

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחדדי?

שרה סטרומזה

ספרו ההלכתי הגדול של הרמב"ם, 'משנה תורה', הוא חיבור יוצא דופן המהווה חידוש בעולם היצירה הרבני; הרמב"ם עצמו מדגיש זאת בפתיחת ספרו. לניסיון הנועז הזה לארגן בספר אחד את כל פסקי ההלכה אין תקדים בעולם היהודי. הרמב"ם ציין את ייחודו של מפעלו במלים "שלא עשה כיוצא בו אחד ממי שקדמנו", ופירש מה הניע אותו לכתוב את הספר בצורתו זו: הרצון לקבץ הלכות מפוזרות ולבארן, ולהניח הלכה פסוקה בהישג ידם של גדולים וקטנים:

עד שתהא תורה שבעל פה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פרוק... עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול... כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר-כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.¹

במבוא ל'ספר המצוות' מציג הרמב"ם שיטה זו כגישתו הבסיסית תמיד, שלדבריו הניעה אותו כבר בפירושו למשנה והיתה הקו המנחה בחיבור 'ספר המצוות':

התכוונו באותו החיבור (= פירוש המשנה) להגביל עצמנו להבהרת משמעותה של כל הלכה והלכה מן המשנה, ולא היתה כוונתנו בו להקיף את הדין של כל מצווה... [ועל כן] ראיתי לנכון גם להכין קובץ שיכלול את כל דיני התורה ומצוותיה המעשיות... ושאנהוג בו כפי שדרכי לעשות, כלומר להימנע מלהזכיר את המחלוקות ואת הדעות שנדחו, ולכתוב בו רק הלכה פסוקה... וטוב בעיני להשמיט ממנו את האסמכתות וטיעוני הראיות והזכרת מוסרי המסורות, כך שלא אומר דברי ר' פלוני ולא ר' פלוני אומר כך וכך בכל דבר.²

1 הקדמת משנה תורה, ג ע"ב (ההדגשים, כאן ובכל מקום שלא יצוין אחרת, הם שלי). על ההקדמה למשנה תורה ראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 3, 25-27. ההקדמה חוברת כנראה אחרי השלמת החיבור ב-1177.

2 ספר המצוות, עמ' א-ב (=תרגום אבן תיבון, עמ' כ): "וכאן גרצ'נא פי ד'לך אלתאליף אלאקתצאר פיה עלי תביין מעני הלכה הלכה מן אלמשנה, ולם יכון קצדנא פיה אסתיעאב פקה כל שריעה... ראית איצ'א באן אנ'מע מג'מועא יתתוי עלי ג'מלה' אחכאם אלשריעה ואעמאלהא חתי לא ישד' ענה שאד' ואן אתחרי פיה מא מן עאדתי אן אפעלה מן תרך ד'כר אלאכ'תלאפאת ואלאקאויל אלמדפועה, ואן לא את'בת פיה גיר הלכה פסוקה... וחסן ענדי אן אסקט מנהו אלסנד ואלאסתדלאל וד'כר ראוי אלרואיאת, חתי לא אקול דברי ר' פלוני ולא ר' פלוני אומר כך וכך עד

ושוב:

כי כוונתי בו היא גם הקיצור יחד עם השלמות, כך שהקורא בו ימצא מקיף את כל הנמצא במשנה ובתלמוד וספרא וספרי והתוספתא, ואף כל מה שגדרו אחרוני הגאונים ז"ל... כללו של דבר, שלא יצטרכו מלבד התורה לספר זולתו כדי ללמוד ממנו דבר מכל התורה, בין מדאורייתא בין מדרבנן.³

את מניעיו של הרמב"ם ניתח וביאר יצחק טברסקי, שהדגיש גם את הרקע היהודי שעליו צמח הצורך בכתיבת חיבור כזה, ועיקרו – העובדה שחיבור כזה לא היה קיים.⁴ מכיוון אחר הצביע על העדר זה לן גודמן: לדבריו "יש משהו מלאכותי (כלומר, לא יהודי אותנטי) בדרך פעולתו של הרמב"ם" מבחינת שיטת ההיסק ההלכתי שלו, שגודמן רואה אותה במונחים שהם בעיקר אריסטוטליים.⁵

החידוש והתקדים בקיבוץ כזה של ההלכות ניכרים בעליל גם בתגובות שלהן זכה החיבור לאחר פרסומו, ובכלל זה גם התגובות על עצם הרעיון לחתוך ולקצר. תעיד על כך איגרתו של הרמב"ם לר' פינחס בן משולם, דיין אלכסנדריה, שממנה עולה כי הדיין האשים את הרמב"ם שבגללו "ישתכח שם התנאים והאמוראים מן העולם".⁶ כדי להצדיק את שיטתו מזכיר הרמב"ם חזור והזכר את התקדים של רבי יהודה הנשיא, ומשווה את מפעלו שלו למפעל חיבור המשנה.⁷ אין ספק שדמותו של "רבינו הקדוש" האירה את דרכו, ואולם יש מקום לשאול האם בנוסף לדגם הזה יכול היה הרמב"ם

כל קול. (הציטוט בגוף הטקסט, כאן ולהבא, הוא בתרגומי). ראוי לציין שאת רשימת המצוות הכלולה במבוא לספר המצוות מתאר הרמב"ם כ"ד'כר אלמנות כלהא ד'כרא מרסלא" (שם, עמ' ד; תרגום אבן תיבון, עמ' כג). המונח הערבי מזכיר את מקבילתו – ובוודאי מקורו – באסלאם, שבו "חדיית" מרסל" הוא חדיית' שבו פוסחים על אחד או יותר ממוסרי המסורות. על ההקדמה לספר המצוות ראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 13-14, 22-25. וראו גם: משנה תורה, מהדורת ש' ליברמן, ירושלים 1964, עמ' 13-14; האיגרת לר' פינחס הדיין, עמ' תלח-תמה; איגרת תחיית המתים, עמ' שכ, שם-שמג (= פינקל, עמ' 2-4); תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים 1961, ג, עמ' 52. על כוונתו של הרמב"ם בחיבור ספר המצוות ועל מבנה הספר ראו: מ' הברטל, ספר המצוות.

3 ספר המצוות, עמ' ב-ג (=עמ' כא): "לאן גרצ'י פיה איצ'א אלאיג'אז מע אלחצר, חתי יכון קאריה קד אחאט בכל מא יוג'ד פי אלמשנה ואלתלמוד וספרא וספרי ואלתוספתא, נעם ובכל מא חדקה אלגאונים אלמתאכ'רין ז"ל... ובאלג'מלה אנה לא יחתאג' בעד אלתורה כתאב אכ'ר סואה ליתעלם מנה שי ממא ילום פי ג'מלה' אלשריעה בין מדאורייתא בין מדרבנן."

4 טברסקי, מטרת המשנה תורה, ובעיקר עמ' 265-267, 277, 293. D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leiden 1965, ובעיקר עמ' 72 ואילך; בלידשטיין, ההלכה הרמב"מית, ובעיקר עמ' 3-4.

5 גודמן, הפילוסופיה ההלכתית, עמ' 91.

6 על האיגרת ראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 27-31.

7 האיגרת לר' פינחס הדיין, עמ' תמא: "אבל לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני התורה, לא קדמני אדם אחר רבינו הקדוש וסיעתו הקדושים... ודע, שאם אני גרמתי לאבד שם החכמים, מפני שאמרתי דברים הנכונים שהם על פי המשפט סתם, בלא שם אומרם, דרך רבינו הקדוש תפשיתי."

להיעזר בדגמים ספרותיים קרובים יותר, אולי אף כאלה שלא נוח היה לו להצביע עליהם בגלוי ובגאווה ושלא יכול היה להשתמש בהם כחותמת הכשר. לכניסתם של היהודים לעולם המוסלמי היתה השפעה מרחיקת לכת על ספרותם, ובתוכה על הספרות ההלכתית. סוגות ספרותיות, חדשות לעולם היהודי, מופיעות במאות ה-8 וה-9⁸. בבקשנו הסבר לחידושים אלה אנו פונים, כמעט בדרך הטבע, לבחון את השפעת הספרות המוסלמית.⁹ על-יכן מפליא שאת ההסבר לחידוש הספרותי של הרמב"ם (ואולי גם את ההסברים לכמה חידושים הלכתיים שלו) כמעט לא ביקשו בהקשר המוסלמי, ובפרט לא בהקשר המוסלמי המיוחד לו. טברסקי, למשל, מזכיר אפשרות של השפעה מוסלמית, אבל להתפתחות בת-הזמן בעולם ההלכה המוסלמי הוא מתייחס רק באופן כללי, בהזכירו את "העובדה שבעולם המוסלמי נכתבו ספרי הלכה", וגם את האפשרות הזאת הוא פוטר כשולית.¹⁰ ואילו יואל קרמר, שאף הוא בחן בהקשר זה את מכלול ההלכה המוסלמית, ממזרח וממערב ומתקופות שונות, טען שהשפעת ההלכה המוסלמית (פְּקָה) על הרמב"ם אינה מבוטלת או שולית אלא מהותית.¹¹ גם גדעון ליבזון הצביע על השפעת הסביבה ההלכתית המוסלמית על הרמב"ם, הן מבחינת השימוש במונחים משפטיים והן לגבי פסיקות ספציפיות, ואף הראה מקבילות בכל האסכולות ההלכתיות המוסלמיות: חנפים, שאפעים, וגם מאלכים, שבהיותם האסכולה השלטת במגרב ייתכן שהשפיעו על הרמב"ם.¹² יעקב בלידשטיין, שלפני קצת למעלה

- 8 זאת בנוסף לחידוש המהפכני שבעצם הופעת הספר כפי שאנו מכירים אותו היום, דהיינו: חיבור שכותרו קבוע ומחברו מזוהה, שראשיתו בהקדמה, הוא מחולק לפרקים, והוא חותם בדברי סיום. כדוגמה לחידוש זה אפשר להזכיר את המונוגרפיות ההלכתיות; ראו, למשל, ליבזון, אינטראקציה בין הלכה אסלאמית ויהודית, עמ' 95-96.
- 9 ראו: י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, הקיבוץ המאוחד 1998, עמ' 113-114, 146-147; R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998, Ch. 14 and 16; בלידשטיין, ההלכה הרמב"מית, עמ' 28.
- 10 טברסקי, מטרת המשנה תורה, עמ' 289: "Although we must take into account the possibility that Maimonides was influenced by the fact that books of law were used in the Islamic world... yet the main motive here derives from independent legal-literary requirements"
- 11 ראו: קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה, עמ' 226.
- 12 ראו: ליבזון, אינטראקציה בין הלכה אסלאמית ויהודית, עמ' 96, 98; G. Libson, "Parallels Between Maimonides and Islamic Law," in: I. Robinson et al. (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies (Studies in the History of Philosophy 17)*, Lewiston 1990, pp. 209-248. ובעיקר עמ' 227-233. את האפשרות שהרמב"ם, כאיש הלכה, הושפע מן האסלאם מציג ליבזון בזהירות מופלגת, וכעיקרון מתודולוגי הוא מדגיש כי רק במקרים שנכשלו כל הנסיונות להצביע על תקדים יהודי אפשר להניח מקור מוסלמי, וגם אז אין להניח בהכרח את קיומה של השפעה ישירה של המקור המוסלמי. ואילו לדעתו, לאור השכלתו של הרמב"ם ומעורבותו בסביבתו, יש מקום לבדוק את קיומן של השפעות מוסלמיות גם באותם מקרים שבהם קיים תקדים הלכתי יהודי. במקרים כאלה,

מעשור שנים סיכם במאמר חשוב את ידיעותינו על מחשבתו ההלכתית של הרמב"ם, מתייחס לצורך לבחון את מחשבתו של הרמב"ם בהקשר המוסלמי כדבר שהוא מובן מאליו, אך הוא מגדיר זאת כ"עניין עדין" ("a delicate issue"), קודם כול משום שלדבריו איננו יודעים מה היתה מידת מעורבותו של הרמב"ם בתרבות המוסלמית הרחבה.¹³ בלידשטיין גם סבור שהנושא שיש לבחון אינו הרמב"ם וסביבתו, אלא תנועת הגאונים וכל מערך החיים היהודי בארצות האסלאם באופן כללי.¹⁴ בלידשטיין אכן רואה את הרמב"ם כשייך למסורת הגאוונית, והוא מגדיר זאת בדיוק נמרץ: "הרמב"ם הוא חלק מהמסורת הגאוונית הצפון-אפריקאית האנדלוסית."¹⁵

ואולם הדעת נותנת שהיחוד של המסורת היהודית (והגאוונית) הצפון-אפריקאית האנדלוסית היה תוצאה של ייחודו של איזור זה בעולם המוסלמי. לפיכך ההכרה בייחוד התרבות היהודית המגרבית מצד אחד ובקשרי היהודים עם העולם התרבותי המוסלמי מצד אחר מזמינה בדיקה של ההקשר המוסלמי המגרבי. לגבי צפון אפריקה ואל-אנדלוס בתקופתו של הרמב"ם, פירוש הדבר הוא בדיקת ההקשר המיוחד. אמנם אפשר לטעון שחידושים ספרותיים נקלטים בעיקר בעת המפגש הראשוני, ושלאתר שנקבעו צורות הכתיבה בעולם המוסלמי נסגר גם מעגל החידושים שנכנסו לספרות היהודית בהשפעה מוסלמית. במלים אחרות, אולי אפשר לטעון שתקופת הגאונים היתה התקופה המעצבת, שבה נקבעו דפוסי כתיבה מקובלים, ורק זעזוע סביבתי חדש יוכל לשנותם ולגרום שוב ל"גילוי" צורות חדשות ומשפיעות.¹⁶ אבל צריך לזכור כי זעזוע כזה בדיוק עבר על העולם המוסלמי בתקופתו של הרמב"ם: תנועת המוחרזון, שהשתלטה על צפון אפריקה ואלאנדלוס, לא היתה שושלת מוסלמית מן השורה, הממשיכה מבחינה הלכתית את מה שקדם לה – אלא תנועה מהפכנית, שרצתה להפוך על פיה מסורת הלכתית בת מאות שנים המבוססת על האסכולה ההלכתית המאלכית.¹⁷ דוגמה

השפעה מוסלמית יכולה להתבטא בהדגשים בחשיבותו של נושא מסוים, או בבחירת כיוון של פסיקה מתוך התקדימים היהודיים הקיימים.

13 מתוך הקשר הדברים נראה שהכוונה היא בעיקר (אך לא רק) למידת היכרותו של הרמב"ם עם הספרות ההלכתית המוסלמית.

14 בלידשטיין, ההלכה הרמב"מית, עמ' 28.

15 בלידשטיין, שם, עמ' 24.

16 תפיסה זו מונחת גם ביסוד מחקרה של רינה דרורי על התפתחות דגמים ספרותיים חדשים בספרות היהודית, אך ניסוחיה שונים; ראו: ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988.

17 על השושלת המוחרזית (1121–1275) ראו: גולדציהר, מבוא לאבן תומרת; M. Fierro, "La religión," *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, Siglo XI al XIII. Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. M. Jover*, coord. por M. J. Viguera, Madrid 1997, vol. 8:2, pp. 435-546; *Eadem*, "Los almohades en al-Andalus: tendencias e influencias doctrinales" בעיקר עמ'

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?

מובהקת לחריגה כזאת מן ההלכה המאלכית, שטרם זכתה להסבר מספק, היא השמך שפפו המיוחדים על יהודים ונוצרים.¹⁸ המקורות המוסלמיים מספרים שגם הרמב"ם אולץ להתאסלם. אבן אלקפטי, שהיה חברו הקרוב של יוסף בן שמעון, תלמידו המובהק של הרמב"ם, מספר על גזירת השמך שגזר על היהודים עבד אלמאמן (הח'ליף ששלט בשנים 1130-1163), ועל החלטת הרמב"ם (או שמא יש לומר: החלטת אביו) להישאר תחת שלטון המיוחדים כאנוס. לדברי אבן אלקפטי, הרמב"ם אימץ למראית עין את סימני ההיכר הפולחניים של האסלאם וקיים מצוות אסלאם מסוימות, כקריאת הקוראן והתפילה, עד שהתאפשר לו לצאת למצרים, ואז חזר לנהוג בגלוי כיהודי.¹⁹ גם אבן אבי אצ'יב'עה מספר ש"הראיס מוסי התאסלם במגרב, שינן קוראן ועסק בפקדו".²⁰

448-443. על המהפכות המיוחדית, בעיקר בענייני הלכה, ראו: פיירו, המדיניות ההלכתית, עמ' T. Nagel, "La destrucción de la *šarī'a* por Muḥammad b. Tūmart," 228-227 *al-Qanṭara* 18 (1997), pp. 295-304; וואט, פילוסופיה ותיאולוגיה תחת המיוחדים; גודמן, הפילוסופיה ההלכתית, עמ' 84. על הגישה ההלכתית המהפכנית של המיוחדים ראו: M. Fierro, "Proto-Mālikī, Mālikī and Reformed Mālikī's in al-Andalus", in P. Bearman, R. Peters and F.E. Vogel, eds., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge Mass. 2005, pp. 57-76; אצל הערה 116: "...המהפכה של המיוחדים, הבנויה על חזרה לשימוש ישיר במקורות (קוראן וחדית) תוך עקיפת אסכולות ההלכה, אשר במשך כמעט חמש מאות שנים בנו את התורה והנהגה המשפטיים." אני מודה למריבל פיירו על שאיפשרה לי לעיין במאמר לפני פירסומו.

18 ראו: פיירו, המדיניות ההלכתית, עמ' 227; "Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus", *Al-Qanṭara* 18 (1997), pp. 389-413; ד' קורקוס, "לאופי יחסם של שליטי האלמוחדון ליהודים," מחקרים בתולדות היהודים במרוקו, ירושלים תשל"ו, עמ' 160-136. אני מודה לדוד ווסרשטיין שהסב את תשומת-לבי למאמר זה.

19 אבן אלקפטי, תאריח' אל-חכמאא, מהדורת י' ליפרט, לייפציג 1903, עמ' 317-319: "ولما اظهر شعار الاسلام، التزم بجزئياته من القراءة والصلاة." אבן אלקפטי מתייחס לכל תקופת שהותו של הרמב"ם במגרב ואינו מספר על המעבר מקורדובה לפס. כפי שמשמע מדיווחו של אבן אלקפטי, בחלקים אחרים של העולם המוסלמי לא נחשבו האנוסים למי שהתאסלמו באמת ("רג'ל מ'כרה לא י'צח אסלאמה ש'רעא"). לפיכך הורשו לחזור לדתם ולא נחשבו לבני-מוות, כדין מוסלמים שהמירו את דתם (מ'רתדו). על שאלת התאסלמותו של הרמב"ם ראו מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן והשמך, ירושלים תשס"ב, עמ' 31-37; א' מזור, "התאסלמותו מאונס של הרמב"ם: ידיעה חדשה", פעמים 110 (תשס"ז), עמ' 5-8.

20 ראו: עיון אלאנבא פי טבקאא אלאטבא, בירות, בלי תאריך, עמ' 582: وقيل ان الرئيس موسى قد اسلم في المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه. לפי מראש'שי, מ'עג'ב, עמ' 435, בימי הח'ליף אבו יוסף יעקוב אלמנצור (1181-1198) נדרשו היהודים להתנהג כמוסלמים, אף-על-פי שהנחת-היסוד היתה שאין תוכם כרם. מראש'שי מעיד: "לא ניתן אצלנו מעמד של חסות ליהודי או לנוצרי מאז החל שלטון שבט המצמודה (= שלטון המיוחדים), ואין בכל ארצות המוסלמים במערב לא כנסייה ולא בית-כנסת. היהודים אצלנו מתנהגים כלפי חוץ כמוסלמים: מתפללים במסגדים, מלמדים את בניהם לקרוא קוראן, נוהגים כבני דתנו ועל-פי מסורתנו, אך אלהים יודע מה צופנים לבבותיהם ומה קורה בתוך בתיהם." וראו גם: J. F. P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in*

אם נקבל טענה זו (ואינני רואה סיבה לדחותה), צריך להניח שהפקה שבו "עסק" הרמב"ם שיקף את גישתם ההלכתית של המוחדון, גישה הבנויה על הפקה המאלכי אך שונה ממנו. ואכן, אם נשווה את השינויים המושגיים שהכניסו המוחדון במחשבה המוסלמית, ובפרט במחשבה ההלכתית, לחידושי של הרמב"ם, נמצא קירבה מפתיעה.²¹ להלן אצביע על מספר דוגמאות לכך. מראש יש להדגיש שאין אלה אלא דוגמאות בלבד, ואף הן אינן ברמה שווה של בהירות: חלקן נראות חד־משמעיות, וכולן טעונות בדיקה נוספת.

Barbary until the Sixth Century of the Hijra, London 1958, p. 61 לזה היה מאפשר לאדם כמו הרמב"ם להמשיך לעסוק בתורה ויחד עם זאת להגיע להיכרות טובה עם יסודות האסלאם של זמנו: קוראן, הלכה ועיקרי האמונה המוחדית, בגירסתם הארוכה (עקידה) או הפשוטה יותר (מֶרְשָׁדָה). לדעת הירשברג, עצם הגירתה של משפחת מימון לעיר פס, שהיתה גם היא בשליטת המוחדון, מעידה שכבר עבד אלמאמן ריכך לקראת סוף ימיו את המתקפה על היהודים: הם נדרשו לשמור על האסלאם למראית עין, אך לא פיקחו עליהם בקפדנות. ראו: Z. (J. W.) Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, revised second edition, translated from the Hebrew: Leiden 1979, vol. 1: *From Antiquity to the Sixteenth Century*, p. 136; וראו גם שילת, איגרות הרמב"ם, מעלה אדומים תשמ"ו, א, עמ' כו-כו (שילת אינו מזכיר במפורש את המקורות המוסלמיים, אך דומה שהוא מניח כי שהותו של הרמב"ם בארץ השמד חייבה שיהיה "יושב בביתו ומקיים את המצוות בסתר").

21 על קירבה מפתיעה זו הצביע כבר היינמן, הרמב"ם והמוחדון, בעיקר מעמוד 147 ואילך. אני מודה ליעקב בלידשטיין על שהסב את תשומת־לבי לדיון זה. לפיתוח נוסף של הטענה המוצגת כאן, ראו: S. Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean*. *Thinker*, Princeton (forthcoming), Chapter 3 הרמב"ם העלה גם אורוואה, עמ' 102-148, אלא שהכיוונים שהוא מציע אינם מתקבלים על הדעת, ולעומת זאת הוא פוסל את הכיוונים המוצעים כאן. כדוגמה להשפעה מוחדית מזכיר אורוואה (עמ' 119) את התנגדותו של הרמב"ם לשירה. אבל י' יהלום כבר הראה כי הטענה שהרמב"ם התנגד לשירה (טענה שאף אני טענתי בעבר) אינה נכונה. ראו: י' יהלום, "נאום טוביה בן צדקיה: המחברת של יוסף בן שמעון לכבוד הרמב"ם", *תרביץ* סו (תשנ"ז), עמ' 543-577, ובעיקר עמ' 552, 558-560. כיוון נוסף של השפעה רואה אורוואה במעבר מדגש לשוני־תחבירי לדגש תוכני־לוגי. לטענתו, מעבר זה השפיע במיוחד על היהודים, שהתעניינו בתיאולוגיה של רודפיהם יותר מאשר במשפט הדתי שלהם. לדעת אורוואה (עמ' 132),

"Leur doctrine rationaliste incite certains a déplacer l'accent de la description de mécanismes du langage à l'indication des normes de la pensée, et les juifs sont plus particulièrement sensibles à cet aspect de la nouvelle doctrine parce qu'ils sont d'avantage concernés par la théologie de ceux qui les persecutent que par leur méthode du droit"

כדוגמה להוכחת טענתו מזכיר אורוואה את העובדה שספרו הראשון של הרמב"ם, שאותו כתב בצעירותו, כנראה בעודו אנוס בקורדובה או מיד בהגיעו למרוקו, הוא מלות ההיגיון. אבל גם אם נקבל את התיארוך של חיבור זה (שהשתרש במחקר, אם כי אין לו ראיות מוצקות), אין בדבריים משום אימות לטענתו של אורוואה. ההתחלה בלוגיקה היא דבר רגיל ביותר, ושורשיהם הם בהשפעת המסורת האריסטוטלית ולא דווקא בהשפעת המוחדון. מצד אחר, כפי שאני מבקשת להראות, יש רגליים להנחה שדווקא בגלל מצב האינסוף היו היהודים חשופים להלכה של רודפיהם.

ספר המדע

החידוש שהזכרנו לעיל, חיבור קודקס הלכתי מסכם ומקיף, בא כשהוא כרוך בחידושים אחרים. בולטת ביניהם ההחלטה לפתוח ספר הלכתי באינדוקטרינציה מדעית, פילוסופית ודתית: כזה הוא ספר המדע. רבים העירו על המוזרות והייחוד שבמבנה הזה, ונעשו נסיונות שונים להסביר את הכללתו של ספר תיאולוגי-פילוסופי בתוך חיבור הלכתי. לן גודמן, למשל, מבקש להצביע על הרקע היהודי לארגון זה בתחום האתיקה, כמו למשל בקביעה התלמודית שדרך ארץ קדמה לתורה.²² כידוע, ספר המדע פותח בהלכות יסודי התורה.²³ ביסודי התורה ובבחירתם משתלבים בלי ספק היסודות השונים, היהודיים והאריסטוטליים, שבמשנת הרמב"ם. אבל השימוש במושג "יסודי התורה" משקף את המושג המוסלמי "אצול", ועצם הרעיון לכלול את אמונות-היסוד, את ה"אצול" (במובן של "אצול אלפקה אלכביר", דהיינו תיאולוגיה), בספר הלכתי, אפשר שהוא מושפע מן הגישה המיוחדת. יתרה מכך: המלה "אצול" משמשת בשני מובנים: "אצול" אינם רק (ואפילו אינם בדרך כלל) עקרונות תיאולוגיים,²⁴ אלא הם גם אבות המצוות, לעומת המצוות הנגזרות מהם (פרוע).²⁵ הרמב"ם מגדיר כאצול את "השורשים שנאמרו לו למשה בסיני והם תרי"ג מצוות." את כל מה שמוסק באחת מי"ג מידות הוא מגדיר כ"פרוע מן אלאצול."²⁶ בהסבירו את כוונת ה'משנה תורה' משתמש הרמב"ם בשני המובנים של המלה "אצול" זה לצד זה:

וזכרנו בפתיחת חיבור המשנה עיקרים ראויים להאמין בנבואה ועיקרי הקבלה...
וזכרנו בו גם כן כלל העיקרים התוריים והתלמודיים, וכינונו בזה שיהיו אלו
הנקראים תלמידי חכמים, או חכמים, או גאונים, או כמו שתרגמה שתקראם,
בונים סעיפיהם על שרשיהם על תלמודיים.²⁷

- 22 גודמן, הפילוסופיה ההלכתית, עמ' 83.
- 23 לדעת שטראוס, יסודי התורה במובן זה הם עיקר עניינו של ספר המדע. ראו: שטראוס, על ספר המדע, עמ' 193, 198.
- 24 בספר המצוות קורא הרמב"ם "אצול" לארבעה-עשר הכללים המנחים במניין המצוות; ראו: ספר המצוות, עמ' ז-ט (= כג-כד).
- 25 הגדרה והסבר של המונח "פרוע" ראו אצל W. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories – An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997, pp. 153-161.
- 26 ספר המצוות, הכלל השני, מהדורת קאפח, עמ' טו.
- 27 ראו: מאמר תחיית המתים, עמ' שכ-שכא, שמב-שמג (פינקל, עמ' ד): "פד'כרנא פי צדר תאליף אלמשנה אצול תעתקד פי אלנבוה וואצול אלנקל... פד'כרנא פיה איצ'א ג'מיע אלאצול אלדינייה ואלפקהייה קצדא מנא אן יכון האולי אלד'ין יסמון תלמידי חכמים או גאונים או כיף שית אן תסמיהם אן יבנוא פרועהם עלי אצול פקהייה"; וראו גם טברסקי, מטרת המשנה תורה, עמ' 226-227.

העיסוק בקוזאטיקה (המתרכזת ב"פרוע") איפיון את ההלכה המאלכית שקדמה לכיבוש המווחדי, תוך התרחקות, באופן יחסי, מעיסוק במדעי הקוראן האחרים, ובכללם תיאולוגיה ("אצול אל-דין").²⁸ המווחדון ניסו לנער את המסורת המאובנת הזאת ולהתנער ממנה.²⁹ אבן תומרת, מייסד השושלת (1078 או [1081-1130]), התחיל להפיץ את תורתו בקרב הפרפרים בכך ש"חיבר להם [בשפתם] חיבורים במדע... ועיקרי אמונה על יסודות הדת."³⁰ אבן תומרת מגדיר כ"אצל" כל מה שנקבע על-פי המסורת הסמכותית, כלומר: הקוראן, הסונה והסכמת האומה.³¹ בכל דיוניו של אבן תומרת בענייני חוק הוא מסתמך אך ורק על הקוראן ועל הסונה כפי שהיא מעוגנת בקובצי החדית, ובשום מקום אין הוא מפנה אל קובץ חוקים המבוסס עליהם.³² אמנם המווחדון לא העמידו קודקס הלכתי חדש שלם, והמשיכו להזדקק למנטא של מאלכ (ולפרשו) ולהישען על תמיכתם של אנשי ההלכה המאלכים.³³ חלק ניכר מן "הספר של אבן תומרת" לא כתב אבן תומרת, וחלק הפקה שבו אינו מקיף, אלא הוא מורכב מדיונים בכמה נושאים החשובים לשמירת המצוות היום-יומית: תפילה וההיטהרות לקראתה, איסור שתיית יין, ועוד.³⁴ ועם זאת, מקריאת הדברים ברור שאבן תומרת (וכמוהו ממשכיו) ראו צורך דחוף להביא לשידוד מערכות בפסיקת ההלכה ולהכניס בה רוח חדשה.³⁵ החלטתו

- 28 רמז לכיוון זה של האסכולה המאלכית האנדלוסית ניתן למצוא כבר באלמנטא, ספר ההלכה של מקור הסמכות של האסכולה, האמאם מאלכ נ' אנס. הספר פותח ישירות בכללי תפילה, ואין בו הקדמה תיאורטית של הבחנה בין אצול לפרוע (לעומת כתאב אל-אם של אבי האסכולה השאפעית, מחמד נ' אדריס אלשאפע); ראו מהדורת בלאק 1325ה, אלמוטא VII, עמ' 274.
- 29 ראו, למשל: מראכשי, מעג'ב, עמ' 270 (מצוטט בתוך גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 7); גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 22-28.
- 30 ثم صنف لهم تصانيف في العلم... وعقائد في اصول الدين. ראו: מראכשי, מעג'ב, עמ' 275, וכן עמ' 270.
- 31 אבן תומרת, אעז מא יטלב, עמ' 16: ואما معنى الاصل ومعرفته كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والاجماع.
- 32 ראו: גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 39, וכן עמ' 44, 50.
- 33 קיצור של המוטא, המיוחס לאבן תומרת, הוכן בשביל הח'ליף המווחדי אבו יוסף יעקוב אלמנצור. ראו: ברונשוויג, הדוקטרינה של אבן תומרת, עמ' 137.
- 34 ראו על כך: ברונשוויג, הדוקטרינה של אבן תומרת, עמ' 138-139. לדעת וואט, פילוסופיה ותיאולוגיה תחת המווחדון, עמ' 103, "חסרה למווחדון החיוניות האינטלקטואלית כדי להפיק קורפוס הלכתי חדש", אך אפשר גם שהסתפקו בהשתלטות פרברית על השלטון ולא הרגישו צורך בשינוי תחוקתי מקיף.
- 35 על כך מעידה, למשל, ההתקפה החריפה על המג'תהדון, "שאמרו: 'כל מג'תהד יוצא ידי קיום המצווה' (מטבע פתגמית הקרובה במשמעותה לאמירה: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים"), והפכו אמירה זו לסולם המוביל אל הרס השריעה... והציגו את האסור כמותר ואת המותר כאסור." את המג'תהדון, שהם מרכיב מרכזי בהלכה המאלכית (ובהלכה הסונית בכלל), ראו המווחדון כמניחי יסוד לסובייקטיביזציה של האמת ההלכתית. ראו: אבן תומרת, אעז מא יטלב, עמ' 25.

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?

של הרמב"ם לכלול את כל ההלכה בספר אחד, לחתוך דרך שכבות הדיון ההלכתי שנערכו במשך דורות ולהתמקד בעיקר הדין דומה לגישה המיוחדת, ובהחלט ייתכן שהיא מושפעת ממנה.³⁶

מסורת עיקשת מפגישה את אבן תומרת עם אבו האמד אלגזאלי (נפטר 1111). בין אם המסורת הזאת נכונה ובין אם לאו, ברור שהשפעתו של אלגזאלי על המיוחדת היתה ניכרת, וחלק מן הדמיון של הרמב"ם לתיאולוגיה המיוחדת הוא ממילא גם דמיון לתורתו של אלגזאלי.³⁷ שלמה פינס, שדן באפשרות שאלגזאלי השפיע על הרמב"ם, הניח שהרמב"ם הכיר את כתביו, ובייחוד את חיבורו 'תהאפת אל-פלאספה', בעת שכתב את 'מורה נבוכים'.³⁸ פינס העיר על ההשפעה המכרעת של אלגזאלי על התיאולוגיה של המיוחדת, אך לא קישר בין שתי הקביעות האלה.³⁹

בדמיון של היבטים מסוימים במחשבת הרמב"ם לאלגזאלי דנו מספר חוקרים.⁴⁰ ואולם לצד הדמיון בולט ההבדל ביניהם. מעניין להשוות את הקדמת הרמב"ם ל'משנה תורה' להקדמתו של אלגזאלי ל'אחיאא עלום אל-דין'. כפי שראינו, כוונתו המוצהרת של הרמב"ם היתה לכתוב ספרי-הלכה מסכם, כולל ותמציתי. ואילו ספרו של אלגזאלי, שאמנם מאורגן במתכונת ספרי-הלכה המוסלמיים ודן בהלכות שונות, אינו קודקס חוקים ואינו מכוון להיות כזה. מטרתו המוצהרת של אלגזאלי היתה לרענן את העיסוק הדתי, ובמיוחד את העיסוק ההלכתי, ולהכניס בהם חיוניות מחודשת. לפי אלגזאלי, חכמי הדור רוקנו את המצוות מתוכנן "וגרמו לבני-האדם לדמות בנפשם שאין מדע מלבד פסק-הלכה סמכותי שהשופטים מסתייעים בו בעת ריב... או פולמוס, או סלסולי דרשה, ואילו המדע המתווה את הדרך לחיי העולם הבא נשתכח מן העולם", ועל-כן פנה הוא לחדש את ימי הדת כקדם.⁴¹ אלגזאלי חולק על המקום שתפסה הקוואיסיטיקה

36 יש לשים לב להיבט נוסף של העניין, המדגיש דווקא את ההבדל ביניהם: אבן תומרת ראה את עצמו כ"אמאם חסין מטעות" (אמאם מעצים). ראו: גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 40. המהלך של הרמב"ם משקף את בטחונו העצמי ואת בטחונו בסמכותו כפוסק הלכה, אבל ביטחון זה אינו מקבל ניסוח תיאולוגי.

37 ראו: M. Fletcher, "Ibn Tūmart's Teachers: The Relationship with al-Ghazālī", *al-Qanṭara* 18 (1997), pp. 305-330; אלמנוני, אחיאא (בעיקר עמ' 132-133), מצביע על כך שהשליט המיוחד עבד אלמאמן עיצב את חינוכם של צעירי המיוחדת על-פי הדפוס שמציע אלגזאלי באחיא עלום אל-דין.

38 פינס, המקורות הפילוסופיים, עמ' 167 (= הקדמת המתרגם, עמ' cxxvii: "שום פילוסוף המבקש להיות קשוב לוויכוחים האינטלקטואליים של חכמי זמנו לא היה מונע עצמו מכך").

39 פינס, המקורות הפילוסופיים, עמ' 166 (= הקדמת המתרגם, עמ' cxxvii).

40 מאז פירסום הדברים על-ידי פינס מצאה השערתו בדבר השפעת אלגזאלי על הרמב"ם תימוכין בעבודותיהם של חוקרים אחרים. ראו למשל: לצרוסייפה, האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי; A. Eran, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures", *JSQ* 8 (2001), pp. 137-166 (כן מאמרה בקובץ זה).

41 אחיאא, א, עמ' 7-8. על הגינוי שאלגזאלי מגנה את הפולמוסים וההתנצחויות בענייני הלכה ראו: לצרוסייפה, מחקרים באלגזאלי, עמ' 365.

בעולם הדת, ועם זאת, כפי שציין כבר גולדציהר, "הוא עצמו הינו אחד המייצגים הבולטים ביותר של העיסוק בפרוע באסכולה השאפעיית".⁴² אין ספק שאלגזאלי מתייחס לפסקי-ההלכה הסמכותי כאל דבר מצוי וקיים, שאינו דורש את התערבותו, ולא לשם כך ייעד את ספרו, אלא כדי להוסיף לכך מימד חדש. לפיכך, גם אם המבנה של 'משנה תורה' דומה לזה של 'אחיאא עלום אל-דין' ואולי אף מושפע ממנו, כוונתו הכללית של הספר שונה. ייתכן שאת הכוונה הזאת גיבש הרמב"ם בהשפעת גישתם ההלכתית של המווחדון.

אלגזאלי פותח את 'אחיאא עלום אל-דין' בספר המדע (כתאב אל-עלם).⁴³ שמואל הרוי הצביע על הדמיון המפתיע בין ספר המדע של הרמב"ם לזה של אלגזאלי, דמיון המלמד בלי ספק שהרמב"ם הכיר את חיבורו זה של אלגזאלי והושפע ממנו.⁴⁴ גם אבן תומרת חיבר "ספר מדע", והרבה מניסוחיו ומטענותיו שם נראים בבירור כתלויים באלגזאלי. למשל, ספר המדע של אלגזאלי פותח בשבחי המדע (א, עמ' 9) ובהגדרת המדע המבוקש, שהוא זה המבוקש לשמו. משפטים שלמים מספר זה מופיעים, כמעט כלשונם, אצל אבן תומרת.⁴⁵ ואולם הספר המווחדי נראה מתמצת הרבה יותר, נעלמו ממנו סלסולי הרוחניות של אלגזאלי, והוא מתאים יותר בהיקפו ובאופיו לחלק ממלאכת אינדוקטרינציה.⁴⁶ מבחינה זו, מקומו של ספר המדע של הרמב"ם, כחלק מקובץ הלכתי תמציתי, נראה קרוב יותר למווחדון מאשר לאלגזאלי, או שמא נאמר: הרמב"ם מקבל את הרעיון של אלגזאלי בצורה שנראית מושפעת מן המווחדון. בנוסף לכך, בהגדרותיו של אלגזאלי משתקפת נטייתו הצופית הברורה, דבר הנעדר הן אצל המווחדון והן אצל הרמב"ם.

42 גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 34.

43 גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 28; אחיאא, א, עמ' (48) 4 ואילך.

44 ראו: F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, pp. 95-96; B. Abrahamov, "Al-Ghazali's Supreme Way To Know God", *SI* 77 (1993), pp. 141-168 ובעיקר S. Harvey, "Alghazali and Maimonides and their Books of Knowledge", 150 עמ' in: *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Mass. 2005, pp. 99-117; תודתי לשמואל הרוי על שאיפשר לי לקרוא את מאמרו לפני פרסומו.

הכתרת "ספר המדע" כפי שהיא (דהיינו, עם ה' היידוע) נראית כתרגום של הכותרת הערבית, זו של אלגזאלי או זו של המווחדון. משום כך המשמעות שתולה שטראוס ביידוע הכותרת נראית לי דרשה דחוקה. ראו: שטראוס, על ספר המדע, עמ' 193.

45 השו, למשל, אחיאא, כתאב אל-עלם, עמ' 20 ואילך; אבן תומרת, עמ' 2, 15 (בתוך אעז מא יטלב, שאותו ניתן לייחס במידה רבה של סבירות לאבן תומרת עצמו): "אל-עלם נור פי אל-קלב". ראו גם: אל-כלאם פי אל-עלם, אבן תומרת, עמ' 188.

46 גולדציהר מדגיש כי השפעתו של אלגזאלי על אבן תומרת רחוקה מאוד מהזהות עמוקה של אבן תומרת עם משנתו של אלגזאלי. לדבריו, אבן תומרת לא ירד לעומק הרעיונות התיאולוגיים המרכזיים של אלגזאלי, ומעולם לא גילה שמץ של עניין בידיעה המיסטית (מפאשפה), שהיא המטרה העיקרית בשיטתו של אלגזאלי. ראו: גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 19-20.

מקורות ההלכה

גישתו ההלכתית המיוחדת של הרמב"ם באה לידי ביטוי לא רק ב'משנה תורה' אלא גם בחיבוריו ההלכתיים האחרים.⁴⁷ אחד הדברים הבולטים כחידוש בכל חיבוריו הוא עיסוקו החוזר בדירוג מקורות ההלכה, והעדפתו את "מדאורייתא" על פני "מדרבנן".⁴⁸ גם כאן, הייחוד והחידוש מעלים את האפשרות שמקורות השראתו של הרמב"ם מיוחדים לו, והם כוללים דברים שאינם בספרות הגאונים וגם לא בספרות המוסלמית, שהשפיעה על הגאונים במזרח. וגם בעניין הזה, חיפוש ראשוני בסביבתו המוסלמית של הרמב"ם מגלה דמיון לשיטתם המיוחדת של המוחזקין, שחתרה להתקרב למקורות ההלכה הראשוניים – קוראן וסונה – ולמעט כמידת האפשר בשימוש במקורות הלכה נגזרים או מאוחרים יותר.⁴⁹

אמונה כידיעה

הכללתם של עיקרי אמונה בספר הלכתי אינה רק חידוש ספרותי אלא יש בה גם בעייתיות פילוסופית. שהרי יש מקום לשאול כיצד ניתן לצוות על אמונה, ומהי מידת הרצוניות וההחלטה החופשית, הנשלטת, באמונת האדם. יתרה מכך: ב'מורה נבוכים' הרמב"ם מגדיר כך את האמונה: "האמונה היא לקבל כאמיתי (תצדיק) את מה שהצטייר (תצוור) שהוא מחוץ לדעת, לפי מה שהצטייר בדעת."⁵⁰ האמונה מוגדרת כאן כקונספטואליזציה של מושגים (תצוור) וצירופם למשפטים נכונים (תצדיק). בכך מתקרבת הגדרת האמונה של הרמב"ם להגדרת הידיעה.⁵¹ והואיל ויכולת הידיעה של הבריות

47 בלידשטיין, ההלכה הרמב"מית, עמ' 2, הערה 1 (הוא מצטט את א' ה' וייס, דור דור ודורשיו, ניו יורק תרפ"ד, כרך 4, עמ' 293).

48 ראו למשל ספר המצוות, הכלל הראשון, עמ' ט-יב (= א-כט), שם מוסבר שכל שהוא מדרבנן אינו נחשב בכלל תרי"ג מצוות (והשגות הרמב"ן שם). בלידשטיין, ההלכה הרמב"מית, עמ' 13, מראה שהרמב"ם עוסק בלהט, כמעט בצורה כפייתית, במעמד של מקורות ההלכה השונים, הרבה יותר מאשר כל אחד מן הקודמים לו או מבני זמנו. וראו גם: הלברטל, ספר המצוות, עמ' 468-462.

49 ראו לעיל, אצל הערה 32.

50 ראו מורה נבוכים, חלק א, נ (שורץ, א, עמ' 114; דלאלה' אלי-חאירין, עמ' 75): "ולא אעתקאד אלא בעד תצוור לאן אלאעתקאד הו אלתצדיק במא תצוור אנה כ'ארג' אלד'הן עלי מא תצוור פי אלד'הן."

51 עם זאת, הרמב"ם מבחין בין כפירה לבורות. ראו, למשל, מורה נבוכים, חלק א, לו: "בכפירה אני מתכוון לאמונה שדבר הוא שונה ממה שהוא. בבורות אני מתכוון לאידיעת דבר אשר אפשר לדעת אותו" (שורץ, עמ' 86; דלאלה' אלי-חאירין, עמ' 15:56-16; "ואעני באלכפר אעתקאד אלשי עלי כ'לאף מא הו עליה ואעני באלג'הל ג'הל מא ימכן מערפתה"). מכאן משתמע שלדעת הרמב"ם יש הבדל בין אמונה (אעתקאד), שהיפוכה הוא כפירה, לידיעה (עלם), שהיפוכה הוא בורות.

שונה מאדם לאדם, קשה לראות כיצד ניתן לצוות על האדם לדעת, או לענוש אותו כשאינו יודע.⁵² גודמן מדגיש כי "אין קטכיזם במסורת היהודית, אף לא אינקוויזיציה שתנסה לחדור לתוכן אמונתו של הפרט או לכנותה".⁵³ על רקע דברים אלה בולט במיוחד חידושו של הרמב"ם, וחשובה העובדה שחידוש זה צמח בתקופה שבאיזור שבו חי הרמב"ם שלטה תנועה שקבעה קטכיזם⁵⁴ וכפתה אותו בהיקף שלא היה לו תקדים בעולם המוסלמי. המווחדון הנהיגו שינון של עקידה, או יותר נכון, גרסאות שונות של עקידה המותאמות לרמות השונות של הציבור ולמידת קירבתו לעילית המווחדית. אם נוסף לכך את האפשרות, שהזכרנו לעיל, שהרמב"ם נאלץ להתאסלם וחי שנים אחדות כאנוס, אנו יכולים להניח תקופה של כמה שנים בחייו שבהן היה הוא עצמו חשוף לאינדוקטרינציה המווחדית, כולל שינון העקידה, או גרסתה הפופולרית יותר, המרשדה.⁵⁵ והנה, הדוקטרינה המווחדית כוללת את הגדרת האמונה בלשון דומה לזו שבה משתמש הרמב"ם: "אל-אימאן הו אל-תצדיק".⁵⁶ זוהי בדיוק הגדרתו של אלגזאלי לאמונה.⁵⁷

בהמשך אותו פרק הוא מרמז לטיבו של ההבדל ביניהן: "כי איני רואה כופר במי שאינו מוכיח הוכחה מופתית את שלילת הגשמות, אבל אני רואה כופר במי שאינו מאמין בשלילתה" (שורץ, א, עמ' 87; דלאה' אל-חאירין, עמ' 23:57: "פאני לא אכפר מן לא יברהן עלי נפי אלג'סמאניה בל אכפר מן לא יעתקד נפיהא"). מסתבר שהידיעה חייבת להיות מלווה בהוכחה מופתית, מה שאין כן האמונה.

52 ראו ש' רוזנברג, "מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם", ספר בראיין כב-כג (תשמ"ח), עמ' 351-389, ובעיקר עמ' 354-365; גודמן, הפילוסופיה ההלכתית, עמ' 95-96; C. H. Manekin, "Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed", *Maimonidean Studies*, 1 (1990), pp. 117-141; H. A. Wolfson, "The Double-Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and its Origin in Aristotle and the Stoics", *JQR* 33 (1942), pp. 213-264; ובהנהגה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, "התגלות, אמונה, תבונה, בעריכת מ' חלמיש ומ' שוורץ, רמת-גן 1976, עמ' 19-34.

53 גודמן, הפילוסופיה ההלכתית, עמ' 96.

54 ראו מראכשי, מעג'ב, עמ' 270, 275 (הקדמה לאבן תומרת עמ' 7, 9).

55 מוסכם על החוקרים שאבן תומרת הנהיג שינון של העקידה, אך יש אי-בהירות לגבי השאלה איזה חלק מכתבי אבן תומרת מוגדר כ"העקידה". גולדציהר, עמ' 80, מפנה לאבן תומרת, עמ' 240 ואילך, דהיינו לחיבור שכותרתו היא: "ייחוד הבורא, ישתבח" (תוחד אל-בארי סבחאנה); ואילו מאסה מתרגם כ"עקידה" את החלק שבעמ' 229 ואילך (כלומר את החיבור שכותרתו היא: "פרק בשבח ייחוד האל").

שינון העקידה היה חובה על כל מעמד הצעירים המקורבים לשלטון המווחדי, ה'טלבה'. הרמב"ם ומשפחתו נחשבו בוודאי כחלק משכבת העילית, ואף אם חשדו המוסלמים בכנות התאסלמותם, קשה להניח שאדם כרמב"ם לא נתקל בעקידה. וראו גם T. Nagel, *Im Offenkundigen des Verborgene, Die Heilszusage des sunnitische Islams*, Göttingen 2002, p. 116

56 ראו: אלי-כלאם עלי אל-עבאדה, בתוך: אבן תומרת, עמ' 221: "والإيمان هو التصديق, واي عبادة تصح لمن لا نصديق له"

57 אחיאא, א, כתאב קואעד אל-עקאיד, עמ' 154: "האמונה (אימאן) מציינת את האימות (אן

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?

אלגזאלי מגדיר את האמונה כ"תצדיק" (אימות) או כ"אעתקאד", ואילו הרמב"ם העביר את מרכז הכובד ל"אעתקאד", כלומר לקבלתה של "עקידה" מסוימת. בכך הוא מדגיש דווקא את הצד הדוגמאטי של האמונה, שלפי הבנתו ניתן להטילו כחובה על הכול. ייתכן גם שהמונח "אעתקאד" היה נוח לרמב"ם יותר מאשר ההגדרה שבמרכזה המלה "אימאן" (שאולי היתה טעונה יותר במטען מוסלמי).⁵⁸

דחיית האנתרופומורפיזם

אחד הדברים החשובים שהרמב"ם דורש מהמוני בית ישראל הוא להאמין באל שאינו גשמי. הרמב"ם מגדיר את האנתרופומורפיזם כמינות. הגדרה זו אינה מופיעה כקביעה פילוסופית בלבד ב'מורה נבוכים', אלא היא קביעה הלכתית שהרמב"ם מכיליל ב'משנה תורה': "האומר שיש שם ריבון אחד, אבל הוא בעל גוף ובעל תמונה, הינו מין.⁵⁹ זאב הרוי הראה שאין להלכה זו תקדים הלכתי מפורש, והביע את דעתו "כי אפילו במקומות שפסק [הרמב"ם] בהעזה וללא תקדים מפורש, תמיד עמדו לפניו סימוכין כלשהם בספרות ההלכתית."⁶⁰ נראה לי שקביעה זו, גם אם היא נכונה, מצביעה בעיקר על לוגיסיטיקה, על שיטת התימרון של הרמב"ם כדי להכניס את חידושיו, ואין היא

الإيمان عبارة عن التصديق". "עמ' 90-91: "אמונה (אימאן) היא שם משותף... המשמש לציון [1] אימות בלב על דרך האמונה (אעתקאד) והקבלה, בלי שמתגלה לאדם האמת ובלי שחזהו נפתח אליה. זוהי האמונה של ההמונים, ואף אמונת הבריות כולם, לבד מיחידי סגולה; [2] ... הכוונה בכך לאימות ומעשה גם יחד; [3] ... האימות הוודאי, כאשר נגלית לאדם האמת, וחזהו נפתח אליה, והוא זוכה להתגלות באור התבונה." ("الإيمان إسم مشترك ... يطلق [1] لتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص; [2] ... يراد به التصديق والعمل جميعاً; ... [3] التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة"). עוד קודם לכן מבהיר אלגזאלי שראוי להשתמש במלה "אימאן" רק ביחס לדרגה השלישית (עמ' 154): "וכוונתו באמונה כאן היא לאימות בלב בלבד ("فأراد بالقلب ههنا التصديق بالقلبي فقط")."

58 כמובן, ההגדרה השווה אינה מעידה בהכרח על הבנה שווה. המונח "תצדיק" בשפתם של הפילוסופים האריסטוטליים היה תרגום המלה היוונית "פיסטיס", והתייחס לחשיבה במשפטים, הבאה אחרי תפיסה מושגית שלמה (תצור); ראו: S. M. Afnan, *A Philosophical Lexicon*, Beirut 1969, pp. 149-150. ספק אם הקטכיזם המיוחד מכוון בדיוק לכך במלה "תצדיק".

59 הלכות תשובה ג, ז. וראו: מורה נבוכים, חלק א, לה; הרוי, בין פילוסופיה מדינית להלכה, עמ' 207. עם זאת, גם במורה נבוכים נוגעת התעקשותו של הרמב"ם על החובה להאמין באל לא-גשמי ל"דרכי התנהגות המרכיבות אורח חיים" יותר מאשר לשאלה אינטלקטואלית תיאורטית. על מקומן של "דרכי התנהגות" אלה במורה נבוכים ראו: J. Stern, "Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice", *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), pp. 47-84, ובעיקר עמ' 49.

מלמדת על מקור חידושיו או על הגורם להם. שכן הרמב"ם חיפש תמיד פסוקים או אפילו מדרשים לתלות בהם גם את פירושו הפילוסופיים, ובחלק מן המקרים (אם כי לא בכלם) אפשר אף לטעון שכנראה סבר בכנות שכיוון לכוונתו האמיתית של המקור. ואף-על-פי-כן ברור לנו שאל הפירושים האלה לא הגיע הרמב"ם מתוך קריאה, מדוקדקת ככל שתהיה, של הפסוקים בלבד, אלא מתוך קריאת הפסוקים מזווית-הראייה של הפילוסוף האריסטוטלי הערבי. פינס סבר שאת הדרישה החדשנית הרמב"ם מית להגדיר כל אנתרופומורפיסט כמין יש לראות על רקע העולם המווחדי שבו צמח הרמב"ם. פינס אינו מתייחס לפסיקתו ההלכתית של הרמב"ם, אלא רק לעמדותיו הפילוסופיות המתבטאות בפירושו.⁶¹ לתפיסתו הפילוסופית של הרמב"ם היה בוודאי חלק בפסיקתו הרואה באנתרופומורפיסט מין. אך נראה לי שפסיקה הלכתית חדשנית זו משקפת גם, בצורה ישירה, השפעה של העמדה ההלכתית של המווחדון.

אכן תומרת ויורשו עבד אלמואמן כינו את שושלתם החדשה "שושלת המייחדים". שם זה הוצג כמשקף ניגוד בינם לבין השושלת שאת רגליה דחקו, שושלת המראבטון, שאותה כינו המווחדון "המגשימים" (אלי-מג'סמה). המווחדון דחו בחריפות כל תפיסה אנתרופומורפית, ועמדתם בעניין זה קרובה לעמדות מעתזוליות.⁶² תיאור המראבטון כמגשימים היה ההצדקה הפורמלית שבה השתמשו המווחדון כדי לאפשר הכרזת ג'יהאד על שושלת מוסלמית אחרת, שכן לפי הגדרתם האנתרופומורפיזם שהתירו המראבטון הפך אותם לפוליטיאיסטים – מי שאינם מאמינים באמת באחדות האל.⁶³ את העיקרון הזה כללו המווחדון לא רק בעקידה, אלא גם בגרסתה הפופולרית יותר, המרשדה, משום שדחייה מוחלטת של האנתרופומורפיזם היא, לפי הבנתם, יסוד האמונה

60 הרוי, שם, וכן עמ' 208.

61 "... הרמב"ם כאילו רוצה להתאים את מתכונת הדת היהודית לרוח הזמן. שהרי הרמב"ם חי בשתי ממלכות מוסלמיות, ממלכת המווחדון... והממלכה האיובית, והנה שתי הממלכות הללו מאופיינות על-ידי נסיונות שונים זה מזה להפוך את האסלאם לדת בעלת דוגמטיקה רשמית... אצל כת המווחדון הדוגמטיקה הזו מבוססת על תורת מייסד הכת היונקת במידה רבה מן הכלאם. כמו הרמב"ם דרשו גם המווחדון שגם אנשי ההמון יכירו בכך שהאל איננו גשמי." ש' פינס, הרצאה על מורה הנבוכים לרמב"ם, עיון מז (1998), עמ' 115-128, ובעיקר עמ' 118-119. פינס מצביע גם על ההבדל, בעניין זה, בין אבן רשד לרמב"ם; וראו להלן, הערה 76.

62 ראו: מראכשי, מעג'ב, עמ' 275: *وكان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا في اثبات الصفات، فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها؛* גולדציהר, אבן תומרת, עמ' 55.

63 הלהט המווחדי של מלחמת-קודש נגד ה"פוליטיאיסטים" כוון נגד המראבטון עוד בטרם כוון נגד הנוצרים. ראו על כך: P. Guichard, *Al-Andalus, 711-1492 — Une histoire de l'Andalousie arabe*, Paris 2000, p. 205. ייתכן שהרמב"ם הושפע מן המווחדון גם באשר לגישה הלוחמנית בעד המונותאיזם. בלידשטיין מסב את תשומת-הלב למשנתו הקנאית של הרמב"ם בנושא מלחמת-החורמה שיש להכריז על האלילות. בהקשר זה הוא מזכיר את דברי היינמן, שהעלה את ההשערה כי הרמב"ם הושפע מן הקיצוניות המוסלמית ששררה בזמנו ובמקומו. ראו: בלידשטיין, עקרונות מדיניים, עמ' 214-215, והערה 3 בעמ' 215; היינמן, הרמב"ם והמווחדון,

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?

בכל דרגה אינטלקטואלית, בשביל ההמונים כמו בשביל המשכילים. המיוחדון מנסחים את תפיסתם זו, בהזדמנויות שונות, בצורה חריפה שאין בה שום דו-משמעות. למשל:

ידיעת אלוהים היא משלושה סוגים: ידיעת מה שהכרחי לגביו, ידיעת מה שאפשרי לגביו, וידיעת מה שלא ייתכן לגביו. ידיעת מה שהכרחי לגביו נחלקת לשלושה: המציאות, הייחוד, והשלמות. מה שאפשרי לגביו הוא הבאת העולם לידי מציאות והבאתו לידי העדר אחרי מציאות, והחזרתו שוב למציאות אחרי ההעדר. מה שלא ייתכן לגביו הוא שלושה דברים: דמיון לבריות (תשביה), [קיומו של] שותף, ו[קיום] חסרונות. ידיעת מציאותו בנויה על שלילת תשביה, והתשביה מורכב משלושה דברים: הגבלה בזמן, הגבלה במקום, והגבלה בסוג.⁶⁴

אמונת הייחוד במובן הזה, המחייב ובלתי-מתפשר, מבחינה את המיוחדון מקבוצות אחרות באסלאם הסוני בן התקופה, ובכלל זה מאלגזאלי.⁶⁵ במקרה זה ההשוואה עם אלגזאלי מאלפת וברורה מאוד: אלגזאלי חזר והדגיש שיש להרחיק את ההמון מן העיסוק בכלאם, ובפרט מן העיסוק בפירושי כתובים בעייתיים.⁶⁶ כפי שציין גולדציהר, "הגישה הקנאית שאימץ אבן תומרת בשאלות של עיקרי אמונה מספיקה כשהיא לעצמה כדי להוכיח שמעולם לא הרגיש את השפעתו האישית של אלגזאלי."⁶⁷ לאחר ספר המדע, שבו פותח, כאמור, הספר 'אחיאא עלום אל-דין', מופיע ספר עיקרי האמונה (כתאב קואעד אל-עקאיד, המקביל מבחינת כוונתו לספר יסודי התורה של הרמב"ם). ספר זה דן ב"עמודי האמונה" (ארכאן אל-אימאן, ביטוי המזכיר את "עמוד החכמות" בפתחת ספר המדע של הרמב"ם), שהראשון שבהם הוא ידיעת אלוהים. עמוד זה כולל עשרה יסודות, ובתחילתם: (1) ידיעת מציאותו יתעלה; (2) ידיעת קדמותו; (3) ידיעת נצחיותו; (4) שאינו עצם התופס מקום; (5) שאינו גוף מורכב; (6) שאינו מקרה, וכו'.⁶⁸ ואולם כאן המקום להדגיש ש'אחיאא עלום אל-דין', כשם שלא

עמ' 133 ואילך.

64 אבן תומרת, אל-כלאם פי אל-עלם, עמ' 192.

65 מעניין להעיר שגם מחמד נ' וליד אל-טרטושי (נפטר 1126), שהיה מקורב למראבטון, ראה את תפיסת הייחוד של אלגזאלי כפשרנית ופשוטת מדי. בהקדמתו לספרו הסודות והלקחים (אל-אסראר ואל-עפר) מבקר אלטרטושי את אלגזאלי על כך שהוא מהפך במדע ייחוד האל כאילו הוא דבר הנתון לוויכוח, שאפשר לקבלו או לדחותו, ולבנות את אמונת האסלאם על קבלתו או דחייתו: "והתחיל מביא דברים מפי חכמים שונים בני המאה השלישית [להג'רה], כמו מאלכ נ' אנס] ואלשאפעי ואחמד [אבן חנבל], [ולומר] שפלוגי גינה זאת (= את העיסוק במדע הייחוד) ופלוגי שיבח זאת. בכך טען דבר מזעזע (فقد جاء بظلمة), שכן מדע הייחוד וידיעת אלוהים יתעלה היא תנאי לכל מדעי הדת, וכל מדעי הדת בנויים עליו." ראו: אלמנוגי, אחיאא, עמ' 136.

66 ראו: גולדציהר, עמ' 84; לצרוס-יפה, מחקרים באלגזאלי, עמ' 354.

67 גולדציהר, עמ' 82.

68 אחיאא, א, קואעד אל-עקאיד, עמ' 154-155. וראו: מאסה, עמ' 121, הערה 1, המצטט את

L. Massignon, *La Passion d'al-Hallāj*, pp. 636-639

נועד להיות "שולחן ערוך", גם לא נועד להיות ספר להמונים או להנהגת ההמונים.⁶⁹ ממילא גם רשימה זו של עיקרי אמונה אינה מקבילה ליסודי התורה של הרמב"ם, או לעיקרי האמונה שלו, או למרשדה של המוחדון. אלגזאלי בוודאי לא ראה את עצמו כאנתרופומורפיסט: תפיסתו התיאולוגית האשערית כללה גם דחייה של גשמיות האל. כשהוא מתייחס לפסוקים בעייתיים בקוראן, כגון הפסוק המתאר את האל היושב על כסאו, הוא מדגיש שיש לפרש את ישיבתו של אלוהים בצורה שתרחיק ממנו שינויים מתחדשים. לכאורה, אותם דברים בדיוק נמצאים אצל המוחדון, ובדברם על "פסוק הכס" (קוראן 2:255) הם חוזרים על הנוסחה של אלגזאלי.⁷⁰ ובכל זאת רב ההבדל ביניהם: הנוסחה מאפשרת לאלגזאלי להימנע מאנתרופומורפיזם ועם זאת לדבוק בגישה אורתודוקסית. אותה נוסחה עצמה מאפשרת למוחדון לשמור על מראית-עין אורתודוקסית, אך דחייתם את האנתרופומורפיזם מוחלטת וקיצונית והם רואים בה יסוד מרכזי באמונת הייחוד. הבדלי הגישה התהומיים המסתתרים תחת נוסחה זהה מוצאים ביטוי ברור עוד יותר במקומות אחרים. כך, למשל, יכול אלגזאלי לומר, ביסוד התשיעי, שאלוהים, אף-על-פי שאין לו צורה חלילה, ייראה לעיני הצדיקים בעולם הבא.⁷¹ ואילו המוחדון מדגישים כי "אלוהים ייראה בלי דימוי [לאחר] ובלי איפיון [ככתוב]: 'העיניים לא יראוהו'" (קוראן 6:103),⁷² תוך שהם משתמשים בניסוחים אשעריים כדי לנסח עמדה שלאמיתו של דבר קרובה יותר לעמדת המועתזלה. בעניין הזה ברור שהרמב"ם קרוב למוחדון ולא לאלגזאלי. כמותם הוא רואה בדחייה המוחלטת של הגשמת האל מרכיב יסודי של אמונת הייחוד, אצל קטנים כמו אצל גדולים. מכל האמור לעיל נראה שתפיסת עיקרי האמונה של הרמב"ם, גם אם היא מושפעת במבנה מאלגזאלי, עוברת אליו דרך המסגרת המוחדית.

סיכום

מכל האמור לעיל נראה סביר שמספר כיוונים בדרך חשיבתו של הרמב"ם הושפעו מן העובדה שגדל בסביבה מוחדית. בעיקר נראה שהושפע מן המוחדון בהערכתו את

69 ראו: לצרוסייפה, מחקרים באלגזאלי, עמ' 363, 370-373.

70 אבן תומרת, עמ' 233.

71 שם, עמ' 81. על עמדתו של אלגזאלי בשאלת ראיית אלוהים בעולם הבא ראו: אברהמוב, עמ' 156-157. אברהמוב מראה כי אלגזאלי שוקד להציג את העמדה האורתודוקסית, הדבקה במשמעות המילולית של הטקסט, כלומר בפירוש גופני של ראיית אלוהים. את התיאוריה שלו, המובילה לעמדה הפוכה מן העמדה האורתודוקסית, הוא מציג בדרך נפתלת יותר.

72 אבן תומרת, עמ' 237-238; מאקה, עמ' 116; וראו גם: E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade: Fragments manuscrits du "legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escorial*, Paris 1928, pp. 14, 135

הדרך הנכונה שבה יש להקנות הלכה ואמונה לציבור הרחב. כמו המווחדון סבור גם הוא שבשביל ההמון צריך להכין מערכת הלכתית פשוטה, מעובדת ומסוכמת, שאין בה פלפולי קזואליסטיקה. מערכת הלכתית כזאת מוצגת ב'משנה תורה'. יש להניח שהרמב"ם לא התכוון שהמוני בית ישראל יקראו בספר הזה,⁷³ אך הספר מנסח בשביל מנהיגי האומה ומשכיליה את כיוון החשיבה ההלכתית.⁷⁴ כמו המווחדון הוא מפתח תפיסה סמכותית, המניחה שיש לתת להמון עיקרי אמונה חד־משמעיים, ומי שיחרוג מהם יוגדר כמין. כמו המווחדון הוא כולל בעיקרי האמונה הבסיסיים ביותר של ההמון את הדרישה להאמין באל בלתי־גשמי, וכמותם הוא קובע יחס הדוק, למעשה זהות, בין אמונה והבנה נכונה. בכל הדברים הללו ניתן למצוא דמיון מסוים גם לאלגזאלי, שממחשבתו הושפעו המווחדון. אלא שהרמב"ם, כמו המווחדון, נוקט עמדה חדה וסמכותית יותר מאלגזאלי ומעבד את הדברים לכלל מסגרת הלכתית ואמונית המוצגת כזמינה לכול. מבחינות אלה אפשר אולי לומר שהרמב"ם היה הוגה מיוחד.

בנקודה זו יש מקום להשוואה עם אבן רשד, שבשנים האחרונות מרבים להציגו כהוגה מיוחד. חוקרים אחדים מרחיקים לכת ומציגים אותו כמי שצמח כפילוסוף בבית־גידולם של המווחדון: הם אלה אשר בנו אותו כפילוסוף, והפילוסופיה שלו נועדה להתאים למחשבתם ואומצה על־ידיהם.⁷⁵ לא כאן המקום לדון בהרחבה בתפיסה זו, שניסיתי להפריכה במקום אחר.⁷⁶ ואולם עצם ההשוואה לרמב"ם יכולה להעמיד את הדברים בפרופורציות נכונות יותר. אמנם, שלא כרמב"ם, אבן רשד פעל בשירות המווחדון: הוא היה רופא־החצר ושופט בקורדובה ובסביליה. ואולם מלבד זאת, סוג

73 למרות הצגת הדברים על־ידי הרמב"ם (ראו לעיל, אצל הערה 1), משנה תורה אינו ספר המיועד להמונים, שהרי הוא כולל חומר הלכתי רב ומפורט בשאלות שאדם מן השורה אינו נוקק להן. מאותה סיבה גם קשה להתייחס אליו כאל *vade mecum* למשכיל. אני מודה ליעקב בלידשטיין שהעמידני על כך. ייתכן שהיקפו הרחב של החיבור משקף את החלטתו של הרמב"ם לחבר ספר שיתקבל בכל קהילות ישראל; לא רק בקהילות שעיקר עיסוקן ההלכתי נועד לשימוש, כמו בספרד, אלא גם בקהילות כמו פרובנס, שבה היתה מסורת של לימוד תורה לשמו ועסקו בה גם בשאלות תיאורטיות לחלוטין. על ההבדל בין הקהילות ראו, למשל: ב"ז בנדיקט, לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס, תרביץ 22 (תשי"א), עמ' 85-109, ובעיקר עמ' 92.

74 כפי שמעיר בצדק י' שטרן, "ספר המשנה תורה מכוון לרווחתה החברתית והאינטלקטואלית של הקהילה... אך מן העובדה שחיבור מסוים עוסק ברווחה קהילתית לא מתחייב שקהל היעד של ספר החוקים הינו חברי הקהילה. קהל היעד של חיבור שעיסוקו רווחת הקהילה יכול להיות מנהיגי קהל לבדם" (ההדגשות הן במקור). ראו: J. Stern, "Maimonides on Amalek, Self-Corrective Mechanisms, and the War against Idolatry", in: J. W. Malino (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Jerusalem 2001, pp. 371-410, ובעיקר עמ' 385.

75 ראו, למשל, פיירו, המדיניות ההלכתית, ובעיקר עמ' 228; אורוואה, עמ' 86.

76 ראו: S. Stroumsa, "Philosophes almohades? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade", in: P. Cressier, M. Fierro and L. Molina (eds.), *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, Madrid 2005, pp. 1137-1162.

ההשפעה המוחדית שאת עקבותיה ניתן למצוא בכתביו דומה מאוד לזה שנמצא אצל הרמב"ם. זוהי השפעה טבעית שהוגה מקבל מסביבתו, רעיונות שאדם סקרן וסמכותי יכול לקבל מזרמים חדשים בעולם שבו הוא חי. העובדה שהשפעה כזאת נמצאת אצל הוגה יהודי (שזרותו לתנועה המוחדית אינה צריכה ראייה) יכולה להחליש את הנטייה לנכס את אבן רשד למוחדון.

רשימת קיצורים ביבליוגרפים

אבן תומרת

D. Luciani (ed.), *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Alger 1903.

אורוואה

D. Urvoy, *Pensers d'al-Andalus, la vie intellectuelle à Seville et Cordoue au temps des empires berbères (fin XIe siècle – débuts XIIIe siècle)*, Toulouse 1990.

אלמנוני, אחיאא

محمد المنوني، "أحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين"; أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وتأثيره (جامعة محمد الخامس، منشورات كليات الآداب، سلسلة ندوات ومناظرات) الرباط ١٩٨٨، صص. ١٢٥-١٣.

בלידשטיין, ההלכה הרמב"מית

G. J. Blidstein, "Where Do We Stand in the Study of Maimonidean Halakhah?" in: I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp. 1-30

בלידשטיין, עקרונות מדיניים

י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם – עיונים במשנתו ההלכתית, ירושלים 1983.

ברונשוויג, הדוקטרינה של אבן תומרת

R. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart," *Arabica* 2 (1955), pp. 137-149.

גודמן, פילוסופיית ההלכה

L. E. Goodman, "Maimonides' Philosophy of Law," *The Jewish Law Annual* 1 (1978), pp. 72-107.

גולדזיהר, אבן תומרת

I. Goldziher, Introduction to D. Luciani (ed.), *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Alger 1903.

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?

אלגזאלי, אחיאא

אחיאא עלום אל-דין ללאמאם... מחמד אבי האמד אלגזאלי, בירות 1994.

היינמן, הרמב"ם והמוחדון

I. Heinemann, "Maimuni und die arabischen Einheitslehrer," *MGWJ* 79

(1935), pp. 102-148.

הרוי, על אבן רשד

ז' הרוי, "על אבן רשד, הרמב"ם והמדינה המעולה," בתוך: עיונים בסוגיות

פילוסופיות – דברים שנאמרו בערב לכבוד שלמה פינס בהגיעו לגבורות,

ירושלים: האקדמיה הלאומית למדעים תשנ"ב, עמ' 19-31.

הרוי, התבוננות

ז' הרוי, "אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר),"

תרכיץ נח (תשמ"ט), עמ' 75-83.

הרוי, בין פילוסופיה מדינית להלכה

ז' הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם," עיון כט (תש"ם),

עמ' 198-212.

הלברטל, ספר המצוות

מ' הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה

הפרשנית שלה," תרכיץ נט (תש"ן), עמ' 457-480.

וואט, פילוסופיה ותיאולוגיה תחת המוחדון

W. Montgomery-Watt, "Philosophy and Theology under the

Almohads," *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e*

Islámicos, Cordoba 1962 (Madrid 1964), pp. 101-107.

טברסקי, אספקטים לא-הלכתיים

I. Twersky, "Some Non-Halakhic Aspects of the *Mishneh Torah*," in:

A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*,

Cambridge, Mass. 1967, pp. 95-118.

טברסקי, מבוא למשנה תורה

י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים 1980.

טברסקי, מטרת המשנה תורה

I. Twersky, "The *Mishneh Torah* of Maimonides," *Proceedings of the*

Israel Academy of Sciences and Humanities 5 (1976), pp. 265-295.

ליבזון, אינטראקציה בין הלכה אסלאמית ויהודית

G. Libson, "Interaction between Islamic Law and Jewish Law During

the Middle Ages," in: E. I. Cuomo (ed.), *Law in Multicultural Societies*

- *Proceedings of the International Association of Law Libraries, Jerusalem July 21-26, 1985* (Jerusalem 1989), pp. 95-100.
ג' ליבזון, "משפט משווה יהודי-מוסלמי – תולדות המחקר ובעיותיו", פעמים 62 (תשנ"ה), עמ' 42-81.
לצרוסייפה, מחקרים באלגזאלי
H. Lazarus-Yaffeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975.
לצרוסייפה, האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי
ח' לצרוסייפה, "האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי?" בתוך: תהלה למשה – מחקרים במקרא ובמדעי היהדות, מוגשים למשה גרינברג, א"ד איכלר ואחרים, עורכים, ויגונה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 163-193.
מאסה, עקידה
H. Massé, "La profession de foi (*aqīda*) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdi Ibn Toumart," *Mémorial Henri Basset*, vol. 2, Paris 1928, pp. 105-121.
מראכשי, אלמעג'ב
עבד אלואחד אלמראכשי, אלמעג'ב פי תלכ'יץ אכ'באר אלמגרב, מהדורת מחמד סעיד אלעריאן ומחמד אלערבי אלעלמי, קזבלנקה 1950.
פיארו, המדיניות ההלכתית
M. Fierro, "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-Mujtahid*," *Journal of Islamic Studies* 10 (1999), pp. 226-248.
פינס, המקורות הפילוסופיים
ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים'", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ו, עמ' 177-103
Sh. Pines, "Translator's Introduction," pp. lvii-cxxxiv, in: (=) 177-103
Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Sh. Pines, (Chicago 1966).
קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה
י' קרמר, "השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם – אלאחכאם אלכ'מסה", תעודה י – מחקרים במדעי היהדות בעריכת מ"ע פרידמן, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 244-225.
רמב"ם, האיגרת לר' פינחס הדיין
איגרת אל ר' פינחס הדיין, איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ז, ב, עמ' תלו-תנד.

האם היה הרמב"ם הוגה מיוחד?

רמב"ם, איגרת תחיית המתים

איגרת תחיית המתים, בתוך: איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים
תשמ"ז, א, עמ' שיט-שלח (המקור הערבי), עמ' שלט-שפא (תרגום אבן תיבון)
J. Finkel, *Maimonides' Treatise on Resurrection [Maqala fi tehiyyat=
(ha-metim)]*, New York 1939

רמב"ם, מורה נבוכים

מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית... מ' שורץ, תל-אביב
תשס"ג.

רמב"ם, דלאלה' אליהאירין

דלאלה' אליהאירין, מהדורת ש' מונק-י' יואל, ירושלים תרצ"א.

רמב"ם, משנה תורה

רבנו משה בן מימון, ספר משנה תורה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"ד-תשנ"ו.

רמב"ם, ספר המצוות

רבינו משה בן מימון, ספר המצוות-מקור ותרגום, מהדורת י' קאפח, ירושלים
1971 (= ספר המצוות להרמב"ם על-פי דפוס ראשון קושטא, תרגום ר' משה בן
תבון, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים).

שטראוס, על ספר המדע

L. Strauss, "Note on Maimonides' Book of Knowledge," *Studies in
Platonic Political Philosophy*, Chicago and London 1983, pp. 192-204.

