

הדרך לעבודת ה': שיטת הרמב"ם ושיטת ישעיהו ליבוביץ - דיון השוואתי נפתלי רוטנברג

האם ישעיהו ליבוביץ התכוון באמת לומר שעבודת ה' לשמה מחייבת לקיים את המצוות כי כך צווינו ללא קשר למשמעותן - או שמא הקצין את דבריו לשם הדגשת המסר שביקש להציג, והוא הרחבת המושג עבודה זרה גם לקיום מצוות שלא לשמן?

שמעתי את הדברים פעמים רבות מפיו של ליבוביץ והם נראו לי אבסורדיים. הם לא הלמו את מה שהשגתי מלימודי ברמב"ם ובכלל, ובשלב מסוים חשתי שהוא עצמו יודע שהרחיק לכת עד כדי הרחקת הדברים מאמיתותם. כעבור שנים לא מעטות, כאשר ישבתי לכתוב את החיבור שלימים שימש בסיס למאמרי הראשון על הרמב"ם,¹ תכננתי לכתוב ביקורת על ליבוביץ, כפי שכתבתי על רוב אחרוני המפרשים של ה"מורה" בחיבור ההוא. קראתי את מאמריו וספריו (המעטים למדי שפורסמו עד אז) וניסיתי לראות כיצד הוא מבסס את שיטתו בדבר עבודת השם "לשמה" ו"שלא לשמה" על פרשנות הרמב"ם. ככל שניסיתי, לא הצלחתי לדלות ממאמריו דברי פרשנות וממילא נותרתי ללא מושא לביקורת.² אמנם הוא הזכיר את הרמב"ם פעמים רבות, אך לא כדי לפרשו אלא כדי להיתלות בדבריו. לעומת זאת מצאתי אצלו שתי אמירות שהלמו את שיטתי בהבנת הרמב"ם, ואת שתיהן ציינתי

¹ נפתלי רוטנברג, "ואכל וחי לעולם: על אהבה, יראה, ידיעה ועבודה בכתבי הרמב"ם ז"ל", סיני: ירחון לתורה ולמדעי היהדות צט, א-ב (ניסן-אייר תשמ"ו), עמ' נו-עד.

² למען ההגינות יש להעיר שליבוביץ לא ראה בעצמו חוקר הפילוסופיה או מומחה בתולדות ההגות הימי-ביניימית. הוא היה פילוסוף מודרני עצמאי שנדרש לפילוסופיה של הרמב"ם באופן חופשי ויצירתי.

מעצמך



אמצעי בלבד, שהצורך בו יתבטל כאשר תושג דרגה גבוהה יותר.⁵ הרמב"ם הבין את מורכבותה של נפש האדם, וידע שגם בהגיעו למדרגת ההשגה השכלית הגבוהה ביותר יש שהוא יזדקק לכוחות הנפש שאפיינו את רמתו הקודמת כדי להתמודד עם עצמו ועם המציאות.

ארבעת המושגים האלה משמשים אצל ההוגים היהודים כולם, ולעיתים נמצא שתפיסתם והבנתם שזורות אלו באלו. 800 שנה של פרשנות הרמב"ם יצרו סכמות לא מעטות לתיאור היחס בין המושגים ועוררו כמעט כל שאלה אפשרית על אודותם. באופן כללי, אהבה ויראה עשויים להיות מובנים כביטויים נפשיים; ידיעה כביטוי שכלי; ועבודה כביטוי מעשי. האהבה והיראה מתייחסים אל כוחות הנפש הפנימיים המניעים את האדם ומשפיעים על התנהגותו; הידיעה מתייחסת אל ביטוי המובהק של האדם שבאדם - השכל; העבודה מתייחסת אל תפקידו העיקרי של האדם על פי ההגות הדתית - עבודת ה' - והיא מקבילה למושג התכלית בהגות הפילוסופית הכללית. כתבי הרמב"ם מציגים את ארבעת המושגים במלוא מורכבותם, על הזיקות ביניהם בכל מצב ובכל דרגה אנושית. לפיכך, הבנת המושגים הללו בהגותו, מתוך ניסיון להתקרב ל"דעות האמיתיות",⁶ היא משימה לא קלה.

ישעיהו ליבוביץ רואה בארבעת המושגים הללו את תוכנה של האמונה באלוהים: רק אלוהים הוא מצוי אמתי, והכרתו, יראתו ואהבתו הן תכלית האדם. יראת ה' ואהבת ה' - אלה הם מושגי המפתח, המופיעים הן בסיומו של ספר המדע שב"משנה תורה" הן ב"משנה תורה" כולו, ובהם אף מסתיים "מורה נבוכים". הם תוכנה של הפילוסופיה של הרמב"ם, שהיא כולה אמונה באלוהים. נוכח הכרת גדולתו של האל מתבטלים כל ערכי האדם וכל בעיותיו ונשאת התכלית - הכרת ה', עבודתו, יראתו ואהבתו.

גדול הפילוסופים של היהדות היה אפוא דווקא אותו אדם שהוא גדול הפוסקים בהלכה ועסק בחיובים ובאיסורים של המצוות המעשיות - כלומר "הרוח האחת" שלו (שעליה דיבר ר' מאיר שמחה מדווינסק) היא באמת רוח ההלכה.⁷

ליבוביץ החליף בקטע זה את מושג הידיעה של הרמב"ם, המתייחס להשגה השכלית, במושג ההכרה, המקובל יותר בפילוסופיה החדשה אך איננו משמש בהקשר זה בכתבי הרמב"ם.⁸ ואולם למושג "ידיעה" משמעות יסודית בשיטתו של הרמב"ם, ואין מקום להחליפו; הוא מאפשר את ההדרגתיות שליבוביץ, כפי שנראה להלן, התעלם ממנה. ייתכן שחילוף המושגים נעשה בלי משים, מתוך הרגל הדיבור ושפת המושגים הפילוסופיים של ליבוביץ עצמו, ודבר

במאמרי, אולם את עבודתי כולה ראיתי כמנוגדת לזו של ליבוביץ: עבודת ה' מתוך התפתחות אישית, עלייה הדרגתית והרמוניה בין המושגים המכוונים אותה - לעומת הדרישה הישירה, המיידית, לציות מוחלט למצוות ה', וההקצנה המנוכרת בעיניי של שיטתו. כאשר פורסם מאמרי נתתי עותק ממנו לפרופ' ליבוביץ, וציפיתי לביקורתו הנוקבת. להפתעתי הרבה קיבלתי מכתב תמיכה והסכמה לדבריי. בשיחה שקיימנו לאחר מכן הסכים ליבוביץ שבוודאי יש משמעות מורכבת ועמוקה ביותר לעבודת ה' ושלא מדובר באקט טכני של ציות בלבד. משמעות זו היא גם רגשית, אולם הרגשות מוכפפים לשכל. אך כאשר ביקשתי מליבוביץ הבהרה בעניין מסריו החד-משמעיים, הוא לא הסכים להודות שאמירותיו מנוגדות לתפיסה של עבודת ה' מתוך התפתחות אישית, עלייה הדרגתית והרמוניה. עם זאת אמר: "הרמב"ם לא התכוון שאדם צריך להיות מקובע באחת המדרגות הנמוכות ולקרוא לזה עבודת ה'!"³.

דבריו של ליבוביץ על הרמב"ם מעולם לא הוצגו מתוך ניתוח פילוסופי שיטתי או פרשנות מסודרת אלא נאמרו בשיחותיו המשודרות ברדיו, בשיעוריו לקהל הרחב או בהופעותיו בציבור. תגובתו על מאמרי הראתה שהצגת שיטת הרמב"ם על דרכי עבודת ה', מתוך ניתוח משווה של כל המקורות המיימוניים, הסבה לו קורת רוח רבה - ולא פחות מכך הביקורת שכתבתי על חוקרים ומפרשים בני זמננו, שדעתו, כדעתי, לא הייתה נוחה מדרך הבנתם את הרמב"ם. בשנים האחרונות חזרתי ובחנתי התייחסויות בכתביו של ליבוביץ, שהתרבו מאז, לסוגיות ולמקורות שניתחתי באותו המאמר. סברתי שאצליח להביא את דברי ליבוביץ ואת מסכת הטיעונים שהסבו לו נחת לכדי מפגש הרמוני. ואולם, ככל שהתקדמתי בעבודתי מצאתי ניגודים רבים יותר בין עמדתו של ליבוביץ לשיטת הרמב"ם. אף על פי כן, בחינה זו סייעה לי להבין הבנה עמוקה יותר את שיטתו של הרמב"ם עצמו בעניין הדרך לעבודת ה'. מאמר זה מתמקד אפוא בהצגת שיטת הרמב"ם ובהשוואתה לשיטתו של ליבוביץ ולפרשנותו שלו לאותם מקורות.

שיטת הרמב"ם בכל הנוגע לדרך לעבודת ה' מושתתת על ארבעה מושגי יסוד: **אהבה, יראה, ידיעה ועבודה**. בניגוד למה שמשמע מדריך הבנתם של כמה חוקרים,⁴ נראה שהרמב"ם לא בא לחולל מהפכה במטרותיו העיוניות של היהודי ולהציג משמעויות חדשות למושגים האלה. שיטתו של הרמב"ם מתבטאת ב"רכישתו" של כל אחד מהמושגים והפיכתו לחלק מזהותו של האדם. הדבר נעשה הן באמצעות קיום המצוות המעשיות הן באמצעות העיון ותלמוד התורה, והוא מתרחש בהדרגה. האהבה, היראה, הידיעה והעבודה, כל אחת מהן כשהיא לעצמה, וגם על ידי השפעה הדדית ביניהן, נרכשות בהדרגתיות, "אם מעט - מעט, ואם הרבה - הרבה", איש איש לפי מאמציו והשגתו. בתוך כל מושג, שום דרגה אינה בגדר

³ הציטוט מזיכרוני ואינני ערב לדיוק במילים.

⁴ ראו למשל ליאו שטראוס, "אופיו הספרותי של 'מורה נבוכים'", **ירושלים ואתונה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א; שלמה פינס, "הקדמה", דוד הרטמן, **הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה**, תל אביב: עם עובד, 1979, עמ' 12-13; Harry A. Wolfson, "Maimonides and Halevi: A Study in Typical Jewish Attitudes"; *Jewish Quarterly Review* II (1912), pp. 297-337 toward Greek Philosophy in the Middle Ages.

⁵ עיינו בפירושו הרמב"ם למסכת אבות ב, ד על המאמר "ואל תאמין בעצמך עד יום מותך".

⁶ זהו מושג שגור וחיוב בפילוסופיה המיימונית. ראו למשל: "הוא השלמות האנושי האמתי, והוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, ר"ל ציור המושכלות ללמוד מהם **דעות אמיתיות** באלהיות, וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו, ובעבורה יזכה לקיימות הנצחי, ובמה האדם אדם" (הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נד).

⁷ ישעיהו ליבוביץ, **חמישה ספרי אמונה**, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 68.

⁸ המונח "הכרה" מצוי אצל הרמב"ם ומפרשיו במשמעות של זהויה או הבחנה בין דברים.

הראשון, אלא למעשה האדם גירש את עצמו.¹³ מכאן ואילך חייב האדם "לעבוד את האדמה אשר לקח משם", שכן אין הוא חי על פי השכל. בשאיפה לסיפוק צרכיו החומריים דומה הוא לבהמות: "ואדם בִּיקָר בַּלְיָיִן, נְמַשֵּׁל כְּבַהֲמוֹת נְדָמוֹ" (תהלים מט, יג). מאחר שאדם היה "ביקר", כלומר בגן עדן, אך לא הצליח להישאר שם, ירד לדרגת הבהמות.¹⁴

אך גם במצב שלאחר החטא, האדם עודנו יחיד ומיוחד בעולם הזה: "ויאמר ה' אלהים: הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (בראשית ג, כב). אונקלוס מפרש את חלקו הראשון של הפסוק: "הא אדם הוה יחידיה בעלמא מיניה למידע טב וביש". לאמור: האדם הוא יחידי בעולם בכך שתכונתו היא לדעת להבחין בין טוב לרע. בעקבות תרגום/פירוש אונקלוס לפסוקים בבראשית, הרמב"ם מסביר: מחוץ לגן עדן נותר האדם - אדם. השכל לא נלקח ממנו ועדיין הוא יכול **לשעבד את הדמיון לשכל**; יש לו חופש לבחור שהריהו יודע טוב ורע, וזה ייחודו. הוא יכול לשלוח ידו ולקחת גם מעץ החיים, "ואכל וחי לעולם". לפי הרמב"ם, המילים "והיה פן ישלח ידו" אינן מביעות חשש אלא להפך: הן מורות על הרצוי והמקווה.¹⁵ אדם בעולם הזה צריך לשאוף לשוב אל גן עדן, אך מימושה של שאיפה זו כרוך במאמץ עצום. **האהבה והיראה** פועלות לאפשר את המאמץ ולהגבירו. אין די בידיעה, זו טובה הייתה לעולם השכל, למציאות גן העדן. מחוצה לו דרושים כוחות נפש שיניעו את האדם בדרך הנאותה, וזה תפקידן של האהבה והיראה.

האהבה ככוח מניע מוצגת כך אצל הרמב"ם: "אמנם, מאמר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' פירושו אצלי בכל כוחות לבבך, כלומר כוחות הגוף כולם, כי התחלות הכול מן הלב. והענין, שתשים תכלית פעולותיך כולם השגתו, כמו שביארנו בפירוש המשנה ובמשנה תורה".¹⁶ האהבה והיראה משלימות זו את זו: האהבה היא הכוח המפעיל, שבו תלוי קיומו של המאמץ העצום, ואילו היראה משמשת לנטרול ההפרעות הגורמות לסטייה, לעיתים מתוך היסח הדעת, מן הפעולה החיובית. במצב של שלטון השכל אין מקום להיסח הדעת; אך אחרי החטא דרוש גורם נוסף שייבטיח, דרך קבע, את ריכוז האדם בתכלית - וזהו תפקידה של היראה. מהותה - ידיעת האדם שבכל רגע ורגע עומד הוא לפני המלך. ידיעה זו מולידה את **"היראה והכניעה ופחד האלוה ויראתו ובשתם ממנו"**.¹⁷

זה נמצא גם אצל פרשנים גדולים אחרים.⁹ מכל מקום, במילים "והכרתו, יראתו ואהבתו הן תכלית האדם" ליבוביץ מבקש לומר שעבודת ה' כרוכה בשילוב בין הידיעה, האהבה, היראה והעבודה. בלימוד הדרך לעבודת ה' על פי הרמב"ם, הוא טוען, אין להסתפק בעיון חלקי בכתביו; ההבנה השלמה מתקבלת רק מתוך עיון כולל ומאוחד בפילוסופיה ובהלכה המייומנית.

ניתוב כוחות הנפש

תפקיד מרכזי בספרות הרמב"ם כולה ממלאות האהבה והיראה. באמצעותן צריך האדם לנתב את מה שהיו למשפיעים עיקריים על הנהגתו ועל חייו לאחר חטא אדם הראשון - כל כוחות הנפש זולת השכל. על פי פירוש הרמב"ם לפרשת חטא אדם הראשון,¹⁰ האדם נברא בצלם אלוהים מושלם ובעל שכל.¹¹ דבר זה מתחייב גם ממה שציווהו הקדוש ברוך הוא שלא לאכול מעץ הדעת טוב ורע, שהרי אין מצווים אלא לבעל שכל.¹² האדם הושם בגן עדן והיה אמור לחיות על פי ציווי השכל, כלומר להתרחק מן השקר ולפעול רק על פי מה שהוא נכון, על פי האמת. כאשר הייתה הנהגת האדם על פי שכלו, כלומר על פי מושגים מוחלטים המגדירים אמת ושקר, הייתה הכרת הטוב והרע חסרת משמעות לגביו. אך הוא חטא, נמנע מלשמוע לשכלו, הלך בעצת דמיונו וירד לדרגה של "הכרת טוב ורע": "כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים" (בראשית ג, ו). אין כאן דרגה שכלית אלא תאוה דמיונית. מרגע זה ואילך חל שינוי מהותי במעמדו כלפי הסביבה: היא איננה נמדדת עוד במושגי השכל, באמת המוחלטת, אלא במושגים יחסיים של טוב ורע. הרי לא כל מה שטוב לאחד טוב גם לזולתו, וגם את הרע רואים בני אדם ראייה שונה זו מזו. העונש הוא מידה כנגד מידה: כל עוד חי האדם בשלטון השכל, כל הצרכים הגופניים היו בגדר הכרח לקיום הגוף בלבד, והאדם לא צריך יותר ממה שהיה צריך והיה הכרחי לקיומו. מצב כזה הצדיק את **מציאות גן עדן**: פטור מן הדאגה לצרכים הגופניים - הללו מתמלאים מאליהם. אך כיוון שחטא, הלך אחרי דמיונו והתאוה למה שלא היה נדרש לקיומו, שוב אין טעם במילוי צרכיו הגופניים ללא מאמץ. לכן בא הגירוש מגן עדן. לפי פרשנות זו, לא הקדוש ברוך הוא גירש את אדם

¹³ את הכתוב "וישלחהו ה' אלהים מגן עדן [...] ויגרש את האדם" אפשר לפרש כסיכום המצב החדש שנוצר בעקבות החטא ולא כפעולה של האל.

¹⁴ זוהי פרשנות מצויה על הפסוק בתהלים. למשל: "כך אדם הראשון דומה בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא: 'מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות'. כיון שאכל ממנו נטרד, לקיים מה שנאמר 'אדם ביקר בלין נמשל כבהמות נדמו'" (אבות דרבי נתן א, א). ועיינו בבבלי, סנהדרין לח ע"ב ובמקבילות.

¹⁵ הרמב"ם, שמונה פרקים ח.

¹⁶ הרמב"ם, מורה נבוכים א, לט. בשמונה פרקים ח אהבת ה' מזוהה עם השאיפה בכל כוחות הנפש לקניית דעת אלוהים.

¹⁷ הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נב.

⁹ ראו יהודה אבן שמואל (קויפמן), "מבוא כללי למורה נבוכים", הרמב"ם, **מורה נבוכים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, 1981, עמ' לד-לו.

¹⁰ הרמב"ם, מורה נבוכים א, ב; שמונה פרקים ח; הלכות תשובה ה, א. וראו זאב הרוי, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג, כב [במורה הנבוכים ח"א פ"ב]", **דעת** 12 (תשמ"ד), עמ' 15-22. דבריי כאן נכתבו בהשראת שיעוריו של פרופ' הרוי.

¹¹ הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, ח.

¹² זוהי תפיסתו הברורה במורה נבוכים. אך בשמונה פרקים נאמר כך: "דע, שהעבירות והמצוות התוריות אמנם ימצאו בשני חלקים מחלקי הנפש והוא החלק המרגיש והחלק המתעורר לבד" (הרמב"ם, שמונה פרקים ב) - ויש ליישב זאת בהבחנה בין תכלית המצוות המעשיות בהקשר של תיאור חלקי הנפש האחראים לעשייתן (שמונה פרקים) לבין עצם הציווי לבעל שכל (מורה נבוכים).

לתכלית, שהיא המעשה הזה עצמו. לפיכך, יותר ממה שאני רואה ברמב"ם את התאולוג הגדול של היהדות אני רואה בו את הפילוסוף של ההלכה. אין זה פלא ולא מקרה שגדול ההוגים באמונה הוא הוא גם גדול הפוסקים.²²

אולם לרמב"ם דווקא חשובה הדרך להשגת התכלית האנושית, שהרי האדם כבר איננו חי בגן עדן אלא במציאות מורכבת שבה הוא לא תמיד נתון לשלטון השכל. ליבוביץ בוחר להתעלם מכך: "האדם צריך לקבל על עצמו לעבוד את השם בעולם כמות שהוא (זאת משמעותה של ההלכה) - אף עולם ההיסטוריה כמנהגו נוהג, והאדם צריך לקבל על עצמו לעבוד את השם ללא תלות במה שמתרחש בהיסטוריה. אמונה הכרוכה בהיסטוריה הריהי 'אהבה התלויה בדבר'".²³

הרמב"ם היה אולי מסכים עם דברים אלו נאמרו בשיעור על הפרק האחרון במורה נבוכים, על עבודת השם למשיגי האמיתות ברמה הגבוהה ביותר - ואף זאת בתנאי שיתלו לך הבנה של מורכבות המצבים בעולם, מורכבות המשתנה מאדם לאדם, וכן ידיעה מקיפה של ההלכה, והבנת משמעותה ויכולתה לספק לכל אדם כלים להתמודד עם אתגרי החיים. הרמב"ם מבין את חובתו להציג שיטה שאיננה מתעלמת מן הקשיים האנושיים, להראות כיצד אפשר לרתום את כוחות הנפש ליצירת התנהגות ראויה והרמונית ב"עולם כמות שהוא". ליבוביץ איננו מסוגל לעבור עם הרמב"ם לתחומם של כוחות הנפש; הוא ממתין לו בחוץ ויצטרף אליו בסוף המסע, כאשר יגיע לתכלית, ליעד של שלטון השכל.

נדון עתה בנפרד בכל אחד מארבעת מושגי היסוד: **אהבה, יראה, ידיעה ועבודה**. עליהם מושתתת הדרך לעבודת ה' לשיטת הרמב"ם.

אהבה

דברו על האהבה, הרמב"ם מציג בדרך כלל תפיסה מעגלית: ידיעה לצורך אהבה (ויראה), ואהבה לצורך ידיעה. כלומר הידיעה מעוררת את האהבה לקדוש ברוך הוא והאהבה יוצרת השתוקקות לדעת יותר, לעמוד על אמיתת מציאותו. בספר המצוות הרמב"ם מתאר מצוות עשה: "היא הציווי שנצטוונו על אהבתו יתעלה, והוא: שנתבונן ונסתכל במצוותיו וצווייו ופעולותיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג - וזוהי האהבה המצויה עלינו".²⁴ האהבה אינה מוצגת כתנאי לידיעה, אלא היא תוצאה של ידיעה, שכן היא מלווה את ההשגה (הידיעה) העליונה. היא אינה אמצעי, שלב ביניים, אלא קניין רוחני נפשי המלווה את מכלול פעולותיו של עובד ה'. תחילה חשיבה והתבוננות במצוות ה', במאמריו ובפעולותיו, עד שנשיגהו; ואז העונג, תכלית ההנאה, שתסב לנו ההשגה - וזו האהבה. הידיעה המולידה את האהבה כוללת לימוד תורה (מאמריו וציווייו); עשיית המצוות מתוך כוונה, חשיבה

ליבוביץ נמנע בעקביות מלהתייחס בנפרד לתפקידן של האהבה והיראה, והוא חש מעין חוסר נוחות מול התובנות הכמו-פסיכולוגיות של הרמב"ם ביחס אליהן:

לכאורה קיים במציאות האנושית קשר עמוק מאד בין שני המישורים האלה. אין ספק שעולם התודעה, התחושה, השאיפה, המגמה של האדם מותנה במידה מכרעת בסיטואציה שבה הוא נמצא. במה דברים אמורים? במכלול הבעיות, השאיפות, המגמות והאינטרסים האנושיים. יוצא מכלל זה המציאות הדתית של האדם, זאת אומרת: עניין מעמדו לפני השם. את החוויה הדתית של האדם אנחנו מגדירים כתודעת מעמדו לפני השם. תודעת מעמדו זה, להבדיל מכל התכנים האחרים של התודעה האנושית, איננה מותנית בסיטואציה שבה נמצא האדם, ואיננה מושפעת ממנה. או נדייק - איננה מושפעת ממנה אם האדם הוא בעל אמונה; ואם היא מושפעת ממנה, סימן שאין האדם בעל אמונה.¹⁸

קודם לכן פגשנו אצל ליבוביץ את מושג ההכרה - שאיננו משמש שימוש פילוסופי אצל הרמב"ם - וכעת לפנינו המושג "אמונה", מושג מרכזי ביותר אצל ליבוביץ, שלמרבה הפלא אין לו תפקיד בתיאורו ההגותי של הרמב"ם את הדרך לעבודת ה'. ליבוביץ קורא לאחד מספריו החשובים **אמונה, היסטוריה וערכים**, והמושג הדומיננטי מבחינתו בכותרת הספר הוא "אמונה". את הרמב"ם עצמו ליבוביץ מכנה "גדול המאמינים שעמדו ליהדות",¹⁹ "ראש המאמינים"²⁰ או "גדול האמונה בישראל שלאחר האבות".²¹ לספרו הראשון על הרמב"ם הוא קורא **אמונתו של הרמב"ם**, וספק אם הרמב"ם עצמו היה מסכים לתאר באמצעות מושג זה את הנושאים והעמדות שהמחבר מתייחס אליהם בספרו. המושג "אמונה" נעדר במכוון ממושגי היסוד הנידונים כאן, ועל כך אעמוד באריכות בהמשך. מה מניע את ליבוביץ לבנות את הגותו הדתית סביב מושג האמונה ולכאורה להתרחק בכך מתורת הרמב"ם שהוא נשען עליה? התשובה היא שעבור ליבוביץ, משמעות האמונה היא קיום מצוות לשם שמייים בלבד, והוא שולל ממושג זה כל משמעות תיאולוגית. קיום המצוות הוא הביטוי המעשי ביותר של עבודת השם. כך הוא מבין את **תכלית** הגותו של הרמב"ם ולפיכך איננו מתעכב על הדרך להשגתה. ראו למשל דבריו במכתבו אליי:

בשני חיבורי הקטנים ("אמונתו של הרמב"ם" ו"שיחות על שמונה פרקים") אני משתדל להציג - בניגוד לתפיסתם של פינס, שטראוס וחבריהם - את המרכזיות של עבודת ה', המתגלמת דווקא במצוות המעשיות, בעולמו ההגותי של הרמב"ם, ואפשר שבה אני מרחיק לכת ממך. מעולם לא ראיתי ולא מצאתי דבר עמוק יותר באמונה מאשר הקביעה "שאינן תכלית כוונת כל מעשה המצוות אלא שיתלמד ותתאמן בעשיית מצוות השי"ת", ושההתעסקות במעשה המצוות היא "כאילו התעסקת בו ית". יש דיאלקטיקה נפלאה בהצגת מעשה המצוות כאמצעי המוביל

¹⁸ ישעיהו ליבוביץ, **אמונה, היסטוריה וערכים**, ירושלים: אקדמון, 2002, עמ' 56.

¹⁹ ישעיהו ליבוביץ, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ט, עמ' 238.

²⁰ שם, עמ' 246.

²¹ שם, עמ' 394.

²² ישעיהו ליבוביץ לנפתלי רוטנברג, 30 בדצמבר 1986.

²³ ליבוביץ, **אמונה, היסטוריה וערכים** (לעיל הערה 18), עמ' 60.

²⁴ הרמב"ם, **ספר המצוות**, מצוות עשה ג.

חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו, שקראו הקב"ה אוהבו.³⁰ ואולם, המצווה "ואהבת את ה' אלהיך" חלה על כל יהודי באשר הוא. תיאורו של הרמב"ם את האהבה בפרק האחרון של הלכות תשובה כולל את הרכיבים האלה: (א) ההתמדה באהבה - שישגה בה תמיד; (ב) עזיבת כל דבר בעולם מלבדה; (ג) האהבה היא בידיעה בלבד; (ד) כגודל הידיעה כך גודל האהבה; (ה) המסקנה ההלכתית: על האדם "ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעות לו את קונו כפי כוח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שביארנו בהלכות יסודי התורה".³¹

בהקשר זה מעניין לדון בדבריו של ליבוביץ בשיחה עם תלמידים:

שאלה: האין זה תמוה שבקשר בינינו לבין אלוהים, ראתה התורה לצוות עלינו דווקא בביטוי האידיאלי: "ואהבת את ה' אלוהיך" (דברים ו, ה) במקום הציווי האנושי כגון: ועבדת, וידעת, או "והשכלת"?

ליבוביץ: עליך להבין שכל קטגוריות האהבה הקיימות באדם כמושגים או כתחושות, לא ניתנות להיכלל בשום אופן לגבי אלוהים. הפסוק שלאחר "ואהבת" בא ומסביר את משמעותה של אותה אהבה: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך".

אשר לשאלתך מדוע דווקא במונח זה? בכך רוצה התורה לבטא את האינטנסיביות של היחס הזה. אולי יפתיעכם לשמוע את לשון הרמב"ם בעברית מתוך משנה תורה. בסיומו של ספר המדע, הוא כותב: "וכיצד היא האהבה הראויה? הוא, שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד, כאלו חולה חלי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה, והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה". ובסופה של אותה הלכה הוא מוסיף: והוא ששלמה אמר דרך משל: "כי חולת אהבה אני" (שיר השירים ב, ה) וכל שיר השירים משל הוא לענין זה. אתם בוודאי יודעים כי לפי הגישה המדרשית המקובלת, מגילת שיר השירים היא משל ליחס שבין כנסת ישראל ובין השם יתברך, ואילו הרמב"ם אומר שהיא משל ליחס שבין הנפש המשכלת של האדם לבין אלוהים. ומה קוראים אנו באותה המגילה על האהבה? "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה, אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה, בוז יבוז לו" (שם, ח, ז).

שאלה: האם האדם מסוגל בכלל לאהוב את השם?

ליבוביץ: אני מכיר רק דמות מקראית אחת שזכתה להיקרא "אוהב השם", בנבואת ישעיהו: "ואתה ישראל עבדי, יעקב אשר בחרתיך, זרע אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח). נכון הדבר שרק אברהם אבינו אשר שב מן העקידה זכה לתואר זה בפועל, אולם אין ספק שכל אדם יכול וגם מסוגל לחתור לכך.

(מצוותיו); ולימוד הטבע וחוקיו והתבוננות בהם. האם ב"פעולותיו" הכוונה לטבע ולחוקיו, או שמא למכלול התנהגותו של עובד ה' ושומר מצוותיו? ליבוביץ היה מעדיף את האפשרות השנייה - שעובד ה' מתבונן בפעולותיו שלו עצמו ומודע להן. לדידו אין בעיסוק המדעי, דהיינו ההתבוננות בטבע או בבריאה, כדי ללמד משהו על הבורא המטפיזי.

בספר המצוות הרמב"ם מצטט מספרי: "לפי שנאמר [...] 'ואהבת את ה' אלהיך', איני יודע כיצד אוהב אדם את המקום. תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם".²⁵ האהבה לפי תפיסת ספר המצוות שוות ערך היא לתכלית: היא חלק ממנה, כלולה בה, והיא גם תוצאה של התכלית, שהיא ההשגה העליונה. במורה נבוכים, לעומת זאת, ראינו שהרמב"ם קובע שהאהבה יכולה לבוא על ביטוי דווקא בפעולות המביאות אל ההשגה העליונה, כי "התחלות הכול מן הלב", כלומר הכול מתחיל מהאהבה וזו מובילה אל הידיעה. שתי התפיסות השונות של האהבה, במורה נבוכים ובספר המצוות, אינן סותרות זו את זו. שתיהן כאחת מופיעות בהלכות יסודי התורה - ומשמעות הדבר שהרמב"ם רואה בשתייהן חובה מעשית ומשום כך הוא מעניק לכל אחת מהן לבוש הלכתי.

בתחילה, בדברו על מהות האהבה, הוא מבאר את האהבה ככוח מפעיל הנובע מעיון בבריאה ובנפלאותיה ומביא את האדם להשתוקקות לידיעה:

א. האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר: "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו, ד); ונאמר: "את ה' אלהיך תירא" (שם, יג).

ב. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? - בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ - מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלהים לאל חי".²⁶

זהו הלבוש המעשי לעמדה שהציג במורה נבוכים: אהבה המעוררת את ההשתוקקות והרצון לידיעת השם. בהמשך הרמב"ם שב ומבאר שהאהבה היא תוצאה של עיון, אך לא עיון פשוט בטבע המזדמן אלא לימוד מעשה מרכבה ומעשה בראשית, שהן צורות גבוהות של עיון מטפיזי.²⁷ עיון גבוה זה גורר בעקבותיו אהבה: "מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא".²⁸

בהלכות תשובה הרמב"ם שב ועוסק באהבה ברמותיה השונות, רמות המופיעות בהלכות שונות ואף באותן הלכות עצמן.²⁹ אמנם, הוא מדבר על האהבה בדרגתה הגבוהה ביותר כמעלה שרק יחידי סגולה זוכים לה: "ומעלה זו [האהבה] היא מעלה גדולה מאוד ואין כל

²⁵ שם.

²⁶ הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ב, א.

²⁷ שם, ד, יח.

²⁸ שם, יט.

²⁹ הרמב"ם, הלכות תשובה י, ב-ה.

³⁰ שם, י, ד.

³¹ שם, י, יא. כזכור, בהלכות יסודי התורה הציג הרמב"ם את ההדרגתיות באהבת השם - מאהבה המתעוררת מתוך התבוננות בטבע, ועד אהבה המלווה את העיון המטפיזי במעשה מרכבה ובמעשה בראשית.

שאלה: האם גם אדם שאינו מישראל?

ליבוביץ: אלוהים ברא אדם, הוא לא ברא "אדם מישראל". והאדם הוא אותו יצור בעל הכושר הבלעדי לתפוס תפיסה שאיננה חושית, שהיא צלם אלוהים שבו, והוא יכול לחתור לאהבת ה'³².

בשיחה זו ניכר הפער הגדול בין גישתו של הרמב"ם לזו של ליבוביץ. הרמב"ם מכיר ברגשותיהם של בני האדם ובמושגיהם על האהבה, ויודע שהאהבה לה' נבנית על רגשות אלו ומתחילה מתוכם. לפיכך אין הוא מוותר עליהם כלל ועיקר, ואף יותר מזה: על פי שיטת העלייה ההדרגתית של הרמב"ם האדם איננו זונח את הישגיו הקודמים, הנפשיים והשכליים; אלה גם אלה מלווים אותו בדרגות הגבוהות יותר. שהרי ההתפתחות האנושית איננה חד-כיוונית וההשגת המעלה הגבוהה איננה מצב קבוע. האדם מתקדם ונסוג, עולה ונופל, ותהליכים אלו מורכבים ובו-זמניים. לפיכך הוא זקוק לאותן תחושות, לאותן תעצומות נפש שאפשרו לו להתחיל את דרכו בעבודת ה', גם בהיותו במעלה הגבוהה ביותר.

ליבוביץ מדגיש שהאהבה שאדם רוחש לזולתו אינה אותה אהבה שאדם רוחש לאלוהיו, ושמדובר במושגים שונים זה מזה. אם כן, מדוע התורה משתמשת במושג "אהבה" לתאר אהבה בין בן אנוש לאלוהים? התשובה של ליבוביץ: התורה יודעת שהאהבה היא רגש אנושי חזק מאוד והיא מבקשת להעביר את **האינטנסיביות** שלו - ואותה בלבד - אל האהבה לאלוהים. אמנם המילה היא אותה המילה, אך המשמעות שונה. דבריו המפורשים של הרמב"ם על אהבת איש לאישה בסוף הלכות תשובה אינם הולמים את המסר של ליבוביץ, והוא מדלג עליהם בקלילות ונאחז במשפט האחרון באותה הלכה: "וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה". עבור ליבוביץ האהבה האנושית איננה אלא אלגוריה - אולם הוא אינו מניח לנו להישאר ולו לרגע עם האלגוריה המדרשית שלפיה שיר השירים נסב על אהבת כנסת ישראל לקדוש ברוך הוא, והוא עובר כהרף עין לפירושו של הרמב"ם: "ואילו הרמב"ם אומר שהיא משל ליחס שבין הנפש המשכלת של האדם לבין אלוהים". כך מנסה ליבוביץ להשיג שני דברים: א. לטשטש אצל שומעיו את המשמעות הברורה והפשוטה בדברי הרמב"ם, והיא שהאדם אוהב את ה' באותם כוחות נפש שהוא אוהב אישה, כי אחת היא האהבה האנושית, סבור הרמב"ם, שלא כליבוביץ. רק שימוש בדברי הרמב"ם עצמו היה יכול לעמעם את המרחק הגדול בין דברי ליבוביץ לדברי הרמב"ם.

ב. להתכחש למעמדן האמיתי של האהבה והיראה בתורת הרמב"ם ככוחות נפש שיש להם תפקיד בדרך לעבודת השם. מגילת שיר השירים, אומר ליבוביץ בשם הרמב"ם, "היא משל ליחס שבין הנפש המשכלת של האדם לבין אלוהים". אם גם האהבה היא שכל - בטלה האהבה. לפיכך, הוא סבור שביכולתו להעמיד את שיטתו לעבודת השם על הכרעה רצונית, שכלית בלבד, בלא צורך להתמודד עם רגשות ועם כוחות הנפש.

ברור אפוא מדוע ליבוביץ מדגיש שהוא "מכיר רק דמות מקראית אחת שזכתה להיקרא 'אוהב השם'", ומותיר את הרושם שרק אברהם הגיע למעלה גבוהה זו, אף "שכל אדם יכול

וגם מסוגל לחתור לכך". לחתור לכך, כן; להגיע - ספק. הרמב"ם, כמובן, אינו מייחד את האהבה לאדם אחד ויחיד בכל הדורות, ובניגוד לליבוביץ - גם לא ליחיד סגולה. הוא תובע את עבודת השם מאהבה מכל יהודי ויהודייה, ומוכן לקיים תהליך חינוכי שמטרתו להשיג את התכלית הזאת: "והנשים והקטנים, שמחנכים אותם לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתם ויעבדו מאהבה"³³. שום אדם מישראל אינו פטור לא מן החוכמה ולא ממצוות עבודת ה' מאהבה: "והיא המעלה שציוונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה, שנאמר: ואהבת את ה' אלהיך. ובזמן שיאהב אדם את ה' אהבה הראויה - מיד יעשה כל המצוות מאהבה"³⁴. לא מפתיע אפוא שהרמב"ם מדגים את מהותה של האהבה בעזרת דוגמה מוחשית ביותר המובנת לכל אדם. אהבת ה' אי-אפשר להדגימה אלא באהבת גבר לאישה! ואף על פי שהשגתה קשה, הכרחי שכל אדם - איש, אישה, ואפילו ילדים - יוכל להבינה ולשאוף להשיגה.

אמנם ברור שליבוביץ מכוון בדבריו לדרגה העליונה של משיגי האמיתות (בכך נדון להלן). כלומר הוא מדלג על תפיסת האהבה שהרמב"ם מציג בתחילת פרק ב בהלכות יסודי התורה ומאמץ רק את האהבה המלווה את העיון המטפיזי המוצגת בפרק ד שם, וכן בסוף מורה נבוכים. עם זאת, ליבוביץ לא הציג את דברי הרמב"ם לאשורם, שכן לדעת הרמב"ם גם בדרגה הגבוהה ביותר של הכפפת הדמיון לשכל אין ויתור על האהבה והיראה ככוחות של הנפש - דהיינו אין מוותרים על ההישג בדרגה הנמוכה גם כאשר מגיעים לדרגה גבוהה יותר.

יש מקום לבקר את דבריו של ליבוביץ גם לנוכח ההקשר שבו הם נאמרים. הרמב"ם אומר: "כל הדברים האלו שדברנו בעניין זה כמר מדלי הם. ודברים עמוקים הם [...] וכך ציוו חכמים הראשונים: שאין דורשים בדברים האלה ברבים, אלא לאדם אחד [...] ולמה אין מלמדים אותו לרבים? - לפי שאין כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בוריים"³⁵. אך ליבוביץ איננו דורש רק לאדם אחד אלא פונה אל הציבור כולו, בין ששומעיו יכולים להבינו ובין שלא. במקום להציע לשומעיו דרך הדרגתית בעבודת ה', הוא מציב בפניהם סולם שראשו בשמיים אך אינו מוצב ארצה, ולכן הם לעולם לא יוכלו לעלות בו. דרגת השיא אצל הרמב"ם היא דרגת הפתיחה אצל ליבוביץ.

לסיכום, על פי הרמב"ם האהבה בדרגתה הנמוכה מתעוררת באמצעות ידיעה ראשונית, המושגת על ידי התבוננות בנפלאות הטבע; ואילו האהבה בדרגתה הגבוהה מתעוררת בעקבות עיון במעשה מרכבה ומעשה בראשית. אהבה זו גורמת הנאה הנוולדת מהשגה שכלית - האדם "נהנה בהשגתו"; אך היא אינה אהבה "אחרת", ולכן אין היא מבטלת את "קודמתה". זו אהבה גבוהה ומפותחת יותר. כגודל האהבה כך גודל הידיעה, ואהבה גדולה מכוונת את כוחות הגוף כולם לידיעה - משעבדת את הדמיון לשכל.

³³ הרמב"ם, הלכות תשובה י, ב.

³⁴ שם, י, ד.

³⁵ הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, י-יא.

³² ישעיהו ליבוביץ, שיחות על תורת הנבואה: פרקים נבחרים ב"מורה נבוכים" של הרמב"ם, ירושלים: ג' לייבוביץ, 1997, עמ' 366-367.

יראה

היראה מתפתחת אצל האדם ביחס להתפתחות ידיעותיו, ונהוג לחלקה לשניים: יראת העונש ויראת הרוממות. כבר ציינתי שהכרתו של האדם שבכל עת עומד הוא לפני האלוהים - התלויה בהשגה השכלית של מציאות האל - היא שמולידה את "היראה והכניעה ופחד האלוה ובושתם ממנו", כמאמר הרמב"ם. כן ציינתי שמבחינה האמיתית של היראה הוא דווקא בהנהגת האדם בינו לבין עצמו (בחינת "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש"), וביטויה בצניעות, שגם היא תולדת הכרתו השכלית.³⁶ משמעות הדבר שאדם יודע שהקדוש ברוך הוא צופה בו, והידיעה הזאת מעוררת בו יראת אלוהים.

אף על פי שקיום מצוות מפחד לעונש נתפס כמדרגה נמוכה, גם יראה זו מחייבת רמה מסוימת של ידיעה, שהרי "אין בור ירא חטא".³⁷ אך קיום המצוות, גם מיראת העונש, מוליד יראה בדרגה גבוהה יותר, המחזקת עוד את הרגל קיום המצוות. היראה במדרגה זו היא תכלית עבודת השם בקיום מצוותיו, והיא **יראת הרוממות**:

כי תכלית מעשי התורה פלם הוא להגיע אל האדם זה ההפעלות, אשר כבר בארנו במופת בזה הפרק למי שידע האמתות, אמתת חיוב הגעתו אליו, ר"ל יראתו יתברך לפחד מדברו, אמר "אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את ה' הנכבד והנורא הזה את ה' אלוהיך" (דברים כח, נח). התבונן איך באר לך, כי הכונה היתה מ"כל דברי התורה הזאת" תכלית אחת, והיא "ליראה את השם" [...].³⁸

דברים אלו מעניינים במיוחד בשל הדיון הנפרד ביראה כתכלית עבודת השם. בדרך כלל נידונה בנפרד רק יראת העונש, ואילו יראת הרוממות נידונה במסגרת הדיון באהבת ה' ובהשגה הגבוהה, הנובעת מידיעה מעמיקה. במקום אחר במורה נבוכים היראה מופיעה במעמד של תכלית לצד האהבה, והיא אף קודמת לה:

הם המצוות אשר ספרנום ב"ספר אהבה" וסיבת כולם מבוארת - רצוני לומר שכונת העבודות ההם - זכרון ה' תמיד **ואהבתו ויראתו** ושמירת המצוות כולם ושיאמן בה' יתברך מה שהוא הכרחי לכל בעל דת שיאמינהו, והם התפילה וקריאת שמע וברכת המזון ומה שנדבק בהם, וברכת כהנים ותפילין ומזוזה וציצית, וקנות ספר תורה וקרות בו לעיתים. כל אלה מעשים שילמדו דעות מועילות.³⁹

גם היראה וגם האהבה באות על ביטוין בעשייה ממשית - שמירת המצוות כולן, ובמיוחד "מצוות האמונה", שתוכנן אמונה בה' וקבלת עול מלכות שמיים ועול תורה ומצוות. מודגשת כאן מצוות תלמוד תורה, שהיא הבסיס לעיון מעמיק ולידיעת מציאות השם, שהיא האמונה.

³⁶ על פי הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נב.

³⁷ משנה, אבות ב, ה.

³⁸ הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נב.

³⁹ שם, ג, מד.

כל האמירות הללו באות להדגיש שהאהבה והיראה אינן תחושות בעלמא אלא כוחות נפש הבאים לידי ביטוי במעשה המצווה. המצוות הן מעשים שהעושה אותם מחנך את עצמו להתנהגות הנאותה ("דעות מועילות"), בחינת "לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות".⁴⁰

הקשר שבין אהבה ליראה בולט עוד יותר בהלכות יסודי התורה: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאוהבו וליראה ממנו, שנאמר 'ואהבת את ה' אלקיך', ונאמר 'את ה' אלקיך תירא'".⁴¹ אמנם כל מצווה עומדת לעצמה - מצווה לאהוב את ה' ומצווה לירא ממנו - אך מקורן משותף: היראה היא תוצאה של אותה התבוננות בטבע ואותו עיון עמוק המביאים לאהבה. ומשום שדרך אחת מובילה הן לאהבה הן ליראה, הרמב"ם מציגן יחד.

עם זאת, בדברים אלה ניכר גם הבדל מהותי בין האהבה ליראה: האהבה מנותקת לכאורה ממעמדו של האדם אל מול הבורא; היא התעוררות נפשית הנגרמת מהתבוננות בטבע והתפעלות ממעשיו הנפלאים של הקדוש ברוך הוא, והיא "תאוה גדולה לידע השם הגדול". לעומת זאת, היראה קשורה במעמדו ובמצבו של האדם אל מול עוצמת הבראה: "וכשמחשב בדברים האלו עצמן [אותם דברים שעוררו את האהבה], מיד הוא נרתע לאחוריו, ויירא ויפחד ויידע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה, עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד 'כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'".⁴² "כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך" מוליד תאוה לדעת אותך, כלומר אהבה, ואילו "מה אנוש כי תזכרנו" מלמדני את קטנותי ואפסותי ולפיכך מעורר את היראה. התנסחותו הזוהירה של הרמב"ם נובעת לדעתי מרצונו לצאת נגד תפיסות נטורליסטיות העוללות להוביל לעבודה זרה.

הוא גם מקפיד להסביר שיראת הרוממות אינה נובעת מהשוואה של מעמד האדם למעמד האל (השוואה בלתי אפשרית), אלא מראיית מעמד האדם לנוכח היקום כולו.⁴³ היראה היא אפוא תוצאה של הערכה עצמית נאותה של האדם והכרת מקומו בעולם, תחילה ביחס לעולם הטבע, ואחר כך - ככל שהשגתו תתפתח בד בבד עם העמקת ידיעתו - ביחס לעולם המטפיזי בכללותו, עולם העיון השכלי המופשט.

זיהויה של היראה כיראת הרוממות, הופעתה לצד האהבה, מעמדה הנשגב בהיותה תוצאה של ההשגות האמיתיות המופשטות ביותר, והעמדתה כ"תכלית האנושית" - כל אלה נעדרים

⁴⁰ בראשית רבה מד ובמקבילות.

⁴¹ הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ב, א.

⁴² שם, ב, ב.

⁴³ כזכור, רעיון זה חוזר במקום אחר בהלכות יסודי התורה. שם האהבה והיראה מוצגות כתוצאה של עיון ברמה גבוהה יותר - עיון במעשה מרכבה ובמעשה בראשית (הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, יח). על היראה כתוב כך: "ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו, כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים והגדולים, וכל שכן לאחת מן הצורות הנפרדות [...] וימצא עצמו, שהוא ככלי מלא בושה וכלימה, ריק וחסר" (שם, ד, ט).

מספר המצוות ומכתבי הרמב"ם האחרים. במקורות אלו היראה היא יראת העונש, והיא אינה מוצגת כדרגה ראשונית בעבודת השם אלא כדבר עצמו.⁴⁴

בעל **קנאת סופרים** כבר עמד על ההבדל הזה בין הלכות יסודי התורה לבין ספר המצוות,⁴⁵ והוא מוסיף ושואל: מדוע בספר המצוות, במצוות אהבת ה', לא העמיד הרמב"ם את אהבת ה' על הציפייה לגמול, כשם שהעמיד את מצוות יראת ה' על יראת העונש? תשובתו היא שהציפייה לגמול פירושה אהבת עצמו ולא אהבת השם. גם אם יש בציפייה לגמול הכרה בכוח ה' לגמול לעושי מצוותיו, אין משמעותה אהבה לה', מה שאין כן ביראת העונש: זו נחשבת יראת שמיים, גם אם אינה במדרגה הגבוהה של יראת הרוממות. יש בה מן ההכרה בכוח ה', והיא נקראת יראת ה' משום שעושי המצוות או נמנעי העבירות יראים מכוחו.⁴⁶

עדיין עלינו להבין מהי בדיוק הנחייתו של הרמב"ם אשר לדרך לעבודת ה' ומהי ההתנהגות הנאותה לאדם ירא השם. לישעיהו ליבוביץ יש פתרון משלו לשאלה זו:

האמונה המושתתת על תקוות השכר ועל יראת העונש יכולה, מבחינה סובייקטיבית, להיות כנה מאוד ואפילו מוכרת כלגיטימית בעולמה של היהדות. עם זאת, יש להבין שאם נתעמק בדבר ניווכח שאמונה זאת אינה מבטאת, בסופו של דבר, אלא את דאגת האדם לעצמו. עבודת האלוהים לבדו, שהיא עבודת אלוהים לשם עבודת אלוהים ("לשמה"), דורשת הסתייגות מתפיסת אלוהים בקטגוריות הנובעות מן התודעה האנושית. בסגנון הפילוסופי נקראת הסתייגות זו בשם "שלילת התארים", והיא הפרק המרכזי בתיאולוגיה של הרמב"ם.

הרמב"ם מבחין אפוא בין שתי תפיסות של אמונה - אותן שתי התפיסות שהוצגו בקשר לאמונתם של אברהם, איוב וקהלת. הרמב"ם מבחין בין קבלת עול תורה ומצוות מפני שהיא היא הערך עצמו ("לשמה"), ובין קבלת עול תורה ומצוות כאמצעי להשגת דברים שהאדם תופס אותם כערכים מבחינת האינטרס שיש לו בהם ("שלא לשמה"). ההבחנה הזאת, בין "לשמה" ל"שלא לשמה", אינה הבחנה בין אמונה כפי שהיא משתקפת בהלכה ובין אמונה כפי שהיא נתפסת בפילוסופיה, אלא כל כולה הוא בעולמה של ההלכה.⁴⁷

דבריו של ליבוביץ כלולים שני עניינים. האחד קרוב מאוד להסבר של בעל **קנאת סופרים** - שהציפייה לגמול איננה אהבת ה' אלא אהבת עצמו. אולם ליבוביץ איננו מדבר על ציפייה לגמול בלבד ("תקוות השכר", כלשונו) אלא מצמיד לה את יראת העונש. שתיהן ביטוי לאמונה ה"מוכרת כלגיטימית בעולמה של היהדות". אך ליבוביץ אינו חושב שאמונה כזאת

לגיטימית באמת,⁴⁸ ולכן הוא מציג מודל המבחין בין עבודת ה' "לשמה" ו"שלא לשמה". יש לשאול אילו תובנות מעניקה הבחנה זו. האם מושגים אלו תורמים להבנת ההבדל בין קיום מצוות משום יראת העונש ובין קיום מצוות משום יראת השם? נראה לי שלפי ליבוביץ אין מדובר במושגים מסבירים אלא במושגים מהותיים, ואין בהם כדי לתרום להבנת ההבדל הזה. כמו כן, ליבוביץ מצטט מכתבי הרמב"ם כדי לאשש את טיעונו, אך אין הוא מנסה להסביר את שיטת הרמב"ם כולה באופן התואם את שני המושגים האלה.

יתר על כן, המושגים האלה בעייתיים מצד עצמם וההישענות עליהם עשויה להוביל להבנה חלקית ואף שגויה. ליבוביץ אומר: "ההבחנה הזאת [...] כל כולה הוא בעולמה של ההלכה". ואולם, מבחינה הלכתית אין הבדל בין קיום המצוות מיראת העונש ובין קיומן מיראת הרוממות. אמנם ליבוביץ, כפי שהוא מעיד על עצמו, איננו עוסק בענייני הלכה אלא מדבר על ההלכה. ואף על פי כן, הוא טוען שההגדרות שקבע ("לשמה" ו"שלא לשמה") אינן לצרכים תיאולוגיים או פילוסופיים (מהלך לגיטימי היכול לעמוד במבחן הביקורת) אלא לצורך תיאור עולמה של ההלכה. אך ההלכה עצמה יצרה מערך שלם של הגדרות המתארות את תפיסת עולמה, והשימוש של ליבוביץ בהגדרות חיצוניות איננו עומד במבחן הביקורת.

עדיין איננו פטורים מלנסות ולהבין מדוע הרמב"ם מציג את האהבה ואת היראה ברמות שונות ומעניק להן משמעויות שונות בכתביו. האם דברי הרמב"ם יכולים להתכנס לכלל שיטה הגותית כוללת אשר לדרך הנכונה לעבודת ה'?

יראה ואהבה: הבנה תלוית הקשר

הפער בין האהבה בדרגה הגבוהה ביותר, המלווה את השגת התכלית העיונית, לבין היראה בדרגה הנמוכה ביותר, יראת העונש; בין מצוות עשה ג' שציוונו באהבתו יתעלה לבין מצוות עשה ד' שציוונו להאמין יראתו יתעלה ולהיפחד ממנו בספר המצוות - פער זה נעלם לחלוטין בהלכות יסודי התורה. שם הרמב"ם קושר יחד את אהבת השם ויראת השם: שתיהן פועל יוצא של התבוננות האדם בטבע, במעשי ה' ובפעולותיו הגדולות. בפרק האחרון בהלכות יסודי התורה האהבה והיראה שבות ומוצגות כתוצאה של מאמץ עיוני, בעיקר ברמה הגבוהה של עיון מטפיזי הנקרא "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". ואולם, בספר המדע עצמו, בהלכות תשובה, חוזרת תפיסת ספר המצוות, שלפיה עבודת השם מיראה היא דרגה נמוכה, ואילו עבודת השם מאהבה היא העבודה הראויה:

אל יאמר אדם: הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העוה"ב; ואפרוש מן העבירות שהזירה תורה מהם כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא

⁴⁴ במקום אחר הוא אומר: "הרמב"ם יודע ומכיר שגם עבודת ה' שלא לשמה, שמקורה בזה שאדם מאמין באלוהים מתוך היותו זקוק לאמונה זו, לשם ביסוס קיומו או לשם הבנת העולם - גם דתיות כזו היא מותרת [...] אבל אין זאת תכלית התורה" (ישעיהו ליבוביץ, **אמונתו של הרמב"ם**, תל אביב: משרד הביטחון, האוניברסיטה המשודרת, 1980, עמ' 31).

⁴⁴ הרמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה ד; הלכות תשובה י, א; פירוש הרמב"ם למשנה, אבות ג, מא.

⁴⁵ ר' חנניה קזיס, **קנאת סופרים**, על ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ד.

⁴⁶ אין להקשות על פירושו ולומר שגם בציפייה לגמול יש הכרה בכוח ה' כגומל, משום שאין "ההכרה בכוח" ממהות האהבה. ועוד, ש"האל כגומל" נחות מבחינה לוגית מ"האל כמעניש".

⁴⁷ ליבוביץ, חמישה ספרי אמונה (לעיל הערה 7), עמ' 70.

למורה נבוכים: "כי שתי התכליות, והם האהבה והיראה, יגיעו בשני הדברים: האהבה תגיע בדעות התורה הכוללות השגת מציאות האלוהית על אמתתה, והיראה תגיע בכל מעשי התורה כמו שביארנו".⁵³ כלומר האהבה מעוררת את האדם להתמסרות לתלמוד תורה, לעיון מתוך השתוקקות להשיג את מציאות ה'; ואילו היראה מעוררת אותו לקיים את מצוותיו.

אם כן, ניתוח המקורות השונים מעלה שאין סתירה בין התיאורים השונים של האהבה והיראה אם בוחנים אותם בהקשר שנידונו בו.⁵⁴ עבודת ה' נעשית בדרגות המשתנות מאדם לאדם וגם אצל אותו אדם עצמו. סוף דבר - האהבה והיראה הן בעלות מעמד של תכלית והן מכוונות לשיאים הגבוהים ביותר של היכולת האנושית.

ידיעה

הרמב"ם פותח את ספר מורה נבוכים בצידוק המאמץ להשגת האמת: האדם נברא בצלם אלוהים. פירוש הדבר יכולת שכלית המאפשרת השגה מופשטת, ועל השגה זו מושתתת החובה לחתור להשגת האמת. יסודו של רעיון זה כבר הונח בספר המדע: "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל, והדעה היתירה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' - כלומר, שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם עד שידמה להם".⁵⁵

האהבה והיראה יוחסו בדברינו לנפש כולה זולת השכל; ואילו הידיעה ראינו שהיא חלה על האדם שבאדם, היינו על שכלו, וכך מקבל מושג הידיעה מעמד מיוחד בתודעה עוד קודם שניגשים לעיון מעמיק במקורות. כבר אמרנו שחובתו של האדם להשתמש בשכלו. החובה אמורה לנבוע מקיומה של מצווה, ולפיכך, כמו בדיון על האהבה והיראה, תחילה עלינו לאתר את המצווה ולהבינה. האם יש בספר המצוות מצווה המיוחדת לידיעה, כפי שיש מצוות המיוחדות לאהבה, ליראה ולעבודה? התשובה היא: מצווה מפורשת - לא. עם זאת, ראוי לעיין בכמה מקורות בהקשר זה. במצוות עשה א בספר המצוות הרמב"ם כותב:

המצווה הראשונה היא הציווי שנצטוונו להאמין⁵⁶ באלהות, והוא: שנאמין שיש שם עילה וסיבה שהיא הפועל לכל הנמצאים, וזה אמרו יתעלה: "אנכי ה'

⁵³ הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נב.

⁵⁴ דוד הרטמן כותב: "משהתעלה האדם אל מעבר להדדיות והוא אוהב את אלוהים לשמו, הוא מגלה כיצד היראה נלווית לאהבת אלוהים" (דוד הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, תל אביב: עם עובד, 1979, עמ' 220), ואילו על פי ניתוחי היראה במדרגה הגבוהה אינה נלווית לאהבה אלא היא תכלית כשלעצמה.

⁵⁵ הרמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, ח. וראו במורה נבוכים א, א: "יחד האדם בעניין שהוא זר בו מאד. מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח - והוא ההשגה השכלית אשר לא ישתמש בו חוש ולא מעשה גוף".

⁵⁶ אחד משופטי המאמר האיר את עיניי לכך שר' משה אבן תיבון השתמש במילה "להאמין" כדי לתרגם את המילה הערבית بِإِغْتِنَانٍ, אולם התרגום המדויק יותר לדעתו הוא "לדעת" או "בידיעת". השוואת תרגום ר' יוסף קאפח: "הציווי שנצטוונו בידיעת האלוהות". إِيْتِنَانَات = דעות. והשוואת לכותרת ספרו של ר' סעדיה גאון: الْأَمَانَاتُ وَالْإِغْتِنَانَاتُ = האמונות והדעות (בתרגום ר' יהודה אבן תיבון, סבו של ר' משה אבן תיבון).

אכרת מחיי העוה"ב - אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובדים משם על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכים אותם לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתם ויעבדו מאהבה.⁴⁹

הרמב"ם שב ואומר על עבודת השם מאהבה: "ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו".⁵⁰ וכאמור לעיל, גם אם מעלה זו קשה להשגה, הרמב"ם מעודד כל אדם לשאוף אליה. ואולם אין להבין את דברי הרמב"ם מחוץ להקשרם: הרמב"ם מונה את מצוות היראה ("את ה' אלהיך תירא") כמצווה העומדת בפני עצמה במניין תרי"ג מצוות, ולכן בניסוחיו בספר המצוות הוא בוחר ביראה בדרגתה הנמוכה, שהיא יראת העונש. הסיבה לכך היא שמצווה צריכה להורות על פעולה. אילו בחר בדרגה הגבוהה של היראה, שהיא תוצאה של העיון המוליד את האהבה, לא הייתה הצדקה למנות את מצוות היראה כמצווה נפרדת, שכן פעולת העיון כבר קיבלה את ציוויה ממצוות האהבה. הרמב"ם שב ומביע בניסוחים שונים את התפיסה שהמצוות כוללות הן את הציווי על ההתבוננות והעיון המעוררים את האהבה (ואת יראת הרוממות), הן את הציווי על יראת העונש.⁵¹

בהקשר של הלכות יסודי התורה אין הכרח בדרגה הנמוכה של היראה, וכאמור היא מוצגת במעלתה התכליתית הגבוהה יד ביד עם מצוות האהבה. אין מדובר ביראה "אחרת", אלא ביראה בהופעתה השלמה יותר. אך לא כן בהלכות תשובה: התשובה משמעותה שיפור מתמיד, ותשעת הפרקים הראשונים במקור זה נועדו להדריך אדם להתמודד עם חטאיו. שיפור דרכי האדם מתבטא בדרגה הבסיסית ביותר: עזיבת החטא, חרטה, וידוי. האדם בעל חופש הבחירה בוחר בעשיית הטוב למען הגמול - חיי העולם הבא, ומכאן הצורך לעסוק בעיקרי האמונה, בהשגחה הפרטית ובהישארות הנפש.

מבחינת הצגת הפרקטיקה ההלכתית הרמב"ם היה יכול לסיים את הלכות תשובה בפרק התשיעי, אך הוא מבקש להעלות את תלמידיו מעל המדרגה של חרטה ועזיבת החטא. בהלכה הראשונה של הפרק העשירי הוא מלמד אפוא מפורשות: עד עתה דיברנו על דרגה בסיסית של יראת העונש, שבעקבותיה באה האהבה: "שמחנכים אותם לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתם ויעבדו מאהבה". באהבה זו הרמב"ם כולל גם את המדרגה הגבוהה של היראה: "ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצוות מאהבה".⁵² וכי היכן מצאנו שהאהבה מביאה לעשיית כל המצוות? הלא קיום המצוות הוא תולדה של יראה, יראת העונש או יראת הרוממות. לפיכך, מן ההכרח לפרש שבמקום זה הרמב"ם כולל במושג האהבה את היראה, שממנה נובעת עשיית כל המצוות בכוונה מיוחדת. עניין זה מחזירנו

⁴⁹ הרמב"ם, הלכות תשובה י, א.

⁵⁰ שם, י, ב.

⁵¹ וכבר הזכרתי לעיל את דברי בעל קנאת סופרים מדוע דווקא כך ולא להפך.

⁵² הרמב"ם, הלכות תשובה י, ב.

חיבורו ההלכתי משנה תורה במצווה זו בהחליפו את המילה "להאמין" במילה "לידע". הידיעה היא הלבוש ההלכתי שהרמב"ם נותן למצוות "אנוכי ה' אלוהיך" בהלכות יסודי התורה, כדברי יצחק אברבנאל:

והנה הרב לא מנה מצות עשה צורת האמונה ואמיתתה, כי אם ידיעת הדברים ההם ולימודם, המביאים אל קניין האמונות, ולכן אמר [...]: וידיעת דבר זה מצות עשה וכו', הנה לא אמר הרב "ואמונת דבר זה מצות עשה", כי לא תלה המצווה באמונה, כי אם בידיעת הדברים ההם, שהם מביאים אל האמונה [...]. כי תמיד תלה המצווה בידיעה ובהתלמדות הדברים, לא באמונות.⁶²

ב"צורת האמונה ואמיתתה" אברבנאל מתכוון לתוכן המושגי של האמונה - במה נדרש האדם להאמין. והנה אפילו הרמב"ם, שניסח עיקרי אמונה, לא קבע שיש מצווה להאמין משום שהיה ברור לו שמן הנמנע לצוות על אמונה. החובה שמטילה מצוות האמונה היא ללמוד, לעיין, להוסיף דעת - כל אלו פעולות ממשיכות שאפשר לצוות עליהן. ראינו שאחת מדרגות האהבה היא ההשתוקקות לדעת, יראת הרוממות הנובעת מהתפעמות עמוקה אל מול נפלאות הטבע. הכוונתו ההלכתית של הרמב"ם נאמנה לרוח זו.⁶³ כל מעשיו של האדם צריכים להיות מכוונים לידיעת ה': "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך" (משלי ג, ו).

הראינו שהאהבה אחת היא בכל דרגותיה, אלא שהיא מתפתחת ונעשית מושלמת, וכך גם הידיעה. הידיעה הפשוטה ברמה הנמוכה היא חלק מן הידיעה השלמה, הגבוהה. והעיסוק בהשגה בכל הרמות כולן מקבל עדיפות על פני כל המצוות האחרות: "אין לך מצווה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך, התלמוד קודם למעשה בכל מקום".⁶⁴

מה בין מצוות האמונה שהיא ידיעה לבין מצוות תלמוד תורה שעניינה קניית הידע? על שאלה חשובה זו ייתכנו לפחות שתי תשובות. האחת, שמבחינה מעשית אין הבדל וכל הלומד תורה מקיים שתי מצוות: מצוות האמונה שהיא ידיעה, ומצוות תלמוד תורה. ישנם מקרים לא מעטים שבהם כמה מצוות מכוונות לאותה הפעולה.

התשובה האחרת היא שהמצוות נבדלות בתוכני הלימוד שלהן: מצוות תלמוד תורה היא מצווה כללית, ללמוד את התורה שבכתב והתורה שבעל פה כולה; ואילו מצוות האמונה הבאה על ביטוייה בידיעה מכוונת לידיעת מציאות ה' בלבד, כמפורט בהלכות יסודי התורה. תשובה זו בעייתית למדי משום שהרמב"ם קושר את ידיעת מציאות השם בקיום מצוותיו. וממילא, לימוד תורה המביא לידי קיום מצוות מביא לידי ידיעת מציאות ה', שהיא האמונה.

אלהיך" (שמות כ, ב; דברים ה, ו) ובסוף גמרא מכות אמרו: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני. מאי קרא? תורה ציוה לנו משה (דברים לג, ד) - כלומר מנין ת'ו'ר'ה! והקשו על זה ואמרו: תורה בגימטריא הכי הווי? שש מאות וחד סרי הווי! ובאה התשובה: אנכי ה' אלהיך ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום. הנה נתבאר לך, שאנכי ה' מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציווי להאמין, כמו שבארנו.

דברים אלה עוררו ויכוח גדול.⁵⁷ רבי חסדאי קרשקש (רח"ק) מעלה שלושה טיעונים נגד קביעת הרמב"ם ש"אנוכי" מצוות עשה היא:

א. טיעון לוגי: אין לתאר מצווה אלוהית ללא מצווה אלוהי, ואי אפשר לדבר על תורה מצווה ללא מצווה. לכן, אבסורד יהיה למנות עם שאר המצוות מצווה להאמין במציאות מצווה, שכן עצם קבלת עול המצוות פירושה אמונה במצווה.

ב. טיעון פסיכולוגי: אפשר לצוות רק על דברים הכפופים לרצון ולבחירה. אי אפשר לצוות על אמונה.⁵⁸

ג. טיעון מן המקורות: בדיבר "לא יהיה לך" כלולות לכל הדעות שתי מצוות לא תעשה: "לא תעשה לך" - מניעת העשייה של פסל או תמונה לשם עבודה זרה; ו"לא תשתחוה להם" - איסור עבודה זרה. הרמב"ם הוסיף את "לא יהיה לך"⁵⁹ כמצווה נוספת שעניינה שלא יאמין האלוהות לזולתו. הגמרא שהרמב"ם מתבסס עליה מדברת על שתי מצוות ששמעו מפי הגבורה,⁶⁰ ואילו לפי מנייננו יוצא ששמעו מפי הגבורה ארבע מצוות, ומניין המצוות יעלה אפוא לתרט"ו במקום תרי"ג.⁶¹

שני טיעוניו הראשונים של ר' חסדאי קרשקש כבדי משקל, ולא עלה בידי מגיני הרמב"ם, כמו בעל קנאת סופרים, לדחותם. אלא שנראה לי שלא היה צורך בכך. המגבלות ההגיוניות של תפיסת אמונה בעלמא כמצוות עשה היו בוודאי גלויות למורה הגדול. הוא פותח את

זו הערה חשובה אבל צריך לומר שרוב קוראיו ומפרשיו של הרמב"ם קראו את ספר המצוות בתרגומו של אבן תיבון ולא במקור בערבית, ולפיכך התייחסו למילה "להאמין" כפי שהראיתי להלן.

⁵⁷ בעל הלכות גדולות לא מנה את "אנוכי" בכלל תרי"ג מצוות, והרמב"ן בהשגותיו על מצווה זו קיבל את דעתו, והעלה טיעונים אחדים נגד עמדת הרמב"ם. אך נראה שאגב השקלא וטריא חזר בו הרמב"ן מהתנגדותו לשיטת הרמב"ם. את דעתו הסופית, שלפיה "אנוכי" מצוות עשה היא, הביע הרמב"ן בפירושו לתורה: "אנכי ה' אלוהיך. הדיבור הזה מצוות עשה, אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו בה" (פירוש הרמב"ן לשמות כ, ב).

⁵⁸ הרמב"ם עצמו, במורה נבוכים א, מב, אומר: "ולא תהיה הצוואה לבהמות. ולא למי שאין לו שכל"; ושכל אצל הרמב"ם הוא יסוד הבחירה החופשית.

⁵⁹ הרמב"ם, ספר המצוות, מצוות לא תעשה א. וראו גם שם, מצוות לא תעשה ב, ה.

⁶⁰ בבלי, מכות כג ע"ב.

⁶¹ ר' חסדאי קרשקש, אור ה', תל אביב תשכ"ג, ב"הצעה" לספר. בתשובה על הטיעון השלישי הוא מציע פירוש אחר מבחינת מניין של תרי"ג מצוות: יש לפרש את כוונת הגמרא ששתי האזהרות שבדיבור "לא יהיה לך" משלימות את מניין התורה לתרי"ג, ואילו "אנוכי ה' אלוהיך" אינה מצוות עשה. לשון הגמרא "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" כוונתה שכל הקטע הפותח ב"אנכי" ומסתיים ב"לאוהבי ולשומרי מצוותי", הכתוב בגוף ראשון, נאמר מפי הגבורה, אך לא כל משפט בקטע זה הוא בגדר מצווה.

⁶² יצחק אברבנאל, ראש אמנה, תל אביב תשי"ח, פרק יז.

⁶³ הרמב"ם, הלכות דעות ג, ב-ג.

⁶⁴ הרמב"ם, הלכות תלמוד תורה ג, ג.

מהותה של ה"עבודה המיוחדת במשיגי האמיתות" היא "שישים האדם מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעתו [...] וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו תוסיף עבודתם".⁶⁹ יש במילים "אחר שהגיע אל ידיעתו" רמז לעניין ההדרגתיות, והמילים "תוסיף עבודתם" מורות על אפשרות להתפתחות אנושית מתמדת. הדרגה הראשונית, הנמוכה, של עבודה היא הכרחית להשגת העבודה הנשגבה: "ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה [המיוחדת במשיגי האמיתות] - אחר הציור השכלי; והיה כאשר תשיג האלוה ומעשיו כפי מה ששיגהו השכל, אחר כן תתחיל להימסר אליו ותשתדל להתקרב לו ותחזק הדיבור אשר בינך ובינו".⁷⁰ בהמשך הרמב"ם מדגיש את האהבה המלווה את הידיעה, אהבה שהעבודה המיוחדת נובעת ממנה וגם מבוססת עליה: "והנה ביארנו פעמים רבות, כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה, אשר כבר העירו ז"ל עליה ואמרו: 'זו עבודה שבלב'⁷¹ והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל ראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת".⁷²

את "עבודת ה' במשיגי האמיתות" מאפיין ריכוז מרבי של מחשבת האדם בהשגת ה' בלבד ("ולהתבודד בזה"). במצב זה האדם נתון לשלטון השכל כמעט לחלוטין, כפי השגתו ויכולתו. ישעיהו ליבוביץ שמח על ההזדמנות לנטרל את משמעותם של ביטויים נפשיים בעבודת ה': את המושג "עבודה שבלב" מגדיר הרמב"ם "שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון". מדוע הוא בוחר להשתמש דוקא במושג פילוסופי זה? המושג "מושכל ראשון" חל למעשה על כל אקסיומה, אולם אצל הרמב"ם מושג זה מהווה שם נרדף להכרת ה', וגם "לב" משמש כאן שם נרדף לכוח השכלי.⁷³

ואולם, אינני סבור כמו ליבוביץ ש"לב" משמעו כאן הכוח השכלי. לא בשימושי לשון ובשמות נרדפים עוסק הרמב"ם, אלא בתיאור השלב שבו האדם מצליח לשעבד את כוחות הנפש כולם לשכל. לאהבה וליראה תפקיד עיקרי בתהליך זה. הריכוז וההתמדה הם התנאים היסודיים לעבודה המיוחדת, וההתדבקות בקדוש ברוך הוא היא פונקציה של התגברות אהבת ה' והכוונה המתמדת. לעומת זאת, כאשר מחשבת האדם נפנית "למאכל צריך או לעסק צריך", נפסק הדיבוק עם ה'. קשה מאוד למנוע מן הפעולות ההכרחיות לפגום בשלמות העבודה, ותהליך זה הוא למעשה מהותה של העבודה. אף על פי שכל המצוות מכוונות לכך, מצוות התפילה וברכות וקריאת שמע ממלאות בה תפקיד מרכזי, והן לפי הרמב"ם עיקר העבודה: את מצוות עבודת ה' מדאורייתא הרמב"ם מייחס לתפילה דווקא, וביחס אליה נטוש הוויכוח המפורסם בין הפוסקים אם תפילה דאורייתא היא אם לאו.⁷⁴ מצוות עשה ה בספר המצוות, מצוות עבודת ה', היא ציווי כולל המתייחס במיוחד לחיוב

התעמקות במהות הידיעה מביאה את הרמב"ם להגדיר את החוכמה "השגת האמיתות אשר תכלית כוונתן השגתו ית".⁶⁵ אך תחום הידיעות השכליות (ידיעת מציאות השם על היבטיה ומורכבויותיה) אינו מבואר בתורה בדרך העיון אלא מובא כמקובלות (אמונה נורמטיבית), ולכן יש המחלקים ואומרים שידיעת התורה (בקיאות בתורה) עניין אחד, והחוכמה הגמורה עניין אחר. ומהי החוכמה הגמורה? - "החכמה ההיא הגמורה היא, אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה על דרך הקבלה מן השכליות ההם".⁶⁶ כלומר: מן התורה קיבלנו את האמונה הנורמטיבית, והחוכמה הגמורה היא להגיע להשגה שכלית של אותה אמונה במציאות השם. אם כן, במורה נבוכים מוצגת הדרגתיות ברורה בתהליך הידיעה: ידיעת התורה תחילה, אחר כך חוכמה, ולבסוף קיום מצוות שהוא תוצאה של ההשגה העליונה: "וכן ראוי שיהיה הסדר: שיוודעו הדעות ההם תחילה על דרך קבלה, ואחר כך יתבאר במופת, ואחר כך ידוקדקו המעשים המטיבים דרכי האדם".⁶⁷

עבודה

הכללים החלים על שאר מושגינו, והמתח הפנימי המאפיין אותם, נכונים גם למושג העבודה: העבודה מתקיימת ברמות שונות. אין העלייה כרוכה בזניחת הרמה הקודמת, אלא משמעה הפשטה והבנה עיונית מעמיקה יותר; הרחבת המושג והחלתו על רכיבים רבים יותר בחיי האדם; ופיצוי על החסרונות המוסריים והעיוניים בעזרת פעולה בכל כוחות הנפש והשכל.

בדרגה הגבוהה של השגה מופשטת בעקבות העיון העמוק; של התדבקות בדרכי השם והשתוקקות לידיעתו מכוח האהבה; של "לֶךְ דְּמִיָּה תְהִלָּה", כלומר היכולת להלל את ה' ללא קול או מילים מתוך יראת הרוממות - בדרגה זו האדם מגיע ל"עבודה המיוחדת במשיגי האמיתות". עבודה זו מיוחדת בשל דרגת ייחודם וריכוזם של משיגי האמיתות וההשלמה המעגלית של חיזוקים הדדיים שהשיגו בעלי האהבה, היראה והידיעה בעבודתם;⁶⁸ ואפשר לומר שהיא תוצאה של הרמוניה בין ארבעת המושגים המרכיבים את הדרך לעבודת השם. אמנם הרמב"ם לא דגל בגישה הרמונית, בעיקר בשל הריאליזם שלו והכרתו במורכבות חיי היומיום, אבל הוא האמין באיזון אל מול המציאות המורכבת.

⁶⁵ הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נד, ומשם תוכן הדברים דלהלן.

⁶⁶ שם.

⁶⁷ שם. וראו הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ד, יג: "דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא, אעפ"כ ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה". שלמה פינס סבור שמפירושו של הרמב"ם לסיפור "נפילתו" של אדם הראשון עולה בבהירות שההתעסקות באמת היא עניין לשכל העיוני, ואילו ידיעת טוב ורע מאפינת את השכל המעשי (פינס [לעיל הערה 4], שם). דברים אלה של הרמב"ם נראים כסותרים דעה זו. וראו ביקורתי על פינס במאמרי הנזכר לעיל בהערה 1.

⁶⁸ עיינו אליעזר גולדמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות: הערות פרשניות למורה נבוכים נא-נד", פנחס ארצי ואחרים (עורכים), בראילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח, ו, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשכ"ח, עמ' 287.

⁶⁹ הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נא.

⁷⁰ שם.

⁷¹ ספרי, דברים יא, יג; בבלי, תענית ב ע"ב; ירושלמי, ברכות ד א.

⁷² הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נא.

⁷³ ישעיהו ליבוביץ, שיחות על פרקי טעמי המצוות מתוך "מורה נבוכים" לרמב"ם, ירושלים: מ' עופרן, 2003, עמ' 693.

⁷⁴ הרמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה ה, ועיינו בנושאי הכלים שם.

לכאורה מורה נבוכים היה אמור להסתיים בהצגת התכלית האחרונה - ידיעת השם שהיא החוכמה האמיתית. אולם הרמב"ם ממשיך ומסביר שיש עניין חשוב לענות בו אחרי תכלית כל התכליות, והוא התוצאה של השגת התכלית הזאת. הרמב"ם מדגיש זאת באמצעות הפסוק "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאום ה'" (ירמיהו ט, כג): כשם שאני ה' עושה חסד ומשפט, גם אתם אמורים לעשות כך. זהו ההבדל בין שלמות האחרונה: "כי באלה חפצתי"⁷⁸. התכלית האחרונה משחררת מהצורך בהשוואה לאחרים, וחכמים יעשו חסד, צדקה ומשפט ללא שמץ של קלקול הנובע מיחסיות זו. רעיון זה מקביל לעניין הצניעות שהזכרתי לעיל, שהיא חלק מן השלמות האישית שאינה תלויה באחרים. כך ביטא ליבוביץ את רעיון הפעולה העומדת בזכות עצמה, ולא ביחס לפעולות אחרות:

על השלמות האחרונה אומר הרמב"ם: "והיא לו לבדו" [...] אין מדובר על האדם במובן הקולקטיבי, אלא זוהי שלמותו האישית של פלוני האינדיווידואל, שהכרתו זו היא "לו לבדו" והיא שלו כאדם, ואי אפשר ליטלה ממנו לעולם. אם תרצו ניתן לראות בכך גם מה שנהוג לכנותו בקרב ההמון כ"הישארות הנפש" [...] הכרת ה' אינה נכס משותף ולכן גם השלמות האמיתית אינה צריכה להיות משולבת במציאות החברתית אלא היא אישית, ובחינה זו היא נעלה על השלמות של קאנט (המוסרית), שאינו מכיר את "ותכירוהו לעמוד לפניך" של נעילה, אלא כאתאיסט מובהק הריהו מכיר אך ורק את היות האדם ניצב נוכח בני אדם אחרים.⁷⁹

חשוב לשים לב גם לטענתו של ליבוביץ שעבודת השם במשיגי האמיתות אינה עניין קבוצתי, והיא בסופו של דבר מעלתם של בודדים. עם זה, קשה להבין את כוונתו במילים: "זוהי שלמותו האישית [...] ואי אפשר ליטלה ממנו לעולם" - שהרי מי שהגיע לתכלית האחרונה חייב במאמץ רב כדי להישאר בדרגתו הגבוהה ולשמור עליה, וגם אם אחר אינו יכול לקחתה ממנו הוא עצמו עלול לאבדה.

אחדות העיון והמעשה, שהרמב"ם נתן לה ביטוי בולט בפרקים האחרונים של מורה נבוכים, מנוסחת בבהירות במשפטים האלה: "ודע, שהדרגה הזאת היא דרגה גבוהה מאד וקשה. ולא ישיגוה אלא מעטים ואחרי הכשרה רבה מאוד. ואם יזדמן מציאות אדם שאלה הם תארו - איני חושב שהוא פחות מן הנביאים, כלומר שמפעיל כל כוחות נפשו ועושה מטרותם ה' יתעלה בלבד [...]".⁸⁰ על דברי הרמב"ם אומר ליבוביץ: "לפי ריה"ל הנבואה מגיעה לאדם אך ורק בחסד אלוהים, ואין היא תלויה באדם כלל וכלל. האדם יכול להגיע אך ורק

התפילה. מפירושו שם נראה שהיראה מביאה לידי תפילה: "את ה' אלוהיך תירא ואותו תעבוד"; וכן משתמע שידיעה מביאה לידי תפילה: "עבדהו בתורתו ועבדהו במקדשו. ר"ל הכוון אליו להתפלל שם".

במורה נבוכים הרמב"ם מציג את התהליך ההפוך - התעוררות האהבה והיראה בעקבות העבודה: "הם המצוות אשר סיפרנום בספר אהבה [...] רצוני לומר, שכוונת העבודות ההם זיכרון השם תמיד ויראתו ואהבתו ושמירת המצווה כולן [...] והם התפילה וקריאת שמע וברכת המזון ומה שנדבק בהן וברכת כהנים ומזוזה וציצית וקנות ספר תורה וקרות בה לעתים - כל אלה הם מעשים שילמדו דעות מועילות"⁷⁵. המעגליות מודגשת ביותר בדברים אלה: בספר המצוות ראינו שהיראה והידיעה מעוררות אצל האדם את היכולת לעבודה (התפילה) הראויה, ואילו כאן רואים שהעבודה מביאה לחיזוק הכוונה, ליראה ולאהבה; ובעקבות זאת להקפדה יתרה על המצוות, היינו שוב לעבודה; וזו מחזירה אותנו ללימוד, היינו לידיעה.

כמה פרקים לאחר מכן חוזר המורה ומדגיש כי תכלית התפילה וקריאת התורה והמצוות להיפנות מעסקי העולם ולהתרכז בו יתברך בלבד, ולכן העיקר בהן שהן מרגילות את האדם לריכוז ולכוונה ומקנות לו יכולות אלה. הריכוז הוא הדרגתי: תחילה בקריאת שמע ובתפילה, אחר כך בברכות ובכל תלמוד התורה, בהמשך בשאר המצוות, ולבסוף גם בפעולות ההכרחיות היומיומיות, שבדרך כלל אינן כרוכות בעבודת השם - עד שיהיה מרוכז כולו בשם ית' ויעבדהו בכל פעולותיו ומעשיו.

סיכום: אחדות העיון והמעשה

עד כה הצגתי כל מושג מהמושגים המתווים את הדרך לעבודת ה' במעמד של אמצעי לשלמותם של שאר המושגים וגם במעמד של תכלית בפני עצמה: ראינו שהאהבה ברמתה העליונה מקבלת מעמד של תכלית עבודה ה'; שיש לראות ביראת הרוממות את התכלית; ושעבודת ה' היא תכלית הכול. אבל בסוף מורה נבוכים התכלית מוצגת באופן מעט שונה: השלמות האמיתית היא "הַשְׁפִּיל וְיִדְעֵ אוֹתִי [...] ידיעת האלוה ית' שהיא החוכמה האמיתית"⁷⁶. הרמב"ם מדבר כאן על שיאו של התהליך, על התכלית האחרונה, והנה צפה ועולה ידיעת השם מעל לכל שאר המושגים. כמה שאלות יסוד מתעוררות כאן: האם הידיעה בתכלית האחרונה מוגדרת בנפרד מהיראה, האהבה והעבודה? האם היא מזמינה דיון נפרד לעצמה ללא תלות בשלושת המושגים האחרים? מה מעמדן של האהבה, היראה והעבודה מרגע שהושגה התכלית האחרונה? האם חשיבותן פוחתת? האם הן בטלות?⁷⁷

⁷⁵ הרמב"ם, מורה נבוכים ג, מד. וכבר עסקתי בקטע זה לעיל.

⁷⁶ שם, ג, נד.

⁷⁷ כל השאלות הללו שימשו כר נרחב לעבודתם של מפרשי המורה בכל הדורות, אך הפרשנות התפתחה לידי פולמוס נרחב דווקא במאה העשרים. לדיון ביקורתי באחרוני מפרשי המורה הקדשתי פרק במאמרי משנת תשמ"ו (ראו לעיל הערה 1).

⁷⁸ אביעזר רביצקי הפנה את תשומת ליבי לשאלה אם המעשים הנובעים מ"התכלית האחרון" (הרמב"ם, מורה נבוכים ג, נד) הם תוצאה של הכרעה רצונית, או שמא בדרגה זו הנביעה היא הכרחית - שפע העולה על גדותיו ושופע החוצה לזולתו. נראה שבמורה נבוכים יש פנים לכאן ולכאן.

⁷⁹ ליבוביץ, שיחות על תורת הנבואה (לעיל הערה 32), עמ' 593.

⁸⁰ הרמב"ם, שמונה פרקים ה.

עד לדרגת הנבואה, אבל לא לנבואה עצמה. ואילו אצל הרמב"ם שלמות האדם מושגת לא בחסד אלוהים אלא על ידי האדם עצמו.⁸¹

הניסיון של ליבוביץ לצמצם את הדרך להשגת הנבואה לתהליך של התפתחות אישית, ואת הנבואה עצמה לדרגה הכרתית התנהגותית שהיא פועל יוצא של תהליך זה אצל אדם מסוים, אינו מייצג נאמנה את תורת הנבואה של הרמב"ם. השוואה של שתי תורות הנבואה, של ריה"ל ושל הרמב"ם,⁸² מלמדת שבכמה עניינים מהותיים הם רואים את הנבואה עין בעין, שבעניינים מהותיים אחרים קשה להכריע אם עמדתם זהה, ושמחלוקתם איננה על הנבואה דווקא אלא היא נובעת מגישות תיאולוגיות שונות זו מזו תכלית השינוי. ריה"ל והרמב"ם מסכימים ביניהם, בניגוד למה שמשמע מדבריו של ליבוביץ, שהשראת הנבואה על האדם תלויה ברצונו של אלוהים, אך הם חלוקים בשאלה אם הנבואה היא פעולה בלתי אמצעית של האל (ריה"ל) או שהיא פעולת האל באמצעות השכל הפועל (רמב"ם). שניהם סברו שיש דרגות שונות לנבואה, ומשום שלא תמיד פירטו לאיזו דרגה הם מתכוונים בטענה ספציפית (בעיקר הרמב"ם) - למשל בשאלה אם גויים מסוגלים לנבואה אם לאו⁸³ - קשה להכריע באיזו מידה הם מסכימים זה עם זה. הם חלוקים ביניהם גם בעניין המאמץ הנדרש מן האדם כדי להגיע לנבואה. דרישותיו של הרמב"ם מרחיקות לכת יותר שכן הן כוללות את שלמות המעשה בקיום המצוות ואת השלמות השכלית. עם זאת, הרמב"ם דוחה את הדעה האופיינית לתפיסת הנבואה הפילוסופית, המשתמעת גם מדברי ליבוביץ, ואיננו סבור שמי שהגיע לשלמות המעשה ולשלמות השכלית זכה לנבואה בדרך ההכרח הטבעי: "שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה - אפשר שלא יתנבא".⁸⁴ הראוי לנבואה הוא מי שהכשיר עצמו לשלמויות והשיג את התכליות, מי ש"מפעיל כל כוחות נפשו ועושה מטרותם ה' יתעלה בלבד". "ואם יזדמן מציאות אדם שאלה הם תאריו, הרמב"ם אומר, "איני חושב שהוא פחות מן הנביאים". למרות זאת, הוא עצמו עדיין איננו נביא ואפשר שלא יתנבא אף על פי שהוא עובד ה' בדרגה הגבוהה ביותר.

התכלית האחרונה, "העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות", היא אכן דרגה גבוהה מאוד ואולי בלתי נתפסת במערכת מושגי הכרתנו. הרמב"ם שב ומדגיש שאין להתחיל בבניית הארמון מגגו ושהדרך אל השיא היא הדרגתית: ישנם שלבים בהשלטת הכוונה בפעולות,⁸⁵ ובמקביל

- בהשגת הידיעה השכלית.⁸⁶ כלומר מדובר בתפיסה המאחדת עיון ומעשה, עבודת השם הכוללת את עשיית המצוות והשגת האמיתות. אחדות העיון והמעשה, שהרמב"ם נתן לה כאמור ביטוי בולט בפרקים האחרונים של מורה נבוכים, מנוסחת בבהירות במשפטים האלה: ודע, שהדרגה הזאת היא דרגה גבוהה מאד וקשה. ולא ישיגוה אלא מעטים ואחרי הכשרה רבה מאוד. ואם יזדמן מציאות אדם שאלה הם תאריו - איני חושב שהוא פחות מן הנביאים, כלומר שמפעיל **כל כוחות נפשו** ועושה מטרותם ה' יתעלה בלבד, ולא יעשה פעולה גדולה או קטנה, ולא יבטא שום מלה, אלא אם אותה המלה מביאה לידי מעלה או לדבר המביא לידי מעלה, והוא מתבונן וחושב כל פעולה ותנועה ורואה אם היא מביאה לאותה תכלית או אינה מביאה ואחר כך יעשנה.⁸⁷

ליבוביץ לא הצליח להבין, או לא רצה לקבל, את נוכחותן של האהבה והיראה בכל דרגה מדרגות האדם. כמו כן הוא כמעט לא התייחס לתהליך ההדרגתיות, ובמקום להציג דרך לעבודת ה' שהציבור יכול להלך בה הוא עמד על דרישת המקסימום בלי ויתורים: עבודת ה' "לשמה" בלבד. אמנם, אין ספק שמי שמגיע לקיום המצוות העיוניות נמצא במדרגה גבוהה יותר, ושהמדרגה הגבוהה ביותר היא במעמד של תכלית; אלא שגם במדרגה זו כלולות המדרגות המובילות אליה. השגת שלמות המעלות, השיא שהרמב"ם פותח בו את ספרו ההלכתי ומסיים בו את ספרו ההגותי, תיתכן רק אגב שילוב והפעלה של כוחות הגוף והנפש כולם. הידיעה מביאה אהבה ויראה, והללו מעוררות לידיעה עמוקה יותר, שהשגתה מלווה באהבה ויראה. כל אלה מרוממות את עבודת ה', עד שזו מאפיינת כל פעולה ופעולה מפעולותיו של אדם, ובכל פעולה מתמצית אהבתו ויראתו בידיעתו, רוצה לומר - בכוונתו לשם שמיים בלבד.

⁸¹ ישעיהו ליבוביץ, שיחות על "שמונה פרקים" לרמב"ם, ירושלים: כתר, 1986, עמ' 176.

⁸² ראו למשל צבי ה' וולפסון "ריה"ל והרמב"ם על הנבואה", המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמודים 246-281. מאמר מאלף זה משמש בסיס למחקר בנושא תורת הנבואה. המאמר היה מוכר לליבוביץ ולפיכך יש מקום לביקורת זו.

⁸³ באגרת תימן אין הרמב"ם שולל מאומות העולם את הנבואה (אגרת תימן ב, ד ע"א), אך במורה נבוכים הוא מייחס להן מדרגה נמוכה מתוך "א מדרגות הנבואה, ולדבריו אין זו "נבואה גמורה" (הרמב"ם, מורה נבוכים ב, מה). וראו וולפסון (לעיל ההערה הקודמת), שם.

⁸⁴ הרמב"ם, מורה נבוכים ב, לב.

⁸⁵ שם, ג, נא, נב-נד. וראו בדבריי על היראה ובמובאות לאורך המאמר.

⁸⁶ כבר בחלק הראשון של מורה נבוכים, בפרק לב, נאמר שהידיעה השכלית צריכה להיבנות בזהירות ובהדרגה, משל למזון, שאין להגזים בו ויש לעכלו קמעא קמעא. צריך האדם להכיר מגבלות שכלו ולהתקדם בהתאם.

⁸⁷ הרמב"ם, שמונה פרקים ה.