

חלק א

תורת הבריאה לרמב"ם

עיון במורה הנבוכים

הקדמה

הוויכוח על מקורו של העולם התנהל זמן רב לפני פרסום תורת האבולוציה. כדרכם של ויכוחים בימי הביניים ניסיון השכנוע לא התבסס על ניסויים אמפיריים אלא על ויכוחים הנשענים בעיקר על ההגיון האנושי, בצירוף הנחות יסוד מסוימות של כל אדם לפי השקפתו. מקור נוסף לסוגיה זו לנו כיהודים, אנחנו מוצאים במילים הראשונות של התורה (בראשית א, א): "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ". אמנם אחרי עיון קל בפסוק זה, אנחנו מוצאים עצמנו די נבוכים כמעט מכל מילה בפסוק. איננו יודעים להסביר את הפועל 'ברא', קל וחומר כאשר פועל זה מושלך על אלוהים, ועוד קושיות רבות כיוצ"ב. כדי לפתור מבוכה זו הרמב"ם מגיש לפנינו שלוש השקפות בנושא בריאת העולם ודן בהן באופן מסודר.

העיסוק בבריאת העולם מובא בחלק ב' של מורה הנבוכים, פרקים: י"ג – ל"א. השאלה הראשית היא, האם העולם התקיים תמיד, כלומר גיל העולם הוא אינסוף שנים¹ (עולם קדמון) או שהעולם נברא, כלומר גיל העולם הוא 'כך וכך' שנים (עולם מחדש). אמנם שאלה זו נראית תיאורטית לחלוטין (וכי מה איכפת לנו מהו גיל העולם?), אך מבחינת הרמב"ם היו לה השלכות חמורות מאוד על נושאים אמוניים עמוקים.

ניתן לחלק את הפרקים העוסקים בנושא שלנו כדלקמן:

- פרק י"ג: הצגת השיטות.
- פרקים י"ד-כ"ד: דיון בדעת אריסטו.
- פרק כ"ה: הבהרת עמדתו של הרמב"ם כלפי השיטות השונות.
- פרקים כ"ו-כ"ט: הבהרות נוספות לשיטת הרמב"ם.
- פרק ל': פירוש 'מעשה בראשית'.
- פרק ל"א: חתימה במצוות השבת שהיא יסוד לחידוש העולם.

1. כיוון שאנחנו עוסקים במושג אינסוף, אין הבדל כמובן בין אינסוף שנים או אינסוף דקות, או כל יחידת זמן אחרת.

הצגת השיטות – חלק ב', פרק י"ג

בח"ב, פרק י"ג הרמב"ם פותח: "השקפות בני אדם בקדמות העולם או חדושו אצל כל מי שהוא בדעה שיש שם אלוה מצוי, הם שלש השקפות". כלומר אנחנו הולכים לעסוק בשלוש השקפות, ולא נעסוק בהשקפת עולם על מקורו של העולם של אדם הסובר שאלוהים לא קיים. ואם נקשה, מדוע לא נעסוק בדעתו? וכי מה דעתו על מקורו של עולם גרועה יותר מדעה של מי שמאמין באלוהים? עונה לנו הרמב"ם בסוף הפרק "אבל מי שאינו יודע מציאות ה' יתרומם... והוא אפיקורוס וסיעתו ודומיו... אין לנו תועלת להזכיר אותן הקבוצות כיון שכבר הוכחה מציאות האלוה, ואין תועלת להזכיר השקפות בני אדם אשר בנו דבריהם על יסוד שכבר הוכחה סתירתו".

נתחיל לבאר את שלוש ההשקפות, כאשר נתמקד בתחילה בשתי שאלות עבור כל דעה:

- א. **האם העולם מחודש או קדמון?** פירוט והסבר על שאלה זו יובהר בהמשך.
- ב. **האם שייך מחזור חיים בגרמי השמים?** שאלה זו נובעת מהעובדה שישנו הבדל בין העולם שלנו², שלשיטת הרמב"ם שייך בו כיליון, ועל כן אנחנו רואים צמחים נובלים ומתים, וכנ"ל בעלי חיים, בני אדם וכו'. לעומת כל זאת גרמי השמים השייכים באופן כללי למה 'שמעל לגלגל הירח' הם לשיטת הרמב"ם עשויים מגוף אחר, 'הגוף החמישי' (כלשון הרמב"ם, בחלק א', פרק ע"ב): "החומר של הגוף החמישי הזה בכללותו הנע במעגל אינו כחומר של הגופים של ארבעת היסודות אשר בתוכו". השאלה אם כן, האם שייך 'גוף החמישי' מוות או שהוא מתקיים לנצח (להרחבה ולהסבר מפורט, ראו נספח על הפיזיקה במשנת הרמב"ם עמ' 227-228).

ההשקפה הראשונה – העולם נברא מתוך ההעדר (יש מאין)

"הדעה הראשונה, והיא דעת כל המאמינים בתורת משה רבנו עליו השלום, היא שאת העולם כולו, דהיינו, כל נמצא זולת האל יתעלה, הביא האל יתעלה לידי מציאות לאחר ההעדר הגמור והמוחלט, ושהאל יתעלה היה נמצא לבדו כשאין עמו דבר...". כאן הרמב"ם קובע כי אם אנחנו רוצים לסבור כהשקפה זו עלינו להיזהר ולהחליט כי גם מושג הזמן נברא עם בריאתו של העולם, ולא, נהיה מחוייבים לומר כי העולם קדמון. מדוע? אם אנחנו מודים שהיה זמן לפני בריאתו של העולם, אנחנו בעצם מודים כי היה קיים משהו לפני מציאות העולם שאליו מתייחס הזמן: "שהרי הזמן

2. במילים אחרות: כדור הארץ, או כלשונו של הרמב"ם "מה שמתחת לגלגל הירח" (ראו נספח על הפיזיקה במשנת הרמב"ם, עמ' 223-226).

הוא מקרה וחייב שיהיה לו נושא. ומזה היה מתחייב שיימצא דבר מה לפני העולם הנמצא עכשיו. מזאת יש להיחלץ" [שם] [וראו בהרחבה בעמ' 45-48 שם גם יבואר המשפט האחרון].

לגבי השאלה השנייה בדבר כליון השמים, הרמב"ם אינו מביא בפרק זה את התייחסותו לשיטה זו. אמנם נקדים את המאוחר, ונאמר כי **בח"ב, פל"ז** (במה שכינינו 'פרקי ההבהרות הנוספות לשיטת הרמב"ם') הרמב"ם קובע כי אין שום הכרח להאמין שהשמים אכן מתהווים וכלים. לכאורה נקשה, והרי אם העולם נברא, כלומר התהווה, לכאורה מכאן נובע כי בהכרח העולם יכלה? עונה הרמב"ם באופן חד משמעי: לא! "אבל על פי טענתנו התורתית שהדברים באים לידי מציאות ונשמדים לא מצד החיוב אלא לפי רצונו יתעלה, על פי דעה זאת אין מתחייב לנו (להסיק), שכאשר הוא יתעלה מביא לידי מציאות דבר שלא היה נמצא, מוכרח אותו נמצא לכלות... לכן אפשר שיקיים אותו לנצח נצחים ויגרום לו להתמיד כמו שהוא יתעלה מתמיד". במושגים שלנו אולי אפשר להסביר זאת, כי הרמב"ם בעצם מחדש את המושג: 'חצי אינסופי'³. אמנם הרמב"ם מדבר על אפשרות שהעולם יתקיים לנצח, אך אין הוא מכריע שכן "העיון מחייב שכליון העולם אינו מתחייב בהכרח, ולא נשאר אלא ההיבט של הודעת הנביאים והחכמים". אם כן, מה אומרת לנו התורה? "כתובים רבים קובעים שהעולם הזה יהיה לנצח, וברור מאוד שכל פשט שעל פיו נראה שהעולם עתיד לכלות הוא משל"⁴. מטרת הרמב"ם היא לנתק את האמונה בבריאת העולם מהאמונה שהעולם עתיד להכלות, "אם אחד הפשטנים ימאן לקבל זאת ויאמר שמוכרחים להאמין שיכלה, אין להקפיד עמו, אלא שצריכים להודיעו שכליון העולם אינו הכרחי מצד היותו מחדש...".

ההשקפה השנייה - העולם נוצר מחומר קדמון (אפלטון)

"הדעה השנייה היא דעת כל מי ששמענו את שמעו וראינו את דבריו מבין הפילוסופים. הם אומרים שלא ייתכן שהאל יביא לידי מציאות דבר מלא דבר. לדעתם גם אי אפשר שיכלה דבר אל לא דבר... לדעתם לייחס לאל שהוא יכול לעשות זאת כמוהו כמו לייחס לו שהוא יכול לצרף שני ניגודים בזמן אחד, או לברוא (מישהו) כמותו יתעלה, או להפוך את עצמו לגוף, או לברוא מרובע אשר קוטרו שווה לצלעו וכיוצא באלה הנמנעות... לכן הם מאמינים שיש חומר כלשהו קדום כשם שהאלוה

3. שהרי לפי שיטה זו העולם אינו קדמון, אבל אין בעיה כלל להאמין כי העולם נברא באופן כזה שיתקיים תמיד. בצירוף שתי הטענות יחד נוכל לקבל את המושג 'חצי אינסופי'.

4. מסיים הרמב"ם "כפי שאני עתיד להבהיר", ואת זה הוא מבהיר בפרקים **כ"ח-כ"ט**, ע"ש.

קדום, אשר האל לא נמצא מבלעדיו, והחומר לא נמצא בלעדי האל. עם זאת אין הם מאמינים שהחומר הוא בדרגתו של האל, יתעלה, המציאות. אלא האל הוא סיבת מציאותו של החומר".

לפי ההגדרות של הפילוסופים בריאה של חומר יש מאין הרי זה אבסורד⁵, ועל כן טענו כי קיים חומר כלשהו במרחב שלנו שהתקיים היה תמיד ובכך נפתרה בעיה זו. אולם יש לשים לב היטב למילים האחרונות במשפט זה, שלפי דעת הרמב"ם החומר הקדמון הראשוני הזה שמתואר ע"י אפלטון מותנה במציאות האל, ואילו האל אינו מותנה במציאות החומר הזה, וז"ל של אריה דון (דון, תשס"ה) "לשון אחר: הרמב"ם מאמין שאפלטון ראה באלוהות הבוראת אל כל-יכול שהחומר הוא 'קנינו', ואין לחומר חיים משל עצמו והוא כנוע לחלוטין לרצונות האל ולמטרותיו".

אשר לשאלה השנייה, "האוחזים בדעה זאת מאמינים שאף השמים מתהווים וכלים. אלא שאין הם מתהווים מלא דבר ואין הם כלים אל לא דבר, אלא כשם שפרטי בעלי החיים מתהווים מחומר נמצא וכלים אל חומר נמצא, כך מתהווים השמים וכלים. התהוותם וכלונם הם כמו (התהוותם וכלונם של) שאר הנמצאים אשר תחתם". כלומר לשיטה זו מתקיים 'חוק שימור החומר': כל חומר מתהווה מחומר אחד וכלה לחומר אחר⁶.

5. ראו אליעזר גולדמן [גולדמן, תש"ס, עמ' 352 - 353], וראה גם (שם, עמ' 340 - 345) שבשפה של ימינו ישנו הבדל בין פרדוקס תאולוגי לאבסורד תאולוגי. בעוד אנחנו רואים אבסורד תאולוגי במשפט "הקב"ה בורא אבן שאינו יכול להרים" (ראו מו"נ, ח"א, פנ"א, דרך חמישית), שכן יש כאן השלכה של מושגים גשמיים על משהו שהוא לא גשמי, והרי זה דומה להגיד את המשפט שכולם יודו שהוא שגוי "מספר 2 יצר את הכד", אין למשפט הזה שום משמעות עברנו. לעומת זאת פרדוקס תאולוגי, זהו משפט שאינו מובן לנו, אך הוא לא דווקא שגוי. וכך כותב אליעזר גולדמן [שם] "כדוגמא לפרדוקס תאולוגי לגיטימי אביא את מושג הבריאה. מושג הבריאה יש בו הרבה מן הפרדוקסלי. כיצד יוצר אל אין סופי עולם סופי? אבל אין אנו נתקלים בסתירה הגיונית, מסיבה פשוטה: גם מושג הבריאה כמו מושג האלוהות, שייכים לאותם המושגים שעליהם יודעים מלכתחילה, שאין להגדיר אותם באופן דיסקורסיבי". השקפת אפלטון (וכן גם אריסטו, ראו לקמן) סברה כי בריאת העולם, יש מאין, שייכת לדברים האבסורדים, הנמנעים.

6. הצגת דעת אפלטון (וכן שאר הדעות) מובאת גם באגרת המאוחרת למורה 'על גזירת הכוכבים' [עמ' תפג] "ויש מהם מי שאומר שזה הגלגל היה ויפסד, אבל יש שם דבר אחר מצוי עם הבורא, כמו החמר ביד היוצר, מאותו הדבר המצוי עמו הוא עושה כל מה שירצה: פעמים עושה מקצת אותו החמר שמים ומקצתו ארץ, ופעמים, אם ירצה, יקח אותו המקצת שעשה ממנו שמים ויעשה ממנו דבר אחר. אבל להוציא יש מאין אי אפשר". על פניו, הצגה זו תואמת לחלוטין את כל מה שנכתב לעיל.

ההשקפה השלישית - העולם קדמון (אריסטו)

"הדעה השלישית היא דעתם של אריסטו וההולכים בעקבותיו ומפרשי ספריו... תמצית דעתו בעניין זה היא זאת: הוא טוען שהנמצא הזה כולו, כפי שהוא, היה מעולם ויהיה לעולם כך: ושהדבר הקבוע שאין ההתהוות והכליון חלים עליו, כלומר השמים, לא יפסיק להיות כך, הזמן והתנועה נצחיים מתמידים, לא מתהווים ולא כלים", במשפט אחד קיבלנו תשובה לשתי השאלות ששאלנו. כמו הדעה הקודמת, גם דעה זו מאמינה שיש אבסורד ביצירת חומר יש מאין⁷, ובניגוד לאפלטון מאמין אריסטו כי ישנו מאפיין ייחודי ליצירה 'מעל לגלגל הירח', שהיא קיימת תמיד וכך גם תהיה בעתיד, לא מתהווה ולא מתכלה.

אשר למה ש'מתחת לגלגל הירח' הדברים בו אכן מתהווים ומתכלים, אולם הסדר הזה של ההתהוות והכליון לא יפסיק אף פעם "הדבר המתהווה וכלה, והוא מה שמתחת לגלגל הירח לא יפסיק להיות כך"⁸, כלומר, אותו חומר ראשון אינו מתהווה ולא כלה בעצמותו, אלא הצורות באות עליו בזו אחר זו. הוא פושט צורה ולובש צורה⁹. סדר זה כולו, זה של מעלה וזה של מטה, לא יופר ולא יתבטל, לא יתחדש בו חדש שאינו בטבעו, ולא תופיע בו בשום אופן תופעה יוצאת מן הכלל".

צעד אחרון עושה הרמב"ם ומוסיף פרשנות שלדעתו זוהי מסקנה מכל מה שנאמר עד כה (והוא מודיע לנו כי "אף שלא אמר זאת בזה הלשון, המסקנה מדעתו היא...") והיא "שמן הנמנע, לשיטתו, שישתנה חפץ של האל או שיתחדש לו רצון; ושאת כל המציאות הזאת האל הביא לידי מציאות ברצונו, אך לא כמעשה שלאחר העדר". ואם אמרנו כי לא ייתכן 'שינוי רצון האל', אם כן נסיק את מה שפתחנו בו "מכאן מתחייב שהנמצא הזה כולו, כפי שהוא עכשיו, כך היה מעולם וכך יהיה לנצח".

תורת משה	אפלטון	אריסטו
מחודש	קדום מחומר ראשוני	קדום, כך היה מעולם וכך יהיה לעולם
האם יש כיליון בגרמי השמים?	כן	לא

7. בלשון הרמב"ם "אריסטו דוגל במה שאמרו בני הסיעה שהזכרה קודם, שדבר חומרי אינו יכול בשום אופן לבוא לידי מציאות מן לא חומר".

8. אשר להמשך ההתהוות והכליון ראו לתכלית המציאות בדעת אריסטו, עמ' 160 - 171.

9. אשר לנושא 'החומר הראשון' במשנתו של אריסטו, ראו לקמן, עמ' 59 - 66.

אלו שלוש ההשקפות שהרמב"ם פורש לנו בפרק י"ג (ראו בטבלה לסיכום הדעות). בסוף הפרק הרמב"ם רומז לנו את מה שיכתוב במפורש בהמשך, שהיה באפשרותו להסכים לדעת אפלטון ולאמת אותה¹⁰. אמנם כיוון שהדיון החשוב לדעת הרמב"ם הוא באם העולם מחודש או קדמון, מנקודת מבט של עולם מחודש אין הבדל "בין מי שמאמין שהשמים מתהווים בהכרח מדבר וכלים אל דבר לבין אמונת אריסטו המאמין שהם אינם מתהווים ולא כלים". מדוע אין הבדל? "שהרי מטרת כל ההולכים בעקבות תורת משה ואברהם אבינו או הנוטים אחריהם היא דווקא להאמין שאין שום דבר קדום עם האל, ושלגבי האל הבאת היקום לידי מציאות אינה בגדר הנמנע". אם כן מבחינה זו אין הבדל בין אריסטו המאמין בקדמות העולם לבין אפלטון המאמין שהעולם נוצר מחומר קדמון, שהרי שניהם סוברים שהעולם לא מחודש (על אף שאינם מסכימים בעניין כיליון השמים) [וראו עוד לקמן בדעת אפלטון, עמ' 66 - 69].

דיון בשיטת אריסטו – חלק ב', פרקים י"ד – כ"ד

בפרקים י"ד – כ"ד הרמב"ם דן בדעת אריסטו בלבד. הרמב"ם מקדיש 11 פרקים שלמים מספרו לבחינה עניינית של דעת אריסטו. לא עוד, אלא הרמב"ם מחליט כי דעת אריסטו בלבד היא הדעה היחידה הראויה לבחינה, וז"ל [ח"ב, פ"ד]: "לא אשים לבי למי שעסק בעיון מלבד אריסטו, כי דעותיו הן אלה אשר ראוי לעיין בהן. ואם יש מקום להפריך חלק מדעותיו או לעורר ספקות לגביהן – כפי שאנו עומדים לעשות – ראוי עוד יותר לעשות זאת, ובאופן מודגש יותר, כלפי כל האחרים החולקים על עיקרי התורה¹¹".

אם נרצה לתמצת את הפרקים האלה נוכל לומר שהרמב"ם מביא את ראיותיו של אריסטו לקדמות העולם, הן מצד הידע הפיזיקלי על העולם והן מצד ההגדרות על מציאות אלוהים. הרמב"ם מראה כי אין אלו ראיות מוכרחות ו"שכל מה שאמר אריסטו על כל הנמצא אשר למן סמוך לגלגל הירח ועד מרכז הארץ, נכון הוא בלי ספק. לא יסטה ממנו אלא מי שלא הבינו, או מי שהיו לו מראש דעות אשר הוא רוצה להגן עליהן, או שהדעות האלה מביאות אותו להכחיש דבר נראה לעין. אבל כל מה

10. וז"ל: "כמו כן לא היה מועיל לנו אילו רצינו לאמת את דבריהם של בעלי הדעה השנייה, כוונתי (לדעה) שהשמים מתהווים וכלים...".

11. סיום המשפט נשמע קצת חסר משמעות, התרגום של הרב קאפח למשפט האחרון יותר מוצלח: "ואם תתקיים התשובה עליו או העמדת הספק במה שאנו משיבים או מספקים עליו באיזה דבר מהם, הרי זה בקל וחומר כלפי זולתנו מכל מי שחלק על יסודות התורה". ומוסיף הרב קאפח בהע': "או אם לא נצליח לסתור, לפחות נברר שדבריו לא הוכחו ויש לפקפק בנכונותם".

שדן בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, כל זה מעין אינטואיציה והשערה, למעט קצת דברים" [פרק כ"ב].

בנוסף, כותב הרמב"ם שאם בוחנים את הספקות המתחייבות מכל דעה, יוצא שהספקות שיוצאים מדעת הקדמות חמורים יותר, "הראינו לך שדעת הקדמות מעוררת יותר ספקות ושהיא מזיקה יותר לגבי מה שראוי להאמין באשר לאלוה. זאת נוסף להיות החידוש דעת אברהם אבינו ונביאנו משה עליהם השלום" [שם]. את הפירוש למשפט האחרון המצוטט מסביר ביתר פירוט הרמב"ם בסוף פרק כ"ד [הדגשה שלי] ש- "אנו מנועים מן הנתונים הדרושים להסקת מסקנות לגבי השמים. (השמים) רחוקים מאתנו ורמים מבחינת המקום ומבחינת המעלה... ולהוגיע את המחשבות במה שאין הן מגיעות להשיג... הרי זה פגם שאדם נולד עמו או מין שיגעון. נעצור אפוא במקום שאליו היכולת מגיעה, ונשאיר את מה שאין להשיגו בהיגיון למי שבא אליו השפע האלוהי הגדול, כך שראוי להגיד על אודותיו פה אל פה אדבר בו... העדפתי המופלגת את האמת (מתבטאת בכך) שבמפורש הודעתי על מבוכתי בעניינים אלה ושלא שמעתי ולא ידעתי הוכחה מופתית לדבר מהם" [להרחבה בעניין פרקים י"ד-כ"ד, ראו בנספח 2 לפרק זה, עמ' 55-57].

הבהרת עמדתו של הרמב"ם כלפי השיטות השונות – חלק ב', פרק כ"ה

הבחנתו של הרמב"ם בין דעת אריסטו לדעת אפלטון

פרק כ"ה הוא הפרק המרכזי של הדיון. טענתנו בפירוש פרק זה היא שהרמב"ם מבחין בשיפוטו בין דעת אפלטון לדעת אריסטו. בעוד את דעת אריסטו הרמב"ם דוחה לחלוטין ולא מוכן כלל לקבל אותה. דעת אפלטון לטענת הרמב"ם הייתה יכולה להתפרש בפסוקים בתורה, ואם היה צריך – אפשר היה לקבל אותה. אני משקיע מאמצים להסביר זאת, כיוון שבמפרשים הרבים חל בלבול בעניין זה. בעקבות הדברים שכותב הרמב"ם בפרקים אלה היו שהבינו כי הרמב"ם יכול היה לקבל כל גישה שהיא לתוך התורה וללוש לשם כך את פסוקי התורה ככל שיידרש [בהקשר זה ראו התייחסות לדעות שונות עמ' 80]. זאת בהחלט לא הייתה כוונת הרמב"ם ובפסקאות הבאות אשתדל להוכיח זאת מלשונו של הרמב"ם, עקב בצד אגודל.

הרמב"ם פותח את הפרק במשפט חמור "דע שהימנעותנו מלדגול בקדמות העולם אינה בגלל הכתוב בתורה שהעולם מחודש. כי אין הכתובים המצביעים על חידוש העולם מרובים מן הכתובים המצביעים על היות האלוה גוף, וגם אין שערי הפירוש בעניין חידוש העולם נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו, אלא היינו יכולים לפרש כפי

שעשינו לגבי שלילת הגשמות. ואולי היה זה הרבה יותר קל והיתה לנו יכולת גדולה יותר לפרש את הכתובים ההם ולהוכיח את קדמות העולם, כפי שפירשנו כתובים ושללנו את היותו יתעלה גוף". תוכן הקביעה ברור מאוד. כמו שהוצאנו את הביטויים 'יד ה' או 'רגל ה' מפשטם, כך נוכל להוציא מהפשט את הפסוקים העוסקים בבריאה בתורה ולאמת את האמונה בקדמות, ואולי אפילו זה יהיה יותר קל. השאלה המרכזית היא, מי מושא הקביעה? באיזו דעת קדמות מדובר? אנחנו פוגשים שלוש השקפות שאפשר להעלות על הדעת לפי הדיון שהרמב"ם הציג לפנינו: א. השקפת אפלטון. ב. השקפת אריסטו. ג. השקפת שניהם יחד.

טענתנו כי הרמב"ם התכוון רק לאפשרות הראשונה, שכן דעת אריסטו לפי פרשנות הרמב"ם אינה מסתדרת כלל עם התורה, ועל כן דבריו כי היה יכול לפרש פסוקים כאלה או אחרים יכולים להיאמר רק על דעת אפלטון. נוכיח זאת. זה לשון הרמב"ם על אריסטו באותו פרק: "לעומת זאת, אמונת הקדמות – באופן שרואה אותה אריסטו, שהיא על דרך החיוב ושום טבע אינו משתנה ודבר אינו יוצא מהרגלו – הורסת את התורה מעיקרה, ומכחישה בהכרח כל נס, ומבטלת כל מה שמבטיחה התורה או מאיימת בו¹²... כמו כן אילו התאפשרה להם הוכחה מופתית לקדמות על פי שיטת אריסטו, התורה כולה היתה מתבטלת, והיו מתקבלות דעות אחרות". דעת אריסטו גוררת את ביטול התורה, אם כן, לא ניתן להכניסה בפסוקי התורה¹³.

12. משפט זה מתקשר בקשר ישיר לתורת ההשגחה של הרמב"ם שנדון בו במקומו.
 13. הטיעון שהשתמשנו כאן הוא כדלקמן: פירוש הפסוקים כדעה מסויימת בא להכניס דעה זו לתוך עולמה של תורה. אם לא כן, מדוע שנתאמץ כל כך לפרש את הפסוקים כדעה מסויימת, מה נרוויח בזה? אם אכן אנחנו מסכימים לכך, הרי שמשפט שקול לוגית למשפט הנ"ל, הוא שדעה שאינה יכולה להיכנס לעולמה של תורה, לא תוכל גם להתפרש בפסוקים. על כן טענתנו כי הרמב"ם לא יכול היה להתכוון לאריסטו משום שכתב "אילו התאפשרה להם הוכחה מופתית לקדמות על פי שיטת אריסטו, התורה כולה היתה מתבטלת, והיו מתקבלות דעות אחרות". דעת אריסטו אינה יכולה להיכנס לעולמה של תורה, ובהנחת היסוד לעיל, לא יכולה להתפרש בפסוקים. כדעה זו שמדובר דווקא על דעת אפלטון מצאתי גם במאמרו של אריה דון (דון, תשס"ד) שכתב באופן חריף: "חד משמעית: אמירה זו של הרמב"ם בדבר אפשרות לפרש את התורה בהתאם להשקפת הקדמות מדברת בהשקפת הקדמות המיוחסת לאפלטון ולממשיכי שיטתו, ובשום פנים אין היא מדברת בהשקפת הקדמות של אריסטו. באשר להשקפת הקדמות של אריסטו, לא רק שהרמב"ם אינו מעלה על דעתו שניתן לפרש את התורה ברוחה, אלא שהוא מזהיר ושב ומזהיר עד כמה היא זרה לכל הנאמר בתורה ועד כמה היא פסולה ואף מסוכנת מבחינתו של המקבל על עצמו את עולה של תורה...". [אמנם מצאתי לר"י שילת (שילת, תשע"א, עמ' פ"ט - צ"ג) שפירש פיסקה זו דווקא על דעתו של אריסטו, וכך גם אמר לי בשיחה בינינו. לאחר בקשת המחילה, בכל ראיותיו (שם) הוא אכן מוכיח שאפשר

לעומת הדברים החריפים שנאמרים על דעתו של אריסטו, מגיעים הדברים 'היותר נעימים' של הרמב"ם על דעתו של אפלטון: "אבל אם מאמינים בקדמות לפי הדעה השנייה שהבהרנו, והיא לדעת אפלטון, כלומר שהשמים גם כן מתהווים ומתכלים, דעה זאת אינה הורסת את יסודות התורה ואינה גוררת הכחשת הנס, אלא [דעה זאת גוררת (ח.ו.)] את אפשרותו¹⁴. ויש פסקאות מסופקות רבות בתורה ובזולתה שניתן להיתלות בהן או אפילו להביא ראיות מהן לדעה זאת". דעת אפלטון, בשל יכולתה להכיל את תופעת הנס שיוצא מגדר הטבע יכולה להיכנס בתורה (זאת בניגוד לדעת אריסטו שמכחישה בהכרח כל נס).

מסכם הרמב"ם (הדגשות שלי להבחנה בין גישת הרמב"ם לעמדת אפלטון לבין גישתו לעמדת אריסטו) "אולם באשר לא הוכחה הוכחה מופתית, אין אנו **נוטים** אל דעה זאת ואין אנו **שועים כלל** אל אותה דעה אחרת, אלא מפרשים את הכתובים כפשטיהם ואומרים שהתורה מודיעה לנו דבר שאין כוחנו מגיע להשיגו¹⁵, והנס מעיד על אמיתות טענתנו¹⁶". בציטוט זה קיימת התשובה מדוע למרות כל הדברים הנעימים שהרמב"ם אמר על שיטת אפלטון בכל זאת איננו בוחרים לסבור כמוהו. פשט פסוקי התורה הוא כדעת החידוש. נכון הדבר שבמקומות מסויימים "אולי היה זה הרבה יותר קל והיתה לנו יכולת גדולה יותר לפרש את הכתובים ההם ולהוכיח את קדמות

להכניס את המושג 'קדמות', אולם אין הוא מוכיח כי מדובר דווקא על אריסטו ולא על אפלטון, ע"ש. וע"ע בעמ' 45-51 מה שביארנו בזה].

אינני מכיר משפט כה חריף בכל ההגות היהודית כמו המשפט שציטטנו בפנים בשם הרמב"ם "כמו כן אילו התאפשרה להם הוכחה מופתית לקדמות על פי שיטת אריסטו, התורה כולה היתה מתבטלת, והיו מתקבלות דעות אחרות" (התרגום של הרב קאפח לא שונה במהות "...היתה נופלת כל התורה ויעבור הדבר להשקפות אחרות"). הרמב"ם בעצם מעמיד את הקווים האדומים שלו לאמונה בתורת משה רבינו, וטוען כי אם היו מוכיחים לו את דעת אריסטו, לא היתה לו עוד סיבה להאמין בתורה, שכן אין סיכוי לסדר את התורה עם השקפת אריסטו (ומעין זה כתב גם **בח"ב, פכ"ג**: "כי מישהו עשוי לעורר בלבך דמיון שווה ביום מן הימים על ידי ספק שיטיל בחידוש העולם... וקבל את דבריהם של שני הנביאים אשר הם עמוד התווך של תקינות מציאותו של המין האנושי באמונותיו והתאגדותיו, ואל תסור מדעת חידוש העולם אלא על סמך הוכחה מופתית – וכזאת אינה מצויה בטבע"). ניתן ללמוד מכאן לענ"ד על היושר האינטלקטואלי שהיה לרמב"ם, ולכך שהוא בחן את דעת אריסטו ללא משוא פנים, ואעפ"כ הגיע למסקנות שהגיע.

14. מסביר יהודה אבן שמואל "כשם שהבריאה היא נס, פעולה רצונית בחומר, ולא פעולה שנתחייבה בהכרח מאת האלוה, כך גם כל נס אפשרי בעת שיעלה רצון לפני האלוה".

15. מהו הדבר שאותו אין לנו כוח להשיגו? נראה שהכוונה לבריאת העולם 'ש מאין'. כאמור לעיל (ראו עמ' 35 והלאה), אפלטון ואריסטו ראו בזה מן הנמנעות.

16. לגבי ארבעת המילים האחרונות בציטוט "והנס מעיד על אמיתות טענתנו", ראו בעמ' 60.

העולם". אך פירוש אינו פשוט, פשוט הפסוקים מורה כחידוש. כדברי הרמב"ם (דגש שלי): "אלא מפרשים את הכתובים כפשטיהם ואומרים שהתורה מודיעה לנו דבר שאין כוחנו מגיע להשיגו".

תורת הנס היוצא מגדר הטבע

חמש המילים האחרונות שציטטנו בשם הרמב"ם מזכירות לנו כי קיים מימד נוסף שכמעט לא הוזכר עד כה בכל הדיון שלנו, והוא היחס לנסים היוצאים מגדרי הטבע. כפי שאנו כבר יודעים, דעת אריסטו מכחישה בהכרח כל נס, וזה ויתור גדול מדי בשביל הרמב"ם. מדוע? שכן אז צריך לוותר על התורה ולכך הרמב"ם, כמובן, אינו מסכים. לעומת זאת, האמונה בחידוש העולם מאפשרת את הנסים ואת האמונה בתורה. אלו דבריו של הרמב"ם: "דע שעם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים ונעשית התורה אפשרית ונופלת כל שאלה הנשאלת בעניין הזה". המשפט הזה אולי החשוב ביותר בדיון על בריאת העולם: נזכיר שוב כי לדעת אריסטו "מתחייב שהנמצא הזה כולו, כפי שהוא עכשיו, כך היה מעולם וכך יהיה לנצח"¹⁷. אולם הרמב"ם מכריע חד משמעית שהוא מאמין בניסים והם הופכים את התורה להיות אפשרית. עמדה זו בעצם דוגלת בענווה מסויימת כלפי העולם שלנו. אנו מכירים את חוקי העולם. אך בעקבות אמונתנו בבריאת העולם (שזהו מאורע לא טבעי שאין אנו יודעים להסביר) אנחנו מבינים כי חוקי העולם הם לא הדרך היחידה

17. שניר הראל (הראל, תשע"ב) כתב על דעת אריסטו בדעת הרמב"ם "הרמב"ם מאמין בניסים בתור חריגה זמנית מחוק הטבע, ולדעתו גם לפי אריסטו ייתכנו חריגות זמניות מהחוק, אלא שהן יהיו שרירותיות ולא מכוונות למטרה מסוימת", ובהע' 29 (שם) מביא שהמקור מהרב רבינוביץ', ע"ש. אחרי בקשת המחילה, נדמה לי כי אין שום אפשרות לייחס זאת לדעת אריסטו לפי הרמב"ם. במיוחד לא אחרי הדברים החריפים שהבאנו שעל פיהם אמונת אריסטו מכחישה בהכרח כל נס (בלי קשר לתכליתו או שרירותו). המעיין בדברי הרב רבינוביץ' (רבינוביץ', עיונים במשנתו של הרמב"ם - "המושג 'אפשר' במחשבת ההלכה והמדע, עמ' קעא, תשנ"ט, עמ' קעט-קפא) יראה כי הוא מדייק זאת מהצגת דעת אריסטו בהשגחה (ח"ג, פ"ז, דגש שלי): "בסיכום, עיקר דעתו הוא שעל כל מה שהוא רואה נהוג בעקיבות ומנהגו לא מתערער ולא משתנה כלל, כמו מצבי הגלגלים, או נוהג על פי סדר שלא נפגם אלא במקרים חריגים, כמו הדברים הטבעיים, הוא אומר 'זה בהנהגה'". נראה כי המקרים החריגים שמציין הרמב"ם אין הכוונה לדברים היוצאים מחוץ לטבע, אלא חריגות שעדיין נמצאים במנהגו של עולם, כמו שמציין הרמב"ם בח"ג, פ"ב: "עם זאת אתה מוצא שהרעות ממין זה החלות בבני האדם מועטות מאוד מאוד ואינן קורות אלא לעתים נדירות. כי אתה מוצא ערים בנות אלפי שנה שלא טבעו ולא נשרפו. כן נולדים אלפי בני אדם בבריאות מרבית, ובעל מום נולד כחריג בלבד", ע"ש. כך יש להסביר כדי לא ליצור סתירה חריפה בפירושו של הרמב"ם את דברי אריסטו [להרחבה נוספת ראו בדעת אריסטו על תורת ההשגחה, עמ' 174].

לתאר את העולם, ויכול להיות מצב תאורטי שבו לא נוכל לתת הסבר טבעי למאורעות הקורים אותנו. הטרמינולוגיה שניתן למצב כזה תהיה 'נס היוצא מגדר הטבע'. לאור האמונה במצב הנ"ל נוכל להאמין בתורה ובניסים שנעשו בעבר והכל הופך להיות אפשרי¹⁸ [להרחבה נוספת ראו לקמן בפרק הבא בנושא ההבהרות הנוספות בעניין הניסים, ולנספח 1 'תורת הנס במשנת הרמב"ם', עמ' 52-55].

אריסטו	אפלטון	תורת משה	
קדום, כך היה מעולם וכך יהיה לעולם	קדום מחומר ראשוני	מחודש	האם העולם מחודש או קדום?
לא	כן	אין הכרעה פילוסופית. כתובים רבים קובעים שהעולם יתקיים לנצח.	האם יש כיליון בשמים?
לא	כן ¹⁹	כן	האם יכולים להתקיים ניסים היוצאים מגדרו של הטבע?
לא	כן	כן	האם התורה אפשרית?

18. לסיכום הדעות הנ"ל הוספו שתי שורות לטבלה שהובאה לעיל.
19. יש להקשות כיצד לפי דעת אפלטון יכולים להיות ניסים? זוהי שאלה חשובה שיש עניין לדון בה, אמנם לכל צורך שהוא הרמב"ם מעמיד בדעת אפלטון את אפשרות הנס "אבל אם מאמינים בקדמות לפי הדעה השנייה שהבהרנו, והיא לדעת אפלטון, כלומר שהשמים גם כן מתהווים ומתכלים, דעה זאת אינה הורסת את יסודות התורה ואינה גוררת הכחשת הנס, אלא את אפשרותו". ואולי יש להסביר כי כיוון שבריאית העולם לדעת אפלטון היא מעשה רצוני של הבורא [ח"ב, פ"ג] "החומר הוא לאל כמו, למשל, החמר לקדר או הברזל לנפח. הוא בורא בחומר מה שהוא רוצה. לעתים הוא מעצב ממנו שמים וארץ, ולעתים הוא מעצב ממנו משהו אחר", אם כן אין סיבה שהבורא לא יוכל גם לרצות ולעשות ניסים כאן בעולם. הרב דוד וייצ'נר הוסיף סברה חשובה. העולם שמעל לגלגל הירח מייצג לדעת הרמב"ם עולם שאין בו הבחנה בין פרטים לכללים. האמירה ששום דבר לא יכול להשתנות שם, מקבילה לאמירה שהחוקים הכלליים על פיהם משתנים הפרטים על כדור הארץ לא יכולים להשתנות. אמנם כל זה לדעת אריסטו שמאמין כי השמים נצחיים. מה שאין כן אצל אפלטון, שלדעתו יכול להיות שינוי בשמים וממילא גם בחלק מחוקי הטבע שעל הארץ.

דיון קצר בפרקי ההבהרות הנוספות במשנת הרמב"ם – פרקים כ"ו עד כ"ט – וסיכום הדיון בשיטות השונות

נרצה להביא מספר הערות שנאמרו בסט הפרקים שכינינו אותם 'הבהרות נוספות לשיטת הרמב"ם' [ח"ב, פכ"ו – פכ"ט]. ההערות שלפנינו הן **מפרק כ"ט** בלבד (אשר לשאר הפרקים ראו במפתח בסוף הספר).

(א). בפכ"ט הרמב"ם קובע כי יש נושאים שעליהם "לא באו אלינו על אודותיו דברים מפורשים מפי נביא ואף לא דברי חכמים", והנושאים הם: 1. כיליון העולם הזה (כמבואר בפכ"ז, ראו לעיל עמ' 35). 2. השתנות העולם הזה ממה שהוא. 3. השתנות דבר מטבעו ושיתמיד בדבר זה²⁰. אמנם דברים מפורשים מפי נביא או דברי חכמים לשאלות ששאלנו אין לפי קביעתו של הרמב"ם, אך הרמב"ם טוען כי העקרון שלא הולך להיות שינוי הוא "עיקרון שמביא אותו כראיה כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד – מה שנאמר אין כל חדש תחת השמש ושאין התחדשות בשום פנים ואופן"²¹.

(ב). בפכ"ט (מיד לאחר הדיון בסעיף א') הרמב"ם מחדד את דעתו בעניין הניסים שיוצאים מגדר הטבע. הרמב"ם מדגיש כי אמנם חוקי העולם שלנו הם קבועים אך אין זה סותר את עצם אפשרות הנס "שהרי אף שהמטה נהפך לנחש והמים הפכו לדם והיד הטהורה והנכבדה (הפכה) לבנה בלי סיבה טבעית המחייבת זאת, הנה הדברים האלה והדומים להם לא התמידו ולא הפכו לטבע אחר, אלא כמו שאמרו ז"ל: עולם כמנהגו נוהג. זאת היא דעתי והיא מה שראוי להאמין בו". לדעת הרמב"ם החוקים של העולם כמו שאנחנו מכירים אותם (בפרשנות לימינו: כוח המשיכה, הכוח החשמלי וכו') יתקיימו תמיד. האם ישנה אפשרות של הפיכת מים לדם בלי סיבה טבעית שנוכל להביא לכך? כן. האם לאחר שהמים הפכו לדם נוכל להפוך מים לדם באופן תדירי? לא, דבר זה לא יתמיד (להרחבה ראו בנספח 1 לחלק זה 'תורת הנס בדעת הרמב"ם', עמ' 52-55).

20. נראה כי ההבדל בין סעיף 2 לסעיף 3 הוא הבדל כמותי. בסעיף 2 מדובר על שינוי כללי של העולם, בעוד בסעיף 3 מדובר על שינוי בפרט אחד מן המציאות, וז"ל יהודה אבן שמואל "הגענו אל המטרה שאליה שאפנו כל הזמן, והיא – להוכיח כי אין פסוק יחיד בכתבי הקודש שיורה על היות העולם עתיד להיחרב או להשתנות מכמות שהוא כל הימים או על בוא שינוי כזה בדבר אחד מן הדברים שהם בטבעו, שאחרי זה ימשיך העולם את קיומו בטבע מחדש בחלקו".

21. רבים הם המקורות המדרשיים והתלמודיים שמצטטים את המשפט "אין כל חדש תחת השמש", בהקשר של בריאה חדשה או יצירת חוק טבע חדש, ואפילו בענייני הכוכבים שזהו אזור הרבה פחות מוכר וברור מחוקי הטבע הקרובים אלינו יותר, לא הסכימו בגמרא בברכות [נט.] לומר כי הקב"ה ברא שני כוכבים חדשים, ע"ש.

לאור כל מה שנאמר עד כה, נוכל להביא את סיכום דברי הרמב"ם עצמו לאחר הדיון האחרון על הניסים [בסוף פרק כ"ט, כאשר בפרקים הנותרים לא מתנהל עוד דיון עקרוני על שלוש הדעות שהוצגו] ולראות כי כל דבריו בהירים ומסתדרים היטב עם כל מה שהובא עד כה:

"הנה התברר לך הדבר וסוכמה השיטה, שאנו מסכימים עם אריסטו במחצית דעתו, ומאמינים שהמציאות הזאת נצחית לעולמי עד בטבע זה שהוא יתעלה חפץ בו. דבר ממנה לא ישתנה בשום אופן, אלא בפרט ממנה על דרך נס, אף על פי שיש לו יתעלה, היכולת לשנותה כולה או לכלותה, או לכלות איזה טבע שיחפץ מטבעיה. אלא שהיתה לה התחלה כאשר שום דבר לא היה נמצא כלל, זולת האל, וחוכמתו הצריכה שהבריאה תבוא לידי מציאות כאשר הביאה לידי מציאות, ושמה שהוא הביא לידי מציאות לא ייעדר ולא ישתנה טבע מטבעיו, אלא בפרטים שחפץ, שידענום ושלא ידענום, העתידים להיות. זאת דעתנו ויסוד תורתנו".

פירוש מעשה בראשית ותורת הזמן והבריאה – חלק ב', פרק ל'

במובן מסוים סיימנו את המהלך של הרמב"ם בבחינה של השיטות השונות וכמו שנראה מלשון הרמב"ם בסיכום שלו עצמו בפרק הקודם. אכן גישתו של הרמב"ם כלפי אריסטו הובהרה היטב. לטענתנו קיים נופך נוסף שחשוב לציין בדבר גישתו של הרמב"ם כלפי אפלטון אשר לא מפורש בדבריו, אמנם כפי שנראה מדויק היטב בלשונו. בפרק שלפנינו, אם כן, נתחיל בביאור קצר של הפסוק הראשון במעשה בראשית, נמשיך בביאור תורת הזמן במשנת הרמב"ם ואז נהיה מוכנים לסיים עם היחס השלם של הרמב"ם כלפי אפלטון, כך שנוכל להגיע לסיכום המלא של יחס הרמב"ם לשיטת הקדמות הן לפי גישת אריסטו והן לפי גישת אפלטון.

את מעשה בראשית הרמב"ם מבאר בפרוטרוט בפרק ל'. לביאור כולל לפרק זה נחויי חיבור בפני עצמו, וכמו שביארנו במבוא, לא נעשה זאת בחיבור הנ"ל. אנחנו נידרש רק לעיקר ענייננו על אף שהוא בהחלט רק טיפה מן הים.

מטרת הרמב"ם בתחילת פרק ל' לבאר את הפסוק "בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ". הוא פותח בהבדל שיש בין המושג 'ראשית' למושג 'ראשון'. אפשרות ראשונה לפרש את שני המושגים 'ראשית' ו-'ראשון' כך: "הראשית נמצאת במה שהיא ראשית לו או עמו, אף אם אינה קודמת לו בזמן". אפשרות שנייה שנאמרת רק על המושג ראשון "נאמר על הקודם בזמן בלבד". בעוד האפשרות השנייה ברורה מאד, הפירוש הראשון טעון הסבר. לשם כך, הרמב"ם מביא שתי דוגמאות: א. הלב הוא

ראשיתו של בעל חיים. ב. היסוד (ונראה שהכוונה לאחד מארבעת היסודות, וכך ביאר שוורץ) הוא ראשיתו של מה שהוא יסוד לו.

רבו המחלוקות והדעות בהסבר דוגמאות אלה, ולא נתעכב על זה שכן אין זה הכרחי למה שאנו רוצים לטעון²². הרמב"ם קובע כי "העולם לא נברא בראשית זמנית כפי שהבהרנו, כי הזמן מכלל הברואים". איך שלא נבין את הדוגמאות שהביא הרמב"ם לפני כן, על דרך השלילה הרמב"ם קובע כי בריאת העולם לא הייתה בראשית זמנית, ובזה נשארנו רק עם אפשרות אחת שמדובר "במה שהיא ראשית לו או עמו". על פי קביעה זו, הרמב"ם מפרש לנו את הפסוק הראשון בתורה: "לכן אמר: בראשית, הבי"ת היא במשמעות 'בתוך'. התרגום האמיתי של הפסוק הזה הוא 'בְּהַתחלה ברא האל את המעלה ואת המטה'. זה הפירוש המתאים לחידוש²³, במילים שלנו נוכל להחליף את המילה 'התחלה' במילים 'בריאת העולם' כדי לקבל את המשפט הבא: 'בריאת העולם ברא אלוהים את המעלה ואת המטה'²³. ביאר המלבי"ם [התורה והמצוה, בראשית א, א] "וכונתו מבוארת שלא יכול לאמר בתחלה ברא אלהים שמורה שלילת זמן הקודם אחר שקודם לכן לא היה זמן כלל. לזה אמר בראשית, שרוצה לומר עם הראשית שנברא אז שהוא הזמן וכן עם היסוד ברא הכל".

בנקודה זו לאחר שביאר את הפסוק הראשון בתורה, הרמב"ם חוזר לקושי שכבר ביאר לנו בעניין תורת הזמן בפרק י"ג שיש להיחלף מלפרש שהיה זמן לפני בריאת

22. למעוניין בסיכום הדעות ניתן לעיין בספר "פרוש הרמב"ם לבריאת העולם" (קליין-ברסלבי, תשמ"ח, עמ' 114 - 123) לשרה קליין-ברסלבי. חלק מהבלבול בדעות נובע כמונן גם מתרגום שונה של הערבית של הרמב"ם / כתבי יד שונים של מורה הנבוכים. הרב קאפח מבאר כי דוגמת הלב היא דוגמה למשהו שהוא ראשית לו ולא קדום בזמן, ודוגמת היסוד כגון יסוד הבנין הוא משהו שהוא ראשית לו וקדום בזמן (הוא הבין כי יסוד אין הכוונה באחד מארבעת היסודות).

23. הרב קאפח שאיר משפט זה בערבית ואת התרגום העביר להערה. הוא מתרגם [שם בהע' 10] 'בראשית בריאת ה' את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תוהו ובוהו, אולם כמו שמעיר שוורץ, אין זה תואם את דעת הרמב"ם בהמשך הפרק לכך שהכול נברא כאחד (וראה לקמן), וכיוצא ב מעיר שוורץ (ובצדק לשיטתו של הרמב"ם) לרש"י הראשון על התורה שגם רצה להתחמק מסדר זמנים בבריאה. אכן גם הרב קאפח עצמו הסתייג מתרגומו בהמשך הפרק בהע' 31, ועל כן בחרתי כאן את תרגומו של שוורץ. הרב דוד מקובר (מקובר, תשס"ה, עמ' 16) תרגם "בראש הבריאה, היה החומר שממנו נוצר העולם העליון, והחומר שממנו נוצר העולם התחתון" וציין בהע' [שם] "תרגום זה הוא הנראה לנו מתאים לתרגום הענייני". נראה כי הסיבה שהוא בחר לתרגם עניינית כך את הרמב"ם כדי להתאים את הרמב"ם לבריאה יש מאין וזוהי השקפת החידוש, ומוכח כך מהמשך תרגומו, ע"ש.

העולם אלא הזמן הוא חלק מן הנבראים [ראו לעיל עמ' 34]. וכאן המקום להתייחס לעניין זה ביתר פירוט.

הרמב"ם טוען כי יש חכמים שקבעו כי הזמן היה קיים אף לפני הבריאה, ומקשה עליהם "כי זאת היא דעתו של אריסטו שאותה הבהרתי לך. הוא (אריסטו) חושב שאין להעלות על הדעת תחילה לזמן (אלא שהזמן הוא נצחי כפי שביארנו בדעתו). וזה מגונה". הסיבה למחשבה הזו כותב הרמב"ם היא "אם אין גלגל סובב ואין שמש, על פי איזה דבר נמדד יום ראשון?". ממשיך הרמב"ם ומביא ממדרש רבה [בראשית ג, ז] "אמר רבי יהודה ב"ר סימון: מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן, אמר ר' אבהו מכאן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן", ומסיים הרמב"ם "זה יותר מגונה מן הראשון", כלומר, דעתם של רבי יהודה ב"ר סימון ור' אבהו יותר מגונה מן הדעה הראשונה שהיא דעת אריסטו. הייתכן? ומדוע יאמר זאת הרמב"ם?

נרצה להתייחס לקושיות שהעלינו, כך שנחלק את הדיון לשני חלקים: א. ביאור מושג הזמן בדעת הרמב"ם. ב. נגד איזו השקפה יוצא כאן הרמב"ם באומרו שהיא מגונה יותר מן ההשקפה הראשונה?

ביאור מושג 'הזמן' בדעת הרמב"ם

כותב הרמב"ם בהקדמה לחלק ב' בפרקי הנחות, הנחה ט"ו: "ההנחה החמש עשרה היא שהזמן הוא מקרה בעקבות התנועה וצמוד לה. אחד מהם לא ימצא מבלעדי השני. תנועה לא תימצא אלא בזמן. ולא נתפש בשכל זמן אלא עם תנועה. וכל מה שלא נמצאת לו תנועה אינו כלול בזמן". (ועל דברים אלה בווריאציות שונות הוא חוזר גם בח"ב, פ"ג כפי שראינו וכן בח"א, פנ"ב, ע"ש). כלומר, הזמן נמדד לפי שינוי של משהו ('משהו' השתנה, כמה זמן לקח לו להשתנות?). השינוי יכול להיות בתנועה כגון לזוז קדימה ואחורה, תנועה מעגלית, אליפטית, כאוטית, וכו'... ניתן לדבר על זמן ביחס לשינוי במשהו. על כן קובע הרמב"ם כי אם אנחנו מאמינים בבריאת העולם "שיסוד התורה כולה שהאל הביא לידי מציאות את העולם לא מדבר, לא בראשית זמנית, אלא הזמן נברא, מכיוון שהוא תולדה של תנועת הגלגל, והגלגל נברא", במשפט זה מבאר לנו הרמב"ם כי יחידת המידה של הזמן היא הגלגל, כלומר השמש (סיבוב של השמש סביב כדור הארץ, בעיני האנשים על כדור הארץ, שווה ליום אחד)²⁴.

24. שרה קליין-ברסלבי בספרה (קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, תשמ"ח, עמ' 228 - 231) טוענת כי בדעת אריסטו ישנם שני פירושים אפשריים למושג זמן:

כעת נוכל לחזור לשאלתם של רבי יהודה ור' אבהו, והרי ביום הראשון והשני לא הייתה שמש ולא היה גלגל, אז על פי מה נמדד הזמן? מתרץ הרמב"ם "אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ", פירשו חכמים 'את' במשמעות 'עם', כלומר "שהוא ברא עם השמים את כל מה שבשמים ועם הארץ את כל מה שבארץ... מכאן שהכל נברא יחד, והדברים נבדלו כולם בזה אחר זה, עד שהמשילו זאת לאיכר אשר פיזר זרעים שונים באדמה בדקה אחת, חלקם נבט לאחר יום, חלקם לאחר יומיים וחלקם לאחר שלושה, בעוד הזריעה כולה היתה בשעה אחת". ומסיים הרמב"ם בהכרזה: "לפי דעה זאת, הנכונה בלי ספק, נפתר הספק שחייב את ר' יהודה ב"ר סימון לומר מה שאמר שהיה קשה לו על פי מה נמדדו יום ראשון ויום שני ושלישי. דברים מפורשים אמרו החכמים ז"ל בבראשית רבה על האור הנזכר בתורה שהוא נברא ביום ראשון. הם אמרו בלשון הזה: הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום רביעי. הרי שעניין זה נאמר מפורשות". ר' יהודה ב"ר סימון התקשה מהו המדד שלפיו נמדד הזמן ביום הראשון, השני והשלישי, הימים טרום בריאתם של המאורות השונים. מתרץ הרמב"ם שהכל נברא בבריאת העולם, וההבחנה בין הדברים נעשתה לפי הסדר שתיארה לנו התורה. מכאן מבין הרמב"ם כי המדדים של הזמן היו קיימים כבר מבריאת העולם, על כן אין לחייב את סדר הזמנים קודם לכן או את החרבת העולמות ובריאתם.

- א. הזמן הוא מידה או מספר של כל תנועה שהיא. ובמישור ההכרתי השמש היא הבחירה הטובה ביותר שאפשר לעשות, ולכן תנועת הגלגל נבחרה לשמש כיחידת זמן.
- ב. כנ"ל סעיף א' אך אין מדובר במישור ההכרתי אלא במישור הקיומי היותר בסיסי במובן הזה שהגלגל הוא הסיבה לשאר התנועות בעולם.
- קליין-ברסלבי מביאה כי הרמב"ם מקבל את סעיף ב' **בח"ב, פ"ל**, שכן הוא קובע כי "הזמן נברא, מכיוון שהוא תולדת של תנועת הגלגל, והגלגל נברא", ואילו **בח"ב, פ"ג** כאשר הוא מבאר את השקפת המאמינים בתורת משה הוא בוחר בסעיף א' "הזמן הוא מקרה בלי ספק... הוא בכללותו מקרה צמוד לתנועה". על אף שדיוק זה אפשרי, לא בחרתי לבאר זאת שכן קליין-ברסלבי מתעלמת מדבריו של הרמב"ם **בהנחותיו ובחלק א' פרק נ"ב** (כמובא לעיל), כך שלשיטתה לא קיימת סימטריה מובהקת בין בחירה של הרמב"ם בסעיף א' לבחירתו בסעיף ב'. נראה יותר פשוט לבאר שהרמב"ם כתב את הפירוש מסעיף ב' רק לצורך דיון בשאלתו של ר' סימון ובבחינת קל וחומר שאפילו במישור הכי בסיסי אין לנו יחידת זמן, ואם כן, לפי מה נמדדו את היום הראשון? אמנם לכל צורך שהוא הרמב"ם סבר כסעיף א' שזהו הפירוש היותר פשוט וברור של הזמן בעולמנו, לכן לענ"ד אין הכרח להעמיד ברמב"ם דיוק זה. בנוסף לפי סתמות לשון הרמב"ם נראה כי הרמב"ם לא הבין באריסטו את שני הפירושים האפשריים למושג הזמן, ואולי ראה בהם שני פירושים המשלימים זה את זה, וצ"ע.

נגד איזו השקפה יוצא כאן הרמב"ם?

כמו שהבאנו לעיל הרמב"ם מביא את דעתם של ר' יהודה ב"ר סימון ור' אבהו ואומר עליהם כי דעתם "מגונה יותר מן הראשון". מדוע? מסביר הרמב"ם כי הוא עומד להציע פתרון לקושייה שהקשו החכמים הנ"ל: "בקרב יוסבר לך פתרון למה שהיה קשה לשני אלה, אלא אם כן שני אלה רוצים להגיד שאי אפשר בלי סדר זמנים מעולם. זאת היא האמונה בקדמות, וכל בן תורה ייזהר מזאת. בעיני אין אמירה זאת אלא משולה לאמירתו של ר' אליעזר: שמים מהיכן נבראו". מייד אנו נזכרים בדבריו של ר' אליעזר שהובאו בח"ב, פרק כ"ו שהרמב"ם חשש מהאפשרות להבינו כדעת אפלטון.

כאן בדיוק המקום להביא הערה עקרונית ויפה בשם אריה דון (דון, תשס"ה), שכאמור, תביא אותנו לסיכום הדיון שלנו בעניין בריאת העולם. מצאנו כי הרמב"ם סובלני מאוד כלפי דעת אפלטון לאורך כל הדיון (ואם נדייק נאמר שזה נמשך עד לפרק כה)²⁵. לעומת זאת, במספר מקומות בניגוד ליחס הסובלני והעקרוני כלפי גישת אפלטון, מגלה הרמב"ם חוסר סבלנות מובהק כלפי אלה שנראה שסוברים כדעת אפלטון מחכמי תורתנו (ולשיטתנו נוכל להוסיף כי מדובר בפרקי ההבהרות לאחר שכל דעה הונחה במקומה), ואלו הם:

- **בפרק כ"ו**, הרמב"ם יוצא כנגד ר' אליעזר "הרי זה מגונה מאוד, שאם כך הודה בקדמות העולם, אף כי על פי דעת אפלטון... ובכלל אלה דיבורים המשבשים מאוד מאוד את אמונתו של בעל דת מלומד, ולא מצאתי להם פירוש משכנע. ציינתי לך את זה רק כדי שלא תטעה בו".
- **בפרק כ"ז**, בענין נצחיות העולם הרמב"ם מביא "שכן רוב המונינו מאמינים שהיתה הודעה על זאת, ושהעולם הזה כולו סופו שיכלה", וזה מתאים לדעת אפלטון, והרמב"ם כותב שם "ואני עתיד להבהיר לך שהדבר אינו כך, אלא כתובים רבים קובעים שהעולם הזה יהיה לנצח".
- **בפרק כ"ח**, יוצא הרמב"ם נגד דעת קדמות שטפלו על דברי שלמה המלך בספרו קהלת, וניתן לפרש שמדובר בדעת אפלטון.
- **בפרק ל'**, בדעת ר' יהודה ור' אבהו על אפשרות שהיה סדר זמנים לפני בריאת העולם "זאת היא האמונה בקדמות, וכל בן תורה ייזהר מזאת". כבר למדנו שחיבר הרמב"ם אמירה זו למה שדן בו כנגד ר' אליעזר בפכ"ו שהיא ההודאה בקדמות העולם לפי גישתו של אפלטון.

25. מספיק להתבונן על הטבלה לעיל (עמ' 37) כדי לראות את השויון שיש בדעת אפלטון עם דעת תורתנו. לעומת הניגוד שיש בדעת אריסטו מול שתי הראשונות.

• **בסוף פרק ל' הרמב"ם מסיים בתיאור הביטויים שמייחסים את השמים לאלוהים כגון: "ברא ועשה וקנה", והוא מציין כי שני הביטויים הראשונים נאמרים כנגד הביטוי 'קנה' שפירושו "כי הוא יתעלה משתלט עליהם השתלטות אדון על עבדיו", ואין אדון "אלא בכך שיש לו קניין, וזה נוטה כלפי האמונה בקדמות חומר כלשהוא", מסכם הרב קאפח [עמ' קלח, בהע' 14] "בשביל כך שומשה בו בריאה ועשייה להוציא מידי כל זיק של דמיון קדמות לחומר כל שהוא" (כלומר איננו מוצאים את התואר 'קניין' ודומיו בבריאת העולם).²⁶**

נביא עוד מדבריו של דון: "דומה אכן שהרמב"ם מתייחס להשקפת אריסטו על היותו של העולם בלתי נברא כאל אויב מבחון. ובצדק: ספור הבריאה בבראשית א' אינו סובל כלל השקפה מעין זו.²⁷ אין לה הדים ביתר דברי המקרא על בריאת העולם; לא נמצא לה רמזים ממשיים בספרות חכמים, או בדברי מפרשים והוגים, ראשונים כאחרונים – הכול מסכימים שהעולם נברא אכן. הקול האומר על העולם שהוא 'קדמון' כקדמות האלוה', אינו נשמע למעשה בעולמה של היהדות. לא כן באשר להשקפת אפלטון. לפני הרמב"ם ניצבה השקפה שקנתה לה לא מעט שביתה בעם ישראל, ומבחינה זאת היא האויב שבתוך המחנה".

נדמה כי הדברים ברורים ונסכים:

הרמב"ם מציג שלוש דעות בעניינה של הבריאה. דעת אריסטו נדחתה לחלוטין, הרמב"ם הקדיש מאמצים גדולים על מנת לדחות אותה. דעת אפלטון לעומת זאת כפי שהרמב"ם מציין הייתה יכולה להיכנס לתוך היהדות (ואם היו מוכיחים לו אותה, הוא אכן היה נוטה אליה ומפרשה בכתובים), אולם אין סיבה מיוחדת לצאת מפשט הכתובים, ועל כן הרמב"ם דוחה אותה באופן מפורש. זאת ועוד, נראה כי הרמב"ם מתאמץ מאוד לדחותה מקרב היהודים (ולאו דווקא מטעמים עקרוניים אלא יותר חינוכיים) אולי כי אכן חשש שהיא קנתה, או יכולה לקנות, שביתה בעם ישראל.

נסיים את עיוננו בתורת הבריאה לרמב"ם במשפט האחרון שכתב הרמב"ם בפרק ל"א על דיון זה כאשר דן על מצוות השבת:

26. לא סביר לפרש שהרמב"ם התכוון כאן לאריסטו, כיוון שלאריסטו אין עניינים חד פעמיים, אלא מה שקיים עכשיו זה מה שהיה פעם וזה מה שיהיה לנצח, אין טעם לחשוב שניתן לפרש מהלך של בריאה כתואם את שיטת אריסטו.

27. וזאת בניגוד גמור לדעה של קליין-ברסלבי (לקמן, עמ' 72-77) הסוברת כי בריאת העולם מתפרשת לדעת אריסטו ולדעת החידוש ולא לדעת אפלטון.

"לכן ציווה עלינו בתורה לשבות ולנוח כדי שנצרף את שני הדברים, נאמין בדעה נכונה והיא חידוש העולם, המורה על מציאות האל בתחילת המחשבה ועיון קל ביותר²⁸, וניזכר בחסדי האל עלינו שהניח לנו מתחת סבלות מצרים. זה מעין חסד הכולל דעה עיונית נכונה ותיקון המצב הגופני".

28. מסביר יהודה אבן שמואל "אל דעה זו מגיע שכלנו בקלות יתירה ובמחשבה כל שהיא ישר מן ההאמנה בחידוש העולם: עולם נברא מעיד על אלוה בורא" (וזאת בניגוד כמובן להוכחת מציאות ה' על פי ההנחה שהעולם קדום המבוארת בתחילת חלק ב').

נספח 1 לתורת הבריאה: תורת הנס במשנת הרמב"ם

הבאנו לעיל את דעת הרמב"ם בעניין הנסים (ח"ב, פכ"ט, ראו בעמ' 42-45) אמנם יש לעיין הן במקור שם כולו, והן במקומות אחרים שמצאנו שהרמב"ם מתבטא בהם עקרונית בעניין הניסים כדי להראות אישושים נוספים שזוהי אכן שיטת הרמב"ם.

זהו הציטוט שהבאנו שם "שהרי אף שהמטה נהפך לנחש והמים הפכו לדם והיד הטהורה והנכבדה (הפכה) לבנה בלי סיבה טבעית המחייבת זאת, הנה הדברים האלה והדומים להם לא התמידו ולא הפכו לטבע אחר, אלא כמו שאמרו ז"ל: עולם כמנהגו נוהג. זאת היא דעתי והיא מה שראוי להאמין בו". הסברנו כי המילים "לא הפכו לטבע אחר", כוונתם כי חוקי הטבע קבועים, והנס הוא היוצא מגדר הטבע שלא הופך לחוק טבע ממש.

אמנם למען האמת הציטוט למעלה הוא חלקי. הרמב"ם מוסיף משפט אחד לפני הציטוט כאשר ההקשר הוא על עולם כמנהגו נוהג: "אל תחשוב שזה סותר את מה שהבהרתי, אלא אפשר שכוונתו שהטבע המחייב את המצבים המובטחים האלה נברא אפוא מששת ימי בראשית. וזה נכון. מה שאני אמרתי, שדבר לא ישתנה מטבעו ולא יתמיד בהשתנות זאת, זה כדי להישמר מפני נסים. שהרי אף שהמטה נהפך לנחש והמים הפכו לדם... הנה הדברים האלה והדומים להם לא התמידו ולא הפכו לטבע אחר". יש לשים לב כי המשפט הראשון לא מזכיר את המילה נסים אלא את אותם 'מצבים מובטחים'²⁹. מהם אותם 'מצבים מובטחים'? מדובר במה שהציג הרמב"ם לפני כן בעניין ההבטחה לברוא שמים חדשים וארץ חדשה ("כי-הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים, וְאֶרֶץ חֲדָשָׁה; וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרֵאשִׁיטוֹת, וְלֹא תַעֲלִינָה עַל-לֵב" (ישעיהו סה, יז)) שלדעת הרמב"ם אפילו אותו תנא שהבין זאת "לפי מה שחושבים, אמר אף שמים וארץ שעתידין להבראת כבר הן ברויין ועומדין", כלומר אף בהבנה הפשוטה של הפסוק "שמים חדשים וארץ חדשה" לא יהיה, לדעת הרמב"ם, חוקי טבע חדשים בעולם. בנקודה זו עומד הרמב"ם ומסביר כי טענה זו של שמים חדשים וארץ חדשה לדעת אותו תנא אינה סותרת את מה שהוא עצמו הבהיר בעניין מוחלטות חוקי הטבע. אם כן, יש לשאול, מה חשב אותו תנא לפרש בדבר המצבים המובטחים של שמים חדשים וארץ חדשה (הכפופים לחוקי הטבע) ועל זה הודה לו הרמב"ם שהוא צודק? מסביר יהודה אבן שמואל "ייתכן שגם תנא זה סבר כי ההתחדשות שמים וארץ אינה כי אם סמל לטובה הבאה, אלא שהוא מעיר כי גם הטבה זו, מילוי כל ההבטחות שהובטחו לנו, אם כי מרובה תהיה ונפלאה עד שנראה את העולם כאילו

29. וראה לקמן בהע' 31 בחלק זה.

חודש בשבילנו, לא יהיה בה משום שינוי בסדרי בראשית, כי כך יצר האלוה את עולמו – שיהיה הטוב המופלא ביותר שמור לעושי הטוב בשעה שיעשוהו, והגמול ההוא טבעי הוא, וכך עלה רצון לפני האלוה מששת ימי בראשית³⁰.

אם כן, למדנו שלדעת הרמב"ם, חוקי הטבע מוחלטים "העניין אשר אנו סובבים סביבו כבר התברר, והוא שכליון העולם הזה או השתנותו ממה שהוא, או השתנות דבר מטבעו ושיתמיד בשינוי זה – הוא דבר שלא באו אלינו אודותיו דברים מפורשים מפי נביא ואף לא דברי חכמים". חוקי הטבע לא השתנו או ישתנו, אבל שינוי זמני מחוקי הטבע, קרי נס היוצא מגדר הטבע יכול להיות "מה שאני אמרתי, שדבר לא ישתנה מטבעו ולא יתמיד בהשתנות זאת, זה כדי להישמר מפני נסים. שהרי אף שהמטה נהפך לנחש והמים הפכו לדם והיד הטהורה הנכבדה (הפכה) לבנה בלי סיבה טבעית המחייבת זאת, הנה הדברים האלה והדומים להם לא התמידו ולא הפכו לטבע אחר".

דעת חכמים על הנסים

לאחר כל זאת מביא הרמב"ם את דעת חכמים על הנסים "שאף הנסים הם ממה שבטבע מבחינת מה", כלומר הקב"ה קבע את חידוש הנס בתוך חוקי הטבע כבר מזמן הבריאה "שכאשר ברא האל את המציאות... קבע בטבעים האלה שכל הנסים שהתחדשו יתחדשו בהם בעת חידושם", ו"האות של הנביא הוא שהאל הודיע לו שבזמן שבו הוא טוען את אשר הוא טוען, ייעשה הדבר הזה כפי שהושם בטבעו בשעה שטבע זה הוטבע מתחילה... למשל, שהושם בטבעם של המים שיתלכדו וירדו למעלה למטה תמיד, זולת בזמן בו טבעו המצרים, ודווקא אותם מים יתחלקו". הרמב"ם משבח בעל אימרה זו, שכן "הוא חשב למוקשה מאוד שאחרי מעשה בראשית ישתנה טבע", אמנם כאשר הוא מביא דעה זו הוא מציין "שהחכמים ז"ל אמרו על אודות הנסים דברים מוזרים מאוד", משמע שאין הוא מקבל אותה, אמנם הוא אינו מסביר למה (גם בשאר התרגומים משפט זה מקבל קונטקסט שלילי: הרב קאפח: 'תמוהים', אצל יהודה אבן שמואל: 'זרים'). הרב אברהם וולפסון (וולפסון, תשע"ב) מסביר שלשיטת הרמב"ם אין כל טעם להידחק ולהסביר כי הנס הוא חלק מהטבע שנברא, שהרי הרמב"ם כבר החליט בעצם היותו מקבל את הנס כי חוקי הטבע לא מתארים באופן מדויק וודאי את העולם "שהעולם על כל החוקיות שבו נברא על ידי רצון ה' ואין חוקי הטבע מוחלטים... רעיון זה נראה לרמב"ם במורה

30. יש לשים לב כי הרמב"ם מביא את דעת אותו תנא בעניין שמים חדשים וארץ חדשה, ואומר עליו "וזה נכון". אם כן, לפי פירוש זה כל ההבטחות שהבטיחה התורה מתקיימות תוך כדי שמירה על חוקי הטבע, וראו לדוג' בהלכות מלכים פי"ב.

נבוכים כרעיון דחוק ומוזר, כיון שעצם הגדרת הטבע היא בחוקיותו ובהתמדתו לעומת המקרה שלא יתמיד, והעיגון של אירוע חד פעמי בהיסטוריה במערכת הטבעית נראה לרמב"ם פתרון דחוק לבעיית הנס³¹.

דעת הרמב"ם בפייהמ"ש ובשמונה פרקים³²

הדבר שגרם לטעות הנפוצה בדעת הרמב"ם בעניין הניסים הוא התבטאותו של הרמב"ם במקורות היותר מפורסמים שלא שייכים למורה נבוכים. אמנם גם המעיין שם, יראה כי הרמב"ם מביא את דעת חכמים בלבד ולא את דעתו:

א. בפייהמ"ש למסכת אבות (ה, ו) הרמב"ם מציג את דעת החכמים (דגש שלי) "כבר זכרתי לך בפרק השמיני, שהם לא יאמינו בחידוש הרצון עת אחר עת, אלא שבראשית עשיית הדברים הושם בטבעם שייעשה בהם כל מה שייעשה, בין שהיה הדבר אשר ייעשה - תדיר, והוא הדבר הטבעי, ובין שהיה לעתים רחוקות, והוא המופת". באומרו "כבר זכרתי לך", כוונתו מן הסתם לשמונה פרקים (פ"ח).

ב. וזה לשון הרמב"ם בפ"ח משמונה פרקים (דגש שלי) "ומפני זה הצרכו החכמים לומר: כי כל המופתים היוצאים חוץ לטבע אשר היו, וגם אשר עתידים להיות מאשר יעד בהם הכתוב - כלם קדם בהם הרצון בששת ימי בראשית; והושם בטבע הדברים אז שיתחדש בהם מה שיתחדש. וכאשר יתחדש הדבר בעת הצרך יחשבו הרואים בו שעתה נתחדש - ואין הדבר כן".

הרי שדבריו של הרמב"ם עקביים להפליא: בעוד דעת חכמים היא שהנס נקבע כבר מששת ימי בראשית, דעתו של הרמב"ם היא שאלו דברים מוזרים מאוד. הרמב"ם

31. יש להיזהר שלא להשליך את המשפט הראשון שהבאנו בתחילת העיון ("אל תחשוב שזה סותר... נברא אפוא מששת ימי בראשית") על הניסים בדעת הרמב"ם (ולא על אותם מצבים מובטחים' כמו שביארנו לעיל): א. אין כל סיבה טקסטואלית לעשות זאת, הן מבחינה תוכנית והן מבחינה הקשרית. ב. על אף שזה מקרב את דעת הרמב"ם ואת דעת החכמים זו לזו (ואפואשי פלוגתא לא מפשינן) זה יוצר קושי אמיתי לקרוא את דברי הרמב"ם כמיקשה אחת לפי המשך דבריו על דעת חכמים והסיכום שהוא מביא לאחר מכן על הסכמה עם אריסטו במחצית דעתו, ואנחנו מוצאים שהרמב"ם סותר עצמו. במקום כזה כדי לגרום לדברי הרמב"ם להישאר עקביים נעדיף לפרש כמו שפירשנו אף שהיוצא מכך הוא מחלוקת בין דברי הרמב"ם לדברי חכמים.

32. ישנה התייחסות צדדית נוספת לניסים, בח"ג, פ"ג, ראו לקמן (עמ' 77 - 79).

אינו מציין פרשנות כלשהי לנס מעבר לעובדה שלקב"ה ישנה יכולת לבצע ניסים היוצאים מגדר הטבע בעולם הזה.

נסיים עיון זה בציטוט שכבר הבאנו, והוא בסוף ח"ב, פכ"ט שם הרמב"ם מביא מעין סיכום תמציתי של דעתו: "הנה התברר לך הדבר וסוכמה השיטה, שאנו מסכימים עם אריסטו במחצית דעתו, ומאמינים שהמציאות הזאת נצחית לעולמי עד בטבע זה שהוא יתעלה חפץ בו. דבר ממנה לא ישתנה בשום אופן, אלא בפרט ממנה על דרך נס, אף על פי שיש לו יתעלה, היכולת לשנותה כולה או לכלותה, או לכלות איזה טבע שיחפץ מטבעיה. אלא שהיתה לה התחלה כאשר שום דבר לא היה נמצא כלל, זולת האל, וחוכמתו הצריכה שהבריאה תבוא לידי מציאות כאשר הביאה לידי מציאות, ושמה שהוא הביא לידי מציאות לא ייעדר ולא ישתנה טבע מטבעיו, אלא בפרטים שחפץ, שידענום ושלא ידענום, העתידים להיות. זאת דעתנו ויסוד תורתנו"³³.

נספח 2 לתורת הבריאה:

פירוט נוסף על הדיון בדעת אריסטו –

חלק ב', פרקים י"ד-כ"ד

הרמב"ם בוחר לדון בסוגיית חידושו או קדמותו של עולם רק לשיטתו של אריסטו. דבר זה יכול להפליא, וכי אין פילוסופים אחרים שכדאי לדון בדעותיהם? מסתבר שהרמב"ם לא ראה צורך לעשות זאת בעצמו. הוא הרגיש כי יש צורך להפריך את הדעה הכי קשה, ואז בבחינת קל וחומר זה יהיה נכון עבור שאר הדעות. וז"ל [ח"ב, פ"ד (בתרגומו של הרב קאפח)]: "ולא אשים לב למי שדבר חוץ מאריסטו, כי השקפותיו הם אשר ראוי להתבונן בהם. ואם תתקיים התשובה עליו או העמדת הספק במה שאנו משיבים או מספקים עליו באיזה דבר מהם, הרי זה בקל וחומר כלפי זולתו מכל מי שחלק על יסודות התורה".

עיקר טענותיו של אריסטו לפי הצגתו של הרמב"ם מובאים בפרק י"ד:

א. לפי ההנחה השלישית [ח"ב, הנחות] "מציאות עילות ועלולים שמספרם אינסופי – אינה אפשרית", מכאן שחייב להיות משהו התחלתי שיתחיל את אותה סדרה (שאסור לה להיות אינסופית), ומכיוון שלכל יצירה בעולם חייב להיות איזשהו מקור המתבטא בחומר שממנו הוא נוצר או ביצירת הפוטנציאל על מנת שהוא

33. נושא נוסף שנותר להתייחס אליו כדי להשלים את תורתו של הרמב"ם בעניין הנס, זהו הנס בתוך תבונתו של האדם, לדוג': חיזוקו של 'לב פרעה' בעשר המכות מספר פעמים. נושא זה קשור קשר עמוק לסוגיית ההשגחה והבאנו אותו שם (ראו בדיון נוסף ומכריע לשתי ההשקפות של ההשגחה, עמ' 193-201).

- יוכל להיווצר, ממילא חייב להיות איזשהו חומר קדום ("החומר הראשון") או איזהו פוטנציאל קדום ("התנועה הראשונה") שהיו קיימים תמיד.
- ב. לפי ההנחה השלוש עשרה [ח"ב, הנחות] התנועה המעגלית היא תנועה "מושלמת", וכיוון שתנועה זו לא כלה זה אומר שהיא גם לא התהוותה, כלומר תנועה מעגלית היא תנועה קדומה.
- ג. העולם יכול להיות אחד משלושה: א. מחוייב המציאות – ואזי היה קיים תמיד, כלומר קדום. ב. נמנע – ואם כן לא היה קיים עולם (ועינינו רואות כי קיים עולם). ג. אפשרי – אם כן, חייב להיות משהו (קדום) שהוא פונקציה של אותה אפשרות, או במילים אחרות הוא 'הנושא של האפשרות'.
- ד. אין שינוי רצון בבורא, ומעשיו שלמים מאוד, ועל כן אין סיבה לחשוב כי במשך טריליון שנה (נניח) היה העדר, ואזי היתה בריאה, מה גרם לשינוי הבלתי אפשרי הזה?
- ה. האמונה שהעולם היה קיים תמיד הייתה בקונצנזוס מאז ומתמיד והיא עניין טבעי ואין מקורה בקביעה שקבעו בני האדם (פירוש שוורץ למו"נ).
- לאחר שהוצגה לנו הדעה המלאה של דעת אריסטו, הרמב"ם יכול להרשות לעצמו לתקוף את דעתו, והוא עושה זאת בהדרגה:

- **בפרק ט"ו** הוא מראה כי לשאלת 'חידוש או קדמות?' אין הוכחה לשיטתו של אריסטו, ויוצא כנגד אלו שטוענים שלאריסטו היתה הוכחה³⁴.
- **בפרקים י"ז – י"ח** הוא מראה כי השקפת בריאת העולם היא השקפה אפשרית ולא נמנעת. הרמב"ם עושה זאת בשתי טענות עקרוניות: א. לא ניתן להסיק מההווה על העבר³⁵. ב. הקב"ה לא נברא ועל כן אין להסיק מתכונות הנבראים על תכונותיו³⁶ [לביאור נוסף, ראו לקמן עמ' 59 - 66].

34. ראו לשלמה פינס (פינס, תשל"ז, עמ' 108) "ענוותנותו של אריסטו, הנרמזת מכמה מובאות ב'מורה', משמשת בידי הרמב"ם נשק יעיל במלחמה שהוא אוסר על התביעה הרברבנית ששיטת אריסטו מכילה את כל האמת, או כמעט כל האמת, שניתן לאדם להשיגה..." ועוד מאריך, ע"ש.

35. הרמב"ם **בפרק י"ז** מוכיח זאת באמצעות משל מפורסם, על גבר שנלקח בעת היה תינוק בן כמה חודשים לאי בודד וחי רק עם גברים. אם לאחר שידגל ינסו להסביר לו כי קיים מין נקבה ושהכל מתחיל מזרע שגדל בבטן של האישה סגור כולו, בלי שהעובר אוכל, שותה או עושה צרכיו כמו אנשים רגילים, הוא לא יאמין ויחשוב שהכל שקר, ויבנה הוכחות על גבי הוכחות מכל המציאות שהוא מכיר כדי להוכיח כי אין זה יכול להיות.

36. טיעון זה חוזר על עצמו בדברי הרמב"ם. בראשונה הוא נאמר על הוצאת דבר מן הכוח אל הפועל, והרמב"ם משתמש במושג 'השכל הפועל' כדי ללמד כי אין תכונותינו כתכונותיו (אמנם גם מסייג לומר כי אין תכונות הקב"ה כתכונות 'השכל הפועל'). לאחר מכן הוא מובא גם על

- בפרקים י"ט – כ"ב הוא מראה כי השקפת החידוש עדיפה על השקפת הקדמות מבחינת חומרת הקושיות [להרחבה מעט, ראו בעמ' 66 - 69].
- בפרק כ"ג הוא דן בעניין ההכרעה בין שתי שיטות ובמציאת הספק היותר חמור [להרחבה נוספת, ראו לקמן עמ' 59 - 66].
- בפרק כ"ד והאחרון בפרקי הדיון על אריסטו, מסיים הרמב"ם עם דיון נרחב על האסטרונומיה הידועה בזמנו והקושיות שנלוו אליה, פרק "שבו אציין את הספקות הגדולים העולים למי שסובר שהאדם יודע את סדר תנועותיהם של הגלגלים ושהם דברים טבעיים הנוהגים על דרך החיוב" ומסיק את אותם מסקנות שכבר הבאנו לעיל [לפירוש נרחב על פרק זה, ראו עמ' 244 - 248].

נקודה נוספת

לאחר שהרמב"ם הראה (בנקודה הראשונה שהבאנו על פרק ט"ו) כי אין הוכחה לשאלה זו, הרמב"ם מגיע לפרק שהוא מתחיל אותו כך [פרק ט"ז]: "בפרק זה אבהיר לך מה אני מאמין בשאלה זאת". ובהמשך הפרק הוא כותב את הדברים הבאים "מה שאני מבקש הוא להבהיר שהיות העולם מחודש כדעת תורתנו – כמו שהבהרתי – אינו מן הנמנע... מכיון שזה ברור לי, ומכיון ששאלה זאת – האם העולם קדום או מחודש – פתוחה, היא מקובלת עלי מצד הנבואה המבהירה דברים שאין בכוח העיון להגיע אליהם. כפי שנבהיר, הנבואה אינה כוזבת אפילו לדעת מי שמאמין בקדמות". פירוש הדברים, כיוון שאין לנו יכולת להכריע בשאלה זו, אנחנו נעביר את פתרון השאלה לנבואה, שכן הנבואה פותרת שאלות שאין בכוחנו להגיע לתשובתן. מה הנבואה אומרת? זאת אין הרמב"ם אומר בפרק הזה, אלא הדיון חוזר לפירוש פסוקי הבריאה בתורה ובנביאים (שהרי הם גופא הנבואה) מפרק כ"ה ועד סיום הדיון בפרק ל"א, וכפי שביארנו שם (ראו עמ' 50), ניתן לפרש את פסוקי הנבואה כמו אפלטון (קדמות) או כמו חכמינו (חידוש) וזה פשט הפסוקים והרמב"ם מכריע כהשקפת חידוש, ע"ש.

נספח 3 לתורת הבריאה:

תוספת מאוחרת על היסוד הרביעי בהקדמה לפרק חלק

בהקדמה לפרק חלק בהוצאת הר"י שילת מובאת תוספת מאוחרת של הרמב"ם עצמו לאחר שכבר כתב את מורה הנבוכים בלשון הבאה (עמ' קמא-קמב, התוספת

הרצון של הקב"ה ועל חכמתו, אולם העיקרון ברור מאוד "היות שאנו מאמינים שהוא יתעלה אינו גוף ולא כוח בגוף, ולכן לא מתחייב בו שינוי מכיוון שהוא פעל לאחר שהוא לא פעל" (בעניין השכל הפועל, ראו עמ' 242).

מודגשת): "והיסוד הרביעי – הקדמות. והוא, שזה האחד המתאר הוא הקדמון בהחלט, וכל נמצא זולתו הריהו בלתי קדמון ביחס אליו. והראיות לזה בכתובים רבות. וזה היסוד הרביעי, הוא שמורה עליו מאמר: "מענה אלהי קדם". ודע, כי היסוד היותר גדול של תורה משה רבנו, הוא היות העולם מחדש, המציאו ה' ובראו אחר ההעדר הגמור. וזה שתראני סובב סביב ענין קדמותו על דעת הפילוסופים, הוא כדי שיהיה מופת על מציאותו יתעלה – מחלט, כמו שבארתי ובררתי ב"מורה". תוספת זו אכן מתאימה גם למסקנתנו.

עיון במפרשי הרמב"ם בני זמנינו

הרמב"ם לא היה אפולוגטיקן, תורת 'החומר הראשון' של אריסטו והרמב"ם

יוחנן גליקר (גליקר, תש"ך) טוען כי בדיון על חידוש או קדמות, הרמב"ם עובר על 'אותה עבירה' בה הוא עצמו האשים את כת המדברים. **בח"א, פרק ע"א**, הפרק הפותח בסט הפרקים על דיון הרמב"ם בכת המדברים הוא אומר "קיצורו של דבר, כל ה'מדברים' הראשונים, מבין היוונים שהתנצרו ומבין המוסלמים, אינם הולכים בהנחות היסוד שלהם מלכתחילה בעקבות מה שנראה מן המציאות, אלא הם מתבוננים כיצד ראוי שתהא המציאות כדי שממנה תהיה ראייה לאמיתות דעה נתונה או שלא תסתור אותה...". וטוען גליקר כי "הרמב"ם מקבל את האמונה בחידוש העולם משום שיש בה מן התועלת לאמונה בניסים... הייתכן שהרמב"ם עצמו יקבל דעה מסוימת רק משום שהיא נוחה לצורכי דתו, ויעבור על אותה עבירה, בה הוא מגנה את הכלאם?". לאחר שטען זאת הוא מביא כי הרמב"ם עצמו **בח"ב, פכ"ג**, לאחר שטען כי שיטת אריסטו מעלה ספיקות גדולות יותר משיטת החידוש, הוא טוען כי מי שרוצה לבחון את חומרת הספיקות בין שתי דעות נתונות צריך לעמוד בקריטריונים מסויימים: "השוואה זו תצלח רק בידי מי ששני ההפכים שווים בעיניו. מי שמעדיף דעה אחת, אם בגלל חינוך, אם בגלל תועלת כלשהי, הוא עיוור מראות את האמת", וכאן מציין גליקר, שכל זה כולל כמובן תועלת דתית. עוד מציין גליקר כי בויכוח בין דעת החידוש לדעת אריסטו, "דעתו של אריסטו היא היא הדעה הפילוסופית, הנמשכת אחר המציאות", טענות הלקוחות מן הדת, הן טענות חוץ-מערכתיות, שאין להביא אותן בדיונים כאלה לפי דעתו של הרמב"ם. לכן מסכם גליקר "נראה לנו, על כן כי "סתירת" דעתם של האריסטוטליים בפרקים אלו היא סתירה מדומה, שכן ההנמקה המובאת נגדם בשני המקרים היא הנמקה הלקוחה ממהלך המחשבה של "המדברים". הפילוסופים האריסטוטליים הגיעו להנחת קדמות העולם מתוך שנמשכו אחר המציאות – והרי זוהי הדרך היחידה, לדעת הרמב"ם, להגיע אל האמת. לפיכך מזדהית דעתו האמיתית של הרמב"ם עם הדעה הפילוסופית גם בנקודה זו. בשאלה זו – שאלת החידוש – מסתיר הרמב"ם את דעתו האמתית יותר מבכל מקום אחר (כולל עניין הרצון האלוהי) הסיבה לכך... ללא אמונת החידוש אין אמונה ברצון האל ובנסים... האמונה ברצונו החופשי של האל ובנסים היא אחת האמונות ההכרחיות בשביל ההמון³⁷.

37. על טענה זו ראו בפרק הבא (עמ' 66-69) על הרמב"ם כמחנך.

מהלכו של יוחנן גליקר מבוסס על שלוש טענות:

- א. קיום נסים הוא צורך חינוכי דתי, ועל כן קביעת האמונה בחידוש לשם ביסוס הנסים היא פגיעה במהלך הפילוסופי הטהור לשם תועלת חיצונית.
- ב. הרמב"ם אינו אפולוגטיקן. אם הוא ביקר את כת 'המדברים' על היותם זורקים את החיצים ואז מניחים את המטרות הוא לא יעשה זאת. הרמב"ם מחוייב לדיון ענייני בלבד.
- ג. מהדיון הענייני מוכח כי העולם קדמון ("הפילוסופים האריסטוטליים הגיעו להנחת קדמות העולם מתוך שנמשכו אחר המציאות – והרי זוהי הדרך היחידה, לדעת הרמב"ם, להגיע אל האמת"). ועל כן זוהי דעתו האמתית של הרמב"ם.

ארצה להתייחס לכל טענה בנפרד.

אשר לטענה הראשונה נראה מדברי הרמב"ם שאין הוא סובר כי האמונה בנסים היא 'שיקול חיצוני' או תועלתית אלא מציאות אמת. לפי אפשרות זו לדעת הרמב"ם הנסים הם עובדה מוכחת, ועל כן מהלך פילוסופי לא יכול להתעלם מהם, וחייב להסתדר עם קיומם. ממילא הנחת היסוד למהלך של גליקר נופלת והמהלך כולו קורס כבר בהינתן הנחת היסוד הזאת. לענ"ד ניתן לדייק זאת מדבריו של הרמב"ם ב**ח"ב, פכ"ה** [דגש שלי] "אלא מפרשים את הכתובים כפשטיהם ואומרים שהתורה מודיעה לנו דבר שאין כוחנו מגיע להשיגו, והנס מעיד על אמיתות טענתנו". אם הנס הוא עובדה מוכחת הרי שדבריו של הרמב"ם הגיוניים. לעומת זאת, אם האמונה בנס נובעת כתוצאה משיקול חיצוני, לא ברור כיצד שיקול זה יכול להעיד על אמיתות הטענה³⁸.

גם אם לא נקבל את הדחייה לטענה הראשונה נרצה להראות כי מהלכו של גליקר לא הכרחי כלל. המהלך של הדברים יהיה כדלקמן. בתחילה נתייחס דווקא לטענה השלישית, ולאחר מכן תוך כדי הדברים נחזור לטענה השנייה.

טענתנו כי הרמב"ם סבר שמהדיון הענייני אין זה מחוייב כי העולם קדמון, הוא חוזר על כך מספר פעמים [לדוגמא פרק י"ד, ט"ז ועוד רבים]. כדי לבאר זאת ביתר עמקות וכן בשל החשיבות הרבה שאני רואה למאמר של אריה דון (דון, תשס"ד) בנושא זה, ארצה לסכם כאן את המאמר, ואני חושב ומקווה כי זאת תהיה תגובה טובה לטענה השלישית שהעלה גליקר:

- לאחר שמביא דון את הסוברים כי הרמב"ם באמת בתוכו סבר כאריסטו, הוא כותב כך: "השקפת קדמות העולם כפי שהיא מנוסחת ומנומקת על ידי אריסטו,

38. תודה לרב יונדב זר על הערה זו.

היא לרמב"ם פסולה בתכלית ויש בה לדעתו איום ממשי על איתנותו הדתית של המאמץ אותה והופכת להשקפתו. לדעתי מי שקובע שהרמב"ם מעניק לגיטימיזציה להשקפת הקדמות של אריסטו לא הפך די צורכו בדבריו של ההוגה היווני. בשלב זה של דברי אומר רק שהשקפת הקדמות היא אצל אריסטו ביטוי יסודי לסגידתו לחומר, דהיינו לעולם, ומיותר להגיד שאין לעשות את הרמב"ם שותף להלך רוח מעין זה... תפיסת החומר כהוויה אחידה, כך אני מקווה להראות, היא לאריסטו המרכיב העיקרי במפעלו להשגת מכניזציה גמורה של הטבע, ולרידוד מושג האל עד הפיכתו למיותר, ואולי אפילו ללא קיים. אולם גם אם אל קיים אכן בדברי אריסטו, משמעותו הולכת ומצטמקת עד למינימום ההכרחי הנדרש מפילוסוף האומר את דבריו במסגרת של תרבות הסובבת אחרי הכל סביב מושג כלשהוא של אלוהות. בכוונתי להראות שטיעוניו של אריסטו בזכות השקפת הקדמות, הנשענים, כמו שאמרתי, על תורת אחדות החומר, מוליכים אותו לריקון מושג האל מתוכן עד כדי שגם המבחין במעין תיאולוגיה בדבריו קשה לו להתכחש לעובדה שהמדובר בתיאולוגיה שהמרחק בינה לבין אתאיזם הולך ומטשטש... נראה לי שהרמב"ם הבחין, ואף אם באינטואיציה בלבד, בעקבותיה של מה שאכנה 'תיאולוגיה אתיאסטית' אצל אריסטו".

וכעת לפרטים:

- דון בונה שני משולשים דמיוניים. משולש אחד הוא המשולש הסטטי. בסיסו הוא החומר, צלע עליונה אחת היא הצורה³⁹, וצלע עליונה שנייה (שסוגרת את המשולש) היא הטבע של הדברים⁴⁰. משולש שני הוא המשולש הדינמי, בסיסו הוא גם כן החומר (אותו בסיס כמו המשולש הסטטי), צלע אחת של המשולש היא ההשתנות, וצלע שנייה של המשולש (שסוגרת אותו) היא הזמן⁴¹.

39. כאן מעיר דון הערה ידועה: "אין להיכשל במונח צורה, הוא אינו מתייחס רק לתבנית הגשמית של העצם המוחש, אלא לכל מערך התכונות המעניקות לו את זהותו המיוחדת, את "המהות" בלשון אריסטו, המבדילה אותו מן המינים האחרים שבטבע". להרחבה, ראו במה שכתבנו בעמ' 221-223.

40. כל העצמים בטבע משתכללים, מעין כוספים להגיע לשלמות צורתם, "טבעו" של עץ האלון למשל הוא להיות עץ רב מידות, טבעו של הכלב הוא להיות חד עין... מושג ה'כוח' בהגות אריסטו מתייחס איפוא לפסגת יכולתו של העצם להיענות להשתוקקות הטבועה בו להשתכלל עד להשלמת צורתו, עד לזכייתו בטבעו".

41. הזמן אצל אריסטו אינו הוויה אובייקטיבית כתנועה למשל. על מציאות הזמן ניתן לדבר רק בעת שנפש כלשהי מבחינה בהשתנותו של גוף ומונה אותה ביחידות מידה כלשהן, במונחים של לפני ואחרי" [שם], וראו לעיל בפרק "פירוש מעשה בראשית ותורת הזמן והבריאה" (עמ' 47 והלאה) להסבר על תורת הזמן בדעת הרמב"ם.

- לאחר שבונים משולשים, ניתן לומר על צלע אחת שהיא קדמונית, לדוגמה הזמן. ואז הדרך סלולה לומר כי שאר חלקי המשולש הם קדמונים. על כן אם נאמר כי הזמן קדמון יוצא שהעולם קדמון, שכן הזמן וההשתנות אינם אלא דבר אחד, וההשתנות אינה אלא אחד מהיבטיו של החומר. וכאן טוען דון כי "קשה לנהוג בסלחנות בנטייתם של חוקרי הגותו של אריסטו להסתפק בתליית עמדתו בדבר נצחיות העולם בעיקר בעמדתו בדבר נצחיות התנועה ונצחיות הזמן הנגזרת ממנה", שהרי כפי ששם לב הרמב"ם ואף קטנים ממנו הזמן והתנועה הם 'מקרים' בחומר⁴². על כן הקביעה כי התנועה והזמן נצחיים נובעת ממשנת נצחיות החומר של אריסטו שהיא לאו דווקא הכרחית, ולזה הרמב"ם שם לב. לכן את אונו האינטלקטואלי של הרמב"ם הוא השקיע בלדחות את נצחיות החומר, וזה כבר יהיה המקור לדחיית נצחיות הזמן והתנועה.
- כדי לדחות נצחיות החומר הרמב"ם מעביר את הדיון למגרש "החומר הראשון". וזה לטונו [פ"ז] "כי אנו לא טענו שהחומר הראשון התהווה כמו שבן אדם מתהווה מן הזרע ולא שהחומר הראשון כלה כמו שבן אדם כלה אל העפר. אלא טענו שהאל הביא את החומר הראשון לידי מציאות מלא דבר כשהוא כפי שהוא לאחר הבאתו לידי מציאות; כלומר כל דבר מתהווה ממנו, וכל מה שהתהווה ממנו יכלה אליו... הוא אינו מתהווה כמו שמתהווה מה שמתהווה ממנו ואינו כלה כמו מה שכלה אליו, אלא הוא נברא, וכאשר רוצה בוראו – הוא מביאו לידי העדר גמור ומוחלט", ומבאר דון טענה זו של הרמב"ם "החומר שברא האל מן האין אינו החומר הקונבנציונאלי⁴³, שכבר קנה לעצמו צורה, אלא החומר הראשון חסר הצורה שכאמור אינו סר למרותם של חוקי החומרים שנבראו ממנו. לכן, כך נמשיך להעלות מדברי הרמב"ם, טעות מתודולוגית בידי אריסטו, שבעת שטען את שטען על החומר הראשון, הביא ראיה מן החומר הקונבנציונאלי. אריסטו טען, כך לשון הרמב"ם "כי החומר הראשון אינו הווה ואינו נפסד", אך "הביא ראיה על כך מן הדברים ההווים והנפסדים... ננסח את טענתו של הרמב"ם באופן ממוקד יותר: שלא כחומר הקונבנציונאלי, שאינו יכול להתהוות מן האין, החומר הראשון יכול גם יכול".
- מהו אותו חומר ראשון? ומה כל כך נורא בו במשנת אריסטו? מסכם דון: "ראשית החומר הראשון הוא אחד ואיננו רבים כמו החומרים הקונבנציונאליים."

42. ו"מקרה" אצל אריסטו הוא "מה שמצוי בדבר כפי שהינו, אך אינו במהותו, שלא כמו שסכום זוויתיו של משולש שווה לשתי זוויות ישרות" (כלומר 180° ת.ו.).

43. קיים חומר שזכה כבר לצורה, שלצורך רציפות הכתיבה נכנה אותו קונבנציונאלי" [שם].

שנית הוא נטול נפח ויתר "הדברים שבהם מוגדר זה שהוא משהו", קרי הוא נטול צורה, ומשום כך אין הוא נתפס בחושים; שלישית למרות שהוא נטול צורה, ולפיכך אינו נתפס בחושים, הוא 'הויה', ולא קונספציה פילוסופית אבסטרקטית; וחשוב מכל, אין הוא הויה נפרדת מן החומר". כל זה שלילה. מה הוא כן? אנחנו נכנה אותו במושג 'אנרגיה'. וכאן ניתן לחשוב על חוקי השימור המודרניים של 'חוק שימור המסה' ו-'חוק שימור האנרגיה'. לדעת אריסטו כל החומרים בעולם אינם אלא אקטואליזציה של האנרגיה הטמונה בחומר הראשון. מכאן כמובן ניתן להסיק (אמנם לא מחוייב) את קדמות העולם, מפני שכמות החומר בעולם, לעולם אינה משתנית. ומסיים דון "הגדרתו של אריסטו את החומר הראשון כהיבט לא מוחש של החומר, למעשה כאנרגיה כפי שנוכחנו, ותפיסת אחדות החומר העולה מהגדרה זאת מזניקים אותו צעד ענק לעבר מכניזציה גמורה של הטבע. החומר אינו צריך ליוצר... יתרה מכך, לא רק ליוצר אין החומר צריך אצל אריסטו, אין הוא צריך למנהיג ומשגיח. אם אין לאריסטו עניין באל יוצר החומר או מבטלו מהיות, ואף לא באל המשפיע על החומר בעת שעולה הדבר מלפניו, לשם מה הוא צריך לאל? מכל בחינה מתחייב שאצרך דעתי לדעתו הנמרצת של ליבוביץ שאין אריסטו צריך לאל, ולמעשה אין לו אל בהגותו. אולם לשם זהירות אומר שאם בכל זאת מתרשמים ממה שנראה כמעין להט דתי אצל אריסטו בעת שהוא מציג אל, גם אריסטו היה מסכים באל זה שאין הוא בורא ואין הוא עושה ואין הוא משגיח ואף להזניח אין הוא יכול. אם נעשה פאראפרזה על דבריו של פילון, לפנינו 'האל העצל'".

• האם הבחין הרמב"ם בכך? דון טוען שהתשובה חד משמעית "הרמב"ם הבין ואף ניכר שנבהל ממה שהבין עד כדי שלא יכול היה למצוא את מקומו בהגותו של הפילוסוף היווני... אם בדברים אחרים ראה הרמב"ם משימה לעצמו לתאר את היהדות לאור הפילוסופיה של אריסטו, בשאלת התהוות העולם הוא עשה לעצמו משימה לברוח ולהתרחק ממנה ככל האפשר. וכבר נוכחנו: לברוח מתורת הקדמות של אריסטו משמעו ראש לכל לברוח מתורת אחדות החומר של הפילוסוף היווני... אין למצוא בדברי הרמב"ם שהוא הבחין בכריכות המושגים חומר-אנרגיה העולה ממשנת החומר הראשון של אריסטו. דומה שכריכת מושגים זאת יכולה להיות ניכרת רק לעיני המתבונן באריסטו מפרסקטיבה של הפיסיקה של ימינו. אך אין ספק, כך כבר נוכחנו, שהוא הבחין שממשנה זאת, של אחדות החומר והטבע המכאני הנספח בה, יוצאת הרעה". תוך כדי זה מצטט דון את כל מה שכבר דנו בו לעיל לכך שהרמב"ם דוחה מכל וכל את דעת אריסטו ואומר שהיא הורסת את התורה מעיקרה וכו' [פרק כה', ראו לעיל עמ' 39 - 43].

- האם מהלכו של הרמב"ם היה אפולוגטי? מסתבר שכן, הרמב"ם לא משכנע אותנו כי משנתו על החומר הראשון היא יותר טובה ממשנתו של אריסטו, ההפרדה בין החומר הראשון לשאר החומרים נועדה כדי להכשיר את הקרקע לטיעון שהחומר הראשון נברא על ידי האל⁴⁴.

סיימנו את הדיון על הטענה השלישית של גליקר עם האפולוגטיקה בעמדת הרמב"ם כדי לדחות את משנת החומר הראשון של אריסטו. זה מוביל אותנו היישר לטענה השנייה של גליקר שהרמב"ם היה מחוייב לדיון ענייני בלבד שלא ככת המדברים. אינני מכיר תשובה טובה לטענה מזו שהרמב"ם לא יעשה את מה שהוא מבקר אחרים (ועל כן זוהי טענה בהחלט טובה ועניינית), חוץ מהעובדה, שכן, הוא בהחלט עושה זאת. אריה דון אומר כך בסיום מאמרו: "אף שהרמב"ם עצמו מזהיר מפני הפילוסופים-תיאולוגים המבקשים להתאים את העולם לתפיסתם אותו (מו"נ ח"א, פ"א), מבט ממרחק של ימינו על תורתו מאמת אולי אחרי הכל את דבריו של קני: "אין זו בהכרח האשמה רצינית נגד פילוסוף כאשר אומרים עליו שהוא מחפש נימוקים טובים בשביל עמדות שהוא מלכתחילה מאמין בהן", אם הרמב"ם היה אפולוגטיקן, כך גם אריסטו, וכך כל יצור אנושי.

ישנו טיעון נוסף שצריך להוסיף כאן. כמו בכל דבר יש להבחין בדגשים, ולשים לב היכן עושים כל דבר. הרמב"ם טוען שכת המדברים עושים זאת בטענות שהוכחו כשקריות. כך כותב הרמב"ם כמה שורות לפני המשפט שמצטט גליקר בפרק ע"א (ראו לעיל) "כן בחרו מדעות הפילוסופים הקדמונים כל מה שחשב הבורח כמועיל לו – אף אם הפילוסופים המאוחרים הוכיחו את שקריותו הוכחה מופתית". נדמה כי עיקר הבעיה של הרמב"ם היא אותה הוכחה מופתית. כל אדם הוא אפולוגטיקן, אך כל אדם צריך להסכים להוכחה מופתית לדעתו של הרמב"ם, אלו דבריו של הרמב"ם כמה

44. דון מוסיף הערה מעניינת שכפי שראינו בפרק על 'מעשה בראשית' (ראו לעיל עמ' 45-48) אין הרמב"ם מוכן להכניס 'לוח זמנים' לבריאה, אלא הכל נברא כאחד בבריאת העולם. אולם נראה שבעניין החומר הראשון הרמב"ם סטה מזאת בהערה בדיון אחר, בחלק ג', פרק י"ג "דברו יצירתיו אף עשיתיו הוא מה שביארתי לך שיש נמצאים שלא ייתכן שיבואו לידי מציאות אלא לאחר שיבוא לידי מציאות דבר אחר. לכן הוא אמר: יצרתי לך את הדבר הראשון, שמוכרח לקדום, כמו, למשל, החומר לכל דבר חומרי. אחר כך עשיתי בדבר הקודם הזה, או אחריו, את מה שהיה בכוונתי להביא לידי מציאות", כל זאת כדי לחלק בין החומר הראשון לשאר החומרים בעולם, וזאת כדי לאפשר יצירת יש מאין את החומר הראשון. לענ"ד אין הכרח להבין כי אכן הרמב"ם מכניס סדר לבריאה מדיוק זה ולסתור את מה שאמר בפירוש מעשה בראשית בחלק ב, פרק ל' (ראו לעיל). אמנם מסתבר שניתן להבין מכאן את החלוקה (החשובה כפי שהובהר) שיש בין החומר הראשון לשאר החומרים.

שורות לאחר מכן "כאשר התבוננתי בדרך זו סלדה נפשי ממנה סלידה רבה מאוד. וראוי לה שתסלוד, שהרי כל מה שטוענים שהוא הוכחה מופתית לחידוש העולם יש לגביו ספיקות, ואין זאת הוכחה מופתית חותכת, אלא בעיני מי שאינו יודע את ההבדל בין ההוכחה המופתית, הוויכוח וההטעאה", ועל זה יצא קצפו של רמב"ם על כת המדברים ושאר הפילוסופים שהוא מזכירם בפרקים אלה. שאלת חידוש העולם או קדמותו היא שאלה ש"אין להביא עליה הוכחה חותכת, שכן הוא מקום שבו השכל נעצר" [שם], ועל כן מרשה לעצמו הרמב"ם לנסות ולחדש הסבר נוסף על בריאת העולם ולהראות שהסבר זה אפשרי אף לעומת תורתו של אריסטו. בזה הוא אפולוגטיקן, ותו לא⁴⁵. בנוסף, לאחר שהוא מציג את אותה דעה שאפשר דרכה להסביר את חידוש העולם הוא עורך בירור והשוואה על איזו דעה נמצא הספק היותר חמור. כאן הוא מכניס את משנתו על צורך בהכרעה אמיתית, וזה לשון הרמב"ם בסוף פרק כ"ב: "אל תמתח ביקורת עלי שריכזתי את הספקות הנובעים מדעתו... שהרי אלכסנדר הבהיר שלגבי כל מה שלא הוכח הוכחה מופתית ראוי להניח שתי עמדות מנוגדות ולראות אילו ספקות מתחייבים מכל אחד מן ההפכים, ולהאמין בעמדה שביחס אליה מתעוררים פחות ספקות... וכן עשינו אנחנו, כאשר התברר לנו שאין הוכחה מופתית על אחת משתי הדעות המנוגדות בבעיה זאת... הסברנו את הספקות המתחייבים מכל אחת משתי הדעות. הראינו לך שדעת הקדמות מעוררת יותר ספקות ושהיא מזיקה יותר לגבי מה שראוי להאמין באשר לאלוה. זאת נוסף להיות החידוש דעת אברהם אבינו ונביאנו משה עליהם השלום". במימד זה נראה ודאי שהרמב"ם אכן האמין כי דעת אריסטו מעוררת ספק יותר חמור, יש בה יותר קשיים, כפי שהוא אכן פירט⁴⁶. אמנם הרמב"ם תירץ את כל הקשיים האלה ב- "כך רצה חוכמתו", ואפשר לראות בתירוץ זה סוג של בריחה מן הקושיות, אך תירוץ זה אכן פותר את כל הקושיות, וזה מה שהיה חשוב לרמב"ם בהשוואת הספיקות בין דעת החידוש לדעת אריסטו⁴⁷.

45. שכן לולא הייתה לרמב"ם את התורה לא היתה לו סיבה אמיתית להעמיד דעה נגדית לדעת אריסטו. אמנם למפרע לאחר שהוא קבע דעה זו, אזי לשיטתו מתברר שהיא עוד יותר טובה.
46. הרב דוד וייצ'נר הוסיף הערה חשובה נוספת. התאולוגים, כמו המדברים, מתחילים מן המסקנה הרצויה להם ו"גוזרים אחורה" מגוון הנחות יסוד מופרכות יותר ופחות כדי להוכיח את מבוקשם. לעומת זאת הרמב"ם מתחיל מנקודת מוצא של בירור האמת ללא פניות, ורק לאחר שהוא מוצא את עצמו בשאלה שלא ניתן להכריע בה, הוא פונה לבירור חומר הספיקות ולשיקולים הנוספים.

47. הרמב"ם גם פירט תנאים מסויימים על מנת להיחשב כאחד שיכול להכריע בהשוואות מהסוג הזה, כפי שהוא אכן מבהיר בפרק כ"ג את מעמדו האידיאלי של האדם שצריך לברר בין דעות,

לאחר הכרעה אפילו הרמב"ם מרשה לעצמו להיות אפולוגטיקן במודעות גמורה וכמו שציטטנו בפיסקה הקודמת **בסוף פרק כ"ב** "זאת נוסף להיות החידוש דעת אברהם אבינו ונביאנו משה עליהם השלום". כאן אכן נכנסים השיקולים החוץ-דיונים, וזהו המימד הנוסף, המימד האישי שכל אדם מגיע אליו בויכוח. כיוון שהרמב"ם הוא יהודי והוא כותב את הספר אל תלמידו, לבסוף הוא מבסס את דבריו גם על שיקולים תורניים, וכך ראוי לעשות לכל אדם יהודי, וכפי שמסיים הרמב"ם את **פרק כ"ג**: "וגם אל יבקר אותי המעיין בספר זה על שאמרתי דברים רטוריים אלה כדי לתמוך בהם את הדגילה בחידוש העולם. שהרי ראש הפילוסופים, אריסטו, אמר בחשובים שבספריו דברים רטוריים כסיוע לדעתו בדבר קדמות העולם. על כגון זה ייאמר באמת לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם? אם הוא תומך את דעתו בהבלי הצאביה, איך לא נתמוך אותה אנו בדברי משה ואברהם ובכל הנובע מכך".

הרמב"ם סבר כאפלטון

הרב רט דוידסון (Davidson, 1979) טוען כי השקפת אפלטון נמצאת בתווך בין השקפת הבריאה להשקפת אריסטו. מצד אחד העולם לא יכול להיווצר 'יש מאין' ועל כן העולם קדמון. מצד שני הא-ל הוא זה שיצר את העולם הזה, ומכאן שהוא יכול 'להתערב' בעולם. על כן לא היה לו לרמב"ם לומר (פ"ג) "ואין לשיטתנו הבדל בין מי שמאמין שהשמים מתהווים בהכרח מדבר וכלים אל דבר, לבין אמונת אריסטו המאמין שהם אינם מתהווים ולא כלים...". אלא היה לו להציג השקפה זו כמו שצריך. על כל פנים לאחר הדיון ב**פרק כ"ה** אנחנו פוגשים שהרמב"ם אומר כי ניתן היה לפרש את פסוקי התורה לפי דעת אפלטון. הרי שיש כאן סתירה בין שני מקומות⁴⁸. נותר לנו רק להחליט איזו מן הדעות הרמב"ם בחר להסתיר. כיוון שאין סיבה לרמב"ם להחביא את השקפת הבריאה 'יש מאין' (וכי למה לו לעשות זאת?), נלמד כי הוא החביא את השקפת אפלטון על מנת לא לפגוע בקוראים הרגישים⁴⁹. דיוק נוסף עושה דוידסון והוא השוואה בין **פרק י"ג** שהרמב"ם מציג בו את השקפת התורה כ'בריאה יש מאין', ובין **בפרק ט"ז** שהוא מציג בו את "מה אני מאמין בשאלה זאת" כ'מחודש' בלי להביא את המילים 'יש מאין'. באופן דומה הוא טוען כי כך גם הרמב"ם עושה

וכמו שציין גליקר, הוא גם מבאר שם את שלושת התנאים לאדם כזה: א. למידת תורת ההגיון והמתמטיקה. ב. לימוד הפיזיקה. ג. עבודת המוסר והמידות.

48. נסביר שוב, פעם אחת הרמב"ם טוען כי אפלטון מתאים לאריסטו, ופעם אחרת הרמב"ם טוען כי עקרונות אפלטון מתאים לרמב"ם עצמו.

49. דוידסון ממשיך בכיוון שלו ע"י השוואה בין הצגת הדעות בתורת הנבואה להצגת הדעות בסוגיה שלנו, אך נשאיר טיעון זה לפרק העוסק בתורת הנבואה (ראו עמ' 133-135).

כאשר הוא מקשה על דעת אריסטו קושיות על הכרחיות שיטתו [פרק י"ט]. הרמב"ם מסכם באופן כללי 'כך רצה חוכמתו' בלא להתייחס לשאלה האם החומר הזה נברא יש מאין או לא (כמו כן שם מוצגת שיטתו בווריאציה כזאת או אחרת של "מה אני מאמין"). גם כאן מסיק דוידסון כי הוא עשה זאת על מנת להסתיר את דעתו האמיתית בעד 'בריאה' (בלבד, בלי 'יש מאין'). דעה של 'בריאה' יכולה להסתדר עם השקפתו של אפלטון. לעומת זאת בסוף מאמרו מביא כי בפרק כ"ב הרמב"ם כבר משתמש בארגומנט הסותר את מהלך שהוא תיאר עד כה כאשר הוא מקשה כיצד נוצר יקום כה מורכב מחומר פשוט, וזה לכאורה סותר את טענתו של אפלטון. ולכן מסכם כי ישנן שתי הבנות שניתן להגיע אליהן במהלך הכללי והמורכב הזה של הרמב"ם, או כדעת תורתנו 'בריאה יש מאין' או כדעת אפלטון והרמב"ם הסתיר את השקפתו האמיתית (הטיעון הסופי שסותר דעה זו הוא חלק מההסתרה המתבקשת).

נדמה שלא צריך להתאמץ הרבה כדי להביא טענה נגדית לטיעון שהרמב"ם סבר כאפלטון. כבר דוידסון עצמו חש בזה, ובסיכום מאמרו הוא לא מכריע אלא משאיר שאלה זו פתוחה. אמנם פטור בלא כלום אי אפשר, והרי הסבר אלטרנטיבי והצעה לדחיית דעתו של דוידסון⁵⁰:

- כל הסתירות שמצא דוידסון בתוך הטקסט, נובעות מדיונים במישורים שונים. נדגים זאת בסתירה שהובאה לעיל: בסוף פרק י"ג הרמב"ם רוצה להבהיר כי הוא אינו מעוניין להוכיח את דעת אפלטון וזאת בשל העובדה שהוא מעוניין לדחות את דעת הקדמות, ואין זה משנה באיזה סוג של קדמות מדובר. במישור הזה אפלטון מוצג לצד אריסטו. לעומת זאת כאשר הוא דן ברמה העקרונית, כלומר מה היית עושה אם היו מוכיחים לך דעה X? שם הוא אכן טוען כי אם היו מוכיחים לו את דעת אפלטון הוא היה מפרש את התורה כמוהו ובמישור הזה אכן דעת אפלטון מוצגת כאפשרית.
- דיוקו של דוידסון והבחנתו בין 'מחודש' ל-'בריאה יש מאין' (או כל צירוף מילים שמביע משמעות זו) שגוי. הרמב"ם מזכיר את הדיון על 'קדמות העולם או חידושו' בהרבה מקומות [לדוגמה ראו ח"א, פע"א, ח"א, פע"ד, ח"ב, הנחות ועוד רבים]. 'חידוש העולם' לדעת הרמב"ם זה שם מקוצר ל-'את העולם כולו... הביא האל לידי מציאות לאחר ההעדר הגמור והמוחלט' (תחילת פרק י"ג בהצגת הרמב"ם את דעת תורתנו). על כן לא נכון לבוא ולדייק במקום שהרמב"ם מביא את שיטתו ולומר כי הוא דוגל בחידוש, קרי, אפלטון לדעת המשכילים. נדמה כי מספיקה

50. למאמר נגדי (שאמנם לא הצלחתי להשיגו) ראו למאמר של William Dunphy: 'Not So Secret Position on Creation', וכן לאריה דון (דון, תשס"ה) שגם כן חלק עליו.

דוגמה נגדית אחת כדי להראות זאת. אצטט את המשפט הראשון מ**ח"ב פל"ה** "דע שהימנעותנו מלדגול בקדמות העולם אינה בגלל הכתוב בתורה שהעולם מחודש", וכפי שכבר הסברנו [לעיל, עמ' 39-43] הרישא של הדברים מוסב על אפלטון, אם כן לא ניתן להסביר כי הסיפא גם כן עליו (אפשר גם לראות כי במשפט שציטטתי הרמב"ם גם כן מדבר בגוף ראשון, כמבוקש שם בעיני דוידסון)⁵¹.

• גם אם טענתו של דוידסון הייתה עניינית, כלומר שכאשר הרמב"ם דוחה את אריסטו, הוא רוצה להבהיר לקורא המשכיל כי דעת אפלטון לא נדחית. אין צורך להרחיק לכת בדיוקים מהסוג הזה, די לקרוא **בח"ב, פל"ה** ולראות כי הרמב"ם אומר מפורשות שמבחינה עקרונית דעת אפלטון יכולה להיכנס גם בתורה וגם בשכל שלו. אשר לטיעון האחרון שהביא דוידסון שלכאורה אינו מסתדר עם אפלטון, בעוניי לא הצלחתי להבין מדוע הוא טוען כך. כפי שביארנו בתחילת הדיון, לדעת אפלטון יש נמנע אחד, והוא 'בריאה יש מאין', לדעתו זהו אבסורד. האם יכול להיות שהא-ל יתערב בעולם? האם יכול להיות שנראה ניסים היוצאים מגדר הטבע? הרמב"ם טוען כי לשיטת אפלטון בהחלט כן, וכמו שכבר ציטטנו לעיל "אבל אם מאמינים בקדמות לפי הדעה השנייה שהבהרנו, והיא לדעת אפלטון... דעה זאת אינה הורסת את יסודות התורה ואינה גוררת הכחשת הנס". אשר על כן, מדוע הא-ל של העולם לא יוכל לפי שיטה זו להתערב ולהפוך דברים פשוטים למורכבים?⁵²

לתוספת עיון נעלה כאן שתי נקודות אחרות שלכאורה אפשר להבין בהן כי הרמב"ם סבר כאפלטון [שתי טענות אלה מופיעות במאמר של אריה דון (דון, תשס"ה)].

• **בסוף ח"ב, פל"ה**, בסיכום הדיון, כותב הרמב"ם כך: "ולכן כלו חיי המעולים ועוד יכלו בחקירה בשאלה זאת. שכן אילו הוכח חידוש העולם הוכחה מופתית, ואפילו על פי דעת אפלטון, היו בטלים כל הדברים שבהם הפילוסופים מתפרצים עלינו". הרי לנו שהרמב"ם משתמש בלשון 'חידוש' ביחס לעמדת אפלטון. כדי לתרץ זאת אפשר כמובן לומר כי הלשון מקוצרת וכוונת הרמב"ם היתה 'שכן אילו הוכח חידוש העולם הוכחה מופתית, ואפילו אם הוכחה הקדמות על פי

51. רק אציין כי בדקתי זהות התרגום בין המקום שהתייחס אליו דוידסון למקום שאני ציינתי בכל התרגומים המוכרים על מנת לוודא כי אכן אנחנו עוסקים באותם מילים. וראו גם בסוף פרק כ"ט הרמב"ם גם משתמש בגוף ראשון ומכריז על היותו מאמין בבריאת 'יש מאין'. ראו גם לקמן (72-77) לדיון במאמרה של שרה קליין-ברסלבי, לפירוש יותר מוצלח.

52. יש לציין שוב עובדה שכבר ציינו, כי כך הרמב"ם מציג לנו את דעת אפלטון. אם ברצוננו להבין את דעת הרמב"ם דווקא, זאת העובדה החשובה ולא השאלה איך אפלטון עצמו ראה את הדברים כפי שעולה מכתביו שלו עצמו. וראו דיון נוסף לגופם של דברים בהע' 19 בחלק זה.

דעת אפלטון, היו בטלים...'; זוהי השלמה שנראית סבירה והגיונית⁵³. בנימה אישית אוסיף כי אם יקום מישוה ויאמר כי זה אינו מספק אותו⁵⁴, ובגלל טענות כאלה הוא חושב כי הרמב"ם בניגוד לכל דבריו הברורים סבר כדעת אפלטון והחביא את דעתו האמתית בדיוקים כאלה ואחרים, על זה ייאמר 'שרים דרכי הרמב"ם, צדיקים ילכו בם...'⁵⁵.

- הרמב"ם [תשובה ג, ז] מביא את ההלכה הבאה "חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין". הגדר הרביעי הוא "האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל", מעיר הרמב"ם ד "כאותו שאמר אלהיכם צייר גדול היה אלא שמצא לו סמנים גדולים תהו ובהו חושך ומים ורוח ובהם עשה מה שעשה"⁵⁶. ומפרש אריה דון (דון, תשס"ה) כי הרמב"ם בא להשיג על הרמב"ם ולקבוע את הפסיקה הראויה, ובמילים אחרות, אם יהיה מי שיבין מכאן שאפשר להאמין בחומר קדמון כמו אפלטון, אז לא כן. ועוד מביא כי המגדל עז הבחין בכך וכתב על הרמב"ם ד "ואני אומר שזה שוטה רשע וגס רוח הוא". אמנם יש לציין שרוב המפרשים הבינו כי הרמב"ם כתב את דבריו רק כהבהרת דבר ותו לא (ראו בכס"מ ובלח"מ ועוד). והגם אם נפרש כך, הרמב"ם עצמו היה מאוד ברור כפי שכבר ביארנו לעיל מספר פעמים [וראו בפירושי יד פשוטה על הלכות תשובה ג, ז].

53. נציין ונאמר כי השלמות בדברי הרמב"ם הם מאורע לא נדיר, שוורץ עושה זאת כמעט בכל עמוד, וגם לאחר השלמותיו עדיין קיימים מקומות שלענ"ד דרושות השלמות. כדי למנוע טעויות אוסיף כי כאשר אנחנו משלימים מילים, אין כוונתנו לומר כי כך צריך לתרגם, אלא שמסיבות ספרותיות יש הכרח להשלים מילים כדי שהמשפט יקבל את המשמעות הנכונה.

54. אציין שאף אריה דון, שמצאתי אצלו טענה זו, כתב "בחירת המושגים של הרמב"ם מסגירה את מחשבותיו לא פחות מתוכן דבריו" ועדיין לא שוכנע מספיק כדי לומר שהרמב"ם סבר כדעת אפלטון.

55. הרב דוד וייצ'נר הוסיף שהוא אינו רואה מניעה לומר כי, לפחות בהקשרים מסוימים, כינה הרמב"ם את דעת אפלטון "חידוש". הסיבה לכך היא שיש בה ממד של חידוש צורת העולם, ולעניין הנסים, למשל, ממד זה הוא העיקרי והקובע.

56. מקור הדברים מבראשית רבה [א, ט]: "פילסופי אחד שאל את רבן גמליאל, אמר ליה צייר גדול הוא אלהיכם, אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו תוהו, ובוהו, וחושך, ורוח, ומים, ותהומות. אמר ליה: תיפח רוחיה דההוא גברא, כולהון כתיב בהן בריאה, תוהו ובוהו שנאמר עושה שלום ובורא רע, חושך, יוצר אור וגו', מים הללוהו שמי השמים והמים, למה שצוה ונברא, רוח כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, תהומות באין תהומות חוללת".

מתודה חדשה להבנת דעתו האמיתית של הרמב"ם, הרמב"ם כמחנך

אברהם נוריאל (נוריאל, תשכ"ד) הקשה כי לפי דיון ענייני בלבד קשה למצוא את המקומות בהם הרמב"ם סתר עצמו בכוונה על מנת להחביא את דעתו האמיתית, שכן בכל מקום שאנחנו מוצאים סתירות תמיד נוכל גם לפרש סתירות אלו על דרך הפרשנות (בניגוד לדרך ההסתרה). ועל כן המציא נוריאל מתודה חדשה המתבססת על מה שכותב הרמב"ם בפתיחה למורה הנבוכים [עמ' 19 בתרגום שוורץ] "ותהי מטרתך לא רק להבין כל פרק בכללות משמעותו, אלא גם לתפוש כל ביטוי המופיע בו תוך כדי הדברים, גם אם אין ביטוי זה שייך למטרת אותו פרק". כדי לפתור את בעיית חידוש או קדמות בוחר נוריאל "לעקוב אחר שימושו של הרמב"ם בתואר 'הבורא'. הואיל ובשימוש בתארי השם ודאי הקפיד הרמב"ם, תהיה זו מילה נאותה לצורך בדיקתנו... להפתעתנו נמצא, כי אף על פי שהרמב"ם מזכיר בספרו מאות פעמים את שם השם, משתמש הרמב"ם בתואר 'הבורא' רק תשע עשרה פעמים". מילה זו נבחרה כיוון שהיא יכולה לשמש תחבולה להעלמת הדעה האמיתית של הרמב"ם. כעת עובר נוריאל על כל תשע עשרה הפעמים שהמילה הזו מופיעה בהן, ומראה כי המילה היא "בעלת משמעות נוגדת ניגוד בולט להקשר בו היא מובאת", כך שברור כי הרמב"ם לא היה צריך להשתמש במילה זו כאן, והוא השתמש בה על מנת לכסות את דעתו האמיתית. לאחר עבודה מתישה זו, מסיים נוריאל "בסיכום דיוננו נוכל לומר כי הבדיקה הלשונית, על פי הנחיותיו של הרמב"ם, הצדיקה את עצמה, וכי כל המקומות אותם הבאנו ממלאים אחר התנאים שהצבנו לבדיקה זו, והם שהמלה הנבדקת תוכל לשמש תחבולה להמון שתסיר דעתם מן הסתירות ממילא תשמש מלה זו, שמתוך פשט פרושה נוגדת היא לתוכן, סימן למעמיק לבדוק כאן את דעתו האמיתית של הרמב"ם". ומסיים נוריאל בקושייה מתבקשת, "אם כן למה הרבה הרמב"ם להביא פרקים העוסקים בחידוש? כאן לא נוכל להתעלם מן העובדה שהרמב"ם עצמו אומר שמבחינה פילוסופית אין הכרעה מוחלטת בעניין. ויש לשער שהרמב"ם עצמו הכריע לצד הקדמות רק לאחר התלבטויות רבות ולאחר נסיונות פילוסופיים להוכחת ההיפך ומתוך אחריותו, ומעצם היותו מחנך, מציע הוא לפני המעיין את כל הדיון על מנת שיוכל כל אחד להכריע בעצמו בדבר הזה".

על אף שיש הרבה מה להעיר כאן, אשאיר את המלאכה לחוקרים האחרים שכבר עשו זו. ישראל רביצקי (רביצקי י', תשכ"ו) כתב מאמר תגובה ישיר למאמר זה. אצטט כמה משפטים מתוכו:

- "אולם הנסיון להשתחרר לחלוטין מהשאלות הענייניות הוא מוטעה ואין להעלות על הדעת אפשרות להבין ספר פילוסופי על ידי הפיכתו לתשבץ אשר

המשימה של פיענוחו מתמצית במציאת קשרים חסרי משמעות בין מלים שוות הרומזות לסודות נעלמים. מכניזם כזה יכול להוות סיוע לבדיקת מסקנות, אולם הפיכתו למפתח יחידי הפותח מנעולים הופכת את הדין הפילוסופי לסטטיסטיקה של מלים שאינה מעלה ואינה מורידה".

- "מלבד ההנחיות הטכניות מדגיש הרמב"ם חזור והדגש הנחית יסוד כללית מקיפה אחת: "צוואת זה המאמר". בהקפדה רבה דורש הרמב"ם מהמעייין להבין את מטרת ספרו ולזכרה כל עת הקריאה, כי רק בעזרתה אפשר יהיה לעמוד על עיקר וטפל בספרו ולחפש בו את נקודת המוקד אותה התכוון המחבר להבהיר... (מתחיל ציטוט הרמב"ם) וכל פרק שתמצאני מדבר בו בבאור ענין כבר בא מופת עליו בחכמת הטבע, או עניין כבר התבאר במופת בחכמה האלוהית או התבאר שהוא הראוי מכל מה שיאמן, או ענין נתלה במה שהתבאר בלימודים – דע שהוא מפתח בהכרח להבנת דבר מספרי הנבואה – רצוני לומר ממשליהם וסודותם (עד כאן ציטוט)... הנחת יסוד זו שהיא בלבד המפתח להבנת ספר מו"נ, נדחית לקרן זווית בחיפוש היסודי של נוריאל אחר מפתחות שהרמב"ם מוסר לצורך פתרון הסוד" (וכאן ממשיך רביצקי לבאר פסקה זו עד אשר מברר "את ההנחיה המרכזית שמוסר הרמב"ם לגילוי דעתו האמיתית").

- "נפתח בבדיקת תמיהתו הראשונה של נוריאל על מיעוט השימוש בתואר בורא, ונוסיף עליו: וכמה פעמים נמצא הביטוי חונן, מנהיג, שופט וכדו', בספר מו"נ?... את השאלה שמעמיד נוריאל יש לשאול מכיוון אחר לגמרי: במה זכה הביטוי בורא להזכר 19 פעמים במורה, בעוד שתארים אחרים מסוגו נעדרים לחלוטין?" (וממשיך רביצקי להרחיב בהבאת דוגמאות לסתור את פרשנותו של נוריאל, המעוניין יכול לפנות למאמר המלא).

- "ולסיכום: אין כוונת דברינו עד כאן "לפתוח מנעולים סוגרו עליהם בריחים", כוונתם להתריע כנגד תליית דעות זרות ברמב"ם, שהן פרי דעות מאוחרות בשאלת יחסי תורה ומדע, והן מקושרות אל הרמב"ם בקשרים דמיוניים בלבד... ועל כל פנים נראה לי ודאי כי הנסיון לנתק את המחקר מהשאלות התרבותיות והרוחניות שעמדו לפני הרמב"ם, ולהעבירו לפסים של סטטיסטיקה לשונית, אין בו כדי לקדם את ידיעתנו בשטח זה".

ואלו דבריו של אריה דון (דון, תשס"ד) בהקשר הזה:

- "אין להכחיש שעצם הרעיון של מציאת מעין מפתח יחיד שבאמצעותו ניתן להכריע – במהירות יחסית וללא יגיעה רבה, בשאלה כל כך מורכבת – לאן נטה הרמב"ם בשאלה שלפנינו, מושך את הלב. אולם במקום בו המחבר מפליא לעשות הוא גם מפליא להזניח דבר שלדעתי אין שיעור לחשיבותו להבנת גישתו

של הרמב"ם לשאלת חידוש העולם או קדמותו: שמאותם משפטים שהוא מצטט עולה בפרוש שאף שאין לרמב"ם בלבו נגד השקפת הקדמות כשלעצמה, נפשו סולדת מהשקפת הקדמות כפי שהיא משתקפת מדברי אריסטו".

טענה נוספת שהעלה נוריאל היא היות הרמב"ם מחנך, ועל כן פרש בפני הקורא את כלל הדיון על מנת שיוכל להכריע בעצמו בשאלה זו, ועל כן הביא פרקים רבים העוסקים בחידוש העולם, על כך כתב אריה דון (שם):

- "האמירה המכתירה את הרמב"ם בתואר מחנך היא כמובן אמירה בלתי מזיקה, אך אמירה בעלמא. וכי על איזה פילוסוף, מבני ברית ולא מבני ברית, ניתן להגיד שלא היה, או לפחות לא ביקש להיות, מחנך. אולם באמירה המופיעה בהמשכה יש כדי להטעות ממש. שאלתו של המחבר בראשית דבריו, כיצד זה שהרמב"ם "הקדיש פרקים רבים... בהם הוא נלחם בפרוש בדעתו של אריסטו כי העולם קדמון בעת שהוא עצמו "הכריע לצד הקדמות", זוכה לתשובה ש"מעצם היותו מחנך, מציע הוא לפני המעין את כל הדיון על מנת שיוכל כל אחד להכריע בעצמו בדבר זה". אם כן הרמב"ם הקדיש פרקים רבים למאבק בדעתו של אריסטו כי העולם קדמון על מנת "שיוכל כל אחד להכריע בדבר זה". מכאן שהרמב"ם מציג את השקפת קדמות העולם כפי אריסטו כהשקפה ראויה, שאין פסול להכריע לזכותה. וזו מסקנה מאוד לא זהירה, אם לא לומר מוטעית ומטעה. שכפי שאמרתי, השקפת קדמות העולם כשלעצמה אינה פסולה אולי בעיני הרמב"ם, אולם זהירות: השקפת קדמות העולם, כפי שהיא מנוסחת ומנומקת על ידי אריסטו, היא לרמב"ם פסולה בתכלית ויש בה לדעתו איום ממשי על איתנותו הדתית של המאמץ אותה והופכה להשקפתו. לדעתי מי שקובע שהרמב"ם מעניק לגיטימציה להשקפת הקדמות של אריסטו לא הפך די צורכו בדבריו של ההוגה היווני. בשלב זה של דברי אומר רק שהשקפת הקדמות היא אצל אריסטו ביטוי יסודי לסגידתו לחומר, דהיינו לעולם, ומיותר להגיד שאין לעשות את הרמב"ם שותף להלך רוח מעין זה" [להרחבה, ראו לעיל, עמ' 59 - 66].

הרמב"ם בסוגיית בריאת העולם נהג כספקן הנמנע משיפוט

שרה קליין-ברסלבי במאמר משנת תשמ"ו (קליין-ברסלבי, תשמ"ו) דנה בדעת הרמב"ם בעניין חידוש העולם⁵⁷ ופותחת בפירוש לפועל 'ברא'. טענתה כי הפועל 'ברא' הוא

57. זאת לאחר שהוציאה את ספרה "פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם" 8 שנים קודם בהוצאה ראשונה (קליין-ברסלבי, תשמ"ח). בתחילה כתבתי לעצמי מספר הערות קצרות על כמה פרקים בספרה, אולם לאחר מכן מצאתי את המאמר הנוכחי, וראיתי כי ההערות שכתבתי

פועל **רב משמעי** (כוונתה שבמקומות מסויימים הוא משמש לפרשנות מסויימת ובמקומות אחרים הוא משמש לפרשנות אחרת) שכן הרמב"ם מבאר פועל זה במילים 'מן ההעדר' [מן עדם' בערבית]⁵⁸, ומכיוון שלמילים 'מן ההעדר' יכולות להיות שתי משמעויות: א. העדר הוא העדר הכל, ועל כן בריאה כוונתה יש מאין. ב. העדר, הוא העדר צורה, ועל כן בריאה היא בריאה מחומר, הרי שקיבלנו פועל 'רב משמעי'. ממשיכה קליין-ברסלבי ואומרת כי כאשר הרמב"ם רצה לבאר את המשמעות הראשונה, הרי שכתב זאת כך "הביא האל יתעלה לידי מציאות לאחר ההעדר הגמור והמוחלט" (ח"ב, פ"ג). ובמילים אלה ממשיכה קליין-ברסלבי יש לשים לב לשני דברים: א. השימוש במילה 'לאחר', ולא 'מן'. ב. השימוש במילים "הגמור והמוחלט". ומכלל הן אתה שומע לאו, ולכן כאשר הרמב"ם החליף את המילה 'לאחר' ל-'מן' והשמיט את המילים "הגמור והמוחלט", כמו שהוא עושה בפירושו לפועל 'ברא' בסיפור הבריאה (בסוף ח"ב, פ"ל) "על המציאות המיוחדת לכלל העולם שהוא השמים והארץ נאמר ברא, כי היא לשיטתנו הבאה לידי מציאות מהעדר", הרי שניתן לייחס זאת לאחת משתי המשמעויות לעיל. מכאן יוצא כי בריאת העולם יכולה להתפרש לאחת משלוש הדעות: א. לפי דעת אפלטון שהעולם 'נברא' מחומר, והכוונה כמובן לחומר הקדמון. ב. לפי דעת אריסטו יש לפרש שהמונח 'בריאה' לא מורה על בריאה והענקת צורה לחומר באופן חד פעמי אלא "על תהליך של האצלה מתמדת של צורות על חומר". ג. לפי דעת התורה. כעת עולה השאלה, מדוע השתמש הרמב"ם בביטוי רב משמעי לבריאת העולם? שתי גישות אפשריות בעניין. האחת, שהרמב"ם היה מעוניין להסתיר דעתו מההמון. השנייה שבשאלת חידוש העולם נהג הרמב"ם כספקן הנמנע משיפוט. לדעתה של קליין-ברסלבי, יש להכריע את הכף לצד הגישה השנייה, וזאת ע"י התבוננות בארבעה מעגלים על דיונו של הרמב"ם לאורך פרקי הבריאה. **במעגל הראשון**, עולה השאלה האם ניתן להוכיח את אחת מהשיטות, והתשובה לזו היא לא (וזה ברור גם מדיונו לעיל)! **במעגל השני**, עולה השאלה, האם יש דעה בעלת ספקות חמורים יותר? לכאורה כן, אולם עיון מעמיק יראה שלא. שכן לפי דברי הרמב"ם עצמו אין אנו מכירים את העולם של הגלגלים ('ואתה, המעיין בספר זה, יודע שאת השמים האלה – שהם גוף נע – מדדנו בטפחים ובאמות, וידועות לנו המידות של חלקים מהם ורוב תנועותיהם. אך שכלינו חסרי אונים לגמרי מלהשיג את מהותם", ח"א, פ"ח), ובשל הגבלת הכרה אנושית זו, לא ניתן להכריע. בדיונו

על ספרה חוזרות על עצמם גם בהערות שלי על מאמרה, על כן בחרתי לתגובה רק את המאמר שכן באופן טבעי יותר קל להגיב על מאמר מלהגיב על ספר שלם או על חלקו.
58. היא מראה זאת בשני מקומות: הראשון, בחלק ב, פרק י"ג בביאור דעת תורתנו, והשני בחלק ג' פרק י' בביאור למושג הרע בעולם.

מעלה הרמב"ם מסקנות רק במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית, במסגרת זו יש יתרון לדעת החידוש, "אבל המסגרת הזאת עצמה, במה שנוגע לעולם הגלגלים, איננה וודאית. לפיכך גם הטענות שניתן לבנות עליה מוטלות בספק". **במעגל השלישי** הבודק את הסכמת הדעות השונות עם התורה, הרמב"ם מכריז על דעת החידוש כדעה הנכונה מנקודת מבט תיאולוגית. אולם לגבי הטיעון התאולוגי ישנם שני חסרונות: האחד שהרמב"ם עצמו טען שהוא יכול היה להסכים עם אפלטון, ואם כן, לא מוכרח 'בריאה יש מאין', אלא אפילו 'יש מיש'. שנית, הנחת היסוד של הרמב"ם כאשר הוא פורש לנו את הטיעון התאולוגי בפרק כ"ה היא שאנחנו מקבלים את אמונות היסוד של התורה, ואזי עלינו לקבל את דעת חידוש העולם. אמנם הרמב"ם עצמו לא מקבל את אמונות היסוד של התורה כפשטם, וכפי שהוא מפרש לדוגמה נבואה או נס [על נבואה יידון במקום אחר], שכן על פי פירוש סביר בפרק כ"ט הרמב"ם מסדר את הנסים אף לדעת אריסטו. כלומר את תופעת הנס ניתן לראות בתור אנומליות של הטבע או ע"י מפגש מקרי של סיבות תכליתיות רבות. לכן יש להסיק כי הדיון בפרק כ"ה הוא אינו לקורא האידיאלי של מו"נ אלא לכתובת הביניים של הספר, איש ההמון שבכל זאת תוהה על יסודות האמונה. אולם מכאן עדיין אין להסיק שהרמב"ם סבר את הקדמות אלא שהוא רק מנסה להסביר את העולם באופן שיכול להסתדר עם דעת אריסטו, ונשאר כספקן הנמנע משיפוט. **במעגל הרביעי** שהוא מעגל הפרשנות של פסוקי הנבואה - גם בו אין בידי הדיון שמעלה הרמב"ם כדי להכריע לאחד מהצדדים. לאחר דיון ארוך זה, מסכמת קליין-ברסלבי כי בתחילה העמידה את הרמב"ם בסוגיה זו כספקן הנמנע משיפוט ו-"עיון בארבעת מעגלי הדיון בשאלת מקור העולם מאשש את הטענה הזאת. מאף אחד מארבעת מעגלי הדיון הללו לא עולה שהרמב"ם הכריע חד משמעית לצד דעת חידוש יש מאין". ולגבי הטיעון שקליין-ברסלבי פתחה בו על הפירוש הרב משמעי לפועל ברא אומרת "לא סביר איפוא להניח שהחזיק בדעת הקדמות והסתיר אותה באמצעות פירוש רב משמעי לפועל 'ברא'... הפירוש הרב משמעי ל'ברא' איננו אלא ביטוי, במישור הפרשני, למסקנה אליה הגיע הרמב"ם בדיוניו הפילוסופיים, ואשר לפיה לא ניתן להכריע בשאלת מקור העולם בדרך עיונית". עד כאן עיקר דבריה הארוכים והמורכבים של קליין-ברסלבי.

בניגוד לשאר הדעות שהצגנו עד כה, קליין-ברסלבי מרצה דבריה בהרבה יותר זהירות ובשל כך דעתה הופכת מורכבת. לכן הצגת דעה אלטרנטיבית שהיא מתקבלת יותר על הדעת הופכת למלאכה קשה יותר מהדיונים הקודמים. על כל פנים אציין מספר הערות על דבריה:

- גם אם נקבל את הטענה כי הפועל 'ברא' הוא רב משמעי, נראה כי מאוד קשה להכיל את המשמעות של בריאה מחומר בפרשנות הרמב"ם לפועל 'ברא'. נבחר

את המקום אליו קליין-ברסלבי מתייחסת (**ח"ב, סוף פ"ל**) ונראה כי אפילו שם, לאחר ההסבר שהרמב"ם נותן (ציטטנו לעיל בשם קליין-ברסלבי), הרמב"ם קובע כי יש לשים לב שהפועל 'קנה' ו-'אדון' אינם מופיעים בבריאת העולם, והסיבה לכך ש"אין נעשה אדון אלא בכך שיש לו קנין, וזה נוטה כלפי האמונה בקדמות חומר כלשהו", ולכן "משמשים כאן הביטויים ברא ועשה" (כלומר הסיבה לשימוש התורה בביטויים 'ברא' ו'עשה' היא כדי להוציא מחומר קדמון כלשהו, ראו בעמ' 49-50). הרי שאפילו לשיטתה של קליין-ברסלבי שכאשר הרמב"ם משתמש במילים 'מהעדר' זה יכול להתפרש לאחת משתי המשמעויות, נראה שהרמב"ם עצמו, שני משפטים לאחר מכן, דאג להבהיר לנו באר היטב, איזו משמעות אנו צריכים לבחור. לכן איני מסכים למשפט "העובדה שלא בחר בניסוח זה בשני המקומות בהם הוא מפרש את הפועל 'ברא' מורה שבכוונה תחילה ובמודע השאיר את הפירוש ל'ברא' כאן רב משמעי", להבנתי פרשנות שהרבה יותר מתקבלת על הדעת היא להשאיר את משמעות הפועל כפשוטו וכפי שכבר הסביר הרמב"ם באופן חד משמעי **בפרק י"ג** (ואולי שלא במודע אפילו דאג להשאיר הערה לאלו שעתידים היו להסתפק בדעתו **בח"ב פ"ל**).

• הטענה שהמילה בריאה יכולה להתפרש כדעת אריסטו, ושכאשר הרמב"ם משתמש במילה 'ברא' הוא מתכוון ל"תהליך של האצלה מתמדת של צורות על חומר" היא טענה קשה ביותר, ואיני מצליח לרדת לסוף דעתה. כיצד ניתן להעמיד את דעת אריסטו במושג 'בריאה'? נדמה כי טענה זו מייצרת דיון נוסף בדברי הרמב"ם, שכן כל דבר יכול להתפרש ככל דבר, ולכן חבל לבזבז זמן על פרשנויות ספציפיות, כאשר לצידין כמעט כל פרשנות שהיא תהיה לגיטימית וקבילה. הרמב"ם באופן מאוד ברור מעמיד בדיונו את הבריאה מול הקדמות, את אפשרות הנסים מול עולם סטטי ויציב, את אותו מאורע חד פעמי של בריאה מול "הנמצא הזה כולו, כפי שהוא, היה מעולם ויהיה לעולם כך" (**פ"ג**). כפי שכבר ביארנו רבות, דעת אפלטון יכולה להיכנס בתורתו של הרמב"ם, היא מאפשרת נסים, היא מאפשרת אירועים חד פעמיים, דעת אריסטו לא⁵⁹.

59. לשם ההגינות, אציין כי מצאתי **בח"ג, פ"ג**, שהרמב"ם משתמש בדעת אריסטו במונחי בריאה (דגש שלי) "ואריסטו אומר תמיד במפורש שהטבע אינו עושה דבר לשווא, כלומר, שלכל מעשה טבעי יש בהכרח תכלית כלשהי. אריסטו אמר מפורשת שהצמחים **נבראו** למען בעלי החיים", וכשורש ב.ר.א גם תרגם הרב קאפח. נראה כי יהודה אבן שמואל הבחין בכך וציטט ממש את המקור ביוונית עם פירושו שלו "שהצמחים קיימים למען בעלי החיים". על כל פנים גם אם מישהו יעדיף לדחות טענה זו בעקבות דיוק זה, לא יפגם מהלך הדחייה שלנו.

- לגבי הדיון במעגל השני, טענתה של קליין-ברסלבי כי בעצם כל הדיון של הרמב"ם הוא רק לשיטה האריסטוטלית, אך עצם הדיון עצמו נמצא בספק שכן גם הרמב"ם עצמו מודה בעובדה כי אין לנו וודאות לגבי מהות השמים. ברצוני להביא טיעון נגדי ממילותיה של קליין-ברסלבי עצמה. כאשר היא דנה בפרשנות האיזוטריה של הרמב"ם, היא כותבת "קשה להניח כי הרמב"ם התאמץ כל כך בפיתוח הטיעונים במו"נ ח"ב פרקים יט-כד רק כדי להטעות את הקורא הלא אידיאלי של מו"נ לחשוב שהוא אכן מקבל את דעת חידוש העולם על יסוד מיעוט הספיקות שבה (אם כי לא על יסוד טענות מופתיות) בשעה שלאמיתו של דבר החזיק בדעת הקדמות נוסח אריסטו (או אולי בדעת אפלטון)". אכן כדבריה, למה לו לרמב"ם להתאמץ כל כך ולנסות לפתור את הבעיה "שבו השכל נעצר" (ח"א, פע"א) ע"י בחירת הדעה המעוררת פחות ספקות חמורים אם עצם הדיון כולו נמצא בספק?⁶⁰ קליין-ברסלבי עושה כאן את אותו מהלך שעושה הדעה האיזוטריה בדעת הרמב"ם וזורקת לפח פרקים שלמים במורה נבוכים שבעצם לא אמורים להועיל לקורא המעוניין לפתור את בעיית קדמות מול החידוש.
- אשר למעגל הרביעי, בתרבות של ימינו זוהי השקפה שמצלצלת טוב באוזנינו (חוסר שיפוט, ספקנות), אך לא סביר להשליך זאת על הרמב"ם שחתר בכל מאודו להכרעה "כאשר התברר לנו שאין הוכחה מופתית על אחת משתי הדעות המנוגדות בבעיה זאת, כלומר, האם השמים התהוו או שהם קיימים מאז ומעולם. הסברנו את הספקות המתחייבים מכל אחת משתי הדעות. הראינו לך שדעת הקדמות מעוררת יותר ספקות ושהיא מזיקה יותר לגבי מה שראוי להאמין באשר לאלוה" (סוף פל"ב). היכן מצאנו בכל מורה נבוכים (ואם נהיה יומרנים, נאמר בכל משנתו) כי הרמב"ם השאיר משהו בספק ונמנע משיפוט? היכן נמצא במפורש במילותיו של הרמב"ם התקדים הספקני והפלורליסטי של קליין-ברסלבי שעליו אפשר יהיה לבנות מגדלים שאינם פורחים באוויר? אין זה אלא אנכרוניזם.
- אי אפשר להסביר את הניסים בפרק כ"ט כדעת אריסטו, וודאי שלא פירוש סביר ביותר, בלי לומר שהרמב"ם לא באמת התכוון למה שהוא כתב. כאשר הרמב"ם כותב "שהרי אף שהמטה נהפך לנחש והמים הפכו לדם והיד הטהורה הנכבדה (הפכה) לבנה בלי סיבה טבעית המחייבת זאת, הנה הדברים האלה והדומים להם לא התמידו ולא הפכו לטבע אחר", הוא מתכוון למה שהוא אומר "בלי סיבה

60. נזכיר ונאמר כי פרק כ"ג כולו מוקדש לדיון בזהות האיש שיוכל לבחור את הדעה עם הספקות הפחות חמורים.

טבעית המחייבת כך". כלומר קרה כאן אירוע שאי אפשר להסביר אותו באמצעות חוקי הפיזיקה או הכימיה הידועים לנו. אין במילים אלה שום אנומליה של הטבע, או איזו שרשרת סיבות שהתחברו להן יחד פתאום⁶¹.

כיוון שהגענו לדבר על ניסים, אזי נוסיף כמה מילים על הדיון של 'תורת הנס' בדעת הרמב"ם בפרק הבא.

תורת הנס בדעת הרמב"ם – עיון נוסף

אלוין ריינס (Reines, 1974) פורש לפנינו 3 אפשרויות לפרש את הנסים של הרמב"ם, כאשר אחת האפשרויות⁶² הם ניסים שהם אנומליות של הטבע במובן הזה שאין צורך בהתערבות אלוקית כאן בעולם ומדובר בתופעה טבעית לחלוטין אם כי ייתכן שתיראה כיוצאת דופן ועל כן זה נקרא נס (כמו כן ישנו רק צורך של ידיעה מתי תתרחש אותה אנומליה). גם זאב הרוי (Harvey, 1981), בהע' 15) מזכיר זאת ומפרש כך. שניהם מדייקים זאת במה שהרמב"ם אומר "שאף הנסים הם ממה שבטבע מבחינת מה" [ח"ב, פכ"ט]. אם אתנסח בעדינות אומר כי לדעתי שניהם לא דייקו ברמב"ם כמו שצריך. נקודה ראשונה היא פרשנית. אכן פירושם יכול להיכנס במילותיו של הרמב"ם, אולם נראה יותר כי כוונת הרמב"ם שהנסים הם בטבע במובן הזה שהם נקבעו כבר מימי בראשית, ואכן מדובר בתופעות על טבעיות שלא ניתן להסבירן בעזרת חוקי הטבע המובנים לנו⁶³. נקודה שנייה ועקרונית הרבה יותר. הציטוטים של

61. כאשר קליין-ברסלבי טוענת שאפשר להסביר את הנס בתור דבר טבעי בדבריו של הרמב"ם בפרק כ"ט, שזאת טענה חשובה ועקרונית הנדרשת הוכחה מהכתוב (וכל המעיין במאמריה וספריה יראה כי את זאת היא יודעת לעשות היטב), היא שולחת את הקורא למספר מאמרים נוספים ששם לטענתה נמצאים המקורות לאותו פירוש סביר (ראו מאמר של אלוין ריינס (Reines, 1974), וכן ראו מאמרו של זאב הרוי (Harvey, 1981) בהע' 15, וע"ע בפרק הבא). נדמה כי אכן היתה סיבה טובה לכך שהיא נמנעה מלדייק זאת במפורש במילותיו של הרמב"ם, וראו בפרק הבא שלפנינו.

62. שתי האפשרויות האחרות: א. הניסים מובנים כפשטם. ב. אין ניסים כאן בעולם.

63. שכן אם אכן כוונת הרמב"ם הייתה לומר שניתן להסביר את הניסים לפי חוקי הטבע הידועים לנו ומדובר על שרשרת מקרים שהצטרפו יחד, זוהי נקודה שראוי לומר אותה במפורש. אך מאחר שהרמב"ם אינו אומר אותה ניתן להבין כי אכן המים הפכו לדם אולם זה נקבע מששת ימי בראשית. פירוש זה אין צורך לומר במפורש, שכן זהו הקונטקסט של כל הדיון שם ברמב"ם: קביעתם של החוקים הטבעיים מששת ימי בראשית, ע"ש. ראייה נוספת לשיטתנו ניתן להביא מאגרת תחיית המתים [עמ' שעא] הרמב"ם קובע במפורש כי הנסים "פעמים שיהיו בענינים הנמנעים בטבע, כהפך המטה לנחש, ושקיעת הארץ בעדת קרח, ובקיעת הים", ע"ש. אשר למקוריותה, מעמדה ותוכנה של האגרת, ראו בעמ' 202, בהע' 79.

שניהם בכלל אינם עוסקים בדעתו של הרמב"ם אלא בדעת החכמים שנשמעה לרמב"ם 'מוזרה מאוד', דעת הרמב"ם בוארה כמה שורות קודם לכן⁶⁴. תמוה מאוד⁶⁵. ישעיהו ליבוביץ' [טעמי המצוות, עמ' 671, דגש במקור] נשאל בדבר סוגיית הנס במשנת הרמב"ם והוא משיב "בהזדמנויות שונות העמדתכם על יחסו של הרמב"ם לניסים, נפלאות, אותות ומופתים וכו', ועל היותו ממעט בערכם מבחינה אמונית... כלומר, כל תופעה החורגת ממנהגו של עולם, מה שאנו נוהגים לכנותו תופעה על טבעית ולראות בו נס, ניראת ככזאת רק בעיני מי שראה אותה בפועל, ואילו בעיני או באוזני מי ששמע עליה או קורא על אודותיה, הופך הדבר **סיפור בלבד**, וכפי שמציין הרמב"ם הקוראים או השומעים על אותה תופעה חריגה יכולים ואף רשאים 'להכחיש זאת, כלומר לא להאמין שהדבר אמנם אירע בפועל'⁶⁶. אשר לחשיבות שמייחס הרמב"ם לניסים, ראו לקמן בפרק העוסק בתחיית המתים במשנת הרמב"ם (עמ' 82-94), ואשר לטענתו על הנס כסיפור, ראו פסקה אחרונה לפרק זה, ואכמ"ל.

64. ראו לעיל בנספח, עמ' 52-55.

65. טענה נוספת שמגייס ריינס כדי להראות סתירות בדברי הרמב"ם היא בעניין הייחוס לקב"ה את חוסר היכולת שיימצאו בעולמנו דברים נמנעים כגון ריבועו שאלכסונו שווה לצלעו, וכיוצ"ב "התברר אפוא שלכל הדעות והשיטות יש דברים נמנעים שאבסורד שיימצאו ושאינן ליחס לאל יכולת עליהם. אין בזה אין אונים מלפניו ולא פגם שאבסורד שיימצאו ושאינן ליחס לאל יכולת עליהם" (**ח"ג, פט"ו**), בכך הוא מגביל גם את יכולת עשיית הנסים של הקב"ה (ראו גם **בח"ג, כה**. מכאן, כמובן, הדרך קצרה לטעון כי יש כאן סתירה, איזוטריית, דעת ההמון, דעת המשכיל הדתי ודעת המשכיל הפילוסופי וכו'.. ע"ש). אולם יש לטעון כנגדו טענה פשוטה שהיא אנו יודעים להבדיל בין בין פרדוקס תאולוגי לאבסורד תאולוגי (ראו בהע' 5 בחלק זה בתחילת דיוננו על הבריאה), כך שאין לחייב שום קשר בין הדיון בחלק ג' שעסק באבסורדים תאולוגיים (האם הקב"ה יכול לברוא ריבוע שאלכסונו שווה לצלעו, שאין שום משמעות למשפט הזה) לדיון על הניסים שהוא ממש פרדוקס תאולוגי, כיצד הקב"ה עושה נס? במישור הזה ישנה התאמה מדויקת לשאלה: כיצד הקב"ה ברא את העולם? האם בריאת העולם מובנת יותר בעינינו מאשר היד שהופכת לבנה? זאת כמובן גם הסיבה מדוע הרמב"ם מחבר בין השניים וטוען "שעם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים".

66. במקום אחר [שיחות לשמונה פרקים (ליבוביץ, שיחות על 'שמונה פרקים' לרמב"ם - ישעיהו ליבוביץ ותלמידים-חברים, 1986), עמ' 150 - 151] כותב ליבוביץ' דברים התואמים את הדברים האלה: "הרמב"ם אינו מתלהב כל כך מהמושג של נס. אמנם הוא מקדיש לזה פרק במורה נבוכים, אבל ניכר בו שאין הוא מעכל את המושג הזה, שלמעשה אינו מתיישב כל כך עם שיטתו... התופעה של נסים אינה מתיישבת עם תפיסתו ועולמו של הרמב"ם, הרואה כעיקר את עבודת אלוהים על ידי האדם בעולם כמות שהוא. ולכן, באותו פרק כ"ט בחלק ג' (צריך להיות ח"ב.ו.1) של מורה נבוכים שבו עוסק הרמב"ם בתופעת הנס אמורים הדברים בגמגום, אם אפשר להתבטא כך".

יוליוס יצחק גוטמן [גוטמן, תשי"א, עמ' 158], (גוטמן, תשל"ט, עמ' 92) הביא מפירוש המשנה את דעת הרמב"ם על תופעת הנס "שההכנה למעשי נפלאות כבר הוטבעה בטבע עם בריאת העולם, ובדומה למעשה הטבע התדירי כך גם המאורעות היוצאים מן הכלל, שאין לתתם לסדר התדירי הזה כחוקתו, מתחייבים מתוך המהלך האימאננטי של ההתרחשות בכוח הנטייה, שנחלקה לטבע עם בריאת העולם". ולאחר מכן כתב שבמורה נבוכים עזב דעה זו: "נראה הדבר, ש'מורה נבוכים' שוב אינו מחזיק בדעה קיצונית זו, המרחיקה כל התערבות של אלוהים במהלך הטבע, אלא הוא מודה בהתערבות אלוהים במהלך הטבע, אבל אין הוא רואה אותו כפריצת סדרי הטבע לאחר מעשה, כי אם כחלק של תוכנית העולם האלוהית מעיקרה". לא ממש ברור כאילו דעה מתכוון גוטמן להעמיד את הרמב"ם לפי המשפט האחרון, שנראה תואם לחלוטין לאותה דעה מפירוש המשנה שדוחה אותה גוטמן⁶⁷. על כל פנים כפי שכתבנו לעיל (בנספח, עמ' 52-55) ונסכם זאת בקצרה שוב: דעת הרמב"ם ברורה ועקבית. בפיהמ"ש [ה, ו] ובשמונה פרקים [פ"ח] מתאר הרמב"ם את דעת חכמים דווקא בלא לבאר את דעתו, הוא מציין מפורשות שזוהי דעת חכמים. במורה נבוכים הוא מבהיר את דעתו לעומת דעתם של חכמים שנראית לו מוזרה. ומצאתי שגם מיכאל צבי נהוראי (נהוראי, בעיית הנס אצל הרמב"ם, תש"ן) הבין כך בדיוק.

נסיים בדברי הרמב"ם עצמו (ח"ג, פ"ג) בעוסקו בסיפורי התורה ובבוארו את הטעם שהזכרו כל המסעות בתורה. לאחר שמזכיר את הניסים שעשה הקב"ה לבני ישראל במדבר כותב "כל אלה נסים ברורים נראים. ומפני שהאל יתעלה ידע שלנסים אלה עתיד לקרות מה שקורה לסיפורים (מפרש שוורץ: כלומר, שיכחישו אותם), ויחשבו שבני ישראל שהו בערבה הסמוכה ליישוב, שבה מסוגל אדם לשהות, כגון הערבות בהן מתגוררים הערבים כיום, או שאלה מקומות שאפשר לחרוש בהם ולקצור או להיזון מאחד הצמחים שהיו שם, או שטבעו של המן לרדת באותם מקומות תמיד, או שיש באותם מקומות בארות מים. לכן נדחו דמיונות שווא אלה כולם, והודגש הסיפור על אודות כל הנסים האלה על ידי הבהרת התחנות, כדי שיראו אותם העתידים לבוא, ואז ידעו את גודל הנס בשהיית מין האדם באותם מקומות ארבעים שנה".

67. התוספת האחרונה של גוטמן "כחלק של תוכנית העולם האלוהית מעיקרה", קשה מאוד, היכן הרמב"ם ביאר כך את דעתו? ואולי גוטמן ראה הבדל בין מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה לבין הדעה שהעמיד בדעת חכמים במורה נבוכים? צ"ע.

נקודות שונות

הרמב"ם הסכים עקרונית לאריסטו:

בתחילת פרק כ"ה הרמב"ם פותח במשפט שציטטנו כאן, לא אחת, "דע שהימנעותנו מלדגול בקדמות העולם אינה בגלל הכתוב בתורה שהעולם מחודש" היו רבים שהבינו בטעות כי הרמב"ם מדבר על אריסטו [כפי שהראינו בעיון לעיל (עמ' 39 - 43), זוהי מסקנה מוטעית]. הדוגמא המרכזית היא הרמן כהן (כהן, תשל"ב, עמ' 98) שציטט את הרמב"ם כך "דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה--- ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם--- אילו התאמת להם מופתים על דעת אריסטו" (הדילוגים במקור), אין ספק שבציטוטים חלקיים אלה הוציא כהן לחלוטין את הרמב"ם מהקשרו, שכן המשפט שסוגר את הפרק וזה גם סוף הציטוט של כהן הוא: "כמו כן אילו התאפשרה להם הוכחה מופתית לקדמות על פי שיטת אריסטו, התורה כולה היתה מתבטלת, והיו מתקבלות דעות אחרות", סתירה מיניה וביה. וקשה⁶⁸.

הרמב"ם השאיר בחוסר וודאות את קיומו של אלוהים כמו שעשה בסוגיית הבריאה

מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 253 - 269) מביא דיון ארוך על בריאת העולם (שמסקנותיו פחות או יותר כמסקנתנו לעניין חידוש העולם במשנת הרמב"ם), ובו הוא מציין כי אכן "הרמב"ם איננו מייחס להצעה שלו מעמד מופתי, אלא קובע כי זו ההנחה המסתברת ביותר. משמע: בשאלה זו נאלץ האדם לחיות ללא ודאות...". בלי קשר למילים האחרונות בציטוט, גודמן מוסיף כי "מסקנה זו מאפיינת לא רק את תולדת הדיון על שאלות נבראותו של העולם, היעלמותה של הוודאות תאפיין גם את מסקנות הדיון של הרמב"ם על אלוהים". כיצד? לא ניכנס לפרטי הדיון (המעוניין יכול לעיין שם), אולם רק נציין כי גודמן טוען (עמ' 268) כי קיימת מסקנה "שהרמב"ם איננו מזכיר אותה במפורש אך בלעדיה מאבד ההיסק שלו את תוקפו: ההנחה

68. כך גם מצאתי אצל הרב אורבך (אורבך, תשל"א - תשמ"ב, עמ' 428, ח"ב). כך גם נראה שהבין שפינוזה שמביא את דבריו אלה של הרמב"ם (שפינוזה, תשמ"ג, עמ' 99) שכותב "ולסוף הוא מניח, שמותר לנו לבאר ולעקם את לשון הכתוב לפי דעותינו הקדומות, ולהכחיש את הפשט ולשנותו בכל צורה שתראה לנו, אפילו הוא ברור ומפורש ביותר", והרי הרמב"ם עצמו בסוף דבריו כותב שאם היה מתבאר לנו כדעת אריסטו "התורה כולה היתה מתבטלת, והיו מתקבלות דעות אחרות", הרי שלא נוכל בכל צורה שנרצה לסדר את הדברים ולהישאר עם התורה וכמבואר לעיל עמ' 39-43.

שהעולם קיים אין סוף זמן... גם ההוכחה המטפיסית האמורה להיות הוכחה מופתית ולא להישען על מסקנות העולות מהדיון על התהוות העולם – נשענת למעשה על הנחת הקדמות. ואולם הנחת הקדמות, כפי שראינו, איננה מוכחת באופן מופתי, ומכאן שגם ההוכחה המטפיסית לקיום האל איננה מופתית". אמנם הדיון על הוכחתו של הרמב"ם למציאותו של אלוהים היא לא חלק מספר זה, אולם ברצוני להעיר רק הערה אחת על דבריו של גודמן שחיבר בין שתי הסוגיות. על פניו לא ירדתי לסוף דעתו של גודמן, שכן הרמב"ם בח"א, פנ"א מציין במפורש שהוא מוכיח את מציאות אלוהים לפי דעת הקדמות הן בספר משנה תורה והן באופן כללי (מן הסתם גם כוונתו למורה נבוכים בתחילת ח"ב): "התברר לך אפוא שהראיות למציאות האלוה, היותו אחד והיותו לא גוף יש לקחתן מתוך ההנחה, שהעולם קדום ואז תישלם ההוכחה המופתית (ראו הע' לקמן), בין אם העולם קדום או מחדש. משום כך תמצא שבספרי ההלכה שחיברתי, כל אימת שמזדמן לי לציין עיקרים, אני מתחיל להוכיח את מציאות האלוה. אזי אני מוכיח אותה בטענות המכוונות כלפי הקדמות. אין זה מכיוון שאני מאמין בקדמות. אלא רוצה אני להוכיח את מציאותו יתעלה באמונתנו בדרך של הוכחה מופתית, אשר אין בה מחלוקת בשום פנים. ולא נסמך את הדעה האמיתית הזאת, רבת החשיבות, על בסיס שכל אחד יזעזע אותו ויבקש לסתור אותו ומישהו אחר יטען שהוא לא נבנה מעולם". אם כן, מצאנו כי הרמב"ם כותב במפורש שהוא מוכיח את מציאות האלוהים לדעת הקדמות. אשר לשיטת החידוש, אין צורך להוסיף הרבה מילים שכן הרמב"ם הסביר זאת לפני הציטוט לעיל [שם] "אם הוא מחדש, יש לו בלי ספק מחדש. זה מושכל ראשון, כי המחודש אינו מחדש את עצמו אלא המחודש אותו הוא זולתו. ומחדש העולם הוא אפוא האלוה". מעתה אינני מבין כיצד גודמן קובע בנוגע לרמב"ם [שם] "הרי שייכתן שבין השורות הוא כונן מבוכה גם ביחס לשאלת קיומו של אלוהים". הרמב"ם מעמיד שתי אפשרויות קדמות או חידוש, ולשיטת שתי הנחות יסוד אלו הוא מראה באופן חד משמעי את קיומו של האלוהים⁶⁹, כיצד ניתן לדבר על כך שהרמב"ם מכניס מבוכה בעניין קיומו של האלוהים, זאת לא הצלחתי להבין⁷⁰.

69. ברור שכל הוכחה מתבססת על הנחות יסוד. המהלך שמראה לנו הרמב"ם שלא משנה איזה הנחת יסוד תבחר תסיים עם קיומו של אלוהים. זאת משמעות מה שהוא כותב [שם] "ואז תישלם ההוכחה המופתית" (במילים פשוטות: 'קיומו של אלוהים לפי החידוש הוא מושכל ראשון, אני אוכיח לך לפי דעת הקדמות "ואז תישלם ההוכחה המופתית"').

70. אצטט את לשון הרמב"ם בח"ב, פ"ב לקורא שעדיין מסתפק בדבר: "התברר לך אפוא שעל מציאותו של האל יתעלה – והוא מחויב המציאות אשר אין סיבה לו ואין אפשרות למציאותו

הרחבה לתורת הבריאה: תחיית המתים במשנת הרמב"ם

שאלת הבריאה או הקדמות כפי שהראינו גוררת את סוגיית הנס שיוצא מגדר הטבע לדעתו של הרמב"ם. ארצה לטעון כי נושא זה קשור קשר עמוק למשנת הרמב"ם בעניין תחיית המתים. אמנם הנחתי אותו בנספח כיוון שאין הוא מוזכר במורה נבוכים. אף על פי כן לטעמי יש בו כדי לחדד ולהבין את משנת הרמב"ם על שאר יסודות האמונה שאנו עוסקים בהם ובעיקר ב'תורת הנס' של הרמב"ם.

הקדמה

נושא 'תחיית המתים' מיוחד במשנתו של הרמב"ם, בכך שהרמב"ם מקדיש לו מעט מאוד מילים בחיבורים הגדולים שלו (פירוש למשנה, משנה תורה, מורה נבוכים), מה שהעלה קושיות גדולות ואי הבנות כבר בחיי הרמב"ם עצמו. לשם כך נאלץ הרמב"ם באי רצון מופגן לכתוב אגרת מיוחדת כדי לבאר את עמדתו בפירוט⁷¹. אגרת תחיית המתים מתוארכת לאחר פרסום כל החיבורים הגדולים של הרמב"ם [פירוש המשנה, משנה תורה ומורה נבוכים]⁷².

קיימות שתי גישות עקרוניות בשיטת הרמב"ם בעניין תחיית המתים. מחד, קיימת 'הדעה הרווחת' כי תחיית המתים היא חלק ממאורע עתידי מוחלט שבו יקומו מתים לתחייה⁷³. מאידך קיימת 'הדעה האיזוטרית' כי אין התערבות אלוהית בעולמנו⁷⁴, וכדי לפתור את בעיית האגרת אשר לדעתה אינה תואמת את השקפתה, נדרשת היא לפתרון של איזוטריות (האגרת כוונה להמון ולא למבינים) או זיוף⁷⁵. השימוש

מבחינת עצמותו – מורות הוכחות מופתיות חותכות ודאיות, בין אם העולם מחודש לאחר העדר בין אם אינו מחודש לאחר העדר⁷¹.

71. ראו בסיכומי האישי והמיוחד בסגנונו של דוד הרטמן על אגרת זו (הרטמן, תשמ"ט).

72. ראו עוד בעניין זה בהקדמת הר"י שילת לאגרת.

73. רבים הם כמעט לאינספור ראשונים (שלאחר הרמב"ם) ואחרונים, לדוגמא: הרב אברהם יצחק נריה (נריה, תשנ"ב), מרדכי דב רבינוביץ (מימון, תש"ד) ויצחק טברסקי (טברסקי, תשנ"ב - תשנ"ה). גם הר"י שילת [הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קסט-קעב ו- עמ' ריט-רכ] סובר כי זהו חלק ממאורע עתידי שיקרה כפי שמוכח מלשונו "תחיית המתים הגופנית היא, איפוא, נס שיתרחש בעתיד, שיש לו בוודאי מטרה מסוימת, אף אם לא נדעה בבירור; אולם החיים הנצחיים אינם אלא אלה אשר בטבעם להיות נצחיים, הלא הם חיי הרוח לעולם הבא".

74. גם כאן אביא מקורות אחדים, שנדמה שהמרכזי שבהם בזמן האחרון הוא פרופ' ישעיהו ליבוביץ [ליבוביץ, 1997, עמ' 222 - 235], (ליבוביץ, 1999, עמ' 276 - 279), מאשה טורנר (טורנר מ', תשנ"ד). בכיוון דומה אך לא מתבטא בסוגיית תחיית המתים ראו לאליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס).

75. נראה כי דעתו של ישעיהו ליבוביץ על האגרת השתנתה במשך השנים. בעוד שבספר השיחות

באמצעים כה חריפים לפתרון הבעיה אינו סביר ומעלה ספקות על אמתות דעה זו. בשל העובדה שאנחנו מניחים כי הרמב"ם התכוון למה שכתב באגרת תחיית המתים וכן למקורותיה של האגרת (ראו הע' 75 לעיל), נתמקד בעיון הבא בקושיות על הדעה הרווחת בלבד ובפרשנות הנראית לנו כתוצאה מכך. הדברים שייכתבו לקמן לא נכתבו כדי לחפש חידושים בהשקפת הרמב"ם אלא רק כדי להבין את דעת הרמב"ם ביושר ובכנות⁷⁶.

הרמב"ם ביאר דעתו בעניין ימות המשיח, עולם הבא ותחיית המתים בכמה מקומות מרכזיים: הלכות תשובה [פרקים ח'ט'], הלכות מלכים [פרקים יא'-יב'], הקדמה לפרק חלק, ואגרת תחיית המתים. העיון שלהלן יתמקד במקורות אלה⁷⁷. כדי שהמהלך יהיה ברור ומסודר, אסביר בתחילה את הקשיים שנובעים מהכתבים המוקדמים לאגרת. לאחר הצגת הקושיות ולצורך פתרון אציע עיון מדוקדק באגרת במטרה להגיע לפרשנות מכוונת בדעת הרמב"ם.

שלו על תורת הנבואה (ליבונין, 1997, עמ' 222 - 235) נראה כי סבר שהאגרת זיוף, במכתבים מאוחרים יותר (ליבונין, 1999, עמ' 276 - 279) כתב כי האגרת כוונה להמון. לדיון נוסף על מקורותיה של האגרת ראו לדוגמה בהקדמה לאגרת מהרב קאפח (מימון, תשל"ב) ובהקדמה של הר"י שילת לאגרת, וכן ראו בעמ' 202 בהע' 79 בחלק על ההשגחה (כפי שצינו שם, לענ"ד אין אינטרס אמיתי לסבור כי האגרת מזוייפת בשל הדברים שכתב הרמב"ם וקשורים לתחיית המתים, הם בהחלט תואמים את שיטתו. קיימת רק פיסקה אחת 'בעייתית' בעניין ייחודיות ההשגחה בעם ישראל כמבואר שם). וע"ע לרב זאב סולטנוביץ' (סולטנוביץ', תשס"ב - תשס"ה, עמ' 173, ח"ב) "ביקורת נוספת נבעה מאי בהירות ועירפול, לכאורה, שבענינים מסויימים בהגותו. למשל, האשמה שהטילו בו עוד בחייו על שאינו מאמין בתחיית המתים. לצורך התגוננות והבהרת עמדתו כתב הרמב"ם מאמר גדול שנקרא "תחיית המתים", ואף כלל את ענין תחיית המתים בשלושה עשר עיקרי האמונה שלו. ובכל זאת לא האמינו לו. אפילו היום, חלק מן המלומדים שעוסקים בדברי הרמב"ם סבורים שהוא לא האמין בתחיית המתים". אשר לביקורת והעירפול בנושא תחיית המתים, זהו הנושא המרכזי של נספח זה כפי שיובהר בהמשך.

76. הנושא הנוכחי הוא נושא 'נפיץ' מאוד, והעסוק בו נעשה מבחינתי בעיקר מכורח על מנת לא להתעלם מקושיות חזקות שנתקלתי בהם. היה הרבה יותר קל לענות בתירוץ שאינם ענייניים או 'למרוח' את דעת הקורא ע"י ציטוט כזה או אחר תוך כדי הוצאה מהקשר, ולמען האמת היה אפשר גם למחוק הרחבה זו מהספר. הסיבה אם כן שאני כן מעוניין להציג נושא זה היא שאני מוצא חשיבות גדולה להעמיד את הקושיות כמות שהן בלי טיות, ומקווה ומתפלל שמתוך ה"משבר" נוכל לצאת למרחב.

77. ישנם עוד מקורות שבהם הרמב"ם עוסק בימות המשיח כגון באגרת תימן, אולם בחרתי להתמקד במקומות שבהם היה ראוי לרמב"ם להתייחס לתחיית המתים.

הקושיות על הדעה הרווחת מהכתבים המוקדמים לאגרת

הדעה הרווחת היא כי הרמב"ם האמין שבעתיד יהיה מאורע אשר בו יקומו מתים לתחייה (במסגרת דיון זה לא משנה הכרונולוגיה של האירועים העתידיים השונים). דעה זו קשה ממספר פנים:

- ההתייחסות העניינית היחידה של הרמב"ם בכתביו המוקדמים לאגרת, היא ב'הקדמה לפרק חלק' אשר רב בה הסתום על הנגלה, ובוודאי שלא מוזכר בה כי תחיית המתים היא אירוע מוחלט שיקרה לעתיד לבוא (כלומר בקריאה ישרה היא אינה תואמת את "הדעה הרווחת", הדגש בציטוט הבא שלי): "ותחית המתים יסוד מיסודות תורת משה, אין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה. אבל היא לצדיקים, ולשון בראשית רבה: 'גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, ותחית המתים לצדיקים בלבד'. ואיך יחיו הרשעים, והם מתים אפילו בחייהם? וכך אמרו, עליהם השלום: 'רשעים אפלו בחייהם קרואין מתים, וצדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים'. **ודע כי האדם ימות בהכרח, ויפרד למה שהורכב ממנו**". כמו כן בהמשך, כאשר רשם הרמב"ם את היסודות עם הסבר קצר, חתם את היסוד השלושה עשר של תחיית המתים בשתי מילים בלבד "וכבר בארנוה".
- כאשר הרמב"ם עוסק בנושאי העולם הבא, ימות המשיח והשכר לצדיקים במשנה תורה [הלכות תשובה, הלכות מלכים, ראו לעיל למקורות ספציפיים], הוא מתעלם לחלוטין מתחיית המתים, לצד הסבר מפורט ביותר על העולם הבא וימות המשיח [מה שגרר את ההשגה המפורסמת של הראב"ד (הלכות תשובה, ח, ב) "דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד"]. מכל הידוע לי, הרמב"ם התייחס שלוש פעמים בלבד לתחיית המתים בכל משנה תורה:

א. בהלכות מלכים [הלכות מלכים, יא, ג] "ואל יעלה אל דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אל" [הלכות מלכים, יא, ג]⁷⁸.

78. כמובן שקיימת גם הקביעה בדבר אלו שאין להם חלק לעולם הבא בהלכות תשובה [ג, ו] "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא... והכופרים בתחית המתים". היה אפשר לענות על קושיה זו שמשנה תורה הוא לא המקום להביא את סוגיית תחיית המתים שכן זהו חיבור הלכתי, ולכן הרמב"ם השמיט אותה ממשנה תורה. אמנם תירוץ זה נדחה מתוך דברי הרמב"ם עצמו בתחילת אגרת תחיית המתים [עמ' שמב - שמג] "וזכרנו בפתחת חבור המשנה עקרים ראויים להאמין בנבואה, ועיקרי הקבלה, ומה שיתחייב שיאמינהו כל רבני בתורה שבעל פה. ובארנו בפרק חלק שרשים נתלים בהתחלה ובגמול, רצוני לומר מה שיתלה ביחוד, ובעולם הבא, עם שאר פנות התורה. וכן עשינו גם כן בחבור

ב. בהלכות ברכות [י, י] "הרואה קברי ישראל, מברך "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, אשר יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, והחיה אתכם בדין"⁷⁹, והמית אתכם בדין, ועתיד להקים אתכם לחיי העולם הבא בדין. ברוך אתה ה' מחיה המתים"⁸⁰.

ג. בהלכות תשובה [ג, ו] "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא... והכופרים בתחית המתים".

• תחיית המתים אינה מוזכרת כלל במורה נבוכים⁸¹. אמנם, ראוי להעיר שגם עולם הבא וימות המשיח הזכורות הן מועטות מאוד [ראו לדוג' בחלק על תורת ההשגחה בנושא 'מיתת נשיקה', עמ' 192].

על מנת לסכם את כל הקושיות הנ"ל נוכל לומר כי בכל כתביו המוקדמים של הרמב"ם אינה מצוייה הקביעה כי תחיית המתים תקרה לעתיד לבוא. זוהי פרשנות סבירה, ללא משוא פנים, שניתן להגיע אליה בעקבות כל הכתבים הקדומים לאגרת תחיית המתים. אמנם בזמנו של הרמב"ם הקושיות הנ"ל גרמו לאנשים להגיע למסקנה שונה בשיטת

הגדול המכנה 'משנה תורה', אשר לא יכירו מעלתו אלא המודים על האמת מאנשי הדת והחכמה... וזכרנו בו גם כן כל העקרים התוריים והתלמודיים". את שלושת המילים האחרונות המצוטטות האחרונות מסביר הר"י שילת "הכוונה לעיקרי האמונה מחד גיסא, וליסודות של ההלכה – ר"ל לכללים ולהגדרות היסודיות של ההלכות – מאידך גיסא". בהנחה הפשוטה כי תחיית המתים נחשבת לעיקר התורה (וכמו שנראה בהמשך, זוהי הגדרה שבהחלט הרמב"ם היה חותם עליה), יש כאן קושייה מאוד חזקה. מדוע הרמב"ם מתעלם מתחיית המתים במשנה תורה?

79. במהדורה של הרב יוחאי מקבילי מצויין כי לא בכל הגרסאות גורסים שלוש מילים אלה "והחיה אתכם בדין".

80. תודה לרב יוחאי מקבילי שגילה את עיני למקור זה שנעלם ממני.

81. **בח"א, פמ"ב**, בפירוש התואר 'חי' בתורה מבאר הרמב"ם משמעות נוספת למילה זו "במשמעות קניית החוכמה... ולפי זה נקראו הדעות הנכונות חיים והדעות הפסולות מות. הוא יתעלה אמר: ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב [ואת המות ואת הרע]. הרי שאמר מפורשות שהטוב הוא החיים והרע הוא המות, והבהיר אותם... ומכיוון שהשאלה זו נפוצה בלשון אמרו: צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים. דע זאת אפוא". מכאן הבין שם טוב "ובכאן רמז הרב כפי דעתו מהו התחיה ולכן אמר בפרק זה ודע" [תודה לרב יוחאי מקבילי על הפניות אלה]. לענ"ד הסברו של שם טוב אפשרי בהחלט, אך לא מוכרח כלל. הרמב"ם יכול להתפרש לכמה כיוונים נוספים. אכן מאמר זה 'צדיקים אפילו במיתתם...' מופיע אף הוא בפרק חלק כמו שהבאנו לעיל, אך אין הוא מובא שם כדי להוכיח את תחיית המתים כמאמר מבראשית רבה 'גבורת גשמים...', אלא כדי להוכיח מדוע הרשעים נחשבים מתים כבר בעולם הזה בזמן ש'רשמית' הם נחשבים חיים, ועל כן ודאי לא יקומו לתחייה. השלכת המאמר הזה **בפמ"ב** על תחיית המתים היא צעד רציני נוסף קדימה, שכאמור, לענ"ד אינו הכרחי. וראה בפירושו לקמן ובעיון באגרת תחיית המתים.

הרמב"ם וטענו כי הרמב"ם כלל אינו מאמין בתחיית המתים לגוף, ושכל הפסוקים הם משל, מה שגרם לרמב"ם לכתוב את אגרת תחיית המתים.

עיון באגרת תחיית המתים

כדי לבאר את הקושיות הנ"ל, ארצה להציע עיון מפורט באגרת תחיית המתים בהוצאת הר"י שילת. האגרת מתחילה בהקדמה (אות א' בהוצאת שילת), גוף האגרת (אותיות ב'-ג'), עיסוק בשתי שאלות נוספות (אות ד') וסיום בסוגיית הניסים (אות ה'). כדי לנסות ולבאר את הקושיות שהעלינו לעיל ארצה להביא עיון מדוקדק באגרת תחיית המתים. העיון שלפנינו יתמקד באותיות א-ג, עם התייחסות קצרה לנושא מסוים באות ד'. בחרתי להביא את מה שקשור לענייננו בלבד.

עיון בהקדמת האגרת (אות א')

הרמב"ם פותח במעין התנצלות על כך שאפילו בדברי ה' יש שכושלים להבינו, קל וחומר בדברי בשר ודם "שאנחנו כונו להעיר על פנה גדולה שלא היו משגיחים אליה, וספקו מפני זה בפנה מבארת, גלויה באמה, אין ספק בה" [עמ' ש"מ]. בהמשך [עמ' שמג] הרמב"ם מסביר את המשפט הנ"ל ביתר פירוט, תוך שהוא חוזר על דבריו בפרק חלק "ובארנו בפרק חלק, והודענו הסבה אשר שמתנו לכוון לבאור העולם הבא מבלתי תחית המתים, ואמרנו שאנחנו לא ראינו בני אדם נושאים ונותנים רק בתחית המתים לבד, היקומו ערמים או בלבושיהם, וכיוצא באלו השאלות, אמנם העולם הבא שכחוהו לגמרי. ועוד, שאנחנו בארנו שם וגלינו שתחית המתים היא פנה מפנות תורת משה רבנו ע"ה, ושאינה התכלית האחרונה, אבל התכלית האחרונה היא חיי העולם הבא". נסביר, הרמב"ם כאן מתייחס לסיבה שבפרק חלק הוא התעסק בעיקר בביאור עולם הבא ולא בביאור תחית המתים⁸². במילים אלה הרמב"ם פותר לנו חצי קושיה מהנקודה השלישית שהעלינו לעיל (ראו עמ' 84). כלומר ברור לנו למה הרמב"ם מאריך מאוד בפרק חלק בביאור עולם הבא לעומת תחיית המתים. אולם עדיין לא ברור, מדוע הרמב"ם בחר דווקא את המילים שבחר על מנת לתאר את תחיית המתים באופן הסתום בהקדמה לפרק חלק (ראו בנקודה השלישית, עמ' 84)⁸³.

הנקודה הבאה הקשורה לענייננו נמצאת בעמ' שמ"ח כאשר אחד מן התלמידים בדמשק שטען שלפי שיטת הרמב"ם "נאמר לנו שאחד מן התלמידים בדמשק אמר שאין תחית המתים, ולא תשוב הנפש לגוף אחרי הפרדה". תגובתו של הרמב"ם

82. כמו כן הוא חוזר על כך, בעמ' שס"ב, ע"ש.

83. בנוסף הרמב"ם חוזר כאן על מה שכבר היה ברור מפרק חלק, שאף אחרי תחיית המתים האדם בהכרח ימות.

"וכאשר נודע לנו מה שארע – לא הרגשנו אליו, ואמרנו: זה בטל במעוטו". לאחר מכן הגיעה אגרת מארץ תימן בה נטען "שיש אצלם שפסקו שהגוף יכלה ויפסד, ולא תשוב הנפש לגוף אחדי הפרדה, ושהגמול והענש לבד, והביאו ראיה ממה שאמרנוהו אנחנו בבני העולם הבא". נשים לב כי שתי הדעות המצוטטות, הן מתימן והן מדמשק, טוענות טענה מאוד חריפה: 'אין תחיית המתים לגוף' – הכחשה גמורה של תחיית המתים. לאחר הגעת האגרת מדמשק, הרמב"ם אמר כי להם הוא בחר לענות: "ובארנו להם שתחית המתים היא פנת תורה, והיא שוב הנפש לגוף, ולא יפרש זה, ושחיי העולם הבא אחר תחית המתים, כמו שבארנו בפרק חלק. וחשבנו שזה השעור מספיק". משפט זה חשוב מאוד להבנת דעתו של הרמב"ם וארצה לטעון כאן שתי טענות:

1. הרמב"ם קובע שתחיית המתים היא לגוף (!), בזה הוא כבר מבהיר כי הדעות השונות שנאמרו הן בתימן והן בדמשק הרי הן טעות. אמנם הרמב"ם גם מצביע על חוסר וודאות לגבי מה שהולך לקרות: "ולא יפרש זה", נחזור אל נקודה חשובה זו בע"ה בהמשך.
 2. המשפט "ושחיי העולם הבא אחר תחיית המתים" דורש ביאור. כבר הרב קאפח [שם, הערה 6] התקשה במילים אלה מאחר שלא נאמר כדבר הזה בהקדמה לפרק חלק וטען כי ישנו ערפול רמזים למשהו אחר. לא אכחד, כי פרשנות כגון "העולם הבא מאוחר כרונולוגית לתחיית המתים" יכולה להיכנס במילים אלה. אמנם פרשנות זו קשה שכן ארבע המילים שהרמב"ם מביא "כמו שאמרנו בפרק חלק" אינן תואמות את עניינן ומקומן. יותר מסתבר לומר כי הרמב"ם התכוון לקביעה שגם לאחר תחיית המתים עדיין אנשים ימותו "ודע כי האדם יש לו למות בהכרח ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו", וכך גם הסביר הר"י שילת מילים אלו⁸⁴.
- ניתן לסכם את הקדמת האגרת בכך שהרמב"ם מיצר על כך שבשל התמקדותו בעולם הבא יש אנשים שהסתפקו וסברו שהוא מכחיש את תחיית המתים בעוד זאת לא הייתה כוונתו. תחיית המתים היא "שוב הנפש לגוף, ולא יפרש זה". נשים לב כי הרמב"ם אינו מתקן את דבריו בפרק חלק, או מסביר את התעלמותו מתחיית המתים במשנה תורה, במובן הזה בהקדמת האגרת לא קיבלנו תשובות מלאות לקושיות שהעלנו לעיל.

84. בסוף פרק ח' בהלכות תשובה מתייחס הרב קאפח למשפט זה ביתר פירוט ומסביר "שהעוה"ב אחר תחיית המתים נזקק לכך לפי שידע שהתימנים אז אמונים על שטת רס"ג ולא יבינו שטתו". כתב על כך הר"י שילת (שם) "ולענ"ד לא רק שאין דבר כזה מתאים לרוחו ולדרכו של הרמב"ם, אלא שגם אין שום צורך לומר כן, כנ"ל".

עיון בגוף האגרת - ח"א (אות ב')

הרמב"ם פותח בהכרזה כי אין שום חידוש באגרת (עמ' שנב) "דע, אתה המעיין, שכונתנו בזה המאמר היא לבאר מה שנאמינהו בזאת הפנה אשר נפלו בה הדברים בין התלמידים, והיא תחית המתים. ואין בזה המאמר דבר הנוסף כלל על כל מה שאמרנוהו בפרוש המשנה או בחבור, אבל יש בו כפל ענינים, והארכה המונית, ותוספת באור יבינוהו הנשים והסכלים, לא זולת זה". אם אכן אנחנו מאמינים למה שהרמב"ם אומר הרי שאם לא מצאנו את המשפט 'תחיית המתים תקרה לעתיד לבוא' בכתבים המוקדמים לאגרת, הרי שלא נמצא אותה גם באגרת. בפסקאות הבאות ארצה להראות שזוהי פרשנות מסתברת.

בעמ' שנ"ג-שנ"ד חוזר ומפרט הרמב"ם טענה שכבר טען בתחילת האגרת: תחיית המתים היא לגוף, ואפילו שאפשר היה לפרש את הפסוקים כמשל, אנחנו לא נעשה זאת ונוציא אותם מפשטיהם (לקמן נראה כי הרמב"ם לא קובע מהו משל ומהו פשט). הרמב"ם אפילו מפרט מהו הפשט של פסוקי הנבואה, לדעתו, בעניין תחיית המתים: "וכן יראה לנו מן המאמרים ההם, שאלו האנשים אשר ישוּבו נפשותם לגופות ההם – יאכלו וישתו ויבעלו ויולידו, וימותו אחר חיים ארכים מאד כחיים הנמצאים בימות המשיח"⁸⁵. אמנם החיים אשר אין מות אחריהם הם חיי העולם הבא, אחר אשר אין גוף בהם". יש לדקדק היטב ולהבחין כי בפסקה זו הרמב"ם קובע כי מה שנראה לו ממאמרי החכמים והנביאים כי בהינתן תחיית המתים הרי היא לגוף. לא חייבים להבין מכאן כי דעת הרמב"ם היא שתחיית המתים תהיה לעתיד לבוא. כדי להבהיר זאת ניתן לחשוב על ההבדל בין אמא שאומרת לבנה "כשירד גשם קח מעיל" זוהי אמירה כללית שלא מחייבת זמן או מועד מיוחדים, ולמען האמת גם אינה מכריחה את העובדה שהולך לרדת גשם. מה שאין כן לגבי אמירה כגון 'הולך לרדת גשם יותר מאוחר היום ולכן קח מעיל'. הסיבה שאני סוטה מן הפירוש שיכול להישמע כיותר פשוט במחשבה ראשונה תפורט שוב לקמן (ראו עמ' 91), מה גם שהפירוש הזה נכנס ומדוקדק היטב בלשונו של הרמב"ם⁸⁶.

85. זוהי אמירה שאינה ברורה. לכאורה לדעת הרמב"ם אין שינוי בטבע העולם בין ימינו לימות המשיח, לדוג' זה לשון הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק [עמ' קל"ח] "ולא ישתנה במציאות דבר ממה שהוא עתה, זולת שתהיה המלכות לישראל. ולשון החכמים: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד". אם כך, למה בחר הרמב"ם להשתמש במילים "כחיים הנמצאים בימות המשיח", ולא השווה את זה לימינו? הרב יונדב זר הסביר כי כנראה לדעת הרמב"ם החיים בימות המשיח יכולים להיות טובים וארוכים יותר מבלי שינוי ממנהגו של עולם.

86. ניתן גם לטעון ההיפך. לפי הדעה הרווחת היה צריך הרמב"ם להתבטא ביתר פירוט ולומר:

נתקדם הלאה. בעמ' שנ"ו מכריז הרמב"ם הכרזה חשובה "ואמנם אשר נכחיש אותו, ואנחנו מתנקים אל ה' ממנו – הוא המאמר בשלא תשוב הנפש לגוף העולם, ושלא יתכן היותו, שזאת ההכחשה מביאה להכחשת הנפלאות כלן, והכחשת המופת – כפירה בעקר ויציאה מן הדת. ולזה נחשב תחית המתים מפנות התורה. ואין בדברינו כלל מה שיורה על הכחשת שוב הנפש לגוף, אבל מה שיורה על הפכו". משפט זה מזכיר לנו מה שראינו לעיל בעיון במורה הנבוכים (ראו עמ' 42) "דע, שעם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים ונעשית התורה אפשרית ונופלת כל שאלה הנשאלת בעניין הזה [מו"נ, ח"ב, פל"ה]", גם אל נקודה זו נחזור אי"ה בהמשך.

בעמוד הבא, עמ' שנ"ז, הרמב"ם חוזר לפירוש הנבואות על תחיית המתים והוא אינו קובע בהן מסמרות "ולא יתכן לאדם שיתעה אחר זה הבאור, ויאמר שאנחנו נאמין שכל תחית המתים שבמקרא משל. אבל יש מהם אמת, כמו שזכרנו, ויש מהם משל בלא ספק, וקצתם מספק בהם אם הם משל או אמת". כלומר הרמב"ם שולל כאן מצב שבו ישנו תלמיד שקורא באריכות את הרמב"ם על עולם הבא ואת צמצומו על תחית המתים וקובע כי "אחר זה הבאור" הרמב"ם מכחיש את תחיית המתים ושכל הנבואות הן משל. הרמב"ם מסכם [עמ' שנ"ח] "סוף דבר – בא הספור הנבואי, אם פעם אחת או פעמים רבות, וזכרוהו חכמי ישראל הקדומים והחדשים פעמים אין להם מספר, והתפרסם באמתנו והסכימה עליו, שנפש האדם תשוב לגוף, וזהו הענין הנרצה ב'תחית המתים' בכל מקום שזכרו חכם או מחבר". הרי לנו שתחיית המתים משמעותה "נפש האדם תשוב לגוף", כלומר תחיית המתים היא לגוף, אי אפשר להאמין שכל הנבואות הם משלים.

עיון בגוף האגרת – ח"ב (אות ג')

בעמ' שנ"ח – שנ"ט הרמב"ם מתייחס לטענה נוספת שעלתה בעקבות האזכור הענייני הבודד שלו את תחיית המתים במשנה תורה (מלכים, יא, ג): "ואל יעלה אל דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אל". הרמב"ם בצדק רב מתאונן על כך ש"התלמידים המתחילים", "חלושי העיון" הבינו מכאן "שזאת הכחשה לתחית המתים". הרמב"ם מציין כי סך הכל איננו מבקשים ממלך המשיח לבצע ניסים כדי להוכיח את תפקידו "מפני שאין מבקש ממנו מופת אחר שיעדו בו הנביאים אשר התאמתה נבואתם". מוסיף הרמב"ם משפט חשוב מאוד שלדעתי חושף את דעתו של הרמב"ם: "ולא יתחייב מזה המאמר

'תחיית המתים שתהיה לעתיד לבוא תגרור אנשים שיקומו לתחיה אל גופם', זהו משפט שלא מצאנו, לא כאן ולא בשאר בכתביו.

שה' לא יחיה המתים ברצונו, כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח, או לפניו, או אחרי מותו". גם כאן ישנה אפשרות להבין כי הרמב"ם טוען כי תחיית המתים תהיה לעתיד לבוא שכן למילה "כשירצה" יש משמעות של חיוב⁸⁷. אולם ארצה להעיר כאן כמה הערות. נתחיל עם מה שנובע מהטקסט באופן מפורש:

1. הרמב"ם מביא מספר אפשרויות לזמנה של תחיית המתים, ואיננו מכריע.

2. הרמב"ם מעמיד את תחיית המתים על רצונו של הקב"ה.

נדמה, כי כעת אנחנו מוכנים להציע את התשובות לכל הקושיות שהעלינו, וארצה להציע שתי פרשנויות שונות שלא דווקא סותרות זו את זו.

הפרשנות הראשונה: האמונה באפשרות לתחיית המתים.

כיוון שהרמב"ם מעמיד את תחיית המתים על רצונו של הקב"ה, האם קיימת אפשרות שלעיתיד לבוא לא תהיה תחיית המתים, והיא גופא תהיה רצון שמים?

נסביר. נניח שלוקחים אדם יהודי ופורשים בפניו את הכרונולוגיה היהודית העתידית שלו / של עם ישראל (ימות המשיח, עולם הבא, גן עדן, גיהנום), ואומרים לו כי הוחלט בשמים כי 'לא תהיה תחיית המתים', האם אמונתו של היהודי צריכה להיפגע? בוודאי שלא, שכן זהו רצון ה' (ה' החליט לרצות שלא תהיה תחיית המתים, במילים שלנו). מצד שני, נניח שאומרים לאותו אדם יהודי 'אין עולם הבא', האם אמונתו של האדם היהודי צריכה להיפגע? בוודאי! האדם יכול לבוא בטענות להקב"ה שמעשיו אינם מוסריים, שכן הם אינם מתגמלים את הצדיקים ומענישים את הרשעים, וכדברי הרמב"ם [לדוג', עמ' שדמ] "שהתורה כונה אל התכלית האחרונה בגמול, והיא חיי העולם הבא, ואל התכלית האחרונה בענש, והיא הכרת מן העולם הבא".

למדנו אם כן, כי כיון שתחיית המתים תלויה ברצונו של ה', הרי שלכאורה קיימת אפשרות שתחיית המתים לא תקרה לעתיד לבוא, אם זה יהיה רצונו. מרגע שהחלטנו כי קיימת אפשרות שכזו, נובע מכך כי לא קיימת וודאות וחיוב שכך יהיה. לפי הפרשנות הזו הרמב"ם מחייב להאמין באפשרות של תחיית המתים.

אני מניח כי כמעט כל קורא שיעבור על הפסקאות האחרונות יטען מיד: 'מי הכריח אותך לפרש כך את הרמב"ם?'. אפשר היה לפרש שהרמב"ם מאמין באופן ברור

87. לפי הפרשנות הראשונה שאציע לקמן, היה יותר נכון לרמב"ם להשתמש במילים "אם ירצה, כשירצה, ולמי שירצה". אמנם נדמה כי אין באמירה זו לדחות פרשנות זו: א. פרשנות זו עונה על הקושיות כפי שאביא לקמן. ב. הרמב"ם לאורך כל האגרת דוחה את הדעה כי הוא מכחיש את תחיית המתים, בהקשר הזה אכן אין בעיה מהותית לבחור דווקא במילים אלה.

ומוחלט שתחית המתים תקרה לעתיד לבוא. מדוע אם כן להכניס לרמב"ם דעות זרות כאלה? הסיבות ברורות, ציינתי זאת ואציין זאת שוב:

א. יש צורך להסביר את התעלמות הרמב"ם במשנה תורה מתחית המתים (בנוסף על סתמות דבריו בפרק חלק), הפרשנות הזו מסבירה בהחלט התעלמות זו (כמו שיבואר מיד).

ב. המשפט 'תחית המתים תקרה לעתיד לבוא' אינו מופיע בכתבים המוקדמים לאגרת או כל אוסף ביטויים הדומה לכך במשמעות זו. הרמב"ם כתב שאין באגרת זו שום דבר חדש, ועל כן פרשנות שכזו מסתברת יותר.

ג. בתשובה למכתב מדמשק שהבאנו לעיל ענה הרמב"ם ענה "ובארנו להם שתחית המתים היא פנת תורה, והיא שוב הנפש לגוף, ולא יפרש זה". יש להתייחס למשפט זה ברצינות רבה. הפרשנות המוצעת כאן שומרת על 'חוסר פרשנות' לתחיית המתים במובן הזה שהכל אפשרי. לעומתה הפרשנות המחייבת באופן מוחלט את תחיית המתים מצמצמת את מרחב האפשרויות (ביחס לפרשנות זו) ועל כן פחות תואמת את דברי הרמב"ם.

הפרשנות השנייה: תחיית המתים אינה תופעה המוגדרת היטב.

פרשנות זו הציע מו"ר הרב אליעזר מלמד כדי לפתור את הקושיות שהעלינו לעיל. תחיית המתים אינה תופעה המוגדרת היטב, מהיכן נלמד זאת? מאותה תשובת הרמב"ם לשואל מתימן (ראו לעיל, עמ' 87) "ובארנו להם שתחית המתים היא פנת תורה, והיא שוב הנפש לגוף, ולא יפרש זה". הרמב"ם איננו יודע להגיד מה יקרה בתחיית המתים, מהסיבה הזו הוא בוחר שלא לציין זאת במשנה תורה. דבר אחד ברור לרמב"ם והוא שתחיית המתים היא לא התכלית האחרונה, וכמו שהוא כותב במפורש בפרק חלק במשפט שכבר ציטטנו לעיל (עמ' קלח) "ודע כי האדם ימות בהכרח, ויפרד למה שהרכב ממנו".

ניתן לאשש פרשנות זו גם באמצעות ההקדמה של הרמב"ם לפרק חלק, שהוא מיצר על כך שהמון בני האדם מתעסקים בשאלה "היאך יקומו המתים, ערמים או לבושים? והאם באותם הבגדים בעינם אשר נקברו בהם יקומו, ברקמתם וצירום ויפי תפירתם, או במלבוש שיכסה אותם בלבד" (וראו גם בעמ' שמג באגרת שלנו). שאלה זו היא שאלה חשובה אם רוצים לדון בעניין תחיית המתים. אולם לרמב"ם תחיית המתים היא מאורע שלא ניתן להגדירו כלל, ועל כן בוודאי שהרמב"ם לא יספק לנו תשובה לשאלה הזו מחד. ומאידך אין הוא דוחה את השאלה מעיקרה. הדבר היחיד שחשוב לרמב"ם, כפי שכבר ציינו, שתחיית המתים אינה התכלית האחרונה, ובהכרח עולם הבא הוא התכלית האחרונה.

פרשנות זו אכן שומרת על הדעה הרווחת כי תחיית המתים היא בוודאי נס שיקרה לעתיד לבוא, ואינה נכנסת לחילוק בין ודאות לבין אפשרות כמו הפרשנות הראשונה.⁸⁸

סיום גוף האגרת (אותיות ג-ד)

כעת נוכל לסיים את קריאת האגרת לאור הפרשנויות שהצענו לעיל. נמשיך ונשאל מהי הסיבה לחלוקה הזו בין עולם הבא ותחיית המתים? את זאת מסביר הרמב"ם בעמ' שס"ג בסוף גוף האגרת "ומפני זה נפרש העולם הבא ונבארהו, להעלמו, ולהיותו הענין אשר בטבע מנהגו של עולם, רצוני לומר: השאר הנפש. אמנם תחית המתים הוא אחד מן המופתים, ומבאר מאד שענינו מובן, ואין שם אלא להאמין בו לבד כמו שבאתנו ההגדה האמתית. והוא ענין יוצא חוץ לטבע המציאות, ואין ראייה עליו מצד העיון, ואמנם ינהג מנהג הנפלאות כלן, ויקבל, אין שם זולת זה". לפי הפרשנות הראשונה שהעלינו הדברים ברורים, יש חיוב וצורך (ומי שאינו מאמין בזה הוא כופר) להאמין באפשרות של תחיית המתים, "ואין שם אלא להאמין בו לבד"⁸⁹, מה יקרה בפועל במציאות? איננו יודעים, וזה תואם את הפרשנות השנייה. הסיבה לחלוקה היא פשוטה כיוון שהעולם הבא וימות המשיח הם 'ממנהגו של עולם'⁹⁰ ואילו תחיית המתים היא נס היוצא ממנהגו של עולם. הרמב"ם איננו מעוניין לחייב בעתיד באופן מוחלט אירועים היוצאים ממנהגו של עולם.⁹¹

נקודה אחרונה שנציין ע"י שנחזור שוב למהלך שעושה הרמב"ם בעניין משלי הנבואה. הרמב"ם בוחר לא להוציא את הכתובים ממשוטים ולהכריז כי תחיית המתים היא

88. אמנם יש להקשות על דעה זו שגם על ימות המשיח הרמב"ם לא ידע להכריע אילו פסוקים משל ואילו פסוקים מציאות כמוכח מלשונו בהלכות מלכים [יב, א] "וכן כל כיוצא באלו הדברים הכתובים בענין המשיח – משלים הם, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היו משל, ומה ענין רמוז בהם". הרי שגם ימות המשיח לדעת הרמב"ם לא מוגדרים באופן מדויק, ועדיין הוא בחר להתייחס אליהם באופן מפורש, וצ"ע.

89. לדעת הרב יונדב זר, המילים "להאמין בו לבד" מוסבות על תחית המתים "שענינו מובן" ואין הכרח להבין כפרשנות זו. אני משאיר את ההכרעה לבחירה של הקורא.

90. ימות המשיח ממנהג העולם שכן לדעתו של הרמב"ם רק שעבוד מלכויות מפריד בינם לבין הימים שלנו (ראו מלכים, פ"ב). ועולם הבא הוא ממנהג העולם שכן אין בו גוף ואין בו גויה, ואם כן זה אינו סותר שום חוק פיזיקלי לאורך זמן (אם תרצו, לא ניתן להוכיח אמפירית כי לא קיים עולם הבא), זו משמעות 'נכנס במנהגו של עולם'.

91. זוהי כנראה גם הסיבה שבבואו לבחון את האדם הטוען שמתנבא בשם ה', כותב הרמב"ם "כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם. אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו" [הלכות יסודי התורה, י, א].

לגוף. מדוע? מה הכריח את הרמב"ם לדחות את טענתם של אותם שואלים מתימן ומדמשק ולומר כי תחיית המתים היא לגוף? מסביר זאת הרמב"ם בעמ' שס"ז במענה על אחת משתי השאלות שהוא מעלה (יש בציטוט זה גם נופך חדש לאור הפרשנויות שהובאו לעיל): "וכבר בארנו ב'מורה הנבוכים' כשדברנו בחדוש העולם, שעם אמונת חדוש העולם יתחייב בהכרח שיהיו המופתים כלם אפשריים, ולזה תהיה גם כן תחית המתים אפשרית. וכל אפשר, כשתבוא בו הגדת נביא – נאמין בו, ולא נצטרך לפרשו, ולא נוציאהו מפשרו⁹². ואמנם נצטרך לפרש הדבר שפשרו נמנע, כהגשמת ה', אבל האפשר – יעמד כאשר הוא. ואשר ישתדל ויחזר לפרש תחית המתים עד שלא יהיה שם שוב נפש לגוף – אמנם יעשה זה בהאמינו שהוא נמנע מצד השכל, לא ממנהג הטבע, וכן יתחייב בשאר הנפלאות בהכרח, וכל זה אמנם יהיה נמנע לגמרי לפי אמונת קדמות העולם, ומאמין הקדמות אינו מעדת משה ואברהם כלל, כמו שבארנו ב'מורה הנבוכים'. ולא לו השרשים האמנו תחית המתים על פשוטה, ושמנוה מפנות התורה...⁹³. בעקבות דברים אלה והקשר שהרמב"ם חוזר שוב ושוב בין הנס למופת נוכל לפרש כי אין תחיית המתים נס רגיל אלא תחיית המתים היא היציאה האולטימטיבית מטבע העולם, וזאת הסיבה, כך ניתן להניח, כי היא נבחרה להיות יסוד ביסודות התורה. כל התורה עומדת על האמונה באפשרות לתחיית המתים. אדם שמאמין כי תחיית המתים היא בלתי אפשרית ונמנעת, זה בעצם אדם שמאמין בקדמות העולם, "ומאמין הקדמות איננו מעדת משה ואברהם כלל"⁹⁴.

92. במשפט זה ישנה תשובה לשאלה המתבקשת בעקבות הפרשנות הראשונה לעיל. נצא מתוך הנחה כי בדרך כלשהיא אנחנו יודעים שרצון שמים הוא שלא תהיה תחיית המתים, מה נעשה לגבי כל פסוקי הנבואה? נראה שבמקרה כזה אכן נוכל להוציא את הפסוקים מפשרם ולומר כי הם משל. זהו בעצם מקרה תאורטי שבו הוכח בהוכחה מופתית שהנבואות בעניינה של תחיית המתים הן משל. כמובן אין זה סותר את האפשרות שלזמנם הם לא היו משל ושבבעקבות בחירה טובה של רבים מעם ישראל כבר אין צורך בנס תחיית המתים כדי להשיג מטרות מסויימות [ראו לר"י שילת, הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קעב]. כיצד זה יתכן? על זה ייאמר: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי".

93. בנקודה זו העיר לי הרב נפתלי בר אילן שמוכח מכאן שהרמב"ם מנה את תחית המתים כעיקר מעיקרי התורה כנגד אלו הכותבים שתחית המתים בלתי אפשרית. לפי זה מי שאומר שתחית המתים אפשרית אולם מי יימר שהקב"ה רוצה להחיות מתים אינו כופר בעיקר (כפרשנות הראשונה שהעלינו לעיל). עוד הוסיף הרב בר אילן שהוא מפרש כי תחית המתים (וימות המשח) אינם שייכים לעיקרים הנוגעים לשכר ועונש אלא לעיקרים הנוגעים לאמונה בגדולת הבורא.

94. בדברים אלה שהבאנו לעיל אנחנו מוצאים קשר אמיץ בין היסוד הרביעי שהוא חידושו של עולם ליסוד השלושה עשר שהוא תחיית המתים, האמונה באחד מהם גוררת את האמונה בניסים ומתוך כך את האמונה ביסוד האחר. למען האמת, בעמ' שס"ח-שס"ט, אנחנו מוצאים גם את השפעת הניסים על חידוש העולם "וכאשר רצה ה' יתעלה לתת תורה לישראל... חדש

סיכום הדיון בנושא תחיית המתים

- האמונה של האדם היהודי המאמין צריכה להיות 'אני מאמין בתחיית המתים' – זה ואין בלתו.
- לפי פרשנות אחת, תחיית המתים תלויה ברצון ה'. מכאן נובע כי קיימת האפשרות שתחיית המתים לא תהיה, אם זה יהיה רצונו. בפרשנות מודרנית נוכל לומר כי הרמב"ם מחייב להאמין באפשרותה של תחיית המתים. לפי פרשנות זו מובהר היטב מדוע הרמב"ם אינו מכניס זאת במשנה תורה, וכן מדוע ההתבטאויות הסתומות של הרמב"ם על יסוד זה בכל כתביו. תחיית המתים אינה ממנהגו של עולם, בניגוד לעולם הבא וימות המשיח שהם ממנהגו של עולם. הרמב"ם אינו מעוניין לחייב באופן מוחלט אירועים החורגים ממנהגו של עולם.
- האם לפי הסבר זה סבור הרמב"ם שתחיית המתים לא תקרה לעתיד לבוא? בהחלט לא! כפי שכבר ציינו הרמב"ם אינו מוכן לחייב אירועים היוצאים מגדר הטבע בעתיד, אולם הוא בהחלט דורש להשאיר את האפשרות הזאת לעתיד. בריאת העולם שבה הרמב"ם מאמין קרתה פעם אחת, אין שום סיבה להיות בטוח כי 'בריאת עולם שנייה' לא תקרה בעתיד.
- פרשנות נוספת המחייבת את תחיית המתים לעתיד לבוא, ומבהירה כי תחיית המתים אינה מאורע המוגדר היטב, זאת הסיבה להתעלמות הרמב"ם מיסוד זה במשנה תורה, הרמב"ם לא רצה להבהיר דברים שהוא איננו יודע להגדיר היטב מה יקרה בהם. פרשנות זו נתמכת בכך שהרמב"ם לא יסטה מאמונתם של רוב ככל חכמי ישראל, ואף היא תואמת את פשט דברי הרמב"ם עצמו.
- לפי כל הפרשנויות היסוד השלושה עשר, יותר משהוא האמונה בתחיית המתים הוא האמונה באפשרות לעשות נסים, "לצאת מטבע העולם". בכך אנחנו מתאימים כאן את משנתו עם משנתו על הנסים במורה נבוכים. אולם אין תחיית המתים נס רגיל אלא היא היציאה האולטימטיבית מטבע העולם, וזאת הסיבה, כך ניתן להניח, כי היא נבחרה להיות יסוד ביסודות התורה. אדם שמאמין כי לא תהיה תחיית המתים, אין לו חלק לעולם הבא.
- המשפט החשוב ביותר לענ"ד שכתב הרמב"ם בעניין תחיית המתים, הוא: "ובארנו להם שתחיית המתים היא פנת תורה, והיא שוב הנפש לגוף, ולא יפרש זה".

המופתיים הכתובים בתורה, עד שהתאמתה בהם נבואת הנביאים וחדוש העולם. כי המופת האמתי ראייה גמורה על חדוש העולם, כמו שבארנו ב'מורה הנבוכים'. יוצא ששלושת היסודות האלה (נס, חידוש, תחיה) קשורים זה בזה בקשר אמיץ.