

עליה זו צורך ירידה

עיון ב'צלם אֱלֹהִים' בשיטתו של הרמב"ם

אלרועי סליי

"שהאדם נברא בצלם אֱלֹהִים הוא יסוד התורה". כך פותח הרב קוק את ספרו לנבוכי הדור, אך מה הוא 'צלם אֱלֹהִים' בו ניחן האדם? תשובות רבות ניתנו במהלך הדורות לשאלה זו.

במאמר זה ברצוני לדון בשיטת הרמב"ם שעל אף שבקריאה ראשונית היא נראית פשוטה וברורה, בכל זאת צריכה היא לתלמוד.

המושג 'צלם אֱלֹהִים' מופיע בסיפור בריאת האדם (בראשית א, כז) : "ויברא אֱלֹהִים את־האדם בצלמו בצלם אֱלֹהִים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם". ביטוי נוסף שמופיע בפרשת הבריאה (הכוללת גם את סיפור החטא על פי דרכו של הרמב"ם בפרק ל מהחלק השני) הוא אמירתו של הנחש שהאכילה מעץ הדעת תהפוך את האדם להיות "כאֱלֹהִים". ההנגדה בין השניים, אותה עושה הרמב"ם בפירוש בפרק ב מחלק א, תאפשר להבין טוב יותר את המושג צלם אֱלֹהִים, ולכן תחילת המאמר יעסוק בחטא האדם: מה הייתה מדרגתו לפני החטא, כיצד ומדוע חטא ומה היו תוצאות החטא. החלק השני יעסוק בבירור תכליתו של האדם: מה תפקידו ולאן מגמת פניו, כל זאת מתוך הבנה שתכליתו של האדם תהיה הוצאת צלם האלהים בו הוא ניחן אל הפועל. חלק זה יכלול דיון במבנה האדם, בכוחותיו השונים ובשלמויות השונות שבכוחו של האדם להשיג, כמו גם באנשים מיוחדים שהשיגו את אותה תכלית - האבות ומשה רבינו. שני בירורים אלו יעזרו להבין כיצד רואה הרמב"ם את האדם - בהתעלותו כנושא צלם האֱלֹהִים, ובנפילתו כמאבדו.

והייתם כאלהים

בפרק א של החלק הראשון מפרש הרמב"ם מה הוא צלם אלהים של האדם: "והוא ההשגה השכלית, ששום חוש, איבר או צלע אינם מפעילים אותה".¹

האמירה שהאדם נברא בצלם אלהים משמעותה שלאדם יש יכולת להשכיל השכלה טהורה ללא עירוב החושים בדומה להשגתו של ה'. אמנם הרמב"ם מסייג: "אף כי לא דמיונות באמת, אלא לכאורה" - ודאי שאין להניח זהות מלאה בין השגת ה' להשגת האדם, אך צד מה של דמיון יש.

אך לפי זה מתעורר קושי בסיפור הבריאה. הנחש אומר לאשה שאם היא תאכל מפרי העץ אשר בתוך הגן היא תהיה כאלהים יודעת טוב ורע. האישה אוכלת מהעץ והיא אכן נהיית כאלהים יודעת טוב ורע. השאלה היא כפולה. האם באמת בעבירה על רצון ה' קנו אדם וחווה שלמות? בנוסף, האדם נברא בצלם אלהים והרי "זה, השכל, היה מצוי בו שלם וגמור" (חלק א פרק ב), אם להיות כאלהים פירושו לדעת טוב ורע, מדוע טרם האכילה אדם וחווה לא ידעו טוב ורע?

כדי לענות על שאלה זו, שהרמב"ם כותב שנשאל על ידי אדם מלומד, פותח הרמב"ם בשני הסברים שיעמדו ביסוד התשובה. הראשון הוא הסבר מילוני למילה "אלהים".² "אלהים" הוא שם משותף עם לא פחות משלושה פירושים:

1. האלוה.

¹ הציטוטים הם ממורה נבוכים, תרגום הרב מיכאל שורץ, אלא אם צוין אחרת.

² בעצם שני פרקים אלו, פרק א ופרק ב מחלק א, הם חלק מרצף של פרקים שמסתיים בפרק מט ומטרתו המוצהרת היא לפרש מקצת מילים הקשות שבתורה ולהסיר קושיות הנוגעות להגשמה. אומנם מעבר למטרתם המוצהרת של פרקים אלו, הם מכילים רמזים רבים לחלקיו האחרים של הספר. כפי שאני מקווה להציג להלן, טמונים בהם רעיונות גדולים.

עליה זו צורך ירידה

2. מלאכים.

3. מושלים מנהיגי המדינות.

בהסתמך על פירוש אונקלוס קובע הרמב"ם שבפסוק "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע", פירוש המילה "אלהים" הוא "מושלים מנהיגי המדינות", ולא ההידמות לאֱלֹהֵה. האכילה מעץ הדעת, אם כן, לא הביאה לאדם את צלם האֱלֹהִים שבו אלא את הדמיון למושלים מנהיגי המדינות.

וכאן מבחין הרמב"ם הבחנה יסודית בין שני סוגי ידע:

- מושכלות = אמת ושקר
- מפורסמות = טוב ורע

האדם בשלמותו השכלית ידע להבחין בין אמת לשקר בצורה מושלמת אך בין הטוב לרע לא הייתה לו יכולת הבחנה. לאחר שחטא "נשתקע בציון הדברים כמגונים או כיפים" במקום להשיג את הדברים דרך הממד השכלי. צלם אֱלֹהִים מאפשר להבחין בין אמת לשקר, ההידמות למנהיגי המדינות מובילה להבחנה בין טוב לרע.

על גבי שני יסודות אלו עובר הרמב"ם לפרש מה היה חטאו של האדם.

שלבי החטא

נצטט תחילה את דברי הרמב"ם בשלמותם (ח"א פ"ב):

כאשר היה [אדם הראשון] במצבו השלם הגמור ביותר, הרי חרף טבע־בריותו ומושכלותיו, אשר בגללם נאמר עליו: "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהלים ח, ו), לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות. הוא לא השיג אפילו את הברור ביותר בין המפורסמות לגנאי והוא חשיפת הערווה. דבר זה

לא היה מגונה בעיניו והוא לא השיג את הגנאי שבו. וכאשר המרה [את פי האל] ונטה לעבר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים, כפי שאמר: "כי טוב העץ למאכל וכי תאנה הוא לעינים" (בראשית ג, ו) - נענש בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית. לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שכלו ותהי לו השגת המפורסמות. הוא נשתקע בציון הדברים כמגונים או כיפים. אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולאיזה מצב הגיע. לכן נאמר: "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (בראשית ג, ה), ולא נאמר: יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת. לגבי ההכרחי אין טוב ורע כלל, אלא יש שקר ואמת.

נראה שבדברי הרמב"ם מתוארים שישה שלבים שונים. נעבור עליהם על פי הסדר:

1. לא היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות. הוא לא השיג אפילו את הברור ביותר בין המפורסמות לגנאי והוא חשיפת הערווה. דבר זה לא היה מגונה בעיניו והוא לא השיג את הגנאי שבו.

2. וכאשר המרה (את פי האל) ונטה לעבר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים, כפי שאמר: "כי טוב העץ למאכל וכי תאנה הוא לעינים".

לפי הרמב"ם החטא לא התחיל באכילה מעץ הדעת. החטא התחיל עוד קודם, בעצם ההסתכלות על העץ מתוך פרספקטיבה של תאוה דמיונית. המעבר מהסתכלות שכלית טהורה להסתכלות דמיונית תאוותנית היא שורש החטא. אך כאן מתעורר קושי, כיצד אדם שאין לו כלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות נמשך לצורת הסתכלות דמיונית?

עליה זו צורך ירידה

כדי לענות על שאלה זו יש לברר בירור נוסף השומט את הקרקע מתחת לשאלה. האם באמת אדם הוא זה שמואשם על ידי הרמב"ם בירידה להסתכלות תאוותנית? הפסוק שהרמב"ם מצטט "כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים", לא נאמר על אדם אלא על חוה, האדם היה בשלמות שכלית ובאמת לא היה נוטה מעצמו להסתכלות דמיונית, מי שפנתה זו חוה. הרמב"ם לא מייצר שום הבדלה בין אדם לחוה וללא כל איתות מוקדם מצטט פסוק שנאמר על חוה כאילו הוא נאמר על אדם. על מי מדבר הרמב"ם, על אדם או על חוה?

בפרק יז מחלק א מציין הרמב"ם שזכר ונקבה מהווים משל לצורה וחומר. בפרק ו מחלק א דן הרמב"ם בפירושים שונים ל'איש' ו'אישה' וחונן מהפירוש הפשוט מסביר הרמב"ם ש'אישה' זה "כל דבר המזומן ומוכן להתחבר אל דבר אחר". גם בחלק ג פרק ח מקביל הרמב"ם בין החומר והצורה לאישה ואיש. ונראה שגם כאן הרמב"ם לא קורא את הסיפור (רק?) כסיפור של אדם וחוה אלא כמשל ליחסי החומר והצורה באדם. האדם שהרמב"ם מדבר עליו בפרק זה הוא דמות האדם המורכב מחומר וצורה, מזכר ונקבה.³

אין בסיפור זה התמודדות בין האיש לאישה, מדובר בהתמודדות הפנימית שמרגיש כל אדם, איש כאישה, בין חלקיו השונים, חלקו השכלי וחלקו הדמיוני. אף שנראה במבט ראשון שהדמיון הוא מקור הצרות, והשכל האור הטוב הבלעדי, בהמשך יתברר שהתמונה שונה, וללא הדמיון ישאר עולמו של האדם צר ומוגבל. כוח הדמיון של האדם, המקנה לו את היכולת לפעול במציאות, כמו שיתברר

³ ראו חלק ב פרק ל: "מזה דבריהם שאדם וחוה נבראו יחד מחוברים גב אל גב. הוא נחלק ונלקח חציו, והוא חוה, והועמד מולו... הבן אפוא כיצד היתה ההבדלה שהם שניים מבחינת-מה בעוד הם אחד". הרמב"ם רואה גם באדם שלאחר הנסירה כמורכב מזכר ונקבה. נכון, האדם מורכב משני חלקים שונים מה שרמזו בסיפור הנסירה, אך אין זה אומר שמדובר בשני דברים נפרדים, אדרבא - "בעוד הם אחד".

בהמשך, מהווה את סכנתו הגדולה של האדם מחד גיסא, ואת מעלתו הייחודית מאידך גיסא.

הצורה של האדם היא שכלו, כך אומר הרמב"ם לעיל בפרק א, אך מה הוא חומרו של האדם? מעבר לגוף עצמו גם הדמיון הוא כוח חומרי. כך כותב הרמב"ם בחלק ב (פרק לו): "והנה הכוח המדמה הזה הוא כוח גופני בלי ספק". חוה מייצגת את החומר ואיתו את הנטייה אל הדמיון, ואילו אדם מייצג את הצורה והנטייה אל השכל.⁴ הממד של המושכלות מיוצג על ידי אדם, הוא אינו פונה אל המפורסמות כלל, אך יחד עם ממד זה קיים גם הממד של המפורסמות המיוצג על ידי חוה ומתוכו החלה ההסתכלות על העץ בפרספקטיבה דמיונית תאוותנית. הבעיה החלה בכך שממד המפורסמות הוא שנטל את הפיקוד במקום שהממד השכלי הוא שיוביל, בהמשך הפרק כותב הרמב"ם:

מה שנאמר על אדם הראשון: "משנה פניו ותשלחהו" (איוב יד, כ),⁵ פירושו וביאורו הוא שכאשר שינה את מגמת פניו גורש. כי פנים

⁴ הנחש בולט בהעדרו מפרק זה. בח"ב פ"ל מזהה הרמב"ם את הנחש עם השטן ובח"א פ"ז כותב הרמב"ם שההעדר צמוד תמיד לחומר. לפי זה אפשר להגיד שהנחש (הצמוד לחוה, ח"ב פ"ל) הוא ההעדר וכיון שהוא צמוד לחומר תמיד אין אליו התייחסות נפרדת בפרק זה אלא הדמיון, החומר וההסרה מהדרך מחוברים יחד. והשווה גם לח"א פס"ט. יש לציין כי גם להיעדר עצמו תפקיד חשוב מאוד בעולם ובלעדיו העולם היה נשאר סטטי וחסר התפתחות, כמו שאומר הרמב"ם בחלק א פרק עב: "כך סיבת ההתהוות הן בעצמן סיבות הכליון".

⁵ גם מפסוק זה ניתן לראות כי לא על אדם וחוה ההיסטוריים מדבר הרמב"ם. הפסוק לקוח מתוך פרק יד באיוב. פרק זה הוא חלק ממענה איוב לרעיו והוא מתאר את חייו של האדם. אין הפרק מכוון לאדם ספציפי אלא לכל אדם. יתר על כן, אם יש אדם אחד שכלפיו אין הפרק מכוון הרי שזה אדם הראשון ההיסטורי משום שהפרק נפתח בפסוק הבא: "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז", והיחיד שעליו לא ניתן להגיד שהוא ילוד אישה הוא אדם הראשון כמובן (אומנם כבר במדרש פסוק זה נדרש על אדם הראשון [ראו בראשית רבה כא ד, וכן טז, א] אך מה שנכון במורה נבוכים נכון גם במדרש).

עליה זו צורך ירידה

הוא שם הגזור מן פנה, כי האדם בפניו פונה אל הדבר אשר אליו הוא רוצה לפנות.

מה הכוונה שהאדם שינה את מגמת פניו? לפי דברינו אפשר להסביר שהכוונה היא שאדם, במקום לפנות לצידו השכלי המיוצג על ידי האיש, פנה לצידו הדמיוני המיוצג על ידי חוה. על פי הרמב"ם שינוי מגמת פניו הוא הגירוש מגן עדן, משום שגן עדן אינו מקום פיזי אלא מדרגה מציאותית.⁶ מדרגה זו שייכת לאדם שמבכר את שכלו על פני הדמיון. אדם שנותן את הבכורה לדמיון שוב אינו שייך למדרגת גן עדן.

כל זה מוביל לשלב הבא שמתאר הרמב"ם:

3. נענש בכך שנשללה ממנו אותה השגה שכלית.

לאחר שהאדם נתן את הבכורה לדמיון על פני השכל הוא איבד את ההשגה השכלית שהייתה לו.

4. לכן הוא המרה את הצו אשר נצטווה מפאת שכלו.

⁶ אמנם לכאורה כאן בהמשך הפרק משמע שמדובר על מקום פיזי, אך חוץ מכך שבפרק ח מבאר הרמב"ם בצורות שונות את המושג מקום ובין השאר כ'דרגתו של איש ומעמדו', לקמן בחלק ב פרק ל כותב הרמב"ם בפירוש שגן עדן משמעותו 'מדרגת מציאות'. אכמ"ל, אך בקצרה נראה שבין יתר התכונות של האדם הנמצא בגן עדן ועוסק במושכלות מצויה גם ההסתפקות במועט ואי רדיפה אחרי מותרות, כך שהאדם מצוי בנחת ויש לו די סיפוקו. השווה לחלק ג סוף פרק כג לגבי הבנת איוב, וכן לדבריו שם בפרק יב לגבי הרעות שגורם האדם לעצמו, ולדברי הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, ובסוף הלכות מלכים על ימות המשיח והעולם הבא. אמנם אפשר גם לפרש שהכוונה כאן ב'אכל' אינה אכילה ממש אלא השגה שכלית (ע"פ ח"א פ"ל) וכל הגירוש מגן עדן פירושו גירוש מההשגות השכליות להשגות פחותות וקושי ההשגה מחדש של ההשגות השכליות. נראה ששילוב של שני הפירושים מתאים להסבר הרמב"ם באגרת הפתיחה על משמעות חיצונית ופנימית של משלים.

המרי בפועל, האכילה מעץ הדעת,⁷ מתאפשר רק לאחר שאדם כבר נענש באיבוד ההשגה השכלית, לפני העונש האדם לא היה ממרה בבוטות את ציווי ה' ואפילו אם הבכורה כבר נמצאת אצל הדמיון.

בפרק ל מחלק א מפרש הרמב"ם את המילה "אכל" ומסביר שמשמעותו גם "לחוכמה, ללימוד ובכלל להשגות השכליות אשר באמצעותן מתמיד קיום הצורה האנושית במצבה השלם ביותר". לפי זה נראה שכאן במקום שהאדם יאכל מכל עץ הגן שהותר לו לאכול ממנו, היינו מההשגות השכליות, האדם בחר להתמקד ב"אכילה" של דברים שמהותם דמיונית בלבד.

5. ותהי לו השגת המפורסמות. הוא נשתקע בציון הדברים כמגונים או כיפים.

מיד כאשר האדם פנה אל התאוות הוא איבד את השגתו השכלית. לאחר שהמרה את ציווי האל ואכל מהעץ הוא נפל להשגת המפורסמות, לא זו בלבד שהוא איבד את השגתו השכלית אלא הוא אף נפל למערכת של מפורסמות.

לאדם תמיד היה ממד שמשיג את המפורסמות, זה הממד שמראש הוביל אותו לחטאו, אבל לאחר שהוא חטא גם הממד השכלי שהיה לו הפך לממד שעוסק במפורסמות.⁸

⁷ הרמב"ם לא מציין כאן בפירוש מה בדיוק המעשה שעשה האדם שנחשב המרי ונקודה זו צ"ע. אמנם מתוך השווה למסופר בתורה ניתן להבין שהרמב"ם מדבר כאן על האכילה בפועל מהעץ.

⁸ השאלה היא מי הוא אותו "לו" שקנה את המפורסמות. אם הכוונה לחלק הדמיוני המזוהה עם האישה הרי שכבר הייתה לו השגת מפורסמות, ולכן נראה שאף החלק השכלי שקע בהשגת המפורסמות. אפשר להגיד שזה קשור לקושי שקיים לאדם לאחר החטא לשוב אל מדרגתו קודם החטא, משום שלאחר החטא כל השגה שכלית תהיה מעורבת בהשגה דמיונית. ראו משל העץ בח"א פס"ח ומשמעותו לגבי ההשגה של דברים מופשטים ואפשר שזו הכוונה בנבואת משה בחלק ב פרק מה, שהוא מתנבא ללא מלאך, היינו ללא הכוח המדמה, כלומר השגה שכלית ישירה שלא מעורבת בדמיון.

עליה זו צורך ירידה

6. אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולא יזהר מצב הגיע.

המשפט האחרון מבטא תקווה, האדם לפחות יודע שהוא איבד משהו, עוד נשארה לו הדרך לחזור חזרה. מיד לאחר מכן כותב הרמב"ם:

התבונן במה שנאמר: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערמנים הם" (בראשית ג, ו). לא נאמר: ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי מה שראה קודם הוא מה שראה אחרי־כן. לא היה לו מעטה על העין והוסר, אלא שבא לו מצב אחר בו חשב למגונה את אשר לא חשב למגונה קודם. ודע כי מלה זאת, רצוני לומר: פקח, משמשת אך ורק במשמעות של גילוי ראיית השכל ולא ראיית חוש שנהייתה.

"ותפקחנה עיני שניהם" אינו מוסב על הידיעה במפורסמות שהתחדשה להם, שהרי אין זו ידיעה שכלית. הידיעה שהתחדשה להם היא שהם שקעו בהבחנת המפורסמות. הם הבינו את ערכו של מה שאבד להם, וממילא עוד ישנה דרך חזרה. אם בתחילה הדמיון ניסה למשוך את השכל אחריו, לאחר החטא גם הדמיון ("ותפקחנה עיני שניהם") מבין את גודל ההפסד.

כך נראה גם ממה שכותב הרמב"ם: "ידע ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל". הרמב"ם מתאר את איבוד הצד השכלי כהתערטלות, היינו כעירום, וזה מה שהבינו אדם וחווה כאשר נפקחו עיניהם.

נסכם: האדם מורכב משני צדדים, צד אחד שכלי שנברא בפועל וצד דמיוני המשיג את המפורסמות. לצד השכלי אין הבנה במפורסמות וממילא הוא גם לא נמשך אליהם. החטא התחיל בכך שבמקום שהאדם יסתכל על העולם במשקפיים השכליים האדם עבר להסתכל על העולם במשקפיים של הדמיון. בשלב הבא, וכתוצאה מכך, האדם

גם עובר בפועל על ציווי ה' ושוקע בהסתכלות בפרספקטיבה מפורסמת גם בצידו השכלי.

האדם שחטא הוא אדם שמכיל בתוכו שניות יסודית, שניות בין חומר וצורה, כאשר כל צד מושך לכיוונו. זהו סיפורו הקיומי של כל אדם המרגיש שניות זו בתוכו.

תכלית האדם

כעת נעבור לחלק השני: בירור תכליתו של האדם. מה היא תכליתו של האדם לפי הרמב"ם: האם תכליתו להתייחד בהשגת המושכלות, או שמא לשמור את דרך ה' לעשות חסד צדקה ומשפט? במקומות שונים במורה הנבוכים נראה שישנן תשובות שונות. בסוף הספר, בפרק נד מהחלק השלישי, כותב הרמב"ם:

המין הרביעי הוא 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 מבאר על דרך הפסוק "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגיבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (ירמיה ט, כב-כג). ארבע שלמויות עולות של האדם: שלמות הרכוש, שלמות הגוף, שלמות המידות (שהם אינם תכליות כשלעצמם אלא הכנות לתכלית הבאה) והשיא - השלמות השכלית, זו היא שלמות אריסטוקרטית המציגה מודל של אדם מורם ומנותק מעם שהוגה לעצמו במושכלות. שלמות זו היא השלמות האמיתית, היא התכלית הסופית והיא ההופכת את האדם לנצחי. אך האם השגה כזאת היא בכלל מן האפשר?

עליה זו צורך ירידה

האדם אמנם יכול להשיג השגות מסוימות במטפיזיקה אבל לא את כולם ואף לא את רובם. אפילו בפיזיקה יש דברים שאין האדם יכול לדעת. כך כותב הרמב"ם (פרק לא מחלק א):

אלא בלי ספק יש לשכל האנושי גבול, אשר שם הוא נעצר...דברים אלה, שהתעוררה לגביהם מבוכה, רבים מאוד בעניינים המטפיסיים, מעטים בעניינים הפיסיקליים, ונעדרים בעניינים המתמטיים.

שלמות זו, אם כן, יכולה להיות מושגת לאדם רק בצורה חלקית, אולי אפילו חלקית מאוד. דווקא בתחום ההכרה החשוב ביותר - המטפיזיקה - האדם לא יוכל לדעת את הרוב. שלמות מלאה בתחום השכלי נמנעת מן האדם, הוא יכול אמנם לשאוף אליה אך לעולם לא ישיגה.

אך גם הרוצה לשאוף לשלמות חייב הכנות רבות. אי אפשר להגות במושכלות העמוקות ביותר ללא הכנות מקדימות. בפרק לד בחלק א מביא הרמב"ם חמש סיבות המונעות מן האדם את השלמות: הסיבה הראשונה היא עמקות העניין. השנייה היא מעצורים רבים המונעים את האדם מן השלמות.⁹ השלישית, אורך המצעים (=הקדמות) הנדרשים לפני שבאים לעסוק בחוכמות התכליתיות. הסיבה הרביעית היא שלא כל אדם נולד בעל הכנה שכלית ומידותית המאפשרת השגה של דברים עמוקים. הסיבה החמישית כוללת את כל ההתעסקות של האדם עם צורכי הגוף, וקל וחומר אם נוסף בזה התעסקות בחיי משפחה אשר מסיטים את האדם מתכליתו - השגת המושכלות.

אם על חיי משפחה אומר הרמב"ם שהם מסירות את האדם מהתכלית מה נאמר על הנהגת עם? האם לא כל שכן שהתמסרות לכך מסירה

⁹ הרב יוסף קאפח מציין מחלות, דעות קדומות ורדיפת תאוות כדוגמה למעצורים אלו.

את האדם מתכליתו? ברור אם כן, שהרוצה לפחות לשאוף להשגה השכלית מוכרח לעזוב את ההמון ואף את משפחתו, למעט כמה שיותר בעיסוק, אפילו בצרכי גופו ההכרחיים (אך לא עד כדי יציאה מקו הבריאות, משום שאז יהיה לו אפילו יותר קשה להשיג את המושכלות), ולהקדיש את כל זמנו להשגת מושכלות. זאת תהיה תכליתו.

בפרק נא מהחלק השלישי אומר הרמב"ם דברים הנראים כסותרים לדבריו הראשונים:

מכיוון שהזכרנו את הפסוק הזה (ירמיה כב, כג, המובא לעיל) ואת הנפלאות שהוא כולל, והזכרנו את דברי החכמים ז"ל לגבי, הבה נשלים את מה שהוא מכיל. כי בפסוק זה, בהבהירו את התכלית הנמצלת ביותר, אין הוא מסתפק בהשגתו יתעלה בלבד. שהרי לו זאת היתה כוונתו היה אומר: כי אם בזאת יתהלל המתהלל הִשְׁכֵּל וְיָדַע אותי וקוטע את הדיבור, או היה אומר: הִשְׁכֵּל וְיָדַע אותי כי אני אחד, או היה אומר: כי אין לי תמונה, או: כי אין כמוני וכיוצא בזה. אבל הוא אמר: יש להתפאר בהשגתי ובידיעת תארי, והכוונה למעשיו, כמו שהבהרנו באשר לדבריו: הוֹדַעְנִי נָא אֶת דְּרָכֶיךָ [ואדעך למען אמצא חן בעיניך] (שמות לג, יג). והוא הבהיר לנו בפסוק זה שהמעשים שאתה חייב לדעת ולחקות הם חסד, משפט וצדקה (ירמיה ט, כג). הוא הוסיף עניין אחר חשוב, והוא דבריו: בארץ (שם). כי זה ציר התורה... אחרי-כן השלים את העניין ואמר: כי באלה חפצתי נֶאֱמַר ה' (שם), כלומר, מטרתי שיהיו מכם חסד משפט וצדקה בארץ באופן שהבהרנו באשר לשלוש-עשרה מידות שהכוונה היא להידמות אליהן ושזאת תהיה התנהגותנו. התכלית שאותה ציין בפסוק זה היא אפוא שהוא הבהיר ששלמות האדם שבה יתפאר באמת היא (מדרגתו של) מי שהגיע להשיג את האל יתעלה כפי יכולתו ויודע כיצד היא השגתו בברואיו

עליה זו צורך ירידה

בהביאו אותם לידי מציאות ובהנהיגו אותם. לאחר אותה השגה, אותו אדם יתכוון בהתנהגותו תמיד לחסד משפט וצדקה מתוך הידמות אל מעשיו יתעלה כמו שהסברנו מספר פעמים בספר זה.

הרמב"ם מבצע תפנית חדה. שוב אין השלמות האנושית השגת השגות מטאפיזיות גרידא, כגון היות ה' אחד. השגה זו חשובה היא מאוד, אבל לא בה יתהלל המתהלל. המתהלל יתהלל בהיותו משיג את דרכי ה' בארץ והליכתו בעקבות דרכי ה'. אומנם ודאי שאין בכך מלגרוע מהשלב הרביעי שהוא השגת השלמות השכלית, אך יש בכך כדי לדחוף בכל הכוח אל השלב החמישי. השלמות המלאה היא אדם שמתוך השגתו את הבורא, את דרכיו ואת השגחתו, מתדמה בפעולותיו לבורא.

ההידמות המלאה לבורא אינה יכולה להסתיים בהידמות שכלית גרידא משום שהקב"ה מתגלה אלינו במידותיו, כפועל חסד משפט וצדקה בארץ. אך יותר מזה, כפי שנראה בהמשך, השלמות השכלית כשלעצמה לא רק שלא מאפשרת הידמות מלאה לבורא אלא גם לא כוללת את צדדיו השונים של האדם ומשכך יכולה להעניק שלמות חלקית בלבד.

יוצא שמעל לארבע השלמויות הראשונות שמציין הרמב"ם (שלמות הרכוש, שלמות הגוף, שלמות המידות והשלמות השכלית), ששיאם השלמות הפילוסופית, עומדת השלמות החמישית, שלמות שלא מסתפקת בהשגה פסיבית של האדם את ה' אלא שואפת להשגה שמפעילה את האדם להידמות בעצמו לפעולות ה' בהשגחתו על העולם - עשיית חסד משפט וצדקה.

חשוב לציין: לא מדובר באדם שפועל חסד משפט וצדקה כשלעצמם. אדם כזה מוגדר כשלם בשלמות השלישית, שלמות מידותית. המעלה החמישית היא מעלתו של האדם שמשיג את דרכי ה' ומתוכם פועל בארץ חסד, משפט וצדקה. מנגד גם לא מדובר במעשים שהם רק

סימן להפנמה של המושכלות, אלא המעשים עצמם הם חלק מהשלמות.

כנגד החשבת השלמות המידותית כשלמות האדם כותב הרמב"ם בחלק ג פרק נד:

מין זה של שלמות אף הוא רק הכנה לזולתו ואינו תכלית בפני עצמה, מפני שענייני המוסר כולם אינם נוגעים אלא למה שבין אדם לחברו. לכן שלמות זאת במידות האופי שלו היא מעין הכנה להועיל לזולת והיא נעשית אפוא כלי לזולתו. שהרי אם תניח שאדם לבדו ואין לו שיג ושיח עם איש, תמצא שמידות האופי שלו מובטלות ומושבתות, אין בהן צורך ואין הן מביאות אותו כפרט לידי שלמות בשום דבר. הוא זקוק להן והן מועילות לו רק מבחינת זולתו.

שלמות המידות היא שלמות ביחס לאנשים אחרים, ומשכך לא יכול להיות לה ערך מוחלט. אם כל המשמעות של שלמות המידות של האדם תלויה באדם אחר, אזי שמדובר במעגל שאינו יכול לתת תוקף לעצמו. להשכלות, לעומת זאת, יש ערך מוחלט ונצחי גם ללא תלות באנשים אחרים, וממילא ברורה עדיפותם של ההשכלות על המידות.

כל זה נכון כאשר רואים בשלמות המידות רק כלי ליחסים תקינים בין בני אדם, אך כאשר שלמות המידות נתפסת כחלק מההידמות לבורא, היא מקבלת שוב את השלמות הנצחית.¹⁰

¹⁰ השאלה כלפי האדם היא מה יקרה אם לא יהיו אנשים נוספים. שאלה דומה בנוסח שונה ניתנת להישאל גם כלפי הבורא: אם באמת הבורא מתגלה כעושה חסד משפט וצדקה הרי שהוא זקוק לאנשים (בעלי בחירה, שממילא יש למעשיהם ממד מוסרי) על מנת לגלות את מידותיו, דבר זה קשה כמובן ואכמ"ל, אך כאשר שלמות חמישית זו נתלית בדרכי ה', שוב לא קשה השאלה מה יקרה כאשר לא יהיו אנשים (בגוף המאמר התייחסתי יותר לערך היחסי וכאן לבעיה שאין זה תמיד).

השגת משה רבנו והאבות

בחלק א פרק נד מתאר הרמב"ם את השגתו הגבוהה של משה רבנו:

התבונן אילו דברים מופלאים כלולים באמרה זאת! שהוא אומר: הודיעני נא את דרכיך ואדעך הוא ראה לכך שהאל יתעלה נודע בתארו, כי כאשר ידע את הדרכים ידע אותו... זאת היתה המטרה האחרונה של שאלתו, שהרי השלמת הדברים: ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה (שמות לג, יג) אשר אני צריך להנהיג במעשים שאתדמה בהם במעשיך בהנהגתם... וראוי למנהיג המדינה אם הוא נביא, להידמות בתארים אלה, ושמעשים אלה יבואו מצדו מתוך חישוב ובהתאם למה שראויים לו, לא מתוך היגררות גרידא אחרי ההיפעלות... ויתחשב בתועלת הגדולה שתצמח לאנשים רבים מביצוע מעשה זה... אך הסברנו מדוע הצטמצם כאן, בהזכירו את מעשיו, באלה, ושצריכים להן בהנהגת המדינות, מכיוון שתכלית מעלת האדם היא להידמות אליו יתעלה במידת היכולת, כלומר, שנדמה את מעשינו למעשיו.

משה רבנו הגיע לתכלית ההשגה האנושית. השגתו הייתה השגת דרכי ה', ומתוך כך הנהגתו את העם הייתה באותה דרך שבה מנהיג הקב"ה את העולם. משה רבנו לא מתואר כאדם שהשכיל הבנות מטאפיזיות נכבדות בהיותו בודד ופרוש מעם, אלא דווקא ככזה שהשיג את מידות הבורא, הנהיג בהם את העם¹¹ ובכך התדמה לבורא. לא רק משה רבנו מתואר בצורה זאת. הרמב"ם כותב דברים דומים גם על האבות וכולל אותם בקבוצה אחת יחד עם משה (חלק ג פרק נא):

¹¹ משמעותית כאן ההבחנה של הרמב"ם, שאת ההשגות קיבל משה כדי להנהיג את העם!

כי באשר לארבעה אלה, האבות ומשה רבנו, התברר שהתאחדו עם האל, כלומר השיגוהו ואהבוהו, כמו שמעידים הכתובים. כן השגחת האל עליהם ועל צאצאיהם אחריהם רבה. עם זאת עוסקים היו בהנהגת האנשים, בריבוי הממון ובהשתדלות למען הקניין. לדעתי זאת ראייה שעשו מעשים אלה באיבריהם בלבד בשעה ששכליהם לא פסקו מהיות לפניו יתעלה. כן נראה לי שמה שחייב את הישארותם של ארבעה אלה בתכלית השלמות אצל האל, 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! שכן תכלית מאמציהם במשך קיומם היתה להביא לידי מציאות אומה היודעת את האל ועובדת אותו.

כל מעשיהם של האבות ומשה היו מעשים שנעשו מתוך השגה שכלית עמוקה. לא היה ניתוק בין המעשים החיצוניים שתכליתם להביא למציאות אומה היודעת את האל ועובדת אותו, לבין התעסקות שכלם באל בצורה בלתי פוסקת. הנהגת העם הייתה המשך להשגתם את ה'.

נרחיב מעט יותר. נראה שבפסקה המצוטטת ישנם שני שלבים. בשלב הראשון הרמב"ם מדבר על מעשים מנותקים מההשגה השכלית, ובלשונו: "עשו מעשים אלו באיבריהם בלבד בשעה ששכליהם לא פסקו מהיות לפניו יתעלה". לאחר מכן הרמב"ם בונה קומה נוספת המתחילה במילים "כן נראה לי", ומשם ואילך המעשים כבר לא מתוארים כמנותקים מהמחשבה אלא להפך, מעשים שמוציאים את המחשבה אל הפועל, מעשים שכל תכליתם היא "להביא לידי מציאות אומה היודעת את האל ועובדת אותו". אם אצל האדם שהגיע רק לדרגה הרביעית המעשים בהכרח ימנעו ממנו את השגת ה' אזי אצל האדם שהגיע לדרגה החמישית המעשים לא רק שלא יפריעו אלא אף יהיו חלק מהשלמות!

עליה זו צורך ירידה

כאן אנו באים להבחנה נוספת בין השלמות החמישית לארבע השלמויות הקודמות, בעוד שהשלמויות הקודמות נבנו כקומה אחר קומה, הרי שהשלמות החמישית לא רק שנבנית על גבי הקודמות, אלא גם נותנת להם משמעות מחודשת ומכלילה גם אותן בתוכה.

הדמיון וההנהגה

האבות ומשה תוארו כמנהיגים. מה הם הקישורים שנדרשים ממנהיג המדינות? בפרקי הנבואה שבחלק השני מברר הרמב"ם את הכוחות השונים שבנבואה ומבדיל בין סוגי נביאים שונים. כך כותב שם הרמב"ם בפרק לז:

וכאשר השפע הזה הוא על שני הכוחות גם יחד, כוונתי למדבר¹² ולמדמה - כפי שביארנו וביארו פילוסופים אחרים - והכוח המדמה הוא בשיא שלמותו מטבע־בריותו, הרי זאת קבוצת הנביאים. כאשר השפע הוא על הכוח המדמה לבדו, ואי־ספיקתו של הכוח המדבר היא מטבע הבריאה או בשל מיעוט התרגול, הרי זאת קבוצת מנהיגי המדינות...

כוח הדמיון הוא הכוח הנחוץ בשביל להנהיג, ולכן כאשר לאדם יש שפע נבואי השורה על כוח הדמיון הוא יהיה מנהיג מוצלח מאוד. את מי שמקבל שפע שכלי בלבד, הרמב"ם מכנה באותו הפרק "חכמים בעלי העיון". כאשר מגיע לאדם שפע ששורה גם על הכוח המדבר וגם על הכוח המדמה הוא יהיה נביא, כלומר הנביא הוא אדם שמצליח לחבר את הכוח המדמה והכוח השכלי יחד, ולקבל שפע נבואי על שניהם.

¹² הכוח המדבר הוא כוח השכל שבנפש האדם (ראו חלק א פרק נג הערה 15), ובתרגום הרב יוסף קאפח: "הכוח ההגיוני".

כיצד סדר הנבואה? בפרק לו כותב הרמב"ם:

דע שאמיתת הנבואה ומהותה היא שפע השופע מן האל יתעלה ויתהלל באמצעות השכל הפועל, תחילה על הכוח המדבר, ואחרי־כן על הכוח המדמה. זאת היא דרגתו העליונה של האדם ותכלית השלמות האפשרית שתיתכן שתימצא למינו.

מתוך כל המבואר נראה להגדיר את דעת הרמב"ם שתחילת ההשגה היא השגה שכלית, אך מתוכה מגיע האדם גם להשגה בכוח המדמה המתבטאת בהנהגה של העם. שלמותו המלאה של האדם השלם¹³ היא נבואה במעלתה העליונה - השגה שכלית שלמה המגיעה עד לכוח המדמה ומתבטאת בהנהגה והיישרת שאר בני האדם אל אותה המטרה.

השלמות הרביעית היא אכן השלמות המלאה של האדם, אך רק כאשר מסתכלים על האדם בצידו השכלי בלבד. ברם ראיית האדם כמורכב מצורה וחומר, משכל ודמיון, מאיש ואישה, מחייבת גם הבנה רחבה יותר של שלמות האדם, שתכלול בתוכה גם את הדמיון. זוהי שלמות שתקיף את כל חלקיו של האדם והיא השלמות החמישית. האדם השלם לא נותן בכורה לדמיון על פני השכל אלא להפך, מתוך ההשגה השכלית הוא מפעיל גם את כוח הדמיון שלו כחלק מהתכלית. זה התיקון לחטאו של אדם הראשון.

המדרגה השלמה היא מדרגת האבות שהיו מושגחים תמיד, משום שבכל מעשיהם פעלו את דרך ה' בעולם מתוך השכלה תמידית בה'. כל רכושם היה כלי למטרה הגדולה "להביא לידי מציאות אומה היודעת את האל ועובדת אותו", ומשכך לא היה הפסק בינם לבין

¹³ בניגוד לשלמויות חלקיות השייכות רק לחלק מסוים של האדם, כמו השלמות השכלית גרידא.

עליה זו צורך ירידה

השי"ת כלל, דבר שהתבטא בקריאת שם ה' עליהם ובברית הנצחית שנכרתה בינם לבין השי"ת.

צלם אֱלֹהִים

נחזור כעת אל הביטוי 'צלם אֱלֹהִים'. בתחילה הבאנו את דברי הרמב"ם בפרק א שצלם אֱלֹהִים עניינו ההשגה השכלית של האדם. הבאנו גם את דברי הרמב"ם על הפסוק "והייתם כאלֹהִים" שהכוונה היא שהאדם הפך להיות כמושלים מנהיגי המדינות בכך שהעדיף את השגת המפורסמות על השגת המושכלות. ראינו שהרמב"ם אמר שהמילה 'אֱלֹהִים' היא שם משותף ששניים מפירושו הם ה' והמושלים. האם יש קשר בין הפירושים השונים של השם 'אֱלֹהִים'?

על פי המובא בחלק ב (פרק ו) נראה שיש:

יודע אתה כי אֱלֹהִים הוא שם לשופטים: "עד האֱלֹהִים יבא דבר שניהם" (שמות כב, ח). לכן הושאל שם זה למלאכים ולאֱלֹהִים, כי הוא שופט את המלאכים. לכן אמר: "כי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים י, טז). דברים אלה מופנים אל מין האדם כולו. וכן אמר: "הוא אֱלֹהֵי האֱלֹהִים" - דהיינו אֱלֹהִים המלאכים - "ואדוני האדונים" (שם, שם) - אדון הגלגלים והכוכבים אשר הם אדונים לכל גוף זולתם.

כלומר שם 'אֱלֹהִים' ביחס לה' מבטא את היות ה' מנהיג העולם. נחזור לביטוי 'צלם אֱלֹהִים' ונשאל: מדוע דווקא 'צלם אֱלֹהִים'? למה לא שם אחר המבטא את החכמה ולא את ההנהגה? התשובה היא שצלם אֱלֹהִים שבאדם איננו השגה שכלית גרידא. אם כך היה הדבר היה צריך להשתמש בשם אחר המבטא השכלה, אך שם אֱלֹהִים מבטא הנהגה וממשל ולא השכלה,¹⁴ לכן נראה שצלם אֱלֹהִים

¹⁴ ראו גם ח"ג פנ"ג: "מפאת הדברים הטובים יחסית והייסורים הגדולים יחסית הוֹנִים בעולם שמחייב אותם הדין הנובע מן החוכמה הוא נקרא שופט". גם כאן

שבאדם הוא היכולת של האדם להשכיל את דרכי ה' ומתוכם להידמות לבורא על ידי עשיית דרך ה' בארץ. זהו צלם אלהים של האדם השלם, הפניית כוחותיו כולם: השכלי, על ידי השכלתו את דרכי ה', המדמה, על ידי הבנת דרכי ההנהגה והפעולה בארץ באמצעות גופו ורכושו, כל ארבע שלמויותיו של האדם מתלכדות לכדי שלמות אחת.

ניתן אולי להגיד גם מעבר לכך. הביטוי 'צלם אלהים' הוא שם משותף היכול להתפרש הן כשלמות הפרטית של הצד השכלי שבאדם, עליה מדובר בפרק א, והן כשלמות הכללית של האדם על חלקיו השונים.

הסבר זה יכול להיתמך גם מהמשך דברי הרמב"ם (חלק ב פרק ו):

אך כאן אין אנו מדברים אלא על המלאכים אשר הם שכלים נבדלים, כי אין תורתנו מכחישה שהוא יתעלה מנהיג את המציאות באמצעות המלאכים. החכמים אמרו דברים מפורשים על דברי התורה: נעשה אדם בצלמנו (בראשית א, כו) ודבריו הבה נרדה (שם, יא, ז), שהם בלשון רבים, לאמור: כביכול שאין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה. מתפלא אני על דבריהם מסתכל, שהרי בנוסח הזה עצמו אומר אפלטון כי האל מסתכל בעולם השכלים ואז שופעת ממנו המציאות... שהצורות כולן מעשה השכל הפועל והוא המלאך והוא שרו של עולם.

בתוך כדי הבהרת הרמב"ם שהתורה מניחה גם את קיומם של ישויות מלאכיות שכליות, הרמב"ם מצטט את הפסוק המורה על בריאת האדם בצלם, אך כאן לא כתוב 'בצלם אלהים' בלשון יחיד אלא 'בצלמנו', בלשון רבים. אפשר שהרמב"ם רומז כאן על מציאות כפולה

לא מדובר על חכמה לחוד ולא על הנהגה לחוד אלא על הנהגה שנובעת מתוך חכמה.

עליה זו צורך ירידה

של צלם אֱלֹהִים באדם: הדרגה הנמוכה של הצלם המקבילה לצד הבודד של האדם, ומרמזת לדמיון שבין האדם לבין המלאכים, וליתר דיוק, המלאכים השכליים בכלל והשכל הפועל בפרט; וצלם אֱלֹהִים נוסף וגבוה יותר, המרמז על הדמיון הקיים רק בין האדם לבין הבורא. דמיון זה אינו דמיון רק לממד אחד של האדם אלא מקיף את דמותו השלמה של האדם.

כנגד שתי מעלות צלם אֱלֹהִים אליהן יכול האדם להגיע עומד הדימוי לאֱלֹהִים כדימוי למנהיגי המדינות המבכרים את הדמיון על פני השכל. אפשר שגם כאן ניתן לפרש את המילה 'אֱלֹהִים' במשמעות של מלאכים, אלא שבמקום להידמות למלאך השייך לעולם השכלים, האדם מְדמה למלאך האחראי על הדמיון. כדברי הרמב"ם בחלק א פרק מט:

דברם: פעמים נשים - כי יש שהנביאים גם כן רואים את המלאכים במראה הנבואה [ב] צורת נשים - רומז אל דבריו של זכריה עליו השלום: "והנה שתיים נשים יוצאות ורוח ככנפיהם [ולהנה כנפִים ככנפי החסידה ותשאנה את האיפה בין הארץ ובין השמים]" (זכריה ה, ט).

וכפי שכבר אמרנו לעיל, האישה רומזת אל הדמיון.

משל הסולם

בפרק טו בחלק א כותב הרמב"ם:

כל מה שנאמר משם זה [=נִצַּב] כלפי הבורא הוא במשמעות זאת: "והנה ה' נִצַּב עליו" (בראשית כח, יג) - קבוע, מתמיד עליו, כלומר, על הסולם אשר קצהו הראשון בשמים וקצהו האחרון על הארץ, ובו מטפס ועולה כל מי שעולה עד שהוא משיג בהכרח את מי שעליו, מכיוון שהוא קבוע ומתמיד בראש הסולם, וברור שמה שאני אומר "עליו" הוא

על דרך המשל הזה שהומשל. "ומלאכי אֱלֹהִים" (בראשית כח, יב) הם הנביאים, אשר נאמר עליהם בבירור: "וישלח מלאך" (במדבר כ, טז); "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים" (שופטים ב, א).

מה מושלם דברו עולים ויורדים: העליה לפני הירידה, כי אחרי העליה וההגעה אל שלב ידוע של הסולם, תבוא הירידה עם הצו שקיבל להנהיג את אנשי הארץ וללמדם. דבר זה מכנים בשם ירידה, כפי שביארנו.

המשל מתאר מלאכים המטפסים על סולם שבראשו ניצב ה'. הרמב"ם מסביר שהמשל מתאר את הנביאים שעולים במעלות ההשגה אל עבר השגת הבורא יתברך, אך הרמב"ם מפנה את תשומת הלב גם לירידת¹⁵ המלאכים. לכאורה הדבר תמוה, מדוע שמי שהצליח לעלות ולטפס עד להשגת הבורא, ירד חזרה לארץ? המצופה היה שיישאר במעלתו. אך לא כך דרכו של הרמב"ם. המשיג האמיתי אינו מסתפק בהשגתו שלו. הוא יורד ליתר האנשים ומנהיגם כדי שיוכלו גם הם לטפס אל ראש הסולם.

בחלק ב פרק י כותב הרמב"ם:

מספר ארבע זה מופלא הוא וראוי להתבונן בו. במדרש רבי תנחומא אמרו: כמה מעלות היו בסולם? ארבע. הכוונה לדבריו "והנה סלם מצב ארצה" (בראשית כח, יב).¹⁶

ניתן להגיד שארבעת שלבי הסולם מציינים את ארבע השלמויות שבהם משתלם האדם. המדרגה הרביעית היא מדרגת המושכלות,

¹⁵ ראו גם ח"א פ"י על ירידה במובן של השראת שכינה והשגחה.

¹⁶ יש לציין שבמשל הסולם רואה הרמב"ם דוגמה למשל שבו כל הפרטים חשובים ולא רק המסר הכללי: "דע שיש שתי דרכים במשלי הנבואה. יש מהם משלים אשר כל מלה במשל קובעת משמעות... דוגמה למין הראשון של משלי הנביאים הם דבריו: 'והנה סלם מצב ארצה' [וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו]" (בראשית כ"ח, י"ב) (מתוך הפתיחה לחלק א).

עליה זו צורך ירידה

אליה מגיע האדם לאחר שהושלם במדרגות הקודמות, וממנה משיג האדם את ה' הנצב על הסולם, אך הנביא נקרא להגיע גם אל השלב החמישי - הירידה חזרה אל העם.

סיכום

התחלנו מהגדרת הרמב"ם ל'צלם אֱלֹהִים' המובאת בתחילת הספר. המשכנו להבנת חטאו של אדם הראשון וראינו כי חטאו היה במתן קדימות לצד הדמיוני על חשבון הצד השכלי. לאחר מכן בררנו מה תכליתו של האדם, וראינו, דרך מקומות שונים במורה הנבוכים ולאור דמויותיהם של משה רבנו והאבות, שהתכלית היא שילוב של השגה שכלית, הנהגת עם ועשיית חסד משפט וצדקה בארץ. זאת, לא בשילוב חיצוני וטכני, כי אם בשילוב מהותי הכולל את הצדדים השונים כאחד, ומאחד את השכל עם הדמיון. המשכנו לדיון במשמעות המילה 'אֱלֹהִים' ובהשלכות לפירוש המושג 'צלם אֱלֹהִים' וסיימנו בהבנה ש'צלם אֱלֹהִים' בצורתו השלמה כולל את צדדיו השונים של האדם - הן את השכל והן את הדמיון, ומשמעותו היכולת של האדם להדמות מלאה לאֵל בהשגתו השכלית, המתבטאת בהנהגה ועשיית חסד משפט וצדקה.

"כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט).