

# מילים מחפשות משמעות

## בעקבות ביקורתו של הרלב"ג על תוארי השלילה של הרמב"ם

אריאל סרי-לוי

א

ברשימה קצרה זו אנסה להביא את תמצית דבריו של הרמב"ם<sup>1</sup> על העדר הדמיות ותוארי השלילה, להסביר את ביקורתו של הרלב"ג<sup>2</sup> על שיטת הרמב"ם, ולשער כיצד היה הרמב"ם עשוי להשיב לביקורת זו. אעשה זאת בזיקה לפרשנותם של שני חוקרים שעסקו בנושא.<sup>3</sup>

בשולי דבריו (מורה נבוכים, א: לד) על חשיבותה של הגבלת הידע המטפיזי ליחידה סגולה המוכשרים לקליטתו, מבהיר הרמב"ם (א: לה) כי ישנן תובנות מטפיזיות שחשיבותן כה רבה, עד שיש להתאמץ להנחיל אותן גם להמונים חסרי ההשכלה. זאת כנראה משום שלשיטתו (א: לו), אין דין טעות לגבי עובדה פעוטת ערך במציאות – כגון השאלה אם ראובן עומד או יושב – כדין טעות הנוגעת לאל, "שיש לו דרגה איתנה במציאות". הטעות לגבי האל היא בגדר כפירה חמורה, הגרועה מעבודה זרה.<sup>4</sup> במידה והתובנות הללו נשגבות מבינתו של איש ההמון, עליו לקבלן מתוך אמונה בדבריהם של הפילוסופים, על אף שלא הצליח להוכיח אותן בהוכחה מופתית בעצמו.

1 מפאת קוצר היריעה לא ערכתי דיון טקסטואלי צמוד בדברי הרמב"ם (והרלב"ג). מעט ציטוטים יובאו מספר מורה הנבוכים במהדורת מיכאל שוורץ. הפניות לספר יצוינו בגוף הטקסט, על ידי מספרי החלק והפרק (למשל א: לה).

2 ר' לוי בן גרשם [הרלב"ג], ספר מלחמות השם, דף כב, עמודה א.

3 זאב הרוי התייחס לביקורת של תומאס אקווינס, הקרובה לזו של הרלב"ג. נעזרתי בעיבוד העברי למאמרו: "הדיבור במקרא על אלוהים ועל מלאכים", בתוך: א' לימור ואחרים (עורכים), בין יהודים לנוצרים, ד, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 239-252 [להלן: הרוי]. לגוף הביקורת של תומאס לא אוכל להתייחס כאן.

מורתי אסתי אייזנמן עסקה בביקורתם של שני ההוגים, תוך התייחסות למאמרו של הרוי, במאמרה "הערות על התואר 'גשם' אצל הרמב"ם בעקבות תומאס אקווינס והרלב"ג", בתוך: ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודים מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 265-271 [להלן: אייזנמן].

4 בניגוד לעולה מתיאורים מקראיים (כגון תהלים קטו), מפרש הרמב"ם כי עובדי האלילים אינם רואים במעשי ידיהם אלים ממש, אלא ייצוג של האלוהות, שייטכן שאותה הם דוקא תופסים בצורה נכונה. חטאם אינו אלא הטעיית ההמון, שאינו מפרש נכונה את פולחנם. לעומת זאת, הכופרים בדעות שנציג להלן – הם עצמם טועים או כופרים ביחס לאל, ועל כן הם גרועים מאותם עובדי אלילים.

בין אותן תובנות מטפיזיות, שגם ההמון נדרש לאחוז בהן, נתמקד בעיקרון העדר הדמיות. עיקרון זה, שיש לו השלכות מרחיקות לכת, פירושו הפרדה קטגורית, גורפת וחמורה, בין האל ובין העולם – בין הבורא ובין בריאתו. לפי עיקרון זה, ההבדל בין האל לעולם איננו כמותי, כגון שהאל גדול 'יותר', חכם 'יותר' או יכול 'יותר' מברואיו. ההבדל הוא מהותי, ולפיכך אין ביכולתו של אדם להשיג כל ידיעה ממשית על עצמות האל.

לצד עיקרון האחרות של האל (העדר הדמיות), המונע אפשרות של שיח אנושי אודותיו, נציב עיקרון מרכזי שני: עיקרון האחדות. היות והאל הוא "אחד" – וגם הגדרה זו אין משמעותה לגבי האל כמשמעותה לגבי דבר אחר – הרי שלא ניתן להפריד בין עצמותו לבין תכונותיו. לא ניתן לומר אפילו את ההיגד "האל נמצא", שכן משמעות הדבר תהיה שישנו עצם, ולעצם "אירע אירוע" של מציאות (א: נז); ומשמעות זו סותרת את אחדותו של האל, ש"מציאותו היא עצמותו ואמיתתו, ועצמותו היא מציאותו" (שם).

לפי עקרונות אלה, השוללים כל אפשרות של ידיעה אודות האל, קובע הרמב"ם כי בין התארים הנאמרים על האדם, ובין אותם התארים בדיוק כאשר הם מתייחסים לאל – ישנו "שיתוף השם"<sup>5</sup> בלבד: "הוא אפוא נמצא לא בתוקף מציאות וכן הוא חי לא בתוקף חיים, יכול לא בתוקף יכולת, ויודע לא בתוקף ידיעה" (שם). תפקידם של התארים, אם כך, הוא לשלול את הפכס. למשל: האמירה שהאל "קדום" איננה מדויקת, שכן היא מניחה שהאל נתון בקטגוריית הזמן, מה שלא ניתן לומר, בחשיבה האריסטוטלית, על מי שאיננו בעל גוף. פירושה של אמירה זו, אם כן, הוא שהאל "אינו מחודש"; באמירה שהאל "נמצא" הכוונה שהוא "לא נעדר"; וכן הלאה. כלומר: היות ולא ניתן לומר היגד חיובי כלשהו על האל, יהיה פירושו של ההיגד רק שלילת הפכו. בכך יבקש הרמב"ם לשלול קטגורית את היותו של האל נתון תחת הזמן והקיום הרגילים. זאת ועוד: באמצעות השלילה (א: נח) – ורק באמצעותה – ניתן להבדיל את האל מישויות מסוימות, מבלי לשתף אותו עם ישויות אחרות באותו היגד עצמו. ככל שמתקדם האדם בהבנת חוקי הטבע (א: נט), הוא מסוגל לשלול, באופן לוגי, קטגורית נוספות לגבי האל. כך תהיה השגתו שלמה יותר, ואולם גם אז – לא תהיה ברשותו כל ידיעה חיובית באשר לעצמותו של האל.

5 הרוי, עמ' 244, מסביר את המונח שיתוף השם: "אין כל דבר משותף בין המשפטים 'אלוהים נמצא' ל'האדם נמצא' אלא עצם התיבה 'נמצא' בלבד".

## ב

במהלך לשוני רדיקלי זה, רוקן למעשה הרמב"ם את הדיבור האלוהי באשר הוא מכל תוכן של ממש – זוהי, להבנתי, הביקורת שמטיח בו הרלב"ג. הוא טוען את הטענה הבאה: היות והתארים הנאמרים על האדם נאמרים על האל ב"שיתוף השם" – דהיינו: אין כל קשר בין הימצאותי במשפט "אני נמצא" לבין הימצאותו של האל במשפט "האל נמצא" – הרי שהתארים הנאמרים על האל הם חסרי כל משמעות. זאת מכיוון שתואר, בהגדרה, קונה את משמעותו מעצם ההכללה של כמה דברים ביחד. אני מסוגל להבין את המשפט "האוטו ירוק", כיוון שפגשתי בדברים ירוקים בעבר, ואני מבין שכשם שהם ירוקים, כך גם האוטו ירוק. אבל האמירה "האוטו ירוק, אך איננו ירוק כמו שום דבר אחר שפגשתי" – איננה מובנת; שכן באותה מידה ניתן היה לומר "האוטו צמרירי, אך איננו צמרירי כמו שום דבר אחר שפגשתי", וכן כל תואר אחר!

על מנת להמחיש את האבסורד טען הרלב"ג, כי לשיטת הרמב"ם ניתן לומר שהאל הוא "גשם... אבל הוא דבר משותף שתוף גמור עם מה שנקראהו גשם". הרוי ואייזמן דנו בשאלה האם ניתן, לפי הרמב"ם, לומר שהאל הוא גשם; אייזמן<sup>6</sup> הראתה כי הרמב"ם לא נרתע מאפשרות זו (א: עו, הדרך השנייה).<sup>7</sup> איני סבור כי ההנחה שהרמב"ם לעולם לא יסכים לתאר את האל כגשם היא שעמדה בבסיס הביקורת של הרלב"ג.<sup>8</sup> טענת הגשם אינה אלא דוגמא בעלמא, "דרך משל" כלשונו. ולא עוד אלא שבפיו דוגמא נוספת, והיא האפשרות לאפיין את האל כ"בלתי יודע".

דומה שהרלב"ג רואה בהסברים הנלווים לתארים ("נמצא – לא בתוקף מציאות", "חי – לא בתוקף חיים" וכן הלאה) משחקי מילים אפולוגטיים, שעצם ההיזקקות להם מראה את האקראיות ואת חוסר המשמעות שבתארים עצמם. על ידי הפגנת כוחו ב'משחק' זה, ודווקא בדוגמאות "כואבות" עבור הרמב"ם (הגשמות והידיעה), לועג הרלב"ג לאותם משחקי שפה, אותם כאמור הוא רואה כריקים מתוכן.

6 עמ' 266.

7 בסיכומם של הדברים נחלקו הרוי ואייזמן: הרוי טען שהרמב"ם אכן היה מוכן, במידת הצורך, לומר שהאל הוא גשם; ואילו אייזמן טענה שהרמב"ם בשום אופן לא היה מוכן להגיד זאת, על פי דבריו במורה הנבוכים ב: א. אני נוטה לדעת הרוי בשאלה זו; מכל מקום, כפי שאטען להלן, לדעתי זו איננה השאלה המרכזית העולה מדברי הרלב"ג.

8 כך אמנם סבורה אייזמן (עמ' 267): "[תומאס והרלב"ג היו] שבויים בהנחה המוטעית שהרמב"ם לא היה מתיר בשום אופן לתאר את האל כגשם" (כאמור, אייזמן קבעה כי הרמב"ם אמנם הכריע נגד האפשרות לתאר את האל כגשם – אך היה מוכן לדון בה, וראה הערה 7).

## ג

דומני שהרמב"ם עשוי היה לקבל את ביקורתו של הרלב"ג באהבה, וזאת משני טעמים. האחד<sup>9</sup> הוא הקביעה (א: כו) כי הסיבה לייחס לאל תנועה (למשל), היא שההמון תופס תנועה כשלמות והעדר תנועה כחיסרון. רוצה לומר: אכן, אין זה משנה אם נאמר שהאל נע או שהאל עייף – מבחינה פילוסופית שניהם חסרונות חמורים<sup>10</sup> – כל עוד ישנה תועלת חינוכית בשימוש בתואר מסוים, עבור אנשי ההמון. לתארים כשלעצמם, בשעה שהם מוסבים על האל, אמנם אין תוכן.

הטעם השני (שקשור בקודמו) הוא שהרלב"ג הבין באופן עמוק ביותר את תפיסת הלשון של הרמב"ם. אכן, ישיב הרמב"ם: ניתוק הקשר הסמנטי בין "מציאותו" של האדם ובין "מציאותו" של האל מרוקנת את האחרונה מתוכן. בדיוק משום כך, התפיסה הנשגבה ביותר לגבי האל מתבטאת, לפי הרמב"ם, בשתיקה (א: נט). מעיקרון העדר הדמיות נגזר בהכרח, שהדבר היחיד שניתן להשגה הוא הרחבת השלילה; הדיבור אודות האל – כל דיבור – הוא חסר משמעות.

כאמור, הרמב"ם הבחין בין דרגות שונות של ידיעת האל, הנובעות מההעמקה וההרחבה של שלילת קטגוריות בעולם מהאל. אך עם זאת הוא קבע מפורשות שאין בכוחם של תוארי השלילה לייצר כל היגד חיובי לגבי עצמותו של האל, ודבק בפסוק "לֹךְ דַּמְיָה תְהִלָּה" (תהלים סה, ב) כדרך הביטוי הפילוסופית הראויה ביותר. ניתן לסכם ולומר: בהינתן שלגבי האל אין לנו אלא משחקי שפה, מוטב לפחות שנהיה מודעים לכך (ואם אפשר, נשתוק).

9 כאן הלכתי בעקבות הרוי (עמ' 247) ואייזנמן (עמ' 267-268).

10 על כן תמוהה בעיניי קביעתה של אייזנמן (עמ' 270): "לדעת הרמב"ם לא נוכל לייחס לאל גשמיות... מכיוון שגשמיות היא חיסרון בעיני הפילוסוף". והרי גם התנועה היא חיסרון בעיני הפילוסוף!