁶ אך דומני שראיה לכך שיש לדייק בהבחנה זאת יש להסיק מכך שהרמב"ם מסיים את דבריו בהנחה 'ודע זאת'.⁶⁷ יתר על כן, הרמב"ם היה ער לשינויים עדינים בין כפילויות המופיעות בכתובים ועשה בכך שימוש אף בדרכי כתיבתו.⁶⁸ לכן נראה שיש להבחין בין השגת הלב במובן של מחשבה (פכרה) לבין השגת השכל (עקל). המחשבה (פכרה) היא כוח בגוף ואילו השכל (עקל) זהה למושכלות בפועל ולכן הוא נבדל מן הגוף.⁶⁹ אמנם בסוף מורה נבוכים א, ה הרמב"ם כורך יחדיו את פעלי הראייה ומייחס להם משמעות שכלית: 'כל מה שהתכוונו אליו הוא שכל ראייה או חזיה או הבטה אשר באה בעניין זה היא השגה שכלית [אדראך עקלי] ולא ראיית עין'. אך בנימוקו הוא

65 מורה נבוכים א, ד.

66 ראו אברבנאל, מורה נבוכים א, ד. בספרו 'עטרת זקנים' הוא מבחין בין ראייתם של הזקנים לבין ראייתם של אצילי בני ישראל לאור ההבחנה בין פעלים אלו (לעיל הערה 9, עמ' צח-ק). ראו: L. Eric, Isaac Abarbanel's Stance toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue. Albany, NY 2001, p. 72-73; בן זון (לעיל הערה 9), עמ' 186.

67 ראו אפודי, מורה נבוכים א, ד.

68 ראו רגב (לעיל הערה 8), עמ' 284, המתלבט בשאלה אם מדובר בשתי ראיות שונות של שתי קבוצות שונות או באותה ראייה. בנוגע לחזרות בשינויים מזעריים, ראו: ל' שטראוס, 'אופיו הספרותי של "מורה נבוכים"', ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, בעריכת א' לוז, ירושלים תשס"א, עמ' 183-184; מ' כהן, 'פרשנות הפשט של פילוסוף: גישתו הספרותית של הרמב"ם לספר איוב ומקומה בתולדות פרשנות המקרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, טו (תשס"ה), עמ' 242-251.

69 בנוגע להגדרת ה'פכרה', ראו: א' נוריאל, 'למובנן של המילים "פכרה" ו"רויה" במורה נבוכים', תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 289-294. לדעתו, ה'פכרה' היא המחשבה הקובעת את התכנים מבלי להתייחס לאפשרות התממשותם (עמ' 145). שלום צדיק סבור שלצד הבנה זו ה'פכרה' היא כוח המחשבה שהוא חלק מן השכל המעשי. באמצעותה אפשר לעשות אומנויות, או לבחור בדברים שונים, או לרכוש מושכלות (עקל). עקל לעומת זאת, הוא שם לידיעות שיצאו מן הכוח אל הפועל. ראו: ש' צדיק, 'מובנן של המילים "פכרה" ו"רויה" בערבית יהודית ובעיית תרגומן לעברית בימי הביניים', לשוננו, 75 ב-ג (תשע"ג), עמ' 276-278 ובהערה 27 שם. קשה לדעת אם הרמב"ם התייחס להבדל בניסוח מושא הראייה, בפעם הראשונה נכתב 'אלהי ישראל' ובפעם השנייה נכתב 'אלהים'. אך במורה נבוכים ג, נא הוא מציין שה' נקרא על האבות בגלל חברית המיוחדת בינו לבינם ובגלל ההשגחה הייחודית על צאצאיהם. מכאן אולי אפשר להסיק ש'אלוהי ישראל' מציין הכרה גבוהה יותר. אשר קרשקש בפירושו למורה נבוכים א, ה שולל את הפירוש המייחס לאצילי בני ישראל את המחשבה שהאל הוא רוח הגלגל, מכיוון שכתוב אלוהי ישראל ('אין זה אלהי ישראל אבל אלהי האומות').

שולל רק את ראיית העין ('שכן אין הוא יתעלה מצוי אשר העיניים משיגות אותו') וקודם לכן הוא משתמש בפועל פכ"ר לתאר את השגת אצילי בני ישראל ('הפליגו במחשבותיהם [אפכראהם] והשיגו') ומוסיף שהכתוב בא להטיל דופי בראייתם 'על כל הגשמות הכלולה בה'. לכן נראה שהרמב"ם רצה בראש ובראשונה לשלול ראייה חושית של האל. עם זאת, ישנן דרגות שונות של השגה בלתי חושית. השגה שכלית וראיית עין אינם ניגוד דיכוטומי אלא שני קצוות של מנעד אפשרי של השגות.⁷⁰ ברור שהשגה אמיתית של האל היא השגה שכלית טהורה, אך קיימות דרגות שונות של השגה 'לא שלמה' כפי שהרמב"ם מייחס לאצילי בני ישראל. השגת הלב במובן של 'פכרה' אינה ראיית עין, אך מאידך אין לראות בה השגה שכלית טהורה. כיצד אפוא יש להבין כפילות זו של שתי הראיות? האם אצילי בני ישראל השיגו את האל בהשגה שכלית או בהשגת הלב בלבד? לאור האמור לעיל, נראה לי שיש לחלק ולומר שהרמב"ם הבחין בין השגתם של נדב ואביהוא (השגה שכלית) לבין השגת הזקנים (השגת הלב). לדעתי, אפשר לבסס טענה זו גם דרך הבנת מבנה הסיפור, שגרם לכפילות זו.

מבנה הסיפור

הסיפור תחום בין פסוקים 9-11. פסוקים אלו כוללים שני מרכיבים, חלק עיקרי (9-11^א) הכולל את הסיפור עצמו והערה נספחת בסופו (החלק השני של פס' 11). בחלק העיקרי מתוארת כל ההתרחשות הכוללת את העלייה, ראיית אלוהי ישראל ואת הימנעות האל מלפגוע באצילי בני ישראל. החלק השני נראה כהערה שבאה להשלים פרט קטן בסיפור. הערה זו כוללת חזרה 'ויחזו את האלהים' שנועדה לקשר את הדברים לראייה המופיעה בסיפור 'ויראו את אלהי ישראל', ותוספת המבהירה שלאחר השגתם,⁷¹ הם אכלו ושתו. חזרה מקשרת זו יצרה את הכפילות בסיפור.

שמות כד 9-11 ^א הסיפור	שמות כד 11 ^ב הערה
וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאַבִּיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל	
וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רִגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבֶנֶת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר	וַיַּחֲזֹוּ אֶת־הָאֱלֹהִים וַיֵּאָכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ
וְאֵל אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ	

הרמב"ם סבר שהערה זו נועדה להבהיר, שטעות ההשגה של אצילי בני ישראל לא נותרה רק בתחום העיוני, אלא גרמה גם לכך שהם חטאו בתחום המעשי.

70 הוא מתבטא באופן דומה במורה נבוכים א, כח: 'כל הכוונה של כל בר-דעת תהיה לשלול מן האל יתעלה את ההגשמה ולהבין את כל ההשגות האלה כשכליות ולא חושיות'.

71 כך הבין הרמב"ם. לדעתו, כפי שנראה בהמשך, האכילה והשתייה קשורות בראיית האל ונובעות ממנה. בניגוד לפרשנים שקשרו את האכילה והשתייה לכך שה' לא פגע בהם והם ירדו בשלום. ראו ראב"ע על שמות כד 11.

אחזור להשלים מה שהתחלנו להסביר, ואומר, שאצילי בני ישראל, מלבד התקלות שאירעו להם **בהשגתם**, גם **מעשיהם** נתבלבלו בשל זאת ונטו אל דברים גופניים מכיוון שנשחתה ההשגה. לכן נאמר: ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו (שמות כ"ד, 11).⁷²

מדוע לא הוצמדו האכילה והשתייה לתיאור המפורט של הראייה המופיע בסיפור עצמו? אפשר היה לטעון, שהדבר נובע מן הסדר הכרונולוגי של התרחשות הדברים. אצילי בני ישראל אכלו ושתו רק לאחר שהם לא נפגעו על ידי האל.⁷³ אך הרמב"ם סבר כאמור שהאכילה והשתייה, לא מבטאות את שמחתם מכך שלא נפגעו, אלא הן נגרמו מן הראייה הפגומה של האל. מדוע אפוא הן לא הוצמדו לתיאור הראייה בסיפור עצמו?

אם אכן יש הבחנה מהותית בין 'ויראו את אלהי ישראל' (השגה שכלית), לבין 'ויחזו את האלוהים' (השגת הלב), אפשר להבין מדוע הופרדו האכילה והשתייה מן ההשגה השכלית. הפרדה זו נועדה להבהיר, שראיית אלוהי ישראל השכלית לא גרמה לאכילה והשתייה, אלא דווקא כיוון שחזו את האלוהים בהשגת הלב הנמוכה יותר, לכן 'נתבלבלו מעשיהם' והם אכלו ושתו.

חזרה מקשרת זו, כדרכם של חזרות מקשרות, אינה מתארת את כל פרטי הראייה שתוארו בסיפור, אלא מסתפקת בקיצורם. במקרה שלנו היא חוזרת על ראשית התיאור בלבד ועל הקורא להשלים בעצמו את תוכן ראייתם לפי מה שנאמר בסיפור עצמו. עד היכן יש להשלים את פרטי מה שחזו? אילו לא היה הבדל בין חטא נדב ואביהו לחטא הזקנים, הקורא היה צריך להשלים את הסיפור עד תומו. ההשלמה הייתה אפוא כדלהלן:

הסיפור	ההערה
וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רִגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנֵּת הַסִּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר	וַיֵּחֲזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים וַתַּחַת רִגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנֵּת הַסִּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר וַיֵּאָכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ

אך מכיוון שיש הבדל בין חטא נדב ואביהו לחטא הזקנים, מה שחזו הזקנים היה שונה ממה שראו נדב ואביהו, ולכן ההשלמה לא צריכה להיות זהה. כאן, לדעתי, יש להסתייע בעובדה שהרמב"ם לא פירש במורה נבוכים את הפסוקית 'וכעצם השמים לטהר'. אי אפשר להוריד גם את הפסוקית 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר', מכיוון שכולם ראו את יחסו של האל לחומר. לכן רצוני להציע שהרמב"ם לא פירש את הפסוקית 'וכעצם השמים לטהר', כדי לרמוז לקורא שעליו להשמיט בתיאור השני פסוקית זו ובכך לאפשר שתי קריאות שונות של מה שראו אצילי בני ישראל. בגוף

72 מורה נבוכים א, ה.

73 כך פירש ראב"ע, שמות כד 11: 'וטעם "לא שלח ידו" כי ראו השם הנכבד ולא מתו, כאשר אפרש בפסוק "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ). וטעם ויאכלו וישתו שירדו שמחים מההר ויאכלו זבחי שלמים שזבחו נעריהם. וישתו – בשמחה'. ר' יוסף ק' כספי הלך בדרכו של ראב"ע, אך משנה ממנו בדברים מסוימים. ראו רגב (לעיל הערה 8), עמ' 287-289.

הסיפור כוללת הראייה גם ביטוי זה, אך בהערה יש להשלים את הכתובים ללא פסוקית זו, כמתואר לקמן.

ההערה	הסיפור
וַיַּחֲזֹז אֶת־הָאֱלֹהִים [וַתַּחַת רִגְלֵיוֹ כְּמַעֲשֵׂה לְבֶנֶת הַסַּפִּיר] וַיֵּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ	וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רִגְלֵיוֹ כְּמַעֲשֵׂה לְבֶנֶת הַסַּפִּיר וַיַּעֲצֹם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר

הצבת הסיפור במבנה זה מחדדת את ההבדל בין שני סוגי הראיות. הראייה המתוארת בגוף הסיפור, היא השגת השכל. היא כוללת את הביטוי 'וכעצם השמים לטהר' ולכן משמעה שהם ראו את האל הנבדל כסיבת החומר, ללא הבחנה בין חומר השמיים וחומר הארץ. הבנת נבדלותו של האל מן החומר, מונעת את בלבול המעשים ולכן לא מוזכרות בסיפור האכילה והשתיה.

לעומת זאת, הראייה המתוארת בהערה, היא השגת הלב. ראייה זו אינה כוללת את הפסוק 'וכעצם השמים לטהר', ולכן משמעה שאצילי בני ישראל חשבו שהאל הוא כוח בגלגל השמיים. 'השיא שהגיעו אליו מי שהתפלספו באותם זמנים הוא שדימו שהאל הוא רוח הגלגל, שהגלגל והכוכבים הם הגוף והאל יתעלה הוא רוחו'.⁷⁴ תפיסה מגשימה זו יכולה להביא לאכילה ושתייה שיש בהן בלבול המעשים, מכיוון שאין היא מכירה בנבדלותו של האל מן החומר.

לאור כל האמור לעיל, נראה לי שאכן מדובר בשתי ראיות שונות הכוללות שתי טעויות שונות. הראייה הראשונה הבינה את האל כנבדל מן החומר, אך טעתה לראות בו סיבה ישירה לחומר הארצי. ראייה זו לא הובילה לקלקול המעשים. הראייה השנייה טעתה לחשוב שהאל הוא כוח בגלגל ולכן ראתה בו את סיבת החומר הארצי. ראייה זו הובילה גם לקלקול המעשים. מכיוון שדרגת הזקנים הייתה נחותה מדרגת נדב ואביהוא, יש לייחס להם את הטעות המופיעה בהערה ואילו לנדב ואביהוא יש לייחס את הטעות המתוארת בגוף הסיפור.

אפשר אולי לחזק טענה זו מפירוש הרמב"ם למשנה. בהקשר לעשרה ניסיונות שניסו אבותינו את ה' במדבר, הרמב"ם כותב שבתבערה, המקום שבו נענשו הזקנים, היה הניסיון השמיני 'בעוררם במקום ההוא ספק באמיתות ובמרדם, והוא אומר: (במדבר י"א 1) "ויהי העם כמתאוננים" וכו'. והתשיעי – בקברות התאוה, בבקשת הבשר, אמר: (במדבר י"א 4) "והאספסוף" וכו'.⁷⁵ ייתכן שגם כאן הרמב"ם מקשר בעקבות הפסוקים בין חטא הזקנים בתבערה לבין קלקול המעשים שהתבטא באכילת הבשר בקברות התאוה. יתר על כן, נראה שעונשם ניתן להם כאשר הם חזרו על חטאם פעם נוספת, כאשר יש דמיון בין החטא הראשון לשני. נדב ואביהוא נענשו בכך שהתפרצו שוב בהשגתם בתוך אוהל מועד הרומוז על השגתם השכלית⁷⁶ ואילו הזקנים נענשו בתבערה כאשר התאוננו במחנה על הנהגת ה'.

74 מורה נבוכים ג, כט. ראו: מ' נרבוני, באור לספר מורה נבוכים, מהדורת גולדנטל (Wien 1852), חלק א, פרק ה, דף ג ע"א.

75 פירוש הרמב"ם למשנה, אבות ה, ג.

76 ראו אברבנאל בפירושו למורה נבוכים א, ה: ר"ל באהל מועד בהשגה אלהית חטאו באהל מועד מתו. אולי יש בכך הסבר לשאלה מדוע נענשו נדב ואביהוא לפני הזקנים, אף על פי

לכך יש להוסיף שתגובת ה' לחטא בתבערה היא 'וישמע ה' ויחר אפו'.⁷⁷ הרמב"ם מפרש במורה נבוכים א, מה, ש'וישמע ה' 'פירושו שה' השיג את דבריהם, ובמורה נבוכים א, לו הוא קובע ש'חרון אף ה' 'מתייחס רק לעבודה זרה.⁷⁸ נראה אם כן, שחטא הזקנים כרוך בהשגה שיש בה הגשמה מסוימת, נוגע בעבודה זרה ומוביל לחטאים הקשורים בחוש המישוש. בניגוד לחטא נדב ואביהוא. תפיסה זו של הזקנים את האל ככוח בגלגל, היא שיאה של התפיסה האלילית, אך איזו עמדה עומדת מאחורי טעותם של נדב ואביהוא? נראה שהתפיסה המייחסת את החומר ישירות לאל, למרות היותו נבדל ממנו, היא עמדתו של אפלטון כפי שהרמב"ם מתאר אותה במורה נבוכים ב, יג. לפי דעה זו תמיד היה חומר קדום 'כשם שהאלוה קדום', אך הרמב"ם מדגיש שלפי שיטת אפלטון 'האל הוא סיבת מציאותו של החומר'.⁷⁹ מכיוון שלדעת הפילוסופים בריאת 'יש מאין' היא מן הנמנעות, לכן הכרחי שיהיה חומר קדמון בצדו של האל. החומר לא יכול להיות סיבת עצמו ולכן האל הוא סיבתו הישירה של החומר. יש להדגיש שהרמב"ם לא ייחס סיבתיות ישירה בין האל לחומר לתפיסת אריסטו. הרמב"ם השתמש בתפיסת ההאצלה של אלפאראבי כדי להסביר את שיטת אריסטו בנוגע לקדמות העולם. לפי שיטה זו השכלים הנבדלים נאצלו מן האל וגלגלי השמיים וחומר הארץ נאצלו מן השכלים הנבדלים.⁸⁰ מכאן יוצא שנדב ואביהוא אחזו בעמדת אפלטון ולא בעמדת אריסטו כשייחסו את החומר ישירות לאל. הרמב"ם שולל אפוא את תפיסת אפלטון כטעות בהשגה בגלל הקשר הישיר בין האל לחומר.⁸¹

שחטאם היה קטן יותר. קשה לדעת עד כמה הרחיק הרמב"ם לכת בפירושו האלגוריים. אך פירוש רדיקלי יכול לראות בשני חטאים אלו, תיאור כפול של אותו חטא.

במדבר י"א 1. 77

'דע שאם תתבונן בכל התורה ובכל ספרי הנביאים לא תמצא לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא לשון קנאה אלא כלפי עבודה זרה דווקא' (מורה נבוכים א, לו). כזכור השגתם של קרשקש ואברבנאל על הסבר זה הייתה, שלא ייתכן שהזקנים חטאו בעבודה זרה. ראו לעיל הערה 50.

מורה נבוכים ב, יג. 79

ראו מורה נבוכים ב, כב. מכיוון שכולם מסכימים 'שמדבר פשוט יכול להתחייב רק (דבר) פשוט

אחד' ו'שאין מתחייב מן האל אלא שכל אחד פשוט ולא יותר' (שם, שם), נדרשה שיטת ההאצלה להסביר כיצד נאצלה המציאות רבת הפנים. הטענה המרכזית הייתה שהשכל הראשון שנאצל מן האל מורכב מכיוון שהוא משכיל את האל ומשכיל את עצמו. לכן נאצלו ממנו שני דברים; מהשכלתו את האל נאצל שכל נוסף ומהשכלתו את עצמו נאצל גלגל. מהשכלתו של השכל הפועל את עצמו נאצל חומר הארץ. ראו: A. Hyman, 'From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be', in: *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. L. E. Goodman, New York, 1992, pp. 111-135.

הרברט דוידסון (לעיל הערה 3) טען שזו העמדה האוטוריטית של הרמב"ם. אם אכן הצעת הפרשנות לסיפור אצילי בני ישראל המופיעה במאמר נכונה, הדבר עומד בסתירה לטענות. אברהם עברי (לעיל הערה 3) העלה עמדה דומה, אלא שהוא זוהר לייחס לאל על פי הרמב"ם את החומר ולכן הוא סבר ש'העדר הגמור והמוחלט' מבטא מצב קדם חומרי שמצד אחד אינו זהה לאין מוחלט, ומצד שני אינו תלוי באל. שיטתו מתמודדת בדיוק עם הבעיות שמעוררת תפיסת אפלטון. עברי מודה שפירושו מתחיל מנקודת ראות פילוסופית (שם, עמ' 134) שלא יכולה לייחס לרמב"ם בריאת יש מאין, מכיוון שהיא מן הנמנעות. יוליוס גוטמן, מקריות המציאות (לעיל הערה 2), טוען שחידושו הפילוסופי המרכזי של הרמב"ם הוא הצבת עמדת ביניים בין הכלאם לאריסטו בנוגע לשאלת היקף הנמנעות.

81

לסיכום, הרמב"ם לא פירש במורה נבוכים את הפסוקים 'וכעצם השמים לטהר' כדי לאפשר שתי קריאות של חטא 'אצילי בני ישראל'. קריאות אלו יוצרות הבחנה בין טעותם של הזקנים לטעות נדב ואביהוא. הזקנים טעו בכך שחשבו על האל ככוח בגלגל השמיים, ונדב ואביהוא ראו באל הנבדל סיבה ישירה לקיומו של החומר ההיולי ללא הבחנה בין חומר השמיים לחומר הארץ. קריאות אלו מעידות על כך שהרמב"ם היה ער להיבטים הספרותיים של הסיפור המתבטאים במבנה הסיפור ובכפילות הטמונה בו וראה בכך את אחת הטכניקות שהתורה משתמשת בהן בהצגת סודותיה.

מדוע לא התפרשה הפסוקית במורה נבוכים?

מדוע הרמב"ם לא פירש מהלך זה כולו במורה נבוכים, תוך שהוא מפרש את הפסוקים 'כעצם השמים לטהר'? הרמב"ם כותב שהבחנה בין החומר של השמיים לחומר של הארץ היא 'סוד גדול' ששייך לסתרי תורה: 'ר' אליעזר חזר על עניין זה עצמו מפורשות שיש שני חומרים, עליון ושפל, ואין חומר אחד לכול. זה סוד גדול. אל תזלזל במה שגדולי חכמי ישראל אמרו על זאת מפורשות. כי הוא סוד מסודות המציאות וסתר מסתרי תורה'.⁸² אף על פי שזהו 'סוד גדול', הרמב"ם מעיר במקום אחר, שאין סוד זה שייך ליסודות האמונה ואין בנושא זה הוכחה מופתית:

את פירושו של אונקלוס אתה יודע, אבל תכליתו של דבר שהוא שלל את ההגשמה ולא הבהיר לנו איזה דבר הם השיגו, ולא לאיזה דבר הכוונה במשל זה. וכך בכל מקום, הוא איננו מתייחס לעניין הזה אלא לשלילת ההגשמה בלבד. כי לשלילת ההגשמה היא דבר מוכח הוכחה מופתית, הכרחי לאמונה. לכן הוא קובע באופן חד-משמעי שיש לשלול את ההגשמה ומפרש בהתאם לכך. הבהרת משמעות המשל, לעומת זאת, היא עניין של סברה. אולי הכוונה לדבר זה או לדבר אחר. כמו כן דברים אלה נסתרים מאוד, אין הבנתם מיסודות האמונה ואין השגתם קלה להמון. לכן לא נגע בעניין זה. אבל אנו בהתאם למטרת הספר, אין לי מנוס מלפרש משהו ולומר...⁸³

אונקלוס לא פירש סוד זה, כיוון שמגמתו היא סילוק ההגשמה מן האל, אך אין לו עניין לפענח את הסודות מאחורי המשלים של התורה. לעומת זאת, כיוון שמטרתו השנייה של הרמב"ם במורה נבוכים היא 'לבאר משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנביאים מבלי שנאמר מפורשות שהם משלים',⁸⁴ אין לו מנוס מלפרש משהו.⁸⁵ ממשיך זה. הוא אומר גלויות שייתכנו פירושים שונים להבנת המשל ומדבריו משתמע שאין הוא בטוח בפירושו והוא לא יפרש את כולו.

82 מורה נבוכים ב, כו.

83 שם א, כח.

84 שם, פתיחה.

85 במקור: 'פלא בד לי אן אתאול שיא'. לדיון בביטוי לשוני דומה ('לם יכן בד' = אם אין מנוס) במורה נבוכים, ראו: ח' כשר, 'על צורתם של ה"צלמים" (הבהרות נוספות למורה נבוכים א')', דעת, 53 (תשס"ד), עמ' 41.

נראה שאברבנאל סבר שהרמב"ם לא פירש פסוק זה מכיוון שלא היה בטוח בפירושו. הוא כתב שהרמב"ם 'הסתיר את פניו' ולא פירש פסוק זה.⁸⁶ ניסוח זה רומז לפירוש הרמב"ם עצמו בפרק העוסק בסיפור אצילי בני ישראל, על כך שמושה הסתיר פניו במעמד הסנה ונמנע מהשגת האל.

שראוי לאדם שלא יתפרץ לעניין הגדול והנכבד הזה לאלתר [...] ואל יחליט על-פי הדעה הראשונה העולה על לבו ואל יפליג במחשבותיו מלכתחילה ויאמץ אותן להשיג את האלוה, אלא תהא בו ענווה וייעצר, ויעמוד, ויתרומם לאט לאט. על עניין זה נאמר: **וַיִּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו** כי ירא מהביט אל האלהים (שמות ג', 6) ...⁸⁷

מכיוון שלפי פשוטה פסוקית זו מתייחסת לשמיים ואילו הרמב"ם הבין שראיית אצילי בני ישראל מתייחסת לארץ, אברבנאל סבר שהוא לא הכריע בנוגע למשמעותה של פסוקית זו.

באופן דומה, לאחר שהרמב"ם חולק על יונתן בן עוזיאל בנוגע להבנת האופנים ביחזקאל וקובע שאין מדובר בגלגלי השמיים אלא בחומר הארץ 'כמעשה לבנת הספיר', הוא מצטדק ומודיע בכנות שאין הוא משוכנע שפירושו הוא הפירוש הנכון:

אל תחשוב לי לגנאי שהזכרתי את פירושו של יונתן בן עוזיאל עליו השלום ופירשתי אחרת ממנו. שכן אתה מוצא רבים מבין החכמים, ואף מבין הפרשנים החולקים על פירושו לכמה ביטויים ובעניינים רבים מענייני הנביאים. וכיצד לא יהיה כך באשר לדברים עמוקים אלה. גם אין אני מכריע בשבילך; אלא הבן את פירושו כולו על-פי מה שהערתי את תשומת-לבך, והבן את פירושי. האל יודע איזה משני הפירושים הוא התואם את הכוונה.⁸⁸

הרמב"ם מציג לפני הקורא את שני הפירושים ומבקש ממנו להבין אותם בעצמו. גם כאן, הוא אינו מפרש את המשל בשלמות, אלא מעיר הערות מסוימות ומצפה מן הקורא להבין בעצמו את המהלך הפרשני שהרמב"ם פתח בו.

גישה זו תואמת את דבריו בפתיחת מורה נבוכים. 'אדם נכון לא ידרוש ממני, ולא יצפה, שבהזכיר עניין מסוים אשלים אותו, או שכאשר אתחיל לבאר משמעותו של משל מן המשלים אמצה את כל הנאמר באותו משל'.⁸⁹ בדבריו בהמשך מעורבות שתי הנמקות שונות לגישה פרשנית זו. הראשונה, היא הנמקה חברתית-פוליטית הנוגעת לחשש מפני רדיפת המחבר על ידי ההמון והשנייה, היא הנמקה פילוסופית-אפיסטמולוגית הנוגעת לקושי להבין סודות אלו והקושי להסבירם לאחרים בצורה שיטתית.⁹⁰

86 ראו לעיל הערה 9.

87 מורה נבוכים א, ה.

88 שם ג, ד.

89 ראו: 'לורברבוים, "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי": על תפיסת המשל במורה הנבוכים', תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 111-112, 121.

90 שטראוס (לעיל הערה 68), פיתח את ההנמקה הראשונה כבסיס לכתיבתו האוטורית של הרמב"ם. לעומת זאת, יאיר לורברבוים פיתח את ההנמקה השנייה. ראו: 'לורברבוים, "הסיבה

זאב הרוי הצביע על כך שהרמב"ם התעלם משבר פסוק משמעותי בפירושו לסיפור גן עדן מסיבה שאפשר לכוונה חברתית-פוליטית. הפסוקית 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע',⁹¹ לא התפרשה בשום מקום במורה נבוכים. לעומת זאת, הרמב"ם פירש אותה בשמונה פרקים ובמשנה תורה. בנוגע לשאלה מדוע לא מופיע פירוש זה במורה נבוכים, הרוי הציע שהרמב"ם היה מודע לכך שהפירוש דחוק ולכן לא רצה להפנות תשומת לב לכך.⁹²

הרמב"ם היה כנראה הראשון בין פרשני ימי הביניים שפירש את 'מעשה לבנת הספיר' כביטוי המתאר את חומר הארץ ולא עצם רוחני או את השמיים.⁹³ לכן ייתכן, שגם אצלנו הביטוי 'כעצם השמים לטהר' מקשה על הבנת הרמב"ם, שמדובר בחומר של הארץ דווקא, ולכן הרמב"ם הצניעו.

בדברים לעיל הצעתי שהרמב"ם נמנע מלפרש את 'כעצם השמים לטהר' כדי לרמוז לקורא על משמעות נוספת המופיעה במשל. לפיכך אין מדובר בסיבה חברתית-פוליטית אלא בסיבה דידקטית-פדגוגית או סיבה פילוסופית-אפיסטמולוגית.⁹⁴ המשותף לשתי סיבות אלו הוא שתכליתן לגלות ולחשוף בפני הקורא תכנים מסוימים בניגוד לכתיבה בעלת אופי חברתי-פוליטי שתכליתה להסתיר או להסוות תכנים מסוימים מפני קבוצה חברתית כלשהי. אולם בכתיבה דידקטית-פדגוגית ההסתרה נעשית באופן מחושב ומכוון, שנועד לגרות את הקורא לעורר אותו ולגרום לו להפנים את התכנים הסמויים על ידי חשיפתם בעצמו. בניגוד לכך, הסתרה שנובעת מסיבות פילוסופיות-אפיסטמולוגיות אינה מכוונת. היא נובעת מהאופי העמוק של הנושא עצמו. הכתיבה המקוטעת והמפוזרת משקפת את האופן שבו הכותב עצמו תופס את הנושא הנידון בהבזקי הבנה. 'על דרך ההוראה לחקות את אופן הכרת הסוד; כשם שטבע האמת להציץ ולהיעלם, כך ההוראה – בכתב ובעל פה – צריך לגרום לה להיחשף לפני התלמיד ולהיסתר מפניו'.⁹⁵

ייתכן אפוא, שהרמב"ם נמנע באופן מכוון מלפרש את הפסוקית 'וכעצם השמים לטהר', כדי לגרום לקורא להתאמץ ולחשוף בעצמו את משמעות המושל וייתכן שזו הימנעות בלתי מכוונת שנבעה מאופיו של הדיון בסודות עמוקים.⁹⁶ בין כך ובין כך, לפי שני הסברים אלו ההסתרה עצמה נועדה לשם גילוי.

השביעית; על הסתירות ב"מורה הנבוכים": עיון מחודש, תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 211-237. במאמרו על תפיסת המשל (לעיל הערה 89), עמ' 97-98, הוא מציין את עירוב ההנמקות ברמב"ם.

91 בראשית ג 24.

92 הרוי, פירוש הרמב"ם, (לעיל הערה 29), עמ' 17.

93 רס"ג פירש כנראה שמדובר בסיסא שנמצא תחת כבוד ה'. ריה"ל, הכוזרי, ז, פירש ביטוי זה כ'גשם רוחני דק'. ראב"ע בפירוש הארוך כתב שמדובר בדמות הכיסא שתחתיו הרקיע, ובקצר פירש שהכל מוסב על הכיסא. ראו: צ' וולפסון, 'ריה"ל והרמב"ם על הנבואה', המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 279, הערה 203, המציין את הרמב"ם כחולק על ריה"ל בנושא זה. בנוגע לדעת אונקלוס, ראו לעיל הערה 25.

94 ראו לורברבוים, (לעיל הערה 89), עמ' 92-94.

95 לורברבוים, (לעיל הערה 89), עמ' 103.

96 'דע שכאשר רוצה אחד השלמים לפי דרגת שלמותו להזכיר, בפיו או בעטו, דבר שהבין מן הסודות האלה, אין הוא יכול להבהיר אפילו את המידה שהשיג בהבהרה שלמה מסודרת כפי שהוא עושה בשאר המדעים שהוראתם מפורסמת. אלא יקרה לו כשהוא מלמד את זולתו מה

נראה שהרמב"ם הבין שהצד השווה בחטאי אצילי בני ישראל הוא חוסר הבנתם את נבדלותו של האל. הזקנים שתפסו רק את מהותו של חומר הארץ ראו את השמיים כמשהו נבדל והגיעו לתפיסה פנתיאיסטית הרואה את האל כרוח הגלגל. נדב ואביהוא שהעמיקו לחקור והבינו שגם השמיים חומריים הגיעו למסקנה שאין הבדל בין חומר השמיים וחומר הארץ ולכן ראו את האל כסיבה ישירה של החומר. ייתכן שמשמעות הדבר היא, שהאל נתפס בעיניהם כשכל נבדל.⁹⁷ אך ההבנה האמתית של האל רואה אותו כנבדל אף מן השכלים הנבדלים. התפיסות היחידות האפשריות מבחינה זו הן דעת אריסטו שהעולם קדמון ודעת התורה שהוא נברא יש מאין. אם דרגת הזקנים מציינת את שיאה של התפיסה האלילית הרואה את האל כרוח הגלגל ודרגת נדב ואביהוא מציינת את תפיסת אפלטון הרואה את האל כסיבה הנבדלת של החומר. האם מצופה מן הקורא להמשיך מהלך זה בעצמו ולהבין שדעת אריסטו ודעת התורה מקבילות לדרגותיהם של אהרון ומשה?

97 שקרה לו כאשר הוא עצמו למד, כלומר, שהדבר יצוץ ויבהיק ושוב ייסתר, כאילו כך הוא טבעו של דבר זה, אם ירבה ואם ימעט' (מורה נבוכים, פתיחה).
ראו הערה 48 לעיל. זו עמדה דומה לפירושו של כספי, אך ללא שרשרת השכלים. ראו הרוי, משנה תורה (לעיל הערה 29), בנוגע למחלוקת בין אבן סינא לאבן רשד בנושא זה ואת הכרעתו של הרמב"ם כאבן סינא.