

בין הרמב"ם לחוקריו

על ספרו של עומד מיכאליס, "עת לעשות לה' הפרו תורתך": מסורת ומשבר בהגות של ר' משה בן מיימון, ירושלים, הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, 2023, 310 עמודים.

בטרם אבקר את ספרו של עומד מיכאליס, חשוב להדגיש שמדובר במחקר אקדמי מצוין. החוקר בקיא מאוד לא רק בחומרים הראשוניים של ספרות המקור אלא גם במחקר על הרמב"ם, ובעיקר מרשימה בקיאותו בספרות הערבית באותה התקופה. מיכאליס מסביר היטב מה הוא עושה בספר ובמה שונה מטרתו מזו של מרבית המחקרים הקיימים על הרמב"ם. הוא מבצע את משימתו היטב ואף מקפיד בענווה רבה להצביע פעמים רבות על כך שהוא למעשה 'רק' מפתח מגמות מחקריות שהחלו בהן מוריו. ספרו מציין שיא באיכותה של מגמה מחקרית המתחילה לרכוש לה תומכים בשדה המחקר של מחשבת ישראל ומדעי היהדות בכלל ושל מחקר הרמב"ם בפרט, וזאת לאחר התבססותה בשדות רבים במדעי הרוח¹.

1 בצניעות רבה מצביע מיכאליס פעמים רבות על כך שהוא מפתח את רעיונותיו של מורו, משה הלברטל. מדובר בעיקר ברעיונות הנמצאים בשלושה ספרים של הלברטל: *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, Harvard University Press 1997; *Concealment and Revelation: Esotericism*; *על הפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה*, ירושלים 1997; *in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, Princeton University Press 2007 (גרסה מורחבת של ספרו סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים משנת 2001, ובמידה פחותה הרעב"ס: רבי משה בן מיימון, ירושלים 2009). הביקורת שאשמיע כאן על ספרו של מיכאליס היא במידה רבה גם ביקורת על חלק ניכר ממפעלו המחקרי של הלברטל. ההבדל המרכזי בין השניים הוא, שבעוד הלברטל בעיקר מציג את הרעיונות בפתוס רב, מיכאליס מבסס אותם על ידי השוואה מקיפה עם המחקרים הקודמים ועם הספרות הפילוסופית בתקופתו של הרמב"ם. מטבע הדברים, הרעיונות מתעמקים ומתבהרים בזכות הביסוס שמוסיף מיכאליס על דברי הלברטל.

כפי שהוא מציין בבירור בתחילת הספר,² מיכאליס עוסק בספר זה בניתוח 'שיח המשבר' בשתי יצירותיו הגדולות של הרמב"ם, 'משנה תורה' ו'מורה נבוכים'.³ בנוגע ל'משנה תורה', מיכאליס מראה כיצד הרמב"ם מציג את המסורת ההלכתית כנמצאת במשבר עמוק העלול לפורר את האחידות ההלכתית ואת לכידות העם. הרמב"ם מציג את עצמו כשובר את המבנה הרגיל של הפסיקה ההלכתית וכותב ספר פסיקה מהפכני הן מבחינת הסדר והבירור הן מבחינת התוכן, ספר שהתקבלותו על ידי העם תוכיח שהוא היה נצרך ובדיעבד יצדיק את המהפכה שבכתיבתו.⁴ בנוגע ל'מורה נבוכים', הרמב"ם, לדבריו של מיכאליס, מציג את היעלמותו של הסוד המטפיזי ביהדות כדי לבקר את ספרות הסוד בזמנו ולהצדיק את המהפכנות שיש בגילוי הסוד ו'חידושו' על ידי המחקר העיוני העצמאי של הרמב"ם. בנוסף, מיכאליס מנתח בצורה מאירת עיניים ומשכנעת את מובנה של המילה הערבית-יהודית 'תקליד', ומציג את השימוש של הרמב"ם במילה זו כדי לבקר לא רק את המסורת היהודית של הסוד אלא גם את הסתמכותם של הפילוסופים על קודמיהם.⁵

2 עמ' 5-22. הוא אף חוזר על הנושא הזה פעמים רבות בגוף הספר ובסוף דבר (עמ' 241-247).

3 עמ' 51-146 עוסקים ב'משנה תורה' ועמ' 157-240 עוסקים ב'מורה נבוכים'.
4 עיין בעיקר עמ' 139-146. צריך לציין שאני בסך הכל מסכים עם הניתוח של 'שיח המשבר' ב'משנה תורה' שמציג מיכאליס. כפי שאטען בהמשך, ההתרכזות בשיח פוגעת בהבנת דבריו של הרמב"ם. אך הביקורת הנקודתית שלי תתמקד יותר ב'מורה נבוכים' מאשר ב'משנה תורה'.

5 בנוגע לניתוח של המילה 'תקליד' (עמ' 157-192), מדובר במחקר היסטורי פילוסופי מעניין מאוד ששונה במידה רבה מחלקים אחרים בספר, מכיוון שהוא עוסק יותר בדעותיו של הרמב"ם בנושא פילוסופי ופחות בשיח המשבר והשימוש של הרמב"ם בו. מסקנתו של מיכאליס היא שהרמב"ם, בדומה לאלעזרזאלי, מבקר את העובדה שפילוסופים רבים לא עוסקים במחקר עצמאי אלא מסתפקים בסמכות קודמיהם (הגעתי למסקנה דומה על ידי ניתוח של המונח 'משהוראת - מפורסמות' בכתבי הרמב"ם). אפשר להגיד דברים דומים בנוגע לניתוח המעניין מאוד של תפקידו של בית הדין הגדול בחלק העוסק ב'משנה תורה' (עמ' 85-104). חשוב להדגיש שיש בספר הרבה מאוד פנינים מחקריות של ממש ולמדתי ממנו המון - הביקורת שלי היא לא על

במבוא של הספר, לאחר סקירה של העמדות המחקריות השונות בנוגע למשמעות המשבר אצל הרמב"ם, מסביר מיכאליס מדוע, לדעתו, חשוב להתמקד בשיח המשבר אצל הרמב"ם:

האם ראה את עצמו המחבר [מדובר ברמב"ם] כמי שנמצא ברגע מצוקה ובשעת חירום שבעטיה הוא נוקט במהלכו הנחשוני? שאלה זו, ברמת הניתוח הטקסטואלי, היא שאלה שיש להיזהר במענה עליה, ועלולה להוביל להשלכה הנובעת מהערכת תחכומו או תמימותו של המחבר, כמו גם של דפוסים שונים של רקונסטרוקציה של ימי פעלו. ממילא, היא אינה מעניקה בידנו מענה לשאלה עיקרית לדיוננו: כיצד מתפקדת ההצהרה בחיבור הנדון, ולשם מה היה על המחבר לנקוט בה כלל. הדבר הרוחש בתודעתו של המחבר פנימה אינו כשלעצמו סיבה מספקת להצפת טיעון המשבר לפני השטח של הטקסט. הפניית המבט אל תודעתו של המחבר עשויה להוליך – ולמעשה, על פי רוב מוליכה – להסבתו מן האופן שבו פועלת ההצהרה, שככל הצהרה היא פעולה של פנייה אל נמען, ממשי או משוער, וחלק מהתרחשות בתווך שבין המוען לנמען.⁶

חשוב לנתח את ההנחות המחקריות העולות מפסקה זו שהן הבסיס הרעיוני המכתיב את הדגשת השיח בספר. לדידו של מיכאליס, על החוקר להתרכז בטקסט הנמצא מולו. לדבריו, אסור לו ליפול לכמה פחים מסוכנים בסוג של מחקר שבו הוא רואה את עיקר חידושו: 1. אסור לחוקר לנסות ולהיכנס לתודעתו של הרמב"ם, להשתדל להבין מה הרמב"ם חשב על תקופתו ועל פועלו. כנראה, אסור גם לנסות להבין את הרעיונות ואת הלהט

איכות המחקר אלא על כיוונו הכללי: העיסוק בשיח ולא בתוכן ההגותי כעיקר. 6 עמ' 16. ניסוח מצוין של הדברים נמצא גם בעמ' 22. שם מיכאליס מדבר על כך שמטרת הספר היא לגלות את שיח המשבר ולראות איך הרמב"ם מכונן מיתוס באמצעות השימוש בו.

הפילוסופי והחינוכי שעמדו במוקד פעילותו של הרמב"ם: מה הוא רצה להעביר בספריו?⁷ כאשר עוסקים בפעולות אלו מדובר ברקונסטרוקציה פסולה של החוקר, קרי בביטוי הנובע מעמדותיו האישיות של החוקר והשלכתן כלפי העבר, שאינו נגיש לאדם המודרני.⁸ 2. מאותה הסיבה אסור לשאול האם הרמב"ם אכן חי בשעת משבר. האם אכן האחדות של ההלכה עמדה לפני סכנה של פילוג? האם כתיבת 'משנה תורה' שינתה את המגמה? האם הסוד הפילוסופי הוא אכן הסוד האמיתי של היהדות לדעתו של הרמב"ם ובכלל? 3. בנוסף אסור לחוקר להביע את הערכתו כלפי מושא מחקרו. האם הרמב"ם היה תמים? מתוחכם? וכמובן גם צודק או טועה. מדובר בשאלות שהן, לכל הפחות, בעייתיות.

אם כן, מה נשאר לחוקר? הטקסט, הפעולה של המוען לנמען, ובו יש להתרכז. דבריו של מיכאליס מזכירים את דבריהם של ברט,⁹ דרידה ופוקו על היחס בין המחבר לטקסט ובעיקר על היחס בין החוקר לטקסט שאותו הוא חוקר, ולא את המחבר שכתב את אותו הטקסט. על ידי ההתרכזות בשיח נקרא החוקר לעזוב הן את הרעיונות הנצחיים (אידיאות) שהניעו את הרמב"ם והן את המציאות ההיסטורית שבה חי הרמב"ם וכתב את ספריו. החוקר אמור לעסוק בניתוח של הפן הרטורי (שיח) בטקסט, וזה אכן מה שעושה מיכאליס ברוב חלקי הספר ובהצגת מטרותיו.¹⁰

עד שנות התשעים של המאה הקודמת אפשר היה לחלק את רוב המחקרים על הגותו של הרמב"ם לשני סוגים: 1. מחקרים העוסקים בעיקר בדעותיו של הרמב"ם, קרי אלו המנסים לחשוף

7 הנקודה השנייה אינה קיימת במוצהר בפסקה, אך היא נובעת בהכרח מן הדברים הנאמרים. אם קשה להבין את תודעתו האנושית של הרמב"ם – קל וחומר לגבי הרעיונות הנצחיים (אידיאות פילוסופיות) שהניעו אותו לכתוב את ספריו.

8 אפשרות אחרת היא שהעיסוק ב'אמת' ההיסטורית אינו חשוב מכיוון שהעיקר הוא הטקסט. לדעתי, השימוש בביטוי רקונסטרוקציה משמעותו, בעיקר, שהעבר אינו נגיש לחוקר ולאו דווקא שהוא אינו חשוב.

9 R. Barth, 'La mort de l'auteur', *Manteia* 5 (1968), pp. 61-67.

10 גם כאן מיכאליס מבטא את השיא מבחינת בהירות וביסוס של מגמות מחקריות שהחל בהן הלברטל.

את הרעיונות הנצחיים שאותם הרמב"ם ניסה להפיץ – את התוכן המטפיזי או המוסרי והפוליטי של סודותיו של הרמב"ם². מחקרים העוסקים בעיקר בהקשר ההיסטורי, קרי בהשוואות בין הרמב"ם לבין ההוגים הערבים שבקרבתם הוא פעל (או ההוגים הנוצרים והיהודים שעליהם השפיע הנשר הגדול), במקורותיו ובהשפעתו של הרמב"ם. מיכאליס מנסה לבסס כיוון שלישי: מחקר העוסק בעיקר במבנה הרטורי (שיח) של טיעונו של הרמב"ם¹¹.

המחקר הפילוסופי עוסק בחשיפת והפצת רעיונותיו הנצחיים של הרמב"ם ובכך חוקריו ממשיכים את דרכו כפילוסוף. אותם מחקרים מתווכים את רעיונותיו הנצחיים לקוראים בני ימינו, שאינם בקיאים בשפתו ובדרך המורכבת בה הוא מביע את רעיונותיו. המחקרים (והפרשנים של ימי הביניים) עוזרים לקורא לפענח את הצופן האוטורי של חיבורי הרמב"ם כפי שהוא עצמו רצה לעזור לקוראיו לפענח את הצופן של התנ"ך. המחקר ההיסטורי עוסק בחשיפת האמת ההיסטורית ובחינוך – זאת מכיוון שהתודעה ההיסטורית היא חלק חשוב מזהותו של האדם – ובכך חוקרי הרמב"ם ממשיכים את דרכו כמחנך המציג את העבר באור מסוים בנסיון להגיע לתוצאה חברתית רצויה¹². מחקרים אלו גם מאפשרים לקורא המודרני להיווכח באישיותו החינוכית, הדתית והפילוסופית של הרמב"ם וכך הם מציגים מול הקורא המודרני דמות מופתית להשראה. מיכאליס מנסה לעסוק בחשיפת הפן הרטורי (שיח המשבר) של הרמב"ם ובכך הוא מעמיד את החוקר כעומד מחוץ למושא מחקרו האנושי (היסטורי) או הרעיוני (פילוסופי) ועוסק רק בטקסט הנמצא מולו¹³. אין ספק שעיסוק בדעותיו של הרמב"ם

11 השתמשתי רבות במילה 'בעיקר' מכיוון שלא ניתן להפריד בצורה מוחלטת בין העיסוקים השונים. כל כותב עוסק מטבע הדברים בשלושת התחומים – השאלה היא מה מטרתו העיקרית? צריך שוב לציין שאגב העיסוק בניתוח השיח של הרמב"ם יש למיכאליס ניתוח יפה של כמה רעיונות פילוסופיים של הרמב"ם ואף של נקודות היסטוריות מעניינות ביותר.

12 מיכאליס אכן מראה את החשיבות של הקטעים העוסקים בפירוש ההיסטורי בספריו השונים של הרמב"ם.

13 אין תשובה של ממש בספר לביקורת השואלת איך החוקר יכול לעמוד לגמרי מחוץ למושא מחקרו ומדוע אין רקונסטרוקציה פסולה בניתוח השיח של העבר

ובתודעתו ההיסטורית מפנה את מבטו של החוקר מן העיסוק בכלים הרטוריים בהם הרמב"ם השתמש בספריו. יחד עם זאת, חשוב להזכיר שההיפך גם נכון – עיסוק ברטוריקה כנושא עיקרי בא במקום הבנת דעותיו ותודעתו של הרמב"ם או תקופתו ההיסטורית. מאמר ביקורת זה יעסוק בעיקר בשאלה האם הפניית המבט לשיח, לטקסט ולהרמנויטיקה מועיל או פוגע.

בתחילת המאמר אנסה לבקר נקודתית ועניינית את החלק השני של הספר ('שיח המשבר' ב'מורה נבוכים'). שם אטען שמכאליס פספס את הנקודה המרכזית שמבדילה בין הרמב"ם לבין הפילוסופים הערבים שהרמב"ם הכיר ופעל בקרבם (וגם הפילוסופים היוונים שקדמו להם). הרמב"ם לא רק חשף את הסוד מכיוון שהוא אמת, אלא גם מכיוון שלדעתו היו השלכות הרסניות **מבחינה חברתית**, לא רק לגילוי הסוד אלא גם להסתרתו.¹⁴ כאן הטענה המרכזית תהיה שמרוב עיסוק בשיח, מיכאליס לא עוסק בחידוש הגדול של הרמב"ם בתיאור המשבר על תורת הסוד היהודית ב'מורה נבוכים': העובדה שאי חשיפת הסוד גורמת למשכילים למחצה להתרחק מן הדת ומקיום המצוות. כאן, לדעתי, נמצא אחד מן הקשרים האמיצים בין 'משנה תורה' לבין 'מורה

(מדובר בהשלכה המחקרית של הקושיה הידועה נגד הפוסט-מודרניזם: איך ייתכן שהדבר היחיד שידוע בוודאות הוא שאין שום ודאות – או שהדבר היחיד הוודאי הוא שהמציאות מובלת על ידי משחקים של כוח ושיח). אפשר בהחלט לטעון, לאחר ברט ודרידה, שהטקסט עומד מולנו, בניגוד למחבר שחי בעבר. בנוסף, אפשר להצביע על כך שהחוקר העוסק בחשיפת השיח של מושא מחקרו גם הוא כותב שיח ובכך מבצע מהפכה פרשנית נוספת, ועל כך אדון לקראת סוף המאמר כאן צריך לציין שעיסוק בתפקידו של החוקר וביחסו שלו למושא מחקרו – כמו בשאלת יכולתו של החוקר לגלות את רעיונותיהם של הוגים מן העבר – אינו פסול כלל ואף חשוב ביותר. אפשר בהחלט לעסוק במורכבות זו מבלי להקריב על מזבחה את הניסיון לגלות את הרעיונות הנצחיים של ההוגים. על כך, למשל, בספרו של דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, בר אילן תשס"ב, עמ' 68-111, העוסק בעיקר בהגותו של הרמב"ם.

14 כאן הביקורת שלי היא לא רק על מיכאליס אלא על מרבית החוקרים שעסקו בנושא הסוד ברמב"ם. על כך עיין: שלום צדיק, 'האזוטריות במורה נבוכים: גישה חדשה', (AJS Review 46 (2022), עמ' א'-כו'.

נבוכים', ולא ב'שיח המשבר' שהרמב"ם יוצר בשניהם.¹⁵ חלק זה הוא ביקורת על נושא הספר: שאלת המשבר אצל הרמב"ם. בחלק השני אתרכו בביקורת על היסודות הפילוסופיים של מחקרו של מיכאליס ועל שאלת תפקידו של החוקר ויחסו לנושא מחקרו. אטען שגישתו של מיכאליס היא, למעשה, אימוץ מודרני של עמדת הסופיסטים ביוון העתיקה בוויכוחם עם אפלטון ואריסטו: העיסוק בשיח ולא בתוכן. כמובן, לא אוכל לחדש הרבה בוויכוח עתיק זה. אטען שלא ראוי לנתח הוגים התומכים באידאות באמצעות התרכויות בניחות של הרטוריקה שהם השתמשו בה, שכן יש בכך זיוף הן של הגותם והן של המציאות ההיסטורית בה הם חיו, בה השיח היווה נקודה צדדית של העיסוק הפילוסופי (בניגוד לעת העתיקה ולזמננו).¹⁶ בנוסף, אטען שהמחקר הפוסט-מודרני (כמו הזרם כולו) הוא טפיל החי על חשבוננו של יצור אחר שהוא ממית אותו, מה שבסך הכול יביא בסופו של דבר למותו שלו (קרי של המחקר הפוסט-מודרני). העיסוק בשיח במקום בתוכן אינו מועיל מבחינת השיח ובוודאי לא מבחינת הכוח, וסופו שהוא הופך את העיסוק ברמב"ם ובפילוסופיה כולה לבלתי חשוב ואף מיותר.

המשבר האמיתי בעיני הרמב"ם וחשיבותו החברתית של גילוי הסוד

בפרק החמישי והאחרון של ספרו,¹⁷ דן מיכאליס בגילוי הסוד של הרמב"ם. הוא מצביע בצדק על כך שהחוקרים שדנו בנושא זה לפניו לא התייחסו לשני מקורות מרכזיים: אבן סינא ואלע'זאלי.

15 איני חולק על מיכאליס ואיני טוען ששיח זה לא קיים, אך אני סבור שהתמקדות בו כעיקר אינה ראויה ואינה מועילה לא להבנתו של הפילוסופיה של הרמב"ם ולא להבנת השפעתו ההיסטורית. לדעתי, מיכאליס לגמרי צודק בכך שאי אפשר להפריד בין מחקר 'משנה תורה' ו'מורה נבוכים'.

16 מכיוון שהוויכוח הוא ויכוח כה יסודי בהיסטוריה של הפילוסופיה, אין בביקורת זו כדי להפריע לסופיסט (או לפוסט-מודרניסט המודרני): הוא תמיד יוכל לטעון שעצם הצבת הוויכוח בין אפלטון לבין הסופיסטים כוויכוח בין רעיונות שונים לגבי השאלה מהי פילוסופיה הוא רקונסטרוקציה פסולה של החוקר המודרני. זו הסיבה שאביא גם את הטיעון השני בו אני מאמץ, למעשה, את נקודת מבטו הרטורית של הפוסט-מודרני כדי לבקר אותו.

17 עמ' 193-240.

לפניו הצביע המחקר בעיקר על שתי סיבות לכתיבה אוטורית (כתיבה ברבדים שונים על ידי הצפנת המסרים הסמויים כך שיהיו נגישים רק לחלק מן הקוראים):¹⁸ 1. הסכנה שבגילוי הסוד לחברה, ובעיקר לאמונותיהם הפשוטות וההכרחיות של המוני העם. קרי, אם ידע העם את האמת, יגרום הדבר לחלק מן האנשים לא להאמין בדעות שאמנם אינן נכונות, אך הכרחיות לקיום החברה. לדוגמה, גמול על-טבעי על מעשי האדם, אמונה שגויה הגורמת לאנשים רבים לפעול נכון. 2. הקושי בנושא, קרי יש נושאים רבים מאוד שהם מורכבים ביותר ואין דרך להסביר אותם לפשוטי העם. עצם הבנת הנושאים דורש רמה פילוסופית גבוהה שאין לרוב הקוראים. לפי גישתם של מרבית החוקרים, הרמב"ם נקלע למתח בין הרצון לגלות את הסוד לבין הרצון להגן על החברה (ולדברי חלק מן החוקרים, אף ובעיקר על עצמו)¹⁹ והקושי הפילוסופי והחברתי-חינוכי שבגילוי. מיכאליס מוסיף לנקודה זו את מודעתו ההיסטורית של הרמב"ם. לדידו, הרמב"ם, ככל הנראה בהשפעתו של אבן סינא (ושל אריסטו), חשב שיש חובה לגלות את הסוד מכיוון שהוא דאה סכנה ממשית לאובדנו. לאחר מכן משווה מיכאליס בין כתיבתו של אלע'זאלי (ב'גומחת האורות') לבין המכתב אל התלמיד של הרמב"ם. כאמור, לבסוף הוא מסביר איך הרמב"ם מציג את שעת המשבר שהוא נמצא בו כדי להצדיק את המהלך המהפכני שבו הוא נוקט: החזרת הסודות על פי עיונו האישי של הרמב"ם. לעניות דעתי, מרוב עיסוק בשיח של הרמב"ם מתרכזו מיכאליס בטפל ומזניח את העיקר: את נקודת החידוש המרכזית שהרמב"ם מצביע עליה בתחילת ה'מורה' כסיבת כתיבת הספר וחשיפת

18 על נושא זה עיין: ש' קליין-ברסלבי, שלפה הפלך והאזוטריזם הפילוסופי בפשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז. לסקירה מחקרית על נושא הסוד אצל הרמב"ם עיין במאמרי (הערה 14 לעיל).

19 לדעתי, הדגשת הרדיפה של הפילוסוף בידי שטראוס היא, לכל הפחות, מוגזמת, וקשה למצוא לה אחיזה כסיבה עיקרית להסתרה בדברי הרמב"ם. על כך עיין: L. Strauss, 'The Literary Character of Guide of the Perplexed', Idem (ed.), *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois 1952, pp. 38-94.

סודותיה הפילוסופיים של המסורת היהודית.²⁰ אין לי ביקורת על דבריו של מיכאליס (ושל החוקרים שקדמו לו), פרט לכך שהם החסירו נקודה מרכזית וחשובה: הבנת מפעלו של הרמב"ם והחידוש שבו ביחס למסורת האריסטוטלית היוונית והערבית.

בתחילת הספר מתאר הרמב"ם את הנבון שאליו הוא כתב את ספר:

יתר על כן, מטרת הספר הזה להעיר לאדם דתי, אשר נקבעה בנפשו והושגה באמונתו אמיתת תורתנו, ואשר הוא שלם בדתו ובמידותיו, והוא עיין במדעי הפילוסופים וידע את משמעויותיהם, והשכל האנושי משכו והביאו לתת לו את מקומו (הראוי לו), אך מנעוהו מכך פשטי התורה, ומה שהבין – או הוסבר לו – ממשמעויות אותם שמות משותפים או מושאלים או מסופקים, וכתוצאה מכך הוא נשאר נבוך ונדהם. או שילך בעקבות שכלו וישליך מעליו מה שידע מאותם שמות, בחושבו שהוא משליך מעליו את יסודות התורה, או שישאר עם מה שהבין מהם ולא יימשך אחר שכלו, ונמצא שהוא פנה עורף לשכלו וסר ממנו ויהיה סבור עם זאת שהזיק לעצמו ופגם בדתו. הוא יישאר עם אותן אמונות מדומות, פוחד וחולה, ולעולם בכאבלב ומבוכה רבה.²¹

כאן הרמב"ם מסביר מיהו הנבון, אחד מקהלי היעד המרכזיים של כתיבת 'מורה נבוכים'.²² הנבון מאמין בתורה והינו אדם דתי, שנוצר אצלו מתח בין המחקר הפילוסופי שהוא עשה לבין האמונות הדתיות שאותן התרגל לראות כ'יסודות הדת'. אותו נבוך חושב שבפניו עומדות שתי אפשרויות: 1. לוותר על אותן

20 כאמור, דנתי בנושא הזה במאמר אחר (הערה 14 לעיל), אך שם לא הדגשתי את החידוש של הרמב"ם ביחס למקורותיו הערביים והיווניים.

21 'מורה נבוכים' (תרגום מ' שוורץ), פתיחה עמ' 10-11.

22 על ההבדל בין הנבון לתלמיד, שאינו מענייננו כאן, ועל היחסים ביניהם ומשמעותיהם למחקר המודרני, עיין במאמרי (הערה 14 לעיל).

דעות פילוסופיות ולדבוק במה שהודגל כאמונה דתית; במקרה זה אמונותיו תישארנה מדומות והוא יחשוב שבמחקרו הפילוסופי הוא פגם בדתו (קרי באמונות השגויות שהוא רואה כיסודות הדת). בנוסף, הוא תמיד יהיה פוחד וחולה (ככל הנראה פוחד מלאבד את אותן אמונות שהוא יודע מבחינה פילוסופית שהן לא נכונות, וחולה מכיוון שהוא מחזיק באמונות שגויות).² האדם יכול לבחור בשכל, ובמקרה זה הוא יחשוב שהוא ויתר על יסודות הדת. הוא יהיה כופר, לא רק בעיני החברה, אלא בעיקר בעיני עצמו. ייתכן בהחלט שתהיינה להחלטה כזו השלכות מעשיות (אי הקפדה על קיום מצוות, למשל).²³

לדעתי, המחקר, ובכלל זה ספרו של מיכאליס, התייחס כמעט אך ורק לבעיה הראשונה וקבע שמלאכת הזיהוי שהרמב"ם עורך ב'מורה נבוכים' בין הפילוסופיה לתורה נועדה אך ורק לאפשר לאדם הדתי להיחשף לסודות הפילוסופיה ולא התייחס כלל לכך שמטרתו היא גם לאפשר לפילוסוף להיות אדם דתי. זהו, לדעתי, המפתח המאפשר להבין עד כמה עמוק שתל הרמב"ם את סודות 'מורה נבוכים' מתחת לפני השטח. קרי, במקרים שבהם קל מאוד להבין את הסוד הפילוסופי, כמו, למשל, בנושא ההשגחה. הרמב"ם כתב את ספרו כך שקוראיו יוכלו להבין בנקל ובאמצעות קריאה מעמיקה רק במקצת שהוא דוגל בעמדה שסוד התורה הוא שאין

23 במצב ההיסטורי של הרמב"ם, עזיבה מוחלטת של הדת הייתה בהחלט מורכבת ביותר ואולי אף בלתי אפשרית, בעוד בימינו זו אכן אופציה נפוצה מאוד אצל ממשיכיה המודרניים שלהנבוך. חשוב לציין שגם בזמנו של הרמב"ם, כמו בכל חברה דתית ומסורתית, היו רמות שונות של הקפדה על קיום המצוות, ולזיהוי האדם בעיני עצמו ככופר היו ללא ספק השפעות חברתיות וחינוכיות חשובות ביותר צריך לציין שהרמב"ם מדבר על אנשים כאלו במבוא לפרק "חלק". אנשי הכת השנייה – אנשים המבינים את דברי חז"ל כפשוטם, מבינים שדעות אלו אינן נכונות, ומזלזלים בחז"ל. לדידו של הרמב"ם הם גרועים מאנשי הכת הראשונה המפרשים את חז"ל כפשוטם ומאמינים באמונות שגויות לחלוטין. לדעתי, הסיבה שהם גרועים היא, שבניגוד לאנשי הכת הראשונה, המקבלים את התועלת שבמעשה המצוות (תיקון הגוף), אנשי הכת השנייה אינם מקבלים את תיקון הגוף ולכן אינם מסוגלים להגיע לתיקון אמיתי של הנפש (קרי דעות נכונות). על היחס בין תיקון הגוף ותיקון הנפש עייני ב'מורה נבוכים' ג: כז-כח.

השגחה (במובן המקובל של המילה). הוא גם הסביר בפירוט ב'מורה נבוכים' את הסיבות שהתורה 'שיקרה להמון' שקר אצילי – קרי, שקר המועיל להמון. אביא לכך דוגמה בקצרה.²⁴

בפרק ג: כז מצגי הרמב"ם את תכלית התורה כ'תיקון הגוף' ו'תיקון הנפש'. תיקון הגוף כולל את כל הדברים ההכרחיים לקיומה של החברה שלדידו של הרמב"ם (כמו אצל אריסטו) היא הכרחית לאדם מכיוון שהוא חיה חברתית. תיקון הנפש כולל את הדעות הנכונות. בפרק הבא (ג: כח) קובע הרמב"ם שהתורה מפיצה דעות שהן חלק מתיקון הגוף, וזאת מכיוון שדעות אלו הן הכרחיות מבחינה חברתית (למשל, שהאל עונה לזעקת העני וסוגים שונים של השגחה). לא צריך להיות פילוסוף מעמיק או קורא זהיר במיוחד כדי להבין שהדעות שהן חלק מתיקון הגוף אינן נכונות, שהרי אם הן היו נכונות, הן היו חלק מתיקון הנפש.²⁵

בפרק ג: ל מסביר הרמב"ם למה התורה הבטיחה שפע חקלאי למקיימים אותה. הסיבה לכך היא שזו הייתה הבטחת עובדי עבודה זרה בזמנו של משה. גם כאן לא צריך להיות קורא מעמיק כדי להבין שאם זו הסיבה, הרמב"ם כנראה לא חשב שמקיימי התורה באמת זוכים לשפע חקלאי. אילו זה היה המצב, היה ברור למה התורה מבטיחה גשם למקיימי מצוות. אפשר להבין מכך שלדעת הרמב"ם מטרת התורה היא לשכנע את העם לקיים את המצוות

24 הדברים נאמרו בידי חוקרים רבים וגם על ידי פרשניו של הרמב"ם בימי הביניים. החידוש בדברים שאגיד כאן הוא לא בפירוש הרמב"ם אלא בדגש על כך שחשיפת הסוד נועדה לאפשר למשכיל חלקי ביותר – קרי לאדם שגילה חלק מן הדעות הנכונות של התורה אך אינו פילוסוף מעמיק, להישאר דתי. לפילוסוף המעמיק ההסבר הוא די מיותר מכיוון שהוא מבין את תפקידן של המצוות ואת מעשיה החינוכיים של התורה. הרמב"ם חושף את דרכה החינוכית של התורה לעיני האדם שהבין מה התוכן של הדעות הנכונות, אך לא היה מסוגל, ללא 'מורה נבוכים', להבין שהן כתובות בתורה – זהו מצבו של הנבוך.

25 אפילו לא צריך להסיק מסקנות פילוסופיות, כגון המסקנה, הנובעת מקביעתו של הרמב"ם שהאל אינו משתנה או מתפעל (הלכות יסודי התורה פרק א ו'מורה נבוכים', פרק א: נב), שממנה נובעת המסקנה שהאל אינו יכול להשגיח במובן הרגיל של המילה.

ולאמין בכתבי הקודש היהודיים,²⁶ וזאת באמצעות הבטחות שווא, מכיוון שהיא נמצאת בתחרות קשה עם דתות אחרות המבטיחות הבטחות שווא לבני אדם.

בשתי הדוגמאות מציג הרמב"ם את הסוד האזוטרי קרוב מאוד לפני השטח (בניגוד, למשל, לשאלת בריאת העולם) וזאת מכיוון שגם אדם שאינו פילוסוף מעמיק, אלא רק קצת ביקורתי, יכול להבין שפשט התורה אינו מתאים למציאות בנוגע להשגחה. לא צריך לחשוב על הבעיות המטפיזיות שיש עם שינוי האל כדי להבין שלא בכל פעם שאמור להיות נס, לפי פשטי התורה, הוא אכן מתקיים.

לפיכך הרמב"ם נמצא במתח מתמיד בין הרצון לגלות את סוד התורה למי שכבר מחזיק בו, והבין שאין השגחה פרטית על-טבעית, אך לא הבין שזו עמדה דתית לגיטימית שניתן לפרש את התורה על פיה, לבין הרצון להסתיר את אותו הסוד מן הקוראים שאמונה בפשט התורה מועילה להם יותר. הסתרת הסוד מן האדם שכבר הגיע למסקנה שאין השגחה פרטית (במובן המקובל של המילה) תהיה בעלת השפעות חברתיות ומעשיות לא פחות הרסניות מאשר גילוי הסוד למי שלא מוכן לכך מבחינה פילוסופית. כפי שכותב הרמב"ם לקראת סוף צוואת הספר ב'מורה נבוכים',²⁷ אין הוא מפחד מן הביקורת שעלולה לבוא מרבבה של בורים, ועל כן הוא מעדיף את התועלת שתצמח לנבוך מן ההבנה שאינו כופר. הרמב"ם מעדיף לעזור לנבוך בודד במחיר ביקורת מצידם של עשרת אלפים בורים מכיוון שהדבר לא יזיק לאותם בורים.

26 לכתבי הקודש היהודים יש עדיפות על אלו של הדתות האחרות מכיוון שהם מקרבים את האדם לאמת בצורה טובה יותר ('מורה נבוכים' ב: מ), בדומה לעדיפות חוקי התורה על אלו של העמים האחרים ('מורה נבוכים' ב: לט).

27 'מורה נבוכים' עמ' 20-21: "בסיכומו של דבר, אני האיש אשר בהציק לו עניין וצרה לו הדרך, ולא ימצא תחבולה ללמד אמת שיש עליה הוכחה מופתית, אלא בכך שיעשה את המתאים לאיש אחד מעולה ואינו מתאים לעשרת אלפים בורים – הריני מעדיף לאמר זאת לו לבדו ואיני שועה אל הגנאי של אותו עם רב, ואשים לבי לחלץ אותו יחיד מעולה מן הסבך שנסתבך בו, ואדריכנו ממבוכתו עד שיגיע לשלמות וירווח לו."

הם ימשיכו לדגול באמונותיהם הטפלות ויחשבו שהרמב"ם כופר.²⁸ חשוב להדגיש שהרמב"ם אינו מתאר כאן את הנבון כפילוסוף מושלם. ייתכן אדם מעולה בנושא אחד (למשל, הבין שאין השגחה פרטית במובן המקובל של המילה), אך עדיין לא שלם בנושא אחר (קרי מה תפקידן החברתי של המצוות).²⁹

כדי לחדד את מה שכתבתי על עמדתו של הרמב"ם, אביא דוגמה מודרנית: זוג הורים מקבלים בשורה נוראית שבנם הקטן הולך למות מסרטן ושפרט לטיפולים ניסויים, אין לרפואה המודרנית מה להציע להם. בצד להם הם פונים לרב פילוסוף שאין לו מודעות חינוכית גבוהה. הרב עונה להם שאין לו מה להציע ושהרופאים צודקים – הילד ימות. הדת יכולה לעזור להם לנהל את חייהם מבחינה חברתית אך היא אינה מועילה במקרים של מחלות קשות וחשוכות מרפא. בצד להם יפנו ההורים לכת אחרת (סיאנס, מגיה, עבודה זרה וכו'). בתחושה שגם כך אין להם מה להפסיד, מנהיגה הכריזמטי של הכת נותן להם בדל של תקווה לרפואת הילד החולה. הבעיה המרכזית היא, שבניגוד לתחושותיהם המובנות, יש להורים האלו הרבה מה להפסיד בהצטרפותם לאותה הכת: את כל חייהם, שלהם ושל שאר ילדיהם, לאחר שהתינוק החולה ימות.³⁰ לפיכך, כדי להתחרות בכתות המזיקות מבחינה חברתית ועיונית, על התורה לשקר שקר אצילי ולהבטיח רפואה גם כאשר אין ביכולתה לרפא.³¹

28 הבעיה חמורה יותר כאשר מדובר באנשים שעצם ההבנה שהרמב"ם לא דגל בגישה שמרנית יגרום להם לבלבול דתי בעל השלכות מעשיות.

29 חשוב להדגיש שהאמירה שהוא פילוסוף מעולה מועילה מאוד מבחינה חינוכית לאדם שרק מתחיל בעיון פילוסופי ופתאום מגלה את האמת על נושאים דתיים מסוימים.

30 כפי שקובע הרמב"ם ('מורה נבוכים' ג: מ), כאשר אדם מביא בשורה דתית, צריך קודם כל לבדוק שהוא מתוקן מבחינה מוסרית. קרי, פרוש מכל חטא, בעיקר בענייני כספים וממון. רבנים ומנהיגי כתות המבקשים הוראת קבע ושיש עליהם שמועות לא טובות שהם רודפי שמלות בוודאי אינם ראויים לשום אמון. כמו ברוב המקרים, דבריו של הרמב"ם נכונים גם כיום.

31 הדוגמה כמובן גם נכונה במקרים של פרנסה ומשפחה ולא רק ברפואה. בכל הצרות האלו האדם פונה לאמונות טפלות מכיוון שהוא רוצה לקנות אשליה

כעת נקפוץ כמה שנים קדימה. לאחר שהמשפחה חזרה בתשובה, בהצעת רב פילוסוף בעל הבנה חברתית וחינוכית טובה, הילד מת, כפי שהרופאים ציפו מראש. אחד הילדים שעבר לתיכון דתי מלין על כך שכל הדת היא שקר: הוא היה מוכן להקריב הרבה לטובת רפואת אחיו הקטן, אך כעת האח מת. במקרה מעין זה על הרב הפילוסוף לחשוף בפניו שהוא שיקר לאותה משפחה כדי להבטיח שהיא לא תלך לכת מזיקה יותר מבחינה חברתית. אותו הרב גם צריך להסביר לו שהמצוות אמנם אינן מבטיחות בריאות, אך הן בהחלט מועילות מבחינה חברתית ומוסרית: מלחמה יעילה נגד התאוות המזיקות לאדם בכך שהן גורמות לו להתרכז בהישגים לטווח ארוך (ולא בסיפוקים לטווח קצר): אחוזי גירושין נמוכים, ריבוי ילדים המכבדים את הוריהם, גיבוש חברתי גבוה ועזרה הדדית... (על כך ב'מורה נבוכים' ג: לג-מט).

בכתבינו את ספרו צריך הרמב"ם לדבר גם עם המשפחה, לפני מותו של הילד, וגם עם האח הזועם על הדת, לאחר מות אחיו הקטן. לדעתי, המתח הזה הוא המפתח להבנת לא מעט מסודותיו של 'מורה נבוכים', ואף יותר מכך, לפענוח דרכי ההסתרה של הנשר הגדול בספריו השונים.³²

אם נחזור לנושא שיח המשבר בכתביו של הרמב"ם, חשוב, לדעתי, להוסיף נקודה חשובה לדבריו של מיכאליס העוסקים בפן הרטורי של 'מורה נבוכים': הרמב"ם חשב שהוא נמצא בזמן משבר, לא רק משום שהסוד נשכח ועלול להיאבד, אלא גם מפני שלחוסר מודעות לקיומו של הסוד בכתבי הקודש יש השלכות מעשיות הרסניות על החברה בשל החשיבות החברתית של קיום ההלכה על כל פרטיה (בה הרמב"ם עוסק ב'מורה נבוכים', פרקים ג: כה-מט). זו, לדעתי, גם נקודת החיבור בין 'משנה תורה' לבין 'מורה נבוכים'. ב'משנה תורה' מסביר הרמב"ם באופן ברור ונגיש

של שליטה על נושאים חשובים ביותר בחייו שאין לו שליטה עליהם. אשליות אלו עלולות לעלות לו ביוקר.

32 כאן המקום לציין שאני דוגל בקריאה נטורלסטיית של הרמב"ם ומפרש אותו כדוגל בעמדות פילוסופיות רדיקליות כמעט בכל תחום (למשל, קדמות העולם, השגחה, טעמי מצוות).

את ההלכה מכיוון שזו דרכו להשפיע על הציבור הרחב (הלא-פילוסופי), וזאת על ידי מתן חוקים טובים והפצת דעות נכונות להמון. אגב הצגת ההלכה הרמב"ם גם מושך אותה לכיוונים שהוא רואה אותם לנכונים מבחינה חברתית.³³

הרמב"ם משתמש ב'שיח המשבר' מכיוון שהוא באמת חשב שהדת נמצאת במשבר, ודבריו התקבלו מכיוון שהוא אכן הציג פתרון טוב ומוצלח להתמודדות עם אותו משבר, וכך אפשר ליהודים דתיים (ולדתיים בכלל) לעשות פרשנות פילוסופית לדת.³⁴ הרמב"ם רכש את המוניטין שלו בהגות היהודית (והכללית) מפני ש'מורה נבוכים' הוא שיא של עומק ואיכות בהדרכה איך לפרש את הדת מבחינה פילוסופית. איני חולק על כך שטיעונו על המשבר היו יפים ומתוחכמים (אם כי הם נעשו בתום לב, וזאת מכיוון שהוא אכן חשב שיש משבר). למרות זאת, ההתרכזות בשיח ולא בתוכן היא התרכזות בטפל ולא בעיקר, משום שהיא חוטאת להצגה נכונה הן של דעותיו של הרמב"ם והן של הסיבות שהביאו להצלחתו. אין ספק שיש בדבריי רקונסטרוקציה הנובעת הן מדעותיי והן מקריאותיי את הרמב"ם (ויש השפעה הדדית ביניהם). אך כך גם פעל הרמב"ם בעצמו כאשר הוא פירש את חז"ל, ועל חוקריו להיות ממשיכי דרכו ולא מנתחי הרטוריקה בכתביו וממשיכי דרכם של פוקו ודרידה, ועל כך בחלק הבא של המאמר.

33 לדעתו של הרמב"ם, אחת המטרות העיקריות של התורה היא להתנגד לתאוות האדם ולמסד אותן ('מורה נבוכים', ג: לג). דעה זו משפיעה רבות על עיצוב ההלכה בידי הרמב"ם. דוגמה בולטת לכך היא הפסיקה של הרמב"ם שהפילגש אסורה מן התורה בהלכות אישות.

34 לדעתי, אם היה הרמב"ם חי היום, הוא היה כותב את החלק השלישי של 'מורה נבוכים' (לפחות מפרק ג: כה) לפני שאר חלקי הספר. זאת מכיוון שבחלק הזה של הספר מוכיח הרמב"ם שהדת יעילה לחברה. בתקופה שבה הדת הייתה מובנת מאליה והפילוסופיה הייתה מותנת בשאלה היה חשוב יותר לכתוב את החלק הראשון (עד פרק א: ג), בו הרמב"ם מראה שניתן לפרש את הדת מבחינה פילוסופית ושאינן 'פשט התורה' במונח המקובל של המילה. בניגוד לכך, בתקופה בה הדת מוטלת בספק חשוב יותר להוכיח שהיא יעילה מבחינה חברתית והכרחית כדי לאפשר חברה מוסרית.

על היחס הראוי בין מחקר לפילוסופיה

החוקרים העוסקים ברמב"ם בפרט ובהיסטוריה של הפילוסופיה בכלל נמצאים בהגדרה בשני תפקידים שלפעמים נראה שיש מתח ביניהם: תפקידו של הפילוסוף ותפקידו של ההיסטוריון. בדברים הבאים אנסה להסביר מדוע, לדעתי, לא זו בלבד שאין שאין סתירה בין השניים, אלא כדי להיות פילוסוף טוב גם צריך להיות היסטוריון, לפחות במידה מסוימת, וכדי להיות היסטוריון טוב צריך להיות גם פילוסוף. בנוסף, אטען שהעיסוק בהיסטוריה כעיקר פוגע בשני התפקידים האלו גם יחד.

הפילוסוף כהיסטוריון

מהותה של הפילוסופיה היא הניסיון להגיע לאמת ללא משוא פנים מכל סוג שהוא באמצעות מחקר רציונלי וביקורתי, ישר ככל האפשר ובלתי תלוי בנקודת מבטו הסובייקטיבית של האדם.³⁵ אחת הבעיות המרכזיות עם רצונו של הפילוסוף להגיע לאמת העירומה היא שכולנו נולדנו לחברה בעלת עמדות מסוימות על המציאות, עמדות שהאדם המתחנך בחברה רואה כאמיתות שאין מערערים עליהן (כגון, 'יש אלוהים', 'הדמוקרטיה הליברלית היא המשטר הטוב ביותר' וכו'). על הפילוסוף להתנתק, ככל האפשר, מנקודת מבטה של החברה בה הוא חי כדי שיוכל לשפוט אותה בביקורתיות. לשם כך ההיסטוריה של הפילוסופיה היא הכרחית.³⁶

35 על כך למשל ב'מורה נבוכים' א: לא-לה, ב: כג. איני אומר שאפשר להגיע למאה אחוזים של מחקר בלתי תלוי, אך אפשר בהחלט להגיע לאחוזים גבוהים מאוד, וללא ספק לתוצאה ראויה דיה כדי להצדיק את המאמץ להשתחרר מהנחות היסוד של החברה בה האדם נולד. צריך לציין שזו גם הדרך היחידה לעבור חברה מסיבות פילוסופיות. מעבר בגיל צעיר מעניק לפילוסוף יתרון עצום על אנשים אחרים מכיוון שהדבר מאפשר לו לבחור בנורמות חברתיות הרצויות בעיניו ולחיות על פיהן, בעוד האחרים רואים אותן כגזרת גורל וחיים לפיהן.

36 בהקדימו את הדיון כמעט בכל נושא חשוב אריסטו מתאר בקצרה את דעות הקודמים ומנסה ללמוד מהם ולחלוק עליהם. כך נהג גם אבן רושד בפירושו הארוכים לדברי אריסטו. ההיסטוריה של הפילוסופיה היא חלק בלתי נפרד מן העיסוק הפילוסופי במהותו.

היא חושפת לאדם את מחשבותיהם של ענקי העבר ובכך מאפשרת לו להתבונן על ההווה מבחינה ביקורתית. החשיפה של יצירות פילוסופיות שנימקו תפיסות עולם שונות משלנו הינה הכרחית כדי להתבונן על ההווה ועל החברה שלנו באופן ביקורתי. אולי אין אלוהים (ניטשה), אולי ההגדרה השמרנית של האל היא עבודה זרה (הרמב"ם), ואולי הדמוקרטיה היא משטר גרוע הפוגע הן בפרט והן בחברה (כמעט כל הפילוסופים לפני המאה ה-17). חוקר ההיסטוריה של הפילוסופיה לומד בעיון רב את כתביהם של ענקי המחשבה של העבר ובכך הוא עוזר לבני זמנו להיחשף לדעותיהם ולטענותיהם. אותו חוקר בעצמו הופך להיות פילוסוף יותר טוב וגם עוזר לאחרים לאתגר את מחשבתם הפילוסופית.³⁷

העיון הדקדקני, בשפות המקור, בהשפעות הדדיות בין הפילוסופים של העבר (הרמב"ם, אל פארבי, אבן סינא, אלע'זאלי, אריסטו, אפלטון, תומס אקווינס) הוא הכרחי כדי לחדד את ההבנה של שיטתם. על ידי ההשוואה בין הרמב"ם לאל פארבי או אלע'זאלי אפשר להבין מה היו החיבורים הפילוסופיים שהרמב"ם קרא, כיצד הוא הושפע מהם, ומה היו הנושאים או העמדות שבהם הוא שינה בכוונת מכוון ממקורותיו. כך מתחדדת ואף מתאפשרת הבנה מעמיקה של הפילוסופים שקדמו לנו. החוקר שקורא את, וכותב על ההיסטוריה של הפילוסופיה עוסק בסוג של 'מדע מקדים' המאפשר את העבודה הפילוסופית האמיתית (חשיבה על האמת), הן שלו עצמו והן של קוראיו.³⁸

37 על עמדה הזו ועל ביקורת תורת ההתפתחות בפילוסופיה המודרנית עיין: L. Strauss, "Progress or return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", *Modern Judaism* 1 (1981), pp.17-45.

38 כאן חשוב לבקר מגמה מסוימת בקרב אנשים הכותבים על ההיסטוריה של הפילוסופיה מבלי להכיר היטב את המציאות ההיסטורית של התקופה ואת השפה של האנשים שהם מזכירים את עמדותיהם. על פי רוב, חוקרים אלו קוראים בהוגי העבר את עמדותיהם של הוגים מודרניים. הם אינם מקשיבים להוגי העבר אלא מנסים להכניס אותם בכוח למשבצות שהם מכירים אצל הפילוסופים המודרניים, וכך הם חוטאים הן לפילוסופיה והן להיסטוריה. מחקריו של אבי שגיא על המוסר והדת הם, לדעתי, דוגמה טובה לכך במדעי היהדות, ויש, כאמור, רבים כאלו.

אין ספק שגישה כזו מניחה שהפילוסופיה במהותה עוסקת ברעיונות נצחיים (אידאות), וכי יש בכוחו של השכל האנושי הן לייצרם והן לשחזרם על בסיס עיון בכתבי הפילוסופים העתיקים. על פי עמדה זו, החוקר המודרני ממשיך את דרכם של הפילוסופים אותם הוא חוקר. הכתיבה האקדמית היא כיום אחת מן הסוגות הספרותיות העוסקות ומפיצות את אותם רעיונות, כפי שפרשנות התנ"ך או כתבי אריסטו עשו בימי הביניים, וכך גם המחקר על 'מורה נבוכים' הוא ממשיך דרכם המודרני של הפרשנים הימי-ביניים של 'מורה נבוכים', אם כי בסגנון ספרותי אחר. ללא ספק, החוקר המודרני חי בעולם שונה מן ההוגים שאותם חוקר. הוא כותב את המאמרים שלו בוורד, משתמש באינטרנט, מנסה לקבל קידום אקדמי, כותב הערות שוליים, טס לכנסים בכל רחבי העולם וכו'. אך דברים אלו הם משניים ואף טפלים לעומת האידאות הנצחיות שבהן הוא עוסק, שהן זהות לגמרי לאלו של קודמיו בימי הביניים או בעת העתיקה. פילוסופים מנסים לגלות את האמת ולאחר מכן מרגישים שיש להם חובה מוסרית להפיץ אותה.³⁹ זה המצב היום וגם ב-2500 שנים האחרונות. דרכי ההפצה אמנם השתנו אך האמת בעינה עומדת וכך הלהט הפילוסופי להפיצה.

בניגוד לתפיסה זו, יש הגורסים שאמת מטפיזית אינה קיימת (או שהיא אינה נגישה לאדם ולחוקר). לדידם, כתיבה פילוסופית היא חלק ממשחק חברתי של אליטות המנסות לבצר את מעמדן באמצעות השתלטות על השיח וצבירת כוח. כך עשה הרמב"ם, שהשתמש ב'שיח המשבר' כדי לרכוש סמכות לחיבוריו ולבקר את מתחריו, כך עשו חז"ל במהפכות הפרשניות שלהם. קדושה או אמת אינם דבר מהותי המקשר את האדם לאידאות נצחיות אלא משחק חברתי של שליטה על שיח.⁴⁰ אין פילוסופים או נביאים המנסים

39 משל המנהרה של אפלטון.

40 לפי הרמב"ם, מה שקדוש בתורה הוא אמתותה ולא מקורה העל-טבעי. על תפיסת הנבואה של הרמב"ם עיין: 'מורה נבוכים' ב: לב-מח. ראה גם: H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Amsterdam 2001, pp. 148-315 ; R. Weiss, "Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy", *The Journal of Jewish*

להפיץ אורח חיים טוב ואמת פילוסופית, אלא רק ניסיון לקבל סמכות באמצעות שיח בתקווה לצבירת כוח.⁴¹ זו המטרה היחידה, בין אם ההוגים מן העבר היו מודעים לכך בין אם לאו. אמנם גם כאן מדובר בעמדה ישנה שמוזכרת על ידי אפלטון בביקורתיו נגד הסופיסטים של תקופתו. המחקר המודרני המתרכז בשיח של הרמב"ם, ושל הוגים אחרים שתמכו בגישתו של אפלטון, למעשה חוקר את ממשיכיו של אפלטון ואריסטו על בסיס נקודות ההנחה של תרסימכוס ופרוטגורס.

מחקר מן הסוג הזה משתמש למעשה בכתביו של הרמב"ם כדי להפיץ עמדה פילוסופית המנוגדת לעמדה שעולה מאותם הכתבים.⁴² יתרה מזאת, עמדתם היא גם העמדה המקובלת בחברה המערבית הליברלית בה אנו חיים. לפיכך, צביעת ההיסטוריה של הפילוסופיה באור אחיד העוסק ברטוריקה, בהרמנויטיקה ובוויכוח על סמכות ולא על האמת, חוטאת לתפקידו המרכזי של הפילוסוף כהיסטוריון של הרעיונות: חשיפתו של הקורא המודרני לעמדות שונות ומאתגרות. בניגוד לכך, הקורא המעיין בספרו של מיכאליס⁴³ מקבל כמובנות מאליהן את נקודות ההנחה של פוקו ודרידה (הזהות במידה רבה לאלו של הסופיסטים), שהן כיום הנפוצות בחברה הליברלית המערבית. חוקרים אלו מפיצים ומבצרים את האמונות הטפלות של החברה בה הם חיים, במקום לאפשר לקורא בספריהם להתבונן באותן אמונות באופן ביקורתי.

תשובתו של החוקר הדוגל בעמדה זו תהיה, ככך הנראה, שאין מה לעשות מכיוון שזו האמת: אין אידאות נצחיות אלא משחקים של כוח ושיח וקשרים בין מוענים לנמענים העולים מטקסטים

Thought & Philosophy 15 (2007), pp. 1-26.

41 גם לשאלת טיבו של כוח שאין משתמשים בו לטובת חינוך העם אין תשובה בספריהם של הלברטל ומיכאליס. ככל הנראה, התשובה תהיה שהכוח הוא האושר העילאי או, גרוע יותר, שבאמצעותו הכותב יכול לספק את צרכיו החברתיים ואף הגופניים.

42 מחקר כזה אינו עוסק בדעותיו של הרמב"ם עצמו. כאמור, דעות אלה אינן נגישות יותר, אלא באמצעות רקונסטרוקציה פסולה.

43 כאמור, בנושא זה מיכאליס רק מעצים ומגדיר היטב מגמה שהחל בה הלברטל.

שונים. על החוקר לגלות את האמת הזאת לקוראיו ולא לעסוק ברקונסטרוקציות פסולות. השאלה אם הרמב"ם היה מודע לכך או לא פסולה אף היא, או לכל הפחות חסרת עניין וחשיבות. פה אנו מגיעים לסתירה הפנימית הקלאסית של הפוסט־מודרניזם הטוען שהדבר הוודאי היחיד הוא שאין שום דבר ודאי. בסוף המאמר אתייחס עניינית יותר לתשובה זו, אך בטרם אעשה זאת, עליי לדבר על תפקידה של הפילוסופיה בעבודתו של ההיסטוריון.

ההיסטוריון כפילוסוף

מהותה של העבודה ההיסטורית היא ניסיון של אנשי ההווה לתאר לבני זמנם את מה שאירע בעבר. לכאורה, אין קשר מהותי בין מטרה זו לבין פילוסופיה, אף כשאנו מדברים על היסטוריה של הפילוסופיה, קל וחומר כאשר אנו עוסקים בנושאים שונים כגון היסטוריה חברתית או פוליטית. על פי עמדה זו ההיסטוריון אמור לתאר את העבר בצורה נטולת רגשות, ככל האפשר, ואסור לו להכניס את דעותיו האישיות לתוך מחקריו. עמדה זו ודאי נכונה במישור מסוים אך, לדעתי, היא רק חלק מן הסיפוף, אליו צריך להוסיף נקודה חשובה המקשרת את עבודתו של ההיסטוריון לזו של הפילוסוף.

ההיסטוריון הוא גם כותב ומעצב דעת.⁴⁴ ההיסטוריון הוא מעצב דעת חשוב במיוחד מכיוון שהוא מגדיר לבני זמנו מה היה העבר. תפיסת העבר משחקת תפקיד חשוב ביותר לגיבוש זהותו העכשווית של כל אדם. האם היה ליהודים רע או טוב בגולה? האם המומרים הספרדים היו נאורים ביקורתיים שפרקו מעליהם כל עול דתי (סוג של קדם חילוניים), או אנטישמיים יהודים מן הסוג הגרוע ביותר שקראו לגויים הספרדים לפרוע בבני עמם כדי להביא

44 הדבר נכון גם לגבי אומנים, עיתונאים, מורים ואפילו לגבי כל בני האדם באשר הם, מכיוון שכולנו משפיעים ומושפעים מן העמדות והנורמות המקובלות בחברה בה אנו חיים. אפשר ליצור סרט בעד מלחמה או נגד מלחמה, בעד מוסד המשפחה או נגדו, והדבר תלוי בתפיסת עולמו של הבמאי (ושל מממן הסרט).

אותם לגאולה הנוצרית המיוחלת?⁴⁵ שאלות רבות מעין אלה עוסקות לא רק בעבר אלא גם בזהותם ותודעתם ההיסטורית של האנשים שחיים כיום. יחסו של אדם לירידה מן הארץ, להישענות על אומות העולם לביטחונה של מדינת ישראל, להתבוללות בגולה, להגדרת זהותו היהודית וכו', הוא לכל הפחות גם תוצאה של זהות היסטורית. תודעה זו נוצרה ברובה על ידי אנשי מקצוע, גם אם אותו אדם מעולם לא שמע את שמם או קרא את ספריהם.⁴⁶

מעצבי דעת קהל נעים על רצף ארוך בין המודעים יותר למודעים פחות. כאשר אדם מייצר יצירה תרבותית רצוי, ולדעתו אף הכרחי, שיהיה מודע להשלכות הפוליטיות והחברתיות של העמדה שהוא מפיץ ברבים.⁴⁷ חלק מכותבי ההיסטוריה אינם מודעים כלל לכך שהם משחקים תפקיד בהפצת רעיונות נצחיים כאלה ואחרים. הם חיים בטבעיות את חייהם ומקבלים כמובנים מאליהם את הדעות ואת נורמות החיים של החברה בה הם נולדו ושממנה לעולם לא חשבו להתנתק (או של החברה אליה התגלגלו מסיבות כאלו ואחרות שאינן תלויות בהחלטה מודעת). כאשר הם עוסקים ביצירה היסטורית דעותיהם משתקפות במחקריהם (למשל בחירת נושא המחקר, פרשנות המקורות, בחירת תיאורים מסוימים לתיאור תופעות וכו'), אך הם לעולם לא תהו אם דעות אלו נכונות. כאן מגיע תפקידו של הפילוסוף. הפילוסוף כאמור, מנסה להגיע לאמת העירומה. לכן חשוב שכל היסטוריון יהיה כמה שיותר פילוסוף וישאל את עצמו לאילו תהליכים חברתיים הוא שותף או מתנגד ומהן ההשלכות הזהותיות והמעשיות של מחקריו. אף חשוב מכך, האם הדעות שהוא עוזר להפיץ הן נכונות? או שמא

45 הבאתי כאן דוגמה מן התחום השני בו אני עוסק רבות: שאלת השמד בספרד. על הנושא הזה עיין: שלום צדיק, הגות השטף, ירושלים 2022. היו לי ויכוחים רבים עם חוקרים מן הארץ ומן העולם על השימוש במונח האנגלי apostate כדי לתאר את המומרים, ועל מידת האנטישמיות שלהם.

46 לא כאן המקום לדון בשאלת הדרך בה אידאולוגיות או אידאות נוצרות ומתגלות על ידי אנשי מקצוע ולאחר מכן מופצות בעם על ידי מתווכים שונים

47 על נושא זה בנוגע למחקר המודרני העוסק ביחסים בין יהודים לנוצרים בימי הביניים עיין: דניאל לסקר, 'מקרבן לרוצח: יחסי יהודים-נוצרים בימי הביניים

– היסטוריוגרפיה בראי מדינת ישראל', ציון 74 (2009) עמ' 95-108.

הן אך ורק אמונות טפלות שהוא גדל עליהן ולא ביקר אותן מעולם בטרם תרם להפצתן.

כאן חלק מן הקוראים עלולים להיות מופתעים ולחשוב שלאחר אימוץ עמדה פילוסופית שמרנית, העוסקת באמת ובאידאות, חזרתי לעמדת הסופיסטים וחבריהם הפוסט-מודרניסטים ועברתי לעסוק בשליטה על השיח ולא באמת היסטורית. אין זה המצב. איני חושב שאין אמת היסטורית אלא רק שיח על היסטוריה. לדעתי, יש ויש אמת היסטורית. כפי שהפילוסוף מנסה לגלות את האמיתות הנצחיות מבחינה מוסרית ומטפיזית בכמה שיותר יושר וכמה שפחות משוא פנים לדעות של החברה בה הוא חי, כך בדיוק צריך לעשות ההיסטוריון בנוגע לאירועי העבר. יש יתרון לפילוסוף היסטוריון על ההיסטוריון שאינו פילוסוף גם מפני שהוא מודע יותר לאמונות הנפוצות בחברה בה הוא חי ויכול לבקר אותם. בדומה לכך יש גם יתרון להיסטוריון הפילוסוף על הפילוסוף שאינו היסטוריון מפני שהוא יכול לבקר את תמונת המציאות כלפי העבר שמציגים לו היסטוריונים אחרים. דבר זה, כאמור, מהווה חלק מעיצוב תודעתו האידיאולוגית של כל אדם.⁴⁸ העובדה שמסקנותיו של הפילוסוף תלויות בתודעה ההיסטורית שלו מובילה לכך שכדי להגיע למידה רבה יותר של אמת (הן היסטורית הן פילוסופית) האדם צריך לעסוק בשני התחומים. מסקנתי מנוגדת לחלוטין לזו של הגורסים שמכיוון שאי אפשר להגיע לאמת מוחלטת בכל אחד מן התחומים רצוי לעסוק בנושאים נגישים יותר כמו שיח וסמכות. אצל כותבי הספרים על שיח, מהפכות פרשניות וקונוניזציה של

48 כאן צריך לציין שאני מסכים עם עמדתו של אבן טופייל וחולק על עמדתו של ויטגנשטיין בנוגע ליחס בין שפה לאידאות. לדעתי, הרעיונות – הן המטפיזיים והן ההיסטוריים, אינם נוצרים באמצעות מילים אלא הם תמונות, ותפקידה של השפה אינו ביצירתם, אלא בתיווך בין האדם החושב עליהם לבין רעהו. לכן התיאור של תופעה היסטורית או פילוסופית אינו תיאור מדויק של מה שיש בראשו של הפילוסוף או ההיסטוריון, אלא שימוש בשפה כדי להביע את התמונה או הרעיון באזני אדם אחר. לפיכך בבחירת המילים שאנו משתמשים בהן כדי לתאר את הרעיון אין אמת (בניגוד למצב בתמונת הרעיון עצמה או בתפיסת ההיסטוריה) אלא פעולה חינוכית. כאשר מתארים את המומר היהודי ככזה, ולא כמתנצר, יש לכך השלכות חינוכיות שיש לקחת בחשבון.

ספרים אין כל ניתוח מן הסוג הזה. אין מציאות היסטורית ממשית ואין השפעה של ספרים קדושים על דעותיהם וחייהם של בני אדם. אין אמת פילוסופית. מה שיש זה בני אדם שכותבים וכך מייצרים שיח על ספרים המונחים מולם.

כאן המקום להתייחס ברצינות לטענת מנתחי השיח והפרשנות שבסך הכול מתארים כיאות את המציאות. קרי, באמת אין אמת אלא רק שיח. באמירה זו יש, כאמור, סתירה פנימית ידועה, אך בעולם פוסט־מודרני זה אולי פחות משנה. הוויכוח בין הדוגלים באמת פילוסופית (או אפילו היסטורית) לבין הכופרים בה הוא, כנראה, הצומת הראשון של הפילוסופיה.⁴⁹ לדעתי, ניתן להגיד שאנשים שמחפשים את האמת הם פילוסופים, בעוד העוסקים בשיח הם בעיקר מבקרי תרבות ומנתחי ספרות. אין באפשרותי במאמר זה לסכם ובוודאי לא לחדש סביב ויכוח זה. עיקר כוונתי הייתה להצביע על כך שבשלושת העשורים האחרונים יש במחקר מדעי היהדות בכלל והרמב"ם בפרט מגמה של כניסת שיטות מחקר שיש ביסודן אימוץ עמדתם של הפוסט־מודרניים והסופיסטים.

בכך מצטרף מחקר הרמב"ם לרשימה בה נכללים ספרות חז"ל ותחומים שונים של ההיסטוריה היהודית, בהם חלק ניכר מן המחקר מאמץ, למעשה, נקודות הנחה פוסט־מודרניסטיות או, לכל הפחות, מושפע מהן רבות. הסיבה לכך שמחקר הרמב"ם הצטרף באיחור לרשימה זו היא, ככל הנראה, מכיוון שהיה ברור לחוקריו של הרמב"ם שהוא דגל בעמדה אחרת הגורסת שיש אמת ושצריך לגלות אותה. משום שחוקרי הרמב"ם הזדהו אתו ברובם, הם לא נמשכו לפוסט־מודרניזם ולא השתמשו במחקר השיח כדי לנתח את כתביו. עד לאחרונה, חוקרי הרמב"ם ראו את עצמם במידה רבה כממשיכיו ותלמידיו. עד שנות השישים של המאה העשרים היה ברור שהרמב"ם תמך בגילוי האמת, בין אם הוא דגל בעמדה פילוסופית יותר מסורתית ובין אם הוא דגל בדעות רדיקליות התומכות בנטורליזם (ויכוח פרשני שהיה קיים גם בימי הביניים). החל משנות השישים של המאה העשרים התפתחה קריאה ספקנית

49 הוויכוח הזה גם קשור בטבורו לוויכוח לגבי אמיתות החושים ולגבי מה שקרוי בימי הביניים 'מושכלים ראשונים'.

של הרמב"ם (שלמה פינס, ואחריו יוסף שטרן ואחרים). אפשר להגיד שעם מחקריהם של הלברטל ומיכאליס חקר הרמב"ם עובר ממודרניזם ספקני לפוסט־מודרניזם העוסק בעיקר בנייתו השיח והטקסט. לדעתי, מגמה זו גרועה מתחילתה ועד סופה ומטרתו העיקרית של מאמר זה היא לבקר אותה.⁵⁰

אעבור לטענה האחרונה של המאמר ואדון בשאלה האם המחקר הפוסט־מודרני (או הזרם כולו) מועיל, על פי הקריטריון שלו עצמו, לאדם ולחברה. בהנחה שיש אך רק משחק של כוח ושל שיח, האם ועד כמה חשיפת משחקים אלו מועילה לאדם באותם המישורים. כאשר סטודנט לוקח קורס על הרמב"ם או קורא ספר העוסק בו, למה הוא עושה זאת? הרי הוא היה יכול באותו זמן להשקיע בדברים אחרים, למשל בצבירת הון, אימון גופני, בילוי במועדון. הסיבה לכך היא שהקורא חושב שיש ברמב"ם בפרט ובפילוסופים הדגולים של העבר בכלל משהו חשוב שיכול להוסיף רובד משמעותי לחייו. הוא רוצה להבין את הקשר בין הדת לבין הפילוסופיה, להבין מהי האמת הדתית, מהי האמת הפילוסופית, ומה היחס ביניהם. הוא מבקש לדעת מה הרמב"ם חשב על הנושאים האלו במטרה לאתגר את מחשבתו ולהגיע לאמת. אותו קורא מקווה שהחוקר הבקי בחומרים הראשונים יגיש לו את אידאות העבר בצורה מובנת וקלה יותר לעיכול מאשר במקורם, ואולי גם בצירוף לניתוח של הרקע היסטורי שהסטודנט אינו מודע לו. לאחר מכן הקורא או הסטודנט פותח ספר העוסק ברמב"ם המראה לו איך הרמב"ם יצר שיח של משבר כדי לקבל סמכות וזאת מבלי לשמוע כמעט מילה המסבירה למה הרמב"ם רצה לקבל סמכות (למשל, כדי לתקן את המוסר של העם ולשפר את חייהם או ללמד אותם חכמה אמיתית).⁵¹ האם

50 על הזרמים השונים בקריאת הרמב"ם במחקר ובימי הביניים דאה מאמרי (הערה 14 לעיל).

51 כאמור, בספרו של מיכאליס יש התנגדות עקרונית לעיסוק בשאלות אלו (רקונסטרוקציה פסולה). אצל הלברטל ההתנגדות פחות מוצהרת, אך דווקא בשל כך המסר הפילוסופי עובר מתחת לפני השטח ומקשה על דיון רציני בהנחות היסוד של שיטתו. ההצהרות הברורות הן אחת המעלות הרבות של ספרו של מיכאליס.

אותו קורא ירצה להמשיך ללמוד את ספריו של הרמב"ם? ככל הנראה, התשובה לכך היא שלילית. במקרה הטוב הוא יעריך את החוקר שהראה לו את האור: כל החיים וההיסטוריה הם משחק של כוח ושיח והמסקנה היא שאין אמת (או שאין היא נגישה או חשובה). אותו סטודנט מבין כעת איך נוצרה אצלו האמונה התמימה והלא נכונה שיש ממש בעיסוק בפילוסופיה וש אפשר באמצעותה להגיע לאמת מטפיזית ומוסרית. הוא גם מבין שהאמונה הזו היא שקר. לאחר מכן, מן הסתם, ילך הסטודנט לעסוק במשהו אחר, מועיל יותר.

המחקר הפוסט־מודרני, כמו הזרם כולו, מפיץ את העמדה שאין אמת, ובכך הוא כורת את הענף שהוא יושב עליו. אם בעבר אנשים רצו ללמוד פילוסופיה כדי לדעת את האמת המטפיזית על האל או את האמת המוסרית שעל פיה הם יוכלו לנהל את חייהם, כיום, לאחר עשורים לא מעטים של שליטה פוסט־מודרנית על מחקר מדעי הרוח, אנשים חושבים שפילוסופיה היא עיסוק חסר כל תוחלת ותועלת, מכיוון שידוע מראש שאין אמת ולכן אין שום סיבה לעסוק בתחום המיותר ומוטב ללמוד משהו מועיל שניתן להתפרנס ממנו.

על פי תפיסתם של אפלטון ואריסטו, הדוגלים בקיומה של אמת נצחית, גם אנשים שאינם עוסקים בתחום הפילוסופי יודעים שהפילוסוף עוסק בתחום חשוב הדין בכובד ראש בנושאים שיש להם משמעות. כיום היחס לפילוסופים הוא כאל מתפלספים שבמקרה הטוב מראים את המובן מאליו והידוע לכולם: הכול יחסי והעיקר הרייטינג (או השיח). זו לדעת, לכל הפחות, אחת הסיבות למצבם העגום של מדעי הרוח כיום. לפיכך אפשר להגיד במשל קיצוני שהפוסט־מודרניזם הוא סוג של טפיל הגורם למיתת הגוף שעליו הוא נמצא. כל עוד הגוף חי, הטפיל נהנה ממנו ופורח, אך בסופו של דבר מותו של הגוף יגרום גם למותו הבלתי נמנע של הטפיל שנשאר ללא מקום מחיה.⁵² אם אין חשיבות לרוח ולפילוסופיה

52 כאן יש לציין שהלברטל עוד הספיק ליצור לעצמו מוניטין על חשבון הנושאים שאותם חקר (אפשר לצרף אליו גם את בויארין, שהקדים אותו בדור, בעיקר בתחום של חז"ל ויהדות העת העתיקה). בניגוד אליו, אני בספק אם מיכאליס

גם אין חשיבות לפוסט־מודרניזם העוסק בתחומים אלו. אם אין אמת אז למה בכלל צריך ללמוד פילוסופיה? אם כל מה שיש למחקר האקדמי במדעי היהדות להציע זה עיסוק בשיח, מוטב להמשיך ללמוד את אותם הנושאים בין כותלי הישיבות מאשר ללכת לאוניברסיטה.

נחזור כעת לנבוכך של הרמב"ם שראינו בתחילת המאמר. מה הוא אמור לעשות לאחר שיקרא את ספרו של מיכאליס או ישמע הרצאה מפי הלברטל? איך האדם שהפילוסופיה או החיים גרמו לו לכפור בדעותיו הקדומות על היהדות, אך עדיין חיי כדתי, אמור להגיב לאותם ספרים? נראה שיבין שהכול משחק של שיח וכוח, פרשנות וסמכות – שאין אמת, ולכן מוטב שיחליט לחיות את חייו בקרב החברה שתספק לו הכי הרבה נוחות, שהמחיר שמשלמים על אידיאולוגיה צריך להיות כמה שפחות גבוה (נהפוך את האידאליס לנורמליים).⁵³ גם במונחים של כוח ושיח, חברה שזו האידאולוגיה שלה – אם אפשר לכנות זאת בשם אידאולוגיה – לא תחזיק מעמד זמן רב מול חברות מגובשות יותר מבחינה אידאולוגית. אסור לפילוסופיה, למדעי הרוח, למדעי היהדות ובוודאי לעיסוק המחקרי ברמב"ם לקשור את גורלם בגורלו המפוקפק והלוט בערפל של הפוסט־מודרניזם.

במאמר זה עשיתי שני דברים שאינם מקובלים באקדמיה ובמחקר בימינו: 1. ביקרתי בחריפות חוקר שאני מאוד מעריך בשל הדעות הפילוסופיות שנמצאות בבסיס ספרו, וכאן המקום להדגיש שוב שעומד מיכאליס הוא חוקר מצוין וידען עצום. ספרו ראוי לדיון רציני ומעמיק יותר מכל ספר אחר באותו זרם מחקרי. להתפלמס אתו על נושאים פילוסופיים ומחקריים תמיד יהיה בשבילי מעורר מחשבה וכבוד רב.⁵⁴ 2. באמצע הקריירה שלי (ברוך השם לאחר

יוכל לעשות אותו הדבר.

53 מבחינה מוסרית הפוסט־מודרניזם גורם לאנשים דווקא להתרכז בסיפוקים לטווח קצר ולא בהישגים לטווח ארוך, וגם בכך הוא היפוכה המוחלט של הפילוסופיה של הרמב"ם ('מורה נבוכים', ג: לג).

54 כפתגם הלטיני המבוסס על דבריו של אריסטו: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* – אהוב אפלטון, אך האמת האוהבה יותר (מבוסס על 'האתיקה

שלום צדיק

הקביעות), מתחתי ביקורת על זרם גדול וחזק של חוקרים, וייתכן שאשלם על כך מחיר מקצועי, ואני שמח על כך. לדעתי, הרמב"ם, הפילוסופיה והמחקר שווים בהחלט את הסכנה שיש בשבירת נורמות השיח המקובלות בתחום. לכך כנראה התכוונו חז"ל כאשר ציטטו את תהילים (קיט קכו):
עת לעשות לה' הפרו תורתך.

שלום צדיק, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון