

נספח 2:

הסתירה בין תורת התארים השלייליים לתורת אחדות שכל-משכיל-מושכל [חלק א', פרק ס"ח]

היה ראוי לכתוב פרק שלם וסקירה ממצה על תורת התארים השלייליים של הרמב"ם, אך, לטעמי, אין זה הכרחי למהלך הכללי של ספר זה. אמנם ישנה סוגייה אחת שקשורה באופן עמוק לנושאים השונים הנידונים בחיבור זה והיא תפקידו של השכל בהגותו של הרמב"ם. על מנת לנסות לפצות על החסר במידת האפשר, מובאת כאן סקירה קצרה על נושא הקשור במהלך הכללי שהרמב"ם מציג בחלק א' בנושא תורת התארים השלייליים של האל ומה שמתענף מתורה זו.

הקדמה

נדמה כי כל מי שקורא את תורת התארים השלייליים (בעיקר מפורטת בחלק א', פרקים נ"ט-ס') מגיע לסתירה קשה כאשר הוא מגיע לקרוא את פרק ס"ח. לאחר שהרמב"ם קבע חד משמעית שלא ניתן לומר על האל-ל שום תיאור, אלא רק להשתמש בתוארי הפעולה¹, הוא פותח את פרק ס"ח במשפט "יודע אתה כמה מפורסמת אותה אמירה אשר אומרים הפילוסופים על אודות האל יתעלה, והיא שהם אומרים שהוא השכל, המשכיל והמושכל, וכי שלושת העניינים האלה בו יתעלה הם עניין אחד אשר אין בו ריבוי". ואם מי מאיתנו חשב כי בעקבות משפט זה יצא הרמב"ם בחרי אף ויזוף באותם פילוסופים על תארם את האל בתואר חיובי, ממשיך הרמב"ם "ואנו כבר הזכרנו זאת בחיבורנו הגדול, שכן זה הוא יסוד של תורתנו כפי שהסברנו שם", וכוונתו כמובן למה שכתב במשנה תורה [יסה"ת, ב, י] "הקדוש ברוך הוא מכיר אמתו ויודע אותה כמות שהיא. ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא, הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פנה, שאלמלי היה חי בחיים, ויודע בדעה – היו שם אלוהות הרבה: הוא, וחייו, ודעתו. ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד, ומכל פנה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אומר: הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה – הכל אחד. ודבר זה כוח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו, ולא בלב

1. זו לשון יהודה אבן שמואל [הקדמה לחלק ב' של ספרו, בהע' 64] "מה שאין אנו משיגים באלוה אלא תארי פעולה אינו איפוא תוצאה של הגבלת שכלנו – זהו, להיפך, הישג המקרבנו אל מהות האלוה, אם אמנם מהותו האינסופית אי אפשר לנו להשיגה: על אינסופיות זו מוסבים כל המאמרים ב"מורה" המדגישים את אי אפשרות ההשגה השלמה באלוה...".

האדם להכירו על בוריו". לא זו בלבד שהרמב"ם מסכים לחלוטין עם האמירה כי האל ה"השכל, המשכיל והמושכל", הוא אף הביא זאת במשנה תורה².

סתירה זו מתעצמת כשמנסים להבין מה המשמעות של "הוא השכל, המשכיל והמושכל" (כפי שננסה להבהיר עוד מעט). אם אלוהים הוא לכאורה שכל, ואף 'צ'לם אלוהים' שבאדם הוא שכלו (כפי שלדוגמא כותב הרמב"ם בפרק הראשון במורה נבוכים) ניתן באמצעות פרשנות שאינה מוגזמת מדי, להגיע ל-"פנתאיזם שכלי", כמו שמתאר באלגנטיות מיכה גודמן (גודמן, תש"ע, עמ' 274) פרשנות שכזו: "האדם הוא שכל ואלוהים הוא שכל. ההבדל ביניהם הוא שאלוהים הוא שכל המאוחד באופן מוחלט עם מושכליו, בעוד ששכלו של האדם איננו מאוחד עם מושכליו. לאור זאת, בניסוח קיצוני ניתן לומר (ומייד להסתייג), שעל פי הרמב"ם, אלוהים הוא אדם בפועל, או לחילופין האדם הוא אלוהים בכוח. בין כך ובין כך, האדם והאלוהים נמצאים על שני קצותיו של אותו רצף שכלי".

בנספח זה נרצה להתייחס לשתי הבעיות הנ"ל:

- א. לעמוד על הסתירה בין תורת התארים השליליים לאחדות שכל-משכיל-מושכל.
 - ב. לנסות להבין מה משמעות האמירה כי האל הוא "השכל, המשכיל והמושכל".
- נפתח בפרק הבא בטענה כי הסיבה השביעית אינה מתאימה לפתרון הסתירה בסעיף א'. כדי לענות על הסתירה הזאת, נפנה לסעיף ב' וננסה באר את הביטוי: "השכל, המשכיל והמושכל". לבסוף, נחזור לסעיף א' לנסות לפתור את הסתירה הנ"ל.

הבעייתיות בפתרון לפי 'הסיבה השביעית'

בפרשנות האיזוטריה הרדיקלית

כמו שביארנו במבוא לספר (עמ' 19-22), הפרשנות האיזוטריה ל'סיבה השביעית' שמביא הרמב"ם היא שישנם מקומות בהם לרמב"ם ישנה דעה מסוימת והוא מעלים אותה מפורשות על מנת לא לפגוע באמונתם של ההמון. לכאורה הסוגייה שלנו מצטיירת כסוגייה הקלאסית שבה הרמב"ם בוחר בדעה אחת, מסתיר דעה שנייה, וכל שנשאר עבור הקורא הוא להחליט מהי הדעה האמתית של הרמב"ם.

אולם חנה כשר (Kasher, 1999) מציגה את הבעייתיות של פתרון הסיבה השביעית בפרשנות זו במקומנו, בשאלתה 'מה תהיה דעת ההמון? האם תורת התארים

2. ראו בפירושו של הרב קאפח למשנה תורה שנותן נופך מסתורי מעט באמרו: "וכך סיכם במו"נ ח"א פ' סח.... ע"ש הטב כל הפרק אם הגעת לדרגה שתבינהו, כלומר שיצטייר בלבך באמת, כי הוא סיכום סוד היחוד".

השליליים שמפורטת לפחות בעשרה פרקים בספר, ושני פרקים מתוכם מתחילים במילים "עמוק יותר ממה שקדם", האם זאת אפשרות סבירה להעמיד בדעת ההמון? מצד שני פרק ס"ח, מסתיים במשפט "אנו חזרנו על עניין זה בפרק זה פעמים מספר, מכיוון שהתפישה הזאת זרה מאוד לדעת. איני סבור שאתה תבלבל את התפישה השכלית הזאת עם הדמיון (ועם) נקיטת השתקפות המוחש בכוח המדמה. שהרי ספר זה לא חובר אלא למי שעסק בפילוסופיה ויודע מה שברור בדבר הנפש וכל כוחותיה". נצטרך להתאמץ הרבה כדי לומר שדעת הפילוסופים ש'האל הוא השכל, המשכיל והמושכל' היא מתאימה לדעת ההמון לאחר שהרמב"ם כותב במפורש על פרק זה כי מדובר באדם שכבר עסק בפילוסופיה.

כדי להשלים את הקושייה, יש להבהיר כי יש הבדל בין שלילת ההגשמה שהרמב"ם דורש אף מההמון לבין 'תורת התארים השליליים' שהיא תורה מורכבת ומפורטת. כך כותב הרמב"ם בח"א, פל"ה: "כשיעור זה יספיק לילדים ולהמון לקבוע בדעתם שיש מצוי שלם שאינו גוף ולא כוח בגוף, הוא האלוה... אולם הדיון בתארים, וכיצד יש לשלול אותם ממנו, ומה משמעות התארים המיוחסים לו, וכן הדיון בבריאתו של מה שברא, ובתיאור הנהגתו את העולם... כל אלה עניינים עמוקים, שהם סתרי תורה באמת והם הסודות הנזכרים תמיד בספרי הנביאים ובדברי החכמים ז"ל. אלה הם הדברים אשר לא ראוי לדבר עליהם אלא בראשי הפרקים כפי שהזכרנו ורק לאדם כזה שתיארנו. ואילו שלילת ההגשמה והעדר הדמיות וההיפעליות הם דבר שמן הראוי לדבר עליו במפורש ולהבהירו לכל אחד לפי תפישתו, ולמסרו בקבלה לילדים, נשים, כסילים ולפגומים מלידה... לא ראוי להניח אף אחד להאמין בהגשמה או להאמין בלוואי מלוואי הגופים, שאין זה אלא כמניחו להאמין בהעדר האלוה או השיתוף עמו או עבודת זולתו".

אם אכן אין להסביר סתירה זו לפי הפרשנות המקובלת, כיצד כן ניתן להסביר את כוונת הרמב"ם? אנסה להציע הסבר בהמשך. אולם לפני כן נפתח בביאור קצרצר של משמעות 'האל הוא השכל, המשכיל והמושכל'.

ביאור אחדות השכל-המשכיל-המושכל

הרמב"ם לאורך כל פרק ס"ח, חוזר ומסביר משמעות זו מספר פעמים: "דע שלפני שאדם משכיל דבר מה הוא משכיל בכוח (במילים מודרניות: יש לו פוטנציאל להשכיל דבר מה), וכאשר הוא משכיל דבר מה – כגון שתאמר כאשר הוא משכיל את צורת חתיכת העץ הזאת שאנו מצביעים עליה, ושולף את הצורה שלה מן החומר שלה ותופש את הצורה מעורטלת (אין הכוונה כאן כמובן לתפישה ביד, אלא להבנה מהי מהותה של אותה חתיכת עץ. לביאור חומר וצורה, ראו עמ' 221) – שהרי זאת היא פעולת השכל – אזי הוא נעשה

משכיל בפועל... ואל תחשוב שהשכל בפעל הוא דבר הנמצא לעצמו, מנותק מן ההשגה, ושההשגה היא עניין אחר בו, אלא השכל בעצמו ואמיתתו הוא השגה... ברור אפוא שכאשר השכל נמצא בפעל, אזי השכל הוא הדבר המושכל. ותברר שפעולתו של כל שכל, שהיא היותו משכיל, היא עצמותו. מכאן שהשכל, המשכיל והמושכל הם עצם אותו דבר תמיד בכל מה שיושכל בפעל. אבל כאשר מניחים שהוא בכוח – אזי הוא בהכרח שני דברים: השכל בכוח והמושכל בכוח".

גדעון פרוידנטל (פרוידנטל_ב, תשס"ט) ביאר בצורה פשוטה פסקה קשה זו. "הקושי להבין עניין זה שוב קשור בהחלפת מושא ההכרה השכלית עם מושא ההכרה החושית. מושא ההכרה החושית הוא חתיכת העץ שלפני או האילן שלפני, מושא ההכרה השכלית איננה חתיכת העץ או האילן אלא צורת העץ או האילן, לאמור: המהות שלהם, המושג שלהם. את החומריות שלהם אין השכל משיג כלל. הרמב"ם מדבר לכן על כך שתחילה על האדם להפשיט את הצורה מהאובייקט האמפירי ולהשיג אותה כנפרדת... משמושגת הצורה, הרי היא מושג, שהוא תוכנו של השכל, ומושג ידוע זה הוא השכל עצמו שהרי לשכל אין טבע משל עצמו אלא רק טבע המושאים שלו".

מקשה פרוידנטל: "דוק שלא נובע מכאן שהמהות הידועה של מושא הידיעה והעצם החומרי גופו הם אותו דבר עצמו. זאת משום שאין עצם חומרי זהה למהותו. המהות המושגת איננה ממצה את העצם הידוע: חומריותו איננה מומשגת. אותם דברים אמורים במשיג: האדם המשיג ("משכיל") היה זהה להשגה ("שכל") ולמהות הידועה ("מושכל") רק אם היתה ההשגה ממצה את האדם. אם כן הן הסובייקט והן האובייקט צריכים להיות ממוצים בפעולת ההשגה ללא שיוך כדי שההתלכדות המאפינת את ההשגה תחול לא רק על ההיבטים המשותפים לתהליך ההכרה אלא לעצמים הנושאים אותם היבטים בכללם... ובדרישות אלה בדיוק נעוץ הקושי בהבנת תורת אחדות שכל-משכיל-מושכל... קשה עוד יותר לתפוס שלהשגה, ל"שכל", אין דבר וחצי דבר עם הגוף של האדם שבשכלו מדובר. ואמנם, על פי תורת הנפש בה מחזיק הרמב"ם, נפש האדם היא צורת הגוף כפי שהיא גם שכל בכח והשכל הוא צורת הנפש³. דומה, אם כן, שהשכל קיים בצורה כלשהי בין כאשר הוא מכיר בין שלא. ולא היא. השכל קיים (בפועל) רק כשהוא משכיל. אך מהו השכל כשהוא משכיל? הידיעה של מהות העצם המושג... אך האם אין השכל שום דבר נוסף על המהות הידועה של העצם? לפחות בהקשר של תורת ההכרה התשובה היא לא ב-אלף רבתי: אין לשכל (לאינטלקט) טבע משל עצמו. האינטלקט, השכל, הוא 'לוח חלק', tabula rasa – אך

3. מפורש ב'שמונה פרקים', פרק א', ע"ש. לביאור המושג 'נפש' ראו בעמ' 234.

ללא לוח! הוא אינו דבר אלא הכושר להשיג מושאים. מכאן אנו למדים: כאשר השכל מצוי בכח, הרי איננו דבר כלל, וכאשר הוא בפועל הוא זהה עם המהות הידועה של מושא ההכרה. המשכיל בפועל זהה אם כן עם השכל... אחדות שכל-משכיל-מושכל אין פירושה שהאדם מתלכד עם העצם החומרי שאותו הוא מבקש להכיר. האדם איננו הופך אילן ולא האילן אדם. הנימוק לכך... שהאדם איננו מתמצה בשכל והעצם החומרי איננו מתמצה במושגו...⁴.

הפתרון לסתירה או 'מי אמר כי קיימת סתירה'?

עובדה מעניינת היא שכלל אין זה בטוח שהרמב"ם ראה כאן סתירה. הפרשן שם טוב מביא בשם אביו בהקדמה **לפרק ס"ח**: "ואדוני אבי הה"ר יוסף נ' שם טוב ז"ל פירש זה הפרק פירוש נפלא במאמר מיוחד לו, ואמר כי הביאו הרב לזה המקום למה שבפרקים הקודמים דבר בתוארים, ואמר כי השם הוא אחד מכל צד ומכל פנה ואין לו תאר... רצה הרב לבאר כי זה מה שאמרו הפילוסופים כי השם יתברך הוא השכל

4. כאן פרוידנטל משבץ את הבסיס למה שהוא מכנה 'מיסטיקה פילוסופית', וראו הע' 56 בעמ' 187.

ה"י שילת [הקדמות, עמ' קנח – קנט] טוען כי "סתם ידיעות על העולם הגשמי אינן מעניקות לשכל האדם קיום עצמאי ומתמיד, שכן הצורות שאותן מפשיט האדם מן החומר ומשכיל אותן – אין להם בעצמן קיום כזה. הצורה קשורה אל החומר. אין במציאות ישות רוחנית עצמאית שהיא 'צורת האילן'. לעומת זאת למלאכים, שהם שכלים נבדלים מן החומר, וכל שכן לבורא יתעלה, יש קיום עצמאי מתמיד, ולכן השגתם על ידי השכל האנושי, והתחברו בהם, מעניקה לו קיום דומה. לפיכך תולה הרמב"ם את הישארות הנפש לא רק בהשגת ה', אלא גם בהשגת "הדעות הפרודות מן הגלמים", כלומר המלאכים (עי' היטב שם ד, ז-ט)...". לכשנעייין שוב בהלכות יסודי התורה (דגש שלי, שם בהלכה ט') "אין צורת הנפש הזאת מחברת מן היסודות כדי שתפרד להן, ואינה מכח הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף, אלא מאת ה' מן השמים היא. לפיכך כשיפרד הגלם, שהוא מחבר מן היסודות, ותאבד הנשמה, מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה – לא תכרת הצורה הזאת, לפי שאינה צריכה לנשמה שבמעשיה, אלא יודעת ומשגת **הדעות הפרודות מן הגלמים**, ויודעת בורא הכל, ועומדת לעולם ולעולמי עולמים", נמצא כי ניתן להבין את המשפט המודגש בשתי אפשרויות לפחות: א. צורת הנפש משיגה את אותן "צורות שאין להם גלם" (שם, הלכה ז'), כך נראה שהבין ה"י שילת. ב. צורת הנפש משיגה את הצורות של אותם "גופים שגלמן מחבר מארבע יסודות", או את הצורות של אותם "גופים שגלמן פשוט ואינו מחבר מגלם אחר" או את ה"צורות שאין להם גלם" (כל זה שם בהלכה ז'), כלומר אפילו אם אדם משכיל את צורת האילן הרי שצורה זו כבר מעניקה לשכלו קיום עצמאי ומתמיד. אינני מוצא דרך להכריע מתוך לשון הרמב"ם במשנה תורה בין שתי האפשרויות השונות, אולם לכאורה נוכל להכריע מלשונו אצלנו במורה נבוכים שהרי שהדוגמה שאיתה הוא בחר להראות בה כיצד מוציא האדם את שכלו אל הפועל זו דווקא דוגמה של אילן, וצ"ע.

והמשכיל והמושכל, ושאלו הג' עניינים בו ענין אחד אין בו ריבוי. ולמה שיראה בתכלית הקושי עד שרבים יחשבו כי יבצר מהשכלים ויבוא לחשוב שהשם יתברך יש בו ריבוי מצד אלו הג' שמות, רצה הרב לבאר כי אלו שמות הם דבר אחד בחק כל שכל, כל שכן בחק השם יתברך...". ואלו דבריו של אליעזר שביד (שביד, תשכ"ח, עמ' 123 - 130) לאחר שהביא מדבריו של שם טוב: "זהו מכל מקום ההסבר לעובדה המאלפת שהרמב"ם, בניגוד לחוקריו אינו מרגיש בסתירה, ואינו מעורר את תשומת לב המעיין לבעיה כלשהי בשום סמן מן הסמנים הספרותיים המקובלים אצלו (דע זאת, והבן...). אדרבא. הוא מעיד דוקא על רציפותו ועקביותו של הדיון מפרקי התארים עד פרק ס"ח: "וכבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים בשם יתעלה והוא אמרו שהוא השכל המשכיל והמושכל, ושאלה השלושה עניינים בו יתעלה הם עניין אחד אין ריבוי בו....", הדגש הוא בפרוש על ביטול ההבנה ההמונית המבארת את דברי הפילוסופים כאילו הם מייחסים לאל ריבוי⁵, ולצורך זה טורח הרמב"ם לבאר על ידי הקבלה לשכל האנושי, את המשפט הקשה כל כך בתורת ההכרה האריסטוטלית. הכל כדי להעמיד על האחדות הצרופה, שהיא גם מגמת הדיון בתארים השלישיים". נדמה שכך גם ניתן לדייק מדברי הרמב"ם בתחילתו של פרק ס"ח (דגש שלי): "ואנו כבר הזכרנו זאת בחיבורנו הגדול, שכן זהו הוא יסוד של תורתנו

5. יש להבחין בין הדעה ההמונית המייחסת ריבוי לה' לבין הדעה הפילוסופית בדבר שכל-משכיל-מושכל שהיא אינה שייכת להמון וכאמור לעיל. אולם אם נדייק בדברי הרמב"ם בשמונה פרקים (הקדמות, עמ' רנה, דגש שלי) נגלה כי גם הדעה ההמונית דורשת עדכון מסוים, וז"ל הרמב"ם [שם]: "שאלו היה ה' יודע בדעת – היה מתחייב הרבוי, והיו הנמצאים הקדמונים רבים: ה', והדעת אשר בה ידע, והחיים אשר בהם הוא חי, והיכלת אשר בה הוא יכול, וכן כל תארו. ואמנם זכרתי לך טענה קרובה להבנת המון בני האדם, אף כי הטענות והראיות אשר יבטלו זה חזקות מאד ומופתיות, והתאמת שהוא יתעלה – תארו, ותארו – הוא, עד שיאמר שהוא הדעת והוא היודע והוא הידוע... ואלו עניינים קשים, אל תקוה להבינם בשלמות משתים שלש שורות מדברי...". אמנם הרמב"ם כתב כאן "זכרתי לך טענה קרובה להבנת המון בני אדם", משמע שזאת לא דעת ההמון, אלא זוהי דעה הקרובה לדעת ההמון. נראה כי דעת ההמון התבררה בסיבה להבאת דברים אלה והיא בוארה פיסקה קודם לכן בעניין הבחירה והידיעה: "לפי שהיא הטענה אשר יטען עלינו בה מי שיחשב שהאדם מכרח על המשמעת והמרי, ושכל מעשי האדם אין בחירה לו בהם, הואיל ובחירתו תלויה בבחירת ה'. ואשר הביא לזאת האמונה שהוא יאמר: זה האיש, ידע ה' בו אם יהיה צדיק או רשע, או לא ידע? הנה, אם תאמר ידע – יתחייב שיהיה מכרח על אותו המצב אשר ידעו ה' מקדם, או שתהיה ידיעתו בלתי אמתית. ואם תאמר שהוא לא ידע זה מקדם – יתחייבו הרחקות עצומות ויהרסו חומות". נדמה אם כן, כי ניתן לומר שההתלבטות באם ה' יודע את מעשינו או לא, היא ההתלבטות של ההמונים. מתוך דעה זו יש המסיקים כי ה' והדעה של ה' הם שניים ובזה דעה זו הקרובה לדעת ההמון מייחסת ריבוי לה'. אם כן, מה שהבאנו בשם שביד בפנים בעניין ההבנה ההמונית, נראה שיש לתקן ולדייק כי מדובר בדעה הקרובה להבנתו של ההמון.

כפי שהסברנו שם, דהיינו, שהוא אחד בלבד ואין לצרף אליו דבר אחר, כוונתי שאין דבר קדום זולתו. ולכן אומרים: "חי ה'" (בפתח) ואין אומרים "חי ה' (בצירה), **שכן אין חייב דבר זולת עצמותו כפי שכבר הבהרנו (בדברנו) על שלילת התארים**"⁶.

תירוץ נוסף שלא דווקא סותר את הנאמר בפיסקה האחרונה (ואולי אפילו ממשיך אותו) מביאים אליעזר שביד (שם) ויהודה אבן שמואל (הקדמה לחלק ב'). שניהם מפרשים את תורת התארים השליליים לא רק כשלילה, אלא כשלילה שמביאה לידי חיוב. אלו דבריו של שביד (הדגשים במקור) "רק כאשר מחטיאים את המגמה החיובית של החשיבה בתארי השלילה, הפותחת בהגד חיובי ומסיימת באינטואיציה של האמת, אפשר לראות את שתי ההנחות המעומתות כסותרות זו את זו. בקונטקסט המלא של משנת הרמב"ם מהווים מושג האלוהות האריסטוטלי ותורת התארים הניאופלטונית **שני קטבים של תפיסה אחת בעינה. האל הוא שכל החושב את עצמו באחדות גמורה.** בידיעתו את עצמו הוא יודע את המציאות כולה, שהיא סיבתה. במובן הזה הוא ראוי להקרא **צורת העולם**, שכל הצורות המתמידות בעולם נמשכות ממנו⁷... ויתרוננו של ההיגד החיובי במינוח הפילוסופי, שהוא נקי מרב משמעות ומדמוי שיש בו כדי להטעות. הוא מכוון את המחשבה אל האל על פי המופת המוכיח מציאותו – כסיבת המציאות⁸, ועל פי התהליך שבו אנו מוכיחים את מציאותו ומתקרבים להשגתו – כאחדות השכל המשכיל והמושכל. תורת התארים השוללת כל הידמות בין השכל האלוהי לשכל האנושי ובין מה שהוא שלמות אלוהית למה שהוא שלמות אנושית

6. ניתן לדייק על הטענה כי עניין אחדות שכל-משכיל-מושכל הוא להוציא מריבוי אלוהות גם מתוך משנה תורה [ב, י, דגש שלין] "הקדוש ברוך הוא מכיר אמתו ויודע אותה כמות שהיא. ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא, הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פנה; **שאלמלי היה חי בחיים, ויודע בדעה – היו שם אלוהות הרבה**: הוא, וחייו, ודעתו. ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד, ומכל פנה, ובכל דרך יחוד. נמצאת אומר: הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה – הכול אחד. ודבר זה אין כוח בפה לאמרו...".

7. אלו ממש דברי הרמב"ם בפרק שלאחר מכן [ח"א, טז]: "האל מתייחס אפוא למציאות כולה כמו הצורה לדבר אשר יש לו צורה ואשר בה הוא מה שהוא ועל ידי הצורה נקבעת אמיתתו ומהותו. כן יחס האלוה אל העולם. מבחינה זאת נאמר עליו שהוא הצורה האחרונה, ושהוא צורת הצורות, כלומר, שהוא זה אשר מציאותה וקיומה של כל צורה בעולם נשענים בסופו של דבר עליו, ובו קיומה, כשם שהדברים בעלי הצורות קיימים בתוקף צורתיהם".

8. ובלשונו הנפלאה של משנה תורה [א, ב]: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא מציא כל הנמצא, וכל הנמצאין מן שמים וארץ ומה שביניהן לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי – אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאין מלבדו מצויין – הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולו, שכל הנמצאין צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להן ולא לאחד מהן".

אינה סותרת הגדים אלה ואינה נסותרת על ידם. להיפך. הם בסיסה והיא עצמה בגדר שיטה שעל ידה ההדמות הזאת הולכת ומתגלה, עד כמה שהיא באפשר לאדם. שינתיה מתוחה מאד בין מושג אלוהות אריסטוטלי לתורת תארים ניאופלטונית?⁹ יתכן. סתירה בין שתי השקפות שאינן מתיישבות זו עם זו? בוודאי לא!¹⁰

9. רבים ראו במה שכתב הרמב"ם בפרק ס"ח תורה אריסטוטלית, ואילו בתורת התארים השליליים בפרקים שלפני כן תורה ניאופלטונית.

10. גם אליעזר גולדמן (גולדמן, תש"ס, עמ' 93, בהע' 18, דגש במקור) לא ראה סתירה והסביר: "נראה לי כי בפרשנות טכסט של פילוסוף רציני יש ליחס פחות משקל לניסוח המסקנות ויותר לטיעונים שמהם נובעות המסקנות. אם נעשה זאת נראה, כי התורה על אחדות השכל המשיכל והמושכל אינה נוגדת את הלך המחשבה המוביל לשלילת התארים החיוביים. א. היא מסקנא הגיונית מאותה דוקטוריה אשר עליה מתבססת תורת התארים – הדוקטוריה על האל כמחוייב המציאות, ולכן משולל תארים נוספים על עצמותו. ב. מעצם התורה על אחדות השכל המשיכל והמושכל נובע, כי הידיעה אינה תואר נוסף על עצמותו. ג. הסתמכותו של הרמב"ם על האנלוגיה מהפעילות השכלית האנושית בהסברת הרעיון על אחדות השכל המשיכל והמושכל אינה שוללת את הטענה, כי אין בין הידיעה האנושית והאלוהית אלא שיתוף השם בלבד. ידיעה אנושית מן ההכרח יוצאת מן הכח אל הפועל. הידיעה האלוהית אין בה כל כחניות. לפיכך לא יוכל להיות עניין שתי הידיעות להיות דומה".

אלו דבריו של יהודה אבן שמואל "התארים השליליים אינם שוללים איפוא את אפשרות ידיעתנו באלוה. גדולה מזו! הם הם המחייבים אותנו לתפיסת האלוה כאישיות. אם ע"י תארי הפעולה למדנו להכיר את האלוה כבורא העולם ומנהיגו, הנה ע"י תארי השלילה (הנמצא, 'האחד', 'השלם') הכרנו את האמת, שהאלוה, כמוחלט, נבדל מן העולם, בלתי תלוי בו ובלתי מוכרח לבראו ולהשגיח עליו. כל עיקרם לא באו אלא להורות שיש לנו ידיעה על האלוה כאישיות נבדלת מיצירתה, אם אמנם ידיעה זו אינה שלימה בהכרח".

גם אם נניח כי קיימת סתירה, נראה כי כדאי לנסות לסווג סתירה זו. כפי שהרמב"ם מביא בהקדמתו ישנן שתי אפשרויות שהן שלוש היכולות להתאים לסתירה בספרו:

א. סתירה מהסוג החמישי (להסבר ופירוט ראו בעמ' 182, בהע' 49).

ב. סתירה מהסוג השביעי לפי הפרשנות האיזוטרתית.

ג. סתירה מהסוג השביעי לפי הפרשנות המסורתית.

סעיף א' נראה לא שייך לעניננו שכן קשה להחליט באיזו מהתורות הרמב"ם החליט לוותר על דקדוקיה. מקריאה פשוטה בפרקים אלה, נראה כי הרמב"ם מתאמץ מאוד להסביר היטב הן את תורת התארים השליליים והן את אחדות שכל-משכיל-מושכל על כל דקדוקיהן. סעיף ב', הראינו לעיל שלא נראה לשייך לכאן (ראו עמ' 252). נותרנו עם סעיף ג'. פירוש לסתירה כמו שהבאנו לעיל בשם אליעזר שביד ויהודה אבן שמואל יכול להסביר 'סתירה' זו: בשל מורכבות הנושא, אנחנו מבארים את תורת התארים השליליים עם ההנחות (הניאופלטוניות) שלה מחד, ומאידיך מבארים את רעיון אחדות שכל-משכיל-מושכל עם ההנחות (האריסטוטליות) שלו. אולם מדובר בשני נושאים שמגמה אחת היא להם כפי שביארנו לעיל. זאת יש להעיר כדי להוציא מטענתו של מיכה גודמן שכתב (עמ' 278) "אצל הרמב"ם אנו פוגשים את שתי התפיסות. הוא אינו משווה ביניהן, אף אינו משלב ביניהן, אלא פשוט מציג אותן במקומות

סיכום הדברים

הבאנו את ה'סתירה' לכאורה הקיימת בין תורת התארים השליליים של הרמב"ם לבין הרעיון על אחדות-שכל-משכיל-מושכל באלוהים. הראינו כי אין חייבים להגדיר נקודה זו בתור 'סתירה'. וגם אם כן, הרי שיש לשייך אותה לסיבה השביעית בפרשנות המסורתית. הצענו שתי פרשנויות (שהן מעין אחת) על רעיון אחדות-השכל-המשכיל-המושכל: א. רעיון זה בא להוציא מהמחשבה על ריבוי באלוהות. ב. רעיון זה תואם את מגמת תורת התארים השליליים שהיא אחדות האלוהים.

שונים במורה הנבוכים, כביטוי של תפיסת האלוהות שלו". לא סביר לטעון בדעת הרמב"ם כי הוא פשוט הניח שתי דעות סותרות כך סתם בספרו. אם כבר מביאים טענה כזו, לכל הפחות יש לנסות לסווגה לפי דברי הרמב"ם בהקדמתו, אם מאמינים, כמובן, למה שהוא עצמו כתב בהקדמה לספרו.

להשוואה בין תפיסת האלוהות של שפינוזה לתפיסת האלוהות של הרמב"ם ראו מאמרו של אלכסנדר אבן חן (אבן חן, תשס"ח) שרואה התאמה מופלאה בחלקים נכבדים מאוד של תפיסתם ובנוסף מכריע ב'סתירה' לטובת אחדות השכל-המשכיל-המושכל. יש מקום להגיב, אולם כיוון שהשוואה להשקפתו של שפינוזה היא בהחלט אינה נקודה מרכזית במטרת חיבור זה ועיקר הדברים לגבי ה'סתירה' כבר צוינו לעיל, בחרתי שלא לעשות זאת כאן.