

‘With Clarification Concealment is Also Necessary’:
Esoteric Reading and Commentary in Shem Tov ben Joseph Ibn
Shem Tov’s Commentary on Maimonides’ *Guide of the Perplexed*

Doron Forte, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This paper is devoted to analyzing Shem Tov ben Joseph Ibn Shem Tov’s understanding of the esoteric character of Maimonides’ *Guide of the Perplexed*, as well as to the esoteric techniques Shem Tov himself employed in his commentary on the book. His commentary, written shortly prior to the Spanish expulsion, is characterized by a thorough rationalistic reading of Maimonides’ views on different key theological and philosophical issues. His basic stance is to identify Maimonides’ views with those of earlier Aristotelian philosophers, especially Alfarabi and Avicenna. In his *magnum opus*, Maimonides employed a host of esoteric techniques with the aim of revealing the truth only to the few true intellectuals, and we will describe how Shem Tov understood these techniques. As we will see, Shem Tov was a careful reader of the Guide and he paid special attention to the terms Maimonides employed. Moreover, just as Maimonides employed an esoteric style when discussing the secrets of the Torah, so too does the commentator when discussing the secrets of the. The adoption of an esoteric style of writing is, in my view, what most defines the uniqueness of this commentator and it is, ironically, this very aspect that has not received adequate scholarly attention.

תקציר

מאמר זה מוקדש לבחינת גישתו של שם טוב בן יוסף אבן שם טוב לכתיבה האזוטריה במורה הנבוכים לרמב"ם, כמו גם להצגת סגנון הפרשנות המכמינה שאותה הוא עצמו החיל בביאורו לספר. פירושו של שם טוב, אשר חובר סמוך לגירוש ספרד, מתאפיין בקריאה רציונליסטית מובהקת של דברי הרמב"ם ובנטייה ברורה לפרש את כוונתו האמיתית כתואמת את דעות הפילוסופים האריסטוטליים שקדמו לו. בין אם מדובר בשאלת חידוש העולם או קדמותו, סוגיית השגחת האל או תורת הנבואה, שם טוב הבין את הרמב"ם כמי שאימץ גישה נועזת ההולמת את מסקנות המחקר העיוני, ואשר פעמים רבות עומדת במתח עם תפיסות מסורתיות ואמונות רווחות. הרמב"ם אימץ טכניקות כתיבה המאפיינות סגנון אזוטרי במטרה לחשוף את כוונתו האמיתית רק בפני הקוראים הראויים לכך, ובמאמר נברר כיצד הבין שם טוב את האמצעים שבהם נקט המחקר. כפי שניווכח, הפרשן אינו מסתפק בהבהרת הרובד האזוטרי של הטקסט המיימוני אלא הוא מיישם בעצמו כתיבה מכמינה לגילוי כוונתו האמיתית של הרמב"ם ושל-עצמו. על פי הקריאה שלאורה אציע להבין את המהלך שמבצע שם טוב, שכלול זה בא לידי ביטוי מובהק בהקדמה של פירושו, הוא מתבהר כאשר מבינים את האופן שבו הוא מפרש את הרמב"ם בסוגיות ליבה, והוא זוכה לאישור סופי בביאורו לפרק האחרון של הספר. היבט זה של פרשנות הכתובה בסגנון אזוטרי היא בעיניי המאפיין הייחודי ביותר של ביאורו של שם טוב, על אף שהוא לא זכה לתשומת הלב הראויה לו בעולם המחקר.

**‘והביאור גם כן ראוי שיהיה סתום’:
קריאה ופרשנות אזוטריה בביאורו של שם טוב בן יוסף אבן
שם טוב למורה הנבוכים לרמב"ם***

דורון פורטי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מאמר זה מבקש לבחון את התמודדותו של שם טוב בן יוסף אבן שם טוב (להלן רש"ט) עם טכניקות הכתיבה האזוטריה במורה הנבוכים לרמב"ם, כמו גם להדגים כיצד יישם בעצמו סגנון ספרותי זה בפירושו המקיף לספר.

רש"ט פעל בספרד במחצית השנייה של המאה החמש עשרה ופירושו נכתב סמוך לגירוש הגדול. הוא עמד בראשן של שתי ישיבות בקסטיליה שבהן נלמדו והועתקו כתבים פילוסופיים וחיבר למעלה מ-25 חיבורים, מרביתם טקסטים המתמקדים בסוגיות פילוסופיות ספציפיות מתחום הפיזיקה ומטפיזיקה, וכן פירושים על ביאורי אבן רשד לחלק מכתביו של אריסטו. מבין חיבוריו המאוחרים בולטים פירושו למסכת אבות, פירוש מורה הנבוכים וספר דרשות התורה.¹ מבחינה הגותית הרי שהדפוס השמרני המאפיין את רוח התקופה אינו הולם אותו כלל ומחשבתו קרובה דווקא לזו שאפיינה פילוסופים יהודים בדרום צרפת ובספרד במאות השלוש עשרה והארבע עשרה.² בדומה לאורואיסטים יהודים מוקדמים יותר, רש"ט תופס את התורה במונחים פוליטיים והוא סבור שהיא פונה בראש ובראשונה להמונים. מצוותיה ואמונות יסוד רבות שהיא מורה למאמינים משקפים מגמה עקרונית של

* המאמר מוגש לכבודו של פרופ' חיים קרייסל עם יציאתו לגמלאות. ספריו ומחקריו הרבים מהווים תרומה שלא תסולא בפז לחקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ואני מאחל לו, ולנו קהל הלומדים, שיזכה ליהנות מפירות עיונו עוד שנים רבות.

1 לדיון רחב בביוגרפיה של רש"ט ופועלו הספרותי ראו: ד' פורטי, "היודע זה הספר... מובטח שהוא בן העולם הבא" ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב ופירושו למורה הנבוכים לרמב"ם, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון תשע"ז, עמ' 34–73.

2 קיימת הסכמה רבת שנים בדבר אופייה השמרני של המחשבה היהודית בספרד במאה החמש עשרה, אולם נדמה לי שהעניין דורש בחינה מחודשת (ראו בכיוון זה: ד' פורטי, "החכם המפורסם, גדול בדורו": ר' שם טוב אבן שם טוב ותרומתו לפריחת הלמדנות הפילוסופית בספרד במאה החמש עשרה, היספניה יודאיקה, 14, עמ' א-יז [חלק עברי]). אם מקבלים את אפיונו של "הלפר בדבר השקפתו של אברהם ביבאג", הרי שעולה כי רש"ט לא הלך עירי באימוצו הגות פילוסופית רדיקלית. למחקריו הנוגעים בנושא ראו: Y. Halper, 'Abraham Bibago on Intellectual Conjunction and Human Happiness: Faith and Metaphysics according to a 15th Century Jewish Averroist', *Quaestio: Yearbook of the History of Metaphysics*, 15 (2015), pp. 309–318; 'Philosophical Allegory in Bibago: Exegetical Duplicity for the Sake of Open Inquiry', *Jewish Studies Quarterly*, 21 (2014), pp. 261–276.

ויסות התנהגותם החברתית. המשכילים, לעומתם, אינם זקוקים לתורה באופן ממשי שכן עיקר מעינם מכוון לקניית ידע פילוסופי-מדעי. השכל האנושי עבור רש"ט הוא 'המאור הגדול' בעוד שהדת, 'המאור הקטן', נעדרת סמכות בכל הנוגע לחכמות. הוא אינו שולל מהנביאים שלמות שכלית ומאשר שאכן מדובר בתנאי להשגת נבואה, אך לדעתו השגתם היא השגה אנושית, כזו שאינה חורגת מעל ומעבר למה שמסוגל חכם להשיג בחקירה עצמאית. הנבואה עצמה נתפסת כתופעה טבעית, והנביאים נבדלים מהפילוסופים רק מבחינת יכולתם לחזות מראש את התרחשותם של אירועים עתידיים. זוהי עמדתו הבסיסית של רש"ט בנוגע ליחסי תורה-חכמה, וכפי שיתברר במהלך המאמר, זו גם העמדה שלאורה הוא מבין את השקפת הרמב"ם. סודות התורה הם עבורו סודות החכמה, ופירוש הדבר שאין הם רזים של ממש, שכן הם גלויים ומבוארים לכל המחזיקים בהשכלה פילוסופית מספקת. השגת דבקות עם השכל הפועל מבטאת 'הצלחה' אנושית ברמתה הגבוהה ביותר והמסלול למימושה מתואר על ידו במונחים של השתלמות עיונית במדעים. בכתבים שנועדו לתפוצה רחבה (ואף בפירושו למורה) לא נפקדת מקומה של שמירת מצוות התורה, אולם עמדתו הכנה היא שהשלמות האנושית תלויה כל כולה ברכישתם של מושכלות עיוניות. לפי השקפתו, ידיעת האל מותנית בהשתלמות בחכמות ולפיכך אין הוא מגלה אהדה והערכה לידיעה המבוססת באופן בלעדי על מסורת, ללא חקירה פילוסופית עצמאית. מי שמבסס את כל עולמו הרוחני על מסורת בלבד ועובד את האל מבלי לברר בשכלו את טבע מושא עבודתו, הוא קובע באופן חד, 'זה האיש ראוי שיקרא כופר'.³ הוא אינו מתעלם מהסכנה של היחלשות הנאמנות לדת שעלולה לצמוח מהפילוסופיה, אלא שביגוד לדברי המבקרים הוא סבור שאין הדבר קשור לחקירה העיונית עצמה כי אם לאופיים של חלק מאלו שעוסקים בה ('בעבור רוע האנשים המעיינים').⁴

נטייתו המובהקת של רש"ט לשכלתנות קיצונית עוברת כחוט השני לאורך פירושו למורה הנבוכים. הוא אמנם עושה זאת לעיתים בדרך מרומזת ומתוחכמת, אולם מגמתו היסודית היא לבאר את דברי הרמב"ם בהתאם למסקנות הפילוסופיות הרדיקליות ביותר ולהתייחס להצהרות המנוגדות להן כביטוי לכתיבה אזוטריה, שמטרתה להוביל קוראים שאינם מוכשרים דיין לתובנה שהמחבר נותר נאמן להשקפות היסוד המסורתיות. אין הוא רואה פער בין השקפתו להשקפת הרמב"ם ביחס לסוגיות מפתח שבהן הפילוסופיה מעמידה תיאוריה המוצגת כסותרת את דעת התורה. בהתאם לכך, הוא מפרש את הרמב"ם כמי שהאמין בקדמות העולם וכמי שסבור שהזיקה בין האל להוויה היא זיקה הכרחית. הרמב"ם נתפס על ידו כמי שהכחיש את קיומה של השגחה פרטית ניסית שמוצאת את ביטויה במישור הפיזי; פרטי המין האנושי אמנם ידועים לאל אך ידיעתו אותם היא חלק מידיעתו הכללית ואין הוא מכיר אותם כאינדיבידואלים.⁵

3 פירוש מורה הנבוכים, בתוך מורה נבוכים עם פירוש שם טוב ועם פירוש האפורי, ונציה שי"א, ח"ג, פנ"א, קפא ע"א.

4 מאזני העין, כ"י ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים 2341 [ס' 28594 במכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית], דף 384א. השווה פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פס"ב, מד ע"ב.

5 פורטי, 'היודע זה הספר' (לעיל הערה 1), עמ' 258–261, 321–323, 346–348.

הפירוש לספר המורה, המקיף את כל פרקיו, מתאפיין לא רק בהדגשת הרובד האוטורי של הטקסט המיימוני אלא אף באימוץ מרשים של סגנון הכתיבה המכמינה. בפרקים העוסקים בסוגיות רגישות מבחינה דתית רש"ט נוטה שלא לחשוף במישורין את כוונתו האמיתית של הרמב"ם, אליה הוא מתייחס ביתר פירוט ובהירות דווקא בדיונים שבמבט ראשון אינם נראים קשורים באופן ישיר אליהן. הוא סותר עצמו במתכוון לא פעם. במקום אחד הוא מזהיר בקול רם על נאמנותו של הרמב"ם לעמדה המסורתית, ואילו במקום אחר הוא מביע דעה מנוגדת לחלוטין. הוא מנסח אמירות דוגמטיות וכןגדן הוא מביע בפרקים מרוחקים השקפות המכחישות לגמרי את נכונותן. מובן מאליו אפוא שהנחיית הרמב"ם לקוראיו 'להשיב' את פרקי ספרו 'אלו על אלו' כוחה יפה גם ביחס לפירושו של רש"ט. כפי שאבקש להציע, הכתיבה האוטורית מוצאת את ביטוייה כבר בהקדמתו של רש"ט לפירוש. ביסודו של דבר, מטרתה של ההקדמה ליצור את הרושם שהרמב"ם הוא הוגה מתון, ופרשן-דבריו מתון אף הוא. הוא מציע לקוראים מעין כלל הרמנויטי שלאורו יש להבין את עמדת הרמב"ם בסוגיות ליבה, שלגביהן יש התנגשות ישירה בין השקפת התורה להשקפת הפילוסופים, ורק כאשר נחשפות העמדות שאותן הוא מייחס בפועל לבעל המורה בגוף הפירוש – מתברר למפרע שכלל זה מופר בעקביות. בפירושו לפרק המסיים את מורה הנבוכים רש"ט רומז ביד אומן לקוראיו הקשובים, שהלכו עמו למן ההקדמה ועד לחתימה, ששימו לבם לזיקה שבין ראשית דבריו לאחריתם, אם כי הללו כבר מבינים היטב בשלב זה את התחבולה שבה נקט הפרשן. בהחלט אפשר שלחוסר שימת לב למהלך שמבצע רש"ט בהקדמה ובחתימה של פירושו היה חלק בגיבוש הערכות מוטעות שהועלו מצידם של חלק מהחוקרים ביחס לדרכו הפרשנית. נפנה כעת לדיון בדבר האופן שבו הבין רש"ט את מאפייני הכתיבה האוטורית במורה הנבוכים, ולאחר מכן אשתדל להראות כיצד הקדמת הפירוש וסיומו מהווים את המסגרת הספרותית של סגנון הפרשנות האוטורית שהוא מאמץ.⁶ אגב דברינו יתברר שההערכות שהועלו בעבר המאפיינות את רש"ט כהוגה ופרשן מתון, אינן יכולות עוד להיחשב מהימנות.⁷

א. הנחיות הרמב"ם כמפתח המרכזי לחשיפת הסודות

התייחסותו של רש"ט למורה הנבוכים כיצירה המוקדשת 'לבאר סתרי התורה' היא אחד מהביטויים לתפיסתו הבסיסית בדבר האוטוריות המאפיינת את ספרו של

6 להיסטוריה הפרשנות למורה הנבוכים ראו בין היתר: א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', בתוך הנ"ל, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים תשנ"א; D. Davies, *Method and Metaphysics in H. Davidson, Moses ;Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford 2011, pp. 5-21 *Maimonides: The Man and His Works*, Oxford 2005, pp. 402-428; A. Hyman, 'Interpreting Maimonides', in: J. A. Buijs (ed.), *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Indiana 1998, pp. 19-29.

7 ראו, לשם המחשה: B. Septimus, 'Yitzhaq Arama and Aristotle's Ethics', בתוך: י"ט עסיס ו' קפלן (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 8*-9*, 22* [חלק אנגלי].

הרמב"ם.⁸ לגישתו של הפרשן, אין להסתפק בהצהרות מפורשות ובפשטי דברים אלא יש לעקוב אחר ההנחיות המוטות על ידי הרמב"ם בפתיחתו כדי לחשוף את הכוונה האמיתית המסתתרת בין השורות, מתחת לרובד האקזוטרי של הדיונים.⁹ במילים אחרות, אמירות מפורשות התואמות את המסורת הדתית לא יתקבלו כמובנות מאליהן, או כמייצגות בהכרח את השקפתו הכנה של המחבר, במידה ואין הן מתיישבות עם מסקנות פילוסופיות. בנוסף, שתי התכליות שהרמב"ם מייעד ליצירתו – 'לבאר עניני שמות, באו בספרי הנבואה' ו'ביאור משלים סתומים שבאו בספרי הנביאים' – מתפרשות כמשרתות את מה שרש"ט רואה כתכלית האמיתית של הספר, היינו הנהרת הסתרים.¹⁰ בהתאם לזאת, אנו מוצאים לעיתים קרובות שרש"ט מזהה את חשיבותם של פרקים לקסיקוגרפיים מסוימים בתרומתם לפענוח סתרי תורה בפרקים אחרים. השבת הפרקים היא אמצעי הכרחי להבנת כוונת הרמב"ם, שכן פרקים רבים נועדו כדי לשמש תשתית לפרקים אחרים, גם אם הללו מרוחקים זה מזה. קריאה ארעית, הכוללת דילוג על פרקים, תוביל בהכרח לחוסר הבנה או, לחילופין, להבנה מסולפת.¹¹

רש"ט מבחיר למה התכוון הרמב"ם בכותבו שבמורה הנבוכים 'לא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר עניין במקומו': 'הרצון בו כי אף שהרב יביא בפרק אחד דבר שאינו מענין הפרק, אמר הרב שהביאו בזולת מקומו כדי לבאר דבר אחד במקומו שהוא מענין הפרק'.¹² כאשר מופיעה התייחסות לעניין שאינו שייך לנושא המרכזי הנידון בפרק מסוים, עלינו לחפש פרק או פרקים אחרים שבהם עניין זה משמש כנושא המרכזי, ולהיעזר במה שנאמר שלא במקומו כדי להבין את מה שנאמר במקומו. הקדשת תשומת לב בלעדית לפרק מסוים במטרה להבין את הנושא המרכזי הנידון בו לא תספק לקורא הבנה מהימנה של כוונת הרמב"ם. יש כאן למעשה כלי שאמור לסייע במלאכת השלמת התצרף המורכב מפרקים שונים, שבמבט ראשון אינם נראים בהכרח כקשורים. הרמב"ם עיצב את ספרו בצורה קפדנית, כל מילה אמורה להופיע במקום הראוי לה, כך שעצם הופעתה של התייחסות שאינה קשורה במישרין לעניין הפרק אמורה להדליק נורה אדומה אצל הקורא. אם היא לכאורה נמצאת במקום שאינו הולם את מקומה, אין זה אלא כדי לאותת לקורא לחפש את שייכותה ותרומתה לפרק אחר או אפילו קבוצת פרקים אחרים.¹³

- 8 פירוש מורה הנבוכים (לעיל הערה 3), ח"ב, פל"ה, ק"ג ע"א.
- 9 'ההדרכות המתודולוגיות הרמוזות שניסח הרמב"ם', כותב א' רביצקי לגבי הנחותיה של הגישה הפרשנית האוטורית, 'יותר מאשר הצהרותיו הגלויות, הן הן המפתח המובהק לאינטרפרטציה של חיבורו' (רביצקי, 'סתרי תורתו' [לעיל הערה 6], עמ' 144).
- 10 ראו משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשס"ז, ח"א, פתיחה, עמ' ד-ה.
- 11 'הנה צוה הרב שמי שירצה לעיין בזה הספר ישיב פרקיו זה על זה כלם, ולא יעיין בקצתם ובקצתם לא כי זה לא יועיל להו כלל, כי רבים מהפרקים הצעה לפרקים אחרים' (פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, ו ע"א).
- 12 שם.
- 13 כמו במקרים רבים אחרים, רש"ט הולך בנידון אחר גישתו של משה נרבוני. על תפיסתו של נרבוני ביחס להשבת הפרקים' ראו: ג' הולצמן, 'ביאורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים לרמב"ם', דעת, 74–75 (תשע"ג), עמ' 212.

רש"ט מתייחס לדברי הרמב"ם בדבר רמיזות בראשי פרקים מפורזים על סודות מעשה מרכבה ('לא תבקש ממני הנה זולת "ראשי פרקים"'). ואפילו הראשים ההם אינם במאמר הזה מסודרים, ולא זה אחר זה'.¹⁴ על פי הסבר הפרשן, כחלק מהכתיבה המכמינה הופרדו 'כללות' הסודות מ'פרטיהם', כלומר הרמב"ם לא הציג בצורה גלויה 'ראשי פרקים' של הסודות ולאחר מכן פירט את מרכיביהם השונים והוא אף לא חושף ראשי פרקים אלו על פי סדרם המתבקש מבחינת תוכנם:

ורצונו באומר מסודרים שיהיו כללים ראשונה ואחר כך פרטי הסוד. ולא זה אחר זה, רוצה לומר אף על פי שאינם מסודרים היו יכולים להיות זה אחר זה, לכן אמר כי כשידבר במעשה מרכבה לא יהיה כללות הסוד ואחר כך פרטי הסוד, ולא גם כן יהיו מסודרים זה אחר זה שידבר בשתי סודות במעשה מרכבה ויהיה בהם סדר, שיהיה בפרק אחד קצת ממעשה מרכבה ויהיה בפרק האחר קצתו. אמר הרב שלא יעשה זה אבל יהיו מעורבים עם דברים אחרים.¹⁵

מעניין לציין שהרמב"ם מתייחס לכתיבתו בדרך של ראשי פרקים מפורזים בפתיחה של מורה הנבוכים, עוד לפני צוואת המאמר שבו הוא מתווה לקוראיו המשכילים את דרך הקריאה המצופה מהם. יוצא אפוא שגם הנחיותיו לא נאמרו בצורה רציפה וכי יש צורך 'להשיב דפים' ולשלב בין הנאמר בהם עוד טרם הגענו לפרק הראשון. מכל מקום, כחלק מדקדוקו של הפרשן בלשונו של הרמב"ם, אנו מוצאים לעיתים הסברים כיצד מילה או ניסוח טיפוסי משמשים כדי לרמוז לקוראים הקשובים לעניין כלשהו. כך, למשל, כשהרמב"ם מבאר את משמעותם של שמות ומביא מספר פסוקים מקראיים לביסוס הסבריו, יש והוא כותב לפני אחד מהם 'ולפי זאת ההשאלה'; בהתאם לתפיסת רש"ט, ניסוח זה ננקט במטרה לייחד את הפסוק הנלווה אליו ולאותת על הבדל הקיים בינו ובין שאר הדוגמאות.¹⁶ כדוגמה לכך ניתן לציין את דיונו של הרמב"ם במילה 'ראה': 'לאחר הבאת פסוק שנועד להמחיש את מובנה כהשגה שכלית, הוא כותב כי 'לפי זאת ההשאלה הוא כל "לשון ראייה" שבאה באלוה ית', ומיד הוא מביא מספר קטעי פסוקים המדגימים זאת. רש"ט מסביר כי הרמז הוא 'שאינו דומה ראייה הנאמרת בבורא לראיה הנאמרת באדם, אף שיהיה השגת שכלית'.¹⁷

רש"ט סבור שדרכו של הרמב"ם בפרקים הלקסיקוגרפיים היא להתייחס תחילה למשמעות החומרית יותר של המילה או השם הנידונים ולאחר מכן לעבור למשמעות

14 מורה הנבוכים (לעיל הערה 10), ח"א, פתיחה, עמ' ה. לפי הסברו של ל' שטראוס ('אופיו הספרותי של "מורה נבוכים"', בתוך הנ"ל, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ירושלים תשס"א, עמ' 178), הכתיבה בראשי פרקים חלה גם על כל 'סוד אחר מסודות התורה', ולא רק על מעשה מרכבה.

15 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, ד ע"א. מושגי 'כללי' ו'פרטי' מאפיינים מינוח מבית מדרשו של יצחק קנפנטון, בו למד רש"ט בצעירותו. ראו, לשם המחשה, דרכי התלמוד, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, סי' א, עמ' 24; סי' ב, עמ' 31; סי' יא, עמ' 52.

16 'בכל מקום שיאמר הרב ולפי זאת ההשאלה, ועל זאת ההשאלה, הוא להורות לנו שאינו דומה הכתוב לשאר הכתובים שהביא' (פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פ"ד, י ע"א-ע"ב). רש"ט מסתמך בהסבר זה על אפודי.

17 שם, י ע"ב.

הדקה יותר.¹⁸ היבט נוסף המשתמע מהסבריו של הפרשן הוא שיש התאמה מסוימת בין סדר התייחסותו של הרמב"ם למשמעויותיה השונות של כל מילה ובין סדר הופעתה בכתובי המקרא (מה ש'נמצא בכתוב ראשון' יובא קודם). מעניין לציין כי רש"ט מסביר, בעקבות אפודי, שהרמב"ם בחר לסיים את חטיבת הפרקים המוקדשים לבירור משמעותן של מילים בהתייחסות למילה 'שמע' במטרה לרמוז לקוראיו שעליהם 'לשמוע', היינו להבין ולהפנים, את כל מה שהוא ביאר בעניין השמות המשותפים והמושאלים עד כה.¹⁹

קריאתו הקפדנית של רש"ט בולטת כבר בפירושו לפתיחת הספר. אחת מהסיבות שהרמב"ם מציין לכתיבת מורה הנבוכים היא 'עת לעשות לה', הפרו תורתך' (תהלים קיט 126). לפי הנוסח שבידו מסיק הפרשן שהרמב"ם השמיט במתכוון את הסיפא. הכוונה שהוא מייחס למעשה ההשמטה פחות חשובה מהעיקרון המתודי הנוגע לדרכו הפרשנית של רש"ט: הוא עוקב במסירות הן אחר תיאור הרמב"ם את דרך כתיבתו והן אחר הנחיותיו בנוגע לקריאה הראויה שיש להחיל על ספרו. מדברי הרמב"ם עולה כי אופי הכתיבה מכתוב את אופי הקריאה: מכיוון שהספר נכתב בתשומת לב רבה ואף מילה לא נכתבה אגב שטפא, כלאחר יד, הקורא נדרש להקדיש את אותה ההקפדה במהלך עיונו בו. דקדוקו של רש"ט מלמדנו עד כמה הוא הפנים את ציפיית הרמב"ם מקוראיו ועד כמה הוא לקח ברצינות את עדותו, שלפיה בספרו 'לא נפלו בו הדברים כאשר נודמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה'.²⁰ הוראת המחבר לקוראיו לשים לב לכל מילה שבאה בכלל הדברים' מיושמת באופן רחב על ידי הפרשן, עד כדי כך שרש"ט עצמו חש צורך בחתימת פירושו לבקש מחילה מהמעייין 'בעבור שכתבתי דברים רבים מזה הספר שאינם צריכים ביאור'.²¹

באופן דומה הוא מדקדק בהערות הרמב"ם בסגנון 'דע זה' או 'זהבן זה'. הוא מסביר במקרים רבים כי כוונתן לעורר את הקוראים להעניק תשומת לב מיוחדת לעניין שחשוב שהם יפנימו ויזכרו, אם מפני שהוא תורם להבנת הפרק הנידון, אם מפני שהוא מעשיר דיון בפרק אחר, ואם מפני שהוא חושף השקפה כמוסה של הרמב"ם שלא נידונה במורה כלל באופן ישיר. בפרק מב של החלק הראשון, לשם המחשה, הרמב"ם דן במילה 'חי'. לאחר שהוא מזהה 'חיים' עם 'הדעות האמתיות' ו'מוות' עם 'הדעות המופסדות', הוא כותב בצורה סתומה כי לאור 'התפשטות זאת ההשאלה בלשון' יש להבין את מאמר חז"ל, שלפיו 'צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים, ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים'. הפרק נחתם מיד בסמוך לכך בקריאה 'ודע זה'.²² רש"ט, שוודאי היה ער לפולמוס שהתנהל עוד בחייו של הרמב"ם סביב

18 'דרך הרב בשתוף השמות להקדים השמות החמריים ואחר כך היותר דקים' (שם, פמ"ד, כז ע"ב); למקורו של רש"ט ראו פירוש אפודי על אתר, בתוך מורה הנבוכים עם פירוש שם טוב ועם פירוש האפודי, ונציה ש"א.

19 'וראה לסיים בזה הפרק להורות כי שמע יורה שמע כל מה שביאירתי מענין השתופים וההשאלות בכל הפרקים שעברו' (שם, פמ"ה, כז ע"ב). מלבד חטיבת פרקים זו, ישנם פרקים נוספים העוסקים בביאור מילים מקראיות בחלק הראשון (פס"ד [=שם ה"]; פס"ה [=דיבור', 'אמירה' ו'ציווי']; פ"ע [=רכב]).

20 מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, צוואת המאמר, עמ' יג.

21 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, פנ"ד, קפה ע"ב.

22 מורה הנבוכים, ח"א, פמ"ב, עמ' עט.

אמונתו בתחיית המתים, כותב בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים בהאי לישנא: 'ובעבור זה הצדיקים אפילו במיתתן קרוים חיים כי נשאר להם השכל הנקנה, ולכן היו חיים לעולמי עולמים. והרשעים אפילו בחייהם קרויים מתים למה שיש להם דעות נפסדות, והבן זה. ובכאן רמז הרב לפי דעתו מהו התחיה ולכן אמר בפרק זה ודע זה'.²³ דברי רש"ט מבהירים היטב כי הרמב"ם לא האמין בתחיית מתים במובנה המסורתי וכי הוא העניק לדוגמה הדתית הרווחת משמעות נטורליסטית מובהקת. הצדיק, המזוהה עם המשכיל בן העלייה, זוכה בזכות השגותיו העיוניות 'לשכל נקנה', שבו מתמצית הישגות נפשו וגאולתו האישית. תפיסת עולמו של הרמב"ם (ושל רש"ט) אינה יכולה להכיל את הרעיון של תחייה גופנית, המהווה את אחת האמונות הדתיות המנוגדות ביותר לתפיסת עולם רציונלית ופילוסופית ('והוא ענין מחוץ לטבע המציאות, ואין עליו ראיה מדרך העיון', כפי שנכתב באגרת תחיית המתים²⁴). ואולם מה שהשתדל הרמב"ם להסתיר נחשף בגלוי על ידי מפרשו, הרואה במילים 'ודע זה' משום רמיזה של המחבר בדבר קיומה של עמדה אוטורית וקריאה לתלמידים לעמוד על משמעותה.²⁵

זוהי דוגמה מרתקת, הממחישה היטב הן את מגמת קריאתו הרדיקלית של רש"ט במורה הנבוכים והן את נכונותו לייחס בגלוי לרמב"ם השקפות נועזות, גם כאשר הללו חורגות הרבה מעבר לפשט דבריו. הרי ברור שהוא היה יכול להסתפק בהסברו, הנועז דיו, שהצדיקים נחשבים לאחר מותם לחיים משום ששכלם הנקנה נשאר עולמית. ואולם הוא בחר שלא לתת לקוראי פירושו להסיק את המסקנה המתבקשת לבדם ותחת זאת הוא קובע במפורש שבהישגות רוחניות זו מגולם רעיון תחיית המתים בעיניו של הרמב"ם. נזכור כי האמונה בתחיית המתים נקבעה על ידי הרמב"ם עצמו כאחד מ"ג עיקרי הדת (היא מוחזקת כ"סוד מיסודות תורת משה, אין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה)', וכי באגרת תחיית המתים, מבלי להתעלם מהמגמה הפולמוסית הניכרת מכל שורה בה, הרמב"ם טוען שמי שמייחס לו הכחשה של תחייה גופנית דן אותו לכף חובה, מוציא עליו דיבה ו'הרי הוא עתיד

23 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פמ"ב, כז ע"א.

24 משה בן מימון, מאמר בתחיית המתים, בתוך: אגרות הרמב"ם, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' צ. ביחס להתנגשות בין המסורת לפילוסופיה בשאלת תחיית המתים ראו את העריכותיהם של מ' שפירא וד' סילבר: M. B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004, p. 149; D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240*, Leiden 1965, p. 115 על הסוגיה בכללה בהקשרה הימי-ביניימי ראו: י' האס, 'שליטת האמונה בתחיית המתים בהגותו של ר' אברהם אבן עזרא', JSIJ, 15 (2013), עמ' 1*–39.

25 הדוגמאות הן רבות ודי להכיר בעצם החשיבות שמעניק רש"ט למילותיו של הרמב"ם, אולם ראו עוד, לשם המחשה, פירוש מורה הנבוכים (לעיל הערה 2), ח"ג, פכ"ד, קנ"ג ע"א, שבו הקריאה 'ודע זה' מתפרשת כנוגעת בשתי סוגיות נבדלות ('ודע זה ירמוז בזה לדעתו בענין ההשגחה... גם ירמוז לענין העקידה'). בפירושו לח"א, פכ"ח, רש"ט מעניק חשיבות לעובדה שהרמב"ם לא מסתפק בחתימת הפרק בקריאה 'והבן זה' אלא מוסיף 'והתבונן בו', ולשתי הקריאות מייחס הפרשן רמיזות שונות (שם, יט ע"ב; השווה פירוש אפודי על אתר). באופן דומה הוא מתייחס לדברי הרמב"ם 'והבן כל מה שנזכר, והסתכל בו!', המופיעים בסוף ח"ב, פ"י: 'הרצון כי ראוי להבין כל מה שנזכר בזה הפרק, שהם דברים גדולי הערך. וחזר ואמר והסתכל בו, כי בזה יתבאר מעשה מרכבה' (שם, פח ע"א).

ליתן את הדין, ויש לו דין כל מי שהוא חושד בכשרים.²⁶ הוא מסביר כי תחיית המתים עניינה 'חזרת הנפש הזו לגוף אחר המות' ו'אותם בני אדם אשר יחזרו... יאכלו וישתו וישמשו ויולידו', ולאחר מכן 'ימותו אחרי אריכות ימים הרבה'.²⁷ 'חיי העולם הבא' ולא תחיית המתים הם 'התכלית הסופית', הם 'החיים שאין מות אחריהם'.²⁸ על ידי זיהוי הישארות הנפש עם תחיית המתים רש"ט למעשה מייחס לרמב"ם את ביטול ההבחנה בין השתיים (תחיית המתים היא הישארות הנפש, והישארות הנפש היא תחיית המתים), או – יש יאמרו – את ביטול מושג תחיית המתים, ובנוסף לכך משתמעת הדרה של מרבית שומרי המצוות משניהם, מכיוון שרק מי שהשלים את שכלו העיוני זוכה לשכל נקנה. רש"ט מתנסח כמי שכביכול משיח לפי תומו (אין הוא מסתייג או מתנצל כפי שעשה במקרים אחרים), אולם ברור שהוא מודע היטב לכובד העניין הנידון והתעוזה שבייחוס מפורש של דעה זו לרמב"ם.²⁹ ניתן לומר כי בכך למעשה הוא נותר נאמן להצהרתו להפוך את מורה הנבוכים ל'גלוי', אולם הוא חוטא להצהרתו שהוא יעשה זאת 'מבלתי עבור על מאמר הרב' בצוואה המקדימה את פרקי הספר.³⁰ כפי שמתברר, לא מדובר במקרה בודד.

- 26 על האמונה בתחיית המתים כ'עיקר' ראו: משה בן מימון, הקדמה לפרק חלק, בתוך הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ב, עמ' קמה (קלח לציטוט שלעיל); על אזהרת הרמב"ם ראו מאמר בתחית המתים (לעיל הערה 24), עמ' פ.
- 27 שם, עמ' פב. הרעיון שאחרי תחיית המתים תהיה מיתה נוספת הוא בגדר חידוש, והרמב"ם תולה זאת בהסבר כי כל נס אינו מתמיד, שכן 'אלו התמיד הדבר היה אפשר לחשוך במופת' ולייחס לו 'מגרעת' (שם, עמ' צט); השוו מורה הנבוכים, ח"ב, פכ"ט, עמ' שב-שג.
- 28 מאמר בתחיית המתים, עמ' עד, פב-פג; השוו הקדמה לפרק חלק, עמ' קלו, קלט.
- 29 פרשן אחר של מורה הנבוכים, משה נרבוני, רמז גם הוא לאותה עמדה שהביע בגלוי רש"ט, אך ניכר שהוא נוהר שלא לומר את הדברים בצורה מפורשת; ראו משה בן מאיר (!) הנרבוני, באור לספר מורה נבוכים, וינה 1832 (נדפס מחדש בתוך שלשה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), ה ע"א. אפילו יוסף אבן כספי, שאמנם כותב כי המוות עבור הצדיקים 'הוא להם תחייה כי ידבק שכלם בשכל הפועל יותר חזק מאשר היה בחייו', מקפיד שלא לנסח את המסקנה עד סופה ('ודי בזה ההערה'). ראו: יוסף בן אבא מרי כספי, משכיות כסף, מהדורת ש' ווערבולונר, פרנקפורט-דמיין תר"ח (נדפס מחדש בתוך שלשה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א), עמ' 53–54. אפודי מזכיר גם הוא בנידון את תחיית המתים אולם הוא מסתפק באמירה שהרמב"ם ביקש לרמוז שהיא שמורה לצדיקים ולא לרשעים (פירוש אפודי למורה הנבוכים [לעיל הערה 18], כו ע"א). יצחק אבן שם טוב תוקף את פירושו של אפודי בהקשר זה ומפנה להקדמה לפרק חלק, בו הרמב"ם הניח את האמונה בתחיית המתים (נפשית וגשמית) כאחד מהעיקרים (לחם הפנים, כ"י לונדון 1388, ס' 5964, דפים 111ב–112א). הסברו של יצחק לכוונת הרמב"ם במילים 'ודע זה' לכאורה קרוב לזה של רש"ט, שכן גם הוא מזכיר את 'השכל אשר בקנין'. אלא שההבדל ביניהם משמעותי: בשעה שרש"ט מסב את הדברים על תחיית המתים, יצחק מחיל אותם על הישארות הנפש וחיי העולם הבא: 'ודע זה. רמז בזה למה שכבר אמר בסמוך, צדיקים במיתתם קרויים חיים. וזה שהסבה בו שיש בהם השכל אשר בקנין אשר הם חיים בו. והרשעים בחייהם קרויים מתים למה שאין להם מושכלות כלל והם נעדרים בחייהם ובמותם' (שם, דפים 112ב–113א).
- 30 פירוש מורה הנבוכים (לעיל הערה 3), הקדמה, ב ע"א.

ב. סמוכים לעד לעולם: סמיכות פרקים כאמצעי של כתיבה אוטורית

הדוגמאות הבאות מדגימות כי לא רק פיזור פרקים החולקים נושאים משותפים נחשב אמצעי להעברת מסרים עמוקים (ולהכמנתם), אלא אף סמיכותם זה לזה. רש"ט סבור שיש קשר ישיר בין פרקים יג ו-יד של החלק הראשון במורה הנבוכים. פרק יג עוסק בשיתוף שם 'עמידה', והרמב"ם מזכיר בסופו את הקריאה שנאמרה למשה רבנו 'ואתה פה עמד עמדי' (דברים ה' 27). לפי פירושו של רש"ט, משה זכה להתאחד עם השכל הפועל בעקבות השגתו את השכל הנאצל. משה הוא כוונת הבריאה האנושית, הוא-הוא אדם הראשון שעליו מספרת התורה שנברא 'בצלם אלוהים'. הוא מסביר כי הקדשתו של הפרק העוקב לביאור שם 'אדם' מלמדת על כוונת הרמב"ם לרמוז לקוראים הרגישים על הזהוי בין אדם הראשון למשה:

ולמה שמשם היה בזה התאר יצדק שיאמר עליו ואתה פה עמוד עמדי. ולמה שזה כוונת האדם בבריאתו ונאמר עליו נעשה אדם בצלמנו עד שיהיה השכל האלהי מתדבק בו, לכן הביא הרב אחר זה הפרק שתוף האדם, כי זהו תכלית המין האנושי ועליו ועל כיוצא בו, ואם הם מעטים, נאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. ובעבור זה הביא הרב בפרק שאחר זה שתוף אדם. והבן.³¹

ניתן היה לחשוב שסמיכות פרקים אינה אמצעי מוצלח להסתרת השקפות אוטוריות, שכן גם קורא שאינו משכיל במיוחד יזכור את שקרא בסיומו של הפרק הקודם. ואולם, התובנות שאותן מסיק רש"ט אינן נאמרות במפורש על ידי הרמב"ם ומפשט דבריו של זה האחרון אין כל קשר גלוי בין הפרקים. קורא מן השורה יתקשה להבין את הרמזים (אולי אף לזהותם) ולא מצופה שיצליח לקשר בין עניינים שפשרם האמיתי – לא זו בלבד שהוא רחוק מעולמו הנפשי – אלא שחשיפתו דורשת קריאה בין השורות, הסקת המסקנות המתבקשות, וקישורן עם רמזים אחרים. כאשר הרמב"ם מתייחס לקריאת האל 'ואתה פה עמד עמדי' הוא אינו מפרט כיצד יש להבין את העמידה המדוברת.³² מפשט הדברים משתמע שפירוש הפסוק הנידון הוא 'ואתה, משה, היה קיים ונשאר עמדי'. רש"ט לומד מכך שכוונת הרמב"ם לנצחיות המושגת כאשר אדם זוכה לשכל נאצל ומתאחד עם השכל הפועל. בפתיחת פרק יד, אנו קוראים: 'שיתוף "אדם": הוא שם "אדם הראשון"'.³³ הקורא העממי לא יחשוד בקיומו של מסר סמוי במשפט תמים זה, אולם רש"ט לומד מה"א הידיעה על הבהרתו המובלעת של

31 שם, ח"א, פ"ד, יד ע"א. באופן דומה כותב רש"ט בספר דרשותיו: 'ידבק האדם בחייו עם השכל הנבדל, יהיה מלאך כמו שקרה למשה רבינו עליו השלום, כי הכוונה בבריאה היה להמציא זה האיש והדומים לו, ואם הם מעטים, והם הנקראים איש אלהים' (דרשות התורה להחכם הכולל האלהי רבי שם טוב בן יוסף שם טוב ז"ל, ונציה ש"ז, ג ע"א).

32 "עמידה" – שם משתתף. יהיה בעניין עמידת האדם וקימתו... ויהיה בעניין ההימנע וההיפסק... ויהיה בעניין הקיום וההישאר: "למען יעמדו ימים רבים", "ויכלת עמד", "עמד טעמו בו" – התקיים ונשאר ולא נשתנה, "וצדקתו עמדת לעד" – קיימת ונשארה. וכל "עמידה" שבאה באלוה ית' – היא מזה הענין האחרון: "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים" – ויתקיימו סיבותיו, כלומר: מסובביו... ומזה הענין – אמרו ית' אל משה: "ואתה פה עמד עמדי"; ולפי זה: "אנכי עמד בין יי' וביניכם" (מורה הנבוכים, ח"א, פ"ג, עמ' לה).

33 שם, עמ' לה.

הרמב"ם שלא מדובר בשם פרטי, היינו לא מדובר בשמו של דמות ראלית: 'וכבר ידעת מה שאמר החכם רבי אברהם ששם העצם אין לו ה"א הידיעה כי הוא נודע בעצמו. והאדם יש בו ה"א הידיעה, וסודו ידוע למשכילים'.³⁴ הבריה המאפשר את קישור הפרקים נעזר בקביעתו של הפרשן שאדם במעלתו של משה מגלם את 'תכלית המין האנושי', ועליו נאמר 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בראשית א 26).
אנו רואים שכדי להגיע לתובנותיו של רש"ט הקורא נדרש (א) לגזור מדברי הרמב"ם הנחות יסוד (שמשוה התאחד עם השכל הפועל ושכך מתגלמת תכלית בריאת האדם), (ב) לדקדק בלשונו המדויקת של המחבר ('אדם הראשון' ולא 'אדם'), ו-(ג) לקשר בין שני פרקים, שעל אף סמיכותם, אינם מגלים כל קשר גלוי ביניהם. ניתן לומר שעם רמת תחכום שכזו לא רק שאפשר להיות בטוחים שהקוראים העממיים לא יחשפו לדעות שאינן מתאימות להשגתם אלא שקיים ספק רב אם אפילו הקוראים המשכילים והערניים ביותר יצליחו לרדת לסוף דעתו של הרמב"ם, כפי שרש"ט הבינה. לא מדובר בספק ערטילאי, שכן מבין פרשני המרכזיים של ספר המורה לא מצאנו ולו אחד שקישר בין שני הפרקים הנזכרים. אפילו אבן כספי, המזהה בפרק יד בין אדם הראשון ומשה רבנו, אינו מציין כל זיקה בין הדיונים.³⁵ נמצאנו למדים שרש"ט מייחס לרמב"ם כתיבה מתוחכמת המצליחה לחמוק מעיניהם של המוכשרים שבתלמידיו. מכל מקום, בעיניו הרמב"ם סומך פרקים זה לזה מתוך כוונה מחושבת לעורר את הקוראים לתור אחר הזיקה ביניהם, והפסוקים אותם הוא בוחר להמחשת משמעויות השמות בהם הוא דן נבחרו על ידו בקפידה. יש לבחון כל פסוק לגופו ולבדוק את המשמעויות שלו לאור ההסבר הניתן בפרק שבו הוא מובא; יש לבדוק כיצד ההיסקים הנגזרים ממשמעויות אלה עשויים לעמוד בזיקה לתובנות, מובלעות ומפורשות, העולות מפרקים אחרים, לאחר שבחנו כל מילה שבה הרמב"ם בחר להשתמש. במקרה שראינו לעיל, תוספת ה"א הידיעה היא קריטית להבנת הקשר בין הפרקים ולמסקנה הסופית בדבר הזיהוי המפתיע בין משה ואדם הראשון.³⁶

34 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פי"ד, יד ע"א. יוסף אבן כספי מזכיר את הרמב"ם באותו הקשר (משכיות כסף [לעיל הערה 29], עמ' 30). אפודי, לעומת זאת, לומד שאדם הראשון אינו מייצג אדם פרטי מההסבר השני שהרמב"ם נותן לשיתוף שם 'אדם' ('ויהיה שם המין'). גרבוני משלב בין שני ההסברים (ביאור גרבוני [לעיל הערה 29], ג ע"ב). בפירושו לח"ב, פ"ל, רש"ט טוען שהשם 'אדם' הנזכר בתחילת ספר בראשית מוסב גם על איש ספציפי וגם על שם המין, אולם נראה שאין הוא באמת סבור כך ('ויהיה אדם הנאמר במעשה בראשית כולל שם האיש והמין, ולכן נאמר והאדם ידע את חוה אשתו – כי איש העצם לא בא בה"א הידיעה. ותבין' נקי ע"א-ע"ב; השוו פירושו לח"ב, פמ"ו, קכג ע"א).

35 משכיות כסף, עמ' 30–31.

36 ישנן דוגמאות נוספות לרעיון סמיכות הפרקים כאמצעי של כתיבה אוטורית, אך אזכיר רק את זו: רש"ט סבור כי קיים קשר ישיר גם בין פרקים טז ו-יז של החלק הראשון. בפרק יז הרמב"ם עושה הפוגה בביאור השמות במטרה לעמוד על חשיבות הכמות הדיונים הנוגעים לשלוש ההתחלות של העולם התת-ירחי – החומר, הצורה וההיעדר. הוא חוזר על קביעתו מפתחת הספר, שלפיה גם ('רוב') חכמת הטבע ראויה להסתרה מפני ההמון. לפי הסברו של רש"ט, פרק זה מופיע לאחר פרק המוקדש לביאור מילת 'צור' היות שהרמב"ם ביקש לרמוז על קשר בינה ובין שלוש ההתחלות. קשר זה מתמצה בכך שהתחלות אלה, ובפרט זו החומרית, מבטאות את אחת מהמשמעויות של המילה 'צור', וכשם שהיא מיוחסת לאל, כך היא גם מיוחסת להן. ראו פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פי"ז, יד ע"ב. גם יוסף אבן כספי ואפודי הצביעו על זיקה בין שני הפרקים, כאשר זה האחרון מבהיר במדויק את אופי הזיקה ואילו זה הראשון מסתפק ברמזיה

ג. הגישה לסתירות במורה הנבוכים

הרמב"ם, כידוע, כלל בפתיחת ספרו 'הקדמה' שבה פירט שבע 'סיבות' להימצאות סתירות או הפכים בחיבורים שונים.³⁷ רש"ט אינו מבאר את מלוא כוונתו אולם הוא מתייחס להקדמה זו כ'גדולת הערך' ואף טוען כי 'אלו לא חובר זה הספר אלא שיאמר הרב כמה הם סבות ההפך והסתירה לחכמים, היה ד'. לפי דבריו, ההקדמה 'מועלת מאד לדעת כל הספרים המחוברים מאי זה פנים ימצאו בסתירה, וגם לדעת הסתירה אשר תמצא בנביאים מאי זה מין הוא. והוא נר מאיר כל חשך'.³⁸

על אף שסתירה מהסוג השביעי נתפסת בדרך כלל כאמצעי אוטורי משמעותי שבו נקט הרמב"ם במטרה להכמין את דעותיו בנוגע ל'עניינים עמוקים', בפירושו של רש"ט ישנן התייחסויות מועטות בלבד לסתירה שכזו, ועוד פחות מכך לסתירה מהסוג החמישי, שנועדה על פי מניחה לצרכים פדגוגיים.³⁹ ישנם מספר מקרים שבהם מפרשים שעליהם הסתמך רש"ט מצביעים על קיומה של סתירה כלשהי או על אפשרותה ואילו בפירושו אין לכך כל הד. כך, לשם המחשה, בפרק לז מהחלק הראשון, שבו מבאר הרמב"ם את משמעותה של המילה 'פנים'. הרמב"ם מסביר לקראת סוף הפרק שהמילה משמשת גם כ'כלי הזמן, בעניין "קודם" או "לפני", והפסוק השני שהוא מביא להמחשת כוונתו הוא 'לפנים הארץ יסדת' (תהלים קב 26). אכן כספי סבור שיש בכך משום רמז לתפיסת קדמות העולם, שכן ההנחה ש'לפנים' מציין סדר זמנים משמעה שהיה קיים זמן לפני הבריאה, ואם כך הרי שלפנינו סתירה לקביעה שהעולם כלל לא נברא בהתחלה זמנית, אותה משמיע הרמב"ם בפרקים המוקדשים לסוגיה. אכן כספי רואה כאן סתירה מהסוג השביעי, וגם אפודי מעיר על כך בלקוניות.⁴⁰ רש"ט, לעומתם, מזכיר בביאורו לפרק לז רק את הפסוק הראשון שהובא להמחשת 'לפנים' כציון זמן, ואין הוא מתייחס כלל לקיומה של סתירה. ברור כי אין לראות בהתעלמותו של רש"ט מאפשרותה של הסתירה סימן לחוסר מודעותו אליה, ובאותה המידה אין הכרח לומר שהוא אינו מסכים כי אכן קיימת סתירה. רש"ט

(ראו בהתאמה משכיות כסף, עמ' 32; פירוש אפודי למורה הנבוכים [לעיל הערה 18], טו ע"א).

אפודי עומד גם על הקשר שבין פרק יז לפרק הבא אחריו.

37 מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, עמ' טו-יח. רש"ט עומד על ההבדל שבין 'סתירה' ל'היפך' (ראו פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, ו ע"ב).

38 שם. נרבוני מביא פסוקים רבים שממחישים לכאורה סתירות בדברי הנביאים בענייני אמונות ודעות ואילו רש"ט טוען בתגובה שאותם הסתירות אינם סתירות לפי האמת' (שם, ז ע"א). לספרות המתמקדת בסוגיית הסתירות ראו: "לורברבוים, 'הסיבה השביעית: על הסתירות ב"מורה נבוכים" – עיון מחדש', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 211–237; M. Fox, 'A New View of Maimonides' Method of Contradiction', Idem (ed.), *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysic and Moral Philosophy*, Chicago 1990, pp. 67–90.

39 על ביאורו המפותל של רש"ט לסתירה מהסוג החמישי ראו פורטי, 'הידוע זה הספר' (לעיל הערה 1), עמ' 129–130. ראוי לציין שה' דוידסון מכחיש את עצם קיומן של סתירות מהסוג השביעי במורה הנבוכים; ראו דוידסון, הרמב"ם (לעיל הערה 6), עמ' 391.

40 ראו בהתאמה משכיות כסף, עמ' 50–51; פירוש אפודי למורה הנבוכים, כו ע"א.

לא רק מאמין בקדמות העולם אלא שהוא מייחס אמונה זו אף לרמב"ם,⁴¹ והעובדה כי הוא אכן מתייחס למשמעות של 'לפנים' כציון סדר זמנים מבלי להזכיר את הפסוק הבעייתי, עשויה ללמד כי הוא העדיף לברור לעצמו היכן לרמוז לעמדה הרדיקלית והיכן לא.

ישנה גם אפשרות לראות בכך ביטוי נוסף למשקל הפחות שהוא העניק למקומן של הסתירות במורה הנבוכים. מקרים אחרים עשויים לחזק כיוון זה. כך, למשל, ביחס לסתירה שעליה מצביעים אבן כספי ואפודי בהנגידם בין דברי הרמב"ם בפרקים ג ו-לז של החלק הראשון: בעוד שבסיומו של פרק ג הרמב"ם קובע כי 'אמתת האלוה ישיג', בפרק לז הוא כותב כי 'אמתת מציאותו' של האל 'כמות שהיא לא תושג'.⁴² לפי שני הפרשנים, מדובר בדוגמה לסתירה מהסוג החמישי, היינו שבפרק ג הרמב"ם 'דיבר בקלות ובהעברה' ואילו בפרק לז 'כפי האמת'.⁴³ רש"ט אמנם מציין כי היו מי שזיהו כאן סתירה מהסוג החמישי אלא שאין הוא מקבל את דבריהם ותחת זאת מראה כיצד מתיישבים שני היגדיו של הרמב"ם אלו עם אלו גם ללא הנחת סתירה שכזו.

מהסברו עולה נקודה מעניינת. כך הוא כותב: 'אבל האמת כי בכאן [פ"ג] אמר כי אמתת ה' ישיג כפי מה שהוא אפשר לשכל האנושי להשיג ממנו יתברך, ושם [פל"ז] אמר כי לא תושג עצמותו כפי אמתתו'.⁴⁴ הווי אומר: לא רק שרש"ט מעדיף להוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם כדי לא לייחס לו כאן סתירה מהסוג החמישי (אף כי אין בייחוס שכזה משום מהלך כה נועז), אלא שהוא פותר את הסתירה-לכאורה בדרך שנראית כתואמת את אפיונו של הרמב"ם את הסתירה מהסוג הרביעי: היינו, 'שיהיה שם בעניין תנאי שלא פורש במקומו להכרח מה, או שיהיו שני הנושאים מתחלפים ולא התבאר אחד מהם במקומו, – ותראה סתירה בדבר, ואין שם סתירה'.⁴⁵ רש"ט מייחס במפורש במקרה זה לרמב"ם הנחת 'תנאי שלא פורש': בפרק ג התנאי הוא שמדובר בהשגה מירבית כפי מה שניתן לשכל האנושי להשיגו, ואילו בפרק לז מדובר

41 ראו פורטי, 'היודע זה הספר (לעיל הערה 1), עמ' 201–261. למחקר עדכני המסכם את השקפותיהם של חכמים ימי ביניים בשאלת הבריאה ראו: D. Lemler, 'Création du monde et art d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe-XVe siècles)', Thèse de doctorat en philosophie, école doctorale de l'Ecole pratique des hautes études, 2015.

42 ראו בהתאמה מורה הנבוכים (לעיל הערה 10), עמ' כד, עג.

43 משכיות כסף (לעיל הערה 29), עמ' 15; פירוש אפודי למורה הנבוכים (לעיל הערה 18), י"ע"א (הציטוטים לקוחים מדברי אפודי; אפודי מציע פתרון המאפשר להסביר את הניגוד בדרך שאינה כוללת סתירה, וראו בנידון גם הסבריו בפירוש ח"א, פל"ז, כה ע"ב-כו ע"א). אשר קרשקש מביא בהסכמה את דבריו של אבן כספי בנידון (פירוש קרשקש למורה הנבוכים, בתוך ספר מורה נבוכים... בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון ז"ל עם שלשה פירושים... והרביעי הכי נכבד..., ירושלים תש"ך [דפוס צילום ורשה תרל"ב], ח"א, יא ע"ב), ואילו אברבנאל מציין כי אכן מדובר בסתירה אלא שהוא אינו שולל את האפשרות שמדובר דווקא בסתירה מהסוג השביעי (פירוש אברבנאל למורה הנבוכים [בתוך מורה נבוכים, שם, ח"א, יט ע"א]). גם יוסף אלבו מצביע על סתירה בדברי הרמב"ם בנידון; ראו: ספר העקרים לרבי יוסף אלבו, מהדורת "הוזיק, כרכים א-ב, פילאדלפיה תר"ץ, ב, הערה, עמ' 1–2.

44 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פ"ג, י"ע"א.

45 מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, עמ' טו.

בקביעה עקרונית, החלה על כל הבריות המשכילות, בין אם מדובר בבני אדם, בגלגלים או בשכלים הנבדלים.

במהלך פירושו רש"ט אינו מרבה, כאמור, להעיר על סתירות בדברי הרמב"ם. למעשה מדובר במקרים ספורים וגם ביחס לרובם המכריע מקורם במפרשים שקדמו לו. ככל שהצלחתי להבחין, רק במקרה אחד ניתן לייחס לרש"ט התייחסות לסתירה מהסוג השביעי שלא הוזכרה על ידי קודמיו: הרמב"ם מבהיר בפרק ז של החלק השני כי אף שבפרק הקודם הוא ציין כי כל כוח נקרא 'מלאך', אין לחשוב כי השכלים הנבדלים והגלגלים דומים בעניין זה ליסודות ולכוחות גשמיים, היינו אין לטעות ולסבור כי הם עצמים נטולי מודעות ורצון. הוא מביא שלושה פסוקים שנועדו להמחיש כי השכלים והגלגלים מודעים לפעולותיהם וכי יש להם רצון ובחירה במה שהושפע להם מן ההנהגה.⁴⁶ שני הפסוקים הראשונים נוגעים למאמר המלאך ללוט ('כי לא אוכל לעשות דבר'; 'הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה' [בראשית יט 21-22, בהתאמה הפוכה]), ואילו השלישי לקוח מהודעת האל בדבר המלאך שהוא שולח להגן על עם ישראל ('השמר מפניו ושמע בקולו, אל תמר בו, כי לא ישא לפשעכם, כי שמי בקרבך' [שמות כג 21]). רש"ט תוהה ביחס לבחירת הפסוקים, שהרי המלאכים הנזכרים בשלושתם אינם מציינים ישויות ראליות כי אם צורות דמיוניות או כוחות פנים-נפשיים, ואם כך הרי ודאי שאין להסיק מהם דבר על תכונותיהם של השכלים הנבדלים או הגלגלים. הווי אומר: המלאכים הנראים בחלומות או בנבואות אינם השכלים הנבדלים עצמם או הגלגלים אלא הם דימויים שמייצג דמיון האנושי, ומה דין ניתן ללמוד מהם על תכונותיהם של אותם עצמים מרוממים? לפי הסברו של הפרשן, מדובר בסתירה מהסוג השביעי, שמטרתה להסתיר את ההשקפה המפקיעה מהשכלים הנבדלים ומהגלגלים ידיעה פרטית בנוגע לפעולות הנובעות מהם או בדבר הדברים המונהגים על ידם:

והתשובה בזה כי האמת הוא כפי המופת, כי השכלים והגלגלים יודעים מה שינהיגו מזה העולם אלא שידיעתם כללית ומינית, לא פרטית. וכפי הסבה השביעית הביא הרב אלו הפסוקים כי אלו כלם יורו על השגתם לפעולותיהם והיות להם רצון ובחירה במה שנשפע מהם מן ההנהגה כמו שיש לנו רצון במה שהושפע ממנו ונוכל עליו בעקר הווייתנו.⁴⁷

רש"ט סבור אפוא שלרמב"ם היה חשוב להדגיש את יסוד הרצון והמודעות הקיים בשכלים ובגלגלים אלא שהוא חשש להשלכות העלולות לצמוח מהבהרה מפורשת

46 שם, עמ' רלא-רלב.

47 פירוש מורה הנבוכים, ח"ב, פ"ז, פו ע"א. פליאתו של רש"ט ('יש להפלא מהרב') צריכה אפוא להיחשב כאמצעי רטורי בלבד. לקראת סיומו של הפרק הקודם (ח"ב, פ"ו), רש"ט מציין את הסתירה שלכאורה קיימת בין דברי הרמב"ם בנוגע למעלתו של מי שרואה בנבואתו מלאך לדבריו על מי שרואה איש (כדוגמת לוט לעומת אברהם), שזולה מהשוואת הפרק עם פרק מה של אותו החלק. רש"ט מביא בהסכמה את פתרונו של נרבוני, המראה כי לאמיתו של דבר לא מדובר בסתירה (שם, ח"ב, פ"ו, פה ע"ב-פו ע"א). השווה עם פתרונותיהם של יוסף אבן כספי ואפודי, המיישבים אף הם את דברי הרמב"ם: משכיות כסף [לעיל הערה 29], עמ' 93; פירוש אפודי למורה הנבוכים [לעיל הערה 18], פו ע"א.

שמדובר במודעות כללית, הנוגעת אמנם להשפעה שיש להם על מינים שונים אך לא ביחס לפרטיהם של מינים אלו ('שידיעתם כללית ומינית, לא פרטית'). שלילת ידיעה פרטית מאותם עצמים ודאי טומנת בחובה השלכות חשובות, אולם בהקשר הנוכחי יותר מסקרון לעמוד על התובנות העולות מדוגמה זו ביחס לתפיסתו של רש"ט בדבר השימוש בסתירה מהסוג השביעי. על פי הסברי הרמב"ם, סתירה שכזו אמורה לחול בין שתי אמירות המתבססות על הקדמות שסותרות זו את זו.⁴⁸ מתבקש לשאול: מה הן בעיניו של הפרשן שתי ההקדמות הסותרות במקרה הנידון? לכאורה, מדובר בסתירה בין ההנחה שידיעתם של השכלים הנבדלים והגלגלים איננה פרטית ובין ההנחה המתגלמת כביכול בפסוקים, שלפיה מדובר בידיעה שהיא אכן פרטית. ואולם יש לשים לב: הרמב"ם אינו אומר מפורשות בפרק הנזכר כי ידיעת השכלים והגלגלים היא מינית ולא פרטית, כשם שהוא לא אומר מפורשות שידיעתם חלה גם על הפרטים. הקורא המשכיל צריך להסיק (כנראה על ידי פירוש חופשי לסייג האומר כי להבדיל מבני אדם, ידיעתם של עצמים אלו אינה נוגעת 'בעניינים מתחדשים'), שכוונת הרמב"ם לרמוז לכך שהידיעה המדוברת היא אמנם מינית ולא פרטית. אותו הקורא יבין שהפסוקים הנזכרים מורים על פי פשוטם בדיוק את ההיפך, ועליו להסיק שהעובדה שכלל אין מדובר בהם בשכלים או בגלגלים מלמדת כי הם הובאו על מנת להסתיר דעה זו ולבלבל את הקורא הבלתי מוכשר. על פי ההסבר המוצע, רש"ט ראה בסתירה מהסוג השביעי אמצעי מתוחכם, שחשיפתו דורשת מהקורא מעורבות פעילה מאוד, כמו גם יצירתיות. הסתירה אינה חייבת להיות בין שתי הקדמות או אמירות מפורשות, כשם שאין היא חייבת להתגלות על ידי השוואת פרקים שונים ומרוחקים. כמובן ניתן להתווכח האם אכן יש כאן סתירה מהסוג השביעי אולם לענייננו יותר חשוב לראות בדוגמה זו ביטוי נוסף לקריאה הזהירה והקפדנית שהפרשן החיל על הטקסט המיימוני, כמו גם לאופן שבו הוא הבין את מבנה הסתירות.

מן הראוי להבהיר שעל אף מיעוט הסתירות שעליהן מצביע רש"ט במהלך פירושו, הרי שכלל מורה הנבוכים נתפס בעיניו כיצירה אוטורית מן המעלה הראשונה. אחת מנגזרותיה של תפיסה זו היא ההנחה שבדיונים רבים ואף בפרקים שלמים (ובאופן מובהק ביותר אלו העוסקים בשאלת הבריאה), הרמב"ם מציג טיעונים והשקפות עמם הוא לא הזדהה. הווי אומר: אף כי רש"ט אינו מרבה לציין סתירות בין אמירות ספציפיות של הרמב"ם (או הנחות מובלעות המשתמעות מהן), הוא בהחלט סבר שבקטעים נרחבים מקדם המחבר השקפות הסותרות את דעתו הכנה.

ד. סודות המורה והצדקת חשיפתם

המתח שבין תביעת הרמב"ם שלא לפרש ברבים את ספרו ובין כוונתו של הפרשן לגלות 'סתרי תורה' משתקף יפה בדברי רש"ט בהקדמה לפירושו:

⁴⁸ 'ופעמים יביא הצורך, כפי אמירה אחת, להימשך הדברים בה כפי הנחת הקדמה אחת, ויביא הצורך במקום אחר להימשך הדברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה' (מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, עמ' טז).

וכוונת זה הספר הוא נעלם מאד למעיניים אשר בזמננו זה, אמרתי לבאר זה הספר ביאור שיהיה גלוי, מבלתי עבור על מאמר הרב... ואם ההכרח יכריחני לבאר קצת מהלשונות העמוקות הבלתי מובנות הנמצאות בו, ולבאר גם כן בארוכה רבים מהדברים אשר באו מדברי הפלוסופים כדי שיוכן סתרי התורה.⁴⁹

רש"ט אמנם מבטיח שלא לעבור על השבעת הרמב"ם את קורא ספרו לבל 'יבאר ממנו לזולתו אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדמני מחכמי תורתנו הידועים', אולם באופן שאינו בלתי שכיח בסוגה הספרותית של פירושי המורה, כבר למן הפתיחה מתעורר חשד שמדובר בהבטחה שקיומה נידון מראש למימוש מסויג בלבד.⁵⁰ הפירוש שואף להפוך 'ספר נעלם' ל'גלוי', ועל כן ניסוחים קשים להבנה הנמצאים בחלק מהפרקים יאלצו לעיתים את הפרשן להסביר את המסתתר מאחוריהם. בנוסף לכך, עצם אופיים של סתרי התורה הממתינים לחשיפה מצריך דיונים ארוכים המבארים את עמדותיהם של הפלוסופים. לפי השקפתו, המעוגנת היטב בתפיסה המוצגת במורה הנבוכים ואשר אומצה על ידי תלמידיו הפלוסופים של הרמב"ם, אין אפשרות להבין לאשורם את הרבדים העמוקים של החכמה התורנית ללא השתלמות במדעים השונים. על מנת להבין את פשרם של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, הנחשבים לשיאה של ההשגה הגלומה במקרא, אנו מחויבים לשלוט בעקרונות הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית. הפילוסופיה היא אפוא המפתח שבעזרתו ניתן לפתוח את שערי התורה.

מספר דברים מתגלים אפוא ביחס לנתיב שבו הלך רש"ט בפירושו: ראשית, הוא רואה הכרח לבאר את דברי הרמב"ם כשהללו סתומים ועמומים. במילים אחרות: ניסוחים מעורפלים דורשים הסבר ולא ניתן להשאירם ללא פשר גלוי – גם במחיר של גילוי הסתרים; שנית, היענות מוחלטת לדרישה שלא לחשוף דברים שלא נתבארו על ידי 'חכמי תורתנו הידועים' לא תאפשר את הנהרתם של סתרי תורה הנמסרים במורה. היות שרש"ט סבור שמורה הנבוכים 'כולו' נועד 'לבאר סתרי תורה',⁵¹ והרמב"ם עצמו הלא קושר בין הסתרים ובין ידע פילוסופי, חשיפתם עבור קוראי הפירוש אינה יכולה להתממש ללא חריגה מהתביעה לדיסקרטיות. הרמב"ם רמז לקוראיו המשכילים על ההבנה האמיתית של צפונות התורה, אך מכיוון ש'המעיינים' בדורו של רש"ט לא הצליחו לרדת לעומקו של הספר – פירושו בא להעניק להם הזדמנות נוספת לזכות 'בעולם הבא' על ידי תוספת ביאור והרחבה.⁵² בניגוד לפרשנים המנסים להכחות את ממד גילוי הסודות (הן סודות התורה והן סודות המורה), רש"ט מצהיר ללא כחל ושרק, כבר בשורות הראשונות של פירושו, שכוונתו להפוך את סתרי התורה למובנים ('כדי שיוכן סתרי התורה', כלשונו). יחד עם זאת, במהלך הפירוש הוא מתנסח לא פעם כמי שירא לגלות את שאינו ראוי לגילוי. אימוצו את סגנון הכתיבה האוטורי,

49 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א.

50 לדברי הרמב"ם ראו שם, ח"א, פתיחה, צוואת המאמר, עמ' יג-יד.

51 פירוש מורה הנבוכים (לעיל הערה 3), ח"ב, פל"ה, קיג ע"א. רש"ט מנגיד בנידון את מורה הנבוכים עם פירוש המשנה ומשנה תורה.

52 יש לזכור שהפרשנות למורה הנבוכים החלה יותר ממאתיים שנה לפני שרש"ט כתב את פירושו, כלומר ישנה כבר מסורת מבוססת של פרשנים המגלים את סודות הספר.

שטבעו ילך ויתבהר בהמשך המאמר, מלמד כי לא מדובר בהצהרות רטוריות שאינן מגובות בתחושה כנה.

כבר בסוף פירושו לפרק השני של החלק הראשון רש"ט מתנצל על שהרשה לעצמו לחשוף יתר על המידה, אלא שהזמן, לפי הסברו, כשר כעת לגילוי חלק מהסודות ('והשם יכפר בעדנו במה שהארכנו, כי היה זה בעבור העת והזמן, שהגיע לגלות קצת מהסתרים').⁵³ דבריו בהקדמה לפירוש מעלים את הרושם שהידרשותו לנימוק 'העת והזמן' פירושה, שהיות שבתקופתו התלמידים מעלים חרס בידם בכל הקשור להבנת יצירתו של הרמב"ם, ראוי כעת לפתוח עבורם צוהר באמצעות חשיפת צפונותיה. קריאה זו משקפת את המגמה הנפוצה בקרב תלמידיו הפילוסופים של הרמב"ם רק באופן חלקי, שכן כנימוק משלים לחולשת הדור, ואולי אף כנימוק מרכזי, הם נוהגים לציין את ההתקדמות והזיכוכ ההדרגתי של האמונות הרווחות בקרב עם ישראל כגורם חשוב המצדיק את גילוי הסודות. הווי אומר, בעוד שבתקופתו של משה רבנו העם היה בשלבי מעבר בין אלילות למונותאיזם ודעתו לא הייתה פנויה להכיל אמונה בכל דבר שאינו גשמי, היה צורך להציג תמונה של אל בעל תכונות אנושיות, הכרוס ומעניש בני אדם לנוכח מעשיהם הרעים ומתפעל מפנייתם אליו. לצד אמונות אמיתיות מלמדת התורה גם 'אמונות הכרחיות', שאינן משקפות את טבע האלוהות ואת טבע המציאות נכוחה אלא תכליתן לגרום למאמינים לקבל את קיום האל ולציית לחוקים ולמשפטים במטרה להבטיח את הסדר החברתי. למען טובת הכלל, האמונות האמיתיות כוסו תחת תיאורים מגשימים של האל וסיפורים על ערעור סדרי בראשית, ורק משכילי הדורות מצליחים לקלף את השכבות העממיות ולהגיע אל התוכן הנעלה יותר, הפילוסופי, הטמון בתורה. ואולם ככל שחולף הזמן, רמתו הרוחנית והאינטלקטואלית של העם מתעלה ובעקבותיה הולך ופוחת הצורך בהסתרה. ניתן, אם כן, 'להרחיב נקבי המשכיות'.⁵⁴

תפיסה זו, המניחה פרוגרסיה בהיסטוריה האינטלקטואלית של האנושות ורואה בה נימוק משמעותי להפצת החכמות, נוסחה בבהירות על יד מתרגמו הראשון של מורה הנבוכים. לפי שמואל אבן תיבון, ישנה אמנם התקדמות כללית ברמת ההשגה ועידון של תפיסות גסות שהיו רווחות בעבר, אך במקביל הולכים ומתמעטים אלו אשר מסוגלים להבין את הרמיזות המובילות אל תפוחי הזהב המסתתרים מאחורי משכיות הכסף. למרבה הצער, בעוד שבעם ישראל החכמה מתמעטת בעקבות התדלדלות החכמים האמיתיים, בקרב הגויים החכמות פורחות ומשגשגות, דבר שבגיניו 'היינו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו' (תהלים עט 4).⁵⁵ הרמב"ם

53 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פ"ב, י"ע"א. בספר הדרשות כותב רש"ט כי הרצון להשאיר אחריו ברכה גרם לו להעלות את הדברים על הכתב, למרות שיש בגילוי הסודות משום 'קלקול השורה': 'והאל יכפר בעדינו במה שכתבנו, כי האהבה לכתוב הדברים הידועים לאדם כדי שישאר אחריו ברכה יקלקלו את השורה' (דרשות התורה [לעיל הערה 31], לא ע"ב).

54 ראו: א' רביצקי, 'הרמב"ם: אזוריות וחינוך פילוסופי', בתוך הנ"ל, עיונים מיימוניים, ירושלים ותל-אביב תשס"ו, עמ' 70–72; J. T. Robinson, 'Samuel ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes', Ph.D. dissertation, Harvard University, pp. 58–64.

55 שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים, בתוך ר' קנלר, 'מאמר יקו המים, חיבור פילוסופי פרשני לר' שמואל אבן תיבון', כרך ב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשע"א, ס' 1300–1305, 1308, עמ' 654–655; מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 174–175 (השוו נרבוני, ביאור הנרבוני

המשיך את קודמיו (הנביאים, דוד, שלמה וחז"ל) וכעת ניתן אף יותר להסיר את הלוט מעל האמיתות הפילוסופיות. תלמידיו מצווים להמשיך בדרכו ולגלות את צפונותיו של מורה הנבוכים, מאותן הסיבות בדיוק. יוצא אפוא כי כאשר רש"ט מדבר על חולשה אינטלקטואלית של התלמידים בדורו וכן על 'העת והזמן' המאפשרים 'לגלות קצת מהסתרים', הוא למעשה משתמש בשני נימוקים משלימים והוא אוחד בכך בדרך קודמיו בהצדקת סודות התורה וסודותיו של מורה הנבוכים.

בהקדמה לפירוש החלק השני של ספר המורה כתב רש"ט כי הרמב"ם רמז בפרקים אחדים על נושאים הקשורים למעשה מרכבה, למרות שלתחום זה הוקדש דיון ממוקד בפרקים המופיעים בתחילת החלק השלישי. בפרק העשירי של אותו חלק שני מוצא רש"ט רמיזות חשובות הקשורות לתחום זה ודבריו הבאים מבטאים את האופן שבו הוא הבין את דרך כתיבתו של הרמב"ם ואת ההשלכות שיש לכך על דרך הקריאה הראויה. לאחר הסבר בדבר ארבעת הכוחות הבאים מהגלגלים, כותב רש"ט באלו המילים: 'בעבור שיבאר הרב זה במעשה מרכבה ברמיזות למה שהיו סתרי תורה, האריך הרב בהם לדבר הנה כאלו הם דברים נתבארו בפילוסופיית. ואולם מה שבא בספרי הנבואה אין ראוי לזכרו אלא ברמז, לכן האריך הרב באלו הפרקים'.⁵⁶ נמצאנו למדים: הרמב"ם התנסח בלקוניות ובאופן מרומו כשהוא דן באופן ממוקד במעשה מרכבה כתחום הנמסר בספרי הנבואה, אולם בפרקים אחרים במורה הנבוכים הוא האריך בנושאים הקשורים אליו והתנסח באופן גלוי ורחב, תוך שהדברים מוצגים כמבוארים בספרי הפילוסופים ('ידוע-מפורסם בכל ספרי הפילוסופים', כותב הרמב"ם בפתחת הפרק העשירי⁵⁷). ברור כי המפתח לקבלת תמונה מלאה טמון בשילוב הידיעות הנמסרות בכל הפרקים, אולם מה שמרתק להבחין בו הוא ההתייחסות כפולת הפנים לאותו התוכן עצמו: מעשה מרכבה כתחום דעת הנידון ב'ספרי הנביאים' מוחזק בגדר 'סתרי תורה', וככזה אין ראוי לדון בו אלא ברמיזות, בגילוי טפח וכיסויי טפחיים ('כי אף שהם גלויים לחכמים אינו ראוי לגלותו', מסביר רש"ט⁵⁸). אולם כתחום דעת פילוסופי הרי שהרשות נתונה לדון בו בהרחבה ולעמוד בגלוי על פרטים רבים ומהותיים הנוגעים אליו. האתגר המונח בפתחו של הקורא הוא להצליח להתאים את התוכן הפילוסופי לתוכן הנמסר על ידי הנביאים בשפה פיגורטיבית. למעשה ניתן לומר כי בפרקי המרכבה שבחלק השלישי (פרקים א-ז), הרמב"ם כמעט ואינו מגלה דבר מעבר למה שכבר חשף בפרקים קודמים, שלא עסקו בסוגיה באופן מוצהר וגלוי. ואכן, העוקב אחר פירושו של רש"ט לפרקים רבים, בעיקר פרק עב מהחלק הראשון ופרקים א עד יב מהחלק השני, ימצא בהם לא רק את תמצית תפיסתו של הרמב"ם המוצגת באותה חטיבת הפרקים הדנה באופן ממוקד במעשה מרכבה אלא אף דיון מקיף הרבה יותר בפרטים שונים השייכים לעניינו.

[לעיל הערה 25], א ע"א; לד ע"א). ראו: ח' קרייסל, 'מבוא לספר "פיה" בתוך כתבי ר' משה אבן תבון, מהדורת ח' קרייסל, ק' סיראט וא' ישראל, באר-שבע וירושלים תש"ע, עמ' 51-52.

56 פירוש מורה הנבוכים, ח"ב, פ"י, פז ע"א.

57 מורה הנבוכים, עמ' רלד. הרמב"ם עצמו מבהיר שהדיונים הפילוסופיים במורה הנבוכים נועדו בראש ובראשונה לבאר סוגיות הנוגעות למעשה בראשית ומעשה מרכבה (ראו דבריו בח"ב, פ"ב, עמ' רכא).

58 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, הקדמה, קכה ע"ב.

אם כן, לפי הבנתו של רש"ט, המונח 'סתרי תורה' משמש את הרמב"ם לציון רעיון, השקפה או תחום עיוני מסוים לא כשהם נידונים לעצמם אלא אך ורק מבחינת רמזיות המתייחסות אליהם במשלי הנביאים. כאשר הם מוצגים כחלק מביאורה של תפיסת עולם פילוסופית, הרמב"ם נותן דרור ללשונו, ואילו כשהם מוצגים כחלק מביאור למשלי הנביאים – הם מטופלים כתחום אוטורי, שהשתיקה לגביהם יכולה להיות מומרת אך ורק בלשון זהירה, המקנה להם הילה של 'סוד נבואי'. גישה זו היא העומדת מאחורי אמירתו של רש"ט 'סתרי הנבואה כפי דעת הרב אינם אלא סתרי החכמה', והיא הולמת יפה את גישתם של תלמידיו הפילוסופים של הרמב"ם.⁵⁹ לאחר שהתוודענו להבנתו של רש"ט באשר לאופי הכתיבה האוטורית במורה הנבוכים, הגיע העת לבחון כיצד נוהג הפרשן ביחס להנהרת כוונותיו הכמוסות של הרמב"ם.

ה. גילוי הסודות: בין גילוי גלוי לגילוי מוצנע

נכונותו הבסיסית של רש"ט לגלות את שהשתדל הרמב"ם להסתיר אין פירושה כי הוא התיר לעצמו ליישם באופן גורף נכונות זו. ישנם מקרים שבהם הוא מעדיף לצמצם את ביאורו ולהשאיר בידי הקורא המשכיל את השלמת החסר ('וזהדבור באלו העמוקות בלתי ראוי להאריך בו ולכן נקצר בזה').⁶⁰ גם אימוצו את סגנון הכתיבה האוטורי, שכאמור יתבאר ביתר בהירות בהמשך, מעיד כי הוא ביקש לתמרן בין גילוי להכמנה, לפחות בכל הנוגע למספר סוגיות מרכזיות שבהן מציגה הפילוסופיה עמדות שאינן עולות בקנה אחד עם מסקנות הדת. יחד עם זאת, לעיתים נדמה שאמירותיו בדבר הצורך לשמר את הסודות הכמוסים משמשות כניסיון לטשטש את חשיפתו בפועל את רוב התוכן הדרוש לפענוח כוונותיו של הרמב"ם.

כך למשל המקרה ביחס לדיונו על מעמד הר סיני.⁶¹ בעקבות נרבוני ואפורי, רש"ט מניח שהרמב"ם רומז אל מעמד הר סיני במספר פרקים ('כי כל הפרקים מאחד ושלשים ועד הנה [ח"א, פל"ן] כלם הם להעיר על מעמד הנבחר'), והוא מקבץ עבור הקוראים את מסקנות הרמזים הפזורים בהם. הרצון להועיל לתלמידים גובר הן על

59 ראו שם, ח"א, פתיחה, ג ע"א. זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן, אחד מפרשניו המוקדמים של ספר המורה, היטיב לבטא את הרעיון העומד בבסיסה של אותה גישה: 'כי הדברים אשר בספרים הטבעיים בהיות הגאון רז"ל רומז עליה שום ענין או שום דבר מדברי הנביאים הם אשר קראם סודות, לא מצד היותם כתובים בספרי הטבעיים אבל מצד היותם רמוזים בדברי הנביאים ע"ה' (ראו אגרתו של זרחיה להלל מווירונה, בתוך אגרות, אוצר נחמד, ב (תר"ז), עמ' 133). השוו שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים (לעיל הערה 55), פרק כב (קנלר, ס' 1289, עמ' 652; פרסבורג, עמ' 173: 'כי ראיתי שהאמתות שהסתירום מאז נביאנו וחכמי תורתנו הם מפורסמים היום כולם לאומות העולם'); יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1866, לב ע"ב ('וזהו שאמרו זה המכסה דברים שגלן עתיק יומיא. ומאי נינהו? סתרי תורה. שהתורה הסתירה מה שגלה אותו המציאות לכל בעלי עיון טוב. אמנם הסוד הוא מה שהודיעו בדרך נבואה מה שאיפשר לדעת במופת מטבע המציאות כאמנות החדוש והגמול והעונש ותחית המתים וכיוצא בהם'). ראו גם יצחק אלבלג, ספר תיקון הדעות, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשל"ג, עמ' 3–4.

60 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, פ"ז, קלא ע"ב.

61 לדין מעמיק בסוגיית מעמד הר סיני בפירושו של רש"ט ראו ד' פורטי, "'ראיתי לעלות אל הר יי': מעמד הר סיני בפירושו של ר' שם טוב בן יוסף למורה הנבוכים לרמב"ם', דעת, 89 (בדפוס).

בקשת הרמב"ם לדיסקרטיות והן על היות האירוע אחד מסודות התורה הכמוסים ('אשר לא יוכל השכל להקיפם'). הוא מתייחס להפרת בקשת הרמב"ם כחטא הדורש כפרה, אולם הוא אינו יכול לכבוש את 'טבע ההשתוקקות' להועיל לשומעי לקחו. לאחר שהפרשן מבאר בפירוט כיצד יש להבין את דברי הרמב"ם ביחס לאירוע מכונן זה, הוא כותב את הדברים הבאים:

אמר שם טוב. זהו מה שאפשר לגלות לך מדברי הרב על צד הכללי, אבל יש בכל אחד מכל אלו הפרקים אשר העיר אליהם הרב אל מעמד הנבחר אשר לא יוכל השכל להקיפם אלא מי שקבלם מהרב פנים אל פנים. זהו מה שראיתי לבאר לך מדברי הרב במעמד הנבחר והשם יכפר בעבור מה שכתבנו, כי טבע ההשתוקקות להודיע למעיניים והם יראי השם וחושבי שמו הביא לנו לדבר כל כך ולחבר הדברים המפוזרים.⁶²

באופן דומה הוא כותב בסיומו של דיון ארוך ביחס למעשה בראשית ופרשת גן עדן: 'הנה כללנו לך בזה כל מה שאמר הרב במעשה בראשית. ואם חסרנו דבר הוא בעבור שאין ראוי לגלותו ובעבור שהרב העלימה בתכלית ההעלמה. האל יכפר בעבור מה שכתבנו, כי ההכרח יביאנו ההגלות אל המשכילים קצת הגלות, ואם ההעלמה ראויה כדי שלא יקרב אליו זר'.⁶³

נזכור שמעשה בראשית נתפס באופן מסורתי כאחד מהרבדים הכמוסים והנעלים ביותר של חכמת התורה, והרמב"ם עצמו כתב כי עיקר כוונתו במורה 'לבאר מה שאפשר לבאר מ"מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה".⁶⁴ למרות זאת, רש"ט מודיע במוצהר כי הוא כלל בביאורו 'כל מה שאמר הרב במעשה בראשית'. כמו במקרה של הדיון במעמד הר סיני, הפרשן מציג את פענוח סודות ספרו של הרמב"ם כקשור בעבודות עם היכולת לזהות קשרים המתקיימים בין פרקים שונים ('ראיתי לך לקבץ סודות נדחים בזה הספר במעשה בראשית על צד ההערה', הוא כותב, 'מבלתי שאגלה אשר אין ראוי לגלותו').⁶⁵ ברור שהבנת מבנה הספר והידיעה כיצד לקשר בין פרקיו נתפסו בעיני קוראיו המעמיקים כהכרחיות להבנת כוונתו האמיתית של הרמב"ם (שהרי אם הפיזור הוא אמצעי להסתרת הסודות – כינוסם של הפרקים הוא אמצעי לחשיפתם). ואכן, רש"ט משלב בצורה מרשימה בין פרקים רבים ומראה כיצד הם משתלבים לכדי תמונה אחידה. מעניין שלאחר שהוא מבהיר ברחל בתך הקטנה מה מייצגים האדם הראשון, חוה, הנחש, סמאל, ומה משמעות גן עדן, הוא פונה אל הקורא באלו המילים: 'ואתה, קח לך מזה סוד גן עדן וגיהנם וחטא אדם הראשון וענשו. ואין להאריך בו יותר כי הוא מבואר'.⁶⁶ הווי אומר, בשעה שהכל כבר מבואר

62 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פל"ו, כה ע"ב.

63 שם, ח"ב, פ"ל, קי ע"ב. ניסוחו של רש"ט קרוב לזה של נרבוני בפירושו לספר כוונות הפילוסופים לאלגזאלי: 'ודי במה שרמזנו בזה. והאל יכפר כי ההכרח הביאנו אל זה' (כ"י פריס, הספרייה הלאומית, Hébr. 1079 [ס' 15035], דף א28).

64 מורה הנבוכים (לעיל הערה 10), ח"ב, פכ"ט, עמ' שד. ראו גם ח"ב, פ"ב, עמ' רכא; ח"ג, הקדמה, עמ' שעא.

65 פירוש מורה הנבוכים, ח"ב, פ"ל, קי ע"א.

66 שם, קי ע"ב.

באר היטב – לא נותר עוד צורך להאריך. הפרשן אמנם משתמש במילה 'סוד' אולם לאמיתו של דבר כמעט ולא נשאר פרט מסיפור גן עדן, שהקורא יתקשה להבין את משמעותו האלגורית ולהתאימו לעיקרון פילוסופי. רש"ט מוכן לשלם מס שפתיים ולומר שהוא לא גילה הכול, אבל כדאי לשים לב מהי הסיבה לחוסר חשיפה מוחלטת של הסודות: לא מדובר בהשתדלות לכבד את 'צוואת' הרמב"ם אלא בחוסר רצון לאפשר לבלתי מוכשרים להיחשף לידע שאינו תואם את רמתם השכלית (כל מי שרחוק מעולם החכמה הוא בבחינת 'זר' שאין ראוי לקרבו).⁶⁷ לפי הסבריו, 'הכוונה האלהית' גרמה לחכמות להיות נסתרות מההמון וגלויות למשכילים, ומי שמסתיר מאלו הראשונים את הסודות עוקב בכך אחר 'סידור המציאות ויושרו'.⁶⁸ רש"ט מתנסח במילים חריפות ביותר כלפי העם ההולכים במחשכי הבורות וקובע, באופן המזכיר (אך מקצין) את דבריו של הרמב"ם בפתיחת ספרו, שחייו של חכם אחד חשובים יותר מחייהם של אלפי סכלים:

וכבר אמר חכם אחד: מיתת אלף אלפים סכלים בעבור הצלת איש מעולה ולא מיתת איש מעולה בעבור הצלת אלף אלפים סכלים. כי הסכלים דומים לבהמות ובא המצוה לשוחטן לבעלי שכל, כל שכן שאין לחוש לגנות העם הרב אם יאות לאיש מעולה. ובעבור זה יחוייב לחכם שיגלה האמת באופן שלא יסתור הכוונה האלהית, אף שיגנוהו רבים מהסכלים.⁶⁹

נקל לראות שרש"ט אינו סבור שיש להסתיר דברים מהמון העם מהסיבה שליואו שטראוס כינה הימנעות מ'רדיפה' פוליטית או חברתית: אין הוא חושש לנזק שיגיע

67 ראו גם שם, ח"ג, הקדמה, קבו ע"א. לדעתו של רש"ט, רק מעטים ראויים לבוא בסוד האמת הפילוסופית, שכן 'רוב קהל אנשים יעזבו את ה', נאצו צור ילדם ושכחו המושכל אשר בעבורם נבראו, ונפקחו עיניהם במפורסמות' (שם, ח"א, פ"ב, ט ע"א).

68 שם, ח"ג, הקדמה, קבה ע"ב (ראו גם שם, פתיחה, ב ע"א). רש"ט מאמץ את נוסח הרמב"ם בפתיחת המורה, שלפיו כוונתו 'שיהיו האמתיות מושקפות ממנו [מספרן] ואחר יעלמו, עד שלא תחלוק על הכוונה האלהית – אשר אין ראוי לחלוק עליה – אשר שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם' (מורה הנבוכים, עמ' ו). דרכי ההוראה להמון ולמשכילים שונות בתכלית, והחכמה האלהית אחראית לכך שהמקרא מכיל הן רבדים גלויים ופשטניים המיועדים לרוב הציבור, והן רבדים פנימיים ועמוקים יותר, המתאימים לבודדים בלבד. 'כי הדברים אשר באו בתורה', כותב רש"ט במאזני העיון, 'יובנו לאנשים רבים מפנים שונים' (כ"י ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים 2341 [ס' 28594], דף 383א).

69 פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, ו ע"ב. כך כתב הרמב"ם עצמו במורה הנבוכים, ח"ג, פ"ח: 'ואמנם הסכלים הממרים, כפי מה שחסרו מן השפע ההוא, היה עניינם נבזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בעלי החיים... ומפני זה היה קל להרגם' (עמ' תלב; השוו שם, ח"א, פנ"ד, עמ' קח). ראו בנידון: M. Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, New York, 1991, pp. 23–24. המשפט האחרון מדברי רש"ט שהובאו לעיל ('שאין לחשוש...') מבוסס על דברי הרמב"ם בפתיחת המורה, אולם איני יודע מיהו 'החכם' הנזכר בפתח המובאה. לכאורה רש"ט אינו מכוון לדברי הרמב"ם בדבר שיקוליו בכתיבת ספרו, שלפיהם הוא בחר להועיל 'לאחד מעולה' גם אם הדבר 'לא יאות לעשרת אלפי סכלים' (ח"א, פתיחה, צוואת המאמר, עמ' טו; הרמב"ם מתנסח באופן דומה כשהוא מתייחס למורה הנבוכים באגרת תחיית המתים: 'שאנו מעדיפים כמו שבארנו במורה שימשך אחרינו בעל שכל בידעת האמת ואפילו אחד, ואף על פי שיתרחקו ממנו אלפי סכלים בגלל דעותיהם הנפסדות' [לעיל הערה 24], עמ' פד).

לא מ'השלטון' ולא מההמון.⁷⁰ אולם אין פירוש הדבר שהוא מקל ראש בחשיבותה של יציבות חברתית: 'העלמת הסודות' תואמת את 'הכוונה האלהית', ואילו גילוי לא מרוסן של אמיתות פילוסופיות יערער את היציבות החברתית והסדר המדיני עד כדי חשיפת שלומו של הקיבוץ האנושי לסכנה ממשית (היינו, הוא יוביל לפריקת עול שמים ולמצב של 'איש את רעהו חיים בלעו'): 'כי הנה המעלים סתרי תורה שכרו עצום מאד, כי נמשך בזה אחר סידור המציאות ויושרו, כי אין ראוי לחלוק על הכוונה האלהית, כי אם לא יהיה כן תאבד הקיבוץ המדיני... ואין ראוי לגלות הסתרים כמו שאמרנו כי תפסד העולם, כמו שאמרו אלמלא השוטים יחרב העולם'.⁷¹

הזכרתי לעיל בקצרה את טיפולו של רש"ט בהשקפת הרמב"ם ביחס למעמד הר סיני. הפרשן מראה עצמו בנידון כמי שמשדל לתמרון בין גילוי להסתרה, אולם השוואת דיוניו בפרקים שונים מצביעה בבירור על נטייה לחשיפת סודות, לא להכמתם.⁷² החשד לחוסר כנות מצידו של רש"ט בהקשר של רתיעה מגילוי סתרים

70 ל' שטראוס, 'רדיפה ואמנות הכתיבה', בתוך הנ"ל, 'ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ירושלים תשס"א, עמ' 155–166. החל משמואל אבן תיבון, תלמידיו הפילוסופים של הרמב"ם הבינו את הצורך בכתיבה אוטורית כנובע מחשש לשלומם של ההמון, לא לשלומם של המחבר.

71 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, הקדמה, קכה ע"ב-קכו ע"א. השוו רש"ט, ספר הדרשות (לעיל הערה 31), מו ע"ב. למקור אפשרי של דברי רש"ט ביחס לצורך העולם בשוטים השוו עם הפתגם שהרמב"ם מצטט בהקדמה לפירוש המשנה ('אלמלי השוטים היה העולם חרב'), בתוך פירוש המשנה, מהדורת י' קאפח, כרך א, ירושלים תשכ"ג, עמ' כג. עם שהוא אינו שולל לגמרי את היסוד האיש, ח' קרייסל כותב ברוח דומה ביחס לרמב"ם: 'נראה לי שהמניע היותר חשוב [לנקיטת אמצעי זהירות] אליבא דרמב"ם הוא הסכנה לחברה הכרוכה בגילוי אמתות אלו, ולא הסכנה לעצמו. גילוי אמתות שעלולות להחליש את יסודות החברה הוא צעד בלתי אחראי; עדיף שאנשים יאמינו בשקרים, כדי להבטיח את מסירותם לדת וכדי לשמור על הסדר החברתי' ('מורה נבוכים' ואמנות ההסתרה', בתוך א' ארליך, ח' קרייסל וד"ר לסקר [עורכים], על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 491). גם א' רביצקי, המתאר את המתח בין גילוי להסתרה כמתח שבין 'שלוש' ל'אמת', סבור ש'הרמב"ם חשש בעיקר לסכנה' לחברה (אוטוריות וחניון פילוסופי [לעיל הערה 54], עמ' 63). אני מסכים עם דעה זו (שאותה ניתן לחזק על ידי הזכרת אמירת הרמב"ם, שלפיה הוא לא 'ירגיש' בגנות העם הרב ההוא' [מורה הנבוכים, ח"א, צוואת המאמר, עמ' טו]), אלא שיש לקחת בחשבון שהרמב"ם הביע מפורשות חשש שקונטרסים מספר המורה שאותם הוא שלח לתלמידו יגיעו לידיהם של 'רשעי ישראל' ובעקבות כך ייגרם לו נזק ('וזהוזה בהם ואל תאבדם, שלא אנזק מן הגוים, ורשעי ישראל רבים' נאגרת בעניין המחלוקת עם ראש הישיבה, בתוך איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, כרך א, מעלה אדומים תשנ"ה, עמ' שיא). 'רשעי ישראל' עשויים להיות מזוהים עם המון העם, אולם לא מן הנמנע שהרמב"ם כיוון דווקא לאליטה הדתית. ד' שוורץ ניסח בבהירות את התכליות העומדות בבסיסה של הכתיבה האוטורית: 'ההסתרה של האמת מיועדת להשיג ציות... [ו]גם להגן על איש ההמון מאמתות העוללות לפגום באמונתו הנאיבית. באותה מידה מיועדת ההסתרה למנוע מההמון תפיסות שאין הוא מסוגל להבין כלל, או להבין בדרכים פילוסופיות למצער. ולבסוף, ההצנעה מופיעה מסיבות פדגוגיות, כאשר מחברים ביקשו להוליך את קהל קוראיהם בדרך מסוימת ומיוחדת לצורך הפנמת תכנים מסוימים' (סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב, עמ' 17). שוורץ אמנם מציין את המניע של 'הגנה על הפילוסוף', אולם ייתכן שאי-הכללתו בסיכום 'מטרות הסגנון האוטורי' (שהובא זה עתה) מלמד כי הוא לא ראה בו גורם כה משמעותי בהגות היהודית בימי הביניים.

72 אותה דיאלקטיקה קיימת כמובן בדיוניו של הרמב"ם עצמו במורה הנבוכים. ל' שטראוס תיאר יפה את שותפות הגורל המתקיימת בין בעל המורה למפרשיו: 'מצבו של פרשן הרמב"ם זהה

מתגבר כאשר מדקדקים בניסוחיו: בתחילת פירושו לפרק לג מהחלק השני הוא כותב: **'מי יעלה בהר'** ומי יקום במקום קדשו לבאר מעמד הנבחר, אבל בדרך קצרה אגיד לך מה שסובר הרב'. לעומת זאת, בפרק לו של החלק הראשון אנו קוראים את הדברים הבאים: **'ולמה שהרב דבר במעמד הנבחר בפרקים רבים ובראשי פרקים, ראיתי לעלות אל הר'**, ולקבצם יחד בקצת הערה אחר כי הביאור בו אינו נאות כמו שאמר בתחלת זה הספר.⁷³ תהייתו **'מי יעלה בהר ה'** מתבררת לא רק כרטורית לאור נכונותו המוצהרת לעשות זאת (**'ראיתי לעלות אל הר ה'**), אלא אף כאירונית. נשים לב גם לכך, שבעוד שהמתודה של התנסחות ב'ראשי פרקים' והמנהג של פיזור דיונים העוסקים באותו נושא על פני פרקים שונים שימשו את הרמב"ם ככלי תחבולה שנועדו להקשות על הקורא הבלתי ראוי לרדת לסוף דעתו, עבור רש"ט ופרשנים אחרים הם משמשים כתירוץ לחשיפת כוונתו. הווי אומר, הצורך בביאור נובע לא רק מאופי הנושאים שבהם דן הרמב"ם אלא אף מעצם נקיטתו באמצעים להצפנת עמדתו. בכך למעשה הם לא רק עוברים על שבועתו שלא לגלות את דעותיו אלא אף הופכים את מאמציו לנקיטת תחבולות ספרותיות כבלתי רלבנטיים, חסרי תועלת אקטואלית, ולמעשה – מיותרים למפרע.

העובדה שרש"ט עצמו בוחר להרחיב את הדיבור על מעמד הר סיני בשני פרקים מרוחקים (בשני חלקים שונים של מורה הנבוכים), הינה משמעותית להבנת המתודה הפרשנית שלו ויש בה כדי להמחיש את הצורך 'להשיב פרקים זה על זה'. אמירותיו בדבר 'העלייה אל הר ה' אכן מצטיירות כאירוניות, אולם ברור שרק השוואה בין שני הפרקים הנוכרים מגלה את קיומה של האירוניה. יש לקחת גם בחשבון שהוא בוחר להרחיב בסוגיה בפרק שבו הרמב"ם כלל אינו מתייחס אליה (ח"א, פל"ו). דווקא במיקום הלא טבעי של הדיון, הפרשן כותב **'ראיתי לעלות אל הר ה'**, ואילו בח"ב, פל"ג, שבו הנושא המרכזי הוא המעמד, הוא מאמץ – לפחות כלפי חוץ – עמדה צנועה יותר (**'מי יעלה בהר ה'**). לא זאת אלא שקיים הבדל יסודי בפירוש שהוא מעניק לדברי הרמב"ם בשני הפרקים, כאשר ההשקפה הנועזת יותר, המצמצמת את הממד הנבואי בכל הקשור להשגת העם ומתאפיינת בנטייה להעניק לאירוע בכללו משמעות אלגורית, מצויה באותו פרק שלכאורה אינו רלבנטי לנושא. אין ספק שיש כאן משום סיגול מכוון ומחושב של מתודת הכתיבה המיימונית, ועל כן ברי שאותה הקריאה הזהירה הנחוצה להבנת כוונת מחבר ספר המורה נחוצה אף להבנת כוונת מפרשו. כפי שהסביר ליאו שטראוס, 'ראוי לו לפרשן לחקות את הרמב"ם... כלומר לנקוט דרך ביניים – בין ציות שאינו אפשרי ובין הפרתו המפורשת – ולנסות לתת פרשנות אוטורית לתורה האוטורית של המורה'.⁷⁴ כשם שהרמב"ם רמז על גילוי סודות התורה בצורה בלתי מפורשת, כך הפרשן צריך לנהוג ביחס לסודות המורה. ואכן, למרות שרש"ט הבטיח 'ביאור שיהיה גלוי' – מתגלה שהגילוי לעיתים נעשה באופנים המאפיינים כתיבה אוטורית. להבדיל מהרמב"ם, ראוי לציין, הפרשן אינו

אפוא במידת מה למצבו של הרמב"ם עצמו. שניהם ניצבים מול האתגר של איסור ההסבר של תורה סודית ושל הנחיצות להסבירה' (אופיו הספרותי' [לעיל הערה 14], עמ' 179).

73 ראו בהתאמה פירוש מורה הנבוכים, קיב ע"א, כה ע"א. ההתייחסות ל'תחלת הספר' מכוונת לדברי הרמב"ם ביחס לצורך להכמין את ביאורם של סודות התורה (מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, בעיקר עמ' ה-1).

74 שטראוס, 'אופיו הספרותי', עמ' 179.

מודיע בצורה ברורה כי הוא יאמץ כתיבה שכזו.⁷⁵ יחד עם זאת, אנו מוצאים כבר בפירושו לפתיחת החלק הראשון אמירה שיכולה להתפרש כאיתות לקוראים בדבר אופי הפירוש. היא אמנם מתייחסת לסודות התורה ודברי החכמים, אך כוחה יפה אף באשר לפירוש המורה (גילוי סודות התורה וגילוי סודות המורה אחוזים זה בזה בעיני רש"ט, שכן ספרו של הרמב"ם כולו נועד 'לבאר סתרי תורה').⁷⁶ 'כל הדברים צריכין ביאור', כותב הפרשן, 'עם שהביאור גם כן ראוי שיהיה סתום'.⁷⁷ הביאור, אשר הוצג בהקדמת רש"ט כמיועד להפוך את מורה הנבוכים ל'גלוי', מוצג מספר דפים לאחר מכן ככזה אשר ישיג את מטרתו באמצעות היותו 'סתום'. יוצא אפוא שביאור סתום אמור להפוך טקסט סתום לגלוי. נכונותו של רש"ט לחשוף רזים שומרת על עקביותה, ה'גלוי' לא אחת גובר על ה'סתום', אלא שישנם מקרים שבהם הוא מעדיף לממש נכונות זו בדרך יותר מתוחכמת. מיד נגלה שתחכום זה משתקף בשיאו בדברים שהוא מקדים לפירושו וכן בהתייחסותו לפרק החותם את מורה הנבוכים.

ו. הקדמת הפירוש כבסיס ומסגרת לאוטוריות הפרשנית של רש"ט

רש"ט טוען בדברי ההקדמה לפירושו שהרמב"ם ביקש לדחות את הסברה המוטעית, שלפיה התורה והפילוסופיה שוללות האחת את זולתה.⁷⁸ מורה הנבוכים, כך אנו קוראים, מגלם את התכלית המרכזית שייצג לו מחברו לפייס בין השתיים: 'ולפי שהתורה האמתית וגם החכמה היו בתחילת המחשבה כסותרים זה לזה, בא הרב המורה וחבר הספר הנקרא מורה הנבוכים והטיל שלום ביניהם'.⁷⁹ רש"ט לכאורה סבור שהרמב"ם האמין שעל אף אופיים השונה, שני התחומים מלמדים ומכוונים בבסיסם לאמיתות משותפות. הוא אמנם הצליח להדגים זאת בצורה מעוררת השתאות, אולם בשתי סוגיות מרכזיות ה'שלום' המיוחל בין התורה לחכמה לא התממש. הכוונה לשאלת חידוש העולם או קדמותו וכן לטבע ידיעת האל

75 'רק חיבור אחד מרכזי', כותב ד' שוורץ, 'מעמיק ובעל משקל והשפעה על תולדות הפילוסופיה המערבית בימי הביניים לא רק הכיר בחשיבות הכתיבה האוטורית, אלא גם הודיע בפתחו בפירוש ובהטעמה, כי הוא מתחבר בדרך אוטורית של סתירות פנימיות, משלים וחידות. חיבור קנוני זה היה ספר מורה הנבוכים לרמב"ם' (סתירה והסתרה [לעיל הערה 71], עמ' 17; ההדגשה במקור).

76 פירוש מורה הנבוכים, ח"ב, פל"ה, ק"ג ע"א.

77 שם, ה ע"א.

78 השו: דוד בן יהודה מסיר ליאון, עין הקורא, בתוך א' גורפינקל, 'עין הקורא: פירושי מורה הנבוכים' לר' דוד בן יהודה מסיר ליאון, כרך ב (נספח), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע"א, עמ' 44.

79 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א-ע"ב. לפי ח' קרייסל, מטרת מורה הנבוכים להצביע על הזיקה שבין הפילוסופיה ליהדות ולעודד את הראויים לכך להעמיק את עיונם הפילוסופי; ראו: H. T. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, p. 317. 'ל' שטראוס כותב כי הרמב"ם 'מניח כמובן מאליו שהפילוסופים נבדלים מהאנשים הנמשכים אחר התורה, ולא תיתכן חברות משותפת בשתי הקבוצות הללו' ('אופיו הספרותי' [לעיל הערה 14], עמ' 170).

והשגחתו.⁸⁰ הסיבה לייחודן של סוגיות אלו ולחוסר היכולת להכלילן במפעל הפיוס אינה נובעת מחולשה עיונית מצידו של הרמב"ם להשלים את התצרף במלואו, אלא יסודה בהנחה שאין מופת שכלי שיאשש את עמדת הפילוסופים בנוגע אליהן.⁸¹ עמדה פילוסופית אשר מתנגשת עם מסקנות ההתגלות ראויה ליישוב רק במידה והיא מגובה בתשתית של הוכחה מופתית. זוהי נקודה מרכזית בהצגת רש"ט את עמדת הרמב"ם, ועוד ארחיב עליה בהמשך. מכל מקום, מדברי רש"ט בהקדמה לפירושו מתקבל הרושם כי הוא סבור שבכל אותם התחומים שבהם הצליחה הפילוסופיה להעמיד הוכחה תקפה, השכיל הרמב"ם להראות כיצד ניתן ליישבה עם מסקנות הדת.

מה הייתה אפוא עמדתו של הרמב"ם ביחס לאותן סוגיות נכבדות שהוזכרו? על פניו, כבר מהאופן שבו הדברים מנוסחים בהקדמת הפירוש ניתן להתרשם לאן נטתה דעתו של רש"ט בהשיבו על שאלות אלה: הרמב"ם, כך משתמע, מוצג כמי שמעניק את הבכורה לתורה. הוא אמנם מייחס לפילוסופיה ולחקירה העיונית ערך רב, אך כאשר מסקנותיהן מתנגשות עם מסקנות ההתגלות, הבכורה ניתנת לזו האחרונה. עצם ההצבעה על סוגיות שמונעות 'שלום' מקיף וכולל מלמדת בבירור כי הוא היה מעוניין, כבר למן שורות הפתיחה של יצירתו, להציג את הרמב"ם כהוגה שנותר נאמן למסורת היהודית, בהכריעו כנגד השקפות הפילוסופים באותם נושאים מרכזיים וטעונים מבחינה תיאולוגית ודתית. ברור שאגב כך לא זו בלבד שהרמב"ם מוצג כהוגה שמרן (שגישתו הבסיסית הולמת היטב את הגישה שרווחה בקרב ההוגות הספרדית במאה החמש עשרה), אלא אף הפרשן מצטייר כמי שמחיל קריאה מתונה במורה הנבוכים וכמי שאינו מערער על הצהרותיו האקזוטיות של המחבר הנוגעות לדבקתו ביסודות הדת. ואולם המסקנה שאותה אבקש להציע היא שרש"ט ניסח את דבריו בהקדמה במטרה אחת ויחידה: להוביל קוראים שלא התעלו למדרגתם של אנשי העיון, לחשוב כי התפיסה שזה עתה הוצגה בדבר עליונותה של הסמכות הנבואית אכן משקפת את הכנתו בדבר עמדתו העקרונית של הרמב"ם. קוראים ממין אחר, שיצלחו את הדיונים המפותלים לאורך פירושו הארוך, יבינו למפרע כי הקדמת

80 ידיעת האל והשגחתו הן סוגיות נפרדות ולא ברור מדוע בהקדמה רש"ט מאחדן לאחת. בגוף פירושו הוא אכן עמד על נבדלותן, לעיתים תוך הבהרת הזיקה השוררת ביניהן (ראו, לשם המחשה, אמירתו בהקדמה לפירוש חלק ג, שלפיה 'אי אפשר הדבור בהשגחה אם לא שידבר בידיעת הש"י'; פירוש מורה הנבוכים, קכה ע"ב). בפירושו לח"ב, פי"ב, משמיט רש"ט את ידיעת האל מהנושאים החומקים מהשכנת שלום (שם, פח ע"ב). ביחס לסוגיות שמציין רש"ט השוו יעקב אנטולי, מלמד התלמידים (לעיל הערה 59), לא ע"ב. יצחק אבן שם טוב הזכיר בדיוק את אותן הסוגיות בהאשימו רבנים ופילוסופים כאחד בעיוות דעתו האמיתית של הרמב"ם (לחם הפנים, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 1388 [ס? <? 5964], דף 22א; השוו קלונימוס, משרת משה, לייפציג 1845, עמ' 19). אין ספק שהפתרונות שהוצעו לסוגיות אלו נתפסו כמבחינות באופן מובהק בין התפיסה התורנית לתפיסה הפילוסופית.

81 בח"א, פע"א כותב הרמב"ם כי 'תכלית יכולת המאמת אצלי מבעלי התורה – שיכטל מופתי הפילוסופים על הקדמות, – ומה נכבד זה כשאופשר עליו!' (מורה הנבוכים, עמ' קנה; על שאלת הברירה כמעמד שכלי ראו שם). רש"ט מבאר את הדברים וכותב: 'אבל לבאר חידוש העולם במופת, זה אי אפשר' (פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פע"א, נד ע"ב). הווי אומר, היות שלא ניתן להוכיח במופת את חידוש העולם, יש להשתדל למצוא טיעונים המערערים את אמונת הקדמות וחושפים כי היא אינה עומדת בפני ביקורת. לאמיתו של דבר, הפרשן חשב שקדמות העולם אכן נתמכת בהוכחות מופתיות.

רש"ט משקפת אימוץ ספרותי מתוחכם של כתיבה אזוטריה, שנועדה ליצור מצג שווא אשר תקשה את חשיפת אופיו האמיתי של מורה הנבוכים.

שלוש השקפות ושלושה 'מיני אנשים'

בעוד שמגמתו של מורה הנבוכים היא לכאורה לקרב בין התורה והפילוסופיה, למן ההקדמה לפירושו רש"ט טוען שבין השתיים מתנהלים יחסים מתוחים הבאים לידי ביטוי בשני תחומים: 'ברבים מהמושכלות הנתלים באלהים', וכן 'בחקים ומשפטים אשר יראה בתחלת המחשבה שהם משפטים בלתי צדיקים'.⁸² הוא אינו מפרט במה דברים אמורים ביחס לכל אחד מהתחומים, אולם לגבי הראשון ברור שמדובר בראש ובראשונה בסוגיות מטפזיות שכדוגמתן הוא ציין מקודם (כידעת האל והשגחתו). לגבי התחום השני הרי שניתן רק לשער שייתכן שכוונתו להסתייגויות אפשריות של פילוסופים ממצוות מסוימות הנתפסות אולי כנוגדות את ההיגיון או שטעמם ההגיוני נעלם (או, מה שנראה פחות סביר בהסתמך על הניסוח, עצם הקישור שבין המצוות לשכר המובטח למאמינים). כך או אחרת, רש"ט מתאר שלוש השקפות טיפוסיות בדבר היחס שבין תורה לחכמה והוא מציין כי מקבילים להן 'שלושה מיני אנשים'.⁸³

ההשקפה הראשונה: השקפה זו מעניקה עליונות מוחלטת לתורה. מקורה האלוהי מקנה לה בלעדיות כמקור ידע, בעוד שהחקירה הפילוסופית מופשטת מכל ערך וחשיבות: 'וחשבו רבים כי התורה היא אמת כי היא מאת השם מן השמים וכל אמת אלוה צרופה, וכי החקירה העיונית והחכמה אין לה מציאות ובפרט מהדברים אשר באו בתורה מהסתירה להם'.⁸⁴ מי שמטיל את יהבו על התבונה והעיון צפוי 'לאבדון ויפול במהמורות כל יקום', שכן אין לו 'משען ומשענה' ודומה הוא ל'הולך בחצי הלילה במדבר, יחידי, במקום חשך ענן וערפל'.⁸⁵ בהתאם להשקפה זו, התעוררו אנשים שביקשו 'להפיל כל מה שאמרו הפילוסופים כנגד הדת וגם בדברים רבים במושכלות הנתלים באלהים'. רש"ט מציין את אלגזאלי כמייצג המובהק של קבוצה

82 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א. 'מושכלות הנתלים באלהים' הוא ניסוח השאוב מנרבוני (ביאור הנרבוני [לעיל הערה 29], א ע"א), ומהתרגום העברי להפלת ההפלה לאלגזאלי (ראו בהמשך). רש"ט אימץ ניסוח זה גם במאזני העיון: 'המושכל' הנתלות באל"ם ובמלאכיו ובמעשה מרכבה בכלל' (כ"י ניו-יורק 2341 [ס' 28594], דף 381ב).

83 השו"ש טוב פלקירה, מורה המורה, מהדורת "שימון, ירושלים תשס"א, עמ' 112–113. ראו גם את סיווגו המשולש של צ' וולפסון בדבר הפתרונות האפשריים לשאלת היחס שבין תורה לחכמה (H. A. Wolfson, 'The Double Faith Theory in Saadia, Averroes, and St. Thomas', in idem, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I. Twersky and (G. H. Williams (eds.), vol. 1, Cambridge, Mass. 1973, pp. 583–584).

84 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א.

85 דברי רש"ט דומים ברוחם לדברי הרמב"ם ביחס למי שמבקש להשיג ידיעות עיוניות ללא הקדמות: 'כמי שילך על רגליו להגיע למקום ונפל בדרכו בבור עמוק, שאין תחבולה לו לצאת ממנו עד שימות' (מורה הנבוכים, ח"א, פל"ד, עמ' סה).

זו, 'בעשותו ספר ההפלה להפיל הפילוסופים'.⁸⁶ ואכן, דבריו של רש"ט דומים ברוחם ואף במידת מה בלשונם לאלו של ההוגה המוסלמי הבכיר בפתיחת הספר הנזכר.⁸⁷

ההשקפה השנייה: השקפה זו טוענת לעליונות הפילוסופיה על פני הדת. למרות שהיא מוגדרת על ידי רש"ט כ'היפך' ההשקפה הראשונה, הפילוסופיה אינה מתוארת בה כשוללת את הדת. הדת אמנם מוחזקת כנחותה מהעיון השכלי, אולם חשיבותה אינה מתבטלת: 'החקירה העיונית היא אמת, ואמרו [אנשים] כי השכל והדת שני מאורות – המאור הגדול הוא השכל, וכי הדת יקבל אורה מהשכל כמו שהלבנה תקבל האור מהשמש'.⁸⁸ ללבנה, קרי לדת, אין אור משל עצמה אך ברי שיש חשיבות רבה לפונקציות שהיא ממלאת, אולם מסקנות התורה ועיקריה אינם נבחנים על ידי היזקקות לגורם על-אנושי אלא הם כפופים לחלוטין לתכתיבי המחקר העיוני. במידה שהדת מלמדת עקרונות התואמים את מסקנות השכל, יש להתייחס אליהם כאמיתיים, אולם במידה שקיימת התנגשות בין שני מקורות הידע הללו – יש לפרש את מאמרי התורה באופן שיתאים לתכתיבי העיון התבוני: 'ואם השכל יאמת מה שבה בתורה – הוא אמת ואמונה, ואם לא – צריך לפירוש'.⁸⁹

86 פירוש מורה הנבוכים (לעיל הערה 3), הקדמה, ב ע"א. ליחסו של רש"ט לאלגזאלי, ראו פורטי, 'היודע זה הספר' (לעיל הערה 1), עמ' 145, הערה 18.

87 אלגזאלי מצהיר שבכוונתו לחלוק על הפילוסופים ולסתור דעתם 'במה שהוא נתלה באלהיות'; הללו הובלו על ידי שכלם לכפור בעולם הבא, 'עם שאין לכפירתם זאת משען ומשענה... אלא בעבור חקירה עיונית נפלו ברשת ונוקשו ונלכדו'; ראו הפלת הפילוסופים, כ"י פרמא, ספריית פלטינה 2463 (דה רוסי 496; ריצ'לר ובית-אריה 1238; ס' 13467), דפים 2א, 3א (בהתאמה הפוכה לציטוטים). הפלת ההפלה תורגם לעברית על ידי זרחיה הלוי סלדין, כנראה סביב העשור השני של המאה החמש עשרה; ראו: א' אקרמן, דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין, באר-שבע תשע"ב, עמ' יד-טו, כט.

88 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א. ז"פ רוטשילד תהה האם שימוש של רש"ט במטאפורה נועד לרמוז שהוא ממקם את שני התחומים על מישור שווה או שמא הוא ביקש לאותת שרק אחד מהם הוא המאור הגדול (Jean-Pierre Rothschild, 'Questions de philosophie', soumise par Eli Habilio à Sem Tob Ibn Sem Tob, v. 1472', *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 61 (1994), p. 130). כפי שמתברר, המאור הגדול עבור רש"ט הוא ללא ספק הפילוסופיה (וכבר עמד על כך בקצרה מ' שטיינשניידר; ראו: M. Steinschneider, *The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters*, eds. and trans. C. H. Manekin, Y. Z. Langermann and H. H. Biesterfeldt, vol. 1, Dordrecht 2013, p. 148).

89 רש"ט מבהיר שהשקפה זו אינה מניחה שיש לפרסם להמונים את אותן אמונות שעברו התאמה להכרעות המחקר השכלי, שכן 'מיני האנשים' שהוא מזהה כנמנים עמה גורסים ש'התורה התייחסה להמון העם כדי שיזכו ויחיו אלו עם אלו בזה העולם. והונחו להם דמונים כדי שיעשו המעלות ויתרחקו מהדברים המגונים' (פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א). היבט זה של הסתרת האמת הפילוסופית מההמון זכה להדגשה על ידי אבן רשד (ראו, למשל, ספר מאמר ההכרעה וקביעת הקשר שבין הדת והפילוסופיה, בתרגום א' אלון, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 32–34). הוא כותב ביחס לכתבי הקודש כי 'מי שאינו נמנה עם אנשי המדע חייב לפרש [כתבים אלה – א.א.] בדרך הפשט, ואילו דרש בהם הרי זו כפירה, כיוון שהוא עלול לגרום בכך לידי כפירה. מסיבה זו אדם שחובה עליו להאמין בנגלה, הרי הדרש מצידו הוא כפירה, כיוון שהדבר עלול להביאו לידי כפירה. לפיכך, איש מאנשי הדרש המביאו לידיעת האדם הנזכר (זה המשתכנע בנגלה בלבד), הרי הוא ממריצו לכפירה, והממריץ לכפירה הוא כופר'. מסיבה זו אבן רשד סבור שפרשנות אלגורית ראויה לפרסום רק בספרי המופת, היינו בספרי

ההשקפה השלישית: השקפה זו רואה בתורה ובפילוסופיה מקורות חופפים ולגיטימיים של ידע. יחד עם זאת, במקרה של חוסר הסכמה ביניהן – יש לסמוך על מסקנות ההתגלות: 'וקצת חכמים חשבו כי כל מה שבא בתורה הוא אמת ומה שבה בחכמה הוא גם כן אמת כפי החקירה האנושית, אבל הנבואה היא למעלה מן השכל'.⁹⁰ שני התחומים מלמדים בבסיסם את אותן האמיתות, אולם ההתגלות מעניקה ודאות רבה יותר מאשר החקירה השכלית ועל כן יש להעדיף את מסקנותיה במקרים שבהם קיימת התנגשות. בקישור שנראה מעט מלאכותי, רש"ט מוסיף שבהתאם להשקפה זו אנשים החזיקו בדעה (א) שמבין כל הדתות רק תורת משה היא האמיתית, וכן ש-(ב) כל מה שהוכח במופת על ידי השכל גם הוא אמת לאמיתו.⁹¹

השאלה המעניינת שצריכה להתברר כעת היא איזו השקפה משלוש ההשקפות מיוחסת על ידי רש"ט לרמב"ם? המענה לשאלה זו טומן בחובו משמעות קרדינלית, אשר צפויה להשליך על האופן שבו הוא הבין את דרכו של הרמב"ם במורה הנבוכים ולהבהיר האם ההצהרות הגלויות בדבר נאמנות ליסודות הדת נתפסו על ידי רש"ט כמהימנות, או שמא הוא סבר שחבוייה מאחוריהן עמדה אוטורית רדיקלית. בנוסף לכך, בחינת הסוגיה של יחסי תורה-חכמה מאפשרת לנו להתרשם מהאופן שבו הפרשן סיגל לעצמו את הכתיבה המכמינה שמאפיינת במובהק את הטקסט המתפרש.

השקפת הרמב"ם בעיני רש"ט

היות שהדברים המובנים מאליהם אינם זקוקים לראיה, ההשקפה הראשונה שמציג רש"ט, זו הדוחה לחלוטין את הפילוסופיה ושמה את יהבה הבלעדי בדת, מוצאת מכלל אפשרות וברור שאין דרך לייחס אותה לרמב"ם. הרבה פחות נהיר אם רש"ט סבר שהרמב"ם האמין בליבו שהחקירה העיונית נעלית מהדת (=ההשקפה השנייה), או שמא, כפי שנראה מפשט הדברים, הוא האמין שעל אף שזו הראשונה 'היא אמת' – 'הנבואה היא למעלה מן השכל' (=ההשקפה השלישית).

אתחיל דווקא מהסוף, קרי מהשורה התחתונה שאותה כבר ציינתי בחטף: רש"ט היה מעוניין להדריך חלק מהקוראים לתובנה שבעיניו הרמב"ם הינו הוגה אשר אכן נמנה עם אנשי ההשקפה השלישית. הווי אומר, שמחבר מורה הנבוכים (א) רואה בהתגלות ובפילוסופיה ביטויים נאמנים של אמת משותפת; ש-(ב) הנבואה מעניקה לבעלי ידיעות שאינן פתוחות בפני ההשגה הרגילה, וכי (ג) יש לה עדיפות בשעה שהחקירה התבונית מציעה מסקנות, שאינן מושתתות על הוכחות מופתיות, הסותרות את מסקנות ההתגלות. זוהי המגמה הבסיסית שרש"ט ביקש על פני חוץ לאפיין בה את עמדת הרמב"ם ולאורה יש להבין את הקדמתו לפירוש ואת הצהרותיו

הפילוסופיה, שכן הללו אינם נגישים לקהל הרחב (לא יגיע אליו אלא מי ששייך לאנשי המופת' [שם, עמ' 34; ראו גם עמ' 40]).

90 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א.

91 'וקצתם חשבו כי התורות כלם הנמצאות עד היום בטלות זולת תורת משה רבינו ע"ה, כי היא לבדה אלהית. וכל אמרת אלוה צרופה. וכי החקירה העיונית היא אמת ובפרט כל מה שבא עליו מופת' (פירוש מורה הנבוכים [שם], הקדמה, ב ע"א). לפרשן אחר המביע עמדות דומות ראו: S. Sadik, 'Vérité prophétique et vérité philosophique dans l'œuvre de Rabbi Josef Ibn Caspi', *Bulletin de philosophie médiévale*, 59 (2017), pp. 135–151

האקזוטיות לאורך פרקיו. על פניו, בידנו כלי פרשני המסייע – אולי אף מכריע – בהבנת עמדתו של הרמב"ם. לכאורה, לגבי כל סוגיה נוכל לפרש את עמדתו באופן שיתאים לכלי זה: כאשר העמדה הפילוסופית סותרת את מסקנות ההתגלות נשאל אם הרמב"ם סבר שעמדה זו מבוססת על הוכחה מופתית? במידה והתשובה חיובית, נייחס לו באופן אפריורי הזדהות עם עמדה זו, מבלי להתחשב בהשלכות הדתיות שבאימוצה. במקרים שבהם נתרשם שהוא מערער בכנות על האדוקויות של המסקנות הפילוסופיות ומציג להן חלופה ההולמת את העמדה התורנית – נוכל להניח שרש"ט ייחס לו הזדהות עם זו האחרונה. הווי אומר, הצהרותיו הגלויות של הרמב"ם, שלפיהן, לשם המחשה, העולם נברא ואינו קדמון – צפויות להתקבל כמשקפות את אמונתו האותנטית.⁹²

העובדה שרש"ט מציג את ההשקפות בנוגע ליחס שבין תורה לחכמה בהקדמה לפירושו מעניקה משנה תוקף לציפייה זו. דבריה של שרה-קליין ברסלבי על חשיבותן של הקדמות לחיבורים ופירושים ראויים להילקח בחשבון:

The introductions to books are one of the keys to understanding and interpreting them. When authors write an introduction they are telling readers what to expect and directing them toward how they should read and understand the book. The introduction to a commentary on a book by another author explains how the commentator views the work being glossed. Consequently the introduction is already a part of the interpretation and provides a lens through which readers should see the book.⁹³

בחירתו של רש"ט להציג בהקדמה לפירושו שלוש השקפות חלופיות, שמתוכן השלישית היא זו שהקורא הממוצע יחשוב שיש לייחס אותה לרמב"ם, נועדה ללמד על תפיסתו הבסיסית של הפרשן ביחס לטקסט המתפרש ולהדריך את הקוראים כיצד עליהם להבין את המגמה הבסיסית של ספר המורה. לאמיתו של דבר, כאשר בוחנים את התמודדותו של רש"ט עם דיונים העוסקים בסוגיות ספציפיות (ובראש ובראשונה אלו שאותן הוא הזכיר בפתח דבריו), מתבאר שאין כל דרך של ממש לקבל כפשוטו את זיהוי גישת הרמב"ם עם ההשקפה המעניקה עדיפות להתגלות על פני החכמה. הרמב"ם אמנם מזהיר חוזר והצהר על דחייתו את אמונת קדמות העולם, מזהיר בדבר הסכנה שבאימוץ אמונה שכזו, ועורך דיונים מקיפים במטרה לערער את היסודות שעליהן היא מושתתת – אך רש"ט, שמקבל על פני חוץ את כנותו של המהלך המיימוני ומשמיע בעצמו אמירות נחרצות לטובת אמונת החידוש, מתגלה כמי שמושך את הרמב"ם לכיוון רדיקלי, כזה היכול להתיישב אך ורק עם מאפייניה של

92 במורה הנבוכים, ח"ב, פכ"ה, הרמב"ם טוען במפורש שאמונת הקדמות לא הוכחה במופת וכי קבלתה "סותרת הדת מעקרה" (מורה הנבוכים, עמ' רפו).

93 S. Klein-Braslavy, "Without Any Doubt": Gersonides on Method and Knowledge, trans. and ed. L. J. Schramm, Leiden 2011, p. 117

ההשקפה השנייה, הרואה בחכמה את המאור הגדול ואת התורה ככופה לה מבחינת מסקנותיה העיוניות. אין כאן המקום להרחיב בנידון, שכן טיפולו של רש"ט בשאלת בריאת העולם נותח בהרחבה במקום אחר, כמו גם פירושו לתפיסת הרמב"ם ביחס לידיעת האל והשגחתו.⁹⁴ אסתפק בלהוסיף שגם בנוגע לשתי הסוגיות האחרונות מתקבלת תמונה דומה: העמדות שאותן מייחס הפרשן לרמב"ם מלמדות כי הוא אינו סבור שהמסקנות התורניות הן אלו שאומצו, ובנוסף לכך, כלל לא ברור אם רש"ט אכן סבר שמדובר בסוגיות שנכון להתייחס אליהן במונחים של אימות מופתי (בדיוניו המוקדשים לבירורן אין להיבט זה ביטוי ממש). לא זאת אלא שמגמתו הפרשנית היא להראות שאין הבדל של ממש בין העמדה הפילוסופית לבין עמדת הרמב"ם – בהנחה, כמובן, ששתייהן מוסברות כהוגן (קרי, שגישתם של אריסטו ואבן רשד מוצגות כהתגלמותה של העמדה הפילוסופית הנכונה, ואילו גישתו של הרמב"ם מתבארת לאורה).

בטרם ארחיב בדבר ההשלכות הטמונות במגמה זו של קירוב השקפת הרמב"ם להשקפת הפילוסופים על אפיון סגנון הכתיבה האוטורי של הפרשן, המשתקף באופן מובהק בהקדמה לפירוש, אשתדל כעת לבסס את ההנחה שיחידה ספרותית זו נועדה לשמש כמעין פיתיון אשר מי שנפתה אליו מובל לגיבוש עמדה מוטעית לחלוטין בנוגע לדרגת הפרשנות ונטיותיו האינטלקטואליות של רש"ט. ייתכן שלפיתיון ספרותי זה יש חלק במנהגם השגוי של חלק מהחוקרים להתייחס אל רש"ט כהוגה ופרשן מתון, העומד כתף אל כתף לצד הוגי הזרם השכלתני השמרני, נטול הקיצוניות, שעיצבו את דמותה של היצירה היהודית בספרד במאה החמש עשרה.

הפיתיון ושברו

הזכרתי שהרמב"ם מתואר על ידי רש"ט כמי ששם לו למטרה 'להטיל שלום' בין התורה לבין החכמה ורק אותן סוגיות שצוינו מנעו מהשלום להיות מושלם. תפיסה שכזו אינה תואמת את ההשקפה השנייה, שכן לפיה כאשר קיים פער בין העמדה הפילוסופית לאמונה שנמסרה בהתגלות, זו האחרונה מתפרשת מחדש, מוצאת מפשטה כך שתהלוך את זו הראשונה. באופן זה, לשם המחשה, אמונת הבריאה, וליתר דיוק – הפסוקים המורים עליה בכתבי הקודש, מתפרשים כמורים על בריאה נצחית, משמעות המתיישבת עם ההכרעה הפילוסופית בדבר עולם קדמון. לפי השקפה זו, הדת והפילוסופיה שייכות למישורים שונים ומכוונות לתכליות מובחנות: בעוד שהדת נועדה בראש ובראשונה לדאוג ל'שלמות הגוף', התכלית העליונה של הפילוסופיה היא להקנות לנמנים עם שורותיה, בודדים בלבד, את 'שלמות הנפש'. התכנים העיוניים שנחשפים באמצעות נבואה אינם ייחודיים להתגלות ובוודאי שאין הם נעלים מהתכנים שנחשפים על ידי העיון הפילוסופי, לא מבחינת מושאי הידע ולא מבחינת ודאות השגתם. בנוסף, כפי שכבר הערתי, דבריו של רש"ט בנוגע לסוגיות שחומקות מהשכנת שלום מלמדים בבירור כי הוא ביקש להציג את הרמב"ם כמי שמזדהה עם ההשקפה השלישית: בהתאם להשקפה זו, הרמב"ם העניק בכנות עדיפות למסקנות הנבואה על פני המסקנות הסותרות של הפילוסופיה, בהניחו שהללו

לא הוכחו במופת (ועל כן לא הושג שלום בכל החזיתות). לפי ההסבר המתאר את ההשקפה השנייה, מסקנות העיון הפילוסופי מתקבלות במלואן ואילו המסקנות התורניות מוערכות בהתאם למידת חפיפתן עמן.

ראוי לשים לב שרק ביחס להשקפה הראשונה רש"ט מזכיר דמות מסוימת שאימץ אותה (אלגזאלי), עובדה שיש בה ביטוי אפשרי לרצונו לעמעם במשהו את זיהוי ההשקפה שהולמת את הרמב"ם. מכך שהוא לא מזהה במפורש את הרמב"ם עם ההשקפה השלישית ניתן אולי להסיק שהוא ביקש לרמוז שהוא אכן איננו סובר שהשקפה זו הולמת אותו. מכל מקום, הקורא את פירושו של רש"ט ניגש לקריאת ההקדמה לאחר שהוא כבר עיין במורה הנבוכים ונחשף להצהרותיו של מחברו בדבר דחיית תפיסת קדמות העולם וגיוני השקפת הפילוסופים בנוגע לידיעת האל והשגחתו. הרמב"ם בעצמו מבהיר כי כאשר קיימת מחלוקת בין התורה לחכמה ולא ניתן להכיר באופן מופתי מי מחזיק באמת, יש לסמוך על דברי הנביאים ולקבלם כנכוחים. כך, לשם המחשה, הוא כותב ביחס לשאלת הבריאה: 'וכאשר התבאר לי זה, והייתה זאת השאלה – רצוני לומר: קדמות העולם או חידושו – אפשרית, הייתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים, אין בכח העיון להגיע אליהם, – כמו שאבאר, שהנבואה לא תבטל, ואפילו על דעת מי שיאמין הקדמות'.⁹⁵ תופעת הנבואה אינה מוטלת בספק גם לאור הנחת קדמות העולם ועל כן אין כל כשל הגיוני לסמוך עליה בשאלת חידוש העולם או קדמותו, שלגביה השכל נעמד ואינו מסוגל להכריע. מעניין שבפירושו לפרק טז, שממנו לקוחה המובאה שלעיל, רש"ט מתנסח כפי שעשה בהקדמת פירושו בדברו על 'שלשה מיני אנשים', והוא כותב כי 'האנשים יתחלקו לג' חלקים' בהתאם לגישתם לשאלת הבריאה. אנשי הכלאם מאכלסים את הקבוצה הראשונה (בהאמינם כי אמונת החידוש היא מופתית), ואילו 'מפרשי ספרי אריסטו' משויכים לקבוצה השנייה, בהאמינם שאמונת הקדמות אכן מגובה בראיות מופתיות. הרמב"ם מוצג כנציג בודד של העמדה השלישית, השמה את יהבה על מסקנות הנבואה, במקרה שבו השכל אינו מסוגל לספק הוכחה חותכת.⁹⁶ נדמה לי כי ניתן לקחת את 'האנשים' הנזכרים בפרק טז ולשייכם באופן נוח עם שלוש ההשקפות שבהקדמה.⁹⁷ כך או אחרת, הרמב"ם, ורש"ט בעקבותיו, מדגישים את חשיבותה של אמונת הבריאה לא רק לאמונה בניסים אלא לעצם יציבות 'יסודות הדת', עובדה שיש

95 מורה הנבוכים, ח"ב, פט"ז, עמ' רנה.

96 פירוש מורה הנבוכים, ח"ב, פט"ז, צג ע"ב.

97 ראוי בהקשר זה להיזכר בתקווה שהביע רש"ט להקדיש חיבור עצמאי העוסק ב'הנהגת ג' אנשים: הנהגת האיש התורני לבד, והנהגת האיש הפילוסופי והנהגת מי שיכלול אלו ה'ב' שלמיות (!) (שם, ח"א, פנ"א, קפג ע"א-ע"ב). הרמב"ם מתואר כמי שחיבר את מורה הנבוכים עבור הטיפוס המאמץ את הפילוסופיה יחד עם התורה ('ובעבור זה האיש האחרון עשה זה הספר'). פרק נא של החלק השלישי, המהווה במידה רבה את שיאה של יצירת הרמב"ם, נועד על פי רש"ט להתוות עבור טיפוס ממין זה את 'ההנהגה הנפלאה' המתוארת בו. כבדרך אגב נזכיר כי גם חיבור אחר של רש"ט, מאזני העיון, עוסק ביחס הראוי של הדת לחכמות העיוניות, וברור אם כן שלסוגיה נודעה חשיבות בהגותו וכי יש בכך גם ביטוי לאקטואליות שלה בתקופתו (כך מאשרת גם בחינת כתביהם של הוגים מרכזיים בני המאה החמש עשרה בספרד, כדוגמת יוסף אבן שם טוב, יצחק עראמה, אברהם ביבאג' ועוד). אין ספק שהנושא העסיק את מחשבתו, אם כי ברור לגמרי כי הסיבה לכך אינה נעוצה בלבטים שהיו לו אלא בראש ובראשונה במגמתו להצדיק את העיסוק בפילוסופיה ולהעניק לעוסקים בה לגיטימיות ציבורית.

בה להכביד במידת מה על האפשרות לזהותם עם אנשי ההשקפה השנייה.⁹⁸ השקפה זו אינה מתחשבת בשיקולים תיאולוגיים או דתיים, שכן התבונה משמשת עבורה אבן הבוחן היחיד. העמדה התורנית, לעומת זאת, נתפסת על ידה כמוטורדת בראש ובראשונה מהסדרת המצב החברתי וויסות התנהגותם של ההמונים. מסיבה זו אין בה מקום לפרסום אמונת הקדמות, שכן יש חשש שתתלווה עמה ערעור האמונה התמימה, ובעקבותיה החלשת ציות המאמינים לחוקי הדת והמדינה. זיהוי השקפת הרמב"ם עם ההשקפה השלישית הוא הזיהוי הטבעי, המתבקש ביותר, ודאי כאשר מדובר בשלב מקדמי זה, שבו נטיותיו הרדיקליות של רש"ט, הפרשניות וההגותיות כאחת, טרם נחשפו (אף כי הקורא הרגיש יוכל לחוש בהן).

נקודה מעניינת העשויה להשליך על הערכת עמדתו הכנה של רש"ט בנוגע למגמתו של מורה הנבוכים, קשורה להסברו לכוונת הרמב"ם בהבאת פסוק מסוים בראש ספרו, לאחר הפניה הראשונית לתלמיד האהוב. 'הודיעני דרך זו אלך, כי אליך נשאתי נפשי' (תהלים קמ"ג), קורא משורר תהלים, ולפי דברי הביאור של פרשנו, העוקב (גם) כאן אחרי אפודי, הרמב"ם ביקש עצה מהאל שינחה אותו: 'אם אלך דרך התורה במוחלט או דרך הפילוסופיה במוחלט, כי תשוּקתי אליך, שהוא האמת הראשון'.⁹⁹ המילה המשמעותית כאן היא 'במוחלט'. הווי אומר: הכרעה ביקש הרמב"ם. לא הרמוניה.

חשוב כמובן להיות מודעים לכך, שמעבר לסימנים הרבים שהרמב"ם עצמו מפזר לקיומה של עמדות אוטוריות התואמות את דעות הפילוסופים ולא את אמונות התורה, ביחס לשאלת חידוש העולם או קדמותו הוא מתנסח מפורשות באופן ההולם את נאמני ההשקפה השנייה. הוא מסביר כי דחייתו את אמונת הקדמות אינה קשורה להכרח כלשהו הנובע מסתירתה על ידי פסוקי התורה. העובדה שאין מופת על קדמות העולם פוטרת אותו מלקבלה, אך אילו מופת שכזה היה קיים, לא היה מבחינתו כל קושי לפרש את פסוקי המקרא כך שיתאימו לאמונת הקדמות. זו לשונו המפורסמת: 'דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחדש... ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בעניין חידוש העולם'.¹⁰⁰ נכונות זו להוציא פסוקים מפרשטם במטרה לסגלם למסקנות המחקר העיוני הולמת את תיאורו של רש"ט את ההשקפה המדוברת: 'ואם השכל יאמת מה שבא בא בתורה – הוא אמת ואמונה, ואם לא – צריך לפירוש'.¹⁰¹ כשהוא מתאר את ההשקפה השלישית, רש"ט מסתפק בהצגת התורה והחכמה כשני מקורות חופפים

98 רש"ט כותב (בחוטר כנות, ללא ספק) כי מכיוון שאין הכרעה מופתית בשאלת חידוש העולם או קדמותו – 'יבא הדבר השלישי', קרי ההתגלות, ו'יכריע ביניהם' (פירוש מורה הנבוכים, ח"ב, הקדמות, עב ע"א).

99 שם, ח"א, פתיחה, ג ע"א; השוו פירוש אפודי על אתר.

100 מורה הנבוכים, ח"ב, פכ"ד, עמ' רפו.

101 רש"ט טוען להבדל יסודי בין מסקנות השכל ופשט הכתובים ('פשוטי התורה הם הפך מה שהתבארו בחכמה'). 'האיש התורני', הוא קובע בהקשר של אי-גשמות האל, 'יחוייב שיקבל דברים רבים שבא המופת עליהם בחכמות. ואם באו בתורה דברים שהם סותרים לזה, על הכל נאמר דברה תורה כלשון בני אדם, וראוי שיפורשו' (פירוש מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, ג ע"ב). הרמב"ם מציין את אי-גשמות האל כדוגמה מובהקת למקרה שבו ההוכחות המופתיות דורשות מאתנו להעניק לפסוקים משמעות שתתאים למסקנותיהן.

של ידע ובהצבעה על עליונות הנבואה, מבלי להזכיר את רעיון התאמת הכתובים למסקנה המחקרית. מכל מקום, ההנחה שיש לפרש את כתבי הקודש בהתאם למסקנות העיון השכלי הינה מהותית להשקפה השנייה. אכן רשד אמנם לא נזכר בהקדמת הפירוש אך אין ספק שרש"ט ראה בו נציג בולט ביותר של השקפה זו. במאמר ההכרעה (שאותו הכיר רש"ט ואף נעזר בו לכתיבת חיבורו מאזני העיון), אכן רשד מראה שאמנם הפילוסופיה והדת הן גופים נפרדים, אך אין פירוש הדבר שחייבת להיות סתירה ביניהן. משמעותם הפשטנית של פסוקים הסותרים את מסקנות הפילוסופיה צריכות להישמר כאשר מדובר בהוראה להמונים, אך אנשים שבורכו ביכולות אינטלקטואליות מכירים היטב בעובדה שיש להחיל עליהם פרשנות אלגורית, שתחשוף את התאמתם לתכתיבי העיון. לא תיתכן סתירה אמיתית בין הכתובים לבין מסקנות השכל, ובכל מקרה שנדמה שישנה כזו, ראוי להבין כי מדובר רק במצג אקזוטרי שנועד לשכך את אוזנם של אלו שאינם מסוגלים לחשוף רבדים עמוקים יותר, ויותר חשוב מכך – שאין ביכולתם לשלב בין מסקנותיה של חשיפה שכזו לבין נאמנות לחוקי הדת. לפי אכן רשד, מכיוון שמוכח שהעולם קדמון, יש לפרש את הפסוקים המלמדים על פי פשטם כי העולם נברא ולהחיל עליהם משמעות אלגורית. תפיסה זו מנוגדת כמובן לפן האקזוטרי של מורה הנבוכים, אבל כפי הנראה רש"ט סבר שיש בה כדי לבטא את השקפתו הכמוסה של הרמב"ם.

על אף שהצהרותיו האקזוטיות של הרמב"ם בדבר עליונות ההשגה הנבואית ודחיית ההשקפות הפילוסופיות מוסברות ומתקבלות לכאורה על פי פשטן, הפרשן דואג להבהיר, על ידי אמירות מזדמנות, בצורות מפורשות ומובלעות, כי כוונת המחבר שונה לחלוטין. רש"ט רומז לזהותה של ההשקפה הנכונה כבר בהקדמה לפירושו. תכלית האדם, הוא מסביר, מושגת באמצעות השלמת שכלו העיוני ושכלו המעשי. מכיוון שרוב בני האדם אינם מסוגלים לממש את תכליתם, התורה מוסרת להם בדרך של קבלה את האמיתות וההנהגות הדרושות כדי שלא ייפטרו מהעולם מופשטים כליל משלמות:

ולמה שרוב האנשים אין להם שכל לחקור ולדרוש הדברים, אם מפני כי בני העליה הם מעטים ואם מפני טרדות הזמן ובקשת צרכי הגוף אשר רוב העולם נמשכים אחריו, יחוייב להשיג שתי שלמיות, שלמות המדות ושלמות הנפש, שיקובל בקבלה כדי שלא ימצאו בעת שימותו נעדרים מכל שלמות. ולמה שהמלמדים דעת וחכמה ומוסר את העם יש חלוק גדול, כי זה אומר בכה וזה אומר בכה, רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל ונתן להם תורה ומצוות, חֲקִים ומשפטים ישרים להשיג חיי העולם הזה וחיי העולם הבא.¹⁰²

אם כן, על אף שהתורה מכילה אמיתות עיוניות, היא נועדה בראש ובראשונה עבור 'רוב האנשים' אשר 'אין להם שכל לחקור ולדרוש הדברים'.¹⁰³

102 פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א.

103 רש"ט מבהיר היטב תפיסה זו בהתייחסו לניגוד המהותי שבין מעלתו של משה במעמד הר סיני ובין מעלת שאר העם: 'והיתה התורה מוכנת (!) להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם ואין ביכולתם להבין הדברים כפי אמתתם, לזה הספיקה עמהם הקבלה בכל ענין אמת ובכל ציור מה שייציר השכל מציאותו, לא אל אמתת מהותו. ונמנע ללמוד אל המון העם דרכי

במהלך פירושו רש"ט מבהיר שהחכם יודע במופת את מה שהתורה מחזיקה כסתרים. כך, לשם המחשה, בפתחת החלק השלישי, שבה מוסברת חשיבות שבהסתרת עניינים הנוגעים למעשה בראשית ומעשה מרכבה, כותב הרמב"ם כי 'בארו ז"ל ששכר מעלים "סתרי תורה" המבוארים והגלויים לבעלי העיון עצום מאוד'. למרות שמוקד העניין הוא הדגשת חשיבות הכמנת הסודות, רש"ט מוציא מדברי הרמב"ם מסקנה עקרונית הקשורה ליחס שבין תורה לחכמה: 'והנה ביאר כי סודות התורה הם גלויים ומבוארים לחכמים במופת'. רש"ט לא רק מסיט את המוקד אלא שהוא מוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם: אין הכוונה שישנם סודות הידועים לחכמים ושגם אותם יש להסתיר אלא שסודות התורה בכללם ידועים לפילוסופים (ואף על פי כן יש להכמינם).¹⁰⁴

תפיסה זו, המפחיתה מערכה של התורה כמקור של אמיתות עיוניות נשגבות ובה בעת מדגישה את יכולת השכל להשיגן באופן עצמאי, תואמת כמובן את ההשקפה השנייה שתיאר רש"ט ('המאור הגדול הוא השכל וכי הדת יקבל אורה מהשכל').¹⁰⁵ הבנתו של הפרשן את המונח 'סתרי תורה' (שעליה עמדת מוקדם יותר), משתלבת היטב עמה: מדובר ב'סתרים' רק מבחינת הרמזיה אליהם מצד הנביאים ואין הם מגלמים שום תוכן עיוני המרום מהשגתו של כל חכם באשר הוא חכם. גם תפיסתו הפסימית של רש"ט בדבר האפשרות לחנך את ההמונים ולחלצם משחת בערותם מקרבת אותו להשקפה השנייה. הוא קובע, כבר בפירושו לפתחת חלק א, ש'להשלימם אי אפשר', ועל כן התורה מייצגת את 'התקון להם מהחמס ומהניאוף והעושיק ושאר הדברים המעשיים'.¹⁰⁶

על אף המצג שמבקש רש"ט ליצור בהקדמת פירושו, כבר בשלב מוקדם מאוד מתברר שהזיהוי המתבקש של הרמב"ם עם ההשקפה השלישית נתקל בקשיים. בפירושו למשל הברקים בפתחת המורה רש"ט מנגיד בין השגה נבואית לבין השגה

העיון האמתיים, וזהו אמרו 'וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק'. ואמנם משה שהיה ביכלתו לדעת הדברים נאמר עליו 'קרב אתה ושמע' הציור האמתי, 'ואתה תדבר אלינו' בהישירה אל מציאותו ובדמיונים (שם, ח"א, פל"ו, כה ע"א). דברים אלו לקוחים מילה במילה (ללא ייחוס הולם) מפירושו של נרבוני לאיגרת אפשרות הדבקות המיוחסת לאבן רשד, והם הולמים יפה את גישתו העקרונית של הפילוסוף האנדלוסי (ושל מעריציו היהודים), שלפיה 'כוונת הכתוב [בכתבי הקודש] אינה אלא הוראה לרבים'. מבין השורות של דברי נרבוני ורש"ט נקל להבין שבעיניהם, לא רק שהתורה אינה פונה באופן ראשוני אל המשכיל, המטפח את שכלו ומקדיש את זמנו לחקירה מדעית של המציאות הטבעית והעל-טבעית, אלא שהוא מצידו אינו נזקק לה לקניית שלמותו העיונית. בזכות הוצאת שכלו מן הכוח אל הפועל באמצעות השתלמות בחכמות הוא מסוגל להשיג לא רק את המסקנות בכלליותן, שחלקן נמסרות למאמינים, אלא אף את התשתית ההגיונית שבבסיסן.

104 ראו מורה הנבוכים, ח"ג, הקדמה, עמ' שעא; פירוש מורה הנבוכים על אתר, קכה ע"ב. השוו ביאור הנרבוני (לעיל הערה 29), מו ע"ב.

105 מרביתם המוחלט של ההוגים הספרדיים בני המאה החמש עשרה טענו בדיוק את ההיפך, היינו שסודות התורה נעלים מכל השגה אנושית רגילה. כך כתב יוסף אבן שם טוב בתגובה לעמדת 'קצת מהנקראים חכמינו': 'העיון האלהי אשר הוא למעלה מכל חקירה ובריאה (!) והזיה, כמו שהוא עיונםם [הפילוסופים], והוא עיון סתרי המציאה אשר הם סתרי התורה, והעיון בכלל[ו] שהוא עיון אלהי אין בו שקר, ולא יסבול הכזבה כמו שהוא ענייני עיונכם' (כבוד אלוהים, פרארה שי"ו, יט ע"א).

106 פירוש מורה הנבוכים, ד ע"ב.

מופתית. אולם בעוד שמפשט המשל מובן כי הנביאים מוצבים במדרגה רמה יותר מזו של הפילוסופים מבחינת איכות ובהירות התוכן האינטלקטואלי,¹⁰⁷ רש"ט הופך את היוצרות ומייחס לרמב"ם עמדה הפוכה: הנביאים אמנם זוכים להארת הברק, 'ר"ל, הדבוק עם השכל הפועל', אולם 'השלמים והחכמים' זוכים להארת 'גשם טהור, זך', כלומר 'ידיעת המופת ובכלל העיון המופת'.¹⁰⁸ ספק אם רש"ט אכן סבר שרק מדרגה נבואית מזכה באפשרות להידבק עם השכל הפועל, אולם ברור כי אפיונו את השגת החכמים כמושתתת על מופתים נועד להצביע על עליונותם ביחס לנביאים. הווי אומר: החכם אינו זקוק להארה נוספת ואין הוא זקוק לנביא שישלים עבורו את ידיעותיו (ידע שאינו מוסק באמצעות כללי 'עיון מופת') אינו נחשב לידע אמין עבור הפילוסוף). בעוד שהרמב"ם מייחס להשגה הנבואית בהירות מתוקף היותה חשופה לאור הברק, רש"ט מבאר אותו כמי שמייחס בהירות זו דווקא להשגת החכמים. הנחת עליונותה של הפילוסופיה על פני ההתגלות הנבואית באה לידי ביטוי מובהק בקביעתו המפורשת של רש"ט, שלפיה 'חכם עדיף מנביא'.¹⁰⁹ עבור רש"ט, המאמר מתפרש כמשקף את ודאות השגתו העדיפה של הפילוסוף ביחס לנביא. בהתייחסו לפרק ו של החלק השלישי, שבו הרמב"ם עומד על ההבדלים שבין נבואת ישעיה לנבואת יחזקאל ('ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך, יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך'¹¹⁰), מובהר כי עמדה זו היא גם עמדתו של הרמב"ם:

אמר הרב כי מה שיובן מזה המאמר... כי ישעיה היה יותר שלם מיחזקאל ושההשגה אשר נבהל אליה יחזקאל והיה נוראה בעיניו היתה ידועה לישעיה ידיעה שלא היה צריך לספרה על דרך חדוש, להיותה ידועה אצל השלמים. והשלמים הם החכמים כמו שאמר הרב בפתחת זה הספר. אם כן סולק זה הספק אשר סופק מה היה כוונת זה הפרק. והבינהו. כי אין בנמצא אלא האל ומלאכיו, וחכם עדיף מנביא. והשגתו מופתית. והשגת הנבואה היא דמיונית. וידיעת

107 קרייסל, נבואה (לעיל הערה 79), עמ' 212–213; הנ"ל, 'Sage and Prophet in the Thought of Maimonides and the Jewish Philosophers of Provence', in idem, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*, Boston 2015, p. 279. למקורותיו של המשל וניתוחו ראו: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', בתוך הנ"ל (עורך), בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 146–148; הנ"ל, 'The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides', in: W. Z. Harvey and M. Idel (eds.), *Studies in the History of Jewish Thought: The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 5, J. L. Kraemer, Maimonides: The Life: עוד על המשל ראו: Jerusalem 1997, pp. 411–412. and World of One of Civilization's Greatest Minds, New York 2008, p. 372.

108 פירוש מורה הנבוכים (לעיל הערה 3), ח"א, פתיחה, ד ע"ב.
109 בספר הדרשות רש"ט דווקא כותב כי 'דברים רבים שלא יושגו בחקירה יושגו בנבואה, כי הנבואה למעלה מהחקירה העיונית' (ואולם מיד בסמוך לכך הוא טוען כי ביחס לידיעת האל – 'הנבואה והחקירה שוים'; דרשות התורה [לעיל הערה 31], ל ע"ב). באופן דומה הוא מסביר כי 'החקירה שיחקור האדם מדעתו ומשכלו אינה ידיעה שלימה, אבל המושג בנבואה הוא ידיעה אמיתית' (שם, ע ע"ב). דברים אלה, כמוכן, נועדו 'לשכך האוזן מה שהיא יכולה לשמוע', כלומר יש להבינם לאור קהל היעד שאליו הם מכוונים.

110 בבלי חגיגה, יג ע"ב.

החכם קודמת לידיעה הנבואית. ולכן אין לתמוה אם יפרט הרב מעשה מרכבה כפי מה שהשיגו השלמים שהם החכמים.¹¹¹

העובדה שיחזקאל 'נבהל' מהשגתו הפלאית עשויה לגרום לאנשים לפקפק בזיהוי תוכן השגתו עם התוכן שמשגיגים החכמים. זו הסיבה, לפי הפרשן, שהיה חשוב לרמב"ם להדגיש שמושאי השגתו של יחזקאל היו זהים עם אלו של ישעיה אלא שזה האחרון היה רגיל להשגות ממין זה.¹¹² מכל מקום, אין להתפלא שהרמב"ם מבאר את מעשה מרכבה על ידי הידרשות לתובנות מדעיות ופילוסופיות, שהרי תוכן ההשגה של החכם והנביא זהה (שהרי 'אין בנמצא אלא האל ומלאכיו'). אולם בעוד שההשגה העיונית מאופיינת בשכליות טהורה, בזו הנבואית תופס הממד הדמיוני חלק משמעותי. רש"ט מייחס באופן מובלע לרמב"ם את ההנחה שהתקבלות השפע על דמיונו של הנביא (בתיווך השכל) היא למעשה חיסרון ולא יתרון, לכל הפחות כשהדבר נוגע להשגות עיוניות. לחכם יש ודאות בתוכן השכלתו, שכן לא מעורבים בתהליכי ההשגה סיגי הדמיון; הנביא, לעומת זאת, מקבל את התוכן המושג בצורה של דימויים, מטאפורות ומשלים.¹¹³ ההשגה הפילוסופית היא, אם כן, בהירה יותר מזו הנבואית, אין היא מלווה בדימויים וכתוצאה מכך ודאותה בצידה. שימוש הנביאים בדימויים גורם להם להשיג ידיעות 'בבהירות שכלית בלתי-מושלמת', כלשונו של חיים קרייסל.¹¹⁴ עמדה זו מנוגדת לדבריו המפורשים של הרמב"ם, שלפיהם שלמות כוח המדמה מעניקה יתרון לנביא ומאפשרת לו להשיג אמיתות עיוניות שהפילוסוף אינו מסוגל 'בעיון פשוט' להשיג. ודאי שאין היא מתיישבת עם ההנחה העומדת בבסיסה של ההשקפה השלישית הנוגעת ליחס שבין תורה לחכמה, זו הרואה בנבואה כניצבת 'למעלה מן השכל'.

הקריאה שלאורה הצעתי להבין את ההקדמה של רש"ט לפירושו, היינו שהיא נועדה בעיקר להטעות קוראים מסוג מסוים, מקבלת חיזוק משמעותי מטיפולו בסוגיית ידיעת האל, שבו אנו נחשפים להתבטאות שיש בה כדי להבהיר את המניע האמיתי של רש"ט בכתיבתה.¹¹⁵ הוא אמנם מנסח במונחים דומים את מטרת כתיבתו של מורה הנבוכים, אלא שבעוד שסוגיית ידיעת האל מוצגת בהקדמה כאחת מהסוגיות שלגביהן הרמב"ם לא 'הטיל שלום' בין השקפת התורה להשקפת הפילוסופיה, כעת היא כבר מוצגת כדוגמה מובהקת להצלחתו של הרמב"ם להדגים

111 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, פ"ו, קל ע"א-ע"ב.

112 'כי מה שהשיג יחזקאל בן בוזי הוא זה העולם המושכל והמוחש והיה השגתו דומה למה שהשיגו החכמים. ולמה שהיה איפשר לאדם שיספק עליו למה שבא ממעשה מרכבה מן השתופים והמשלים והדמיונים וענינים נוראים יבהילו המעיין ויביאו לחשוב שאי אפשר בשום פנים שיהיה זה הנרצה במעשה מרכבה. כדי לסלק זה הספק אמר כי מה שהשיג יחזקאל השיג ישעיה' (פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, פ"ו, קל ע"א).

113 רש"ט אינו מערער על תפיסת הרמב"ם, שלפיה בזכות שלמות כוחם המדמה, הנביאים, להבדיל מהפילוסופים, מסוגלים להנהיג קהל רב ולחנכם בדעות ובמידות. ביחס לעמדת הרמב"ם ראו: ח' קרייסל, 'חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו', אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 150.

114 שם, עמ' 168.

115 לניתוח של סוגיית ידיעת האל בהגות היהודית, כולל בקרב הרמב"ם וחלק ממפרשיו, ראו: R. Krygier, *A la limite de Dieu: L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive*, Paris 1998.

את ההסכמה השוררת בין השתיים. טיפולו של הרמב"ם בסוגיה, הוא כותב, 'מסכים לאמת ומסכים ליסודי התורה, כי זהו תכלית הספר'.¹¹⁶ אם כן, החיץ הנחרץ שיוצר רש"ט בין עמדת התורה לעמדת הפילוסופיה בהקדמה לפירושו מתמוסס לחלוטין. הרמב"ם השיג שלום גם בסוגיית ידיעת האל, ושלום זה הושג על ידי התאמת העמדה התורנית למסקנות המחקר השכלי.¹¹⁷

מה מרוויח רש"ט מייחוס אקזוטרי של ההשקפה השלישית לרמב"ם ומה הן ההשלכות על פרשנותו למורה הנבוכים? ובכן, באופן הכללי ביותר, נראה שרש"ט מעוניין להצטייר כהוגה מתון, המקבל את הצהרותיו הגלויות של הרמב"ם כפשוטן. באופן זה, כך ניתן להציע, יש סיכוי רב יותר שאנשי תקופתו יקבלו את פירושו. הדבר גם יאפשר לו להסוות טוב יותר השקפות רדיקליות לאורך הפירוש. המגמות הגלויות והמוצהרות של בעל המורה לכאורה יתקבלו כפי שהן ולא תהיה על פניו חתירה מצידו של הפרשן לחשוף אמונה סודית המסתתרת מאחוריהן. הווי אומר, כאשר הרמב"ם מכריז כי הוא דוגל בעמדה מסורתית העומדת בניגוד לעמדה הפילוסופית, רש"ט מעוניין שקוראים שאינם מוכשרים דיים יחשבו כי הוא מקבל את דברי הרמב"ם כפשוטם.

ז. סגירת מעגל: פירוש הפרק החותם את מורה הנבוכים

אם דברי רש"ט בהקדמת פירושו ראויים להיחשב כמשקפים אימוץ של סגנון כתיבה אזוטרי, שנועד להטעות קהל יעד בלתי ראוי דיו ולהובילו למסקנה שהפרשן מבין את הרמב"ם כמי שהעניק בכורה לתורה על פני החכמה, הרי שניסוחיו בפרק החותם את מורה הנבוכים כולו, וההקבלות בין תוכנה של ההקדמה ותוכנו של פרק זה, ראויים להיחשב כמעין עדות מסכמת לנכונותה של הקריאה שאותה אני מציע. רש"ט, כך אני סבור, נקט באמצעי ספרותי מתוחכם: הוא יצר הקבלה מובלעת ומרומזת בין שני הדיונים, שממנה עולה כי יש להבין את כוונתו האמיתית בהקדמה לאורו של פרק נד מהחלק השלישי. ניתן לומר כי הוא היה מעוניין להשיג מעין סגירת מעגל, שנועדה להבהיר לאותם קוראים שצעדו עמו מראשיתו של הפירוש ועד לסיומו כי הקדמת

116 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, פ"כ, קמח ע"א. מעניין שבפרק זה דווקא מוצגת תמונה ברורה של התנגשות בין התורה לפילוסופיה ביחס לידיעת האל. לא זאת אלא שרש"ט עצמו כותב ביחס להתמודדותו של הרמב"ם עם חלק מטיעוני הפילוסופים שהוא 'סתר' דעתם 'למה שהם הפך יסודי התורה' (שם, קמז ע"א).

117 ואכן, במאזני העיון רש"ט אף טוען שהמחלוקת ביחס לסוגיית ההשגחה וידיעת האל היא מחלוקת מדומה, שמקורה בחוסר הבנתם של אנשים שאינם 'בעלי תורה': 'דע אתה המעיין כי ספרי הפילוסופיא האמת' הם ספרי ארסטו, וכשיובנו דבריו על אמתתם לא ימצא בכל דבריו סותר לתורת מרע"ה, לא דבר קטן ולא דבר גדול כי אם בחדוש העולם וקדמותו... וכל מה שדבר במה שלמעלה מגלגל הירח, עם שיש עליו ספקות רבות אינם הפך תורתנו כלל אבל דברי רבי' מסכימים עם חז"ל ועם התורה. ולא תמצא בכל ספרי הטבע שיהיה הפך התורה ולא בספרו המכונה מה שאחר [הטבע]... ומה שתמצא מהשארות הנפשו' ומידיעת האל באלו הדברים ובהשגחתו ובכל הדברים המגיע' בעצם האלוה, הם דברים חדשים האחרונים למה שנלא] היו בעלי תורה ויצאו מפני זה אל דעות מהם אמתיו' ומהם נפסדות. ולכן אני רואה שבידיעת ספרי ארסטו לא זיק לאיש מבני יש[ראל] אלא זה הדרוש מחדש העולם וקדמותו' (מאזני העיון, כ"י ניו-יורק [ס' 28594], דף 382ב).

הפירוש אכן נועדה, מצד אחד, להטעות את אלו שאינם בשלים דיים להיחשף לאמת הפילוסופית, ומהצד האחר, לאותת לקוראים הקשובים שישימו ליבם למהלך שמתרחש בו. אסביר, כמובן, במה דברים אמורים.

בפרק נד של החלק השלישי דן הרמב"ם במשמעויות השונות של המילה 'חכמה' ובשלמות העליונה של האדם באשר הוא יצור שכלי. הוא מסביר כי הנביאים וחז"ל נהגו להתייחס לתורה ולחכמה כשני גופי ידע נפרדים, שני 'מינים' שונים, וזאת משום שהאמיתות העיוניות נמסרות בתורה על דרך של קבלה, ללא התייחסות לביסוס הפילוסופי המופתי שעומד מאחוריהן, ואילו החכמה, היינו הפילוסופיה, חוקרת אותן 'בדרכי העיון' ומצליחה לבסס אותן כאמיתות שאכן מיוסדות על אדני המופת. הרמב"ם אמנם מנמק את המניע העומד מאחורי החיץ שהציבו הנביאים וחכמי ישראל בין תורה לחכמה, אך הוא אינו אומר באופן מפורש שהוא אינו מסכים לו. רש"ט מבאר את הדברים באופן הבא:

והרצון בזה לרב שלא יחשוב חושב אם שרבותינו יעשו שני חלוקים מהתורה ומהחכמה הוא בעבור שדרושי החכמה הם זולת דרושי התורה ולא יכלול התורה כל שלמות, אבל דרושי התורה הם דרושי החכמה, אם שיתחלפו ברב או מעט והם אחדים בנושא, רבים מצד שדרושי התורה הם מקובלים ואלו בחכמה הם מבוארים במופת.¹¹⁸

'רבותינו' יצרו לכאורה הפרדה בין תורה לחכמה אולם לאמיתו של דבר, ברובד העמוק, השתיים מכוונות לאותן האמיתות. המון העם אינו מסוגל לחקירה עיונית מופשטת ואין רוחו עומדת לו להכיל אמיתות פילוסופיות בטהרתן מבלי שיתערערו בקרבו הציות והמשמעת לחוקי התורה והחברה. האמונות המסורתיות, כגון האמונה בבריאת העולם ובאל שמכיר ומשגיח על בני האדם, מותאמות לרמתם של ההמונים והן בבחינת אמונות הכרחיות שנועדו להבטיח את הסדר המדיני והחברתי. מתחת לפני השטח, התורה הותירה מספיק עקבות שאחריהן מסוגלים המשכילים לעקוב, והללו מובילות אל אותן האמיתות שהפילוסופיה מלמדת. אין כל סתירה בין הרובד האוטורי של התורה לרובד הגלוי של הפילוסופיה. מדבריו של הרמב"ם בפרק החותם את ספרו משתמעת גישה הזוהה לזו שנוקט בה הפרשן לאורך קטעים רבים בפירושו: לא רק שאין טענה לעליונות הידע המושג בהתגלות אלא שבאופן מובלע נרמזת תלותה של התורה בחקירה העיונית. הפילוסופיה מאמתת את 'דעות ה'תורה' בעיון האמיתי, היינו היא מחזיקה בידיעה מופתית בדבר אותן אמונות החבויות מתחת לפני השטח ומאחורי המשלים שנועדו לרתק את דמיונם של ההמונים. הרמב"ם מסביר שהאדם צריך תחילה לקבל את אותן 'דעות' על דרך של קבלה ולאחר מכן להתעלות לשלב של השגתן באופן מופתי.¹¹⁹ החכמה אינה כפופה להתגלות אלא היא מחזקת

118 פירוש מורה הנבוכים, ח"ג, פנ"ד, קפד ע"ב.

119 רש"ט לכאורה מקבל כפשטה הנחיה זו, אולם בפירושו לח"א, פל"ד הוא טוען שסדר העיון צריך להיות הפוך: ראשית יש ללמוד את החכמות ורק לאחר מכן לגשת ל'חכמת התורה'. הוא מתייחס לדברי הרמב"ם בפרק, שלפיהם 'אי אפשר, אם כן, בהכרח, למי שירצה השלמות האנושי, מבלי התלמד תחלה במלאכת ההגיון, ואחר כך בלימודיות לפי הסדר, ואחר כך בטבעיות, ואחר כך באלוהיות' (מורה הנבוכים, עמ' סד), וכותב כי 'אמרו רבים כי רצה הרב השלמות האנושי, לא השלמות הישראלית'. הוא דוחה פרשנות זו וטוען ש'שלמות האנושי קודם

ומבססת את אמונות התורה 'על דרך האמת', על ידי אימותן באופן מופתי. דברי רש"ט, שלפיהם 'דרושי התורה הם דרושי החכמה', טומנים משמעות כפולה: (א) התורה אינה מכילה חכמה נשגבה שהיא מעל ומעבר להשגתם של הפילוסופים; (ב) מכיוון שהפילוסופיה מחזיקה בוודאות עיונית מופתית, אין לבוא בתביעה כלפי העוסקים בה לזנוח את מסקנותיה כשהללו סותרות אמונות מסורתיות. אלו הטוענים לקיומן של סתירות שכאלה הופכים את הרובד הנגלה של התורה, היינו ההוראה להמונים, לחזות הכול. ואולם לא תיתכן סתירה אמיתית שכן לא ניתן לטעון כנגד מסקנות המגובות בבסיס מופתי. מסיבה זו מוטל על החכמים לפרש, בינם לבין עצמם, את האמונות התורניות בהתאם למסקנות הפילוסופיה ולהותיר את המון העם לדבוק ברובד הפשטני, הדמיוני, של הכתובים. כפי שכבר הוזכר, רש"ט מייחס בהסכמה לרמב"ם הכרה באמיתותה של אמונת קדמות העולם והוא מצביע על זהות בין תפיסתו ביחס ליריעת האל והשגחתו ובין תפיסתם של הפילוסופים.

כאשר משווים את ניסוחיו של רש"ט בהקדמה לפירושו עם ניסוחיו של הרמב"ם בפרק נד וכן עם ניסוחיו של הפרשן עצמו בביאור הפרק, מתקבל רושם ברור שהוא ביקש ליצור זיקה בין שני הדיונים. שימו נא לבבכם למקבילות הבאות:

(א) רש"ט מסביר בהקדמה כי 'תכלית האדם ואושרו הוא בפעולתו המיוחדת והוא פן]על הנפש המדברת כפי המעלה'. זוהי בדיוק המסקנה שאליה מוביל הרמב"ם בפרק נד של החלק השלישי: 'השלמות האנושי האמתית' עניינה 'הגיע לאדם המעלות השכליות'. הוא מוסיף כי 'זאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת לאדם שלמות אמתית'.¹²⁰

(ב) רש"ט מסביר בהקדמה לפירושו שהאל עשה חסד עם האדם בכך שנתן תורה המוסרת לו 'שתי שלמיות, שלמות המדות ושלמות הנפש שיקובל בקבלה'. בפרק נד הרמב"ם עומד במפורש על כך שהמעלות השכליות נלמדות 'מן התורה על דרך הקבלה'.¹²¹

לשלמות הישראלי ואם לא יהיה האדם שלם בשלמות האנושי, לא יהיה שלם בשלמות הישראלי. ולכן ראוי לכל איש מבני ישראל הרוצה שיגיע אליו השלמות הישראלי והוא שלמות התורה שיהיה שלם בחכמת ההגיון ובחכמ[נ]ת הלימודיות ובחכמה הטבעית ואחר כך באלהיות ואחר כך בחכמת התורה. ואז יגלו לו סתרים רבים מסתרי תורה' (פירוש מורה הנבוכים, כג ע"א). דבריו אלה של רש"ט הם ללא ספק תגובה ישירה לעמדת אביו. כך כותב יוסף אבן שם טוב: 'ואם ירצה להיות איש שלם מצד שהוא איש מדבר, לא מצד שהוא ישראלי, ראוי שיקרא ההגיוניות, הלימודיות והטבעיות והאלהיות בסדר. ואדמה שאל זה כיון רבינו מ[נ]ה ש[נאמר] ד"ל בפ' לד' מהחלק הג' (!) מהמורה... ואחשוב שרצה בשלמות מאנושי (!) מצד שהוא אדם, לא מצד שהוא איש ישראל, והוא מבואר שהידעיות האלה אינם מיוחדות לאיש ישראל מצד שהוא איש ישראל, אבל מצד שהוא אינושי' (כבוד אלוהים [לעיל הערה 105], כא ע"ב; השוה עם חיבורו עין הקורא, כ"י-ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים 10759 [ס' 4580], דף 98א). גם ר' אברהם ביבאג' הקדיש דיון לשאלת הסדר המומלץ של הלימוד והכריע לטובת הקדמת סתרי האמונה למושכלות העיוניים (דרך אמונה, ב, ג, קונסטנטינופול רפ"א, מח ע"א; ראו בנידון: 'הקר, 'מקומו של ר' אברהם ביבאג' במחלוקת על לימוד הפילוסופיה ומעמדה בספרד במאה ה"ו', הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ה, ג, (תשכ"ט), עמ' 155-156). יחד עם זאת, נדמה לי כי הוא לא היה כה עקבי בסוגיה זו.

- 120 מורה הנבוכים, עמ' תקצו-תקצז; פירוש מורה הנבוכים, הקדמה, ב ע"א.
- 121 מורה הנבוכים (שם), עמ' תקצד ('השכליות אשר בתורה מקובלות, בלתי מבוארות בדרכי העיון'; פירוש מורה הנבוכים (שם), הקדמה, ב ע"א.

ג) רש"ט כותב בהקדמה כי 'שלמות הנפש אמנם הוא בשלמות המדות ומעלות השכליות', והוא מסביר, כאמור, שהתורה מעניקה שלמות זו למאמיניה בקבלה. הוא כותב כי 'ספר מורה הנבוכים... כולל ביאור כל התורה על דרך האמת'. הוא מתייחס פעמיים לספר המורה במינוח 'זה הספר הנכבד'.¹²² בפירושו לפרק נד הוא כותב בזו הלשון: 'אמר שם טוב. למה שזה הספר הנכבד הוא ביאור התורה על אמתתה וכולל מעלות המדות והשכליות'.¹²³ מעבר לדמיון הלשוני, רש"ט מתאר בפרק נד את מורה הנבוכים כמכיל תוכן הזהה לתוכנה של התורה, והוא מחיל את דבריו של הרמב"ם ביחס לתורה על ספרו של הרמב"ם עצמו.

ד) רש"ט כותב בהקדמה כי מי ש'יודע' ו'משמר' את ספרו של הרמב"ם 'הוא אהוב למעלה ונחמד למטה והוא מובטח שהוא בן העולם הבא'. בפירושו לפרק נד הוא אמנם לא מדבר על העולם הבא אולם הוא אכן מתייחס שוב לשכר הטמון בידיעת מורה הנבוכים: 'היודע זה הספר יקרא חכם באמת ויהיה חכם כולל'.

ה) רש"ט, כזכור, הסביר בהקדמה כי 'היו קצת מהאנשים חושבים כי התורה והחכמה נעשו כצרות זו לזו', והוא מתאר כפי שראינו שלוש גישות שונות בנוגע ליחס שבין תורה לחכמה. אחד מהנושאים שאליהם מתייחס הרמב"ם בפרק נד נוגע ישירות לסוגיה זו, ודבריו בנוגע לחילוק שעשו הנביאים וחז"ל בין שני גופי הידע הללו יכולים להיחשב כדחייה מפורשת להנחת ניגוד ביניהם.

כל ההקבלות שצינו לעיל מבהירות, לטעמי, שרש"ט ביקש לרמוז לקוראיו הקשובים על זיקה שבין ההקדמה לבין הפרק החותם את מורה הנבוכים. זיקה זו משמעה שיש לשייך את הרמב"ם לאחת משלוש הגישות המוצגות בהקדמה בהתאם לעמדה שאותה הוא מציג בפרק נד. רש"ט, כאמור, מתאר בהקדמה את הרמב"ם כמי ש'הטיל שלום' בין התורה לחכמה למעט במספר סוגיות (שאלת הבריאה, השגחה וידיעת האל), שלגביהן הוא לכאורה נשאר נאמן למסקנות ההתגלות משום שלא ניתן להפריכן באופן מופתי. הפרשן מעוניין לנתב קוראים מסוימים אל עבר התובנה שהרמב"ם נמנה עם אנשי ההשקפה השלישית, אולם הזיקה עם פרק נד נועדה להבהיר לקוראים מסוג אחר שיש לראות בו כמי שהזדהה עם אנשי ההשקפה השנייה. בהקדמה מתאר רש"ט השקפה זו כטוענת ש'השכל והדת שני מאורות... הדת יקבל אורה מהשכל... ואם השכל יאמת מה שבא בתורה – הוא אמת ואמונה, ואם לא – צריך לפירושו'. זו פחות או יותר הגישה שמקדם הרמב"ם בפרק נד, בכותבו כי 'החכמה היא הגמורה היא אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה על דרך הקבלה מן השכליות ההם', וכי 'החכמה ההיא... תלמדנו המופת על דעות ה"תורה"'.¹²⁴ לאורך הפרק כולו מדגיש הרמב"ם את הקרבה בין התורה לפילוסופיה ('וכבר בארו הפילוסופים הקדומים והאחרונים'; 'ובארו הפילוסופים'; 'הנה בארו לנו הנביאים גם הם אלו העניינים בעצמם ופרשו אותם לנו כמו שפרשום הפילוסופים'). לא זאת אלא שמגמתו להראות שהנביאים והחכמים דיברו בנוגע לסוגיית השלמות

122 פירוש מורה הנבוכים (שם), ב ע"א-ע"ב.

123 שם, קפד ע"ב.

124 מורה הנבוכים, עמ' תקצד-תקצה.

האנושי בהתאם לדבריהם של הפילוסופים, ואם כך הרי שלפנינו משום ביטוי נוסף לעמדה הסבורה שהתורה או הדת צריכות להתפרש לאורן של מסקנות החכמה. אם עדיין קיים ספק לגבי כוונתו של רש"ט ביצירת זיקה בין הקדמת הפירוש ובין פרק נד של החלק השלישי, או אולי אף ספק על עצם נכונותה של זיקה זו, רצוי לקרוא משפט הלקוח מתוך ביאור המורה שכתב הפרשן שהשפיע בצורה המקיפה ביותר על הבנתו של רש"ט את משנתו האמיתית של הרמב"ם. כוונתי, כמובן, למשה נרבוני, שכותב בפירושו לפרק שמסיים את מורה הנבוכים בזו הלשון:

[אמר הרב]: החכמה ההיא הגמורה היא אשר יתבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה על דרך הקבלה. זהו שרש גדול ממנו ולכן היו הספרים ההם אשר יתבאר בהם זהו חכמת התורה על דרך האמת, כמו שאמר בפתיחה [נוסח הדפוס: 'בפתיחה']. בזה התחיל ובוזה השלים, על כן אמרו השקועים בחכמה, כי התורה המיוחדת אצל היודעים היא החכמה, כי היא תכלול השלמות בדעות ובמדות.¹²⁵

כשם שנרבוני הצביע באופן מפורש על זיקה בין פרק נד לפתיחתו של חלק א, כך יוצר רש"ט באופן מובלע זיקה בין ההקדמה לפירושו לבין פירושו לפרק נד. כוונת שני הפרשנים להורות על כך שעבור הרמב"ם, קיימת זהות בין חכמת התורה על דרך האמת לחכמת הפילוסופיה, וכי מבחינה עיונית אין לתורה או להתגלות כל יתרון על פני החקירה השכלית.

לפי ליאו שטראוס, 'פרשנות אוטורית של המורה' – לא רק שהיא רצויה, אלא גם הכרחית.¹²⁶ דעה ברוח דומה הביע גם אביעזר רביצקי, בכותבו כי 'פרשנו של המורה' נתבע להשתלב במסורת זו של סתירה והעלמה, לגלות טפח ולכסות טפחיים'. הוא מוסיף כי 'באווירה זו, כתיבתו של פירוש אוטורי לחיבור אוטורי ('מורה הנבוכים'), איננה מפתיעה כלל. אדרבא, היא מתבקשת מהגיונה של מסורת'.¹²⁷ השקפה זו בדבר מחויבותו של הפרשן לכתיבה אוטורית, המתייחסת לאותם פרשנים המזהים עם הזרם הפילוסופי הרדיקלי, נשמעת הגיונית בהחלט. ואולם כשבוחנים במבט-על את הפירושים שחוברו, נתקשה למצוא כאלו שמשקפים כתיבה אוטורית של ממש. שטראוס ציין ללא נימוק את פירושו של יוסף אבן כספי כמשקף כתיבה בסגנון אוטורי. רביצקי, לעומתו, מסביר – שוב, בצורה משכנעת (אך לא בהכרח בהתאמה לדבריו הקודמים), ש'חכמים כמו כספי ונרבוני אינם נמנעים מלגלות את דעתם בדבר אמונתו של הרמב"ם בקדמות העולם, על השלכותיה התיאולוגיות המפליגות של אמונה זו'.¹²⁸ הוא מקשר מגמה זו עם מה שהוא מתאר

125 משה נרבוני, ביאור הנרבוני, סד ע"ב.

126 שטראוס, 'אופיו הספרותי' (לעיל הערה 14), עמ' 179.

127 רביצקי, 'סתרי תורתו', עמ' 145.

128 ביחס לאפיון פירושו של אבן כספי עוקב רביצקי אחר הערכתו של י"א טברסקי (ראו: I. Twersky, 'Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', in idem (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 1, Cambridge, MA 1979, (p. 251, n. 23). אבן כספי, כידוע, כתב שני פירושים. משכיות כסף יועד על ידו לביאור תוכן 'שיש בו הפלגת הסתר' ואילו עמודי כסף הוקדש לביאור 'ענינים רבים מספר המורה... שאין

כ'התחזקותה של האריסטוטליות היהודית' במאה הארבע עשרה, תקופה שבה דעך 'הפולמוס הציבורי בדבר כתבי הרמב"ם'. בתקופה שכזו, אנו קוראים, 'נתאפשר לו לפרשן להסיח דעתו מן הקהל ולתת את דעתו על צרכיה של העילית הפילוסופית לבדה', ולעומת המאה השלוש עשרה 'הניסוחים נעשים ישירים וגלויים יותר'.¹²⁹

נמצאנו למדים שעל אף שפרשנות המאמצת סגנון כתיבה אוטורי מתוארת כ'מתבקשת' ואף 'הכרחית', אין לה, אם נקבל את דבריו של רביצקי עצמו, ביטוי בפירושה של שניים מהפרשנים הרדיקלים ביותר של מורה הנבוכים. ומה בדבר פרשנים מוקדמים יותר? רביצקי כותב ש'ר' משה מסלירנו הוא פופולריזטור מובהק של המורה ונראה שאינו נוקט בדרך הזהירה המיועדת לחוג מוגבל של קוראים.¹³⁰ לעומתו, פירושו של זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל מתואר כמי 'שיועד במוצהר לשתי רמות של תלמידים', היינו אלו המצויים בראשית השתלמותם הפילוסופית ואלו שכבר מתקדמים בה.¹³¹ שאלתיאל אימצו את סגנון הכתיבה האוטורי בפירושו עדיין מצריכה בירור, ולא מצאתי דברים ברורים בנידון. מכל מקום, נדמה לי שחשוב להבחין בין מודעות לצורך בכתיבה אוטורית והצבעה על יישומה במורה הנבוכים לבין אימוץ סגנון כתיבה זה על ידי הפרשן עצמו. פרשנים רבים מביעים מודעות לנחיצותה של אוטוריות, אך עדיין אין בכך כדי ללמד שהם מיישמים את סגנון הכתיבה האוטורי. עמידה על סתירות מכוונות בדברי הרמב"ם והימנעותם של פרשנים שונים למצות לעיתים את מלוא מסקנות הדיונים, גם היא איננה מספיקה בנידון. יותר מאשר יש בה עדות לאימוצה של פרשנות המיישמת כתיבה אוטורית יש בה כדי לחשוף את הכרת הפרשנים בהשתקפותה במורה הנבוכים.

וכאן אנו מגיעים למה שנראה לי כייחודו המרכזי של רש"ט כפרשן. הוא אינו מסתפק בהבהרות בדבר אופייה האוטורי של הכתיבה המיימונית, בהפניית מבט קוראיו לעבר סתירות או בהסברים כיצד פרקים קרובים ורחוקים קשורים זה בזה. הדילמה האינהרנטית המאפיינת כתיבת פירוש למורה, כיצד לתמרן בין כיבוד השבעת הרמב"ם את קוראי ספרו לבל יפרשו ברבים את דבריו (באופן שאינו מתיישב עם השקפותיהם של 'חכמי תורתנו הידועים'), ובין רצון הפרשן לשתף אחרים בתובנותיו-שלו ולזכותם על ידי הבהרת כוונותיו הכמוסות של המחבר, מוצאת את ביטוייה פעמים רבות בפירושו של רש"ט. כזכור, בהקדמת הפירוש הוא מסביר שהוא החליט לכתוב 'ביאור שיהיה גלוי' וזאת 'מבלתי עבור על מאמר הרב'.¹³² כיצד אכן ניתן לתמרן בין שני ההיבטים הללו? הפתרון, כפי שכבר ראינו, הוא בכתיבת 'ביאור' 'שיהיה סתום'.

ביאור סתום מובנו שסגנון הכתיבה האוטורי שמאפיין את מורה הנבוכים, מאפיין גם את פירושו של רש"ט. במקרים רבים הפרשן מביע עמדות סותרות, כאן

בו הפלגת הסתר' (משכיות כסף [לעיל הערה 29], עמ' 1). משכיות כסף, אף שנחשפות בו תובנות הקשורות לשכבה האוטורית במורה הנבוכים, לא נכתב בסגנון אוטורי.

129 'סתרי תורת' (לעיל הערה 6), עמ' 145-146.

130 א' רביצקי, 'משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המיימונית-תיבנית במאה הי"ג', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ח, עמ' 48-49.

131 שם, עמ' 50.

132 פירוש מורה הנבוכים, ב ע"א. לדברי הרמב"ם ראו מורה הנבוכים, ח"א, פתיחה, צוואת זה המאמר, עמ' יג-יד.

אומר הן ושם לאו, פעם מדבר על סוד עמוק ופעם מתנסח לגביו בבנאליות, פעם מייחס לרמב"ם אמונה בחידוש העולם ופעם מייחס לו כמובלע אמונה בקדמותו. אולם רש"ט אף הולך מעבר לכך והוא משכלל את הכתיבה האוטורית לרמה שאין לה תקדים בנוף פירושי המורה. על פי הקריאה שלאורה הצעתי להבין את המהלך שמבצע רש"ט, שכלול זה בא לידי ביטוי מובהק בהקדמה של פירושו, הוא מתבאר כאשר מבינים את האופן שבו הוא מפרש את הרמב"ם בסוגיות ליבה, והוא זוכה לאישור סופי בביאורו לפרק האחרון של הספר.

אכן, פיתיון נאה טמן רש"ט כבר בהקדמה לפירושו. הוא מתגלה ככזה, באופן טבעי אך כנראה לא מובן מאליו, רק כאשר מקפידים להשיב את פרקי פירושו במלואם אלו על אלו. או-אז מתברר שלאמיתו של דבר, אין הפרשן מתון ואין הרמב"ם מתון בעיניו. על אף הצהרותיו המפורשות של רש"ט בדבר דבקותו של הרמב"ם באמונת חידוש העולם, ועל אף אמירותיו החוזרות ונשנות שאמונת הקדמות הורסת את יסודות הדת, הוא מפרש את הרמב"ם, מתוך הזדהות גמורה, כמי שביכר את העמדה הפילוסופית. לא זאת אלא שמתברר שהרמב"ם הכיר בכך כי לולי קבלתה, לא ניתן להוכיח באופן מופתי את קיום האל. בתורת הנבואה מפרש רש"ט את הרמב"ם כמי שלא סטה כמלוא הנימה מהשקפת הפילוסופים: הנבואה מוחזקת כתופעה טבעית לחלוטין ומי שמחזיק בתכונות ההכרחיות יתנבא בהכרח. בסוגיית ידיעת האל הוא מזהה את השקפתו של הרמב"ם עם השקפתו של אבן רושד, והכלל העולה מזיהוי זה הינו שהאל אמנם יודע את הפרטים אך לא מבחינת היותם פרטים. ההשגחה מתפרשת כנעדרת ביטוי פיזי ממשי במובן של הצלה ניסית של המשכיל מפגעים. בניגוד למצג שהוא מקדם בהקדמה לפירושו, מתברר שהפרשן סבור שהרמב"ם הצליח להשכיך שלום מלא בין התורה לחכמה וכי לא נותרו למעשה סוגיות במחלוקת. שלום זה הושג על ידי פרשנות מחודשת לעמדות המסורתיות, התאמתן וסיגולן למסקנות המחקר הפילוסופי. ראוי להיזכר באופן שבו רש"ט ניסח את טיפולו של הרמב"ם בסוגיית ידיעת האל בסיומו של פרק כ מהחלק השלישי, שכן יש בו כדי לבטא לא רק את הפער מהאופן שבו הוצגו הדברים בהקדמה אלא אף את תפיסתו הכנה של הפרשן ביחס לכל סוגיות המפתח שלכאורה קיים לגביהן פער בין עמדת התורה לעמדה הפילוסופית: 'כל מה שדבר הרב בידיעת הש"י הוא דבר גדול הערך והמעלה, והוא מסכים לאמת ומסכים ליסודי התורה, כי זהו תכלית הספר'.¹³³ ה'אמת' המדוברת כאן היא האמת הפילוסופית ועבור רש"ט (ובעיניו, גם עבור הרמב"ם), אין בלתה.

מעניין שדווקא מאפיין כה מרכזי ומשמעותי של אימוץ כתיבה אוטורית מצידו של הפרשן לא זכה לביטוי הולם בקרב החוקרים. דב שוורץ הוא היחיד ששם לב אליו, אם כי העובדה שהוא תחם את עיונו לסוגיית שאלת הבריאה מנעה ממנו לעמוד על מלוא היקפו של הסגנון הספרותי.¹³⁴ שוורץ, שלא התייחס כלל להקדמתו של רש"ט, מציין רמיזות וסתירות בדבריו של הפרשן אך אין הוא מודע לייחודו בנידון ועד כמה סגנון הכתיבה המכמינה מלווה את הפירוש מתחילתו, במהלך פרקיו וכן

133 פירוש מורה הנבוכים (שם), ח"ג, פ"כ, קמח ע"א.

134 שוורץ טען ש'פרקי המרכבה הם לידיו של שם טוב המפתח לאוטוריות המימונית בסוגיית הבריאה' (סתירה והסתרה [לעיל הערה 71]), עמ' 212. נדמה לי כי מוטב למתן קביעה זו (ראו פורטי, 'היודע זה הספר' [לעיל הערה 1], עמ' 234, הערה 186).

בחתמתו. הוא מתאר אמנם את רש"ט כמי 'שגילה עניין ומעורבות בכתיבה אוטורית', אך חורץ משפט (גם על סמך בחינת ספר העקרים ליוסף אלבר), שבהגות המאה החמש עשרה 'התמתנה תנופת הכתיבה האוטורית' וכי 'אין להשוותה' עם תנופתה במאה הארבע עשרה.¹³⁵ בכל הקשור לז'אנר הפרשנות למורה הנבוכים, נדמה לי שהכתיבה האוטורית (שוב, לא הקריאה האוטורית), הגיעה לשיאה לקראת סופה של המאה החמש עשרה. ודווקא בפירוש שתואר במחקר כלוקה בחוסר 'עומק' ו'מקוריות', שניתן לתמצתו ביחס המזלזל המופגן בו לחסדאי קרשקש (אף כי יחס זה מתבטא בלא יותר משורה וחצי), ושחובר על ידי הוגה שבעצמו תואר כבלתי 'מעמיק', חסר 'תנופה', חסר 'מקוריות'.

מספר נקודות ראויות להבהרה: ראשית, בניגוד לרמב"ם, רש"ט לא הצהיר במפורש שהוא יאמץ כתיבה בסגנון אוטורי ואין הוא מנחה את קוראיו כיצד עליהם לעיין בפירושו. שנית, כתיבתו האוטורית של הפרשן מיושמת מתוך התחשבות בטקסט המתפרש ולא בהכרח מהתוכן שאוטוריות זו נועדה להסוות. כלומר, רש"ט, בדומה להוגים בעלי נטייה רדיקלית שקדמו לו, רואה את סודות התורה שאליהם מתייחס הרמב"ם כמבוארים ומפורשים בספרי החכמות, ועל כן הם אינם מחייבים מבחינת עצמם כתיבה מכמינה. ההמחשה המובהקת לכך היא התמודדותו עם שאלת הבריאה. למרות שבחלק מכתביו הפילוסופיים, הפרשניים והעצמאיים כאחד, רש"ט מאמץ בגלוי את ההשקפה הרואה את העולם כקדמון,¹³⁶ בפירוש המורה הוא מצהיר בגלוי על חידושו ואף מגן על הרמב"ם מפני האמונה בקדמות שמייחס לו נרבוני.¹³⁷ הוא דואג שלא להביע את דעתו הכנה בצורה מפורשת ותחת זאת מסתפק בפזיור רמזים שונים לגבי טבעה.

להערכת, המניע לכתיבה המכמינה שהחיל רש"ט ביצירתו הפרשנית לא נובע מחששו מפני תגובתם של השמרנים בני דורו. אילו היה זה אכן המקרה, ניתן היה לצפות שהוא ימנע מניסוחים חריפים ויחסית תכופים כנגד רבנים 'סכלים', 'שיש להם שם על פני חוץ' אך נעדרים כל הבנה ביחס לתורה 'על דרך האמת'. נדמה לי כי יש להבחין בנידון בין סוגיות שבהן קיים פער מהותי ועמוק בין העמדה הדתית לעמדה הפילוסופית לבין סוגיות או נושאים שלגביהם יש אמנם דרישה מסורתית לדיסקרטיות אולם אין לפילוסופיה נגיעה של ממש אליהם. כשמדובר, לשם המחשה, בסוגיית חידוש העולם או קדמותו, הפרשן כנראה לא הקל ראש בשבועת הרמב"ם לקוראי ספרו והוא לא חש חירות להפר אותה כלאחר יד. קבלת העמדה הפילוסופית טומנת השלכות מרחיקות לכת מבחינה תיאולוגית ודתית וחשיפה גלויה ומפורשת של השקפתו הכנה של הרמב"ם נתפסה בעיניו כמעשה בלתי אחראי וכהפרה של צוואת המחבר. רצונו של רש"ט להועיל לתלמידים, החוזר ונשנה מחיבורו המוקדם ביותר ועד לחיבורו המאוחר ביותר, גרמה לו לחפש אחר נתיב פרשני שיאפשר גילוי מבוקר ומוצנע של סודות המורה בסוגיה כה כבדת משקל. כך קיבלנו ביחס לשאלת הבריאה 'ביאור' שהוא כביכול 'סתום'. לא הייתי מרחיק לכת עד כדי לומר ש'קשה היה לו הדבר כחרבות לגלות מה שכסה הרמב"ם מסודותיו', אולם אני בהחלט סבור

135 שוורץ, סתירה והסתרה (שם), עמ' 182. ראו גם עמ' 217.

136 פורטי, 'היודע זה הספר', עמ' 202–204.

137 על רש"ט כסנגורו של הרמב"ם בנידון ראו שם, עמ' 254–258.

שהוא נקט מאמצים לתמרן בין כיבוד רצון המחבר ובין רצונו-שלו לזכות את המעיינים בדורו (ובאופן טבעי, גם בדורות הבאים).¹³⁸ מנגד, כאשר מדובר בנושאים הקשורים באופן כמעט בלעדי לעולמה של היהדות, רש"ט הרשה לעצמו להתנסח ביתר חופשיות. טיפולו בהשקפת הרמב"ם ביחס למעמד הר סיני וכן פירושו לפרק ל מהחלק השני, שבו המחבר מתייחס להיבטים שונים של סיפור הבריאה ופרשת גן עדן, הם דוגמאות הולמות בהקשר זה. בנוגע למעמד הר סיני הפרשן אמנם נוקט בכתיבה שיש בה ממאפייני סגנון אוטורי, היינו הוא מציג את פירושו הנועז בפרק נטול שייכות ממשית לנושא (בעוד שבפרק המרכזי שבו הנושא נידון הוא נצמד לדברי הרמב"ם), אולם התוכן החתרני עצמו נמסר בצורה מפורשת. הפירוש הנועז אכן טומן השלכות חשובות ביחס לאירוע המכונן ביותר בהיסטוריה היהודית, אך אין מדובר בנושא שיש לגביו מחלוקת עם הפילוסופיה. הפילוסופים אמנם סבורים שהנבואה היא תופעה הכרחית, שאינה יכולה להיחסם על ידי מעשה נס שמקורו באל, אך הגישה התורנית, לפי הסבריו הגלויים של הרמב"ם, חולקת עמם את ההכרה בשלמות השכלית ושלמות המידות הנדרשת ממי ששואף לנבואה. הכרה זו מכתיבה את ההבנה היסודית ביחס ל'מעמד הנבחר' ורש"ט לא חש שעליו לנקוט במאמצים של ממש להסוות את הדעה המתבקשת מדבריו המפורשים של הרמב"ם, היינו שלא כל העם התעלה למעלה נבואית. ביחס לפרק ל הנזכר הרי שרש"ט מותיר מעט מאוד לדמיונם של הקוראים. הוא חושף בצורה גלויה ונועזת את הרובד האלגורי המסתתר מאחורי מרבית הפרטים המוזכרים בפרשת גן עדן, אף כי יש בכך משום חריגה ניכרת מפשט דברי הרמב"ם והפרה של הילת ה'סוד' הקשורה לפרשה. גם במקרה זה, אין כאן עניין הנתון במחלוקת עם הפילוסופים. מדובר בעניין פרשני פנים-יהודי, וככזה רש"ט לא חש שעליו להטיל על עצמו מגבלות מיוחדות. כמו במקרה של פירושו למעמד הר סיני, הוא אמנם מביע התנצלות ואף בקשת כפרה מהאל על שגילה מה שגילה, אולם מדובר בהתנצלות שאין בה כדי לטשטש את הגילוי המפורש. חוסר הנוחות שהיא לכאורה משקפת אינה באה לידי ביטוי ממש בדיוני החושפניים עצמם. קשה להתעלם מהתחושה שהתנצלויותיו של רש"ט על גילוי סודות ואמירותיו בדבר הצורך לשמור על חשאיות נועדו לעיתים לשמש כמעין אצטלה למפרע, שאמורה לטשטש את העובדה שבפועל הוא גילה הרבה יתר מאשר הכמין.

ראוי לעמוד על נקודה נוספת הקשורה לסגנון הכתיבה האוטורי. בעוד שלגבי השקפותיו הכנות של הרמב"ם יכולות ליפול מחלוקות וספקות, ביחס להשקפותיו הכנות של רש"ט המצב שונה לחלוטין. מלומדים וחוקרים שונים אמנם מייחסים לו פרשנות מתונה, עובדה שיש בה לכאורה ללמד שהוא הצליח להסוות היטב את השקפותיו האוטנטיות, אולם אני סבור שקריאה מעמיקה בפירושו, תוך הקפדה לדקדק בניסוחיו, להשוות פרקים, להטות אוזן לרמזים – אינה מותירה ספק לגבי טבען האמתי. רק חוסר מודעות לסגנון הכתיבה האוטורי, קריאה חלושה וארעית בפרקי פירושו, ייחס משמעות מוגזמת להצהרות אקוטוריות, עשויים להוביל לטשטוש נטייתו הרדיקלית. בפועל, רש"ט הינו פרשן רדיקלי לא פחות מאשר נרבוני. מבחינות מסוימות אף ניכר שהוא רציונליסט עקבי ממנו.¹³⁹ ההבדל המרכזי ביניהם

138 לציטוט ראו: א"ה ויס, דור דור ודורשיו, כרך ה, וילנה תרס"ד, עמ' 222.

139 ראו לשם המחשה את גישתם לשמות האל, בתוך ד' פורטי, 'היודע זה הספר', עמ' 197–198.

הוא במידת ההגבלות שכל אחד הטיל על עצמו בבואו להוציא לאור את סודותיו של מורה הנבוכים בסוגיות מסוימות.¹⁴⁰ מכל מקום, הפער בין הקושי לפענח את כוונותיו הכמוסות של הרמב"ם ובין העמידה החד-משמעית על דעותיו הכנות של רש"ט, אינו מפתיע. יצירתו של רש"ט היא פרשנית ובתור שכזו אך טבעי שמטרתה הבסיסית לחשוף ולא להכמין. העובדה כי הוא מאמץ את סגנון הכתיבה האוטורי אינה צריכה להטעות אותנו: בשורה התחתונה, מדובר בפרשן שנכון לחשוף השקפות נועזות. הוא אמנם עושה זאת לעיתים באמצעים מתוחכמים, אך הפרשנות הרדיקלית בעינה עומדת. לצורך חשיפתה הקורא נדרש להשקיע מאמצים אך כשהללו אכן מיושמים, הרציונליזם הקיצוני מתחוויר היטב. היות שרש"ט מאמץ כתיבה אוטורית בעיקר משום כבוד לדרישת הרמב"ם לדיסקרטיות, ולא מתוך יראה מרוממותן ומחשיפתן של עצם הסוגיות הנידונות, כשהוא עסוק בדיונים מקיפים הנוגעים לנושאים רגישים, לא פעם מתגלים סדקים מכוונים, רחבים יותר ורחבים פחות, המאפשרים לקורא להבין היטב את מגמתו האמיתית.

140 נדמה לי שחוסר שימת לב לנקודה זו גרמה לספטימוס לראות ברש"ט 'מיימוני מתון', שבפירושו השתדל למתן ו'לאלף' את הרדיקליות של נרבוני (ספטימוס, 'יצחק עראמה' [לעיל הערה 6], בהתאמה עם '22*—8*—9' [חלק אנגלי]). א' רביצקי כותב שלקריאה הרדיקלית בספר המורה יש אמנם ממשכים במאה החמש עשרה, 'אולם חידושיה מתמעטים והעזתה פוחתת והולכת... דעך גם כוכבה של האינטרפרטציה האוטוריסטית' ('סתרי תורתו' [לעיל הערה 6], עמ' 155). אפיון זה, כבר נוכחנו לדעת, אינו הולם את פירושו של רש"ט.