## ד. דיפרנס

**המילה [אבי, בחרתי ב"מילה" כי בפסקה הבאה אתה כותב שזה לא מושג ולא מונח. ומוסיפה כי בהמשך כתבת כי זו גם לא מילה. אז במה נבחר בכל זאת?] הקרובה ביותר לתיאור הדקונסטרוקציה הוא ה- differance("דיפראנס") שטבע דרידה.**[[1]](#footnote-1) **מובָנָה נגזר מהמילה** *differer***, שבה שתי משמעויות: האחת להיות שונה ונבדל – differr והשנייה – defer – השהיה. אם כן, המובן המלא של דיפראנס הוא משמעויות שונות שמחליפות ומשהות זו את זו.**

עצם בחירתו של דרידה לכתוב מילה זו, שאינה מונח וגם לא מושג, באות "a", מלמד על הרעיון שדרידה הנחיל באמצעותה. אסביר. בשפה הצרפתית לא שומעים את ההבדל בהגיה ביןdifference ל-differance, שכן ה"a" אינה נשמעת. היא אמנם נכתבת אבל היא לא נשמעת. בדרך זו מאגד דרידה את כל המאפיינים של differance - ההבדל והשוני הגרפי בין "a" ל-"e", שכאמור אינו נשמע, בין שתי הברות, נשאר גרפי בלבד. ההבדל נקרא ונכתב אבל הוא אינו נשמע. אי אפשר להבין אותו באמצעות דיבור. הסימן השותק הוא שמנגיש את ההבדל, כמו מצבת זיכרון חרישית. ה-"a" של differance לפיכך נשארת דוממת, סודית ומסתורית כקבר, נכתבת ולא נהגית.

השתיקה של הפירמידה "A", של השוני הגרפי בין e ל-a, יכולה לפעול רק בכתב פונטי, ואולם מעניין הדבר שהכתב הפונטי אינו קיים כשלעצמו, כי כתב פונטי יכול להתקיים רק במערכת של "סימנים" שאינם פונטיים (חלל, מרווחים, פיסוק וניקוד). בחינה של המבנה וההכרח של הסימנים הלא-פונטיים הללו מגלה בנקל שהם לא יכולים לסבול [מה הכוונה?] את המושג סימן עצמו. יתר על כן, המשחק של שׁוֹנִיוּת והבדלות, שפרדיננד דה סוסיר[[2]](#footnote-3) מדבר עליו כתנאי לאפשרותו ופעולתו של כל סימן, הוא עצמו משחק שקט. ואם אין כתב פונטי טהור הרי גם אין יחידת הגיה, פונמה (טהורה? שמתרחשת רק עם עצמה ולא תלויה בעוד מרכיבים?). מנקודת מבט זו, השוני וההבדלה בין e ל-a במילה "differ()nce" חומקים מהסדר של החושי, שחומק גם מראייה (למה מהראייה?) וגם משמיעה ומביאים אותנו למקום שאינו ניתן לחושי, ואולי אף אינו אפשרי להבנה. זהו מישור תודעתי (מה דעתך? כי המילה מקום יכולה להתפרש פיזית מדי?) שבו האידיאליות אינה קשורה לאובייקטיביות של תיאוריה. מקום שמתנגד לניגוד, הכול כך אופייני לפילוסופיה, בין חושי להבנה. הסדר החורג מהניגוד הזה שבין חושי להבנה, הוא התנועה של דיפראנס בין שני נבדלים או שתי אותיות, דיפראנס שחורג גם מן הקול וגם מן הכתיבה במובנם הרגיל, כמו כן בין הדיבור לכתיבה.[[3]](#footnote-4) אז מה צריך לעשות כדי בכל זאת לדבר על דיפראנס?

דיפראנס אינו קיום או מהות. הוא אינו מוסק משום קטגוריה של ההיות (being), בין שנוכח בין שנעדר. הוא מעבר לקטגוריות סופיות של מהות וקיום. דיפראנס אינו ניתן לרדוקציה לשום הבנה תיאולוגית או אונטולוגית.[[4]](#footnote-5) אף על פי שדיפראנס אינו מילה או מושג, דרידה בכל זאת מנסה להתקרב ולנתחו מבחינה סמנטית. אנו יודעים שהפועל *differer* (בלטינית diferre) הוא בעל שתי משמעויות נבדלות. למשל, שני מאמרים, אמרות, טענות שונות. במשמעות זו, differre בלטינית אינו משול לתרגום היווני diapherein, ויש לכך השלכות בחיבור השיח שלנו לשפה מסוימת ולשפה שנתפסת כפחות פילוסופית מזולתה. המילהdiapheria ביוונית אינה כוללת את פעולת ההשהיה שבמילה differre הלטינית. המובן של להשהות את הפעולה עד לאחר כך, להביא בחשבון את הזמן, או לחשב זמן וכן לחשב כוחות של פעולה כמו מעקף, איחור, השהייה, ייצוג – מושגים שדרידה מסכם במילה אחת: *זמניות,* כל אלה אינם במילה היוונית diapheria.[[5]](#footnote-6)

המקור המכונן של חלל וזמן כמטפיזיקה או פנומנולוגיה טרנסצנדנטית, המשמעות האחרת של differer היא היותר מובנת מאליה: להיות אחר, לא זהה, מובחן ומובדל. בין שני האחרויות צריך שיהיה איזשהו מרחק, מרווח, חלל, שייווצר בין שני אלמנטים לא זהים, וכזה שייווצר בהתמדה ובמחזוריות.[[6]](#footnote-7) difference עם e אינו יכולה לציין את שני המובנים: זמניות והבדלה. המילה differance עם a יכולה לפצות, כלכלית [האם כלכלי נחוץ לדיון? כי המשפט הקודם, שמחקתי ואולי לא נכון עשיתי, לא היה מובן לגבי המילה כלכלי], על אובדן זה של משמעות, וזאת כי differance יכולה לציין את שתי המשמעויות בבת אחת.[[7]](#footnote-8) היא באופן מיידי פולמוסית, מה שהופך אותה רלוונטית ל"שם משותף" ב"מורה נבוכים" ולרמב"ם כמו שאפרט בהמשך. לעת עתה *נשהה* את ה"מורה נבוכים".

Differance אינה בבחינת פעיל או סביל כפשוטו, היא מעין קול באמצע שאפשר לראותו כמקור לשוניות והבדלים. דרידה רוצה להישאר בבעיה הסמיולוגית על מנת לראות את האחדות של differance כזמניות וחלליות גם יחד. רוב המחקרים הסמיולוגיים או אלה של השפה ששולטים במחשבה היום מתייחסים לסוסיר כדמות המשפיעה בשיח זה. סוסיר הוא קודם כול תיאורטיקן שהניח את המאפיין השרירותי [מה הכוונה כאן בשרירותי? משהו בלתי תלוי?] של הסימן ומאפיין השוניות של הסימן בבסיס של סמיולוגיה כללית, בעיקר זו של השפה. שני מאפיינים חוזרים אלו – שרירות ונבחנות – אינם ניתנים להבדלה.[[8]](#footnote-9) השרירות מתאפשרת רק מאחר שמערכת הסימנים בנויה על שוניות והבחנות במונחים ולא מעצם השפע שלהם. הרכיבים של הציון אינם פועלים הודות לכוח המרוכז בגרעינם אלא בגלל רשת הניגודים שמבדילה אותם, ואז מקשרת אותם אחד לשני. [נסה ניסוח ברור יותר, כי הרעיון לא ברור] "שרירות ושוניות", אומר סוסיר, "הם שני מאפיינים תואמים".[[9]](#footnote-10) לדבריו, כלל זה של שוניות, כתנאי לציון, משפיע על כוליות הסימן, כלומר הסימן כמסומן בעל משמעות וכמסמן. המסומן הוא המושג, המשמעות האידיאלית, והמסמן הוא מה שסוסיר מכנה "הדימוי", "הסימן הפסיכי" של החומרי, הפיזיקלי, התופעה הקולית. לדברי סוסיר, השפה אינה מכילה אידיאות או קולות שקודמים למערכת השפתית, אלא יש בה רק שונויות במושגים או פונמיים [תחבירית פונמיים לא יושב כאן נכון] שנוצרו מעצם המערכת. האידיאה או הפונמה שמכיל הסימן, חשיבותם משנית בהתייחס לסימנים אחרים שמקיפים אותו.[[10]](#footnote-11) מכאן משתמע שהמושג, המסומן, אינו מוצג ונוכח כשהוא לעצמו וברשות עצמו, בנוכחות מספיקה שמציינת רק את עצמה. במהותו, כל מושג נוכח ברשת או במערכת שלו שבהם הוא מציין דבר אחר, מושג אחר, מעצם אותו משחק שיטתי של שונויות. משחק זה, הדיפראנס, אינו עוד מושג פשוט אלא הוא התנאי והאפשרות להמשיג את תהליך ההמשגה עצמו ואת המערכת השפתית ככללה.[[11]](#footnote-12) הוא התנועה במשחק ש"מייצרת" שונויות, הבחנות והבדלים שבמערכת השפתית.[[12]](#footnote-13) התנועה שעל פיה השפה, או כל מערכת של התייחסויות ככלל, נבנית "היסטורית", כגל של שונויות והבדלות. מעצם הדיפראנס, אומר דרידה, התנועה של הייצוג אפשרית רק אם כל מה שהוא סימן, קרי רכיב נוכח, יהא קשור למה שהוא אחר מעצמו, לסימן או רכיב אחר, שמתוך כך הוא למעשה שומר בתוך עצמו את הסימן של הרכיב מן העבר, ויאפשר לעצמו להיפגע על ידי הסימן של ההתייחסות לרכיב העתידי, וזו העקבה (Trace). שום מילה, אומר דרידה, אינה יכולה לתפקד כסימן, אלא אם כן היא עצמה רומזת לסימן אפשרי אחר, מחוק, המתקיים ברמה של עקבה בתוכה. העקבה היא ההעדר, השעיית הנוכחות, הן בחלל והן בזמן. זו שקשורה ללא פחות ממה שנקרא העתיד וממה שנקרא עבר, ובונה את מה שנקרא הווה על ידי הקשר למה שהוא לא: מה שהוא לחלוטין אינו. בנייה זו של ההווה, כ"מקור", היא סינתזה של הסימן, או עקבות של שמירה בתודעה בבחינת ייצוג של משהו שכבר איננו לפנינו בתודעה המיידית, כלומר משהו שנבחן מהתנסות מידית. ייצוג זמני של הווה שנמשך) והציפייה לרגע עתידי, הרגע שצריך להיתפס.[[13]](#footnote-15) מצב זה נקרא על ידי דרידה "כתב ראשיתי" (archi-writing), או "עקבה ראשיתית" (archi-trace) או פשוט דיפראנס. שהוא באותו זמן גם חלל וגם זמן.[[14]](#footnote-16) שונויות, הבחנות, הבדלים, כל אלה "נבנים" – מושהים – על ידי differance. בשעה שהדיפראנס מתהווה מן הניגוד הבינארי של הפונמות, המוליד משחק אינסופי של מסמנים, משקף ה-differance את ההעדר, דהיינו את השעיית הנוכחות".[[15]](#footnote-17) [בקטע הצהוב הלכתי לאיבוד. ראה אם הוא נחוץ או מה הכרחי בו כהוספה על מה שנאמר עד אליו וצמצם ממש כי אין צורך לחזור על אותו רעיון בכמה כיוונים, זה רק מסבך] התודעה תופסת את עצמה כנוכחות. הזכות הניתנת לתודעה מציינת את הזכות הניתנת להווה. זכות זו היא האתר של המטפיזיקה שלכודה בשפת המטפיזיקה. דיפראנס הוא המעֵבר והמעֲבר בין דבר אחד לאחר, ממושג אחד מנוגד לאחר. לכן, אפשר להחשיב את הזוגות המנוגדים של הפילוסופיה ושל השיח שלנו, לא על מנת לראות ניגודים מוחקים את עצמם, אלא לראות שכל מונח חייב להופיע כדיפראנס של האחר, כאחר השונה והמשהה את כלכלת האותו דבר שאינו זהה. כהבנה שמשהה את האחר שלה, החושי, כחושי האחר שמושהה. המושג שמשהה את האחר שלו, האינטואיציה. תרבות כאחרת שמשהה את הטבע. כל האחרים של הפיזיקה – אומנות, חוק, חברה, חופש, היסטוריה, תודעה וכו', כפיזיקה אחרת שמשהה ומושהית אחר. פיזיקה כדיפראנס. הזוגות של הפילוסופיה כדיפראנס. אחד אינו אלא האחר שהושהה. אחד הוא האחר כדיפראנס. אחד הוא דיפראנס של האחר. דיפראנס בא להדיח את האונטולוגיה של הנוכחות וההיות, לערער ולזעזע את כל ה"היות". הדיפראנס אינו. הוא אינו היות או יש נוכח גם אם הוא עיקרון, ייחודי וטרנסצנדנטי. הוא אינו שולט על שום דבר, ואינו מיישם כול סמכות. אין ממלכת דיפראנס, להיפך הוא מערער ממלכות. גם את ממלכת הנוכחות. [האם יש כאן משהו נוסף שלא נאמר עד כה? אם לא – נוותר. אם כן – צמצם למשפט אחד. ]

**הצורך בפרשנות**

הדקונסטרוקציה מזוהה יותר מכול עם דיפראנס. הדקונסטרוקציה באה לעיקר ביטויה לא בדיבור שבו הדובר והשומע נוכחים, אלא היא מַכתיבה שפה שבה המשמעות היא תמיד רק "עקבה" של משהו שכבר קרה. מכאן נובע שטקסט ומשמעות אינם זהים לעולם, ומשום כך נולד הצורך בפרשנות שתכליתה לגשר על פני תהום זו. התודעה כותבת אבל זו לעולם אינה מנכיחה את הנוכחות אלא משהה אותה.

לכן, מן הנמנעות, שיהיו לנו מושגים קבועים וברורים של קריאה או הבנה. דרידה שולל את עצם האפשרות, כי תהיה לטקסט כלשהו משמעות מילולית אחת ואחרונה. כל טקסט ספרותי מורכב לפיכך מכמה וכמה שכבות טקסטואליות הטרוגניות, המחלפות ביניהן תדיר ומונעות בעד קריאתו של הטקסט באופן אחד ויחיד, כל קריאה היא באופן כזה "דקונסטרוקציה" של הטקסט הנקרא.[[16]](#footnote-18)

דרידה מוכיח כי שום כתיבה אינה יכולה "לייצג" דבר מה אחר מלבד את עצמה, אבל היא עצמה ניתנת לקריאות שונות. לשום מילה בטקסט אין משמעות או מובן אחד בלבד, אלא כל מילה מתפרקת לכמה משמעויות שונות שמשהות אחת את השנייה ובאות על חשבון האחרת. הדקונסטרוקציה היא מתודה שדוגלת באי-אפשרות להעמיד טקסט על משמעות אחת בלבד. אם כן דיפראנס הוא הכתב. ולכן ארצה לעסוק בקריאה, קריאת טקסטים. וכאן נכנסת פרשנות של הכתוב או של טקסט כתוב, כלומר הרמנויטיקה.

דרידה מתעלם מתוך ספקנות מההבחנות בין לשון ספרות ולשון רגילה, ספרות ופילוסופיה, ובין ספרות לביקורת. ישנם שני כיוונים שונים של הדקונסטרוקציה, וביניהם יש גם קשרי גומלין. כיוון אחד, בהשפעת דרידה, מצטיין לא רק באי-שיטתיות מכוונת, אלא באנטי שיטתיות מובהקת. ההשלכות הקיצוניות של הפילוסופיה הניטשיאנית שדרידה פיתח כתגובת נגד לניסיונות הסטרוקטורליסטיים לכונן מודלים תיאורטיים, מוּחלות על שדה הביקורת. "הדקונסטרוקציה רואה את תפקידה העיקרי – בתחום ביקורת הספרות – בפירוק מודלים תיאורטיים, שכינונם הנכסף היווה את המסד העיקרי של המתודולוגיה הסטרוקטורליסטית, או לפחות בהחלפתם במודלים אנטי תיאורטיים".[[17]](#footnote-19) הארולד בלום כינה נטיות ניהיליסטיות אלה של הדקונסטרוקציה – "שבירת כלים".[[18]](#footnote-20)

וכאן אני מבקר את דרידה, ההנחה שאין להצדיק את תקפותה של שום תיאוריה ביקורתית, הוליכה את הדקונסטרוקציה לתפיסה שכל פירוש יכול להתקבל על הדעת ולהיחשב נכון, ומלכתחילה מן הנמנע שבני אדם, לרבות סופרים, יאמרו ויתכוונו לדבר מה מסוים, כלומר למשהו שהוא חד-חד-ערכי. שיש לו משמעות אחת! וכך כותב לוי בספרו:

אכן, כמעט כל טקסט פתוח לאינטרפרטציות אחדות ושונות, אבל האם כולן ניתנות לצידוק במידה שווה? האם אין כאלו, הנראות יותר סבירות ויותר קרובות למשמעות האובייקטיבית המשוערת של הטקסט, אפילו אם אין לנו כלים מספיקים לקביעתה הוודאית? הסוגיה של סובייקטיביזם מול אובייקטיביזם של הביקורת מהווה אפוא שוב אחת משאלות היסוד של הביקורת הדקונסטרוקציוניסטית.[[19]](#footnote-21)

המסקנות הקיצוניות של הדקונסטרוקציה המתחייבות, כביכול, מעצם האוטונומיות שניתנת לכל מפרש ופירוש, אוטונומיות שעל פיה "הכול מתקבל", אומרות דרשני. גם אם היינו מקבלים את הטענה שהכול הוא פירוש, הרי גם אז היינו מבדילים בין פירוש טוב יותר או טוב פחות ופירוש הגיוני יותר או הגיוני פחות, בדיוק כמו שמבחינים בין התרגומים השונים ל"מורה נבוכים". בעוד שמואל אבן-תיבון, למשל, השתדל בתרגומו להישאר נאמן ככל האפשר מבחינה לשונית למקור הערבי של "מורה הנבוכים", נתן יהודה אלחריזי – בתרגום שלו מאותה תקופה – את הבכורה להיבטים אסתטיים וצורניים, והשתדל ליצור מוצר נאה ואלגנטי. מטרה זו של אלחריזי הושגה, אבל המחיר היה הנאמנות המילולית למקור, ובשל כך נפגמה לא פעם אחת גם הנאמנות לתוכן הפילוסופי שהרמב"ם התכוון אליו. "מורה נבוכים" בתרגום אלחריזי אכן "יפה" יותר מתרגומו של אבן-תיבון ל"מורה נבוכים", אבל תרגומו של אבן-תיבון מוסמך יותר בנאמנותו הפילוסופית לרמב"ם.[[20]](#footnote-22) כמו באיכות התרגום כך גם בפרשנות מתבקש לנמק מדוע פירוש אחד טוב יותר מפירוש אחר. אלא שתפיסת "המעגל ההרמנויטי", הגורסת נוכחות בו-זמנית של כל החלקים במכלול [מה אומרת התפיסה? לא ברור ההסבר הקצר שהבאת כאן], מוליכה אל המסקנה של מגוון פרשנויות, עד כדי כך, ששום פירוש לא יהיה "יותר נכון". [לא מובן]

מושג הפרשנות או האינטרפרטציה שדרידה משתמש בו, אינו מתיימר להשיג שום ודאות עמוקה וקבועה. כל משמעות גם משתנה ומשהה עצמה לחילופין לטובת משמעות אחרת. היא אינה אלא "אינטרפרטציה" ותו לא. דרידה ממשיך את הסמיולוגיה של רולאן בארת, כשהוא מותח את המושג "סימן" עד קצה גבול אפשרויותיו. "הסימן מסמל לכאורה העדר של דבר מה, מפני שאחרת לא היה צורך בסימן לשם סימן, אבל בו בזמן הסימן גם אינו יכול לייצג אותו דבר מה (את ה"מסומן" במינוח הסמיולוגי), הואיל והוא משקף בדיוק את עובדת העדרו. כשם שהעתק, כדי להיות העתק, אינו יכול להיות זהה למקור, כך סימן אינו יכול 'לייצג את המסומן".[[21]](#footnote-23) דרידה מנצל למען טיעונו את העובדה הלשונית בצרפתית שהפירוש המילולי של "לייצג" (representer) הוא "להחזיר לנוכחות" (re-presenter), אך לדבריו זה בלתי אפשרי מלכתחילה. "הסימן לא רק נבדל מהמסומן אלא גם מסטה ומשהה אותו. תנועה סמיולוגית כפולה זו נקראת בפי דרידה, כאמור, בשם דיפראנס.

בשעה שהדיפראנס מתהווה מן הניגוד הבינארי של הפונמות, המוליד משחק אינסופי של מסמנים, משקף הדיפראנס את ההעדר, דהיינו את השעיית הנוכחות.[[22]](#footnote-24) הדקונסטרוקציה באה לעיקר ביטויה לא בדיבור, שָׁם הדובר והשומע נוכחים, אלא בהכתיבה שפה שהמשמעות בה היא תמיד רק "עקבה" של משהו, שכבר קרה. מכאן שטקסט ומשמעות אינם זהים לעולם, ומשום כך נולד הצורך בפרשנות שתכליתה לגשר על פני התהום הזאת. התודעה כותבת אבל זו לעולם אינה מנכיחה את הנוכחות אלא משהה אותה.

לכן, מן הנמנעות, שיהיו לנו מושגים קבועים וברורים של קריאה או הבנה. דרידה שולל את עצם האפשרות, כי תהיה לטקסט כלשהו משמעות מילולית אחת ואחרונה. כל טקסט ספרותי מורכב לפיכך מכמה וכמה שכבות טקסטואליות הטרוגניות, המחלפות ביניהן תדיר ומונעות בעד קריאתו של הטקסט באופן אחד ויחיד, כל קריאה היא באופן כזה "דקונסטרוקציה" של הטקסט הנקרא.[[23]](#footnote-25)

דרידה מוכיח כי שום כתיבה אינה יכולה "לייצג" דבר מה אחר אלא את עצמה, אבל היא עצמה ניתנת לקריאות שונות. לשום מילה בטקסט אין משמעות או מובן אחד בלבד, אלא כל מילה, כמו "צלם" מתפרקת לכמה משמעויות שונות שמשהות אחת את השנייה ובאות על חשבון האחרת. בלשון ה"מורה נבוכים" למשל "צלם" אינו מסמן רק תבנית דבר והמתאר שלו כמו ב"נעשה אדם בצלמנו ודמותנו" (בראשית א, 26), דבר המביא להגשמה, אלא "צלם" היא גם הצורה הטבעית, דהיינו, העניין העושה את הדבר לעצם ולמה שהוא. "צלם" אינו תיאור חד-חד-ערכי, אלא הוא דו- ערכי, שהרי הוא גם מהות. הדקונסטרוקציה היא מתודה שדוגלת באי-אפשרות להעמיד טקסט על משמעות אחת בלבד. הרמב"ם מבחין באותה הבחנת יסוד, של המקרא הסותר את עצמו בין שכבות הכתוב, שנעשית לפי דרידה לתכונה אינטגראלית של כל טקסט. כלומר המחבר יצר את המקרא כך, על סתירותיו, שיהיו בו שכבות שונות. נובע מכאן, כי תהליכי האינטרפרטציה ואפשרויותיה לכאורה הם אין-סופיים – "ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו" כלשון הרמב"ם. כאשר דרידה מנתק את המילה מהקשריה הקבועים והרגילים ביום-יום הוא מעורר תחושות מבוכה ואימה. הקורא או המשתמש במילה אינו מוצא על מה להתבסס במצב שכזה, שכן כל מילה לא רק הופכת למטאפורה אלא היא גם בבואה של מטאפורות שמתחלפות ללא הפסק. מתוך כל זאת נוכל לסכם ולומר כי החתירה לכונן מודלים מתודולוגיים לפרשנות של טקסט הסתיימה בהיפוכה הגמור, כלומר בשאיפה להרוס כל מודל אפשרי ולפרק, זו הדקונסטרוקציה, כל תיאוריה הרמנויטית.

מבקר הספרות היליס. י' מילר, שהשתייך עד שנות ה-70 לאסכולת הביקורת הפנומנולוגית אבל הפך לתומך פחות או יותר בדקונסטרוקציה, נדרש לטענה שהדקונסטרוקציה היא טפיל "גרידא" שמטרתו להרוג את המארח. הקריאה הטפילית עומדת בניגוד לקריאה המובנת מאליה והחד-משמעית.[[24]](#footnote-26) מילר שואל מה באשר ל"קטע" מהיצירה המבוקרת המופיע במאמר ביקורת? האם יש הבדל בין מובאה בטקסט מקורי לאותה המבואה בטקסט פרשני? רוצה לומר, כאשר מובאה כלשהי מובאת לתוך טקסט מקורי הרי היא בבחינת טפיל כיוון שהיא נמצאת שם כגוף זר. ב"מורה נבוכים" למשל יש ציטוטים מהמקרא, לדוגמה "נעשה אדם בצלמנו ודמותנו" (בראשית א, 26). פסוק זה מבראשית מופיע בגוף "המורה נבוכים" והוא, הפסוק, לכאורה ניזון ממנו [לא ברור לי למה הפסוק ניזון מהטקסט. הרי הוא שם כדי להזין את הטקסט. "ייבאו" או תו במיוחד כדי שיוסיף דבר מה לטקסט. כלומר הטקסט ניזון ממנו] המובאה חודרת לטקסט והיא בבחינת גוף זר בו. לעומת זאת, ואולי ההיפך, כשאותה מובאה מובאת בתוך טקסט פרשני, כמו "המורה נבוכים" [לא הבנתי, מורה נבוכים הוא פרשני, אז במה שונה ממה שכתבת קודם לכן היכן ששאלתי?] , אולי הטקסט הוא הטפיל, כלומר "המורה נבוכים" הוא הטפיל אשר מקיף אותה וניזון ממנה. האם לא יהיה נכון לראות במובאה מעין "פונדקאי" המזין את הטפיל, "מורה נבוכים", שמתקיים בזכותה? ואולי הטקסט הפרשני הוא סכנה למובאה כי יש ביכולתו לחנוק אותה ולהוציאה מהקשרה? המובאה יכולה להיות מושמדת על ידי הטפיל, קרי הטקסט. האם הפרשן, כלומר ההרמנויטיקן, אינו אלא טפיל? האם הרמב"ם הוא טפיל הניזון מהמקרא? האם כאשר הטפיל "מפרק" את המובאה המקורית, כלומר עושה דקונסטרוקציה ל"פונדקאי", האם הוא לא הורג אותה?

ואולם, ממשיך מילר עם האלגוריה, האם לא תיתכן מסקנה אחרת? שהפונדקאי והטפיל ישכנו בשלום יחדיו ויזינו זה את זה ויגדלו וישגשגו? "ביקורת דקונסטרוקציוניסטית נמשלת לווירוס, החודר לפונדקאי, היינו טקסט מטאפיזי תמים, טקסט בעל 'משמעות מובנת מאליה וחד משמעית', הנשענת על דקדוק התייחסות יחיד".[[25]](#footnote-27) אולי צריך להפוך את היוצרות, ולראות את הווירוס הטפילי באותה מטפיזיקה דווקא, החותרת למשמעות אחת ומובנת מאליה אשר לאורה התחנכו בעולם המערבי. גם בטבע הטפיל הוא תופעה טבעית ומכאן אולי, לפי אנלוגיה זו, "הווירוס הטפילי" של הביקורת הוא כעין "נוכחות ידידותית", הממלאת פונקציה מועילה בכך שהיא מונעת אחידות וחד-משמעיות. אלמלא הטפיל, קרי הביקורת, היו המטפיזיקה והשפה הופכות למעין בית כלא, שהיה מחניק כל רעיון או מחשבה חדשה.[[26]](#footnote-28) הפרשנות אינה "טפיל" אלא היא "הפונדקאי" האמיתי של היצירה. כאשר הפונדקאי, דהיינו הפרשנות או הביקורת, נוקט באסטרטגיה פרשנית של דקונסטרוקציה, זוהי פעולה לגיטימית. כשם ש"קריאה מובנת מאליה וחד-משמעית" של טקסט אינה הטקסט עצמו, כך קריאה דקונסטרוקציונית שלו אינה מפרקת לגמרי את הטקסט עד כדי ביטולו. גם ה"קריאה המובנת מאליה והחד-משמעית" וגם הקריאה של הדקונסטרוקציה יכולות לדור בכפיפה אחת ליד הגרעין. אין ניגוד קוטבי ביניהן, אלא קיים משולש: פונדקאי ואורח, פונדקאי וטפיל, טפיל וטפיל. הדגש מושם על אורחות משותפת. "מצד אחד כוללת 'קריאה מובנת מאליה וחד משמעית' תמיד את 'הקריאה הדקונסטרוקטיויסטית' בתור טפיל, המגולם בתוך עצמו כחלק מעצמו. מצד אחר, הקריאה 'הדקונסטרוקטיויסטית' אינה יכולה בשום פנים ואופן להשתחרר מן הקריאה המטפיזית שאותה היא מבקשת לסתור. השיר כשלעצמו אינו, לפי זה, לא הפונדקאי ולא הטפיל, אלא מזון, ששניהם נזקקים לו, זאת אומרת מארח במובן אחר, היסוד השלישי במשולש המיוחד הזה. שתי הקריאות צמודות לאותו שולחן, קשורות על ידי יחס מוזר של מחויבות הדדית. של מתנה ומתן מזון ושל מתנה וקבלת מזון".[[27]](#footnote-29)

דקונסטרוקציה אינה ניהיליזם ואינה מטפיזיקה, היא פרשנות! הדקונסטרוקציה מכניסה את הקורא וההרמנויטיקן למין אזור סְפר, שממנו אפשר להשקיף על הארץ האחרת הנמצאת מעבר למטפיזיקה – אף על פי שאין להיכנס לתוכה בשום פנים ואופן ולמעשה אין היא קיימת עבור האדם המערבי האמון על קטגוריות מחשבה מקובלות.[[28]](#footnote-30) לוי בהערה כאן מזכיר שאותה ארץ אחרת שרואים אותה מרחוק, אבל לא יכולים להיכנס אליה, בנויה על התיאור המקראי של משה, הרואה את הארץ המובטחת מנגד, אף על פי שנמנע ממנו להיכנס אליה. "בית הכלא של השפה", דהיינו, אותן קטגוריות מטפיזיות הן "אזור ספר משונה מאד שכן אין לו גבולות ולכן אפשר לנוע בו חופשי מבלי להיתקל בקיר. ואולם באופן אינסטינקטיבי חשים מוגבלים, שהאזור תחום. אנו נמצאים כביכול לא בפנים ולא בחוץ".[[29]](#footnote-31) לדעת מילר זה מה שקורה לקורא טקסט במובנו הרחב, על ידי פרשנות קיצונית. הקורא מרחיק לכת בטקסט עד קצה גבול האפשרויות המילוליות שהיצירה מעמידה לרשותו. אך היות שלא נתקלים בשום קיר של ממש, נעשית הפרשנות בתור שכזו לעיקר. "אופן זה של פרשנות, שבה המסגרות 'מתפרקות', אבל בכל זאת נשמרת הרגשה של הינתנות- במסגרת, נקרא בזמננו 'דקונסטרוקציה'".[[30]](#footnote-32) לדעת מילר מטיב מונח זה לסמן את המגמה הביקורתית האמביוולנטית הזאת, שעל פיה פונדקאי וטפיל, פנים וחוץ (כמו הפנים והחוץ של האלגוריות והמשלים של הרמב"ם. משמעות חיצונית גלויה ומשמעות פנימית אזוטרית), כאן ומעבר, מטפיזיקה וניהיליזם, מסגרת והעדר מסגרת, בקיצור חיוב ושלילה, מעורבבים יחד. התחילית de מסמנת תמיד דבר מה פרדוקסלי, שיש בו מן השלילה, אך בו בזמן גם זיקה ליסוד חיובי. החיובי והשלילי הם קשר הניתן גם להתרה. התרה או פירוק אינן פעולות שליליות או הרסניות. אם כן, דקונסטרוקציה (Deconstruction) אינה הריסה (Destraction).[[31]](#footnote-33) לכן ביקורת שכזו מתוך המבנה הלשוני המורכב מרמזת על ההנחה המובלעת, שבכל דקונסטרוקציה יש גם ממד חיובי ובונה. צירוף הניגודים של de- ושל con- מיטיב לבטא זאת. "חשיבות הדקונסטרוקציה גלומה אפוא בכך, שהיא מגלה בטקסט דפוסים אנטיתטיים, כמו למשל היחס הנ"ל בין טפיל לפונדקאי, ואותם היא באה לפרש. היא אינה טוענת, שדפוסים ניגודיים אלה מהווים סטרוקטורות אוניברסליות ששומה לגלותן בכל טקסט ספרותי. נהפוך הוא, על ידי הבלטת ריבוי המשמעות – הן ביצירות הספרות והן במסות הביקורת והפרשנות – מנסה הדקונסטרוקציה לעמוד בפני נטיות של טוטאליזציה, המאפיינות אסכולות רבות של ביקורת בזמננו".[[32]](#footnote-34)

בן-פזי היטיב לסכם את מטרת הדקונסטרוקציה במילים אלה:

בעקבות התבוננות ביצירה כשלעצמה ביקר ז'ק דרידה את הניסיון להגיע לפרשנות נכונה של היצירה. בטקסט כשלעצמו מופיעות סתירות פנימיות, הכוללות את הפרת הכוונה המוצהרת בו. הטקסט מפר את כוונותיו המוצהרות של מחברו, והטקסט כולל בהכרח גם סתירה פנימית. אין זה כשל של המחבר או של היצירה, אלא ביטוי לכך שהטקסט חורג מהסטרוקטורה ומהסמנטיקה המכוונת שלו אל אופקים רבים אחרים. דרידה קרא לתיאוריה זו 'דקונסטרוקציה', או כמו שהציע תחילה לקרוא לה, 'דיסמנציה', הזרה, שמשמעה הפצה של זרעים לכל עבר"[[33]](#footnote-35).

הסתירות הפנימיות בטקסט של ה"מורה נבוכים" מביאה את הקורא לריבוי קריאות. כלומר אפשר לקרוא "צלם" כך וגם כך. בכך יתרונו של ה"מורה נבוכים", היותו רב-משמעי. הטקסט מובן באופן שונה לקוראים שונים: אקזוטרי ואזוטרי, תלמיד נעלה לעומת ההמון. חלק מהותי מקיומו של טקסט נעוץ בכך שהוא מבוסס על סימנים. יש מרחק הכרחי בין סימן למסומן. קיומו של הסימן מעיד שהמסומן נעדר, מושהה, הניסיון של הסימן לייצג, להחזיר להווה ולנוכחות את אשר נעדר ואינו נוכח הוא בלתי אפשרי, ומקיים מרחק בין הסימנים של הטקסט ובין המסומנים על ידו. הסימן, אומר בן-פזי, משהה את נוכחות המסומן, ובזה כוחו. על כן אין לטקסט משמעות אחת ויחידה או משמעות קבועה, אלא שכבות המחליפות מקום ומשהות אחת את השנייה לטובת הבנה חדשה. אין קורא יחיד אלא רבים ולכן יש קריאות מרובות. וכולן נכונות באותה מידה. ההמון יקרא את ה"מורה נבוכים" באופן אחד ואילו התלמיד הגאון יקרא אותו באופן אחר. יש קריאה שבה "צלם" הוא דמות ויש קריאה שבה הוא מהות. אולם בניגוד לדרידה, הרמב"ם מעדיף קריאה אחת על משניה, הוא רוצה כאמור למנוע אנתרופומורפיות של האל ולכן קורא את "בצלם" בתור מהות ולא דמות. כאן נבדל הרמב"ם מדרידה. הדקונסטרוקציה לא בוחרת, היא "נמנעת" ממחויבות למשמעות עדיפה, או קריאה נכונה של טקסט, ואילו הרמב"ם בוחר נגד האנתרופומורפיזם. הרמב"ם אכן מציע פלורליזם של משמעויות וקריאות, אולם הוא מעדיף אחת על רעותה.

## ה. שמות משתתפים

פרק זה עוסק במושג "שם משתתף" של הרמב"ם ומסביר את תפקידו, מקורו ומשמעותו. זאת כהקדמה לדיון המשווה בין "שם משתתף" של הרמב"ם מ"מורה נבוכים" ובין "דיפרנס" של דרידה,[[34]](#footnote-37) שייעשה בעזרת סיפור "נקרת הצור" ובפרשנותו של הרמב"ם את הסיפור.

הרמנויטיקה היא אומנות או אמנות, העוסקת בתרגום, הסברה ופרשנות של טקסטים על מנת להבהיר היגד מורכב וקשה. כמו פרשת נקרת הצור, שעל פי הרמב"ם היא קשה להבנה מפאת הנושא המדובר בה: התגלות והשגת האל. הפירוש מתווך בין הטקסט לקורא הממיר או המוסיף משהו שלא היה בו, בטקסט, בתחילה, על מנת להסיר קשיים בפני הקורא הרגיל. ה"פירוש", שלא "כביאור", מניח שקיים משהו נסתר בתוך הטקסט ששומה לחושפו. הטקסט מסתיר או מצפין דבר מה בכוונה. כך, ה"מורה נבוכים" עניינו לפענח משהו שהמחבר הצפין. הרמב"ם ב"מורה נבוכים" נקט מתודה פילוסופית פרשנית, המכילה בחובה תיאוריה שלמה של הרמנויטיקה, ואשר מטרימה בכמה וכמה היבטים ובמפתיע מגמות מסוימות שניתן לפוגשן בבלשנות הסטרוקטורליסטית והבתר-סטרוקטורליסטית של ז'ק דרידה בזמננו. פסקה אחת או פסוק אחד מכילים למעשה שני מובנים או שתי משמעויות נבדלות, ולהם קרא הרמב"ם "שם משתתף". הרמב"ם טוען שללא מתודה הרמנויטית אי אפשר להבין את התובנה הפילוסופית והמטפיזית של הטקסט המקראי. מתודה זו מתבססת על ההבחנה בין שמות משותפים, מספיקים ומושאלים, על הדגשת החשיבות של המשלים והאלגוריות, על מנת להפריד בין המשמעות המשנית ובין המשמעות העיקרית והמהותית. המשמעות המשנית היא זו הגלויה ואילו המשמעות המשמעותית היא הנסתרת. אותו טקסט מכיל שתי משמעויות, דהיינו יש בו "כפל משמעות". הבנה נכונה של האמת, האזוטרית, מצריכה פרשנות אלגורית.

כפסקת פתיחה אומַר כי תפקידם של "שמות משתתפים" ב"מורה נבוכים" הוא להדוף לחלוטין את התפיסה האנתרופומורפית של שמות מספרי הנבואה המתארים את האל כגשמי. השמות מופיעים בעשרות פרקים בחלקו הראשון של הספר. הרמב"ם משתמש בהם ככלי פרשני ליצור משמעות חליפית לביטויים המגשימים במקרא. כמבוא לדיון שלפנינו, אציין שאצל הרמב"ם ל"שם משתתף" יש שתי משמעויות שונות ונבדלות, כאשר האחת באה במקום השנייה, כלומר משהה את הנבדלת. ביטוי במשמעות ראשונה מציין תכונה גשמית ביחס לאל, ומשמעות שנייה בו מציינת משמעות לא-גשמית. מקרים פרטיים [תיקנתי ל"מקרים פרטיים", כי כך אתה מציג אותם מאוחר יותר בפרק] ל"שם משתתף" ב"מורה נבוכים" הם לדוגמא הביטוי "צלם", במובן אחד שהוא תיאור גופני, כצלמו ודמותו, במובן שני בבחינת מהותו; ו"ראייה", במובן של ראיית פני האל הפיזיים או במובן אחר – ראיית המושכלות.[[35]](#footnote-38) נראה כי מקור הרעיון של "שם משתתף" נלקח מהרעיון של אריסטו מהקטגוריות א1: [מקור?]

הומונימים נקראים דברים, ששמם בלבד משותף הוא, ואילו ההגדרה המתייחסת לשם היא שונה, כגון: "בעל חיים", המסמן את האדם ואת תמונתו כאחת. שהרי רק שמם של הדברים הללו הוא משותף, ואילו מהות הדברים, המכונים באותו שם, שונה היא. שכן, אם מישהו ירצה להסביר מהו "להיות בעל חיים" לגבי כל אחד משני הדברים הללו, הוא ייתן הגדרה שונה בכל אחד משני המקרים.[[36]](#footnote-39)

"שמות משתתף" הוא הכלי החשוב ביותר של הרמב"ם לפתור את בעיית ההגשמה שפשוטי העם יכולים להסיק באשר לאל מקריאה בפשט של המקרא. שכן במקרא יש מילים ומושגים שהבנה לא נאותה שלהם עלולה לגרור הגשמה. בעזרת שימוש באמצעי זה, הרמב"ם שולל את תיאורי ההגשמה מן האל ומייחס למילים ולמושגים הנידונים משמעות חלופית.

פירוש פורה וחשוב ל"מורה נבוכים" ובעיקר בכל הנוגע לשמות רב-משמעיים, מייחסים גדעון פרוידנטל ושרה קליין-ברסלבי,[[37]](#footnote-40) לשלמה בן יהושע מימון (1800-1753), בספרו "גבעת המורה".[[38]](#footnote-42) זאת משום שמדובר בפירוש היחיד שנדפס בשולי הטקסט המפורש, ומוצג על כן כפירוש ממש. עוד טעמים לחשיבות הפירוש נובעים מעצם הדבר שמצד אחד לרמב"ם היה תפקיד משמעותי בחייו ובמשנתו של מימון – מימון התייחס אל הרמב"ם כאל "אידיאל האני" שלו, ואף קרא לעצמו על שם מורו ורבו מימון – מצד שני מימון היה ביקורתי מאוד כלפי משנתו הפילוסופית של הרמב"ם. זאת ועוד, בעת כתיבת "גבעת המורה" כבר הכיר מימון את הפילוסופיה האירופאית של הנאורות בת-זמנו, וחשב כי יהודים צריכים להכיר מדע ופילוסופיה של הנאורות – וגם למטרה זו כיוון את כתיבתו של הספר "גבעת המורה". נסביר.

קודם שנדד מליטא לגרמניה, רכש מימון את רוב השכלתו הפילוסופית מלימוד "מורה נבוכים" ופירושו. מימון למד מ"מורה נבוכים" על הבעיה שהעלה הרמב"ם סביב המשמעות הציורית של השפה. הרמב"ם טען כי ביטויים מקראיים רבים נמסרו בלשון ציורית וראה אותם כביטויים רב-משמעיים. מימון, לעומת זאת, התעניין בשפה ככלי להפיק ממנו ידע חדש. הוא ראה בשפה אמצעי סימבולי המייצג ידע קיים, שממנו מתבקש לפתח ידע חדש. בעקבות עבודתו על הפירוש ל"מורה נבוכים", שינה מימון את דעותיו על ריבוי המשמעות של ביטויים לשוניים וחלק בעניין זה על הרמב"ם: מאחר שיֶדע חדש חייב להתבסס על סימבולים חד-משמעיים, טען מימון כי המשמעות הציורית, הרב-משמעית, של הלשון מסכנת לא רק את כושרה של השפה לייצג ידע, אלא גם את כושרה לייצר ידע חדש. לעומת זאת, מגמתו של הרמב"ם הייתה הפוכה. הרמב"ם טען כי "יש להבין ביטויים מקראיים רבים במשמעות ציורית, ולכן ביקש להראות כי ביטויים לשוניים רבים הם אכן רב משמעיים".[[39]](#footnote-43) בנסיבות אלה היה צורך במחקר על ריבוי המשמעויות של ביטויים לשוניים ובעיקר על האפשרות למנוע אותם. ואת זאת עשה והעלה מימון בספרו "גבעת המורה".

זאת ועוד, בעת כתיבת "גבעת המורה" כבר הכיר מימון את הפילוסופיה האירופאית של הנאורות בת-זמנו, התפתחות המדע בעת החדשה הצריכה תיקונים במטפיזיקה של הרמב"ם, המבוססת על המדע האריסטוטלי, ומימון חשב כי יהודים צריכים להכיר מדע ופילוסופיה של הנאורות – ולכן גם למטרה זו כיוון את כתיבתו של הספר "גבעת המורה". . היות שכך, "גבעת המורה" יש בו כדי להמחיש את הרלוונטיות של הפרשנות הימי-ביניימית של הרמב"ם למחשבה המודרנית, ואיעזר בו גם למטרה זו.

בפתיחה ל"מורה נבוכים" מציג הרמב"ם את המטרה הראשונה של הספר ומועיד לסוגיית ה"שמות" מקום מרכזי:

מטרתו הראשונה של ספר זה להסביר משמעויותיהם של שמות המופיעים בספרי הנבואה. חלק מן השמות האלה שמות משתתפים, והסכלים פירשום באחת מן המשמעויות שעליהן נאמר שם משותף זה. חלק מהם שמות מושאלים, וגם אותם הם פירשו במשמעות הראשונה אשר ממנה נשאלו. חלק מהם מסופקים, ולפעמים ניתן לחשוב עליהם שהם נאמרים בהסכמה ולפעמים ניתן לחשוב שהם משותפים.[[40]](#footnote-45)

מימון מפרש את כל דברי הפתיחה ב"מורה נבוכים" העוסקים בשמות רב-משמעיים. הוא מפרש הן את אפיון הקבוצות השונות של השמות, הן את משמעות המונחים שבהם משתמש הרמב"ם לכינוי קבוצות אלה. פירוש המונחים נחלק לשניים: האחד פירוש לביטוי "שמות באו מספרי הנבואה", [בטקסט הרמבמ"י שהבאת הניסוח הוא אחר...] שהם השמות של הקבוצה הכללית שבהם, לפי דבריו של מימון, עומד הרמב"ם לעסוק ב"מורה נבוכים"; השני הוא פירוש לתת-קבוצות של הקבוצה הכללית של "שמות" והן "שמות משתתפים", "שמות מסופקים" ו"שמות מושאלים". לענייננו אעסוק כאן רק ב"שמות המשתתפים".

ב"מורה נבוכים" עוסק הרמב"ם בפירוש המקרא ולשם כך הוא נעזר בתורת השמות שביטויה בספר הוא "שמות באו מספרי הנבואה". את תורתו זו מפרש הרמב"ם, מסביר ומציג באופן רחב ושיטתי בספרו "ספר מילות ההגיון".[[41]](#footnote-46) שם הוא מצביע על כך שפרשנותו לשמות במקרא מעוגנת בתורה ידועה שבה עוסק מדע הלוגיקה. אם כן, תורת השמות מבוססת על הלוגיקה. הנחת הרמב"ם היא שהקורא האידיאלי של ספרו, אליו ממוענת ההקדמה, כבר בקיא בתורת השמות הזאת או לפחות בקיא בתורת השמות של אלפאראבי שמצוי בפירוש הקצר שלו "על אינטרפרטציה".[[42]](#footnote-47) על פי סדר לימוד הדיסציפלינות השונות שהיה נפוץ בתקופתו וכפי שהובא ב"מורה נבוכים", על התלמיד העתידי להתחיל בלימודי הלוגיקה, להמשיך במדעים ההכשרתיים, שהם המתמטיקה והאסטרונומיה, ואחר כך לעבור ללימודי הפיזיקה והמטפיזיקה. תלמידו של הרמב"ם למד תחילה מתמטיקה ואסטרונומיה, ורק בשלב מאוחר יותר בלימודו עבר ללימודי הלוגיקה. משלמד גם לוגיקה השלים לדברי הרמב"ם באיגרת לתלמיד את השכלתו הבסיסית, שהיא תנאי לגילוי "סודות ספרי הנבואה", שעניינם הם הפיזיקה והמטפיזיקה. ייתכן שלדעת הרמב"ם, משלמד התלמיד לוגיקה ושלט בתורת השמות הוא הוכשר לא רק להיחשף ל"סודות ספרי הנבואה" אלא גם להבין את פרשנות המקרא הפילוסופית המעוגנת בשמות אלה.

הביטוי "שמות באו בספרי הנבואה" איננו ברור לקורא של "מורה נבוכים", זאת מפני שאין הרמב"ם מבאר בספרו זה מהם אותם שמות המצויים בספרי הנבואה, והעניין דורש ביאור. על פי המשך דבריו של הרמב"ם בפתיחה של "המורה נבוכים", ומתוך שהרמב"ם מניח שהקורא שלו למד לוגיקה והוא מבין מהם שמות אלו, הדעת נותנת ש"שמות באו בספרי הנבואה" הם השמות שהוא מציג בספרו "ספר מילות ההיגיון" (שער יג), כלומר השמות הנבדלים, הנרדפים והמשותפים, או אולי רק המשותפים, ואילו השמות שהוא מפרש ב"מורה נבוכים" הם תת-קבוצות של קבוצת השמות המשותפים. הרמב"ם מניח כאמור שהקורא שלו למד לוגיקה והוא מבין מהם שמות אלו. תורת השמות של מימון מפרשת את החלוקה הדקדוקית המקובלת בהתאם לקטגוריות לוגיות. יש הד ברור למיון הפרֶדיקָטים על פי דרכי ההתייחסות של הפרדיקט לנושא, מיון שהציג אריסטו ב"טופיקה" א, ה.[[43]](#footnote-48) ייתכן שתורתו של מימון שואבת גם ממיון סוגי התארים או הפרדיקטים שמציג הרמב"ם בדיון הלוגי בתוארי האל ב"מורה נבוכים" א, נב, אבל אין זה המקור המרכזי לתורת השמות שלו.[[44]](#footnote-49)

מימון מציג את תורת השמות שלו במסגרת תיאוריה כללית לגבי כל המילים המצויות בלשון. נקודת המוצא שלו היא מיון דקדוקי, מיון על פי חלקי הדיבור. מימון מבחין בשתי קבוצות מרכזיות: שמות, או "השם בהבנתו המורחבת", כלומר שמות עצם, פעלים, תוארי השם ותוארי פועל, ומילים שאינן שמות, קרי "מילות הטעם או החיבור", כמו "עם", "אל", "מן", מילות יחס. מילים אלה אינן מורות על המושאים בשכל אלא על יחסים בין המושאים הללו. מימון מזהה אותן עם "צורות השכל", ובכך הופך את הדיון במילים כבחלקי דיבור לדיון לוגי, ולכן נוקט בעמדה קאנטיאנית לפיה היחסים שמכיר השכל בין המושאים הם מושגי השכל ואינם עצמאיים ממנו. הואיל וכל המילים, חוץ ממילות היחס, הן שמות, הן נחלקות בין הקבוצות שמנה הרמב"ם – שמות משותפים, מושאלים ומסופקים. והרי על פי מימון כל המילים בשפה, חוץ ממילות היחס, יכולות להיות רב-משמעיות, קל וחומר ה"שמות באו בספרי הנבואה", שלפי הרמב"ם הם פואטיים. את קבוצת השמות מחלק מימון שוב לשתי קבוצות. חלוקה זו אינה דקדוקית אלא לוגית, ומשקפת את "חוק ההיקבעות" שלו, חוק הקובע את היחסים האפשריים בין פרדיקטים לנושאים. שתי הקבוצות הן: "שם עצם" ו"שם תואר" או "המקרה והפעולה":

א. "שם המורה על עניין מובן בעצמו מזולת יחוסו לזולתו הוא 'שם עצם', הוא מופיע כנושא במשפט. קבוצה זו נחלקת לשתיים: העצם הפרטי והעצם המופשט. העצם הפרטי והראשוני הוא מה שמתקיים בלא תלות באחר ('אדם', 'משולש'), העצם המופשט אינו מתקיים כשלעצמו. מדובר במושגים כלליים שהופשטו מנשואים, משמות תואר או משמות פועל. אפשר להשיג כל אחד מהם גם 'כאלו היה עניין עומד בעצמו'. שמות אלו מורים על מושגים שהשכל הפשיט מנושאיהם וצייר אותם 'כאילו היו עניינים נמצאים בעצמם', אף על פי שלמעשה הם נמצאים בנושאיהם ואין להם קיום עצמאי ונבדל".[[45]](#footnote-50) מימון מדגים את הקבוצה הזאת בעזרת המושגים "חיות" ו"כתיבה". [זה לא מסביר מספיק ברור את מה שנאמר קודם לכן ואינו מובן. כדוגמא זה לא מספיק, והדברים נשארים עמומים כאן.] לקבוצה זו אין מקבילה לא במיון של אריסטו ב"טופיקה" ולא ב"מורה נבוכים" א, נב.

ב. "שם המורה על עניין בלתי מובן בעצמו, אבל הוא המובן מצד הגבלת נושא אחד, והוא הנשוא במשפט".[[46]](#footnote-51) קבוצת שמות זו נחלקת לשלושה תת-סוגים על פי היחס של פרדיקט לנושא: 1) "חלק עצם הנושא" – התואר הוא חלק מן ההגדרה של הנושא; 2) "תואר נמשך בחיוב מגדר עצם הנושא"; 3) "מקרה בלתי נמשך בחיוב אבל הוא אפשר לבד בנושא ההוא". [סעיפים 3,2 - לא ברורה הכוונה. אם אתה מוצא לנכון לפרט ממש, אז צריך להביא הסבר ודוגמא במילים שלך]

תורת השמות מסבירה את השמות הרב-משמעיים שההסבר להם חסר בפתיחה של ה"מורה נבוכים", והיא גם מסבירה ומצדיקה את "המילון המקראי" שהרמב"ם מציד בחלק הראשון של ה"מורה נבוכים". ב"מילון המקראי" הרמב"ם מפרש שמות מסוגים שונים: שמות שהם פעולות, שמות שהם מקרים וגם שמות שלפי מימון הם "שמות עצמיים מופשטים או הגיוניים לבד" (כמוסבר בסעיף א לעיל), כמו "ישיבה", "קימה". תורת השמות של מימון מאפשרת להצדיק עובדה זו, משום שהיא כוללת את כל מילות השפה (למעט מילות חיבור) בקבוצה של סימנים שאינם מתייחסים לקטגוריות של השכל (ושלכן הן חד-משמעיות), אלא מורים על אין-ספור העצמים בעולם, ולכן ('לקוצר הלשון') רב-משמעיים. [לא הבנתי. אני מוצאת סתירה בתוך המשפט שכאן, כנראה לא הבנתי. תבדוק שוב מה שכתבת כאן בבקשה, ותנסה לנסח כך שאבין ואוכל להתייחס?] עצם הימצאותם של כל סוגי השמות הללו בפירושי השמות של הרמב"ם מאששת אפוא את פירושו של מימון ל'שמות באו בספרי הנבואה'".[[47]](#footnote-52)

### ה.1. "שמות משתתפים" [צריך כאן כותרת אחרת –יש לך רעיון? ]

לפי ספר "מילות ההיגיון" לרמב"ם יש שתי קבוצות של "שמות משתתפים": האחת הקבוצה הכללית של השמות הרב-משמעיים, השנייה היא קבוצה פרטית שלה, שהרמב"ם מכנה "שמות משותפים שיתוף גמור" (או מוחלט). בהתכוונו לקבוצה השנייה בהקדמה ל"מורה נבוכים'", הרמב"ם משתמש בביטוי "שמות משתתפים" ולא "שמות משתתפים שיתוף גמור". תחת הקבוצה הראשונה של שמות רב-משמעיים הוא מציין עוד שתי תתי-קבוצות לשמות משותפים על פי ספר "מילות ההיגיון": "שמות מושאלים" ו"שמות מסופקים", כחלק מ"שמות באו מספרי הנבואה". יש להסיק מכך שהביטוי "שמות משתתפים" אף הוא מורה על תת-הקבוצה של השמות המשתתפים, דהיינו של "שמות המשתתפים גמורים" – שהם שמות המציינים שתי עצמויות שאין בהן שום שיתוף בשום צורה שהיא (ואף על פי כן הן נקראות באותו שם) – ולא על הקבוצה הכללית של שמות רב-משמעיים. למשל "עין" היא גם איבר ראייה וגם מַעיָן מים. מימון מבאר פעמיים "שמות משתתפים": פעם אחת כשהוא מבאר ומסביר מהם שמות משתתפים, ומסביר גם את דברי הרמב"ם על הסכנה באי-הבנתם כראוי, ופעם שנייה כביאור לשמות מושאלים, שבו הוא מתייחס ומפרש את המונח "צלם" כמקרה פרטי של שם משתתף. נראה שיש מתח בין הסבר המונח "שמות משתתפים" לבין הנאמר על שמות משתתפים בפירוש לשם "צלם". אמנם אין ההסברים השונים סותרים זה את זה, אך ההסבר הראשון המתייחס ל"שמות משתתפים" הוא אונטולוגי ומשתלב בפילוסופיה האריסטוטלית ואילו ההסבר השני, המתייחס למקרה פרטי של שם משתתף, הוא אפיסטמולוגי ומשתלב בפילוסופיה הקאנטיאנית. [מציעה לשוחח טלפונית על ההבחנה כאן כי זה לא יושב ברור.]

על פי מימון, כפי שהוא מסביר בדיון התיאורטי ב"שמות משתתפים", הביטוי "משתתף" במונח "שמות משתתפים" מורה על משהו המשותף לשני העצמים המסומנים באמצעות השם הזה. הוא אינו מזהה "שמות משתתפים" לא עם הקבוצה הכללית של שמות רב-משמעיים ולא עם תת-הקבוצה של "שמות משתתפים שיתף גמור", אלא מציג משמעות חדשה למונח הזה. "שמות משתתפים", לפי פירושו, הם שמות "המציינים שני עצמים שונים ('מתחלפים') שיש להם תאר או מקרה אחד משותף'".[[48]](#footnote-53) [מה הכוונה "מקרה אחד"?] למעשה ההגדרה של מימון ל"שם משתתף" היא הגדרתו של הרמב"ם ב"ספר מילות ההיגיון" ל"שם מסופק" ולא הגדרתו ל"שם המשותף הגמור". לפי "ספר מילות ההיגיון", "שם מסופק" הוא "השם יאמר על שתי עצמיות או יותר בעבור עניין מה השתתפו בו ואין העניין הוא המעמיד לאמיתת כל אחד מהם", כלומר.... [ההסבר המצוטט לשם מסופק אינו ברור בכלל. עליך להוסיף הסבר במילים שלך].

אם כן הסיבה לשימוש ב"שמות משתתפים" על פי מימון היא שאין מספיק מילים לציין את כל העצמים, הלשון קצרה מדי לדבריו ולכן משתמשים באותן המילים עצמן כדי לציין עצמים שונים שלהם תואר או מקרה משותפים, גם כאשר אין להן מהות משותפת. השיתוף מצטמצם לתכונה משותפת שיש לעצמים שונים. באמצעות פירוש זה למונח "שמות משתתפים", מפרש מימון את דברי הרמב"ם על הבעיה הפרשנית שמעורר השימוש המקראי ב"שמות משתתפים", ובפירושו הוא מסביר לקורא את הטקסט. הרמב"ם מציג בעיה זו באומרו "ויקחום הפתאים כפי קצת העניינים אשר יאמר עליהם השם ההוא המשתתף", דהיינו הפתאים או הסכלים מבינים את השמות המשתתפים על פי פירוש או מובן אחד שלהם. מאחר שהם יודעים רק חלק מן המשמעויות, הם טועים בהבנת הכתוב כאשר יש ליישם בקריאתו גם את המשמעויות האחרות שלא היו מודעים להן. כאשר הרמב"ם מתלונן שהם יודעים רק חלק מהמשמעויות של השם, כוונתו שהם מכירים רק את המשמעויות שבתחום הפיזי ובתחום התפיסה החושית והדמיונית, ושהטעות הנובעת מיישום המשמעויות הללו בקריאת פסוקי המקרא מביאה את הפתי בעיקר להגשמת האל. פירושו של מימון לדברי הרמב"ם מרחיב את היריעה. הרמב"ם מדבר על קוראי הטקסט המקראי ואילו מימון על מי שמשתמשים בשפה בכלל. ה"פתאים" אצל הרמב"ם הם אנשי ההמון, שלהם הוא מייחס תפיסה חושית ודמיונית בלבד אשר ממנה נובעת הגשמת האל. מימון לעומתו מבין "פתאים" כחסרי השכלה בתחום הדיון, ומכיוון שכך אין הם מסוגלים ואינם יכולים לדעת אם הקביעות השונות מתיישבות אלו עם אלו. הם פשוט מזהים את העצם המכונה בשם משתתף עם המשמעות הידועה להם ביותר, כזו שקל לתפוס, ועקב כך הם עלולים לטעות בזיהויו של העצם שעליו מורה השם המשתתף. מימון אינו מדבר דווקא על אי-הבנת הטקסטים המקראיים אלא על הטעות בזיהויו של העצם עליו מורה השם המשתתף בכלל. הוא מציג את הבעיה כבעיה בדרכי הסימון של הלשון ולא כבעיה בפרשנות המקרא.

דוגמא מרכזית לשימוש של הרמב"ם בביטוי "שם המשתתף", שאותה אני גוזר משלמה מימון [מתבקשת כאן בה. שוליים גם הפניה מדויקת למקור של מימון], היא פירושו לשם "צלם" ב"מורה נבוכים" א, א.[[49]](#footnote-55) שם הרמב"ם משייך את השם "צלם" לשני סוגי שמות: שמות חד-משמעיים ושמות רב-משמעיים. בתחילת הפרק הוא מציע להבין "צלם" כשם חד-משמעי, המורה רק על הצורה הטבעית, הצורה המיינית [מה המילה?] של הדבר, שהיא "העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמיתתו מאשר הוא נמצא ההוא", ואינו מורה על "תמונת הדבר ותארו", דהיינו על צורתו הפיזית של הדבר הטבעי או המלאכותי. כסימוכין לכך מביא הרמב"ם שלושה מקרים שבהם "צלם" מופיע במקרא במובן של צורה מיינית, כלומר מהות. מכאן שהרמב"ם מפרש את שלושת המקרים של "צלם" כמהות. ואולם מבין השלושה, שני המקרים שהוא מביא, "צלמים" ו"צלמי טחוריכם", מעוררים קושי פרשני: אמנם הרמב"ם מצביע על כך שבשני המקרים מדובר על מהויות העצמים הנ"ל, ומסביר כי מהות ה"צלמים" היא משיכת שפע מן הכוכבים ומהות "צלמי טחוריכם" היא דחיית מחלת הטחורים. אבל ייתכנו עוד סיבות, אומר הרמב"ם, לכך שמדובר בצורות הפיזיות ולא במהויות הדברים: "צלמים" הם צורות פיזיות הדומות לכוכבים שאת כוחם הם מושכים, ו"צלמי טחוריכם" הם הצורות הפיזיות הדומות לטחורים שאותם הם דוחים. כך או כך פירוש זה במקרא הוא פירוש רב-משמעי לשם "צלם", ואינו שם חד-משמעי שמורה על מהות בלבד, כפי שטען הרמב"ם בראשית דבריו. הרמב"ם מציע שתי אפשרויות חדשות להסבר אופיו של השם הרב-משמעי "צלם": אפשר לטעון שהוא "שם משתתף" ואפשר לטעון שהוא "שם מסופק". לפי פירושו לשני המונחים הללו בספרו "מילות ההיגיון" יש להבין הצעה זו כך: אפשר לטעון ש"צלם" נאמר על דברים שונים זה מזה בתכלית אשר הדבר היחיד המשותף להם הוא השם שבו הם מכונים, ואפשר לטעון ש"צלם" נאמר על דברים שונים במהותם אבל דומים בתכונה מקרית אחת משותפת, ולכן הם נקראים באותו השם.[[50]](#footnote-56)

נראה כי את השם "צלם" תופש מימון לא רק כדוגמא ליישום ההגדרה שנתן קודם לכן ל"שם משתתף", אלא כמקור לפירוש ה"שם משתתף". מימון רואה בפירוש השני של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" א, א לאופיו של השם "צלם" כרב-משמעי, ביטוי לדעתו של הרמב"ם בעניין זה. הוא מתייחס רק לאפשרות הראשונה שייצג הרמב"ם לסיווג שם זה, היינו לקביעה ש"צלם" הוא "שם משותף", ומתעלם מן האפשרות השנייה ש"צלם" הוא "שם מסופק". "צלם", אומר מימון בעקבות הרמב"ם, מורה על עצמים "מתחלפים", לאמור הן על "הצורה הטבעית המושגת בשכל", דהיינו על מהותו או הגדרתו של דבר, הן על "התמונה המושגת בחוש", דהיינו על הצורה הפיזית של הדבר.[[51]](#footnote-57) עצם הדבר שמדובר פעם על מושג השכל (שעל פי מימון אין לו שום דבר עם החוש) ופעם על תמונת החוש (שאין לה שום דבר עם השכל) מבטיחה שאמנם מדובר בעצמים שונים. ואולם מהי התכונה המשותפת לשניים שמאפשרת להשתמש במילה "צלם" לציון שני העצמים שלא יכול להיות ביניהם כל שיתוף? תשובתו של מימון: "הן המושג הן התמונה החושית הם 'עניין אחד בו יוכר העצם ויובדל מכל מה שזולתו'",[[52]](#footnote-58) כלומר המשותף להם הוא שהן הצורה הטבעית והן הצורה הפיזית מאפשרות להכיר את העצם שהן משמשות לו צורה ולהבדיל אותו מעצמים אחרים, לייחד אותו. "תמונה" היא המושג היחיד עליו הרמב"ם אומר שהוא "שם מסופק" ושהשגתו היא אפיסטמולוגית. "תמונה" היא "צורת הדבר המושגת בחושים חוץ לשכל" ו"הצורה הדמיונית, הנמצאת בדמיון מן האיש, אחר העלמו מן החושים".[[53]](#footnote-59) "הוא מערער על קביעת הרמב"ם שיש לראות בשם 'תמונה' במשמעות השלישית, המוצגת ב'מורה נבוכים' א, ג - 'העניין האמתי המושג בשכל' - 'שם מסופק', וטוען שבמשמעות זאת השם 'תמונה' הוא שם 'מושאל': 'ואולם השלישי, והוא אומרו 'ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, 8) אין אני מבין בו צד סיפוק, רק צד השאלה לדמיון נמצא ביניהם". את הדמיון הזה הוא מסביר בדרך אפיסטמולוגית, כפי שהסביר את היות השם "תמונה" "שם מסופק". מימון הושפע מן הפירוש לשם "תמונה" ויישם אותו לשם "צלם" שמורה על אותו "עניין", כלומר תכונה בדבר, שמאפשר לנו להכיר את בעל ה"צלם" ולהבדיל אותו מזולתו.

הקושי בפירוש של מימון הוא ששימוש בשני מושאים שונים – מושג שכל ותמונה חושית – לאותו צורך אינו הופך אותו לתכונה (תואר או מקרה) משותפת של עצמים. מימון איננו דן בבעיה הזאת ואינו פותר את המתח בין ההגדרה של "שמות משתתפים" שנתן קודם לכן, על פיה "שם משתתף" מורה על תכונה משותפת לעצמים השונים במהותם, לבין הסבר הדוגמא "צלם" כ"שם משתתף", הסבר שעל פיו "שם משתתף" מורה על שימוש בתכונות שונות לצורך משותף. בספרו "חיי שלמה מימון" מבהיר מימון כי כשסיים את כתיבת "גבעת המורה" הוא הבחין בכך שמופעים של שמות משותפים ומושאלים ניתנים לפירוש כשמות של סוגים כלליים שיש להם מינים שונים, ובכך שינה את עמדתו באשר למיון השמות הרב-משמעיים. על פי תפיסתו החדשה, שמות "מוסכמים", "מושאלים" ו"מסופקים" אינם אלא מסוג אחד, והשם הרב-משמעי הוא כזה רק לכאורה.

למעשה משמעותו הראשונית והמדויקת היא הסוג הכללי שאליו משתייכים הישים השונים, שאינם אלא מינים שונים שלו. ריבוי המשמעויות הוא תוצר של התפתחות היסטורית. ההתפתחות ההיסטורית של הידע מביאה להבחנות מדויקות יותר, כך שבסוג הכללי מובחנים מינים שונים על פי תכונות מיוחדות שהתגלו מחדש.[[54]](#footnote-60)

האנשים הפתאים, המפגרים בהכרתם אחרי המשכילים, עדיין מציינים את המינים השונים שהובחנו, בשם הסוג הכולל, ומכאן ריבוי המשמעות של השם: המשכילים מבחינים במינים השונים של הסוג ונותנים להם שמות פרטיים משלהם, השם הכללי נותר שם הסוג בלבד. ואילו הפתאים משתמשים בשם הסוג הן לסוג הן למיניו באשר לא הבחינו בהבדלים.

על פי תפיסה חדשה זו היה אפשר לפרש "צלם" כ"הבדל מבחין" [מינוח של מימון?] של האדם, כסוג שיש לו שני מינים: "תמונה", המציינת את הבחנת גופו החומרי של האדם מכל הגופים האחרים באמצעות החוש, ו"שכל", המשמש להבחנת האדם מבעלי החיים האחרים השייכים לאותו ה"סוג" שלא באמצעות החוש. על פי פירוש זה "צלם" הוא מושג של השכל, הבדל מבחין, ולא תכונה של העצם.

אם כן, המושגים הכלליים ביותר שוב אינם נתפסים כתכונות הכלליות ביותר של הישים (אונטולוגיה), אלא כמושגי שכל המושלכים על ההתנסות החושית ומשום כך משותפים לכל הישים בניסיון האנושי. את המושגים הכלליים המוטלים על ההתנסות החושית מימון מכנה בשם "כוללות", שהם אותם טרנסצנדטלים של ימי הביניים, מושגים המציינים את התכונות הכלליות ביותר של הישים, ובה בעת הוא סבור שאותן "כוללות" זהות לתנאים הטרנסצנדנטליים במובנו של קאנט, שהם התנאים הסובייקטיביים ההכרחיים של הניסיון (צורות הסתכלות, הקטגוריות של השכל, והאנלוגיות של הניסיון). להצגת דוגמת ה"צלם" ולפירושה נותן מימון היבט פרשני נוסף: באמצעותה הוא מפרש לא רק את המונח "שם משתתף" אלא גם את פירוש הרמב"ם לשם "צלם" במורה נבוכים א, א. הוא מסביר כיצד יש להבין את טענת הרמב"ם בפרק זה ש"צלם" הוא "שם משתתף". על טענת הרמב"ם, כפי שהסברנו קודם לכן, ש"צלם" כ"שם משתתף" מכוון הן למהות והן לצורה הפיזית טבעית או מלאכותית ("תמונה"), אומר מימון כך או אחרת אין שום דמיון ביניהם, והמשותף להם הוא השם "צלם" בלבד. אבל, טוען מימון, ייתכן ש"צלם" הוא "שם מסופק" והכוונה היא רק לשתי הוראות של "צלם": הצורה הפיזית הטבעית והצורה הפיזית המלאכותית. ועדיין פירוש זה נראה דחוק מדי, ונכון יותר היה למצוא פירוש שלפיו השם "צלם" בכל הוראותיו הוא "שם מסופק". ואכן, פירושו של מימון ב"גבעת המורה" ל"צלם" כ"שם משתתף" מאפשר פירוש כזה לדברי הרמב"ם. עבור מימון אין משמעות להבדל בין דבר פיזי טבעי לבין דבר פיזי מלאכותי, לשניהם יש צורה פיזית הנתפסת בחוש, ולכן הם מהווים קבוצה אחת. לכן מחלק מימון את הדברים שעליהם מורה השם "צלם" לשתי קבוצות ולא לשלוש: צורה מיניית, הנתפסת על ידי השכל, וצורה פיזית, טבעית או מלאכותית, הנתפסת על ידי החוש. ואמנם, נראה כי קריאה מדויקת של הרמב"ם מאשרת את קריאתו של מימון והיא סבירה יותר מהקריאה שמייחסת לרמב"ם הצגת שלוש משמעויות ל"צלם". הרמב"ם טוען ש"צלם" יאמר על הצורה המיניית ועל הצורה המלאכותית ועל כיוצר בה מתמונות הגשמים הטבעיים ותאריהם. הוא מצביע על היחס בין הצורה המיניית לבין הצורה המלאכותית, ומוסיף שהדברים הפיזיים הטבעיים דומים לצורה המלאכותית ולכן יש לראותם כשייכים לקבוצה אחת עמה. פירושו של מימון מאפשר להבין מדוע צורה טבעית וצורה פיזית נקראות "צלם" ב"סיפוק". צורה טבעית וצורה פיזית שונות מהותית אבל יש להן תכונה משותפת: כל אחת מהן מייחדת את העצם שהיא צורתו.

פירושו של מימון מאפשר להבין שהרמב"ם מציג שתי חלופות להבנת הרב משמעויות של השם 'צלם'. חלופה אחת היא ש'צלם' נאמר על הצורה הטבעית ועל צורה פיזית מלאכותית או טבעית בשיתוף שם על פי המובן שנותן הרמב"ם למונח זה, דהיינו אין שום תכונה משותפת בין השתיים (ולאפשרות זו לא התייחס מימון). והחלופה האחרת היא ששם זה נאמר עליהן 'בסיפוק', דהיינו יש ביניהן תכונה משותפת לא מהותית והיא שמאפשרת להכיר את הדבר שהיא צורתו ולהבדילו מזולתו. הצורה הטבעית, המהות, מורה לפי אריסטו מהו הדבר ומבדילה אותו מזולתו, ואילו הצורה הנתפסת בחוש מאפשרת להבדיל את העצם הפיזי מזולתו בניסיון החושי".[[55]](#footnote-61) [אולי נכון להביא את ההפניה בסוף הפסקה שלפני הציטוט, ולוותר על הציטוט? כי ממה שאני מתרשמת הוא חוזר על דברים שכבר נאמרו קודם לכן]

הדגשתו של הרמב"ם את רב משמעויותיה של השפה, עניינה להצדיק את דרכו בפירוש המקרא. הרמב"ם מציג את ספרו כספר פרשני ששתי מטרותיו המרכזיות הן "לבאר שמות באו בספרי הנבואה" ו"ביאור משלים סתומים מאד שבאו בספרי הנביאים ולא פורש להם משל". הרמב"ם מקדיש את רוב ההקדמה שלו לדיון בענייני המשל, ואילו מימון עוסק דווקא בביאור השמות ומתעלם מעניין פירוש המשלים. ה"שיתוף" של משמעות "צלם" נתפס לא במונחים של תכונה משותפת של עצמים, אלא במונחים של סימן מבחין בין עצמים לצורכי ההכרה של ה"משיג". מימון מחויב לאפיסטמולוגיה האופיינית לעת החדשה. כאשר קוראים את הרמב"ם, את מפרשיו בימי הביניים ואת מימון לפי הסדר, אפשר לראות העתקה נמשכת של נושא דיון שלו, אפיסטמולוגיה, למרכז. הלגיטימיות של הפירוש מופגנת בפתרון המוצלח מאוד שהוא מציע לסתירה בדברי הרמב"ם בין האפשרות לאי-אפשרות להשיג את האל. הצלחת הפירוש ועצם הדבר שהוא נראה כשיאה של התפתחות רציפה פחות או יותר לכיוון אפיסטמולוגי, מאפשרת לנו, הקוראים המודרניים, לראות ב"גבעת המורה" חוליה בפרשנות הרמב"ם, לא שימוש ב"מורה נבוכים" כמצע לענייניו של מימון [זה לא מובן לי. אולי חסר משהו בניסוח?] .

לסיכום הדברים עד כה, "צלם", על פי הרמב"ם, הוא שם משתתף המורה על שתי משמעיות שונות שאין להם דבר במשותף מלבד שמם. "צלם" על שתי משמעויותיו הוא דוגמא אחת ל"שם משתתף" שבהם משתמש הרמב"ם בתור שמות על מנת להרחיק הגשמה מן האל. "שם משתתף" הוא אמצעי פרשני עבורו להעברת משמעות רצויה על פני משמעות אחרת לא רצויה. ל"שם משתתף" יש שתי משמעויות שונות (או יותר) ונבדלות, כאשר אחת באה במקום השנייה, כלומר משהה את הנבדלת. הרמב"ם מציב בפנינו אם כן את שתי המשמעויות הנבדלות ומורה לנו להעדיף משמעות אחת על פני השנייה. למשל, להעדיף צלם כמהות ולא צלם במובנו הגשמי ציורי. הרמב"ם מורה לנו להחליף פירוש אחד על פני אחר. כלומר משמעות אחת שהיא עדיפה משהה (defer) את השנייה הנבדלת (differ). "שם משתתף" על פיו הוא ביטוי רב-משמעי ודו-ערכי. זהו גם המובן של "דיפרנס".[[56]](#footnote-62) כלומר דיפרנס גם הוא דו-ערכי במהותו ומורה על רב-משמעויות.

כפי שניתחתי בתחילה את המושג דיפרנס, נראה כי הוא זהה ל"שם משתתף" של הרמב"ם.[[57]](#footnote-63)

# פרק חמישי

## 5.א. תורת התארים של הרמב"ם

הרמב"ם מאמץ גישה ניאופלטונית כאשר הוא מצהיר שאין ביכולתו של האדם לתאר ולהכיר את האלוהים. גוטמן טוען ש"חקירתו המפורסמת (של הרמב"ם) על תורת התארים של אלוהים הריהי התפיסה הנמרצת והמשוכללת ביותר של תורה זו, שאין כמותה בפילוסופיה האיסלאמית והיהודית".[[58]](#footnote-64) הרמב"ם לא היה ההוגה הראשון שאימץ את דרך השלילה. ראשיתה בפילון האלכסנדרוני, שלא היה מוכר להוגים יהודיים בימי הביניים ובכל זאת היה הראשון שעסק בה. דרך השלילה של פילון נובעת מעצם תפיסת אחדותו המוחלטת של האל במובן הפנימי של הפשטות ולא רק במובן כמותי חיצוני. לדברי צבי וולפסון: "פילון יוצא לדיונו בטבע האלוהים מתוך שני עקרונות מקראיים יסודיים: האחד, אי הידמותו של אלוהים לנמצאים אחרים. השני, אחדות אלוהים".[[59]](#footnote-65) הדים של שלילה מבחינת פשוטו ואחדותו המוחלטת של האל ניתן למצוא גם אצל פלוטינוס בתורת האחד שאינו אפילו "טוב", ובתורת אחדות האל בכלאם המועתזלי, שבה האל שלול כל תואר עצמי.

לדעת שלמה פינס, הרמב"ם הושפע בתורת התארים שלו אלא בעיקר ממשנתו של אבו עלי אבן סינא (1037-980), ולא מפלוטינוס הניאופלטוני וגם לא מהכאלאם. בחלק הראשון של ה"מורה נבוכים" הרמב"ם מציג את תורת התארים השליליים שלו, התואמת את תורת התארים האלוהיים הניאופלטונית של איבן-סינא, בפירוט רב [אולי תוכל להביא דוגמא או שתיים, עם סימוכין?] .[[60]](#footnote-67) מן הסתם דרכו השלילית של הרמב"ם עקיבה וקיצונית מדרך השלילה של קודמיו [במה? יכול לפרט כאן כדי לבסס את הדברים?].[[61]](#footnote-68) נראה גם שהרמב"ם הושפע מכתבים ניאו-אפלטוניים אחרים ואף מספר "חובת הלבבות" של ר' בחיי אבן פקודה. ר' בחיי בניסוחיו נוקט בלשון של חיוב של רס"ג, בהשתמשו בשלושה תארים עצמאיים: "נמצא", "אחד" ו"קדמון", אבל בעוד אצל רס"ג שלושת התארים העצמאיים: "חי", "יכול" ו"חכם" נכללים בהכרח במושג בורא ונתפסים ביחד בבת אחת והם ריבוי לשוני בלבד ואינם מבטאים מהות [לא ברור לי מה נובע מכך כי אתה כותב שתוכן דבריו במהותו הוא חיובי], הרי תוכן דבריו של ר' בחיי הוא של שלילה מפני ששלושת התארים העצמיים באים לשלול את היפוכם: "הרחקות שכנגדן מעל הבורא יתברך" [מתבקשת הפניה לציטוט?]. התואר "נמצא" מכֻוון לשלול את ההעדר, התואר "אחד" לשלול את הריבוי, והתואר "קדמון" עניינו לשלול את ההתחלה. נוסף לתארים עצמיים שליליים אלו, ר' בחיי מחייב תוארי פעולה [כמו למשל?] שתוכנם חיובי מפני שאינם מתארים את מהות האל, אלא את פעולותיו, מעשיו בלבד. תוכנם החיובי של תוארי הפעולה אינם בבחינת בעיה כי פועל אחד יכול לפעול פעולות רבות, ואין בכך משום פגיעה באחדות ומהות האל.

בשונה מרס"ג, שמחייב תארים עצמיים, ר' בחיי, שמחייבם בניסוחו אבל תוכנם הוא בעצם שלילי, ועל תארים אלו הוא מוסיף תוארי פעולה, ריה"ל שולל את התארים העצמיים, ובמקומם הוא מדבר על "מידות שוללות", כלומר תארים שליליים כגון חי, אחד, ראשון ואחרון.[[62]](#footnote-69) ריה"ל מחייב "מידות טפליות" (תוארי יחס) כגון ברוך וקדוש, ו"מידות מעשיות" (תוארי פעולה) כגון רחום וחנון. ריה"ל דוחה את התארים העצמיים בכלל, ובמקומם הוא מדבר על תארים שליליים, ונוסף להם תארי פעולה ויחס.[[63]](#footnote-70)

עניינה של תורת התארים השליליים אצל הרמב"ם הוא ביאור פסוקים מן המקרא כדי להצדיק את דברי הנביאים והחכמים, שאינם עולים בקנה אחד עם האמת הפילוסופית. הדבר נדרש מפני שכל הטעויות שהרמב"ם מבקש לסלק מקורן לכתחילה בשאיפת חכמי הכאלאם להיות נאמנים לפשט הפסוקים.[[64]](#footnote-71) הרמב"ם פותח את הדיון בתורת התארים בפרק נ ב"מורה נבוכים" מן המאמר הראשון. אמונתו של אדם, אומר הרמב"ם, איננה העניין הנאמר בפה, אלא מה שהוא מצייר בשכלו או מדמיין. יקרה שהאדם יבטא את האמת בשפתיו אבל לא יציירנה, ובמקרה כזה אין אמונתו מתאימה לדיבורו.[[65]](#footnote-72) אמונה אמיתית לדעת הרמב"ם היא תואם מלא בין הציור שיש לאדם במחשבתו והדברים עצמם מזה ובינו לבין עצמו והמילים שהוא משתמש בהם מזה. הציור שיש לאדם במחשבתו הוא הדבר שהאדם מאמין בו שהוא אמת, ולא המילים שהוא מבטא בלשונו. אם יש פער בין מובנן הנכון של המילים ובין הציור במחשבתו, הרי זו אמונה מוטעית וכוזבת גם ואולי דווקא אם אינו מודע לכך. שאיפת הרמב"ם היא להישיר את המעיין לציור אמיתי שיתאים להיגד השלילי המוליך אליו. [משפט סתום][[66]](#footnote-73) שלילת הדרכים הכוזבות לתיאור האל היא עצמה הדרך אל האמת. במובן זה אפשר להתייחס בחיוב אל הציור המוטעה אם הוא מונח זמנית כדי להרחיק דעה מוטעית ואין מתכוונים להישאר בו, אלא עוברים דרכו ומתכוונים לשלול גם אותו. כלומר צריך לבקר את הציור וללכת דרכו עד להשגת האמת. ולכן הוא אינו טעות. חשיבות אי-ההתאמה בין הציור למילים בהקשר לדיון על תורת התארים מתבררת בדברי הביקורת של הרמב"ם את חכמי הכאלאם בכללם.[[67]](#footnote-74) דבריו חושפים פער עמוק בין המילים הנכונות של חכמי הכאלאם ובין הציור בו החזיקו. למשל, הם ייחסו לאל תארים חיוביים – אחד, חכם, רוצה ויכול – מבלי להבדיל בין משמעותם לגבי האל למשמעותם לגבי האדם, ובכך ייחסו לאל דימויים מאנישים-גשמיים, מבלי להיות מודעים לכך. לתפישתו של הרמב"ם, אם לאל מיוחסים תארים כאלו, שלכל אחד מהם המשמעות הספציפית של ייחוסם לאדם, או-אז מייחסים לאל מורכבות של איכויות ומבטלים בכך גם את אחדותו וגם את אי-גשמיותו. לדעת הרמב"ם אסור לייחס לאל אפילו תארים חיוביים. אם מייחסים לאל תארים המתווספים על מציאותו, מייחסים לו ריבוי. כשאומרים על האל שהוא נמצא ואחד, יש ריבוי. "אחד" מתווסף על הנמצא ויש ריבוי, קיבלנו סתירה לוגית. כך גם לגבי, רוצה, יכול וחכם. הכאלאם אמנם הרחיקו את הגשמי אך הוסיפו לאל תארים. הם הלכו בעקבות פשט הפסוקים כי בכתובים יש לאל תארים. הרמב"ם, אם כן, מגיע לדיון פרשני ופולמוסי כנגד חכמי הכאלאם.[[68]](#footnote-75) עדיין השאלה אינה איך להתקרב להשגת האל במחשבה, אלא כיצד יש להבין את דברי הנביאים על האל המתגלה אליהם? הקושי הפרשני הוא גם ענייני. הנחת היסוד [של הרמב"ם?] היא שהדימוי הנבואי מבטא את האמת כפי שיכול להשיגה אדם במדרגה מסוימת של התפתחותו. על כן המעבר משלב אל שלב בדיון הפרשני הוא גם מעבר שלבים והתקדמות של מחשבת האדם לאמת. ביטולו של הכזב המגשים את האל במישרין הוא שלב ראשון שלאחריו יש שלב שני של ביטול ההגשמה העקיפה.[[69]](#footnote-76). מקור הטעות של האנשים הפשוטים הוא הדמיון שלהם, הכוח המדמה. אף שבני אדם פשוטים מבינים את ההיגד השלילי שצריך להרחיק מהאל תארים חיוביים, אין הם מסוגלים לתפוס מציאות חיובית של דבר ללא דימוי בצדו, גם לגבי האל. כשהם אומרים "הוא נמצא", הם מדמים אותו. בלי דימוי הוא איננו במחשבה. האם האדם הפשוט חי בסתירה? למרבה ההפתעה לא. מבחינתו של אדם בתחילת תהליך חשיבתו, אין זו סתירה, אלא שני אופני חשיבה שצריך ליישבם תוך התקדמות דיאלקטית. קל להבין היגד שלילי כמו "האל אינו גשמי". גם קל להבין שאין לייחס לו תארים חיוביים כי כך יוצרים ריבוי. הקושי של המאמין הפשוט הוא לתת תוכן חיובי במקום התארים שנשללו כאשר המאמין מנסה לכוון את מחשבתו לאותה ישות בלתי גשמית חסרת תארים, משום שאינו יכול לציירה. על כורחו הוא מדמה, ומייחס תארים חיוביים אפילו אם הבין שאין זה נכון. כך גם חכמי הכאלאם. אצל שניהם [מי?] יצטייר תואר חיובי, וייווצר ניגוד בין ההיגד השולל לציור המחשבה. ההיגד השולל, הפשוט לכאורה, נסתר או מתערפל על ידי הציור החיובי הנמשך אחריו בהכרח. תהליך דיאלקטי זה הוא המפתח להבנת תורת התארים של הרמב"ם.[[70]](#footnote-77)

הרמב"ם עסק בעיקר בדרכים שעל ידן יש לפרש את הדימויים המגשימים שבמקרא כדי ליישב את הסתירה לכאורה בין משפט השכל, שהוא גם משפט תורה, שהאל הוא אחד ולא גשמי, ובין הדימוי הנבואי. בכל מקום עד פרק נ' מפרש הרמב"ם מבטאים נבואיים שיש בהם כפי פשוטם הגשמה במובנה הישיר וההמוני, כלומר אותם מבטאים שהציבור היה יכול להבין בקלות את הצורך להוציאם מפשוטם ואשר חכמי הכלאם הרבני פירשום כמותו. לא כך מפרק נ' ואילך. הרמב"ם מבטל בצורה נחרצת את משפטי היסוד של הכאלאם. הרמב"ם טוען שהדימוי הנבואי מבטא את האמת כפי שיכול להשיגה אדם במדרגה מסוימת של התפתחותו. על כן המעבר משלב אל שלב בדיון הפרשני הוא גם מעבר משלב אל שלב בדרך התקדמות מחשבתו של אדם לקראת האמת. ביטולו של הכזב המגשים את האל במישרין הוא שלב ראשון, ביטולו של הכזב המגשים את האל בעקיפין הוא שלב שני. בפרק נ"א הרמב"ם קובע כי המשפט שאין לייחס לאל תארים חיוביים הוא משפט מובן מאליו ואין צורך להוכיחו.[[71]](#footnote-78) כאשר המאמין הפשוט מנסה לכוון מחשבתו לאותה עצמות בלתי גשמית וחסרת תארים הוא אינו מסוגל לציירה, אל כורחו הוא מייחס לאל תארים חיוביים אפילו הבין קודם שאין לייחסם לו. מכאן טעותו. אין הטעות עניין מקרי אלא היא בבחינת צעד הכרחי של המחשבה לקראת הבנה של האל. הטעות הפרשנית של חכמי הכאלאם נמשכת מן הטעות של המאמינים הפשוטים. הנביאים דימו את האל וייחסו לו תארים חיוביים כדי להתאים את דיבורם ליכולת ההשגה של פשוטי העם שאינם יכולים להשיג אל ללא תארים, הכאלאם נמשכו אחרי הפשטים הללו מתוך חשש שביאורם באותו אופן שבו ביארו את ההגשמות המפורשות יהיה משום הפלגה יתרה המערערת את הדיבור הנבואי שממנו הם יוצאים ועל יסודו הם מתפלספים.[[72]](#footnote-79) לדעת הרמב"ם יש לשלול מן האל כל תואר. מסתבר שלא כל סוגי התארים ניתנים להרחקה בפשטות, אלא יש סולם עולה מן הקל אל הכבד, מן ההרחקה ההחלטית אל המותנית, שיש בה פתח להיגד חיובי. אפשר להרחיק בקלות מן האל כל גשמיות, וקשה מעט יותר להרחיק גם תכונות נפשיות, כמו כעס וחמלה, ואחר כך, בסולם הקושי, גם תוארי יחס. המאמין הפשוט נוטה להניח קיומו של יחס בין האל לעולם ולתאר את האל בתארים המציינים את היחס שבין הבורא לנברא. ובסוף, אם בתוארי יחס הרמב"ם מרכך את חומרת ההרחקה, הרי בתוארי פעולה הוא מתיר את השימוש ללא דוחק ואף מחייבו. תוארי פעולה הם התארים שראויים לתאר את האל. תוארי פעולה כפי שהוא מפרשם אינם מתארים את עצמות האל בפעולתה כשם שנפש האדם מתוארת בפעולותיה, אלא הם מתארים את הפעולות שהאל הוא סיבתן.[[73]](#footnote-80) פעולותיו הן פעולות של כעס או חמלה ואין האל בעצמותו כועס וחומל, שעל כן הנשלל ממנו כאיכות או תכונה נשואה בעצמות מחויב לו תואר פעולה. עם שהרמב"ם מתכוון להרחיק מן האל כל תאר חיובי, הוא משתדל להצדיק על פי דרכו, ולהוציא משיטתם של חכמי הכאלאם את הדיבור הנבואי המתאר את האל באורח חיובי. המאמין הפשוט (כמוהו הפילוסוף) אי אפשר לו להישאר בשלילה גמורה. אפילו יהיה פשוט בעיניו שאין לאל תארים חיוביים – הוא נזקק להם כשהוא מכוון מחשבתו לאלוהיו. הוא יוצא ונשאר בהיגד חיובי גם לאחר השלילה. זוהי ההצדקה של הדיבור הנבואי המכוון לדרך מחשבתם של פשוטי העם. חכמי הכאלאם נפלו באותה טעות שממנה ביקשו להרחיק את שומעי לקחם. מאחר שלא מספיק הרחיקו לכת. כשם שהוציאו מידי פשוטם דיבורים מגשימים, היה עליהם להוציא מידי פשוטם דיבורים המייחסים לאל תארים חיוביים, המביאים לידי הגשמה. אלא שהם נעצרו בשלב זה ונכשלו. בפרק נ"ב עולה הטענה שהרחקת תיאור האל בתכונות נפשיות שהן שלמות לאדם, היא קשה מהרחקת תיאורו בתכונות גופניות ועל כן היא איננה החלטית. אחר כך מציע הרמב"ם את ההנחה שהנבואה מתארת אל האל בתוארי פעולה. הללו מותרים באופן מסוים. אין לתאר את האל בתוארי פעולה כדרך שאנו מתארים אדם כנגר. אולם הרמב"ם רואה צורך לרכך שלילה זו. מבחינה מסוימת אפשר לתאר את האל על פי הפעולות הקבועות שאנו מזהים בגופנו ובעולמנו ויודעים שהוא סיבתן. מבחינה זו לא נוכל מבחינתנו כנבראים בעולם להימנע מתארים אלו אבל ראוי שניזהר במשמעות שאנו מייחסים להם. אנו רשאים לתאר את הפעולות היוצאות ממנו, ולכך יש חשיבות רבה מבחינתנו, בייחוד כשאנו מגלים את חסדו, את משפטו ואת הנהגתו. אבל ניזהר מן ההעברה התמימה המניחה שתוארי פעולה אלה הם תואריו של הפועל עצמו. בקשר לתוארי פעולה גם הפילוסוף, אומר הרמב"ם, לא יוכל להימנע מייחוסם לאל. אך אסור לומר שהן תכונות האל. הדיון הוא דיאלקטי. מאחר שקשה לאיש ההמוני להרחיק מן האל תוארי יחס, ומפני שהריבוי וההגשמה הנמשכים מתארים אלו אינם מתנסחים מניה וביה במחשבת מי שאינו פילוסוף – הנבואה הקלה בהם והתירה אותם. על פי גרסת הרמב"ם לא באו חכמי הכלאם להחזיק בתארים החיוביים אלא בגלל רדיפת פשוטי המקרא. אבל על פי דברי חכמי הכלאם, הם באו לידי אישור הדיבור הנבואי מתוך הוכחות שכליות. לא די שנצביע על האפשרות להוציא את הדיבור הנבואי מידי פשוטו, ולא די שנקבע כי חכמי הכלאם נמשכו אחרי הפשט. עד שלא נוכיח כי בשיקוליהם השכליים אין שום ממש, לא תהיה טענתנו משכנעת. על ידי התבוננות בשיקולים המוטעים של חכמי הכלאם והקשיים המודגמים על ידם, אנו חוזרים וחושפים את הקשיים הענייניים המגולמים בקשיים הפרשניים, וכך אנו עושים עוד צעד אל האמת. בפרק נ"ג הרמב"ם עולה מן הקל אל הכבד בהרחקת השיכולים השכליים של החכמים המייחסים לאל תארים באורח חיובי. עולה השאלה כיצד נמשכות פעולות שונות מפועל אחד מבלי שיתחייב בזה ריבוי של תכונות בעצמות הפועל? קושי זה הרמב"ם מסלק באמצעות משל האש הפועלת בתכונה אחת פעולות רבות ומנוגדות, כמו אור וחום, הכול על פי האיכויות הנפעלים ממנה. משל זה מישיר את המחשבה להשגת אחדות האל למרות ריבוי פעולותיו אף שאין, כמובן, זהות בין המשל לנמשל. המעיין עלול לחשוב, כשם שחשבו כמה מחכמי הכלאם, כי באמת אין הפעולות הרבות המתוארות בתארים שונים נובעות מריבוי של תכונות בעצמות האל, ואף על פי כן הוא יתפוס תארים אלה כתאריו של האל, שכן הפעולות הללו הן פעולותיו, והוא יבין שכל אחד מתוארי הפעולה הם עניין נפרד ושונה מאחר. זה המצב שהאדם מודה באמת, אף שאין הוא מרגיש בזה. מה שהוא מצייר אינו חופף את מה שהוא אומר, אף שאין הוא מרגיש בזה. הרי אם הנחנו שהאל פועל בחוכמה, יכולת ורצון והשגנו בכל אחד מן התארים הללו עניין מובחן מזולתו, בהכרח נצייר את האל כעצמות שיש בה ריבוי. כשם ששכל אחד הוא מקור כל הפעולות השונות באדם, כך עצמות פשוטה היא סיבת כל הפעולות שהאל הוא סיבתן. הריבוי הוא הפעולות, לא בסיבה הפועלת אותן. מכאן לקושי נוסף – גם אם נסכים שריבוי הפעולות אינו חייב ריבוי בפועל, הרי עצם מושג האלוהות מכריח את השכל לייחס לו כמה תארים חיוביים. בלשון הרמב"ם: "ואומר לך מה שהכול מסכימים עליו ויחשבו שהוא מושכל ושלא יימשכו בו אחר דברי נביא, והם ארבעה תארים: חי, יכול, חכם ורוצה, ואמרו שאלו עניינים שונים ושלמויות אשר מן השקר שיהיה הבורא נעדר מהם מאומה ואי אפשר שיהיו אלו מכלל פעולותיו".[[74]](#footnote-81) אין ספק שהמחשבה על האל כבורא העולם מחייבת שנייחס לו חיים, יכולת, חוכמה ורצון. הרי ללא כל אלה אין בריאה. מהי הטעות בחשיבה זו? כאשר אנו מתבוננים במושג הבריאה, כפי השגתנו האנושית, גוזרים אנו בהכרח תארים חיוביים. אבל מה שהוא הכרח של תהליך חשיבה אינו מציין הבחנה במושאה של אותה חשיבה. הבחנת התארים בעצמות האל לא תיתכן, משמע, מותר לנו, ואין מנוס מכך, לתאר את האל בתארים אלה. אולם רק בבחינת תוארי יחס. ולא כתוארי היחס של האל לבריאה, שכן כבר הוכח קודם סילוק כל יחס בין האל לבריאה, אלא כתוארי היחס שבין מושג הבורא לשאר המושגים המתחייבים ממנו במחשבת האדם. תארים אלו הם בבחינת הברואים ולא עצמותו. בפרק נ"ג משווה הרמב"ם לתוארי היחס משמעות מקבילה למשמעותם של תוארי הפעולה בפרק נ"ב, בכך שהוא עולה מקושי אל קושי בהבנת התארים החיוביים. תוארי הפעולה מתארים את פעולות האל מצד ריבוי מקבליה, ולא את הפועל עצמו, תוארי היחס מתארים את היחסים המתחלפים במחשבת האדם על האל, מצד הריבוי שבה, ולא מצד העצמות שהמחשבה מנסה להשיג. כשם שריבוי הפעולות הכרחי מבחינת הנבראים, כן ריבוי היחסים הכרחי מצד המחשבה החושבת אותם. הדיבור הנבואי המייחס לאל תארים מבטא הכרחיות זו, וזוהי הצדקתו. בפרק נ"ב הוכיח הרמב"ם שאין לייחס לאל עצמו שום תואר חיובי, אבל תוך כדי כך נתן לדיבור הנבואי לייחס לאל תוארי חיוב. בפרק נ"ג פותח הרמב"ם בהצדקת הדיבור הנבואי על פי המצע שהציע בפרק הקודם, אבל תוך כדי כך שלל את התארים הללו מהאל עצמו. שלילה זו קידמה אותו בוויכוח עם הכלאם, שנעשה עתה ישיר [???], ומתוך כך קבע הרמב"ם לתוארי היחס מעמד מקביל לתוארי הפעולה שבפרק נ"ב. בפרק זה עבר הדיון מן השלילה אל החיוב, בפרק נ"ג הוא עבר מאותו חיוב לשלילתו, ומתוך כך התברר שוב מפרק נ"א: ההיגד השולל, שהבנתו כשלעצמה היא פשוטה מאוד, נסתר על ידי ההיגד שקדם לו ונמשך אחריו. ההיגדים החיוביים הם מומנטים הכרחיים בתהליך החשיבה האנושית, ובשלב זה לא נתגבר על הקושי אלא על ידי ההבחנה הברורה והמודעת בין המתחייב מטבע החשיבה האנושית ובין המתחייב מעצמות מושָֹאָהּ. הבחנה זו היא שמבדילה בין הדיבור הנבואי הפשוט והישיר ובין הביאור הפילוסופי שראוי שיינתן לו.

אחרי שקבע שאין לייחס לאל עצמו תארים חיוביים, נשאלת השאלה איך נוכל להבין את עדות התורה על משה שביקש השגת האל וגם זכה לה במידה שלא זכה לא אף אחד אחר לפניו או אחריו. חלק זה קשור לתורת התארים מבחינת השאלה איך משה יכול להשיג את האל בשכלו האנושי? אם אמנם היה משה, כדברי הרמב"ם, "אדון החכמים", הגדול בפילוסופים שקמו מעולם, כיצד ייתכן שביקש מן האל שיגלה לו את עצמו? האם לא ידע, כמו לפחות פילוסוף בינוני, שעצמותו של האל אינה ניתנת להשגה? האם לא ידע מראש את התשובה "כי לא יראיני האדם וחי"? אם כן, מה ביקש באמת? איזו תשובה קיבל? משה מבקש הן את ידיעת עצמותו והן את ידיעת דרכיו, ועל בקשתו באה התשובה שידיעת האל עצמו אינה אפשרית לאדם; כנגד זה משה יוכל להשיג את דרכיו – תוארי פעולתו. בקשתו של משה להשיג את עצמות האל השגה חיובית נראית לו לרמב"ם בקשה לגיטימית למרות אי-אפשרות השגתה. ואומר אדרבא, תכלית זו היא תכלית האדם במה שהוא אדם, והיא עיקר המשותף לפילוסופיה ולדת. השאיפה להשגת האל היא הכרח שכלי ומצווה דתית.[[75]](#footnote-82) למרות נמנעות ההשגה החיובית עלינו לשאוף אליה. אפשר לנו להתקרב אליה. כך מבקש הרמב"ם לאזן בין המומנט החיובי לשלילי. איזון זה מעלה שאלה: כיצד תיתכן התקרבות להשגת מה שלמעלה מן ההשגה? התשובה לשאלה זו היא שבפרק נ"ד הסתכלות זו נעשית בתוך ההקשר הפרשני. על הבקשה הראשונה של משה, לדעת את עצמות האל, הוא נענה בשלילה, ולבקשה השנייה על "הדרכים", כלומר תוארי הפעולה, הוא נענה בחיוב. כלום יש בידיעת "הדרכים" משום התקרבות להשגת האל? לכאורה, לא, שהרי כבר בפרק נ"ב עומד הרמב"ם על ייחוסם של תארים אלה לפעולות ולא לסיבתן, ובפרק נ"ד הוא חוזר על כך ומבליט את חשיבותם של תוארי הפעולה כמופת של הנהגה, שעל משה, כמנהיג מדיני ומחנך, לחקותו במעשיו. הרמב"ם רומז כי משה מצא "מקום עיון" שעל ידו התקרב להשגת עצמות האל. מקום זה מצוי בסמיכות מסוימת שבין התשובה על השאלה הראשונה לתשובה על השאלה השנייה. מעצם התשובה השלילית על השאלה הראשונה מופנה משה לתשובה חיובית על השאלה השנייה, ובאמצעותה הוא נענה באופן מסוים על השאלה הראשונה. כלומר הידיעה שאין תשובה חיובית ישירה על השאלה הראשונה קירבה את משה בדרך עקיפה אל האמת שנכסף אליה. למשה ניתן "מקום עיון" בו יוכל להתקרב השגה מרבית לעצמות האל. בקשתו של משה באה ללמדנו שלמרות המרחק האינסופי בין ידיעה אנושית לידיעת האל, עצם השאיפה להתקרב לאל על מנת להשיגו שכלית, עד כמה שאפשר, היא מחויבת ונדרשת. היא הערך הדתי העליון, ולכן יש בה, בשאיפה, "פתח עיון" להימצאות בתהליך של התקרבות. האל "רוצה" שנהיה בתהליך התקרבות עיוני ולא דווקא בתפילה וצומות. הרמב"ם מדגיש שהשאיפה לדעת את האל היא החובה העליונה המוטלת על האדם דווקא בשלב עיון שממנו היה אפשר להסיק את ההיפך, כלומר שאי אפשר להשיגו. מכאן שהסתכלות במושאים של תוארי הפעולה באופן מסוים מקרבת אותנו אל העצמות של הסיבה הפועלת. משה קיבל את התשובה לשאלותיו בראיית "כל טובו" של האל. "כל טובו" משמע – כל המציאות שהאל ברא.

האל נתן למשה להכיר את כל הבריאה שברא, את המציאות כולה, שעליה נאמר בבראשית "כי טוב". היא טובו של האל. אם נכיר את מעשה בראשית, הבריאה והמציאות, נוכל להתקרב לידיעת האל עצמו. משה זכה לידיעה שלמה ומקיפה של הפיזיקה והמטפיזיקה. התארים כולם נמשכים לידיעה זו ועתה נראה שאפשר להסיר את הערפל הפרשני הפרוש על דיון זה. כשאנו מתבוננים במציאות המושכלת לנו כדי לאפיין את האל כמנהיגו של עולם ולתיתו מופת של הנהגה מוסרית ומדינית – עולים בנו תוארי הפעולה. לעומת זאת, כשאנו מתבוננים במציאות המושכלת לנו כדי להסיק ממנה את מציאות האל ולהכירו כסיבתה, עולים במחשבתנו תוארי יחס. אלו שתי הסתכלויות באותה ידיעה עצמה, אלא שהאחת מתייחסת במישרין אל הידוע לנו, ועל כן היא מעלה היגד חיובי, ואילו השנייה נעתקת מן הידוע אל סיבתו הבלתי ידועה ועל כן אין היא יכולה להעלות היגד חיובי פשוט. מכל מקום על ידי התבוננות שונה במושאם של תוארי הפעולה זוכה משה להשגת "אחורי" האל.[[76]](#footnote-83)

עד פרק נ"ד הרמב"ם שולל את דעת המייחסים לאל תארים חיוביים, אבל אין הוא שולל את השאיפה להשיג את האל השגה חיובית, להיפך. הרמב"ם מצדיק את הדיבור הנבואי המתאר את האל באופן חיובי כמו המאמין הפשוט והשאיפה להשיג את האל שהיא תכלית האדם ומצווה דתית ראשונה במעלה. הדיון התחיל בחיוב וסיים בחיוב. מפרק נ"ד ואילך ינסה הרמב"ם להציע דרך משלו לממש אותה תכלית עליונה. בפרקים הבאים יש לחפש את ההסבר לרמז שבפרק נ"ד על "מקום העיון" שנתגלה למשה. בפרק נ"ה, בהרחקה כוללת של תארים חיוביים מן האל, נפתח דיון חדש. הרמב"ם עולה מהרחקות שהשגתן קלה ופשוטה להרחקות שהשגתן כבדה, וסוקר באופן זה את המסלול השלם שעברנו בו עד כה: הרחקת הדימויים המגשימים במישרין, והרחקת התארים המייחסים לאל היפעלות ויציאה מן הכוח אל הפועל. כל זה אפשר לו לקבוע כבר כדבר מבורר ומוסכם כדי לבוא אל עיקר עניינו. ושוב, במקביל לפתיחת הדיון בתארים, צופנים דבריו רמז לפולמוס שהוא עתיד לנהל נגד השקפתם של חכמי הכאלאם: יש להרחיק מן האל כל הידמות בינו לבין ברואיו. עד פרק נ"ד גורם ההטעיה הוא נטייתו של המאמין הפשוט לצייר כל עצמות בתארים של גשם או בהימשכות בלתי ביקורתית אחר פשוטי המקרא. מפרק נ"ד ואילך גורם הטעייה הוא נטייתו של התיאולוג, שכבר אינו איש המון, להשוות את האל לבריאה ולדמות שלימיות [???] שבבריאה לשלמות הבורא. גם טעות זו נובעת מחסרון כוח המשיג, אבל בשלב יותר מתקדם. הרי אם הגענו להכרה שהאל הינו תכלית השלמות ויש לייחס לו שלמות בכלל ולא שלמות מסוימת בפרט, או-אז תהיה הסכנה האורבת לנו שלא ניזהר מפני ההשוואה בין מה שהוא שלמות לנו למה שהוא שלמות לאל, ונימצֵא סותרים באמונתנו מה שאנו מבטאים בשפתנו. האדם שאינו יכול להכיר את מהותו של האל פונה אל העולם שאותו הוא מכיר ומבין. מתוך הבנת פעולותיו של האל בעולם, האדם מייחס לו תכונות המבטאות את נטיותיו שלו לו פעל את אותן הפעולות. למשל, כשהאדם מסתכל בטבע, כשהוא מטפל בוולד של בעל חיים והוא רואה את העדינות והרכות ואת כוחות ההישרדות והגדילה שנתנו לו הוא מסיק על רחמיו של האל, משום שהאדם פועל בנסיבות כאלו מתוך מידת הרחמים. כאשר, לעומת זאת, הוא רואה פגעים שפגעו בבני האדם, הוא מסיק את מידת הכעס והנקם שיש באל כי אצל בני האדם נעשים דברים דומים מתוך הנטיות הנפשיות הללו. אולם לייחס לאל תוארי פעולה מתוך נטיות נפשיות לכאורה הוא טעות: "כן המעשים כולם הם מעשים הדומים למעשים הבאים מבני אדם מתוך היפעלויות ונטיות נפשיות, והם באים מלפניו יתעלה לא מתוך ענין נוסף על עצמותו כלל".[[77]](#footnote-84) משה השיג ב"אחוריו" את עצמות האל מצד ההידמות שבינו לבין בריאתו, אבל הרמב"ם לאחר מכן, בפרק נ"ה ויותר מכן בפרקים נ"ו ונ"ז, מרחיק בלשון החלטית וטעונה חריפות של פולמוס בכל הידמות של האל לבריאה. האם נפריז כשנקבע שסכנת הטעייה, שהרמב"ם גודר בפנייה בחלק השני של הדיון בתארים, אורבת לנו לא רק במשנתם של בני פלוגתא שלו כי אם גם במשנתו שלו? אין להשיג את האל אלא מצד הידמותו אל הבריאה, אף שלא תיתכן כל הידמות בין האל לבריאה.[[78]](#footnote-85) אם נצליח ליישב סתירה זו שבין המגמה החיובית למגמה השלילית בתורת התארים של הרמב"ם, נחזיק בידנו את המפתח להבנת משנה זו בשלמותה. גם התארים מציאות, אחדות וקדמות אינם מציינים הידמות בין האל לבריאתו, והם נאמרים בו ובהם בשיתוף גמור. הוכחת המשפט שהאל אינו דומה במציאות ובאחדות לבריאתו אינה שונה עקרונית ואינה קשה יותר להבנה מהוכחת ביטול ההידמות מכל שאר בחינותיה. בזאת אנו מבטלים אפילו אותם היגדים חיוביים שעל יסודם שללנו קודם מן האל את כל סוגי התארים. על פי הדיבור הנבואי או על פי ההוכחה השכלית אנו יודעים כי האל נמצא, אחד וקדמון. מציאותו כאחד בלתי משתנה מחייבת שלא נייחס לו גשמות, הפעלות או ריבוי של תכונות. אבל אם אנו מרחיקים מן האל גם תארים אלא בהיגד חיובי, מה נשאר לנו עוד לאומרו ולציירו במחשבה? הרי באופן זה, באומרנו "אלוהים" לא אמרנו אלא שם שאינו מתייחס לשום ציור או דימוי במחשבה. כלומר הגענו אל אפסות גמורה. ועם זאת, הנבואה האמיתית וההוכחה השכלית מורות באורח חיובי ברור וחד-משמעי על מציאות האל, אחדותו וקדמותו. מה משמעותם של ההיגדים הללו אם אין הידמות בין מציאות האל ואחדותו ובין מה שמובן לנו כמציאות ואחדות? עצם תהליך השלילה שאנו נתונים בו מראשית פרק נ"א מוצג כדרך היחידה שעל ידה אפשר להתקרב לידיעת האל. את כל התארים שאין לייחס לו בהיגד חיובי אפשר לייחס לו בהיגד שלילי, אבל המתודה של החשיבה השוללת היא דווקא המקרבת את האדם להשגה חיובית של האל. התואר השלילי מחזיר לתארים שהורחקו מן האל בנוסחם הראשון – משמעות חיובית ברורה.

בפרק נ"ח מסביר הרמב"ם כי הבחנה שלילית מייחדת עצם מזולתו מבלי להגדיר אותו, ועל כן גם מבלי לייחס לו ריבוי של תכונות. כיצד? מתוך שהיא מתקרבת אליו מצד העצמים השונים ממנו, בניגוד להגדרה החיובית הקובעת את אחרות העצם הזה מן הדומים לו. לאמור: הגדרה חיובית מציינת את התכונות המיוחדות לעצם הנגדר ואחר כך מבדילה אותו על ידן מכל העצמים לו בחלק מתכונותיהם. ואילו תיאור שלילי מציין את התכונות המיוחדות לעצמים אחרים, עד כמה שהם שונים מן העצם המבוקש, ובאופן זה מבדילים מבלי לתאר אותו כלל במישרין. כאשר שורת התארים השליליים היא סופית נגיע לבסוף לנוסחה שלילית שאפשר להופכה להגדרה חיובית. התארים השליליים של האל שאולים מתכונות הנבראים והם מבדילים אותו מבלי להגדירו או לתפוס בו חלקים. הם רק מישירים אליו את המחשבה. "מהו ההבדל בין מאמין פשוט לחכם ובין החכמים למדרגותיהם בידיעת האל?" לכאורה נמצאים כולם על אותה דרגה, שהרי עצמות האל אינה ניתנת להשגה. אף על פי כן ההבדלים ביניהם גדולים מאוד לדעת הרמב"ם. יש מי שהשיג את שלילת הגשמות ויש מי שהשיג את שלילת ההפעלות, למעלה מהם מי שהשיג את שלילת התארים החיוביים ולמעלה ממנו מי שהשיג את שלילת ההידמות שבין האל לבריאה אפילו בעניין המציאות והאחדות".[[79]](#footnote-86) בפרק נ"ט הרמב"ם אומר כי שלמות הכרת האל היא השתיקה. כי השתיקה איננה אפיסת המחשבה וריקותה, אלא פעולה שלילית – גולת הכותרת של החשיבה השוללת, המסתיימת בהימנעות מן ההיגד – שנעשתה ממנו ובה חיוב ומלאות של תוכן. זהו מצב ההארה של הנביאים שזכו לו במדרגות שונות של בהירות ורציפות, כפי המתואר בפתיחה של "מורה נבוכים".[[80]](#footnote-87) העובדה שהרמב"ם חוזר בפרק נ"ט על הבדלי הדרגה שבין חכמים בהשגת האל, יש בה כדי לאשר את ההנחה שבדיון בתארים השליליים הציע הרמב"ם את ההסבר על "מקום העיון" שמצא משה ואשר על ידו זכה להשיג את "אחורי" האל. הנבואה היא שפע השופע מן האל לשכלו של האדם, שהכין את שכלו כדי היותו אספקלריה מצוחצחת לקבל ההארה מגבוה. מתברר אפוא שכאשר הנביא שולל את היעדר החוכמה, שאותה למד מהסתכלותו המדעית-ארצית באל, שהוא מקורה של מציאות זו, הכין עצמו לקבלת אותה הארה של חוכמת אלוהים בחוכמת האדם, וזוהי שלמות הדעת שזכה לה.[[81]](#footnote-88) ידיעת אי-הידיעה מאפשרת לנו לקלוט את ההארה האלוהית שמעבר ליכולת ההבעה המושגית (בשתיקה) הנותנת משמעות חיובית להשגה השלילית, וזהו מקור ציור האל הנטוע בשכלנו, ומקור ודאותנו שאם אנו נמצאים, הוא נמצא, אף כי באופן מציאות הנעלה מהשגתנו.[[82]](#footnote-89) "המתודה של החשיבה השלילית היא אמצעי לעלות בו מן ההיגד החיובי, שבו אנו פותחים, אל ההארה החיובית שמעבר לכול היגד".[[83]](#footnote-90) בפרק ס הרמב"ם אומר שתואר חיובי מציין השגה שלמה של חלק או כלל. תואר שלילי מציין התקרבות אל עצמות בלתי נגדרת. הרמב"ם חוזר על קביעה זו כדי לבסס עליה הזהרה מפני טעות. גם אם נאמר שיש באל שלמויות שלמעלה מהשגתנו, ניפול בטעות בסיסית של מאמיני התארים החיוביים. כאמור, נוסח זה של היגד חיובי נראה שהוא זהה, לכאורה, עם דברי הרמב"ם. הקביעה היא שבין מציאותנו למציאות האל, בין אחדותנו לאחדותו, חוכמתנו לחוכמתו ויכולתנו ליכולתו, יש שיתוף שם בלבד. כאשר אנו אומרים שהאל נמצא, הרינו שוללים ממנו ההעדר וקובעים בו מציאות שלמעלה מהשגתנו – קביעה זו היא סוף כוונתו של הרמב"ם עצמו. ולא היא. הוא מסלק גם אותה. גם הקביעה שיש באל שלמויות שלמעלה מהשגתנו מניחה ציור של עצמות בעלת תכונות. ההשגה הנכונה היא זו המציירת אחדות צרופה שאין בה כל בחינה של ריבוי. כלומר כל נוסח חיובי, ולו גם הנוסח החיובי שלאחר שלילה, יהיה מוטעה, והטעות מונחת בתבנית החשיבה החיובית כשלעצמה – ולא בתכניה. שעל כן גם חיובה של שלמות שלמעלה מן ההשגה בעצם אינה אלא חזרה על אותו מצב שהרמב"ם עורר עליו בהקדמה לדיון בתארים בפרק ג'. אי-התאמה בין הדיבור לבין אמונה. בפרק ס' הרמב"ם מסכם: "כל המחייב לאל תארים במחשבתו איננו אפילו בכלל המקצרים או המשתפים או אפילו בכלל הטועים בהשגת האל. הריהו בפשטות – בכלל המכחישים את מציאות האל, שכן הם קוראים בשמו לדבר שאינו בנמצא".[[84]](#footnote-91)

על ידי חיוב התארים שללת את מציאות האל. על ידי שלילת התארים, ואפילו תואר המציאות, חייבת את מציאותו.[[85]](#footnote-92) אם כן, הצעד הראשון לקראת השגת האל במחשבה הוא דווקא הצעד השלילי הרדיקלי ביותר. לא ניתן לייחס לאל שום תואר חיובי מפני שאי אפשר להגדירו, אי אפשר להגדיר את מהות האל. אלוהים אינו ניתן להגדרה משום שהוא יחיד מוחלט ובמובן זה אחר מוחלט, אין הוא דומה לשום דבר אחר מלבד עצמו, לא ניתן להכלילו תחת איזו שהיא קטגוריה, ולכן גם לא נדע איך הוא שונה מדברים אחרים. כמו כן אי אפשר לייחס לאל שום איכויות כמו רגשות של כעס או חמלה, וגם לא איכויות שכליות כמו חוכמה ורצון. אלוהים הוא האחר המוחלט, הוא ללא הגדרה שניתן ל"אייך" אותה, ובתור שכזה הוא מתייחד מכל האיכויות שעליהן אנו למדים מעצמים אחרים.[[86]](#footnote-93) הרמב"ם אם כן מחזיק בתיאולוגיה השוללת את תוארי האל, קרי תיאולוגיה שלילית. משה הלברטל טוען שהשפה היא מכשול שמטעה את המאמין בייחוס תארים לאל, המובן המושגי הוא מוטעה ומוגבל. כפי שציינתי קודם לכן, כשם שלא ניתן לומר שאלוהים רואה כך לא ניתן לומר שאלוהים יודע, וכשם שלא ניתן לומר שאלוהים יושב כך לא ניתן לומר שהוא נמצא וקיים. הביקורת על ייחוס תארים חיוביים כמו יודע, נמצא, אחד או קדמון בנויה על שתי טענות מרכזיות: הראשונה נוגעת למבנה הבסיסי של המשפט: נושא ונשוא. המשפט "אלוהים קיים" מניח עצם שנלווית לו תכונת הקיום. בשפה הדתית, מבנה כזה של המשפט פוגע באחדות האל וביחס שבינו לתכונותיו. המציאות אינה מקרה שאירע לאלוהים, בבחינת תכונה הנוספת על עצמותו, אלא היא ביטוי למהותו. תארים כמו "יודע", "אחד" ו"קדמון" סובלים מאותה בעיה עקב מבנה השפה. הם מייחסים לאל ריבוי פנימי, כעצם בעל תכונות רבות, ובכך הם פוגעים באחדותו הפשוטה והמוחלטת של האל. שפת בני האדם מוגבלת לא רק מכיוון שהיא משתמשת בביטויים מוחשיים לצורך ההמון, אלא גם בגלל התחביר שלה. לשון בני האדם המטעה והמוגבלת אינה לשונו של ההמון כיוון שאין הוא מסוגל לחשיבה מושגית מופשטת, אלא טבעה של השפה בכללה שמורכבת מנושא ונשוא. השפה בכללה, לא רק זו המוחשית, היא אפוא מדיום מוגבל ומטעה בכל מה שקשור להכרת האלוהות.[[87]](#footnote-94) הטענה השנייה והחריפה יותר הנוגעת למוגבלות השפה קשורה לאופן שבו מתפקדים ומובנים תארים בלשון בני האדם. אנו מבינים תואר כמו "חכם" או "טוב" משום שהוא מיוחס למספר בני אדם. התואר מאפשר לנו להכליל תחתו קטגוריה משותפת, קבוצה של פרטים. אנו מבינים "נמצא" כמשהו המיוחס לבני אדם או לשולחנות או לשמש. כולם מצויים. לכן ייחוס תכונה כזו לאל לא רק מקנה לו ריבוי ופוגעת באחדותו הפשוטה והמוחלטת, אלא גם בנשגבות ובאחרות המוחלטת של האל משאר הנמצאים. התואר משמש כגשר לשוני בין האל לעצמים אחרים: הוא מכליל את האל ועצמים אחרים בתוך אותה קטגוריה. אנו קובעים שהאל נמצא כמו שאנו קובעים שהאדם נמצא, אנו מייחסים לו טוב כמו שבני אדם טובים. אולם אם האל הוא אחר מוחלט אי אפשר לייחס לו תארים מעולם העצמים בעולם. מציאותו היא אחרת משום שהיא הכרחית ולא אפשרית. קדמותו של האל אינה כמו קדמותה של השמש כי אלוהים לא מצוי כלל על ציר הזמן.[[88]](#footnote-95) טבעו המכליל של התואר הופך את השפה הדתית למדיום המתעלם מזרותו ואחרותו של האל ביחס לעולם. לכן גורס הרמב"ם שניתן לומר עליו שהוא אינו נעדר או שאין בו ריבוי אבל אי אפשר לייחס לו תארים חיוביים. מן הראוי להדגיש שתוארי השלילה הן שלילה קטגורית, כלומר אין להסיק מהן את התואר החיובי. מן הביטוי "האל אינו נעדר" לא ניתן להסיק שהאל מצוי, כמו בשלילה רגילה. שלילה קטגורית אומרת שהקטגוריה של היעדרות ומציאות מהאופן המוכר לנו אינה חלה על האל, וכמו כן הקטגוריה של ריבוי ואחדות. היות שלא ניתן לייחס לאל תואר חיובי, כל מה שאנו יודעים על מהותו הוא מה שאינו. האדם מתקדם במעלה השלילה ובאופן זה הוא יודע יותר ויותר את האל עד שהוא מגיע לשלב שבו אינו יודע: "השגתו היא חוסר היכולת להשיגו השגה גמורה".[[89]](#footnote-96) היות שהשפה מוגבלת מטבעה, וכל ניסיון לשוני לתאר את האל פגום מיסודו, אין המשכיל משתמש ברמז או סמל, אלא גוזר על עצמו שתיקה: "לכן ראוי יותר לשתוק ולהצטמצם בתפישת השכל, כפי שציוו השלמים ואמרו 'אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה'".[[90]](#footnote-97) השתיקה היא פסגתו של היחס הדתי, והיא הביטוי הראוי ביותר לנשגבות ואחדותו של האל, ולמוגבלות ההכרה האנושית. עם זאת ההמון זקוק לשפה דתית ולאמירה כעוגן בחייהם. בתפילה מצויים תארים כדוגמת האל הגדול, הגיבור והנורא. החכמים התקינו את התפילות באופן זה כי הבינו את הצורך האנושי של ההמון אף על פי שהתיאור מוטעה ולכן יש לצמצם תארים אלו למינימום הכרחי. ולכן הרמב"ם מגנה בחריפות את הפיוט והשירה הדתית שהרי ערכו של האל יורד בהם ככל שמדברים בשבחו. היות שהשפה היא מדיום דרכו אנו באים במגע ומכירים את העולם, הרי בהצבעה על גבולות השפה אנו מכירים בגבולות הכרתנו את העולם. תובנתו של הרמב"ם קובעת את חוסר היכולת של האדם ושפתו הסופית והמוגבלת להכיר את עולם האלוהות. כבר שלמה פינס הציג עמדה ספקנית ביחס לגבולות ההכרה והשפה האנושית להכרת האלוהות ב"מורה נבוכים". זהו סודו ומשמעותו של המורה.[[91]](#footnote-98)

הלברטל מציע קריאה נוספת של ה"מורה נבוכים" – לצד הקריאה הספקנית בעקבות מוגבלות השפה מצויה קריאה מיסטית. הקריאה המיסטית נובעת ממשמעות השתיקה אליה מגיע הפילוסוף (מיסטיקן) אחרי שהפנים את מגבלות שפתו על אודות האל. האם ישנה הכרה לא-לשונית על האלוהות? האם גבולות השפה הם גבולות ההכרה שמובילים אותנו אל העמדה הספקנית או שמעבר לה יש מגע על-לשוני עם האל? האם לאחר שהיינו ספקנים והבנו שלא ניתן לדבר על האל, יש דרך גישה אליו באמצעים אחרים? לפי הקריאה המיסטית, גבולות השפה אינם מגדירים את גבולות ההכרה וההתנסות. לאחר השתיקה מגיעה הארה גדולה ואינטימית החורגת מהשפה והביטוי. כידוע, מסורות מיסטיות שונות מבקשות להביא את המאמין לנטישת דימויים, סמלים ודחפים אנושיים על ידי איון התודעה והשפה האנושית שמאפשר את המגע המיסטי עם האל. הרמב"ם עושה זאת על דרך הפילוסופיה עם תורת התארים השליליים, שמרוקנת את השפה ובעקבות זאת את התודעה האנושית מכל תוכן. ההתנסות המיסטית מבטיחה שמושאה של החוויה לא יהיה אשלייתי ומואנש. ללא תהליך חמור שכזה נאחזת ההתנסות המיסטית במושא אשלייתי שאין לו קשר להוויה. לפיכך טהרתה של החוויה המיסטית עוברת בדרך הפילוסופית. "הדומייה מפנה אפוא את התודעה מן השפה אל ההתנסות".[[92]](#footnote-99) הקריאה המיסטית מקבלת את הספקנות, והמסע הפילוסופי-ביקורתי מביא לידי התנסות ישירה על-לשונית ואי-רציונלית באלוהות. כל זה בדומייה. התנסות מיסטית זו מגיעה בעקבות ריקון התודעה מכל תכנים חיוביים על ידי שלילת השפה. הקריאה המיסטית גורסת שיש התנסות ישירה עם האל והכרה על-לשונית שהשפה הגיעה לגבולה הסופי בשתיקה. ארחיב על כך עם התיאולוגיה השלילית של דרידה [האם זו הערת ביניים? או מכאן עד סוף הפסקה זו הדברים הם גם בהתייחסות לדרידה? לא ברור]. לריקון התודעה המאפשר את ההארה יש להגיע בהרהור פילוסופי. השלילה הפילוסופית גם מבטיחה שמושאה של ההתנסות לא יהא פרי דמיון מתעתע ואשליה, משום שההתנסות מתרחשת לאחר שהתודעה רוקנה וטוהרה מכל דימוי חיובי ומטעה של האל. הנבוך משיל מעליו את שפת האמונה המסורתית מתוך הבנה שכל ניסיון לתאר את האל יהא עקר ומטעה. מתוך כך הנבוך חוזר אל העולם ומבין שהדבר היחיד שנשאר בפניו הוא התגלות האל בעולם שבאה לידי ביטוי בתוארי פעולה של חסד צדקה ומשפט. הנבוך מתחיל את מסעו במשבר קיומי הנובע מהתנגשות בין האמיתות הפילוסופיות ואמונות המסורת. הוא מסיים את המסע בשתי דרכים: האחת התנסות עם הנשגב, והשנייה חיקוי פעולות האל בעולמו.[[93]](#footnote-100)

בפרק הבא אעסוק בממד אחר של תורת התארים השליליים, כלומר ממד פוסטמודרני – התיאולוגיה השלילית (Theology Negativa) של דרידה ושיחו עם הוגים נוצריים שגם כן מתכתבים עם הרמב"ם.

1. Jacques Derrida, Margins of Philosophy, Trans By Alan Bass, The Chicago University Press, Chicago 1982 [↑](#footnote-ref-1)
2. Ferdinand De Saussure*, course in general linguistic*, translated. Wade Baskin, New York, Philosophical Library 1959 [↑](#footnote-ref-3)
3. דרידה, בשולי הפילוסופיה, עמ' 5. [↑](#footnote-ref-4)
4. שם, עמ' 6. [↑](#footnote-ref-5)
5. דרידה, ז', בשולי הפילוסופיה, עמ' 8. [↑](#footnote-ref-6)
6. נראה מאוחר יותר איך זמניות זו היא גם חלליות, ההתהוות של זמן חללי וההתהוות של חלל זמני. [היכן אתה מפתח זאת? נדרש לציין זאת כאן.] [↑](#footnote-ref-7)
7. דרידה, ז', בשולי הפילוסופיה, עמ' 8. [↑](#footnote-ref-8)
8. דרידה, ז', בשולי הפילוסופיה, עמ' 10. [↑](#footnote-ref-9)
9. שם, שם. [↑](#footnote-ref-10)
10. Ferdinand De Saussure*, course in general linguistic*, translated. Wade Baskin, New York, Philosophical Library 1959.עמ 117-18, 120 [↑](#footnote-ref-11)
11. דרידה, בשולי הפילוסופיה , עמ' 11 [↑](#footnote-ref-12)
12. דרידה, בשולי הפילוסופיה , עמ' 11 [↑](#footnote-ref-13)
13. בפנומנולוגיה של הוסרל, retention and protention. [↑](#footnote-ref-15)
14. דרידה, בשולי הפילוסופיה , עמ' 13 [↑](#footnote-ref-16)
15. לוי, הרמנויטיקה עמ' 265 [↑](#footnote-ref-17)
16. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 265. [↑](#footnote-ref-18)
17. דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית, עמ' 355. [↑](#footnote-ref-19)
18. Harold Bloom, *The breaking of the Vessels*, The University of Chicago press, Chicago and London, 1982. Harold Bloom, *The breaking of form, in Deconstruction and Criticism*, The Seabury Press, NY 1979 [↑](#footnote-ref-20)
19. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 256. [↑](#footnote-ref-21)
20. לוי, הרמנויטיקה, עמ' .259 [↑](#footnote-ref-22)
21. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 265. [↑](#footnote-ref-23)
22. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 265. [↑](#footnote-ref-24)
23. שם, שם. [↑](#footnote-ref-25)
24. Hillis J. Miller, "The Critic as Host", *Critical Inquiry*, *3*(3), 1 April, 1977 pp. 439-447

    [↑](#footnote-ref-26)
25. היליס ג' מילר, הביקורת בפונדקאי: דה קונסטרוקציה וביקורת, עמ' 122. [↑](#footnote-ref-27)
26. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 277. [↑](#footnote-ref-28)
27. היליס מילר, הביקורת בפונדקאי, עמ' 225-224. [↑](#footnote-ref-29)
28. לוי, הרמנויטיקה' עמ' 279. [↑](#footnote-ref-30)
29. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 280. [↑](#footnote-ref-31)
30. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 280. [↑](#footnote-ref-32)
31. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 280. [↑](#footnote-ref-33)
32. לוי, הרמנויטיקה, עמ' 281. [↑](#footnote-ref-34)
33. חנוך בן-פזי, פרשנות כמעשה, עמ' 155. [↑](#footnote-ref-35)
34. אין אני כותב כחוקר רמב"ם קלסי, אלא אני מציג את המחקר הקיים כדי להציע גישה חדשה להבנת המושג "שם משתתף", ומכאן הבנה חדשה של ההרמנויטיקה של הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-37)
35. ובהתייחס לדרידה, זהו גם המובן של "דיפרנס" – הבדלה, השהיה – מילה אחת המציינת שתי משמעויות נבדלות ואחרות זו מזו ומשהה אחת את השנייה לחילופין. [↑](#footnote-ref-38)
36. מפארמנידס עד הוגי ימינו, תרגם נ. שפיגל, ירושלים: מאגנס תשל"ז. [↑](#footnote-ref-39)
37. עיינו, גדעון פרוידנטל ושרה קליין-ברסלבי, "שלמה מימון קורא משה בן מימון: על השמות הרב משמעיים", תרביץ, כרך חוברת תמוז-אלול תשס"ג. עיינו גם בברגמן, רוטנשטרייך, שביד, איציק מלמד על פרשנותם למימון. [מתוך ההערה של בן פזי – הייתי מרחיבה בהערת השוליים כאן ולו בקצרה מה הם אומרים, לפחות אחד או שניים מהם ואז לשלוח את הקורא לקרוא את האחרים שאתה מציין כאן. וגם – להביא

    את הביבי' שלהם) [↑](#footnote-ref-40)
38. מימון היה ללא ספק הוגה של הנאורות, ועניינו היה פילוסופי ולא למדני היסטורי. מימון התפלסף כל חייו באופן פרשני. שנה קודם הופעת "גבעת המורה", בשנת 1790, הופיע ספרו הגרמני הראשון של מימון "מסה על הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית", שהוא מעין פירוש ל"ביקורת התבונה הטהורה" של קאנט. עם זאת, פרשנותו ל"מורה נבוכים" היא יחידה במינה. [↑](#footnote-ref-42)
39. פרוידנטל וקליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 584. [↑](#footnote-ref-43)
40. רבי משה בן מימון, מורה נבוכים, עמ' 10-9. [↑](#footnote-ref-45)
41. שלמה מימון, גבעת המורה, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשכ"ו (1965). רבי משה בן מימון, מילות ההגיון, בתרגום אבן תיבון. [↑](#footnote-ref-46)
42. על קריאת ספרי אלפאראבי בלוגיקה ממליץ הרמב"ם באיגרת לשמואל איבן תיבון (איגרות הרמב"ם, ב, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ח, עמ' תקנג). יש להניח שהרמב"ם קרא את הלוגיקה של אלפאראבי עם תלמידו. [↑](#footnote-ref-47)
43. Aristotle, topics I, 5 trans. E.S Forster, Loeb Classical Library, Harvard University Press; 61212th edition, Cambridge 1960 [↑](#footnote-ref-48)
44. פרוידנטל וקליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 587. [↑](#footnote-ref-49)
45. פרוידנטל וקליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 588. [↑](#footnote-ref-50)
46. פרוידנטל וקליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 588. [↑](#footnote-ref-51)
47. פרוידנטל וקליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 591-590. [↑](#footnote-ref-52)
48. שלמה מימון, גבעת המורה, עמ' 22. [↑](#footnote-ref-53)
49. דרכים שונות לדיון במושג בצלם עיין לוברבוים, כשר, קנת, טברסקי, קליין ברסלבי, עמירה ערן. [צריך להביא שמות מאמרים וכו לכל אחד מהם] [↑](#footnote-ref-55)
50. מורה נבוכים לרמב"ם, א, א. [↑](#footnote-ref-56)
51. שלמה מימון, גבעת המורה, עמ' 22. [↑](#footnote-ref-57)
52. שלמה מימון, גבעת המורה עמ' 22. [↑](#footnote-ref-58)
53. הרמב"ם, מורה נבוכים א, ג. [↑](#footnote-ref-59)
54. פרוידנטל וקליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 596. [↑](#footnote-ref-60)
55. פרוידנטל ו קליין-ברסלבי, שלמה מימון קורא, עמ' 598. [↑](#footnote-ref-61)
56. דיפרנס שטבע דרידה משמעו הבדלה (differ) / השהיה (defer) במילה אחת, difference, המציינת שתי משמעויות נבדלות ואחרות זו מזו המשהות אחת את השנייה לחילופין. [↑](#footnote-ref-62)
57. ניתוח של "שמות המשתתף" בסיפור התגלות האל למשה בנקרת הצור לצורך המחשה ראה בפרק . [להשלים בעימוד הסופי] [↑](#footnote-ref-63)
58. יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1983, עמ' 148. [↑](#footnote-ref-64)
59. וולפסון, צבי א', פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' 95-92. וממשיך שם וכותב: " – – " [↑](#footnote-ref-65)
60. פינס, שלמה, המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים: מוסד ביאליק 1977, עמ' 145-136. שם פינס מציג את השפעתו של איבן-סינא על הרמב"ם, ומציין שהתיאולוגיה השלילית לא הייתה חלק עצמי או מהותי של תורת אריסטו וגם לא אצל אל-פאראבי. וכלשונו לגבי איבן-סינא: "הוא שאצל לתיאולוגיה השלילית את היוקרה הפילוסופית שאפשרה לו לרמב"ם להניחה כחלק מרכזי של תפיסתו שלו, הפילוסופית, באלוהים", שם, עמ' 138. [בטקסט ההתייחסות היא למורה נבוכים. אנא בדוק] [↑](#footnote-ref-67)
61. פינס, שלמה, המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מוסד ביאליק, ירושלים 1977 עמ' 103-07 [↑](#footnote-ref-68)
62. ריה"ל, ספר הכוזרי ב, ב. [↑](#footnote-ref-69)
63. ישפה, רפאל, פילוסופיה יהודית בימי הביניים מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, עמ' 226. [↑](#footnote-ref-70)
64. שביד, אליעזר, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד 1999, עמ' 237. [↑](#footnote-ref-71)
65. שביד, אליעזר, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות-המחשבה היהודית בימי הביניים, רמת גן: מסדה 1970, עמ' 108. [↑](#footnote-ref-72)
66. אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 253. [↑](#footnote-ref-73)
67. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 108. [↑](#footnote-ref-74)
68. אליעזר שביד , טעם והקשה, עמ' 112-110. [↑](#footnote-ref-75)
69. אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 237 [↑](#footnote-ref-76)
70. אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 238 [↑](#footnote-ref-77)
71. מורה נבוכים, נ'. וראה גם אליעזר שביד , טעם והקשה, עמ' 109. [↑](#footnote-ref-78)
72. אליעזר שביד , טעם והקשה, עמ' 110. [↑](#footnote-ref-79)
73. אליעזר שביד , טעם והקשה, עמ' 114. [↑](#footnote-ref-80)
74. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 116. [↑](#footnote-ref-81)
75. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 117. [↑](#footnote-ref-82)
76. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 118. [↑](#footnote-ref-83)
77. מורה נבוכים א, נד, עמ' 133, וראה גם משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 258. [↑](#footnote-ref-84)
78. אליעזר שביד , טעם והקשה, עמ' 119. [↑](#footnote-ref-85)
79. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 122. [↑](#footnote-ref-86)
80. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 123. [↑](#footnote-ref-87)
81. אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 258. [↑](#footnote-ref-88)
82. שם, עמ' 261. [↑](#footnote-ref-89)
83. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 123. [↑](#footnote-ref-90)
84. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 125. [↑](#footnote-ref-91)
85. אליעזר שביד, טעם והקשה, עמ' 125. [↑](#footnote-ref-92)
86. אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 239. [↑](#footnote-ref-93)
87. משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 252. [↑](#footnote-ref-94)
88. משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 252. [↑](#footnote-ref-95)
89. מורה נבוכים א, נט, עמ' 148, וכן ראה בתוך: משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 253. [↑](#footnote-ref-96)
90. מורה נבוכים א, נט, עמ' 149, וראה גם בתוך: משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 254. [↑](#footnote-ref-97)
91. משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 255. [↑](#footnote-ref-98)
92. משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 256. [↑](#footnote-ref-99)
93. משה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 300. [↑](#footnote-ref-100)