

על יראת ה' אצל הרמב"ם

אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאוד (תה' יב א).

הרמב"ם נחשב בדרך כלל לרציונליסט: תכלית האדם על-פי הרמב"ם היא השגת אלוהים במחשבה; השגחת אלוהים בעולם היא שפע שכלי; וההשגחה האינדיבידואלית היא כפי דרגת ההשגה של אותו פרט, ולמעשה אינה נבדלת ממנה. אך מהו ביתר דיוק המובן של ההשגה והשפע השכלי שמדובר בהם כאן? במה הם מתבטאים? בניגוד למה עומדת תפיסה "רציונליסטית" המבוססת עליהם? האם תכלית האדם - תכליתו הדתית של האדם - היא השגה "פילוסופית" מסוימת הנקנית בדרכי החקירה והדרישה הפילוסופיים? האם היא הכרה פילוסופית (-מדעית) שמי שהגיע אליה מיצה את תכליתו הדתית או שמא היא בבחינת הכנה לתכלית עליונה יותר? ובעיקר, איך עומדת השגה זו ביחס לחייו הממשיים של האדם, ובכלל זה חייו הרגשיים ואורח חייו והתנהגותו למעשה?

שאלות אלה קשות במיוחד לאור העובדה שעל-פי עמדתו החוזרת ונשנית של הרמב"ם אי-אפשר לו לאדם להשיג את אלוהים - לדעת את עצמותו ואת תארו העצמיים; אי-אפשר לתפוס אותו ולהגדירו במושגים אנושיים. עיקר משמעותה של ההכרה הפילוסופית הוא בהבנה ובהפנמה של חוסר אפשרות זה וחלקים נרחבים של כתביו ה"פילוסופיים" של הרמב"ם מוקדשים לקביעת הדבר הזה. עיקר הרציונליזם של הרמב"ם מבחינה זו הוא בעקירה ובשירוש תפיסות "דמיוניות" של אלוהים - תפיסות המדמות אותו לדבר-מה בעולם והנסמכות על הכוח המדמה של האדם. ומבחינה זו אחת היא אם מדובר בתפיסות "ההמון", הכרוכות בהגשמה גסה, או אם מדובר בתפיסות מתוחכמות יותר (של חכמי הכלאם, למשל) שהגשמה ודימוי אלוהים לדבר-מה בעולם משתמעים מהן בעקיפין. פן שלילי וביקורתי זה של הרציונליזם המיוחס לרמב"ם אינו מועמד כאן בספק, אך זהו פן שלילי בלבד ובעל משמעות מוגבלת למדי; ספק אם יש בו בלבד כדי לבסס תשובות מספיקת לשאלות הנזכרות לעיל ולכיוצא בהן.

כנגד התורה השלילית, המבטלת כל אפשרות לתפוס את אלוהים במסגרת מושגי המחשבה האנושית, מקובל להעמיד את התורה ה"חיובית" של הרמב"ם על אפשרות תפיסת האל דרך "תוארי הפעולה" - עקרונות פעולתו בעולם - מזה, ועל היותו "שכל", שתפיסתו וההידבקות בו מתפרשות לאור הקצנה מסוימת שנתן הרמב"ם לתורה האריסטוטלית על אחדות השכל המשכיל והמושכל, מזה.

פירושן של שתי הדוקטרינות הללו והבהרת טיבם של היחסים ביניהן מזינים את פרשנות הרמב"ם מראשוני מפרשיו ועד היום. לא אוכל להידרש כאן לכל השאלות הללו ואף לא לקצתן, אך אומר זאת: מי שמתמש בתואר "רציונליסטי" לתיאור עמדתו של הרמב"ם בדבר השגת אלוהים במחשבה, ובמיוחד לתיאור המעלה הנכבדה יותר של "התדבקות באל", חייב לזכור שעניינים אלה מתבטאים לא רק בהכרה שכלית קרה, אלא בעמדה חווייתית כוללת כלפי העולם וחייו של האדם (ובכללם חייו הרגשיים והנהגת החיים החברתיים). את עיקר דברי המשך אייחד לפן זה בעמדתו של הרמב"ם - פן המתבטא במרוכז במושג היראה שלו. הדברים שכותב הרמב"ם על אהבת ה' (שהיראה, כפי שנראה, היא צד צמוד ומשלים לה) בסוף ספר המדע, למשל, אופייניים ומאלפים בהקשר זה:

ב. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת [. . .]. ג. וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה

באהבת ה' ונמצא שוגג בה תמיד כאילו חולה אהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגג בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהא אהבת ה' בלב אוהביו שוגגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך. והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני. וכל שיר השירים משל הוא לענין זה. (ספר המדע, פרק עשירי, ב-ג).

מבחינה זו יש חשיבות מיוחדת, לדעתי, לעיון במושגי הרגש הדתי של הרמב"ם ובמיוחד במושגי אהבת ה' ויראת ה' שלו. אהבה ויראה כאן אין פירושם אירועים או מצבים נפשיים חולפים, אלא עמדות תודעתיות כוללות של האדם כלפי המציאות וכלפי חייו ופעולותיו במסגרתה. אך אין זו עמדה שכלית "קרה", אלא עמדה קיומית שכל חייו ומערך אישיותו של האדם אחוזים בה. יש בעמדה זו לא רק משום פירוש "שכלי" לרגשות האהבה והיראה אלא, לא פחות מזה, תפיסה רגשית של מושגי ההשגה וההתדבקות באל. ובצד המשלים של אותה בחינה יש חשיבות מיוחדת להבנת האופן שבו עמדה תודעתית-רגשית זו מתבטאת בחיי האדם הפועל. זהו אצל הרמב"ם עניין טעם המצוות (טעם המצוות בכלל, בנבדל מטעמי המצוות אחת לאחת) כמקום החיבור של ההשגה וההתדבקות באל עם אורח החיים של האדם בפועל: "עושה האמת מפני שהיא אמת". איך "עושה האדם את האמת"? - הווי אומר, על ידי מעשים ואורח חיים שהם על פי עקרונות אמיתיים - דרכי הפעולה של האל - שמבטאים גם הכרה באמת, ועוד נידרש לדברים בהמשך.

ספרו הגדול של הרמב"ם 'משנה תורה', שמסיום ספר המדע שבו ציטטנו לעיל, נפתח במילים המפורסמות: א. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו (ספר המדע, הלכות יסודי התורה א').

נשים אל לב שהידיעה שמדובר בה היא "ידיעה פרופוזיציונית" - ידיעת תוכן המבוטא בפסוק שלם: "יש שם מצוי". . . "ידיעה כזו אינה מותנית, לפחות לכאורה, בידיעת יש מסוים, אותו יש שהוא ממציא כל נמצא וכו'. בהלכה ה מזהה המצוי הזה עם "אלוהי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג את הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית". על זיהוי זה אומר הרמב"ם בהלכה ו' שידיעתו היא מצוות עשה. אולם מהו טיבו של זיהוי זה? האם אנו מזהים פה יש המתואר באופן מסוים ("מצוי ראשון" וכו') עם יש הנודע לנו באופן בלתי-תלוי, כאומרך "יש אדם מסוים שכתב ספר זה והוא משה בן מימון" (בהנחה שאת משה בן מימון אתה מכיר, למשל)? או שמא נאמר שאין הלכה ה באה אלא להגדיר את הביטוי הסתום "אלוהי העולם" ו"אדון כל הארץ"? ישנה כמובן גם אפשרות שלישית, על-פיה בזיהוי בין שני תיאורים (מופשטים) עסקינן ("מצוי ראשון" ו"אלוהי העולם") כאומרך "יש מי שכתב ספר זה והוא מי שהיה רופא חצר המלך"? דומה בעיני שהאפשרות השלישית היא הנכונה: "אלוהי העולם ואדון כל הארץ" הוא תיאור שמובן ונודע לנו באופן בלתי-תלוי ב"מצוי ראשון", והזיהוי ביניהם אינו עניין של הגדרת תיאור מסוים באמצעות תיאור אחר, אלא ביטוי או דרישה לידיעה ולהכרה ממשית מסוימת - ששני אלה זהים. אלוהי העולם הוא האל הנודע בעולם בהשגחתו בו ("המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית"), וזיהויו עם המצוי הראשון הוא זיהוי אינפורמטיבי שידיעתו היא מצוות עשה. בהלכות אלה בפתחת ספר המדע נראה אפוא שהרמב"ם מניח שיש לנו ידיעת-מה של "אלוהי העולם ואדון כל הארץ" (שהרי הוא מתגלה לנו בהשגחתו בעולמנו) וקובע שידיעת זיהויו עם המצוי הראשון (שידיעתו היא יסוד היסודות) היא מצוות עשה.

שאלה נכבדה שעולה כאן לפי פירוש זה היא מהו טיב ידיעתנו את "אלוהי העולם" שבהלכה ה? הרי זו כבר אינה ידיעה פרופוזיציונית, ידיעת תוכן פסוקי מסוים, ידיעה שכך וכך, אלא ידיעה עצמותית, ידיעת יש מסוים -

ידיעה את... בניגוד לידיעה ש... עצם ההבחנה בין שני סוגי ידיעה אלה והבנת טיב היחס ביניהם חיוניים להבנת הלכות אלו ביסודי התורה ונמצאים בלב הפילוסופיה של הרמב"ם, ונדרש להם בהמשך. ועוד שאלה נכבדה עולה כאן: מהו טיבה של ידיעה עצמותית זו, במה היא מתבטאת וכיצד היא קשורה לחיי האדם בפועל?

הפעם הראשונה שידיעה עצמותית - ידיעה את... - עולה במפורש בספר המדע היא בהלכה י' כשהרמב"ם מבאר מה רצה משה רבינו להשיג ולא יכול:

ומהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך (שמות לג). ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים. כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא.

משה ביקש לדעת את "אמתת המצאו" - אותו עצמו, שהיא ידיעה עצמותית - ולא רק שיש שם מצוי כזה וכזה (ממציא כל נמצא ואלוהי העולם המנהיג את הגלגל וכו'), שהיא ידיעה פרופוזיציונית. בהסבר שהרמב"ם נותן בקטע זה נראה שידיעה עצמותית זו היא מעין היכרות - משה רצה להכיר את ה', לדעת אותו ממש, לדעת מי הוא. ובהמשך מסביר הרמב"ם שידיעה עצמותית של ה' היא מעבר להשגתו של האדם. אך מובן שהסבר זה של ידיעת עצמותו של ה' - היכרות איתו - הוא מטאפורי ועלול להטעות: מה פירוש להכיר את ה', לדעת מי הוא? הרי נראה בעליל שלא די באמירה שידיעה זו היא מעבר להשגת האדם, שהרי הקושי כאן נראה רדיקלי הרבה יותר: ידיעה כזו נראית לא רק בלתי-מושגת אלא חסרת מובן, לא ברור לנו כלל מהי ידיעה זו שנבצרת מהאדם, מה יש פה לדעת מעבר לידיעות הפרופוזיציוניות המהוות את יסודי התורה וכו"ב. הקושי הוא מעבר לקושי שבידיעת משהו שהוא מעבר לגבול הידיעה של האדם; הקושי הוא בעצם האפשרות להבין מה יש פה לדעת ואיזו סוג ידיעה זה יכול להיות.

ובכל זאת יש במשאלתו של משה באותו מעמד, בהשגה שהשיג ובתשובה שקיבל, כפי שמפרש אותן הרמב"ם, משום שמץ של השגה עצמותית שבה משה תופס את האל דרך אופני הפעולה שלו, כמנהיג העולם. הוא לא רק יודע שיש מנהיג לעולם (כפי שהוא יודע שיש שם מצוי ראשון) אלא הוא תופס אותו כמנהיג העולם, בכך שהוא מתוודע במישרין לדרכי פעולתו בעולם. זהו השלב המכריע במעבר מידיעה פרופוזיציונית גרידא לידיעה עצמותית המכוונת ליש מסוים. ועוד נשוב לעניין זה בנוגע לפירושו של הרמב"ם לאותו מעמד (במו"נ ח"א פרק נד).

בפתיחת הפרק השני בהלכות יסודי התורה אומר הרמב"ם על יש זה - המצוי הראשון ואלוהי העולם:

א. האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלוהיך, ונאמר ואת ה' אלוהיך תירא. ב. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חוכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה ומעוטה בפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו, וגו'"

מושג הידיעה העצמותית המכוונת ליש מסוים, בניגוד לידיעה הפרופוזיציונית המכוונת לתוכן, שדיברנו בה קודם, מתגלה כאן במלוא עוצמתו. האהבה והתאוה היא "לידע את השם". אך שתי נקודות חשובות נוספות כאן: האחת

היא הביטוי החוויתי, האמוציונלי שיש להכרה התוכנית ולידיעה המתכוננת על ידיה, והמבטא במושגי האהבה והיראה. ההכרות והידיעות התוכניות של ההלכות הראשונות של פרק א אינן הכרות שכליות קרות, שחיי החווייתיים והרגשיים של האדם אדישים להן, אלא ההיפך: הן מבטאות ומביאות לחוויה בעלת אופי אמוציונלי הממלא את אישיותו הממשית של היודע, שכל חייו נתווים סביב המתח הכרוך באהבה ובתאוה לידע את השם. השניה היא הצמידות של אהבה ויראה כשתי פנים משלימות ותלויות זו בזו של ההכרה והידיעה שבה מדובר. עצם הצמידות של אהבה ויראה היא מוטיב ידוע בהרבה מאמרי חז"ל (על יסוד כמה מקראות, כמו דברים, י, יב; אגב, את היחס בין יראה לאהבה בפסוק זה מפרש הספורנו, למשל, בדיוק ההיפך מהרמב"ם) אך דומה שאצל הרמב"ם מקבלת צמידות זו עוצמה ומשמעות שלא היו לה קודם, וזאת, כמובן, מתוך שינוי משמעותם של מושגי האהבה והיראה עצמם. האהבה מכוונת כולה כלפי האלוהים - היא התאוה לידע אותו. אך היא מלווה כמשלים הכרחי ביראה, שהיא בעלת אופי של רפלקטיביות עצמית ומכוונת יותר כלפי האדם עצמו וחייו כפי שהם נתפסים על-ידיו כאוהב השם.

ספרו הפילוסופי הגדול של הרמב"ם 'מורה נבוכים' מסתיים בדרשה אופיינית על הפסוק בירמיהו: "כה אמר ה': אל יתהלל וחכם בחכמתו ואל יתהלל הגיבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעושרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' (ט' כב-כג). לאחר שמסביר שהשגת ה' היא התכלית הנעלה והנדרשת אומר הרמב"ם:

"... לא הסתפק בפסוק זה בביאור הנעלה שבתכליות שהיא השגתו יתעלה בלבד [. . .] אלא אמר כי ההתפארות היא בהשגתי ובידיעת תארי, כלומר מעשיו, כעין מה שבארנו באמרו "הדיעני דרכיך וגו'", ובאר לנו בפסוק זה כי אותם המעשים אשר חובה לדעת אותם ולהדמות בהם, הם חסד משפט וצדקה. והוסיף עניין חשוב והוא עניין אמרו בארץ, אשר זהו ציר התורה [. . .] אמר כי השגחתו גם בארץ כראוי לה. ואחרי כן השלים את העניין [. . .] שיהא מכם חסד ומשפט וצדקה בארץ, כדרך שבארנו בשלוש עשרה מידות, שהמטרה להדמות בהן ושיהיו אלה הליכותינו". (ח"ג, נד, מהד' קאפח, עמ' תרצד-תרצה).

דברים אלה הם בעלי חשיבות מכרעת בהבנת מושג היראה של הרמב"ם והם בלב משנתו. את ההתדבקות בה אפשר לפרש לאור התורה האריסטוטלית בדבר אחדות המשכיל והמושכל. הרמב"ם מאמץ תורה זו ואף נותן לה גוון חזק וקיצוני במיוחד (ח"א, פרק סח'). תורה זו נסמכת על תפיסת ההשגה השכלית כיציאת השכל מן הכוח אל הפועל. שכל, ושכל האדם בכלל זה, הוא בכוח כל עוד לא השיג, ומשהשיג וידע דבר-מה לאשורו, הרי הוא יוצא מן הכוח אל הפועל, וכשהוא בפועל, הרי אינו נבדל מהמושכל, מהתוכן או המושג הנודע. אך בציטוט דלעיל נראה שישנה דרגה שהיא מעל עצם השגת ה' או ההכרה התיאורטית בו, ודרגה זו מתבטאת בחייו של האדם בפועל - באורח חייו, בהתנהגותו ויחסו האמוציונלי והתודעתי לחייו. פעמיים בקטע זה מפנה הרמב"ם לדברים שאמר על מעמד הר-סיני המתואר בפרשת כי תשא (ראה ח"א פרק נד). שלוש עשרה מידות של רחמים נאמרו למשה על הר סיני בתשובה לבקשותיו: "הודיעני את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך" (שמות לג יג) ו"הראני נא את כבודך". הרמב"ם מבין בהם את תמצית דרכי הפעולה, או תארי הפעולה וההשגחה של אלוהים בעולם: "הנה נתבאר לך כי הדרכים והמידות דבר אחד, והם הפעולות הבאות מאתו יתעלה בעולם. . . (ח"א נד, קל). ואלה נתבארו למשה לאחר שעמד על יסודות המציאות כולה (כך מפרש הרמב"ם את "ואני אעביר כל טובי על פניך"). עם זאת, זו היא גם תמצית התורה והדרך בה על האדם לחיות ולנהוג. ומדוע? כי על האדם, כפי שנאמר בציטוט לעיל מפרק נד חלק ג, לנסות להידמות לאל: "תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת, כלומר שנדמה

מעשינו למעשיו" (ח"א נד, קלג), וניסיון זה להידמות לאל בדרכיו ובאורח חייו בפועל הוא צד מהותי של אותה חוויה מיוחדת שלמעלה מן ההשגה שדיברנו בה קודם. זוהי חוויית הכרה מסוימת שבאופן אידיאלי היא מתמידה ומלווה את האדם בכל דרכיו. זהו פן נוסף ומכריע של המעבר מהידיעה הפרופוזיציונית לידיעה העצמותית, שהיתה משאלתו של משה באותו מעמד בהר סיני וששמץ ממנה ניתן לו, כפי שהערנו קודם בקשר לקטע המקביל מספר המדע. ידיעת דרכי האל בעולם והתפרשותם באופן הנהגת חיי האדם והחברה בפועל מביאים לחווית הכרה שהיא יותר מידיעה פרופוזיציונית מהסוג של "יש שם מצוי ראשון" או "יש מנהיג לעולם", שכן היא מביאה לידיעת אדון הארץ דרך ידיעה ישירה של דרכי פעולתו. כדי לסבר את הדבר, חשוב על ההבדל בין מצב שבו אתה יודע שיש מי שתכנן בית מסוים, כשאינך מכיר את הבית, או שיש מי שכתב יצירה מסוימת, כשאינך מכיר אותה, לבין מצב שבו אתה יודע את מתכנן הבית או את מחבר היצירה דרך היכרות ישירה עם הבית או עם היצירה. מצב הידיעה השני היה, לפי הרמב"ם, מצבו של משה במעמד סיני, והוא מעבר מכריע מידיעה פרופוזיציונית גרידא לידיעה שיש בה שמץ מידיעה עצמותית (הרמב"ם אינו מעמיד על הבחנה זו במושגים אלו, אך מכיר בדרגות שונות של ידיעה אמצעית או מתוכתת; השווה לעניין זה את משל המלך בח"ג, פרק נא).

חוויית הכרה זו מושגת (ומתבטאת) בניסיון להידמות לאל וללכת בדרכיו:

"כי העבודה הזו האחרונה [החשובה, כפי שמעיר קאפח] אשר העירונו עליה בפרק זה לא תהיה אלא לאחרי ההשגה [. . .]. והיא לדעתי הפעלת המחשבה במושכל הראשון וההתייחסות לכך כפי היכולת" (ח"ג פרק נא, מהד' קאפח, עמ' תרעו).

ובכן יש עבודה מיוחדת שהיא "אחרי ההשגה" והיא כרוכה בהתדבקות מתמדת בה' (כפי היכולת) ועבודה זו היא "התכלית האנושית" (שם, ראש פרק נא). התדבקות מתמדת זו של האדם היא מה שהרמב"ם מכנה בסוף ספר המדע "אהבה" והיא מעלתו של "העובד מאהבה" (מושג האהבה שבסוף ספר המדע כולל גם את היראה, כפי שעולה מדברי הרמב"ם, בפרפרזה על דברי ר' מאיר בסוטה ("ירא אלוהים האמור באברהם - מאהבה"), שאברהם היה עובד מאהבה, ואין לבלבל מושג זה של יראה שהיא פן משלים של האהבה עם מושג היראה של "העובד מיראה" שם, שהיא דרגה נחותה יותר (הלכות תשובה, פרק י, הלכה ב)).

מהי "עבודה" זו ומה קישרה לעניין היראה והמצוות? לכאורה הרמב"ם עצמו מבאר באומרו: "הפעלת המחשבה במושכל הראשון וההתייחסות לכך כפי היכולת". אך הרמב"ם קושר זאת עם היראה ועם "מעשה העבודות" ו"עשיית המצוות" שבהן היא מתבטאת:

"ודע כי כל מעשה העבודות הללו, כקריאת התורה והתפלה ועשיית שאר המצוות, אין תכליתן אלא שתוכשר [על דרך הרגל וסיגול כהערת קאפח שם] בהתעסקות במצוותיו יתעלה מלעסוק בעיני העולם, כאלו התעסקת בו יתעלה ולא בזולתו." (ח"ג פרק נא, הערה, מהד' קאפח, עמ' תרעז-ח; עניין זה מודגש גם במשנה תורה ובשמונה פרקים (פרק ה) בהדגשה שמדגיש הרמב"ם את מאמר חז"ל: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים").

קרוב לוודאי ש"ההתעסקות בו יתעלה ולא בזולתו" היא מה שכונה קודם, במינוח הפילוסופי, "הפעלת המחשבה במושכל הראשון וההתייחסות לכך". זוהי ההתדבקות המתמדת בה', שמוצגת שוב ושוב כתכלית העליונה של האדם. המיוחד באופן התפיסה הזה של הרמב"ם הוא, שההתדבקות המתמדת בה' היא עניין לאורח חיים מסוים ("מעשה המצוות"), שנעשה ונחווה מתוך תודעה מסוימת - זוהי תודעתו של מי שהשיג את ה' כפי היכולת באמצעות השגת דרכיו ופעולותיו ומנסה בהתמדה להידמות לה' וללכת בדרכיו. אמרנו קודם לכן שדרכי הפעולה

של ה' הן דרכי פעולתו והשגחתו בארץ. עניין זה מודגש בכמה מקומות במו"נ, ובקשר לעניינינו במיוחד בפרק נב מחלק ג, שם אומר הרמב"ם:

"ודע כי כאשר הבינוהו השלמים, הושג להם מן המתניות והענוה ויראת ה' והחרדה מפניו והבושה ממנו יתעלה בדרכים אמיתיים לא דמיוניות. . ."
 "ומטרה זו אשר העירותיך עליה היא מטרת עשיית המצוות כולן, כי בכל אותם הפרטים המעשיים ובחזרות עליהם תושג ההכשרה ליחידים הנעלים, עד אשר ישלמו השלמות האנושית, ואז ייראו את ה' יתעלה ויפחדו ויחרדו וידעו מי עמהם, ויעשו אחר כך מה שראוי. וכבר באר יתעלה כי תכלית מעשה המצוות כולן השגת ההתפעלות הזו אשר כבר הוכחנו בפרק הזה למי שיודע הדברים האמיתיים אמיתות המביאה השגתו, כלומר יראתו יתעלה ורוממות מצוותו, אמר אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלוהיך."
 "כי שתי התכליות הללו והם האהבה והיראה יושגו בשני הדברים, האהבה תושג בהשקפות התורה הכוללת השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה תושג בכל מעשה המצוות כמו שבארנו. (עמ' תרפו-ז)

אנו רואים אפוא, שמדרגה זו של היראה אינה אמצעי להביא את האדם למעשה המצוות ("העובד מיראה" של סוף ספר המדע) אלא היא התכלית העליונה של כל מעשה המצוות כולן. זהו צד משלים של האהבה - של ההתדבקות המתמדת בה', שהיא התפעלות הבאה ליחידים השלמים לאחר ההשגה - ושבנו מתבטאת התדבקות האדם באל בחייו של האדם בפועל, באורח חיים שבו מגסה האדם להדמות בדרכיו לה', כגילוי של ידיעתו אותו. יראה זו היא באחת מצב הכרתי, תודעתי ורגשי המבטא עמדה כללית כלפי העולם והחיים. מעשה המצוות ואורח החיים על-פי התורה נתפסים במסגרת זו לא רק כהכשרה (חינוכית-חברתית) של האדם להשגת ה', אלא, וביתר תוקף, כארגון חיי האדם מתוך עמדה תודעתית שלאחר ההשגה: "התעסקות בה' לבדו ולא בזולתו". זהו ארגון חיי האדם מתוך ניסיון של הידמות לאל בדרכיו (ראה גם הלכות דעות פ"א הלכה ו).

עמדה זו אינה עניין לגילוי ולחקירה ודרישה פילוסופיים בלבד. היא מתבטאת בכך שלאחר ההכנה המתאימה האדם מקבל על עצמו מתן חיצוני טרנסצנדנטי. וכל כך למה? כי אם כל מהותה של הכרת אלוהים שניתנת לאדם מתבטאת בהליכה בדרכיו הרי שדרכים אלה חייבות להינתן מבחוץ, לא על דרך השערות וחקירה ודרישה, שניתנים תמיד לספק, לשינוי ולתיקון. חקירה ודרישה, ספק, שינוי ותיקון אפשריים אם יש דרך בלתי-תלויה לבחינתן של דרכים אלה - האם הן באמת דרכי האל וכיו"ב. אך בחינה כזו היא בלתי-אפשרית, ולמעשה חסרת כל מובן, כשעצם הכרת ה' נתפסת במסגרת הניסיון להידמות לו בדרכיו. אורח החיים המהווה את הניסיון החווייתי הממשי להידמות לאל בדרכיו חייב להיתפס כמה שניתן לאדם על ידי האל ולא כמה שהוא גילוי עצמאי של האדם. זוהי, לפי הרמב"ם, משמעות העובדה ששלוש-עשרה מדות של רחמים (שאותן הוא מפרש כתמצית דרכי הפעולה של ה' בעולם) ניתנו למשה בסיני כתשובה למשאלתו לידע את ה'. קודם למעמד זה על ההר, אומר ה' למשה: "הנה מקום אתי וניצבת על הצור" ופסוק זה מפרש הרמב"ם: "הסמך והתבסס על היותו יתעלה המקור, כי הוא המבוא אשר תגיע ממנו אליו" ("ח"א, סוף פרק טז). הבנת היותו יתעלה המקור אינה רק בבחינת ידיעה תיאורטית (פרופוזיציונית) על כך שיש למציאות מקור, מצוי ראשון, מצוי הכרחי וכיו"ב, מסוג הידיעה שדברנו בה בנוגע לפתיחת יסודי התורה. בהבנה בה מדובר כאן יש משום שמץ ידיעה עצמותית של האל, של מיהו המקור. הבנה זו, שהיא "המבוא אשר תגיע ממנו אליו", מושגת בידיעת דרכיו ובניסיון להידבק בה' על ידי הליכה בדרכיו.

גלעד ברעלי, האוניברסיטה העברית בירושלים

* לאור הידידות היפה בין מרסל דיבואה לבין ישעיהו ליבוביץ ז"ל, יורשה לי בהזדמנות זו להקדיש דברים אלה לזכרו של ליבוביץ. לפני שנים רבות זכיתי להשתתף בחוג פרטי שערך ליבוביץ בביתו ושבו דיבר גם על הרמב"ם. במידה שיש בדברים אלה ממש - מקורם שם.