פרופ׳ יצחק צבי לנגרמן

למה נעדר הדיון בשם המשותף ״אור״ מספר ״מורה הנבוכים״?

ר׳ יוסף אלבו פותח את פרק כ״ט במאמר השני של ״ספר העיקרים״ במילים: ״אור – הנחתו הראשונה על אור המוחש, כמו: ׳נותן שמש לאור יומם׳ (ירמיהו לא:לד), ״הבקר אור״ (בראשית מד:ג). ולפי שהאור מורה את האדם את הדרך ילך בה, הושאל שם זה על הישרה וההנהגה, כמו ״והלכו גוים לאורך״ (ישעיהו ס:ג). והוא ממשיך לדון בהשאלות של המילה ״אור״, כולל השאלתה על האל יתברך. ומכאן אני שואל: למה אין דיון בספר ״מורה הנבוכים״ על מובניו של המושג ״אור״? הרי מימי האבות ועד ימינו אנו, כמעט ואין מילה שהושאלה, נוצלה ונוכסה לצורכי השיח הדתי כמילה זו. אמנם כהיסטוריון איני נטפל לשאלות על דרך השלילה, דוגמת ״למה דבר זה לא קרה?״ או ״למה מדען זה לא עלה על הפתרון הנכון?״, אבל גם אם לא נשאל ״למה אין דיון בדבר מסוים?״, ראוי בכל זאת להתפלא על העדרו ולנסות להבין למה נעדר. גם אם חקירתנו אינה יכולה להוביל לתשובות מוצקות, נצא נשכרים מן הסקירה והעיון בדיוניו של הרמב״ם למושג ״אור״, על איזה דבר טבעי או על-טבעי או שניהם כאחד מדובר, ובקיצור: מה מקומו של האור, הן כמשל הן כמציאות, בעולמו הדתי של הנשר הגדול.

אמנם מנקודת מבט מסוימת ניתן למיין את שני ההוגים, הרמב״ם ור״י אלבו, כ״פילוסופים אריסטוטליים מימי הביניים״, אך לדידי תהום חוצה בין שניהם, עד כדי כך שגם השאלה, למה ראה לנכון ר״י אלבו לייחד דיון למושג ״אור״, ואילו הרמב״ם אינו עושה כן, נראית לא לגיטימית. ובכל זאת, ואף על פי כן, ננסה להציע כיוון כשלהו הקשור לעולם ההגותי-דתי שפעל הרמב״ם בו. ואולי יש בממצאים שנעלה חלקיק של מענה לשאלה שלא העזנו לשאול או שמץ של רעיון שיוכל להוביל להבנות נוספות במשנתו.

לצורך מחקר זה, בדקנו פסקאות מפוזרות ב״מורה הנבוכים״. בדרך כלל, המושג ״אור״ אינו נושא מרכזי בהם, אך אגב התייחסותו של הרמב״ם למושג זה, בכל מקום לפי הקשרו, ובעזרת גרסאות חלופיות בספר ובתרגומיו, ניתן לדלות ממנו מידע השייך לסוגיה שהגדרנו לעצמנו. הכיוון הכללי של מסקנתנו הוא שדיונו של הרמב״ם בעניין זה, הגם שעלה על הכתב בסוף המאה השתים-עשרה, ולכאורה מתוך שיח עם פילוסופים ומתכלמון בני תקופתו, מתנהל נגד רעיונות שהתקבלו לפני שנים רבות בקרב

היהדות, שבהם נתפס האל כאור, פשוטו כמשמעו.[1] רעיונות אלו נלקחו בחשבון גם בהתייחסותו למושג "אור". מסתבר שהרמב"ם ראה בהם אתגר עכשווי, ולכן ניתן להציע בזהירות שעדיין מצאו להם קהל בין יהודי זמנו.

אכן, השימוש במושג "אור" בשיח הדתי הכללי עשיר ומגוון. במסגרת היהדות, עלינו להזכיר את פולחן "אל עליון" (theos hupsistos ביוונית), שזיקתה ליהדות ודאית, אם כי טיבה של זיקה זו שנוי במחלוקת. חברי התנועה נהגו לזהות את האל עצמו כ"אור". שיטות המכונות היום ניאופלטוניות נתנו למושג זה מקום חשוב בהאצלה היורדת מן האחד או ממה שמוצב מעל האחד עד עולמנו אנו. האצלה זו מתפרשת לפעמים כהגשמה הדרגתית של אור. שיטות מעין אלו קנו להן שביתה בקרב חכמי ישראל בימי קדם וגם בימי הביניים הן בקרב פילוסופים הן בקרב חוגים טרום-קבליים. ליתר דיוק, לדעתי רעיונות אלו נודעו בקרב הוגים יהודיים בעיקר לפני שנפרדו דרכי הפילוסופיה והקבלה, ולספר "מורה הנבוכים" יש תרומה מכרעת לפירוד הזה. בהקשר זה, הצטיינה קבוצת החיבורים, וליתר דיוק קבוצת אנשים שחיברו ולמדו את הספרות הזאת, המכונה במחקר חוג "ספר העיון"[2] וגם רבי אברהם בר חייא ומחבר "דורש רשומות" שפעל בדורו של הרמב"ן. ואולם נראה שהגותו של רבי אברהם בר חייא, כהגותו של הרמב"ם, מתייחסת במידת מה לזרמים הקדומים יותר בהגות היהודית. הרמב"ם הכיר שיטות אלו, וספרו "מורה הנבוכים" הוא מקור לגוונים בהם שאינם ידועים לנו ממקורות אחרים. ובכלל, נראה לי שהחוקרים אינם נותנים את דעתם די הצורך להתייחסותו של הרמב"ם לשיטות שנודעו בקרב יהודים בימי קדם. שיחתו אינה מוגבלת לחכמי האסלאם והיהדות בני זמנו. דוגמה לכך נמצאת לע"ד באמירתו העוקצנית על אדם שחטא וכתגמול לחטא שלו נעשה כוכב בשמים (מורה הנבוכים, חלק א, פרק ב).

נראה לי שהרמב"ם ניגש אל סוגיית זיהוי האל עם האור בזהירות יתר. מצד אחד, לא הייתה לו סיבה לדחות את ההבנה ה"מטאפיזית" הזאת של האור על הסף, שהרי משימתו העיקרית בחיבורו זה, אם מותר לנו לזהות שם משימה עיקרית, היא לבטל כל הגשמה וכל ספיחי הגשמה במושגי האלוהות. אבל לפי השיטות האלו, המזהות את האל עם האור, האור אינו גוף, ולכל הפחות אינו גוף, כל זמן שהוא נמצא בחביון עוזו. רק כשהוא יורד בסולם המציאות, הוא נהפך לאור ה"פיזי" שבעולמנו. ואולם מצד שני, נראה שהרמב"ם שואף לטהר את מושג האלוהות מיסודות זרים, גם אם אינם בהכרח

1 דנתי בהרחבה בסוגיות אלו במאמר בשפה האנגלית על ר' אברהם בר חייא וספרו "מגלת המגלה". המאמר עומד להתפרסם בע"ה בקובץ Texts in Transit שאני עורך במשותף עם Robert Morrison.

2 על תורות האור בקרב החוג הזה, ראה במיוחד מ' אידל, "הספירות מעל לספירות", תרביץ נא, תשמב, עמ' 239-280; על "דורש רשומות" ראו מאמרי, "Cosmology and Cosmogony in Doresh Reshumoth, a Thirteenth-Century Commentary on the Torah." Harvard Theological Review 97 (2004): 199-227

גשמיים. לדידו, האל אינו לא אור ולא שכל, גם אם שניהם מופשטים לחלוטין. לכן, ניתן בזהירות להציע שני הסברים המשלימים זה את זה לשאלה למה הרמב"ם אינו דן בשיתוף השם "אור":

א. לא היה צורך להציע למושג "אור" מובנים אלגוריים בלתי-גשמיים, שהרי מי שזיהו את האל עם האור, טיהרו את המושג אור מגשמיותו.

ב. לא היה לו עניין לחדש מובן "נכון" למושג שבגינו תהליך ניקוי המושגים עשוי לעצור בשלב האור, ומי שטיהר את מושג האלוהות עד שזיהה את האלוהות עם האור, לא ימשיך במלאכתו מתוך מחשבה שכבר זיקק אותה מכל ספיחי הגשמיות.

לכן, הרמב"ם אינו מתנגד לשימוש במושג "אור נברא" (נור מכ'לוק) כתופעה המלווה את הנבואה ומאשרת אותה, אם האדם מישראל אינו יכול להסתדר בלעדיו.

הרמב"ם מכיר היטב את התאוריות המקנות לאור תפקיד חשוב במיצוע בין האל ובין היקום, וגם במשנתו הקוסמית נשמר לאור תפקיד זה, והוא מתאר את השרשרת הזאת (מורה הנבוכים, חלק ב, פרק יא): האל משפיע "הנהגה" על השכלים; השכלים מצדם משפיעים "דברים טובים ואורות" לגרמי השמים; וגרמי השמים משפיעים "דברים טובים וכחות" לעולם התת-ירחי. הן "ההנהגה" הן ה"אורות" אינם גשמיים. השלב הקריטי בשינוי הצורה של טובת האל והשפעתו מדבר בלתי גשמי לדבר גשמי מתרחש בגרמי השמים, ההופכים את האורות ל"כוחות" המסוגלים לפעול על ידי מגע ישיר של גוף אחד עם גוף אחר כמו כל הפעלה בתורת אריסטו, שהיא מגע גוף בגוף. רק סוג זה של העברת כוח מותר אצל אריסטו.

לי נראה שהרמב"ם רומז לתאוריה יהודית בדבר דרגות האור שנשכחה במהלך ויכוחיו עם ה"כלאם" בסוף החלק הראשון של חיבורו. בפרק האחרון של החלק הראשון, הרמב"ם מתמודד עם הדרך השנייה של ה"מתכלמון" מתוך כוונה להוכיח שהאל אינו גוף הבנוי על "מניעות הדמוי" (אמתנאע אלשבה), שאילו היה גוף, היה דומה לגופים אחרים. הרמב"ם מצדו טוען שהוכחה זו חלשה מאוד, מפני שייתכנו תאולוגיות שהאל גוף שונה מכל גוף אחר, ונגדן אין ל"כלאם" מענה. השיטה השנייה משיטות אלו מקורה בתאוריה יהודית כלשהי, שהרמב"ם מציג אותה כך (עמ' רמח–רמט):

> ואין טוען הגשמות מניח שכל הגופים מצורפים מחלקים דומים, אלא אומר כי ה' ברא את כל הגופים הללו, והם שונים בעצמיהם ואמתתם. וכשם שאין גוף הרעי (אלאוראת') אצלו הוא גוף ככדור השמש, כך יאמר שאין גוף האור הנברא, כלומר השכינה, הוא גוף הגלגלים והכוכבים, ולא גוף השכינה או עמוד הענן הנברא הוא גוף האלוה יתעלה לדעתו, אלא אומר אותו הגוף הוא העצמות השלמה הנכבדת אשר לא הורכבה כלל ולא השתנה, ואי אפשר שישתנה.

ניתן להבחין בדבריו במדרג של גופים המוכר היטב ממקומות אחרים. בדרגה התחתונה "רעי", כינוי מזלזל לעולם החומרי התת-ירחי, הנחות מ"גוף השמש", שכנראה, אבל אין ודאות לזה, שהוא כינוי או תופס לעולם הגלגלים כולו; מעליו "גוף הגלגלים והכוכבים"; ומעליו "גוף האור הנברא כלומר השכינה", המכונה גם "עמוד הענן"; ומעל כולם האלוה. קוסמוס חמרי (מטריאליסטי) לחלוטין, אבל בעל דרגות, ומעל כולם גוף האלוה, אשר כאמור אינו דומה לכל גוף אחר. אזכורם של השכינה, ובמיוחד "עמוד הענן", שני מונחים בעברית בתוך הטקסט בערבית-יהודית[3] מוכיחים ששיטה יהודית לפנינו. ואכן "עמוד הענן" ממלא תפקיד חשוב בספר בן-סירא פרק כד, הדומה מאוד לספר בראשית פרק ראשון.

שתיים מארבע הדרגות שבמערך זה הן גופים מאירים, גוף השמש והאור הנברא, ולכל אחד מהם כינויים נוספים, אלא שכתבי יד לא מעטים גורסים "אל-נוריאת" או "אל-אנואר" במקום "אלאוראת".[4] שמואל אבן תבון אימץ את אחת מן הגרסאות האלו, ובמקום "רעי" הוא גורס "ניצוצות". אם כך, בתחתית סולם ההאצלה אור נחלש, ושלוש הדרגות שמעליו (אבל מתחת לאלוה) הן אורות. לפי שיטה זו, על פי פרשנותו של הרמב"ם, עומד בראש הסולם אל שגם הוא גוף, ואולי גם הוא אור נעלה.

קשה לדעת עד כמה, אם בכלל, היו לשיטה שהרמב"ם מעלה כאן כדי לנגח את המתכלמון, חסידים נאמנים בזמנו. יוסף אבן צדיק, שפעל כשני דורות לפניו בעיר מולדתו קורדובה, שנפטר בשנת 1148 לערך, מתפלמס אף הוא עם מי שמזהים את האלוה עם האור, וקובע על פי ההגדרה המדעית המקובלת עליו, שאמונה זו היא האמונה שהאלוה גוף. וזה לשונו (ספר העולם הקטן, מהדורת ש' הורוביץ, ברסלאו 1902, עמ' 46):

> וכת אחת סוברת שהוא אור, והם עובדים אותו על דעת שהוא אור. והאור מקרה נשוא בגוף מזהיר טבעו האור.

כזכור, יש עדויות ברורות על יהודים או מתייהדים שעבדו את האור על דעת שהוא האלוה בימי קדם, ונשאלת השאלה: האם הם המשיכו להתקיים באלאנדלוס במאה השתים–עשרה לספה"נ? הקונסטלציה הכיתית בספרד הייתה עשירה, גם אם לא הגיעו אלינו ידיעות רבות על כל הכתות.[5]

3 ראה מורה הנבוכים, מהדורת קאפח, הע' 10, הגורס: "ג'סם אלשכינה הו עמוד הענן".

4 רבו הגרסאות למילה זו, וייתכן שכמה מעתיקים חשבו לתקן את המילה הגסה שהתקבלה בכל המהדורות. בכ"י לונדון India Office 3679 הגרסה היא "ד'ואת", ולצדה בשוליים "אלארואח".

5 על מקומה של כת העיסאויה באלאנדלוס ראו מאמרי: "From My Notebooks: Masīḥ bin Ḥakam, a Jewish-Christian (?) Physician of the Early Ninth Century." Aleph (2004): 283-297.

מכל מקום, אין זה מוזר שהרמב"ם משתמש בשיטה קדומה ונשכחת כדי להקשות על המתכלמון, שגם אם אין כולם בני דורו ממש, תורתם הייתה נפוצה ומקובלת בזמנו. שיחתו של הרמב"ם היא במישור הרעיוני, ואין שום פסול להקשות על שיטה שהתהלכה בימיו משיטה קדומה, אם מבחינה רעיונית הקושיה במקומה. תוקף ההוכחה שהוא מביא אינו פג גם אם אותם עובדי האור כבר כלו מן העולם.

יש כמובן לכלכל את הדברים האלו יחד עם הזכרתו את "אלנור אלמכ'לוק" ככינוי לתופעה המלווה את ההתגלות הנבואית ומאשרת אותה, מושג שהרמב"ם אינו שש לאמץ אותו, אבל גם אינו דוחה אותו. מסתבר שההתייחסות שלו למושג זה קשורה ליחסו לקודמיו היותר קרובים אליו בזמן, במיוחד רס"ג, ובכך שונה סוגיה זו מן הסוגיות שאנו בודקים כאן.

יש להביא בחשבון גם את דבריו ב"איגרת תימן", בתיאור מעמד הר סיני: "והו אן תסמע אמה באסרהא כ'טאב אללה תעאלי ותרי נורה עיאנא".[6] וראוי לציין שהרמב"ם קובע ב"מורה הנבוכים" שבבית הבחירה שכן "אורו וכבודו". אמנם אינו אומר שהוא אור הנראה בעין, כפי שאמר על ההתגלות בסיני ב"איגרת תימן", אך נראה לי שאפשר שהאור הנזכר כאן אינו רק מטפורה. יש להשוות את דבריו שם עם דבריו בעניין השם המשותף "כיסא" (מורה הנבוכים חלק א, פרק ט, עמ' לז–לח). וזה לשונו:

> סמי אלמקדש כסא לדלאלתה עלי עט'מה מן תג'לי פיה ואחל נורה ווקארה עליה פקאל: "כסא כבוד מרום מראשון" (ירמיה יז:ב). ובתרגומו של מארי זצ"ל: נקרא המקדש כסא בגלל הוראתו על גדולת מי שנגלה בו והשרה שכינתו ויקרו עליו, לכך אמר "כסא כבוד מרום מראשון".

מקור נוסף לסוגייתנו נמצא במקום אחר במורה הנבוכים. הרמב"ם מבחין שם בין שני מיני אור. ואולם הבחנה זו נעלמה מעיני החוקרים, בין השאר, כך מסתבר לי, בגלל תרגום משובש במהדורות המודפסות של תרגום אבן תבון. גם בכתבי היד הטובים לא נשמרה ההבחנה בין שני המונחים הללו. הנושא הנידון חשוב ביותר להבנת הנהגת ה' את היקום, פירושו של דבר בהקשר זה, את הדרך שהכוחות מועברים מלמעלה למטה דרך גרמי השמים וגלגליהם עד העולם השפל. וזה לשון הרמב"ם בעניין זה (חלק א, פרק עב, עמ' רא):

> ודע כי הכוחות המגיעות מן הגלגל אל העולם הזה, כפי שכבר נתבאר ארבעה כוחות [...] וכל זה באמצעות האור (אלצ'ו) והחושך שהוא תוצאה לזוהרם (נורהא) והקיפם סביב הארץ.

6 וראה שם עוד כמה וכמה תיאורים של הופעת האור במעמד הר סיני, ירידתו מהר להר ועוד.

מארי יוסף קאפח זצ״ל מבחין היטב בין שני המונחים בערבית, צ׳ו ונור, אף על פי שתרגם את השני בצורה שונה ממה שתרגם אותו בקטע שדיברנו עליו לעיל, ואף העיר (הערה 38 על אתר):

> רבינו הבחין היטב במלים. תחלה כתב צ׳ו, אור, וכאן נור, זהר. והכוונה כי האור המגיע אלינו אינו אלא קליטת האדים העולים מן הארץ את זהר השמש, וכפי שבאר בפירושו לברכות פ״א מ״א, ראה שם מהדורתי. כלומר שהאור והחשך אינם עצמיים אלא תוצאה של זהר השמש בסבובה.

לפי דבריו, הרמב״ם מסכים עם יוסף אבן צדיק, בעל ״עולם קטן״, שהאור המגיע אלינו, ה״זוהר״ בפסקה שלפנינו, מקרה בגוף. לעומת זאת, מה שמאיר עליו מעל לארץ אינו בהכרח כן. לכן ההבחנה שבפסקה זו הולמת גם היא את השיטה של ירידת מדרגה של האור, ככל שהוא מתרחק ממקורו האלוהי ונעשה דבר המסוגל לפעול בעולם החומרי. שיטה זו מוצגת בצורה ברורה למדי במקום אחר במו״נ (חלק א, פרק עב, עמ׳ רח):

> וכד׳לך אלאמר פי אלעאלם באסרה, כלמא קרבת אלאג׳סאם מן אלמרכז תכדרת וגלט׳ ג׳והרהא ועסרת חרכתהא וד׳הב נורהא ושפאפהא לבעדהא ען אלג׳סם אלשריף אלניר אלשפאף אלמתחרך אללטיף אלבסיט, אעני אלפלך. וכלמא קרב מנה ג׳סם, אכסב שיא מן הד׳ה אלכ׳צאל בחסב קרבה.

ובתרגומו של מארי זצ״ל:

> וכך הדבר בעולם בכללותו, כל שנתקרבו הגופים את המרכז, נקדרו, ונתעבה עצמם, וכבדה תנועתם, ונעלם זהרם ושקיפותם, מחמת ריחוקם מן הגוף הנכבד הבהיר השקוף הנע העדין הפשוט, כלומר הגלגל. וכל גוף שקרוב אליו, מקבל משהו מן הסגולות הללו כפי קרבתו.

כאן מדבר הרמב״ם על ״אלפלך״ כאילו הוא גוף אחיד, מאיר ושקוף; אבל ברור שאין זה תיאורם של השמים בכללותם. לא כל מקום בו מאיר, ולא הכל שקוף. ההבדלים בין אזורים ב״פלך״ הם נדבך חשוב בהוכחתו המקורית של הרמב״ם שהעולם כפי שהוא מראה סימנים של רצונו יתברך, ואינו דבר שנתהווה על דרך החיוב. גם לא נהוג לכנות את השמים וכל צבאם במונח ״אלפלך״. ייתכן מאוד שכוונת הרמב״ם כאן לגלגל העליון המקיף המניע את כל היקום. חכמי תימן הבינו מדברי הרמב״ם, הגורס ״אשר בו״, לשון יחיד ולא לשון רבים, שהגלגל העליון המקיף והמניע את העולם כולו הוא ״גלגל ערבות״. בין כך ובין כך, נותרה שאלת מקור האור של ״אלפלך״ לא פתורה, כי לא נראה שהשמש היא מקור אורו, אף על פי שבעל ״דורשי רשומות״ סובר כן. נראה אפוא שהגלגל, כלומר הגלגל העליון, מאיר, אבל לא באור נראה. הפיכת האור הזה לדבר נראה היא חלק מתהליך ירידתו, וכתוצאה מזה גם הפחתת שקיפותו, כפי שתיאר במשפט שהבאנו לעיל מדבריו. נראה גם שאור זה, הירוד, הארצי, שאינו שקוף

לחלוטין, הוא "מקרה" בגוף שפוגע בו, להבדיל מן האור העליון. לדעתי, ה"אור הנברא" הנגלה לנביא הוא מן הסוג הזה. אלמלא היה ירוד, לא היה הנביא יכול לראות אותו. לכן נראה לי שמשום זה, הוא מכונה "נברא".

איני חושב שהפסקה מסוף פרק עב נעלמה מעיני החוקרים, גם אם לא ראיתי דיון מפורט בה. אבל דומני שמגמת המחקר עתה, ומזה כמה דורות, לראות בתיאור הזה אימוץ של הנאופלטוניקה או מיזוג של הנאופלטוניקה עם תורת אריסטו כמתווה שקבע אלפאראבי. ואולם שאלתי אינה היסטורית אלא עניינית. שאלתי כאן אינה עוסקת במקור השיטה אלא במקור ההאצלה, האל יתברך. האם גם אותו ניתן לכנות "אור"? ושוב, לא כמטפורה אלא כתיאור אמתי של מקור שפע או האצלה שפסגתה אור בהיר שקוף ופשוט, שבירידתו לעולם שלנו דרך הגלגלים הוא מאבד אט אט מבהירותו ושקיפותו. על זה אני תוהה.

נראה לי שבדרך זו יש להבין גם את דברי הרמב"ם על "אלפיץ'", השפע השופע ממנו יתברך על העולם כולו. וזה לשונו (חלק א, פרק נח, עמ' קמב–קמג):

> בל תפיץ' ענה וג'ודאת כת'ירה וליס ד'לך כפיץ' אלחראר‌ה עז אלנאר ולא כלזום אלצ'ו עז אלשמס, בל פיץ' ימדהא דאימא בקאא ואנתט'אמא בתדביר מחכם כמא סנבין.

ובתרגומו של מארי:

> אלא שופעים ממנו מציאויות רבות, ואין זה כשפיעת החום מן האש, ולא כחיוב האור מן השמש, אלא שפע שהוא מושך לה תמיד קיום וסדר בניהול מוחכם כמו שנבאר.

מארי הסביר לא פעם שהרמב"ם דוחה את המשלת בריאת העולם ליציאת האור מן השמש, מפני שיציאה זו היא חיוב, "לזום", והרמב"ם דוחה את שיטת היצירה "על דרך החיוב", ודוגל במקומה בבריאה מרצון. הערתו זו נכונה, ובכל זאת אני מבקש להפנות את תשומת לב הקוראים לעובדה שהרמב"ם אומר במפורש שאור השמש אינו תמידי ומסודר כשפע האלוהי, כמו הפירוש שהצעתי (השווה חלק ב, סוף פרק כ). מסתבר שהשפע אינו דומה לאור היוצא מן השמש, גם מפני העובדה שהאור הזה כבר ירוד, וכבר אינו מסודר וקבוע כשפע היוצא ממנו יתברך.

נחזור לפסקה שהתחלנו בה את דיוננו האחרון. כזכור, מארי היה ער להבחנה בין המונחים "נור" ו"צ'ו" וגם לחשיבותה. החכם שלמה מונק, שתרגם את ספר "מורה הנבוכים" ללשון הצרפתית, לא הבחין ביניהם, ותרגם את שניהם במילה lumière. לעומת זאת, הוא מעיר אל נכון על הקשיים בתרגומו של אבן תבון ובמקור בערבית-היהודית (כרך א, עמ' 362, הע' 2). ברוב המהדורות הגרסה היא "אחר יושרם" כתרגום ל"לנורהא", אם כי במהדורה הראשונה ובכתבי היד הגרסה היא "לאחר אורם". מכל

מקום, גם אבן תבון משתמש במילה "אור" לתרגום שני המונחים שבערבית, צ'ו ונור. גם אלחריזי מתרגם את שניהם "אור", וא"ל שלוסברג, מהדיר החיבור, מעיר על אתר (עמ' שטו):

> ובאמת יש הפרש ביניהם, וגם לשון הרב יורה על זה. וההעתקה הנכונה באמצעות הנגה והחשך הנמשך אחרי אורם והקפתם סביב הארץ.

שם טוב אבן פלקירה גם הוא לא ראה לנכון להעיר על אי הדיוק בתרגומו של אבן תבון. הוא מצטט מן הפרק, אבל מדלג על הקטע הנידון אצלנו, ומביא מדבריהם של אבן סינא ואבן באג'ה, אבל אינו מתייחס להבחנת המרב"ם בין המונחים (מהדורת יאיר שיפמן, עמ' 180).

ואשר לבעיה במקור, הכינוי החבור ל"נורהא" הוא בנקבה, ואשר על כן יתייחס או לצורת יחיד-נקבה או לצורת רבים, זכר או נקבה. אבל המילה היחידה שהוא יכול להתייחס אליה במשפט הוא "פלך", אשר הוא זכר ויחיד. מונק, כאמור, שם לב לבעיה, וטוען שאבן תבון מתרגם "גלגלים", כלומר הפך את "פלך" לצורת הרבים "אפלאך", כדי ליישר את המשפט מבחינה דקדוקית. נראה שמארי, וכמוה גם האפודי, ראו כאן מילה סמויה, "אלשמס", והבינו שהכוונה היא לאור או לנוגה השמש.

האור זוכה למקום קרוב לפסגה בשרשרת הנמצאות ב"פרקי רבי אליעזר". זהו בלי ספק הטקסט החשוב ביותר בעניין זה מבחינת השפעתו והפצתו וחדירתו לתוך הספרות היהודית בימי הביניים. וזה לשונו (פרק ג):

> שמים, מאי זה מקום נבראו? מאור לבושו לקח ונטה כשלמה, והיו נמתחין והולכין, שנאמר: "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה" (תהילים קד:ב).

הרמב"ם מייחד לפסקה זו פרק מיוחד בסדרת הפרקים הדנים בבריאת העולם, אך דבריו חתומים. לכאורה, הוא דוחה את דברי ר' אליעזר הגדול, מפני שמשתמע מהם שהחומר אינו נברא. מכל מקום, הרמב"ם מסיק שאנו למדים מפרק זה "סוד מסודות המציאות (סר מן אסראר אלוג'וד) וסתר מסתרי תורה", והוא שחומר השמים מובדל לחלוטין מחומר העולם השפל, מובדל לא רק במהותו אלא גם בקרבתו או ריחוקו ביחס לה'. וזה לשונו (חלק ב, פרק כו, עמ' שסא):

> אבל בכל אופן כבר הועיל לנו תועלת גדולה, שהוא באר כי חומר השמים זולת חומר הארץ, ושהם שני חמרים שונים מאד, האחד מיוחס לו יתעלה מחמת עליונותו ורוממותו (רפעתהא וג'לאלתהא), והוא מאור לבושו, והחומר השני רחוק מאורו (נורה) יתעלה וזהרו (בהאיה), והוא החומר התחתון"

אמנם לכאורה דברי הרמב"ם הם רק "אליבא דמאן דאמר", הסבר לדברי ר' אליעזר, ולא דעתו הוא, אך מכל מקום הרמב"ם מכיר, ואולי בצורה כלשהי גם מקבל, את ההבחנה

בין שני החומרים שביקום כהבדל בין שני סוגי אור, וההבדל בין זוהרם מוסבר כתוצאה מקרבתם לאורו ובהירותו (בהא) של הקב"ה או ריחוקם ממנו. כלומר, גם כאן האל מתואר במושגים של אור: מה שקרוב אליו, אולי גם במרחב, לא רק בדרגות המציאות, זוהר יותר.

תם ולא נשלם. הבאתי כאן מה שנראות לי ההתייחסויות המעניינות של הרמב"ם אל האור כנושא תאולוגי. ייתכן שהרמב"ם לא ראה את הדבר נחוץ לדחות את הדמיון, ואף אולי הזיהוי, של האל יתברך עם אור, כמובן, אור נעלה יותר מן האור המאיר את העולם השפל שאנו שרויים בו, ולכן לא הקדיש פרק לדיון בשיתוף השם "אור" כמו שעשה אחריו ר"י אלבו.