



The 'Seventh Cause': On Contradictions in Maimonides' "Guide of the Perplexed" / 'הסיבה השביעית': על הסתירות ב'מורה הנבוכים' – עיון מחודש

Author(s): יאיר לורברבוים and Yair Lorberbaum

Source: *Tarbiz* / טב"ר, כרך ס"ט, טבת-אדר תש"ס, ב' תרבי"ז, חוברת &lrn; (טבת-אדר &lrn;), pp. 211-237

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23601264>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tarbiz* / תרבי"ז

'הסיבה השביעית': על הסתירות ב'מורה הנבוכים' – עיון מחודש

מאת

יאיר לורברבוים

א

בחלק הרביעי והאחרון של המבוא ל'מורה הנבוכים',¹ בקטע הקרוי 'הקדמה' (מקדמה) מונה הרמב"ם את שבע 'סבות הסתירה או ההפך הנמצא בספר מן הספרים או בחבור מן החבורים'.² הסיבה החשובה והמפורסמת שבהן היא השביעית. עניינה של הסיבה הזו – כך מבינים מרבית פרשניו הקלסיים והמודרניים של ה'מורה' – הוא סתירות מכוונות שנועדו להסתיר את דעתו האמתית של המחבר מפני ההמון. את הסיבה הזו מייחס הרמב"ם לחיבורו. ואכן הוא 'עמד בדיבורו' – בעניינים רבים שה'מורה' נוגע בהם מצויות התבטאויות סותרות, היצרות אצל הקורא תחושת חוסר מוצא ומונעות ממנו לא רק את הבנת העניין הנדון אלא גם את הבנתן של סוגיות גובלות.³

* אני מודה למורי ולחברי על הערותיהם המועילות והמחכימות: ארי אקרמן, פרופ' תגי בן שמאי, פרופ' משה הלברסל, פרופ' זאב הרי, אלון חסיד, דרור ינון, ד"ר שלמה נאה, פרופ' שרה סטרומזה, פרופ' יוסי שטרן, פרופ' דוד שץ וד"ר עדיאל שרמר.

1 כותרת המבוא ל'מורה הנבוכים', במהדורת מונק ויואל וכן במהדורת אבן שמואל לתרגומו של שמואל אבן תיבון (לציונים הביבליוגרפיים ראה ההערה הבאה) היא פתיחה לחלק א, ברם מתוכנו ברור כי זו פתיחה לחיבור כולו, ראה: מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגם מערבית לעברית והוסיף הערות ומפתחות מיכאל שורץ, חלק ראשון, תל אביב תשנ"ו, עמ' 4, הערה 15. המונח מבוא הוא שלי, והוא מציין את כל ארבעת החלקים הקודמים לחלק א, פרק א. את המונח פתיחה ייחד הרמב"ם לחלק השני של המבוא ל'מורה הנבוכים' ואילו המונח הקדמה הוא כותרת החלק הרביעי.

2 מורה הנבוכים, הקדמה (לחלק א), בתרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשמ"ח, עמ' טו. כל הציטוטים וההפניות להלן הם ממהדורה זו ואלה. אף על פי שמצוי בידינו היום תרגומו החדש – המדויק והקריא יותר – של שורץ לחלק א של 'מורה הנבוכים' (ראה לעיל הערה 1), העדפתי את תרגומו של אבן תיבון שכן הייתה (ועדיין יש) לו השפעה על פרשני 'מורה הנבוכים', הקלסיים והמודרניים, שדבריהם נדונים הרבה לאורך המאמר. יחד עם זאת נזקקתי (בעיקר בסעיף ג וכן בהערות השוליים) גם לתרגומו של שורץ ולתרגומו של קאפח. המובאות מן המקור הערבי הן מן המהדורה הרו"לשונית של י' קאפח (א–ג, ירושלים תשל"ב), ומתוך: דלאלה' אלאחירין לרבנו משה בן מימון, מהדורת ש' מונק וי' יואל, ירושלים תרצ"א.

3 וכך כותב ר' מאיר בן טודרוס הלוי מטולדו על אודות 'מורה הנבוכים': 'פעם להשמאל ופעם להימין [...] אבינה כי תהפוכות בקרבה', ראה איגרתו אל הרמב"ן: אגרות המורה, בעריכת ד' אטסענואסער, פיורדא [Fürth] 1846, עמ' 26; ציון אצל: א"ל מוצקין, 'על האינטרפרטציה של הרמב"ם', עיון, כח (תשל"ח), עמ' 187, הערה 3.

[תרביץ – רבעון למדעי היהדות, כרך סט, חוברת ב (תש"ס)]

בעיית הסתירות מצטרפת למכשולים מכוונים אחרים המצוינים ב'פתיחה'. הפיזור שנקט הרמב"ם לגבי נושאי דיונו, פיצול עניין בין פרקים שונים ולעיתים בין חלקים שונים של החיבור, בריחתו לעתים מדיון שיטתי וממצה, המעברים הבלתי צפויים מנושא לנושא וערפול הדיון – כל אלה עשויים לתסכל את הלומד ולרפות את ידיו. וכאילו כדי להקדים תרופה למכה מצהיר הרמב"ם בפתיחה לחיבור על אופיו ה'מביך': 'ולא יבקש ממני המשכיל ולא ייחל, שאני – כשאזכור ענין מן הענינים – שאשלימהו'. הוא מעיר כי הוא יכתוב את דבריו בראשי פרקים,⁴ ברם 'ואפלו הראשים ההם', הוא מוסיף, 'אינם במאמר הזה מסדרים, ולא זה אחר זה, אבל מפורים ומערבים בענינים אחרים ממה שנבקש לבארו'.⁵

ב'פתיחה' מכין אפוא הרמב"ם את הקורא לקראת חיבור 'בלתי שיטתי', ואילו בהמשך, ב'הקדמה', הוא מכין אותו לקראת חיבור רצוף סתירות. פרשנים רבים סבורים כי דבריו ב'הקדמה', ובמיוחד בעניין הסיבה השביעית, הם המפתח להתרת הסתירות ב'מורה הנבוכים' ולחשיפת שכבתו הנסתרת. ואולם אף על פי שהדברים מצוטטים לרוב על ידי פרשני 'מורה' וחוקריו, מעטים מהם, אם בכלל, טרחו לעיין בהם באופן מדויק ולחצוץ להם פירוש יסודי. הגם שלשון הדברים רחוקה מלהיות חד־משמעית, כמעט הכול ייחסו להם את המשמעות שנזכרה למעלה.

בדברי להלן אציג קריאה אחרת של דברי הרמב"ם בעניין הסתירות המכוונות והטעמים העומדים ביסודן. קריאה זו עשויה לשפוך אור חדש על משמעותן ותכליתן של הסתירות ב'מורה הנבוכים' ובתוך כך גם על ההשקפות הפילוסופיות והתאולוגיות המשוקעות בו. קריאתי תתבסס בעיקר על ניתוח מדויק של לשון הרמב"ם והיא תוצע על רקע מובנו הרווח בקרב פרשני 'מורה הנבוכים' לדורותיהם. בהמשך אצביע על הקשר בין טעמיו של הרמב"ם לכתיבה באמצעות סתירות לבין הטעמים שבגינם הוא נוקט סגנון כתיבה תמציתי, מערפל ומעלים.

ב

כדי להסביר את טיבן של הסתירות ב'מורה הנבוכים' מקדים הרמב"ם דיון שיטתי ובו הוא מונה כאמור את גורמי הסתירות בחיבורים שונים, תוך שהוא מדגים כל גורם (סיבה) באמצעות קורפוס או סוגה ספרותיים, בדרך כלל מן המסורת היהודית.⁶ עיקר תכליתה של 'הקדמה' זו היא הקביעה הבאה לקראת סופה: 'ואמנם אשר ימצא במאמר הזה מן החלוקה – הוא לפי הסבה החמישית והסבה

4 בין השאר בעקבות משנת חגיגה ב, א ובבלי, חגיגה יג ע"א; וראה: ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, 'ירושלים תשנ"ו', עמ' 39–109.

5 מורה הנבוכים, פתיחה, עמ' ה-ו.

6 עניין הראוי למחקר עצמאי הוא סיבות הסתירה שהרמב"ם מייחס למקורות הספרותיים של המסורת היהודית: ספרי הנביאים, משנה ובריייתות, תלמוד, מדרשות ואגדות. ייתכן כי אחת ממטרות הדיון בסיבות הסתירה היא לסלק סתירות של ממש מן הקורפוסים הספרותיים המסוכתים של המסורת היהודית. סתירות ממשיות (היינו מן הסיבה השישית) מייחס הרמב"ם רק ל'מדרשות' ול'הגדות'. הוא ממשיך בכך את מסורת הגאונים שלפיה 'אין מקשין בהגדה'; ראה: שורץ (לעיל הערה 1), עמ' 16–17, הערה 95, וראה גם להלן בהערה 8 ואכמ"ל.

השביעית.⁷ ודע זה, והבן אמתתו, וזכרהו מאד, שלא תתערב [תתחיר]⁸ בקצת פרקיו.⁹ קשה להפריז בחשיבותה של הערה זו.¹⁰ מעידה עליה הלשון המדריכה של הרמב"ם, שהיא ייחודית ב'מורה הנבוכים' כולו.¹¹

הסיבה החמישית היא פדגוגית-דידקטית, עניינה 'צרך הלמוד וההבנה. והוא שיהיה ענין סתום קשה לצירו, יצטרך לזכרו או ללקחו הקדמה בבאור ענין קל הציור, צריך שיקדם בלמוד לפני הראשון ההוא [...] ויצטרך המלמד שיקל בהבנת הענין ההוא הראשון על איזה דרך שיוזמן ובעיון גס, ולא ידקדק באמתתו, אבל ינח כפי דמיון השומע, עד שיובן מה שיצצה בו עתה להבינו, ואחר כן ידקדק בעיון הענין הסתום ההוא ותבאר אמתתו במקום הנאות לו'. סתירה מן הסיבה הזו רווחת לפי הרמב"ם בספרי הפילוסופים האמתיים מהם' ולא עוררה עניין מיוחד אצל פרשני 'מורה הנבוכים'.¹² לא כן הסתירה מן הסיבה האחרת, זו השביעית.

'והסיבה השביעית –', כותב הרמב"ם, 'צרך הדברים בענינים עמקים מאד, יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצתם; ופעמים יביא הצרך, כפי אמירה אחת, להמשך הדברים בה כפי

7 קאפח מציין כמה כתבי יד שלפיהם הנוסח הוא: 'החמישית והששית (!) והשביעית', ראה: קאפח (לעיל הערה 2), עמ' כא, הערה 28; ראה גם: שורץ (לעיל הערה 1), עמ' 17 הערה 96. הניתוח להלן יתבסס על נוסח הפנים בכל המהדורות והתרגומים (מונק, אבן תיבון, קאפח, שורץ, פינס ואחרים). לקמן (הערה 64) אתייחס לאפשרות שהנוסח המקורי כולל את הסיבה השישית.

8 שורץ מתרגם את לשון ההדרכה הזו באופן מדויק יותר: 'דע זה והבינהו לאמתו והתעמק בו מאד שלא יביכו אותך כמה מפרקיו' ('פאעלם ד'לך ותחקה ותזכרה ג'דה כי לא תתחיר פי בעץ' פצולהא'; שורץ [לעיל הערה 1], עמ' 17. הדגשה שלי – י"ל). ושם אין זה מקרה שהרמב"ם עושה כאן שימוש מדויק במונח (תתחיר) המופיע בכותרת ספרו ('לזה נקרא המאמר הזה מורה הנבוכים', 'דלאלה' אלחאירין' [לעיל הערה 2], פתיחה, עמ' ה; וראה שורץ [שם], עמ' 6, הערה 32), כאילו ביקש לרמוז בכך על הניגוד שבין מסרתו המוצהרת של החיבור לבין אופן כתיבתו. מורה הנבוכים, עמ' יח.

9 הגם שהערה זו היא תורף ההקדמה, הרי שורות ספורות קודם לכן הרמב"ם כותב כי 'הסתירה או ההפך הנראה בפשוטו של ענין בקצת מקומות מספרי הנבואה כלם הוא – כפי הסבה השלישית והרביעית. ואל זה הענין הובאה ההקדמה הזאת פלה' (הקדמה, עמ' יז). הסיבה הרביעית היא 'תנאי שלא פרש במקומו [...] ותראה סתירה בדבר, ואין שם סתירה', והסיבה השלישית היא ניגוד בין שני ענינים שמוכנו של האחד הוא לפי פשוטו ושל האחר – משל, ברם הוא מתפרש לפי פשוטו ומבלי שמייחסים לו 'תוך'. הערה זו היא סניף לדברי הרמב"ם ב'פתיחה', שלפיהם מטרה מרכזית של החיבור היא: 'באור משלים סתומים מאד, שבאו בספרי הנביאים ולא פרש שהם משל, אבל יראה לסכל ולנבלה, שהם כפשוטם ואין תוך בהם, וכשיתבונן בהם היודע באמת ויקחם על פשוטיהם, תתחדש לו גם כן מבוכה גדולה; וכשנבאר המשל ההוא או נעורר על היותו משל, ימלט וינצל מן המבוכה ההיא' (עמ' ה). יחד עם זאת ברור כי ככל שדבריו ב'הקדמה' נוגעים למתודולוגיה שלפיה יש לעיין בחיבורו ולפרשו, להערה בענין הסיבה החמישית והסיבה השביעית חשיבות ראשונה במעלה. כך על כל פנים התייחסו אליה כל פרשניו של 'מורה הנבוכים', קדמונים כמודרניים (ראה להלן). ואכן בעוד דברי הרמב"ם בענין הסיבה השלישית אינם אלא חזרה על דברים שכתב קודם לכן ב'פתיחה', הרי הערתו בענין הסיבה החמישית ובמיוחד השביעית היא חידוש של ההקדמה. יושם אל לב כי יש קרבה בין הסתירה מן הסיבה הרביעית לבין הסיבה החמישית (על הסיבה הזו ראה מיד להלן). כפי שנראה להלן (סעיף ו) יש כנראה זיקה גם בין הסיבה השלישית ובין הסיבה השביעית.

11 להשוואה ללשונות מדריכות אחרות ב'מורה הנבוכים' ראה: שורץ (לעיל הערה 1), עמ' 217.

12 לדוגמאות לסתירה מן הסיבה החמישית ב'מורה הנבוכים' ראה: יוסף אבן כספי, עמודי כסף: שלושה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א (ד"צ), עמ' 6, ובדברי אשר קרשקש על אתר. השווה: H.A. Davidson, 'Maimonides' Secret Position on Creation', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge Mass. 1979, pp. 17

הנחת הקדמה אחת, ויביא הצרך במקום אחר להמשך הדברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה.¹³ כפי שכבר ציינתי לעיל, מרבית הפרשנים סבורים כי עניינה של הסיבה הזו הוא בסתירות מכוונות שמטרתן להסתיר את דעתו האמתית של המחבר מפני ההמון. המחבר, ולענייננו: הרמב"ם ב'מורה הנבוכים', מבטא את דעתו האמתית על עניין מסוים – בדרך כלל עניין פילוסופי אוטורי – וממהר להסתירה על ידי דעה סותרת, לעתים בסמיכות למקום שבו הביע את דעתו האמתית, לרוב בפרק או אף בחלק אחר, מוקדמים או מאוחרים.

ועוד, לפי קריאה זו הרמב"ם אינו מסתפק בהסתרה על ידי סתירה, הוא גם מבקש להסתיר ולעמעם את מקום הסתירה, שכן 'צריך', הוא כותב מיד בהמשך, 'שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם', ולכן 'עשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד'.¹⁴ הסיבה השביעית משכללת אפוא מנגנון הסתרה כפול: (א) הסתרת הדעה האמתית על ידי הבעת דעה סותרת ומוטעית (הרווחת בדרך כלל אצל ההמון או מתאימה לו); (ב) הסתרת עצם קיומה של הסתירה על ידי מנגנוני טשטוש וערפול – אלה עשויים לכלול: ביטוי חוזר ונשנה של הדעה הסותרת, המוטעית (והמטעה) בעוד הדעה האמתית מובעת רק פעם אחת; הדעה הסותרת המוטעית מובעת בהבלטה ובהטעמה בעוד הדעה האמתית מבוטאת בהבלעה ובחשף; פיזור הדעות הסותרות בין פרקים ואולי אף בין חלקים שונים של המאמר (את הקריאה הזו של הסיבה השביעית אכנה להלן הקריאה המקובלת).

הסיבה השביעית הרבתה להעסיק את פרשני הרמב"ם – מודרניים וכן קלסיים; רדיקלים אך גם הרמוניסטים – הכול ראו בה, ובצדק, כעין הודאת בעל דין בקיומן של סתירות מכוונות ב'מורה הנבוכים'. יתר על כן, רבים מהם סבורים כי נועד לה תפקיד מתודולוגי ראשון במעלה לחשיפת השקפותיו של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים'. ביטוי מפותח ומגובש של גישה זו לסתירות ב'מורה הנבוכים' – תוך הדגשת תפקידן ההרמנויטי – מצוי במסותיו רבות ההשפעה של לאו שטראוס.¹⁵

לפי שטראוס, הרמב"ם מאמץ ב'מורה הנבוכים' את מדיניות הכתיבה המעלימה של המקרא. ואולם בעוד דרכם של הכתובים לכבוש את 'סודות החכמה האלוהית' (מעשה בראשית ומעשה מרכבה) באמצעות דיבור במשלים (לשון פרבולית), הרי הרמב"ם, הוא קובע, בחר ב'אמנות כתיבה' אחרת; במקום 'שנהיה מחליפים איש באיש ממין אחד' (=את המשל המקראי במשל אחר שנועד לבאר אותו)¹⁶ נוקט הרמב"ם את דרך ההסתרה על ידי סתירה, שגם אותה הוא ממליץ

13 מורה הנבוכים, הקדמה, עמ' טז.

14 שם.

15 L. Strauss, 'The Literary Character of *The Guide of the Perplexed*', *idem, Persecution and the Art of Writing*, Glencoe Ill. 1952, pp. 68-70; *idem*, 'How to Begin to Read *The Guide of the Perplexed*', *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, Introduction, pp. xi-lvi. על השפעתו של שטראוס על מחקר הרמב"ם בכלל ובעניין הסתירות המכוונות בפרט ראה: א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה' (תשמ"ו), עמ' 23-69, בעמ' 41. לחיבורים אחרים של שטראוס על הרמב"ם ראה שם, הערה 66.

16 ראה: מורה הנבוכים, הקדמה, עמ' ח, שם מסביר הרמב"ם מדוע חזר בו מכוונתו לכתוב את 'ספר הנבואה' ואת 'ספר ההשוואה' – פירושו לספרי הנביאים ולמדרשי חז"ל (ראה הקדמה לפרק חלק, עיקר ז).

להחביא ולטשטש.¹⁷ המניע להסתרה – הן של המקרא והן של הרמב"ם – הוא חברתי פוליטי: הסתרת תכנים 'מסוכנים' מפני ההמון. בסיבה השביעית נעוץ לדעת שטראוס טיבו האוטורי של 'מורה הנבוכים',¹⁸ ועליה ניתן לבסס כלל גדול לחשיפת סודותיו. את הסתירות שבחיבור אין לפשר או לפטור כהתבטאויות צדדיות או זניחות ובוודאי שאין להתעלם מהן. להפך, חובתו של פרשן 'מורה הנבוכים' לתור אחריהן ולחשוף אותן, ולהחליט בכל עניין איזו משתי העמדות הסותרות נחשבה על ידי הרמב"ם כאמתית ואיזו עמדה שימשה בידי כלי להסתרת האמת.¹⁹ לפי קריאה זו הסיבה המשמשת ב'מורה הנבוכים' כאמצעי להסתרת השקפות מפני ההמון, הופכת – אצל הקורא המיומן – לאמצעי העיקרי, שהוא טכני באופיו, לחשיפת שכבתו הסודית של החיבור. בעוד שאר דרכי ההעלמה המשמשים את הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' – ערפול, ראשי פרקים, לשון מטפורית ומצועפת וכיוצא באלה²⁰ – 'מאלצים את התלמיד המיומן לנחש את השקפתיו האמתיות, הרי הסתירות', מטעים שטראוס, 'מציעות לו אותן באופן גלוי באחד משני צדדי הסתירה'. יתר על כן, בעוד אמצעי ההסתרה האחרים אינם כופים את המעיין לקרוא 'בין השורות', הרי הסתירות, מדגיש שטראוס, כשהן נחשפות, מאלצות אותו לעשות מאמץ ולגלות את האמת הנסתרת.²¹

קשה להפריז בחשיבותה של הסיבה השביעית אליבא דשטראוס. דברי הרמב"ם בעניין סיבת הסתירה הזו, לפי הקריאה שתוארה כאן, הם עוגן טקסטואלי מרכזי לטענתו בדבר מדיניות

17 שטראוס, אופיו הספרותי של 'מורה הנבוכים' (לעיל הערה 15), עמ' 68.

18 וכך כותב שטראוס: 'Maimonides teaches the truth not plainly, but secretly; i.e. he reveals the truth to those learned men who are able to understand by themselves and at the same time he hides it from the vulgar. There probably is no better way of hiding the truth than to contradict it. Consequently, Maimonides makes contradictory statements about all important subjects; he reveals the truth by stating it and hides it by contradicting it' (שם, עמ' 73–74). מדיניות כתיבה זו מייחס שטראוס גם לאלפראבי. את הסתירות שבכתבי פילוסוף זה, ש'אחרי אריסטו הוא הפילוסוף שהיה נכבד על הרמב"ם ביותר' (וכדברי ש' פינס, 'מקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים', הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 122) הוא הסביר באמצעות הטעם החברתי הפוליטי בלבד. לגישתו נודעה השפעה מכרעת על מרבית חוקרי אלפראבי ופרשניו, ראה: M. Galston, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Al-Farabi*, Princeton 1991.

19 לסקירת דרכי ההסתרה שנקט הרמב"ם ראה שטראוס (שם), עמ' 69–70. שטראוס סבור כי את עמדותיו הסותרות של הרמב"ם ניתן להעמיד על הניגוד שבין דברים המבוססים על התבונה לבין התבטאויות המבוססות על הדמיון. לטעמו קריטריון חשוב לזיהוי השקפתו האמתית הוא נדירות הדברים. כהדגמה לעיקרון זה אצל הרמב"ם מביא שטראוס את העיקר תחיית המתים, המוזכר רק בשני פסוקים בספר דניאל; ראה: שם, עמ' 73. לדידו זהו עיקרון הרמנויטי כללי והוא עושה בו שימוש גם כשמחבר אינו מציין במפורש כי הוא סותר את עצמו, ראה בספרו (שם), עמ' 177; וכן: 'י' כהן, תבונה ותמורה: פנים בחקר הפילוסופיה היהודית לתולדותיה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 301. ראה לעיל ליד ציון הערה 5 ובהפניה שבהערה זו.

20 וכך, בסגנון חדור פתוס, כותב שטראוס: 'Contradictions are the Axis of the Guide. They show in the most convincing manner that the actual teaching of that book is sealed and at the same time reveal the way of unsealing it. While the other devices used by Maimonides compel the reader to guess the true teaching, the contradictions offer him the true teachings quite openly in either of the two contradictory statements. Moreover, while the other devices do not by themselves force readers to look beneath the surface [...] the contradictions, once they are discovered, compel them to take pains to find out the actual teaching' (שטראוס, אופיו הספרותי של 'מורה הנבוכים' [לעיל הערה 15], עמ' 74).

הכתיבה האוטוטרית מטעמים תאולוגיים-פוליטיים, המושתתת על סתירות מכוונות. את התפיסה ההרמנויטית הזו הוא מחיל כידוע לא רק על 'מורה הנבוכים' אלא גם על המסורת הפילוסופית בכלל.²²

חוקרים רבים אימצו את דברי שטראוס על אודות הסיבה השביעית ויישמו את המתודולוגיה הפרשנית שהפיק ממנה.²³ החשוב שבהם הוא שלמה פינס.²⁴ דוגמה חשובה ליישומה של גישתו זו של שטראוס היא הוויכוח שניהלו לורנס קפלן, הרברט דוידסון וזאב הרוי על אודות עמדתו הסודית של הרמב"ם בשאלת הנבואה ובשאלת חידוש העולם או קדמותו וביזקות שביניהן.²⁵ גם חוקרים שלא נטו אחרי מכלול דרכו הפרשנית של שטראוס בכתבי הרמב"ם קיבלו את גישתו לסתירות המכוונות ב'מורה הנבוכים'. חוקרים אלה – המאופיינים בדרך כלל כהרמנויסטים – ציינו מתוך הסכמה את גישתו דרך הילוכם, אך מבלי שיעשו בה שימוש הלכה למעשה.²⁶

22 שטראוס מעיר כי מחברים, מטעמים ידועים, לא יצהירו במפורש על כך שהם מסתירים את השקפותיהם ההטרודוקסיות, ולכן אין לצפות כי המתודולוגיה הפרשנית שעליה הוא ממליץ תקבל ביטוי מפורש בכתבי פילוסופים (לכל היותר ניתן למצוא לה רמזים בלבד), ראה מאמרו הקלסי 'Persecution and the Art of Writing' בספרו (לעיל הערה 15), במיוחד בעמ' 30–31. דווקא בשל כך דברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית – לפי הקריאה הרווחת כבר מימי הביניים (ראה להלן), קריאה ששטראוס העמיק ופיתח – הם כל כך חשובים מבחינתו. אליהם הוא מתכוון כנראה בכתבו: 'In some cases we possess even explicit evidence proving that the author has indicated his views on the most important subjects only between the lines'. 'Such statements, however, do not usually occur in the preface or other very conspicuous place. Some of them even cannot be noticed, let alone understood, so long as we confine ourselves to the view of persecution and the attitude toward freedom of speech and candor which have become prevalent during the last three hundred years' (שם, עמ' 32). גישתו של שטראוס ל'מורה הנבוכים' עיצבה במידה רבה את גישתו לפילוסופיה בכלל; ראה: י' כהן (לעיל הערה 19), עמ' 235–294, וראה גם K.H. Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Staruss*, New York 1996.

23 מעניין לציין כי שטראוס הרבה לעסוק בשאלות הנוגעות בסכניקות הכתיבה של הרמב"ם ובתוך כך במתודולוגיה של חקר כתביו והגותו. לעומת זאת הוא מיעט לעסוק בהשקפותיו הפילוסופיות והתאולוגיות והסתפק ברמיזה בלבד.

24 ראה במיוחד: פינס (לעיל הערה 18), עמ' 103–173; וכן: S. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge', *According to Al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides*, טברסקי (לעיל הערה 12), עמ' 83–109. המחקרים המאמצים את גישתו של שטראוס הם רבים ולא אמנה כאן את כולם, אציין רק את L.B. Berman, 'Maimonides on the Fall of Man', *AJS Review*, 6 (1981), pp. 1–16; 'ד' הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה נבוכים חלק א פרק א', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 5–23 – הרוי מתבסס על דברי שטראוס בעניין הפרקים הלוקסיקוגרפיים בחלקו הראשון של 'מורה הנבוכים', ראה: שטראוס, כיצד להתחיל ללמוד את 'מורה הנבוכים' (לעיל הערה 15), עמ' xxvii–xxvi.

25 ראה: L. Kaplan, 'Maimonides on the Miraculous Element of Prophecy', *HTR*, 70 (1977), pp. 233–256; Z.W. Harvey, 'A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle', *HTR*, 74 (1981), pp. 287–301; עמ' 16–40; חשוב לציין כי חוקרים אלה לא אימצו את מכלול דבריו של שטראוס לגבי הסיבה השביעית. הכול סבורים כי עניינה אכן בהסתרה (על ידי סתירה) מפני ההמון, ואולם הם לא קיבלו את ההנגדה, שייחס שטראוס לרמב"ם, בין הפילוסופיה האריסטוטלית לבין תורת משה. ראה למשל: הרוי (שם), הערה 41 ובנסמן שם; ודוידסון (שם), השולל את הגישה הפרשנית הרדיקלית ל'מורה הנבוכים' (המזהה את הרמב"ם עם הפילוסופיה האריסטוטלית). גישה זו מופרכת לדעתו בסוגיה זו על ידי 'הלוגיקה של הסתירות' עצמה, ראה עמ' 39–40 במאמרו. יחד עם זאת ייתכן שחוקרים אלה הושפעו גם (או בעיקר) מפרשנים ימי ביניים, בעיקר מאבן כספי, שנקט דרך דומה, ראה להלן הערה 30.

26 חוקרים אלה לא תמיד מזכירים את מסותיו של שטראוס, ברם אין ספק כי הערותיהם בענין הסתירות מושפעות

גישה זו לסתירה מן הסיבה השביעית איננה ייחודית למחקר המודרני; נקטו אותה או את חלקה, במידה משתנה של עקיבות והחלטיות, מרבית פרשניו הקדמונים של 'מורה הנבוכים'.²⁷ שמואל אבן תיבון, מתרגמו הראשון של החיבור לעברית וכנראה גם ראשון פרשניו, ראה את הכתיבה בסתירות כאמצעי הסתרה מפני ההמון והוא אף עמד על חשיבותה המתודולוגית: 'המאמרים המסתתרים הנאמרים בוולתו מן הענינים [...] יסתור קצתם לקצתם [...] אך כלם בענין שיוכל המעיין בהם להכיר מה שיתחייב שיוכר ויתקיים מהם, והם אשר נאמרו על האמת, ואשר מהם נאמרו לצורך ההסתר, פן יתישב גלוי הבאור במה שלא יתכן לבאר בו'.²⁸ גישה רדיקלית דומה נקטו זרחיה בן שאלתיאל חן,²⁹ נרבוני ואבן כספי, שהדגישו גם הם את חשיבותן של הסתירות לחשיפת סודותיו של 'מורה הנבוכים'.³⁰ פרשנים קדמונים אחרים שנטו לגישה הרמוניסטית לא אימצו אמנם את הסיבה השביעית ככלי הרמוניטי לפרשנות 'מורה הנבוכים', אולם גם הם סברו כי תכלית הכתיבה בסתירות היא הסתרת השקפות מפני ההמון. לקטגוריה זו שייכים למשל ר' יום-טוב אל אשכילי (הריטב"א), שם טוב, אפודי ובמיוחד אברבנאל.³¹

- מחן. ראה דרך משל: A. Hyman, 'Interpreting Maimonides', J.A. Buijs (ed.), *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Indiana 1988, p. 22; וראה גם: ח' כשר, 'אמנות הכתיבה ב"מורה הנבוכים"', דעת, 37 [מחקרים על הרמב"ם לזכרו של פרופ' יעקב לוינגר] (תשנ"ו), עמ' 63–64. לדיון נרחב בגישותיהן של האסכולות השונות ראה: רביצקי (לעיל הערה 15). רביצקי סבור כי פרשנות הרמוניסטית איננה מעמידה את הסתירה במקד הפרשנות של 'מורה הנבוכים' (ראה שם, עמ' 32–33). הוא מסתמך בין השאר על דברי ר' משה בן שמואל אבן תיבון, המובאים אצל Z. Diesendruck, 'Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence', *HUCA*, 11 (1936), pp. 363–365. ואולם הגם שפרשן הרמוניסט בן זמננו נוטה למעט את דמותן של הסתירות ב'מורה הנבוכים' הוא אינו יכול להתעלם מהן לחלוטין; גם הוא – כנראה בשל השפעת שטראוס – יביא אותן בחשבון בשיקולי פרשנותו, ראה למשל: דוידסון (לעיל הערה 12). יחד עם זאת יש פרשנים חשובים שהתעלמו (או שלא התייחסו) לדברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית. כך למשל צ"ה וולפסון ו"י גוטמן, שעיקר מפעלם הפרשני קדם לשטראוס. על גישתו הרמוניסטית של וולפסון ראה: כהן (לעיל הערה 19), עמ' 101–115; ולגבי גישתו הפרשנית של גוטמן ראה: שם, עמ' 210–212. על יחסו של גוטמן לשטראוס ראה בחיבורו: הפילוסופיה של היהדות מקדמת ימיה ועד לדורות האחרונים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 394, הערה 3476.
- 27 ראה על כך בהרחבה: א' רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה נבוכים', דעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 19–46; הנ"ל, סתרי תורתו של מורה הנבוכים (לעיל הערה 15).
- 28 ראה: דיונדרוק (לעיל הערה 26), עמ' 362; רביצקי (לעיל הערה 15), עמ' 26.
- 29 ראה איגרתו להלל בן שמואל, אוצר נחמד, ב (תר"ז), עמ' 137, וראה: רביצקי (שם), עמ' 27.
- 30 ראה בפירושו של נרבוני ל'מורה הנבוכים', ג, יג, שלושה קדמוני מפרשי המורה (לעיל הערה 12), דף נב ע"א. נרבוני מטעים שם כי יש לזהות את השקפותיו של הרמב"ם עם האמת הפילוסופית, שהיא לידו האריסטוטלית; וראה: אבן כספי (שם), עמ' 10; וכן: רביצקי (לעיל הערה 15), עמ' 30–31, הערות 18, 21, 32. פרשנות דומה מצויה אצל אברהם אבולעפיה, ראה: ספר חיי הנפש, כ"י מינכן 408, דף ע"א–ע"ב ע"א. וראה: A. Altmann, 'Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik', *MGWJ*, 80 (1936), p. 311, n. 20 idem, 'Maimonides' Attitude towards Jewish Mysticism', A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German-Jewish Scholarship*, Detroit 1981, p. 203, n. 20. סבור שמטרת הסתירות לפי הרמב"ם היא להסתיר סודות מפני ההמון, ואולם לפי תפיסתו הן אינרנטיות לסוד המיסטי שהוא פרדוקסלי במהותו. על דברי אבולעפיה ראה גם: מ' אידל, 'כתיב ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 193; ובעקבותיו: רביצקי (שם), עמ' 36–37.
- 31 ר' יום טוב אל אשכילי (הריטב"א), הנוטה לגישה הרמוניסטית בדרך כלל, כותב בחיבורו 'ספר הויכרון' כדלקמן: 'כלל גדול הוא אצל חוקר הסודות, שיביאו בהם פעמים רבות דברים סותרים זה לזה, בין בכתובים בין בדברי חכמים ו"ל, וכל אשר יגדל הסוד צריך להעלימו, ימעטו הדברים בו על דרך האמת וירבו נגדו' (ספר הויכרון,

למיטב ידיעתי החוקר היחיד שביקר בנקודה זו את הפרשנים הקלסיים ובעיקר את שטראוס ואת החוקרים שפסעו בעקבותיו היה מרווין פוקס. במאמר שפרסם לראשונה לפני כשלוש עשרה שנה הוא הציע גישה אחרת לתופעת הסתירות ב'מורה הנבוכים', הקרובה במידת מה לגישה שתוצע להלן. ואולם דבריו לוקים בחסר וביתר, ובעיקר: נימוקיו והמסגרת המושגית שעליה השתית את הצעתו אינם משכנעים.³²

ג

האומנם מחזיק הרמב"ם בכל מה שפרשניו, קדמונים כמודרניים, מייחסים לו? האמנם מטרת הכתיבה באמצעות סתירות היא להסתיר את דעתו מפני ההמון? האמנם הסתירות הן המפתח לזיהוי השקפותיו הנסתרות של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים'? דומני כי קריאה זהירה של לשון הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית מלמדת כי מובנה הוא שונה בתכלית. נפנה לדברי הרמב"ם גופם; לשון המקור הערבי הוא כדלקמן:

ירושלים תשמ"ג, עמ' סח; וראה: רביצקי [לעיל הערה 15], הערה 10. אל אשבילי איננו מזכיר במפורש את הרמב"ם, ברם הסיבה השביעית עומדת ללא ספק ברקע דבריו. ראה גם דברי החכם האנונימי המובאים על ידי רביצקי (שם), עמ' 28; שם טוב, בפירושו ל'מורה הנבוכים', כותב: 'סבה זו לסתירה צורך הדברים בענינים עמוקים מאד, יצטרך להעלים קצת עניניהם ולגלות קצת ופעמים יביא הצורך כפי אמירה אחת להמשך הדברים [...] ובמקום אחר יביא הקדמה אחרת, סותרת לראשונה כפי האמת [...] והאחד מהם כפי ההמון [...] (ספר מורה נבוכים להרב רבנו משה בן מימון, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון ז"ל, עם ארבעה פירושים, אפודי, שם טוב, נ' קרשקש, אברבנאל, ירושלים תש"ך [ורשא תרל"ב], דף י"ב-יא ע"א); אפודי נוקט דרך דומה: 'ופעמים יביא הצורך כפי האמירה אחת, ר"ל כפי ההכרח יצטרך בעל הספר שיניח הקדמה אחת בעבור ההמון, ובמקום אחר יניח הקדמה אחרת סותרת לראשונה כפי האמת והחכמים הנבונים' (שם, י"ב); גם אברבנאל (ההרמוניסט מכולם) מפרש באופן זה את הסיבה השביעית. על הערת הרמב"ם לגבי אפשרות מציאותה של הסיבה השביעית בספרי הנביאים, שלפיה 'יש בו מקום עיון וחקירה', הוא מעיר: 'אמר זה לפי ששם היות שבתורתנו הקדושה לא היה ראוי שיכתבו הדברים כי אם כפי אמתתם ולא על צד העלם והתחבולה, הנה מצד אחר אינו בלתי ראוי שיכתבו דברים בתורה על צד ההראות וזולת אמתתם כדי להפחיד האנשים החטאים בנפשותם' (שם, יא ע"ב; מעניין לציין כי יהודה אבן שמואל, בפירושו ל'מורה הנבוכים', מאמץ את דברי אברבנאל בעניין הסיבה השביעית, ראה: ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון בצירוף מבואות, הגהות, הערות ומראי מקומות, ועם פירוש מאת יהודה אבן שמואל, חלק ראשון (א), תל אביב תרצ"ה, עמ' 37).

M. Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, 32 Chicago and London 1990, pp. 67-90 (= 'A New View of Maimonides' Method of Contradictions', *Annual of Bar-Ilan University* (Moshe Schwarz Memorial Volume), 22-23 [1987], pp. 19-43) פוקס לא הציע פרשנות של ממש לדברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית והסתפק בקביעה שדבריו עמומים. פרשנותו לתופעת הסתירות ב'מורה הנבוכים' מבוססת על הטענה שהרמב"ם איננו מייחס לחיבורו סתירות במובן החמור אלא רק היעדר עקיבות, ובכך ניטל עוקצן. הוא סומך פרשנות זו על מופעו של המונח חילוף (אכ'תלאף), המשמש כאן את הרמב"ם (במקום המונח סתירות או ניגודים, תנאק' או תצ'אד), וכן על דוגמאות מ'מורה הנבוכים' שהוא מוצא בהן אי-עקיבות ולא סתירות לוגיות. דבריו אינם משכנעים, הן בשל הדוגמאות הרופפות, הן בשל התעלמותו ממקרים רבים ב'מורה הנבוכים' שבהם קשה להתחמק מסתירות של ממש (לדוגמאות ראה המאמרים המצוינים לעיל בהערות 25-26). אחרי הכול, הרמב"ם מייחס לחיבורו את דבריו בעניין הסיבה השביעית ושם הוא מציין במפורש סתירות במובן החמור.

ואלסבב אלסאבע, צ'רורה' אלכלאם פי אמור גאמצ'ה' ג'דא
 ינבגי אכ'פא בעץ' מעאניהא ואט'האר בעץ',
 פקד תדעו אלצ'רורה' בחסב קולה' מא
 ליג'רי אלכלאם פיהא עלי תקריר מקדמה' מא,
 5 ותדעו אלצ'רורה' פי מוצ'ע אכ'ר
 ליג'רי אלכלאם פיהא עלי תקריר מקדמה' מנאקצ'ה' לתלך,
 וינבגי אן לא ישער אלג'מהור בוג'ה' במוצ'ע אלטנאקצ' בינהמא
 וקד יתחיל אלמולף פי אכ'פא ד'לך בכל וג'ה.³³

בחרתי להביא כאן את תרגומו של מיכאל שורץ, מטעמים שיובררו להלן. ערכתי בו שינויים קלים כדי לקרבו, מילולית, למקור הערבי:

הסיבה השביעית היא הכרח לדון בדברים עמוקים מאוד
 אשר יש להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק.
 לפעמים יש הכרח, על סמך אמירה מסוימת,
 לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת כלשהי,
 5 ו[יש הכרח]³⁴ במקום אחר
 [לדון בעניינים אלה]³⁵ בדרך של קביעת הנחה מוקדמת סותרת לזו.
 ראוי שההמון לא ירגיש בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם.
 יש שהמחבר נוקט בכל תחבולה כדי להסתיר זאת.³⁶

הרמב"ם פותח בקביעה כי 'הכרח לדון' (או 'הדברים', 'אלכלאם', שורה 371) בנושאים מסוימים, אותם הוא מכנה 'דברים עמוקים מאוד', מצריך 'להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק' (שורה 2). ה'דברים' אליהם מתכוון הרמב"ם הם ללא ספק ענייני המטפיזיקה ותחומים בפזיקה המשיקים להם.³⁸ בראשית הפסקה מדובר על הצורך בהסתרת עניינים אלה, ברם לא דווקא באמצעות

33 ראה: מונק (לעיל הערה 2), עמ' 12; קאפח (לעיל הערה 2), עמ' יט.
 34 מה שבסוגריים ליתא בתרגומו של שורץ. הוספתי תיבות אלה כדי להציג תרגום מילולי יותר, הטעם לכך יתברר להלן.
 35 בתרגום שורץ ליתא, ברם השווה למקור הערבי וראה בהערה הקודמת.
 36 שורץ (לעיל הערה 1), עמ' 15.
 37 כתרגומם של אבן תיבון וקאפח.
 38 את הנושאים הכלולים ב'דברים עמוקים' מפרט הרמב"ם ב'מורה הנבוכים', חלק א, לה, והם: סוגיית תוארי האל ועניין תוארי השליה, סוגיית חידוש העולם או קדמותו, השגחת האל וידיעתו, הנבואה ומעלותיה ועוד. 'אלו כלם', הוא כותב, הם 'עניינים עמוקים והם "סתרי תורה" באמת, והם ה"סודות" אשר יזכרו בספרי הנביאים תדיר ובדברי "החכמים ז"ל", ואלו הם הדברים אשר אין צריך לדבר בהם אלא ב"ראשי פרקים" (מורה הנבוכים, עמ' סט). רשימה זו איננה ממצה שכן ב'עניינים עמוקים' כולל הרמב"ם גם את הפזיקה השמימית ואת כל תחומי המטפיזיקה. הצירוף 'עניינים עמוקים מאד' (כתרגומו של אבן תיבון כאן) מופיע ב'פתיחה' ל'מורה הנבוכים', בדיון על אודות טיבם הקוגניטיווי של משלים בכלל ומשלי הנביאים בפרט, ואלה נסבים על חכמת האלוהות וחכמת הטבע המצרנית לה; ראה: מורה הנבוכים, פתיחה, עמ' ח, וראה להלן סעיף ו.

סתירה. דומה כי מלשון הרמב"ם עולה כי הסתרה זו נושאת אפי' אחר: עניינה בחשיפת חלק מן העניין העמוק והסתרת חלקו האחר, כלומר העלמה על ידי גילוי חלקי של האמת. לא כן בהסתרה על ידי סתירה – כאן הכותב מעוניין להסתיר את העניין כולו. גם אם נסכים כי למצער צד אחד של הסתירה חושף את האמת בעוד צדה האחר מסתיר אותה, הרי הלשון 'להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק' איננו הולם אופן הסתרה זה, שכן צד אחד של הסתירה חושף את האמת כולה, בעוד החלק האחר נועד להסתיר את כולה.³⁹ מהו הטעם כאן להעלמת הדברים? האם הוא נעוץ בצורך להסתיר עניינים אלה מן ההמון או שמא בטעם אחר? נשוב לשאלה זו לאחר שנעיין בהמשך הדברים.

לעניין הסתירה מגיע הרמב"ם רק במשפט הבא:⁴⁰ 'לפעמים יש הכרח, על סמך אמירה מסוימת, לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת כלשהי, ו[יש הכרח] במקום אחר [לדון בעניינים אלה] בדרך של קביעת הנחה מוקדמת סותרת לזו' (שו' 3–6). הרמב"ם עומד כאן על 'הכרח' בכתובה שיש בה סתירות. עניינה של הסתירה הוא בדיון מורכב, המתבסס במקום אחד על הנחה מסוימת ובמקום אחר על הנחה אחרת, סותרת לראשונה. בתיבות 'על סמך אמירה מסוימת' ('בחסב קולה' מא') מתכוון הרמב"ם לעניין עיוני פילוסופי מסוים (דעה או השקפה), שהדיון בו מסועף ומובייל למסקנות שונות, הגדונות במקומות ובהקשרים שונים ('במקום אחר', 'פי מוצ'ע אכ'ר', שו' 3) של חיבור פילוסופי. מסקנות אלה צריכות להיבחן במקומות ובהקשרים השונים לאור מסקנות חלופיות, המושתתות על הנחות שונות, שהן לעתים סותרות. בנקודה זו חשוב לזכור כי מרבית ענייני הפיזיקה והמטפיזיקה (אם לא באמת כולם) כרוכים אלו באלו באופן ענייני ולוגי; הכרעה בעניין מסוים (למשל בשאלת חידוש העולם או קדמותו) גוררת הכרעה בעניין אחר (למשל בשאלת טיבה של הנבואה).⁴¹ לעניינים אלה משותפות בדרך כלל הנחה ('הקדמה', 'מקדמה') או הנחות מסוימות. הרמב"ם מדגיש אפוא כי בעניין מורכב או בעניינים 'שונים' – שלאור עקיבותה ולכידותה של הפילוסופיה הם בעצם אותו העניין עצמו – יש צורך לנהל דיונים במקומות ובהקשרים השונים שבהם הוא נדון, על סמך הנחות שונות שהן לפעמים סותרות.

יושם אל לב כי מטרת הדיון ה'סתירתי' איננה מוסברת. לשון אחר, הרמב"ם איננו אומר, לפחות לא במפורש, כי תכליתו של הדיון על סמך הנחות סותרות באותם 'דברים עמוקים מאוד' היא להסתיר את החלק שבו המבוסס על הנחה אמתית. ועוד, לפי הקריאה המקובלת יש מקום לצפות שהרמב"ם יציין כי 'הנחה מוקדמת כלשהי' היא אמתית (או מתאימה לקורא המיומן), ואילו ההקדמה הסותרת – שקרית (או מתאימה להמון). קביעות אלה נקראות אל דבריו על ידי פרשניו, במיוחד הקדמונים,⁴² ואולם הרמב"ם נמנע מהן.

דומני כי הלשון 'לפעמים יש הכרח [...] לדון בעניינים אלה' ('פקד תדעו אלצ'רורה' [...])

39 השווה: פוקס (לעיל הערה 32), עמ' 76.

40 או לפי פיסוק אחר – בחלק השני של המשפט.

41 ראה מאמריהם של קפלן, דוידסון והררי (לעיל הערה 25).

42 ראה ההפניות והמובאות לעיל בהערות 30–31.

ליג'רי אלכלאם פיהא', שו' 3–4) חוזר אל התיבות 'הכרח לדון בדברים עמוקים מאוד' ('צ'רורה' אלכלאם פי אמור גאמצה' ג'דא', שו' 1). כלומר, הצורך לדון באותם עניינים על סמך הקדמות שונות וסותרות איננו נמשך מן הצורך להסתיר; הוא נעוץ בטיב הדיון, הנגזר מאפיינים של אותם 'דברים עמוקים מאוד'.⁴³ נושאים אלה, כך מסתבר מלשון הרמב"ם, אינם עניין לדיון דיסקורסיווי, המבוסס על הנחה פשוטה, ברורה ומובנת מאליה, ומתקדם באופן מופתי לקראת מסקנה חד-משמעית.

הרמב"ם מתאר להערכתי דיון בעל אופי דיאלקטי. דיון שכזה הולם נושאים הכלולים ב'דברים עמוקים מאוד': כוונתו היא כאמור לנושאים הסבוכים והעמוקים ביותר בפיזיקה ובמטפיזיקה (מעשה בראשית ומעשה מרכבה).⁴⁴ עניינים אלה, קובע הרמב"ם ב'פתיחה' ל'מורה הנבוכים', אינם כ'שאר החכמות שלמדם מפרסם' שניתן לבארם 'ביאור שלם כסדר'.⁴⁵ ההקדמות שעליהן הם מבוססים אינן ודאיות; לכן הדיון בהם נתבע להביא בחשבון הנחות שונות שהן לעתים סותרות ולהעמיד אותן – או את המסקנות הנגזרות מהן – זו מול זו במסגרת דיון דיאלקטי. הרמב"ם אכן מדבר על סתירות מכוונות ומודעות ברם ייעודן איננו הסתרה; הדיון הדיאלקטי, על סמך הנחות סותרות, נובע ממהות העניין הנדון עצמו, עניין שאין הולם אותו דיון דיסקורסיווי מופתי. קריאה זו משתלבת היטב עם העובדה שהרמב"ם איננו קובע כי הנחה אחת אמיתית והאחרת, הסותרת, שקרית. זהו טיבו של דיון דיאלקטי – אין בו קביעה מוקדמת לגבי אמתותן או שקריותן של הנחות סבירות אך שונות ומנוגדות שעליהן הוא מתבסס. קביעה מסוג זה תבוא, אם בכלל, רק בסופו של הדיון.⁴⁶

ואולם כתיבה דיאלקטית, המושתתת על הנחות סותרות, עלולה להביך ולבלבל את הקורא הבלתי מיומן. תלמיד זה – בלשון הרמב"ם: ההמון – איננו יכול לשאת את היעדר הוודאות הגלום בדיון דיאלקטי, ובמיוחד אם זה נעדר מסקנה מוצקה וחד-משמעית.⁴⁷ ההמון זקוק לדוגמה שאינה ניתנת לערעור, והיא ניגודו של דיון פילוסופי מן הסוג הזה. לכן במשפט המסיים את הפסקה מדגיש הרמב"ם כי 'ראוי שההמון לא ירגיש בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם. יש שהמחבר נוקט כל תחבולה כדי להסתיר זאת' (שו' 7–8). יושם אל לב כי רק כאן מזכיר הרמב"ם במפורש את ההמון ואת הצורך להסתיר ממנו. דבריו כאן אינם עניין להסתרה באמצעות סתירה אלא להעלמתה, כדי 'שההמון לא ירגיש בשום אופן בנקודת הסתירה ביניהם'.⁴⁸

נשוב עתה לשאלה בדבר הטעם להסתרת הדברים בראשית הפסקה (שו"ת 1–2). אפשר כי

43 ראה להלן הערה 54.

44 אפשר כי על טיבם של עניינים אלה מלמדת גם התיבה הערבית אלכלאם. תיבה זו, שפירושה המילולי דיבור, מציינת בדרך כלל (ובדומה למקבילה היוונית, לוגוס) עיון רציונלי בשאלות תאולוגיות; ראה: שורץ (לעיל הערה 1), עמ' 2, הערה 10.

45 מורה הנבוכים, פתיחה, עמ' ו.

46 ראה להלן בתחילת סעיף ו.

47 על מובנים אפשריים שונים של הדיאלקטיקה אצל הרמב"ם ראה להלן סעיף ו.

48 בנקודה זו תרגומו של אבן תיבון איננו מדויק, שכן עולה ממנו קשר אמיץ בין 'הצרך שלא ירגישו ההמון במקום הסתירה' ובין ההמלצה 'ושעשה המחבר תחבולה להעלים' וכו' (מורה נבוכים, עמ' טז). תרגומו של שורץ מדויק יותר, שכן לפיו הנקיטה בתחבולה אמנם מומלצת אך היא איננה נדרשת בכל דיון שיש בו סתירות.

עניין ההעלמה מן ההמון (שו' 7-8) חוזר אל המשפט הפותח את דברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית: 'יש להסתיר' (ינבגי' אכ'פא) האמור ברישא, שאיננו כאמור באמצעות סתירה, הוא הצורך בהסתרה האמור בסיפא ('ראוי שההמון לא ירגיש', 'ינבגי אן לא ישער אלג'מהור'). לפי קריאה זו טעם ההעלמה בראשית הדברים הוא הטעם הבא בסופם: הצורך להסתיר 'דברים עמוקים מאוד' מן ההמון.

ברם לעניין ההעלמה ברישא ייתכן גם טעם שונה. לפי קריאה אפשרית אחרת עניינה של העלמה זו איננו בהסתרת אמתות הפילוסופיה מן ההמון; עניינה הוא באופן מסירת הסודות לקורא המעולה, לחכם. קביעת הרמב"ם כי 'הכרח לדון בדברים עמוקים מאוד, אשר יש להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק' (שורות 1-2) נמשכת מדברים שכתב שורות ספורות קודם לכן, ב'פתיחה', שלפיהם דרך כתיבת הסודות והוראתם לתלמיד המיומן צריכה לחקות את אופן השגתם על ידי המחבר השלם: 'מהיות הענין מתראה, מציץ, ואחר יתעלם'.⁴⁹ לפי הצעה זו בדברו על הסיבה השביעית פותח הרמב"ם בקביעה כי אופן הצעת הסודות ('דברים עמוקים מאוד') לפני הקורא המעולה איננו בדרך של 'ביאור שלם כסדר'⁵⁰ אלא על ידי העלמת קצת ענייניהם וגילוי קצתם. ב'הקדמה' הוא ממשיך קו מחשבה המופיע כבר ב'פתיחה' ומוסיף כי לעתים נדרש הכותב לדון בעניינים אלה על סמך הנחות סותרות, שכן הדיון דיאלקטי הוא ממהותם.

יתרונה של הקריאה השנייה, שלפיה הלשון 'אשר יש להסתיר' וכו' (שורות 1-2) עניינה הטעם המהותי, הוא בכך שאין בה פיצול בין דברי הרמב"ם על אודות הצורך להסתיר מן ההמון (הטעם החברתי הפוליטי) בסיפא לבין דבריו ברישא. ועוד, אם נדייק בלשון הרמב"ם, עניין ההסתרה מן ההמון מופיע במפורש רק במשפט המסיים את דבריו בעניין הסיבה השביעית, עובדה העשויה ללמד כי טעם ההעלמה ברישא הוא אחר. בין אם נאמץ את הקריאה הראשונה ובין אם נאמץ את הקריאה השנייה, הסתירות שעליהן מדבר הרמב"ם – עניין העומד במוקד הסיבה השביעית – אינן אמצעי להסתרה מן ההמון; הן נעוצות בטיבו ובמהותו של הדיון (שהוא כאמור דיאלקטי ביסודו) באותם עניינים עמוקים מאוד.

אפשר כי ראייה לקריאה המוצעת כאן לסיבה השביעית היא ההבחנה הקיימת בלשון הרמב"ם בין המינוח בערבית שבאמצעותו הוא מציין את הצורך בהעלמה לבין המינוח הערבי המשמש אותו לציון ההכרח בדיון המבוסס על הנחות סותרות. כשהרמב"ם כותב בקטע זה על הצורך בהעלמה הוא משתמש בתיבה ינבגי: 'ינבגי אכ'פא [...] בתחילת הפסקה (שורה 2) וינבגי אן לא ישער אלג'מהור [...] בסופה (שורה 7). ואולם כשהוא מדגיש את ה'הכרח' לדון בעניינים עמוקים מאוד באמצעות סתירות הוא משתמש במונח הערבי 'צ'רורה': 'פקד תדעו אלצ'רורה' בחסב קולה' [...] ותדעו אלצ'רורה' פי מוצ'ע אכ'ר [...] (שורות 3-5). והנה מונח זה מופיע במשפט הפותח של הסיבה השביעית: 'צ'רורה' אלכלאם פי אמור גאמצ'ה' ג'דא' (שורה 1). בכך מתחזקת הטענה לעיל כי ההכרח בדיון המבוסס על הנחות סותרות ('פקד תדעו אלצ'רורה') חוזר אל הלשון 'הכרח' (אלצ'רורה') לדון בדברים עמוקים מאוד.

49 מורה הנבוכים, עמ' ז.

50 שם.

ברם אין זה רק שהרמב"ם מקפיד על מינוח אחד בדברו על הצורך בדיון הנסמך על הנחות סותרות ועל מינוח אחר בדברו על הצורך להעלים את הסתירות מן ההמון; ישנו הבדל משמעות בין המונחים. מובנו של המונח הערבי צ'רורה' הוא הכרח, והוא משמש לתיאור של מצבי עניינים (ולעיתים גם פעולות) הנעוצים בטבע הדברים (מונח זה משמש גם לתיאור קשרים סיבתיים או לוגיים). בשונה מטיבו התיאורי של צ'רורה', מובנו של המונח ינבגי הוא ראוי, ועניינו בדרך כלל בקביעות נורמטיביות (ולעיתים גם פרגמטיות), הנוגעות לאופן פעולה או לאופן התנהגות ראויים.⁵¹ כשהרמב"ם מתאר אפוא את ההכרח לדון על בסיס הנחות סותרות, שהוא הכרח הדברים בעניינים עמוקים מאוד, הוא משתמש במונח המציין את מהותם של עניינים אלה ואת טבעו של הדיון ההולם אותם.⁵² ואולם כשהוא מדבר על הצורך להעלים את הדיון מן ההמון הוא משתמש בלשון נורמטיביות פרגמטית.⁵³

51 ראה הערך צ'רורה': E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, Cambridge 1984, p. 1777. הערך 'אנבגי', שם, בעמ' 231–232.

52 בסיבה החמישית משתמש הרמב"ם באותו מינוח: 'הסיבה החמישית – צורך הלמוד וההבנה' (כתרגומו של אבן תיבון, עמ' סז), 'אלסבב אלכ'אמס, צ'רורה' אלעלים ואלתפיהם' (מונח) [לעיל הערה 2], עמ' 11; קאפח [לעיל הערה 2], עמ' תח. ואכן סיבה זו נוגעת לסתירות (לכאורה) הנעוצות גם הן בטבעו של הדיון הפילוסופי ושל אופן הוראתו וכתביתו (ראה לעיל סעיף ב). למשמעות זו אכן מתאים המונח צ'רורה', שיש לתרגמו: 'הכרח' (הלימוד וההבנה). ברוח זו מתרגם שורץ: 'הסיבה החמישית היא הכרח [שעשוי להיווצר בשעה] שמלמדים ומביאים לידי הבנה' (שורץ) [לעיל הערה 1], עמ' 14.

53 על חשיבות הדיוק במונחים שבהם השתמש הרמב"ם בהקשרים אחרים העמיד א' נוריאל, ראה למשל: הנ"ל, 'חידוש העולם או קדמותו לפי הרמב"ם', תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 272–287; הנ"ל, 'הרצון האלוקי במורה נבוכים', תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 39–61; הנ"ל, 'מושג האמונה אצל הרמב"ם', דעת, 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 43–47; וראה עוד: ז' הררי, 'דרכו של נוריאל בפענוח סודו של מורה נבוכים', שם, 32–33 (תשנ"ד), עמ' 67–71. שלא כמו המונחים שנוצרו טיפל בהם – שבשימושם היום יומי הם נרדפים (ראה למשל: הרצון האלוקי, עמ' 39) – ההבחנה בין צ'רורה' לבין ינבגי, למרות חפיפה חלקית במשמעותם, ברורה כבר ממונחם הרגיל, המילוני (והיא כמובן איננה ייחודית ל'מורה הנבוכים'). יחד עם זאת, וכדי לסבר את האוזן, אביא כמה פסקאות מ'מורה הנבוכים' שידגימו את ההבדל ביניהם. התרגום והמקור של הקטעים להלן הם ממהדורת קאפח [לעיל הערה 2]. (1) בחלק ג, יי, מעיר הרמב"ם על אודות שלוש ההשקפות בעניין ההשגחה (שהוא דוחה) כי 'אין להאשים לדעתי אף אחד מבעלי שלוש ההשקפות הללו בהשגחה [אריסטו, האשעריה והמעטולה] מפני שכל אחד מהם הביאו דוחק גדול למה שאמר [לאן כל אחד מנה דעתה צ'רורה' עט'מה למא קאל] (עמ' תקי). ההכרח כאן הוא לוגי או מטפיזי. (2) בהמשך הוא כותב: 'לפי שכל אלה השגחה מינית, לא אישית, וכאלו הוא מתאר חסדיו יתעלה בן־מנו לכל מין מזונו ההכרחי וחומר קיומו [לכל נוע גד'אה אלצ'רורי ומאדה' קואמה] (שם, עמ' תקסז). ומיד בהמשך: 'וכך סובר אריסטו כי סוג זה של השגחה הכרחי מצוי [והכד'א ירי אריסטו אן הד'א אלנחו מן אלענאיה צ'רורי מוג'ד] (שם). ההכרח בשתי הדוגמאות האחרונות נעוץ בטבע הדברים. (3) בחלק ג, נא, בדיונו בתכלית האדם, מעיר הרמב"ם: 'אבל שיהא האחד מבני האדם יהיה בידו מהשגת האמת והחשק במה שהשיג, מצב שבו יהיה מדבר עם בני אדם ומתעסק בדברים ההכרחיים לגופו [ישתגל בצ'רוריות ג'סמה] (עמ' תרעט). ההכרח כאן הוא טבעי של הגוף. (4) בחלק א, כו, הוא כותב: 'אתה יודע כי התנועה היא משלמות החי והכרחית לו בשלמותו [ואנת תעלם אן אלחרכה הי מן כמאל אלחיואן וצ'רוריה לה פי כמאלה] (עמ' נח). ההכרח כאן הוא כמובן טבעי. ובאשר לאנבגי – (5) בחלק ג, נד, כותב הרמב"ם: 'ואמרו עוד החכמים ז"ל כי האדם נתבע בידיעת התורה תחלה, ואחר כך נתבע בחכמה, ואחר כך נתבע במה שמוטל עליו ממשפטי התורה כלומר הבנת מה שראוי לעשות [אעני אסתכ'ראג' מא ינבגי אן יפעל] (עמ' תרצ). כאן מדובר בבירור בחיוב נורמטיבי. (6) דוגמה נוספת למשמעות הנורמטיביות של ינבגי מצויה בחלק א, ה: 'כאשר בא ראש הפילוסופים לחקור ולהביא ראיות בדברים עמוקים מאוד אמר בהתנצלותו דברים שענינם שאין ראוי [לא ינבגי] למעיין בספרייו ליחס לו במה שחקר עליו חוצפה או גסות והתפרצות לדבר במה שאין לו בו ידיעה, אלא ראוי [בל ינבגי] שייחס את הדבר ללהיטותו והשתדלותו למצוא

גם אם נקבל את הקריאה השנייה המוצעת לעיל, שלפיה טיבה של ההעלמה בחלקו הראשון של הקטע נעוץ בטעם המהותי, הרי מניתוח לשוני זה עולה בבירור כי ההכרח לדון על סמך הנחות סותרות ('לפעמים יש הכרח' וכו') [שורה 3] מתייחס ל'הכרח לדון בדברים עמוקים' (שורה 1) ולא להמשך המשפט, שלפיו 'יש להסתיר חלק מענייניהם' וכו' (שורה 2).⁵⁴

תרגומו של שורץ ובמידה מסוימת גם זה של קאפח רגישים כאן להבדל בין המונחים בלשון המקור בערבית.⁵⁵ בתוך כך נשמרת בהם ההבחנה בין הצורך להסתיר את הסתירות (מן ההמון) ובין ההכרח המהותי לדון ב'דברים עמוקים' על סמך הנחות סותרות. אכן תיבון לעומתם, הנוקט בדרך כלל תרגום מילולי, טשטש כאן את ההבדל בין המונחים הערביים ותרגם את שניהם כהטיות של צר': צרך [צ'רורה'] הדברים בעיניים עמוקים מאד [...] יצטרך [ינבגי] להעלים קצת עניניהם [...] ופעמים יביא הצרך [אלצ'רורה'] [...] ויביא הצרך [אלצ'רורה'] במקום אחר [...] וצרך [וינבגי] שלא ירגיש ההמון [...] [...] ושוא גם בשל כך

והשיג דעות נכונות כפי יכולת האדם. וכך נאמר אנו שאין ראוי [ינבגי] לאדם להתפרץ לענין הגדול והנכבד הזה' (עמ' לא–לב. לדוגמאות נוספות ראה בהמשך, שם). לעומת זאת בסוף פרק לא בחלק א, כשהוא פונה להסביר את האיסור ללמד את ההמון פילוסופיה, כותב הרמב"ם: 'הענין מבאר לך סבות מניעת למוד ההמון בדרכי העיון האמתיים והבאתם להשכלת מהות הענינים כפי שהם, וזוהו דבר חיובי הכרחי' [וכן דלך אמרא לאומא צ'רוריא] שלא יהיה אלא כך' (עמ' עד), השווה לתרגומו של שורץ: 'ושחובה והכרח הוא שלא יהיה אלא כך'. ההכרח כאן טבוע בטבעו של ההמון. (7) באותו עניין בחלק א, לה, הוא כותב: 'הסבות המונעות את פתיחת הלמודים בעיני האלהות ולהעיר על מה שצריך להעיר עליו [ואלתנביה עלי מא ינבגי אלתנביה עליה] [...] חמש סבות'. הצורך להעיר כאן הוא נורמטיווי.

54 ניתן אמנם לפרש כי ב'הכרח לדון בדברים עמוקים' כוונת הרמב"ם היא לעצם הצורך לדון בעניינים עמוקים; לעניין הסתירות הגלומות בדיון הוא מגיע רק במשפט הבא. ברם נראה לי כי הכרח האמור כאן הוא ההכרח האמור להלן, דהיינו לנהל דיון המכיל סתירות. אחרי הכול, הכרח זה מגדיר את הסיבה השביעית, שהיא סיבה לסתירה. ראייה לכך היא גם לשון הרמב"ם בסיבה החמישית: 'הסיבה החמישית – צרך הלמוד וההבנה' (מורה נבוכים, הקדמה, עמ' סז, וראה לעיל הערה 52); הצורך, או ליתר דיוק ההכרח (ראה תרגומו של שורץ שם), הוא לא ההכרח ללמד גרידא אלא ההכרח ללמד באמצעות סתירות.

55 לגבי תרגומו של שורץ ראה בתחילת סעיף זה. קאפח מתרגם כאן את התיבה הערבית צ'רורה' פעם אחת כהכרח ('הסיבה השביעית הכרח הדברים') ובפעמים האחרות כדחק ('פעמים גורם הדחק בדבר מסוים') [...] ויגרום הדחק במקום אחר', בעוד את התיבה ינבגי הוא מתרגם בעקיבות כצורך ('שצריך להסתיר מקצת עניניהם') [...] וצריך שלא ירגיש ההמון', ראה: קאפח (לעיל הערה 2), עמ' יט. לעניינו, מעניינת הגרסה שמביא שורץ מכ"י ג'אר אללה 1279, שלפיה יש לתרגם 'לפעמים יש הכרח, על סמך אמירה מסוימת, לדון בעניינים אלה על סמך ההנחה שקיימת הנחה מוקדמת כלשהי, ובמקום אחר על סמך ההנחה שקיימת הנחה מוקדמת סותרת לזו' (שורץ) (לעיל הערה 1, עמ' 15, הערות 79, 80). גרסה זו הולמת גם היא את הצעתנו, שכן הצורך בדיון על בסיס הנחות סותרות נובע מכך שקיימות בעיניים אלה הנחות מוקדמות סותרות – קיום שאיננו תלוי בהחלטה של הכותב – והוא צריך לשקול הנחות אלה ולבררן דרך הילכו. במילים אחרות, הנחות סותרות אלה לא נועדו לשם הסתרה מן ההמון; הן מונחות בבסיס הדיון באותם 'דברים עמוקים מאוד'.

56 מורה הנבוכים, הקדמה, עמ' סז. מעניין להשוות את תרגומו של אבן תיבון לזה של ר' יהודה אלהרייז: 'הסיבה השביעית, הוא צורך החכם לדבר בעניינים עמוקים מאוד שהם ראויים להעלים קצת ענייניהם ולגלות קצתם. ויכריח הצורך לפי ענין אחד, לסדר מאמר בו על שיעור הקדמה אחת; ויכריח הצורך במקום שני לסדר בו המאמר על שיעור הקדמה הסותרת לראשונה. ויצטרך המחבר שלא ירגישו בו ההמון בשום פנים את מקום הסתירה אשר ביניהם, אבל יעשה תחבולות להעלימה על כל פנים' (מורה הנבוכים בתרגומו של ר' יהודה אלהרייז², מהדורת ש' שיינר וז' מונק, תל אביב תשי"ג, עמ' 44). אלהרייז מתרגם (באופן חופשי) 'צורך החכם', כנראה כדי להבחינו מ'צורך ההמון'. בכך הוא רומז כי 'יכריח הצורך לסדר מאמר בו על שיעור הקדמה אחת' וכו' הוא בשל טיבם של אותם עניינים עמוקים מאוד ולא מן הטעם החברתי הפוליטי. יחד עם זאת, וכפי שעולה מתרגומו למשפט האחרון

נטו כמעט כל פרשני 'מורה הנבוכים' היהודים בימי הביניים (ובכללם אבן תיבון עצמו) – ואולי בעקבותיהם גם הפרשנים המודרניים – לקריאה החברתית הפוליטית של הסיבה השביעית.⁵⁷ פינס, שלא כמו המתרגמים העבריים המודרניים, נוקט בתרגומו האנגלי רב ההשפעה תרגום חופשי־משהו לסיבה השביעית, המטה את דברי הרמב"ם לכיוון הקריאה המקובלת, קריאה שעליה כאמור הוא אמון במחקרו ב'מורה הנבוכים'.⁵⁸

לפי הקריאה המקובלת של הסיבה השביעית שהוצגה לעיל, מטרת הכתיבה בסתירות היא הסתרה מן ההמון, וגם את עצם קיומן של הסתירות צריך הכותב להסתיר ממנו. למיטב ידיעתי אף אחד מפרשני 'מורה הנבוכים' לא הציג קריאה מדוקדקת של הקטע האמור – לא שטראוס או חוקר אחר ואף לא אחד מפרשניו הקדמונים. הכול הניחו, וכדבר מובן מאליו, כי זהו המובן ההולם פסקה זו.⁵⁹ אם ננסה לתמוך קריאה זו בלשון הרמב"ם – עניינו של הצורך 'להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק' הוא הטעם החברתי הפוליטי; לשון זה משמש כפרדיקט של המשפט

של הקטע, אחריו איננו מקפיד על ההפרדה בין המונחים הערביים. מעניין לציין כי התרגום הלטיני של דברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית הוא פרפרזה על תרגומו העברי של אחריו, ראה: Moses Maimonides, *Dux*, *seu director dubitantium aut perplexorum*, Paris 1520, fol. 4. אני מודה לידיד ד"ר יוסי שורץ שהפנה את תשומת לבי לכך.

כנראה איננה הסיבה היחידה וגם לא העיקרית לנטייה זו, ראה להלן סוף סעיף ז, ולהלן הערה 96.
 זו הטיה בלבד שכן גם את תרגומו הולמת יותר הקריאה המוצעת כאן מאשר הקריאה המקובלת. את הסיבה השביעית מתרגם פינס כדלקמן: 'The seventh cause. In speaking about very obscure matters it is necessary to conceal some parts and to disclose others. Sometimes in the case of certain dicta this necessity requires that the discussion proceed on the basis of a certain premise, whereas in another place necessity requires that the discussion proceed on the basis of another premise contradicting the first one. In such cases the vulgar must in no way be aware of the contradiction; the author accordingly uses some device to conceal it by all means' (פינס [לעיל הערה 15], עמ' 18). פינס מדגל על המופע הראשון של התיבה הערבית 'צ'ורה' ובהמשך מתרגם אותה necessity. באופן דומה הוא מתרגם את המופע הראשון של התיבה ינבגי, המתורגמת בהמשך גם must. ברם תרגומו של פינס חריג בשל סיבה אחרת. בשונה מכל שאר המתרגמים ('מעתיקים') הוא מתרגם את התיבות 'פקד תדעו אלצ'ורה' בחסב קולה מא': 'Sometimes in the case of certain dicta this necessity requires [...] of the disguise of [...]'. מתרגום זה משתמע כי התיבה this מחזירה את התיבה necessity למילים 'it is necessary to conceal some parts and to disclose others', כלומר לפי תרגומו ההכרח לסתור הוא המשך ופירוש להכרח להעלים. משמעות זו מתחזקת לאור העובדה שפינס השמיט את התיבה 'צ'ורה' מן המשפט הראשון של הקטע. יחד עם זאת מובן זה מתעמעם בשל התרגום של המופע השני של מונח זה כ-necessity (ללא this). השוואה למקור הערבי מלמדת כי תרגום זה איננו מדויק שכן התיבה אלצ'ורה' משמעה ההכרח (או הכרח) ולא הכרח זה (this necessity) כתרגומו של פינס. פינס גם איננו מדויק בתרגום המופע השני של התיבה אלצ'ורה': הוא מתרגם necessity בעוד יש לתרגם the necessity, כפי שתרגומו למשל אבן תיבון (הצרך) וקאפח (החזק). שינויים קלים אלה בתוספת ההשמטה האמורה מן המשפט הראשון משווים כאמור משמעות שטראוסאנית לסיבה השביעית. ושמה אין להתפלא על כך, שכן פינס בחלק ניכר של מחקרו על 'מורה הנבוכים' (בוודאי בזמן שתרגם את 'מורה הנבוכים' לאנגלית) נהג אחרי שטראוס בפרשנות הרמב"ם בכלל ובעניין הסתירות בפרט. ראה: פינס (לעיל הערה 24), עמ' 104; רביצקי (לעיל הערה 15), עמ' 42; וראה עוד לעיל הערה 24. על הויקה ביניהם מלמדת העובדה שמסתו הקלסית של שטראוס על 'מורה הנבוכים' (כיצד להתחיל ללמוד את 'מורה הנבוכים' [לעיל הערה 15]) הופיעה (אמנם לא לראשונה) כחלק מן ההקדמה לתרגום של פינס. יחד עם זאת תרגומו של פינס איננו בלתי אפשרי, שכן מתרגם איננו נדרש לתרגום מילולי דווקא וברור כי בכל מעשה תרגום יש ממד פרשני, ואולם בשל הנימוקים שהועלו למעלה דומני כי יש לדחותו.

ברם השווה: פוקס (לעיל הערה 32), עמ' 74–76.

הראשון ובו טמונה טענת הרמב"ם כי יש להסתיר 'דברים עמוקים מאוד' מן ההמון. כיצד? (לפעמים) באמצעות סתירות. דברי הרמב"ם בדבר ההכרח לדון בדברים מסוימים על בסיס הנחות סותרות הם כעין פירוש והדגמה של דבריו בדבר הצורך 'להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק'. לפי הצעה זו אותו הכרח עצמו מצריך (לפי הרמב"ם) להסתיר גם את מקום הסתירה, כדי 'שההמון לא ירגיש' וכו'.

הגם שקריאה זו, המקובלת, איננה בלתי אפשרית, עומדים לפתחה קשיים ניכרים. ניתן לסכם את הנימוקים לדחייתה ולא־אומץ הקריאה המוצעת כאן כדלקמן: ראשית, קריאה זו איננה רגישה לשימוש העקיב שעושה הרמב"ם במונחים השונים בערבית, ובעיקר להבדלי המשמעות ביניהם; שנית, הצעה זו קוראת יותר מדי בדברי הרמב"ם, שכן הוא איננו אומר, לפחות לא במפורש, כי ההכרח בסתירה הוא לשם הסתרה; לפי לשונו ההסתרה היא רק של הסתירה; שלישית, וכפי שצינתי לעיל, התיבה 'לפעמים' [פקד] יש הכרח [...] מלמדת כי אין חפיפה בין 'הכרח [...] לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת' וכו', כלומר לדון בעניינים מסוימים על סמך הנחות סותרות, ובין 'אשר יש להסתיר חלק מענייניהם ולגלות חלק' וכו', כלומר להעלים מקצת העניין הנדון ולגלות מקצתו. לשון אחר, עניין הסתירה איננו פרשנות לעניין ההעלמה. יתר על כן, גם אם הדיון על סמך סתירות קשור לעניין ההעלמה המוזכר לפניו, יש רגילים לטענה כי העלמה זו נעוצה בטעם המהותי יותר מאשר בטעם החברתי הפוליטי.

לפי הקריאה המוצעת כאן המניע להסתרה מן הטעם החברתי-הפוליטי הוא הצורך להסתיר את טיבו הדיאלקטי, הלא-אפודיקטי, של העיון המטפיזי מן ההמון. ההמון כאמור זקוק לדוגמות, שהעיון הפילוסופי אינו יכול לספקן. לפי הצעה זאת, דברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית רומזים לכך שטעם ההעלמה מן ההמון אינו נעוץ בהשקפה הטרודוקסית כלשהי, כגון טענת קדמות העולם, אלא ביסוד הדיאלקטי הגלום בעיונים בענייני הפיזיקה השמימית והמטפיזיקה. להצעה זו בדבר תוכנו של היסוד האוטורי ב'מורה הנבוכים' מן הטעם החברתי-הפוליטי (הנזכר בסוף הקטע העוסק בסיבה השביעית, ולהבדיל מן היסוד האוטורי שבחיבור זה מן הטעם המהותי, שהוא לפי הצעתנו עניינה העיקרי של הסיבה השביעית) יתרון על פני הגישה המזהה את היסוד האוטורי עם מסקנות הפילוסופיה האריסטוטלית. כידוע יש קושי מסוים לקבל גישה זו, שכן בכתביו הפופולריים של הרמב"ם, כגון ב'ספר המדע', הרמב"ם חושף לעין כל את ההשקפות האריסטוטליות (גם בתפיסת קדמות העולם);⁶⁰ לעומת זאת, אין כל ביטוי בכתבים הפופולריים של הרמב"ם להשקפה בדבר קוצר ידו של העיון הפילוסופי לבסס מסקנות במטפיזיקה (או להצדיק דוגמות). חשוב להדגיש כי הנזקים החברתיים הפוליטיים הטמונים בהשקפה זו אינם נופלים מאלה של תפיסות הטרודוקסיות מוצקות בתחום המטפיזיקה, ולהערכת אף עולים עליהן.

60 ראה: L. Strauss, 'Notes on Maimonides' Book of Knowledge', *Studies in Mysticism and Religion* 295. עמ' 295. וראה: *Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 269-283; הר"י (לעיל הערה 25), עמ' 295. וראה: מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס, עמ' 120-119.

אמנם הקריאה המקובלת של הסיבה השביעית מתיישבת עם הטענה כי היסוד האוטורי של 'מורה הנבוכים' הוא ספקני או אגנוסטי בענייני המטפיזיקה – כך סבר פינס בהתבסס על קריאה זו⁶¹ – אולם יתרונה של הקריאה המוצעת כאן נעוץ בכך שטיבו האוטורי של 'מורה הנבוכים' עולה מדברי הרמב"ם עצמו. חשוב להדגיש כי אין בניתוח המוצע כאן כדי לטעון שהרמב"ם לא עשה שימוש בסתירות לשם הסתרה. כל שנטען הוא כי הסתרה מן הסוג הזה איננה עניינה של הסיבה השביעית.

בסעיפים הבאים אציג שני נימוקים נוספים התומכים בקריאה המוצעת כאן לסיבה השביעית. האחד מבוסס על השוואה בינה לבין הסיבה השישית (להלן סעיף ד), והאחר עולה מדברי הרמב"ם במקומות שונים ב'מורה הנבוכים', שמהם מתברר כי בשל מגבלות ההשגה האנושית יש לדון בעניינים הכלולים ב'דברים עמוקים' באופן דיאלקטי, כלומר על סמך הנחות שונות וסתירות (להלן סעיף ה).

ד

אפשר כי תמיכה נוספת לקריאה המוצעת כאן לסיבה השביעית עולה מהשוואתה לסיבה השישית. עניינה של סיבה זו הוא כדלקמן:

והסבה הששית – התעלמות הסתירה והיותה בלתי מתבארת אלא אחר הקדמות רבות. וכל מה שיצטרך להראותה אל הקדמות יותר היא יותר נעלמת. ויעלם זה מן המחבר, ויחשב ששתי הגזרות הראשונות – אין סתירה ביניהם; וכשתלָקח כל גזרה מהם ותחבר אליה הקדמה צודקת ויולד מהם מה שיתחייב; וכן יעשה בכל תולדה: תחבר אליה הקדמה צודקת ויולד מה שיתחייב, – יגיע הענין, אחר הקשות רבות, אל סתירה בין שתי התולדות האחרונות או הפך; וכמו זה הוא שיעלם מן החכמים המחברים. אך כשיהיו שתי הגזרות הראשונות נראות הסתירה, אלא ששכח הראשונה כשכתב האחרת במקום אחר מן החבור, – זאת היא פחיתות גדולה מאד, ולא ימנה זה בכלל מי שיבחנו דבריו.⁶²

הגורם לסתירה מן הסיבה הזו הוא חוסר תשומת לב מצד מחבר לכך ששתי מסקנות ('הגזרות הראשונות') הנראות כמתיישבות זו עם זו, לאמתו של דבר – בשל הנחות (=הקדמה צודקת) סותרות המובלעות בהן – עומדות בסתירה זו לזו. בשל היותה חבויה עמוק בתוך מסקנות שונות, הנדונות במקומות ובהקשרים שונים, נעלמת הסתירה גם מהוגים מוכשרים ('החכמים המחברים'). ואולם הרמב"ם מדגיש כי 'כשיהיו שתי הגזרות הראשונות נראות הסתירה', אלא

61 ראה: פינס, מגבלות ההכרה האנושית (לעיל הערה 24). ישנם הבדלים עמוקים בין הטענה בדבר טיבו הדיאלקטי של הדיון הפילוסופי לבין טענת פינס כי השכבה האוטורית של 'מורה הנבוכים' מבטאת השקפה אגנוסטית בענייני המטפיזיקה (וראה להלן הערה 83), אולם מנקודת המבט של ההכרח להעלים דבר מפני ההמון מטעמים חברתיים פוליטיים יש ביניהן קרבה.

62 מורה הנבוכים, עמ' טז.

שהמחבר התרשל או שכח – 'זאת היא פחיתות גדולה מאד, ולא יִמְנָה זה בכלל מי שִׁיָּבֹחַנו דבריו'.⁶³

והנה סתירה זו חופפת במדויק את הסתירה מן הסיבה השביעית לפי קריאתה המקובלת – בשתייהן מדובר בסתירות שאינן גלויות לעין שכן הן נעוצות בהנחות סותרות, המובלעות במסקנות שנראות כמתיישבות זו עם זו. אך מבחין ביניהן הבדל אחד: עניינה של הסיבה השישית הוא בסתירה בלתי מכוונת על ידי המחבר ובלתי מודעת לו, בעוד עניינה של הסיבה השביעית הוא בסתירה מכוונת ומודעת, שנועדה להסתיר השקפות מן הקורא (הבלתי מיומן). ואולם מנקודת המבט של הקורא (המיומן) אין באמת הבדל ביניהן, שכן כיצד ידע מתי התרשל המחבר ומתי שם בדבריו סתירות מכוונות? קריאה חשדנית של דברי הרמב"ם כאן עשויה להוליך למסקנה כי מטרתו היא לגונן על עצמו מפני ביקורת במקרים שבהם סתר את עצמו שלא במודע ומתוך רשלנות. בעוד שבפועל פועלת בהם הסיבה השישית, הרי הקורא – בשל הזהרת הרמב"ם – ייחס לו את הסיבה השביעית. ואולם אם נימנע מפרשנות דפנסיווית זו, הרי בהעמדת הסיבה השביעית (לפי קריאתה הרגילה) מיד לאחר השישית גורם הרמב"ם מבוכה דווקא לקורא המיומן, שכן אין לו, מנקודת מבטו, דרך להבחין בין סתירה רשלנית לבין סתירה מכוונת.

לא כן אם נקבל את הקריאה המוצעת כאן לסיבה השביעית. לפי הצעה זו אין מדובר בסתירה לשם הסתרה אלא בדיון בעל אופי דיאלקטי, הנסב על עניינים עמוקים במיוחד. או אז ניתן להבחין בין סוגי הסתירה השונים. הגם שמנקודת מבטו של הקורא ההבחנה ביניהם איננה תמיד ברורה וחדה, עדיין ייקל עליו להבחין בין סוגי הסתירה, הן משום שהרמב"ם מייחד את הסיבה השביעית לתחומים מסוימים (הפיזיקה השמימית והמטפיזיקה) והן משום שסתירות במסגרת דיון בעל אופי דיאלקטי נושאות אופי שונה. הסתירות בדיון שכזה נגזרות מן המורכבות של הנושא ומן ההכרה כי העניינים הנדונים בו מתאפיינים בכך שההנחות העומדות ביסודם אינן ודאיות ומובנות מאליהן. יחד עם זאת העלמת מקום הסתירה עשויה להקשות את ההבחנה ביניהן.⁶⁴

ה

הצעתנו לגבי מובנה של הסיבה השביעית משתלבת היטב עם התבטאויות רבות של הרמב"ם על אפשרות ההשגה באותם 'עניינים עמוקים מאד', הפיזיקה והמטפיזיקה, ומתוך כך גם על אופיו של הדיון בהם. הרמב"ם היה סבור כי ברבים מעניינים אלה אין וגם לא תיתכן ידיעה ודאית, מופתית.

63 בהמשך דבריו מציין הרמב"ם כי סתירה זו אופיינית גם לספרות המדרש וההגדה (שבהם 'סתירה רבה לפי זאת הסבה'), ראה: מורה נבוכים, הקדמה, עמ' יח, וראה לעיל הערה 6.

64 בשל כך קשה להניח שהרמב"ם מייחס לחיבורו את הסיבה השישית (יחד עם החמישית והשביעית), כפי שעולה מכתבי היד שמציין קאפח (ראה לעיל הערה 7). לפי הקריאה המקובלת של הסיבה השביעית, גרסה זו – מן השיקולים שהועלו לעיל – איננה מתקבלת כלל על הדעת. לפי הקריאה המוצעת כאן, המאפשרת הבחנה בין הסיבה השישית לשביעית, גרסה זו איננה בלתי אפשרית, שכן ייתכן שהרמב"ם, במבצע של צניעות, רומז לקורא שחיבורו איננו חף גם מסתירות בלתי מכוונות. אחרי הכול הרמב"ם מייחס סיבה זו ל'רוב ספרי המחברים [=הפילוסופים] והמפרשים'. אולם בשל השיקולים שהועלו לעיל אפשרות זו איננה סבירה.

אסקור בקצרה כמה מדבריו.⁶⁵ כבר בחלק א של 'מורה הנבוכים', בפרק ה, כשהוא מעמיד על הצורך בהכנה ממושכת כדי ללמוד את 'המדע האלוהי' [מטפיזיקה], הוא מעיר:

כאשר החל ראש הפילוסופים⁶⁶ לחקך ולעשות מופתים בענינים עמקים מאד אמר, מתנצל, דבר, זה ענינו: שאין ראוי למַעֵץ בספריו, שִׁיחֲסוּהוּ, במה שיחקר עליו, לעזות או היותו משתבח ומתפאר והורס לְדַבֵּר במה שאין ידיעה לו בו, אבל ראוי לו שִׁיחֲסוּהוּ לזריות והשתדלות בהמציא והעמיד אמונות אמתיות, כפי יכלת האדם.⁶⁷

הרמב"ם מציין את היעדר הידיעה, לפחות זו הוודאית, בעניינים אלה והוא מגביל את אפשרות ההשגה בהם 'כפי יכלת האדם'.⁶⁸ את מגבלות השגה אלו שבפי אריסטו הוא מזכיר שוב בחלק ב, פרק יט, כשהוא פונה לדון בענייני אסטרונומיה.⁶⁹ בחלק א, פרקים לא–לד, הרמב"ם חוזר ומדגיש את מגבלות הדעת האנושית, והכול כדי למנוע הריסה אל 'הענינים האלוהיים'. וכך הוא כותב בתחילת פרק לא: 'דע – כי לשכל האנושי השגות, בכחו וטבעו ששיגם; ובמציאות – נמצאות וענינים, אין בטבעו ששיגם בשום פנים ולא בִּסְפָה, אבל שיערי השגתם נעולים בפניו'. אמנם הרמב"ם מעיר כי בהשגות השכליות (כמו 'בכחות הגופניות') 'יש לאישי המין זה על זה בהם יתרון', ואולם, הוא מדגיש, גם למוכשרים ביותר יש מגבלות, הנעוצות בטבע האנושי: 'זוהו היתרון גם כן אינו ללא תכלה, אבל לשכל האנושי גבול בלא ספק, יעמד אצלו'.⁷⁰ בהמשך הפרק (לא) מוסיף הרמב"ם כי 'יש דברים, ימצא האדם תשוקתו להשגתם עצומה, והתגברות השכל לבקש אמתתם ולחפשם נמצא בכל כת מַעֲיֵנַת מבני אדם ובכל זמן'.⁷¹ ואולם, הוא קובע, 'בדברים ההם ירבו הדעות, ותפול המחלקת בין המעינים, ויתחדשו הספקות, מפני התלות השכל בהשגת הדברים ההם – כלומר: התשוקה אליהם – והיות כל אדם חושב, שהוא מציא הדרך ידע בה אמתת הדבר. ואין בכח השכל האנושי שיביא על הדבר ההוא מופת; כי כל דבר שנודעה אמתתו במופת, אין מחלקת בו ולא הכונה ולא מניעה'. את התחומים שבהם מוגבלת ההשגה מסווג הרמב"ם כדלקמן: 'אלו הענינים אשר נפל בהם זה הבלבול – הרבה מאד בענינים

65 הקטעים דלהלן נאספו ונדרגו בידי פינס, ובעקבותיו עסק בהם יואל קרמר, אך מסקנותיהם אינן זהות, ראה: פינס (לעיל הערה 24); י' קרמר, 'על אריסטו והמתודה המדעית לפי הרמב"ם', ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט] (תש"ן), עמ' 193–224.

66 הכוונה לאריסטו, ראה: על שמים, ב, 12 (24291) ואילך וראה: מורה הנבוכים, חלק ב, יט.

67 מורה הנבוכים, חלק א, ה (עמ' כז).

68 על הצירוף 'כפי יכלת האדם' ('חסב מקדרה אלאנסאן') ראה: מורה הנבוכים, חלק ג, נד (עמ' תקצט) ובהלכה האחרונה של משנה תורה, הלכות מלכים יא, יב. וראה: קרמר (לעיל הערה 65), הערה 14 ובהפניותיו.

69 עמ' רסז, השאלות שהוא דן בהן שם נוגעות לתנועת הגלגלים והכוכבים.

70 מורה הנבוכים, עמ' נו, וראה שם גם חלק א, לב: 'שטבע זאת ההשגה – עם גְּדֻלַּתה וְעֶצְמַתה ומה שבה מן השלמות – , אם לא יעמוד בה אצל גבולה וילכו בה בשמירה, תהפך לחסרון' (שם, עמ' נט). בהמשך הפרק מאון הרמב"ם את דבריו בדבר מגבלות השכל: 'ואין הרצון באלו הכתובים [...] לסתם שער העיון לגמרי ולבטל השכל מהשיג מה שאפשר להשיגו, כמו שיחשבו הפתאים והמתרשלים [...] אבל הכונה כלה – להגיד שיש לשכל האנושי גבול, יעמד אצלו' (שם).

71 שם, עמ' נו.

האלוהיים [=מטפיוזיקה], ומעט בענינים הטבעיים [=פיזיקה], ונעדרים בענינים הלמודיים [=מתמטיקה].⁷²

ואכן בחלק ב פרק כב, כשהוא פונה לדון בשאלה אם השמיים 'הווים או קדמונים' – שהיא סניף לשאלה אם העולם נברא או שמא הוא קדמון – הרמב"ם כותב:

שכל מה שאמר אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ – הוא אמת בלא ספק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא יבינהו או מי שקדמו לו דעות, ירצה להרחיק מהם כל סותר ולשמרם, או שימשכוהו הדעות ההם להכחיש ענין נראה; אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה – הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים, – כל שכן במה שיאמרו בסדר השכלים וקצת אלו הדעות האלוהיות אשר יאמינם, ובהם – ההרחקות העצומות וההפסדים הנראים המבארים בכל האמות והתפשטות הרעות,⁷³ ואין מופת לו עליהם.⁷⁴

על דברים אלה הוא חוזר וביתר חריפות בחלק ב, פרק כד.⁷⁵ קוצר היכולת האנושית להשיג אמתות מופתיות בתחומי הפיזיקה (בעיקר של התחום השמימי) והמטפיוזיקה (הנוגעת לישויות עליונות יותר, השכלים והאל עצמו), קוצר יכולת שעליו מלמדות המחלוקות אצל בעלי העיון, נובע בין השאר מהיעדרן של הנחות ('הקדמות') אמתיות ומבוססות. סיבת ההתנצחות בין אסכולות הפילוסופים איננה נעוצה בטעויות לוגיות או בלוגיקה שונה. לגבי אלה, לפי הרמב"ם, שוררת הסכמה; וגם אם יש ויכוח הוא ניתן להכרעה בנקל, שכן ב'ענינים הלימודיים' (שבהם נכללת הלוגיקה) ה'בלבול' נעדר. מקור המחלוקות הוא אפוא בהיעדר הנחות ודאיות שיעניקו בסיס מוצק לדיון הפילוסופי. הרמב"ם, כפי שהראה פינס, מאמץ בנקודה זו את דברי אלכסנדר מאפרודיסיאס במאמרו 'עקרונות הכול לפי דעת אריסטו':

72 שם. לקראת סוף פרק לא מציין הרמב"ם כי ההשקפה בדבר מגבלות ההכרה אין מקורה בתורה בלבד: 'ולא תחשב, שזה שאמרנוהו מקצר יד השכל האנושי והיות לו גבול, יעמד אצלו, הוא מאמר נאמר כפי התורה לבד; אבל הוא ענין, כבר אמרוהו הפילוסופים גם כן, והשיגוהו השגה אמתית, מבילתי נטות אל דעת ואל סברה [כלומר דעה זו איננה תלויה באסכולה פילוסופית מסוימת]; והוא דבר אמת, אין ספק בו אלא למי שיסכל הדברים שכבר בא עליהם המופת', כלומר זהו דבר נכון שלא יסתפקו בו אלא אלה שאינם אמונים על טיבה של ההוכחה מופתית. ראה: שורץ (לעיל הערה 1), עמ' 53. פינס עמד על הקרבה בין דברים אלה של הרמב"ם לבין תפיסת קנט בביקורת הראשונה, ראה: S. Pines, 'Maimonides', *Dictionary of Scientific Biography*, IX, New York 1974, p. 29; הנ"ל (לעיל הערה 24), עמ' 100. יצוין כי פינס מדגיש כי אחת מתרומותיו המקוריות של הרמב"ם לפילוסופיה היא פיתוח הטיעון לגבי מגבלות ההכרה. הערות אלה לדעתו אינן עניין צדדי ב'מורה הנבוכים'.

73 על תיבה זו עיין בדברי קאפח בהערותיו לתרגומו (לעיל הערה 2), חלק שני, עמ' שמת, הערה 35.

74 מורה הנבוכים, עמ' רעח.

75 וזה לשונו שם: 'אמנם כל מה שבשמים, – לא ידע האדם דבר ממנו, אלא בזה השעור הלמודי המעט [...] שהאלוה לבדו ידע אמתת השמים וטבעם ועצמם וצורתם ותנועתם וסבותם לפי השלמות; אמנם מה שתחת השמים – נתן יכלת לאדם לדעתו, מפני שהוא עולמו וביתו אשר ירד בו, והוא – חלק ממנו. והוא האמת! כי סבות הראיה על השמים נמנעות אצלנו, כבר חקו ממנו ונעלו במקום ובמעלה, והראיה הכוללת מהם – שהם הורונו על מניעם, אבל שאר ענינים הוא ענין לא יגיעו שכלי האדם לידיעתו. והטריח המחשבות במה שלא יגיעו להשגתו ואין כלי להם שיגיעו בו – אמנם הוא חסרון דעת או מין מהשגוען. אבל נעמד אצל היכלת' (מורה הנבוכים, עמ' רפה).

דברים מזה המין מתבארים, לדעתי, על הצד היותר טוב, אם יוברר שהעקרונות [ה'התחלות'] שהסכמנו עליהם מכוונים ומחזירים לתופעות הנראות בבירור והידועות היטב. כי בעניין זה [עקרונות העולם הפיזי] מן הנמנע להשתמש בדרך ההוכחה שהרי הוכחה מן ההכרח שתתחיל בדברים שקדמו ובסיבות, ואילו קודם ההתחלות הראשונות אין שום דבר; אף אין להן סיבה.⁷⁶

הבעייתיות של הדיון בעניינים אלה נעוצה בהיעדר 'עקרונות' [...] ההולמים את התופעות, במילים אחרות, בהיעדר הקדמות אדקווטיות. בלעדיהן, קובע אלכסנדר, ובעקבותיו גם הרמב"ם, 'אין שום דבר'.⁷⁷

כבר העירו חוקרים שלאור תפיסה זו בדבר מגבלות ההכרה בענייני הפיזיקה והמטפיזיקה, בעיקר בשל היעדרן של הקדמות ודאיות – מושכלות (מעקולאת) ראשונים או מוחשים (מחוססאת) – הרי הדיון בהם יכול להתבסס לדעת הרמב"ם על משפטים בעלי רמת ודאות נמוכה בלבד, על המפורסמות (משהוראת).⁷⁸ שלא כמו המושכלות והמוחשות, שהם ודאיים ללא ספק – שכן שוררת לגביהם הסכמה כללית אצל בני אדם שהם שלמים בחושיהם ובטבעם – הקדמות מפורסמות אמנם מוסכמות על אומה מסוימת, ברם לא על כלל בני האדם. סבירותם של משפטים מפורסמים היא עניין לדרגה שכן ככל שהעניין מפורסם אצל אומות רבות יותר כך האמונה (תצדיק) בו חזקה יותר.

טיעונים והיקשים המבוססים על משפטים או על הקדמות מפורסמות (=טיעונים דיאלקטיים לפי אריסטו ופילוסופים ערבים בימי הביניים)⁷⁹ הם בעלי דרגת ודאות נמוכה. יתר על כן, בשל היעדר ודאות לגבי הקדמותיהם מתחייב הצורך להביא בחשבון הנחות סותרות ולנהל את הדיון גם בהתבסס עליהן. מסקנה זו תואמת את הצעתנו לקריאת לשון הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית: 'לפעמים יש הכרח, על סמך אמירה מסוימת, לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת כלשהי, ויש הכרח במקום אחר לדון בעניינים אלה בדרך של קביעת הנחה מוקדמת סותרת לו'. הכוונה שהוא אינהרנטי לדיון בעניינים העמוקים – בשל היעדר הקדמות ודאיות, מושכלות – הוא לנהל על אודותם דיון דיאלקטי, השוקל לסירוגין מסקנות המבוססות על הנחות 'מפרסמות' סותרות.⁸⁰

76 מהדורת קָדוֹי, עמ' 253, לפי פינס (לעיל הערה 18), עמ' 114. וראה גם: הנ"ל (לעיל הערה 24); וכן: קרמר (לעיל הערה 65), עמ' 203–204, הערה 40.

77 ב'מורה הנבוכים', חלק ב, כב (עמ' רעט), הרמב"ם מביא דברים נוספים מאלכסנדר מאפרודיסיאס: 'שאלכסנדר כבר באר, שכל מה שלא יעמד עליו מופת – צריך שינחו שני קצות הסותר בענין ההוא, ויראה מה יתחייב לכל אחד משני הסותרים מן הספקות ויאמן המעט בהם ספקות'.

78 ואולי אף על מקובלות (מקבולאת), שדרגת ודאותן נמוכה עוד יותר. על ההבחנה בין סוגי המשפטים ראה: מילות ההגיון, בהערתקת ר' משה בן שמואל אבן תיבון, 'ירושלים תשמ"ז', פרק ח. על עמדתו זו של הרמב"ם ראה: פינס (לעיל הערה 24), עמ' 94.

79 על המובן הזה של הדיאלקטיקה אצל אריסטו ראה טופיקה, א, 8–12 (21100); וכן: קרמר (לעיל הערה 65), עמ' 221.

80 ראה גם מורה הנבוכים, חלק ב, טו (עמ' רנג); וכן: קרמר (שם), עמ' 209, והערות 69–74.

1

בסעיף הקודם קשרנו בין ההצעה לקרוא את דברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית כמבטאת את ההכרח לנהל את הדיון בתחומי הפיזיקה השמימית והמטפיזיקה על בסיס הנחות סותרות (=דיון דיאלקטי) לבין השקפתו בדבר טיבן הבלתי ודאי של ההנחות בתחומים אלה. הרמב"ם איננו מרחיב את הדיבור על אודות תכליתו ומטרותיו של הדיון הדיאלקטי שעליו הוא ממליץ. דיאלקטיקה זו יכולה להתפרש בכמה דרכים. תכלית אפשרית אחת של הדיון הדיאלקטי היא פדגוגית, הוריסטית. לפי אפשרות זו לא ניתן אמנם להגיע לפתרון מופתי בשאלות הנוגעות לנושאים אלה ואולם ניתן להגיע לפתרון מסתבר. פתרון זה עשוי להתקבל רק לאחר שהמתבר יפרוש לפני הקורא מסקנות אפשריות שונות, המבוססות בין השאר על הנחות סותרות. בנקודה זו חשוב להזכיר את טיבו הפדגוגי של 'מורה הנבוכים', המכוון לתלמיד המתחיל. חוקרים רבים ובראשם שטראוס הטעו כי חיבור (או מאמר) זה מנוסח ומאורגן כהרצאה או כדוגמת הוראה בעל פה.⁸¹ מן הבחינה הזו דומה החיבור לכעין דיאלוג אפלטוני, המבקש להוליך את הקורא בנתיבים השונים והסותרים של הפיזיקה והמטפיזיקה, תוך בחינת מגוון של מסקנות חלופיות. רק בדרך זו יגיע התלמיד לכלל ידיעה מנומקת של הפתרון המסתבר.⁸²

תכלית אפשרית אחרת של הדיון הדיאלקטי עשויה להיות הצגה של פתרונות חלופיים – המבוססים על הנחות סותרות – וללא הכרעה, לפחות לא מפורשת, ביניהם. אפשרויות אלה אינן מוציאות זו את זו, שכן ייתכן שבסוגיה אחת הגיע הרמב"ם למסקנה מסתברת ואילו סוגיה אחרת הוא הותיר ללא מסקנה חד משמעית.⁸³

- 81 שטראוס, כיצד להתחיל ללמוד את 'מורה הנבוכים' (לעיל הערה 15), עמ' xxiv-xxiii; כשר (לעיל הערה 26).
- 82 בכיוון זה, אמנם מבלי שהתייחס לעניין הסתירות, הלך קרמר (לעיל הערה 65). גישה דיאלקטית מיוחסת גם לאלפראבי, שנחשב כבעל השפעה מכרעת על הרמב"ם גם בענייני דרכי הכתיבה והדיון הפילוסופיים; ראה: פינס (לעיל הערה 18), עמ' 122. מ' גלסטון סבורה כי דרך כתיבתו של אלפראבי היא דיאלקטית, וכך היא מסבירה את הסתירות בכתביו. עניינה של הדיאלקטיקה אצל אלפראבי, סבורה גלסטון, הוא בהעמדת טיעונים מנוגדים בעלי כוח שכנוע דומה זה מול זה בהקשר הפילוסופי, ומטרתה לחדר את הבנת החוקר לגבי החלופות השונות כדי לאפשר לו לסלק הנחות וטיעונים מוטעים. ראה: גלסטון (לעיל הערה 18), עמ' 10. גלסטון מוצאת אצל הרמב"ם אנלוגיה לדיאלקטיקה שהיא מייחסת לאלפראבי, ראה: שם, עמ' 52.
- 83 בנקודה זו כדאי להזכיר את האפשרות שמעלה 'בלידשטיין', שלפיה נקט הרמב"ם גישה דיאלקטית גם בתחום ההלכה. ראה: G.J. Blidstein, 'Where do We Stand in the Study of Maimonidean Halakha?', I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge Mass. 1990, pp. 19-21. חשוב להבחין בין המסקנה העולה מהצעתנו לגבי משמעותה הדיאלקטית של הסיבה השביעית ובתוך כך לגבי טיבם הדיאלקטי של דיוני הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' לבין מסקנתו של פינס שלפיה הרמב"ם החזיק בעמדה אגנוסטית לגבי תחומי הפיזיקה השמימית והמטפיזיקה (פינס [לעיל הערה 24]). לדעת פינס השקפה זו גרמה לרמב"ם לשלול את אפשרות הישוארות הנפש ולהעמיד את הפעילות הפוליטית ולא את חיי העיון כתכליתו הסופית של האדם. לביקורת מסקנותיו של פינס ראה למשל: ז' הרוי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', עיון, כס (תשל"ח), עמ' 198-212; A. Altmann, 'Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics', *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung – Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen 1987, pp. 60-129; H.A. Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge', *Maimonidean Studies*, 3 (1992-1993), pp. 49-103. אמנם הצעתנו לקריאת הסיבה השביעית באופן דיאלקטי נסמכת בין השאר על דברי הרמב"ם על אודות היעדר הנחות ודאיות, ואולם היא איננה מובילה בהכרח למסקנה כי הרמב"ם נקט בסופו של דבר תפיסה

לדיון הדיאלקטי שאליו רומז הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית תיתכן תכלית נוספת. כדי להציגה נדרש דיון מקדים, שלענייננו יש בו גם עניין לעצמו. יש התאמה בין הצעתנו בדבר משמעותה של הסיבה השביעית לבין הטעמים העומדים ביסוד מבנהו ה'בלתי שיטתי' של 'מורה הנבוכים'. כפי שכבר רמזתי לעיל,⁸⁴ הרמב"ם קושר את סגנונו הספרותי של 'מורה הנבוכים' לאופי התכנים הנמסרים בו. הוא אמנם מציין את הטעם החברתי הפוליטי – 'עד שלא תחלק על הכוונה האלוהית – אשר אין ראוי לחלק עליה –', אשר שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם⁸⁵ – ואולם נימוקו העיקרי לבחירה בסגנון ספרותי זה נעוץ באופן השגת 'האמתיות המיוחדות': 'ודע – כי כשירצה אחד מן השלמים, כפי מדרגת שלמותו, לזכר דבר ממה שהבין מאלו ה"סודות", אם בפיו או בקולמוסו, לא יוכל לבאר אפלו מעט השעור אשר השיגהו באור שלם כסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות שלמודם מפרסם. אבל ישיגהו בלמודו וזלתו מה שמצאהו בלמודו לעצמו – רצוני לומר: מהיות הענין מתראה, מציץ, ואחר יתעלם; כאילו טבע הענין הזה – הרב ממנו והמעט כן הוא'.⁸⁶ את הפנומנולוגיה של אופן ההשגה בעניינים אלה מאפיין הרמב"ם באמצעות משל הברק: 'ולא תחשב שה"סודות" העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו. לא כן! אבל פעם יוצץ לנו האמת, עד שנחשבנו יום; ואחר כן יעלימוהו הטבעים והמנהגים, עד שנשוב בליל חשך, קרוב למה שהיינו תחלה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם – והוא בליל חזק החשך'.⁸⁷ השגת הסודות העצומים איננה פרי שכיחה מופתית 'על

אגנוסטית. יש הבדל בין תפיסה המבוססת על הנחות סבירות (להבדיל מוודאיות) לבין תפיסה אגנוסטית. תפיסה המבוססת על הנחות סבירות נוטה לייחס חשיבות לדיון הפילוסופי (בשאלות מטפיזיות) בעוד עמדה אגנוסטית שוללת את ערכו. להערכתי, והדבר עולה מבין דפי 'מורה הנבוכים', הרמב"ם ייחס חשיבות רבה לדיון ולעיון הפילוסופי, גם (ושמא במיוחד) בשאלות מטפיזיות (ראה לעיל הערה 70). ועוד, כאמור להלן, הרמב"ם סבר שהעיון הפילוסופי עשוי להביא להברקת ברק, דהיינו לתפיסה אינטואיטיבית של האמת. במצב הכרתי ייחודי זה מתגבר הפילוסוף על מגבלות הכריתיות המאפיינות את הדיון הדיסקורסיווי, אך בה בשעה הוא גם תלוי בו ונבנה ממנו. פינס אמנם ציין עניין זה במאמרו הנזכר, אך הוא ייחס מצב הכרתי זה לנביאים בלבד. להערכתי אין מקום להבחנה זו, לפחות לא בדבריו הרמב"ם בפתחה ל'מורה הנבוכים', שכן פילוסוף המגיע למצב הכרתי זה הוא נביא. לדידו של הרמב"ם דרגת הכרה נבואית זו היא טבעית, שכן היא איננה תלויה בהתערבותו של האל. ועוד, ולענייננו העיקרי, פינס מבסס את מסקנתו במאמר הנזכר בין השאר על אופן הקריאה השטראוסיאני של 'מורה הנבוכים'. כך למשל את דברי הרמב"ם בחלק ג, פרקים נד ונא, שעניינם הישוארות הנפש (עמדה התלויה בתפיסה בדבר אפשרות השגת השכלים) הוא מתאר כתאלוגיים פוליטיים. לפי פינס, דברים אלה נועדו רק להסתיר את דעתו האמתית, האגנוסטית. למותר לציין כי לפי הצעתנו לדבריו של הרמב"ם בפרקים אלה משקל פילוסופי עיוני שאיננו בהכרח נחות מזה של דברים אחרים, סותרים, שלו במקומות אחרים, ראה: D. Shatz, 'Worship, Corporeality, and Human Perfection: A Reading of *Guide of the Perplexed*, III:51-53', *Studies in the History of Philosophy*, 17 (1992), pp. 77-129.

84 ליד ציון הערות 49-50.

85 מורה הנבוכים, 'פתיחה', עמ' ה-ו.

86 שם, עמ' ו.

87 מורה הנבוכים, 'פתיחה', עמ' ו. אופן השגה זה וזה לפי הרמב"ם להתגלות נבואית: 'והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם, במעט הפרש ביניהם, עד כִּאלוֹ הוא באור תדיר לא יסור, וישוב הלילה אצלו כיום; וזאת היא מדרגת גִּדְל הנביאים, אשר נאמר לו: "ואתה פה עמד עמדי" ונאמר בו "כי קרן עור פניו" וגו', ויש מי שיהיה לו בין ברק לברק הפרש רב, – והיא מדרגת רב הנביאים וכו' (שם). ואכן הנביאים לשיטת הרמב"ם היו פילוסופים בדרגה הגבוהה ביותר. את ההתגלות על דרגותיה השונות הוא הסביר בין השאר כמדרגות שונות של הכרה פילוסופית עיונית, ראה: מורה הנבוכים, חלק ב, לב ואילך.

הסדר; ידיעתם, מדגיש הרמב"ם, היא אינטואיטיווית. במצב הכרתי נעלה זה מתגבר המעיין על מגבלות הדיון הדיסקורסיווי ומשיג את האמתות במישרין.⁸⁸ הקורא הבלתי מיומן איננו מבין את טיב ההשגה והשיח הפילוסופי בנושאים אלה ולכן מזהה אותם עם דרכי ההשגה וההוראה של ה'חכמות שלמודם מפרסם' (מתמטיקה, לוגיקה, חכמת התכונה וכיוצא באלה), תחומי הלימוד שהם רק הכנה ומבוא לעיון ב'סודות החכמה האלוהית'.⁸⁹ את מה שקורא זה מדמה כאי-סדר, כהיעדר שיטתיות ובהירות, מציג אפוא הרמב"ם כאופן כתיבה ההולם 'ענינים עמקים מאד'. לעניינים אלה מתאימה דרך כתיבה שבה, כמו הברקת ברק, 'הענין מתראה, מציץ, ואחר יתעלם'. ועוד, ההארה האינטואיטיווית לפי הרמב"ם איננה מגיעה אל האדם במישרין, היא מתווכת על ידי משלים. האמתות מתנוצצות לו דרך דימויים פיגורטיביים, וכך הוא גם מלמד אותן. הרמב"ם אמנם מציין כי המשלים נועדו גם להסתיר השקפות מפני ההמון ברם גם כאן נימוק זה הוא משני. את עיקר דיונו במשלים – עניינה המרכזי של הפתיחה ל'מורה הנבוכים' – הוא מקדיש להסברת מעמדם ההכרתי ומתוך כך מתבררת חיוניותם להשגת ה'תוך' שבהם ולהבעתו.

מיד לאחר דבריו על אודות ההכרה האינטואיטיווית של הסודות והשלכותיה על אופני מסירתם, ובתוך כך על דרכו בכתיבת 'מורה הנבוכים', כותב הרמב"ם: 'ובעבור זה, כְּשֶׁפֶּן כל חכם גדול, אלוהי, רבוני, בעל אמת, ללמד דבר מזה הענין, לא דָּבַר בו כי אם במשלים וחיידות [...] כִּאלוֹ החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי, כמו שימשכום עניניהם הטבעיים'.⁹⁰ כך הוא מסביר מדוע המקרא וחז"ל מוסרים את האמתות – ענייני מעשה בראשית ומעשה מרכבה – באמצעות משלים בלבד, וכלשונו: 'ולעצם הענין ויקרתו והיות יכלתנו קצרה מהשיג עצם הענינים כפי מה שהם, הגיד לנו הענינים העמוקים ההם, אשר הביא הכרח החכמה האלוהית [אלתי דעת צ'רורה' אלחכמה אלאלאהיה] להגידם לנו, במשלים וחיידות ובדברים סתומים מאד'.⁹¹ יושם אל לב כי את השימוש במשלים לביטוי 'הענינים העמוקים' מתאר כאן הרמב"ם כהכרח ('צ'רורה') טבעי, עניין שכבר רמז עליו בסוף הקטע הקודם כשהעיר: 'כמו שימשכום עניניהם הטבעיים'.

קו ברור מקשר בין דברי הרמב"ם ב'פתיחה' על אודות סגנונו ה'בלתי שיטתי' של 'מורה

88 לא כאן המקום לפרט את הסיבות למגבלות הדיון הדיסקורסיווי בעניינים אלה. אציין רק כי סיבה עיקרית לפי הרמב"ם לקוצר ההשגה העקרוני בעניינים האלוהיים ובענייני הפיזיקה המשיקים להם היא היות האדם גשמי: 'החמר – מחיצה גדולה ומסך מונע השגת השכל הנפרד כפי מה שהוא; ואפלו היה החמר וך ונכבד – רצוני לומר: חמר הגלגלים, – כל שכן זה החמר החשוך, העכר, אשר הוא החמר שלנו. ומפני זה כל אשר ישתדל דעתנו להשיג האלוה או אחד מן השכלים ימצא מחיצה ומסך מבדיל בינו לבינם' (מורה הנבוכים, חלק ג, ט [עמ' שצג]). ייתכן שזה גם טעם להיעדרן של הקדמות ודאיות שיעניקו ביסוס לדיון הפילוסופי (ראה להלן); בנושא זה דנתי בחיבורי "כאילו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי" – על תפיסת המשל של הרמב"ם, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים (1991). וראה גם פינס (לעיל הערה 24), עמ' 92.

89 על עניין זה ראה משל הארמון ב'מורה הנבוכים', חלק ג, נא. מיון המדעים שם מבוסס על דברי אריסטו במטפיזיקה, 1026א33–3, וראה: מילות ההגיון (לעיל הערה 78), פרק יד, עמ' 101–114; וכן: צ"ח וולפסון, 'חלוקת המדעים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', הנ"ל, המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 138–176.

90 מורה הנבוכים, פתיחה, עמ' ו. לניתוח מפורט של דברים אלה ראה: לורברבוים (לעיל הערה 88).

91 שם, עמ' ח.

הנבוכים' ועל אודות מעמד הפילוסופי של המשלים לבין דבריו ב'הקדמה' בעניין תכליתן של הסתירות המכוונות. כל אלה נעוצים באופן שבו הרמב"ם מאפיין את טיבה של ההכרה הפילוסופית ובדרכי ההבעה והכתיבה הנגזרים ממנה. יש צדק מסוים בטענת שטראוס כי האוטטריות של המשלים, שהרמב"ם מייחס לספרי הנביאים ולחז"ל, התחלפה ב'מורה הנבוכים' באוטטריות המבוססת על סתירות.⁹² ואולם בניגוד לסברתו, אין בשתייהן – כמו גם בסגנון הכתיבה ה'מבולבל' והמערפל⁹³ – רק אוטריות מרצון שטעמיה חברתיים פוליטיים.⁹⁴ בכל אלה, נטה המחקר בעקבות שטראוס להגזים בהדגשת ההעלמה מטעמים חברתיים פוליטיים והתעלם מדבריו המפורשים של הרמב"ם על זיקתם לטיב ההשגה של האמת הפילוסופית, ולאופן ההולם את מסירתה.

ציינתי לעיל כי ניתן להציע אפשרות נוספת לגבי תכליתו של הדיון הדיאלקטי אצל הרמב"ם. אפשר כי קיים קשר נוסף, מהותי יותר, בין טיבו הדיאלקטי של הדיון הפילוסופי לבין טיבה האינטואיטיווי של הכרת האמתות בתחומי הפיזיקה השמימית והמטפיזיקה. אמתות אלה אינן מושגות כאמור באמצעות דיון דיסקורסיווי, המתקדם באופן שיטתי מהנחה ודאית למסקנה. הרמב"ם, כפי שראינו לעיל, קושר בין מגבלות הדיון הדיסקורסיווי בעניינים אלה לבין הכרתם האינטואיטיווית. באופן אחר ניתן אולי לומר כי אילו הוא היה סבור כי אופן הידיעה בתחומים אלה הוא פרי עיון 'על הסדר', או אז הצורך בהכרה אינטואיטיווית היה מיותר. ייתכן כי מגבלות הדיון הפילוסופי שעליהן חלה ההארה התבונית הן בין השאר המגבלות שעליהן הוא רומז בדבריו על אודות הסיבה השביעית. ואולם ההארה התבונית לדרגותיה השונות איננה בלתי תלויה בהכנה, שהיא עיונית בעיקרה. הכנה זו נעוצה בעיון הפילוסופי, שהוא כאמור דיאלקטי: הוא איננו מסתיים במסקנה מופתית מצד אחד ברם הוא מהווה תנאי הכרחי – אם כי לא מספיק – להתנוצצות האמת מצד אחר.

טענה זו צריכה עדיין עיון, שכן היא תלויה בזיהוי המדויק של הנושאים או מושאי ההכרה שעליהם חלה, לפי הרמב"ם, ההכרה האינטואיטיווית. ייתכן שעניינים אלה אינם זהים, ואולי אף אינם חופפים, את העניינים שעליהם נסבים דבריו בעניין הסיבה השביעית. במילים אחרות, מגבלות הדיון הדיסקורסיווי שאליהן מתכוון הרמב"ם בדבריו על אודות ההכרה האינטואיטיווית הן שונות מאלה שעליהן הוא רומז בדבריו על אודות הכרח לנהל את הדיון הפילוסופי על סמך הנחות סותרות.⁹⁵

92 שטראוס, אופיו הספרותי של 'מורה הנבוכים' (לעיל הערה 15), עמ' 68.

93 גם עניין זה נעוץ לדעת חוקרים רבים ואף פרשנים קדמונים בטעם החברתי הפוליטי, ראה: רביצקי (לעיל הערה 15), עמ' 36 ובהפניות שם.

94 על ההבחנה בין אוטריות שברצון, המבוססת על החלטת הכותב (להסתיר בשל שיקולים חברתיים ופוליטיים), ובין אוטריות שהיא מהותית לעניין הנדון (שלא ניתן להביעו במישורין ובאופן אדוקוטי אלא רק בעקיפין, באמצעות סמלים), ראה: ג' שלום, הקבלה בגירונה, ערך לפי הרצאות י' בן-שלמה, 'ירושלים תשל"ח', עמ' 16–24. שטראוס אכן מייחס לרמב"ם את ההשקפה כי המקרא והנביאים משתמשים במשלים רק כדי להסתיר סודות מן ההמון. הוא מתעלם מדבריו המפורשים של הרמב"ם על אודות תפקידם ההכרחי הקוגניטיווי, ראה: שטראוס, אופיו הספרותי של 'מורה הנבוכים' (לעיל הערה 15), עמ' 57–59.

95 ראה לעת עתה לורברבוים (לעיל הערה 88).

ז

לסיכום, עניינה של הסיבה השביעית לפי הצעתנו איננו בסתירות שתכליתן הסתרה; עניינה הוא בסתירות הנגזרות ממהות העניין הנדון. את העניינים האלה – התחומים העמוקים ביותר של הפיזיקה והמטפיזיקה – הולם דיון בעל אופי דיאלקטי, השוקל ובוחר מסקנות המבוססות על הנחות ועל נקודות מוצא שונות וסותרות. בשל חוסר היכולת של הקורא הבלתי מיומן לעכל את היעדר הוודאות הגלום בדיון דיאלקטי ממליץ הרמב"ם להסתירו מפניו.

אם אכן נכונה הצעתנו לגבי האופן שבו יש להבין את דברי הרמב"ם בעניין הסתירות אזי אין מקום לראות בהן כלי מתודולוגי פרשני לחשיפת סודו של 'מורה הנבוכים'. אם הכתיבה באמצעות סתירות נובעת מן התפיסה שהדיון בעניינים אלה הוא דיאלקטי, אזי המתודולוגיה שלפיה יש לזהות את הסתירות ב'מורה הנבוכים' ולהחליט לפי שיקולים מסוימים, חיצוניים לסוגיה הנדונה, מהי עמדתו האמתית של הרמב"ם ואילו אמירה נועדה להסתיר אותה, איננה תקפה. אין מנוס אפוא מקריאה רגישה של כל סוגיה ב'מורה הנבוכים', על סטיותיה וסתירותיה, ללא כלי עזר טכניים המובאים אליה מבחוץ.

אם הקריאה המוצעת כאן לסיבה השביעית נכונה או מסתברת יותר, עולה התמיהה מדוע פרשני ימי הביניים כולם – ואחריהם החוקרים המודרניים – אימצו את הקריאה המקובלת. פתרון התמיהה הזו עשוי לזרות אור חדש על תולדות הפרשנות של 'מורה הנבוכים' ומתוך כך גם על כיווני התפתחותה של הפילוסופיה היהודית בדורות שלאחר הרמב"ם. בתשובה לשאלה זו חשוב כמובן להפריד בין הפרשנים הקלסיים לבין החוקרים מן הדורות האחרונים.⁹⁶ תהא התשובה

96 לדיון בתמיהה זו, בקשר לפרשנים הקלסיים, היבטים רבים. במסגרת דיון זה צריכה להיבחן בין השאר תפיסתם של הפרשנים לגבי טיבו האוטורי של 'מורה הנבוכים' בפרט ולגבי טיבו האוטורי של העיון הפילוסופי בכלל. ההקשר החברתי של לימוד הפילוסופיה בחברה היהודית צריך גם הוא להישקל. בהקשר זה חשוב לזכור כי בניגוד למה שייחסו הפרשנים הימי ביניים הרדיקליים לרמב"ם, הם עצמם לא כתבו באופן אוטורי – דיוניהם אינם מעורפלים (לפחות לא במכוון), הם אינם כותבים בראשי פרקים ולא באמצעות סתירות. במקום להדריך אותם בכתיבתם סיפקה להם האוטוריות מטעמים תאולוגיים פוליטיים כלי פרשני 'לחלק' מ'מורה הנבוכים' תכנים פילוסופיים רדיקליים, שעניינם בדרך כלל השקפות אריסטוטליות, המנוגדות להשקפות מסורתיות. דומני כי ההיבט העיוני הפילוסופי בדיון בתמיהה האמורה משמעותי יותר. עניינו בין השאר הוא המידה שבה ייחסו הפרשנים לרמב"ם ספקנות בתחומי המטפיזיקה (ובתחומי הפיזיקה המשיקים לה). כפי שראינו הקריאה המוצעת כאן לסיבה השביעית מושתתת בין השאר על התבטאויותיו הספקניות (ולעתים האגנוסטיות) של הרמב"ם בעניינים אלה. האם פרשניו הקלסיים ייחסו את המשקל הראוי לדבריו אלה? ואולי הם ראו בהם רק רטוריקה שעניינה דברי אזהרה לכותב ולקוראיו מלהרוס אל המטפיזיקה ללא הכנה הולמת? ושמה השקפתם בעניין מרכזי זה הושפעה מהלכי מחשבה זרים, אוורואיסטים למשל, שלפיהם התפרש הרמב"ם בדורות שלאחריו? דומני כי הטענה שההתבטאויות הספקניות של הרמב"ם משקפות עמדה פילוסופית של ממש הועלתה רק ברבע האחרון של המאה העשרים, במחקרו של פינס (לעיל הערה 24), ובעקבותיו העלו טענה זו גם חוקרים אחרים (ראה למשל: 'שטרן', 'התחביר הלוגי כמפתח לסוד ב'מורה הנבוכים'', עיון, לח [תשמ"ט], עמ' 137–166). הפרשנות הרדיקלית בימי הביניים שאפה כאמור לייחס לרמב"ם השקפות אריסטוטליות בעוד הפרשנות ההרמוניסטית ייחסה לו תפיסות פילוסופיות מתונות, המתאיישות עם תפיסות מסורתיות. אלה כמו אלה מיעוט בחשיבותו של היסוד הספקני ב'מורה הנבוכים'. היעדרו של מרכיב זה עשוי להסביר מדוע הקריאה המוצעת כאן לא עלתה על דעת הפרשנים הקדמונים לאסכולותיהם. הערות אלה טעונות כמובן עיון וליבון ואני מקווה להידרש לכך במקום אחר.

לתמיהה זו אשר תהא, למסקנות העולות מן הדיון כאן השלכות עיוניות ומתודולוגיות רבות, חלקן מרחיקות לכת, על הגותו של הרמב"ם בכלל ועל פרשנות 'מורה הנבוכים' בפרט. לא אוכל לפרטן כאן ואני מקווה לעסוק בהן במחקרים אחרים.

דברי הרמב"ם בעניין הסיבה השביעית הם כאמור העוגן הטקסטואלי המרכזי להשקפתו של לאו שטראוס בדבר האזוטריות של הפילוסופיה מטעמים תאולוגיים פוליטיים.⁹⁷ למיטב ידיעתי זהו הקטע היחיד שבו פילוסוף כותב במפורש – לפי קריאתו של שטראוס כמובן – כי הוא שם במכוון סתירות בחיבורו כדי להסתיר השקפות מפני ההמון. לא ידוע לי על התבטאות דומה – ושטראוס אינו מביא כדוגמתה – בכתבי הוגים אחרים, לרבות אצל פילוסופים ערבים בני זמנו של הרמב"ם. בדחייתה של הקריאה הזו נשמטת אפוא הקרקע מתחת המקור הטקסטואלי המרכזי לפרדיגמה ההרמנויטית שהציע.⁹⁸

97 ראה: לעיל ליד ציון הערה 22.

98 ראה: לעיל הערה 22.