

## האמונה ומשמעותיה ב'מורה נבוכים'

שלום צדיק\*

מהי אמונה? מה היחס בינה לבין הפילוסופיה? האם קיימים סוגים שונים של אמונות שלהן רמות מהימנות שונות? האם האמונה היא מסקנה הכרחית של תודעתו של האדם – או שמא לרצון ולבחירה ישנו תפקיד מכריע בתוכן שלה? שאלות אלו הן מן המרכזיות במחשבה והפילוסופיה הדתית בכלל! ובזו היהודית בפרט.<sup>2</sup> אפשר לחלק את המחקרים, שאינם מעטים, העוסקים בשאלת האמונה אצל הרמב"ם לשתי קטגוריות מרכזיות. ראשית, מחקרים, שמספרת מועט יחסית, העוסקים בעיקרם בשאלת המינוח – קרי במשמעות המילים השונות שהרמב"ם השתמש בהן בשדה הסמנטי של 'אמונה'.<sup>3</sup> שנית, מחקרים רבים הדנים באמונה בהקשר של תורת ההכרה של הרמב"ם.<sup>4</sup>

- \* פרופ' שלום צדיק, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- 1 לשאלה זו בפילוסופיה הנוצרית של ימי הביניים עיין בדיון המפורט של תומס אקווינס *Summa Theologiae* II 2ae Q. 1–16. נושא זה הוא אחד הנושאים הנחקרים ביותר בפילוסופיה הדתית המודרנית. על הנושא עיין למשל A. Kenny, *What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1992; S. Evans, 'Faith and Revelation', in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W. Wainwright, Oxford 2005, pp. 323–342; R. Swinburn, *Faith and Reason*, Oxford 1981. ספר זה עוסק גם בשאלה אם האמונה היא מעשה, כלומר תכונה המובילה למעשה או החזקת עמדה כנכונה.
- 2 על שאלת האמונה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים בכללותה עיינו: ש' רוזנברג, 'מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו', בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח כב-כג (תשמ"ח), עמ' 389–351 (להלן רוזנברג), H. A. Wolfson, 'The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and St. Thomas and its Origin in Aristotle and the Stoics', *JQR* 33 (1942), pp. 231–264; אפרת, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 97–83 (להלן אפרת). מחקרים אלו מקדישים תשומת לב רבה לעמדתו של הרמב"ם, ודנים בעיקר בתורת ההכרה שלו ובקשר בין דת לפילוסופיה בהקשר של האמונה.
- 3 המחקר המרכזי בנושא הזה הוא של א' נוריאל, 'מושג האמונה אצל הרמב"ם', בתוך: גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, עורך א' נוריאל, ירושלים תש"ס, עמ' 82–78 (להלן נוריאל, אמונה); M. Kellner, 'The Virtue of Faith', in: *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. L. Goodman, New York 1992, pp. 195–205 (להלן קלנר) כמוכן שגם מחקרים אלו דנים במשמעות האמונה, ובכך יש להם נגיעה לא מעטה בתורת ההכרה.
- 4 בנושא זה עיינו למשל א' נוריאל, 'הערות על תורת ההכרה של הרמב"ם', בתוך: גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, עורך א' נוריאל, ירושלים תש"ס, עמ' 130–119 (להלן נוריאל, תורת ההכרה); Ch. H. Manekin, 'Maimonides and the Arabic Aristotelian Tradition of Epistemology', in: *Beyond Religious Borders*, Ed. D. M. Freidenreich and M. Goldstein, Philadelphia 2012, pp. 78–95 (להלן: מנקין, תורת ההכרה); idem, 'Belief, Certainty, and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed', *Maimonidean Studies* 1 (1990), pp. 117–141 (להלן: מנקין, אמונה);

## שלום צדיק

במאמר זה אתמקד בשתי סוגיות מרכזיות ובמסקנות שלהן: בתחילת המאמר אדון בשאלה הלשונית ואנסה לעמוד על המשמעות המדויקת של המילים: 'אמונה' (בעברית), 'אעתקד' ו'אימאן' (שתיהן בערבית יהודית) ב'מורה נבוכים' ובמשנה תורה. בחלק זה של המאמר אביא טבלאות מפורטות של השימושים השונים של הרמב"ם במילים אלו ב'מורה נבוכים'. טבלאות אלה תשמנה גם לדיון בשאלת סמכותם של מקורות ההכרה השונים: נס, מסורת התורה והמצוות, נבואה והיקשים שכליים – בחלקו השני של המאמר. שם נראה שלדעת הרמב"ם כל מקורות המידע האלו עשויים להביא לאמונות שגויות או נכונות. אך לעומת כל מקורות המידע האחרים, לפי הרמב"ם ההיקש העיוני הוא היחיד שאפשר, אם משתמשים בו נכון, להגיע דרכו לוודאות. בחלק השלישי של המאמר אנסה להציג בקצרה כמה מסקנות מן הדיונים הקודמים בנוגע למחלוקות פרשניות מרכזיות של 'מורה נבוכים', ובעיקר בשאלת בריאת העולם.

### אמונה – אעתקד – אימאן ומשמעותן

הרמב"ם ב'מורה נבוכים' משתמש מעט פעמים במילה 'אימאן'; לעומת זאת הוא משתמש יותר ממאתיים פעם במילים מן השורש 'עקד'. מרבית המתרגמים תרגמו מילים אלו במילה 'אמונה'<sup>5</sup> בהם ר' שמואל אבן תיבון, רבי יהודה אלחריזי ומ' שורץ.<sup>6</sup> היוצא מן

Z. Harvey, 'Maimonides Critical Epistemology and Guide 2:24', *Aleph* 8 (2008), pp.

213–235; J. Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard 2013, בייחוד עמ' 132–249 (להלן שטרן). חלק מן המחקרים האלו עוסקים, אגב דיונם המרכזי בתורת ההכרה, בנושאי המינוח של הרמב"ם.

ישנם מחקרים אחרים העוסקים בעיקרם בהשוואה בין דבריו של הרמב"ם לבין עמדותיהם של הוגים מוסלמים אריסטוטליים כגון: ע' ערן, 'בין אמונה לאמונות – אעתקד במורה נבוכים א, נ ובפרק השישי בתרגום הפואטיקה לערבית בידי אבו בשר מתא', בתוך: מנחה לחנה – ספר היובל לכבוד חנה כשר, עורכים א' אלקיים וא' מלאכי, תל אביב תשע"ח, עמ' 129–164 (להלן ערן).

השוואה מפורטת של כל התרגומים וניתוח של ההשלכות הפילוסופיות של כל אחד מהם היו חורגים מגבולות מאמר זה, העוסק בניתוח עמדתו של הרמב"ם עצמו. בעיון חופף בתרגומים השונים לא שמתי לב להבדלים גדולים ביניהם בנוגע לתרגומים של המילים הקשורות באמונה (לעומת למשל התרגומים שונים של המילים הקשורות בפסיכולוגיה, במפורסמות או בפרשנות).

צריך לציין שבתרגום של מ' שורץ (שהוא היחיד שבדקתי בכל המקרים), מצאתי מספר קטן יחסית של קטעים שבהם הוא משתמש ב'אמונה' לתרגם מילים אחרות: עמ' א: לא (72) שורץ מתרגם 'תצדיק' – אמונה; א: לג (76) שורץ מתרגם 'לקואעד אלשריעה' – יסודות האמונה; א: עו (241+242) שורץ מתרגם יקולה (וגם יקול) – מי שמאמין; ב: לא (372) מוסיף את המילה 'אמונה' שאינה נמצאת בטקסט בערבית-יהודית; ג: יז (474) יקול – האמין; ג: כה (510) יקולון – יאמינו; ג: כט (527) תצדיק – האמינו, ג: לז (558) מתרגם את המילה תצדיק – מאמין; ג: מה מוסיף את המילה 'אמונה' לאמונה בשתי רשויות.

## האמונה ומשמעותה ב'מורה נבוכים'

הכלל הבולט הוא תרגומו של הרב קאפח המרבה לתרגם 'אעתקד' במילה 'דעה'.<sup>7</sup> במאמר מוקדש לנושא,<sup>8</sup> טען נוריאל שתרגום נפוץ זה מוטעה, ולדידו הרמב"ם משתמש במילה 'אמונה' בעברית ב'משנה תורה' כדי לתאר 'מעלה מידתית ותכונת נפש ואין היא נושאת אופי הכרתי'. לטענתו, המילים משורש 'עקד' נושאות אופי הכרתי, ותרגומם לעברית צריך להיות משורש 'ידע', ו'אמונה' אינה קשורה לכאן. צריך לציין שחלק מן החוקרים הסתייגו מעמדה זו.<sup>9</sup> נוריאל התבסס בעיקר על השוואה בין קטעים מקבילים ב'משנה תורה' (בעברית) וב'ספר המצוות' (בערבית) ועל ניתוח של חלק מן המקורות שבהם מופיעה המילה 'אימאן' ב'מורה נבוכים' וב'פירוש למשנה'.<sup>10</sup>

בחלק הזה של המאמר מטיתי לחלוק על דבריו של נוריאל. לטענתי המילים 'אמונה' ו'אימאן' אכן כוללות במשמעות שלהן גם 'מעלה מידתית ותכונת נפש', שלא כמילה 'אעתקד', שככל הנראה אינה כוללת משמעות כזו.<sup>11</sup> אך המילים 'אימאן' ו'אמונה' כוללות גם משמעות נוספת כ'החזקת דעה כנכונה' – זאת בדומה ל'אעתקד'. קרי, השדה הסמנטי של המילים משורש 'עקד' הוא צר יותר וכולו נכלל בזה של המילים 'אמונה' ו'אימאן'. לכן צדק נוריאל בכך שהמילה 'אימאן' דומה יותר למילה 'אמונה' מאשר 'אעתקד', אך גם ר' שמואל אבן תיבון (ומיכאל שורץ ור' יהודה אלחריזי) לא טעו כאשר הם תרגמו את המילים מן השורש 'עקד' כ'אמונה'.<sup>12</sup>

ישנם גם קטעים שבהם אין שורץ מתרגם אעתקד – אמונה: ב: יג (299) הרביעי בעמוד הזה של שורץ – אעתקאדה – דעתו, א: עג (207) הראשון בעמוד הזה – אמונה של אפיקורוס בחלקיקים, א: עג (214) יעתקדהא לא מתורגם, ב: יט (319) יעתקד – הדוגלים (פעמיים).

על הנושא הזה עיין בתרגומו של שורץ בהערה הראשונה בפרק א: נ (112–114) וגם בהערה השביעית לפתיחה של המורה.

נוריאל, אמונה. במידה רבה, תמך קלנר בדבריו אף כי מחקריו, העוסק בתכונת האמונה, עולה בקנה אחד גם עם המסקנות המוצעות במאמר זה.

עיין למשל בתרגומו של שורץ למורה בהערה 1 לפרק א: נ (112) וברוזנברג עמ' 352 הערה 2.

צריך לציין שהוא לא דן בכל המקורות שבהם מילה זו מופיעה ב'מורה נבוכים'. אומנם נציין כמה קטעים דו משמעיים – אך בהיעדר קטעים ברורים התומכים במובן כזה של המילים משורש 'עקד' לדעתי עדיף לפרש גם את הקטעים האלו על פי המשמעות הרגילה של מילים אלו: החזקת דעה כנכונה. זאת אף על פי שקיימים הוגים יהודים אחרים שמשמשים גם במילה 'אעתקד' כדי להצביע על תכונת אופי ואף על מעשה ממש (למשל רבי יהודה הלוי ב'כוזרי' א: עח–עט).

לדעתי נוריאל טעה כאשר קבע שהמילה 'אמונה' בעברית של הרמב"ם והמילה 'אימאן' בערבית יהודית אינן כוללות מובן של החזקת דעה כנכונה. אינני חולק על נוריאל בכך שגם המילים משורש 'ידע' יכולות להיות תרגום טוב של המילים משורש 'עקד' בערבית יהודית. לדעתי יש בכתבי הרמב"ם שיתוף מסוים בין המשמעות של המילים האלו, והמילים 'אמונה' ו'דיעה' (בדומה ל'אעתקד' ול'אימאן') חולקות יחד את המשמעות של החזקת דעה כנכונה, ואילו רק ל'אמונה' (ול'אימאן') יש גם משמעות של תכונה נפשית.

## שלום צדיק

תחילה אציג טבלאות המציגות את השימושים השונים של המילים האלו ב'משנה תורה' וב'מורה נבוכים'. לאחר מכן אציג כמה דוגמאות חשובות כדי להוכיח את דבריי.<sup>13</sup>

### טבלאות<sup>14</sup>

#### 'אמונה' במשנה תורה

מיקום	משמעות
הלכות גזלה ואבדה פרק יא: ג, הלכות מעילה פרק ח: ח, הלכות יסודי התורה פרק ה: יא, הלכות דעות פרק ה: יג, הלכות מתנות עניים פרק ט: יא, הלכות מכירות פרק ג: ה, פרק יג: ו, פרק יד: א, הלכות שליחים ושותפים פרק ט: א, הלכות תפילין ומזוזה פרק א: יג.	אמונה כמעשה או תכונה נפשית המביאה ישירות לידי מעשה.
הלכות עדות פרק יז: א, פרק יז: ד, הלכות מעשר פרק ט: יא, הלכות מלווה ולווה פרק כד: ז, הלכות סנהדרין פרק כד: ב, הלכות אישות פרק כד: יז, פרק כד: יח, הלכות טוען ונטען פרק ב: ג, הלכות גירושין פרק יב: ה.	אמונה כ'סומך על משהו שקרה או על מישהו שיעשה משהו
הלכות יסודי התורה פרק ו: ח, פרק ז: ז, פרק ח: א (פעמיים), ח: ב, ה: ג, פרק י: א, י: ה (3 פעמים), הלכות מלכים פרק יא: א (מאמין בביאת המשיח), הלכות עבודה זרה פרק יא: טז, הלכות ממרים פרק א: א, הלכות שחיטה פרק ד: טז (פעמיים - מאמינים בתורה שבעל פה), הלכות עבודת יום כיפורים פרק א: ז, הלכות שגגות פרק ג: י, הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יג: יד.	אמונה כהחזקה דעה כנכונה

<sup>13</sup> לחלק מן הדוגמאות האלו יהיו פירוש שונה של דברי נוריאל, ואילו אחרים יהיו דוגמאות שהוא לא הביא.

<sup>14</sup> חילקתי כאן את המובנים השונים של המילים על פי ההקשר – לפעמים הדברים אינם חד משמעיים אלא נתונים למחלוקת. לשם הבאת ההקשר הוספתי ברוב המקומות הסבר קצר. גם אם אפשר לטעון שצריך להזיז מספר מקרים מקבוצה כזו לאחרת, עיקר הטענות שיבואו בהמשך בנויות על כך שכל המשמעויות האלו קיימות – וזאת גם אנסה להוכיח באמצעות דוגמאות.

כל המובאות מ'מורה נבוכים' בעברית במאמר זה הן על פי מהדורת פרופ' שורץ, תל אביב 2002. כדי להקל על מציאת המקורות הבאתי בסוגריים לאחר החלק והפרק גם את מספר העמודים במהדורה זו. בקטלוג האמונות השונות התייחסתי לפשט של דברי הרמב"ם בלי להיכנס לנושא של משמעות איוטרית. לכן, למשל, הכנסתי את האמונה בחידוש העולם כאמונה נכונה ואת האמונה בקדמות כאמונה שגויה.

האמונה ומשמעותה ב'מורה נבוכים'

'אימאן' במורה נבוכים

מקור	משמעות
ג: נג (669).	מעשה או תכונה נפשית הגורמת לו
ב: כט (355), <sup>15</sup> ג: כד (504), <sup>16</sup> ג: כט (526). <sup>17</sup>	החזקת דעה כנכונה (לא עיוני מובהק)
א: עג (216). <sup>18</sup>	החזקת דעה כנכונה עיוני מובהק (אבל שגוי)

'אעתקד' (או 'עקד') במורה נבוכים

מקור	משמעות
מבוא (10) נבוך; מבוא (15) נבוך; א: לו (87-86) שגוי – אמונה בהגשמה X 10; א: מז (106) אמונת הנביאים עצמם (אמיתית); א: נ (114-112), א: נא (118), א: נט (147) שגוי; א: ס (152) לסלוד מלהאמין בתארים; א: סא (158) אמונה בקמעות – שגוי; א: עו (241) אמונה בגשמות האל – שגוי; ב: ו (278) אמונה שגויה שעץ ואבן הם אלוהות; ב: ו (280) אמונה שגויה שהמלאך הוא גוף; ב: יג (297) מאמינים שיש אלוה + מאמינים בתורת משה; ג: יג (299) מאמינים בבריאה X 2; ב: יג (300) אמונה בבריאה; ב: יג (301) אמונה בבריאה; ב: טז (309) אמונה בבריאה; ב: כז (346) אמונה בחידוש ובנצחיות העולם X 3; ב: כז (347) אמונה בעולם הבא גשמי X 2; ב: כט (354) תיקון האמונות של העם; ב: לח (393) מה שהנביא רואה בחלמו הוא מה שהוא האמין לפני כן; ג: יא (452) אמונות לא טובות גורמות לרעות ובאות מהיעדר ידיעה; ג: יד (468) אמונה בחידוש; ג: כ (488) אמונה שגויה בתארים; ג: כ (491) אמונה שגויה בתארים; ג: כב (495) אמונות נכונות X 2 ובלתי נכונות לגבי השגחת האל בעולם; ג: כד (504) אמונה מטרת הניסיון – אמת X 2; ג: כט (525) מצוות נגד עבודה זרה מביאות אל האמונה הנכונה; ג: לו (557) אמונה שכל הדברים במקרה – אמונה לא	החזקת דעה כנכונה ממקור שאינו ברור.

15 דוגמא שמביא נוריאל ומפרש אותה אחרת. לדעתי רואים בבירור שמדובר בשני פעלים מקבילים משום שהרמב"ם משתמש ב'אעתקד' בדיוק לפני זה (עמ' 354) כדי להסביר אותו דבר (כאן נוריאל איננו מציין את הקירבה למילה משורש 'עקד').

16 גם מפה אפשר לראות את ההפך ממה שנוריאל טען. אפשר לפרש תכונה נפשית אך אם כן מדובר גם ב'אעתקד'. כך גם הדוגמא בהקדמה לפרק חלק בנוגע לביאת המשיח.

17 גם מפה אפשר לראות דוגמא לכך שהרמב"ם איננו מבחין בין 'אעתקד' לבין 'אימאן', שכן הוא משתמש ב'אעתקד' וב'אימאן' באותה משמעות באותו משפט.

18 גם כאן עם 'אעתקד'.

שלום צדיק

<p>נכונה ואף מזיקה; ג: נא (656) אין לאנשים מחוץ לעיר אמונות מכל מקור אפשרי: דתית, עיון, מסורת – נכונות או בלתי נכונות; ג: נ (651) אברהם החזיק באמונתו.</p>	
<p>מבוא (15) יסודות האמונה; מבוא (23); א: כא (58) עמדה פרשנית תלויה ברצון; א: לג (76), א: עא (187) אמונות של האסלאם ועיקרי תורתם; ג: ז (438) אמונה של חלק מחז"ל שיחזקאל היה נחות מישיעה; ג: יג (463) אמונה בחידוש; ג: מו (622) אמונה שקורבן החטאת מכפר על החטא.</p>	<p>החזקת דעה כנכונה המסורת או מפשט הכתובים (לא ברור אם נכון או לא).</p>
<p>מבוא (11) אמונות מדומות; מבוא (15); א: א (29); א: כז (64) (עמדה פרשנית שונה מזו של הרמב"ם של אונקלוס); א: נג (125–124 + 127), ב: יב (296) שהאל מדבר כמו אדם; ב: כז (347) אמונה בכיליון העולם <math>3 \times</math>; ב: כח (348+347) אמונה שגויה ששלמה האמין בקדמות <math>2 \times</math>; ב: ל (362) נגד האמונה שיש סדר זמנים לפני בריאת העולם; ב: לב (373) אמונת ההמון בנבואה; ב: מז (421) אמונות לא נכונות הבאות מן הכתובים <math>2 \times</math>; ג: ד (435) אמונה פרשנית שגויה של יונתן בן עוזיאל; ג: כז (513) אמונת המון החכמים שלמצוות אין טעם; ג: כח (518) אמונות הכרחיות לתיקון הגוף <math>3 \times</math>, שם (519) <math>3 \times</math>; ג: לו (563–564) אמונות של עבודה זרה שהתורה מנסה לבטל <math>6 \times</math>, ג: מא (585) שינוי המצוות מביא לאמונות שלא מן האל; ג: מא (588) מעשים שמביאים (או מביעים) לאמונה גרועה <math>2 \times</math>; ג: מא (590) אמונתה של אשת יפה תואר; ג: מג (599) אמונה שגויה שבורים (בנוגע לכתוב) מייחסים לתנא; ג: מו (609) אמונה בשדים הלוכדים צורת עזים; ג: מו (611) אמונה בזמנו של משה רבנו שהשדים אוכלים על הדם; ג: מז (631) אמונות מועילות הקשורות לטומאה: צרעת קשורה בלשון הרע וטומאת השעיר המשתלח <math>2 \times</math> ככל הנראה אמונות הכרחיות; ג: נא (658) אמונה מקובלת (תקליד) אינה נכונה אף פעם.</p>	<p>החזקת דעה כנכונה המסורת או מפשט הכתובים (שגוי)</p>
<p>מבוא (15) יסודות האמונה; א: כא (58) – לא להאמין במה שאינו נכון; א: לו (84–85) עיון בכתובים; א: מו (101) דבר מה שגוי כדי ללמד דבר מה אמיתי; א: נג (129), ב: יז (311) מאמינים בבריאה כמו משה ואברהם; ב: כא (329), ב: לב (373) אמונה של העם באל בנבואה <math>2 \times</math>; ב: לב (374–375) אמונה של העם בנבואה; ב: לה (384) אמונה בייחודו של נבואת משה; ב: לט (395) אמונה בשלמות תורת משה; ב: מ (399) הדת הנכונה מתקנת את האמונה; ב: מז (421) אמונות מושכלות הבאות מן התורה; ג: ה (436) אמונה של רבי בנוגע לגבול מעשה מרכבה; ג: יג (463) אמונת התורה</p>	<p>החזקת דעה כנכונה המסורת, מפשט הכתובים, או בעקבות עשיית מצוות (אמיתי)</p>

האמונה ומשמעותה ב'מורה נבוכים'

<p>המתאימה לעיון; ג: יז (476) דעת התורה בנוגע להשגחה – על פי המון החכמים ועל פי הרמב"ם עצמו X 4; ג: כג (503) אמונה נכונה בהשגחת ה' הבאה מספר איוב X 2; ג: כח (518) אמונות אמיתיות שהתורה מחנכת אליהן; ג: כט (526); ג: לא (531) מאמינים במצוות; ג: לב (534) התבססות הרחקת העבודה זרה מתוך אמונתנו; ג: לב (535) X 3 ח אמונה נכונה תכלית התורה + אמונה בתורה + אמונה באי שינוי קבוע של הטבע; ג: לב (538) מטרת התורה בשבת – להאמין בחידוש; ג: לה (542) מטרת חלק מן המצוות: אמונות נכונות או <u>מועילות</u> בתורה; ג: לה (550) שמע ותפילות מטרתן אמונות על האל ואהבתו; ג: לו (557–558) המצוות והתורה מפיצות אמונות נכונות ומועילות X; ג: לז (563) אמונה של התורה כנגד האמונה בעבודה זרה; ג: לט (570) אמונה באירועים ההיסטוריים של יציאת מצרים; ג: מא (580) אמונות בדרגות העונש שונות למרות ענישה זהה (בייחוד כרת) X 2; ג: מא (581) אמונה ברוממות האל (לכן יש עונש גדול לשבועת שווא); ג: מא (582) פגיעה באמונה ביציאת מצרים + האמונה בתשובה X; ג: מא (583) אמונה נכונה שיכולה להתקלקל + אמונה בחידוש X 2; ג: מד (600) טעם התפילה: להחזיק באמונות נכונות ולאהוב את האל X 2; ג: מה (604) מקדש מביא לאמונה ברוממות האל; ג: מה (607) שמן המשחה מביא לאמונה בכבוד המשוח; ג: מו (610) קורבן פסח מבטל את האמונה בעבודה זרה; ג: מט (647–646) מילה מביאה לאמונה בייחוד השם X 4; ג: נא (656) מאמינים בדת ללא עיון מעמיק (משל הארמון).</p>	
<p>מבוא (14); מבוא (17); א: ט (44); א: כח (66); א: לד (78); א: נא (116); ג: נו (139); א: נח (144); א: נט (151); א: ס (154) פרשנות נכונה של מה שכתוב בתורה בנוגע לתוארי האל; א: סב (159) אמונה פרשנית נכונה מתוך עיון + השחתה של אותה אמונה פרשנית נכונה; א: עא (190) אמונה שההוכחה בחידוש העולם (של הכלאם) נכונה; א: עא (191–192) התנגדות הרמב"ם לאמונה בקדמות; א: עז (239) אמונה נכונה בחומר ובצורה; א: עז (243) הרמב"ם לא האמין בקדמות; ב: ב (269); ב: ד (272) אמונה של אריסטו בסיבת תנועת הגלגלים; ב: ו (282) אמונה בבריאה ובקדמות; ב: ח (284) אמונה על פי העיון (בשאלות אסטרונומיות); ב: טו (305) אריסטו לא האמין שיש לו הוכחה מופתית לקדמות; ב: טו (306) אמונה של אפלטון בהיווצרות התנועה – העולם נברא; ב: טז (309) אמונת הרמב"ם בנושא הבריאה; ב: יח (314) אמונה שהאל אינו גוף; ב: יח (317) מי שאינו מאמין בתארים צודק; ב: יט (319) מי שמאמין בחידוש; ב: יט (324) אמונת הרמב"ם בנוגע</p>	<p>החזקת דעה כנכונה מן עיון (אמיתי).</p>



שלום צדיק

<p>לבריאה בכוונה; ב: כ (327) אמונה של אריסטו שהטבע אינו במקרה <math>2 \times</math>; ב: כב (333) מי שמאמין שהבריאה ברצון + (334) אמונה בנוגע לאל – בריאה עדיפה על קדמות; ב: כה (342–343) אמונה שהאל איננו גוף + אמונה בחידוש <math>2 \times</math>; ב: כט (356–357) אמונת הרמב"ם בנוגע לניסים + נצחיות העולם; ב: לב (372) מי שמאמין בנבואה; ב: לו (386) אמונתו של הנביא; ב: לח (392) אמונה איך הנבואה עובדת; ג: מבוא (428) אמונה של הרמב"ם במשמעות מעשה מרכבה; ג: יג (461) אמונה של הפילוסופים באל; ג: יג (466) האדם אינו מטרת היקום; ג: טז (473) אמונת הפילוסופים שהאל יודע את הפרטים – כמו אמונתו <math>2 \times</math>; ג: יז (480) אמונת הרמב"ם בנוגע להשגחה <math>5 \times</math>; ג: יז (483) אמונה של הרמב"ם בנוגע להשגחה <math>2 \times</math>; ג: כ (489) אמונת הרמב"ם בנוגע לידיעת ה' <math>2 \times</math>; ג: כא (493) מה שצריך להאמין בנוגע לידיעת ה'; ג: כה (510–511) אמונה נכונה שמעשי האל רק באים כדי להשיג תכלית מסוימת <math>5 \times</math>; ג: כו (514) אמונה בכך שלמצוות יש טעם ולפרטים לא; ג: כז (517) תיקון הנפש = תיקון האמונות; ג: כח (518–520) אמונות מוכחות ונכונות <math>7 \times</math>; ג: מה (602–603) אמונה באל, במלאכים ובנבואה <math>11 \times</math>; ג: מו (621) מה שראוי להאמין; ג: מט (650) האמונה בכך שיש למצוות טעם היסטורי; ג: נא (656) אימות האמונה כדי להיכנס לארמון.</p>	
<p>א: נה (136) אמונה בתוארי העצמות; א: נו (137) תארים לאל; א: ס (153) מחייבי תארים לאל; א: סג (162) אמונה של הצאביה במגיה אסטרלית; א: עג (207) אמונה של אפיקורוס בחלקיקים; א: עג (207) אמונה של הכלאם בריק; א: עג תפיסה שגויה של הכלאם בנוגע לתנועה; א: עג (214) אמונה שגויה של הכלאם בבריאת המקרים; א: עג (216) אמונה שגויה של הכלאם – אעתקד + אימאן; א: עג (216–217) אמונה שגויה של הכלאם; א: עד (227 + 229) אמונה שגויה בהוכחה של הכלאם; א: עד + (232, 233, 234) <math>\times</math> 5 אמונה שגויה בקדמות העולם; א: עה (236–237) אמונה בתארים לאל (גם כלאם); ב: מבוא (256) אמונה של אריסטו בקדמות; ב: ח (283) אמונה של פיתגורס בקולות הגלגלים + אמונה שגויה של חז"ל באסטרולוגיה <math>2 \times</math>; ב: ו (282) אמונה בבריאה ובקדמות; ב: יג (298) מאמינים בקדמות בגלל קיומו של זמן לפני העולם; ב: יג (299) מאמינים בחומר קדמון <math>5 \times</math>; ב: יג (300) כנ"ל; ב: יט (324) אמונת אריסטו בנוגע לבריאה בכל כוונה; ג: יג (331) מאמינים בקדמות <math>X</math>; ב: יד (304) מאמין בקדמות <math>2 \times</math>; ב: טו (306) אמונות של חכמי הטבע הקדומים בנצחיות התנועה – עולם קדמון; ב: טז</p>	<p>החזקת דעה כנכונה מן העיון (שגוי).</p>



האמונה ומשמעותה ב'מורה נבוכים'

<p>(309) אמונה בקדמות X 2; ב: יט (319) מי שמאמין בקדמות; ב: יט (326) מי שמאמין בקדמות; ב: כ (327) אמונה של אריסטו בקדמות X 4; ב: כב (333) אמונה של אריסטו בסדר הגלגלים; ב: כה (342) אמונה בקדמות X 3; ב: כו (344) האם האמין ר' אליעזר בחומר קדמון X 3; ב: לב (373) אפיקורוס לא האמין באל ובנבואה X 2; ג: יג (462) האדם הוא תכלית הבריאה; ג: יג (463) אין להאמין שכל הנמצאים בשביל האדם; ג: יז (475) אין השגחה פרטית; ג: יז (476) אמונת המועתזלה שהאל יודע כל דבר ושהאדם בעל יכולת; ג: יז (477) אמונת המועתזלה בנושא ההשגחה; ג: יז (483) אמונות רעות בהשגחה; ג: כג (499) דעה שגויה של איוב על ההשגחה; ג: כג (500) אמונות שגויות בנוגע להשגחה (של אליפז ושל בלדד); ג: כט (522-523) אמונת הצאביה בקדמות ועוד מנעות X 2; ג: מז (620) סיבות העבירה באמונה: עיון לקוי ומתרשל.</p>	
---	--

מן הטבלה הראשונה אפשר לראות שהמילים משורש 'אמן' ב'משנה תורה' משמשות הן כתכונה נפשית והן כהחזקה דעה כנכונה. למשל בפרקים ז, ח, י של הלכות יסודי התורה מדובר באמונה שמישהו נביא, בין אם אמונה זו צודקת בין אם לאו.<sup>19</sup> לדוגמא בהלכה א של פרק ח:

משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלאט וכשוף אלא כל האותות שעשה משה במדבר – לפי הצורך עשאן, לא להביא ראיה על הנבואה...<sup>20</sup>

כאן אנו רואים שהאמונה במשה לא נבעה מן הניסים משום שכל אמונה בנביא על בסיס ניסים נובעת מדופי בלב המאמין, כלומר מחשיבה שגויה שלו.<sup>21</sup> בקטע זה ולאורך כל הפרקים האמורים, החזקת הדעה שמשה, או נביא אחר, הם נביאי אמת מתוארת במילים מן השורש 'אמן' בעברית. צריך לציין שב'מורה נבוכים' בסוף פרק ב: לה,<sup>22</sup> מתוארת עמדה דומה בנוגע למילים משורש 'עקד'.

כאשר אנו פונים לשימושים של הרמב"ם במילה 'אימאן' ב'מורה נבוכים', שאינם רבים, אנו רואים שיש רק מקום אחד (פרק ג: נג)<sup>23</sup> שבו משמעותה הברורה של מילה זו היא

<sup>19</sup> אפשר בהחלט להצביע על כך שהרמב"ם מעדיף להשתמש במילים מן השורש 'ידע' כאשר מדובר בהחזקת דעות כאמיתיות בנושאים מטפיזיים.

<sup>20</sup> הלכות יסודי התורה פרק ח הלכה א.

<sup>21</sup> נחזור על הנקודה הזו בחלק השני של המאמר, כאשר נדון במהימנותם של המקורות האפשריים לאמונה.

<sup>22</sup> 'מורה נבוכים', ב: לה (עמ' 384).

<sup>23</sup> המקור הזה מובא אצל נוריאל ואצל קלנר, ולכן לא נחזור עליו במאמר זה. אני בסך הכול מסכים עם הניתוח של שניהם.

## שלום צדיק

תכונת נפש. בשאר המקורות, כפי שנראה בחלק מהן, המובן של 'אימאן' הוא החזקת דעות (או תוכן הכרתי בלשונו של נוריאל) כנכונות. נראה למשל בפרק ב: כט.<sup>24</sup>

בעקבות זאת הוא ציין שאומה זאת תתקן את אמונותיה (אעתקאדאתהא) ותיעשה ברכה בארץ ותשכח את כל המצבים השונים שהיו לפני-כן. הוא אמר דברים בזה הלשון: ולעבדיו יקרא שם אחר. אשר המתברך בארץ יתברך באלהי אמן, והנשבע בארץ ישבע באלהי אמן, כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני. כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה, ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב. כי אם שישו וגילו עדי עד אשר אני בורא, כי הנני בורא את ירושלים גילה, ועמה משוש. וגלתי בירושלים וששתי בעמי ולא ישמע בה עוד קול בכי וקול זעקה] (ישעיהו, סה 15–19).

הרי שהתברר והתחוויר לך הדבר כולו, כי כאשר אמר כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה, הוא פירש זאת בהמשך באומרו כי הנני בורא את ירושלים, גילה ועמה משוש.

לאחר הקדמה זאת אמר: מצבים אלה של אמונה (אלאימאן) ושמחה אשר הבטחתי לך שאני עתיד לבוראם כפי שהם – יהיו יציבים ועומדים תמיד. כי האמונה (אלאימאן) באל והשמחה באמונה (אלאימאן) זאת הם שני מצבים אשר אי-אפשר שיסורו ולא ישתנו לעולם בכל אלה שבלבם הם קיימים. ועוד אמר: כשם שאותו מצב של אמונה (אלאימאן) ושמחה בה, אשר הבטחתי שישורו בכל העולם, יציבים ומתמידים, כן יתמידו זרעכם ושמכם. זהו שאמר לאחר דברים אלה: כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני, נאם ה', כן יעמד זרעכם ושמכם (שם, ס"ו, 22).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> זו דוגמה המובאת אצל נוריאל בעמ' 79 – אני מצטט קטע גדול יותר מזה שמצטט נוריאל כי בתחילת הקטע נמצאת מילה מן השורש 'עקד' – וזה לדעתי מראה חד משמעית שבאותו הקטע שתי המילים בעלות משמעות זהה.

<sup>25</sup> 'מורה נבוכים' ב: כט (354–355). מקור בערבית יהודית: בד'כרה אן הד'ה אלמלה תצלח אעתקאדאתהא ותציר ברכה פי אלארץ' ותנסי כל מא תקדם מן הד'ה אלאחואל אלמכ'תלפה פקאל כלאמא הד'ה נצה, ולעבדיו יקרא שם אחר אשר המתברך בארץ יתברך באלהי אמן והנשבע בארץ ישבע באלהי אמן כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב, כי אם שישו וגילו עדי עד אשר אני בורא, כי הנני בורא את ירושלים גילה ועמה משוש, וגלתי בירושלים וגו', פקד באן לך אלאמר כלה ואתצ'ת, וד'לך אנה למא קאל כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה פסר ד'לך עלי אלאתצאל וקאל כי הנני בורא את ירושלים גילה ועמה משוש. ובעד הד'ה אלמקדמה קאל אן תלך חאלאת אלאימאן ואלסרור בה אלתי ועדתך אני סאכ'לקהא כמא הי ת'אבתה דאימא, לאן אלאימאן באללה ואלסרור בד'לך אלאימאן חאלתאן לא ימכן אן תזול ולא תתגיר אבדא. מן כל מן חצלת לה, פקאל כמא אן תלך חאלה' אלאימאן ואלסרור בה אלתי ועדת אנהא סתעם אלארץ' דאימה ת'אבתה כד'לך ידום נסלכם ואסמכם, והו קולה בעד הד'ה כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם י"י כן יעמד זרעכם ושמכם.

## האמונה ומשמעותה ב'מורה נבוכים'

בתחילת הקטע אנו רואים שהרמב"ם מסביר שהיהודים יתקנו את אמונותיהם (אעתקאדאתהא), קרי תהיה להם אמונה נכונה, ולכן הם יהיו ברכה בארץ. כאן ברור, גם לשיטתו של נוריאל, שמדובר בתוכן הכרתי – ככל הנראה הברכה תהיה בהפצת האמונות הנכונות של התורה בנוגע לאחדות האל. בהמשך הקטע מופיעה ארבע פעמים המילה 'אימאן'. כאשר מדובר על השמחה שבאה מן האמונה, מפרש נוריאל את המילים האלו כמצביעות על תכונה נפשית של שמחה. לדעתי, גם ללא הקטע הראשון פירוש זה איננו מדויק. גם על פי הפסקה המצוטטת אצל נוריאל בלבד אפשר להבין שישנו הבדל בין השמחה שבאה מן האמונה לבין האמונה עצמה.<sup>26</sup> השמחה היא תכונה נפשית הבאה מן האמונה ואותה אמונה היא תודעה הכרתית באמיתות דתיות.<sup>27</sup> לנקודה זו צריך להוסיף שבתחילת הקטע, שהוא פירוש לפרק בישעיהו, משתמש הרמב"ם במילה 'אעתקד' כדי לתאר את העובדה שהיהודים יתקנו את אמונותיהם ולאחר מכן משתמש הוא במילה 'אימאן' כדי לתאר את האמונה שממנה תבוא השמחה. מכאן אנו רואים בצורה ברורה עוד יותר שיש בפרק זה זיהוי מובהק בין שתי המילים בערבית יהודית: 'אעתקד' ו'אימאן'. שתיהן מצביעות בצורה ברורה על אותו תוכן – והתוכן הזה הוא ללא ספק הכרתי. כלומר הן מצביעות על החזקתם של היהודים בדעות נכונות יותר, ושמחתם באותן הדעות מתוארת בחלק השני במילה שמחה ('סרור') ולא במילה 'אימאן'.

גם בפרק א: עג,<sup>28</sup> רואים מחד ש'אימאן' דומה ל'אעתקד' ומאידך שיש לשתיהן משמעות הכרתית. באותו פרק הרמב"ם מסביר את הגישות המדעיות של הכאלם. בסוף ההנחה השישית (שהמקרה לא יתמיד שני זמנים), הרמב"ם מסכם את העמדה של הכלאם בנושא:

לדבריהם זאת היא האמונה (אלאימאן) האמיתית<sup>29</sup> שהאל פועל, ומי שאינו מאמין ('עתקד) שהאל פועל כך – מכחיש, לדעתם, את היות האל פועל. על אמונות (אלאעתקאדאת) כאלה ייאמר – לדעתי ולדעת כל בעל שכל – אם כהתל באנוש תהתלו בו (איוב י"ג, 9), שכן זה הוא באמת ההיתול עצמו!<sup>30</sup>

<sup>26</sup> זאת גם על פי התרגום של הרב קאפח, שנוריאל מצטט.

<sup>27</sup> על כך שאצל הרמב"ם תכונות נפשיות, בעיקר אהבה ויראה, באות מתוכן הכרתי עיין א' קהלני, 'תכלית כל התורה כולה... היראה ממנו יתעלה' - יראת ה' במשנת הרמב"ם, JSIJ 21 (2021), עמ' 1-22 (גיליון אינטרנטי) <https://jewish-faculty.biu.ac.il/sites/jewish-faculty/files/shared/JSIJ21/kahalani.pdf>. שם מובא סיכום המחקר בנושא היראה וגם דיון קצר בנושא האהבה.

<sup>28</sup> אותו אין נוריאל מביא.

<sup>29</sup> אלאימאן אלחיקי.

<sup>30</sup> 'מורה נבוכים' א: עג (216). מקור בערבית יהודית: וקא לוא אן הד'א הו אלאימאן אלחיקי באן אללה פאעל, ומן לם יעתקד אן הכד'א יפעל אללה פקד ג'חד כון אללה פאעלא עלי ראייהם. ופי מת'ל הד'א אלאעתקאדאת יקאל ענדי וענד כל ד'י עקל אם כהתל באנוש תהתלו בו, אד' הד'א הו עין אלהתול חקיקה.

כמו קודם אנו רואים כאן שהמילה 'אימאן' זהה במשמעותה למילים מן השורש 'עקד'. בתחילת הפסקה הרמב"ם מדבר על האמונה של הכלאם בבריאה של האל בכל עת וקורא לאותה אמונה – 'אימאן'. בהמשך המשפט משתמש הוא בפועל 'עקד' ('יעתקד') כדי לתאר את אותה אמונה. גם לקראת סוף הקטע, קורא הוא לאמונות מן הסוג הזה 'אעתקדאדאת'. לכן ברור שכוונת שתי המילים היא החזקת דעה עיונית.

נקודה נוספת שראויה לציון היא העובדה שכאן מדובר בידיעה ממקור עיוני לחלוטין – הכאלם ביססו את השקפת העולם שלהם על ניתוח מדעי שלו. אך צריך לציין שלדעת הרמב"ם אמונה זו שגויה, ולכן אפשר ללמוד שהן 'אימאן' והן 'אעתקד' משמשות גם להחזקת עמדה שגויה כנכונה.

הרמב"ם מגדיר את האמונה ('אעתקד') בתחילת פרק א: נ של המורה. כל המאמרים העוסקים בסוגיית האמונה אצל הרמב"ם מצטטים את הפרק הזה ואין לי מה להוסיף עליהם – ולכן לא אנתח אותו כאן אלא אביא את מסקנותיהם בלבד. כפי שקבע מניקין,<sup>31</sup> שני שלבים לאמונה: 1. ציור העמדה – אפשר להאמין רק בעמדה שניתן לצייר אותה, ולכן אי אפשר להאמין בעמדה שהיא רק מילים ללא אפשרות לצייר את תוכן (השלושה הם אחד והאחד שלושה למשל). 2. החזקת עמדה זו היא כאמיתית, בין אם זה המצב בין אם לאו. לכן חלק בלתי מבוטל מן האמונות שמזכיר הרמב"ם במורה נבוכים הן אמונות שגויות, קרי עמדה שלפיה המציאות היא באופן מסוים כאשר המציאות איננה מתאימה לכך.

לפיכך אפשר לסכם את החלק הזה של המאמר בקביעה שהמילה הנפוצה בערבית יהודית שהרמב"ם משתמש בה כדי לתאר החזקת דעת כנכונה היא המילה 'אעתקד'. למרות זאת הרמב"ם משתמש גם במילה 'אימאן' ובמילה העברית 'אמונה' כדי לתאר החזקת דעה כנכונה. מילים אלו כוללות גם משמעות נוספת, של תכונה נפשית הגורמת למעשה.

בחלק הראשון של המאמר ניתחנו את נושא המונחים הקשורים לאמונה בכתבי הרמב"ם. מסקנתנו היא שאי אפשר להבין מן השימוש במונח כזה או אחר ('אימאן', 'אעתקד' בערבית יהודית או 'אמונה' בעברית) דבר בנוגע לאמיתת האמונה או מקורותיה. הרמב"ם משתמש בשלוש המילים האלו כדי לתאר החזקת דעה כנכונה בין אם היא אמיתית בין אם לאו, בין אם מקורותיה עיון שכלי, מסורת או לימוד מן הכתובים. כעת נפנה לחלק השני של המאמר, שבו נדון בסוגים שונים של מקורות לאמונה, במהימנותם ובשאלת תפקיד הרצון ברכישת אמונות נכונות.

<sup>31</sup> מניקין, אמונה.

בהערה זו, אסקור רק בקצרה את הוויכוח לגבי הגישה הספקנית לקריאת הרמב"ם – קריאה הדוגלת שסודו הכמוס של 'מורה נבוכים' הוא שהרמב"ם לא חשב שאפשר להגיע לידיעה של עצמים מטפיזיים. ראשי המדברים בעד שיטה זו הם פינס, שטרן ובמידה מסוימת הרוי. צריך להבדיל בין השיטה הזו לבין הגישה שלפיה ניתן לפרש את הרמב"ם בכמה דרכים – ושאינו לנו יכולת לקבוע איזו מהן נכונה. בגישה זו דוגלים למשל דב שוורץ (ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, בר אילן תשס"ב, בעיקר עמ' 68–111) ולמלר. קיימת מחלוקת בין החוקרים על עמדתו האמיתית של הרמב"ם בנוגע להמשך קיומן של הנפשות לאחר המוות. עולה מהדברים שקיימות אפשרויות שונות לקרוא את דבריו של הרמב"ם בנושא זה:

פינס בשורת מאמרים (בין השאר: ש' פינס, על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני, בתוך: מחקרים במדעי היהדות, עורך מ' בר-אשר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 127–133; S. Pines, 'The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides,' in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, pp. 82–109; S. Pines, 'Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonides: Sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aprodisse et Themistius,' *Miscellanea Mediaevalia* 13 (1981), pp. 211–225), טען שברמה האוטורית של 'מורה נבוכים', בניגוד לנאמר במפורש ב'משנה תורה' (הלכות תשובה), גרס הרמב"ם שאין אפשרות לאדם להשיג ידיעה של העצמים הנבדלים ומשום כך הוא איננו יכול להגיע לרמת ידיעה שתאפשר המשכיות לאחר המוות. לדעתו של פינס, הרמב"ם הושפע בנקודה הזו מן הפירוש של אל פאראבי לאתיקה הניקומקית של אריסטו (על דרך ההשכלה בכלל ועל זו של המתמטיקה בפרט אצל אל פאראבי עיין פרוידנטל, אל פאראבי עמ' 117–120), ואל פאראבי הגיע למסקנה זו תחת השפעתו של אלכסנדר מאפרודיס. לפיכך לדעת פינס השלמות העליונה של האדם נמצאת לא בתחום של ההשכלה העיונית, שבה אין לאדם אפשרות להשיג דברים ברי קיימא, אלא בתחום המעשי כמנהיג של החברה.

לעומת זאת, לדעת אלטמן (A. Altmann, 'Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics,' in: *Von der mittelalterlichen zur modern Aufklärung*, ed. idem, Tübingen 1987, pp. 60–129) הרמב"ם קובע שאפשר להגיע לידיעה של מושגים מופשטים המוציאים את שכלו של האדם מן הכוח אל הפועל (שם, עמ' 60–90). לשיטת אלטמן, הרמב"ם אף תמך בהמשכיות של הקיום האישי של נפשות החכמים לאחר מותם, וזאת משום שכל משכיל מגיע לדרגת השכלה שונה מזו של חברו, וזה שמונע את איחודן של הנפשות לאחר המוות. בעולם המופשט דברים שמהותם זהה אינם נפרדים בשל הגוף, ולכן הם היו מתאחדים אילו היו זהים (פתרון זה וזה לפתרון שמביא אלבלג ב'תיקון הדעות' סעיף כ עמ' 21–22). נוסף על כך בחלק השני והשלישי של מאמרו (שם, עמ' 92–129), אלטמן מנתח את הגדרת המטפיזיקה של ההוגים הערבים המרכזיים (אל-פאראבי, על בסיס כתביו הידועים לנו, אבן בג'א, אבן סינא ואבן רושד) ומשווה את ההגדרות האלו להגדרת הרמב"ם כדי לקבוע שיש באפשרות האדם לדעתו להגיע לידיעות מסוימות על עצמים מופשטים, על אף מגבלותיה של המטפיזיקה.

דוידסון (H. A. Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge,' *Maimonidean Studies* 3 (1992), pp. 49–103) מטיל ספק רב בשחזור שעשה פינס לפירוש האבוד של אל פאראבי לאתיקה הניקומקית של אריסטו ובכך שפירוש זה היה ידוע לרמב"ם או השפיע עליו (שם, עמ' 49–67). לאחר מכן הוא מפרש בדרך אחרת את כל המובאות שפינס הביא כדי

## שלום צדיק

כפי שאנחנו רואים בטבלאות שבחלק הראשון של המאמר, הרמב"ם משתמש במילים משורש 'אעתקד' (וגם 'אימאן' במקרים בודדים) כדי לתאר החזקת דעה כנוונה. האמונות האלו באות ממקורות שונים שאפשר לחלקם לשתי קבוצות עיקריות (לאחר מכן נפרט בתוך כל קבוצה):<sup>33</sup> 1. אמונות הבאות ממקורות סמכותיים: כתבי קודש שונים (מקרא, מקורות חז"ל) וגם מסורת או מעשי מצוות שגורמים להאמין במשהו. 2. עיון שכלי. כפי

לתמוך בשיטתו (שם, עמ' 68–47), ולבסוף קובע שלדעת הרמב"ם קיימת אפשרות להתאחדות עם השכל הפועל (כמובן לאחר המוות). לכן קיום הנפשות לעולם הבא אומנם קיים, אך ברמת הכלל בלבד.

היו למאמרו של פינס תגובות נוספות במחקר: חוקרים רבים טענו כי אף על פי שלדעת הרמב"ם אי אפשר לדעת ולתפוס את האל שלמותו של האדם היא בכל זאת בתחום ההשכלה. לדוגמה הרוי Z. Harvey, 'Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics,' in: *The Thought of Maimonides Philosophical and Legal Studies*, ed. I. Robinson, New-York 1990. pp. 1–15. הקובע שהשלמות המעשית (גם זו של המנהיג) נובעת משלמותו העיונית; ק' פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: דרכו של דלאה' אלהאירין למורה נבוכים, 'ירושלים תשס"ח, עמ' 186–194, עוסק בגישתו של שמואל אבן תיבון לנושא זה. הוא מראה שהמתרגם של מורה נבוכים אכן חשב שההשכלה היא התכלית האנושית. הוא מראה גם איך גישה זו השפיעה על תרגומו של 'מורה נבוכים': S. Stroumsa, "'True Felicity': Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides," *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51–77, משווה בין גישתו של אבן סינא לזו של הרמב"ם בנושא גן העדן ומסיימת את המאמר בכך שדבריו של הרמב"ם בנוגע לאפשרות לעונג בעולם הבא מראים את אמונתו של הנשר הגדול בעונג לאחר המוות.

H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New-York 1999, pp. 125–150 גורס כי השלמות של האדם היא לדעת הרמב"ם צירוף של שלמות מדינית (הנהגת האומה והחברה) הבאה לאחר שלמות פילוסופית. לשיטתו, הרמב"ם חשב שאין בהכרח סתירה בין השניים משום שקיימת רמה של פילוסוף בעל שפע רב היכול להיות 'דבוק' במושכלותיו על אף עיסוקו בהנהגת החברה (כפי שהרמב"ם קובע בדוגמאות של האבות ומשה). על האפשרות להגיע לחיי נצח אצל הרמב"ם עיין גם H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001, pp. 218–220.

ביקורת נוספת שהועלתה נגד הקריאות הספקניות היא אנאכרוניזם – קרי פינס וממשיכיו קראו את קאנט ברמב"ם, שלא הכיר אותו (עיין למשל א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ז), עמ' 23–69). שטרן עונה לביקורת זו בכך שהרמב"ם הכיר את אל גזאלי שלא היה פחות ספקני מקאנט והיה יכול להיות מושפע ממנו.

ההבדל המרכזי בין גישתו הספקנית של שטרן לזו של פינס הוא בכך ששטרן גורס שהשלמות האנושית היא אכן בדרך של שלמות שכלית. שלמות שהיא מושגת בעזרת תרגילים המבטאים דרך של חיי עיון ולא דווקא השגות מטפיזיות.

כאמור אני מסכים יותר עם המבקרים של הגישה הספקנית מאשר עם תומכיה. בעיקר מן הטעמים שמעלה אלטמן במאמרו.

הרמב"ם בעצמו מחלק בפרק ג: נא (655–666) את סוגי האמונות הדתיות לשניים: עיונית (נט'ריה) ומסורתית (תקלידיה).

33

שרואים משתי הטבלאות, שני סוגי המקורות יכולים להביא מידע נכון או שגוי.<sup>34</sup> משמעות העניין היא שאי אפשר לדעת בוודאות שדבר שעולה ממקור מידע כלשהו נכון או לא. העיון השכלי – כמו המסורת והבנת כתבי הקודש – עלול להביא לטעויות. למשל, הרמב"ם מביא באריכות טעויות מדעיות של הכאלם<sup>35</sup> שנבעו מעיון שגוי.<sup>36</sup> בחלק זה של המאמר נדון בדרכים השונות להגיע לאמונה אצל הרמב"ם. ראשית נעסוק בדרך העיונית להגיע לאמונה נכונה. כפי שנראה, הרמב"ם מסביר כמה פעמים מה היא הדרך להגיע לעמדות עיוניות נכונות. לאחר מכן נעסוק בדרכים השונות, מלבד

34 הרמב"ם משתמש במילה ודאות ('יקינא') כדי להצביע על כך שאמונה אינה מוטלת בספק בעיני המאמין, כלומר למאמין אין מקום בדעתו לאפשרות שונה מזו שהוא מאמין בה. על הנושא הזה עיין מנקין, אמונה עמ' 126–129. לפי ההבחנה של מנקין, האמונה תלויה במידה מסוימת ברצון – ואילו הוודאות אינה תלויה ברצון והיא אובייקטיבית, קרי תמיד אמיתית (כמובן שצריך רצון ללמוד כדי להגיע לוודאות בעזרת הלימוד).

לדעתי עמדתו של מנקין בנוגע לוודאות איננה מדויקת משום שהיא בנויה בעיקר על ניתוח של פרקים א: נ (112–114) ו ג: כד (504–507) ואיננה מביאה בחשבון שימושים אחרים של הרמב"ם במילה 'ודאות' ('יקינא'). הוא מביא רשימה של שימושים של מילה זו אצל הרמב"ם בהערה 29 של מאמרו, אך רשימה זו חלקית בלבד. גם משימושים אלו עולה ספק על ניתוחו את פרק א: נ. לדעתי צריך, לכל הפחות, להבחין בין ודאות הנובעת מעיון שכלי לבין עמדה פרשנית. ישנן דוגמאות שבהן הרמב"ם משתמש במילה 'ודאות' – 'יקינא' – כדי לתאר עמדה פרשנית ואותן מנקין אינו מזכיר במאמרו. למשל הרמב"ם משתמש ב'ודאות' ('יקינא') כדי לתאר ידיעה שמשוהו קרה רק במראה הנבואה ולא במציאות (פרק ב: מו 419). דוגמא נוספת היא שימוש ב'ודאות' כדי לתאר הבנה שישנן מצוות שטעמן נובע מעבודה זרה (פרק ג: כט 525). ככל הנראה בנוגע לוודאות הפרשנית מן הסוג הזה יש בהחלט תפקיד לרצון ואי אפשר לדבר על ודאות המנצחת את הרצון.

דוגמא קיצונית אף יותר, הסותרת את עמדתו של מנקין, היא התיאור של הרמב"ם בפרק ג: ל (530) שלפיו אמונות הצאביה היו נחשבות לוודאיות (ט'נת יקינא). אומנם אין הרמב"ם אומר כאן שאמונות אלו היו ודאיות, אלא רק נחשבו לוודאיות. אך אם דבר שקר, כמו האמונה שעבודה זרה מביאה ברכה בחקלאות, יכול להיחשב כאמיתי – זה מראה שגם ודאות איננה באמת ודאית וככזו היא, ככל הנראה, תלויה ברצון.

על כך שהנביאים יכולים להגיע לוודאות עיין גם בפרק ג: כד (504–507), ואצל מנקין. לדעתי ודאות הנביאים נובעת מכך שהם יודעים בוודאות כפילוסופים שהדברים שהם רואים במראה הנבואה הם נכונים, ולא מעצם חוויית הנבואה שהיא חוץ שכלית. על תורת הנבואה של הרמב"ם עיין H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001, pp. 148–315; R. Weiss, 'Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* (2007), pp. 1–26. על כך שלדעת הרמב"ם אפשר לדעת בוודאות ('יקינא') שהנביאים מקבלים את נבואתם מן השכלים הנבדלים עיין ב'מורה נבוכים' ג: מה (603).

35 או של אריסטו סביב שאלת קדמות העולם, בפשט של הספר. יש גם תיאורים לא מעטים של הדרכים שבהן אפשר לטעות.

36 הרמב"ם מסביר סטיות דתיות של דמויות ידועות (אלישע בן אבויה, זקני בני ישראל) כטעויות עיוניות הנובעות מאי הכנה מספקת של הטועים. על כך למשל 'מורה נבוכים' א: ה-ו (38–40); א: לא (70–72).



## שלום צדיק

העיון, לרכוש אמונות. מסקנתנו תהיה שההבדל הבולט בין שני סוגי הדרכים היא שבאמונות סמכותיות אין לאדם דרך לבדוק, ללא עיון שכלי, אם המסורת שבידו היא נכונה או לא, ואילו בעזרת עיון שכלי ישנה אפשרות להגיע למסקנות נכונות כפי שנראה להלן.

### אמונה על פי העיון

הרמב"ם עוסק במספר פרקים בדרך הנכונה ובתכונות הדרושות כדי להגיע לאמונה אמיתית מכוח העיון.<sup>37</sup> אפשר לסכם שסדר הלימוד הדרוש כולל את ההיגיון, את לימודי המתמטיקה, לאחר מכן את מדעי הטבע (בעיקר הפיזיקה) ולבסוף את העיסוק במטפיזיקה. התכונות הדרושות הן שלמות המידות ומודעות עצמית הן למגבלות של יכולת ההשגה והן לנטיות לב הנובעות מן החינוך (הכולל מסורות דתיות) ולשאר הדברים שיכולים להשפיע פסיכולוגית על האדם.<sup>38</sup>

הרמב"ם מחלק בין שני סוגים של ידיעות שאפשר להגיע אליהן בעזרת עיון נכון: 1. דברים שאפשר לדעת על פי הוכחה מופתית (ברהאן).<sup>39</sup> 2. דברים שאי אפשר לדעת על פי הוכחה מופתית, אך אפשר בכל זאת להבין מה האמת בעזרת השוואת הספקות שיש לכל דעה ודעה.<sup>40</sup>

בפרק א: לא, מתאר הרמב"ם את התחומים שבהם מרוכזים הדברים שאין לגביהם הוכחה מופתית, וגם מצביע על הבחנה בין שני התחומים:

<sup>37</sup> בין השאר מילות הגיון פרק ח (על שאלת ייחוסו של החיבור 'מילות הגיון לרמב"ם' עיין ש' צדיק, 'הגדרת המפורסמות אצל הרמב"ם ומקורותיה הפילוסופיים', *JSIJ* 21 (2021) עמ' 15–1, <https://jewish-faculty.biu.ac.il/sites/jewish-faculty/files/shared/JSIJ20/sadik.pdf>, להלן צדיק, מפורסמות); 'מורה נבוכים', פתיחה (14), א: לא–לב (70–75), א: לד (77–83), א: נא (655–657). אפשר לראות תיאור דומה גם באיגרת לתלמיד שבתחילת המורה (6–7).

<sup>38</sup> כמו למשל אהבת השלטון, על כך עיין א: לא (72). לתכונות אלו אפשר להוסיף רמה מסוימת של יכולת טבעית מלידה. אינני מסכים עם דעתו של פרוידנטל G. Freudenthal, 'La détermination partielle, biologique) et climatologique, de la félicité humaine: Maimonide versus al-Fārābī à propos des influences célestes', in: *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Ed. T. Levy et R. Rashed, Leuven 2004, pp. 79–129 שכאן נמצאת עמדה דטרמיניסטית של הרמב"ם – לדעתי כל כוונתו של הרמב"ם בפרק א: לד (81) היא לציין שישנם אנשים שאין להם יכולת שכלית לעסוק במטפיזיקה בגלל טבע חומרם. אנשים אלו יכולים להיות מוסריים, אך תמיד יהיה להם קשה מדי לשלוט על יצרם מכדי שיוותר להם זמן וכוח לעסוק במטפיזיקה. על נושא הבחירה החופשית אצל הרמב"ם עיין ש' צדיק, 'מנגנון הבחירה אצל הרמב"ם' *AJSreview* 38 (2014) עמ' א–יח (להלן צדיק, בחירה).

<sup>39</sup> על הוכחה מופתית אצל הרמב"ם ואצל מקורותיו עיין מנקין, תורת ההכרה; שורץ בתרגומו של למורה עמ' 7 הערה 12. על הקשר בין הוכחה מופתית לוודאות עיין מורה נבוכים א: נט (147).

<sup>40</sup> על חלוקה זו עיין מנקין, תורת ההכרה.

כי כל דבר הידוע על סמך הוכחה מופתית – אין לגביו מחלוקת, התמודדות או סרבנות, אלא מצד בור אשר מגלה אותה עיקשות הקרויה "התעקשות לנוכח המוכח", כגון שאתה מוצא אנשים אשר סירבו בעקשנות לקבל שהארץ כדורית ושהגלגל סובב וכיוצא בזה. הללו אינם נוגעים לענייננו. דברים אלה, שהתעוררה לגביהם מבוכה, רבים מאוד בעניינים המטפיסיים, מעטים בעניינים הפיסיקליים, ונעדרים בעניינים המתמטיים.<sup>41</sup>

בפסקה זו אנו רואים שלדעת הרמב"ם לא אמורה להיות מחלוקת בנוגע לדברים שניתן להוכיח אותם על פי הוכחות מופתיות. כל מעיין בכנות אמור להשתכנע מן ההוכחות האלו. בחלק השני של הפסקה, הרמב"ם מביא אפשרות שיהיו אנשים שבכל זאת יתעקשו ויסרבו להאמין בהוכחה מופתית.<sup>42</sup> העובדה שאפשרות זו קיימת מראה שלדידו של הרמב"ם יש תפקיד לרצון אפילו בנוגע להוכחות מופתיות. האדם יכול להתעקש ולא להסכים לכל סוגי ההוכחות והראיות, כולל דברים ברורים לגמרי ועל גבול המוחש כגון כדוריותו של כדור הארץ. במשך הפרק הרמב"ם מסביר שחלק ניכר מאנשי ההמון מסרב להאמין באי גשמיותו של האל בגלל החינוך שקיבל – זו כנראה דוגמא לכך שהחינוך גורם לאנשים לא לרצות להשתכנע מהוכחה מופתית ברורה.<sup>43</sup> לפיכך כדי להגיע לאמונה נכונה צריך לא רק לימוד מסודר ויכולת שכלית אלא גם מוכנות מוסרית הכוללת נכונות לקבל דברים הזורים לאדם ולדרך שבה הוא התחנך. שני התנאים הכרחיים אפילו כאשר מדובר בדברים שיש לגביהם הוכחות מופתיות – קל וחומר כאשר הוכחות אלו נעדרות. לקראת סוף הפסקה, הרמב"ם מונה את התחומים העיקריים ש אין הוכחות מופתיות לגביהם: רבים מן הנושאים המטפיזיים ומעט מן הנושאים הפיזיקליים. כאשר הוא דן

<sup>41</sup> 'מורה נבוכים' א: לא. מקור בערבית יהודית:

לאן כל שי עלמת חקיקתה בברהאן לא אכ'תלאף פיה ולא מג'אד'בה ולא ממאנעה אלא מן ג'אהל יעאנד אלענאד אלד'י יסמי אלענאד אלברהאני, כמא תג'ד אקואמא עאנדוא פי כריה' אלארץ', וכו'ן אלפלך מסתדירא, ונחו ד'לך, פהאולא לא מדכ'ל להם פי הד'א אלגרץ'. והד'ה אלאמור אלתי וקעת פיהא הד'ה אלחירה כת'ירה ג'דא פי אלאמור אלאלאהיה, וקלילה פי אלאמור אלטביעיה, ומעדומה פי אלאמור אלעלימיה.

<sup>42</sup> כפי שנראה בהמשך, הרמב"ם מחליף את הדברים ב'מורה נבוכים' ב: כג. כאשר נצטט את הטקסט הזה וננתח אותו נסביר את הסתירה הזו בכך שדעתו של הרמב"ם היא שאכן תמיד אפשר להתעקש. כפי מה שהוא אומר בפרק א: לא.

<sup>43</sup> גם לשיטתו של מנחם אפרת בהחלט שגם כאשר לדברים שישנה אפשרות להגיע לוודאות לגביהם, יסרב האדם להגיע אליה. אדם יכול להירתע מדעה מסוימת – להפסיק להתעמק בלימוד של אותה דעה ובכך לא להגיע לוודאות אף פעם. אדם יכול אפילו לסרב להאמין בעמדה כלשהי שסותרת את אמונותיו הטפלות, להפסיק ללמוד באותו נושא, כדי להגן על אותה אמונה טפלה ובכך לשמור את אותה אמונה טפלה כל חייו. זאת אף על פי שישנה הוכחה מופתית המפריכה אמונה זו.

## שלום צדיק

שבאלת בריאת העולם,<sup>44</sup> הוא מתאר איך אדם אמור להגיע למצב שבו הוא יכול לקבוע מה האמת בתחומים שאין לגביהם הוכחות מופתיות:<sup>45</sup>

דע שבהשוואה בין הספקות המתחייבים מדעה כלשהי ובין הספקות המתחייבים מִהֶפְפָּה, והעדפת הדעה שיש לגביה פחות ספקות, אין להביא בחשבון את ריבוי מספר הספקות, אלא את חומרת האבסורד שבהם ואת היות המציאות שונה מהם. יש שספק אחד הוא חמור יותר מאלף ספקות אחרים.

השוואה זו תצלח רק בידי מי ששני ההפכים שווים בעיניו. מי שמעדיף דעה אחת, אם בגלל חינוך, אם בגלל תועלת כלשהי, הוא עיוור מִרְאוֹת את האמת. שכן כלפי דבר שהוכח הוכחה מופתית לא יוכל אדם בעל פנייה כיתתית להתעקש. אבל כלפי דברים כגון אלה אפשר להתעקש הרבה. אבל יש באפשרותך, אם תרצה להשתחרר מן הפנייה הכיתתית, לנטוש את מה שהורגלת אליו ולסמוך על עיון גרידא, ולהעדיף את הראוי להעדפה.

אולם לשם כך תצטרך למספר תנאים. ראשית: שתדע את מידת טוב דעתך ואת שלמות טבעך-מלידה. דבר זה יתברר לך שעה שתתאמן בכל הלימודים המתמטיים ותשיג את חוקי תורת ההיגיון. התנאי השני: ידיעת הפיסיקה לעומקה עד שתדע את הספקות באשר לאמיתותיה. התנאי השלישי: מידותיך...<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 'מורה נבוכים' בעיקר פרקים ב: יג-לא (48-72). המחלוקת סביב עמדתו האמיתית של הרמב"ם בנושא הבריאה היא אחת המחלוקות המרכזיות בפרשנות מורה נבוכים. לתולדות מחלוקת זו עייין D. Lemler, *Création du monde et arts d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe-XVe siècles)*, Thèse de doctorat de Philosophie, école doctorale de D. Lemler, Ecole Pratique des Hautes études, 2015 גרסה מקוצרת של מחקר זה: *Création du monde et arts d'écrire dans la philosophie juive médiévale (Xe-XVe siècles)*, Paris 2020 (להלן למר).

<sup>45</sup> הציטוט הוא מפרק ב: כג (334-335). בסוף פרק ב: כב (333-334), קובע הרמב"ם שמרבית הדברים שטען אריסטו בתחום המטפיזיקה אינם מוכחים - לדידו הם מוטלים בספק ואריסטו בעיקר השתמש באינטואיציה (הדס) כדי להגיע אליהם ולא בהיקשים מדעיים. בפרק ב: כב, הרמב"ם מדבר בעיקר על גישתו של אריסטו בנוגע לדרך שבה השכלים הנבדלים באים זה מזה. בפרק ב: כג הוא עוסק בנושא בריאת העולם או קדמותו.

<sup>46</sup> 'מורה נבוכים' ב: כג: מקור בערבית יהודית: אעלם, אן אלמקאיסה בין אלשכוך אללאזמה לראי מא ובין אלשכוך אללאזמה לנקיצ'ה ותרג'יה אקלהא שכוכא ליס אלעעתבאר פי ד'לך כת'רה' עדר אלשכוך, בל עט'ם שנאעיתהא ומכ'אלפה' אלוג'וד להא, פקד יכון אלשך אלואחד אעט'ם מן אלף שך אכ'ר.

ולא תצח איצ'א הד'ה אלמקאיסה אלא למן טרפא אלנקיץ' ענדה עלי אלסוא, אמא מן יות'ר אחד אלראיין אמא לאג'ל תרביה או למנפע'ה מא מן אלמנאפע פאנה יעמי ען אלצואב, אד' אלמאר אלברהאני לא יקדר צאחב אלהוי אן תעאנדה נפסה, אמא מת'ל הד'ה אלמאר פימכן ענאדהא כת'ירא. וקד ימכנך אן שית אן תתג'רד ען אלהוי ותטרח אלמעטאד ותעתמד עלי מג'רד אלנט'ר ותרג'ח מא ינבגי תרג'יחה.

בקטע חשוב זה הרמב"ם מסביר לקוראיו איך להגיע למצב שבו הם יכולים, על פי העיון ('אלנטר'), לפסוק מה נכון גם בנושאים שאין בהם אפשרות להגיע להוכחה מופתית. במקרים כאלו צריך האדם לקבוע מה נכון על פי חומרת הספקות ('שכוך') שישנן לכל אחת מן הדעות.<sup>47</sup> קרי גם במקרים שאין בהם הוכחה מופתית, ישנה בכל זאת דעה אחת שיש לה עדיפות אובייקטיבית, שאם המעיין ישתמש טוב בעיון ויהיה במצב של שלמות מוסרית יהיה בכוחו לגלות אותה.

בהמשך הרמב"ם קובע שכדי שיהיה מסוגל לזהות את הדעה העדיפה במקרים שבהם אין הוכחה מופתית, צריך האדם להגיע למצב ששתי הדעות שוות בעיניו. על פי ההקשר, מתכוון הרמב"ם לכך שהמעיין מצליח בשעת עיונו להגיע למצב ששתי הדעות שוות בעיניו מבחינה רגשית ושהוא יכול לשים לב רק לטיבן של הראיות השכליות והספקות שישנן לכל עמדה. הרמב"ם מציין שתי סיבות אפשריות לנטייה מן האובייקטיביות: חינוך ותועלת. האדם נוטה רגשית ללכת אחרי דעות שהוא רגיל אליהן (חינוך) או אחרי דעות שיקבל מהן תועלת. התועלות המדוברות יכולות להיות תועלות של תענוג גופני. למשל, להגיע למסקנה שלא צריך לקיים מצוות כדי להתיר את העבירות המביאות תענוג גופני לטווח קצר למרות הנזק ארוך הטווח, שבשלו הן נאסרו.<sup>48</sup> אפשרות נוספת לתועלת היא שהאדם בעל שררה (או המקבל כבוד ממצב או ממשרה מסוימת) יעדיף את העמדות שבשמן הוא מקבל שררה או כבוד אלה.<sup>49</sup>

בפסקה זו הרמב"ם מציין גם את ההבדל שבין הנושאים שיש בהם הוכחה שכלית לכאלו שאין בהם. כאן הרמב"ם אומר שבנושאים שיש בהם הוכחה מופתית לא יוכל אדם להתעקש ('ענאדהא') – אך בנושאים שאין בהם הוכחה כזו אפשר להתעקש הרבה. לכאורה אמירה זו סותרת את מה שראינו בפרק א: לא. שם קבע הרמב"ם שגם בנושאים שיש בהם הוכחה מופתית אפשר להתעקש. לדעתי ניתן להסביר את הסתירה בקלות על פי ההקשר. כלומר כאן הרמב"ם מנסה להדגיש את המורכבות של קביעת דעה בנושאים שאין בהם הוכחה מופתית ולכן ההתעקשות בנושאים שיש בהם הוכחה מופתית היא זניחה. בניגוד לכך בפרק א: לא, הרמב"ם עוסק במגבלות הידע ולכן הוא קובע שגם בנושאים שיש בהם הוכחה מופתית אפשר להתעקש. לדעתי, מטרת דבריו כאן היא רק להדגיש את ההבדל בין הנושאים שיש בהם הוכחה מופתית לאלו שאין בהם הוכחה כזו, ולכן דעתו האמיתית בנוגע ליכולת של האדם להתעקש מתגלה בפרק א: לא.<sup>50</sup>

לכן תחתאג' פי ד'לך אלי שראיט עדה, אולהא אן תערף קדר ג'ודה' ד'הנך וסלאמה' פטרתך, וד'לך יתבין לך ענד

ארתיאצ'ך פי סאיר אלעלום אלריאצ'יה ואדראך אלקואנין אלמנטקיה. ואלת'אני מערפה' אלעלום אלטביעיה ותחקיקהא חתי תעלם אלשכוך עלי חקאיקהא. ואלת'אלת' אכ'לאקר.

הרמב"ם מדגיש שצריך ללכת לפי חומרת הספקות שישנן לכל דעה ולא לפי כמות הספקות.

לתועלות כאלו רומז הרמב"ם מיד לאחר הקטע המצוטט.

כמו אהבת השלטון, המוזכרת בפרק א: לא (72) בשמו של אלכסנדר מאפרודיסיאס.

אפשר לראות את הסתירה הזו כסתירה מן הסוג החמישי: בפרק ב: כג (334–336) המטרה היחידה היא להדגיש בצורה ברורה את הקושי בקביעת דעה בנושאים שאין בהם הוכחה

47

48

49

50

לאחר מכן, הרמב"ם מסביר מה הם התנאים שיאפשרו לאדם לקבוע את העמדה האמיתית גם בנושאים שאין בהם הוכחות שכליות. כפי שראינו קודם, התנאים הם משני סוגים: 1. סדר לימוד נכון הכולל לימוד תורת ההגיון, מתמטיקה ופיזיקה (התנאים הראשון והשני ברשימת הרמב"ם);<sup>51</sup> 2. שלמות המידות. בהמשך, מפרט הרמב"ם שאם אדם איננו שלם במידותיו הוא יטה לתת העדפה לדעה שתוכל לספק את תאוותיו.<sup>52</sup> בהמשך פרק ב: כג, הרמב"ם מסביר שמטרתו בפרק זה היא להסביר לאדם איך להגיע לאמת בנושאים שאין בהם אפשרות להגיע להוכחות מופתיות כדי שהוא ימשיך להאמין בבריאה. מטרה זו של המשך האמונה בעייתית מבחינת העקביות של הפרק, משום שבתחילת הפרק הדגיש הרמב"ם שעל האדם להגיע למצב של אובייקטיביות מוחלטת ולהתעלות מעל חינוכו אך בהמשך הוא אומר שעל הקורא להמשיך ולהאמין בדברי הנביאים (משה ואברהם) שפסקו לטובת החידוש, כל עוד אין הוכחה מופתית לטובת הקדמות. כאן הרמב"ם נראה כתומך בכך שהאדם ימשיך על פי החינוך שלו פרט למקרה של הוכחה מופתית ובכך סותר חזיתית את כל מה שהוא אמר בתחילת הפרק. סביר מאוד שסתירה זו, שכמותה ישנן לרוב בפרקים העוסקים בשאלת בריאת העולם, נועדה להצביע לקורא המדייק על כך שהרמב"ם באמת דגל בקדמות.<sup>53</sup>

לכאורה, אפשר לפתור סתירה זו בדרך אחרת: הרמב"ם מדגיש כאן את האמונה בבריאה כי הוא חושש מכך שהאדם יאמין בקדמות ובכך יכפור באמונה באל ובתורה ויתיר לעצמו את העבירות – קרי הרמב"ם חושש כאן מן הנטייה הרגשית הנובעת מן התועלת ולא מן החינוך. אלא שלדעתי גם פתרון זה מחזק את העמדה שדעתו האמיתית של הרמב"ם היא הקדמות. זאת משום שאם כל חששו מן האמונה בקדמות היא שאנשים יפרקו עול תורה ומצוות, אזי חשש זה מדבר עם אנשי ההמון בלבד. החכמים מבינים שהצורך בקיום המצוות נובע מכך שהן מועילות לאדם – ולא מאמונה המבוססת על חידוש העולם ושכר ועונש.<sup>54</sup>

חשוב להדגיש שבפסקה האחרונה של הפרק הרמב"ם בעצמו מצביע על הליקוי שבהבאת ראיות רטוריות מדברי הנביאים – הנימוק שבו הוא מצדיק את הבאת הדברים הוא שגם אריסטו עשה כך. קרי, הרמב"ם מודה שמבחינת הדרך להדריך את האדם לאמת, פשט התורה ודברי הצאביה של אריסטו דומים. הם רטוריים, קרי ראיות שכל תפקידן שהשומע לא ישים לב לכך שאין קשר בין הוכחה לבין מה שהיא מנסה להוכיח.

מופתית, ואילו בפרק א: לא (70–72), קובע הרמב"ם מה דעתו בנוגע ליכולת של האדם להתעקש, הכוללת כאמור גם נושאים שיש לגביהם הוכחה מופתית.

51 הסיבה להבחנה ביניהם היא שלימוד ההיגיון והמתמטיקה עוזר לאדם לפתח יכולת להשוות בין העמדות השונות, ואילו דרך לימוד הפיזיקה הוא יכול להבין מה הן הספקות הנובעות מכל אחת מן העמדות.

52 למשל לחשוב שלא צריך לקיים מצוות כדי להתיר לעצמו את העבירות.

53 על סתירה מן הסוג הזה בפרק ב: כה (341–343) עיין S. Sadik, 'Al-Harizi Translation of Guide of Perplexed II 25 and his Philosophical Implication on the Question of the Creation', *JUDAICA – Neue digitale Folge* 4 (2023), pp. 1–16.

54 על טעמי המצוות אצל הרמב"ם עיין 'מורה נבוכים' ג: כו–מט (512–649).

ההדגשה של הרמב"ם שאם אריסטו הביא דברים מן הצאביה, קל וחומר שהוא יכול להביא דברים מן הנביאים היא בעצמה רטורית (לקראת סוף המאמר נחזור לקטע הזה). אפשר לסכם שבנוגע לאמונה הבנויה על עיון שכלי, הרמב"ם מתאר את הדרך שבה אפשר להגיע לאמונה אמיתית – קרי למצב שבו ישנה התאמה בין מה שהאדם מצייר בנפשו כנכון לבין המציאות החיצונית. חשוב להדגיש שעל פי הרמב"ם אפשר להגיע לאמת גם בתחומים שאין בהם הוכחה מופתית.<sup>55</sup> לדידו אם האדם ילמד בסדר הנכון ויהיה בעל שלמות עיונית טובה הוא יוכל לגלות מה הדעה האמיתית. טעויות עיוניות נובעות, לדעת הרמב"ם, מסדר לימוד לא טוב או מאי שלמות מוסרית של האדם הפוגעת ביכולתו להגיע לאמת אובייקטיבית.<sup>56</sup> כמובן ששתי האפשרויות האלו קיימות ביחוד בנושאים שאין בהם אפשרות להגיע להוכחה מופתית.

### אמונות על פי הסמכות

ב'מורה נבוכים' הרמב"ם מזכיר כמה אפשרויות להאמין בדעות נכונות או בכאלו שאינן נכונות על פי מקורות סמכותיים שאינם קשורים לעיון פילוסופי. אנו רואים בטבלאות שנמצאות בחלק הראשון של המאמר שפעמים רבות הרמב"ם מדבר על אמונה נכונה הבאה מן המקרא. אך מאידך הוא מזכיר לא מעט פעמים גם אמונה שאינה נכונה הבאה מאותו ספר, בעיקר אמונה בגשמיות האל, הבאה מהבנה שגויה של הפסוקים. לקראת סוף פרק א: לו (87–88), הרמב"ם קובע במפורש שעובדת היות דעה כלשהי כתובה במקרא איננה סיבה להקלה בחומרת הטא הכפירה במקרה שדעה זו היא אמונה שגויה:<sup>57</sup>

לכן דע לך, אתה, שכאשר אתה מאמין בהגשמה או במצב ממצבי הגוף, הרי אתה מקנא ומכעיס וקודח אש [ומעלה] חמה ושונא ואויב וצר, חמור בהרבה מעובד עבודה זרה. אם עלה בדעתך שלמאמין בהגשמה יש צידוק, מכיוון שחונך עליה או בשל בורותו וקוצר השגתו – יהיה עליך לחשוב אותו דבר לגבי עובד עבודה זרה שהרי אינו עובד אלא בגלל בורות או בגלל חינוך, מנהג אבותיהם בידיהם. אם תאמר "פשט הכתוב מפיל אותם לתוך דעה כוזבת זו", דע לך אפוא כי רק דמיונות ותפישות לקויות גרמו לעובד עבודה זרה לעבוד אותה. לכן אין צידוק למי שאינו מקבל מבעלי-האמת בעלי-העיון אם

<sup>55</sup> אינני מגדיר את התחומים האלו כדיאלקטיקה משום שהבחנה בין דיאלקטיקה לבין תחומי ההוכחה המופתית על פי טופיקוס I א של אריסטו היא בכך שהדיאלקטיקה עובדת עם ראיות מתחום המפורסמות. על היחס של הרמב"ם למפורסמות ועל כך שלדעתו אי אפשר לקחת מהם ראיות בנושאים עיוניים אלא רק בנושאים מוסריים עיין צדיק, מפורסמות.

<sup>56</sup> על כך שהטעויות באמונה נובעות גם מרפיון ומהתרשלות בלימוד העיוני עיין 'מורה נבוכים' ג: מו (820).

<sup>57</sup> על מושג הכפירה אצל הרמב"ם עיין ח' כשר, על המינים, האפיקורסים והכופרים במשנת הרמב"ם, ירושלים 2011. על היחס של הרמב"ם לפרשנות הכתובים עיין M. Z. Cohen, *Opening the Gate of Interpretation - Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden 2011.

## שלום צדיק

אין הוא מסוגל לעיון. כי איני רואה כופר במי שאינו מוכיח הוכחה מופתית את שלילת הגשמות, אבל אני רואה כופר במי שאינו מאמין בשלילתה. מה גם, שמצוי הפירוש של אונקלוס והפירוש של יונתן בן עוזיאל, עליהם השלום, המרחיקים מן ההגשמה באופן מירבי. זאת היתה מטרת הפרק.<sup>58</sup>

בפסקה זו הרמב"ם שולל את התירוץ של אמונה בעמדה שגויה מתוך נאמנות לכתבי קודש או למסורת. הוא מתחיל את הפסקה בהדגשה עד כמה חמורה האמונה בגשמיות האל. לדידו מה שקובע הוא תוכן האמונה. אם אדם מאמין בגשמיות האל, שהיא גרועה מעבודה זרה, אין זה משנה כלל אם הוא מאמין בכך מתוך עיון בכתבי הקודש היהודיים או מתוך נאמנות לדת של עובדי עבודה זרה. לדעתו של הרמב"ם, התירוץ של הישענות על המסורת נעלם משום שכל דת של עובדי עבודה זרה נשענת על מסורת סמכותית רבת שנים ועל מסורת אבות.<sup>59</sup> לכן שלילת עבודה זרה (או גשמיות האל) תמיד באה בצוותא עם שלילת הסמכות של המסורת כערך שעומד בפני עצמו. לדידו של הרמב"ם, ישנה אחריות לאדם לא רק להאמין בתורה אלא גם להאמין בפרשנות הנכונה של התורה. אם אדם מאמין בתורה, אך לומד ממנה דברים שאינם נכונים – גשמיות האל למשל – העובדה שהוא הוטעה בשל ניסוח כזה או אחר בתורה אינה יכולה לשמש תירוץ.

בהמשך הפסקה הרמב"ם מדגיש שהוא איננו רואה ככופר את מי שלא מגיע להוכחה מופתית נכונה אלא רק את מי שאיננו מאמין בתוצאה של ההוכחה המופתית כפי שמסבירים אותה בעלי האמת ובעלי העיון: שלילת הגשמיות. בורות יכולה להיות תירוץ לכך שהאדם איננו מצליח להשיג את ההוכחה המופתית, אך לא לכך שהוא מאמין בפרשנות בלתי נכונה של הכתובים. בסוף הפסקה הרמב"ם מציין את תרגומיהם של אונקלוס ושל יונתן בן עוזיאל – השוללים את גשמיות האל – כהוכחה לכך שיש בכתבים הסמכותיים היהודים מסורת נכונה של הבנת התורה שאינה תומכת בגשמיות.

למרות דבריו הנחרצים של הרמב"ם כאן, אפשר לשאול איך אדם אמור להגיע למסקנה נכונה כלפי הפרשנות האמיתית של הכתובים ללא עיון כללי? איך אדם נאמן לתורה ובור לגמרי אמור להבין שהאמונה שהוא גדל עליה – לצורך העניין, הבנת

<sup>58</sup> 'מורה נבוכים' פרק א: לו (87-88). מקור בערבית יהודית: פאעלם יא הד'א אנך מתי אעתקת תג'סימא או חאלה מן חאלאת אלג'סם, פאנך מקנא ומכעיס וקודה אש חמה ושונא ואויב וצר אשד מן עובד עבודה זרה בכת'יר. ואן כ'טר בבאלך אן מעתקד אלתיג'סים מעד'ור לכונה רבי עליה, או לג'הלה וקצור אדראכה, פכד'לך ינבגי לך אן תעתקד פי עובד עבודה זרה, לאנה מא יעבד אלא לג'הלה או לתרביה, מנהג אבותיהם בידיהם. ואן קלת אן ט'אהר אלנץ ילקיהם פי הד'ה אלשבהה, כד'לך פלתעלם אן עובד עבודה זרה אנמא דעאה לעבאדתהא כ'אלאת ותצוראת נאקצה. פלא עד'ר למן לא יקלד אלמחקקין אלנאט'רין אן כאן מקצרא ען אלנט'ר, פאני לא אכפר מן לא יברהן עלי נפי אלג'סמאניה, בל אכפר מן לא יתעקד נפיהא, ולא סימא בוג'וד שרה אנקלוס ושר יונתן בן עוזיאל עליהמא אלסלאם אלדיין יבעדאן ען אלתיג'סים כל אלאבעאד. והד'א כאן גרין' אלפצל.

<sup>59</sup> על היחס של הרמב"ם לצאביה עיין בין השאר 'מורה נבוכים' ג: כט (521-529). הרמב"ם מציג את דמותו של אברהם כמורד במסורת הסמכותית והבלעדית של תקופתו.



הכתובים כפשוטם ואמונה בגשמיות האל – איננה נכונה? אפשר להסיק מדבריו של הרמב"ם כאן שתי תשובות שאינן סותרות זו את זו. 1. הרמב"ם חשב שאחריותו הבסיסית של כל אדם היא להיות מסוגל לחשוב לאיזה מבעלי הסמכות הוא מחליט להאמין. אי אפשר לדרוש מכל אדם מישראל להגיע לרמה של ההוכחה המופתית שהאל איננו גוף. אך אפשר בהחלט לדרוש ממנו להפעיל שיקול דעת אם להאמין במה שעולה מפירושו (תרגומו) של אונקלוס לתורה או להאמין במדרש שיעור קומה כפשוטו. 2. הרמב"ם מנסה בעזרת איומים והדגשת המסורת היהודית, הן בכתביו ההלכתיים הן ב'מורה נבוכים', להדגיש את נכונות העמדה השוללת גשמות כי הוא ידע היטב שזו הדרך היחידה לגרום לאנשי ההמון להפסיק להאמין בגשמיות.<sup>60</sup>

כך או אחרת, מה שחשוב לענייננו הוא שהרמב"ם לא חשב שמתוך עיון בכתובים וקבלת המסורת בלבד אפשר להגיע לאמת. הרמב"ם גם לא הביא בשום מקום בכתביו תבחין לבחור בעזרתו לאיזו פרשנות של התורה להאמין פרט להישענות על עיון פילוסופי. התורה והמסורת כשלעצמן אינן מספקות דרך למי שרוצה להאמין באמת ולא להיות כופר. רק מתוך שימוש בחוכמה עיונית, יוכל האדם לבקר את פרשנות התורה שהוא מקבל ואת המסורת שהוא קיבל ולברור את התבן מן הבר.<sup>61</sup> כפי שראינו, אפשר לטעות גם בעיון פילוסופי אך ההבדל הגדול הוא שבעיון פילוסופי ישנה דרך שאמורה להבטיח הגעה לאמת, שאיננה קיימת בפרשנות המקרא והמסורת (פרט לפרשנות המקרא על פי העיון הפילוסופי).

מעבר להישענות על המסורת, יש עוד שני מקורות מידע חשובים שיכולים לשמש מקור מהימן לאמונה אף כי אינם קשורים בעיון שכלי: הנס והנבואה.<sup>62</sup> אינני מדבר כאן על מסורת המבוססת על סיפורי ניסים או על סיפור נבואי אלא על עצם ראיית הנס או קבלת האדם את הנבואה. על פי גישות שמרניות, יש בכוחם של הנס או הנבואה למסור אמונות נכונות שעצם עדות הנס או קבלת הנבואה משמשת כראיה למהימנותן. נראה בהמשך החלק הזה של המאמר שהרמב"ם שולל אפשרות של הישענות על תופעות אלו כדי לקבל אמונה על-שכלית, וזאת בשתי דרכים: ביטול האפשרות להאמין במשהו נכון על פי הנס וזהות המסר הנבואי עם ידיעותיו של הנביא כפילוסוף. סביב אמונה על בסיס

<sup>60</sup> זו גם הסיבה לכך שהוא מבקר בחריפות רבה עמדות של אליטות הגורמות לאנשים ללכת לכיוון עיוני שאינו נכון. על כך בפרק ג: נא (655–656).

<sup>61</sup> אפשר לראות חלק ניכר מן המפעל הפרשני של הרמב"ם, בעיקר בחלק הראשון של 'מורה נבוכים', כמיועד להסביר לקוראיו שאפשר להבין את התנ"ך בדרכים רבות. לכל מילה בתנ"ך ישנן משמעויות רבות, ולכן העיון צריך להיות המדד לבחירת הפרשנות לאמץ כנכונה.

<sup>62</sup> מקורות מידע אלו חשובים אצל הוגים שהם שמרנים יותר מן הרמב"ם, כגון רבי יהודה הלוי ורבי חסדאי קרשקש. על הגדרת האמונה אצל שני ההוגים האלו עיין ש' צדיק, 'האמונה ושאלת ודאותה בהגותו של רבי חסדאי קרשקש', בתוך: ספר היובל לשמואל ויגודה, עורך ד' ריזר, עתיד לצאת לאור (להלן צדיק, אמונה בריה"ל).

## שלום צדיק

ניסים<sup>63</sup> יש פחות עיסוק מחקרי, ולכן נתמקד בו תחילה ולאחר מכן נסכם את הדברים בנושא השגותיו של הנביא.

### שלילת האמונה על בסיס ניסים לפי הרמב"ם

בתחילת פרק ח של הלכות יסודי התורה הרמב"ם שולל במפורש הישענות על הנס כדי לבסס אמונה:

משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלאט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאן, לא להביא ראיה על הנבואה: היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילים בתוכו, נצטרכו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להם את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותם הארץ, וכן שאר כל האותות.<sup>64</sup>

בתחילת הלכה זו הרמב"ם מבטל את האפשרות שהעם האמין במשה רבנו בזכות הניסים הרבים שהוא עשה. לדידו כל הניסים שעשה משה לא נבעו מרצון או מצורך להוכיח את נבואתו אלא מצרכים מעשיים שהם באו לפתור. לא זה בלבד אלא שהרמב"ם קובע במפורש באופן כללי שכל המאמין על פי הניסים ישנו דופי באמונתו. הסיבה לפגם זה היא שיתכן שמעשה מכשף או לט יראה כמו נס. קרי לדעת הרמב"ם אין דרך ברורה להבדיל בין נס לבין אחיזת עיניים.<sup>65</sup> לכן מי שאמונתו מבוססת על ניסים יכול גם להאמין במשהו שאינו נכון – ואפילו בעבודה זרה.<sup>66</sup>

צריך לשים לב גם לכך שבפסקה זו הרמב"ם מייחס את הניסים למשה ולא לאל. עמדה זו תפתח לאחר מכן בפילוסופיה היהודית האבן רושדית לכדי תיאוריה שהנס הוא

<sup>63</sup> על תפיסתו של הרמב"ם בנוגע לנס יש כמה מחקרים בעלי גישות שונות. בין השאר מ'צ נהוראי, 'בעיית הנס אצל הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז-ט (תשמ"ח-תש"ן), עמ' 18-1; A. Reines, 'Maimonides' Concepts of Miracles', *HUCA* 45 (1974), pp. 243–285. (להלן ריינס). אני מסכים יותר עם תפיסתו הנטורליסטית של ריינס מאשר עם גישתו של נהוראי. שני החוקרים אינם דנים בשאלת האמונה על בסיס ניסים.

<sup>64</sup> הלכות יסודי התורה פרק ח.

<sup>65</sup> הרמב"ם לא האמין בכך שישנו כוח כלשהו בכישוף. לדידו כל כישוף ומגיה בנויים על אמונות תפלות ועל אחיזת עיניים של ההמון. על יחסו של הרמב"ם לכישוף ולמגיה עיי' ד' שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 1999, עמ' 92–110; ד' שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 2004, עמ' 21–34.

<sup>66</sup> דבריו של הרמב"ם כאן דומים לנאמר בדברים פרק יג. בדבריו ב'מורה נבוכים' ג: נ (652), הרמב"ם קובע שהניסים ודאים למי שראה אותם. דבריו לדעתי לא נאמרו כדי להגיד שהנס ברור כנס אלא שהתרחשות של הנס נחווית באופן ברור למי שראה אותה (אבל לא ברור גם לו אם זה נס או מעשה אחיזת עיניים). לעמדה שונה עיי' מנקין, אמונה עמ' 80.

פרי מעשיו של הנביא שמשמש במדע שאינו ידוע אצל בני זמנו.<sup>67</sup> ייתכן שעמדה זו רמוזה כאן בדברי הרמב"ם עצמו – כך לכל הפחות הבינו אותו חלק ממשכיו הרדיקליים.<sup>68</sup> על פי גישה זו לא ייתכן שיהיה לנס מעמד כלשהו בהוכחה שאמונה כזו או אחרת נכונה. גם אם אדם מצליח לעשות נס פעם אחר פעם אין זה אומר מאומה לגבי מהימנות דבריו הקשורים למהות האל או לנושא שאינו מן העניין. על פי עמדה זו, גם אילו נביאי הבעל היו מצליחים להוריד אש מן השמים ולא אליהו, היה זה רק אומר שהם היו מדענים טובים יותר ולא קובע שום דבר באשר לאלוהותו של הבעל. חשוב לציין שזה נכון גם לגבי הורדת האש מן השמים מצד אליהו. על פי גישה זו, השתמש אליהו בעליונות המדעית שלו כדי לעשות רושם על בני ישראל ולשכנע אותם לעבוד את ה' ולא את הבעל. ההבדל בינו לבין נביאי הבעל הוא במסר הנכון (ובעל ההשלכות החברתיות הטובות) שהוא מביא בניגוד למסרים השקריים (ובעלי ההשלכות החברתיות הרעות) שהם מביאים – ולא בטיב הראיה, שהיא בעייתית באותה מידה בשני המקרים. הנס היה רק תכסיס כדי לשכנע את העם לעבוד את ה'. במונחים של הרמב"ם, אפשר להסיק שהיה בליבם של בני ישראל דופי ואליהו השתמש בזה לטוב. דברים אלו חשובים כדי להבין את המשך דבריו של הרמב"ם.

כדאי לציין שגם הקריאה הרדיקלית ביותר של גישת הרמב"ם בנוגע לניסים (זו של ריינס) לא ציינה אפשרות זו. לדעתי זו דוגמה נוספת לכך שבמשנה תורה מוזכרות עמדות פילוסופיות רדיקליות יותר מאשר ב'מורה נבוכים' – עמדות שמאפשרות להבין את המסר האזוטרי של 'מורה נבוכים'. עמדות אלו מוזכרות דרך אגב ובראשי פרקים במשנה תורה.<sup>69</sup>

למרות קביעתו הברורה נגד הישענות האמונה על ניסים, הרמב"ם ממשיך את ההלכה שהבאנו בדברים שנראים כסותרים את דבריו הראשונים:

במה האמינו בו? במעמד הר סיני, שעניינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים:

<sup>67</sup> ישנה גישה אחרת, הקיימת אצל רבי אברהם אבן עזרא ואצל חלק מן הפילוסופים שבאו אחרי הרמב"ם, שעל פיה הנס נעשה מכוח הנביא, שמגיע לרמה של השכלים הנבדלים וכך שולט על הטבע. לגישה זו עיין א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט. לדעתי אין מקום למצוא את הגישה הזו אצל הרמב"ם משום שאין לדעתו אפשרות להתאחד עם השכלים הנבדלים.

<sup>68</sup> על הנושא הזה בדבריו של ר' יצחק פולקר עיין ש' צדיק, 'שלילתה של ההצלחה הפוליטית בהגותו של רבי יצחק פולקר', *AJS Review* 39 (2015), עמ' א-יג. הסבר זה איננו ייחודי לר' פולקר. ישנם פילוסופים יהודים אבן רושדיים נוספים שהזכירו את השימוש של הנביא במדע בלתי ידוע במונח כהסבר לניסים. לדוגמה ר' נסים ממרסי, מעשה נסים, מהדורת ח' קרייסל, באר שבע תש"ס, פרק יד (עמ' 203–204), פירוש לשמות (עמ' 310), פירוש לבמדבר (עמ' 421), פירוש לדברים (עמ' 453). רבי נסים ממרסיי דוגל גם בשיטה שלפיה אחת המטרות של הנס היא להביא לאמונת ההמון, על כך עיין שם, עמ' 207–208.

<sup>69</sup> על הדרכים להבין את 'מורה נבוכים' עיין ש' צדיק, 'האזוטרי במורה נבוכים: גישה חדשה', *AJS Review* 46 (2022), עמ' א-כ (להלן צדיק, 'האזוטרי במורה נבוכים').

## שלום צדיק

משה, משה, לך אמור להן כך וכך! וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם ונאמר: לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת. ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר: הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.<sup>70</sup>

בחצי השני של ההלכה הרמב"ם אומר שדברים שנראים הפוכים לגמרי ממה שהוא אמר בתחילת ההלכה. לאחר הקביעות הברורות שאמונה על בסיס ניסים נובעת מפגם בליבו של המאמין ושלא האמינו במשה על בסיס ניסיון, הרמב"ם קובע שהאמונה של בני ישראל בנבואתו של משה נבעה ממעמד הר סיני. במה שונה מעמד הר סיני מניסים אחרים כמו קריאת ים סוף או עשר המכות במצרים? עמדה הגורסת שהשוני הגדול בין מעמד הר סיני לניסים אחרים היא שכל מטרתו של מעמד הר סיני הייתה להוכיח את נבואתו של משה, אינה פותרת את הבעיה. זאת משום שעל פי דבריו הראשונים של הרמב"ם, כל הניסים נועדו למטרות מעשיות ולא להקנות אמונה. מכאן שעמדת הרמב"ם היא שישנה בעיה מהותית באמונה על בסיס ניסים. לפיכך העובדה שמטרתו של מעמד הר סיני הייתה להקנות אמונה היא בעייתית יותר ולא בעייתית פחות.

לכן לדעתי הפתרון הטוב ביותר למתח זה הוא אכן הפתרון שמציעים פרשניו האבן רושדיים של הרמב"ם. לפיהם אין סתירה בין הדברים. המאמין באמונה על בסיס ניסים – יש בליבו דופי. אך בני ישראל היו נמצאים במצב שיש בליבם דופי, ולכן משה רבנו (ואחריו אליהו ואחרים) השתמשו באמונתם הפגומה של בני ישראל כדי לשכנע אותם בדברים נכונים ומועילים חברתית (ייחוד האל, קיום מצוות וכדומה).

דרך נוספת לפתור את הבעיה הייתה לומר שבני ישראל הפכו לנביאים במעמד הר סיני. לכן לא הנס אלא הנבואה שכנעה אותם סופית להאמין בנבואתו הייחודית של משה רבנו.<sup>71</sup> לדעתי הפתרון הזה איננו נכון משום שהרמב"ם שולל את נבואת כלל העם במעמד הר סיני ב'מורה נבוכים' ב: לג.<sup>72</sup>

לפתרון זה צריך להוסיף שהרמב"ם בעצמו חשב שבליבם של לא מעט מקוראיו ישנו דופי והם עלולים להאמין על בסיס ניסים בין אם האמונה שבא הנס להוכיח נכונה בין אם לאו. לכן, לאחר הקביעה הנחרצת שאין להאמין על בסיס ניסים, הרמב"ם קובע שמעמד הר סיני היה נס גדול מאוד ושאינו להאמין במה ששולל אותו כי כולם היו עדים

<sup>70</sup> הלכות יסודי התורה פרק ח הלכה א. בהמשך הפרק, מסביר הרמב"ם שהעובדה שבני ישראל היו עדים לנבואתו של משה מבטלת אפשרות להאמין בנס שסותר את נבואתו.

<sup>71</sup> גישה כזו קיימת ב'ספר הכוזרי' של ריה"ל (על כך עיין צדיק, אמונה בריה"ל).

<sup>72</sup> על הפרשנויות השונות לקטע זה עיין ד' בן זון, ביאור דון יצחק אברבנאל למורה נבוכים, באר שבע תשס"ט. שם בן זון מנתח, בין השאר, את פירושו של הנרבוני לאותו פרק. על פי פירושו זה כל מעמד הר סיני הוא משל להשכלתו של משה רבנו.

לנס זה.<sup>73</sup> כך מחד גיסא הרמב"ם מנסה להפיץ את עמדתו האמיתית שאין להאמין על בסיס ניסים, עמדה שהיא גם פחות מסוכנת מבחינה חברתית. מאידך גיסא הנשר הגדול גם מתחשב באמונותיהם של רוב קוראיו ומסביר להם שגם אם מאמינים על פי ניסים, אין שום אפשרות שנס יבוא לסתור את תורת משה. לפיכך אפשר לסכם שעל פי הסבר זה אין אפשרות, לדידו של הרמב"ם, שנס יביא אמונה שלא הושגה על פי הוכחות שכליות. הדבר היחיד שנס יכול לעשות הוא לשמש סוג של ראייה רטורית, קרי ראייה שלא תשכנע את החכם, אלא את ההמון שלא שם לב לפגם המהותי שבה. שכנוע זה עלול להיות לדברים נכונים ולדברים שאינם נכונים – כמו כל ראייה רטורית שאינה מצביעה על האמת אלא רק משכנעת חלק מן השומעים או מן הצופים.<sup>74</sup>

### הנביא כפילוסוף

מקור נוסף אפשרי של גילוי ידיעות על-שכליות הוא כמובן הנבואה. הרמב"ם עוסק בשאלת הנבואה בפרקים רבים, ויש מחקרים רבים על גישתו בנושא.<sup>75</sup> כאן נחזור רק על הדברים ההכרחיים לשלמות התיאור של הגדרת הרמב"ם לאמונה. על פי גישתו של הרמב"ם, הנביא אינו משיג אמיתות על-שכליות אלא רואה בנבואתו את האמיתות שאותן הוא השיג כפילוסוף. ב'מורה נבוכים' ב: לח (392) מתואר שנביא האמת משיג השגות עיוניות כאלה ששאר בני אדם אינם מצליחים להבין את סיבת השגתן. לדעתי אפשר להבין את הקטע הזה כמצביע על כך שהנביאים משיגים דברים במהירות גבוהה מאוד כי יש להם אינטואיציה טובה מאוד הנובעת מכוחם המדמה השלם (שעליו הרמב"ם מדבר באותה פסקה). כוח מדמה שלם זה מאפשר להם לפסול כיווני חקירה שאינם טובים ומכך להגיע למסקנות אמיתיות במהירות גבוהה מאוד, הנראית כמופלאה לאנשים רגילים. גם בקטע הזה אפוא אין מדובר בהשגות עיוניות שמעבר לשכל אלא רק בדרך השגה זריזה מאוד של אותן אמיתות שפילוסוף רגיל יכול להגיע אליהן לאט יותר. זו הסיבה שנביאים יכולים לראות בנבואתם דברים בלתי נכונים שהם השיגו כפילוסופים כמו שמיעתו של

<sup>73</sup> בעיה נוספת בדבריו של הרמב"ם כאן היא שצאצאי בני ישראל (קרי קוראיו של הרמב"ם) לא היו עדים למעמד הר סיני, ולכן על פי ההיגיון הם היו אמורים להעדיף נס שהם עדים אליו כעת על פני מסורת ארוכה של נס גדול בעבר.

<sup>74</sup> במקומות ב'מורה נבוכים' שבהם הנס נראה כראיה לאמונה נעסוק בחלק הבא של המאמר העוסק במסקנות שאפשר להסיק מהגדרת האמונה אצל הרמב"ם.

<sup>75</sup> הקדמה למשנה, הלכות יסודי התורה פרק ז, ובעיקר 'מורה נבוכים' פרקים ב: לב-מח (373-424). על המחקרים בנושא הזה עיין הערה 34. כאן לא אעסוק בנושא נבואת משה. על נושא זה עיינו א' אבן חן, 'במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו: לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא': על נבואת משה בכתבי הרמב"ם ועל הרמב"ם כמשה שני, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 22 (2011), עמ' 181-214.

## שלום צדיק

יחזקאל הנביא רעש של הגלגלים – עמדה המתאימה לגישה הפיתגוראית, השגויה לדידו של הרמב"ם.<sup>76</sup>

לכן לפי הרמב"ם, גם הנביאים אינם יכולים להיות מקור לדיעות על-שכליות ואפילו לא לדיעות שכליות ודאיות שנודעו בדרך שאינה עיונית. יתרה מזו, ייתכנו גם נושאים צדדיים שבהם הפילוסוף הצודק יגיע למסקנה שנביא האמת טעה משום שאותו נביא ראה בנבואתו שגיאה פילוסופית שהשיג בעיונו. יש לציין שהרמב"ם גם איננו מציין דרך לאמת את הידיעות שהנביא טוען שהוא קיבל – פרט לעיון שכלי (של הנביא עצמו כדי לקבל את הנבואות ושל השומע שרוצה לבדוק אם אותו נביא אמר דבר אמיתי או שגוי).

## יתרון הלימוד העיוני

ראינו עד כאן שישנו יתרון מובנה לעיון על פני הדרכים האחרות כדי להשיג אמונה אמיתית: על פי הרמב"ם, העיון (בין אם התוצאה שלו היא הוכחה מופתית בין אם לא) הוא הדרך היחידה שבה האדם יכול לבדוק אם אמונותיו נכונות, ואף להביא לכך שיווצרו אצלו אמונות נכונות – קרי עמדות המתאימות למה שקיים במציאות.<sup>77</sup> כמובן שאין זה מבטיח שכל מי שמנסה להגיע לאמת באמצעות עיון פילוסופי ימצא את מבוקשו. ישנן סיבות רבות שיכולות להביא לטעות. אך אם האדם יפעל נכון, ילמד לפי הסדר, יהיה בעל שלמות מוסרית ומודע לעצמו – יהיה בכוחו להגיע לאמת (בנושאים שבהם האמת ברת השגה). לעומת העיון, הישענות על מסורת (או על נבואה) איננה בטוחה כי אין דרך (פרט ללימוד עיוני) לבדוק את אמיתות המסורות הנמסרות לאדם.<sup>78</sup>

מן הדברים שראינו עד כה, עולה שכל עוד אין האדם משתמש בשכלו, אמונתו היא במקרה הטוב אמונה נכונה באופן מקרי. אדם שנשען על מסורת יהודית נכונה בגלל סמכות הוריו ורבותיו היה יכול באותה מידה להישען על מסורת של עובדי עבודה זרה או על פירוש שגוי לגמרי של המקרא ושל ספרות חז"ל (התומך בגשמות האל לדוגמא) אם כך הוריו ורבותיו היו מוסרים לו. בהחלט ייתכנו מסורות נכונות והן מועילות ביותר למי שהתחנך על פיהן משום שהן מקרבות אותו לאמת.<sup>79</sup> אך מבחינת האדם המקבל כל מסורת טרם שבדק בדיקה עיונית מסודרת של אותן אמונות, אמיתות אמונתו, אם היא נכונה, היא מקרית ולכן מוטלת בספק.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> על נושא זה עיינו 'מורה נבוכים' ב: ח (על עמדתו השגויה של פיתגורס בנושא) ופרקים ג: א-ז (על פירוש מעשה מרכבה). ישנם מחקרים שמנתחים את הסוגייה הזו למשל: C. Touati, 'Le problème de l'inerrance prophétique dans la théologie juive du Moyen-âge', *Revue de l'histoire des religions* 174 (1968), pp. 169–197.

<sup>77</sup> בנושא הזה המסקנות שלי דומות לאלו של שטרן עמ' 70–75, ז' הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד מורה נבוכים ח"א פ"א', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 5–23.

<sup>78</sup> על כך שהלימוד המסודר מביא להגעה לאמת בעצם ולא במקרה עיין אגרת לתלמיד (7).

<sup>79</sup> על כך עיינו למשל 'מורה נבוכים' א: לה (83–85), ב: מ (397–400) ו ג: כו-כח (516–520).

<sup>80</sup> על הצורך באימות עיוני של האמונה שקיבלו במסורת, עיין במשל הארמון ג: נא (656). שם ישנה ביקורת על חכמי ההלכה שלא ניסו 'לאמת אמונה' (תצחיח אעתקאד) – הם סובבים סביב הבית, אך אינם מצליחים להיכנס לתוכו.

## האמונה ומשמעותה ב'מורה נבוכים'

פרט ליתרון חשוב זה, הרמב"ם מזכיר מספר פעמים עוד יתרון מהותי של הלימוד העיוני. גם כאשר האדם מקבל (במקרה) אמונה נכונה מכוח המסורת, יש הבדל עצום בינו לבין האדם שאימת אמונה זו מכוח עיון שכלי. הרמב"ם מבקר בחריפות את האמונה על פי המסורת וללא עיון שכלי מספר פעמים ב'מורה נבוכים', בין השאר בהסבר שבסוף משל הארמון ובפתח הדיון של הרמב"ם בכוונה<sup>81</sup> בפרק ג: נא:

זאת העבודה המיוחדת למשיגי האמיתות. וככל שהם מרבים לחשוב עליו ולשהות אצלו, הם מרבים לעבוד אותו. אבל החושב על האל ומרבה להזכירו בלי ידיעה, אלא בעקבות דמיון גרידא, או בעקבות אמונה שקיבל מזולתו - הרי, לדעתי, לא רק שהוא מחוץ לבית ורחוק ממנו אלא גם אינו מזכיר את האל באמת ולא חושב עליו, כי דבר זה שבדמיונו ושהוא מזכירו בפיו אינו תואם שום נמצא כלל. אלא הוא בדוי. דמיונו בדה אותו, כמו שהבהרנו כאשר דיברנו על התארים. אין ראוי להתחיל במין זה של עבודה אלא לאחר התפישת השכלית.<sup>82</sup>

בפסקה זו אנחנו רואים את הביקורת של הרמב"ם על המאמין על פי מסורת. לדידו, גם מסורת נכונה<sup>83</sup> מבוססת על דמיון ולא עיון.<sup>84</sup> קרי גם כאשר אדם מצטט את המילים הנכונות, ואף את הפרשנות הנכונה של מילים אלו,<sup>85</sup> אך איננו מבין את מה שהוא אומר על פי העיון - אדם כזה למעשה מחזיק אמונה שהיא בנויה על דמיון. זאת משום שכל עוד העיון הפילוסופי לא סיפק לו הגדרה מדויקת של תוכן המילים שהוא קיבל במסורת, האדם מצייר את התוכן של אותן מילים על פי דמיונו ולא על פי השכל. לדידו של

81 במילה 'כוונה' כאן אני מתכוון לניסיון של האדם לחשוב על האל כמה שיותר - בכמה שיותר זמן מיומו ובראש ובראשונה בזמן התפילות והברכות.

82 'מורה נבוכים' ג: נא (658). מקור בערבית יהודית: והדה' הי אלעבאדה אלכ'אצה באלמדרכין ללחקאי, וכלמא זאדוא פרה ואלמקאם ענדה זאדת עבאדתהם. אמא מן יפכר פי אללה ויכת'ר ד'כרה בגיר עלם, בל תבעא למג'רד כ'אל מא, או תבע אעתקאד קלד פיה גירה, פאנה ענדי מע כונה כ'ארג' אלדאר ובעידא ענהא לא יד'כר אללה חקיקה ולא יפכר פיה, לאן ד'לך אלאמר אלד'י פי כ'אללה ואלד'י יד'כר בפיה ליס הו מטאבקה למוג'וד אצלא, ואנמא הו מ'כ'תרע אכ'תרעה כ'אללה כמא בינא פי כלאמנא עלי אלצפאת. ואנמא ינבגי אלכ'ד' פי הד'א אלנוע מן אלעבאדה בעד אלתצור אלעקלי.

83 עליה הוא מדבר כאן, שהרי הוא תיאר אנשים שאינם מאמינים כלל בשום מסורת כנמצאים מחוץ לעיר. אנשים שמחזיקים בדעות שאינן נכונות הם אלו שנמצאים בעיר אך צועדים לכיוון הפוך מביתו של המלך. כאן הרמב"ם מבחין בין האנשים שנמצאים סביב הארמון אך אינם יכולים להיכנס לתוכו (אלו שיש להם מסורת אך לא אימתו אותה), לבין אלו שנכנסים לתוך ארמון המלך לאחר שעסקו באימות המסורת.

84 עוד על ביקורת האמונה על פי מסורת ובעד העיון עיין ב'מורה נבוכים' ג: נד (671).

85 אני מתכוון כאן לפרשנות של המקרא או של כתבי הקודש - קרי ייתכן אדם שלא רק מצטט את כתבי הקודש נכון אלא גם מצטט את דבריו על אחדות האל במשנה תורה או אפילו ב'מורה נבוכים' בלי להבין אותם כלל, כלומר הוא למד אותם בעל פה כטקסט סמכותי. אותו אדם אומנם אומר את האמת אך בלי להבין אותה.



## שלום צדיק

הרמב"ם רק מחשבה עיונית מבוססת מאפשרת לאדם לגלות את האל האמיתי כפי שהוא נמצא במציאות.<sup>86</sup>

לכן לדעתו של הרמב"ם אין כל משמעות לעבודת הכוונה כל עוד אין הגדרה עיונית נכונה של האל, וזו אף יכולה להזיק. גם מסורת נכונה למעשה אינה מאפשרת לאדם לצייר בנפשו בצורה מהימנה את האל, ולכן אינה יכולה לשמש התחלה ראויה לעבודת הכוונה. מסורת אמיתית יכולה לכל היותר להועיל לאדם להתקדם לעבר הידיעה העיונית האמיתית ביתר קלות וגם לאפשר לחברה לתפקד על פי אמות מידה נכונות יותר, אך היא לעולם לא תוכל להקנות מידע עיוני מהימן.<sup>87</sup>

### השלכות בנוגע לשאלת הבריאה

במהלך המאמר עד כה ראינו שלדעת הרמב"ם הדרך היחידה להגיע לאמונה נכונה ומבוססת היא העיון הפילוסופי. אמונות על פי נביאים, מסורת או ניסים אינם מראים שדבר הוא אמיתי משום שאין דרך לאמת ידע מסורתי אלא באמצעות עיון שכלי. אין קנה מידה של הבחנה בין מסורת נכונה לזו שאינה נכונה (או בין פירוש נכון של כתובים מסוימים לזה שאינו נכון) אלא באמצעות עיון שכלי. פרשנות פסוקים או דברי חז"ל חשובים ככלי רטורי להפצת הדעות הנכונות בציבור אך אינם יכולים לשמש ראיה מהותית לנכונותה של עמדה מסוימת. לכן, לפי שיטתו של הרמב"ם, לא ייתכן מצב שבו האמת נקבעת מכוח פרשנות של כתובים או מעשי ניסים. עובדה זו אינה אמורה להשתנות גם כאשר מדובר בנושא שאין עליו הוכחה מופתית. במקרים כאלו, כאמור, האדם צריך לבדוק באופן ניטרלי לחלוטין איזו עמדה בעלת ספקות פחות חמורים.

ישנו נושא אחד שבו הרמב"ם חורג באופן בולט מן המסקנות העולות מדיוניו בנושא מקורות האמונה המהימנות: בריאת העולם.<sup>88</sup> טענותיו של הרמב"ם בעד בריאת העולם בפרקים ב: יג עד ב: לא, בנויות מארבע רבדים שונים: 1. הבאת דבריו של אריסטו וסתירתם. 2. קביעה שאי אפשר להביא הוכחה מופתית בעד הבריאה או בעד הקדמות (ושגם אריסטו חשב כך). 3. ספקות פילוסופיים ומדעיים לגישת הקדמות והסבר איך

<sup>86</sup> כמובן שאי אפשר לדעת את האל כמובן של להגדיר אותו (בין השאר 'מורה נבוכים' פרק א: נב 118–124). בכל זאת ניתן לומר עליו תארי פעולה ותארי שלילה רבים.

<sup>87</sup> לפיכך היא גם אינה יכולה לעזור לאדם להגיע לעולם הבא. על כך שמגיעים לעולם הבא באמצעות עיון שכלי לדעת הרמב"ם עיין הלכות יסודי התורה פרק ד, הלכות תשובה פרק ח וגם ב'מורה נבוכים' למשל בפרק א: א (29–31) ובפרק ג: נד (670–676) (הפרקים הראשון והאחרון במורה). על כך שאי אפשר להגיע לחיי נצח באמצעות ידיעה מסורתית בלבד עיין H. Kreisel, 'Back to Maimonides' Sources: The Thirteen Principles Revisited', *Jewish Thought* 1 (2019), pp. 53–88.

<sup>88</sup> לסיכום הנושא הסבוך הזה אצל הרמב"ם עיין למלר. צריך לציין שאני חולק על אמירתו של למלר שאי אפשר לקבוע מה דעתו של הרמב"ם בנושא. לדעתי אפשר בהחלט לנסות ולהבין מה דעתו של הרמב"ם בכל נושא, כולל נושא בריאת העולם. על הדרכים השונות לקרוא את 'מורה נבוכים' עיינו צדיק, האוטורי במורה נבוכים.

הבריאה פותרת אותם ולכן סבירה יותר. 4. ראיות בעד הבריאה, על בסיס ניסים וציטוטים מן התורה.

הרמב"ם עצמו מסביר בסוף פרק ג: כג שהבאת פסוקים בעד הבריאה היא טענה רטורית – קרי כזו שאינה באמת מוכיחה את מה שהיא מנסה להוכיח. בדבריו על הבריאה הוא מצדיק את השימוש בתורה בכך שגם אריסטו הביא ראיות רטוריות לגישתו בעד הקדמות. צריך לציין שנימוק זה איננו ממש משכנע שכן העובדה שאריסטו נהג באופן חריג ולא באמת פילוסופי אינה צידוק לכך שהרמב"ם ינהג באותה הדרך.

בייחוד צורמים דבריו של הרמב"ם בפרק ב: כה. שם קובע הרמב"ם שמשום שאין הוכחה מופתית בעד הבריאה, צריך ללכת לפי פשט הכתובים.<sup>89</sup> באותו פרק הרמב"ם מסביר גם ש'הנס מעיד על אמיתות טענתנו'. בהמשך הפרק הוא מסביר שהניסים ושורה ארוכה של דברים הכתובים בתורה (מצוות מסוימות, בחירת עם ישראל ועוד) מוסברים רק בתפיסה שהעולם נברא. כבר העירו רבים<sup>90</sup> שהרמב"ם עצמו מסביר את כל הדברים האלו בצורה שמתאימה לקדמות. איך אפשר להסביר את המתח בין דבריו של הרמב"ם עצמו על הדרכים להגיע לאמת כאשר אין הוכחה מופתית ועל כך ש'המאמין על פי הנס, יש בלבו דופי' עם הראיות שהוא מביא בעד הבריאה ונגד הקדמות?

ישנם כמה כיוונים אפשריים לפתירת מתח זה:<sup>91</sup>

1. תפיסה שמרנית א: הרמב"ם חשב שהבריאה היא הסבירה ביותר. הוא קישט את דבריו באמצעות ראיות מן הכתובים והניסים כדי לחזק את העמדה שהחזיק בה באמצעות ראיות רטוריות.<sup>92</sup> הבעיה עם עמדה זו היא שהרמב"ם עצמו קובע בביקורת שלו נגד הכלאם, שהבאת ראיות גרועות בעד עמדה נכונה רק פוגעת באמיתת העמדה שמנסים להוכיח את צדקתה.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> נוסף על כך הוא אומר שבריאת העולם היא חלק מיסודות התורה. אמירה זו בעצמה נמצאת במתח עם דבריו בנוגע להוכחה מופתית – האם במקרה שישנה הוכחה מופתית נגד יסודות התורה צריך ללכת לפי ההוכחה המופתית או לפי יסודות התורה? עיינו ריינס למשל.

<sup>90</sup> עיינו ריינס למשל.

<sup>91</sup> אפשר כמובן לחשוב על כיוונים נוספים. למשל פתרון ספקני: הרמב"ם היה בספק ולכן הוא תיאר את העמדה הדתית השמרנית (הבנויה על הוכחות מן התורה) לצידה של העמדה הפילוסופית הדוגלת בקדמות. הסיבה שלא כללתי את ההסבר הזה לרשימה שבגוף המאמר היא שהוא לדעתי הסבר גרוע מאוד. אם הרמב"ם היה ספקן מבחינה פילוסופית למה הוא היה צריך להסביר באמצעות טיעונים בנויים על מסורת – סוג של טיעון שהוא עצמו פסל – את העמדה בעד הבריאה? הוא היה יכול לכתוב את הטענות הפילוסופיים בעד הבריאה לצד הטענות בעד הקדמות ולתת לקורא להיות ספקן איתו. אם עונים על טענה זו שהספקנות היא סוד ושהוא הכניס את הראיות מן התורה רק כדי לשכנע את ההמון, ההסבר הספקני נהיה דומה להסבר הפילוסופי הנטורליסטי. זהו ההסבר הסביר ביותר לדעתי, שגם לפיו הרמב"ם הכניס את הנימוקים מן הכתובים מסיבות חברתיות וחינוכיות.

<sup>92</sup> על פי סוף ב: כג.

<sup>93</sup> 'מורה נבוכים' א: עא (190–192).

## שלום צדיק

2. תפיסה שמרנית ב: הרמב"ם בעצמו לא היה ממש פילוסוף עקבי. הוא היה בטוח, בגלל חינוכו הדתי במובן השמרני של המילה, שהעולם נברא. זו הסיבה האמיתית לכך שהוא ניסה בכל כוחו להביא ראיות בעד הבריאה. כאשר הוא ראה שהוכחותיו הפילוסופיות אינן מופתיות ואפשר בקלות לחלוק עליהן – על פי אמות מידה פילוסופיות שהוא עצמו אימץ וקבע – הוסיף הרמב"ם לראיות פילוסופיות את הסיבות הדתיות שגרמו לו להחזיק בבריאה.

הבעיה עם עמדה זו היא שלפיה הרמב"ם הוא הוגה בלתי עקבי – אפשר בהחלט להיות הוגה פילוסופי שמרני (כמו ריה"ל או רבי חסדאי קרשקש), אך פילוסופים שמרנים אלו מבססים תיאורטית למה צריך, או לכל הפחות אפשר, לסמוך על ניסים ונבואה כדי לדעת במה נכון להאמין. אם מאמצים הסבר זה, יוצא שהרמב"ם היה פילוסוף גרוע שקבע אמות מידה מסוימות אך בעצמו לא עמד בהן. סתירות פנימיות כאלו<sup>94</sup> אינן מתאימות לתיאור של הרמב"ם את עצמו.<sup>95</sup>

3. גישה פילוסופית רדיקלית (נטורליסטית):<sup>96</sup> על פי גישה זו, הסיבה לכך שהרמב"ם סתר במקרים רבים את דבריו בנושא הבריאה היא שהוא החזיק בעמדה התומכת בקדמות. הסבר זה מסביר שמרבית האנשים<sup>97</sup> אינם מסוגלים לדמיין ניסים, בחירת עם ישראל וקביעת מצוות ללא אל בעל רצון משתנה, הבא לידי ביטוי בראש ובראשונה בבריאת העולם. זו הסיבה שהרמב"ם קבע שהוא מחזיק בדעה זו ואף הוסיף עליה נימוקים שונים כדי לגרום לאנשים האלו שלא לכפור. קרי הבריאה היא אמונה הכרחית אך בלתי נכונה, חלק מתיקון הגוף של ההמון אך לא מתיקון הנפש.<sup>98</sup> על פי פרשנות זו של הרמב"ם, ישנן שתי סיבות לכך שהוא הביא ראיות מן הפסוקים ומן הניסים בעד הבריאה אף שראיות אלו סותרות את גישתו הכללית לגבי אימות האמונה ולגבי יחסו לאמונה על בסיס ניסים: 1. הרמב"ם זרה סתירות כדי לרמוז לקורא

94 מן הסוג השישי של הסתירות בהקדמה של 'מורה נבוכים'.

95 אם הוא היה הוגה בלתי עקבי זה כמובן לא מפתיע, אך כאן הגישה הפרשנית הזו עלולה להיכנס להוכחה מעגלית. הוכחה שהרמב"ם לא היה עקבי באמצעות ההנחה שהוא לא היה עקבי (או שפילוסופים, או פילוסופים דתיים, הם אף פעם לא עקביים). לדעתי, עד כמה שניתן, תמיד עדיף לפרש פילוסופים חשובים ורציניים התומכים בעקביות כעקביים בעצמם. בעיה נוספת שיש בגישה זו היא שהיא משליכה על הרמב"ם ניתוח פסיכולוגי: הוא החזיק בבריאה למרות שעל פי אמות המידה הפילוסופיות שלו עצמו הוא היה צריך להחזיק בקדמות, וזה בגלל חינוכו הדתי. ניתוחים פסיכולוגיים של הוגים לדעתי אינם דרך לקרוא ולנתח את שיטתם. אפשר להשליך על כל הוגה תפיסה פסיכולוגית כזו או אחרת ובשמה לבטל את הדברים שהוא כתב.

96 שדוגלים בו פרשנים רבים כמו ר' יוסף אבן כספי ור' משה מנרבוך – וגם פרשנים מודרניים ובראשם ליאו שטראוס.

97 כולל רוב הקוראים ב'מורה נבוכים' שהם תלמידים מתחילים ('מורה נבוכים' צוואת הספר, עמ' 20). על חשיבות קוראים אלו עיין צדיק, האוטורי ב'מורה נבוכים'.

98 על פי 'מורה נבוכים' ג: כז-כח (516-520). צריך לציין שהרמב"ם אינו מזכיר באותו פרק את האמונה בבריאה כחלק מן האמונות ההכרחיות.

המתאים שגישתו האמיתית היא תמיכה בקדמות. זו הסיבה שבלא מעט נושאים, סותרים דבריו בפרקי הבריאה את גישתו הכללית. במאמר זה עסקנו בנושא האמונה והדרך להגיע לאמונה האמיתית, אך זו היא רק דוגמא אחת לסתירות מן הסוג הזה. 2. בראיות מן הניסים ומן הכתובים בעד הבריאה, הרמב"ם מדבר אל הקורא שרואה את הראיות האלו כמשכנעות – קורא כזה צריך גם להאמין בבריאה כדי שלא להיכנס למשבר דתי עמוק מדי שלא ברור אם הוא יצא ממנו בשלום.<sup>99</sup> לפיכך הרמב"ם מרוויח מבחינת שני הרבדים השונים של קוראי 'מורה נבוכים' בהשתמשו בראיות מן הניסים ומן הכתובים לבריאה. זו אחת הסיבות שקריאה זו עדיפה לדעת.

### סיכום

בחלקו הראשון של המאמר הצגנו דיון מקיף במשמעותן של המילים שבהן הרמב"ם משתמש כדי לתאר אמונה (החזקת דעה מסוימת כנכונה). מסקנתנו בחלק זה הייתה שהרמב"ם משתמש בשלוש מילים כדי לתאר החזקת דעה כנכונה: 'אימאן' ו'אעתקד' בערבית יהודית ו'אמונה' בעברית. שלוש המילים האלו משמשות הן לאמונה בדעות נכונות, הן לאמונה בדעות שגויות והן לדעות הבאות מן העיון השכלי או לחלופין מן המסורת ומכתבי הקודש. מן הדוגמאות שהרמב"ם מביא ב'מורה נבוכים' אפשר להבין שכל אחד ממקורות מידע אלו יכול להיות שגוי. לפיכך אי אפשר להגיד מה הייתה דעתו האמיתית של הרמב"ם בגלל שימוש כזה או אחר במונח מסוים כדי לתאר אמונה.

בחלק השני עסקנו בשאלה מידת מהימנותן של מקורות מידע השונים. ראינו תחילה שהרמב"ם גורס שניתן להגיע לאמת על פי עיון שכלי בדרך נכונה הכולל בעיקר לימוד מסודר ושלמות מוסרית. לאחר מכן נוכחנו לדעת שהמסורת ואפילו הניסים והנבואה אינם יכולים להיות מקורות אמינים לגילוי האמת לפי דבריו של הרמב"ם ב'מורה נבוכים' וב'משנה תורה'.

בסוף המאמר קבענו שעמדתו של הרמב"ם בנוגע למהימנותם של מקורות המידע השונים דוגלת בעמדה רדיקלית (נטורליסטית) וסיכמנו את הנושא בנוגע לשאלה המרכזית של בריאת העולם.

חשוב להדגיש ששאלת מקורות המידע היא אחת השאלות החשובות הנוגעות בקביעה מה הייתה דעתו האמיתית של הרמב"ם: האם הוא היה נטורליסט הדוגל בכך שאמונות דתיות שמרניות (בריאה, שכר ועונש ניסי למשל) מועילות להמון אך אינן נכונות (דעות הכרחיות על פי הנאמר בפרקים ג: כז–כח), או שמא הוא אכן החזיק באותן דעות וחשב שהמסורת וכתבי הקודש יכולים לשמש כמקור מהימן כאשר העיון אינו מגיע למסקנה חותכת בנושא מסוים. על פי הניתוח שהצגנו במאמר זה הרמב"ם למעשה קובע

<sup>99</sup> על פי דוגמתו של הרמב"ם בפרק א: לב (73–75) הוא כנראה לא יצא מן הפרדס בשלום ולכן עדיף לו שלא להיכנס שם כלל.

## שלום צדיק

שהדרך היחידה להגיע לדעה מבוססת היא באמצעות עיון שכלי מסודר.<sup>100</sup> מסקנה זו תומכת חד משמעית בקריאה נטורליסטית של הרמב"ם.

Title: Faith and Its Significance in Maimonides' Guide for the Perplexed

In the initial segment of the article, we delve into the various terms that Maimonides employs to articulate the concept of belief. The conclusion drawn from this exploration is that two Judeo-Arabic words, 'אימאן' and 'אעתקד', along with the Hebrew term אמונה, can encompass a spectrum of beliefs – encompassing both true and false beliefs, those rooted in philosophical inquiry as well as tradition and the Bible. This finding underscores the complexity of relying on a single term to discern Maimonides' genuine convictions.

Moving on to the second part of the article, we scrutinize the diverse sources of knowledge and their respective reliability. Our analysis reveals that only philosophical inquiry can be deemed reliable, as thorough research with ample preparation enables one to refine their opinions and uncover the truth. In contrast, miracles and prophecies are considered less reliable, as individuals may mistake sorcery or magical phenomena for genuine miracles, and falsely believe that they are prophets.

In the concluding section, we draw insights from our analysis regarding Maimonides' true stance on the creation of the world. We assert that our study bolsters the naturalist interpretation of Maimonides' perspective.

<sup>100</sup> כאמור הרמב"ם גם חשב שניתן להגיע לדעה נכונה במרבית הנושאים – זאת בניגוד לקריאה הספקנית שהזכרנו בהערות שוליים.