

## הגדרת המפורסמות בכתבי הרמב"ם ומקורותיה הפילוסופיים

### שלום צדיק\*

הבנת משמעותו המדויקת של המונח מפורסמות (משהוראת)<sup>1</sup> במורה נבוכים חשובה ביותר להבנת עמדותיו של הרמב"ם בכמה נושאים מרכזיים בהגותו. כמה נושאים מבין נושאים אלה זכו להתעניינות רבה יחסית של החוקרים בשנים האחרונות כגון יחסו של הרמב"ם לדיאלקטיקה

\* המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.  
<sup>1</sup> על המונח הזה בהגות הרמב"ם עיינו י' קלצקין, **אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית**, כרך א, ברלין תרפ"ו, עמ' 390–391, I. Efron, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York 1929, p. 77; א' רביצקי, **לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית – יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהם**, ירושלים תש"ע, (להלן רביצקי) בעיקר עמ' 52–68; ש' קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, ירושלים תשמ"ז (להלן קליין-ברסלבי), בעיקר עמ' 75–79. על ההופעות השונות של המילים מן השורש שהור נבוכים ועל תרגומם השונים לעברית ולאחר מכן בלטינית עיינו S. Sadik, 'Eckhart, Lost in Translation: La traduction de Sh-h-r par Yehuda Alharizi et ses implications philosophiques', *VIVARIUM* 54 (2016), pp. 125–145. במחקר מקיף ע' מיכאליס בדק את משמעות המונח תקליד – ע' מיכאליס, "אפילו על הפילוסופים" עיון בתפקיד המונח 'תקליד' במורה נבוכים ובמקורותיו ההגותיים, דעת 83 (2017), עמ' 7–45. מסקנותיו של מיכאליס בנוגע להסתמכות על מסורת תומכות בחלק ניכר ממה שנראה במאמר הזה בנוגע למונח מפורסמות. עיקר המשותף הוא בכך שהרמב"ם התנגד מאוד ללימוד עיוני הנשען על סמכות של מסורת או של בעלי ידע מקצועי, גם אם הם מדענים. אך ההשלכות של המסקנות שלי ושל מיכאליס בנוגע למחלוקת הגדולה סביב בריאת העולם שונות לחלוטין.

ג'דל<sup>2</sup>) וההבדל בינה לבין התחום של הראיות המופתיות (ברהאן) החשוב להבנת עמדותיו האפיסטמולוגיות של הרמב"ם,<sup>3</sup> היחס בין טוב<sup>4</sup> לאמת ושאלת המוסר הטבעי.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> על יחסו של הרמב"ם לדיאלקטיקה עיינו בין השאר, י' שטרן, 'התחביר הלוגי כמפתח לסוד במורה נבוכים', עיון 38 (תשמ"ח), עמ' 166–137; J. Kraemer, 'Maimonides Use of (Aristotelian) Dialectic', in: *Maimonides and the Sciences*, R. S. Cohen and H. Levine (eds.), Dordrecht 2000, pp. 111–130; A. Hyman, 'Demonstrative, Dialectical and Sophistic Arguments in the Philosophy of Moses Maimonides', In: *Maimonides and His Time*, E. L. Ormsby (ed.), Washington D.C. 1989, pp. 33–51.

<sup>3</sup> יש שורה של חוקרים הדוגלים בכך שסודו של מורה נבוכים הוא ספקנותו של הרמב"ם, בהם S. Pines, 'Abul Barkat Poetics and Metaphysics', *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960), pp. 120–198; S. Pines, 'The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides', In: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I. Twersky (Ed.), Cambridge, Mass, 1979–2000, pp. 82–109; J. Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard 2013 (שטרן) בעיקר עמ' 249–97, זו גם העמדה של לורברבוים (י' לורברבוים, 'הסיבה השביעית: על הסתירות במורה נבוכים – עיון מחודש', *תרביץ* סט (תש"ס), עמ' 237–211) למרות המחלוקת בינו לבין פינס על הדרך לקרוא את מורה נבוכים. מנגד רבים ביקרו את העמדה כמו למשל Z. Harvey, 'Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics', In: *The Thought of Maimonides Philosophical and Legal Studies*, I. Robinson (ed.), New York 1990, pp. 1–15; H. A. Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge', *Maimonides Studies* 3 (1992), pp. 49–103; Ch. Manekin, 'Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed', *Maimonidean Studies* 1 (1990), pp. 117–140; א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ה (תשמ"ו), עמ' 23–69; ד' שוורץ, 'סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים', רמת גן תשס"ב, בעיקר עמ' 104–103 (לסקירה של המחלוקת המחקרית בנושא עיינו גם שטרן, עמ' 133–132). על ספקנות בפילוסופיה היהודית בכלל, כולל ספקנות מסוימת אצל הרמב"ם ותפקיד הנבואה אצלו, עיינו H. Kreisel, 'Between Philosophic Optimism and Fideist Scepticism: An Overview of Medieval Jewish Philosophy', in: *Scepticism and Anti-Scepticism in Medieval Jewish Philosophy and Thought*, R. Haliva (ed.), Berlin 2018, pp. 7–22.

<sup>4</sup> על הגדרת הטוב והרע אצל הרמב"ם עיינו ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 149–141; ז' הרוי, 'הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע', עיון 28 (תשל"ח)–תשל"ט, עמ' 185–167; ח' כשר, "'החכם'", "חסיד" ו"טוב" במשנת הרמב"ם: עיון ביחס בין מונחים ובין מושגים H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies*, 2000, עמ' 81–1; *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New York (1999), pp. 93–124.

<sup>5</sup> על נושא המוסר הטבעי באשר הוא, עיינו בין השאר בספרם של א' שגיא וד' סטטמן, *דת ומוסר*, ירושלים 1993, וברקע הרחב הנמצא שם. על ההגות היהודית עיינו בין השאר (כל המחקרים האלה עוסקים גם בעמדתו הרמב"ם): א' שגיא, *יהדות בין דת למוסר*, תל-אביב 1998, עמ' 75–86 עוסקים בייחוד בפילוסופים של ימי הביניים; א' מלמד, 'הוק הטבע במחשבה המדינית היהודית', *דעת* 17 (תשמ"ו), עמ' 66–49; L. E. Newman, *Past Imperatives* 66–49, pp. 117–138; D. Novak, M. Fox, 'Maimonides and Natural Law in Judaism', Cambridge 1998. Aquinas on Natural Law', *Dine Israel* 3 (1972), pp. v–xxxvi; י' פאעור הלוי, 'מקור חיובו של המצוות לדעת הרמב"ם', *תרביץ* 38 (1969), עמ' 53–43; א' חדד, *התורה והטבע בכתבי הרמב"ם*, ירושלים תשע"א, עמ' 14–1; אבירם רביצקי, 'דרך האמצע ודרך הפרישות: אחידותה של האתיקה המימונית', *תרביץ*, עט (תשע"א), עמ' 469–439; E. David, 'Maimonides, Nature and Natural Law', *Journal of Law, Philosophy and Culture* V (2010), pp. 67–82; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, pp. 125–158; M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Brown 1990, pp. 47–61; A. S. Bruckstein, 'How Can Ethics Be Taught: "Socratic" and "Post-Socratic" Method in Maimonides' Theory of Emulation', *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997), pp. 268–284; R. L. Weiss, *Maimonides' Ethics - The Encounter of Philosophic and Religion Morality*, Chicago 1991; M. Fox, 'The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A Comparative Study', in: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, S. Stein and R. Loewe (eds.), London 1979, pp. 93–120; D. H. Frank, 'Humility as a Virtue: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics', in: *Moses Maimonides and his Time*, E. L. Ormsby (ed.), Washington 1989, pp. 89–99; D. H. Frank, "With all your Heart and with all your Soul...". The Moral Psychology of the Shemonah

החוקרים השונים<sup>6</sup> שדנו בהגדרת המפורסמות של הרמב"ם ראו את מקורה בפרק הראשון של הספר הראשון בספר **טופיקה** לאריסטו (החלק החמישי של הארגון – מפעלו הלוגי של אריסטו) ובהגותו של הפילוסוף הערבי אל פאראבי והסבירו את דבריו של הרמב"ם על בסיס דיוניהם של הפילוסופים. אבירם רביצקי הראה הבדלי דגשים הקיימים בין הרמב"ם לבין מקורותיו, אולם הוא נמנע מלהצביע על הבדלים מהותיים בין גישתו של הרמב"ם לבין זו העולה ממקורותיו. במאמר זה אנסה להראות שהרמב"ם סטה מן הדיונים הקיימים אצל אריסטו ואל פאראבי, שהם לדעתי המקורות העיקריים שלו בסוגיה זו. כפי שנראה הרמב"ם יצק לתוך המונח מפורסמות (משהוראת) תוכן פילוסופי השונה מהותית מהגדרתו המופיעה בכתבי אריסטו ואף שונה מתוכנו שבכתבי אל פאראבי.<sup>7</sup>

בתחילת המאמר נעיין בקצרה במקור המקובל של המונח מפורסמות מכתבי אריסטו. באותו פרק גם נבדוק את תרגומו של אריסטו לערבית ונראה שהמילה מפורסמות (مشهورون) אינה התרגום של המילה היוונית *ἐνδοξα* שהחוקרים הצביעו אליה כמקור למפורסמות של הרמב"ם, אלא מילה אחרת ביוונית. לאחר מכן נסקור את עמדתו של אל פאראבי בספריו השונים, ונראה שהפילוסוף המוסלמי השתמש, בין השאר, במילה מפורסמות כדי לתאר את היכולת של הדיאלקטיקן לשכנע את ההמון הבור. כמו כן נראה שבכתבי אל פאראבי מופיעה לראשונה ההפרדה בין מפורסמות למושכלות, הקיימת אצל הרמב"ם. למרות זאת אל פאראבי נשאר נאמן לעמדותיו של אריסטו ורואה במפורסמות מקור להשגה גם בתחומים עיוניים. בהמשך המאמר אטען שהרמב"ם ממשיך את הכיוון של אל פאראבי בחלק מן המקורות ואף מחריף אותו בטענתו שאין תוקף עיוני למה שניתן ללמוד מן המפורסמות ומצמצם את תוקפן לתחום המוסר, היחסי והמעשי, בלבד.<sup>8</sup> בסוף המאמר נצביע בקצרה על כמה השלכות שייתכן שיש להגדרת המפורסמות בנושא המוסר הטבעי ובשימוש בדיאלקטיקה **במורה נבוכים**.

Peraqim', in: *Maimonides and the Sciences*, H. Levine and R. S. Cohen (eds.), Dordrecht 2000, pp. 25–33; J. Jacobs, 'Aristotle and Maimonides: The Ethics of Perfection and the Perfection of Ethics', *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76 (2002), pp. 145–163; W. Z. Harvey, 'Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil', *Iyyun* 28 (1978), pp. 167–185; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New York 1999, pp. 93–124; W. Z. Harvey, 'Ethics and Meta-Ethics, Aesthetics and Meta-Aesthetics in Maimonides', in: *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, S. Pines and Y. Yovel (eds.), Netherlands 1986, pp. 131–138.

<sup>6</sup> עיינו בעיקר בדיוניהם של קליין, ברסלבי ושל רביצקי.

<sup>7</sup> מחקר מקיף יותר על הגדרת כלל השימושים בשורש *شهر* אצל פילוסופים ערבים אחרים שקדמו לרמב"ם, כמו אבן סינא, אל גזאלי ואבן באג'ה, או שהיו בני זמנו, כגון אבן רושד, היה חורג בהרבה מגבולות מאמר זה, שעיקר עיינו לנתח את גישת הרמב"ם ולהראות את השוני בינו לבין אריסטו. התמקדתי בהשוואה לאל פאראבי משום שבמחקר המודרני גישת הרמב"ם למפורסמות בדרך כלל מיוחסת אליו (כפי שנראה בצדק) ומשום השפעתו של אל פאראבי על הרמב"ם במגוון רחב של נושאים.

<sup>8</sup> נתתה את דבריו של הרמב"ם ב'מילות ההגיון' **ומורה נבוכים**. על המחלוקת המחקרית בנושא ייחוס הספר הזה לרמב"ם עיינו: H. Davidson, 'The authenticity of works attributed to Maimonides', in: *Me'ah She'arim; Studies in Medieval Jewish Spiritual Life, in Memory of Isadore Twersky*, E. S. Fleischer (ed.), Jerusalem 2001, pp. 111–133. חוקר זה מבקר את ייחוס הספר לרמב"ם. וכנגד Stroumsa, 'On Maimonides and on Logic', *Aleph* 14 (2014), 245–258. נראה שהניתוח הפילוסופי שנציע תומך בעמדה של סטרומזה בכך שהוא מראה על רצף הגותי בין **מילות הגיון** לבין **מורה נבוכים** השונה מזה שבמקורותיו של הרמב"ם. על ביקורות נוספות כנגד עמדתו של דוידסון עיינו מרדכי כהן, 'דמיון והגיון, אמת ושקר: גישותיהם של רמב"ע ורמב"ם למטפורה המקראית לאור הפואטיקה והפילוסופיה הערבית', **תרביץ** עג (תשס"ד), עמ' 420–421, הערה 15; Ahmad Hasnawi, 'Réflexions sur la terminologie logique de Maimonide et son contexte Farabien: Le Guide des perplexes et le Traité de logique', T. Lévi and R. Rashed (eds.), *Maimonide: philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven 2004, pp. 69–73.

### ἐνδοξα בטופיקה לאריסטו

בתחילת טופיקה אריסטו מציין שישנם כמה סוגים שונים של היקשים (συλλογισμός).<sup>9</sup> ההבחנה בין סוגי ההיקשים השונים תלויה בתוקפן של ההקדמות שההיקש בנוי עליהן. ההיקש המופתי (Ἀπόδειξις) בנוי על ההקדמות שלו האמיתיות וראשונות (ἀληθῶν καὶ πρώτων), לעומת זאת ההיקש הדיאלקטי (διαλεκτικός) בנוי על הקדמות סבירות שתוקפן נובע מכך שהן מוכרות לרוב האנשים (ἐνδοξα).<sup>10</sup>

חשוב להדגיש שאריסטו אינו מצמצם את ההיקש הדיאלקטי לתחום מסוים של ידע. יתרה מזו במספר פרקים בהמשך הספר טופיקה משתמע בבירור כי אריסטו חשב שהיקשים מסוג זה תקפים גם לגבי ידע עיוני. למשל, בפרק השני של הספר הראשון הוא מזכיר את התועלות שבדיאלקטיקה. לפיו התועלת השלישית היא תפקידה של הדיאלקטיקה בחיפוש האמת במחקר הפילוסופי (φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) כלומר יכולתו של הדיאלקטיקן להביא ראיות לכל אחת משתי העמדות האפשריות כדי לעזור לו לברר מהי האמת. בפרק אחד עשר בספר זה אריסטו מציין שהדיאלקטיקה מופנית כלפי בעיות שונות. הסוג הראשון של הבעיות שהוא מזכיר עוסק בשאלות פילוסופיות בעלות השלכות מעשיות למשל האם צריך לבחור בהנאה. אך הדוגמה שהוא מביא לנושא השני עוסקת במפורש בשאלות שכל תכליתן היא הידע עצמו (εἰδέναι μόνον), קרי בנושאים עיוניים מובהקים.<sup>11</sup>

אפשר אפוא לומר שבכתבי אריסטו אין קשר מיוחד בין הדיאלקטיקה וההקדמות שעליהן היא בנויה ἐνδοξα לבין תחום ידע מסוים. הדיאלקטיקה יעילה בתחום המוסרי ובתחומים של מדעי עיוני טהור וכך גם הקדמותיה. כמובן, אין זה אומר שבכל תחום יש לפנות לדיאלקטיקה. אם יש מקרים שבהם ניתן ליצור היקש מופתי, ברור גם לאריסטו שהיקש כזה עדיף על פני היקש דיאלקטי. אך גם בנושאים עיוניים אם אי אפשר ליצור היקש מופתי, אפשר בהחלט להסתמך לדידו על היקשים הבנויים על אמונות הנפוצות בהמון.

<sup>9</sup> על הטופיקה לאריסטו: Paul Slomkowski, *Aristotle's Topics*, Leiden, New York and Köln 1997. התרגום של <sup>10</sup> על רשימת אנשים שה-ἐνδοξα יכולה להיות בנויה עליהם עיינו גם ברטוריקה, ספר I, פרק 15. התרגום של המונח היווני ἐνδοξα מורכב וידע תהפוכות במחקר המודרני. על הנושא הזה עיינו בתרגום לאנגלית של W. A. Pickard, שמתרגם ל-opinions that are generally accepted. המתרגם לצרפתית J. Tricot מתרגם ל-probable. בתרגום מעורפל יותר, בתרגום הצרפתי של Yvan Pelletier הוא מעורפל יותר ומביא את המילה 'endoxes'. תרגומתי כאן בדומה לתרגום האנגלי שהוא הקרוב ביותר להגדרה שאריסטו מביא בעצמו בהמשך הפרק. על תוקפו של ἐνδοξα אצל אריסטו ועל סיכום של המחקרים השונים בנוון עיינו E. V. Haskins, 'Endoxa, epistemological optimism, and Aristotle's rhetorical project', *Philosophy and Rhetoric* 37 (2004), pp. 1–20; S. Klein, 'The Value of Endoxa in Ethical Argument', *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992), pp. 141–147. לאחר מכן, באותו פרק, אריסטו מזכיר שני סוגים אחרים של היקשים: היקש הטעיה (Ἐπιστικός) הבנוי מהקדמות שרק נראות סבירות וההיקש הייחודי למקצוע מסוים.

<sup>11</sup> בפרק הארבע עשרה של הספר הראשון של הטופיקה, אריסטו מבחין בין שלושה נושאים: הלוגיקה, הפיזיקה והאתיקה. הוא איננו מקשר בין החלוקה הזו לבין החלוקה בין ההיקשים השונים ומן הפרק הזה גם משתמע שהדיאלקטיקה, כמו הראיות המופתיות, תקפה כלפי כל סוגי הידע. במסגרת מאמר זה לא אוכל להציע ניתוח של כלל אמירותיו של אריסטו בנוגע ל-ἐνδοξα. התרכזתי כאן בספר הטופיקה משום שהוא ככל הנראה המקור המרכזי של אל פאראבי ושל הרמב"ם. גם בספרו רטוריקה דן אריסטו בנושא הזה בהרחבה. יש כידוע בעיה מסוימת ללמוד מספר זה, שבו אריסטו עוסק באמונות השכנוע שאותה אינו רואה כנכונה פילוסופית. לכן ייתכן שהוא אומר שם שאפשר לעשות היקש מסוים לא משום שהוא נכון אלא משום שהוא משכנע. לפיכך קשה ללמוד מן הספר הזה מהי צורת ההיקש הנכונה פילוסופית בעיני אריסטו. על השימוש ב-ἐνδοξα כמשכנעות מאוד עיינו למשל רטוריקה ספר I, פרק 2. לקראת סופו של אותו פרק אריסטו מצביע על כך שה-ἐνδοξα משמשות מקור גם להיקשים בתחום הפיזיקה ולצידה הוא מזכיר את הפוליטיקה, המוסר והמשפט. חשוב לציין שמן הקטע הזה ברור שההוכחות המופתיות, הבנויות על יסודות יציבים יותר, עדיפות על השימוש ב-ἐνδοξα.

התרגום של הטופיקה לערבית 12 ממשיך בצורה די מדויקת את עמדתו של אריסטו. בכל זאת יש נקודה אחת שצריך לתת עליה את הדעת: התרגום הערבי אינו מתרגם את המילה  $\xi\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$  בתחילת הפרק הראשון למילים משורש شهر אלא למילה ذائعة 13 כמו כן הוא משתמש במילה مشهورون לתרגום המילה היוונית  $\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\mu\omicron\iota\varsigma$  14 שימוש זה מצביע על כך שהסכמת החכמים הנודעים ( $\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\mu\omicron\iota\varsigma$ ) ביותר היא אחת הדרכים ליצירת מפורסמות לצד דרכים אחרות כמו הסכמת הרבים. בניגוד לכך בהמשך הפרק המתרגם הערבי משתמש במילה مشهورون כדי לתרגם את המילה  $\xi\upsilon\delta\omicron\xi\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\varsigma$ , אך בתרגום זה איננה מצביעה על ההקדמות של הדיאלקטיקה אלא מתארת את יוקרתם של החכמים שמייצרים את ה- $\xi\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$  15.

אפשר אפוא לסכם שבתרגום של אריסטו לערבית המילים משורש شهر אינן מצביעות על ההקדמות של הדיאלקטיקה אלא על פרסומם של בני אדם בעיני אנשים אחרים. דעותיהם של אותם אנשים יכולות להיות  $\xi\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$  אך לא בהכרח. מי שזיהה במידה מסוימת את  $\xi\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$  עם מילים מן השורש شهر הוא הפילוסוף הערבי אל פאראבי.

### شهر בכתביו של אל פאראבי

בכתביו השונים<sup>16</sup> אל פאראבי משתמש במילים משורש شهر במובנים שונים. אחד המובנים הנפוצים מופיע בכמה הקשרים הקשורים להגדרת תפקידה של הדיאלקטיקה, שבהם אל פאראבי קובע שהמפורסמות מספקות את ההקדמות של הלימוד הדיאלקטי. 17 במקרה זה אל פאראבי, כמו אריסטו, אינו מבחין בין תחומי הידע השונים וניתן להסיק מדבריו שהמפורסמות עוסקות גם בידע עיוני. 18 הוא עוסק גם בהגדרת המפורסמות ובהשוואה בינן לבין מקורות מידע אחרים – החושים

<sup>12</sup> התרגום הזה הוא מאת אבו אוטמן אל דמשקי, למהדורה מודרנית שלו השתמשתי ב-A. Badawi, *Mantiq Aristu: Organon Aristotelis in versione arabica antiqua, I-III*, Beirut 1980, (1st edition Dar al-kutub al-Misriyya, Cairo 1948–1952). היה תרגום קדום נוסף של הטופיקה לערבית שתרגם קודם לכן הפטריארך הנסטורי טימותי הראשון. על כך עיינו Stanford Encyclopedia of Philosophy - Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy.

<sup>13</sup> כך גם בפרק העשירי של הספר הראשון של הטופיקה.

<sup>14</sup> כך גם בפרק אחת עשרה של הספר הראשון. גם שם אריסטו מתאר את יוקרתם של בני פילוסופים מסוימים.

<sup>15</sup> במקום הזה התיאור שלילי ואריסטו מתאר את ההיקש המקצועי כהיקש שאיננו דיאלקטי.

<sup>16</sup> לצורך המחקר הזה עיינתי בכתבים האלה של אל פאראבי: *كتاب الجدل* בתוך *المنطق عند الفارابي / تأليف أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان ابن اوزلغ المعروف بالفارابي ؛ تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، بيروت 1985* כרך III, עמ' 107–13 (להלן ג'דל), צריך לציין שהשימוש במילים מן השורש شهر בספר זה הוא הנפוץ ביותר, הפרקים המדיניים (Fusul al-madani; *Aphorisms of the statesman. Edited with an English translation*, D. M. Dunlop, Cambridge 1961) (*introduction and notes by D. M. Dunlop*, Cambridge 1961) (להלן **פרקים מדיניים**), 'Al-Farabi's Introductory Sections on Logic', *Islamic Quarterly* 2 (1955), pp. 264–282 (להלן הקדמה ללוגיקה); *Abū Nasr al-Fārābī, Le recensement des sciences, texte, traduction critique et commentaire par Amor Cherni*, Beyrou 2015 (להלן **מיון המדעים**), *أبو نصر الفارابي كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ؛ حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، بيروت 1982* (להלן **דיאלקטיקה**), *Abū Nasr al-Fārābī, La politique civil ou les principes des existants, texte, traduction critique et commentaire par Amor Cherni*, Beyrou 2012 (להלן **פוליטיקה**); *Abū Nasr al-Fārābī, La religion al-Mila, traduction critique et commentaire par Amor Cherni*, Beyrou 2012 (להלן **דת**); אל פאראבי, **דעותיהם של אנשי העיר המעולה**, מקור ותרגום לעברית של א' אע'באריה, תל אביב 2007 (להלן **דעותיהם של אנשי העיר המעולה**). יש לציין שבחלק מן התרגומים, בייחוד בתרגומיו לצרפתית של שרני, המילים משורש شهر מתורגמות בעזרת מילים שונות ומגוונות.

<sup>17</sup> למשל עיינו ג'דל, עמ' 13–15. בהקשר הזה הוא מבחין (בעמ' 15) בין מפורסמות ראויות (حقيفة) לבין כאלו שאינן ראויות. היקשים הנעשים על בסיס מפורסמות שאינן ראויות יהיו כמובן בעייתיים. בהמשך (שם עמ' 26–29) הוא חוזר וקובע שיש היקשים סופיסטיים שבנויים על מפורסמות לפי סברה (الظن) ולא על ראיות. על המפורסמות כבסיס לדיאלקטיקה עיינו ג'דל, עמ' 41, 46, 51, 69, 72–76, 77–78 (שם הוא עוסק בספקות השונות הקיימות במפורסמות שונות), 80–81; **מיון המדעים**, עמ' 105.

<sup>18</sup> **פרקים מדיניים**, סעיף 80. בג'דל, עמ' 13 הוא אף מציין בהסכמה בשמו של אריסטו שהמפורסמות יכולות לשמש הקדמות להיקש בכל שאלה (مقدمات مشهورة قياسا في كل مسألة تقصد).



והידועות<sup>19</sup> ומציין שישנן מפורסמות העוסקות בנושאים עיוניים (نظرية), מעשיים (عملية) ולוגיים (منطقية).<sup>20</sup> בהמשך הוא קובע שהדיאלקטיקה, הבנויה מהקדמות מפורסמות, עוסקת גם במדעים הטבעיים והאלוהיים (العلوم الطبيعية والالهية = פיזיקה ומטפיזיקה).<sup>21</sup> לכן אפשר לסכם שהדיאלקטיקה העשויה מהקדמות מפורסמות כוללת את כל תחומי הידע. חשוב לציין שאל פאראבי מתחשב בעובדה שהמפורסמות יכולות להוביל להיקשים שגויים בתחומים אלו ומסביר כיצד להימנע מהיקשים כאלו.<sup>22</sup>

בהמשך הפרק הראשון של ג'דל<sup>23</sup> ובספרו הקצר על הדיאלקטיקה,<sup>24</sup> אל פאראבי מוסיף שהמפורסמות נחשבות לראיה ואף להוכחה מופתית (برهانه) בעיני ההמון הבור (جمهور) אך לא בעיני אנשי החכמה (اصحاب العلوم). גם מן הקטעים האלו משתמע שאין הבחנה בין תחומי ידע שונים אלא בין מקורות ידע שונים. הסכמת הכלל מספיקה לבורים, אך החכמים דורשים ראיות טובות יותר.<sup>25</sup>

אחד המובנים הנפוצים של השורש شهر מציין מצב שבו עמדות, אנשים או דברים אחרים ידועים מאוד בקרב בני אדם רבים.<sup>26</sup> ברוב המקרים האלו השימוש במילה 'מפורסם' איננו שימוש בטרמינולוגיה מדעית מובנת כגון מפורסמות לעומת מושכלות אלא שימוש בביטוי מסוים המראה על היותו של דבר ידוע בציבור כגון אנשים ידועים בציבור. בחלק מן המקרים<sup>27</sup> אל פאראבי במפורש מציין שסוג בני האדם שהמפורסמות ידועות אצלם הם המוני העם הבור (جمهور) ולא החכמים בניגוד לכתוב בכתבי אריסטו. אל פאראבי חוזר על כך במקורות אחרים וטוען שהסכמת החכמים יכולה להיות גם מקור ל-εἰδωξα. אפשר בהחלט שכוונת הדברים של אל פאראבי היא שלדעת ה'ג'מהור' המפורסמות נחשבות למקור הכרה אמין ואמיתי, ואילו לדעת החכמים הוא מקור הכרה נחות הטעון ביקורת.

במקור אחר<sup>28</sup> אל פאראבי מציין שמפורסמות יכולות להיות רעיונות (رای) הנובעים מן השכל המעשי, אך השכל המעשי (تعقل) בעניין זה איננו מצביע על תחום ידע נבדל אלא על דרך השגה שונה הפותרת מהוכחות או ראיות (حجة ودلیل). כאן המפורסמות נובעות אפוא מסוג של אינטואיציה שאל פאראבי קושר אותה עם השכל המעשי, אך מפורסמות אלה אינן מצביעות על תחום ידע נבדל.

<sup>19</sup> ג'דל, עמ' 17–20. שם בעמ' 18 אל פאראבי מבחין במסויג (ربما) בין המפורסמות, שמוסכמות על כל בני אדם (جميع الناس) לבין המקובלות, שמקובלות רק על עדה (طائفة) אחת. אל פאראבי איננו עקבי בהבחנה זו. בהמשך אותו ספר (ג'דל, עמ' 65–67) הוא מביא רשימה ארוכה של מקורות למפורסמות. הראשון הוא אכן המפורסמות המשותפות לכולם, אך יש גם מפורסמות המשותפות לחכמים, לפילוסופים ולפקחים. כאלו יכולים להיות בסיס לדיאלקטיקה. על הנושא הזה (רשימה חלקית יותר) עיינו גם ג'דל, עמ' 72–73.

<sup>20</sup> ג'דל, עמ' 20. שם הוא קובע שהדברים העיוניים אינם תלויים ברצון בני אדם, ואילו הדברים המעשיים תלויים בבני האדם. המפורסמות עוסקים בשני הנושאים. עצם ההבחנה דומה להבחנה בין המושכלות למפורסמות במורה נבוכים א: ב. אך כאמור ההבדל המהותי הוא שאצל אל פאראבי המפורסמות כוללים גם את התחום שלא מושפע מרצון או מהסכמת בני אדם.

<sup>21</sup> ג'דל, עמ' 29–33. אל פאראבי קובע במפורש שההקדמות, שעל בסיסיהן הדיאלקטיקה עוסקת במדעים אלו, הן מפורסמות. לצד מדעים אלו (המוזכרים פעמיים) הוא מביא גם את המדע המדיני. שם בעמ' 51 הוא מזכיר שישנן הקדמות מפורסמות העוסקות בפיזיקה.

<sup>22</sup> ג'דל, עמ' 20–29. בעמ' 48–52 הוא עוסק בטעויות אחרות הגורמות להיקשים דיאלקטיים לא נכונים.

<sup>23</sup> ג'דל, עמ' 35–37, 52. שם אל פאראבי אומר שהמפורסמות משמשות ראיות אצל הבורים (جهل) והוא מבדיל בין הראיה הבנויה ממפורסמות לראיה הוודאית (يقينية). עוד על הנושא הזה עיינו ג'דל, עמ' 59–62.

<sup>24</sup> דיאלקטיקה, סעיף 3, עמ' 43.

<sup>25</sup> יש לציין שגם אריסטו, בפרק השני של הספר הראשון בטופיקה, ציין את שכנוע ההמון (πολλῶν) כיתרון של הדיאלקטיקה. אך אצל אריסטו היתרון הזה בא לצד ציון העובדה שהדיאלקטיקה מסייעת במציאת האמת. גם אל פאראבי מסכים שהדיאלקטיקה עשויה לסייע לפילוסופיה, אבל אינו קושר את הדיאלקטיקה למפורסמות בנושא זה.

<sup>26</sup> על מובנים מן הסוג הזה, עיינו למשל מיון המדעים, עמ' 49, 61, 63; פוליטיקה, עמ' 85, 193; דעותיהם של אנשי העיר המעולה, פרק עשרים ו-29; ג'דל, עמ' 71, 72, 85, 91, 101–102.

<sup>27</sup> הקדמה ללוגיקה, פרק א, עמ' 266.

<sup>28</sup> פרקים מדיניים, סעיף 41–54 ו-80.

בספרו **על הדת**<sup>29</sup> הוא אף מציין שהדיאלקטיקה מועילה מאוד מכיוון שהיא מאפשרת לתקן גם את הדעות של אלו שאינם מבינים את המפורסמות (لا يفهم المشورات). מכאן אנחנו רואים שניתן להבין את המפורסמות ולבסס אותן פילוסופית.<sup>30</sup> הדיאלקטיקה מסייעת לאנשים שאינם מסוגלים להגיע להוכחות אלו, אך איננה מצביעה על תחום ידע מסוים אלא על הפשטה של הידע לאנשים שאינם מסוגלים לעשות היקשים עיוניים פילוסופיים ולהבין לעומק את אותן מפורסמות.

לצד המשמעויות האלו, שאינן שונות מהותית ממה שראינו ב**טופיקה** של אריסטו, אל פאראבי מזכיר שימוש אחר במפורסמות המתרחק מעמדת אריסטו המופיעה ב**טופיקה**. בכמה מקורות אל פאראבי מצביע על השוני של המפורסמות (مشهورات) מן המוחשות (محسوسات) ומן המושכלות (معقولات) ולפעמים גם מן המקובלות (مقبولات).<sup>31</sup> במקור מסוים הוא מבחין גם בין המפורסמות לידועות (معلومات).<sup>32</sup> המקור של החלוקה הזו הוא כאמור בפרק הראשון בספר הראשון של **טופיקה**, אך ההבחנה שם היא בין מקורות הידע ולא בין תחומי ידע. מן החלוקה הזו המופיעה אצל אל פאראבי אפשר בהחלט לראות שייתכן קשר בין ההבדל במקור להבדל בתחומי הידע. המוחשות נובעות מן החושים ומספקות רק מידע גשמי ברור, למשל אני רואה ומרגיש קיר, המפורסמות נובעות מהסכמת בני אדם ומספקות ככל הנראה במידע היסטורי או מידע בתחומים שאינם עיוניים טהורים כמו נורמות מוסריות,<sup>33</sup> ואילו המושכלות מספקות מידע בתחומים עיוניים טהורים. כפי שנראה בהמשך, במקורות האלה אפשר לראות את תחילת השינוי של אל פאראבי ועזיבתו את עמדת אריסטו אך אינו עקבי בו. במקורות אחרים הוא ממשיך כאמור את עמדת אריסטו וגם במקורות אלו השינוי פחות מודגש ממה שנראה בכתבי הרמב"ם. בהמשך המאמר ניווכח לדעת שעמדת הרמב"ם קשורה מאוד לשינוי הזה ולמעשה משלימה אותו.

חשוב לציין שאל פאראבי לא רק שאינו מדגיש את הקשר בין תחומי הידע למקורות הידע אלא הוא גם מערפל אותו. למשל בדינונו ב**מיון**<sup>34</sup> המדעים אל פאראבי מציין שיכולה להיות סתירה בין המפורסמות לבין המוחשות. עצם העובדה שתיתכן סתירה ביניהם מראה שאינם עוסקים בתחומי ידע שונים לחלוטין. בקטע בפרק ב של **הקדמה למדעים**, שהוא המקור לדבריו של הרמב"ם בפרק ח של מילות ה**גיון**, אל פאראבי מציין גם את מקורן של המוחשות, המפורסמות, המקובלות והמושכלות. הוא חוזר על ההגדרה של אריסטו ל-εἰδωτά και εἰδωτότα, וקובע שמקור המפורסמות הוא העמדות הנפוצות<sup>35</sup> בקרב רוב בני אדם בקרב החכמים שבהם אם אף לא חכם אחד דוגל בהיפוכן. הוא גם מוסיף שמקור אפשרי למפורסמות הוא הסכמת כלל בעלי מלאכה אחת או הטובים שבהם, למשל רופאים.<sup>36</sup>

להשלמת סקירה זו חשוב לציין נושא אחר המופיע בכתבי אל פאראבי, שבו המילים משורש شهر אינן מופיעות – תורת המדינה. הפילוסוף הערבי אינו משתמש במילים מן השורש הזה כדי לתאר את הנורמות החברתיות שיוצר הנביא המעולה,<sup>37</sup> או שיוצרות המדינות הפחותות למיניהן.

<sup>29</sup> דת, עמ' 59–61, 69–71. הוא מסביר שהמנהיג השני, שבא לאחר מייסד הדת, צריך להיות בקיא בתחומים שונים כמו ידיעת המפורסמות.

<sup>30</sup> כמה שורות לפני כן אל פאראבי מציין שהדת לא ניתנה לפילוסופים בלבד. קרי יש התאמה בין אלו שהם לא רק פילוסופים לבין אלו שלא יכולים להבין את המפורסמות.

<sup>31</sup> על כך עיינו **מיון המדעים**, עמ' 217; **הקדמה ללוגיקה**, פרק ב, עמ' 267; המקובלות לא קיימות בהמדעים. על השוואה למקובלות בלבד עיינו ג'דל, עמ' 18.

<sup>32</sup> ג'דל, עמ' 19, מסקנתו היא שהמפורסמות מצביעות על האמת במקרה ולא בעצם (بالعرض لا بالذات) לעומת הידועות שמצביעות על האמת בעצם ולא במקרה. הבחנה דומה לזו גם קיימת בג'דל, עמ' 21.

<sup>33</sup> על כך שדעות שונות יכולות להיות בעלות מעשים שונים שאין ביניהם הבדל של קרבה וריחוק ביחס לאמת המוחלטת עיינו **דעותיהם של אנשי העיר המעולה**, פרק 33. על פי הפרק הזה, הנורמות החברתיות אכן אינן מוחלטות. עמדה שמרנית יותר של אל פאראבי עיינו **פוליטיקה**, עמ' 181–183.

<sup>34</sup> שם, עמ' 217. הוא מציין שיש לבחור במוחשות או במפורסמות המתאימות להוראת הדת (ملة).

<sup>35</sup> מעניין לציין שהוא משתמש במינוח ההפוך מן התרגום לערבית של אריסטו. בקטגוריה הכללית הוא משתמש במילה مشهورات, ובתיאור שלה במילה ذائع.

<sup>36</sup> על הנקודה הזו הוא גם חוזר ב**דיאלקטיקה**, סעיף 3, עמ' 43.

<sup>37</sup> זאת בניגוד למה שנראה אצל הרמב"ם, **מורה נבוכים**, פרק ב: לג.

קשה מאוד ללמוד דבר מהיעדר אזכור, אך היעדרן של המילים משורש شهر מדיונים מדיניים מצביעה על היעדר חשיבות ההבחנה בין מפורסמות למושכלות בתורת המדינה של אל פאראבי. נראה שבנקודה זו הרמב"ם היה שונה ממנו מאוד.

אפשר אפוא לסכם שאצל אל פאראבי יש שימושים מגוונים במילים משורש شهر. מצד אחד ברוב המקורות הוא נשאר קרוב למשמעות של εἰδος המופיעה אצל אריסטו. אל פאראבי קושר בין המפורסמות לדיאלקטיקה ועל כן משתמע מדבריו שההבדל העיקרי בין הדיאלקטיקה לבין תחומי ההוכחות המופתיות הוא במקור הידע ובוודאות המסקנות ולא בתחומי הידע. אל פאראבי אף ממשיך את מגמתו של אריסטו וקובע במפורש שה-مشهورات יכולים לשמש מקור גם לעוסקים במדעים העיוניים בהם פיזיקה ומטפיזיקה. למרות זאת אפשר לראות בחלק מן המקורות תזוזה אחרת המקשרת בין המפורסמות להמון העם הבור, הרואה אותן כראיות. אל פאראבי מדגיש שם שהוכחות המבוססות על מפורסמות לא תהיינה קבילות בעיני החכמים. זאת בשונה מאריסטו שציין את חשיבות הדיאלקטיקה כדי לשוחח ולשכנע את העם,<sup>38</sup> אך לא ציין שהראיות הדיאלקטיות לא תהיינה מקובלות על אנשי החכמה. לצד זאת, התזוזה המרכזית של אל פאראבי מאריסטו מצויה בהבחנה שמצא בין המפורסמות לבין המושכלות. בהבחנה הזו אפשר בהחלט לראות צעד לכיוון היווצרות שוני בין תחומי הידע שבהם המפורסמות והמושכלות עוסקות. ביסוס שוני זה לא הושלם בכתבי אל פאראבי אלא בכתבי הרמב"ם.

### 'משהוראת' במילות הגיון

לאחר סיכום עמדותיהם של אריסטו ואל פאראבי בנוגע ל-εἰδος ו-مشهورات, נוכל לפנות לניתוח עמדתו של הרמב"ם.<sup>39</sup> תחילה נעיין במילות הגיון ולאחר מכן במורה נבוכים. לא נדון בשני החיבורים בצוותא משום שיש הטוענים שמילות הגיון איננו חיבור של הרמב"ם<sup>40</sup> וגם אם הרמב"ם חיבר אותו היה פער גדול בין זמן כתיבת שני החיבורים. על פי העמדה המקובלת כיום, ייתכן שהרמב"ם חיבר את מילות הגיון בצעירותו כלומר בהיותו בן שש עשרה או שמונה עשרה, ככל הנראה בתחילתן או אמצען שנות החמישים של המאה השתים עשרה, ואילו את מורה נבוכים הוא סיים לחבר בתחילת שנות התשעים של אותה מאה. עם זאת, כפי שנראה, הניתוח העיוני שנציע לסוגיה של המפורסמות במורה נבוכים ובמילות הגיון יחזק את העמדה שהרמב"ם הוא מחברו של מילות הגיון.

החלק העוסק במפורסמות במילות הגיון הוא תחילת הפרק השמיני של הספר.<sup>41</sup> נביא אותו להלן בתרגומו של אבן תיבון.<sup>42</sup>

המשפטים אשר יודעו ולא יצטרך אל ראייה על אמתתם ארבע מינים: המוחשים – כידיעתנו כי זה שחור וזה לבן וזה מתוק וזה מר, והמושכלות הראשונות – כידיעתנו כי הכל יותר מן החלק וכי השנים מספר זוג, ושהדברים השווים לדבר אחד בעינו כולם שווים, והמפורסמות

<sup>38</sup> טופיקה, ספר א, פרק ב.

<sup>39</sup> ראייה לכך שבהחלט היה אפשר להבין את המקורות הפילוסופים הקדומים בדרך אחרת שונה מזו של הרמב"ם היא ההגדרה של רבי אברהם אבן דאוד בספרו 'אמונה רמה', מאמר שני, עיקר חמישי, פרק שני. שם ראב"ד מזהה את המפורסמות עם המושכלות בניגוד למקובלות. לדידו המפורסמות אצל בעלי חכמת הגיון (לוגיקה) הן המושכלות אצל בעלי חכמת הדיבור (רטוריקה). עיינו על כך אצל י' אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 138–140.

<sup>40</sup> על כך ראו הערה 8.

<sup>41</sup> על המקורות של מילות הגיון עיינו מקאלה פי צנאעת אלמנטק, I. Efron (ed.), *Maimonides' Treatise on Logic*, New York 1938 (להלן אפרת) בכל ההקדמה ובעיקר עמ' 19–21. על ההשוואה בין הרמב"ם למקור העיקרי שלו אל פאראבי עיינו רביצקי, עמ' 52–58 (ובייחוד 56–58). בהמשך אציע לאותם שינויים שרביצקי הצביע עליהם הסבר שונה משלו.

<sup>42</sup> אפרת הוציא במהדורה שהוזכרה בהערה הקודמת עוד שני תרגומים למילות הגיון: תרגומיהם של ביבש (להלן ביבש) ושל אחיטוב.



כדיעתנו שגלוי הערוה מגונה, וכי [גמול] חסדי המטיב ביותר נכבד, נאה ומקובל.<sup>43</sup>  
והמקובלות והוא כל מה שיקובל מאחד נבחר או רבים נבחרים....<sup>44</sup>

בהמשך הרמב"ם מציין שבנוגע למוחש ולמושכל אין הבדל בין השלמים לפחותים. תוקפם אוניברסלי ואינו תלוי בסמכות ואף לא בחוכמה. לעומת זאת המפורסמות והמקובלות תלויות בהסכמת בני אדם ולכן תוקפן משתנה על פי מספר בני אדם שמחזיקים בהן. ככל שההסכמה עליהן רחבה יותר, כך הן הפכות להיות מהימנות יותר, וככל שאומות רבות יסכימו עם אותו מפורסם, כך תעלה מידת נכונותו (תצדיק).<sup>45</sup>

בקטע הזה הרמב"ם מצביע על ארבעה סוגי מקורות שאפשר להניח את אמיתתם ללא ראיות נוספות. כלומר המידע שמספקים ארבעת המקורות האלו יכול לשמש כמקור לקיומם של דברים אחרים בלי שיהיה צורך להוכיח את קיומן של ההנחות הנובעות מאותם ארבעה מקורות. תחילה הוא מציין את המידע שאנחנו מקבלים מן החושים, לאחר מכן את המידע השכלי הראשוני ולבסוף את המידע המקובל מאיש מהימן.<sup>46</sup> בין המושכלות למקובלות הרמב"ם מציין את המפורסמות (אלמשהוראת). המפורסמות הן נורמות חברתיות העוסקות במגונה ובנאה (קביח וגמיל). הדוגמאות שהוא מביא הן אי גילוי הערוה קרי נורמות לבוש וכן הצורך להכיר טובה למיטיב קרי נורמות התנהגותיות. לפי המתואר כאן, הדרך שבה צריך לכסות את הערוה, קרי להתלבש, והדרך שבה צריך להחזיר טובה למיטיב קשורות במפורסם כלומר בחברה המשמשת מקור לאותן נורמות חברתיות.

ההשוואה בין המקור ממילות הגיון המובא לעיל לבין מקור של הרמב"ם המובא אצל אל פאראבי בהקדמה ללוגיקה פרק ב מעניינת מאוד.<sup>47</sup> הרמב"ם מביא את אותן דוגמאות שאל פאראבי

<sup>43</sup> במהדורת רות ובנעט המילה הזו אינה מופיעה. יש הבדלים בין כתבי היד השונים של תרגום אבן תבון, והמילה הזו אכן נעדרת מן המקור בערבית-יהודית.

<sup>44</sup> **מילות הגיון** פרק ה, תרגום אבן תבון, בתוך אפרת, מילות הגיון, עמ' לט-מ. מקור בערבית יהודית: "אלקצ'איה אלתי תערף ולא תחתאג אלי דליל עלי צחתהא ארבעה אצנאף. אלמחוססאת כמערתנא אן הד'א אסור והד'א אביץ' והד'א חלו והד'א חאר ואלמעקולאת אלאול כמערתנא אן אלכל אעצ'ם מן אלגז ואן אלאת'נאן עדד זוג ואן אלאשיא אלמסאוייה לשי ואחד בעינה כלהא מתסאוייה (כנ"ל) ואלמשהוראת כמערתנא באן כשף אלעורה קביח ומגאזאת אלמחסאן באלאפצ'אל גמיל. ואלמקבולאת והו כל מא יקבל ען ואחד מרתצ'י או גמאעה מרתצ'אן." מן המהדורה לש אפשר עמ' יז.

<sup>45</sup> חשוב לציין שמידת האמיתות (אצל אבן תבון) או הנכונות נקראת 'תצדיק' ולא 'חק' או אפילו 'צח'. בראשית הקטע המילה המצביעה על אמיתתם של ארבעת מקורות המידע האלו היא 'צח'. אחיטוב תרגם מדויק יותר 'ההצדקות' בסוף הקטע 'ואמתתם' בתחילתו כדי ליצור הבחנה ביניהם. הבחנה זו, שאינה נמצאת בתרגום אבן תבון, חשובה מכיוון שהיא יכולה להצביע על מידת אמיתות שונה לארבע קבוצות גם יחד (צח) מזו שיש למפורסמות ומקובלות (תצדיק). גם ביבש תרגם את הראשון 'אמתתם' ואת השני 'ההצדק'. הבדל נוסף, פחות חשוב לדעתי, בין התרגומים השונים הוא התרגום של 'קביח' ו'גמיל', המתארים את המפורסמות. אבן תבון תרגם אותם כ'מגונה' ו'נאה ומכובד' אחיטוב תרגם לרע' ו'טוב' וביבש תרגם כ'מגונה' ו'טוב ויפה'.

<sup>46</sup> בכך הרמב"ם, בעקבות אל פאראבי במבוא ללוגיקה פרק ב, מפרק את  $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  של אריסטו לשניים: בפרק הראשון של **הטופיקה**, אריסטו קובע שהמקורות ל- $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  הם הסכמת הרבים או החכמים והידועים שבהם. אל פאראבי והרמב"ם מבדילים בין הסכמת הרבים שמייצרת מפורסמות לבין מידע המקובל מאנשים מהימנים בשל חוכמתם ופרסומם, שמייצרים מקובלות. ההבדל הזה לא רק מצביע על מקור המידע אלא גם על תוכן המידע. המפורסם הוא נורמה חברתית ולכן יעסוק במוסר, ואילו המקובל יעסוק יותר במידע המקובל ולכן יוכל יותר בקלות להיות בעל תוכן עיוני. על ההבדלים בין המצוות העוסקות במקובלות לאלו העוסקות במפורסמות עיינו א' חדד, **התורה והטבע בכתבי הרמב"ם**, ירושלים תשע"א, עמ' 285-323.

<sup>47</sup> רביצקי, עמ' 56-58, כבר הצביע על ההבדל הזה, אך הסביר אותו בדרך אחרת. לדעתו הרמב"ם ביטל את הדוגמא מהסכמת בעלי המלאכה, שאל פאראבי קבע שאף היא מייצרת מפורסמות מכיוון שלדעת הרמב"ם כל תחום המוסר הוא מפורסמות אך הסכמת בעלי המלאכה יכולה להיות גם מפורסם וגם דבר אחר, למשל, מקובל או מושכל. לדידו של רביצקי, לא ניתן לקבוע שהרמב"ם מצמצם את תחום המפורסמות לתחום המוסר בלבד כי ישנן דוגמאות **במורה נבוכים** שבהן הרמב"ם עצמו משתמש במילה מפורסמות כדי להצביע על מקור לרכישת מידע עיוני. להתמודדות עם הטענה הזו, שהיא גם טענתה של קליין-ברסלבי עמ' 73-79, ובעיקר עמ' 77, הערה 16, נקדיש את החלק הבא במאמר.

הביא, אך הוא מסיר מדבריו של קודמו המוסלמי את הדוגמה של הסכמת בעלי מלאכה אחת. זאת אומרת, על פי אל פאראבי, העובדה שכל הרופאים או הטובים שבהם מחזיקים בעמדה כלשהי, מחשיבה את אותה עמדה כמפורסמת בענייני רפואה. מכיוון שבהחלט ייתכן שבעלי מלאכה אחת יסכימו גם על דברים שאינם עוסקים במוסר, הדוגמה הזו של אל פאראבי מבטלת את צמצומן של המפורסמות לתחום המוסרי בלבד. לדעתי, זהו סימן ראשון וברור לכך שהרמב"ם כבר במילות הגיון גמר בליבו לצמצם את תחום המפורסמות לתחום המוסר היחסי בלבד,<sup>48</sup> והמשיך לעשות כך במורה נבוכים.

### 'משהוראת' במורה נבוכים

במורה נבוכים הרמב"ם משתמש פעמים רבות במילים מן השורש ש.ה.ר.<sup>49</sup> בשלושה מקרים החשובים ביותר לענייננו הרמב"ם מנגיד בין מפורסמות למושכלות.<sup>50</sup> כפי שנראה, במורה נבוכים א: ב הוא מציע הגדרה מסוימת של המפורסמות. בשאר המקומות מילים מן השורש הזה מתארות אנשים, סיפורים, מימרות, ספרים ידועים,<sup>51</sup> מעשים,<sup>52</sup> עמדות<sup>53</sup> ודעות<sup>54</sup> הנפוצים ומקובלים בציבור וכן אירועים היסטוריים ידועים.<sup>55</sup> קליין-ברסלבי<sup>56</sup> מצאה שלושה פרקים שבהם הרמב"ם משתמש במילים משורש ש.ה.ר כדי להצביע על 'השקפות מקובלות על רוב בני אדם בתחום התיאורטי': פרקים ב: יד, ג: ל וג: מו, לפיכך היא הסיקה שהרמב"ם איננו דוגל בצמצום המפורסמות לתחום המוסרי בלבד. אינני חולק על כך שהרמב"ם אכן משתמש בשורש ש.ה.ר כדי להצביע על דעות תיאורטיות בשלושה פרקים אלו,<sup>57</sup> אך חשוב לציין שמדובר בדעות תיאורטיות שהרמב"ם רואה אותן כשגויות לגמרי וכיונקות מעבודה זרה.<sup>58</sup>

<sup>48</sup> בכך הוא היה כאמור יותר עקבי מאל פאראבי שרק החל לפנות מעט לכיוון הזה. <sup>49</sup> על כלל השימושים במילה מן השורש הזה במורה נבוכים, על תרגומיהם השונים לעברית וללטינית בימי הביניים ועל המשמעות הפילוסופית של התרגומים האלו עיינו צדיק.

<sup>50</sup> מורה נבוכים א: ב, ב: לג ו ג: ח.

<sup>51</sup> מורה נבוכים צוואת הספר, חלק א, פרקים לד, נט, סא, סה, סח, עג, עד, חלק ב פרקים ג, ט (פעמיים), טו, כו, כט, חלק ג, פרקים כב, כג, נ, נב, נד.

<sup>52</sup> על עבודת האל הנפוצה והמקובלת בכל העולם בזמן יציאת מצרים הייתה דרך קורבנות, עיינו מורה נבוכים ג: לב, על העובדה הידועה שאנשים שגדלים ברווחה נוהגים להיות בעלי יוהרה וזחיחות עיינו ג: לט, ועל איסור הונאת דברים מפורסם עיינו ג: מב.

<sup>53</sup> מורה נבוכים פתיחה (שם מדובר על מדעים מפורסמים), חלק א, פרקים א: א (שם מדובר על הגדרה מפורסמת של הצורה אצל ההמון, הגדרה שהרמב"ם מציין שאיננה חלה על האל), א: ד (על כך שהעובדה שהמילה ראה כוללת גם השגה שכלית היא עמדה ידועה בהמון), א: כה (פירוש של המילה שכן), א: נב (על כך שאין להגדיר את האל), א: נט (על כך שקיימות דרגות השגות רבות של האל), א: סה (משמעות המילה אמירה בהקשר הבריאה הוא רצון או חפץ), א: סט (פרסומה של עמדת הפילוסופים שהעולם קדמון), ב: י (עמדת המפורסמת של הפילוסופים שהנהגת העולם השפל היא בכוחות השופעים מן הגלגלים), חלק ג פרקים ג: ד (על כך שצבע השמים כצבע תרשיש), ג: יז (על פרסום עמדות הכלאם האשורית בנוגע לצידוק הדין), ג: כב (על כך שהאדם מקבל את היצר הרע לפני היצר הטוב), ג: כד (עמדה שגויה על הנסיון – שהאל מניח פגעים על האדם בלי חטא כדי שיגדל שכרו וגם שהפרנסה למי שמתמסר לעבודת האל תבוא ממקום לא צפוי), ג: כט (האמונה במציאות האל מפורסמת), ג: מג (הטעם של מצוות שבת מפורסם). במקרים אלו הרמב"ם אינו מצביע על כך שפרסומן של העמדות היא מקור סמכותן, אלא על כך שישנם פירושים או עמדות (שגויים או נכונים) נפוצים בקרב ההמון.

<sup>54</sup> מורה נבוכים א: סג על פרסומיהם של תורות הצאביה, ב: יד על כך שאריסטו הביא ראיות נוספות מתחום המפורסמות, בניגוד לראיות הקודמות שמנה הרמב"ם בפרק שהן היו מתחום המושכלות, ג: ל (פעמיים) דעות מפורסמות שעבודה זרה עוזרת לחקלאות, ג: לז דעות של הצאביה הקשורות לחקלאות ולעבודה זרה, ג: מה פרסומה של עבודת פעור, ג: מו דעות שגויות על שדים ושאר עבודה זרה, ג: מז עמדות של הצאביה על טומאת נידה.

<sup>55</sup> מורה נבוכים א: מו, ב: יט, ג: ט, יב, כו, לט.

<sup>56</sup> המצוטטת גם אצל רביצקי.

<sup>57</sup> וכן בפרקים א: סג, ג: לז, ג: מז.

<sup>58</sup> גם העמדות המפורסמות שהביא אריסטו לראיית הקדמות מקורן בעבודה זרה, כמו העמדה שהאל שוכן בשמים.

הרמב"ם אינו מביא בשום מקום **במורה נבוכים** אמונה המקובלת עליו שמקור סמכותה הוא פרסומה בקרב ההמון או החכמים. הוא אומנם מצביע מספר פעמים על פרסומן של דעות נכונות,<sup>59</sup> הבולטת מכולן היא האמונה במציאות האל בפרק ג: כט, אך גם בפרקים אלו אין מדובר בהקניית דעות נכונות באמצעות מפורסמות אלא בדעות שנכונותן ידועה ממקור אחר – שכיחותו בקרב הציבור.

דוגמא לשימוש נמצא בראש פרק א: סח **במורה נבוכים**:

ידועה אתה כמו מפורסמת אותה אמירה אשר אומרים הפילוסופים על אודות האל יתעלה והיא שהם אומרים שהוא השכל המשכיל והמושכל...<sup>60</sup>

נראה שהרמב"ם כאן איננו מבסס את אמיתות האחדות בין השכל המשכיל והמושכל על פרסומה, אלא מציין את הפרסום בלבד.

העובדה שהרמב"ם מציין שדעות אמיתיות או שקריות מפורסמות בציבור אינה מצביעה לדעתי על כך שהוא חשב שהמפורסמות הן מקור לגיטימי להשגת דעות כלשהן, אלא על כך שהוא ידע שבני אדם מחזיקים בעמדות תיאורטיות בגלל פרסומן ברבים, שדווקא מטעה אותם פעמים רבות. יתרה מזו הרמב"ם מציין כי אמונות שגויות לחלוטין, הקשורות לעבודה זרה, היו מפורסמות בזמנו. על כן אפשר מכך ללמוד שעמדה מפורסמת יכולה להיות שגויה. אין ספק בכך שהרמב"ם חושב שאמונות אלו, כמו על השפעתו החקלאית של פולחן עבודה זרה, היו שגויות ושכני אדם באותן שנים היו צריכים להשתחרר מהן. כך הוא בוודאי לא חשב שהיה על אברהם להניח שעבודה זרה כזו או אחרת הייתה מועילה מכיוון שדעה זו הייתה מפורסמת בזמנו.<sup>61</sup> לעומת אברהם, משה רבנו היה צריך להתייחס בכובד ראש לכך **שמעשה** הקורבנות היה העבודה הנפוצה לאל ולאלילים בציבור בזמן נתינת התורה, ולכן מטרתה של כל ההתייחסות לקורבנות הייתה לרוקן את כל עבודת הקורבנות מן המטען התיאורטי האלילי השגוי שנלווה אליה.<sup>62</sup> לא ניתן ואף לא צריך לשנות את המעשה המפורסם, אך את הדעה המפורסמת השקרית צריך להחליף באמונה אמיתית.

ברור לי שהחוקרים<sup>63</sup> הדוגלים בדעה שהרמב"ם החזיק בתוקפן העיוני של חלק מן המפורסמות דוגלים בכך שהתחום העיוני חצוי. לדידם, בדומה לעמדתו של אריסטו, ישנם נושאים עיוניים שיש להם הוכחות מופתיות, ואילו בנושאים אחרים אין הוכחות כאלו. לכן הגיוני ואף הכרחי לפנות בתחומים אלו אל המפורסמות כבסיס לדיון הדיאלקטי. כל טענתי בפסקאות הקודמות היא שלא ניתן ללמוד מן העובדה שהרמב"ם ציין דעות עיוניות כמפורסמות על כך שהרמב"ם בעצמו חשב שהסתמכות על מפורסמות בתחום העיוני היא נכונה בדומה לאריסטו. למעשה הרמב"ם ציין דעות או אמונות כמפורסמות כדי לציין את עובדת פרסומן בלבד. אמיתיות או שקריות האמונות האלה אינן קשורות למידת פרסומן אלא למחקר פילוסופי הבנוי ממושכלות ולא ממפורסמות. זו העמדה העולה מן הקטעים **במורה נבוכים** שבהם הרמב"ם מבחין בין מושכלות למפורסמות.

הקטע החשוב והמפורט ביותר בסוגיה זו הוא פרק א: ב. באותו פרק ידוע, הרמב"ם עונה על קושיית 'איש מלומד' הטוען שאדם הראשון הרוויח מן החטא הקדמון משום שזכה בשיפור שכלו.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> על כך עיינו בחלק מן המקורות שהבאתי בהערה 46, צריך לציין שיש גם דעות בלתי נכונות שהרמב"ם מציין את תפוצתן הרבה.

<sup>60</sup> **מורה נבוכים** א: סח. מקור בערבית יהודית: "קד עלמת שהרה' ה'ה' אלקולה אתי קאלתהא אלפלאספה פי אללה תעאלי והו קולהם אנה אלעקל ואלעאקל ואלמעקול."

<sup>61</sup> על כך עיינו הלכות עבודה זרה פרק א.

<sup>62</sup> **מורה נבוכים** ג: לב.

<sup>63</sup> בין השאר הינמן, קראמר וקליין ברסלבי.

<sup>64</sup> על גישתו של הרמב"ם לחטא הקדמון עיינו קליין-ברסלבי; ז' הרוי, 'פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב', **דעת** 12 (תשמ"ד), עמ' 15–22; ש' צדיק, 'מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם', *AJS Review* 38 (2014), עמ' א–יח; J. Stern, 'The Maimonidean Parable, the Arabic Poetics, and the Garden of Eden', *Midwest Studies in Philosophy* 33 (2009), pp. 209–247; L. V. Berman, 'Maimonides on the Fall of Man', *AJS Review* 6 (1981), pp. 1–15; S. Pines, 'Truth and Falsehood Versus Good and Evil', in: *Studies*

בתשובתו הרמב"ם קובע שהיה לאדם שכל (עקל) קודם החטא, שהוא שלמותו האחרונה של האדם, ובעקבות החטא התחדשה תפיסת המפורסמות בלבד. לצד פירוש זה הרמב"ם מסביר את תוכן ההבחנה בין מושכלות למפורסמות:

בשכל הוא מבחין בן אמת לשקר, וזה, השכל, היה מצוי בו שלם וגמור. ואילו מגונה ויפה הם מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים "שמים כדוריים – יפה" ו"הארץ שטוחה – מגונה", אלא אומרים "אמת" ו"שקר". גם בלשוננו (העברית) אנו אומרים על הנכון והכוזב: אמת ושקר ועל היפה והמגונה: טוב ורע. והנה בשכל מכיר האדם את האמת מן השקר, וכן הוא בכל הדברים המושכלים.<sup>65</sup>

בהמשך הוא מסביר שלפני החטא האדם לא ידע את המפורסם הברור ביותר מבין כלל המפורסמים: גנות חשיפת הערוה.

בקטע הזה הרמב"ם מבחין בבירור בין המושכלות למפורסמות. המדד להבחנה זו איננו מקור הידע, כמו אצל ה- $\xi\nu\delta\omicron\xi\alpha$  של אריסטו, אלא תחום הידע.<sup>66</sup> המושכלות עוסקות באמת מוחלטת, ששלמותו האחרונה של האדם היא להגיע אליה.<sup>67</sup> הן מתמקדות באמת ושקר ולא בטוב ורע. האמת והשקר אינם נמדדים על פי כמות האנשים המחזיקים באותה אמת. למשל, כדור הארץ כדורי גם אם אין אף אדם היודע זאת. לכן המקור הבלעדי להשגת אמת מן הסוג הזה הוא בשכל ולא בהסכמת בני אדם, שאין לה תוקף בנושאים אלו. לעומת זאת המפורסמות עוסקות בנושאים חברתיים שאין בהן ממד של אמת ושקר אלא ממד של טוב ורע בלבד.<sup>68</sup> לדידו של הרמב"ם, אין כל היקף שכלי מוחלט הקובע שעל האדם לכסות את ערוותו. לפיכך הידיעה שצריכים להתלבש שייכת לאדם מהיותו חיה חברתית ולא יצור משכיל.<sup>69</sup>

על ההגות היהודית לאחר מכן עיינו גם ד' שכטרמן, "סוגיית החטא הקדמון והפרשנות לדברי הרמב"ם בהגות היהודית במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה", **דעת** 20 (תשמ"ח), עמ' 65–89.

<sup>65</sup> **מורה נבוכים** א: ב מובא מתוך תרגומו של מ' שוורץ. מקור בערבית יהודית: "ובאלעקל יפרק בין אלחק ואלבאטל, והד'א כאן מוג'ודא פיה עלי כמאלה ותמאמה. אמא אלקביח ואלחסן פהו פי אלמשהוראת לא פי אלמעקולאת, לאנה לא יקאל אלסמא כריה חסן ואלארץ' בסיטה קביח, בל יקאל חק ובאטל, וכד'לך פי לסאננא יקאל ען אלחק ואלבאטל אמת ושקר, וען חסן וקביח טוב ורע, פבאלעקל יערף אלסאנאן אלאת מן אלשקר, והד'א יכון פי אלמור אלמעקולה כלהא."

<sup>66</sup> לעמדה אחרת בקריאה הקטע הזה עיינו אבירם רביצקי, "האתיקה של האהבה ותכלית האדם לפי הרמב"ם", בתוך **אדם לאדם: מחקרים מוגשים לפרופסור זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת לו שבעים**, שמואל ויגודה ואחרים (עורכים), ירושלים תשע"ו, עמ' 155–160. שם רביצקי טוען שהמושכלות והמפורסמות עוסקות בתחומים דומים אך בדרך אחרת. לדעתו קריאה זו לא מתאימה לדוגמא שהרמב"ם. אינני חושב שהעיסוק במוסר הוא חטא לפי הרמב"ם אלא שהצורך בעיסוק במוסר נובע מן החטא. החטא הייתה אכילת פרי הגן ולא העיסוק במפורסמות שהוא תוצאה של החטא ואפילו לדעתי נועדה לשפר את מצבו של האדם בכך שנורמות החברה, כולל כל המצוות המעשיות, יעזרו לו להשתלט על תאוותיו.

<sup>67</sup> על כך שזו הדרך להגיע לחיי נצח לדעת הרמב"ם עיינו בין השאר הלכות יסודי התורה פרק ד; הלכות תשובה פרק ח; **מורה נבוכים** פרקים א: א וג: נד. מן המקורות האלו עולה שידיעת האמיתות הנצחיות הנשגבות מן החומר היא זאת שמאפשרת את המשך קיומה של הנפש לאחר המוות.

<sup>68</sup> לכאורה העמדה שהרמב"ם מציג כאן תומכת ביחסיות מוסרית מוחלטת לעומת דבריו במקומות אחרים כגון **מורה נבוכים** ב: לט. אתיחס לנושא הזה לקראת סוף המאמר.

<sup>69</sup> אפשר להקשות נגד חלוקה זו מדבריו של הרמב"ם בהלכות תשובה פרק י הלכה ב: "העובד מאהבה, עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה – לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה: אלא עושה האמת, מפני שהוא אמת; וסוף הטובה לבוא בכלל". לכאורה, על פי דבריו של הרמב"ם האמת כוללת גם תחום מעשי, שהרי הרמב"ם קובע שהחכם "עושה את האמת". למרות זאת, לדעתי הקטע הזה אינו מבטל את הגבלת תחום האמת לאמת תיאורטית מוחלטת בלבד. כאן הרמב"ם עוסק באדם המקיים את המצוות מתוך אהבת האל. אהבת האל, אצל הרמב"ם, נובעת מידיעותיו העיוניות של האדם בלבד (הלכות יסודי התורה פרק ב). לכן הרמב"ם קובע בסוף הלכות תשובה שהאדם צריך לקיים מצוות מתוך אהבת האל, קרי מתוך ידיעת האמת ולא מתוך פחד מן העונש או רצון לקבל שכר. מידיעת אמת עיונית אוניברסלית יכולה לבוא הבנה שצריך לקיים במצבים מסוימים מעשיים מסוימים ולא

אם כך, ההבחנה בין המושכלות למפורסמות היא אפוא לדעת הרמב"ם ההבחנה בין תחומים עיוניים הטוענים משהו לגבי המציאות, שאמיתותו כלל איננה תלויה בהסכמת בני אדם, לבין תחומים יחסיים שבהם ככל שהנורמה המוסרית שכיחה יותר, מידת צדקותה חזקה יותר. עמדה זו עולה גם משני מקורות נוספים שבהם הרמב"ם משווה בין המושכלות למפורסמות **במורה נבוכים**. בפרק ב: לג הרמב"ם מציין שידיעת שני הדיברות הראשונות הייתה ממין המושכלות משום שהן נובעות מהוכחות מופתיות ואילו שאר הדיברות עסקו במפורסמות ובמקובלות.<sup>70</sup> כאן הרמב"ם למעשה קובע שכל הנורמות החברתיות, אפילו הבסיסיות ביותר כגון מניעת רצח, אינן ממין המושכלות אלא מהמפורסמות בלבד. מפורסמות אלו הן ככל הנראה כלל אנושיות, אך אין זה הופך אותן למושכלות. אין הוכחה מופתית לכך שצריך לא לרצוח לדעת הרמב"ם, אלא רק ראיות הנשענות על נורמות והרגלים חברתיים, שעל אף היותם הכרחיים לחיי חברה, אינם אמיתיים באופן מוחלט. טבעו של כל מעשה נמדד ביחס למצב הנתון שבו הוא נעשה.<sup>71</sup> בפרק ג: ח הרמב"ם מציין שמניעת השכרות היא מושכל, ואילו הימנעות מחשיפה הערוה היא מפורסם ולכן האחרונה חשובה פחות. משום שכאן לכאורה מדובר על התנהגות אנושית – השכרות, נשאלת השאלה איך הרמב"ם יכול להגדיר אותה כמושכל? לדעתי התשובה לכך היא שהשכרות פוגעת בשכל באופן מדעי ומוחלט שהרי אדם שיכור מאבד את יכולת השליטה שלו ואיננו מסוגל להתעסק בלימוד עיוני. מכיוון שפגיעות אלו הן מדעיות ומוחלטות ונובעות מהשפעתו הכימית של היין על האדם, קיימת התנגדות בין השכרות לבין השכל. גם אם אדם נמצא לגמרי לבדו וללא חברה, השכרות פוגעת ביכולתו השכלית. לפיכך פגיעה זו איננה תלויה חברה ומוסכמה אלא טבעית ומוחלטת, ולכן היא דומה לדעה על קוטר כדור הארץ ולא לנורמה של לבוש.<sup>72</sup>

מה שראינו עד כה **במורה נבוכים** נוטה לאותו כיוון שראינו **במילות הגיון**. **במילות הגיון** הרמב"ם בכוונה הסיר מן המקור שלו בהקדמה ל**לוגיקה** של אל פאראבי את הדוגמאות שאינן עוסקות בנורמות חברתיות. **במורה נבוכים** הרמב"ם הולך עוד צעד רחוק יותר וקובע במפורש שניתן לגלות דברים מוחלטים (מושכלות) רק באמצעות היקשים שכליים, ולעומת זאת המפורסמות

אחרים. לכן מידיעת האמת נובעת עשיית הטוב. לנושא הזה אקדיש מאמר נפרד העוסק במוסר הטבעי אצל הרמב"ם. על נושא אהבת האל אצל הרמב"ם עיינו ע' ערן, 'המונחים רגבה ורהבה כמקור לאהבה ויראה בתפיסת הרמב"ם', **תרביץ** ע (תשס"א), עמ' 465–505; ד' שוורץ, 'התשווקה למטפיזיקה בהגותו של הרמב"ם (עיון **במורה נבוכים** א לא–לה)', **דעת** 81 (תשע"ו), עמ' 162–206; ח' קרייסל, 'אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם', **דעת** 37 (תשנ"ו), עמ' 127–15; א' אבן-חן, 'על הידיעה האלוהית ועל החוויה הרגשית והשכלית של היחיד הידועה האהוב והמושגת במורה נבוכים', **דעת** 74–75 (תשע"ג), עמ' 105–134; D. Lasker, 'Love of God and Knowledge of God', in: *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux: Volume d'hommage à Colette Sirat*, J. Hamesse and O. Weijers (Eds.), Turnhout Belgium 2006, pp. 329–345; D. Lasker, 'Can a Jewish Philosopher Love God?' in: *Studies in Jewish Civilization 18: Love – Ideal and Real – in the Jewish Tradition*, Leonard J. Greenspoon, Ronald A. Simkins, and Jean Cahan (eds.), Nebraska 2008, pp. 21–34; J. A. Diamond, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, Cambridge 2004, pp. 26–38.

<sup>70</sup> בפרק הזה הרמב"ם מציין שתפקידו הייחודי של הנביא הוא הבאת המפורסמות אל ההמון שכן הנביא הוא היחיד שיכול לגלות את המפורסמות. את המושכלות גם החכמים יכולים לגלות, בדומה לנביאים. בכך נוצר קשר בין הכוח המדמה, שמיידח את הנביא מן הפילוסוף, לבין המפורסמות. על תורת הנבואה של הרמב"ם עיינו H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001, pp. 148–

315. חשוב לציין שתפקיד הנביא בכתבי אל פאראבי איננו מוגדר באמצעות המפורסמות.<sup>71</sup> זו עמדה שאפשר לייחס אותה למשל השאלת החרב המופיע אצל אפלטון בספר הראשון של הרפובליקה, א על פי שבשאר הספר הוא בסופו של דבר דוגל בעמדה של מוסר טבעי.

<sup>72</sup> אינני חושב שאפשר לטעון שלדעת הרמב"ם ההליכה בעירום מזיקה מכיוון שהיא מגרה מינית. על פי הבנת הגירוי המיני הוא תלוי חברה לדעת הרמב"ם. לכן בחברה בה מקובל לבוש מצומצם יותר לא בהכרח יהיה לכך תוצאות בנוגע לגירוי המיני של חברה. על הגדרת החוק במפורסמות אצל הרמב"ם עיינו גם רביצקי, עמ' 63–65. עמדתו של רביצקי שונה משלי שכן הוא מבחין בין ההכרה המוסרית של הנביא לבין מצבו של האזרח המקבל את החוק כמוסכמה חברתית. לדעתי גם מבחינת הנביא החוק מפורסם, למשל יחסו של משה בנוגע לשמונה הדיברות האחרונות, מכיוון שבכל התחום העוסק בנורמות חברתיות ובחוקים אין כלל מושכלות.



כוללות רק דברים בלתי מוחלטים, התלויים ביחסם של בני האדם אליהם. נקודה זו מחזקת מאוד את ייחוס **מילות הגיון** לרמב"ם שכן תוכן הדעות בשני הספרים נראה עתה כמתאים. יש להדגיש שנכון למצב הנוכחי של המחקר, אין מקור שלישי שאפשר לתלות בו את עמדתו של הרמב"ם. המקור לעמדת הרמב"ם הוא ככל הנראה כתביו של אל פאראבי, אך הרמב"ם נוטה ממקורותיו של ההוגה המוסלמי בשני החיבורים לאותו כיוון: צמצום המפורסמות לתחום החברתי בלבד.

אפשר אפוא לטעון שאצל אריסטו ה- $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$  הן מקור מידע שונה וראוי לדיאלקטיקה העוסקת גם בתחומים עיוניים. בכתבי אל פאראבי יש מקורות המתחילים לבשר על צמצום השימוש במילים משורש شهر לתחום החברתי בלבד. אך עדיין יש התייחסות מידי פעם לפרסום אצל בני אדם כמקור מידע מקובל וסמכותי גם כלפי נושאים עיוניים. בניגוד לכך, הרמב"ם **במילות הגיון** ובמורה **נבוכים** מצמצם בעקביות את תחום הסמכות של המפורסמות לתחום החברתי והיחסי בלבד.

לפיכך אפשר לסכם שלדעתו של הרמב"ם תחום המפורסמות עשוי לעזור רק בהבנת סוגי ההתנהגויות האנושיות הטובות והרעות בכל חברה וחברה, ועל הנביא להביא את העניין הזה בחשבון בבואו לחוקק חוקים או להביא הזרקות חברתיות. זאת בניגוד לטענות המופיעות במקורותיו הקרובים (אל פאראבי) או בכתבי אריסטו שלפיהן הסכמת ההמון יכולה גם לשמש כראיה לנכונותה העיונית של עמדה כלשהי. לעניין זה עשויות להיות השלכות חשובות בשורה של נושאים, וכל אחת מהן דורשת מחקר מקיף משל עצמה. אצביע כאן על שתיים מהשלכות אלה בקצרה בלבד.

השלכה הראשונה קשורה לשימוש בדיאלקטיקה **במורה נבוכים**. חוקרים לא מעטים<sup>73</sup> טענו שיש לדיאלקטיקה תפקיד חשוב בהגותו של הרמב"ם. לדידם הדיאלקטיקה מאפשרת לאדם לקבוע מהי העמדה הסבירה ביותר גם אם אין אפשרות להגיע להוכחה מופתית בנידון. אינני טוען שבהכרח אין מקום לדיאלקטיקה בכתבי הרמב"ם, אך על פי הניתוח שהוצע במאמר זה אין אפשרות שהבסיס של ההיקש הדיאלקטי יהיה ממפורסמות בניגוד לבסיס שמציג אריסטו ובמידה מסוימת אף אל פאראבי.

בפרקים ב: כב ו-ב: כג של **מורה נבוכים**, לאחר שהסיק שלא ניתן להביא הוכחה מופתית לבריאת העולם או לקדמותו,<sup>74</sup> הרמב"ם קובע איך לפסוק בשאלות מן הסוג הזה. לדידו במקרים אלו האדם צריך לפסוק לפי העמדה שמעוררת כמה שפחות ספקות (שכך). הוא מציין שכדי להגיע למצב הזה, על האדם "לנטוש את מה שהורגלת אליו ולסמוך על העיון גרידא" (ותטרח אלמעטאד ותעתמד עלי מג'רד אלנט'ר). בהמשך הוא מסביר שמגיעים למצב זה באמצעות מודעות עצמית גבוהה, לימוד לוגיקה, מתמטיקה ופיזיקה ומידות טובות. בהקשר הזה הרמב"ם איננו מזכיר כלל את המפורסמות או מה שנודע בציבור כמקור ראוי להסקת מסקנות גם בתחומים שאין בהם הוכחה מופתית. יתרה מכך הוא מבקש מן האדם להיות מסוגל לנטוש את מה שהורגל אליו. סביר מאוד שדבר זה דומה למפורסמות בקרב אותו ציבור שהאדם גדל בו.<sup>75</sup> לפיכך גם לדעת הרמב"ם תפקיד הדיאלקטיקה הוא להביא לבירור האמת גם במקרים שלא קיימת אפשרות להיקשים מופתיים. מכיוון שגם במקרים אלו מדובר בעיסוק במציאת אמת עיונית, שאומנם לא ניתן להגיע אליה באופן ודאי אך היא בכל זאת קיימת,<sup>76</sup> לא ייתכן שיהיה תפקיד למפורסמות ולהסכמת הציבור וחכמיו בנוגע למציאותה.

<sup>73</sup> לעיל, הערה 2.

<sup>74</sup> כמובן שלא אוכל לדון כאן בכובד ראש הראוי בשאלת בריאת העולם, שהתבטאו בה פרשני הרמב"ם בעת החדשה ובימי הביניים. רק אצביע בקצרה על השלכות מסוימות של דיוננו במפורסמות הקשורות לשאלה זו.

<sup>75</sup> ישנו מתח מובנה בין דבריו של הרמב"ם בתחילת פרק ב: כג למה שנאמר בסופו. בתחילת הפרק הרמב"ם קובע שכדי לפסוק בשאלות שאין בהן הוכחות מופתיות צריך להיות מסוגל להגיע לאובייקטיביות מוחלטת ולהיות מסוגל לשפוט כך את הדברים שהאדם גדל עליהם. בסוף הפרק הוא טוען שכל מטרתו לחזק את האדם פן יתפתה לפקפק בבריאת העולם, דעה שתמכו בה משה ואברהם, ולבטל את רעיון העולם הקדמון המביא להרס התורה ופגיעה באלוהות.

<sup>76</sup> לדוגמת שאלת בריאת העולם. גם אם לא ניתן להגיע להוכחה מופתית לגביה, העולם נברא או קדמון וזה אינו קשור כלל להסכמתם של בני אדם, כפי שכל אמת מדעית אינה קשורה בהסכמתם.

ההשלכה השנייה קשורה לשאלת המוסר הטבעי. הניתוח שהוצע למונח מפורסמות (משהוראת) מצביע לכאורה על כך תמיכת הרמב"ם בעמדה של מוסר יחסי לחלוטין. אם הרמב"ם מבדיל לגמרי בין נושאים שיש בהם אמת מוחלטת לבין נושאים העוסקים בהתנהגות חברתית יחסית, אין אפשרות שתהיה התנהגות חברתית בעלת תוקף מוחלט. הרמב"ם סותר את העמדה הזו במפורש בפרק ב: לט, וטוען כך בנוגע למצוות התורה:

כן חייב להיות, כי דבר שלם במידה המרבית האפשרית במינו, אי אפשר שימצא במינו אחר, אלא כשהוא חסר אותה שלמות, אם בשל הפרזה ואם בשל אי-ספיקה.<sup>77</sup>

על פי הקטע הזה לא ייתכן שתהיינה שתי חוקות או נורמות חברתיות שוות אלא תמיד תהיה חוקה או נורמה חברתית שתהיה עליונה על האחרת. כלומר גם בתחום החברתי ישנו קנה מידה אובייקטיבי המאפשר שיפוט בין נורמות או חוקות שונות. האמירה על מוסר יחסי אף נמצאת במתח מסוים עם הסבריו ההיסטוריים של הרמב"ם עצמו ומעלה שאלות כמו למה מצוות, שנועדו למצב היסטורי ייחודי ליהודים, תהיינה בעלות תוקף אובייקטיבי כלל אנושי? האם זה אומר שההיסטוריה היהודית יצרה נורמות טובות יותר באופן מוחלט משאר העמים? לשאלות אלו הקדשתי מחקר מקיף העוסק במוסר הטבעי בהגות הרמב"ם.<sup>78</sup> מסקנתי במאמר הייתה שאכן יש יתרון לחוק היהודי, אך לא מכיוון שיש בו מוסר טבעי הנובע מן הטבע האנושי, שהיה הופך אותו למושכלות, אלא מכיוון שהוא המתאים ביותר למכנה המשותף ההיסטורי הכלל אנושי.

<sup>77</sup> **מורה נבוכים** ב: לט. מקור בערבית יהודית: "והכד'א ילזם אן יכון, לאן אלשי אלכאמל עלי גאיה' מא ימכן פי נועה לא ימכן אן יוג'ד גירה פי נועה אלא נאקצא ען ד'לך אלכמאל אמא באפראט או בתפריט."  
<sup>78</sup> ש' צדיק, 'הרמב"ם חוקה התורה ושאלת המוסר הטבעי', *שנתון למפושט עברי* ל (תש"ף), עמ' 211-236.