

## שלום רוזנברג

# איוב משל היה – פילוסופיה ופרשנות ספרותית

בהקרה לפי שביטורי מחקריו

הוקדשו לספר איוב

במאמר זה רוצה אני להצביע על פן אחד בפרשנות הפילוסופית היהודית בימי הביניים. ביסוד יצירה פרשנית פילוסופית זו עומד ללא ספק מפעלו של הרמב"ם. ואכן, כפי שניסיתי להראות במאמרי על פרשנות המקרא במורה הנבוכים,<sup>1</sup> ספר ה"מורה" הוא בעיקרו ספר פרשני. בעקבותיו התפתחה הפרשנות הפילוסופית על המקרא, ומאוחר יותר, ובמידה מוגבלת יותר, גם פרשנות האגדה. בעקבות חידושו של הרמב"ם, הפכו פרשיות ופרקים מקראיים למוקדם של דיונים פילוסופיים. הדוגמאות הקלאסיות המפורסמות ביותר קשורות כמובן במעשה בראשית ומעשה מרכבה. אך קיימות דוגמאות נוספות, ביניהם, שיר השירים ותורת הדבקות, או קהלת, שהפכה בעקבות פירושו של שמואל אבן תיבון, למוקד הדיון על המחזוריות שבהיסטוריה והחזרה המתמדת בקוסמוס. מקום מיוחד בדיונים פילוסופיים פרשניים אלה היה לספר איוב, מוקד הדיונים על הגורל האנושי ותורת ההשגחה.<sup>2</sup>

הפרשנות הפילוסופית לאיוב ממוקדת היתה בתורת ההשגחה. היתה כאן הקבלה בין פרשנות לפילוסופיה. אלא, שהדיונים הפילוסופיים על תורת ההשגחה יכלו לעקוף את הבעייה האמיתית, ולהציג השגחה כללית במעטה של השגחה פרטית, מה שלא ניתן לעשות בפרשנות ספר איוב. אמנם כן, קטעים רבים בספר מתייחסים למימד הקוסמי של הבעייה, להשגחה הכללית בשפתם של הפילוסופים. אולם הספר לא נתן להוגה אפשרות לברוח מהבעיית הקיומיות, בעיית הסבל האינדיבידואלי ובעיית צדיק ורע לו.

1 ראה מאמרי: 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים כמחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 85-157.

2 מתוך הספרות הרבה על פרשנות איוב, רוצה אני להפנות את הקורא למספר עבודות חדנות בפרשנות הפילוסופית: Nahum N. Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, in A. Altmann (ed.), *Saadia's Exegesis on Biblical Motifs*, Cambridge, 1966, pp. 197-220; E.I.J. Rosenthal, *Saadya Studies*, Manchester 1943, pp. 177-205; Lenn Goodman, *The Book of Theodicy*, New Haven and London, 1988; L.S. Kravitz, *Maimonides and Job*, HUCA, 38 (1967), pp. 149-158. וכן תגה כשר, דמותו ודעותיו של איוב ב"מורה הנבוכים", דעת, סו (תשמ"ה), עמ' 81-87; חיים קרייסל, "צדיק ורע לו" בפילוסופיה היהודית ביה"ב, דעת, יט (תשמ"ז), עמ' 17-29.

במאמרי זה לא אתמקד במימדים הפילוסופיים של הסוגייה; אנסה בו לעורר תשומת לב להיבטיה הפרשניים. במאמר שהקדשתי לפרשנות המקרא בספר ה"מורה", עמדתי על המימדים השונים של ההרמנויטיקה הרמבמ"ית. טענתי בו, שיש בה ארבעה מוקדים עיקריים: הלשוניים-ספרותי, ההיסטורי, הפסיכולוגי והפוליטי-חינוכי, ארבע מתודות פרשניות בהן הרמב"ם משתמש. במאמרי זה אדגים את יישומו של המימד הראשון, המימד הלשוני-ספרותי בפרשנות איוב.

### המשל והפרשנות הספרותית

מקום מרכזי בדיונו של הרמב"ם יש לטענה לפיה ספר איוב אינו אלא משל. איוב הוא דמות בידיונית ש'לא היה ולא נברא אלא משל היה'. לעומת זאת, השאלות שאיוב מעמיד בפנינו הן נצחיות ואוניברסליות:

ענין איוב הנפלא הוא מכת מה שאנחנו בו — רצוני לומר: שהוא משל לבאר דעות בני אדם בהשגחתה. וכבר ידעת באורם ומאמר קצתם: "איוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה" (ב"ב טו ע"א). ואשר חשבו ש'היה ונברא' ושהוא ענין שארע — לא ידעו לו לא זמן ולא מקום; אלא קצת ה'חכמים' אמרו שהיה 'בימי האבות', וקצתם אמרו שהיה 'בימי משה', וקצתם אמרו שהיה 'בימי דוד', וקצתם אמרו שהיה 'מן עולי בבל' — וזה ממה שיחזק מאמר מי שאמר: 'לא היה ולא נברא'. סוף דבר, בין היה, בין לא היה — בכמו ענינו הנמצא תמיד נבוכו כל המעינים מבני אדם; עד שנאמר בידיעת הא-לוה ובהשגחתו מה שכבר זכרתי לך — רצוני לומר: היות האיש התם, השלם, הישר במעשיו, הירא מאד מן החטאים — יחולו בו רעות גדולות ותכופות בממונו ובניו וגופו, ללא חטא יחייב הענין ההוא (מו"ג, מהד' אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב, ח"ג, כב).

תפיסתו של הרמב"ם לפיה איוב אינו אלא משל, נתפסה כחלק ממאבקו האנטי-פונדמנטליסטי. המאבק נגד הבנת הפשט בא לידי ביטוי בטענתו של הרמב"ם שעל פי כל הדעות, תחילתו של הספר, על הארועים המתרחשים בשמים, היא ללא ספק משל:

ולפי שתי הדעות — רצוני לומר: אם 'היה' או 'לא היה' — הדברים ההם אשר בפתיחת הספר — רצוני לומר: מאמר ה'שטן' ומאמר הא-לוה אל ה'שטן' ומסור איוב בידו — כל זה משל בלא ספק, לכל בעל דעת. אלא שהוא משל לא כשאר המשלים כולם, אבל משל שנתלו בו פליאות ו"דברים שהם כבשונו של עולם". והתבארו בו ספקות גדולות ונגלו ממנו אמיתות שאין למעלה מהם.

קביעה זאת, לפיה המחזה בשמים אינו אלא משל, מקבילה לעמדת הרמב"ם בפירוש חזונות הנבואה. וזאת למרות ההבדל העקרוני הקיים בין משל כתופעה ספרותית לבין החזון הנבואי, שהוא תופעה מטפיסטית-פסיכולוגית המתארת ממשות סובייקטיבית הקיימת בנפשו של הנביא. דברי הרמב"ם השוללים את הממשות ההסטורית של איוב עוררו כמובן פולמוס רב. הוגים רבים חלקו על תיזה רמב"מית זאת, והדגישו את ההסטוריות של ספר איוב. דוגמה



אחת תספיק לנו. ב"ספר האמונות" (יג ע"א), מתקיף רבי שם טוב את טענתו של הרמב"ם.<sup>3</sup> לפי דבריו, ההסתמכות על דברי חז"ל מוטעית מיסודה. האמרה איוב לא היה ולא נברא נאמרה לא על ידי חכם, אלא על ידי תלמיד שישב לפני רבי שמואל בר נחמני. היא הוזכרה כדי להיות מופרכת, ותו לא. רבי שם טוב סבר כנראה, שמאחורי הפרשנות הספרותית של הרמב"ם הסתתר אינטרס פילוסופי, הרצון להוציא מידי פשוטו את תיאור התוועדות המלאכים בשמים, ובייחוד את דמותו של השטן, ולהפוך אותם תוך כדי כך, לישויות "חזוניות". ביקורתו של רבי שם טוב נעשתה מפרספקטיבה קבלית, אך כוונת ביקורתו כללית יותר: מאחורי פירושו של הרמב"ם מסתתר אינטרס פילוסופי. הבנה זאת של הרמב"ם מקובלת על קוראי הרמב"ם וחוקריו, וכפי שאנסה להראות, היא פשוטה ושטחית, ואיננה מאפשרת לנו לראות את כל העושר שבפרשנות הספרותית של הרמב"ם.

המתודה הספרותית, אליבא דהרמב"ם, מחייבת, קודם כל, להגדיר את הסוג הספרותי המדויק של הטקסט. האם לפנינו טקסט היסטורי, ביוגרפי או שמא אין הכתוב אלא משל? את התשובה לשאלה זאת אין לחפש בטקסט עצמו. פעמים רבות הטקסט שותק, לפעמים הוא אף מטעה. כפי שהרמב"ם כתב בפתיחה לספר ה"מורה", ישנה הקבלה בין הנמשל לבין מעמדו הסימנטי של השמות המשותפים במשל. בני אדם טועים כ"שמאמינים בהם הפך האמת, מפני שתוף השמות", או מפני שהם תופסים את "המשל במקום הנמשל או את הנמשל במקום המשל" (פתיחה למורה הנבוכים).

כמובן שהרמב"ם עצמו השתמש במשלים רבים. כדוגמה יספיק המשל הקלאסי לביטול התפיסה הרואה באדם את תכלית העולם: "ואין המשל בזה אלא משל אומן שעשה כלים שמשקלם ככר ברזל — לעשות מחט קטן שמשקלו גרגיר" (מו"נ ח"ג, יד). יתירה מזאת, הרמב"ם ניסה להסביר את מהותו של המשל באמצעות משל חז"לי:

ושם נאמר: "רבנן אמרי: זה שהוא מאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו, עד שהוא מדליק פתילה באיסר, מוצא את המרגלית; כך המשל הזה אינו כלום, ועל ידי המשל הזה אתה רואה את דברי התורה" — זהו דברם גם כן. והתבונן באורם ז"ל כי תוכות 'דברי תורה' הם המרגלית, ופשוטו של כל משל 'אינו כלום', ודמותם הסתר הענין הנמשל בפשוטו של משל במי שנפלה לו מרגלית בביתו, והוא בית אפל, בלום, ויש בו כלים רבים; והנה המרגלית בבית אפל, אלא שהוא לא יראנה ולא ידע בה, וכאילו יצאה מרשותו, כי נמנעה ממנו תועלתה, עד שידליק הנר, כמו שזכר, אשר דומה לו הבנת ענין המשל (פתיחה למו"נ).

עתה יכולים אנו לעבור למשמעות הפרשנית של הבנת הטקסט כמשל. אכן, ראיית הספר כמשל מאפשרת לנו להתיל עליו עקרונות פרשנות ספרותיים. נדגים זאת בתיאור טקטיקה

<sup>3</sup> ההתקפה על הפירוש הפילוסופי לאיוב היא קצה קרחון במאבק שם טוב נגד התפיסה הרציונליסטית של ההשגחה ובעיקר כנגד עמדתו של ר' יצחק אלבלג, ודעותיו הקיצוניות. לפי דעתו של אלבלג תורת השכר ועונש אינה אלא מכשיר פוליטי: "ולפי שיצר לב האדם רע מנעוריו... הוצרך המנהיג להבטיחם בשכר ולהפחידם בעונש... כל שכן בהמצא דברים מכחישים האמונה הדיא כגון צדיק אויב בצדק ורשע מאריך ברעתו", ראה מבואו ב'ספר תיקון הדעות', ירושלים 1973.

פרשנית שהרמב"ם משתמש בה, מעין "עקרון המקסימליזציה של המשמעות". נדון על כך תוך הסתמכות על דברי הרמב"ם עצמו, בהמשך לטקסט שצוטט לעיל:

ותחילת מה שתסתכל בו — אמרו: "איש היה בארץ עוץ", הביא שם משתתף, והוא 'עוץ', שהוא שם איש: "את עוץ בכורו", והוא צווי בעצה ובהנהגה: "עוצו עצה" — וכאילו יאמר לך: הסתכל בזה המשל והתבונן בו והעלה בידך עניניו והבינם, וראה הדעת האמיתית מה היא (מו"נ ח"ג, כב).

קטע זה מלמד אותנו עקרון חשוב. אילו היה איוב דמות הסטורית אין שום משמעות לנסות ולפרש את שם הארץ בה נולד איוב. יש בביוגרפיה האנושית אינספור יסודות מקריים. מנקודת ראות רציונלית, חיפוש משמעות לשם 'עוץ' אינו אלא אבסורד. הדבר שונה לחלוטין אם סוג הספר שונה, אם איוב הוא משל. עתה יש משמעות לשאלה, למה בחר המחבר בעוץ כארץ מולדתו של איוב, "כי בלא ספק הרבה מדינות היה יכול המחבר לזכור ממדינות העולם שהם נמצאות ונזכרות בספרים, אבל המחבר הזה שחיבר ספר איוב בלא ספק כיון לזכור זה השם הרמוז אליו"<sup>4</sup>. זהו מה שהרמב"ם אכן עושה. העובדה שלפנינו משל, מאפשרת לנו להגיע למקסימליזציה של המשמעות.

בסוגיה זאת יש לנו מקבילה מעניינת. אחרי מאות בשנים, דן בסוגיה זאת באופן עצמאי פרופ' מאיר וייס, המפרש גם הוא את השם עוץ. במאמר הדין בפתיחה הסיפורית לספר איוב (ב'מקראות ככוונתם', ירושלים תשמ"ח, עמ' 335 ואילך) טען גם וייס ש'ארץ עוץ' רומזת לחכמה. הדמיון שבמתודה בולט על רקע הניגוד המשמעותי שבין המסקנות. הרמב"ם בא ללמד אותנו שהספר כתוב מזוית הראיה של החכמה, העונה על שאלותיו של איוב, שאמנם היה תם וישר, אבל לא היה חכם. הזדהות מחבר הספר עם החכמה אצל הרמב"ם הופכת אצל וייס לאירוניה. לדעתו, הספר כתוב מנקודת מבט הרואה את החכמה כבלתי מסוגלת לענות על השאלות הגורליות של החיים.

גם את המשך הפרק ניתן לקרוא על פי עקרון המקסימליזציה של המשמעות. גם תיאור הצרות אינו מקרי. אין כאן התעללות שטנית לשמה. ריבוי הצרות מיועד להשפיע על הקורא, ולמצוא לגבי כל קורא את הנקודה הרגישה שתעורר בו את חוויית הטרגדיה:

ועוד שנזכרו מקריו על ערך דעות בני אדם — כי מבני אדם [יש] מי שלא יבהל ולא יסוב לבבו לאבדת הממון, ויהיה נקל בעיניו, אבל ירעידהו דבר מות הבנים וימיתהו מדאגה; ומבני אדם גם כן מי שיסבול ולא ילאה אפילו לאבדת הבנים, ואולם סבול המכאובים אין יכולת למרגיש עליו. וכל בני אדם — רצוני לומר: ההמון — אמנם יגדילו הא-לוה בלשונותם ויתארוהו ית' ביושר ובגמילות החסד בעת הצלחתם ושלותם או בעת צער שיוכלו לסבלו, אבל כשיבואו אלו הצרות הנזכרות ב'איוב' — מהם מי שיכפור ויאמין מעוט הסדר במציאות כולו, באבוד ממונו; ומהם מי שישאר על אמונת היושר והסדר אפילו עם צער אבדת הממון, אבל כשינוגע באבדת הבנים לא יסבול; ומהם מי שיסבול ולא תתבלבל עליו אמונתו אפילו עם אבדת הבנים, אבל

4 ר' זרחיה, פירוש איוב, עמ' 170, וראה עליו להלן.



עם מכאובי הגוף אין אחד מהם שיסבול, אלא יתלונן ויצעק חמס — אם בלבבו או בלשונו (מו"נ ח"ג, כב).

### גבולות הפרשנות

למרות חשיבותה של הטקטיקה הזאת, עלינו להשתמש בה בזהירות. הרמב"ם עומד על חשיבות הזהירות בפתיחה למו"נ. אנו חייכים להבחין בין משל למשל:

ודע — כי משלי הנבואה יש בהם שני דרכים. מהם — משלים, שכל מלה שבמשל הוא יש בה ענין; ומהם — מה שיהיה כל המשל מגיד על כל הענין ההוא, ויבאו במשל ההוא הנמשל דברים רבים מאד, אין כל מלה מהם מוספת ענין בענין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר הענין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגלוי של המשל ההוא. והבן זה מאד.

הרמב"ם מדגים את שני סוגי המשלים:

אמנם דמיון המין הראשון ממשלי הנבואה — אמרו: "והנה סלם מצב ארצה וגו"; כי אמרו: 'סלם' יורה על ענין אחד, ואמרו: 'מצב ארצה' יורה על ענין שני, ואמרו: 'וראשו מגיע השמימה' יורה על ענין שלישי, ואמרו: 'והנה מלאכי אלקים' יורה על ענין רביעי... ואמרו 'והנה יי נצב עליו' יורה על ענין שביעי — הנה כל מלה שבאה בזה המשל היא לענין מוסיף בכלל הנמשל.

ואמנם דמיון המין השני ממשלי הנבואה — אמרו: "כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי, וארא בפתאים, אבינה בבנים... כי אין האיש בביתו וגו'... צרור הכסף וגו' — הטתו ברב לקחה, בחלק שפתייה תדיחננו". והעולה בידינו מזה הכלל הוא — האזהרה מהמשך אחר התאוות הגופניות והנאותיהם...

ואחר שבארתי לך זה וגליתי לך סוד זה המשל, לא תקוה למצא כל עניני המשל בנמשל, בשתאמר: מה תחת אמרו: 'זבחי שלמים עלי, היום שלמתי נדרי?' ואיזה ענין יורה 'מרבדים רבדתי ערש'... וכן שאר מה שבא בזאת ה'פרשה' — כי זה כלו המשך הדברים כפי פשוטו של המשל; כי אלו הענינים אשר זכר הם מין ענין הזונים, וכן אלו הדברים וכיוצא בהם הם מין דברי הזונים קצתם לקצתם.

המשל כיצירה ספרותית, יש לו חיים אוטונומיים. מכוח חיים אלה הוא עשוי להתפתח בלי לשמור על הקשר עם הנמשל. על הפרשנות להזהר, שמא תהפך היא למעין יצירה בארוקית, מופרזת, העוזבת את הסגנון הקלאסי, החסכוני, ומפליגה בחיפוש משמעות לציצים ולפרחים המקשטים את היצירה. מכאן חשיבות דבריו של הרמב"ם, המבחין בין שני הרבדים, בין רובד המשל/נמשל לבין הרובד הספרותי הטהור, בו מתפתח המשל באופן בלתי תלוי בנמשל:

והבן זה ממני מאד, כי הוא שרש גדול ועצום במה שארצה לבאר. וכשתמצא בפרק מפרקי זה המאמר שבארתי ענין משל מן המשלים והעירתיך על הכלל הנמשל מה

הוא, לא תבקש כל חלקי הענינים אשר באו במשל ההוא ותרצה שתמצא להם דבר נאות בדבר הנמשל. כי זה יוציאך לאחד משני ענינים: או שיטך מן הענין המכוון במשל, או יטריחך לפרש ענינים אין פירוש להם ולא הושמו בו לפרשם. ותגיע מזאת ההטרחה לכמו זאת ההזיה העצומה, אשר יהזו בה ויחברו בה רוב כתות העולם בזמננו זה, להיות כל אחת מהם רוצה שתמצא ענינים למאמרים, לא כיוון בהם אומרם דבר ממה שירצוהו. אבל תהיה לעולם כוונתך ברב המשלים — ידיעת הכלל, שידיעתו היא המכוונת, ויספיק לך, בקצת הדברים, שתבין מדברי, כי הענין הפלוני משל — ואם לא [= ואע"פ שלא] אבאר דבר יותר.

את העקרון הזה יכולים אנו להדגים גם בפירוש לספר איוב. בסכמו את דבריו כותב הרמב"ם על גבולות פירושו, כשהוא מתייחס לדברים שהבאנו לעיל (מו"נ ח"ג סוף פרק כג):

ואתה כשתסתכל בכל מה שאמרתיו ההסתכלות שצריך להסתכל בו בזה המאמר ותעין כל עניני 'ספר איוב' זה, יתבאר לך הענין, ותמצאני שכבר כללתי ותפסתי כל עניניו, לא ימלט ממנו דבר, אלא מה שבא בסדר הדברים והמשך המשל — כמו שבארתי לך פעמים בזה.

בהקשר זה יש לעמוד על פרט נוסף. איוב נתפס על ידי הרמב"ם כטועה. יתירה מזאת, הרמב"ם מביא לנו את דברי חז"ל המחמירים עוד יותר בשיפוטם:

וכבר ידעת מאמר החכמים שזה הדעת של איוב הוא בתכלית הרע — אמרו: "עפרא בפומיה דאיוב", ואמרו: "ביקש איוב להפוך את הקערה על פיה", ואמרו גם כן עליו: "התחיל מחרף ומגדף".

אם אכן כך הם פני הדברים חייבת להתעורר בנו תמיהה גדולה, עליה מנסה הרמב"ם לענות:

אבל אמרו ית' לאליפז ורעיו: "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" — אמרו החכמים בהתנצלות מן הדברים ההם: "אין אדם נתפש על צערו" — רצונו לומר: שלא נחשב חטאו, לחוזק מכאוביו. וזה המין מן הדברים אינו מענין זה המשל.

דברים אלה של הרמב"ם חשובים עד למאוד. הם רומזים לכך, שלפי החכמים אין לחפש לדברי ה': "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" תוכן פילוסופי. הם אינם שייכים ל'עניין' אלא לצד הספרותי של המשל. תוכנם מוסרי ולא מיטפיסי. הקב"ה מלמד אותנו שאין להאשים את איוב על דברי ההבל שאמר, היות והם נאמרו מתוך צער ומכאובים.

הרמב"ם אומר "וזה המין מן הדברים אינו מענין זה המשל", וכוונתו שהדברים שייכים רק למשל ולא לנמשל. הרמב"ם רוצה לפרש דברי ה' אלה, כחלק ברובד המשל/נמשל. הרמב"ם מלמד אותנו שדמותו של איוב בנוייה בהקפדה. מיוחסת לו במשל הספרותי תגובה המבטאת דעה "אריסטוטלית" המכחישה את ההשגחה. וזאת בהיותה התגובה האינסטיקטיבית הסבירה ביותר לאדם הסובל שלא כדין: "שזהו העולה על הדעת והנראה ממנו תחילה, וכל שכן למי שיחולו עליו המכות ויודע בעצמו שלא חטא — זה מה שאין מחלוקת בו; ולזה יוחס זה הדעת לאיוב". לפי זה, הפסוק: "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב", לא יכול להתייחס



לדברי איוב במחזורי הנאומים אלא לדברי איוב אחרי התגלות ה' אליו מן הסערה (איוב מ ד-ה, מב ב-ו):

ואמנם סיבת זה — מה שאבאר לך עתה, והוא: שובו מזה הדעת, אשר הוא בתכלית הטעות, והביאו מופת על טעותו בו... אלא שהוא אמר כל מה שאמר כל עוד שלא היתה לו חכמה ולא ידע הא-לוה אלא בקבלה... אבל כשידע הא-לוה ידיעה אמיתית, הודה שההצלחה האמיתית, אשר היא ידיעת הא-לוה, היא מוכנת, בלא ספק, לכל מי שידעוהו — ולא תערבבה על האדם צרה מאלו הצרות כולם. ואמנם היה איוב מדמה שאלו שיחשבו הצלחות הם התכלית — כבריאות והעושר והבנים — כל עוד שהיה יודע הא-לוה על דרך העיון; ומפני זה היה במבוכות ההם ואמר המאמרים ההם. וזהו ענין אמרו: "לשמע אוזן שמעתיך, ועתה עיני ראתך, על כן אמאס וניחמתי על עפר ואפר" (איוב מב, ה) — כונת הדברים כפי הענין: 'על כן אמאס כל אשר הייתי מתאוה ונחמתי על היותי בתוך עפר ואפר' — כמו שהוצע ענינו: "והוא יושב בתוך האפר". ומפני זה המאמר האחרון, המורה על ההשגה האמיתית, נאמר בו אחר כן: 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב'.

קטע זה חשוב עד למאוד. דברים אלה יכולים לעזור לנו לפתור אחת החידות החשובות ביותר בפרשנות איוב. הספר נראה בעת ובעונה אחת כמביא ארבע תשובות שונות, וזאת אם נתעלם מהחמישית, הישועה שבסוף הספר: א. דמותו של השטן וה"התערבות" איתו, ב. מענה אליהוא, בו מצוייה אליבא דהרמב"ם, התשובה המרכזית, ג. התגלות הא-להים בסערה, ד. נחמתו של איוב.

זאת היתה כונת ספר איוב כולו — רצוני לומר: לתת זאת הפינה באמונה ולהעיר שילמדו הראיה מן הענינים הטבעיים — עד שלא תטעה ותבקש בדמיונך שתהיה ידיעתו כידיעתנו, או כונתו והשגחתו והנהגתו ככונתנו והשגחתנו והנהגתנו. וכשידע האדם זה, יקל עליו כל מקרה, ולא יוסיפו לו המקרים ספקות על הא-לוה — ואם ידע או לא ידע, ואם ישגיח או יעזוב? — אבל יוסיף עליו אהבה, כמו שאמר בסוף זאת הנבואה: "על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר", וכמו שאמרו ז"ל: "עושים מאהבה ושמחים ביסורין".

מה פשר ריבוי תשובות זה? אנסה להציע את הפתרון הרמב"מי לחידה זו. ריבוי התשובות אין פירושו דעות שונות לבעייה אחת. התשובות הן רבות, כי יש מימדים שונים לבעיית הרע, וכל מימד מחייב תשובה ייחודית. עובדות אלו גרמו לטעויות רבות בין חוקרי הרמב"ם שנאתו באחת התשובות והתעלמו מהאחרות. ננסה אם כן לסכם משמעותן של תשובות שונות אלו.

א. דמות השטן: הרמב"ם רואה בשתי התמונות על השטן המופיעות במבוא לספר, את ייצוגו הכפול של ההערך בקוסמוס ובאדם. תורת ההערך מהווה תשובה לשאלת מקורו של הרע, כשהא-ל הוא כולו טוב. הויהו בין השטן וההערך, מונע מאתנו מליפול במלכודת

הדואליזם הגנוסטי. שלא כמלאכים, אין השטן מייצג קיום ממשי. ההעדר הוא תופעת לואי המתלווה לישות, אך הוא עצמו אינה ישות. מול האלקים עומד כמקור הרע – האין.<sup>5</sup> ב. תשובתו של אליהוא, ובמרכזה דמות המלאך: "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו, ויחננו ויאמר פדעוהו מרדת שחת מצאתי כופר" (לג, כג–כד). בלי להכנס לפרטים עלינו להבין שפסוקים אלה מתארים את תורת ההשגחה של הרמב"ם. לפיה, אין ההשגחה נתונה מראש באופן אוטומטי לכל אדם. קיומה והשגחה הם תוצאה של התעלות האדם. אם האדם זוכה ורק אם הוא זוכה, הרי הוא מושגת. אחרת הוא נתון למקריות של הטבע וההסטוריה. תשובה זאת מתארת את מהותה של ההשגחה. שלא כדברי ההבל המתפרסמים מדי פעם בפעם, ההשגחה היא אליבא דהרמב"ם עובדה ריאלית, אך אליטיסטית. ההשגחה מוגבלת לפניה החיוביות בלבד. אין השמים מכירים עונש אלא רק שכר. אם אין האדם זוכה להשגחה הרי הוא נתון למקרי החומר.<sup>6</sup> מן הראוי להדגיש כאן שהרמב"ם מעיד גם על מקור

5 על רקע זה יש להבין את דיונו של הרמב"ם על המעמד האונטולוגי של התארים (מר"נ ח"ג, י). יש להבחין בין שני מיני תארים. נוכל להעריך את מלוא משמעותו של פירוש הרמב"ם כשנשווה אותו עם פירושו של רס"ג, החושב שפתיחתו של ספר איוב מתארת מעין ויכוח פילוסופי בין בני אדם. לפי רס"ג השטן אינו אלא בן-אדם. רס"ג מודאג יותר מהרמב"ם מההשתמעויות הגנוסטיות הנובעות מדמותו של השטן. פירושו של רס"ג מובא ב'כד הקמת' לרבינו בחיי, ובעקבותיו מובא הוא על ידי ר' שם טוב אבן שפרוט (ראה נ' פרימר וד' שורץ, הגות בצל האימה, ירושלים 1992, עמ' 97–101). יתכן והחזרה לפירושו של רס"ג נעשית בהקשר החדש של העימות עם הנצרות, ועם דמות השטן בדת זו, שנראתה לו דואליסטית. מתוך טקסט זה רוצה אני להתייחס לקטע שבמהדורת דברי אבן שפרוט משובש. אני מציע לתקנו כדלקמן: "ואמ' שמן הנמנע להאמין כי המלאך שטן. כי המלאך פעולתו נגד ההולך [מאחר] עבודת הא–ל יתבר', כענין [שטן] בלעם, לא נגד עבדיו". טקסט זה מלמד אותנו שלמרות המחירות שבפירושו, יש בו הגיון פנימי רב. במקומות אחרים במקרא מנסה השטן לפתות את האדם, כאן – לכאורה – מנסה הוא לפתות את הקב"ה!

6 כידוע מצאנו בפרשנות הקבלית גישה אחרת להבנת דבריו של אליהוא. כשהוא משתמש בנוסחה הלכתית קלאסית כותב שם טוב בספר האמונות (יב ע"ב): "איוב מלווה ישנה היתה לו". בביטוי זה רומז שם טוב לתורת הגלגול. פירוש זה מקורו בדברי הרמב"ן, שפירש את דברי אליהוא כרומזים לתורת הגלגול (ראה פירושו לאיוב ל, לג), כמו כן דבריו בשער הגמול, ופירושו לבראשית (לח, ח) בו הוא כותב במעין כתב סתרים:

ואם תחפוץ להבין הסוד הנכבד, לבך תשית לדעתי וכליותיך תשתנן, ועל חטא תתאונן, ויסיר עלי פניך הענן, תחזינה עיניך המלך והכלה, ותצפה לגאולה, תראו עפרים תאמי צביה, והגזירה והבינה.

אינני בטוח שמבין אני כל שורה כאן. ברור שהמלך והכלה רומזים ליהודה ותמר, ו'תאמי צביה' לזרח ופרץ. החטא המוזכר כאן הוא חטאו של אונן. מעניין לקבוע שהבנת דברי אליהוא כרומזים על הגלגול חוזרים בדבריו של י' זלוטניק (אבידע) במבוא חדש לספר איוב, ירושלים 1938. מן הראוי להדגיש שהרמב"ם התנגד לרעיון הגלגול ואף סמך התנגדות זאת על דברי חז"ל בצורה מפליאה. הדברים מובלעים במורה הנבוכים ח"א, פרק ע. שם כותב הרמב"ם על הרקיעין, ומתעכב על דברי חז"ל על 'ערבות', "שבו צדק וצדקה ומשפט, וגנוזי חיים וגנוזי שלום וגנוזי ברכה, ונשמותן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידים להבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו המתים". על דברים אלה כותב הרמב"ם: "והתבונן איך מגו: 'נשמותן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידים להבראות' – ומה נכבד זה הענין למי שיבינהו כי ה'נשמות' הנשארות אחר המות אינם ה'נשמה' ההווה באדם כשיתהווה – שזאת ההווה בעת התהוותו



השקפתו. הוא לא הגיע אליה בעקבות טיעונים פילוסופיים אלא מתוך עיון כן במקרא: "ואני נסמך בזאת האמונה... למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמוך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת ה' וספרי הנביאים" (מו"נ ח"ג, יז). דברים מעניינים ביותר. פירושם שאין רע יורד מלמעלה.

ג. התגלותו של הקב"ה מן הסערה. התגלות זאת מפריכה בתוכנה את שיטתו של איוב, על פי הפרשנות הרמב"ם. הרמב"ם מייחס לאיוב את העמדה לפיה גורלם של הצדיק והרשע שווים בהיותם בזויים וחסרי ערך בעיני ה'. מאחורי ניסוח זה מסתתרת העמדה לפיה ההשגחה האלקית מגיעה עד לגלגל הירח. מעל לגלגל הירח קיימת השגחה אישית, לא כן בארץ. התיאורים המובאים בגילוי מן הסערה באים ללמד אותנו שהעניין האלקי וההשגחה מגיעים אף לתחום האנושי. דבר זה יכול לעזור לנו לפתור את חידת הלוייתן. כלפי איזה בעל-חיים מכוונים תיאורים מופלאים אלה? על שאלה זאת עונה הרמב"ם:

וכן עוד התעורר אליהוא ממיני בעלי חיים — אמר: "מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יתכמנו". ורוב מה שהאריך בדיבור ההוא [של ה', פרקים מ-מא] היה בתאר 'לויתן', אשר כלל סגולות גשמיות מפורזות בבעל החיים ההולך והשוחה והמעופף. כל אלה העניינים היתה הכונה בהם שאלו העניינים הטבעיים הנמצאים בעולם ההויה וההפסד לא יגיעו דעותינו להשיג איכות התחדשם ולא לציור מציאות זה הכח הטבעי בהם — איך התחלתו? (מו"נ ח"ג, כג).

הלוייתן הוא יצור בדיוני, כלומר — משל, והוא מתאר את החיים כולם. מטרת דברים אלה היא אכן להראות שהשגחתו של הקב"ה חלה על העולם שמתחת לגלגל הירח. ד. נחמתו של איוב. מהתגלותו של הקב"ה ותשובתו לומד איוב את היחסיות של השאיפות וההישגים האנושיים: "לשמע און שמעתוך ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר" (מב, ה-ו). שלא כההצלחות המדומות, את האושר האמיתי של האדם אין מאורעות העולם יכולים לקחת ממנו. תשובה זאת היא אכן נחמה. תמיהתם של פשוטי העם צודקת, אולם הם טעו בהערכת הטובות. אם תהיה לנו השקפה נכונה על מהות הטוב האחרון נבין שאין בידי הטבע או בידי ההסטוריה לגזול מהאדם. ההתגלות האלקית העניקה לאיוב תמונה נכונה על מהות הטוב שעליו לדרוש ולו לצפות.<sup>7</sup>

מן הראוי לקרוא תשומת לב לעובדה שאין הרמב"ם מתייחס לתשובה החמישית: סיום הספר המתאר את מה שניתן לתאר כגאולה. האם סבר הרמב"ם שתאור גאולתו של איוב שייך לפיתוחו העצמאי של המשל? נשאר כאן בסימן השאלה.

היא כח ההכנה לכך, והדבר הנבדל אחר המות הוא הדבר המגיע בפועל... והסתכל איך אלו העניינים המופלאים האמיתיים, אשר אליהם הגיע עיון המעולים שבפילוסופים, מפורזים במדרשות". ההבחנה שבין ה'בכח' שבלידה וה'בפועל' שבמוות, אינה מאפשרת את גלגול הנפשות.

ברקע תשובות אלו נמצאות שאלות אחרות אליהן אין הרמב"ם מתייחס כאן — השאלה הקוסמולוגית: האם אין ההשגחה פגיעה בסדרו הטבעי של העולם? והשאלה התיאולוגית: האם אין מחייבת שינוי בקב"ה בעקבות מעשי האדם? הרמב"ם מתייחס לשאלות אלו פעמים רבות בספרו, כמו בתורת הבריאה והנס, ואין טעם לדון עליהן בהקשר המצומצם כאן.

### ר' זרחיה ופיתוח המתודה הספרותית

הוגים רבים הושפעו מהרמב"ם והמשיכו לפתח את המתודה שהוא חידש. בולט ביניהם ר' זרחיה בן שאלתיאל חן מברצלונה, (פירושו על איוב נתחבר ב' 1291 ברומא, ופורסם על ידי ישראל שוורץ, ב'תקות אנוש', ברלין 1862). שני פירושים פילוסופיים חשובים שנתחברו במאה הי"ג היוו דגם לר' זרחיה: פירוש שיר השירים למשה אבן תיבון ופירוש קהלת לר' שמואל אבן תיבון. לגבי איוב מזכיר הוא את פירושיהם של אבן עזרא, הרד"ק והרמב"ן, אך הוא לא מצא בהם נחת. ר' זרחיה לא מצא כל פירוש פילוסופי לספר איוב. פירושו, שקדם לפירושו של הרלב"ג, הוא אכן נסיון ראשון ליישם על ספר איוב, את המימדים הפרשניים שהדריכו את הרמב"ם.

נדגים את תרומתו של ר' זרחיה למתודה הספרותית בהערתו להבנת פרק לב בספר איוב. קודם כל מעיר הוא הערה חשובה להבנת שמו של אליהוא: "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב כי הוא צדיק בעיניו. ויחר אף אליהוא בן ברכאל הבוזי ממשפחת רם, באיוב חרה אפו על צדקו נפשו מאלקים" (לב א-ב). שמות הרעים וארצותיהם הם שמות זרים. לא כך שמו של אליהוא. ר' זרחיה מעיר "כי שום מפרש לא נתן טעם לאלו השמות שזכר על אליהוא, והוא שם אביו ושם משפחתו ושם הלוי שקראו בוזי, כי על חברי איוב לא זכר דבר נוסף על עצמם, ועוד שאפילו בשמו כבדוהו ובשם אביו, ששם בהם משמות הא-ל, ומשפחתו קרא 'רם', והוא להורות כי דעת אליהוא יותר משובח ויותר אמת מדעות איוב וחבריו" (עמ' 265). כפי שהשם 'בוזי' רומז, דבריו ביזו את דעות רעיו. דברים אלה מבטאים באופן צורני את דעותיו של הרמב"ם, שלימד אותנו שרעיונותיהם של רעי איוב אינם יהודיים. לפנינו פרדוקס, שהרי את כל הדעות הנכריות טרח הרמב"ם להסביר במפורש, אך את דעתו היהודית של אליהוא, שהיא דעתו של הרמב"ם הסביר הרמב"ם רק במרומז. חשובה יותר היא הערה אחרת של ר' זרחיה. הכתוב מדגיש וחוזר ומדגיש את גילו הצעיר של אליהוא (שם, ד וגו'):

ואליהוא חכה את איוב בדברים כי זקנים המה ממנו לימים; וירא אליהוא כי אין מענה בפי שלשת האנשים ויחר אפו; ויען אליהוא בן ברכאל הבוזי ויאמר צעיר אני לימים ואתם ישישים על כן זחלתי ואירא מחות דעי אתכם; אמרתי ימים ידברו ורב שנים ידעו חכמה; אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם.

למה 'בזבוז' ספרותי זה? לשם מה דברים אלה, ובכלל, למה אליהוא צעיר? לפי ר' זרחיה, יש בדבר זה כוונה מיוחדת. שלא כדעת הרעים האחרים, דעתו של אליהוא היא דעה נכונה. מסיבה זאת לא היה מן הראוי לערבב את דבריו עם דברי הרעים. דבר זה הושג על ידי אמצעי ספרותי. המחבר הופך את אליהוא לצעיר, שאינו יכול להשמיע את דבריו לפני הזקנים. אי לכך, חייבים אנו לחכות עד שנווכח באפסות דעתם של הזקנים. או אז נוכל לשמוע את הדעה אשר צריכה להעמיד אותנו בפני העמדה הנכונה (שם, י וגו').

יישום המתודה הספרותית על ידי ר' זרחיה מביא אותו לרגישות לטקסט על פרטיו ודקדוקיו. ר' זרחיה מצביע על מספר מאפיינים התומכים בזה שאיוב 'משל היה' ולפנינו יצירה ספרותית. כך קורא הוא את תשומת לבנו לעובדה שאם כי מתואר כאן הרקע הגיאוגרפי של



הספר אין כל התייחסות לזמן בו המאורעות מתרחשים, ואף לא לזיהוי נוסף של הגיבור. ההתחלה הסתמית הזאת באה "להורות לנו ולהודיענו כי דברים אלו היו דברים מחוברים כאחת ממשלי הממשלים שמחברים שמות אנשים ושמות שאר בעלי חיים ושמות מדינות ועינים אחרים רבים" (עמ' 169).

העובדה שלפנינו משל, באה לידי ביטוי לפי ר' זרחיה, גם בארכיטקטורה של המענות. המענות השונים שומרים על סגנון אחיד ("ולא יהיה הפרש במליצתם"), מה שלא מצאנו אף בנביאים השומעים את דבר ה' כל אחד בסגנון שלו, ואין שני נביאי אמת מתנבאים בסגנון אחד. מבנה המענות ואפילו מספרם (כ"ו כגימטריא של השם המפורש), מלמדים אותנו להסתכל על הספר במסגרת הספרותית הסגורה שלו, ולא כעל ארועים המצריכים התייחסות להקשרם ההסטורי (עמ' 173).

### איוב והמימד הפוליטי

נדון עתה בהיבטים אחרים בפרשנות הספרותית. במאמרי על פרשנות הרמב"ם עמדתי על מימד נוסף בפרשנות הרמב"ם, המתודה הפוליטית-חינוכית. יש צורך פעמים רבות להסתיר את התכנים הפילוסופיים מאנשים שאינם ראויים לשמוע אותם. בלי להכנס לעובייה של סוגייה זו, אומר רק שמבחינה ספרותית עקרון זה בא לידי ביטוי בהסתרה, היינו בקיומו של נגלה ונסתר בטקסט. ישנן שיטות שונות של הסתרה. בהצגת דברי הריעים מקבלת ההסתרה גוון מיוחד. ההסתרה מתקבלת על ידי חזרה שוב ושוב על רקע כמעט מונוטוני המתאר את סבל איוב, והטענות הצדקניות של הריעים. וכך כותב הרמב"ם (ח"ג, כג):

כאשר הונח זה הענין של איוב, תחילת מה שארע היה הענין המוסכם עליו מן החמישה — רצוני לומר: איוב וחבריו — שכל מה שחל באיוב ידוע אצלו ית' ושהא-לוה הביא עליו אלו המכות. וכולם מסכימים גם כן שהוא — אין לפניו עוולה ולא ייחוס לו חס. תמצא אלו הענינים גם כן בדברי איוב הרבה. וכשתבונן בדברי החמישה בענין מחלוקתם — כמעט שתמצא הדברים שאמרם האחד מהם אמרום כולם. ונכפלו הענינים ונתערבו. ונכנס בתוכם ספור איוב, חזק מכאובו וצרותיו, עם רוב ישרו וסיפור צדקתו ונדיבות טבעיו וטוב פעליו. וכן נכנס בדברי חבריו לו הערה על הסבל ונחמות ודברים לשכת צערו, וכי ראוי לו לשתוק ושלא ישלח רסן לשונו, כאיש שיריב עם איש, אבל יכנע למשפטי הא-לוה וישתוק. והוא אומר שחזק המכאובים מגעהו לסבול ולהתישב ולומר מה שראוי. וחבריו כולם גם כן הסכימו שכל עושה רע יענש, וכשתראה רשע ואיש מרי בהצלחה — דע כי באחריתו יהפך עליו הענין, וימות הוא, ויחולו בו ובביתו ובזרעו צרות, וכשתראה עובד הא-לוה ברעה — אי אפשר מבלתי שירפא הא-לוה מחץ מכתו. זה הענין תמצאהו נכפל בדברי אליפו ובלדד וצופר, ושלשתם מסכימים על זה הדעת.

כיצד לקרוא את מענה הריעים? הרמב"ם מלמד אותנו קריאה סלקטיבית. כדי לבור את המשמעותי עלינו לעקוב לא אחרי החזר אלא אחרי המתחדש. הרקע הכללי, דווקא בהיותו

כללי, איננו רלבנטי. הקטעים המשתנים הם המשמעותיים: "ואין זה המכוון בזה הענין כולו, אבל המכוון — מה שנבדל בו כל אחד מהם". דבר זה בולט עוד יותר בדמותו של אליהוא:

ואחר כן התחדש דעת אחר, והוא המיוחס לאליהוא — ולזה שובח אצלם, ונזכר שהוא קטן מהם בשנים וגדול בחכמה, והתחיל לכהות ולגעור באיוב וליחס לו הסכלות בהגדילו ובהרחיקו איך באו עליו הצרות והוא עושה טוב, והאריך לשבח פעולותיו, וכן אמר על שלושת רעיו שנפסד דעתם בהשגחה על רוב זקנתם. ואמר דברים וחידות נפלאות — כשיתבונן בדבריו המתבונן יתמה ויחשוב שלא אמר דבר נוסף על מה שאמר אליפו ובלדד וצופר, אבל השיב עניני דבריהם במילות אחרות והוסיף בבאורם. כי הוא לא יצא מענין הכיהוי והגערה באיוב ותאר הא-לוה ביושר וספר נפלאותיו במציאות, ושהוא ית' לא ירגיש בעבודת העובד ולא במרד המורד והמורה — ואלו הענינים כולם כבר אמרו חבריו, אבל עם ההסתכלות הטוב יתבאר לך הענין הנוסף אשר הביא, והוא היה המכוון, ולא קדם הענין ההוא לזולתו מהם; ואחר כן אמר עמו כל מה שאמרוהו — כמו שהם כולם, 'איוב ושלושת רעיו', ישיב כל אחד מהם הענין אשר זכרו האחרים (כמו שזכרתי לך), וזה — להעלים הענין המיוחד בדעת כל אחד, עד שיהיה הנראה להמון שדעת כולם דעת אחד מוסכם עליו — ואין הענין כן. והענין אשר הוסיפו אליהוא ולא זכרו אחד מהם הוא — אשר המשילו בהלצת מלאך.

הלוחם הגדול כנגד תורת ההסתרה היה הרלב"ג: "ובכלל הנה אין ראוי שנייחס לאדם מהכמוס בדעותיו, רק מה שנמצאהו מבואר בדבריו או מתחייב מהם" (פירוש איוב, ח). אין ספק שפרשנותו של הרלב"ג דבקה הרבה יותר בעמדותיו הפילוסופיות מאשר זו של הרמב"ם. באופן פרדוכסלי קשור הדבר לדעתי עם עמדתו הפילוסופית העקרונית של הרלב"ג לפיה הפילוסופיה אין לה תשובות מכריעות לבעיות יסודיות שונות, ולפיכך ניתן לגשת לטקסט המקראי כדי ללמוד את התשובות לשאלות אלו. גם הרמב"ם סבר שהטקסט המקראי נתן לו תשובות לשאלות פילוסופיות שונות, אולם במשנתו של הרלב"ג יש לדבר זה משנה תוקף. הפילוסופיה לפי דעתו שייכת לתחום הנגלה ולא לנסתר, שאיננו קיים.

לא כך בדברי הרמב"ם. ואכן, גם בחיבור זה שבין המתודה הספרותית עם המתודה הפוליטית, נמשך ר' זרחיה אחרי הרמב"ם. לפי גישתם ישנם במקרא שני רבדים, הנגלה והנסתר. אך, אל נא נטעה בהבנת הרצף שבין הרמב"ם לר' זרחיה. לפנינו שתי סטרטגיות קריאה שונות. הרמב"ם לימד אותנו שעלינו להזהר היות והפצתן של האידיאות הפילוסופיות יכולה להיות מסוכנת להמון. עבור ר' זרחיה המימד הפוליטי שונה. ההסתרה מחייבת היות וההמון מסכן באופן מתמיד את הדעות הפילוסופיות. מכאן מסקנה ספרותית מעניינת מאוד. ר' זרחיה מלמד אותנו שאיוב משל היה. אולם, עצם דבר זה נסתר. ניתן לקרוא את הספר כאילו לפנינו ביוגרפיה אמיתית. עבור הרמב"ם תהיה זאת קריאה בלתי נכונה, שגיאה שנולדה בתהליך הקריאה. ר' זרחיה סובר אחרת. יתכן וההסטוריות של איוב הושארה עמומה על ידי המחבר, בכונה תחילה. רק האמונה בהסטוריותו של הצדיק הסובל יכולה היתה להבטיח את השרדותו של ספר המכיל דעות בענייני ההשגחה, דעות שההמון לא יכול היה לקבלם בקלות:



ואם עלה על דעתך להקשות עלי ולומר "זה המחבר שחבר ספר איוב, למה הסתיר זאת הכוונה ר"ל כוונת ספר איוב כיון שיש בה זאת התועלת המעולה לנפש ולגוף ולמה לא באר לנו שהספר הוא משל לענין כך ולענין כך ושהוא כתוב ומחובר בעבור זה התועלת כלו?" תשובתי לך על מה ששאלת היא זאת, כי זה הענין שכיון המחבר להסתירו ולהעלימו אמנם הוא לשתי סיבות, הסבה האחת היא שהוא דבר נהוג מאוד אצל כל חכמי העולם מאומתינו ומשאר האומות שהם מסתירים מן ההמונין הסודות האלקיות כענין ההשגחה והענינים הטבעיים כענין מעשה בראשית... והסבה השנית היתה שאם גלה המחבר כל עניני זה הספר כביאור מוחלט ואמר שהוא למשל באמת, היו רוב בני אדם או כל בני אדם בורחים ממנו והיו מלעיגים על כונת הספר ועל שאר עניניו והיה משלם זה המחבר על נפשו רעה תחת טובה והיה ההוק נופל על שהספר יהיה נשכח ובלתי נמצא היום אצל בני אדם והיתה תועלתו נעדרת מכל וכל ממנו ומשאר אנשי העולם (עמ' 170).

בביקורת הספרותית בת זמננו קוראים אנו מדי פעם בפעם את הטענה לפיה הטקסט משמש מכשיר לדיכוי. לפי הכיוון שתלמידיו הרדיקליים של הרמב"ם מפתחים, תורת הסוד הופכת את הטקסט למכשיר הגנה, בעולם הנשלט על ידי בערותם של ההמונים. הסטרוקטורה האזוטרית מאפשרת את העברת האמיתויות בלי שיתוף פעולה מצד המוסרים. האמת ניתנת להחשף מחדש אף אם היתה אבודה במשך דורות.

\* \* \*

נוהגים חוקרי מדעי היהדות לבטל לחלוטין את הפרשנות הפילוסופית, ולראות בה אך ורק תחום שיש בו עניין הסטורי או ביבליוגרפי ותו לא. חוקרי הפילוסופיה היהודית היו כמובן פתוחים יותר והתעניינו גם בתחום זה. אך לא תמיד הראו רגישות פרשנית מספקת. ברובם עסקו בשוד הפירושים בחפשם שלל פילוסופי. בסיכום לדברי רוצה אני לחזור ולטעון שעלינו לנקוט בשיטה 'אקולוגית', שלא תוציא את האידיאות הפילוסופיות מהקשרן הפרשני והספרותי. או אז נוכח לדעת שביצירה הפרשנית הפילוסופית מצוייה רגישות פרשנית רבה וחשובה.