

השלמות האנושית תכלית החיים במשנת הרמב"ם

הרמב"ם ציווה שלא לפרש את מורה הנבוכים כל עיקר, בחששו מנזק גדול שעשויה לגרום הפצה של פרשנות בלתי אחראית לספר.¹ מאמר זה נכתב כתגובה לפירושים שלא נחה דעתו בהם, שעל פיהם מחשיב הרמב"ם רק את ההשגה השכלית, מרוקן מתוכן את מושג ההשגחה הפרטית על הגוף והחומר, ורומז שסיכויו של אדם פשוט להגיע אל העולם הבא - אפסיים.²

* מכל מלמדי השכלתי, ועל כולם מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בעל היובל. דברים רבים ויסודיים במאמר זה מבוססים על תורתו. מספר רעיונות יופיעו במאמר בשמו בצורה מפורשת, ורבים אחרים מבוססים על דבריו אך מהווים מסקנות שלי אשר אחריותן עלי בלבד. כל שגיאה שתימצא אינה תלויה אלא בי.

ברצוני להודות גם לר"ר מיכה גודמן, שעודדני לחקור את הנושא ולהעלות את ממצאי על הכתב, וכן למלומדים שניאותו לקרוא את המאמר או חלקים ממנו טרם פרסומו ולהעיר את הערותיהם: א"מ פרופ' ירון הראל, מורי מר דוד דישון, פרופ' צבי זוהר, הרב צבי הבר, הרב אברהם וולפסון ומר יוסי אלינר. אני מודה גם לאביחי גמדני על עבודת העריכה המסורה והמעמיקה. כל אחד מהם תרם תרומה ניכרת למאמר.

אדם נוסף שמחובתי להקדים ולהודות לו הוא הפרופ' ישעיהו ליבוביץ'. מאמר זה לא היה נכתב לולא התבונה היסודית שלמדתי מספריו, והיא שידיעת האמת איננה מחייבת שום מעשה, בהתאם לדברי חז"ל על אודות מי ש"יודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו" (ספרא בחוקותי, מהדורת ווייס, וינא תרכ"ב, פרשה ב). המאמר יעסוק רבות ביחס שבין הידיעה למעשה במשנת הרמב"ם, ותובנה זו שוללת אפשרות קוסמת לקישור פשוט בין השניים - הטענה שידיעת האמת תניע אל המעשה הראוי בהכרח, ושהעדרו של יישום מעשי נכון מצביע על אמונה שגויה בתודעה. בזכותו חיפשתי ומצאתי כי הרמב"ם שלל אפשרות זו בפירושו באומרו (ב, ד עמ' 271): "הציור לבדו אינו מחייב תנועה".

פרופ' ליבוביץ' הרבה לעסוק ברבדים יסודיים ביותר של משנת הרמב"ם: בירור המושג הא-לוהי ומשמעותה של "עבודת הא-לוהים" כערך עליון, כלומר "לשמה", ראו בעיקר ספרו אמונתו של הרמב"ם (תל-אביב 1985). מאמר זה יוקדש לרבדים הבנויים על היסודות הללו, ובעיקר לביסוס הטענה שההשגחה הפרטית היא לדעת הרמב"ם תופעה רבת-השפעה על חיי הפרט ועל ההיסטוריה, אשר לה אופני פעולה מסוימים המכוונים לתכלית הנבחרת, אותם ניתן ואף הכרחי להבין ועל פיהם לנהוג.

1 "צוואת ספר זה", מהד' שוורץ, תל-אביב תשס"ג, עמ' 19-20 [כל הציטוטים ממורה הנבוכים וההפניות לספר הם למהדורה זו אלא אם כן צוין אחרת. פרופ' שוורץ הדגיש את הכתוב במקור הערבי בעברית, דבר זה הוא בעל חשיבות רבה, אבל לא הוקפדה כאן הדגשת ה"ל", וההדגשות שבטקסט הן שלי, אלא אם כן צוין אחרת. במקרים שיובא בהם המקור הערבי הרי הדבר הוא מתוך מהד' הר"י קאפח, מקור ותרגום, ירושלים תשל"ב, וכן ההפניות והציטוטים מפירושו המשנה הם למהדורתו, מקור ותרגום. רוב הציטוטים במאמר הם ממורה נבוכים, ולכן תוצג רק הפניה למקור בתוך הספר ללא הזכרה חוזרת ונשנית שמדובר על מורה נבוכים].

2 תפיסות אלו נובעות מערוב של שיטת הרמב"ם עם שיטת אריסטו, ובאופן כללי מתאימות לדרכם של החוקרים הרדיקלים שראו ברמב"ם "אריסטו בתחפושת". על אלו ראו בין היתר אביעזר רביצקי, על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 142-148; דוד הרטמן, הרמב"ם - הלכה ופילוסופיה, תל-אביב תש"מ, עמ' 20-23. שיטה זו נשענת על פרשנות מסוימת, ולדעתי מוטעית, לסתירות מהסיבה השביעית (הקדמת המורה, עמ' 22). פרשנות לסוג זה של סתירות הקרובה לפרשנות העומדת ברקע

במבט ראשוני, מהווה מורה הנבוכים זירת התגושות בין התפיסה המדעית הרציונלית לבין התפיסות המסורתיות. בכל שאלה ושאלה במגוון נושאי הספר, ביניהם ההשגחה, הנבואה, טעמי המצוות ותכלית החיים - יש לבדוק מי המנצחת: האמונה או התבונה.

במאמר זה ברצוני להראות כי אין זו הדרך הנכונה לגשת אל הטקסט. עם רעיונות שאינם מבוססים על התבוננות מדעית, או לכל הפחות מתיימרים לכך - הרמב"ם אפילו לא רואה צורך להתווכח. אין כאן התנגשות בין אמונה ותבונה, אלא בין שתי תפיסות מדעיות, פיסיקליות. המחלוקת של הרמב"ם עם הפילוסופים מתחילה כבר ברובד של מדעי הטבע. הוא מבקר את תפיסותיהם, מניח יסודות לפיסיקה (ומטפיזיקה) חדשה, ומתוך התיאוריה המדעית העדיפה שיצר צומחת האפשרות להבין כיצד פועלות התופעות שעליהן מספרת לנו המסורת, ובראשן ההשגחה הפרטית.

בהתאם למטרה זו, ראיתי צורך להיצמד לטקסט עצמו, ולנסות ולעמוד על התמונה הכללית העולה ממנו דווקא באמצעות הבנת המושגים הפילוסופיים והתפיסה המדעית המשמשים אותו, במקום לערוך דיון חופשי וקל יותר לקריאה אך פחות מבוסס. הרמב"ם הרבה להשתמש בתפיסות המדעיות המקובלות בימיו כדי להסביר ולהמחיש באמצעותן את רעיונותיו על תכלית האדם. הסוגיות בהן עסק רחבות ועמוקות, ואין לראות במאמר זה סיכום של דעותיו. המטרה היא רק לבקר מספר הנחות יסוד וכלי עבודה מקובלים ולהציב במקומם בסיס שיסייע, כך תקוותי, לכל המעוניינים לעמוד על דעתו.

המאמר מורכב משישה פרקים, כאשר כל אחד מהם הוא מעין מאמר קטן העומד במידה מסוימת בפני עצמו, וכולם יחד מכוונים להקנות לקוראים תמונה מפורטת של הרובד הבסיסי, של שאלת תכלית החיים במשנת הרמב"ם. בפרק הראשון נפתח בהצגת תפיסת העולם האריסטוטלית שהיתה נפוצה בימי הרמב"ם, ונראה כי השלכה מרכזית שלה היא ביטול משמעותה של הבחירה החופשית אצל בני האדם. לאחר מכן נעבור לעיון בתפיסת העולם האלטרנטיבית שמציע הרמב"ם, ונגלה כיצד היא מפיתה חיים ומשמעות במאמץ האנושי. בפרקים השני והשלישי נדגים ביסודיות את השקפותיהם של השניים תוך מעקב אחר דברי הרמב"ם בנוגע לאופן שבו מגיעים לתכליתם שני סוגי יצורים: גרמי השמים ובני האדם. לאחר שנבין את השלבים השונים שישנם בחיי האדם, נדון בפרק הרביעי בשאלת התכליתיות שבחיינו, תוך עיון מפורט במאפייניה של ההשגחה הפרטית לדעת הרמב"ם, בהתאמתה לתמונה הפיסיקלית הכללית שחידש ובהוכחותיו לקיומה. את הפרק החמישי נקדיש להוכחה כי לדעת הרמב"ם כל בני האדם שווים ביכולתם להגיע אל התכלית, ונסיים בפרק השישי בדיון בשאלה מהו המצב הסופי שעל האדם להגיע אליו, או במילים אחרות, מהי מהותו של היצור האנושי לדעת הרמב"ם.

המאמר ניתן למצוא אצל יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית": על הסתירות ב'מורה הנבוכים' - עיון מחודש, תרביץ סט (תש"ס), עמ' 211-237. וראו גם מיכה גודמן, "העולם שמאחורי סודות מורה הנבוכים - טכניקות ההסתרה והמוטיבציה לאיזטריות במשנת הרמב"ם", משלב לז (תשס"ב), עמ' 127-141. ביקורת על פיתוחיה של השיטה הרדיקלית נמצאת גם במאמרו של י" צבי לנגרמן "סוגיות אסטרוולוגיות במחשבת הרמב"ם" בתוך: משה חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם, רמת גן (תשס"ד), עמ' 356.

[א] מבוא - שאלת תכלית האדם

בירור התכלית הראויה של חיי האדם הוא ממטרותיה העיקריות של משנת הרמב"ם, אם לא העיקרית שבהן.³ אין הכוונה לשאלה "מדוע נברא האדם", לכך יש בפי הרמב"ם תשובה פשוטה (ג, יג, עמ' 463): כך רצה הא-ל. השאלה היא מנקודת המבט האנושית בלבד: האם לאדם ישנה תכלית שעליו לשאוף אליה? ומהו המעשה שעליו לעשות כדי לממשה? כיום, מעל שמונה מאות שנה לאחר מותו, האם יכולים אנו לומר כי ברורה לנו דעתו בנושא?

במבט ראשון, נראה כי דווקא משנת הרמב"ם מצטיינת במענה חד ובהיר לשאלת התכלית האנושית (ג, כז, עמ' 517):

ושלמותו האחרונה היא שייעשה "מְדַבֵּר" בפועל, כלומר, שיהיה לו שכל בפועל בכך שידע את כל מה שביכולת האדם לדעת על כל הנמצאים כולם בהתאם לשלמותו האחרונה. ברור שבשלמות אחרונה זאת אין מעשים ולא מידות, אלא היא דעות בלבד, שהעיון הביא אליהן והחקירה חייבה אותן.

ועל זאת הוסיף (ג, נד, עמ' 673):

...השלמות האנושית האמיתית, והיא השגת המעלות השכליות, כלומר, תפישת מושכלות המלמדים דעות אמיתיות במטפיסיקה. זאת היא התכלית האחרונה והיא המביאה את האדם לידי שלמות אמיתית. והיא לו לבדו. והיא מעניקה לאדם את הקיום הנצחי. ובה האדם הוא אדם.

הרמב"ם ניסח כאן תכלית שהינה שכלית, או רוחנית לחלוטין, ומהותה ידיעת האמת באופן מיטבי. הוא הבהיר כי תכלית זו אין בה לא מעשים ולא מידות, כלומר נטיות, רגשות ותכונות אופי.⁴ ניתן לפרשה באופן שטחי כך: התכלית היא אנוכית - על כל אדם לשאוף להיות כמה שיותר חכם ותו לא. מכאן תתחייבנה המסקנות האבסורדיות הבאות:

א. כל דבר שאינו ההשכלה האישית הוא רק כלי להשגתה, ואינו התכלית כשלעצמו. לדוגמא: המצוות המעשיות, הרגשות, היחסים החברתיים, הגוף והחומריות - כולם הינם כלים להשגה השכלית האינדיבידואלית, יש להשתמש בהם אך ורק לצרכה ואין להם ערך עצמי. גרוע מכך: בכל מקרה שתתעורר התנגשות בין אחד מהם לבין ההשכלה - הם יידחו מפניה. אילו למשל ייווכח אדם כי מצווה מסוימת מפריעה לו בהשגה - יהיה עליו לבטלה! כמו כן לפי זה לעולם אל לו לאדם למסור את נפשו, אפילו אם התורה מצווה עליו לעשות זאת. במישור חברתי: לו ייווכח כי אדם אחר מהווה רחיים בצווארו - יהיה עליו לבגוד בקשר שביניהם ולהציב את הלימוד או ההשכלה בראש.

3 הוא עוסק בכך במפורש בהקדמת המשנה, הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת ר"י שילת (מקור ותרגום), ירושלים תשנ"ב (להלן - הקדמות), עמ' נה-ס; בהקדמת פרק חלק כולה, הקדמות, עמ' קכט-קמו; בהלכות תשובה, פרקים ז-י, ועוד רבים. המקורות ממורה נבוכים יובאו וידונו בהמשך המאמר.

4 בנוגע להגדרת המושג "מידות" ראו למשל א, לד, עמ' 80-81 "הסיבה הרביעית"; ב, כג, עמ' 335 "התנאי השלישי"; ג, נד, עמ' 673 "המין השלישי"; הלכות דעות כולן וכן ההקדמה למסכת אבות כולה (הקדמות עמ' רכו ואילך) עוסקות בעניין תיקון המידות.

ב. דלדול משמעותה של הבחירה החופשית. זהו עניין שמעורר בקוראים בני זמננו סלידה מרובה: אדם אינו מוערך בהתאם לבחירותיו ומאמציו, אלא בהתאם לעמידתו בדרישה שלרוב איננה תלויה בו כלל - מידת השכלתו. מי שהשיג השכלה בזכות תנאים טובים מלידה וללא מאמץ בחירי - מימש את התכלית האנושית, ומי שהתאמץ כל ימיו והגיע להשיגים נמוכים ביחס לזולתו, למרות שהם מצוינים ביחס ליכולותיו - ערכו אפסי.

הדברים בהחלט מביכים, ואכן במקומות אחרים סותר הרמב"ם לכאורה את דברי עצמו ומציב את הבחירה הנכונה, הרגשות והמעשים כחלק מהתכלית האנושית. אמנם נכון הדבר שמידות ומעשים מסוימים מהווים אמצעי הכרחי להשגת החכמה,⁵ אך הרמב"ם הבחיר שיש מהם המחייבים דווקא את שלמי הדעת! החובה שלאחר ההשגה מוצגת בארבעת הפרקים האחרונים של מורה הנבוכים (ג, נא-נד), אשר הרב מגדיר אותם כחתימת הספר המכילה גם את ההדרכה המעשית הנובעת ממנו, או כלשונו (ג, נא, עמ' 655):

חתימה המבהירה גם את העבודה המיוחדת למשיג האמיתות - אחרי שהשיג מה הוא [יתעלה] - מדריכה אותו להשגת עבודה זאת אשר היא תכלית האדם...

מהי התכלית? השגה, ואז "עבודה"! ומה טיבה של עבודה זו? אין לה משמעות אם לא קדמה לה השגה, אך היא כוללת בחירה, רגשות ומעשים - ההשגה לבדה איננה התכלית! לגבי רגשות מחייב הרמב"ם שלאחר ההשגה יושקע מאמץ בפיתוח אהבה ויראה.

אהבה (ג, נא, עמ' 659):

התברר אפוא שלאחר ההשגה, הכוונה היא להתייחד עמו [יתעלה] ולהפעיל את המחשבה השכלית לחשוק בו תמיד...

האהבה תלויה בבחירה חופשית, ובלעדדיהן אין שום משמעות להשגה השכלית (שם):

לך ניתנת הבחירה: אם תרצה לחזק קשר זה וילעבות אותו, תעשה זאת, ואם תרצה להחלישו ולידבק אותו בהדרגה עד שתקטע אותו - תעשה זאת. אתה תחזק קשר זה רק על-ידי שתפעיל אותו באהבתו [יתעלה] ותלך לקראת זאת, כמו שהבהרנו. תחליש אותו ותדבק בהעסיקך את מחשבתך בזולתו. דע, שאפילו היית האדם הבקי ביותר באמיתת המטפיסיקה, כאשר תרוקן את מחשבתך מן הא-ל ותעסוק כל-כולך באוכל הכרחי או בעיסוק הכרחי, כבר קטעת את הקשר אשר בינך ובין הא-ל.

יראה (ג, נב, עמ' 667): "...שהכוונה של כל דברי התורה הזאת היא תכלית אחת, והיא 'ליראה את השם'..."⁶

5 הרמב"ם מאריך להזהיר מפני הסכנה שבדילוג על שלב ההכנות הכרחיות ללימוד החכמה, ולהדריך כיצד לבצעו. שלב זה כולל לימודים מקדימים רבים, פרקטיקה ותרגול. פן נרחב זה של משנת הרמב"ם הינו מחוץ לגבולות המאמר, והקוראים המתעניינים מופנים לעיין בהלכות יסודי התורה ד, יג; הלכות תלמוד תורה א, יא-יב; מו"נ א, פרק ה ופרקים ל-לה; שם ב, כג.

6 כאן לא נאמר בפירוש כי מדובר בשלב שקיים גם לאחר ההשגה, אך כך משתמע מהפנייתו את הדברים כלפי "היחידים המעולים". הוא ציין שתכלית היראה היא עשיית מעשים מסוימים, ולא שתהיה עזר ללימוד. גם מקומם של הדברים בספר - פרקי "העבודה המיוחדת למשיג האמיתות" - מלמד שמדובר

השלמות האנושית

על ביצוע מעשים טובים ודאגה לזולת לאחר ההשגה אומר הרמב"ם (ג, נד, עמ' 674) כי זו "התכלית הנאצלת ביותר", ומסביר (שם עמ' 675. כאן מוספרו היעדים השונים שהוא מציב):

...ששלמות האדם, שבה יתפאר באמת היא (מדרגתו של) מי שהגיע (1) להשיג את הא-ל-יתעלה כפי יכולתו ויודע (2) כיצד היא השגחתו בברואיו בהביאו אותם לידי מציאות ובהנהיגו אותם. לאחר אותה השגה, אותו אדם (3) יתכוון בהתנהגותו תמיד לחסד משפט וצדקה מתוך הידמות אל מעשיו יתעלה...

זוהי אפוא הסתירה לכאורה: אם השלמות היא ההשגה עצמה ללא מעשים, כבפסקאות הראשונות, איך ייתכן שהיא כוללת כוונות, רגשות ומעשים מסוימים, כבאחרונות?

נדמה כי שאלת היחס בין הידיעה למעשה במשנת הרמב"ם עדיין לא מצאה פתרון מניח את הדעת במחקר. הנה למשל, תמיהתו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ' בעקבות דברי הרמב"ם על הצורך בהתבודדות:⁷ "הדברים נראים מוזרים, משום שהרמב"ם עצמו לאחר סיימו את כתיבת 'מורה הנבוכים'... עסק בגמילות חסדים, בהתמסרו לריפוי חולים ובניהול ענייני הקהילה".⁸ הביוגרפיה שלו מכריעה: הרמב"ם בחר בהקרבה עצמית למען הכלל, באופן שודאי פגע רבות בהתקדמותו השכלית! נראה לכאורה שהפסקה הראשונה דלעיל, המציבה את ההשגה הפרטית כתכלית האנושית, עומדת בסתירה לרבים מדברי הרמב"ם, לביוגרפיה שלו, ולתפיסה התורנית המקובלת, על פיה ללא דאגה לזולת אין משמעות ערכית להשגה.⁹

במאמר זה אשתדל להתקדם אל פתרונה המלא של הסתירה ולהראות, כי תכלית חיי האדם לדעת הרמב"ם איננה השגה נטולת יישום, במשמעות של אגירת אינפורמציה והבנתה. יתר על כן, הכרת האמת בלבד היא מבחינתו דבר חסר ערך. אם ננקוט בטרמינולוגיה שלו: ההשגה לבדה לא מזכה בהשגחה, ולא בחיי עולם הבא. מטרתי היא להסביר ולבסס טקסטואלית את הטענה שלדעת הרמב"ם ההתפתחות האינטלקטואלית היא צעד ראשוני הכרחי, אך היא חסרת משמעות כל עוד לא הביאה להתעוררות של רגש עז בלב אדם, לאהבה שיש לאדם להעצימה על ידי בחירתו החופשית, עד שתעצב את התנהגותו בהתאם לאמת אליה התחבר. עוד אטען שלדעת הרמב"ם, האדם שהגיע לדרגה כזו של עשייה מתוך

במי שכבר השיג את החכמה. חשוב להעיר כי היראה היא מרכיב יסודי במשנת הרמב"ם, אשר לא אעסוק בו כלל במאמר זה מעבר לדברים אלו.

7 הכוונה לדברי הרמב"ם בח"ג פנ"א, עמ' 658-659, שחלקם הובא לעיל, אודות החובה לאהוב את הא-ל לאחר ההשגה, על ידי התבודדות. מהות תמיהתו של פרופ' ליבוביץ' היא כיצד יכולה התבודדות לצורך אהבת הא-ל לבא לידי ביטוי במעשים חברתיים. דברי פרופ' ליבוביץ' הובאו בספרו "שיחות על מכת פרקי ההשגחה מתוך 'מורה נבוכים' לרמב"ם", תשס"ג (ללא מקום הוצאה), עמ' 381. אמנם כאשר עובר הוא לדון בח"ג פנ"ד, ממנו הובאה הפסקה המחייבת גם מעשים, הוא אומר כי "פרק סיום זה משקף במידה רבה את הביוגרפיה של הרמב"ם ואת מהות ארבע-עשרה שנותיו האחרונות" (עמ' 425), אך מכל מקום דברי הרמב"ם בפרק נא נשארים ללא הסבר והסתירה בעינה עומדת - כיצד קשורה הידיעה במעשים טובים?

8 מקורן של העובדות ההיסטוריות הללו בדברי הרמב"ם עצמו, בתיאור אוטוביוגרפי נוגע ללב הנמצא באיגרתו לר"ש אבן תיבון, איגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, מעלה אדומים - ירושלים, תשנ"ה (להלן: איגרות) עמ' תקנ-תקנא. אמנם, ניכר כי רוב עיסוקו ברפואת חולים היה כפוי עליו, אך מכל מקום מעט זמנו הפנוי הוקדש להנהגת הציבור, ולא לקידום ההשגה השכלית.

9 והרי זה קונצנזוס מוחלט שחייב אדם לדאוג גם לחבריו שיגיעו אל התכלית, לעיתים עד מסירות נפש!

ידיעת האמת ובחירה באמת, יזכה לסיוע מן השמים, והמעשים הטובים שיבחר לעשות יהיו מוגנים מפני כל צרה עד שתושג תכליתם. לבסוף, שמת לי למטרה להראות כיצד לדעתו כל אדם ואדם, גם הפשוט ביותר, יש לו ערך עצמי ואפשרות למימוש עצמי על ידי הגעה אל התכלית הזאת, בדיוק כמו שיש לבחיר המין האנושי.

[ב] עולם אהוב, עולם משתוקק

“אהבת האמת היא אם המידות כולן”
(מו”ר בעל היובל, דברים שבע”פ)

הדבר הראשון שיש לגלותו הוא השקפתו הכללית של הרמב”ם על העולם. אמנם, המטרה היא לעמוד על דעתו של הרמב”ם בנוגע למעשה הרצוי לכל יחיד, אבל מושכל ראשון הוא ששדה הפעולה של כל יחיד הוא העולם כולו. היחיד הוא חלק מהעולם, וכל מעשה שלו מושפע ממנו ומשפיע עליו. לפיכך מתעורר בו רצון בסיסי לברר את מהותו במידת היכולת. ובשאלת מהותו של העולם, מבקר הרמב”ם את התפיסות שרווחו בימיו ביקורת נוקבת.

שיקום הפילוסופיה מקריסתה

הרמב”ם רואה עצמו כהוגה הפועל בנקודת שבר בהתפתחות הפילוסופיה, כאשר הזרם המרכזי שבה הגיע למצב קטסטרופאלי (ג, טז, עמ’ 471):

הפילוסופים העזו פניהם כלפי הא-ל יתעלה בצורה חמורה מאד באשר לידיעתו את זולתו, ומעדו מעידה שאין תקומה ממנה לא להם, ולא לאלה שקיבלו מהם דעה זאת.

זוהי איננה טענה דתית, אלא טענה פילוסופית, המנומקת היטב בח”ג, פרקים טז, יט-כא. גם כלפי אריסטו, הפילוסוף המוערך ביותר בעיניו,¹⁰ משמיע הרמב”ם ביקורת זו באופן אישי (ב, כב עמ’ 333-334):

אבל כל מה שדן בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, כל זה מעין אינטואיציה והשערה, למעט קצת דברים. כל שכן מה שהוא אומר על סדר השכלים וכמה מן הדעות המטפיסיות שהוא מאמין בהן, שיש בהן אבסורדים חמורים וקלקולים גדולים הגלויים וברורים לכל האומות, והפצת (דעות) רעות, שאין לו לגביהן הוכחה מופתית.¹¹

המובאה הראשונה הינה תמצית ההקדמה שהציב הרמב”ם לדיוניו בסוגיית ההשגחה הפרטית. ואכן, הדעה המוטעית אשר למלחמה בה הקדיש חלק נרחב מספרו, היא זו הסוברת כי הא-ל איננו מכיר את בני האדם וממילא איננו משגיח עליהם.¹² שתים הנה

10 ב, טו, עמ’ 306; ב, כב, עמ’ 333; ב, כד, עמ’ 340; איגרות עמ’ תקנג.

11 בנוסף ב, כט, עמ’ 359: “והחיוב יש בו משום העזה כלפי הא-לוה”.” ה”חיוב” הוא יסוד דעת אריסטו.

12 עיקר המתקפה על דעה זו מתבצע בחלק ג, פרקים טז-כא, וכן בפרק נא שם.

השלמות האנושית

- רעותיה של דעה זו, האחת: העדר ההיגיון בקיום כל מצווה וחובה מוסרית.¹³ השנייה: השוואת האדם לבהמה, במובן זה שהאקראיות שולטת בחייו וקובעת את גורלו הסופי.¹⁴ הרמב"ם עיין בנושאים אלו ומצא כי דברי הפילוסופים אינם מסתברים. הוא דבק במתודה של ניתוח ביקורתי ואובייקטיבי ככל האפשר,¹⁵ בהנחת תוקפם של כלי העבודה הבאים:
1. חושי האדם - הקלט החושי, במסגרת מוגבלותו, מציג בפני האדם את המציאות החיצונית כהווייתה. חוש בריא ומתפקד היטב חזקתו שאיננו מעוות את אשר קלט.
 2. כושרו השכלי - השכל האנושי, במסגרת מוגבלותו, מסוגל לתפוס מושגים מופשטים שיש בהם אמת. מסקנותיו הלוגיות של האדם הינן ברורות תוקף.
 3. חוקי הטבע - בעזרת השכל ניתן לאתר דפוסים קבועים בקלט החושי ולחלץ מהם חוקים ברי תוקף.

אלו הם כלי העבודה הבסיסיים בלעדיהם לא תיכון שום חשיבה מדעית, אז והיום. האדם בודאי מוגבל, אך מי שמעדיף להאמין שאין להסתמך כלל על חושי האדם, על כושר שכלו, או על מציאותם של דפוסים ברי זיהוי שהמציאות נוהגת על פיהם - מבטל את אפשרותה של האנושות ליצור מדע. בכך, מבטל הוא את יכולתו של האדם לפעול באינטראקציה עם סביבתו ולהשתמש בה כרצונו. עם זאת, אנשים כאלו תמיד קיימים וגם הרמב"ם נאלץ להתמודד איתם. הנה תמצית ביקורתו על מי שהיו מכונים "המתכלמין"¹⁶ (א, עה, 239):

אנשים אלה לא השאירו למציאות טבע קבוע כלל שעל-פיו ניתן להביא ראיות נכונות, ולא השאירו לשכל כושר ישר מוטבע-מלידה להסיק בו מסקנות נכונות.

הוא מעביר ביקורת מפורשת גם על ביטולם את תוקפם של החושים (א, עג, עמ' 225-226).

בין המיואשים ממציאית הסבר לכל תופעה היה גם אפיקורס היווני, שטען כי הקיום וחוקי הטבע נוצרים ונשמרים באקראי בלבד. הרמב"ם סבר שדעתו מופרכת ואינה ראויה לעיון.¹⁷ רק הדעות שמקבלות את שלושת כלי העבודה דלעיל נחשבו בעיני הרמב"ם כראויות לעיון מעמיק. הוא חילק אותן לשתי מחנות: המחנה התורני, שבראשו משה ואברהם,¹⁸ ומחנה הפילוסופים בייצוגו של אריסטו.¹⁹ בטרם נוכל לדון בנקודת המחלוקת שבין שתי המחנות, עלינו להציג את המכנה המשותף להן, הוא האמונה בא-ל.

13 ג, יט, עמ' 486: "...ושוה מביא את המעולה לחשוב כי אין תועלת בפנייתו לעשות את הטוב" ועוד.

14 ג, יז, עמ' 474-475, "הדעה השנייה". דעת לנכון נקל שאין שתי הרעות זהות.

15 ראו למשל א, לב, עמ' 72: "לאדם יש בטבעו אהבה ונטייה אל מה שהוא מורגל אליו... גם בשל הסיבה הזאת עיוור האדם מלהשיג את האמיתות..." וכן ב, כג, עמ' 355: "יש באפשרותך, אם תרצה להשתחרר מהפנייה הכיתתית, לנטוש את מה שהורגלת אליו ולסמוך על עיון גרידא, ולהעדיף את הראוי להעדפה." הרמב"ם מדריך שם ובמקומות נוספים כיצד להשתחרר מפנייה זו במידת היכולת.

16 עליהם ועל יחסו של הרמב"ם כלפיהם ראו עמ' 6 בהערה 11 של פרופ' שוורץ.

17 ב, יג, עמ' 300-301: "אפיקורוס וסיעתו... אין תועלת בהזכרת דעות של אנשים אשר ביססו את דברם על עיקרון אשר הפכו הוכחה מופתית." ג, יז, עמ' 474: "דעת אפיקורוס... אריסטו הוכיח הוכחה מופתית שדעה זאת אבסורדית ושלא ייתכן שכל הדברים יתהוו במקרה..." ועוד.

18 ב, יג, עמ' 297-298 ועוד רבים.

19 ב, יד, עמ' 301: "לא אשים לבי למי שעסק בעיון מלבד אריסטו". את דרך המתכלמין הוא דוחה בח"ב פט"ז, עמ' 309. יש להעיר כי גם דעת אריסטו תוצג להלן דרך עיניו של הרמב"ם בלבד. הדיון בדעתו כפי שמוצגת במורה בא להבהיר את דעת הרמב"ם, ואין כאן מטרה לחקרה כפי שהיא.

המוסכם : הא-ל - "מחויב המציאות"

האדם משתמש בחושיו על מנת להבחין במגוון של תופעות בעולם החומרי. באופן הדרגתי, הוא שם לב לחוקיות קבועה מאחורי תופעות מסוימות, ומכנה אותה בשם "טבע". אבל בשום אופן אין הוא מבין מה מקורה של חוקיות זו, מהו הגורם לכך שחוקי הטבע יישארו קבועים? גרוע מכך, ביכולתו של האדם להוכיח כי כל דבר שהוא עשוי להבחין בו הינו לעולם מחוסר הסבר.²⁰ דבר זה נכון גם לגבי הכרתו וחויית קיומו האישית: הידיעה והחוויה מנותקות ואין איש המבין את מהות חייו או קיומו.²¹ אם איננו מגלים דבר מה שממנו תנבע בהכרח מציאות עולמנו - מדוע בכלל ישנו מצוי כלשהו?

שאלות אלו הטרידו את בני האדם מימי קדם. חכמי היוונים הקדמונים התבוננו באופן מעמיק במציאות הסובבת אותם, והגיעו למסקנתו של אברהם אבינו עליו השלום: על מנת להסביר את עצם הקיום ואת התופעות המוחשיות מוכרחים להניח כי קיים מצוי שהינו מחויב המציאות, אמת מוחלטת, שקיומו אינו תלוי בשום סיבה חיצונית ועל פי הגדרה אין אפשרות שלא יתקיים. מצוי זה הוא הא-לוה, שהינו מקורה של המציאות כולה.²² המושג "מחויב המציאות" נתבאר ביאור נהיר ופשוט על ידי פרופ' ישעיהו ליבוביץ', בפרק ד מספרו "אמונתו של הרמב"ם":²³

מהי המשמעות של מציאות אמת? בסגנון הפילוסופי - מחויב-המציאות; זאת אומרת: מציאותו נובעת מעצם היותו מה שהוא ואינה נובעת ממשוהו שבגללו הוא נמצא. [...]

20 כל דבר שאנו עשויים להכיר יש בו מורכבות כלשהי, ולפיכך הינו אפשרי וקיומו אינו מוסבר. לנושא זה מוקדש נחח נכבד מהספר, עיינו בעיקר א, נו-נח ובנוסף ב, א עמ' 265 "והנה עוד דרך מופתית..."

21 זוהי אחת ההשלכות העמוקות של העובדה עליה עומד הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב, י, כי הא-ל יודע את עצמו וחיי וידיעתו שווים, ואילו אנו יודעים בדעה וחיים בחיים ו"אין אנו וידיעתנו שווים". כל עוד הידיעה שלנו היא תופעה נבדלת ומובחנת מעצם חויית החיים שלנו ואין זהות בין השתיים, אין ביכולתנו להבין את קיומו הבנה שלמה. זאת בהתאם להסברו של הרב את אופן הידיעה השכלית בח"א פס"ח. דומה שאין צורך להאריך בעניין זה, שהרי התחושה הראשונית של כל אדם חי היא אי-הבנתו את קיומו.

22 לדעת הרמב"ם, הן אברהם אבינו והן חכמי יוון למדו על מציאות הא-ל מתוך עיון מדעי בגרמי השמים. על אברהם אבינו (ושאר נביאים) ראו ב, יט (עמ' 324-325) וכן במשנה תורה, הלכות עבודה זרה פרק א. על אריסטו ו"המעולים שבפילוסופים" ראו ב, א, עמ' 262, והערה 42 שם. התשובה שעשוי היה אפיקורס לתת: "העולם קיים סתם כך ואין צורך בסיבה לכך", עונה על דרישות השאלה, אך הרמב"ם והפילוסופים סברו כי כמו כל תופעה טבעית מוחשית, גם העולם כולו הוא תופעה המצריכה הסבר, ואפיקורס נטש את המתודה המדעית בנקודה זו. אמנם ה"מתכלמין" האמינו בקיומו של מחויב המציאות, אך בנטישתם את כלי העבודה ההכרחיים שנמנו לעיל, ביטלו את האפשרות לחקור את המציאות שאנו חווים, אשר היא מושא המחקר היחיד שבאמצעותו אנו מסוגלים להסיק מסקנות על המציאות האובייקטיבית (כדבריו בסוף א, עא, עמ' 193). הרמב"ם אמר שלפי דרכי החשיבה שלהם באמת לא ברור מדוע לחשוב שקיימת אמת מוחלטת (כך התבטא במפורש בסיכום דיונו בשיטתם, א, עו, עמ' 243; וכן א, עה, עמ' 238-239 מהמילים "את אחד מהם...")

23 בספרו מאריך ליבוביץ' בהסברים והדגמות לנושא ובהעמקה בו. עם זאת, בפתח הספר העיר: "מיצוי זה והצגה זו יש בהם משום פשוט שסכנתו מרובה: כל פופולריזציה לוקה בחסר. אך עכ"פ השתדלתי שלא תהיה לוקה ביתר..."

השלמות האנושית

העובדה שבמסגרת עולמנו לחיצה על הכפתור במערכת-חשמל הפועלת כתיקנה גורמת להארה בחדר, היא מקרה (במובן הפילוסופי של מונח זה), וייתכן עולם שבו דבר זה לא יהיה. מקרי איננו דווקא דבר או מאורע שבו לא ניתן להבחין קביעות וחוקיות; גם דבר או מאורע הנראה לנו בעולם נסיוננו כקבוע ועומד - אם ניתן לחשוב על האפשרות של העדרו או של היותו אחר ממה-שהוא, הרי הוא בחזקת מקרה.

אבל אם יגיד אדם: בעולם כמות-שהוא וכפי שאנו מכירים אותו, שבו בנויה ופועלת כסידרה מערכת-חשמל, גורמת לחיצה על הכפתור הזה לאור בחדר - האם בזה הוצאנו את יסוד המקריות מהפסוק? כאן ישאל הפילוסוף שאלה, אשר הלא-פילוסוף אינו שואל אותה מעולם: שמא קיומו של העולם עצמו אינו אלא מקרה, ויכול היה שלא להיות בכלל? ואמנם זאת היא שאלה שפילוסופים שואלים אותה, ואם אין ביכולתנו להסביר ולנמק שלא ייתכן שלא יהיה העולם קיים, תישאל השאלה: היש מובן למושג מציאות אמת? ובזה נחלקו הוגי-הדעות מימות עולם ועד היום הזה. [...]

מה שהרמב"ם נתכוון לומר בארבע ההלכות ההן (הכוונה לארבע ההלכות הפותחות את ספר משנה תורה: הלכות יסודי התורה א, א-ד - ש. ה.) הוא שאין מחוייב-המציאות אלא א-לוהים; מבחינת עומק המושגים, אין מושג המציאות ואין מושג האמת חלים אלא על א-לוהים בלבד.

זהו אפוא ההבדל בין הא-ל לעולם: בא-ל לא קיימת אפשרות ההעדר, אלא מהותו - קיומו. העולם, כלומר - כל דבר זולת הא-ל, הינו אפשרי ומותנה, ועל מנת שיתקיים נדרשת הכרעה בין אפשרויות שונות: העדרו או קיומו. ממאפייניו הלוגיים של "מחוייב המציאות" הם (בתמצות רב) ייחודו ושליטת הגשמות ממנו: כל דבר שיש בו מורכבות איננו מחוייב, שהרי השוני שבין חלקיו מורה שמציאותו של כל אחד מהם חייבה הכרעה בין אפשרויות. לכן מחוייב המציאות הוא אחד, אינו מורכב, לפיכך אינו גשמי, לפיכך אין בו שינוי, ולפיכך לא חל עליו הזמן, שהינו מאפיין של השתנות הדברים הגשמיים.²⁴ עיקרון יסוד מוכח (בלוגיקה בלבד) במשנת הרמב"ם הינו שאין בכוחה של התבונה האנושית לתפוס את מחוייב המציאות: "ואין אנו משיגים אלא את עובדת היותו, לא את מהותו." (א, נח, עמ' 144).

לסיכום, אלו הם הדברים המוסכמים על שתי הדעות אשר לעימות ביניהן מוקדש חלק גדול ממורה הנבוכים, דעת התורה ודעת אריסטו:

הא-ל: מחוייב המציאות. אמת בלתי תלויה, ומשום כך אחת, קבועה ומופשטת מתארים ומאפיינים.

כל השאר: מציאות אפשרית בלבד, התלויה בא-ל על מנת להתקיים.

24 הרמב"ם מוכיח זאת לוגית בח"ב פ"א, עמ' 265. לעניין הזמן ראו ב, יג עמ' 297-298. תורת היחסות של איינשטיין צמצמה עוד יותר את ההבדל בין צירי המרחב לציר הזמן וחשפה את קיומה של תלות מתמטית ביניהם. בכך יצרה את המושג השגור בפינו: "חלל-זמן", המגדיר את המציאות הגשמית.

נקודת המחלוקת: מהותה של ההשגחה

העימות המתחולל בספר סוכב סביב שאלת האופן בו מקיימת האמת המוחלטת את המציאות האפשרית, ומשמרת את התופעות הקבועות שבה. קשר זה מכונה במורה הנבוכים בשם "השגחה"²⁵. נגדיר במדויק:

השגחה: האופן בו הא-ל יוצר ומשמר תופעות קבועות.

הדברים הבאים "מושגחים", כלומר זוכים למציאות קבועה, הן לפי התורה והן לדעת אריסטו:²⁶

1. גרמי השמיים: מציאותו ותנועתו של כל פרט מהם.
2. מיני הצמחים, מיני בעלי החיים, המין האנושי: מחזוריות הלידה והמוות בהם.
3. חוקי הפיזיקה הקבועים את מציאותם ותנועתם של החומרים היסודיים: אש, אויר, מים, אדמה.

הדברים הללו אינם אלא תופעות הטבע הקבועות.²⁷ התמדתם של חוקי הטבע הללו מצביעה על כך שהאובייקטים שלהם מושגחים על ידי האמת, כלומר נשמרים ומונהגים לפי סדר. במושג "השגחה" אין שום רמז לעל-טבעיות, זהו למעשה שם אחר למושג "חוק טבע", שבא לבטא את העובדה שלחוקים, שהינם הסיבות לתופעות - גם להם יש סיבה והיא האמת הבלתי תלויה. השגחה ונס הינם דבר והיפוכו. הרמב"ם מאמין בניסים בתור חריגה זמנית מחוק הטבע,²⁸ ולדעתו גם לפי אריסטו ייתכנו חריגות זמניות מהחוק, אלא שהן יהיו שרירותיות ולא מכוונות למטרה מסוימת.²⁹ אבל ההשגחה - איננה נס, אלא היא חוק הטבע עצמו. מסיבה זו, יכולים אנו להבין את ההגדרות הללו גם לפי המושגים שלנו היום, כאשר במקום חוקי הטבע הישנים דלעיל נציב את החוקים המקובלים כיום במדע כגון התפצלותם של ארבעת כוחות היסוד³⁰ וכדומה. לעובדה שלכל תופעה יש סיבה, והסיבה הזו ממשיכה להשפיע ואיננה מתבטלת באופן ספונטני, קוראים הרמב"ם ואריסטו "השגחה".³¹

25 ג, יז, עמ' 474, לפי אריסטו: "ומשמעות ההשגחה... היא שהם מתמידים במצב אחד ואינם משתנים". וראו עוד שם בעמ' 475 בסיכום דעת אריסטו. בהמשך הפרק מתאר הרמב"ם כיצד דברים אלו נכונים גם לדעתו, אלא שאינם מספיקים. כן ראו ב, כד, עמ' 340 שם מכוונים חוקי הטבע "השגחה טבעית", וראו עוד ב, י, עמ' 288.

26 ג, יז שם.

27 שום כוכב לא ישנה את מסלולו (הם לא הכירו את השלבים השונים ב"חיי" הכוכב), מיני בעלי החיים (מין הפילים, מין הקופים וכד') תמיד ישרדו למרות שכל חיה פרטית מתה (תופעות ההתפתחות וההכחדה לא היו מוכרות להם), והאדמה תמיד תנוע למרכז הארץ, מקומה הטבעי, ולעולם לא תעוף באופן ספונטאני באוויר.

28 ב, כט, עמ' 357.

29 ג, יז, עמ' 475 (ביחס לאריסטו): "עיקר דעתו הוא שעל כל מה שהוא רואה... או נוהג על פי סדר שלא נפגם אלא במקרים חריגים, כמו הדברים הטבעיים, הוא אומר "זה בהנהגה", כלומר שההשגחה הא-לוהית מתלווה אליו". ומכאן שלדעת אריסטו תיתכן חריגה זמנית מהטבע. תודתי למו"ר בעל היובל שהעמידני על כך. וראו עוד במאמרו, "המושג 'אפשר' במחשבת ההלכה והמדע", בתוך הנ"ל, "עיונים במשנתו של הרמב"ם", ירושלים תש"ע, עמ' קצט-קפא.

30 כוח המשיכה, הכוח האלקטרומגנטי, הכוח הגרעיני החזק והכוח הגרעיני החלש.

31 מובן שאין בכך סתירה לעובדה שמסתבר ויתגלה הסבר טוב יותר לחוקיות בעתיד. אדרבה, העובדה המפליאה, שלמרות מוגבלות הבנתנו יש ביכולתנו לנסח תיאוריות הזוכות למידה מסוימת של הצלחה

השלמות האנושית

אל שלושת הדברים המושגחים שנרשמו לעיל, כלומר אל רשימת חוקי הטבע הזוכים למציאות קבועה, מוסיף הרמב"ם דבר אחד בלבד. הוא טוען שתוספת זו מהווה שיפור של התיאוריה הפילוסופית המקובלת, נוסף להיותה מתאימה לכתבי הקודש:³²

4. כל פרט מבני האדם: הוא יושגח לנצח, בהתאם לבחירה שלו לדעת את האמת ולתת לה להדריך את מעשיו.

אך תוספת זו איננה דבר של מה בכך; היא משנה את הקריטריון כולו: אף אדם איננו תופעה קבועה - הוא הרי נולד! הרמב"ם סבור כי לפי התורה עשויה האמת המוחלטת להעניק קיום ושימור תמידיים גם לדבר שהתחדש במציאות, לא רק למה שהיה קבוע מאז ומעולם. משמעות הדבר היא שכל אדם יכול לברוא כעין חוק טבע חדש, שמהותו תהיה הנהגת אותו אדם באופן מסודר ושמור מפני המקריות, עד לקיום הנצחי בעולם הבא.³³ אריסטו סבר שהשגחה כזו ניתנת רק לדברים קבועים בזמן, בדומה לאמת עצמה.

שאלת ההשגחה על האדם הפרטי ("השגחה פרטית"³⁴) נגזרת מהשאלה העמוקה והיסודית העומדת במרכז הספר: כיצד באופן כללי פועלת ההשגחה? מה ביכולתנו לומר על האופן בו יוצרת ומנהיגה האמת המוחלטת (הא-ל) את המציאות האפשרית (כל השאר)?³⁵ אגש עתה לבירור עניין זה, במטרה להבין מהו שורש המחלוקת: מדוע לדעת הרמב"ם מלמדת התורה כי גם דברים שהתחדשו עשויים לזכות בקיום נצחי, ואילו אריסטו מאפשר נצחיות רק עבור דברים שהיו קיימים מאז ומעולם?

אריסטו: השגחה על הדברים הקבועים

על פי שיטת המחשבה היוונית, המיוצגת על ידי אריסטו ומפרשיו, מציאותו של הא-ל היא הסיבה המחייבת למציאות כולה. הנה תיאור הרמב"ם את שיטתם (ב, יט, עמ' 318):

בניבוי העתיד, ואף נשאות תקפות כמקרה פרטי בתיאוריות שמחליפות אותן, משקפת את אפשרותו להתחקות אחר החוקיות בטבע. לדיון נרחב בנושאים אלו, בבעיית תוקפם של חוקי הטבע ואפשרותו של האדם לגלותם בפילוסופיה הכללית ובמחשבת ישראל, ראו פרופסור בנימין פיין, "יש מאין", ירושלים תשס"ד, עמ' 27-59.

32 ג, יז, עמ' 481-480: "נשען אני על מה שהתברר לי שהוא כוונת ספרו של הא-ל וספרי נביאינו. דעה זאת, אשר אני מאמין בה, פחות מגונה מהדעות הקודמות וקרובה יותר אל ההיקש השכלי"; ג, יח; ב, מה, "הדרגה הראשונה"; ג, נא עמ' 662 ואילך. ניתן גם ללמוד על כך מהאופן בו הציג הרמב"ם את דעת הכופרים בהשגחה (ג, טז, עמ' 473): "בסיכום, התברר לך שלו כולם היו מוצאים את מצביהם של בני-האדם כפרטים מסודרים, בהתאם למה שנדמה להמון שהוא סדר, לא היו נופלים אף לתוך משהו מן העיון הזה כולו ולא היו מתפרצים". גם מכאן ברור ש"השגחה" היא רק שימור בני האדם והנהגתם על פי סדר הגיוני וקבוע, ואין בה שום על-טבעיות.

33 כך מתאר הרמב"ם את ההשגחה על האדם השלם (ג, נא עמ' 655): "...תהיה ההשגחה בו בעולם הזה עד אשר יעבור ל"צרור החיים". "צרור החיים" הוא העולם הבא, הקיום הנצחי של האדם (הלכות תשובה ח, ג), ומכאן שההשגחה עניינה שימורו לנצח, בדיוק בהתאם למשמעות המילה השגחה כפי שהוצגה לגבי חוקי הטבע. מדבריו בעניין איוב (ג, כג, עמ' 499) משתמע שגם תחיית המתים היא מתופעות ההשגחה הפרטית.

34 הרמב"ם נוקט בביטוי זה למשל בח"פ פ"ח, עמ' 485.

35 הצגה בסיסית של הדעות בנושא נמצאת בח"ב פ"ג, ודיון נרחב בהן מתבצע שם בפרקים יג-כה.

התברר לך משיטתו של אריסטו ומשיטתם של כל הדוגלים בקדמות העולם, שלדעתו המציאות הזאת נבעה מן הבורא בבחינת חיוב, ושהוא יתעלה הוא עילה והמציאות הזאת היא עלול וכך נתחייבה. וכשם שאין אומרים עליו יתעלה "מדוע הוא נמצא?" או "איך הוא נמצא כך?", כלומר אחד ולא גוף, כך אין אומרים על העולם כולו "מדוע הוא נמצא?" "איך הגיע למציאות כך?" כי כל זה מחויב שיימצא כך, העילה והעלול שלה. ולא ייתכן לגבי שניהם הַעֲדָר כּלל ולא שינוי ממצבם הנוכחי. לכן נובע מדעה זאת בהכרח שפל דבר חייב להתמיד בטבעו, ושבושם אופן לא ישתנה דבר מן הדברים ממה שהוא טבעו. לפי דעה זאת נמנע שאיזה שהוא דבר ישתנה (מה שהוא) טבעו.

ביאור: בעלי "קדמות העולם"³⁶ מחילים על הא-ל את המאפיינים של המושג הלוגי "סיבה", שעיקרם:³⁷

1. מציאותה של הסיבה מחייבת את מציאותה של התוצאה. אין כאן כל מקום לבחירה. כלומר: לא-ל אין בחירה חפשית, והמציאות חייבת לנבוע ממנו כפי שהיא.

2. אם אין שינוי בסיבה, לא יהיה שינוי בתוצאה. כיוון שהא-ל איננו משתנה כלל, ממילא ברור שגם המציאות שהיא התוצאה של קיומו, תמיד הייתה ותמיד תהיה כפי שהיא.

להמחשת העניין ניתן לחשוב על יחס של הנחה למסקנה הנובעת ממנה: בגיאומטריה האוקלידית, אם נניח שצורה מסוימת היא משולש, די בכך כדי לחייב שסכום זוויותיה יהיה 180 מעלות. לא יכול להתקיים משולש שאיננו מחייב 180 מעלות, ואי אפשר שיהיו בו 181 מעלות, אלא אם כן ישתנה המשולש ויהפוך לצורה אחרת. כך, אם נניח שיש א-לוה, מייד יתחייב ממנו העולם כפי שהוא. העולם היה תמיד ויהיה תמיד כפי שהוא עכשיו. זהו ההסבר לשמות שבהם כינה הרמב"ם את שיטת אריסטו: "קדמות העולם" או "החיוב הטבעי".³⁸ לא ייתכן שיימצא א-ל בלי שיתחייב ממנו עולם כזה, ואי אפשר שישתנה או יתחדש שום דבר בעולם, אלא אם כן יחול שינוי בא-ל, וזה כמובן לא ייתכן לדעת כולם.

כאשר אנו רואים שינוי או חידוש במציאות, עלינו לדעת כי אין כאן באמת חידוש אלא רק שלב מסוים בתוך מחזוריות קבועה. הדברים נעים אל מצב מסוים ופורשים ממנו, נולדים ומתים, והדבר היחיד הקבוע הוא עצם המחזוריות, ו"התמדת ההתהוות והכליון" (ג, יג, עמ' 462). הם הוכיחו כי כל דבר חדש שנוצר בעולם עתיד להעלם ממנו לחלוטין (ב, יד, עמ' 302 אודות אריסטו, "דרך שלישיית שלו"): "הוא קובע קביעות ומבהיר אותן; והן: כל מתהווה - כלה; וכל כלה - מתהווה. וכל מה שלא נתהווה - לא יכלה; וכל מה שאינו כלה - לא התהווה".³⁹

36 כך נהוג היה לכנות את שיטת אריסטו, על שם השלכתה הבולטת ביותר: העדרו של רגע בריאה לעולם והתייחסות אליו כמציאות קבועה הקיימת זמן אין סופי, ללא התחלה וסוף, כפי שיוסבר להלן.

37 על פי ב, יט, עמ' 318, ושם כא. ראו מקומות אלו לניסוח מדויק, ושם פרקים יט-כב בשלמות לדיון נרחב והמחשות.

38 למשל ב, יט, עמ' 321, ועוד שם: "הסדר הטבעי", ובפרק כ שם, עמ' 327: "העולם מתחייב מהבורא".

39 הרמב"ם מסכים לתקפותו של הכלל עבור מה שנוצר באופן סיבתי טבעי (המציאות כולה, לשיטת אריסטו), אך לא עבור דברים שנבראו מן ההעדר (ב, כז, עמ' 346, ראו שם לתוספת ביאור וביסוס הכלל. להלן ייערך דיון בנקודה זו).

בהתאם לארבע הקביעות הנ"ל, אציע את הדרך בה לדעתי מפרש הרמב"ם את דבריו של אריסטו על תכליתו של האדם הפרטי. לטענה שלפי אריסטו אין בטווח הארוך שום משמעות למעשי הפרט, לא מצאתי ראייה מפורשת בכתבי הרמב"ם, אך היא נובעת לדעתי מכלל דבריו.⁴⁰ את הדיון בהשלכותיה של שיטת אריסטו על תכלית האדם עורך הרב בח"ג, פרקים יג ו-יז (עמ' 462-461, ועמ' 474-475), ועליו מבוססים הדברים הבאים.

אריסטו וביטול יכולת ההשפעה של האדם

כיוון שכל אדם פרטי לא היה קיים מאז ומעולם אלא "התהווה", כלומר נולד בזמן מסוים, מתחייב שהוא גם יכלה, וכן מתחייב שכל יצירותיו, פעולותיו, מאמציו ומחשבותיו, כולם יכלו עד שלאחר די זמן לא יישאר ממנו שום זכר ושום רושם כלל, שהרי כולם "נתהוו" אחרי שהוא נתהווה ומכוחו. בעולם כזה אין מקום לשום חידוש, ולמעשה אילו אדם מסוים היה מת ביום היוולדו במקום לחיות חיי יצירה, רגש וחכמה עד גיל 120 - כעבור משך זמן סופי לא תהיה עוד אפשרות להבחין בהבדל.

מציאותו של כל אדם פרטי איננה מחויבת ממציאיות הא-ל, כי הוא סיבה אך ורק לנמצאים קבועים ולתופעות טבע קבועות (כמוהו). אילו היינו מעלים על דעתנו שאדם מסוים שנולד בזמן מסוים ייצור יצירה או תהליך של נצח - משמעות הדבר הייתה שינוי בעולם הנובע מהא-ל, וזה אפשרי ומתחייב אם ורק אם חל שינוי בא-ל, והנה הגענו לאבסורד.

אז מה מהות קיומו של כל פרט? המין האנושי הוא תופעת טבע קבועה שמהותה חתירה מתמדת להביא לידי מציאות את המושג המופשט ("צורה") המכונה "אדם", כמו שמין ה"דשא" הוא החתירה המתמדת לממש את המושג המופשט "דשא". כדי שמינים אלו יתקיימו לנצח, הכרחי שעלי דשא ינבטו ויקמלו, ושבני אדם פרטיים ייוולדו וימותו, הכול באופן מקרי. אדם פרטי, כמו עלה דשא בודד, הינו חסר משמעות בפני עצמו וכל תכלית קיומו היא להוות ביטוי קונקרטי למאפייניו המופשטים של המין, ולהביא להמשכיותו. אילו לא היה קיים אדם מסוים, או עלה דשא מסוים, זה לא היה משפיע על קיום המין כלל. כלומר, מציאותו של כל פרט שקולה לאי-מציאותו. אין לו שום ייחוד וניתן היה להחליפו באחר, או אף לחסלו ולהסתפק בשאר בני האדם לקיום המין. אמנם, פרטים כלשהם חייבים להתקיים כדי שתתאפשר המחזוריות הקבועה של התהוות וכליון במין זה, אך אין זה חשוב מי הם יהיו. אפילו התכונה ש"בה האדם הוא אדם"⁴¹: ההשגה השכלית, ואפילו הנבואה,⁴² יסייעו לבעליהן באופן זמני בלבד, אך בשום אופן לא יעזרו לאדם הפרטי להינצל מכליון אלא "מקרה אחד לצדיק ולרשע" (קהלת ט, ב). סיבת מציאותם של כוחות אלו אצל אנשים מסוימים היא שמירת המין בלבד.

40 הרמב"ם מציע יישובים אפשריים של רעיון "הישארות הנפש" עם שיטת הקדמות (א, עד, "דרך שביעית שלהם" עמ' 232-234), אך לדעתנו המסקנה הסופית מדבריו היא שלא ייתכן לפי אריסטו דבר, התלוי בבחירותיו של האדם, שישאר לנצח, כיוון שהאדם הוא "מתהווה".

41 ג, נד עמ' 673; א, א בשלמות.

42 אשר אפשרית גם לדעת אריסטו, ב, טז, עמ' 309; ב, לב, הדעה השנייה.

גם אם יחליט האדם להקדיש את חייו לשימור האנושות, בהתאם לתכליתו, עדיין תהיה זו החלטה לא רציונאלית שהרי מציאותה מושגת על ידי האמת המוחלטת, והיא תתקיים גם בלי מאמציו. לסיכום: ניתן להסיק כי לפי אריסטו, כל מעשה שנולד בבחירה חופשית של בן אדם - יאבד בוודאות.⁴³

הרמב"ם מבטל את אמונת קדמות העולם, ועמה מתבטלות השלכות אלו אודות חוסר האפשרות של האדם לחדש דבר. למרות הערכתו הרבה לאריסטו האיש ומפעלו,⁴⁴ כאשר הוא נזקק לנושא קדמות העולם הוא מכנה אותו "היריב",⁴⁵ וטוען כי התיאוריה המסתברת יותר היא זו שעוברת במסורת היהדות: מציאותו של הא-ל איננה סיבה מחייבת לכך שיתקיימו דברים אחרים. אם קיים משהו שאיננו הא-ל, הא-ל חידש אותו בלי שהיה לכך הכרח.⁴⁶

אריסטו וביטול הצדק בעולם: "עזב ה' את הארץ"

ביטול אפשרותו של האדם לחתור אל תכלית ארוכת טווח הוא נגזרת מיידית של שיטת "קדמות העולם" הפילוסופית, אך בזאת טרם הגיעו טענות הפילוסופים על חיי האדם לשיאן. הם המשיכו מגמה זו עד שהביאו לשוויון מוחלט בין צורת ההשגחה על האדם הפרטי לזו שעל הבהמה אפילו בטווח המידי של חייו עלי אדמות. הם טענו שאין קורלציה בין בחירתו החופשית של האדם בחייו, אפילו יבחר בטוב כגון בהשכלה ובפעילות למען קיום המין האנושי, לבין מידת הצלחתו לשמור על קיומו ועל פועלו בעולם. הקורלציה היחידה היא בין מידת הצלחתו לבין כישורנותו המולדים או הנרכשים, אך אין שום חוק טבע שקובע שאדם שיבקש לממש את תכליתו יונהג באופן הרמוני עם המציאות כך שלא תיפגע שאיפתו משאר חוקיה. הנה תיאור מצבו של האדם על פי דעת אריסטו (ג, יז, עמ' 475):

למשל, כאשר נושבת רוח סוערת או לא סוערת היא בלי ספק תפיל כמה עליים מעץ אחד, תשבור ענף של עץ אחר, תפיל אבן מאיזושהי גדר-אבנים, תעלה עפר על עשב כלשהו ותשחית אותו ותסעיר את גלי המים וספינה שהיתה שם תיטרף, וכל מי שָׁפָה, או חלקם, יטבעו. אין לדעתו הבדל בין נפילת אותו עלה ונפילת

43 בח"ג פכ"ג, עמ' 501, מייחס הרמב"ם לאיוב את הנטייה אחר דעת אריסטו, ושם בעמ' 499 הוא ממשיך ופורש את השלכותיה של שיטת אריסטו על חוסר התוחלת בחיי האדם (ושימו לב, לא רק על העדר השכר והעונש בחיים), הפעם מפיו הדואב של איוב עצמו.

לגבי דעת אפלטון: כשמציג הרמב"ם את דעת אפלטון, המאמין בחומר קדמון שמתוכו נברא העולם, הוא מדגיש מאוד כי לדעתו שוררים ההתהוות והכיליין במציאות כולה (ב, יג, עמ' 299). מהדגשתו זו משמע אולי שגם לדעת אפלטון, כפי שמנתחה הרמב"ם, אין לאדם אפשרות ליצור יצירה נצחית. אף על פי שהרב כתב כי דעת אפלטון איננה הורסת את יסודות התורה (ב, כה, עמ' 342), הוא הדגיש כי עדיין "אין לשיטתנו הבדל" בינה לבין שיטת אריסטו בעניין היותן חולקות על דעת התורה (ב, יג, עמ' 301). הוא מכנה את האמונה בדעה הזו "מגונה מאד" (ב, כו, עמ' 344).

44 ב, טו, עמ' 306; ב, כב, עמ' 333; ב, כד, עמ' 340; איגרות עמ' תקנג.

45 ב, ב, עמ' 267. וראו במובאה דלעיל מפכ"ב, ח"ב, עמ' 333-334, שם אומר הרמב"ם כי אריסטו צדק בדבריו על מה שמתחת לירח, אבל רוב מה שאמר על הכוכבים, ועל הרוחניות - כלל אינו מבוסס, ובדברים אלו אין לאנושות אלא הדעות הנבואיות, בנושאים בהם הן קיימות.

46 דעה זו והראיות לה מוצגות החל מח"ב פ"ג, ועד פרק כה שם.

השלמות האנושית

האבן לבין טביעתם של אותם (אנשים) גדולים ומעולים שהיו בספינה. כן אין הוא מבחין בין שור שהטיל גללים על חבורת נמלים ומתו לבין בניין שנסדקו יסודותיו והוא התמוטט על המתפללים שהיו בו ומתו. אין הבדל, לדעתו, בין חתול שנתקל בעכבר וטרף אותו, או עכביש שטרף זבוב, לבין אריה רעב שפגש נביא וטרף אותו.

מה היה צריך להתרחש על מנת שאריסטו יודה כי קיימות ראיות טובות למציאות ההשגחה הפרטית על בני האדם? נמשיך לקרוא את תיאור שיטתו:

בסיכום, עיקר דעתו הוא שעל כל מה שהוא רואה נוהג בעקיבות ומנהגו לא מתערער ולא משתנה כלל, כמו מצבי הגלגלים, או נוהג על-פי סדר שלא נפגם אלא במקרים חריגים, כמו הדברים הטבעיים, הוא אומר "זה בהנהגה", כלומר, שההשגחה הא-לוהית מתלווה אליו. ועל כל מה שהוא רואה שאינו נוהג בעקיבות באופן סדיר ואינו צמוד לסדר, כגון מצביהם של פרטי כל מין מן הצמחים, בעלי-החיים והאדם, הוא אומר: "זה במקרה ולא בהנהגת מנהיג", כלומר, שההנהגה הא-לוהית אינה מלווה אותו.

לאריסטו לא הייתה כל בעיה עקרונית לקבל את מציאותה של ההשגחה על הפרט, אילו הוא היה רואה חוק טבע שמנהל את קורותיהם של בני האדם בהתאם לבחירותיהם באופן מסודר. הנה למשל, על כל אחד ואחד מגרמי השמיים ניכרת השפעתו של חוק טבע שמסדר את תנועותיו, ושום חוק אחר לא מפר את הסדר הזה. מכאן שהוא מושגת. אבל כל פרט מבעלי החיים ומבני האדם מנוהל רק על ידי החוקים הכלליים, הקובעים את גורלו בצורה אקראית: הטבע לפעמים מאפשר לו קיום, ולעיתים מכחיד אותו באכזריות; לפעמים מיטיב איתו ולפעמים מרע לו - בלי שום חוקיות. רק כליו הטבעיים סרים להגנתו, וכוחם מוגבל מאד.

בהמשך הדברים מסביר הרמב"ם שבהתאם לשיטתו של אריסטו המסיקה מן הפרטים אל הכלל, אם חוק טבע מסוים לא קיים עכשיו - הוא לא יהיה קיים לעולם, ולכן הופעה של השגחה פרטית לפתע פתאום - נמנעת:

הוא סובר שמן הנמנע שההשגחה הא-לוהית תתלווה למצבים אלה. זה מבוסס על דעתו בדבר קדמות העולם ושמה ששונה ממצבה הנוכחי של מציאות זאת - נמנע. המאמינים בדעה זאת אף מבין המורדים בתורתנו הם האומרים: עזב ה' את הארץ (יחזקאל ט, ט).

אמונת הקדמות לא מחייבת אמונה בהעדר השגחה על האדם הפרטי. אבל היא מחייבת שאם לא רואים השגחה בזמן מסוים - זה מוכיח שאינה קיימת כלל, כי מהותה של ההשגחה היא חוקיות טבעית ולא נס, וכל חוקי הטבע קיימים כל הזמן. תופעות חדשות לא תיתכנה.⁴⁷ טענתו של אריסטו הייתה שבימיו ניכר חוסר השגחה, ומכאן שזהו החוק הנצחי.

47 במובאה דלעיל נמצא יישום העיקרון הזה בהקשר של ההשגחה. ניסוחו הכללי מופיע עם ההצגה המפורטת של דעת אריסטו בנושא קדמות העולם, ב, יג, עמ' 300 - "הדעה השלישית".

מצוקתו של אריסטו: "צדיק ורע לו"

אם לא הייתה זו אמונת הקדמות - מה הכריח את אריסטו לומר דברים קשים כאלו על הקשר שבין האמת המוחלטת לבני האדם? הרמב"ם הסביר זאת בתגובתו לדעות השגויות שהציג בנושא ההשגחה (ג, יז, עמ' 477):

לדעתי אין לגנות אף אחד מבעלי שלוש דעות אלה על ההשגחה, כי את כל אחד מהם הניע הכרח גדול לומר מה שאמר. אריסטו הלך בעקבות הגלוי-לעין מטבע המציאות.

הדבר ה"גלוי לעין" עליו מדבר הרמב"ם הוא בעיית "צדיק ורע לו". הרמב"ם תאר באריכות את מהלך מחשבתו של אריסטו, כהקדמה לדיונו בהשגחה הפרטית (ג, טז, עמ' 471-473):

הפילוסופים העזו פניהם כלפי הא-ל יתעלה בצורה חמורה מאוד באשר לידיעתו את זולתו, ומעדו מעידה שאין תקומה ממנה לא להם, ולא לאלה שקיבלו מהם דעה זאת. אשמיע לך את הספקות שגרמו להם לאותה העזת-פנים. גם אשמיע לך את דעת תורתנו בשאלה זאת והתנגדותנו להם באשר לדעותיהם הרעות והמגונות. עיקר מה שגרם להם ודחף אותם לזאת בראשונה הוא מה שנראה במבט ראשון שאין סדר במצביהם של פרטי מין האדם, שיש בני-אדם מעולים שחיהם גרועים ומכאיבים ויש בני-אדם רעים שחיהם טובים ומהננים. [...]

והיו בין הפילוסופים שהאמינו כאמונתנו שהוא יתעלה יודע כל דבר, ושום דבר אינו נסתר ממנו כלל. אלה היו אנשים גדולים שקדמו בזמן לאריסטו. גם אלכסנדר הזכיר אותם בספרו זה. אבל הוא דוחה את דעתם ואומר שהפרכתה הגדולה ביותר היא הרעות שאנו רואים בעינינו שפוגעות בטובים, והטובות הפוקדות את הרעים.

בסיכום, התברר לך שלו כולם היו מוצאים את מצביהם של בני-האדם כפרטים מסודרים, בהתאם למה שנדמה להמון שהוא סדר, לא היו נופלים אף לתוך משהו מן העיון הזה כולו ולא היו מתפרצים. אלא הגורם לעיון הזה הוא ההתבוננות במצבי בני-האדם, טובים שבהם ורעים שבהם, ושאלה אינם מסודרים, לטענתם, כמו שאמרו הבורים שבינינו: "לא יתכן דרך ה'" (יחזקאל לג, יז).

לאחר שהבהרתי שהדיונים בידיעה ובהשגחה קשורים זה בזה, אתחיל להבהיר את דעותיהם של בעלי-העיון בדבר ההשגחה.

מי שרגילים בתיאורו של הפילוסוף כפי שמופיע למשל בספר ה"כוזרי",⁴⁸ עשויים להיות מופתעים מהצגת הדברים כפי שנעשתה כאן. שם משתמע כי העדרה של השגחה היא מסקנה מהדיון התיאורטי שעשו הפילוסופים בנושא ידיעת הא-ל. הם הגיעו למסקנה שהוא לא יכול לדעת פרטים משתנים, ומכאן גזרו שאין השגחה. אצל הרמב"ם הדברים הפוכים. לדעתו העיון הטהור לעולם לא היה מוליד דעה שגויה ומרושלת כמו דעתם של הפילוסופים אודות אי ידיעת הא-ל את הפרטים. על דעה זו אין הם ראויים לויכוח תרבותי, אלא לנזיפה. מה דחף אותם לומר זאת? התצפית האמפירית, צדיק ורע לו. מראה העיניים, שעל פיו אין

48 מהדורת ר"י שילת, מעלה אדומים - ירושלים תש"ע, מאמר ראשון, א (עמ' א).

השלמות האנושית

השגחה, הוביל לאמונה שהידיעה הא-לוהית מוגבלת - בדיוק הפוך מהרושם שעשוי להיווצר מקריאת דברי ריה"ל. אך הרמב"ם חזר ואמר במפורש מה תלוי במה (ג, יט, עמ' 485-486):

אין ספק שמושכל ראשון הוא שחייב שימצא בא-ל יתעלה כל טוב ויישללו לגביו כל החסרונות. כמעט מושכל ראשון הוא שאי-ידיעת איזשהו דבר היא חיסרון ושדבר לא נעלם מידיעתו יתעלה. אולם מה שעורר חלק מבעלי העיון, כפי שצינתי לך, להעז פנים ולומר שאת זאת הוא יודע ואת זאת אין הוא יודע, הוא שדימו שמצבי בני-האדם כפרטים אינם מסודרים.

הרמב"ם גם אינו סבור שטעות אמפירית מצדיקה עיוות של התיאוריה ואמירת שקרים, הרי תמיד פתוחה האפשרות להודות בקושי ולשתוק.⁴⁹ הוא ריכז את ה"נזיפות" ואת הטיעונים הענייניים כנגד "העזת פנים" זו, כאילו הא-ל אינו יודע את קורות הפרט ולפיכך "אנוס" להזניחו, בח"ג, פרקים יט-כא. הנה תמצית דבריו (ג, כ, עמ' 489):

לכן גדולה הנזיפה (שיש לנוזף) בפילוסופים בשאלה זו יותר מבכל אחד, כי הם שהוכיחו... הוכחה מופתית שאין שכלינו מסוגלים להשיג את אמיתת עצמותו כפי שהיא, כמו שהבהרנו. כיצד טוענים הם אפוא שהם משיגים את ידיעתו, בעוד שאין ידיעתו משהו מחוץ לעצמותו?

האתגר: החלפת הסטטיות בתכליתיות

לאחר שהבנו בצורה מעמיקה את הדעות ששלטו בפילוסופיה הכללית והיוו רקע לכתיבתו של הרמב"ם, נוכל לחוש את המצב בו הוא עמד. הרמב"ם היה מוטרד מאוד מהמצב העגום אליו הדרדרו המשובחים שבפילוסופים, ומהסכנה שבדעות השגויות שהפיצה והשליטה האוטוריטה האינטלקטואלית שלהם בעולם.⁵⁰ אך הוא לא יוכל לתת פתרון של ממש לבעיית ידיעת הא-ל את בני האדם, אם לא יוכיח כי אכן קיימת השגחה פרטית במציאות.

נמצא, שהאתגר היחיד שעמד בפני הרמב"ם היה להניח על שולחן המחקר דוגמא אמפירית לבני אדם מושגחים, ואז לא תהיה לו ולכל פילוסוף שום מגיעה להאמין בתפיסת עולם עקבית והגיונית יותר מהתפיסה האריסטוטלית. מיתרונותיה המקווים של התפיסה החדשה: א. פתרון קשיים מטפיזיים: סילוק האבסורד של ייחוס חסרון ידיעה לא-ל הנובע מהשוואת ידיעתו לידיעתנו.

ב. הסבר תופעות פיזיקליות מרובות בחוק אחד: תושג דרגת אחידות גבוהה בין הנהגת גרמי השמים להנהגת בני האדם.⁵¹

49 ראו א, לא-לב.

50 אזכיר כי בראשית המאמר הובאה ההאשמה שמטיח הרמב"ם באריסטו על "הפצת (דעות) רעות אשר אין לו לגביהן הוכחה מופתית". נוסף לכך, בח"א פנ"ד, עמ' 133-134, ובח"ג פנ"א, עמ' 656, מצביע הרמב"ם על הסכנה החמורה שיש במציאותם של אנשים המטעים ומתעים את הרבים מהדעות הנכונות, ועל כך שיש הכרח לסלקם. הוא עוסק שם במפורש ב"בעלי דעה ועיון שנוצרו להם דעות לא נכונות", ומסתבר מאד שכוונתו לפילוסופים בהם שילח נזיפותיו עקב אמונתם בדעות שתוארו לעיל.

51 יתרון פיזיקלי נוסף, בו לא אעסוק במאמר זה, הוא השוואת השמים והארץ לעניין התכליתיות הניכרת בהם. לאריסטו היה ברור כי בטבע הארץ ניכרת תכליתיות (לדוגמא: מבנה העין עוצב כך במחשבה

- ג. "צדק" בבריאה: ההשגחה תתואר כצמודה לכל בעל שכל ומנהיגתו כראוי לו, לא יתקיים ה"עוול" של יצור שכלי הנמצא בפועל ועם זאת מוזנח לפגעי המקרים.
- הכרתו של הרמב"ם את מסורת ישראל ואת אישי התנ"ך תאפשר לו לשקם את הפיזיקה והמטפיזיקה של אריסטו מן השבר אליו נתדרדרו, ולהביאן אל השכלול וההרמוניזציה אותם נכשל אריסטו להשיג. מכאן ועד סוף המאמר, אצרף ואשבץ דברים שאמר הרמב"ם במקומות שונים בספרו במטרה לגלות אסטרטגיה של התמודדות עם האתגרים הנ"ל, הבנויה על השלבים הבאים:
- א. נניח כי האמונה בקדמות העולם שגויה, והאמונה בבריאת העולם נכונה, בהתאם לדעת התורה. בכך תיפתח אפשרות, עבור כל פרט ופרט, להשפעה ברת קיימא על העולם. זאת מפני שהעולם לא יתפס יותר כסטטי אלא כמתפתח, וליתר דיוק - תכליתי.
- ב. מכאן - חוק הטבע הכללי ביותר, הקובע מה יתקיים ומה לא, יוגדר מחדש, וכך ישתנה הקריטריון להשגחה: ההשגחה איננה על הדברים הקבועים, אלא על המתקדמים אל התכלית.
- ג. נשוב להתבונן בהיסטוריה ונאתר שפע של ממצאים אמפיריים למציאותו של חוק טבע שמהותו השגחה פרטית על בני אדם בהתאם לקריטריון החדש.
- ד. פעולתה של ההשגחה תתרחב אל מעבר לתקופת חייו של האדם "בגוף האפל והשפל", ותכלול את שמירת מציאות נפשו באופן נצחי.

הרמב"ם: השגחה על מימוש התכלית

כמייצגה של היהדות, מאמין הרמב"ם בקיומו של הסבר טוב יותר לקשר שבין הא-ל למציאות מאשר קשר של סיבה ותוצאה. הקשר בין הרוחניות לחומריות איננו קשר לוגי, אלא קשר של בחירה חופשית, המאפשר הבאת דברים לידי מציאות מתוך ההעדר בהתאם לרצון, ואחר כך השגחה ושמירה עליהם שלא יכלו. למעשה, היהדות מוציאה את הא-ל מן הקטגוריה פרי השכל האנושי, "סיבה" (ב, כא, עמ' 329):

כוונתנו בכך, שהוא, דהיינו העולם, אינו מחויב ממנו יתעלה כמו שהעלול מתחייב מעילתו, אשר אינו יכול להינתק ממנה, ואינו יכול להשתנות מבלי שתשתנה עילתו או ישתנה מצב ממצביה.

כאשר תבין את העניין כך - הרי ידוע שלא ייתכן לאמור שהעולם מחויב ממציות הא-ל לזה כמו שמחויב העלול מעילתו, (וגם לומר - ש. ה.) שהוא פעולה של הא-ל, או על-פי "ייחודו".

תחילה, כדי שתושג יכולת הראיה, והיא לא צצה במקרה), והרמב"ם הצביע על כך שדבר זה לא מתיישב היטב עם אמונת הקדמות (ג, יג, עמ' 461). לגבי השמים הוכרח אריסטו לטעון, עקב אמונת הקדמות, כי התחייב שיהיו כפי שהם ואין לכך כל תכלית, והרמב"ם טען כנגדו כי ניכר בעליל שפיזור הכוכבים במתכונת הנוכחית הוא אפשרי ולא מחויב, ועם זאת אינו אקראי (לכך הסכים גם אריסטו), כך שאין דרך להסבירו ללא הנחת תכליתיות. עיקר הדיון בנושא זה נעשה בח"ב פי"ט, והוא מבואר במאמרו של מו"ר בעל היובל, "המושג אפשר במחשבת ההלכה והמדע", בתוך ספרו "עיונים במשנתו של הרמב"ם", ירושלים תש"ע, עמ' קעז-קצג. התפיסה שיציע הרמב"ם, שבבסיסה אמונת הבריאה, רואה תכליתיות בשמים וגם בארץ.

השלמות האנושית

בכך מסתכמים הדברים, והדיון מביא אותנו לחקור אותו שוני הנמצא בשמים - אשר הוכח הוכחה מופתית שיש לו בהכרח סיבה - האם סיבה זאת היא העילה לשוני הזה וכך התחייב ממציאותה, או שהסיבה הזאת היא [הא-ל] הפועל את השוני הזה, ה"מייחד" אותו באופן שאנו, ההולכים בעקבות משה רבנו, מאמינים.

ביאור: הרב מהלך כאן על "חבל דק" מבחינה לוגית: הוא מבקש להסביר כי לפי היהדות לא ייתכן קיום ללא הא-ל, אך עם זאת הא-ל אינו יוצר את הקיום באופן של הכרח סיבתי אלא באופן של "כוונה" ו"ייחוד". לכן הוא אמר שהא-ל הוא "סיבה" שאיננה "עילה". הרב אוחז בדעה שדבר אינו יוצא בהכרח מהא-ל: הוא עצמו מחויב המציאות, אך עצם מציאותו איננה מחייבת שיהיה עולם, או כל דבר שאיננו הוא עצמו. מציאות עולמנו היא אפשרית בלבד, וההתבוננות בה מעלה שהיא תוצאה של "כוונה" ו"ייחוד" ולא של חוק טבע מחויב. איננו יכולים לטעון דבר על האמת המוחלטת, אך המציאות הזו נראית כבאה מתוך בחירה חופשית. הבחירה הזו לא הצריכה שינוי באמת, שהרי אין בה כל אפשרות להשתנות. אף על פי שבמציאות האפשרית נוצר דבר חדש, שלא היה בה קודם, בגלל מה שנראה כבחירתה של האמת המוחלטת - שום שינוי לא התחולל באמת המוחלטת.⁵² דעה זו מכונה "חידוש העולם",⁵³ כלומר בריאתו מאין.⁵⁴

אחר שהובהר שהבריאה איננה קשורה באמת המוחלטת בקשר סיבתי, אלא בקשר הדומה יותר לכוונה ובחירה, נפתחה האפשרות להיפטר מתפיסת העולם הסטטית, שעל פיה רק דברים קבועים מושגים. זאת כיצד? כיוון שיוחסה לא-ל האפשרות ליצור דברים יש מאין ולהשגיח עליהם, אל לו לאדם לחשוב שבגלל שהוא התהווה - הוא יכולה. אף על פי שהאדם איננו תופעה קבועה, לא מופרך שבאמצעות הבחירה החפשית שלו הוא ייצור יצירה חדשה, כשם שהעולם כולו הינו יצירה חדשה. הדבר תלוי בכך שיבחר בדבר המתאים לכוונה הניכרת בעולם ובו עצמו. אם יעשה כך, תיכלל בחירתו בכלל הדברים המצויים מכוח האמת המוחלטת. לשון אחר: היא תהיה בכלל הדברים שהא-ל משגיח עליהם לנצח. ללא דברים אלו, קשה לראות במאמץ האנושי דבר רציונלי, שכן לפי ניתוח דעתו של אריסטו כל בחירותיו של כל אדם יסתיימו בלא-כלום, כעבור זמן-מה, ורק לפי התיאור הזה

52 זוהי למעשה המשמעות העמוקה של "בחירה חופשית" גם אצל בני אדם: מהותה השפעה כלפי חוץ של ישות אשר שום דבר בתוכה לא מחייב העדפת צד אחד על משנהו. ראו גם הגדרת הרמב"ם לבחירה חופשית בפרק ה מהלכות תשובה. כיוון שמבנה הישות הרוחנית אינו מכתוב לה את בחירתה, אין צורך ולא אפשרות שיחול בה שינוי על מנת לבצע את הבחירה הזאת. האפקט של הבחירה יתבטא בעולם החומרי ובו בלבד. מסיבה זו גם חשוב להדגיש כי ההכרה בתכליתיות שבמציאות איננה נגזרת לדעת הרמב"ם מהבנתנו את המושג "מחויב המציאות", שהרי הוא אחד פשוט ובלתי תלוי ואין להסיק ממנו שום מסקנה על מצויים אחרים. את קיום התכליתיות מוכיח הרמב"ם מתצפיות אמפיריות ועיון ישיר בממצאיהן עם ההנחה שמקורם במחויב המציאות (ב, יט ו-כד), וכן מהמסורת התורנית (ב, כה).

53 למשל ב, יט, עמ' 323.

54 כאן עשויה להתעורר השאלה: מדוע רעיון הכוונה החופשית מחייב אמונה בבריאה בזמן? האם אי אפשר להאמין שהעולם כוון ויוחד בהתאם לרצון חופשי, ועם זאת תמיד היה קיים באופן זה? במובאה דלעיל (מח"ב פכ"א) נמצאת מסקנתו של הדיון אשר ערך הרמב"ם (מתחילת אותו הפרק) באפשרות זו, והיא שלילתה המוחלטת.

קיימות לאדם שתי אפשרויות שונות באופן מהותי. האפשרויות הן או לחיות בהתאם לאמת המוחלטת, לבחור בחירה חופשית - שמצד אחד תהיה חדשה במציאות, ומצד שני יהיה לה קיום שלא יתבטל, או להתנגד להשגחה ולא לחדש דבר. בניסוח מדויק: ייתכן שעבור כל אדם מאפשר הא-ל מציאות אובייקט שלא יתבטל לעד, אם ורק אם יבחר אדם זה לקיימו.

במובאה הבאה תולה הרמב"ם את אפשרותו של האדם להגיע בחייו להישג בר קיימא למרות שהוא יצור שנתהווה, ולא היה מאז ומעולם, באמונת חידוש העולם. היצירה הנצחית שעליה מדובר כאן היא נפש נבראת שתישאר לו בעולם הבא. בהמשך אציג ביטויים של היצירה האנושית שהינם נגלים לעין גם בעולם הזה. ביטויים אלו נחבאים יותר מבחינה טקסטואלית. (ב, כז, עמ' 346-347):

כבר הבהרתי לך כי האמונה בחידוש העולם היא בהכרח יסוד התורה כולה. אבל ש(העולם) יכלה אחר שנוצר ונתהווה - אין זה, לשיטתנו, יסוד תורה כלל. [...]
 כי מה שמתהווה במהלך הטבעי חייב בהכרח לכלות במהלך הטבעי... אבל על-פי טענתנו התורתית שהדברים באים לידי מציאות ונשמדים לא מצד החיוב אלא לפי רצונו יתעלה, על-פי דעה זאת אין מתחייב לנו (להסיק), שכאשר הוא יתעלה מביא לידי מציאות דבר שלא היה נמצא, מוכרח אותו נמצא לכלות. אלא העניין תלוי ברצונו. אם הוא חפץ הוא מכלה אותו, ואם הוא חפץ יקיים אותו, או כפי שמצריכה חוכמתו. לכן אפשר שיקיים אותו לנצח נצחים ויגרום לו להתמיד כמו שהוא יתעלה מתמיד. [...]

כן נפשות המעוללים, כי לדעתנו נבראות הן ולא תכלינה לנצח.

המילה "לדעתנו" במשפט האחרון משמעותה לדעת התורה, ולא לדעת אריסטו.⁵⁵ ייתכן כי הרמב"ם מבקש לומר שעל פי אריסטו אין לאדם אפשרות ליצור לעצמו נשמה נצחית (שהרי היא מתהוה שאינו כלה), אך חשוב להעיר שלא מצאתי בכתבי הרמב"ם ביקורת מפורשת על רעיון כזה של אריסטו. הוא מבקרו על כך שקבע שאין בנמצא השגחה, ושהא-ל אינו יודע את בני האדם, אך לא ראיתי שציין כי מתחייב מכאן גם ביטול אפשרות הקיום הנצחי. מכל מקום, על פי דעת החידוש אפשר לאדם לחדש ולברוא לעצמו מציאות רוחנית שאיננה בטלה, וזה תלוי בכך שבריא זה תתאים לרצון הא-ל ולמה שמצריכה חכמתו. במילים אחרות: שתתאים לתכלית שלשמה הכול נברא.⁵⁶

הדבר שלביסוסו יועד פרק זה הינו ההבנה שצירוף האמונה במציאות רוחנית קבועה המעניקה קיום ושימור לטבע, עם האמונה ביכולתו של האדם לבחור בחירה משמעותית שלא תתבטל, אפשרי רק בתנאי שהקשר שבין הרוחני ליצירתו איננו קשר של דטרמיניזם טבעי ומוכרח, אלא שהדברים שנוצרים הינם רצויים ליוצרים ומכוונים לתכלית שקבע. ואכן, לדעת הרמב"ם, מורה הכרע הדעת לשלול מן הא-ל את ההכרח ליצור דבר-מה.

55 פירשתי בהתאם לאופן בו מסביר הרב את נקיטתו של אריסטו במילה "דעתנו", ב, יט, עמ' 322.

56 קריטריון ההתאמה ל"חפץ" ול"חכמה", נדרש במובאה לעיל על מנת שתיברא הנפש הנצחית או כל דבר אחר. "חפץ", או "רצון", ו"חכמה" אלו מוצגים כתכלית הסופית של הבריאה במספר מקומות במורה (למשל א, סט, עמ' 180; ג, יג, עמ' 463). על מהותם של תארים אלו ראו בעיקר א, נג; שם, נח.

התכלית: אהבה!

במובאה הבאה מוגדרת דעתו של הרמב"ם באופן החד ביותר, על ידי הנגדה לדעת אריסטו (ב, יט, עמ' 321):

מכל מקום נראה שהוא ביקש לערוך לפנינו את מציאותם של הגלגלים כמו שהוא ערך לנו את מה שמתחת לגלגל, כדי שהכל יהיה על דרך החיוב הטבעי, לא על דרך כוונתו של מי שמכוון על-פי רצונו, "ייחוד" של מי ש"מייחד" באיזה אופן שאהב (במקור, עמ' שלג: "אחב").

בחלקו השני של משפט זה מתאר הרמב"ם את ההשקפה אותה שלל אריסטו, היא אמנות הבריאה. הוא מסביר שבריאה היא עשייה שלא באה מתוך חובה או הכרח, ואנו נוסף שגם ללא צורך או אינטרס, ולפיכך היא דומה יותר מכל לפעולה מתוך אהבה. הרי על פי נסיונו לא יעשה אדם דבר למען אדם אחר, בלי שיפיק מכך כל תועלת זולת אותה ההטבה, אם אינו אוהב אותו.⁵⁷ אין כוונת הדברים שהאל נפעל רגשית, שהרי הוא נעלה על כל רגש ושינוי,

57 הרמב"ם כינה את האל "אוהב" ביחס לבריאתו תוך אימוץ האמונה התורנית-מסורתית כפי שהציגה במקומות אחרים: במספר הזדמנויות הציג הרמב"ם את האל-ל כאוהב את עם ישראל, שהם כמוכח בכלל העולם, כגון ב, מג, עמ' 407; משנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג; שם, סדר התפילות (ברכות קריאת שמע) ועוד. גם האדם הפרטי יכול להיות אוהב לפני האל, כדבריו בהלכות תשובה ז, ו: "התשובה מקרבת את הרחוקים... והיום הוא אוהב, ונחמד וקרוב וידיד". עוד בסדר התפילות: "ברוך אתה ה' אוהב צדקה ומשפט" (כך!) - נבראים ללא ספק. מבחינת ייחוס האהבה לא-ל, אין בפרקנו כל חידוש או החרפה של מה שכבר אמר הרב במקומות אלו.

השקפה זו מופיעה כבר בדברי המדרש (במדבר רבה, וילנה, פרשה י, א): "איש או אשה כי יפליא וגו'. הדא הוא דכתיב (שיר השירים ה): "שוקיו עמודי שש" וגו'. "שוקיו" - זה העולם, שנשחוקק הקב"ה לבראתו, כמה דתימא "ועלי תשוקתו". ומנין שכן הוא אומר? שנאמר (בראשית ב): "ויכלו השמים והארץ" וגו'. אין "ויכלו" אלא לשון תאוה, שנאמר (תהלים פד): "נכספה וגם כלתה נפשי" וגו'. "יש מן המפרשים המגיהים מסברא "שנאמר: ויכל א-להים", במקום "ויכלו השמים". וראו גם בראשית רבה, מהדורת תיאודור - אלבק, ד"צ ברלין תרפ"ט, פרשה ט: "משל למלך שבנה פלטין, ראה אותה וערבה לו... כך אמר הקב"ה לעולמו: עולמי, עולמי, הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת, כשם שהעלית חן לפני בשעה זו". מסתבר שהרמב"ם הכיר מקורות אלו: בין המדרשים הוא שומר מקום מיוחד לבראשית רבה, מדרש האגדה היחיד שנזכר בהקדמת משנה תורה ומיוחס שם לרבי אושעיה תלמיד רבי יהודה הנשיא (על פי פירוש יד פשוטה, הקדמה ומניין המצוות, ירושלים תשנ"ז, עמ' לט). זהו מדרש האגדה המצוטט ביותר במורה הנבוכים והוא אף נזכר בשמו מספר רב של פעמים (ע"פ מפתחותיו של פרופ' שוורץ, מהדורתו עמ' 816-817, 836). מדרש "במדבר רבה" אינו נזכר בשמו, אך בח"א פ"ה מובא מאמר חז"ל שמקורו ככל הנראה בו (וראו התייחסויות אפשריות נוספות במפתחותיו של פרופ' שוורץ שם, עמ' 817). גם בין הפילוסופים היהודיים אין הרמב"ם יחידי בעמדה זו: אצל רלב"ג לדוגמא, ניתן למצוא בצורתה הקיצונית ביותר בפירושו למלות התורה "ויכל א-להים" (בראשית ב, ב, מהד' ברנר ופריימן, מעלה אדומים תשנ"ג, עמ' 78-79). הוא לא נמנע מלייחס לא-ל גם את החשק (בהתאם למפורש בתורה, ראו דברים ז, ז; שם י, טו), אשר על-פי דברי הרמב"ם בח"ג פנ"א (עמ' 664) הינו שיאה המוחלט של האהבה. יש שפרשו כן גם את משנת הרשב"ג, בהסתמך בעיקר על שירו "אהבתך" (י' ליבס, "ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר אהבתך", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ג (תשמ"ז), עמ' 73-123). שמא מעוצם ההפתעה שבשימוש במושג האהבה באופן זה על ידי הרמב"ם, תרגם כאן הרב קאפח את המילה "אחב" הנמצאת במקור הערבי (מהדורתו, עמ' שלג) במילה "חפץ", במקום "אהב" - החלפה שנראה כי אין לה צידוק מבחינה לשונית גרידא. בכך, למרבה הצער, הועלם מהקורא שאינו דובר ערבית עומק משמעותה של תפיסת הבריאה בה אוחו הרמב"ם. במקומות אחרים הוא כן תרגמה "אהב", כולל באזכור השני של אהבה "מלמעלה למטה" במורה הנבוכים, אהבת האל-ל לעם ישראל (ב, מג, עמ' 407), וכן תרגם אבן תיבון בשני המקומות.

אלא שחקירתנו את העולם שיצר מעלה שהוא בנוי כמעשהו של אוהב, ולא כתוצר של מכונה אוטומטית. באופן זה מלמד הרמב"ם (א, נד, עמ' 132-133) לפרש את כל תארי הא-ל: רחום, חנון וכו', ועתה גם "אוהב". ייחוס האהבה לתהליך היצירה של הא-ל את העולם, אפילו רק כמשל, מהווה התרחקות דראסטית מדרכם של הפילוסופים היווניים עמם הוא מתמודד, ואין למעט בחשיבותה של בחירת המילים של הרמב"ם בנושא רגיש ושנוי במחלוקת זה. הסיכום הוא שבריאת העולם, אליבא דהרמב"ם, משולה לפעולה מתוך אהבה, ותוצאתה - העולם - אהובה לפני הא-ל.⁵⁸

אם המציאות אפשרית ואהובה, והאדם מבקש לממש בה את אפשרות הבחירה שלו, עליו לשאול את עצמו מספר שאלות: מהי הבחירה הנכונה? כיצד יכול האדם להיות בהתאם לאמת, לא-ל? האם באפשרותנו לדעת מהו הקריטריון לדברים שהא-ל מקנה להם מציאות, כדי שהבחירה שאנחנו נחדש תהיה דבר כזה? מה נקרא "אוהב" לפני הא-ל?

התשובה, לדעת הרמב"ם, היא שהקריטריון נרחב מאד - אין כל הגבלה על אפשרות היצירה. שום קריטריון מגביל אינו רלוונטי לגבי האמת המוחלטת, ולכן נוצר כל דבר שיש אפשרות שיווצר (ג, כה, עמ' 509):⁵⁹

...העיקר, והוא שכל הכוונה להביא לידי מציאות את כל מה שאפשר שימצא, כמו שאתה רואה. את מה ששונה מזה אין חכמתו מצריכה בשום אופן. לכן זה נמנע, בהתחשב בכך שהדברים נוהגים על פי מה שמצריכה חכמתו.

(שם, עמ' 560) ...הוא יתעלה אינו רוצה אלא את האפשרי. ואין שום אפשרי אלא מה שחכמתו מצריכה שכך יהיה. כן אין חוצצים מניעה ולא מעצור בינו לבין המעשה הטוב בתכלית שאותו הא-ל רוצה לעשות.

(שם, עמ' 561) ...המכוון הראשון, שהוא הבאה לידי מציאות של כל מה שאפשר שיימצא, שפן המציאות טובה בלי ספק.

בח"ג פ"ב (עמ' 459) הוסיף: "הבאתנו לידי מציאות היא הטוב הגדול המוחלט".

58 בהקדמת פרק חלק (הקדמות, עמ' קלא-קלג) מאריך הרמב"ם לבאר כי אדם שפועל פעולה לשמה, פעולה שאין הוא מצפה ממנה לשום תכלית אחרת מעבר לאותה פעולה עצמה, מכונה "עובד מאהבה". בהתאם לכך ניתן בהחלט לומר שהא-ל ברא את המציאות "לשמה", והוא מהווה בכך המודל העליון של "עובד מאהבה". הרמב"ם מסביר שם עד כמה קשה לבני אדם לתפוס מדוע לעשות מעשה שלא יביא להם תועלת. רובם רואים בכך פעולה לא רציונאלית. אך הא-ל הוא ללא חיסרון ואינו צריך ואינו מוכרח, ובכל זאת ברא אותנו, ו"מוטיבציה" מסוג זה מכונה "אהבה", או "לשמה". ההיגיון העומד מאחורי הדברים לדעתו הוא שאם יש שם בחירה חופשית אמיתית, אם אין הכרחיות או שרירותיות מוחלטות במציאות, אזי יש לדעת הרמב"ם לדמות את הבריאה לפעולה שנעשתה לשמה, מאהבה.

59 אפנה את תשומת הלב לשימוש הנרחב שעושה הרמב"ם במונח "כוונה" בפסקאות הבאות (כוונתי למונח "קצד" בערבית, אשר פרופ' שוורץ הקפיד לתרגמו "כוונה" בכל מקום שבדקתי). מונח זה שימש להבדלה בין דעת התורה לבין אריסטו בשאלת קדמות או חידוש העולם שנידונה לעיל (כפי שנעשה למשל בח"ב פ"כ, עמ' 327). משמעות הדבר היא שהיה צורך לתכנן היטב את העולם כך שיהיה בנוי באופן שבו כל אחד ואחד שיש לו אפשרות קיום, אכן יזכה לה. "חיוב טבעי" איננו מוביל בהכרח לעולם כזה. מהותו של ה"חיוב" היא אי-הרלוונטיות של התוצאה הסופית, והתפתחותו של מצב נתון אך ורק כתוצאה של מה שקדם לו. דבר מוביל לדבר באופן מאולץ ו"עיוור". אין אפשרות לקחת בחשבון את השלבים הבאים במהלך היצירה. אין "סוף מעשה במחשבה תחילה". "כוונה" היא קביעת התכלית במחשבה תחילה, ועיצוב המציאות באופן שיוכיל אליה. זהו ה"אילוץ" היחיד בעיצוב העולם.

בפרק יג שם (עמ' 463) כתב:

וכשם שהוא חפץ שמין האדם יהיה נמצא, כן חפץ שיימצאו גלגלים אלה וכוכביהם, וכן חפץ שיימצאו המלאכים. בכל נמצא הוא התכוון לעצמותו של אותו נמצא. [...] על המכלול הוא אמר: וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א, לא).

מסקנת הדברים: הא-ל בורא את כל מי שיכול להיברא. תכלית מעשיו היא השגחה, כלומר קיום ושמירה, על כך שבעלי אפשרות קיום אכן יזכו בקיום, ואין לו שום קריטריון שפוסל מראש מצויים מסוימים.⁶⁰

במובאה האחרונה שצוטטה לעיל, פירט הרמב"ם את היצורים אותם ניכר שהייתה הכוונה לברוא: המין האנושי, גרמי השמים והמלאכים. על פי הידוע בימיו, אלו הם הנמצאים בעלי השכל. נמצאת החלוקה ברורה: מציאות זו מכוונת להמציא כל בעל שכל שאפשר שימצא. לצורך זה הכרחי היה לברוא בה דברים נוספים שיאפשרו את קיומם של בעלי השכל, הלא הם הדברים הנבראים ללא שכל. מציאותם של אלו אינה מטרה בפני עצמה.⁶¹

מי שלא יכול להיברא

עם כל זאת, ישנם דברים מסוימים אשר הא-ל אינו מקיימם לעולם. אלו הם ה"נמנעות", הדברים שמהותם מנוגדת לאמת המוחלטת (ג, טו, עמ' 469-470):

לנמנע טבע יציב יציבות בת-קיימא שאיננה מעשהו של עושה ואי-אפשר לשנותו כלל. לכן אין לייחס לא-ל יכולת עליו. איש מבעלי-העיון אינו חולק על כך כלל. רק מי שאינו מבין את המושכלות אינו יודע זאת. [...]

שיביא הא-ל לידי מציאות כמותו, או יגרום להַעֲדָר עצמותו, או ייעשה גוף, או ישתנה⁶² - כל זה בגדר הנמנע, ואין לייחס לא-ל את היכולת לעשות דבר מזה. [...] כן אומרים הפילוסופים שלהביא לידי מציאות ריבוע שקוטרו שווה לצלעו, או זווית מרחבית המוקפת ארבע זוויות ישרות מישוריות וכיוצא בהם - כל אלה בגדר הנמנע.

בתור דוגמא לנמנעות מציין הרמב"ם מספר אובייקטים שיש בהם סתירה פנימית, כגון ריבוע אשר אלכסונו שווה לצלעו.⁶³ נסיק מכאן מסקנה שדברים רבים שכתב הרמב"ם

60 ניתן אולי להבין טענה זו בהתחשב בעובדה שהא-ל הוא אחדות פשוטה, ולפיכך מציאותו של קריטריון פסילה קודם לבריאה איננה מחוייבת ומצריכה הסבר בפני עצמה, כלומר נדרש קריטריון קודם, כללי יותר, והזור חלילה עד שבטלים הקריטריונים כולם. שרשרת אין סופית של אפשריים לא תתכן לדעת הרמב"ם (ב, א, עמ' 263, "עיון פילוסופי שלישי"). אמנם הרמב"ם לא מסביר זאת במפורש, אך מסתבר שהדברים נובעים ממה שכתב בח"ב פי"ב אודות השפע הא-לוהי, בפרט עמ' 295: "פעולתו מתמדת: כל אימת שדבר מה מוכן, הוא מקבל את הפעולה הזאת, הנמצאת בהתמדה, הקרויה "שפע". הרי שהדבר תלוי אך ורק במוכנותו של נמצא להיות מצוי, האמת נכונה בכל מצב להעניק לו שפע.

61 זו התמונה העולה מח"ג פרקים יג, יז (עמ' 481-482) ו-כה ומהקדמת המשנה (הקדמות, עמ' נה-נח).

62 או יברא סלע שאינו יכול להרים...

63 אי-היכולת לברוא נמנעות נזכרה גם ב-ב, יט, עמ' 318, וכן א, עה, עמ' 238.

(וי'דונו להלן) נראים כמבוססים עליה: קיים סוג מיוחד של נמנעות, הכולל אובייקטים שאין בתוכם שום סתירה והיה ניתן לקיימם בפני עצמם, אלא שיש בהם סתירה לחוקי המציאות כפי שנקבעו על ידי האמת (הדברים מפורשים במובאה מח"ג פכ"ה דלעיל). עניין זה קשה מעט להבנה, ואנסה להמחישו באמצעות דוגמא פשוטה: נניח כי הא-ל היה קובע שכל מה שמצוי חייב להיצבע בכחול. במקרה כזה, לא יכול להתקיים לאורך זמן אובייקט אדום, אף על פי שכאשר מתבוננים בו כשלעצמו אין הוא נמנע, כלומר אין בו סתירה פנימית. אובייקט אדום הוא אפשרי, ומה שלא אפשרי זה אובייקט אדום קבוע במציאות שתכליתה להיצבע בכחול. ומדובר כאן בנמנע לוגי, מחויב, לא ב"נס" שישמיד את האדום הזה.

נניח עתה להמחשה הדמיונית ונעבור לדון במציאות כפי שתאר אותה הרמב"ם:

התכלית: להמציא כל מי שאפשר שימצא: כל מלאך, כל גרם שמימי, כל אדם.

נניח שמאן דהו יחליט החלטה גמורה, בכל מאודו, להשמיד את אחד המלאכים. הוא יבלה את ימיו בניסיונות נפל לעשות זאת, לא יתקרב למטרתו כהוא-זה, ועם מותו לא יישאר ממנו שום דבר אליו התכוון. כך למעשה הוא "יבזבז" את הבחירה החפשית שלו על ריק ותוהו. היה לו פוטנציאל לבחור, אך הוא מעולם לא ניצל אותו, כי הוא תמיד השתדל לעשות דברים שהם נגד התכלית, דברים נמנעים. הא-ל לא יכול להעניק בחירה חופשית אמיתית למי שישתמש בה כדי לסתור את התכלית אותה קבע, כי הסיבה שבגללה הא-ל נותן לאנשים בחירה חופשית היא כדי שיגיעו לתכלית האפשרית להם. הענקת בחירה חופשית שאיננה בטלה בהתאם לתכלית, הכוללת אפשרות לפנות בהצלחה נגד אותה התכלית עצמה, היא נמנע בעל טבע קבוע שאין לא-ל אפשרות לנגדו, בדיוק כמו ריבוע שאלכסונו שווה לצלעו.

ולא רק נגד המלאכים. גם מי שחפץ לשבש את קיומם של בני האדם לא יכול לזכות לבחירה חופשית אמיתית. ולא רק קיומם החומרי, אלא גם מי שמעוניין להשחית את אפשרות הקיום הרוחני של בני האדם, לגרום לכך שלא יידעו את הא-ל ולא יצליחו ליצור לעצמם נפש נצחית - גם הוא בוחר לפנות נגד התכלית ובחירתו תבטל לחלוטין. אחר מותו לא יישאר ממנו שום דבר שהיה תלוי ברצונו, כל מעשיו ישרתו בעל כורחו את התכלית של הא-ל, לא את התכלית שעלתה על רוחו. אם הוא הכריע להתנגד לתכלית באופן סופי ומוחלט - לא תישאר לו שום אפשרות בחירה יותר. אבל אם עדיין לא הכריע הכרעה מוחלטת, יכול להתאפשר לו קיום זמני בצדקת הא-ל, אולי בסוף כן יתאים לתכלית. כך הוא גם האובייקט האדום מן ההמחשה דלעיל - יכול להיות לו קיום זמני, שמא לבסוף ייצבע בכחול.⁶⁴

64 במילים אחרות: נמנע שיתקיימו שני חוקים קבועים סותרים. אין זה מן הנמנע שפריטים מפרי חוק יזכו לקיום זמני, אך לא ייתכן שחוק הטבע יופר לתמיד שהרי קיומו מושגח. מסיבה זו אומר הרמב"ם כי הניסים אפשריים, שהרי יש בהם הפרה זמנית בלבד של החוק (ב, כט, עמ' 357). מאותה סיבה אפשרית רק הפרה זמנית של חוקי התורה, על ידי הוראת שעה של נביא (הלכות יסודי התורה פרק ט) או של בית דין (הלכות ממרים, ב, ד). האפשרות לשינוי זמני מראה שאין אלו נמנעות המכילות סתירה פנימית, אבל קיום קבוע של הנס או הוראת השעה לא ייתכן בתוך המכלול הנברא הזה, שחוקיו מכוונים. דבר שמהווה סתירה למכלול כולו גורם לכך שנמנע שיתקיים מכלול שהוא חלק בו (כלומר: הוא הופך את הבריאה כולה לנמנע מהסוג הראשון), אלא יתקיים דבר אחר: מכלול שאינו כולל אותו. בדיוק באותו

השלמות האנושית

למדנו שכל בעל בחירה, אם ברצונו שהבחירה שלו לא תתבטל כליל, חייב לבחור באופן שיקיים את הכלל "להמציא כל מה שאפשר שימצא". אם הוא ימנע מציאות מהאנשים התלויים בו, או קשורים אליו קשר כלשהו - יתבטלו כל בחירותיו בהכרח כעבור זמן סופי.⁶⁵

הידמות העולם לא-ל: היכרות והשבת אהבה

הא-ל חופשי מכל הכרח, והוא בורא עולם שגם לו יש אפשרות בחירה. העובדה, שהבחירה הנכונה היא חיקוי מעשי הא-ל - להמציא כל מה שאפשר שימצא, מכונה "הידמות לא-ל". היא מוטלת על כל נברא כפי יכולתו (א, סט, עמ' 180): "כמו כן תכלית הכל היא להידמות לשלמותו בהתאם ליכולת, וזאת המשמעות של רצונו אשר הוא עצמותו, כפי שיובהר". זהו למעשה הקריטריון, או החוק הכללי ביותר המגדיר את המציאות על כל פרטיה: כל מה שקיים - מתדמה; כל המתדמה - קיים. הרמב"ם כותב במפורש כי התואר "מתדמה" הוא אכן תואר שמגדיר את כל מה שנברא (א, לח, עמ' 91): "וראית את אחורי" - תשיג את אשר הלך בעקבותי, התדמה אלי ונבע בהכרח מרצוני, כלומר, את בריותי כולן".

הכוונה הניכרת במעשי הא-ל היא המצאת בעלי השכל. אך בעלי שכל אלו, מאפשר להם שכלם בחירה חופשית,⁶⁶ ומכאן שהידמותם לא-ל איננה כפויה עליהם. הכוונה היא שיתדמו מתוך אהבה. המציאות שלנו נראית כבאה מתוך אהבה ואיננה אלא הזמנה לאהבה, אהבה שתיוולד בבחירה חופשית ושתתבטא במעשים.

האדם שיבחר להציב לעצמו את התכלית אותה בחר הא-ל כתכלית חייו, יפעל אך ורק מתוך רצון שמעשי האמת יתממשו. כל דבר שהוא יעשה יהיה בהתאם לאמת ולא בגלל שום אינטרס שלו. אדם כזה מכונה "עובד מאהבה", כי הסיבה לכל מעשה ומעשה שלו היא אהבת האמת בלבד. הוא לא מוכרח לעשות זאת, הוא גם לא מעוניין בפרס על כך (אם כי סוף הטובה לבוא), הוא אוהב. מי שעדיין לא הגיע למעלה זו ומנסה להידמות לא-ל מתוך

אופן, גם בעלי בחירה חופשית יכולים להחליט להתנהג באופן שמנוגד לחוקי המציאות, ובכך ליצור סתירה ולהעלים את המציאות שכוללת את בחירתם זו. אם יבחרו בחירה גמורה בדבר נמנע באופן מוחלט - תיווצר מציאות בה לא נבראת להם עוד אפשרות בחירה. כיוון שיש להם בחירה חופשית - הא-ל אינו מונע מהם את אפשרות ההחלטה הכבירה הזו. ראו משנה ופיהמ"ש אבות ה, א - האם לרעיון זה רמז שם הרמב"ם?

65 לגבי הדאגה למצויים שאינם-אנושיים: בהקדמת המשנה (הקדמות עמ' נה-נח) מבסס הרמב"ם את העיקרון על פיו כל מה שאיננו בעל שכל נועד לשרת את האדם, ובח"ג פי"ז (עמ' 480-482) הוא כותב שאין על מצויים אלו השגחה פרטית ולכן לא מוגדרות חובות מוסריות כלפיהם. מכאן שהאדם אינו צריך לטרוח ולדאוג לפרנס בעלי חיים בתור יישום של רעיון הענקת המציאות ליצורים אפשיים, שהרי הם משאבים שנועדו להעניק לו מציאות, וכילוי זמנו למענם הוא היפוך התכלית. אמנם, חובתו לנהל את משאבי הטבע בחכמה כדי שלא יחסרו אף פעם לאחיו בני האדם. פגיעת שווא בבעלי חיים או במשאב טבעי משולה להחלטה של המוח לתקוף את אחד האיברים במקום להשתמש בו כראוי - אחרי כן הוא יחסר לו. כמו כן, יש בכך פיתוח של מידת האכזריות (שם, עמ' 482). אמנם, בדיון על תכלית הנמצאים בח"ג פי"ג נותר ערפול בנושא תכליתם של בעלי החיים.

66 בחירתו של האדם היא תופעה ייחודית, ראו ב, ז, ולעומת זאת "היסוד החמישי", הקדמות עמ' קמב.

תקוות שכר, אין עבודתו עבודה לשמה, והידמותו פגומה בצורה יסודית, אך ראוי לכל אדם להתחיל בדרך זו בהנחה ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה"⁶⁷.

האהבה הזאת מחייבת היכרות, שהרי אי-אפשר לאהוב את הא-ל ולהידמות לו מבלי להכירו כפי היכולת. לכן פסק הרמב"ם (הלכות תשובה, י, ו): "על פי הידיעה, על פי האהבה - אם מעט מעט ואם הרבה הרבה". הכרת הנאהב, יאמרו כל זוג אוהבים, הכרחית עבור האהבה, שהרי מושא האהבה איננו אלא הדבר הידוע. אך ידיעה איננה מכריחה שתתלבה האהבה עד שתתבטא בפעולה, ולשם כך נחוצה בחירה חופשית, שהיא דבר שהינו בלתי-תלוי בדרגת ההשגה השכלית. אלו החושבים שדי בידיעה כדי להבטיח בחירה נכונה לא עיינו בדברי חז"ל אודות מי ש"יודע את קונו, ומתכוין למרוד בו"⁶⁸. ועל אלו הסבורים שדי בבחירה יאמר לך הרמב"ם מה שאמר הלל (אבות ב, ו): "ולא עם הארץ חסיד"⁶⁹.

סיכום: אהבה קוסמית - אהבה בוראת אהבה

על פי אריסטו, הכול מתחייב מהא-ל, נובע בהכרח מעצם מהותו. ההכרח הוא הקובע היחיד בשאלה מה יזכה להימצא ומה לא, וכל תוצר של בחירה חופשית שיש במציאות יתבטל כלא היה בחלוף זמן סופי. המציאות מושתקת, גם הא-ל מושתק. הכול כפוי מכוחה של לוגיקה בלתי מוסברת. ההשגחה, אם נותרה עוד משמעות למינוח זה, מהותה שמירה מחויבת על קביעותם של הדברים הקבועים, והבטחת אוכדנם של המתחדשים.

התורה מציירת תמונה הפוכה: המציאות נראית כמעשהו של אוהב. ניכר כי קיימת כוונה, ללא שום הכרח, להמציא מציאות בה יהיו יצורים בעלי שכל. והכוונה בהמצאתם של אותם בעלי שכל היא שיידעו את הא-ל ויאהבו אותו, וישאפו להתקרב אליו עוד ועוד על ידי הידמות. העולם איננו סטאטי - מהותו תהליך של התפתחות, ועל התהליך הזה יש השגחה השומרת שיגיע לתכליתו. כל בעל בחירה חופשית יכול לבחור אם להתעלם מהתכלית הזו, או לחתור אליה בכך שיידע את הא-ל וישיב אהבה, ואז תהיה אהבתו מושגחת לעד.

ניתן לתמצת את דעת הרמב"ם, כפי שהוצגה עד כה, להיגד הבא: האהבה היא חוק הטבע העליון ביותר. הכל נובע מאהבה, מוליך אל אהבה, ומהווה בעצמותו ביטוי של האהבה. והאהבה איננה מתכלה. אם משהו מתכלה, סימן שהוא היה יפה בעיתו, ועכשיו הוא הפכה של האהבה, חוסם ומונע אותה, ולכן נתכלה. המשך המאמר מכיל הדגמות לחוק זה ותו לא.

67 עניין העבודה מאהבה מבואר במקומות רבים, מהם הקדמת פרק חלק (הקדמות עמ' קלא-קלג); הלכות תשובה פרק י ועוד. המושג ילך ויתבהר על פי מקורותיו עם התקדמות המאמר.

68 ספרא בחוקותי, מהדורת ווייס, וינא תרכ"ב, פרשה ב. בהמשך יובהר כי הרמב"ם מבדיל הברדה מובהקת בין הידיעה לבחירה וסובר שאין האחרונה נובעת מהראשונה כלל. המקומות הבולטים הם ב, ד, עמ' 271: "כי הציור לבדו אינו מחייב תנועה", וח"ג פנ"א עמ' 659: "לך ניתנה הבחירה... שאפילו היית האדם הבקי ביותר באמיתת המטפיסיקה, כאשר תרוקן את מחשבתך מן הא-ל... כבר קטעת את הקשר אשר בינך ובין הא-ל". ושוב אזכיר את הפרופ' ליבוביץ' אשר התעקשותו על הכרחיות רעיון זה הניעה אותי לחפשו בכתבי הרב.

69 ראו פיהמ"ש שם ובאבות ה, ו.

[ג] תנועת הגלגל - דרכי ההשגחה הפרטית לפי אריסטו

המתמטיקה היתה לקויה באותם זמנים. [...] אין אני אומר בגלל זה על אודות אמרות שלהם, שאנו מוצאים אותן מתאימות לאמת, שהן אינן נכונות או שהן הופיעו במקרה. (על קביעותיהם המדעיות של חז"ל, ג, יד, עמ' 468)

בפרק הקודם עמדנו על עקרונותיה של המציאות ומאפייניה הבסיסיים באופן כללי. עתה נפנה להתחקות אחר מימושם של עקרונות אלו אצל קבוצה מסוימת של יצורים פרטיים, היצורים שהינם שכל הקשור בחומר. בקבוצה זו כלולים להבנת הרמב"ם שני סוגי יצורים: גלגלי השמיים, והמין האנושי. כיום אנו סבורים שגרמי השמים אינם בעלי שכל מכיוון שיש לנו הסבר אלטרנטיבי עדיף לאין ערוך לתנועתם, אך דבר זה לא ממוטט את רעיונותיו העקרוניים של הרמב"ם לגבי אופן הנהגת יצור חומרי בעל שכל, אלא רק מסלק תת-קבוצה אחת מקבוצת היצורים בהם באים העקרונות לידי ביטוי. לשון קצרה: גרמי השמים משמשים במורה דוגמא לעיקרון שכיום אין אנו סבורים שהם מדגימים, אך אין העיקרון תלוי בדוגמא ולא בטל בביטולה.

ובכל זאת, מדוע לא להסתפק במורה בחקירת תנועת האדם בלבד? זאת מפני שהרמב"ם כבר הנחה ב"צוואת ספר זה" (עמ' 19) שעל הקורא ל"פרש את פרקיו זה לפי זה" וללקט מהם תמונה שלמה. בפתיחת הספר (עמ' 12) הסביר שאין לנו לצפות ממנו ליותר מ"ראשי הפרקים, ואפילו התחלות אלה אינן מסודרות בספר זה ולא רצופות, אלא מבודדות ומעורבות בעניינים אחרים...". וחשוב מכל, בח"ב פ"ב, תחת הכותרת "הקדמה שהיא נר המאיר את נסתרות הספר הזה" (עמ' 268) באר הרב כי כל ענייני המדע שבאו בספר באו בהכרח להבהרת הרעיונות התורניים, ואין בו כלל מדע "לשמו".

בהתאם לדברים אלה, סבורני שכיון שלאדם ולגלגל משותף החיבור החומרי-שכלי, דאג הרמב"ם שלא תתקבל תמונה שלמה לגבי הגלגל מקריאת הפרקים העוסקים בו בלבד, ולא לגבי האדם מקריאת הפרקים העוסקים בו בלבד, אלא ריסק את המבנה העקרוני הגדול וטמן את רסיסיו - חלקם בפרקי הגלגל וחלקם בפרקי האדם.

מדוע סברו הרמב"ם⁷⁰ ושאר קדמונים כי "הגלגל הוא בעל נפש"⁷¹?

בטרם נעבור להתחקות אחר תנועתו של יציר חומר בעל נפש, כפי שמתבטאת אצל גלגלי השמים, יש צורך להבין מה גרם לרמב"ם ולטובי מדעני זמנו לכלול אותם בקבוצה זאת.

70 בסוף התיאור שיובא להלן (מתוך ב, ד, עמ' 271) כתב הרמב"ם: "כאשר כל זה התברר לאריסטו..." וכן בסוף הפרק (שם, עמ' 274) כתב: "אלה דברי אריסטו ודעתו".

71 הדברים נערכו כאן בקיצור לפי צורך המאמר. לביאור נרחב ומדויק של דרכו של הרמב"ם בנושאים אלו, הבחנה בין הדוגמאות שנתיישנו לעקרונות שנשתמרו, והשוואה תמציתית למדעי זמננו ראו פירוש יד פשוטה, המדע א (ירושלים תש"ן), הלכות יסודי התורה פרקים ג-ד (הקדמה וביאור, עמ' סא-עח).

מדוע לא סברו כמונו, שהכוכבים הם חומר בלבד ותנועתם טבעית. העקרונות שהדריכו את הרמב"ם כיצד לבחור תיאוריה מדעית אינם שונים מאלו המשמשים את המדע כיום:

1. "תער אוקהאם": קריטריון מפורסם זה לבחירת תיאוריה מועדפת, שעיקרו הוא שיש להעדיף את התיאוריה שמסבירה כמה שיותר ממצאים אמפיריים בכמה שפחות הנחות בלתי מוכחות, מנוסח במורה הנבוכים בצורה מפורטת.⁷²
2. תופעה ולא מהות: בהתאם לנזכר לעיל הבהיר הרמב"ם כי בנוגע לגרמי השמים המטרה היא להתאים מתכונת תיאורטית מוצלחת לתופעות הנגלות לעין, ולא לדעת את הדברים כפי שהם.⁷³
3. התפתחות המדע לאורך ההיסטוריה: במספר מקומות מוצא הרמב"ם לנכון להבהיר כי הקדמונים, הן חז"ל והן הפילוסופים, האמינו בתפיסות מדעיות שנתבדו עם השתכללות ההבנה המדעית (ב, ד, עמ' 272, ולמקומות נוספים ראו הערה 17 של פרופ' שורץ שם).
4. ארעיותן של התיאוריות המקובלות: בח"ב פכ"ד ריכז הרמב"ם נתונים אמפיריים רבים הסותרים את התיאוריות המקובלות בימיו או בלתי מוסברים על ידיהן. מסקנתו היא מזעור גדול של אמינותן.
5. יושר אינטלקטואלי: הרמב"ם מאריך מאד בחשיבותה של מידת אופי זו, חשיבות העולה ככל שהתחום הנדון מדויק פחות ונתון יותר לויכוח (א, לא; ב, כג ועוד).

בהתאם לעקרונות אלו, פנו המדענים עליהם הסתמך הרמב"ם לבחור תיאוריה שתסביר את תנועת הכוכבים. האפשרות הראשונה שעולה על הדעת, כפי שהוא מציג זאת, היא הגדרת חוק טבע מתמטי אחיד שכל הכוכבים נוהגים על פיו באופן "עיוור", כפי שאנו מאמינים כיום. דבר זה לא עלה בידם. רק מאות שנים לאחר מכן, עם התקדמות המתמטיקה, הצליח לעשות זאת לראשונה אייזיק ניוטון עם תורת כוח המשיכה, ואחריו בתקופה המודרנית אלברט איינשטיין עם תורת היחסות, המסבירה תצפיות רבות יותר. כיוון שלא ניתן היה למצוא חוק טבע שכל התנועות תלויות בו ונגזרות ממנו, פנו לבדוק את האפשרות שהכוכבים אינם נעים בצורה עיוורת על פי חוק אלא כלפי תכלית מסוימת, כמו בעלי החיים.⁷⁴ העובדה שתנועת הכוכבים קבועה ומחזורית הצביעה בעיניהם על כך שתכלית התנועה איננה להשיג דבר שיועיל להם או לברוח מנוק, כמו תנועת בעלי החיים, אלא

72 ב, יא, עמ' 290. בח"ב פכ"ג, עמ' 334, באר כי המדד להצלחת תיאוריה הוא איכותי יותר מכמותי.

73 ב, יא, עמ' 290. אמנם הדברים מכוונים שם רק לגבי האסטרונומיה ולא הפיזיקה, אך בסופו של דבר הביע את דעתו באופן כללי (ב, כד עמ' 340) שלגבי השמים יש בידינו תיאוריות מתמטיות גרידא, ללא הבנת מהותן. ראו גם דיונו בהערכתו העצמית של אריסטו לגבי אפשרות ההבנה שלו, ב, יט, עמ' 322.

74 למען הפישוט אוחדו כאן שני טיעונים שהוצגו בספר בנפרד. הראשון מופיע בח"ב פ"ד (עמ' 270), והוא שנבצר מהם להסביר תנועה מעגלית באמצעות כוחות משיכה ודחייה, ללא יחוסה ל"נפש". השני מופיע בהמשך הפרק (עמ' 272), וכן בפרק יט שם, בעיקר עמ' 325, והוא שאפילו לאחר שהניחו שהתנועה מנוהלת על ידי שכל, עדיין לא הצליחו למצוא כלל מאחד לכל התנועות, ולכן הוכרחו לייחס שכל (או חוק) ייחודי לכל גלגל.

השלמות האנושית

תנועתם מודרכת על ידי רעיון מסוים. במילים אחרות, אין זו תנועה שמשרתת "אינטרס" עצמי שלהם, אלא הם מבצעים אותה "לשמה", מתוך בחירה תבונית.

אז, וביתר שאת היום, אין לאנשי המדע ספק שקיומם של החיים על פני הארץ הוא תוצאה של תנועת הכוכבים וקרינתם כפי שהיא, וכל סטייה קלה ממנה הייתה הרת אסון בעבורם.⁷⁵ לאחר ההכרעה כי לכוכבים שכל בו הם מבינים מטרה מסוימת ונעים על מנת לממשה, היה זה מתבקש להסיק כי התכלית המושגת מתנועתם היא יצירת החיים על פני האדמה.

מטרתה של הקדמה זו הייתה להבהיר כי מאפייני תנועתם של גרמי השמים, שבהם אעסוק להלן, לא נובעים מתכונה שלדעת הרמב"ם מהותית דווקא להם. ראשית, הוא בירר כפי יכולתו והכריע כי מדובר ביצורים חומריים בעלי שכל. בעקבות זאת הוא החיל עליהם את המאפיינים הכלליים שקיימים לדעתו אצל כל יצור חומרי בעל שכל, מאפיינים אשר היו יכולים להילמד רק מחקר בני האדם. אנצל את העובדה הזאת כדי לגלות מהם המאפיינים הללו, לדעת הרמב"ם, וליישמם על היחידים שאנו מכירים בהם כיום כיצורים חומריים בעלי שכל - בני האדם, עם העמידה על השוני שקיים לדעת הרמב"ם בין שתי קבוצות אלו.

מרכיבי התנועה

במורה הנבוכים תיאורים רבים לתנועת הכוכבים, שהובאו למטרות שונות. אביא כאן רק את אלו המועילים לענייננו, על פי סדר שיחשוף את המבנה שברצוני להציג. קל לראות כי תנועה עצמית של יצור חומרי בעל תודעה מחייבת חמישה מרכיבים: מגבלות חומריות, אינפורמציה, מנגנון הנעה, אספקת אנרגיה ויעד. אפרט למה הכוונה:

1. מגבלות חומריות: התוואי האפשרי לתנועה, "מערכת הכבישים" המגבילה את פוטנציאל התנועה בהתאם לתנאים הריאליים.
2. אינפורמציה: תיאור התנועה הנכונה במסגרת המגבלות - "מפת המסלול".
3. חשק: המנגנון המאפשר תנועה, וקובע שתהיה בהתאם ל"מפה" מסוימת דווקא ולא בכיוון אחר - "מנוע והיגוי".
4. מקור הכוח המניע או האנרגיה - "הדלק".
5. יעד התנועה: מה הדבר שמבקש המתנועע להשיג או ליצור, ובעבורו נדרשת התנועה?

מגבלות חומריות

נפתח בתיאור האסטרונומיקה האריסטוטלית בה משתמש הרמב"ם. לשיטתו, קבוע כדור הארץ במרכז היקום, וכל גרמי השמיים סובבים סביבו. כך הוסברו התצפיות באופן המיטבי האפשרי. מה מקבע את הכוכבים במסלולם? המתמטיקה המפותחת של ימינו בשילוב

75 בצורה הפשטנית ביותר: נוגה חם מדי ומאדים קר מדי לקיום חיים, רק כדור הארץ נע בתכלית האיזון ביחס לסביבתו באופן שמאפשר לחיים להתקיים ולהתפתח. ההבנה עד כמה קריטי האיזון הנכון בחוקי הטבע, לקיום החיים, התחדדה עשרות מונים בימינו עם התפתחות מדע ה"כאוס". על פי מדע זה, שינוי "זניח" בתנאי ההתחלה של תהליכים טבעיים רבים יתבטא בשינוי גדול לאין-שיעור בתוצאה סופית שלהם, ותופעה זו מכונה "תוצא הפרפר", ראו ג'יימס גליק, "כאוס", תל אביב 1991 עמ' 15-38.

התצפיות החדשות הובילה לכך שעל פי התיאוריה הטובה ביותר, שכמוכן איננה מושלמת, נעים הכוכבים בתוך מרחב עקום אשר עצם מציאותם משתפת בעיצוב עקמימותו. המודל שרווח בימי הרמב"ם היה בהכרח פשטני יותר: הכוכבים אינם חגים בחלל ריק, אלא כל אחד מהם משוקע כבענבר בעובי קליפה כדורית (ספֶרה) העשויה מדבר טבעי שאיננו "חומר" במובן המקובל של המושג.⁷⁶ כל קליפה כזו חגה סביב עצמה ומניעה עמה את הכוכבים שבה סביב הארץ. הקליפות כונו "גלגלים". הן נמצאות אחת בתוך השנייה ללא חלל פנוי ביניהן, כגלדי בצל, חגות סביב הארץ, ומרכז הארץ הוא מרכזן המשותף. מבנה זה מכתוב את התוואי האפשרי למסלול מבחינת התנאים החיצוניים: התנועה מוגבלת למשטח כדורי בלבד.⁷⁷ הגבלה זו מהווה מקסימום בלתי עביר מבחינת הגלגלים, וכל מה שעליהם לעשות הוא רק "בהתאם ליכולת",⁷⁸ כלומר במסגרת מגבלה פיזית זו.

הדבר ממנו עשויים הגלגלים מכונה "חומר הגוף החמישי".⁷⁹ הוא איננו משתנה בזמן, כלומר אין בו התהוות וכליון כלל. בימי הרמב"ם לא הכירו את התהליכים הכימיים העוברים על הכוכבים, וסברו שאין בהם שום שינוי למעט השינוי במקום, הנובע מתנועה מחזורית בלתי משתנה אף היא. גלגל הירח הוא הפנימי, או הנמוך שבהם, וכל מה שבתוכו, או תחתיו (=הארץ) עשוי מחומר אחר המקבל ארבע צורות יסוד: אש, אור, מים ואדמה.⁸⁰

אינפורמציה

כפי שצויין לעיל, ההסבר הטוב ביותר שנמצא אז לתנועת הגלגלים היה שיקול דעת שכלי פרטי המנהיג כל גלגל, ומכוונו לתכלית מסוימת. השכל מדרין את התנועה בעקבות "ציוור", תפיסה מושגית, שיש לו (ב, ד, עמ' 271): "ציוור זה קובע לו שינוע כך. אבל אין ציוור אלא בשכל. מכאן שהגלגל בעל שכל". מושא השכלתו של הגלגל לדברי הרמב"ם הוא הא-ל. במילים אחרות: לגלגל יש תפיסה שכלית אודות הא-ל והמציאות, והוא נע לשמה של מטרה חשובה בעיניו הנובעת מידיעותיו. כך מכיל שכלו את מפת המסלול הנכון.

76 ראו ב, יט, עמ' 320, "אחר זאת שאלנוהו...", ושם, הערה 19; ב, כב עמ' 332, "מכאן מתברר לך..."; בפירוש "יד פשוטה", המדע א (ירושלים תש"ן) הלכות יסודי התורה, "פתיחה לפרק השלישי" עמ' סד, ובפירוש הלכה ב בעמ' סח, רומז מו"ר בעל היובל בהקשר זה כי גם היום איננו סוברים שהכוכבים נעים בחלל ריק מכל תופעה חומרית, אלא אנו רואים אותו כשדה אלקטרומגנטי שמאפשר מעבר אנרגיה, ולמעשה מידע, בין חלקי המרחב.

77 בלשון מדויקת יותר, מדובר על תנועה במשטח כדורי, כלומר בכל מקטע תנועה זעיר ישנו אילוץ אחד - הרדיוס, ושתי דרגות חופש: כיוון (זווית) וגודל המהירות. גם אם נגביל את כיוון וגודל המהירות לקבועים בזמן, עדיין יהיו אין סוף אפשרויות לבחירתם.

78 בח"ב פ"ד, עמ' 271, אומר הרמב"ם במפורש שהגלגלים שואפים לבצע דבר שלא ניתן למימוש מלא אצל ציוור בעל גוף, ומסתפקים בהגעה לקצה גבול אפשרותם. לגבי האדם יפורט ויפותח עניין זה בהמשך. כמו כן במובאה דלעיל מח"א פ"ט נכתב כי ההידמות היא תמיד "בהתאם ליכולת".

79 למשל א, עב, עמ' 195.

80 לתיאור מפורט של המערכת ראו משנה תורה, המדע, הלכות יסודי התורה פרקים ג-ד, מו"נ ב, ד, ובהערותיו של פרופ' שוורץ בח"א פ"א הערה 17, ושם פ"ב הערה 10.

חשק

מה שקובע את אופן התנועה הוא "ציור" - תיאוריה, תפיסה מושגית. אבל כיצד היא מניעה? האם בכוחה של ידיעה להניע? אליבא דהרמב"ם - לא ולא. לדעתו ישנה חלוקה מוחלטת בין מה שיצור כלשהו יודע, לבין התנהגותו. כשם שמציאותו של נהג האוחז במפת מסלול אינה מספיקה כדי שתיווצר נסיעה בו, כך חיי הגלגל והציור שלו הכרחיים כדי לאפשר את התנועה המתאימה, אך אין הם מספיקים כדי לגרום לה (המשך דבריו שם):

אך לא כל מי שיש לו שכל שבו הוא מצייר עניין כלשהו ויש לו נפש שבה אפשר לו לנוע - אכן ינוע בשעה שהוא מצייר, כי הציור לבדו אינו מחייב תנועה. דבר זה הוסבר בפילוסופיה הראשונה. והדבר ברור, כי אתה מוצא בעצמך שאתה מצייר עניינים רבים, ואתה יכול לנוע אליהם. אך - בהכרח אין אתה נע בגלגלם כלל...

לגלגל יש אפוא שכל, ומסלול תנועתו מותווה בהתאם לשכל זה, אך כיון שציור שכלי אינו מניע, עדיין חסרה "תשוקה" לתנועה. "תשוקה" זו מתוארת בחציה השני של הפסקה דלעיל (המוסגר מהמקור הערבי):

אך - בהכרח אין אתה נע בגלגלם כלל אלא אם כן נוצרת לך השתוקקות אל העניין הזה אשר ציירת אותו, ואז אתה נע כדי להשיג את מה שציירת. התברר אפוא שלא הנפש אשר באמצעותה תהיה התנועה, ולא השכל אשר בו יצויר הדבר, מספיקים כדי שתיווצר תנועה כגון זאת, עד שתצטרף להם השתוקקות אל אותו עניין שצויר. מכאן נובע שגם לגלגל תהיה השתוקקות אל מה שהוא צייר והוא הדבר הנחשק (מעשוק) והוא הא-לוה יתעלה שמו.

תנועת הגלגל, שהיא ודאי בעקבות ציור, מעידה בהכרח על חשק⁸¹ שיש בגלגל כלפי הדבר אותו הוא תופס, שהוא השכל הנבדל המניע אותו, או השגת הא-לוה האפשרית לו.⁸² החשק הזה מתבטא בהחלטה של הגלגל לנוע בהתאם לידע שבשכלו. האהבה, היא מחוללת התנועה. בניסוח מדויק:

חשק (במובן זה): הדבר המניע כל בעל שכל בפועל בהתאם לתפיסתו השכלית.

ושימו לב: מה היה הנימוק של הרמב"ם לטענה ש"הציור אינו מחייב תנועה"? הניסיון האישי של הקורא, או חווייתו הבלתי-אמצעית ("אתה מוצא בעצמך...")! זוהי טענה על הכרחיותו של הרצון בעבודת הא-ל, כיצד אין באפשרותה של האינפורמציה לכפות על המשכיל הכרעה מסוימת. הטענה נאמרת על גלגלי השמים, אך מקורה הוא בנסינונו של האדם. מעתה, אין לטעון כי התנהגות נלוזה היא סימן מובהק לחסרון בידיעת האמת. גם

81 בהיות מושא ההשתוקקות (במקור - אשתיאק) "נחשק", מוצדק הזיהוי שלה עם החשק (עשק). וכן ב, י, על פי התרגום המילולי שמציע שם פרופ' שוורץ בהערה 20: "הסיבות לכל תנועה של גלגל... השכל הנבדל שהוא הנחשק על ידיו (מעשוקה)".

82 על השכלים ראו משנה תורה, המדע, הלכות יסודי התורה פרק ב, וכן מו"א, לו בהערה 10 של פרופ' שוורץ. אעיר בקצרה כי ניתן לראות במובאות דלעיל ודלהלן, ובמקומות נוספים, החלפה חוזרת ונשנית לגבי מושא השגתו ותשוקתו של הגלגל - פעם השכל הנבדל הממונה עליו, ופעם הא-ל עצמו, ודבר זה אינו מעניין המאמר.

אצל היודע, החיסרון יכול להיות בתשוקה. מכאן שהרמב"ם יסכים כי הידיעה קובעת לאדם מה מצוי, ולא מה רצוי. מה יש, ולא מה ראוי להיות. מה עובדה, ולא מה ערך.⁸³

מקור הכוח

הרמב"ם מביא את ההוכחה לקיום הא-ל שניסח אריסטו (ב, א, עמ' 260-261), על פיה אם נניח שתנועת הגלגל מתמידה זמן אין-סופי, הרי היא דורשת כוח אין-סופי, ומכאן שרק הא-ל עשוי להיות ההסבר לקביעותה. הוא בודק את כל החלופות האחרות ופוסל אותן:

(החלופה) הראשונה, שיהיה מניע הגלגל גוף אחר מחוץ לו היא בלתי אפשרית... הוכח אפוא הוכחה מופתית שאם הגלגל נע בתנועה נצחית תמידית, הכרחי שמניעו הראשון יהיה לא גוף ולא כח בגוף כלל... זהו הא-לוה יתגדל שמו...⁸⁴

יש להדגיש: משמעות הקביעה שהא-ל מניע את הגלגל ישירות איננה שתנועתו ניסית. המשמעות היא רק שאי אפשר לגזור את תנועתו מחוק כללי יותר, ולפיכך יש לומר כי נחשף בפנינו חוק טבע ראשוני המיוחד לגלגל זה, שקיים בגלל שהאמת המוחלטת מקיימת אותו. דבר ניסי הוא מנוגד לטבע וקיומו תמיד זמני, לדעת הרמב"ם, כפי שכבר הערתי רבות.

תיאוריית התנועה של הרמב"ם (ואריסטו) הועשרה כעת במרכיב המשמעותי ביותר שלה: קיימות תנועות פיזיות אשר הגורם להן הוא הא-ל בעצמו. תכונה זו מעניקה לתנועות הללו כוח בלתי מוגבל, כוח שאין לו ולא ייתכן שיהיה לו שום הסבר חומרי.

83 עיקרון זה הושם לעיקר גדול במשנתו של פרופ' ליבוביץ', כפי שהערתי בפתחת המאמר.

84 בפירוט יד פשוטה, הלכות יסודי התורה א, ב (עמ' יט-כא) התייחס מו"ר בעל היובל להוכחה זו, וגם כאן אמר כי יש להפריד בין הדוגמה שנתיישנה לבין העקרון שנשמר. להלן קטע מדבריו על קביעתו של הרמב"ם אודות הגלגל (שם עמ' כ) - "ואי אפשר שיסוב בלא מסבב":

"זהו ניסוח חוק הסיבתיות לפי המושגים שהיו מקובלים במדעי הטבע בזמן העתיק. כיום אין מבינים את החוק בצורה כה פשוטה, ולפיכך ניסוחו הוא יותר מסובך. הניסוח הישן נדחה כאשר הוגדר מושג האנימציה. אבל העיקרון הטמון בניסוח הישן - שכל תופעה מצביעה מעבר לעצמה לסיבה ועילה - עיקרון זה נשמר. בדרך כלל ניתן לומר בערך כך: המצב השורר במציאות טעון הסבר. הסבר זה מגלה שהמצב הקיים מותנה או במציאות אחרת שכבר חלפה, או באפיו של התהליך שהמציאות הנידונה היא חלק ממנו. על כל פנים, חוק הסיבתיות מהווה יסוד מוצק של כל המדעים. בלעדיו אין פתח לשכל להבנת המתרחש בעולם."

פרופ' ליבוביץ' סבר שהמאפיין החשוב של הא-ל בעיני הרמב"ם איננו היותו "המניע הראשון" אלא היותו "מצוי אמת" (אמונתו של הרמב"ם, פרק ז):

"העיון והדיון הפילוסופי של הרמב"ם ב"מופתים" למציאות א-לוהים עורר בקרב כמה מן המאזינים (כנראה בעקבות מה שידוע להם מדבריהם של כמה מן החוקרים והפרשנים החדשים של הרמב"ם) את ההרגשה שמושג הא-לוהות שלו הוא מושג פילוסופי בדומה למושג הא-לוהות של אריסטו, אשר במתודות החשיבה והניתוח שלו משתמש הרמב"ם.

"הרושם הזה הוא מוטעה. אמנם הרמב"ם משתמש במופתיו למציאות הא-ל במתודה של הניתוח העיוני של אריסטו ובקטגוריות החשיבה האריסטוטליות, אבל הא-ל אשר אליו מכוונים הדברים האלה אינו א-לוהי אריסטו אלא הוא א-לוהיה של אמונת ישראל. מבין חמשת המופתים הפילוסופיים של הרמב"ם, שברובם הוא יוצא בעקבות אריסטו, הוא מייחס את החשיבות הרבה ביותר לא להכרת א-לוהים כסיבת העולם, לא להכרתו כהתחלת הליכי המציאות הטבעית, לא להכרתו כבורא העולם, אלא להכרתו כמציאות שהיא אמת ואין זולתה אמת."

עם זאת, אין כוונתו של ליבוביץ' שיש להסיק את מציאותו של הא-ל ללא שימוש בהנחת הסיבתיות, כפי שניכר מההסבר השווה לכל נפש שצוטט לעיל לעניין זה מתוך ספרו.

השלמות האנושית

למדנו מכאן מאפיין חשוב מאוד של עיקרון ההידמות: יצור שכלי שיודע את הא-ל, אוהב אותו ובוחר להידמות לו, יכול לגרום להגדרה מחדש של חוקי הטבע: הא-ל מניע את אותו היצור בצורה שאיננה נגזרת באופן דטרמיניסטי מהחוקים האחרים. מצד שני, בהחלט יש הרמוניה בין החוק החדש לשאר חוקי הטבע, שכן כולם נגזרים מן התכלית הכללית: "להמציא כל מה שאפשר שימצא". התכלית הכללית של הבריאה מושגת על ידי השילוב של תנועת היצור המושג הזה עם שאר חוקי הטבע המושגים⁸⁵ ולא תתכן כל הפרעה הדדית ביניהם. השכל של הגלגל (וכן של האדם) מהווה אחד הממשקים בין האמת המוחלטת לבין הגופים בעולם הזה,⁸⁶ דרכו עוברת ההדרכה כיצד עליהם לנוע וכן השגחה על התנועה שתתמיד ולא תיפסק, אף על פי ששימור זה איננו נובע משום חוק טבע אחר. אצל בעלי השכל, תלויה יצירת חוק הטבע החדש בידעתם ובחירתם.

מטרת התנועה

השלב האחרון בחקר תנועת הגלגל הוא הבנת תכליתה - מה התוצאה של תנועה זו, לשם מה מבצע אותה הגלגל? נמשיך לקרוא בח"ב פ"ד (שם):

בדרך זאת - אמר (אריסטו) - מניע הא-לוה את הגלגל, דהיינו, בכך שהגלגל ישתוקק להידמות אל מה שהוא השיג, והוא אותו עניין שצויר, עניין אשר הוא בתכלית הפשטות ואין בו השתנות ולא חידוש מצב כלל, והטוב שופע ממנו תמיד. וזה אינו אפשרי לגלגל זה באשר הוא גוף, אלא בכך שתהיה פעולתו תנועת סיבוב ותו לא, כי זה קצה גבול מה שאפשר פְּגוּף שתתמיד פעולתו בו. זאת התנועה הפשוטה ביותר שיש לגוף, באופן שלא תהיה בעצמותו השתנות ולא בשפיעת הטובות המתחייבות מתנועתו.

ישנה תוספת הסבר ופירוט להטבה שבאה מן הגלגלים לעולמנו בח"ב פ"י, עמ' 288:

...לכשתבונן בפעולותיהם של כוחות אלה, תמצא שהן שני מינים: יצירת כל הנוצר, ושמירת הנוצר הזה... הכוונה היא לאותו עניין א-לוהי אשר ממנו מגיעות שתי פעולות אלה באמצעות הגלגל.⁸⁷

עתה אנו לומדים מהי מטרת תנועתו של הגלגל: הוא משתוקק להידמות לציור שלו, לא-לוה, והדרך שלו לעשות זאת בצורה הטובה ביותר במסגרת מגבלותיו היא על ידי מציאת תנועה פשוטה שהטוב שופע ממנה תמיד. השפעת טוב קבועה, ללא שינוי, היא הדרך של הגלגל להמציא את כל מה שאפשר שימצא, כפי יכלתו. באופן כזה, מציב הגלגל את עצמו

85 אזכיר כי לדעת הרמב"ם ואריסטו, משמעות ההשגחה היא ניהול של יצור על ידי האמת המחויבת, וזו ההגדרה של "חוק טבע". אריסטו אמר שזה מחויב, אך הרמב"ם בשם התורה אמר שההנעה הזאת היא בהתאם לתכלית הבריאה.

86 ממשקים אלו הם הנקראים במקורות "מלאכים" לפי הרמב"ם, בהתאם להגדרתם על ידו בח"ב פרקים ו-ז. כל שכל הוא בכלל המלאכים. כינתי כאן את השכל "ממשק" בהתאם למושג "מיתת נשיקה" עליו מדבר הרב בח"ג פנ"א, עמ' 665, וכן בהתאם להגדרתו את השכל השופע עלינו כ"חיבור בינינו ובינו יתעלה" (ג, נב, עמ' 666) ועוד.

87 ראו גם ב, יא, עמ' 291.

כ"אמצעי" להעברת אותו "עניין א-לוהי" שמזכיר כאן הרמב"ם, ומסייע בכך להמציא ולהחיות את אשר תחתיו. מטרה זו איננה מושגת על ידי הגעה למיקום כלשהו, אלא מעצם התנועה, משל למגיס בקדרתו שאיננו מתכוון להנחות הכף לנקודה מסוימת, אלא משיג את מטרתו מעצם הערבוב. רק תנועת השתוקקות לשכל, שמטרתה הידמות ותוצאתה לפיכך השפעת טוב - רק היא תזכה לסעד א-לוהי כפי שהוסבר. אבל כאשר הסעד הזה מגיע הוא מכוון ומניע את הגלגל במסלול של השפעת הטוב המרבית האפשרית, בהרמוניה עם הטבע, ומבטיח לה הצלחה ואף נצחיות.⁸⁸

תנועת הגלגל - סיכום

הגלגל אוצר בשכלו ציור א-לוהי, ומבין שהכוונה מאחורי בריאתו היא שיידע את הא-ל, יאהב אותו, ומתוך כך יתדמה לו כמיטב היכולת, ובוזה תבוא המצאת כל מה שאפשר שימצא. ציור זה מאפשר לא-ל להתוות לו מסלול תנועה מאד מסוים, שיאפשר לגלגל לממש מטרה זו באופן המיטבי במסגרת מגבלותיו החומריות. התשוקה של הגלגל אל הציור הא-לוהי מביאה לכך שינוע במסלול. הכוח לתנועה מגיע ביסודו מהא-ל עצמו, לפיכך הוא בלתי נדלה וגם התנועה היא אין סופית.

וחשוב מכל: תיאור זה של תנועה, שאיננה נגזרת משום חוק טבע אחר, נעשה על פי אריסטו. אין מחלוקת בינו לבין הרמב"ם על ייתכנותו (ואף הכרחיותו) של קשר בין הא-ל ליצורים בעלי שכל המתבטא בהדרכתם במסלול רצוי לו, ושימור אין סופי לתנועתם ולאפקט הטוב שהם יוצרים בה. כל ההנהגה הזאת מכונה על ידי אריסטו והרמב"ם כאחד בשם השגחה, והיא איננה נס אלא הטבע עצמו, כאמור.

האם קיים דמיון בין תנועת הגלגלים לתנועת האדם? נעבור עתה לראות כיצד הרמב"ם עצמו מצביע על השוואה בין האדם לגלגל בנושאים אלה וקורא למעיינים לערכה, ובעקבות הנחייתו אכן נערוך אותה באופן מפורט.

[ד] חיי האדם

גלגל ואדם - השווה והשונה

לפחות בשני מקומות במורה הנבוכים מצביע הרמב"ם על חשיבות ההשוואה בין האדם לגלגלי השמיים. הראשון בחלק א, סוף פרק עב (עמ' 203):

היה מקום לדמות את הכח המדבר (= הכח השכלי האנושי - ש. ה.) אל שכלי הגלגלים אשר הם בגופים. אבל עניין שכלי הגלגלים, מציאות השכלים

88 יש לשים לב לעובדה שהגלגל לא יכול לגזור בשכלו מהי התנועה הראויה לו, שהרי כל המציאות היא פרט אחד (ראו בפרוטרוט א, עב) ועל מנת להמציאה במלואה נדרשים הרמוניה ואיזון של כל הכוחות. כוחות הטבע נשפעים לעולמנו על ידי תנועת הגלגלים (ב, י ועוד) ולפיכך נדרש תיאום מוחלט בין מסלולי הגלגלים כולם, ורק מי שמכיר את כל המצוי כולו עשוי לתכנן את מסלוליהם בהרמוניה הנדרשת. עיינו ב, יט, עמ' 324 בעניין השוואת דווקנותה של מערכת הגלגלים לסידורם של וורדי הציור החי, וראו בנושא זה את הפסקה מספר מלחמות ה' לרלב"ג שהובאה אצל ברנר ופריימן במהדורתם לפירושו לספר בראשית (מעלה אדומים, תשנ"ג), עמ' 80 הערה 11.

השלמות האנושית

הנבדלים ותיאור השכל הנקנה - אשר אף הוא נבדל - הם דברים שצריכים עיון וחקירה.

הדברים מפורטים הרבה יותר בח"ב פ"ד. הרמב"ם "דוחס" שם את כל משנתו לגבי האדם, הגלגל והיחס ביניהם, לתוך משפט אחד (עמ' 273):

ויחס השכל כפועל הנמצא בנו, אשר הוא משפע השכל הפועל ובו נשכיל את השכל הפועל, (כ)יחס⁸⁹ שכלו של כל גלגל הנמצא בו - אשר הוא בו משפע (השכל) הנבדל ובו הוא משיג את הנבדל, מצייר אותו, ומשתוקק להידמות אליו ולכן הוא נע.

אסדר משפט מורכב זה בצורה מובנת יותר:

היחס שבין השכל כפועל הנמצא בנו, לבין השכל הפועל המנהיג את העולם שתחת גלגל הירח, זהה ליחס שבין השכל שנמצא בכל גלגל לבין השכל הנבדל הממונה עליו. ומהו יחס זה? הרב מציין שני מרכיבים:

- א. השכל בפועל שלנו מתקיים משפע השכל הפועל הממונה על הארץ,
 - ב. הוא משמשנו כדי להשכיל את השכל הפועל;
- וכן בגלגל:

- א. השכל בפועל שבגלגל מתקיים משפע השכל הנבדל הממונה עליו,
- ב. הוא משמשנו כדי להשיג את השכל הנבדל הזה ולצייר אותו.

אך ביחס שבין שכל הגלגל לשכל הנבדל הממונה עליו מוסיף הרב מרכיבים נוספים:
ג. שכל הגלגל משמשנו כדי להשתוקק להידמות אל השכל הנבדל הממונה עליו.
ד. תוצאתו של תהליך זה הינה שהגלגל נע.⁹⁰

ברור שאם היחס זהה, אזי ההשתוקקות משכל אל שכל (שלב ג), והתנועה הנוצרת כתוצאה מהשתוקקות זו (שלב ד), קיימות גם הן אצל האדם! מדוע נעדרו חלקים ג ו-ד מתיאורו של האדם?

ניתן לשער שהרמב"ם התכוון לרמוז כאן לקוראיו להמשיך ולערוך את ההשוואה בין האדם לגלגל לא רק בעניין השגתם את השכל הנבדל הממונה, אלא גם בעניין ההשתוקקות, והתנועה שנוצרת בעקבותיה. ייתכן שהוא לא הזכיר במפורש את ההשתוקקות אצל האדם בפרק זה, כיון שהוא מתאר כאן הכול אליבא דאריסטו.⁹¹

89 סוגריים אלו הינן משלי, והוספתי אותן מכיוון שכ' הדמיון כאן - שהוכנסה ע"י פרופ' שוורץ לצורך הבהרה ואיננה במקור הערבי ולא בתרגומי אבן תיבון והרב קאפח - עשויה לתת רושם של החלשת ההשוואה. כמו כן לא העתקתי כאן את השלמות שהכניס פרופ' שוורץ במוסגר לצורך הבהרת הפסקה.

90 להבהרה נוספת ראו השלמותיו וביאורו של פרופ' שוורץ למשפט, בעיקר בהערה 30.

91 אם נכונה השערה זו, אזי לא רק כל משנתו של הרמב"ם לגבי היחס בין האדם לגלגל "דחוסה" במשפט זה, אלא גם יסוד המחלוקת בינו לבין אריסטו רמוז בו בזכות מבנהו המכיל סתירה פנימית בולטת: קריאה להשוואה מלאה, אך פירוט היוצר השוואה חלקית בלבד ובצידה שוני מהותי!

לעיל התברר כי לפי אריסטו אין הא-ל יודע את בני האדם ואינו משגיח עליהם, בניגוד ליחסו לגלגלי השמים. מכאן שאצל אריסטו, לא יכולה להימצא לאדם ההכוונה הא-לוהית כיצד לנוע תנועה שתזכה למעמד של חוק טבע מושגת. לפיכך, נעצרת אצלו ההשוואה בין האדם לגלגל בשלב הידיעה. לחשק אין אצלו משמעות, כי הקשר של האדם עם הא-ל מגיע לשיא בלתי-עביר עם ידיעת האדם את הא-ל כפי יכולתו. זהו קשר חד-צדדי, הוא לא הופך את האדם ליצור שנע על ידי הא-ל במקום שינוע מכוחו המוגבל. כך קבע אריסטו בהתאם למראית העין: יש "צדיק ורע לו" - מכאן שאין אדם מושגת, עבודת האדם מסתיימת בידיעה ואין לו אפשרות לזכות בהנהגה מלמעלה. כיוון שאין החשק מזכה בהנהגה ובשימור, אין לאדם גם אפשרות להשפיע שפע שבא מאת הא-ל באופן שייצור הטבה שתהיה מושגת. תכלית ההטבה האפשרית לו, שהיא שמירת המין האנושי, תושג גם בלי מאמציו שהרי איננה תלויה בשום אינדיבידואל. הרמב"ם, לעומתו ובהתאם לתורה, סבר שיש השגחה על כל אדם, והוא המשיך ותאר בפרוטרוט את החשק והסיוע הא-לוהי המניע אל התכלית, גם אצל בני האדם.

בטרם נפתח בהשוואה בין האדם לגלגל כפי שהורה הרמב"ם, חשוב מאד לעמוד על הבדל מהותי ביניהם שכבר נזכר במובאה דלעיל, והוא שההשוואה תקפה רק עבור אדם ששכלו נמצא בפועל ("יחס השכל בפעל הנמצא בנו..."), כפי שהוא מדגיש (ב, ז, עמ' 283):

...שיש ואנו עושים מעשים לקויים, ולהנהגתנו ולעשייתנו קודם הַקְּעָר. ואילו השכלים והגלגלים אינם כך, אלא לעולם עושים את הטוב ואין אצלם אלא הטוב, כפי שנבחר בפרקים אחדים, וכל אשר להם נמצא בשלמות וּבְפֶעֶל תמיד מאז הם נמצאים.

בסוף ח"א פס"ט (עמ' 176) מסביר הרמב"ם את ההבדל היסודי בין השכל האנושי לבין כל שכל אחר במציאות:

ברור אפוא שהיות השכל, המשכיל והמושכל אחד במספר אינו לגבי הבורא בלבד אלא לגבי כל שכל. גם פְּנוּ המשכיל, השכל והמושכל הם דבר אחד כאשר יש לנו שכל בפֶעֶל. אבל אנחנו יוצאים מן הכוח אל הפעל מדי פעם בפעם.

"להנהגתנו ועשייתנו קודם ההעדר", משמע: אנו מתחילים בתור פוטנציאל בלבד (בכוח), ועלינו מוטל להתאמץ ולהוציא שכלינו אל הפועל, וגם אז לא יהיה זה מיידית מצב יציב אלא נוכל לשוב ו"לסגת" מן הפועל אל הכוח מפעם לפעם,⁹² ואז יהיו מעשינו לקויים. שכלי הגלגלים נמצאים בפועל תמיד, ולכן ניתן להשוות אליהם אדם רק בזמן ששכלו נמצא בפועל. בהמשך המאמר תחקר בהרחבה משמעות היות שכלו של האדם בפועל.

נעבור עתה לתיאור הנהגת האדם השלם ששכלו נמצא בפועל, לפי חמשת מרכיבי התנועה. בהם, החומר הוא נתון התחלתי; הציור והחשק הם הדברים המצויים אצל כל אדם בכוח, ועליו להוציאם אל הפועל בשתי פרקטיקות: את הידיעה ישיג על ידי לימוד, ואת החשק על ידי דבקות; אם יצליח במשימתו תהיה התוצאה שיונהג, או יושג, ויעשה טוב בעולם.

92 קביעה זו איננה מתחייבת מן המובאה, אך היא מתחייבת מדבריו בח"ג פנ"א, וכדלקמן.

מגבלות חומריות

המגבלות הפיזיות להן כפוף האדם הדוקות יותר מאלו של הגלגל, וזאת מחמת "החומר השפל" ממנו הוא עשוי (ג, יב, עמ' 455-456):

מי שרוצה להיות בעל בשר ועצמות ושלא יהיה מושפע ולא יחול בו מה שחל בחומר, רוצה לצרף שני הפכים מבלי שהוא מרגיש בכך. [...]

אכן יש להגיד מה שאמר גאלינוס בחלק השלישי של "התועליות". הוא אמר: "אל תשלה עצמך בדברי-שווא שאפשר שיווצר מדם הווסת ומן הזרע של הזכר בעל חיים שלא ימות, או שלא יסבול כאב או שתנועתו תמידית או זוהר כשמש".⁹³

ובהקדמת פרק חלק: ⁹⁴ "ודע, כי האדם ימות בהכרח, ויפרד למה שהורכב ממנו". נמצא שהאדם כפוף להיפעלות ופגיעות, להזדקנות ולמוות. אפילו נס יאפשר רק חריגה זמנית מהנהגה זו (ב, כט, עמ' 357), אך כפי שהובהר, אין הניסים מעניין המאמר והמטרה היא לעמוד על ההנהגה המסודרת והקבועה, המכונה "השגחה". לפי הרמב"ם, וגם לפי אריסטו, אין זה מן הנמנע שהאדם ינוע עד למותו ההכרחי במסלול מאובטח מפגעים, בסיוע הנחיה מטפיזית מאת הא-ל. הוא יכול לנוע באופן הרמוני עם החוקים האחרים בהיות כולם באים ממקור אחד ומכוונים לתכלית אחת. אך זה תלוי בידיעתו את המקור ובבחינתו בתכלית, בהתאם ליכולת.

אינפורמציה

מהו הדבר שצריך לדעת, על מנת שתהיה אפשרות לאהוב את הא-ל ולהידמות לו?

בדיוק כמו אצל הגלגל, ישנן שתי ידיעות: האחת היא ידיעת הא-ל, והיא זו שתאפשר בשלב הבא את ההשתוקקות אליו. את הא-ל אפשר לדעת רק בשלילה, באופן המתואר בהרחבה בח"א פרקים נח-ס. ידיעת הא-ל מובילה למסקנה שהמסלול הרצוי הוא ההידמות לו, ועתה יש לפנות אל הידיעה השנייה, היא הידיעה מהי הדרך הטובה ביותר להידמות לא-ל ולהיטיב במציאות. הידיעות מושגות על ידי חקר המציאות המוחשת, או על ידי נבואה.

מי שמיצה את האפשרות האנושית לדעת ה' הוא משה רבנו, אשר השגתו מהווה מימוש פוטנציאל ההשגה האנושית במלואו, ורק עצם הגוף האנושי עמד בינו לבין הידיעה השלמה ביותר שתייתכן.⁹⁵ הוא האדם היחיד שהגיע או יגיע בחייו להישג זה,⁹⁶ ושיא מפעלו היה קבלת התורה, שהיא הידיעה המלאה כיצד להשפיע טוב מוחלט על העולם.⁹⁷ ידיעת אופן

93 ראו מגבלות נוספות בח"א פע"ב, הפסקה האחרונה בעמ' 199. לפי קריטריונים אלה, הגוף השלם ביותר היה למשה רבנו אשר קרן עור פניו ולא נס לחה.

94 הקדמות, עמ' קלח.

95 כמתואר בפרק השביעי מ"שמונה פרקים", הקדמות עמ' רמו-רמח.

96 ראו ב, לב, עמ' 374, לגבי השלמות האנושית המבוטאת בנבואה: "כי לא ייתכן שתמצא שלמות זאת עד תכליתה וסופה בכל פרט מפרטי אותו מין, אלא רק בפרט אחד." זאת גם לדעת הפילוסופים. דבר זה נקבע כעיקר השביעי מעיקרי היהדות, הקדמות עמ' קמב-קמד.

97 על ידיעת משה את המציאות באופן שהועיל לו להידמות ראו בהמשך, ולגבי ייחודה של התורה כהדרכה המושלמת והמאוזנת ביותר האפשרית להידמות לא-ל ראו ב, לט, בשלמות.

מימוש רצון הא-ל, כלומר האופן שבו בא לידי מציאות כל מה שאפשר שימצא, היא מתכליות לימודי הבריאה. הרמב"ם אומר זאת במפורש בח"א פנ"ד, בתארו את המטרה האחרונה (=הסופית) של בקשת משה והיענותו של הא-ל לה (עמ' 132, הסוגריים הראשונות משלי):

הוא הצטמצם בהזכרת שלוש-עשרה מידות אלה, אף-על-פי שהוא השיג את כל טובו, כלומר, את כל מעשיו, מפני שאלה הם המעשים היוצאים מלפניו יתעלה באשר להבאת בני-האדם לידי מציאות והנהגתם. זאת היתה המטרה האחרונה של שאלתו (לידע את תארי ה', "הודיעני נא את דרכיך ואדעך"), שהרי השלמת הדברים: "ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות לג, יג) אשר אני צריך להנהיגם במעשים שאתדמה בהם במעשיך בהנהגתם.

הרי שהתברר לך שהדרכים והמידות הם [עניין] אחד, והם המעשים היוצאים מלפניו יתעלה בעולם.

למדנו כי על מנת לדעת כיצד להידמות ולהשפיע טוב על העולם יש לרכוש ידע על כל המציאות, להבין כפי היכולת את כל מעשי הבורא.⁹⁸

גם בח"ג פנ"א התבטא הרב בעניין זה:

המפעילים את מחשבתם, לאחר שהגיעו לשלמות, במטפיסיקה, ונוטים כל-כולם כלפי הא-ל יתגדל ויתרומם, ונמנעים ממה שזולתו, ומפנים את כל פעולות שכלם להתבונן בנמצאים להביא מהם ראיות עליו [יתעלה] כדי שידעו את הנהגתו אותם בכל אופן אפשרי - הם הנמצאים במושב המלך. זאת היא דרגת הנביאים.

זהו הידע ששואף כל חכם ונביא להשיג, ואכן משיג לפי דרגתו: לא תאוריה בלבד, אלא להבין גם את הנהגת הא-ל את ברואיו. לפיכך קובע הרב שכל נבואה כוללת גם לימוד וגם "צו שקיבל להנהיג את אנשי הארץ וללמדם" (א, טו, עמ' 49; וראו ב, כט, עמ' 359). עם זאת, יש לציין כי לעיתים הצו נוגע לנביא עצמו בלבד (ב, לז, עמ' 391).

על מנת לסכם את היחס בין ידיעת ה' לבין ידיעת רצונו מברואיו נשוב למובאה שאת חלקה כבר ראינו לעיל, ושתואר עתה באור חדש (א, סט, עמ' 180):

בזאת נאמר עליו שהוא יתעלה הוא התכלית האחרונה של כל דבר. כמו כן תכלית הכל היא להידמות אל שלמותו בהתאם ליכולת, וזאת המשמעות של רצונו אשר הוא עצמותו כפי שיובהר. ומתוך כך נאמר עליו שהוא תכלית התכליות.

פירוש: יש לדעת את הא-ל גם כתכלית המציאות, ולא רק כמקורה, על מנת שנוכל לבחור נכון. על הרצון של הא-ל, שהוא עצמותו, איננו יכולים לדעת שום דבר באופן ישיר. אבל נוכל ללמוד על המעשים שמממשים אותו מתוך עיון במציאות, שהרי כל מצוי קיים באופן המתאים לרצון הא-ל. נלמד לחקות את המעשים המובילים אל הא-ל כתכלית מתוך עיון בבריאה שלו, שכולה מלאה בהם.

98 הרמב"ם חזר על הדברים בהקשר מאיר עיניים בסוף הספר, ג, נד, עמ' 674-675. אם הכוונה שם היא שאריסטו ביטל את החשיבות של אופן הידיעה השני הזה, כלומר את הצורך לדעת את רצון הא-ל, אזי המחלוקת איתו מתחילה כבר בשלב הידיעה.

השלמות האנושית

בסוף פרק הידיעה חשוב לזכור את שהובא לעיל: "הציור אינו מחייב תנועה", ויש לאדם אפשרות לדעת את הא-ל, את רצונו וחכמתו, במלוא היכולת - ואחר כך לנהוג כרשע גמור.

חשק

עד כאן היו הדברים מוסכמים הן על התורה והן על אריסטו: האדם יכול להשכיל. מכאן ואילך נפרדו דרכי אתונה וירושלים, שכן האלמנטים הבאים: תנועה מתוך חשק הזוכה לכוח א-לוהי ולה תכלית א-לוהית שתישמר לעד, נמנעים לדעת אריסטו אצל בני האדם. זאת על סמך הנתון האמפירי שנידון באריכות לעיל: הוא לא מצא בני אדם מושגחים.

נעבור עכשיו לעיין בפרקים האחרונים של מורה הנבוכים, בהם מציג הרמב"ם את מה שכינה (עמ' 655) "העבודה המיוחדת למשיג האמיתות". כפי שהקדמתי במבוא, מכילים פרקים אלו את החובות הבאות: הדבקות בא-ל, אהבתו, היראה מפניו וההידמות לו במעשים. כמו כן, נערך בהם דיון מפורט בנושא ההשגחה הפרטית, מן העולם הזה ועד העולם הבא. עכשיו אנו יודעים מספיק כדי להבין מהו המכנה המשותף של כל מה שנכלל בפרקים הללו, מנין לקחם הרמב"ם, ומדוע חולק אריסטו על כולם: האהבה, ההשגחה וההידמות במעשים הם שלושת מאפייניה האחרונים של תנועת הגלגל, אלו שבאים לאחר ההשגה. ובמה תלויים שלבים אחרונים אלו? כפי שניווכח, הם תלויים בבחירתו החופשית של האדם, וב"תגובה" א-לוהית לבחירה זו, כלומר, בכך שהא-ל יידע אותו!

כיון שעיקר עיסוקו של הספר הוא באדם, ולא בגלגל, הדברים יהיו מפורטים הרבה יותר, ולפיכך פוצל במורה תיאור מאפייני התנועה למספר פרקים: הדיון בחשק ככוח מניע נעשה בח"ג פנ"א, והדיון בתכלית התנועה, או בתוצאתה - ההטבה המקסימאלית האפשרית, נעשה בפרק נד שם. אבל ישנם גם קשרים טקסטואליים ברורים ביניהם, כפי שניווכח.

במובאה הבאה מתואר הדבר אותו ידע הרמב"ם ולא ידעו הפילוסופים - ההשגה לבדה אינה מספקת להבאת ההשגחה על המושגחים! (ג, נא, עמ' 662-663)

...האדם שהשגתו שלמה שבמשך זמן-מה התרוקנה מחשבתו מהא-ל, ההשגחה עליו תהיה רק בשעה שהוא חושב על הא-ל, ותסור ממנו בשעה שהוא עסוק. אבל אין היא סרה ממנו כמו שהיא סרה ממי שלא השכיל מעולם. אלא ההשגחה עליו מתמעטת, שכן אין לאותו בעל-השגה-שלמה בזמן עיסוקו שכל בפ'על...

לכן נראה לי שכל מי מבין הנביאים או המעולים השלמים שפגעה בו רעה מרעות העולם הזה, לא פגעה בו אותה רעה אלא בשעת הסחת-הדעת ההיא. ולפי מידת אורך אותה הסחת-הדעת, או שפלות הדבר שבו התעסק, יהיה גודל הצרה. אם כך הדבר, נפתר הספק הגדול שעורר את הפילוסופים לשלול את ההשגחה הא-לוהית מפל פרט מפרטי האדם ולהשוות בינם ובין פרטי שאר מיני בעלי-החיים. הראיה שלהם לזאת היתה שבמעולים הטובים פוגעים פגעים גדולים. והנה התברר הסוד, אפילו לפי מה שדעותיהם מצריכות.

מהיכן שאב הרמב"ם את חובתו של האדם להימנע מ"הסחת הדעת"? הייתכן שהמציאה באופן שאיננו קשור למבנה המדעי-רוחני הגדול שהוצג עד כה בספר? לא ולא. בהמשך

מבהיר הרמב"ם כי ההשמרות מהסחת דעת איננה אלא רמה התחלתית ונמוכה מאוד של חשק, אותו חשק שמניע את הגלגלים בהתאם להשגה. אותו חשק אשר בלעדיו לא תיתכן שום תנועה בעקבות המושכל (ג, נא, עמ' 664, הסוגרים משלי):

התבונן בשיר של פגעים. תמצא אותו מתאר את ההשגחה הרבה, השמירה וההגנה מפני כל הפגעים הגופניים, (1) הכלליים (2) ואלה המיוחדים לפרט אחד ולא לאחר,⁹⁹ (1) הן אלה מהם הנובעים מטבע המציאות (=המקרים), (2) והן אלה שמקורם נְכָלִי האדם.¹⁰⁰

...הרי הוא, אפוא, כאומר: הגנה זאת לאדם זה היא מפני שידע אותי ולאחר-מכן חשק בי.

בחירה חופשית לאחר ההשגה

התובנה אותה זכה הרמב"ם לדעתו לחשוף ואשר הלהיבה אותו עד מאוד היא שאריסטו, בהציגו את האדם השלם, לא לקח בחשבון את אלמנט החשק. כאשר בחר לו אריסטו "מעולים" עליהם יתבונן וידע אם קיימת השגחה, הוא הסתפק בכך שיהיו בעלי שכל, וציפה שתנאי זה יספיק להמציא להם השגחה תמיד. הרמב"ם הסביר שזהו קריטריון מבחן מוטעה, ועל מנת לבדוק אם קיימת השגחה יש להתבונן בבעלי שכל רק ברגעים בהם נפשם ובשרם משתוקקים אל הציור שבשכלם.

אי אפשר לזכות לחשק באופן מיידי. החשק מהווה שיא של רצף שלמויות שכולו לאחר ההשגה. תחילתו במחשבה על הא-ל, משם באה האהבה, ולבסוף - החשק. והדרך להתקדם בציר הזה, ללכות ולהעצים את האהבה, היא אחת בלבד: על ידי בחירתו החופשית של המשיג (ג, נא, עמ' 659, וראו בפנים לפירוט והרחבה):

לך ניתנת הבחירה: אם תרצה לחזק קשר זה ולְעֲבֹת אותו, תעשה זאת, ואם תרצה להחלישו ולְדַקֵּק אותו בהדרגה עד שתקטע אותו - תעשה זאת. אתה תחזק קשר זה רק על-ידי שתפעיל אותו באהבתו [יתעלה]...

על כל אדם שתי משימות: גם להוציא את הידיעה אל הפועל, וגם להוציא את החשק אל הפועל, ורק בהשלמת שתיהן תגיע ההשגחה ותהיה תנועת הידמות. לקיחת אלמנט זה בחשבון ועריכת התצפית מחדש, כאשר הפעם ישנם ממצאים חיוביים בשפע בדמות נביאי ישראל, אפשרה אמונה בתיאוריה הכוללת השגחה גופנית למעולים עם כל העקרונות האריסטוטליים של נצחיות הטבע, ובסילוק השיבושים שהכניסו בה הפילוסופים שטעו.

99 בניגוד לדעת אריסטו (ג, יז, עמ' 474-475), הסובר שההשגחה היא על קיום המין האנושי בלבד, ולא על הפרטים.

100 כאן הדגיש הרמב"ם שההגנה שמספקת ההשגחה הפרטית הינה מוחלטת, והיא גדולה לאין-ערוך מזו שמושגת על ידי שיקול דעת. זו תמצית דברי הרב בח"ג פי"ב: על ידי שיקול דעת אפשר להימנע רק מה"רעות" שמביא האדם על עצמו ("המין השלישי של רעות" שם עמ' 456-458). אם יהיו כל בני האדם צדיקים ובעלי שיקול הדעת הראוי - הם לא יפגעו זה בזה ("המין השני", שם עמ' 456, ובהתאם לנאמר בח"ג פי"א עמ' 452). אך ההשגחה עליה מדובר כאן מגנה על המושג גם מבני אדם נוכלים, וגם מהפגעים הטבעיים, אשר שום שיקול דעת אינו יכול להם.

מקור הכוח

ראינו כי להשגת ההשגחה נדרשים ידיעת ה' וחשק בו. וכפי שתיארתי בהרחבה בדיון במקור האנרגיה של הגלגלים, משמעותה של ההשגחה היא הדרכה ומתן כוח לנוע באופן שמתאים לתכלית המציאות: "להמציא כל מה שאפשר שימצא". התנועה תהיה בהרמוניה עם כל חוקי הטבע - היא לא תבטל אותם והם לא יבטלו אותה, שהרי כל המכלול הזה על שלל חוקיו הגיע ממקור אחד ומכוון לתכלית אחת. מי שבוחר להתכוון לתכלית זו - יודרך כיצד לבצעה ודבר לא ישבש את מאמציו. הבה ונראה בדיוק כיצד זה עובד.

החשק גורם לאדם לנוע כמו הגלגלים: התנועה שמאפשרת את ההידמות האופטימאלית לא-ל במסגרת האילוצים. תנועה זו לא יכולה לשחרר את האדם מתהליכי זקנה ומוות, אך בהחלט כן מכל פגעי העולם, אפילו אם באו עליו מבני אדם אחרים ואפילו המקריים: המקרה יקרה כטבעו, אלא שאדם זה יונחה במסלול התחמקות ממנו. בכך מודגש האופי ה"מסלולי" כביכול של ההשגחה, שאינו כולל שינוי המציאות החיצונית בעבור המושגח אלא רק הנהגה מושלמת של גופו בתוכה, כהמחשת הרב בח"ג פי"ז (עמ' 481):

לדעתי ולפי מה שאני סובר, ההשגחה הא-לוהית הולכת בעקבות השפע הא-לוהי ובעקבות המין שבו מְדַבֵּק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו כל מה שגלוי לבעל שכל - הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה הא-לוהית ומעריכה את כל מעשיו בדרך השכר והעונש. אם טביעת הספינה על יושביה, כנזכר, ונפילת הגג על יושבי הבית, הם לחלוטין במקרה, אין כניסתם של הללו לספינה וישיבת האחרים בבית במקרה, לפי דעתנו, אלא על-פי רצון א-לוהי לפי הראוי (לכל אדם ואדם) על-פי משפטיו (של הא-ל), אשר אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקם.¹⁰¹

אין להעלות על הדעת שמשמעותה של השגחה זו היא אינטליגנציה גבוהה ומידות מתוקנות אשר בעקבותיהן נחסכים מן האדם פגעים רבים. רעיון זה מופיע כמובן במשנת הרמב"ם בח"ג פי"ב, אך בח"ג פרקים יז ו-יח לא מדובר בו אלא בהשגחה מפני "מקרים" ו"נכלי בני אדם" - דברים שאיש אינו יכול לצפותם בשכלו, חכם ומאוזן ככל שיהיה. גם מי שיושב בחדרו והוגה - ימות אם ייפול עליו גג הבית. המעולה ימות אם תטבע הספינה עליה הוא מפליג, אפילו אם מטרת ההפלגה להציל עם רב או ללמוד אצל מורה גדול. אבל הרמב"ם כתב שהמושגח יינצל מהסיטואציות הללו, ונראה כי פעולת ההשגחה כאן נעשית על ידי דחפים המגיעים דרך הדבקות השכלית (עליהם ידובר להלן), המניעים את האדם במסלול שקובע לו השכל העליון יודע הכול, שרק הוא מסוגל לתאם את מהלכיו עם שאר חוקי הטבע ולהצילו מפגעי המקרה.

101 נשים לב שכבר במובאה זו (הנמצאת כמובן לפני ג, נא) התנה הרב את ההשגחה בדבקות בשפע השכלי, אותה דבקות לגביה הובהר בח"ג פנ"א שהיא היוצרת את החשק. שם גם נאמר כי הדבקות תלויה בבחירה ואין ההשגחה מתקנתה, כי אם מאפשרת אותה בלבד. מטרת ההערה להראות שבאופן עקבי תולה הרמב"ם את ההשגחה גם בבחירה, ולא רק בידיעה.

גם המפרש משה הנרבוני הבין שהרמב"ם משווה את הצלת האנשים הדבקים מפגעים להנהגת הגלגלים, בהשתמשו באותה לשון הנקטת על ידי הרמב"ם בפסקת השוואה שלו ביניהם בח"ב פ"ד, עמ' 273, שהובאה לעיל (הסוגרים משלי):¹⁰²

...כי אחר שהוא דבק בו... וכאלו יחסו אל השכל הפועל (כ)יחס הגרם השמימי אל (השכל) הנבדל (הממונה עליו), והוא אז במדרגת הנמצאות המתמימות העומדות, ולכן אי אפשר שיקרה או לאיש ההוא מין ממיני הרעות כולם כי הוא עם ה' וה' עמו.¹⁰³

הרמה ההתחלתית של הדחפים המנחים הללו מתוארת בח"ב פמ"ה. הרמב"ם מתאר את הדברים בפירוט רב, וכאן הובאה תמציתו בלבד (עמ' 410-411):

הראשונה בדרגות הנבואה היא שמלווה את האדם סיוע א-לוהי המניע אותו וממריץ אותו למעשה טוב גדול בעל ערך, כגון לחלץ ציבור של אנשים מעולים מידי ציבור של אנשים רעים, או לחלץ אדם מעולה גדול, או להשפיע טובה על אנשים רבים. והוא ירגיש בנפשו מניע ודחף לפעול. זה קרוי רוח ה', ועל האדם שמלווה אותו מצב זה אומרים: צלחה עליו רוח ה' או לבשה אותו רוח ה' או נחה עליו רוח ה' או היה ה' עמו וכיוצא באלה הביטויים. [...]

זה התברר בייחוד כאשר לכמה שופטים ומלכים: ...יפתח... שמשון... שאול... כן נאמר על עמשא כאשר הניעתהו רוח הקודש לעזרת דוד... דע שכוח כזה לא עזב את משה רבנו מאז הגיע לבגרות... כן נתלווה אל דוד כוח כזה... לכן יצא נגד הארי, הדוב והפלשתי.

...תכלית הכוח הזה לעורר את הזוכה-לסעד-א-לוהי הזה למעשה מסוים, לא מעשה מקרי כלשהו, אלא להושיע עשוק, או (אדם) אחד חשוב, או ציבור, או למעשה שיגרום לזאת. [...]

אנו אומרים זאת רק על מי שעשה מעשה טוב בעל ערך גדול או מה שמביא לכך, כמו הצלחת יוסף בבית המצרי, שהיתה סיבה ראשונה לדברים גדולים שאירעו אחרי-כן כפי שברור.

הרי לנו מצב בו "רוח הקודש" מניעה אדם. ההנעה הזו היא לתכלית של הטבה (כלומר שימור מציאותם של בני אדם), אחרת אינה מיוחסת לרוח הקודש. יש לשים לב לכך שהרמב"ם מגדיר דרגה זו כראשונה מדרגות הנבואה, כלומר היא נובעת מאמונה נכונה ותרגול (ב, לב, עמ' 374-375). אנשים מעולים אלו רצו לעשות מעשה הידמות, מעשה של

102 מתוך "שלושה קדמוני מפרשי המורה", צולם ונדפס מחדש ירושלים, תשכ"א, עמוד אחרון (ללא מספר עמוד). ההשוואה המדויקת היא ללשון התרגום שהיה לפני הנרבוני, הוא תרגום אבן תיבון, אך בולטת גם עם תרגום שוורץ. ככל הנראה השוואות לשון אלו הן טכניקת הפנייה אופיינית לתקופה, ראו מאמרו של מו"ר בעל היובל, "דרכו של הרמב"ם כפוסק וכפרשן" בתוך הנ"ל, "עיונים במשנתו של הרמב"ם", ירושלים תש"ע, עמ' א-ו.

103 תהיה אשר תהיה שיטתו הכללית בנושא ההשגחה, השכל הנרבוני שלא לפרש שהאדם במצב זה דומה לשכל נבדל, שהינו בלתי פגיע משום היותו מנותק מהחומר, אלא שהאדם דומה לגרמי השמים, הגלגלים, שהחומר שלהם בלתי פגיע ותנועתם מודרכת.

השלמות האנושית

השפעת טוב נצחית לשם שמים (כזה הוא כל סיוע לעם ישראל, כפי שיבואר להלן), והם זכו לדחיפה וסיוע, לכוח. וכולם, כל מי שהזכיר הרמב"ם בקטע הנ"ל - הצליחו. שום מקרה (ארי ודוב) ושום בן אדם לא עצר את שעטתם בתנועת ההידמות וזה מוכיח שלא מדובר כאן באידיאליזם לוחט בלבד, אלא בדחפים מנחים, תכליתיים, לשמירת והצלחת המעשה הטוב, המכונים לפיכך "סעד", "סיוע" ו"כוח". ה"סיוע" נזכר בפסקה (בקטע שדלגתי עליו) כמעניק לעיתים הצלחה חמרית מקרית, ללא קשר לאידיאל הא-לוהי, אלא שאז אינו נקרא "רוח ה'", ובכך הובהרה כוונתו של הרמב"ם שגם כשמופיע מתוך "רוח ה'" מבטא המונח "סיוע" הבטחת הצלחה חומרית, ולא רק תשוקה פנטסטית להיטיב. ולבסוף, נשים לב שהביטוי "ה' עמו" המופיע כאן פעמיים חוזר ומופיע בח"ג פנ"א (עמ' 663) כמצבו של החושק המושגח. עם זאת, אינני סבור שזוהי הנעת המשתוקקים במלוא עוזה, אלא דרגה ראשונה בלבד.

זהו המקום להבהרה חשובה: אין להפריז בהשוואתו של האדם לגלגל ולחשוב שכל אדם נולד עם "מסילה" כמו של כוכב, מעין נתיב קבוע שעליו לחתור תמיד ללכת בו ולשוב אליו אם יצא ממנו. הרמב"ם לא אמר שלאדם מסלול קבוע מראש, אלא רק אופן תנועה שיש לו המאפיינים של תנועת הכוכב במסלולו - הידמות מקסימאלית במסגרת האילוץ, או "כפי היכולת". מסתבר מאד שאם חטא אדם והסיח דעתו מן החשק, ובכך הפסיק לנוע בתנועת ההידמות - לא יצטרך, כשיבעיר שוב את החשק, להשתדל לחזור למסלול מסוים, אלא יתחיל בתנועת הידמות מתוך תנאיו הנוכחיים. כלומר: ידיעה עם חשק מניעה את האדם כך שיתדמה כמיטב יכולתו מתוך כל מצב התחלתי נתון, וכלל לא דוחפת אותו ל"מסלול" שהוכתב לו מראש עם לידתו, דבר שלמיטב הבנתי אין הרמב"ם טוען שקיים.

מטרת התנועה - "התכלית הנאצלת ביותר"

ומה התוצאה מהתנהגותו של האדם המושגח? ראינו בדיון על הגלגלים, שמאפייני התנועה שמקורה בהשתוקקות לא-ל היא הידמות לא-ל בקיום הבריאה על ידי השפעת טוב מתמדת עליה. בח"ג פנ"ד (עמ' 675) מסביר הרב כיצד באים הדברים לידי ביטוי אצל האדם: "לאחר אותה השגה, אותו אדם יתכוון בהתנהגותו תמיד לחסד, משפט וצדקה מתוך הידמות אל מעשיו יתעלה, כמו שהסברנו מספר פעמים בספר זה". שוב אנו נמצאים בשלב שלאחר ההשגה, וההשתוקקות לא-ל, עליה דובר לעיל בח"ג פנ"א, תניע את האדם לדאוג למציאותן של הבריות. כאשר האדם משתוקק להידמות לא-ל אותו השיג הוא מתמיד בתנועה שמטרתה הטבה לבריות, כלומר קיומן ודאגה להמשך מציאותן. ובדומה לא-ל, אין מדובר בדאגה למציאותן החמרית בלבד, אלא תכלית התכליות היא דאגה למציאותן הרוחנית - שיגיעו כולן אל התכלית. אם נדייק: שיהיו כולם אדם בפועל.¹⁰⁴ הא-ל מתווה את

104 בח"ג, פכ"ז, עמ' 516-517, מוצגת תכלית זו כ"כוונת כל התורה". למעשה, הדבר מובן מאליו: אם תכליתו של כל אינדיבידואל היא רוחנית - ידיעה ובחירה, וההצלחה החמרית היא תנאי הכרחי לכך בלבד (זו הרי המסקנה אליה הגענו בשלב זה, וכמבואר שם ובמקומות רבים נוספים). ברור שמי שבוחר להיטיב לזולת לא יסתפק בהטבה חמרית וישאף להביאו למימוש עצמי מלא, בחומר וברוח. להלן יבאו קטעים מפרק זה ומאחרים העוסקים בעניין התכלית האנושית, ויערך בהם דיון נרחב.

המסלול, והוא "ספק הכוח" שלו הדואג שההשפעה הטובה אותה מבצע המשתוקק תצליח, ותהיה קבועה, נצחית. תנועה זו מכונה (ג, נד, עמ' 674): "התכלית הנאצלת ביותר".

פעם נוספת מופיע עקרון ההידמות הקוסמי במורה הנבוכים בהתייחסות ישירה לאדם (א, נד, עמ' 135): "שתכלית מעלת האדם היא להידמות אליו יתעלה במידת היכולת, כלומר, שנדמה את מעשינו למעשיו...". הכול תלוי במעשה, והמעשה תלוי בהשתוקקות, וההשתוקקות תלויה בידיעה נכונה וגם בבחירה נכונה.

כיצד מתדמים? לאחר שהמשכיל יידע את הא-ל, עליו לבחור בו, לאהוב אותו, ומתוך כך לבחור את ה"בחירה" ואת ה"אהבה" שלו - להביא לידי מציאות את מה שנמצא בתחום אחריותו, את עצמו ואת כלל בני האדם בחומר וברוח, על ידי חסד, משפט וצדקה.

הגלגלים והאדם - סיכום

טרחה גדולה טרחו הקוראים לחדור לנבכי האסטרופיזיקה הקדמונית, וכאן הגיעה העת להתבונן לאחור ולבחון - מה העלינו מהשוואה זו בין האדם לגלגל, אשר לא יכולנו לדעת בלעדיה?

קריאה שטחית של פרקי הסיום העניקה לנו ידיעות על תכלית האדם, שתים שהן ארבע:

א. מח"ג פנ"ד למדנו שתכליתו היא להשיג את הא-ל (1). לאחר מכן עליו להידמות במעשים (4) (השגה מובילה למעשה).

ב. מח"ג פנ"א למדנו שלאחר ההשגה עליו להתבודד ולחשוך בא-ל (2), ומכאן יזכה להשגחה (3) (חשק מוביל להשגחה).

אך הקשר בין כל זוג מרכיבים לא היה ברור, ואי-בהירות זו הייתה הפתח הגדול לגישות המוטעות לדעתי. היא אפשרה להן לבטל נתחים שלמים מהטקסט בטענה שיש בהם סתירה לעקרונותיו האמיתיים של הרמב"ם:

א. חובת ההשגה נתפסה כסותרת את החובה המעשית, והיו שקבעו כי המשיג פטור מכל מעשה (השגה סותרת מעשה).

ב. החשק נתפס כדבקות בא-ל עד כדי אדישות כלפי החומריות, והיו שקבעו שההשגחה על החומר אינה קיימת (חשק סותר השגחה).

בזכות העיון בתנועת הגלגלים הוכח בבירור שהסתירות הללו מדומות היו, שהרי בתנועתם קיימים ארבעת המרכיבים הנ"ל - השגה, חשק, השגחה על החומר ומעשים טובים - בכפיפה אחת, שלובים ותלויים זה בזה, וזאת גם לדעת אריסטו.¹⁰⁵ מתוך השוואה לדברים המפורשים שנאמרו אודות תנועת הגלגלים בח"ב פ"ד, למדנו כי הגלגלים מייצגים את המצב האידיאלי אליו צריך האדם לחתור. דבר זה מתבטא בעובדה שכל מה שיש להם הוא

105 הסתירות עליהן מדבר הרמב"ם בהקדמת הספר (עמ' 21-24) כבודן במקומו מונח, אך הן אינן שייכות כאן. לגבי סתירות מהסוג החמישי (הנובעות בהכרח מהצגה הדרגתית של נושא מורכב) הבהיר הרב שהטקסט האחרון הוא הקובע, והרי כל ארבעת המרכיבים נמצאים בפרקי הסיכום העמוקים. לגבי סתירות מהסוג השביעי (ההכרח לזון בדברים נשגבים על פי הנחות סותרות), הוא אמר שעליהן להיות ממוסות ככל האפשר, ואילו סתירות אלו גלויות וברורות. לדבריו, אין בספר סתירות מסוגים אחרים.

השלמות האנושית

"בפועל", בעוד האדם מתחיל "בכוח" ועליו לעמול ולהוציא אל הפועל את ידיעת הא-ל ואת החשק בו. מתוך כך ינוע גם האדם כמו הגלגל בתנועת הידמות, כאשר הכוח המניע בא בזכות החשק ולא בעקבות הציור בלבד. מאחר שכל העולם משתתף בתנועה זו, והיא תכליתו - לא יהיה בו דבר שיתנגד לה, כלומר התנועה תושגה. היא תזכה לכוח מניע ישירות מהא-ל ותוביל להשפעת טוב על העולם, באופן מתמיד. על התלות בין החשק להשגחה דובר בח"ג פנ"א. על התכלית כהשגחה והידמות מעשית דובר בפרק נד שם. רק הקשר בין המרכיבים והסדר ביניהם היו חסרים. מהעיון בתנועת הגלגלים הובהר הקשר והסדר גם אצל האדם: 1. השגחה 2. חשק 3. השגחה 4. הידמות במעשים.

יתר על כן, הוברר שיעקר מפעלו של הרמב"ם היה השוואה בין השמים לארץ בעניין גורמי התנועה, ויצירת תורה פיזיקלית מאוחדת. אריסטו אמר שבשמים יש בעלי שכל אשר להם ארבעה גורמי תנועה, ומכאן הם זוכים להשגחה. לגבי הארץ - גם בה נמצאים יצורים בעלי שכל, אך הוא נכשל במציאת תורת תנועה להם והגיע לאבסורדים, שהגדול שבהם הוא הטענה שהיוצר לא יודע את יצירתו.¹⁰⁶ הרמב"ם השיב את הסדר על כנו. הוא הראה כיצד גם בארץ, כאשר חוברים יחד ארבעת גורמי התנועה - באה השגחה, ואין בא-ל שום חסרון ידיעה. מכאן, שבמורה הנבוכים אין שום מאבק ושום מתח בין תורה ופילוסופיה, אלא יש בו שיקום של פילוסופיה כושלת ויצירת תורה אחידה ומשוכללת, מתנת הפילוסוף היהודי לעולם.

לא מקרה הוא שתורה זו מתאימה למסורת היהודית. הנביאים וחז"ל היו מלומדים בעלי השקפות פילוסופיות משוכללות, וכל דבריהם נאמרו בהתאם להן (ב, יא, עמ' 292):

כבר הסברנו שדברים אלה כולם אינם סותרים דבר ממה שצינו נביאינו ונושאי תורתנו. כי אומתנו היא אומה מלומדת מושלמת, כפי שהבהיר יתעלה באמצעות המנהיג אשר הביא אותנו לידי שלמות ואמר: "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד', ו). אולם כאשר רשעי האומות הבורות איבדו את מעלותינו הטובות והשמידו את דברי-החוכמה שלנו ואת יצירותינו, וקטלו את חכמינו עד שנעשינו בורים, כפי שאיים לעשות לנו בשל עוונותינו באומרו: "ואבדה חכמת חכמי ובינת נבניו תסתתר" (ישעיה כ"ט, יד), ואנו התערבנו בהם, עברו אלינו דעותיהם, כשם שעברו תכונותיהם ומעשיהם... ואנו גדלנו מורגלים לדעותיהם של הבורים, הפכו עניינים פילוסופיים כאילו הם זרים לתורתנו כמו שהם זרים לדעותיהם של הבורים; ואין הדבר כן.

לא אוכל למצות כאן את מלוא משמעות מפעלו של הרמב"ם בחקר הפיזיקה, ואסתפק בהערה קצרה: יסוד ההבדל בין המדע האריסטוטלי לזה של הרמב"ם הינו המעבר מעולם סטטי לעולם מתפתח, כלומר עולם המשתנה על ציר הזמן, בו העבר היה שונה מן ההווה והוביל אליו, וההווה שונה ככל הנראה מן העתיד, ונושא יכולת ליצור בו בריות חדשות. הרעיון בא לידי ביטוי במספר תיאוריות מדעיות המוצגות בספר, ביניהן (ב, יז) ההשערה

106 והרי אמונת החיוב של אריסטו לא שללה את העובדה שהא-ל יצר את העולם בחכמה. היא רק קבעה שלא הייתה לו אפשרות אחרת (ב, כ, עמ' 327).

שחוקי הטבע לא היו תמיד כפי שהם לפנינו היום, אלא עברו תהליך של היווצרות; (ב, ל) ההשערה שהמציאות החומרית החלה בדבר אחד פשוט וחסר מאפיינים, אשר הכיל את כל הפרטים בתוכו באופן פוטנציאלי, והם נבעו ממנו במהלך הזמן בתהליך שבמהותו מזכיר את "שבירת הסימטריה" עליה מדובר במדע כיום. קל לראות כי רעיונות אלו מהווים זינוק אינטלקטואלי מהמבוי הסתום אליו נקלעה הפיזיקה האריסטוטלית בה האמין אז כמעט כל איש מדע, אל הרעיונות וצורת החשיבה שעליהם מבוססות תיאוריות מודרניות כגון המפץ הגדול, האבולוציה ועוד. על מנת שלא ליצור רושם מטעה אעיר, על פי דברי הרמב"ם, כי פרישת התורה הפילוסופית הזו איננה שיאו של הספר. היא רק המצע ההכרחי אשר על גביו הוא יוכל לפנות למטרותיו העיקריות - ביאור המקראות של מעשה בראשית (ב, ל) ומעשה מרכבה (ג, א-ז), וביאור קושיות בנבואה ובהכרת הא-לוה.¹⁰⁷

[ה] חוק התכליתיות בחיי הפרט ובמין האנושי

"היחס בין היחיד לכלל הוא פרדוקס גדול של האמונה"
(מו"ר בעל היובל, דברים שבע"פ)

טעמי המצוות: הדרך לתכלית

שאלת תכלית תנועתו של האדם איננה אלא שאלת טעמי המצוות, שכן המצוות הן המעשים המחייבים כל פרט ופרט, כלומר אלו המכוונים להביאו אל התכלית. מטרתנו כעת תהיה להיווכח כיצד מתאר הרמב"ם שעיקרון העל של טעמי המצוות, תכליתה העליונה של התורה, איננו הבאת מי שפועל על פיה לשלמות באופן אנוכי, אלא הבאתו לשלמות עם כל שאר בני האדם. או אם לדייק יותר: המטרה היא שלמות הפרט, אך בטווח הארוך אין שלמות לשום פרט ללא שלמות לכל שאר הפרטים. נראה גם שמטרה זו, לדעת הרמב"ם, מחייבת איזון מסוים ומצריכה לפעמים הקרבה גדולה של ההתפתחות האישית.

ראשית כל, רק מתוך המבנה התיאורטי שהוצג במאמר, ועוד בטרם נעסוק בטקסט המתאר את טעמי המצוות גופן, ניתן כבר לגזור שהערך העליון של עובד ה' המציית לחוקי התורה איננו הגעה לשלמות אישית לבדו, אלא הבאת ההמון, והוא בכללם, לשלמות זו. ערך עליון זה נגזר כמובן ישירות מעיקרון ההידמות הקוסמי בו נפתח המאמר - המצאת כל מה שאפשר שימצא. כולם צריכים להימצא, ואין עדיפות, ובודאי לא סתירה, בין נמצא אחד לזולתו. אדגיש כי אין מדובר על תפישה אלטרואיסטית על פיה תכלית האדם היא לשמש כלי שרת למציאותו של דבר אחר. לדעת הרמב"ם זהו אבסורד גמור,¹⁰⁸ והוא סבור כי כל אחד חייב

107 כך הוא מגדיר את מטרת הספר ואת היחס בין מרכיביו, ב, ב, הקדמה, עמ' 268. מאמר זה מצומצם לעיסוק במצע הזה בלבד, וגם זאת רק באופן חלקי.

108 בח"ב פי"א, עמ' 291, מתואר העיקרון שלא ייתכן שמצוי עליון בא לידי מציאות רק בשביל התחתון. אבל בח"ג פי"ג, עמ' 462, מכליל זאת הרב ואומר שתמיד אבסורדי לומר שיצור אחד נוצר בשביל אחרים, שהרי לפי תיאוריית הבריאה היה אפשר ליצור גם בלעדיהם. אם הא-ל בחר לברוא עולם מסוים דווקא, אזי כל פרט בו תכליתו - קיומו. יש מקרים בהם יצור מסוים מהווה אמצעי הכרחי, כמו הצמחים לאדם, אך למעשה תופס הרב שתכלית היצורים השכליים - מלאך, גלגל, ואדם - עצם מציאותם.

השלמות האנושית

לדאוג גם לעצמו וגם לכל מי שתלוי בו, כפי כוחו.¹⁰⁹ מי שלא דואג גם לעצמו פועל נגד רצון הא-ל, שהרי הא-ל חפץ גם בו בתור חלק מה"כלל" אותו ברא.

למרות ההנמקה התיאורטית, חידוש שכזה צריך לפניו ולפני פנים: הרמב"ם קבע נחרצות כי האידיאל הוא שלמות ההשגה, כיצד ניתן עכשיו לטעון כי על כתפיו של הפרט מוטל העול לדאוג לשלמות מציאותו של כל מי שקשור אליו? מה הקשר בין תכלית זו לבין חובת הפרט להגיע להשגה העליונה? כלום מעמיד לו הרמב"ם שני כיווני תנועה הפוכים?

ייתכן כי זוהי התחלת ביאור הדבר: מהי אותה שלמות שיש לחתור ולהנחילה לכלל, לדעת הרמב"ם? לדעתו, הוצאה אל הפועל של הפן השכלי הבחירי באדם, על גבי הפן החומרי, רק היא יכולה להיחשב כהבאתו לידי מציאות, ופן שכלי זה משמעותו עבודת א-לוהים באמונה ובחירה, כמפורט לעיל. זו תהום רבה הפעורה בין אמונתו לבין הומניזם.¹¹⁰ מכאן: התכלית היא אמנם ההשגה, אין תכלית אחרת. אלא שאל לו לפרט לטעות ולסבור שהשגתו שלו חשובה יותר משל חברו. התכלית האמיתית היא שתימצא השגת הא-ל - אצל כולם יחד.

נעייין עתה בדברי הרב על מנת להיווכח כי לדעתו אדם שרוצה להגיע אל התכלית ולהידמות לא-ל חייב לציית לחוקי התורה בכל מצב, גם אם לא יועילו להשגתו או אף יפגעו בה, וזאת כדי שכולם יגיעו אל התכלית ואיש לא יוזנח (ג, כז, עמ' 516-517):

כוונת כל התורה שני דברים, והם תקינות הנפש ותקינות הגוף. תקינות הנפש תהיה בכך שתושגנה להמון דעות נכונות כפי יכולתם. [...]

לכן התורה האמיתית, אשר ביארנו שהיא אחת ואין בלתי, והיא תורת משה רבנו, באה רק ללמד אותנו את שתי השלמויות גם יחד...

ובח"ב פל"ט כתב ביחס לתורה (עמ' 396): "יש להתבונן בה בהתאם לאדם השלם, שכוונת התורה שיהיו כל בני האדם כאלה". הרי שחובת הפרט היא לדאוג לשלמות הנפש הכללית.

עם זאת, ברור הדבר שישנו הבדל תהומי בין חובת האדם כלפי עצמו לבין חובתו כלפי אחרים: האמונה והבחירה הינם מצבים נפשיים אישיים שזר לא יקרב אליהם, ולכן כל אדם יכול להמציאם עבור עצמו ולא לזולתו, והוא היחיד שיכול להמציאם בעבור עצמו! אם אדם לא ידאג לפיתוחו השכלי האישי - איש לא יעשה זאת בעבורו. לגבי אחרים - המרב שיכול האדם לעשות הוא לסייע להם להשלים את עצמם, בין אם על ידי סיוע חומרי ובין אם על ידי הדרכה וסיוע רוחני. הוא לא יכול להכריע עבור זולתו במה להאמין, ולא לבחור בשבילו ערך שינחה את מעשיו. כל פרט חייב לקחת עובדות אלו בחשבון כאשר הוא מתכנן את הדרך בה יפעל להבאת הכלל כולו אל השלמות.¹¹¹

109 ישנם מצויים אשר בכוחם לדאוג לא רק למציאות עצמם, אלא גם למציאותם של אחרים, כמוסבר בח"ב פ"א, עמ' 291, באופן כללי, ובפרק לז שם, עמ' 389-391, לגבי בני האדם בפרט. כאשר זה המצב - הרי זו התכלית הנדרשת מהם.

110 גם תובנה זו מקורה בכתבי פרופ' ליבוביץ', בהיותה מיסודות שיטתו ותמצית ביקורתו על קנט.

111 על בלעדיותה של האחריות האישית להשגת המעלות ראו דברי הלל במשנה אבות א, יג: "אם אין אני לי, מי לי?" כפי שמבאר הרמב"ם בפיהמ"ש שם.

מובן שמי שאין לו די בעבור עצמו לא יוכל לסייע לאחרים, ועליו להשאיר זאת לגדולים ממנו.¹¹² אבל כיוון שכולנו שותפים למשאבי העולם - אין לך אדם שאין לו איזו השפעה על מצבו של זולתו.¹¹³ ועל כל אחד לטרוח שכל המשאבים שעוברים תחת ידיו ינוהלו באופן צודק, כדי שהכול יזכו לשלמות.

כמה בדיוק להשקיע בעצמו, וכמה להקריב ולעבוד למען הכלל - זוהי שאלת השאלות, שהרי עבודה למען הכלל היא היא שלמותו האישית של הפרט, ובכך הוא מתדמה, כמוסבר. מנגד, אם לא יעבוד כדי לשפר את עצמו, תוך התעלמות זמנית מן הכלל, לא יגיע למעלה גבוהה, ולא יקיים עצמו כפי היכולת. בכך לא תתקיים המטרה הא-לוהית, שהרי גם מימוש העצמי המלא הוא חלק ממנה, בהיותו דבר ש"אפשר שימצא". בנוסף, אם לא יתרכז הרבה בפיתוח עצמו - הלא יכולת התרומה שלו תהיה מעוטה!

לפרדוקס שנוצר מכך שעל הפרט לדאוג גם לעצמו וגם לכלל, ביטוי טקסטואלי במורה, ונראה שהוא זה שעורר את הקושי בהבנת הפרקים האחרונים: הסברתי כי פרק נ"א בח"ג הוא הפרק בו מלמד הרמב"ם כיצד להבעיר את החשק כלפי הא-ל, חשק שימש משניע להידמות והשפעת טוב אין סופית על הכלל כמתואר בח"ג פנ"ד. אבל לצורך הבערת החשק לא מוצא הרמב"ם עצה אלא להרבות בהתבודדות מן הכלל! אין זאת אלא ששיעור מידת האמצע הנכונה בין הפרט לכלל היא משימה עמוקה ונכבדה המוטלת על איש המעלה. זו אחת הסיבות להכרחיותה של תורה מן השמים, שתוך איזון מושלם מדריכה את הפרטים כיצד להביא את הכלל כולו לשלמות, אשר הם עצמם נכללים בה.¹¹⁴ איזון זה דק הוא כחוט השערה. הוא דרך אמצע הרמונית, בה אין לפרט זכויות יתר, כדי שלא יפגע בזולתו ולא יזניח את הכלל, אך אין עליו גם שעבוד יתר לכלל, כדי שיצליח להתפתח ולהשתלם.

הרמב"ם מאמין שהא-ל רוצה בשלמות הפרט והכלל, ושמי שישים זאת לנגד עיניו יושגח כך שלא תהיה אצלו סתירה בין שתי התכליות הללו. כאשר האדם דואג למציאותו שלו ולמציאותם של התלויים בו הוא מקיים את רצון הא-ל, הרצון עליו אומר הרמב"ם (ג, כה, עמ' 510): "שהדברים אותם רוצה הא-ל נעשים בהכרח ואין מניעה שתמנע את ביצוע רצונו". כלומר: מי שהבין את רצון הא-ל לאשורו, ועוסק בהוצאתו אל הפועל - ימצא תמיד את כל הסיוע הנחוץ. ההשגחה תבטיח כי בטווח הארוך לא תהיה אצלו סתירה בין הפרט לכלל (פיהמ"ש אבות ה, טז): "וכל המדריך בני אדם בדרך טוב יגמלהו ה' שימנע ממנו את החטא".¹¹⁵

112 קביעה זו בהקשר של מעבר השפעה השכלי מאדם לאדם מופיעה בח"ב פל"ז, עמ' 389-391, והשוו ב, יא.

113 בנושא המאבק על המשאבים, שעתיד להעלם עם בחירתם של בני האדם בתכלית האמיתית ראו ג, יא, עמ' 452, ושם יב בשלמות ובעיקר "המין השני" בעמ' 456. עיון בח"ג פי"ב מוכיח כי ההגעה לתכלית המשיחית, המתוארת בפ"א שם, מחייבת גם בחירה נכונה של כלל בני האדם ולא רק ידיעה, וזה דבר פשוט אלא שיש שטעו בו.

114 על התורה כ"שיא האיזון" בהתאם למטרתה, שהיא ניהול הפרטים השונים והבאתם לשלמות, ראו ב, לט-מ בשלמות.

115 עיון במשנה זו בהשוואה לפרק החמישי מהלכות תשובה מרמז כי הדרכת בני האדם בדרך הטוב, היא הדבר שהפך את משה רבנו למודל של תכונת ה"צדיקות", כשם שירבעם מחטיא הרבים הינו מודל ה"רשעות".

הסוטים מהתכלית

האדם, בבחירתו החופשית, יכול לקבוע לעצמו תכלית אחרת מאשר הידמות לא-ל. אם יעשה זאת - הוא ייצור סתירה בבריאה. כתוצאה הכרחית (לוגית) מכך - תצא יכולת הבחירה שלו מכלל הברואים, הוא יהיה נתון ביד המקרה והשפעת הקיום על בחירותו תפסק בשלב מסוים כליל.

את ההידמות לא-ל משיג כל פרט על ידי לימוד וביצוע צווי התורה, בהיותם מבטיחים מציאות שלמה לכל בני האדם, כפי שהוסבר. בהיותה האיזון המושלם, חייב מסלולו האישי של כל פרט ופרט להיות כפוף לצייווי התורה כערך עליון, גם אם הדבר משבש את התקדמותו. אם ינסה להתקדם תוך התעלמות מגורל ההמון ועבירה על דברי תורה - יהפוך עצמו ליצור שאינו מאפשר מציאות למה שאפשר שימצא, ובכך מציאותו תהיה אבסורדית ונמנעת בעולם שתכליתו המצאת הכול. הוא יכלה, לא מכיוון שישנה בעיה במושכלותיו אלא מפני שבחירתו איננה מתאימה לציור שבשכלו ולכן שכלו קיים רק בכוח.

קיומו הזמני (עד מותו) ייועד אז להביא תועלת לבני האדם המעולים, שהרי גם חיים בהם המניע הוא חומרי-טבעי הינם יצרניים. סוף התוצר ובניין העולם שנעשה על ידי אדם כזה לצרכיו השפלים - להתגלגל לשירות הצדיקים. תכלית זו זהה לתכלית קיומם של הצמחים ובעלי החיים, כפי שמסביר הרב בפירושו לדרשת "ארבע אמות של הלכה"¹¹⁶, ובאמת מי שקובע לו תכלית אחרת איננו בדרגת אדם, כדבריו בפיהמ"ש בבא קמא, ד, ג.¹¹⁷ כאשר אנשים כאלה הופכים חסרי תועלת - בטלה מציאותם, שהרי לא בחרו בדבר מתקיים.

לכן, ייתכנו מקרים בהם יידרש האדם להתפשר על השגתו כדי שלא להשפיע לרעה על אנשים אחרים. התפשרות לשם שמים זו תהווה בחירה להידמות לא-ל והוצאת שכלו אל הפועל, והוא יזכה בה לחיי עולם הבא. התכחשות לה, אפילו על מנת להוסיף ידיעות א-לוהיות, עשויה להכרית את מציאותו לחלוטין,¹¹⁸ וזאת כמובן ללא שום אבדן ידיעה שכלית, אלא רק משום שבחר להותיר את שכלו בכוח ונתרחק.

אדגים עקרון זה על ידי פילוסוף שכופים אותו לעבוד עבודה זרה. אילו שלמותו האישית הייתה הערך העליון - הרי ברור שהמעשה ההגיוני היה לעבוד עבודה זרה בגופו ולשחוק לה בליבו, ולאחר שיעבור האונס להמשיך בעבודת הא-ל שלו. אלא שהתורה מצווה עליו למסור את נפשו ולאבד את ההזדמנות לתוספת צמיחה אישית, וזאת לדעת הרמב"ם על מנת שלא להשפיע לרעה על אחיו בני האדם, על ההמון.¹¹⁹

116 הקדמות, עמ' נה-ס.

117 לעניין זה ראו גם הערה מס' 8 של הרב קאפח שם. והדברים אינם עומדים ללא ההסתייגויות שהוסיף הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים פרק ח הלכה יא ופרק י הלכה יב (ללא סילופי הצנזורה).

118 כפי שמתאר הרמב"ם את עונש הכרת בהקדמת פרק חלק, הקדמות עמ' קלו.

119 כך מתאר הרמב"ם את מהות וטעם האיסור הזה בח"א פל"ו, בעיקר עמ' 87: "אותם כופרים [חייבים מיתה], אף על פי שהם מאמינים במציאות הא-לוה, שכן כפירתם מתייחסת לזכות המגיעה לו בלבד, דהיינו, העבודה וההערצה... זה היה גורם להעדר מציאותו יתעלה מאמונת ההמון... וזה חייב שיהיו ראויים למיתה, כמו שאומר הכתוב: "לא תחיה כל נשמה", והוא הבהיר את הטעם והוא לסלק את הדעה הכוזבת כדי שלא יתקלקלו בגללה האחרים..." דברים אלו מתאימים לתיאור ההיסטוריוסופי

דוגמא נוספת: לפילוסוף אין אונס לעבוד עבודה זרה, אלא רק תועלת קטנה תצמח לו מכך: חברות טובה עם הגוי וזכייה בטובות הנאה ממנו וכדומה. הצעד ההגיוני יהיה שוב, לעבוד באבריו וללעוג בליבו, אבל התורה מאיימת בכרת במקרה זה. איך יתכן שאדם יאבד את כל קיומו הנצחי מבלי שפגע בשכלו כלל? התשובה היא שהוא השפיע לרעה בצורה כל כך חמורה, עד שהתנתק לחלוטין מהבחירה של הא-ל להביא את בני האדם לידיעתו, ולכן אבד. הרמב"ם אומר בפירוש (א, לו) שבעבודה הזרה המצויה, בה קיימת האמונה בא-ל בצורה נכונה, ונעבדים כוחות עליונים בזכות היותם משרתים לו, לא התפישה הפילוסופית היא הבעייתית. הבעיה בה היא רק ההשפעה הרעה שלה על ההמון - הרחקתו מידיעת ה'. גם הסברו של הרב לעונש המוות הניתן על חילול שבת¹²⁰ בנוי על יסוד זה של מעשה המשפיע שלילית על ההמון לדורות. אובדנם הגשמי והרוחני של החוטאים הללו, ללא קשר לדרגת השגתם, לא נעשה בדרך ניסית, אלא כפי שהסברנו לעיל - זוהי בחירתם הרעה שגורמת לשכלם להיות רק בכוח במקום בפועל. הם בחרו בניתוק מלא ומוחלט מהדבקות בשפע, שמעניק קיום אך ורק בהתאם לתכלית המציאות. אזכיר שוב את דבריו מ"משל הארמון" (ג, נא, עמ' 656):

בעלי דעה ועיון שנוצרו להם דעות לא נכונות, או בשל טעות גדולה שאירעה להם בשעת עיונם, או מתוך שקיבלו ממי שטעה. [...]

אלה הם אשר לעתים ההכרח מחייב להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם, כדי שלא יתעו דרכי זולתם

חשוב לדייק בלשון הרב בקטע זה. הוא מדבר כאן על עונש מוות אשר איננו מהותי לדעות המוטעות, והוא יקרה רק "לעיתים". ברור שלכופר אין מציאות, אבל פעמים רבות אין הכרח להורגו ורחמי הא-ל מקנים לו אורך ימים בהם יוכל לשנות דעותיו ולתקן דרכיו. אך ישנם מקרים המחייבים הריגתו. ובמה זה תלוי? בשאלה האם תהיה לו השפעה רעה שסביר מאד שתשמיד אחרים. נשים לב, שמה שיביא למותם הוא "הכרח מחייב", אותו הכרח קוסמי שראינו בח"ג פכ"ה (עמ' 510): "שהדברים אשר אותם רוצה הא-ל נעשים בהכרח", ובהתאם להסבר על מהות ותכלית המציאות - לא ייתכן יצור הגורם לאובדן מציאותם של אחרים. הוא יוצר אבסורד, סתירה, אין החכמה מאפשרת אותו ולכן קיומו נמנע, כמבואר.

בח"א פנ"ד (עמ' 133-134) מנסח הרמב"ם את התכלית באופן שקושר בין הכלל והפרט קשר מפותל שאינו ניתן להתרה. קשר המבהיר את העניין כולו:

הלא תתבונן בכתוב בתורה: כאשר ציווה להשמיד שבעה עממים ואמר: "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טו), הוסיף מייד בעקבות זאת ואמר: "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחסאתם לה' א-להיכם" (שם, שם, יח). אומר הוא: אל תחשוב שזו אכזריות או בקשת נקמה, אלא זה

בפרק א של הלכות עבודה זרה, וכן לעיקר החמישי מעיקרי האמונה, יסוד ביטול העבודה הזרה, שהינו נפרד מיסודות ייחוד ושלילת גשמיות הא-ל ומאוחר להם (הקדמות עמ' קמא-קמב).

120 ב, לא, עמ' 372.

השלמות האנושית

מעשה שמצריכה אותו הסברה האנושית, שיורחק כל הסוטה מדרכי האמת, ויסולקו המכשולים המונעים בעד השלמות אשר השגתו יתעלה.

פירוש: לפעמים יש הכרח לפגוע בפרטים מסוימים למען הטובה הכללית. אבל הטובה הכללית הזו היא "השגתו יתעלה", ואין לה קיום אלא בפרט, "היא לו לבדו" (ג, נד, עמ' 673). לא פוגעים בפרט אחד בעבור תכלית "לאומית", "חברתית" וכדומה. הוא ייפגע רק אם הוא פוגע בפרטים אחרים שלא חטאו. נמצא שהתכלית איננה כללית במובהק ולא פרטית במובהק, אלא היא מתן שלמות לכל הפרטים. אין להזניח אפילו פרט אחד, והוא זכאי להגנה מפני פרטים פוגעניים המאיימים על אפשרותו להגיע לשלמות.

אבל מי שששש אלי קרב, אפילו כדי להרוג את הרשעים, גם הוא אינו דומה לא-ל. יש לצמצם את האלימות אך ורק למקרים בהם היא הכרחית באמת, כאשר אין דרך אחרת להגן על החפים מפשע (א, נד, עמ' 134):

עם כל זאת ראוי שיהיו מעשי האהבה, המחילה, החמלה והרחמים הבאים מצד מנהיג המדינה מרובים הרבה יותר ממעשי העונשין, שהרי שלוש-עשרה מידות אלה כולן מידות רחמים למעט אחת...

זהו מלוא עומק המשמעות של התכלית הקוסמית: "להמציא כל מה שאפשר שימצא": אפילו על הרשעים הגדולים ביותר יש לשמור ככל האפשר. פעולה של אלימות היא לעולם אינה רצויה, היא באה אך ורק אם יש הכרח, ואתגר גדול הוא על האדם המעולה לשקול ולקבוע מתי באמת אין שום מוצא אחר, בלי אף טיפת כעס או שנאה (שם, החל מעמ' 133).

ההשגחה - רק על התכלית

הרמב"ם קובל על כך שאנשים קובעים בדמיונם כיצד ראוי שתהיה ההשגחה, ולאחר מכן מתמרמרים על כך שדמיונותיהם אינם מתממשים. ברי הדבר שהוא לא התיימר לפתור עד תכליתה וסופה את בעיית הסבל בעולם,¹²¹ אך הוא בהחלט הקדיש פרקים נרחבים על מנת לסלק דמיונות כוזבים ולהסביר מה סוג ההשגחה שאליה ראוי לאדם לצפות, ואפילו לקוות.

ראינו שהמטרה הא-לוהית שקיומה נשמר היא אוניברסאלית, ולא פרטית, ולפיכך ההשגחה, גם זו שמיוחדת לפרט, משמעותה שמירה על קיום מטרה זו - שמירה על פעולות הידמות אשר מטרתן המצאת כל שאפשר שימצא, ועליהן בלבד. ההשגחה תתמיד עליהן ותבטיח שהן לא יופרעו עד שתושג תכליתן. מיני תפנוקים ומותרות שאינם משרתים את התכלית, לעומת זאת, לא יושגחו אפילו אצל הצדיק, שהרי הם חסרי כל משמעות כפי שמבהיר הרב בפירושו לאיוב (ג, כג, עמ' 500): "דימה איוב שמיני האושר המדומים האלה, כגון בריאות, עושר וילדים, הם התכלית", כלומר - פגיעה בדברים אלו איננה מוגדרת כאי-השגחה, כאשר אינם משמשים למטרה הא-לוהית, שהרי רק ההידמות מקוימת.

נפש האדם תמיד מושגחת כמובן, שהרי היא אדישה (אינדיפרנטית) לחומר ואינה נפגעת באסונותיו כלל. אם רק לא תהא מציאותה נמנעת בגלל בחירה רעה - אזי עצם קיומה

121 לפי התלמוד (ברכות ז ע"א), רז זה לא נתגלה גם למשה רבנו.

יישמר, כחלק מתכלית הבריאה. כל הדיון הוא רק בנוגע להשגחה על החומר, על המעשים. כאשר האדם מקיים את עצמו בלבד, יישמר לו מבחינה חומרית רק המינימום הכרחי באמת, כי הדבר היחיד שחשוב בו הוא נפשו. שאר מעשיו יהיו חשופים לפגיעת המקרה, וזהו פשר צרותיו של איוב.¹²² אבל אם אדם משתמש בדברים החומריים הללו לשם שמים ויודע לנצלם לצורך הידמות, אם הם נחוצים ומנוצלים כדי להוציא לפועל את נפשו הרוחנית, או את נפשם של אחרים - גם הם ישמרו, כמו במקרה של משה והאבות.¹²³

הנביא השלם אינו עוסק כלל במותרות בעת דבקותו, וכל מעשיו אז הינם לשם שמים, ולפיכך אינו נפגע כלל. על הצדיק שאיננו נביא להאמין שאם ספג פגיעה,¹²⁴ הרי היא היתה בדבר שאיננו מועיל כלל להידמותו לא-ל, לתכלית הקוסמית, ולמעשה התברר בכך שהדבר הנפגע היה מיותר. אדרבה, הרמב"ם מבהיר כי מי שמבין את אמיתתה של ההשגחה - יוסיפו לו הייסורים אהבה לא-לוה.¹²⁵ במשנה תורה מוסר הרמב"ם הבטחה לצדיק אשר "הלך ישר כמו שעשהו הא-להים" שכל הנחוץ לו עבור ההידמות, וזה בלבד, יסופק לו (הלכות שמיטה ויובל יג, יג): "ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו" - ללא דאגות, אך ללא מותרות כלל. זו תובנה יסודית במשנת הרמב"ם: האדם עשוי להיות עני מרוד, אבל וחולני ועדיין יחשיבו הרמב"ם כמי שמתקיימת בו הבטחה זו, כי יש לו הנחוץ לקיום האמיתי שהוא ידיעת הא-ל והבחירה בעבודתו. תנועת ההידמות הנובעת מבחירה זו תהיה מושגת ומנוהלת על ידי הא-ל בהתאם לרצונו, היא תשיג את מטרתה, ולאדם המבין לא תהיה שום תלונה עליה.

ההוכחה למציאותה של ההשגחה הפרטית

הרמב"ם מאמין כי בדינו הוכחה למציאותה של ההשגחה הפרטית (ג, יז, עמ' 481): "כל סיפורי אברהם יצחק ויעקב הם ראייה גמורה להשגחה הפרטית". כיצד מהווים סיפורי האבות ראייה להשגחה? האם זו ראייה רק עבור מי שמקבל את דברי הכתוב בלי שאלות, או שמא יש כאן לדעתו ראייה אמפירית של ממש?

נזכור כי השגחה משמעותה שמירה על מעשים שמתאימים לתכלית הקוסמית: להמציא כל מה שאפשר שימצא. ההשגחה תחול רק בזמן שיש השגה מלאה והשתוקקות מלאה אל ה'. אצל הגלגלים מציאות זו קבועה תמיד, ולכן ההשגחה עליהם מתמדת, והדבר מתבטא בהשפעת טוב קבועה שהם משפיעים על המציאות. על מנת שתהיה ראייה שגם אצל בני אדם יש השגחה כזו, חייבים להתבונן דווקא באדם שלם ביותר, וברגעיו הטובים ביותר, שהרי אצלנו קשה מאד להגיע לדבקות ולשמור עליה!

122 הא-ל אמר לשטן לגבי איוב (איוב ב, ו): "אך את נפשו שמור", והרמב"ם מסביר שהנפש שהקשר זה היא "הדבר הנשאר מן האדם לאחר המוות", ג, כב, עמ' 496.

123 יש לשים לב לכך שגם איוב זכה לשפע חומרי בסוף ימיו, לאחר שהפך לעובד ה' מתוך הבנה שכלית כראוי (פסוקי הסיום של ספר איוב, פרק מב פסוקים י-יז). בספרו איש האמונה (ירושלים תשל"ה, עמ' 73) עומד הרב סלובייצ'יק על כך שהשינוי שחל באיוב באחריתו הוא שלמד לדאוג לזולת.

124 עיינו ג, יח, עמ' 484, לתיאור כללי של הדרגת ההשגחה מפסגתה אצל הנביאים, דרך רמה נמוכה יותר אצל הצדיקים והישרים, ועד להיעדרותה מן "הבורים הממרים".

125 ג, כג, עמ' 503. האם זה פירוש נוסף ל"ייסורים של אהבה" (ברכות ה ע"א, אך ראו ג, יז, עמ' 479)?

השלמות האנושית

זו הרי נקודת ההפרש בין האדם לגלגל: בניגוד לגלגלים, אצלם השכל תמיד בפועל, הרי ברירת המחדל של האדם היא דווקא חוסר שכל וחוסר השתוקקות לציור השכלי, ומשום כך "מעשים לקויים" (ב, ז, עמ' 283). בפניו משימה מתמשכת ללמוד ולידע את המושכלות, להאמין בציורים הנכונים, וכן משימה מתמדת להשתדל ולהבעיר את החשק. לפיכך עלול האדם להיכנס ולצאת מאופן התנועה המושגת הזה פעמים רבות במהלך חייו. כאשר הוא יודע וחושק - הוא מושג ומבצע מעשים טובים בעלי השפעה מושגת. כאשר חסר החשק - יורדת דרגת השגחתו והוא מבצע מעשים לקויים, מוגבלי השפעה.

לכאורה, הונחתה בכך מכת מחץ על האפשרות להוכיח את מציאותה של ההשגחה הפרטית. נדמה כי יש כאן תיאוריה בלתי-מדעית: בכל פעם שרשע יצליח נתרץ זאת בכך שההצלחה זמנית, ובכל פעם שצדיק ייפגע נתרץ זאת בכך שהוא לא חשק באותו הזמן!

מכאן אומר, כי אין כוונת הרמב"ם שהראיה לכך שאדם מושג בזמן מסוים הינה מצבו החומרי באותו זמן כלל וכלל, שהרי מי מאיתנו יודע איזה מצב חומרי יקדם את רצון ה' להביא חיים למציאות? ניתן לבחון אמפירית את ההשגחה אך ורק באופן הבא: יש להתבונן דווקא בנביא (דוגמת האבות), שפועל מתוך ידיעה ברורה מהו רצון ה'. יש לשאול אותו מהי תכלית מעשיו החומריים ברגע מסוים, כיצד הם מקדמים את רצון ה'. ואז - אם תושג אותה התוצאה כפי שהוא תאר אותה, בזכות מעשיו, ולעולם לא תתבטל, תהיה זאת ראיה למציאותה של השגחה. ככל שיתרבו הפרטים, ויארך הזמן, והדברים הללו לא יכלו - יתחזק תוקפן של הראיות מהסוג הזה. רק על סמך התמדה בת אלפי שנים של הדברים עליהם הוצהר מראש שיתמידו לעד - יכול הרמב"ם לנסח את התיאוריה המתאימה לדעתו הן ל"היקש השכלי" והן ל"כוונת ספרו של הא-ל"¹²⁶: לא רק על נביא, אלא גם על האדם הפשוט יש השגחה ברגעי דבקותו, וזאת למרות שהדבר אינו גלוי וכולט כמו בנביאים.

אבל הטענה שהאדם המושגח ישפיע באופן נצחי, שלא יתבטלו מעשיו, זקוקה בעצמה לראיה. אמנם כך הוא הדבר אצל הגלגל - "והטוב שופע ממנו תמיד" (ב, ד, עמ' 271), אך שמא זהו אחד מהדברים בהם שונה ממנו האדם? עיון בכתבי הרמב"ם מביא למסקנה החד משמעית, שלדעתו גם האדם החושק בציור הנכון יכול להשפיע טוב נצחי. ניתן למצוא בכתביו ראיות רבות להשגחה הבנויות באופן שתואר, ונעבור עתה לפרטן. בתור דוגמא למי שמפעלי חייהם נעשו מתוך דבקות ואהבת ה' מובאים משה והאבות (ג, נא, עמ' 661-662):

זאת גם דרגת האבות שקרבנם אליו יתעלה הגיעה עד כדי ששמו נודע לעולם במ: "א-להי אברהם א-להי יצחק וא-להי יעקב [...] זה שמי לעלם" (שמות ג, טו), והתאחדות שכליהם בהשגתו הגיעה עד כדי שכרת עם כל אחד מהם ברית מתמדת: "וזכרתי את בריתי יעקוב [ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר]" (ויקרא כו, מב), כי כאשר לארבעה אלה, האבות ומשה

רבנו, התברר שהתאחדו עם הא-ל, כלומר השיגוהו ואהבוהו, כמו שמעידים הכתובים. כן השגחת הא-ל עליהם ועל צאצאיהם אחריהם רבה. עם זאת עוסקים היו בהנהגת האנשים, בריבוי הממון ובהשתדלות למען הקניין. לדעתי זאת ראייה שעשו מעשים אלה באיברייהם בלבד בשעה ששכליהם לא פסקו מהיות לפניו יתעלה.

כן נראה לי שמה שחייב את הישארותם של ארבעה אלה בתכלית השלמות אצל הא-ל, כשהשגחתו עליהם מתמדת, אפילו כאשר עסקו בריבוי הממון, כלומר, בשעת הרעייה, העבודה החקלאית והנהגת הבית, הוא שבכל המעשים האלה מטרם היתה להתקרב אליו יתעלה. ואיזו התקרבות! שפן תכלית מאמציהם כמשך קיומם היתה להביא לידי מציאות אומה היודעת את הא-ל ועובדת אותו: "כי ידעתי למען אשר יצוה [את בניו ואת אחריי ושמר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט...]" (בראשית יח, יט). התברר לך אפוא שתכלית כל מעשיהם היתה מופנית להפיץ את ייחוד השם בעולם ולהדריך את בני-אדם לאהוב אותו יתעלה. לכן נכונה להם הדרגה הזאת, שפן העיסוקים האלה הם עבודת ה' צרופה וגדולה. דרגה זאת אינה דרגה שאיש כמוני יבקש להדריך אל השגתה.

הנה הם האנשים שנעים כמו הגלגלים: ידיעה, אהבה, השגחה, והבאת מציאות לעולם. נשלים עכשיו מתוך כלל כתבי הרמב"ם את המרכיב החסר: ההצלחה הנצחית של כל מעשיהם הטובים. על פי פסקה זו, מפעל החיים של האבות היה "להביא לידי מציאות אומה היודעת את הא-ל ועובדת אותו" ולקנות את הארץ בעבודה. הרמב"ם מזכיר גם "ברית מתמדת" שנכרתה עמם בזכות הדבקות. משה עסק בהבאת העם לארצו ובמתן התורה. וכל הדברים הללו נחשבים בעיני הרמב"ם כהשפעות טוב נצחיות, לעיתים באופן המעורר השתוממות על ביטחוננו המוחלט בקביעות אלו:

- א. היסוד המונותאיסטי לא נעקר מן העולם מאז שחידשו אברהם: "ומעולם לא עבד שבט לוי עבודה זרה" (הלכות עבודה זרה א, ג, ולגבי העתיד ראו להלן ד).
- ב. כן ברית המילה שנכרתה עמו: "שכולם בטלו מילה במצרים חוץ משבט לוי"¹²⁷ (הלכות איסורי ביאה, יג, ב. לגבי העתיד ראו להלן ד).
- ג. עם ישראל לעולם לא יכלה - זרעו ושמו (ב, כט, עמ' 355; איגרת תימן¹²⁸).
- ד. יתר על כן - הוא לעולם לא ימוגר לחלוטין מארצו, כפי שקובע הרמב"ם בצורה מפתיעה ונועזת (ספר המצוות, עשה קנג¹²⁹).

127 מפורש במקרא שרוב עם ישראל לא מלו במדבר (יהושע ה, ד-ח). במדרש (אגדת בראשית, מהדורת בובר, ירושלים תשל"ג, פרשה יז) כתוב ששבט לוי יצא מן הכלל גם בתקופה זו, וכן נאמר (במדבר רבה, ירושלים, דפוס צילום וילנא תרל"ח, פרשה ג) שעל שבט לוי לא נגזרה המיתה במדבר כלל ולכן נכנסו לארץ הלויים הנימולים יוצאי מצרים. גם בלא דברי המדרש, די בלויים שיצאו מתחת לגיל עשרים אשר משמע מפשט המקראות שנכנסו לארץ, ואפילו אלעזר בן אהרון הכהן (מבית לוי) לבדו, שמפורש לגביו במקראות שנוולד במצרים ונכנס לארץ, מספיק לשמירה על נצחיות ברית המילה.

128 איגרות, עמ' קנג-קכה. ראו שם לניואנסים נוספים בתיאור היחסים המתמידים שבין הא-ל לישראל.

129 מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשל"א.

השלמות האנושית

ה. ההשגחה לא תסור ממנו (ג, נא, עמ' 662): "השגחת הא-ל עליהם ועל צאצאיהם אחריהם רבה".

ו. התורה לא תשתנה ולא תוחלף (עיקר האמונה התשיעי, הקדמות עמ' קמד-קמה).
ז. היא לא תמוש מפי ישראל (איגרת תימן שם), וכן (ב, כט עמ' 355): "אף זה מצביע לדעתי על נצחיות התורה, אשר בעטיה יש לנו שם מיוחד" (ועם התורה המונותיאיזם וברית המילה). לעולם ועד יתקיים בית דין בארץ ישראל, או שנסמך בה (סהמ"צ שם).

סיכומם של הדברים מצוי בתיאור טעמו של חג הסוכות. חג זה נוצר, לדברי הרמב"ם, כדי להזכיר לנו שאנו מהווים הוכחה חיה לנצחיותה של ההשגחה (ג, מג, עמ' 598):

כן יצא מהבתים וידור בסוכות, כמו שעושים האומללים יושבי המדבריות והשממות, כדי שיזכור שכך היה מצבנו לפני, "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל [בהוציא אותם מארץ מצרים]" (ויקרא כ"ג, מ"ג), ועברנו מזאת לשכון בבתים מקושטים במקום הטוב והפורח ביותר בארץ בחסדי הא-ל ולפי הבטחתו לאבותינו מפני שהיו אנשים שלמים בדעותיהם ובמידותיהם, כלומר, אברהם ויצחק ויעקב, כי גם זה מן הדברים שעליהם סובבת התורה, כלומר שכל טובה שתוענן ושהוענקה הן רק בזכות אבות, כי הם "שמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, י"ט).

בל נשכח כי בזמן בו קבע הרמב"ם נחרצות את הדברים הללו הוא ישב בגלות, עבד לעם זר, הרחק מהמקום "הטוב והפורח ביותר בארץ". יהודי ממורמר שהיה קורא אותם במהלך מאות השנים שהפרידו בין זמן כתיבתם לזמן קיבוץ הגלויות, עשוי היה להגיע למסקנה שיש לבטל את חג הסוכות. לא כן הרמב"ם; הוא כתבם בגלוי וללא שמץ מבוכה או הצטדקות, מכיוון שלדעתו לא בטלה ולא תתבטל אותה "טובה" שהנחילונו האבות.

נראה שיש כאן יותר מצירוף מקרים, ועל רקע הבנתנו את ההקבלה בין האדם לגלגל נוכח לשער שהרמב"ם סבר שגם בעניין זה הם דומים: כל מעשה שנחקק במציאות על ידי גלגל או אדם החושק בא-ל באמת - יהיה השפעת טוב על-זמנית על העולם או האנושות בהתאמה. הדבר שמאפשר לו מעשה מוצלח כל כך הוא ההדרכה הא-לוהית, שלוקחת בחשבון את כל המציאות כולה. והדבר מסתבר, כי אילו היו בטלים מעשיו של עובד ה', הלא שווא היתה עבודתו.¹³⁰

130 ניתן למצוא בכתבי הרמב"ם דוגמאות נוספות לדברים שאינם בטלים, כגון קדושת מקום המקדש וירושלים (הלכות בית הבחירה, ו, טז); היות המשיח מבית דוד ומזרע שלמה דווקא (הקדמת פרק חלק, הקדמות עמ' קמה); "התמדת מלכותו של המשיח" (ב, כט, עמ' 354); "מצבים אלה של אמונה ושמחה" (שם עמ' 355); ושמא ישנם נוספים. אם כנים דברינו, מעניין לבדוק מה הקריטריון שמשמש את רמב"ם לקביעה שדבר מסוים יתמיד לעד - האם הוא קובע זאת משיקולים ספציפיים עבור כל מקרה לגופו, או שמא הופעת המילה "ברית", או מקבילה לה, בהתייחסות המקראית לעניין מסוים, מתפרשת על ידו כהבטחת נצחיות אותו העניין, או שמא נעשית הקביעה על פי דברי חז"ל?

[ו] תכלית שהכל יכולים לממשה

ותדע, שאין הדבר כדעתם, חס ושלום, כי אם כן לא ישיגו התכלית, רק מתי מעט מעט מאד, דהיינו הבעלי שכל פילוסופים, ומה יעשו קטני הערך, שאין להם שכל כזה לחקור חקירות, לדעת המושכלות, שהם רוב ועיקר העולם, איך ישיגו הם את התכלית?
(ליקוטי מוהר"ן תנינא, יט)

בפרק הקודם דובר רבות על אנשי השם שהגיעו אל התכלית, על ההשגחה שליוותה אותם בזכות שכלם המפותח ובחירותיהם הטובות, עד שזכו לקיום הנצחי בעולם הבא, וגם בעולם הזה נשמרים מפעליהם לעד. עתה נעבור לבדוק את יישומם של העקרונות גם בחייו של האדם הפשוט, ונעמוד על יכולתו להשיג את התכלית, כמתואר בכתבי הרמב"ם. כזכור, שני הדברים שהוצאתם אל הפועל מוטלת על כל אדם הינם הידיעה והאהבה, ובזכותם ישתתף בתכלית הקוסמית, כלומר בהידמות לא-ל, בהתאם ליכולתו. נדון בכל אחד מהם בנפרד.

הכול יכולים לדעת

למה מתכוון הרמב"ם באומרו שאת מציאות ה' ושאר העיקרים יש "לדעת"? האם ישנה חובה להוכיח אותם בהוכחות פילוסופיות מפורטות, וכל מי שאינו מסוגל לכך לא יוכל להידמות לא-ל? נראה עתה שכוונתו שכל אדם יכול לדעת אותם, ועליו לעשות זאת "בהתאם ליכולת" - לא פחות ולא יותר.

על מנת לברר מה נחשב בעיני הרמב"ם לידיעה מספקת יש לחקור את המושג המכונה בערבית "אעתקאד", הוא המושג המשמש את הרמב"ם בכתביו בערבית להגדרת אופן ידיעת הא-ל (כלומר, לא להגדרת תוכן הידיעה אלא למהות תופעת הידיעה עצמה) אותה הוא דורש בכל מקום. דוגמאות בולטות: זוהי דרך ידיעת הא-ל הנדרשת כמצווה הראשונה,¹³¹ וידיעת י"ג העיקרים באופן זה היא תנאי הכרחי לחיי עולם הבא.¹³² מהי אותה "אעתקאד"? המושג נתון במחלוקת בין המתרגמים, כאשר שוורץ ואבן תיבון תרגמוהו "אמונה", והרב קאפח תרגמו "ידיעה" או "קביעת דעה". לא באתי להכניס ראשי בין המתרגמים ולקבוע מה המילה המתאימה ביותר, אך בכל הנוגע להגדרת המושג - הרמב"ם מבהיר אותה באופן ברור וחד (א, נ, עמ' 112-114. הפיסוק שלי):

דע, המעיין בספרי זה, שהאמונה (אעתקאד) אינה העניין הנאמר אלא העניין המצטייר בנפש כאשר מקבלים-כאמת שהוא כך כפי שהצטייר. [...]
אך אין אמונה אלא אחרי ציור. כי האמונה היא לקבל-כאמיתי את מה שהצטייר: שהוא מחוץ לדעת, לפי מה שהצטייר בדעת.

131 ספר המצוות, מהדורת ר"י קאפח, מקור ותרגום, ירושלים תשל"א, מצוות עשה א, ב, ד, ומצוות לא תעשה א, ויעוין במקור הערבי. והשוו ספר המדע, הלכות יסודי התורה פרקים א-ב.

132 כך מוגדרת אמונת יג עיקרים שהיא תנאי לחיי העולם הבא, כמפורט להלן, והשוו הלכות תשובה, ח, ב-ג.

השלמות האנושית

אם יחד עם אמונה זו, הושג שאין משהו שונה מאמונה זאת אפשרי כלל, ולא נמצא בדעת מקום לדחות אמונה זאת ואין להעלות על הדעת אפשרות של דבר שונה ממנה - זאת היא ודאות.

יש כאן שלושה מושגים שונים: ציור, אמונה וודאות. הציור הוא תפישה מושגית, כלומר הבנת תיאוריה מסוימת וניקויה מסתירות פנימיות, מבלי לדעת אם היא מתממשת במציאות הגשמית או מהווה תיאור מהימן שלה.¹³³ האמונה (היא ה"אעתקאד" אשר את מהותה אנו מבקשים כאן לברר) היא הכרעה מנומקת שציור מסוים - דווקא הוא ולא אחר - מהווה תיאור מהימן של המציאות האובייקטיבית. הכרעה זו יכולה להיעשות על בסיס ראיות חלקיות, אך בנושאים מסוימים ניתן להמשיך ולהגיע לוודאות, באמצעות ראיות מוחלטות. את הכפירה מגדיר הרמב"ם (א, לו, עמ' 86) כאמונה, או קביעת דעה, "שדבר הוא שונה ממה שהוא".¹³⁴

לדוגמא: ניתן לצייר ולהבין היטב את תיאוריית בריאת העולם, ואת תיאוריית קדמות העולם ולתפוש את שתיהן בשכל בעת ובעונה אחת כהסברים אפשריים של מציאות היפותטית, תוך ניקוין מסתירות פנימיות. בכך עוד לא נעשתה הכרעה מי מהן מתארת את המציאות שלנו, בהתאם לניסוי. הכרעה שהבריאה היא התיאור המהימן של המציאות הקיימת תקרא אמונה, ואילו הכרעה שהקדמות היא זו המתארת נכונה את המציאות תקרא כפירה, לפי התורה. אם תושגנה ראיות מוחלטות כי אחת ורק אחת מהן מהווה תיאור מהימן של המציאות - תושג ודאות. ומכאן: ראוי להשתדל להגיע לוודאות כפי היכולת, אך אם אי אפשר - גם הכרעה מנומקת המבוססת על ראיות חלקיות בלבד תחשב לאמונה בעלת ערך.

נבחן באלו מקרים משתמש הרמב"ם במונח אמונה. מקרה מבחן מעניין ביותר הוא אמונת י"ג העיקרים: "וכאשר יודה האדם באלו היסודות כולם, ויאמין בהם אמונה (אעתקאדה) שלמה הריהו נכנס בכלל ישראל... ויש לו חלק (לעולם הבא)..."¹³⁵ - אמונת י"ג העיקרים מכונה "אעתקאד". בין עיקרים אלו ישנם כאלו שהוכחו מופתית (מציאות, ייחוד, אי-גשמות), כאלו

133 כהסברו של פרופ' שוורץ שם בהערה 12.

134 ניכרת הבעייתיות בהצעתו של הרב קאפח לתרגם בכל מקום "ידיעה". כיון שחסר לו האלמנט ההכרעתי, הוכרח להוסיף כאן ובמקומות רבים נוספים את המילה "קביעת", שלא קיימת במקור (וכן: "שיהא בדעה" במקום "שיאמין", ג, כא). לשיטתו, תרגום מילולי כאן היה: "ידיעה שדבר הוא שונה ממה שהוא", והקושי גלוי. אמנם, נימוקו עמו - הרמב"ם עצמו תרגם את המילה "אעתקד" שנמצאת במצוה הראשונה מספר המצוות במילה "לידע" במשנה תורה, הלכות יסודי התורה א, א. כמו כן, הרמב"ם לא השתמש ב"אעתקאד" לתרגום המילה המקראית "אמונה" בח"ג פנ"א (עמ' 669), ונקט במילה "אימאן" במקומה. ראו גם ב, כט, עמ' 354-355, סביב ציוני ההערות 27-30. שוורץ תירגם גם את "אעתקאד" וגם את "אימאן" במילה "אמונה", וברור שיש טעם לפגם בתרגום שני מונחים "מקצועיים" נבדלים באותה המילה. יתרונו של פרופ' שוורץ הוא שבהצעתו נכלל אלמנט ההכרעה והתרגום שלו מתאים לכל ההופעות של אעתקאד במו"נ ללא תוספת מילים שאינן במקור. ניתן לראות ששתי ההצעות מבארות אחת את רעותה: מדובר כאן בהכרעה על בסיס רציונאלי, הכרעה מנומקת כפי יכולת השכל. לתוספת מקורות בעניין תרגומה של מילה זו ראו הערה מס' 15 של פרופ' שוורץ לפתיחת המורה (עמ' 10).

135 הקדמת פרק חלק, הקדמות, עמ' קמה-קמו, ועמ' שעד במקור הערבי. ההערות במוסגר: הראשונה - המקור הערבי, והשנייה הערה מס. 76 של הרב שילת.

שהראיות נוטות לטובתם (קדמות, כלומר הבריאה, וכל התלוי בה), וכאלו המקובלות במסורת בלבד, ללא כל ראייה שכלית (משיח ותחיית המתים). מכאן אנו למדים כי "אעתקאד" לגמרי בלתי-תלויה ברמת האמינות האבסולוטית של הראיות. לכל נושא מישור דיון שונה: ישנם שדנים בהם באמצעות היקשים מוחלטים ותתכן אף הגעה לוודאות, אחרים בהם ניתן לדון בראיות חלקיות בלבד, ואחרים - שהדיון בהם מבוסס אך ורק על דברי הקבלה והמסורת, אפילו אצל אדם גדול בחכמה. המשותף: בכולם ניתן לתפוש תפישה מושגית של תיאורים שונים למציאות, ובכולם קיימים כלי הכרעה המאפשרים לקבוע מהו התיאור המהימן. ההכרעה הנעשית בעזרת ראיות בדרגת האמינות הגבוהה האפשרית ביחס לנושא - היא הנדרשת, והיא הנקראת אמונה.¹³⁶

כיוון שלכל אדם אפשרות להגיע אל התכלית, דקדק הרמב"ם כל כך בבנין עולמם האמוני גם של בעלי פוטנציאל שכלי זעום באופן יחסי (א, לה, עמ' 84):

ואילו שלילת ההגשמה והַעֲבָר הַמְּמִיּוֹת וההיפעלויות הם דבר שמן הראוי לדבר עליו במפורש ולהבהירו לכל אחד לפי תפישתו, ולמסרו בקבלה לילדים, נשים, כסילים ופגומים מלידה, כמו שמוסרים להם בקבלה שהוא אחד, והוא קדום, ושאין לעבוד את זולתו, מכיון שאין יחוד אלא בהעדר הגשמות. שהרי גוף אינו אחד, אלא מורכב מחומר וצורה - שניים בהגדרה. גוף גם מתחלק או ניתן לחלוקה.

מה פשר הדקדוק התיאורטי הנדרש מ"פגומים מלידה" ודומיהם?¹³⁷ ברור שאין צורך בכל הטרחה הזו אם רק רוצים להשיג את ציותם לתורה ולחכמה וכדומה. אין זאת אלא שהרב בונה להם כאן בנין אמוני שיביאם אל מדרגת האדם בפועל, ויזכה אותם במה שנובע מכך: השגחה וחיי העולם הבא. על האחריות האישית של האנשים הללו להכריע בעצמם, דיבר הרמב"ם בהמשך לדברים הקודמים (א, לו, עמ' 87. במוסגר - המקור הערבי):

לכן אין צידוק למי שאינו מקבל מבעלי אמת בעלי העיון, אם אין הוא מסוגל לעיון. כי איני רואה כופר במי שאינו מוכיח הוכחה מופתית את שלילת הגשמות, אבל אני רואה כופר במי שאינו מאמין (יתעקד) בשלילתה.¹³⁸

ביאור: שלילת הגשמות ניתנת להוכחה מופתית. ישנם כאלו שאינם מסוגלים להבין הוכחה זו מטבע שכלם, אבל גם הם צריכים להכריע מהי האמת כפי יכולתם. רק הכלים הרלוונטיים לכל אחד הם שונים: החכם יכריע כאן באמצעות היקשים, ומעוט היכולת - באמצעות בחירה רציונאלית להקשיב לחכמים. על כל אדם מוטלת האחריות להגיע לאמת, ואם אינו יכול להוכיח ולהתפלסף - הוא חייב להכריע למי ראוי להקשיב. ההכרעה מבוססת על

136 לדבריו של הרמב"ם בעניין השתנות דרכי ההכרעה בהתאם לנושא ראו איגרת לחכמי מונטפלייר, איגרות עמ' תעט; ב, כג בשלמות; פיהמ"ש אבות ה, ו בעניין "שואל כהלכה ומשיב כעניין" (כך!). העולה מדבריו הוא שבכל תחום דעת ישנן דרכי חקירה והכרעה לגבי התיאוריה המועדפת בה ראוי להאמין. הגעה לוודאות לוגית איננה תמיד רלוונטית, אך עדיין יש ערך במאמץ למיציאת החקירה בהתאם ליכולת, והעדפת הראוי להעדפה.

137 יש לקרוא את כל הפרק כדי להבין עד כמה המבנה התיאורטי הנדרש מהם הוא מחושב ומדוקדק, ומהם יסודותיו ועקרונותיו.

138 גם כאן תרגם הרב קאפח "יתעקד" - "קובע דעתו" במקום "מאמין", ולא עלה בידו לתרגם "יודע".

השלמות האנושית

שיקול דעתו והיא כולה אוטונומית,¹³⁹ איש לא יכול לקבלה בשבילו. לפיכך גם האחריות כולה עליו, לטוב ולרע. לפי הרמב"ם, גם מעוט-השגה זה, שהתאמץ ובחר בבחירה הנכונה כפי יכולתו השכלית, הגיע לאמונה שלמה, בה יצא שכלו לפועל ויזכה לחיי עולם הבא. אם לא נפרש כך - יהיו דינו ודין הכופר שווים באופן מוחלט, ודברי הרב כאן על הבדל ביניהם ו"צידוק" למאמין שכזה יותרו חסרי פשר.

נמצאנו למדים כי אפשרות האמונה, העונה על התביעה הדתית העליונה ומקיימת את התנאי לחיי העולם הבא, נתונה לכל אדם והינה בלתי תלויה כלל ברמת הכישרון השכלי. לכל אדם רמה כלשהי של השגה שכלית - זוהי הגדרת האדם,¹⁴⁰ והוא יכול - ולכן חייב - לתפוש את כל העניינים המנויים ב"ג העיקרים.¹⁴¹ לכל אדם ישנן גם דרכי הכרעה המתאימות לו בנושאים הללו, כאמור. האמונה תלויה אפוא אך ורק במאמציו ובהכרעתו של כל אחד.

הרמב"ם רחוק מאוד מלראות ב"המון" עדר של פרטים חסרי זהות, אשר יש לנהלם רק באמצעי שלהוב כגון נאומים חוצבי להבות וחוויות מיסטיות או מוזיקליות. הוא אומר למתקשים בלימוד, אפילו לפגומים מלידה, ולמחנכים: הכרחי לסייע לכל אינדיבידואל לממש את עצמו כפי יכולתו, ואין מי שלא ראוי למימוש עצמי זה. כל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבנו,¹⁴² והדרך היחידה בה יגיע לתכלית הנעלה הזו היא פיתוח השכל, פעולה שהינה בעלת ערך אצל הגדול והקטן כאחד. במשנת הרמב"ם אין למצוא דרכים חלופיות, שאינן מחייבות את מיצוי היכולת השכלית, לעבודת הא-ל. דרכים כאלו אינן מאפשרות בחירה חופשית אמיתית, שהרי מושא הבחירה חייב להיות ידוע. נחתום בהגדרה מדויקת לידיעה הנדרשת, היא ה"אמונה":

אמונה (אעתקאד): שכנוע פנימי על בסיס שיקול דעת וחקירה בהתאם ליכולת, כי תיאוריה מסויימת שהושגה מהווה תיאור מהימן של המציאות האובייקטיבית.¹⁴³

המינימום: אמונה ב"ג העיקרים על ידי קבלה מהחכמים - בעקבות החלטה שכלית כי להם ראוי להקשיב - עם הבנת העיקרים כפי היכולת.

לאמונה דרגות רבות, ואמונה ברמה בסיסית איננה שלמות עבור מי שמסוגל להגיע ליותר מכך, אך מכל מקום "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא".

139 אמנם אין אוטונומיה אמיתית, שהרי כל כלי ההכרעה וגם הבחירה החפשית של האדם אינם מעשה ידיו אלא באו אליו מבחוץ (ראו ב, מח בשלמות). לפיכך יסודה של שיטת הרמב"ם הוא אכן הימנעות מכל מקור הטרונומי לבחירה החופשית האינדיבידואלית, אך הידמות "לשמה" מחייבת הכרה בעובדה שכוח בחירה זה הטרונומי בעצמותו. מי שלא הבין את זאת הוא קאנט.

140 כפי שבאר הרב בח"א פ"א, עמ' 29-31, ובח"ג פנ"ד, עמ' 673.

141 לעיל ציטטתי מח"א פל"ה את הנחיות הלימוד לגבי שלושת העיקרים העליונים (מציאות, אחדות, שלילת גשמות), והשאר פשוטים יותר להבנה.

142 הלכות תשובה ה, ב.

143 להבנה והעמקה בעניין הערך הגדול שרואה הרמב"ם באמונה המבוססת אפילו על ראיות חלקיות, בהתאם ליכולת, ואין בה ודאות מוחלטת אך בהחלט יש בה הכרעה שכלית, ראו מיכה גודמן, "סודותיו של מורה הנבוכים", תש"ע, עמ' 351-355 ("המבוכה הגואלת"). גודמן טוען כי התקופה המודרנית התאפיינה בהתעקשות על ודאות מוחלטת, הפוסט-מודרניזם מהווה ריאקציה לעניין זה על ידי ביטול מוחלט של הטעם בחיפוש האמת, ואילו "דיוקא במאה העשרים ואחת - אחרי כשלון המודרניות והפוסט-מודרניות, מורה הנבוכים הוא ספר רלוונטי יותר מאי פעם" (שם עמ' 355).

הכול ראויים לאהבה

החשק הוא דרגה עליונה בה מזדהה האדם הזדהות מלאה ומוחלטת עם רצון הא-ל, כמו הגלגלים. זוהי דרגה בה כל מעשה ומעשה נובע אך ורק מהרצון למלא את רצון הא-ל, בדבקות מתמדת ורבת עוצמה שאין לה הפסק (ג, נא, עמ' 664). גם כאן מייצג הדרגה בשיאה הוא משה רבנו, שתכלית כל מעשיו הייתה להפיץ את ייחוד הא-ל, ומת מיתת נשיקה מתוך חשקו (שם עמ' 665). הרמב"ם אומר שלא יוכל להדריך לדרגה שכזו, וכוונתו לדרגה בה כל המעשים כולם נעשים בגלל רצון הא-ל ללא פניות. אבל הוא בהחלט יכול להדריך כל אדם כיצד להגיע לרגעי שיא כאלה (פיהמ"ש מכות ג, יז):

מיסודות האמונה בתורה שאם קיים האדם מצוה משלש עשרה ושש מאות מצות כראוי וכהוגן ולא שתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא. לכן אמר ר' חנניה כי מחמת ריבוי המצות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלמות ויזכה להשארות הנפש באותו מעשה.

די ברגע אחד בו פועל האדם לשם שמים בלבד, בו הוא מגלה השתוקקות לא-ל (עם ההשגה הנדרשת כמבואר לעיל) כדי להוציא את שכלו לפועל, להכניסו לרגע למסלול ולזכותו בחיי עולם הבא וביכולת להשפיע טוב באופן נצחי. ולא מעשה בלבד, אלא אפילו מחדל מזכה בדרגה זו (שם, בפירוש משנה טז): "ואמרו 'כל היושב ולא עבר עבירה' אם היה אפשר לו לעשותה ולא מנעו מעשיית אותה העבירה שום מונע כלל אלא הציווי התורני, כמו יוסף הצדיק וכיוצא בו". על אדם זה אומרת המשנה "שיזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות" כלומר השפעה על כלל האנושות ("דורותיו"), קבועה ונצחית ("עד סוף..."), בזכות מחדל.

נשים לב שלשון הרמב"ם בתיאורו מעשה או מחדל אלו - "לא שתף עמה מטרה ממטרות העולם כלל", "שום מונע כלל", מתאימה בדיוק לתיאורו את החושק בח"ג פנ"א: "כי האהבה המופלגת עד שלא נותרת מחשבה על דבר אחר זולת האהוב הזה היא החשק". ההבדל בין משה רבנו לשאר ישראל הוא שאצלו הדרגה עילאית, קבועה ואיתנה, ואצלם היא זמנית, ולעיתים אף חד-פעמית ונמוכת-עוצמה, אך מבחינה מהותית זהו אותו מצב של התמסרות מלאה לרצון הא-ל על בסיס ידיעה נכונה שלו. כך יכולים הכול להוציא שכלם אל הפועל ולזכות לחיי עולם הבא.¹⁴⁴ וכל אחד יכול להיות צדיק כמשה רבנו.¹⁴⁵

כיון שהגענו למשנה זו נאמר בה דבר, והוא שהחשיבות הגדולה בריבוי המצוות נוצרת בגלל הגיוון העצום במחיצות השונות שיש לבני האדם, ומצבי החיים והרוח הרבים והמשתנים שהם נתונים להם. באפשרות הא-ל היה למסור מצוות מועטות בלבד, אך אם כך היה עושה הייתה סכנה שהאדם הפשוט לא יצליח אף פעם לקיים אחת מהן "לשמה",

144 אינני רומז להשוואה אל משל הברקים מפתחת המורה (עמ' 12-13), כיון שבו אין כל מקום למי שאמונתו מבוססת על מסורת בלבד.

145 הלכות תשובה, ה, ב.

השלמות האנושית

מכיוון שמידותיו הרעות תמיד יהיו חוצצות בעדו. ריבוי עצום של מצוות הוא מבחינה זו "ירייה לכל הכיוונים" המעצימה את הסיכוי שכל אחד ואחד ימצא לו מצווה אחת לפחות, שלרגע אחד לפחות - יהיו אצלו מונעים חלשים כל כך עד שיוכל לזנק ולבצעה לשמה, להניע את עצמו מכוח הנהגת שכלו בלבד, למרות כוחותיו הדלים. אמנם, יאמר הרמב"ם, חובה על כל אדם לקיים את המצוות כולן, אפילו שלא לשמן בתור התחלה, כיוון שכל מצווה ומצווה היא מעשה הכרחי להנחלת המציאות המתמדת לאנושות בטווח הארוך.¹⁴⁶

[ז] האדם: שכל "אקטיבי" המתבטא בידיעה ובחירה

ה"שכל" במשנת הרמב"ם אינו הידיעה בלבד. זוהי טעות שנובעת מהשלכת המשמעות השגורה בפיו למושג זה על דבריו. הוא מתכוון לישות אשר לה ידיעה ובחירה.

(מו"ר בעל היובל, עיבוד דברים שבע"פ)

במה טעה אריסטו? - השערה

לרמב"ם היה חשוב להדגיש ששיטתו בעניין ההשגחה מתאימה באופן מושלם לעקרונות הפילוסופיה. השגחה שפועלת בהתאם לחוק קבוע מתאימה מאוד גם להשקפת הקדמות.¹⁴⁷ הוא הסביר שהפילוסופים כפרו בהשגחה מפני שהם ציפו למצוא אותה אצל כל בעל השגחה, ללא תלות במצב הדבקות שלו במושכל. הם לא הבינו שללא "השתוקקות" אין לאדם שכל בפועל, ולכן לא ראוי שיהיה מושגח.

הצגת הדברים באופן זה מציבה אותנו בפני שאלה: מה מנע מאריסטו לחשוב על כך? מדוע לא היה מסוגל להעלות על דעתו את תלותה של ההשגחה בדבקות, בחשק, באותו אופן

146 עקרון זה מתואר בין השאר בח"ג פכ"ח בשלמות, ופירוטו לכל אורך פרקי טעמי המצוות (ג, כה-ג). במאמרו "הערכה מדעית כיסוד לפסיקת הלכה" בתוך ספרו "עיונים במשנתו של הרמב"ם", ירושלים תש"ע, עמ' קעד-קעו, מחדד מו"ר בעל היובל את ההבדל בין דרגותיו האפשריות של מקיים המצוות. הוא מסביר כי בהתחלה מתדמה מקיימן לא-ל-כאדון ההשגחה הכללית, ועם התקדמותו הוא לומד להידמות גם לדרכי ההשגחה הפרטית. וראו ג, מג, עמ' 596: "כן הוא באשר לדברים התורניים..."

147 בח"ג פי"ז (עמ' 475) אמר הרב על כפירתו של אריסטו באפשרות שתהיה אי-פעם השגחה על בני אדם: "זה מבוסס על דעתו בדבר קדמות העולם, ושמה ששונה ממצבה הנוכחי של מציאות זאת - נמנע". לעיל פירשתי זאת כך: כיוון שברגע נתון ראה אריסטו שאין השגחה פרטית כלל, לא ייתכן לדעתו שהיא תתחדש לפתע, שהרי חוקי המציאות קבועים. אילו היה אריסטו יודע שלמעשה גם בימיו הסתובבו בעולם אנשים מושגחים, הוא היה מאמין בהשגחה (זמנית) וזה היה מתאים בהחלט לשאר דעותיו. יש להיזהר שלא לטעות ולפרש מובאה זו כאילו אמונת הקדמות סותרת את ההשגחה בגלל היותה נס - דבר שאינו נכון בעליל כפי שהבהרתי בפירוט. הרמב"ם הרי ציין במפורש (בדבריו שהובאו לעיל - ג, נא, עמ' 663), ששיטתו בנושא פותרת את כל הספקות שגרמו לפילוסופים לכפור בהשגחה. יתר על כן, באומרו שם שהתיאוריה שלו טובה אפילו "לפי מה שדעותיהם מצריכות" מסתבר שהתכוון ספציפית לאמונת קדמות העולם (זאת משום שבח"ב פי"ט, עמ' 322, הוא פירש את המילה "דעתנו" בבואה מפי אריסטו כמתייחסת לאמונת הקדמות). למעשה כבר בח"ג פי"ז (עמ' 480) אמר זאת: "דעה זאת, אשר אני מאמין בה, פחות מגונה (אבסורדית?) מן הדעות הקודמות וקרובה יותר אל ההיקש השכלי".

שהוא עצמו אמר על הגלגלים? מדוע סבר שדי בהשגה כדי להחשיב את האדם למעולה, בין אם עוסקת בה הדעת, ובין אם היא מוסחת ממנה?

הרמב"ם לא מפרש זאת, ואוכל רק לשער את ההשערה הבאה:

כפי שנתבאר בראשית המאמר, החוק הכללי הוא שהקיום תלוי בהידמות לא-ל כפי היכולת, ואילו ההשגחה איננה אלא אספקת קיום. ייתכן שהאופן בו מבין אריסטו את הרצון הא-לוהי - רצון מחויב שאין בו כל בחירה, לא אפשר לו לכלול את הבחירה החופשית בין תנאי ההידמות. התוצאה שקיבל הייתה הידמות שתלויה בהשגחה שכלית בלבד. זהו היסוד העומד מאחורי השקפת ה"קדמות": המציאות כולה נאצלת מן הא-ל על דרך החיוב, "כמו שהמושכל מתחייב מן השכל" (ב, כ, עמ' 327). ה"מעולה", כלומר ה"דומה לא-ל" לשיטת אריסטו, הוא בעל ההשגחה, ואם עליו אין השגחה - על אף אחד לא יכולה להיות השגחה, כי אין ההידמות תלויה לדעתו בשום דבר זולת ההשגחה.¹⁴⁸

כפי שראינו לעיל, עיקר חידושו של הרמב"ם נעוץ בהבנה שהמציאות כולה איננה דבר סטטי, אלא היא תהליך. נכון הדבר שההשגחה היא על הדבר הקבוע, אבל שום אובייקט איננו קבוע ביחס לא-ל. התהליך, התנועה אל הא-ל, זהו הדבר הקבוע מאז שנברא. ובני האדם יכולים לבחור אם להיכנס או לצאת מתהליך זה. בגלל הבנה זו, הפכה ההשגחה לתלויה בבחירה, ולא רק בדיעה. זה מבהיר לנו שהידיעה רק פותחת את האפשרות להצטרף לתהליך, אבל ההצטרפות עצמה מתחילה באהבה, שלאחר הידיעה.

לתפיסה כזו של המציאות השלכות הנוגעות גם להבנת מושא ההידמות של מעשי האדם, הלוא הוא מעשה הא-ל (א, נד, עמ' 135). הא-ל נראה כבורא את המציאות באמצעות "שכל", וייתכן שלפנינו ויכוח מעמיק על מובנו של המושג "שכל בפועל", בהתייחס לתוארו (או פעולתו) של הא-ל כמושא שאיפת הפעולה האנושית: לפי אריסטו, מושג זה כולל השגחה בלבד, וממנה יתחייב הראוי להתחייב. מכאן שלא ייתכן שלבחירה ולחשק תהיה חשיבות כלשהי בחיקוי מעשי הא-ל, שהרי פעולת הא-ל כפויה ומעשיו נראים כמחויבים! הרמב"ם תופס את מושא הידמות המעשים כהשגחה עם בחירה בה, כלומר השגחה פועלת מתוך כוונה ואהבה, ולא מתוך חיוב, ורק עשייה כמעשי הא-ל בשני המאפיינים הללו עושה את האדם לראוי להיות מצוי מחמת הידמותו. בהידמות של הידיעה והבחירה יגיע לתכליתו, ויזכה בהשגחה ובחיי העולם הבא.¹⁴⁹

148 לדיון נרחב בעניין תלות המחלוקת על אופן הידמות האדם במחלוקת הבריאה-קדמות ובמהות המושג הא-לוהי ראו מאמרו של שמואל שקולניקוב, "חסד, צדק וחולשת הרצון - דת ומוסר אצל הרמב"ם", בתוך: דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), יהדות בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 157-170. יש להעיר כי אמנם לפי השיטה הסוקרטית רצונו של האדם נקבע לפי השגחתו על דרך החיוב, אך אצל אריסטו התמונה מורכבת יותר. שקולניקוב טוען במאמרו ששאלת הקשר בין השכל לרצון נותרת עמומה בפילוסופיה האריסטוטלית, ולא בכדי.

149 יש שבקשו לטעון, שהוצאת שכל האדם אל הפועל מתבטאת אצל הרמב"ם בויתור על הבחירה החופשית והתנהלות מתוך חיוב לוגי. דברים אלו מתאימים להשקפת אריסטו ובעלי הקדמות, אך לפי הרמב"ם העלייה בסולם המטפיזי דווקא מגדילה ומעצימה את הבחירה. כפי שזכור לעיל, הרמב"ם מלמד שגם הגלגלים והשכלים הנבדלים, אשר הינם בדרגת מציאות גבוהה יותר מן האדם ושכליהם תמיד בפועל, הם בעלי בחירה (אם כי שונה משלנו) כמפורש בח"ב פ"ז, עמ' 282-283. ועל הכל - הא-ל, שאינו מוכרח על דבר.

“ולפי גודל מעשיו וגודל חכמתו הוא זוכה” (הלכות תשובה ט, א)

מנגנון ההשפעה האנושי בעולם הזה הוא ההשתוקקות לא-ל, המניעה את האדם למעשים טובים ומתמידים בכוח על-חומרי, כגלגל. מי שחסר לו מאפיין זה איננו דומה לא-ל, ואין לו קיום מתמיד כלל, ומדובר גם באדם שהגיע לפסגת ההשגה האפשרית לבן אנוש. אמנם, המשכיל המסיח דעתו מההשתוקקות איננו מאבד עולמו בשעה אחת, ועדיין יש עליו מידה כלשהי של השגחה בזכות הפוטנציאל המצוין שלו להגיע למסלול ההשתוקקות בקלות רבה (ג, נא, עמ' 662). אבל בבחירתו החופשית יכול האדם לקחת את המצב לקיצוניות ולאבד את ההשגחה לחלוטין, כל זאת בעודו מצטיין בכל החכמות! אלו דבריו (שם, עמ' 659):

לך ניתנת הבחירה: אם תרצה לחזק קשר זה ולעבד אתו, תעשה זאת, ואם תרצה להחלישו ולדבק אותו בהדרגה עד שתקטע אותו - תעשה זאת. אתה תחזק קשר זה רק על-ידי שתפעיל אותו באהבתו [יתעלה] ותלך לקראת זאת, כמו שהבהרנו. תחליש אותו ותדבק בהעסיקך את מחשבתך בזולתו. דע שאפילו היית האדם הבקי ביותר באמיתת המטפיסיקה, כאשר תרוקן את מחשבתך מן הא-ל ותעסוק כל-כולך בא-ל הכרחי או בעיסוק הכרחי, כבר קטעת את הקשר אשר בינך ובין הא-ל.

בהמשך הדברים מוסיף הרמב"ם נימוק מעניין להעדר ההשגחה אצל מי שמסיח דעתו מהא-ל (ג, נא, עמ' 662): “שכן אין לאותו בעל-השגה-שלמה בזמן עיסוקו (בדברים אחרים - ש. ה.) שכל בפועל...”. משתי מובאות אלו למדנו שמי שרק השכיל, ומעולם לא הפך קשור בא-ל על ידי הפעלת שכלו ב"אהבתו יתעלה", נותר במצב פוטנציאלי ולא הוציא עוד את שכלו אל הפועל. לפיכך יהיה אדם זה ריק מהשגחה. כך הסביר הרב בפסקה שהובאה בפתחת המאמר, ואשר כאן המקום לבארה ולהתחיל ליישב את ה"סתירה" שהיא יצרה ביחס לדרישה למעשים טובים (ג, כז, עמ' 517):

ושלמותו האחרונה היא שייעשה “מְדַבֵּר” בפועל, כלומר, שיהיה לו שכל בפועל בכך שידע את כל מה שביכולת האדם לדעת על כל הנמצאים כולם בהתאם לשלמותו האחרונה. ברור שבשלמות אחרונה זאת אין מעשים ולא מידות, אלא היא דעות בלבד, שהעיון הביא אליהן והחקירה חייבה אותן.
...והיא - ולא משהו אחר - הסיבה לקיום הנצחי.

שפתיו ברור מיללו: ללא “שכל בפועל” אין עולם הבא. וללא בחירה לאחר ההשגה, שיוצרת השתוקקות והידמות במעשים - אין שכל בפועל. מכאן נסיק סופית שמשכיל שאין בו מעשים נדחה לדעת הרמב"ם מחיי העולם הבא.

אכן, בשלמות אחרונה זו אין מעשים ולא מידות, שהרי היא נשאר אדם בעולם הבלתי חומרי שלאחר מותו. אבל השלמות הרוחנית הנבדלת הזאת איננה ידיעה בלבד, היא ידיעה ובחירה המזוהות עם הא-ל. בזמן החיים בארץ, הוא הזמן בו מנהיגה הישות הזאת את הגוף הזה, היא מניעה אותו להשפעת טוב, והשפעת הטוב הזאת מתמדת לנצח. לפיכך אין שלמות זו תלויה במעשים: יש בה בחירה, ובחירה היא “מצב” לא-חומרי, שקשור בשכלו

של האדם, אשר מהותו היא היכולת להוליד מעשים מבלי להיות נפעל על ידיהם או בעבורם כלל וכלל. היא איננה תלויה במעשים, אבל המעשים תלויים בה ונובעים ממנה תמיד.¹⁵⁰

בהלכות יסודי התורה ד, ח-ט חילק הרמב"ם את הישות האנושית לשלושה חלקים: הגוף - החומר. הנפש - מידות, תאוות ודמיונות. צורת הנפש - השכל, והוא הדבר שקיים לנצח לעולם הבא. מה תכליתה של "צורת הנפש"? כתב שם הרב בהלכה ט: "צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, עד שיידמה להן." - לדעת ולהידמות, זוהי התכלית הרוחנית הנצחית. אך במה זה מתבטא בחיינו כאן, באיזה אופן צריכה הצורה הרוחנית להנהיג את הגוף ואת הנפש בעולם הזה? כך כתב שם בהלכה יב:

בזמן שאדם מתכוון בדברים אלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בו, ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים - מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו, ויכמה בשרו, לאהוב המקום ברוך הוא.

תפקידה של הרוחניות הוא לעורר את האהבה במידות (נפשו) ובגוף (בשרו), עד שתיווצר התשוקה להידמות לא-ל על ידי חיקוי דרכיו ומעשיו, וזוהי התכלית האחרונה בעולם הזה. זהו הביטוי החומרי לבחירה הרוחנית הנכונה, המושתתת בהכרח על הידיעה הנכונה.¹⁵¹

הרמב"ם בהחלט סובר שהעולם הבא הינו ההישג השכלי של האדם, אך ללא ההשתוקקות הנכונה, שמניעה אל המעשה הנכון, מתברר שחסרה הבחירה הנכונה, ועדיין אין השכל בנמצא בכלל כי אם בכוח. באופן זה תלוי העולם הבא במעשים הטובים: הם תוצאת הבחירה הנכונה של השכל. אותה בחירה עצמה, היא היותו של השכל בפועל כך שישאר לעולם הבא, והיא המולידה מעשים טובים בעולם הזה.

ידיעה ובחירה - צלם א-לוהים שבאדם

כבר בפרק הראשון של המורה, כאשר הרב מגדיר את צלם הא-להים שבאדם שהוא שכלו, הוא תולה את הדבר בדבקות ולא בהשגה בלבד (עמ' 31): "בגלל העניין הזה, דהיינו, בגלל

150 אין להתפלא על העדרה של הדבקות מפסקה זו, שכן היא קודמת לח"ג פנ"א, שם הובא רעיון הדבקות כ"היבט נפלא מאוד של עיון שעל ידו נפתרים ספקות ומתגלים סודות א-לוהיים" אשר "עלה בדעתי עכשיו". ושם שפתיו ברור מילולו שבלא דבקות - השכל איננו בפועל, על כל המשתמע מכך, והדבקות מניעה למעשים טובים. ונראה לי שיש כאן סתירה מהסיבה החמישית (הקדמת המורה, עמ' 21): ג, כז הוא חלק מההקדמה לטעמי המצוות, והבנת עניין טעמי המצוות תלויה בידיעה כללית של אופן הוצאת השכל אל הפועל. מפאת דרגת הקושי הגבוהה של העניין האחרון הוא מובא שם בצורה שטחית וחסרה, ודיון מפורט בו, בו נחשפים פרטים חדשים, נעשה רק בהמשך. פרק נוסף המכיל סתירה כזו לח"ג פנ"א הוא ב, לז, שם מדובר על נביאים הנפגעים בגלל נבואתם. זהו תיאור חסר, וההשלמה מגיעה בח"ג פנ"א, שם מפורש "שכל מי מבין הנביאים או המעולים השלמים" עשוי להפגע אך ורק בעת הסחת דעת (עמ' 663, ושימו לב - לא מהסיבה השביעית, אלא החמישית, בשני המקרים).

151 התבוננות נוספת בח"ג פנ"א חושפת ביטויים מפליאים שסביר מאד שהם רומזים לאותו רעיון בדיוק:

א. "אתה תחזק קשר זה רק על-ידי שתפעיל אותו באהבתו יתעלה ותלך לקראת זאת" (עמ' 659).

ב. "מי שהשכיל והוא ניגש בכל ישותו אל מושכלו" (עמ' 663).

ג. ובפראפראזה על לשון המקרא: "כאשר א-להיו בקרבו (=בשרו) לא יפגע בו רע כלל" (עמ' 664).

השלמות האנושית

השכל הא-להי הדבק בו, נאמר על האדם שהוא בצלם א-להים ובדמותו...¹⁵² לאחר קריאת ח"ג פנ"א אנו יודעים שידיעה ודבקות הן דברים שונים לחלוטין, בלתי תלויים, ותיתכן השגה שלמה ללא דבקות כלל וכלל. נמצא שמייך בראשית הספר הובהר שאצל אדם שהינו משכיל אך אינו בוחר ודבק, לא נתגלה עדיין צלם א-להים. אדם כזה עודנו בגדר פוטנציאל בלבד.

מן המקורות הללו אנו למדים שההשגחה, צלם א-לוהים שבאדם וחיי העולם הבא כולם תלויים בדבר אחד - הוצאת השכל מן הכוח אל הפועל על ידי השכלה וגם בחירה, בהן מתדמה האדם לא-לוהיו. שכל זה מנהיג את הגוף החי, בזמן הקצוב שהוא קשור בו, למעשים שתכליתם השפעת מציאות על העולם, או הוצאת בני האדם כולם מן הכוח אל הפועל כפי יכולתו. ההשגחה, הבחירה ותולדתן - השפעת הטוב - כולן ממשיכות באופן מתמיד וקבוע גם לאחר מותו, ולאחר צאתן אל הפועל הן בלתי תלויות בשום מעשה או מידה חומרית. ההשגחה והבחירה הן השכל שבעולם הבא, וההשפעה הטובה מתמידה בעולם הזה.

נעמוד כאן על קשר נוסף בין הידיעה לבחירה, המסייע להבהיר מעט יותר כיצד ייתכן שבחירה לא נכונה מביאה לכך שהשכל, הכולל ציור, נחשב "לא נמצא בפועל": התשובה לכך נעוצה בקביעה היסודית של הרב במשפט הפתיחה של שמונה פרקים (הקדמות, עמ' רכח): "דע, כי נפש האדם - אחת היא, ולה פעולות רבות, חלוקות". נפש האדם איננה "מורכבת" מידיעה ובחירה שעלינו להתחקות אחר הקשר ונקודת החיבור שביניהם. לא ולא, הנפש היא עצמות אחת, והידיעה והבחירה הן רק ביטוייה העיקריים. זוהי ישות רוחנית אקטיבית, בעלת כוח להשפיע במציאות החומרית. ה"אינפורמציה" המהווה מושא לידיעה היא גם מושאה של הבחירה - הדבר הידוע הוא הדבר הנבחר, והנבחר הוא הידוע. תיאור זה נכון גם לגבי האופן בו מנהיג הא-ל את המציאות. אך אחד ההבדלים הוא שהנהגת הא-ל תמיד נמצאת בפועל, ואילו אצל האדם אין זה כך. כאשר ישות הרוחנית דוממת ולא מפעילה כוח בחירה, היא איננה נמצאת בפועל, והאפשרות שלא להיות בפועל היא מאפיין אנושי בלבד.

אריסטו, בשוללו את הבחירה מהנהגת הא-ל ולפיכך מתכלית האדם, לא ביטל "מרכיב" מהשכל, שהרי אין בו הרכבה, אלא יצר תפיסה שונה לגמרי של מהותו. "שכל" לדידו הוא ישות פסיבית, במונח זה שכוחות והשפעות נובעות ממנו שלא מבחירתו.¹⁵³

152 ושימו לב: לא מדובר על "הכוח המדבר" אלא על שכל "א-להי" בפועל. עוד נאמר שם על עניין זה כי "הוא ההשגחה השכלית, ששום חוש, איבר או צלע אינם מפעילים אותה" - תיאור המתאים רק לשכל בפועל, שהרי הכוח המדבר הוא כוח בגוף, כדבריו בסוף א, עב, עמ' 202-203 ("השלישי...דע...").

153 שאלה קרובה לעניין זה היא לאיזה מכוונות הנפש שייך ה"חשק", לשכל או לרגש? בנושא זה ראו את ניתוחו של מורי הרב יצחק שילת בביאורו לשמונה פרקים, הפרק הראשון. בסעיף ד, "היכן הרצון" (הקדמות עמ' רע-רעב), נערך דיון שמסייע מאד להבנת התשובה לשאלה שהוצגה. סעיף א (שם עמ' רסב) עוסק בהשלכותיה מרחיקות הלכת של קביעת הרמב"ם כי "נפש האדם אחת", וגם הוא חשוב להבנת הנושא.

הפתרון לסתירה?

האתגר שהצבנו בראש המאמר היה גילוי היחס בין הידיעה למעשה במשנת הרמב"ם. הן השגת הא-ל והן ההידמות לו במעשים בעקבות בחירה במה שהושג, מוצגות בכתביו כתכלית האדם. הוצעו מספר תשובות שאלו עיקריהן:

א. התכלית היא השגת הדעות הנכונות, אבל לא אצל היחיד בלבד אלא אצל "כל בני האדם". לכן הכרחי שכל יחיד יחתור לשלמות ההשגה, ובנוסף יסייע לאחרים וידייכם אליה כפי יכולתו. אם יבחר בתכלית אחרת הוא ייצור סתירה בבריאה, וייעלם.

ב. המושג "שכל בפועל", שהוא מצבו התכליתי של הפרט, כולל ידיעה וגם בחירה בה כאחת. ללא בחירה עם ביטוי מעשי, השכל עודנו "בכוח", גם אם השיג כמלוא יכולתו.

אך אי אפשר לומר כי בכך נתיישרה הסתירה באופן מלא, כיון שכאשר מדבר הרמב"ם על ההשגה כתכלית האחרונה דווקא, הוא עושה זאת בצורה הנחרצת ביותר שתייתכן. הוא גם הקפיד להדגיש כי התכלית האחרונה מתאפיינת בכך שהיא נוגעת למי שעושה אותה לבדו. אצטט פעם נוספת את דבריו עליה (ג, נד, עמ' 673):

...השלמות האנושית האמיתית, והיא השגת המעלות השכליות, כלומר, תפישת מושכלות המלמדים דעות אמיתיות במטפיסיקה. זאת היא התכלית האחרונה והיא המביאה את האדם לידי שלמות אמיתית. והיא לו לבדו. והיא מעניקה לאדם את הקיום הנצחי. ובה האדם הוא אדם.

את החובה להידמות לא-ל לאחר ההשגה על ידי עשיית "חסד, משפט וצדקה" מנסח הרמב"ם בגלוי ובהבלטה, מספר שורות לאחר הדברים דלעיל, ומכאן ברור שלדעתו אין סתירה בין השתיים.¹⁵⁴ ואנו עודנו נבוכים ושואלים - כיצד ניתן לומר על הידמות, אשר התוצאה שלה היא מתן קיום לאנשים אחרים, שהיא "לו לבדו"? לשאלה זו לא מצאתי תשובה מפורשת בכתבי הרמב"ם, ואכבד את צוואתו שלא "להמשיך דבריו בדמיונות שווא".¹⁵⁵ אך הוא התיר לפרש את ספרו בהתאם לדברי החכמים שקדמו לו. ודבר מופלא מצאתי בדברי רבנו חננאל בן חושיאל, שעליו הרבה הרמב"ם להסתמך בענייני הלכה, במסכת חגיגה (טז ע"א):

מתני' כל המסתכל בד' דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם.

פי' טוב ממנו הנפל שלא בא לעולם. כי אין לאדם להתעסק אלא [במה] שנצטווה להכיר קונו בעשיית חוקיו ומשפטיו. כי עשיית משפט וצדקה הם ידיעתו של הקב"ה כדכתיב בעשיית צדקה ומשפט "הלא הוא הדעת אותי נאום"¹⁵⁶ ולעשות מצוותיו ותורותיו.

154 גם בח"א פנ"ד נזכרו שתייהן באופן בולט. ייתכן שיש מקום לדקדק בכינויים שמצרף הרב לכל תכלית.

155 "צוואת ספר זה", עמ' 19.

156 הדברים מכוונים לנבואת ירמיה ליהויקים מלך יהודה (ירמיהו כב, טו-טז): "הַתְּמַלֵּךְ כִּי אַתָּה מִתְּחִלָּה בְּאֵרֶז אָבִיךָ הָלֹא אָכַל וְשָׁתָה וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וְצִדְקָה אֲזָ טוֹב לֹ: דָן דִּין עָנִי וְאֶבְיוֹן אֲזָ טוֹב הָלֹא הָיָא הַדְּעַת אֹתִי נְאֻם ה'". נראה לי שיש כאן גם רמזיה לדברי משה (שמות פרק יח, טו-טז): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹתָנָיו כִּי יְבֵא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֶ-לֹהִים: כִּי יִהְיֶה לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ

השלמות האנושית

ונציע פירוש לפירושו: על מנת לדעת את הא-ל ושהוא "אדון כל הארץ" די בלימוד תיאורטי. אבל באותה עצמות הא-ל גם עשה את השמים והארץ, ועל מנת להכירו כעושה אין שום דרך אחרת אלא להשתתף בעשייה, בהתאם ליכולת. כך תושג גם אפשרות-מה להתבונן ביצירה מבעד לעיניו של יוצר, הנבדלת לגמרי מזו של צופה מן הצד.

ועוד יש לומר מתוך המקורות שקדמו לרמב"ם: ההשקפה התורנית על הבריאה, מובילה למסקנה שכל יחיד משתתף בנשיאת פוטנציאל לשלמות גדולה יותר מכל מה שיכול הוא לממש בדאגה לעצמו בלבד. זאת מלשון המשנה שכבר הוזכרה (אבות ה, טז): "משה זכה וזיכה את הרבים, וזכות הרבים תלויה בו, שנאמר: 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל' (דברים לג, כא)".

תהיה צורת הפתרון אשר תהיה, לא נח הרמב"ם עד שערב את איחולו ליחיד המעולה עם איחולו לכלל גם במשפטים האחרונים של הספר. הוא עשה זאת באופן שמורה על כך שלא תושג ביחיד זה התכלית במלואה, עד שתושג גם לכלל (ג, נד, עמ' 675-676):

זה שיעור מה שראיתי לנכון להפקיד בספר זה, דברים שנראו לי מועילים מאוד לשכמותך. אני מאחל לך שלאחר התבוננות יעילה תשיג כל מטרה שכללתי בו בעזרת הא-ל יתעלה.

והוא יזכה אותנו, וכל ישראל חברים, למה שהבטיח לנו: "אז תפקחנה עיני עֲנָרִים ואזני חרשים תפתחנה" (ישעיה לה, ה). "העם ההלכים בחשך ראו אור גדול. יושבי בארץ צלמות - אור נגה עליהם" (שם, ט, א).

[ח] סיכום

דרך הקודש

כל אדם הוא פרט קטן בתוך יקום אשר תכליתו האחרונה היא הידמות לא-ל שהביאו לידי מציאות. בתוך יקום זה - לכל יצור דרך ההידמות שלו, אך כולם שווים בעקרונות אליהם יש להידמות כפי היכולת: ידיעת הא-ל - איחוד ההשגה עמו; ובחירה כבחירתו - איחוד הרצון עמו. הבחירה בא-ל תעשה על ידי ליבוי השתוקקות כלפיו, וההשתוקקות, או הדבקות הזאת, תאפשר מעבר שפע אשר ינחה את האדם במעין מסלול, בו יממש את התכלית העליונה של הבריאה - להמציא כל מה שאפשר שימצא. כך ידמו מעשיו למעשי הא-ל. תיאור זה מלמד שהמסר הגדול של משנת הרמב"ם איננו המלכת ההשכלה כתחליף למעשה, אלא קריאה לביצוע מעשים טובים בעקבות ההשכלה, שמטרתם תהיה מתן אפשרות לכל הבריות לדעת את הא-ל, בתנועת הידמות. כאשר צועד האדם במסלול זה, רק אז נקרא הוא אדם, רק אז הוא יוצא מן הכוח אל הפועל, רק רגעים אלו מזכים אותו בחיי עולם הבא, והוא מושגח בהם וכל אשר יעשה יצליח - דבר לא יעמוד בפני מי שיוודע

והודעתי אֶת חֶקֶי הָאֱ-לֹהִים נֶאֱתַתְוּלְתִּי. אם כך הדבר, חידש רבנו חננאל פירוש מופלא בהבנת פשטם של פסוקים אלו, והוא שעל פי דברי משה רבנו מתבטאת "דרישת א-לוהים", במשמעות של ידיעתו, בחוק ומשפט.

את רצון הא-ל ועושה אותו. זהו הרי העיקרון היסודי ביותר של הבריאה על שלל חוקיה: הבריאה היא מה שהא-ל רוצה שיתקיים. הכול נובע מאהבה; הכול מוביל לאהבה; הכול מבטא אהבה; כל המתכלה - הוא העדר אהבה. כל מטרתו של הרמב"ם, בספרו ובחייו בכלל, הייתה להדריך את בני האדם למסלול זה, כפי שתיאר בשיר הפתיחה למורה הנבוכים, בעברית במקור:

דְּעֵי הוֹלֵךְ לְנַחוֹת דְּרָךְ	יִשָּׁר לְסֻלּוֹ אֶת מְסֻלָּה:
הוּי פֶל תּוֹעָה בְּשָׂדֶה תּוֹרָה	סוֹכָה וּדְרוֹךְ יָד מְעַגְלָה:
טָמֵא וְכִסִּיל לֹא יַעֲבֹר בָּהּ	דְּרָךְ קִדְשׁ יִקְרָא לָהּ:

העובד מאהבה

תכלית זו, אשר המאמר הוקדש להצגתה, ניתנת לתמצות לשבעה שלבים:

1. עבודה מיראה (מצע הכרחי)
 2. הבנה והשכלה (פרקטיקה)
 3. ידיעת ה' (יעד ראשון)
 4. דבקות בה' (פרקטיקה)
 5. מתוך הידיעה והדבקות: האהבה הראויה (יעד שני)
 6. תנועת הידמות: עשיית כל המצוות מאהבה (תוצאה מיידית של השגת שני היעדים).
 7. "סוף הטובה לבא בכלל" (השגחה על שימורם הנצחי של הישגי האדם).
- בפרק העשירי מהלכות תשובה מתוארת תכלית זו על כל שלביה, ולמעשה נראה כי הוא כולל כמעט את כל עיקרי המאמר. להלן מובא הפרק כלשונו, ללא שינוי וללא דילוג. הוא חולק כאן לקטעים אשר לכל אחד מהם הוקדם תיאור קצר בגופן מודגש, על מנת לחשוף את השלבים השונים בפני הקוראים. המספרים הם מספרי השלבים כפי שהוצגו לעיל.

קטע א. השלב הראשון והבלתי מספק - עבודה מיראה (שלב מס. 1)

אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה, כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא; ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן, כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא איכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה', על דרך זו: שהעובד על דרך זו, הוא עובד מיראה; ואינה מעלת הנביאים, ולא מעלת החכמים.

קטע ב. הכרחי להתחיל ביראה (שלב מס. 1). שני הדברים שיש להוציא אל הפועל בתהליך ממושך: הידיעה והאהבה (שלבים מס. 3, 5)

ואין עובד את ה' על דרך זו, אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

השלמות האנושית

קטע ג. תיאור התכלית: הידיעה והאהבה הראויה מולידות מעשים, ו"הטובה" תלויה בכך. משה רבנו ואברהם אבינו כמודל לחיקוי (שלב מס. 6, 7)

העובד מאהבה, עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה - לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה: אלא עושה האמת, מפני שהוא אמת; וסוף הטובה לבוא בכלל.

ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאוד, ואין כל חכם זוכה לה. והיא מעלת אברהם אבינו, שקראו הקדוש ברוך הוא אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה. והיא המעלה שציוונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה רבנו, שנאמר "ואהבת, את ה' א-לוהיך, בכל לבבך ובכל נפשך, ובכל מאודך". ובזמן שיאהוב את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצוות מאהבה.

קטע ד. הפרקטיקה להעצמת האהבה - דבקות מתמדת בא-ל עד שתהפוך האהבה לחשק (שלב מס. 4)

וכיצד היא האהבה הראויה: הוא שיאהוב את ה' אהבה גדולה יתרה רבה, עזה עד מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד - כאלו חולי האהבה, שאין דעתם פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד, בין בשוכבו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, ושוגים בה תמיד, כמו שציוונו, "בכל לבבך ובכל נפשך". והוא ששלמה אומר דרך משל, "כי חולת אהבה, אני"; וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.

קטע ה. מתכונות האהבה הראויה - הסחת דעת מה"טובה"

אמרו חכמים הראשונים, שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאיקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא; תלמוד לומר, "לאהבה את ה'" - כל שאתם עושים, לא תעשו אלא מאהבה.

ועוד אמרו חכמים, "במצוותיו חפץ מאוד" - "במצוותיו", ולא בשכר מצוותיו. וכן היו גדולי החכמים מצווים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם בייחוד, אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל טובה; אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל כלום - אלא מפני שהוא הרב, ראוי לשמשו: כלומר, עבדו מאהבה.

קטע ו. חובתנו לדאוג, על ידי חינוך הדרגתי ומתחכם, כי הכל ישיגו את התכלית הנעלה עד תומה

כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר, או כדי שלא תגיע עדיו פורענות - הרי זה עוסק בה שלא לשמה. וכל העוסק בה לא ליראה, ולא לקבל שכר, אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שציווה בה - הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים, לעולם יעסוק אדם בתורה, אפילו שלא לשמה - שמתוך שלא לשמה, בא לשמה.

לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה,

מגלין להן רז זה מעט מעט; ומרגילין אותן לעניין זה בנחת, עד ששיגוהו ויידעוהו ויעבדו מאהבה.

קטע ז. האהבה אפשרית אך ורק מתוך ידיעה, ובהתאם לה

דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בליבו של אדם, עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם חוץ ממנה כמו שציווה ואמר "בכל לבבך ובכל נפשך" - אלא בדעה שיידעהו. ועל פי הדעה - על פי האהבה: אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה.

קטע ח. הפרקטיקה להעצמת הידיעה - התמסרות ללימוד החכמות (שלב מס. 2)

לפיכך צריך האדם לייחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו כפי כוח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שביארנו בהלכות יסודי התורה.

נספח - היחס להמון

כיון שמסקנת המאמר היא שלאחר השגת הא-ל חייב האדם להתדמות לו מתוך חשק, ובכך להיטיב לבריות, יש לבאר מספר מקורות המעודדים לכאורה ניכור בין ה"שלם" ל"המון":

א. בדרשת "ארבע אמות של הלכה" מתוך הקדמת המשנה נראה לכאורה שהאדם הפשוט נוצר לשרת את השלם והינו חסר תכלית עצמית. אך כבר באר שם מורי הרב יצחק שילת¹⁵⁷ כי כך הכוונה: לכל אדם בחירה אם לממש את תכליתו העצמית, ואם לא בחר כן ועדיין נותר בחיים - או אז טעונה מציאותו הסבר, כי אין מצוי שווא, וההסבר הוא שאיש המעלה מפיק ממנו תועלת. על דברים אלו ניתן להוסיף שגם מי שבחר לממש עצמו באמת, ייתכן ועשה זאת רק ברגעים מועטים, כמוסבר לעיל, ושארית חייו טעונה הסבר. באופן כללי יש לזכור בהקשר זה כי בח"ג פרקים יג-יד שולל הרמב"ם שלילה גמורה את הרעיון שיצור מסוים, בעל שכל, עשוי להיות אמצעי לחברו וללא תכלית עצמית, בין השאר משום שבהנחת הבריאה יכול היה הא-ל לברוא את התכליתי ללא האמצעי. מעתה, אין לשים בפי הרמב"ם את הרעיון שאדם מסוים נוצר כדי לשרת את זולתו.

ב. במשל הארמון (ג, נא, עמ' 655-657) הוא מחלק חילוקים מהותיים לכאורה בין בני אדם שונים, אך הוא מוסיף על כך במפורש שכל מי שמעל דרגת "התורכים והסודנים" הינו במדרגת אדם לדעתו, על כל המשתמע מכך בח"א פ"א, ולפיכך בעל תכלית עצמית.

ג. בח"ב פל"ו (עמ' 387) אומר הרב שראוי לשלם להתייחס להמון "כבני צאן או כחיות טרף", אך קושיה זו קדמתה רפואתה - הוא התכוון רק שלא לתת להם להשפיע על ההשתוקקות (שם): "שתבטל מחשבתו על השררות הלא-אמיתיות ותבטל תשוקתו אליהן, כוונתי לרצונו שישתלט או שיערצוהו פשוטי-העם וימשכם לכבדו ולציית לו לשם כך בלבד". צריך שלא להיפעל מהם, אך אין בכך סתירה לחשיבותה של הנהגתם בחסד, משפט וצדקה שהיא תכליתו האחרונה של השלם בהתאם לתכלית המציאות.

יתר על כן, מסתבר כי לכך רמז בהשוותו את ההמון ל"בני צאן" - השלם יחוש כרועה לעדרו. והרי זה דומה לבריאת העולם על ידי הבורא: הוא איננו נפעל על ידי עולמו כמובן, ועם זאת העולם הוא הרי תוצאת בחירתו. כך, יחס השלם להמון צריך להיות של אהבה ודאגה לקיומם לא מכיוון שהוא נפעל על ידם, אלא בגלל החלטתו שבאה בהתאם לידיעת ה' שלו, לעבוד את ה'. זוהי בדיוק "אהבה שאיננה תלויה בדבר", אשר לפי הרמב"ם משמעותה אהבה התלויה בדבר בלתי תלוי, ב"דבר א-לוהי", כלשונו.¹⁵⁸

157 הקדמות, עמ' קכא, בביאור פסקה ז, א.

158 פיהמ"ש אבות פרק ה משנה טו.