

לזהות הקבוצה השנייה במשל הארמון במורה נבוכים

דרור ארליך*

משל הארמון (מו"נ ג:נא) נדון במחקרים העוסקים במשנת הרמב"ם בהקשרים שונים, ובהם תפיסות תכלית האדם, ההשגחה והנבואה. כידוע, במשל מוצגות שבע קבוצות של אנשים הנתונים למרותו של המלך המסוגלות בהתאם למקומן הפיזי לעומתו, ונמשלו – בדרך ההכללה – מדרג קבוצות אנשים על פי אפיונים דתיים והשכלתיים. רוב המחקרים שעסקו במשל זה עד כה נדרשו בעיקר לבירור משמעותן של הקבוצות המייצגות זיקה חיובית לארמון המלך, כלומר למן הקבוצה השלישית ואילך, ובייחוד לקבוצה השישית והשביעית, שהן הקרובות ביותר אל המלך.¹ מחקר אחר התמקד בזיהוי מקורם הפילוסופי-המוסלמי של דברי הרמב"ם בתארו את בני הקבוצה הראשונה ולא עסק כלל בזהותן של הקבוצות האחרות.² לעומת זאת, כפי שאראה להלן, שאלת זהותם של בני הקבוצה השנייה במשל טרם נבחנה במחקר בחינה שיטתית ומקיפה. במאמר זה אבקש להציע אפיון מדויק יותר ומבוסס יותר של סוגי האנשים הנמנים עם קבוצה זו ולדון במשמעותו של אפיון זה בראי הגותו של הרמב"ם. טענתי העיקרית היא שהקבוצה השנייה במשל מייצגת לאו דווקא את סכנת העבודה הזרה, כפי שנטו להציע כמה חוקרים, אלא את סכנת האנטינומיזם.

* ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן.

** אבקש להודות לפרופ' חנה כשר שקראה גרסה ראשונה של המאמר ולקורא מטעם המערכת על הערותיהם החשובות.

¹ ח' כשר, "משל ארמון המלך ב'מורה הנבוכים' כהנחיה לתלמיד" *AJS Review* 14 (1989), עמ' א-יט (חלק עברי); M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta, GA 1990, pp. 14-31; י' שיפמן, "אבן-באג'ה כמקור לפירושו של רבי שם טוב אבן פלקירה למורה נבוכים, ג: נא, נד", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 232-228; S. Harvey, "Maimonides in the Sultan's Palace", J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, London and Portland, OR 1991, pp. 47-75; A.L. Gluck, "The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides", *JQR* 91 (2001), pp. 337-357; D. Ilies, "In the Sovereign's Palace. Remarks on *The Guide of the Perplexed*, III, 51", *Studia Judaica* 16 (2008), pp. 179-219; J. Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Cambridge, MA and London 2013, ch. 7 and especially pp. 250-252, 294-305. יצוין כי שלא כחלוקה הרווחת לשבע קבוצות מציעה תמר רודבסקי בסקירתה על המשל חלוקה מתומנת. ראו T.M. Rudavsky, *Maimonides*, Chichester UK and Malden, MA 2010, pp. 185-188.

² S. Harvey, "A New Islamic Source of the *Guide of the Perplexed*", *Maimonidean Studies* (1992), pp. 31-59. מקבילה מעניינת למשל כולו, שלמיטב השגתי טרם נזכרה במחקר בהקשר זה, מופיעה במדרש תהלים יא:ו, המציג שבע פתות בגן עדן המובחנות זו מזו על פי זיקתן המרחבית למלך. המדרש אף משתמש במונחים השבים ומופיעים גם במשל הארמון: "יושבת לפני המלך ורואה פני המלך"; "יושבת בבית המלך"; "במקום המלך" (מדרש תהלים, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנ"א, עמ' 101).

בני הקבוצה השנייה במשל הארמון הם אנשים השוכנים בעיר שבה ניצב ארמון המלך אך מפנים לו את עורפם ומכוונים את פניהם לדרך הנגדית. בנמשל מתוארת קבוצה זו כך:

אלה אשר הם בעיר, אבל הפנו עורף לבית המלך הם בעלי דעה ועיון שנוצרו להם דעות לא נכונות, או בשל טעות גדולה שאירעה להם בשעת עיונם, או מתוך שקיבלו ממי שטעה. לכן בגלל דעות אלה, כל-אימת שהם הולכים הם מוסיפים להתרחק מבית המלך. הללו גרועים בהרבה מהראשונים. אלה הם אשר לעתים ההכרח מחייב להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם, כדי שלא יתעו את דרכי זולתם.³

אופייה הכללי של הקבוצה השנייה מתברר יפה מתוך הנגדתה לקבוצה הראשונה: שלא כאנשי הקבוצה הראשונה שמחוץ לעיר (במשל) המייצגים את מי שמחוץ לציוויליזציה בהיותם חסרי כל סוג של אמונה או ידע (בנמשל), אנשי הקבוצה השנייה הם בעלי דעה שדעותיהם שגויות – מהם שהגיעו לדעות שגויות אלה בכוחות עצמם בשל שיקולים פילוסופיים מוטעים, מהם שאימצו אותן לעצמם מבעלי העיון שטעו בעיונם. זאת ועוד, הקבוצה הראשונה היא סטטית באופייה, ואילו השנייה דינמית, שכן דעותיה השגויות הולכות ומתפתחות והולכות ומרחיקות אותה מארמון המלך. ולבסוף, הקבוצה הראשונה איננה מייצגת חלופה רעיונית רצינית ועל כן אינה מהווה כל איום על התנהלותם של בני האדם האחרים, ואילו אנשי הקבוצה השנייה נושאים משנה רעיונית סדורה ועל כן עלולים הם בנסיבות מסוימות להזיק לזולתם.

ואולם אם הרמב"ם מבהיר הבהר היטב את נמשלה של הקבוצה הראשונה ואף מדגים את סוגי האנשים הנכללים בה, הרי הוא נמנע מלציין במפורש מיהם לפי תפיסתו הנמנים עם הקבוצה השנייה. שאלה זו תעמוד במרכזו של הדיון שלהלן.

א. מצב המחקר

שאלת זהותה של הקבוצה השנייה במשל הארמון נדונה אמנם בכמה מחקרים אולם לא במידה מספקת הן מצד המתודולוגיה הן מצד המסקנות שאליהן הגיעו. לאמתו של דבר, נדונו בעניין זה במחקר שתי שאלות נפרדות: (א) מהו סוג הדעות השגויות שבהן מחזיקים המשתייכים לקבוצה השנייה? (ב) האם בני הקבוצה הם יהודים בלבד, לא-יהודים בלבד או יהודים ושאינם יהודים גם יחד?

התשובות שהוצעו לשאלה הראשונה משקפות שתי גישות פרשניות לטקסט דלעיל: האחת מקומית והאחרת השוואתית. את הפרשנות המקומית ניתן למצוא אצל חיים קרייסל, תמר רודבסקי ואברהם מלמד. קרייסל מתמקד בקביעה שהרמב"ם מייחס לקבוצה זו "דעות לא נכונות" וטוען כי מדובר בדעות שגויות ביחס לאל, שכן זוהי השגיאה העיונית החמורה ביותר שניתן להעלות על הדעת בהגות המימונית. לכן, לדבריו, בקבוצה זו כלולים עובדי עבודה זרה ואתאיסטים.⁴ כיוצא בזה רואה רודבסקי

³ מורה נבוכים ג:נא (מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, מהדורת מ' שורץ, תל-אביב תשס"ג, עמ' 656).

⁴ H. Kreisel, "Intellectual Perfection and the Role of the Law in the Philosophy of Maimonides", J. Neusner et al. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding, Essays in Honor of Marvin Fox*, vol. 3,

בבני הקבוצה השנייה בעלי דעות שגויות ביחס לאל, אך מדגישה כי מדובר גם בדעות הפוגעות בלי משים באחדות האל ובאי-גשמיותו.⁵ ברם, אין בדבריהם ראייה מפורשת שמושא הדעות השגויות של אנשי הקבוצה השנייה הוא בהכרח תורת האלוהות, ולהלן אבקש להראות כי לא זאת שגיאתם העיונית העיקרית של בני קבוצה זו. מלמד סבור שבעלי הדעות השגויות הם האנשים השייכים למסגרת חברתית-מדינית המבוססת על חוק אנושי מוטעה, כגון היוונים והצאבה,⁶ אך נראה כי גם ההקשר המדיני שבו הוא מעמיד חלק זה של המשל צר מדי ואינו הכרחי.

הגישה ההשוואתית לסוגיה זו מופיעה אצל מנחם קלנר וחנה כשר, התרים אחר הקבלות טקסטואליות ממקומות אחרים במשנת הרמב"ם בניסיון ללמוד מהן על אופי הקבוצה. לאור עיון משווה בעיקר בספר משנה תורה בוחן קלנר כמועמדים אפשריים להיכלל בקבוצה השנייה חמישה סוגי אנשים שהרמב"ם קובע כי לעתים חובה להרגם: עמי כנען, אנשי עיר הנידחת, המסית, חוגים מסוימים של יהודים כופרים וגוי המסרב לקבל עליו את שבע מצוות בני נח, אך נראה כי אין בדבריו הכרעה ברורה בנושא, והוא מסתפק בסופו של דבר בקביעה הכללית שמדובר בעובדי עבודה זרה.⁷ כשר מצמצמת בצדק את חיפוש ההקבלות לסוגי אנשים שלא זו בלבד שהרמב"ם דן אותם לעתים למוות אלא אף נימוקו זהה לזה שהציג במשל הארמון על הקבוצה השנייה, דהיינו היותם מסכנים את זולתם בשל דעותיהם השגויות. היא מציינת טקסטים מקבילים בעניין זה במו"נ א:לו ו-א:נד ומסיקה כי מדובר בעובדי עבודה זרה בכלל ובשבעת עמי כנען המאופיינים ככופרים בפרט.⁸ עם זאת ההקבלות שמזהה כשר אינן היחידות, ועיוננו להלן בהקבלות רלוונטיות נוספות בכתבי הרמב"ם השונים יתרום לגיבושה של תמונה מהימנה יותר.

דומני שההבדלים בין ההצעות השונות שעלו במחקר בדבר זהות אנשי הקבוצה השנייה במשל הארמון אינם מהותיים אלא משקפים דגשים הנובעים מן ההקשרים הפנימיים השונים בדיוני החוקרים. ניתן להתרשם שבכל ההצעות מתוארים בני הקבוצה השנייה כעובדי עבודה זרה וכופרים, ולאור היחס לעבודה זרה ולכפירה במשנתו הפילוסופית וההלכתית של הרמב"ם תיאור זה נשמע על פניו סביר למדי.⁹ אולם כפי

Atlanta, GA 1989, p. 29; ח' קרייסל, "הרמב"ם על הדת האלוהית", א' רביצקי (עורך),

הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, כרך ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 364.

⁵ רודבסקי (לעיל הערה 1), עמ' 187.

⁶ א' מלמד, "ארץ-ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית", מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים),

ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 61.

⁷ קלנר (לעיל הערה 1), עמ' 17–18, 20.

⁸ כשר (לעיל הערה 1), עמ' ה-ט; הנ"ל, על המינים, האפיקורסים והכופרים במשנת הרמב"ם, תל-

אביב תשע"א, עמ' 53–56, 94. והשוו גלוק (לעיל הערה 1), עמ' 348–350.

⁹ וראו דברי האפודי בפירושו למו"נ ג:גא: "ור"ל והם עובדי ע"ז" (ספר מורה נבוכים לרמב"ם עם

ארבעה פירושים, תרגום ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים תש"ך, חלק שלישי, סד ע"ב). כך עולה גם

מדינו הנרחב של יעקב בלידשטיין במאבקי ההלכתי והרעיוני של הרמב"ם באילנות. ראו י'

בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית², רמת-גן תשס"א, פרק

ט. אמנם אין הוא דן במשל הארמון כלל אולם מזכיר את מו"נ ג:גא: כאחד המקורות לחובת ביעור

האלילות במורה נבוכים; ראו שם, עמ' 237 והערה 32. למושגים כפירה ועבודה זרה במשנת

הרמב"ם ראו, למשל, M. Halbertal and A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge, MA and

London 1992, pp. 42-44; ח' כשר, "מיתוס 'האל הכועס' במורה נבוכים", ח' פדיה (עורכת),

ובעלי אמונות שגויות ביחס לאל עשויים להימצא גם בין היהודים, וקיבוץ חברתי יהודי עשוי אף הוא לאמץ מערכת חוקים אנושית מוטעית. להלן אבקש להציג ביסוס שיטתי לטענת האופי האוניברסלי של הקבוצה השנייה, ביסוס שטרם הוצע עד כה בדברי החוקרים.

ב. מאפייני הקבוצה השנייה

סקירת מצב המחקר העלתה כי הדיונים בשתי השאלות הנוגעות לזהותה של הקבוצה השנייה במשל הארמון לא הובילו למסקנות ברורות ולא נשענו על יסודות איתנים בהיבט מתודולוגי. ניתן לתלות זאת בשימת הדגש המחקרי עד כה, כאמור, באופיין של הקבוצות בעלות הזיקה החיובית למלך, כלומר מן הקבוצה השלישית ואילך, אולי מתוך ראיית ההקשר שבו המשל מופיע – סוגיית תכלית האדם – שהקבוצות ה"חיוביות" הן הרלוונטיות לעניינה. הדיון שלהלן יבקש אפוא להתמקד לראשונה בבירור אופייה של הקבוצה השנייה במשל בפני עצמה.

תחילה אציג ואבסס את המהלך המתודולוגי שאנקוט בדיון הנוכחי. כאמור, הרמב"ם נמנע מלציין במפורש במשל הארמון מיהם הנמנים עם הקבוצה השנייה, מהי זהותם הדתית או מהו תוכן דעותיהם השגויות.¹⁶ כדי להשיב על שאלות אלה יש להתבונן שוב בדרך שבה הוא מתאר את הקבוצה ובאמצעות גישה השוואתית ממוקדת מזו שהוצגה עד כה לנסות ללמוד מתיאור זה יותר מהבנת תוכן הדברים גרידא. ואסביר את דבריי: הנחת היסוד היא שזיהוי הקבלות טקסטואליות לתיאור הקבוצה השנייה ממקומות אחרים בכתבי הרמב"ם עשוי להשלים את החסר בטקסט שלפנינו וללמד על אופייה של הקבוצה בעיניו. נראה כי חלקיו הראשונים של התיאור כלליים למדי, ולכן לא ניתן להפיק מהם תועלת השוואתית של ממש. אשר על כן, נקודת המוצא הראויה בעיניי לדיון בסוגיה היא הדברים החותמים את תיאור הקבוצה השנייה בנמשל: "אלה הם אשר לעתים ההכרח מחייב להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם, כדי שלא יתעו את דרכי זולתם".¹⁷ הרמב"ם טוען שבנסיבות מסוימות שאין הוא מפרט יהיה הכרחי להרוג את אנשי הקבוצה השנייה משיקולים תועלתניים, דהיינו כדי למנוע מהם להסיט קבוצות אנשים אחרות מן הדרך הראויה. ודוק: הריגתם איננה מתחייבת מעצם הדעות שהם מחזיקים אלא מן ההשפעה השלילית שעלולה להיות להם בשל דעות אלה על זולתם בהתקיים תנאים מסוימים. לפנינו הצדקה תועלתנית-מניעתית של עונש המוות המגיע לדעת הרמב"ם לאנשים אלה.¹⁸ מתברר כי בכמה מקומות בכתביו מצדיק הרמב"ם את חיוב המיתה של גורמים

¹⁶ הדבר בולט במיוחד לאחר שהרמב"ם מגדיר במפורש ואף מדגים מיהם המשתייכים לקבוצה הראשונה ומציין בבירור אלו תפיסות או מעשים מאפיינים את בני הקבוצה השלישית ואילך.

¹⁷ לעיל, הערה 3.

¹⁸ לעקרון הענישה התועלתנית אצל הרמב"ם ראו ח' כשר, "קווים להצדקת העונש בהגות ימי הביניים", הגות בחינוך היהודי א (תשנ"ט), עמ' 73–74. לא כן במו"נ ג:מא. שם הרמב"ם מנמק את מצוות מחיית זכר עמלק בטיעון תועלתני-הרתעתי. לדיון בסוגיית ענישת עמלק במשנת הרמב"ם ולזיהוי עמלק עם הנצרות בת-זמנו של הרמב"ם כייצוגים של עבודה זרה במובן של פגיעה באחדות האל ובאי-גשמיותו ראו J. Stern, "Maimonides on Amalek, Self-Corrective Mechanisms, and the War against Idolatry", J.W. Malino (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Aldershot, Hampshire 2004, pp. 359-392

שונים בטיעון תועלתני-מניעתי דומה לזה שהציג כלפי בני הקבוצה השנייה במשל. בדיון שלהלן אבחן את המקורות הללו ואציג את סוגי האנשים ואת הדעות השגויות שכלפיהן מושמע טיעון זה. עיון השוואתי זה יקנה תוקף שיטתי לעמדה שלפיה כוללת הקבוצה השנייה יהודים ולא-יהודים גם יחד ויאיר באור חדש את אופי דעותיהם השגויות. ההצדקה התועלתנית-המניעית של עונש המוות מופיעה בכתבי הרמב"ם הן על עובדי עבודה זרה בכלל, הן על לא-יהודים (עמי כנען) והן על יהודים (אנשי עיר הנידחת; מינים). ואלה המקורות הדנים בעובדי עבודה זרה באופן כללי בלא שיוך דתי ספציפי כלשהו:

1. במו"נ א:לו מגדיר הרמב"ם את העובדים עבודה זרה כמי שאינם כופרים בקיומו של האל אלא בזכות הבלעדית שלו להיות נעבד ונערץ, דהיינו בעקרון בלעדיות העבודה לאל. עיקרון זה, טוען הרמב"ם, נועד לחזק את אמונת המוני העם במציאות האל, ולכן הפגיעה בו גורמת להמוני העם העדים לכך אבדן אמונה במציאות האל כשהיא לעצמה, "וזה חייב שיהיו ראויים למיתה... לסלק את הדעה הכוזבת כדי שלא יתקלקלו בגללה האחרים".¹⁹ כלומר הצדקת הריגתם של עובדי עבודה זרה איננה היותם עובדי עבודה זרה גרידא או אמונה כלשהי שבה הם מחזיקים אלא הנזק שמעשיהם עלולים להסב לזולתם, קרי אבדן אמונת ההמון במציאות האל. ההצדקה מנוסחת כאן במפורש כאמצעי למניעת התוצאה ההרסנית האפשרית של פעילות העבודה הזרה ולא כאמצעי למניעת העבודה הזרה כשלעצמה. הרמב"ם אמנם מביא כאסמכתה לדבריו ציטוטים מן המקרא העוסקים בעמי כנען (דברים כ טז; יח), אולם לאור ההקשר הרחב של הדיון בפרק זה ניכר כי מדובר בדוגמה בלבד ולא בניסיון לתחום את המושג עבודה זרה בגבולות אתניים מסוימים.
2. במו"נ ג:כט הרמב"ם דן במצוות התורה שבאו נגד עבודה זרה, ובכללן במצווה להרוג את עובדיה, כאמצעי "למחות את עקבותיהם ולעקור אותם מן השורש" כדי "לחלץ מאותן דעות חולניות המסיחות את הדעת מכל המועיל לשתי השלמויות בדברי הזיות שהם אשר חונכו עליהם אבותינו ואבות אבותינו".²⁰ הריגת עובדי עבודה זרה מופיעה כאן כחלק ממערך רחב יותר של מאבק בביטוייה השונים שהנחיל לאומה משה רבנו.²¹ גם כאן הצדקתה מנוסחת באופן תועלתני-מניעתי מובהק. היא נועדה

¹⁹ מו"נ א:לו (מהדורת שורץ [לעיל הערה 3], עמ' 87).

²⁰ מו"נ ג:כט (מהדורת שורץ [שם], עמ' 524). הרמב"ם נוקט מינוח תועלתני בקבעו שמצוות אלה "תועלתן ברורה" (שם). על רקע זה קובע הרמב"ם עוד כי "חייבים בהכרח להרוג כל מכשף. כי המכשף הוא עובד עבודה זרה בלי ספק" (מו"נ ג:לו [שם], עמ' 559. ההדגשה במקור). ליחסו של הרמב"ם לכישוף ראו ד' שורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 92–110.

²¹ להבדלי הגישות כלפי עבודה זרה בין משה רבנו לאברהם אבינו במשנת הרמב"ם ראו ד' הרטמן, "פילוסופיה והלכה כשתי דרכים להתמודדות עם עבודה זרה במשנת הרמב"ם", מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, א [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז], ירושלים תשמ"ח, עמ' 319–333; הנ"ל, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה², תל-אביב 2009, עמ' 59–65; מ' קלנר, "האיש משה של רמב"ם: עיון ביחס בין תורה, היסטוריה ויקום", מ' חלמיש, ח' כשר וח' בן-פזי (עורכים), משה אבי הנביאים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת-גן תשע"א, עמ' 160–168. לדיון כולל ביחס בין הקהילות שייסדו אברהם ומשה כפי שהן מתוארות במשנת הרמב"ם ראו L. Kaplan, "Maimonides on the Singularity of the Jewish People", *Daat* 15 (1985), pp. v–xxvii (English section)

לשחרר את בני ישראל מן הדעות האליליות שהיו נחלתם של אבות-אבותיהם בעידן הטרומ-אברהמי.

3. במו"נ ג:מ מבחין הרמב"ם בין כוונה לעבוד עבודה זרה שלא מומשה לעבודה זרה שנעשתה בפועל. כל זמן שמדובר בעבודה זרה מחשבתית ולא מעשית אין נהרגים עליה, משום ש"אין בהן [בעבודה זרה ובחילול שבת] עוול לזולת, אלא הן דעות. לפיכך אין הורגים עליהן על סמך הכוונה עד שעשה".²² עונש מוות על עבודה זרה שייך אפוא רק כשנעשה עוול לזולת, כלומר רק כשהזולת נחשף לביצועה הממשי שעלול להזיק לו בדרך כלשהי שאיננה מפורטת כאן.

4. במו"נ ג:יח ממקם הרמב"ם בתחתית ההיררכיה ההשגחתית את "הבורים הממרים". מדובר באנשים שנעדר מהם השפעה האלוהי השכלי ושאינם שונים מבעלי החיים האחרים ו"לכן קל להורגם. יתר על כן, נצטוונו לעשות זאת לשם התועלת".²³ אנשים אלה לא מימשו את הפוטנציאל השכלי שלהם כלל ולכן אינם נבדלים למעשה מבעלי החיים האחרים ואינם זוכים להשגחה האלוהית הייחודית למין האנושי שלדעת הרמב"ם תלויה במימוש זה. יש מחלוקת בדבר זהותם המדויקת של אנשים אלה: יש הסבורים כי לאור השוואת מעמדם לזה של בעלי החיים יש לזהותם עם אנשי הקבוצה הראשונה במשל הארמון שהושוו אף הם לבעלי חיים.²⁴ אף שההקבלה הטקסטואלית נראית יציבה, קשה לקבל מסקנה זו, משום שאין כל ציווי להרגם, ולאמתו של דבר גם אין כל הצדקה לעשות זאת.²⁵ גישה אחרת רואה באנשים אלה עבריינים שדינם מוות ושאינו מניעה להרגם, שכן הם נעדרים צלם אלוהים.²⁶ בפרשנות זו אמנם יש הצדקה לתועלת שבהריגה, אך דומה כי הכיוון המשפטי-הפלילי אינו ממצה את משמעות הביטוי "הבורים הממרים" במלואה ובהקשרה בפרק העוסק בתפיסת ההשגחה. דומני כי במקרה זה יש להעדיף דווקא את הגישה הנפוצה בין הפרשנים, המזהה אנשים אלה כעובדי עבודה זרה למיניהם, ובפרט עמי כנען ואנשי עיר

²² מו"נ ג:מ (מהדורת שורץ [שם], עמ' 576. ההוספה שלי). לקשר המהותי והייחודי בין שבת לעבודה זרה אצל הרמב"ם ראו משנה תורה, הלכות שבת ל:טו; מו"נ ב:לא.

²³ מו"נ ג:יח (שם, עמ' 484).

²⁴ הרוי (לעיל הערה 2), עמ' 44–46; קלנר (לעיל הערה 11), עמ' 228.

²⁵ קלנר מנמק במקום אחר את הטענה ש"קל להורגם" על פי תורת השכל הנקנה, כלומר באי-מימוש עצמם כבני אדם, אך אין הוא נדרש לקושי שבהמשך הדברים ("נצטוונו לעשות זאת לשם התועלת"). ראו M. Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany, NY 1991, p. 24. כאן אולי המקום לציין שתירה פנימית בדברי הרמב"ם הקשורה ליחס בין הקבוצה הראשונה לשנייה. במשל הארמון התורכים שבקצה הצפון והסודאנים (או השחורים, כפי שמעיר שורץ על אתר, עמ' 656, הערה 11) שבקצה הדרום הם המייצגים את הקבוצה הראשונה, כלומר את היצורים שמעמדם בין הקוף לאדם הנעדרים כל אמונה מכל סוג שהוא. לעומת זאת במו"נ ג:כט התורכים שבקצה הצפון וההודים שבקצה הדרום מייצגים דווקא את עובדי האלילים בזמנו של הרמב"ם, "שרידי עדת הצאביה" (מהדורת שורץ [לעיל הערה 3], עמ' 522) החולקים על עצם קיומו של אל אחד, כלומר את מי שבמשל הארמון שייכים דווקא לקבוצה השנייה. שתירה זו מצדיקה בירור בנפרד.

²⁶ י' לורברבוים, "הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצה, הדין הפלילי ועונש המוות", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 552–553.

הנידחת.²⁷ מכאן שגם המקור שלפנינו מציג הצדקה תועלתנית להריגת עובדי עבודה זרה.²⁸

כאמור, ההצדקה התועלתנית-המניעתית לעונש המוות מופיעה בכתבי הרמב"ם גם כלפי קבוצות מוגדרות של לא-יהודים ושל יהודים. במו"נ א:נד נזכרים בהקשר זה בהתאמה עמי כנען ואנשי עיר הנידחת. הרמב"ם קובע בפרק זה כי מנהיג מדיני עשוי לגזור עונש מוות על אדם מתוך התחשבותו "בתועלת הגדולה שתצמח לאנשים רבים מביצוע מעשה זה".²⁹ לדוגמה, הציווי להשמיד את שבעת העממים איננו ביטוי לאכזריות או לנקמנות, "אלא זה מעשה שמצריכה אותו הסברה האנושית, שיורחק כל הסוטה מדרכי האמת, ויסולקו המכשולים המונעים בעד השלמות".³⁰ בניסוח המזכיר את דבריו במו"נ ג:כט שנדונו לעיל טוען כאן הרמב"ם שהצדקת הריגת עמי כנען מבוססת על הצורך ההגיוני בסילוק המכשולים המעכבים את בני האדם הנחשפים אליהם מלהגיע לשלמותם, מכשולים שמתגלמים בין השאר בהתנהגותם של עמים אלה. באופן דומה הוא מתבטא על שבעת העממים גם בספר המצוות: בעשה קפ"ז הוא טוען שהם "היו שורש ע"ז ויסודה הראשון" ושהריגתם מוצדקת "כדי שלא נלמוד מכפירתם",³¹ ובלא תעשה מ"ט הוא קובע כי האיסור להחיות איש משבעת העממים הוא "כדי שלא יפסידו בני אדם ויסיטום לע"ז".³² אנשי עיר הנידחת נזכרים סמוך לעמי כנען בהמשך הפרק כדוגמה נוספת להריגת עובדי עבודה זרה. הצדקת הציווי להרגם היא "כדי למחות אותן עקבות המחייבות השחתה גדולה, כפי שהסברנו".³³ גם כאן ההצדקה תועלתנית ועניינה מניעת הנזק שעלול להיגרם בעתיד מקיומם, והמילים "כפי שהסברנו" מלמדות כי הצדקת הריגתם של יהודים אלה זהה בעיני הרמב"ם להצדקת הריגתם של עמי כנען.

מדבריי עד כה עולה כי הרמב"ם מחיל במורה נבוכים את הטיעון התועלתני-המניעתית באופן שיטתי על עובדי עבודה זרה למיניהם, יהודים ושאינם-יהודים כאחד. נראה כי יש בכך כדי לבסס כראוי את הטענה בדבר האוניברסליות של הקבוצה השנייה במשל הארמון, שהריגת אנשיה הוצדקה אף היא בנימוק זה. כאמור, החשיפה למעשיהם של עובדי עבודה זרה (א:לו; ג:מ) או לדעותיהם השקריות (א:נד; ג:כט) עלולה להסב נזקים חמורים לאנשים רבים בדמות אבדן אמונה במציאות האל והתרחקות מהשלמות האנושית. אך אשר לאופי הדעות השגויות שבהן מחזיקים אנשי הקבוצה השנייה ושעשויות לשמש יסוד להצדקה תועלתנית-מניעתית של הריגתם התמונה עדיין איננה

²⁷ למשל, האפודי בפירושו על מו"נ (לעיל הערה 9), כז ע"א; אשר קרשקש בפירושו על מו"נ (לעיל הערה 9), כז ע"א-כז ע"ב; הרב קאפח במהדורתו למו"נ, רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, ירושלים תשל"ז, עמ' שטו, הערה 10.

²⁸ וכך מטעים למשל קרשקש (שם) הקובע כי יש "תועלת גדולה" בהריגתם של עמי כנען ואנשי עיר הנידחת גם יחד, "שלא ימשכו בני אדם אחריהם ויעשו כמעשיהם".

²⁹ מו"נ א:נד (מהדורת שורץ [לעיל הערה 3], עמ' 133-134).

³⁰ שם (שם, עמ' 134).

³¹ ספר המצות לרבנו משה ברבי מיימון, תרגום ר' משה אבן תבון, מהדורת ח' העליר, ירושלים וניו-יורק תש"ו, עמ' פא.

³² שם, עמ' קח.

³³ מו"נ א:נד (מהדורת שורץ [לעיל הערה 3], עמ' 134). במו"נ ג:מא מבחיר הרמב"ם שהריגת אנשי עיר הנידחת איננה עונש, אלא הם "נהרגים בתור כופרים" (שם, עמ' 588). כך גם ה"עושה ביד רמה", אדם שעבר עברה במזיד ובריש גלי מתוך מטרה מפורשת להתריס כנגד התורה נהרג "בתור כופר" (שם).

ברורה דייה. הרמב"ם אינו מציין זאת מפורשות במורה, ולכן על מנת לחשוף רובד נוסף זה יש לעיין תחילה בדבריו בשניים מחיבוריו המוקדמים יותר: פירוש המשנה ואיגרת תימן. כבר בחיבורים אלה, כפי שנראה להלן, השתמש הרמב"ם בהצדקה התועלתנית-המניעתית של ההריגה, אך שלא כאמור במורה נבוכים, בשני המקורות האלה הצדקה זו איננה מכוונת לעובדי עבודה זרה בלבד. נתון חדש זה יאיר באור חדש את אופי פעילותם ודעותיהם של בני הקבוצה.

מקור שלו חשיבות מיוחדת לענייננו מופיע בפירוש הרמב"ם למשנה. בפירושו על חולין א:ב, משנה העוסקת בכלים המותרים לשחיטה ובאנשים הרשאים לשחוט, מחיל הרמב"ם את עקרון ההריגה התועלתנית-המניעתית על המינים מישראל:

ואמרו הכל שוחטין, ואפילו ישראל משומד, ויש לכך תנאים ואז תהיה שחיטתו מותרת, האחד שלא יהא עובד עבודה זרה... והשני שלא יהא מחלל שבת בפרהסיא... ושלא יהיה מין. ומינים אצל חכמים הם הכופרים מישראל... והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם והחשיכו התאוות את נפשם ופקפקו בתורה ובנביאים עליהם השלום מתוך סכלותם, ומכחישים את הנביאים במה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצוות מתוך זלזול, והכת הזו היא כת של ישוע הנצרי ודואג ואחיתופל וגחזי ואלישע אחר וכל ההולך בשטתם שם רשעים ירקב... וכן מתנאי המשומד הזה שמותר לאכל משחיטתו שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה... והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע כי מסורת בידינו מאבותינו... כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה.³⁴

הרמב"ם קובע ששחיטתו של ישראל שהשתמד כשרה כל זמן שאינו עובד עבודה זרה, אינו מחלל שבת בפרהסיא ואינו מין.³⁵ הוא מבחין בדבריו בין שני סוגי "מינים", בין

³⁴ משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון: מקור ותרגום, סדר קדשים, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשכ"ז, עמ' קעז-קעו. והשוו פירוש הרמב"ם למשנה אבות א:ג; סנהדרין יא:ג. במקור השני לא מופיע הטיעון התועלתני בהקשר דין המיתה של הצדוקים והביתוסים ובמקומו מופיע בתמצית טיעון גמולני. יעקב בלידשטיין טוען שהמשפט החותם פסקה זו מבטא את עמדתו המוקדמת החריפה של הרמב"ם כלפי הקראים, שנחשבו בעיניו מינים, עמדה שהתמתנה בהמשך חייו. ראו י' בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד, תל-אביב תשס"ב, עמ' 171, 199–203, והשוו D.J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden and Boston 2008, pp. 159-162. כללידשטיין, שרה סטרומזה סבורה כי אין בפסקה זו כל עיסוק מצד הרמב"ם בקראים. ראו S. Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton and Oxford 2009, pp. 39-42, 48-49.

³⁵ מכלל לאו נשמע הן, כלומר ניתן לראות כאן השתקפות של עמדותיו של הרמב"ם כלפי יהודים שהתאסלמו בכפייה באמירת השהאדה, כפי שמצאו את ביטוין באיגרת השמד ולאחר מכן גם באיגרת

משמעות המושג לפי תפיסתם של חז"ל לשימוש השגור בו בלשונם של אנשי זמנו. על פי חז"ל מינים הם הכופרים מעם ישראל שסכלותם ותאוותם הובילו אותם להטלת ספק בתורה ובדברי הנביאים ומכאן לעזיבת המצוות, ובכללם ישו, דואג ואחיתופל, גחזי ואלישע בן אבויה – הם וההולכים בדרכם. אלה נחשבים לפי הרמב"ם מינים בתוכן אמונתם. לעומת זאת השימוש המקובל בכינוי "מינים" בזמנו של הרמב"ם היה כלפי פתות הכופרות בתורה שבעל פה, כגון הצדוקים והבייתוסים. לפי הרמב"ם אמונתם השגויה של אלה אינה בחזקת מינות לעצמה, אך היא מובילה למינות.³⁶ המינים משני הסוגים ראויים להיהרג כדי למנוע מהם להטעות את ישראל ולקלקל את אמונתם. גם כאן דינם אינו מנומק בטיעון גמולני, דהיינו שזהו העונש המגיע להם על אמונותיהם השגויות או על מעשיהם הנלוזים, אלא בטיעון התועלתני-המניעתי שרואה בהם איום על אמונתם ועל מעשיהם של זולתם.

לפנינו אפוא הופעה נוספת של הצדקה תועלתנית-מניעית לעונש המוות של קבוצות יהודיות שונות, אך הפעם גם של כאלה שאינן מוגדרות על ידי הרמב"ם עבודה זרה. דומני כי לצורך דיוננו יש לשים לב לשתי נקודות נוספות העולות מן הדברים: ראשית, "המינות האמתית", שלשיטת הרמב"ם היא המינות מן הסוג הראשון, מתאפיינת בכפירה המובילה לביטול המצוות, ואילו ה"מינים בסתם" כלשונו אינם קוראים לביטול מצוות התורה אלא שוללים רק את התורה שבעל פה. הם נחשבים בזמנו של הרמב"ם סכנה לציבור הרחב בהיותם "המבוא אל המינות האמתית", כלומר פתחו של מדרון חלקלק שסופו יתבטא אף הוא בהימנעות גורפת מקיום המצוות. לב הבעיה, ולפיכך גם עיקר האיום על הציבור הרחב, הוא הקריאה לעזיבתן המעשית של מצוות התורה. זאת ועוד, הרמב"ם מדגיש במיוחד את אחריותם של מי שהתחיל בשיטות הכפירה השונות ("כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה"), והדברים אמורים בשני סוגי המינות גם יחד.

נקודות אלה שלובות זו בזו במפורש פעם נוספת באיגרת תימן. שם טוען הרמב"ם כי ישו נהרג בצדק משום שהוביל שיטה שתכליתה ביטול התורה:

ותחלת מי שמצא זה הדעת היה ישוע הנצרי, שחוק עצמות, והוא מישראל... והוא הביא לחשב שהוא שליח מאת ה' לבאר ספקות התורה... ופרש התורה פרוש מביא לבטול כל התורה וכל מצוותיה, והתר כל אזהרותיה, לפי מה שכונן. והרגישו החכמים ז"ל לכוונתו קודם שיתחזק פרסומו באמה, ועשו בו הראוי לו... ולא הזיק מעשהו לישראל.³⁷

תימן. יהודים אלה נחשבים לפחות פורמלית משומדים, אך אינם עובדי עבודה זרה, שכן האסלאם אינו עבודה זרה לדעת הרמב"ם, ואף לא מינים, שכן לא נפל כל דופי באמונתם, והרמב"ם דוחק בהם להימנע ככל יכולתם ממצב שבו ייאלצו לעבור עברות כגון חילול שבת. ראו למשל איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ה, כרך א, עמ' נג-נה.
³⁶ לשימושו השונים של הרמב"ם במושג "מינים" ראו כשר, על המינים (לעיל הערה 8), עמ' 44–66.

³⁷ איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, א [לעיל הערה 35], עמ' קכ-קכא. לדמותו של ישו ב"איגרת תימן" ראו למשל ד"י לסקר, "מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות", הרמב"ם (לעיל הערה 4), כרך א, עמ' 83–85.

גם כאן כורך הרמב"ם את הצידוק התועלתני-המניעתי להריגה עם מגמת ביטול התורה, בייחוד עם מי שמנהיג מגמה זו. יושם אל לב כי מצד ביטול המצוות אין הבדל בין מוחמד לישו, שכן הוא "הלך בדרכו, שהוא פתח לו הדרך",³⁸ ונראה כי רק משיקולי זהירות מוכנים הפריד הרמב"ם בדבריו באיגרת בין ישו למוחמד וייחס את הצדקת ההריגה ישירות ובמפורש לישו בלבד.³⁹

אם כן, בשני המקורות הצדקת ההריגה מוסברת בתועלת שתופק ממניעת מהלכים מעשיים שיקראו לביטול מצוות התורה וכך יגרמו ליהודים רבים שלא לקיימן. מטרה זו מוצדקת בין שהגורם המוביל את המהלך מוגדר עבודה זרה ובין שאין הוא מוגדר כך. ועתה נחזור לדיוגנו בזהות הקבוצה השנייה במשל הארמון ונסה לאפיין ביתר דיוק את הסכנה שבתפיסותיה לאור שני המקורות האחרונים. רצוני לטעון כי גם שם הרמב"ם מודאג בעיקר מדעות הקוראות בדרך כלשהי לאי-קיום מצוות התורה, וכי בזה נעוצה בעיניו ההצדקה להריגת בני קבוצה זו. כך עולה בבירור מדבריו בפירוש המשנה ובאיגרת תימן, אך במבט נוסף נראה כי רעיון זה מעוגן גם בדבריו במורה נבוכים. כאמור, הרמב"ם קבע במו"נ ג:כט כי דעותיהם של עובדי עבודה זרה גורמות להמוני העם הסחת דעת "מכל המועיל לשתי השלמויות".⁴⁰ שתי השלמויות הללו הן כידוע שלמותו הגופנית-המוסרית והנפשית-השכלית של האדם, שאליהן לפי הרמב"ם מכוונת אותו התורה,⁴¹ ועל כן נכון בהחלט לזהות את "כל המועיל" עם קיומן של מצוות התורה, כלומר הצדקת הריגתם של עובדי עבודה זרה מבוססת על החשש מהשפעתם השלילית על המוני העם שעלולים לחדול בגינה מלקיים את מצוות התורה.

תימוכין נוספים למסקנה זו מתקבלים מהתבוננות בהקשרה הפנימי של הקבוצה השנייה במשל הארמון עצמו. קבוצת הסיכון העיקרית שעלולה להיפגע מהשפעתה השלילית של הקבוצה השנייה היא המוני העם. הרמב"ם מציין זאת במילים מפורשות במו"נ א:לו: "זה היה גורם להעדר מציאותו יתעלה מאמונת ההמון, כי ההמון אינו משיג אלא את מעשי הפולחנים ולא את משמעויותיהם ולא את מהותו האמיתית של הנעבד בהם".⁴² הצצה חטופה למשל הארמון מזכירה שהקבוצה הסמוכה לקבוצה השנייה היא כמובן השלישית, קבוצת "המון בני-התורה, כלומר, עמי הארץ העוסקים במצוות".⁴³ הפגיעה הרלוונטית והקשה היחידה בקבוצה זו, שתכונתה הכוללת היא העיסוק במצוות, היא הבאת פרטים מתוכה לאי-קיומן. אמת, דעותיה ומעשיה של הקבוצה השנייה עלולים לפגוע גם בקיום המצוות של קהלים אחרים, שתודעתם הדתית מפותחת יותר, כגון אלה שבקבוצה הרביעית במשל, ואפילו אלה שהצליחו להיכנס אל הארמון פנימה אינם בהכרח חסינים

³⁸ איגרות הרמב"ם (שם, עמ' קכא). אחד מיסודות הביקורת של יהודים שחיו בארצות האסלאם בימי הביניים על הנצרות והאסלאם גם יחד הוא שדתות אלה השיגו על אופייה הנצחי של התורה. ראו ד"י לסקר, "הפולמוס היהודי-נוצרי ומקורותיו בארצות האסלאם", פעמים 57 (תשנ"ד), עמ' 6-8.

³⁹ לדבריו המפורשים והרמוזים של הרמב"ם על מוחמד ראו Y. Shamir, "Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in his *Guide of the Perplexed*", *JQR* 64 (1973-1974), pp. 212-224

⁴⁰ וראו לעיל, טקסט סביב ציוני הערות 20-21.

⁴¹ וראו מו"נ ג:כו.

⁴² וראו לעיל, טקסט סביב ציון הערה 19.

⁴³ מו"נ ג:נא (מהדורת שורץ [לעיל הערה 3], שם). ההדגשה במקור.

בפני השפעתה לחלוטין.⁴⁴ ואולם נראה על כל פנים כי עיקר הנזק עלול להיגרם לבני הקבוצה השלישית, וקיומם וערכם הדתי של אלה, כאמור, מושתתים על קיום מצוות התורה. גם ממבנה משל הארמון ניתן להתרשם אפוא שעיקר סכנתה של הקבוצה השנייה הוא האלמנטים האנטינומיסטיים של פעילותה.

חשוב להדגיש כי מיקומו של משל הארמון בפרקים החותמים את מורה נבוכים הוביל את החוקרים, אולי בצדק, להתמקד במתרחש בארמון פנימה ולהבליט את המסרים הנוגעים לסוגיית השלמות האנושית השכלית ולעבודת האל של משיגי האמתות הנדונה בפרקים אלה. ואולם אין פירושו של דבר שנכון יהיה להתעלם מייצוגן של הקבוצות האחרות במשל ומיחסי הגומלין ביניהן. הרמב"ם כבר הבהיר בפתיחה לספרו שלעתיים "משל אחד עצמו משמש משל לעניינים שונים: תחילת המשל מתאימה לעניין אחד וסופו לעניין אחר".⁴⁵ ועל כן אמנם עבור השלמים בדרגותיהם השונות קיום המצוות משמש, כפי שקובע הרמב"ם בהמשך הפרק, לתרגול המסייע להם לשמר את עבודת האל השכלית, אך עבור המוני העם קיום המצוות הוא לב לבו של עולמם הדתי, ונראה כי הרמב"ם מביע כאן את חששו מפני השפעתו ההרסנית של האנטינומיזם בעיקר עליהם.⁴⁶

ג. מסקנות

אם נסכם את העולה מדיוננו עד כה, הרי הקבוצה השנייה במשל הארמון אוניברסלית באופייה: עשויים להשתייך אליה יהודים ולא יהודים, עובדי עבודה זרה וגם מי שאינם כאלה. הצד השווה שבנמנים עם קבוצה זו אינו אתני, ואין הם חולקים בהכרח את אותן אמונות או את אותם מעשים, אלא שכולם מפיצים תפיסות אנטינומיסטיות הקוראות לביטול מצוות התורה ומעודדות את אי-קיומן בחברה היהודית ככלל ובין המוני העם בפרט. זהו עיקר הנזק שעלולים הם לגרום בדעותיהם ובמעשיהם ושמצדיק בנסיבות מסוימות את הריגתם לשיטת הרמב"ם.⁴⁷

⁴⁴ אכן, גם באליטות של האינטליגנציה הדתית היהודית בזמנו של הרמב"ם היו מקרים של המרת דת, אך היקפם אינו ברור. ראו ש' סטרומזה, "על אינטלקטואלים יהודים מומרים בימי-הביניים המוקדמים תחת שלטון האסלאם", פעמים 42 (תש"ן), עמ' 61–75. וראו להלן, הערה 46.

⁴⁵ מו"נ, פתיחה (מהדורת שורץ [לעיל הערה 3], עמ' 14).

⁴⁶ חשש זה הביע הרמב"ם במילים מפורשות על שלמים והמוני העם גם יחד בסוף ספר המצוות, לא תעשה שס"ה. יצחק טברסקי כינה נטייה זו "אנטינומיזם פילוסופי" וציין כי יש דמיון בינו ובין האלגוריות הנוצרי. ראו י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם², ירושלים תשס"א, עמ' 294–295. לבעיית האנטינומיזם העולה מתפיסת טעמי המצוות של הרמב"ם ולהתמודדותו עמה ראו J. Stern, "The Idea of a Hoq in Maimonides' Explanation of the Law", S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, Dordrecht 1986, pp. 92-130 שטרן טוען בין השאר (שם, עמ' 121–125) כי הדיון בסוגיית טעמי המצוות במו"נ אינו מסתיים ב-ג:מט אלא ממשיך עד ג:נב, כלומר כולל גם את משל הארמון, וכי דיון זה מציע דרכי התמודדות שונות עם ההיבטים השונים של האנטינומיזם, שמטריד הן את המוני העם הן את היחידים.

⁴⁷ כאן המקום להזכיר כי הרמב"ם מסייג את דינם של בני הקבוצה השנייה וקובע כי הריגתם הכרחית "לעתים". ניתן להסביר כי הרמב"ם אינו קורא בדבריו אלה למלחמת חרמה גורפת כלפי זרמים אנטינומיסטיים שונים או כלפי עובדי עבודה זרה באשר הם אלא רק כלפי מי שבסביבתם של היהודים ושמאיימים ישירות על שלמות קהילתם הדתית. לקריאה מסייגת מעין זו של תפיסת

אופייה הכללי של הקבוצה השנייה עשוי להסביר מדוע נמנע הרמב"ם מלנקוב בדוגמאות בתארו אותה, שלא כפי שנהג בקבוצה הראשונה במשל. אך ניתן להציע לכך הסבר נוסף, שעניינו במסר האקטואלי של המשל לזמנו ולמקומו של הרמב"ם, ולקשור אותו לפולמוס נגד האסלאם. להווי ידוע כי הרמב"ם חי בתקופה היסטורית שהתאפיינה בין השאר במאבקים בין-דתיים חריפים בין שלוש הדתות המונותאיסטיות. גם הרמב"ם, כהוגים רבים בני שלוש הדתות הללו, התמודד בכתביו עם שאלות הנוגעות להיבטיו התיאורטיים והמעשיים של מאבק בין-דתי זה. אחד האתגרים המעשיים שבפניו ניצב הרמב"ם נוכח מציאות זו היה למנוע ככל האפשר המרות דת של יהודים לנצרות, ובעיקר לאסלאם.⁴⁸ לעיל הראיתי שהקבוצה השנייה איננה כוללת עובדי עבודה זרה בלבד, ושדעות ומעשים של עבודה זרה אינם מאפייניה המובהקים. מדברי הרמב"ם באיגרת תימן שנדונו לעיל התברר שלא רק הנצרות (שנחשבת לפי הרמב"ם עבודה זרה) משתייכת לקבוצה זו אלא גם האסלאם (שאיננה עבודה זרה בעיניו), שכן שתיהן קוראות למעשה, אף כי כל אחת בדרך אחרת, לביטול מצוות התורה.⁴⁹ אדרבה: ב"מושב בחיים"

- J. Stern, "Maimonides on Wars and their Justification", *Journal of Military Ethics* 11 (2012), pp. 246-263
- ⁴⁸ קרייסל, הרמב"ם (לעיל הערה 4), עמ' 358–360.
- ⁴⁹ יחסו של הרמב"ם לנצרות ולאסלאם ולהבדלים ביניהן במישורים שונים (הלכתי, תיאולוגי, היסטורי ופילוסופי) נדון במחקרים רבים, אך רובם שבים ומנתחים את אותם המקורות מכתביו, ומשל הארמון אינו אחד מהם. ראו איגרת תימן לרבנו משה בן מימון: המקור הערבי ושלשת התרגומים העבריים, מהדורת א"ש הלקין, ניו-יורק תשי"ב, מכוא, עמ' xxi–xiii; שמיר (לעיל הערה 39); H. Kreisel, "Maimonides on Christianity and Islam", R.A. Brauner (ed.), *Jewish Civilization: Essays and Studies*, vol. 3, Philadelphia 1985, pp. 153-162; D. Novak, "The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides", W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions: Papers Presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies*, Atlanta 1986, pp. 233-250; ע' פונקשטיין, "תפישתו ההיסטורית והמשיחית של הרמב"ם", תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב תשנ"א, עמ' 139–145; D. Novak, "Maimonides on Judaism and Other Religions", *The Samuel H. Goldstein Lecture Delivered February 23, 1997 at the Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion*, Cincinnati, OH; 'י בלידשטיין, "מעמד האיסלם בהלכה המיימונית" מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 465–476; ש' סטרומזה, "האסלאם בתפיסת ההיסטוריה של הוגים יהודים בימי הביניים הערביים", נ' אילן (עורך), האסלאם ועולמות השזורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשס"ב, עמ' 448–453; שטרן (לעיל הערה 18); A. van der Heide, "Their Prophets and Fathers Mised Them": Moses Maimonides on Christianity and Islam", B. Roggema et al. (eds.), *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, Leuven 2005, pp. 35-46; D.J. Lasker, "Imagination and Intellect in the Medieval Jewish Philosophical Polemics against Christianity", M. Cândida Pacheco and J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P.M.), vol. 3, Berpols 2006, pp. 615-624

של הרמב"ם נראה כי היריב הממשי ולכן גם החשוב יותר הוא האסלאם – גם בסוגיית ביטול המצוות.⁵⁰

עתה אנסה לבסס את דבריי. ראשית, יש לזכור כי בעיני הרמב"ם ביטול התורה הוא מטרתן המשותפת של כל האומות, בכללן עובדי אלילים בעולם העתיק והנוצרים והמוסלמים בימיו. כך מפורש בדבריו בתחילת איגרת תימן:

וכאשר יחדנו במצוותיה וחקיה, ונגלתה מעלתנו על זולתנו בסדריה ועניניה... התקוממו כל האמות עלינו בעבורה על צד קנאה ורשע... ולא היה זמן מאז עד עתה, שלא שם כל מלך עז, או איש רשע מתגבר, ראשית כל כונותיו ואחרית מצוותיו, לסתר תורתנו ולנתץ דתנו.⁵¹

זאת ועוד, עיקר האיום על חיי הדת היהודיים בארצות האסלאם בימיו של הרמב"ם לא נגע לענייני אמונה ותיאולוגיה אלא לקיום המצוות המעשיות. כך עולה בבירור מדבריו באיגרת השמד: "וצריך כל מי שעבר עליו זה השמד להתנהג באלו הענינים, והוא שישים בין עיניו לעשות ולקים מן המצוות מה שיוכל".⁵² חששו העיקרי של הרמב"ם באיגרת זו היה שיהודים שייאלצו להתאסלם למראית עין בשל רדיפת המון הדון ייקלעו למצבים שבהם בלית ברירה יעברו על מצוות התורה, ולכן דחק בהם לעזוב בהקדם האפשרי את מקום השמד. ולבסוף, במשנה תורה, תולה הרמב"ם את ביטול התורה ישירות באסלאם: "שלשה הם הכופרים בתורה [...] והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה' כגון המצרים וההגרים".⁵³

Idem, "Rashi and Maimonides on Christianity", E. ;94–79 עמ' (לעיל הערה 37), Kanarfogel and M. Sokolow (eds.), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, New York 2010, pp. 3-21; M.Z. Cohen, "Maimonides' Attitude toward Christian Biblical Hermeneutics in light of Earlier Jewish Sources", E. Carlebach and J.J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*, Leiden and Boston 2012, pp. 455-476; D. Novak, "Maimonides' Treatment of Christianity and its Normative Implications", A. Goshen-Gottstein and E. Korn (eds.), *Jewish Theology and World Religions*, Oxford and Portland, OR 2012, pp. 217-233

J. מושג הביטול (נסח) היה מנושאי החשובים של הפולמוס היהודי-המוסלמי בימי הביניים. ראו J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978, pp. 109-110; S. Stroumsa, "Jewish Polemics against Islam and Christianity in the Light of Judaeo-Arabic Texts", N. Golb (ed.), *Judaeo-Arabic Studies: Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, Amsterdam 1997, p. 244. למשמעות מושג הביטול בהגות המוסלמית ולמקומו בוויכוחי הדת בין מוסלמים ליהודים בימי הביניים ראו ח' לצרוס-יפה, עולמות שזורים: ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 46–53.

⁵¹ איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת, א [לעיל הערה 35]), עמ' קיה-קייט.

⁵² שם (שם), עמ' נד-נה.

⁵³ משנה תורה, הלכות תשובה ג:יז (כ"י הנטינגטון 80, פד ע"ב-פה ע"א). יש הטוענים כי גם העיקר התשיעי ב"ג העיקרים של הרמב"ם מכוון כלפי תפיסת הביטול המוסלמית. ראו לצרוס-יפה (לעיל הערה 50), עמ' 48 והערה 52.

מכאן אפשר להציע כי בתיאור הקבוצה השנייה במשל הארמון, מלבד ציון סכנת האנטינומיזם באופן כללי טמון גם מסר פולמוסי כלפי האסלאם. ואם כן, את הניסוח המעורפל של תיאור הקבוצה וההימנעות מלציין במפורש מיהם הנמנים עמה ניתן לתלות ברצונו המובן של הרמב"ם להצניע מרכיב רדיקלי זה של יחסו לדת השלטת. בהקשר הספרותי-הסגנוני של מורה נבוכים ניתן לראות במהלך זה ביטוי נוסף לפולמוס הסמוי שמנהל הרמב"ם נגד האסלאם במורה נבוכים, מאפיין שכבר ציינו כמה חוקרים.⁵⁴ בהמשך לאותו כיוון מחשבה ניתן להציע עוד שהרמב"ם ביקש להצניע את ההצדקה להריגתם של אנטינומיסטים מוסלמים לא רק מן המוסלמים אלא גם מפני כמה מן היהודים עצמם כדי למנוע ניצול לרעה של תפיסה תיאורטית זו על ידי יחידים קנאים שעלולים לנקוט, לכאורה על פי דבריו, פעולות קיצוניות כלפי מוסלמים שתהיינה הרות אסון ליהודי ארצות האסלאם.⁵⁵

⁵⁴ לביטויים שונים של פולמוס מרומז זה ראו, למשל, שמיר (לעיל הערה 39), שם; קרייסל (לעיל הערה 49), עמ' 158; י' קרמר, "נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם", תעודה ד (תשמ"ו), עמ' 195–202; G.F. Hourani, "Maimonides and Islam", *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (above note 49), pp. 156–158; שלוסברג (לעיל הערה 49), עמ' 51–52; לסקר (לעיל הערה 37), עמ' 88. נראה כי מידת הזהירות שנקט הרמב"ם בביקורתו על האסלאם משתנה בהתאם לסוג החיבור ולשפה שבה נכתב, כאשר מפאת אופיו של מורה נבוכים הוא עשוי היה לעניין קהלים לא יהודים יותר מכתביו האחרים. ואף כי המוסלמים בימיו לא שלטו בשפה העברית, ולכן הייתה מוגבלת קריאתם גם בחיבורים שנכתבו עברית אך גם בכאלה שנכתבו ערבית-יהודית, הרי היה על הרמב"ם להיזהר מפני יהודים שהתאסלמו. מודעותו לסכנה זו מתבטאת בדבריו בסוף איגרת תימן, שבה הפולמוס נגד האסלאם ונגד מוחמד ישיר ובוטה, בבקשו מנמען האיגרת שיזהר שלא תיפול לידי רשע שיגלה את תוכנה לשלטון המוסלמי: "אחר שתשמר תכלית השמור מרשע, שלא יגלה לאמות העולם, ויארע מזה מה שישמרנו ה' ממנו" (איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, א [לעיל הערה 35], עמ' קסז). וראו שלוסברג (שם), עמ' 40–41. יצוין כי גם אביו של הרמב"ם, ר' מימון הדיין, נקט פולמוס סמוי נגד טענת ביטול המצוות באסלאם. ראו א' שלוסברג, "יחסו של ר' מימון, אבי הרמב"ם, לאסלאם ולשמדותיו", ספונות ה (תשנ"א), עמ' 104–107.

⁵⁵ בדרך זו מבאר יוסף שטרן את הסתירה הפנימית בדיונו של הרמב"ם על משמעות מצוות מחיית זכר עמלק אך ביחס לנצרות. ראו שטרן (לעיל הערה 18), עמ' 368–370. חשוב להדגיש כי הצדקת ההריגה התועלתנית-המניעתית המופיעה בדברי הרמב"ם היא תיאורטית בלבד, ויישומה המעשי הוא עניין שונה לחלוטין. ראו למשל שטרן (לעיל הערה 18); הנ"ל (לעיל הערה 47).