

תכלית האדם במשנת הרמב"ם

ראשי פרקים

התכלית - השגת המושכלות

התכלית - אהבת ה' ויראתו

התכלית - התדמות לבורא במעשיו

הביקורת על השכלתנות כתכלית

א. ר' חסדאי קרשקש

ב. ר' יוסף אלבו

ג. המהר"ל

ד. סיכום

הבעייתיות בהבנת שיטת הרמב"ם

א. היחס בין המידות לבין החוכמה

ב. "תלמוד גדול או מעשה גדול"

סיכום והבנת שיטת הרמב"ם

העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות

התכלית – השגת המושכלות

במספר מקומות משתמע ברמב"ם, שתכלית האדם ויעודו תלויים בשכלו ובהשגות שהוא משיג, ובחלק מן המקומות הוא קושר במפורש בין עולם הבא לבין השגת המושכלות; וכך כותב הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק¹ (עמ' קכה-קכו), בדברו שם על עניין עולם הבא:

העולם הבא, שנפשותינו משכילות שם מידיעת הבורא יתברך כמו שמשכילים הגופים העליונים או יותר... וכן אמרו, עליהם השלום (ברכות יז ע"א): העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. רצונו לומר באומרו ועטרותיהם בראשיהם – הישארות הנפש בקיום המושכל לה, והוא הבורא יתברך. והיות הוא, רצוני לומר: המושכל, והיא – דבר אחד... ואמרו ונהנין מזיו השכינה, רצה לומר: שאתן הנשמות מתענגות במה שמשגיגות ויודעות מאמיתת הבורא יתברך.

1 כל הציטוטים דלהלן מתוך הקדמות הרמב"ם למשנה ומפירושו למסכת אבות מתבססים על מהדורת 'רמב"ם לעם' בהוצאת מוסד הרב קוק, אא"כ צויין אחרת.

מדברים אלו משתמע במפורש שהשיא והפסגה בתכלית האדם, הדבר המביאו לעולם הבא – והוא העולם הבא בעצמו – הוא השגת המושכלות, וזהו תענוגן הגדול של הנשמות לעתיד לבוא.

בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה (עמ' עה-עז) הדברים מבוארים ומפורשים עוד יותר בעניין תכלית האדם²:

ומצאו כי תכליתו פועל אחד בלבד ובשכילו נברא... והפועל הזה הוא: לצייר בנפשו סודות המושכלות ולדעת האמיתות כפי מה שהן עליו. שהדעת נותנת ששוא ושקר להיות תכלית האדם לאכילה ושתייה ולבעילה, או לבנות קיר – כי כל אלה מקרים המתחדשים עליו, לא יוסיפו על כוחו הפניניה. ועוד, שהוא משתתף בזה עם רוב הברואים. והחכמה היא אשר תוסיף על כוחו הפנימי ותעתיק אותו ממעלת בוז למעלת כבוד... ולא נבדל משאר בעלי החיות אלא בהגיון... והנכבד שבמושכלות – לצייר לנפשו אחדות הקב"ה וכל הנלווה לענין ההוא מהא-לוהיות...

בשני המקומות מדבר הרמב"ם על השגת האלוקיות, ובהקדמה למשנה הוא גם מבאר מדוע זוהי תכלית האדם ולא אחרת, ושני נימוקים הוא נותן לכך: האחד – שההשגות הגשמיות הן "מקרים המתחדשים עליו", כלומר – אינם משלימים את האדם במהותו, והנימוק השני – בשלמות השייכת לגוף אין האדם מיוחד, אלא משותף בזה עם שאר בעלי החיים; ויותר מזה אומר הרמב"ם – "והאדם קודם שישכיל וידע הוא נחשב כבהמה", כלומר – יתרון האדם מן הבהמה הוא בשכלו, ושם תכליתו.

גם בחלק ג' ממורה הנבוכים, בסופו, מבאר הרמב"ם שתכלית האדם – בהשגת המושכלות; וכך הוא כותב שם³ (פנ"ד):

והמין הרביעי היא השלמות האנושית האמיתית, והיא השגת המעלות ההגיוניות, כלומר ציור מושכלות המביאות להשקפות אמיתיות בעניינים הא-לוהיים, וזו היא התכלית הסופית, והיא המשלימה את האדם שלמות אמיתית, והיא לו לבדו, והיא המעניקה לו הקיום הנצחי, ובה האדם אדם.

גם שם מבאר הרמב"ם מדוע דווקא השלמות השכלית היא שלמות האדם ולא אחרת. הוא מונה שלוש שלמויות נוספות שבהן אין הוא רואה את שלמות האדם: האחת – שלמות הרכוש, שבוודאי אין היא שלמות המשלימה את האדם, ובלשונו: "וזה שלמות שאין מגע בינה ובין אותו האדם כלל, אלא היא יחס מסויים"; השניה – השלמות הגופנית, מצד מזגו ומצד איבריו של האדם, "וגם מין זה מן השלמות אין לשומו תכלית, לפי שהיא שלמות

2 חשוב לציין, שבשני המקומות מדגיש הרמב"ם שהשגת המושכלות תלויה בריחוק מהחומר, וכן כתב במפורש בהקדמת המשנה (עמ' עז): "עם ציור המושכלות יתחייב להרחיק רוב התענוגים הגופניים... ותיקון הנפש בחורבן הגוף"; וכן הדגיש בהקדמה לפרק חלק (עמ' קז): "הנה כל מי שבחר והרגיל בתענוגי הגוף ומאס באמת ואהב השקר – נכרת מאותה מעלה". הנה גם כאן קושר הרמב"ם קשר אמיץ בין השגת המעלה במושכלות לבין הצורך לפרוש מהחומריות ותענוגי הגוף.

אמנם, ראוי להדגיש שבהקדמה למשנה שם הוסיף הרמב"ם: "ונתברר מאלו המוקדמות כי תכלית העולם וכל אשר בו הוא איש חכם וטוב"; אם כן, הרמב"ם הוסיף למעלת החוכמה גם את המעלה של היות האדם טוב, ועוד נדבר מזה בהמשך.

3 כל המובאות במאמר מספר מורה הנבוכים מבוססות על תרגומו של הרב י' קאפח, א"כ ציין אחרת.

גופנית ואינו לאדם מחמת שהוא אדם אלא מחמת שהוא בעל חי⁴; אולם חידושו הגדול של הרמב"ם הוא ביחס לשלמות השלישית, שלמות המעלות המידותיות, "ורוב המצוות אינן אלא להשגת המין הזה מן השלמות" – ואף על פי כן, אין זו שלמות האדם אלא רק הצעה והכנה לשלמות השכלית. ומעניין כאן נימוקו של הרמב"ם מדוע אין שלמות מעלות המידות שלמות האדם:

והוא, שכל המידותיות אינן אלא בין כל אחד מבני אדם לבין זולתו, וכאילו השלמות הזו במידותיו אין עתודתה אלא לתועלת בני אדם, ונעשה כלי זולתו. לפי שאם תניח שאחד מבני אדם לבדו ואין לו עסק עם שום אדם, תמצא שהמעלות המידותיות שבו כולן אז בטלות ומושבתות ואין להן צורך, ואין מביאות שלמות באישיותו במאומה.

דומה, שהחידוש בדברי הרמב"ם כאן גדול הרבה יותר ממה שראינו בדבריו בהקדמתו למשנה, שם השלמות השכלית באה להוציא מן השלמות הגופנית – וכפי שהדגיש שם שהוא ושקר להיות תכלית האדם לאכילה ולשתיה, והחוכמה היא אשר תוסיף על כוחו הפנימי. לעומת זאת, כאן כמו"נ באה השלמות השכלית להוציא משלמות המידות – וזהו כמובן חידוש גדול הרבה יותר לומר שאין שלמות המידות תכלית לעצמה אלא רק הצעה לשלמות השכלית.

נחזור לנימוק של הרמב"ם כאן מדוע דווקא השלמות השכלית היא שלמות האדם ולא שלמות המידות. כאן אין הרמב"ם יכול להשתמש בנימוק שהביא בהקדמה למשנה – שרק בזה האדם שונה מן הבהמה – שהרי גם שלמות המידות הינה לאדם לבדו ואין הוא משותף בזה עם הבהמות; על כן כאן הנימוק הוא, ששלמות המידות אינה לאדם אלא לתועלת בני האדם הסובכים אותו, וכלשונו בהמשך: "אבל השלמות הזו הסופית היא לך לבדך ואין לאחר עמך בו שיתוף כלל".

התכלית – אהבת ה' ויראתו

הנה בחלק הקודם ראינו דברים ברורים של הרמב"ם, שתכלית האדם נמצאת בהשגת המושכלות – ויוצא, אם כן, שתכליתו קשורה בשכלו. עתה נראה מספר מקומות שמשמעת מהם לכאורה דברים אחרים בהבנת הרמב"ם כתכלית האדם ושלמותו.

לעומת מה שראינו בפרק הקודם, שהתכלית היא בהשכלה עצמה – משמע ברמב"ם במקומות אחרים שכל הלימוד וההשכלה באלוהים מטרם להביא את האדם לאהבה וליראה את ה'. נעיין, למשל, בהלכות יסודי התורה (פ"ב ה"א-ה"ב), שם מביא הרמב"ם את ההלכה ביחס למצות האהבה והיראה:

האל הנכבד והגורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו... והיאך היא הדרך לאהבתו וליראתו? – בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ – מיד הוא אוהב... וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד.

4 נימוק זה מזכיר מאוד את הסברו של הרמב"ם בהקדמה למשנה שהבאנו לעיל, שתכלית האדם ושלמותו

מדברים אלו משמע, שההשגות שהאדם משיג מטרותן להביא את האדם לאהבה ויראת ה'. בהלכות תשובה (פ"י ה"ו) הדברים מבוארים עוד יותר:

אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט – מעט, ואם הרבה – הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג...

כאן מפורש יותר שההשגה כאלוקות, המודיעה לאדם את קונו, מטרתה להביא את האדם לאהבת ה'; אין מטרת הלימוד בהשגה בעצמה, אלא בתוצאה שבאה ממנה. ברור לדידו של הרמב"ם שאין האדם מגיע לאהוב את קונו מבלי שהוא משיג ויודע אותו, וכפי שהרמב"ם עצמו מביא את דברי חז"ל: "שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" (ספרי ואחחנן לג, ד"ה יהוה הרב"ם), כלומר – אין אהבת ה' ללא ידיעתו. גם במורה נבוכים (ח"ג פכ"ח) מזהה הרמב"ם בין מצות אהבת ה' ובין ידיעת ההשקפות הנכונות:

אבל שאר ההשקפות הנכונות בכל המציאות הזו, אשר אלה הם כל המדעים העיוניים לכל רבוי מיניהם, אשר בהם יתקיימו אותן ההשקפות שהם התכלית הסופית, הרי אעפ"י שהתורה לא קראה אליהן בפירוש כמו שקראה אל ההם, כבר קראה אליהם באופן כללי, והוא אמרו "לְאֱהָבָה אֶת ה'" (דברים יא, יג; וע"ה), וכבר ידעת את ההדגשה שנאמרה באהבה: "בְּקֵל לְבָבְךָ וּבְקֵל נַפְשְׁךָ וּבְקֵל מְאֹדְךָ" (דברים ו, ה).

כאן מזהה הרמב"ם במפורש בין מצות אהבת ה' לבין השכלת מושכלות, כלומר – כשהתורה מצוה לאהוב את ה' היא בעצם מצוה, לדעת הרמב"ם, ללמוד ולהשיג בידיעת ה' כדי שנגיע לאהבתו, שהרי "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו". בכל אופן, גם לפי רעיון זה יוצא שהתכלית אינה בהשגת המושכלות כשלעצמה אלא הם רק מבוא לאהבת ה'. במקום אחר במור"נ (ח"ג פכ"ב) מדבר הרמב"ם במפורש על כך שהיראה והאהבה הם תכלית כל התורה והמצוות:

ולפיכך מי שהעדיף את השלמות האנושית ושיהיה איש הא-להים באמת, יתעורר וידע כי המלך הגדול האופף אותו והנצמד לו תמיד, גדול מכל אחד מבני אדם... ודע כי כאשר הבינוהו השלמים, הושג להם מן המתיונות והענוה ויראת ה' והחרדה מפניו והבושה ממנו... ומטרה זו אשר העירותך עליה היא מטרת עשיית המצוות כולן, כי בכל אותם הפרטים המעשיים ובחזרות עליהם תושג ההכשרה ליחידים הנעלים, עד אשר ישלמו השלמות האנושית, ואז ייראו את ה' יתעלה ויפחדו ויחדרו וידעו מי עמהם, ויעשו אחר כך מה שראוי... התבונן היאך באר לך כי המטרה בכל דברי התורה הזאת תכלית אחת, והיא "לְיִרְאָה אֶת ה'" (דברים י"ב) וגו'.⁵

היא דווקא בצד בו הוא נבדל מהבהמה.

5 מעניין לראות בדעת הרמב"ם מה מוביל אל היראה; בתחילה הוא אומר שכאשר הבינו השלמים שה' נמצא איתם ואופף אותם באו מזה ליראה, ולעומת זאת הוא אומר אח"כ שיראת ה' באה ע"י עשיית המצוות. גם בהלכות יסודי התורה שהבאנו לעיל משמע שהיראה שורשה בהתבוננות – אותה התבוננות שמביאה את האדם לאהוב את ה' היא עצמה מביאה אותו ליראה אותו, כלשונו שם: "וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד". ונראה ליישב, שאכן ההבנה של האדם בפני מי הוא עומד מביאה אותו ליראה – אבל השרשת מידה זו באדם באה ע"י הרגילות במצוות, וזוהי מטרת המצוות –

כאן רואים אנו כמפורש שהרמב"ם רואה ביראת ה' לא רק עוד מצוה ממצוות התורה, אלא תכלית כל מעשי המצוות כולם. בהמשך דבריו (וש) מדבר הרמב"ם על מצות אהבת ה', המושגת ע"י השקפות התורה:

אבל ההשקפות אשר העניקה לנו אותם התורה והם השגת מציאותו יתעלה ואחדותו, הרי אותם ההשקפות מביאים לנו את האהבה... וכבר ירעת את ההדגשה שהדגישה התורה באהבה (דברים ו, ה): "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך".

הרמב"ם כאן קושר בין האהבה לבין הידיעה בהשקפות התורה, וכפי שראינו מדבריו בהלכות יסודי התורה ובהלכות תשובה. אם נסכם את דבריו כאן במו"נ, יוצא שתכלית התורה והמצוות היא להגיע ליראה ולאהבה, כשהיראה מושגת ע"י המעשים והאהבה מושגת ע"י ההשכלה, וכלשונו בהמשך דבריו (וש):

כי שתי תכליות הללו והם האהבה והיראה יושגו בשני הדברים, האהבה תושג בהשקפות התורה הכוללת השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה תושג בכל מעשה המצוות...

ויש להעיר, שאין הרמב"ם כאן מדבר על יראת העונש, הנקראת אצלו (הקדמה לפרק חלק, ע"ב: קטו-ק"ה) "שלא לשמה", שהעשייה על מנת שלא לקבל עונש או על מנת לקבל שכר היא הדרגה הנמוכה, שעושה כדי שיהיה לו תועלת – וזו היא דרגת ההמון, כלשון הרמב"ם (וש):

ולכן התיירו להמון – כדי שיתיישבו על אמונתם – לעשות המצוות לתקות שכר, ולהינזר מן העברות מיראת עונש.

כלומר, יראת העונש היא דרגה של 'לא לשמה', שמתוכה צריך האדם להגיע לדרגה של 'לשמה', וכפי שהביא הרמב"ם שם בהמשך עפ"י חז"ל (פסחים ג ע"ב). לעומת זאת, כאן בפרקנו במו"נ מדבר הרמב"ם על היראה של השלמים, שהיא יראת הרוממות, שמפחד ובוש מגדולת רוממתו יתברך, והיא היראה שהרמב"ם אומר עליה שהיא השלמות האנושית. ונראה שליראה זו כיוון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה שהבאנו לעיל: "וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד"; אין זה פחד מהעונש, אלא פחד ויראה מגדולת רוממותו יתברך, וזוהי מצות התורה "אֵת ה' אֱ-לֹהֶיךָ תִירָא" (דברים ו, יג) עפ"י הרמב"ם, וכפי שכתב הרמב"ם בפירושו על מסכת אבות (פ"א מ"ב) שיראה זו נצרכת גם כאשר עובדים מאהבה, ובניגוד ליראת העונש שהיא רק מבוא לעבודה לשמה:

ואמר זה החסיד, שאתם לא תעבדו ה' יתברך על מנת שייטיב לכם ויגמלכם חסד ותקוו לגמול ותעבדוהו בעבורו; ואמנם עבדוהו כעבדים שאינם מקוים להטבה, ולא לגמילות חסד. רצה בזה שיהיו עובדין מאהבה... ועם כל זה לא פטרם מן היראה, ואמר: עם היותכם עובדים מאהבה, לא תניחו היראה לגמרי, ויהי מורא שמים עליכם". כי כבר בא בתורה המצוה ביראה, באומרו: "את ה' א-להיך תירא", ואמרו החכמים: "עבוד מאהבה,

להשריש באדם יראה זו, וכהדגשת הרמב"ם: "כי בפרטים ההם המעשיים כולם ובעשותם תמיד תגיע רגילות ליחידים החסידים, עד שישלמו השלמות האנושי ויפחדו מהא-לוה ויראו ממנו" (מו"נ ח"ג פג"ב עפ"י תרגום אבן תיבון). כאן משתמע שההתרגלות במצוות משרישה את אותה הידיעה שהשכילו בה, שהוא משיג ומתבונן בכל מעשיהם.

עבוד מיראה"⁶, ואמרו: אוהב לא ישכח רבר ממה שצווה לעשותו, והירא לא יעשה דבר ממה שהזהר מעשותו. כי ליראה מכוא גדול במצות לא תעשה, וכל שכן במצוות השמעיות.

גם כאן ודאי כוונת הרמב"ם ליראת הרוממות, הנצרכת לא רק בשלב של ה'לא לשמה', אלא גם כשהאדם מגיע ל'לשמה' ולעבודה מאהבה זקוק הוא ליראה זו⁷. היראה והאהבה יחד בונות את עבודת ה' של האדם; מחד, כשהאדם מכיר בקב"ה ובמעשיו "מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע ה' הגדול" (יסודי התורה שם), ומאידך – כשהוא חושב על אפסותו מול הכורא "מיד הוא נרתע לאחוריו", או כלשונו בהמשך: "ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו... וימצא עצמו שהוא ככלי מלא כושה וכלימה, ריק וחסר" (שם פ"ד ה"ב).

התכלית – התדמות לבורא במעשיו

ככמה מקומות מדבר הרמב"ם על מצוה זו – להתדמות לבורא, אשר שורשה בתורה הוא בפסוק: "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכֵי יְיָ" (דברים כח, ט), ובמקום אחר: "לְלַכֵּת בְּכָל דַּרְכֵי יְיָ" (שם יא, כב); ופירשו חז"ל בספרי (עקב מט, ד"ה ללכת בכלי): "נקרא המקום רחום – אף אתה היה רחום, הקב"ה נקרא חנון אף אתה היה חנון... נקרא המקום צדיק... אף אתה היה צדיק, נקרא המקום חסיד... אף אתה היה חסיד", והביא הרמב"ם דברים אלו בספר המצוות (עין ח):

שצונו להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו, והוא אמרו: "וְהִלַּכְתָּ בְּכָל דַּרְכֵי יְיָ"... וכא בפירוש גם כן שענינו להדמות בפעולות הטובות והמדות החשובות שיתואר בהם הא-ל יתעלה על צד המשל...

כספר המדע ביסס הרמב"ם על עניין זה את ההליכה בדרכים הממוצעים, שהם הדרכים הטובים והישרים, וכן כתב שם (דעות פ"א ה"ה ה"ז):

ומצוין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר: "וְהִלַּכְתָּ בְּכָל דַּרְכֵי יְיָ"... ועל דרך זו קראו הנביאים לא-ל בכל אותן הכינויין אך אפיים ורב חסד, צדיק וישר, תמים גבור וחזק, וכיוצא בהו. להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו... ולפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה – נקראת דרך זו דרך ה'.

6 בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ז) מובא: "עשה מאהבה, עשה מיראה", וזהו כנראה המקור לדבריו "ואמרו החכמים: 'עבוד מאהבה עבוד מיראה'". אולם בהמשך הירושלמי שם נאמר: "שאם אתה בא לשנוא – דע שאתה אוהב, ואין אוהב שונא"; ויש שתיקנו: "שאם אתה בא לנשוא (לשכוח) – דע שאתה אוהב, ואין אוהב נושא", ורצו לומר שזהו המקור להמשך דברי הרמב"ם שהאוהב לא יזניח את הציווי והירא לא יעבור על האזהרה, אולם בהערת הרב קאפח על משנה זו (הערה 13) כתב שמקור דברי הרמב"ם הללו מספרי מוסר ערביים, ואין צורך להידחק ולומר שהוא מהירושלמי.

7 וראיה לכך – שהרי אנטיגנוס עצמו אמר שלא לעבוד ע"מ לקבל פרס, כלומר לעבוד 'לשמה', והוא עצמו הזהיר: "וייהי מורא שמים עליכם".

במקורות שהבאנו עד כה לא מפורש שזוהי תכלית האדם להתדמות לבורא, אלא רק שזוהי מצוה ללכת בדרכי ה'; אולם כמו"נ (ח"א פנ"ד) מפתח הרמב"ם ומרחיב עניין זה הרבה יותר בדברו על בקשת משה לדעת את תארי ה': "הודעני נא את דרכך ואדעך" (שמות לג, יג), ומדגיש שם הרמב"ם שאת עצמותו יתברך אין אנו משיגים אלא רק את פעולותיו, ואנו מכנים אותן מידות:

נמצא כי השגת אותם המעשים הם תארי יתעלה אשר על ידם הוא נודע. והראיה שהדבר אשר הובטח בהשגתו הם פעליו יתעלה, שהרי הדבר שהודיעו הם תארים מעשיים בהחלט, רחום וחנון, אך אפיים. הנה נתבאר כי הדרכים אשר בקש ידיעתן והודיעו אותן הם הפעולות הבאות מאתו יתעלה, וחכמים קוראים אותם מדות...

עד כאן דיבר הרמב"ם רק בעניין השגת האדם במידותיו של הקב"ה, ומכך שזה מה שביקש משה להשיג בדרכיו של הקב"ה; אולם מכאן ואילך מדגיש הרמב"ם (שם) שכל הצורך בהשגה זו של דרכי ה' היא כדי ללכת בדרכים אלו ולהתדמות בהם אל ה':

וזה היה תכלית מטרת שאלתו, כי סוף הלשון: "ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה" (שם) אשר אני צריך להנהיגם בפעולות, אך בהם בעקבות פעליך בהנהגתם.

כאן רואים שישנה מצוה על פי הרמב"ם להשיג את תארי ה' ודרכי הנהגותיו בכדי ללכת על פיהם; בסוף פרק זה מוסיף הרמב"ם תוספת חשובה ביותר, שלא רק שצריך האדם להשיג דרכי ה' וללכת על פיהם – אלא שזוהי תכלית האדם:

כי תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת, כלומר שנרמה מעשינו למעשי כמו שבארו בפירושו "קדשים תהיו" (ויקרא יט, ב), אמרו: מה הוא חנון אף אתה היה חנון...

כאן, בדברים מפורשים, אומר הרמב"ם שזוהי תכליתו של האדם ואין זו רק עוד מצוה ללכת בדרכיו. לכן גם מובן מדוע משה נתאוה לזה כל כך – "הודעני נא את דרכך" – מפני שרק על ידי ידיעת דרכי ה' יכול האדם להגיע אל תכליתו ללכת על פיהם. גם כאן אנו רואים שאין ההשגה תכלית לעצמה; אין ידיעת דרכי ה' וההשגה בהם תכלית לכשעצמה, אלא הם הפתח למעשה – לעשות מעשים ולהתנהג על פי הנהגותיו של ה'.

גם בסוף מו"נ (ח"ג פנ"ד) מכאן הרמב"ם עניין זה על הפסוק בירמיה (ט, כב-ג): "פה אָמַר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל השפל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ", ועומד על כך שלא הסתפק הנביא באומרו "השפל וידע אותי", אלא הוסיף: "כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ":

אלא אמר כי ההתפארות היא בהשגתי ובידיעת תארי, כלומר מעשינו... ובאר לנו בפסוק זה כי אותם המעשים אשר חובה לדעת אותם ולהתדמות בהם, הם חסד משפט וצדקה... ואחרי כן השלים את הענין ואמר: "כי באלה חפצתי נאם ה'", רוצה לומר – מטרתו שיהא מכם חסד וצדקה ומשפט בארץ, כדרך שבארנו בשלש עשרה מדות, שהמטרה להתדמות בהן ושהיה אלה הליכותינו.

נמצא כי התכלית אשר הזכיר בפסוק זה היא שהוא באר כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכלתו, וידע השגחתו על ברואיו בהמצאתם והנהגתם היאך היא, והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט, להתדמות במעשיו יתעלה...

דומה שכאן דברי הרמב"ם ברורים מעל לכל ספק; אין תכלית ידיעת המושכלות וההשגה בידיעת תארי הבורא תכלית לכשעצמם, אלא המטרה היא שנלך אחר אותה ההשגה, ננהג על פיה ונתדמה לבורא על ידי ההליכה בדרכיו.

הביקורת על השכלתנות כתכלית

נעסוק כאן בעיקר בכמה שיטות שתקפו את השיטה האריסטוטלית, הרואה את השכל כיעוד האדם. גישה זו, שנכנסה בתוך תחומי המחשבה הישראלית, הגיעה לקיצוניותה אצל הרלב"ג, המבחין בין הנפש ככוח היולי חומרי שכלה עם הגוף, ובין השכל הנקנה ההולך ומתגדל עם הכרת האדם; השכל הנקנה ע"י האדם בחייו מהווה יחידה שכלית חדשה שאינה כלה ונפסדת עם הגוף, ומכאן יוצא לפי הרלב"ג שתכלית האדם ומטרתו היא רק בהשכלה, שהרי בה ורק בה תלוי כל הנצח שלו. כבר ראינו ברמב"ם במספר מקומות שגם הוא מדבר על התכלית בהשגת המושכלות, אולם בשיטתו נדון עוד בהרחבה בהמשך.

א. ר' חסדאי קרשקש

המבקר הגדול של גישה זו הוא ר' חסדאי קרשקש בספרו אור ה' (מאמר ב כלל ו, פ"א)⁸, שם הוא מותח ביקורת על שיטה זו בין מבחינה עיונית ובין מבחינה תורנית, כפי שעוד יובא להלן. הביקורת – קודם כל מבקר ר' חסדאי שיטה זו מהבחינה התורנית, מפני שלפי התורה מעשי המצוות הם המביאים לאדם את הטוב הנצחי, וכלשון המשנה (קידושין פ"א מ"י): "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו", וכפי שאמרו חז"ל בגמ' (פסחים נ ע"א), שהרוגי לוד אין כל כריה יכולה לעמוד במחיצתן⁹ – ואילו לפי הגישה השכלתנית אין כל ערך לעשיית מצוה שתביאו לעוה"ב, או למסירות נפש, אם אין השכלה בצידה; ועוד, שהרי אמרו חז"ל שלכופרים אין חלק לעולם הבא (סנהדרין פ"י מ"א), וכן למלביץ פני חברו (אבות פ"ג מ"א) – ואין הדבר תלוי בהשכלה.

מבחינה עיונית דוחה ר' חסדאי שיטה זו, משום שלא יתכן שמהשכל הזה הנקנה יתהווה דבר – שהרי הוא נטול חומר וחסר נושא¹⁰, וכי הוא מתהווה יש מאין?! כמו כן יוצא לפי

8 בכל זה עיין באורך בספרו של ר' שמחה בונם אורבאך עמודי המחשבה הישראלית (ח"ג, עמ' 305 והלאה), שהאריך מאוד בשיטתו של ר' חסדאי.

9 מעניין הרמב"ם באיגרת השמר: "ואיש שזיכהו ה' לעלות במעלה העליונה הזאת, כלומר שיהרג על קידוש ה'... הוא מנחיל (צ"ל: נוחל) לעולם הבא, ואין למעלה הימנו, ואפילו לא היה תלמיד חכם. וכן אמרו ז"ל (פסחים נ ע"א): 'מקום שהרוגי מלכות עומדין אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן...' (איגרות הרמב"ם מהדורת הרב ר' שילת ח"א, עמ' נא).

10 רעיון דומה אומר המהר"ל בספרו תפארת ישראל (פ"י) וכך כתב: "אם כן אם נאמר כי ההשארות הוא מצד השכל שקנה לא יהיה השארות לאדם עצמו, שאין ספק כי כאשר ימצא באדם המושכלות ובמציות המושכלות לא תמצא ההכנה, ואם כן לא תמצא ההשארות לאדם עצמו".

גישת הפילוסופים, שההישארות והגמול הם לא לאדם עצמו אלא לשכל שקנה – וזה דבר שלא יתכן ואינו הגיוני, שהשכר יינתן לא לאדם עצמו¹¹.

השלמות לפי שיטתו – מצינו ארבע שלמויות: שלמות המידות, שלמות הדעות, ההצלחה הגופנית וההצלחה הנפשית. יש לברר איזו מהן היא התכלית שכל שאר השלמויות כפופות לה ומוכילות אליה, ומסכם ר' חסדאי שתכלית זו היא ההצלחה הנפשית, העולה על האחרות גם כמותית – שהרי הצלחת הנפש נצחית היא, וגם איכותית – שהרי הדביקות בזיו השכינה היא טוב שאין למעלה ממנו.

אם כן, שאר השלמויות – כולל שלמות המידות – אינן תכלית התורה, שהרי שלמות המידות היא בין האדם לזולתו (וכפי שהבאנו לעיל בדעת הרמב"ם), ושלמות השכל כבר נדחתה ע"י ר' חסדאי בביקורתו לעיל. המסקנה בהכרח היא, אפוא, שהחיים הנצחיים תלויים במשהו שקשור גם לתודעה וגם למעשים, והוא "קטן הכמות, גדול האיכות" (שם), ומכאן המסקנה – לדעת ר' חסדאי – שאהבת אלוקים ויראתו הן תכלית התורה ויעודו של האדם, ועל ידן האדם קונה את חיי הנצח שלו.

עוד הוא מוסיף שם, שתיקון המידות בא כדי לזכך את נפש האדם מיצר הרע ולהכשיר אותה לשלמותה באהבה ויראה, ועל ידי כך תבוא הנפש לדביקות בה; כך גם תפקיד המצוות וההשכלה באלוקות – מטרתם להוביל את האדם לאהבה ויראה, שהן המוכילות את האדם לדביקותו בה' – היא הצלחתו האחרונה.

ב. ר' יוסף אלבו

כפי שנראה, גם ר' יוסף אלבו בעל העיקרים צועד בעקבות רבו, ר' חסדאי, ומבקר את הגישה השכלתנית – אלא שהוא מוסיף ביקורת נוספת; עיקר ביקורתו על הגישה השכלתנית היא מצד שאם התכלית היא בשכל, אם כן רוב בני האדם נמצא עניינם לבטלה. הביקורת – במאמר שלישי מספר העיקרים (פ"ג) מבקר ר' יוסף אלבו את גישת השכלתנים והפילוסופים מכמה סיבות:

- א. הוא טוען שאם כדבריהם, הרי שנמצא רוב מין האדם לבטלה, וכלשונו (שם, ד"ה זנאמר): "כי יהיה לפי זה כל הפועל הא-להי בזמן מה ורובו בכל הזמנים בלתי מגיע אל תכליתו".
- ב. אפילו האדם המשכיל אפשר שלא יגיע אל השלמות, שהרי ההשכלה בדברים הגשמיים לא תיתן שלמות לנפש להתדבק בעליונים, וגם ההשכלה בדברים האלוקיים תועיל רק אם תהיה השכלה אמיתית – ולפי זה, בכל מחלוקת שנפלה בין הפילוסופים בעניינים האלוקיים נמצא שאחד מן הצדדים במחלוקת לא יגיע אל השלמות; והוא מסכם את ביקורתו ואומר (שם, ר"ה י"על זה):

11 עיין שם בהמשך דבריו עוד ביקורת על הגישה האריסטוטלית – שהעונג אינו כלל בשכל אלא ברגש וברצון, והנצח והתכלית קשורים בעונג. עוד הוא אומר שם, שהרי ידוע שהגמול נמצא במקום מסויים, עפ"י חז"ל, ומקום אינו שייך לשכל אלא לנפש. טענה נוספת שמעלה ר' חסדאי היא, שהרי רואים בחז"ל שהנפש מצד עצמה ראויה לעולם הבא, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין ק"י ע"ב) שתינוק משעה שאומר אמן זוכה לחיי העולם הבא.

ועל זה אמר דוד (תהלים קיט, קיג): "סַעֲפִים שָׁנֵאתִי וְתוֹרַתְךָ אֶהְבֵּאתִי", רוצה לומר: המחשבות הפילוסופיות שנאתי ותורתך אהבתי, כי בה יגיע האדם אל השלמות הנפשית הכולל כל המין או רובו.

השלמות לפי שיטתו – בתחילה מסכים בעל העיקרים שהשלמות של האדם ראוי שתהיה בשכל – שהרי בצד זה הוא נבדל מן החיות, וכלשונו (שם פ"ב, ד"ה ילמה): "שהשלמות הזה ראוי שיהיה במה שנמצא בו שהוא יתר על הבעלי-חיים..."¹², ולכן "ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר ממה שיתלה במעשי, לפי שהוא מתייחס אל טבעו" (שם, ד"ה ילפי); ויותר מזה הוא מוסיף שם בסוף הפרק (ד"ה יזהיר): "וכל זמן שלא יצא שכלו מכת אל הפועל לא יגיע שלמותו המכוון בו שהוא שלמות התכלית".
 לכאורה, עד כאן נשמעים דבריו ממש כגישת השכלתנים – אולם, כפי שראינו לעיל, כפרק ג הוא דוחה את גישתם שבהשגת המושכלות יגיע האדם אל שלמותו. על כן הוא נותן פיתרון חדש לבעיה זו (שם פ"ד, ד"ה יזהיר, ילזה):

וליהויה האדם בעל חומר אי אפשר ששיג השלמות האנושי מצד ההשכלה בלבד בוולת מעשה... ולזה יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלמות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת עניין מורכב מפועל גופי והשכלה נפשית¹³.

אם כן, ישנה כאן גישה חדשה הרואה את הדבר המוביל אל השלמות כדבר מורכב ממעשה והשכלה, וכפי שכתב עוד שם בהמשך דבריו (שם, ד"ה ילזה):

הפועל הנעשה על זה התואר, שהוא מורכב מפעולה גופיית והשכלה נפשית, הוא הנותן שלמות בנפש, והן הפעולות שאמרנו שהן נמשכות אחר צורתו השכלית ומושפעות ממנה, לא השכלת המושכלות בלבד.

ומהי אותה פעולה מורכבת ממעשה והשכלה מבאר הוא בהמשך דבריו (שם פ"ה, ד"ה

ההשכלה):

ההשכלה הנפשית שאמרנו שתיתן השלמות הנפשי בהיותה מתחברת אל הפעולות... היא שיוכון העושה הפעולה הגופיית היא לעבוד השם בעשייתה, וזה כשיעשה אותה בכוונה לעשות הטוב והישר בעיני השם.

אם כן, משתמע שעיקר התכלית היא מעשה מכוון לעבודת ה'; אין זו עבודה שכלתנית, אלא פעולה גשמית המלווה בעבודת השכל וכוונת הלב.

בעל העיקרים מדיגיש (שם, ד"ה יוכן) שפעולה הנעשית ללא כוונה – חסרת משמעות היא:

12 ובדומה לנימוקו של הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה (עמ' עה-עז) שהבאנו לעיל בפרק 'השגת המושכלות': "ולא נבדל משאר בעלי החיות אלא בהגיון".

13 ומכאן משמע שלא כפי שכתב בפירוש עץ שתול (ענפים מאמר שלישי פ"ב, א), שעיקר השלמות תלויה בחלק העיוני ובהשגת המושכלות, רק שהדרך להגיע להשגת המושכלות היא ע"י המצוות, שעל ידן הקב"ה נותן השכלה לאדם ועל ידי כך הוא משכיל ויודע ומגיע אל תכליתו; בניגוד למה שכתב, כאן מפורש שעיקר הכוונה והתכלית היא במעשה שיעשה בכוונה הראויה, ולא בהשגת המושכלות כלל. אמנם, ודאי גם בהן יש מעלה – אך לא בהן חושג התכלית, וכפי שכתב בהמשך (פ"ה, ד"ה יוכן): "אף על פי שיש יתרון מדרגה לידוע על הבלתי יודע".

שאם היה... פועל נעשה בלא כוונה, היה בלי ספק פועל בהמי... ובפועל הזה וכיוצא בו (כלומר – מורכב מפעולה גשמית וכוונה שכלית) יושג התכלית, לא זולת זה...

כאן גם משתמע שיעקר העניין הוא במעשה, אך אם הוא חסר כוונה הוא אינו שלם והוא כמעשה בהמי, ורק כשבמעשה מצורפת כוונה אזי הוא הופך למעשה רוחני-שכלי שמביא את האדם אל תכליתו; וכן הוא אומר בהמשך המאמר שם (פכ"ח, ד"ה יכון, זאחר): ביחס למימרת חז"ל "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" (קדושין מ"ב):

והוא מבואר, שאחר שהתלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה, שהמעשה שהוא התכלית הוא העיקר... וכן הוא העניין בעשיית המצוות, כי המעשה שתצטרף אליו הכוונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש, כי הכוונה נותנת שלמות אל המעשה.

אם כן, רואים בשיטתו של בעל העיקרים שהוא מעלה את דרגת המעשים לדרגה הגבוהה ביותר, ודווקא המעשים הם שמביאים לשלמות הנפש ולא העיסוק השכלי. אמנם, חשוב להדגיש בדעתו שמעשה אשר אין בו כוונה ואין בו מן החיבור אל הצד השכלי המהותי שבאדם – אינו כלל שוה-ערך, וכלשונו (שם, ד"ה יזהר, זאחר):

והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה, שהרי אמרו רבותינו ז"ל במסכת נזיר (כג ע"ב)... משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר (הושע יד, י): "וצדקים ילכו בם", וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר (שם): "ופשעים יקשלו בם". הנה ביארו בפירוש, שהמצוה בלא כוונה אינו עולה לשום מצוה... כי המעשה שתצטרף אליו הכוונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש, כי הכוונה נותנת שלמות אל המעשה.

מתוך רעיון זה אומר בעל העיקרים, שאף אם יעשה אדם מצוה – אם יעשה זאת המצוה לא מפני שה' ציוה אלא מתוך שחושב שהוא דבר טוב – לא יימשך לזה שלמות בנפש, ורק אם יכוון שעושה מפני ציווי ה' אז יתן מעשה זה שלמות בנפשו. לכאורה, עד כאן משמע שבעל העיקרים נוטה משיטת רבו ששם את הדגש על האהבה והיראה, ותחת זה נותן את הדגש על עשיית המצוות; אמנם, כשנעיין בהמשך המאמר שם נראה שגם ר' יוסף אלבו רואה כתכלית וכמטרה של עשיית המצוות את היראה והאהבה, וכן כתב שם (תחילת פל"א):

התכלית המושג אל הנפש בהיותה בגוף מצד קיום מצוות התורה אינו אלא שתיקבע בנפש תכונת יראת השי"ת. וכשיהיה בה התואר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא, תעלה הנפש ותוכן להשיג החיים הנצחיים.

אם כן, כאן כמפורש מציב בעל העיקרים את היראה בראש הסולם; היא התכלית המושגת בנפש האדם בעולם הזה, היא התכלית המביאת אל החיים הנצחיים, והמעשים כולם מכוונים להביא את האדם לאותה יראה, וכפי שכתב שם (ד"ה זאמר, זאחר):

"והא-להים עשה שראו מלפניו" (קהלת ג, יד), כלומר: סדר התורה והמצוות שהם השינוי האמיתי שהיראה נמשכת מהם כדי לתת קיום אל הנפש...

ולזה יהיה מה שנאמר בתורה "את ה' א-להיך תירא", אף על פי שהיא מצוה פרטית הנה היא כלל כולל כל מצוות התורה או מצוות רבות ממנה. לפי שהיראה היא התכונה הנקנית באמצעות מצוות התורה, והיא התכונה היותר משוכחת¹⁴ ששיגי האדם¹⁵. כלומר, עצם תכלית המצוות בעשייתן היא כדי להקנות לאדם כנפשו את תכונת היראה, וכפי שהוא עצמו ביאר שם בהמשך דבריו (ד"ה ז'בעבור) על הפסוק "מה ה' א-להיך שאל מעמך פי אם ליראך את ה' א-להיך ללקח ככל דרכיו ולא תהבה אתו ולעבד את ה' א-להיך בכל לבבך ויכל נפשך, לשמר את מצות ה'..." (דברים י, יב)¹⁶, שכוונת התורה לומר שבמקום שתעבוד בכדי להשיג את תכונת היראה והאהבה ולהשלים נפשך, שזה דבר קשה מאוד – נתנה לך התורה תחת זה את המצוות, שבאמצעותם תגיע ליראה זו:

כי אינו שואל מעמך, כי אם תחת יראת השי"ת ותחת לכת בדרכיו ולא תהבה אותו ותחת עבודתו בכל לבבך ובכל נפשך שהיית מחוייב לעשות, אינו שואל כי אם לשמור מצוות ה' ואת חוקותיו... כי באמצעות שמירת מצוות התורה יושג התכלית האנושי שהיה ראוי שישגיגהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג...

אם כן, לסיכום דעתו של בעל העיקרים, נראה שדעתו דומה לדעתו של ר' חסדאי; שניהם הולכים בכיוון אחד, והוא – אין השלמות מושגת לאדם על ידי השכלתו אלא דווקא על ידי דביקותו באלוקים, וזה נעשה באהבת ויראת ה' יתברך.

ג. המהר"ל

המהר"ל בספרו תפארת ישראל מקדיש פרקים נבחרים (ט-י) לסוגיה זו. השאלה שהוא מעלה היא, כיצד יגיע האדם להצלחה על ידי מעשי התורה. כבר מתוך שאלתו עולה, שמעשי התורה הם שמביאים לשלמות. הוא מזכיר את הפילוסופים, הסוברים כי התכלית היא בשכל

14 לכאורה, כאן משמע שתכונת היראה היא תכלית המצוות והיא המעלה הגדולה ביותר, מה שאצל ר' חסדאי היתה דווקא האהבה. אמנם, אין הדברים כל כך ברורים, דגם כבעל העיקרים עצמו כתב (שם תחילת פל"ה): "אהבת השי"ת היא המדרגה הגדולה שאין למעלה הימנה, ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה"; כלומר – במפורש מזהה בעל העיקרים את מדרגת האהבה למעלה מהיראה, ואעפ"כ הוא מייחס לתכלית המצוות את תכונה היראה. אמנם, בכמה מקומות בפרק זה עצמו הוא רואה ביראה ובאהבה יחד את תכלית התורה והמצוות, אך אין ברצונו להיכנס לדיון זה ולסוגיה עמוקה זו של היחס בין היראה והאהבה, ורק רצינו להראות שכרוב ר' חסדאי – גם הוא רואה ביראה ובאהבה דווקא את המדרגות הגבוהות שהאדם משיג בעולם הזה, ושהן אלו שיביאוהו לעולם הבא ולא השגת המושכלות.

15 מעניין הוא נימוקו של בעל העיקרים מדוע דווקא היראה ולא ההשכלה מביאים אל השלמות, וז"ל (שם פל"א, ד"ה ז'אס'): "ואם תשאל ותאמר איך אפשר שתיבא היראה את האדם אל המדרגה הגדולה הזאת שהיא השגת החיים הנצחיים, והלא יותר ראוי שיביא אותו אל זה השגת המושכלות. כבר באר זה שלמה בספר קהלת ואמר, שהיראה היא סיבת ההשארות ולא דבר אחר וזלתה, ושוה דבר תלוי בחכמת השי"ת שגזר להיות כך ושאין ראוי לשאול טעם בזה..." ובהמשך (שם, ד"ה ז'אחר'): "ואחר שכך גזרה חכמתו, אין להתחכם ולומר איך תהיה היראה מגעת האדם אל השלמות האנושי...". לעומתו, ר' חסדאי מאריך לבאר מבחינה עיונית מדוע דווקא על ידי האהבה מגיע האדם לדבקות בה' ולשלמותו (אולי משום כך מדגיש ר' חסדאי את הצד של האהבה יותר מן היראה, שבה מובן איך היא מובילה את האדם לדבקות בה' הרבה יותר מאשר ביראה).

16 על פסוק זה הקשו בגמרא (ברכות לג ע"ב): "אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא?!", ותירצו שאכן לגבי משה מילתא זוטרתא היא; וכתב על זה בעל העיקרים שתיירצו זה דחוק הוא, כי אין ראוי שיאמר משה לישראל לפי מעלתו, אלא לפי מעלתם.

וכל המעשים הטובים והישרים הם רק כסולם להגיע אל המושכלות, ומדגיש כי מה שלדעתו הטעה אותם היה "שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את המעשה האדם ונשענו על השכל" (שם פ"ט, ד"ה 'אחר שנתבאר'). המהר"ל גם מטפל בשאלה איך דווקא על ידי לימוד משפטי התורה העוסקים בדברים גשמיים יגיע האדם אל שלמותו הרוחנית, ולא על ידי לימוד על הגלגלים והדברים העליונים.

הביקורת – בתחילה הוא תוקף את הפילוסופים מצד מה שאמרו שמקבל המושכלות הוא הכנה בנפש מצד הכוח המדמה, ומה שנשאר לנצח הוא המושכלות שקנה – נמצא שאין לאדם עצמו הישארות בנפשו אלא למשהו אחר, וכלשונו (שם פ"ו):

ולמה יהיה נחשב שיש השארות לאדם כאשר נשאר דבר שאינו עצם האדם, כי אלו המושכלות אינם עצם האדם יהיה נעשה האדם א-להי שעל ידי השגתו קונה השכל והוא ישאר נצחי, היש שבוש גדול מזה ? !

אחר כך טוען המהר"ל (שם) כנגד הפילוסופים טענה נוספת – טענה 'מהר"לית' טיפוסית – שאם כן יוצא שנצחיות האדם נקנית לו במקרה, שהרי אפשר שיקנה מושכלות ואפשר שלא יקנה:

ואין יהיה דבר זה שיהיה ההצלחה האחרונה שהיא נצחית נעשה במקרה... וכי יש שבוש יותר מזה ? !

מכאן בא המהר"ל לטעון כנגד שיטתם שלשיטתם אין תחיית המתים, שהרי אם ההישארות היא לשכל – "לא יהיה כאן מיתה ואין כאן תחיה" (שם); ובהמשך דבריו שם הוא קורא במילים חריפות כנגדם:

לכך בני... אל תלחם לחם כזבים ואל תתאו למטעמותיהם, כי נופת תטופנה שפתותיהם כאלו דבש וחלב תחת לשונם, אכן בתוכם מר המות הכפירה בהשארות הנפש ובתחיית המתים, בעולם הבא ובתורה.

עוד מוסיף המהר"ל לטעון, לדבריהם אין ערך למעשים, ואף העושה מעשה התטאים יקנה ההישארות – ובזה, כלשונו, "פרקו עול יראת שמים" (שם). השלמות לפי שיטתו – תחילה הוא בא לדון בעניין המעשים והמצוות; הוא מדגיש קודם כל שהיעדר הוא להשיב את הנפש לרוחניותה ולהידבק בו יתברך, והיפך זה הוא הכריתה והאבדון.

ביסוד הדביקות – ההתדמות וההתייחסות אל ה' יתברך, וכפי שאמרו חז"ל (סוטה יד ע"א): "אַחֲרֵי ה' אֲ-לֹהֵיכֶם תִּלְכוּ" (דברים יג, ה), וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה... אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא; הרי שההתדמות במעשים מביאה לדביקות בה', וכלשונו: "כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד" (שם פ"ט, ד"ה 'אחר שנתבאר').

לפי זה, ברור איך המצוות ההגיוניות ששייכות לתחום הצדק והמשפט מביאות לדביקות – שהרי בהן האדם נדמה לקונו; אך גם העריות ודומיהן, מצד שהן עניין חומרי ואין להן

קדושה – מהוות ריחוק מן ה' יתברך. נמצא, שאין קושי איך על ידי המצוות יגיע האדם לשלמותו, "כי הם צירוף הנפש כאשר יש לאדם ההתדמות לבוראו" (שם).
 גם ביחס למצוות שאינן שייכות לקטגוריית הקודמת ואינן מתחום הצדק או הקדושה, טוען המהר"ל (שם) שכיון שהמצוות כולן שכליות-אלוקיות, כלומר – מסודרות על פי שכל אלוקי – גם הן מביאות לדבקות בה':

ולכך הדבק במצוות דבק בשכלי, והוא השכל הא-להי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך... כי אין מעשה האדם מעשים טבעיים, אבל מעשיו הם על הטבע, ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי.

ביסוד דבריו אומר המהר"ל, שהתשתית לתפיסה זו היא ההבנה שהנשמה אצולה מן ה' יתברך ואינה צריכה השלמה אלא שתשוב אל ה' יתברך. בזה רואה המהר"ל את ההבדל הגדול בין תפיסת היהדות לתפיסה הפילוסופית, שלדעתה נפש האדם חסרה היא וצריכה השלמה על ידי המושכלות, "וכודאי לדעתם שאינם מודים שהנפש כעצמה עצם א-להי הוקשה להם איך אפשר שע"י המצוות תשוב א-להית"; אולם לדעת התורה, שהנפש אצולה מן ה' יתברך – סגי לה בצירוף מן החומריות, "שאינן חסר לה רק זה... עד שתצא מן החומר המוטבע ושבה אל בית אביה" (שם). המהר"ל מוסיף לבאר, שעל ידי המצוות מתייחס האדם אל הקב"ה, מתחבר ומתדבק בו, "כי המצוות כולם כמה שהם מצוות השם יתברך על האדם אין ספק שזה התייחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם... מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם" (שם).

מכאן בא המהר"ל לדבר על עניין היראה ויחסה לחוכמה. אם עד כאן הדגיש המהר"ל את יתרון המצוות על החוכמה והפילוסופיה, כאן בא המהר"ל להדגיש את יתרון היראה על החוכמה. הוא מבאר זאת על פי הגמרא בשבת (לא ע"א):

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב (ישעיה לג, ו) "וְהָיָה אֲמוֹנַת עֲתִיךָ..." ואפילו הכי – "רְאֵת ה' היא אוֹצְרוֹ"... משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חיטים לעלייה. הלך והעלה לו. אמר לו: עירבתי לך בהן קב חומטון? אמר לו: לאו. אמר לו: מוטב אם לא העלית.

על פי גמרא זו רוצה המהר"ל (שם פ"ח) לבאר את יתרון היראה על החוכמה, כי רק ביראה יקנה האדם את ההישארות הנצחית ולא בחוכמה:

ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש... כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך... וכך מי שאין בו יראת שמים שעל ידו הוא הקיום בו יתברך... מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל ה' יתברך נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו רק מה שיש לו מן ה' יתברך, וזהו קיומו בודאי.

דבריו עמוקים ונפלאים הם, ולא נרד עד עומקם; רק נאמר, שיסוד דבריו הוא שעל ידי היראה דווקא¹⁷ האדם מתדבק בו יתברך – על ידי שמבטל עצמו אליו. זהו המבוא והשער לדביקות בה' – על ידי שהאדם הופך את עצמו למקבל מן ה'. סוף דבר, עולה מדברי המהר"ל – בדומה למה שראינו בדעת בעל העיקרים ובדעת ר' חסדאי – שאין ההשכלה בעליונים מביאה את האדם אל תכליתו, אלא דווקא מעשי המצוות והיראה מהשי"ת.

ד. סיכום

כפי שראינו בדברים שהבאנו לעיל – גם ר' חסדאי, גם בעל העיקרים וגם המהר"ל תקפו את אותה נקודה, שלדעת הפילוסופים נמצאת שלמותו של האדם בשכלו, או כפי שניסח זאת אריסטו (ספר המידות): "שהשכל יותר מכל דבר אחר הוא האדם", כלומר – הפילוסופים ראו בשכל את עיקר אישיותו של האדם ועל כן שם ראו את תכליתו. דומה, שכפי שאומר המהר"ל – תפיסת הפילוסופים שונה בתכלית מפני שהם לא הבינו כמו ביהדות את עניין הנשמה האצולה מן העליונים, דהיינו שישנו באדם משהו מעבר לשכלו, שהוא עמוק יותר ופנימי יותר – נשמתו אשר בה הוא דבק בקב"ה. אמנם, בעל העיקרים לא נגע בנקודה זו ובהבחנה זו שעשה המהר"ל – הוא רק אמר שאחר שכך גזרה חוכמתו, שעל ידי היראה האדם דבק בו, אין לשאול מדוע זה כך (לעיל, הערה 15); לעומתו, המהר"ל ביאר מדוע דווקא על ידי היראה דבק האדם בה'¹⁸, וכפי שהבאנו לעיל שהירא מבטל עצמו אל ה', וכזה הוא נותן לו קיום. גם ר' חסדאי ניסה לבאר עניין זה ולהסביר מדוע דווקא על ידי אהבת ה' מגיעים לדביקות; הוא האריך לבאר את מהות הנפש, שהיא בטבעה ראויה ומוכנה לחיי נצח, וכפי שהביא שם ראייה מן הפסוק "וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה" (קהלת יב. ז). זוהי טענה זהה למה שהבאנו בשם המהר"ל לעיל¹⁹.

ביחס לטענה כי המעשים מביאים לשלמות ולא השגת המושכלות – בכך דנו יותר המהר"ל ובעל העיקרים; אמנם, שונים הם זה מזה בהסבר שהם נותנים למצוות ובטעמים

17 ועיין שם שכתב שדווקא על ידי היראה באה הדביקות בה' ולא על ידי האהבה, וז"ל: "ולא כן האהבה אף כי הוא הדבוק בו יתברך אין מחשיב עצמו כאלו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה"; ודבריו עמוקים, ורק נאמר שכוונתו כי היסוד והשער בעבודת ה', והמבוא לדביקות בקב"ה, הוא דווקא על ידי הביטול והיראה אל הקב"ה, ולכן הידאה קודמת לחוכמה. וכמו שאמרנו בגמרא (שבת לא ע"א-ע"ב): "כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו", ומבאר המהר"ל (שם) באופן נפלא כי מי שאין בו יראת שמים הרי הוא נבדל ונפרד מהשי"ת, "ואחר שהוא נפרד ונבדל מאחו – מה מדרגה עליונה פנימית יקנה?". וכונת דבריו, לענ"ד, שוודאי אחר היראה ישנו עניין לקנות חוכמה ולעלות במעלות (שהרי החוכמה נקראת בגמרא 'מפתחות הפנימיות', כלומר מעלה פנימית גבוהה יותר), אלא שמי שלא נכנס עדיין בשער החיצון – היראה, שהיא המבוא לדבקות, כפי שביארנו – אם כן אינו יכול לעלות במעלות; ובמפורש כתב המהר"ל שעי" החוכמה יקנה מעלה גבוהה יותר: "אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה" (ונראה שרעיון זה דומה למה שכתב הרמב"ם שהאהבה תושג ע"י הלימוד, שהרי כאן במהר"ל משמע שמזהה בין האהבה, שהיא מדרגה גבוהה יותר, עם החוכמה שהיא מפתחות הפנימיות).

18 גם ביחס למצוות כתב המהר"ל שהדביקות שבהן באה מצד הכוונה: "כמו מלך הגוזר גזירה על עמו, ואין ספק כי יש יחס וחייבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם והם מקבלים" (שם פ"ט, ד"ה 'אחר שנתבאר'). הרי שאצל המהר"ל הקבלה (ההכנעה) היא יסוד הדביקות בה' – גם ביחס למצוות וגם ביחס ליראה.

19 וכפי שכתב שם (פ"ט, ד"ה 'אחר שנתבאר') על הפילוסופים: "ובודאי לדעתם שאינם מודים שהנפש בעצמה עצם א-לחי הוקשה להם איך אפשר שע"י המצות תשוב א-לחיה".

היאך על ידן האדם קונה את שלמותו. לדעת בעל העיקרים, שלמות האדם אמנם היא בצד השכלי – אך דווקא כאשר הוא מחובר עם עניין גופני; הדבר נעשה דווקא על ידי המצוות שהן חיבור בין מעשה וכוונה, ועל ידי הכוונה המעשה נותן שלמות. לעומתו, המהר"ל בדרכו מבאר שהשלמות שבאה על ידי המצוות אינה זקוקה לעניין השכלי, אלא כיון שהמצוות הן גזירת מלך והאדם מקבל אותן עליו – דבר זה עצמו יוצר דביקות בין האדם לבין הקב"ה²⁰.

אכן, כולם הדגישו את הקשר שבין המצוות לבין היראה; ר' חסדאי, שלדעתו התכלית היא יראתו ואהבתו של האדם את ה', הוכיח כיצד כל תכלית המצוות היא להוביל אל היראה והאהבה. בעל העיקרים פיתח רעיון זה יותר, וכתב שבעצם הקב"ה היקל עלינו בתיתו לנו את המצוות כאמצעי להגיע אל היראה. אמנם, המהר"ל הלך בכיוון מעט שונה; אף כי גם הוא מדגיש שהיראה היא המביאה לדביקות בה' והיא התכלית, לא אמר המהר"ל שכל המצוות עניינן להוביל את האדם ליראה²¹, אלא שכל המצוות צריכות להיעשות כיראה, הכנעה וקבלת עול מלכות שמים.

הבעייתיות בהבנת שיטת הרמב"ם

עד כאן הסתפקנו בהצגת הדברים; כתחילה הצגנו את שיטת הרמב"ם בכל רכדיה, ואח"כ הבאנו גישות השונות מדרכו.

עתה נרצה להשיב מדבריו של הרמב"ם על דבריו עצמו, ולראות את הסתירות לכאורה הקיימות בהבנת שיטתו. נראה זאת משני אספקטים:

א. היחס בין המידות לבין החוכמה.
ב. "תלמוד גדול או מעשה גדול".

א. היחס בין המידות לבין החוכמה

השאלה הנשאלת היא האם החוכמה מובילה אל המידות, אל עשייתו של האדם מוסרי יותר, וזה תפקידה – או שמא דווקא ההיפך: המידות הן אמצעי שעל ידו האדם יחכים יותר, ותכליתו היא דווקא בחוכמתו. לכאורה, מדבריו של הרמב"ם שהבאנו לעיל מהקדמתו למשנה הכל מוביל אל ההשכלה: "ומצאו כי תכליתו פועל אחד בלבד ובשבילו נברא... והפועל הזה הוא: לצייר בנפשו סודות המושכלות..." (עמ' עה-עז).

כאן לכאורה מפורש מדברי הרמב"ם, שתכליתו של האדם פועל אחד בלבד ורק הוא; אם כן, ודאי שהמטרה היא במושכלות ולא במידות ובהיותו של האדם מוסרי. כך גם משמע מדבריו של הרמב"ם בשמונה פרקים (עמ' קפד):

20 כאן נראה שיהיה הבדל בין המהר"ל לבעל העיקרים בעושה מצוה בלי כוונה לשם ה'; לפי בעל העיקרים אין בה ממש – שהרי הוא נוטל מן המצוה את הצד השכלי הרוחני שבה, ואילו לפי המהר"ל החיסרון בעשייה שכזו נובע מכך שעשייה כזו שאינה לשם מצות הקב"ה אין בה את ההתייחסות והקבלה מה', וממילא אין היא מביאה לדביקות.

21 נראה לענ"ד שהמהר"ל לשיטתו בהסבר טעמי המצוות, שכל המצוות יש להן ערך עצמי כמביאות לדביקות, שהרי הן גזירת מלך, ולכן אין הוא רואה בהן אמצעי המוביל אל היראה.

צריך לאדם שישעבד כוחות נפשו כולם לפי הדעת... וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת, והיא: השגת ה' יתברך, כפי יכולת האדם לדעת אותה²².

כאן גם משתמעים הדברים בצורה ברורה, כי הכל משועבד לתכלית אחד בלבד והיא השגת ה' בשכל.

לפי כיוון זה ברמב"ם, המידות משמשות את האדם בהשכלותו; מוסריותו של האדם היא רק הצעה והכנה להשגת וידיעת ה', וכפי שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פל"ד):

כבר נתבאר ואף הוכח כי המעלות המדותיות הם מצעים למעלות ההגיוניות, ולא יתכן שיושגו ההגיוניות אמתיות כלומר מושכלות שלמות כי אם לאדם בעל מדות מוכשרות מאד, אדם נוח ומיושב.

הרמב"ם (שם) גם מאריך להסביר, שאדם שמזגו ומידותיו אינם שלמים אינו יכול להשכיל את המעלות ההגיוניות. כן מבאר הוא שם, שזוהי הסיבה שהבחורים הצעירים מתקשים להשיג – כיון שהם חמים מטבעם, ורק כשיושג לאדם הנחת יוכל להגיע להשגת ה':

עד אשר תשוך אותה הלבבה המביכה, ויושגו להם הנחת והשקיטה, ויכנעו לכותיהם, ויהיו ענוים מצד מזגם, ואז ירוממו את עצמם לדרגה זו והיא השגתו יתעלה, כלומר המדע הא-להי אשר מכנים אותו במעשה מרכבה...

אם כן, הדברים מבוארים ביותר ברמב"ם: שלמות המידות והצורך בהיות האדם מוסרי ושלם במידותיו הם כהכנה להשלמת האדם ע"י השכלתו כה', וכך אכן כתב בסוף המורה (ח"ג פנ"ד), בדברו על ארבע השלמויות שיש באדם; וכך כתב שם על שלמות המידות:

והמין השלישי הוא שלמות באדם עצמו... והיא שלמות המעלות המדותיות, והיא שיהו מדות אותו האדם בתכלית מעלתן... וגם מין זה מן השלמות אינו אלה הצעה לזולתו ואינו תכלית כשלעצמו.

כאן מפורש ברמב"ם שכל שלמות המידות אינה אלא הצעה והכנה לשלמות השכלית. אולם הרמב"ם בסוף אותו הפרק סותר לכאורה את דבריו הראשונים, ושם הוא אומר שאחר הגעת האדם לשלמות השכלית – מטרתו שיהיה אדם טוב במידותיו:

שלא הסתפק בפסוק זה בבאור הנעלה שבתכליות שהיא השגתו יתעלה בלבד, כי אלו היתה זו מטרתו היה אומר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל נידע אותי", ויפסיק הדבור... אלא אמר כי ההתפארות היא בהשגתי ובידיעת תארי, כלומר מעשיו... ובאר לנו בפסוק זה כי אותם המעשים אשר חובה לדעת אותם ולהתרמות בהם, הם חסד משפט וצדקה... ואחרי כן השלים את הענין ואמר "כי באלה חפצתי נאם ה'", רוצה לומר מטרתו שיהא מכם חסד וצדקה ומשפט בארץ, כדרך שבארנו בשלש עשרה מדות, שהמטרה להתדמות בהן ושהיו אלה הליכותינו.

22 ראוי לזכור שהרמב"ם שם מדבר על תיקון המידות, ובאותו מקום הוא מזכיר שהעיקר והתכלית היא בהשגת המושכלות.

עד כאן דבריו של הרמב"ם ברורים: המטרה היא דווקא בהתדמות לקב"ה במידותיו, בעוד שהלימוד וההשגה באלוהים רק מובילים אל ההתדמות אל ה'. הרמב"ם שם מסיים את דבריו בצורה הרבה יותר נחרצת וברורה, שאותה ההתדמות לה' במידותיו היא תכלית האדם:

נמצא כי התכלית אשר הזכיר בפסוק זה היא שהוא באר כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכלתו, וידע השגחתו על בראיו בהמצאתם והנהגתם היאך היא, והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להתדמות במעשיו יתעלה...

ואנו משתוממים מדבריו – שהרי רק לפני פסקאות בודדות הזכיר לנו הרמב"ם בפרק זה כי התכלית איננה במידות ובמוסריותו של האדם, שהרי כפי שכתב שם "כל המדותיות אינן אלא בין כל אחד מבני אדם לבין זולתו", ואילו השלמות השכלית "היא התכלית הסופית, והיא המשלימה את האדם שלמות אמיתית, והיא לו לבדו" – אם כן, כיצד הפכה פתאום דווקא השלמות המוסרית להיות התכלית?

אלא, ודאי מוכרחים לומר שישנם שני רבדים בתיקון המידות: הרובד האחד עניינו איזון כוחות הנפש של האדם, שהם כהכנה לקבלת המושכלות, ועל זה אמר הרמב"ם: "כי המעלות המדותיות הם מצעים למעלות ההגיוניות" (שם, ח"א פל"ד). עליהן דיבר הרמב"ם בסוף המורה, כשאמר שאין הן תכלית האדם מפני שהן בין בני אדם לזולתם ואינם לאדם עצמו; כלומר – עניינה של מוסריות זו הוא תועלת לאדם להשלמת מזגו, ולחברה להשלמת עניינה ותיקון אושיותיה, וכפי שהרמב"ם מבאר במו"נ (ח"ג פכ"ז):

ותורת האמת... באה להועילנו שתי השלמויות גם יחד, כלומר תקון מצבי בני אדם זה עם זה בסלוק העושק ובהתנהגות במדות הטובות הנעלות, כדי שיתאפשר קיום אנשי המדינה ותמידותם בסדר אחיד, כדי שישג כל אחד מהם את שלמותו הראשונה, ותקון הדעות ומתן השקפות נכונות שבהן תושג השלמות האחרונה... שהיא התכלית הסופית.

כאן במפורש מדבר הרמב"ם על כך שתיקון מצבי בני האדם זה עם זה הוא נצרך, ואף חלק מהתורה מכוון לכך – אך הוא רק הכנה לכך שכל אחד מבני האדם יגיע לשלמותו ע"י השלמת שכלו בהשקפות נכונות. אולם בסוף המורה נבוכים מדבר הרמב"ם על שלמות האדם במידותיו במטרה להתדמות אל בוראו; כאן המידות אינן כהכנה לדבר מסויים או כדבר תועלת אל משהו אחר – כאן השלמת האדם בחסד משפט וצדקה²³ היא מטרה בפני עצמה: להתדמות אל ה' בכך, וכפי שהרמב"ם (שם, ח"א פנ"ד) ביאר בכוונת דבריו של משה רבנו "הודעני נא את דרכך וְאֶתְּעֶנְךָ", שביקש משה לדעת דרכי הנהגת ה' בעולם כדי שיוכל להתנהג על פיהם:

וזה היה תכלית מטרת שאלתו, כי סוף הלשון: "וְאֶתְּעֶנְךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וְיָרֵאָה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה" אשר אני צריך להנהיגם בפעולות, אלך בהם בעקבות פעליך בהנהגתם.

תכלית מטרת בקשתו של משה היא להכיר את דברי הנהגת ה' וללכת על פיהם. כאן ההתדמות במידות ותיקונן אינם לתועלת מסויימת – אלא זו היא המטרה, "כי תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת" (שם).

עד כאן בארנו, שישנו הבדל לדידו של הרמב"ם בין תיקון המידות כהכנה לתיקון השכל בהשלמת האדם, לבין רובד נוסף שבא לאחר השגת האדם במושכלות, והוא ההתדמות אל ה' במידותיו ובדרכיו; אך עדיין נותרה השאלה המרכזית פתוחה – אם כן מהי תכליתו של האדם, האם בתחום ההשכלה או דווקא בתחום המוסר? הסתירות שראינו קודם בעיני עומדות; כרוב המקומות מדבר הרמב"ם על תכלית האדם בהשגת המושכלות, אולם כפי שראינו, בסוף המורה ובח"א פנ"ד מדבר הרמב"ם במפורש על תכלית האדם בהתדמות לבורא, ומשמע במקומות אלו שכל השגת המושכלות משמשת לתכלית זו²⁴.

את הפיתרון שלנו לבעיה נותר לאחר שנציג את הנושא השני הבעייתי בהבנת הרמב"ם – ביחס בין תכלית האדם כמעשיו לבין תכליתו בשכל.

ב. "תלמוד גדול או מעשה גדול"

בכמה מקומות משתמע ברמב"ם באופן מפורש שתכלית האדם היא אך ורק בשכלו, וכל השאר רק מכין לה, וכן כתב במו"נ (ח"ג פכ"ז):

ושלמותו האחרונה היא שיהא הוגה בפועל, כלומר שיהא לו דעה בפועל, והוא שידע כל מה שביכולת האדם לדעת מכל הנמצאים בכללותן כפי שלמותו האחרונה.

וברור הוא כי השלמות הזו האחרונה אין בה מעשים ולא מדות, אלא היא השקפות בלבד שכבר הוביל אליהן העיני וחייב אותן המחקר... והיא סבת הקיום הנציח לא זולתה.

דברים אלו מבוארים ביתר חריפות בדברי הרמב"ם כמשל המלך והסובבים אותו (שם פנ"א), שם הוא מדרג את האנשים שמקצתם בעיר ומקצתם בחצר עד אלו שהם עם המלך, ואלו דבריו שם:

23 על פי דברינו בהמשך יובן מדוע הרמב"ם מקדיש פרק שלם לפני סיום המורה – פנ"ג – כדי לבאר את שלושת המושגים האלה (עיין גם הערת הרב קאפח לפרק זה, הערה 44). ובספרו של הרב שילת (הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' ק"ז) ביאר עניין זה בהרחבה.

24 בדבר זה נחלקו החוקרים: "ליבוני" (שיחות על תורת הנבואה ברמב"ם, עמ' 580-620) טוען שלפי הרמב"ם אין כלל תכלית במוסריותו של האדם, ואף לא יכולה להיות תכלית כזו – מפני שהיא רק בין בני אדם לזולתם, ואילו התכלית של האדם היא בינו לבין ה', וממילא מסביר הוא שם שכל הסיימת של המורה בה משתמע שהתכלית היא בהתדמות אל ה' בחסד משפט וצדקה הינה רק כצורך לתיקון החברה, וכדומה לדבריו של הרמב"ם בחלק שלישי (פכ"ז) שזוהו תיקון הגוף, שהוא רק הצעה לתיקון הנפש. אך דברים אלו קשים לדעתי מאוד לאומרים ברמב"ם, שהרי הוא אומר במפורש, כפי שהבאנו, שתכלית האדם בהתדמות לבורא – וכפי שביארנו לעיל אין זה שייך רק לתיקון המידות כהצעה לתיקון הנפש, אלא דבר שיש לו ערך עצמי. לעומתו, י' גוטמן (הפילוסופיה של היהדות, עמ' 164) רואה דווקא במוסריות את התכלית העליונה, אך ד' הרטמן (הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, עמ' 166-168) דוחה בספרו דעה זו, בטענה שלא יתכן שלשלמות האדם היא במוסריותו – שהרי ברמב"ם משמע כל הזמן שתכליתו נעוצה בהשגתו וזהו העולם הבא שלו, ולכן הוא בא לומר שדעת אלוקים הינה בראש ובראשונה ידיעה מוסרית, וממשיך ומבאר שם שהמוסריות שהרמב"ם מתאר בסוף המורה היא מוסריות ששורשיה נעוצים בתפיסה שכלית של אלוקים והינה חיקים של אלוקי הבריאה. לדעתי דבריו מתקרבים לתפיסה הנכונה ברמב"ם, וכפי שיבוא בדברינו בהמשך.

- (א) אבל הפונים לחצר המלך להכנס אליו אלא שלא ראו כלל חצר המלך, הם המוני אנשי התורה, כלומר עמי הארץ העוסקים במצות.
- (ב) אבל אותם שהגיעו אל החצר שהם מקיפים סביבה, הם החכמים המאמינים את ההשקפות האמתיות דרך קבלה, ועוסקים בדיני מעשה העבודות, ולא התעמקו בעיון ביסודות הדת ולא חקרו כלל על בירור אמתת דעה.
- (ג) אבל אותם אשר התעסקו בעיון ביסודות הדת, כבר נכנסו אל הפרוזדורים, ובני אדם שם שונים במעלתם בלי ספק.
- (ד) אבל מי שהושגה לו ההוכחה על כל מה שהוכח, ונתברר לו מן העניינים הא-להיים כל מה שאפשר לברר אותו, וקרב אל הנכון במה שאי אפשר בו אלא קירוב אל הנכון, כבר נמצא עם המלך בתוך החצר.

כאן אנו רואים שהרמב"ם מדרג את הקירבה אל המלך, מלכו של עולם, לפי רמת ההשקפות וההשכלות; ואף אלו החכמים העוסקים במצוות ודיניהם – כל עוד לא עסקו בעיון ביסודות הדת ובעניינים האלוקיים – עדיין אינם עם המלך. דברים אלו בהחלט מתיישבים עם מה שהכאנו לעיל, שרק בהשקפות האמתיות תושג התכלית והן סיבת הקיום הנצחי. גם במקום אחר במרו"נ (ח"ג פ"ח) מדגיש הרמב"ם שתכלית האדם הינה רק במושכלותיו:

וישים תכליתו תכלית האדם באשר הוא אדם, והוא ציור המושכלות לא זולתן, אשר הנעלה והנכבדת בהן השגת ה' והמלאכים ויתר פעולותיו כפי היכולת, והאנשים הללו הם אשר עם ה' ללא חדלון, והם אשר נאמר להם "אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כְּלַבְּם" (תהלים פכ.ו) וזהו הנדרש מן האדם, כלומר שזו היא תכליתו.

גם כאן מדגיש הרמב"ם שזאת היא תכליתו, לא זולת זה, ומשמע שאין שלמות האדם מושגת כמעשיו ובקיום מצוות התורה אלא דווקא בהשגת המושכלות. לפי כיוון זה, כל התיקון המעשי של אדם הינו רק כהכנה לתיקון השכלי, שבו תכלית האדם – וכפי שהרמב"ם עצמו מדרג זאת (שם פכ"ז):

ודע כי שתי המטרות הללו האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תקון הנפש, כלומר מתן ההשקפות הנכונות. והשניה קודמת בטבע ובזמן, כלומר תקון הגוף, והיא הנהגת המדינה ותיקנות מצבי כל אנשיה כפי היכולת... לפי שלא תושג המטרה הראשונה (תיקון הנפש) כי אם לאחר השגת זו השניה.

כאן משתמע, כי תיקון הגוף – הכולל את המצוות המעשיות – הינו הכנה לתיקון הנפש הכולל את המצוות השכליות ששייכות לדעתו של האדם, כמצוות אהבה, יראת ה' ואחרות. מכאן עולה, שאין שלמות האדם שייכת לצד המעשי אלא לצד השכלי שבו, ולכן לא במצוות המעשיות נמצאים תכליתו ויעודו של האדם.

אולם במקומות אחרים משמע ברמב"ם שגם ע"י המצוות המעשיות יגיע האדם אל שלמותו ואין הם רק אמצעי להשגת המושכלות²⁵, וכן כתב ביד החזקה (מעילה פ"ח ה"ח) :

שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֵי וְאֶת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתְּם הָאֱלֹהִים וְחַי בְּהֵם" (ויקרא י"ה).

כן הוא מוסיף לבאר כיוצא בדברים אלו בפירושו למשנה (מכות פ"ג מט"ז) :

מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כוונה מכוונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא...

מדברים אלו לכאורה עולה, שניתן להגיע אל התכלית ולחיי העולם הבא גם ללא ההשכלה, אלא ע"י קיום המצוות המעשיות. במקום אחר כמו"נ (ח"ג פנ"ד) אפילו משמע, שדווקא ההשכלות באות כהכנה למעשים היוצאים מהם, בבחינת 'תלמוד המביא לידי מעשה':

כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכלתו... והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להתדמות במעשיו יתעלה.

ההשגה בה' ובדרכיו עניינה להביא את האדם להיות אדם העושה חסד משפט וצדקה, וכזה הוא מתדמה אל כוראו – וכפי שהבאנו בפרקים הקודמים בכיור המצוה של "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו"; מכאן עולה שדווקא המעשה הוא העיקר והוא התוצר של הלימוד והחוכמה. במקומות אחרים משוה הרמב"ם בין התכליות ומונה את שתיהן יחד כתכלית האדם; אין כאן אמצעי ותכלית אלא שתיהן יחד משלימות את האדם, וכך כתב בהלכות תשובה (פ"ט ה"א) :

הקב"ה נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה... שאם לא יקנה פה חכמה ומעשים טובים אין לו במה יזכה... שבזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה ורעבון אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצות שבהן זוכין לחיי העולם הבא.

כאן אין דירוג בין חוכמה למעשה, ושניהם יחדיו מקנים לאדם את עולמו. החוכמה והמעשים הטובים – שניהם בצוותא נדרשים לאדם השלם. אם כאן אנו מוצאים דברים אלו ביחס לקניית עולם הבא ע"י האדם, בהקדמתו למשנה (עמ' עז-עח) הוא אומר דברים אלו במפורש ביחס לשלמות האדם:

25 היו חוקרים שרצו לחלק את כתבי הרמב"ם לשני חלקים נבדלים – הכתבים ההלכתיים והכתבים הפילוסופיים. אמנם, ודאי שאין זו דרכנו, מה גם שהרמב"ם עצמו מפנה בספר המורה הרבה פעמים ליד החזקה.

כי תכלית העולם וכל אשר בו הוא איש חכם וטוב. וכאשר יתברר לאיש, שהוא ממין האדם, החכמה והמעשה – רצוני לומר: 'החכמה' – לצייר בשכלו אמיתות הדברים כפי שהם עליו ולהשיג כל מה שאפשר לאדם להשיגו, ו'המעשה' – הוא תקון וישור הדברים הטבעיים, ושלא יהיה שטוף בתענוגים, ושלא יקח מהם אלא מה שיהיה בו תקון גופו ותקון מדותיו כולן; ועל כן האיש שיהיה על ענין זה – הוא התכלית... שאין אדם שלם אלא כשהיה כולל החכמה והמעשה.

מדברים אלו עולה שהשלמות אינה שייכת רק לצד השכלי – ובניגוד לכאורה למה שראינו בתחילה שכל השלמות המעשית היא רק כהכנה לשלמות השכלית, שהרי במפורש אמר הרמב"ם שם: "כי השלמות הזו האחרונה אין בה מעשים ולא מדות, אלא היא השקפות בלבד"; וכפי שנראה בעיון ראשוני זוהי סתירה קשה. הסתירה מחריפה עוד יותר כשנמשיך בדבריו בהקדמה למשנה (עמ' עט), שם לכאורה הוא מעלה את ערך המעשה מעל לערך החוכמה:

ועל כן תמצא הציווי בכל התורה: "ולמדתם אתם" (דברים ה, א) ואחר כך "לעשותם" (שם). מביא החכמה קודם המעשה, שבחכמה יגיע האדם למעשה, והמעשה לא יגיע בו אל החכמה. וזהו מה שאמרו עליהם השלום: "שהתלמוד מביא לידי מעשה".

והדברים צריכים ישוב.

סיכום והבנת שיטת הרמב"ם

דומה, שהדרך בהבנת שיטת הרמב"ם הינה דרך ארוכה שהיא קצרה, כלומר – דווקא מתוך התבוננות עמוקה ורחבה בכל דבריו הפזורים בספריו ובהתבוננות מתאימה בהם, ניתן לתפוס את שיטתו כמקשה אחת ולראות בהם את הדבר האחד שבו רואה הרמב"ם את תכלית האדם ויעודו.

אין ספק, שהרמב"ם הדגיש יותר מקודמיו ומראשוניים שבאו אחריו את הצד השכלי שבאדם. כבר בתחילת המו"נ (ח"א פ"א), בדבריו על צלם אלוקים שבאדם, הוא מבאר שהצלם הוא אמיתת הדבר, כלומר – מהותו של הדבר, ובאדם צלם זה הינו השכל, ובלשונו: "ובגלל ההשגה השכלית הזו נאמר בו (בראשית א, כז): 'בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֱתוֹ', ובהמשך: "ונאמר באדם מחמת הענין הזה כלומר מחמת השכל הא-להי הנצמד בו שהוא בצלם א-להים ובדמותו". השכל הינו לא רק מהות האדם ואמיתתו, אלא הוא גם המקשר בין האדם לבוראו; זהו הצלם האלוקי שבו, וכפי שכתב בסוף המורה (ח"ג פנ"א): "כבר בארנו לך כי השכל הזה אשר שפע עלינו מאתו יתעלה הוא המגע אשר בינינו לבינו"²⁶. אם כן, השכל הוא עצמותו ומהותו של האדם, והוא גם המחבר אותו אל בוראו. גם בהקדמתו למשנה (עמ' נז במהדורת הרב שילת) הדגיש הרמב"ם שרק החוכמה מוציאה את האדם מן הכוח אל הפועל: "והחכמה היא אשר תוסיף בעצמותו... לפי שהיה אדם בכוח ושבו להיות אדם בפועל... כי

26 דבר זה ביארו הרמב"ם יותר בהרחבה בחלק שני (פי"ב): "כי בשפע השכל אשר שפע ממך נשכיל, ואז נוכשר ונלמד ונשיג השכל"; ודבריו עמוקים.

אין האדם נבדל משאר מיני בעלי החיים אלא בהגיון, לפי שהוא חי בעל הגיון". יוצא, אם כן, שהרמב"ם מדגיש שכל עניינו ומהותו של האדם הוא בשכלו, ולכן רק בו נמצאת שלמותו ותכליתו. גם העולם הבא לפי הרמב"ם הוא המשך ישיר של עניין זה; את מאמר חז"ל בעניין העולם הבא, שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, מבאר הרמב"ם כך (הקדמה

פירק חלק, עמי קכה-קכו):

רצונו לומר באומרו "ועטרותיהם בראשיהם" – השארות הנפש בקיום המושכל לה, והוא הבורא יתברך. והיות הוא, רצוני לומר: המושכל והיא – דבר אחד... שאותן הנשמות מתענגות במה שמשיגות ויודעות מאמתת הבורא יתברך...

לפי זה מתבאר, שיציאת האדם מן הכוח אל הפועל בשכלו היא עצמה העולם הבא של האדם; אותן השגות שהשיג האדם בבורא הן אותן ההשגות שהאדם מתענג עליהן בעולם הבא, ולפי דברים אלו מוכנים היטב דבריו בסוף המו"נ (ח"ג פנ"ד) בדברו על ארבעת השלמויות, שהגדולה שבהן היא השגת המעלות ההגיוניות, "והיא המשלימה את האדם שלמות אמתית, והיא לו לבדו, והיא המעניקה לו הקיום הנצחי, ובה האדם אדם". במה שהאדם הוא אדם, כלומר – בהשגותיו, שהרי הן מהותו וצלם האלוקים שבו – זהו גם כן הקיום הנצחי שלו לעולם הבא.

עד כאן לכאורה הדברים ברורים ומוכנים מאוד – אלא שבהרכבה מקומות נראה שאותן השגות שהוציאו את האדם מן הכוח אל הפועל אין מטרותן ההשגות עצמן, אלא התוצר היוצא מהן. ככמה מקומות מדגיש הרמב"ם, שההשקפות האמיתיות מטרותן להוביל את האדם אל אהבת ה', ומפורסמים דבריו בהלכות יסודי התורה (פ"ג ה"ד) שהבאנו בתחילת המאמר: "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה... לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו..."; משמע שכל הצורך בהשכלה באלוקות הוא כדי להוביל את האדם לאהבת ה', וכן כתב במפורש כמו"נ (ח"ג פכ"ח), שם הוא מפרש את המצוה של אהבת ה' כציווי להשכיל בה':

אבל שאר ההשקפות הנכונות... אשר בהם יתקיימו אותן ההשקפות שהם התכלית הסופית, הרי אף על פי שהתורה לא קראה אליהן בפירוש כמו שקראה אל ההם, כבר קראה אליהם באופן כללי, והוא אמרו "לאהבה את ה'".

כלומר, הציווי בתורה לאהוב את ה' הוא בעצם להשכיל מושכלות שעל ידן יגיע האדם לאהבת ה'²⁷, וכך אכן כתב בסוף מו"נ (ח"ג פנ"ב): "אבל ההשקפות אשר העניקה לנו אותם התורה והם השגת מציאותו יתעלה ואחדותו, הרי אותם ההשקפות מביאים לנו את האהבה".

נמצא עד כאן, לפי מה שראינו, שאמנם תכלית האדם בהשכלתו – שהרי שם יחודו, ומהותו של האדם בשכלו – אך אותן ההשכלות יש להן יעוד: אין עבודת האדם מסתיימת בהשכלותיו ובלומודו באלוקות, וישנו צורך שאותו לימוד יפעל באדם ויביאו לאהבה

27 בכך גם נפתרת השאלה המפורסמת איך יכול להיות ציווי על אהבת ה', דבר שלכאורה אינו בשליטת האדם.

וליראה את ה', שהן תכליות התורה, וכפי שכתב הרמב"ם שם במו"נ: "כי שתי התכליות הללו והם האהבה והיראה..."

דומה, שעל פי יסוד זה ניתן לפתור את הבעייתיות שהצגנו בסתירה לכאורה בדרכי הרמב"ם ביחס למושכלות ומידות, או בשאלה האם יעוד האדם הוא בחוכמתו או בהיותו מוסרי בהנהגותיו. כבר ביארנו בחלקו הראשון של הפרק 'הבעייתיות בשיטת הרמב"ם', שישנם שני רבדים בתיקון המידות: הרובד האחד – שקודם להשכלה ומכין לה, וכפי שכתב הרמב"ם במו"נ (ח"א פל"ד): "כי המעלות המדותיות הם מצעים למעלות ההגיוניות, ולא יתכן שיושגו הגיוניות אמיתיות... כי אם לאדם בעל מדות מוכשרות מאד, אדם נוח ומיושב". כלומר, ברובד הראשון כל תיקון המידות נצרך רק כאמצעי לאדם כדי שיוכל להשכיל בצורה הנכונה, וכפי שהרמב"ם מכאר בסוף מו"נ (ח"ג פנ"ד) שמין זה של שלמות המידות "אינו אלא הצעה לזולתו ואינו תכלית כשלעצמו". אולם בסוף אותו הפרק עצמו מדבר הרמב"ם על ההתדממות לבוורא כפיסגה הנעלה שבאה אחר ההשגות באלוקות, וכלשונו שם:

כי התכלית אשר הזכיר... כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכולתו, וידע השגחתו על בראיו בהמצאתם והנהגתם היא²⁸, והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להתדממות במעשיו יתעלה.

כלומר, האדם השלם שהשכיל בה' כפי יכולתו ובוזה הוציא עצמו מן הכוח אל הפועל, אין זה מספיק אם יישאר עם אותן ההשגות שהשיג בדרכי והנהגת ה' בלי שיתפעל על ידן ויהיה אדם הדומה אל בוורא; רק כאשר האדם פועל על פי אותן השגות שהשיג בה' – אזי מוכח ונראה שהוא באמת הפנים והשיג את המושכלות שהשכיל בה' ובדרכיו. אם נרצה לסכם את דרכו של הרמב"ם השלמה בהכנת תכלית האדם נאמר, שאכן השלמות האחרונה של האדם היא בשכלו, ושם הוא מותר האדם מן הבהמה, שם הוא הצלם-אלוקים של האדם, שם קיים המגע שבין האדם לאלוקיו – ולכן דווקא בשכלו האדם מגיע לדביקות בה', שהיא היא הפסגה²⁹.

אולם צריך להדגיש: כשהרמב"ם מדבר על השגות של האדם בה' – אין אלו השגות במהותו הכלתי מושגת, וכפי שהרמב"ם מכאר בחלק א' (פנ"ד) בתשובת הקב"ה לשאלת משה "לא תוכל לראות את פני" (שמות לג, כ) – אלא כל השגותיו של האדם הן רק במעשיו ותארו של הקב"ה, וכלשונו הרמב"ם שם: "נמצא כי השגת אותם המעשים הם תארו יתעלה אשר על ידם הוא נודע".

עוד חשוב להדגיש: כשהרמב"ם מדבר על השכלה באלוקות ועל האדם השלם כאדם שהשיג השגות אמיתיות באלוקיו – אין מדובר כאן בשכל קר שלא משפיע על האדם והתנהגותו; אין זה סתם לימוד ואוסף ידיעות שמתווסף לאדם, שהרי ע"כ אין הוא יוצא מן הכוח אל הפועל. האדם המשכיל באמת הוא גם האדם האוהב את אלוהיו; זוהי תוצאה ישירה של השכלתו, וכפי שראינו ברמב"ם הרואה בציווי "וְאָהַבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ו, ה)

28 ראו להדגיש, שהשגת האדם את ה' על פי הרמב"ם היא לא בעצמותו – שאינה מושגת לאדם – אלא במעשיו ודרכיו, וכפי שהרמב"ם הרחיב לבאר בחלק ראשון ממו"נ (פנ"ד) בבקשת משה "הודעני נא את דרךך", שביקש לילך בהנהגת עם ישראל בעקבות הנהגת ה' את העולם.

29 בפרק הבא נרחיב באופן הדביקות בה' על פי הרמב"ם.

ציווי ללמוד ולהשכיל בה', כלומר – האדם המשכיל הוא גם האדם האוהב את אלוהיו, שאם לא-כן אין לימודו והשכלתו כלום.

על פי רעיון זה מובן כיצד בעת ובעונה אחת רואה הרמב"ם את תכלית האדם בשכלו: "היא השלמות האנושית האמתית, והיא השגת המעלות ההגיוניות... ובה האדם אדם" (שם ח"ג פ"ד) – ומאידך הוא כותב (ח"א פ"ד): "כי תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת", או בסוף המורה (ח"ג פ"ד): "רוצה לומר מטיתי שיהא מכם חסד וצדקה ומשפט בארץ... שהמטרה להתדמות בהן ושיהיו אלה הליכותינו"; כי אכן הדברים הם חד, האדם השלם בהשגתו באלוהיו אשר מפנים השגות אלו הוא גם האדם שדומה לאלוהיו בדרכיו, שהרי אלו ההשגות עצמן שהשיג בכוראו.

דומה, שבשני מקומות כתב הרמב"ם במפורש דבר זה – שהאדם השלם בשכלו הוא גם האדם השלם בדרכיו ומעשיו; האחד – בסוף המורה (ח"ג פ"ד), שם כתב: "כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכולתו, וידע השגתו על בראיו בהמצאתם והנהגתם היאך היא, והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להתדמות במעשיו יתעלה". משפט המפתח כאן הוא: "והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה", כלומר – האדם השלם בשכלו, אם הפנים הוא נכון את אשר למד, הוא ממילא גם השלם בדרכיו.

גם בהקדמתו למשנה (ע"ג ע"ה-ע"ח), אחרי שהוא אומר: "ומצאו כי תכליתו פועל אחד בלבד... לצייר בנפשו סודות המושכלות ולדעת האמיתות... והנכבד שבמושכלות – לצייר לנפשו אחדות הקדוש ברוך הוא..." – מיד אחר כך הוא אומר: "כי תכלית העולם וכל אשר בו הוא איש חכם וטוב... שאין אדם שלם אלא כשיהיה כולל החכמה והמעשה". כלומר, האדם השלם חייב גם להיות שלם במעשיו, שאם לא כן – את חוכמתו אשר למד לא הפנים כראוי, וכפי שהרמב"ם עצמו מדגיש שם: "שהאדם כשיהיה חכם ונכון אבל מבקש תאוות – אינו חכם על האמת".

לסיכום נאמר: תכלית האדם היא אכן בשכלו. זהו החלק החשוב באדם ובו האדם נשלם. זו לענ"ד כוונת הרמב"ם באומרו: "ושלמותו האחרונה היא שיהא הוגה בפועל... וכרור הוא כי השלמות הזו האחרונה אין בה מעשים ולא מדות, אלא היא השקפות בלבד... והיא סבת הקיום הנצחי לא זולתה" (מורה ח"ג פ"ד). אכן, השלמות האחרונה נוגעת רק לשכלו של האדם, כי שם מהותו – אולם האדם השלם בשכלו הוא גם האדם האוהב את ה' והדבק בדרכיו, שאם לא כן – כל חכמתו מה היא.

העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות

דומה, שאת פסגת מחשבתו של הרמב"ם בעבודת הא-לוה חותם הרמב"ם בסוף המורה בארבעת פרקי הסיום של הספר. פרקי הסיום של המורה, שנקראו על ידי המפרשים הקדמונים של הרמב"ם (האפו"ם שם זולתו) 'הנהגת המתבודד' – או כפי שהרמב"ם עצמו כותב בתחילת פרק נא: "באור עבודת משיג האמתיות המיוחדת בו אחרי השגתו איזה דבר

הוא³⁰, הינם בירור של דרך עבודת ה' למי שכבר הגיע לידיעתו יתברך, או במשלו של הרמב"ם: מי שכבר נמצא עם המלך בתוך החצר³¹. הרמב"ם מדבר בפרקים אלו על אנשי המעלה שהגיעו להשגות גבוהות, אולם אין ספק שניתן ללמוד ממשנה זו על כל תורת אדם וא-לוה ברמב"ם.

יש צורך להדגיש: העבודה שהרמב"ם מדבר עליה אינה הלימוד וההשכלה בעצמם, אלא באה אחריהם; בעצם, כל הלימוד וההשכלה כאלוקות, הקודמים לה, הם הכנה לעבודה זו – וכפי שהרמב"ם עצמו מדגיש (שם):

וכאשר תשלים את הטבעיות ותבין את הא-להיות כבר נכנסת אל המלך אל החצר הפנימית ונמצאת עמו בחצר אחד, וזו היא דרגת החכמים.

כלומר, אחר שהאדם השכיל בטבעיות ואחר כך כאלוקיות אזי הוא עם המלך בחצר. הוא בדרגת החכם – אך אין הוא עדיין בדרגת הנביא העובד את ה', וכפי שהרמב"ם עצמו ממשיך (שם):

אבל מי שהעסיק מחשבתו אחר שלמותו בא-להיות, ונטה כולו אל ה' יתרומם ויתהדר, ופנה מכל מה שזולתו... זו היא דרגת הנביאים... בהפעלת המחשבה בה' לבדו, אחר השגת הידיעה אותו כמו שבארנו, וזו היא העבודה המיוחדת למשיגי האמת, וכל מה שמוסיפים לחשוב בו ולעמוד לפניו נוספת עבודתם.

העבודה מתחילה אחר ההשגה ואין היא ההשגה עצמה³². כמו כן, מדגיש הרמב"ם, אין עבודה זו באה אלא אחר השגה פילוסופית צרופה בא-לוה, וכפי שהרמב"ם מסביר (שם):

אבל מי שחושב בה' ומרבה לזכרו בלי ידיעה, אלא שהולך אחר סתם דמיון מסויים, או אחרי דעה שקבל מזולתו, הרי הוא לדעתי עם היותו מחוץ לחצר ורחוק ממנו, אינו זוכר את ה' באמת ואינו חושב בו... אלא הוא מוצר שיצרו דמיונו.

אם כן, מדגיש לנו הרמב"ם למי ראויה עבודה זו ולמי היא שייכת. ברור שאין עבודה זו עבודה להמון – שהרי הם אינם מגיעים להשגות אלו אשר הן תנאי הכרחי לעבודה זו.

מהי עבודה זו המיוחדת למשיגי האמת, מהו אופן העבודה הנדרש כאן? כשנעיין בדברי הרמב"ם נראה, כי אין עבודת האלוקים שניתנה לאדם אלא מחשבה מתמדת בא-לוה, וכלשון הרמב"ם שם: "בהפעלת המחשבה בה' לבדו, אחר השגת הידיעה אותו... וכל מה שמוסיפים לחשוב בו ולעמוד לפניו נוספת עבודתם".

30 ופירושו הדבר (עיין בהערה 2 שם לרב קאפח), שרק אחר שידע והשיג מציאות הבורא יכול לבוא לעבודה מיוחדת זו.

31 וכלשונו שם: "אבל מי שהושגה לו ההוכחה על כל מה שהוכח, ונתברר לו מן הענינים הא-להיים כל מה שאפשר לברר אותו, וקרב אל הנכון במה שאי אפשר בו אלא קירוב אל הנכון, כבר נמצא עם המלך בתוך החצר".

32 כך עולה בבירור מדברי הרמב"ם בפרק זה, ומוכח שלא כמו אלה שהבינו ברמב"ם ששלמות האדם ועבודתו הן ההשגות עצמן ושלמות שכלו – אלא דעת הרמב"ם היא שכל ההשגות והמעלות השכליות הן כמבואר לעבודה זו, שעוד נבאר בהמשך את עניינה.

אחרי שהאדם השיג באלוקות, עיקר עבודתו מכאן ואילך היא לחשוב בו ולהגות תמיד באותה ההשגה שהשיג. הדביקות בה' נוצרת דווקא על ידי אותה התייחדות מחשבתית בה' – שהרי לדידו של הרמב"ם השכל הוא המגע אשר בינינו לבין ה', וכפי שכתב שם: "כבר בארנו לך כי השכל הזה אשר שפע עלינו מאתו יתעלה הוא המגע אשר בינינו לבינו".³³ החידוש בדברי הרמב"ם (שם) הוא, שאחר שהשכל הזה הוא המבוא לדביקות בה' – הרשות ביד האדם לעבות ולחזק את המגע הזה או להחלישו:

והבחירה בידך, אם תרצה לחזק את המגע הזה ולעבותו עשה, ואם תרצה להחלישו ולדקק לאט לאט עד שתפסקהו עשה.

היאך היא הדרך ביד האדם לחזק את המגע הזה? לשם כך באה אותה עבודה אשר אמרנו, כלומר – הפעלת המחשבה בה'; יותר מכך: בשעה שהאדם מפסיק את אותה המחשבה בה' – נפסק המגע שיש לו עם ה' (שם):

הרי בשעה שאתה מרוקן את מחשבתך מה' ומתעסק בכל ישותך באכילה... הנך מפסיק אותה המגע אשר בינך ובין ה', ואינך עמו אז, וכן אין הוא עמך, כי אותו היחס אשר בינך וביניו כבר נפסק בפעל באותה השעה.

עד כדי כך חשובה והכרחית לדביקות בה' אותה תשומת המחשבה במושכל לבדו, שבלעדיה – ואפילו רגע אחד – כבר נפסק אותו המגע והדביקות של האדם בה'.

לכאורה נראה מכל מה שראינו עד כה, שאותה עבודה – שאינה ההשגה במושכלות כשלעצמה אלא שימת המחשבה שבאה אחר ההשגה – היא עדיין עבודה שכלית צרופה, שאין לה שום נגיעה לרגשותיו ולכוונותיו של האדם. לכאורה אין כאן משהו ממשי שהאדם מרגיש אותו וחש בו, אלא עבודה המתרחשת בשכלו של האדם בלבד. אלא שהמעין בדברי הרמב"ם היטב יראה שאין הדברים כך כלל וכלל; מוצאים אנו פעמים מספר בפרק זה את הרמב"ם מדבר על האהבה כשייכת לאותה עבודה וכחלק חשוב בה:

וכבר בארה התורה כי העבודה הזו האחרונה אשר העירונו עליה בפרק זה, לא תהיה אלא לאחר ההשגה, אמר "לאהבה את ה' א-להיכם ולעבדו בקל לבבכם ובכל נפשכם" (דברים יא, 13), וכבר בארנו פעמים מספר כי האהבה כפי ערך ההשגה.

כלומר, כשהתורה אומרת ומצוה על אהבת ה' – היא בעצם מצוה, לדידו של הרמב"ם, על ההשכלה והלימוד באלוקות³³, שהם המביאים את האדם לאהבת הבורא. כאן מחדש הרמב"ם בהבנת הפסוק, שנאמר קודם כל "לאהבה את ה' א-להיכם" ורק אחר כך "לעבדו בקל לבבכם", והוא מבאר (שם) שאחר שהאדם השיג באלוקות והגיע לאהבת ה' אזי מתחילה העבודה של "לעבדו בקל לבבכם":

33 עיין מה שכתבנו לעיל בפרק השני ביחס למצות אהבת ה' לפי הרמב"ם; וכלשונו בהלכות תשובה (פ"י ה"ו): "ועל פי הדעה תהיה האהבה".

ואחר האהבה אותה העבודה אשר כבר העירו ז"ל גם עליה ואמרו: זו עבודה שבלב³⁴, והיא לדעתי הפעלת המחשבה במושכל הראשון, וההתייחדות לכך כפי היכולת.

לכאורה עדיין ניתן לטעון, שערך האהבה מסתיים בהשגות ואינו שייך לעבודה עצמה, שהיא תשומת המחשבה ולכאורה היא עדיין עבודה שכלית טהורה; אלא שבדברי הרמב"ם מבואר במפורש שגם בעבודה עצמה של תשומת המחשבה חייבת להיות מעורבת השתתפות רגשית מצד האדם, "כי המטרה אחר ההשגה – ההתייחדות אליו, והפעלת המחשבה השכלית בחשקתו תמיד"^(עו). הפעלת המחשבה חייבת להיות מלווה בחשיקה כלפי הבורא, ויותר מזה: ללא אותה תשוקה לבורא לא יכולה להיות כלל אותה העבודה של התייחדות המחשבה – שהרי רק האוהב מייחד מחשבתו באהובו: "ואין המגע הזה מתחזק אלא בהפעלתו באהבתו וההליכה בכוון זה כמו שבארנו"^(עו).

דומה שבכך תבואר המילה 'לסעות' (עפ"י תרגומו של הרב קאפח³⁵), החוזרת כמה פעמים בפרק זה: "אחר כך תעסוק בהתייחדות אליו, ותסעה כלפי קרבתו", כלומר – אותה תשוקה ואהבה אל הבורא היא אשר מושכת את האדם לסעות כלפי הבורא ולייחד את מחשבתו בו, ולכן אין המגע הזה, שהוא השכל, מתחזק אלא ע"י אהבת ה' – שכלל שהיא גדלה יותר כך הסעיה אל ה' גדלה, וממילא הדביקות גדלה יותר.

נמצאנו למדים: גדול ההפרש בין הפילוסוף המשכיל לבין עובד האלוקים. הפילוסוף – תכליתו בהשגה עצמה, ואחר שהשיגה מסתיימת מטרתו, מה גם שאין הוא מעורב רגשית בהשגותיו אלו; אולם לעובד האלוקים המחפש קירבת אלוקים, ההשגות רק משמשות כמבוא אל אותה התייחדות עם בוראו. השכל הינו האמצעי שעל ידו האדם מתחבר עם אלוקיו, והמטרה היא הדביקות וההתחברות בין האדם אל בוראו, עד כדי החסיון בצילו של הא-ל, מפני שהרבך בה' לא יאונה לו כל רע^(עו):

ושבעת שלמות מחשבת האדם והשגתו את ה' יתעלה בדרכים האמתיים וחשקתו כמה שהשיג, לא יתכן אז כלל שיפגע באותו האדם מין ממיני הרעות, לפי שהוא עם ה' וה' עמו.

לסיכום, מצינו בעבודה מיוחדת זו שני שלבים שהם ארבעה: השלב הראשון – הוא שלב הלימוד וההשגות באלוקות, שבהם דיברנו הרבה בפרקים הקודמים; אותה השגה מובילה את האדם אל אהבת ה'; בשלב השני – אותה אהבה דוחפת וממריצה את האדם לסעות במחשבתו אל הא-ל, ולייחד מחשבתו רק בזה ולא בדברים אחרים המפריעים לאדם להיות עם אוהבו – וכפי שהרמב"ם מבאר בהנהגת המתבודד: "וזה נעשה יותר בהתבודדות ובהתייחדות, ולפיכך מרבה כל חסיד להתבודד ולא יפגש עם אדם אלא להכרח"^(עו); ואותה מחשבה מתמדת בא-לוה, היוצרת את המגע אשר בינינו ובינו, מחוזקת לפי ערך האהבה

34 ספרי עקב מא, ד"ה 'ולעבדו': "וכי יש עבודה בלב? ! הא מה תלמוד לומר 'ולעבדו' (דברים יא, יג) – זו תפלה". לכאורה קשה איך הרמב"ם לומד מכאן על עניין התייחדות המחשבה, והרי פסוק זה בא לצוות על תפילה. נראה שהתירוץ לכך נמצא בספר המצוות (עשין ה): "שצונו לעבדו... ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים... הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה... ולעבדו זו תפילה", כלומר – אכן, פסוק זה בא לעניין כולל והוא לעבוד את ה', וכפי שהרמב"ם מבאר בפרקנו – אולם יש לעניין כללי זה גם פרט מיוחד, שהוא הציווי על התפילה, שהיא כמובן מאותו עניין של התייחדות האדם עם בוראו.

35 עיין הערה 8 שם.

והעריגה המלווה מחשבה זו, וכפי שהרמב"ם מדגיש: "ואין המגע הזה מתחזק אלא בהפעלתו באהבתו" (שם). נמצא, שעניין האהבה נמצא גם כפיסת ההשגה בשלב הראשון, וגם כחלק בלתי נפרד מהעבודה בהתייחדות המחשבה בשלב השני. אין עבודת הא-ל השכלית יכולה לדבק בין האדם לבוראו ללא הכוונה הדתית – ללא העריגה של האדם לבוראו.

יוצא, אם כן, שכמו שבהשכלה ישנם שני שלבים – שלב הלימוד וצבירת הידיעות ולאחריו שלב ההתייחדות במחשבה – כך גם באהבה ישנם שני שלבים: שלב האהבה הנוצר מן הלימוד כאלוקות, ובשלב השני – העריגה המתמדת והסעיה הבלתי פוסקת כלפי ה'. דומה שלזה התכוון הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"י ה"ג): "עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד"; האהבה הראויה אינה נצנוץ רגעי של אהבה, אלא משהו תמידי שהאדם שוגה בו תמיד (שם ה"ו):

שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה.³⁶

אותה תשוקה, שבאה מתוך ההשגה ומתוך תשומת המחשבה, כשהיא מגיעה לפיסגתה – מביאה את האדם עד כדי כלות נפשו לאלוקים, עד שההכרה בא-לוה והעריגה אליו הופכים להיות מושגים נלווים עד כדי זהים (מדי"ג ח"ג פנ"א):

עד שכאשר בא השלם בימים וקרב למות מוסיפה אותה ההשגה תוספת גדולה, ויגדל הלהט כאותה ההשגה והחשק למושג עד אשר תפרד הנפש מן הגוף אז במצב אותו העונג, ועל ענין זה רמזו חכמים במיתת משה ואהרן ומרים כי שלשתם מתו בנשיקה... כי שלשתם מתו במצב עונג אותה ההשגה מעוצם החשק.

יש בדברים אלו שהבאנו כדי לטפח על פני אלו שהטביעו את מושג האלוקות של הרמב"ם טביעת שכל מופרזה. אין השכל שהרמב"ם מדבר עליו שכל הנוגד את הלב – אלא הוא שכל שהוא היפוכו של הדימיון³⁷; שמביא את האדם להכרת האמת בניגוד לדימיון המטעה את האדם. שכלו של הרמב"ם לא פגע כלל בחיוניותו של אלוקי א-ל חי – שהרי, כפי שהבאנו, הדבק במחשבתו בא-לוה הוא החוסה בצילו במציאות הממשית, בבחינת "ה' לי לא איך" (תהלים קיח, ו). השתכלות מתמדת זו בא-לוה, הנשענת על הכרה פילוסופית צרופה בו, מלאה חיוניות של תשוקה ועריגה אליו.

36 דברים אלו מקבילים למה שהבאנו קודם בשם הרמב"ם, שהחסידי מרבה להתבודד ולייחד מחשבתו רק בה'.

37 עיין מדי"ג ח"ב (פ"ב), שם מזהה הרמב"ם את הדימיון כיצר הרע.