

## חלק ב'

# תורת הנבואה לרמב"ם

## עיון במורה הנבוכים

### הקדמה

הדיון על תורת הנבואה במורה נבוכים הוא פשוט יותר במובן מסוים מהדיון על חידוש העולם. אין הרמב"ם זקוק כאן לפרט את דעת אריסטו כדי לדחות אותה לאחר מכן, כמו שעשה בעניין החידוש או הקדמות, דבר אשר הצריך אותו לאריכות רבה ולמאמץ אינטלקטואלי לא פשוט [ח"ב, י"ד-כ"ד]. עובדה זו מובילה את הדיון על תורת הנבואה להיות דיון יותר ענייני, או אם ניתן לומר, יותר 'תורני' במובן שהוא שעוסק בעיקר בנבואה כפי שהיא מוצגת בתנ"ך ובדברי חז"ל, ופחות בדעות 'חיצוניות' כאלה או אחרות שהיו מנת חלקם של פרקים רבים בספר. נפתח בהקדמה על ה'כוח המדמה' שמשחק תפקיד חשוב מאוד בתורת הנבואה לרמב"ם, ולאחר מכן נצלול לתוך תורת הנבואה במורה הנבוכים עצמו.

גם כאן נחלק את הפרקים העוסקים בנושא שלנו כדלקמן:

- פרק לב': הצגת השיטות.
- פרקים לג' - לה': דיון במתן תורה, בנבואה ובנסים של משה רבינו.
- פרק לו': הגדרת תופעת הנבואה ומי ראוי להיות נביא.
- פרקים לז' - מז': תוכן הנבואה ותהליך קבלת הנבואה.
- פרקים מט' - פמ"ז - פירוש הנבואות השונות ופסוקים שונים בתורה ובנביאים וביאור מדרגות הנבואה.
- פרק מ"ח: פרק החתימה של פרקי הנבואה.

### הקדמה נוספת בעניין הכוח המדמה

כמו שביאר לנו הרמב"ם בשמונה פרקים [פ"א], הכוח המדמה הוא אחד מחמשת הכוחות באדם: הזן, המרגיש, המדמה, המתעורר והשכלי. זה לשון הרמב"ם [שם] על כוח זה: "והחלק המדמה, הוא הכוח אשר יזכור רשמי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים אשר השיגום. וירכיב קצתם, ויפריד קצתם מקצתם. ולזה ירכיב הכוח הזה מן העניינים אשר השיגם עניינים שלא ישיגם כלל, ואי אפשר להשיגם. כמו שידמה האדם ספינת ברזל תשוט באוויר, ובן אדם שראשו בשמים ורגליו בארץ; ובעל חי -

באלף עיניים, על דרך משל - והרבה מאלו הנמנעות ירכיבם הכוח המדמה ומציאם בדמיון".

ליבוביץ' בשיחותיו האריך מאוד בביאור כוח זה, ניעזר בחלקים מהדברים שם, ומכיוון שהתפיסה המוצגת שם יכולה להישמע זרה מאוד לקורא המצוי אפרט גם חלק מהדיון שמוצג שם (ליבוביץ', 1997, עמ' 76 - 86, דגשים במקור)<sup>95</sup>: "הרמב"ם הולך בעקבות אריסטו, אולם הגדרתו את הכח המדמה היא רחבה יותר, והוא כולל בה סגולה נוספת שכיום אנו נוטים לא לשייך אותה לזכרון, אלא לראותה דבר העומד בפני עצמו, ואני מתכוון לדמיון<sup>96</sup>... ההכרה השכלית היא אחת ויחידה לכל בני האדם, מה שאין כן הדמיון השונה בין בני האדם... כל בני האדם במידה שהם בעלי אינטליגנציה, מכירים אותה מתמטיקה, ואין הם יכולים שלא להכיר אותו דבר, משום שזוהי מהות השכל האנושי. לעומת זאת מה שעולה בדמיונו של אדם אחד, איננו עולה בדמיונו של אדם אחר, ושני בני אדם אלה רואים בדמיונם דברים שונים לחלוטין, ומכאן שלא ניתן לזהות את הפונקציה האינטלקטואלית עם זו של הדמיון, משום השוני המהותי ביניהן... מדוע הרמב"ם בשונה מאריסטו, רואה לנכון לא להבחין בין הזכרון לבין הדמיון, ורואה בשניהם פונקציה אחת? כאן בא החידוש הגדול של תפיסה פסיכולוגית זו, ובכך רוצה הרמב"ם לומר לנו, שהדמיון בדומה לזכרון, איננו כח פעיל... לגבי הזכרון כולנו נסכים שאין לאדם שליטה עליו, שהרי האדם זוכר גם דברים שהיה מעונין לא לזכרם כלל ואולי אף לשכוח אותם. למרות שבסגנון הדיבור אנו נוהגים לומר 'האדם זוכר', למעשה ראוי היה לומר **שהדברים נזכרים באדם**, משום שאין כאן שום פעילות מצד האדם. כל רעיון או מושג שאיננו פרי החשיבה הרציונלית, אין בו ממש משום שהוא צומח מן הדמיון. גישה זו, שאינה רואה בכח המדמה או באינטואיציה בסיס להכרה בתפיסת המציאות, משמעותה העמוקה מתיחסת דווקא לנושא האמונה, שלגביה הכרת האמת אינה אלא בפעולת הכח השכלי הצרוף ללא התערבות הכח המדמה המטעה והמתעתע. בדרך כלל אמונותיהם של בני אדם, הריהן ביטוי לכוחם המדמה ולא לכוחם השכלי הצרוף... הרי לך החלום המעיד על כך שהאדם איננו מתכוון לעשות שום דבר! החלום איננו דבר שהאדם עושה אותו, אלא החלום נעשה בו, ומכאן שלמעשה האדם 'איננו חולם'. אילו החולם היה האדם עצמו באותו מובן שהוא עושה משהו, הרי שבהתאם לרצונו יכול היה לחלום או לא לחלום, כפי שהוא מרים ידו ומורידה מרצונו, כלומר הוא הוא העושה

95. הגם אם אין כל הדברים מוסכמים, אני רואה יתרון בהצגתם על כל פנים לאתגר את הקורא.  
96. את זאת הוא מדייק כמובן מהמילים "יזכור רשמי המוחשים אחר העלמם" המתאימות לפונקציית הזכרון, ו-"וירכיב קצתם ויפריד קצתם מקצתם" המתאימות לפונקציית הדמיון.

את פעולת ההרמה. אצל הרמב"ם הדמיון הוא צבירה של זכרונות, וזוהי מחשבה עמוקה מאוד, אע"פ שזה בוודאי איננו עומד בפני הביקורת הפסיכולוגית. האדם איננו יכול לדמות לעצמו שום דבר שלא ראה אותו אי פעם, ואפשר להדגים זאת על ידי עובדה פשוטה ביותר: האדם איננו יכול לדמות לעצמו שום צבע שלא ראה... המסקנה מעובדות אלה היא חשובה מאוד, ומשמעותה היא כי אין בכח המדמה שום פעולה אקטיבית. אין הדמיון דבר שהאדם פועל ועושה אותו, אלא הוא מתרחש באדם ונעשה בו בדיוק כמו ההרגש<sup>97</sup>. אני אינני עושה את הראייה או את השמיעה, אלא אני רואה ואני שומע. כמובן שאני יכול גם להימנע מלראות או לשמוע וכו', על ידי זה שאני עוצם את עיני או אוטם אוזני, אך ללא פעולות מנע אלה, הרי שאני רואה את העומד לנגד עיני, ואני שומע את הצלילים המגיעים לאוזני, גם אם אינני חפץ בכך. למעשה מבחינה אטימולוגית, נכון יותר היה לנסח את האמירות כגון 'אני רואה אותך', או 'אני שומע את הצלילים' בניסוחים כגון: 'אתה ניראה לי', 'הצלילים נשמעים באוזני', 'הריחות עולים באפי', וזאת משום שכאמור, אינני עושה שום פעולה, אלא דברים אלה **נעשים בי**... וחשוב שנחזור ונזכיר את עמדת הרמב"ם שהמדמה איננו כוח פרודוקטיבי ויוצר, אלא בדומה לכח הזן והכח המרגיש הפסיביים בהם אין לאדם כל חלק, ופעולות ההזנה והתחושה נעשות בו, אומר הרמב"ם שגם לגבי המדמה אין האדם פועל מאומה, אלא כח זה **פועל בו על כורחו**, והאדם נותר פסיבי לחלוטין. קיימים באדם זכרונות שהוא קולט, וערבובם של זכרונות אלה יחד, מעלה בו דימויים שלכאורה אינם משקפים את המציאות. **מה יחס הרמב"ם לגבי הכרה שמקורה באינטואיציה?** הרמב"ם שולל את הדעה, לפיה תיתכן הכרה אינטואיטיבית של האדם. באמצעות הכח המדמה, ובאמצעות מה שהאדם תופס בחושיו, אין האדם יכול להכיר שום אמת, אלא דבר זה ניתן להיעשות אך ורק על ידי פעולת חשיבה, כלומר באמצעות הכח השכלי, והיא תוצאה של מה שהאדם חשב עליו במתכוון. אם נזכיר שוב את פעולת חישוב האינטגרלים, הרי שזה בוודאי לא ענין של אינטואיציה, אלא תוצאה של מחשבת האדם על אקסופונט של משוואה דיפרנציאלית. ההכרה האינטואיטיבית מכשילה את האדם, ומובילה אותו להשקפות ודעות שקריות<sup>99</sup>.

97. מדובר כמובן על הכוח המרגיש, ראו בשמונה פרקים, פ"א להסבר והרחבה.

98. באופן מפורש תוזכר האינטואיציה במורה הנבוכים **בח"ב בפל"ז - פל"ח**, וראו לקמן מעמ' 114 והלאה.

99. עוד שם [עמ' 96] "לפי הקונספציה של הרמב"ם הדמיון מטעה ומכשיל, אולם עובדה היא שאין אנו מסוגלים לחשוב, לדבר, להגיע לפעילות של מושגים וכו', מבלי להסתייע בכח הזכרון שהוא חלק מהמדמה, ודבר זה מלמד שהמדמה מהווה גם גורם מסייע ולא רק רק

## הצגת השיטות – חלק ב', פרק ל"ב

הרמב"ם פותח במשפט אשר מקשר אותנו אל הדיון בנושא חידוש העולם "דעותיהם של האנשים על אודות הנבואה הן כדעותיהם על אודות קדמות העולם או חידוש". מהי כוונתו של הרמב"ם במשפט זה? האם אנחנו צריכים לערוך השוואה בין הדעות בדיון שם לדעות בדיון כאן כדי להבין את כוונתו של הרמב"ם? ואולי ישנו כאן רמז למשהו אחר? מסביר לנו מייד הרמב"ם "כוונתי בכך שכשם שמי שברורה להם מציאות האלוה יש להם שלוש דעות בדבר קדמות העולם או חידושו – כפי שביארנו – כן גם הדעות בדבר הנבואה הן שלוש. לא אתעכב כאן על אפיקורוס, כי הוא לא האמין במציאות האלוה, קל וחומר שלא האמין בנבואה. כוונתי להזכיר רק את דעותיהם של מי שמאמינים באלוה"<sup>100</sup>.

מכשיל ומטעה. עליך לדעת להבחין בין חשיבה לבין דמיון. בשאלתי זו התכוונתי למעשה לשאול, מדוע לא ראוי היה לשייך את פונקציית הזכרון, לאו דווקא לכח המדמה אלא לכח השכלי? טעותך החוזרת נובעת מכך שטרם השתחררת ממה שאתה מחזיק בו, ואתה עדיין מבחין בין הזכרון לבין הדמיון, ואילו הרמב"ם רואה בשניהם דבר אחד. כפי שכבר אמרנו הדמיון אינו אלא צירוף של זכרונות, ועל פי רוב הוא צירוף מבלבל שאיננו רציונלי... עדיין לא השתכנעתי וברצוני להתייחס אל הפן האחר של הדמיון, דהיינו לא רק במשמעות צירוף זכרונות, אלא למשל כאשר ברצוני לבנות מושג, שזוהי פעולת חשיבה ממדרגה ראשונה, ואני נזקק למילים ולביטויים שבלעדי הזכרון לא היה עולה בידי להגיע אליהם, ומבחינה זו אני מבין את הזכרון כפונקציה של חשיבה, ולכן אני סבור שהוא ראוי להיות מקוטלג דווקא עם הכח השכלי. בוודאי שלא! הזכרון קיים באדם מטבעו, והוא חלק של הכח המדמה. האדם רואה בעיני רוחו דברים שאין הוא רואה בחושיו, אלא הוא מדמה אותם. למעשה כאן גלומה כל הבעייה הפסיכו-פיסית, שהאדם מדמה על סמך הזכרון! (נדמה לי כי כאן היה ראוי לענות לשואל, כי על ידי שכלו של האדם, ניתן להחליט האם מה שעולה בזכרוני אכן קיים \ שייך במציאות \ אמת מתמטית וכו', תלוי מה מחפשים. לדוגמא: במידה ואני נזכר כי התשובה לאינטגרל על  $x$  הוא  $0.5 \cdot x^2$ , השכל שלי צריך להחליט האם הזכרון שלי מבלבל אותי והתשובה באמת היא שונה או שזו אכן התשובה לאינטגרל (במקרה שלנו זו אכן התשובה). במילים אחרות, אנחנו צריכים להחליט האם הזכרון שלנו הוא פרי הבנה שכלית שהיתה לנו או פרי הדמיון) האם בדברנו על האדם שעלה בידיו להכשיר עצמו לשלמות, הכוונה היא לאדם שהצליח להתגבר על כח זכרונו וממילא גם על כחו המדמה? בוודאי שלא. אלא הוא שולט במצב, ויודע להבחין בין מה שהוא מבין, לבין מה שהוא זוכר ומדמה. שום אדם איננו יכול להתגבר על הכח המדמה, זאת משום שהמדמה הוא חלק מהפיסיולוגיה שלו. האם סבור אתה שיש ביכולתך להתגבר על פעולת העיכול או על מערכות הדם והנשימה שלך?."

100. להרחבה בעניין זה, ראו בהמשך "עיון במפרשי זמנינו", בחלק על הזיקה הרעיונית הקיימת בין הדעות בבריאה לבין הדעות בנבואה, עמ' 133 - 135.

הדעה הראשונה - דעת המון הבורים ומקצת פשוטי בני תורתנו

כפי שניתן להבין מ'הנושא' של דעה זו, אין הרמב"ם נוטה לקבל את השקפתם של המון הבורים. אמנם קריאה סבירה של תוכן שיטתם תגלה עבור לא מעטים מאיתנו כי זוהי בדיקת השקפתנו הפשוטה על הנבואה: "והיא שהאל יתעלה בוחר את מי שהוא חפץ מבני אדם"<sup>101</sup>, מנבא אותו ושולח אותו, ואין הבדל בעיניהם אם אותו פרט מלומד או בור, בא בימים או עול ימים. אולם גם הם מתנים שיהיו בו טוב כלשהו ומידות מתוקנות. כי האנשים לא הרחיקו לומר שיש שהאל מנבא אדם רע, אלא אם כן הוא מחזיר אותו בראשונה למוטב, לפי דעה זאת".

לאחר שדחינו דעה פשוטה זו<sup>102</sup> נצטרך למצוא מהי השיטה המתאימה לתורתנו. לפני כן הרמב"ם פורש בפנינו את דעת הפילוסופים, ויש חשיבות להבין מהי דעתם, שכן כפי שנראה דעת תורתנו תלויה בדעתם.

הדעה השנייה - דעת הפילוסופים

"הנבואה היא שלמות"<sup>103</sup> כלשהיא בטבע האדם. שלמות זאת אינה מושגת לשום אדם אלא אחרי תרגול המוציא את מה שיש בכוח מין (האדם) אל הפעל אם אין מונעת זאת מניעה מזגית או איזושהי סיבה חיצונית... על פי דעה זו אי אפשר שיתנבא בור, ולא שאדם ישכב בערב, והוא אינו נביא, ויקום בבוקר נביא כמוצא מציאה. אלא הדבר הוא כך שהאדם המעולה השלם בשכלו ובמידותיו, כאשר כוחו המדמה בשיא השלמות, והוא עשה את ההכנות אשר עוד תשמע על אודותיהן, יתנבא בהכרח, כי שלמות זאת טבועה בנו".

ההשלכה המרכזית של העמדה הזאת, היא שמדובר בתהליך הכרחי במין האנושי: "על פי דעה זאת לא ייתכן שיהיה אדם הראוי לנבואה, ושהתכונן לה ולא יתנבא, אלא במידה שאפשר שאדם בריא במזגו יזון ממזון משובח ולא יולד ממזון זה דם טוב, וכיוצא בזה".

101. יש לשים לב כי הרמב"ם כאן בוחר לשון 'בני אדם' דווקא ולא אנשים מזרע ישראל. זה תואם כמובן את מה שהוא כותב במשנה תורה [יטה"ת, ז, א] "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם", וראו בהע' 116 בחלק זה.

102. ובאופן מפורש הרמב"ם ידחה דעה זו כאשר הוא יביא את דעת תורתנו.

103. לביאור המושג 'שלמות' ראו בהמשך בהע' 116 בחלק זה.

הדעה השלישית - דעת תורתנו ויסוד לשיטתנו

הצגת הדעה פשוטה מאוד "היא ממש כמו הדעה הפילוסופית הזאת, למעט דבר אחד והוא שאנו מאמינים שיש שהראוי לנבואה, המתכוון לה, לא יתנבא וזה על פי חפץ אלוהי". ומה משמעות חפץ אלוהי? "בעיני זה דומה לנסים כולם ונוהג כמנהגם, כי הדבר הטבעי הוא שכל מי שראוי מטבע בריאתו ומתאמן על פי חינוכו והוראתו עתיד להינבא, והמנוע מזאת הוא כמי שמנוע מהנעת ידו כירבעם או מנוע מלראות כצבא של מלך ארם שעה שפנה אל אלישע". אם כן, דעה זו תואמת את הדעה השנייה מלבד האפשרות שיכול לקרות נס שיוצא מגדר הטבע והאדם המנסה להתנבא לא יתנבא. בהמשך הרמב"ם דואג גם לשלול את השיטה הראשונה במפורש "אך לא ייתכן לדעתנו שינבא את אחד הבורים מקרב המוני העם, אלא במידה שאפשר שהוא ינבא חמור או צפרדע. העיקר שלנו הוא שיש הכרח בתרגול ושלמות ואז תהיה האפשרות שיכולת האלוה נאחזת בה".

### האם הנבואה היא תופעה אנושית או אלוהית (חלק א')? - חלק ב', פרקים ל"ג - ל"ה

אחת השאלות החשובות בסוגיית הנבואה לפי שיטת הרמב"ם היא בדבר אנושיותה או אלוהיותה של תופעה זו. לפני שנתחיל את הדיון ארצה להגדיר שאלה זו.

מושגים אלו אינם חופפים למושגים טבעי / על טבעי. במושגים של ימינו כאשר אנחנו מגדירים תופעה מסויימת בתור תופעה טבעית, כוונתנו לומר כי מדובר בתופעה שקיים לה הסבר לפי חוקי הטבע השונים. לדוגמה, אם נפיל כדור מקומה עשירית בבניין אל הקרקע, נוכל לטעון שבגלל כח המשיכה נפל הכדור אל הקרקע. זוהי תופעה טבעית. לעומת זאת כאשר אנחנו טוענים לתופעה על טבעית, אנחנו עוסקים בתופעה שאיננו יודעים כיצד להסבירה ע"פ חוקי הטבע הידועים לנו. לדוגמה, 'שמש בגבעון דום' זוהי תופעה שבמושגים שלנו איננו יודעים כיצד להסבירה. מבחינתנו כדור הארץ סובב באופן תמידי סביב עצמו, לא קיימת מציאות טבעית שונה (לדיון לגופו של נס זה ראו בהע' 164 בחלק זה).

לדעת הרמב"ם, גם תופעה שעבורנו היא תופעה על טבעית מפני שאיננו יודעים להסביר אותה באופן פיזיקלי, לדידו היא תופעה טבעית כל עוד היא איננה משנה את מנהגו של עולם. לדוגמה, עולם הבא יכול להיחשב, לדעת הרמב"ם, תופעה טבעית, שכן הישארות הנפש היא ממנהגו של עולם כפי שהרמב"ם מכיר אותה. לעומת זאת תחיית המתים, אפילו לדעת הרמב"ם, תיחשב כתופעה נסית ועל טבעית שכן היא בגדר שינוי ממנהגו של עולם (להרחבה ראו בנספח העוסק בתחיית המתים, ובעיקר בעמ' 92).

אשר על כן, וכדי שהדיון יהיה מוגדר היטב, נרצה לדון בשתי אפשרויות בהגדרת הנבואה לדעת הרמב"ם. האפשרות הראשונה שהנבואה היא תופעה 'אנושית'. מנקודת הנחה זו נוכל לומר שכאשר אדם מקבל נבואה קיימת האפשרות התיאורטית לקבל הסבר לוגי כיצד הגיע הנביא לתוכן הנבואה הזה. האפשרות השנייה שתופעת הנבואה היא תופעה 'אלוהית' אשר לא נוכל להסבירה בשכלנו.

נחזור כעת לפירוש המורה.

לפי מה שביאר לנו הרמב"ם, דעת תורתנו אינה שונה באופן מהותי מדעת הפילוסופים שסברו כי הנבואה היא תופעה הכרחית בטבעו של האדם. אמנם, לדעתו של הרמב"ם יכול להיות 'נס היוצא מגדר הטבע' בכך שאדם המוכן להתנבא לא יקבל נבואה, וזוהי אם כן ההבחנה הפשוטה בין דעת הפילוסופים לדעתו. בפועל הסיכוי לגלות נס שכזה נראה מאוד קטן. תמיד ישנה אפשרות שלא עשינו את כל ההכנות האפשרויות (שיתבארו בהמשך) ועל כן לא קיבלנו נבואה. הדוגמה שהרמב"ם הציג כדי להוכיח אפשרות של 'נס' שכזה היא מירמיה הנביא אשר ניבא במפורש על ברוך בן נריה "וְאַתָּה תִּבְקֹשׁ לְךָ גְדֻלוֹת אֶל תִּבְקֹשׁ (ירמיה מה, ה)<sup>104</sup>, אולם כל עוד אין נביא אחר שמודיע לנו שאנחנו לא נצליח להתנבא, נתקשה מאוד לזהות נס שכזה.

אפילו אם נצא מנקודת הנחה שהרמב"ם מזהה את דעת הפילוסופים כזוהי עם דעת תורתנו, וכן אם נניח כי, לדעת הפילוסופים, הנבואה היא תופעה אנושית (ובהמשך נרצה להעמיד בספק הנחה זו, ראו בעמ' 114-122), תהיה זאת הבנה שגויה בתכלית להחליט כי הנבואה, לדעת הרמב"ם, היא תופעה אנושית. הסיבה לכך היא שישנם שני מאורעות בהיסטוריה שקרו, והרמב"ם מאוד התקשה בהם: מתן תורה ונבואת משה רבינו.

**מתן תורה** – מאורע זה קשה שכן לכאורה הוא סותר לחלוטין את הכרזת הרמב"ם "לא ייתכן לדעתנו שינבא את אחד הבורים מקרב המוני העם". במהלך פרק ל"ג הרמב"ם מסביר לנו באופן עקרוני את דעתו ואת הפרשנות שלו לדברי חז"ל, אולם לאחר הצגת כל הפרק השלם על מתן תורה שגרר השגות ופרשנויות רבות במהלך השנים, מסיים הרמב"ם "אמיתת ההשגה הזאת, וכיצד היה האופן בה, נסתר מאתנו מאוד, מכיוון שלא קדמה לה שכמותה ולא תהיה אחריה. דע זאת אפוא!". כלומר אחרי כל הפרשנות שהובאה בעניין מתן תורה [להרחבה רבה, ראו בנספח: עמ' 127

104. אמנם הרמב"ם מוכן לתת גם הסברים אלטרנטיביים כמו שהמעין בדבריו יראה, אלא שכיוון שאנו מוצאים כן פעמים רבות בדברי חז"ל, זהו הפירוש היותר מתאים לסיפור זה (כמבואר בדברי הרמב"ם שם).

- [132] הרמב"ם מסיים בסימן שאלה גדול של מה באמת קרה שם מבחינה היסטורית.

**נבואת משה** – ההתבטאות כאן היא מפורשת, וז"ל הרמב"ם בפרק ל"ה: "כבר הבהרתי לאנשים כולם את ארבעת ההבדלים אשר בהם נבדלת נבואת משה רבנו מנבואת שאר הנביאים. הבאתי ראיות לכך והבהרתי אותם בפירוש המשנה ובמשנה תורה<sup>105</sup>... מה שאודיעך הוא שכל דבר שאומר על אודות הנבואה בפרקי ספר זה הוא על אודות צורת נבואתם של כל הנביאים אשר לפני משה ואלה הבאים אחריו. ואילו לנבואת משה רבנו לא אתייחס בפרקים אלה באף מלה, לא במפורש ולא ברמז". ואם נקשה, והרי אנו עוסקים בפרקי הנבואה, אם כן 'העיקר חסר מהספר', מתרץ הרמב"ם "כי לדעתי השם נביא נאמר על משה ועל זולתו בסיפוק", כלומר אמנם אנו מכנים את אלישע בשם נביא, וכך גם את משה רבינו, אך מדובר בשיתוף השם בלבד<sup>106</sup>.

אם כן אנו מגלים כי אף אם נניח כי הנבואה היא תופעה אנושית אפילו לאחר קריאת מורה נבוכים, איננו יודעים כלל מהי נבואתו של משה רבינו, מה קרה במתן תורה, כיצד התורה 'ירדה' מן השמים אלינו, ועוד שאלות רבות. אנחנו נסתפק בשאלה אחת. האם מאורעות אלו היו מאורעות שניתן להסבירם לפי חוקי הטבע או שמא מדובר במאורעות אלוהיים? במהלך הדיון ננסה להראות כי נבואת משה היא אלוהית בהקשר של מתן התורה דווקא<sup>107</sup>.

105. ארבעת ההבדלים כפי שמובאים במשנה תורה (יסודי התורה, ז, ו) הם: א. "כל הנביאים – בחלום או במראה, ומשה רבנו הוא ער ועומד". ב. "כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואין מה שהם רואין במשל וחידה; משה רבנו – לא על ידי מלאך... כלומר שאין שם משל, אלא רואה הדבר על בוריו, בלא חידה, בלא משל. ג. כל הנביאים יראין ונבהלין ומתמוגגין, ומשה רבנו אינו כן... כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו, כך היה כוח בדעתו שלמשה רבנו להבין את דברי הנבואה והוא עומד על עמדו שלם". ד. כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו; משה רבנו אינו כן, אלא כל זמן שיחפץ, רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו. ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת. לפיכך מתנבא בכל עת שירצה".

106. ראו אצל מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 85) שמביא ציטוט ממילות ההגיון לרמב"ם ומסכם "בין עצמים החולקים 'שם מסופק' הדמיון הוא מקרי ולא מהותי. נבואת משה היא נבואה מסוג אחר לחלוטין מזו של שאר הנביאים, אף שהן חולקות שם דומה". רבים התקשו בהצהרה החריפה הזאת של הרמב"ם על אי התייחסות נוספת לנבואתו של משה רבינו בשל העובדה שאנו מוצאים התייחסות של הרמב"ם לנבואה משה, ואם כן, קיימת כאן סתירה, וראו את התייחסותינו לכך בעמ' 112.

107. ראו הטבלה הבאה. בעיון לפרקים אלה (פ"ג – פ"ה) אנחנו נטען למאורעות אלוהיים



לפני שננסה על לענות על שאלה זו, רק נאמר כי אכן הרמב"ם מכריז שבהר סיני נעשו נסים היוצאים מגדר הטבע באומרו **בסוף פרק ל"ב** "אף על פי שהכול ראו את האש הגדולה ושמעו את הקולות המבעיתים והמחרידים על דרך הנס", ועדיין אין הוא מקשר באופן אינהרנטי את המאורעות שאנו עוסקים בהם (נבואת בני ישראל ונבואת משה), לפחות **בפרקים ל"ג-ל"ה**, לנסים היוצאים מגדר הטבע<sup>108</sup>.

נדמה לי כי אפשר להיעזר בכמה נקודות על מנת להכריע כי עמדת הרמב"ם הייתה שמאורעות אלה שייכים לגדר האלוהי:

א. יהודה אבן שמואל [ח"ד, עמ' 113] מאיר את עינינו להקבלה הקיימת בין מעשה בראשית למתן תורה, בכך שבשניהם מדובר בתופעות חד פעמיות שאיננו יודעים להסבירן<sup>109</sup>. הקבלה זו מקרבת אותנו מאוד לסברה שמבחינה היסטורית נבואת בני ישראל במעמד הר סיני היתה תופעה לא טבעית בדיוק כמו בריאת העולם. גם נבואת משה, לפחות בהקשר של מתן התורה, הייתה **חד פעמית** כמו שכותב הרמב"ם [ח"ב, פל"ט] "כי לקריאה זאת שקרא אותנו משה רבנו לא קדמה כמותה מצד אף אחד מן הידועים לנו מאדם ועד אליו, ולא היתה אחריו כמותה מצד אף

בשלושה מתוך ארבעת הריבועים הנ"ל (המודגשים), כאשר שני הריבועים השמאליים חד הם. ולגבי הריבוע הלא מודגש, הרמב"ם לא ביאר דעתו בפירוש:

חלק אחד	חלק שני	
נבואתם של כל ישראל במתן תורה	נבואת משה רבינו בהקשר של מתן התורה	מתן תורה
נבואת משה באופן כללי	נבואת משה רבינו בהקשר של מתן התורה	נבואת משה

הגם אם ייטען כי האמירה שנבואת משה רבינו באופן כללי שונה מנבואות שאר בני האדם לא מכריחה כי השוני הוא דווקא באנושיותו ואלוהיות המאורע, צריך לבאר אלטרנטיבה במה נבואת משה רבינו שונה מנבואתם של שאר הנביאים. אלטרנטיבה זו צריכה להתווסף או לתת פירוש מיוחד לארבעת ההבדלים בין נבואות שאר בני האדם לנבואת משה רבינו שפורטו בפרק ז' בהלכות יסודי התורה (ראו הע' 105 לעיל). אמנם אמירה שהסבר מסוים אינו מוכרח אין הכוונה כי הוא אינו אפשרי. טענתי, בקיצור, כי לא ניתן להכריע באופן מפורש ממורה נבוכים בדבר נבואת משה באופן כללי.

108. בניגוד לעיסוק בסוגיית חידוש העולם לדוגמה שם אנחנו מוצאים קשר הדוק לניסים: "דע עם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים ונעשית התורה אפשרית... (ח"ב, פל"ה)".

109. בלשונו: "כמעשה בראשית" כן 'מעמד הר סיני' הוא מפעל רצוני של האלוה, בראשון הותחל הזמן, בשני – התורה; כאן וכאן ניתנו חוקים: בראשונה – חוקים לעולם, כעת – חוקים לבני אדם". ראו גם לאליעזר שביד (שביד, תשכ"ח, עמ' 142 - 144) שמוצא חד פעמיות לשיטת הרמב"ם גם ביציאת מצרים, ע"ש.

אחד מנביאינו. כן יסוד תורתנו הוא שלא תהיה זולתה לעולם". ואולי זו כוונת הרמב"ם במשפט שציטטנו בהע' 108 לעיל "דע עם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים ונעשית התורה אפשרית...". אם אכן זו אחת הכוונות של הרמב"ם במשפט זה<sup>110</sup>, אנו ניצלים מקושיה חזקה מאוד שניתן להקשות, והיא: אי הופעת הקבלה זו באופן מפורש בדבריו של הרמב"ם<sup>111</sup>. חד פעמיות זאת של נבואת משה גרמה גם לאליעזר שביד להכריע שנבואת משה היתה על טבעית<sup>112</sup>.

ב. בעניין נבואתם של ישראל. כאשר הרמב"ם מסביר מה קרה במתן תורה, הוא טוען כי בני ישראל שמעו "את קול ה', כלומר את הקול הנברא, אשר ממנו הובן הדיבור", הפירוש הפשוט לכך הוא שיש כאן משהו שיוצא מגדר הטבע. זה גם מקרב אותנו מאוד להקבלה שניסינו להראות בסעיף א', כאשר גם כאן הרמב"ם משתמש בשורש ב.ר.א.

ג. בהמשך פרקי הנבואה חלק ב', פרק מ' הרמב"ם אומר "לכן אומר אני שאף על פי שהתורה אינה טבעית יש לה נגיעה אל הענין הטבעי"<sup>113</sup>. אם כי אודה שזוהי אינה ראייה שיכולה לעמוד לבד בשל קיצור דברים רב אשר יכול להתפרש לכמה מקומות (וראו בתחילת פרק זה לפירושים השונים בדבר טבע לדעת הרמב"ם).

ד. נקודה אחרונה והיא תפיסת הנס במשנתו של הרמב"ם: מה לי נס אחד ומה לי שבעה עשר נסים. אם הרמב"ם אכן מודה שהיו נסים שיוצאו מגדר הטבע כמעמד הר סיני, או בהפיכת המים לדם, ובשאר הנסים המבוארים בתורה, מדוע יגרע לומר שמתן תורה ונבואת בני ישראל במתן תורה היו נסים היוצאים מגדר הטבע? אם הודינו בפירצה של החוקים, אנו מודים באפשרותם של נסים.

110. חלק מהאופן שבו התורה היא אפשרית, זו ההודאה בעצם מתן תורה, או במה שאנחנו מכנים היום 'תורה מן השמים'.

111. הדעה ההפוכה, שמתן תורה ונבואה משה הן תופעות אנושיות גם כן לא נאמרו על ידי הרמב"ם במפורש, וכדי להעמידם זקוקים אנו לחיפוש אחר סתירות, וראו לקמן בפרק על 'עיון במפרשי זמנינו' בעניין סוגיה זו (בעיקר בעמ' 141-147).

112. וז"ל (שביד, תשכ"ח, עמ' 123): "כיצד מקיימים את המדרגה הזאת באדם על פי המשנה האריסטוטלית זוהי שאלה שאיננו נזקקים לה כאן. אבל אין ספק שיש "כיסוי" מלא לטענת הרמב"ם כי נבואת משה היא מאורע חד פעמי ועל טבעי הן מצד מנהיגותו והן מצד גובה השגתו, כי מאורע זה מבטא את השגחת האל בפני האדם, וכי התורה שנתנה על ידי נביא כמותו, אי אפשר שתתחלף בטובה ממנה, ולא עוד, אלא שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע".

113. זה פירושו של הרב קאפח "כלומר אף על פי שאינה יצירת אנוש התחשבה הרבה בתקינות חיי החברה של האדם, ולא הצטמצמה לתקינות האדם מבחינה נפשית מחשבתית בלבד, במלים אחרות לא רק שדאגה לחיי העולם הבא של הפרט אלא גם לחיי העולם הזה".

מסתבר לומר שאנחנו דורשים חוקיות מסוימת אף לנסים, אולם נראה כי מתן תורה והתנבאות עם שלם, בשל היותם חד פעמיים אמורים להתאים לחוקיות זו אף שאיננו יודעים להגדירה.

לסיכום הדיון, נוכל לומר כי אין תשובה חד משמעית במורה נבוכים לדיון בעניין אנושיותם / אלוהיותם של נבואת משה ונבואתם של ישראל בהקשר של מתן תורה. מסתבר לומר כי תפיסת הנס היוצא מגדר הטבע בדעת הרמב"ם תכריע לכאן או לכאן.

### הגדרת תופעת הנבואה ומי ראוי להיות נביא – ח"ב, פל"ו

לאחר שהבהרנו את היעדר הידיעה בנבואתם של עם ישראל בהר סיני ובמתן התורה, הרמב"ם חוזר אל נבואת שאר האנשים זולת משה רבינו ומגדיר בפרוטרוט נבואה זו. פרק ל"ו הוא פרק ארוך, ננסה לגעת בתמצית בנקודות החשובות העולות ממנו.

הגדרת תופעת הנבואה

הרמב"ם פותח במשפט קשה "דע שאמיתת הנבואה ומהותה היא שפע השופע מן האל יתעלה ויתהלל באמצעות השכל הפועל, תחילה על הכוח המדבר, ואחרי כן על הכוח המדמה". כדי לבאר משפט זה נצטט פיסקה מהנספח "פיזיקה ומטה פיזיקה בדעת הרמב"ם" (ראו עמ' 242) העוסקת בכוחות הרוחניים הקיימים בעולם:

כוחות רוחניים עוסקים בצורות. אמנם צורה אינה גוף, וכלשון הרמב"ם (ח"ב, פל"ב): "פועל הצורה הוא דבר שאינו מקבל חלוקה", ועל כן הכוח שעוסק בצורות הוא אינו כוח שיש לו הגבלה כלשהי לטווח מסוים או לזמן מסוים, ובלשון הרמב"ם [שם] "כן אותו שכל. לא מגיע אליו כוח מכיוון מסוים וממרחק מסוים, וגם כוחו אינו מגיע אל זולתו בכיוון מסוים ובמרחק מסוים ולא בזמן נתון דווקא; אלא פעולתו מתמדת: כל אימת שדבר מה מוכן, הוא מקבל את הפעולה הזאת, הנמצאת בהתמדה, הקרויה "שפע". הרמב"ם מציין [שם] כי דבר זה קשה מאוד לתפוש בשכלנו: "כן אין הדמיון מצייר שתתרחש פעולה שאינה פעולתו הישירה של פועל, או ממרחק כלשהוא ומכיוון מסוים". ישנה חשיבות, כמובן, לאותו כוח רוחני שדואג לצורות של העולם שלנו, והוא 'השכל הפועל' (ח"ב, פ"ד): "השכל העשירי הוא השכל הפועל אשר מצביעים עליו יציאת השכלים שלנו מן הכוח אל הפעל וקיומן של צורות הנמצאים המתהווים וכלים לאחר שלא היו בחומרים שלהן אלא בכוח". מסביר יהודה אבן שמואל "שכל זה, 'השכל הפועל', יש להוכיח את מציאותו בדרך זו: שתי תופעות בעולמנו התחתון אינן מתבארות ע"י תנועת הגלגלים, והן – מה ששכל האדם ('שכלנו') יוצא מן הכוח אל הפעל ומה שצורות כל הנמצאות הנתונים במסגרת ההתהוות והכליה יוצאות אף הן כאילו מן הכח אל הפעל, שהרי כל חומר שדבקה בו

צורה היה קודם לכן רק בעל הכנה לקבלת צורה זו". ניתן לסכם ולומר השכל הפועל הוא ישות רוחנית שמפעילה את שכל האדם ואת שאר הנמצאים ומכוונת אותם להגשמת האופי שלהם והמטרות שלשמן נבראו.

אם כן, כאן אנו מוצאים את התפקיד **השלישי** של השכל הפועל שהוא הפיכת האדם לנביא על ידי קבלת התובנות השכליות גם בכוחו המדמה של האדם, בזה שונה ההכרה הנבואית מההכרה השכלית. וזה לשונו של יהודה אבן שמואל "השפע שנאצל על השכל תחילה, חודר אחרי כן – גם אל הדמיון האנושי, וההשגה השכלית נעשית השגה שהושגה גם בכח הדמיון, וכך היא הופכת לחוויה שונה מן ההשגה שאינה כי אם בשכל, - אותה השגה ממש נתעשרה משהשתלטה לא על השכל בלבד, כי אם גם על הדמיון". ז"ל של שוורץ [ח"א, עמ' 89 בהע'] "כאשר שכלו של אדם מגיע לשלמות הוא קולט מסר מן השכל הפועל. זאת היא דרגת הפילוסוף. והיה אם נקלט מסר זה גם בכוחו המדמה – זאת תהיה נבואה"<sup>114</sup>, ובזה הגדרנו את הנבואה באופן עקרוני לדעת הרמב"ם.

למדנו כי ה'מסר' מהשכל הפועל צריך להיקלט בשכל ולאחר מכן לעבור לכוח המדמה. ניתן כמובן לשאול האם יכולה להיות השפעה הפוכה? עונה ליבוביץ' (ליבוביץ, 1997, עמ' 492, דגשים במקור): "בוודאי תיתכן, ואין סכנה גדולה ממנה! וזה למעשה מקור כל הטעויות!... כל עניין עבודה זרה אינו אלא תוצאה של השפעת המדמה על השכלי. בסופו של דבר אל תשכחו שקיימת הרבה מאוד מחשבה בעבודה זרה, והבעייה איתה היא: שהיא מוטעית לחלוטין. בעבודה זרה אין האדם מכיר את האמת, אלא כפי שכבר אמרנו, הוא **מדמה לעצמו** שזוהי אמת. עובדי האלילים אינם אידיויטים או סתם בהמות אלא הם יצורים אנושיים, ולכל אחד מהם יש את הכח השכלי, אלא בעייתם היא: שלא הכח השכלי הוא המנהיג ומנחה אותם, אלא הכח המדמה הוא המנווט אותם, והם **מדמים לעצמם** את אלוהיהם". דבריו של ליבוביץ מתאימים לדברי הרמב"ם **בפרק ל"ז**, על האנשים שלומדים מהכוח המדמה שלהם לכוח השכלי שלהם "כאשר השפע הוא על הכוח המדמה לבדו, ואי ספיקתו של הכוח המדבר היא מטבע הבריאה או בשל מיעוט התרגול, הרי זאת קבוצת מנהיגי המדינות, מחוקקי החוקים, מגידי העתידות,

114. דבריו אלה של שוורץ מתאימים בדיוק ללשונו של הרמב"ם **בפרק ל"ז** "דע לך שכאשר השפע השכלי הזה שופע על הכוח המדבר בלבד, ודבר ממנו אינו שופע על הכוח המדמה... זאת היא קבוצת החכמים בעלי העיון. וכאשר השפע הזה הוא על שני הכוחות גם יחד, כוונתי למדבר ולמדמה... הרי זאת קבוצת הנביאים".

המנחשים ובעלי חלומות האמת, וכן אלה העושים נפלאות בתחבולות מזרות ומלאכות נסתרות, עם שאינם חכמים – הם כולם מן הקבוצה השלישית הזאת<sup>115</sup>.

נושא אחרון שיש להזכיר בהגדרת הנבואה, הוא שהנבואה מגיעה דרך חלום או דרך מראה בהקיץ "בשני חלקים אלה, במראה או בחלום, נכללו דרגות הנבואה כולם, כפי שיוסבר". חלום זוהי תופעה מוכרת לכולנו. מראה, מסביר הרמב"ם "והוא שתהיה לכוח המדמה שלמות הפעולה עד כדי שהוא יראה את הדבר כאילו הוא בחוץ, והדבר שהתחלתו היתה בו יהיה כאילו בא לו מדרך התחושה החיצונית". את ההסבר המפורש על המראה, הרמב"ם מניח בפמ"א כאשר הוא מרחיב בביאור שתי האפשרויות הנ"ל: "איני צריך להבהיר מה הוא חלום. המראה שבדבריו במראה אליו אתודע, והוא הנקרא מראה הנבואה, ונקרא גם יד ה', ונקרא מחזה גם כן – זה הוא מצב מחריד ומבעית המלווה את הנביא בהיותו ער", כלומר נבואה במראה מתקבלת כאשר האדם ער, בניגוד לחלום, שם הנבואה מתקבלת בזמן השינה.

לאחר שהגדרנו את הנבואה, נרצה לסיים את הדיון בפרק ל"ו בשני נושאים: האחד, נציג דיון בעניין ההכנות לנבואה ומי ראוי להיות נביא. השני, נסיים בטענה ל'סתירה' המפורסמת ביותר (ובקריאה ראשונית אכן מתבקשת) בתורת הנבואה בעניין התייחסות הרמב"ם לנבואת משה.

מי ראוי להיות נביא / ההכנות לנבואה

כדי להבהיר לנו מי ראוי להיות נביא, הרמב"ם מציב לנו מספר תנאים, ננסה להביא סיכום קצר:

- יש צורך להיוולד עם כוח מדמה הנמצא בשלמות "יודע אתה ששלמותם של כוחות גופניים אלה, אשר הכוח המדמה הוא אחד מהם, היא תולדה של המזג הטוב ביותר שאפשר שיהיה לאיבר הנושא אותו כוח, לשיעור הטוב ביותר שיייתכן שיהיה לו, ולחומר הזך ביותר שעשוי להיות ל<sup>116</sup>.

115. הרמב"ם מאריך מאוד בפירוט קבוצה זו של האנשים שמושפעים מהכוח המדמה שלהם: "ראוי שתדע אל נכון שלכמה מאנשי הקבוצה השלישית הזאת קורים דמיונות מופלאים, חלומות ותמהונות במצב יקיצה מעין מראה הנבואה עד שהם חושבים עצמם נביאים. הם מתפעלים מאוד מאותם דמיונות שהם משיגים וחושבים שבאו להם חוכמות לא בהוראה. הם גורמים לבלבולים גדולים בעניינים עיוניים גדולים. הדברים האמיתיים מתבלבלים להם בדברים הדמיוניים בלבול מופלא. כל זאת בשל עוצמת הכוח המדמה וחולשת הכוח המדבר, או מכיוון שאין בהם כוח מדבר כלל, כוונתי שאין הוא יוצא לפעל".

116. שלושת התנאים לשלימות הכוח המדמה מתוארים ע"י הרמב"ם גם בחיסרון שלהם. כאשר חיסרון המזג "מרב ההנהגה המאזנת לו הוא להשאיר אותו בבריאות כלשהי, ולא

להביאו למעולות שבתכונותיו". ואם במקרה כזה עוד היינו חושבים כי במקרים נדירים נולד להתגבר על חסרון מזג, קובע הרמב"ם "אך אם מומו הוא מצד שיעורו או תנוחתו או העצם שלו, כלומר, עצם החומר שממנו הוא מורכב, אין לו תחבולה". המשמעות המדויקת לתיאור הזה של הרמב"ם קשה מאוד, ולא מצאתי פירוש מניח את הדעת שיבאר בדיוק מהי כוונת הרמב"ם בכל מילה שהזכרנו כאן. על כל פנים נדמה כי הכוונה ברורה מאוד, כמו שכתב הר"י שילת (שילת, תשנ"ט) "התכונה של שלימות הכוח המדמה היא תכונה מולדת, התלויה בטבע הגוף, ואי אפשר להשיגה על ידי בחירה חופשית, ומבלעדיה אין אדם יכול להיות נביא".

הר"י שילת (שם) מביא את התנאים הטבעיים מלידה ההכרחיים על מנת להתנבא, וטוען כי בדומה לשיטת הכוזרי על המין החמישי [דומם, צומח, חי, מדבר, ישראל], אפשר להגדיר אותם אנשים שנולדו עם התנאים הטבעיים לנבואה כמין חמישי "דהיינו לראות באותה תת-קבוצה של מין האדם שיש לה "הטבעים המעולים" הדרושים לנבואה - "דרגה חמישית" של הנמצאים שתחת גלגל הירח". ברשות הרב, ארצה לעיין בעמדתו. לאחר הגדרת הנבואה בפרק ל"ז כותב הרמב"ם "זאת היא דרגתו העליונה של האדם ותכלית השלמות האפשרית שתיתכן שתימצא למינר". משפט זה מזכיר לנו את הדעה השנייה, דעת הפילוסופים, שהציג הרמב"ם בפרק ל"ב "שהנבואה היא שלמות כלשהי בטבע האדם". צריכים להגדיר היטב מה מתכוון הרמב"ם כשהוא אומר את המילה 'שלמות'. ליבוביץ בשיחותיו (ליבוביץ, 1997, עמ' 251, דגשים במקור) מסביר זאת כך "לצורך הדגמה נציב לעצמנו את השאלה: מהו כושר הריצה של האדם? אילו נשאלה שאלה זו כיום, כיצד משיבים היינו עליה? הדבר פשוט ביותר, היינו עושים דגם של בני אדם במיספר של כמה אלפים או רבבות, אותם אין אנו בוחרים לפי קריטריונים מסוימים אלא מדובר על דגם מקרי, ואנו נותנים לכל אלה לרוץ במלוא כוחם על מסלול כלשהו, כשאנו רושמים לכל אחד בכמה שניות עבר הוא מרחק של 100 מטר. לאחר מכן אנו מחברים יחד את התוצאות שנתקבלו, ואת הסך הכל אנו מחלקים במיספר הנבדקים, ואנו מקבלים את הממוצע, אותו אנו רושמים כממוצע של כושר הריצה של האדם. לעומת זאת אריסטו לא היה נוהג כמונו, אלא הוא היה בודק, מהי התוצאה בה עשה היווני שתפס מקום ראשון בריצת 'סטאדיום אחד', באולימפיאדה האחרונה שנערכה בספארטה או בתבי... כאמור, אריסטו היה בודק ומוצא שהרץ האולימפי רץ 'סטאדיום אחד' בזמן של נאמר 9.8 שניות, ואת התוצאה הזאת של המנצח האולימפי, היה אריסטו מציין לכושר הריצה של האדם. ואם תבואו ותאמרו לאריסטו, שקיימים בעולם 5 מיליארד בני אדם אשר מתוכם 4,999,999,999 אינם מסוגלים להגיע לכושר זה, והכיצד ניתן לומר כי זהו כושר הריצה של האדם? על כך היה הוא משיב שאין הוא מתכוון ל-5 מיליארד אינדיווידואים, אלא הוא מתכוון לכושר הריצה של המין האנושי, ומכאן שהספורטאי היווני שהגיע לאותו הישג אולימפי בריצה, הריהו בהחלט יצור אנושי נורמלי, כלומר בטבעו של האדם כאדם להגיע לכושר זה, אע"פ שלא כל אדם מגיע להישג זה בפועל. זה מה שאומר לנו כאן הרמב"ם. מהותה של השלמות האנושית, שאין היא באה לידי ביטוי בכל 'אישי המין' כלומר: לא בכל אותם אינדיווידואים המהווים את אוכלוסיית בני האדם עלי אדמות". מכל הציטוט הארוך, למדנו כי אם אכן הרמב"ם סובר כאריסטו (וכבר ראינו כי הוא לוקח את הביטוי 'הנבואה כשלמות המין האנושי' בפרק ל"ו מדעת הפילוסופים בפרק ל"ב), אזי ודאי שלא שייך לחלק בין אותם האנשים שהגיעו לנבואה לבין האנשים שלא הצליחו להגיע לכך שכן זה אינו תואם את המושג 'שלמות'. בנוסף, אם הרמב"ם היה רוצה לחלק, הוא היה עושה את זה וסתמות לשונו כאן קשה על דעה זו. הגם שלא נקבל את כל מה שנאמר כאן מסיבות כאלה ואחרות. יש לציין כי החלוקה כאן למין נוסף היא בעיקר עניין של

- בהינתן שלמות זאת, יש צורך גם בהכנה אישית: "ואותו אדם למד וקנה חוכמה עד שיצא מן הכוח אל הפעל, ונעשו לו שכל אנושי שלם ומושלם ותכונות אנושיות טהורות ומאוזנות, וכל השתוקקותיו היו לדעת את סודות המציאות הזאת ולהכיר את סיבותיה, ומחשבתו פונה תמיד אל דברים נעלים, וכל עניינו להכיר את האל וללמוד לקח ממעשיו ומה ראוי להאמין באשר לזאת".
- "ובטלו מחשבותיו על עניינים בהמיים ותשוקתו אליהם"<sup>117</sup>... כמו כן חייב אותו אדם שתבטל מחשבתו על השררות הלא אמיתיות ותבטל תשוקתו אליהן, כוונתי לרצונו שישתלט או שיעריצוהו פשוטי העם וימשכם לכבדו ולציית לו"<sup>118</sup>... אדם אשר זה תיאורו – אין ספק שכאשר יפעל כוחו המדמה, אשר הוא שלם ביותר,

טרמינולוגיה, אפשר כך ואפשר כך, ההבדל העיקרי בין ריה"ל לרמב"ם הוא בייחודיות של הנבואה לגזע ישראל בניגוד לרמב"ם שרואה בזה תופעה אוניברסלית למין האנושי, ובזה מודה הר"י שילת, ע"ש.

117. הרמב"ם מרחיב בפירוט נקודה זו, והוא מציין למה "נמשכנו לדבר על מה שאינו המטרה, אך הדברים נחוצים, כי מחשבותיהם של רוב המצטיינים מבין אנשי החוכמה טרודות בתאוותיו של חוש זה, והם משתוקקים אליו. עם זאת הם מתפלאים כיצד אין הם מתנבאים, אם הנבואה היא ממה שבטבע", אשר למילים האחרונות בציטוט, ראו בהע' 136 בחלק זה. יש לציין כי ליבוביץ' (שם, עמ' 509) רואה בהתייחסות הרחבה על התאוה ביקורת על מוחמד "כבר העמדתכם על כך כי את הרמב"ם העסיקה מאוד השאלה, כיצד ניתן להוכיח כי מוחמד לא היה נביא אמת. אין לערער כל כך שבידי מוחמד עלה להחדיר בקרב בני עמו את אמונת היחוד, והרמב"ם אף מדגיש זאת פעמים רבות, שהאיסלאם הוא אמונת היחוד הטהורה ממש בדומה ליהדות, וכלשונו: 'אמונת הישמעאלים ביחוד (יחודו של השם יתברך) אין בה דופי, ומבחינת פרסום אמונת היחוד ברבים, רב היה חלקו של מוחמד; ולכן כדי להוכיח כי על אף אמונת היחוד שבו, מוחמד לא היה נביא אמת, מוצא הרמב"ם לנכון להציג את הפגמים באישיותו". נדמה כי גם אם טוענים זאת, יש להיזהר לא להחליט כי זאת היא הכוונה היחידה שהיתה בדברי הרמב"ם, שכן זוהי אמירה מאוד חריפה שיש להוכיח אותה מדברי הרמב"ם עצמו, וכפי הנראה הוכחה כזאת איננה (וראו גם בסוף הע' 139 בפרק זה).

118. הרמב"ם מרחיב מאוד את הקשרים החברתיים שיש לאדם השלם: "עליו לראות את בני האדם כולם כפי מצביהם שבהם הם נמצאים בלי ספק, או כבני צאן או כחיות טרף, אשר השלם המתבודד לא יחשוב עליהם – כאשר הוא חושב עליהם – אלא כיצד להינצל מפגיעתם של המזיקים שביניהם, אם אירע לו שיתוף עמהם, או שהוא מבקש להפיק תועלת שניתן להפיק מהם, אם הוכרח לכך לצורך מצרכיו ההכרחיים". יהודה אבן שמואל עידן בפרשנות נרחבת את החריפות שבדברים כאן, ואף ציין כי הוא עושה זאת בכוונה כיוון שפרשנותו נכנסת במילים שבמקור, ע"ש. נדמה לי כי אין הכרח בכך. אמנם הדברים חריפים אבל הם אינם בבחינת 'לא מתקבלים על הדעת'. ליבוביץ' ביאר כך (לייבוביץ, 1997, עמ' 513) "קשריו של הנביא עם בני אדם הם במידה כזאת, שהוא מצמצם עד למינימום את הסיכויים להינזק מפניהם, וזוהי כוונת הדברים בענין ההתייחסות אליהם כאל חיה ובהמה". כך גם נראה מפירושו ומתרגומו של הרב קאפח, ע"ש. [וכן ראו להלן בעניין היחס להמון במשנת הרמב"ם, עמ' 213].

וישפע עליו (שפע) מן השכל בהתאם לשלמותו העיונית – הוא לא ישיג אלא דברים אלוהיים מופלאים מאוד, ולא יראה ולא ירגיש אלא את האל ומלאכיו, ולא תהיה לו ידיעה אלא בדברים שהם דעות אמיתיות והנהגות כלליות לתיקון בני האדם אלה עם אלה".

ניתן לסכם שלוש נקודות אלה כמו שמסכם הרמב"ם "שלמות הכוח המדבר על ידי הלימוד, שלמות הכוח המדמה מטבע בריאתו, ושלמות האופי על ידי ביטול המחשבה על כל ההנאות הגופניות וסילוק התשוקה לשבחים למיניהם מתוך בורות ורוע". כמו כן לשלמות אלה יש דרגות שונות, ועל כן "יהיה השוני בדרגה בין הנביאים כולם" [עוד נדון בקצרה לקמן במדרגות הנבואה, ראו עמ' 123].

אפילו אם אדם הגיע לדרגת נבואה, כיוון שהכוח המדמה הוא כוח גופני הוא יכול 'להתקלקל': "לכן מוצא אתה שנבואתם של הנביאים בטלה בשעת היגון או הכעס או כיוצא בהם". הרמב"ם מביא שתי דוגמאות: א. יעקב אבינו, "לא באה התגלות במשך כל ימי יגונו, מכיוון שכוחו המדמה היה טרוד באובדן יוסף". ב. משה רבינו, "לא באה התגלות כפי שהיתה נוהגת לבוא לו לפני משבר המרגלים עד אשר כלה דור המדבר כולו, מכיוון שקשה עליו עניינם בשל גודל פשעם". זו גם הסיבה להעלמת הנבואה במשך הגלות "כמו כן תמצא שכמה נביאים התנבאו זמן מה, ולאחר מכן הסתלקה מהם הנבואה. היא לא נמשכה בשל מאורע שאירע. זאת היא ללא ספק הסיבה העצמותית והמיידיית להסתלקות הנבואה בזמן הגלות... וזאת גם הסיבה לחזרת הנבואה אלינו לימות המשיח מהרה יגלה, כאשר הבטיח".

סיימנו נושא זה עם משה רבינו, ונוכל להגיע לנושא האחרון שלנו בעיון בפרק ל"ו.

ה'סתירה' לכאורה בהצהרתו של הרמב"ם  
שלא ידבר עוד בנבואת משה

יש להקשות על הרמב"ם שכתב בתחילת פל"ה "ואילו לנבואת משה רבנו לא אתייחס בפרקים אלה באף מלה, לא במפורש ולא ברמז". בעוד כאן (ח"ב, פל"ו), פרק בודד לאחר ההצהרה הנ"ל, הרמב"ם מתייחס להפסקת הנבואה בדור המדבר כמו שהבאנו בפיסקה הקודמת.

נראה לי שהמעין היטב יראה כי הרמב"ם אינו מתייחס אף לא במקום אחד להגדרה ממשית של תהליך קבלת הנבואה אצל של משה רבינו: האם זוהי תופעה על טבעית? איך הגיעו ההשגות השכליות אליו? ובעצם כל הפרטים שכן הוזכרו בפרקי הנבואה



בעניין שאר הנביאים זולת משה רבינו<sup>119</sup>. אם אכן מפרשים כך, בזה הוא אכן עומד בדבריו שלא יפרש שום פירוש שיש בו איזושהי אמירה ממשית על תהליך נבואתו של משה רבינו. הרמב"ם בפרקי הנבואה במורה נבוכים 'מסתפק' במה שהוא עצמו ביאר בהלכות יסודי התורה באותה 'אמירה שלילית' שלכוח המדמה לא היה מקום בנבואתו של משה רבינו (ראו בהע' 105 בחלק זה ובסעיף ב' שם. וכך הוא אכן אומר גם בסוף פמ"ה<sup>120</sup>, וע"ע בפל"ט).

ארצה לדייק את הטענה לעיל מההקשר הכללי שהרמב"ם מביא בו את המשפט הנ"ל. נצטט את לשון הרמב"ם בהרחבה [ח"ב, פל"ה, דגשים שלי]: "מה שאודיעך הוא שכל דבר שאומר על אודות הנבואה בפרקי ספר זה הוא על אודות צורת נבואתם של כל הנביאים אשר לפני משה ואלה הבאים אחריו. ואילו לנבואת משה רבנו לא אתייחס בפרקים אלה באף מלה, לא במפורש ולא ברמז, כי לדעתי השם נביא נאמר על משה ועל זולתו בסיפוק". אם אכן מתייחסים לשני המשפטים שציטטנו כמקשה אחת, נראה שאין ברירה אלא להשלים ברמב"ם מילה אחת<sup>121</sup> ולומר 'ואילו לצורת נבואת משה רבנו לא אתייחס בפרקים אלה באף מלה'. מעתה הרמב"ם יכול לדבר על נבואתו של משה ולהזכיר כי למשה רבנו היתה קשה הצרה של בני ישראל ועל כן לא התנבא במשך שהותם של בני ישראל במדבר (כמו שביאר לדוגמא בפרקנו פל"ו). נראה לי כי הוספה גיונית זו פותרת לנו את הקושי הגדול שהרמב"ם יסתור עצמו פרק אחד אחרי הצהרה כל כך חריפה, והיא מדויקת היטב בקונטקסט הכללי של הרמב"ם<sup>122</sup>.

119. וראו גם בפרק הבא בתוכן הנבואה ותהליך קבלת הנבואה.  
 120. וז"ל: "שכל נביא שומע את הדיבור רק באמצעות מלאך, זולת משה רבנו... דע אפוא שהעניין הוא כזה ושהאמצעי כאן הוא הכוח המדמה, כי רק בחלום של נבואה הוא שומע שהאל מדבר אליו. ומשה רבנו: מעל הכפרת מבין שני הכרבים בלי פעולת הכח המדמה. כבר הבהרנו במשנה תורה את פרטי הנבואה ההיא, והסברנו את משמעות פה אל פה וכאשר ידבר איש אל רעהו וזולת זאת. הבן זאת אפוא משם, ואין צורך לחזור על מה שכבר נאמר".  
 121. אשר להוספות של מילים ברמב"ם, ראו הע' 53 לעיל בעמ' 69.  
 122. מי שאינו משוכנע בטענה הכללית המובאת כאן, אני מציע להכין רשימה של כל האמירות הממשיות החיוביות שיש לרמב"ם על נבואתו של משה רבינו בפרקי הנבואה, כיצד היא מתרחשת, מה קורה למשה רבינו, ואזי יחליט האם הרמב"ם עמד במילה שלו או לא. אני לא הצלחתי להגיע רחוק ברשימה זו. להרחבה נוספת ראו בעמ' 141-147.

**תוכן הנבואה ותהליך קבלת הנבואה**  
**(האם הנבואה היא תופעה אנושית או אלוהית – חלק ב') –**  
**פרקים ל"ז – מ**

בפ"ז הרמב"ם מפריד בין שני סוגי שלימויות: א. "יש שמשוהו ממנו מגיע אל אדם כלשהו, ושיעורו של הדבר המגיע יהיה בו כדי להביאו לידי שלמות, ולא יותר". ב. "ויש שמה שמגיע אל אדם יהיה בו כדי להביאו לידי שלמות ולשפוע ממנו כדי להביא את זולתו לידי שלמות". בהקשר של תורת הנבואה "טבעו זה מחייב למי שהגיע לו שיעור נוסף זה של שפע, שיקרא את בני האדם (אל האמת) בהכרח, בין אם יקבלו ממנו ובין אם לא יקבלו ממנו, אפילו ייפגע בגופו. עד כדי שמצאנו נביאים שקראו את בני האדם (אל האמת) עד אשר נהרגו. השפע האלוהי הזה מניע אותם ולא נותן להם לשקוט ולא לנוח בשום אופן, אף אם פוגעות בהם פורעניות"<sup>123</sup>. כלומר, ההשלכות של הנבואה יכולות אף לפגוע באופן ממשי בנביא, כתוצאה מהלהט האדיר הנובע מקבלת הנבואה.

בנקודה זו אנחנו מגיעים לחלק קשה ומרכזי של הדיון, ונחלק אותו למספר חלקים:

- א. האם הנביא מגיד עתידות, ואם כן הכיצד?
  - ב. האם הנביא משיג השגות שכליות, ואם כן הכיצד?
  - ג. כיצד ניתן להבדיל בין 'נביא אמת' ל'נביא שקר'?
  - ד. האם המסקנה מהדיון עומדת בסתירה להכרזה של הרמב"ם על השיוויון בין דעת התורה לדעת הפילוסופים בפרק ל"ב?
  - ה. סיכום הדיון.
  - ו. הערה נוספת מפרק ל"ט בנושא נבואת משה רבינו.
- בדיון הבא בחרתי לצטט דווקא מתרגומו של הרב קאפח שנראה לי יותר מתאים ומוצלח בהקשר שלנו<sup>124</sup>.

123. בנקודה זו הרמב"ם מצטט את ירמיה הנביא [כ, ז-ט] "פתייתי יקוק ואפת חזקתני ותוכל הייתי לשחוק כל היום כלה לעג לי: כי מדי אדבר אצק חמס וישד אקרא כי הנה דבר יקוק לי לחרפה ולקלס כל היום: ואמרתי לא אצקנו ולא אדבר עוד בשמו והנה בלבי כאש בערת עצר בעצמתי ונלאיתי כלכל ולא אוכל".

124. התלבטתי בין תרגומו של שוורץ לבין תרגומו של הרב קאפח. הפרשנות המובאת לקמן נכנסת היטב אף בתרגומו של שוורץ ואפילו מתאימה יותר מתרגומו של הרב קאפח במקום אחד או שניים. מצאתי את תרגומו של שוורץ פחות קולח באופן כללי בביאורו כאן.

א. האם הנביא מגיד עתידות, ואם כן הכיצד?

זה לשון הרמב"ם [ח"ב, פל"ח]: "וכן זה כח התפישה הוא מצוי בכל אדם ומשתנה במיעוט ורובו, ובפרט בדברים אשר יש לאדם בהם התענינות מרובה ומחשבתו משוטטת בהם, עד שתמצא בלבך כי פלוני כבר אמר כך או עשה כך בענין פלוני, ויהיה הדבר כך". מפרש הרב קאפח את המשפט האחרון "אף כי טרם שמעת אותו אומר אותם הדברים, אלא שכח התפישה שלך מקשר ומצרף נסבות שונות כגון הרגליו והלכי מחשבתו הידועים לך מדבורים אחרים".

ממשיך הרמב"ם: "ותמצא מבני אדם מי שהשערות ותפישתו חזק מאוד וקולע, עד שאפשר שאינו מדמה בדבר שיהיה אלא אם כן יהיה כפי שדמה, או יהיה מקצתו". כלומר ישנם אנשים מסוג מסוים שהאינטואיציה שלהם כל כך חזקה שהם תמיד צודקים, או לפחות צודקים במשהו.

"וגורמי דבר זה מרובים, מנסבות מספר בעבר בעתיד ובהווה, אלא שמרוב חוזק התפישה הזו תסקור המחשבה את כל אותן הנסבות ויסיק מהן בזמן קצר מאד, עד שאפשר לחשוב כי זה לא במשך זמן". אמנם מדובר במערכת שהיא מורכבת. ישנם המון פרמטרים שמשפיעים על המחשבה שלנו בכל זמן נתון, הידע המוקדם שנתון לנו, הערכת המציאות העתידית שלנו, ועוד ועוד. אמנם לאנשים עם אינטואיציה כל כך חזקה "תסקור המחשבה את כל אותן הנסבות ויסיק מהן בזמן קצר מאד, עד שאפשר לחשוב כי זה לא במשך זמן". כלומר מחשבתו של האדם עושה סקירה מהירה של כל הנסיבות והפרמטרים הקשורים למחשבה מסויימת, ונותנת פלט כל כך מהיר, שזה נראה 'מבחוץ' כאילו זה מייד.

מסיים הרמב"ם: "ובכח זה מפתיעים מקצת בני אדם בהגדה עתידות מפליאות". נשים לב כי הרמב"ם דן בהשלכותיו של כוח התפישה או האינטואיציה (במילים שלנו<sup>125</sup>) **בכל אדם** ועדיין לא דיבר על נביא בהקשר הזה. על כן נראה להסיק שמפיסקה זו נראה כי הגדת עתידות קשורה בעיקר למחשבה מהירה, לאינטואיציה יוצאת דופן ולחכמת חיים.

125. הרב קאפח פירש "תפישה מהירה וקלה, הרגשה מחשבתית רגישה הקולטת גם תנודות קלות וממרחק רב". שורץ תרגם למילה 'אינטואיציה' ממש.

עד כאן הרמב"ם ביאר לנו את כוח התפישה (ולפני כן, בתחילתו של פרק ל"ח, הפרק שאנו עוסקים בו, ביאר את כוח האומץ<sup>126</sup>) בכל אדם, לאחר מכן עובר הרמב"ם לדבר על הנביא: "והכרחי שיהו שני כחות הללו בנביאים חזקים מאד, כלומר כח האומץ וכח התפישה, ובעת שפע השכל עליהם יתחזקו שני כחות הללו מאד מאד עד שיגיע הדבר למה שכבר ידעת, והוא שנגש האדם הבודד במטהו נגד מלך עצום להציל אומה מתחת שעבודו ולא חת ולא נבהל ממנו כיון שנאמר לו כי אהיה עמך... וכך תמצא את כולם עליהם השלום בעלי אומץ חזק. וגם ביתרון כח התפישה בהם מגידים העתידות במהירות, ומשתנה הדבר בהם כפי שידעת".

לפני שנתקדם הלאה, נניח שאנחנו מראיינים את אלישע הנביא ומבקשים ממנו שיפרט לנו את הסיבות שידע לנבא את העתיד למלחמה של מלכי יהודה, ישראל ואדום במואב: "וַיִּתֵּן אֶת מוֹאָב בְּיַדְכֶם" (מלכים ב, ג, י"ח), ולא ההיפך שמואב ינצחו במלחמה. האם אלישע הנביא יוכל לפרט ולהסביר כיצד הוא הגיע למסקנה הזו? אם אכן הגדת עתידות קשורה לחוויות שהאדם חווה בעבר, למחשבות שלו על העתיד, למצב רוחו ברגע נתון וכיוצ"ב, אזי ברור שאם מספיק מעמיקים ניתן להגיע לסיבות שגרמו לנבא את העתיד באופן X ולא באופן Y. כך אכן נראה מהדברים עד כאן. האם ניתן להסביר בדרך שונה, כלומר שיש כאן איזושהי אינטואיציה שאיננו יודעים להסביר לאחרים כיצד הגענו אליה? פחות סביר לפרש כך, אם כי ניתן להעמיד זאת ברמב"ם<sup>127</sup>. בשל מה שהרמב"ם יבאר בהמשך ונדון בזה מיד, יש צורך להעמיד את האפשרות להסביר את הדברים עד כאן באופן שונה.

ב. האם הנביא משיג תובנות שכליות, ואם כן כיצד?

ממשיך הרמב"ם: "ודע כי הנביאים האמתיים יהיו להם השגות עיוניות בלי ספק שלא יוכל האדם בעיון הפשוט להשיג הטעמים אשר מהם נתחייבה אותה המסקנה". כיצד יש להבין משפט זה? האם גם כאן הכוונה שאדם כלשהו בעיון עמוק יותר, אם כי איטי יותר, יצליח להגיע בכך? או שמא, שוב, מדובר כאן במשהו שונה.

אם ננסה להבין כמו ההבנה הראשונה. אזי קריאה של המשך הדברים תהיה גם היא מובנת: "וכעין זה מה שהם מודיעים דברים אשר לא יוכל האדם בכח ההשערה

126. וכח האומץ הזה משתנה... עד שאתה מוצא מבני אדם שהוא אמיץ נגד אריה, ומהם הנס מפני העכבר, ותמצא יחיד היוצא נגד צבא ונלחם בהם, ותמצא אשר אם צעקה עליו אשה רועד ופוחד".

127. הסבר אפשרי שמה שהרמב"ם כותב על כוח ההשערה של הנביא "וגם ביתרון כח התפישה בהם מגידים העתידות במהירות", הדגש יותר הוא על האופן "במהירות", ועל כך שהכשרון שלהם עוזר בהגדת העתידות אם כי הוא לא הגורם היחיד.

והתפישה הכלליים בלבד להגיד אותם". כיוון שהראינו כי הגדת העתידות בעזרת כוח המדמה נובעת ממספר גורמים טבעיים, נראה שכך גם אותן תובנות שכליות שהנביא מבין. והמילים "לא יוכל האדם", הכוונה שהאדם הרגיל איננו יכול מפני שלא ניחן בכישרונות הנדרשים על מנת לומר עתידות, בעוד הנביא ניחן בהם.

אמנם המשפט הבא הופך להיות מאוד קשה (דגשים שלי): "לפי שאותו השפע עצמו אשר שפע על הכוח המדמה והביאו לידי שלמות עד שהושג מפעולותיו שמודיע את מה שיהיה, ומשיגם כאילו הם דברים שחשו אותם החושים והגיעו אל המדמה הזה מצד החושים, הוא גם מביא לידי שלמות פעולת הכח ההגיוני עד שיהא מפעולותיו שידע דברים אמתיים במציאות, ותהיה לו השגה זו כאלו השיגם על ידי הקדמות עיוניות".

מדברים אלה קשה מאוד להבין כפי האפשרות הראשונה<sup>128</sup>. אי אפשר להסביר שהתובנות שמקבל הנביא, והאינטואיציה שיש לנביא לנבא את העתידות הם היקשים לוגיים מהירים, שאיננו עומדים עליהם מפני מהירותם. שהרי זוהי לא תובנה שהושגה בחושים, ואנחנו מוצאים עצמנו מוכרחים להסביר כמו ההבנה השנייה שכנראה התופעה כאן היא אלוהית. אם אכן מבינים כך, גם המשך הדברים של הרמב"ם מקבלים נופך הגיוני (דגשים שלי):

"זהו האמת אשר ראוי לסבור אותו מי שמעדיף להיות כנה עם עצמו, לפי שכל הדברים מעידים זה על זה ומוכיחים זה את זה, וזה ראוי להיות בכח ההגיוני עוד יותר, כי אמתת שפע השכל הפועל אינו אלא עליו והוא מוציא לפעל, ומן הכח ההגיוני יגיע השפע למדמה, והיאך יתכן שתגיע שלמות המדמה לידי רמה זו והיא השגת מה שלא בא לו מן החושים, ולא תגיע כמותה להגיוני והיא השגת מה שלא השיגה בהקדמות ולמידת דבר מתוך דבר ותבונה<sup>129</sup>, וזו היא אמתת ענין הנבואה, ואותם הרעיונות הם אשר מתיחד בהם ההגד הנבואי<sup>130</sup>. הרמב"ם מבאר לנו קל

128. תרגומו של שוורץ כאן לא שונה עקרונית, והוא גם כן מתרגם "כאילו...".

129. כדי להראות שאין כאן תרגום יתר של הרב קאפח, אצטט משפט זה מתוך שוורץ: "השגה זאת תהיה לו כאילו הוא השיג את הדברים על סמך הנחות עיוניות".

130. הרב קאפח מפרש "כגון הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר בעיני התבונה. שהם ענינים שבמציאות ונודעו להם מפי הנביאים שלא באותם הדרכים שבהם הגיעו אליהם חכמי המחקר", והוא שולח להלכות קידוש החודש ["ז", כ"ד], ו"ל הרמב"ם שם: "וטעם כל אלו החשבונות, ומפני מה מוסיפין מנין זה ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר – היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יוון ספרים הרבה, והם המצויים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר – לא הגיעו אלינו...".

וחומר. שהרי המקור ל'נבואה' מהשכל, שכן התובנות מגיעות אל האדם מהשכל הפועל. אם אנו טוענים כי הגדת העתידות היא "מה שלא בא לו מן החושים" וכזכור האינטואיציה היא מהכוח המדמה של האדם, קל וחומר שגם התובנות השכליות שמקורן מהכוח השכלי של האדם הם "השגת מה שלא השיגה בהקדמות ולמידת דבר מתוך דבר ותבונה"<sup>131</sup>.

ג. כיצד ניתן להבדיל בין 'נביא אמת' ל'נביא שקר'?

אם אכן כל תהליך הנבואה הוא אנושי וסיבתי באופן מוחלט במונח הזה שאנחנו יודעים להסביר כל שלב ושלב בו, אזי ברור כי ההבדל בין נביא אמת לנביא שקר קיים רק במבחן התוצאה הן מבחינת הנביא והן מבחינת השומעים והבודקים אותו. וכך אפשר לכאורה להבין בפשטות מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה [י, א] "לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות ה', ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע, אלא לעבוד את ה' במצוות התורה... אומרין לו: 'אם נביא אתה – אמור לנו דברים העתידין להיות', והוא אומר, ואנו מחכים לראות היבואו דבריו: אם לא יבואו, ואפלו נפל דבר אחד קטן – בידוע שהוא נביא שקר". אולם לפי מה שלמדנו בפרק זה בדעת הרמב"ם, שיש כאן תובנות שלא ניתן להשיג בהקדמות עיוניות, והגדת עתידות שלא באה מן החושים, הוודאות של הנבואה קיימת, כך נראה, לפחות אצל הנביא עצמו, וכך אכן

131. גרעון פרוידנטל (פרוידנטל\_ב, תשס"ט) כותב "דרגתה הגבוהה ביותר של האינטואיציה היא הנבואה, שהיא שפיעת השכל מהשכל הפועל. אולם אין מדובר בתופעה שהיא כשלעצמה על טבעית, להיפך: התפיסה באחת באמצעות אינטואיציה היא פשוט "תפיסה", ואילו המחשבה בזמן נחוצה לנו משום שמחשבתנו עכורה בשל היותה נתונה בגוף; שחרור מהעיוכים שמקורם בגופניות משחרר גם את האינטואיציה, את התפיסה באחת כדי מלוא יכולתה". דבריו תואמים להפליא את ההבנה הפשוטה שהבאנו בסעיף א' על הגדת העתידות של הנביא, אולם פרוידנטל לא חזר (לכל הידוע לי) לפרק שלנו, פרק ל"ח והסביר מילולית את הנוסף הנוסף שציטטנו בשם הרמב"ם בסעיף ב' שמצביע על 'אי טבעיותה ואלוהיותה' של הנבואה.

שאל רגב (רגב, תשס"ט) מציג מסקנה דומה מאוד למסקנה שאני מביא כאן, הוא מתאר את מה שחווה הנביא כחוויה מיסטית המוגדרת בארבע נקודות: "חוויה שאין להביעה במילים. מי שנמצא בחוויה מיסטית אינו יכול להסביר במילים את חוויתו... בעיני מי שחווה את החוויה הזו היא מצב של ידיעה. זהו מצב שבו מתגלות לאדם אמיתות מסוימות שלא יכול היה להשיג אותן בהליך למידה הגיוני רגיל... מצב של חוויה מיסטית אינו יכול להמשך זמן רב... אין שליטה על החוויה זו אפילו שאפשר בעזרת פעולות רצוניות, כגון תשומת לב מאומצת, להתכונן לכך". אמנם הוא מוכיח את דעתו הן ממשל הברקים המובא בפתיחה למורה הנבוכים והן ממשל הארמון מח"ג פנ"א, אשר לי, נדמה לי כי שני המקומות הנ"ל יכולים להתפרש לכאן (חוויה רציונלית) או לכאן (חוויה אלוהית על טבעית). לעומת זאת אינני מצליח אצלנו בח"ב פל"ח להכניס את הפרשנות של החוויה האנושית.

אנחנו מוצאים מפורשות ברמב"ם בח"ג, פכ"ד כאשר ביאר את הכוונות שהיה בהבאת מעשה העקידה בתורה: "העניין השני הוא להודיענו שהנביאים מקבלים באמת את מה שבא אליהם בהתגלות, שלא יחשוב מישהו שמכיוון שזה בחלום ובמראה, כמו שהבהרנו, ובאמצעות הכוח המדמה, יש שלא יהיה מה שהם שומעים או מה שמוצג להם ודאי (להם) או שיתערב בו דמיון שווא כלשהו. לכן רצה להודיענו שכל מה שרואה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ודאית בעיני הנביא. בשום אופן לא יטיל ספק במשהו ממנו. דינו בעיניו כדון הדברים המציאותיים כולם המושגים בחוש או בשכל"<sup>132</sup>.

ד. האם המסקנה מהדיון עומדת בסתירה להכרזה של הרמב"ם בפרק ל"ב על השיוויון בין דעת תורתנו לדעת הפילוסופים?

לפי הפרשנות שנראית לנו מסתברת בדבר אלוהיותה של תופעת הנבואה, יש מיד להקשות על הרמב"ם במה שכתב בתחילת הדיון בפל"ב. הרמב"ם כתב שם כי דעת התורה היא כמו דעת הפילוסופים, "למעט דבר אחד והוא שאנו מאמינים שיש שהראוי לנבואה, המתכוונן לה, לא יתנבא וזה על פי חפץ אלוהי". ואם לדעת הפילוסופים הנבואה היא תופעה אנושית, הרי שמסתתרת כאן סתירה.

ארצה לטעון שתי טענות אשר יעמידו בסימן שאלה גדול סתירה זו.

א. כדי להראות סתירה, יש להראות מקום שהרמב"ם חושב X, ובמקום אחר הוא חושב Y, ושני מקומות אלה אינם יכולים לדור בכפיפה אחת תחת גישה אחת. אולם זה ודאי אינו המצב כאן. הרמב"ם כתב כי דעת התורה היא כמו דעת הפילוסופים. וכיצד תפס הרמב"ם את דעת הפילוסופים<sup>133</sup>? זאת איננו יודעים,

132. בח"ב פ"מ הרמב"ם מביא כמה דוגמאות של נביאי שקר, אולם כולם מסתכמים בבעיה אחת: אנשים שהעמידו פני נביאים במודעות גמורה "כי יש שאדם מתפעל משלמות כלשהי, נהנה ממנה וחוזק בה, ורוצה שאנשים ידמו שיש בו שלמות זאת". הדיון בפנים הוא במצב יותר מורכב בו האדם יכול לחשוב שהוא קיבל נבואה בעוד הוא לא באמת קיבל. באמת הרמב"ם מזכיר תופעה דומה לכך בסוף פל"ח "כדי להיחלץ מאנשי הקבוצה השלישית אשר אין להם תפיסות שכליות כלל ולא חוכמה, אלא דמיונות וסברות בלבד... לכן אין לשעות אל מי שכוחו המדבר אינו שלם ולא הגיע לתכלית השלמות העיונית. כי זה אשר הגיע לשלמות עיונית הוא אשר יכול להשיג ידיעות אחרות בשעה שהשכל האלוהי שופע עליו והוא נביא באמת", אולם עדיין ניתן לחשוב על מצב שבו לאדם ישנן ההכנות המתאימות והוא חושב שהוא קיבל נבואה, כיצד הוא יכול לדעת אם הוא קיבל נבואה או לא, ולמקרה הזה התייחסנו בפנים.

133. בניגוד לדיון בבריאה שם הרמב"ם מציג בפרוטרוט את דעת אריסטו, כאן הוא רק מציין את מה שציין בפל"ב ותו לא.

ניתן להעלות לפחות שתי אפשרויות בדבר תפיסת הרמב"ם את דעת הפילוסופים אשר אינן מביאות לסתירה:

1. הרמב"ם אינו מבהיר כיצד הוא תופס את דעת הפילוסופים בהקשר של הדיון הזה במורה נבוכים.
2. הדיון על הנבואה הוא גופא דעת הפילוסופים. כלומר אם המסקנה מהדיון הוא שהנבואה אינה תופעה אשר נתפסת בחושים, זוהי כנראה גם דעת הפילוסופים כפי שהרמב"ם תפס אותה<sup>134</sup>.

האפשרות הראשונה נשמעת פחות סבירה, וכדי להעמידה נתקדם הלאה לסעיף ב'.

ב. המעיין בפל"ב, יראה כי אין הרמב"ם דן בעניין אנושיות / אלוהיות הנבואה או לא (כמו שהרבה מפרשים תפסו בדעתו<sup>135</sup>), אלא הדיון הוא על הכרחיות הנבואה או אפשרותה. בעוד דעת הפילוסופים היא שהנבואה היא תופעה הכרחית, דעת התורה היא שהנבואה היא תופעה אפשרית, שכן יש "הראוי לנבואה, המתכוון לה, לא יתנבא... ואז תהיה האפשרות שיכולת האלוה נאחזת בה". מה לגבי אנושיות / אלוהיות הנבואה? לצורך סוגיה זו, ועוד, נכתבו שאר הפרקים בפרקי הנבואה. היתרון בהסבר הזה, שהוא מאפשר גם את האפשרות הראשונה שהעלינו בסעיף הקודם כי דעת הפילוסופים לא הובהרה במורה נבוכים מתחילתה ועד סופה, אלא הובאה רק כדי לסכם את ההבדל בין דעת הבורים, הפילוסופים ודעת התורה לעניין הכרחיותה של הנבואה<sup>136</sup>.

134. יש לשים לב כי ראיות שדעת הפילוסופים הערבים / היוונים שהרמב"ם הסתמך עליהם הייתה לא כזאת, לא יוכלו לעזור לנו בהעמדת הסתירה, שכן איננו יודעים, וכנראה לא נוכל לדעת לעולם כיצד הרמב"ם עצמו תפס את דעת הפילוסופים.

135. ראו לדוג' אצל הרב אורבך (אורבך, תשל"א - תשמ"ב, עמ' 434) "ההשקפה השלישית היא זו של הרמב"ם, שהוא חושבה לדעת התורה, והיא מזדהית עם ההשקפה הפילוסופית, שהנבואה היא תופעה טבעית...".

136. במקום אחד לכאורה הרמב"ם סותר את פירושו בדבר אלוהיותה של הנבואה. מדובר במשפט שכבר ציטטנו (ראו לעיל בהע' 117 בחלק זה) בח"ב, פל"ו בעניין המצטיינים מאנשי החוכמה שלא מתנבאים בשל היותם קשורים לתאוה "עם זאת הם מתפלאים כיצד אין הם מתנבאים, אם הנבואה היא ממה שבטבע". הרב קאפח שולח כאן למה שכותב הרמב"ם בתחילת פל"ב ועל פניו הקישור נראה אכן מתאים. אמנם מהמילים 'ממה שבטבע' לא מוכרחים להבין שמדובר דווקא בתופעה לא אלוהית. יותר נראה לפרש כמו שהסברנו בפנים שמדובר בתופעה הכרחית שלא סותרת מנהגו של עולם [וראו בהקדמה לדיון בעמ' 102].



בשני משורים עוסק הדיון העקרוני של הרמב"ם בעניין תופעת הנבואה:

המישור הראשון הוא בדבר אפשריות / הכרחיות התופעה. כפי שראינו לעיל תופעת הנבואה היא בדרך כלל תופעה הכרחית לאדם המכין עצמו עליה. אולם באופן עקרוני הנבואה היא תופעה אפשרית ולא הכרחית שכן יכול להיות נס שיוצא מגדר הטבע והאדם המוכן להתנבא לא יעלה בידו.

המישור השני הוא בדבר אנושיותה / אלוהיותה של התופעה. טענתנו היא שלדעת הרמב"ם הנבואה היא תופעה אלוהית שכן התהליך עצמו לא יכול להיות מוסבר ע"י החושים או ע"י השכל.

ארצה לסיים בהסבר נוסף לטיעון היוצא מהשילוב של שני מישורי הדיון בדבר הנבואה שהיא 'הכרחית ואלוהית' (אלא אם כן נעשה נס היוצא מגדר הטבע ואז היא 'אפשרית ואלוהית'): אין הכרח להבין כי תופעה הכרחית היא גם תופעה אנושית, מדובר בשני מישורי דיון שונים<sup>137</sup>. הנבואה היא תופעה שאינה משתייכת באופן מובהק לתחום הנסים היוצאים מגדר הטבע, שכן, לצערנו איננו מכירים את פעולתו של 'השכל הפועל', אך מה שלא תהיה פעולתו אין זה משנה את מנהגו של עולם. על כן לדעת הפילוסופים ולדעת הרמב"ם, אדם שמכין עצמו בהכנות האנושיות בהכרח יקבל נבואה, אלא אם כן יעשה נס שישנה את מנהגו של עולם והאדם לא יתנבא (חציו האחרון של המשפט הוא רק לדעת הרמב"ם ואינו לדעת הפילוסופים כמובן). אולם תהליך קבלת הנבואה יכול להיות 'אלוהי' במובן הזה שאנחנו לעולם לא נוכל לעמוד על שרשרת לוגית שהובילה לתוכן הנבואה, שכן איננו יודעים כיצד הוא הגיע מן החושים, ואיננו מבינים כיצד הגיעה אותה השגה עיונית. לשיטת הרמב"ם, אין הכרח לקרוא לתהליך הזה תהליך 'על טבעי' שכן כפי שאמרנו הוא ממנהגו של עולם (וראו דיון בעמ' 102). אולם במושגים שלנו, מדובר אכן בתהליך 'על טבעי אלוהי', ואיננו יודעים להבהיר זאת במילים אחרות<sup>138</sup>. זאת כמובן, יכולה להיות הסיבה מדוע

137. הכרחיות התופעה או אפשרותה עוסקות בעצם קיומה של התופעה, ואילו אנושיות התופעה או אלוהיותה עוסקות בצורת הופעתה.

138. ניתן לחשוב על הבחנה שכבר הזכרנו בקצרה (ראו בהע' 63, עמ' 77) בין 'נס המשנה מנהגו של עולם' לבין 'נס שלא משנה את מנהגו של עולם'. הבחנה זו קיימת במפורש באגרת תחיית המתים [עמ' שעב] "דע, שהמופת בעניינים הנמנעים בטבע – לא יתאחר כלל ולא יארך, ולא ישאר על ענינו... אמנם המופת שבעניינים האפשריים, הנה כל אשר יארך ויתמיד – יותר ראוי להיות מופת. ומפני זה נאמין התמדת הברכות עם העבודה והקללות עם המרי לעולם

הרמב"ם השתמש במונח 'נס' דווקא כנגד הכרחיותה של הנבואה, לעומת תיאורו את תהליך קבלת הנבואה שם הוא אינו משתמש במושג 'נס' (או 'מופת').

ו. הערה נוספת מפרק ל"ט בנושא נבואת משה רבינו

עד כאן התעסקנו בנבואתם של שאר האנשים. אולם נבואת משה שבה ניתנה לנו התורה, היא תופעה חד פעמית כשאנחנו מתבוננים על העבר, ולדעתנו כך גם יהיה בעתיד, וז"ל הרמב"ם [ח"ב, פל"ט]: "מכיוון שדיברנו על מהות הנבואה והגדרנו את אמיתתה, והבהרנו שנבואה משה רבנו נבדלת מנבואת זולתו, נאמר שמההשגה הזאת לבדה התחייבה הקריאה אל התורה. כי לקריאה זאת שקרא אותנו משה רבנו לא קדמה כמותה מצד אף אחד מן הידועים לנו מאדם ועד אליו, ולא היתה אחריו כמותה מצד אף אחד מנביאינו. כן יסוד תורתנו הוא שלא תהיה זולתה לעולם. לכן, לפי דעתנו, לא היתה תורה ולא תהיה אלא תורה אחת והיא תורת משה רבנו"<sup>139</sup>.

בזאת האמה" (אשר להשגחה ולמקוריותה של אגרת תחיית המתים, ראו לקמן בעמ' 202 והלאה).

139. בהמשך פרקים ל"ט – מ', הרמב"ם מציג לנו שלוש אינדיקציות כיצד נוכל לדעת שאכן התורה שלנו היא תורה אלוהית תוך כדי התבוננות בעולמנו: א. התורה שלנו היא ההדרכה המושלמת אל האדם, "כן התורה הזאת, שהבהיר שהיא מאוזנת ואמר: חקים ומשפטים צדיקים". יודע אתה שצדיקים פירושה מאוזנים... אבל אין מעריכים את קלות התורה וקושיה על פי תאוותו של כל איש רע ובזוי מושחת במידותיו. אלא יש להתבונן בה בהתאם לאדם השלם, שכוונת התורה שיהיו כל בני האדם כאלה. רק את התורה הזאת נקרא בשם תורה אלוהית" (וכמו שהרמב"ם אכן כתב שם, בדבר זה מתכוון הרמב"ם לבאר באריכות בפרקים על טעמי המצוות). ב. צריך שתהיה בתורה פנייה אל עניינים עיוניים אלוהיים: "כאשר מוצא אתה תורה כלשהי שכל מטרתה וכל כוונת מנהיגה, אשר קבע את מעשיה, אך ורק סידור המדינה וענייניה, סילוק העושק וההשתלטות ההדדית מתוכה, ואין בה שום פנייה אל עניינים עיוניים ולא תשומת לב להביא את הכוח המדבר לידי שלמות, ולא איכפת בה אם הדעות נכונות או שגויות, אלא כל הכוונה סידור ענייני האנשים אלה עם אלה באיזשהו אופן, ושישיגו אושר מדומה לפי דעת המנהיג ההוא, תדע שאת התורה ההיא חוקקו בני אדם... ואילו כאשר אתה מוצא תורה אשר כל הנהגותיה דואגות לתיקון המצבים הגופניים וגם לתיקון האמונה – כאמור לעיל – ושואפות לתת ראשית כול דעות נכונות על האל יתעלה ועל המלאכים, ושואפות להחכים את האדם, ללמדו בינה ולעורר אותו ללמוד את המציאות כולה בצורתה האמיתית – תדע שהנהגה ההיא היא מלפניו יתעלה ושהתורה ההיא אלוהית". ג. האדם שהביא לנו את התורה הוא אדם שלם שהסימן המובהק לכך הוא הבריחה מהתאוות "עוד עליך לדעת אם הטוען לתורה זאת הוא השלם שקיבל אותה בהתגלות או שזה אדם שהתיימר וייחס דברים אלה לעצמו. הדרך לבחון זאת היא להתבונן בשלמותו של האיש ההוא ולעקוב אחר מעשיו, להסתכל בדרך חייו. הסימן המובהק ביותר הוא שהוא מרחיק מעצמו את ההנאות הגופניות ובז להן. כי זאת הדרגה הראשונה של החכמים, כל שכן הנביאים. זאת בעיקר באשר לחוש שהוא חרפה לנו, כפי שציין אריסטו ובמיוחד זוהמת הביאה".

## פירוש הנבואות השונות ופסוקים שונים בתורה ובנביאים וביאור

### מדריגות הנבואה - פמ"א-פמ"ז

לאחר שהרמב"ם העמיד את הדעות השונות בעניין הנבואה, הגדיר אותה וביאר את תפקידי הנביא ותוכן נבואתו, הוא מגיע לשיא פרקי הנבואה שהוא פירוש הנבואות השונות בתורה ובנביאים (וגם מפרש את תפקידם של הכתובים). בשל מאמצינו להתמקד בעיקר בסוגיות העקרוניות של תורת הנבואה, לא נפרש פרקים אלה, אם כי יש צורך אמיתי לעשות זאת בשל העובדה שכבר הזכרנו כי זאת מטרתו של הרמב"ם (ח"ב, פ"ב), ועל כן כמו שכתבנו במבוא לספר צריכים אנו לבקש מחילה.

עכ"פ ניגע רק בנקודה אחת בלבד. כמו שהזכרנו לעיל (ראו עמ' 109), נבואת שאר הנביאים זולת משה רבינו, באה או דרך חלום או דרך מראה בהקיץ לדעת הרמב"ם. בפמ"ה הרמב"ם מפרט דרגות שונות של הנבואה מתוך מה שמבואר בתורה ובנביאים כאשר מי שמגיע לשתי הדרגות הראשונות (הרגשת סיוע אלוהי, הרגשה של כוח שמדובב את האדם לומר פתגמי חוכמה או שבח וכיוצ"ב) "אינו נחשב נביא... ואם נקרא בשם נביא במשך זמן מה, הרי זה בהכללה כלשהי בשל היותו קרוב מאוד

---

לכאורה הרמב"ם פותח כאן פתח להעמיד תורה נוספת על תורתו של משה רבינו בשל היותו מעמיד קריטריונים לדעת אם תורה אלוהית או לא. אדם הרוצה לדאוג להקים תורה חדשה אלוהית, לדעת הרמב"ם, צריך לדאוג להיות אדם שלם שמתנבא אשר בורח מתאוות, להעמיד תורה שתעסוק גם בעיונים אלוהיים ולבסוף שתורה זו תהיה מאוזנת ככל האפשר [ראו אצל מיכה גודמן, גודמן, תש"ע, עמ' 84 - 87] בהקשר זה]. אמנם אף אם יהיה מי שיחשוב כאילו קריטריונים אלה פשוטים, מסתבר שלא. הראייה כי עד ימינו לא מצאנו תורה אחרת שתעמוד בקריטריונים אלה, ואם נדייק נוכל לומר שמאז חייו של הרמב"ם לא מצאנו איזושהי אלטרנטיבה משמעותית (בהנחה כי הרמב"ם בחן את התורות השונות שהיו בזמנו ומצא שהן אינן עומדות בקריטריונים אלה), אם אכן כך, מסתבר שקריטריונים אלה די יציבים בפרספקטיבה של 3000 שנה לערך. בנוסף לא חייבים להסיק שהרמב"ם נתן כאן אינדיקציות נצחיות. אפשרות סבירה שהרמב"ם רצה לתת לתלמידו את היכולת להבחין בין תורות אמיתיות לבין תורות שאינן אמיתיות בזמנו, ואה"נ אם היתה מופיעה אלטרנטיבה הוא היה משנה אינדיקציות אלה על מנת לשמור על חד פעמיותה של תורתנו [ראו לקמן המשך הדיון בעמ' 141 - 147].

לטענת ליבוביץ' [ליבוביץ', 1997] בביאורו על פרקים ל"ט-מ', ראו שם: עמ' 624-625, 630, הרמב"ם מתפלמס כאן, שלא במפורש בכוונה תחילה, כנגד מוחמד. אין סיבה אמיתית לומר כי טענתו של ליבוביץ' אינה נכונה (מה גם שהיא מסתברת מאוד) ויש עוד שסברו כך [ראו לדוג' יעקב לוינגר (לוינגר, תש"ן, עמ' 30)]. אמנם הצגת הדברים בוודאות המוחלטת כי נביאי השקר הם "שמות כיסוי למוחמד" אינה הכרחית כלל. ניתן להעלות על הדעת כוונות שונות נוספות שהיו לרמב"ם בפרקים אלה (וראו גם לעיל בהע' 117 בחלק זה).

לנביאים". שאר הדרגות מחולקות לחמש לחלום (דרגה 3 – דרגה 7) ולארבע למראה בהקיע (דרגה 8 – דרגה 11).

בסוף דבריו, הרמב"ם מעלה אפשרות נוספת לחלק דרגות אלה. "אפשר שיאמר האומר שכל מראה שאתה מוצא בו שמיעת פנייה בדיבור, יהיה תחילת עניינו מראה ואחרי כן הוא מגיע לידי הירדמות והופך חלום... ויהיה כל דיבור, הנשמע באיזה אופן שנשמע, רק בחלום, כמו שכתוב בחלום אדבר בו, ואילו במראה הנבואה אין משיגים אלא משלים או הידבקות שכליות, המביאות להשגת דברי חכמה בדומה למה שמושג בעיון, כמו שהבהרנו". לפי אפשרות זו מסכם הרמב"ם "על פי פירוש אחרון זה תהיינה דרגות הנבואה שמונה דרגות. והעליונה והשלמה שבהן שיתנבא במראה, בצורה כוללת, אפילו כאשר מדבר עמו איש, כמו שצוין". נראה כי כוונת הרמב"ם לומר כי קיימת דרגה עליונה אחת של מראה בהקיע, והיא הדרגה השמינית לבדה, בדרגה זו אין שומעים דיבור כלשהו אלא רק משלים<sup>140</sup>. כך הסביר גם יהודה אבן שמואל.

### הקדמה לפרק מ"ח – פרק החתימה של פרקי הנבואה (ביאור המושג 'מקרה')

**פרק מ"ח** הוא הפרק האחרון בפרקי הנבואה, וגם הפרק האחרון לחלק ב' של מורה נבוכים. הרמב"ם כותב עליו "לאחר הכנה זאת שמע את אשר אבהיר בפרק זה והתבונן בו התבוננות מיוחדת, יתרה על התבוננתך בשאר פרקי ספר זה". כיוון שהפרשנויות לפרק הזה יכולות לנוע לכאן ולכאן, ובעיקר תלויות בהבנה הבסיסית של תורת הנבואה, אין ברצוני להיכנס לפירוש פרק זה. על כל פנים ברצוני רק להביא את ההקדמה הבאה הנצרכת להבין פרק זה, הקדמה זו קשורה בהבדל בין סיבות עצמותיות וטבעיות, בחירות ומקורות<sup>141</sup>.

ניעזר בשיחותיו של ישעיהו ליבוביץ' [תורת הנבואה, עמ' 704-705]. כדי להסביר סיבה טבעית, הוא מתאר את הסיבה לעצם הדיבור שלו בזמן השיחה "הסיבה לכך שברגע זה ניפלטים מפי צלילים וקולות היא המערכת הפיסיולוגית של כלי הדיבור". סיבה בחירית "הסיבה הקרובה לכך שאני ברגע זה מדבר איתכם היא, רצוני להגיד או להסביר לכם משהו". ממשיך [שם] "יש להבין שמבחינת היות שני דברים אלה בשני

140. אכן בדרגה 9-11 מוזכרת המילה דיבור / מדבר, ולפי האפשרות האחרונה רק "בחלום אדבר בו".

141. הרמב"ם במפורש מבאר לנו רק את המונח 'בחירות': "ב'בחירות' מתכוון אני שסיבת אותו מחודש היא בחירתו של אדם, או אפילו רצונו של בעל חיים מבין שאר בעלי החיים".

המקרים גם יחד הסיבות הקרובות, אין הבדל ביניהן, אלא שהאחת נובעת מן הטבע (הפיסיולוגיה של כלי הדיבור המפיקה מפי צלילים וקולות), ואילו השנייה נובעת מתוך בחירה שבחרתי להגיד או להסביר לכם משהו".

שתי הקטגוריות האלה היו יכולות להיות מובנות לנו גם בלי פירושו של ליבוביץ<sup>142</sup>. לקטגוריה האחרונה, לסיבה המקרית נרצה להיעזר בפירושו (הדגש שלי): "לפעמים הדברים מתרחשים באופן כזה ששתי סיבות נפגשות יחד, אולם אי אפשר למצוא סיבה למה נפגשו שתיהן יחד, ולדבר הזה קורא אריסטו מקרה. **האם אפשר לקבל דוגמה קונקרטיה המשברת את האוזן?** ניקח דוגמה המוכרת וידועה לכל אחד מאיתנו מהנסיון, כגון אדם פלוני הנדרס למוות ע"י מכונית. מדובר כמובן על ארוע שארע לאדם מסוים, במקום מסוים, בתאריך מסוים, ברגע מסוים, על ידי רכב מסוים, הנהוג בידי אדם מסוים, בכביש או רחוב מסוים. במקרה זה אנו מכירים יפה מאוד, את שרשרת הסיבות (ה'אמצעיות' עד ל'קרובה') שהביאה למצב בו הגיע הנדרס לאותה נקודה בה ארעה התאונה, בין אם מדובר בהולך רגל, או נוהג ברכב. השעון המעורר פעל מן הסיבות המיכניות שהביאוהו לפעול, והנדרס התעורר משום צלצול השעון באותה שעה מדויקת. הוא יצא מפתח ביתו ברגע מסוים, משום שקדם לכך סדר יומו המסוים. לכולנו ברור שאם היה הוא עוזב את ביתו, דקה לפני או דקה אחרי אותה דקה בה עזב את ביתו ביום התאונה, הוא בוודאי לא היה נמצא ברגע המסוים באותה נקודה מסוימת, וממילא היתה התאונה נמנעת. הנדרס גם בחר לו ללכת או לנסוע במסלול מאוד מסוים, והתעכב ליד הקיוסק לקנות עיתון, וברור לכולנו שאם היה הוא בוחר לו מסלול אחר, או שמא לא היה מתעכב לקנות עיתון באותו בוקר, מצב הדברים היה משתנה גם הוא, והתאונה היתה נמנעת... **היכן תקועה הבעייה בתמונת מצב זו? הבעייה היא בעובדה, שבין מהלכיו והתנהגותו של הנדרס לבין נסיעתו של הנהג הדורס ברכבו, לא היה שום קשר סיבתי, וזה כפי שאמרתי לכם מה שאריסטו מכנה מקרה**"<sup>143</sup>.

142. נשים לב כי הרמב"ם מצרף אל הסיבות הבחירות גם את "רצונו של בעל חיים מביין שאר בעלי החיים".

143. נמשיך בצייטוט עוד קצת "האם פירוט שתי שרשרות הסיבות, שהביאו לפגישת הדורס והנידרס באותה נקודה קטלנית, יכול לשמש הסבר ממצה למה שאנו נוהגים לכנותו, ארוע שארע במקרה? לא אני ואף לא גדולים וטובים ממני סוברים, שאריסטו נתן הסבר ממצה למושג מקרה, ולכן גם הקדמתי ואמרתי שמושג זה הוא מן הקשים והמסובכים ביותר, עד כדי כך שאפשר אפילו לטעון שלא קיימים כלל מקרים! ואמנם יש כאלה הטוענים זאת ואומרים, שהמקרה הוא מושג הקיים אך ורק בשפת הדיבור של ההדיוטות, אך למעשה אין בו ממש.

## סיכום הדין בפרקי הנבואה

- הרמב"ם מפרט שלוש דעות בפרקי הנבואה, כאשר דעת התורה זהה לדעת הפילוסופים בעניין ההכנות הנצרכות לנבואה ושונה בהכרחיות התהליך: יכול להיות נס שיוצא מגדר הטבע ואדם המוכן להיות נביא לא יתנבא.
- הרמב"ם מתקשה בהבנת התופעה של מעמד הר סיני, ובוחר שלא להגדיר כלל את נבואתו של משה רבינו. טענו כי ישנה נטייה לומר שתופעות אלה הן על טבעיות ואלוהיות, אם כי זה אינו מבואר בפירוש בדברי הרמב"ם (גם האלטרנטיבה ששני המאורעות האלה אנושיים אינה מופיעה בפירוש). אם מקבלים את תפיסת הנס היוצא מגדר הטבע, לדעת הרמב"ם, מתקבל יותר על הדעת לטעון כי תופעות אלה היו על טבעיות ואלוהיות.
- כדי להיות נביא צריך להיוולד עם התכונות הראויות, להכין עצמך מבחינת לימוד עיוני ולהתרחק מהתאוות. כיוון שהנבואה היא שפע מהשכל הפועל על הכוח המדמה, והכוח המדמה יכול 'להתקלקל', זאת הסיבה כי בגלות אין נביאים.
- תוכן הנבואה אינו מתקבל בתהליך לוגי שמתחיל בחושים, הנביא משיג תובנות שלא ניתן להסבירן מבחינת הקדמות עיוניות. ניתן לומר כי אמנם הנבואה היא תופעה ממנהגו של עולם אך היא 'אלוהית'. לא סביר לומר שהרמב"ם סותר עצמו בין מה שכתב בעניין הזהות בין דעת תורתנו לדעת הפילוסופים בפרק ל"ב לבין אלוהיותה של תופעת הנבואה.
- נבואת משה היא תופעה חד פעמית במהלך ההיסטוריה ואין אנו מסבירים אותה.

---

האם הרמב"ם מקבל את עמדת אריסטו בהגדרת המושג מקרה? כן, הוא מקבל אותו, על אף היותו פרובלמטי ביותר".

### נספח לתורת הנבואה: מעמד הר סיני במשנת הרמב"ם – ה"ב, פל"ג

כמו שביארנו בפנים, טענת הרמב"ם על נבואת שאר בני האדם היא שמדובר בתופעה הכרחית, אשר הנס מופיע בה באופן שלילי. כלומר גם אם הכנת עצמך להיות נביא, הקב"ה יכול שלא לנבא אותך, ואי-נבואה זו, זהו נס היוצא מגדר הטבע. ההשלכה של עמדה זו היא "אך לא ייתכן לדעתנו שינבא את אחד הבורים מקרב המוני העם... העיקר שלנו הוא שיש הכרח בתרגול ושלמות, ואז תהיה האפשרות שיכולת האלוה נאחזת בה" (ח"ב, ל"ב).

המהלך של הנספח כדלקמן: בתחילה ננסה לסכם את המהלך של הרמב"ם בסוף פרק ל"ב ובמהלך פרק ל"ג כולו, לאחר מכן נדון באפשרויות השונות להבנת מהלך זה, לבסוף נביא את מסקנתנו מהדיון כולו.

מעמד הר סיני נתפס, באופן פשוט, כמעמד נבואי ישראלי-כללי. כיצד זה יתכן? כותב הרמב"ם בסוף פרק ל"ב "אף על פי שהכל ראו את האש הגדולה ושמעו את הקולות המבעיתים והמחירדים על דרך הנס, לא הגיעו למדרגת נבואה אלא מי שהיו ראויים, וגם זאת בדרגות (שונות של נבואה)". שתי עובדות מוסר לנו הרמב"ם במשפט זה: א. במעמד הר סיני קרו נסים היוצאים מגדר הטבע. ב. התנבאו רק מי שהיו ראויים. ומה נענה על שאר בני ישראל שלא היו ראויים? עונה הרמב"ם בתחילת פרק ל"ג "ברור לי שבמעמד הר סיני לא כל מה שהגיע אל משה הגיע אל כלל ישראל, אלא הפנייה היתה אל משה לבדו... והוא, עליו השלום, יורד אל תחתית ההר ומודיע לאנשים את אשר שמע". ואיך נפרש את הפסוקים "וַיְהִי כְשִׁמְעֶכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וַהֲרֵעַר בְּעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (דברים, ה, כ) ו-"וַיִּדְבֹר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אֲתֶם שֹׁמְעִים וְתִמְנְנָה אֵינְכֶם רְאִים זוֹלָתִי קוֹל" (דברים, ד, יב)? הרי מוכח לנו כי בני ישראל שמעו קול (בלי שעדיין הגדרנו מהו הקול הזה)! עונה הרמב"ם "כל מה שנאמר בדבר שמיעת הדיבור כוונתו רק לשמיעת הקול. ומשה הוא אשר היה שומע את הדיבור ומוסרו להם". כלומר בני ישראל שמעו איזה קול מסוים, ומשה שמע דיבור נבואי מפורש, והוא מסר לבני ישראל את הדברים באותיות ומילים.

בנוסף, אנחנו מכירים מדברי חכמים במדרש ובתלמוד "והוא אומרם: אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום", הרי שבני ישראל לא שמעו קול זה לאורך כל עשרת הדברות, אלא רק לשני הדברות הראשונים<sup>144</sup>. הסיבה להבחנה בין שני הדברות הראשונים

144. לפי פרשנות זו זוהי הסיבה שמשתמש הרמב"ם במילת הניגוד "אולם" (או "אלא" בתרגומו של הרב קאפח, לא משנה כעת המילה המדוייקת אלא משמעותה כניגוד) כדי להבהיר שלפי

לשאר הדברות היא ששני הדברות הראשונים "מושגים בעין האנושי. כל מה שידוע בהוכחה מופתית – דין הנביא ודין כל מי שידוע זאת שווה לגביו, ללא יתרון של זה על זה", לבין שאר הדברות שהם "ממין המפורסמות והמקובלות, לא ממין המושכלות", ועל כן הם צריכים נבואה מפורשת<sup>145</sup>.

הגם שיש הבדל בין שני הדברות הראשונים לאחרים, ממשיך הרמב"ם ומסייג עוד יותר את הופעתו של קול זה "עם כל מה שצינינו עוד בעניין זה, היוצא מן הכתובים ומדברי החכמים הוא שכל ישראל לא שמעו במעמד הזה אלא קול אחד בלבד פעם אחת והוא הקול אשר ממנו השיגו משה וכל ישראל: 'אנכי' ו'לא יהיה לך'. משה השמיע להם זאת בדבריו בפירוט הגאים נשמעים. וכבר ציינו זאת החכמים והסמיכו זאת אל דבריו אחת דבר אלהים שתיים זו שמעת". בני ישראל שמעו קול מסוים (בהמשך הרמב"ם קורא לו 'קול ה', 'הקול הנברא') שממנו השיגו שני דברות אלה, אולם השגתם לא היתה שלמה ובהירה, לשם כך היו זקוקים למשה רבינו שיפרט להם במילים את השגתם. כך אכן הבין יהודה אבן שמואל "מקול יחיד זה השיגו גם בני ישראל את העיקרים 'אנכי' ו'לא יהיה לך', אלא שמשה השיג שתי הדיברות האלה בברירות והוא ירד אל העם והשמיעם את הדברים בחיתוך הגאים". כך גם מתבאר מדברי הרמב"ם בסוף פרק זה "ודע שגם בקול הזה אין דרגתם שווה לדרגת משה רבנו", ומוכיח דבריו מתרגום אונקלוס, ע"ש<sup>146</sup>.

נמשיך ונשאל, מה היה הקול הזה? מהי אותה ההשגה שהשיגו בני ישראל? האם היו הבדלים בין קטנים לבין גדולים? ועוד שאלות. על כך מסיים הרמב"ם את דבריו שכבר הבאנו לעיל "אמיתת ההשגה הזאת, וכיצד היה האופן בה, נסתר מאתנו מאוד, מכיוון שלא קדמה לה שכמותה ולא תהיה אחריה"<sup>147</sup>.

דעת חכמים מסוימים הם לא שמעו את הקול הזה לאורך כל עשרת הדברות אלא לאורך שני דברות בלבד, וכך הסביר בפירוש האפודי לדוגמא, ע"ש.  
145. נביא מלשונו הבהירה של מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 84) "ההתגלות בסיני היתה חשיפה להוכחות מופתיות לקיומו של האל, לאי גשמיותו ולאחדותו. הרמב"ם חשב שההוכחות המופתיות לקיום האל, על אף מורכבותן האינטלקטואלית, יכולות להיות נגישות להמונים. הוא אף הרחיק לכת והציב אחת מהן, כפי שראינו לעיל, בפרק הראשון של משנה תורה, כאשר קבע את ידיעת האלוהים כהלכה שלה מחויבים כל המוני ישראל. פירושו למעמד הר סיני מלמד על אמונתו בדבר האפשרות לדמוקרטיזציה של הפילוסופיה, זאת לצד חוסר האפשרות לדמוקרטיזציה של הנבואה". הסבר נאה למקומו, אולם לדעתי לא הבין את דעת הרמב"ם לאשורה, וראו לקמן.

146. ראו גם לאליעזר שביד (שביד, תשכ"ח, עמ' 144) שהבין אף הוא כך את הדברים.

147. ראו במאמרו של שאול רגב (רגב, תש"ן) שהבין באופן ממש דומה את דברי הרמב"ם בפרק ל"ג.



פרשנויות שונות שניתנו למעמד הר סיני בדעת הרמב"ם

**מתן תורה היה נבואה למשה בלבד שהפיץ זאת לבני ישראל** – זוהי טעות עדינה שאפשר לטעות כשקוראים את פל"ג במו"נ. הסיבה לטעות היא שהרמב"ם פותח במילים (הדגש שלי) "הפנייה היתה אל משה לבדו... והוא, עליו השלום, יורד אל תחתית ההר ומודיע לאנשים את אשר שמע". אילו אכן הרמב"ם היה כותב רק משפט זה, זה אכן היה הפירוש הפשוט לדבריו. בנוסף ברור כי הסבר שכזה יתאים באופן מושלם לדעת הרמב"ם בעניין הנבואה לשאר האנשים זולת משה רבינו. מעמד הר סיני הוא מעמד קבלת התורה על ידי משה רבינו בלבד והפצתו לישראל. טענת הרמב"ם שאין אדם אשר ישכב בערב והוא אינו נביא ויקום בבוקר נביא כמוצא מציאה, מובנת היטב, מעמד הר סיני מוסבר יפה, והכל בא על מקומו בשלום. אולם לא נראה להסביר כך משתי סיבות עיקריות: א. כמו שהראנו לעיל הרמב"ם מיד לאחר הציטוט שהובא לעיל מתייחס לפסוקי התורה ושם הוא נתקע בקושי הפשוט שהתורה מספרת לנו שהיה איזשהו 'דיבור נבואי' כלשהו עם בני ישראל אשר אינם מוכשרים לנבואה. התייחסות זו מכריחה אותו להפוך את הסיפור ליותר מורכב מהציטוט שהובא לעיל. ב. הסבר כזה ודאי הופך את הפרק למורכב משני כיוונים בדברי הרמב"ם (ראו בהע' 148 לקמן). ההסבר הראשון התומך בנבואת משה לבדו הוא נאמר עד המילים "אולם לחכמים גם דברים מפורשים", ולאחר מכן נכנס ההסבר השני שמדבר על קול ששמעו בני ישראל. אם אכן כך, הרמב"ם משתמש פעמיים בביטויים דומים להסברים שונים: בפעם הראשונה לכיוון הראשון "זה מה שנראה מלשון התורה ומרוב דברי החכמים ז"ל", ובפעם השנייה לכיוון השני "היוצא מן הכתובים ומדברי החכמים", זהו שימוש שלא נראה סביר בדעתו<sup>148</sup>.

148. ניתן לחשוב ולחלק את הכיוון השני שהבאנו לשניים, וליצור שלושה כיוונים שונים שהולך בהם הרמב"ם (ראו בפירושו של שם טוב): א. נבואת משה רבינו לבדו. ב. השגה פילוסופית של מציאות ה', אחדותו ואי הגשמתו. ג. בריאה של קול, לא מוסבר, שבו השיגו בני ישראל את שני הדברות הראשונים. אולם נראה כי יש לשלול גם כיוון זה הן מבחינת הטקסט והן מבחינה סגנונית. מצד הטקסט, אם מניחים שלושה כיוונים, אזי בין הכיוון השני לבין השלישי אומר הרמב"ם "ועם כל מה שצינינו עוד בעניין זה, היוצא מן הכתובים ומדברי החכמים...", אין כאן לשון של שלילה או דחייה של הכיוון השני, אלא יותר לשון של המשכיות. גם מבחינה סגנונית פחות סביר לקבל שלושה הסברים לתופעה מבלי לציין שאתה מחלק את זה לשלושה, כמו שעשה הרמב"ם כשדיבר על הדעות בנבואה או בבריאה. כאשר מדובר בשני הסברים זה סביר יותר, שכן ההסבר הראשון הוא דעתו האישית של הרמב"ם, ולאחר מכן בא ההסבר השני שנובע יותר מהתבוננות בתורה ובדברי חז"ל, במקרה כזה נראה סביר שאין צורך להכריז מראש על כמות של הסברים שאתה מתכוון לפרט. על כל פנים בפנים דחינו גם אפשרות זו.

פרשנות שכזו למתן תורה מובאת בשיחות על תורת הנבואה לישעיהו ליבוביץ' (לייבוביץ, 1997, עמ' 715 - 728)<sup>149</sup>, ליבוביץ' מעיר (שם, עמ' 721) "אחד החברים כבר הזכיר כי שום מפגן המוני אין בכוחו להביא לידי הכרת אמת כלשהי, אלא היפוכו של דבר, לשחרר יצרים, לפרוק עול ולנהוג קלות ראש המביאה בהכרח לפריצות", זהו טיעון נכון אם הנחת היסוד שלנו שמתן תורה היה מאורע אנושי. אולם זה אינו מחויב, ושמא נאמר אינו נכון. ראוי שנזכור את דברי הרמב"ם בסיום פל"ג "אמיתת ההשגה הזאת, וכיצד היה האופן בה, נסתר מאתנו מאוד, מכיון שלא קדמה לה שכמותה ולא תהיה אחריה".

**מתן תורה היה הארה פילוסופית ולא נבואית לבני ישראל** – כך מתאר מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 84) את מה שחווה עם ישראל בהתעלמות מוחלטת מתחילת פרק ל"ג, סוף פרק ל"ג וסיום הדברים על נסתרות השגה זו מאיתנו<sup>150</sup>.

הבוחרים ללכת בכיוון זה, יכולים להוכיח זאת **מח"א, פס"ה**. הרמב"ם דן בעניין הדיבור והאמירה המיוחסים לא-ל ושהם משלוש אפשרויות: א. הוצאת דיבור בפה המפיק צלילים הנשמעים לאוזן האדם. ב. "חל על העניין המצוייר בשכל מבלי להגותו בפה", כגון "וְאִמַּרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי כְּמִקְרָה הַפְּסִיל גַּם אֲנִי יִקְרְנִי וְלִמָּה חִכְמָתִי אֲנִי אֲזִי יוֹתֵר וְדַבַּרְתִּי בְּלִבִּי שְׁגָם זֶה הַבֵּל" (קהלת ב, טו). ג. חל על הרצון, כגון "וַיֹּאמֶר מִי שָׁמַךְ לְאִישׁ שֶׁר וְשִׁפְט עֲלֵינוּ הֲלִהְיִנְנִי אֲתָה אֹמֵר כְּאֲשֶׁר הֲרַגְתָּ אֶת הַמְּצַרִּי" (שמות ב, יד). לאחר מכן אומר הרמב"ם (דגשים שלי) "גם כל אמירה ודבור הבאות מיוחסות לאל הן משתי המשמעויות האחרונות, כוונתי שהן או כינוי לחפץ ולרצון, או כינוי לעניין המובן מן האל **בין אם נודע על ידי קול נברא או נודע בדרך מדרכי הנבואה** שעוד נבהיר אותן, **לא שהוא יתעלה דיבר באותיות וצלילים** ולא שהוא בעל נפש שהעניין יירשמו בנפשו, באופן שבעצמותו יהיה עניין נוסף על עצמותו". כותב שוורץ "שמא יש בזה רמז לדברים שייאמרו להלן, בח"ב, פרק ל"ג, דהיינו שבמעמד הר סיני לא נשמע דיבור מפי הגבורה, אלא היתה תפישה שכלית?". אף אם נפרש כך, ונאמר כי אכן מעמד הר סיני היה מעמד

149. אמנם יש להעיר לזכותו של ליבוביץ' שהוא משאיר מקום גם לגישות אחרות שכן הוא רואה בפרק זה "מן הפרקים הקשים ביותר מבחינת כוונת הרמב"ם בדבריו האמורים כאן, ולכן הוא גם מתפרש באופנים שונים מאוד, הן על ידי הפרשנים הקלאסיים, והן על ידי החוקרים המודרניים".

150. כמו שהבהרנו למעלה. המהלך של הרמב"ם היה להתחיל בנבואת משה לבדו, לעבור להבחנה בין שני הדברות הראשונים לשאר הדברות האחרים ולסיים בהסבר על הקול הנבואי ששמעו בני ישראל, ובהודאה על חוסר ידיעה של מה באמת קרה שם. גודמן טוען זאת בעקבות ציטוט של החלק האמצעי במהלך ותו לא.

של הבנות פילוסופיות להמונים, האם מישהו מסוגל לתאר לעצמו מאורע שיגרום לכל האנשים, הטובים והרעים, הקטנים והגדולים, להבין תובנה שכלית של מציאות ה', אחדותו ואי הגשמותו, ולטעון כי זהו מאורע הנחשב אנושי? מה לי דמוקרטיזציה של הנבואה ומה לי דמוקרטיזציה של הפילוסופיה (ראו הע' 145), אין לנו אלא דברי הרמב"ם עצמו שאנו חוזרים עליהם שוב ושוב "אמיתת ההשגה הזאת, וכיצד היה האופן בה, נסתר מאתנו מאוד, מכיוון שלא קדמה לה שכמותה ולא תהיה אחריה"<sup>151</sup>.

151. ניתן לפרש משפט זה לא כהודאה על חוסר ידיעה או חוסר הבנה, אלא על ניסוח של הדברים באופן דו משמעי כך שמשאירים את הבחירה לקורא המשכיל או הפחות משכיל. כך לדוגמה בשיחותיו של ליבוביץ' על הנבואה (שם, עמ' 723) וכך גם כתבה אסתי אייזנמן (אייזנמן, תשס"ח). אולם כמו שהבהרנו הנחלת תובנות שכליות לעם שלם, קשות אולי באותה מידה, כמו הנחלת נבואה לעם שלם. הדרך היחידה לפתור בעיה זו היא לומר כי כל מעמד הר סיני נועד אך ורק למשה רבנו, או לחילופין שכל המעמד הזה הוא פרי דמיונם של משה והעם שכן הנביא הוא ש'סיפר' לנו על מתן תורה. באפשרות הראשונה דנו לעיל והראנו כי היא אינה סבירה בלשונו של הרמב"ם. את האפשרות השנייה מפתחת אייזנמן [שם] בפרוטרוט וטוענת כי "הר סיני, הקול הנברא, האור והאש שעם ישראל רואה, אינם אלא אלגוריות לתובנות ראשוניות שעם ישראל החל לרכוש בראשית דרכו". וכן את ההבדל בין משה לעם ישראל "משה והעם שומעים קול ומשה אף שומע מתוך הקול דברים ומעבירים לעם. מובנם האלגורי הוא שגם העם וגם משה זוכים לקבל ולהבין את דבר ה' באופן שכלי, ולהוציא את השכל מן הכוח אל הפועל, ללא הכוח המדמה. משה – משום שהכוח המדמה אינו משתתף בנבואותיו, ועם ישראל – משום שלא הגיע לדרגת נבואה מעולם! אולם גם בנוגע להכרתם השכלית אין דרגתם השכלית שווה... עם ישראל שלא זכה לנבואה אלא רק להכרה שכלית, יכול להכיר רק את הדברות העוסקים במושכלות..."<sup>152</sup>, "ע"ש באריכות. זוהי אפשרות הנכתבת מנקודת מבט של חוסר יכולת לקבל בדעת הרמב"ם ניסים היוצאים מגדר הטבע. כפי שכבר הבהרנו, דעת הרמב"ם כי קיימים ניסים היוצאים מגדר הטבע (ראו עמ' 52-55), ועל כן אין מנוס מלומר כי לא הכל אנחנו מבינים. לגופם של דבריה יש לענות כי הרמב"ם מתאמץ מאוד להוריד למינימום ההכרחי את המאורעות שקרו במתן תורה – פעם אחת ויחידה בהיסטוריה האנושית. בין אם הוא עושה זאת כדי לברוח מניסים ובין אם הוא עושה זאת כדי להילחם נגד דתות האיסלאם או הנצרות (שהם מכריזים על קבלת תורה חדשה / ברית חדשה) או כל סיבה אחרת שניתן להעלות על הדעת, זאת העובדה. אלו דבריו "היוצא מן הכתובים ומדברי החכמים הוא שכל ישראל לא שמעו במעמד הזה אלא קול אחד בלבד פעם אחת... לא קדמה לה שכמותה ולא תהיה אחריה". לפי פרשנותה של אייזנמן במה מתבטאת במציאות ההיסטורית בפועל אותה חד פעמיות במתן תורה? מה קרה לעם ישראל כשיצא ממצרים שלא יוכל לחזור על עצמו יותר בהיסטוריה האנושית אם מדובר בסך הכל בכמה תובנות ראשוניות שעם ישראל החל לרכוש בראשית דרכו? ויש לי עוד הערות והארות על מאמרה, וכבר הארכנו מספיק.

## לסיכום

מדברי הרמב"ם במורה נבוכים למדנו כי נעשו נסים היוצאים מגדר הטבע במהלך מעמד הר סיני אשר לאו דווקא קשורים לנבואה עצמה. דיברות ממש קיבל בנבואה רק משה רבינו. שאר כל בני ישראל השיגו קול מסוים, בין אם מבחינה אקוסטית ובין אם מבחינה הכרתית, שגרם ל'צאת נשמתם' במהלך השגת שני הדברות הראשונים (אשר שוב, הם לא השיגו במילים ואותיות). לאחר מכן, שאר כל הדברות וגם את שני הדברות הראשונים ביאר משה רבינו לעם ישראל. "ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני; שעיינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל, והקול מדבר אליו, ואנו שומעין 'משה משה לך אמור להם כך וכך'<sup>152</sup>. וכן הוא אומר: "פנים בפנים דבר ה' עמכם", ונאמר: "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת" (יסודי התורה, ח, א).

152. הרב חיים נבון [ (נבון, תשל"ב), שיעור 14] התקשה בלשון המצוטטת כאן מהלכות יסודי התורה ורואה בזה "ניסוח שונה לחלוטין" מהניסוח במורה נבוכים והשאיר בצריך עיון. בעניי אומר כי מדובר בדיונים שונים. בעוד בהלכות יסודי התורה הרמב"ם אינו מעוניין להעמיס על הקורא ועל כן הוא אומר כי בני ישראל שמעו קול 'משה משה...' בדיון שלנו הרמב"ם מעמיק מאוד ביכולת ההשגה של ההמון לעניין נבואה, ועל כן הוא מנסה לבאר איזה 'קול' שמעו בני ישראל. במילים אחרות כל פל"ג הוא פירוש למשפט בהלכות יסודי התורה "ואנו שומעין 'משה משה לך אמור להם כך וכך'". מטבע הדברים הניסוח יהיה שונה. באופן דומה פירש הר"י שילת [הקדמות לפירוש המשנה, עמ' עה] "נראה שהרמב"ם נקט לשון זו על דרך "ההקל" (=אי ההקפדה)".

## עיון במפרשי זמנינו

### הזיקה הרעיונית הקיימת בין הדעות בנבואה לבין הדעות בבריאה

רוב המפרשים, הן המסורתיים והן החוקרים, הבינו כי קיימת זיקה רעיונית בין הדעות בבריאה לבין הדעות בנבואה. זאת הם הבינו מהפתיחה של הרמב"ם בפל"ב "דעותיהם של האנשים על אודות הנבואה הן כדעותיהם על אודות קדמות העולם או חידושו". כותב אברבנאל (דגש שלי): "באמר דעות בני האדם בנבואה כדעותיהם בקדמות העולם וחידושו, ומהו היחס והערך אשר מצא הרב לדעות הנבואה עם דעת הקדמות והחידוש? האם היה זה בלבד במספרם שהוא אלה שלשה ואלה שלשה, הנה הוא באמת דמיון חלוש מאוד. והנה יש אתנו זה המספר מהשלשה בעניינים רבים יקרים מאד כגון שלשת חלקי המציאות נבדלים, וגלגלים... וג' האבות אברהם יצחק ויעקב... ודברים רבים זולת אלה ולא ייחס הרב הדעות הנבואה אל אחד מהם כי אם אל דעת הקדמות והחידוש". הפירוש שהצגנו לעיל (ראו עמ' 100) שמטרת הרמב"ם היא להשוות במספר הדעות בבריאה למספר הדעות בנבואה אינו מקובל על האברבנאל, ועל כן הוא מחפש אחר זיקה רעיונית בין הדעות השונות.

אם מחפשים זיקה רעיונית, על פניו מספר האפשרויות לסדר את הדעות השונות זה עם זה הוא שש<sup>153</sup> ומתוכן הוצעו שלוש אפשרויות מרכזיות<sup>154</sup>. רוב המפרשים הבינו כי ישנו אילוף מסוים להתאים את עמדת אריסטו בבריאה לעמדת הפילוסופים בנבואה (ראו בהע' לעיל לסיכום טבלאי)<sup>155</sup>. בהנחת האילוף ההגיוני הזה קיימות

153. לדעה הראשונה שאנחנו רוצים לסדר יש שלוש אפשרויות. לאחר שבחרנו אחת משלוש האפשרויות, הדעה הבאה נשארת עם שתי אפשרויות בלבד, ולאחר ששתי הדעות בחרו דעה מסויימת לשלישית יש רק אפשרות אחת, סך הכל:  $1 \cdot 2 \cdot 3 = 6$  אפשרויות. נכניס שוב בטבלה את הדעות השונות לתזכורת (הדעות בבריאה לקוחות מח"ב, פ"ג, ראו לעיל בפירוש על הבריאה, עמ' 34-38):

נבואה	בריאה
המון הבורים	תורה משה
פילוסופים	אפלטון
תורתנו	אריסטו

154. לסיכום תמציתי ותכליתי אפשר לעיין במאמרו של מאשה טורנר (טורנר מ', תשס"ג). רק אציין כי מסקנתו היא כמסקנתי שאין זיקה רעיונית בין הדעות השונות, וראו עוד לקמן.  
155. בהקשר זה ראו אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 177 בהע' 36) שכותב "אני מניח כאן מה שאנסה להוכיח בהזדמנות אחרת, כי הרמב"ם ידע להבחין בין דעותיו של אריסטו המצויות בכתביו לבין דעות ה"פילוסופים" האריסטוטליים. הדבר מובלט במקומות שהוא מודיע על כוונתו לפרש את דברי אריסטו כפי שהוא מבינם".

כמובן שתי אפשרויות בלבד לסדר את שאר הדעות. כל המפרשים האריכו בהסברים ובפולפולים כיצד יש להסביר זאת, כאשר הבעיה המרכזית היא כמובן היעדר הסימטריה הקיימת בין הדעות בבריאה לבין הדעות בנבואה: בעוד שלוש הדעות בבריאה, כפי שהסברנו והוכחנו בפרק בנושא הבריאה, הן דעות לגיטימיות שהרמב"ם דן בהן (את דעת אפלטון הוא מוכן לקבל באופן עקרוני ואת דעת אריסטו הוא דוחה, על כל פנים הוא מקדיש לה יותר מעשרה פרקים בספר<sup>156</sup>). בדעות על הנבואה, הדעה הראשונה מוצגת כדעת המון הבורים ונדחית עוד באותו הפרק "אך לא ייתכן לדעתנו שינבא את אחד הבורים מקרב המוני העם, אלא במידה שאפשר שהוא ינבא חמור או צפרדע. העיקר שלנו הוא שיש הכרח בתרגול ושלמות, ואז תהיה האפשרות שיכולת האלוה נאחזת בה" (**ח"ב, פל"ב**). אם כן, אל מי נשייך דעה זו?<sup>157</sup>

שתי תשובות מרכזיות נאמרו בדבר. יהודה אבן שמואל מוסיף אפשרות נוספת על 6 האפשרויות לכאורה, כאשר הוא בוחר לומר כי דעת המון הבורים, שייכת לדעת המתכלמין הערבים **מסוף ח"א** שאותה הרמב"ם דחה כמבואר שם. אין ספק כי גישה זו בהחלט פותרת את הקושיה, אך היא מעלה קושייה חזקה כפל כפליים, כאשר הוא משבץ דעה שהרמב"ם לא 'ספר' אותה לכאורה כחלק מהדעות על הבריאה<sup>158</sup>.

תשובה שנייה מעלה זאב הרוי (Harvey, 1981)<sup>159</sup>, כאשר הוא טוען כי הדעה הראשונה של הבריאה היא כדעה הראשונה של הנבואה, מה שמוכיח לדעתו כי הרמב"ם דחה את דעת תורת משה בבריאה. מעין זה גם כתב מיכאל צבי נהוראי

156. גם אם לא מקבלים את הפרשנות כאן על הדעות בבריאה, אין ספק שאף דעה הרמב"ם לא דחה באופן מידי כמו שהוא עושה בנבואה וכמבואר לקמן.

157. דעתו של הרב קאפח כפי שמבוארת בהע' 1 בפל"ב נשמעת הכי סבירה לדעתי בהנחת היסוד של זיקה רעיונית. הוא משתמש באילוץ ומחבר את דעת אריסטו בבריאה לדעת הפילוסופים בנבואה. מחבר את דעת תורת משה בבריאה לתורתנו בנבואה. ולבסוף מחבר את דעת המון הבורים לאפלטון (1-3, 2-1, 2-3). המעיין בפרקי הבריאה, יראה כי יש סברה לומר כי המון חכמים מחכמי ישראל ראו באפלטון אפשרות סבירה והרמב"ם יוצא כנגדם בפרקים כ"ו-ל' (ראו עמ' 49-51). אולם שוב, כמו שהסברנו לעיל קיימת הקושיה החזקה והיא הדחייה המפורשת של דעת המון הבורים לעומת דעת אפלטון שעליה הרמב"ם אמר ששערי הפירוש של התורה לא ננעלו ואולי אפילו היה יותר קל להראות את דעת אפלטון בתורה, ע"ש, מה גם שאפלטון לא היה בור...

158. בעוד דעת המתכלמין מבוארת בסוף ח"א, הדעות על הבריאה מבוארות ומוגדרות בח"ב, פ"ג.

159. נציין כי הרוי לא סבר את האילוץ המדובר. הוא חיבר בין דעת הפילוסופים בנבואה לאפלטון בבריאה ובין דעת תורתנו בנבואה לאריסטו בבריאה (1-1, 2-2, 3-3). ראו במאמרו להרחבה וכן במאמר של מאשה טורנר (טורנר מ', תשס"ג) לביקורת על דעתו.

(נהוראי, תשנ"ו)<sup>160</sup>: "אין אפוא מוצא ממבוך זה אלא אם נחליט, שההשקפה הדתית על הבריאה אינה מייצגת את דעת הרמב"ם, וכי מה שנראה היה לנו כהשלמה עמה אינו אלא קישוט רטורי". נדמה לי כי זוהי דוגמה טובה מאוד להתנהלות ההשקפה האיזוטורית הקיצונית. במקום להאמין למה שהרמב"ם חוזר ואומר לאורך כל פרקי הבריאה, פעם אחר פעם, שהוא בדעת משה רבנו ואברהם אבינו, וכל מה שאמר אריסטו נכון רק למה שמתחת לגלגל הירח. אנחנו בוחרים להבין כי קיימת זיקה רעיונית ואין מנוס מלדחות את השקפת הרמב"ם על הבריאה. פרשנות סבירה אלטרנטיבית היא כמובן לומר כי, לדעת הרמב"ם, לא קיימת זיקה רעיונית בין הדעות השונות<sup>161</sup>, שכן מיד אחרי המשפט על ההקבלה הקיימת הוא כותב "כוונתי בכך שכשם שמי שברורה להם מציאות האלוה יש להם שלוש דעות בדבר קדמות העולם או חידושו – כפי שביארנו – כן גם הדעות בדבר הנבואה הן שלוש". בנוסף יש לזכור כי אותו אדם שכתב את מורה נבוכים כתב גם כן את משנה תורה, בו הוא פותח כל ספר וספר בפירוט של מספר ההלכות, לדוגמה כך הוא פתח את ספר המדע: "הלכותיו חמש, וזה הוא סדורן: הלכות יסודי התורה, הלכות דעות.... הלכות יסודי התורה – יש בכללן עשר מצוות, שש מצוות עשה וארבע מצוות לא תעשה, וזה הוא פרטן..."<sup>162</sup>. אמנם אין אינטרס אמתי לספור דעות בנבואה או בבריאה כמו שיש אינטרס למנות את המצוות, אך אין זה מן הנמנע לומר כי לרמב"ם פשוט הייתה כתיבה מסודרת. כדעה הזאת שלא קיימת זיקה רעיונית בין הדעות בבריאה לבין הדעות בנבואה הבין גם שם טוב בפירושו, וכך נראה לענ"ד. על פניו זה פירוש סביר, ודאי בהיעדר אלטרנטיבה<sup>163</sup>.

160. אם כי לאחר מכן הוא הולך בדרך שונה מהרוי, ע"ש.

161. בנוסף כמובן כפי שלמדנו יש לפחות עוד 5 אפשרויות להסביר את הזיקה הרעיונית (4) שלא מחברות את המון הבורים בנבואה לתורת משה בבריאה + 1 של יהודה אבן שמואל). נראה לא הוגן כלפי הרמב"ם לבחור אפשרות אחת, לתת עליה דרשות ואז להחליט כי הרמב"ם דוחה דברים מפורשים שהוא עצמו כותב פעם אחר פעם אחר פעם.

162. זו סברה שהעלה חברי ר' בנימין קניסבר.

163. אוסיף טענה שאינה מוכיחה הרבה, כי כך היה נראה לי הפשט בקריאה הראשונית כשלמדתי את מורה הנבוכים עצמו בלא כל המפרשים וההתפללויות. בסיכום כאן בחרתי שלא להיכנס לפרטי הפרטים של כל דעה ודעה, כי הדברים היו מתארכים הרבה מעבר לרצוי. המקורות מונחים, ומי שרוצה מוזמן לעיין, נדמה לי כי הפרשנות שהעליתי הכי פחות דחוקה ונכנסת היטב בלשון הרמב"ם.

### האם הרמב"ם מודה רק בניסיו של משה רבינו?

בח"ב, פל"ה, כאשר הרמב"ם עוסק בנבואתו של משה רבינו הוא גם מתייחס לייחודיות של ניסיו משה רבינו מול שאר הנסים "כן הדבר, לדעתי, גם באשר לניסיו ונסי זולתו, כי ניסיו אינם ממין נסיהם של יתר הנביאים... לכל האתת והמופתים... לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו... אשר עשה משה לעיני כל ישראל. כי הכתוב קשר וכרך כאן את שני העניינים גם יחד, שלא יקום עוד מי שישגי כהשגתו ולא מי שיעשה כמעשיו. אחרי כן הסביר שהאותות האלה היו לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, שחלקו עליו (על משה), וכן היו במעמד כל ישראל שהלכו בעקבותיו: לעיני כל ישראל. זה דבר שלא נמצא לנביא לפניו. וכבר קדמה הודעתו, הודעת אמת, שלא יהיה כן לזולתו".

אליעזר שביד (שביד, תשכ"ח, עמ' 143) דן בתורת הנס של הרמב"ם וכותב כי הנס מתרחש "מתוך כוונה ולשם קיום הסדר האידאלי". כש'הכוונה' כאן "מגולמת במתן תורה, שהוא אקט היסוד של הסדר האנושי האידאלי, כשם שהבריאה מייסדת את הטבע". כאן קובע שביד כי הנסים שהרמב"ם מקיים כולם טובים סביב האקט המייסד הזה: "והמדייק יוכח שלמעשה מודה הרמב"ם בניסים של משה בלבד בחינת מאורעות מייסדים בתוך הסדר העולמי". באותו פרק ל"ה, הרמב"ם גם מדבר על "אותותיהם של אליהו ואלישע", ועל כך שמלך ישראל צריך לחקור את גיחזי שיספר לו עליהם, ומסכם הרמב"ם "וכן אותותיו של כל נביא זולת משה רבינו". בסוף הפרק הוא גם דן בעניין נס עמידת אור השמש ליהושע ששם אמנם כתוב "לעיני ישראל", אך מדייק הרמב"ם "שכן לא אמר: כל ישראל, כמו שנאמר לגבי משה"<sup>164</sup>. כיוצ"ב מוסיף הרמב"ם לגבי אליהו בהר הכרמל שהיו מתי מעט. אם כן, כדי לטעון שהרמב"ם

164. לגבי הנס עצמו של עמידת השמש ליהושע בגבעון: כותב הרמב"ם [שם] "אמרתי 'אותן השעות, מכיוון שנדמה לי באשר לדברו כיום תמים שהוא כיום הארוך ביותר. כי תמים הוא שלם. כאילו אמר: אותו יום היה בעיניהם בגבעון כיום הארוך ביותר מימי הקיץ שם". דברי הרמב"ם סתומים ויכולים להתפרש לכך שלא נעשה נס היוצא מגדר הטבע בגבעון, וגם להיפך. רבו הפירושים, ראו יהודה אבן שמואל [ח"ד, עמ' 122] שמסכם הדעות השונות. דב שוורץ (שוורץ ד', תשנ"ט) מביא אפשרות שלא נעשה נס ומביא דמות ראיה מח"ב, פכ"ט שם כותב הרמב"ם "כמו כן, כאשר הוא מתאר את דרך שגשוגה של מדינה ואת התחדשותו של אושר, הוא אומר על דרך השאלה שנתווסף אור השמש והירח, התחדשו שמים והתחדשה ארץ וכיוצא באלה". והוא מסכם ש"אין להכריע באופן חד משמעית מתוך דברי הרמב"ם מהי דעתו האמיתית". אף אני אינני יודע להכריע, וראו בפיהמ"ש לרמב"ם למסכת אבות (ה, ו), אם כי כפי שכתבנו בפרק על הבריאה שם מבוארת דעתם של חכמים אותם הרמב"ם מגדיר 'מוזרים מאוד' בח"ב, פכ"ט (ראו עמ' 52 - 55).



מקיים רק את נסיו של משה רבינו צריכים לומר שכל שאר הניסים שהוא מזכיר לא התקיימו במציאות, כך לדוגמא כותב יעקב לוינגר (לוינגר, תש"ן, עמ' 37) "נפלאותיהם של הנביאים האחרים לא היו אלא פרי דמיון, כעניין החייאת הילדים של אליהו ואלישע וכעניין עמידת השמש ליהושע... ואילו נפלאותיו של משה היו חריגים ממש מסדרו של עולם".

מיכאל שוורץ (שוורץ, תשנ"ז) מביא את פירושו של לוינגר וכותב "יכול להיות שלכך התכוון הרמב"ם ברובד הנסתר של דבריו, אף שאין זאת מסקנה המתבקשת בהכרח ממה שהוא אומר". לדעת שוורץ והוא מוכיח זאת מתרבות האסלאם בזמנו של הרמב"ם ולפניה, וכן שהיא מופיעה בהגותם של פילוסופים יהודים בימי הביניים, יש חשיבות בנסים שנעשו בקהל רב, כיוון שזה מצביע על כך שלא ניתן היה לבדותם. מסכם שוורץ "אמור מעתה: המסר של הרמב"ם במורה הנבוכים, חלק שני, פרק לה, הוא שידיעתנו על הנסים של משה רבנו ודאית, מפני שהם נעשו בפני קהל רב שלא עלול היה לבדות את הידיעה על אודותם, וכי המסורת על אודותם נמסרה אף היא מדור לדור על ידי מספר רב של אנשים. לא כן ידיעתנו על נסיהם של שאר הנביאים, שארעו בפני אנשים בודדים, או שאת הידיעות עליהם מסרו יחידים בלבד"<sup>165</sup>. אשר לטענתו של שביד שהמדייק בדברי רמב"ם יראה כי הוא מודה בנסיו של משה רבינו בלבד, הגם אם נזניח את כל מה שכותב הרמב"ם בח"ב, פ"ה על נסיהם של אלישע ואליהו, כגון שנאמר כי בפרק זה אין הרמב"ם מייחס מפורשות נסים למישהו שהוא לא משה רבינו<sup>166</sup>, בח"ג, פ"ג מצאנו התבטאות מפורשת ממש על נפילתן של חומות יריחו ליהושע בן נון: "מאותו טעם עצמו הטיל יהושע חרם על מי שיבנה את יריחו לעולם: כדי שנס זה יהיה קבוע וקיים, מפני שכל מי שיראה אותה חומה שקועה באדמה יתברר לו שאין זה בניין שנהרס, אלא שקע בנס".

165. מוסיף שוורץ משפט נוסף "ייתכן שלהדגשת פומביות נסי משה יש עוד היבט: מתן התורה היה ברוב עם, ואילו המסורת האסלאמית מספרת שמחמד קיבל את הקוראן ביחידות". באופן דומה מסביר גם הר"י שילת [הקדמות לפירוש המשנה, עמ' עד] ע"פ הרמב"ם בהלכות יסודי התורה [ח, א]: "התשובה לשאלה מדוע מקובלת עלינו נבואת משה רבנו יותר מנבואת כל נביא, היא, איפוא, שלגבי נבואת משה רבנו לא היה לנו צורך בספוקלציות והסתברויות. עם ישראל היה נוכח בהתגלות הנבואית אל משה רבנו. לעומת זאת לכל נביא אחר אנו צריכים להאמין שה' נגלה אליו בינו לבינו, ואין לנו דעת לדעת זאת בצורה עקיפה, על ידי קיום אותות המספקים לנו רמז והסתברות שהוא אכן שליח ה'", ע"ש שמרחיב בזה עוד.

166. אם כי אינני מוצא סיבה אמיתית לומר זאת. לשון הרמב"ם מעורפלת רק על הנס של שמש בגבעון (כאמור לעיל בהע' 164). לגבי אליהו בהר הכרמל או לגבי החקירה של מלך ישראל את גיחזי, משמע שהרמב"ם מודה בניסי זולת משה רבינו.

### לא קיימת התערבות של אלוהים בתהליך הטבעי של הנבואה

אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 115 - 122) מתקשה בפרק ל"ב בשלוש לשונות שהרמב"ם משתמש בהן [הציטוטים מהתרגום של אבן תיבון, המקור שהשתמש בו, דגשים במקור]: א. "שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה – ברצון אלוהי". ב. שהשם יביא להנבא מי שירצה מתי שירצה אמנם לשלם המעולה בתכלית". ג. אי אפשר מבלי ההתלמדות והשלמות ואז יהיה האפשרות הנתלית בו גזירת השם יתברך". מהלשון השנייה משמע שהרצון האלוהי הוא תנאי שבהיעדרו לא תיתכן נבואה, מה שלא משתמע מהלשון הראשונה והשלישית. בנוסף, קיים קושי יותר עקרוני, כיוון שלדעת הרמב"ם אין רצון אלוהי מתחדש ולא קיים בו ריבוי "כיצד יש להבין, אם כן, את מניעת הנבואה ברצון אלוהי. ההקבלה לנסים אינה מתרצת ולא כלום מאחר שאותה בעייה גופא קיימת גם לגבי הנסים". לכן גולדמן מפרש את הביטוי 'רצון אלוהי' שהכוונה לרצון הקדום אשר הודות לו האדם הנו בעל בחירה. כלומר האפשרות הקיימת של האדם לא להנבא תלויה באדם עצמו בעצם היותו בעל בחירה. כדי להוכיח זאת מן הכתוב, גולדמן עושה זאת בשלושה שלבים: שלב ראשון הוא מפריד בין ההכנות לנבואה שזאת היא מדרגת החכמים לבין הפעילות העיונית המביאה לנבואה<sup>167</sup>. ומראה כי "קיום הדבור בין האדם ובין השי"ת וכן חיזוקו ורפיונו תלויים בבחירתו המתמדת של האדם, מדובר באדם שכבר השיג את ההכנות הדרושות. פעילותו העיונית הגוררת את הנבואה תלויה בו ובבחירתו<sup>168</sup>. לכל אדם קיימת האפשרות האם לפעול לנבואה באמצעות פעילות עיונית, אמנם משעה שהוא החליט לפעול עבור כך הרי הכרחי שהוא יקבל נבואה. דבר זה מדייק גולדמן הן מח"ב פ"ו, והן מיסודי התורה פ"ז, ה"א, שהרמב"ם משתמש בלשונות וודאיים (הדגשים במקור) "והאיש אשר זה תארו אין ספק כשיעשה כחו המדמה אשר הוא בתכלית השלמות וישפע עליו מן השכל כפי שלמותו העיוני שלא ישיג אלא עניינים אלהיים נפלאים מאוד...", וכן בהתאמה "אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות והטהורות... מיד רוח הקודש

167. מוכיח זאת מח"ג, פנ"א: "וכשתשלים הטבעיות ותבין האלהיות כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד. וזאת היא מדרגת החכמים והם חלוקי השלמות. אבל מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלוהיות והוא נוטה כלו אל השי"ת והוא מפנה מחשבתו מזולתו וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות ללמוד מהם ראייה על השי"ת לדעת הנהגתו אותם על איזה צד אפשר שתהיה, מהם אשר באו בית המלך פנימה, וזאת היא מדרגת הנביאים".

168. כמו כן הוא מדייק ברמב"ם כי "הרשות נתונה לך, אם תרצה לחזק הדבוק הזה תעשה, ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו תעשה".

**שורה עליו**". השלב השני הוא הוכחה כי לפחות פעם אחת משתמש הרמב"ם בביטוי 'רצון אלוהי' כשכוונתו לבחירה החופשית הקיימת באדם, וזאת הוא מוכיח מח"ג, פ"ז, בתורת ההשגחה: "וכן רצה השי"ת, ר"ל **שמרצונו הקדום מאין תחילה** שיהיה כל בעל חי מתנועע לרצונו ושיהיה האדם בעל יכולת על מה שירצנו או יבחרהו ממה שיוכל עליו... אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה כמו שזכר ונפל הגג על מי שבבית אם היה במקרה גמור לא היה ביאת האנשים בספינה ושבית האחים בבית מקרה לפי דעתנו אבל **ברצון אלהי לפי הדין במשפטיו** אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם". שני הקטעים האחרונים המודגשים מכריחים לדעת את הפרשנות של רצון אלהי במובן של בחירת האדם. השלב השלישי, הוא שהפרשנות הזאת פותרת בעיה ספרותית והיא מה מצא הרמב"ם להביא את פרק מ"ח דווקא בסוף פרקי הנבואה, ומה ראה להזהיר לעיין בו כל כך "לפי הפירוש שפרשנו את הרצון האלהי המונע הנבואה מהמוכן לה, מסתבר כי פרק זה בא לרמוז על הפירוש הנכון לטענתו של הרמב"ם, היינו להבדל האמיתי בין דעתו לדעת הפילוסופים". לסיכום, כך גולדמן מפרש את הדעה השלישית שמביא הרמב"ם בפרק ל"ב: "הרמב"ם שולל את גישת הפילוסופים כי הנבואה היא תוצאה **טבעית** מהשלמת ההכנות לנבואה. הכנות אינן מחייבות את הנבואה. יכול האדם להיות שלם בכחו המדמה, במזגו, במעלות המידות ובקניין החכמה, עדיין לא הגיע למצב הפעילות העיונית המכוונת ל"צורות הקדושות הטהורות" ולהסתכלות בחכמתו של הקב"ה אשר ממנו יודע לו גדלו של הקב"ה ודרכי הנהגתו בעולמו. מימוש פעילות זו תלוייה בבחירת האדם והתגברותו על המונעים, לכן הוא אפשרי ולא מחוייב, ואפשר שאיש המעלה לא ינבא. אפשרות זו היא ברצון אלהי, היינו היא ביטוי במציאות לרצון האלהי הקדום שהקנה לאדם את הבחירה ומנהיג את העולם לא רק בכחות הטבע כי אם גם באמצעות פעולה אנושית התלוייה בבחירה".

ארצה לענות לגולדמן בשלוש נקודות, כאשר איני מניח כאן את התגובה על הדיוקים מתורת ההשגחה (ראו עמ' 216 בהע' 96), אלא דן רק במה שקשור לתורת הנבואה בדעת הרמב"ם, ובעיקר להבחנה שהניח גולדמן בין ההכנה לנבואה לבין הפעילות העיונית המביאה לנבואה ממש:

- מהו ההבדל בין דעת הרמב"ם לדעת הפילוסופים? זה הלשון של דעת הפילוסופים בתרגום אבן תיבון (ח"ב, לב, דגש שלי) "אבל העניין כן, והוא שהאיש המעולה השלם בשכליותו ובמדותיו, כשיהיה המדמה על מה שאפשר להיות מן השלמות ויזמין עצמו **ההזמנה היא אשר תשמענה**, הוא יתנבא בהכרח". מהי אותה ההזמנה המדוברת? נענין בדברי הרמב"ם בהמשך בסוף פרק ל"ו בדבר סיכום ההכנות הדרושות לנבואה "ידוע שבשלושת העניינים שכללנו

– והם שלמות הכוח המדבר על ידי הלימוד, שלמות הכוח המדמה מטבע בריאתו, ושלמות האופי על ידי ביטול המחשבה על כל ההנאות הגופניות וסילוק התשוקה לשבחים למיניהם מתוך בורות ורוע". אם נשווה בין שני המקורות שהבאנו כאן, נוכל לומר כי "האיש המעולה השלם בשכליותו", הכוונה לשלמות הכוח המדבר. "במדותיו" הכוונה לשלמות האופי, ושלמות הכוח המדמה נאמרת בשניהם במפורש. אם כן, נראה כי אף לפילוסופים, גם אחרי ההכנות יש כמובן צורך בפעילות עיונית מסויימת (למען האמת, מאוד לא סביר לומר אחרת), ולפי זה אין כל הבדל בין דעת הרמב"ם לדעת הפילוסופים לפי פרשנותו של גולדמן (אפילו לא האפשרות של מניעת הנבואה<sup>169</sup>). זה כמובן לא סביר לפי דברי הרמב"ם עצמו.

- לפי גולדמן, מצא הרמב"ם לנכון לציין בלשון כל כך מעורפלת את העובדה כי הפעילות העיונית תלויה בבחירתו החופשית של האדם, וגולדמן עצמו מודה כי ברור שגם ההכנות לנבואה תלויות בבחירה החופשית של האדם: "והוא שאנו מאמינים שיש שהראוי לנבואה, המתכוונן לה, לא יתנבא וזה על פי חפץ אלוהי", והרי אותו חפץ אלוהי קיים גם בהכנה עצמה, ומדברי הרמב"ם נשמע שיש כאן משהו ייחודי. בנוסף, כיצד יסביר את הסיפור של ברוך בן נריה "שיש שהמתכוונן מנוע ואינו מתנבא. כי הוא הלך אחרי ירמיה, והוא אימן אותו, לימדו והכינו. והיה נוטע בנפשו את הציפייה שיתנבא ונמצא מנוע", לא נשמע סביר לומר כי ברוך בן נריה בחר בבחירתו החופשית שלא להתנבא.
- כיצד יסביר גולדמן את המשך המשפט "שיש שהראוי לנבואה, המתכוונן לה, לא יתנבא וזה על פי חפץ אלוהי. בעיני זה דומה לנסים כולם ונוהג כמנהגם". איזו אפשרות קיימת בתופעת הנסים התלויה בבחירתו של האדם? וכי ההסבר לנסים לפי פרשנותו של גולדמן שבבחירתו החופשית של האדם הוא בוחר האם להכיר כי קרה פה 'נס' או לא? אם כן, היכן הסביר הרמב"ם פרשנות מחודשת זאת לנסים, והרי קיים דיון הן לפני כן והן אחרי כן בהקשר הנסים? לא אשקר כי פרשנותו של גולדמן יכולה להיכנס מילולית לדברי הרמב"ם במשפטים הספציפיים שהוא מצטט, ובזה הוא אכן עשה עבודה טובה ויסודית. אך כדי

169. אין גולדמן מכניס את הנסים לתהליך הנבואה אפילו לא במניעתה. ממילא יוצא שאין שום הבדל בין דעת הרמב"ם לדעת הפילוסופים, דבר זה כמובן הוא לא סביר בהינתן לשונו הנוכחית של הרמב"ם.

להעמיד את דעתו בהקשר הכללי נראה שאנחנו נדרשים לאמצעים הדומים יותר לתעלולים ספרותיים מאשר לפרשנויות סבירות בדעת הרמב"ם<sup>170</sup>.

### על אנושיותה של נבואת משה רבינו – ח"א

יעקב לוינגר (לוינגר, תש"ן, עמ' 29 - 38) דן בצורה רצינית ומדוקדקת בעניין שאלת אנושיות / אלוהיות נבואת משה רבנו. הוא מגדיר את נבואת משה כתופעה על טבעית ואזי הוא מתקשה בסתירה שהעלנו (ראו לעיל בהע' 139 בחלק זה) בעניין האינדיקציות הטבעיות שהרמב"ם מניח בפרקים לט'–מ' כדי לדעת האם התורה אלוהית ואלה עומדים בניגוד לטענת על טבעיותה לכאורה של התורה. הוא אף מתרץ כמונו שמדובר באינדיקציות רק לשם הויכוח או כלשונו "פרק זה נבדל מיתר המקומות בכך שהוא בעל אופי פולמוסי... ולכן אין הוא יוצא בפרק זה מהנחותיו הוא על טיבו של המחוקק האלוהי, אלא מההנחות המקובלות על האיסלם. לטעמכם אתם, אומר הרמב"ם, אין קיימת בעולם אלא דת אחת ויחידה המגלמת את דרישותיה של הדת האלוהית הנבואית...". אולם אומר לוינגר כי פירוש זה אינו נקי מקשיים: א. בח"ב פל"ה הרמב"ם מצהיר שהוא לא ידבר על נבואת משה אפילו לא מילה אחת לא בפירוש ולא ברמז, ובכל זאת הוא מזכירה, לדוגמה פל"ו ופמ"ה. ב. בכל המורה נבוכים מכליל הרמב"ם את התורה במושג הכללי של ספרי הנבואה, כאילו אין הבדל עקרוני בינה לבין ספרי הנבואה. ג. בח"ג, פמ"ה, הרמב"ם כותב "וידוע שהיסוד של אמונה בנבואה קודם לאמונה בתורה. לולא היה נביא לא היתה תורה". ואם התורה היא אכן מקור על טבעי מדוע היא תלויה בנבואה ש"סתם יש לה מקור טבעי"? ד. בספר המצוות ובהקדמה למשנה תורה מונה הרמב"ם את המצווה לשמוע בקול הנביא לפני המצוות העוסקות במשפט האזרחי שבין אדם לחברו. עובדה זו מעלה את הסברה כי אצל הרמב"ם הנביא ממלא תפקיד של מחוקק. ה. בח"ב פל"ט מבסס הרמב"ם את השקפתו שלא תהיה לעולם תורה אחרת חוץ מזו של משה על הרעיון שיש משפט אידאלי לכל הזמנים, ואילו בח"ג פמ"א נראה כאילו כל זמן זקוק לחוקים אחרים. "עובדה זו מעוררת את החשש, שמא דווקא הרעיון המובע בפרק לט, שרק משה לבדו היה מחוקק אלוהי, ושמתן תורה אלוהית הוא עניין חד פעמי המתייחס לתופעה יוצאת מן הכלל, דווקא הוא אינו משקף את דעתו של הרמב"ם. ו. "בכל כתביו של הרמב"ם לא הובעה מעולם בצורה מפורשת הדעה, שנבואת משה רבינו היתה משהו נסי ועל טבעי... ואם אמנם דעתו האמיתית של הרמב"ם היא שהיה כאן משהו מדמות

170. בהערה זו, שוב חוזר אותו יסוד של חוסר יכולת לקבל את תופעת 'הנס היוצא מגדר הטבע', ובשל כך להזדקק לקשיים מרובים ולפתרונות דחוקים. המעיין יראה כי בהנחת יסוד של הנס היוצא מגדר הטבע כל קושיותיו של גולדמן נפתרות מאליהן.

הנפלאות, לא יובן כלל מה היה לו להעלים רעיון זה. הלוא ברעיון זה לא ימצא שיש בו צורך להעלימו. אדרבה הלא זהו הדבר שיתאים יותר מכל לאמונה ההמונית. לאחר שסיים להציג את כל הקשיים, לוינגר מציע פירוש שני כי אכן מדובר בסתירה, וכי דעת הרמב"ם האמיתית היא "שדווקא משה רבינו הוא הנביא המובהק שלו בייחוד הוא מתכוון בפרקי הנבואה", הנבואה באופן כללי היא תופעה טבעית, ועל כן משה רבינו היה הנביא האמיתי (והעל טבעי). לאחר מכן הוא טוען לאפשרות כי משה רבינו הוא במדרגה ה-12 של הנבואה "שלא רק זכה כמו הנביא מהמעלה האחת עשרה לראות מלאך המדבר עמו, אלא את ה' יתברך עצמו". אם אכן כך, זה תואם את המאמר התלמוד "שתים עשרה מעלות היו שם ופסען משה בפסיעה אחת (סוטה יג:)", וזה גם תואם את ההלכה הראשונה בהלכות קידוש החודש<sup>171</sup>. אולם גם פירוש זה היה קשה ללוינגר, שכן למה לו לרמב"ם להלאות את הקורא, ולומר מצד אחד שמשה רבינו שונה מכל הנביאים, ושהוא לא הולך לדבר על נבואתו, ואז לתת רמזים. הרי לפי פירוש זה יכול הרמב"ם להגיד שנבואת משה היא על טבעית בניגוד לשאר הנביאים, וזוהי השקפה שההמון מסוגל לקבל. לכן מסיק לוינגר כמו רבים שהסיקו כך (כפי שהוא מביא שם) פירוש שלישי והוא שדעת הרמב"ם האמיתית היא "שנבואת משה רבינו היתה באמת שונה במהותה מנבואת שאר הנביאים, אבל עם זאת היתה גם בעיניו תופעה טבעית אנושית. תפישה זו מבהירה, כמובן, את הצורך שראה הרמב"ם להסתיר את דעתו מפני ההמון, ומאידך גיסא מבהירה גם את רמזיו הרבים על אופיה השכלי הטהור של נבואת משה רבינו". משה רבינו הגיע למעלת הנבואה הגבוהה ביותר שאפשר להגיע אליה בלי שימוש בכוח המדמה. אם כי גם משה בהיותו מנהיג ומורה בוודאי נזקק לכוח המדמה כמו שאר הנביאים, ועל כן "מובנת זכותו של הרמב"ם להכליל עקרונית את התורה בין כתבי הנבואה, ולטעון שאם אין נבואה אין תורה".

מאמרו של לוינגר ארוך ומפורט ומסתבר שכדי להגיב על כל טענה וטענה מסתבר נידרש לאריכות רבה מדי. לכן אסתפק במספר הערות קצרות על עיקר המהלך והפירוש שאני מקווה שיענו על טענותיו:

א. נראה שהרמב"ם הצליח במטרתו כאשר אמר "לנבואת משה רבנו לא אתייחס בפרקים אלה באף מלה, לא במפורש ולא ברמז". אכן דעת הרמב"ם לגבי נבואת משה עלומה, ולא ניתן להסיק מדבריו שום דבר למעט האמירה השלילית

171. זה לשון הרמב"ם [שם, דגש שלי] "וכך אמרו חכמים: הראה לו הקדוש ברוך הוא למשה במראה הנבואה דמות לבנה, ואמר לו: כזה ראה וקדש".

(המצויינת כבר במשנה תורה) כי נבואת משה לא היתה בשימוש בכוח המדמה<sup>172</sup>. כל מה שעושה לוינגר, זה אקסטרפולציה רצינית מהשקפת הרמב"ם על נבואת שאר הנביאים ומהכתבים השונים של הרמב"ם לפי פרשנותו, אל נבואתו של משה. נדמה כי בדיוק לזה התכוון הרמב"ם כשהשביע את הקורא בפתיחה למורה לא לפרש את דבריו "שהרי ייתכן שמה שהבין מדברי שונה ממה שהתכוונתי אליו והוא יזיק לי כגמול על כוונתי להועיל לו ויהיה משלם רעה תחת טובה". הפרשנות הטבעית ל'תורה מן השמים' בהחלט אינה עומדת בקריטריון של "מה שהוא ברור ומבואר בדברי חכמי תורתנו המפורסמים שקדמו לי" (ראו בפתיחה למורה), אם משתמשים אנו בלשון עדינה. על כן בהינתן הסבר אלטרנטיבי נראה שיש לבחון הסבר שכזה לפני שמכריעים באופן הנ"ל ושלא יצא שאנחנו משלמים לרמב"ם רעה תחת טובה.

ב. בפרשנות שלנו למורה הראינו כי לא חייבים להבין כי קיימים רמזים סודיים להשקפות איזוטריות שונות בהתבטאותו של הרמב"ם כלפי נבואת משה רבינו (ראו לעיל בעמ' 112).

ג. לוינגר יוצא מנקודת הנחה שהנבואה היא תופעה אנושית לחלוטין. כפי שהראינו לעיל (ראו עמ' 114-122), זוהי פרשנות קשה מאוד. אנחנו טענו כי תוכן הנבואה מתקבל ע"י תהליך שאינו מגיע מהחושים, וכי הנביא מסיק תובנות שלא הגיעו דרך הקדמות עיוניות כמו שכותב הרמב"ם. אשר על כן, הנחת היסוד של לוינגר כי הנבואה היא תופעה אנושית לחלוטין קורסת כבר בשלב זה. כפי שנבהיר לקמן, יש לה השלכות שלוינגר לא התחשב בהן.

ד. אמנם הרמב"ם מכריז כי הנביא משה ושאר הנביאים נאמרו בשיתוף השם בלבד, אבל אין זה מחייב, כמובן, כי כל הטרמינולוגיה של הרמב"ם מתחילתו של מורה נבוכים ועד סופו תהיה נקיה מהמילה 'נביא' על יד המילה 'משה'. הוא ציין זאת כדי שתהיה מודע לעמדתו, ולאחר מכן הוא בהחלט יכול היה להמשיך להשתמש במילה נביא ליד משה, כשהוא יודע שאתה זוכר את הערתו. באיזה תואר היינו רוצים שהרמב"ם ימשיך להשתמש על יד משה רבנו? 'סופר-נביא'?

ה. לוינגר מציע פירוש אמצעי, שנבואת שאר האנשים זולת משה היא תופעה אנושית ונבואת משה היא על טבעית אלוהית, ודוחה אותה כי היא לא מספיק 'סודית' לטעמו כך שתגרום לרמב"ם להסתירה. דחייה זו נובעת מן הנחת היסוד כי תופעת הנבואה לרמב"ם היא אנושית. אך לפי שיטתנו בהבנת הפרקים לל

172. פרט זה מבואר במשנה תורה, ובמורה נבוכים מובא פרק אחד לאחר הפרק שהרמב"ם אומר שהוא לא יתייחס לנבואת משה. וראו לעיל עמ' 112 שהתייחסנו ל'סתירה' זו.

תורת הנבואה, אף אם נלך לשיטת הגישה האיזוטורית בסיבה השביעית לרמב"ם (כמו שעושה לוינגר בלית ברירה<sup>173</sup>) ניתן להסביר כי הרמב"ם באופן כללי מציג בפשטות את תופעת הנבואה באופן אלוהי (כמו שאנחנו למדנו מפל"ח), והרמזים שלו על משה רבינו באים בעצם לומר כי משה רבינו הוא באמת הנביא היחיד הלא טבעי-אלוהי, וכי נבואת שאר הנביאים היא אנושית<sup>174</sup>. אמנם במדד הסודיות פירוש כזה אינו מרחיק לכת כמו ביטול 'תורה מן השמים' (שזו בעצם משמעות פירושו של לוינגר כאמור לעיל בסעיף א') אבל לטעמי הוא בהחלט מגיע די גבוה בביטול העל טבעיות של נבואת שאר הנביאים. מעתה, כיצד נכריע בין הפירושים הסודיים השונים?<sup>175</sup>

1. קושיה זו הקשינו על אסתי אייזנמן בעיסוקנו במתן תורה בנספח (ראו לעיל בהע' 151 בחלק זה), ואף לכאן היא שייכת. על פי השיטה שנבואת משה אנושית לחלוטין, זאת נראית יומרנות לקבוע כי התופעה הנ"ל היא חד פעמית במהלך כל ההיסטוריה של האנושות, ומאין יודע זאת הרמב"ם? לבעיה זו לוינגר אינו מספק תשובה משביעת רצון<sup>176</sup>.

2. זוהי בהחלט קושיה מדוע הרמב"ם בוחר שלא לבאר את נבואת משה ומוציא אותה מהדיון באופן מפורש. ניתן להעלות השערות שונות<sup>177</sup>. על כל פנים

173. אין ספק שיש לשייך את לוינגר, לפחות במאמרו הזה לגישה האיזוטורית הרכה ולא הרדיקלית (ראו עמ' 19).

174. פירוש זה מתאים להפליא לכל הסגנון של הרמב"ם בפרקי הנבואה. מצד אחד באופן כללי רצה לבאר תוך כדי הסתרה כי הנבואה היא אנושית וזה מסביר מדוע הוא משווה את דעת תורתנו לדעת הפילוסופים, ועוד רמזים כיוצא בהם. אמנם מצד שני כדי ליישב את דעת ההמון הוא שבץ מספר מילים על אי טבעיותה ואלוהיותה של הנבואה בפרק ל"ח, וזאת הסיבה שהוא השאיר את הרמזים על נבואת משה כדי לגרום לנו להבין מהי באמת דעתו האמתית.

175. אציין שוב כי פירוש כזה יכול להיאמר רק על פי שיטת מי שטוען כי הרמב"ם מציג לנו דגם של נבואת שאר אנשים כעל טבעית אלוהית. כיוון שרוב החוקרים לא הבינו כך, זאת הסיבה, כנראה, שלא מצאתי מי שיפרש כך.

176. בניגוד ללוינגר, הפירוש האלטרנטיבי שהעלינו בסעיף הקודם עונה על קושיה זו באופן חד וחלק. נבואת משה היא חד פעמית שכן היא על טבעית אלוהית, וזה תואם את חד פעמיותם ואי טבעיותם (לפי פרשנות סבירה) של בריאת העולם ושל מתן תורה. כמו כן פירוש זה מאפשר את דעת 'תורה מן השמים'. אמנם דעה כזו פחות קוסמת מצד אחד, אבל היא בהחלט מתאימה להשקפתו של הרמב"ם כאדם יהודי דתי, וגם תואמת את דעת החכמים שהיו לפניו (לפחות באופן חלקי). נדמה שכדי להוציא את הרמב"ם כופר לדעת רוב ככל חכמי ישראל (ראו לדוגמא הלכות תשובה ג, ח וכן באגרת תחיית המתים), צריך ראיות יותר חזקות.

177. טענת לוינגר היתה יכולה להתאים באופן משכנע יותר לסיבה השביעית (ראו במבוא, עמ' 19-22) אם אכן הרמב"ם היה אומר במקום אחד שמשה רבינו היה נביא 'טבעי ואנושי', ואילו במקום אחר היה סותר דעה שכזו. במקרה שכזה היה מקום לסווג סתירה שכזו לסיבה



הרמב"ם הוציא שאלה זו מהדיון, ואינני מוצא סיבה טובה להכניס אותה בכוח לדיון ולטעון כי אנחנו יודעים מהי כוונת הרמב"ם.

### על אנושיותה של נבואה משה רבינו – ח"ב

אלכסנדר אבן חן כתב מאמר (אבן חן, תשע"א) בדבר השוואתה של נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. אין ספק כי מאמר זה שייך לדעה האיזוטורית הרדיקלית (ראו מבוא, עמ' 19). הכותב אינו מנסה אפילו להסביר את הרמב"ם באופן שלא יסתור עצמו, ומקדיש יותר מ-30 עמודים לאסוף את כל הסתירות לדעתו ולפרשו לפי שיטתו. זאת ועוד, אבן חן טוען כי מגמת האיזוטוריות ברמב"ם קיימת כבר במה שהוא מכנה 'כתביו המוקדמים' (כשהכוונה המוקדמים למורה נבוכים). כלומר הרמב"ם מעמיד סתירות הן בפירוש למשנה והן במשנה תורה בכוונה תחילה כדי להסתיר את דעתו. התייחסות מקיפה למאמר זה היא בלתי אפשרית במסגרת הזו, כמעט כל פיסקה במאמר דורשת הבהרה והצעה של פרשנות שונה. עצרתי את עצמי לאחר חמש הערות בלבד:

1. אבן חן טוען כי במשנה תורה הפך הרמב"ם את ידיעת המטפיזיקה האריסטוטלית למצווה מחד, ומאידך בעניין נבואת משה לא הרשה לעצמו הרמב"ם לחשוף את דעותיו האריסטוטליות שכן חשיפה שכזו היתה עלולה לערער את מחויבותם של רבים לתורת משה משום שהיתה נתפסת כאנושית מדי. ההסתרה נעשתה ע"י חלוקה בין כתבים מוקדמים מסוג אחד (לדוגמה: היסוד השישי בפרק חלק, והלכות יסודי התורה פרק ז', הלכות א-ה', והלכה ז') המצביעים על 'הבדל כמותי' בין נבואת משה לנבואת זולתו לבין כתבים מסוג שני (לדוגמה: היסוד השביעי בפרק חלק, והלכות יסודי התורה פרק ז', הלכה ו') המצביעים על 'הבדל מהותי'. אינני מצליח להבין איך הבין אבן חן כי גם משנה תורה וההקדמות למשנה נכללות בעניין הסתירות מהסוג השביעי שהרמב"ם הכריז עליהם במורה נבוכים. אם הרמב"ם היה רוצה להעמיד את כתביו האחרים על סתירות כאלה נדמה כי הוא היה טורח להודיע לנו זאת. די לנו במה שכתב הרמב"ם על מורה נבוכים.
2. אבן חן קובע (שם, בהע' 20) בלי ביסוס על כך שאלוהי הרמב"ם אינו מבצע נסים היוצאים מגדר הטבע ולכן "הרמב"ם סבור שהנבואה היא תופעה טבעית ולא נס

---

השביעית בפרשנות האיזוטורית הרכה. אך מה שעומד בבסיס טענת לוינגר זה שהרמב"ם רמז לכך שקיימת כאן דעה איזוטורית קיצונית שהוא אפילו לא יכול לבטא אותה על הכתב. בלית ברירה היינו מקבלים דעה שכזו, אפילו שזהו לא פשט הסיבה השביעית (ראו בנספח למבוא, עמ' 23-30), אולם קיימת אלטרנטיבה, כאמור לעיל.

- החורג מחוקי הטבע". כפי שהערנו בפרק על חידוש העולם (ראו עמ' 77) בעניין תורת הנס שאין לתפיסה זו על הנסים על מה שתתבסס בלשון הרמב"ם, אבן חן אינו מציג מקורות שונים או טענות שונות שלא הבאנו שם<sup>178</sup>.
3. אבן חן טוען כי ישנן סיבות רבות להטיל ספק בעניין דברי הרמב"ם בפרק ל"ב (ח"ב) על הצגת דעת תורתנו ושזוהי השקפתו האמיתית של הרמב"ם. אחת הסיבות לטענתו מוכחת לפי הדוגמה של ברוך בן נריה "כלומר ברוך בן נריה לא זכה לנבואה כי לא היה מוכן לכך ולא משום שאלוהים התערב ומנע זאת ממנו". ראו לקמן במה שכתבנו בהערה בדבר 'הנטורליזציה של הנבואה' (עמ' 147). ניחא אם זה אכן היה חידוש של אבן חן, אכן היינו מודים לו כי קיים כאן רמז שיש לתת עליו את הדעת, אבל הרמב"ם כותב זאת במפורש שחור על גבי לבן. אפשר להחליט כי הרמב"ם יכול היה לבחור דוגמה יותר טובה. אבל מכאן ולהסיק כי כל המהלך של הרמב"ם אינו משקף את השקפתו האמיתית וזאת בשל טענה שהרמב"ם עצמו שם לב אליה. נראה קצת מרחיק לכת.
4. אבן חן מביא כי בפנ"א משתמש הרמב"ם במילים "יש מהם מי שמגיע מתוך השגתו הגדולה והימנעותו מכל מה שזולת האל יתעלה לידי כך שנאמר עליו "ויהי שם עם ה'"... לחם לא אכל ומים לא שתה..."<sup>179</sup>. מקשה אבן חן מדוע לא לומר במפורש כי מדובר במשה רבינו, ועונה: "סביר להניח שהסיבה היא שהרמב"ם מבקש לרמוז שלא רק משה מסוגל להגיע למעלה זו. הפסוקים הם דוגמא למעלה שאליה מחויב להגיע כל חכם השואף לשלימות". לא זו בלבד שאבן חן קובע שזהו הפירוש הסביר בטקסט (פירוש אלטרנטיבי הוא כמובן שימוש ספרותי במטאפורות), אלא שזוהי גם הדרגה שאליה צריך להגיע "כל (!) חכם השואף לשלימות". במילים אחרות, לכל חכם יש היכולת לפתח תורה חדשה שזה, כמובן, סותר לחלוטין את השקפתו של הרמב"ם בח"ב, פ"מ (ראו לעיל בהע' 139 בחלק זה).
5. לגבי היסוד השביעי מ"ג עיקרים [הקדמות, עמ' קמב] "נבואת משה רבנו. והוא, להאמין שהוא אביהן שלכל הנביאים שלפניו ושלאחריו, כולם הם תחתיו במדרגה" אבן חן כותב "משתמע מדברים אלה שההבדל בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים הוא 'כמותי' ולא 'איכותי'. זאת משום שה'מעלות' שהרמב"ם מתייחס אליהן כאן דרגות ההשגה השכלית אשר משה ושאר הנביאים מתקדמים בהן". לא אכחד כי זוהי פרשנות סבירה בהינתן כי המדרגה הראשונה שווה בגודלה לשאר המדרגות. אולם מי גילה לאבן חן רז זה כי כל המדרגות שוות?

178. אשר לטבעיות תופעה הנבואה, ראו להגדרת הטבעיות בדעת הרמב"ם בעמ' 102.

שמה אפשרי המצב כי המדרגה הראשונה היא מדריגה שרק נביא אחד יכול להגיע אליה, ושכל הנביאים "שלפניו ושלאחריו" לא יוכלו לעלות בה. מדוע פרשנות שכזו תידחה?

לסיכומם של דברים, מי שמעוניין לראות דוגמא יפה לגישה האיזוטרתית הרדיקלית<sup>179</sup>, מוזמן לשבת ולקרוא את המאמר הנ"ל, בדבריי אלה רציתי רק להציג מעט מן הנחות היסוד של כותב המאמר על מנת להראות כי בהנחות יסוד אחרות המסקנות תהיינה שונות. את הבחירה בין הגישות, אני משאיר בידי הקורא.

## נקודות שונות

הנטורליזציה של הנבואה (סתירה מן הסוג השביעי):

מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 69 - 71) טוען כי הרמב"ם השתמש בפסוק אחד "גם נביאיה לא מצאו חזון מה" על מנת להבהיר שני עקרונות סותרים: א. "גם אנשים הכשירים לנבואה (נביאיה), הראויים להיות נביאים, לא מצאו חזון מה". היוזמה האנושית שהיתה אמורה ליילד נבואה, נענתה בסירוב אלוהי שעיקר אותה" (ח"ב, פל"ב). ב. "הסיבה להפסקת הנבואה היא האקלים הפסיכולוגי של הגלות המכשיל את המימוש התבוני של האדם" (ח"ב, פל"ו). אם כן, האם מדובר בסיבתיות טבעית או אלוהית? מסיים גודמן "לפנינו סתירה מן הסוג השביעי. הפסוק המהווה ראיה

179. פתרון רדיקלי" נוסף ל'סתירות' הקיימות בתיאורה של נבואת משה רבינו מציע דב שוורץ (שוורץ ד', תשס"ב, עמ' 69 - 80, וכן בנספח 105 - 111) "שמשה ניכר על פני שאר הנביאים בכוחו המדמה דווקא... דמיונם של הנביאים האחרים נחות בהרבה מזה של משה, ועל כן לא היה החוק יכול להינתן על ידם... לפי הצעתי זו ביקש הרמב"ם להסתיר את העובדה, ששום נביא לא יוכל לעולם להגיע לעצמת כוח הדמיון של משה, וזו הסיבה האמתית שתורת משה אינה ניתנת לחיקוי... ", ע"ש שמאריך עוד בראיות וציטוטים. שוורץ מיוחד בכך שהוא בהחלט מודע לכך שהפתרון שהוא מציע רדיקלי, ובהמשך הוא גם מציג פרשנות שונה לחלוטין בעניינה של תכלית המציאות (ראו אצלנו הע' 24 בעמ' 164) שתואם לחלוטין את הדעה השמרנית. בסיכומו (שם, עמ' 103) הוא כותב שהוא הציע שתי אפשרויות שונות ואף מנוגדות לממד האיזוטרי של הרמב"ם "האחת השתמשה בסתירות כדי לכסות על תפיסה קיצונית שלפיה לא היה למשה רבנו יתרון אינטלקטואלי על חכמים אחרים, והשנייה כדי לחשוף את אזלת ידם של הפילוסופים ולאושש את אמונת הבריאה... דא עקא, שהרמב"ם עצמו לא העניק לקורא בכתביו הדרכה הולמת שתאפשר לו להכריע בין שתי האפשרויות, המסתמכות שתיהן על ניתוח קשוב של דבריו. לפיכך אין בידינו היכולת להכריע בוויכוח המתקח בין פרשני הרמב"ם וחוקריו, האם היה שכלתן מתון או קיצוני". כיוון ששוורץ עצמו משאיר סוגיה זו 'פתוחה', איני מרגיש צורך לענות על דבריו לגופו של עניין, רבות מההערות והקושיות שהערנו על הדעות השונות חלות גם על שיטתו. נדמה כי פרשנות אלטרנטיבית לרוב ככל הבעיות שהוא מציג נפתרת ע"י ההצעה שלנו לקריאה של מורה נבוכים.

למעורבות הנסית של אלוהים בנבואה במקום אחד, משמש ראייה לטבעיות המוחלטת של הנבואה (והיעדרה) במקום אחר. סתירה זו מערפלת ומסתירה את עמדתו האמיתית של הרמב"ם בשאלת הנבואה. הפרשנים הרדיקלים של הרמב"ם הציעו את הביאור הבא: כאשר פרש את האפשרויות השונות ביחס לנבואה, הציע הרמב"ם את עמדתו כחורגת מעט מן האריסטוטליות וכמותירה מקום להתערבות אלוהית בהתרחשות הנבואית. כך יישב את דעתם של קוראים מסורתיים. אולם כמה פרקים לאחר מכן "קרץ" הרמב"ם לקורא המשכיל והעביר לו מסר סמוי, והוא שעמדתו זהה לחלוטין לעמדת אריסטו, לא רק בהגדרת הנבואה אלא גם בעניין אי מניעתה". הדבר הרלוונטי היחיד מדברים אלה של גודמן הוא זהות אותם פרשנים רדיקלים שהבינו את הפסוק כמו גודמן<sup>180</sup>, כי על פניו יש בדברים אלה חוסר הבנה מוחלט של כוונת הרמב"ם בהביאו פסוק זה, ותמוה מאוד כיצד טעה גודמן בכך. הרמב"ם מביא את סיפורו של ברוך בן נריה אשר ציפה להתנבא ונמצא מנוע. ואז כותב את המשפט הבא "היה מקום להגיד שזאת אמירה מפורשת שביחס לברוך הנבואה היא גדולה. וכן היו אומרים שדברו גם נביאיה לא מצאו חזון מה' הוא מפאת היותם בגלות, כפי שנבחר. אולם מוצאים אנו לשונות רבים...". במשפט זה ישנה דחייה של שתי האפשרויות להסביר את המקרה של ברוך בן נריה<sup>181</sup>: א. הנבואה 'גדולה' על ברוך בן נריה (לא ברור מאיזו סיבה, ואולי בשל העובדה שהוא לא נולד עם הכוחות המתאימים לנבואה<sup>182</sup>). ב. מפאת היותם בגלות (כנראה הכוונה שהיה מדובר בזמן של טרום חורבן / חורבן, או שבפועל כבר היה בגלות במצרים). מסתבר שיש צורך לעיין באופן יותר עמוק מה מתכוון הרמב"ם באפשרויות אלה, אך דבר אחד ברור, והוא שהפסוק הזה ודאי אינו שייך לאותו רצון אלוהי למנוע מהנביא להתנבא.

על 'טבעיותה' של נבואת משה רבינו - הערה נוספת

יוליוס יצחק גוטמן (גוטמן, תשי"א, עמ' 160) כותב את הדברים הבאים על נבואת משה רבנו: "נבואתו של משה היא חזיון ממין מיוחד לעצמו, הנעלה מן הספירה של

180. קיימים פרשנים שהקשו ממקרה ברוך בן נריה, אך לא את קושייתו של גודמן [ראו בפרק הקודם, לתגובתנו על מאמרו של אלכסנדר אבן חן הע' 3, וכן לדב שוורץ (שוורץ ד', תשס"ב, עמ' 199 - 200)].

181. שכן הרמב"ם לפני כן הסביר כי ברוך בן נריה זה המקרה לדעתו לאותו נס "שיש שהראוי לנבואה, המתכוון לה, לא יתנבא וזה על פי חפץ אלוהי".

182. אולם אז לא ברור למה אימן אותו ירמיה להיות נביא. ואולי לא היה לו את הכוח והרצון המתאימים על מנת להשלים את שלמות האופי הדרושה על מנת להיות נביא, ואולי עזר לו ירמיה להשיג המעלות הגדולות שבהכנות לנבואה לשם שמים? כלומר לשם התעלות אישית כשלעצמה? צ"ע.

הטבעי, ויסודו כולו בפעולה האלוהית שלמעלה מן הטבע" (לדיון לגופם של דברים, ראו לעיל בעמ' 114-122). השיחות על תורת הנבואה של ישעיהו ליבוביץ' (ליבוביץ', 1997) מסתיימות בניתוח עמדתו של גוטמן. בעמ' 785 אחד החברים מבקר את גוטמן בביקורת הבאה: "מפתיע כיצד גוטמן, עליו אמרת שהוא למד, הכיר וידע את הרמב"ם טוב יותר ממך, איננו מצליח תמיד לרדת לסוף דעתו של הרמב"ם, כגון באומרו על היות נבואת משה על טבעית. עובדה זו יש בה כדי ללמדנו את האמת הגדולה, כי לימוד ובקיאות-יתר בחומר הנלמד, לעולם אינם מהווים ערובה נאמנה להיות הדברים גם מובנים לאדם הבקיא בהם". עונה ליבוביץ': "זה הרי ברור, וכי מה אתה מחדש בדבריך אלה?". נעלם ממני המקור לעזות המצח לתת ביקורת מתנשאת כל כך כאילו הרמב"ם כתב זאת מפורשות שנבואת משה היא טבעית. ראוי לסיים כאן עם מימרת רב בשם רב יהודה "כל המתיהר, אם חכם הוא - חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא - נבואתו מסתלקת ממנו" (פסחים סו:).