

## פרק חמישי: קדמות העולם או בריאה; הכרח טבעי או תכניתיות יוצרת

### א

אנו נפסח כאן על תורת הגלגלים והשכלים הנפרדים (פרקים: ב — יב) מיסודו של אריסטו, שיש בה בנותן-טעם מיתולוגי, הדנה מעובדת התנועה הסיבובית של הגלגלים בגלל היות אלו בעלי נפש משכלת, הנמשכים מתוך תשוקה להשגת השלימות אחרי השכלים הנפרדים. אלו הישים נטולי חומר, המשמשים אמצעים בין אלוהים והעולם, והמניעים, רק כאובייקטים של תשוקה וכנושאי אהבה, את הגלגלים, ועל ידם את העולם כולו. הרמב"ם, לאחר שהטיל בשיטה זו שינוי עקרוני, והוא: שאין הגלגלים והשכלים הנפרדים האלו נצחיים בצד אלוהים כהשקפת אריסטו, אלא נבראים על ידי אלוהים והם משמשים בידו מכשירים להנהגת העולם — ראה את השיטה הזאת לא רק מתאימה ליהדות, אלא כאחד מגופי תורתיה. ולא עוד אלא שמצא בה מפתח לפענוח תורת הסוד העתיקה = תורת מעשה-מרכבה, והוא גם הסמיכה על כתובים ומאמרי חז"ל, אם כי מתוך דוחק נראה לעין. עם זאת, תורה זו, שאף בשעתה היתה מן המתמיהות ביותר — וכבר מתח עליה בקורת חריפה רבי יהודה הלוי — אבדה בימינו את כל החיוניות שלה, אחרי שהמדע החדש אינו מודה יותר בעליונות הגרמים השמימיים. אנו נרחיב את הדיבור בבעיית הקדמות והבריאה, שאף הרמב"ם האריך בה (פרקים: יג — לב), על כל הפולמוס שבה עם אריסטו הנוגע לשתין של האמונה הישראלית והשקפת העולם הישראלית. את משנתו בבעיית בריאת העולם מתחיל הרמב"ם בהרצאה תמציתית על שלש השקפות-יסוד בתחום זה; הראשונה ביניהן דעת התורה, והיא: כל הקיים ללא יוצא מן הכלל נברא יש מאין, ובלשון המחבר: "כי כל נמצא מלבד האלוה יתברך, השם המציאו אחרי ההעדר הגמור", כלומר, שלא היתה קיימת מציאות לפני הבריאה, אפילו לא בצורת חומר או אפשרות כל שהיא, אלא אלוהים המציא הכל מן האפס הגמור. ואף הזמן עצמו הוא נברא, אחרי שלפני הבריאה לא היה קיים עצם נושא לזמן. הזמן, מוסיף הרמב"ם להסביר, צמוד לתנועה, וזו האחרונה היא תכונה בעצם מתנועע, ועצם זה גופו הוא נברא...

אך כל חשיבותו של רעיון זה, שהזמן הוא נברא, היא בזה שהוא משחרר אותנו מההנחה, שהיה נושא לזמן אף לפני הבריאה, מה שגורר אחריו אף את ההשערה שהעולם קדמון. הדעה השנייה היא זו של אפלטון — שהרמב"ם מסתייג ממנה, אם כי לא באותה החריפות כמו מזו השלישית, של אריסטו — שהעולם נברא, אבל מחומר קדום, וחומר זה נצחי כמו אלוהים, אם כי פחות ממנו במדרגת המציאות מבחינת הערך. אפלטון וסיעתו, מפרט הרמב"ם, סוברים שבלתי אפשרי הוא, שאלוהים ימציא עצמים מאפס גמור ("דבר לא מדבר"), וכן לא יתכן שעצם קיים בפועל יהפך לאפס ממש ("דבר אל לא דבר"). וביתר בירור: סיעת אפלטון קובעת כי לא תיתכן בריאת עצם, המורכב מחומר וצורה, מהעדר גמור, היינו, שאף החומר שלו לא היה קיים. וכן אין להעלות על הדעת, שעצם זה יתאפס לגמרי, שאף החומר שלו יעדר. ולפיכך מניחים אלו את קיומו של חומר קדום, נצחי, "קדמון כקדמות האלוה", שמציאותו מקבילה לזו של אלוהים, ואין אחד מהם נמצא זולת השני ("לא ימצא הוא זולת החומר ולא החומר ימצא זולתו"). אמנם אף אלו מודים, שדרגת המציאות של החומר פחותה, מבחינת הערך ("המעלה"), מזו של אלוהים, ועם זה הרי החומר לדעתם, אף הוא כאלוהים סיבת המציאות של עצמו, כלומר, אינו תלוי, באשר למציאותו באלוהים. אלוהים מצא את החומר מוכן לפניו והוא גיבל ממנו כאמן זה את כל מה שרצה לגבל או ליצור ממנו, ואין כל "הבריאה" אלא מתן צורה בחומר.

אמנם, מדגיש שוב הרמב"ם, דעה זו מודה שהשמים נבראו, אבל, לשיטתה, בריאה זו היתה מחומר קדום, וזו היא נקודת הפירוד שבינה ודעת התורה... והרמב"ם מזהיר ללא לאות מפני זהות מדומה של שיטת אפלטון ודעת התורה בשטח זה, ומציין וחוזר ומציין את ההפרש בין השקפת אפלטון וזו של התורה, שזו האחרונה סוברת שהעולם נברא יש מאין גמור, ולדעת אפלטון העולם הוא אמנם נברא, אבל מחומר שיש לו קיום נצחי, והרי שההבדל הוא תהומי...

הדעה השלישית היא זו של אריסטו, שהעולם הוא נצחי בצורתו של עכשיו, היינו, שהשמים נמצאים באותו המצב, הנראה על ידינו באופן תדירי. וכן תדירי הוא תהליך ההווייה וההפסד במציאות הארצית, שאינו אלא שלשלת של צורות הבאות בזו אחרי זו בחומר אחד, שהוא נצחי. המציאות כולה, כמו שהיא לפנינו, אומר אריסטו, היא מתמדת, לא נשתנתה מאז ולא תשתנה לעתיד. נצחי וקיים לעד הוא העולם השמימי, וכן נצחיים ומתמידים הם הזמן והתנועה. אמנם בניגוד לעולם שמימי זה או לעולם הגלגלים נתון העולם שמתחת לגלגל האחרון, גלגל הירח, לתהליך של התהוות וכליון, אך תהליך זה גופו הוא נצחי. מצע התהליך העולמי הזה של התהוות וכליון, והוא החומר, נצחי הוא, ואין תהליך זה אלא מעבר תדירי של

צורות הבאות בזו אחרי זו בתוך החומר. ברם החומר פושט צורה ולובש צורה, אך הוא נשאר קיים לעד. וסדר טבעי זה, סובר אריסטו, בצורתו הכפולה — זו הקבועה של הגרמים השמימיים וזו של העצמים הארציים, הנתונים אמנם בתהליך של תמורה, אבל תמורה מתמדת — הוא נצחי, בלתי נתון לסטייה כלשהי.

אמנם, כפי שנראה עוד ביתר פירוט, עולם זה יוצא מאת אלוהים, אבל לא כאקט של יצירה זמנית, ולא כיצירה תכניתית בכלל, כי אם נאצל בדרך של הכרח ובצורה נצחית מאת אלוהים — גוון גיאופלטוני, שהאריסטו-טליות האיסלמית צבעה בו את שיטת אריסטו המקורית. הרמב"ם עוד מציין בשולי הרצאה זו, שהוא חושב למיותר כאן להציע את שיטת אפיקורוס שהעולם הוא מציאות מקרית ללא מנהיג ומתכנן אלוהי, אחרי שמציאותו של אלוהים הוכחה כבר למעלה מכל ספק, מה שאינו משאיר מקום יותר לכל השקפה מוטעית זו.

באובייקטיביות גמורה, וכדרכו בצמצום רב, מציע הרמב"ם את נמוקיו של אריסטו. שתי מערכות של טענות הן נגד רעיון הבריאה, האחת — והיא של אריסטו גופא, — על רקע הטבע העולמי, השנייה — והיא נוסחה על ידי מפרשי אריסטו, ביחוד פרוקלוס — זו של הטבע האלוהי. הטענה הראשונה: לא תיתכן התחדשות מוחלטת של התנועה, שהרי לזו קדמה פעולת ההתחדשות או ההתהוות של התנועה, ובלשון הפילוסופית, יציאתה של התנועה מן הכוח אל הפועל שהיא גופא תנועה, ויוצא שאף לתנועה הראשונה קדמה תנועה, וכן יש תנועה קודמת לתנועה זו, ותנועה לתנועה זו עד לאין-סוף, ויוצא שהתנועה היא נצחית ולא התחדשה כלל; טענה שנייה: לא ייתכן, שהחומר הראשון התהווה והתחדש, שהרי אין שום דבר מתהווה, לפי שיטת אריסטו, כי אם מחומר, ויוצא שאף החומר הראשון, אם התהווה, התהווה מחומר, ואז, כמו כל דבר המתהווה, הרי חומר ראשון זה בעל צורה, שאין התהוות אלא מתן צורה בחומר, ואיננו "חומר" יותר כי אם עצם בעל צורה, ולפיכך לא תיתכן כלל התהוות של חומר, וחומר זה קדום הוא בהכרח (ופלא שלא הציע הרמב"ם הוכחה זו בצורה יותר פשוטה, והוא שאם החומר התהווה מחומר, הרי קדם לו חומר אחר, והחומר האחר — לחומר זה, וכך עד לאין סוף כמו בהוכחת התנועה — וגוטמן הבין בטעות, שזו היא המשמעות של הוכחה זו בדברי הרמב"ם, ואין הדבר כן — ואולי מפני שבנסוחו הוא יש סתירה פנימית במושג החומר) ? טענה שלישית: סיבת הכליון של כל עצם שהוא היא החילוף או ניגוד הכוחות השוכן בעצם זה, ומכיון שהגלגל אין בו כל ניגוד שהוא, אחרי שגם בתנועתו הסיבובית אין כל ניגוד — כי הניגוד קיים רק בתנועה ישרה הנפסקת באיזו נקודה שהיא וחוזרת לאתורה או פונה לכוון אחר — אין בו כל סיבה שהיא להיעדר, ומה שאינו כלה ונעדר, לדעת

אריסטו — גם אינו מתהווה; טענה רביעית: העולם טרם שהתהווה היה בעל אפשרות-התהוות, והיה קיים בהכרח עצם מסוים בנושא האפשרות הזאת, שהרי האפשרות הזאת איננה ערטילאית, אלא היא שוכנת באיזה עצם שהוא.

ומצד אלוהים. הטענה הראשונה: אם העולם נברא בעת מסויימת, היה האלוהים-היוצר פועל בכוח טרם בריאת העולם ופועל בפועל עם הבריאה, ומכאן שהוא יצא מכוח אל הפועל והיה זקוק לכוח מחוצה לו, לבצע מעבר זה. טענה שנייה: רק עצם התלוי בפעולתו בגורמים חיצוניים פועל רק בעתים מסויימות עם התחדשות הגורמים, המעוררים את הפעולה שלו או המסייעים לה. אבל אלוהים שאינו תלוי בסיבות חיצוניות ופעולתו נובעת מעצמותו, אין שום סיבה שתעורר שינוי ברצון הפעולה שלו, ופעולה זו היא תמידית כמו שמציאותו היא תמידית. טענה שלישית: העולם הקיים הוא מפעל החכמה האלוהית. חכמה זו זהה עם העצמות האלוהית, וכשם שהעצמות האלוהית היא נצחית, אף פעולת החכמה שלו ראויה להיות נצחית, וכן לא ייתכן שאלוהים היה בטל מכל פעולת יצירה במשך זמן אין-קץ... אריסטו הסתמך גם על... המיתולוגיה, ששמה את השמים משכן לאלים, משום שראתה אותם כנצחיים אף הם.

## ב

לפני שהרמב"ם מציע את תשובתו העניינית הוא מקדים הערה מיתודולוגית. הוא מציין ראשית כל שאף אריסטו לא ראה בכל מערכת הנימוקים שלו שום הוכחה מופתית לקדמות העולם, כי אם שורה של טענות חזקות בלבד, ורק תלמידיו של זה תלו עצמם באילן גדול ופסקו שאין אחרי דברי אריסטו ולא כלום. הרמב"ם אף שולל את הסמכות המוחלטת של החכם מסטגירה כשהיא לעצמה. מאידך גיסא מודה הרמב"ם שאף ההוכחות הנגדיות בעד חידוש העולם, כגון של ה"מדברים", אינן משכנעות, והוא מגיע לידי מסקנא ששאלה זו של קדמות או חידוש היא נטולת הכרעה ואיננה בהישג יד של התפיסה השכלית-אנושית. והרמב"ם ממשיך לציין, שכל מאמציו מכוונים רק להוכיח שרעיון הבריאה הוא אפשרי, אם כי לא הכרחי, מבחינת ההגיון, ולפיכך הוא משתדל בראש וראשונה לסלק את כל הטענות ההגיוניות שנאמרו נגדו, ואחרי שאפשרותו ההגיונית הוכחה, הוא סומך בנוגע לרעיון הבריאה על המסורת הנבואית, שהיא דרגה למעלה מהעיון השכלי ובידה תהכרעה בתחומים שאינם מסורים לשכל האנושי (אם כי אין בה שום דבר המתנגד לשכל זה, ומה שנראה לנו כמתנגד יש להכניס בו משמעות אחרת). הרמב"ם מוסיף עוד, שעם זה ישתדל אף להכריע במידת-מה, לא בצורה מוחלטת, גם מבחינת ההגיון את דעת החידוש על זו של הקדמות. ומכאן לשקלא וטריא העניינית. בקורת הרמב"ם על מערכת הנימוקים

האריסטוטליים, על שני הפנים שלה, נוקבת ויורדת עד השתין ובמחי יד אחד היא הופכת את הקערה האריסטוטלית על פיה; היא ניתנת להסתכם במשפט אחד: אין להעביר את חוקי העולם הקיים לעת התהוותו של העולם, ועוד יותר לתקופה של טרום ההתהוות שלו, וכן אין לדון מטבע העולם על טבעו של בורא העולם. וביתר פירוט: כל דבר שהתהווה, אף שהתהוותו היתה מחומר קיים אלא שקיבל צורה חדשה, שונה הוא עם גמר התהוותו ושלימות הווייתו ממצבו בעת תהליך ההתהוות שלו, וכן ממצבו טרום שהתחיל תהליך ההתהוות הזה. והרמב"ם נותן משל קלסי: אין להעביר את תנאי המציאות של האדם השלם לאלו של היותו עובר (חלק ב, פרק יז):

שהאיש שלם במדע המוטבע באדם מאוד, נולד (שיצא מושלם מלידתו), ומתה אמו אחר שהניקתהו חדשים, ונפרד אביו לבדו להשלים גידול (התפתחות) הנולד ההוא באי נגזר (גדח), עד שגדל והשכיל וידע (ורכש לו דעת והשכלה; והוא לא ראה כלל אשה ולא נקבה מנקבות שאר בעלי חיים, ושאל ואמר לאיש אחד מאשר אתו (שהיה בסביבתו): איך נמצינו ועל איזה ענין נהוינו? (איך נוצרנו אנהנו בני אדם?), וענהו הנשאל: כי כל איש ממנו (מאתנו) נתהווה בבטן איש ממיננו כמותנו, היא נקבה בצורת כך (שכך וכך צורתה), ושהאיש ממנו (כל אחד מאתנו) היה קטן הגוף בתוך הבטן, יתנועע ויזון ויצמח מעט מעט והוא חי, עד שיגיע אל גבול כך מן הגודל (עד גודל מסויים), יפתח לו שער (פתח) בגוף (של האשה) למטה, שיצא ממנו... והוא (ילד-שואל זה) ימהר להכחיש זה... ויאמר: כל איש ממנו, כשתכלא ממנו (כשתמנע מאתנו) הנשימה קצת שעה (זמן קצר), ימות ויבטלו ממנו תנועותיו (ויפסקו התנועות שלו, לא יוכל להתנועע יותר עם הפסק הנשימה) — ואיך יצויר, שיהיה איש ממנו בתוך כיס סתום מקיף בו בתוך גוף (והכיס הזה המקיף את האיש נמצא אף הוא בבטן סגורה), מידת חדשים (וזה במספר חדשים), והוא חי מתנועע (ויחזיק מעמד וימשיך לחיות ולהתנועע?). וכל איש ממנו אם לא יאכל המזון בפיו וישתה המים, בימים מועטים ימות בלא ספק — ואיך ישאר חדשים האיש חי מבלתי מאכל ומשתה? ועוד ועוד.

והנמשל ברור: אין להביא ראייה מן העולם הנוצר למצבו בעת היצירה. ומן הכלל אל הפרט: אין להביא ראייה מחוקי העולם הקיים כגון מהתנועה הקיימת שמתהווה רק מתנועה אחרת: מהחומר הנמצא שמתהווה רק מחומר אחר, ומהאפשרות הקודמת להתהוות לראשית התהוות חוקי-מציאות אלו, התנועה והחומר בכלל. בצדק מציין הרמב"ם את השיבותה של בקורת זו (שם, שם):

שהיא (בקורת זו) חומה גדולה בניתיה סביב התורה, מקפת בה, מונעת אבן כל משליך אליה (שהיא, חומה זו, אינה נותנת שתגיע אל התורה אבן כל שהיא שמישהו השליך עליה).

וכיוצא בזה, באשר למערכת השנייה. ומיצוי הדברים: אין לדמות את הרצון האלוהי לרצון האנושי. גוף בעל חומר, הפועל בעת מסויימת, יוצא מן הכוח לפועל. שהרי כל חומר יש בו אפשרות או כוחניות, ולא כן עצם



רוחני שאין בו אפשרות וכוחניות כלל, שאף שהוא בוחר לו זמן מסויים לפעולתו, אין זה מחייב תמורה ברצונו ויציאה מן הכוח אל הפועל. הרצון האנושי מתעורר לפעולה על ידי גורמים חיצוניים, רודף אחרי מטרות שהן מחוצה לו, והוא משתנה עם הגורמים והמטרות החיצוניים האלו. לא כן הרצון האלוהי שמגמת פעולתו והדחיפה לה נובעות מעצמו, שאין פעולה זו גורמת לשינוי כלל במהות הרצון שלו. וזהו טבעו של הרצון — וכאן המסמר של תשובת הרמב"ם — שהוא רוצה בעת שהוא רוצה ויש עתים שאין הוא רוצה, וכמו ברצון האלוהי מבלי שיושפע מנימוקים חיצוניים וישתנה על ידם. כי רק גורמים חיצוניים, המשפיעים על הרצון ומעוררים אותו לפעולה בעת מסויימת, מכניסים בו שינוי, אבל פעולת הרצון בעת מסויימת שאינה באה מהשפעת גופים חיצוניים, והיא נובעת מעצם מהותו של הרצון שבחר לו פרק זמן לפעולה, אינה מחייבת תמורה בעצמותו של זה. וגם אנו איננו יודעים להסביר את צורת החכמה המסויימת שישנה במפעל היצירה האלוהי, שעוצב בדמות זו ולא אחרת, וכך אין אנו מבינים משום מה בחר אלוהים בעת זו, ולא באחרת, למפעל היצירה שלו.

## ג

טרם שהרמב"ם עובר להצעת הטענות החיוביות בעד רעיון הבריאה, הוא מגלה לנו את הפן השני, והעיקרי, של בעיית הקדמות והחידוש, והוא: האם העולם יצא, ובלשון האסכולה: נאצל, מתוך חיוב והכרח מאת אלוהים או הוא פרי יצירה חפשית שלו? עולם נצחי, אף אם נשער שאלוהים הוא סיבתו, ושהוא, העולם, יוצא באופן נצחי מאת אלוהים, מחייב את ההנחה שהעולם הוא כך על צורתו העכשווית, שהיא הצורה הנצחית שלו, באופן הכרחי ושהוא אינו יכול להיות אחרת, אחרי שהוא תמיד כך ולא היה זמן שהיה בו בדמות אחרת, כשם שאין להניח את זה, את שינוי הדמות והמציאות ביחס לאלוהים. מה שאין כן אם לעולם יש ראשית והוא התהווה בזמן, שאז ניתן לראות כמפעל תכניתי של רצון אלוהי חפשי, שעצב אותו על צורה מסויימת ובדמות מסויימת. בניגוד זה תלוי גם הדיון אם בורא העולם הוא גם רבון העולם, שהוא שיצר את חוקי העולם ובידיו, ידי היוצר, גם לשנותם, או שאלוהים כפוף לסדרי הטבע, שהם נצחיים כמוהו. ועל כל הניגודים האלו מרצה המחבר בקיצור גמרץ (חלק ב, פרק יט):

שזה המציאות היה מאצל הבורא על צד החיוב... וכמו שלא יאמר בו יתברך: למה נמצא? או, איך נמצא כן? רצוני לומר: אחד ובלתי גוף? כן לא יאמר בעולם בכללו: למה נמצא או איך נמצא כן? כי זה כולו מחויב שימצא כך: העילה והעלולה (הסיבה והמסובב, אלוהים והעולם), ואי אפשר בהם העדר כלל ולא שינוי ממה שהם (אלוהים והעולם, לפי השקפה זו, הם שניהם נצחיים. ומן הנמנע לשניהם שיהיו פעם בעדרים או שתבוא תמורה כל שהיא בדמותם).

ומתוך ההנחה בדבר יציאה הכרחית זו של העולם מאת אלוהים נובעת המסקנה בדבר התמדת סדרי הטבע, שאף אלוהים כביכול כפוף להם. לעומת זה, ההנחה בדבר התהוות העולם מאפשרת לנו לראות את העולם כיצירה מכוונת ומתוכננת על ידי היוצר האלוהי, היכול, כשיעלה הרצון לפניו, גם לשנות תכנית זו וכוננתו זו. לפי תורת הבריאה של היהדות, חוקי הטבע אינם הכרחיים ומחוייבי המציאות, כי אם נעשו מתוך כוונה חופשית, רבונית, מתוך רצון יוצר שעיצב אותם באופן חופשי ושהיה יכול גם לעשותם אחרת, ומתוך כך אפשרי הדבר שהמכוון והמתכנן האלוהי ישנה את תכניתו ויעלה תכנית אחרת במקומה. בירור זה משמש לרמב"ם נקודת מוצא של מערכת הוכחות חיוביות לרעיון הבריאה, שהוא מגלגלו, לפי האמור, ברעיון היצירה החופשית. ה"מסמר" בהוכחת הרמב"ם הוא, שהעולם השמימי על ריבוי גווניו וצורותיו לא ניתן להתבאר לפי שיטת הסדר הטבעי-הכרחי. אמנם הרמב"ם מודה, שהסבר זה מספיק בשביל העולם הארצי, ובלשון האסכולה: העולם שלמטה מן הירח. אפשר לנו להסביר את ההכרחיות שיש בשוני הרב של העצמים, על אף היות החומר שלהם אחד, וזה לרגל ריבוי הצורות שלו ומזיגתם השונה. ושוב, רבוי צורות זה ניתן להסתבר על ידי מידת המרחק של החומר המסויים מן הגלגלים, שכל חומר שהוא נמצא יותר קרוב להם הוא יותר דק, יותר עדין וראוי לקבל צורה יותר קלה, יותר עדינה. ברם, כיצד להסביר את ריבוי הצורות של העולם השמימי, שחומרם שונה מזה הארצי, אך אחד בעצמו? איך להסביר את השוני שבין כווני התנועה של הגלגלים השונים, וכן את השוני במהירות התנועה של הגלגלים השונים, ומה היא ההכרחיות של שוני זה? וביתר פירוט: חומר כל הגלגלים מוכרח להיות אחד, אחרי שלכולם משותפת תנועה אחת, והיא הסיבובית, ועם זה יש שוני בין הגלגלים אשר לכוון התנועה, למשל, שזה מתנועע מן המזרח למערב והשני מן המערב למזרח, וכן יש שוני ביניהם באשר למהירות התנועה, שאחדים מן הגלגלים ממהרים בתנועתם, ואחרים מאחרים?

שוני זה שאינו ניתן להתבאר לפי שיטת ההכרח הטבעי מביא אותנו לרעיון, שעולם שמימי זה הוא פרי תכנית של היוצר האלוהי שהיא אמנם כמוסה לפנינו, שייחודה צורה מסויימת לכל עצם שמימי לפי כוונה מסויימת, ולפיכך, רק הנחת התכנית האלוהית החופשית הכרוכה שוב בהנחת היות העולם נברא, פותחת לנו אשנב להבנת בעיית ההתייחדות של צורות הגרמים השמימיים, אם כי תכנית אלוהית זו לא ניתנה לנו לפעגחה. עוד יותר מתמיה השוני שבין הגלגלים והכוכבים שבתוכם, שאלו הראשונים מתנועעים תמיד, ואלו נחים תמיד (מצד עצמם). וכן מפליא שיכון הכוכבים בגלגלים, שאחדים מהם מפוזרים על פני מרחקים רבים, ואחרים מרוכזים ריכוז יתר במקום אחד. וכן יש שטחים ברקיעים שהם נטולי כוכבים, וכן עוד רבים הם הדברים

המפליאים במערכת הכוכבים ששיטת ההכרח אינה יכולה לפותרם והמשכנעים אותנו שיש מיחד אלוהי, שקבע, לפי תכניתו האלוהית, את צורתו ואת מקומו של כל כוכב מן הכוכבים ושל כל קבוצה מביניהם. כלאחר-יד הרמב"ם כאילו מסלק את האפשרות השלישית, והיא של המקריות, לאחר שהסידור החוקי של העצמים הארציים מרחיק את המקריות, על אחת כמה וכמה שאין לייחסה לגרמים השמימיים. התייחדות זו, מסכם הרמב"ם, של עצמי העולם השמימי, וריבוי הצורות שבו, היא ההוכחה ב"הא הידיעה" למציאות אלוהים חפשי, שהוא מקור הסדר הטבעי, ולא כפוף לסדר זה. הרמב"ם אף מסלק בחריפות רבה את נסיונות ההסבר של אריסטו, כגון, שמידת המהירות של הגלגלים תלויה במדת המרחק מן הגלגל העליון, אחרי שאין המרחק נמצא בשום פרופורציה עם הסדר בתנועות, וכגון תלות התנועה ביחס לשכל הנפרד, שכל גלגל גמשיך אחריו, אחרי שאין השכל הנפרד נמצא במקום ואין לתלות בו יחסי מקום כמו כוונת התנועה למזרח או למערב.

## ד

אחרי שהרמב"ם מסלק את הנסיון של אריסטוטליים איסלמיים אחדים לאחד בין הנצחיות של העולם והתכנון החפשי של אלוהים, שלדעתו יש ביניהם קרע שאינו ניתן להתאחות, הוא חוזר לטענותיו נגד שיטת האצילות ההכרחית של העולם מאת אלוהים, ומתוך העמקת-יתר וחדירה לעומק הבעייה. שיטת החיוב הטבעי אינה יכולה להסביר לנו כיצד יוצא הריבוי מן האחד, העולם החומרי מן העצם הרוחני? לדעת אריסטו או תלמידיו, מן האחד יוצא, יציאה חיובית, רק אחד. לפיכך הוא קובע שמאלוהים יצא רק השכל הנפרד הראשון. אם כן בשאלת השאלה: מנין הריבוי בעולם? ומנין מציאותו של העולם החומרי? וביתר פירוט: בדרך החיוב יכול מן העצם הפשוט להתחייב — בנגוד ליצירה ברצון, וראה להלן — רק עצם פשוט, ואף אם נניח שמאלוהים יצא רק השכל הראשון, הפשוט והאחד אף הוא, והוא, שכל זה, המתחיל בשלשלת השכלים, הרי גם החוליה האחרונה בשלשלת זו, השכל האחרון חייב להיות פשוט, ומנין הופיעה ההרכבה הנמצאת בעצמי העולם? ואף אם נודה לאריסטו, ממשיך הרמב"ם, שסיבת הריבוי היא הפילוג המחשבתי בתוך השכלים, שיש להם נושאי מחשבה שונים, והם: המחשבה על אלוהים והשכלים הקודמים להם מצד אחד, והמחשבה על עצמם, על הווייתם האישית מצד שני, אך איך להסביר את אצילות הגשמים מן העצמויות הרוחניות, הגלגלים מן השכלים, אחרי שבכל אצילות חיובית מוכרח להיות יחס-מה בין שני העצמים: העילה והעלול? ... וכך ממשיך הרמב"ם לתמוה על ריבוי הגרמים השמימיים: הגלגלים וצבאות הכוכבים על כל שונותם, איך הם יוצאים מן השכלים, אחרי שריבוי הדברים



היוצאים בדרך חיוב מחייב ריבוי של תכונות בעצמים שמהם הם יוצאים? לעומת זה, עם ההנחה של עולם הנברא כמפעלו של רצון אלוהי חפשי, נעשים הדברים פשוטים יותר: מטבעו של הרצון שהוא יוצר ריבוי של דברים, שונים זה מזה ושונים ממנו.

עם תום בקורת קטלנית זו על תורת אריסטו, קובע הרמב"ם אף חתך עקרוני במידת הסמכות של פילוסוף גדול זה, ששימש אוטוריטה בלתי מעורערת בדורו של מחברנו ובדורות הסמוכים לו — ולדעתם המוטעית של רבים מן החוקרים אף בעיני הרמב"ם עצמו — והוא: סמכות זו מגעת עד גבול העולם הפיזי, אבל לא למעלה ממנו (חלק ב, פרק כב):

שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק... אמנם כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה הוא כדמות מחשבה וסברה (כלומר, רק השערה, היפותיזה).

חוקרים רבים ציטטו מימרא זו של הרמב"ם, אבל מתוך הדגשת החלק הראשון, ויצא להם שהרמב"ם רצה בעיקר להרים את... קרנו של אריסטו, ועליהם נאמר: שפיל לסיפא דקרא...

ושוב, אחרי הבאת שורה של פרטי התכונה שבימיו, תוך הצבעה על אזלת דינו בהבנת המציאות השמימית, קובע הרמב"ם שוב חלוקה עקרונית של אזורי הדעת האנושית: לאדם ניתנה גישה חופשית לעולם הפיזי, שהוא ביתו וכאן הוא רשאי, יכול, ואולי גם מחוייב לחקור עד קצה גבול יכלתו, ברם סגור בפניו לנצח העולם השמימי, החורג ממסגרת התפיסה השכלית האנושית, ושרק לבעלי השפע האלוהי, לנביאים, יש במידת־מה פתח כניסה לשם (ואולי יש בזה גם תשובה לטענת כמה בעלי מחשבה בדור הקודם ובדורנו, שלכאורה הרמב"ם רק הוכיח, שאריסטו לא ידע, לפי מצב המדע בימיו, להסביר בדרך החיוב את העולם השמימי, ואין מכאן ראייה שהמדע עם התפתחותו לא יגיע לידי פתרון סופי אף של "סודות" השמים: לדעת הרמב"ם העולם השמימי מבחינה אורגאנית סגור לפני האדם ולשוא הוא מקרקר את הקיר האטום. הוא ישאר אטום בפניו תמיד (חלק ב, פרק כד):

שכל מה שזכרו אריסטו (שיא הפילוסופיה האנושית) מתחת גלגל הירח נמשך על היקש (יש בו משום בירור הגיוני)... אמנם כל מה שבשמים לא ידע האדם דבר ממנו... , אלא בזה השיעור הלימודי המעט (רק מעט מזעיר, וזה בתחום המדע השימושי)... שהאלוה לבדו ידע אמתת השמים... אמנם מה שתחת השמים נתן יכולת לאדם לדעתו, מפני שהוא עולמו וביתו אשר ירד בו (מושל בו), והוא חלק ממנו (שהאדם הוא חלק מעולם ארצי זה)...

כי סבות הראייה על השמים נמנעות אצלנו... והראייה הכוללת מהם, שהם הורונו על מניעם — אין אנו יכולים לעמוד על פרטי הענינים השמימיים, ורק ניתן לנו להסיק ענין כולל אחד מהם, והוא: עדות על מציאותו של זה המניע אותם, והיינו, אלוהים. וגשאיר את הבעיות האלו, הבלתי נתונות לפתרון

בהיקש שכלי, לאלו שנחנו בשפע אלוהי, היינו לנביאים, ובעיקר לראש הנביאים "שהיה ראוי שנאמר עליו: פה אל פה אדבר בו" (היינו, משה רבנו).

## ה

בשולי הפולמוס עם אריסטו מסביב לבעיית הבריאה, מסביר לנו הרמב"ם את החשיבות העקרונית שבפולמוס זה, ומשום מה התאמץ דוקא בתחום זה שלא לוותר לחכם מסטגירה. אין זה בא מתוך הסתירה שבין ההשקפה האריסטוטלית למשפטים מסויימים בכתבי הקודש, שהרי ניתנה לנו אפשרות הביאור המתאים — ובעת הצורך אנו אף מתוייבים בו — לכל המשפטים הנראים לנו, לפי משמעותם השטחית, כסותרים את ההגיון. ברם, היו לרמב"ם שני טעמים חשובים לדחות את התורה האריסטוטלית: האחד, מיתודולוגי, לא היה הכרח הגיוני לקבל תורה זו ולדחוק מפניהם את דברי התורה הפשוטים; אי-גשמיות אלוהים, מדגיש הרמב"ם, הוכחה בהוכחה מוחלטת והיינו מוכרחים להוציא את כל אותם הכתובים הסותרים דעה מוחלטת זו, מפשוטם. אך הכרח זה לא היה קיים ביחס לרעיון הקדמות, אחרי שאין בו אותה הוודאות המוחלטת, וגם הדעה ההפוכה יכולה להיות הגיונית.

וטעם אחר, עקרוני יותר: ההשקפה האריסטוטלית סותרת את כל אשיות האמונה, היא עושה לבלתי אפשרית כל התערבות אלוהים בטבע, כל מעשי הפלא ההיסטוריים (שם, כה):

אבל אמונת הקדמות על הצד אשר יראה אותו אריסטו, שהוא על צד החיוב, ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו (אין שום דבר בטבע חורג מן הנהגת התמידי שלו), הנה היא סותרת הדת מעיקרה, ומכזבת לכל אות (מעשה נס) בהכרח, ומבטלת כל מה שתייחל בו התורה או הפחיד ממנו (את כל יחולי השכר ואיומי העונשים של התורה, את כל מערכת הגמול, כלומר, אחרי שיש רק סדר עולם טבעי, בלתי תלוי ברצון אלוהים ובחוקי המוסר שלו).

אמנם טעם אחרון זה אינו קיים ביחס לשיטת אפלטון בדבר החומר הקדום, ועם זה אף תורת אפלטון נדחית על ידי הרמב"ם מפני הטעם הראשון. לעומת זה אמונת הבריאה נותנת מקום למאורעות פלא וכן ליחודם בצורה מסויימת דוקא (שם, שם):

ודע כי עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כלם אפשריות ותהיה התורה (מתן התורה) אפשרית, ותפל כל שאלה שתשאל בזה הענין, עד שאם יאמר: למה שם השם נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו? ולמה נתן השם תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת? ולמה נתנה בזה הזמן (בעת מסויימת) ולא לפניו ולא לאחריו? ... יהיה מענה אלו השאלות כולם, שיאמר: כן רצה או כן גזרה חכמתו, כמו שהמציא העולם כשרצה על זאת הצורה ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה ביחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב

חכמתו ביחד כל מה שקדמה השאלה עליו" (כשם שאין אנו מבינים את תכנית הבריאה האלוהית — אמנם אנו יודעים שיש תכנית כזאת — כך אין אנו מבינים את התכנית האלוהית של ההיסטוריה אם כי תכנית כזאת קיימת ללא ספק).

ועם זה, עם כל מאמציו של הרמב"ם לקיים את האפשרות העיונית של שינוי סדרי הטבע על ידי יוצר הטבע, מסתייג הוא מן הערעור, בצורה מתמדת על כל פנים, של הסדר הטבעי הקיים. הרמב"ם היה מעוניין בעיקר בהוכחת היכולת של אלוהים להתערב במעשי הטבע, אך הוא פחות מעוניין בהתערבות זו למעשה, ובפרט בצורה מתמדת, אחרי שהיצירה האלוהית כמכלול השלמות אינה זקוקה להתערבות זו... (וזה מזכיר את ההשוואה המפורסמת של גיוטון: העולם והמכונה. כל מכונה, אומר גיוטון, כל-כמה שהיא משוכללת יותר פחות מכך היא זקוקה להתערבותו של המכונאי שחולל אותה. כיוצא בכך המכונה הקוסמית, דוקא מתוך שהיא, כמעשה אלוהים, המשוכללת ביותר, אין היא זקוקה להתערבותו של המכונאי האלוהי, שחולל אותה). הטבע הוא מפעל החכמה האלוהית, וכן חוקי הטבע שקבע אלוהים הם מבע לחכמתו של היוצר האלוהי, ולפיכך אין לאלוהים צורך, אם כי יש לו יכולת, להכניס שינויים כל שהם במפעל היצירה שלו, לשנות כל פעם את סדריו הקבועים על ידו, ומה גם לשים אי-פעם קץ בכלל למפעלו זה. והרמב"ם כורך כאן יחד שני דברים: אפשרות הקיום הנצחי של העולם הנוצר, אחרי שנוצר, וכן של סדרי העולם, שעיצב אותם יוצר העולם, אך שניהם מתוך אספקלריה אחת: העולם על חוקיו הוא, כיצירה אלוהית, שיא השלמות, וראויים להיות נצחיים גם העולם גם חוקיו. מתוך נקודת ראות זו, שהטבע כולו על כל חוקיו וסדריו הוא מעשה מתוכנן של הרצון האלוהי החופשי, מתקבלת על הדעת ההנחה הכפולה בדבר התמדת מציאותו של הטבע וכן של חוקי הטבע.

אמנם הרמב"ם שולל את ההנחה האריסטוטלית בדבר קדמות העולם, היינו, נצחיותו בעבר, על התוצאות היוצאות מהנחה זו, המערערות את כל יסודות האמונה הישראלית. אך הוא רואה כאפשרית, יותר נכון: כראויה, את ההנחה בדבר נצחיות העולם בעתיד, שאין בה סתירה כל שהיא לאמונת ישראל; הוא רואה כהכרחית מבחינה דתית, את ההנחה בדבר ראשית העולם, אבל רואה כאפשרות רצויה את דבר העדר האחרית של העולם, את האפשרות של אי-כליונו. ובצורה יותר מפורטת:

לפי הנמקתנו התורנית, שגם מציאות העולם וגם כליונו תלויים ברצון האלוהי ואינם הכרחיים, אין זה מחייב אותנו כלל להניח, שאלוהים מוכרח להביא כליון על העולם, או בלשון האסכולה: להעדיף אותו. דבר כליונו של העולם תלוי אמנם ברצונו או בחכמתו, — וכנראה שבוה בעיקר היה מעונין הרמב"ם, כדי לשמור על החרות האלוהית — אבל אין זה שולל

את האפשרות שאלוהים ירצה להשאיר את העולם לנצח, כמו שהוא עצמו נצחי.

אחרי שהרמב"ם הוכיח את האפשרות העיונית של אי-הכליון של העולם, של אי-העדרו, הוא משתדל לאשש את רעיונו זה, — הנראה כפשרת-מה עם אריסטו, וכך הדבר מנוסח בפי המחבר להלן — מתוך אסמכתא על המקרא. הוא מביא לראשונה שורה של כתובים חיוביים, המורים לנו, — לפי הבנתו והסברתו של הרמב"ם — את הנצחיות הזאת, אם אפשר לומר, להבא, אם כי לא בעבר; והנה, למשל, ציטטה מדברי קהלת בהצעתו המחכימה של מחברנו ובפירושו (שם, כח):

וכבר זכר גם כן שלמה, שאלו מעשי האל, רצוני לומר: העולם ומה שבו, עומדים על טבעם לנצח (כלומר, שגם מציאותם וגם טבעם הוא נצחי), — אמר (קהלת ג, יד): "כי כל אשר יעשה האלוהים הוא יהיה לעולם, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע", הנה כבר הגיד בזה הפסוק, שהעולם ממעשה האל (כלומר ולא כדעת אלו, שחשדו בו בשלמה, שהוא האמין בקדמות). ושהוא נצחי; ונתן העילה גם כן בנצחותו (וגם נחן סיבה לנצחיות זו), והוא אמרו: "עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע", שזוהי עילה (סיבה) להיותו "לעולם" (אחרי שהעולם כמפעל אלוהי הוא שלם בתכלית, ש"עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" אין סיבה שמציאותו תיפסק פעם ושלמות זו היא סיבה מספקת לקיומו הנצחי), כאילו אמר: כי הדבר אשר ישתנה, אמנם ישתנה מפני חסרון שיש בו ויושלם, או תוספת בו אין צורך אליה ותחסר התוספת ההיא (כל השנויים מכוונים או למלאות דבר שחסר או להסיר דבר מיותר), אמנם פעולות השם יתברך, אחר שהם בתכלית השלמות, ואי-אפשר התוספת בהם ולא החסרון מהם, אם כן הם יעמדו כפי מה שהם עליו בהכרח, שאי-אפשר הימצא דבר מביא לשנויים (אך המפעל האלוהי, ככליל השלמות, אין בו לא חסרון ולא עודף כל שהם, ואין מקום לשנויים).

כן מוכיח הרמב"ם שכל הכתובים ההפוכים, שנראה מפשוטם שהם מורים על אבדן העולם בעתיד, משמעותם האמתית — ולא בדרך של אינטרפרטציה דחוקה, ההכרחית לעתים לשם התאמה עם רעיונות מסויימים — אינה אלא ציורית, ותאורים אלה של חורבן העולם או התמוטטות הגרמים השמימיים, הבאים בעיקר בדברי הנביאים, אינם אלא פרסוניפיקציה והמחשה, מופרות אולי מעט, של מאורעות היסטוריים מקבילים, כגון אבדן מדינות ותמוטת ממלכות.

אחרי שהרמב"ם סוקר בסקירה ארוכה במקצת ומתוך ריבוי ציטטות מדברי הנביאים, רובם מישעיהו, אבל לא מעט מאחרים, החל מירמיהו עד חגי (אמנם ללא סדר כרונולוגי), המכילים תאורים קוסמולוגיים, שתוכנם הוא אבדן או התחדשות הגרמים השמימיים, שהרמב"ם רואה בהם פרי הסלסול הסגנוני של הנביאים, והוא מפרשם וחוזר ומפרשם ללא ליאות, כצורת דיבור פיוטית-דמיונית הבאה לתת ביטוי הולם לחוויית המדיניות הכבירות

של תקופתם או של אלו הצפויות לנו בעתיד הרחוק, הוא חוזר ומסכם את עיקר רעיונו, והוא, שאין לנו כל מסורת, לא נבואית ולא תלמודית — כזו שישנה ביחס לראשית העולם — בדבר קץ העולם או תמורות בסדרי העולם.

ושוב מטעים הרמב"ם בעיקר את התמדת סדרי הטבע; מעשי הפלא מביאים שינוי ארעי במערכת מעשי הטבע, אבל אינם מחוללים מפנה מתמיד במהלך החוקי של הטבע. הרמב"ם מביא — אמנם מתוך הסתייגות — דעתם של אחדים מחז"ל, שאין הנסים אלא חלק מהתכנית האלוהית הראשונית. פה מפרש הרמב"ם את ההיסטוריה המקראית של מעשה בראשית, שהוא רואה בה מכלול של "סודות" — אמנם לא במובן המסתורי של המקובלים, הדורשים השראה מיוחדת לפענוחם, אלא במובן שכלי, הזקוקים רק להגיון חריף לשם תפיסתם — והוא מפרשם ברוח חכמת הטבע וההשקפה הקוסמולוגית של אריסטו, תוך כיסוי טפחיים וגילוי פחות מטפח, וההעלם מרובה בו על הגילוי (שאמנם ניתן להסברה אחרי עיון מעמיק בפרקים הקודמים, אלא שאין כאן המקום לזה). הוא מסיים את מחקרו בפרק על השבת, תוך הבלטת הצד ההפגנתי שבמצוה זו, הבאה להמחיש בצורה מעשית את הרעיון של בריאת העולם. הרמב"ם מציין בראשונה את הערך הרב שיש בפעולות הדתיות, כולל אף זו של שבת השבת, לשם הבטחת היציבות של הדעות והאמונות, ובפרט אצל ההמון, וכן לשם מתן פרסום לדעות ואמונות אלו והפצתן בעם.

כן מציין הרמב"ם את הטעם הכפול האמור במצות השבת בנוסח הכפול של עשרת הדברות: האחד מטאפיזי, שהשבת עשויה לשמש סמל והמחשה לרעיון הבריאה, והשני מדיני, שעל השבת להפגין את החירות הלאומית והיא: לשבות בזמן שהאומה רוצה ולא היה כן הדבר בהיותם משועבדים (וכמה אופייני הדבר למחברנו, שהוא מדגיש את הגורם הלאומי-מדיני ולא זה הסוציאלי הטמון במצוה זו, שלכאורה הוא מודגש בתורה יותר מאשר זה הקודם) (ח"ב, ל"א):

וכבר באו בזאת המצוה שתי עילות מתחלפות (שוונות) לשני עלולים מתחלפים (לשני מסובבים שונים, כלומר: לשני ענינים נפרדים הכלולים במצוות שבת)... כי העלול במאמר הראשון הוא: כבוד היום והגדילו (בנוסח הראשון של עשרת הדברות מודגשת בעיקר המצוה של כבוד היום), כמו שאמר: "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (כלומר, כאן מובלט הצו של קדושת השבת, שמובנה גם: רוממותה), זה העלול הנמשך לעילת "כי ששת ימים" (וזה מתאים לטעם המטאפיזי, שהוא היום שבו אלוהים בעצמו שבת), אמנם תחו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו (כל מתן הלכות השבת ובפרט הצווי של שמירת השבת, היינו איסור המלאכות) הוא עלול נמשך לעילת היותנו "עבדים במצרים" אשר לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שחפצנו ולא היינו יכולים לשבות (זה בא לרגל הדגשת חירותנו בניגוד לתקופת השעבוד במצרים, שאז לא היתה בידי העם הבחירה החפשית לעבוד ולשבות בזמנים הרצויים להם).



ויש משום זרות־מה בפירוש זה של הרמב"ם, ומשום אי סיפוק ואי מיצוי. שהרי מן התורה נראה כי טעם זה בא בעיקר לציין, שאלו שזוכרים את כובד השעבוד חייבים להבין גם את הלך הרוח של אנשים משועבדים אחרים, ולפיכך צוותה התורה לאפשר את השביתה להם, לעבדים: וזכרת כי עבד היית... למען ינוח עבדך... וגורם זה אינו מובא כלל בדברי הרמב"ם ואף לא מרומז עליו, וזה מתמיה.

## פרק ששי: הנבואה

### א

הרצאה ארוכה מקדיש הרמב"ם לבעיית הנבואה. הפרקים לב--מח ובמידה ידועה גם שבעת הפרקים הראשונים של החלק השלישי, מכילים דברים על מעשה המרכבה של יחזקאל ברוח הקוסמוגוניה והפיזיקה האריסטוטליות. הטון המכריע פה הוא: מתן דמות טבעית לתופעת הנבואה, תוך שמירה על מסדה האלוהי במידה רבה, וכן מתוך ייחוד דיוקן מיוחד לנבואת משה, החורגת מכל מאורעות טבעיים.

הרמב"ם מציע ראשית כל (פרק לב) שלש השקפות על מהות הנבואה. לראשונה זו העממית, ה"המונית" בלשון הרמב"ם, התולה את מתת הנבואה באלוהים בלי התחשבות עם דרגת ההתפתחות ומטען ההשכלה של המועמד, ורק מתוך ציון אופיו המוסרי במידה מסויימת (חלק ב, פרק לב):

שמאמינים בנבואה (כלומר: אף מאומות העולם), וקצת המון אנשי תורתנו גם הדעת הראשון, והוא דעת המון הפתאים ממי שיאמין בנבואה (מתוך אלו כן יאמינהו, והוא: שהשם יתברך יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה, וישלחהו (בשליחות הנבואה, וראה להלן הגדרת הרמב"ם סוג מיוחד זה של הנבואה: הנבואה השליחית), אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל, רב השנים או צעיר השנים, אלא שהם יתנו בו קצת טוב ותיקון מידות, כי בני אדם עד עתה לא אמרו, שישרה השם שכינתו על אדם רע, אלא כשיחזירהו למוטב תחלה, לפי זה הדעת (כלומר, שהם מניחים אפשרות הנבואה אף לחוטא שנעשה בעל תשובה, אבל מודים שאין אלוהים משרה שכינתו על אדם רע);

ההשקפה השניה היא זו הפילוסופית (של האריסטוטליים האיסלמיים), שהנבואה היא כשרון טבעי באדם, הזקוק אמנם, כשאר הכוחות האנושיים, לפיתוח מתאים או, בלשון האסכולה, להוצאה מכוח אל הפועל (שם, שם):

והדעת השני דעת הפילוסופים והוא שהנבואה שלמות אחד (כשרון מסויים) בטבע האדם (האדם בכלל), והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר לימוד יוציא מה שבכוח המין (מה שנמצא בכח במין האנושי) לפועל, אם לא ימנע מזה מונע מוגי או סיבה אחת מן החוץ, כמשפט כל שלמות שאפשר מציאותו במין אחד. כי לא יתכן מציאות השלמות ההוא עד תכליתו וסופו בכל

איש מאישי המין ההוא אבל באיש אחד (אמנם הכשרון הנבואי הוא מתת טבעית שניתנה לכל המין האנושי, אבל כמו יתר הכשרונות האנושיים הוא בא לידי ביטוי שלם ולידי התפתחות מלאה לא אצל כל בני אדם, כי אם אצל אישים מובחרים. ולעומת זאת יש אנשים רבים שבגלל סיבות שונות, לרבות ביולוגיות כגון המזג או הטמפרמנט שלהם, שאין כשרון זה מתפתח אצלם כלל)... ולפי זה הדעת (ולפי השקפה זו) אי־אפשר שינבא הסכל, ולא יהיה האדם מלין (הולך לישון) בלתי נביא ומשכים נביא (ומתעורר בבוקר והוא נהיה נביא), כמי שימצא מציאה (כאילו מצא פתאום משהו, כלומר, הרי שהנ־בואה הוא דרגת התפתחות מסויימת של האדם, הדורשת נטייה טבעית מסויימת וכן מאמצים ארוכים). אבל הענין כן הוא: שהאיש המעולה (המצויין, בעל המעלה), השלם בשכליותו ובמידותיו (שיש לו שלמות גם השכלתית וגם מוסרית), כשיהיה כחו המדמה כפי מה שאפשר להיות מן השלמות (כשכוח הדמיון בו מפותח עד קצה האפשרות של השלמות), ויזמין עצמו ההזמנה היא אשר תשמענה (שהרמב"ם עתיד להשמיע אותה, את מהות ההזמנה הזאת, הדרושה לנבואה, כלהלן) הוא יתנבא בהכרח, שזה שלמות הוא לנו בטבע (ואז, אחרי כל ההכנות הטבעיות האלו הנבואה מוכרחת להופיע, שהרי היא כשרון טבעי, וכמו כל כשרון טבעי, מוכרחת להתגלות בתנאים המתאימים). ולא יתכן לפי זה הדעת שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא יתנבא (גם הקצה השני הוא בלתי אפשרי, שיהיה אדם מוכן בעל כשרון נבואי מטופח וכשרון זה לא יתגלה בו), כמו שאי־אפשרי שיזון איש בריא המזג (בעל מזג בריא) במזון טוב (וגם המזון הוא טוב), ולא ייוולד מן המזון ההוא דם טוב, ומה שדומה לזה.

ההשקפה השלישית היא זו של הרמב"ם, שהוא חושבה לדעת התורה, והיא מזדהית עם ההשקפה הפילוסופית, שהנבואה היא תופעה טבעית. אבל יש כאן הסתייגות מסויימת, והיא: שאלוהים יכול למנוע את תופעת הנבואה בדרך פלאית, כשם שהוא יכול למנוע תופעות טבעיות אחרות בצורת מופת. ולעתים הוא שולל את מתת הנבואה מאדם מסויים אף שיש לו כל ההכנות הטבעיות לכך, וזאת מטעמים הידועים רק לו, לאלוהים (שם, שם):

והדעת השלישי, והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו, הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד (ורק הפרש אחד ביניהם), וזה, שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה אפשר שלא יתנבא (שיכול לקרות, שהראוי לנבואה מטבעו, ואחרי כל ההכנות הדרושות, בכל זאת לא יתנבא), וזה ברצון אלוהי (שזה הוא רצונו של אלוהים, שאדם זה לא ישיג את הנבואה), וזה (מניעת נבואה זו) אצלי הוא כדמות הנפלאות כולם ונמשך כמנהגם, שהענין הטבעי, שכל מי שהוא ראוי לפי בריאתו (לפי טבעו מלידה), והתלמד לפי גידולו ולימודו (ואחרי שהשתלם בלמודים בימי גידולו) שיתנבא, והנמנע מזה אמנם הוא כמי שנמנע מהניע ידו כירבעם (כשם שקרה, בדרך נס, שנענש ירבעם ולא יכול היה להניע ידו. ראה מלכים א', יג), או נמנע הראות כמחנה מלך ארם בענין אלישע (שאלישע הנביא התפלל, שאלוהים יכה בסנוורים את מחנה ארם, ותפלתו נתקיימה, ראה מלכים ב, ו).

אחרי שהרמב"ם מבסס את דעתו זו בציטטות מן המקרא והתלמוד הוא מזכיר

בקשר עם זה את התופעה של מעמד הר-סיני, שההתגלות היתה אז נחלת העם כולו, מה שנראה סותר את דעתו שהנבואה דורשת כשרון טבעי והכנות מסויימות ולא תיתכן בלי זה. הוא מסביר, שגם אז, במעמד הזה, היו דרגות שונות של השגה ותפיסת ההתגלות, ושבעצם העם כולו השיג רק את הקול האלוהי, היינו: הקול הנברא, באופן סתמי, קול גרידא ללא היתוך האותיות, ורק משה מסר להם את הדברים הכלולים בקול הזה וכן הסביר להם את תוכנם, או שהם בעצמם השיגו מן הקול הסתמי הזה את משמעותו, אבל רק של שתי הדברות הראשונות, אחרי ששתי הדברות האלו ניתנו גם להיסק שכלי (וראה אברבנאל, המתלבט הרבה בפירושו של פרק זה, פרק לב, שיש בו הרבה מקומות סתומים).

ברם חשובה יותר ההסתייגות השנייה, והיא ההבדלה העקרונית שהרמב"ם מבדיל בין הנבואה סתם, לבין זו של משה. אחרי הפנותו את הקורא למקומות המקבילים בספרי ההלכה שלו (מבוא לפרק יא של מסכת סנהדרין "כל ישראל יש להם חלק" שבפירוש המשניות שלו, וכן בספר "יד החזקה", הלכות יסודי התורה, פרק ז'), בהם הוא מפרט את ההבדלים האלה, הוא מציין כאן ראשית כל, שאין נבואתו של משה כלולה לגמרי במסגרת הנושא שלו כאן, והוא מוסיף עוד לציין שני הבדלים: יחידות ההשגה של משה, וכן הפומביות הכלל-ישראלית של מעשי הפלא, שנעשו על ידו.

## ב

מהי הנבואה? מה הוא התהליך שלה? מה תוכנה של תופעה זו, ואיך היא מתממשת? הרמב"ם עונה על זה בעזרת הקונסטרוקציה המטפיזית של ימי הביניים: השכל הפועל. זה האחרון הוא השכל הנפרד האחרון בשורת השכלים הנפרדים או המלאכים, הנמצאים בין אלוהים והגלגלים; שכל פועל זה ממונה על העולם הארצי או שלמטה מן הירח בלשון האסכולה, ותפקיד מיוחד לו: לבצע את המעבר של הכוחות הגנוזים בעצמים הנמצאים בעולם מן המצב הסטאטי, הגרעיני (האמבריוני), למצב הדינמי המלא — ובלשון האסכולה: להוציא מן הכוח אל הפועל — כגון של צמיחת האילן מן הזרע, וכן של התפתחות השכל האנושי, שהשכל הפועל הופך את ה"שכל ההיולטי" באדם, שהוא רק הכנה וכלי לקליטת מדע, לשכל הפועל או לשכל שרכש לו מדע, וכן של שאר כוחות הנפש של האדם, שהוא עוזר לפיתוחם, ליציאתם לאור, לגילויים. מן השכל הפועל שופעת החכמה לחכמים והנבואה לנביאים, וכן כשרון ההנהגה למנהיגים מדיניים... עיקרה של הנבואה הוא הכוח המדמה שבה, ואם כי השכל הפועל משפיע גם על הכוח השכלי וגם על הכוח המדמה של הנביא, שלמותה של הנבואה תלויה במידת השלמות של הדמיון הנבואי (חלק ב, פרק לו):

דע, כי אמתת הנבואה ומהותה הוא: שפע שופע מאת השם יתברך באמצעות

השכל הפועל, על הכוח הדברי (השכלי) תחלה, ואחר כך ישפע על הכוח המדמה, וזאת (הנבואה, השפע הנבואי) היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות, אשר אפשר שימצא למינו (למין האדם), והענין ההוא הוא תכלית שלמות הכוח המדמה (הגורם הראשי של השלמות אשר בתופעת הנבואה, הוא השלמות המכסימלית של הכוח המדמה; שהנבואה תלויה בשלמות העליונה ביותר של דמיונו של הנביא).

לשלמות הנבואית אין כל אדם יכול להגיע, ואי-אפשר להשיגה על ידי השלמות השכלית והמוסרית העליונה ביותר, עד שנוסף לשלמות זו, השכלית-מוסרית, יהיה הנביא מחונן מן הלידה בדמיון שהגיע לתכלית השלמות האפשרית.

ומכיון שהדמיון הוא כוח גופני, הרי דרושה עוד התפתחות גופנית מסויימת, וביחוד של אותו האורגאן הנושא את כוח הדמיון. פעולת כוח המדמה הנבואי, ממשיך הרמב"ם, גדלה והולכת עם גיטולה של פעולת התחושה, והיא דומה בזה לפעולת החלום ובעצם אין בין החלום (הרמב"ם מוסיף כאן: החלום הצודק) והנבואה אלא הבדל בדרגה.

בשתי תכונות דומה הנבואה לחלום: בזו שהיא רואה מאורעות בדמיון כאילו קרו ממש וכאילו ראתה אותם בחושים, וכן בזו שנושאה הם אלו, שהאדם מהרהר בהם במצב היקיצה.

ושוב מסכם הרמב"ם בזה אחרי זה את תכונות הנביא: (1) בריאות האורגאן השכלי—המוח, (2) השתלמות שכלית למעשה, (3) שווי-משקל מוסרי, (4) ריכוז כוחות הגפש: התשוקה והמחשבה, בנושאים אלוהיים מתוך התרחקות גמורה מן החושניות, ומכל רדיפה אחרי השלטון והכבוד וזאת מציין הרמב"ם בהדגשה רבה (שם, שם):

והאיש אשר זה תארו, אין ספק, כשיעשה כוחו המדמה, אשר הוא בתכלית השלמות, וישפע עליו מן השכל כפי שלמותו העיוני, שלא ישיג אלא ענינים אלהיים נפלאים מאוד, ולא יראה זולת האל ומלאכיו . . .

וברור, כמו שמוסיף כאן הרמב"ם, שיש מדרגות שונות בנבואה בהתאם לדרגת השלמות של התכונות האלו הדרושות לנביא. וכן תלויה פעולת הנבואה במידת החוסן של כוח המדמה הנבואי, אשר, ככל כוח גופני, פעם הוא בריא ופעם הוא נחלש, כגון לרגל התגברות אמוציונלית כמו כעס ואבל, שזה מחליש את כוח המדמה ומביא לביטול הנבואה. ולעיתים היא נפסקת לגמרי בעטיין של התרגשויות אלו, כגון שנפסקה הנבואה אצל האומה בכלל לרגל העצבות, שהשתכנה עליה בגולה, והנבואה עתידה אמנם לשוב עם חזרת העצמאות הישראלית, כלומר, עם סלוק הסיבות שגרמו לעצבות זו.

יש שוני גם במידת המרץ של השפע הנבואי; יש שהשפע הנבואי יש בו רק לפרנס את השלמות האישית של הנביא, ויש שהוא שופע על גדותיו ודוחף



את הנביא, לעתים בעל כרחו, להשפיע על אחרים. ובכלל, — וכאן נקודה עקרונית במשנת הנבואה המימונית — כל השוני שבין בחירי בני אדם: הנביאים, החכמים והמדינאים, תלוי במידת האון של השפע השופע עליהם מאת השכל הפועל (חלק ב, פרק לו):

שזה השפע השכלי, כשיהיה שופע על הכוח הדברי ולא ישפע דבר ממנו על הכוח המדמה, אם למעוט השופע או לחסרון היה במדמה מעיקר הבריאה (מטבעו) ולא יוכל לקבל שפע השכל, שזה הוא כת החכמים בעלי עיון; וכשיהיה השפע ההוא על שני הכוחות יחד, רצוני לומר: הדברי והמדמה... זה כת הנביאים; ואם יהיה השפע על המדמה לבד ויהיה קצר הדברי, אם מעיקר היצירה או למיעוט התלמודות (וקצר היכולת של הכוח השכלי שלו הוא מטבעו או לחוסר ההשתלמות), זאת הכת הם מנהיגי המדינות, מניחי הנימוסים (יוצרי התחוקות האזרחיות; נימוס או נומוס, חוק ביוונית), והקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקות (הנכונים, שיש בהן משום השפע האלוהי, ולא כאלו שהן רק תגובה על הרהורי היום או הרכבה כל שהיא של החויות בעת היקיצה).

שפע אלוהי זה הוא שופע בכוח רב על הנביא, הוא מכניס בו תסיסה רבה ואי-שקט פנימי ודוחף אותו להשמיע את דבריו ברבים — וכן את החכם ללמד ולחבר ספרים — אפילו אם זה יגרום לו גזק רב, ואפילו זה יסכן את חייו.

ומכאן עוד לשתי המידות הנחוצות לנביא: הגבורה הנפשית וראיית העתיד או "כוח המשער".

ועם זה, השוני בין הסוגים של נבחרי האדם אינו מתמצה רק בהבדל שבין כלי הקליטה של השפע האלוהי, כי אם באופיו, בתוכנו ובמידת ההישג שלו; הנביא משיג השגות כאלו, שאין החכם יכול להגיע אליהן וכן שונה דרך ההשגה של הנביא מוּו של החכם, שהשגתו הנבואית היא אינטואיטיבית, חד-פעמית, ולא הדרגתית, דיסקורסיבית, כזו של ההכרה השכלית. וכן עולה לאין שיעור ראיית העתיד של הנביא מכל השערה של המדינאי. אך תנאי מוקדם להשגות החדשות האלו של הנביא הוא דוקא השלמות השכלית, המבדילה אותו מסתם בעלי חלומות, נעדרי החכמה, המדמים שהשיגו רעיונות חדשים בשפע אלוהי, ורעיונות אלו אינם אלא משקע שנשאר במחשבתם, בלשונו היום היינו אומרים: בתת-הידע...

## ג

מתן האופי הטבעי לנבואה, שהיא תהליך טבעי של חשיבה אנושית, אם כי הגעלה ביותר, סכנה היתה כרוכה בו, והיא: ערעור חד פעמיותה של ההתגלות הסינאית, יחידיותה של התורה שניתנה בסיני, כל אלוהיותה ונצחיותה של זו, אך זו האחרונה הובטחה על ידי יחוד דיוקנו הנבואי של המחוקק התורני...

נבואתו של משה — חוזר הרמב"ם על דבריו הקודמים — שונה בהבדל אורגאני מנבואת שאר הנביאים; זו האחרונה היא תופעה טבעית, אך הראשונה היא על-טבעית וחד-פעמית בדברי ימי הרוח האנושית, וכן על-טבעית וחד-פעמית היא התורה, תורת משה שניתנה על ידו בסיני... הופעתו של משה על במת ההיסטוריה היתה מאורע יחידי במינו בתולדות האנושות, וכיוצא בו אף התחוקה התורנית ששמו של אדון הנביאים נקרא עליה; עצם החקיקה האלוהית, דבר זה גופא של מתן תורה אלוהית לעם האלוהי, הוא דבר יחידי במינו בקורות הגזע האנושי, הוא מתכונות הסגולה של נבואת משה. כאן מגיע הרמב"ם לציון קו אופי חדש בנבואתו של משה, והוא: שליחותו האלוהית. משה היה היחידי בין כל הנביאים שקדמו לו ושהיו אחריו, בין כל ילודי אשה בכלל, שאלוהים שלח אותו אל האומה האלוהית, ועל ידה אל האנושיות כולה, לתת לה חוקים ומשפטים, תורה ומצוות, דבר זה לא ישונה עוד: לא הופעה שניה של איש אלוהים כמשה, אחד ויחיד שהשיג את שיא השלמות האנושית, ולא יתכן דומה לו עוד או עולה עליו, וכן לא מתן תורה חדש אחרי שזו היא תורת השלמות העליונה שהעניק אלוהים לבני אדם וצווה ללכת בה (חלק ב, פרק לט):

ואחר שדברנו במהות הנבואה והודענו אמיתותה, (ובעיקר, היותה שפע של השגות השופע מאת השכל הפועל), ובארנו שנבואת משה רבנו נבדלת מנבואת זולתו, (וביחוד על תלותה באלוהים ישר), נאמר, שעל ההשגה ההיא לבדה (שרק לרגל דרגה מיוחדת זו של השגת אלוהים של משה) נתחייבה הקריאה אל התורה (קריאת בני אדם לקבל את התורה, כלומר, שרק על ידו ניתנה תורה, וכן גם שליחותו, שהוא היה גם הנביא היחידי שנתן תורה לבני אדם, תורה לישראל, אלא קרא אותם לקיים אותה, הטיל אותה עליהם כחובה, כמערכת חובות, ויתכן גם שהוא רוצה לציין שתי תכונות מיוחדות של משה: מתן תורה, וכן גם שליחותו. שהוא היה גם הנביא היחידי שנתן תורה לבני אדם, וגם היחידי בכלל שאלוהים שלח אותו בשליחות אליהם, וראה להלן) וזה (וביתר פירוט) שזאת הקריאה שקרא משה רבנו (כלומר הקריאה אל התורה או אולי כוונתו לשליחות מאת אלוהים, הנקראת קריאה על שהיא באה בשם אלוהים וקוראת בשם אלוהים) לא קדמה כמותה לאחד ממי שקדם מאדם אליו (מכל הנביאים, החל מימות אדם הראשון, שקדמו לו), ולא התאחרה אחריו קריאה כמותה לאחד מנביאינו (ואף לא מבין הנביאים שבאו אחריו), וכן יסוד תורתנו: שלא יהיה בלתי לעולם (וזהו גם מיסודות התורה שלא תשונה עוד הקריאה אל התורה, כלומר, יחוד זה של מתן תורה למשה אינו רק עובדה נסיונית, אמפירית, כי אם דבר שבעקרון; אחד מעקרונות התורה הוא — ולעקרון זה משמעות כפולה — שמתן תורה קשור עם הנבואה העל-טבעית של משה והוא אפשרי רק על ידה, ושנבואה זו לא תהא כדוגמתה בעולם, וראה להלן גם את ההנמקה ההגיונית, נוסף לביסוס הדוגמטי של כאן, של אי-הישנות נבואתו של משה), ולזה, לפי דעתנו, לא היתה שום תורה ולא תהיה בלתי תורה אחת, והיא, תורת משה רבנו (תלות זו של מתן תורה במשה מבטיחה לנו, לא רק את על-טבעיותה ואלוהיותה של זו בדומה

לעל-טבעיותה של נבואת משה, — שזה מובן מאליו, והרמב"ם לא מצא כנראה לנחוץ אף לציין את זה — כי אם גם את חד-פעמיותה של זו, ושוב כשם שנבואת משה היא חד-פעמית בהיסטוריה).

הנביאים שקדמו למשה קלטו מן השכל הפועל של השגות עליונות, ויש מהם שאף משא גדול של שפע זה הביאם להשפיע על אחרים ממטען הדעת שלהם. אבל כל זאת רק בדרך של לימוד והסברה ומיזמה עצמית, ולא בתורת שליחות מאת אלוהים ללמד בני אדם ולמסור להם דעות או אמונות מסויימות. כן קבלו אחדים מהם מצוות מסויימות, אבל אלו מתייחסות רק להם עצמם או לכל היותר לבני ביתם ואנשים הקרובים להם, אבל לא על מנת למסור לאחרים בתורת צוויי אלוהים.

עם משה בא מפנה מהפכני בקורות הנבואה, והוא: הופעת הנבואה השליחית. העם עמד על מפנה זה מתוך תודעה ברורה (שם, שם):

כן היה הענין קדם משה רבנו, אבל משה כבר ידע מה שנאמר לו ומה שאמר (הכוונה, כנראה, לדו-שיח בין אלוהים ומשה, הנמסר לנו בספר "שמות", פרשיות ג'ד, שאלוהים אומר למשה: "כה תאמר... אלוהי אבותיכם... שלחני אליכם"... ומשה מביע את היסוסיו: "והן לא יאמינו לי"... והיסוסים אלו באו ללא ספק לרגל החידוש שבשליחות זאת), ומאמר העם לו: היום הזה ראינו, כי ידבר אלוהים וגו' (דברים ה, כא) — ("היום", כלומר: שהעם הכיר שבא יום חדש בדברי ימי הנבואה, והיינו, ששמעו את אלוהים מוסר שליחות למשה אליהם, ואולי הדגש הוא על "ידבר אלוהים" שהעם הרגיש שהפעם אלוהים בעצמו דיבר אל משה).

ברם הופעתו של משה נשארה התרחשות יחידה בהיסטוריה. הנביאים שבאו אחריו, אף אם נניח שהוטלה עליהם שליחות לעם, אבל לא לתת תורה חדשה, כי אם לקרוא אותו ולעודדו לקיום תורת משה, וכדברי הרב אברהם אבן-עזרא שמצטטם כאן המפרש שם-טוב: "כי כל הנביאים אשר באו אחרי משה הם נביאי תוכחה, לא שהיו עושים דת ותורה כמו שעשה משה". ואולי כוונת הרמב"ם היא, שאף תוכחה זו לא נאמרה בתור שליחות, כי אם אף היא פרי השפע השופע של השגת הנביא, שדהף אותו לצאת אל העם ולהריק עליו מן השפע הזה, ולהקל על ידי זה מן המשא הנפשי הרב שהעיק על הנביא.

יחידות זו ונצחיות זו של תורת משה הן מאמונות היסוד של היהדות, אך הן מעוגנות גם בהגיון: כל דבר המהווה את שיא השלמות בתחום מסויים — וכזו היא התורה — כל מה שיבוא אחריו, הוא בהכרח פחות בשלמות מזה הקודם, בין אם הוא מוסיף עליו ובין אם הוא גורע ממנו (חלק ב, פרק לט):

"וכן נאמין שכן יהיה הענין (שלא תהיה תורה אחרת) כמו שאמר (דברים, כט, כח) והנגלות לנו ולבנינו עד עולם"... וכן ראוי שיהיה, כי הדבר השלם בתכלית מה שאפשר במינו (דבר שהוא שלם בשלמות העליונה האפשרית

במין שדבר זה שייך אליו), אי אפשר שימצא זולתו במינו, אלא חסר מן השלמות שהוא, אם בתוספת או בחסרון, כמזג השווה אשר הוא תכלית שווי המין ההוא (כמו המזג — טמפרמנט בלע"ז — ההרמוני, והיינו, שיש בו מזיגה שווה ונכונה של היסודות המרכיבים אותה, ומזיגה הרמונית זו היא השלמה ביותר האפשרית במין זה. ברור שכל מזג הסוטה בהרמוניה זו, יהיה בו או חסרון של אחד היסודות הראויים במזיגה הרמונית זו או יתרון של יסוד זה — "כן הענין בזאת התורה" — שאף התורה היא שיא ההרמוניה (ומתוך כך גם שיא השלמות, שהרי השלמות היא פונקציה של ההרמוניה: כל דבר הרמוני הוא שלם) בהיותה מורה את דרך האמצע. כמו שהתורה בעצמה הדגישה את דבר היותה שווה או דרך אמצעית, ללא הפרזה לקצה זה או אחר, שכן היא מתארת את חוקיה ומשפטיה כ"צדיקים", ואין "צדיק" אלא זה ההולך בדרך האמצע (וראה יד החזקה, הל' דעות פ"א). וביתר פירוט: התורה כוללת צווי עבודת השם, שאינם מטילים מעמסה על האדם. לא "תוספת כעבודת המתבודד בהרים... וכטלטול לעבודה" — תנועה מוגזמת בעת עבודת השם, כלומר: אין התורה דורשת כל הפרזה שהיא במובן של ריבוי המאמץ הדתי כגון זה של הפרישות, "ולא חסרון שיביא אל זוללות ואל שטיפה בזימה"... — וכן אין התורה סובלת הפרזה בכוון הפוך של מיעוט המתח הדתי, המביא לידי פריקת עול ולידי ירידה מוסרית ואינטלקטואלית, ולהשתוות עם אורח החיים של האומות נטולות הבינה, כלומר, שהרי התנהגות הרמונית היא פרי התבונה ושקול הדעת.

מובן כי רק השלמים ואנשי המוסר יודעים להעריך את שלמותה של התורה; לא כן הבלתי-שלמים והבלתי-מוסריים, בעלי הרשע והתאוות, אלו ימצאו מגרעות רבות בתורה ויראו אותה כ"מעמסה" כבדה...

הדיון במהותה של נבואת משה נתן בידינו, בין השאר, אבן בוחן ביחס לאמיתותה של תורת אלוהים. אחרי שנגע בסוגיא זו, ממשיך בה הרמב"ם ונותן בידינו אמת מידה חדשה להבחין בה בין תורת אמת של משה ובין זיופה של זו, כלומר: הפאליסיפיקציה שלה — נראה ברור, כי הדברים מכוונים נגד מוחמד — וכן בינה ובין החוקה האזרחית. המחבר מתחיל בקביעת העובדה הדואנפית של תכונת האדם: זיקה הכרחית לחברה מצד אחד, והשוני האינדיווידואלי הרב בין איש לרעהו (חלק ב, פרק מ):

כבר התבאר תכלית הביאור (אריסטו, המדינה, פ"א), שהאדם מדיני (חברותי, זקוק לחברה) בטבע (מצד טבעו האנושי), ושטבעו, שיהיה מתקבץ (מתארגן בקבוצים חברותיים), ואינו כשאר בעלי החיים, אשר אין לו הכרח להתקבץ; ולרוב ההרכבה בזה המין (ומצד שני, לרגל ההרכבה רבת הגוונים של המין האנושי, שהוא מורכב מיסודות רבים ושונים), מפני שהוא המורכב האחרון (היצור שנוצר באחרונה מכל היצורים) כמו שידעת (כמו שידוע לנו מן התורה), היה ההבדל רב בין אישיו עד שאפשר שלא תמצא שני אנשים מסכימים במין ממיני המידות (לא משתווים אף ביחס למידה מוסרית אחת, כל

שהיא), כמו שלא תראה צורותיהם הנראות שוות (כשם שאף פרצופיהם הגלויים שונים זה מזה) . . . שאתה תמצא שני אישים ממנו, כאילו הם משני מינים בכל מדה (אם נשווה את יחסם של שני בני אדם למידה מסויימת, הם, בני אדם אלו, ייראו בעינינו כאילו הם שייכים לשני מינים נפרדים, כלומר, עד כדי כך רב המרחק ביניהם), עד שתמצא אכזריות איש תגיע עד שישחט צעיר בניו מרב הכעס, ואחר יחמל על הריגת כינה או תולעת אחת וירך לבו מזה.

אי-לזאת קיים הכרח בהנהגה מדינית וכן בחוקה מדינית לסדר את עניני החברה ולהשוות בין אישיה השונים. לפיכך כללה התורה, נוסף על הענינים הדתיים הטהורים, אף חומר תחוקתי מתחום חברותי-מדיני, ומכאן, שאף על פי שהתורה היא תופעה על טבעית ומכוונת לענינים על טבעיים כגון היחס לאלוהים, היא עוסקת גם בענינים טבעיים, מדיניים-ארציים, שהם משמשים כעין מבוא לאזור השמימי שבה . . .

אחרי שהמחבר מציין שכח הנהגה זו, שנטע אלוהים בתוך בני אדם מסויימים, מסור או לנביא-המחוקק בעצמו – היינו, למשה (ומוזרה קצת היא הסתמיות בדברי הרמב"ם, שאומר "והוא הנביא" סתם, בלי ציון שמו המפורש של משה, וכי יש עוד נביא מחוקק מלבדו?) – או לשלטון הממלא את מקומו, הכופה את תורת הנביא על העם או למזייף, "המתפאר בנבואה" בלשון המחבר, אשר מתוך קנאה ולשם העלאת ערך עצמו בעיני ההמון גורע ומוסיף בתורת האמת, כאילו לציין בזה, מתוך מגמת ההתפארות, שגם לו ניתנה תורה, ותורה חדשה, ולאמיתו של דבר אין החוקה שהוא מסדרה לפי טעמו כי אם מעשה זיוף, הוא נותן בידינו אמת-מדה להכיר בין תורה אלוהית וחוקה חילונית: זו האחרונה עוסקת רק בענינים מדיניים, אך הראשונה כוללת גם אמונות ודעות (שם, שם):

כי כשתמצא תורה, שכל כוונתה וכל כוונת נותנה, אשר שער פעולותיה, אמנם היא: סדר המדינה ועניניה ולהסיר העול והחמס ממנה, ולא יהיה בה הבטה (תשומת לב) בשום פנים לענינים עיוניים (לדעות) . . . דע כי התורה היא נימוסית (אנושית, חילונית); וכשתמצא תורה, שכל הנהגותיה מעויינים במה שקדם (מזה שהקדמנו להזכיר לפני זה) מתקון הענינים הגופיים ובתיקון האמונה גם כן, ותשים כוונתה לתת דעות אמיתיות באלוה יתברך תחלה ובמלאכים, ותשתדל לחכם בני אדם ולהבינם ולהעירם, עד שידעו המציאות כולה על תכונת האמת (איך שהיא באמת; ומה אופיינית היא למחברנו הדגשה זו של ההשכלה כסימן היכר של התורה האלוהית, השכלה דתית, ולא מעשים דתיים ולא היחס האמוציונאלי של האדם לאלוהים או אהבת אלוהים, היא שמבטיחה את פרצופה האלוהי של התורה?!), תדע שזאת ההנהגה מאתו יתברך ושהתורה היא אלוהית (כלומר, וזו היא, כמו שמעיר ה"אפודי", תורתנו הקדושה. ומתמיהה הסתמיות בלשון הרמב"ם, ואולי כוונתו כאן, כאמור, רק לציין את ההבדל בין החוקה האזרחית וזו האלוהית, שחוקה זו שאין בה רק חוקים מדיניים היא בודאי אנושית, אבל ענין ההבחנה בין התורות האלוהיות עצמן, איזו מהן היא האלוהית באמת, ואיזו מזוייפת, זה כבר נושא אחר).



וכן נותן לנו הרמב"ם קנה מידה להבחין בין תורה אלוהית באמת ולבין זו המזוייפת, והוא: ההתנהגות המוסרית של המחוקק. מחוקק השקוע בתאוות מיניות אינו ראוי לאיצטלה של מחוקק אלוהי. (ושוב, יש להעיר, שקנה-מידה זה לא רק שאינו מוסיף כלום על העקרון של תלות התורה במשה, אלא גם אינו ממצה כלל, שהרי יתכן גם, כמו שהעיר המפרש שם-טוב, מחוקק, השלם מבחינה מוסרית ואשר סידר חוקה הכוללת ענינים מדיניים ודתיים-השכלתיים כאחד? תשובתו של שם-טוב, שביחס לאלו עלינו להסתפק באמת בעקרון הכללי שניסח אותו הרמב"ם בפרק הקודם בדבר הזיקה שבין התורה ומשה, — אינה מספיקה לתרץ את התמיהה. ואולי כוונת הרמב"ם כאן רק לנגח, ומטעמים ידועים רק בדרך רמז, את מחולל האיסלם, שבין אם נקבל את הקשר שבין משה ומתן תורה ובין אם לא נקבל, הוא בכל אופן אינו ראוי לשם זה של נביא).

## ד

דיון רב מקדיש הרמב"ם גם לצורת הנבואה. שתים הן הצורות של הופעת הנבואה: החלום והמראה, וכן שניים הם התנאים הכלליים של הופעת הנבואה: הנביא מקבל את נבואתו לא ישר מאת אלוהים כי אם באמצעות מלאך, ואף אם לא נאמר במפורש שהנבואה באה על ידי מלאך, למעשה היא באה על ידי מלאך (וכוונת המחבר במונח "מלאך", כנראה, גם למלאך ממש, וגם לכל כוח אמצעי שהוא בין אלוהים והנביא, כגון כוח הדמיון, וראה להלן), וכן שהנביא רואה את המלאך הנה, שומע את דברו רק בחלום או במראה, כלומר: אבל לא בהקיק, בראייה ושמיעה חושנית פשוטה. אמנם לעתים מוסר לנו המקרא מפורש בתאור החזון הנבואי את שני תנאי המציאות האלו של הנבואה, ולעתים הוא משמיט אחד מהם או אפילו את שניהם, ברם אין ספק שאלה הופיעו אף במקרים אלו. לעומת זה מציין הרמב"ם, שהביטויים "ויבוא אלוהים" במקום "ויאמר" וכן ב"חלום הלילה", במקום "במראות הלילה", כגון אלו שאנו מוצאים אצל לבן ואבימלך, אינם מראים על נבואה, אלא הם צורת הערה הבאה על ידי אלוהים כמו כל תנועה טבעית אחרת. שהרי לבן היה רשע גמור ואבימלך בכל אופן לא היה בעל הכשרה נבואית, והרי לכל הדעות הנביא הוא אישיות בעלת רמה מוסרית גבוהה.

כן מעיר הרמב"ם שלעתים נאמר שאלוהים אמר לפלוני, ואמירה זו היתה על ידי נביא לפלוני, כמו שנאמר אצל הגר, שאלוהים אמר לה, ופרשו חז"ל שזה היה על ידי עבר, ואמנם, חז"ל אמרו גם כן, שאמירה זו אליה היתה על ידי מלאך, אבל כוונתם היתה לעבר, שגם הנביא נקרא "מלאך" או למלאך שדיבר אל עבר.

בהתאם לכלל האמור, שהנבואה היתה בחלום או במראה, אף שפרטים אלו לא

הוזכרו, הולך הרמב"ם ומסביר שורה של עובדות המוזכרות בתורה, שלכאורה אפשר להבין שהנביא דיבר בהקיץ עם המלאך, אבל לאמיתו של דבר זה היה רק בחלום ובמראה. וכן עובדות מתמיהות אחרות שבאו בתורה תזויות היו במראה הנבואה, כגון שלשת המלאכים שראה אברהם באלוני ממרא, המלאך שיעקב נאבק עמו, דו־השיח שבין בלעם והאתון, המלאך "שר צבא ה'" שראה יהושע וכד', — הכל היה במראה הנבואה ולא בהקיץ. לעומת זאת מציין הרמב"ם שהמלאך הנאמר אצל הגר ומנוח היה רק בחינת בת קול, שאינה דורשת הכשרה נבואית מיוחדת, ולא מלאך ממש.

וכך מסלק הרמב"ם את ה"תמיהות", לדעתו, בכל העובדות האלו המובאות בתורה כגון של ראיית מלאך בהקיץ, של מאבק עם מלאך, או של דיבור האתון, ומשווה לכולן אופי טבעי, על ידי כך שהוא רואה את כל העובדות האלו כרחשי הדמיון הנבואי. כן מסלק הוא את התמיהה של הפיכת הנבואה לדבר יום יומי, לתופעה עממית, ואת הפופולריזציה של הנבואה כגון "החלומות" ו"הנבואות" של לבן, אבימלך, הגר ומנוח, על ידי פירוש מתאים המבחיין בין נבואה ממש ובין חיקוי לה.

אחרי שהרמב"ם מציין שורה של פרטים חשובים למהותו של המשל הנבואי, כגון שלעתים נמסר לנביא אף הנמשל במראה הנבואה, ולעתים הוא עומד עליו רק עם תום המראה, או שלעתים המשל מכוון רק לאסוציאציה או שיתוף של שמות (כגון "מקל שקד" של ירמיהו, המלה "שקד" באה לעורר את הרעיון בדבר הרעה שאלוהים שוקד להביאה, שאין כאן כל דמיון בתוכן, כי אם הדמיון הוא בצלצול השם "שקד" — "שקידה") או אף של שוויון באותיות גרידא, אם כי הפוכות בסדר (כגון "חובלים" אצל זכריה עם "בחילה", שהמלה "חובלים" הביאה אותו לידי מחשבה, שאלוהים בחל בישראל, ואין כאן כל דמיון לא בתוכן ואף לא בצלצול השם כי אם במספר־מה של אותיות דומות, אם כי סדרן הפוך). ואחרי מיון חלקי של מראות הנבואה, שלעתים רואה הנביא משל גרידא במראה, ולעתים שומע את קול אלוהים או קול של מלאך, או קול בן־אדם, ולעתים רק קול סתם, וכן של המרץ אשר ב"קול" הנבואי, שלעתים הוא קולט אותו בעצמה רבה, ולעתים בקול רגיל, כגון שמואל, שכאשר שמע בפעם הראשונה קול אלוהים חשב שזה קולו של עלי — עובר הרמב"ם לתיאור מפורט של דרגות הנבואה השונות, או של הסולם הנבואי.

אחת עשרה מדרגות של נבואה מונה המחבר. אמנם הוא מקדים להן הערה ששתים הראשונות הן רק בחינת פרוזודור לנבואה, או בלשון הרמב"ם: "מעלות לנבואה" ולא נבואה ממש, וכן שאין כל נביא עומד תמיד על אותה הדרגה, אלא כשם שקורה שניטלת בכלל הנבואה מן הנביא לעתים, כן יקרה שהוא יורד ממדרגתו למדרגה שלמטה ממנה.

המדרגה הראשונה היא: רוח ה' נחה על איש מסויים כדוגמת השופטים, למשל, ומניעה אותו למעשה רב וטוב, — למעשה מסויים אבל לא להשמעת דברים — כגון שהוא מציל ציבור של אנשים חשובים, או אפילו רק אדם אחד אבל חשוב ונכבד במיוחד, מידי ציבור של אנשים רעים, שאף זה מעשה רב הוא.

המדרגה השנייה: אדם מרגיש פתאום שרוח אחרת, רוח הקודש, שרתה עליו והיא מוציאה מפיו דברי חכמה או שירה מיוחדים (חלק ב, פרק מה):

שימצא האדם כאילו ענין אחד חל עליו וכוח אחד התחדש, וישימהו לדבר (לדבר בכלל, והפירוט להלן), וידבר בחכמות או בתשבחות או בדברי אזהרה מועילים (שהוא מזהיר את הציבור כיצד להתנהג בדעה יעילה) או בענינים הנהגיים (מדיניים) או אלוהיים (דתיים; ויתכן שהמשפט האחרון מסכם את הקודם, והיינו שדברי החכמה האלו או האזהרה האלו הם על נושאים מדיניים או דתיים), וזה כולו בעת היקיצה והשתמש החושים על מנהגיהם, (שחושיו פועלים כמו תמיד, כלומר, ולא כמו בנבואה, שהחושים שובתים והנביא רואה דברים במחזה), וזהו אשר יאמר עליו שהוא מדבר ברוח הקודש. ובזה המין מרוח הקודש חיבר דויד תהלים וחיבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים, וכן דניאל ואיוב ודברי הימים, ושאר "הכתובים" בזה המין מרוח הקודש חוברו, ולזה יקראו "כתובים", רוצים לומר: שהם כתובים ברוח הקודש.

לסוג הזה, מציין הרמב"ם, שייך גם בלעם, כמובן מתקופת היותו טוב עדיין, וזה בהתאם לשיטת הרמב"ם הדורש מן הנביא רמה השכלתית ומוסרית גבוהה, ולסוג זה שייכים גם דוד ושלמה ודניאל. בהודמנות זו מציין המחבר סימן-היכר חשוב בין חלום סתם, ואפילו שיש בו משום רוח הקודש כגון אצל שלמה ודניאל, ובין חלום נבואי של הנביאים האמיתיים, והוא: אלו האחרונים, למרות שנבואתם באה להם בחלום, יש להם תודעה ברורה שזו היא נבואה. מה שאין כן הראשונים, שהחלום נראה להם כחלום, לרבות דניאל, שאף שראה מלאכים ושמע סודות אלוהיים בחלומותיו ידע שהם רק חלומות, ולפיכך נכנס ספרו במסגרת ה"כתובים".

המדרגה השלישית: הנביא רואה משל, ובחלום, כגון משלי זכריה; המדרגה הרביעית: הנביא בחלום שומע קול בלי ראיית אומרו כגון מה שקרה לשמואל; המדרגה החמישית: הוא רואה איש בחלום ושומע את קולו, כגון באחדות מנבואות יחזקאל; המדרגה השישית: הנביא רואה מלאך בחלום, תופעה שהיתה משותפת לרוב הנביאים; המדרגה השביעית: הנביא רואה בחלום כאילו אלוהים בעצמו מדבר עמו, כעדותו של ישעיה: "ראיתי את ה'"; המדרגה השמינית: הנביא רואה משל, אבל במחזה ולא בחלום, כגון אברהם במראה בין הבתרים; המדרגה התשיעית: הנביא שומע קול במחזה, כגון אברהם, באותו המחזה: "והנה דבר ה' אליו לאמור"; המדרגה העשירית: הנביא רואה איש במחזה ושומע את קולו, כגון אברהם

באלוני ממרא ויהושע ביריחו; המדרגה האחת עשרה: הנביא רואה מלאך במראה הנבואה, כגון אברהם בשעת העקדה. הרמב"ם מוסיף לציין שדרגה אחרונה זו, היינו ראיית מלאך במחזה, היא שיא הסולם הנבואי, מלבד נבואת משה שהיא מסוג עליון לגמרי. ורחוק הדבר מן הדעת, שהנביא יראה גם את אלוהים במחזה כשם שזה אפשרי בחלום. עוד משער הרמב"ם, שהנביא משיג במחזה רק השגות עיוניות או רואה משלים המרמזים על רעיונות שכליים, אך אינו רואה שום מלאך, וכל מקום שאנו מוצאים בתורה ראיית מלאך במחזה, יש להבין שהנבואה התחילה במחזה, אך בהמשך התהליך עבר המחזה למצב של חלום, ורק בחלום ראה הנביא מה שראה, היינו, את המלאך... (ויתכן שכוונת דברים אלו של הרמב"ם, שנאמרו אמנם בהיסוס-מה, היא זו, שראיית המלאך אינה אלא דבר שבדמיון הנבואי, שבחלום, ולא שיש כאן הופעה ממש של מלאך); כן מוסיף הרמב"ם הסברה, כי דבר זה שהנביא כן רואה את אלוהים בחלום אינו סותר את הכלל, שכל נבואה היא באמצעות מלאך. כי אין הכוונה במלת "מלאך" אלא לאמצעי, וכאן האמצעי הוא החלום. (ופלא, שאינו מציין שהשכל הפועל, שממנו בא החלום הנבואי, הוא כאן ה"מלאך" האמצעי. ואולי מפני שהשכל הפועל הוא רק הצינור שעל ידו עובר החזון הנבואי, והכוונה ב"מלאך" — לתוכן המראה הנבואי; ועדיין הדבר צריך עיון).

## ה

בשולי המחקר הנבואי הארוך מציין הרמב"ם שוב שורה של פרטים, שמגמתם למעט את המתמיה, את הזר שבנבואה ושבתורה, ולהשוות לכל העובדות הפלאיות ומעשי הנסים אופי טבעי עד כמה שאפשר, או, לפחות, לצמצמם לתחומים ולאישים מוגבלים ולעתים מועטות (ואמנם הרמב"ם עורר קטרוג כפול על מגמה זו. מצד המאמינים, על שבזה הוא נוטל את גשמת מעשי הפלא שבתורה, ומצד הפילוסופים — שצמצום הנסים יש בו משום מעשה לחצאין). וכך מסביר הרמב"ם, שכל משלי הנביאים המכילים פעולות מסויימות או תנועות מסויימות שהנביא כאילו מבצע, אף שהן קשורות עם אישים אחרים ונמשכות זמן ממושך, אינן אלא התרחשויות שבדמיון הנבואי, ומקומן רק ב"מחזה הנבואי", וכוונתו בעיקר לפרש שהצוויים המתמיהים שנאמרו לגביאים, כגון מה שנאמר ליחזקאל שישכב על שמאלו, שיגלח את זקנו, וכן לישעיה שילך ערום ויחף או להושע שיקח אשת זנונים, — שהכל היה במחזה הנבואי ואינו אלא משל, שהרי "חלילה לאלוה מתת נביאיו דומים לשוטים ולשיכורים... " (חלק ב', מו).

כן מסביר הרמב"ם שהרבה דברים נאמרו בדרך ההגזמה או בדרך השאלה וציור מיטאפורי, וחז"ל עצמם אמרו: דיברה תורה בלשון הבאי, שאם לא גבין את הדברים כהגזמה נצטרך להאמין בדברים אי-הגיוניים ורחוקים מן

השכל. וכך מציין הרמב"ם, תוך מגמה לקרב את הדברים אל השכל, שעוג אמנם היה בעל גובה משונה, אבל עדיין במסגרת המציאות הטבעית, והרמב"ם עושה חשבון, שעוג היה בן שש אמות ולא יותר, — מה שעדיין אפשרי. כן מצמצם הוא את אריכות הימים המופלגת שנאמרה באישים מסויימים של הדורות הראשונים, רק אליהם, ושזה היה מסיבה טבעית מסויימת, למשל הודות למזונם או הנהגת חיים המיוחדת להם... או אולי בדרך יוצא מן הכלל נסי, בכל אופן יש לצמצם מאורע נסי זה רק לאישים אלו. הרמב"ם רואה בביאור טבעי זה גדר מפני אמונות תפלות מצד אחד וכפירה מצד שני, והוא מייחס לו ערך רב (שם, מז):

וישארו עמך (אחרי ביאור זה) אמונות מושכלות, הולכות על סדר, נרצות אצל השם, כי לא ירצה לו יתברך כי אם האמת ולא ישנא כי אם השקר.

כן מוסיף הרמב"ם לציין שהרבה פעמים מייחסים הנביאים פעולות מסויימות ישר לאלוהים מתוך השמטת הסיבות האמצעיות, אף שפעולות אלו אינן באות באופן בלתי-אמצעי מאת אלוהים, אלא הן פרי סיבות אמצעיות. וזאת מפני שאלוהים הוא סיבת הסיבות, ואף של הסיבות האמצעיות, וממילא הוא מקור כל הפעולות, אף אלו של הסיבות האמצעיות. והרמב"ם ממשיך ביתר פירוט: יש פעולות שהן טבעיות או שהן פרי הרצון או הבחירה האנושית או אפילו תוצאות המקרה, והן מיוחסות לאלוהים, ואפילו בלשון המראה על התערבות בלתי-אמצעית כגון אמירה ודיבור וצווי וקריאה ושליחות מאת אלוהים. וכל זה מפני שאלוהים הוא שחולל את הסדר הטבעי והוא שנטע את הרצון ואת כוח הבחירה באדם, וכך הכול שב אליו. יש אמנם, אומר הרמב"ם, כמה ביטויים וניבים מקראיים, או לשונות, בסגנונו, המראים כאילו במפורש שאלוהים מתערב באופן אישי בהמשך המאורעות והוא אומר ומצווה למישהו ושולח אותו לעשות דברים מסויימים. אך לאמיתו של דבר אף המעשים האלו נובעים מהסדר הטבעי או מהרצון האנושי, שהם אוטונומיים במדת-מה. אך מכיון שאלוהים הוא שהנחיל להם אוטונומיה זו, ראוי לייחס פעולות אלו ועשייה זו לאלוהים, שהוא המחולל של כל הדברים. והרמב"ם מביא שורה ארוכה של דוגמאות.

כוונת הרמב"ם כאן ברורה: למעט עד כמה שאפשר את ההתערבות הבלתי-אמצעית של אלוהים בטבע, אשר ברא וקבע את סדריו לנצח, ובהתאם לזה לפרש את ספורי הנפלאות בתורה הנוקטים לשון הניתנת להתבאר כמכוונת להרבות בתיאור התערבות זו, שיש לכל הספורים האלו משמעות אחרת. ואמנם יצויין פה כי הרמב"ם עורר על עצמו בזה קטרוג כפול: המאמינים ראו בכך המעטת הפעולה האלוהית בעולם והוצאת ספורי הנפלאות שבתורה מפשוטם, והמשכילים שוב ראו בהסבר זה פשרה שאינה אלא מעשה לחצאין, שהרי ביטול חלקי זה של מעשי נפלאות אלו ללא ביטול כל מעשי הנפלאות אינו אלא יגיעה לבטלה.



## פרק שביעי: הטוב והרע; ידיעה והשגחה

### א

את שבעת הפרקים הראשונים של החלק השלישי מקדיש הרמב"ם לביאור מדעי של חזון יחזקאל. מנקודת ראות ארכיטקטונית של מבנה הספר יש מקום לשאלה: משום-מה הכניס הרמב"ם את הדיון הנוכחי דוקא בין שני המחקרים, על הנבואה שלפניו ועל ההשגחה של אחריו? מבחינה צורתית שייך נושא זה לנבואה, שהרי הוא דן בקטע של הספרות הנבואית, אך הרמב"ם בסוף החלק השני ציין שגמר לחלוטין ב"ענין הנבואה", ושהוא עובר ל"ענינים אחרים"! ושוב, מבחינה עניינית הוא מהווה המשך של תורת התכונה המימונית, תורת הגלגלים, המוצעת בראשית החלק השני, — משום-מה התחיל הרמב"ם במחקר זה את החלק השלישי, ואחריו עבר לנושא חדש, שאין לו זיקה כל-שהיא לראשון? ויתכן רק, שסידור מיתודולוגי תמוה זה הוא מכוון והוא הולם את מגמת ההעלמה של המחבר, ועדיין הדבר צריך עיון.

הרמב"ם מייחס ערך רב לפרקים אלו, והוא מציין בסיום ההקדמה:

שים לבך בפרקים הבאים בזה הענין הנכבד, היקר, הגדול, אשר הוא יחד, שהכל תלוי בו, ועמוד שהכל נשען עליו.

הרמב"ם מציין בתחילת דברו בהקדמה, כי "עיקר הכוונה" בספר זה, או מאמר, כלשונו, הוא ביאור חכמת "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה", שחז"ל הזכירו אותו בהערצה רבה כל כך וברמזים גרידא; הרמב"ם רואה בחכמה זו "סתרי תורה", אך הוא מדגיש שאלה הם "מבוארים והגלויים לבעלי העיון", (ויש לתמוה על גישה זו, שהרי חז"ל אינם נלאים מלהדגיש מה רבות הן ההכנות הדרושות לשם כניסה לפרדס החכמה הזאת, שגדולים וכן טובים לא זכו לה. וכן מרבים הם בביטויים ביחס לחכמה זו שמשמעותם היא כי הבנתה דורשת השראה מיוחדת, בדומה לזו שבעלי מסתורין מצטיינים בה, ו"סודות" ה"גלויים לבעלי עיון" דורשים לכל היותר שכל מפותח והשכלה מספיקה? ומשום-מה ראו חז"ל צורך להעלים חכמה זו והוסיפו אזהרות שלא לגלות אותה אלא ליחידי סגולה).

בקשר לאזהרות אלה של חז"ל מוסר לנו הרמב"ם בהקדמה זו את התלבטותו הרבה: מצד אחד, הרי חז"ל הזהירו בכל לשונות ההזהרה להעלים תורה זו מן ההמון, ומצד שני: איך אפשר לו לרמב"ם לכבוש את נבואתו, הרי יהיה בזה משום "עשק האמת מן הראוי לה" או משום "קנאת המוריש ביורש" ו"שתיהן מדות מגונות"? הרמב"ם עוד מוסיף נמוק אחד, שהסברתו בפרקים אלו אין בה משום ודאות מוחלטת, שהרי היא לא באה לו במסורת ואינה אלא המצאתו שלו.

לפיכך, מסכם הרמב"ם בהקדמה, החליט הוא להשתמש במיתודה של כיסוי וגילוי לסירוגין. הוא מוסר לכאורה רק פירוש המלות של פרקי יחזקאל אלו, אך המתבונן בספרו כולו תוך שקידה מלאה והשוואב ממנו את כל ההצעה העיונית הקודמת לפרקים אלו, הוא יעמוד בנקל על תוכן הדברים ויפענח ללא קושי את רמזיו, וכך הם הדברים באמת. (אמנם אחרי כל ההקדמה הזאת, המדגישה כל כך את משקלם של פרקים אלו ושל חכמת המרכבה הכלולה בה, ואשר, כאמור, ציינו זאת חז"ל בביטויים הרבה יותר מלהיבים ממנו, הולכים ותמהים אנו עם קריאת פירושו של הרמב"ם בפרקים אלו לחכמת הרזים הזאת, ההופכת תחת ידו לתורת הקוסמולוגיה האריסטוטלית, שאמנם הרמב"ם מצא לה סמוכין בספרות המקראית-תלמודית. וכי אין כל תורת המסתורין העתיקה של חז"ל, אותה הקיפו בעוני כבוד, כי אם תורת הגלגלים והשכלים הנפרדים של אריסטו, שהיתה פתוחה לכל דורשיה, לכל בר בי רב יוני?) ועם זה אנו לא נתעכב כאן הרבה על פרקים אלו, עם כל חשיבותם הבלתי-מפוקפקת, שהרי אין לנו עסק בנסתרות, אפילו שכליים, וגם משום שסו"ס אין בהם משום חידוש עקרוני והם אינם באים אלא להתאים תורת הגלגלים הזו, שאותה הציע הרמב"ם בהתחלת החלק השני, לדברי יחזקאל. ואמנם התאמה זו היא מפליאה ומעוררת בנו הערצה לכשרונו הפרשני של הרמב"ם ולכוח ההמצאה שלו; לפיכך כדאי לשרטט בקוים קצרים את תוכנם של פרקים אלו, כמובן עד כמה שניתן לנו לתפוס את כוונת הרמב"ם (אמנם יש להסביר את דברי הרמב"ם, שכוונתו כאן היתה רק לחלק הנגלה של תורה זו, ברם מודה הוא שיש בה חלק נסתר העולה על כל השגתנו).

המחבר מציין (אנו מוסרים את הדברים לפי הסדר הענייני שלהם ולא לפי סידורם בספר) שחזון יחזקאל מכיל שלש השגות נפרדות: השגת ה"אפנים", השגת ה"חיות" והשגת ה"אדם, אשר למעלה מן החיות" (פ"ה), אשר ההרצאה של כל אחת מהן מתחילה במלת-הפתיחה: "וארא". ושלש השגות אלו, כפי שהן מובעות מתוך דברי הרמב"ם כאן באופן ברור, מקבילות לשלשת האזורים של העולם, לפי החלוקה הקוסמולוגית המימונית-אריסטוטלית: עולם ארבעת היסודות, עולם הגלגלים, עולם השכלים הנפרדים.

וכך, החיות, שאינן בעצם אלא "אנשים שצורת פניהם דומה לצורת אחד הבעלי חיים" (פ"א), מסמלות את הגלגלים, המחוננים, לפי הרמב"ם ואריסטו, בשכל ושאר כוחות הנפש (ראה פ"ב, והכוונה שם ברורה מאוד): ארבע חיות מקבילות לארבעת הכדורים השמימיים, כל חיה בעלת ארבעה פנים. היינו: כל אחת מהן מניעה לפי דרכה את ארבעת היסודות, וכן בעלת ארבע-הכנפיים, היינו: שיש ארבע סיבות לתנועת כל גלגל, והן: הצורה הכדורית שלה, הנפש, השכל והתשוקה (להידמות לשכלים הנפרדים), וכן עוד בעלת שתי ידיים. זאת אומרת: שמכל גלגל שופעים שני כוחות: כוח הגורם להתהוות של כל מה שמתהווה וכן כוח השומר על ההוויה של כל מתהווה מידת הזמן הראויה לו. ושוב ה"אופנים" מסמלים את ארבעת היסודות, והם "גוף אחד", היינו: חומר אחד בעל ארבעה פנים אף הוא. והיינו: שחומר זה קיבל ארבע צורות, והן: ארבעת היסודות; בניגוד לחיות-הגלגלים המתנועעות תנועה סבובית, תנועת האופנים היא ישרה, הכוונה ליסודות, שתנועתם היא בקו ישר, שהם רק חוזרים למקומם, אחר שהוסטו ממנו, והיא, תנועה זו של האופנים-היסודות, תלויה בחיות. וכן ה"אדם שלמעלה מן החיות" מסמל את עולם השכלים הנפרדים שהם בחינת אדם עליון (פ"ז); הדמות הזאת מורכבת משני חלקים: "העליון שבו כעין חשמל והתחתון כמראה אש", וכן מורכבת המלה חשמל משני ענינים: חש-מהירות, מל-הפסקה, וזה מסמל, כנראה, את דו-האנפיות של השכלים הנפרדים, שהם חושבים שתי מחשבות: על אלוהים ועל עצמם.

## ב

מנושא ה"מרכבה" עובר הרמב"ם לנושא ההשגחה, והוא מקדיש לו פרקים רבים (ח"כה). טרם שהמחבר מציע את משנתו החיובית בתחום זה, הוא רואה כמאמץ הכרחי את סילוק אבן הנגף הראשית לאמונה בהשגחת ה', והיא: ההתאוננות המתמדת של בני אדם על ריבוי הרע שבעולם. בראשונה מציין המחבר את הסיבה האובייקטיבית-טבעית של הרע, והיא: החומר, שממנו מורכב כל החי וקיים, לרבות האדם; החומר הוא סיבת הרע לכל צורותיו: הטבעי, המוסרי, השכלי והחברותי. החומר, שהוא המצע ההכרחי של היקום הקוסמי, מוגבל מטבעו וכרוך בהעדר-העדר המציאות, הטוב, הדעת-וההעדר הוא כולו רע. ומכאן לנימוק שני המכוון נגד התאוננות זו, והוא: לרע אין מציאות חיובית, כי אם שלילית; כל מציאות היא טובה, ההוויה, החיים הם מתנה טובה של האל הטוב, ואין הרע אלא העדר המציאות, העדר הקיום, החיים. ברם טענתו העיקרית של הרמב"ם היא: כל ההתאוננות הזאת נובעת מראיית האדם את עצמו כמרכז העולם, שלא נברא העולם אלא בשבילו ושהוא, בן האדם, התכלית שלו, תכליתה של המציאות הקוסמית כולה. הרמב"ם טורח הרבה להפריך את הדעה הזאת,

המושרשת אף במחשבה העברית, הרואה את האדם כמרכז היקום ותכלית הבריאה: אין האדם כלל היצור המושלם ביותר, העליון ביותר בסולם המציאות. ואין בכלל כל תכלית לכללות הבריאה — אמנם יש תכליתיות אימננטית בתוך הבריאה, שידובר עליה להלן — ולמציאות באשר היא מציאות, מלבד הוויית המציאות עצמה.

בקשר לבעיית החומר והרע, מציע הרמב"ם אף את השקפתו על יחסי החומר והרוח או הגוף והנפש. כמו רבנו בחיי רואה גם הוא את אפסותו של החומר כדבר אפל וקודר, עפרי ואפרורי, וכן את עליונותה של הצורה או הרוח, השכל, שמקורו בשכל הפועל, בשכל הקוסמי; כן רואה הוא כמוהו את תפקיד האדם בהשלטת הצורה על החומר, הרוח על הגוף, השכל על התאווה, וכמותו מסתייג הוא מן הדיכוי הגמור של הגוף והתאוות. עם זה רב הוא השוני בין שני הוגי הדעות אלה. עם כל השויון בתוצאות שונה היא הגישה ונקודת-המוצא של שניהם. הרמב"ם רואה אף הוא את הזווג בין הצורה והחומר כהכרח מיטאפיזי, אבל אין הוא סובר כרבנו בחיי שהגוף הוא מכשיר הנסיון המוסרי של האדם, וכן אין הוא גורס כלל את המתיחות הדרמטית שבין הגוף והנפש. את התכלית העיקרית של האדם רואה הרמב"ם בהשגת הדעת, אשר שיאה היא אמנם דעת אלוהים, המביאה אף לדבקות באלוהים ואהבת אלוהים, אך מתוך שימת הדגש על הדעת וכן על האופי האינטלקטואלי של האהבה לאלוהים, ולא כרבנו בחיי הרואה את הדבקות באלוהים ואת אהבת האלוהים השכלית והרגשית, האינטלקטואלית והאמוציונלית (אף לאהבת אלוהים שאצל בחיי יש בה, במידה גדושה, בנותן-טעם שכלי) — כנקודת-ראשית ונקודת-חתימה כאחד של יעוד האדם. ומכאן, שאין הרמב"ם מחייב כמו רבנו בחיי את הבריחה מן הגוף, מן העולם, מן החיים הארציים, ואין אצלו כל הנימה הפסימית של זה. שכן כל שלילת הגוף מצד הרמב"ם היא רק יחסית ולא מוחלטת, שהרי בספריו ההלכתיים הוא מגנה את ההגזמה בדחיית הגוף וצרכיו, וב"שמונה פרקים" הוא אף מציין שאין הקב"ה שונא את הגוף. שלילת הגוף לרמב"ם אינה אלא מבע לזלזולו של איש הרוח והדעת, הרואה את כל עולמו ברכישת ההשכלה, בגוף ובכל תענוגות הגוף שהם בעיניו אפסיים ומאוסים כזבל.

ההנחה הראשונה של המחבר במשנה זו על החומר היא: החומר הוא סיבת הכליון. כל העצמים, המתהווים וכלים, הכליון בא להם בגלל החומר שלהם, אבל אין הכליון בא מן הצורה — אם כי הוא חל על הצורה — ולא מחמת היותה צורה. הצורה כשהיא לעצמה, הצורה המינית למשל, קיימת ומתמדת כגון צורת האדם או צורת החי, קיימת ואינה נעדרת, (כלומר שמין האדם או מין החי קיים לעולם, בניגוד לפרט העובר וכלה), וכל הכליון הפוגע בצורה בא לה מסיבה מקרית (כלומר: לא מעצמותה) והיא: בשל התחברותה עם החומר, שהוא הגורם לה את הכליון הזה. וכך, מטבעו של החומר

ומהותו הוא שהוא מלווה תמיד חסרון, שיש בו תשוקה מתמדת לפשיטת הצורה שלו ולקבלת צורה אחרת במקומה. הוא מחליף את הצורות בזה אחרי זה ולפיכך אין קיום מתמיד לצורה הפרטית הנתונה בחומר ומכאן כליון הצורה הפרטית.

הכליון, הכללי והחלקי, הכל מקורו בחומר (חלק ג, פ"ח):

הנה כבר התבאר (בהנחה הקודמת), שכל השחתה והפסד או חסרון (כל קלקול, כל מום וכל חסרון שהוא באיזה עצם) אמנם הוא מפני החומר, וביאורו באדם על דרך משל (ולמשל, אצל האדם): כי כיעור צורתו וצאת אבריו מטבעם (צורתו הכעורה של אדם מסויים והיות אבריו שונים מהרגילים בטבע האדם), וכן חולשת כל פעולותיו או ביטולם (שיתוק פעולתו) בלבולם (אי־הסדר ואי־ההגיון של הפעולה שלו), אין הפרש בין היות כל זה בתחלת היצירה או מתחדש עליו (בין מום מלידה ובין שנתחדש על האדם בתקופה יותר מאוחרת), אין זה כולו נמשך אלא אחר החומר שלו הנפסד, לא אחר צורתו. וכן כל בעל חיים אמנם ימות ויחלה מפני החומר שלו, לא מפני צורתו (המוות והמחלה של כל בעל חיים סיבתם הוא החומר);

וכמו כן סיבת הרע המוסרי גם היא מקורה בחומר (שם, שם):

וכל פשעי האדם וחטאיו אמנם הם נמשכים אחרי החומר שלו, לא אחרי צורתו.

ולעומת זאת הצורה האנושית (הנפש) היא סיבת השלימות המוסרית (שם, שם):

ומעלותיו כולם אינם נמשכות רק אחר צורתו; והמשל בו: שהשגת האדם את בוראו וציירו כל מושכל (ויצירת המושגים; ושוב, אופייני הדבר להרמב"ם שהוא מדגיש כפעולה הראשונה של הנפש את הדעת), והנהיגו תאוותיו וכעסו (והדברתו את התאוות ואת הכעס שלו, זה שהוא כובש אותם), והסתכלו במה שצריך לבחר ובמה שצריך לרחקו (וכושר הבחירה שלו להבחין בין מה שיש לקרב ובין מה שיש לרחק), כל זה נמשך אחר צורתו, אבל מאכליו ומשתיו ומשגליו ורוב תאוותיו בהם, וכן כעסו וכל מידה רעה שתימצא לו (כל החושניות היתירה, וכל המידות המוסריות הרעות כגון הכעס), הכל נמשך אחר החומר שלו;

צירוף זה של הצורה והחומר הוא הכרח מיטאפיזי, ברם ניתנה לאדם היכולת להשתלט על החומר, וכאן מסביר הרמב"ם בהזדמנות זו את עמדתו לבעיית המוסר (שם, שם):

וכאשר התבאר שהענין כן ולא היה אפשר בגזרת החכמה האלוהית, שימצא חומר מבלתי צורה ולא שתימצא מאלו הצורות (כלומר, של העולם הגשמי מחוץ לצורות של השכלים הנפרדים, שהן צורות ללא חומר) מבלתי חומר. והתחייב הקשר זאת הצורה האנושית הנכבדת מאוד אשר בארנו, שהיא צלם אלוהים ודמותו (ראה חלק א', פרק א'), בזה החומר העפרי, העכור, החשוך(!), המביא אותו (את האדם) לכל חסרון והפסד, נתן לה, רצוני לומר, לצורה האנושית יכולת על החומר וממשלה ואדנות ושלטון, עד שתכריחהו (את החומר) ותמנע תאוותיו ותשיבם על מה שאפשר מן הישר והשווי (ותעמיד את



התאוות על צורה ישרה והרמונית, כלומר: תסלק רק את ההפרזה שלהן, אבל לא תבטל אותן כליל — גישה האופיינית לכל המוסר העברי, הרחוק מדיכוי גמור של התאוות האנושיות);

ומכאן השוני ברמה המוסרית של בני אדם: יש כאלו, והם המעולים, אשר כל התעניינותם נתונה לרכישת המדע, והחושנות מוסטת אצלם לקרן זוית (שם), (שם):

ומהנה נחלקו מדרגות בני אדם; כי יש מבני אדם אנשים, שכל השתדלותם תמיד לבחור הנכבד... ולא יחשוב רק בציר מושכל והשגת דעת אמתי והדבק בשכל האלהי השופע עליו, אשר ממנו נמצאה הצורה ההיא (ובדבקות בשכל הפועל — וכל דעת חדשה היא תוצאה של דבקות זו — שממנו שופע בכלל השכל, שהוא צורת האדם, לאדם), וכל אשר יביאווהו צרכי החומר ותאוותיו ללכלוכיו וחרפתו המפורסמת (הכוונה לחיי מין), יצטער על מה שנשקע בו ויבוש ויכלם ממה שנגע (מלשון נגע), בו, וישתדל למעט מן החרפה ההיא בכל יכלתו ולהשתמר ממנה בכל צד (ואף אם החומר מכריחו לעסוק בפעולות החושניות המגונות האלו, הוא עושה את זה מתוך צער ובושה, והרגשה זו מביאה אותו למעט עד כמה שאפשר בפעולות חושניות אלו), כאדם שכעס עליו המלך וצוהו לפנות זבל ממקום למקום לבזותו, שהאדם ההוא ישתדל בכל יכלתו להסתתר בעת הבזיון ההוא, ואולי יפנה דבר מועט למקום קרוב (ישתדל לא רק להסתיר את הפעולה מלאת הבזיון הזאת, כי אם למעט בה, וכך יפנה אם אפשר רק קצת זבל ולמקום קרוב, אם כבר מוטל עליו לעשות את זה), כדי שלא יתלכלכו ידיו ולא בגדיו ושלא יראהו אדם. כן יעשה מי שהוא בן חורין, אמנם העבד (מי שהוא מטבעו עבד) ישמח בזה (בפעולה זו של פינוי הזבל) ויראה שלא עמסו עליו טורח גדול (ושמח על שאין בעבודה זו טרחה רבה) וישליך כל גופו בזבל ההוא וילכלך פניו וידיו ויפנה בפרהסיה, והוא ישחק וישמח וימחא כף (ויש לציין, שבשאת נפש זה למילוי צרכי הגוף ובהזדגשה זו שהפעולה החושנית, אף אם היא נעשית, צריכה להיות מלווה הרגשה של דכאון ובושה כאילו היתה פעולה של פינוי הזבל, הבאה כעונש, עולה הרמב"ם על רבנו בחיי. אך, כאמור, יש כאן יותר משום זלזול אינטלקטואלי מאשר גינוי מוסרי, ומכאן הזיהוי: משכיל — בן חורין, איש התאוות — העבד).

בהקבלה למשל זה, שבו הפסיק הרמב"ם את הרצאתו, שונה הוא היחס של בני אדם לפעולה החושנית, ומחברו חוזר לדבריו הקודמים על הדרגות שבין בני אדם:

כן עניני בני אדם: כי מבני אדם אנשים, כמו שאמרנו, שכל צרכי החומר אצלם חרפה וגנות וחסרון (ביטויי גינוי, שאין אנו מוצאים אותם אף אצל רבנו בחיי!), התחייבו בהכרח (שבני אדם אלו עושים אותם רק מתוך הכרח), ובלבד (וביחוד) חוש המישוש, אשר הוא חרפה עלינו, כמו שזכר אריסטו (בתורת המדות לניקומכוס, ספר ג, פי"ג, אשר בעבורו (בעבור החוש הזה) נתאוה (באה התאוה) למאכל ולמשתה ולמשגל,

ושוב מציין המחבר את חובת האדם המשכיל למעט בפעולה החושנית, ואף מה שהוא עושה לעשותה תוך הסתייגות ותודעת הבושה שיש בה.

לעומת זה צריך האדם להקדיש את כל מרצו למימוש תעודתו האמיתית, באשר הוא אדם, והיא: השגת הדעת, המביאה אותו בסופו של דבר אף להתחברות עם אלוהים.

ויש בני אדם אחרים, שכל תשומת הלב והדעת שלהם נתונה לחיים חושניים, וביחוד חיי המין; הרמב"ם רואה את האנשים האלו, היינו: השקועים בחומריות ובחושניות, כפרושים מן האלוהים ("הנבדלים מאלוה"), ולא עוד אלא שהוא מכנה אותם אף בשם "סכלים", ביטוי שיש בו שוב מן הזלזול של איש הרוח לאנשי החומר הגס. (ואופייני הדבר למשכיל שברמב"ם).

ושוב מסכם הרמב"ם, שכל מגמת התורה היא כיבוש התאוות והחומר על ידי האדם (שם, שם):

ומצוות התורה ואזהרותיה אמנם הם לכבוש תאוות החומר כולם, וצריך למי שיבחר להיות אדם באמת, לא בהמה בתאר אדם ותמונתו (ולא בהמה בצורת אדם – ושוב ברורה כאן עמדת המשכיל, שהפיזיולוגיה היא אצלו החלק הפחות של הווית האדם, המתייחס לחיים החושניים כאל חיים בהמיים), שישים כל השתדלותו לחסר כל צרכי החומר... ויבוש מהם... וימעט הדברים בו גם כן והקיבוץ עליו (שלא ירבה לדבר על פעולות אלו, ולא יעשם בחבורה).

וביחוד מזהיר הרמב"ם שלא להעסיק את המחשבה ואת הדיבור, אלו מתנות אלוהים לאדם באשר הוא אדם, בחיים החושניים, שלא ירבה לחשוב עליהם ולשוחח עליהם, וכאן בא הסבר נפלא למאמר חז"ל המפורסם: "הרהורי עברה קשים מעבירה", והוא: כשהאדם נכשל במעשי חטא והוא עושה באבריו פעולות של חטא, הרי הוא חוטא בחלק החומרי-הבהמי שבו, אבל המחשבה היא החלק המשובח שבאדם ואינו דומה המעביד איש שפל כגון עבד שוטה למעביד אדם מכובד כגון בן חורין, והיינו, שאינו דומה המחטיא את החומר השפל למחטיא את המחשבה הנעלה, ולפיכך קשה העברה בתחום הרהורים מזו שבשטח המעשה. וכיוצא בכך מגונה השימוש הרע בלשון. והרמב"ם מציין בשולי הדברים שהלשון העברית נקראת לשון הקודש משום שאין בה מונחים מיוחדים לא לחיי המין ולא לכלי המין.

החומר הוא גם סבת הרע האינטלקטואלי, שכן החומר הוא המחיצה המפרידה בינינו ובין העולם השכלי: אלוהים והשכלים נפרדים, והוא הוא הערפל השוכן בקרבנו, המסתיר מאתנו את ספירת הרוח (חלק ג', פרק ט):

החומר – מחיצה גדולה ומסך (פרגוד) מונע השגת השכל הנפרד כפי מה שהוא (לפי אמיתותו), ואפילו היה החומר זך ונכבד, רצוני לומר, חומר הגלגלים (אפילו החומר הזך של הגלגלים, "החומר החמישי" מהווה מחיצה מפרידה), כל שכן זה החומר החשוך, העכור, אשר הוא החומר שלנו; ומפני זה כל אשר ישתדל דעתנו להשיג האל או אחד מן השכלים ימצא מחיצה ומסך מבדיל בינו לבינם (והוא: החומר), ואל זה הוא הרמז בכל ספרי הנביאים

שיש עלינו מסך מבדיל בינינו ובין השם (ואל מחיצת חומר זו מרמזים הנביאים, כשהם מדברים על מסך שיש בינינו ובין אלוהים), והוא (אלוהים) נסתר ממנו בענן או בחשך או בערפל או בעב וכיוצא באלה הדמיונות (משלים), להיותנו מקצרים מהשיגו מפני החומר (מכיון שהחומר מסתיר מפנינו את אלוהים) אנו אומרים שכאילו אלוהים שוכן בערפל, ובעצם, הערפל שוכן בקרבנו), וזאת היא הכוונה באמרו: "ענן וערפל סביביו" (תהלים צו, ב), להעיר על היות המונע עכירות עצמנו, לא שהוא יתעלה גוף שיקיף בו עב או ענן או ערפל ימנע מראותו, כפי מה שיראה מפשוטי מלות.

המשל (הביטוי הציורי החוזר ונשנה בספרות המקראית שכאילו אלוהים מוקף ענף וערפל. הכוונה שלו היא שבתוכנו נמצא ערפול זה ואפלה זו המונעת מאתנו השגת אלוהים, לא שאלוהים כפי שזה נראה לכאורה מהמשמעות השטחית הוא גוף מוקף ערפל, הבא להסתיר אותו מעיני הרואים). שהרי אין החשך שרוי במחיצתו של אלוהים, שהוא כולו אור גדול עצום ומתמיד, אשר השפע השופע מהאור הזה מפזר כל אפלה.

## ג

נימוק אחר, שמשמש בו הרמב"ם נגד ההתאוננות על הרע שבמציאות (לפי שעה בלי לגלות את הכוונה האפולוגיטית) הוא: הרע זהה עם ההעדר, וההעדר בא מאליו ואינו זקוק לפועל, ואף כשהוא נגרם על ידי מישהו אין הוא בא מפעולה ישירה ועצמית שלו, כי אם לכל היותר מפעולה מקרית של הסרת המניע. רק פעולת יצירה חיובית של מציאות חדשה נקראת פעולה עצמית וזקוקה לפועל ממש. ומכאן, אחרי שאלוהים יוצר רק את המציאות והיא כולה טוב הרי שאלוהים עושה רק טוב, ואין הרע יוצא ישר ממנו כי אם בעקיפין: על ידי שלילת המשך המציאות והטוב. ולפיכך — וזה משתמע מדברי הרמב"ם — עלינו לקבל תוך הכרת טובה את הטוב שנותן לנו אלוהים, ולא להתאונן על הרע, היינו: על אי-מתן טובה נוספת. סיסמת ה"מדברים" היתה (חלק ג, פרק י):

שההעדר לא יצטרך לפועל, ואמנם הפעולה היא שצריכה פועל;

הרמב"ם מזדהה אתה, אם כי אינו גורס את השקפתם על מהות ההעדר — אך הוא מוסיף הסתייגות: אין לדבר על פעולה ישירה של ההעדר, אך יש והוא בא מפעולה מקרית על ידי הסרת מניע שעמד בדרכו, ואז נקרא המסיר הזה פועל מבחינה ידועה, ולפיכך נקרא אלוהים בורא רע (שם, שם):

שאתה יודע שמסיר המניע (המפריע) הוא המניע בצד אחד (נקרא פועל או מניע מבחינה ידועה), כמו שהסיר עמוד שתחת הקורה (שמנע מהקורה, כל זמן עמדו תחתה, מליפול) ונפלה בכבדותה הטבעי (הקורה נפלה בגלל הכובד הטבעי שיש בה, אחרי שהוסר ממנה המשען, הוא העמוד), שאנחנו נאמר, כי מסיר העמוד ההוא הוא הניע הקורה (במקרה כזה אנו אומרים, שזה שהסיר את המניעה, את העמוד, הוא שהביא בתנועה את הקורה וגרם לנפילתה, אף

על פי שהוא לא הניע את הקורה באופן ישר). כבר נזכר זה בספר השמע הטבעי (הפיזיקה לאריסטו), ובזה הצד (ומבחינה זו) נאמר גם כן במי שהסיר קנין אחד (תכונה או ערך חיובי מסויים), שהוא (המסיר הזה) עשה ההעדר ההוא, ואף על פי שההעדר אינו דבר נמצא (והרי, לכאורה, אפשר לעשות רק את הנמצא ולא את שאינו נמצא), כי (ולמשל) כמו שנאמר במי שכבה נר בלילה שהוא חידש החושך (ש"עשה" חושך), כך נאמר (וכשם שאנו אומרים) במי שהפסיד הראות (את הראייה), שהוא עשה העיורון, ואף על פי שהחושך והעיורון העדרים ואינם צריכים לפועל (ואף ששניהם, החושך והעיורון, הם העדרים ואינם מהווים מציאות ממשית ולפיכך אינם זקוקים לפועל. שהרי אם לא יהיה אור או אם לא יהיה כוח הרואה באדם, מאליו יבוא החושך או העיורון ואין צורך שמישהו יעשהו, אך מכיון שלפני היות החושך או העיורון היה קיים אור או הראות, הרי מי שסילק את הערכים האלו ועל-ידי כך יצר מצב חדש של העדר הערכים האלו נקרא במדת-מה הפועל של ההעדרים האלו). ולפי זה הפירוש יתבאר מאמר ישעיה (מה, ז): יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע, מפני שהחושך והרע העדרים, והסתכל איך לא אמר: "עושה חושך" ולא "עושה רע", מפני שאינם דברים נמצאים שתחלה בהם העשייה (שהרי את ההעדרים אין עושים, והם באים מאליהם ולא הולם אותם המונח: "עושה", ולפיכך לא נאמר לא עושה רע ולא עושה חושך). ואמנם אמר על שניהם "בורא" שהיא מלה, שיש לה תלות בהעדר בלשון העברי, כמו שאמר: בראשית ברא וגו', שהוא מהעדר" (ברם המלה "ברא" הולמת את פעולת ההעדר — כלומר, באותו המובן של סילוק החיוב, כאמור, או של אי-יצירת הטוב והאור — שהרי השימוש במלה זו יש לו תלות-מה בהעדר, כגון ביחס לבריאה הראשונה, שנאמר בה "ברא", ובריאה זו היתה בריאת יש מאין, היינו: מהעדר. ואמנם מוזרה קצת הוכחה זו, שהרי שם דוקא יצר אלוהים מציאות חדשה מן ההעדר, ולא את ההעדר, אך אולי כוונתו רק לאסוציאציה מלולית של קשר הביטויים: בריאה — העדר?).

הרע אינו נגדר כי אם ביחס לדבר מסויים והוא אינו אלא העדר הדבר ההוא שאנו קוראים רע, לדבר מסויים, בהקבלה לדבר אחר; ואין הרע אלא חסרון או העדר הדבר הטוב המקביל או איזו תכונה טובה שיש בדבר השני, וכך המוות הוא רע ואין הוא אלא העדר המציאות או החיים של האדם, וכן העוני, החולי והסכלות הם רעות ביחס לאדם, והם אינם אלא העדרי קנינים, כלומר, העוני הוא העדר הרכוש, החולי העדר הבריאות והסכלות העדר החכמה. משום כך ברורה המסקנה שאין לייחס לאלוהים את יצירת הרע כפעולה ישירה, שהרי אלוהים יוצר רק מציאות שהיא טובה, ואין הרע אלא העדר המציאות, היינו: העדר המשך הפעולה האלוהית. וביתר פירוט: אי-אפשר לומר, שאלוהים עושה את הרע באופן ישר וכאקט של פעולה עצמית. שהרי הרע הוא, כאמור, רק העדר, ואת ההעדר אין עושים, על כל פנים לא בפעולה עצמית. אך כל הפעולות הישירות של אלוהים הן רק פעולות הטוב, שהרי אלוהים יוצר רק מציאות, והמציאות היא טובה, והרע אינו אלא העדר המציאות והטוב — כגון המוות שהוא העדר החיים — שאין לומר עליו שאלוהים יצרו, אלא שקם והיה עי"ז שאלוהים לא המשיך

ליצור את המציאות, ובמשל זה: את החיים. אם כן, מה שעשה אלוהים, היינו: את המציאות או את החיים, הוא טוב, ורע הוא רק מה שלא עשה אלוהים. כלומר, עלינו לקבל בתודה את שנתן לנו אלוהים, ולא להתאונן על זה שלא נתן לנו — מסקנה זו כאילו מתבקשת מאליה מדברי הרמב"ם.

אמנם מבחינה מסויימת אפשר לייחס לאלוהים את עשיית הרע, והוא: שהוא יצר את החומר שבו שוכן ההעדר או הרע. אך הרי אף אז אין זה אלה פעולה מקרית, שלילית, ואף זו יש לה תוצאות חיוביות, שרק העדר זה מאפשר את ההווייה המתמדת על ידי תהליך זה של התהוות הצורות בזו אחרי זו (שם, שם):

"עד שמציאות זה החומר השפל" — עד שאפילו מציאותו של החומר, המלווה העדר מתמיד המשמש גורם למוות ולרעות אחרות, אשר, כאמור, אינו אלא הפעולה השלילית של אלוהים, אף הוא יש לו תכלית טובה. שהרי העדר זה שבחומר מאפשר להפיק מן החומר הזה את המשך ההווייה על ידי הופעת הצורות בזה אחרי זה, שבלעדי תהליך זה לא היה קיום מתמיד אפשרי, כנראה, לחומר.

וכך נקנה ברע הפרטי, הארעי-החולף, הטוב הכללי, המתמיד.

עוד סיבה אחת למציאות הרע היא המחסור או ההעדר בדעת אצל בני אדם, המביא אותם לגרום רע לעצמם. ואמנם העדר זה שוב מקורו בחומר, ויוצא שהחומר הוא גם סיבת הרע החברותי. אלא שכאן ניתנה הבחירה לאדם להתגבר על חומרו-טבעו, ויוצא שהרע בתחום זה הוא יותר אשמת האדם שלא השכיל להדביר את טבעו החומרי מאשר החומר גופו (פרק יא):

אלו הרעות הגדולות הנופלות בין בני אדם, מקצתם אל קצתם (מאחדים מהם לאחדים מהם) לפי הכוונות והתאוות והדעות והאמונות (בעקבות ההתרועעות של הרצונות השונים והתגברות התאוות השונות וכן הריב בדעות ואמונות), כולם גם כן נמשכות אחר ההעדר, מפני שהם כולם מחוייבים לסכלות (תולדה הכרחית מהסכלות), רצוני לומר: מהעדר החכמה; כמו שהסומא, מפני שהוא חסר הראות (נטול הראייה), נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו גם כן, מפני שאין אצלו מי שיורהו הדרך, כן כתות בני אדם, כל איש כפי סכלותו (בהתאם למידת הסכלות שבו) יעשה בעצמו ובזולתו רעות גדולות בחוק אישי המין (ביחס לאישים פרטיים של בני מינו), ואלו היתה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית ביחס הכוח הרואה אל העין, היו נפסקים נזקיו כולם לעצמו ולזולתו" (ואלמלא היתה חכמה לבני אדם אלו — שיחסה לנפש האנושית דומה ליחס כוח הראות לעין, והיינו, שהעין נכונה לקלוט את כוח הראות, אך גם זקוקה לו לשם הפעלת שימושה, כיוצא בו, הנפש נכונה לקלוט את החכמה, אך זקוקה לשם פיתוח שלמותה לקליטתה של זו — לא היו אלו גורמים נזקים לעצמם ולאחרים, כלומר, שהעדר החכמה הוא מין עיורון רוחני, המביא את בעליו לגשש באפלה כסומא זה ולגרום מתוך כך נזק לעצמו ולאחרים);



לעומת-זה הדעת היא תריס נגד השנאה וההתגוששות ההדדית של בני אדם: כי בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה, ויבטל היוזק בני האדם קצתם לקצתם, והראייה מיעודי הנביאים המבטיחים שלום קוסמי בעקבות הפצת הדעת, ביחוד דעת אלוהים:

כבר יעד אותו (הנביא הבטיח את זה), ואמר: "וגר זאב" וכו'... ואחר כך נתן סיבתו ואמר: כי הסיבה בהסתלק השנאות (לשון רבים משנאה) והקטטות וההתגברויות (ההתגברות עליהן). היא: ידיעת בני אדם בעת ההיא באמיתת השם, אמר: "לא ירעו... כי מלאה הארץ דעה" (ישעיה יא, ט).

## ד

המצע העיקרי של הפסימיות האנושית הוא ללא ספק ראיית האדם את עצמו כאמת מדה יחידה של כמות הטוב והרע בעולם; האדם רואה את עצמו כמרכז העולם, ולפיכך אם הרע פוגע בו, הרי כאילו פגע בלב העולם, ואין הוא נותן את דעתו לסדר התכליתי של הטבע בכללותו, שהאדם הוא רק חלק זעיר ממנו. אין האדם רוצה להודות לעצמו שאין הוא אלא בורג קטן במכונה הקוסמית המשוכללת, שאינה נפגעת כלל עם הקלקול הפעוט של איזה חא קטנטן בו. האדם דן על העולם מנקודת ראות העניינים והמאורעות האנוכיים שלו, הפעוטים והאפסיים, ואנוכיות צרת-אופק זו מסתירה מפניו את הדר זיוו של היקום האוניברסלי.

ההשקפה הפסימית היא בעיקר נחלת ההמון, אולם יש גם חכמים, או הנראים כחכמים, הנגועים ב"מחלה" זו (חלק ג, פרק יב):

ואין זה הטעות אצל ההמון לבד, רק עם מי שיחשוב שהוא חכם גם כן. ולאראזי (סופר והוגה דעות ערבי) ספר מפורסם קראהו ספר אלוהות, כלל בו משגעוונותיו וסכליותיו הרבה, מכללם (ובתוכם, בין השאר) ענין בדאו (שבדא אותו מלבו) והוא: שהרע במציאות יותר מן הטוב.

הפרזה זו, אומר הרמב"ם, על מציאות הרע בעולם יש בה ללא ספק משום כפירה בחסד האלוהי, והטוב הגלוי הבא ממנו, וכן באידיאל האלוהי כשיא הטוב, כטוב מוחלט. כי מה שבא ישר מאלוהים, מה שנוצר ישר על ידו, הוא טוב גמור. שהרי מאלוהים באה רק המציאות והמציאות היא טובה ללא ספק, לדעת הרמב"ם. מקור הטעות הזאת הוא ביהירות הנלעגת של האדם, הרואה את עצמו כיצור העליון וכתכלית הבריאה; ה"רע" היחסי פוגע אולי באי-אלו יצורים בודדים, שעל פי רוב גורמים אותו לעצמם במעשיהם-שלהם, אך אינו פוגם ביצירה הכללית, שהיא נטולת דופי ושיא השלמות.

אכן קנה המדה האמתי של בחינת המציאות הוא: האדם תופס מקום אפסי ביקום הקוסמי, אם כי הוא היצור החשוב ביותר במציאות הארצית (שם):

והבחינה האמיתית היא, שכל אישי מין האדם הנמצאים, כל שכן זולתו

משאר מיני בעלי-החיים, הוא דבר שאין לו שיעור כלל (שאינו לו ערך כל שהוא, שאינו תופס מקום כל שהוא) בערך (ביחס) אל המציאות כולו הנמשך (המתמיד בהווייתו)... ושלא יטעה ויחשוב שהמציאות היה בעבורו בלבד (שכל המציאות נוצרה רק בשביל האדם). אבל המציאות, לפי דעתנו, היא מפני רצון הבורא (אין האדם תכלית הבריאה, ואין לה לבריאה תכלית כלל, אלא המציאות באה לעולם מפני שאלוהים רצה בה, שרצונו היה ליצור מציאות, וראה להלן כל הרצאת הרמב"ם על נושא זה), אשר מין האדם, הקטן שבו בערך אל המציאות העליון, רצוני לומר: הגלגלים והכוכבים, אמנם בערך למלאכים אין ערך על האמת בינו ובינם (ובמציאות זו, שנוצרה רק לפי הרצון האלוהי, תופס האדם מקום זעיר ביחס לגלגלים, אך ביחס למלאכים אין, לפי האמת, כל יחס ביניהם. כלומר: עד כדי כך הם עולים עליו, שאין להשוות ביניהם, שהרי אין שום דבר משותף ביניהם), ואמנם האדם הוא נכבד מכל מה שבעולמנו זה התחתון, רצוני לומר: מכל מה שהורכב מן היסודות,

ועם זה אף המציאות האנושית-הפרטית רב בה החסד והטוב, והרע שבה נגרם לאדם מעצמו. ושוב חוזר הרמב"ם, הפעם מתוך פירוט-יותר, על סיבות הרע: שלשה מיני רע ישנם, האחד שמקורו בחומר, בטבע (שם):

המין האחד מן הרע הוא מה שיקרה לאדם מצד טבע ההווייה וההפסד (מבחינת התהליך הטבעי של ההתהוות והכליון), רצוני לומר: מאשר הוא בעל חומר (שהוא המצע לתהליך זה)...

ההנחה הכללית היא: כל מה שמתהווה, מתהווה בצורה השלמה ביותר, הראויה להיות מן החומר המסויים של מין מסוים, כלומר, שאפשר להפיק אותה מן החומר הזה ולפרטי המין יגיע לעתים מן החסרון, הנובע מן החסרון שיש בחומר, ממנו מורכב הפרט הזה, והמקסימום שאפשר להוציא מחומר זה של דם וזרע, והיצור השלם שיכול להתהוות מהם הוא מין האדם, שטבעו הוא, כידוע, שהוא חי ובעל שכל המסיים במות. וכן מן הנמנע הוא — היינו, בגלל טבע החומר הזה — שלא יפגע הרע לעתים במין האנושי. ועם זה רעות אלו, שהן הכרחיות ביחס למין האנושי, הן מעטות מאוד ונדירות מאוד. שהרי יש מדינות הקיימות אלפים בשנים ולא שקעו באדמה ולא כלו באש, וכן אלפים בני אדם גולדים שלמים ובריאים והבעל מום הוא יוצא מן הכלל ואף מי שיתעקש, שבעלי מומים אינם כל כך נדירים, בכל אופן הם מעטים מאוד ומספר בעלי מומים אינו מהווה לא אחוז ממאה, ואף לא מאלף, של אלו הגולדים שלמים בהחלט.

המין השני של הרע הוא זה שבני אדם גורמים אחד לשני. אמנם אף מין זה בסופו של דבר מקורו בחומר, אלא שכאן ניתנה לאדם אפשרות להתגבר על הרע שבקרבו, מה שאין כן הרע שבחומר, שאין סילוקו ניתן לאל-ידו:

והמין השני מן הרעות הוא: מה שיארע לבני אדם מקצתם לקצתם (שגורמים אחד לשני), כהתגבר (כהשתלט) קצתם על קצתם, ואלה הרעות יותר מרעות המין הראשון, וסבותם רבות וידועות (והם: "התאוה והכעס ובקשת הניצוח"

וכו', שם-טוב), והם גם כן ממנו (דעות אלו תלויות באדם עצמו, כלומר, שאף שהן נובעות מן החומר שלו, הרי ניתן לאדם שכל כדי להתגבר על החומר), אלא שאין לעשות בהם תחבולה (עצה; "כי לא ימלט איש, אפילו שיהיה צדיק וחסיד ושר ושליט מהיות לו אויב ושונא מבקש רעתו", שם טוב), ועם זה אי זו מדינה שתמצא בעולם כולו, לא ימצא בין אנשי המדינה ההיא זה מין הרע מתפשט מאוד כלל. אבל מציאותו גם כן מעט. כאיש שיתנכל אל איש להורגו או לגנוב ממונו בלילה (אך מין זה הרע נדיר אף הוא ואינו מתפשט ותדיר, כי הטיפוסים הפליליים כגון הרוצחים והגנבים הם מועטים בכל מדינה שהיא), ואמנם יכלול זה המין מן הרע אנשים רבים במלחמות הגדולות, וזה גם כן אינו ברוב מה שבישוב" (אמנם הרע החברותי הנה מקבל ממדים יותר רחבים במאבק הבין-לאומי, אבל אף הוא אינו מקיף את רוב הישוב האנושי);

המין השלישי של הרע, והוא הרב ביותר, הוא זה שהאדם גורם לעצמו, על שהוא נכנע לחומר שבקרבו ואינו משתלט עליו בשכלו (שם):

והמין השלישי מן הרעות הוא: מה שימצא כל אחד מבני אדם מפעולתו בעצמו (הנגרמת על ידי הפעולה העצמית שלו או הרע שהוא פועל אותו בגופו), וזהו הרוב (של הרע בכלל), ואלה הרעות יותר מרעות המין השני הרבה (יותר רב הוא הרע שהאדם גורם לעצמו, מזה שגורמים לו בני אדם אחרים), ומרעות זה המין יצעקו בני אדם כולם (ועל הרע זה מתאוננים כל בני אדם), וזהו אשר לא תמצא מי שלא יחטא על עצמו בו אלא מעט (ומעטים הם שאינם חוטאים לעצמם במובן זה), וזהו שראוי לגנות את בעל המאורע על מה שיארע לו באמת, ויאמר לו כמה שנאמר (מלאכי א, ט): "מידכם היתה זאת (ועל הרע הזה ראוי האדם לגינוי נמרץ, שהרי מידי עצמו הוא בא לו).

נקודת המוצא של הרע הזה היא החושניות היתירה, הניקה למותרות הגורמת נזק לגוף האדם ולנפש כאחד, והעיקר: המכניסה באדם תשוקה שאינה באה על סיפוקה לעולם. כי ההכרחי לאדם הוא מוגבל, אבל המותרות הם מהדברים שאין להם סוף (שם):

וזה המין הוא הנמשך אחר המידות המגוננות כולם, רצוני לומר: רוב התאוה במאכל ובמשתה ובמשגל... ויהיה זה (הריבוי בתענוגות) סיבה לכל החליים והמכות הגשמיות והנפשיות. אמנם חליי הגוף הם מבוארים (גלויות המחלות הנגרמות על ידי האכילה הגסה וכדומה). אבל חליי הנפש מרע זה הסדר, משני צדדים (משתי בחינות): האחד מהם, השינוי המשיג לנפש בהכרח מפני שינוי הגוף, מאשר היא כוח גשמי (הנפש היא כוח בגוף ומשתנה עם השינויים החלים בגוף, כלומר: ואם באים שנויים רעים בגוף האדם חלים אלו אף על הנפש, התלויה בגוף)... והצד השני הוא: היות הנפש מרגלת (מתרגלת) בדברים שאינם הכרחיים וישוב לה טבע חזק להשתוקק למה שאינו הכרחי לא בהישאר האיש ולא בהישאר המין (והרגל זה הופך לתשוקה חזקה כאילו טבעית לדברים בלתי-הכרחיים לאדם, לא לשם קיומו-הוא ולא לשם קיום המין). וזאת התשוקה היא ענין אין תכלית לו, אמנם ההכרחיים כולם הם מתי מספר בעלי תכלית, אבל המותר אין תכלית לו (ותשוקה זו היא ללא סוף, כי הדברים ההכרחיים יש להם גבול, ולמותרות אין גבול כלל), והוא: שאם תתאוה להיות

כליך מכסף, והלא היותם מזהב יותר נאה, ואחרים עשואם מספיר ואפשר גם כן מנפך או מאודם (אבנים יקרות) או מכל מה שאפשר למצואו (כל כמה שאפשר למצוא מותרות אלו).

תשוקה זו, הגדלה והולכת ואין לספקה לעולם, היא היא המטרידה את האדם, מכניסה בו תוגה מתמדת, מביאה אותו לידי מאמצים יתירים לרכוש לו את המותרות האלו, ולריבוי התאוננות על... שאין אלוהים ממציא לו את המותרות האלו, שאינם הכרחיים כלל לקיומו...

לעומת זאת, החכמים האמיתיים משקיעים את כל מרצם בהשגת התכלית האמיתית של האדם, והיא: דעת אלוהים, ולמילוי צרכי הגוף מסתפקים הם בהכרחי, שהוא מצוי מאוד ואינו דורש מאמץ-יתר, והם אינם רודפים אחרי המותרות, המכלים את כל כוחות הגוף והנפש. לפיכך רק הם יודעים להעריך את החסד האלוהי שבבריאה.

בשתי צורות מתבטא החסד האלוהי אשר בטבע: בשכיחותו של ההכרחי לאדם, שכל מה שהוא הכרחי יותר שכיח יותר (שם):

וצריך שתבחן ענינו (האינטרסים שלנו, הדברים הנחוצים לנו) במציאות (כיצד דברים אלו נמצאים בטבע), כי כל אשר הענין יותר צריך לבעל החיים הוא נמצא יותר, ויותר בחנם (מצוי יותר וגם עולה פחות), וכל מה שימעט צרך הכרחי הוא נמצא יותר מעט (נמצא פחות), והוא יקר מאוד (וגם עולה ביוקר), כי הענין ההכרחי לאדם, על דרך משל, הוא האויר והמים והמזון (אלו השלשה הם ההכרחיים ביותר לאדם, אמנם גם ביניהם יש הדרגה), אמנם צורך האויר יותר חזק, שאם יפקדו קצת שעה (יחסר לו אף לשעה קלה), ימות, אבל המים יעמדו בלעדיו יום או יומיים, (אפשר להתקיים בלי מים אפילו ימים אחדים), והאויר יותר נמצא ויותר בזול בלא ספק... (ואנו רואים שהאויר הוא יותר שכיח וגם יותר זול), וצורך המים יותר מצורך המזון, כי כשישתה ולא יאכל יעמדו קצת בני אדם ארבעה ימים או חמשה מבלתי מזון (ושוב, המים הם יותר הכרחיים מאשר המזון, כי בני אדם יכולים להסתפק זמן-מה במים גרידא ובלי מזון) ואתה תמצא המים בכל מדינה ומדינה יותר נמצא ויותר זול מהמזון (המים הם פחות שכיחים ופחות זולים מהאויר, היותר הכרחי מהם, אבל יותר שכיחים וזולים מהמזון, שהוא הכרחי פחות), וכן ימשך הענין במזונות: מה שהוא צורך יותר, נמצא יותר בזול במקום שהוא ממה שאינו הכרחי (ואף במזונות גופא, מה שהוא יותר הכרחי מהם, שכיח יותר). אמנם המוסק והענבר והאודם והברקת (אבנים טובות), איני חושב שאחד משלמי הדעת יחשוב, שיש בהם צורך גדול לאדם, אלא לרפואה, והנה יעמדו במקומם ובמקום הדומים להם הרבה מן העשבים ומן העפרים (לעומת זה האבנים הטובות השונות שום איש משכיל לא יראה בהן צורך הכרחי לאדם, כלומר, ולפיכך הן נדירות יותר; אמנם יש בהם תועלת-מה בעניני רפואה, אבל אפשר למצוא שכמותם במיני עשבים שונים וכן במינים מיוחדים של העפר).

החסד השני או הגילוי השני של היושר האלוהי הוא: השויון המוחלט של בני אדם ביחסם לדברי היסוד של קיומם, ובעיקר במבנה האורגאני שלהם:

"ואמנם פרסום ישרו והשוותו ביניהם (והשוויון, שהנהיג בין בני אדם, שזהו פרי היושר האלוהי) מבואר מאוד: כי אין בהווייה ובהפסד הטבעי (במסגרת התהליך הטבעי הזה של התהוות וכליון) איש (פרט) שיתייחד משאר מיני בעלי חיים בכוח מיוחד בו (שניתן לו איזה כוח נוסף, שאין לאחרים בני מינו) או באבר נוסף על איש אחר ממינו. אבל הכוחות כולם, הטבעיות והנפשיות והחיוניות, והאברים הנמצאים בזה האיש הם הנמצאים באחר (אותם הכוחות והאברים הנמצאים אצל פרט אחד, נמצאים אף אצל השני), בעצם, ואם יש באחד מהם חסרון הוא במקרה (כל זה מבחינה עצמית, היינו תדירית, ורק במקרה נולד אחד מבני אדם בעל מום ומחוסר אבר או כוח איזה שהוא).

אמנם ההפליה הקיימת בחברת האדם בחלוקת הרכוש אין בה משום ליקוי היושר, שזו אינה אלא דמיונית, שלא זה המרבה בקניני הבל אלו יש לו משהו יותר ולא זה החסר אותם חסר לו משהו באמת. והרמב"ם מסכם: המציאות עצמה היא הטוב האלוהי הגדול ביותר, וכן הכוח הניתן לבעלי חיים, ממנו בא ההתמד של הווייתם, הוא הוא גילוי רחמי אלוהים אשר בטבע (שם, סוף הפרק):

כי המצאתו (מה שהמציאו אותנו) היא הטוב הגדול הגמור... ובריאת הכוח המנהיג לבעל החיים היא הרחמים עליו.

ומענין לענין עובר הרמב"ם למחקר על תכלית הבריאה, שכל כוונתו של מחקר זה להפריך את הדעה המקובלת והנפוצה, שיש לה שרשים אף בספרות הישראלית העתיקה וגם אסמכתא במקרא, והיא: שהאדם הוא תכלית הבריאה ושהכל לא נברא כי אם למענו — ומכאן מקומה של הבעייה במסגרת זו של נושא ההשגחה וסמוך לדיון הקודם. הרמב"ם טורח הרבה לפזר אשליה זו של האדם, שהוא הוא נזר הבריאה כולה, בו בזמן שערכו אפסי נוכח היצורים השמימיים.

בראשונה מציין הרמב"ם כי שאלה זו בדבר התכלית מתעוררת רק ביחס לעולם נברא לפי השקפת התורה על בריאת העולם, וכי לפי תורת הקדמות של אריסטו אין מקום לשאלה זו כלל, שהרי על דבר שיש לו קיום נצחי אין לשאול לשם-מה הוא קיים, כשם שאין לשאול את זה על אלוהים. אמנם אריסטו מודה שיש תכלית אימננטית בתוך הבריאה, שיצורים אחדים נבראו למען אחרים כגון הצמח בשביל בעלי חיים, וכן תכליתי הוא המבנה של היצורים האורגאניים, שאברים שונים משמשים את הגוף ככללות אחת — דבר המוכיח, אגב, שיש ראשית שכלית לעולם. ואמנם הרמב"ם מציין כאן, דרך אגב אף הוא, שהוכחה זו על התכליתיות הפנימים מוכיחה גם את בריאת העולם, שהרי עולם קדמון הוא הכרחי ולא יכול להיות מכוון ותכנית, המתאים רק לעולם שנתחדש — ברם על קרקע האריסטוטליות אין מקום לשאלה בדבר תכלית אחרונה, כגון מה היא התכלית של אותם היצורים האחרים, שהראשונים הם למענם, וכן מה היא התכלית של היצורים



האורגאניים, ובכלל מה היא התכלית של המציאות כולה. ושוב מתוך אספקלריה אחרת: יש תכלית ראשונה למציאות, והיא להגיע אל דרגת השלמות הגבוהה ביותר כגון להפיק מן החומר את היש השלם ביותר, שהוא האדם — ומבחינה זו האדם הוא תכלית המציאות הארצית, היינו, שהוא שיא השלמות של מציאות זו, אבל לא שכל המציאות היא בעבורו — אך אין לשאול על תכלית אחרונה, כלומר, מה היא התכלית של אותו היש השלם של המציאות השלמה ביותר, של המציאות בכלל...

ברם הדעה המקובלת היא ששאלה זו הכרחית היא לפי השקפת בריאת העולם. שאחרי שהעולם נברא על ידי החכמה האלוהית יש לשאול לשם-מה נברא ומה היתה הכוונה האלוהית בבריאה זו. ודעה זו אף עונה בחיוב על שאלה זו ומוסיפה, שהאדם הוא תכלית הבריאה, ותכלית האדם היא לעבוד את אלוהים. הרמב"ם שואל על זה שורה של פירוכות: ראשית כל, אם הכל יש לו זכות קיום רק לשמש לאדם, הרי נעשה החלק המכריע של היקום מיותר. שהרי אלוהים יכול היה לברוא את האדם בלעדיו ולא היה בו צורך הכרחי לקיום האדם; כן יש לשאול על האדם עצמו מה תכליתו, וכי איזה צורך יש לאלוהים בעבודת האדם, ושוב על כל תכלית בכלל יש לשאול מה תכליתה של זו, מהי התכלית של התכלית. וכך יימשך הדבר לאין סוף ואף פעם לא נגיע לערך אחרון שעליו יאמר שהוא הוא התכלית האחרונה. ואנו אנוסים איפוא להניח שהחוליה האחרונה של השלשלת הזאת או התכלית האחרונה תלויה ברצון האלוהי או בחכמה האלוהית — שתי אספקלריות, שאנו עוד נעמוד עליהן — אך הטענה המימונית העיקרית היא, שהאדם אינו בכלל היצור העליון של הבריאה; להיפך, הוא כאין וכאפס כלפי העולם השמימי, הגלגלים והשכלים הנפרדים. לפיכך קובע הרמב"ם כהנחה יסודית, שכל הנמצאים כולם משמשים תכלית לעצמם, ושכל מצוי נברא לשמו ולא לשם דבר אחר.

ואמנם אין תכלית זו התכלית האחרונה, כי מציאות כל הנמצאים מותנית ברצון האלוהי שרצה את מציאותם, את מציאותו של כל אחד מהם כשהוא לעצמו, ויוצא שהתכלית האחרונה היא הרצון האלוהי עצמו, שהתכלית אינה מחוצה לו, אלא שרוייה בתוכו.

והרמב"ם מביא שורה של קטעים מן המקרא לאשש השקפתו זו הנראית כחדשה וביחוד מסתמך הוא על הסיפור של מעשי בראשית, (אופייני כאן הכינוי שהוא מעניק בהזדמנות זו לספר התורה: "...בספר ההוא המיישר כל מתיישר (מורה את הדרך הישרה)... ולזה נקרא תורה") שברשימת הברואים שבו לא הוזכר כלל שאחד הוא בשביל השני (חלק ג, פרק יג):

שלא ביאר כלל בדבר מהם (ממעשי בראשית), שיהיה בעבור דבר אחר, אלא כל חלק וחלק מחלקי העולם זכר שהוא (הבורא) המציאו ושמציאותו היה נאות

(מתאים) לכוונה (לתכנית היצירה האלוהית, כלומר, שכל כוונת אלוהים היוצרת היתה מציאות הדברים הנבראים, כל דבר נברא באשר הוא נברא, כשהוא לעצמו).

אמנם על אחדים מן היצורים נאמר, שהם משמשים אחרים כגון מה שנאמר על הכוכבים, שהם "להאיר על הארץ". אבל אין הכוונה שהם נבראו לשם כך, שהרי לא יתכן שהעליון יותר נברא בשביל הפחות ממנו. אלא הכוונה שמטבעם של הכוכבים הוא להשפיע על העולם הארצי, אבל לא שהם נבראו למענו, שזהו טבעו של העליון להשפיע מחסדיו ומטובו על הפחות ממנו. אבל לא שהעליון נברא לשם הפחות הזה. וכאן משתמש הרמב"ם במשל נפלא: המלך שומר על ביתו של פלוני ואלמוני, אבל אין לומר ששמירה זו היא תכלית קיומו של המלך. והרמב"ם מדגיש וחוזר ומדגיש את עליונותם של הישנים השמימיים, שלא יתכן שהם נבראו לשמש יצורים פחותים מהם, והאדם בכלל.

ושוב מקדיש הרמב"ם פרק שלם להוכיח את המרחקים העצומים שבינינו לבין הגרמים השמימיים, ואת הממדים הענקיים שלהם, והוא מסיק (חלק ג, פרק יד):

והסתכל אלה הנמצאות הגשמיות (הגלגלים והכוכבים) מה עצום שעורם (שטחם, הממד שלהם) ומה רב מספרם! ואם בארץ כולה אין שיעור לה (אין השיעור שלה נחשב למאומה) כנגד גלגל הכוכבים, מהו ערך מין האדם לכל אלה הנבראות? ואיך ידמה אחד ממנו (מאתנו) שיהיו אלה בעבורו ובגללו ושהם כלים (מכשירים, משמשים) לו? זהו ענין היקש הגשמים (זה בהשוואה לגלגלים, שגם הם סוף-סוף גשמים), כל שכן כשיתעייין מציאות השכלים (כלומר, שאז יתברר בלא ספק אפסות האדם נגדם);

אמנם, ממשיך הרמב"ם, אפשר היה לטעון, שאין להניח את מציאותם של הגרמים השמימיים שהיא למען אדם בודד אחד או מספר קטן של בני אדם אבל שמא אין כלל הרחקה בהנחה זו שהם נבראו לשם המין האנושי כולו, שמספר האישים שלו הוא אין-סופי לפי דעה זו. ושוב מביא כאן הרמב"ם משל נהדר: כשם שאין זה הגיוני שהאמן יעשה שורה של כלים בעלי משקל חשוב לשם עשיית... מחט אחד. אבל זה הגיוני מאוד שהוא יעשה אותם למען מספר גדול של מחטים, הנעשים מחט אחרי מחט, בזה אחרי זה. ועל כך הרמב"ם עונה: לא ייתכן אף זה, מפני שההפרש בין בני אדם והגרמים השמימיים אינו רק כמותי, כי אם גם איכותי. כי הגרמים האלה הם מאיכות אחרת, העולה לאין ערוך על זו שלנו, ולפיכך מן הנמנע הוא שיישנים בעלי איכות מעולה כל כך יהיו נבראים למען יצורים שפלים מהם בהרבה.

דרך אגב מציין הרמב"ם בהזדמנות זו את ההתאמה הנפלאה שבין דברי

חז"ל על עניני התכונה עם המדע של התכונה אשר בימיו, אם כי מתוך הסתייגות שדברי חז"ל אלו, ובכלל כל ההשקפות המדעיות שהובעו על ידם, לא נאמרו על סמך מסורת נבואית, ולפיכך אין להם סמכות בלתי-מעוררת כשאר דברי הנבואה, אך יש להם ערך היסטורי כזה שיש למדע של תקופה מסויימת.

אמנם בשולי הדיון הזה מתעוררת תמיהה רבה. שהרי יוצא מדברי הרמב"ם האלה שיש תכלית לפרטי הדברים של המציאות, לחלקי הבריאה, ואין תכלית למציאות כולה, לבריאה כשהיא לעצמה. והיא תלויה ברצון השרירותי של אלוהים. ברם באחד הפרקים הבאים יגלה לנו הרמב"ם פן חדש בבעייה זו, אך לפי שעה הוא חוזר לענין המעסיק אותו עתה, הוא: ענין ההשגחה...

## ה

הבעייה הקודמת לבעיית ההשגחה היא בעיית הידיעה האלוהית, שכן לא תיתכן השגחה אלוהית על פרטי המציאות ועל היישים הפרטיים בלי ידיעתו אותם. ולפיכך בה, בידיעה, מתחיל הרמב"ם את דיונו בהשגחה. הוא מקדים הנחה, שיש דברים נמנעים בצורה מוחלטת ומבחינת ההגיון, שאף אלוהים אינו יכול לשנות אותם. העדר-אפשרות זו של שינוי אין פירושו העדר-יכולת, אך השאלה היא מה הם דברים נמנעים אלו? יש דברים שהכל מודים בהם, כגון שאין אלוהים יכול ליצור כמותו כלומר, שהרי לפחות מוכרח להיות הבדל אחד ביניהם, והוא, שזה עילה וזה עלול. ויש דברים השנויים במחלוקת, כזו של בריאת יש מאין, שהיא מסוג הנמנע אצל הפילוסופים ואין זה כך אצלנו. לסוג אחרון זה שייך הנושא של הידיעה האלוהית. יש פילוסופים, ואת דעותיהם סיכם אלכסנדר אפרודוסי, מפרשו של אריסטו, הרואים את זה כנמנע לייחס לאלוהים ידיעת המציאות שמחוצה לו; הרמב"ם מגנה מאוד דעה זו. ועם זה הוא מציע את טענותיהם. נקודת-המוצא שלהם היתה: מציאותו של הרע בעולם. להסביר את תופעת הרע יש כמה אפשרויות: אין אלוהים יודע את המתהווה ואין הוא מכיר בכלל את היישים הפרטיים, או שיודע אותם ואין לו יכולת לשנות את הדברים, או שאינו מעוניין בשינוי זה, כי לא איכפת לו כל הרע הזה לאחר שהוא מזלזל ביצורים, כמו שהאדם עוזב בביתו חתולים ללא השגחה. או אולי גם שאלוהים דורש רעתם של הבריות מתוך שאיפת נקמה. ומכיון ששתי המידות האחרונות הן מגוננות ביותר ופוגמות בשלימות האלוהית מן הנמנע לייחס אותן לאלוהים ולא גותרה לנו כי אם האפשרות הראשונה.

והרמב"ם משיב על דבריהם מתוך לעג שנון: אלו ברחו מן הפח אל הפחת. הם אינם רוצים לייחס לאלוהים אי-יכולת והזנחה, ומייחסים לו... טפשות! ואמנם, הרמב"ם שולל גם את הנחתם על ריבוי הרע בעולם ומרמז לביאורו

הארוך שנתן בפרקים הקודמים (ועתה מובן לנו הצורך במבוא ארוך זה כמצע לבעיית הידיעה וההשגחה). משפט קדום זה על מציאות הרע, ממשיך הרמב"ם, הביא את הפילוסופים האלו אף לבקש נימוקים הגיוניים-מדעיים כביכול, נוסף לנימוק ה"מוסרי", לשלילת הידיעה האלוהית. לפי שעה מסתפק הרמב"ם בהצעת ה"נימוקים" האלו, והם: ידיעת פרטים אפשרית רק בחושים ולא בשכל, ואין תחושה לאלוהים... פרטי הדברים הם אין-סופיים, ואין המדע יכול להקיף— וזה טבעו של המדע: להקיף את נושא הידיעה— את האין-סופי, וכן, שידיעת הדברים המתחדשים מכניסה שינוי באלוהים, שהרי עם כל מאורע חדש מתווספת לאלוהים ידיעה חדשה. ואף אם נאמר כ"טענתנו אנו קהל המחזיקים בתורה", שאלוהים יודע מראש טרם שיתהווה מה שעתיד להתהוות, נצטרך לומר שאפשרית היא הידיעה של דבר בלתי נמצא, ושידיעת דבר שהוא עדיין בכוח זהה עם הידיעה של אותו הדבר אחרי שיצא לפועל. ואף זה הוא זר, פרדוכסלי; כל זה, מסכם המחבר, הביא את אלו לידי השערה שאלוהים יודע רק את המינים ולא את הפרטים וזאת מפני שמספרם מוגבל והם במצב סטאטי, ויש שהפליגו ואמרו, שאין אלוהים יודע רק את... עצמו, וכל ידיעה נוספת מן החוץ מכניסה ריבוי במהותו... הרמב"ם מוסיף לציין, שכל הטענות האלו נוצרו רק מתוך הלך-הרוח הפסימי על רקע מציאותו של הרע בעולם (חלק ג, פרק טז):

ומן הפילוסופים, מי שיאמין, כאמונתנו, שהוא יתעלה ידע כל דבר ולא תיעלם ממנו תעלומה כלל, והם אנשים גדולים קודם אריסטו (אפלטון?) כבר זכרם גם כן אלכסנדר במאמר ההוא, אלא שהוא (אלכסנדר) אינו רוצה בדעתם ויאמר שהגדול שבדברים הסותרים אותו הוא: מה שנראהו לעין מרעות יבואו לטובים, וטובות יגיעו לרעים (צדיק ורע לו, רשע וטוב לו). סוף דבר כבר התבאר לך שהם כולם אלו מצאו בני אדם מסודרים כפי מה שנראה להמון שהוא סדר (מה שההמון חושב אותו לסדר, כלומר, שאינו חופף כלל את הסדר האלוהי, הגעלה ממחשבת ההמון), לא היו נכנסים לדבר מזה הענין כלל ולא היו הורסים אליו (אלמלא מצוקה מדומה זו, לא היו לכתחילה נכנסים בדיון זה ולא חותרים לפתרונו). אבל המביא הראשון לזה העיון הוא בחינת עניני בני האדם, הטובים שבהם והרעים, והיותם במחשבתם (אבל לא לפי האמת) בלתי מסודרים, כמו שאמרו סכלינו: "לא יתכן דרך ה'..."

לפני שהרמב"ם עונה לטענות אחרונות אלו, הוא מוצא לנכון להציע את תורת ההשגחה שלו; הוא סוקר מקודם שורה של דעות שונות בתחום זה מתוך בקורת-מה, ואחר כך הוא מציע את דעת התורה וכן את חידושי-שלו במסגרת זו של דעת התורה או את הבנתו שלו בדעת תורה זו.

הדעה הראשונה היא זו של אפיקורס, שאינו מאמין בהשגחה כלל הסובר שהכל מקרה "ואין לא מסדר ולא מנהיג ולא משגיח", ושיש

בעולם רק פרודות-אטומים, או חלקים בלשוננו של הרמב"ם, המזדווגים באקראי ללא תכנית כל שהיא ומהם מתהווה כל מה שמתהווה, והכל במקרה. אין הרמב"ם מתעכב הרבה על הסתירה שבדעה זו ומצביע רק על הדחייה שכבר דחה אותה אריסטו (פזיקה ספר ב, מתפזיקה ספר יא), וכן על דבריו-שלו לעיל (חלק ב, פרק ב).

הדעה השנייה היא זו של אריסטו, שיש רק השגחה חלקית, ושזו מסתיימת עם העולם השמימי וכתוצאה מהשגחה זו – הקיום המתמיד של הגרמים השמימיים, מה שאין כן באישים של המציאות הארצית שאין אף לאחד מהם קיום נצחי. ואמנם השקפה זו נובעת מתורת הקדמות האריסטוטלית הקשורה, כהסברת הרמב"ם הקודמת, בהכרח טבעי. ותוכנה של השגחה זו אינו אלא התמדת הסדר הטבעי כמו שהוא, אבל אין הוא ענין לפרטי המאורעות המשתנים והולכים, ובמלים אחרות: ההשגחה האלוהית שוקדת על המשכת המצב הסטאטי, המתמיד, התדיר, או ה"נמשך", בלשון הרמב"ם, של הטבע. כגון ה"ענינים הרקיעיים", קיום המינים וכן הבטחת הכוחות הטבעיים לקיום הזמני של האישים השונים, החל ממתן כוח הצמיחה לצמח, ההרגשה לחי, ועד הכשרון השכלי לאדם, על כל הסדר הטבעי הבלתי משתנה. אבל אין לה זיקה לדינמיקה של הטבע, לכל התופעות הבלתי-קבועות, החולפות ועוברות, לכל ההתרחשויות הבלתי-מתמידות (חלק ג, פרק יז):

והמשל בו: אם נשבה רוח... אין ספק שיפיל קצת עלי זה האילן... ויסעיר הים ותטבע הספינה שהיתה שם ויטבעו כל מי שבה או קצתם, ואין הפרש אצלו (אצל אריסטו) בין נפילת העלה ההוא (מן האילן) ונפילת האבן או טביעת החסידים החשובים ההם אשר היו בספינה... ואין הפרש אצלו בין חתול שנזדמן לו עכבר וטרפו, או עכביש שטרף זבוב, או אריה שרעב ופגש בנביא וטרפו...

אין הרמב"ם מתעכב כאן אף בדחיית הדעה הזאת, אחרי שמוצא הדעה: קדמות העולם, נדחה כבר על ידו. הוא רק מציין במשפט חריף אחד את ניגודה להשקפת "התורה האמיתית, המאירה לאלה המחשכים כולם" (שם, שם):

ואשר האמינו זה הדעת, ממי שיצא מכלל תורתנו, הם האומרים: "עוב ה' את הארץ... (יחזקאל ח, יב).

הדעה השלישית היא זו של האסכולה הערבית הפילוסופית-אורטו-דוקסית, האשעריה, והיא גורסת, בניגוד לדעות קודמות, שההשגחה האלוהית מקיפה הכל, את הכללים ואת הפרטים, שאין שום מקרה כלל, ושהכל, אף התנועה הפרטית ביותר, מתהווה לפי הרצון או הגזרה האלוהית. וכך הם משתמשים בהשוואה זו של אריסטו בין נפילת העלה ומות הצדיקים



בעקבות הרוח הסוערת, אלא בכוון הפוך: שאף נפילת העלה במקום מסויים ובזמן מסויים הוא מטעם ההשגחה. והרמב"ם מציין שורה של הרחקות או פרדוכסים, שמעלה הפרזה זו באמונה. לפי שיטה זו יוצא שכל תנועות ומנוחות החי, והאדם בכלל, הן בגזרה האלוהית, וממילא אין כל יכולת לאדם לעשות או לחדול מעשייה. וכן יוצא ממנה, שמתן התורה הוא נטול כל יעילות, שהרי לדעתם אין כל יכולת לאדם לקיים או שלא לקיים את צוויי אלוהים; כן אין מקום למערכת שכר ועונש, אחרי שגם החטא וגם המעשה הטוב אינם בידי אדם. ולפיכך הם מסיקים, שכל הנעשה תלוי ברצון האלוהי, ורצון שרירותי נטול כל כוונה ותכנית, ושכך עלה ברצונו לתת תורה לבני אדם, למרות שאין בה תועלת, ולהעניש את זה אף אם הוא צדיק, או לגמול לזה אף שהוא רשע (שם, שם):

עד כשנראה איש נולד סומא או מצורע, אשר לא נוכל לומר שקדם לו חטא שנתחייב בו זה, נאמר שכן רצה השם. וכשנראה החסיד העובד שנהרג ביסורים, נאמר כן רצה השם ואין עוול בזה, כי ראוי להם בחוק השם יתעלה שייסר ביסורים מי שלא חטא ויגמול טוב לחוטא.

הנה לאיזה מבוא אטום מובילה אותנו "אמונה" פרדוכסלית ומוגזמת זו.

הדעה הרביעית היא זו של המעתזילה, אסכולה תיאולוגית ערבית מתקדמת — מעתזילה מעין "אזל", פורשים — המרכיבה יחד שני דברים סותרים: את יכולת העשייה האנושית, אם כי במדה מוגבלת, מה שעושה לאפשרי את המערכת הכפולה: של הצוויים והאזהרות מצד אחד, ואת השכר והעונש מצד שני, ואת השגחת אלוהים בכל פרטי הנמצאות (שם, שם):

שהוא יתעלה יודע בנפילת העלה ההוא וברמיסת הנמלה ההיא...

וכן הם משתדלים לסלק את התמיהה של צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, על ידי הדגשת החכמה האלוהית במקום הרצון השרירותי של מתנגדיהם. הרמב"ם מצביע אף כאן על הסתירות — נוסף לזו הבולטת לעין של הפשרה בין ההנהגה הכוללת של אלוהים, המקיפה את כל מעשי עולם ובין חרות העשייה האנושית — ועל ההרחקות, המתחייבות משיטה זו. וכך הם משתדלים, בין השאר, להסביר את התופעות הנראות לנו כחסרות צדק כגון לידת בעל מום, שלא חטא עדיין כלל, או רצח החסיד, על ידי הדגשת החכמה האלוהית, שאין אמנם במקרים אלו אקט של משפט אלוהי, אחרי שלא היה כאן חטא כלל או שהאיש הוא חסיד, אבל יש כאן גילוי של חסד והטבה אלוהית מיוחדת במינה, שלא תמיד מובנת לנו אבל הצפויה ללא ספק לזה שסבל בחינם, ושאלוהים עתיד לגמול טוב בעולם הבא לחסיד זה שקבל מהלומה ללא עוול בכפו. ברם מגישה זו מתחייב, אחרי שהם מאמינים גם, שההשגחה הפרטית מקיפה את כל הנמצאים ללא יוצא מן

הכלל, לרבות כל בעלי החיים, שאף לאלו, לבעלי החיים, כלומר המחוננים אף הם בהרגשה ומרגישים אף הם את הכאב, אף להם יגמול אלוהים בעד הסבל שנגרם להם, ובפרט שהתורה בעצמה התירה שחיטת בעלי חיים מסויימים, ואין לך הרחקה גדולה מזו, הבאה אף היא מאמונה יתירה...

הדעת החמשתית היא דעת התורה, ואותה מציע הרמב"ם בהרחבת יתר, מתוך הדגשת ההשקפה הפופולרית, המצוייה בספרות המקראית-תלמודית לחוד, ההתפתחות המאוחרת שלה לחוד, וכן את שלו לחוד. ההנחה הראשונה היא: חירות הרצון הגמורה של האדם ויכולתו המוחלטת לעשות או שלא לעשות (שם, שם):

פינת תורת משה רבנו עליו השלום... היא: שהאדם בעל יכולת גמורה, רצוני לומר: שהוא בטבעו (על ידי הטבע שניטע בו) ובבחירתו (החופשית) וברצונו יעשה כל מה שיוכל האדם לעשותו... וזאת פינה לא נשמע כלל באומתנו ובאנשי תורתנו חולק עליה, (כלומר מה שמראה על חשיבותה העקרונית של הנחה זו, שהיא מיסודות התורה),

ואמנם לא הסביר הרמב"ם כאן (וראה שמונה פרקים ואת הסברתו שם) איך להתאים חירות זו עם ההשגחה האלוהית, אך נראה שהתאמה זו יוצאת מאליה מתוך המשך התרצאה, שהשגחה זו אינה מקיפה את כל הנמצא ומוגבלת רק לבעלי שכל, וממילא אפשר להוציא ממסגרתה אף תחום זה של היכולת האנושית. ההנחה השניה היא: העקרון השולט בחיי האדם וגורלו, בין לטוב ובין לרע, הוא זה של הצדק האלוהי המוחלט, הדן את האדם לפי מעשיו והמבוצע בעקביות נטולת כל סטייה שהיא, ואין רע כלשהו יורד על האדם כי אם כעונש על חטא, וכן אין הנאה כלשהי מגיעה לאדם כי אם כגמול על מעשה טוב, אלא שנעלמים מאתנו דרכי השם.

את העקרון האחרון מבסס הרמב"ם על שורה של אסמכתות מן הספרות המקראית והתלמודית. בקשר עם עקרון זה מסביר הרמב"ם שיש עוד מקור אחד לצו המוסרי מלבד התורה, והוא השכל, — מה שמאפשר לנו להשתמש בעקרון האמור אף ביחס לאלו שאינם תחת מרות התורה (שם, שם):

שיגמול העובר על כל מה שיעשה ממעשי הבר (הטהור) והיושר, ואף על פי שלא צוה בו על ידי נביא, ושיעניש על כל מעשה רע שיעשהו האיש, ואף על פי שלא הוזהר ממנו על ידי נביא, אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו, רצוני לומר: ההזהרה מן העוול והחמס...

אמנם, יש מן החכמים הסוברים, כמו המעתזלה, שיש רע בלא חטא, אלא אלוהים נותן לסובל פיצוי מתאים בעדו. ברם, שלא כמעתזלה, אף הם מגבילים כלל זה רק לבני אדם.

מכאן ואילך מציע הרמב"ם את שיטתו־שלו בבעיית ההשגחה, אמנם מתוך ציון מפורש שלא העיון הביאו להשקפותיו אלו, אלא דוקא ההתבוננות המעמיקה בספרות המסורתית, אם כי השקפות אלו הן, לדעתו, יותר קרובות להגיון. הנחתו הראשונה היא שעקרון ההשגחה הפרטית בעולם הארצי, להוציא כנראה את העולם השמימי, מצומצם רק לחיי בני אדם, אבל בחוויית זולתם, של הצמח והחי, שולט המקרה לגבי כל התרחשות בודדת, וכן הטבע לגבי הסדר הקבוע. אמנם, אין הרמב"ם מזכיר את ענין הטבע במקום זה, אבל הדבר ברור ממקומות אחרים. יוצא איפוא, כאמור, שעקרון זה תופס שטח זעיר ביקום הקוסמי, שברובו שולט הסדר הטבעי, וגם בשטח קטן זה מוגבל הוא על ידי הטבע, כגון החומר (שם, שם):

שאני אאמין שההשגחה האלוהית אמנם היא בזה העולם התחתון, רצוני לומר מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד, וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה ששייגם מ טוב או רע נמשך אחר הדין... אבל שאר בעלי חיים, וכל שכן הצמחים וזולתם (הדומם), דעתי בהם דעת אריסטו: לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה (קדומה) מאת השם ורצונו האישי עתה (שנתחדש עכשיו)... אבל אלה כולם אצלי במקרה גמור, כמו שחושב אריסטו.

ברם גישה זו מותנית בפירוש המקורי של הרמב"ם לרעיון ההשגחה: ההשגחה האלוהית צמודה לשפע השכלי השופע מאת אלוהים כיישות שכלית, ולפיכך רק המין האנושי, הקולט במידת־מה שפע זה, נתון להשגחה האלוהית הנגררת אחרי השפע הזה. מכאן שיצורים אחרים בעדרי שכל הם מחוסרי השגחה ממילא. בזה הרמב"ם לשיטתו שאין ההכרה השכלית של האדם אלא קליטת השפע השכלי הבא מאלוהים באמצעות השכל הפועל (שם, שם):

ואולם ההשגחה האלוהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלוהי (נמשכת — אבל לא זהה, כטעותם של חוקרים אחדים, — אחרי השפע השופע מאת אלוהים לעולם, ושפע זה הוא שכלי, לאחר שהמקור הוא שכלי, והוא אף יורד על האדם באמצעות השכל הפועל), והמין (הוא המין האנושי), אשר נדבק בו (על ידי השכל הפועל) השפע ההוא השכלי, עד ששב בעל שכל (שרק שפע זה הופך את האדם ליצור בעל תודעה שכלית), ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל (שעל ידי שפע זה מגיע האדם לידי הכרה, לידי גילוי האמיתות), הוא (מין זה) אשר התחברה אליו ההשגחה האלוהית (כלומר, אחרי שעל ידי פעולת השכל קולט האדם את השפע האלוהי השכלי, הרי עם שפע זה דבקה בו גם ההשגחה) ושערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש (היא, השגחה זו, מכוונת את כל פעולות האדם מתוך אמת־מידה של שכר ועונש על מעשיו)\*. אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה, כמו שזכר

\* וראוי לציין, כי אנו רואים מפורש שהרמב"ם תולה את ההשגחה במערכת שכר ועונש כתמורה להתנהגות המוסרית של האדם, ואין הדבוק השכלי של

(אריסטו) ונפל הגג על מי שבבית, אם היה זה במקרה גמור לא היה ביאת האנשים האלה בספינה ושבת האחרים בבית במקרה... אבל ברצון אלוהי לפי הדין במשפטיו, אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם (אף אם נניח שספינה מסויימת, כמו במשל שהביא אריסטו, טבעה בים על כל המטען שלה והיה זה מקרה גרידא ולא מכוון על ידי ההשגחה, הרי עובדה זו שאנשים מסויימים עלו על ספינה זו, ואחרים נשארו בבית בגלל איזו סיבה, איננה מקרית כלל והיא פרי ההשגחה, אשר, כנראה מכוונת הרמב"ם, עוררה את אלו שאותם רצתה להעניש לעלות לספינה ונתנה בלבם של אלו להישאר על היבשה ולשבת בביתם, כדי שינצלו מן האסון.

ונראה כאן, לכאורה, שלשיטת הרמב"ם ההשגחה אינה מתערבת בפעולות החיצוניות, כמו כאן בטביעת הספינה שאין היא מונעת אותה מטביעה, אלא היא משמשת רק גורם להוראת דרכי התנהגות לבני אדם, שמהן אמנם תוצאות חיוניות להם. אולם יש לציין את הביטוי "אם היה זה במקרה גמור", שמשמעותו אולי: לשיטתך, כלומר, אף אם נקבל את ההנחה שטביעת הספינה היא מקרה וכו'; והרי מן השפע השכלי האלוהי נובעת כל פעולת היצירה האלוהית ואין אלוהים פועל ויוצר כי אם מתוך שפע זה ואף כאן השפע האלוהי לא רק מודיע לאדם מה מוטל עליו לעשותו, אלא פועל בעצמו מה שיש לו לפעול.

הרמב"ם מבסס את שיטתו מתוך הספרות הנבואית, אך הוא אף מוציא

---

האדם באלוהים אלא מכשיר סכני, מצע המאפשר את הופעתה של השגחה זו, אבל אין דבוק זה קובע את כוונתה של ההשגחה וזו האחרונה אינה פונקציה שלה; אמנם ההכרה השכלית עומדת במסדה של הרמה המוסרית האנושית וזו עולה ויורדת עם הדרגה האינטלקטואלית של האדם – וראה להלן – אך לא זו האחרונה מכריעה במאזני ההשגחה האלוהית, השוקלת את המעשים המוסריים של בן האדם, ואלו, ורק אלו, חותכים את גורלו, לשבט או לחסד. וטעות חמורה היא בידי אלו החוקרים הכותבים שלפי זה "שוב לא גורמים מוסריים, אלא גורמים שכליים הם המכריעים בשליטתה של ההשגחה האלוהית". אינו איי־הבנה! אמנם, לפי הרמב"ם מהווה השכל גורם מכריע לקביעת אופיו המוסרי של האדם, שרק יצור שכלי יכול לקבל צוויים מוסריים ועליו אפשר להטיל אחריות מוסרית, מה שאין כן יצורים נעדרי שכל שאין להתייחס אליהם בקנה מדה מוסרי, ברם השכל כשהוא לעצמו אינו מהווה גורם מכריע על שליטתה של ההשגחה האלוהית, אלא עד כמה שהוא מביא את האדם לשלמותו המוסרית... .

מאמר חבקוק הנביא עליו השלום (כלומר, התאוננותו), כאשר ראה מהתגברות נבוכדנצר ורוב הרגו בני אדם, אמר: אדני אלוהים! כאלו נעזבו בני אדם ונשכחו ונעשו הפקר כדגים ותולעי הארץ (שאותם מותר להרוג ללא נקיפת מצפון). הראה בזה המאמר שהמינים ההם נעזבים (כלומר, השוואה זו מגלה לנו דרך אגב שבעלי חיים הם מוזנחים ואין עליהם השגחה אלוהית, ולפיכך התאונן הנביא, שכאילו גם בני אדם הפכו לכמו אלה), והוא אמרו: "ותעשה אדם כדגי הים וכו' (חבקוק א, יד).

מסקנות מרחיקות לכת משיטתו, והן: ערכו של היצור בנושא משפטי-מוסרי, המהווה תכלית לעצמו, מותנה בשכליותו (והוא גובר והולך עם מידת ההשכלה שלו, ראה להלן), וכך כלפי יצורים נטולי שכל אין לנו כל התחייבות מוסרית; מותר לנו להרוג אותם או להשתמש בהם כאמצעי לתועלת שלנו.

בהמשך לזה מוסיף הרמב"ם ראייה חיובית מן הספרות הנבואית שאין השגחה פרטית ביחס לבעלי חיים. הראיות הקודמות היו רק שליליות. הרמב"ם לא מצא שיש השגחה פרטית ביחס אליהם (שם, שם): אמנם יש כתובים ומאמרי חז"ל הסותרים לכאורה את זה, ובעיקר אלו המצביעים על תשומת הדעת האלוהית להזנת בעלי חיים. ברם הרמב"ם מסביר שפה מדובר על השגחה על המין, על מתן אפשרות לקיום המין על ידי המצאת המזון לאישיו, שבלעדיו היה כלה והולך. כלומר, שהכוונה כאן לסדר הטבעי הכללי; והרמב"ם עוד מרחיק לכת, כי לדעתו יצורים נטולי שכל אף אינם ראויים לרחמים, ומה שהזהירה התורה על "צער בעלי חיים" ואסרה עלינו מעשי אכזריות כלפיהם, זה רק מבחינה חינוכית, כדי שאנו לא נתרגל במעשי אכזריות ולא נוליד בקרבנו תכונה של אכזריות. ואין לתמוה על שאלוהים משגיח רק על בני אדם ולא על בעלי חיים, כשם שאין אנו תמהים למה העניק אלוהים את השכל רק לראשונים ולא לאחרונים, וזאת מתוך ההנחה שזו היא גזירת הרצון או החכמה האלוהית או כך הוא הטבע. המחבר מדגיש (וחשיבות עקרונית להדגשה זו כאן, אם כי היא באה רק באקראי, והיא נוגעת לתורת ההכרה של הרמב"ם ולאחת הבעיות שלה שנתלבטו בה רבים בדורות שונים) שהמושגים הכלליים כגון המין האנושי אין להם קיום ממשי במציאות החיצונית כי אם בשכל גרידא (כידוע היו הוגים, כגון אפלטון והריאליסטים בימי הביניים, שייחסו קיום ממשי לאידיאות ולמושגים) ולפיכך, אם אנו הסקנו שיש השגחה פרטית ביחס למין האדם, פירוש הדבר שהשגחה זו מיוחדת לפרטים שבמין זה, שהרי מין האדם במציאות הממשית אינו אלא שורה של אישים. הוא חוזר ומציין בפרק מיוחד, שהשגחה פרטית זו באישי בני-אדם אלו מותנית בדרגת ההשכלה שלהם וברמתם המוסרית, (חלק ג', פרק יח):

ואחר שהוא כן, יתחייב, לפי מה שזכרתיו בפרק הקודם, כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר כפי הכנת החמר שלו וכפי התלמדו (כלומר, ויחרון השפע השכלי הזה בא לו מתוך כשרונו הטבעי ומתוך מידת השתלמותו), תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח, אם ההשגחה נמשכת אחר השכל, כמו שזכרתי (כלומר, אם ההשגחה צמודה לשפע השכלי, הרי בה במידה שהאדם קולט את השפע, הוא קולט יחד אתה את מידת ההשגחה הדבוקה בו; ואולי כוונת הרמב"ם שאחרי שהשגחה זו מתבטאת בהבנה השכלית, בתבונה שאלוהים מעניק לו לאדם, הרי ברור שיותר שגדולה תבונה זו, יותר



רבה היא השגחה זו), ולא תהיה אם כן ההשגחה האלהית בבני אדם כולם בשוה, אבל יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי זה על זה ולפי זה העיון יתחייב בהכרח שתהיה השגחתו יתברך בנביאים עצומה מאוד (אחרי שהם שיא השלמות האנושית, הנביאים ולא הפילוסופים) ולפי מדרגתם בנבואה (כל אחד מן הנביאים לפי דרגתו), ותהיה השגחתו בחסידים ובטובים כפי חסידותם וישרם (מידת היושר שלהם), אחר שהשיעור הוא משפע השכל האלוהי הוא אשר שם דבר בפי הנביאים והוא אשר ישר מעשי הטובים והשלים חכמות החסידים במה שידעו (אחרי ששפע שכלי זה הוא גם מקור הנבואה וגם מקור ההתרוממות המוסרית והאינטלקטואלית).

ובכן מידת ההשגחה תלויה ברמה המוסרית בעיקר, והשלב העליון של הסולם שלה מהווים נביאים וחסידים. אמנם לדעת המחבר המוסריות היא פונקציה של הדעת, עמדה עקרונית של הרמב"ם, שהרי, למשל, הוא קורא לחלק המוסרי ב"ספר המדע" אשר ב"יד החזקה", בשם "הלכות דעות". מכאן קובע הרמב"ם מתוך עקביות נטולת כל משוא פנים, שבני אדם נעדרי דעת והשכלה הם גם נטולי כל ערך אנושי, וגם ערך חוקי-מוסרי (שם, שם).

ואמנם הסכלים הממרים (המורדים, כלומר, אלה אשר בעקבות חוסר הדעת שלהם הם גם ממרים את צווי השם וגם מוסריותם לקויה), כפי מה שחסרו מן השפע ההוא (בה במידה שחסרו מן השפע האלוהי) היה ענינם גבוה, וסודרו בסדר שאר אישי מיני בעלי החיים: "נמשל כבהמות, נדמו". ומפני זה היה קל להרגם.

אחרי שהרמב"ם משעין את השקפתו זו על כמה מספורי המקרא ואמרותיה וכן על אמרות פילוסופים מסויימים, הוא מסכם בציון התאמה נפלאה בין התורה והעיון המדעי הנוגע לנושא זה של התלות בין ההשגחה ובין השכל.

## 1

אחרי הדיון בהשגחה חוזר הרמב"ם לבעיית הידיעה האלוהית והספקות המתעוררים ביחס אליה. הרמב"ם מציין בפתח דבריו, כי מושכל ראשון הוא שאלוהים הוא כליל השלימות. וכן מעין מושכל ראשון הוא, שאי-הידיעה היא חסרון. עם זה, מסכם המחבר שוב את דבריו, הגיעו כמה הוגי דעות לידי רעיון לייחס לאלוהים העדר ידיעה מתוך התבוננות מוטעית בהעדר סדר מוסרי כביכול בהוויית בני אדם, העדר סדר הנובע ברובו ממעשי האדם עצמו, אחרי שניתנה לו יכולת עשייה מסויימת. כן מדגיש הרמב"ם שבעייה זו היא עתיקה מאוד ושעוד בימי הנביאים הסיקו בני אדם רבים מעובדה זו של שלוות הרשעים והצלחתם את המסקנה בדבר העדר הידיעה האלוהית, מה שהביא הרבה בני אדם למעשי חמס ועושק איש כלפי רעהו. כלומר: אחרי שהם חשבו שאין

אלוהים יודע על זה ואין ממי לפחד, — ובכן אנו למדים דרך אגב עד כמה מחשבה רעה מביאה לידי מעשים רעים, ועד כמה העדר האמונה הנכונה מביא לידי העדר המוסר — ואף עוררה הרהורי־ספק אצל הצדיקים והחסידים, ושהנביאים אחרי שהעמיקו חשוב בדבר העלו את הרעיון, שאין להתבונן כי אם באחרית המאורעות, ועל פיה לדון על גורלות בני האדם. הרמב"ם נותן כאן סקירה קצרה וממצה של דברי הנביאים בתחום זה; ביחוד מקורי מאוד הוא פירושו לתשובתו המפורסמת של בעל התהלים לבעלי דעה זו על אי־ידיעת אלוהים: "הנוטע און הלא ישמע" (תהלים צד, ט). רופאים אחדים, כותב הרמב"ם, יהודים ומשכילים, תמהו על דברי תהלים אלו: "אמרו, כן היה מתחייב, לפי היקשו זה, שבורא הפה יאכל, ויוצר הריאה יצעק" (שם, פרק יט), כלומר: כשם שאנו מסיקים, שיוצר האוזן שומע?! בתשובה לזה מסביר הרמב"ם את כוונת בעל התהילים: כל אומן אינו יכול ליצור כלי כל שהוא אלא אם הוא יודע את שימושו של הכלי הזה, וכן לא ייתכן שהאמן האלוהי לא ידע את מהות התחושה, אחרי שהוא הוא שיצר את כלי התחושה (בהזדמנות זו מציין הרמב"ם, שמאחר שהטבע הוא נעדר תבונה, הרי התכניתיות הנפלאה של אברי האדם מראה על יוצר שכלי שאיננו יכול להיות אחר כי אם אלוהים). ומתוך כך מפריך מחבר ספר התהילים, לדעת הרמב"ם, את טענת הפילוסופים, שלא תיתכן ידיעה אלוהית בפרטי הדברים, היות שהוא נטול חושים: אלוהים אמנם אינו בעל חושים, אך הוא יודע ללא ספק את פעולת המנגנון החושגי, מאחר שהוא הוא יוצרו.

אחרי מבוא היסטורי קצר זה עובר הרמב"ם לדיון בגופה של הבעייה. הוא מביא מקודם את התשובה המקובלת בימיו ב"קהל אנשי תורה" (נראה שכוונתו לחוגי המשכילים הפילוסופיים שבסביבתו) על הטענות ההגיוניות נגד אפשרות הידיעה האלוהית, והיא: ריבוי נושאי הידיעה אינו מכניס ריבוי בדעת האלוהית, שהיא כוללת את כל הנושאים האלו בידיעה אחת, וכן אין התחדשות המאורעות מכניסה שינוי בדעת האלוהית על ידי הוספת ידיעות חדשות עם כל מאורע חדש, אחרי שאלוהים יודע ידיעה קדומה את העתיד להתרחש טרם שהתרחש, וידיעה אלוהית זו היא בהווייתה הסטאטית, למרות כל ההתרחשויות המתחלפות, ובעצם המאורעות נגררים אחרי הידיעה האלוהית, ולא להפך. אמנם זה מחייב אותנו להניח הנחות תמוהות, שהמדע האלוהי נתלה בנושא שאינו עדיין במציאות, אך קושי זה מסולק לאחר שנושאים אלו, שהם אמנם נעדרים בעת מסויימת, מציאותם כבר קדמה בדעת האלוהית, שאלוהים כבר חשב להמציאם והרי יש לו גם יכולת על זה, כלומר, הרי זה כאילו כבר נמצאו. חמורה יותר היא התמיהה השנייה של הפילוסופים: כיצד יכול המדע האלוהי להקיף

את כל הנמצאים הפרטיים, לאחר שהם מהווים שורה אין-סופית, ומהותה של התפיסה המדעית היא הקפת הנושא ולא ייתכן זה אלא במציאות המוגבלת ולא בזו האין-סופית? אחדים מבעלי העיון הדתי משיבים על זה, שהידיעה האלוהית מקיפה את המינים — כלומר, שמספרם מוגבל — ומהם היא מתפשטת לפרטים. ברם הרמב"ם מוסיף לכל הנימוקים הדתיים האלו בירור עקרוני חשוב מאוד: יש הבדל עקרוני בין הידיעה האלוהית לזו האנושית, ואין ביניהן אלא שיתוף השם בלבד, וממילא מה שהוא מן הנמנע ביחס לזו האחרונה אין זה נמנע ביחס לראשונה, וזה מוכח בעיקר לפי שיטת הפילוסופים דוקא, המזהים את הדעת האלוהית עם העצמות האלוהית. מכאן, שכשם שאין אנו יודעים את העצמות האלוהית, כך אין אנו יודעים את ידיעתו הוזהה עם עצמות זו.

באיי-הידיעה העקרונית הזאת שלנו ביחס לדעת האלוהים מוצא הרמב"ם מחסה גם לגבי השאלה שהתלבטו בה הרבה מקודמיו בפילוסופיה הישראלית, והיא: איך תיתכן חירות הרצון האנושי והיכולת לבחור באחת משתי האפשרויות, אחרי שאלוהים יודע מראש מה שעתיד להיות, כלומר: כאילו כבר נקבעה התוצאה מראש בידיעה האלוהית? לדעת הרמב"ם אין הידיעה האלוהית מבטלת את האפשרות של ההתרחשות להיות כך או אחרת, ואת הבחירה האנושית — לבחור את אחת מן האפשרויות; דבר זה, מציין כאן הרמב"ם שוב, הוא מיסודות היהדות, המאפשר את כל מערכת הצווים והאזהרות, וכן השכר והעונש, ואף פרט אחרון זה מוסיף עוד הבדל אחד על מספר ההבדלים שבין הידיעה האלוהית והידיעה האנושית. והרמב"ם חוזר ומסכם שאין להשוות את הידיעה האלוהית עם האנושית, וכן, מוסיף הוא הפעם, אין להשוות את ההשגחה האלוהית עם ההשגחה האנושית וכפי שבני אדם מבינים אותה. עם זה מנסה הרמב"ם לקרב אל השכל את מהותה של הידיעה האלוהית: יש הפרש בין ידיעת העושה בדבר שהוא עשהו, ובין ידיעת המתבונן החיצוני בדבר העשוי הוזה, והוא, שאצל הראשון הדבר העשוי נגרר אחרי העושה, כלומר: שפעולת הכלי נמשכת בהתאם למחשבת עושה הכלי, ולא כן השני הלומד על מהותו ועל פעולתו של הדבר העשוי מתוך התבוננות בעשוי זה, וכל הסתכלות נוספת מוסיפה לו ידיעה נוספת.

והוא הדין ביחס הידיעה האלוהית לזו שלנו: אנו יודעים את המציאות כמתבוננים מן החוץ, ואלוהים כיוצרת של המציאות העולמית יודע אותה ידיעה פנימית, וכשם שהוא יודע את עצמו, כך הוא יודע את כל מה שפעל הוא בעצמו, מתוך ידיעת עצמו.

עם כל הסברה הגיונית זו חוזר ומציין הרמב"ם שהידיעה האלוהית חורגת ממסגרת השגתנו ואין אנו יכולים לתפוס אותה. שאלמלי היה זה באפשרותנו היה שכלנו הופך לשכל אלוהי והיינו כמותו... ובכלל, בשאלה

זו, כמו בשאלות הדומות לה שאינן נתונות להכרעת ההגיון האנושי ושהן למעלה מהשגתנו, עלינו לדעת שכאן הוא הגבול להכרה השכלית ואין לנסות כלל לעבור אותו.

## ז

את הדין בענין ההשגחה מבסס הרמב"ם על הספר הפילוסופי הראשון בישראל הדין בבעיה זו: ספר איוב, והרמב"ם מבארו ברוח הגיונותיו האמורים, אם כי לא במפורש אלא רק ברמזים דקים, אך הרמזים ההם שקופים דיים. פרשנות מקראית זו של הרמב"ם מעוררת התפעלות רבה; ביחוד מעוררת הערצה העין החדה שלו ועמידתו על כל תג ותג שהקורא הרגיל אינו שם אליו לב. הבעייה העיקרית שבספר היא זו שנבוכו בה בני אדם בכל הדורות והארצות, והרמב"ם מסכם אותה במשפט קצר (חלק ג פרק כב):

היות האיש התם, השלם, הישר במעשיו, הירא מאד מן החטאים, יחולו בו רעות גדולות ותכופות בממונו ובניו וגופו, ללא חטא, יחייב הענין ההוא.

והרמב"ם מוסיף לציין, שפתיחת הספר, וביחוד הדו-שיח בין אלוהים והשטן, מכילים "פליאות ודברים שהם כבשונו של עולם" ומבאר "ספקות גדולות" ומגלה "אמתות שאין למעלה מן ההם", וכנראה שהרמב"ם רוצה לומר שענין ה"שטן" הוא מצע כל הספר, המפתח לעלילה שלו והפתרון לבעייה כולה שבספר. מיהו שטן זה? הרמב"ם מעיר לנו, שעל בני אלוהים נאמר שבאו "להתייבב על ה'", אבל על השטן — "שבא בתוכם". ולשון זאת מראה שבני האלוהים היו מוזמנים, אבל השטן בא "בלתי מכוון", ועוד: שביחס לשטן נאמר שהוא משוטט בארץ, והיינו ש"אין בינו ובין העליונים יחס כלל ואין לו שם מהלכים" ו"ששוטו והתהלכו היה רק בארץ", וכן שבידי השטן הזה נמסר איוב, שהשטן הזה היה סיבת כל ה"מכות והמקרים בבניו ובגופו". אין צורך במאמץ רב כדי לפענח את כוונת הרמב"ם כאן. ה"שטן" כאן אינו אלא החומר שההעדר קשור בו והוא הסיבה הטבעית-אובייקטיבית של הרע, הקורה אף לצדיקים. ורע זה, בהתאם לדברי הרמב"ם לעיל, אינו דבר חיובי הבא בכונה ככוחות הטבעיים המכוונים למציאות, אלא דבר שלילי ואינו אלא שלילת הטוב והעדר המציאות, שהיא כולה טוב, והוא, הרע, הוא משהו מקרי ואינו בא מפעולה עצמית של אלוהים, והיינו שהוא "בלתי מכוון" ובלתי מוזמן בין הכוחות, וכן חומר זה הצמוד להעדר אין לו קיום אלא במציאות הארצית.

אחרי שהרמב"ם מעיר שאיוב וחבריו טעו כולם בזה שלא ידעו שהשטן הוא סיבת הרע, היינו, שיש סיבה אובייקטיבית לרע, והיא: החומר, הטבע,

והם חשבו "שאלות יתעלה עושה אותו בעצמו, ולא באמצעות השטן", וכן שאיוב זה תואר כצדיק "במעלות המדות וישר פעלות" ולא כ"איש מבין או חכם או משכיל" שהרי אז היה מבין מעצמו את הדבר, ואחרי הערות אחרות, שוב מדייק רבנו שבפעם השנייה כן הזכיר הכתוב אף ביחס לשטן שהוא בא להתייצב על השם, והכוונה בביטוי זה של התייצבות להכרחיות של הופעת השטן בדומה לבני אלוהים, והיינו: כשם שהשכלים הנפרדים והגלגלים עושים את פעולתם מתוך הכרח, אף ההעדר הצמוד לחומר והוא מקור הרע יש בו הכרח טבעי, שרע זה שמקורו בחומר ובהעדר הכרוך בו הוא הכרחי. אולם לשטן הזה אין שלטון רק "על אלו הדברים הארציים" ואין לו שלטון על הנפש "שהוא נופל על הדבר הנשאר מן האדם אחר המות". והיינו, שאין להעדר שליטה רק על גוף האדם, שהוא מחומר ארצי, ולא על נפשו שהיא נצחית.

ושוב מסמך הרמב"ם את השקפתו בדבר החומר והעדר לשורה של מאמרי חז"ל — חכמים אלו "שראוים להיקרא חכמים באמת", — שהוא מאירם בצורה נפלאה. בין אלה גם המאמר הידוע של ריש לקיש: "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך מות" (בבא בתרא טז, א) והרמב"ם מציין את זהות המקור של שלש הפעולות האלו "שכל הפעולות... מאלה השלושה הם כולם פועל דבר אחד". והיינו, כמו שנראה ברור, שההעדר השטן הוא סיבת הרע המוסרי — יצר הרע, וכן סיבת הכליון הגופני — מלאך המות. הרמב"ם מוסיף גם הסברה בלשנית למלה "שטן", שהיא מלשון "שטה מעליו", כלומר: שמובנה סטייה "שהוא המטה מדרך האמת בלא ספק". כן מזהה הרמב"ם את השטן עם יצר הרע הבא לאדם בעת לידתו, שהרי הוא גוצר מחומר, ולעומתו את היצר הטוב עם השכל, המופיע אצל האדם עם בגרותו "אחר שלמות שכלו", ומכיון שהכתוב קורא ל"שטן" בשם מלאך, הרי גם היצר הטוב הוא מלאך, ומכאן שכוונת המימרא הידועה של חז"ל על שני המלאכים המלווים את האדם היא ליצר הרע ויצר הטוב והיינו שוב, לחומר ושכל, שביניהם נקלע האדם תמיד. והרי במקום אחר גם קראו חז"ל מפורש לשני מלאכים אלו: אחד טוב ואחד רע.

וראוי לציון הערך הרב שהרמב"ם מייחס לטבע, לחומר כמקור אובייקטיבי-הכרחי של הרע שאין להימלט ממנו. חומר זה מגביל אף את ההשגחה האלוהית הפרטית, שהרי הוא פוגע אף ביראים ושלמים, צדיקים וחסידים, ואין מנוס ממנו. רעיון זה עוד נראה בולט מדברי הסיום של הפרק (שם, שם):

ואיני רואה את עצמי, אלא שכבר בארתי ופרשתי ענין איוב עד אחריתו ותכליתו.

היינו, שרעיון זה על השטן=החומר=ההעדר מכיל את כל הפתרון של



הרע בעולם, שאף צדיק כאיוב אינו יכול להימלט ממנו, ושאף ההשגחה האלוהית כביכול מותרת לו.

במיצוי רב סוקר הרמב"ם את תוכן עלילת הספר ואת עמדת כל אחד מבעלי הוויכוח גבורי עלילה זו. אך חשיבות יתירה נודעת לחידושים העקרוניים — אמנם אחרי הציון בפרק הקודם, שבעצם בעיית הרע נפתרה עם הבנת מהותו של החומר=ההעדר=הטבע — שהצעה פרשנית זו מוסיפה לגוף הדיון על בעיית ההשגחה, הטוב והרע. הקוץ שבבעיית איוב הוא (חלק ג, פרק כג):

חול (חלות, פגיעת) הגדול שבמכאובים והחזק שבהם בתם שבאנשים ובישר שבהם בתכלית היושר.

את עמדת איוב מזהה הרמב"ם עם זו של אריסטו, והיא: אלוהים מזלזל בבני אדם, בצדיקים וברשעים כאחד, ואין להתנחם בתקוה זו של החיים אחר המות, אשר לדעתו הראשונה של איוב היא רק אשליה. מכאן, שהוא מגיע לפסימיות גמורה, וחז"ל, שגיגו בחריפות את השקפתו, הביגו בכל זאת את כאבו וסלחו לו. ברם חשוב המפנה שחל בהלך רוחו של איוב בעקבות התמורה בהשכלתו הדתית, הייגו אחרי שעבר מהאמונה המסורתית לאמונה הפילוסופית-עצמית. שאז הגיע לידי הבנה שאין רע בעולם כלל, אחרי שתכלית האדם היא דעת אלוהים, וזו אפשרית לאדם בכל המסיבות ואינה מופרעת על ידי "אסון" כל שהוא; ואשר לחוסר הקניינים המדומים, הרי אלו נטולי ערך הם בשביל אדם המעלה (שם, שם):

אלא שהוא (איוב) אמר כל מה שאמר, כל עוד לא היתה לו חכמה ולא ידע האלוה אלא בקבלה, כמו שידעוהו המון אנשי התורות, אבל כשידע את השם ידיעה אמיתית, הודה שההצלחה האמיתית, אשר היא ידיעת השם היא מוכנת בלא ספק לכל מי שידעה ממנו, ולא יערבבה על האדם צרה מאלו הצרות כלם. ואמנם היה איוב מדמה שאלו שיחשבו הצלחות הם התכלית, כבריאות והעושר והבנים, כל עוד שיהיה יודע האלוה על דרך הגדה וסיפור (מסורת) ולא על דרך עיון (כך היא הגרסה הנכונה, וגרסתו של קופמן היא מוטעית), ומפני זה היה במבוכות ההם ואמר המאמרים ההם.

כל ההתאוננות של איוב על העדר הקניינים האלו היתה טרם שהגיע לידי אמונה עיונית, אבל אחרי שהגיע אליה הבין שכל זה הוא הבל ואפס, וכי האושר האמיתי והמטרה האמיתית של האדם אינה ברכישת קניינים אלו כי אם בדעת אלוהים.

אחרי שהרמב"ם מזהה בזה אחרי זה את עמדת שלשת המתווכחים: אליפז, בלדד השוחי וצופר הנעמתי עם הדעות שהזכירן כבר: זו של התורה, של המועתזילה ושל האשעריה, הוא מתעכב באריכות יתירה על דעת המתווכח האחרון, אליהוא. לכאורה, מציין רבנו, אין חידוש בדבריו. אולם אחרי עיון מעמיק אנו מגלים בהם שורה של רעיונות חדשים, והחשוב שביניהם

הוא: כשם שאין אנו מבינים את סדרי הטבע הנפלאים כך אין אנו משיגים את דרכי ההשגחה ואת צורתה האמיתית. אולם פלאי הטבע צריכים לשכנע אותנו שעלינו לתת אמון באלוהים ובהשגחתו. והרמב"ם מוסיף לציין שרעיון אחרון זה הוא כוונת כל ספר איוב כולו, שהוא מסלק כל הספקות מנפשותינו ומכניס בנו אמון ואהבה לאלוהים.

בשולי הדין בענין ההשגחה מתעכב הרמב"ם על ענין ה"נסיון". נסיון זה הנזכר בתורה בששה מקומות מה טיבו? הרמב"ם אינו מקבל את הדעה הנפוצה, היא דעת המועתזילה, שאלוהים לעתים מביא מכות על האדם ללא חטא קודם, כדי לגסותו ולהרבות שכרו אחר כך, "דעת המוגי" שרבנו דוחה אותה בכל תוקף. הוא רואה אותה כסותרת את יסודות התורה ("אבל פנת התורה, הפך זה הדעת") ומכחשת את עקרון הצדק האלוהי, לפיו אלוהים שוקל את מעשי בני אדם במאזני המשפט ואין שום יסורים ללא חטא. הוא מפרש — אמנם פירוש זה מצוי כבר אצל רבנו סעדיה גאון, ולא הזכיר המחבר את שמו — שהנסיון לא בא להודיע לאלוהים משהו, אלא להודיע לבני אדם, כלומר: שמטרתו להפגין לעיני בני אדם דעה מסויימת, יותר נכון: פעולה מסויימת, הרצויה בעיני אלוהים כדוגמא לחיקוי, ביחוד את אורח החיים של הצדיק כדיוקן אידיאלי.

וברוח זו מפרש הרמב"ם שורה של כתובים. אך ביחוד נפלא הוא פירושו לנסיון ה"עקדה". נסיון זה, לדעת רבנו, בא להפגין שתי אמיתות גדולות. ראשית, עד היכן יכול אדם להגיע באהבת אלוהים ויראתו או מה היא פסגת האמונה ושיא מסירות הנפש למען אלוהים (חלק ג, פרק כד):

הענין האחד הוא, להודיע אותנו גבול אהבת השם ויראתו עד היכן היא מגעת. וצוה בזה הענין (אברהם קבל צו על ענין העקדה), אשר לא ידמה לו לא נתינת ממון ולא נתינת נפש (שאינן שום קרבן אחר, לא ממון ולא מתן הנפש, דומה לו), אבל הוא מופלג (רחוק), מכל מה שאפשר שיבוא במציאות, ממה שלא ידמה שבטבע בני אדם יטה אליו (והוא למעלה מהטבע האנושי), והוא: שיהיה איש עקר (כמו שהיה אברהם רוב ימי חייו), בתכלית הכוסף (חדור כיסופים עזים) לילד ובעל עושר גדול, ואיש נכבד, ובחר (ורוצה) שתישאר מזרעו אומה, ונולד לו בן אחר היאוש (אחרי שהתייאש כבר מזה שיהיה לו פעם בן) —, איך יהיה חשקו ואהבתו אותו? (האם יכולים אנו לתאר לעצמנו מה רבה תהיה אהבת אב כזה לבנו?), אבל ליראתו האלוהית יתברך ולאהבתו לקיים מצותו בו (זלזל) לוולד האהוב ההוא, והניח כל שקווה בו (ויתר על כל התקוות שתלה בבנו זה) והסכים לשחוט אותו אחר מהלך ימים.

כלומר, לא מתוך התרשמות רגע, אלא, כמו שהרמב"ם מציין מיד אחרי זה, אחרי זמן-מה, שניתנה לו שהות להרהר בדבר ולשקול אותו, — דבר המראה שאהבת אלוהים של אברהם לא היתה פרי אמוציה רגעית, אלא מושרשת

עמוק בהווייתו. ברם, זה שמעשה העקדה בוצע כעבור ימים אחרי מתן הצו, מוכיח שהוא נעשה מתוך מחשבה והתבוננות נכונה והכחנה רבה ביחס לצו זה, ומתוך אהבה ויראה כנה, ולא מתוך איזה נימוק אחר או מתוך התלהבות רגעית.

אברהם אבינו לא מיהר לשחוט יצחק לפחדו מהאלוה שיהרגהו או ירוששהו (יעשה אותו רש, עני), אבל כדי שיתפרסם לבני אדם מה ראוי לעשותו בשביל אהבת השם יתברך ויראתו, לא לתקות גמול ולא לפחד עונש... ואמר המלאך לו: כי עתה ידעתי וגו'... שבזה המעשה אשר בו תיקרא ירא אלוהים גמור ידעו כל בני אדם גבול יראת ה' מה הוא...

שנית, מה רב הוא השכנוע הפנימי של הנביא באמיתת הנבואה, עד שהוא מוכן לפיה לקרבן הגדול ביותר, שהאדם מסוגל לו (שם, שם):

והענין השני, להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת (אמתת) מה שיבואם מאת האלוה בנבואה, שלא יחשב החושב, בעבור שהוא בחלום או במראה, כמו שבארנו, ובאמצעות הכוח המדמה, שפעמים לא יהיה מה שישמעוהו (הנביאים) או מה שימשול להם (שנאמר להם בתור משל) אמת או יתערב בו קצת ספק (או, לפחות שיש בו ספק-מה), ורצה להודיענו שכל מה שישמעוהו הנביא במראה הנבואה הוא אמת ויציב אצל הנביא, לא יספק בדבר ממנו אצלו כלל, ודינו אצלו כדין הענינים הנמצאים כולם, המושגים בחושים או בשכל (מראה הנבואה הוא כל כך ברור בעיני הנביא ותוכנו הוא כל כך נכון בעיניו כאילו ראה אותו בחושיו החיצוניים או הסיקו בשכל), הראיה על זה הסכם (הסכמת) אברהם לשחוט "בנו יחידו אשר אהב", כמו שצוה, ואף על פי שהיתה המצוה ההיא בחלום או במראה ולו היו הנביאים מסופקים בחלום של נבואה, או היה אצלם ספק במה ששיגוהו במראה (או שיהיה להם ספק כלשהו ביחס לתוכן ההשגה שהשיגו אותה במראה הנבואה, אם היא אמתית ואינה דבר שבדמיון), לא היו מסכימים לעשות מה שימאנהו הטבע (דבר שהטבע ממאן לעשותו, שהוא בניגוד לטבע), ולא היה הוא (אברהם) מוצא בנפשו לעשות זה המעשה הגדול בספק (אם היה לו ספק כל שהוא באמתת הצו והמצוה, לא היה מוצא עוז בנפשו לעשות מעשה זה, שהוא בניגוד לטבע האנושי.

## פרק שמיני: תורה ומצוות; השכלה דתית ותיקון החברה

### א

ומבעיית ההשגחה לענין טעמי המצוות (חלק ג', פרק כו—נ). סוגיה זו עתיקה היא במשנת המחשבה הישראלית ודשו בה רבים מהוגי הדעות העבריים עוד טרם קום התנועה הפילוסופית בישראל, אך הרמב"ם הכניס בה מפנה יסודי. עוד מימי חז"ל היתה קיימת חלוקה יסודית בין משפטים וחוקים, ראשון הפילוסופים העבריים ניסח חלוקה זו גוסס סופי: המשפטים הם מצוות שהשכל מודה בהן ויודע לנמקן בצורה הגיונית, והחוקים הם מצוות שהשכל הוא נייטרלי כלפיהן, שאין להם טעם הגיוני או שלא ניתן לנו לפענח אותו. אך הרמב"ם השווה בין שני הסוגים האלה מבחינה עקרונית ונתן תוכן אחר לחלוקה זו ומובן אחר למונחים אלו שהשתמשו בהם חז"ל: "משפטים" הם מצוות, שמשמעותן השכלית ברורה ממבט ראשון ולפיכך ניתנה לתפיסה אף אצל ההמון, אך "חוקים" הם מצוות הדורשות מאמץ שכלי רב לעמוד על ההגיון שבהן, הקיים ללא ספק, אלא שרק חכמים מובהקים יכולים לגלות אותו — כגון טעם פרה אדומה שנתגלה רק למשה. ולשם כך, לשם גילוי הטעמים הכמוסים של חלק גדול ממצוות התורה הנעלמים מאתנו, לא היסס הרמב"ם להשתמש בהשוואות היסטוריות מתחום הספרות האלילית של דור מתן תורה, או שהוא חשבה בת דור זה, שמתוכן מתבררת מגמת הניגוד של רבות ממצוות התורה לאלילות זו, לאמונות ולדעות שלה, כל הפולתן וכל אורח החיים שלה...

כלל גדול בידי הרמב"ם: אלוהים יוצר העולם הוא הוא נותן התורה, וכשם שמפעל היצירה האלוהי הוא תכליתי — אמנם אין תכלית עליזנה מעל ומחוץ למציאות העולמית: המציאות היא היא התכלית, וראה להלן — אף המצוות כך. יש תכלית ומגמה לכולן ביחד ולכל אחת מהן, שהיא צריכה וחייבת להיות מובנת אף לנו, ליצורי אלוהים ומקבלי התורה. שהרי הן ניתנו לנו, לשלמותנו-שלנו. לשם כך קבע הרמב"ם לראשונה מסגרת כללית לכל מצוות התורה ומצע כללי להן. שאיפת התורה לכל מצוותיה היא כפולה: מתן השכלה דתית לעם וליחיד, וכן תיקון החברה והיחיד בתוכה. על רקע זה הוא ממיין את המצוות ומסדר אותן קבוצות קבוצות ומסביר את טעמיה של כל קבוצה לחוד, ושל כל המצוות הכלולות בהן, עד כמה שהדבר ניתן

בידו, ובתחום זה הגיע כושרו השכלתני של הרמב"ם לידי ביטוי המלא ביותר. עם זה אין הרמב"ם סובר כלל שעלה בידו למצות את טעמי המצוות עד תומן, והוא מודה שהנעלם בהן עולה על הנגלה, ושמצוות השם כוללות סודות ורזים שלא ניתנו כלל לתפיסתנו, כשם שיש נפלאות במעשי השם שרק אפס קצהו ניתן לנו להבינו. (וראה להלן פרק מ"ט, והשווה ביחוד סוף הל' מעילה פ"ח, ה"ח).

כמעבר בין הבעיה הקודמת ובין זו שלפנינו משמש הפרק כה הדן בנושא "תכלית העולם", שהרמב"ם אמנם טיפל בו כבר לעיל, אך הפעם מתוך אספקלריה חדשה. כבר לפני זה הבדיל הרמב"ם בין התכלית הפנימית של יצורי העולם, שאחדים מהם קיימים בשביל אחרים ושהמבנה של כל אחד מהם הוא תכניתי ועשוי בצורה שהאברים הבודדים משמשים את האורגאניזם כולו, ובין התכלית, יותר נכון, העדר התכלית הכללית של העולם וכל יצוריו שלא הומצאו לשם איזו תכלית היצונית, ושמציאותם תלויה רק ברצון האלוהי. כאן נגש הרמב"ם לבעיה זו מתוך נקודת-ראות חדשה, זו של החכמה האלוהית. ארבעה סוגי פעולות מציין הרמב"ם בראש הפרק: פעולת הבל הנטולה כל תכלית, פעולת שחוק המכוונת לתכלית מסויימת אבל בעלת ערך פחות, פעולת ריק שפועלה לא הצליח לממש את תכליתו, ופעולה טובה שיש לה תכלית חשובה ושהגיעה לידי הגשמה בפעולה זו; דבר ברור הוא שהפעולה האלוהית היא מהסוג האחרון. והרמב"ם נותן שורה של דוגמאות לתכליתיות זו: מציאות המזון ההכרחי לעצם קיומו של בעל-חיים, וכן החושים הנחוצים לו לשם קיומו השלם.

לעומת זה, אלו הסוברים שאין בכל המכשירים האלו כל מגמה וכל תכנית, וכי בכלל אין כל קשר סיבתי בין היצורים, והכל תלוי ברצון האלוהי השרירותי, כלומר, שאין המזון הכרחי כלל לקיומו של בעל-חיים ואין העיניים נחוצות לו לשם ראייה אלא שכך רצה אלוהים שהחי ישתמש במזון ועיניים, אבל קיומו וראייתו אפשריים גם בצורה אחרת. או כשיטת ה"מדברים", שאלוהים מסדר את התנועות בבת אחת או בזה אחרי זה, ואין אחת תלויה בשנייה, וראה חלק א, פע"ג, ובכלל: שמפעל היצירה אינו פרי חכמה אלא רצון אלוהי גרידא, שרצה לעשות מה שעשה בלי כל טעם וכוונה, — אלו מייחסים לאלוהים פעולת הבל...

ברם התכלית האחרונה של הפעולה האלוהית היוצרת היא: המציאות, ואין לאלוהים מגמה אחרת מאשר להמציא כל מה שניתן להמציא:

שהכוונה כולה, להמציא כל מה שאפשר מציאותו...

אמנם יתכן לשאול, ומהי התכלית של המציאות עצמה, של כל הנמצאים הפרטיים, שלשם מציאותם המציא אלוהים את כל הכלים והאמצעים הדרושים להם? ומהי התכלית של המציאות בכלל? שאלה זו הביאה באמת



את בעלי הדעה האחרת לכפור בכל תכליתיות שהיא, שהרי בסופו של דבר  
אנו אנוסים לתלות הכל ברצון אלוהי (חלק ג, פרק כה) :

אמנם אלו האומרים שפעולות האלוה כולם לא כוון בהם תכלית כלל, הביאם  
לזה הכרח, והיא : בחינת כלל המציאות לפי דעתם, שהם אומרים : מה תכלית  
מציאות העולם בכללו ? ועל כרחם יאמרו, כמאמר כל מי שיאמר בחדוש  
העולם (כשם שאומרים את זה ביחס לבעית בריאת העולם בעת מסויימת) :  
שכן רצה האלוה, לא לעילה אחרת (ולא לשום סיבה אחרת שהיא), וימשיכו  
זה בחלקי העולם כולם (והם מעבירים גישה זו אף לחלקי המציאות ומחליטים,  
שאף כאן אין כל תכלית, ושלא סדר אלוהים את הטבע בצורה זו ולא אחרת  
מתוך איזו מגמה תכליתית שהיא, שסדר זה נחוץ הוא לקיומו של העולם  
ויצורי העולם, שהרי קיום זה אפשרי הוא בכל סדר שהוא ובכל צורה שהיא,  
אלא שכך היה רצונו של אלוהים).

תשובת הרמב"ם על שאלה אחרונה זו ניתנה בצמצום רב, ואנו נבוכים  
למצותה עד תומה; הוא מציין, שמכיון שאי אפשר כלל להניח שאלוהים  
עושה פעולות ללא תכלית כלל, עלינו להסיק שהחכמה האלוהית מחייבת  
את מציאות העולם ועל צורה זו שהיא נמצאת בו ועל העת שהיא הומצאה  
בו. ואמנם לנו לא ניתן להשיג את מלוא עומקה של חכמה אלוהית זו, אך  
אפשר לנו להבחין את החכמה האלוהית בעולם כמו שהוא, לעמוד על  
הסדר המופתי של המציאות אחרי שהומצאה ועל שכלולה של זו, על השילוב  
הנפלא שבין היצורים ועל המבנה המתוכנן שלהם.

עם זה מנסה הרמב"ם אף להסביר את תכליתה של המציאות אם כי במשפט  
קצר גרידא, ודווקא בענין הדורש הרחבת הדיבור. אלוהים רצה את המציאות,  
אומר הרמב"ם במלים קצרות מאוד ותמציתיות, מפני שהמציאות היא טובה,  
כל מציאות ולא דוקא זו של האדם, כל המציאות היא טובה כשהיא לעצמה  
ולא הומצאה רק בשביל האדם, כפי שהוא משלה את עצמו לעתים. ויש  
להשלים כאן : אמנם יש לעולם תכלית, אבל תכלית זו אינה חיצונית לו —  
שאו אפשר לשאול מה תכלית התכלית, ומהו הערך העליון ? — תכלית  
העולם היא בעולם גופו, תכליתה של המציאות היא המציאות, מפני  
שהמציאות טובה ויוצר המציאות הוא טוב. האל הטוב יצר את המציאות  
לא לשם איזו מטרה מסויימת, אלא מפני שטבעו של הטוב הוא להשפיע  
שפע של טוב (שם, שם) :

ודע שרוב הספקות, המביאות למבוכה בבקשת תכלית מציאות העולם בכללו  
או תכלית כל חלק מחלקיו, אמנם שרשם טעות האדם בעצמו, ודמותו (זה  
שהוא מדמה), שהמציאות כולו בגללו לבד, והסכלות בטבע זה החומר השפל  
(וכן סיבה לספקות אלו היא העדר הבנה בטוב החומר הארצי, כלומר : שזה  
מביא להתאוננות על הרע שבעולם, שהוא הכרחי מבחינה אובייקטיבית על  
רקע טבעו של החומר), וכסלות המכוון הראשון, והוא (והעדר הבנה של  
הכוונה האלוהית העיקרית, שהיא) : המציא כל מה שאפשר מציאותו, כי  
המציאות טוב(ה) בלא ספק...

אותו הויכוח שבין התולים את מציאות העולם ברצון אלוהים ובין אלו התולים אותה בחכמה אלוהית, קיים אף בתחום המצוות. יש שאמרו שהמצוות אין להן כל תכלית וכוונה ושהמצווה הטיל אותן עלינו אך ורק מפני שכך היה רצונו. ויש סוברים — ומדברי הרמב"ם נראה שהוא רואה דעה אחרונה זו כעמדה משותפת לכל היהדות כולה, להמון ולהוגי דעות בקרבה כאחד — שהחכמה האלוהית ללא ספק התכוונה בכל מצוה ומצוה למטרה מסויימת, אלא שהתכנית האלוהית במתן המצוות לא תמיד גלוייה לנו.

אמנם אפשר היה לחשוב שחלק זה של המצוות נשאר נעלם מאתנו לנצח, מפני שמבחינה אורגאנית אין שכלנו יכול להשיג, ולא ישיג אף פעם, את הכוונה האלוהית הכמוסה בהן (וכך הרי באמת סוברים כמה מבעלי תריסין של ההלכה והמחשבה הישראלית). ברם מתוך המשך דברי הרמב"ם נראה ברור שכוונתו לומר שמבחינה עקרונית ניתן לנו לגלות טעמים לכל המצוות, ושזה מתפקידם של חכמי התורה לעשות זאת, והחלוקה המפורסמת של חז"ל רוצה רק לומר שיש מצוות, והם המשפטים, שאף ההמון יכול בנקל להבין את מגמתן, ויש מצוות, והם החוקים, שאין ההמון מבין אותן ואת התועלת שבהן, ההמון לא, אבל החכמים כן. אמנם יש להוסיף הסתייגות, שאף שלאילו האחרונים ניתן לגלות טעמים לכל מצוה — וכנראה שחייבים הם לעשות זאת כדי שלא תהיה עשיית המצוות מיכאנית ללא לב וללא התלהבות כנה, — אך אף להם לא ניתן לגלות את כל הטעמים של כל מצוה, ויש בהן מגמות אלוהיות סודיות העולות על כל הבנתנו, ואלו ישארו לתמיד כמוסות מאתנו. (ומפליא שאין הרמב"ם מסביר במפורש ובלשון ברורה את עמדתו זו, שהיא חדשה, על כל פנים באשר לנסוחה, בתחום זה, שעלינו לגלות טעמים לכל המצוות, ושאין הוא מדגיש באופן ברור את הניגוד שיש בדבריו לדברי הקודמים לו, כאילו חשש הרמב"ם להצהיר גלויות על המפנה הכביר שניסה להכניס בשטח זה של טעמי המצוות. והרי כל המאמץ המדעי-היסטורי והפרשני-פילוסופי המשתרע על פני הפרקים הבאים, התופסים עמודים רבים בספר, מעיד על זה כמאה עדים). אחרי שהוא מסתמך על כתובים רבים מן התורה, המדגישים את השכלתנות שבכל מצוות התורה, מוסיף המחבר שגם חז"ל לא התכוונו במונח "חוקים" שלאילו אין טעם, אלא שהוא מכוסה מאתנו.

והרמב"ם מסכם (שם, כו) :

כל המצוות, אם כן, יש להם סבה, רצוני לומר: כי למצוה היא או לאזהרה יש תכלית מועילה, מהן מה שהתבאר לנו צד התועלת בהן, כאזהרה מן הרציחה ומן הגניבה, ומהן מה שלא התבארה תועלתם... כאיסור הערלה וכלאי הכרם. והן, אשר תועלתן מבוארת אצל ההמון יקראו משפטים, ואלו שאין תועלתן מבוארת אצל ההמון יקראו "חוקים" (ובכן גם החוקים רק מן ההמון הם נעלמים, ולא מן החכמים, וראה מיד את המשך)... וכבר ידעת

הדבר המפורסם אצלנו, ששלמה ידע סבות המצוות כולן, מלבד פרה אדומה (כלומר, לחכמים מובהקים ניתן להשיג את טעמי המצוות; ושוב אנו תמהים, שאין הרמב"ם מנסח את השקפתו החדשה הזאת בצורה ברורה וניתן לנו להסיק אותם בעקיפין ומתוך הרצאת הדברים), וכן אמרם שהשם העלים סיבות המצוות, שלא יזלו בהן, כמו שארע לשלמה בשלש מצוות שהתבארה עילתן (הכוונה לרבוי נשים וסוסים וכו' שהטעם בהן משום "לא יסור" (דברים יז, יז), ושלמה התפאר שהם לא יסירו את לבבו, ובסופו של דבר הן הסירו את לבו, וכך נכשל שלמה על ידי ידיעת הטעמים. ברם לא את הצד הזה בא הרמב"ם להדגיש כאן, אלא, כנראה מתוך המשך ההרצאה, את עצם הדבר, שניתן לגלות את טעמי המצוות, אם כי ישנה סיבה חשובה להעלימם).

הרמב"ם מוסיף עוד, שאם יש טעם לכל מצוה, ועלינו להתאמץ לגלותו בכל מצוה ומצוה, הרי פרטי כל מצוה לחוד אין לבקש להם טעם, ולא יתכן לתת להם טעם, וכל מאמץ בכיוון זה מיותר. שהרי בצוה המצווה דורש סדר מסויים וקביעת צורה מסויימת כגון במצוות הקרבנות סכום מסויים של הקרבנות, מין מיוחד וכד', ואין לשאול טעם על זה, שהרי יהיה המספר מה שיהיה והמין מה שיהיה, תמיד אפשר יהיה לשאול למה דוקא סכום זה ולמה דוקא מין זה, והרי בכל אופן הכרחי היה לקבוע מספר מסויים ומין מסויים. על יסוד זה מסביר הרמב"ם את מאמר חז"ל הידוע: "וכי מה איכפת לו לקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף, הוה אומר: לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" (בראשית רבה, מד) שלכאורה לפי דעת הרמב"ם, גראה מכאן שאין טעם ותכלית למצוות, אלא המצווה גרידא, ושהכוונה במאמר זה שאין טעם לחלקי המצוות, כגון השחיטה מן הצואר או מן העורף (ופלא הדבר, שהרי דוקא מהמאמר הזה אפשר להביא ראייה לדעת הרמב"ם שלקדוש ברוך הוא לא איכפת כלל אם בני אדם מקיימים את מצוותיו ועושים בזה את רצונו, ושהוא התכוון בהן רק לטובת הבריות, לשלמותם, ורמתם המוסרית, ושכל המצוות אין בהן ענין למצווה עצמו, ואין הוא מכוון בהן להטיל על הבריות קיום רצונו והן באות רק לצרף ולזכות את המצווים): ולבסוף מוסר לנו הרמב"ם את תכניתו והיא: לחלק את המצוות קבוצות קבוצות ולפרש כל קבוצה בנפרד, וכל מצוה שבכל קבוצה לחוד.

## ב

ומהדיון העיוני בקשר למציאת טעמים למצוות לבירור מעשי של טעמי המצוות. הרמב"ם מקדים לבירור זה שורה של הנחות כלליות, ובראש וראשונה את המגמה הכללית של מצוות התורה והיא: תיקון הנפש על ידי מתן דעת דתית לעם, ותיקון הגוף, היינו, הגוף החברותי, מניעת החמס ביחסי בני אדם, כנראה על ידי הכפייה המדינית, מצד אחד ועל ידי נטיעת מידות טובות בלב כל יחיד ויחיד שבקרבה — מצד שני (חלק ג, פרק כז):

כוונת כלל התורה – שני דברים, והם: תיקון הנפש ותיקון הגוף. אמנם תיקון הנפש הוא, שינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכלתם (כפי יכלת השגתם), ומפני זה יהיה קצתם בפירוש (מקצת מן הדעות האלו מוצעות בצורה גלוייה) וקצתם במשל, שאין בטבע ההמון לסבול השגת הענין ההוא כפי מה שהוא (אין ההמון יכול לתפוס את האמת במערומיה. וראוי לציון האופי החברותי, ובמובן ידוע גם ההמוני, של הדעת התורנית שהרמב"ם מדגיש אותו כאן, ואמנם במקומות אחרים הוא מצביע אף על החלק הזה של הדעת הזאת שיש בו ענין למשכילים פילוסופים); אמנם תיקון הגוף יהיה בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם (תקון הכלכלה החברותית והיחסים ההדדיים בין אישי החברה), וזה הענין ישלם בשני דברים: האחד מהם (והוא השליילי) להסיר החמס מביניהם, והוא שלא יעשה כל איש מבני האדם הישר בעיניו וברצונו וביכלתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל (שלא תהיה אנארכיה חברותית, שכל אחד עושה מה שטוב לו בלי שים לב לזכויותיו של השני אבל כל אחד מוכרח להסתגל לדרכי החברה ולהביא במעשיו תועלת לה, ובכך הובלט כאן בעיקר הצד השליילי שלא יעשה אחד עוול לשני. ואף אם הוזכר במידת-מה אף הצד החיובי, הודגש בו בעיקר הפן התועלתי, וכן נראה שעל שמירתו של זה צריך השלטון המדיני לשקוד). והשני (והוא הצד החיובי) ללמד כל איש מדות מועילות בחברה, עד שיסדר ענין המדינה (לנטוע בלב איש החברה מידות מוסריות שהן נחוצות בחברה בכדי שישרור סדר מופתי במדינה; והיינו לחנך את כל פרט בחברה – ובכך בחנוך הדבר תלוי וברצון המוסרי הפרטי של כל אדם כחבר חפשי בחברה – ולנטוע בו מדות מוסריות, שיש בהן משום עשיית הטוב ולא רק מניעת הרע. וזה לא רק מבחינת היעילות גרידא אלא למען השלמות החברותית).

המטרה היא תיקון הנפש, אך תיקון הגוף הוא מבוא הכרחי לו. ושוב: הכל מכוון לחברת בני-אדם, אבל לא כיחידה מופשטת, כי אם כחבורה חיה של בני אדם חיים, ואין תכלית החברה התורנית כי אם שלום היחיד, כל יחיד בקרבה, והרמת קרנו המוסרית (רעיון אחרון זה נראה לי מתוך הרצאת הדברים אצל המחבר. שם, שם):

ודע, ששתי הכוונות האלה, האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה (בחשיבות), והיא תיקון הנפש, רצוני לומר: נתינת הדעות האמיתיות; והשנית קודמת בטבע ובזמן (גם לפי טבע הענינים הוא קודם לראשון וגם יש לו דין קדימה לגבי ביצוע הדבר בזמן, שלו יש לדאוג קודם), רצוני לומר, תיקון הגוף, והוא הנהגת המדינה ותיקון עניני אנשיה כפי היכולת, וזאת השניה היא הנחוצה יותר תחלה (בה, במטרה שניה, יש צורך יותר בהתחלה) היא אשר הפליג לדקדק בה ולדקדק בחלקיה כולם (והתורה מצאה לנכון לטפל ולחזור ולטפל בנושא אחרון זה עד כדי הפלגה והגזמה), מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה, אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת (ולא מפני שהמטרה השנייה חשובה יותר מן הראשונה, אלא מפני שבלעדיה אי-אפשר להגיע אל זו הראשונה, העולה לאין ערוך על השניה, ושאין השניה אלא אמצעי לה), והוא (והסברת הדבר): שכבר התבאר במופת, שהאדם יש לו שתי שלמויות: שלימות ראשון, והוא שלימות הגוף, ושלימות אחרון, והוא שלימות הנפש; ושלימותו הראשון הוא, שיהיה בריא על הטוב שבעניניו הגשמיים (בצורה

השלמה ביותר מבחינת הבריאות הגשמית), וזה (בריאות זו) לא יתכן אלא במצאו צרכיו בכל עת אשר יבקשם, והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו, כדירה והמרחץ וזולתם, וזה לא ישלם לאיש אחד לבדו כלל (ואת השלמות הזאת לא יוכל להשיג הפרט כשהוא לבדו), ואי אפשר להגיע כל אדם אל זה השיעור (אל המידה הזאת של השלמות), אלא בקיבוץ המדיני (בציבור, בחברה), כמו שגודע כבר (וראה אריסטו, פוליטיקה, פ"ב), שהאדם מדיני (חברותי בטבע).

ובכן, נקודת המוצא היא האדם היחיד, ואין החברה באה אלא לשמש את היחיד, ולא להיפך; אמנם לא יחיד אחד, אלא את כל היחידים; ושלמותו האחרון הוא שיהיה משכיל בפועל (אקטיבי), רצוני לומר, שיהיה לו שכל בפעל (היינו, שרכש לו השכלה) והוא, שידע כל מה שבכח האדם לדעתו מכל הנמצאות (מכל מה שקיים במציאות) כפי שלמותו האחרון (בהתאם למדת השלמות האינטלקטואלית שלו), ומבואר הוא, שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואמנם הוא דעות לבד, וכבר הביא עליהם העיון וחייבה אותם החקירה (השלמות העליונה היא עיונית, שלמות של דעת, ולא שלמות מוסרית של מעשים ומדות, אמנם דעת, שהתאמתה בהגיון ובמחקר — עמדה עקרונית של הרמב"ם, שהדעת, והדעת הפילוסופית, היא היא הערך העליון, — וראה להלן הפרק האחרון ודברינו שם), ומבואר גם כן שזה השלמות האחרון הנכבד אי־אפשר להגיע אליו, אלא אחר הגיע השלמות הראשון, כי האדם אי־אפשר לו שיצייר מושכל (שיעלה במחשבתו מושג מסויים), ואפילו למדוהו אליו. כל שכן שיתעורר לו מעצמו (ואפילו אם אחרים מלמדים אותו את זה, וכל שכן שלא יתעורר מעצמו על מושג זה) בעוד שיש לו כאב או רעב חזק... אבל אחר הגיע השלמות הראשון אפשר להגיע אל השלמות האחרונה, אשר הוא הנכבד בלא ספק, והוא סיבת החיים המתמידים (הנצחיים), לא זולתו (ולא דבר אחר, כלומר: הדעת היא המביאה את האדם לחיי נצח, ולא דבר אחר כגון מעשיו המוסריים, וראה פרק אחרון, שדעת זו היא דעת מוסרית, דעת המהות המוסרית של אלוהים, וכן יש לציין, שדעת זו מביאה לחיי נצח, לפי שיטת הרמב"ם, לא כתגמול עליה, אלא מפני שאין הדעת ותהליך רכישתה לפי שיטתו, כי אם אקט של דבקות בעולם העליון באמצעות השכל הפועל.

הרמב"ם מדגיש את הרעיון הזה על שתי השלמויות ויחסן ההדדי בשורה של כתובים. אחרי שהרמב"ם ממיין את תוכני הדעת התורנית, והם: אמונות שדיעתן היא התכלית כגון מציאות אלוהים, ייחודו, השגחתו, נצחיותו וכן אמונות שיש להן שימוש חברותי כגון האמונה בחרון־אף האלוהי, כניסוחו של הרמב"ם לגבי הממרה את רצונו, המביאה לידי יראת העונש בעד חטא שאדם גורם לחברו; וכן אחרי שהוא מציין שאף ההשכלה הכללית, והיא: מדעי הטבע, היא קניין הכרחי לאדם הדתי, אם כי התורה לא צותה עליה במפורש, שכן רכישתה גחוצה לנו לשם ביסוס הדעת הדתית, שהרי לא



יתכן להגיע אל האהבה האלוהית כי אם מתוך ידיעת היצירה האלוהית, הוא חוזר ומסכם שוב: המצוות שבהן באה לידי ביטוי גילוי אחת מהמגמות האמורות: דעת או מוסר, וזה האחרון בין במובן שלילי: הסרת המידות הרעות, ובין במובן חיובי: מתן מידות טובות—אינן מהוות כל בעייה אצל חוקר הדת. המבוכה מופיעה ביחס לאותן המצוות שאף אחת מן המגמות אלו אינה ברורה מהן—ואחת מאלו נמצאת בה ללא ספק—ואת המבוכה הזאת מבקש הרמב"ם לסלק.

ולשם כך מכניס הרמב"ם גורם חדש היסטורי-מדעי במחקר המקראי, והוא: השוואה עם הספרות האלילית. מתוכה אפשר לדעת הרמב"ם לעמוד על הרבה מטעמי המצוות, שמטרתן היא ניגודה המוחלט של האלילות, אשר התורה התכוונה לעקרה מן השורש.

בימיו של הרמב"ם, כפי עדותו, ניתרגמה לערבית ספרות אלילית שיוחסה לאמונה אלילית עתיקה בשם צאבה או ל"אומת הצאבה" בלשונו של הרמב"ם, ואמנם חוקרי זמננו מטילים ספק באוטנטיות הכתבים האלה ואולי בכל המציאות ההיסטורית של אומה או אמונה זו. עם זאת אין זה גורע כלום מעצם הגישה ההיסטורית של רבנו לבעייה זו, והוא סוקר ספרות הצאבה בקווים קצרים לשם מטרתו הפרשנית. הוא מונה שורה של כתבים אלה תוך הזכרת שמותיהם, המכילים את אמונת הצאבה, והיא: האלהת הכוכבים, ובצורתה הפילוסופית: ראיית הכוכבים כגופו של אלוהים, שהוא כאילו רוח השמים, הגלגלים והכוכבים; וכן שורה של אמונות מאגיות תפלות, הקשורות עם מעשי כישוף; את דברי הימים שלהם, שאינם אלא חזרה על היסטוריה המקראית, מתוך אספקלריה של מתנגדיה האליליים בצירוף אגדות של הבל, הכוללים גם ויכוחים עם אברהם, שיצא, כהדגשת הרמב"ם, מתוך אומה זו, נתחנך על ברכיה, מרד בה והביא מהפכה עצומה בתולדות האמונות והדתות בתורתו החדשה על האל האחד שהוא מעבר לעולם, שאינו אלא מעשה ידיו, ולפיכך נרדף על ידי בני דורו כמהפכן מסוכן וכופר בדת הלאומית; וכן את הפולחן הדתי שלה על כל מעשי התועבה שבה. מטרת התורה היתה, מציין הרמב"ם, למחוק את האמונה האלילית הזאת מעל פני האדמה ומן התודעה של האומה האלוהית, שאף היא, בנערותה, קלטה אותה ואת פולחנה ואת כל מעשיה שיש להם קשר כלשהו עם עבודה זרה זו, המתועבים בעיניה, ואשר רובם ככולם הם באמת מעשי תועבה ממש. קריאה בספרים אלו, אומר הרמב"ם, עזר לו להבין הרבה ממצוות התורה, שאינן אלא אזהרות נגד חיקוי המעשים האליליים המגונים האלה (חלק ג, פרק כט):

שהכוונה הראשונה מן התורה כולה היתה: להסיר עבודה זרה ומחנות זכרה (מן המציאות) וכל הנתלה בה (וכל מה שיש לו זיקה כלשהי לעבודה זרה) וגם לזכרה (או שמעלה את זכרונה של זו), וכל מה שמביא לדבר ממעשים (לא רק את האמונה האלילית רצתה התורה למחוק, אלא אף את כל המעשים

שיש להם שייכות איזו שהיא לאליליות זו), כאוב והידעוני וכו' (כל מעשי הכישוף, שלדעת הרמב"ם להלן יש בהם משום עבודה זרה).

כאן הרמב"ם מציין, בהזדמנות גינויו את מעשי התועבה של העבודה הזרה, שהתורה לא הטילה מעמסה על האדם, ושקרבת אלוהי התורה אינה דורשת מאמצים כלל, כי אם אהבה ויראה, ושזו היא מטרת כל עבודת אלוהים היהודית. הוא מדגיש עד כמה ספרות אלילית זו פקחה את עיניו להבנת מצוות התורה, אף אלו הנראות לנו כנטולות טעם והגיון, כלומר: במידה שיש בהן משום ניגוד לאליליות זו, אמונתה ופולחנה, ששימושם המפורט יבוא להלן עם פירוט המצוות וטעמיהן.

אחרי שהרמב"ם סוקר שוב את כתבי האליליות ומביא שורה של דברים מהם, המבהילים בחוסר ההגיון שבהם, הוא מסכם שוב (שם, שם):

וידיעת הדעות ההם והמעשים ההם היא שער גדול מאד בנתינת עילת המצוות; כי תורתנו כולה, שרשה וקטבה (צירה), אשר עליו תיסוב היא: למחות הדעות ההם מן הלבבות, וזכרם מן המציאות (כלומר, לעקור ממש את נושאי הפולחן האילי כגון צלמים ומצבות)... והוא (המלחמה שהכריזה התורה על האלילות) היה הכוונה הראשונה הכוללת לכל התורה כולה... אמרו (חז"ל): הא למדת שכל המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה וכו'.

והרמב"ם אף מוסיף דוגמא להנחה זו, והיא: "הקללות והברכות" שבתורה, המכוונות נגד פולחן עבודת אדמה של האליליות, שהערצת הבקר (הפרה בהודו?) היא חלק ממנה, ואשר כמריה הבטיחו הצלחה לאיכרים בעד מילוי "עבודות" מסויימות, ולעומתם התורה מאיימת בליקוי היבול וקללתו עם עבודה זרה זו, וברכתו עם עבודת השם הטהורה.

כאן מציין שוב הרמב"ם את השכלתנות של מצוות התורה (אולי מפני שהסברה על רקע הספרות האלילית, ואולי הדברים הבאים מיד להלן, עשויים להקים עוררים נגדו) והפעם תוך פולמוס עם אלו הסוברים שמתן טעם למצוות כאילו גורע מתוקפן האלוהי והופך אותן לצוויי השכל האנושי, תוך הדגשה שדוקא נתינת טעמים אלה מרימה את ערך המצוות בעיני מקיימיהן ואינה עושה אותן לפעולות מכניזת נטולות משמעות, וטעמים אלה שאנו מסבירים על ידם אף את חוקי התורה מבטיחים לנו את התואר: "עם חכם ונבון", כדברי התורה עצמה. וכך אין הוא נלאה שוב לסכם את המצע הכללי של המצוות (חלק ג, פרק לא):

אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא: שכל מצוה מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות... הכל נתלה בשלשה דברים: בדעות, ובמידות ובמעשה ההנהגה המדינית.

הוא מוסיף הנחה כוללת שניה לסוגיה זו של טעמי המצוות, והיא: הסתגלותה של התורה לרמה התרבותית של האומה בתקופת נתינתה. במלים אחרות: התחשבותה עם הפסיכולוגיה העממית. כשם שהחכמה של היוצר האלוהי

או "הערמה" האלוהית בלשון המחבר סיגלה והתאימה את אברי בעל-החיים לתפקידיהם השונים ולתקופות חייהם השונות, כך סיגלה חכמתו של גותן התורה האלוהי את התורה להרגלי החיים של האומה, שהיתה צריכה להיות נושאת התורה; אין זה מטבעו של האדם לעבור פתאום מקיצוניות אחת לשנייה ואין הוא יכול להשתחרר בבת אחת מהנהג שלו, שעליו חונן ואליו התרגל כל ימיו. משום כך לא יכלה התורה לחסל במחי יד את עבודת הקרבנות, שהיתה מקובלת באותה התקופה כמערכת יחסים יחידה שבין האדם והאלוהים. לפיכך נהגה התורה בערמה והשאירה צורה זו של עבודת-אלהים: הקרבנות, אלא שהחליפה את הנושא: במקום לאילים — לאלוהים (תלק ג, פרק לב):

וכמו זאת ההנהגה בעצמה מן המנהיג ההוא יתברך (ביחס למבנה האורגאניזם האנושי), באו דברים רבים בתורתנו, והוא, שאי-אפשר לצאת מן ההיפך אל ההיפך פתאום, ולזה אי-אפשר לפי טבע האדם שיטיח כל מה שהרגיל בו פתאום, וכאשר שלח השם משה רבנו עליו השלום לתתנו "ממלכת כהנים וכו' בידיעתו יתברך (על ידי זה שאומה זו תדע את אלוהים)... ולהינתן לעבודתנו (וכן גם שאומה זו תהיה נתונה לעבודת אלוהים)... והיה המנהג המפורסם בעולם כלו שהיו אז רגילים בו, והעבודות הכוללת אשר גדלו עליה: להקריב מיני בעלי חיים בהיכלות ההם, אשר היו מעמידים בהם הצלמים... לא גזרה חכמתו יתברך ותחבולתו המבארת בכל בריאותיו (הבאה לידי ביטוי בכל יצירות אלוהים), שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולעזובם ולבטלם, כי אז היה זה מה שלא יעלה בלב לקבלו כפי טבע האדם, שהוא נוטה תמיד למורגל... ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקם מהיותם לנבראים (כמו לכוכבים) ולעניינים דמיוניים שאין אמיתות להם (או גם לאילים, שאין להם שום קיום במציאות כגון לשדים) — לשמו יתברך (שיהיו לשם אלוהים), וצונו לעשותם יתברך... והגיעה התחבולה בזאת הערמה האלוהית, שנמחה זכר עבודה זרה והתקיימה הפנה הגדולה האמיתית באמונתנו (היסוד הגדול והאמיתי של אמונתנו), והיא: מציאות השם ואחדותו, ולא יברחו הנפשות וישתוממו בבטל העבודות אשר הורגל לא נודעו עבודות זולתם (והרויחה התורה על ידי כך, שהיא איששה בלב העם את אמונת היסוד של אלוהים אחד, בלי לבטל את העבודה המקובלת, שבלעדיה היו אנשים משתוממים והולכים כל זמן שלא התרגלו לצורת עבודה אחרת, והיינו: לתפילה).

אמנם יודע הרמב"ם שגישה חדשה זו תעורר תמהון בלב קוראיו: וריבוי ההלכות במצות הקרבנות מה יהיה עליו, האם כל זה היה רק בגלל אותה ה"ערמה" האלוהית? וכי לא יכול היה אלוהים לשנות את אופיה של האומה, שתהיה מוכנה לקלוט את צווייו הישרים במקום להשתמש בערמה? והרמב"ם מצביע על ענין דומה שבא בתורה מפורש, והוא: השינוי שחל במסעו של העם עם צאתו ממצרים, שיסודה היה בכך שעבדים מאתמול אינם יכולים להיות מוכשרים לנהל מלחמת כיבוש ושהיה צורך בהליכתם במדבר, על כל מצוקותיה של הליכה זו, להוליד בהם רוח גבורה, ועם זה לא

שינה אלוהים את טבעו של העם כדי למנוע סיבוב זה והליכה ארוכה זו במדבר. בכלל, מוסיף הרמב"ם, הרי אפשר היה גם לשאול: משום-מה השתמשה התורה באיומי עונש ויעודי שכר במקום להעניק לנו רצון מציית? ואמנם התשובה על זה: אין אלוהים רוצה ואינו מעוניין בשינוי טבע האדם פעם בפעם.

ושוב חוזר המחבר ומציין, שבגלל העדר הערך המוחלט של הקרבנות ריכזה התורה את עבודתה במקום אחד ואת עובדיה בשבט אחד, למען צמצם את כל העשייה הזאת. כן מסתמך הוא על הנביאים—מתוך פירושים נפלאים לדבריהם—שגילו יחס של אי-רצון על ריבוי המסירות לעבודת הקרבנות, שהיא מיותרת בעיני אלוהים (יזכור הקורא עמדתו המנוגדת של ר' יהודה הלוי?).

אחת השאיפות הכלליות של מצוות התורה, מציין הרמב"ם כהנחה כללית חדשה, היא: צמצום החושנות, שהיא הגורם לליקוי הבריאות הגופנית, למלחמת המעמדות ולמיעוט ההשכלה בעם. הרמב"ם מסתמך על הלכות סורר ומורה, שהתורה דנה אותו למוות רק בעד נטייה מופרזת לרדיפה אחרי התאוות (וראוי לציין, שהרמב"ם שוב מגלה כאן נטייה לזלזול בעיני החומר והתשוקות הגופניות, אמנם מתוך הלך-רוח של איש הדעת והשכל, הבז לענינים הארציים-חושניים, המפריעים לו ברכישת ההשכלה, ולא מתוך הפרישות הדתית, אך דומה לזו בתוצאותיה. אין הרמב"ם מגיע לידי קיצוניות ואין הוא רוצה, כמו שנראה להלן, לבטל את הטבע האנושי, אך גם הפרישות הדתית היהודית, כגון זו של רבנו בחיי, נציגה הקלאסי, מסתייגת מזה).

שאיפה כללית אחרת של התורה היא: הנוחות ההדדית של בני אדם, הנכונות לקלוט את קול הזולת, לציית לרצונו—דרך הנועם בחברה (חלק ג, פרק לג):

וכן מכלל כוונות התורה: הרכות (וראוי לציין ביטוי זה, שאין הרמב"ם מדגיש כמצע כללי של המידות הטובות בחברה, את הצדק למשל, ואפילו לא את הרחמים אלא את הרכות, היינו, את הלב הרך, הפתוח לקראת הזולת ומצוקתו, בניגוד ללב הקשה כאבן וסגור לרעהו), ושיהיה האדם נשמע לחבריו, ושלא יהיה קשה, בלתי נשמע לחבריו, אך יהיה עושה רצון חבריו ועונה אותם (נענה לבקשתם) ונשמע אליהם לחפצם ושוב אל רצונם.

ומהשאיפות הכלליות של התורה הן גם: הקדושה והטהרה. אך אין הקדושה הזוהית עם הטהרה כי אם ההינזרות מהתאוות כגון של המין והשכרות. ואין הטומאה אלא ההיפך משאיפה זו לטהרת מידות מריבוי חושנות (וראה להלן את הסברת הרמב"ם לנושא זה של הטומאה). אמנם הטהרה כוללת גם את הגקיון, הניקוי מהזוהמה הגופנית, אך הגקיון הפנימי מהזוהמה הרוחנית קודם לו; יש לדאוג יותר ללב טהור מאשר לגוף נקי.

ההנחה הכללית האחרונה היא, שהתורה היא על-אישית. היא מכוונת את פניה לקראת הרוב ואינה מתאימה את עצמה לפרט זה או אחר, כשם שהסדר הטבעי מכוון לטובת כלל היצורים, אם כי לעתים הוא מביא נזק לישים בודדים. כן היא גם על-זמנית ועל-מקומית (חלק ג, פרק לד):

ולפי זאת הבחינה גם כן אי-אפשר שיהיו התורות (שבכתב ושבעל פה) נתונות לפי עניני האנשים והזמנים המתחלפים (השונים), כדמות הרפואה, אשר רפואת כל איש מיוחדת לפי מזגו הנמצא בשעתו (אין התורה מתאימה את עצמה לאישים מסויימים ולתקופות מסויימות ואין היא משתנה עם המקומות והעתים), אבל צריך שתהיה ההנהגה התוריית מוחלטת, כוללת לכל, ואף על פי שהיא ראוייה לקצת אנשים ולאחרים אינה ראוייה (כלומר, ועם זה היא מחייבת את הכל), כי אלו היתה לפי האנשים, היה נופל ההפסד בכל, ונתת דבריך לשעורין (שאם היתה התורה מתאמת את עצמה לפי הפרטים, לפי דרכי כל אחד לחוד, היה זה מערער את היסוד שלה והופך אותה ליחסית, לבלתי-יציבה), ומפני זה אין ראוי שיקשרו הענינים המכוונים כוונה ראשונה מן התורה (שהם נובעים מהמגמה העצמית והיסודית של התורה ולא שהם אמצעים זמניים שלה) לא בזמן ולא במקום (שלא יהיו אלו קשורים לא במקום ולא בזמן, שלא יהיו שונים במקום אחד מחברו ולא בתקופה אחת מחברתה, אלא שיהיו למעלה מהמקום והזמן, כלומר, מחייבים בכל המקומות ובכל הזמנים), אבל יהיו החוקים והמשפטים מוחלטים סתם וכוללים.

## ג

ומן ההנחות הכלליות — לדיון בטעמי המצוות עצמם. הרמב"ם מחלק את המצוות (פרק לה) לארבע עשרה קבוצות או "כללים", כמנין הספרים בחיבורו הגדול "משנה תורה" והוא "היד החזקה", או כפי שרגילים לקראו בקיצור "ספר היד" ("יד" בגימטריה ארבע עשרה). אמנם מבחינת התכנים אין החלוקה שבשני הספרים חופפת אחת את השנייה, והדבר מוסבר בקלות: ב"משנה תורה" הוא דן בנושאים מבחינה מעשית, וסדר הדברים הוא לפי רציפות שימושם המעשי בזה אחר זה, וב"מורה" הוא נושא ונותן בהם מבחינה עיונית, ולפיכך הסמיכות ביניהם היא לפי הקירבה העניינית. כך, למשל, הלכות ערלה וכלאים מבחינה מעשית הן שייכות למסגרת של הלכות זרעים, שהרי אף הן שימושן הוא בשדה. אך מבחינת המהות העיונית שלהן שייכות הן להלכות עבודה זרה, שהרי איסורן יש לו קשר עם עבירה זו. הרמב"ם מסביר תחילה באופן כללי את הטעם הכולל של כל קבוצה לחוד, ואחר כך הוא הולך ומפרט את הטעמים של כל מצווה ומצווה אשר בכל קבוצה וקבוצה. אך אנו נצרף את הביאורים של הכלל ושל הפירוט יחד, כדי למנוע כפילות ואריכות-יתר. כן לא נתעכב על כל הטעמים כי אם על האופייניים ביותר שיש בהם משום חידוש-מה בשטח זה. חשיבות לא פחותה יש גם לחלוקה אחרת שמביא הרמב"ם באותו הפרק, יותר נכון: לתוכן החדש שהוא מכניס בה, והיא: החלוקה ש"בין עבירות שבין אדם



למקום ועבירות שבין אדם לחברו"; הדברים שבין אדם למקום, מפרש הרמב"ם, הן אותן המצוות הבאות להשלים את האדם הפרטי כשהוא לעצמו. אמנם, אלה בעקיפין יש להן נגיעה אף לתחום שני, זה של בין אדם לחברו. שהרי אדם מחונך ברוח התורה והמוסר אף יחסו לחברו הוא נעלה יותר, מוסרי יותר ללא ספק. הקבוצה הראשונה, או ה"כלל הראשון", היא זו של דעות היסוד של התורה, או "דעות שרשיות" בלשון המתברר, והן אותן שמנה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, אלא שכאן מכניס המחבר במסגרת זו אף הלכות תלמוד תורה ותענית ותשובה. הרמב"ם מציין, שאין כל צורך לבקש טעמים למצוות אלו, אחרי שמקומן במסגרת אמונת התורה ברור, והן גם מבוססות בהגיון; הוא רק מקדיש אי-אלו הערות עיקריות לאי-אלו מהן, כגון לתלמוד תורה ולכבוד תלמידי חכמים.

רבי משקל במיוחד הם דבריו בקשר לערך התענית והצעקה בעת צרה: המאורעות העוברים עלינו אינם באים במקרה, כי אם מאת אלוהים וכתגובה על מעשינו הטובים או הרעים. כן מלאי ענין הם דבריו על הערך העקרוני של התשובה (שם, פרק לו):

ומבואר הוא שהתשובה גם כן מזה הכלל, רצוני לומר: מן הדעות אשר לא יסודר מציאות אנשי התורה אלא בהאמין אותם (התשובה שייכת אף היא לאותה מסכת הדעות המטביעה את חותמה על חברת אנשי התורה), שאי-אפשר לשום אדם שלא יחטא ויפשע (חטא: שוגג, פשיעה קרובה למזיד)... ולו האמין האדם שלא יוכל לתקן זה המעוות לעולם, היה מתמיד על טעותו (נמשך אחרי הטעות בהתמדה ולא פוסק ממנה), ואפשר שהיה מוסיף במריו, אחר שלא נשארה לו תחבולה (עצה מחוכמת לתקן את המעוות, ז.א. אלמלא לא היינו מאמינים בתשובה)...

הקבוצה השניה היא זו של עבודה זרה, ושוב עושה הרמב"ם כאן שימוש מההשוואה לספרות האלילית של ה"צאבא". הטעם הכללי של קבוצה זו ברור (חלק ג, פרק לז):

המצוות אשר כלל אותם הכלל השני, הם המצוות אשר ספרנום בהלכות עבודה זרה (= עבודת כוכבים) ומבואר הוא שהם כולם להציל מטעות עבודה זרה ומדעות אחרות בלתי אמיתיות התגלגלו (נמשכים אחרי) עם העבודה זרה, כ"מעונן ומנחש"...

במסגרת זו כולל הרמב"ם אף את פעולת הכישוף, שהוא מגדיר אותה כמערכת מעשים שאין השכל מחייב את התוצאות שהעושה מצפה להן. ואחרי שהוא סוקר, על רקע ספרות הצאבא, כמה מסוגי הכישוף, הוא מסכם:

אחרי שכוונת התורה כלה וקטבה (צירה) אשר עליו תסוב הסרת עבודה זרה ומחות זכרה... התחייב בהכרח שיהרג כל מכשף, כי כל מכשף הוא עובד עבודה זרה בלא ספק, אבל בדרכים מיוחדים זרים, בלתי דרכי עבודת ההמון לאלוהות ההם.

הרמב"ם אף מרחיב את מסגרת הכישוף וכולל בה כל פעולה בלתי-הגיונית, שהיא היא, לדעתו, הכוונה ל"חוקות הגוי", אחרי שגם באלו יש משום שמץ של עבודה זרה, אם כי רחוק קצת; כן כולל הרמב"ם במסגרת זו את האסורים של "הקפת פאות" ו"שעטנז", שהוא רואה בהם — ושוב מתוך ספרות הצאבא — נוהג של הכמרים האליליים, וכן את האיסור של חילוף בגדי הגבר והאשה אהדדי ואף את איסור ערלה, אחרי שהיה זה, כפי שמספרת על זה ספרות הצאבא, נוהג של האליליים להקריב חלק מראשית פרי האילן לעבודה זרה, וחלק ממנו לאכלו בבית עבודה זרה, ומכאן הנוהג המקביל שהנהיגה התורה, נוסף לאיסור ערלה, בנטע רבעי, לאכול את התבואה בבית אלוהים במקום בית עבודה זרה, ואת איסור ההרכבה והכלאיים, שתיאור מהנוהג האילי הכרוך בו נותן הרמב"ם מתוך לקט של ספרות הצאבא.

הקבוצה השלישית היא זו של המידות המוסריות, שתועלתן החברתית גלוייה ואין הרמב"ם רואה צורך להאריך בהסברתן (חלק ג, פרק לח): המצוות, שכלל אותם הכלל השלישי, הם אשר ספרנום בהלכות דעות, ותועלת כולם מבוארת, מפני שהם כולם מידות שבהם יתקן ענין חברת בני אדם, וזה מבואר בענין שלא אצטרך להאריך בו.

הקבוצה הרביעית היא זו של צדקה ומעשרות והדומה לזה, שתכליתם היא: עזרה לדל ורחמים על החלש (חלק ג, פרק לט):

המצוות, אשר יכללם הכלל הרביעי, הם אשר כלל אותם ספר זרעים מחיבורנו . . . כשתסתכל בהם אחת אחת תמצאם גלויי התועלת, כחמלת העניים והדלים, ולעזור האביונים במינים חלוקים (באופנים שונים).

והרמב"ם מוסיף טעמים אף לשורה של מצוות פרטיות הכלולות בכלל זה, כגון למעשר שני (שם, שם): —

אבל מעשר שני צווה להוציאו במזון לבד בירושלים (שמותר לקנות בכסף מעשר שני רק מזון ולאכלו רק בירושלים), להיות זה מביא בהכרח לעשות ממנו צדקה, מפני שלא היה יכול להוציאו רק במאכל ובמשתה (כלומר, והיה אנוס לחלק את הנותר לו מן הכסף או להזמין אורחים לסעודתו) . . . ויביא ההתקבץ במקום אחד שתחזק האהבה והאהבה בין בני אדם חיוק רב (וטעם שני, שעצם הקיבוץ של בני אדם במקום אחד מביא לידי אהבה ואהבה ביניהם במדה חזקה), —

ולנטע רבעי. וכאן מדגיש הרמב"ם את הערך המיוחד שיש למתן ה"ראשית", כל ראשית לאלוהים, לשם חינוך האדם לנדיבות והעדר צמידות למזון; ל"ראשית" זו שייכים התרומה, החלה, הבכורים, ראשית הגז, וכן מתנות כהונה אחרים (שם, שם):

אבל נטע רבעי, עם מה שיש בו מריח עבודה זרה להיתלותו בערלה כמה שזכרנו, הוא נוהג מנהג התרומה והחלה והבכורים וראשית הגז, שהוא ליתן

ראשית כל דבר להשם לחזק מדת הנדיבות ולמעט תאות המאכל וקנות הממון. וכן זה הענין בעצמו בלקיחת הכהן זרוע ולחיים וקיבה.

למצות בכורים יש עוד מטרה, והיא: טיפוח מדת הענוה (שם, שם):

אבל מקרא בכורים יש בו מידת ענוה גם כן, שהוא לוקח סל על כתפיו ומודיע חסדי השם וגמולותיו, להודיע לבני אדם שמעבודת השם הוא: שיזכור האדם עתות צרתו ועניני מצוקותיו כשירחיב השם לו... מפני שפחד מן המידות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ונחת, רצוני לומר: הבעיטה והגאווה.

כן שייכות למסגרת זו של ה"ראשית" מצות בכור. ומעניין הנימוק שהרמב"ם מנמק לתלותה של מצוה זו רק על "בקר, צאן וחמור": מפני שהם שכיחים ביותר במשק הישראלי העתיק, לא כן הסוסים והגמלים שהם נדירים יותר.

הרמב"ם אף מעלה על גס את הערך המוסרי-חברותי של מצוות שמיטה ויובל (שם, שם):

ואמנם כל המצוות, אשר ספרנום בהלכות שמטה ויובל, מהם לחמלה על בני אדם והרחבה לבני אדם כולם (כלומר, על ידי זה שהתבואה היא הפקר בשנה השביעית, וכל אדם רשאי לזכות בה)... ומהם חנינה בעבדים ועניים, רצוני לומר: השמטת כספים והשמטת עבדים, ומהם עיון בתיקון הפרנסה והכלכלה על ההתמדה, והוא: היות הארץ כולה שמורה לבעלים אי אפשר בה מכירה לצמיתות ויישאר ממון האדם שמור עליו ועל יורשיו (ועוד טעם ליובל, שהוא מבטיח את יציבות הכלכלה על ידי איסור מכירת האדמה לצמיתות, מה שמביא לידי המשך קיומו של הרכוש החלקי ומסירתו מהדור ההולך לדור הבא),

וכן של צדקה לאלוהים או לנושאי דברו. בהזדמנות זו מציין הרמב"ם את האופי השלילי של הרדיפה אחרי אגירת הרכוש:

וכן המצוות, אשר ספרנום בהלכות ערכים וחרמים, כלם הולכים על דרך הצדקות, מהם מה שהוא לכהנים (חלק מהם ניתן לכהנים), ומהם מה שהוא לבדק הבית (וחלק מהערכים והחרמים האלו הולך לבדק בית המקדש), ובכולם גם כן יגיע לאדם מידת הנדיבות (מתן זה, בין לבית המקדש ובין לכהנים, מחנך את האדם לקראת נדיבות), ושיבוז האדם לממון לכבוד השם (שיקל בעיניו להוציא ממון לצרכי גבוה), ולא יקפץ יד, כי רוב ההפסד (הנוק) הבא במדינות בין בני אדם, אמנם הוא מפני החריצות (השקידה היתירה) על הממון והרבות ממנו, ורוב התאוה להוסיף נכסים וכבוד.

אף הלכות מלות ולוה, באות לבצר את עמדת הדל, וכיוצא באלה הלכות עבדים. במיוחד מציין הרמב"ם את החוק של מחסה לפליט המדיני:

ואמרו: לא תסגיר עבד אל אדוניו, עם היותו רחמנות, יש בזאת המצוה תועלת גדולה, והיא: שנתנהג בזאת המידה הנכבדת (כלומר, לאו דוקא ביחס לעבד, אלא לכל בורח מחמת המציק ללא עוון בכפו), והוא שנעזור מי שיעזור בנו (שמבקש עזרה אצלנו) ונשמרתו ולא נסגירהו ביד מי שברח ממנו, ולא

די שתעזור מי שיעזור בך, אלא שאתה חייב לעיין בתיקוניו ותיטיב לו ולא תכאיב לבבו בדברים... כל־שכן אם יעזור בך איש נכבד, שראוי לך לעשות מה שראו לו.

מצד שני, אסור לתת חסות כל שהיא לפושע הפלילי (שם, שם):

שהעובר המעוול, כשיעזור בנו לא ייעזור ולא ירחם... ואפילו בא להיעזור בנכבד שבדברים והגדול שבהם, והוא אמרו: "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא, יד).

הקבוצה החמשית היא זו של נזקים, שתכליתה למנוע עוול וחמס:

המצוות שיכלל אותם הכלל החמישי הם אשר ספרנום בספר נזקים, והם כולם בהסרת העוול ומנע ההיזק.

כל חובת התשלומים שהטילה התורה על האדם בעד נזק שבא לחברו ממעשיו או מממונו, מטרתה להביא את האדם שייזהר מלגרזם נזק לחברו וישמור את עצמו ואת רכושו מלהזיק (חלק ג, פרק מ):

ולרוב האזהרה על מניעת ההיזק (ומחמת ריבוי האזהרה שרצתה התורה להזהיר את האדם שימנע מהזיק את חברו), חייב האדם בכל נזק שיבא ממנו (כגון שורו שהזיק) או מסבת פעולתו (אש ובור למשל), ממה שאפשר לו לשמור מהזיק (כל מה שאפשר לו לאדם לשמור שלא יזיק, כלומר: החיוב בתשלום בא כדי לזרז את האדם שישמור את עצמו, כל כמה שאפשר לו, מלהזיק).

ולפיכך, מציין הרמב"ם, צוותה התורה להרוג בהמה שהרגה אדם ולאסור את בשרה בהנאה, כדי שבעליו ייזהר מאוד בשמירתה.

במסגרת זו מכניס הרמב"ם אף את הריגת הרודף, תוך ציון שהריגה זו בעד מחשבה גרידא, ובעד מאמץ לחטוא טרם ביצוע המעשה, הוא רק בתחום העבירות שבין אדם לחברו, וגם אלה שאי־אפשר לתקן את העוול אחרי המעשה. אבל בשום פנים אסור להרוג על רדיפתו אחרי העבירה מתחום העבירות שבין אדם למקום כגון שבת ועבודה זרה. מוזר במקצת הוא הטעם שנותן הרמב"ם כאן ל"עגלה ערופה", והוא: לפרסם על ידי כך את הרצח, דבר שיביא לתפיסת הרוצח. לפיכך, כנראה, מכניס הרמב"ם אף מצוה זו למסגרת זו, שהיא כוללת מצוות המכוונות לשמירה מגרימת עול וחמס.

הקבוצה הששית היא זו של המשפטים והעונשים, שמטרתם ברורה: שמירה על הסדר החברותי. הרמב"ם מציין שקנה המידה הכללי של תורת המשפטים העברית היא: מדה כנגד מדה, והוא מפרט את הכלל הזה לפרטים ומסביר לפי נקודת ראות זו את הלכות חבלה, גניבה וגזילה ועדים זוממים (חלק ג, פרק מא):

המצוות אשר כלל אותם הכלל הששי, הם לקחת דין מן החוטא... שם עונש כל חוטא לזולתו (לחברו) בכלל (בצורה כללית): שיעשה בו כמו שעשה בשווה (לא יותר ולא פחות).

כן מציין הרמב"ם כלל שני בתורת העונשים הישראלית, והוא: גודל העונש בכמות ובאיכות (היינו, מידת הצער שבעונש זה) תלוי בארבעה גורמים: גודל החטא, שכיחותו, הפיתוי שבחטא ואפשרות העלמתו.

ומתוך גישה זו סוקר הרמב"ם את סוגי העונשים, ממיתת בית דין עד מלקות, וממין את כל העבירות בהתאמתן לסוגי העונשים האלו לפי הבחינה המרובעת האמורה. כן מציין הרמב"ם ארבעה סוגים בצורת עשיית העברה: אונס, שאין בו לא חטא ולא עונש; שוגג, שיש בו קצת פשיעה ומשום העדר זהירות, ולפיכך עונש, אמנם, אין לו, אבל הוא זקוק לכפרה; מזיד, כל עובר עבירה מתוך תודעה ברורה שזו עבירה, והאחרון, עושה ביד רמה מתוך עזות, בפרהסיא, מה שמעיד שהחוטא כופר בתורה. ולפיכך, אף אם החטא אין בו משום עונש מות, אבל החוטא מתחייב מיתה, לא מיתת עונשים, אלא מיתת כפירה (מחידושיו של הרמב"ם!), אף מיתת אנשי עיר הנדחת, שהיא מסוג מיתת כופרים.

כן מציין הרמב"ם, על רקע מצוות מחיית עמלק, את האחריות הקיבוצית של משפחות ואף אומות.

למסגרת של כלל זה מכניס הרמב"ם את חוקי הצבא העברי והוא מציין שמטרת כולם להדגיש את המהות המיוחדת שלו, והיא: שהשכינה שורה בו, וכן את מטרתו המיוחדת: להפיץ את דעת האלוהים הישראלית.

הקבוצה השביעית היא זו של דיני ממונות או משפטי הסדר האזרחי כגון מקח וממכר, שכירות וירושה, ומטרת ההלכה בתחום זה היא: הוראת דרכי יושר, והעקרון היסודי של היושר ההלכותי הוא, שלא יתכוון כל צד להיות תמיד ידו על העליונה (חלק ג, פרק מב):

המצוות אשר כלל אותם הכלל השביעי, והם דיני ממונות אשר ספרנום בקצת ספר משפטים וקצת ספר קנין, וסבתם מבוארת, וזה, שהם שיעור (מידת) משפטי יושר בעסקים הגהוגים בין בני אדם בהכרח (שהיחסים הכלכליים מביאים בהכרח לידי עסקים אלו), ושיעורו העוסקים זה את זה להועיל כל אחד את חברו, לא שיכוון האחד משני העוסקים לרבות חלקו בכל, ושיהיה הוא המרויח מכל צד...

וברוח זו מסביר הרמב"ם בזה אחרי זה את דיני אונאה, שומרים ושכיר. ראוייה לציון ההדגשה שהמחבר מדגיש בדבר המידה הטובה שיש בענין הירושה (שם, שם):

ומדיני ממונות גם כן: הירושות, והם מידה מעולה, רצוני לומר: שלא ימנע האדם טוב ממי שהוא ראוי לו, ואחר שהוא הולך למות שלא יקנא ביורשיו ולא יפזר ממונו (שלא יפזר ממונו סמוך למיתתו לכלותו מהר מתוך קנאה, שלא יהנו בו היורשים), אבל יניתהו למי שהוא יותר ראוי לו מכל בני אדם, והוא הקרוב לו יותר.



בהזדמנות זו מציין הרמב"ם את הערך הרב שהתורה מייחסת למידה זו של זיקה לקרובים (שם, שם):

וכבר הודיעתנו התורה בזאת המידה הפלגה (גוזמה) גדולה מאוד, והוא: שהאדם צריך לשאת פנים לקרוביו ולקרוב מאוד כל מי שיש לו עמו אחוה, ואפילו הטא לו וחמסו, ואפילו היה הקרוב ההוא בתכלית ההפסד... אמר יתעלה: "לא תתעב אדומי, כי אחיך הוא" (דברים כג, ח).

וכן למידת הכרת טובה למטיב (שם, שם):

וכן כל מי שהצטרפת אליו יום אחד וכל מי שקבלת ממנו תועלת ומצאתו בעת צרה, ואף על פי שהרע לך אחר כך, צריך שתזכור לו מה שקדם (את הטוב שקדם לפני הרע), אמר יתעלה: "לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח), וכבר התפרסם רוב מה שהרעו לנו מצרים (ובכל זאת צריך להכיר להם טובה, על שפעם עזרו לנו)... ראה כמה מידות טובות למדנו מאלו המצוות.

הקבוצה השמינית היא זו של "זמנים" או של חגים ומועדים, שמטרתם הכללית: הבטחת המנוחה וכן המחשת דעות מסויימות שבאו לידי גילוי במאורעות היסטוריים מסויימים כגון: שבת — את האמונה בהידוש העולם, יום כפור — את רעיון התשובה הקשור אף הוא במאורע היסטורי, שבאותו היום הביא משה את הלוחות השניים והודיע על הסליחה של חטא העגל, והוא נעשה לתאריך נצחי של התשובה. במיוחד מציין הרמב"ם את השמחה הקיבוצית של הימים הטובים (חלק ג' פרק מג):

אבל הימים הטובים הם כולם לשמחה ולקיבוצים (אספות), שיש בהם הנאה שבני אדם צריכים אליהם ברוב, ושיש מהם תועלת גם כן בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקבוצים המדיניים.

הרמב"ם אף מסביר את הייחוד של ימי המועדים כגון פסח וסוכות; במיוחד מציין הוא את הסמלים של החגים האלו, הבאים להזכיר לנו את ימי הרע והמצוקה בתקופה של שלוות ושפע.

הקבוצה התשיעית היא זו של סמלי הדת, שמטרתם להזכיר לאדם ללא הרף את מציאותו של אלוהים ואת הצורך בהתמסרות אליו (חלק ג, פרק מד):

המצוות, אשר כלל אותם הכלל התשיעי הם המצוות אשר ספרנום ב"ספר אהבה", וסיבת כולם מבוארת, ורצוני לומר: שכוונת העבודות ההם: זכרון השם תמיד ואהבתו.

הקבוצה העשירית היא זו של הלכות בית המקדש (חלק ג, פרק מה):

המצוות, אשר כלל אותם הכלל העשירי, הם אשר ספרנום בהלכות בית הבחירה והלכות כלי המקדש והעובדים בו והלכות ביאת המקדש, וכבר הגדנו תועלת זה הכלל על דרך כלל (באופן כללי, וראה פרק לב).

הרמב"ם גם מוסיף הסברה יפה לשורה של מצוות במסגרת זו; רובן היו מכוונות להפגין נגד האליליות, וכך היה "קדש הקדשים" במקדש במערב,

כדי שהמתפללים יפנו לצד מערב ולא לצד מזרח מקום שהשמש עולה, כמו שעשו עובדי השמש. שורה של מצוות והלכות בתחום זה מטרתן לפאר את בית המקדש ולהגדיל את יראת הכבוד בלב העם כלפיו, כגון מצוות המנורה. כן שייכות למסגרת אחרונה זו של פאר וכבוד לבית המקדש מצוות השמירה מסביב למקדש, מתן כבוד לעובדי המקדש-הכהנים, ועוד ועוד. אמנם, מציין הרמב"ם, תכלית הפאר הזה אינו אלא להדריך את האדם היהודי לקראת יראת אלוהים (שם, שם):

... אשר התחכם השם כל זה ההתחכמות בעצות מרחוק לרככם ולהכניעם בעת שיבואו אל הבית, כדי שיקבלו מצוות השם המיישירות (המורות את הדרך הישרה) וייראוהו.

הקבוצה האחת עשרה היא זו של הקרבנות, שטעמן דומה בדרך כלל לזו של הקבוצה הקודמת, והוא: שהתורה הסתגלה להלך רוח העם באותה התקופה מתוך שאיפה לגמול אותו מאלימות, אבל תוך מתן כוון אחר וצורה אחרת לפולחן זה; הרמב"ם גם מוסיף הסברה למצוות הבודדות בתחום זה. כן הוא מסביר כי מה שהתורה צותה להקריב רק מבקר וצאן, מפני שבהמות אלו נעשו פולחן לעובדי האלילים עד היום הזה, וכן, בניגוד לעובדי האלילים שהיו רגילים להוסיף לקרבנותיהם מיני מתיקה, אסרה זאת התורה וצוותה להוסיף מלח לכל הקרבנות (ונראים הדברים שכוונת הרמב"ם שהתורה אמנם השאירה מטעמים פסיכולוגיים את הקרבת הקרבנות לשם שמים, אבל כל פרט שיש בו משום מיאוס כגון הדבש, או משום הבלטת האליליות כגון הפנייה לצד מזרח, אסרה את זה התורה; אמנם יש להתפלא על שאין הרמב"ם מנסח בצורה ברורה כלל עקרוני, מתי השאירה התורה את הנוהג כצורתו ומתי צותה לתת לו דמות אחרת, כדי להבדילו מזו של האליליות (?). כן יש שורה של מצוות, שמטרתן לפאר את עבודת הקרבנות, כגון מצוות תמימים, רחיצת העולה, איסור אכילת הקרבן באיתור זמן, איסור עבודה וגיזה בקרבן, דין מעילה ועוד. מעניינת הסברת המחבר לאיסור אכילת דם, אף היא מתוך שימוש בספרות הצאבא. לעובדי אלילים היה יחס דו-אנפי (דיאליקטי) לדם: מצד אחד ראו בו דבר טמא ומצד שני ראו בו מזון השדים. ולפיכך אכלו את הדם או את הבשר מסביב לדם האגור, כדי להתאחד עם השדים האלו... לעקור דעה זו ונוהג זה, אסרה התורה את הדם באיסור חמור (הרמב"ם מעיר דרך אגב, שהביטויים בתורה: "ונתתי פני בנפש האוכלת..." (ויקרא יז, י), או: "ונתתי פני באיש ההוא..." (יחזקאל יד, ח) באים רק בקשר לאיסור ה"מולך" ואכילת הדם, כי שניהם עבודה זרה). אבל מצד שני צוותה להזותו על המזבח ולטהר בו, בהזאתו, את הטמאים, להראות שאין בדם טומאה כלשהי, ולהיפך: הוא מטהר... למנוע נוהג זה של התאספות מסביב לדם, שהיה אז פופולרי מאוד, הוזהרה התורה לשפוך את הדם אחרי השימוש בו לעבודה במקדש.

ומכאן איסור בשר תאוה במדבר, שלא תביא שחיטת בעלי חיים להיגררות אחרי הנוהג הזה, שהיז לו אז שרשים עמוקים בציבור. וכן מצוות כסוי דם חיה ועוף, אחרי שאלו לא היו מקריבים על המזבח ולהם לא נגע איסור בשר תאוה, והיו שוחטים אותו ביחידות, וכיסוי זה מנע מאסיפה עליו. אך עם הכניסה לארץ הותר שוב בשר תאוה, אחרי ששם לא היה יותר חשש לפולחן השדים, שכרגיל משכנים אותם במדבריות... סוג מיוחד של הקרבנות הם אלו הבאים על חטא, והרמב"ם מוסיף כאן הסברה ארוכה לכמה פרטים. כשם שיש מצוה להדר כל קרבן, היתה קיימת מגמה הפוכה ביחס לקרבנות אלו, והכלל היה (חלק ג, פרק מו) :

שכל מה שהיה החטא יותר גדול, היה קרבנו ממין פחות יותר,

ולפיכך, ממשיך המחבר, היה הקרבן על "שגגת עבודה זרה" שהוא החטא הגדול ביותר — שעירה, שהוא המין הפחות ביותר, וגם שהיא פחותה מזכר, ורק לכבוד המלך היה קרבנו על חטא זה שעיר... ומכאן מיעוט ההידור והגוי במנחות חוטא וסוטה, שהן בלי שמן ולבונה (שם, שם) :

וכאילו יעיררו זה לתשובה, ושיאמר לו : לגנות מעשיך היה קרבנך יותר חסר מכולם.

כלל אחר הוא, שיהיה הקרבן מקביל לחטא, שישמש לו לחוטא כסמל מתמיד לחטאו, מה שיעורר את מצפוננו ויעשה אותו ער כלפי כשלוננו בעבר. וכך, כשם שהשתמשו חכמים בנימוק "לכפר על כל מעשה העגל" להסברת קרבן העגל של ה"מלואים" וכן הפר של יום הכפורים, כך מנמק הרמב"ם את זה שכל החטאות היו שעירים, שזה היה מכוון נגד פולחן השעירים, והוא מוסיף, אחרי שהוא מצטט את הנימוק שנתנו החכמים להיות כפרת הצבור תמיד בשעירים: שזה היה מכוון נגד החטא הצבורי של מכירת יוסף, להדגיש את ערך הסמליות אשר בהקבלה זו שבין הקרבן והחטא (שם, שם) :

שלא יהיה זה הטעם חלוש בעיניך, כי כוונת כל אלו הפעולות ליישב בנפש כל חטא וכל איש מרי, שצריך לזכור ולהזכיר חטאו תמיד... ושצריך כפרה על החטא שהוא הוא וזרעו וזרעו זרעו, בעבודה שתהיה ממין המרי ההוא.

בהזדמנות זו מעיר הרמב"ם שלכך נאמר רק בשעיר החטאת של ראש חודש הביטוי "לה", מה שלא נאמר בשעירי רגלים אחרים ולא בחטאות בכלל, כיון שבחטאות, שרובן נאכלות, לא שייך הכינוי הזה, המתאים רק לעולה שהיא כולה כליל לה'. אך בשעיר ראש-חודש היה צורך להדגיש שהוא לה', שלא יחליפו אותו בקרבן ללבנה, שהיו האלילים מקריבים אותו כל חודש עם חידוש הלבנה. ושוב חוזר המחבר ומסביר, בהתאם לכלל האמור, את טעם שריפת קרבנות חטאות מסויימים, ומחוץ למקדש, שאלו באו על חטא גדול, ובשרפה זו רוצים כאילו לסמל שהחטא נעדר לגמרי וכלה

עם העשן, וכאילו עשן זה נמאס ונתעב בעיני אלוהים, והוא הטעם ב"שעיר המשתלח", והרמב"ם מסכם כאן (שם, שם):

אבל אלו המעשים כלם משלים, להביא מורא בנפש עד שתתפעל לתשובה, כלומר: שכל מה שקדם ממעשינו נקינו מהם והשלכנום אחר גוינו והרחקנום תכלית ההרחקה . . .

הקבוצה השתיים-עשרה היא זו של הלכות טומאה, שמטרתן הכללית לשמש מכשיר-מניעה לגישה מתמדת לבית המקדש לשם יצירת אורה של כבוד ויראת הרוממות מסביבו. בניגוד לאיליים שהפריזו בענין הטומאה וייחסו לה כוח מאגי בעלם מתוך הקפדה מוגזמת על מגע כלשהו אתה, רואה בה הרמב"ם לכל היותר זוהמה גופנית ואי-נקיון, ולא איזה כוח שלילי סתום שלדעתו אינו אלא דבר שבדמיון. ומכאן שהתורה צמצמה את כל מסכת החומרות המוזרות שנהגה האליליות בתחום זה והשאירה ממנה רק מספר מצומצם, וגם זה לא בשטח החיים היום-יומיים, כי אם רק ביחס לבית המקדש ולשם מטרה הצריכה לגופו של בית המקדש. ואף זה, כהדגשת המחבר, רק מתוך נשיאת פנים לנוהג . . . הטומאה האמיתית, מדגיש הרמב"ם, ולא הדמיונית, היא זו של דעות טמאות, מידות טמאות ומעשים טמאים . . . לראשונה מדגיש הרמב"ם, כעקרון כללי בתחום המצוות, שהתורה, בנגוד לאיליות, לא התכוונה כלל להטיל משא על האדם ולהכביד עליו; היא דורשת בעיקר לב טהור ודעה צלולה (חלק ג, פרק מז):

שזאת תורת השם . . . לא באה רק להקל העבודות והטורחים, וכל מה שאפשר שתדמה בקצתם שיש בו צער או טורח גדול, אינו רק מפני שאינך יודע המנהגים ההם והדעות הנמצאות בימים ההם (מגמה זו של הקלה בעלמת מאתנו רק כל זמן שאין אנו משווים את עבודת השם של היהדות לפולחן האילי); ראה הפרש אשר בין שישרף האדם את בנו לעבודת אלוהיו ובין שישרוף בן יונה לעבודת אלהינו.

ומכאן עובר הרמב"ם לטעם הראשי של מצות טומאה ביהדות, והיא כל אינטימיות יתירה עם איזה נושא, יהיה הנכבד ביותר, ממעטת את ההתפעלות ממנו. הטומאה לכל הסתעפויותיה, עם שכיחותה הרבה שגררה אחריה איסור כניסה ממושך למקדש, שימשה תריס בפני כל התידדות יתירה אתו.

ומכאן לחלוקת דרגות הטומאה ואופני הטהרה: מה שהוא שכיח יותר דורש אמצעי טהרה חמורים יותר וממושכים יותר, כגון טומאת המת השכיחה ביותר וטהרתה דורשת תקופה ארוכה של שבעת ימים וגם מכשיר-טהרה נדיר כ"אפר פרה". ואמנם, מוסיף הרמב"ם בשולי הדברים, יש בה בטומאה גם משום מיאוס וכיעור, כלומר: ודבר מגונה זה עצמו מונע אף הוא את הכניסה למקדש, ולא רק לשמש אמצעי מסויים ליצירת הלך רוח מתאים

מסביב למקדש, כיעור אבל לא איזה כח עכור ומופלא והרמב"ם מסכם את ארבעת הטעמים של מצות הטומאה (שם, שם):

אחת מהן, להתרחק מהכעור ומאוס, והשנייה, שמירת המקדש, והשלישית, לישא פנים למנהג המפורסם כי היה מטורח הצאבא הגדול בענין מה שתשמעו עתה (שהאליליות הצבאית הטילה טרחה רבה בעניין זה של הזהירות מן הטומאה, מה שהרמב"ם סוקר מיד להלן), והרביעית, להקל הטורח ההוא מעל האדם (במצוות טומאה התכוונה התורה לא להעמיס חומרות על האדם, אלא להיפך, לגרוע מהן, מכל זה שהיה מקובל בשטח זה באותה תקופה ושקשה היה לאדם להגמל מזה מרוב הרגל), ושלא ימנעו ענין טומאה וטהרה מעסק מעסקיו, כי זאת מצווה של טומאה וטהרה אינה נתלית רק במקדש וקדשיו, לא בזולתם.

והרמב"ם סוקר מתוך שימוש בספרות הצאבא את מנהגי האליליים המוזרים בענין הטומאה, כגון סגירת הנידה בבית, כלומר: איזולציה גמורה שלה, שריפת המקומות שבהם היא דורכת, בו בזמן, מדגיש המחבר, שהתורה אסרה רק יחסים אינטימיים אתה. הקדושה האמיתית, ממשיך רבנו בעקבות חז"ל, היא זו של המצוות, והיפוכה הטומאה האמיתית היא זו של העבירה החמורה כגון מה שנאמר ביחס לעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, שלוש העבירות החמורות ביותר ביהדות.

הרמב"ם אף מציין מתוך עקביות שאיסור טומאת מת לכהן אינו אלא שלא למנוע ממנו את מילוי התפקיד שלו, אחרי שתהליך הטהרה במקרה זה הוא מסובך במיוחד, מה שיחמיר עליו את הכניסה למקדש לשם עשיית העבודה המוטלת עליו (ונראה כי כוונת הרמב"ם בזה לומר, שזהירות זו מטומאת מת, שעליה מצווה הכהן, אינה כלל מגיבוי הקדושה שלו, אחרי שאין לדעתו, כל שלילת הקדושה ב"טומאה" זו...).

הקבוצה השלש-עשרה היא זו של "מאכלות אסורות", שמטרתה הכללית היא חסימת החושנות. הרמב"ם גם משתדל לתת טעמים נפרדים לכל איסור לחוד. הוא מציין בדרך כלל שמאכלות אלו הם מזון רע, מגונה; החזיר הוא מלוכלך וגידולו היה גורם להתפשטות הזוהמה בארץ (חלק ג, פרק מח):  
ואלו היתה מותרת אכילת החזיר היו השווקים עם הבתים יותר מלוכלכים מבית הכסא, כמו שתראה ארצות הצרפתים היום... .

החלב, הדם והנבלה עיכולם רע. אבר מן החי יש בו משום אכזריות וגם ריח מה של עבודה זרה. אף בשר וחלב, משער הרמב"ם, אם כי לא מצא בענין זה שום רמז מספרות הצאבא, יש בזה ריח עבודה זרה, לפיכך מנעה התורה מאכילתו. וראייה לדבר, מוסיף המחבר, מה שהתורה צוותה עליו במסגרת מצוות החגים, כאילו להדגיש שבעת החגים ועלייה לרגל לא ינהגו כשם שנהגו האליליים במועדיהם לבשל בשר וחלב לשם עכו"ם. מצות שחיטה באה למנוע אכזריות יתירה עם ההכרח הטבעי שיש במאכל זה של הבשר לתזונת האדם. אף איסור אותו ואת בנו הוא מטעם זה של



מניעת אכזריות. וכיוצא בו מצות שילוח הקן מטרתה למנוע צער מן האם, שעם שילוחה לא תראה את לקיחת בניה ולא תצטער עליהם, וגם ששילוח זה ימנע בכלל את לקיחת האפרוחים, שאין בה משום כדאיות, והרמב"ם מציין בשולי הדברים את הערך המוסרי הרב של הרחמים (שם, שם):

ואם אלו הצערים הנפשיים חסה התורה עליהם בבהמות ועופות, כל שכן בבני האדם כולם... ולא תקשה עלי באמרם ז"ל: האומר על קן צפור וכו' (ברכות לג, ב) כי הוא (מאמר זה) לפי אחת משתי הדעות, אשר זכרנום, רצוני לומר: דעת מי שחושב, שאין טעם לתורה אלא הרצון לבד, ואנחנו נמשכנו אחרי הדעת השני (וראה לעיל פי"ז, פכ"ו, פל"א).

הקבוצה הארבע-עשרה היא זו של העריות, שמטרתה הכללית היא צמצום החושנות המינית. ושוב מוסיף הרמב"ם טעמים פרטיים למצוות הפרטיות שבקבוצה זו. יפה הוא הטעם על איסור הקדשה: האהבה היא הכרחית להוויית אדם, וזו גדלה והולכת ביחסי משפחה, אך יוצאי חלציה של הקדשה אינם יודעים מאומה על חיי משפחה (חלק ג, פרק מט):

מן הידוע, כי צריך אדם לאוהבים כל ימיו. וכבר ביאר זה אריסטו במאמר התשיעי (צריך להיות: השמיני) מספר המידות (ספר המידות לניקומכוס): אם בעת בריאתו והצלחתו יהנה בחברתם, ובעת צרתו יצטרך אליהם, ובעת זקנותו ייעזר בהם, וזאת האהבה נמצאת בבנים יותר, ויותר גדולה (היא שכיחה יותר בין בנים לאביהם, ואף מידתה יותר גדולה ביניהם), וכן בקרובים. ולא תשלם האהבה והאחוה והעזר בקרובים רק ביחסים (שיש זיקה ביניהם, כלומר, שיודעים אחד את השני ובאים יחד)... אשר היא (אהבה זו) אחת מכוונות התורה הגדולות; ומפני זה נאסרה הקדשה, למה שיש בה מהפסד היחס (שהיא מקלקלת יחסים אלו), והיות הנולד ממנה נכרי לבני אדם כולם, לא ידע לעצמו קרוב ולא יכירהו אחד מקרוביו, וזהו הרע שבענינים לו ולאביו.

לעומת זאת התירה התורה חיי מין רק מתוך ייחוד אשה מסויימת על ידי הבעל, על ידי הקדושין, או הארוסין ומתוך תוספת פרסום להתייחדות זו, הוא הנשואין. אך התורה איפשרה את פירוד הזוג על ידי גירושים, כשאין אהבה הדדית ביניהם ואין סיכויים להמשך הקיום של ביתם המשותף, וכן איימה על האשה בטקס זה המיוחד לסוטה, שיש בו משום בושה רבה לה, למנוע אותה מלעורר את קנאת הבעל. הייבום, מציין הרמב"ם, היה מנהג קדום והתורה השאירה אותו. כן מציין הרמב"ם את דרכי היושר של התורה שאנו מוצאים במשפט המוציא שם רע, והוא: שבעל זה, אשר חדל לאהוב את אשתו, רצה בהוצאת שם רע להיפטר ממנה בלא התשלומים המגיעים לפי החוק, לפיכך הטיל משפט התורה עליו עונשים מידה כנגד מידה.

וכאילו בשולי המחקר מציין הרמב"ם מתוך התפעלות שניתן לנו לעמוד רק על אפס קציהם של טעמי המצוות, והנעלם בהן גדול מן הגלוי, כשם

שגדולה החכמה האלוהית הנעלמה במעשי טבע מזו שניתן לנו להשיגה  
(שם, שם):

הפלא מאוד מתוכן משפטי השם יתברך כמו שתתמה מתוכן מעשיו... כי כמו שמעשיו בתכלית השלמות כן משפטיו בתכלית היושר. אבל דעותינו קצרי יד (נטולי יכולת) מלהשיג שלמות כל מעשיו ויושר כל משפטיו. וכמו שנשיג קצת נפלאות מעשיו באברי בעלי חיים ותנועות הגלגלים, כן נשיג יושר קצת משפטיו, ואשר יעלם ממנו משני המינים יחד (של מעשי אלוהים ושל משפטי אלוהים), הוא יותר מן הנגלה לנו הרבה מאד...

איסור העריות, כגון של שאר-בשר, ממשיך הרמב"ם, טעמו למנוע ריבוי חיי המין, אחרי שאלו, שארי הבשר, שכיחים בחברתו וקלים להתפתות אליו כגון אחיותיו ודודותיו או קרובי האשה והבעל. ולולא עונשי התורה ועונשים חמורים לא היה האדם נמנע מקיום יחסי מין אתם, ויחסים מתמידים, אחרי שאינו זקוק למאמץ מיוחד לשם כך, והיה האדם שטוף בחיי מין תמיד. וגם מפני שיש משום חרפה וגנות בקיום יחסי מין אלו בין השורש והענף כגון עם האם והבת כאחד. הרמב"ם מוסיף בהזדמנות זו לגנות את הפניית המחשבה לעניני מין, שהוא שוב מרבה, תוך שימוש בציטטות מאריסטו, לדבר בגנותם. ועל רקע זה הוא מסביר את האיסור של כלאי בהמה, אחרי שיש בעסק זה בכלל משום כיעור, ובהרכבה בלתי-טבעית זו אין גם משום הכרח. והרחיקה התורה לאסור אף את הקיבוץ של שני מינים, שלא להגיע לידי הרכבה זו של שני מינים. ואף המילה, מוסיף הרמב"ם, אחד מטעמיה הוא מניעת החושנות המינית על ידי החלשת אבר המין (שם, שם):

ולא ניתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המידות...

ואמנם יש למצות מילה עוד טעם אחד חשוב (שם, שם):

שיהיה לאנשים זאת האמונה כולם, רצוני לומר, מאמיני יחוד השם, אות אחד גשמי (מוחשי) שיקבצם (יאחדם)... וידוע גם כן רוב האהבה והעזר (הנכונות לעזרה הדדית), הנמצא באנשים שהם כולם בסימן אחד, ושהוא (סימן זה) על צורת הברית (בא לסמל את הברית ההדדית בין אנשים אלו)...

ברם מצד שני, אין התורה רוצה בביטול חיי המין ולפיכך אסרה את הסירוס של אברי המין אף של בעלי חיים (שם, שם):

... נמשך אחר עקר חוקים ומשפטים צדיקים, רצוני לומר, שישוה אדם הדברים כולם (יעשה בצורה שווה, הרמונית, ללא הפרזה, לא יותר מדאי ולא פחות מדאי): לא ירבה במשגל כאשר אמרנו, ולא יבטל גם כן לגמרי... אבל ינח הענין הטבעי על טבעו וישמר מן התוספת (לשמור את התכונות הטבעיות באדם, ולא להפריז עליהן).

והרמב"ם מסכם את הדיון כולו על טעמי המצוות: ברור בדרך כלל, שכל המצוות שטעמיהן נעלמים מאתנו ושלא הספיק המחבר לבארן מכוונות לעקירת האליליות, והסברתנו היא לקוייה מכיון שלא ידוע לנו כל צרכו הרקע ההיסטורי של תקופת מתן תורה.

## ד

בסמיכות לטעמי המצוות מסביר לנו הרמב"ם גם את הטעמים של סיפורי המקרא (והוא רואה בהם סתרי תורה), שרבים נכשלו בהם מפני שסיפורים אלו, כגון תולדות משפחת נוח, דברי הימים המדיניים של מלכי אדום, נראים בעיניהם כמיותרים וחורגים מהמסגרת של ההיסטוריה המקראית הקדושה. דוגמא קלסית להרהורים תפלים אלו — דרשות הדופי של מנשה, המלך הרשע. הרמב"ם, בהתאם למיתודה שלו במחקר הקודם, מוסר לנו מקודם עקרון כללי בדיון זה, ואחר כך עובר לפרטים. הכלל הוא: כל סיפור בתורה בא להמחיש אחת מדעות היסוד של התורה או לתת תוקף לאחת ממידות המוסר היסודיות שלה (חלק ג, פרק ו):

אם לאמת דעת שהוא פינה (יסוד) מפנות התורה או לתיקון מעשה מן המעשים, עד שלא יהיה בין בני אדם עוול וחמס...

והרמב"ם מפרט כלל זה לפרטים. כך, למשל, מסביר הוא שאחד מיסודות התורה הוא אחדות המוצא של המין האנושי, ומכיון שריבוי הגזעים והתפצלות האומות והלשונות יכול לעורר ספק בדבר, פרטה התורה את ההשתלשלות של ההיסטוריה הקדומה להראות בגלוי את ההתפתחות הזאת של גזעים ואומות מאיש אחד. כן בא הסיפור על סדום ועמורה להפגין את שלטון הצדק האלוהי. הסיפור על מלחמת אברהם בא לגלות את המידות הטובות של אבי האומה. מעניין מאד הטעם שהרמב"ם נותן לפירוט ההסתעפות של משפחת עשו, והוא: למנוע תקלה מוסרית, שאחרי שאלוהים גזר על מחיית עמלק, ועמלק התערב בשאר בני משפחתו, והיה קיים חשש שעונש זה של המחיקה הטוטאלית יפגע אף בחפים מפשע, היה צורך להודיע בפרוטרוט את יחוסי המשפחה הזאת. וכן מעניין הטעם לסיפור הארוך של מלכי אדום, והוא: להפגין את הכשלון הצפוי ממינוי נכרים לשלטון המדינה. ושוב מסתייג הרמב"ם שהחומר ההיסטורי המועט שבידינו אינו מאפשר לנו הבנה מספקת של ההיסטוריה המקראית, וגם פרטים שנראים לנו מיותרים מתוך הקריאה אינם כן למי שראה את הדברים בעיניו. שלזה האחרון מובנה נחיצות הפירוט הזה. ומבין לשם מה הוא בא. כך מסביר הוא את פירוט המסעות של יוצאי מצרים במדבר, הנראה לנו כאריכות מיותרת, והבא להוציא כל מחשבת-ספק במופתים הגדולים שקרו ליהודים במדבר, העלולה להתעורר עם הריחוק-בזמן של התרחשותם, שמופתים אלו נעשו בדרך הטבע, כגון שהיה המדבר קרוב לישוב, ולפיכך האריכה התורה בתיאור מפורט של מופתים אלו. וכן מדגישה התורה וחוזרת ומדגישה את לוזי הענן במסעות האלו, לציין שלא היה במסעות אלו כל תעייה שהיא, כמו שהערבים קוראים באמת למדבר זה בשם: מדבר התעייה. אלא שהיתה תכנית אלוהית במסע ארוך זה על פני שטח קרוב מאוד, כפי שסיפור המסעות מראה לנו, ושכלל לא היתה דרושה שהייה ארוכה של ארבעים שנה, לולא תכנית אלוהית זו.

## פרק תשיעי: אהבת אלוהים שכלית-מוסרית

### א

הפרקים האחרונים בספר: ג'נד, הם גולת הכותרת של כל ספר "המורה", והם מכילים את משא הנפש העליון של מחברו, בדומה לזה של כל הוגי הדעות בישראל ששכינת היהדות מפעמת בהם והוא: הדבקות באלוהים; פרקי-סיום אלה, או "החתימה של המאמר" בלשון המחבר (ואין "חתימה" זו אלא המסקנה האחרונה של הספר), הם פרקי שירה נשגבה, שירת האהבה לאלוהים, שזורה בנימה של שכלתנות מובהקת, המוסיפה לחינה ללא ספק. אפילו זה של "המורה" הוא פואימה נשגבה על עליית נשמה דתית. על נשמה הלוהטת מכיסופי התחברות עם אלוהים, אמנם התחברות עיונית, שכלית, והיא מהווה הימנון בעלה של מחשבה מרוכזת רק בנושא אחד: אלוהים... בפרקים אלו משרטט המחבר את הדיוקן של האדם העליון הדתי, שכל הגיגיו וכל מעשיו נתונים לאלוהים, וכן את האידיאל של אהבת אלוהים כתכלית עליונה של החיים הדתיים, של חיי אדם בכלל.

הרמב"ם מתחיל במשל נהדר הממחיש לנו בצורה פיוטית את הדרגות השונות של התרבות הדתית, ואנו מביאים אותו במלואו (חלק ג, פרק נא):

ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך, ואומר: כי מלך הוא בהיכלו ואנשיו כולם קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה; ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת (כוון פניו הוא הפוך מזה המוביל לבית המלך), ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד בפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל (למרות כל מאמציו לא הגיע עדיין אל חומת בית המלך). ומן הרוצים לבא אל הבית, מהם מי שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו, מבקש למצא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית, והוא עם המלך במקום אחד, שהוא בית המלך, ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך, או ידבר אתו, אבל אחרי הגיעו אל תוך הבית אי אפשר לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב או ישמע דבר המלך או ידבר עמו.

הנמשל מתאים לכל פרטי המשל, והוא (שם, שם):

והנני מפרש לך זה המשל, אשר חדשתי לך, ואומר: אמנם אשר הם חוץ למדינה

הם כל איש מבני אדם, שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה (נטולי אמונה, לא זו שמגיעים אליה מתוך עיון עצמי ולא זו שמקבלים אותה בדרך המסורת)... ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים, ואינם אצלי במדרגת בני אדם... ואשר הם במדינה, אלא שאחוריהם אל בית המלך הם בעלי אמונה ועיון (שיש להם גם אמונה וגם מדע דתי), אלא שעלו בידם דעות בלתי אמיתיות, אם מטעות גדולה שנפלה בידם בעת עיונם, או שקיבלו ממי שהיטעם (אמונתם כוללת דעות מזוייפות, אליהן הגיעו מתוך טעות עצמית או טעות שבמסורת), והם לעולם מפני הדעות ההם, כל אשר ילכו יוסיפו רחק מבית המלך (ואלו לא רק שאינם מתקרבים לבית המלך, כלומר: אל האמת הדתית, אלא כל התקדמותם היא בכוון הפוך מן האמת, וכל פסיעה חדשה שלהם מוסיפה להרחיקם מן האמת), ואלו יותר רעים מן הראשונים הרבה (שהרי הראשונים הם מחוץ למדינה או לאמונה והם נמצאים כאילו במצב קבוע, לא מתקרבים ולא מתרחקים מן האמונה. לעומת זאת אלה הם אמנם בתוך המדינה, בעלי אמונה, אך אמונה זו היא מזוייפת והם הרי ממשיכים ללכת בה בכוון מנוגד למדינה, לאמונה) ואלו הם אשר יביא הצורך בקצת העתים להרגם (ולעתים יש אפילו צורך להשמיד בעלי אמונה מזוייפת זו), ולמחות זכר דעותם שלא יתעו אחרים (והשמדה זו מכוונת בעיקר למחית הדעת שלהם, שלא תוסיף להתעות אחרים);

והרוצים לבא אל בית המלך והיכנסו אצלו, אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה, רצוני לומר: עמי הארץ העוסקים במצוות (ההמון המקיים בנאמנות את מצוות התורה, אלא גטול דעת התורה, ולפיכך אין לו גישה כלל להתקרב אל אלוהים, אל בית המלך, מלכו של עולם... וכמה אופיינית גישה שכלתנית זו למחברנו); והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמודיים (העוסקים בלימוד התלמוד, כלומר, אבל אינם עוסקים בפילוסופיה דתית, אף זו של היהדות), אשר הם מאמינים דעות אמיתיות מצד הקבלה ולומדים מעשי העבודות (שיש להם אוצר של דעת ואמונה נכונה, אותו קלטו במסורת, והם מתרכזים בלמוד של דרכי העשייה הדתית), ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה (אבל לא התרגלו לעיין בשרשי הדת וכן לא עסקו בחקירה לביסוס האמונה, — ובכן תפקידי הפילוסופיה הדתית הם כפולים: קביעת יסודות האמונה וכן ביסוסה ההגיוני — ואף אלו עדיין הולכים סביב בית המלך);

ואשר הכניסו עצמם לעיין בעיקרי הדת (נכנסו רק מקרוב בזמן, וגם עוסקים עדיין בתפקיד הראשון), כבר נכנסו לפרוזדור, ובני אדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק (ובתחום זה של העיון הדתי בעקרונות יש ללא ספק דרגות שונות); אבל מי שהגיע לדעת מופת (גם הגיע, וגם עסק בתפקיד השני: ביסוס הגיוני של הדת), כל מה שנמצא עליו מופת (כל מה שאפשר להוכיח במופת, שהרי, כמו שהציע הרמב"ם לעיל בכמה מקומות, יש דברים שהם למעלה מן ההגיון), וידע מן הענינים האלוהיים אמיתת כל מה שאפשר שתיוודע אמיתתו, ויקרב לאמיתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמיתתו (יודע בברור הכל מה שאפשר לדעת בבירור, וכן יודע בקירוב מה שלא ניתן להוכיח בבירור, אבל בקירוב, בערך, כגון שאלת הבריאה), כבר הגיע עם המלך בתוך הבית (נמצא יחד עם המלך בבית אחד, אבל עדיין לא ראה אותו, ובודאי שלא דיבר אתו ולא בא במגע אתו, שזו היא דרגה אחרת, עליונה עליה; הדעת הדתית העיונית היא מהשלבים העליונים בסולם העלייה הדתית, אבל לא העליון).



עד כאן סולם הדרגות בתחום התרבות התורנית, ועכשיו סולם דומה, אבל בשטח המדע הדתי, ואמנם הוא מביא לידי אותן התוצאות (שם, שם):

ודע, בני, שאתה כל עוד שתתעסק בחכמות הלימודיות (הלמודים השמושיים כגון המתמטיקה) ובמלאכת ההגיון, אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער (ובכן דרגת אנשי המדע, שאינם עוסקים בפילוסופיה היא זו של התלמודיים) וכשתבין הענינים הטבעיים (חכמת הטבע, פיזיקה; הרמב"ם מעמיד את הפיזיקה למעלה מן המתמטיקה, בניגוד לרבנו בחיי) כבר נכנסת בפרוזדור הבית, וכשתשלים הטבעיות ותבין האלוהיות, כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית, ואתה עמו בבית אחד, וזאת היא מדרגת החכמים (הפילוסופים). והם חלוקי השלמות (בין החכמים גופא יש גם דרגות שונות);

החכמים-הפילוסופים (המדובר, בפילוסופים דתיים, ואין פילוסופיה אמיתית אלא זו הבאה לבסס את הדעת של התורה, וראה את הפרק האחרון) מהווים את הדרגה העליונה של כל הדרגות המנויות עד עכשיו. ברם יש דרגה גבוהה מהם, והיא זו של הנביאים; אלו האחרונים כל מחשבתם נתונה לאלוהים, ורק לאלוהים, תוך הסחת דעת גמורה מכל נושא אחר ותוך ריכוז כל המנגנון השכלי שלהם בהתבוננות בטבע — לשם הסקת מציאותו של יוצר הטבע — ובהנהגה האלוהית המתגלה בטבע. וריכוז מחשבתי זה הביא אותם אף להרגשת הנוכחות האלוהית ולקשר חי אתו, כל אחד לפי דרגתו (וראוי לציון הדגש שהרמב"ם שם על המחשבה: האדם העליון הדתי מחשבתו מרוכזת בנושא היחידי, זה של אלוהים — המחשבה, שהיא, לדעת הרמב"ם, השכבה העליונה והנצחית של נפש האדם, ואין המחבר מזכיר כלל כוחות אחרים של הנפש, כגון האמוציה, התשוקה, רגש האהבה וכד') (שם, שם):

אבל מי שישים כל מחשבתו, אחר שלמותו באלוהיות (אחרי שהשתלם במדעים בכלל ובמדע האלוהי בפרט — תנאי הכרחי, וראה להלן), והוא נוטה כלו אל השם יתעלה (מסור במחשבה רק לאלוהים), והוא מפנה מחשבתו מזולתו (ואין המחשבה שלו פונה לשום נושא אחר מזה של אלוהים), וישים פעולות שכלו כלם בבחינת הנמצאות (בהתבוננות בטיב המצויים), ללמוד מהם ראייה על השם יתברך (וכל ההתבוננות הזאת מטרתה ללמוד מתוך מראות הטבע על היוצר האלוהי), לדעת הנהגתו אותם על איזה צד אפשר שתהיה (וכן בהסתכלות בהנהגה האלוהית כיצד היא אפשרית) — הם אשר באו אל בית המלך (באו ממש לתוכו פנימה ולא רק הגיעו אל הסף), וזאת היא מדרגת הנביאים; יש מהם מי שהגיע מרוב השגתו (מרבוי הדעת האלוהית שלו הקודמת להתרכזות המחשבה) ופנותו מחשבתו מכל דבר זולתי השם יתברך עד שנאמר בו (לדרגה גבוהה כל כך עד שנאמר בו): ויהי שם עם ה' (הוא משה שעלה על ההר ושהה שם ארבעים יום אך ורק בצוותא עם אלוהים. שמות לד, כח), ישאל ויענה, ידבר וידובר עמו במעמד ההוא המקודש (ובאותו המעמד הנעלה של הווייה עם אלוהים נמצא הנביא בקשר של דו-שיח מתמיד אתו: שואל ונענה, מדבר אל אלוהים ואלוהים מדבר אליו), ומרב שמחתו במה שהשיג "לחם לא אכל ומים לא שתה", כי התחזק השכל, עד שנתבטל כל כח עב שבגוף, רצוני לומר: מיני חוש המישוש (ואושר זה של השגת אלוהים זו היה כל כך גדול

עד שהנביא הסיח את דעתו מהפונקציות הביולוגיות שלו, מלקיחת המזון, כי הכוח השכלי הגיע לידי תוקף כזה שנתבטלו מפניו שאר הכוחות, ובעיקר התחושה) ויש מן הנביאים מי שיראה לבד (שרק ראה את אלוהים, כלומר אבל לא דיבר אתו), ויש מהם (מבין בעלי ראייה זו) מי שיראה מקרוב ומי שיראה מרחוק . . .

על דרגה אחרונה זו, שהיא פיסגת החיים הדתיים והיא היא הנושא של פרק זה, מרחיב הרמב"ם את הדיבור: ריכוז המחשבה באלוהים הוא הוא עבודת אלוהים (ובכן לא העשייה הדתית היא עבודת אלוהים, בכל אופן לא עיקרה של עבודה זו, כי אם המחשבה; עבודת המחשבה הדתית היא היא עבודת אלוהים, ואפיינית מאוד ובעלת חשיבות עקרונית היא עמדה זו של הרמב"ם לבעייה זו). ברם מבוא הכרחי לה, שבלעדו אין ממש לעבודה זו, הוא הדעת הנכונה על אלוהים. דעת אלוהים היא נקודת המוצא ההכרחית של עבודת אלוהים, והאהבה לאלוהים היא נקודת החתימה שלה, אך אין אהבה זו — או שיאה של זו בכל אופן — כי אם דבקות מחשבתית באלוהים, אהבה אלוהית שכלית, אמנם דבקות שכלית החדורה להט התשוקה והמלווה שאיפה קודמת לה להתקרבות לאלוהים והתמסרות אליו (שם, שם):

והיה כאשר תשיג השם ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו ותשתדל להתקרב לו, ותחזק הדיבוק אשר בינך ובינו, והוא השכל (הדבוק הזה של האדם עם אלוהים מתממש על ידי השכל, וזה בהתאם לשיטת המחבר שכל הכרה שכלית היא תהליך של קליטת שפע שכלי מאת אלוהים באמצעות השכל הפועל, ובכן היא גם מהווה קשר חי ואמיתי עם אלוהים, וכך הופך השכל האנושי לגשר שבין אלוהים והאדם) . . . והנה בארה התורה, כי זאת העבודה האחרונה אשר העירנו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר השגה, אמר: לאהבה את ה' ולעבדו וכו' [דברים יא, יג] (האהבה קודמת לעבודה), והנה בארנו פעמים רבות (בהלכות יסודי התורה ובמקומות אחרים), כי האהבה היא כפי ההשגה, (כלומר, והרי כבר ביאר הרמב"ם שאהבת אלוהים זו, שרק אחריה באה העבודה, קודמת לה ההשגה, ובכן השגה קודמת אף לעבודה הבאה אחרי האהבה), ואחר ה"אהבה" תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירו ז"ל עליה ואמרו "זו עבודה שבלב" (תענית ב, א) (כבר העירו חז"ל שעבודת אלוהים היא זו המתקיימת בלב, ובכן לא הפעולות הדתיות, אלא פעולת הלב, שהיא, לדעת הרמב"ם, המחשבה, היא היא ה"עבודה", ואמנם אפשר היה לומר שהכוונה לשאר כוחות, שמשכנם דוקא הלב בניגוד למות, כגון הרגש . . .), והיא (עבודה זו של הלב) אצלי (לדעת המחבר) שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון (הוא אלוהים שהוא המושג העליון של המחשבה), ולהתבודד בזה כפי היכולת (ועבודה מחשבתית זו אף דורשת את ההתבודדות של העובד, אמנם עד כמה שאפשר; מתוך סדר הדברים כאן נראה שהרמב"ם מבחין שלשה שלבים: דעת אלוהים, אהבת אלוהים, שהיא היא המסירות לאלוהים, ודבקות מחשבתית הבאה באחרונה והיא היא התהליך הזה, אמנם נראה שאף מסירות זו היא שכלית ואין היא אלא מאמץ שכלי להכרת אלוהים);

ואת השקפתו זו מסמיך הרמב"ם אל דברי המקרא: "ואתה שלמה בני דע את אלוהי אביך ועבדהו" וגו', (דברי הימים א' כו, ט) היינו "דע" ו"עבדהו". (יזכור הקורא שר' יהודה הלוי הדגיש כאן דוקא את הביטוי הבא אחרי המלה "דע" והוא "את אלוהי אביך", והוא מפרש שכוונת הכתוב היתה לדעת של המסורת ולא של העיון)...

בזה מסתיים הפרק הזה, אך הרמב"ם מוסיף כאן עוד הערה ארוכה המצטיינת בטון פיוטי-אינטימי, המגלה לנו את הלך הרוח, ואולי אף את ההתפעמות הדתית הנלהבת של המחבר, והמכילה עם זה שורה של רעיונות בעלים. הרמב"ם מציין לראשונה, בהסתמכו על השקפתו שהפעולה השכלית המתבצעת על ידי קליטת השפע השכלי הבא מאת אלוהים היא גם קשר ממשי עם אלוהים, שזה הקשר הולך וגדול עם ריכוז המחשבה באלוהים עצמו, ושבכל הסחת דעת מאלוהים והעברתה לנושא אחר נפסק בו בזמן הקשר החי עם האלוהים, אחרי שהמחשבה באלוהים היא זהה עם התקשרות באלוהים (שם, שם):

ה ע ר ה . הלא בארתי לך (ח"ב, פי"ב), שזה השכל, אשר שפע עלינו מהשם יתעלה הוא הדיבוק, אשר בינינו ובינו (כלומר, דיבוק ממשי)... ולא יתחזק זה הדיבוק רק בהשתמשך בו באהבת השם... וחלשתו תהיה בשימך מחשבתך בדבר זולתו (כל פעולה שכלית היא קשר חי עם אלוהים, אבל היא מתחזקת והולכת כשנושאה הוא אלוהים); ודע שאתה, ולו היית החכם שבבני אדם באמתת החכמה האלוהית, כשחפנה מחשבתך למאכל צריך (הנחוץ לך) או לעסק צריך, כבר פסקת הדבוק ההוא, אשר בינך ובין השם יתעלה, ואינך עמו אז, וכן הוא אינו עמך (ובכן רק המחשבה על אלוהים מהווה קשר עם אלוהים ולא כל פעולה שכלית?), כי היחס ההוא, אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בעת ההיא (אחר שקשר זה עם אלוהים מתממש רק על ידי המחשבה באלוהים: בעת שאדם חושב באלוהים הוא דבק בו, וכשחדל לחשוב בו חדלה הדבקות), ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות, שהיו בטלים בהן מלחשוב בהשם והזהירו ממנו (כלומר, אחרי שעל ידי כך נפסק גם הקשר עם אלוהים).

כן מציין הרמב"ם שכל התכלית של העשייה הדתית, ובפרט של המצוות הקשורות במחשבה, כגון לימוד התורה ותפלה, אינה אלא לחנך את האדם לרכז את עצמו באלוהים. וברור הדבר, ומאריך בזה הרמב"ם, שמי שעושה את המצוות בצורה מכנית ללא כוונה מעוותת את המגמה האלוהית שיש בהן, והרמב"ם עוד מוסיף הדרכה פרטית כיצד לנצל פעולות אלו לשם מגמה זו. האדם הדתי, מסביר הרמב"ם בפרוטרוט, צריך להתרגל לאט לאט, שכל זמן שהוא עוסק בפעולות המצוות תהיה מחשבתו נתונה רק לאלוהים ולא לעניניו האישיים ולעניני עולם. מקודם יתנהג כך בזמן התפלות החשובות ביותר, ואחרי זה בזמן הקריאה בתורה, שישים את כל תשומת לבו לדברים שהוא קורא, ואחר כך אף כשקורא בנביא, וכך לאט לאט יגיע לזה שיחשב בנושאים אחרים מחוץ לאלוהים, היינו, בעניני העולם, רק

בזמן שהוא עוסק בעניני העולם אלו אבל בזמן שהוא מתמסר לפעולות המצוות או אפילו בזמן שהוא פנוי מעסקי העולם יחשב רק על אלוהים, וזה הוא שיא ההשגים האפשריים לאדם הדתי (שם, שם):

וסוף דבר, תשים מחשבתך ב"מלי דעלמא" בעת אכלך או בעת שתייתך או בעת היותך במרחץ או בעת ספרך עם אשתך ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם. אלו זמנים רבים ורחבים המצאתי לך לחשוב בהם בכל מה שתצטרך אליו מעניני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף (והרי זמן זה, שמותר לו לאדם לחשוב בעניני העולם, והוא בעת שהוא מטפל בתיקון גופו וסידור ביתו, הוא ארוך מאוד). ואמנם בעת מעשה העבודות התוריות לא תטריד מחשבתך אלא במה שאתה עושה כמו שבארנו (תחשוב רק על זה שאתה לבדך בפני עצמך מבלתי אחר (בלי חברת מישהו), ובעת הקיצץ על מטתך, היזהר מאוד מלשום מחשבתך בעתים הנכבדים ההם בדבר אחר אלא בעבודה ההיא השכלית, והיא: להתקרב אל השם ולעמוד לפניו על הדרך האמיתית אשר הודעתך, לא על דרך ההיפעלות הדמיונית (עבודת אלוהים של מחשבה צלולה ולא של התרגשות דמיונית).

ובכן הרמב"ם לא רק מחייב את המחשבה השכלית בעבודת אלוהים, אלא רואה בה יחידה של עבודת אלוהים, ולא עוד אלא שהוא שולל את ההתרגשות הדתית כמשהו דמיוני, — "זאת התכלית (הפסגה) אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי החכמה בזה הדרך מן ההרגל".

ברם, מוסיף הרמב"ם, יש עוד דרגה, יותר גבוהה, אך היא מיוחדת רק ליחידי סגולה מועטים בקרב האנושיות כולה: האבות ומשה; אלה, אף בזמן שעסקו בעניני הגוף והעולם והיה להם שיח ושיג עם בני אדם היתה מחשבתם נתונה לאלוהים, כך שגופם היה בארץ ובין הבריות, ולבם בשמיים ועם אלוהים.

והרמב"ם מוסיף ראייה מעניינת מן המקרא שהאבות היו באמת בדרגה זו: הכתוב מעיד על דביקותם הגדולה באלוהים, והרי הם היו גם מאד טרודים בפעולה מדינית ועשיית רכוש, ומתי היה להם פנאי לחשוב על האלוהים? ואין לסלק תמיהה זו אלא מתוך הנחה שאף בעת פעולתם החילונית היתה מחשבתם נתונה לאלוהים. הם זכו לדרגה זו מפני שכל מגמתם בעשייה עולמית זו וברכישת הקניינים ההם היתה רק ההתקרבות לאלוהים, ולא הפרטית האנוכית, אלא של כל באי עולם. שכל התעסקותם המדינית ופעולתם הכלכלית היתה ליצור אומה מיוחדת הנושאת את דעת אלוהים בקרבה, וכל מטרת מאמצייהם היתה: פרסום אמונת האחדות והדרכת בני אדם לאהבת אלוהים (שם, שם):

כי תכלית כוונתם (של האבות) כל ימי חייהם — להמציא אומה שתדע השם ותעבדהו... הנה התבאר לך, כי כוונת כל השתדלותם היתה לפרסם ייחוד השם בעולם ולהישיר בני אדם לאהבתו, ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה (ודוקא עסקים כלכליים-מדיניים אלו היה בהם משום עבודת השם, ועבודת השם רבה).

והרמב"ם מוסיף לציין מתוך ענינות, שהוא ושכמותו אינם יכולים אפילו לחשוב על דרגה זו, אבל הוא נושא תפלה לאלוהים שיזכה למדרגה הקודמת.

בעקבות הדיון על נושא זה של הדביקות המחשבתית באלוהים מוסר לנו הרמב"ם רעיון חדש בבעיית ההשגחה, והוא מציין אותו כגילוי מן השמיים המכיל סודות אלוהיים ורואה בו דבר נפלא, והוא: ההנחה העיקרית הידועה של הרמב"ם בתורת ההשגחה, שההשגחה היא פונקציה של הכושר השכלי האנושי. וביתר דיוק, של דביקות המחשבה השכלית-האנושית באלוהים; זו האחרונה, לפי שיטת הרמב"ם, אינה חווייה סובייקטיבית, כי אם עובדה אובייקטיבית: הדביקות המחשבתית באלוהים היא יחד עם זה אף קשר ממשי עם אלוהים, ואפשר על כן לתת פנים חדשות לתלות זו של ההשגחה בפעולה השכלית: ההשגחה נגררת אחרי הקשר הזה של האדם באלוהים. ומכאן, מציין הרמב"ם, שההשגחה יש לה מקום רק עם קיום הקשר וכל זמן שהוא קיים. ובו ברגע שנפסקת מחשבת האדם באלוהים, שיחד אתה נפסק גם הקשר עם האלוהים, חדלה אף ההשגחה לקיים את פעולתה. ויוצא מכאן פתרון חדש לבעייה שהתלבטו בה רבים, והיא: צדיק ורע לו. הרע שקורה לצדיקים, לנביאים ולחסידים, קורה רק בעת שהוסחה מחשבתם מאלוהים, שאז פסקה לשעה זו ההשגחה עליהם, והם מסורים בידי המקרה. וכך, מפרט הרמב"ם את הכלל האמור, זה שחושב תמיד על אלוהים מלווה אותו ההשגחה תמיד. אך זה השלם אמנם בהשגת אלוהים, אבל המסיח דעת לעתים מאלוהים, תהיה ההשגחה השלמה אתו רק בעת דביקות מחשבתו באלוהים, ותסור ממנו בעת שהוא חדל לחשוב באלוהים. אמנם אף אז לא תסור לחלוטין כמו אצל זה שהוא רחוק במחשבתו מאלוהים, אבל תהיה פחותה קצת, שהרי אף אז אדם משכיל זה אם אין שכלו פעיל זמנית בכוון הדביקות באלוהים, הרי יש בו הכנה לקראת פעילות זו, כאותו הסופר, שאף בשעה שאינו כותב אינו חדל להיות סופר, אחרי שהוא כל רגע מוכן להתחיל בפעולתו הספרותית.

ויש איפוא שלש דרגות בהשגחה, שהרמב"ם מדגיש אותן במשל יפה (שם, שם):

ויהיה מי שלא השכיל השם כל עיקר כמי שהוא בחושך ולא ראה אור כלל... ואשר השיג וכוונתו כולה על מושכלו (וכל מחשבתו נתונה למושכל האלוהי), כמו שהוא באור השמש הבהיר, ואשר השיג והוא מתעסק (בעסקי עולם) דומה בעת עסקו למי שהוא ביום המעונן, שלא תאיר בו השמש מפני העב המבדיל בינה ובינו (כלומר, אבל שמש זו יכולה כל רגע להופיע בגלוי).

והרמב"ם מסיק (שם, שם):

ומפני זה יראה לי, כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם מן הנביאים או מן החסידים השלמים, לא מצאהו הרע ההוא רק בעת השכחה ההיא, ולפי ארך



השכחה היא (ובהתאם למידת האורך של שכחת אלוהים זו) או פחיתות הענין אשר התעסק בו (וכן לפחיתות הנושא שבו החליף את אלוהים עליו) יהיה עצם הרעה (גודל הרעה שקורה לו).

ובכן, נסכם שוב את דברי הרמב"ם כאן: הרע קורה לצדיק רק בעת הסחת הדעת שלו מאלוהים, ומידת הרע תלויה במידת הזמן של הסחת דעת זו וכן בתוכן הנושא שחשב בו בעת ההיא. ומתוך ברור זה, מדגיש הרמב"ם, סולק הספק הגדול של הפילוסופים בהשגחה האלוהית, שרצו לשלול אותה בהסתמכם על העובדה שיש חסידים וטובים שפגעו בהם מקרים רעים והסיקו מכאן שגורל בעל החיים והאדם שוה. כללו של דבר: השפע השכלי האלוהי עומד ומוכן להשפיע לכל מי שמתאמץ לקלוט אותו, וכל זמן שהאדם מפנה מחשבתו רק לאלוהים מתוך השגחה אמיתית של אלוהים ושמח בהשגחה זו, לא ייתכן שיפגע בו מקרה רע, מאחר שהוא נמצא במחיצתו של אלוהים, כלומר: דבק בו בקשר ממשי. אך עם הסרת דעתו מאלוהים, שעם זה נפסק גם הקשר בינו ובין אלוהים, אף ההשגחה סרה ממנו והוא אז "מוזמן לכל רע שאפשר שימצאהו". לאחר שהרמב"ם מסתמך בהשקפתו זו, כדרכו, על כמה כתובים, הוא מסביר בקשר לדיון זה את המושג "מיתת נשיקה": דביקות מחשבתית זו באלוהים, והשמחה בו, גדלות והולכות עם הגיל ועם שכונן סערת היצרים האנושית, עד שאחדים מבעלי דביקות ושמחה אלה מגיעים לידי כלות הנפש ממש, לידי פירוד הנפש מן הגוף בעצם התהליך הזה של הדביקות המגיעה לידי אקסטזה של עונג רוחני. הדביקות המחשבתית באלוהים מלווה עונג אין קץ והיא תוכנם של החיים שלאחר המות, הנמשכים לנצח ושבהם האדם משוחרר מן הכבלים הגופניים, המהווים מחיצה בינו ובין ההשכלה הדתית.

סמוך לנושא של אהבת אלוהים דן הרמב"ם בנושא יראת אלוהים, שהיא אמנם פחותה בחשיבותה מן הראשונה, אבל אף היא מערכי היסוד של היהדות. התודעה המתמדת המלווה את האדם, על המצפון השכלי השוכן בו שהוא גשר חי בינו ובין אלוהים וכן על הנוכחות האלוהית שהשקפתו עלינו ועל מעשינו מגיעה אלינו באמצעות השכל הזה, — מולידה בנו הלך רוח של כובד ראש מיוחד (חלק ג, פרק נב):

אין ישיבת האדם ותנועתו ועסקיו, והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועתו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו, והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, — כדיבורו במושב המלך (שאז הוא מסתייג בהליכותיו). ומפני זה מי שיבחר בשלמות האנושית ושיהיה איש האלוהים באמת יעור משנתו וידע שהמלך הגדול המחופף עליו והדבק עמו תמיד הוא גדול מכל מלך בשר ודם, ואלו היה (מלך זה) דוד ושלמה; והמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל השופע עלינו, שהוא הדיבוק אשר בינינו ובין השם יתעלה.

ובכן: האינסטנציה המוסרית העליונה לאדם — "המלך" — ממנה הוא צריך להירתע, היא, במידת-מה השכל. אבל הוא השכל הדבק באלוהים. (והרמ"א שציטט בהתחלת השולחן ערוך את דברי הרמב"ם כאן, השמיט משפט זה שהוא כל כך אופייני למחברנו וקשור עם כל משנתו; וראה להלן). השפע האלוהי, ממשיך הרמב"ם, יש לו תפקיד כפול: כלפי האדם שאליו הוא מגיע — שהוא מביא אותו לידי הכרת אלוהים, ומצד אלוהים, — הוא משמש לו צינור להשגחה. ויוצא על כן שעל ידי השפע השכלי אלוהים נוכח תמיד עמנו, רואה ודן את מעשינו. ובכן, בית הדין המוסרי האחרון בשביל האדם הוא אלוהים, שאין השכל אלא מכשיר בידו. אמנם נוכחות השכל שהוא קרוב לנו יותר ומורגש בנו ביותר משפיעה עלינו יותר מאשר האלוהים שהוא נעלה עלינו ורחוק מתפיסתנו. וכך, בסופו של דבר, כוונת הרמ"א מזדהית עם הכוונה הסופית של הרמב"ם על אף השוני בנוסח. ומסקנת דברי הרמב"ם היא: האדם צריך לשים אל לבו את נוכחותו של השופט העליון, הוא השכל אשר בקרבו, ששכל זה דבק באלוהים, ועל ידו אלוהים משגיח עליו, ובכן — את נוכחותו של אלוהים.

תודעה זו מעוררת באלו שהיא חדורה בהם תחושה של בושה מתמדת בפני אלוהים, המשפיעה על כל דרכי חייהם. ותחושה זו של יראה ובושה נוצרת בהם מתוך גישה שכלית ולא גישה הנובעת מן הדמיון. עם זאת היא בעלת תוקף כזה, שאפילו בעניינים אינטימיים מתנהגים בעלי בושה זו כמו ביחסים גלויים עם בני אדם אחרים.

יראת אלוהים זו צומחת בנו מתוך העשייה הדתית, והיא תכליתה של עשייה זו. לעומתה אהבת אלוהים היא פרי הדעת האלוהית; הראשונה היא מצב של היפעלות, של התרגשות נפשית, של אמוציה, וזו האחרונה היא תהליך שכלי. ברם שתיהן, היראה והאהבה, הן שתי תכליות-היסוד של התורה. וביתר פירוט: העשייה הדתית, המקיפה את כל פרטי חיי האדם, והתמדתה, נעשית הרגל אצל האדם הדתי, והרגל זה במעשי המצוות מביא את האדם לידי שלמות ומוליד בו תחושה של יראה ופחד מאלוהים מתוך תודעת נוכחותו, ותחושה זו דוחפת את האדם למעשי מצוות מתוך הכרה. ושוב מערכת הדעות אשר בתורה, והן: השגת המציאות האלהית הנכונה ורעיון האחדות האלוהית המבוסס מביאים לידי אהבת אלוהים.

## ב

נפלא ביותר הוא הפרק האחרון בספר "המורה", פרק נד (פרק נג אינו אלא מבוא אליו). הוא מגלה לנו את המעוף הגאוני של הרמב"ם ואת כוח הצירוף היוצא-מן-הכלל שלו לאחד חומרי מחשבה שונים למזיגה הרמונית; בפרק זה בא לידי ביטוי האיחוד הנפלא של המדע והאמונה במשנתו של הרמב"ם. והסינתזה שבין דעת אלוהים הפילוסופית ובין המוסריות היהודית הגיעה

בו לשיאה. המחבר הולך ומונה ארבע שלמויות אנושיות: שלמות הקנין, שהיא חיצונית לאדם; שלמות הגוף, הנוגעת לאדם עצמו, אך לא בתור אדם דוקא, הוא שותף בזה לשאר בעלי חיים; שלמות מוסרית, שיש לו לאדם באשר הוא חלק מן החברה ושערכה ייעדר ממנה עם פרישתו מן החברה; השלמות האחרונה היא זו העיונית, שהיא שלמות האדם הפרטי באשר הוא אדם. הדעת היא איפוא השלמות העליונה של האדם, לפי שיטת הרמב"ם כמו לפי שיטת אריסטו, אמנם תוך שימת הדגש על הדעת הדתית: דעת אלוהים, שאינה מובלטת אצל אריסטו המקורי. ברם, דעת אלוהים — וכאן נקודת-ההיסט הפתאומית של דרך המחבר — פירושה אך ורק זו המתאימה לרוח היהדות המקורית, דעת הפנים המוסריים של אלוהים; הדעת הדתית העליונה היא היא הדעת המוסרית העליונה. וכל זה אינו אלא מסקנה עקבית של כל שיטת המחבר ושל מושג אלוהים שלה, לפיה אין אלוהים, כמו באריסטוטליות, הויה סטאטית השרוייה בחוכה עצמה אשר דבר אין לו עם האדם, כי אם אישיות מוסרית, הפועלת מתוך מגמות מוסריות, ודין הוא שהמוסריות תעמוד במרכז הכרת אלוהים העליונה של האדם ושהכרת אלוהים מוסרית זו תשמש לו דיוקן מוסרי לתכנון ההנהגה המוסרית של האדם. ומכאן ניתן אופי אחר לדבקות האדם באלוהים שאינה יותר עיונית גרידא, אלא יש בה משום זיקה של אהבה לבורא עולם שהוא גם מנהיג העולם, לאל הטוב שממנו שופע כל הטוב הנמצא. וכן מתחייבת מכאן משאת הנפש המוסרית הגדולה של האדם, הראוייה לשמש לו מטרת חיים, והיא: להידמות לאלוהים, לאלוהי החסד והרחמים, היושר והצדק. ואידיאל מוסרי זה שונה מהמוסריות החברתית, שאין הוא מכוון כלפי תיקון החברה, כי אם לתיקון עצמי של האדם, ואין הוא נובע מייחסי חברה כי אם צומח מתוך ההכרה הפנימית של האדם, מתוך הכרת אלוהים שלו. וכך נעשתה המוסריות לתוכנה של דעת אלוהים המימונית, אם כי עדיין מורגשת בה נימת השכל ועדיין היא מאוששת על-ידי גורמים עיוניים.

לראשונה מסביר הרמב"ם (פרק נג) ארבעה שמות מתחום המוסר: חסד, יושר, צדקה ומשפט. המלה "חסד" מבחינה בלשנית פירושה: הגזמה, אך כמונח מוסרי היא רוצה לומר: הטבה מאיש לרעהו שאין לשני זכות לתבוע אותה, בכל אופן לא לתבוע אותה באותה מידה שהיא ניתנת לו; יושר הוא נתינה חוקית לכל אחד מה שמגיע לו. צדקה, שהיא בעצם סעיף מן היושר, אף היא מתן חוקי, אך אופיה חיובי והיא מכוונת לא רק לאי שלילת זכויות הזולת ואי-פגיעה בהן, אלא גם להגשת עזרה לזולת. אמנם עזרה הראויה לו והמגיעה לו ושאין בה הפרזה, והיא אינה באה — וזו היא הנקודה העיקרית — להבטיח את שלום הצבור, כי אם את ההרמוניה הפנימית של העושה. לא להקנות שלמות לחברה, כי אם את שלמות היחיד. ומשפט

הוא הדיון בשאלה מה מגיע לזולת: אם טוב ואם עונש (חלק ג, פרק נג):

זה הפרק כולל פירוש עניני (משמעויותיהם של) שלשה שמות, שהוצרכו לפרשם (שהרמב"ם מעוניין לפרשם לרגל המשך הרצאתו), והם: חסד ומשפט וצדקה (אכן, דרך אגב מסביר הרמב"ם עוד מונח אחד: היושר). וכבר בארנו בפירוש "אבות" ש"חסד" ענינו ההפלגה באי זה דבר שמפליגים בו (יהיה הנושא מה שיהיה), ושימשו בו בהפלגת גמילות הטוב יותר (ונתקבל השימוש במונח זה להפרזה בעשיית הטוב). וידוע שגמילות הטוב כולל שני ענינים: האחד מהם, לגמול טוב מי שאין לו חק עליך כלל (שאין לו תביעה כלשהי כלפי הנותן). והשני, להיטיב למי שראוי לטובה, יותר ממה שהוא ראוי (שאמנם מגיעה לזה הטובה, אבל היא ניתנה לו במידה גדושה). ורוב שימוש ספרי הנבואה במלת "חסד" הוא בהטבה למי שאין לו חק עליך כלל. ומפני זה כל טובה שתגיע מאתו יתברך (מאת אלוהים) תיקרא חסד (שהרי אין לשום יצור לתבוע משהו מאלוהים, שכל מה שהוא נותן לנו הוא מתנת חנם) . . . ובעבור זה (ומכאן) המציאות כולו, רצוני לומר: המצאת השם יתברך אותו הוא חסד (כל היצירה האלוהית היא אקט של חסד) . . . ; ומלת "צדקה" היא נגזרת מ"צדק" (באה מן המלה "צדק", ולא כמו בשימוש הפופולרי שהיא זהה עם רחמנות, פילנטרופיה, והוא היושר (וצדק פירושו יושר), והיושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו (שיגיע כל אחד למה שמגיע לו לפי החוק) ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו (וזה היא המשמעות הכללית של הבטוי "יושר", אך יש לו גם משמעות יותר מדוייקת, והיא הבאה בסמוך), ולפי הענין הראשון (המשמעות המקורית, המדוייקת, בניגוד לזו הקודמת, הכללית, הסתמית) לא ייקראו בספרי הנבואה החוקים שאתה הייב בהם לזולתך כשתשלם, צדקה, כי כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובך לא ייקרא זה צדקה (תשלום חובות שהחברה דורשת ממך ושאי-תשלומן היא פגיעה בזכות הזולת, כגון תשלום שכר או חוב, אין זה המובן האמיתי של מילוי חובת הצדקה), אבל החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלת המידות, כרפואת מחץ כל לחוץ יקרא צדקה (אבל עשיית הטוב, וטוב חיובי הבא להגיש עזרה לכל מדוכא, וזה לא מתוך דרישת החברה, כי אם מתוך תביעת המצפון הפנימי, היא היא ה"צדקה"). מפני זה אמר בהשבת המשכון (במצוה זו המטילה על המלוה להשיב את המשכון לעתים מסויימות ללווה): "ולך תהיה צדקה" (דברים כד, יג) (וזה היא דוגמא קלסית, שהרי כאן אין ללווה זכות חוקית לתביעת המשכון, אבל יש לו זכות מוסרית לזה). כי כשתלך בדרך מעלת המדות כבר עשית צדק לנפשך המשכלת, כי שלמת לה חוקה (ההדגשה היא על המלה "ולך", כשהאדם מקיים חובה מוסרית זו לא מתוך תביעה חיצונית כי אם פנימית כאילו תיקן את נפשו-שלו, עשה צדק לעצמו, סיפק את דרישתה לשלמות). ומפני זה תקרא כל מעלת מדות "צדקה" (ומפני שהמלה "צדקה" הפכה מונח לסמן את השלמות המוסרית האישית, את המדות המוסריות של הפרט באשר הוא פרט), אמר: "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו), רצוני לומר: מעלת האמונה (אף האמונה היא מידה מוסרית פרטית והיא כלולה במסגרת המונח "צדקה" . . .) אבל מלת משפט היא לדון (לשקול) במה שראוי לנדון (במה שמגיע לזה שדנים עליו): יהיה זה חסד או נקמה. כן מסביר הרמב"ם בפתח הפרק האחרון את המונח "חכמה", שיש לו ארבע משמעויות: הכרה שכלית, ששיאה הכרת אלוהים, ידיעת אומנות, קנין

המידות המוסריות, ואף הערמה. וכן הוא מבדיל בין ידיעת התורה וחכמת התורה; הראשונה היא אוצר הדעות והאמונות של המסורת, והאחרונה היא הביסוס השכלי שלה, וכך, אין פילוסופיה אמיתית אלא זו של חכמת התורה הבאה לבסס את דעת התורה.

הרמב"ם אף מציין את סדר הלימודים מתוך הסתמכו על אמרות חז"ל (חלק ג, פרק נד):

וכן ראוי שיהיה הסדר: שיתדעו הדעות ההם תחלה על דרך קבלה, ואחר כך יתבארו במופת, (ובכן מקבל אף הוא את עמדת רבנו סעדיה גאון: מקודם מסורת, ואחרי כן מתקר). ואחר כך ידוקדקו המעשים המטיבים דרכי האדם (לימוד החוק המעשי-מוסרי של התורה).

אחרי כל ההקדמות האלה הוא הולך וממייץ בזה אחר זה את ארבע השלמויות של האדם: הראשונה היא זו של הקנין והרכוש, והיא שלמות חיצונית שאינה דבקה באדם עצמו ואין בה אלא אשליה. שהרי אפשר בקלות להשמיטה מן האדם, אם כי היא תופסת את רוב חיי האדם. כך, למשל, המלך, כאשר יחדל מלהיות מלך ייחשב אז כאחד מבני אדם, מבלי שזה יגרור שינוי בכל הקנינים שהיו מיוחדים לו בהיותו מלך. הרי שיחס זה שבינו ובין הקנינים היה חיצוני ומלאכותי. ולא עוד אלא שקנינים אלו לא רק שיכולים בקלות להישמט מידו, אלא אף אם הם נשארים כל ימי חייו בידו, אין להם ערך אמיתי ואינם מקנים שלמות אמיתית, עצמית. השלמות השנייה היא זו של בריאות הגוף וגבורתו. זו אינה מיוחדת לו לאדם באשר הוא אדם, אלא באשר הוא בעל חיים, ובכן אין היא יכולה לשמש כשלמות האדם; השלמות השלישית היא השלימות המוסרית, ואף היא תלויה בקיום החברה, ומכוונת אליה ולא לתיקון האדם באשר הוא אדם. ואם כי רוב מצוות התורה מכוונות לחנך את האדם מכוון זה אל השלמות המוסרית, הרי אין השלימות המוסרית אלא מצע לתיקון הזולת, ואינה תכלית לעצמה, ובלשונו החריפה של הרמב"ם: "שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם, נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות, אין צריך להם, ולא ישלימהו בדבר" (שם, שם).

השלמות האחרונה, והיא האמיתית, היא זו השכלית (שם, שם):

והמין הרביעי הוא השלמות האנושי האמיתי, והוא: כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, רצוני לומר: ציור המושכלות (יצירת מושגים), ללמוד מהם דעות אמיתיות באלהות, וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמיתי, והיא לו לבדו, ובעבורה יזכה לקיום הנצחי, ובה האדם אדם.

את המיון הזה מבסס הרמב"ם על דברי הנביא ירמיהו ורואה מתוך כך התאמה נפלאה בין הפילוסופים והנביאים בתחום זה (שם, שם):

הנה בארו לנו הנביאים גם הם אלו הענינים בעצמם ופירשו אותם לנו כמו שפירשום הפילוסופים, ואמרו לנו בפירוש: שאין שלמות הקנין ולא שלמות



בריאות הגוף, ולא שלמות המדות, שלמות שראוי להתפאר להתהלל בו, ולא לבקש אותו, ושהשלמות שראוי להתהלל בו ולבקשו היא — ידיעת השם יתברך, שהיא החכמה האמיתית. אמר ירמיה באלו השלמויות הארבע: כה אמר ה': "אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל: השכל וידע אותי" (ירמיהו ט, כב) הסתכל, איך לקחם כפי סדרם אצל ההמון.

הסדר של הערכים בדברי הנביא הוא ההיפך מזה של הרמב"ם והוא מתאים להשגת ההמון המעריך את השלמות המוסרית פחות מזו של הגוף והרואה בעושר את השלמות העליונה — "כי השלמות הגדול אצלם: "עשיר בעשרו", ואחריו: "גבור בגבורתו", אחריו: "חכם בחכמתו", רצונו לומר — המובן "חכמה" כאן הוא זו המוסרית בהתאם להקדמת הרמב"ם: בעל המידות הטובות.

והרמב"ם מוסיף למצות את משמעות הכתוב, ומיצוי זה הוא תמצית כל משנת הרמב"ם וכל תורת האלוהות שלו (שם, שם):

ואחר שזכרנו זה הפסוק... נשלים כל מה שהוא כולל, וזה שלא הספיק לו בזה הפסוק לבאר, שהשגתו, יתברך, לבד היא הנכבדת שבשלמויות (שלא הספיקה לנביא הידיעה המתפיזית של אלוהים כשיא השלמות), כי אלו היתה זאת כוונתו, היה אומר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל — השכל וידוע אותי, והיה פוסק דבריו (וגומר בזה), או היה אומר: "השכל וידוע אותי — כי אני אחד", או היה אומר: "כי אין לי תמונה" או "כי אין כמוני", ומה שדומה לזה (כלומר, ידיעות אשר למהות המתפיזית של אלוהים: אחדותו, אי-גשמיותו ואי-דמיונו, שהרי ידיעה אחרת, חיובית, אין לנו על אלוהים, לפי שיטת הרמב"ם), אבל אמר: שאין להתהלל רק בהשגתו ובידיעת דרכיו ותארו, רצוני לומר: פעולותיו (שלא מספיקה הדעת על המהות האלוהית, אלא עיקרה של זו דעת הפעולה האלוהית)... ובאר לנו בזה הפסוק, שהפעולות ההם, שראוי שיוודעו ויעשה כהם, הם: חסד, משפט וצדקה" (ופעולה אלוהית זו אופייה הוא מוסרי, והיא פעולה של חסד, משפט וצדקה, ואותה יש בעיקר לדעת ואליה להידמות, ובכן: תכלית דעת אלוהים היא דעת הפנים המוסריים של אלוהים).

והרמב"ם ממשיך לדייק במלים (שם, שם):

והוסיף ענין אחר צריך (נחוצ) מאוד, והוא, אמרו: "בארץ", אשר הוא (הרעיון הטמון במלה זו) קוטב (ציר) התורה, ולא כמחשבת ההורסים (הכופרים) שחשבו שהשגחתו, יתעלה, כלתה אצל גלגל הירח, ושהארץ ומה שבה נעזב... והוא אמרו: כי אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ" (ובכן ההשגחה, שהיא סיכום של פעולות אלו, קיימת אף בארץ, ולא רק בעולם השמימי).

ביחוד מציין הרמב"ם את סוף הפסוק, שהוא גם סוף משנתו-שלו, והוא: דעת הפעולה המוסרית של אלוהים נחוצה לנו בעיקר למען תשמש דיוקן מוסרי עליון להתנהגות האנושית: "כי באלה חפצתי, נאום ה'" (ירמיהו

ט, כג), והיינו: שכל כוונת המחוקק האלוהי היתה להידמות אליו בקיום מידות אלה של חסד, משפט וצדקה.

והרמב"ם מסכם את פירוש הכתוב, שהוא גם סיכום כל משנתו (שם, שם):

אם כן, הכוונה אשר זכרה בזה הפסוק היא באורו, ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת היא — להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם (השגחה הבאה לידי ביטוי גם בעצם היצירה של כל הנמצאים וגם בהנהגתו אותם אחרי היצירה), איך הוא (ולדעת מה אופייה של השגחה זו), וללכת אחרי ההשגחה ההיא בדרכים שיתכוון בהם תמיד לעשות חסד, וצדקה ומשפט, להידמות בפעולות השם.

ובכן, ההידמות לאלוהים, אלוהי המוסר, היא היא ההוראה האחרונה שמוסר לנו המורה הגדול, ובה הוא מסכם את ספרו הגדול שהפך מורה המורים לכל גבוכי הדור והדורות.

את ספרו מסיים הרמב"ם בתפילה לזכות ביחד עם כל ישראל לראות את הנוגה הגדול שיזרח על העם ההולכים בחושך. אכן, הוא בעצמו הפך אור מאיר, שהוביל את העם בתוך חשכת הגולה לקראת האור. ואנו, שזכינו לראות את ראשית זהרו, נוסיף ביתר שאת להתחמם נגד האור הגדול שהדליק הרמב"ם בממלכת הדעת.