

הקדמה

"כי ענין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממנו הוא חכמת התורה על האמת. אבל כוונת המאמר הזה להעיר איש בעל דת שהורגלה בנפשו ועלתה בהאמנתו אמיתת תורתנו, והוא שלם בדתו ובמדותיו, ועיין בחכמת הפילוסופים וידע עניניהם, ומשכו השכל האנושי להשיג כינו במשכנו, והציקוהו פשטי התורה ומה שלא סר היותו מבין מדעתו או הבינהו וולתו מעניגי השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים, ונשאר במבוכה ובהלה, אם שימשך אחרי שכלו וישליך מה שידעהו מהשמות ההם ויחשוב שהוא השליך פינות התורה, או שישאר עם מה שהבינו מהם ולא ימשך אחר שכלו, אך ישליכהו אחרי גוו ויטה מעליו, ויראה עם זה שהוא הביא עליו הפסד ונזק בתורתו, וישאר עם המחשבות ההם הדמיוניות, והוא מפניהם בפחד וכובד ולא יסור מהיות בכאב לב ומבוכה גדולה" (מו"ב, פתיחה, דף ד עא—ע"ב).

דברים אלו שאומר הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים הם אחד המפתחות המרכזיים להבנת מפעלו התיאולוגי-פילוסופי. הרמב"ם היה בין ההוגים היהודים שהיו מודעים ביותר לפער בין הטכסט המקראי לבין עולמו הרוחני של המשכיל המאמין בן תקופתו. בקטע המצוטט לעיל הוא מתאר בצורה בהירה ביותר את הדילמה בפניה עומד משכיל זה, ה'נבוך', כפי שהוא קורא לו: לעסוק בפילוסופיה האריסטוטלית ולזנוח את מה שנראה לו, מתוך הפירוש שהיה רגיל לתת למלים בטקסט המקראי, כ'פינות התורה', או להחזיק בפירוש המקובל בידו לאותן המלים ואז לדחות את הפילוסופיה והמדעים, דהיינו את ההסבר השכלי לעולם, העומד בסתירה לפשט הטקסט המקראי. במקרה האחרון עליו לוותר על הישגיו במישור האינטלקטואלי ולחזור ממדרגה המחשבה השכלית למדרגת המחשבה הדמיונית. במקום לחשוב במושגים מופשטים עליו לחזור לחשוב בדימויים חושניים, כפי שחשב בהיותו ילד ולפני שעסק בלימוד הפילוסופיה והמדעים. הנבוך איננו

- 155 פרק שישי: הפירוש ליום הראשון לבריאה
- 160 פרק שביעי: הפירוש ליום השני לבריאה
- (א) הפירוש ל'רקיע', 'מים אשר מעל לרקיע' ו'מים אשר מתחת לרקיע', 161;
- (ב) מדוע הושמטה הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' מתיאור הבריאה ביום השני, 168.
- 175 פרק שמיני: הפירוש ליום השלישי לבריאה
- (א) היגלות היבשה, 175;
- (ב) הצמחת הצמחים, 178.
- 180 פרק תשיעי: הפירוש ליום הרביעי לבריאה
- (א) בריאת המאורות, 180;
- (ב) פירוש הביטוי 'רקיע השמים', 185;
- (ג) הפירוש ל'ברקיע השמים', 186;
- (ד) הפירוש ל'להאיר על הארץ' ול'למשול ביום ובלילה', 189;
- (ה) הפירוש ל'למשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החושך', 192.
- 196 פרק עשירי: הפירוש ליום החמישי לבריאה
- 199 פרק אחד-עשר: הפירוש ליום השישי לבריאה
- (א) הפירוש לשם 'אדם', 100;
- (ב) הפירוש למלה 'צלם', 203;
- (ג) הפירוש למלה 'דמות', 214;
- (ד) הפירוש ל'וירדו בדגת הים', 217.
- 218 פרק שנים-עשר: סדר הנבראים
- 228 פרק שלושה-עשר: זמן ובריאה
- (א) תורת הזמן של אריסטו ואימוצה על-ידי הרמב"ם, 228;
- (ב) האם נברא העולם בזמן, 231;
- (ג) הפירוש לששת ימי הבריאה, 239.
- 260 פרק ארבעה-עשר: השבת

מפתחות

מפתח העניינים, 269; מפתח השמות, 275; מפתח השמות בלועזית, 277; מפתח המקורות מספרות חז"ל, 278.

יכול להשלים עם אף אחת משתי האפשרויות הללו. כדי לצאת ממבוכתו ומן הדילמה בה הוא נתון דרוש לו פירוש מחודש של הטקסט המקראי. פירוש זה יראה, שהדילמה בה מתלבט הנבון איננה אלא דילמה למראית עין, ולמעשה קיימת התאמה גמורה בין הדת לבין הפילוסופיה, המאפשרת לו להחזיק בשתייהן בעת ובעונה אחת.

את מבוכתו של המשכיל המאמין העמיד הרמב"ם מלכתחילה במישור של פרשנות המקרא: המבוכה איננה נגרמת על-ידי סתירה בין הדת לבין הפילוסופיה אלא על-ידי הסתירה בין הפירוש שנותן המשכיל המאמין לכתבי-הקודש לבין הפילוסופיה והמדעים. הוצאתו ממבוכתו תהיה איפוא על-ידי פירוש מחודש של הטקסט המקראי, פירוש שיביא לידי התאמה בין הטקסט המקודש לבין הידיעה הפילוסופית והמדעית של ה"נבון".

מבוכתו של הקורא בעל ההשכלה הפילוסופית קיימת בעיקר בשני תחומים, שבהם קיימת סתירה, ולדעת הרמב"ם רק סתירה לכאורה, בין הטקסט המקראי לבין הפילוסופיה: בתחום הפיסיקה ובתחום המטפיסיקה. לכן מקדיש הרמב"ם את ספרו "לבאר מה שאפשר לבארו ממעשה בראשית ומעשה מרכבה" (מו"ב, הקדמה לחלק ג), דהיינו לפרש טקסטים שהפשט שלהם איננו תואם את הפיסיקה ואת המטפיסיקה האריסטוטליים ואילו התוך שלהם מתיישב עם מדעים אלו.

מחקר דבריו של הרמב"ם מתרכז בעיקר בבירור הסוגיות התיאולוגיות-פילוסופיות העולות במורה נבוכים. החוקרים שואלים עצמם מהי תורת הנבואה של הרמב"ם, או מה היתה דעתו של הרמב"ם בשאלת הידוש העולם, בשאלת תכלית העולם והאדם, בשאלת תארי האל, ידיעתו השגחתו וכיו"ב. מחקריו המצוינים של לי שטראוס¹ הסבו את תשומת-לב החוקרים להקדמה למורה נבוכים ולאופיו הספרותי של הספר: היותו ספר איזוטרי הכתוב במתודה ספרותית מיוחדת של גילוי והסתר כאחד. חוקרים שהלכו בעקבותיו, דוגמת איי ריינס, מדגישים ומפתחים את האספקטים הללו במחשבה הרמב"ם ונותנים להם ביטוי במחקריהם בשאלות התיאולוגיות-פילוסופיות של מורה-נבוכים.

שנים רבות קודם למחקריו של לי שטראוס התעניין החוקר הדגול ב"ו בכר בשאלת הפרשנות הקדומה של המקרא, וכתב מספר לא מבוטל של חיבורי יסוד על פרשנות המקרא מתקופת התלמוד ועד לסוף ימי הביניים לרבות פרשנות הזוהר. בשנת 1896 גם כתב ב"ז בכר ספר על פרשנות

1. ראה בפרק "ההנחות העומדות ביסוד פירושו של הרמב"ם למקרא", הערה 1.

המקרא של הרמב"ם, שתורגם לעברית על-ידי א"ז רבינוביץ בשם "הרמב"ם פרשן המקרא"². בספר זה עסק בכר בעיקר באיסוף דברי הרמב"ם בכתביו השונים על פרשנות המקרא ואופיו הספרותי של הטקסט המקראי, ובאיסוף פירושו של הרמב"ם למלים, פסוקים ונושאים מיוחדים כמו: שמות האל, המלאכים, הנבואה והנביאים, ההשגחה וכיו"ב. את ספרו סיים בעמידה על "המקורות למדע הלשון ולבאורי המקרא שהיו לעיני הרמב"ם. ספרי באורי המקרא המיוחסים להרמב"ם". אולם ב"ז בכר הסתפק בעיקר באיסוף החומר. אין הוא מנתח ומפרש את פירושי הרמב"ם למקרא, איננו מנסה לעמוד לא על הקשרים בין פירושי מלים ופסוקים המפוזרים בחלקים השונים של מורה נבוכים והעוסקים באותו עניין, ולא על הקשרים בין הפירושים לשמות ולפסוקים במקרא לבין הדיונים התיאולוגיים-פילוסופיים של מורה נבוכים. נראה הדבר, שמטרתו המרכזית היתה איסוף הפירושים עצמם והצגתם כפי שניתנו במורה נבוכים בדרך הקרובה במידת האפשר לדרך הצגתם במקור. כך קרה שלנושא המעסיק אותנו כאן — פירוש הרמב"ם לבראשית א: א — ב: ג — מקדיש ב"ז בכר לא יותר מיסוד עמודים בספרו (עמ' 98—100), בהם הוא מסכם בקצרה את מורה נבוכים חלק ב סוף פרק כט ופרק ל. במקומות אחרים בספרו פוזרים סיכומים קצרים של פירושי הרמב"ם לשמות או לפסוקים, שאף הם שייכים לסיפור הבריאה, אולם בכר לא קשר ביניהם לבין הפרק שהוא קורא לו "מעשה בראשית" ולא ניסה לראות מהי התמונה השלמה המתקבלת על-ידי סינתזה של כל האמור במורה נבוכים ביחס לסיפור הבריאה. בכר גם לא עמד על היישום שמיישם הרמב"ם את התיאוריה של הטקסט המקראי ודרכי פרשנותו בפירושו הקונקרטיים לטקסט. שני האספקטים הללו — התיאוריה והפירוש למעשה — נשארו אצלו מנותקים לחלוטין³.

באותה מתודה עצמה כתב ב"ז בכר (כ-18 שנה אחרי פרסום ספרו "הרמב"ם פרשן המקרא") מאמר גדול המוקדש לשאלת הפירוש לאגדה של

2. W. Bacher, *Die Bibelexegese Moses Maimuni's*, Budapest 1896 בדרך דומה של איסוף הפירושים הולך גם ש' ויסבליט במאמרו: "פסוקי תנ"ך ומאמרי חז"ל כאסמכתאות לדעות פילוסופיות אצל ריה"ל, רמב"ם, ר"י אלב"ו", בית מקרא, יד, ב, תשכ"ט עמ' 59—97. ש' ויסבליט אוסף את הפסוקים לפי נושאים פילוסופיים כגון: האל — מהותו, תאריי ופעולותיו; העולם — בריאתו, מהותו ותכליתו, הנהגתו וכיו"ב. מעניינים אותו רק "פסוקים שיכולים להחשב, לדעתנו אסמכתא לדעות פילוסופיות" (שם, עמ' 59) ועליהם ועל תמצית פירושם הוא מצביע.

הרמב"ם, והמקיף את כל כתביו של הרמב"ם, לרבות כתביו ההלכתיים והאגרות.⁴

גישה שונה גילה הזוקר ס' אפנשטיין במאמרו על פרשנות התורה של הרמב"ם⁵, שהתפרסם כעשר שנים אחרי פירסום ספרו של בכר על פירוש המקרא של הרמב"ם. חוקר זה, שכנראה התקשה לעכל את גישתו המיוחדת של הרמב"ם למקרא — הוצאתו מידי פשוטו והתאמתו לפסיקה ולמטפיסיקה האריסטוטליות — טוען, בהסתמכו על עדות אברהם בן הרמב"ם, שלרמב"ם היתה תורה איזוטרית של פירוש על דרך הפשט דווקא ואותה העביר בעל-פה לבנו. ס' אפנשטיין מניח שלרמב"ם, כאדם בעל אופי תבונה, חייב היה להיות חוש גם לפירוש פשוט המתאים למשמעות הכתוב; מה גם שלדעתו צריך היה הרמב"ם להיות מושפע מאביו ר' מימון בן יוסף, אשר כתב פירוש למקרא על דרך הפשט. אפנשטיין מביא דוגמאות לפירושים כאלה מפירושי אברהם בן הרמב"ם, "אגרת תימן", "פירוש בחיי ברי-אשר על התורה" ו"מדרשי התורה" של שלמה אסטרוק. ברם, גם אם נכונים הדברים, שלרמב"ם היו פירושים לפסוקי התורה גם על דרך הפשט, פירושים שנהג להשמיע בעיקר בעל-פה בהרצאות ובשיחות של אקראי, הרי יש לראותם כבעלי עניין שולי בלבד להבנת גישתו המיוחדת לפרשנות המקרא.⁶

נראה היה לנו איפוא, שיש מקום לחזור ולדון היום בבעיות שהעמיד לעצמו בזמנו ב"ז בכר, לאור המחקר החדש בהגותו של הרמב"ם, שאותו פתח ל' שטראוס במחקריו, ולנסות לראות מהי תורת פרשנות המקרא שמעמיד הרמב"ם, כיצד הוא מיישם אותה הלכה למעשה בפירושו, ומה הן המתודות הנוספות שבהן הוא משתמש בפרשנות המקרא שלו ואשר עליהן

4. W. Bacher, "Die Agada in Maimonis Werken", *Moses Ben Maimon, Sein Leben, Seine Werke und Sein Einfluss*, b. II, Leipzig 1914, pp. 131-197.

5. Eppenstein, "Beiträge zur Pentateuchexegese Maimuni's", *ibid.*, B. I, Leipzig 1908, pp. 411-420.

6. מחקר של Dr. Bardowiz, "Die rationale Schriftauslegung des Maimonides", *Magasin für die Wissenschaft des Judenthums*, Berlin, 1892, pp. 139-170; 1893, pp. 50-76. אותנו כאן, ברוביץ עוסק בהנחות הפילוסופיות הכלליות העומדות ביסוד פירוש הרמב"ם לטעמי המצוות ובישומן. גם מאמרו של צ' קארל "הרמב"ם כפרשן התורה", תרביץ (ספר הרמב"ם), ירושלים תרצ"ה עמ' 152-163, מוקדש לעניני הלכה.

אין הוא עומד במפורש בקטעי הדיון התיאורטי שהוא מקדיש לשאלות אופיו של הטקסט המקראי ודרכי פרשנותו.⁷

בחרנו בפירושו של הרמב"ם לסיפור הבריאה בבראשית א: א—ב: ג מכמה סיבות. סיפור הבריאה בבראשית הוא יחידה טקסטואלית קצרה, שלמה, עומדת בפני עצמה ובעלת מבנה ספרותי ברור. לכן גוח לעקוב בעזרתה אחרי דרכי הפרשנות של המפרש אותה. מבחינת משמעותה שייכת יחידה זו לאחת משתי הבעיות המרכזיות המעסיקות את הרמב"ם במורה נבוכים — הפירוש למעשה בראשית או הפסיקה האריסטוטלית — והיא איפוא בחינת מועט המחזיק את המרובה. בשל חשיבותו הרבה של הטקסט נותן לו הרמב"ם תשומת לב מיוחדת: הוא מקדיש לו פרק שלם במורה נבוכים (ח"ב פ"ל) ואף דן בפירושי שמות, פסוקים וחלקי פסוקים מתוכו בחלקים האחרים של המורה; יכולנו איפוא לעקוב במורה נבוכים אחרי דיון פרשני כמעט שלם בסיפור הבריאה. ולבסוף, בדיון הפרשני של הרמב"ם בסיפור הבריאה יש כדי לשפוך אור נוסף על אחת הבעיות הקשות והמטרידות ביותר את קוראי מורה נבוכים ופרשניו: מה היתה דעתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת חידוש העולם.

לחיבורנו שני חלקים. החלק הראשון עוסק בצד התיאורטי של פרשנות המקרא אצל הרמב"ם ודן בבעיות שיש בהן כדי להאיר את פירושו לסיפור הבריאה. בפרק זה אנו חבים הרבה לחוקרים שקדמו לנו ואשר לחיבוריהם הפנינו את הקוראים נמבוא זה ובהערה מס' 1 בפרק "ההנחות העומדות ביסוד פירושו של הרמב"ם למקרא". החלק השני עוסק בפירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה ובו ננסה להראות כיצד הוא מיישם את תורת הפרשנות שלו בפירוש טקסט קונקרטי. תשומת לב מיוחדת נקדיש לפרשני הרמב"ם הקדומים ולמספר הוגים מאוחרים לרמב"ם, המפרשים בחיבוריהם את פירושו לסיפור הבריאה או המבקרים פירוש זה. הוגים אלו, שניגשו בעצמם לפירוש הטקסט המקראי מנקודת המוצא של הרמב"ם, ראו יפה את הקשיים ואת הסתימות המצויים בפירושו מחד ואת האפשרויות הפרשניות שהוא פותח

7. ברוח דומה נכתבו בשנים האחרונות מספר מחקרים קצרים על פרשנות המקרא של הרמב"ם: L. S. Kravitz, "Maimonides and Job — An Inquiry as to the Method of the Moreh", *HUCA*, 1967, pp. 149-158 עוסק במורה נבוכים, ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל בעריכת ש' פינס, ירושלים תשל"ד, עמ' 215—221. במאמר זה מביא המחבר מספר הערות למתודולוגיה של הרמב"ם ודוגמאות מפירוש הרמב"ם לסיפור גן-העדן, מהן ניתן ללמוד על היישום שיישם הרמב"ם את המתודה הפרשנית שלו בפירושו למקרא.

בפני הקורא מאידך. בפירושיהם יש איפוא כדי לעזור לנו הן בהבנת פירוט הרמב"ם לסיפור הבריאה והן בעמידה על דרכי קריאתו האפשרויות של הקורא האידיאלי את הפירוש הזה.

המובאות הן ממורה נבוכים בתרגומו של שמואל אבן-תיבון, על-פי הוצאת "מורה נבוכים עם פירושי אפודי, שם-טוב וקרשקש", שצולם ונדפס מחדש בירושלים תש"ך. בכמה מקרים תקנו את הטקסט על-פי תרגומיהם של ש' מונק, ש' פינס וי' קאפת. את פירושי שם-טוב פלקירא, יוסף כסף והנרבוני אנו מצטטים על פי "שלושת קדמוני מפרשי המורה" — "מורה המורה" להרב שם-טוב בן פלקירא... "עמודי כסף" ו"משכיות כסף" להרב יוסף כספי... "באור הנרבוני", צולם ונדפס מחדש ירושלים שנת תשכ"א. את פירוש אברבנאל על התורה אנו מצטטים מתוך "פירוש על התורה, חברו... דון יצחק אברבנאל...". בראשית, ירושלים תשכ"ד.

מאתר שאנו עוסקים בשאלת פרשנות המקרא של הרמב"ם חשוב היה לנו להבדיל בתרגום העברי בין הטקסט הערבי במקור לבין מלים ומובאות שהובאו על-ידי הרמב"ם בעברית בגוף הטקסט הערבי. את המלים והמשפטים העבריים שהופיעו בטקסט הערבי ציינו בגרשיים יחידים. כל ההדגשות במובאות הן שלנו.

★

אני רואה חובה נעימה לעצמי להודות לראשי ההנהלה הארצית של החברה לחקר המקרא, פרופ' חיים גבריהו ומר בן-ציון לוריא, על העזרה שהושיטו לי במהלך הוצאתו לאור של הספר, לקרן עמו"ס, לרקטור אוניברסיטת תל-אביב, פרופ' שלום אברבנאל, ולפרופ' יעקב לוינגר, ראש הקתידרה לפילוסופיה ולאתיקה יהודית ע"ש ליאון ולילי סורסקי באוניברסיטת תל-אביב, על דאגתם לסיוע הכספי שאיפשר את הוצאתו לאור של הספר, לחברי שלמה רוזנר שהתקין את כתב-היד והביאו לדפוס, לגיסתי חיה ברסלבי שעיצבה את העטיפה לספר, ולבסוף לבעלי, ד"ר יצחק קליין, עלולא המרצתו ועידודו המתמיד לא היה ספר זה רואה אור.

חלק ראשון

פרשנות המקרא של הרמב"ם

ההנחות העומדות ביסוד פירושו של הרמב"ם למקרא¹

בעית פירוש המקרא ודרשות חז"ל העסיקה את הרמב"ם עוד בצעירותו. כבר בפירושו למשנה, שכתבתו הסתיימה כעשרים ושתים שנה לפני פרסום מורה נבוכים (ב'1168), הוא מספר על ספר העוסק בפירוש המקרא: "ספר הנבואה" שאני מתעסק בו" ועל ספר העוסק בביאור דרשות חז"ל: 'פירוש הדרשות' "שיעדתי לחברו"². מתוך הפתיחה למורה נבוכים אנו למדים, שהרמב"ם זנח את תכניתו המקורית לכתוב את "ספר הנבואה" ואת "פירוש הדרשות", או כפי שהוא מכנה אותו במורה נבוכים "ספר ההשוואה"³, ובמקומם כתב את ספרו מורה נבוכים. ספר מורה נבוכים משמש תחליף בעיקר ל"ספר הנבואה", אבל במידה מסויימת גם ל"פירוש הדרשות". ואכן בפתיחה לספר וגם במקומות אחרים בגוף הספר מסביר

1. לשאלות הדוגנות בפרק זה ראה בעיקר: כ"ז בכר, הרמב"ם פרשן המקרא, מתורגם מגרמנית על-ידי א"ז רבינוביץ, הל-אביב, תרצ"ב, ש' ראבידוביץ, "בעיית ההגשמה לרס"ג ולרמב"ם", עיונים במחשבת ישראל, ירושלים 1969 עמ' 171—223.

L. Strauss, "The Literary Character of the Guide for the Perplexed", *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois, 1952; *idem*. "How to Begin to Study 'The Guide of the Perplexed'", *The Guide of the Perplexed—Moses Maimonides*, Translated with Introduction and Notes by S. Pines with an Introductory Essay by L. Strauss, The University of Chicago, 1963, pp. XI-LVI; A. J. Reines, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati, 1970, pp. XVI-XIX; ש' רוזנברג, "הערות לפרשנות המקרא והאגדה במורה נבוכים".

2. "הקדמה לפרק 'חלק'", הקדמות לפירוש המשנה, ערוכות ומבוארות על-ידי מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' קמב. והשווה גם עדותו של אברהם בן הרמב"ם על התכנית לכתוב פירוש לדרשות וזניחתה על-ידי הרמב"ם ב"מאמר על אודות דרשות חז"ל לר' אברהם בן הרמב"ם ז"ל", בתוך: קובץ אגרות הרמב"ם, לייפציג 1859 דף 40 ע"ב. וראה ב"ז בכר "האגדה בחבורי הרמב"ם" (לעיל עמ' 12 הערה 4) עמ' 111 והערות 2—3 שם.

3. פתיחה דף ו ע"ב. בערבית: "כתאב אלמטאבקה". וקאפת מתרגם כאן: "ספר התיאום".

הרמב"ם, שמטרתו העיקרית היא פירוש המקרא. הוא מדבר על "גילוי סודות ספרי הנבואה" או "סתרי תורה" ועל הוראת "הכמת התורה על האמת", הנהיה לתכני 'מעשה בראשית' ומעשה מרכבה.

לפירושו למקרא נתן הרמב"ם ביסוס תיאורטי רחב, בעיקר בפתחה למורה נבוכים, אבל גם במקומות אחרים בגוף הספר. הוא מציג ומבסס את ההנחות העומדות ביסוד פירושו למקרא וגם נתן מספר כללים של פירוש. עיקר דיונו התיאורטי מתייחס כאמור לפרשנות המקרא, אולם נמצא במורה נבוכים גם מספר הנחות העומדות ביסוד הפירוש שיש לתת לדרשות חז"ל, אותו ניתן להשלים על-ידי הדברים שהקדיש הרמב"ם לסוגייה זו בהקדמה למשנה⁴ ובהקדמה לפרק 'חלק'⁵.

(א) 'מחבר' הטקסט, משמעותו ודרכי הביטוי הלשוני שלו

ההנחה המרכזית העומדת ביסוד פירושו של הרמב"ם למקרא היא שהמקרא בא לבטא בלשון דימויית⁶ אמיתות פילוסופיות בתחום הפסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליות. הנחה זו הוא מבסס במספר דרכים. החשובה שבהן היא תורת הנבואה שלו או ליתר דיוק הפטיכולוגיה של הנבואה⁷. דא מסבירה לנו מידו 'מחבר' הטקסטים המקראיים הדורשים פירוש שלא על דרך הפשט ומה יחסו לטקסטים הללו.

במורה נבוכים חלק ב פרק מה, במסגרת דיונו בשאלת מדרגות הנבואה מבחין הרמב"ם בשלוש חטיבות מרכזיות במקרא על פי 'מחבר' הטקסטים שבו: (1) התורה, שנכתבה על-ידי משה, (2) נביאים ראשונים ונביאים אחרונים, שנכתבו על-ידי כל שאר הנביאים; (3) כתובים, שחברו על-ידי אנשים בעלי מדרגת עיון גבוהה וחלה עליהם רוח הקודש. אנשים אחרונים

4. 'הקדמה למשנה', הקדמות לפירוש המשנה, עמ' סה—עב.

5. עמ' קיו—קכג.

6. בשם 'לשון דימויית' נקרא ללשון המשתמשת בדמויים חושניים כדי לבטא אמיתות פילוסופיות בניגוד ללשון המדעית. אנו כוללים בה את המשל, ההשאלה והגומא (ראה: מו"נ ח"ב פמ"ו). וראה גם להלן: "דרכי הביטוי הלשוני של המקרא" עמ' 35.

7. לפטיכולוגיה של הנבואה ראה בעיקר: A. J. Reines, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati, 1970, pp. XXV-LXIV. לנבואת משה ראה שם וכן הנ"ל: "Prophecy", *HUCA* 40-41 (1969/70), pp. 325-361. משה רבנו במשנת הרמב"ם, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי-היהדות כרך ב, תשכ"ט, עמ' 335—339.

אלו היו במדרגה טרום-נבואית וניתן לכנותם 'נביאים' רק אם משתמשים במונח זה בהוראה רחבה מאוד: "ואלו כולם ייקראו נביאים בכלל"⁸. פירוש הטקסט בכל אחת מן החטיבות הללו חייב להניח ידיעה קודמת על אופי הדרך שבה משיגים מהבריחה את התכנים שהם מוסרים באמצעות הטקסטים המקראיים השיגים, ועל אופיים של התכנים הללו עצמם. לענייננו כאן חשוב, שלדעת הרמב"ם המשותף לכל שלושת 'מחברי' הטקסטים בתנ"ך הוא, שחיבוריהם מבטאים השגה שכלית ולא השגה אל-שכלית, בין שהשגה זו היתה השגה שכלית כהורה (נבואת משה) ובין שהיתה זו השגה שכלית שנתקבלה בלביש של דימויים חושניים (נבואת שאר הנביאים); בין שהיתה זאת השגה שכלית דיסקורסיבית (השגת המדברים ברוח הקודש) ובין שהיתה זו השגה שכלית אינטואיטיבית של האמת כולה או של הנחות יסוד מסויימות שלה (השגת משה והנביאים). אין בחטיבות השונות של המקרא ביטוי לאמיתות אי-רציונליות. מאחר שהם 'רציונליים' — אין תכני השגות הנביאים, כולל משה והמדברים ברוח הקודש, יכולים לעמוד בסתירה עם אותם חלקים מן הפילוסופיה האריסטוטלית שהוכחו במפת. מכאן מתחייבת המסקנה, שכאשר נסובים דבריהם על נושאים שבהם הגיעה הפילוסופיה האריסטוטלית לידי בניית מדע מופת, חייבת להיות חפיפה מלאה בין תכני הנבואה לבין תכני הפילוסופיה האריסטוטלית. על-פי מו"נ ח"ב פכ"ב:

"שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ הוא אמת בלא ספק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא יבינהו... " (דף מט ע"א).

כלומר: הפסיקה העוסקת בעולם השפל היא אמת שהוכחה באופן מופתי. לעומת זאת:

"שכל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ולמעלה, הוא כדמות מהשבה וסברא, מלבד קצת דברים, כל שכן במה שיאמרו בסדר השכלים וקצת אלו הדעות האלוהיות אשר יאמינם, ובהם ההרחקות העצומות וההפסדים הנראים המבוארים בכל האומות והתפשטות הדעות, ואין מופת לו עליהם" (שם).

8. השם 'נביא' נאמר על המדברים ברוח הקודש ועל שאר הנביאים (פרט למשה) 'בכלל' ואילו על כל הנביאים פרט למשה 'בפרט'. ולהוראת השם הנאמר 'בכלל ובפרט' ראה להלן בפרק 'דרכי הביטוי הלשוני של המקרא' עמ' 36—37. השם 'נביא' נאמר על משה ועל שאר הנביאים 'בסיפוק' (מו"נ ח"ב פל"ה). ועל השם הנאמר 'בסיפוק' ראה שם, עמ' 36.

הפשט של התורה, כמו זה של ספרי הנבואה והכתובים, איננו דומה לפיסיקה ולמטפיסיקה האריסטוטליים ואיננו כתוב בלשון מדעית. הרמב"ם מניח איפוא שהתנ"ך מבטא את האמיחות הפילוסופיות בלשון מיוחדת, בלשון דימויית וסימבולית.

גם לטענה זו מוצא הרמב"ם הצדקה בראש ובראשונה בתורת הנבואה שלו. על-פי הפסיכולוגיה של הנבואה משתמש הנביא בהשגה הנבואית לא רק בכוח שכלו אלא גם בכוח דמיונו. הוא קולט את האמיתות השכליות כשהן עטופות כבר בדימויים חושניים קונקרטיים, דהיינו כמשלים וחידות, וכך הוא גם מעבירן הלאה לקהל בספרי הנבואה. אולם הסבר זה איננו יפה לגבי נבואת משה ולכן גם לא לגבי התורה. הרמב"ם חוזר חוזר והדגיש במורה נבוכים¹² וגם בדבריו על נבואת משה בהקדמה לפרק 'חלק'¹³ ובהלכות יסודי התורה¹⁴, שמישה התנבא ללא עזרת הכוח המדמה¹⁵. השגתו היתה איפוא השגה מושגיית טהורה. מאחר שגם בתורה אין לפנינו אמיתות פילוסופיות המוצגות בלשון מדעית, עלינו להסיק אולי שאין התורה ביטוי ישיר להשגת הנבואית של משה, אלא חיבור שחיבר משה אחרי השגתו הנבואית ובו נתן להשגה המושגיית הטהורה שלו את הלבוש הלשוני המיוחד שיש לה בתורה¹⁶.

אם כך הוא הדבר, נשאלת השאלה מדוע צריך היה משה למסור את תכני נבואתו בלשון דימויית וסימבולית. את התשובה לכך ניתן למצוא בהצדקה נוספת שמצדיק הרמב"ם את ההנחה, שספרי הנבואה, והתורה בכלל זה, מבטאים אמיתות פילוסופיות בלשון דימויית וסימבולית. הצדקה זו קשורה ב'כתובת' אליה מופנים ספרי הנביאים והתורה.

(ב) ה'כתובת' של המקרא ולשונו

המקרא מכוון לעם-ישראל כולו, דהיינו לקהילה שיש בה מיגוון רחב של אנשים מבחינת יכולתם האינטלקטואלית ומבחינת השכלתם בפועל.

12. ראה: מו"נ ח"ב פל"ד; פל"ו; פכ"ה.

13. "היסוד השביעי"; עמ' קמ-קמד.

14. פ"ז ה"ו.

15. וראה גם מאמריהם של א"י ריינס וי' לוינגר לעיל בהערה 7.

16. זוהי דעתו של א"י ריינס במאמרו הנזכר לעיל הערה 7. וראה בעיקר עמ' 348-349; 353-359. השקפה זאת עומדת בסתירה עם דברי הרמב"ם בכתביו האכזרטיים כמו למשל בהקדמה לפרק 'חלק', יסוד שמיני, עמ' קמה; "אגרת תחיית המתים", אגרות הרמב"ם ערוכות ומבוארות בצרופי מבואות מאת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תש"ך, עמ' שפג, ו"אגרת תימן", שם, עמ' קלא.

כלומר, החכמות נשכחו בעם ישראל הן מפני שהחיבורים שנכתבו על-ידי חכמי בנושאים הללו אבדו והושמדו והן מפני שהחכמים שנשארו את החכמות הללו נהרגו. אולם על-פי מו"נ ח"א פ"א לא הועלו הדברים מלכתחילה על הכתב, והיה להם מעמד מקביל לזה שהיה לתורה שבעל-פה:

"היו נמסרים מיחידי סגולית ליחידי סגולות כמו שבארתי לך מאומרם: 'אין מוסרים סתרי תורה אלא ליועץ, חכם חרשים וכו'" (חגיגה יג ע"א)¹¹ (דף קז ע"ב).

כ'סתרי תורה' היו החכמות אסורות בהעלאה על-הכתב ונמסרו בקבלה רק לראויים לקבלן. בשל הזמן הרב שחלף מאז ועד עתה ובשל הגלות והשלטון של אומות זרות על עמ-ישראל פסקה שלשלת המסירה שלהן. את דבריו הפחות מפורשים של הרמב"ם כאן יש אולי להשלים על-ידי דבריו המפורשים במו"נ ח"ב פ"א, לפיהם נהרגו החכמים שידעו את 'סתרי התורה' הללו ולכן לא היה מי שימסור אותם הלאה.

את הסתירה לכאורה בין מו"נ ח"ב פ"א לבין מו"נ ח"א פ"א ניתן אולי להסביר בכך, שבמו"נ ח"א פ"א מדבר הרמב"ם רק על 'סתרי תורה', דהיינו על הפיסיקה והמטפיסיקה, ולא על כל המדעים ואילו במו"נ ח"ב פ"א כולל הרמב"ם גם מדעים אחרים שנכתבו בספרים. ואכן בהלכות קידוש החודש פ"ז הל' כד כותב הרמב"ם, שבעם-ישראל היו בימי הנביאים ספרים בחכמת התכונה והם אבדו ולא הגיעו לידינו.

במו"נ ח"ב פ"א נותן הרמב"ם גוון מיוחד למסורת בדבר מקורה של הפילוסופיה בעם-ישראל באמרו, שמישה הוא שלימד את עם-ישראל את המדעים הפילוסופיים ועל-ידי כך 'השלים' אותו עוד בראשיתו:

"כי אומתנו אומה חכמה שלימה כמו שבאר יתעלה על-ידי האדון [משה] אשר השלימנו ואמר: 'רק עם חכם ונבון הגוי וכו'" (דברים ד: ו) " (דף כז ע"ב).

בדברים אלו יש הצדקה נוספת לטענה, שהתורה באה למסור לנו אמיתות פילוסופיות.

ההנחה שההשגה לה זכו הנביאים היתה השגה רציונלית וההנחה שהמדענים והפילוסופיה היו נחלתו של עם-ישראל כבר בראשיתו, מצדיקות את ההנחה שתחום המשמעות של הטקסטים המקראיים הוא הפילוסופיה. אולם

11. לפירוש הרמב"ם לדברים אלו בחגיגה יג ע"א ראה: מו"נ ח"א פל"ד דף נה ע"א.

הקוטב האחד של הקהילה הוא ההמון הרחב, הכולל נשים וילדים, ואילו הקוטב המנוגד הוא משכילים בעלי השכלה מדעית ופילוסופית מושלמת, כדי שכל אדם מישראל יוכל למצוא במקרא משמעות התואמת את מדרגת השכלתו והבנתו, חייב היה הטקסט להיכתב בלשון סימבולית¹⁷, המאפשרת רב-משמעות.

בחיבור הטקסט נלקחה בחשבון בראש ובראשונה השייכות ההמונית שבקהל הקוראים. המשמעות הגלויה של הטקסט, הפשט שלו, מתאימה להבנתם של אותם אנשים שלא הגיעו לידי פיתוח שכלם כלל ולא זכו לקנות כל ידיעות במדעים ובפילוסופיה, אם מפאת גילם (ילדים) ואם מסיבות אחרות (נשים וסכלים). המייחד את ההבנה של איש ההמון הוא, שאדם זה איננו מסוגל למחשבה מושגית טהורה, אלא רק לחשיבה על דרך הדמיון המציגי בפניו דברים חושניים קונקרטיים. אדם זה איננו מאמין איפוא אלא במציאותם של אותם דברים הניתנים בתפיסה החושנית הבלתי אמצעית או הנתפסים בדמיון. כדי שיובן על-ידי איש ההמון חייב הטקסט של המקרא להתאים עצמו לדרכי ההכרה של הקורא הוה ולנסח את דבריו בלשון של דימויים חושניים.

אסמכתא לאופיו זה של הטקסט המקראי מוצא הרמב"ם בדברי הו"ל בבבא מציעא לא ע"ב, החוזרים גם במקומות רבים אחרים בתלמוד¹⁸: "דברה תורה כלשון בני-אדם". על-פי מו"נ ח"א פי"ד השם 'אדם' הוא שם רב-משמעי, שאחת מן המשמעויות שלו היא "שם להמון, כלומר לפחותים מבלתי המיוחדים". זוהי ככל הנראה המשמעות שמיחס הרמב"ם לשם 'אדם' בדברי הו"ל אלו. מכאן שהוא מבינם כ'דברה תורה כלשון ההמון'¹⁹. בפירושו הזה לדברי הו"ל משתמש הרמב"ם כבהנחה לפירוש הטקסטים המקראיים מחד ולהצדקתו מאידך:

17. בשם 'לשון סימבולית' אנו קוראים ללשון המאפשרת רב-משמעות של אותו הטקסט עצמו באופן שהיא יוצרת טקסט בעל רובד משמעות 'נגלה' ורובד או מספר רבדי משמעות 'נסתרים'. וראה להלן בפרק: "דרכי הבטוי הלשוני של המקרא", עמ' 35.

18. ראה: רבנו משה בן מימון, מורה נבוכים מקור ותרגום, תרגם לעברית, ביאר והכין על פי כתב-יד ודפוסים יוסף בכה"ר דוד קאפה (להלן: קאפה), ירושלים תשל"ב; ח"א, עמ' נח, הערה 1.

19. ועל כך עומד הפרשן יוסף נספי ב"משכיות כסף" למו"נ ח"א פי"ד באמרו: "והנה גם העיר על אמרם 'דברה תורה כלשון בני-אדם' שיפרשו לדעתו ז"ל ר"ל הפחותים מבני אדם כמו שיתבאר פכ"ו מזה החלק" (עמ' 31). ולפירושו השם 'אדם' ראה להלן עמ' 200—203.

"כבר ידעת אמרתם הכוללות למיני הפירושים כולם התלויים בזה העניין, והוא אמרם: 'דברה תורה כלשון בני אדם'. ענין זה כי כל מה שאפשר לבני-אדם כולם הבנתו וציורו בתחילת המחשבה, הוא אשר שם ראוי לבורא יתעלה. ולזה יתואר בתארים מורים על הגשמות להורות עליו שהוא יתעלה נמצא, כי לא ישיגו ההמון בתחילת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד, ומה שאינו גשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם. וכן כל מה שהוא שלמות אצלנו יוחס לו יתעלה להורות עליו שהוא שלם במיני השלמויות כולם, ואין עמו חסרון או העדר כלל. וכל מה שישגו ההמון שהיא חסרון או העדר לא יתואר בו" (מו"נ ח"א פכ"ו, דף מא ע"ב — מב ע"א)²⁰.

התורה, שרצתה להקנות להמון הרחב שתי תמונות יסוד על האל — מציאות האל ושלמות האל — חייבת היתה להשתמש בלשון המובנת לאיש ההמון. איש ההמון מכיר רק במציאותו של דבר הניתן בתפיסה החושנית, לפיכך חייב היה המקרא לתאר את האל במלים רבות-משמעות, שמשמעותן הראשונית היא משמעות מגשימה. איש ההמון רואה כשלמות רק את השלימות האנושית. מכאן שמושג האל שלו, מושג הנמצא השלם ביותר, חייב להיות בנוי על-פי המודל של השלמות האנושית. תיאור האל במקרא נעשה איפוא לא רק על-ידי מלים המגשימות את האל הגשמה פיסית אלא גם על-ידי מלים המציינות שלמויות אנושיות. אותו הדבר עצמו ניתן לומר גם על תיאור המלאכים במקרא:

"וכבר ידעת, כי השגת הנקי מן החומר, הערום מן הגשמות לגמרי, כבדה מאוד על האדם, אלא אחר לימוד רב, ובלבד למי שלא יבדיל בין המושכל והמדומה ורב השענו על השגת הדמיון לבד, ויהיה

20. והשווה: מו"נ ח"א פל"ג ופכ"ו; "הלכות יסודי התורה" פ"א ה"ט, הי"ב; הקדמה לפרק 'חלק', יסוד שלישי, עמ' קלח. וראה: ש' ראבידוביץ (לעיל בהערה 1) עמ' 179—180 והערה 18 שם, עמ' 191 והערה 53 שם. על דרך השגת ההמון השווה גם: "אגרת תחיית המתים" עמ' שנג ישפו. לשימוש ב'דברה תורה כלשון בני אדם' ראה שם, עמ' שנה. והשווה גם בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, שער הייחוד, סימן י, שהיה הראשון שפירש אמרה זאת באופן דומה: "וכן הרחיבה לשון הקודש וכל ספרי הנביאים ודברי החסידים במידות הבורא ית' במליצות הגשמייות אשר זכרנו, כפי הבנת ההמון, ובלשון שמדברים בו ב"א איש אל רעהו, ועל-כן אמרו רז"ל בדומה לענין הזה: 'דברה תורה כלשון בני אדם'" (ספר חובות הלבבות בתרגומו של ר' יהודה אבן תבון, מוגה ומתוקן לפי המקור הערבי עם מבוא והערות מאת ד"ר א' צפרוני, תל-אביב תש"ט עמ' 146).

כל מדומה אצלו נמצא או אפשר המציאה, ומה שלא יפול ברשת הדמיון אצלו נעדר ונמנע המציאה... ולכובד זה גם-כן הביאו ספרי הנבואה דברים שיראה מפשוטיהם גשמות המלאכים ותנועותיהם והיותם צורת האדם והיותם מצווים מהשם... כל זה להישייר השכל אל מציאותם, ושהם חיים שלמים כמו שבארנו בחוק האל" (מו"נ ח"א פמ"ט, דף סח ע"א).

אותו רעיון עצמו חוזר במו"נ ח"ג פכ"ז. התורה חייבת היתה לתת להמון "דיעות אמיתיות כפי יכולתו", אולם מאחר שאין הוא מסוגל להבין אותן באופן אדקוטי היה צורך למסור לפחות את חלקן במשלים, דהיינו בלשון סימבולית:

"אמנם תיקון הנפש הוא שינתנו להמון דיעות אמיתיות כפי יכולתם, ומפני זה יהיה קצתם בפירוש וקצתם במשל שאין בטבע ההמון לסבול השגת העניין ההוא כפי מה שהוא" (דף מא ע"א).

הרמב"ם עשה שימוש בהשקפה רווחת אצל הפילוסופים הערבים בימי הביניים, לפיה קיים סדר הכרחי בלימוד המדעים: על הלומד להתחיל בלימודי המתמטיקה, לעבור מהם ללימודי האסטרונומיה, מהם לפיסיקה ואחר-כך למטפיסיקה ולתורת האלוהות שהיא שיאה. הרוצה להבין את המדעים הגבוהים חייב ללמוד תחילה את המדעים הקודמים להם בסדר הלימוד, אחרת לא יבין²¹. מכאן, האדם הפשוט, החסר כל השכלה במדעים הנמוכים, איננו מסוגל להבין אמיתות בתחום הפיסיקה, וקל וחומר שלא יבין את אמיתות המטפיסיקה גם אם תוצגנה בפניו.

הרמב"ם חוזר לדברי חז"ל "דברה תורה כלשון בני-אדם" גם בהקשר זה ואומר:

"כן אלו הדיעות האמיתיות (המטפיסיקה) לא העלימום ודיברו בהם בחידות, ולא עשה כל אדם חכם תחבולה ללמדם בבלתי-באור בכל צד מן התחבולות, מפני היות בהם דבר רע נסתר, או מפני היותם סותרים ליסודות התורה, כמו שיחשבו הפתאים אשר חשבו שהשיגו למדרגת העיון, אבל העלימום לקיצור השכל בתחילה לקבלם וגילו בהם מעט שילמדם השלם, ולזה נקראו 'סודות וסתרי תורה' כמו שנבאר. וזאת היא הסיבה בדברה תורה כלשון בני-אדם, כמו שביארנו, להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים

21. ראה: פתיחה למו"נ, דף ו ע"ב ומו"נ ח"א פל"ד.

וכל עם, ואין ביכולתם להבין הדברים כפי אמיתתם" (מו"נ ח"א פל"ג, דף נב ע"א).

הצגת האמיתות המטפיסיות בפני המון העם לא רק שתהיה הסרת תועלת, שהרי לא יבין אותן, אלא שאף תביא נזק לאמונתו הדתית. הסתירה שעלולה להיווצר בין עולם האמונה של איש ההמון המבוסס על מחשבות דמיוניות לבין תמונת העולם הפילוסופית עלולה להביא אותו לידי כפירה בדת:

"דע כי ההתחלה בזאת החכמה מוקת מאוד, רוצה לומר החכמה האלוהית (המטפיסיקה)... אמנם כשיתחיל בזאת החכמה האלוהית לא יתחדש לו בילבול לבד באמונה, אבל כפירה מוחלטת²²" (שם, שם, דף נא ע"ב—נב ע"א).

ללשון הסימבולית יש איפוא שני תפקידים: תפקיד של גילוי ותפקיד של הסתר. על הלשון הסימבולית לגלות לאיש המשכיל והראוי לכך אותן אמיתות מטפיסיות שהוא מסוגל להבין. על בעל ההשכלה הפילוסופית לפרש את הלשון הזאת ולמצוא את הרובד הנסתר של הכתובים, את "אמיתת" התורה. גם לגבי איש ההמון יש ללשון הסימבולית תפקיד של 'גילוי': עליה לנטוע בו אמונות יסוד בתורת האלוהות בדרך שתתאים לצורת חשיבתו ותפיסתו. איש ההמון יקבל אמיתות אלו באמצעות הבנת הלשון הזו על-פי פשטה דוקא. תפקידה השני של הלשון הסימבולית הוא להסתיר את האמיתות המטפיסיות מפני איש ההמון ומפני כל מי שעדיין לא הגיע למדרגה בה יוכל להבין אותן באופן נכון.

(ג) האיזוטריזם של 'מעשה בראשית'

עד עתה ראינו שבדברו על הרובד הנסתר שבתורה ובספרי הנביאים מתכוון הרמב"ם בדרך כלל לאמיתות מתחום המטפיסיקה, המדע האחרון בסדר המדעים הנילמדים על-ידי האדם, ולכן המצריך את ההכנה המוקדמת הרבה ביותר כדי להבינו מחד, והצפוי לאי-ההבנה הרבה ביותר מצד הבלתי-מוכן ללמדו מאידך. השקפה זו בלטה בהסברו של הרמב"ם ל'דברה תורה כלשון בני-אדם' ובעיקר בדבריו במו"נ ח"א פל"ג. אולם לדעת הרמב"ם, והוא אומר זאת במפורש בהקדמה לחלק השלישי במורה נבוכים, כוללים

22. אכן תיבון מתרגם: "בטול לגמרי" והשתמשנו כאן בתרגומו של קאפח הברור יותר. ש' מונק מתרגם: la pure irrégion (ח"א, עמ' 115 וראה גם הערה 1 שם). ש' פינס מתרגם: absolute negation (עמ' 71. וראה גם הערה 1 שם).

'סתרי תורה' גם את הפסיקה — 'מעשה בראשית', ולא רק את המטפיסיקה — 'מעשה מרכבה':

"הנה בארנו פעמים רבות שעיקר הכוונה היה בזה המאמר, לבאר מה שאפשר לבארו מ'מעשה בראשית ומעשה מרכבה', כפי מה שחובר לו זה המאמר, וכבר בארנו שאלו הדברים הם מכלל 'סתרי תורה'" (דף א ע"א).

קביעה זו חשובה לנו במיוחד, שהרי פירושו של הרמב"ם לסיפור הבריאה או 'מעשה בראשית' יעסיק אותנו בחיבור זה. הסבר לסיבת האיזוטריות של 'מעשה בראשית' מביא הרמב"ם בפתחה למורה נבוכים בפרשו את דברי חז"ל במשנה חגיגה פ"ב ה"א:

"אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו".

הרמב"ם מטעין כאן את המונחים 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' במשמעות חדשה ומוזהה את 'מעשה בראשית' עם הפסיקה האריסטוטלית ואת 'מעשה מרכבה' עם המטפיסיקה האריסטוטלית. האיסור שאסרו חז"ל על פרסומם וגילויים של 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' הוא איפוא איסור להפצת הפסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליות. הרמב"ם מביא את דברי חז"ל אלו, בפירושים המיוחד על-פי שיטתו²³, כאסמכתא לטענה שגם לדעת חז"ל יש להסתיר את המשמעות האמיתית של הטקסטים המקראיים מן ההמון הרחב, דהיינו יש להסתיר את הפסיקה ואת המטפיסיקה, סתרי התורה שהועברו בעל-פה מדור לדור, ושחז"ל היו חלק משרשרת המוסרים שלהם²⁴. אם האיסור שאסרו חז"ל לפרסם את תוכניהם של מעשה בראשית ומעשה מרכבה רואה הרמב"ם כאיסור המחייב גם אותו בכתובת מורה נבוכים, שנועד לבאר "מה שאפשר לבארו מ'מעשה בראשית ומעשה מרכבה'". דברי חז"ל משמשים איפוא כהצדקה למבנה ולצורתו הספרותית של ספר מורה נבוכים עצמו, בו מנסה הרמב"ם לבאר דברים ממעשה בראשית וממעשה מרכבה ויחד עם זאת לשמור על האיזוטריות שלהם ועל העיקרון שאין למסור תננים אלו אלא לראויים לקבלם בלבד²⁵.

23. פירושו הרמב"ם לדברי חז"ל ראה בפרק: "פירוש הרמב"ם למקרא ודרך הצגתו", עמ' 56—57.

24. וראה גם להלן בפרק: "דרשות חז"ל — דרכי הביטוי הלשוני שלהן ומשמעותן" עמ' 47.

25. וראה להלן בפרק: "פירוש הרמב"ם למקרא ודרך הצגתו" עמ' 57—58.

לענייננו כאן חשוב ההסבר שנותן הרמב"ם לצורך להסתיר את מעשה בראשית מפני ההמון הרחב:

"ודע כי העניינים הטבעיים גם כן אין ראוי לגלותם בלמד קצת התחליתיהם כפי מה שהם עליו בביאור. וכבר ידעת אמרם ז"ל ולא במעשה בראשית בשניים, ואילו ביאר שום אדם העניינים ההם כולם בספר, יהיה כאילו דרשם לאלפים מבני-אדם. ולזה הביאו העניינים ההם גם-כן בספרי הנבואה במשלים ודברו בהם רז"ל בחידות ומשלים להימשך אחר דרך ספרי הקודש, בעבור שהם עניינים ביניהם ובין החכמה האלוהית קורבה גדולה והם גם-כן סודות מסודות החכמה האלוהית" (דף ה ע"א).

על-פי ההסבר הזה מה שמחייב הסתר בפסיקה הוא ההסבר האדוקומי של "קצת התחליתיהם" של הפסיקה. על-פי מו"נ ח"א פ"ו התחלות הפסיקה הן: החומר, הצורה וההעדר. "קצת התחליתיהם" יכולות להיות איפוא החומר והצורה או אולי רק החומר. ואכן, כך הבינו המפרשים הקדמונים דברים אלה של הרמב"ם. האפודי מדגיש את הצורך להעלים את עניין החומר הראשון באמרו:

"שאי-אפשר לגלות קצת עניינים מחכמת הטבע לכל אדם והוא ללמד עניין החומר הראשון, דרך משל, כי יתבאר נצחות העולם" (דף ה ע"א—ע"ב).

גם הפרשן שם-טוב מזכיר במפורש את החומר הראשון, אולם מוסיף אליו גם את שאר התחלות הפסיקה:

"ירמוז החומר הראשון וגם שאר התחלות שהם החומר הצורה וההעדר" (שם).

האברבנאל מוסיף בפירושו גם ביאור ל"כפי מה שהם עליו בביאור" ואומר:

"כי החומר הראשון לא יוכל האדם לגלות טבעו הרוחני וגם הצורה הגשמית מה טבעה ומהותה. ואמר הרב על שהם בביאור, כי מציותם יודע ומהותם בביאור ואמת לא יושג" (שם).

על-פי ההסבר הזה שנותן הרמב"ם לצורך להסתיר מפני ההמון את תכני הפסיקה מסתבר, שלדעתו נובעצ האיזוטריות של הפסיקה מן האיזוטריות של המטפיסיקה ומעוגנת בה. יש להסתיר את מדע הפסיקה מפני ההמון

לא מפני שבתיאור מדעי של העולם הגשמי יש משהו המחייב הסתר והעלמה כשלעצמו, אלא מפני הקירבה העצומה שבין מדע הפיסיקה לבין מדע המטפיסיקה, שהוא הוא המדע המחייב הסתר במובהק, לדעת הרמב"ם. על-פי "מילות ההגיון" שער יד יש למדע המטפיסיקה שתי משמעויות או שני חלקים: המדע העוסק באל ובשכלים הנבדלים, וגם המדע העוסק במושגים הכלליים של היש. אם "בחכמה אלוהית" במובאה לעיל מתכוון הרמב"ם למדע העוסק באל ובשכלים הנפרדים, הרי שנקודת המפגש בין הפיסיקה לבין המטפיסיקה עשויה להיות בהוכחה למציאות האל מן התנועה²⁶, דהיינו מן הפיסיקה, או בשאלת היחס הכללי בין האל והשכלים הנפרדים לבין העולם הגשמי. העניין הדורש העלמה הוא ביאור מקור החומר והצורה כנמצאים בעולם הגשמי.

הסבר זה מתאים יפה לרשימת 'סתרי התורה' שמביא הרמב"ם במו"נ ח"א פל"ה:

"אמנם הדברים בתארים ואיך יורחקו ממנו ומה עניין התארים המיוחסים לו, וכן הדברים בבריאתו מה שבראו ובתאר הנהגתו לעולם, ואיך השגחתו בזולתו, ועניין רצונו והשגתו, וידיעתו בכל מה שידעהו, וכן עניין הנבואה ואיך הם מעלותיה, ומה עניין שמותיו המורים על אחד ואם הם שמות רבים, אלו כולם עניינים עמוקים והם 'סתרי תורה' באמת, והם הסודות אשר יזכרו בספרי הנביאים תדיר ובדברי רז"ל, ואילו הם הדברים, אשר אין צריך לדבר בהם אלא בראשי הפרקים כמו שזכרנו" (דף נה ע"ב — דף נו ע"א).

כל הנושאים הנכללים ברשימה זו של 'סתרי תורה' הם מתחום תורת האלוהות במובהק או מתחום יחסי האל והמציאות הלא-אלוהית. הנושא האחרון הוא על גבול המטפיסיקה והפיסיקה: העיסוק באל כסיבת העולם במובן סיבה פועלת, צורנית ותכליתית. ככזה האל הוא התחלה רחוקה של הפיסיקה²⁷. על-פי סיום דברי הרמב"ם כאן סבור הוא ככל הנראה, שנושאים

²⁶. וזוהי דעתו של ש' פינס: "The Philosophic Sources of 'The Guide of the Perplexed'", *The Guide of the Perplexed, Moses Maimonides*, translated, S. Pines, p. CXIII.

²⁷. על האל כ'התחלה רחוקה' ראה: מקאלה פי צנאעת אלמנטק, ספר מילות ההגיון להרמב"ם במקורו הערבי ובתרגומי אבן-תיבון, אחיטוב וביבש, עיך על-פי כתבייד ומחדורות ראשונות ומתורגם לאנגלית על-ידי י' אפרת, ניו יורק תרצ"ט, שער ט, עמ' מג. וכן מו"נ ח"א פט"ז, פירוש השם 'צור'. וראה להלן "הפירוש למילה 'בראשית'" עמ' 115.

אלו אף הם שייכים עדיין למטפיסיקה. הוא רואה בהם אותם דברים "אשר אין צריך לדבר בהם אלא בראשי-הפרקים". בתלמוד חגיגה יג ע"א נסובים דבריו של ר' חייא "אבל מוסרין לו ראשי פרקים" על מי שמתר למסור לו את סודות מעשה מרכבה. הרמב"ם עצמו מזכיר דברים אלו במורה נבוכים ח"א פל"ג בדברו על הסיבות לאי-התחלת הלימוד במטפיסיקה:

"וכבר נזכר פעמים רבות נמאמרנו אמרם: 'ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו' ואז 'מוסרין לו ראשי פרקים'. ובעבור זה אין צריך להתחיל עם אדם בזה העניין [במטפיסיקה] אלא כשיעור שכלו ובשני התנאים האלה: האחד מהם היותו 'חכם', כלומר שעלו בידו התכמות אשר ילקחו מהם הקדמות העיון; והשני שיהיה מבין משכיל זך הטבע, ירגיש בעניין במעט רמו והוא עניין אמרם 'מבין מדעתו'" (דף נב ע"א).

נראה הדבר שלכך מתכוון הרמב"ם גם בקטע שלפנינו באמרו, שסודות מעשה בראשית "הם גם-כן סודות מסודות החכמה האלוהית", דהיינו שיש זהות בין סודות הפיסיקה, הדברים בהתחלות של הפיסיקה לבין סודות המטפיסיקה.

אולם יתכן גם שהרמב"ם הבין כאן 'מטפיסיקה' או 'מעשה מרכבה' כעיסוק במושגים הכלליים של היש. כך, ככל הנראה, הבין הנרבוני את דברי הרמב"ם, שכן הוא מפרש:

"כי ראשית ירצה לומר התחלה, וכי סיפור מעשה בראשית ירמוז בו ביאור קצת ההתחלות שהן החומר והצורה וההעדר, והם גם-כן סודות מסודות החכמה האלוהית, כי חכמת הטבע והאלוהות כבר ישתתפו על חקירת ההתחלות הטבעיות, אלא שחכמת הטבע תחקור בהן מצד שהן התחלות לנמצאות טבעי וחכמת האלוהות [מצד] שהן התחלות לנמצא ותשלום מהותם" (ביאור לספר מורה נבוכים, דף ב ע"א).

לפי הסבר זה יש להסתיר את ההסבר האדקוטי של התחלות הפיסיקה מן ההמון הרחב מפני שגושאיו משותפים לפיסיקה ולמטפיסיקה. בשל השיתוף הזה בנושא אומר איפוא הרמב"ם, שהתחלות הפיסיקה "הם גם כן סודות מסודות החכמה האלוהית". מכאן: במידה שהפיסיקה משתמשת בעקרונות המשותפים לה ולמטפיסיקה יש להסתיר את ענייניה. נראה לנו שבמו"נ ח"א פט"ז ורמו הרמב"ם לכך, שגם הבנה בלתי-נכונה

של התחלות הפיסיקה, ולא רק של המטפיסיקה, עשויה להביא נזק לאמונתו של איש ההמון. נזק זה נובע מכך שהתחלות הפיסיקה הן גם התחלות המטפיסיקה או שהסבר אדקוטי להתחלות הפיסיקה מצריך הסבר על האל ועל המלאכים כעל סיבתן:

"ואם הם [הפילוסופים] אשר אין הפסד עליהם בכיאר היו שואלים השמות ולוקחים הדמיונות בלימוד [של התחלות הפיסיקה] ²⁸, כל שכן שראוי לנו, אנחנו קהל בעלי הדת, שלא נבאר דבר שיקשה על ההמון להבינו, או תרמה להם אמיתת העניין חילוף העניין שנרצה בו" (דף לד ע"ב).

אולם מאחר שלא ניתן להבין את מרבית ענייני הפיסיקה ללא הבנת התחלותיהם — החומר, הצורה וההעדר — יכול הרמב"ם לומר במו"ג ח"א פי"ז:

"ולא תחשוב כי החכמה האלוהית לבד היא הנימנעת מן ההמון אבל רוב חכמת הטבע" (דף לד ע"א).

התורה וספרי הנביאים מכילים איפוא אמיתות בתחום הפיסיקה ולא רק בתחום המטפיסיקה, ואף אמיתות אלו צריכות להסתר מפני ההמון הרחב ולפיכך נכתבו בלשון דימויית וסימבולית, המחייבת פירוש על-ידי הקורא המשכיל.

עד עתה עמדנו על פירוש אחד לאיזוטריות של מעשה בראשית ושל מעשה מרכבה: הפיסיקה והמטפיסיקה אסורים בפרסום מפני שאיש ההמון עשוי להבינם שלא כהלכה והבנתו המשובשת עלולה לגרום נזק לאמונתו הדתית. מן ההסבר הזה נובע, שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם מדעים הניתנים עקרונית להסבר בלשון מדעית, אולם המורים אותם נמנעים מהסבר מלא כדי שמדעים אלו לא יפלו בידיו של הקורא הבלתי ראוי לקבלם. לצד מושג זה של איזוטריות נמצא אצל הרמב"ם גם מושג שני של איזוטריות: סתרי התורה או סודות ספרי הנבואה אינם מוסברים בדרך דיסקורסיבית ובלשון מדעית בהירה מפני שאין הם ניתנים להבנה מלאה שהשכל יכול להתחזק בה באופן מתמיד, ולכן גם לא להסבר ממצה על ידי הלשון האגורי

28. ראה ש' מונק עמ' 68 הערה 4. לדעה שגם הפילוסופים היווניים השתמשו בחיבוריהם באליגוריות ראה: אבן-סינא, תשעה ראסאיל, עמ' 124—125 (מצוטט על-ידי L. Gardet. *La pensée religieuse d'Avicenne* עמ' 140—141 הערה 7. שם מצוי גם תירגום צרפתי לקטע).

שית. האמיתות של המטפיסיקה והאמיתות הנמצאות על גבול הפיסיקה והמטפיסיקה מושגות באינטואיציה, שהיא ככל הנראה מהלך דיסקורסיבי מהיר של הרוח, אולם אינן נוכחות בשכל זמן רב, אינן נשמרות בו בפועל אלא נעלמות מיד לאחר השגתן המהירה. הן עשויות לחזור ולהופיע בשכל לזמן קצר על ידי פעילויות שכליות נוספות אבל הן תמיד חוזרות ונעלמות:

"ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד מזמנו, לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב לביל חשוך קרוב למה שהיינו תחילה" (פתיחה למו"ג, דף ה ע"א—ע"ב).

לפיכך גם ההסבר של ההשגה האינטואיטיבית הזאת איננו יכול להיות מועבר אלא באופן שייצור אצל הוולת השגה אינטואיטיבית דומה:

"ודע, כי כשירצה אחד מן השלמים כפי מדרגת שלמותו לזכור דבר ממה שהבין מאלו הסודות אם בפיו או בקולמוסו, לא יוכל לבאר אפילו מעט השיעור אשר השיגוהו באור שלם כסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות שלימודם מפורסם, אבל ישיגוהו בלמדו לזולתו מה שמצאנו בלמדו לעצמו, ר"ל מהיות העניין מתראה מציע ואחר יתעלם" (שם, דף ו ע"א).

המתודה שבה משתמשים מוסרי הסודות הנתפסים באינטואיציה, כדי ליצור הבנה דומה לשלחם אצל מקבלי הסודות, היא ביטוי השגתם במשלים וחידות. מכאן נובע שלא ניתן להסביר גם את משלי הנביאים באופן מושלם בלשון מדעית.

ביטוי לשני סוגי האיזוטריות גם יחד נותן הרמב"ם בנמקו מדוע לא ישלים את הסבריו למשלי הנביאים במורה נבוכים:

"זה אי אפשר למשכיל לעשותו בלשונו למי שמדבר עמו פנים בפנים, כל שכן שיחברוהו בספר שלא ישוב מטרה לכל סכל יחשב שהוא חכם יורה חצי סכלותו נגדו" (שם, דף ד ע"ב).

חלקו השני של הנימוק מצביע על האיזוטריות מן הסוג הראשון עליו עמדנו: המשכיל איננו רוצה להסביר את המשלים בספר כדי שלא יפלו בידיו הסכלים, שיבינו אותם שלא כהלכה ואף יכוזו להם. אולם חלקם הראשון של דברי הרמב"ם מעלה את הרושם שהדברים גם אינם ניהנים לביטוי אדקוטי ולהסבר שלם. האדם בעל ההשכלה הפילוסופית איננו יכול להסבירם

(ד) דרכי הביטוי הלשוני של המקרא

ראינו שלדעת הרמב"ם כתוב המקרא בלשון דימויית וסימבולית. קביעה זו אישר הרמב"ם על-ידי תורת הנבואה שלו, על-ידי הסבר ה'כתובת' אליה מופנים הדברים ועל ידי הטענה שהשכל האנושי איננו יכול לקלוט בצורה מושלמת ואדוקוטית אמיתות בתחום המטפיסיקה ועל גבול הפיסיקה והמטפיסיקה ולכן אין הוא יכול גם לבטא את השגתו הבלתי מושלמת בלשון מדעית בהירה. נוסף לצידוק התיאורטי הזה לשימוש בלשון סימבולית במקרא מביא הרמב"ם גם אסמכתות מדברי הנביאים, מדברי המדברים ברוח הקודש²⁹ ומדברי ה"ז"ל³⁰ לכך, שספרי הנביאים והכתובים נכתבו ב'משל וחידה'. אין בידו אסמכתות טקסטואליות כאלו לטענה, שגם בתורה נמצאים קטעים שנכתבו בלשון דימויית.

במו"ב ח"ב פכ"ז מסכם הרמב"ם את דרכי הביטוי הלשוני של המקרא — ליתר דיוק, של ספרי הנבואה במקרא — ואומר:

"ויתבאר לך מה שנאמר על-צד המשל, ומה שנאמר על צד ההשאלה ומה שנאמר על-צד הגוזמא... " (דף צו ע"א).

הוא מבחין איפוא בשלוש דרכי ביטוי מרכזיות: המשל, ההשאלה והגוזמא. לענייננו — הפירוש לסיפור הבריאה — חשוב המשל³¹. בפתיחה למורה נבוכים דן הרמב"ם בשני מרכיבים של הלשון הסימבולי לית: השם, שהוא יחידת המשמעות הקטנה יותר והמשל, שהוא משפט המורכב ממספר שמות או קטע הבנוי ממספר משפטים היוצרים יחד 'סיפור' אחד.

(1) שמות רבי-משמעות

היסוד החשוב ביותר של הלשון הסימבולית הוא השם הרבי-משמעי, הכולל את שמות העצם, התארים, הפעלים ושמות הפעולה. השימוש בשמות רבי-משמעיים מאפשר מספר 'הבנות' של אותו טקסט בעת ובעונה אחת. התורה משתמשת בשמות רבי-משמעות מסוג מיוחד: שמות שאחת מן המשמעויות שלהם לפחות, היא בתחום התפיסה החושנית והדמיון ואחת בתחום ההשגה השכלית. מובן שלכל אחד מן השמות הללו עשויות להיות

29. פתיחה למו"ב דף ז ע"א—ע"ב.

30. שם. וכן הקדמה לפיק 'חלק' עמ' קכב.

31. בפרק זה נדון רק בדרכי הביטוי הלשוני של המקרא שתופעה גם בסיפור הבריאה. לפיכך לא נדבר כאן על ההשאלה ועל הגוזמא.

במלואם אפילו במצב האידיאלי הקיים בין מורה לתלמיד. במצב שבו יש דיאלוג בין השניים והתלמיד יכול לשאול שאלות ולקבל עליהן תשובות. לפיכך אומר הרמב"ם, שכאשר רוצה מעביר הסודות הללו למסור אותם לזולתו שלא במשלים וחידות, אין הוא מצליח לבטא אותם בצורה בהירה וברורה:

"עד שמי שירצה ללמד בלתי המשל וחידות, יבוא בדבריו מן העומק וההעברה, מה שיעמוד במקום המשל והדבור בחידות. כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר העניין הזה ברצון האלוהי כמו שימשכום ענייניהם הטבעיים" (שם, דף ו ע"א).

יש להדגיש שגם האיווטריה מן הטיפוס השני שעליו עומד הרמב"ם איננה נובעת מאופיו הבלתי רציונלי של מושא ההשגה, מהיותו עקרונות בלתי ניתן לתפיסה שכלית ולהסבר בלשון מדעית, אלא ממגבלותיו של השכל האנושי המשיג את הידיעה השכלית הזאת; אולי מחוסר יכולתו לשחזר לעצמו את הדרך הדיסקורסיבית המהירה בה השיג אמיתות מסויימות מחד ומאי יכולתו לתפוס באופן מושלם אמיתות שכליות אחרות. דהיינו: באופן מהותי האיווטרי איננו בלתי ניתן לביטוי ולהשגה שכלית, אלא שהאדם בשל מגבלות שכלו לא הצליח להשיגו ולבטאו בלשונו. ניתן לפרש ששתי ההשקפות השונות על האיווטריה של מעשה בראשית ומעשה מרכבה סותרות זו את זו בסתירה מן הסיבה השביעית, ולטעון שדעתו האמיתית של הרמב"ם, כמו של אלפרבי, ממנו ככל הנראה הושפע בנקודה זו, היא שכל האמיתות הללו ניתנות להשגה שכלית ולביטוי לשוני ממצה וברור, אלא שאין ראוי לגלותן להמון הרחב. דעה זו ניתנת לחיזוק על ידי הטענה, שהפיסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליות אכן נכתבו בלשון מדעית ברורה. אולם ניתן גם לטעון ששני סוגי האיווטריה הללו מתייבשים זה עם זה: ישנם בפיסיקה ובמטפיסיקה, אותם ויהה הרמב"ם עם מעשה בראשית ומעשה מרכבה, דברים הניתנים להבנה מלאה ולהסבר בלשון מדעית, ואותם יש להסתיר מן ההמון הרחב. אבל ישנם גם עניינים, כגון מושגי היסוד של שני התחומים הללו, או היחס בין האל למציאות הלא-אלוהית, אשר אינם ניתנים להבנה מלאה וגם לא לביטוי לשוני ממצה של ההשגה האינטואיטיבית האפשרית בהם. עניינים אלו הם הדברים שהנביא נאלץ למסור במשלים ובדברים סתומים, כמו מושג ה'שפע', המבטא את נביעת המציאות הלא-אלוהית מן האל ואת השראת הנבואה על הנביא.

מספר משמעויות בכל אחד מן התחומים הללו. השימוש בשמות האלו מאפשר יצירת טקסטים שיובנו בזמנית על-ידי קוראים שונים זה מזה בשתי דרכים קוטביות: ניתן יהיה להבין אותם כעוסקים באובייקטים ותארים הניתנים בתפיסה החושנית ובדמיון או כעוסקים בתפיסה החושנית עצמה ובמחשבה הדמיונית; וניתן יהיה להבנים כעוסקים באובייקטים שאינם ניתנים לתפיסה על-ידי החושים והדמיון, בין שאלו עצמים גשמיים שעל מציאותם אנו יודעים רק על-ידי הקשים, דהיינו רק על-ידי פעילות שכלית, ובין שאלו עצמים רוחניים כמו האל והמלאכים, או מונחים העוסקים בהשגה השכלית עצמה. תכונה כמובן גם קריאות נוספות של הטקסטים הללו, אשר תנענה בין שני הקטבים הללו ותהיינה תלויות במידת השכלתו של הקורא וידעתו את המדעים. כפי שראינו אין המשמעויות השונות של הטקסט שוות ערך: המשמעות המתאימה לתפיסה החושנית ולדמיון נחותה מזו המתאימה להשגה השכלית. רק לאחרונה יש ערך של אמת.

השיבות מרובה מיחס הרמב"ם לא רק לקביעת משמעותם של השמות הרב-משמעיים, אלא גם לקביעת סוג רב-המשמעות שלהם. במיינו את השמות לסוגיהם, ב"מילות ההגיון" שער יג, הבחין הרמב"ם, בהלכו בעיקר בות אלפרבי, בשישה סוגי רב-משמעות של שמות: שמות משתתפים גמורים, שמות מוסכמים, שמות מסופקים, שמות הנאמרים 'בכלל וייחוד' או 'בכלל ובפרט'³², שמות מישאלים ושמות מועתקים. על-פי הפתיחה למורה נבוכים נמצאים במקרא שמות משתתפים גמורים, שמות מושאלים, שמות מסופקים ושמות מוסכמים. אולם על-פי פירושו למקרא בגוף הספר יש להוסיף עליהם גם את השמות הנאמרים בכלל ובפרט.

חלוקת השמות הרב-משמעיים לתת-סוגים נעשית על-פי היחס הקיים בין המסומנים על-ידי אותו השם. השמות המשתתפים שיתוף גמור מסומנים מסומנים שאין ביניהם כל דמיון שהוא. השמות המוסכמים מסומנים מסומנים בעלי דמיון ביניהם, מסומנים השווים ביניהם בחלק ממהותם. שם מוסכם יהיה שם הסוג, כשהוא בא לסמן מינים שונים שלו, או שם ההבדל המיוחד, כשהוא בא לסמן אישים שונים מאותו המין. השמות המסופקים אף הם מסומנים מסומנים שיש ביניהם דמיון, אולם אין זה דמיון בחלק מן המהות כמו בשמות המוסכמים, אלא בתכונה הנוספת על המהות, במקרה. בהבדל מן השמות המוסכמים והמסופקים, שהם מסומנים בשווה מספר מסומנים

32. משה בן שמואל אבן-תיבון מתרגם 'בכלל וייחוד'. אחיטוב וביבש מתרגמים 'בכלל ובפרט' וכך גם מתרגם אביו של משה אבן-תיבון, שמואל אבן-תיבון, בתרגומו למורה נבוכים (ראה: מו"נ ח"ב פ"ל).

שיש ביניהם דמיון, הרי השמות המושאלים מסומנים באופן ראשוני מסומן אחד ובאופן משני, גזור, מסומן שני. שמו של הראשון מושאל לשני באופן זמני, בדרך כלל על-ידי המשוררים ובלשון המקראית על-ידי הנביאים, כאשר קיים דמיון בין התכונה הדומיננטית של המסומן הראשון לבין תכונה של המסומן השני. השמות הנאמרים בכלל ובפרט הם שמות המסומנים בשווה הן מחלקה של מסומנים והן פרט מסויים השייך למחלקה זו.

ידיעת סוגיו של שם עשויה לתרום להבנה טובה יותר של המסומנים על-ידו, בעיקר של אלו השייכים לתחום ההשגה השכלית ודורשים מדרגה גבוהה יותר של השכלה. הקורא המכיר את המשמעות השייכת לתחום התפיסה החושנית יכול ללמוד ממנה, במקרה של דמיון בין המסומנים, על המסומן בתחום התפיסה השכלית. יתר על-כן, ידיעת סוג רב-המשמעות מאפשרת לקורא לעבור מרמת ההבנה הראשונה, שהיא הבנת הטקסט כמורה על מציאות הניתנת בתפיסה החושנית ובדמיון, לרמת הבנה גבוהה יותר, הבנת הטקסט כעוסק במציאות הניתנת לתפיסה שכלית בלבד.

הרמב"ם מודע יפה לעובדה, שלמלה או לשם אין משמעות אלא בתוך הקשר נתון, דהיינו כאשר היא מתייחסת למלים אחרות במשפט וכאשר מבינים אותה לאור המשמעות הכללית של טקסט נתון. השקפה זו הוא מנסח באופן ברור ב"איגרת תימן" במסגרת הפולמוס שלו עם המוסלמים הטוענים שניתן למצוא כבר בתורה רמז למוחמד. בתשובה להוכחותיהם הטקסטואליות הוא אומר שם:

"דע שלא יעבור לשום אדם לקחה מלה אחת מעניין שכולו דבק ומתחבר להיות לו לראיה ולסמוך עליה, אבל ראוי לו לעיין במה שקדם מן העניין ומה שאחריו. כלומר: שיעיין בתחילת המלה ההיא שסמך עליה מתחילת עניינה עד שישלים העניין ואו ידע כוונת אומר העניין, ואו יקח ראיה ממנו. ואין ראוי לשום אדם לקחת ראיה מדבר מוכרת מאשר לפניו ומאשר לאחריו... שאין לוקחין ראיה משום פסוק בשום פנים עד שידעו כוונת העניין מתחילתו ועד כופו ואו יובן עניינו" (עמ' קמד בהוצאת מ"ד רבינוביץ).

יישום ההשקפה הזאת בולט במיוחד בפרקים הלקסיקוגרפיים במורה נבוכים. אחרי שעומד בהם הרמב"ם על מספר משמעויות של שם שבו הוא דן הוא קובע מה הן המשמעויות שניתן להעניק לו כאשר הוא מתייחס לה, דהיינו, ביחסו למלה או לשם אחר. העמדת שם ביחס לשם האל מצמצמת את מספר המשמעויות האפשריות שלו בהקשר זה. העמדתו ביחס למספר

מלים נוספות תצמצם לאחת את מספר האפשרויות להבינו, דהיינו תקבע את משמעותו בהקשר נתון.

אולם דוקא הדוגמא הזאת מצביעה על-כך, שהתיאור ב"איגרת תימן" איננו מלא. "איגרת תימן" מתייחסת ככל הנראה לטקסט בעל רובד משמעות אחד. בטקסט כזה מספיק באמת לעמוד על ההקשר הכללי של המלה המצריי כה פירושו, וניתן לדעת על "כוונת העניין" על-ידי קריאה מלאה של כולו מתחילתו ועד סופו. אולם הטקסט המקראי הוא, לדעת הרמב"ם, טקסט רב-משמעי, טקסט הכתיב בלשון סימבולית. כאן לא מספיק להעמיד את המלה ביחס למלים אחרות במשפט ואת המשפט ביחס למשפטים שלפניו ולאחריו אלא יש צורך בנתון נוסף, חוץ-טקסטואלי, שניתן לקרוא לו הצייר הסמנטי של הטקסט. נתון זה הוא הנחה מוקדמת על תחום משמעותו של הטקסט. כפי שראינו יש למקרא שני צירים סמנטיים. האחד מועמד על-ידי איש ההמון, האיש שעדיין לא קנה לעצמו ידיעות במדעים. הנחתו היא שאת משמעותו של הטקסט יש לחפש במישור הדברים הניתנים בתפיסה החושנית הבלתי-אמצעית ובדמיון. הצייר הסמנטי השני איננו אלא הפילוסופיה האריסטוטלית, הפיסיקה והמטפיסיקה של אריסטו. האיש בעל ההשכלה הפילוסופית המושלמת מניח, שאת משמעותו האמתית של הטקסט יש לחפש בתחום הפילוסופיה. הפירושו למלה בודדת בטקסט ייעשה איפוא על-יסוד ההנחה הכללית בדבר משמעותו, על יסוד הצייר הסמנטי שלו, ועל-ידי ההקשר של המלה, דהיינו יחסה למלים האחרות שבאותו המשפט, ויחס המשפט בו היא מופיעה למשפטים הנמצאים לפניו ואחריו באותה יחידה טקסטואלית.

נדוגמא שהבאנו מתוך הפרקים הלקסיקוגרפיים, קביעת משמעותם של שמות רב-משמעיים ביחס לה' או לשמותיו האחרים של האל, מניח הרמב"ם באופן מובלע, שהצייר הסמנטי של המשפטים הוא הפילוסופיה האריסטוטלית. קביעת המשמעות של השמות המתייחסים לאל נעשית על-יסוד ההנחה, שהאל הוא האל האריסטוטלי או לפחות על-יסוד ההנחה שהאל הוא עצם רוחני, שהרי לאיש ההמון דימוי של אל מוגשם, המתאים למשמעות המגטי-מה של המלים הרב-משמעיות במשפטים הנסובים על האל. במציאותו של דימוי מוגשם של האל אצל איש ההמון מכיר הרמב"ם ואף מזכיר זאת במ"ג ח"א פ"א, בהסבירו מדוע נוטים בני-האדם, דהיינו אנשי-ההמון, להגשים את האל:

"וגם ישימו השם נעדר אם לא יהיה גוף בעל פנים ויד כמותם בתמונה ובתואר, אלא שהוא יותר גדול ויותר בהיר לפי סברתם,

והחומר שלו גם-כן אינו דם ובשר. זה תכלית מה שחשבוהו רוממות בחוק השם" (דף יב ע"א).

הרמב"ם קובע בפרקים הלקסיקוגרפיים מהן המשמעויות של השמות הרב-משמעיים המתייחסים לאל כעצם רוחני ולא לאל בדימוי של איש ההמון. אולם יש להעיר, שהפירושו הזה של השמות עדיין איננו נעשה באופן מלא. בעיקר נשאר מקום לתפיסה אנתרופומורפית של האל, על יסוד דימוי האל לאדם במישור הנפשי-השכלי, כאשר מיוחסים לאל 'רצון' ו'ידיעה' או 'השגה שכלית'. כדי להניע לפירושו מלא של המקרא יש איפוא צורך גם בדיונים תיאולוגיים רחבים יותר, כמו תורת התארים או תורה על ידיעת האל וההשגחה. דיונים אלה משלימים את פירושו המלים והכרחיים, לפיכך, לפרשנות המקרא, בשביל הקורא האידיאלי של מורה נבוכים.

הטענה שמשמעותה של מלה נקבעת רק בהקשרה ועל יסוד הצייר הסמנטי של המשפט או הטקסט המפורש, מעבירה אותנו לדיון ביסוד השני של הלשון הסימבולית עליו מדבר הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים — המשל.

(2) משלים

בשם 'משל' (ערבית: מת'ל) משתמש הרמב"ם לציון כל טקסט שיש לו שני רבדי משמעות: רובד נגלה (ערי: טיאהר) ורובד נסתר (ערי: באטן). ברובד הנסתר יכולות להיות לטקסט מספר משמעויות ולא דווקא אחת, אולם הדגש בשם 'משל' הוא על היות אחת מן המשמעויות 'נגלית' ואחת מן המשמעויות, לפחות, 'נסתרת'. 'הנגלה' איננו אלא הבנת הטקסט על-פי הצייר הסמנטי שמעמיד לו באופן טבעי הקורא, או הצייר הסמנטי הקונבנציונלי; ה'נסתרת' היא הבנתו על-פי ציר סמנטי שונה, איווטרי (אצל הרמב"ם הוא לקוח מן הפיסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליות), בפעולה מודעת ומכ-וונת של הקורא המכיר בכך שאין לפרש את הטקסט על-פי הצייר הסמנטי הקונבנציונלי (אצל הרמב"ם: מפני שאז יסתרו דבריו את המושג על-ידי השכל). העובדה שהצייר הסמנטי הזה איננו ידוע לכל אחד, אלא רק לאנשים בעלי השכלה פילוסופית, היא שעושה את המשמעות של הטקסט, המתקבלת על-ידי פירושו מלותיו על יסוד הצייר הסמנטי הזה, ל'נסתרת'; היא גלויה לקבוצה מסוימת של קוראים ואיננה גלויה לכל הקוראים.

במלה 'משל' משתמש הרמב"ם לעתים קרובות כמלה נרדפת ל'חידה' בצירוף 'משל וחידה' (ערי: תמת'ל ואלגאז או אלמת'ל ואלקגו)³³. אולם

33. ועל כך עמד כבר ב"ז בכר בכפרו (לעיל עמ' 17 הערה 1) עמ' 19 הערה 6.

הוא משתמש לאותה הוראה עצמה בשם 'חידה' בלבד, למשל במו"נ ח"א פ"ז הוא אומר על הפילוסופים וחכמי האומות שהם "מסתירין הדברים בהתחלות ומדברים בהם בחידות" (ער': וילגזונה), וכן במו"נ ח"א פ"ג בדברו על ההסתר שיש להסתיר את תכני המטפיסיקה "כן אלו הדעות האמתיות לא העלימום ודיברו בהם בחידות...".³⁴ בעוד שאת השם 'משל' אין הוא מפרש או מגדיר הרי הוא מבאר יפה את השם 'חידה' בהקדמה לפרק 'חלק'; בפרשו את דברי שלמה במשלי א: ז "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם":

"וידוע הוא אצל בעלי הלשון כי 'חידה' הוא הדבר שהמכוון בו בנסתר לא בנגלה ממנו" (עמ' קכ"א).

כאסמכתא לפירוש זה מביא הרמב"ם את שופטים יד: יב, דברי שמשון למרעים "אתורה לכם חידה". מכאן ברור שהרמב"ם מבין את השם 'חידה' במשמעותו הרגילה במילון המקראי. ניתן אולי להסיק מכך שכמו בפירושו למשלי כה: יא "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו", סבור הרמב"ם שבינגלה של החידה יש רמז ל'נסתר' שלה. כלומר 'חידה' אינו טקסט בעל רובד משמעות 'נגלה' ורובד משמעות 'נסתר' בלבד, אלא טקסט שבו הרובד ה'נסתר' נרמז על-ידי הרובד ה'נגלה'.

המשל הוא איפוא יחידה טקסטואלית בעלת שני רובדי משמעות: רובד 'נגלה', חיצוני — 'פשוט', ורובד נסתר, פנימי — 'תוך'. המאפיין את הרובד הנגלה של המשלים בכתבי-הקודש הוא, שמשמעותו עומדת בסתירה למערכת ידיעותיו של האדם בעל ההשכלה הפילוסופית. לגבי אדם זה 'ביאור המשל' פירושו מחיקת המשמעות של הרובד הנגלה והעמדת משמעות אחרת במקומה, משמעות הרובד הנסתר, המתקבלת על-ידי החלפת הציר הסמנטי של הטקסט.

במקרא ובדברי חז"ל נמצאות לא רק הודאות בעצם קיומה של לשון סימבולית בנביאים ובכתובים, אלא גם השקפות על טיבה ואופיה של הלשון הזו, הרומזות כמובן גם על הדרך בה יש לפרש את הטקסטים הכתובים בה. כך מביא הרמב"ם שהי השקפות על ערכו של הרובד הנגלה במשל — דעת חז"ל, ודעתו של שלמה המלך, הנמנה עם המדברים ברוח הקודש,

הצירוף 'משל וחידה' מופיע למשל בפתיחה למו"נ דף ה ע"א, דף ו ע"א וע"ב, ח"א פ"א.

³⁴. וראה גם: הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ד והלכות תשובה פ"ח ה"ב המשתמשים בביטוי 'דרך חידה'.

בספר משלי. מדבריו נראה שהוא מקבל את הדעה המיוחסת לשלמה בספר משלי.

שתי ההשקפות על אופיו של המשל המקראי בוטאו בעצמן במשל, אלא שחז"ל ליוו את משלם גם בהסבר הנמשל ואילו בספר משלי מצוי המשל בלבד. במדרש שיר השירים רבה א, ח אמרו חז"ל על המשל:

"זה שהוא מאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו, עד שהוא מדליק פתילה באיטר מוצא את המרגלית".

ונמשלו של משל זה על-פי פירושים:

"כך המשל הזה אינו כלום, ועל-ידי המשל אתה רואה את דברי התורה".

דהיינו: חז"ל סברו שלרובד הנגלה אין כל ערך בפני עצמו. אין הוא אלא כמי שמתווך לנו את הרובד הנסתר, שהם דברי התורה האמיתיים.

דעה שונה הביע לפי פירושו של הרמב"ם, שלמה המלך במשלי כה: יא, כשאמר על "המשל המתקוקן" שהוא "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו". במשל קצר זה טמונה לדעת הרמב"ם תיאוריה שלמה של המשל המקראי. שלמה המלך קובע, שבטקסט שיש בו נגלה ונסתר, דהיינו במשל, יש ערך הן לרובד הנגלה והן לרובד הנסתר. נגלהו מתיחס לנסתרו ככסף לזהב. הערך של שני רובדי המשמעות נקבעו על-ידי התועלת שהם מביאים לקורא אותם:

"נגליהם חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תיקון ענייני הקיי-בוצים האנושיים, כמו שייראה מגלויי 'משלי' ומה שידמה להם מן הדברים, ותוכם חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמיתתה (קאפח: בהשגת הדעות האמיתיות כפי אמיתתן)" (דף ח ע"א).

לרובד הנגלה יש איפוא תועלת במישור המוסרי והמדיני. את דבריו אלו של הרמב"ם יש ככל הנראה להבין גם לאור דבריו במו"נ ח"ג פכ"ח:

"ועוד צייתה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית בתיקון ענייני המדינה, כאמונתנו שהוא יתעלה יחר אפו במי שימרהו, ולזה ראוי שייראו ויפתחו ממרות בו" (דף מא ע"ב).

קיומה של החברה בה שולט החוק האלוהי, המצוות, תלוי בקיומן של המצוות על-ידי כל חבריה. אולם קיום המצוות עצמו יתכן רק אם החברים

יאמינו במספר אמונות יסוד הכרחיות כמו בעונש האל על המרי. הרובד הנגלה של המשל איננו מכיל איפוא רק הוראות להתנהגות מוסרית נכונה, אלא גם אמונות שההאמנה בהן הכרחית כדי שאיש ההמון יתנהג על-פי כללי המוסר ויקיים מצוות. מתקבל גם הרושם, שהאמונות ההכרחיות אינן אמונות אמיתיות אלא אמונות מעילות בלבד. שהרי רק על הרובד הנסתר אומר הרמב"ם, שהוא מועיל בהשגת אמת או דעות אמיתיות. על הפילוסוף המסוגל להבין את הטקסטים הכתובים ב'משל וחידה' למחוק איפוא את המשמעות של הרובד הנגלה, שהיא המשמעות המועילה לאיש ההמון בלבד, ולהמיר אותה במשמעות או במשמעות של הרובד הנסתר, שהן הדעות האמיתיות.

הסבר זה לטיבו וחועלתו של הרובד הנגלה מתאים גם לפירושו שנתן הרמב"ם ל"דברה תורה כלשון בני-אדם". לפי הסבר הרמב"ם דברה התורה בלשון מגשימה על האל (ועל המלאכים) כדי לכוון את איש ההמון להאמנה במציאות האל ובשלמותו. שתי אמונות אלו הן תנאי הכרחי לעבודת האל של האדם המאמין ולקיום המצוות, דהיינו לכינונה של המדינה האידיאלית, אם כי על פי האופן בו מאמין בהן איש ההמון אין הן אמונות אמיתיות, שהרי איש ההמון מאמין במציאות אל גשמי³⁵ ובעל שלמויות אנלוגיות לשלמויות האנושיות.

כשם שהצביע הרמב"ם על טיפוסים שמות רבי-משמעות, כך הוא מצביע גם על טיפוסים שונים של משלים³⁶. בחלוקת השמות לסוגיהם נקבעו טיפוסים השמות הרבי-משמעיים על-פי היחסים ההדדיים בין המסומנים על ידם; טיפוסים המשל נקבעים על-פי היחסים בין המשל ל'במשל'. החלוקה החשובה והמעניינת ביותר היא חלוקת המשלים לשני טיפוסים מרכזיים:

(א) משל "שכל מלה שבמשל ההוא יש בה עניין" (פתיחה למו"ג דף ח ע"א). משל זה איננו אלא פסיפס של שמות רבי-משמעות. כדי להבין את הרובד הנסתר שלו יש צורך לפרש כל אחד מן השמות רבי-משמעות המרכיבים אותו. בסוג זה של משל יש חשיבות לכל מלה ומלה, כי "כל מלה שבאה בזה המשל היא לעניין מוסיף בכלל הנמשל". כלומר למשל יש משמעות כללית, ומשמעות זו ניתנת על ידי הציר הסמנטי שלו ועל-ידי

³⁵. ראה לעיל עמ' 25.

³⁶. בפרק זה נצטמצם בדברי הרמב"ם על המשל התשובים להבנת פירושו לסיפור הבריאה. לפיכך לא נדון כאן בחלוקה המעניינת של המשלים על-פי דרך יצירתו של הרובד הנגלה שנעשית במו"ג ח"ב פמ"ז.

ה'סיפור' כולו. כל מלה במשל מובנת מתוך הקשרה, על-פי יחסה למלים אחרות במשל, ועל-יסוד הציר הסמנטי של המשל. יחד עם זאת תורם פירושה של כל מלה ומלה להבנת העניין הכללי של המשל. קיימים איפוא במשל יחסי גומלין בין המשמעות הכללית לבין המשמעות של המלים הבודדות, כלומר בין השלם ל'חלקיו': המשמעות הכללית מאפשרת לקבוע את המשמעות שיש להעניק למלה רבי-משמעית במשל, ואילו פירוש כל אחת מן המלים הרבי-משמעיות שבו מאפשר להבין, להעמיק ולהעשיר את המשמעות הכללית. כדוגמא למשל מסוג זה מביא הרמב"ם את חלום יעקב בבראשית כח: יב, אותו הוא מפרש בעיקר במו"ג ח"א פט"ו ופ"י וכן במו"ג ח"ב פ"י באופן שונה מאשר במו"ג ח"א פט"ו.

(ב) משל שבו:

"יהיה כל המשל מגיד על כל העניין שהוא הנמשל ויכואו במשל ההוא דברים רבים מאוד אין כל מילה מהם מוספת עניין בעניין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר העניין הנמשל, ויימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בנילווי של המשל ההוא" (שם).

משל זה משמעותו תלויה בדימוי מרכזי אחד, ואין לכל אחת מן המלים בו משמעות גם ברובד הנסתר. כטקסט ספרותי כפוף המשל לחוקים אסתטיים השליטים ברובד הנגלה שלו בלבד, והם הקובעים את המלים בהם ישתמש. תבואנה במשל מלים שתפקידן לשמור על רצף העלילה או על המבנה של הטקסט, ותבואנה במשל מלים שכל תפקידן במישור האסתטי בלבד, ליפות את הדברים המתוארים בו ברובד הנגלה. מלבד מלים שהשימוש בהם מתחייב מהיות המשל טקסט ספרותי, יש במשלים של המקרא גם מלים שנועדו להסתיר את משמעותו האמיתית של המשל בפני ההמון הרחב. הרמב"ם מתכוון ככל הנראה לגודש של פרטים שהינם חסרי כל משמעות ברובד הנסתר. והם מערפלים ומששטשים את הדימוי המרכזי ואת המלים שבאו להסביר אותו או לפתח אותו, ואשר להן בלבד משמעות ברובד הנסתר. כדוגמא למשל מסוג זה מביא הרמב"ם את משלי פרק ז', שאת פירושו הוא משלים במו"ג ח"ג פ"ח. למעשה רואה הרמב"ם בספר משלי כולו משל מן הסוג הזה.

בהצביעו על סוג זה של משלים מתכוון הרמב"ם לצמצם את הפרשנות האליגורית של כתבי-הקודש³⁷. הרמב"ם סבור שמרבית המשלים בתנ"ך

³⁷. וראה ב"ז בכר, שם, עמ' 7-8.

שייכים דווקא לטיפוס השני של המשלים, ולכן אין כל טעם לחפש בהם לכל מלה ומלה משמעות ברובד הנסתר. הוא מזהיר את הקורא של פירושו למשלי המקרא באמרו:

"וכשתמצא בפרק מפרקי זה המאמר שבארתי עניין משל מן המשלים והעירותיך על כלל הנמשל מה הוא, לא תבקש כל חלקי העניינים אשר באו במשל ההוא ותדעה שתמצא להם דבר נאות בדבר הנמשל. כי זה יוציאך לאחד משני עניינים: או שיטך מן העניין המכוון במשל, או יטריחך לפרש עניינים אין פירושו להם, ולא הושמו בו לפרשם ותגיע מזאת ההטחה לכמו זאת ההויה העצומה אשר יהוו בה ויתברר בה רוב כמות העולם בזמננו זה³⁸ להיות כל אחת מהם רוצה שימצא עניינים למאמרים לא כוון בהם אומנם דבר שירצוהו אבל תהיה לעולם כוונתך ברוב המשלים ידיעת הכלל, שידיעתו היא המכוונת" (פתיחה דף ט ע"א).

מלבד ההבחנה הזו בין שני טיפוסים משלים על-פי היחס בין המשל לבמשל מביא הרמב"ם עוד חלוקה של המשלים לסוגים על-פי מקום הנמשל בהם. חלוקה זו היא כנראה חלוקה פנימית בכל אחד משני הטיפוסים של המשלים שמנינו לעיל.

(א) המשל החלקי. מלבד משלים הבנויים סביב דימוי מרכזי אחד, ואשר בהם יש מלים טפלות לעיקר, שהן חסרות משמעות ברובד הנסתר, מרב הרמב"ם גם על טיפוס של משל שלא כל הקטעים בו הם 'משל'; דהיינו שלא לכל חלקיו יש נמשל:

"ושמו ברובם העניין המכוון להבינו בראש המשל, או באמצעותו, או בסופו, כשלא ימצא משל שוה לעניין המכוון מראשו ועד סופו" (פתיחה דף ו ע"א).

כמו במקרה של המשל מן הטיפוס השני במינונו הקודם, כך גם כאן סובר הרמב"ם, שהמשל הוא יחידה ספרותית עצמאית המתפתחת בהתאם לחוקיות פנימית משלה. אולם לא תמיד קיימת חפיפה בין החוקיות הפנימית של הטקסט ברובד הנגלה לבין זו השלטת ברובד הנסתר, ולכן חלקים שהם הכרחיים למשל ברובד הנגלה נמצאים מיותרים ברובד של הנמשל. ייתכנו אפוא משלים ואלו הם מרבית המשלים שרק קטע מהם הוא 'משל' במלא

38. השווה: מו"צ ח"ב פכ"ה, דף נא ע"ב.

מובן המלה, דהיינו שרק לקטע מהם משמעות נוספת על המשמעות הנגלית, ואילו לקטעים אחרים בהם משמעות אחת בלבד. הקטע ה'משלי' יכול להיות ראשית המשל, אמצעיתו או סופו בלבד.

(ב) המשל המקובץ. לעומת המקרה שבו ה'משל' 'רחב' יותר מן הנמשל ו'עודף' עליו, יתכן גם מקרה הפוך, של נמשל 'רחב' יותר מכל משל אפשרי לביטוי. במקרה כזה משתמש המקרא בסידרה של משלים, שכל אחד מהם הוא יחידה ספרותית עצמאית בעלת משמעות משלה ברובד הנגלה, כדי לבטא 'סיפור' או עניין אחד ברובד הנסתר. כל משל כזה יתן רק קטע מן המשמעות של הרובד הנסתר, של הנמשל השלם. משלים מן הסוג הזה, טוען הרמב"ם, מופיעים במקרא באופן מפורז במקומות מרוחקים זה מזה ולא בשרשרת, בזה אחר זה, שתאפשר פיענוח מידי של המשמעות השלמה של הנמשל. הקורא חייב אפוא לא רק לפרש כל אחד מן המשלים בפני עצמו, אלא גם למצוא מה הם המשלים המשלימים אותו במקרא, לצרפם יחד באופן נכון, ורק אז יוכל לבנות לעצמו את המשמעות האחת הנמסרת על-ידיהם. פירושו כל אחד מהם בפני עצמו יתן בידי הקורא רק קטע של אמת ולא את האמת השלמה בעניין עליו נסוב המשל:

"(לפעמים)³⁹ הושם העניין אשר יכוון ללמדו למי שילמדהו — ואם הוא עניין אחד בעצמו — מפורז במשלים מרוחקים" (שם).

(ג) המשל בעל מספר הנמשלים. קיים גם מקרה הפוך, למשל ברובד הנגלה סיפור אחד ואילו ברובד הנסתר מספר 'סיפורים' הבאים בזה אחר זה. כל קטע של הסיפור האחד מן הרובד הנגלה הוא יהדות משמעות, כלומר נמשל העומד בפני עצמו ברובד הנסתר. ולא עוד אלא שהנמשלים הללו אף אינם חייבים להיות קשורים ביניהם בקשר ענייני כלשהו. האחדות במישור הנגלה איננה מחייבת אחדות מקבילה במישור הנסתר:

"ויותר עמוק מזה היות המשל האחד בעצמו משל לעניינים רבים, ישוה ראש המשל עניין אחד וישוה אחריתו עניין אחר" (שם).

(ד) המשל הרב-משמעי. עד עתה דיבר הרמב"ם על המשל כעל טקסט בעל שני רובדי משמעות: רובד נגלה ורובד נסתר. הסוג הרביעי של משלים שהוא מציג הוא משלים בעלי מספר משמעויות ברובד הנסתר. על-ידי שינוי הציר הסמנטי של הטקסט ניתן לפרש אותו טקסט עצמו במספר פירושים, שאינם זהים אבל קרובים בעניין או שייכים לאותו מדע.

39. הוספנו על-פי תרגומי ש' מונק וש' פינס. פסקנו על-פי תרגומו של האחרון.

במשל כזה קיימת הקבלה מלאה בין הרובד הנגלה לבין הרבדים הנסתויים השונים שלו; הרובד הנגלה אינו 'עודף' על הרובד הנסתר והרובד הנסתר אינו 'עודף' על הרובד הנגלה:

"ופעם יהיה כולו משל לשני עניינים קרובים במין החכמה ההיא" (שם).

על האפשרות לתת לאותו טקסט עצמו מספר פירושים עומד הרמב"ם גם במו"נ ח"א פכ"א, המוקדש לפירוש השם 'עבר'. במקום זה נותן הרמב"ם כמה פירושים אפשריים לשמות לד: ו' ו'יעבור ה' על פניו" ואומר:

"ולא תרחיק היות זה העניין העמוק הרחוק להשיגו סובל פירושים רבים, כי זה לא יזיק במה שאנחנו בו. ועליך לבחור אי זו מן ההאמנות שתראה" (דף לח ע"ב).

על ארבעת טיפוסים המשלים הללו אומר הרמב"ם: "ושמום מתחלפים במין ואף בסוג". יתכן מאוד שהוא סבור, כי המשלים (א) (ב) ו(ג) שייכים לסוג אחד, סוג של משלים שבהם אין הקבלה מלאה בין כל הרובד הנגלה לבין כל הרובד הנסתר והם שונים זה מזה במין. ואילו המשלים מטיפוס (ד) שונים משלושת המשלים הקודמים בסוג, בהיותם משלים שבהם קיימת הקבלה מלאה בין כל הרובד הנגלה לבין כל הרובד הנסתר.

מכל מקום יש לשים לב להערתו של הרמב"ם, שמרבית המשלים הם מטיפוס (א), דהיינו: משלים שבהם אין לכל הקטעים שברובד הנגלה משמעות גם ברובד הנסתר. בטענה זו שוב מצמצם הרמב"ם את הפרשנות האליגורית של המקרא: רק מקצתם של הטקסטים המקראיים ראויים לפירוש אליגורי מלא ואילו במרביתם אין מקום כלל לחפש פירוש כזה.

פרק שני

דרשות חז"ל — דרכי הביטוי הלשוני שלהן ומשמעותן

הרמב"ם רואה בחז"ל חלק משרשרת המוסרים של 'סתרי תורה' בעם-ישראל. סתרי התורה, אותם הוא מזהה עם הפסיקה ועם המטפיסיקה האריסטוטליות, שנמסרו בעל-פה "מיחידי סגולות ליחידי סגולות" במשך דורות עד לגלות, שאז נהרגו המוסרים ונותקה שלשלת המסירה. השקפה זו על חז"ל משמשת לרמב"ם הצדקה לטענה, שמשמעותן האמיתית של דרשות חז"ל היא בתחום הפסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליות, ושגם חז"ל, כנביאים לפניהם, השתמשו במסירת התכנים הללו בלשון סימבולית, שיש בה אפשרות של הסתר וגילוי כאחד: הסתר האמת ממי שאיננו מוכן לקבלה וגילוייה לראוי לכך¹. בדברו על ניתוק שלשלת המסירה של סתרי התורה ואבדנם מעם ישראל במו"נ ח"א פכ"א אומר הרמב"ם:

"ולא תמצא מהם (מן הישרשים העצומים שהם 'סתרי תורה') אלא הערות קטנות ורמזיות באו בתלמוד ובמדרשות, והן גרגרי לב מעטין עליהם קליפות רבות, עד שיתעסקו בני-אדם כולם בקליפות ההם וחשבו שאין תחתם לב בשום פנים" (דף קז ע"ב).

אותה השקפה על דרשות חז"ל חוזרת גם בפירושו למשנה: בהקדמה למשנה ובהקדמה לפרק 'חלק'. בהקדמה לפרק 'חלק' אומר הרמב"ם על דברי חז"ל:

"שדבריהם יש לו נגלה ונסתר וכי הם בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים דברו בהם בדרך חידה ומשל" (עמ' קכא).

חוזרת כאן אותה השקפה שהביע הרמב"ם בדברו על המשל במקרא והיא, שנאשר סותרת משמעותו של הטקסט את השכל, כאשר היא מכילה "דברים נמנעים" על פי ניסוחו כאן, יש לראות בכך אינדיקציה לאופי הסימבולי

1. לעניין זה ראה ל' שטראוס, אופיו הסיפורי של מו"נ, עמ' 50-51.

'מעשה בראשית' ודרכי פירושו

סיפור הבריאה בבראשית א: א—ב: ג הוא, לדעת הרמב"ם, משל שנמשלו הפיסיקה האריסטוטלית. על-פי מו"נ ח"ג פכ"ז אחת משתי כוונות התורה והחשובה שביניהן היא "תיקון הנפש" על-ידי הקניית דעוה אמיתיות. בקנותו את הדעות האמיתיות ובהוציאו את שכלו מן הכוח אל הפועל משיג האדם את שלמותו האחרון, "שלמות הנפש". מאחר שהפיסיקה קודמת למטפיסיקה בסדר לימוד המדעים פותחת התורה, הרוצה בהשלמת המאמין, בתיאור הפיסיקה, דהיינו בסיפור הבריאה, ולא במשל שנמשלו המטפיסיקה:

"ולזה [מפני ש]חכמת הטבע מצרנית לחכמת האלוהות וקודמת לה בזמן הלימוד כמו שיתבאר למי שיעיין בזה] שם פתיחת ספרו יתברך ב'מעשה בראשית' אשר הוא חכמת הטבע כמו שבארנו" (פתיחה, דף ו ע"ב).

על האופי האליגורי של סיפור הבריאה בבראשית עומד הרמב"ם בהקדמתו לפירוש הסיפור, במו"נ ח"ב פכ"ט באמרו:

"שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כולו על פשוטו כפי מה שדימו ממנו ההמון" (דף נז ע"א—ע"ב).

בדבריו אלה ממלא הרמב"ם אחר הבטחתו בפתיחה למורה נבוכים להצביע על טקסטים במקרא שהם משלים, ועל-ידי כך להוציא את הקורא המשכיל מן המבוכה שנגרמה לו בשל הסתירה בין פשטי הטקסט הזה לבין ידיעותיו בפילוסופיה. את הקביעה שבסיפור הבריאה יש חלקים בעלי שני רובדי משמעות, רובד נגלה ורובד נסתר, מבסס הרמב"ם בשתי דרכים:

(א) לא יתכן שהתורה תדבר על עניין 'מעשה בראשית' בצורה גלויה בשעה שאנשי המדע, הפילוסופים, וחז"ל אסרו במפורש על פרסומו ברבים. ההסתר שנהגו בו הפילוסופים וחז"ל מוכיח, שלדעתם יש נזק בהוראת הדברים כפי שהם להמון הרחב:

"שאלו היה העניין כן, לא היו מסתירים אותו אנשי החכמה (אהל אלעלם) ¹ ולא היו החכמים (אלחכמים) ממריצים מליצות בהעלמו ומגיעת הסיפור בו בפני ההמון" ² (שם).

(ב) לא יתכן לקבל את פשט סיפור הבריאה בתורה כמשמעותו האמיתית של הטקסט, מפני ש"הפשוטים הם מביאים אם להפסד דמיון גדול והרכנת דיעות רעות בחוק האל ית' או לביטול גמור וכפירה ביסודי התורה"; ה"דיעות הרעות" הן ככל הנראה הגשמת האל ותיאור פעולתו בבריאה בדרך ההגשמה, ואילו ה"כפירה ביסודי התורה" היא אולי האמונה בקדמות העולם, המובלעת, לפי דעתו של הרמב"ם, באמונה בבריאת העולם בזמן. על-פי הפתיחה למורה נבוכים שייך סיפור הבריאה למשלים מן הטיפוס הראשון — משלים המורכבים ממלים רבות-משמעות — ולא לטיפוס המשלים הסובבים סביב דימוי מרכזי אחד והכוללים מלים שאין להן כל משמעות ברובד הנסתר:

"ושם הדברים בכל זה בשמות המשתתפים בעבור שיבינם ההמון על עניין כשיעור הבנתם וחולשת ציורם ויקחם השלם שכבר ידע על עניין אחר" (דף ו ע"ב).

השימוש במלים רב-משמעיות במשל הזה מאפשר שתי הבנות שונות של סיפור הבריאה: הבנה התואמת את תפיסתו של ההמון והבנה התואמת את כושרו השכלי ודיעתו של האדם בעל ההשכלה הפילוסופית המלאה. כדי לעמוד על משמעותו האמיתית של סיפור הבריאה יש איפוא לפרש את המלים או את השמות הרב-משמעיים שבו. כפי שעוד נראה, מדובר בעיקר בשמות רב-משמעיים מן הסוג הנאמר 'בכלל ובפרט' ובשמות מושאלים. אולם דבריו של הרמב"ם במו"ג ח"ב פכ"ט מורים לנו, שלא כל הנאמר בסיפור הבריאה נאמר בלשון רב-משמעית ולא לכל הנאמר בסיפור הבריאה שני רובדי משמעות, שהרי הרמב"ם אומר שסיפור הבריאה "אינו כולו על פשוטו". כפי שנראה נשארים אכן מספר שמות, שאינם רב-משמעיים ושאינם

1. הרמב"ם רומז כאן ללא כל ספק לדבריו במו"ג ח"א פ"ז: "לא תחשוב כי החכמה האלוהית לבד היא הנמנעת מן ההמון אבל רוב חכמת הטבע . . . ואין זה אצל בעלי תורה לבד, אבל גם אצל הפילוסופים. והכמי האומות מקוט היו מסתירין הדברים בהתחלות ומדברים בהם בחידות ואפלטון ומי שקדם לו היה קורא ההומר נקבה והצורה הזכר". וראה לעיל עמ' 32 הערה 28.
2. הרמב"ם רומז כאן לאיסור על פרסום 'מעשה בראשית' ומעשה מרכבה בחגיגה פ"ב ה"א עליו הסתמך בפתיחה למו"ג דף ד עב — ה עא.

לחפש בהם רובד נוסף של משמעות. אלו הם השמות המתארים את הצמחים ואת בעלי-החיים בימים השלישי, החמישי והששי לבריאה, והמלה 'יבשה' בתיאור היום השלישי לבריאה. הנסוח "אינו כולו על פשוטו" עשוי להטעות את הקורא לחשוב שמרביתו פשט ורק בחלקו רובד משמעות נסתר, אבל ההיפך הוא הנכון.

מלבד השימוש בשמות רב-משמעות לשם יצירת טקסט רב-משמעי המיועד לשני סוגים שונים של קוראים מדבר הרמב"ם גם על שימוש במשלים וחידות ו"בדברים סתומים מאוד" לביטוי אמיתות מעשה בראשית:

"לעולם העניין ויקרתו והיות יכולתנו קצרה מהשיג עוצם העניינים כפי מה שהם, הגיד לנו העניינים העמוקים ההם אשר הביא הכרח החכמה האלוהית להגידם לנו במשלים וחידות ובדברים סתומים מאוד, כמו שארז"ל: 'להגיד כוח מעשה בראשית לבשר ודם אי-אפשר, לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא אלוהים וכו'" (פתיחה, דף ו ע"ב).

הרמב"ם רומז כנראה לכך, שבבראשית פרק א נמצאת איוטריות לא רק מן הסוג הראשון, שעליו דברנו בפרק "האיוטריות של מעשה בראשית", ושאיננה אלא הסתרה של אמיתות הניתנות לביטוי בלשון מדעית מפני אנשי ההמון, אלא גם איוטריות מן הסוג השני, הקיים לדעת הרמב"ם בכתבי הקודש, והגובעת מקוצר יכולתו של השכל האנושי להשיג בצורה אדקוויטית עניינים מסוימים בפסיקה. כפי שראינו, במקרה של איוטריות נואת מבוטאים התכנים שהושגו במשלים וחידות או בלשון סתומה, ואלו הן שתי דרכי הביטוי שבהן משתמש סיפור הבריאה לדעת הרמב"ם, בשל "עוצם העניין ויקרתו והיות יכולתנו קצרה מהשיג עוצם העניינים כפי מה שהם". על-פי דברי חז"ל שמביא כאן הרמב"ם כאסמכתא לדבריו ועל-פי הפסוק שצטטו ניתן אולי להבין, שמדובר באופן בריאת העולם על-ידי האל ובהתחלות של הפסיקה. הסתר הדברים הללו איננו נעשה למען איש ההמון; הוא קיים גם לגבי בעל ההשכלה הפילוסופית, העשוי להגיע באמצעות הטקסט של בראשית פרק א להשגה אינטואיטיבית של האמת. אולי זוהי הסיבה גם לכך, שהרמב"ם חוזר מספר פעמים במורה נבוכים על הטענה, שיסביר רק "מה שאפשר לבארו ממעשה בראשית ומעשה מרכבה". כפי שראינו זיהה הרמב"ם את 'מעשה בראשית' עם הפסיקה האריסטו-עלית. הציר הסמנטי של סיפור הבריאה יהיה איפוא הפסיקה כפי שהוצגה על-ידי אריסטו ומפרשיו ועל-ידי הפילוסופים הערבים האריסטוטליקונים

אלפרבי ואבן-סינא. אולם בפרשו את סיפור הבריאה בבראשית פרק א, במו"נ ח"ב פ"ל, אומר הרמב"ם דברים מדויקים יותר על הציר הסמנטי של סיפור הבריאה:

"כשתסתכל בו ותבין כל מה שהתבאר במופח בספר אותיות השמים³ ותשיקף על כל מה שאמרו האנשים⁴ בכל דבר מהם... (דף ט ע"א).

הרמב"ם מדבר כאן במפורש רק על הפירוש לבריאת היום השני. אולם רמז זה, כפי שעוד נראה, יפה לפירוש סיפור הבריאה כולו. הציר הסמנטי המדויק של סיפור הבריאה הוא איפוא ה"מטאורולוגיקה" של אריסטו, שאותה מכיר הרמב"ם באופן ישיר⁵, אם כי אין להוציא מכלל אפשרות שהכיר גם פירושים לטקסט זה ואת הקטעים המקבילים ל"מטאורולוגיקה" בכתבי-אבן סינא, והושפע מהם.

בדברי ההקדמה לפירוש סיפור הבריאה, במו"נ ח"ב פכ"ט, מורה הרמב"ם לקוראו כיצד לפרש את סיפור הבריאה או מהי הדרך הנכונה שיש ללכת בה בפירוש הסיפור:

"אבל בחינתם [של פשוטי התורה] באמיחת השכל אחר השלמות בחכמות המופתיות וידיעת הסודות הנבואיות"⁶ (דף נז ע"ב).

3 הוא ספר ה"מטאורולוגיקה" של אריסטו הנקרא בערבית אלאתאר אלעלויה. אבן-תיבון וגם המתרגמים המודרניים של מורה נבוכים ש' מונק (ח"א, עמ' 241, וראה גם הערה 1 שם) וש' פינס (עמ' 353 וראה גם הערה 49 שם) סבורים שב"פי אלאתאר" כתביו הרמב"ם ל"מטאורולוגיקה" של אריסטו. י' קאפח איננו סבור כך ומהרגם: והאיך גילה אח כל הדבר אם התבוננת בו והבנת כל מה שהוכח בדברי חכמים" (ח"ב עמ' שפד). וראה הערה 53 שם. הפירוש לסיפור הבריאה מוכיח שצדקו שלושת הראשונים. שמואל אבן-תיבון אף כתב אל הרמב"ם ושאלו לתורת דעתו על תרגום "אלאתאר אלעלויה" לעברית. במכתבו הוא מציע שני תרגומים אפשריים: "אותות השמים" ו"אותות עליונות". השאלה פורסמה על-ידי צ' דיונדרוק "Samuel and Moses' Theory of Providence." *HUCA*, XI (1936), p. 362.

4 "האנשים", תיקנו לפי ש' מונק, שם, שם.

5 הרמב"ם הכיר ככל הנראה את תרגומו הבלתי-מדויק של אבן-בטריק ל"מטאורולוגיקה". ולענין זה ראה: M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, 1893 § 61, pp. 132-133. אבן-בטריק לערבית יצא לאור על-ידי C. Petraitis, *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology*, Beyrouth, 1967 of Aristotle's Meteorology, Beyrouth, 1967 וראה שם על הרמב"ם עמ' 54 ועמ' 56.

6 והשווה: מו"נ ח"ב פכ"ה — המופת השכלי כקריטריון לפירוש פסוקים שלא על דרך הפשט.

כלומר, יש לפרש את סיפור הבריאה לאור ידיעות שהושגו על-ידי השכל ושיש עליהן מופת. כפי שראינו סבור הרמב"ם, שבספר ה"מטאורולוגיקה" הוכחו הדברים במופח ולכן ניתן לפרש על-פיהם את סיפור הבריאה. אנו גם יודעים שלדעת הרמב"ם לא רק ה"מטאורולוגיקה" אלא כל הפיסיקה של העולם השפל היא מדע מופתי⁷. על-פי מו"נ ח"ב פכ"ה משמש מדע מופתי, ומדע מופתי בלבד, קריטריון להוצאת טקסט מידי פשוטו ולפירושו הנכון. מכאן שיש בידינו הכלים הנכונים לפירוש כל אותם עניינים בסיפור הבריאה העוסקים בעולם השפל, ואנו יכולים להגיע באמצעותם להבנת "חכמת התורה על האמת" בשאלה זו. הפירוש הנכון לסיפור הבריאה תלוי איפוא בידיעתו המוקדמת של הקורא את הפיסיקה האריסטוטלית ובעיקר את ה"מטאורולוגיקה". ידיעה הוהה במקרה זה ל"ידיעת הסודות הנבואיות"⁸. את דרך הפירוש הזה שיש לחת למעשה בראשית מעמת הרמב"ם עם דרך הפירוש של "הדרשנים והמפרשים העניים":

"אשר יחשבו כי ידיעת פירוש המילות היא החכמה והרבות הדברים והאריכם תוספת אצלם בשלימות".

כפי שראינו⁹ בהקדמה לפרק 'חלק' י, הרמב"ם משייך את הדרשנים לכת הראשונה של קוראי הטקסט: אנשים המבינים אותו על-פי הפשט ומקבלים את דברי הפשט הללו גם כשהם עומדים בניגוד לישכל, גם כשהם מכילים דברים "נמנעים". גם כאן משייך הרמב"ם את הדרשנים להמון ומאפיין את דרך פירושיהם ואת הבנתם כפירוש שלא קודמת לו ידיעה מדעית או פילוסופית כלשהי והמתבסס על התפיסה הדמיונית. הוא מורה לקורא שלא ללכת בדרך פירוש זו באמרו: "והנכון לעזוב ולהרחיק בחינתם [של פשוטי התורה] בדמיון לבד והנטיה מן החכמות"¹⁰.

בדברי ההקדמה לפירוש סיפור הבריאה במו"נ ח"ב פכ"ט עומד הרמב"ם לא רק על עקרונות הפירוש הנכון של הטקסט, אלא גם מסביר לקורא כיצד ינהג הוא בפרשו אותו:

- 7 ראה לעיל בפרק: "מהבר' הטקסט, משמעותו ודרכי הביטוי הלשוני שלו", עמ' 19.
- 8 "הסודות הנבואיות" הם לפי השקפת הרמב"ם הפיסיקה והמטפיסיקה. ראה: מו"נ ח"א פל"ג ופל"ה.
- 9 לעיל בפרק: "דרשות חז"ל — דרכי הביטוי הלשוני שלהן ומשמעותן", עמ' 49.
- 10 עמ' קיח-קיט.
- 11 פלקירא מתקן: "ריקים מחכמות" (מורה המורה, עמ' 155) וי' קאפח מתרגם: "ריקנות מן המדעים".

"ואחר שהגיע המאמר אל זה נביא פרק שנוכח בו גם-כן קצת הערות על פסוקים באו ב'מעשה בראשית', כי הכוונה הראשונה בזה המאמר אמנם היתה מה שאפשר לבארו מ'מעשה בראשית ומעשה מרכבה'" (דף גז ע"א).

הפירוש לסיפור הבריאה לא היה ואיננו יכול להיות שלם. הוא יכול רק "מה שאפשר לבארו ממעשה בראשית". פרק ל של החלק השני, המוקדש לפירוש סיפור הבריאה, לא יכיל פירוש מלא לבראשית פרק א, אלא רק "קצת הערות על פסוקים". אולם אין פירושו של דבר שהרמב"ם יבאר את סיפור הבריאה בתורה רק בפרק ל מן החלק השני של המורה. כפי שעוד נראה, משתמש כאן הרמב"ם במתודת הפיזור שלו ומפרש שמות, פסוקים וחלקי פסוקים מסיפור הבריאה גם בפרקים אחרים של מורה נבוכים. על הקורא "להשיב פרקיו זה על זה" כדי שתהיה בידו תמונה שלמה על פירושו של הרמב"ם לסיפור.

בהציגנו את דרכו של הרמב"ם בפירוש המשלים במקרא עמדנו על-ידי שהרמב"ם מודיע לקוראו באופן מפורש שאין עליו לצפות להשלמת ביאור המשלים. ביאוריו למשלים יהיו חלקיים בלבד ועל הקורא יהיה להשלים אותם בעצמו. על דברים אלו חוזר הרמב"ם בצורה ברורה עוד יותר בדברי ההקדמה לפירוש סיפור הבריאה במו"נ ח"ב פכ"ט באמרו:

"ולזה תמצאני תמיד באלו הסתרים אזכור המאמר האחד אשר הוא פינת הדבר ואניח השאר למי שראוי שיוגב לו" (דף גז ע"ב).

כאן מסביר הרמב"ם מדוע לא ישלים את פירושו: מאחר שמדובר בנושא המשתיך לסתרי תורה, אין הוא יכול לפרסם את פירושו למעשה בראשית ברבים; הוא יכול רק להראות את הדרך לקורא, לתת לו מפתח להבנת הטקסט, על-ידי הצבעה על נקודות מרכזיות של פירושו. הוא משאיר בידי הקורא הראוי לכך, דהיינו, בידי בעל הכושר השכלי המתאים ובעל הידיעות השלמות בפילוסופיה¹², את השלמת הפירוש, בהתאם להנחיות הכלליות שנתן לו על דרך הפירוש ועל הציר הסמנטי של סיפור הבריאה. כפי שעוד נראה, הולכים פרשני הרמב"ם בעיקבות ההנחיות הללו ומנסים להשלים אותם חלקים בפירוש שהרמב"ם עצמו לא השלים.

כמשל מן הטיפוס הראשון, דהיינו משל שבו כמעט לכל מלה יש משמעות

12. ואין לדעתנו לקבל כאן את פירושו של י' קאפה שהמדובר בדרשנים העניים. ראה: קאפת, ח"ב עמ' שעח הערה 32.

ברובד הנסתר, קיימת בסיפור הבריאה חפיפה מלאה בין הרובד של הנגלה לבין הרובד של הנסתר. בשניהם שלטת אותה חוקיות ספרותית וקיים יחס של אחד לאחד בין השמות שברובד הנגלה לבין השמות שברובד הנסתר. מכאן שניתן לקבל את המבנה הספרותי של הטקסט — כפי שהוא נגלה לעינינו בקריאה על-דרך הפשט — כמבנהו של הסיפור 'האמיתי' ולהעזר בו להבנתו ולהצנתו של פירוש הרמב"ם לסיפור הבריאה.

לסיפור הבריאה מבנה ספרותי ברור ביותר: הוא מתחיל בשני פסוקים המשמשים פתיחה לסיפור כולו: בראשית פרק א פסוקים א—ב. אחריהם באות שש יחידות סיפוריות — ששת ימי הבריאה — המצוינות באופן סיגנוני על-ידי פתיחה וסיום זהים: כל אחת מן היחידות הללו פותחת ב'ויאמר אלוהים' ומסתיימת ב'ויהי ערב ויהי בוקר יום...'. הסיפור כולו מסתיים בבראשית פרק ב פסוקים א—ג ביחידה סיפורית נוספת, יום נוסף, הוא יום השבת. יחידה זו משלמה את מספר היחידות למספר הנוסחאי שבע.

את פירושו של הרמב"ם לסיפור הבריאה נציג על-פי המבנה הספרותי הזה, אלא שנוסיף עליו מספר פרקים. נפתח בשלושה פרקים שיעסקו בפירוש שמות וביטויים החוזרים בחלק משבע היחידות הסיפוריות של סיפור הבריאה — ששת ימי הבריאה ויום השבת: הפירוש לשם 'אלוהים' הפירוש לפעלים החוזרים מספר פעמים בסיפור הבריאה והפירוש לנוסחה 'ויאמר... וירא אלוהים כי טוב'. כפי שנראה, אין הרמב"ם מפרש כלל את הנוסחה החוזרת בכל ששת ימי הבריאה 'ויהי ערב ויהי בוקר יום...', אלא דוקא את הנוסחה 'וירא אלוהים כי טוב' החוזרת בחמישה מהם בלבד, וגם אז לא תמיד בסוף תיאורו של יום הבריאה. דהיינו, הוא מתעלם מן הנוסחה המרכזית במבנה של סיפור הבריאה, הנוסחה הנותנת לטקסט את אופיו ההומוני, ונאחז בנוסחה פחות מרכזית ואפילו פרובלמטית במידה ידועה; הסיבה לכך היא שלנוסחה המרכזית יש חשיבות בהבנת אחת הסוגיות הדרושות העלמה מפני ההמון, סוגית פירושם של ששת ימי הבריאה; הרמב"ם, הרוצה להסתיר את השקפתו האמיתית בשאלה זו, מבכר, ככל הנראה, שלא לפרש את הנוסחה המדברת על הפרדה זמנית בבריאה. אחרי הסבר הנוסחה 'ויאמר... וירא אלוהים כי טוב' נקדיש פרק לפירוש הרמב"ם לנוסחת הפתיחה של סיפור הבריאה, בראשית א, א—ב. אחריו ניחד לפירוש כל אחד מששת ימי הבריאה פרק בפני עצמו. נסיים בשלושה פרקי סיכום: שאלת סדר הנבראים בששת ימי הבריאה, שאלת יחסי הזמן והבריאה לרכות הפירוש לששת ימי הבריאה, ושאלת הפירוש ליום השבת.