

# מדיטציה על פי הרמב"ם

הדרך לנבואה

חיבור פרשני-דרשני מאת תומר פרסיקו

## תוכן:

עמוד 4 - הקדמה

עמוד 9 - שער א'

עמוד 10 - - - הקדמת הרמב"ם לפרק נ"א

עמוד 11 - - - המשל על ארמון המלך

עמוד 13 - - - פירוש המשל

עמוד 17 - - - פילוסופיה ומצוות – ההבנה חשובה מהפעולה

עמוד 19 - - - הגבול בין הפילוסופיה למיסטיקה

עמוד 22 - - - על הנבואה

עמוד 27 - - - דרגות שונות בנבואה

עמוד 30 - - - העבודה המיוחדת ושלילת תארי האל

עמוד 33 - - - אופי העבודה המיוחדת

עמוד 35 - - - על האהבה

עמוד 38 - - - העבודה שבלב וכיטול הקרבנות

עמוד 44 - - - צוואת דוד ושלמה

עמוד 45 - - - עוד על שלילת תארי האל והמלחמה באלילות

עמוד 47 - - - הצורך בהתבודדות

עמוד 49 - שער ב'

עמוד 50 - - - ההערה של הרמב"ם וההארה של הבושה

עמוד 54 - - - על הנבואה ועל הנס

עמוד 57 - - - המגע בין האדם לאלוהים

עמוד 60 - - - תכלית המצוות כולן

עמוד 63 - - - סיכום ביניים

עמוד 65 - - - החשיבות שבנוכחות בעת העשייה

עמוד 67 - - - איך עושים זאת – המדיטציה של הרמב"ם

עמוד 72 - - - על האפשרי ועל האידיאלי – נבואת רגילה ונבואת משה רבנו

עמוד 74 - - - בין האל והבריאה

עמוד 75 - - - מדיטציה ופעילות

עמוד 76 - - - נבואת משה – הנבואה העליונה

עמוד 80 - שער ג'

עמוד 81 - - - התאחדות ההכרה – ההתאחדות עם האל

עמוד 87 - - - האחדות עם האל ושבירתה – סיפור גן עדן וחתאו של אדם

עמוד 94 - - - על חשיבות המוסר בעליה לנבואה

עמוד 97 - - - סיום ההזדהות של האדם עם האני

עמוד 101 - שער ד'

עמוד 102 - - - תכלית הכוונה: גילוי הקודש בחול

עמוד 104 - - - אפלטון והחזרה אל המערה

עמוד 109 - - - האחדות האלוהית והריבוי הארצי

עמוד 111 - - - על הנס

עמוד 117 - - - המונעים המבדילים ביננו

עמוד 120 - שער ה'

עמוד 121 - - - על ההשגחה

עמוד 123 - - - אלוהים משגיח על הפרטים הקטנים

עמוד 124 - - - סיפורו של איוב

עמוד 126 - - - החידוש באשר להשגחה

עמוד 131 - - - ההשגחה, המוסר והחסד

עמוד 136 - - - הגוף והנפש

עמוד 138 - - - מיתת נשיקה

עמוד 142 - נספח א': על מדיטציה בכלל ומדיטציית ויפאסנה בפרט

עמוד 162 - נספח ב': פרק נ"א של חלק ג' של "מורה נבוכים" בשלמותו

## הקדמה:

את רוב חיבוריו פותח הרמב"ם בפסוק "בשם ה' אל עולם", ובו אכן גלומה כל תורתו: קביעת ייחודו ואחדותו של האל בעולם, קביעת ייחודו ואחדותו של העולם באל. בפסוק זה (בראשית, כ"א, ל"ג) מקופלת הגותו של "הנשר הגדול", אלא שכיום רק מחציתה הראשונה נלמדת ומלומדת, שכן בכל הנוגע לרמב"ם נוהגת היהדות במאתיים השנים האחרונות בניגוד גמור למסורת. דווקא את גדול הפילוסופים, התיאולוגים ומורי ההלכה שקמו לדת היהודית מתעקשים כיום - גם אדוקי האורתודוקסים - לפרש באופן שונה לחלוטין מהקו שהיה מקובל במשך מאות שנים אחרי מותו.

לא רק זאת, אלא שהחריגה מההבנה המקובלת של תורתו מתחוללת דווקא בגרעין היקר ביותר שלה, דווקא בלזו העמוק ביותר, המצביע על הרבדים הגבוהים ביותר. ואין מדובר בסטייה שיסודה במקרה או בשגגה; דילולה של תורת הרמב"ם הוא נדבך אחד מתוך שלל תסמיני שחיקת האדם בעידן המודרני. הפרשנות הנוכחית, המגמדת את עוצמת הדתיות של גדול ההוגים היהודיים, מצטרפת להלך הרוח הכללי בו נדרש האדם לכופף עצמו לתכתיבי הרציונליזם ולהיגיון המכאני.

לא תמיד היה כך. במאות השנים שאחרי פרסומו של "מורה נבוכים" היתה המשמעות העמוקה שלו ברורה מאוד לקוראיו המשכילים, גם לאלו שהתנגדו לו בתוקף. אלו היו הדורות האחרונים בהם הפילוסופיה היתה יותר מאשר שרטוט של מפות אינטלקטואליות בעלמה והגיגים של "עסקי אוויר". בתקופה זו היתה הפילוסופיה דרך לדעת לא רק את העולם, אלא גם את עצמך, כמאמר היוונים, ומתוך כך גם את האל. כל זאת מתוך ההנחה שרק ידיעת האמת יכולה לקרב אותנו אליה, רק ידיעת האמת יכולה לעשות אותנו עצמנו שותפים בה, ואמיתיים.

בספר זה אבקש לחשוף את אותו רובד חבוי אך משמעותי ביותר שבתורתו של הרמב"ם. תוך "קריאה צמודה" של הטקסט אעמוד על העומק הרוחני-מיסטי של תורתו, ואסביר כיצד הרמב"ם מורה דרך לנבואה, כלומר למעשה מלמד מדיטציה יהודית שמטרתה מגע בלתי-אמצעי עם המציאות האלוהית, ואף יותר מזה. אראה כיצד רואה הרמב"ם במגע זה, ולא בקיום מצוות, את האידיאל של החיים היהודיים, ואף את תכלית האדם בכלל. בכך אחשוף את המהפכה האמיתית שביצע הרמב"ם בסדרי היהדות, מהפכה שכולנו זכאים לא רק להתבסס ביופיה הגדול, אלא גם, ובעיקר, להנות מפרותיה. התקופה הזו, יותר מאי פעם, בשלה לכך.

"מורה נבוכים" ראה אור בשנת דתתקנ"א (1191), שלוש עשרה שנים לפני פטירתו של הרמב"ם. הספר כבש לו קהל מעריצים במהירות רבה, לא מעט בזכות ההערכה הרבה שהיתה נתונה לחיבורו ההלכתי, "משנה תורה". בניגוד לעברית של זה האחרון, נכתב "מורה נבוכים" ערבית, אך עוד בימי חייו של הרמב"ם התבקש ר' שמואל אבן-תיבון לתרגם את הספר כדי שיוכל לקראו כל יהודי אשר בתפוצות. ספרו הפך לספר הפילוסופיה המרכזי אשר סביבו, או כנגדו, הלכה והתפתחה ההגות היהודית מאותו זמן

ואילך. עם התהווה הרבה שזכה לה הספר קמו לו גם מקטרגים רבים. רבנים גדולים חלקו על הפרשנות השכלתנית שהוא נותן לדת היהודית בכלל ולמצוות בפרט, והתנגדו להפשטה של כל דימוי אנושי לאלוהים עליה כה מקפיד הרמב"ם. עד כדי כך געש הפולמוס סביב הספר שבין הצדדים הניצים הוטלו חרמות אלו על אלו, ובשיאה של המחלוקת אף הועלה הספר על המוקד.

ממה פחדו כל כך המתנגדים ל"מורה נבוכים"? אין זאת אלא שבספרו הגדול ביותר מבצע הרמב"ם מהפכה רבתי בסדרי היהדות. לא רק הכנסת הפילוסופיה האריסטוטלית לדת, ולא רק שלילת כל תואר חיובי לאל הטרידו את מתנגדיו. ב"מורה נבוכים" מבהיר הרמב"ם לקוראיו כי לא קיום המצוות הוא עיקר חיי הדת, אלא יצירת קשר מידי וחי עם האלוהים. בספר זה מציג הרמב"ם תפיסה התפתחותית של התורה, ומדבר בפירוש על מצוות שעם הזמן אבד הצורך לקיימן. הוא מסביר שכל המצוות כולן מטרתן אחת: לאמן את גופו ולצרף את נפשו של האדם לעסוק אך ורק באלוהים, עד שכל חייו יהיו חיים של דבקות ומגע מתמיד עם האל. עד שיידע ייחודו ואחדותו. חיי אלוהות אלו הם תכלית האדם, ועל פי הרמב"ם חיים אלו אפשריים. למעשה, טוען הרמב"ם, בתנ"ך מתוארים אנשים שחיו כך. שמם היה: נביאים.

מסתבר, אם כן, שב"מורה נבוכים" מפרק הרמב"ם את היהדות ובונה אותה מבראשית, ואחרת: הנביאים לא היו (רק) אנשים שקיבלו שליחות אלוהית, אלא כאלה שהגיעו לשיא של ידע ורוחניות. הם בתורם הדריכו את העם איך להעפיל כמותם למעלה זו. בראשם עמד משה רבנו, שהגיע לשיא שיאי הנבואה, והוא אשר נתן את הכלים הטובים ביותר לעליה הזו: המצוות. אולם המצוות הן רק שלב ראשון והתחלתי במסע הזה, הכולל גם תובנות פילוסופיות, ובסופו של דבר מגע אמיתי ואינטימי עם המציאות האלוהית. מגע כזה, כאמור, הוא נבואה, וזוהי התכלית הגבוהה ביותר של חיי הדת. הנבואה היא לא רק המטרה הראויה, אלא גם אפשרות ריאלית, מתבקשת, הממתינה לנו לממשה. בספרו מצביע הרמב"ם על הדרך הטובה אליה.

רבים מקוראי הרמב"ם הראשונים קיבלו זאת בברכה. הפילוסופיה באותם ימים היתה חלק בלתי נפרד מהדת, ומקרים ספורים בלבד לא נתפסה כחלק מן הדרך אל האלוהים. על כן קוראיו הפילוסופים של הספר ודאי שקיבלו את העדפת ההבנה הפילוסופית על קיום המצוות כדרך אל האל, וברובם גם ראו, כמו הרמב"ם, את סופה של הדרך הזו בנבואה. בנו של הרמב"ם עצמו, אברהם בן הרמב"ם, ראה את אביו כמיסטיקן, כלומר כאדם השואף למגע ישיר עם האל. הוא ידע כי "מורה נבוכים" מציג את הדרך בה מציע אביו ללכת כדי להגשים מטרה זו. אף לתלמידו של הרמב"ם, ר' יוסף בן יהודה, אליו כותב הרמב"ם בראשית את ספרו "מורה נבוכים", היה ברור כי מורו ורבו מדריכו בדרך אל הנבואה. בין המקובלים ראה אברהם אבולעפיה, שנולד פחות משלושים שנה אחרי מות הרמב"ם, את "מורה נבוכים" כספר המדריך את קוראו לעליה רוחנית. הוא השתמש בו לפיתוח תורתו הקבלית אותה כינה "קבלה נבואית". כך גם הבין את הספר חוטר בן שלמה, מלומד גדול ומנהיג קהילה במאה החמש-עשרה בתימן. גם חסידות חב"ד הבינה את הפן המיסטי של הספר, וראתה בו מופת של שילוב בין המצוות לרוחניות, בין שכל ללב.

לבסוף, אף בין הנוצרים זכה הספר להד, והמיסטיקן הגדול בן המאה הארבע-עשרה, מייסטר אקהרט, משתמש בו לצורך פיתוח תורתו הרוחנית.

רק עם צינתה של רוח הזמן האנטי-דתית במאה התשע-עשרה השתנה היחס אל הרמב"ם. ההסתייגות הגמורה מכל דבר דתי, שלא לומר רוחני, והעמדת הקיום האנושי על הרציונליזם החד, הולידה בקרב היהודים את הצורך העז להראות לאירופאים כי "גם לנו יש" פילוסוף רציונליסט מובהק, שכל תורתו היגיון צרוף. הראשון שזיקק את המימד הלוגי מתוך הגותו של הרמב"ם והעמידה עליו בלבד היה החוקר הידוע היינריך גרץ. לא עלה על דעתו שייטכן והפילוסוף הגדול לא רק הגה בדת, אלא היה אדם דתי, השואף לקשר מייד עם האלוהים. אחריו ולאורך כל חיי תנועת ההשכלה היהודית הודגש הפן הרציונליסטי בהגותו של הרמב"ם, תוך התעלמות או אף הכחשה של כל מימד רוחני בתורתו. כאשר התפתח חקר היהדות האקדמי במדינת ישראל כבר היתה גישה זו מושרשת היטב, ולא היה עליה עוררין. כך נשכח (והושכח) הרובד החשוב הזה בתורתו של הרמב"ם – אולי הרובד החשוב ביותר בתורתו.

ספר זה מנסה להחיות מחדש רובד זה. תוך עיון יסודי בחלקים מ"מורה נבוכים" ברצוני להביא לידיעת הקוראים את תורתו הרוחנית של הרמב"ם, את הדרך שהוא מורה לעליה לנבואה. זהו איננו חיבור אקדמי: אין לי עניין "להוכיח" כי אכן כך הדבר – כי הרמב"ם שאף "באמת" לנבואה וכי הדריך אליה אחרים – למרות שאני עצמי משוכנע בכך, וכך גם הבינו את הרמב"ם רבים אחרים, כאמור. בספר אביא את פרשנותי לדבריו, ואסיף עליה הרחבה והעמקה היכן שאראה לנכון. לדיון אודות מה חשב הרמב"ם עצמו על תורתו אין סוף. דבר זה כמובן נתון לפרשנות, והפרשנויות, כאמור, שונות מאוד. בספרי אנסה לחזור אל אותה פרשנות מסורתית, שלעניות דעתי קולעת הרבה יותר לדעתו המקורית של הרמב"ם. נדמה לי כי דווקא כדי לפרש את הרמב"ם כפילוסוף רציונליסט גרידא יש צורך בלהטוטים הרמנויטיים שוברי מפרקת – הפרשנות המבינה את דבריו כמורי דרך לקשר מייד ואינטימי עם האל מציעה את עצמה, נגישה ומתבקשת הרבה יותר.

אף שלפני המאה התשע עשרה, כאמור, הבינו רבים את כוונתו העמוקה של הרמב"ם בספרו, ברור שלאורך כל הדורות מרבית קוראי הספר לא הבינוהו. הרמב"ם ידע מה גדול המטען הנפיץ שבדבריו, והוא דאג להסתירם היטב בדרכים שונות בכתיבתו, כפי שהוא עצמו מצהיר בהקדמה ל"מורה נבוכים". לא בכדי כתב הרמב"ם את הספר ערבית, ולא בכדי פיזר את הנושאים בהם הוא עוסק על פני פרקי השונים ללא סדר נראה לעין. באותה הקדמה כותב הרמב"ם כי הספר לא יהיה ברור עבור אלו החסרים השכלה פילוסופית, ומכיוון שבתקופתו הפילוסופיה צעדה צמוד לדת, יש להוסיף שדרושה גם השכלה דתית ואף מיסטית. בספר זה, אם כן, נעשה ניסיון לחשוף את כוונתו העמוקה גם עבור אלה שחיפשו ולא מצאו אותה.

"מורה נבוכים" ראה אור בסוף המאה השנים-עשרה. בכללו זהו חיבור פרשני, המנסה להתאים בין הכתוב בתנ"ך לבין תמונת העולם של הפילוסופיה האריסטוטלית. הרמב"ם, כמו רבים מבני דורו, נשבה בקסמה של הפילוסופיה היוונית, וראה צורך ליישב בין הסתירות הרבות שבין רעיונותיה לבין פשוטו של

המקרא. ה"נבוכים" אותם הוא מתכוון ללמד הם אותם משכילים הנמצאים במצוקה כאשר הם נקרעים בין דרישות הפילוסופיה האריסטוטלית, ההגיונית בעיניהם, לבין הכתוב בתנ"ך, שעבורם הוא מקודש. רובו של הספר מוקדש לשיכוך מצוקה זו.

אלא שבין פרשנות פילוסופית אחת על הכתוב בתנ"ך לאחותה מציג הרמב"ם את אותם רעיונות מהפכניים שבגינם זכה להתנגדות כה קשה עוד בחייו, ואף יותר מכך אחרי מותו, אפילו מחכמים שהעריכו אותו רבות בזכות מפעלו הגדול, "משנה תורה", שבו הציג, לראשונה ביהדות, מערכת מצוות קבועה וסופית. רעיונותיו הבלתי-אורתודוקסיים, תרתי משמע, איימו לזעזע את היהדות מיסודה. אך לבד מראיית המצוות כמשניות לידע הפילוסופי, וככפופות לשינוי ולהתפתחות על פני זמן, הרי שבראש ובראשונה ביקש הרמב"ם להדריך את קוראיו אל תכלית חייהם, היא תכלית חיי כל אדם: הנבואה.

כך, בפרק נ"א של חלקו השלישי, לקראת סופו, מגיע הספר לשיאו. הרמב"ם אף מציין בתחילת הפרק שהוא הוא הסיכום של הספר כולו, במובן שבפרק זה הוא מפרט מהי אותה "עבודה מיוחדת", כהגדרתו, שסביבה ולמענה נכתב כל הספר. עבודה זו, בפשטות, היא הדרך לנבואה. על כן גם בסופו של הפרק כותב הרמב"ם כי יש להשתדל במיוחד להבין אותו, שכן הוא מהווה את ההדרכה להגשמת מטרת הספר כולו. משום כך בחרתי לפרש פרשנות צמודה ודקדקנית דווקא פרק זה. בנוסף לזאת, במידת הצורך, כדי להאיר נקודות מסוימות, אביא ציטוטים מפרקים אחרים של הספר, ואף מחיבורים נוספים של הרמב"ם וחיבוריהם של אחרים.

אשתמש כבסיס בתרגומו למוד השנים של ר' שמואל אבן-תיבון. במקום שניתן לשפוך אור נוסף על כוונותיו של הרמב"ם אעזר לשם כך בתרגומיהם של הרב יוסף קאפח (הוצאת מוסד הרב קוק, 1977), ושל פרופ' מיכאל שורץ (הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, 2002), ואציין זאת בהערות שוליים.

אין זה נסתר: היהדות בימינו במשבר. המודרנה, הלאומיות והקמת המדינה היהודית, לא רק שלא סייעו לדת, אלא אף תרמה להמשך התפוררות המסגרות הדתיות. אם לאורך הגלות כולה שמירת המצוות היתה הדבק שכוחו החזיק את היהודים יחד בקהילותיהם, יחד אף בין הקהילות השונות, הרי שכיום המצוות מהוות דווקא את החיץ הגדול ביותר בין חלקי העם. במקום לאחד, המצוות ככלל ומצוות מסוימות בפרט מקימות מחיצה בין קבוצות שונות בציבור היהודי. מחד ניצבת דבקותם הקנאית של קיצוני שומרי המצוות בדקדוקי פרטיהן, ומאידך הזלזול, היחס השטחי והריחוק מכל דבר יהודי שמאפיין את קיצוני החילונים. הראשונים מעמידים את היהדות כולה על קדושת נוקדנות המעשה וחלקי חלקיו, והאחרונים נמנעים מכל עיסוק בדת או בחיי רוח, נכונים לבלות את ימיהם בטרדות הקיום או בבידור. הראשונים, בניגוד גמור לדעת חז"ל, מקיימים פעמים רבות את אורח חייהם כמצוות אנשים מלומדה, באורך מכאני וריק מתוכן, והאחרונים מרוקנים פעמים רבות ככוונה את חייהם מתוכן ושואפים בכל ליבם להיכנס לאורח חיים קבוע ומכאני. הראשונים הם, בעצם, חילונים שומרי מצוות. האחרונים חרדים לחול.

בתווך נמצאים כאלה, בין אם הם מקיימים את המצוות או לאו, המבקשים רוח בדת, ודתיות ברוח. לא דת אוטומטית, המתעלמת מצרכי הנפש ואשר ויתרה על קשר אמיתי עם האלוהות, אך גם לא רוחניות שטחית וחסרת מחויבות המשמשת בעיקר לגיטימציה לעצלנות ולסיפוק תשוקות. אנשים אלו מוכנים להקדיש

מחשבה, לחקור את עצמם ואת מעשיהם, לפקפק בכל מה שנמסר להם, אך גם להיזהר מפיתוין של אריזות חדשות שהן ריקות מתוכן. הם רואים את הערך שבחזרה אל המקורות, משום שנמצאת בהם אמת, לא משום שהאמת נמצאת רק בהם. הם מוכנים לתת אמון במסורת, אך הם לא מוכנים לוותר על קשר של אמת עם האל. הם מוכנים למחויבות עמוקה, אפילו העמוקה ביותר, אך רק משום שמטרתם היא הנשגבת ביותר, והם לא יאפשרו לדבר לעמוד בפניהם בדרכם להגשימה. אל אנשים אלו כתב הרמב"ם. את האנשים הללו רצה הרמב"ם להפוך לנביאים.

כפי שאמר משה רבנו (במדבר, י"א, כ"ט):

**מי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' רוזו עליהם**



## שער א':

"ספר המורה שכולו רזי רזים, ואין בו כי אם רמזים, כולם דלויים ממים עמוקים, ולא מסר מהם כי אם ראשי פרקים ... ואם רבנו קראו מורה נבוכים, יען היות כל דבריו ערוכים, אנו בעוונותינו הצופים ממנו כלנו עוורים, ראוינו אנו לקרותו נבוכת המורים"

ר' יוסף בן טודרוס הלוי אבולעפיה

א'

זה הפרק אשר נזכרהו עתה, אינו כולל תוספת עניין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר, ואינו רק [כלומר, אלא] כדמות חתימה עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות באלוה יתעלה, אחר השנתו, אי זה דבר הוא, והישירו להגיע אל העבודה ההיא, אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם, והודיעו איך תהיה ההשגחה בו העולם הזה עד שיעתק אל צרור החיים.

פרק נ"א, אומר הרמב"ם, אינו כולל עניין נוסף על מה שדובר בו בכל הפרקים הקודמים של הספר. כלומר אין כאן פרשנות נוספת לטקסט התנ"כי, או הסבר נוסף על מצווה מן המצוות, או אפילו עוד דיון תיאולוגי-פילוסופי. מה שיגלה לנו הרמב"ם כאן הוא "חתימה", כלשונו. מדובר בכלומר עיון ייחודי אשר מחד מסיים ומסכם את כל שנאמר לפניו, ומאידך מקיף, כולל ומבסס את הנושא כולו. אפשר אולי לתאר את זה כמסגרת לתמונה, או כמיתר שני המחבר, כשהוא עובר דרכם, דפים בודדים לכדי ספר אחד. ומה הוא העיון הייחודי הזה? זוהי העבודה, עבודת הלב כמובן, כלומר עבודת האל המיוחדת<sup>1</sup> למשיג אותן אמיתות תיאולוגיות שהרמב"ם טרח הרבה כל כך לבסס ולהבהיר לאורך כל ספרו. במילים אחרות, כאן מוצעת לתלמידו של הרמב"ם ולנו עבודה נוספת, מיוחדת, שתורה מגיע אחרי הלימוד התיאולוגי האינטלקטואלי, ואפילו אחרי שמירת המצוות הפשוטה. ועבודה זו, טוען הרמב"ם, היא תכלית האדם. העבודה המיוחדת הזו היא תכלית האדם, והיא גם קשורה להשגחת האל על האדם. הרמב"ם יסביר זאת בהמשך, אך ראשית, כדי להבהיר את כוונתו, הוא ממשיך משל על דרגות הקירבה השונות בין בני האדם לאלוהות. על ידי משל זה הוא מתייחס גם לקשר שבין דרגות אלו לסוג המסויים של עבודת האלוהים שבה שותף האדם.

---

<sup>1</sup> ע"פ תרגום שורץ: "...חתימה המבהירה גם את העבודה המיוחדת למשיג האמיתות..."

ב'

ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך. ואומר, כי המלך הוא בהיכלו, ואנשיו כולם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבוא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו, מבקש למצוא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרזודור, ומהם מי שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד, שהוא בית המלך, ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עימו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית אי אפשר לו מבולתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו.

במשל זה מחלק הרמב"ם את בני האדם על פי קרבתם אל המלך, וכפי שניתן לנחש, המלך מייצג את האל. מיד יביא הרמב"ם את הנמשל, אך תחילה נתבונן במשל עצמו: הרחוקים מהמלך ביותר (קבוצה א') הם אותם אנשים שבכלל לא נמצאים במדינה שלו. גם מבין אלו שבתוך המדינה, ישנם רבים אשר גבם אל המלך, ופניהם ממנו והלאה (ב'). ומבין אלו שפניהם אל המלך, רבים רוצים לבוא לבקר אותו ולהכנס לארמונו, אלא שלא ראו את חומות הארמון מימיהם, והם אינם יודעים את הדרך אליו (ג'). מאידך יש כאלו שפניהם אל המלך ורוצים גם לבוא אליו, ואלו גם הצליחו להגיע אל הארמון, אבל הם אינם מוצאים את שער הכניסה והם נשארים מחוץ לחומות (ד'). עוד קבוצה מונה אחדים שהצליחו למצוא את השער ולהכנס דרכו, והם נמצאים במקום אחד עם המלך, אך אינם רואים אותו או יכולים לדבר איתו (ה'). אלו יהיו יכולים להתקדם, אומר הרמב"ם, רק אם **ישתדלו השתדלות אחרת**<sup>2</sup>, כלומר יתכוונו אל האל בצורה שונה מזו שנהגו עד כה, ורק אז יעמדו לפניו ויראו אותו, מרחוק או מקרוב, או ישמעו אותו, או ידברו איתו.

כמה דברים ניתן ללמוד על תפיסת עבודת האלוהים של הרמב"ם מהמשל הזה. ראשית, מוצגת כאן תמונה אליטיסטית, בה מעטים מבני האדם זוכים למגע ישיר עם האל. רוב רובם של האנשים נמצאים הרחק ממנו, ולא רק אלו שהם אינם מאמינים או מתעניינים בו כלל, אלא אף רבים מאלו שמבקשים את קרבתו. זאת בעיקר משום שאינם יודעים את הדרך אליו. בנוסף, ברור מכאן שאין דרך אחת אל האל, אלא מספר שיטות ועבודות שעל המבקש את האל ללמוד ולקיים, וכל אחת תביא אותו קרוב או רחוק יותר אל האלוהים. לבסוף, בכדי לצלוח, לקפוץ, להשלים את כבדת הדרך האחרונה, יש הכרח "להשתדל השתדלות אחרת", או לעבור "תהליך אחר". רק אז יגיע האדם אל אלוהיו, וכאמור, אל תכלית חייו.

<sup>2</sup> הרב קאפה מתרגם: "עדיין מוטל עליו תהליך אחר לסעות בו"; שורץ מתרגם "יש הכרח שישתדל השתדלות נוספת".

הרמב"ם לא מבקש מאיתנו לנחש מי מבני האדם הם הרחוקים ומי מהקרובים, ואיזו משיטות הפולחן היא הנכונה, ומי אינו עובד כראוי את האל. הוא מסביר מיד את המשל שחיבר:

ג'

והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך, ואומר, אמנם אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך העיון ולא מדרך קבלה, כקצות התורף [התורכים] המשוטטים בצפון, והכושיים המשוטטים בדרום, והדומים להם מאשר אתנו באקלימים האלה, ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם בנמצאות למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף, אחר שהגיע להם תמונת האדם ותארו והכרה יותר מהכרת הקוף.

אנחנו רואים ש"אלו שמחוץ למדינה" (קבוצה א') הם על פי הרמב"ם הדרגה הנחותה ביותר של בני-האדם, כאלה שהרמב"ם למעשה מתקשה בכלל לקרוא להם בני-אדם. אלו מני פגאנים שלדעתו של הרמב"ם הינם חסרי דת וחוק, ושבזמנו "שוטטו" בתורכיה ובאפריקה<sup>3</sup>, או ב"אקלימים", כלומר באזורים, אחרים. האנשים הללו לא השיגו אמונה בדרך של עיון, כלומר על פי מחשבה פילוסופית עצמאית, ולא בדרך של קבלה, כלומר על פי המסורת והלימוד. מכיוון שלדעתו הם אפילו אינם מודעים לרעיון של ישות אלוהית, הם לחלוטין מחוץ לתחומו של האל, מחוץ למדינתו של המלך. כיום כבר קשה למצוא אנשים כאלה, "פראים", משום שכמעט כל אזור על פני כדור הארץ נמצא תחת שלטונה של מדינה מסויימת, ומשום כך ניתן לומר שהאנשים שם כפופים למערכת של חוק ומשפט.

ד'

ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בדעתם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות גדול שנפל בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהטעם, והם לעולם מפני הדעות ההם כל אשר ילכו יוסיפו רוחק מבית המלך, ואלו יותר רעים מן הראשונים הרבה, ואלו הם אשר יביא הצורך בקצת העתים להרגם ולמחות זכר דעותיהם, שלא יטעו זולתם.

אלו שבתוך המדינה אך שגבם אל המלך (קבוצה ב'), הם אלו שטועים ברעיונותיהם לגבי האלוהות. זאת אם מפני ששגו כאשר הגו בנושא, או מפני שקיבלו דעה שגויה מאחרים. משום דעותיהם השגויות, ככל שהם ינסו להתקרב אל האל, הם רק יוסיפו ויתרחקו, משום שהם מתקדמים בכיוון הלא נכון. האנשים האלה לדעת הרמב"ם גרועים הרבה יותר מהראשונים, שכן הם מסוכנים יותר, בהיותם מטעים אחרים

<sup>3</sup> שורץ מתרגם "כושיים" כ"סודאנים".

הבאים עמם במגע. הרמב"ם אינו דמוקרט גדול והוא לא ילחם עד טיפת דמו האחרונה כדי לתת להם, למרות שאינו מסכים איתם, להביע את דעתם. הוא בטוח שהוא יודע את האמת, וכל דעה אחרת היא שגיאה מסוכנת. הוא מציין שצריך מדי פעם להרוג אותם, בדיוק כדי שלא יפצו את פיהם ויפיצו את טעויותיהם.

כפי שנראה בהמשך, הרמב"ם לא חשב שרק היהדות מכוונת אל האמת, או שרק במסגרתה יכול אדם להגיע לדעות נכונות בנוגע לאלוהים, אלא שגם, למשל, פילוסוף יכול להגיע לכך. לכן תהיה זו טעות לומר שבקבוצה הזאת נכללים כיום כל האנשים שחיים במסגרת מערך דתי או חוקי כלשהו שאינו היהדות. יחד עם זאת, ברור שהרמב"ם גם חושב שהיהדות היא דרך טובה להנחיל בלב האדם את האמת בנוגע לטבע המציאות. זאת אנחנו רואים בקרב הקבוצה השלישית:

## ה'

**והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה, רצה לומר עמי הארץ העוסקים במצות.**

אלו שדעתם כשורה, והם אף רוצים לבוא אל המלך, אלא שלא ראו אף פעם את ארמונו (קבוצה ג'), הם על פי הרמב"ם המון אנשי התורה, או במילים אחרות עמי הארץ העוסקים במצוות. שמירת מצוות אינה ערובה לקרבה לאל. רוב רובם של שומרי המצוות אף לא ראו את משכנו של מלך מלכי המלכים, וממילא ברור שאינם קרובים אליו. מסתבר ששמירת מצוות היא רק אות כי לאדם דעה נכונה, כלומר מושג אינטלקטואלי מדויק, אודות האל. אנחנו רואים אם כן שהרמב"ם, "הנשר הגדול", משה שנחשב שני רק למשה רבנו שהוריד את המצוות מהר סיני לעם ישראל, קובע בדרכו הפסקנית והבוטה ששומרי מצוות אינם קרובים כלל אל האלוהים. הוא למעשה מזלזל במקיימי המצוות ולא מחשיב את מעמדם הדתי – ברור שלדעתו הם רחוקים מאוד מהמגע עם האל, כלומר רחוקים מאוד מתכלית הקיום האנושי.

הרמב"ם הקדיש למערכת המצוות הרבה מאוד מחייו, הן כרב של קהילה והן בכתיבתו את ספר 'משנה תורה' הגדול בו הוא פוסק הלכה. והנה מסתבר שלדעתו הן בסופו של דבר רק שלב ראשוני, מקדים ולא מספק של הדרך הדתית. ודאי שהוא לא שולל אותן, ואפילו מתעקש שכל יהודי יקימן במלואן, אבל אנחנו רואים שעל פי הרמב"ם המצוות לבדן אינן מספיקות להשגה דתית אמיתית. המצוות בעצם מביטחות לאדם רק דעה נכונה, הן משמשות רק כביטוח מפני שגיאה רעיונית אודות האלוהות. בכך הן מונעות התדרדרות דתית אצל הפרט והחברה בה הן נשמרות. אבל הן אינן מביאות לבדן להתפתחות דתית. חברת מקיימי מצוות יכולה להיות שקועה בקיבעון דתי קשה, ויתכן אפילו מצב שבו אין לאף אחד מבניה קירבה אמיתית עם האל. משום כך שומרי המצוות נמצאים רק דרגה אחת מעל אותם אנשים שרוצים להתקרב אל האל אבל שדעותיהם שגויות (ושדינם על פי הרמב"ם מוות).

כיום ניתן בעצם לכנות את חברי הקבוצה הזאת "חילוניים שומרי מצוות", שכן נגיעה אינטימית באל אין להם וייתכן שהם אפילו לא מתעניינים בכך. הרמב"ם אינו משאיר ספק בעניין זה: את המילים "עמי הארץ

העוסקים במצוות" הוא כתב בעברית, ולא בערבית, ועל כן הן זהות בתרגומים כולם. דעתו ברורה: רוב רובם של שומרי המצוות הם עמי ארצות, הרחוקים מאוד מהשגה דתית אמיתית, רחוקים מהאל, ועל כן רחוקים מהגשמת תכלית חייהם. לא פלא שרצו לשרוף את ספרו כאשר פורסם.

## ו'

והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמודיים, אשר הם מאמינים דעות אמיתיות מדרך קבלה, ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שורשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה.

אלו שכבר רואים את הבית, ואף הולכים סביבו, ומנסים להכנס אליו, אבל שלא מוצאים את השער אליו (קבוצה ד'), הם אותם תלמידים חכמים הבקיאים בתלמוד ובהלכה. הם קיבלו את כל דעותיהם ממוריהם ומספריהם, כלומר מן המסורת, והם לומדים את "מעשה העבודות" (כלומר את ההלכות הפולחניות<sup>4</sup>) ואת החוקים והמצוות. אבל הם לא חקרו אף פעם בעצמם, ואת עצמם, על מה ולמה הם עושים את כל זה, והם לא ניסו להגיע בכוחם הם לשורשי התורה ולאמת את אמונתם – הם קיבלו את הדברים מן המוכן ואין להם שום ספק ושום פקפוק במה שמסרו להם רבניהם.

להבדיל מהקבוצה הקודמת הקבוצה הנוכחית לא מסתפקת בשינון איסורים והיתרים ובקיומם המדויק, אלא לומדת גם טעמי מצוות ופולפולי הלכות. הבעיה היא שגם אלו לא חוקרים את הדת מנקודת מבט רחבה יותר, פילוסופית ומטאפיזית, כפי שדורש הרמב"ם. הם לא ממש סקרנים ולא ממש משתוקקים להבין על מה ולמה כל העסק כולו, כלומר מה היא האלוהות ואיך לעבוד אותה, אלא רק מה הן המצוות ואיך לעבוד אותן. הם אמנם הגיעו אל ארמון המלך, אל בית האלוהים, אך הם אינם יודעים כיצד להכנס לתוכו - הם סובבים סביבו מכוח אמונתם החזקה, אך בצורה אירונית בגלל אותו כוח בדיוק הם נידונים להמשיך ולהסתובב ללא פריצת דרך אמיתית.

## ז'

ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור.

מי שהשתדל וחקר את עקרי הדת, כלומר מי שהעמיק מעבר לחכמת ההלכה ודרש להבין את העקרונות התיאולוגיים של הדת, הוא הצליח להכנס אל ארמון המלך, ונמצא בפרוזדור המוליך אל הטרקלין (קבוצה ה').

כידוע, הרמב"ם ניסח י"ג עיקרים שעל כל יהודי להאמין בהם. ביניהם אפשר למצוא את יחודו ואחדותו של הבורא, קיום נבואה, ביאת המשיח וכיוצא באלו. בנקודה הזאת הוא מדגיש את הצורך לעיין בהם,

<sup>4</sup> על פי תרגום שורץ.

כלומר להעמיק לחקור בעיקרים אלו. מעבר לקיום המצוות רואה הרמב"ם צורך חיוני גם להבין את עיקרי הדת כדי לקנות כניסה אל ארמון המלך, כדי להתקרב אל האל. אך לא כל המבינים את עיקרי הדת קרובים במידה שווה לאל. הרמב"ם מבדיל בין דרגות שונות גם בתוך הקבוצה הזאת:

## ת'

ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק, אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן העניינים האלוהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו, ויקרב לאמתת מה שאי אפשר בו רק [כלומר, אלא] להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית.

ראשית נציין בפנינו דבר חשוב: הרמב"ם מדבר על "בני אדם". כלומר, הוא אינו מגביל את הכניסה אל תוך בית האלוהים ליהודים. הרמב"ם, עם היותו אליטיסט, הוא גם אוניברסליסט, ובני האדם לדעתו, גם אם הם שונים מאוד מבחינת הגשמת יעודם בפועל, שווים מבחינת הפוטנציאל שלהם להגשמה עצמית, כלומר הגשמה דתית. הרמב"ם קובע כי כל מי שיוודע את מה שצריך לדעת על האל, קרוב אליו. ברור שהרמב"ם חושב שעיקרי הדת היהודית הם מן הדברים ההכרחיים שיש לדעת על האלוהים, ועל כן ליהודים אולי סיכוי טוב יותר מאחרים להכיר אותם, להיוודע אליהם וכך להתקרב לאלוהים. אבל כפי שלא כל היהודים אכן משיגים זאת (כפי שראינו, אלו שרק מקיימים מצוות לא רואים כלל את ארמון המלך), כך אנשים שאינם יהודים, אבל כאלו שיוודעים את שיש לדעת, נכנסים פנימה אל תוך ביתו של האל.

אבל, כאמור, ישנן דרגות קירבה שונות גם בין אלה שבתוך הבית. הרמב"ם מציין שני תנאים שצריכים להתקיים כדי שאדם יתקרב עוד אל המלך: ראשית, יש צורך לדעת "מופת כל מה שנמצא עליו מופת", כלומר להבין מבחינה אינטלקטואלית ולהוכיח את כל מה שניתן להבין ולהוכיח בקשר לאל (שהרי "מופת" היא הוכחה). שנית, צריך שהאדם "יקרב לאמתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמתתו", כלומר להתקדם אל עבר מה שאי אפשר ממש לדעת, אל מה שאי אפשר ממש להבין בשכל, אלא רק להתקרב לידיעה ולהבנה שלו. אדם שממלא את שני התנאים הללו הוא כבר עם האלוהים בתוך ביתו. הרמב"ם מסמן כאן, אם כן, את דרגת הידע האינטלקטואלי הגבוהה ביותר. מי שנכנס מן המסדרון אל תוך הבית פנימה, אל תוך הטרקלין, הוא רק מי שיוודע ומבין את כל מה שאפשר לדעת ולהבין אודות האל, כלומר כל יסודות ועקרונות התיאולוגיה כפי שהם לאמתתם, ואף מתקרב לידיע של מה שאי אפשר ממש לדעת. האדם הזה, הפילוסוף המוכשר ביותר, הוא זה שזוכה להיכנס אל תוך ארמון המלך ולהתקרב מאוד אל האל.



ט'

ודע בני, שאתה, כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודיות ובמלאכת ההגיון, אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער, כמו שאמרו ז"ל על צד המשל, עדין בן זומא מבחוזן, וכשתבין העניינים הטבעיים, כבר נכנסת בפרוזדור הבית.

נראה שכאן הרמב"ם מסכם שוב את דבריו על השלבים המוקדמים של העליה אל הבית, אלא שהוא משנה את עיסוקיהם של המתקרבים: במקום מצוות ועיקרי אמונה - פסיקה ומטאפיזיקה. אלו שסובבים סביב הבית ולא מוצאים את השער, שלפני כן היו "התלמודיים אשר הם מאמינים דעות אמיתיות מדרך קבלה ... ולא חקרו כלל שורשי אמונה", עוסקים כאן "בחכמות הלימודיות ובמלאכת ההגיון", כלומר במתמטיקה<sup>5</sup> ובלוגיקה. אחריהם, מי שנכנס כבר לפרוזדור הפעם, במקום אלה "אשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת", הוא מי ש"מ]בין העניינים הטבעיים", כלומר, פיזיקה<sup>6</sup>.

הרמב"ם שהתחיל לדבר על דרגות שונות מבין אלו שכבר נכנסו אל תוך הבית, חוזר כאן על שתי הדרגות שמנה עוד לפני כן, כלומר על הדרגה שבה סובבים סביב הבית ולא נכנסים לתוכו, ועל הדרגה הכללית של כל מי שנכנס אל הבית. ההבדל המעניין הוא שכאן הוא מחליף את התנאי שנדרש כדי להגיע אל הדרגות הללו: במקום עיסוק במצוות ובעיקרי הדת היהודית, ניתן הדבר להשגה גם על ידי לימוד פילוסופיה ומדעים.

בניסיון לפרש למה הרמב"ם מכוון בכך, אפשר אולי לחשוב שהוא דורש את שני הדברים כדי להגיע אל דרגות הקרבה האלו לאל, כלומר גם ידע תלמודי וגם ידע פילוסופי, גם בקיאות בעיקרי האמונה וגם הבנת חוקי הלוגיקה. אבל אנחנו רואים שהרמב"ם לא משתמש בשום לשון של כפילות או הוספה. כתשובה להסתייגות הזאת ניתן אולי לומר, שמפני שהרמב"ם מפנה את הדברים אלו לתלמידו ("דע בני"), ברור לו כי הוא שומר מצוות ומודע לעיקרי האמונה, ועל כן הדברים על הפילוסופיה הם רק בגדר תוספת. כלומר כאשר כתב לפני כן על המצוות והעיקרים כתנאי לעליה לדרגות הללו של הקירבה, היה זה בגדר תנאי מספיק והכרחי, שאותו הוא בטוח שתלמידו מקיים, ואילו כעת הוא מוסיף עליו פילוסופיה כפרפראות. אפשר לפרש את זה כך, אבל לומר שהפילוסופיה היא משנית ועודפת בשביל הרמב"ם זו שטות – הרמב"ם פעמים רבות העדיף את הפילוסופיה על כל חכמה אחרת, דתית או מיתית. לבד מזה, על פי הטקסט עושה רושם שהרמב"ם פשוט החליף מצוות בפילוסופיה. הוא עשה זאת לא מפני שהפילוסופיה משנית למצוות ולא מפני שהיא עדיפה עליהן: בסופו של דבר בשביל הרמב"ם המצוות הן הפילוסופיה.

למעשה לדעתו של הרמב"ם קיום המצוות מלמד את מקיימן פילוסופיה: בפרק ל"א של החלק השני כותב הרמב"ם כי דעות שאין מעשים שמשרישים אותן, נאבדות. זו בעצם מטרת המצוות: להנחות את היהודי

<sup>5</sup> על פי תרגום שורץ. הרב קאפח מתרגם: "במדעים ההכשרתיים".  
<sup>6</sup> על פי תרגום שורץ.

להבין את כל מה שניתן להבין על האלוהים. זו הדרך, כפי שכבר ראינו, להתקרב אליו, וזאת, כפי שמציין הרמב"ם בראש הפרק, תכלית האדם.

אבל אם מטרת המצוות היא ללמד אותנו על האל, מה הוא הדין לגבי אדם שלמד כל מה שניתן על האל ללא המצוות? ניתן לראות כאן שוב את האוניברסליות של הרמב"ם, וכמו כן את הדגש שלו על הידע וההבנה, ולא דווקא על המעשים (הרי אם המעשים משמשים רק כאמצעי לידע, הרי שהם עצמם זניחים). מה שחשוב לדעתו זוהי ההבנה: היא זו שמקרבת את האדם אל אלוהיו.

הציטוט שמביא הרמב"ם מהתלמוד (בבלי, חגיגה, טו, א'), שמופיע בעברית במקור, ממחיש את זה. "עדיין בן זומא מבחון" אומר ר' יהושע בן חנניה כאשר הוא מבחין בטעות שנמצאת בהבנה המטאפיזית של ר' שמעון בן זומא<sup>7</sup>. משום שבן זומא לא יודע לאשורם את סדרי בריאת העולם, הוא עדיין בחון, כלומר עדיין לא נכנס לבית האלוהים. למרות שרבי שמעון בן זומא הוא מגדולי התנאים, לשם ייכנס רק כאשר יבין. תוכנות, אם כן, הן אשר מהוות את שלבי הסולם העולה אל האל.

## ב'

**וכשתשלים הטבעיות ותבין האלוהיות, כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד, וזאת היא מדרגת החכמים, והם חלוקי השלמות.**

כאשר תשלים את הבנת החכמות הטבעיות, כלומר הפיזיקה, ותבין את החכמות האלוהיות, כלומר מה שמעבר לפיזי, המטאפיזיקה, או אז תכנס אל חצרו הפנימית של המלך, ותהיה קרוב אליו ממש. כל אלו הן מדרגות החכמים, אשר שונים מבחינת שלמות ההבנה שלהם.

המילים "החצר הפנימית" כתובות עברית ומובאות מן התנ"ך. מילים אלו מופיעות פעמיים בספר יחזקאל<sup>8</sup>, שם מדובר על החצר הפנימית של בית המקדש, ופעם במגילת אסתר<sup>9</sup>, שם בקשר לחצרו הפנימית של המלך אחשוורוש – כך מצליח הרמב"ם לקשר גם דרך הציטוט שהוא מביא בין המשל שלו על ארמון המלך לבין הקרבה אל האלוהים, בביתו.

עד כאן, אם כן, סקר הרמב"ם את מדרגות הקרבה של הפילוסופים, על פי רמת ההבנה המטאפיזית שלהם. אלא שעדיין קיים מרחק בין אותם חכמים למושא חיפושם: עדיין אין הם רואים ממש את האלוהים, ובודאי שלא יותר מכך. במקביל, ראינו שיש אמיתות אלוהיות שלא ניתן להבינן, אלא רק להתקרב להבנתן. הרמב"ם מסרטט דרך שבה כגודל ההבנה שלנו כך מידת הקרבה שלנו אל האל, אך איך נפגוש את המלך אם אנחנו פשוט לא מסוגלים להבינו?

<sup>7</sup> בן זומא מתבונן במעשה בראשית ומודד שלוש אצבעות "בין מים העליונים למים התחתונים". כאסמכתא לכך הוא מביא את הפסוק "ורוח אלוהים מרחפת על פני המים". אלא שפסוק זה, אומר ר' יהושע, תקף לגבי יום הבריאה הראשון, ואילו ההבדלה בין מים למים היא ביום השני – על כן בן זומא טועה בהבנתו.

<sup>8</sup> יחזקאל, מ"ד, 21, 27.

<sup>9</sup> אסתר, ד', 11.

י"א

אבל מי שישים כל מחשבתו, אחר שלמותו באלהיות, והוא נוטה כלו אל האלוה יתעלה, והוא מפנה מחשבתו מזולתו, וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות, ללמוד מהם ראייה על האלוה יתעלה, לדעת הנהגתו אותם על אי זה צד אפשר שתהיה, מהם אשר באו אל בית המלך, וזאת היא מדרגת הנביאים.

למה מתכוון הרמב"ם כאשר הוא מורה לאדם לשים את כל מחשבתו, אחרי שהגיע אל השלמות האפשרית בחוכמות האלוהיות, כלומר במטאפיזיקה, ולנטות כולו אל האלוהים? ראשית, מה פירוש "לשים את המחשבה"? האם הכוונה היא להניח אותה בצד, לדחוק אותה הלאה מאיתנו? או אולי הכוונה להטות גם אותה, כמו כל אבר וחוש אחר שבאדם, אל האלוהים? נראה שזה בפירוש מה שמבקש הרמב"ם כעת, לאחר שהתשנו את הכושר המחשבתי והגענו עד קצה גבול יכולתו.

על פי דבריו ("מפנה מחשבתו מזולתו") עושה רושם ש הרמב"ם באמת מדריך אותנו לכוון גם את המחשבה אל האלוהים, ולבחון על ידי השכל את "הנמצאות". "הנמצאות" הללו הם כל הדברים ההווים, כלומר כל תופעות העולם הזה. על ידי בחינתן נוכל להבין עוד על האל. ההפניה הזו של המחשבה אל האל ובחינת התופעות המתהוות אינה יכולה להיות פעולה של חשיבה דיסקורסיבית, אינטלקטואלית, שכן את כוחן של אלו כבר מיצינו לפני כן – הרי בעזרתן הורשינו כניסה אל תוך הבית. אז ידענו "מן העניינים האלוהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו" והתקרבו עד כמה שאפשר אל "מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמתתו", כלומר אל מה שאי אפשר אלא להתקרב לידיעתו, אך לא ממש להגיע אליה. כך נכנסנו אל תוך ארמון המלך. אך עתה, כשאנחנו כבר בתוכו ורוצים עוד להתקרב אל האלוהים, אנחנו נדרשים להשתדלות אחרת. כעת עלינו לנטות אליו וללמוד מן התופעות ההוות עליו.

כאן נמתח הגבול, או אולי עדיף לומר נשבר השבר, בין המחשבה הרגילה, הדיסקורסיבית, שנחוות אצלנו כ"מילים רצות בתוך הראש", לבין המחשבה ככושר המנטלי של האינטואיציה הרוחנית, המיסטית, לחוות חוויה אינטימית של קדושה ואלוהות. זהו הגבול בין הפילוסופים לבין המיסטיקנים, או בין אלו שהם רק פילוסופים, לאלו שפתוחים גם לאותו רגש דתי של נוכחות אלוהית, של נומינזיות. זה הגבול בין אלו שאינם מבחינים בניגון האלוהי לבין אלו שהם מוזיקליים מבחינה דתית (כמו שאומר הסוציולוג המפורסם מקס ובר). כאן מדבר הרמב"ם על השגה מיסטית, רוחנית, של האל. על כן הוא גם מכנה את המשיגים זאת "נביאים".

על ההשגה הזו ברמה מתונה כתב זיגמונד פרויד בפתיחת ספרו "תרבות בלא נחת". שם הוא מתאר חלופת מכתבים עם חבר (הסופר רומאן רולאן, שהיה חסיד של הגורו ההודי בן המאה התשע-עשרה, ראמאקרישנה). רולאן כתב לו על רגש אשר

לא עזבו מעולם, ומפי רבים אחרים יודע הוא על קיומו בנפשם והוא מניח, כי מצוי רגש זה בנפשם של מיליונים. הרגשת ה"נצח" – כך היה רוצה לקרוא לתחושה הזו: מין רגש שאין לו שעור ואין לו גבול, והשם "רגש אוקיאני" יפה לו. זוהי, כפי שהוא כותב, הרגשה סובייקטיבית צרופה, ולא עיקר של אמונה; שום הבטחה לחיי עולם אינה צמודה לה, אבל היא המקור לאנרגיה הדתית, וכך אמנם תפסוה הכנסיות השונות ושיטות-הדת השונות, ויסתווה בצינורות מסויימים, ובלא ספק גם מיצוה. רק על סמך רגש אוקיאני זה רשאי אדם, לדבריו, לקרוא לעצמו איש-דת, גם אם הוא דוחה כל אמונה כאשלייה.<sup>10</sup>

הרגש האוקיאני הזה בא אם כן מעל ומעבר לכל עיקר של אמונה, ואין בו הבטחה לחיי נצח. מעניין שרולאן מזכיר זאת, שכן שלוש-עשר עיקרי האמונה שקבע הרמב"ם הם אכן, לדעתו, כרטיס הכניסה לעולם הבא. אך לא כאן. כאן אנו דנים בעניין שונה: בתחושה ולא באמונה, בהתפעמות ולא במחשבה. מאידך גם אצל הרמב"ם כבר ראינו, ועוד נראה, שאת שלביה האחרונים של ההתקרבות אל האלוהים לא ניתן ללכת בעזרת המחשבה, או לחילופין שאין המחשבה יכולה להיכנס ולהתקרב אל האל מעבר לגבול מסויים. עיקרי האמונה מבטיחים כניסה לעולם הבא אחרי המוות, אך בעודנו חיים יש לפתח רגישות אחרת, עדינה, למימד האלוהי שבעולם, לרוחני שבגשמי.

גם אלברט איינשטיין מדבר על רגש דומה: במאמר שפורסם ב-1930 בניו יורק טיימס מגזין כותב איינשטיין על הסיבות ללידתה של הדת. מעבר לפחד מהלא-נודע, ומעבר גם לסיבות חברתיות ומוסריות, מדגיש איינשטיין עוד מניע לתופעה הדתית:

רגש דתי קוסמי. מאוד קשה להבהיר את הרגש הזה למי שהוא לגמרי נעדר ממנו, בעיקר מפני שאין לו מקבילה בצורה של מושג אנתרופומורפי של האל. הפרט מרגיש את חוסר הטעם שבתשוקות והמטרות האנושיות, ואת העידון והסדר הנפלא שמגלים את עצמם הן בטבע והן בעולם המחשבה. קיום אינדבידואלי נראה לו כסוג של כלא והוא רוצה לחוות את היקום ככוליות אחת בעלת משמעות.

אל אותו רגש דואג גם הרמב"ם לכוון אותנו, אם כי מטרתו היא כמובן להעצים ולהגביר את הרגש האוקיאני הזה, את הרגש הדתי הקוסמי הזה, עד כמה שאפשר. הטיית כל האדם כולו אל האלוהים היא היציאה, כביכול, מעצמנו וההדבקות בו. זוהי התכוונות, כלומר סוג מיוחד של תשומת לב או מודעות. זו מודעות מכוונת אך קשובה למשהו חדש-ישן. זהו, אם אפשר כך לומר, ריכוז-פתוח שפונה ומתפנה, למשהו אחר. כאשר אנחנו, אחרי שאנחנו יודעים את כל מה שאפשר לדעת מבחינה אינטלקטואלית על האלוהות, מבקשים להתקרב עוד יותר, עלינו לעשות את הבלתי אפשרי: להיות מרוכזים ופתוחים, מכוונים וכרויים, בעת ובעונה אחת. זוהי הנטייה אל האלוהים.

אך לא רק זאת, נהיה חייבים גם לבחון את "הנמצאות", כלומר הנבראים<sup>11</sup>, כלומר את התופעות הקיימות. נבחן את מה שסביבנו עכשיו, בהווה. בחינת הדברים שוב, כמובן, לא תהיה מדעית. לא נמדוד או ננתח

<sup>10</sup> מתוך "תרבות בלא נחת ומסות אחרות", תרגום: אריה בר, הוצאת דביר.  
<sup>11</sup> על פי תרגום ר' שלמה אלחריזי.

אותם, שהרי כך כבר בחנו אותם ולמדנו אודותיהם. הבחינה הפעם תהיה בעזרת אותו סוד של מודעות, בעזרת אותה פתיחות סקרנית שנותנת לדברים להתגלות בפנינו מתוך עצמם, ונותנת לנו להכיל אותם בתוכנו כפי שהם. זוהי רגישות מסויימת, דקה, הנכנסת לכאורה מתחת לדברים ומקיפה אותם, מרימה אותם ומחבקת אותם. רגישות לא לתכונות הספציפיות דווקא של כל דבר ודבר (זו הרי העשייה המדעית), אלא יותר לתכונות שלו כחלק ממכלול גדול ממנוה – רגישות אליו כחלק מהקשר. רגישות שמגלה לנו שני דברים: שכל דבר הוא בדיוק עצמו, ושהוא עצמו רק משום שכל דבר אחר מאפשר לו זאת, בראש ובראשונה על ידי היות כל דבר אחר לא-הוא. כל דבר, אם כן, הוא בדיוק במקומו. זו גם רגישות שמגלה לנו את הקשר העמוק הרבה מכפי שתיארנו בין אותו דבר ובין כל דבר אחר, ובין אלה לביננו. ואת הקשר של כל זה אליו, אל אלוהים. ובעיקר, זו רגישות המגלה לנו שכל דבר, לבד מהיותו הוא עצמו, על כל פרטיו האישיים ותכונותיו היחודיות, הוא גם, לא פחות מכך, האל עצמו. תשומת הלב שניתן לדברים כולם, למה שמסביבנו בהווה תגלה לנו שבאופן מוזר, פרדוקסלי כמעט, כל דבר ודבר הוא גם אלוהים, כלומר האחד שאינו דבר. כל תופעה בעצם עולה ומתהווה מתוך כבודו, שמכיל ומוכל מלוא כל הארץ, וכל תופעה היא היא כבודו. לכל מקור אחד, והכל אחד.

והתכונה הזאת של כל דבר ותופעה, המציאות הנוספת הזו שהדברים כולם לוקחים בה חלק, היא ברת השגה, וברת הבנה. הרמב"ם מבקש מאיתנו לבחון את הנמצאות ו"ללמוד מהם ראייה על האלוה יתעלה", כי ההווה הזו, האלוהית, היא מימד נוסף שקיים, שחייב להיות קיים, בכל דבר ודבר, בכל תופעה מן התופעות.

במהלך, או אולי במרוץ חיינו אנחנו כרגיל עיוורים וחרשים למימד הזה, אנחנו כרגיל מתרוצצים ועסוקים מדי, לא רק פיזית אלא גם ובעיקר מנטלית. המימד הזה, שהוא דק מן הדק, חומק מאיתנו. כל כך חשוב לנו להספיק ולעשות, שאין לנו שהות ופנאי לראות ולהיות. המציאות האלוהית זקוקה למקום ולפתח אצלנו דרכם להתגלות. את אלו הרמב"ם מבקש מאיתנו לאפשר.

אבל איך נעשה את זה? בכך ינסה הרמב"ם להדריכנו בהמשך הפרק. ואם נצליח, אם נוכל להתקרב עד כדי כך אל האל, אם נוכל גם אנחנו, כפי שהרמב"ם ידרוש שננסה, להיות נוכחים כל כך וכל כך קרובים לאלוהים, הרי שיסתבר: לא פסקה הנבואה.

ראינו אם כן שלדידו של הרמב"ם המצוות הן רק שלב ראשוני ומוגבל בדרך הרוחנית. הן לבדן אינן מספיקות כדי להביא את האדם להגשמת תכלית חייו. גם הפילוסופיה והניתוח הרציונלי, אף שמקדמים את האדם מדרגות נוספות בדרכו, אינם כשלעצמם יכולים לתת למחפש את התשובה לחיפושיו. רק הכושר האינטואיטיבי, הרגישות העדינה למימד האלוהי בעולם, רק הטעימה של הרגש האוקיאני יכולה להכניס אותנו אל חדרי חדרי של המלך, ואף לאפשר לנו לראותו. זוהי נבואה.

## על הנבואה:

מטבע הדברים מגלה הרמב"ם עניין רב בנבואה. כעדות תנ"כית לקשר ישיר עם האל, הנבואה מביאה סימוכין ומידע על מה שהרמב"ם מרגיש שהוא תכלית האדם. כך הוא כותב בחלק ב' של 'מורה נבוכים', פרק ל"ו:

**דע, כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת האלוה יתעלה ויתהלל באמצעות השכל הפועל על הכוח הדברי תחילה, ואחר כן ישפע על הכוח המדמה. וזאת היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו.**

כאן הרמב"ם מבהיר לנו מה לדעתו עומד בבסיס תופעת הנבואה: שפע אלוהי השופע ממנו עליונו. השפע הזה עובר דרך "השכל הפועל", מושג שקשור בראיית העולם האריסטוטלית של הרמב"ם. הרמב"ם העריך מאוד את אריסטו, הפילוסוף היווני מהמאה הרביעית לפנה"ס, ולקח ממנו כמעט את כל תורתו על מבנה הקוסמוס ונפתולי נפש האדם, אלא שהרעיונות האריסטוטלים עברו כמה שינויים בדרכם מיוון העתיקה ועד לפילוסופים המוסלמים של ימי הביניים שמהם למד אותם הרמב"ם. בדרך הודבקו אליהם כמה רעיונות אפלטוניים ונאופלטוניים<sup>12</sup>.

מה, אם כן, הוא אותו "שכל פועל"? השכל האנושי לדעת הרמב"ם הוא צלם האלוהים שמדובר בו במעשה בריאת האדם. משום הקשר המהותי בין השכל האנושי לבין האלוהים הוא משתתף עמו באחת התכונות האלוהיות ביותר: החירות. השכל הוא המהות החופשית שבאדם, ודבר זה מתבטא בכך שבהוויתו השכל הוא בראש ובראשונה פוטנציאל, כלומר יכולת בלתי מוגבלת לקלוט ולדעת, להכיר ולהבין. כדי שיכולת זו תצא מהכוח אל הפועל, מצויים לשכל שני כוחות, שהרמב"ם מכנה אותם הכוח הדיבורי (או המדבר, או ההגיוני<sup>13</sup>), והכוח המדמה.

הכוח הראשון, הכוח הדיבורי, הוא הכוח שבעצם מבחין בין האדם ליתר בעלי החיים, בכך שהוא מאפשר, כמו שאפשר להבין משמו, דיבור. ביוונית ובערבית נגזרות מאותו השורש הן המילה דיבור והן המילה היגיון, שקשור כמובן קשר עז לכושר המילולי. בעברית אפשר לראות את אותו מובן בשורש ה.ג.ה., שממנו נגזרות המילים היגיון והגייה. כדי להדגיש את הצד הלוגי שלו עדיף אולי לכנות כוח זה כדרכו של הרב קאפח, "הכוח ההגיוני".

הכוח השני, המדמה, הוא בפשטות הדמיון. בעזרתו האדם יכול להחזיק את רשמי החושים בהכרתו, וגם להפרידם ולהרכיבם זה מזה ובכך ליצור חפצים ורעיונות שאינם קיימים במציאות, כלומר דברים דימיוניים.

<sup>12</sup> צריך לזכור שאפלטון ואריסטו הם שני ענקי ההגות היווניים שעיצבו למעשה את הפילוסופיה המערבית. אפלטון היה מורו של אריסטו ובימי הביניים לא יכלו לסבול את חילוקי הדעות ביניהם וניסו ללא לאות להגיע לסינתזה בין תורותיהם, דבר שפעמים רבות עיוות את רעיונותיהם המקוריים, תוך הכלאת רעיונותיהם אלו באלו.  
<sup>13</sup> על פי תרגום שורץ, והרב קאפח, בהתאמה.

בעזרת שני הכוחות האלו, מרגע שהם פועלים כתקנם, האדם מכיר את עולמו. אולם בפילוסופיה האריסטוטלית של ימי הביניים ההנחה היא שכדי שכוחות אלו יוכלו להתחיל לפעול דרוש כוח שיניע אותם, ושהוא חייב להיות חיצוני לשכל האנושי (כמו שמנוע תקוע של מכונית מונע על ידי זרם חשמלי הבא מבחוץ). כאן נכנס השכל הפועל, שהינו בעצם כוח אלוהי,<sup>14</sup> מעין נוכחות אלוהית שאופפת ומפלחת את העולם כולו. הוא זה שבא במגע עם הכושר השכלי הפרטי של האדם ומתחיל את פעולתו: המגע הראשוני הזה של השכל הפועל עם השכל הפרטי מתחיל את פעולת הכוח ההגיוני והכוח המדמה, ולמעשה הופך את האדם לאדם - נופח באפיו נשמת חיים אנושיים. אלא שכפי שראינו הרמב"ם נותן לו תפקיד חשוב לא פחות, ואולי אף יותר מזה, שכן לדעתו פתיחות לשכל הפועל וקבלת שפע אלוהי ממנו במהלך החיים, היא הנבואה. הנבואה על פי הרמב"ם היא העליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות של מינו.

הנה תיאורו של הרמב"ם לפעולתו של השכל הפועל, מהחלק השני של הספר, פרק י"ב:

**זה השכל [הפועל] לא יגיע אליו כוח מצד אחד ומרוחק אחד, ולא יגיע כוח לזולתו גם כן מצד מיוחד ועל רוחק מיוחד, ולא בעת בלתי עת, אלא פעולתו תמיד, כל אשר יודמן דבר יקבל הפועל ההוא הנמצא על התמידות, אשר כונה בשם שפע.**

השכל הפועל, אם כן, אינו קרוב יותר למשהו ורחוק מדבר אחר, ואינו פועל לפעמים כן ולפעמים לא, אלא נוכח ופועל בכל ותמיד. כל המוכן לקבל את השפעתו – כמו זה אשר השתלם בפזיקה ובמטאפיזיקה, ולמד גם ראה על האלוהים מהדברים והתופעות, ונוטה כולו אליו – יקבל ממנו שפע. כאמור, על פי הרמב"ם זו גם השלמות האנושית, כפי שהוא כותב בפרק נ"ב של החלק השלישי:

**מי שיבחר בשלמות האנושי ושיהיה איש האלוהים באמת, יעור משנתו וידע שהמלך הגדול המחופף [כלומר חופף, צמוד] עליו והדבר עמו תמיד הוא גדול מכל מלך בשר ודם [...] והמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל השופע עלינו, שהוא הדבוק אשר ביננו ובין האלוה יתעלה.**

השכל הפועל, אם כן, הוא כאן ועכשיו, בכל מקום ותמיד, וחיבור עם האל דרכו זוהי נבואה, וזוהי שלמות האדם.

<sup>14</sup> השכל הפועל נובע מן האל בתהליך של האצלה, כלומר, בדומה לספירות הקבליות, הוא גם כולו אלוהים וגם נחות ממנו, גם נובע מתוכו וגם מובחן ממנו. השכל הפועל הוא האחרון בסדרה של עשרה "שכלים" שנמשכים מן האל עד למציאות האנושית. ההאצלה היא רעיון ניאופלטוני מובהק, שהשפיע בימי הביניים כמעט על כל תורה מיסטית במערב, ובכלל זה גם על הקבלה, וגם כאן, על הרוחניות האריסטוטלית של הרמב"ם.

כפי שכבר הבנו קודם, הנבואה לוקחת את האדם אל מעבר לכושר האינטלקטואלי, וכעת אנחנו יכולים גם להבין זאת על פי תמונת עולמו ומושגיו של הרמב"ם. בפרק ל"ח של החלק השני של הספר, כותב הרמב"ם:

ודע כי הנביאים האמיתיים, יגיעו להם השגות עיוניות בלא ספק, [אשר] לא יוכל האדם בעיון לבד להשיג הסיבות אשר יתחייב מהם הידוע ההוא. [...] ואיך יגיע משלמות הכח המדמה זה השעור, והוא השגת מה שלא יגיע אליו מן החושים, ולא יגיע כמו זה לכוח הדברי, והוא השגת מה שלא השיגו בהקדמות ותולדה ומחשבה? וזהו אמיתות ענין הנבואה, והדעות ההם הם אשר ייחד בהם לימוד הנבואה. [...] כי המגיע ההוא אל השלמות העיוני הוא שאפשר שיגיע אל ידיעות אחרות באמצעות שפע השכל האלוהי עליו, והוא אשר הוא נביא אמת.

לנביאי אמת, כפי שכותב הרמב"ם במשפט הראשון המצוטט, מגיעות השגות אשר אי אפשר להגיע אליהן בעיון בלבד. הכוח המדמה הוא הדמיון, והוא מסוגל לתפוס ולהשתמש רק במידע הבא מהחושים – אנחנו מדמיינים רק דברים שראינו, או הרכבות שאנחנו עושים מתוך דברים שראינו. הרמב"ם שואל איך אם כן יגיע הכוח המדמה לכזו מידה מושלמת, עד שהוא משיג את מה שלא נגלה אף לחושים? ואיך גם הכוח ההגיוני יגיע להבנות כאלו אשר לא באות דרך הקדמות, כלומר דרך הנחת הנחות, ותולדה, כלומר דרך הסקת מסקנות, ומחשבה (ואלו הרי הכלים של הכוח ההגיוני)? זוהי בדיוק המשמעות של הנבואה, והאמיתות הבאות דרכה הן הן האמיתות המיוחדות ל"לימוד" הנבואה. אלו, ככתוב בציטוט השלישי מפרק ל"ח, ידיעות אחרות, ורק המגיע אליהן הוא נביא אמת.

עוד על האחרות הזו של הידיעות האלו, שנוגעת גם באדם הזוכה להן והופכת גם אותו לאחר, אנחנו מוצאים בהסברו של הרמב"ם לנבואה בחיבורו 'משנה תורה'. נפנה רגע מעיוננו ב'מורה נבוכים' לעיון במה שכותב הרמב"ם שם על הנבואה. בספר המדע, הלכות יסודי התורה, בפרק ז', הלכה א', כותב הרמב"ם כך:

מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גיבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומורז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן



ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא, להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ, ויודע מהן גדלו – מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר. ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול: והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר.

בפסקה זו מציג הרמב"ם הסבר לנבואה, ויש לשים לב שזהו הסבר מאוד "טבעי", כדרכו של הרמב"ם. הנבואה לא נופלת יום בהיר אחד ללא אזהרה על ראשו של המיועד – להפך, נדרשת הכנה רבה, מסודרת, מצידו כדי להזדכך ולהיות מוכן לקליטתה. ההתכוננות כרוכה בהבדלות מהחברה, בין אם פיזית ובין אם מנטלית, ושינוי אורך החיים. בעיקר נראה שהיא כוללת, כפי שהרמב"ם מדגיש גם ב'מורה נבוכים', איזו התכוננות של המחשבה, דבקות של הכושר המנטלי, אשר מאפשרת בסופו של דבר לדעת את "גדלו" של האל ועל כן להיפתח אל רוח הקודש. כאשר רוח הקודש שורה על האדם הוא מבין שהוא הפך לאחר, והוא מבין שהוא עולה על החכמים המצויים. אגב, זה לא אומר בהכרח שהוא יותר חכם מכל האחרים – עיון בתנ"ך מגלה שלא כל הנביאים היו חכמים גדולים, ואנחנו יודעים ששלמה המלך, החכם באדם, לא היה גדול הנביאים. רוח הקודש הופכת אדם לאחר, כלומר שכלו שונה מזה של אחרים מבחינה איכותית, ולא כמותית. מה שנוסף לו לא מוסיף על חכמתו, אלא משנה אותה, גורם לה לעבור מטאמורפוזת שאחריה היא נולדת כמשהו אחר, אולי כדבר הכי אחר שיש, שכן במובן מסויים היא שונה מכל דבר בעולם, ומשוחררת מן החוקיות שמאפיינת אותו. על כן, בפסוק המצוטט, מורה שמואל לשאול (שמואל א', י', ה' - ז'):

**אוזר כן תבוא גבעת האלוהים אשר שם נצבי פלשתים ויהי כבאך שם העיר  
זפגעת זובל נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וזליל וכנור והמה  
מתנבאים: וצלזזה עליך רוזן ה' והתנבית עמם ונהפכת לאיש אוזר: והיה כי  
תבאינה האתות האלה לך עשה לך אשר תמצא ירך כי האלוהים עמך:**

האחרות של הנבואה קשורה באחרות של האלוהים. האל, למרות שמהותית אינו נבדל מאיתנו, יחד עם זאת הינו "האחר לחלוטין", כפי שמכנה זאת חוקר הדתות רודולף אוטו. המילה "אחר" מציינת כאן את מובדלותה העקרונית של המציאות האלוהית. האלוהים פשוט איננו דבר מן הדברים, תופעה מן התופעות. הוא אינו אובייקט. אנחנו שרגילים כל ימנו לעסוק בדברים, לעמוד מול אובייקטים, מרגישים מול האל באחרות האימננטית שלו, בכך שאינו משתתף עם העולם ב"דבריותו" של זה האחרון. האל אינו אובייקט, ושום תואר שניתן לייחס לאובייקט אינו מתאים לו, כפי שחוזר ומדגיש הרמב"ם. לכן הוא לא "הכי גדול" או "הכי חכם" או "הכי טוב", שכן תיאורים אלו יעמידו אותו בשורה אחת עם כל הברואים, והאל אינו

עומד יחד איתם, אף לא אם נותנים לו להיות בראש השורה. הגודל, החכמה והטוב של האל אינם אלו שאנו מכירים מעולמנו היחסי. אלו גודל, חכמה וטוב מוחלטים, כלומר כאלו שאינם מקוטבים כנגד הפכיהם (קטנות, טיפשות, רוע). מכיוון שאין מלבד האל דבר, ברור כי אין לו הפך, ואין לתכונותיו ניגודים. הן תכונות מוחלטות, הכוללות בתוכן את שני הקטבים של התכונות היחסיות. אלו תכונות שהן באופן עקרוני אחרות, מכיוון שהוא **אחר**.

האלוהים אינו אובייקט. הוא הסובייקטיביות השלמה. הסובייקטיביות שאנחנו משתתפים בה, בתוקף היותנו, עמוק יותר מהיותנו גברים ונשים, בני לאומים שונים ובני אדם, סובייקטים. הגילוי של השיתוף הזה לנו ולאֵלֹהִים וההוויה בו היא הנבואה, ואליה הרמב"ם מדריך אותנו.

נחזור אל פרק נ"א. הרמב"ם מחלק את הנביאים, כמו את האנשים כולם, על פי דרגת קרבתם לאל:

### **י"ב**

יש מהם מי שהגיע מרוב השגתו ופנותו מחשבתו מכל דבר זולתי האלוה יתעלה, עד שנאמר בו ויהי שם עם ה', ישאל ויענה, ידבר וידובר עמו במעמד ההוא המקודש, ומרוב שמחתו במה שהשיג לחם לא אכל ומים לא שתה, כי התחזק השכל עד שנתבטל כל כח עב שבגוף, רצוני לומר, מיני חוש המשוש.

מהדברים האלה מסתבר לנו שיש מבין הנביאים כאלו שהשגתם השכלית ודבקותם אך ורק באל, הביאו אותם לדרגה כזו שעליהם נאמר ש"לחם לא אכל ומים לא שתה". זהו מצב מאוד מיוחד, ולמעשה המילים הללו הן ציטוט מהכתוב על משה כשהיה על הר סיני (שמות, ל"ד, 28):

**ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לזום לא אכל ומים לא שתה ויכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים:**

עולה שבמעמד מקודש שכזה מתקיים קשר ישיר עם האל, ובו, אומר הרמב"ם, אף נשכחים הגוף וצרכיו. למען האמת, קשה לי עם אמירה זו של הרמב"ם, כאילו בדרגות הנבואה הגבוהות הגוף נשכח. מדוע שחוש המישוש לא יפעל כסדרו גם בעליה הרוחנית? ודאי שיתכנו מצבים של אקסטזה מיסטית או של טראנסים יוגיים למיניהם, בהם לא מורגש הגוף או אף כל החושים כולם נאלמים אל מול האור האחד המסנוור, אבל האם באמת מצבים שכאלה ניצבים בראש ההיררכיה הרוחנית (מקום שברור שמשנה נמצא בו, לדעתו של הרמב"ם)? גבוהה הרבה יותר, לעניות דעתי, היא מציאת האל כאחד עם העולם הזה, על כל פרטיו ודקדוקיו, חושיו ומחושיו, ולא בנפרד מהם או אף במנוגד להם. העמדת המפגש עם האל במקום בו הוא דוחה משהו, או בא על חשבון דבר מה, יוצרת חלוקה, כאילו האל אינו קיים בחוש המישוש בדיוק כשם שהוא קיים בכל מקום אחר, והלא דבר כזה הוא בלתי מתקבל על הדעת. למעשה, הרמב"ם עצמו יגדיר בהמשך הפרק קשר תמידי עם האל, גם תוך ומתוך החיים היומיומיים, כמדרגה העליונה של הדתיות, ויביא את משה (תוך שימוש נוסף בציטוט זה עצמו) והאבות כדוגמאות לכך, כפי שנראה. אין זאת אלא שכאן מבצבצת ועולה התפיסה הדואליסטית של הרמב"ם (שממנה נגזר גם השובניזם שלו). תפיסת הרמב"ם מעמידה באופן חד את החומר מול הרוח. הוא רואה בהם ישויות שונות ואף הופכיות, ולמעשה הוא גורס שהגוף נחות מן הנפש. ההבחנה המפלה הזו מושרשת עמוק בתפיסה המערבית, והבעיות הפילוסופיות, החברתיות והנפשיות, הנובעות ממנה הן רבות. ברור לנו, למשל, שאם נהיה

עוינים את גופנו וזנניח אותו הדבר יהיה לכל הפחות לא בריא. אבל הבעייתיות שבתפיסה הזאת אינה רק מול הגוף, אלא קשורה למגוון גדול של חלוקות דיכוטומיות שנובעות מתוך החלוקה הראשונית הזאת של המציאות לחומר ורוח. לא נאריך בנושא כאן, אבל אפילו האפליה נגד נשים קשורה בדעה הקדומה שהן יותר "טבעיות" ו"קשורות לאדמה" ואילו גברים הם יותר רציונלים ושכלתנים.

יחד עם זאת, התפיסה הזו היא שעומדת בשורשה של העדפתו הברורה של הרמב"ם את הכוונה והידיעה על המעשה והמצווה, עמדה שעם כל הסכנות שבה, בסופו של דבר מקדמת אותנו לקראת קשר אינטימי ועמוק יותר עם האלוהים בהיותנו משוחררים לנסות ולהבין ולא כבולים אל מערכת קשיחה של חוקי התנהגות. כך שנראה שהתפיסה הזו היא מעין רע הכרחי, אם ניתן לומר כך, לצורך פריצת הדרך המהפכנית שמבצע הרמב"ם בספרו.

## י"ג

**יש מן הנביאים מי שיראה לבד, ויש מהם מי שיראה מקרוב, ומהם מי שיראה מרחוק, כאמרו מרחוק ה' נראה לי.**

דרגות פחותות יותר מזו של משה רבנו הינן של נביאים שרואים את האל בלבד, ומהם יש כאלה שרואים מקרוב וכאלה הרואים רק מרחוק. הפסוק מצוטט כאן, "מרחוק ה' נראה לי", נאמר על ידי הנביא ירמיה (ל"א, 2) באותו פרק בו הוא מנבא ברית נוספת וחזשה שיכרות האלוהים בינו לבין עמו. אולי יש משמעות בזה שהברית המחודשת עם האל היא ברית בה ידיעת האל תהיה בלב.

## י"ד

**וכבר הקדמנו לדבר במדרגות הנבואה.**

הרמב"ם עסק בנבואה בצורה נרחבת, כאמור, כבר בחלק ב' של הספר. שם הוא גם חילק את הנבואה, או ליתר דיוק את החזיונות הנבואיים, לאחת-עשרה דרגות. דרגות אלו מתחילות ב"רוח ה'" שצולחת על האדם ו"יניעהו ויזרזהו למעשה טוב גדול", שהיתה מדרגת שופטי ישראל, ועד ל"יראה מלאך ידבר עמו", כלומר ראיית מלאך וקבלת מסר ברור ממנו, כפי שזכה אברהם בפרשת העקדה<sup>15</sup>. מלאכים על פי הרמב"ם הם אותם "שכלים" הנשלחים מן האל ויורדים בתהליך של האצלה עד לארץ. האחרון שבהם הוא השכל הפועל, שכאמור נוכח בעולם הזה. השכל הפועל הוא זה אשר, כפי שראינו, שופע על שכלו המזומן של הנביא, והוא אשר מוסר לו את הידע הנבואי, אותו ידע שאינו ניתן להשגה בשום צורה אחרת. חזיון של מלאך על פי פרשנות זו הוא בעצם יצירת קשר עמוק עם השכל הפועל. אך אם הנבואה נבדלת בדרגותיה, איך נדע לקבוע את דרגת ההתנבאות האישית של הנביא? כותב הרמב"ם בחלק השני, פרק ל"ו:

<sup>15</sup> מעל כל דרגות אלו עומדת דרגתו של משה רבנו, שהרמב"ם מייחד ומוציא מן הכלל, ועליו ידובר בהמשך.

וידוע שאלו השלשה ענינים אשר כללנום, והם שלמות הכוח הדברי בלימוד, ושלמות הכוח המדמה ביצירה, ושלמות המידות בביטול המחשבה בכל התענוגים הגופיים והסדר התשוקה למיני ההגדלות הסכליות הרעות, יש בהם בין השלמים יתרון רב בזה על זה מאוד. ולפי זה היתרון בכל ענין משלשת הענינים האלה יהיה יתרון מדרגת הנביאים כלם זו על זו.

כלומר ההבדל בדרגות הנבואה נקבע על פי מצב שלושת הענינים הללו: מצב הכוח ההגיוני ששלמותו נקבעת על פי הלימוד, מצב הכוח המדמה ששלמותו נקבעת על פי יצירתו (כלומר מלידה) באופן אקראי לכל אדם כפי שנולד ומצב האופי (כלומר דפוסי ההתנהגות) ששלמותם נקבעת על ידי זניחת המרדף, המנטלי והפיזי, אחרי תענוגות גופניים ואחרי שבחים, כיבודים, שררה ותהילה ריקה. על פי שלושת אלו נקבע ההבדל בדרגת הנבואה בין אלה שראויים לה. רמת ההשתלמות באלו קובעת באופן טבעי כמה ניתן לאדם להיפתח אל השכל הפועל, וכמה שפע הוא יוכל לקלוט ממנו. חשוב ביותר, אם כן, להשתדל ולהשתלם במידות האלו, וזהו בדיוק ענינו של פרקנו, פרק נ"א.

ט"ו

ונשוב אל עניין הפרק, והוא להזהיר שישים האדם מחשבתו באלוה לבדו, אחר שהגיע אל ידיעתו כמו שבארנו, וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו, תוסיף עבודתם.

העבודה המדוברת כאן היא אותה השתדלות אחרת שעלינו לקיים, וזו כמובן העבודה שבלב, העבודה הרוחנית, הפנימית, שכוללת התכוונות ודבקות באל. זוהי עבודה מיוחדת, כותב הרמב"ם, ומהותה היא "דבקות המחשבה". אותה דבקות היא כאן במובן של כוונה או השתדלות מנטלית, כלומר אותו ריכוז-פתוח שדיברנו בו קודם. זוהי מודעות לאל, שמביאה אדם "לעמוד אצלו", כלומר להיות הווה אצל האלוהים. לא נשכח גם שעבודה זו כוללת התכוונות בכל התופעות כולן, בעולם עצמו, והבנה מכך עוד על האלוהים, כפי שראינו קודם.

ט"ז

אבל מי שיחשוב באלוה וידבה לזכרו מבלי חכמה, אבל הוא נמשך קצת על ידי הדמיון לבד, או נמשך אחרי אמונה שמסרה לו זולתו, הוא אצלי, עם היותו חוץ לבית ורחוק ממנו, בלתי זוכר האלוה באמת ולא חושב בו. כי הדבר ההוא אשר בדמיונו ואשר יזכור בפיו אינו נאווה לנמצא כלל, אבל הוא דבר בדוי שבדהו דמיונו, כמו שבארנו כשדיברנו על התארים.

אנחנו זוכרים שמי שמחוץ לבית וגם רחוק ממנו הם על פי הרמב"ם אלו שאין להם כל אמונה כלל, או אלו שיש להם אמונה שגוייה, או כאלו העוסקים במצוות בלבד. אלו האחרונים אמנם לא נכנסים אל הבית, אבל יש להם מושג שכלי נכון של האל, כלומר הם יודעים, למשל, שאין לו גוף ולא דמות הגוף. אבל מהקטע הזה נדמה שהרמב"ם מכליל גם את הקבוצה האחרונה עם שתי הקבוצות הראשונות, ואומר, לכאורה, שכל שלושת הקבוצות האלו לא באמת מכירים את האל. במבט ראשון נראה שהרמב"ם סותר את כוונותיו הקודמות, מהן עלה שהמצוות כן מכוונות למקום הנכון, אף אם הן לבדן לא מביאות את האדם עד אליו. למעשה במספר מקומות הרמב"ם טוען כי זוהי כל מטרת המצוות: לגרום לבני האדם שרחוקים מפילוסופיה להבין לפחות את עיקרי האמונה.

ניתן אולי להבין את כוונותיו של הרמב"ם כאן על פי סוף דבריו, שם הוא מפנה אותנו לקביעותיו בנוגע לתארים. ידועה לכל עיקשותו של הרמב"ם לא להסכים לתת אף תואר לאלוהים, כלומר דבקותו בדעה ששום תואר שניתן להאמר אינו תקף לגבי האל – אלוהים איננו שום דבר שניתן לומר עליו. כך כותב הרמב"ם בפרק נ' בחלק הראשון של הספר:

דע, שאין לו יתעלה תאר עצמי בשום פנים ולא בשום ענין, וכמו שנמנע היותו גשם [היינו, גשמי], כן נמנע היותו בעל תאר עצמי.

אם אין ולא יכול להיות לאל שום תואר, הרי שכל מושג שנחזיק בלבנו כאילו הוא מתאר אותו יחטא למטרה ויהיה שקרי. כל מושג שהמחשבה תיצור כדי לתפוס בעזרתו את האל לעולם יהיה טעות, ועל כן ללא ידיעה אמיתית, אינטימית ועמוקה של האל אין זה משנה ממש אם אנחנו מאמינים במושגים שאינם מכוונים לכיוון הנכון, או כאלו שהינם. היתרון היחיד של אלו האחרונים הוא האפשרות שהם נותנים לנו להמשיך ולהתקדם, להמשיך ולהתקרב אל ארמון המלך, אל האלוהים. הבעיה שמצביע עליה הרמב"ם היא שמרביתנו מסתפקים במה שהחקירה האישית השטחית שלנו, או האמונה המסורתית, מספקות לנו, ואנחנו נמנעים מלחקור לעומק ולבחון את הקשר שלנו עם האל. חקירה רצינית היתה מביאה אותנו להכרה שמושגים פרי המחשבה, אף אם הם נכונים מבחינת הכיוון שעליו אם הם מצביעים, אף אם הם קולעים ל"אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו" כפי שכותב הרמב"ם, לעולם לא יוכלו להוות ידיעה אמיתית של האל. על כן לבדם הם אינם מספיקים כדי להגשים בנו את תכלית החיים.

שוב: האלוהות איננה דבר. מאידך, פרדוקסלית, היא כל הדברים כולם, כלומר כל מה שיש. משני הכיוונים הללו מתברר כי מעצם טיבעה נמצאת האלוהות מעבר למילים ולמושגים.

על פי התפיסה הזאת ברור לנו ראשית שהאל אינו פשוט עוד דבר הניצב בשורה אחת ארוכה עם כל שאר הדברים. האל הוא מקור העולם, הוא אבי כל הדברים, ואילו הוא עצמו קיים ללא ראשית וללא אחרית, אינסופי במרחב ונצחי בזמן. מתוך זה ברור שהוא לא פשוט "היצור הכי חזק" או "ישות חכמה מאוד מאוד", הגדרה שהיתה מציבה אותו בראש שורה ארוכה של יצורים או ישויות, כאשר האל עולה עליהם רק מבחינה כמותית. אבל האלוהים הוא כמובן מבחינה איכותית אחר לגמרי ולגמרי נבדל מעולמו. הוא עליון לא בגלל שהוא "הכי", אלא בגלל שהוא בכלל מחוץ לתחרות – הרי התחרות עצמה חייבת לו את קיומה! רק אחרי שקיים עולם, וקיים בזכותו, אפשר להתחיל למדוד דברים ולתאר תופעות. וזהו בדיוק השימוש שאנחנו עושים במילים ובמושגים: אנחנו מודדים ומתארים דברים ותופעות. אבל בגלל שהאל עצמו אינו דבר או תופעה, לא ניתן להשתמש במילים כדי לתארו.

שנית, אם אמרנו שהאלוהות היא גם כל הדברים כולם, הרי שגם מבחינה זו מילים מאבדות את כוחן בבואן לתאר אותה. אם האלוהות היא אכן הכל, כלומר כל העולם, היקום, כל מה שקיים, כל המציאות כולה, איזו מילה תוכל לתאר אותה? הרי כל תואר נסמך לצורך קיומו על ניגודו: הטוב מובן רק כקוטב הנגדי של הרע, בדיוק כפי שללא דרום אין לנו צפון. איך נתאר משהו שחוץ ממנו אין כלום? השפה היא מערכת של סימנים התלויים זה בזה אהדדי, כאשר כל מילה מקבלת את משמעותה מתוך הקשר שלה עם כל האחרות, וכל מושג משמעותי רק בתוך ההקשר הרחב שבו הוא נתון בניגוד ובהשלמה לכל מושג אחר. אבל ברור לנו שהאלוהות אינה באמת מוכלת בתוך המערכת הזו – הרי המערכת הזו מוכלת בה. שום מושג לא יקיף לעולם את המציאות האחת שמקיפה אותו, בדיוק כפי שהעין לעולם לא תוכל לראות את עצמה. ללא ניגוד והפך אפשרי נשאר האלוהות בלתי מוגדרת ובלתי אפשרית לתארו.

מסתבר אם כן שהאל אינו בתווך ההשגה של המילה והמושג, ושל המחשבה. הוא **אחר** מדי, ויותר מדי **הכל** בשביל שאלו יוכלו לתפוס אותו. כפי שכותב הרמב"ם, כל מושג שיש לנו על האלוהות הוא בדיה: או שהוא מתקיים רק משום ההתעלמות מהאחרות המוחלטת שלו, או שהוא נובע מהשגיון שחושב שניתן לדבר מסויים לתפוס את מה שתמיד ולנצח תופס אותו.

עם זאת, ודאי שהרמב"ם מחשיב מאוד את התפיסה השכלית הנכונה (עד כמה שאפשר, ותוך מודעות תמידית למגבלותיה) של האל, וזאת הוא דואג להזכיר לנו מיד.



**י"ז**

ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי.

כלומר, יש להתחיל בעבודה המיוחדת הזו, שאותה מלמד הרמב"ם בפרק זה, אחרי שכבר השכלנו כל כמה שיכלנו לגבי האל. קיימים בנו מושגים נכונים עד כמה שאפשר לגביו, וכמו כן אנחנו מבינים שכל מושג של האל מחטיא את מטרתו. אנחנו מבינים למעשה רק דבר אחד בברור: שלעולם לא נבין את האל מבחינה שכלית.

**י"ח**

והיה כאשר תשיג האלוה ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו, ותשתדל להתקרב אליו, ותחזק הדבוק אשר בינך ובינו, והוא השכל.

אחרי שידענו את כל מה שאפשר לדעת מבחינה שכלית על האל אנחנו, כפי שנאמר לעיל, "נוטים כלפיו", משתדלים להתקרב אליו. כך אנחנו מחזקים את הדבוק, או הקשר<sup>16</sup>, או המגע<sup>17</sup> ביננו לבינו. והדבוק הזה הוא השכל הפועל, אותה נוכחות אלוהית שממלאה את העולם הזה והיא המגע המיידית בין האדם לאל. הדיבוק הזה, אם כן, הוא איזו היפתחות שמתרחשת בנו, ומתרחשת תוך כדי מודעות גבוהה שלנו. אנחנו נותנים את עצמנו אל השכל הפועל, כלומר נשטפים על ידי אותה הרגשה אוקיאנית (כפי שכתב רומן רולן) אותו רגש דתי קוסמי (כדברי איינשטיין). כך אנחנו בעצם יוצרים קשר עם המימד הכללי והמוחלט שבמציאות.

ראינו, אם כן, שדרך השכל הפועל אנחנו מתוודעים לאלוהים, ושזוהי נבואה. הנבואה אינה נשלחת אלינו באקראי, אלא אך ורק אחרי הכנה מצידנו. הכנה זו כוללת לא רק לימוד עיוני אלא גם, ובעיקר, דבקות הכרתית, כלומר התבוננות מנטלית מיוחדת, שמאפשרת פתיחה אל אותו מימד אלוהי שבמציאות. זוהי העבודה המיוחדת המסוגלת להכיר באל אף כי הוא אינו דבר מהדברים ואינו תופעה מכלל התופעות.

**י"ט**

אמר: אתה הראת לדעת כי ה' וגו', ואמר: וידעת היום והשבת אל לבבך וגו', ואמר: דעו כי ה' הוא אלוהים.

---

<sup>16</sup> על פי תרגום שורץ.  
<sup>17</sup> על פי תרגום הרב קאפה.

בנקודה זו מביא הרמב"ם שלושה ציטוטים תנ"כיים לסמוך עליהם את דבריו. ראשית מספר דברים, פרק ד', כאשר משה מורה לעם את החוקים והמצוות שקיבל על הר סיני. פסוק ל"ה:

**אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו**

השני מאותו פרק, פסוק ל"ט:

**וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלוהים בשמים ממועל ועל הארץ  
מתזות אין עוד**

השלישי מספר תהילים, פרק ק', פסוק ג':

**דעו כי ה' הוא אלוהים הוא עשנו ולא אנוזנו עמו וצאן מרעיתו**

הכוונה ברורה: יש לדעת את האלוהים. בשני הציטוטים הראשונים הרמב"ם מורה לנו גם על הרלוונטיות של המשך הפסוק על ידי כל שהוא כותב את האיתות "וגומר", וקריאת הפסוקים עד סופם מגלה לנו כי ידעת האלוהים כוללת את ההבנה כי הוא האחד והיחיד. האל האחד והמציאות האחת. בציטוט השלישי אין הרמב"ם כותב "וגו", והמשך אותו פסוק באמת פחות מובן. נהוג לקרוא את המילה "ולא" כאילו היא "ולו", וכך לתת לפסוק משמעות ברורה. ניתן גם לפרש את הפסוק כפשוטו, כלומר שהמצב האידיאלי הוא שאנחנו לא מרגישים נפרדים מהאל, כאילו אנחנו (רק) "עמו וצאן מרעיתו". כלומר רק אם לא נדע את האל ידיעה אמיתית ואינטימית, נהיה, לכאורה, כפופים לו ונחותים ממנו: נקיים מצוות בצורה מכאנית ונרגיש עצמנו נפרדים מהאל. אם נדע את האלוהים לא נהיה "עמו וצאן מרעיתו", אלא דבוקים בו ממש, ואז יהיה גם החופש האלוהי נחלתנו.

**כ'**

והנה ביארה התורה כי זאת העבודה האחרונה, אשר העירנו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה. אמר: לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. והנה ביארנו פעמים רבות, כי האהבה היא כפי ההשגה.

בפסקה זו הרמב"ם מציג בפנינו עוד איכות חשובה מאוד שבאה לידי ביטוי בהכרה היודעת את האל: האהבה. מסתבר לנו כי בין ההשגה השכלית המקסימלית שיכול אדם להשיג על האל ובין הדבוק עמו ממש (שהוא יצירת הקשר האינטימי בין האדם לאל דרך השכל הפועל) מתעוררת באדם סגולה נוספת, שעולה ונובעת ממנו, והיא אהבת האל.

כדי להבהיר לנו את טבע האהבה המצווה עלינו מצטט הרמב"ם את הפסוק הפותח את השניה מתוך שלוש הפרשיות מן התורה שמלוות את קריאת שמע בתפילות ערבית ושחרית (דברים, י"א, י"ג):

**והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנוכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה'  
אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם**

פרשה זו מפרשת ומורה את קבלת עול המצוות של היהודי, אחרי שבפרשה הראשונה הוא הכיר בקיומו של האל. המשכה של הפרשה עוסק בשכר שמצפה למקיימי המצוות ("ונתתי מטר ... ואכלת ושבעת"), ובדרכי זכירת דברי האל ("ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם"). הרמב"ם משתמש כאן, אם כן, בפסוק טעון ביותר, ודרכו הוא מורה לנו על האהבה שיש להכיר כלפי האל ועל עבודת האדם את האל. רגילים לפרש את הפסוק הזה משמש לציון קבלת כל עול המצוות, אבל אם נעיין בו נראה שעל פי הפשט שלו מצומצמות לכאורה כל המצוות לאהבתו ועבודתו של האלוהים. נבדוק אם כן על פי הרמב"ם מהי אהבתו של האל, ומהי עבודתו.

הרמב"ם מדבר על אהבה לאל כמצווה במספר מקומות בחיבורו "משנה תורה". הוא אומר (הלכות יסודי תורה, פרק ב', הלכה 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 ומתאזהר תאזהר גדולה לידע השם הגדול.

האהבה, אם כן, היא פועל יוצא של הידיעה של עולמו של האל, כפי שגם מוזכר בציטוט מהפרק לעיל, שהרי נאמר בו "אחרי ההשגה", כלומר אחרי שאנחנו יודעים שכלית את מה שיש לדעת אודות האל. כאשר בוחן ולומד האדם על עולמו, ומכיר בנפלאותה של הבריאה, עולה בתוכו אהבה לאלוהים. נזכור שמוקדם יותר בפרק כבר דיבר הרמב"ם על נתינת תשומת הלב לעולם הנברא, ל"בחינת הנמצאות, ללמוד מהם ראייה על האלוה יתעלה". נראה שהבחינה העמוקה של העולם מביאה עמה שני דברים: הכרה באל שבראשית כל הדברים וביסודם (כלומר נגיעה במימד האחדותי והנצחי של המציאות. המימד המוליד את התופעות, נושא ומחבק אותן, ומהווה את מהותן), ושפעת אהבה אל אותו אלוהים. אלו שני דברים שהם אחד, שכן לא תהיה הכרה אמיתית של האל ללא אהבתו, ולא אהבה אמיתית ללא הכרתו. המודעות למימד המאחד שבבסיס המציאות כולה נושאת עמה את האהבה עצמה.

בהלכות תשובה, פרק י', הלכה ו' כותב הרמב"ם:

**דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בליבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך.**

כאן מדגיש הרמב"ם את הצורך להתמיד ולטפח את אותה אהבה – את הצורך לשגות בה תמיד. כאשר כותב הרמב"ם "ישגה" הוא אינו מתכוון, כמובן, לציין שיש איזו טעות באהבה הזו, אלא שהיא מעין שגיון, כלומר שגיגון, שהאדם נופל לתוכו. האהבה הזו היא עניין לא-נורמלי, אבל לא משום שהוא נחות מהרגיל, אלא מכיוון שהוא בכלל מחוץ לסדר העניינים השגרתי. האדם שאוהב בכל לבו ובכל נפשו את האל למעשה מתעלה מעל ומעבר להגיון הרגיל, כלומר מעל לכוח ההגיוני ומעל לכוח המדמה כפי שהבהרנו לפנים. כפי שראינו, המחשבה ויכולת ההמשגה מסוגלת לקרב את האדם אל האל עד גבול מסויים, ואם ירצה להתקרב עוד, וזו הרי תכליתו ויעודו, יהיה האדם חייב לצאת מדעתו.

האהבה אל האל חייבת להיות, אם היא שלמה, גם אהבה לכל ברואיו. ראשית משום שהוא ברא אותם, והרי כאשר ראה האל את כל אשר עשה ראה כי טוב מאוד (בראשית, פרק א'). שנית, משום שבסופו של דבר, לאמיתו ולעומקו של דבר, הברואים אינם שונים מהאלוהים. גם אם בתחילה נראה כי לאהבה הזו יש הפך או ניגוד, וכי יש דברים שיש להתרחק מהם או להימנע מהם כדי לדבוק חזק יותר אליה ודרכה אל האלוהים, הרי שבסופו של דבר מתברר כי אין דבר שאינו ראוי לאהבה, שכן אין דבר שאינו מן האל, ואין שבר שאינו האל. הסוד הזה, הפרדוקסלי והבלתי הגיוני, יתברר לנו מהמשך דבריו של הרמב"ם בפרק נ"א. בינתיים ניתן לפרש את דבריו של הרמב"ם, כאשר הוא כותב "יעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה", כהוראה המיועדת למתחילים את דרכם הדתית, להם בוודאי יש צורך ביצירת תנאים מבוקרים לצמיחתה של האהבה והדבקות באל, וגם על כך ידובר בהמשך. המתקדמים בינו שבסופו של דבר יש לעזוב ולהשתחרר לחלוטין מן הרעיון כאילו יש בעולם בכלל משהו שהוא "חוץ ממנה".

בהמשך לכך נחזור אל "מורה נבוכים", ונראה מה כותב על האהבה הרמב"ם בפרק מוקדם יותר של החלק השלישי, פרק כ"ח:

[...] והוא שאמרו לאהבה את ה', וכבר ידעת מה שבא מחוזק המצוה באהבה: בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. וכבר בארנו במשנה תורה שזאת האהבה לא תיתכן אלא בהשגת המציאות כולו כפי מה שהוא, ובחינת חכמתו בו.

הסיפא של המשפט, בחינת חכמתו של האל במציאות, משמעותו ההשגה המדעית הדרושה כדי להגיע אל האהבה. אך מה על תחילת המשפט, שם מורה הרמב"ם גם על בחינת המציאות כולה, **כפי מה שהיא**. מהי המציאות כפי מה שהיא, כלומר המציאות כשלעצמה? בחינת המציאות כשלעצמה דרך בחינת הברואים, כלומר דרך בחינת כל דבר ודבר, פירושה פיתוח הרגישות לאותה מהות המשותפת לכל דבר ולכוליות עצמה. בחינת המציאות כשלעצמה היא בחינת היסוד המציאותי במציאות, אותה איכות שקיימת בכל דבר אשר קיים – כלומר הקיום עצמו. הקיום עצמו הוא האלוהים, והקיום עצמו הוא טוב. כך כותב הרמב"ם בפרק י' של החלק השלישי של ספרו:

[...] פעולותיו [של האל] כולם טוב גמור, שהוא אינו עושה רק [כלומר, אלא] מציאות וכל המציאות טוב [...] תהיה אם כן אמיתות פעולת האלוה כולה טוב, אחר שהיא מציאות.

המציאות כולה טובה, מפני שהמציאות כולה היא פעולתו של האל. זהו כמובן אינו "טוב" במובנו היומיומי, כלומר טוב לתכלית מסויימת או לצורך מסויים, טוב לאדם מסויים או לאומה מסויימת, טוב לזמן כזה ולא אחר – זהו טוב מוחלט, נצחי וכולל כל, התקף תמיד ובכל דבר. זהו טוב שכל הבריאה שותפה בו רק מפני שהיא קיימת – זהו הטוב של הקיום עצמו. **אל הטוב הזה עלינו ללמוד לשים לב**. בחינת המציאות כולה, אם כן, היא הפתיחות לאותה איכות הקיימת בכל המציאות, והקיימת במציאות רק משום שהיא מציאות ומשום שהיא קיימת. איכות זו מאחדת את כל הקיים ואת המציאות עצמה. זהו המימד האחדותי שבמציאות, המימד האלוהי בה. לכן כשאנחנו מדברים על "המציאות כולה כפי מה שהיא" אנחנו מדברים על האלוהים. המציאות כולה היא אחת, והאל האחד הוא המציאות כולה. על כן למרות שבראשית נראה אחרת, כלומר בתחילת המסע הרוחני שלנו לא ראינו כך את הדברים, למעשה "לית אתר פנוי מני", ואין דבר ועניין שיש הכרח לדחות אותו על מנת לדבוק באל. הרמב"ם מדריך אותנו ללמוד לשים לב אל האמת הזאת כדי שתיתכן האהבה.

נחזור אל פרק נ"א:

### **כ"א**

**ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העידו ז"ל עליה ואמרו: זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת.**

האדם, אם כן, אחרי שהשיג בעזרת שכלו את כל אשר היה יכול, מגלה את הקיום של האל ואת האהבה שנובעת ממנו אליו. אז מגיעה, כפי שאנחנו רואים, גם העבודה את האל. מהי העבודה שחז"ל קוראים לה ה"עבודה שבלב"? בתלמוד הבבלי, מסכת תענית, דף ב' עמוד א' כתוב: "איזו היא עבודה שהיא בלב? הוי אומר זו תפילה". בירושלמי, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה א', דף כ"ט, כתוב: "וכי יש עבודה שבלב? ואיזו זו – תפילה". כלומר אצל חז"ל העבודה שבלב היא תפילה. אבל הרמב"ם אומר שהעבודה שבלב "היא אצלי שישים אדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת". כלומר כאן הרמב"ם מחליף את המשמעות הסטנדרטית והמובנת כמעט מאליה של העבודה שבלב התלמודית, במשמעות רמב"מית מאוד: העבודה שבלב היא דיבוק המחשבה לשכל הפועל והשארתי שם כמה שיותר. נראה שהרמב"ם עושה זאת כמעט בבוטות: הוא מצהיר ש"אצלו", כלומר בניגוד למשמעות המילה אצל חז"ל, העבודה שבלב היא אותה עבודה מיוחדת שהוא מייעד לחכם המבקש להיות נביא. וזו הרי העבודה אשר לה הוא מקדיש את הפרק הנידון.

בפרקים קודמים של הספר מדבר הרמב"ם באריכות על מערכת המצוות וטעמיה, כלומר המטרות שלשמן היא קיימת. בפרק מסויים הוא אף מציג תפיסה מהפכנית בנוגע לתפקיד המצוות ומעמדם. המדובר בפרק ל"ב של החלק השלישי, בו מקדיש הרמב"ם דיון למצוות הקרבת הקרבנות שהיו נהוגות כל עוד היה בית המקדש קיים. הרמב"ם מדבר שם על "עורמת-חסד"<sup>18</sup> שנהג האל, ועל פיה הנהיג עניינים שונים בעולמו, ובנייהם את מערכת מצוות הקרבת הקרבנות. כאשר ציווה האלוהים על בני ישראל לבנות לו בית ולהקריב לו בו קרבנות, הוא למעשה התחשב במצבם הפסיכולוגי. זאת מפני

**שאי אפשר לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום, ולזה אי אפשר, לפי טבע האדם, שיניח כל מה שהרגיל בו פתאום [...] והיה המנהג המפורסם בעולם כולו, שהיו אז רגילים בו, והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה, להקריב מיני בעלי חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם**

<sup>18</sup> כך על פי תרגום שורץ. על פי אבן-תיבון "הערים האלוה ועשה תחבולה". בכל מקרה מדובר בהנהגה מעט ערמונית ומפולפלת של האל, מתוך כוונה לעזור לברואיו להגיע להבנה מסויימת. תפיסה של האל כמתחבל תחבולות היתה מקובלת באיסלאם.

הצלמים ולהשתחוות להם ולקטר לפניהם [...] לא גזרה חכמתו יתעלה ותחבולתו המבוארת בכל בריאותיו שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולעזבם ולבטלם, כי אז היה זה מה שלא יעלה בלב לקבלו, כפי טבע האדם, שהוא נוטה תמיד למורגל. והיה דומה אז כאילו יבוא נביא בזמננו זה, שיקרא לעבודת האלוה, ויאמר: האלוה ציווה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם מחשבה מבלתי מעשה.

הרמב"ם טוען שמשום שבני ישראל היו מוקפים אותו זמן בעמים שצורת הפולחן היחידה שידעו היתה העלאת חיות כזבח וקרבת, הרי שהם לא היו יכולים לקבל כל צורה מעודנת יותר של עבודת אלוהים. בני ישראל לא הכירו וגם לא יכולים להכיר, מבחינה פסיכולוגית, צורת פולחן אחרת (כמו תפילה), גם אילו נצטוו כך על ידי האל. על כן במקום לצוות על ישראל מיד לעבוד אותו בתפילה, ציווה עליהם האל להקים לו בית-מקדש, ושם לעבדו. הרמב"ם טוען בהמשך דבריו שעל ידי הקמת מקדש מרכזי ובו זמנים מוגדרים להקרבת הקרבנות הצליח האל לא רק למחות עבודה זרה מהעם, אלא גם לבסס את היסוד הגדול של האמונה שהוא "מציאות אלוה ואחדותו". רק אחרי שבמשך שנים הלך והתעמק יסוד זה בקרב בני ישראל, היה אפשרי בסופו של דבר להפסיק את מלאכת הקרבת הקרבנות ולהתקדם לעבודת האל על ידי תפילה. קל לראות כי הרמב"ם כאן טוען טענה מהפכנית, שלא לומר שערורייתית. למעשה הוא קובע שמראש לא היתה כוונת האל שבני ישראל יעבדו אותו בבית המקדש, אלא רק כפתרון זמני עד שיתפתחו מספיק מבחינה פסיכולוגית לעבוד אותו בתפילה. כלומר כל דיני הקרבת הקרבנות, כל אינספור הדקדוקים והמצוות הקשורים בבניית המקדש ובתפעולו – כל אלו היו "תחבולה" של האל על מנת לעקור עבודה זרה ממאמיניו ולהחדיר בהם ידיעה על קיומו ואחדותו. ברבות הימים, כאשר מטרה זו הושגה, ממילא היה המקדש מיותר, ואכן נהרס. אז עברו בני ישראל לעבוד את האל בתפילה (היסטורית, למעשה, כנראה התחילו להתפלל כבר קצת לפני חורבן בית שני).

אבל המשמעות העמוקה של דברי הרמב"ם היא הרבה מעבר לכך: אם השתנתה צורת עבודת השם פעם אחת, מדוע שלא תשתנה פעם נוספת?

תפיסת הדת של הרמב"ם, כפי שאנו רואים כאן, היא אבולוציונית. הדת היא דבר שמתפתח ומשתכלל. משום שהרמב"ם, כפי שראינו, מבכר תמיד את הרוח על החומר ואת המחשבה על המעשה, ודאי שלדידו שינוי של צורת הפולחן, מהקרבת קרבנות לתפילה, הוא שינוי חיובי ומבורך. לדעתו עם ישראל קיבל מצוות על פי שני קריטריונים: לפי מה שמתאים לרמתו הפסיכולוגית הנוכחית, ולפי מה שיכול לקדם אותו לרמה פסיכולוגית גבוהה יותר. רמה פסיכולוגית גבוהה יותר אצל הרמב"ם מתבטאת בעידון עבודת האל והרחנתה (כלומר, עשייתה רוחנית יותר). כאשר רמה כזו מושגת, למעשה אין עוד צורך בקיום המצוות אשר שימשו אותנו לצורך זה.

כך גם מתברר לנו עוד יסוד במחשבת הרמב"ם, אותו כבר ראינו לאורך דיוננו: הרמב"ם מתייחס למצוות כאמצעים, ולא כמטרה בפני עצמה. כדי ללמד את ישראל על מציאותו ואחדותו של האל, ציווה עליהם

האלוהים לבנות לו בית ולהקריב בו קרבנות. כאשר מטרה זו הושגה, הוחלפה צורת הפולחן, אך גם זו אינה מטרה בפני עצמה. מטרתו של כל אדם, אנחנו כבר יודעים, הוא הדבקות באל, וזאת על ידי קיום של מגע, כמה שיותר רציף, בינו לבין השכל הפועל. ההתקרבות הבלתי פוסקת אל האלוהים – זוהי תכלית האדם.

ההתקרבות אל האל בזמנו של משה רבנו כללה נטיעת האמונה ביחודו ואחדותו של האלוהים בליבותיהם של ישראל. לצורך כך ניתנו מצוות הקרבת הקרבנות, כפי שכותב הרמב"ם בהמשך פרק ל"ב:

**כֵּן בָּא זֶה הַחֶלֶק מִן הַתּוֹרָה [כלומר, הקבוצה הזו מן המצוות<sup>19</sup>] בתחבולה אלוהית, עד שישארו עם מין המעשה המודגל, כדי שתעלה בידם האמונה, אשר היא הכוונה הראשונה<sup>20</sup>.**

קבוצת המצוות הזו שימשה לצורך הגעת בני ישראל לאמונה באל אחד, וזו היתה המטרה העמוקה שלהן. בתחבולה הזו קירב האל אליו את מאמיניו, ולאחר שאלו השיגו את רמת הקירבה הזו הם יכלו מן הסתם לוותר על האמצעי שהביא אותם אליה ולעבור לעבוד את האל בדרך מעודנת יותר – בתפילה.

מצטיירת מולנו, אם כן, תמונה אינסטרומנטלית של מערכת המצוות, המזכירה אימרה מפורסמת של הבודהה על תורתו הוא: הדהרמה, כך אמר, היא כמו רפסודה בה משתמשים לחציית נהר גועש – אין היגיון בנשיאתה על גבנו אחרי שהגענו אל הגדה השנייה. אך בעוד שבדת מזרחית דוגמת הבודהיזם, שחסרה את המימד הטרינסאנדנטי של הקיום אמירה כזו מובנת ואף מתבקשת, קשה לנו להבין איך הרמב"ם מכיל רעיון כזה על תורת משה, שאמורה להיות נצחית.

בשונה מהבודהיזם וההינדואיזם, שם חוקי ההתנהגות והמידות הטובות צומחים באופן אורגני לעולם וליושביו, בדתות המונותאיסטיות המערביות נחשבת התורה לעיקרון חיצוני ועליון, המולבש על העולם התחתון לו על ידי האל. במערב האל על פי רוב נחשב נבדל ונפרד מהעולם, הוא זה שקובע מהו טוב ומהו רע, ותורתו נחשבת לנצחית. גם במזרח האלים מצויים לנהוג כך ולא אחרת, אבל פקודותיהם הן יותר בגדר המלצות, כלומר כיוונים שכדאי ללכת בהם אם אנחנו רוצים להגיע אל המנוחה והנחלה. בעוד שבמערב (ובוודאי ביהדות) התורה נחשבת קדושה וכמעט מטרה בפני עצמה, במזרח המטרה היא התוצאה של ההליכה בדרך, ולכן הדרך עצמה יכולה להשתנות.

מהפכנית, אם כן, היא גישתו של הרמב"ם, ששומר מחד על אל שפוקד ומצווה, ומאידך פקודותיו הן למעשה המלצות טובות שראוי ללכת על פיהן אם ברצוננו להגשים את תכליתנו. כאמור אצל הרמב"ם התורה היא לא יותר מאשר אמצעי. אלא שניתן היה לנחש שכך יהיה, בדיוק משום שהאלוהים אצל הרמב"ם אינו לגמרי טרינסאנדנטי לעולם. אצלו האל מקושר היטב לעולמו, כפי שראינו, בשרשרת של

<sup>19</sup> כך גם על פי תרגום הרב קאפח. שורץ מתרגם "מכלול זה של מצוות".  
<sup>20</sup> הרב קאפח מתרגם: "כדי שתתבסס הדעה, שהיא המטרה הראשונה".



"שכלים", שהם למעשה עצמותו ומהותו של האל, ושהאחרון שבהם הוא "השכל הפועל" עמו ניתן לבני-האדם ליצור מגע.

האל, אם כן, הינו גם טרנסאנדנטי וגם אימננטי, כלומר גם עליון לעולם, וגם בתוכו. האל הוא גם ה"אחר לחלוטין", אבל גם הקרוב אלינו ביותר, נשמתנו ועצם קיומנו. ומשום ששכלנו בסופו של דבר משתתף עם השכל האלוהי באותן תכונות – הרי הוא "צלם אלוהים" מהבריאה – לא ייתכנו ציוויים אלוהיים שאינם באופן עקרוני מובנים לנו ואפילו טובים בשבילנו. המצוות הן תוצר של שכל אלוהי שברמה מסויימת משותף בתכונותיו לשכל האנושי ונגיש לו. ציוויו, על כן, אמורים להיות מובנים לו וחייבים להיות טובים בשבילו.

אמנם לכאורה אין המצוות נגלות לנו באופן טבעי כאשר אנו חוקרים את העולם – האל בכל זאת מצווה אותן לנו. אלא שראוי לשים לב כיצד דבר זה נעשה לדעתו של הרמב"ם: האל מתגלה בפני משה, אלוף הנביאים, ונותן לו את תורתו. כלומר מצד האלוהים קיים כאן ציווי מלמעלה למטה. אך מצד משה, אם נזכור את תורת הנבואה של הרמב"ם, קיימת כאן חקירה מלמטה למעלה. משה הרי לא יכול היה להיות נביא אם לא היה לומד פיזיקה, ואחריה מטאפיזיקה, ואחר כך דבק באל בכל מאודו ויוצר מגע עם השכל הפועל, ואחר כך גם מחזק מגע או קשר זה עד שיהיה החזק שאי פעם היה לאדם כלשהו. רק אז עלה אל הר סיני. על הר סיני, ניתן לומר, קיבל את התורה מצד האל, ואילו מצידו – גילה אותה. שיא חייו הנבואיים של משה היה הגילוי האולטימטיבי: תורת ישראל.

התורה, שניתנה-התגלתה בזמן ובמקום מסויימים, נכונה ביותר להם, אך ניתנת, ואף מחוייבת, לעבור שינויים ברבות הזמן, כדי להמשיך להדריך בצורה מוצלחת את עבדיה אל תכלית חייהם.

ומהי תכלית החיים? מכיוון שעל פי תפיסת הרמב"ם יש אפשרות להגיע אל האל, הרי שזו באופן מובן מאליו הופכת להיות מטרת החיים ותכליתם. הנבואה היא מטרת כל אדם, אף כי רק מעטים עד היום זכו לה. לקראת התכלית הזאת מכוונות גם המצוות. מתוך התכלית הזאת, כאשר היא מתממשת, הן גם מתקיימות, שכן יש לזכור שהנביא גם מצווה! לנביא סמכות לדרוש מן העם, להוכיח אותו – ולנביא ברמתו של משה יש סמכות גם לצוות על העם מצוות.

כך נסגר המעגל: תכלית החיים היא העליה עד כדי מגע עם האל, היינו – הנבואה. לשם מימושה של תכלית זו ציווה האל מצוות. את המצוות השיג הנביא היחיד (לדעת הרמב"ם) שהגיע לרמה מספקת, כלומר משה רבנו, והוא הוריד אותם להמונים. מי מביניהם שרוצה לממש את יעודו הנבואי ינהג על פיהן, ויהפוך לנביא. אז הוא יוכל לעזור לאחרים לממש עצמם גם כן, וזאת גם על ידי הנחיות שיתן להם. הנחיות אלו יהיו טובות וראויות, יותר או פחות, בהתאם למדרגתו כנביא. בספר "מורה נבוכים" נותן הרמב"ם הנחיות כאלו בדיוק.

הרמב"ם מציין בכמה מקומות שלא יקום נביא כמשה לעולם, ועל כן תורתו נצחית. אבל אם כך, מדוע הוא מרגיש צורך להורות לתלמידו מעשים שאינם מצוות אך שבהחלט מכוונים לתכלית החיים? הרי הרמב"ם בעצם נותן לנו בספרו הוראות כיצד להגיע לנבואה – כלומר, למעשה, מצוות! ישנן שתי תשובות אפשריות לשאלה זו: ייתכן שכאשר כתב הרמב"ם שמשה הוא גדול הנביאים אי פעם, הוא כתב זאת כעוד אחת מאמירות הסרק שלו, אותן הוא סותר במקומות אחרים ב"מורה נבוכים". האמירות האלו מכוונות

להמונים הנבערים מתוך כוונה להשאירם בתלם ולמנוע מהם להתעסק עם מה שלא יוכלו להבין. אפשרות שנייה, יותר סבירה לדעתי, היא שהרמב"ם באמת חושב שאין נביא כמשה, ולא יהיה, ושתורתו נצחית. העניין הוא שהוא תופס את נצחיות התורה לא במובן שהיא לא תשתנה לעולם, אלא בכך שכל תורה עתידית (אמיתית) שאי פעם תתקיים, כבר חבויה ומקופלת בתוכה. כלומר כפי שמצוות התפילה כבר ניתנו למשה בסיני אף שעד שחרב בית המקדש לא ננהגו במלואן (שהרי אז לא התפללו אלא הקריבו קרבנות), כך גם הוראותיו של הרמב"ם עצמו, אף שלא נשמעו לפניו מפי יהודי, כלולות בתורת משה. ייתכן שהרמב"ם חושב שעד שהוא שהעלה אותן על הכתב לא היה מסוגל איש להבינן וללכת בדרכן (כלומר, חוץ מהנביאים), ואילו כעת הוא מרגיש שיש לפרסמן כדי שישכילו בהן האנשים וידעו טוב יותר כיצד להתקדם אל עבר תכליתם.

זוהי משמעות המשפט האחרון בפסקה המצוטטת לעיל מפרק ל"ב:

**והיה דומה אז כאילו יבוא נביא בזמננו זה, שיקרא לעבודת האלוה, ויאמר: האלוה ציווה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם מחשבה מבלתי מעשה.**

כלומר לצוות על עם ישראל בימי קדם לעבוד את האל בתפילה ולא בקרבנות דומה לצווי על העם בימי של הרמב"ם לעבוד את האל במחשבה ולא בתפילה ובמצוות – זה פשוט מעבר ליכולתו, אולי כמו לדבר אחד עם השני בלי להוציא צלילים מהפה. אבל הרי זה בדיוק מה שהרמב"ם עושה בפרק זה: הוא מדריך את תלמידו איך לעבוד את האל במחשבה! ההוראות של הרמב"ם כאן מכוונות בדיוק לדתיות שבה עבודת האל היא תודעתית בלבד! אם אלו הוראותיו בספרו (למביני דבר), האם ייתכן שהרמב"ם רואה עצמו כאותו נביא מהדוגמה שהוא מביא?

גם לרמב"ם היה ברור כי בזמנו שינוי שכזה בפולחן האל, כלומר שינוי מתפילה לעבודת האל בצורה מנטלית בלבד, לא יכול היה להתקבל, אך הוא הפנה את הוראותיו לחכמים ביותר שחשב שלהם יש סיכוי להבין. על כן הוא גם כתב את הספר, כפי שהצהיר בהקדמה לו, ברמזים ובפיזור – על מנת שלא להכשיל את הרבים שיקראו בו ועלולים לחשוב שאין חיוב מעתה לשמור את המצוות בצורה רגילה, מעשית. אבל למיעוט אליו הוא כיוון, נתן הרמב"ם רמזים שאותם שטל לאורך הספר. הרמב"ם ודאי לא חושב שאין צורך במצוות כלל, אלא שיש גם אפשרות לקיים אותן בצורה של כיוון התודעה.

כזו הרי היא האמירה שמצאנו לפנים בפרק: "ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירו ז"ל עליה ואמרו: "זו עבודה שבלב", והיא **אצלי**<sup>21</sup> שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת." כלומר העבודה שבלב, שאצל חז"ל כפי שראינו היא התפילה, אצל הרמב"ם היא דבוק המחשבה בשכל הפועל. כך, במרומו אך בוודאות, מחליף הרמב"ם בשבילו ובשביל תלמידיו את מצוות התפילה במצוות ההתבוננות המדיטיטיבית.

<sup>21</sup> הרב קאפח ושורץ מתרגמים "לדעתי".

ראינו שהאהבה היא פועל יוצא של ידיעת האל: שאין הכרה אמיתית של האל ללא אהבתו, ולא אהבה אמיתית ללא הכרתו. זו אהבה גם לבריאה ולברואים כולם, שכן הקיום של הבריאה תלוי בקיומו של האל, והקיום הזה הוא טוב. ההכרה והאהבה האמיתיים של האל והעולם הם תכלית חייו של האדם, והמצוות הן אמצעי להגשימו. על כן, כפי שראינו, המצוות עצמן תלויות ברמת ההשגה של המקיימים אותן, ובשביל הרמב"ם המצווה הגדולה מכל היא ההתבוננות המדיטטיבית.

נחזור אל פרק נ"א:

## צוואת דוד לשלמה:

### כ"ב

ולזה תמצא דוד עליו השלום שצוה שלמה בנו והזהירו מאוד בשני הענינים האלה, רצוני לומר: להסתכל בהשנתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה. אמר: ואתה שלמה בני דע את אלוהי אביך ועבדהו וגו', אם תדרשנו ימצא לך וגו'.

הרמב"ם מביא כתימוכין לדבריו את צוואת דוד לשלמה, אשר נמסרה כאשר דוד היה על ערש דואי (דברי הימים א', כ"ח, ט'):

**ואתה שלמה בני דע את אלוהי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש זופצה כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מזושבות מבין אם תדרשנו ימצא לך ואם תעזבנו יזניזוך לעד**

על פי הרמב"ם ציווה דוד לשלמה שיעבוד את האל ראשית על ידי השגתו במחשבה בצורה של ידע אינטלקטואלי ("דע את אלוהיך"), ולאחר מכן על ידי "עבודתו" ("ועבדו"), כלומר דבקות ומגע עם השכל הפועל. דבקות זו, כפי שראינו, דורשת התכוונות כוללת ושלמה מצד האדם, בכל לבו ובכל נפשו. דוד מבטיח לשלמה שאם כך ידרוש את האל הוא ימצא לו.

כדאי לשים לב שכאשר הרמב"ם מעוניין להביא תימוכין לתורתו הוא בוחר לפרש דווקא את הוראותיו של המלך דוד לבנו שלמה. זה מעניין כי אנחנו יודעים ששלמה הוא זה שהקים את בית המקדש. אכן, ממש בפסוק הבא בפרק אומר דוד לבנו-יורשו:

**ראה עתה כי ה' בוזר בך לבנות בית למקדש זזק ועשה**

כלומר באותה נשימה בה מורה דוד לבנו לעבוד את האלוהים בצורה רוחנית, הוא מורה לו גם לבנות מקדש בו יעבוד העם את האל בצורת פולחן שהיא לדעת הרמב"ם גסה הרבה יותר. שתי צורות עבודת האל דרות בכפיפה אחת: האחת למלך, שהוא גם נביא, והאחרת לעמו. הרמב"ם ודאי יטען שהאל היה מעדיף שבני האדם כולם יעבדו אותו "במחשבתם", אבל שחסדו הערמומי של האל מאפשר צורות פולחן שונות לאנשים שונים.

## **כ"ג**

והאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות, לא על הדמיונות, כי המחשבה בדמיונות לא תקרא דעה, ואמנם תקרא: העלה על רוחכם.

האזהרה<sup>22</sup> שמזהיר דוד את בנו היא לטפח את ההשגה הנכונה של האלוהים, וכמובן לא לדמות בנפשנו שאנחנו מבינים אותו בשכל, כאשר אין בעצם אפשרות כזו. את המילים "העולה על רוחכם" כתב הרמב"ם בעברית, והם מתוך דבריו של הנביא יחזקאל (יחזקאל, כ', ל"ב):

**והעלה על רווחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן**

העולה על הרוח, כלומר הדמיון, משמעו לעבוד עבודת אלילים. כאשר אנחנו מחזיקים בדעה שגיבשנו כאילו היא האמת על האל או על רצונו – יצרנו למעשה אליל, כי כל מחשבה על האל וכל מושג שיש לנו לגביו אינם תקפים, כפי שכבר ראינו. ההיאחזות ברעיון או מושג מסויים שיש לנו לגבי האל כאמת לאמיתה משמעותה בעצם סגירת האפשרות בפנינו לדבקות אמיתית שלנו בו. היומרה לדעת את האל, ההצמדות למבנים מחשבתיים, מצמצמת אותנו ולא נותנת לנו את המרחב הדרוש לצורך המודעות לאותה איכות אחדותית של המציאות, לצורך הקרבה אל האלוהות. כאשר אנחנו אוהזים בדעה החלטית על האלוהים אין לנו את המרחב הנפשי להרגיש בו באמת, שכן התודעה מתגבשת סביב אותה דעה. אז אנחנו נופלים להיאחזות בה ורק בה. בינינו לבין האל ניצב אותו מושג, אותו אליל.

האזהרה של דוד לשלמה רבת חשיבות, שכן פעמים רבות גם אם מבחינה מודעת אנחנו משוכנעים שאין בנו כל יומרה לדעת או להבין את האל, הרי שבסתר לבנו אנחנו מחזיקים מושג מובנה ומסודר על טיבו ומהותו. באיזה מקום פנימי אנחנו מאמינים שהצלחנו לתפוס אותו, ואנחנו מחזיקים בכיס תודעתי איזום תמונה של אלוהים, מחזיקים אליל. תפיסה של אלוהים היא תמיד אלילות, והצמדות לתפיסה כזו לא מאפשרת לנו לגעת בו כמציאות חיה.

הרמב"ם, בדברו על האל, עומד על כך מוקדם יותר בספרו, בפרק נ"ט של החלק הראשון:

הנה כבר התבאר לך, כי כל אשר התבאר לך במופת שלילת דבר אחד ממנו תהיה יותר שלם, וכל תחייב לו דבר מוסף תהיה מדמה ותרחק מידיעת אמיתתו. [...] והמופלג [כלומר,

<sup>22</sup> שורץ והרב קאפח תרגמו "זירוז".

הקולע<sup>23</sup>] ביותר שנאמר בזה העניין אמרו בת[ה]לים: לך דומיה תהילה. פרושו: אצלך השתיקה היא השבח.

השתיקה היא המדויקת שבהגדרות לאל, וגם הטובה ביותר, שכן המחשבה כי הבנו מיהו או מהו האל היא תמיד שגויה, ומכיוון שכך הרי שתוצאותיה השגה לא נכונה שלו, ועל כן התרחקות ממנו. לכן מזהיר דוד את שלמה "להסתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה", כלומר ראשית להשיג את האלוהים נכונה, כלומר להגיע עד קצה גבול יכולתה של המחשבה ולהבין שאין לעבור גבול זה, ולאחר מכן לכוון אליו את נפשו ולעבדו בהתבוננות.

---

<sup>23</sup> על פי תרגום שורץ.

כ"ד

הנה התבאר כי הכוונה אחר ההשגה היא להמסר אליו ולהשיג המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד<sup>24</sup> להפרד ולהתבודד, ולא יתחבר עם אדם רק [כלומר, אלא] לצורך הכרחי.

אחר ההשגה הנכונה במחשבה, מבהיר הרמב"ם, יש להתמסר לעבודת האל השכלית, כלומר לשים את "המחשבה השכלית בחשקו תמיד". הביטוי "המחשבה השכלית" שקול אולי למילים "הכרה" או "מודעות" בימנו. ודאי שאין הרמב"ם מבקש לחשוב בצורה רגילה על האל – עניין זה כבר מוצא. המילה "מחשבה" משמשת כאן רק סימן לאופי הפעיל, המתכוון, של ההכרה הדרוכה להתקרב אל האלוהים. את המילה "בחשקו" תרגם אבן תיבון מהמילה הערבית "אלעשק", ושורץ מעיר ש"מונה זה משמש לציון אהבת האל במיסטיקה", כלומר במיסטיקה המוסלמית. כדי לתאר את אותה עבודה עליה הוא מורה, ואת אותו הקשר עם האל, משתמש הרמב"ם במונח המשמש את המיסטיקנים המוסלמים בבואם לתאר את אהבתם המיסטית לאלוהים.

מודעות ואהבה זו לאל מתקיימת לרוב<sup>25</sup> כאשר האדם לבדו. לדבר זה כמה סיבות: ראשית, כדי להגיע אליה יש צורך בשקט מנטלי מסויים. הרמב"ם דיבר על הטיית ההתכוונות המנטלית אל האלוהים, וכאשר יש פחות גירויים שמושכים את תשומת לבנו, פעולה זו קלה יותר. יותר פשוט להתמקד בהתקרבות לאל כאשר מתקיימת בנו איזו שלוה, ויותר קל לשלוה להתקיים בנו כאשר אנחנו לבד.

שנית וחשוב יותר: הבדידות מאפשרת לנו להרפות מעצמנו. כאשר אנחנו בחברתם של אחרים, מיד עולה בנו הצורך להיות מי שאנחנו, כלומר למהר לגבש זהות ולהציג אותה. עצם נוכחותם של אנשים מאלצת אותנו גם כן להיות נוכחים, נוכחות במובן של משחק תפקידים, כלומר הצגת "האישיות" שלנו. בדיוק כמו שחקנים מול קהל אנחנו ממהרים להציג את אותם דפוסי התנהגות שמאפיינים אותנו, או שהיינו רוצים שיאפיינו אותנו. כל אחד מכיר את הדרך בה הוא מתנהג כאשר מסתכלים עליו: זו לא בדיוק התנהגות "שלו", אלא התנהגות של מי שהוא היה רוצה להיות, או של מי שמקובל או מותר לו להיות.

בנוכחות אחרים נוצרת מעין מודעות עצמית, אבל לא מהסוג החיובי (שמשמעותו היא ידע עמוק על עצמנו), אלא במשמעות של מבוכה, חוסר נעימות, רצון להגן על עצמנו, רצון לייצג את עצמנו בכבוד. זוהי מודעות עצמית שבעצם מכוונת לא כלפי עצמנו, אלא כלפי האדם שניצב מולנו. המפגש עם בני אדם אחרים מאלץ אותנו למעשה לבנות אישיות משלנו, אף אם זמנית, כדי שתתייצב מולם. במקרים האלה מה שקורה הוא השכל מסרטט בזריזות קו גבול מוגדר וברור ביננו לבין כל אחר. זהו קו גבול שהוא יציר כפינו, אבל הוא חזק ואמיתי מספיק כדי שנרגיש שהוא תמיד היה. אפשר לקרוא לגבול זה "מסגרת-האני"

<sup>24</sup> שורץ מתרגם: "אדם מעולה".

<sup>25</sup> היכן שאבן תיבון תרגם "ישלם על הרוב", הרב קאפה תרגם "נעשה יותר" ושורץ תרגם "קורה לרוב".

שלנו, שדרושה לנו להגדרה עצמית כגבול נוקשה בכל פגישה עם העולם, ושאותה אנחנו מנסים לעצב כפי שנדמה לנו שאנחנו צריכים להיות. בצורה כזאת בכל פעם שאנחנו בנוכחותו של מישהו, נסרטט את אותו גבול ונקיים את אותה מסגרת אני. כך הוא מגדיר אותנו, כפי שאנחנו מגדירים אותו.

הבעיה היא שההיאחזות באישיות המלאכותית הזו, והמבוכה הזו שבמודעות העצמית (שהיא כלפי מישהו – ולא בפני עצמה) מרחיקות אותנו מאותו מצב של קשב, מאותה פתיחות והתכוונות שדרושות לנו כדי לדבוק בהכרתנו באל ולהשתתף עמו באהבה מיסטית. זה מה שמפריע לנו "להשים המחשבה השכלית בחשקו". פעמים רבות רק כשאנחנו לבד אנחנו מסוגלים להרגיש את אותה הרגשה אוקיאנית עליה דיבר רולאן, או את אותו "רגש דתי קוסמי" של איינשטיין.

לכן גם זה לא מקרה שחוויות רוחניות רבות מתרחשות לאנשים במפתיע כאשר הם בחיק הטבע: הבדידות ותחושת הביטחון מאפשרות את ההרפיה מאותן הגנות והגדרות. גדר הגבול שאנחנו מסרטטים סביב עצמנו כל רגע ורגע, מסגרת-האני, נופלת, ונוצרים חיבור והשלמה עם העולם הנכבד ועם האל.

משום כך ממליץ הרמב"ם "להיפרד ולהתבודד", לפחות בשלבים הראשונים של ההתקרבות לאל, כפי שעוד נראה.



## שער ב':

"מאחר שרוב דברי הרמב"ם ... במסוה נאמרו ומליצה וחידות לו, כדי שלא יובנו דבריו להמון, לעולם יוכל אדם לפרש דבריו פירוש רחוק מאוד מכוונתו ... מעתה אם נבוא לפרש דברי הרמב"ם לפי אמתת מה שהיה חושב, על מי ראוי לנו לסמוך אם לא על מפרשי המורה שהיו בקיאים בפילוסופיאה שבימי הרמב"ם ובלו ימיהם בהבנת סודותיו?"

שלמה דוד לוצאטו

כ"ה

הערה.

בנקודה זו לכאורה מסתיים הפרק. מעבר לכאן כל מה שנכתב נמצא תחת הכותרת "הערה". אלא שגודל ההערה לפרק הוא כמעט כפול מגודלו של הפרק. מה גרם לרמב"ם לכתוב את לוז תורתו המדיטטיבית, ואף את התיאוריה שלו לגבי השגחה אישית, דווקא כהערה, כנספח לפרק עצמו?

דבר זה מזכיר את המבנה של דרשתו הראשונה של הבודהה, בה הוא פרש את האמיתות שהבין כאשר הגיע לנירוונה. לפני שנהיה הבודהה מורה רוחני ומייסד של אחת הדתות הגדולות בעולם, הוא חי כנסיך בשם סידהרתה בצפון הודו של המאה החמישית לפני הספירה. מתוך ארמון המלוכה הוא יצא לחיפוש רוחני כאשר התודע לסבל שכרוך בקיום האנושי. אחרי שבמשך שש שנים של חיפוש הבודהה תירגל טכניקות שונות של מדיטציית-ריכוז והתנסה בסגפנות קשה, הוא הבין שזה אינו הכיוון הנכון. אז הרפה מהדרך הקיצונית הזו ותיפח בתוכו רגישות ומודעות לו ולסובב אותו. אחרי כמה חודשים נהיה "ער" (זו משמעות המילה "בודהה"). הוא חזר לחבריו מימי סגפנותו (סגפנים גם הם, כמוכן) ונשא בפניהם דרשה בה פירט לראשונה את הבנתו ואת תורתו.

הדרשה, שנקראת "דרשת ביסוסה מחדש של ממלכת הדהרמה"<sup>26</sup>, פותחת בקריאה ללכת על פי "דרך האמצע", כלומר דרך המלך הנמצאת בתווך בין שתי עמדות קיצוניות שניתן להחזיק בהן בדרך הרוחנית: דרך האמצע שוללת סגפנות, אך גם הדוניזם וולגרי. כך אומר הבודהה:<sup>27</sup>

ישנן שתי עמדות קיצוניות, ביקוים, אשר על פיהן אין על ההולך-אל-מעבר-לעולם לפעול. מהן השתיים? זו הקשורה לעיסוק המתמיד בדברים אשר המשיכה אליהם תלויה בתשוקות, ובעיקר בחושים - עמדה בזויה, גסה, זולה, חסרת-כבוד וחסרת-תועלת המתאימה רק לעמי-ארץ; וזו הקשורה לעינוי-עצמי, עמדה שהיא כאובה, חסרת-כבוד וחסרת-תועלת. ישנה דרך-אמצע, ביקוים, הנמנעת משתי עמדות קיצוניות אלו, אשר אותה גילה הטתאגטה. זו דרך האמצע, שמביאה תובנה וידע, ומסייעת לרוגע, לחכמה עליונה, להארה שלמה, לנירוונה.

הרמב"ם אף הוא יוצא בחריפות נגד הנטיות הסגפניות של מאמינים רבים, גם בפרושו למשנה וגם ב"משנה תורה". ב"משנה תורה" (הלכות דעות, פרק ג', הלכה א') הסיבות לנטייה לסגפנות מזכירות את הלך הרוח הבודהיסטי:

<sup>26</sup> "דהרמה" היא מילה בסנסקריט שמשמעויותיה רבות, החל מ"תורה", דרך "תופעה" ועד "האחדות הכוללת של כל התופעות כולן". כאן המשמעות המכוונת היא "הדרך האמיתית" או "הדרך הראויה".  
<sup>27</sup> תרגום שלי מהתרגום לאנגלית של רייס-דייויס. "ביקוים" משמעותו "קבצנים", וזהו שם כולל לחסידיו של הבודהה. ה"טתאגטה" הוא "זה-אשר-הלך-כך" או "זה-אשר-הלך-מעבר" והוא כינוי שהבודהה משתמש בו כאשר הוא מתייחס לעצמו.

שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה [...] גם זו דרך רעה היא ואסור לילך בה.

הרמב"ם כאן אומר במפורש שאם אדם מחליט, כדי להימנע מהסכנות הרוחניות שבקנאה ותאוה וכבוד, להתבודד, להתנזר ולהסתגף – הרי זו דרך רעה ואסור ללכת בה. בפרושו למשנה מזכיר הרמב"ם שדרך התורה היא דרך האמצע:

וזאת התורה השלמה המשלמת אותנו [...] לא ציוותה דבר מעין זה [כלומר, סגפנות], ואין כוונתה אלא שיהיה האדם טבעי, הולך בדרך האמצעי: יאכל מה שיש לו בשווי, וישתה מה שיש לו בשווי, וישב המדינות ביושר ובאמונה. לא שישכון במערות ובהרים, ולא שילבש השער והצמר, ולא שיטריח גופו ויענה אותו.

שוב קובע הרמב"ם שאין להתבודד מערות בהרים, ללבוש שער צמר (כלומר לבוש שמענה את הגוף, כדרכי חלק מהסופים, המיסטיקנים המוסלמים) ובאופן כללי לענות את הגוף. דרך התורה, כאמור, היא שיהיה אדם הולך בדרך האמצע.

בהמשך דבריו של הבודהה באותה דרשה ראשונה, הוא מגיע לעיקרי תורתו: ארבע האמיתות הנאצלות של הבודהיזם, שמהוות את היסודות לתפיסה הבודהיסטית של הקיום האנושי ותכליתו. הנה:

עתה זו, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר הדוקהה<sup>28</sup>:

הלידה היא דוקהה, ההזדקנות היא דוקהה, החולי הוא דוקהה, המוות הוא דוקהה. מגע עם הבלתי-נעים הוא דוקהה, מרחק מן הנעים היא דוקהה, תשוקה שאינה מסופקת היא דוקהה. בקצרה, חמשת המקבצים אשר צומחים מהאחיזה<sup>29</sup> הם דוקהה. זו, אם כן, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר הדוקהה.

עתה זו, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר מקור הדוקהה:

הכמיהה, אשר גורמת להתחדשות הקיום האינדידואלי, המלווה בעונג חושני, החיפוש אחר סיפוק פעם כאן ופעם שם, הכמיהה לסיפוק התשוקות, או הכמיהה להיות לנצח, או הכמיהה לא להיות. זוהי, אם כן, ביקוים, האמת האצילה בדבר מקור הדוקהה.

עתה זו, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר תפוגת הדוקהה:

<sup>28</sup> דוקהה היא מונח הכולל כל צורה של חוסר שביעות רצון, חוסר סיפוק, חוסר מנוחה, מצוקה, אומללות, צער, כאב, מרירות, דאגה או סבל.

<sup>29</sup> אלו הם התנאים, על פי הפילוסופיה הבודהיסטית, ליצירת תחושה של אינדידואליות וניתוק מהמימד האחדותי של הקיום, וסיבותיהם: 1. הגוף (כולל פעילות החושים); 2. הרגשות וההרגשות; 3. התפיסה; 4. הרצונות והכוונות; 5. המודעות או ההכרה עצמה.

זוהי התפוגה, בה אין תשוקות, של הכמיהה הזו. זו ההרפיה, ההפטרות, השחרור, חוסר-האחיזה. זו, אם כן, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר תפוגת הדוקה.

עתה זו, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר הדרך לתפוגת הדוקה, היא דרך שמונת הנתביים האצילה, כלומר: הבנה נכונה, מחשבה נכונה, דיבור נכון, עשייה נכונה, עיסוק נכון, מאמץ נכון, מודעות נכונה, ריכוז נכון. זו, אם כן, ביקוים, היא האמת האצילה בדבר הדרך לתפוגת הדוקה.

אלו ארבע האמיתות הנאצלות: הבודהה מבקש ראשית לקבע בתודעתו של המאזין כי "יש דוקה", כלומר משהו עקרוני ובסיסי ביותר בקיום האנושי אינו כשורה. קרתה תקלה, קיים שיבוש מסויים, ישנה בעיה מהותית שדורשת תיקון. זאת בניגוד לדעות שייתכן שנחזיק בהן, כאילו כדי שנהיה מאושרים מספיק רק אם יתווספו לנו מוצרים מסויימים שאנחנו מרגישים שחסרים לנו, או כדי שיהיה שלום עולמי כל שדרוש הוא שהניצים ישבו וידברו ביניהם. הבודהה אומר, לצערנו, שהבעיה עמוקה הרבה יותר.

שורש הבעיה, כך טוען הבודהה, נמצא בתפיסה שלנו את עצמנו, תפיסת העצמי שלנו. תפיסה זו קשורה על פי הבודהיזם לאותם "חמשת המקבצים הצומחים מהאחיזה". אלו כאמור הם הגורמים לתפיסה שלנו את עצמנו כישות סגורה המובדלת ומנותקת מהעולם או מזרם החיים. מתוך התנאים הפיזיים והמנטליים של האורגניזם האנושי עולה אותה מסגרת אני שדובר בה קודם, כלומר אותה פעולה חוזרת ונשנית של מתיחת גבול בינינו לבין העולם שסביבנו.

שנית, טוען הבודהה, הסיבה לדוקה היא הכמיהה או התשוקה המלווה את כל חיינו. הרצון לסיפוק, אך גם הרצון להתקיים, או לא להתקיים, הוא סיבה לדוקה. הרצון, בקיצור, עומד בבסיס הדוקה שהקיום האנושי כרוך בה: הוא הגורם לתפיסה העצמית הבעייתית שאנחנו מפתחים, ומתוך אותה תפיסה גם נולדים רצונות חדשים, כמובן, שמשכפלים ומגלגלים את הבעיה עוד ועוד.

שלישית – חדשות טובות: הבודהה מבשר כי קיים פיתרון למצב זה, כלומר הבעיה האנושית ברת תיקון. יש סוף לדוקה ותחילת משהו חדש, אחר.

את האמת הרביעית מקדיש הבודהה לדרך אותה הוא מציע כדי להגיע אל סוף הדוקה, ולא ניכנס כאן לעומקה.

בהקשר לרמב"ם, אותנו מעניינת לא רק משמעות האמיתות הללו, אלא גם הסדר בו בוחר הבודהה כדי לשנותן<sup>30</sup>. לכאורה, היה ניתן לצפות כי האמת הרביעית תוקדם לפני זו השלישית, שכן על פי הבודהה "דרך שמונת הנתביים" היא זו שעלינו ללכת לאורכה כדי להגיע אל "תפוגת הדוקה". במקום זאת אנחנו רואים שהדרך אותה מציע הבודהה מוגשת בסופן של האמיתות, אחרי השיא, ולמעשה נדמית כמעט כנספח לשלוש האמיתות הקודמות, העוסקות במצבו הקיומי של האדם.

אין זו אלא שתפוגת הדוקה, הנירוונה, אינה מושגת על ידי שום שיטה, ושום דרך אינה מובילה אליה. תפוגת הדוקה היא אמת – היא לא תוצאה של כל תהליך סיבתי. אין בעצם דרך "לעשות" אותה, כי היא לא נעשתה מעולם. אין גם כל נוסחה בדוקה שתביא אותנו איתה לשם, כי נוסחאות יודעות רק לשכפל את

<sup>30</sup> חוקרי הבודהיזם טוענים שהסדר נקבע בהעתקה של הדרך ההודית העתיקה לנתינת דיאגנוזה רפואית, אך ניתן כמובן לשאול מדוע בחר הבודהה דווקא להשתמש בנוסחה הזו?

מה שמציבים בהן. הנירוונה כהתרחשות היא בעצם נס, כלומר היא אינה עוד חוליה בשרשרת הסיבתיות שעל פיה מתפתחות התופעות כולן. לנירוונה אין סיבה – היא קיימת. כשהיא פורצת בתוכנו ברור לנו שמאז ומעולם היתה, אלא שפשוט לא ידענו אותה לאשורה.

על כן דרך שמונת הנתיבים שמציג הבודהה היא ההצעה שלו איך לפעול כדי לפתוח פתח, כדי לתת הזדמנות, לנירוונה להתרחש, אך היא איננה "הדרך לנירוונה". לפני הכל הנירוונה קיימת – אחר כך ניתן לנסות להגשימה, ולשם כך נותן הבודהה עצות מניסיונו ותבונתו.

בדיוק באותו אופן מציב הרמב"ם את הוראות המדיטציה שלו, כלומר את הדרך שהוא מציע להגיע למגע עם השכל הפועל, כ"הערה", כלומר כנספה. הוא עושה זאת לאחר שפירט את התפיסה שלו לגבי מצב האדם בעזרת המשל על בית המלך, ולאחר שהתייחס לתכלית החיים, הנבואה. כי בסופו של דבר אין הנבואה תלויה (רק) במעשי האדם. לפני הכל הנבואה קיימת – אחר כך ניתן לנסות להגשימה. הנבואה, כלומר המגע עם השכל הפועל, היא מציאות קיימת – הרי השכל הפועל נמצא תמיד ובכל מקום, ותמיד ובכל מקום שופע. הוא סביבנו ובתוכנו גם עכשיו. ההיפתחות אליו היא כל מה שדרוש. ועל ההיפתחות אליו יסביר הרמב"ם בהמשך דבריו.

## על הנבואה ועל הנס:

הנבואה עצמה אינה תלויה רק במעשי האדם. יכול אדם להשכיל את כל מה שראוי לו לדעת, ולהשיג אמיתות של כל מה שניתן להשגה, ללמוד ראייה על האלוהים מהתופעות ומהדברים, ולכוון עצמו כולו אליו – ולמרות זאת לא יוצר מגע בינו לבין השכל הפועל, ולא יזכה לנבואה. הרמב"ם כותב על כך מוקדם יותר בספרו (חלק ב', פרק ל"ב), ושם הוא מונה שלוש דעות על טיבה של הנבואה. הדעה הראשונה, בה מחזיקים "פתאים" כלשונו, היא שהאל פשוט בוחר את מי שהוא רוצה והופך אותו לנביא. הרמב"ם מתנגד לכך משום שלדעתו יש צורך בהכנה רבה מצידו של האדם כדי שיגיע למוכנות ופתיחות מספקת, שתאפשר קיום נבואה בו. לכן, לדוגמה, לא תיתכן נבואה אצל סכלים. הדעה השנייה היא דעת הפילוסופים, אשר מחזיקים שאם אדם יכין את עצמו כראוי, ישכיל ויכוון את עצמו כלפי האל – אז לבטח תשרה עליו הנבואה. "לא יתכן", כותב הרמב"ם, "לפי זה הדעת, שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא יתנבא".

**והדעת השלישי, והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו, הוא כמו הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון האלוהי. וזה אצלי כדמות הנפלאות כולם ונמשך כמנהגם.**

כלומר ייתכן שאדם ראוי ומוכן לנבואה, ולא יקבלה. ייתכן שאדם עשה וניסה כל מה שחשב שצריך, ועדיין זו מבוששת לבוא. זאת משום שאין בעצם דרך לנבואה, וכל ההכנות שנתכונן וההתכוונות שהכוון לא מבטיחות את בואה. הנבואה, כאמור, אינה נכללת בשרשרת הסיבתיות. הנבואה היא מגע עם האל, ומכיוון שהאל הוא האחר לחלוטין, האחר באופן מוחלט – הוא המוחלט – המגע איתו דורש קפיצה מסויימת, קפיצה שמצד זה של הנהר אינה אפשרית. הרמב"ם מתייחס לייחודו של האל בפתחה המפורסמת שכתב (בעברית) להלכות יסודי תורה, בפירושו למשנה:

**יסוד היסודות ועמוד החכמות, לידע שיש מצוי ראשון. והוא מציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת הימצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הדברים מצויים הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם, ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם.**

המשפטים החשובים ביותר כאן הם הראשון והאחרון. הראשון מכריז כי קיים "מצוי ראשון", כלומר קיים קיום. נמצאת מציאות. יש יש. זה דבר עצום. המשפט האחרון מבחין בין קיומו של הקיום כשלעצמו לבין

קיום כל דבר ודבר בו. הדברים קיימים, אך לא באותה רמה של מציאות כשם שהאל קיים, כלומר כשם שהקיום עצמו קיים. הם נובעים מתוך הקיום וחוזרים אליו. הם קיימים ממנו ואליו, אך הם אינם קיימים בנפרד ממנו. מאידך, הקיום עצמו כן קיים כלשעצמו. הוא לפנייהם מכל בחינה. על כן אין קיומם דומה לקיומו. קיומו אחר.

כותב הרמב"ם בפרק נ"ב של החלק הראשון:

[...] אין יחס בשום פנים באמת בינו ובין דבר מברואיו [...] ואיך יהיה יחס בינו יתעלה ובין דבר מברואיו עם ההפרש הגדול באמתת המציאות אשר אין הפרש יותר רחוק ממנו?

האל אינו דבר, ועל כן אין דבר שיכול להשפיע עליו. האל אינו תופעה, ועל כן כל מניפולציה של תופעות אינה נוגעת לו. זו בדיוק משמעות היותו אחר לחלוטין: ההווה שלו קיימת מבחינה שונה – זה איננו אותו הקיום. כי האל אינסופי וכל דבר הוא סופי. האל הוא נצחי וכל דבר הוא זמני. האל הוא מוחלט, וכל דבר הוא יחסי, וליחסי לא יכולה להיות נגיעה במוחלט. כי המוחלט אינו רק האדיר ביותר מבין כל הדברים היחסיים – הוא כולל אותם והוא מעל ומעבר להם. בדיוק כמו שהאינסופי הוא לא פשוט "ממש גדול" והנצחי הוא לא פשוט "המון זמן", האל אינו פשוט הכי טוב או הכי חכם. הוא שונה במהותו, בטבעו מכל דבר. הוא אחר.

ואין לנו אפשרות לגעת באחר. אין אפשרות ליחסי לגעת במוחלט. אין, כלומר, ללא נס. ועל כן לא בכדי ציין הרמב"ם שהנבואה היא בשבילו כמו כל הניסים כולם. כדי להגיע לנבואה אנו זקוקים, לכד מההכנות שלנו, למעט עזרה אלוהית – לעפעוף זעיר של חסד. כך כותב הרמב"ם (בחלק הראשון של ספרו, פרק כ"א), כאשר הוא מתייחס לנבואה בכלל ולנבואת משה בפרט:

כי זו ההשגה נעלמת, נמנעת בטבעה, ושכל אדם שלם, עם הידבק שכלו במה שבטבעו שישגי, ויבקש השגה אחרת אחריה, תשתבש השגתו או תאבד [...] אלא אם ילווה אליו עזר אלוהי.

כשמדובר באי-קבלת נבואה, הנס הוא שכל התנאים על פי הטבע מוכנים, ולמרות זאת, משום רצונו הבלתי-נתפס של האל, לא נוצר מגע עם השכל הפועל. זו היא התופעה הבלתי-מוסברת. הנס כאן הוא חוסר התלות של האל בטבע, שכן למרות שהשכל הפועל מקיף וחודר כל, ולמרות שהוא שופע תמיד וללא הפסקה, אין קבלת השפע ממנו אוטומטית עם הבשלת התנאים לכך. כי המוחלט הוא מעל ומעבר ליחסי (ויחד עם זאת, פרדוקסלית, הוא הוא היחסי, כפי שעוד נראה).

ניתן לומר כי כך המצב משום רצון השם, וניתן לומר שפשוט אין בעצם דרך לנבואה, שהמגע הזה בין היחסי למוחלט הוא עצמו פלאי, וקיומו הוא הנס. ופלא הוא שנס זה מתרחש דווקא לעיתים לא עד כדי כך נדירות, שכן בכל זאת מוצעות שיטות רבות, כמו זו של הבודהה או זו של הרמב"ם, להגיע עד

סיפו. אינספור שיטות להכנת הקרקע לאותו נס כבר נרקחו, וכבר קמו נביאים רבים לאנושות, ועוד יקומו, כי הנס הזה רק מחקה לקרות.  
אבל בטוח זה אף פעם לא יהיה, וכל שיטה אליו היא כמו כינוי לאל: הצעה ולא יותר.



**כ"ו**

הלא ביארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהאלוה יתעלה הוא הדבוק אשר בינינו לבינו. והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדבוק הזה, תעשה. ואם תרצה לחלישו מעט מעט עד שתפסקו, תעשה.

את מציאות השפע של השכל הפועל ביאר הרמב"ם בחלק ב' של הספר, פרק י"ב. הדבוק, או הקשר<sup>31</sup>, או המגע<sup>32</sup> אשר בינינו לבין האל מתאפשר על ידי השכל הפועל. ואפילו אם אין בטחון מוחלט שהקשר יתקיים, יש ערך רב במעשי האדם לקראתו, ויש בכוחו של האדם, אף אם לא בצורה ודאית, לחזק או להחליש את המגע הזה. ומטרת הפרק הזה בספרו של הרמב"ם הלא היא לבאר כיצד לחזקו.

**כ"ז**

ולא יתחזק זה הדבוק רק [כלומר, אלא] בהשתמשך בו באהבת האלוה ושתהיה כונתך אליה, כמו שבארנו, וחולשתו תהיה בשומך מחשבתך בדבר זולתו.

המגע בין האדם לאל מתחזק על ידי האהבה. כבר ראינו שאהבת האל מתעוררת כאשר אנחנו מתבוננים בבריאה, בתופעות כולן, ומזהים את אותו חוט שני שמקשר בין הכל, את אותו מימד משותף, אלוהי ואחדותי, שקיים לבריאה כולה. את אותו מימד של קיום. ההתבוננות הזו שפותחת בנו אהבה לאל היא יציאה מעצמנו אל העולם, היא מסמוס מסויים של מסגרת-האני שבאופן רגיל ברורה כל כך, ומציאת הקשר בין כל דבר לכל, ובין כל המציאות לבינינו.

בשלבם הראשונים של חיזוק הקשר הזה עלינו להנכיח יותר את אותה איכות אחדותית בחיינו, לכוון את תשומת לבנו אליה ולא להתפתות להישאר תמיד רק בדרך ההכרה האינסטרומנטלית המבדילה בין דבר לדבר ומציבה מסגרות שונות לשים בהם את הדברים. ודאי שיש מקום גם להכרה מסוג זה, ואפילו תפקיד נכבד יש לה בדרך לנבואה: הרי הרמב"ם קובע מפורשות כי ראשית חייבים לנו ללמוד את המדעים, את הפיזיקה והמטאפיזיקה. כלומר ראשית עלינו למצות את ההשגה השכלית בה הדברים נבדלים ושונים האחד מן השני, ולחקור אודות העולם ואודות מה שמעבר לעולם.

אולם השלב הבא, אם ברצוננו להגיע למגע עם האל, הוא הנחת האופן הזה של התפיסה וטיפול בתוכנו של אופן תפיסה אחר. בשלב זה עלינו לשים דגש יותר ויותר על המודעות הזו לקשר בינינו ובינו, וגם בין כל דבר ודבר לבינו. אנחנו צריכים ללמוד להרגיש ממש את המימד האחדותי של הקיום וצריכים יותר ויותר להעדיף את המודעות לאותו מימד על דרך ההכרה הקודמת שלנו, כפי שיסביר הרמב"ם בהמשך.

<sup>31</sup> על פי תרגום שורץ.  
<sup>32</sup> על פי תרגום הרב קאפה.

השלב הסופי, בו אנו מבינים כי אין לעומקו של עניין חלוקה בין תפיסה שהיא "עם האלוהים" לתפיסה שהיא בלי, שאין מה להעדיף השגה אחת על אחרת, שבאמת, לאשורו ולאשוורו של האדם "מלוא כל הארץ כבודו", תבוא, בעזרת חסדו של האל, מאוחר יותר, וגם עליה יסביר הרמב"ם.

## **כ"ה**

ודע שאתה, ולו היית החכם שבבני אדם באמתת החכמה האלוהית, כשתפנה מחשבתך למאכל צריך או לעסק צריך, כבר פסקת הדבוק שהוא אשר בינך ובין האלוה יתעלה ואינך עמו אז, וכן הוא אינו עמך, כי היחס שהוא אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בעת ההיא.

גם אם היית החכם ביותר במדעי המטאפיזיקה<sup>33</sup>, אומר הרמב"ם, אם אתה מפסיק את דבקותך באל, כלומר את אותה צורת התבוננות שמעוררת בך אהבה לאלוהים ומגע איתו דרך השכל הפועל, לצורך אכילה או עיסוק אחר (הכרחי ככל שיהיה), הפסקת את הקשר הישיר בינך לבינו. כך, כאמור, המצב בשלבים הראשונים של מציאת הקשר עם האל.

## **כ"ו**

ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות שהיו בטלים בהם מלחשוב באלוה, והזהירו ממנו [כלומר, מפני דבר זה] ואמרו: אל תפנו אל מדעתכם.

האנשים המעולים<sup>34</sup> נזהרו מאוד לצמצם את פרקי הזמן בהם לא היו בהתכוונות אל האלוהים (זו משמעות ה"חשיבה" כאן, כפי שכבר ראינו). הם אף הזהירו מפני זה, כאשר אמרו (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף קמ"ט, עמוד א'): "אל תפנו אל מדעתכם". במבט ראשון ברור למה מתכוון הרמב"ם כשהוא מביא את הציטוט הזה: לא להוציא את האל מהראש, כלומר להיות כל הזמן בהתכוונות כלפיו. זו פרשנות מקובלת ואפשרית כמובן, אך אם נבדוק את המקור התלמודי נגלה פרשנות אחרת:

תנו רבנן: כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת. ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר אל תפנו אל האלילים. מאי תלמודא? אמר רבי חנין: אל תפנו אל מדעתכם.

הדיון כאן נוגע בדינים המסויימים לשמירה מפני עבודה זרה בשבת. היהודי מצווה לא לקרוא כתב הנמצא תחת דיוקנאות של עבודה זרה בשבת, ולא להביט בדיוקנאות עצמם בשבת ואף בחול. כלומר כאן הקריאה היא לא להתבונן בצלמים ובדיוקנאות, וההוראה "אל תפנו אל מדעתכם" משמעותה שאסור לפנות אל האלילים. אך רש"י בפירושו מוסיף עוד מובן חשוב מאין כמוהו: "אל תפנו", הוא כותב, "אל האלילים

<sup>33</sup> על פי תרגום שורץ.

<sup>34</sup> כך על פי תרגום שורץ.

שאתם עושים מדעתכם". רש"י רואה באמירה של רבי חנין אזהרה לא לעבוד את האלילים שאנחנו עושים מדעתנו, ואלילים אלו, כפי שראינו, הם שמות ותארים לאלוהים שאנחנו שוגים לחשוב שבאמת מבטאים אותו ואת מהותו. האלילים הללו הם גם כל דרך לעבודתו שאנחנו בטוחים שהיא היא הדרך היחידה והבטוחה, והם גם התפיסה עצמה שהדעה, כלומר ההבנה השכלתנית, היא האמת שאין בלתי. כל אלו הם "אלילים שאתם עושים מדעתכם". ייתכן מאוד, אם כן, שלכך כיוון הרמב"ם כשבחר את הציטוט הזה מדברי חז"ל.

## ז'

ואמר דוד: שויתי ה' לנגדי תמיד, כי מימיני בל אמוט. הוא אומר: איני מפנה את מחשבתי ממנו, וכאילו הוא יד ימיני, אשר לא ישכחה האדם כהרף עין, לקלות תנועתה, ומפני זה לא אמוט, כלומר לא אפול.

בספר תהילים, פרק ט"ז, פסוק ח' כתוב "שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט". הרמב"ם שוב משתמש בזה כדי לחזק את הוראתו על כך שיש צורך להתכוון כלפי האל בכל זמן. כמו כן, סוף הפסוק מרמז כבר על תורת ההשגחה של הרמב"ם, שתפורט מאוחר יותר, על פיה אדם שנמצא בקשר ישיר עם האל גם זוכה להשגחה פרטית, וזאת אך ורק כאשר הוא מקיים קשר זה בפועל.

ל"א

ודע שמעשי העבודות האלו כולם, כקריאת התורה, והתפילה, ועשות שאר המצוות, אין תכלית כוונתם רק [כלומר, אלא] להתלמד להתעסק במצוות האלוהית יתעלה ולהפנות מעסקי העולם, וכאילו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו.

זו פסקה משמעותית. כאן הרמב"ם בעצם קובע, כי כל המצוות – קריאת התורה, התפילה וכל האחרות – תכליתן אינה אלא להרגיל<sup>35</sup> את המקיים אותן לעסוק בציוויו של האלוהים, כלומר לעסוק בקיום רצונו, כלומר לעסוק במה שנוגע לאלוהים ישירות, כלומר לעסוק בו. המצוות נועדו, על פי הרמב"ם, לשמש מעין גשר שמוביל את האדם מעיסוק בחולין כל ימיו, לעיסוק באלוהים (לפחות בחלקים נכבדים מהיום). מוקדם יותר בספרו (חלק א', פרק ל"ט) כבר הורה הרמב"ם, כי השגתו של האל חייבת להיות התכלית של כל מעשי האדם כולם:

אמנם מאמר ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך פירושו אצלי בכל כוחות לבך, כלומר כוחות הגוף כולם, כי התחלת הכל מן הלב. והעניין: שתשים [כ]תכלית פעולותיך כולם [את] השגתו, כמו שבארנו בפרוש המשנה, ובמשנה תורה.

השגתו של האלוהים אמורה להיות תכלית פעולות הגוף כולן, תכלית כל כוחות הגוף כולם, ובצורה עמוקה, הבאה מן הלב. בפירוש המשנה (שמונה פרקים, פרק ב') כותב הרמב"ם כך:

צריך האדם שישתמש בכוחות נפשו כולם לפי הדעה שהצענו בפרק שלפני זה [שהיא מידת האמצע, כלומר לא לחרוג לקיצוניות בדבר], וישים לנגד עיניו תכלית אחת והיא: השגת השם יתברך, כפי יכולת האדם לדעתו. ויהיו מעשיו כולם, תנועותיו ומנוחותיו וכל אמרי פיו מביאים אל התכלית הזאת, עד שלא יהיה במעשיו שום מעשה לבטלה, רצוני לומר: מעשה שלא יביא אל התכלית הזאת.

וב"משנה תורה" (הלכות דעות, פרק ג', הלכה ב') כותב על כך הרמב"ם:

צריך אדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעזמת [כלומר, לקראת] זה הדבר.

<sup>35</sup> על פי תרגום שורץ.

ברור, אם כן, שלדעת הרמב"ם צריכים כל המעשים כולם להיות מכוונים אל ידיעת האלוהים, וידיעה במובנה האינטימי, הפנימי, כלומר: מגע עם האל דרך השכל הפועל. זו מטרת כל המעשים משום שזו, למעשה, מטרת החיים. אל מטרה זו מדריך אותנו הרמב"ם בפרק זה.

ניתן לשאול, האם כאשר מדבר הרמב"ם בצורה גורפת על כל המעשים כולם, הוא כולל באלו גם מעשים שהם בגדר עבירה? כך כותב הרמב"ם בסוף הפרק החמישי של "שמונה פרקים":

**וזהו אשר דרש ממנו, יתברך, שנחתור אליו באמרו: ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל מאודך. רצוני לומר, בכל חלקי נפשך, שתעשה תכלית כל חלק ממנה תכלית אחת, והיא לאהבה את ה' אלוהיך. וכבר זירזו [כלומר, עוודדו] גם הנביאים עליהם השלום לדבר זה. ואמר: בכל דרכיך דעהו. ופרשו ז"ל ואמרו: בדבר עבירה. רצוני לומר, שתשים לאותו מעשה תכלית האמת, אף על פי שיש בו דבר עבירה מצד מה [כלומר, מבחינה מסויימת].**

תחילה מצטט הרמב"ם את הפסוק המפורסם מספר דברים, כפי שינהג גם כשיכתוב את פרק ל"ט של חלק א', אותו ראינו לעיל. מיד אחריו מביא הרמב"ם את פירוש חז"ל (בבלי, ברכות, ס"ג, א') לפסוק ו' מספר משלי, פרק ג': "בכל דרכיך דעהו". חז"ל קובעים שם שגם בדבר עבירה יש לדעת את האל. יכול היה הרמב"ם לפרש זאת פירוש שמרני ולומר למשל, שגם תוך כדי עבירה יש לזכור את האל ולא לבושש לעשות תשובה. אבל הרמב"ם מעדיף לקבוע דבר אחר: הוא אומר שגם תוך כדי עבירה יש לכוון בצורה פנימית אל האמת, כלומר אל ידיעת האלוהים. ידיעת האל היא המטרה, ובדרך אליה מקודשים כל האמצעים, במובן המילולי ביותר של הביטוי.

אלא שקידוש המעשים כולם איננו פשוט. על כן הדרך היא הדרגתית, וכאן גם מתגלה התפקיד המכריע של המצוות. שוב ושוב יש להיזכר: תכלית החיים על פי הרמב"ם היא הנבואה, כלומר המגע הישיר עם האל. כדי להגיע לכך, כאמור, יש להפנות את הכוונה הפנימית יותר ויותר אליו, כלומר להתבונן ולהתכוון כמה שיותר לעבר האלוהים. הבעיה היא, כמובן, שרוב זמננו עובר עלינו בעיסוקים אחרים, שגרתיים, שמכוונים אותנו אם לא הרחק מהאלוהים ודאי גם לא לקראתו. בכל מקרה גם קשה לנו מאוד להשתמש בעיסוקים האלה כדי להגיע אל ידיעת האלוהים.

זהו בדיוק מקומן של המצוות. משום שרוב זמנו של האדם עובר עליו בפעילויות של חול, נתן לו האל מערכת של מצוות וציווה אותו לקיימן. מצוות אלו "מאלצות" אותו להתכוון אל האלוהים, למשל, כאשר הוא מתפלל או קורא בתורה. כך פרקי זמן קבועים בכל יום מוקדשים לעבודת האלוהים, כלומר להתקרבות אליו. האדם במקיים מצוות חייב מתוך כך לעסוק באל.

אך גם יותר מכך: על ידי ציוויים שנוגעים לפעילות יומיומית הכרחית (למשל, לאכילה, ללבוש ואף לעשיית-הצרכים), גורמת מערכת המצוות לשומריה לעסוק באלוהים, כלומר להיות מודעים לו ולכוון

עצמם אליו, גם בזמנים שכרגיל היו נחשבים זמנים של חול, ומבחינת הרמב"ם לא היו מנוצלים כראוי. לדוגמא, בכך שהאדם מחוייב לברך לפני ואחרי כל ארוחה הוא נאלץ להפנות את מודעותו לפחות לזמן מה אל אלוהיו. כך זמן שאחרת היה עובר בעיסוקי חולין הופך לזמן של עבודת האל, ומקרב את האדם אליו, ואל תכלית חייו. מערכת המצוות, על פי פרשנות זו, למעשה מתמירה כמה שיותר מזמנו של האדם לזמן של עבודת אלוהים, לזמן של קודש, ובעצם מטרתה הסופית, כפי שעוד נראה, תהיה ביטול מוחלט של החול בעולמו של הנביא.

מסתבר כאן שוב שקיום המצוות לא אמור להביאנו לכדי נבואה בכך שזו תינתן לנו כפרס על התנהגותנו הצייתנית. האל אינו עוסק בפנקסנות, והוא לא נותן משפעו למי שמקיים מספיק מצוות, ומונע אותו למי שאינו. השפע, כפי שראינו, שופע כל הזמן ובכל מקום. הבעיה היא אצלנו – הבעיה היא שאנחנו לא מוכנים, מבחינה הכרתית, לקבלו. המצוות, אם כן, מכינות אותנו להיפתח ולקלוט את השפע האלוהי (על פי הרמב"ם, דרך השכל הפועל), והן מכינות אותנו בכך שהן מלמדות אותנו לכוון את עצמנו אליו. עוד חשוב להבין: ההתכוונות אל האלוהים אינה במעשים עצמם (במילות התפילה, בנטילת הידיים לפני הארוחה), אלא בכוונה הפנימית, שמלווה את המעשים. על ידי כך שאנחנו מכוונים את הכרתנו אל נוכחותו של האל, אנחנו נוטים לקראתו, מתקרבים אליו, ולבסוף – כאמור, רק אם ירצה השם – מגיעים אליו ויוצרים קשר אמיתי עמו. זו הנבואה. הרמב"ם ימשיך ויסביר איך מגיעים לנבואה, אך כאן הוא מדגיש את השלב הראשון: לפעול ולעשות מתוך כוונה ודבקות.

## סיכום ביניים:

לשם סיכום זמני נחזור ונבחן את המשל שהציג הרמב"ם בתחילת הפרק. על פי המשל נראה כי ניתן לתרגם את השלבים בעליה לקראת האל כך:

כדי להיות עם הפנים אל המלך, כלומר כדי להיות בכיוון הנכון לעבודת האל, עלינו ראשית כל להשיג השגה שכלית מינימלית ונכונה באשר לקיומו של אלוהים, כלומר להחזיק ברעיון כי קיים משהו **אחר**, מעל ומעבר, אך גם מתחת ובתוך כל הדברים כולם, שהוא אחד ויחיד. זאת נעשה על ידי קבלת עול מצוות וקיומן. קבלת עול המצוות, עבור הציבור היהודי אליו פנה הרמב"ם, היא הפועל היוצא מההבנה כי קיים אלוהים, והיא גם מחדירה ומעמיקה במקיים המצוות (על ידי מילות התפילה והברכות) את ההכרה שאכן קיים יש אלוהי אחד ויחיד. אך כאן לא נגמר, אלא רק מתחיל המסע: זו כידוע רק דרגתם של אלו שפונים אל המלך ורוצים בו, אך מעולם לא ראו את ארמונו.

אלו שסובבים סביב חומות הארמון, אך לא מצאו את שערם ולא חדרו אליו הם חכמי ההלכה המאמינים בדעות שקיבלו מהמסורת, אך שלא חקרו בעצמם כדי לאמת את האמונה. יש להם דעות נכונות באשר לאל, אך הפאסיביות שלהם מעידה כי האל עצמו וההתקרבות אליו אינם מעסיקים אותם, ודאי לא חלק משמעותי מהזמן. הם לא מכוונים כלפי האל, ועל כן הם מחוץ לבית האלוהים.

אלו שהעמיקו לחקור בעקרונות הדת, כלומר באמיתות לגבי האל, מעמדו האונטולוגי, הקשר בינו לבין האדם ותכלית חיי האדם – הם כבר בתוך הבית פנימה. אלו התקרבו לאל מתוקף העניין שלהם בו, ומתוקף כך שהגיעו בעקבות עניינם למסקנות נכונות. מקומם בתוך הבית וקרבתם אל האל תלויה ברמת השגתם השכלית: אלו שהשיגו את כל אשר ניתן להשיג מבחינה שכלית לגבי האלוהים, הם לא רק בפרוזודורים, אלא ממש בטרקלין עצמו. עדיין, כל אלו עדיין לא ראו את האל, וודאי לא הגיעו לדבקות ומגע עמו.

הרמב"ם הבהיר עד כה שלצורך ראיית האל והמגע עמו על האדם לכוון את הכרתו אל האלוהים, ובשלב הראשון להימנע מכל מה שמסיה את דעתו. עד ל"הערה" לא פירט הרמב"ם כיצד יש לבצע זאת, והנה כעת הוא מציע שיטה: המצוות – זו הטכניקה שבעזרתה מציע הרמב"ם שישתדל האדם את אותה "השתדלות נוספת": הן משמשות לו עוגן בעבודת האל השכלית, כלומר קיומן תוך כדי כוונה מאפשר לאדם לנטות אל האלוהים חלקים גדולים מן היום, כלומר מאפשר לו להתקרב אליו. קיום המצוות הופך כאן למעשה לצורה של מדיטציה.

מה שקורה על ידי קיום המצוות בכוונה הוא שההכרה, שכרגיל מלאה באותה שלשלת אינסופית של מונולוגים פנימיים, מתרגלת לעמוד במקומה ולבחון את המצב הנוכחי. להיות במצב הנוכחי. תחילה הבחינה הזו תהיה על ידי פעולה של ריכוז, אך בהמשך יתקבע בה דפוס זה של פעילות, כלומר פתיחות וקשיבות. אלו יבואו במקום הרגליה הישנים דוגמת חשיבה לא רצונית בלתי נגמרת, וההכרה תתן לעצמה להיות ערה למתרחש סביבה מתוך בחינת המימד האלוהי שבכל. או אז ייתכן ותתגלה בפניה האחרות שבקיום, ומתוך הברואים כולם היא תלמד על האלוהים. אז גם ייתכן והיא תשים לב לאותה הרגשה

אוקיאנית שמציפה אותה, לאותו רגש דתי קוסמי, ותדע את המימד האחדותי שבמציאות. זהו החיבור הראשוני לאל דרך השכל הפועל.



## החשיבות שבנוכחות בעת העשייה:

אלא שהדבר, לאסוננו, אינו כל כך פשוט. השכל הוא איבר מתוחכם, ויתכן שמתוחכם מדי, שכן שכלנו מסוגל מצד אחד להורות לגוף לבצע פעולה מסוימת, ומאידך להתכוון, מבחינה הכרתית, למקום אחר לחלוטין. לכולנו, לדוגמא, כבר קרה שנסענו למקום מסויים במכונית והגענו לשם ללא שום מודעות לכל תהליך הנהיגה: לא היינו ערים בכלל לסיבוב ההגה, להעברת ההילוכים, להאצה, לבלימה ולבחינת הדרך בכל שלב ושלב. היינו במקום אחר, לפחות מבחינה הכרתית. חשבנו מחשבות ונוכחותנו ליוותה אותן במקום את מרוץ המכונית על הכביש.

לא רק פעילויות גופניות אנחנו מסוגלים לעשות ללא הכרה: כולנו גם מכירים את המבוכה שאוחזת בנו כאשר אחרי שקראנו עמוד שלם בספר מסויים, מתברר, כשאנחנו מגיעים לתחתיתו, שלא הפנמנו מילה ממנו, שכן בעוד שענינו עברו על המילים ו"קראו" אותן, מחשבותינו עסקו בדברים אחרים.

ההכרה האנושית היא חמקמקה וחלקלקה, והאמת הפשוטה והמצערת היא שרוב הזמן היא פשוט לא בשליטתנו. אין לנו בעצם ריבונות אמיתית על המתרחש בתוך הכרתנו: מחשבות מופיעות בתוכה פתאום ומשום מקום, זיכרונות עולים ונדחפים פנימה, תוכניות לעתיד עוברות ושבות במעגלים שאינם נגמרים, תמונות מהעבר מהבהבות פתאום ומדי פעם רגשות גועשים וסוחפים איתם את כל ההכרה כולה. לפרקים קצרים אולי ניתן לנו לחשוב מחשבה יזומה ולרכז לרגע, בעזרת כוח מכוון, את המתרחש בהכרתנו, אך רוב הזמן תוכן ההכרה הוא בליל אינסופי של פטפטת מנטלית. הרמב"ם ער לכך:

### ל"ב

אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל ואתה חושב במקחך וממכרך, ותקרא התורה בלשונך ולבך בבנין ביתך מבלי בחינה במה שתקראהו, וכן כל אשר תעשה מצווה תעשנה באבריך, כמי שיחפור חפירה בקרקע או יחטוב עצים מן היער מבלי בחינת ענין המעשה ההוא לא מי שצוה לעשותו ולא מה תכלית כוונתו – לא [כלומר, אל] תחשוב שהנעת לתכלית, אבל [כלומר, אלא] תהיה אז קרוב ממי שנאמר בהם: קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם.

אם בתפילותך מחשבותיך יהיו במקום אחר (למשל במקח ובמכר), או בקריאת התורה לבך לא יהיה נוכח (כי הוא יטה לעניין בניין ביתך), או אם באופן כללי בכל מצווה שתעשה תהיה כמי שעובד בלי שידע מי הוא זה שצוה עליו לעבוד, ולשם מה הוא עושה את העבודה – הרי שתהיה כמו הרשעים שבאשר להם הנביא ירמיה אומר לאל: קרוב אתה (כלומר האלוהים) בפיהם ורחוק מכליותיהם. אין זה מספיק, כאמור, לקיים את המצוות כמצוות אנשים מלומדה, כלומר רק משום המסורת, בצורה מכאנית, אוטומטית, ללא כוונה ונוכחות. כך למעשה מוחצת כל מטרותן, שהרי כך אין הן מביאות לחיבור הולך

ומעמיק עם האלוהים. אדרבא, פעמים רבות כאשר מערכת המצוות עוברת תהליך של אוטומטיזציה היא הופכת אפילו לאליל, למשהו שהופך במקום אמצעי למטרה, כלומר למשהו שבא במקום הקשר הישיר עם האל.

## ל"ג

ומכאן אתחיל להשיריך אל תכונת ההרגל והלימוד, עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה.

מכאן יתחיל הרמב"ם להדריכנו אל השיטה שהוא מציע, שמרגילה ומלמדת אותנו להגיע אל התכלית הגדולה, היא הקשר עם האל דרך השכל הפועל, כמובן.

יש לשים לב: השיטה שהרמב"ם יציע תחולל שני דברים בדרך אל התכלית: ראשית היא תרגיל אותנו, ושנית, תלמד אותנו. היא תרגיל אותנו, כלומר תקבע בנו הרגל שונה מן ההרגל שלנו כעת: במקום שהכרתנו תהיה שגורה למלא עצמה במחשבות, להיות רגע כאן ורגע שם, לרצות רצונות שונים ולחשוך תשוקות רבות, לשפוט ולהיזכר ולחלום ולתכנן ולקוות ולהתחרט ולבקש ולדחות – היא תלמד לא לצאת מתוך עצמה כל הזמן, ולא להסתובב סביב עצמה במעגלים, אלא להיות נוכחת, פתוחה וקשובה. מתוך כך היא תתקרב יותר ויותר אל האלוהים. זה בהחלט עניין של תרגול והקניית דפוסי התנהגות, וכפי שניתן להרגיל את עצמנו לפעול בצורה מסויימת עד לכדי שינוי אופייני, ניתן גם להרגיל את הכרתנו לפעול בצורה שונה. זה לא קל, שכן מעולם לא נתנו את הדעת לאופן הפעולה של ההכרה עצמה, ואולי אפילו חשבנו שדפוסי ההתנהגות של ההכרה שלנו הם היחידים האפשריים. ייתכן ששנים רבות עברו בהן הלכה והשתרשה עמוק צורת הפעולה שלה כפי שהיא. על זה לא קל, אבל זה אפשרי.

על שינוי ההרגלים של ההכרה כותב הרמב"ם גם בפרק הרביעי מתוך "שמונה פרקים":

[...]התורה לא אסרה מה שאסרה, ולא צוותה מה שצוותה, אלא כפי הסיבה הזאת, רצוני לומר, כדי שנתרחק מן הצד האחד יותר על דרך ההרגל.

כאן שוב נראית בעליל הגישה התכליתית של הרמב"ם למצוות, שמכוונות כולן למטרה, וכאן מטרה זו היא הימנעות ממעשים קיצוניים (כמו יהירות, או כעס, או ביישנות, כפי שמפרט הרמב"ם בהמשך מאמרו זה) על ידי שינוי ההרגלים שלנו. והתכלית תמיד היא אחת: ידיעת יחודו ואחדותו של האל, כלומר: נבואה.

הסגולה השניה בשיטתו של הרמב"ם היא הידע שהיא תיתן לנו: הדרך שמציע הרמב"ם תלמד אותנו על האל, ומכורך כך על עולמו ועל עצמנו. הלימוד הזה, והידע שנרכוש באמצעותו, לא יהיו אינפורמטיביים גרידא, כלומר לא מדובר רק במידע, אלא בהחלט בידע. במילים אחרות מכיוון שמדובר בידע על האל, ודאי שהוא לא יכול להיות רק שכלתני. עד כמה שהשכל יכול היה להבין את האל, מי שהגיע לשלב זה

כבר הבין אותו כך. מכאן, מהרמה הזאת כבר ינחה אותנו הרמב"ם בדיוק בצורת ההשגה העליונה על זו השכלית, שהיא הנבואה.

## ל"ד

תחילת מה שתתחיל לעשות: שתפנה מחשבתך מכל דבר כשתקרא קריאת שמע ותתפלל, ולא יספיק לך מן הכונה בקריאת שמע בפסוק ראשון, ובתפילה בברכה ראשונה.

ראשית, אם כן, יש להפנות את המחשבה מכל דבר זר, לרוקן<sup>36</sup> אותה ממש, בזמן תפילה, ולהתכוון<sup>37</sup>. על פי ההלכה מספיקה, כדי לצאת ידי חובה, כוונה מצד המתפלל רק בפסוק הראשון של קריאת שמע (הוא הפסוק "שמע ישראל וגו'"), ובברכה הראשונה, היא ברכת אבות, בתפילת העמידה (תפילת שמונה-עשרה). אך הרמב"ם מדגיש כי אין להסתפק רק בזה: יש להיות בהתכוונות כל זמן קריאת שמע והתפילות.

## ל"ה

וכשתרגיל על זה ויתחזק בידך שנים רבות, תתחיל אחר כך, כל [עת] אשר תקרא בתורה ותשמענה, שתשים כל לבבך וכל נפשך להבין מה שתשמע או שתקרא.

אחרי שנים רבות בהם מתרגלת ההכרה לנהוג אחרת ממה שהיתה רגילה, כך שכאשר האדם מתפלל היא אינה נודדת ומתפזרת אלא קרויה וקשובה ונוכחת בכל מעשיו, אז ירגילה אדם לעמוד איתו גם בזמן קריאת התורה, או שמיעת קריאת התורה (אבן תיבון תרגם "להבין מה שתשמע או שתקרא", אך נראה שהתרגום הנכון הוא "להתבונן", כפי שתרגם שורץ).

ניתן לראות כאן עליה בשלבים בהם בכל שלב האדם מקדיש חלק גדול יותר מיומו להתכוונות. אפשר להבין עכשיו מדוע התחיל הרמב"ם את פירוט הטכניקה המדיטטיבית שלו מהכוונה בזמן קריאת שמע והתפילה: שם נעוץ שורש הכוונה במערכת המצוות היהודית – רק שם מצווה היהודי להתכוון. מכיוון שהרמב"ם כתב את ספרו ליהודים שומרי מצוות, ברור היה לו כי הם כבר מקיימים את המינימום המצווה הזו (של הפסוק הראשון של קריאת שמע והברכה הראשונה של תפילה עמידה), וההכרה של קוראיו כבר מורגלת להיות בכוונה באותן שניות כל יום. על כן פתח את הוראותיו מהשלב הבא: לקיים את כל התפילות כולן בכוונה מלאה. רק כאשר תתרגל ההכרה לכך, ויש לציין שהרמב"ם מעריך שדבר זה יקרה רק לאחר שנים, יהיה אפשר להרגיל את ההכרה להיות נוכחת גם בזמן קריאה ושמיעה של קריאה בתורה.

## ל"ו

<sup>36</sup> על פי תרגום שורץ.  
<sup>37</sup> המילה "כוונה" כתובה כך בעברית אצל במקור הרמב"ם מי.

ובשיתחזק זה בידך גם כן זמן אחד, תרגיל עצמך להיות מחשבתך לעולם פנויה בכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים, עד הברכות כולם, תכוון בהם מה שתהגה בו לבחון עניינו.

אחרי התורה, מגיע תורם של הנביאים, ואחרים אף של כל הברכות כולן (כמו ברכת המזון), בהן יש לשים לב לנאמר ולהיות קשוב למתרחש. גם בזאת יש להרגיל עצמנו, עד שגם בזמנים אלו ישתנה דפוס ההתנהגות של ההכרה.

אבל הגיע הזמן לשאול מהו באמת אותו "הרגל" שאנו מסגלים לעצמנו, להכרתנו? האם מדובר באמת רק בניקוי ההכרה מכל תוכן אחר לבד מזה הרצוי? והאם מדובר על כך רק באותם זמנים קבועים כל יום? לו התכוון הרמב"ם רק להדגיש את חשיבותן של התפילות, או של קריאת התורה, ולזרז אותנו להיות מרוכזים בהן בשעתן, אז הרי היה אומר בפשטות: חשובה התורה מהעסקים, התרכזו בה כמה שיותר. אך לא זה מה שהרמב"ם דורש. לפי הרמב"ם גם התפילות וגם הקריאה בתורה הם אמצעים בלבד לצורך החיבור בין שכלנו לבין האל, דרך השכל הפועל. הנוכחות ההולכת ורבה שלנו במעשינו אמנם באה לידי ביטוי כאשר אנחנו מקיימים את המצוות האלו, אך הן משמשות ככלים להדריכנו אל המטרה, ולא כמטרה עצמה. כפי שעוד נראה, בסופו של דבר האידיאל הנבואי על פי הרמב"ם הוא לקדש את כל מעשינו כולם, ועל כן ברור שלא המעשה עצמו הוא החשוב ביותר, אלא הכוונה מתוכה הוא נעשה. הכוונה הנכונה, הנוכחות והפתיחות, הן שנותנות לנו לזהות את אותה איכות אחדותית, אלוהית, הקיימת בכל הבריאה ובכל הברואים. מעצם טיבה ומהותה לא יכולה איכות זו להימצא בדבר אחד, ומאחיו להעדר. אם שפעו של השכל הפועל מצוי בכל, כלומר אם נוכחות האל חובקת כל, ברור שבכל דבר ומתוך כל תופעה ניתן לשים לב, על ידי התבוננות נכונה, לאותה סגולה. האיכות הזו אינה מוגבלת לדברי תורה בלבד, ואינה מוגבלת למצוות – היא אינה מוגבלת כלל.

האיכות הזאת, כפי שכבר אמרנו, היא הקיום עצמו של הדברים. על ידי התבוננות מכוונת ופתיחות אנחנו יכולים לשים לב לסגולה הזאת, שנמצאת בכל דבר באשר הוא דבר. ההתגלות של הקיום עצמו להכרתנו אינה התרחשות חד פעמית, בומבסטית, אלא להפך: זהו חוש שאנחנו מפתחים לאט, זהו רגישות עדינה למהות דקה וחמקמקה, אבל נוכחת ומפלחת כל. מפני שסגולה זו מבהירה לנו שכל מה שנראה מבוסס על מצע אחיד של קיום היא מגלה לנו בעצם את האחדות שבבסיס הריבוי. זה לא אומר שהריבוי יעלם אז מעינינו חלילה, אלא שפשוט נהיה מודעים לכך שהדברים אינם נפרדים זה מזה באמת. שהכל קשור ומרושת ושאיין דבר שאינו חלק מאותה רקמה אדירה של ממשות. אנחנו נחוה את העולם אז אחרת, וגם נראה אותו בצורה שונה: נראה את המציאות כאילו אנחנו רואים תמונה: נזהה יפה את הצבעים השונים והדמויות הנבדלות ויחד עם זה יהיה ברור לנו כל הזמן שמדובר בתמונה אחת שלמה.

עוד נראה כיצד הרמב"ם מציב כאידיאל את מציאת האיכות הזאת בכל מעשינו כולם. מעבר לכך, בסופו של דבר, הרמב"ם מכוון לא לשינוי תוכנה של ההכרה, אלא לשינוי צורתה.

כך גם צמצום זמני התבוננות מבחינת זמנם הוא פרגמטי בלבד: הרמב"ם מבקש מאיתנו להתחיל בזמנים קצרים ולהרחיבם, וזאת משום שכך נוכל לתרגל זאת ולהתרגל לכך, אבל הנוכחות, על פי הגדרתה, היא

עניין שבהווה, ועל כן היא מתאימה וראויה לכל רגע ורגע. כפי שכל דבר מלא בשפע האלוהי הממלא את כל הארץ, כך כל רגע הוא ההווה הנצחי של קיומו. אין זה מקרה ששם האל נקרא "שם ההווה", שכן האל נוכח תמיד כשם שהוא נוכח בכל. הוא מעל הזמן, שכן נצחיותו אינה אל העתיד המתרחק, אלא כעת ובכל רגע ורגע. האל נצחי עכשיו – האל הווה. כעת נבין כי על ידי כך שאנחנו נוכחים, אנחנו מדמים לו, ועל כן נפתחים לשפעו. ההשתוות בין מצבנו המשתנה למצבו הנצחי מזמינה חפיפה, הידמות ולבסוף התמזגות, כאשר תהום לתהום קורא, ובין הכרתנו לבין השכל הפועל נוצר מגע, והשפע גואה. מכיוון שכל רגע הוא "עכשיו", כל רגע טוב להתבוננות, נוכחות והיפתחות. גם על כך עוד ידבר הרמב"ם.

## ל"ז

וכשיזדככו לך אלו העבודות ותהיה מחשבתך בהם, בעת שתעשם, נקיה מן המחשבה בדבר מענייני העולם, היזהר אחר כן מהטריד מחשבתך בצרכיך או במותרי מאכלך.

משפט זה קשה להבנה על פי תרגומו של אבן תיבון, אך הוא מתברר מתרגומיהם של שורץ והרב קאפח, שתרגמו במקום המילה "היזהר" כ"השתדל" ו"הרגל את עצמך" בהתאמה. כך מובן שהרמב"ם מורה לתלמידו, אחרי שהצליח לכוון את לבו בכל התפילות, הברכות וקריאת התורה והנביאים למעשיו אלה עצמם, שיעסיק עצמו אחרי דברים אלו בצרכיו וכלכלתו<sup>38</sup>. כלומר שישתדל לחשוב עליהם אחר כך. אכן, כך גם מסתבר מהמשך דבריו:

## ל"ח

וסוף דבר: תשים מחשבתך במלי דעלמה [כלומר, בענייני העולם] בעת אכלך או בעת שתיתך, או בעת היותך במרחץ, או בעת ספרך [כלומר, שיחתך] עם אשתך, ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם. אלו זמנים רבים ורחבים המצאתים לך לחשוב בהם כל מה שתצטרך אליו מענייני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף. ואמנם בעת מעשה העבודות התוריות לא תטריד מחשבתך אלא במה שאתה עושה, כמו שבארנו.

ברור: בשלב זה של ההתפתחות הרוחנית של התלמיד, הוא מתבקש לעבוד את השם בכל מצווה ומצווה, כלומר לכוון עצמו אליו ולהיות נוכח כל אימת שהוא מתפלל, מברך, או מקיים איזו מן המצוות האחרות. בזמנים האחרים, למשל כאשר הוא אוכל או משוחח עם אחרים, הוא רשאי לחשוב על ענייני העולם. החלוקה הזו של מעשי האדם לקודש ולחול מאפיינת את השלב הזה, שהוא שלב ביניים בתהליך הרוחני. בשלב זה דרוש המתח הקוטבי בין טוב ורע, טמא וטהור, שמימי וארצי כדי להתקדם. למרות שהכל הינו האל מאז ומעולם, ומגוחך לחשוב אחרת, משום שהקשר עם השכל הפועל עדיין לא קיים, או קיים אך

<sup>38</sup> כך מתרגם הרב קאפח.

רחוק מלהיות רציף, אנחנו מרגישים, ובצדק, רחוקים מאלוהים. לכן בשלב זה יש להשקיע מאמץ – זהיר, עדין ורך ככל שיהיה – בהתקרבות אל האל. אם לא היינו מרגישים בחוסר, קרוב לודאי שלא היינו שואפים להתקדם. חשוב על כן להדגיש בפנינו את המצב בו אנחנו נמצאים. אגב, בכוחה של ההדגשה הזו גם ליצור בנו את החוסר (אם התעלמנו ממנו עד כה), או להדגיש יותר יסודות קיימים, ובכך להניע אותנו לפועל. יש לזכור שלדעת הרמב"ם המגע עם האל דרך השכל הפועל הוא תכלית החיים, ואין טעם לכל סיפוק מזוייף שאופף אותנו לעיתים בזמן שאנחנו ללא המגע הזה. מאוחר יותר יבטל הרמב"ם את הדואליזם הזה שבין האל והעולם, אך לעת עתה הוא ממשיך ומחזק רושם זה:

### ל"ט

אבל בעת שתהיה לבדך מבלתי אחר, ובעת הקיצתך על מיסתך, הזהר מאוד מלשום מחשבתך בעתים הנכבדים ההם בדבר אחר אלא בעבודה ההיא השכלית, והיא להתקרב אל האלוה ולעמוד לפניו על הדרך האמיתית אשר הודעתך – לא על דרך ההפעלויות הדמיוניות.

כפי שראינו, הזמנים בהם אנחנו לבדו הינם נאים במיוחד לגילוי אותו מימד אלוהי שבמציאות, כלומר ליצירת מגע עם השפע האלוהי. כשאנחנו לבד מסגרת-האני מתרככת, מיטשטשת, נוכחותנו נמזגת לחלל ולהווה, ושפע נשטף וניזך לתוכנו. בייחוד גם יקרה שעת היקיצה, בה אנחנו מתעוררים פעמים רבות מתוך מצב של רוגע וריקות שכלית. במצב שכזה גדולה ההזדמנות לזהות את עובדת היותנו אפופים בשפע הבא מהאל דרך השכל הפועל. זמנים כאלה, מדגיש הרמב"ם, חשוב במיוחד לנצל לטובה לצורך אותה עבודה שכלית, שהיא כמובן אותה עבודה שכלית, שכפי שראינו היא ההתבוננות בשכל הפועל. העבודה השכלית הזו – הפתיחות, הקשיבות, המדיטציה – היא אשר מקרבת אותנו אל האלוהים ומאפשרת לנו לעמוד לפניו בצורה אמיתית. זאת בניגוד לאשליה שבהתקרבות אל האלוהים דרך דמיונות למיניהם, כלומר דרך אחיזה בכל הגדרה שכלית בנוגע למהותו, בין אם היא באה מן המסורת, או בין אם מחקירה פילוסופית.

## על האפשרי ועל האידיאלי: נבואה רגילה ונבואת משה רבנו:

### מ'

זאת התכלית אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי החכמה בזה הדרך מן ההרגל.

לתכלית זו, שהיא תכלית חיי האדם, ההתקרבות אל האלוהים והעמידה לפניו, כל זאת דרך מגע עם השכל הפועל והיפתחות לשפע הבא ממנו; לתכלית הזו שהיא, למעשה, נבואה – לא רק צריך אלא אפשר להגיע. ויכול להגיע לנבואה, לדעתו של הרמב"ם ("אצלי"), מי מבין החכמים, כלומר הפילוסופים, שילכו בדרך הזו שהוא מציע: דרך של תרגול של ההכרה, והקניה אצלה של הרגלים חדשים.

### מ"א

אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמיתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם האלוה יתעלה, והוא לפניו תמיד בלבו ואף על פי שגופו עם בני אדם, על הדרך שנאמר במשלים השיריים אשר נשאו לאלו העניינים: אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו' – זאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק [כלומר, אלא] אומר שהיא מדרגת משה רבנו, עליו השלום.

בפסקה זו מתייחס הרמב"ם סוף סוף לאפשרות הגישור על החלוקה הדואליסטית לקודש וחול, לאלוהים ועולם. הרמב"ם כאן מורה על אפשרות בה מגיע אדם המשיג את אותן אמיתות למצב שבו הוא ישוחח עם בני אדם ויתעסק בצרכי גופו היומיומיים, כל זאת בעוד שכלו כל אותו הזמן נוכח והווה עם האלוהים. כלומר אותו אדם ימצא עם האל אף שבאותו זמן יתעסק "בעניני העולם". מדרגה כזו של השגה, טוען הרמב"ם, היא כבר מעל לזו שהגיעו אליה הנביאים כולם – רק משה רבנו, נביא הנביאים, הגיע אליה. וזה באמת ברור לנו, משום שעד כה גם אם נכנסנו בשערי הנבואה, עדיין היינו חייבים להשתדל ולשמור שלא להתנתק מהחיבור לאל. עד עכשיו עדיין הבדלנו בברור בין עיסוק בעניינים יומיומיים והכרחיים לבין דבקות באל והיפתחות לשפעו שנובע מהשכל הפועל. ואילו כאן אין חלוקה בין עניינים שבקודש לעניינים שבחול, וכל מעשינו משמשים לנו במה עליה מתגלמת נוכחותו של האלוהים.

דרגה זו, אם כן, היא דרגה בה מגושר הפער שקיים לכאורה בין העולם לאל, ובה כל המעשים וההתרחשויות היומיומיים הופכים לעבודת קודש. מדוע? מפני שבדרגה זו של השגה נבואית משתמש האדם במעשיו היומיומיים באופן שבו השתמש לפני כן במצוות, החל בקריאת שמע ועד לברכות כולן:



הוא אוסף את כל פעולותיו אל תוך אותה נוכחות והוויה, ומדבק את שכלו באל שמתגלה ומתממש דרך הפעולות גופן. אותה איכות אחדותית של הקיום כולו, אותה איכות אלוהית, מתגלה כעת לא רק דרך המצוות, אלא דרך כל מעשה ופעולה, ויהיו הפשוטים והיומיומיים ביותר. בדיוק כפי שמצא את הקדושה בתפילות ובקריאת התורה כאשר התבוננן בהן והיה נוכח כאשר קיימן, ונפתח בכך אל שפעו של השכל הפועל והתקרב לאלוהים, כך מוצא האדם בדרגה זו קדושה בכל, בכל דבר ומעשה, ומשיג בפועל את דברי הרמב"ם על שפעו התמידי והכולל-כל של האל.

שוב כדאי לזכור: אין הרמב"ם מכוון כאן לכך שאדם מסויים יפעל ויעשה פעולותיו ומעשיו כתמיד, ואילו שכלו פשוט יחשוב מחשבות נשגבות על האל. חשיבה דיסקורסיבית על אופיו של האלוהים היא רמה שהשארנו מזמן מאחור, לפני הנבואה והרבה לפני רמה זו של נבואה, היא רמתו של משה רבנו.

מאידך, יכולה להישאל השאלה, האם מתכוון הרמב"ם שאדם יעשה מעשיו כרגיל, ובנוסף יהיה בתוך סוג של ריכוז תמידי באל ובשפעו של השכל הפועל – כלומר אדם זה, לדוגמא, ינהג במכוניתו כלפי חוץ ובהכרתו יהיה "מרוכז באל". כתשובה לכך ראוי לזכור שלא כך נראתה ההתבוננות שפיתחנו לפנינו. כאשר התקרבנו אל האל על ידי נוכחות בזמן קיום המצוות לא עשינו את זה משום שקיימנו את מצוותיו בהיסח הדעת, ואילו למעשה היינו מרוכזים בו. ההתבוננות לפנינו לא היתה באל – למרות שאנחנו מקיימים מצוותיו. ההתבוננות היתה באל – מפני שאנחנו מקיימים מצוותיו, מפני שאנחנו מתפללים, וקוראים בתורה, ומברכים. המצוות היוו ראש גשר בינינו לבינו, שכן משום קדושתן היה לנו קל יותר להיות נוכחים וקשובים כאשר עסקנו בהן, וכך מוכנים ופתוחים לגלות את מקורן, את מקור קדושתן. הפתיחות הזו גילתה לנו כי ישנו מימד אחר לקיום, מימד אחדותי שבו המציאות וכל אשר בה לוקחים חלק. כאשר אנחנו היינו הווים בזמן קיום המצוות היתה מתקיימת חפיפה בין מצבנו למצב האל, או נכון יותר לומר, היתה יוצאת מן הכוח אל הפועל ומתגלה אותה זהות שקיימת בינינו לבינו. זהות זו היתה מתבררת לנו, אך לא מתוך כך שהיינו מרוכזים בדמותו או במהותו (ממילא אין לנו מושג באלו), אלא מתוך כך שהיינו בקשיבות מלאה לכל מעשינו, שהיו אותו זמן המצוות. כעת, כאשר אותה קשיבות מתרחשת ממש בכל מעשינו, והרמב"ם אומר כי ניתן לדבוק באל גם בעשייתם, אין הכוונה שניתן לעשותם ותוך כדי כך להיות הכרתית במקום אחר, מקום אלוהי כלשהו. הכוונה היא כי עשייתם הופכת לקודש, שכן בעצם הכוונה והנוכחות המוחלטת שלנו בכל רגע ובכל פעולה אנחנו מגלים גם בהם שפע, קדושה ואלוהות. אותה אלוהות שאנו מגלים במעשים היא האחרות הזו, שהינה גם שונה לחלוטין מהדברים (כי היא עצמה לא דבר), וגם מהותם העמוקה ביותר, כלומר הם עצמם (כי אין עוד מלבדו). הפרדוקסליות שבאמת הזו, כלומר אי האפשרות למעשה לעלותה על הדעת, היא סיבה נוספת להיות השפה והכוח ההגיוני חסרי ישע ויכולת בבואם לתאר את האלוהים.

אולם מה שאפשר להבין בברור מן הדברים שלעיל, הוא שלא תוכן ההכרה היה חשוב אלא צורתה: ברמת השגה גבוהה מספיק אין זה משנה כלל מה כוללת הכרתנו – עדיין היא יכולה וצריכה להיות דבוקה באל. כלומר אפילו שהמצוות אינן תוכן ההכרה, עדיין המעשים שהם תוכנה משמשים לה כרמז המכוון לאלוהים. ההכרה עדיין תוכל לגלות בהם את פניו. המצוות שימשו לנו כתוכן מעודן במיוחד הרומז לנו גם

באופיו על מקורו ומהותו, אך כל תוכן, כל דבר ודבר בעולם, בסופו של דבר מגיע מאותו מקום מקודש, הוא מקומו של עולם.

### בין האל והבריאה:

בשלב זה ניתן לשאול, מה ההבדל, אם כך, בין מצוות ובין מעשים רגילים? אם אכן ברמת הנבואה העליונה הם משתווים ברמת קדושתם וניתן על ידי המודעות להם ובהם לעמוד באותה מידה לפני האל, האם כלל יש אפשרות או טעם להבחין בין מעשים שנצטוו היהודים לקיים, לבין כאלו שלא? שאלה זו מורכבת, שכן היא נוגעת לכמה רמות שונות של הוויה, כלומר לזויות ראייה שונות של יחסי הגומלין בין האל לבריאה. מחד, ברמה העמוקה ביותר, שאפשר לומר שהיא "מנקודת המבט של אלוהים", ברור כי הכל אחד ואין הבדל בין דבר לדבר (ברמה זו ממילא אין ממש "דברים"). מאידך, ברמה השטחית ביותר, מנקודת מבטם של "עמי הארץ העוסקים במצוות", ברור כי למצוות מעמד מיוחד ומובחן, וכך גם ההתייחסות אליהן (כלומר, על פי רוב, האלהתן והפיכתן עצמן לאיליים). בין שתי אלו נמצאת הרמה אליה מתייחס הרמב"ם. זו הרמה בה אנו משתמשים במצוות כאמצעים למטרה. אנחנו משתמשים בהן משום שהן האמצעים המתאימים לנו, וזאת משום שמתוך המצוות קל לנו להתייחס למימד הקדוש שבמציאות. מכיוון שהמסורת ייחדה למצוות מקום מיוחד המילים והמעשים האלו טעונים בערך מוסף, כריזמה אם נרצה, וזה מאפשר לנו ביתר קלות להתכוון אל האל. המצוות מקודשות, כלומר הן מקבלות את קדושתן מתוך התייחסות האדם אליהן. הן אינן קדושות מתוך עצמן, אך גם אינן עסקי חול. מצד אחד מובן שזהו עניין פסיכולוגי, ואדם אשר מנותק מהמסורת הזו או מתנגד לה, יהודי או לא-יהודי, לא יוכל לינוק מן המטען המיוחד שלהן. אדם כזה יאלץ למצוא מקורות אחרים להאיר על פיהם את דרכו (אולי במסורות הדתיות שמהן הוא מגיע). מאידך, לא הייתי רוצה לתלות את כל השגב שבמצוות בהלך-הרוח המסויים של כל אחד ואחד. בוודאי שלא הייתי רוצה לבטל כהתניות תרבותיות גרידא את קדושתם של מועדים כמו השבת, או אתרים כמו הר הבית, שנחשבים קדושים מתוך עצמם, ולא רק מקודשים. ישנם בעולם, ניתן להציע, מקומות, זמנים ומעשים בהם האלוהים נוכח יותר, או למצער, בהם ניתן לנו לנשום ביתר קלות את נוכחותו. כלומר על אף שבאותה רמה עמוקה מני עומק הכל אחד והכל האחד, ברמה בה ריבוי וזמניות פורחים ונובלים ניתן להבחין בין מקומות או זמנים או מעשים המשקפים אלוהות ביותר קלות. אלו, כמו מערבולות בזרם מים או "עיניים" בגזע עץ, על אף שעשויים מ"אותו החומר", מציגים מופע מרוכז או מהיר שלו, ובכל מקרה שונה מהשאר. שוני כזה ניתן לזהות, ולחגוג. זו, במילים אחרות, קדושה.

באותה רמה אמצעית, אם כן, טוב לנו להשתמש במצוות כדי להתקרב אל האלוהים. בסופו של דבר, בנבואה העליונה (נבואת משה), נרפה גם מן ההתייחסות המיוחדת למצוות וכל מעשינו יהיו קדושים באותה מידה. באופן פרדוקסלי דווקא אז נוכל להדריך אחרים על ידי סימון הדרך בשבילם.

בינתיים, בני אדם שכמונו, בדרך כלל נוה וטוב לנו להשתמש באותם מקורות של קדושה כמגבר לאהבתנו את האל. אך אין זה מן ההכרח, וישנה גם חוכמה לנסות לזהות את אותו מימד של אחדות בכל דבר ובכל זמן. ההתקדמות יכולה לנוע בשני מישורים: האחד בו אנו משתמשים בכל מקור של קדושה שעומד לרשותנו כדי לעשות את דרכנו אל האלוהים; השני בו אנו מעודדים ומאפשרים הבלחות של אותה הבנה עמוקה, שהאל נמצא, בסופו של דבר, בכל עניין ובכל פעולה.

### מדיטציה ופעילות:

בשונה מהדעה-הקדומה הידועה בנוגע למדיטציה בודהיסטית כאילו היא מתורגלת אך ורק בישיבה, הדרשה הבסיסית שבה הבודהה לימד את שיטת המדיטציה שלו מדברת גם היא על התבוננות ערה שנמשכת על פני כל היום ובתוך הפעולות כולן. גם הבודהה, כמו הרמב"ם, לא הגביל את התרגול הרוחני לצורה מסוימת של פעולה. ב"דרשה על יסודות המודעות" (הסתיפתאנה סוטר) מנחה הבודהה את תלמידיו לתרגל נתינת תשומת לב לארבעה אובייקטים, שיחדיו מהווים את "יסודות המודעות". אלו הם: הגוף, הרגשות וההרגשות, ההכרה (מצבים מנטליים), ותוכן ההכרה (אובייקטים מנטליים). ההנחה הבודהיסטית היא שהמודעות מפותחת ומושלמת על ידי התבוננות תוך תשומת-לב מירבית וללא תגובה (שפיטה, הגדרה, אימוץ או דחייה) בתהליכים והמאורעות הפיזיים והמנטליים. בהמשך הדרשה מפרט הבודהה כיצד יש להתבונן בכל חלק ביסודות, לעקוב אחרי פעילותו, ולהיות ערים לאופיו. אף שתחילת הדרך היא כאשר התלמיד מתבקש ללכת, לצורך תרגול המדיטציה "ליער, או לרגלי עץ, או בחדר ריק" שם הוא יהיה "יושב שלוב-רגליים וגופו זקוף", מאוחר יותר מסביר הבודהה שיש לפתח את המודעות בכל מצב ושלב<sup>39</sup>.

איך הוא [התלמיד] רוכש תשומת-לב ומודעות? הוא פועל במודעות בהולכו אחורה וקדימה, בהביטו לפניו ולאחור, כאשר הוא מתכופף ומתמתח, כאשר הוא לובש את חלוקו ונושא את קערת-הנדבות שלו, כאשר הוא אוכל ושותה, כאשר הוא לועס ובולע, כאשר הוא מטיל צואה ושתן, כאשר הוא הולך, עומד ויושב, כאשר הוא הולך-לישון ומתעורר, כאשר הוא מדבר ושותק - הוא תמיד פועל מתוך מודעות. כך הוא רוכש תשומת-לב ומודעות.

ברור, אם כן, שבסופו של דבר מדובר כאן במודעות רחבה, מקיפה, לכל רובד מהחיים ולכל מעשה שנובע דרכם. המודעות הזו אמורה על פי הבודהה להביא לתובנות באשר למצבו הקיומי של האדם ובאשר לעולמו. תובנות אלו אמורות להיות טרנספורמטיביות בצורה רדיקלית: הן אמורות להעיר את האדם, ולהופכו לבודהה (כלומר, "ער").

<sup>39</sup> תרגום שלי מהתרגום לאנגלית של רייס-דייויס.

בקטע האחרון שפירשנו ציטט הרמב"ם פסוק משיר השירים (פרק ה', פסוק ב'). הפסוק במלואו הוא:

**אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק פתוזי לי אוזתי רעיתי יונתי תמותי שראשי נמלא  
טל קוצותי רסיסי לילה**

שיר השירים כולו נחשב לא פעם בין ההוגים היהודיים (וגם בין הנוצרים) לאלגוריה על העפלה מיסטית, ואכן גם הרמב"ם מכנה אותו "משל". אף הפסוק המסויים הזה מצויין על ידי מיסטיקנים רבים כבעל משמעות מיסטית: האדם ישן, אך לבו ער. הוא בעולם החול, אך למעשה הינו בנוכחות האל. כך גם הרמב"ם משתמש בו. בדרגה זו של נבואה יש אפילו בשינה ערות, ואפילו בעולם החול – קודש.

באשר לדרגה הזו של נבואה, דרגתו של משה רבנו, ראוי לעמוד על עוד דבר חשוב: שלב זה מהווה קפיצה איכותית על כל השלבים הקודמים, ולא רק תוספת כמותית. כלומר אין מדובר כאן בסך הכל בריבוי כמותי של זמן ההתבוננות באל, ההולך ומתרחב מהתפילות לקריאה בתורה, מקריאה בתורה לברכות, ומאלו כעת גם לכל מעשה ודבר שטרוד בו האדם. דבר שכזה הוא אפשרי, אך הוא דורש מאמץ עצום, והופך את חייו של האדם לעמל מתמשך וסיזיפי. הרי דבר כזה הוא בעצם ריכוז, ולא התבוננות פתוחה וחופשית. זה בוודאי לא היה מצבו של משה. על כן לא מדובר בהתארכות גרידא של זמן הנוכחות שלנו, עד שתתמשך לאורך כל היום. ההרגל שעמלנו להקנות להכרתנו אינו בסופו של דבר ממלא אותה, אלא משנה אותה. זהו שינוי יסודי, מהותי בצורת ההכרה. זוהי מטאמורפוזת של התודעה.

לרמה כזו הגיע רק משה (והאבות, כפי שיובהר בהמשך). לתמיכה בטענתו באשר לייחודו של משה, שהגיע לרמת הנבואה העליונה הזו, מביא הרמב"ם ציטוטים נוספים:

### **מ"ב**

**הנאמר עליו: ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו.**

הפסוק הזה, הראשון שמצוטט, הוא פסוק ב' מתוך פרק כ"ד בספר שמות. בפסוק שלפניו כתוב:

**ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל  
והשתזזויתם מרוזק**

כלומר, מודגשת כאן האבחנה החדה בין משה לבין כל אחד אחר, מכובד ובכיר ככל שיהיה. משה הוא היחיד שנגש קרוב אל האל. הוא ניגש לבדו. בחלק א' של ספרו, בפרק י"ח, מסביר הרמב"ם מה פירושה של קרבה זו:

**אין הפרש בין היות האיש במרכז הארץ או בעליון שבגלגל התשיעי – אלו היה אפשר – שהוא לא ירחק מן האלוה הננה ולא יקרבו לו שם. אלא הקרבה אליו יתעלה בהשגתו, והריחוק ממנו למי שיסכלהו [כלומר, שלא יבין אותו].**

הקרבה אינה פיזית כמובן (הרי האל ממילא מצוי בכל, ומהווה הכל); הקרבה היא מידת ההשגה של האל, ומשה זכה להשגה הגדולה ביותר. בפרק שאנו דנים בו הרמב"ם מוסיף עוד ציטוטים להבהיר עניין זה:

### **מ"ג**

**ונאמר בו: ויהי שם עם ה'.**

בפסוק הזה כבר השתמש הרמב"ם מוקדם יותר פרק, בבואו לתאר את דרגת הנבואה הגדולה ביותר. זהו הפסוק המתאר את עמידתו של משה לפני האל כאשר כתב את הדיברות (שמות, ל"ד, כ"ח):

**ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לזום לא אכל ומים לא שתה ויכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים:**

כזכור, הדגיש הרמב"ם את ניתוקו המעשי של משה במעמד הזה מגופו, בכך שההשגה הגבוהה הזו של האל משחררת אותו מהצורך במזון ומים. כאן, לעומת זאת, משתמש הרמב"ם בפסוק הזה דווקא כדי להורות על דרגת השגה המאפשרת לנביא לפעול בעולם כרגיל, תוך כדי הדבקות המושלמת באל – הרי הנביא שישן וליבו ער חי עולם רגילים, ארציים לכאורה, אלא שהוא מסוגל בד בבד להיות כולו "עם ה'", כלומר בהשגה גמורה של האלוהות.

הנביא כאן, שהוא משה או בדרגת משה, דווקא לא פורש מן האשה ובוודאי לא עולה על ראש של הר – זה הרי העניין כולו: בדרגה הזו מצליח הנביא לאחד את הארצי והאלוהי. הנביא כאן יכול להיות כולו עם האל כאשר הוא בפועל עם משפחתו או בעסקיו, ולהיות פועל עם משפחתו או בעסקיו בעוד הוא מפולש באל. ושוב: לא מדובר על כך שהוא עם האל למרות שהוא עם אנשים, בשיאו האפרורי של היומיום. הוא עם האל מתוך ומשום שהוא במלואו ובשלמותו עם אנשים, ביומיום. מתוך ומשום שהוא כל כולו כאן ועכשיו. זו אינה פשרה שעושה נביא זה בלבד. זה לא שהוא לכאורה אומר: 'הייתי באמת רוצה להיות כל הזמן בהתבוננות באל ולוותר על כל דבר אחר, אלא שבליית ברירה נכפה עלי לחיות בעולם הזה, וחובה

עלי להתפרנס, ולפרנס'. כזה אולי היה הלך הרוח עד עתה, כלומר עד שלב זה של נבואה. אולם עתה, בשלב העליון ביותר, אין כבר כל קונפליקט ואין ניגוד בין המצוות והיומיום. אין עוד מצב של רצוא ושוב בין מגע עם השכל הפועל וניתוק ממנו, בין זמנים של דבקות לכאלו של 'סידורים'. זה אפשרי רק משום שבסופו של דבר, כפי שמתברר באותה קפיצה איכותית שמתבצעת במעבר בין נבואה כלשהי לנבואת משה, אין שום סתירה בין האלוהות לעולם, בין שמיים וארץ, בין קודש וחול, בין העולם הזה לעולם הבא. ברמה מסויימת אף פעם לא היתה. שכן בסופו של דבר ובעומקו של עניין מלא כל הארץ כבודו ואין עוד מלבדו. מבחינה מוחלטת האלוהות והעולם חד הם, ונביא כמשה רואה זאת. וחשוב מאוד להדגיש: אין האחדות של העולם ושל האלוהות בשום פנים ואופן מבטלת את ריבוי הדברים והתפתחות התופעות. אין היא ממיסה כל דבר ועניין לכדי בליל אחדותי בלתי מזוהה, ואף לא לכדי נהרת אור לבנה ומסנוורת. לא: כפי שעוד יובהר, באחדות האלוהית, שהיא האחדות המוחלטת, יש וחייב להיות גם מקום לריבוי. זוהי אחדות שאינה ברת ניגוד, ושאינה לה הפכים – אף לא הפך בדמות ריבוי. זו אחדות הכוללת בתוכה ריבוי כפי שהיא כוללת בתוכה כל דבר אחר, שכן היא המציאות המוחלטת, והמציאות כולה. על כן יש וחייב להיות גם מקום לחוקים (אתיים למשל, אך גם אסתטיים), ונביא כמשה יודע זאת כאשר הוא כותב על הלוחות את עשרת הדברות. כך גם מסתבר מהפסוק הבא שמצוטט:

## מ"ד

**ונאמר לו: ואתה פה עמד עמדי.**

כאן מצוטט הרמב"ם את ספר דברים, פרק ה', פסוק כ"ח:

**ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והזווקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ אשר אנכי נתן להם לרשתה**

בחלק הראשון של ספרו, בפרק י"ג כבר התייחס הרמב"ם לפסוק זה, כאשר ביאר את משמעויות המושג "עמידה". שם טען שכאשר המילה עמידה מתייחסת אל האלוהים, היא תמיד במשמעות של "התקיים ונשאר ולא נשתנה". דבר זה גם כן מצביע על אופייה המיוחד והמושלם של הנבואה העליונה ביותר: השגת האל בה אינה זמנית וחולפת, אלא קבועה. משה, כאמור, אינו זקוק להפנות שוב ושוב את הכרתו אל נוכחותו של האל כדי לקבל שפע מהשכל הפועל – הקשר בינו לבין זה הוא קבוע, שכן, כפי שאמרנו, הקשר הזה מתקיים ללא תלות במעשיו, וללא קשר למקום בו הוא נמצא או לזמן מן הזמנים. המגע אצל הנביא העליון, בינו לבין האל, דרך השכל הפועל, הוא רציף.

לדרגה זו, כעת יסתבר, הגיע לא רק משה, אלא שלושת האבות גם כן:

## מ"ה

וזאת היא גם מדרגת האבות, אשר הגיעה קרבתם אל האלוה יתעלה עד שנודע שמו בהם לעולם: אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי יעקב זה שמי לעולם.

הרמב"ם מצטט בחלקו את פסוק ט"ו מספר שמות, פרק ג'. כוונתו להדגיש את קרבתם הגדולה, המקסימלית למעשה, של האבות אל האל. עד כדי כך קרובים היו, שנקרא הוא, לצורך זיהויו בפני עם ישראל, על שמם.

אך שמא באמת היתה זו קרבה, או מעבר אף לכך? ואולי במקום מסויים עוברת גם התקרבות מהפך איכותי, והופכת, במקום לתוספת קרבה, למשהו אחר לחלוטין?

## שעֵר ג':

כיצד להביא את הנפש לחיות כך ... [ש]הרגשת האחדות עם כל הטבע תעמוד בפני הרגשת הפירוד מן הטבע? ... הדרך אל החיים העליונים היא אפוא לא שלילת החיים, לא השאיפה לחיות פחות, כי אם לחיות יותר, לטבוע את האני הפרטי בחיים, בחיי כל מה שחי והווה, בחיי עולם.

א. ד. גורדון



מ"ו

והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו, שכרת עם כל אחד מהם ברית קיימת: וזכרתי את בריתי יעקב וגו'.

קשה לתת פירוש חד משמעי לכוונת הרמב"ם כאן. את ארבעת המילים הראשונות במשפט זה מתרגם הרב קאפח: "והושג מהתיחדות דעתם בהשגתו", ואילו שורץ מתרגם: "והתאחדות שכליהם בהשגתו הגיעה". אם ממניעים שונים נרצה מאוד לא לומר שהכרותיהם של האבות התאחדו איכשהו עם האל, נהיה חייבים לומר שהכוונה כאן היא האחדות שבין השגותיהן השונות, כלומר שכל האבות הגיעו לאותה רמת השגה. אולם פירושים יותר סבירים, וכאלו שמתאימים גם למסקנותינו על הנבואה המושלמת עד כה, הם או שאכן התאחדו הכרותיהם של האבות עם האל (או עם השכל הפועל, או עם האל דרך השכל הפועל), או, לכל הפחות, שהכרותיהם התאחדו על ידי השגתו – כלומר הכרת כל אחד מהם התאחדה בינה לבין עצמה ונעשתה אחת. למרות שכפי הנראה מתכוון הרמב"ם דווקא לאפשרות הראשונה, הבה נפרש את אמירתו זו על פי השניה, שלכאורה מתאימה יותר לכתוב. ייתכן גם שעוד נגלה שאין הבדל גדול בין שתי האפשרויות. בכל מקרה, אל האפשרות הראשונה נגיע בעל כרחנו בהמשך.

אם כן, השגתם של האבות היתה כה גבוהה עד כי הכרותיהם התאחדו. האחדות הזו היא השינוי האיכותי המתרחש בנבואה העליונה: במקום הפיצול שמאפיין את הכרותינו כרגיל מתגלה אחדות ומלאות. ההכרה שלנו, שבדרך כלל מורגלת לפצל כל דבר ועניין לשניים (או יותר) וליצור הנגדות והפכים (טוב ורע, יפה ומכוער), מצליחה לראות סוף סוף את האחדות שמעל ומעבר לאלו. אפשר לראות שהשפה שאנו משתמשים בה והמושגים בה בנויים תמיד על בסיס של הנגדות והפכים: משמעותה של מילה מסויימת נקבעת על פי הקווים המבדילים בינה לבין כל מילה אחרת. למילים רבות יש מילים הופכיות, ואז ההבדל ברור והוא הקיצוני ביותר, אבל גם מילה המתארת שם עצם (ולא תואר) תלויה לשם המובן שלה, התוכן שלה, בהיותה נבדלת ומונגדת ממילים אחרות. כך "נהר", למשל, מקבל משמעותו מכך שאינו "מדבר", אך גם מכך שאינו "נחל". לא רק זאת: ברמות דקות הרבה יותר נגזרת משמעות המושג "נהר" ממשמעות כל מילה אחרת ("אדם", "אהבה", "ירוק", "לרוץ"). נהר הוא נהר רק משום שהוא, במידות משתנות, לא כל דבר אחר. זוהי דרכו של השכל לחלק את העולם, וכך למפות אותו: תמיד על דרך ההנגדה וההוצאה. מכאן גם מובן שוב מדוע אי אפשר לומר דבר על האל, או להבינו בעזרת מושג: אין דבר שאינו כלול בו, וכך אין דבר המנוגד לו.

האחדות ההכרתית של האבות, אם כן, אינה אחדות רגילה אשר מולה מוצב ריבוי כניגוד – זו הרי שוב ההסתכלות הרגילה, המפצלת. זו אחדות מוחלטת, המכילה בתוכה את ההפכים כולם. כך גם טוב ורע, יפה ומכוער, אמת ושקר, קודש וחול מוכלים כולם בתוך אותו אחד, שהוא טוב מוחלט, יופי מוחלט, אמת מוחלטת וקודש מוחלט.

אך לא רק המושגים השכליים מובאים לידי השלמה, אלא תפיסתנו את עצמנו ממש. בעוד שבדרך כלל אנחנו מוטרדים מפיצול ביננו ובין העולם, הרי שכאשר הכרתנו מאוחדת הפיצול הזה נהפך שקוף ונזיל. באופן רגיל גם את עצמנו אנחנו מגדירים כדבר שמנוגד לאחרים. במקרה זה ה"אני" מנוגד לכל "העולם", ואנחנו תופסים את הניגוד הזה במלוא הרצינות והחומרה. כך יוצא שכרגיל אנחנו תופסים את עצמנו כישות קטנה ושברירית המביטה מפוחדת אל העולם דרך שני חלונות קטנים הקבועים בקודקודנו. סביב למרכז המדומיין הזה של זהות, אנו בונים מסגרת הכוללת בתוכה את כל מי שאנו, וכל מה שמחוץ לה הוא "לא-אנחנו". המסגרת הזו כוללת בדרך כלל את כל אישיותנו, זיכרונותינו ותכונותינו, את רצונותינו ותקוותינו, בקיצור את כל חיי הנפש, וגם את הגוף כולו. גבולה הפיזי נמתח לרוב על העור. מרגע שאותה מסגרת – נקרא לה, כמו שעשינו לעיל, "מסגרת-האני" – נבנית ומיוצבת, אנחנו מזדהים לגמרי עם אותו "אני" קטן שכלוא בתוכה, המתייצב בודד מאוד מול "העולם".

אין צורך לומר שתפיסה זו מדאיגה ומפחידה. מדאיגה, משום שמרגע זה הופך העולם לא רק לזר, אלא ל"לא-שלנו". העולם מוזר ומפחיד, הוא אחר מאיתנו, מנוגד לנו ולכן מאיים עלינו. כדי לרפא את האיום הזה נוצרות בנו תשוקות לכבוש את העולם ולהבין אותו. כיבוש העולם הוא הפיכתו הפיזית ממש לרכושנו, בין אם על ידי הסמליות של תקיעת דגל בפסגת כל הר, ובין אם על ידי רכישה כספית של כל דבר שמוצא למכירה. מכיוון שהיקום הוא אינסופי, הרי שזו מלאכה אינסופית, ומכיוון שכך אנחנו נמצא את עצמנו תמיד בחוסר. לא רק זאת, אלא שאותו אני גם הופך לאובייקט בר השוואה לאחרים, ומתוך ההשוואה עולה הרצון להיות טובים יותר, חזקים יותר, גדולים יותר, עשירים יותר מכל אחד אחר. הניסיון להגשים את השאיפות האלה יכול לכלות חיים שלמים. מכאן מתחיל, אם כן, מרדף סזיפי אחר סיפוק צרכיו של האני, מרדף שלעולם לא יסתיים, ושאיפילו אם לרגעים ספורים נפיק ממנו נחת, רוב רובו יביא עלינו אומללות ומרירות, תסכול וחוסר סיפוק. כותב הרמב"ם בפרק י"ב של החלק השלישי:

**וזאת התשוקה היא ענין אין תכלית לו [...] שאם תתאווה להיות כליך מכסף, והלא היותם מזהב יותר נאה, ואחרים עשאים מספיד! ואפשר שיעשו גם כן מנופך או מאודם כל כמה שאפשר למצאו. ולא יסוד סכל רע המחשבה מהיותו בצער ואנחה על אשר לא ישיג לעשות מה שיעשהו פלוני [...] וכל מה שתראהו מקושי זה העניין וכבודותו עלינו מפני המתרות: בבקשת מה שאינו הכרחי.**

התשוקה שלנו אינה ניתנת להשבעה. אם נרכוש כלים מכסף, נרצה כלים מזהב. אם נרכוש כלים מזהב, נרצה כלים מספיר וכך הלאה. כל הזמן הזה, אומר הרמב"ם, נהיה עצובים על מה שלא הצלחנו להשיג. מסתבר שאנחנו מבלים את כל חיינו ברדיפה אחרי "השגים", בניסיון "להצליח", כאשר לא ברור לנו כלל מה טיבה של הצלחה, אף לא ברור לנו מה אנו עצמנו מעוניינים להשיג. אכן, כל משאלה שאנחנו מצליחים להגשים הופכת לפירווי זיכרון רגעים אחרי שהוגשמה, כל תוצאה "מוצלחת" שהגענו אליה מתגלה כבלתי מספקת ומפנה מקומה למרדף הבא. אין זאת אלא שמעצם טבעו ההר שאנו מתפסים עליו

הוא אינסופי בגובהו, וכל פסגה שעלה בידנו להעפיל אליה חושפת מעליה מעלה נוסף שבסופו פסגה נוספת, המבטיחה לשווא שהיא היא ראש ההר. הניסיון להגיע אל האלוהים על ידי כיבוש הגבהים, על ידי בנייה מעלה, נידון לכישלון מוחלט.

תפיסה זו (של ה"אני" הקטן מול העולם הגדול) גם מפחידה, משום שמרגע זה ואילך נהיה גם חייבים לשמור על האני מכל רע. אם העולם וכל אשר בו נבדלים מאיתנו, הרי שהם תמיד מאיימים עלינו. תמיד יהיה מי ומה שיכולים לפגוע בנו (ממלחמות עד מחלות), ועל כן תמיד נחיה בדריכות וכוננות. תמיד נעסוק במלאכת ההגנה. כאן המלאכה היא לא רק סיוזיפית, אלא נידונה מראש לכישלון, שכן אנחנו יודעים היטב שכל יצור חי סופו למות. מידיעה זו עולה בנו פחד המוות. כל אדם הוא בן תמותה, והפחד מהמוות הוא זה שמציף אותנו ולא נותן לנו מנוח. הפחד מהמוות הוא זה משתלט עלינו מהרגע שבו הכרתנו מתפצלת.

למעשה מרגע שנוצר – מפחד האני לא להיות. מרגע שטעה לחשוב עצמו קיים (קיים בצורה מוחלטת, חד משמעית, נבדלת מהכל, אוטונומית) – מפחד האני לא להתקיים. משום שהאורגניזם האנושי לא מזהה עצמו (גם) עם הקיום עצמו, כלומר עם אלוהים, אלא (רק) עם דבר מסויים בתוך הקיום, עם חפץ, עם פעולה, מתעורר הפחד המובן וההגייוני שהדבר המסויים הזה (הגוף, ההכרה) יחדל מלהיות. רק הקיום עצמו תמיד קיים ויתקיים. רק ההוויה עצמה לעולם לא תעלם – זהו הנס הראשון של המציאות: מציאות המציאות בכלל.

האדם, הסובייקט, מצליח בצורה טראגית לשכנע את עצמו שהוא אובייקט. משהו בו, מנגנון מסויים, קופץ ונוטע בו את ההרגשה שהסובייקטיביות הטהורה היא בעצם גוף מסויים, רצף מחשבות מסויים. אבל אובייקט הוא תמיד מוגבל, תמיד זמני. המוגבלות והזמניות הזו (במידה והזיהוי שלנו איתה הוא מלא) היא הסיבה לסבל.

לעומת זאת, כאשר הכרתנו מאוחדת מגושרים החלקים כולם. אז ברור לנו כי ברמה העמוקה ביותר איננו נבדלים מן העולם וכי כל הפרדה בין "אני כאן בפנים" ל"עולם שם בחוץ" אינה ברת תוקף במלואה, אינה אמיתית ברמה העמוקה ביותר. זו הטראסנפורמציה של ההכרה, אשר מרימה אותה מעל כל חלוקה דואלית של המציאות, ויחד עם זאת מאפשרת לה להכיר בריבוי ובהבדלי הבדלים. כאן איננו מתבסמים רק לפרקים בשפע הנובע מהשכל הפועל, וכזוה קורה מתאחדים איתו, אבל על חשבון תפקוד בעולם. במצב המאוחד הפצעות האור האלוהי אינן נדירות וחפוזות, ואינן משאירות אותנו בשאר הזמן נידונים לחיים "רגילים" ונחותים בהם אנו עסוקים בעמל ימינו ומנותקים מהאל. בנבואה העליונה משה והאבות נמצאים מאוחדים כל הזמן: בתוך עצמם, ועם האלוהים דרך השכל הפועל, כפי שנראה מיד. אחדות זו היא מגע תמידי עם האל מתוך ותוך כדי חיים בעולם. אלו אכן חיי עולם.

האיחוד הזה עם האל, שלא מותיר את העולם מאחור, הוא הברית שנכרתה בינו לבין האבות, ברית שתקפה לעולם הזה, לצאצאיהם, כפי שמצטט הרמב"ם (ויקרא, פרק כ"ו, פסוק מב):

## וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אוֹכֵר

### והארץ אוֹכֵר

הברית בין כל אב לאל היא נצחית, שכן האחדות ביניהם לאלוהים אינה תלויה בזמן. היא לא תלויה בזמן בשני מובנים: ראשית, היא נמשכה כל עוד הם חיו ללא הפסקה. שנית, טעמה הוא טעם הנצח, שכן האל הוא מחוץ לזמן, ועל כן גם כל מגע עמו. הברית בין האבות לאלוהים מתקיימת באחדות המושלמת של הכרתם בינה לבין עצמה, ושל הכרתם עמו.

אנחנו יודעים שלעומת בריתם של האבות עם האל, הברית בין האל לעם ישראל מתקיימת על ידי המצוות – בכך שהם מקבלים על עצמם את עולן, וכך את עול מלכות שמיים, כלומר מכירים באלוהים אחד. אך על פי הרמב"ם הרי המצוות כולן מטרתן לזכך את הכרתנו ולהביא אותנו בהדרגה להתבוננות מושלמת באל, עד כדי ידיעת יחודו ואחדותו. כלומר קבלה מושלמת של עול מצוות, תוך ידיעת תכליתן ושמירתן הנכונה (כלומר כתרגולים המביאים לתכלית זו) היא למעשה פתיחת הפתח ויצירת התנאים להבאת האדם לאותה דרגה נבואית של האבות, כלומר לאחדות המושלמת של ההכרה, כלומר לאותה ברית בלתי-אמצעית שקוימה בין האל לאברהם, יצחק ויעקב. נמצא שברית המצוות אינה אלא תנאי מוקדם, מכין, לברית האבות.

אברהם, יצחק ויעקב היו ככל הנראה בני אדם ייחודיים ומיוחדים: הם זכו לנבואה העליונה ביותר בצורה טבעית, אורגנית, ספונטאנית. האבות כמובן לא קיימו מצוות – לא רק כי חיו לפני קבלתן, אלא, על פי הקו המחשבתי של הרמב"ם, מפני שלא היו צריכים את זה: אחדות הכרתם היתה בריתם עם האל. כלומר מכיוון שהכרתם היתה מאוחדת היו ממילא בברית עם האלוהים ולא היה להם כל צורך לכרות עמו ברית נוספת, לקבל עול מצוות, שמטרתן ממילא היא רק להביא בסופו של דבר לדבקות עם האל ולאחדות ההכרה. משה, שזכה לנבואה העליונה כמו האבות, ושהיה מופקד על הדרכת עם ישראל להגיע לתכליתו (כלומר לאותו מצב הכרתי מושלם) הוריד מהר סיני את מערכת המצוות, וכונן בעזרתה את הברית בין עם ישראל לאלוהיו. מערכת המצוות מטרתה לסייע לאדם הרגיל, הממוצע, להתקרב לאלוהים, שהרי שלא כמו האבות רוב בני האדם חייבים לעמול קשה ובנחישות על מנת לטעום אף מקצת מן השפע האלוהי (ואת זה כבר הבנו ממשל הארמון). לשם כך, אם כן, ניתנו המצוות: ברית המצוות נכרתה כדרך לנבואה, ובתנאים אידיאליים לנבואת משה והאבות. ברית האבות היא התנאי המוקדם לברית המצוות, בכך שהיא מכירה באל ובאפשרות למגע עמו, ומולידה את העם שייעד לכך ויבקש זאת, אך היא גם אחריתה ותכליתה. ברית האבות, אם כן, היא התשתית לברית המצוות, וברית המצוות מצדה היא הקרקע הפורייה אשר מתוכה עולה וצומחת, שוב, בעזרת השם, ברית האבות.

אם נחזור לאפיון אותה הכרה אחדותית של האבות, כדאי לשוב ולשים לב איזה פסוק בחר הרמב"ם לצטט: לא רק את אחדות האבות עמו זוכר האל, אלא גם את הארץ, כאילו כדי לרמוז על המיוחד בהשגה הנבואית העליונה, זו של האבות ומשה רבנו: ההשגה של האל לא באה במקום ההשגה של האדם או

הארץ, ואלו האחרונות אינן נמחקות או נאבדות. להפך: קיומן הופך מואר יותר כאשר הוא עולה בתוך ומתוך האחדות עם האל, וכאשר זו עולה מבינם.

## מ"ז

**כי אלו הארבעה, רצוני לומר האבות ומשה רבנו, התבאר בהם מן ההתאחדות עם האלוה, רצוני לומר השגתו ואהבתו, מה שהעיד עליו הכתוב.**

האבות ומשה רבנו התאחדו עם האל, כותב הרמב"ם<sup>40</sup>. האם ייתכן שלא שם לב מה הוא כותב? קשה להאמין: בהקדמה לספר הוא מזהיר את הקורא לשים לב לכל מילה וביטוי, שכן

**המאמר הזה לא נפל בו הדברים כאשר נזדמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה.**

על פי דבריו של הרמב"ם כאן התאחדות זו שקולה למעשה להשגתו ואהבתו. ההשגה של האל, אשר מולידה מיד גם את האהבה לו, כבר נידונה בפרק רבות. בעיקר בקטע שנביא מיד ושכבר ראינו מוקדם יותר בפרק, בו מורה הרמב"ם על אותה עבודה מיוחדת אשר על האדם לעבוד את האל, לאחר השגתו ואהבתו:

והנה ביארה התורה כי זאת העבודה האחרונה, אשר העירנו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה. אמר: לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. והנה ביארנו פעמים רבות, כי האהבה היא כפי ההשגה. ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירו ז"ל עליה ואמרו: זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת.

כלומר אחרי ההשגה והאהבה באה העבודה שבלב, שאצל הרמב"ם אינה תפילה כאצל חז"ל, אלא היא התבוננות מדיטטיבית ודבקות בשכל הפועל.

מוזר אם כן שהרמב"ם מזהה את ההתאחדות עם האל להשגה ולאהבה, שהרי בקטע האחרון הן מתוארות כתנאי מוקדם לתחילת עבודה, שסופה במקרה הטוב והנדיר ההכרה המושלמת והתאחדות. ניתן לפרש סתירה ברורה זו כעוד אחד מן המקומות בהם הרמב"ם מוליך שולל בכוונה את קוראיו, למען לא יבינו את כוונתו אלו שאינם ראויים לכך. ייתכן והרמב"ם לא רצה שההמון יבין שניתן אכן להתאחד עם האלוהים. במקרה כזה התוספת "מה שהעיד עליו הכתוב" מכוונת בפשטות לעדויות הרבות בתורה להשגתם של האבות ומשה רבנו את האל (כל שיחותיהם עמו והקשר האינטימי שחלקו), ולאהבתם אותו.

<sup>40</sup> שורץ מתרגם: "התברר שהתאחדו עם האל". הרב קאפח מתרגם: "נתבאר בהם ההתאחדות בה".

הסבר אחר, שלא מקבל את האפשרות שכאן הרמב"ם סתר את עצמו, יהיה לומר שכאשר הרמב"ם כותב על "השגתו ואהבתו, מה שהעיד עליו הכתוב" עלינו להבין את המילה "כתוב" כאן כמכוונת לכתוב לא בתורה בכלל, אלא רק בציטוטים האחרונים שהביא הרמב"ם עצמו מהתורה. אלו אותם ציטוטים שפירשנו לא מכבר: "ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו", "ויהי שם עם ה'", "ואתה פה עמד עמדי", "אלהי אברהם אלהי יצחק אלהי יעקב [...] זה שמי לעולם" ו"זכרתי את בריתי יעקוב וגו'". אם כוונת הרמב"ם היא אל אותה השגה ואהבה אשר מתוארת בפסוקים אלו, הרי שזו בפירוש אינה ההשגה והאהבה שדובר בה מוקדם יותר בפרק. זו השגה מושלמת ואהבה מושלמת, אשר מתקיימת באותה הכרה מאוחדת בתוך עצמה ומאוחדת עם האל. השגה כזו היא השגה מלאה ותמידית. אהבה כזו היא אהבה ללא תנאי, לאלוהים ולכל ברואיו.

## האחדות עם האל ושבירתה – סיפור גן עדן וחטאו של אדם:

אבל, אם נחזור לתחילת הפסוק האחרון המצוטט, נהיה חייבים לשאול: מה בעצם פירושה של אחדות עם האל?

אחדות עם האל פירושה ההכרה העמוקה כי מעולם לא היינו נפרדים ממנו. אחדות עם האל פירושה ההבנה כי "לית אתר פנוי מני" ו"אין עוד מלבדו" אינן מליצות נאות, אלא מציאות חיה. אחדות עם האל פירושה נפילה מלאה של הזיהוי הפנימי עם מסגרת-האני וההבנה שמרכז גרעיני מתמשך של זהות עצמית מעולם לא היה קיים, אף אם חשבנו שהיה קיים.

אנחנו חושבים שמרכז מתמשך של זהות עצמית קיים משום שבשלב מסויים נבנה אצלנו זיהוי פנימי עם "עצמנו", כלומר עם "אני" מסויים בעל זהות מוגדרת. ב"שלב מסויים", כלומר, הן בחיינו הפרטיים, בינקותנו, והן בהיסטוריה של המין האנושי, כלומר כנראה לפני כמה אלפי שנים, כאשר השכל הגיע לרמה בה הוא איפשר מודעות עצמית. כי בשלב מסויים בפרה-היסטוריה בני האדם החלו לפתח מעין מנגנון מרדני שכזה, מנגנון מפצל הכרות. מאז בני אדם הם גם מין מיוחד של בעלי חיים, שנידון לפיצול הכרתי.

בחיינו הפרטיים תפיסת האני כמרכז מגובש מתייצבת בשנת חיינו השניה (כלומר יחד עם רכישת השפה). אז אנחנו, כפעוטות, מתחילים להבדיל בין גופנו לחפצים אחרים בחלל, כלומר רואים את הגוף כנפרד משאר העולם. אנחנו גם מתחילים לזהות את עצמנו כגופנו, או למעשה כמרכז דמיוני בתוך הגוף – הפעוט מתחיל לזהות את עצמו בראי, ולקשר את מה שהוא מזהה עם שמו, הנהגה על ידי הוריו. נבנה בנו "אני".

אבל איך מתרחש אותו זיהוי של האורגניזם האנושי עם נקודה דמיונית של זהות?

לבד מהכוח ההגיוני והכוח המדמה, אם להשתמש בעולם המושגים של הרמב"ם, ישנו בשכלנו כוח נוסף. הבא נקרא לו: הכוח המעצים. כוח זה הוא שמבנה בתוכנו את העצמי, והוא זה שדואג כל הזמן לנסות להוסיף לו עוצמה ונפח. הכוח המעצים הוא בעצם מנגנון פשוט למדי, שפועל ללא הרף. מלאכתו היחידה היא לטעון בעלות על כל פעולה ופעולה של הגוף ושל הנפש, ועל כל מקרה שהגוף והנפש מעורבים בו. ברור שכדי שהוא יוכל לעשות זאת צריכה להיות הבדלה מנטלית בין פעולה לפעולה ובין דבר ודבר. הבדלה זו באה עם רכישת השפה, שמחלקת את העולם ועושה סדר בתוהו ובוהו. יחד עם תהליך זה, אם כן, יכול הכוח המעצים להתחיל את פעולתו ולבנות את האני. וזו מלאכתו: כל דבר ודבר שהגוף או הנפש עושים, מכריז מיד הכוח המעצים: "אני עשיתי!", וכל דבר ודבר שקורה לגוף או לנפש, מכריז מיד הכוח המעצים: "זה קרה לי!". ודאי שאין מדובר בהכרזה שבאה כמילים ברורות או מחשבות מודעות כלשהן – מדובר ברמה עמוקה הרבה יותר בהכרתנו: זו מעין התמצקות פנימית מתגלגלת וחוזרת, התגבשות שמנצלת כל פעולה ורגע כדי לבנות את עצמה עוד ועוד, כדי לשריין את ממלכתה, היא הממלכה המורדת במלכותו של האל. מכיוון שבכל שניה מתבצעות פעולות רבות כל כך ומתרחשים דברים רבים כל כך, הרי שרצף ההכרזות של הכוח המעצים נדמה להכרה הבלתי-זהירה כיחידה אחת שלמה ומתמשכת של עצמיות.

שוב: ההכרה במקור, כלומר כשאנו תינוקות, או לפני חטא עץ הדעת, היתה שלמה ומאוחדת. היא לא זיהתה בין "אני" ו"עולם", היא לא הבדילה ביננו לבין שסביבנו, היא לא שמה מחיצה בין "בפנים" ו"בחוץ". זוהי אותה הכרה אוקיאנית שבה התינוק לא מבדיל בין עצמו לבין אמו, זוהי אותה אחדות בראשיתית שבה הכל עדיין שלם ומושלם – זהו גן עדן. אך בכל גן עדן יש נחש, וכאן הנחש (או ליתר דיוק, כפי שנראה, השטן) הוא הכוח המעצים. זה, בהכרזותיו החוזרות ונשנות "אני!", בחלקקות לשונו המהירה, מפתה את ההכרה להכיר בו ולהאמין לו. קבלת ההזמנה של הכוח המעצים לראות בתוכנו מרכז יציב של זהות עצמית, ולא רק רצף פעולות ותגובות, היא החטא הקדמון.

ככל שהאדם גדל ועוברות השנים, נבנית, כמו היקף של מעגל סביב מרכזו, "מסגרת-האני" סביב אותו "אני". כאמור, בשם "מסגרת-האני" נקרא לדימויינו העצמי ההולך וגדל, כלומר מכלול התכונות והישויות שאנחנו מזהים את עצמנו עמם. כך שיוכנו המשפחתי, החברתי, המעמדי, הדתי, הלאומי ואף הגיאוגרפי – כולם נכללים בתוך מסגרת-האני. גם הדעות בהן אנו מחזיקים, תמונת העולם שלנו, הרצונות, התקוות, הזיכרונות והחרטות – כולם נכללים בתוך מסגרת-האני.

יש לשים לב להבדל בין האני לבין מסגרת-האני: האני הוא אותו מרכז גרעיני של זהות, שהינו בעצם רצף של ריבוי התרחשויות שאנחנו תופסים בטעות כישות אחידה וקבועה (בדומה לתפיסה של סרט אנימציה כהתרחשות אחידה, בעוד מדובר ברצף תמונות נבדלות). לעומתו מסגרת-האני משתנה, ואנו מודעים לכך שהיא משתנה. מדי פעם משתנה נקודת הייחוס שלנו: אנחנו משנים את דעותינו הפוליטיות, את חברינו, הופכים להורים, משנים את מקום מגורנו, וכיוצא באלו. יחד עם זאת, חשוב לנו מאוד לשמור על המסגרת הזו שלמה ומוגדרת: שלמה, כלומר ללא הפרעה, בביטחון, ביציבות; מוגדרת, כלומר שגבולותיה ברורים לנו, וגם לשכננו. זאת משום שהיא במידה רבה מי שאנו. ברמה העמוקה ביותר ברור לנו כי כל הדברים האלו הם תלויי זמן ומקום, כלומר הם לא "האני האמיתי" שלנו – תפקיד זה נשמר לאותו מרכז גרעיני של זהות – אבל לצורך היומיום זו זהותנו.

כך נבנית חברה אנושית: בני-אדם המזדהים ברמה העמוקה ביותר עם גרעין מדומיין של זהות פרטית, וברמה השטחית עם תפקידם במשחק החיים. הזדהות זו היא כמובן שימושית ביותר והכרחית ליצירת חברה מתפקדת. הבעיה היא שכשלעצמה, אם היא נלקחת כאמת הגמורה, כתמונה המלאה, היא הרת אסון וסבל, שכן היא מרחיקה אותנו הלוך והרחק מן האל. היא מגרשת אותנו מגן-עדן.

על כך עומד הרמב"ם כבר בתחילת ספרו, וזהו ההיבט הכלל אנושי של העניין. בחלק הראשון, פרק ב', מנתח הרמב"ם את סיפור גן עדן וחטא האכילה מפרי עץ הדעת ומראה איך התרחשה הנפילה אצל האדם הראשון. מובן שכאב-טיפוס לכל בני האדם משמש סיפורו גם אלגוריה לסיפורו של כל אחד מאיתנו. הרמב"ם פותח ומספר על קושיה ששאל אותו אדם מסויים: כיצד ייתכן, שאל הלז, שמתחילה נברא האדם ללא שכל, ולא הבחין בין טוב ורע, ואילו לאחר שאכל מפרי העץ האסור, במקום עונש דווקא זכה בפרס, והוא השכל שבנו, שהוא "הנכבד מן העניינים הנמצאים בנו".

עונה לו מיד הרמב"ם, כי השכל היה גם היה באדם כבר עם בריאתו, וזה הלא צלם האלוהים שעל פיו ברא אותו האל:



השכל אשר השפיע האלוה על האדם, והוא שלמותו האחרון [כלומר, הגדול ביותר], הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו [כלומר, חטאו], ובשבילו נאמר בו שהוא בעלם אלוהים ובדמותו. [...] ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו.

השכל שהיה לאדם לפני החטא היה שלם ותמים (שורץ מתרגם: "וזה, השכל, היה מצוי בו שלם וגמור"), כלומר מושלם ומאוחד בתוך עצמו – לא מפוצל ומחולק. שכל זה ידע להבדיל בין אמת ושקר, אבל לא בין טוב ורע (אותם הרמב"ם מכנה בערבית "מגונה" ו"נאה"). ההבדל בין הקטגוריות הללו הוא שהראשונה היא ההבדלה בין תכונות הנמצאות בדבר מבחינה מהותית, ואילו השנייה היא ההבחנה בתכונות שהן בגדר מוסכמות חברתיות, או "מפורסמות", כפי שמכנה אותן הרמב"ם. על פיו לאדם אז

לא היה לו כוח להשתמש במפורסמות בשום פנים, ולא השיגם, עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות, והוא גלות הערווה, לא היה זה מגונה אצלו ולא השיג גנותו.

כלומר אפילו המנהג המפורסם ביותר בחברה, הסתרת המבושים, לא היה ברור לאדם הראשון. אלא שכל זה השתנה עם החטא:

וכאשר מרה [כלומר, חטא] ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות, כמו שאמר: כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעיניים, נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית, ומפני זה מרה במצוה אשר בעבור שכלו צווה בה, והגיעה לו השגת המפורסמות ונשקע בהתגוננות ובהתנאות. ואז ידע שעור מה שאבד לו ומה שהופשט ממנו, ובאיזה עניין שב [כלומר, מה מצבו הנוכחי].

זו פסקה קשה ויש לנתח אותה בזהירות – נשים לב מיד כי הרמב"ם מציין כאן שני חטאים של האדם: בשני שלבים שונים האדם "מרה". מתואר כאן תהליך מתגלגל של נפילה, שלב אחר שלב, בו האדם יורד מגדולתו הראשונית ובכמה צעדים עוזב את גן-העדן. השינוי החל כאשר האדם חטא ונטה אל תאוותיו והנאות חושיו ("מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות") – זהו החטא הקדמון ביותר, הבסיסי. זהו בדיוק מקום השבירה של ההכרה השלמה, קריעתה וחלוקתה: האדם (או, בעצם, ההכרה השלמה, המאוחדת, שמיוצגת בסיפור גן עדן על ידי האשה, חוה, שהיא זו שרואה "כי טוב העץ למאכל וגו'") מתפתה לראות בזרם התאוות וההנאות דבר יציב.

מיד לאחר מכן האדם (כלומר ההכרה שכבר מלופפת סביב זרם התאוות וההנאות ה"יציב" – שלב זה מיוצג בסיפור גן עדן על ידי הגבר, אדם) ומתפתה לזהות עצמו עמן (כפי שאמרנו שמכריז הכוח המעצים).

כלומר במקום להישאר שלמה ולכלול בתוכה את כל ההתרחשויות, אך ללא פעולה של בניה מהם של מרכז נבדל, מתפתה ההכרה לראות ברצונות ובהנאות שעולים בה כאילו הם נובעים מאיזה מרכז קבוע, ושמרכז זה הוא גרעינה הפנימי ביותר. כך הופכים הרצונות שעולים בה לרצונות "שלה", וההנאות שהיא חשה הם פתאום הנאות "שלה". בהמשך כמובן שהיא תזדהה גם עם כל תסכולים והכאבים, אך לעת עתה הפיתוי הוא לראות ברצונות ובהנאות דבר יציב, אמיתי, השייך למרכז אחיד ועל כן דבר שאפשר לחזור אליו ועליו. לחזור ולקיים אותו – ולהתקיים ממנו. זהו החטא והאסון.

על פי הסמלים של סיפור גן עדן, זרם הפעולות וההתרחשויות (במקרה מסויים זה התאוות וההנאות) הוא הוא הנחש. הכוח המעצים הוא השטן, הרוכב עליו. הרמב"ם מתייחס לכך מוקדם יותר בספרו (חלק ב', פרק ל'):

**וממה שצריך שתדעו, מה שביערוהו במדרש, וזה שהם זכרו [כלומר, קבעו] שהנחש נרכב, ושהוא היה כשעור גמל, ושרוכבו הוא אשר השיא את חוה, ושהרוכב היה סמאל. וזה השם הם יאמרוהו סתם על השטן.**

הרמב"ם מתייחס כאן למדרש הז"ל ב"פרקי דרבי אליעזר". שם נקבע כי סמאל, הוא השטן, רכב על הנחש (כאילו שהוא גמל) כאשר בא לפתות את חוה. בדרך כלל הרמב"ם לא מייחס חשיבות רבה למדרשים אגדתיים, אבל שלא כדרכו נראה שהוא מתייחס ברצינות למדרש הזה ומלמדו לתלמידו. על פי הפירוש כאן ניתן להבין שזרם הפעולות וההתרחשויות הוא הנחש הארוך והמתפתל, ואילו הכוח המעצים הוא סמאל, השטן, המפתה ומשכנע את ההכרה לראות בזרם זה דבר בעל מהות קבועה ולא תהליך מקוטע ובלתי-יציב ("ערום").

החטא הראשוני הוא ההסכמה לפיתוי הכוח המעצים, כלומר הפניה אל זרם הפעולות וההתרחשויות והנכונות לראות בו מרכז אחיד ויציב. זהו סוג של עיוורון, כפי שאכן מרמז שמו של השטן: סמאל. בחטא זה חטאה חוה, האשה, שהיא ההכרה השלמה, העגולה, הפתוחה לכל, שעדיין קיימת ללא מרכז או מוקד. זרם הפעולות וההתרחשויות מהווה, לכאורה, פוטנציאל למוקד, ל"דבר" מוגדר, אם וכאשר הוא נחוה כיציב ומתמשך. ההכרה אשר תופסת זרם זה כ"דבר" מסומלת על ידי אדם, הגבר. כעת הפיתוי הוא לראות בדבר זה את לוז העצמיות, את ה"אני". זה החטא בו חוטא אדם.

הרמב"ם כותב על כך בהמשך פרק ב':

**כאשר שינה [האדם] מגמת פניו, שולח. כי פנים שם נגזר מן פנה, כי האדם בפניו יכוון אל הדבר אשר ירצה כוונתו. ואמר, כאשר שינה פנתו וכיוון אל הדבר אשר קדם לו הציווי שלא יכוון אליו, שולח מגן עדן.**

על החטא הזה נענש האדם בשלילת ההשגה השכלית המושלמת ("נענש ששולל ההשגה ההיא השכלית"). במילים אחרות הראייה השגוייה של הרצונות וההנאות כשייכים למוקד אחד (כלומר ראיית הרצונות כנובעים ממנו וההנאות כקורות לו) כבר שוברת את שלמות ההכרה, את השכל המאוחד. ראייה זו מפצלת את ההכרה.

אך מה, בעצם, נורא כל כך בתפיסת מוקד אחד מובחן לרצונות ולהנאות? יש להבין שלמרות שכל דבר ודבר קיים, הוא כמובן אינו קיים במנותק מהאלוהים. כאן משום מה ההכרה מתפתה לתפוס את אותו זרם של תשוקות והנאות כישות נפרדת ונבדלת. ראיית הזרם הזה כנבדל כאמור נוצרת כתוצאה מפעולתו של הכוח המעצים, כלומר הנחש. ההבדלה הזו, ההפרדה מהאל, והיצירה, לכאורה, של ישויות פרטיות אוטונומיות – היא הרע בעולם. הרע הוא ההפרדה מהאל<sup>41</sup>.

חלוקת ההכרה מביאה לניתוק המגע בינה לבין האל דרך השכל הפועל, לאיבוד ההבנה של אחדות הקיום. אך זה לא נגמר בכך: מיד גם נוספת הזדהות של ההכרה עם אותו מוקד כמרכז של זהות עצמית, כלומר ההכרה המפוצלת ממליכה את גורם הפיצול בה, את אותו מרכז מגובש מדומיין, למלך עליה, לאמור: היא שלו. המוקד המדומיין, שכאמור נוצר על ידי הכוח המעצים שמדביק לכל פעולה והתרחשות נפרדת את התווית "אני", הופך להיות כעת מוקד של זהות עצמית. האדם אם כן מתחיל לתפוס את עצמו כישות פרטית, המנותקת מן האלוהים, ואשר קיימת ופועלת אוטונומית.

ההזדהות של האדם עם רצונותיו והנאותיו, והתפיסה שהם באים ממנו, שהם "הוא" ברמה העמוקה ביותר (ולא שהם חלק מהמכלול האלוהי), היא הוספת חטא על פשע – היא כבר המרד: "ומפני זה מרה במצווה אשר בעבור שכלו צווה בה". ההזדהות הזו של האדם (כלומר, ההזדהות של האורגניזם האנושי) עם המרכז שהוא טועה לחשוב שקיים בתוכו כישות יציבה היא החטא השני, הגדול. זה החטא שממנו לחזור בתשובה הקשה ביותר. למעשה, ללא נס של ממש ההכרה לא תוכל להרפות מהזיהוי שלה עם אותו מרכז חשוב להבין למה זה כך: זה מפני שכל פעולה שהאדם יפעל כדי לעשות זאת, תוכרז מיד על ידי הכוח המעצים: "את זה אני עשיתי". הכוח המעצים ינכס אליו מיד כל דבר שהאורגניזם יעשה ויכריז שזה נעשה על ידי ה"אני", וה"אני" הזה הוא אותו מרכז מדומיין. לכן כל פעולה שנעשה כדי להפטר מהאשלייה שיש בנו מרכז יציב ואוטונומי רק תגרום לחיזוקה גיבושה של אותה אשלייה, כלומר לחיזוק ההזדהות של ההכרה עם אותו מרכז לכאורה. לכן דרוש בעצם נס, כי דרושה כאן הרפייה מוחלטת, כניעה שלמה ומלאה, ודבר זה אין אפשרות "לבצע". זה צריך לקרות. וזה קורה, בחסדו של האל.

ההתרחשות הזאת היא היא הקפיצה האיכותית ברמות הנבואה, מרמה של נביא "רגיל", לרמה של משה רבנו והאבות. עד לנקודה זו, כפי שראינו, יכול היה האדם לעלות ברמות הנבואה על ידי שימוש בכוח רצונו, אבל לבצע את המעבר האיכותי הזה על ידי שיטה או דרך הוא אינו יכול, כפי שהרמב"ם יכתוב בהמשך.

<sup>41</sup> מעניין שבצורה מעגלית, אחרי שכבר הביא לפירוד וריבוי, נוצר אולי הקושי הגדול ביותר שלנו: לראות את הרע עצמו כחלק בלתי נפרד מהאלוהים.

כאשר הרמב"ם כותב בפסקה הקודמת שצוטטה "בעבור שכלו", הוא מתכוון לשתי משמעויות של המילים: גם במשמעות שהאדם קיבל מצווה זאת משום שיכול היה לקיימה, כלומר שהיה בעל שכל; וגם במשמעות שיש לשמור מצווה זאת, כלומר להתנגד לפיתוי לנטות אל הרצונות וההנאות, כדי לשמור על השכל ההוא, הראשוני, כלומר על ההכרה המאוחדת.

זוהי, אם כן, אכילת פרי עץ הדעת: הראייה בזרם הפעולות וההתרחשויות ישות אחת רציפה וקבועה, והזיהוי עמה כמוקד מתמשך של זהות פרטית. זה המרד, ומכאן העניינים מדרדרים: ריבוי הפרטים יוצר חברה, החברה יוצרת מנהגים וחוקים, כל דבר ועניין מוערך על פי האופנות המתחלפות והאדם שוקע בשיפטים תמידיים של נעים ומעיק, נאה ומגונה ("והגיע לו השגת המפורסמות ונשקע בהתגוננות ובהתנאות").

מבחינה היסטורית כנראה התרחש ה"חטא הקדמון", כלומר כנראה פיתה הכוח המעצים את האורגניזם האנושי לראות את עצמו כיחידה נבדלת לפני כחמשת-אלפים שנה. הומו-סאפיאנס-סאפיאנס, כלומר המין האנושי כפי שהוא כיום, המאופיין ביכולת ליצור כלים, לצייר ציורים ואשר נהג לקבור את מתיו, הופיע כנראה לפני כארבעים אלף שנה. אבל שאלות על מהות הקיום, אם ניקח את הופעת הדתות המורכבות הראשונות כעדות לכך, הן בנות פחות מעשרת אלפים שנה. אפשר לשער בזהירות, שהמצוקה הקיומית אליה נקלע האדם בעקבות "הגירוש מגן עדן", כלומר הסבל המהותי אותו חווה כאשר הרגיש עצמו לראשונה נפרד מסביבתו, נפרד מהקיום עצמו – הסתר הפנים – היה הסיבה לתחילת החקירה הפילוסופית-תיאולוגית אודות החיים עצמם.

כפי שכותב לאו דוזה (שחי במאה הרביעית לפסה"נ) בפרק השמונה-עשר של ספרו, הדאו דה צ'ינג:

כאשר הדרך הגדולה נשכחה, אז הופיעו האנושיות והמוסר ;  
כאשר החכמה והידע הופיעו, אז גם באה הצביעות ;  
כאשר הקשרים המשפחתיים הפכו לא-הרמוניים, אז הופיע כיבוד-הורים ;  
כאשר המדינה נפלה לחושך ומריבות, אז הופיעה הנאמנות.

רק כאשר האדם נופל ומתנתק מן האלוהים, יש לו צורך בדת. רק כאשר הוא מרגיש קיומו של רוע, יש לו צורך להגדיר מה מוסרי ואיך יש לנהוג. רק כאשר נולדת חוכמה, נולד גם הצורך לחקור מדוע אין אושר. כך גם ראינו בפירושו של הרמב"ם לסיפור גן עדן: רק עם החטא של הניתוק מהאל מופיעות הגדרות של "נאה" ו"מגונה". אם אכן הדתות הגדולות הן בנות כחמשת אלפים שנה, הרי שאז קרה הדבר. ייתכן ותאריך הבריאה על פי הלוח היהודי, כלומר ראיית העולם כקיים פחות מחמשת אלפים ושמונה מאות שנה, מתייחסת לזמן בו חטא האדם לא כפרט אלא כמין האנושי, כלומר הרגע בו בני-אדם החלו להתייחס אל עצמם ברצינות כנבדלים מסביבתם, כנבדלים מהקיום, כנבדלים מאלוהים. מאז רק מבקש האדם לתקן את אשר נשבר – לחזור לגן עדן.

סיפור גן עדן אם כן הוא מטאפורה מיתית המתארת את הזדהות האורגניזם האנושי עם אותו מרכז מדומיין בתוכו, שלכאורה יש לו קיום ורצון נבדלים ואוטונומיים ביחס לכוליות, כלומר נפרדים מאלוהים. דבר זה מתרחש מפני נהייתנו אחרי הכוח המעצים, השטן הקטן שנמצא בתוכנו ומהווה למעשה מעין מנגנון של יצירת עצמיות מובדלת לכאורה. סביב אותו מרכז, אותו אני, נבנית מסגרת-האני, שכוללת את דפוסי האופי שלנו ואת מקומנו היחסי בעולם כפי שהוא נתפס על ידינו. ברגע שחל הניתוק הזה, לכאורה, מהאל, בין אם מבחינה היסטורית של המין האנושי, ביולוגית של כל פרט בינקותו, או פסיכולוגית כל רגע ורגע מחדש, הוא רגע הגירוש מגן עדן.

אך מדוע זה קרה כלל? ומדוע זה קורה שוב ושוב עם כל תינוק שנולד? למה זה מתרחש, למה קורה המרד, למה תופס האדם את רצף הפעולות וההתרחשויות שמסמן לו הכוח המעצים כישות אחת שהיא הוא עצמו? למה בכלל קיים כוח מעצים שכזה? למה התרחש האסון הזה, למה קרתה הנפילה הזו? אם יש חידה באשר לקיומו של האדם, לבד מהקיום עצמו, הרי היא זו, שכן למעשה שאלה זו מבקשת את שורש בעיית הרוע בעולם.

בסוף פרק ב', מסכם הרמב"ם את דיונו בסיפור גן עדן כך:

**ישתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכלית כוונתו וחכמתו!**

יתכן ובכך התכוון הרמב"ם להודות על חוסר האפשרות להבין מדוע כלל יצר האל את הכוח המעצים, את השטן, ואיפשר את הנפילה הזו, את הטרגדיה החוזרת תמיד חלילה של האנושות.

נחזור לפרק נ"א:

## מ"ח

וכן השגחת האלוה בהם ובזרעם אחריהם גדולה, והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם

הרמב"ם כאן מתייחס כאמור לאבות, וראשית מציין שהאל שמר עליהם בצורה מיוחדת. הוא ירחיב מאוד בנושא ההשגחה האלוהית בהמשך. שנית הוא מציין שהאבות עסקו בהנהגת בני אדם, כלומר שכנביאים הם לא הסתפקו בהתענגות מזיו השכינה, ואף לא בהדרכה רוחנית לאחרים, אלא היו מנהיגים את בני האדם בכל דרכיהם, כפי שאנחנו גם יודעים מסיפורי התורה.

הנהגת האבות את החברה בתקופתם היא חלק מהותי משליחותם הרוחנית. כפי שראינו, החברה שנוצרת מאוסף של אינדיבידואלים מגבשת לעצמה "מפורסמות", כלומר נהגים ונהלים מקובלים. ברם מהר מאוד מסתבר שמאלו חסר המימד המוחלט, כלומר שאין בכללים החברתיים יחס הכרחי למימד המוחלט שבמציאות, כלומר לאלוהים. זה מסתבר משום שהאדם מבין שחסרה בו את אותה אחדות ברוכה שמילאה אותו ושהיתה אותו לפנים ("ואז ידע שעור מה שאבד לו ומה שהופשט ממנו, ובאיזה עניין שב"), ואפילו קשר עם אותה אחדות אבד. האדם מתגעגע.

מכאן עולה הקריאה לשוב ולכוון מערכת יחסים עם האל האחד. הקריאה הזו עולה, וגם נענית, על ידי דמויות ייחודיות, וירטואוזים של מוזיקליות דתית, בני אדם שבאופן ספונטני רגישים ופתוחים יותר לאותה אמת בראשיתית, כלומר שהכרתם מתפתה פחות לראות בזרם הפעולות וההתרחשויות ישות יציבה אחידה, ולראות בה מוקד של זהות עצמית. לאלו גרעין הזהות, האני, לא מלוכד בצורה קשיחה יותר מדי, וממילא גם גבולותיה של מסגרת-האני נזילים. אצל אנשים אלו, מסיבה לא מוסברת (או כלל ללא סיבה, כלומר בדרך נס), ההזדהות של ההכרה עם האני אינה שלמה, והם בהחלט מבחינים כי יש מימד נוסף למציאות לבד מזה שמורכב מפרטים ותופעות, והוא המימד האלוהי. אנשים אלו הם נביאים. הנביאים הגדולים ביותר, כאברהם, משה ועוד, מנסים לפתח שיטה כלשהי כדי שגם אחרים יוכלו להעפיל אל מה שמפעים ומאיר את חייהם. הם מנסים להדריך גם אחרים אל אותה עבודה מושלמת של האלוהים, או במילה אחת: נבואה.

השיטות השונות להגעה לנבואה ובסופו של דבר לאחדות עם האל חייבות לכלול חוקי מוסר ונורמות של התנהגות. זאת (דווקא) משום האחדות המוחלטת של המציאות כולה. פעמים רבות נביאים זוטרים ומני מיסטיקנים נהנים מאוד להשליך מאחורי גבם כללים חברתיים שהנחו אותם מלפנים, משום שגילויי האחדות שבבסיס הקיום מוביל אותם למסקנה ש"ממילא הכל אחד" ועל כן הכל לא משנה. מסקנה זו

נובעת מהרגשה מזוייפת של אחדות (זו היתה דרכו של "אחר", אלישע בו אבויה, שנכנס לפרדס, כלומר להתבוננות מיסטית, וחזר ממנה פורק עול מצוות – מסכת חגיגה, פרק שני, דף י"ד, עמוד ב'). קל לראות כי "אחדות" שכזו היא למעשה דואליזם, כאשר המהות האחדותית של הקיום נתפסת כמשהו נפרד מהדברים עצמם, כמשהו נסתר ונשגב שיש לשאוף אליו **על השבון** העולם הנגלה והנחות. במילים אחרות, באחדות שכזו אין מקום לריבוי, ואילו באחדות השלמה יש ויש, וחייב להיות, מקום גם לפרטים כולם.

מכיוון שהפרטים חשובים באחדות השלמה, חשובים גם היחסים ביניהם (גם הם סוג של "פרטים"), ומכיוון שכך חשובים חוקי מוסר שמהווים חלק מכל הדרכה נבואית אמיתית. אף הרמב"ם עומד על כך (הלכות יסודי תורה, פרק ד', הלכה י"ג):

ואני אומר שאין ראוי להיטייל בפרדס, אלא מי שנתמלא כרסו לחם ובשר; ולחם ובשר זה, הוא לידע ביאור האסור והמותר וכיוצא בהן משאר המצוות. ואף על פי שדברים אלו, דבר קטן קראו אותם חכמים, שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה [כלומר, ההשגה הרוחנית], ודבר קטן הווייה דאביי ורבא [כלומר, הפלפולים התלמודיים]; אף על פי כן, ראויין הן להקדימן: שהן מיישבין דעתו של אדם תחילה, ועוד שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה, כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שיידעם הכול-גדול וקטן, איש ואישה, בעל לב רחב ובעל לב קצר.

על פי הרמב"ם אין לטייל בפרדס, כלומר להתעלות בהתבוננות מיסטית, אלא אם קודם לכן מילא האדם כרסו ידיעת שאר המצוות. הרמב"ם אומר זאת למרות שלדעתו שמירת המצוות היא דבר קטן לעומת ההשגה הרוחנית. הוא אומר זאת ראשית משום שלדעתו המצוות מיישבות דעתו של אדם, כלומר מכינות את תודעתו להתבוננות השקטה והמדויקת במציאות האלוהית, ושנית, משום שהן הדרך (על פי הרמב"ם, כפי שאנחנו רואים לאורך כל הפרק שלנו) לילד מתוך העולם הזה את העולם הבא. המצוות משמשות כמובן גם להסדרת היחסים בין בני-האדם אשר כלל לא רוצים, או לא יכולים, להעפיל לדרגות גבוהות של רוחניות.

כעת נשאלת השאלה, מהיכן מגיעים חוקי המוסר הללו? ברור שחלקם נוצרים באופן טבעי ובלית ברירה על ידי תרבויות שונות, ברגע שיש צורך לקיים חברה מתפקדת. ברור גם שחוקים מסויימים מגיעים, יחד עם דרכי ההעפלה לנבואה, מאותם נביאים שהצליחו להגיע לאחדות עם האלוהים (הרמב"ם יתייחס לכך להלן). בצורה פלאית, מעגלית, ניתן המוסר על ידיהם כחלק מאותה השתדלות רוחנית, ובסופו של דבר הוא מקוים בשלמותו, ובצורה אורגנית וטבעית (ולא רק מכאנית, כפי שמקיימו מי שהדבר זר לו) על ידי אלו שהגיעו לאותה דרגה.

משום שתרבויות נבדלות שונות אחד מאחותה (ואף האחת מעצמה על פני פרקי זמן שונים), קיימים הבדלים בין מערכת מוסרית אחת לאחותה. החוק האלוהי מתגלם בצורה שונה במקומות שונים ובזמנים שונים, כשם שאלוהים מתגלה בצורה שונה כצדף בחוף הים וכעץ אלון ביער. הדבר החשוב הוא שמערכת מוסרית מסויימת חייבת להיות: כשם שיש פרטים ומעשים בעולם הזה, יש בו גם חוקים, ואין למחות אותם באותה תנופה מיסטית בוסרית שמוחקת איתה גם את ריבוי הדברים, בשם איזו אחדות רדודה. האחדות השלמה עם האל מקיימת בתוכה גם את הפרט וגם את הכלל, גם את הפרטים וגם את הכללים המסדירים את התקיימותם<sup>42</sup>. עוד על כך בהמשך.

---

<sup>42</sup> לשם דוגמא, ידועים מקרים בהם ספורטאים חווים חוויה של אחדות זמנית במהלך תחרויות ספורטיביות. על פי רוב, אחדות זו אינה משבשת את דעתם, כך ששחקן הכדורגל ש"התאחד עם המשחק כולו" או "הפך למשחק עצמו" עדיין יבעט את הכדור לכיוון שיועיל לקבוצתו, והרץ ש"נהיה הריצה עצמה" ירוץ מהר לקראת קו הגמר וינסה לחצות אותו ראשון – החוויה האחדותית האמיתית אינה מוחקת את חוקי המשחק. אדרבא: היא אף מאפשרת לאדם "לשחק" טוב יותר.



מ"ט

[...] והרבות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד; והוא אצלי ראייה לכך שהם, כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק [כלומר, אלא] באבריהם בלבד, ולבותם ודעותיהם לא יסורו מלפני האלוה.

בהמשך הציטוט האחרון מדבר הרמב"ם על כך שלמרות שהנהיגו האבות בני אדם רבים, ועסקו גם בעניני ממון ומקנה וסחורות ("כבוד"), לבם ודעתם היו כל הזמן עם האל. כפי שכבר ראינו, האבות היו למעשה מאוחדים בתודעה האלוהית. ושוב נשאל: מה פירושה של אחדות זו עם האל?

אחדות עם האל פירושה סיום הזיהוי של ההכרה עם האני ועם מסגרת-האני. מדובר בתפיסה חדשה-ישנה, פנימית ועמוקה של המצב: במקום חלוקת המציאות ל"אני" מול "עולם", במקום לתפוס עצמנו כאילו אנחנו ישויות נבדלות עטופות בעור ומציצות מבעד לשני חורים בגולגולת, אנו עוברים מהפך תפיסתי ורואים עצמנו ככוללי-כל, כחובקי-עולם-ומלואו, ככל-מה-שיש, כאינסופיים במרחב ובזמן – כאלוהים.

אבל תפיסה זו אינה באה על חשבון תפיסתם של גופנו או קלטי חושנו. היא גם אינה דורשת מחיקת זיכרונות או דחיקת מחשבות. אין היא, בעצם, משנה דבר לבד מנקודת המבט: במקום פרטית ומצומצמת, הכללית והרחבה ביותר, שכן בעוד אנחנו עדיין מבינים היטב שהתודעה הפרטית שלנו שייכת לגוף הספציפי שאיתו באנו לעולם, אנחנו יודעים שזהותנו העמוקה ביותר היא הכוללית.

אם אכן אין עוד מלבדו, הרי שבאמת כל דבר ודבר, כל חפץ וגוף במהותו הוא האל. אם אכן לית אתר פנוי מני, אם אכן מלוא כל הארץ כבודו, אם אכן ה' אחד, כלומר יש רק יש קיים אחד בכלל, הרי שכל ישות והוויה היא, בעצם, הוא. אם כך הכרחי שעולם התופעות כולו הוא האל האחד, שבפנימיותו העמוקה ביותר, בקיומו הממשי ביותר, בהוויתו היקרה ביותר – אלוהים. מכאן נובע דבר חשוב נוסף: עולם התופעות הוא האל – כלומר הוא אינו אשליה, הוא אינו רוע, הוא אינו מיותר. אך לתובנה הזו נגיע רק בשלב העליון ביותר של הנבואה.

כרגע מסתבר לנו לכל הפחות שהתפיסה שלנו את החפצים כקיימים בנבדל מהאלוהים היא שגויה. אפשרותה של נבואה משמעותה, למעשה, שניתן לתפוס את הדברים כהוויתם, כלומר כאלוהיים במהותם. במעלה סולם הנבואה אנו לומדים להיפתח אל אותו מימד במציאות, אותו מימד אחדותי, אותו מימד אלוהי. כאשר הרמב"ם מבקש מאיתנו לנטות אל עבר האל, לשים לבנו אליו, הוא מבקש שנחדד את אותה רגישות בנו לאותו רגש אוקיאני אבוד, לאותו רגש קוסמי דתי, לאותה אחדות שבבסיס הקיום. דבר זה מתבצע בשני מישורים: ראשית על ידי כך שאנו מרככים את מסגרת-האני, פותחים אותה (אף אם זמנית) ומאפשרים כניסתן של תופעות שסביבנו לתוכה; ושנית כאשר אנו מצליחים להיות יותר ויותר מודעים לפעולתו של הכוח המעצים.

פתיחת מסגרת-האני, שהיא כזכור כל מה שאנחנו מזהים עצמנו איתו (ברמות שונות של עוצמה כמובן), היא ההרחבה של הגבול החיצוני שלנו. כשאנחנו פותחים, או מרחיבים, את מסגרת-האני, מה שקורה הוא שאותן תופעות, אותם דברים או התרחשויות שנכללים מעתה בתוכה הופכים להיות מזוהים על ידנו כחלק מאיתנו. הזיהוי לא דווקא נרשם באופן מודע (אם כי זה ייתכן), אלא מתבטא באותה הרגשה של אחדות עם אותן תופעות. אם הפתיחה או ההתרחבות היא גדולה, נוצרת תחושה והבנה שיש קשר אמיתי, עדין ועמוק, בינינו לבין כל דבר אחר. וזו הרי אותה בחינה מיוחדת של הברואים שביקש מאיתנו הרמב"ם לבצע: כאשר אדם שם את "פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות" בדרך הנכונה, כלומר לא כדרך החקירה המדעית אלא ברגישות לקליטת אותה תכונה דקה שמקשרת בינם לבינינו ולכל דבר אחר, פירושו של דבר הוא פתיחת מסגרת-האני אליהם והכנסתם לתוך זהותו, כלומר, הזדהותו איתם. כך, לדוגמא, בחוויות דתיות שאנשים חווים בטבע, הם מרגישים מקושרים עם כל החי שסביבם. זהו אותו רגש אוקייני, ועוצמתו יכולה להיות גדולה או קטנה, בהתאם למידת הפתיחה של מסגרת-האני (או, אפשר לומר, למידת הרכות שלה, או לגודל החורים שבה).

שוב: מסגרת-האני, כלומר מערכת הגבולות שמגדרת את סך כל הגופים והרעיונות שאנחנו מזדהים איתם כ"אני", נעשית נזילה יותר, ומתאפשרת כניסתם של גופים ורעיונות זרים לתוכה. התכונה המשותפת לנו ולהם, היינו הקיום, היינו היות כולנו אלוהים, מאושרת על ידי האדם, והוא מזדהה איתם. במילים אחרות: הם מזוהים כעת, אף אם רגעית, גם כ"אני". מתבהר לאדם שיש דבר מסויים שמאחד את הכל ועובר בכל התופעות כחוט השני – הקיום עצמו. האדם אז מרגיש את הקיום הגולמי, ניתן לומר, של הדברים כולם ושל עצמו. אם הנזילות היא גדולה, כלומר אם ההיפתחות היא רחבה, כלומר אם הגבולות מתרחבים מספיק, נוצר מצב בו ההכרה מזוהה את כל מה שהיא באותו רגע מודעת אליו כ"אני", ומופנמת התובנה כי יש קשר של זהות וקיום משותף בין כל דבר ודבר.

אולם כל עוד יש במרכז ההכרה יסוד מורד, כלומר כל עוד ההכרה מזוהה עם "אני" גרעיני שלה, גם כל התופעות כולן תחשבנה כשייכות לו. כל עוד קיים זיהוי בין ההכרה ובין אותו מרכז פנימי הנוצר על ידי ההטעה של הכוח המעצים, אזי התחושה של החיבור והקשר בין כל הדברים, הזיהוי של הקיום האחד בכל וההבנה כי בבסיס הכל ישנה אחדות יזוהו כשייכים לאותו אני פרטי של אותה הכרה מסויימת. כך, כאשר מסגרת-האני נפתחת ונוצר זיהוי של כל דבר ועניין כקשור ביסודו לאחדות בסיסית, כאשר מתגבשת התובנה כי ישנה הווייה משותפת בין כל התופעות כולן, מקושרת ההווייה הזו על ידי ההכרה לאותו מרכז פרטי מדומיין ונוצרת התחושה ש"אני בכל מקום" וש"אני עושה הכל".

הכוח המעצים, כזכור, הוא זה שיוצר בנו את האשליה שקיים בתוכנו מרכז אחד וקבוע, ויוצר בנו את הזיהוי בינינו לבין המרכז הזה. הוא עושה זאת על ידי כך שהוא פשוט מציין כל פעולה והתרחשות של, ועל, האורגניזם, ומיד גם לוקח עליה בעלות. כאמור, משום התכיפות העצומה של ההתרחשויות, נוצרת אשלייה של מרכז אחד וקבוע (כאמור, את נטייתה של ההכרה לחבר רצף של קלטים לכדי קו אחד אנחנו מכירים מחוש הראייה – למעשה, נטייה זו היא המאפשרת לנו להבין רצף תמונות כסרט). אותו מרכז הוא הוא ה"אני". כל עוד קיימת תחושה שאכן קיים מרכז שכזה בתוכנו, וקיים זיהוי עמו כאילו הוא אנו עצמנו, גם אם מתרחבת מסגרת-האני עד אינסוף יורגש כי גם אם קיימת זהות בסיסית בין כל הדברים

כולם, זהות זו היא למעשה זהות לאני הפרטי. כלומר הזהות עם הכל תהיה זהות של ה"אני" המזויף עם הכל. זהו הלך רוח מגלומני שבו האדם חושב שהוא, כפרט, אלוהים. ייתכן שמהלך רוח שכזה יצאה הקריאה של המיסטיקן המוסלמי המפורסם אל-האלאג', "אנא אל-חאק" (אני האמת, כלומר, אני האלוהים), שבעקבותיה הוצא להורג בבגדאד בתחילת המאה העשירית.

רק כאשר מתמסמת גם ההזדהות של ההכרה עם המרכז המדומיין האמור, ומתברר היטב ולעומק כי אין לאמיתו של דבר שום דבר הנפרד ועומד מובחן מהאל, כלומר שהכל מכל וכל הוא הוא האלוהים האחד והיחיד, נפרץ הסכר האחרון העומד בינינו לבין דרגת הנבואה העליונה ביותר, ואנחנו, כמו האבות ומשה רבנו, מתאחדים עם אלוהים.

אך כיצד יכולה ההזדהות של ההכרה עם ה"אני" לפוג? דבר זה יכול להתרחש, כאמור, רק על ידי נס. ידועה האמרה ש"המזל מעדיף את המוכנים" ונראה שגם הנס מעדיף את המשתדלים, ועל כן אם לא נרצה לחכות שהזיהוי שלנו עם רצף הפעולות וההתרחשויות יתאדה מעצמו (דבר אפשרי, אך נדיר ביותר), נהיה חייבים, אם לא להביאו ממש (שכן זה, כאמור, בלתי אפשרי), להכין לפחות את התנאים לכך. את התנאים להתרחשותו של הנס הזה אנו מכינים על ידי בחינה קרובה, בתשומת לב מירבית, של פעולת הכוח המעצים. אנחנו מפנים אל עצמנו את אלומת המבט ומנסים, על ידי מודעות אינטנסיבית למתרחש בתוך הכרתנו, לראות איך הרצף האמור של הפעולות וההתרחשויות אינו באמת ישות אחידה וקבועה, אלא תופעות נבדלות העוקבות האחת אחרי אחת בקצב מהיר.

אלא שכאן מתגלה הבעיה המהותית בדרכנו: מיהו זה המנסה לשים לב? ברור, כי ניסיון תשומת הלב הינו עוד פעולה ברצף הפעולות, ושגם פעולה זו זוכה להיות מוכרזת על ידי הכוח המעצים: "אני עשיתי". ההתבוננות עצמה, למעשה, אינה פעולה של כל אינדיבידואל, אך היא נרשמת ככזו – זה הרי בדיוק מה שעושה הכוח המעצים כל הזמן, על כל פעולה שהיא. כלומר כל ניסיון של מודעות למתרחש, כל רגע של תשומת לב, מיד מקבל תווית ותיוג של זהות עצמית פרטית. כך בעצם המתבונן על רצף הפעולות מתבונן על עצמו מתבונן על עצמו מתבונן על עצמו מתבונן על עצמו.

שוב: המודעות למתרחש עצמה אינה אלא מודעות, כלומר תופעה מתופעות העולם שעולה מפני שהתנאים הקיימים גורמים לה לעלות. מקורה, אם כן, כמו כל דבר ומעשה אחר הוא האלוהים עצמו. היא האלוהים עצמו. אולם מפני שהיא מתרחשת בתוך האורגניזם האנושי, כלומר בתחום שליטתו של הכוח המעצים, היא מקבלת, מיד עם הופעתה הספונטנית, תיוג כאילו היא מעשה של האני. לכן כאשר האדם מנסה להתבונן ברצף המהווה את המרכז המדומיין שבו, הוא למעשה מוסיף יחידות לאותו רצף, מוסיף לו חיות. הניסיון עצמו לעצור את הרכבת מוסיף לה קרונות. ככל שהרדיפה אחרי זנבנו מהירה יותר היא מרחיקה אותו מהר יותר מאיתנו.

מסתבר שעד כמה שנאט את קצב הפעולות וההתרחשויות (על ידי התבוננות שקטה ופתוחה, היינו מדיטציה, כפי שיוסבר), עד כמה שנתקרב לראות בברור את אותו רצף כסדרה של פרטים שאין בבסיסם אף ישות פרטית מסויימת (אלא רק הישות האחת הכללית), לא נצליח לעשות זאת, בדיוק משום שאנחנו מנסים כל כך. כל ניסיון שלנו רק ממשיך את הרצף ומגביר את הקצב, ולא נותן להכרה להבחין בכך שמאחורי הפעולות וההתרחשויות המשתנות אין ישות פרטית, אלא אין אלוהי. דרושה לנו כאן אם כן

השתדלות שאינה השתדלות, פעולה שאינה פעולה, עבודה שאינה עבודה. אבל ברור שלדרוש מאיתנו דבר שכזה דומה מאוד לדרישה המלחיצה "להירגע", או למאמץ הנידון לכישלון "להיות אנחנו עצמנו" – משימות כאלה רק מסבכות אותנו במרדף מעגלי בלתי נגמר. אנחנו לא יכולים לרצות לא לרצות. זהו בדיוק מעגל הקסמים הידוע של הדרך הרוחנית, וזו הסיבה מדוע אין אדם יכול לגאול את עצמו.

דרושה כניעה מוחלטת שלנו. דרושה השלמה מוחלטת עם כישלוננו וקבלה מוחלטת של המצב כפי שהוא. דרושה הרפייה מוחלטת מהניסיון העיקש לפתור את הבעיה בעצמנו. רק כניעה מוחלטת יכולה לעצור, לרגע, את רצף הפעולות ולתת לנו להביט, לרגע, על המצב לאשורו. כקרן שמש החודרת מרבד של עננים יחדור להכרתנו אור התבונה ויגלה לנו זווית ראייה חדשה על מצבנו: לא היה קיים מעולם דבר הנפרד מהאלוהים, בכלל זה אנו עצמנו.

אלא שגם להיכנע אי אפשר, כמובן, להחליט, וגם הרפיה אי אפשר "לעשות". יותר מאשר פעולות אלו הפוגות בהן יש שחרור מכל יוזמה ומאמץ. מצבים אלו מתרחשים באופן טבעי כאשר מתחוויר לנו מעבר לכל ספק כי אין שום תועלת וטעם במאמצינו ושאינו לנו את הכוח להגשים את משאלותינו. ברור על כן גם שהכניעה הזו, ההשלמה הזו, ההרפיה הזו צריכה להיות אמיתית וסופית, ובכך הכוונה היא שאין היא יכולה להיות כניעה הבאה "בשביל" או השלמה המתקבלת "כדי" – כלומר אם ניכנע תמורת משהו הרי זו לא תהיה כניעה ללא תנאי. זו חייבת להיות כניעה ברורה, ישרה, כנה – כניעה לשמה. רק עם ההרפיה, הפשוטה אך המלאה, מכל ניסיון להבין בעצמנו, לפתור את הבעיה בכוחותינו, לשנות את המצב כרצוננו – רק אז נדע את יחודו ואחדותו. ככתוב בתהילים מ"ו, י"א: הרפו ודעו כי אנכי ה'.

## שער ד':

"לבסוף, שאלו את אל-נורי על הפירוד שבא לאחר האחדות, מהם סימניו, ומה ההבדל בינו לבין הפירוד הראשון. אל-נורי אמר: זה לא אופן מסויים של איחוד, ולא ההתפקחות מהאיחוד, אלא הם חוזרים לזה אשר ידעו."

אבן אל-ערבי

**ב'**

ויראה לי כי אשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זו השלמות אצל האלוה, והשגחתו עליהם מתמדת, ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון, רצוני לומר: בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית, היה מפני שתכלית כוונתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל האלוהים קרבה גדולה.

מה אם כן איפשר לארבעה, כלומר לאבות ולמשה, להישאר ברמה מושלמת זו של קרבה לאל, כלומר באחדות עמו, ולזכות להשגחה מתמדת (ואת תורת ההשגחה הפרטית שלו יפרט הרמב"ם בהמשך) אפילו בעת רעיית הצאן ועבודת האדמה? על פי הכתוב זה ברור: דבר זה התקיים בהם משום שתכלית כוונתם בכל המעשים הללו היתה להתקרב אל האלוהים קרבה מירבית. יש לשים לב: אין הרמב"ם מתכוון לומר כאן כי האבות ומשה עשו את כל מה שעשו מתוך כוונה להגיע אל התכלית, שהיא האחדות עם האל – כלומר הם עשו מעשים שראו בהם טובים כדי שעל ידי כך יתוגמלו בקרבה לאל. הרמב"ם כבר כתב שגדולתם של האבות ומשה היא בכך שתוך כדי ומתוך המעשים הנעשים על ידיהם הם קרובים לאלוהים. תוך כדי עשיית אותם מעשים היתה כוונתם כולה, כלומר נטיית ליבם, מכוונת אל האל. במילים אחרות הם השתמשו במעשיהם כפי שהרמב"ם מלמד בפרק זה להשתמש במצוות: כהתבוננות צרופה, כפעולה מדיטטיבית המאפשרת לאדם להפנות את כוונתו כולה אל האלוהים. לכן כאשר דאגו האבות "להרבות הממון" הם למעשה ריכזו את גבולותיהם והרחיבו את עצמם לכלול את קניינם ומעשיהם בתוכם, ולזהות בהם את המימד האלוהי. מכיוון שאצלם גם פג הזיהוי של כל פעולה עם האני, הרי שהם הגיעו, והיו מודעים שהגיעו, לקרבה הגדולה ביותר לאל.

**ב"א**

**כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם: להמציא אומה שתדע האלוה ותעבדהו. כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'.**

במעשיהם התקרבו האבות ומשה אל האלוהים, אך לא רק להתקרב אל האל היתה מטרתם, אלא יצירת אומה שלמה שיוודעת את האל ועובדת אותו. האבות ומשה, שהגיעו אל המדרגה הנבואית הגבוהה ביותר היו גם מעוניינים לקרב אחרים אל האלוהים. הם היו מעוניינים להביא לקיומה של אומה שלמה היוודעת את האל ידיעה אינטימית ועובדת אותו את אותה העבודה שבלב שהרמב"ם מלמד כאן, כלומר התבוננות שכלית באל.

ראוי לעמוד על דבר חשוב: אין כוונתם של האבות ומשה לעזור לאחרים להתקרב אל האל באה לאחר שהם עצמם טעמו את טעם הנבואה השלמה. אין כאן מקרה שבו אחדים מגלים דבר מה נשגב ומעוניינים

להפיצו הלאה לאחר מכן. כאן כוונתם של הארבעה היתה מראש ולאורך כל הדרך השיתוף המלא של ידיעתם עם קרוביהם: הרמב"ם מצרף את שתי כוונותיהם של הארבעה יחד, משפט רודף משפט, כאילו היו כוונה אחת יחידה:

**מפני שתכלית כוונתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל האלוהים קרבה גדולה. כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם: להמציא אומה שתדע האלוה ותעבדהו.**

לכאורה נראה כי יש בשני המשפטים הללו דיווחים על כיוונים סותרים: הראשון מדבר על התקרבות אל האל, כלומר על עליה אליו. השני מדבר על חינוך ולימוד אנשים בדרכי הנבואה, כלומר על ירידה אל העם. למעשה זו אכן כוונה אחת: רק בהיותם מלאים בכוונה המאוחדת הזו, טוען הרמב"ם, היו האבות ומשה יכולים להעפיל עד לדרגת הנבואה העליונה ביותר.

זו דוגמא נוספת לדרך בה נבדלת דרגת הנבואה המושלמת מכל דרגה אחרת של ידיעת האל. כזכור, בכל דרגות הנמוכות יותר היה צורך לאדם להתפנות מכל עיסוק אחר ולהקדיש עצמו רק להתבוננות באל. לצורך כך השתמש במצוות: תחילה בתפילות, אחר כך בקריאת התורה ולבסוף במצוות האחרות גם כן. כך גם היו זמנים מיוחדים להתקרבות לאל (בזמן התפילה וכו'), וזמנים בהם היה אפשר לעסוק בעניני חולין (בזמן אכילה או שיחה עם אנשים). בדרגת הנבואה של האבות ומשה נסגר הפער הזה ונעלמת ההפרדה: דרך כל מעשה נעשית התבוננות באל והאחדות עמו היא תמידית. החול גם הוא קודש קודשים.

## אפלטון והחזרה אל המערה:

כאן, אם כן, נחשף בפנינו פן נוסף של האחדות השלמה עם האל: אין צורך לככות בה על הירידה לעולם אחרי העליה לאלוהים.

במסורות מיסטיות רבות מודגש הצורך לחזור אל העולם ולשתף את בני האדם הקרובים פחות אל האל בחוכמה ובקדושה שהנביא מצא במרומים. ירידה זו חזרה אל העולם מתוארת בדרך כלל ככורח חברתי וכאחריות מוסרית, אך גם כפעולה המצערת את הנביא, שכן ביורדו לעולם הוא מתנתק, בעל כורחו, מהשמיים.

דוגמא שהיא בגדר אב טיפוס לתפיסה הזאת נוכל למצוא במשל המערה של אפלטון. אפלטון (בן המאות החמישית עד הרביעית לפנה"ס) מציג משל זה בספר השביעי של חיבורו "המדינה", והוא שם אותו בפי סוקרטס מורו ורבו, המשוחח עם גלאוקון, שהוא אחיו של אפלטון. סוקרטס מספר על אנשים הישובים במערה חשוכה, כבולים ברגליהם ובצווריהם לכותל. אנשים אלו רואים רק צלליות על הקיר אשר מולם, ולא את הצורה האמיתית של הדברים המטילים צלליות אלו. הנמשל הוא כמובן בני האדם שלא זכו לנבואה, ואינם רואים את מציאות הדברים כהווייתה, כלומר אינם ערים למימד האלוהי שבמציאות. גם על פי אפלטון יש תקווה לאנשים אלו:

"התבונן נא, אפוא", אמרתי אני [כלומר, סוקרטס], "בדרך בה ישתחררו מכבליהם וירפאו מסכלותם [...]: שעה שאחד מהם יותר מכבוליו ויוכרח לפתע לקום, להפנות צוורו, ללכת ולהביט כלפי האור" [...]<sup>43</sup>

כבוליו של אדם אחד מהם מותרים, ובעל כורכו, לפתע, הוא פונה אל האור. אצל אפלטון ההתגלות הראשונית היא פתאומית ולא מכוונת, כפי שאכן קורה פעמים רבות. הפתאומיות מצביעה גם על המימד הניסי, כלומר חסר הסיבה שבהתגלות: אין דרך להביא אותה, והיא אינה תוצאה ישירה של מעשה או רצון מסויים.

לאותו אדם, מספר לנו סוקרטס, קשה מאוד תחילה לראות את העולם האמיתי – האור הרב מסנוור אותו. על כן:

"דומני, אפוא, שיהא לו צורך בהרגל, אם הוא עתיד לראות את שלמעלה. ובתחילה יקל עליו ביותר להסתכל בצללים, ואחר מכן – בבבואות שעל פני המים של בני האדם וכל השאר, ואזי – בהם עצמם [...]. בסופו של דבר, דומני, יראה את השמש – לא דמיונותיו על פני המים ובמקומות שאינם מושבו, אלא אותו כשהוא לעצמו, במקומו שלו, יוכל לראות, ולחזות בו כמות שהוא".

<sup>43</sup> הציטוטים מתוך "פוליטיאה ז'" בתרגומו של י. ג. ליבס, אשר יצא בהוצאת שוקן.



אחרי תרגול רב, העובר דרך שלבים שונים, יזכה לבסוף אותו אדם לראות את המקור לאור כולו, כלומר את השמש עצמו. אותו נביא, אם כן, מגיע לדרגה בה הוא רואה את האלוהות. כעת שואל סוקרטס:

"אם האיש שכך עלה לו, ישוב וירד, וישב במושבו הישן – כלום לא תחשכנה עיניו, כשלתע יבוא לשם מאור השמש?"  
"מאוד מאוד", אמר [גלאוקון]

[...] הבה, אפוא", אמרתי אני, "וגם בכך היה מוחזק כמוני, ואל תתמה על הללו שהגיעו עד כאן, משום מה הם מסרבים לעסוק בענייניהם של בני האדם, ותמיד נדחפות נשמותיהם אל על, לשהות שם."

נשמותיהם של האנשים שראו את האור, אם כן, מבקשות תמיד את האל, והם מסרבים, במושגיו של המשל, להיכנס חזרה אל תוך המערה ולעזור לאחיהם. החזרה אל החושך קשה להם מאוד. אפלטון כותב כי במדינה המושלמת יוכרחו אנשים אלו לחזור, למען טובת הכלל:

"עלינו מוטל, אפוא", אמרתי אני [כלומר, סוקרטס], "על מיסדי המדינה, להכריח את בעלי התכונה הטבעית המעולה שיגיעו לאותו מדע שקודם קראנו לו הגדול שבמדעים, יראו את הטוב ויעלו אותה עלייה; ואילו לאחר שיעלו ויראו די הצורך, אין להרשות להם מה שמרשים להם עכשיו."  
"מה הוא זה?"  
"להשאר שם", אמרתי אני, "ולמאן לשוב אל אותם האסירים, ולקחת חלק בטרדותיהם וכיבודיהם, בין פחותי-ערך הם ובין חשובים."

מסתבר שבמדינה האפלטונית מוכרחים אותם בודדים המגיעים להשגה אלוהית לחזור ולתרום את חלקם למען החברה כולה, אף אם חיים אלו מרחיקים אותם שוב ממושא ערגותיהם. האחריות המוסרית והדאגה לטובת הכלל מרשימים כמובן, ונראה שיש כאן אמנם ירידה מטה אחרי העלייה הרוחנית. אולם ירידה זו, למרבה הצער, כרוכה בקריעת הקשר בין הנביא לאל: כאשר הוא עם האלוהים, הוא אינו עם שאר בני האדם, וכאשר הוא עם אחיו וחבריו, הוא אינו עם אביו שבשמיים.

זוהי כמובן דרגת הנביאים **שאינם** האבות ומשה: אלו צריכים לדבוק באל דרך המצוות, ואילו כאשר הם עם משפחתם הם מנותקים ממנו. בדרגות כאלו גם חייב הנביא להתנתק מדי פעם מהשגתו האלוהית ולעסוק בענייני חולין: גם, כפי שכבר ראינו, כדי לנהל את עסקיו וענייני משפחתו, וגם, כפי שברור מספרי הנביאים, כדי להנהיג את החברה בה הוא חי.

על כך כותב הרמב"ם כבר בראשית ספרו. בחלק א', פרק ט"ו מפרש הרמב"ם את חלום יעקב ("ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו" – בראשית כ"ה, י"ב) כך:

ומלאכי אלוהים הם הנביאים [...] ומה טוב אמרו עולים ויורדים – העליה קודם הירידה, כי אחר העליה וההגעה אל מעלות ידועות מן הסלם, תהיה ירידה במה שפגש מן העניין להנהגת אנשי הארץ ולמודם.

כאן יורדים הנביאים אחרי שעלו כדי להנהיג וללמד את אנשי הארץ. ברור כי אלו נביאים מן המניין, כלומר משה רבנו אינו כלול בהם, והרמב"ם אכן כותב כי אלו נביאים שהגיעו ל"מעלות ידועות מן הסלם", כלומר למדרגות המוכרות, שלכמותן הגיעו נביאים רבים. ממדרגות כאלו אכן יש הכרח לרדת, כלומר להתנתק מההתבוננות באל, אם רוצים לחלוק עם אחרים את התובנות שרכשו.

מאידך, האבות ומשה רבנו לא ירדו ולו לרגע, אלא היו כל זמנם ומעשיהם בתוך האחדות המלאה עם האל. כיצד עשו זאת? ברור: עצם אחדותם המלאה עם האל היא שאפשרה להם זאת. עד השלב העליון ביותר של הנבואה, כלומר כל עוד קיים מרחק בין הנביא למושא השגתו, כל עוד הנביא מחלק את מעשיו לקדושים ולשאינם, למכוונים לאל ולשאינם, למצוות ולשאינן – מוכרח שיהיה גם ניתוק בינו לבין האלוהים כאשר הוא מתפנה לענייני חולין. רק כאשר החול כולו נהפך לקודש ממילא כל עיסוק בו ממשיך ומקרב ומאחד את הנביא עם האל.

כל עוד הנביא מזוהה עם עצמו, כלומר עם מרכז של זהות גרעינית בתוכו, הוא מרגיש נבדל ומובחן מהאלוהים. הוא מרגיש מרחק מאלוהים. גם אם ירחיב את מסגרת-האני עד אינסוף ויזהה עצמו עם המציאות כולה, זיהוי זה עדיין יהיה מעוגן באותו מרכז, ועל כן עדיין תהיה, לכאורה, חציצה בינו לבין הקיום עצמו. חציצה זו באה לידי ביטוי בראש ובראשונה ברצונו של האדם: כל עוד התחושה היא שהרצון נובע מתוך העצמי הפרטי (ולא מתוך הקיום עצמו, דרך הפרט) ישמר מרחק בין ההווה לעתיד, בין המצוי לרצוי, ולכן בין האדם לאלוהים. אצל אלוהים בלבד המצוי הוא הרצוי, כולל כל רצון לשנות את המצוי. המרחק בין האדם לאלוהים יעלם רק כאשר יעלם הזיהוי עם המרכז האוטונומי לכאורה. רק כאשר יצליח לא לרצות, או לרצות בשלמות שרצון האל ולא רצונו יהיה, תתאפס החציצה בינו לבין האלוהים. עד אז ימשיך אותו אדם, אף אם הוא נביא ובמגע עם האל דרך השכל הפועל, לראות עצמו כישות נבדלת והנבואה לא תוכל להיות שותפת ושופעת. על כן עבור אותו נביא מן הנמנע שלא יהיו זמנים של קודש וזמנים של חול.

נשים לב, על כן, שבקטעים שצוטטו אפלטון אינו מדבר כלל על אחדות עם האור, אלא רק על התבוננות בו. האנשים החופשיים עליהם מדבר אפלטון, אותם ברי מזל מקרב יושבי המערה במשל אותו הציג, שקולים במשל הארמון של הרמב"ם לאנשים שנכנסו לביתו של המלך ואף ראו אותו ("ויש מן הנביאים מי שיראה [ב]לבד"). אבל הם אינם כמשה, עליו נאמר, כפי שהרמב"ם דואג לצטט, "ויהי שם עם ה'". האחדות היא שמשנה הכל, והיא הקפיצה האיכותית בנבואתם של משה והאבות.

אינני יכול להיפרד מאפלטון בלי להביא את דבריו מחיבור אחר שלו: "המשתה". בדיאלוג מפורסם זה שם אפלטון בפני דמות הקרויה דיוטימה הוראות לדרך הדרגתית שבה יש ללכת כדי להגיע לאותה ראייה

ברוכה של האור. את הדרך הזו מורה דיוטימה לסוקרטס. אנחנו יודעים שפלוטינוס, מייסד זרם הפילוסופיה הניאופלטונית שחי במאה השלישית לספ"ה, העריץ את אפלטון ולקח את דבריו הבאים ברצינות רבה. על פי עדות תלמידו פורפיריוס, הגיע רבו על ידי מילוי הוראותיהם של אפלטון/דיוטימה, לכך ש"נגלה עליו האל שהוא שאין לו צורה ולא דמות וכיסא מלכותו מעל לשכל וכל מושכל"<sup>44</sup>. הנה, אם כן, ההוראות של אפלטון לעליה לראייה הזו, מובאים תוך קיצור ניכר. אחרי דיון ארוך על מקומה של האהבה בחייו של האדם, מגיעה דיוטימה לדון בעיקר, שהוא תכלית המדע שהיא מכנה "אירוטיקה":

[...כעת אלמדך את] המיסטורין המושלמים המתגלים רק לעינם של באי-בסוד, ושרק לשמם יעסוק גם בכל הנ"ל מי שעוסק בו בדרך הנכונה. [...] הפונה לאותו עניין בדרך נכונה, חייב להתחיל בצעירותו ולפנות אל הגופים היפים, ובראשונה [...] יהיה עליו לאהוב גוף אחד ולהוליד בו רעיונות יפים; ואילו לאחר מכן עליו להבין שהיופי בכל גוף מן הגופים הריחו אחיו של זה שבגוף אחר [...] ולאחר שיבין זאת ממילא יהפוך למאהבם של כל הגופים היפים [...] ולאחר מכן יוקיר את היופי שבנשמות מעל לזה שבגוף, ואף מי שפריחתו דלה, אבל הוא משובח בנשמתו, דיו בו, ויאהבנו וידאג לו, ויוליד ויבקש עמו אותם הרעיונות שיעשו את הצעירים טובים יותר, - למען יתבונן בעל כורחו גם באותו יפה המתגשם בעיסוקים ובחוקים, ויראה שכל זה הוא ממוצא אחד [...] ומהעיסוקים ימשיך אל המדעים, למען יראה גם יופים של אלה, וממילא יהא צופה מתוך כך אל רחבי היפה [...] ויפליג וישקיף אל רחבי הים של היפה [...] ויחזה ידיעה אחת מסויימת, שהיא ידיעת אותו יפה העשוי כדלהלן. [...] שהנה אדם אשר נתחנך באירוטיקה עד לדרגה זו, והיטיב להתבונן בדברים היפים כסדרם – כבר מתקרב לתכלית האירוטיקה, ורואה לפתע מה שהוא יפה מטבעו עד להפליא, את ההוא, סוקרטס, שהרי לשמו היה עליו לטרוח גם את כל הטרחות הקודמות, ושהוא ראשית-כל הקיים תמיד, ואינו לא מתהווה ולא כלה ולא גדל ולא פוחת [...] שזאת היא הדרך הנכונה בה ילך אדם, או יונחה בידי אחר, אל האירוטיקה: לשמו של היפה יתחיל ביפים הללו, ויעלה בהם תמיד כעל גבי מדרגות: מאחד לשניים, ומשניים אל כל הגופים היפים, ומהגופים היפים אל העיסוקים היפים, ומהעיסוקים – אל המדעים היפים, ומהמדעים יגיע בסופו של דבר אל המדע שהוא שאינו אלא ידיעת אותו היפה, ויכיר לדעת בסוף דרכו את היפה בעיצומו. ואם יש מקום שהוא, סוקראטס יקירי [...] בו כדאים לאדם חייו, הריחו בשלב זה של החיים, כשהוא מתבונן ביפה עצמו.<sup>45</sup>

נאום זה הוא שיאו של "המשתה", ואולי שיאה של הפילוסופיה האפלטונית כולה. אפלטון מנחה כאן את תלמידיו לאותו מסתורין שלשמו בכלל התחיל להיכנס לסודות הפילוסופיה. ראוי לשים לב לכמה דברים: ראשית, אפלטון (דרך דיוטימה) מדגיש כי כל עיסוקיו האחרים של האדם אין הם אלא הכנה לקראת משימה זו, שהיא היא תכלית חייו של האדם. שנית, נשים לב שדרכו של אפלטון היא הדרגתית ובנויה

<sup>44</sup> מתוך "חיי פלוטינוס" מאת פורפיריוס, בתוך "אנאדות" של פלוטינוס, בתרגום נתן שפיגל, הוצאת מוסד ביאליק.  
<sup>45</sup> מתוך "המשתה" בתרגומו של י. ג. ליבס, הוצאת שוקן.

משלבים עוקבים של עליה. יחד עם זאת, יש כאן גם מימד של פתאומיות, של קפיצה קדימה בבת אחת: "ורואה לפתע מה שהוא יפה מטבעו עד להפליא". עיקרים אלה דומים כולם לנקודות שאנו מוצאים בדברי הרמב"ם על הדרך לנבואה.

הבדל ברור הוא שאפלטון משתמש לצורך העפלתו ב"יפה", ולא בקדוש, כלומר מושא ההתבוננות שלו הוא היופי שבדברים, ולא הקדושה שבמעשים, שבמצוות, אליה מבקש מאיתנו הרמב"ם לשים את לבנו. אפלטון עולה מהיפה שבפרט אל היופי שברבים, ומן היופי בגופים אל זה שברעיונות, ואחר כך אל היופי שבידיעות<sup>46</sup>, עד שהוא מגיע, בסופו של דבר, ורק על ידי קפיצה פתאומית, ניסית, אל "היפה מטבעו". זהו האל, שמשום ששלבי הסולם אליו היו דרגות של יופי, מתאר אותו אפלטון כ"יפה בעצומו", או כ"יפה עצמו". הרמב"ם כמובן נזהר מאוד מלתת לאל כל תיאור חיובי, אך מכיוון שהדרך של הרמב"ם אל האל היא על ידי תפיסתו כקיים בכל דבר, על ידי תפיסתו כקיום בכל דבר, אפשר לומר שהוא תופס אותו בסופו של דבר כקיום עצמו, כאמת היחידה, ודורש שנדע את יחודו ואחדותו.

הבדל נוסף בין אפלטון לרמב"ם, כאמור, הוא שאפלטון עוצר בראיית האל, ואילו הרמב"ם מלמד על האחדות עמו.

---

<sup>46</sup> כך אפשר לתרגם במקום "מדעים" בתרגום של ליבס.

## האחדות האלוהית והריבוי הארצי:

דבר שקשה במיוחד לתפיסה הוא אופייה המיוחד והפרדוקסלי של האחדות האלוהית המוחלטת, שכן זו אינה אחדות שהריבוי בטל בה. באחדות האלוהית יש מקום וקיום גם לשונות ולהבדלים, ובכל זאת: זו אחדות. בנוגע לזה עלינו לזכור כי האל אינו עוד דבר בין הדברים, ואינו מוגבל בתוך המגירות המושגיות ככל תופעה שבעולם. הקטגוריות שבעזרתן אנו תופסים את המציאות באות אחריו, או אף ממנו, אך לעולם לא לפניו, והן אינן תופסות אותו. הן אינן מכילות אותו – הוא מכיל אותן. על כן אחדות כאחדות אינה מונגדת לריבוי, ואין גם לטובו הפך רע. הכל נכלל בו, והוא מעל הכל.

האחדות האלוהית היא מחוץ להגיון האנושי, ועל כן בלתי אפשרי למעשה להביע אותה במילים, כפי שבלתי אפשרי לתפוס במושג את האל עצמו. אולי כדאי לנסות להבין אחדות זו מהדרך בה הנביא יודע אותה, כלומר כחוויה חיה המתפתחת בצורה דיאלקטית. אותו נביא שהגיע למדרגת משה והאבות מבין, לדוגמא, שמבחינת האל אין הבדל בין קודש לחול. אך זו אינה ההבנה (או האשליה) הרוחנית הנפוצה ש"הכל קדוש" ואין כלל חול בעולם. הקודש אותו הוא רואה כמקיף-כל הוא קודש מוחלט, והוא דומה רק בשם לקודש היחסי. מנקודת המבט האלוהית החול אינו שונה מן הקודש, אך גם הקודש אינו שונה מן החול. כלומר כל מה שנחשב כחול בעולם היחסי ראוי כי יחשב כחול, והקודש בו (כלומר הקודש המוחלט שבו מנקודת מבטו של אותו נביא) הוא, ניתן לומר, "קודש של חולין". לשון אחר: הקודש המוחלט מתגלם הן כקודש יחסי והן כחול יחסי, ומבחינתו של הנביא העליון שתי ההתגלמות הללו טובות, ראויות ונחוצות. מבחינתו דווקא מכיוון שהוא יודע לעומקו כי **הכל** אכן קדוש, קדושה בשבילו גם **ההבחנה** בין קודש לחול, ואין צורך לערער עליה. מאידך, אם מערער עליה משהו, הרי שגם בערעורו קיימת קדושה, ואין הוא בעייתי כלל. נוצרת כאן, אם כן, תנועה קדימה המקדשת את כל אשר בדרכה – שאיפה מתמדת הלאה, שבתנועתה התמידית דומה לשפע המגיע ללא הפסקה מהשכל הפועל. זוהי הוויה של קידוש המציאות כפי שהיא, והתקדמות תוך קידוש כל התרחשות חדשה במציאות. כל מצב מקודש כפי שהוא, וכל התפתחות במצב מקודשת אף היא, כאילו היו עיניים מחייכות מהנהנות "הן" גדול לאשר הן רואות, ומיד ותמיד אף לכל שינוי ושינוי אשר הן רואות. השלמות המקורית אינה נפגמת מכל שינוי אשר עולה בה, שכן כל שינוי שכזה מושלם באותה מידה. מבחינת האל, ניתן לומר, מידת ההשתלמות אינה פוגמת בשלמות העליונה, והיא אף אינה רק משלימה את השלמות העליונה – היא עצמה השלמות העליונה.

חשוב לזכור כי גם הנביא עצמו, כמובן, אינו מוגבל ואף הוא יכול ליזום, לעשות ולשנות, וגם זה, כמו כל דבר ודבר אחר, יהיה שותף באותה קדושה מוחלטת אלוהית. דבר זה אפשרי משום שהנביא עצמו (והרי זה כל העניין) מאוחד עם האלוהים. הנביא עצמו (כלומר גופו ופעולותיו כולן, נפשו והפעלותיה כולן) מוכלל כמציאות אלוהית. התפיסה של האדם כ"ממלכה בתוך ממלכה", כלומר כישות עצמאית הפועלת על הבמה של חוקי הטבע, נעלמת. הריבונות ניתנת לממלכה אחת בלבד: לרצון האל שהוא היקום כולו. על כן נקודת המבט הנידונה לעיל אינה מוגבלת לעולם "בחוץ", ואילו הוא, הנביא העליון, "בפנים", עדיין נבדל ומוצא מן הכלל – נקודת המבט שלו היא נקודת המבט של האל, והיא כוללת כל. הסתירה בין קידוש

המצב כפי שהוא על ידי הנביא העליון, והיציאה מיד עם זאת לתקנו היא בעיני המתבונן החיצוני בלבד, אותו מתבונן שאינו ער לאחדות המושלמת בה נמצא הנביא העליון.

מנקודת המבט של האל, שהיא נקודת המבט של הנביא העליון, כל התרחשות או חוסר-התרחשות היא קדושה, פשוט מכיוון שהיא קיימת, כלומר שזה רצון השם. כל ערך או מידה קדושים, וכל אדם ורמש בדיוק כפי שהוא. אין צורך למרוד בדבר – הרי הדברים קדושים כפי שהם – אך אם מורדים, הרי שגם זה קדוש. מצב זה דומה למובע באמרת הזן: "גם הפרחים וגם הקוצים הם טבע-בודהה [כלומר, המציאות המוחלטת ה"נכונה"]", אבל אנשים אוהבים פרחים ומתאבים קוצים – וגם זה טבע-בודהה!" "טבע-בודהה", כמו "קדושה", או "אמת" או "טוב", או "אחד" הוא רק תואר תורן לכינוי המציאות המוחלטת. קידוש המציאות של הנביא העליון, אם כן, אינו כולל בתוכו את הניגוד המובלע במילה "קדושה" במשמעותה הרגילה, היינו, חולין. דווקא משום כך הוא מאפשר בתוכו מקום לחול. זוהי קדושה **אחרת**, המאפשרת קידוש של המציאות על פרטיה וערכיה, ולא ביטולם וגריסתם תחת מכבש האחדות האלוהית כפי שקורה בזרמים רוחניים רבים. מאידך, משום כך אין כל אפשרות להוציא מהקדושה הזו הוראות ברורות לדרך פעולה, או לאמת יחסית כזו או אחרת. הנביא נשאר עם המטען הערכי ודפוסי ההתנהגות שהיו לו (לבד מהשינויים שגרמו החוויה והידע של עצם הכניסה לנבואה העליונה). באחדות עם האל העלייה והירידה חד הן: זו אותה תנועה אחת. כך גם ידיעתם של האבות את האלוהים זהה לידיעתו של האל אותם, ועל כן הפסוק שמביא הרמב"ם (בראשית, י"ח, י"ט):

**כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אזוריו ושמרו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו**

הדובר בפסוק הוא האלוהים, והוא קובע כי הוא ידע את אברהם כדי שזה יצווה את צאצאיו את דרך האל. כלומר הנבואה של אברהם, שמתוכה ישיג אברהם את הציוויים על פיהם ינחה את בניו, מתוארת כאן כדעת האלוהים את אברהם, ולא להפך. אין זאת אלא שבמדרגת נבואתו של אברהם המחיצה שהיתה לכאורה ביונו לבין המציאות המוחלטת, כלומר בינו לבין האל איבדה את קשיחותה ומצוקתה הרגילה. שלא כמו החכם האפלטוני, הנביא העליון מאוחד בשלמות עם האלוהים.

**נ"ב**

הנה התבאר לך כי כוונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד השם בעולם ולהישיר בני אדם לאהבתו. ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה. ואין זאת מדרגה שיחשב כיוצא בי להישיר להגיע אליה.

בתחילת דברים אלה הרמב"ם שוב מקביל בין הכוונה להפיץ את התורה, לבין עשיית הפעולות כולן, כל היום, כעבודת אלוהים גמורה. הכיוונים הללו אינם סותרים, כאמור, בנבואה העליונה. במשפט האחרון כותב הרמב"ם, על פי תרגום שורץ: "דרגה זו אינה דרגה שאיש כמוני יבקש להדריך אל השגתה!"<sup>47</sup>. הרמב"ם מודה שאין הוא יכול, בעצם, לתת דרך כדי להגיע אל הנבואה העליונה. אין הוא יכול מבחינה הגיונית ומעשית. בכך שוב מדגיש הרמב"ם את אופייה הניסי של הנבואה, והנבואה העליונה בעיקר: אין דרך להגיע אליה, ואין סיבה שמביאה להגעתה, ובכל זאת היא מתקיימת.

מהו נס?

אם נס הוא אכן אירוע הנמצא מחוץ למעגל התופעות הטבעיות, הרי שנס חייב לקרות ללא סיבה, ללא הסבר. הנס בעולם אינו דומה לשום דבר אחר, שכן הוא היחיד הבא פתאום, נפלא, משום מקום. בעוד היקום כולו כפוף לחוקי הטבע המדוייקים והמוגדרים, הנס שובר אותם, פוער קרע במציאות, ומופיע. כי זהו בדיוק נס: שסע במרקם האחיד והשטוח של המציאות, וכניסה, באבחה, של משהו שאינו מן העולם הזה.

חוקי הטבע, בהגדרתם, אינם נותנים מקום ליוצאים מן הכלל. כל תופעה טבעית היא תולדה ברורה ובלתי נמנעת של סיבותיה, וכל צרור של סיבות יוביל תמיד אל אותה תוצאה. אין טעויות בטבע: גם מוטציות וחורים שחורים מוסברים על פי אותם חוקים בהם יוסברו סוכר ופרחים. הכל פועל כמו שעון: מכאני, מטוקטק, מדויק. הנס הוא פריצה של המכאניות הזו, הוא כניסה אלימה של משהו חדש, זוהר, אחר. הנס הוא שבירה של הקיים, וכל שבירה הינה תמיד יצירתית, ויצירה מתוך שבירה הינה בריאה.

הנס הוא תמיד בריאה, ואכן הנס הראשון מתוך שלושה, והגדול ביותר, הוא הקיום עצמו. העובדה המופלאה כי קיים משהו כלל, כי יש "יש" והוויה, היא מסתורין מוחלט. שכן על פי ההיגיון הרבה יותר מובן שלא יהיה כלום: שיהיה שקט וריק וחף. הרבה יותר פשוט להישאר בלית דבר, בלי מה, בחופש העצום של הדממה.

אך יש משהו, קיים קיום, והקיום נמצא. במקום שהיה יכול להיות שממה ריקה והגיונית, צצה הוויה, עלתה לה ממשות, וזו גם מתעקשת להמשיך ולהיות. במקום לא כלום יש מה, וזהו נס אדיר. מצב

<sup>47</sup> הרב קאפח מתרגם: "ואין דרגה זו דרגה שאפשר שיחשוב איש אשר כמוני להדריך בני אדם להשיגה."

המציאות כולה אינו שלילי, וגם אינו ניטרלי וסתמי – הוא חיובי. קיים משהו. משהו הווה, ומסרב להעלם לתוך החושך, ובוודאי שמסרב לשלול את עצמו. יש משהו ועצם העובדה הזו היא פלא הפלאים, והיא אומרת הרבה יותר משניתן לחשוב, כי עצם העובדה שיש עובדה, עצם מציאות המציאות נותנת גובה, אומרת טוב ומבשרת חסד.

### המציאות כולו, רצוני לומר המצאת האלוהית תעלה אותה, הוא חסד.

כותב הרמב"ם בפרק נ"ד של החלק השלישי. כי לא היה חייב להיות. כי הגיוני יותר שלא היה, כי בכל זאת יש – כי זהו נס.

לא נאריך על כך, אבל ברור כי האונטולוגיה הפלאית הזו משמעותה גם אתיקה ואסתטיקה שונות ולא הגיוניות. אם הכל קיים, וקיים בצורה חיובית, הרי שהכל גם, ברמה מסויימת, טוב ויפה. מכאן שחסד למעשה הוא דין, כלומר הוא הדין בעולם בו יש אלוהים. במילים אחרות: בעולם חיובי החוק הוא להיטיב תמיד. בעולם כזה מה שאנו מזהים כצדק הינו בעצם, כאמור במסכת אבות, מידת סדום (פרק ה', משנה י'): "האומר שלי שלי ושליך שלך זו מדה בינונית, ויש האומרים: זו מדת סדום". כך גם מה שאנו מזהים כיופי הנו פעמים רבות קיבעון הנגזר ממוגבלות הטבועה בנו. פעמים אחרות היופי הוא צורה פרטית של נס.

הנס הראשון, אם כן, הוא שאכן קרה דבר, שיש, שהמציאות נמצאת, קיימת הוויה. אך לא סתם הוויה קיימת, אלא התפתחות, שינוי, לידה. הנס השני הוא יציאתו של האחד מתוך עצמו ואהבתו להשתנות: להתפרט לפרטים ולהימתח לזמנים. שוב: הגיוני היה יותר שהאחד יתמיד בקיומו הסטטי, הברור, החד והחלק. מובן היה יותר שאם כבר משהו קיים, אז שיהיה אחד. שיהיה עצם עגול, גדול, מלא ושלם; שיעמוד יציב ללא שום רטט או ספק; שיהיה כולו מרכז, כולו מוקד, כולו עיקר.

אבל הוא לא עקר, והטבור הזה שופע ומפיק, יוצא מתוך עצמו ובשמחה יוצר, מחלק את גופו לכל עבר וכמו נהר עצום זורם רחב ואף קוצף לאינספור רסיסים. זהו נס. זהו הנס השני. כמו קודמו, הנס הזה גם הוא לא הגיוני, אך הוא קורה, ואף ממשיך ומתרחש, ולא עוצר לרגע: לא רק מקיים את מה שכבר קיים, אלא ממשיך בהתפרטות המתמדת, ממשיך ומתרבה, ומתפתח, והוגה.

העולם על כל רבדיו ומימדיו הוא התולדה של ההתרחבות האלוהית הזו. שכן לא רק יש קיום, לא רק קיימת הוויה, אלא היא נעה ומתפתחת, מתחלקת לפרטים ומתפרסת לזמנים. אלוהים אוהב את העולם לכדי קיום, והוא ממשיך ליצור אותו שוב ושוב, ועוד ועוד. שכן האל אוהב, והוא אוהב לאהוב. מכיוון שאין היציאה הזו מתוך עצמו הגיונית, ואין היא תוצאה של כורח או של חוק, הרי שהיא נס, והנס הזה נקרא בריאה. ומכיוון שהיא נמשכת ועולה, הרי שזו בריאה מתמדת, ונס מתמשך ונגלה. אם ברמה הראשונית נס הוא בכלל ההוויה עצמה, הרי שברמה הזו, השניה, הנס הוא בהתפרטות ההוויה וכניסתה



לזמן ולמרחב. הנס הוא גם בהמשך ובשכלול ההתפרטות הזו. והבריאה כולה, כפי שכבר ראינו, היא הטוב האלוהי.

ברמה השלישית, זו של עולם התופעות, קיום דברים ומשיכתם בזמן הם מובנים מאליהם, והמשך היות המציאות אינו נתפס כבריאה, אלא כיצירה. חוקי הטבע פועלים פעולתם, והיקום ממשיך ומתקיים, מתקיים ונע, נע והולך – והכל על פי אותם חוקים קבועים. ברמה הזו מתרחש הנס מן הסוג השלישי, שהוא הנס עליו מדובר בדרך כלל: היציאה של המציאות מן הסדר הרגיל; הכניסה של אלוהים לתוך המציאות.

החריגה של תופעה מסויימת מדפוס פעולותיה הקבוע, בין אם מדובר בתנועת קרחון או ברגש אדם, היא נס. השבירה של פעולת החוק המכניסטי האחיד היא, כאמור, בריאה. מתקיימת כאן אם כן בריאה על בריאה, ונמשח שפע על שפע. מזווית הראייה של העומדים בעולם הזה, של דברים ותופעות, הנס הזה הוא "על טבעי", אך מזווית הראייה של האל המתפרט זו רק בריאה קטנה בתוך הבריאה הגדולה, ואין שינוי אמיתי במהותה מאותה בריאה שהביאה את העולם כולו ("הנפלאות הם ממה שבטבע גם כן" כותב הרמב"ם בחלק השני, פרק כ"ט). מזווית הראייה של הקיום עצמו, של האחד, השלם – דבר אף פעם לא קרה.

הנס הראשון הוא הקיום עצמו: האל קיים תמיד ולא לא-קיים (בצורה ניטרלית), ובוודאי לא שולל-קיום. הנס השני הוא יציאתו מתוך עצמו והתרחבותו לכדי ריבוי, מרחב וזמן. זו הבריאה חסרת ההיגיון והסיבה. הנס השלישי הוא בריאה בתוך בריאה: שבירת הרצף החוקי המתגלגל וניתוב כיוון חדש, ישר, אחר. הנס יכול להיות נדמה לדיירי העולם הזה כפגם (נפלא) בבריאה או כטעות (מבורכת) בחוק – הוא עברה טובה, שבירה שמתקנת, ממזר מושיע.

נאמר גם שכל עוד אנחנו חיים בעולם, כלומר הבריאה קיימת, הווה ומתהווה, אותה רמה ראשונית, אבסולוטית ומושלמת מהווה בשבילנו נקודת יחוס חשובה, אבל לא מציאות חיה. השאיפה אליה היא שגגה רוחנית אשר אליה תועים רבים וטובים. פילוסופים ומיסטיקנים רבים שואפים לבטל את העולם – בין אם יכנו אותו "אשליה", ובין אם יבקשו ממש להשמידו מפני שהוא "רע" – ולדבוק באותה אחדות מוחלטת של האלוהות, שהווה תמיד אבל אינה מתהווה, כלומר ששרויה לנצח בתוך עצמה ואינה שופעת לכדי בריאה. פח רוחני זה אינו אלא צידו השני והקיצוני לא פחות של הרעיון כי רק החיים האלה קיימים, כלומר רק עולם התופעות קיים, בו כל דבר ופעולה נפרדים ועצמאיים, בו הכל מתקדם בצורה מכאנית ובו כל אדם הוא אינדיבידואל המנותק מההווה כולה. קיבעון אחרון זה הרי נובע ישירות מן החטא הקדמון, וממנו עולים הסבל, האומללות והרוע בעולמנו; אך הרעיון כאילו רק האל המוחלט קיים, ללא הבריאה, הוא קיבעון רוחני מוטעה ומאמלל לא פחות. הוא מוטעה משום שאם האל הוא אכן העולם – הרי שהעולם הוא האל, כלומר זו תהיה טעות ואיוולת לומר כי הוא רע או בלתי-אמיתי. העולם קיים, וכל פרט ופרט בו קיים (לא בנפרד מן האל, כמובן). גם ביחסי ובזמני יש מימד מוחלט ונצחי – הפרדוקס הזה מתאפשר במציאות האלוהית.

הרעיון כאילו רק האל המוחלט קיים גם יאמלל את המחזיקים בו משום שלעולם לא יוכלו להגשים את שאיפתם: לעולם לא יוכלו להגיע לראיית המוחלט. אם האל הוא חסר כל צורה בפני עצמו, הכיצד אפשר לראותו? המודעות לאלוהים מותנה בתפיסתו כרקע המוחלט ליחסי, ולא כמוחלט בפני עצמו. היחסי הכרחי לשם כך. האדם יכול, בנבואה, ליצור מגע עם האלוהות, אבל רק דרך העולם (הרמב"ם דואג להדגיש את ההכרח ל"בחינת הנמצאות, ללמוד מהם ראייה על האלוה יתעלה"). מרגע שקיימת בריאה לא קיימת, בעצם, ראיית האל בפני עצמו, כעצמו, מפני שלא קיים עוד האל בפני עצמו, כעצמו (ולפני הבריאה, כסובייקט מוחלט ללא אובייקט, ברור שגם אין ראייה של האל).

כך אנו רואים (ונראה גם בהמשך), שכאשר משה מבקש מהאל להראות לו את כבודו, כלומר לראות אותו שלא דרך הבריאה (ב"משנה תורה", הלכות יסודי תורה, פרק א', הלכה י') מסביר הרמב"ם כי דבר זה היה והווה מן הנמנע:

**מה הוא זה שביקש משה רבנו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך? ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה [...] נפרדת בלבו משאר מציאת הנמצאים עד שידע אמיתת הימצאו כמה שהיא. [...] והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו לא ידע לאחריו, עד שהשיג מאמיתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר נמצאים.**

לא תיתכן ידיעה של הקב"ה ללא שאר הנמצאים, כלומר של האל ללא הבריאה, שכן החומר כבר קיים, והחומר אינו שונה מן האל – אין חומר ללא רוח אבל גם אין רוח ללא חומר.

גדול מכולם הוא נס הקיום עצמו, קיום העולם והאלוהים. אך מכל הניסים שבתוך עולם התופעות, מכל הניסים מהסוג השלישי נס הנבואה הוא הגדול ביותר. אף נס זה מתחלק: נס אמיתי הוא האפשרות של שכלנו ליצור כלל מגע עם השפע הבא מהשכל הפועל. אף שהקשר עם השכל הפועל אמור להיות זמין תמיד, עדיין בגדר נס הוא השינוי בדפוסים הרגילים של הכרתנו, ההתכוונות אליו וההיפתחות לשפעו של האל.

אך גדול מזה בלי ספק הוא נס העלייה לנבואת משה והאבות, נס ההתאחדות השלמה עם האל. כאן בברור מחלף אותנו הנס ממעגל קסמים שאין ממנו מוצא הגיוני או טבעי, שכן הנס מצליח לגרום לנו לראות לעומקה של פעולת הכוח המעצים שלנו, לעומקו של האני שלנו, לראות שלמעשה אין בנו אף ישות גרעינית מתמשכת, הנבדלת מהאל.

כאמור, הכוח המעצים מכנה כל פעולה והתרחשות כזו "שלי", והוא עושה זאת בעקשנות חסרת פשרות. כל פעולה שמתבצעת על ידי האדם מתוויגת מיד כאילו "אני עשיתי", וכל דבר שקורה לו מתוויג כאילו "זה קרה לי". הקצב של השתלשלות הזו כל כך מהיר, עד כי נוצרת תחושה פנימית שאכן הפעולות כולן מוצאן ממרכז אחד, והמקרים כולם קורים אף הם לאותו מרכז. מיד גם נתפס מרכז זה כמוקד של זהות פרטית, נבדלת ומיוחדת.

כדי להשתחרר משלטון התעתועים של האני הנבדל, כדי לראות אותו כפי שהוא, כלומר כאמצעי ולא כמטרה, ככלי שימושי לצורך תפקוד האדם אך לא כישות אוטונומית הנבדלת מהאל, אנחנו נדרשים להביט במודעות מלאה על עצמנו, ואל המתרחש בתוך הכרתנו. רק כך ניצור את התנאים שיביאו לראיית האני כרצף פעולות שרק מדומה למרכז מגובש על ידי הכוח המעצים. אך כאמור, התבוננות זו עצמה כבר יוצרת עוד שרשרת של פעולות שגם הן מנוכסות על ידי הכוח המעצים ומשמשות כאבני בניין לביצור תחושת האני הנבדל. למעשה ככל שנתאמץ יותר לראות את האמת, נראה יותר את ההתאמצות עצמה ופחות את האמת. הגענו למעגל קסמים ומבוי סתום.

דרושה, על כן, כניעה מוחלטת. דרושה השלמה והרפייה מכל מאמץ. משום שהפסקת כל פעולה יזומה באופן מוחלט תעצור את הרצף הזה היא תחשוף, ולו לרגע, את ריקות האני מתוכן ממשי.

אבל אנחנו לא ניכנע לעולם. לא ניכנע כי אנחנו רוצים להיות נביאים מושלמים. בעיקר אם עלינו כבר בדרגות הנבואה עד לגבול האפשרי, רק נרצה עוד יותר להבקיע ולהעפיל למדרגתם של משה והאבות, שכן כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו, ובאופן פרדוקסלי דרוש עניין רב בפיתוח עצמי, ומאמץ רב, כדי להגיע למקום בו יש עניין בראיית ריקות העצמי ובהרפייה מכל מאמץ. על כן לא ניכנע ולא נשלים עם המצב. אם כך, כלומר אם זה המצב, נדרש מאיתנו כעת להשלים עמו, כלומר להשלים עם המצב שלא נוכל להשלים עם המצב. אנו מתבקשים להרים ידיים ולהיכנע לנוכח העובדה שלא נוכל להיכנע. גם לזה, כמובן, לעולם לא ניכנע, ולא נוכל להשלים עם כך שלא נוכל להשלים עם כך. וכך הלאה וכך הלאה. הגענו שוב למעגל קסמים ומבוי סתום. אם נמשיך את קו המחשבה של הרמב"ם, המפרש את סיפור גן עדן כמשל לנפילה של כל אדם באשר הוא אדם, נוכל לראות את מעגל הקסמים המונע מאיתנו לראות ולחיות את האמת באות הסיום שלו, אז מציב האל את

## להט הזורב המתהפכת לשבמור את דרך עץ הזויים

החרב המתהפכת חדה משני צדדיה – כל ניסיון להחזיק בה יפגע בנו. עלינו להרפות. שוב: אנחנו מנסים להגיע לאחדות עם האל, כלומר לראות, תוך מאמץ, שאין עוד מלבדו, כלומר לראות איך הכל קדוש (או טוב, או אמת), מבחינה מוחלטת, כפי שהוא. זה לא מצליח, בדיוק בגלל שאנחנו מנסים – הרי אם לית אתר פנוי מני, זה ודאי כבר עכשיו כך, ומה יש לנסות להגיע לזה? הניסיון שלנו לוקח אותנו הלאה, במקום לקרקע אותנו כאן. הניסיון שלנו הוא למעשה הצהרה ברורה שלא הכל קדוש בעולמנו, שאם לא כן לא היינו מנסים כל כך. הניסיון מוציא עצמו מהכלל, מהכלל האלוהי, בכך שהוא מגיח לכאורה מבחוץ ומנסה לפעול על כל השאר. מכיוון שכך אנחנו מנסים לא לנסות, או לפחות לקבל בכניעה את ניסיונותינו לנסות. כלומר אנחנו בעצם שוב מנסים, או משתדלים לראות גם את הניסיון שלנו כנכלל באותה קדושה מוחלטת, וכך לאגף אותו ולחבק אותו בתוך זרועות האל. הבעיה היא, כמובן, שאותו אולי נצליח לחבוק, אבל עצם המאמץ הזה כבר יצר דבר חדש אשר נמצא מחוץ למעגל האל,

וכאילו מנסה לעשות בו שימוש מרחוק: הניסיון החדש. נוכל גם לנסות להכניס ניסיון זה לכלל הקודש, וכך ליצור עוד ועוד מעגלי הכלה ההולכים וגדלים, אך זה חסר טעם כמו שזה אינסופי. דרוש נס.

הנס דרוש, אם כן, כדי לפרוץ מעבר לדרגות הנבואה הרגילות ולהיות נביא כאבות, או כמשה. אל הדרגה העליונה אין דרך, ושום מאמץ לא יביא אותנו אליה. על כן כותב הרמב"ם שאין הוא יכול להדריך את תלמידו אל השגתה.

## נ"ג

אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת, אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו.

כלומר אל הנבואה מהדרגה היותר נמוכה, הנבואה שמגיעה אל תוך ביתו של המלך (כלומר אל עמידה בפני האל, ואף ראייתו) – אליה ניתן להגיע באותה דרך שהרמב"ם פירט למעננו לעיל, וזאת כמובן דורש מאיתנו הרמב"ם.

**נ"ד**

ואל האלוה נישא תחינה ותפילה להסיר ולהרחיק המונעים המבדילים ביננו לבינו, ואף על פי שרוב המונעים הם מאיתנו, כמו שביארנו בפרקי זה המאמר. עונתכם היו מבדילים בינכם לבין אלוהיכם.

התחינה והתפילה מכוונות לאל, שכן, כאמור, מה שדרוש לנו הוא נס. נס הוא תולדה של האל, כלומר הוא הופעה בפועל של כוח שאינו מוגבל על ידי חוקים. כוח שיכול לברוא. הרמב"ם אומר, עם זאת, שרוב הגורמים המונעים מאיתנו מלהתקרב אל האל הם בנו. פירושו של דבר הוא שמרבית בני האדם אינם מתקרבים לאל לא כי אינם מסוגלים מבחינה עקרונית, אלא כי אינם מעוניינים בכך, בין אם כתוצאה מכפירה גמורה בקיומו של האל, בין אם משום שהם חושבים שדבר זה אינו אפשרי, ולעיתים פשוט מתוך עצלות.

אך המניעה הגדולה ביותר ביננו לבין האל היא חוסר ההבנה שלנו. כך כותב הרמב"ם בפרק י"א של החלק השלישי:

**אלו הרעות הגדולות הנפלות בין בני אדם מקצתם אל קצתם לפי הכוונות והתאוות והדעות והאמונות, כולם גם כן נמשכות אחר ההעדר, מפני שהם כולם מחויבים לסכלות, רצוני לומר, מהעדר החכמה.**

הרעות הגדולות של חיינו נובעות, כפי שכבר ראינו, מתוך הרצונות והתאוות מחד, והדעות והאמונות (השגויות) מאידך. העדר החכמה, כלומר המחיצה ביננו לבין האל, העובדה שאיננו יודעים אותו, היא בתורה הסיבה לכל אלו.

כבר עמדנו על כך שכאשר איננו יודעים את האל, כלומר כשאננו יודעים שאנחנו לא קיימים כישויות אוטונומיות הנפרדות ממנו, אלא שלעומקו של דבר אנחנו מאוחדים בשלמות עם המציאות כולה, כלומר עם האלוהים – מיד מתעוררים בנו רצונות לכבוש את העולם הנפרד מאיתנו לכאורה ומתעוררות בנו תשוקות לקבל או לרכוש כל מה שאנחנו מרגישים שאין לנו. כאמור, דחפים אלו אינם ניתנים לסיפוק והם מובילים לאומללות, הן בצורה ישירה (כלומר חוסר הסיפוק טמון בהם תמיד ומראש), והן בצורה עקיפה, בעקבות חיכוכים עם בני אדם אחרים, גם הם בעלי רצונות ותשוקות. זהו הרע הבא בעקבות הכוונות והתאוות.

באשר לדעות ולאמונות, ניתן לחזור לפסוק שמצטט הרמב"ם בפרקנו (ישעיה, נ"ט, ב'):

**כי אם עונתיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם וזוטאותיכם הסתירו פנים**

**מכם משמוע**

העוונות והחטאים הם אלה שמפרידים בין האדם לאלוהים. כפי שראינו, על פי הרמב"ם מה שמרחיק בין אדם לאלוהיו הם הדעות השגויות שיש לו לראשון אודות האחרון. כל דימוי או רעיון שמחזיק בו האדם בקשר לאל, ומחזיק שהוא נכון ומדויק, למעשה מגדיל את המרחק בינו לבין מושא (אי-)ידיעתו. דימוים ורעיונות אלו הם עיקר עוונותיו של האדם. כך במשל בית המלך הרחוקים ביותר הם אלו שחסרי כל אמונה דתית, ואלו שאמנם מאמינים באל, אך בצורה שגויה. אחריהם קרובים יותר לבית "עמי הארץ העוסקים במצוות", וכוחן של המצוות כאן הוא בכך שהוא מכוון את דעתם של המקיימים אותם אל האמת, כלומר אל ידיעת יחודו ואחדותו של האל. הקרובים יותר, כידוע, הם אלו המלומדים בפזיקה ומטאפיזיקה, וכך הלאה עד לקרובים ביותר שהם הנביאים שידועים את האל ידיעה שמעל השכל, ידיעה אינטימית וישירה. מהללו הכי קרובים משה והאבות, שידיעתם הביאה אותם לאחדות גמורה עם האלוהים. רק ידיעה כזו משחררת אותנו מהכוונות והתאוות והדעות והאמונות, משחררת אותנו מכל הרעות, ומאפשרת לנו לחיות חיי קודש.

כדאי להוסיף כאן שמכיוון שהעולם הינו האל (והאל הינו העולם), גם רעיונות על העולם שאנחנו מחזיקים בהם בקשיחות יתר מרחיקים בינינו לבין האלוהים. פירושו של דבר הוא שאם נחשוב שתיאוריה כלשהי, מדעית או אחרת, היא "האמת לאמיתה" אשר אין בלתה, נחמיץ מימד חשוב במציאות. המימד הזה הוא המימד בו כל רגע ורגע הוא בריאה חדשה, מקורית וחופשית לחלוטין של האלוהים, כלומר פריחה של שפע שנובע מעצמותו ומתגלה כעולמנו וכאנו עצמנו. האל, שהוא הכל, משתנה ומתפתח ובורא את עצמו כל הזמן (זהו הנס השני של הקיום, כזכור), וניסיון מצידנו להגדיר במדויק את אופן וכיוון ההתפתחות הזו דומה לניסיון לתפוס רוח בקופסה. אנו נידונים להטעות את עצמנו אם נדבק בצפידות לרעיונותינו באשר לעולם. הגדרת הגדרות באשר למציאות שסביבנו והאמונה חסרת הפשרות בהן דומה לגידור עץ ענק הממשיך לגדול: בסופו של דבר לא נתפוס דבר. האמונה כי רעיון כלשהו הוא אמת גמורה מהווה למעשה עוד צורה של עבודת אלילים, שכן כידוע הרמב"ם הדגיש בדבריו שיש להבין ולדעת את עולמו של האל כדי להתקרב אליו עצמו, והיאחזות קשיחה בתיאוריה כלשהי לא תיתן לנו להכיר את המציאות העשירה והמשתנה תמיד. הבנה מוטעית של המציאות, אם כן, מרחיקה אותנו מן האלוהים. אין ספק שניתן לסווג תיאוריות שונות על העולם כנכונות יותר או פחות, ואין ספק שהחזקת הרעיונות הנכונים יותר בנוגע לעולמנו לא רק שמסייעת לנו לחיות חיים בריאים יותר מבחינה גופנית, אלא מקרבת אותנו אל האלוהים. על כן בודאי יש לחקור היטב, לבדוק ולהשכיל, וזאת הרמב"ם מורה בפירושו. אבל הצמדות שאינה מתפשרת לתורה אחת תמיד מביאה לחוסר התפתחות, וחוסר התפתחות הרי מנוגד בתכלית לכיוון בו נע העולם. חיבוק חזק מדי של כל רעיון יביא לחניקתו. קשירתנו לרעיון מת מונעת מאיתנו להמשיך ולהתקרב אל האלוהים.

אם כך מה בנוגע לכל הכתוב בספר זה? מה בנוגע לתיאוריה הזו עצמה? ודאי – גם את כל הכתוב כאן אין לקחת כאמת לאמיתה. אמת לאמיתה היא רק האל המשתנה תמיד, שאינו כפוף לשום חוק, ועל כן אינו ניתן להגדרה. הרעיונות כאן מכוונים לקרב אותנו אל האלוהים, אך אין להחליפם באל. כלומר: בניגוד אליו הם יחסיים וברי-חלוף. אין לקחת אותם כאמת האחרונה. אחיזה הדוקה מדי בכל רעיון מובילה הרחק מן האל. ראיית רעיונות ככלים שימושיים, הנבחנים על פי מידת התאמתם לזמן ולמקום ועל פי מידת הצלחתם לקרבנו אל האלוהים היא הדרך להימנע מהפיכתם לאלילים, וכך להימנע מעוונות שמבדילים בינו לבינו.

(האם גם רעיון זה יש לקחת בערבון מוגבל? בוודאי. כלומר האם לפעמים יש לאחוז ברעיונות בכל הכוח? כן, לפעמים. המציאות אינה קבועה, ומוטל עלינו לנווט דרכה בצורה דיאלקטית תמיד, וכמו הנביא העליון לקדש הכל – ומיד לשנות מה שדרוש, לדעתנו, שינוי.)

החטאים שלנו הם אלו שמסתירים את פניו של האל. החטא הראשוני, הגדול והכבד ביותר הוא אותו החטא שחטא האדם הראשון, ושהביא אותו להיות מגורש מגן-עדן, וזהו חטא ההיאחזות בזהות הפרטית. ההזדהות המוחלטת של האדם עם אותו גרעין מדומיין של אינדיבידואליות היא זו שאכן מביאה להסתר פנים, כאמור בפסוק הזה. רק הרפייה מזה תביא לנו, בצורה הדרגתית נבואה בדרגות היותר נמוכות שלה, ובצורה מוחלטת את נבואת משה והאבות, אז לא רק נראה את האל, אלא נחיייה אותו. בפסוק שמקדים את הפסוק המצוטט, פסוק א' בפרק, כתוב:

### **הן לא קצרה יד ה' מהושיע ולא כבדה אזנו משמוע**

בהמשך לפסוק זה אומר הנביא, כפי שראינו, כי העוונות והחטאים הם אלו שמבדילים בין האדם לאלוהיו. הבדלה זו, הסתר פנים זה, פירושם אם כן גם משיכת יד האל מהושעת האדם. העוונות והחטאים לא עומדים אם כך רק בדרכו של אדם להשלמת תכליתו עלי אדמות, אלא גם מסכנים אותו, שכן הם אלו שמפרידים בינו לבין השגחת האל עליו. כך מביא אותנו פסוק זה לתורת ההשגחה של הרמב"ם, אותה הוא מפרט מיד אחריו:

## שער ה'

"זהו הרמב"ם וזהו כוחו הנפלא, כוחו לאלוקיו, אשר אהבו ואשר ידעו ואשר עבדו באמת בכל לבבו ובכל מאודו. ומכוחה של אהבה תמימה ומושלמת זאת הופיעו כל הגדולות והנפלאות אשר האיר על ידם את מחשכינו באישיותו הכבירה ובספרותו העומדת לנס עולם."

הראי"ה קוק



ג"ה

והנה נגלה אלי עיון נפלא מאוד, יסורו בו ספקות ויתגלו בו סודות אלוהיות. והוא שאנחנו כבר ביארנו בפרקי ההשגחה, כי כפי שעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו. והאיש השלם בהשגתו, אשר לא יסוד שכלו מהאלוה תמיד, תהיה השגחה בו תמיד.

בכך מתחיל הרמב"ם את דיונו בהשגחה הפרטית, דיון הממלא את רוב שארית פרקנו. ברור מדוע חשוב הדיון: ההשגחה הפרטית של האל על מאמיניו היא אחד מיסודות האמונה הדתית בכלל והיהודית בפרט. גם בתנ"ך וגם בתפילות מתברר כי קיום חוקי הדת מצדו של המאמין יביא לשמירה עליו וקבלת סיוע מצדו של האל. מאידך, אנו רואים שבעולמנו צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. הרמב"ם כבר עסק בבעיית ההשגחה בפרקים י"ז עד כ"ג בחלק זה של ספרו, וכבר בתחילת דבריו הוא מבהיר כי דעתו שונה מדעת התורה כפי שהיא מפורשת כרגיל. בפרק י"ז מפרט הרמב"ם את דעות אריסטו והפילוסופים המוסלמיים, ואת דעת תורת ישראל. דעת התורה, על פי הרמב"ם, היא שכל אדם נבחן בחופש מוחלט לבחור בין טוב ורע ולעשות כבחירתו. רק על פי מעשיו של אדם שכרו או, חלילה, עונשו:

[...] כל מה שיבוא לבני אדם מן הרעות והמכות או ישיגם מן הטובות, לאיש אחד או לקהל, הכל הוא על צד הראוי במשפט הישר אשר אין עול בו כלל.

כלומר על פי דין תורה האדם מקבל את המגיע לו על פי משפט ובהתאם לדרכיו. על פי דעת הרמב"ם, לעומת זאת, הדברים שונים:

ואולם ההשגחה האלוהית, לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלוהי, והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי, עד ששבו בעל השכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלוהית.

כאן מבהיר הרמב"ם כי ההשגחה ניתנת רק למין האדם, שהוא בעל שכל, ורק למי ממנו שמשתמש בשכלו. הוא אשר יזכה להשגחה מן האל. כלומר לא מספיק להיות אדם, אלא על הפרט גם לפתח את שכלו כדי להיות מושגח על ידי האל. אם כך הוא הדבר, האם ההשגחה עולה ככל שהשימוש בשכל עולה? על כך כותב הרמב"ם בפרק י"ח:

ואחר שהוא כן יתחייב, לפי מה שזכרתיו בפרק הקודם, כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול, כפי הכנת החומר שלו וכפי התלמדו, תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח, אם ההשגחה נמשכת אחר השכל, כמו שהזכרתי. [...] ולפי זה העיון יתחייב בהכרח שתהיה השגחתו יתעלה בנביאים עצומה מאוד ולפי מדרגותם בנבואה.

הרמב"ם כאן מביא את המסקנה מרעיונו לידי מיצויה: הנביאים יזכו להשגחה הרבה ביותר, שכן הם משתתפים יותר מכל בשכל הפועל וקרובים יותר מכל אל האל. יש לשים לב למהפכות שברעיון הזה: ההשגחה האלוהית ניתנת על פי ההשגה השכלית, כלומר על פי הקרבה אל האלוהים שנגזרת מעבודת האל השכלית – לא על פי מעשים, טובים או רעים, שעושה האדם בפועל. עד כדי כך נותן הרמב"ם חשיבות למגע ההכרתי עם האל דרך השכל הפועל, שהוא מבכר אותו על פני התנהגות מוסרית גרידא. לדבר זה ייתכנו שתי סיבות:

ראשית, ייתכן שכמו רבים מאיתנו, גם הרמב"ם רואה בכוונה הפנימית ולא במעשה החיצוני את מקום ההכרעה המוסרית. ברור גם לנו שרופא הנועץ סכין באדם מתוך כוונה לרפאו עושה מעשה טוב, ואילו שודד הנועץ סכין באדם מתוך כוונה לברוח עם ארנקו עושה מעשה רע. הכוונה היא שקובעת את מידת המוסריות של המעשה. עמדה זה גם עולה בקנה אחד עם עמדתו של הרמב"ם לגבי המצוות: כמכשירים לזיכוך התודעה ולכיוונה אל האלוהים טובות המצוות רק אם הן נעשות בכוונה, וללא כוונה הן חסרות תועלת. ודאי שלא היינו חושבים שרובוט שמבצע באופן אוטומטי, אם כי מאוד מדויק, את המצוות כולן הוא יהודי טוב. על כן הורה הרמב"ם, כפי שראינו, להגדיל בהדרגה את כמות וזמן המצוות הנעשות תוך כוונה – רק כך, לדידו, יגשים האדם את תכליתו (אבל הכוונה חשובה לא רק בזמן המצוות: אפילו אם נעשות המצוות עצמן בלא כוונה פנימית, הרי שעצם ההכרעה של האדם לקיימן היא משמעותית מבחינה מוסרית ודתית, שכן בכך הוא מצהיר על כוונתו לעבוד את האלוהים).

שנית, עלינו לתת דעתנו לשאלה מהו בכלל מעשה מוסרי. ייתכן ומה שאנו חושבים שהוא טוב אינו טוב, ומה שאנו סבורים שהוא רע אינו רע, וכולנו מכירים מערכות מוסריות שונות אשר סותרות האחת את השנייה בציוויהם המוסריים. ייתכן שרק ידע אינטימי של האל יתן לנו הבנה אמיתית של הטוב והרע. ייתכן שרק אחרי נבואה נדע באמת מהו מעשה מוסרי, כלומר מה חפץ אלוהים. אכן, זו דעתו של הרמב"ם, כפי שעוד ניווכח.

## אלוהים משגיח על הפרטים הקטנים:

בפרקים י"ט עד כ"א שולל הרמב"ם את הדעה כאילו האל משגיח על העולם אך לא על פרטיו. דעה זו באה מתוך העמדה הפילוסופית שהמוחלט אינו קשור ולא יכול להיות קשור ליחסי (ואולי מתוך חוסר הנעימות שאנו מרגישים כאשר אנחנו "מאלצים" את האל "להתעסק עם שטויות"). את דעת הפילוסופים על כך מפרט הרמב"ם בפרק כ':

**הפילוסופים פסקו הדבר ואמרו, שלא תתלה ידיעתו בהעדר ולא תקיף ידיעה במה שאין לו תכלית. ואחר [כלומר, מכיוון] שלא יתחדש לו מדע [כלומר, ידיעה], מן השקד שידע דבר מן המתחדשים, ולא ידע, אם כן, אלא הדבר הקיים, אשר לא ישתנה.**

על פי הפילוסופים, מכיוון שלא יתכן חידוש בידיעה האלוהית, ומכיוון שפרטי העולם משתנים כל הזמן, כלומר כפופים ל"חידושים", הרי שאין האלוהים יודע אותם. האל יודע רק את הקיום הכללי, המוחלט והנצחי.

הרמב"ם מתנגד לדעה זו. הוא מסביר שבניגוד לנו ולידיעותנו המוגבלות, ידיעתו של האל אינה שונה מעצמותו, אלא הוא וידיעתו אחד. כך, כפי שעם זאת שאיננו יודעים שכלית את "אמיתות עצמותו" של האל, אבל יודעים שמציאותו מושלמת ונצחית,

**כן, עם היותנו בלתי יודעים אמתת ידיעתו, מפני שהיא עצמו, נדע [ש...] לא יעלם ממנו דבר מן הנמצאות כולם, ולא תבטל ידיעתו אותם טבעיהם, אבל האפשר נשאר עם טבע האפשרות.**

כלומר אף שאיננו מבינים את אופן ידיעתו האלוהית, אנחנו יודעים שהוא יודע הכל על כל דבר. לא רק זאת, אלא ידיעתו אינה מבטלת את הטבע הארעי של הדברים, ומה שכפוף כל הזמן לשינויים ("האפשר") ממשיך להשתנות למרות שהאל יודע אותו. דבר זה לא רק ייתכן, אלא מחוייב המציאות מכיוון שהאל אינו שונה מן התופעות – הוא העולם על כל פרטיו! ועם זאת שהוא עולם הפרטים והריבוי, הוא אחד ויחיד ומושלם. האחדות האלוהית, כפי שראינו בנבואה העליונה, מכילה בתוך עצמה גם ריבוי. הפרדוקס של המציאות האלוהית מלווה אותנו בהכרח מהאחדות עם האל בנבואה העליונה גם לפה, לאחדות בין האל והדברים כולם. זו, כמובן, אותה אחדות.

## סיפורו של איוב:

מכאן עובר הרמב"ם לנתח את סיפורו של איוב, שמציב בעיות לא פשוטות לכל רעיון של השגחה אישית. לכאורה, איוב הוא צדיק שרע לו. בפסוק הראשון של הספר מסופר כי איוב היה איש "תם וישר וירא אלהים וסר מרע", ואילו בהמשך מתעלל בו השטן (באישורו של האל), גוזל את כל רכושו, ממית את ילדיו ושולח בו שחין. כנגד הדעה שהאל התאכזר לאיוב שלא בצדק, מסביר הרמב"ם (בפרק כ"ב):

**והנפלא שבזה העניין הוא, שלא תיאר איוב בחכמה ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אבל תארו במעלות מידות ויושר פעולות. שאילו היה חכם, לא היה מסופק עליו עניינו [כלומר, לא היה מפריע לו מצבו], כמו שיתבאר אחר זה.**

נגלית לנו כאן שוב ההעדפה הברורה של הרמב"ם לפיה ידע בכלל, וידעת האל בפרט, עליונים על פני פעולות ומעשים, טובים ככל שיהיו. לו היה איוב חכם, אומר הרמב"ם, לא היה סובל. בפרק כ"ג הוא מסביר:

**הוא [איוב] אמר כל מה שאמר [כלומר, על כך שאין האל עושה צדק ודין אחד לצדיק ולרשע] כל עוד שלא היתה לו חכמה ולא ידע האלוה אלא בקבלה [כלומר, במסורת], כמו שידעוהו המון אנשי התורות. אבל כשידע האלוה ידיעה אמיתית, הודה שההצלחה האמיתית, אשר היא ידיעת האלוה, היא מוכנת [כלומר, זמינה], בלא ספק, לכל מי שידעהו, ולא תערבבה [כלומר, תפגום בה] על האדם צרה מאלו הצרות כולם.**

כל עוד לא ידע איוב את האל הוא הושפע מהאירועים הטרגיים שפקדו אותו. כאשר ידע את האל ידיעה אינטימית, לא יכלו האירועים החיצוניים להשפיע, לא על הצלחתו (שכן זו נמדדה לא במונחים חומריים אלא רוחניים), ולא על מצב רוחו. כך מפרש הרמב"ם את דברי איוב בסוף הספר (פרק מ"ב, פסוקים 5-6):

**לשמע און שימעתוך ועתה עיני ראתך: על כן אמאס וניזומתי על עפר ואפר**

איוב מתנחם, אם כן, רק כאשר הוא רואה את האל, כלומר זוכה לנבואה. פרשנות זו של השפעת ההשגה הרוחנית על איכות החיים נפוצה. גם ההינדים, הבודהיסטים, היוונים (הסטואיקנים והאפיקוראים) ואפילו מיסטיקנים נוצרים טענו שרק עומק רוחני יכול לתת חסינות מפני חיצוי הגורל, כך שהאדם הנוגע במימד המוחלט של המציאות אינו מושפע, מבחינת מצבו הפנימי,

מאירועים חיצוניים העלולים לפקוד אותו, ונשאר תמיד מיוצב ברוגע ומלאות. כיצד? האדם המרחיב את זיהויו לכלול בו את סביבתו, וממסמס במידה מסויימת את קשיחות התפיסה שלו את עצמו כגרעין מבודד של זהות, ואת זיהויו עם אותו גרעין, לא חווה עוד את המאורעות כמתרחשים בנפרד ממנו, ועל כן לא רואה אותם כקורים "לו". הדברים שקורים הם חלק ממנו, אם לא ממש הוא עצמו. אנחנו מכירים מעט מזה כאשר שותפות גורל ממתיקה כמעט כל גלולה מרה, או כמאמר הפתגם, צרת רבים חצי נחמה. כאשר הצרות מוגשות לא רק לנו אלא לרבים כמונו, מתכהה עוקצן, וזאת משום ריכוך ההצמדות שלנו אל אותו גרעין של זהות בתוכנו, וראיית הצרות כקורות רק לו, כלומר כאיזה מעשה אכזריות מצד העולם כלפינו. אם אנחנו לא תופסים את עצמנו במרכז מיד ניטל מכתפינו עול. כאשר אנחנו לא הסיפור, תמיד קל לנו יותר לשמוע אותו.

הברכה שבהרפיה מעצמנו מתרחבת, כמובן, כאשר האדם מגיע לעומקה על ידי ידיעת האל ונכחותו בעולם. אז הוא ממש יודע וחווה את הדברים כולם, ואת עצמו, כחלק מהאלוהים. כך הוא אינו ניצב מולם, מול העולם, וחווה כל התרחשות כמכה (או ברכה, כמובן) הניחתת עליו – הוא מבין שבסופו של דבר הוא גם נותן וגם מקבל המכה. הוא הזרם כולו: הוא לא קרבן של הגורל, הוא הגורל; הוא לא חסר מזל, הוא המזל; ואם הוא הגיע לנבואה העליונה, הרי שהוא יודע שהוא לא (רק) עבד אלוהים, אלא הוא (גם) אלוהים.

בפרשנותו לספר איוב מצטרף אם כן הרמב"ם לקולות הרואים בהתפתחות רוחנית גם חיסון נגד צער הנובע מהתמקדות בעצמי.

## החידוש באשר להשגחה:

אלא שבפרקנו מוסיף הרמב"ם מימד נוסף ושונה של השגחה, ולא בכדי הוא מכריז שנגלה לו "עיון נפלא". תחילה הוא ממשיך להסביר על ההשגחה כנגזרת של דבקותו של האדם באל:

### נ"ו

והאיש שלם ההשגה, אשר תפנה מחשבתו מהאלוה קצת עתים, תהיה ההשגחה בו בעת חשבו באלוה לבד ותסוד ההשגחה ממנו בעת עסקו. ולא תסוד ממנו אז כסודה ממי שלא ישכיל כלל, אבל תמעט ההשגחה ההיא, אחר [כלומר, מפני] שאין לאיש ההוא השלם בהשגתו, בעת עסקו, שכל בפועל, ואמנם הוא אז משיג בכוח קרוב, והוא דומה בעת ההיא לסופר המהיר בשעה שאינו כותב.

האיש שלם ההשגה כאן הוא הנביא שהגיע למגע עם האל דרך השכל הפועל, אולם אין מגע זה רציף, כלומר אין הוא בעל נבואה עליונה. משום כך ייתכנו זמנים, למשל כאשר הוא עובד, שמגע זה יתרופף. בזמנים כאלו גם ההשגחה עליו מתרופפת, אם כי אינה סרה ממנו כפי שסרה מאדם שאינו משיג את האל כלל, אלא מתמעטת. זאת משום שהשגתו "מוכנת" לו, כלומר זמינה לו, ועל אף שאינה בו בפועל, היא קיימת "בכוח קרוב", כלומר באפשרות נגישה, כפי שסופר מומחה יכול לכתוב בקלות תוך רגע, גם אם ברגע שלפניו לא כתב. הרמב"ם מפרט ומסביר:

### נ"ז

ויהיה מי שלא השכיל אלוה כל עיקר כמי שהוא בחושך ולא ראה אור כלל, כמו שביארנו באמרו ורשעים בחושך ידמו. ואשר השיג וכוונתו כולה על מושכלו כמי שהוא באור השמש הבהיר. ואשר השיג והוא מתעסק דומה בעת עסקו למי שהוא ביום המעונן שלא תאיר בו השמש מפני העב המבדיל בינה ובינו. ומפני זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם, מן הנביאים או מן החסידים השלמים, לא מצאהו הרע ההוא רק [כלומר, אלא] בעת השיכחה ההיא, ולפי אורך השיכחה ההיא או פחיתות העניין אשר התעסק בו יהיה עוצם הרעה.

מי שלא השיג את האלוהים הוא בחושך: חשוף לרעות בכל זמן. המשיגים את אלוהים שטופים באור כל עוד הם משיגים אותו – כלומר הם מוגנים בשעת השגתם, ורק בשעה זו. הרמב"ם קובע, אם כן, כי הצדיקים – כלומר לא אלו שפועלים למופת, אלא אלו שמשיגים היטב את האל – חשופים גם הם לרעות, וזאת בשעה שישכחו את דבקותם באל.

## ג"ח

ואחר שהעניין כן, כבר סר הספק הגדול אשר הביא הפילוסופים לשלול השגחת האלוה מכל איש ואיש מבני אדם ולהשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בעלי החיים, והיתה ראייתם על זה: מצוא החסידים והטובים רעות גדולות, והתבאר הסוד בזה, ואפילו לפי דעתם.

הספק של הפילוסופים המדובר כאן אינו אותה שלילה של אפשרות המוחלט לעסוק או לדעת ביהסי. זהו ספק הרבה פחות עמוק, אשר מוכר לכל, והוא שאלת צדיק ורע לו. הספק המעשי הזה אמנם משלים את הספק העקרוני, הפילוסופי, בכך שהוא מזהה לחלוטין בין ההשגחה על האדם הפרטי לבין ההשגחה על פרט מפרטי בעלי החיים: על שניהם, טוענים הפילוסופים איתם מתפלמס הרמב"ם, אין ההשגחה חלה ההשגחה, הם טוענים, אינה חלה על אף אדם מסויים כפי שאין היא חלה על אף בעל חיים מסויים. אבל על המינים בכללותם (כלומר, על כל מין ממיני בעלי החיים ועל המין האנושי) חלה ההשגחה. בכל אופן, ספק זה נפתר על ידי דברי הרמב"ם לעיל: אין זה נכון שאין השגחה על אנשים ספציפיים – הרעות קורות לצדיק כאשר, ורק כאשר, הוא שוכח לדבוק באל. עתה חוזר הרמב"ם על דבריו:

## ג"ט

ותהיה השגחת האלוה יתעלה מתמדת במי שהגיע לו השפע ההוא, המזומן לכל מי שישתדל להגיע אליו, ועם הפנות מחשבת האדם והשיגו האלוה יתעלה בדרכים האמיתיים ושמחתו במה שהשיג, אי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם האלוה והאלוה עמו. אבל בהסיד מחשבתו מהאלוה, אשר הוא אז נבדל מהאלוה – האלוה נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו. כי העניין המביא ההשגחה ולהמלט מים המקרה הוא השפע ההוא השכלי.

השפע השכלי הוא המוציא אותנו מ"ים המקרה", והוא מהווה למעשה את ההשגחה של האל עלינו. כדי שלא יזומנו לנו רעות, עלינו לדבוק ולהיפתח אל אותו שפע, שמזומן גם הוא, וממתין לנו כל הזמן ובכל מקום. ללא השפע האלוהי אנחנו חשופים:

## ס'

וכבר נבדל קצת העתים [כלומר, לעיתים] מן החסיד ההוא הטוב, או לא הגיע כלל לחסר [כלומר, לפגום] ההוא הרע, ולזה [כלומר, לכך] אירע לשניהם מה שאירע.

השפע השכלי מתנתק לפעמים מהחסיד, ולא מגיע כלל לאדם הפגום, ועל כן "אירע לשניהם מה שאירע". אבל מה אירע לשניהם? האם בכל הקטעים האחרונים מדבר הרמב"ם על רעות הפוקדות את האדם מבחינה פיזית או נפשית? אם ברעות עליהם הוא מדבר כוונתו לצער או סבל נפשי העלול לפקוד את האדם, הרי שהוא לא חורג מפירושו לספר איוב: גם שם זוהי ידיעת האל המחלצת את האדם מן הצער. אדם היודע את האל לא עצוב למרות שיכולים להתרגש עליו אסונות. הדבקות השפע האלוהי היא המאפשרת לאדם להתעלות מעל מצוקותיו הנפשיות. גם אם מאורעות איומים פוקדים אותו, הוא נישא מעליהם בהכרתו. פרשנות זו מובנת, ברורה ולא מעט נפוצה. כפי שנראה, לא לכך מכוון הרמב"ם, אך לפני שידגיש במפורש את חידושו, הוא מעגן דבריו במקורות:

### ס"א

והנה התאמתה אצלי זאת האמונה גם כן מדברי התורה. אמר יתעלה: והסתרתני פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה.

מפסוק זה (דברים, ל"א, י"ז) מבינים היטב כי הסתר פנים, שפירושו שאין האל שוכן בקרבו של אדם, הוא הסיבה לרעות ולצרות.

### ס"ב

ומבואר הוא שהסתרת הפנים הזאת אנחנו סיבתה ואנחנו עושים זה המסך המבדיל ביננו ובינו.

כאמור לפנים, הקרע לכאורה ביננו ובין האלוהים הוא תוצאה של העבודה הזרה: של אמונתנו הקשיחה באמיתות הנבדלות שלנו מהבריאה כולה ומהאל, באמיתות רעיונותינו על הבריאה ורעיונותינו על האל. על כן הסתר הפנים. דבר זה מתברר גם על פי הפסוק הבא שמצוטט:

### ס"ג

והוא אמרו: ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה. ואין ספק כי דין היחיד הוא כדין הציבור.

פסוק זה הוא הפסוק שעוקב מיד אחרי הקודם (היינו, דברים, ל"א, י"ח), ובמלואו נקרא:



## ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה כי פנה אל אלוהים אזורים

הסתר הפנים, כאמור, בא משום עבודה זרה, משום פניה אל אלוהים אחרים. הרמב"ם מדגיש כי אין זה משנה אם זו עבודה זרה בה חטא הציבור כולו, כפי שמוזהר העם לבל יעשה בפרשה ממנה לקוחים פסוקים אלו, או יחיד מן הציבור: מי שמנותק מהאל סובל.

### ס"ד

הנה התבאר לך כי הסיבה בהיות איש מבני אדם מופקר למקרה ויהיה מזומן ל[ה]אכל כבהמות הוא היותו נבדל מהאלוה. אבל מי שאלוהיו בקרבו לא יגע בו רע כל עיקר.

כאן לראשונה ניתן לראות כי בדברו על רע הקורה לאדם מדבר הרמב"ם על רע פיזי מאוד, ולא רק עגמת נפש: האדם שאין אלוהים בקרבו מופקר להיטרף כאילו היה בהמה. הרמב"ם מביא לכך סימוכין:

### ס"ה

אמר יתעלה: אל תירא כי אתך אני אל תשתע כי אני אלוהיך וגו'. ואמר: כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישתפוך וגו'. כי כל מי שהכין עצמו עד ששפע עליו השכל ההוא תדבק בו ההשגחה וימנעו ממנו הרעות כולם. אמר: ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם. ואמר: הסכן נא עמו ושלם. יאמר, פנה אליו ותישלם מכל רע!

בעוד שמהפסוקים שצוטטו מספר דברים אפשר היה להבין, גם אם בדוחק, כי כוונת הרמב"ם היא שההשגחה מתבטאת בשחרור מצער ולא מאסונות (כלומר, ש"הצרות" ו"הרעות" הן עוגמת הנפש), הרי שפרשנות כזו בלתי אפשרית בשני הפסוקים האחרונים שמצוטטים כאן<sup>48</sup>. אם נהר לא שותף את האדם ובני אדם לא יכולים להרע לו, הרי שנראה שמדובר כאן בחסינות מפגעים פיזיים. מיד אומר זאת הרמב"ם מפורשות:

### ס"ו

התבונן ב'שיר של פגעים'. תראה שהוא מספר ההשגחה ההיא הגדולה והמחסה והשמירה מכל הרעות הגופניות הכוללות והמיוחדות באיש אחד זולתי שאר בני אדם [כלומר, לאדם מסויים], לא מה שהוא נמשך מהם אחר טבע המציאות ולא מה שהוא מהם מצער בני אדם.

<sup>48</sup> הפסוק הראשון מצוטט מספר ישעיה, מ"א, י', והרמב"ם כתב "אתך" היכן שבמסורה כתוב "עמך". הפסוק השני מקורו בישעיה, מ"ג, ב'. השלישי: תהילים, קי"ח, ו'.

"שיר של פגעים" הוא כינוי למזמור צ"א בספר תהילים. שם, על פי הרמב"ם, נקבעת בברור אפשרות של השגחה על אדם יחיד, הן מפני אסונות טבעיים והן מפני פגעים הבאים כתוצאה מסבל ורוגז של הזולת. הרמב"ם גם מביא את הציטוטים המתאימים: אסונות הטבע נמנים בפסוקים ג' עד ו' של המזמור:

## ס"ז

אמר: כי הוא יצילך מפח יקוש מדבר הוות. באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה צנה וסחרה אמתו. לא תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם. מדבר באופל יהלך מקטב ישוד צהרים.

פסוקים אלו מתארים מני אסונות שהאדם עשוי ליפול אליהם. הרמב"ם לא מרחיב על כך, ועובר מיד להגנה מפני "צער בני אדם", שמפורשת על פי שני הפסוקים הבאים מיד אחרי אלו שלעיל:

## ס"ח

והגיע לסיפור השמירה מצער בני אדם, שאמר שאתה, אילו יקרה שתעבור במלחמת חרב פושטת, ואתה על דרכך, עד שיהרגו אלף הרוגים משמאלך ועשרת אלפים מימינך לא יגע בך רע בשום פנים, אלא שתראה ותביט משפט האלוה ושלומתו לרשעים ההם שנהרגו, ואתה בשלום. והוא אמרו: יפל מצדך אלף ורבבה מימנך אליך לא יגש. רק בעיניך תביט ושלמת רשאים תראה. וסמך לו מה שסמך מן ההגנה והמחסה.

כאן זה כבר ברור: האדם הזוכה להשגחה זוכה לה במשמעותה הפשוטה ביותר: הוא מוגן מכל פגע, עד כדי כך שגם אם ילך דרך שדה קרב ומכל צדדיו יהרגו אלפי אנשים – לא יעונה לו כל רע. ומה הוא עשה כדי שיזכה לכך? הרמב"ם מסביר:

ס"ט

ואחר כך נתן הטעם לזאת השמירה הגדולה ואמר כי הסיבה בזאת השמירה הגדולה באיש הזה: כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי. וכבר ביארנו בפרקים הקודמים שענין ידיעת השם הוא השגתו, וכאילו אמר זאת השמירה באיש הזה היא בעבור שידעני וחשק בי אחר כן. וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה עד שלא תישאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא היא החשק.

ידיעת האל היא השגתו. אנחנו גם זוכרים שעם הבחינה של המציאות כולה כפי שהיא, כלומר עם ידיעת אותו מימד אחדותי של המציאות, באה גם האהבה. זו אהבה מוחלטת המכוונת לאל ולאל בלבד. זו האהבה לאלוהים וזו אהבה אלוהית<sup>49</sup>.

בכל אופן, מסתבר מדברי הרמב"ם כי ההשגחה נתונה למי שידע ואוהב את האל, ומשמעות השגחה זו אינה הגנה מפני צער וסבל נפשי בלבד, אלא בהחלט גם הגנה על הגוף מפני כל פגע. דבר זה מעורר קושי משתי סיבות:

ראשית, מבחינה עקרונית, לא מובן כיצד מגע עם השפע הבא מן האל, או אף אחדות עם האל, אמורים להגן על האדם מפני אסונות. השפע הזורם דרך השכל הפועל הרי נמצא בכל מקום תמיד: בים הסוער כשם שבשקט, בנעימת הפגיון כמו בנשיאת המגן מולו. השפע הזה הרי לא צבוע בצבע מסויים ואינו מצביע לכיוון מפורש. הוא אינו שום "דבר" העוטף את האדם מכל צדדיו ואף מפנימיותו וחוצץ בינו ובין כל חבלה ומחלה. הוא הרי קיים גם בחבלות ובמחלות. אפילו אחדות עם האל, מדוע שתכוון חייו של אדם ימינה ולא שמאלה? האם האל מצוי יותר בכיוון אחד מאשר בשני? האם האל מצוי פחות במוות מאשר בחיים? לכאורה אין סיבה שהמאוחד עם האל לא יהיה וימות כאחד האדם: האחדות הזו הרי היא ברמה אחרת מזו בה הוא חי, האחדות היא ברמה המוחלטת שבה הכל ממילא אלוהים, ואילו הוא חי כמובן בעולם התופעות היחסי, שבו יש הבחנה בין דברים וערכים שונים. למה שהאחדות עם האל תשפיע על משהו לבד ממצב הרוח שלו?

קושי עקרוני נוסף נעוץ בהגדרת מהו טוב ומהו רע לאדם: הנבואה אמורה לשמור על החולק בה מכל רע – האם היא תמנע ממנו לעשן? ואם ירצה לחזור את אזנו בשביל להשחיל בה עגיל (ובכך לפצוע את עצמו) – האם זה רע? האם הוא לא יוכל?

שנית, מבחינה מוסרית, זה לא נעים שעל ידיעת האל ואהבתו נקבל פרס בדמות חיים בריאים וארוכים. הרבה יותר נקי וישר היה אם שכר מצווה היה מצווה ועל ידיעתו ואהבתו הינו מקבלים את האוצר הגדול מכל, היינו את ידיעתו ואהבתו. הרי שאפנו לדעת את האלוהים ולאהבו מפני שזה כל האדם, מפני שזו

<sup>49</sup> גם כאן, כלפנים, המילה הערבית שמשמש בה הרמב"ם לתיאור האהבה והמתורגמת כאן כ"חשק" היא "אלעשק": מונח המשמש את המיסטיקנים המוסלמים לתיאור אהבת האל.

תכלית חיינו, ולא למען יאריכו ימינו. כיוונו עצמנו להעפיל לנבואה משום שכך ראוי, לא משום טובות ההנאה בהם זוכה הנביא.

בשביל לענות על הקושי הראשון, העקרוני, עלינו לבדוק שוב את שלוש רמות שעל פיהן אפשר להתייחס אל המציאות: הרמה המוחלטת, של לפני הבריאה; הרמה של הבריאה שהיא כולה אלוהים; והרמה של הבריאה כפשוטה, כלומר כמנותקת לכאורה מן האל.

נניח גם, לצורך העניין, זהות בין אדם הזוכה לשפע מהאל דרך השכל הפועל, כלומר נביא מן הנביאים, ונביא עליון כמשה והאבות, כלומר זהות זמנית, שנשמרת כל עוד הראשון מקיים מגע עם האל (האחרון הרי במגע תמידי)<sup>50</sup> – אז הם הרי באותו מעמד.

מה בדיוק קורה, אם כן, כאשר אדם זוכה לשפע מהאל דרך השכל הפועל? השכל הפועל הוא בעצם מיצגו של האלוהים בבריאה, כלומר שליחו של האל לבריאה שנבדלת ממנו לכאורה. למעשה השכל הפועל קיים כישות עצמאית רק מנקודת המבט של הרמה האחרונה, זו של הבריאה שאינה אלוהים. רק ברמה זו יש מובן לכניסה של שפע אלוהי "מבחוץ". מנקודת הראייה של הרמה הראשונה, המוחלטת, הרי שתמיד ולנצח הכל הוא אלוהות, והשכל הפועל הינו משל בלבד, בלשון בני אדם, כדי שיהיה מובן לאנשים הנמצאים במציאות, שמנקודת מבטם היא מנותקת או נבדלת מהאל. ה"היפתחות והקליטה של השפע האלוהי מהשכל הפועל" היא למעשה גילוי האמת על ידי אותו אדם: האלוהים קיים בכל מקום ובכל זמן, האלוהים הוא כל מקום וכל זמן. גילוי האמת הזו יוצר שינוי תודעתי באותו אינדבידואל, ושינוי תודעתי זה יכול להשפיע, ראשית על הלכי הרוח ומצבי הנפש שלו, ובעקיפין גם על התנהגותו. דבר זה יכול להסביר מדוע הוא מושגח מן הבחינה הראשונה שפירש הרמב"ם, כלומר מוגן מעגמת נפש הנובעת מזיהוי עם האני המצומצם: הוא מאושר תמיד מפני שהוא מקושר תמיד עם האל. אולם עדיין נשאלת השאלה: כיצד שינוי תודעתי שכזה מגן עליו לא מפני עצב, אלא מפני מפגעים חיצוניים?

התשובה, במילים פשוטות, היא שהשינוי אינו רק תודעתי. לכאורה נרצה לראות את הנביא כאדם רגיל בכל דבר ועניין, חוץ מזה שגילה את האמת, כלומר מודע לכך שבסופו של דבר ישנה זהות מוחלטת בינו (ובין כל דבר אחר) לבין האלוהים. עמדה כזו נותנת עדיפות אונטולוגית לרמה הראשונה, הראשונית, בה הכל אחד והכל אלוהים. עמדה כזו בעצם אומרת: נכון, נראה לנו שיש עולם וישנן תופעות, אבל **בעצם אין**, והכל הוא האל. בעמדה זו, כאמור, מחזיקים נביאים רבים, מכל אומות העולם. היא מאוד מפתה, שכן אחרי שנים של התבוללות ברמה השלישית, של ראיית הבריאה כמנותקת מן האל, הגילוי שהכל הוא, למעשה, האל הוא כל כך מרעיש עד כי הבריאה נשכחת, נזנחת, והנטייה היא להאמין ולהרגיש כי פירוש לית אתר פנוי מני הוא לית אתר כלשהו בכלל, כלומר אם אלוהים הוא כל דבר אז אין דברים ויש רק אלוהים. מתוך עמדה כזו תיתכן התנתקות מהעולם, גם פנימית, כלומר חוסר אכפתיות ומעורבות גמור, וגם חיצונית, כלומר יציאה לבידוד חברתי. מתוך עמדה זו נולדות תורות כאדוויטה ודאנטה ההינדית,

<sup>50</sup> זהות זו אינה מדויקת, שכן הראשון לא איבד כל הזדהות עם גרעין האני, כלומר הוא אינו מבין עדיין כי מדובר ברצף התרחשויות בלבד ולא בישות נבדלת. דבר זה ודאי משפיע על אופי המגע עם האלוהים.

המכריזה שהתופעות הן אשליה, או במקרה יותר קיצוני, התנועות הגנוסטיות, הרואות בחומר את הרוע עצמו.

נביאים עליונים, כפי שראינו, מבינים שעמדה זו אינה אמת. האחדות העמוקה, המלאה, השלמה שלהם עם האל מביאה אותם לראות שכל רבדי המציאות, כל הרמות, הן אמת. כל דבר הוא אלוהים אבל אלוהים הוא גם כן כל דבר, כלומר **הדברים בהחלט קיימים**. האל הוא גם אחד ויחיד ומוחלט ולבדו ימלוך נורא, הוא גם העולם הזה על כל פרטיו, והוא גם לכאורה מנותק מן העולם הזה. אנחנו, שוב, נאלצים להחזיק בדברים מתוך עמדה פרדוקסלית, המתאפשרת רק על ידי הבהובים דיאלקטיים: העולם הוא גם כולו אלוהים, והעולם הוא גם עולם, בו יש דרגות שונות, דברים שונים וערכים שונים.

הרמב"ם מתייחס ברצינות לתובנה הזאת: בשלוש הרמות הללו יש אמת, כלומר יש אמת גם ברמה בה האל לכאורה מנותק מן העולם. ויש אמת גם בערכים היחסיים שאותם מחזיקים בני האדם ברמה זו, וברצונותיהם "הקטנוניים" לחיות טוב והרבה. ברמה האחרונה הזו, שבה האל ניצב מחוץ לעולם ושולח פנימה שפע דרך השכל הפועל, ברמה הזו ההתחברות לשפע הזה משנה חייו של אדם לא רק מן הבחינה התודעתית אלא גם מהבחינה הגופנית. האדם שהופך לנביא נכנס, לכאורה, לזרם בו הוא מנווט ומנווט (גם פעיל וגם סביל, שכן הוא גילה שאינו ישות נבדלת) לכיוונים חיוביים. אפשר גם את זה להסביר בשתי דרכים: ראשית, השיפור במצבו משול למעמד אותן מקומות זמנים ומעשים שקדושים יותר אף שהכל ממילא קדוש. כלומר הוא נעשה קדוש, לא רק כמליצה, אלא בפועל, כאילו איכות נוספת, איזה ערך מוסף שאופף אותו. הוא באמת יותר קדוש, והקדושה שלו, כלומר של גופו והכרתו, מקרבת בצורה מידית קדושה מסביבתה ומרחיקה טומאה. מקרבת חיוביות ומרחיקה שליליות.

שנית, ניתן לומר שהוא זוכה לשיתוף פעולה מהיקום כולו מפני שהוא היקום כולו. בצורה טבעית וספונטאנית, כמו שהלב פועם מעצמו והשמש זורחת מעצמה, כך אנשים טובים מוצאים דרכם אליו והפרנסה מוצאת את דרכה לכיסו, וכמו שהנוגדנים ושאר מנגנונים טבעיים בגופו מפרקים חידקים ואיומים אחרים ומקרבים ומעכלים חומרי מזון שהשמש עזרה להצמיח, כך האנשים וכוחות הטבע בסביבתו מרחיקים ממנו סכנות ומקרבים אליו טובות. הוא בפועל, ולא רק בכוח, כל העולם כולו.

אבל, ניתן לשאול, האין כל בני האדם בעצם אינם ישויות נבדלות ולכן ממילא ומראש הם בזרם והם הזרם הכללי של הבריאה האלוהית? האין כולם ממילא ומראש כל העולם כולו? כן, ברמה השנייה. וברמה הראשונה הם ממילא ומראש האלוהות עצמה. אבל ברמה השלישית הם אינם עד שלא ישתדלו את אותה השתדלות מיוחדת ולא יכירו בכך בעצמם ולעומק. עד שלא יוציאו את זהותם עם האלוהים מהכוח (לכאורה) אל הפועל. והרמה השלישית **נחשבת**. היא אמיתית. והרמב"ם נותן לה משמעות, ובה אותו אדם שהוא נביא נשמר גם גופנית. הוא מנחה-עצמו-ומונחה אל מה שטוב.

אבל כאן עולה השאלה העקרונית השנייה: מהו טוב? עליה נענה: נכון שברמה הראשונה, בה הכל הוא האל, הכל טוב. זהו טוב מוחלט ואחר, שאינו נוגע לפרטי הבריאה – מבחינת הטוב הזה הכל טוב. ברור שלא לטוב הזה מונהג הנביא, מפני שהטוב הזה הוא טוב בכל מקרה, גם אם הנביא למשל ימות במלחמה, ואת זה הרמב"ם שולל. ברמה השלישית, האחרונה, הטוב הוא אנושי ויחסי. זהו הטוב שאנו מכירים ועליו אנחנו מנהלים ויכוחים, ומלחמות. הטוב הזה, האנושי, היחסי, אמנם קיים ולכן נחשב, אך גם לא לטוב

הזה מדריך ומודרך הנביא. הנביא מאחד בין הרמות הללו ומפיק מוסר אלוהי. לנביא יש מוסר הנובע מן הקשר הישיר שלו עם האל, ואל הטוב הזה הוא מונחה ומנחה. על כך מדבר הרמב"ם בפרק האחרון של ספרו, פרק נ"ד, וזהו דבר האחרון שהוא מלמד את תלמידו:

**[...]שלמות האדם אשר בו [כלומר, בה] יתהלל באמת הוא להגיע אל השגת האלוה כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיכוון בהם תמיד לעשות חסד צדקה ומשפט, להדמות בפעולות האלוה, כמו שביארנו פעמים בזה המאמר.**

המוסר של הנביא נגזר מן השלמות העליונה שלה זכה, כלומר מן ההשגה שלו את האלוהים. הוא מתבטא בכך שהנביא נוהג באופן של הידמות לאלוהים. הנביא שלא הגיע לנבואה העליונה פועל בהידמות לאל בעקיפין: הוא משיג אותו, ולאחר מכן פועל על פי ההשראה שקיבל. כזכור, ברמה זאת אין הנביא יכול בדרך כלל להמשיך את הדבקות באל גם תוך כדי מעשיו היומיומיים, ועל כן את מעשיו הוא עושה על פי מה שהושפע כאשר טעם מן השפע.

במקרה של הנביא העליון פעולותיו הן ממש פעולות האל. הוא דבק ומאוחד עם האל כל הזמן, ועל כן פעולותיו נובעות ישירות כפעולות של האלוהות. ההידמות של הנביא העליון לאל היא מושלמת, ושווה בכל הרמות: הרמה הראשונית, בה האל קיים לבדו, קיימת כעת, כשיש עולם, רק כנקודת יחוס. ברמה השנייה, בה האל הוא העולם, הוא כמובן האל (ברמה זאת גם ממילא הכל הוא אלוהים, כולל כמובן הנביא שלא הגיע לנבואה עליונה). אך גם ברמה האחרונה, זו של עולם התופעות והפרטים, ההבדלים והערכים, הוא מאוחד עם האל, ומודע לכך שהוא מאוחד עם האל. על כן פעולותיו הן באמת ובשלמות פעולותיו של האלוהים, והמוסר שלו הוא מוסר אלוהי.

אך מהו מוסר אלוהי? בפסקה לעיל מביא הרמב"ם שלוש איפיונים מרכזיים למוסר זה: חסד, צדקה ומשפט. מתוך אלו הראשון והחשוב ביותר הוא החסד. כך גם כאשר הוא מדבר על ההידמות לאל ב"משנה תורה" (הלכות עבדים, פרק ט', הלכה ח'), הרמב"ם מזכיר את החסד בלבד:

**וכן במידותיו של הקדוש ברוך הוא שציוונו להידמות בהם, הוא אומר: ורחמיו על כל מעשיו**

הפסוק המצוטט כאן הוא פסוק ט' מספר תהילים, פרק קמ"ה:

**טוב ה' לכל ורזומיו על כל מעשיו**

לנהוג בחסד, אם כן, היא הדרך להדמות לאל, וחסד פירושו להטיב עם הכל, ללא הבדל והבחנה. על כך גם כותב הרמב"ם בתחילת פרק נ"ג של חלק ג':

[...]חסד עניינו ההפלגה באי זה דבר שמפליגים בו. ושימשו בו בהפלגת גמילות הטוב יותר [כלומר תוספת משהו טוב, ולא רע]. וידוע שגמילות הטוב כולל שני עניינים: טוב מי שאין חוק עליך כלל [כלומר, שזה אינו מגיע לו על פי דין], והשני, להטיב למי שראוי לטובה יותר ממה שהוא ראוי.

כלומר חסד הוא עשיית טוב על טוב, ההפלגה בנתינה, אהבת החינם, השפע. זו דרכו של הנביא, משום שזו דרכו של אלוהים. אנחנו יודעים שזו דרכו של אלוהים, משום שקיים עולם. זו דרכו של אלוהים מפני שהוא עצמו קיים. אחרות: הקיום עצמו הוא חיובי. הנס ובפלא הזה שקיים משהו בכלל משמעם שהקיום חיובי. במילים השפע והטוב הם מטבעו הבסיסי ביותר של הקיום. על כן לעשות חסד, לשפוט לפנים משורת הדין, לתת, לאהוב, לסלוח – זו דרכו של הנביא. זהו הצדק האמיתי. בעולם בו יש אלוהים – ואין עולם ללא אלוהים, שכן כל עולם ישנו הוא עולם אלוהי – החסד הוא הצדק. זהו נושא גדול ועמוק ולא נרחיב בו כאן, אך העיקרון ברור: הצדק אינו שוויון ואינו עשיית דבר תמורת, או כנקמה על, דבר. הצדק הוא אהבה וחסד, כלומר באופן פרדוקסלי, מנקודת מבט אלוהית, החסד הוא הדין.

נחזור להשגחה: הנביא, כך מסתבר, זוכה להשגחה גופנית מפני שהגוף נחשב ואמיתי. השגחה זו מתבטאת בכך שהוא, באחדותו עם הבריאה, מונהג במסלול ששומר עליו. הכניסה לנבואה ולאחדות משפיעה לא רק על תפיסתו של האדם, אלא גם על גופו: היא כאילו מזמינה חיוביות ומרחיקה שליליות, מזמנת את אותו אדם לטוב ומרחיקה אותו מרע. איזה טוב ואיזה רע? לא הטוב המוחלט, שכן אין לזה העדפות, אלא טוב יחסי. אבל גם לא טוב השווה לגמרי לטוב האנושי. יהיה זה טוב שמתחשב בשניהם, ומתחשב בכל. יהיה זה חסד.

כך נשאר לנו מבחינת הבעיות שמעוררת תפיסת ההשגחה הזאת רק הקושי המוסרי שבקבלת גמול חומרי על חובה רוחנית. עליו נענה במשיכת כתפיים: זה המצב. ככה זה: אכן יש גם טובת הנאה ממשית, יחסית וזמנית כתוצאה מידיעת האל, ולמי שמעוניין בעידוני אתיקה קאנטיאנית צפויה אכזבה. הרמב"ם לא עוסק ברציונליות המנותקת מהממשי. ציוויים מוחלטים אינם נוגעים לו אם הם אינם נוגעים גם למישור היחסי. החיים עצמם, ממש, האלה, בכל אנושיותם ושבריריותם, הם מעינינו של הרמב"ם. ומסתבר שגם מענינו של האלוהים.

## הגוף והנפש:

נחזור לפרק נ"א:

### ע'

וכבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחורות ימנעו רב מעלות המידות, וכל שכן זאת המחשבה [כלומר, ההכרה] הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתעלה, כי מן השקד שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופניות.

הפילוסופים, כותב הרמב"ם, כבר הבהירו כי אותם תשוקות ויצרים הבעורים באדם בנעוריו מונעים ממנו להגיע למידות מוסריות, ובוודאי שמונעים ממנו את אותה הכרה, השגת האלוהים, שנולדת מתוך שלמות הידע על האל ואהבתו. ה"ליחות" שמדבר עליהן הרמב"ם קשורות לתורת הרפואה שהיתה רווחת במערב כל ימי הביניים, כאילו בגוף האדם ארבע ליחות שיש לשמור על איזוןן. בכל אופן, כאשר אותן ליחות בוערות באדם, ודבר זה שכיח יותר בנעורים, הרי שהשגת האל אינה אפשרית לו, וזאת משום שרתיחת הליחות מקבילה להתעוררות התשוקות. נזכור שגם הבודהה דיבר, באמת הנאצלת השניה, על כמיהה כסיבה לדוקה, כלומר כגורם המפריד ביננו לבין הנירוונה.

### ע"א

כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו ותוך השגתו וישמח במה שהשיג.

אם בזמן הנעורים התשוקות שלנו עזות ועל כן מקשות עלינו את ההתבוננות באל, הרי ככל שמתבגרים ואש התאוות שוכחת, אורה של ההכרה יכול לפרוץ, להשיג יותר ולשמוח בהשגתו. צריך לזכור שהרמב"ם קושר את התאוות לגיל הצעיר משום שלפי הבנתו הן באות מן הליחות, ואלו חמות יותר בראשית החיים מאשר בסופן. עם זאת קל לראות שגם בגילאים מבוגרים יש לאנשים תשוקות רבות, גם אם מושאיהן משתנים. למעשה ייתכן מאוד שזוהי החוכמה שמתירה ומשחררת אצלנו את אותן פקעות של כמיהה: החכמה שבאה לפעמים עם הגיל, אך שמקורה בראש ובראשונה הוא ראייה נכונה של המציאות, והבנה עמוקה של הכוחות הפועלים עלינו. התאוות נחלשות, אם כן, לא ככל שאנחנו מתבגרים, אלא ככל שאנחנו יותר בוגרים.

### ע"ב

עד שכשיבוא האיש השלם בימים ויקרב למות, תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא.



כאשר מגיע האיש השלם, כלומר הנביא העליון, אל סוף ימיו, כלומר כשהולכים ונחלשים כוחות גופו, הולכת וגדלה אותה ההשגה והאהבה את האלוהים, ולבסוף נפרדת כך הנפש מן הגוף. ניתן אולי לראות דברים אלו כהופעה נוספת של התפיסה הדואליסטית של הרמב"ם אודות הגוף והנפש, כלומר כראייה שלך שמדובר בשני דברים שונים לגמרי. אפשר מכך לגרוס שלמרות שפעמים רבות נראה שהרמב"ם מתייחס אל שני אלו כאל ישות אחד, בכל זאת במוות הם נפרדים. אך ייתכן שהרמב"ם מציין זאת רק משום האמונה הדתית הרווחת, והוא עצמו אינו חושב כך: אם אכן האדם השלם משיג את האל כל הזמן ובכל מקום, ואם אכן הוא התאחד עמו בצורה מושלמת, הרי לאן יש לו או לנשמתו ללכת אחרי המוות? אף שדבק בתפיסתו זו של דואליזם, הרמב"ם לא ראה את הנשמה כנפרדת מן הגוף – המשפט הראשון של חיבורו הקרוי "שמונה פרקים", שהוא הקדמתו לפירושו ל"מסכת אבות", הוא:

### **דע, שנפש האדם אחת.**

בנפש מתכוון כאן הרמב"ם לא לנשמה, אלא למכלול האורגניזם האנושי, ואכן כאשר הוא מונה מיד לאחר דברים אלו את חלקי הנפש, מסתבר לנו כי חלקיה הם הזון, המרגיש, המדמה, המתעורר והדברי – כלומר גם כוחות הגוף וגם כוחות השכל יחד. אם תכלית החיים היא ההבנה של האדם שכל אלו נכללים באותו זרם מציאות אלוהי ואינם נפרדים ממנו (כלומר אינם "ממלכה בתוך ממלכה"), איך אפשר לדבר על נשמה נפרדת? כל התובנה העמוקה של הנבואה העליונה הרי היא שאין ולא היתה אף פעם נשמה נפרדת, אלא רק תפיסה מוטעית כאילו זה כך.

מכאן ניתן לשאול מהו בכלל מוות עבור אדם שיודע את האל, כלומר יודע שהוא עצמו המציאות האלוהית? האדם השלם כבר חדר מבעד לאשלייה של הכוח המעצים, והוא רואה שכל פעולותיו באות מגרעין מרכזי, אלא פשוט מתרחשות על פי רצון השם (שמהווה בעצם את רצונו הוא). הוא אינו מזדהה עם שום מרכז מדומיין ורואה עצמו ככוליות האחת. מה, אם כן, יכול אצלו למות? הגוף, אולי, אבל הגוף הינו רק חלק ממנו. הוא הרבה יותר מגופו. ברור שללא הגוף גם הכרתו תכבה, אך הוא יודע כי הוא גם הרבה יותר מהכרתו – הכרתו היא רק האמצעי שבו נולדה הידיעה הזו. למעשה האיש השלם כבר מת – הוא הבין מזמן שאינו קיים כישות נבדלת. הוא הבין מזמן שהוא המציאות כולה. עתה, כלומר בקרבו למוות, הוא רק מתבונן בשינויים הטבעיים שעוברים על חלקי המציאות המוכרים לו ביותר: חלקי גופו. ואולי זאת כוונתו של הרמב"ם כשהוא מצביע על פירוד הנפש מהגוף: הנפש, כלומר ההכרה, מתבוננת מרוחקת לכאורה במתרחש בגוף. עם התקרבות המוות, על פי הרפואה שידע הרמב"ם, הליחות מתקררות והתשוקות כבות. מכיוון שעם מות כל התשוקות כולן אין עוד מחסום המונע את ההשגה המושלמת (אם תרם הגיעה), שמחת אותה הנפש היא רבה.

ע"ג

ועל זה העניין רמזו חכמים במות משה, אהרון ומרים, ששולשתם מתו בנשיקה. ואמרו שאמרו: וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה'. מלמד שמת בנשיקה. וכן נאמר באהרן: על פי ה', וימת שם. וכן אמרו במרים: אף היא בנשיקה מתה. אבל לא זכר בה על פי ה', להיותה אשה, ואין טוב לזכור זה המשל בה.

מיתת נשיקה היא השם שכינו בו חז"ל את המוות של האדם השלם: משה מת "על פי" האל (דברים, ל"ד, ה'), וכן אהרון (במדבר ל"ג, ל"ח), וגם מרים, אם כי משום שהיא אשה לא נעים לומר זאת. בכל מקרה נראה שכאן מתרחב מעגל הנביאים העליונים וכולל בתוכו כעת גם את אהרון ומרים.

ע"ד

הכוונה בשולשתם, שמתו בעניין הנאת ההשגה היא מרוב החשק. ונמשכו החכמים ז"ל בזה המאמר על דרך מליצת השיר המפורסמת שתקרא שם ההשגה המגעת עם חזוק חשק האלוהי יתעלה: נשיקה. כאמרו: ישקני מנשיקות פיהו וגו'.

הכינוי הזה הגיע אל חז"ל מתוך שיר השירים, בו האהובה מבקשת מדודה לנשקה בנשיקות פיהו (שיר השירים, א', ב'). החשק כאן הוא אותה אהבה מיסטית לאל, כזכור.

ע"ה

וזה המין מן המיתה, אשר הוא ההמלט מן המוות על דרך האמת, לא זכרו [כלומר, ציינו] החכמים ז"ל שהגיע רק [כלומר, אלא] למשה ואהרן ומרים. אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה, אך כולם תחזק השגת שכלם עם המוות, כמו שנאמר: והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך.

המוות הזה הוא ההפך ממות – הוא החיים האמיתיים. לגלות שאנחנו איננו יצורים קטנים ונבדלים מסביבתם, שאיננו ישויות הכלואות בתוך שק העור הזה ותלויות בו, שאיננו במאבק הישרדות מתמיד ולמעשה חסר סיכוי, שאיננו מנותקים מן האלוהים – אלא להפך: שאנחנו הכוליות עצמה, זרם החיים השותף, הקיום האדיר כולו, האלוהות בשיא התעוזה שלה, כאשר היא יוצאת מתוך עצמה ומקיימת עולם ומלואו. חיים בהם אין מודעות לאחדותנו המושלמת עם האל, וישנה יומרה לריבונות עצמית וניתוק מן

האלוהים, הם מוות. את הפסוק שמצטט הרמב"ם כדאי לקרוא יחד עם הפסוקים שסביבו (ישעיה, נ"ח, ז' - ט'):

**הלא פרוס לרעב לזומך ועניים מרודים תביא בית כי תראה ערם וכסיתו ומבשרך לא תתעלם: או יבקע כשזור אורך וארכתך מהרה תצמוז והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך: או תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני אם תסיר מותוך מוטה שלוז אצבע ודבר און.**

בפסוקים אלו מקופל כל התהליך כולו: כאשר אנו מגלים חסד וצדקה, ודואגים לזולת, אך גם את עצמנו איננו מזניחים, ודואגים לגופנו ממש, ומשכילים ומעפילים לקראת האל – אז בוקע כשחר אורנו, אנו נרפאים, צדקנו הוא שמנחה אותנו ואנחנו נאספים אל כבוד האלוהים, שהוא מלוא כל הארץ. אז, מתוך אותה אחדות מושלמת, לא נוותר על העולם הזה, נחזור אליו, נחזור ונרד אחרי העליה, נמשיך ונעבוד את האל, נקרא והאל יענה, ונשאף לתיקון עולם – זאת אם באמת נסיר את המוטה, כלומר העול שבתוכנו, שהוא הזיהוי המוטעה שלנו את עצמנו כנבדלים מן האל, וכאשר נפסיק להתעמת עם אחרים, כלומר כאשר נסלח ונאהב.

המעגל הוא שלם: החסד מוביל לנבואה, הנבואה מובילה לאחדות עם האל, האחדות עם האל מובילה לנבואה, הנבואה מובילה לחסד.

## ע"ו

**וישאר השכל ההוא אחר כן לנצח על ענין אחד, כי כבר הוסר המונע אשר מבדיל בינו ובין משכלו בקצת העתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאות הגוף, כמו שבארנו בחיבורנו ובאר זולתנו לפנינו.**

ניתן לפרש כאן כאילו הרמב"ם כותב שעם המוות הוסר המונע האחרון שבין האדם לאלוהיו, כלומר הגוף. כך שוב נציין את התפיסה הדואליסטית של הרמב"ם, ונסתור את מה שאנחנו ראינו שכתב לפנינו, שהאבות ומשה התאחדו עם האל ועל כן לא היה בהם שום מונע. ראינו שהאבות ומשה התאחדו עם האל כשהיו בגופם ואף פעלו מתוך אחדות מלאה עמו. אפשר גם לפרש, שאותו השכל, שמת מיתת נשיקה, הוא השכל המאוחד, שממנו הוסר אותו מונע, כלומר אותו זיהוי עקשני עם זרם הפעולות וההתרחשויות ויצירת ההרגשה של ישות עצמאית ומובחנת. זהו אכן "המונע אשר מבדיל בינו ובין מושכלו בקצת העתים": הגוף הלוא נמצא בכל זמן, ולא "בקצת העתים" (כלומר לפעמים), ורק הזיהוי של עצמנו כנפרדים מן האל יכול להיחלש ולהתחזק מזמן לזמן, עד שלבסוף, בדרך נס, הוא נעלם. רק השכל שלא

רק הרחיב את גבולותיו על כל הבריאה, אלא גם ראה והבין כי הוא עצמו חסר מרכז נבדל, רק הוא ממש נשאר "לנצח עם עניין אחד", כלומר רק הוא אחד, רק הוא מאוחד עם האל לנצח. אצל משה אכן נעלם אותו מונע אחרון, והוא, כאמור, התאחד עם האלוהים. בהקדמת הרמב"ם לפרק "חלק" במשנה כותב הרמב"ם שלמשה:

**לא נשאר מסך שלא קרעו ונכנס ממנו ולא מנעו מונע גופני ולא נתערב לו שום חיסרון בין רב למועט.**

הגוף, אם כן, אינו מפריע. "לא מנעו מונע גופני" קובע הרמב"ם בנוגע למשה. ואכן, האין זה מגוחך לחשוב כי ייתכן והגוף שלנו הוא שיחצוץ ביננו לבין האלוהים? כפי שראינו בקטע מהלכות יסודי תורה שב"משנה תורה", גם בפרק השביעי של "שמונה פרקים", בהתייחסו למשה במעמד הר סיני כותב הרמב"ם:

**וכאשר ידע משה רבנו שלא נשאר לו מסך שלא קרעו, וכי נשלמו מעלות המידות כולן והמעלות הדיבריות כולן, ביקש להשיג את האלוהים באמיתת מציאותו, אחר שלא נשאר מונע.**

כלומר בנבואה העליונה, באחדות עם האל, אכן לא נשאר אף מונע.

אותה שעה אמר: הראני נא את כבודך. והודיעו, שאי אפשר לו לדבר הזה, להיותו שכל נמצא בחומר, רצוני לומר, באשר הוא אדם. והוא אמרו: כי לא יראני אדם וחי. הנה לא נשארה בינו ובין השנת האלוה באמיתת מציאותו זולת מחיצת חלון אחת בהירה, והיא השכל האנושי שאינו נפרד.

האל מודיע למשה שהוא לא יוכל לראותו מפני ששכלו נמצא בחומר, כלומר בגוף. השכל האנושי אם כן קשור לחומר – הנפש האנושית היא אחת: אין ניתוק באמת בין גוף לנשמה. על כן השכל האנושי מוגבל לתפיסת האל דרך החומר, כלומר דרך הבריאה, כלומר מוגבל לתפיסת האלוהות כבלתי נבדלת מהבריאה, והוא אינו יכול להשיג את האל במצבו הבראשיתי, במצבו לפני הבריאה. משה, שאף שהיה מאוחד עם האלוהים לגמרי, ביקש גם לראותו לבדו, כלומר כאילו הוא נפרד ממנו ומהבריאה, נענה שזה לא ייתכן. השכל האנושי מוגבל ואינו יכול לתפוס את האל כאילו הוא אינו בורא, כלומר את האל בבדידותו המוחלטת. וטוב שכך. טוב שאין האדם רואה את האל לבדו, שכן היתה אז סכנה גדולה שהוא יעדיף אותו כשהוא לבדו לכאורה, על פני הבריאה. אבל יש בריאה והבריאה היא טובה והבריאה היא אלוהית. הרי גם

כך נוטים נביאים שונים, מכל אומות העולם, לנסות לברוח מן העולם אל אותו אל מוחלט ובלתי משתנה. אך זה אינו האל האמיתי. אותה רמה ראשונית היא נקודת יחוס חשובה, אך היא אינה מציאות חיה. המציאות היא האל המאוחד באחדות שלמה עם העולם כולו: גירווה היא סמסארה. דבר זה מובהר למשה, ומובהר לו כי העולם הוא מקומו, על כן השגתו הנבואית הגבוהה לא תישא אותו מחוץ לעולם, אלא בדיוק לתוך תוכו – הוא לא יסתפק בידיעתו את האל, אלא ינהיג את עמו לקראת אותה ידיעה מקודשת. אחרי העלייה להר סיני, באה הירידה אל העם. רק עם הבנה זו הוא יודע אחדות מושלמת ותמימה מהי, רק אז הוא יודע אמת, אמת אחת, רק אז הוא חי את האמת, חי באמת.

## ע"ז

ושים לבך להבין זה הפרק, והשתדל בכל יכולתך להרבות העתים ההם אשר אתה בהם עם האלוה, או שאתה משתדל להגיע אליו, ולמעט העתים ההם אשר אתה בהם עם זולתו ובלתי משתדל להתקרב אליו. ובזאת הישרה די לפי כוונת זה המאמר.

אמן.

**למה מדיטציה?**

אם מלוא כל העולם כבודו, מדוע קיימת דת? אם כל הקיום קדוש, מדוע מוקדשים מעשים מסויימים לעבודת האל ומקומות זמנים מסויימים מקודשים? אם האלוהים הוא העולם, למה אנחנו מנסים להתקרב אליו, לדבוק בו, להיות איתו – האם אנחנו לא הוא עצמו מלכתחילה וממילא? במילים אחרות, למה בכלל צריך לקיים מצוות, למה צריך לעשות מדיטציה (ועל פי הרמב"ם זה היינו הך)? כפי שראינו, על אף שהאמת העמוקה ביותר היא אכן שאנחנו מראש ולנצח מאוחדים עם האלוהות, באופן אירוני ואכזרי אנחנו מרגישים נפרדים ממנה. אנחנו מרגישים בודדים וקטנים, עיוורים וחלשים, ניצבים מול העולם כזרים ולא שוכנים בתוכו כבני בית. אנחנו מכלים את חיינו בניסיונות מרים להתגבר על ההרגשה הזו, בדרך כלל בדרכי פעולה שרק מרחיקות אותנו יותר ממטרתנו ומדגישות, בסופו של דבר, עוד יותר את נבדלותנו וחולשתנו. ברור, עם זאת, שאנחנו עצמנו מרגישים שהמצב אינו כשורה, ושיש לעשות משהו כדי לתקנו.

המצב אינו כשורה מפני שקרה אסון, ואין משנה אם נכנה אותו "שבירת הכלים", "החטא הקדמון", "הנפילה", "איבוד הדרך" או כל כינוי מיתולוגי אחר. כאן נקרא לו "ההיתפסות בפעולתו של הכוח המעצים", שכן זה הסיפור ממנו ננסה כאן ללמוד על הבעיה שבבסיסנו.

עם הבריאה התגלם האלוהים בעולם חומרי, כלומר בעולם שיכול להיתפס כאובייקט, כמחולק לדברים או כ"דבר" בעצמו. למרות שבהחלט קיימים דברים מובחנים ופעולות נבדלות, זמנים נפרדים ומקומות שונים, האבחנה ביניהם אסור שתיתפס כמבדילה מבחינת מהותם, שכן אין לכל אלו מהות עצמית, או, במילים אחרות, מהותם היא האלוהים עצמו. זאת אומרת שאין לשום דבר או פעולה או מקום או זמן גרעין פנימי של זהות, נמשך ולא משתנה. הדברים "ריקים מעצמיות" בלשון בודהיסטית, כלומר הם אינם, לעומקם, יציבים ובלתי משתנים בזהותם העצמית. הדברים כולם משולים לאגרוף<sup>51</sup>: הם נעלמים כאשר מרפים את האחיזה. לאגרוף, כמו לכל דבר, אין מהות עצמית: הוא תוצר של נסיבות מסויימות. כאשר הנסיבות משתנות (כאשר כף היד נפתחת) הוא עצמו נעלם, ולנו ברור כי לעולם לא היתה לו קיום עצמאי משל עצמו. אנחנו אומרים לעצמנו: האגרוף אינו אלא כף יד. אלא שיש להיזהר גם מלחשוב שכף היד עצמה הינה יותר מצירוף מוצלח של נסיבות. אכן, גם לה אין מהות עצמית: היא משתנה כל הזמן, ואין לה מרכז קבוע של זהות, כלומר נקודה שהיא היא "היד האמיתית". היד נבראת כל רגע מתוך האלוהים, כגל אשר עולה לרגע מעל לפני הים. על כן היד, וכל דבר אחר, בבסיסם, לעומקם, אינם אלא האלוהים.

<sup>51</sup> את הדוגמא הזו נותן הפילוסוף והמיסטיקן הבריטי אלן וואטס.

כל דבר בעולם ריק ממהות עצמית, כלומר אין דבר שאוצר בתוכו גרעין יציב ובלתי משתנה שהוא הוא "הדבר כשלעצמו" או "הדבר האמיתי". בשום מקום לא נמצא, על כן, את "המכוננית כשלעצמה" או את "הבניין האמיתי". אין נקודת עומק בה מסתרות ישויות אלו, שכן ישויות אלו אינן קיימות. המכוננית והבניין הם צירוף של נסיבות ותו לא. אם נפשיט אותם מנסיבותיהם, מהגורמים הפיזיים והזמניים שהביאו להיווצרותם, הרי שלא נישאר אוחזים בדבר שהוא, לכאורה, היסוד האמיתי שלהם, כלומר מהותם. הם יתפרקו לגמרי מבלי להשאיר עדות: המכוננית לא תשאיר שום "מכונניות" והבניין לא יישמר בשום "בנייניות". התנאים המרכיבים אותם, החל בחומרים הפשוטים וכלה ברצון שהביא לחיבורם, יתפרקו ויוותרו נקיים מכל "מכונניות" ו"בנייניות".

למרבה הפלא כך גם אנו עצמנו. אין בנו מרכז מתמשך של זהות שמהווה את ה"אני" האמיתי שלנו. אין בנו גרעין של שליטה שנשאר שלם ויציב לאורך זמן ושבו אצורה מהותנו האמיתית. במילים אחרות: אין בנו נשמה. מאידך ניתן לומר שבמהותנו אנחנו האלוהות עצמה. אלא שכפי שראינו וכפי שאנו חווים כמעט כל רגע מחיינו, יש בנו הרגשה עמוקה, אפילו ניתן לומר ודאות, שאנחנו קיימים כישות נפרדת מהעולם סביב, שאנחנו נבדלים משאר הקיום, עטופים בגוף הפרטי שלנו, אוטונומים לעשות כרצוננו וחשופים לפגיעת העולם החיצוני לנו. אנחנו מבדילים עצמנו מהמציאות, כלומר משכנעים את עצמנו שאנחנו נפרדים מהאלוהות.

כפי שראינו בפרשנות לסיפור גן עדן, דבר זה, "הנפילה" הזו, מתרחשת באורגניזם האנושי בגלל מה שכינינו "הכוח המעצים". הוא ה"מפתה" את ההכרה השלמה והאחדותית לראות בזרם הפעולות וההתרחשויות שבגוף "דבר", כלומר לא תהליך אלא ישות יציבה ומגובשת, ומיד אחר כך לראות בישות זו את העצמי, את ה"אני" שבמרכז העמוק של ההכרה. מכאן כל מלאכתו מסתכמת בהכרזה החוזרת ונשנית על כל פעולה שמתרחשת בגוף או בנפש "אני עשיתי", ועל כל דבר שקורה בהם או להם "זה קרה לי". מספרן האדיר של ההכרזות ההלו ותכיפותן הרבה תורמות לשמירה על האשליה של האני.

השאלה מדוע כל זה קורה היא שאלה גדולה, אולי השאלה הכי גדולה, שכן, כאמור, היא עומדת על אחת הבעיות המהותיות ביותר בקיום האנושי. זו הבעיה שמולידה את הרוע בעולם. התגבשות ההכרה סביב מרכז, הצדפדותה לכדי מוקד של עצמיות מדומיינת מביאה לסבל. סבל זה מביא לרוע. סבלו של האדם נתפס כרע על ידו, והוא מביא לרוע בפעולותיו. אדם שרע לו רע לאחרים<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> מנקודת מבט דתית או פילוסופית התשובה לשאלה זו חייבת לבוא בצורת מיתוס. מנקודת מבט חילונית או מדעית (שעונה על השאלה "איך" ולא "למה" זה קרה) ניתן להציע שבאופן אירוני דווקא הכאב הוא הגורם לסבל. על פי הסבר זה מנגנון הכוח המעצים קיים כדי שהאורגניזם האנושי יוכל לזהות כאב בגופו הוא. זאת משום שכאשר אנחנו ללא מרכז ומסגרת, כלומר בשלבים העליונים ביותר של הנבואה, כואב לנו הרבה פחות: כאשר הכאב לא מזוהה מיידית כ"כאב שלי" הוא הרבה פחות כואב (למעשה, הוא כואב פחות אבל הוא אינו הופך לסבל נפשי – הכאב מורגש, כמובן, אך הוא אינו "בעייתי", הוא אינו נורא, הוא תופעה במניין התופעות). ידועים מקרים רבים של מיסטיקנים שעברו עינויים קשים בשלוות נפש. כאשר אנו מבוגרים וזוכים לנבואה, אנחנו כמובן יודעים היטב מה עלול להזיק לנו ועל כן מתרחקים ממנו. אנחנו גם יודעים לכוון עצמנו לשים לב לכאבים, גם אם אין בהם את אותה איכות של סבל כמלפנים. אולם התינוק שגדל אינו יכול לדעת מה מזיק לו. לבעלי-חיים אין בעיה כזו כי ההכרה שלהם הרבה יותר אוטומטית. לאדם הכרה פתוחה, ריקה, חובקת כל ואינסופית – "יותר האדם מן הבהמה אין", כלומר האינסופיות של ההכרה – ולכן כדי לזהות כאב כ"שלי" היא חייבת מרכז מגובש. על כן, אולי, בונה בתוכו הכוח המעצים את ה"אני", שיהיה אותו מכל כאב שתוקף "אותו". אלא שמניכוס הכאב מגיעים מיד לניכוס ההנאות, ומאלו לתשוקות, וזהו "החטא הקדמון", או הסיבה לרוע בעולם.

בכל אופן, ברור שלמרות שהאמת לאמיתה היא שאנחנו איננו נפרדים מהאלוהים, כלומר שאין גרעין מוצק שהוא האני שנבדל מסביבתו, אנחנו לא מרגישים כך (לפחות לא מסביבות גיל שנה וחצי ואילך) וזו גם אמת. זה המצב ויש לראות אותו נכוחה. משום שזהו המצב, אנחנו מתרגלים מדיטציה.

### מהי מדיטציה?

מדיטציה נגדיר כפעולה יזומה של האדם המכוונת למסמוס קווי הגבול של מסגרת-האני ולראיית האני עצמו כהליך במקום ישות יציבה. במילים אחרות: מדיטציה היא הניסיון של האדם להיות נוכח במלואו, לזהות את שקושר אותו עם העולם כולו, להיפתח אל הקדוש שבמציאות, לדבוק באחר לחלוטין שהוא גם הוא עצמו. המדיטציה מנסה לזהות את המימד שבו המציאות נודעת ונחווית כנצחית ואינסופית, ולזהות שמימד זה הוא עצמותנו בשלמותה. במונחיו של הרמב"ם, מדיטציה היא ההשתדלות של האדם לקיים מגע ישיר עם האל דרך השכל הפועל, כלומר להגיע לנבואה.

טכניקות שונות של מדיטציה ניתן למצוא כמעט בכל תרבות ודת: בנצרות קיים נוהג "תפילת ישו": האמירה הרפטיטיבית של המשפט "ישו הנוצרי, אנא סלח לחוטא שכמוני" שוב ושוב, במשך כל שעות היום; באסלאם מוכרים הדרווישים הסופים המחוללים במעגלים וחגים סביב עצמם; במזרח נמצא צורות יותר סטטיות של מדיטציה, המתבצעת לרוב בישיבה. בפרק נ"א של החלק השלישי ב"מורה נבוכים" מדריך הרמב"ם את הקורא כיצד לקיים את המצוות בצורה מדיטטיבית. בנספח זה אדריך את הקורא כיצד לתרגל מדיטציה בודהיסטית, הקרויה ויפאסנה.

המשותף לכל הפרקטיקות המדיטטיביות הוא הניסיון לשנות את דפוסי הפעולה של ההכרה, ועל ידי כך ללמוד משהו חדש על הקיום האנושי. ברור כי את ידיעותינו על העולם, על עצמנו, על הקיום עצמו אנחנו מקבלים דרך אותו חלק בנו שרגיש וער למתרחש, כלומר על ידי הפעילות הנפשית שלנו, בין אם נכנה אותה תודעה, מודעות או הכרה. במהלך חיינו לומדת הנפש לפעול בצורה מסוימת: תבניות מסוימות של מעשים ותגובות חוזרות על עצמן ויוצרות דפוסים קבועים של פעולה. כמו טיפות מים החורצות נתיב באבן, כל פעולה שאנחנו מבצעים תורמת לגיבוש דרך של מעשה או תגובה, דרך שתהיה סלולה וקלה יותר למעבר בפעם הבאה שאותו אדם ייתקל בסיטואציה דומה<sup>53</sup>. כפי שראינו, גם הרמב"ם עומד על היכולת של פעולות להקנות הרגלים.

תוך שנה עד שנתיים מרגע הלידה מתגבשת הכרתו של התינוק סביב אותו זרם בלתי פוסק של פעילויות והתרחשויות, והוא יוצר לעצמו "אני", כלומר מרכז של זהות, שהמוצקות והאוטונומיה שלו נחוות כמובנות מאליהן, למרות שהן תוצאה של תפיסה בלתי-נכונה הנובעת מהתבוננות שטחית. יצירת האני וההזדהות איתו היא עצמה דפוס פעולה של ההכרה, אולי הדפוס העמוק והבסיסי ביותר. דפוס זה בתורו מביא להיווצרותם של אינספור דפוסים נוספים, הנשענים כולם על ההנחה שהאורגניזם האנושי פועל

<sup>53</sup> מחקרים בנירולוגיה הראו שפעולה מסוימת של הגוף או הנפש מתווה נתיב של רצף-פעילות בניורונים במוח, נתיב שהופך נגיש יותר ויותר עם כל חזרה על הפעולה.



מתוך רצון עצמי שמקורו בגרעין קבוע של זהות, ותכליתו לשמר ולטפח את אותו הגרעין. כך למן הרגע שנולדה בתוכנו הרגשת הזהות העצמית אנחנו מפתחים תשוקה לשמור עליה, ותשוקה זו באה לידי ביטוי בפעולות שנעשה. גם פחד ממותה של אותה זהות מתהווה בתוכנו, וגם הוא מתבטא הפעולות שונות. ולא רק זאת, לא רק קיום בסיסי אנחנו דורשים לעצמנו, אלא, כפי שמדגיש הרמב"ם, אנו גם משווים עצמנו עם אנשים אחרים, כלומר עם מה שאנחנו רואים כמרכזים אחרים של זהות, ודורשים מעצמנו להיות טובים יותר, ומבקשים כבוד ויוקרה, מעמד ורהב. חיינו הופכים למרוץ עיקש וחסר מנוחה אחרי אותות של כבוד וביטחון, ומכך נגזרות פעולותינו, המביאות ליצירת הדפוסים על פיהן מתפקדת ההכרה שלנו. כל זאת כאשר אותם מתגלים פעם אחרי פעם כמזויפים וחסרי יכולת למלא אותנו בסיפוק אמיתי.

המדיטציה באה לשנות זאת. בשפה חילונית, אם כן, ניתן לומר שהמדיטציה באה כדי לעזור לנו לגלות את הזיוף שבהנחות היסוד שלנו ולחשוף בפנינו את המצב כפי שהוא לאשורו, כלומר את היותנו נטולי מרכז קבוע ומאוחדים למעשה עם הקיום כולו. בשפה דתית נאמר שהמדיטציה באה כדי להפנות את תשומת הלב שלנו מענייני חול אל הקודש עד שניצור מגע ישיר עם הקדוש עצמו, הוא האלוהים, ולבסוף נגיע לאיחוד מושלם עמו. השפה החילונית מובנת אולי יותר, אך לשפה הדתית יש ערך רב, משום שבסופו של דבר (על פי חוויית האישית לפחות), היקום כולו נודע ונחוה על ידי האדם כטוב. הקיום עצמו מורגש לא רק כאמיתי, אלא כנכון, כחיובי, ושוב: טוב. יש בכך, אם כן, משהו דתי, במובן שיש כאן פלא: מדוע טוב ולא סתמי, ניטרלי? יש כאן שגב, איכות של נס ומימד של טרנסאנדנטיות. הקיום מתוודע ומורגש על ידי האדם כאלוהי.

המדיטציה יוצרת תנאים מיוחדים לבדיקת הקיום. אנו זקוקים לתנאים מיוחדים (לפחות בתחילת דרכנו) משום שאנחנו מנסים להשתחרר, ולו לרגעים ספורים, מאותם דפוסים על פיהם פעולותינו מקובעות. כדי לצאת מצורת הפעולה הרגילה של הנפש והגוף יש ליצור תנאים לא רגילים, כשם שכדי להרגיש אחרת (למשל, חגיגים) אנחנו יוצרים איריה שונה (למשל, בגדים לבנים, שולחן ערוך ונרות דולקים). בכדי להגיע לראייה חדשה אנחנו נעזרים בשינוי זווית, המאפשרת לנו לחדור לנקודות נסתרות. לא רק זאת: אנחנו לומדים על דבר מסויים גם מהתבוננות בשונה ממנו – דווקא כאשר אנחנו מוציאים עצמנו מן ההוויה הרגילה היא מתבררת בפנינו, שכן אנחנו יכולים להשקיף עליה מבחוץ ולהשוותה עם הוויה אחרת.

כזכור, הרמב"ם מבקש מאיתנו להשתמש במצוות, כנקודות של קדושה במרחב ובזמן, כדי לצאת מהוויתנו הרגילה, אותה הוויה של חול וניתוק מהאל. הוא מתעקש שלא נקיים את המצוות בצורה אוטומאטית, שהרי כך פשוט נהפוך גם אותן למעשים רגילים של חול (נממש גם בהן את אותם דפוסי פעולה בהם אנו רגילים). במקום זאת, על פי הרמב"ם, עלינו למלא את המצוות קדושה על ידי ההשתדלות שלנו, בעת קיומן, לדחוק כל מחשבה אחרת ולהטות את כל כולנו לעבר המגע עם האלוהות דרך השכל הפועל. הרמב"ם ממליץ להשתמש דווקא במצוות משום שלדעתו אין פעולות המתאימות מהן כדי ליצור מגע עם הקדושה, פשוט מכיוון שהן עצמן קדושות, בהיותן ציוויים שמקורם אלוהי. אני אציע סוג שונה ומשלים

של מדיטציה, הן מבחינת היותה בלתי-תלויה בהיסטוריה היהודית, כלומר מתאימה גם לאנשים שאינם מאמינים בקדושתן הפנימית של המצוות, והן מבחינת היותה שייכת לתפיסה מדיטיבית שונה.

### שני כיוונים של מדיטציה

בצורה סכמטית ניתן לומר כי קיימות שתי תפיסות מרכזיות של מדיטציה, שניתן לכנותן באופן כללי מדיטציה של ריכוז ומדיטציה של מודעות. מדיטציה של ריכוז מתאפיינת בהבאתה של ההכרה לכדי ריכוז חד-נקודתי. האדם משתדל אז לחסום את קלטי החושים, לנתק את המודעות לכל דבר לבד מאובייקט הריכוז ולהתמקד אך ורק בו. הדבר בו מתרכזים יכול להיות כל דבר, החל מרצף של צלילים או מילים (מנטרה), דרך תמונה מנטלית של צורה גיאומטרית או אליל כלשהו ועד התרחשות או פעולה מסוימת בגוף או בנפש. זו מדיטציה, אם כן, של דחייה והתמקדות: דחייה מן המודעות של כל דבר שאינו האובייקט הנבחר, והתמקדות מאומצת אך ורק בו.

התפיסה השנייה של המדיטציה מתמקדת יותר במודעות למתרחש, ולא בריכוז בדבר ספציפי. בסוג זה של מדיטציה מנסה האדם להוות קרקע של מודעות לכל המתרחש. האדם מנסה להיות מודע לכל דבר שקורה (בו או בסביבתו), להבחין בו ולאשר את קיומו. המתרגל למעשה מכוון עצמו אך ורק להתבוננות באירועים הבאים והולכים, נבראים וכלים. הוא מנסה להישאר קשוב וקרוי לכל, לא לדחות דבר, אך גם לא לאחוז בדבר: משימתו היא אך ורק ההתבוננות הערה בכל. על כן ברור כי זו מדיטציה של קבלה ופתיחות: קבלה סקרנית פנימה של כל מה שקורה, כולל כל קלטי החושים ומני ההרגשות, הרגשות והמחשבות שעולות בתוכו, וניסיון להישאר בפתיחות תמידית לכל שינוי והתפתחות שבאלו.

ברור כי מדיטציה השייכת לתפיסה הראשונה היא מדיטציה אקטיבית מאוד, בה המתרגל בהחלט "עושה" דבר מה. מאידך מדיטציה מן התפיסה השנייה פאסיבית הרבה יותר, כאשר המתרגל נדרש להתבונן, ולנסות להמשיך אך ורק להתבונן.

לשתי התפיסות ערך רב, ושתייהן יכולות להביא את המתרגל להבנה עמוקה של עצמו ושל עולמו<sup>54</sup>. שתיהן, בסופו של דבר, מכוונות לגרום לאדם להבין כמה אמיתות בסיסיות: שאין במרכזו גרעין של זהות; שכך גם כל דבר אחר נמצא חסר מהות קבועה; שכל הדברים כולם, מאידך, מהותם היא האחד הקיים תמיד והחובק כל – האלוהים. הדרך אל ההבנות האלו לא קצרה, אבל היא אפשרית, גם כתוצאה מנחישות של המתרגל, וגם כתוצאה של חסד אלוהי.

מדיטציות שניתן לשייך לסוג הראשון הן מדיטציה של דמיון מודרך, רבות מן הטכניקות המדיטיביות ההינדואיסטיות (מדיטציות של מנטרות ומערכת הג'אנות היוגית), מדיטצית הג'אנות הבודהיסטיות וחלק מהטכניקות של התרוואדה, מדיטציית קואן של הזן בודהיזם, הזיפר המוסלמי ו"תפילת ישו" הנוצרית וכן הטכניקה המדיטיבית שמציג הרמב"ם ב"מורה נבוכים".

<sup>54</sup> מאידך, לשתייהן פוטנציאל להפוך לבזבז זמן: הראשונה כאשר פיתוח יכולת הריכוז הופכת לתכלית בפני עצמה, ולא התובנות העולות ממנה; השנייה כאשר היא מתדרדרת להתבוננות עצלה ופאסיבית בדברים, ללא כוונה אמיתית להבינם ולהביא לטרנספורמציה במתבונן.

על הסוג השני ניתן למנות את השיקאנטאזה הזן בודהיסטית, הויפאסנה הבודהיסטית (בעיקר זו הנהוגה כיום במערב) וסוגי התבוננות שקטה בדברים כפי שהם (למשל, תוך טיול בטבע).  
כעת אעבור על דרך התרגול של הויפאסנה, והדרך בה היא פועלת.

## **הויפאסנה**

ויפאסנה היא מילה בסנסקריט (או בפאלי: *ויפֶּשְׁיָאנָה*) שמשמעותה היא "הבנה נכונה" או "תובנה". זו טכניקה של מדיטציה שפיתח סידהרתה גוטמה, הנודע בכינויו הבודהה, כלומר "הער" או "זה שהתעורר". בויפאסנה מנסה המתרגל (או "המודט") לשים לב לכל מה שמתרחש סביבו ובתוכו, כאן ועכשיו, זאת מתוך הנחה מוקדמת שכרגיל, בתנאי החיים היומיומיים שלנו, אנחנו לא שמים באמת לב למתרחש, שכן אנחנו יותר מדי עסוקים ומתרוצצים, גם פיזית אבל בעיקר מנטלית. הויפאסנה, אם כן, כמו כל טכניקה ראויה של מדיטציה, נותנת לנו את התנאים למודעות יותר קרובה וחודרת לקיים, ומתוך כך לקיום עצמו. בויפאסנה המודט משתמש בנשימה כאמצעי להתענג בהווה<sup>55</sup>: הוא מנסה להניח את המודעות על תהליך הנשימה, ולהשאיר אותה שם. בכך מזכירה הויפאסנה מדיטציה של ריכוז. אלא שבהתבוננותו בנשימה, בהרגישו את האויר נכנס ויוצא או את העלייה והירידה של הבטן, המודט אינו סוגר את עצמו לשאר ההתרחשויות והפעולות שמתקיימות בכל רגע. כל דבר שקורה ומציג עצמו לפני ההכרה הוא אובייקט הראוי לזכות לתשומת הלב של המודט, כך שאם מתרחש דבר מה (צליל נשמע, כאב מורגש, רגש עולה) יכול המודט להרפות מהנשימה ולשים אליו לב. כאשר הדבר המסויים שהמודט שם אליו לב נעלם, הוא מחזיר את תשומת לבו לנשימה<sup>56</sup>. כך שוב ושוב, לכל אורך המדיטציה. אם אין דבר שמושך את תשומת לבו, ממשיך המודט לשים לב להרגשת הנשימה. אלא שבדרך כלל יש מה שמושך את תשומת לבו – חוטף אותה ממש: המחשבות.

## **מדיטציה ומחשבות**

אפשר לחלק את המחשבות לכמה סוגים:

ישנן מחשבות שקופצות לתודעה ללא שום הזמנה ועל פי רוב ללא שום קשר ברור למצב הנוכחי. אלו יכולות להיות זיכרונות, מנגינות מוכרות, תמונות מחלומות שחלמנו, שמות או מילים ששמענו וכיוצא באלו. קל לנו לא לייחס מחשבות אלו ליוזמה מצידנו – קל לנו לראות שהן "פשוט באות".

<sup>55</sup> הנשימה משמשת לנו ככלי מכמה סיבות: ראשית, היא תמיד עמו, נגישה וזמינה. שנית, היא ניטרלית: לא כואב לנו לנשום, ולא מהנה באופן מיוחד. אך יותר מכך: הנשימה מלמדת אותנו את חשיבותה של ההרפיה. אם נחזיק את נשימתנו ולא נשחררה, נאבדה, ורק אם ניתן לה לצאת נוכל לקבל אויר חדש.  
<sup>56</sup> חשוב לשים לב ממש להרגשה של הנשימה, ולא לדמיין או לחשוב את הנשימה. קיימת נטייה להתכוון להרגיש את הנשימה, אבל בפועל רק לחשוב עליה ("שאיפה – נשיפה – שאיפה – נשיפה") או לדמיין אותה. על פי רוב מתלווה לתהליך הנשימה, כאשר אנחנו מתבוננים בו, גם תהליך מנטלי העוקב אחריו, כלומר אנחנו כמעט תמיד לא רק נרגיש את האויר נכנס ויוצא, או את הבטן עולה ויורדת, אלא גם נחשוב את זה או "ננגן" את זה במחשבה (נמציא צליל שונה לשאיפה או לנשיפה ו"נשמיע" אותו בראש כאשר נעקוב אחרי אלו), אולם יש לדאוג שלא רק נחשוב או נדמיין את הנשימה. צריך ממש להרגיש, ממש לחוות את הדבר עצמו, ולהתבונן בו.

סוג שני ומוכר מאוד של מחשבות הן מחשבות יזומות, כלומר אותן מילים ומשפטים שרצים לנו בתוך הראש כאשר אנו "יושבים לחשוב" על משהו, החל מחיפוש אחר זיכרון ספציפי, דרך רשימת הקניות למחר ועד לניסיון פיצוח של חידה. מחשבות אלו אנו חווים כפעולות רצוניות הנובעות מתוכנו, ביוזמתנו. בתוכם יש גוונים שונים שמשותפים בתכונות מכאן ומכאן. בין אלו אפשר למצוא מחשבות שלפני דקה היו יזומות, וכעת הן חוזרות על עצמם: תכננו את הנסיעה מחר והתכנון חוזר על עצמו בראשנו שוב ושוב; יש לכך קשר למצבנו, שכן הנסיעה חשובה לנו, אבל אין באמת טעם לחזור ולעבור על התכנון באובססיביות. כך גם כל מחשבה שקשורה במצבנו הנוכחי, אך לא נהווית כיוזמה על ידינו (מחשבות הבאות "להזהיר" אותנו ממהו, "להזכיר" או "לדווח" או "לספר" לנו משהו, וכולי), אפשר לקטלג בקטגוריה הזו. המשותף לכל המחשבות הוא שהן כולן "דביקות" מאוד. כדי להסביר מה זאת אומרת אסביר ראשית כיצד פועלת המדיטציה.

### **המדיטציה ככלי לשינוי דפוסי פעולה**

כאשר אנו יושבים ומנסים להיות מודעים למתרחש בהווה, אנחנו משנים את דפוסי הפעולה של ההכרה שלנו. הישיבה הסטטית, הקשובה, הפתוחה, השואלת מהווה ניגוד משלים להוויה היומיומית שלנו, כאשר אנחנו פעילים, ממוקדים, מכוונים לקראת תכלית מסוימת, ביקורתיים, שיפוטניים ופועלים מתוך רצון לשנות את המצב הנוכחי. כרגיל אנחנו ביציאה תמידית מתוך עצמנו: אנחנו עושים, יוצרים, מתקנים, הורסים, רוצים, שופטים, אוהבים, שונאים וכולי וכולי. אנחנו כל הזמן בתגובה למתרחש סביבנו. אחרי שנים של פעילות כזו ההכרה, חרוצת נתיבים המובילים ממנה והלאה, כבר שכחה כיצד להתבונן ללא תגובה, כיצד לראות ללא שיפוט. בויפאסנה מתקיימת פעילות שונה: המודט מקורקע בתוך עצמו; הוא קשוב לכל המתרחש, בודק ובוחר את שקורה לעומק, אך הוא אינו "יוצא מעצמו" על מנת לעשות דבר, אף אם הוא מרגיש כי העניין חשוב. כך, בכל פעם שעולה רצון להגיב אך המודט אינו מנכס אותו ופועל לפיו, נתיב חדש הולך ומתבסס בהכרה, ודרך הוויה חדשה מתגלה ונעשית אפשרית למודט.

לדוגמה: המודט ישוב ומתבונן בנשימה. אחרי פרק מסויים של זמן נולד כאב באחת מברכיו<sup>57</sup>. בחיי היומיום אותו אדם מיד ישנה תנוחה ויפיג את הכאב. מכך שהמודט לא זז (אף על פי שהוא רוצה) לומדת הכרתו דרך חדשה של הוויה: לא לצאת מעצמה והלאה, אלא להישאר נוכח ובהתבוננות<sup>58</sup>.

כך כל דבר שמתרחש זוכה על ידי המודט להכרה ואישור, אך (אידיאלית) לא לתגובה. בויפאסנה לא דוחים את קלטי החושים או את המחשבות, אלא מנסים לגלות בעצמנו איכות של פתיחות סקרנית כלפיהם, פתיחות שאינה סוגרת עליהם ו"עושה איתם משהו", ואף לא שופטת אותם ומיינת מה רצוי לה ומה אינו רצוי, אלא רק מאשרת את קיומם ונותנת להם להיות, עד אשר הם חדלים מעצמם (כאשר הכאב

<sup>57</sup> דבר זה נפוץ: ביומיום אנחנו משנים תנוחה כל כמה דקות. שהייה יותר ממושכת בתנוחה קבועה מביאה לכאבים. אלו לא כאבים מסוכנים ועל פי רוב הם אינם באים להתריע על מצוקה אמיתית של הגוף, אלא באים כתוצאה מפינוק, במילים אחרות: מכך שדפוסי הפעולה שהוא רגיל אליהם השתנו.  
<sup>58</sup> על פי רוב הכאב נעלם בכל מקרה אחרי כמה זמן. אם הוא קשה מנשוא, ודאי שאפשר ורצוי לשנות את התנוחה.

עובר, הרעש נגמר, הרצון נפסק, המחשבה מתפוגגת). כאמור, דרך זו יוצרת דפוס פעולה חדש בהכרה, דפוס שנשכח בה מאז היתה צעירה בהרבה. ההכרה לומדת מחדש להיות, ולא רק להתהוות או לעשות. אך לא רק לא להגיב לגירויים נדרש המודט. על מנת להיות פתוח לקליטתם החופשית, חייב המתרגל להיות נוכח וער. כאן, למעשה, נכנסת הבעייתיות הגדולה שבמחשבות, או כפי שקראנו לזה קודם, "דביקותן" של המחשבות.

### **פעולת המדיטציה**

הבא נזכר בתמונת העולם שהצעתי מעל דפים אלו: היקום קיים. בקיומו הוא מתפרט לדברים וזמנים אינספור, שקיימים אף הם. ברם הדברים אינם קיימים קיום אוטונומי ונפרד מסביבתם: אפשר להבדיל אותם מהסביבה, אך לא לנתק אותם ממנה. כמו דמויות בתמונה, ניתן להצביע על כל אחד מהם בנפרד, אבל ברור לנו לחלוטין שלמעשה אין הם נפרדים אלא קשורים אל אותו מצע או רקע – הם למעשה רקמה אחת. במילים אחרות, אין לדברים מהות עצמית נפרדת. הבעיה היא שאנחנו נוטים להשתכנע שהדברים קיימים קיום עצמאי ונפרד, וגם שהם מתמידים בזהותם העצמית ואינם משתנים לחלוטין כל רגע ורגע. לכן אנחנו רוצים אותם, חושקים בהם, נאחזים בהם ומצטערים כאשר הם נמוגים. מאידך דברים אחרים אנחנו לא רוצים, דוחים אותם, בורחים מהם ומצטערים כאשר הם בכל זאת קורים לנו.

הבעיה העיקרית היא השכנוע הפנימי העמוק שיש לנו לגבי קיומו העצמאי, הנבדל והמתמשך של דבר אחד מסויים: האורגניזם האנושי הספציפי שהכרתנו פורחת מבעדו. על הסבל שתפיסה מוטעית זו גורמת לנו כבר עמדנו.

למעשה הדברים והזמנים כולם נוגעים ביניהם ומקיימים מעין רשת אינסופית של קשרי גומלין, כאשר כל דבר קשור לכל דבר אחר, וכל זמן קשור לכל זמן אחר. היקום, אם כן, הרבה יותר מאשר הוא מחולק לחלקים, הוא אחד ומאוחד. האחד הזה שהוא היקום אינו דבר, שכן אין לו גבולות ולא ניתן להגדיר אותו. דווקא מפני שאין שום דבר חוץ ממנו הוא אינו דבר. אך האחד הזה הוא טוב.

ניתן לחלק את התופעות אשר אנחנו מנסים לשים אליהן לב במדיטציה לשלושה סוגים: תופעות שמחוץ לנו, תופעות גופניות ותופעות נפשיות. כאשר אנחנו מתרגלים מדיטציה, ומנסים לשמור על התבוננות פתוחה וקרויה לכל דבר שמתרחש, יעלו בפנינו כל שלושת סוגי התופעות הללו. משימתנו אז תהייה להתבונן בכל אלו בעניין, אך בשוויון נפש. נשתדל להימנע מתגובה ונרצה רק להביט וללמוד את הדברים על ידי המודעות השקטה אליהם. כאשר מדובר בתופעות חיצוניות לנו הדבר יחסית קל: אנחנו שומעים צליל, מקשיבים לו כל עוד הוא נמשך ומודעים להעלמו. בתופעות גופניות הדבר קשה יותר – קשה לנו להתייחס אל כאב שנולד באחת מרגלינו בשוויון נפש. קשה לנו גם לראות אותו כתופעה גרידא, המנותקת מאיתנו. יש לנו נטייה חזקה לנכס את הכאב, להרגיש כי הוא הכאב "שלי". כל זאת משום שהכאב מוגדר אצלנו זה מכבר כחלק ממסגרת-האני שלנו: כל כאב שמורגש בגוף נחוה כחלק מאיתנו, שלנו. כך גם כל הרגשה של עונג, עייפות, התעלות, עצבנות וכיוצא באלו נחוות כשייכת לנו, אם לא ממש כדבר שאנחנו

"עושים". במשך שנות חיינו למדנו לנכס את כל אלו ולהכניסם אל תוך גבולות מסגרת-האני. במדיטציה אנחנו מנסים, תוך כדי לימוד הדברים השונים, גם להבין את ארעיותה של מסגרת-האני ולבסוף לפרוץ את גבולותיה. לצורך כך אנחנו מנסים לפתח בנו יכולת (שבהמשך תהפוך להרגל) להתבונן בדברים בשלווה.

### דביקותן של המחשבות

הקושי הגדול ביותר לעשות זאת מתגלה כאשר אנחנו מנסים להתבונן כך בתופעות הנפשיות. התופעות הנפשיות (הרגשות, הזיכרונות ובעיקר הדמיון והמחשבות) כאילו קרובות אלינו יותר, הן כאילו חלק יותר אינטימי מאיתנו, ועל כן נחוות כיותר "אני" מאשר התופעות הגופניות (ובוודאי יותר מאשר התופעות החיצוניות, שנחוות בפירוש כ"לא-אני"). קשה לנו מאוד להתבונן בתמונות שצצות מהזיכרון שלנו ולהניח להן להתפוגג – בדרך כלל אנחנו מיד "נקפוץ עליהן" ונתעסק איתן, ובמקום להישאר בהתבוננות פתוחה ניצמד אליהן וניצור לעצמנו עניין. הדברים שמתחוללים לנו בהכרה, אם כן, "דביקים" יותר מאשר שאר הדברים, שכן יש להם נטייה חזקה מאוד לסחוף אותנו איתם, גם כאשר אנחנו מנסים רק להתבונן בהם.

המחשבות, אף אם הן נראות לנו ערטילאיות או מעודנות מאוד, גם הן דברים. כמו כל דבר אחר, גם אליהן אנחנו מנסים, תוך כדי מדיטציה, לשים לב ולהישאר ללא תגובה. אלא שהמחשבות הן הדברים הדביקים ביותר. זו למעשה הבעיה עם המחשבות, וזו הסיבה שכל כך הרבה מסורות מיסטיות שואפות להגיע למצב בו נפסקת החשיבה: לא מפני שהמחשבות עצמן הן "רעות", או שמקורן בשטן או ביצר-הרע, אלא משום שהתגובה שלנו אליהן היא של הדבקות והיסחפות כמעט מיידית. קשה לנו מאוד, כאשר עולה מחשבה, לא להיתפס בה ולהתחיל "לחשוב אותה". קשה לנו מאוד להישאר מקורקעים אך פתוחים, ולתת למחשבה לכלות את חייה הקצרים על פני ההכרה עד שהיא נמוגה.

עניין זה קשה להבנה, ואנסה להסבירו שנית: המחשבה היא דבר ככל הדברים. כמו שריח נכרך באפנו או צליל מתנגן באזננו, מחשבה עולה בהכרתנו<sup>59</sup>. כאשר אנחנו ישובים במדיטציה ומנסים לשמור על מודעות למתרחש ללא התערבות בו, קל לנו הדבר הרבה יותר כאשר מדובר בצליל, למשל, שכן מוטבעת בנו הנחה שהוא חיצוני לנו ו"קורה מעצמו". לכן אנחנו יכולים להקשיב לו ללא הצמדות, לא "לרצות ממנו" שום דבר. כאשר מחשבה עולה בנו המצב יותר מורכב: למרות שגם הצליל וגם המחשבה עולים, כאמור, בהכרה, המחשבה נחוות כקרובה יותר אלינו, אל המרכז, מאשר כל דבר אחר. היא יותר "שלנו", היא אולי הפעילות המזוהה ביותר עם האני עצמו (ועל בסיס ההנחה השגויה הזו אמר דקארט "אני חושב משמע אני קיים"). על כן כאשר עולה מחשבה נוצר כמעט מיד ובאופן אוטומטי זיהוי בינה לבינינו ונוצרת ההרגשה "אני חושב". במונחים שהשתמשנו בהם כאן: קל הרבה יותר לכוון המעצים להשתמש במחשבות כאבני בניין לבניית העצמי. כל זאת למרות שלמעשה אין הבדל מהותי בין מחשבה לכל דבר אחר: המחשבה היא תופעה שמתרחשת ביקום. אין לה ברמה העמוקה ביותר הוגה או יוזם. כמו טיפות גשם,

<sup>59</sup> ברור שגם הצליל וגם המחשבה עולים שניהם, בסופו של דבר, בהכרה, אבל כאמור המחשבה מרגישה לנו קרובה יותר, "שלנו" יותר.

מחשבות פשוט נופלות כאשר התנאים לכך מתאימים. אנחנו שוגים לחשוב שמרכז קבוע בתוכנו, האני, הוא מחברן של המחשבות.

### הסכנה הרוחנית שבדחיקת המחשבות

כאשר אנו מגיעים למצב בו ההכרה נקייה ממחשבות (דבר שיחסית קל יותר להשיגו במדיטציה של ריכוז), מתאפשרת הכרה וחוויה של הרקע האחדותי שממנו עולות המחשבות. רקע זה נחוה כסובייקט הטהור, שמולו כל שאר התופעות הן אובייקטים. משום שכסובייקט בלבד אין לו תכונות (שהן, הרי, אובייקטים) הוא נחוה כאינסופי, נצחי ומוחלט. חוויה כזו לבטח מלמדת את המודט משהו על עצמו ועל העולם, אלא שאין לראות בה את התכלית הסופית. הרקע הזה הוא ההכרה, וכמו שהעין לא יכולה להביט על עצמה, ההכרה לא יכולה לדעת את עצמה, ועל כן המצב בו המודט נשאר מודע אך ורק להכרה נחוה כמצב שאי אפשר ללכת מעבר אליו. אך לא כך הם פני הדברים.

המוחלט כשלעצמו, אלוהים, אינו ההכרה משום שהוא אינו דבר, ולמרות שההכרה מציגה עצמה כסובייקט, כל הכרה ספציפית היא עדיין אובייקט בעולם. אלא שאין בזה רע: כפי שקובע הרמב"ם, ממילא רק דרך האובייקטים בעולם אנחנו מגיעים לידיעת האלוהים. נכון שהאדם שרואה את ההכרה כאילו היא המוחלט צודק, שכן גם כאובייקט היא אכן המוחלט. טעותו היא שלדעתו היא **בלבד** המוחלט, ולא כך: אין דבר בעולם שאינו המוחלט. על כן היתפסות לחוויה האחדותית המושגת על ידי ריכוז שדוחק ובולם את המחשבות היא טעות רוחנית, קשה כשם שהיא נפוצה.

למעשה ראיית המימד האינסופי, הנצחי והמוחלט שבהכרה אינה שונה מראיית המימד הזה בכל דבר אחר. זו הרי הנבואה שאליה מורה הרמב"ם, שכן כאשר אנו מקיימים את המצוות בכוונה, תוך ריכוז בהן ודחיקת מחשבותינו ורצונותינו, אנחנו מגלים בהן את הקדושה האימננטית בהן<sup>60</sup>. זוהי הנבואה הרגילה, נבואה שבה אנחנו עדיין נדרשים למאמץ מודע על מנת לקיימה, בה עדיין קיימת חלוקה בין זמנים בהם אנו בקשר עם האל לבין אלו שלא. במילים אחרות, בנביא שכזה עדיין לא קיימת ההבנה העמוקה כי אין הבדל, למעשה, בינו לבין האל. זאת משום שאותו אדם, על אף שזיהה את חוסר-המהות בדברים, כלומר את מהותם האלוהית, לא זיהה עדיין את חוסר המהות בדבר אחד ומרכזי: בו עצמו.

למעשה האדם בשלב הזה הצליח למוטט את מסגרת-האני, או פשוט להרחיב אותה עד אינסוף, ולכלול בה את הדברים כולם. כל היקום נחוה כחלק ממנו, כשלו, אף כהוא עצמו. אלא שבמרכזו עדיין פועם האני –

<sup>60</sup> כאמור, אלוהים נמצא בכל דבר, שכן אלוהים הוא כל דבר, אולם אין להוציא מכלל אפשרות מקומות, זמנים או מעשים בהם אלוהים נמצא יותר "מרוכז", או מידי יותר להשגה. לאדם שדחק בכוח את כל מחשבותיו והכרתו ריקה גם מקלטי החושים נדמה כי הוא מצא את האמת מכיוון שהוא אכן רואה אותה: את ההכרה קל לראות כנצחית ואינסופית, משתי סיבות: ראשית, אדם לא יכול ממש להתבונן אל תוך הכרתו, שכן היא זו שמתבוננת, ועל כן ממילא אי אפשר להבחין בברור בגבולות ההכרה. לשון אחר: הסובייקט לא יכול להבחין שהוא עצמו, או לפחות שמקור כל ההבחנות שלו, הינו אובייקט. שנית, ההכרה היא אכן אובייקט מאוד מעודן, וקל לראות את נזילותה וארעיותה, כלומר קל לראות שהיא אינה יציבה וקבועה. הטעות שעלולה לנבוע מכך, כאמור, היא שהוא נוטה לייחס רק להכרה את התכונות האלוהיות הללו, ובכך יותר תמונה דואליסטית של המציאות, מפריד בין "קודש" ל"חול", בין אלוהים לעולם, מתרחק מהאמת ומביא על עצמו סבל נוסף. חשוב גם לציין כי ראיית המוחלטות של ההכרה הינה בדרכך כלל יותר חווייתית ופחות תובנתית. המודט נמצא בסוג של טראנס ולא ממש בהתבוננות שלווה במציאות, וגם זה לגנותו של המצב הזה, שכן טראנס הוא מעצם טבעו מצב מלאכותי יותר, מפוברק, ולכן יש לחשוש בפירותיו שמה גם הם אינם טבעיים, ועל כן לא אותנטיים.

הוא עדיין מרגיש כי אף שכל הדברים כולם הם האלוהות עצמה, הוא עצמו נבדל ממנה – הוא עצמו קיים קיום נפרד, קיום אוטונומי, קיום אמיתי.

קיימת סכנה גדולה בנבואה מעין זו, שכן אותו אדם עלול לחוות ולהבין את כל העולם כקשור אליו אישית, כלומר כאילו הוא אישית האלוהים. בשלב הזה של ההתפתחות הרוחנית, כאשר האדם מגלה קדושה בכל, כלומר משיג את המימד האלוהי שבעולם התופעות, אבל עדיין מחזיק שהוא עצמו קיים בצורה אוטונומית, תיתכן, אפשר לומר, אינפלציה של האישיות, כאשר האדם מרגיש שהוא נבחר, מיוחד ואף אלוהי. הוא מתמלא מרץ ושמחה, אך אלו מיד נקשרים לאני והופכים לגאווה והרגשת אדנות. מכאן הדרך קצרה לשקיעה פאסיבית בגלי העונג או מרידה יהירה בכל חוק ומסורת. בכל מקרה מדובר בהתבסמות עצמית, בהמלכת האני לא רק על הגוף הפרטי אלא על כל העולם, וזו אינה אלא אלילות מהסוג הגרוע ביותר.

מאידך יכול אותו אדם, אם הוא מזהה את הפח אליו נכנס, ואם ברור לו גם כי הוא אינו יכול לעשות דבר כדי לצאת ממנו, לשקוע במה שמכונה "הלילה האפל של הנשמה" ("Dark Night of the Soul"): הדיכודן הקיומי אשר תוקף מיסטיקנים כאשר הם מבינים שלעולם, לא משנה כמה ינסו ומה יעשו, לא יוכלו (בעצמם) לגאול את עצמם, כלומר לשחרר את עצמם מעצמם.

### נחיצותו של חסד

כדי להעפיל מנבואה רגילה לנבואת משה והאבות (כפי שהרמב"ם מציג זאת) יש צורך, אחרי שזיהינו את חוסר המהות שבכל הדברים, לזהות את חוסר המהות של האני. אלא שדבר זה אינו אפשרי על ידי מאמציו של האני בלבד, כפי שהראינו, בדיוק משום המבנה המיוחד של מנגנון הכוח המעצים. בקצרה, כל פעולה או התרחשות היא דבר. הכוח המעצים ראשית מבודד בין דברים שקורים מחוץ לאורגניזם האנושי שבו הוא נמצא, לבין דברים שקורים בו עצמו. שנית, הכוח המעצים מסמן את כל הפעולות וההתרחשויות שקורות באורגניזם שבו הוא נמצא, ומדביק להן תווית של "אני": על כל פעולה הוא קופץ ומכריז "אני עשיתי" ובנוגע לכל דבר שקורה בגוף או לגוף הוא מכריז "זה קרה לי". כך נוצר רצף של חוויות שמשיכות לדמות שלבד מאשר באותם ייחודים של הכוח המעצים, אינה קיימת. משום שפעולות והתרחשויות קורות בדחיפות רבה מאוד, מתעוררת באורגניזם אשליה של קיום אמיתי ואף המשכיות של אותה הדמות (לא בשונה מאוד, כאמור, מדמויות בסרט אנימציה, שקיומן מבוסס על מרוץ מהיר של תמונות בודדות האחת אחרי האחרת). ההכרה של אותו אדם מזהה, בטעות, במרכז גרעין של עצמיות, קבוע, נוקשה, ולכאורה אוטונומי. מזיהוי מוטעה זה נולדת ההרגשה שיש בנו אני נבדל, ומכך נולדים הרצונות והפחדים כולם. במהרה נבנית סביבנו גם מסגרת-האני, הכוללת את כל זהותנו הארעית (מין, גיל, מקצוע, לאום, השקפת עולם וכולי). אנחנו מנתקים עצמנו (רק בתחושתנו הסובייקטיבית) מהאלוהות ומתחילים קיום של חוסר.

המדיטציה, כאמור, ראשית מפוררת את מסגרת-האני. אנחנו מזהים שכל דבר בעולם ריק ממהות עצמית, כלומר בעל מהות אלוהית, או אם נרצה לומר זאת אחרת, משתתף באותה תכונה פשוטה של קיום או



הווייה. הכל קיים, והכל עכשיו, ועל כן כל דבר קשור לכל דבר אחר בקשר עמוק של זהות. הכל, ניתן לומר, עשוי מאותו "חומר", הכל צומח מאותו רקע, מאותו מצע אלוהי. משום כך הכל גם קשור אלינו באותה מידה, ואין דבר שהוא יותר "שלנו" מדבר אחר. העולם כולו, כולל כל מה שמתרחש בגופנו ובנפשנו, הוא אלוהי, העולם כולו וכל אשר בו נברא כל רגע מחדש ועל כן פשוט קיים – שום דבר אינו עצמאי ונבדל.

כמובן שאין זה אומר שאנחנו לא מזהים שונות ולא מבחינים בין דברים שונים בעולם. אנחנו לא נבלעים בתוך חזיון מופשט ואמורפי של בליל זוהר ובלתי מובן. כאמור, כמו שבתמונה אנחנו מסוגלים להבחין בדמויות שונות למרות שברור לנו שהתמונה היא אחת, כך בנבואה אנחנו מבדילים בין דברים שונים בעולם, אלא שנוספת לנו הודאות כי הכל הכל ממנו, ואליו.

זוהי נבואה רגילה: כדי להיכנס אליה יש צורך בתרגול, וכדי להישאר בה יש צורך בכוונה ומודעות אקטיבית. לא רק זאת: כל עוד קיימת בנו האשליה שבמרכזנו זהות יציבה הסכנה, כאמור, רבה. כדי להתעורר מהחלום הזה עלינו לראות שזרם ההתרחשויות והפעולות עליו מכריז ללא הרף הכוח המעצים "אני" לא מהווה ישות יציבה אלא רצף מקוטע. לצורך כך עלינו להפנות את המודעות שלנו אל אותו זרם של התרחשויות ופעולות שבתוכנו ולזהות את חוסר המהות שבו (או את מהותו האלוהית) בדיוק כפי שזיהינו זאת בכל דבר ודבר בעולם.

אלא שכאן הבעיה: הפעלת המודעות על הזרם הזה רק מגבירה אותו, שכן המודעות גם היא פעולה. בכל דבר אחר אנו יכולים להתבונן ולזהות את חוסר מהותו העצמית, אולם כאשר אנחנו מתבוננים על עצמנו, הכוח המעצים זועק שוב ושוב "אני מתבונן" וכך ממשיך את הרצף ממנו נבנה העצמי, האני. כל כמה שננסה לבדוק את האני הזה הוא רק יגבר, שכן כל ניסיון נרשם אצלנו כניסיון של האני. כפי שכבר אמרנו, התבוננות עצמה מוסיפה אבני בניין לרצף שממנו נבנה האני, מוסיפה התרחשויות ופעולות שגם הן מנוכסות על ידי הכוח המעצים ומשמשות לביצור תחושת האני הנבדל.

בניסיון להתגבר על הקושי הזה אנחנו יכולים לנסות "לקחת צעד אחורה" ולנסות לראות גם את חוסר העצמיות בפעולות הבחינה וההתבוננות עצמן. אלא שאם ננסה להתחכם ולראות את היות המודעות או ההתבוננות עצמה חסרת מהות (כלומר בלתי קשורה לשום מרכז של עצמיות אלא מתרחשת בפשטות כפי שכל דבר אחר מתרחש), הכוח המעצים, בערמומיותו הבלתי נלאית, ירשום גם ראייה זו כפעולה של האני, וכך חוזר חלילה בלולאה אינסופית – החרב המתהפכת שומרת על הכניסה לגן עדן. מה שדרוש לנו, אם כן, הוא מודעות לא מכוונת, פעולה ללא פעולה, שתצליח להתבונן בהתפוגגותו של הרצף המרכיב את האני, בלי להוסיף עליו עוד חוליות ולתת לו חיים. על כן מדברים במסורות רוחניות רבות על "עשייה ללא עשייה" או "אי-עשייה". על כן גם מדברים על **כניעה**<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> כניעה, כאשר היא אמיתית, כלומר כאשר היא נעשית בספונטאניות וללא מטרות נסתרות, היא רגע יפיפה וקסום, שכן לשניות מרפה האני את אחיזתו (לשון אחר, מפני שהגוף וההכרה מפסיקים לפעול (אקטיבית), הכוח המעצים חדל לבנות את האני) וישנה הזדמנות נדירה לראות בברור ולעומק את חוסר המהות האינהרנטי של האורגניזם. בכניעה האדם "מרשה" לאלוהים לעשות הכל, "מרשה" לכל הדברים להיות כפי "רצון השם", רק כדי לגלות שאכן כך וכך היה מאז ומעולם: כל הדברים והפעולות הן רצון השם צרוף – כולל כל מה שמתרחש בגוף ובנפש.

איך עושים את זה? ברור שלא עושים את זה. ברור שאי אפשר "לעשות" את זה. אבל זה קורה. לכן זה נס, או חסד אלוהי. הראייה של ריקות האני היא מחוץ לשרשרת הסיבתיות, משום שלא יכולה להיות פעולה שתגרום לה להתרחש – כל פעולה שתנסה זאת רק תרחיק את אותה ראייה. אבל אפשר להכין את התנאים לנס או לחסד הזה, וכידוע המזל מעדיף את אלו שמוכנים<sup>62</sup>.

ההכנה היא המדיטציה. כאשר אנחנו משנים את דפוסי פעולת ההכרה שלנו, כאשר אנחנו לומדים לא לצאת מעצמנו, לא לפעול כל כך הרבה ומהר, להיות מעוגנים בהווה, להתבונן בשקדנות ובפתיחות על המתרחש, לזהות את חוסר המהות שבכל דבר ואת הקשר שבין הדברים כולם; כאשר אנחנו מלמדים את הכרתנו להיות קשובה ומחדדים את ראייתנו הפנימית אנו יוצרים את התנאים שיכולים לילד הבנה אמיתית של טבע הדברים כולם, הבנה עמוקה של טבענו אנו.

בויפאסנה כפי שהצגתי אותה כאן, אחרי תרגול סבלני, נגיע למצב בו ההכרה תהיה כמעט שקטה לחלוטין. אז נתבונן התבוננות פנימית, ונהיה מודעים לכל התרחשות: כל צליל יירשם, כל תחושה בגוף תיקלט, כל מחשבה תזוהה ברגע שהיא צצה. כל אחד מהדברים האלו יזכה להכרה וקיומו יאושר. מאידך, לא תהיה "קפיצה" של ההכרה עליו, לא תהיה התעסקות בו. צלילים, או תחושות, או ריחות, או רגשות, או מחשבות יוכלו להיות את חייהם הקצרים עד להעלמם. כן, גם על מחשבות, כמו על כל דבר אחר, נוכל להתבונן מבחוץ ולא "להידבק" אליהן ולהיסחף איתן. לבסוף, ההכרה עצמה תוכל להיות מושא לבחינה, כאשר היא ריקה מכל מושא אחר. אז ייתכן רגע בו ריקותה היא, ריקותה האינהרנטית תוכל להתגלות. כאשר נגלה שגם להכרה עצמה אין מהות קבועה, כפי שאין מהות קבועה לכל דבר באשר הוא דבר, נוכל להבין שאין למצוא גם לנו עצמנו מהות קבועה, שהאני קיים רק כתהליך ולא כגרעין שאינו משתנה, וזו תהיה כניסתנו לנבואת משה והאבות, כלומר לאחדות מושלמת עם האלוהות. אז נבין לעומק כי העולם, כולל אנו עצמנו, כולל החלוקה שלו לדברים וזמנים, הוא כולו אלוהים.

### **שני מישורים של פעולת המדיטציה**

מדיטציה פועלת, אם כן, בשני מישורים: לטווח הארוך היא משנה את דפוסי הפעולה של ההכרה, כלומר, בעצם, את דפוסי הפעולה שלנו. בטווח המיידי היא מאפשרת תנאים לפריחתה הישירה, כאן ועכשיו, של ראייה ברורה, חודרת, שמובילה לתובנה באשר לטבעם האמיתי של הדברים. בויפאסנה, שינוי דפוסי פעולת ההכרה מתבצע, בפשטות, בכל פעם שאנחנו פועלים בניגוד למנהגנו. כאמור, כאשר אנחנו יושבים למדיטציה, אנחנו מנסים להישאר מעוגנים בהווה, בעזרת נתינת תשומת הלב להרגשה של הנשימה. עם זאת, אנו לא חוסמים את עצמנו לכל התרחשות אחרת. בכל פעם שאנחנו

<sup>62</sup> בשני הזרמים הגדולים של המדיטציה המתרגלים מנסים "להכין עצמם" לחסד בצורות שונות: במדיטציה המתבססת יותר על ריכוז הניסיון הוא להכריח את ההכרה להבין את חוסר המהות שלה עצמה על ידי חקירה מאומצת, קפדנית ומדוקדקת מאוד של מנגנון הכוח המעצים והאני (ויפאסנה של תרואדה בודהיזם); או על ידי חקירה מיגעת שכל מטרתה התשת החוקר עד שהוא מגיע לכניעה ספונטאנית (שיטת הקואן בון בודהיזם). במדיטציה המתבססת יותר על מודעות המודט, לבד מהיותו ער מאוד למתרחש, מאט את קצב ההתרחשויות והפעולות עד כדי כך שמתרבים הסיכויים לראייה ברורה לטיבו הריק של האני. במדיטציה כזו ממילא פעמים רבות נחשבת הישיבה במודעות שלוהה עצמה לביטוי של הריקות הטבעית שלו, ועל כן עליו רק לשים לב שאכן כך.

שומעים צליל, לדוגמא, ומאשרים את קיומו, נותנים לו את תשומת הלב אבל לא שופטים אותו, לא מקטלגים אותו, לא מהרהרים מה המשמעות שלו, אלא רק נותנים לו להיות עד שהוא חדל – אנחנו משנים במעט את מנהגנו: במקום לצאת מעצמנו אל הצליל, להגיב אליו, "לעשות" איתו משהו, אנחנו נשארים ממורכזים, לא-שיפוטיים, לא אוהבים ולא שונאים, לא מגיבים. מהלך כזה משנה לאט לאט את הדפוס על פיו פועלת ההכרה שלנו. באיטיות חודר דפוס פעולה זה אל חיינו, ואנו נהיים מקורקעים יותר, שלווים יותר, פחות נוטים להגיב תגובות אימפולסיביות, פחות נוטים "לרצות" או "לדחות" כל דבר. אנו נותנים לדברים להיות, ונותנים לדברים לתת לנו להיות. דרך החיים הזאת טובה לא רק משום שהיא רגועה יותר, נעימה יותר ומביאה פחות סבל להולך בה, אלא בעיקר משום שהיא מקרבת אותנו אל האמת – דרך החיים הזו נותנת לנו אפשרות רבה יותר להבין את טבע הדברים – כלומר את טבעם חסר המהות.

כאשר אנחנו רק מתבוננים, אנחנו נותנים לדברים להיות פשוט קיימים. אנחנו יכולים אז ביתר קלות לראות אותם כפי שהם, כלומר כדברים שקודם כל פשוט קיימים, ולא דווקא כדברים הקשורים אלינו בצורה אמוציונלית כלשהי. אנחנו לומדים לזהות, ניתן אולי לומר, את תכונת "הקיום הפשוט" של הדברים, את ה"קיומיות" שלהם ממש. אנחנו מזהים בצורה אינטואיטיבית ועמוקה את "הקיום עצמו" של הדברים כולם, ומזהים שהקיום של הכל הוא אותו קיום, והוא אלוהים.<sup>63</sup>

כאמור, לא קל לנו בכלל להישאר מעוגנים בהווה ופתוחים לתת תשומת לב לכל התרחשות. לא קל לנו בעיקר בגלל נטייתן של המחשבות לסחוף אותנו איתן, לגרום לנו "לחשוב אותן". כאשר אנו שומעים צליל, או מרגישים כאב או עונג (או, בקיצור, ערים לכל התרחשות בהווה), בדרך כלל אנחנו יכולים לשים לב לתגובה שלנו אל זה, ולשלוט בה. במילים אחרות, אנחנו כאילו "מחויי" לדבר שקורה, אנחנו במרחק מה ממנו, וניתנת לנו האפשרות או "להתקרב" ולהתעסק בו, או פשוט להניח לו ולהתבונן בו מתוך עניין, אך גם ממרחק. כך בדוגמא לעיל, בהכרתנו הצליל הנשמע נרשם כאילו הוא רחוק מאיתנו, ואנחנו (כלומר, ההכרה) חופשיים במידה מסויימת להניח לו.

לא כך כאשר עולה מלפנינו מחשבה. כפי שאמרנו, המחשבות ידועות ב"דביקותן" וההכרה קולטת מחשבה, קשה לנו מאוד לא להדבק בה (במקום להישאר בתשומת לב להרגשה של הנשימה, או במודעות

<sup>63</sup> באופן שנראה אולי פרדוקסלי, דווקא כשאנו מבינים שהדברים הם "פשוט הם עצמם", אנו גם מבינים שהם ריקים ממהות עצמית, ושהם האלוהות עצמה. זאת משום שבאלוהות האמיתית הפרטים אינם נמחקים ונעלמים – להפך, הם מקבלים גושפנקא אלוהית לקיומם; מצד שני ברור שקיומם הוא קיום זמני ומותנה – מותנה בכל דבר אחר ומותנה, ניתן לומר, ברצונו של האל. למעשה הדרך אל ההבנה שהפרטים הם הכלל והיחסי הוא המוחלט, אך גם שהמוחלט הוא היחסי והכלל הוא הפרטים מתבצעת בדרך כלל בשני שלבים: בשלב הראשון נתפס האלוהים כמוחלט, ובכך הוא נתפס כשונה ונבדל מהדברים היחסיים. אז נוצרת תמונה דואליסטית אצל הנביא: העולם הוא "כאן", והאל, שאותו אדם יצר איתו מגע, הוא "שם". כלומר על אף שהמגע עם האל נוצר דרך ההתבוננות בדברים, האחדות האלוהית נתפסת כמשהו שונה מהם. הקיום האלוהי של הדברים נתפס כשונה מהם עצמם. הוא נתפס כמהות שלהם, אבל לא כדבר כולו. הדברים כאילו נולדים מתוך האחדות הזו, אבל הם שונים ממנה. על כן יש צורך להתאמץ כדי "להגיע" אל האלוהים. יש צורך בפעולה מנטלית כדי "להתעלות מעל החומר" ולהגיע אל הרוח. בקיצור, על אף המגע הישיר עם האל, הוא נתפס כמשהו נפרד מאיתנו.

כך זה, כאמור, בנבואה הרגילה, וזאת משום שעדיין אנחנו מדמיינים שקיים בתוכנו אותו מרכז נבדל של זהות – האני. רק עם הראייה הברורה כי הוא אינו קיים באמת נשבר החיץ האחרון ביננו לבין האל, ונודעת האחדות המוחלטת בין האלוהות לעולם. אם אכן האל הוציא עצמו מן הכוח אל הפועל ונהיה העולם – הוא אינו שונה או נבדל מהעולם, כלומר מכל העולם על כל פרטיו, עד האחרון שבהם ועד הפרט האחרון שנושא עליו האחרון שבהם. בנבואת משה והאבות ברור לנו שאלוהים המוחלט מכיל בקרבו את היחסי, שהכלל מכיל בתוכו את הפרטי, שהנצחי מכיל את הזמני, שהמושלם מכיל את המשתלם. זה השלב האחרון (השלישי, אם סופרים את השלב הראשון, בו לא היינו במגע עם האל כלל) בו אנו יודעים תמונת עולם מוניסטית, תמימה ושלמה.

כללית להווה) ולהתחיל לפתח אותה. לרוב אנו כלל לא שמים לב לכך עד אשר עובר פרק זמן מסויים, ואנחנו פתאום "מתעוררים" ומגלים שבמקום להיות מודעים לנשימה אנחנו חשבנו בדקות האחרונות על דבר מה. במקרה כזה אנחנו מפסיקים לחשוב ומחזירים את תשומת הלב לנשימה (או לכל דבר אחר שמתרחש בהווה). התהליך הזה, של היתפסות במחשבות, התעוררות וחזרה למודעות של ההווה מתרחש אינספור פעמים במהלך המדיטציה. המוח שלנו רגיל לחשוב כל הזמן, וקשה מאוד לא להיתפס שוב ושוב במחשבות השונות. המחשבות עצמן כאמור אינן "רעות", אלא פשוט נתפסות כקרובות אלינו ביותר, ועל כן מעוררות בנו בקלות הזדהות איתן (כאילו הן חלק מהאני), ומתוך כך נוטות לגרום לנו לצאת מתוך ההתבוננות בהווה, להדבק בהן, ולחשוב אותן.

בנוגע למחשבות, על כן, אנחנו משנים את דפוסי הפעולה שלנו בשני שלבים: בכל פעם שאנחנו מחזירים את תשומת הלב לנשימה, אנחנו משנים את דפוסי הפעולה של ההכרה בכך שהיא לומדת, לאיטה, לא להדבק ישר אל כל מחשבה שעולה בה. אנחנו מרפים מהמחשבה, גם אם היא מעניינת וחשובה, חוזרים להתבוננות בהווה, ורואים איך המחשבה מתפוגגת בלי לסחוף אותנו איתה.

לבד מזה, כאשר אנחנו מצליחים סופסוף לראות את המחשבות "מבחוץ", כלומר להיות מודעים לעלייתן של מחשבות מבלי להיתפס אליהן, אנחנו רואים בהן בדיוק את מה שראינו בכל דבר אחר: שהן ריקות ממהות עצמית, שהן דברים ככל הדברים. אז אנחנו גם רואים שהמחשבות, כמו כל דבר אחר, אינן פעולות של איזשהו מרכז מגובש של זהות, כלומר הן אינן באות מכל אני<sup>64</sup>.

במישור המיידי פותחת המדיטציה פתח לראייה ברורה של המציאות. זאת משום שהתנאים שאנחנו שמים עצמנו בהם מאפשרים לנו לראות אמיתות שכרגיל היינו פשוט פוסחים עליהן. האמת, כאמור, נמצאת כל הזמן לפנינו, אלא שאנחנו עסוקים מדי בכדי להבחין בה. המדיטציה נותנת לנו אפשרות מיידידת לשים לב שהדברים הם שונים ממה שאנחנו בדרך כלל חושבים. כל רגע של מדיטציה הוא רגע שבו אמת יכולה להתגלות בפנינו.

### **תירגול מדיטציית ויפאסנה**

אתאר בקיצור את הדרך לתרגל ויפאסנה על פי גישתי.

ראשית יש למצוא מקום שקט יחסית, שאפשר לשבת בו זמן מה ללא הפרעה. כאשר לתנוחה, רצוי שהגב יהיה זקוף, אך לבד מזה אין כללים עקרוניים. כלומר, עלינו לשבת עם גב זקוף, ורצוי ביותר: באופן שאנו מחזיקים אותו זקוף בכוחות עצמנו (כלומר אנחנו לא נשענים על דבר). אפשר לשבת בשיכול רגליים על כרית על הקרקע, אך בהחלט גם ניתן לשבת על כיסא. את הידיים אפשר להניח בחיק, האחת על השנייה,

<sup>64</sup> לפחות לא בצורה הפשטנית שהאמנו לפנינו. רוב המחשבות, קל לנו לראות אפילו ללא מדיטציה, אינן קשורות לרצוננו, וממלאות את הכרתנו בצורה אקראית ופעמים רבות אף חסרת פשר. בנוגע למחשבות שאנחנו מרגישים שהן ממש יזומות על ידינו המצב יותר מורכב: הן אכן כפופות לרצוננו, אך אין זה רצון של ישות גרעינית קבועה, אלא רצון שהוא עצמו מתעורר כתוצאה מהתנאים שנוצרו. זה אינו רצון אוטונומי של אני כלשהו, ולכן, אף שמחשבות יזומות נובעות מתוך רצון, הן אינן נובעות מתוך שום מרכז קבוע של זהות.

או על הברכיים. את העיניים כדאי לעצום כדי למזער גירויים שהכרה עלולה להיתפס בהם, אבל אפשר גם להשאיר אותן פתוחות, ובמקרה זה יש לנעוץ את המבט בנקודה מסוימת מלפנים.

אחרי כמה נשימות עמוקות בהן אנו שוקעים אל תוך התנוחה ונרגעים, כדאי להתחיל לנשום מן האף אל תוך הבטן, ולהרגיש את הנשימה. אז נבחר נקודה אחת בה אנו מבחינים בנשימה: בחיכוך האויר בקצה האף או בגרון, או בעליה ובירידה של הבטן, ונניח עליה את תשומת הלב. ננסה להתבונן בהרגשה הזו ללא דעות קדומות, ננסה לא "לחשוב" את ההתבוננות, וננסה גם לגלות בתוך עצמנו סקרנות אמיתית באשר אליה: איך היא בנויה, מהם הגבולות שלה, איך היא משתנה לאורך זמן וכולי.

יחד עם ההתבוננות שלנו בהרגשת הנשימה, לא נסגור את עצמנו לכל דבר אחר שמתרחש: כל קול שנשמע, כל תחושה שנרגיש, כל ריח שנריח, כל רגש שיציף אותנו, כל מחשבה שנחשוב – כל אלא אובייקטים ראויים להבחנה. כאשר איזה מהדברים הללו נולד, נשים אליו לב ונאשר את קיומו. אם נרצה, נמשיך להתבונן בו, ואם לא, נחזור להרגשה של הנשימה.

כמוכן שבמוקדם או במאוחר תעלה בפנינו מחשבה, וקרוב לוודאי שלא נשים לב וכבר נדבק בה, ונתחיל, בפשטות, לחשוב. כאמור, כאשר אנחנו באותו חלום מחשבתי בהקיץ, אנחנו כלל לא ערים לכך – זה הרי בדיוק מה שבעייתי במחשבות: קשה מאוד להתבונן בהן מבחוץ, קשה מאוד לא "ליפול לתוכן" ולהתחיל להתעסק בתוכן. במהלך תהליך החשיבה, אחרי פרק זמן מסויים (שילך ויתקצר ככל שהניסיון המדיטטיבי יגדל) יהיה רגע פלאי, רגע של נס קטן שבו נתעורר ונבחין שאנחנו לא שמים לב לנשימה או לכל דבר אחר שמתרחש בהווה, אלא סגורים בתוך מחשבה. ברגע הזה נחזיר בעדינות את תשומת הלב להרגשה של הנשימה. כך נעשה שוב ושוב, בכל פעם שנגלה שבמקום להיות מעוגנים בהווה, במקום להיות במלואנו הווים, ערים למתרחש, שקענו בים של שרעפים<sup>65</sup>. התנועה הזו שוב ושוב אל ההווה משנה, כאמור, בסופו של דבר את הדפוס על פיו ההכרה פועלת.

במהלך המדיטציה ננסה לא לזוז. חוסר תזוזה של הגוף עוזר לחוסר תזוזה של המודעות, ואנחנו מנסים לייצב את המודעות על הנשימה (הגם שברצוננו להשאיר אותה פתוחה לשינויים). לא רק זאת: במהלך חיינו התרגלנו לזוז כל פעם שמשהו מציק לנו, גופנית או נפשית. אם כואב לנו אנחנו משנים תנוחה, ואם דואב לנו אנחנו משנים מקום, אוירה, חברים או מלתחה. אנחנו חיים בין חוסר נוחות אחד למשנהו, כאשר למעשה אנו במנוסה מתמדת. אם נמשיך כך מצפים לנו חיים סיוזיפיים של עמל ללא סוף. במדיטציה יש לנו הזדמנות להתחיל לשנות את דפוס ההתנהגות הזו. כאשר נולד כאב הגוף, או שאנחנו, למשל, פתאום נזכרים ששכחנו משהו, ננסה לשים לב לרצון לשנות תנוחה או לקום, לאשר את קיומו, אך לא לציית לו. ננסה לראות את הרצון הזה כפי שהוא: עוד דבר בפנוראמה האינסופית של הדברים, עוד תופעה שעולה מלפנינו. בכל פעם שלא ניסחף אחרי הרצונות שעולים בנו נתרומ עוד קצת לשינוי הדפוס שעל פיו אנחנו פועלים: מאימפולסיביות ריקה ומעייפת, לפעילות שקולה ונינוחה. נחזיר את מרכז הכובד של חיינו מהחפצים בחוץ לשקט שבפנים. ההימנעות שלנו מהיענות לאותם רצונות גם תסדוק את הקשר הקשוח

<sup>65</sup> אם אנחנו רואים שקשה לנו אפילו לעקוב אחרי שתיים-שלוש נשימות ברצף, אפשר לנסות, בנוסף להרגשת הנשימה, גם לספור אותה. כך המוח גם כן יתעסק במשהו, הוא יעלה בפנינו פחות מחשבות, ויהיה לנו יותר קל להישאר בהווה. אך יש לשים לב לא להחליף את ספירת הנשימות בהרגשתן המיידית, ובכל אופן, מרגע שהמודעות שלנו מתייצבת, ויש לנו יכולת לעקוב אחרי ההרגשה של הנשימות ללא ספירתן, כדאי לעשות זאת.

שבו אנו קושרים אותם אלינו – כאילו אלו הרצונות, התשוקות, הדחפים "שלנו". הכנסתם בתוך מסגרת-האני כבר לא תהיה מובנת מאליה<sup>66</sup>. נכון, קשה מאוד לזהות בזמן את הרצון שלנו: לא קל בשבילנו להביט ברצונות מהצד, לראות אותם כאובייקטים ולא לפעול על פיהם, אבל זה אפשרי, ונעשה אפשרי יותר ויותר עם כל פעם שאנחנו משתדלים לעשות זאת במדיטציה.

כאשר אנחנו מגלים ששקענו בסיפור מחשבתי, רצוי לשים לב גם לתגובה שלנו. ייתכן שנכעס על עצמנו. ייתכן שנהיה מאוכזבים מעצמנו ומכושרנו לתרגל מדיטציה. אולי תעלה המחשבה "אוף, זה לא הולך!" או משהו בדומה לה. במקרים כאלו ננסה להתבונן מבחוץ גם על המחשבות או הרגשות האלו. אם נעשה זאת נגלה שמחשבות משפיעות על מצב רוחנו הרבה פחות כאשר אנו מביטים בהן בשלווה ולא מנכסים אותן אלינו. אנו מבינים אז שהן לא באמת "שלנו", כלומר שלא באו מאיזשהו מקום "עמוק בפנים" ולכן גם לא מהוות יצוג אמיתי של המצב. אלא הן פשוט תופעות שעולות, בהתאם לתנאים המשתנים – במקרה זה בהתאם לנטייה שלנו להיות ביקורטיים כלפי עצמנו.

כך גם אין להיתפס למחשבות בסגנון "וואו, אני ממש טוב/ה בזה!". גם אלו פשוט תוצרים של המוח, שיש להתבונן אך לא להילכד בהן.

### שיטת התיוג

פעמים רבות כדי לשמור על מודעות פתוחה למתרחש, עוזר מאוד לכנות את ההתרחשויות בשמות. כך על רגש פשוט נחשוב "שמחה" או "יאוש", על קולות נחשוב "רעש", על תחושה בגוף "כאב" או "עונג", ועל מחשבה "מחשבה". יש לשים לב שכינוי הדבר בשם לא יחליף את המודעות הצמודה לדבר עצמו (דבר שקורה לעיתים אם חוזרים מכנים את האובייקט שוב ושוב). התועלת שבהדבקת השם לדבר היא המרחק שהיא שמה לכאורה ביננו לבינו, דבר שעוזר לנו להתבונן בו "מבחוץ" ולא לנכס אותו מיד אל עצמנו. העניין נראה מעט פרדוקסלי: כדי לא להדבק במחשבות – אנחנו חושבים. כדי לגלות את האחדות שבקיום – אנחנו מתייחסים לכל דבר בנפרד. כדי לקרב את כל הדברים אלינו – אנחנו תופסים מהם מרחק. כיצד זה פועל?

יש לזכור שבשלב זה, של פיתוח נבואה רגילה, אנו מנסים קודם כל להרחיב את מסגרת-האני עד אינסוף (או, בניסוח אחר, למוטט אותה), שהרי הבעיה היא שאנחנו כלואים בתוך גבולות דמיוניים שמחלקים את העולם ל"אני" ו"לא-אני". את הגבולות האלו אנחנו רוצים למסמס, ולצורך כך אנחנו צריכים לראות את כל הדברים, משני עבריהם, כשווים. כדי להגיע לזה עוזר כינויים של התופעות בשמות: נאמר שבתוך מסגרת-האני נמצאות המחשבות שלנו, הפעולות שהגוף שלנו פועל, האהבה שאנחנו מרגישים לאמנו וההזדהות שלנו עם השלטון הדמוקרטי; ומחוץ למסגרת-האני נמצאים קולות שאנחנו שומעים מהרחוב, כרית המדיטציה שאנחנו יושבים עליה ונוכחות אנשים זרים בחדר. במהלך המדיטציה אנו מודעים לכל אחד מהדברים הללו בנפרד, מאשרים את קיומו ואם זה עוזר לנו, גם מכנים אותו בשם. כך רגש האהבה

<sup>66</sup> כמובן, מאוחר יותר נגלה שממילא אין גם גרעין מרכזי אליו ניתן לקשור אותם.

שעולה בנו כאשר אנו נזכרים באמנו מקבל אותו יחס שמקבלים הקולות שברחוב, ומתבצע תהליך של הזרה, בו התופעות כולן נתפסות לא על פי הייחוד שלהם והיחס המסויים שלהן אלינו, אלא על פי, ניתן לומר, "התופעותיות" שלהן בלבד, כלומר רק בנוגע להיותן תופעות, או להיותן קיימות. למעשה, כבר כך אנחנו מתגברים על ההפרדה המלאכותית שאנו רגילים אליה, של "שלי" או "בתוכי" ו"לא-שלי" ו"לא-בתוכי". חוסר השיפוטיות שאנו מתרגלים גם מונע מאיתנו לנפח את התופעה על ידי תפיסתה כטובה או רעה, אהובה או שנואה. כל הדברים נחווים אך ורק כדברים. כמו כן, יש לנו הזדמנות לזהות את אותו דבר שמשותף לדברים כולם, כלומר את הקיום שלהם, את עצם היותם קיימים, הווים. בעצם זו המהות האלוהית שלהם, שאליה אנחנו נפתחים במדטציה, אותה אנחנו מגלים ועל פיה אנחנו גם לומדים על האלוהים עצמו, כפי שמלמד הרמב"ם.

שוב: כל דבר שקורה, שעולה בגופנו או מחוץ לו, נרשם, בפשטות, כ"דבר". אנחנו לא "יוצאים" אליו, כלומר אנחנו לא מתעסקים בו, מכריזים עליו כ"שלנו" או לא, כרצוי או לא וכיוצא באלו. מכיוון שכל דבר הוא רק דבר, נשבר קו הגבול המבדיל בין דברים שנתפסים כבאים מתוכנו, ודברים שנתפסים כבאים מבחוץ. במשולב לכך מתגלה סגולת הקיום גרידא שבכל תופעה באשר היא. יש לזכור שזה לא סוף התהליך, שכן עדיין יש בנו את אותו גרעין דמיוני של זהות קבועה, שבקימו הארעי בהחלט נצטרך עוד להבחין.

כמובן שאנחנו לא באמת מוחקים את כל התכונות האחרות של הדברים. כמו קיומם של הדברים עצמם, גם התכונות שלהן בהחלט קיימות ומשתתפות במציאות האלוהית. אנחנו שמים לב לדברים ולא לתכונותיהם רק מתוך נוחות, מפני שלא ניתן לציין לפנינו כל תכונה של כל דבר. בסופו של דבר לא נמחק אף אפיון של דבר בעולם, לבד מאחד: התפיסה שלנו את הדבר כעומד בפני עצמו, יציב ובלתי-משתנה.

מאיך ניתן לשאול: האם אין כאן מעין אוטו-סוגסטיה? האם אין אנו בונים לעצמנו מציאות שאינה באמת קיימת? על כך ניתן להשיב: ראשית, באשר למסגרת-האני, המציאות כפי שהיא מוכרת לנו היא עצמה תוצאה של סוגסטיה, והיא סינטטית לא פחות. המדיטציה נותנת לנו אפשרות לראות מציאות אחרת, או, למעשה, לראות את אותה המציאות מזווית אחרת, כלומר ללא מסגרת-האני. שנית, באשר ל"קיומיות" של הדברים כולם שאנו נחשפים אליה, הרי זו המהות האלוהית עצמה אשר בכל, ולומר שדבר זה הוא תוצאה של אוטו-סוגסטיה פירושו לומר כי האל עצמו, כולל חוויתו וידיעתו, הוא המצאה תרבותית. אני מאמין שאין זה כך.

### **התשוקה לאמת וההרפיה**

כדאי לזכור שני דברים נוספים בתרגול ויפאסנה:

ראשית, כאשר שאנחנו מודטים, כדאי באמת לפתח רצון להתבונן במה שקורה באותו הרגע. זאת אומרת שבמדיטציה אנחנו לא מצפים לשום דבר מיוחד, ולא מנסים להתחמק מאיזו חוויה שהיא. אנחנו לא מחכים שיציפו אותנו "גלים של אהבה", שנראה אור גדול, שיתגלה בפנינו מלאך או כל דבר אחר. כל הדברים

הללו ייתכן ויקרו, אבל אם אכן יתרחשו אנו נשתדל להתבונן בהם מתוך עצמנו, ברוע, ללא שיפוטיות ובלי "להתעסק" איתם. אלו תופעות ככל התופעות, ועד כמה שהן אולי תשמחנה אותנו, מטרתנו היא לגלות את מה שאינו תופעה כלל, כלומר את האלוהים עצמו. לא נסתפק בפחות. דרך ההתבוננות בכל הדברים אנחנו מנסים להגיע אל המציאות שאינה דבר. אותה נגלה ואיתה ניצור מגע רק אם נבין שכל דבר ודבר הוא במהותו אלוהים. כדי להבין זאת יש לפתח מודעות פתוחה וסקרנית, לא רדופת רצונות ושיפוטיות. לכן גם נשתדל לא לכלות את התרגול בדאגות שמא יבואו כאבים או המחשבות תפרענה לנו במיוחד. אנחנו באמת מתעניינים במה שכאן ועכשיו. אנחנו מתעניינים במה שמתרחש הרגע ולא במה שעשוי להתרחש, ומתעניינים במה שמתרחש הרגע בצורה שקולה וממוקצת. אנחנו מתעניינים באמת כפי שהיא, ולא כפי שנרצה שהיא תהיה. ננסה לגלות בנו תשוקה אמיתית לאמת.

שנית, ננסה לא להפוך את המדיטציה לתחרות. המדיטציה היא חקירה של האמת, ובכך היא מגשימה את יעדה בכל רגע ורגע בו היא מתבצעת. תהיה זו טעות לנסות תוך כדי התרגול "להגיע" להישג מסויים או "להצליח" לעשות משהו. אנחנו מתבוננים בכל רגע בדיוק במה שיש, ואם מה שיש הוא גשם של מחשבות שסוחף אותנו איתו, נתבונן בזה (כאשר נתעורר מהסחף) ונאשר את זה. הפיכת המדיטציה למבצע היא הכנסתנו בדיוק אל אותן דפוסים של פעילות שממלאים את יומנו כרגיל, והרי אנחנו רוצים לשנות אותם. אף המודעות עצמה אינה מאמץ חריף – בויפאסנה אנחנו לא מנסים לפתח ריכוז. במדיטציה ננסה בהחלט להיות ערים למתרחש, ואף נהיה נחוישים לעשות זאת, ולשם כך יש צורך בריכוז מינימלי. אך הערות עצמה היא יותר מצב מאשר פעולה: בסופו של דבר זהו מצב מיוחד של התבוננות, יותר מאשר התבוננות מיוחדת במצב.

## **לבסוף**

עם הזמן ההכרה שלנו תשנה את דפוסי הפעולה שלה. נהיה יותר מעוגנים בהווה, פחות "נצא מעצמנו" ויותר נישאר, מתבוננים ושלווים, במצוי. הקיום השוטף לא ייתפס על ידינו כמפתח במיוחד, ולא כמאיים. נגלה בכל רגע את הפלא שבו, את המימד האלוהי שבו, ונשמח על שהכל קיים, ועל שכל דבר ודבר חי את חייו היחודיים. מסגרת-האני שלנו, גם אם לא תתפוגג לחלוטין, תתגמש מאוד, ונוכל לזהות את הקשר ביננו לבין כל דבר אחר. נוכל גם להרגיש את הקשר ביננו לבין האלוהות עצמה. שם אחד, משמעותי, לקשר הזה הוא אהבה. האהבה היא בסיס הקיום ואנחנו נשים לכך לב ונרגיש את זה. האהבה היא אותו שפע השופע עלינו מן האל דרך השכל הפועל והיא אנחנו עצמנו והיא הכל. האהבה היא הכוח המחזיק את היקום ביחד והיא היקום עצמו, והיא אנחנו. האהבה היא האלוהות.

חשוב לציין שגם עם עליית ההשגה הרוחנית שלנו נמשיך להיות עצובים או כואבים מפעם לפעם, אלא שתחושות אלו יתפסו בצורה שונה, ינטל מהן העוקץ – הן לא תהיינה בעיתיות. אם הכל הוא אלוהים, איך תיתכן כלל בעיה עם דבר מה שמתרחש? איך ייתכן רוע? כשנכאב פשוט נכאב, וכשנהיה עצובים רק נהיה עצובים. אין בזה כל רע – גם רגשות אלו יוכרו כחלק מהתהליך הגדול של הקיום.



והקיום עצמו הוא טוב. אנחנו יודעים את זה כי כאשר משהו משתפר בחיינו אנחנו מרגישים לא רק שטוב לנו יותר, אלא שנכון יותר. כאשר טוב יותר אנחנו מרגישים אינטואיטיבית ש"כך צריך להיות", ואילו כאשר משהו משתבש אנחנו מרגישים ש"זה לא בסדר". הטוב הוא הראוי, וזה לא מובן מאיליו. הרוע הוא פגום מיסודו, וגם זה לא הכרח לוגי. אבל זה כך. כאשר קורה דבר מה לטובה, הוא נתפס גם כראוי יותר, ולהפך.

יש משהו אמיתי יותר בטוב, ומשהו שקרי ברע. הטוב הוא יותר אמיתי, או בפשטות, האמת היא טובה. כך ככל שיותר טוב גם יותר אמיתי. לכן הכי אמיתי הוא גם הכי טוב. ואם מה שהכי אמיתי הוא גם הכי קיים, אם האמת הכי גדולה היא הקיום עצמו, נובע מכך שהקיום עצמו הוא טוב.

בעזרת המדיטציה נהיה נכונים יותר להבנת אמיתות עמוקות על המציאות. הפתיחות שנהיה בה תאפשר לנו אולי להבין פתאום שכמו שכל דבר ודבר חסר את אותה מהות עצמית שאנחנו מייחסים לו, כמו שכל דבר ודבר הוא במהותו הקיום עצמו, האלוהות עצמה, כך גם אנו איננו ישויות אוטונומיות המנותקות מסביבתן. בעזרת חסדו של האל נבין כי גם אנו עצמנו מסורגים שתי וערב בתנועה הגדולה הזו קדימה, בתהליך הסמיך הזה שהוא החיים עצמם, על כל רבדי מורכבותם, שהוא האלוהים הבורא, האלוהים שהעז להתגלות כעולם, האלוהים שהעז לתת לעצמו לדעת ולדעת את עצמו. בעת של חסד נדע לעומק כי אכן אחד הוא הקיום כולו, ואנחנו ממנו איננו נבדלים, שכן אנחנו בו ואנחנו הוא והוא אחד ושמנו אחד.

[א'] זה הפרק אשר נזכרהו עתה, אינו כולל תוספת עניין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר, ואינו רק כדמות חתימה עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות באלוה יתעלה, אחר השגתו, אי זה דבר הוא, והישירו להגיע אל העבודה ההיא, אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם, והודיעו איך תהיה ההשגחה בו העולם הזה עד שיעתק אל צרור החיים.

[ב'] ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך. ואומר, כי המלך הוא בהיכלו, ואנשיו כולם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבוא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו, מבקש למצוא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד, שהוא בית המלך, ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עימו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית אי אפשר לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו.

[ג'] והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך, ואומר, אמנם אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך העיון ולא מדרך קבלה, כקצות התורד המשוטטים בצפון, והכושיים המשוטטים בדרום, והדומים להם מאשר אתנו באקלימים האלה, ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם בנמצאות למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף, אחר שהגיע להם תמונת האדם ותארו והכרה יותר מהכרת הקוף. [ד'] ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בדעתם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות גדול שנפל בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהטעם, והם לעולם מפני הדעות ההם כל אשר ילכו יוסיפו רוחק מבית המלך, ואלו יותר רעים מן הראשונים הרבה, ואלו הם אשר יביא הצורך בקצת העתים להרגם ולמחות זכר דעותיהם, שלא יטעו זולתם. [ה'] והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה, רצה לומר עמי הארץ העוסקים במצות. [ו'] והמגיעים אל הבית ההולכים

סביבו, הם התלמודיים, אשר הם מאמינים דעות אמיתיות מדרך קבלה, ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שורשי התורה ולא חקרו כלל לְאִמַת אמונה. [ז'] ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור. [ח'] ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק, אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן העניינים האלוהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו, ויקרב לאמתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית.

[ט'] ודע בני, שאתה, כל עוד שתתעסק בחכמות הלימודיות ובמלאכת ההיגיון, אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער, כמו שאמרו ז"ל על צד המשל, עדין בן זומא מבחין, וכשתבין העניינים הטבעיים, כבר נכנסת בפרוזדור הבית. [י'] וכשתשלים הטבעיות ותבין האלוהיות, כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד, וזאת היא מדרגת החכמים, והם חלוקי השלמות. [י"א] אבל מי שישים כל מחשבתו, אחר שלמותו, באלוהיות, והוא נוטה כלו אל האלוה יתעלה, והוא מפנה מחשבתו מזולתו, וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות, ללמוד מהם ראייה על האלוה יתעלה, לדעת הנהגתו אותם על אי זה צד אפשר שתהיה, מהם אשר באו אל בית המלך, וזאת היא מדרגת הנביאים.

[י"ב] יש מהם מי שהגיע מרוב השגתו ופנותו מחשבתו מכל דבר זולתי האלוה יתעלה, עד שנאמר בו ויהי שם עם ה', ישאל ויענה, ידבר וידובר עמו במעמד ההוא המקודש, ומרוב שמחתו במה שהשיג לחם לא אכל ומים לא שתה, כי התחזק השכל עד שנתבטל כל כח עב שבגוף, רצוני לומר, מיני חוש המשוש. [י"ג] ויש מן הנביאים מי שיראה לבד, ויש מהם מי שיראה מקרוב, ומהם מי שיראה מרחוק, כאמרו מרחוק ה' נראה לי. [י"ד] וכבר הקדמנו לדבר במדרגות הנבואה.

[ט"ו] ונשוב אל עניין הפרק, והוא להזהיר שישים האדם מחשבתו באלוה לבדו, אחר שהגיע אל ידיעתו כמו שבארנו, וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו, תוסיף עבודתם. [ט"ז] אבל מי שיחשוב באלוה וירבה לזכרו מבלי חכמה, אבל הוא נמשך קצת על ידי הדמיון לבד, או נמשך אחרי אמונה שמסרה לו זולתו, הוא אצלי, עם היותו חוץ לבית ורחוק ממנו, בלתי זוכר האלוה באמת ולא חושב בו. כי הדבר ההוא אשר בדמיונו ואשר יזכור בפיו אינו נאווה לנמצא כלל, אבל הוא דבר בדוי שבדהו דמיונו, כמו שבארנו כשדיברנו על התארים. [י"ז] ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי. [י"ח] והיה כאשר תשיג

האלוה ומעשיו כפי מה שישכּלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו, ותשתדל להתקרב אליו, ותחזק הדבוק אשר בינך ובינו, והוא השכל. [י"ט] אמר: אתה הראת לדעת כי ה' וגו', ואמר: וידעת היום והשבת אל לבבך וגו', ואמר: דעו כי ה' הוא אלוהים.

[כ'] והנה ביארה התורה כי זאת העבודה האחרונה, אשר העירנו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה. אמר: לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. והנה ביארנו פעמים רבות, כי האהבה היא כפי ההשגה. [כ"א] ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירו ז"ל עליה ואמרו: זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת. [כ"ב] ולזה תמצא דוד עליו השלום שציוה שלמה בנו והזהירו מאוד בשני הענינים האלה, רצוני לומר: להסתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה. אמר: ואתה שלמה בני דע את אלוהי אביך ועבדהו וגו', אם תדרשנו ימצא לך וגו'. [כ"ג] והאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות, לא על הדמיונות, כי המחשבה בדמיונות לא תקרא דעה, ואמנם תקרא: העלה על רוחכם. [כ"ד] הנה התבאר כי הכוונה אחר ההשגה היא להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד, ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי. [כ"ה] הערה.

[כ"ו] הלא ביארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהאלוה יתעלה הוא הדבוק אשר בינינו לבינו. והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדבוק הזה, תעשה. ואם תרצה לחלישו מעט מעט עד שתפסקהו, תעשה. [כ"ז] ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו באהבת האלוה ושתייה כונתך אליה, כמו שבארנו, וחולשתו תהיה בשומך מחשבתך בדבר זולתו. [כ"ח] ודע שאתה, ולו היית החכם שבבני אדם באמתת החכמה האלוהית, כשתפנה מחשבתך למאכל צריך או לעסק צריך, כבר פסקת הדבוק ההוא אשר בינך ובין האלוה יתעלה ואינך עמו אז, וכן הוא אינו עמך, כי היחס ההוא אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בעת ההיא. [כ"ט] ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות שהיו בטלים בהם מלחשוב באלוה, והזהירו ממנו ואמרו: אל תפנו אל מדעתכם. [ל'] ואמר דוד: שויתי ה' לנגדי תמיד, כי מימיני בל אמוט. הוא אומר: איני מפנה את מחשבתני ממנו, וכאילו הוא יד ימיני, אשר לא ישכחה האדם כהרף עין, לקלות תנועתה, ומפני זה לא אמוט, כלומר לא אפול.

[ל"א] ודע שמעשי העבודות האלו כולם, כקריאת התורה, והתפילה, ועשות שאר המצוות, אין תכלית כוונתם רק להתלמד להתעסק במצוות האלוהית יתעלה ולהפנות מעסקי העולם, וכאילו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו. [ל"ב] אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל ואתה חושב במקחך וממכרך, ותקרא התורה בלשונך ולבך בבנין ביתך מבלי בחינה במה שתקראהו, וכן כל אשר תעשה מצווה תעשנה באברך, כמי שיחפור חפירה בקרקע או יחטוב עצים מן היער מבלי בחינת ענין המעשה ההוא לא מי שציוה לעשותו ולא מה תכלית כוונתו – לא תחשוב שהנעת לתכלית, אבל תהיה אז קרוב ממי שנאמר בהם: קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם.

[ל"ג] ומכאן אתחיל להשירך אל תכונת ההרגל והלימוד, עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה. [ל"ד] תחילת מה שתתחיל לעשות: שתפנה מחשבתך מכל דבר כשתקרא קריאת שמע ותתפלל, ולא יספיק לך מן הכונה בקריאת שמע בפסוק ראשון, ובתפילה בברכה ראשונה. [ל"ה] וכשתרגיל על זה ויתחזק בידך שנים רבות, תתחיל אחר כך, כל אשר תקרא בתורה ותשמענה, שתשים כל לבבך וכל נפשך להבין מה שתשמע או שתקרא. [ל"ו] וכשיתחזק זה בידך גם כן זמן אחד, תרגיל עצמך להיות מחשבתך לעולם פנויה בכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים, עד הברכות כולם, תכוון בהם מה שתהגה בו לבחון ענינו. [ל"ז] וכשיזדככו לך אלו העבודות ותהיה מחשבתך בהם, בעת שתעשם, נקיה מן המחשבה בדבר מעניני העולם, היזהר אחר כן מהטריד מחשבתך בצרכיך או במותרי מאכלך. [ל"ח] וסוף דבר: תשים מחשבתך במלי דעלמה בעת אכלך או בעת שתיתך, או בעת היותך במרחץ, או בעת ספרך עם אשתך, ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם. אלו זמנים רבים ורחבים המצאתים לך לחשוב בהם כל מה שתצטרך אליו מעניני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף. ואמנם בעת מעשה העבודות התוריות לא תטריד מחשבתך אלא במה שאתה עושה, כמו שבארנו. [ל"ט] אבל בעת שתהיה לבדך מבלתי אחר, ובעת הקיצתך על מיטתך, הזהר מאוד מלשום מחשבתך בעתים הנכבדים ההם בדבר אחר אלא בעבודה ההיא השכלית, והיא להתקרב אל האלוהית ולעמוד לפניו על הדרך האמיתית אשר הודעתך – לא על דרך ההפעלויות הדמיוניות.

[מ'] זאת התכלית אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי החכמה בזה הדרך מן ההרגל. [מ"א] אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמיתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כולו בעת ההיא

יהיה עם האלוה יתעלה, והוא לפניו תמיד בלבו ואף על פי שגופו עם בני אדם, על הדרך שנאמר במשלים השיריים אשר נשאו לאלו העניינים: אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו' – זאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת משה רבנו, עליו השלום. [מ"ב] הנאמר עליו: ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו. [מ"ג] ונאמר בו: ויהי שם עם ה'. [מ"ד] ונאמר לו: ואתה פה עמד עמדי. כמו שבארנו מעניני אלו הפסוקים. [מ"ה] וזאת גם כן מדרגת האבות, אשר הגיעה קרבתם אל האלוה יתעלה עד שנודע שמו בהם לעולם: אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי יעקב זה שמי לעולם. [מ"ו] והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו, שכרת עם כל אחד מהם ברית קיימת: וזכרתי את בריתי יעקב וגו'. [מ"ז] כי אלו הארבעה, רצוני לומר האבות ומשה רבנו, התבאר בהם מן ההתאחדות עם האלוה, רצוני לומר השגתו ואהבתו, מה שהעיד עליו הכתוב. [מ"ח] וכן השגחת האלוה בהם ובזרעם אחריהם גדולה, והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד; והוא אצלי ראייה לכך שהם, כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם בלבד, ולבתוהים ודעותיהם לא יסורו מלפני האלוה.

[מ"ט] ויראה לי כי אשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זו השלמות אצל האלוה, והשגחתו עליהם מתמדת, ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון, רצוני לומר: בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית, היה מפני שתכלית כוונתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל האלוהים קרבה גדולה. [נ'] כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם: להמציא אומה שתדע האלוה ותעבדהו. כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'. [נ"א] מפני שתכלית כוונתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל האלוהים קרבה גדולה. כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם: להמציא אומה שתדע האלוה ותעבדהו. [נ"ב] הנה התבאר לך כי כוונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד השם בעולם ולהישיר בני אדם לאהבתו. ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה. ואין זאת מדרגה שיחשב כיוצא בי להישיר להגיע אליה. [נ"ג] אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת, אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו. [נ"ד] ואל האלוה נישא תחינה ותפילה להסיר ולהרחיק המונעים המבדילים ביננו לבינו, ואף על פי שרוב המונעים הם מאיתנו, כמו שביארנו בפרקי זה המאמר. עונתכם היו מבדילים בינכם לבין אלוהיכם.

[נ"ה] והנה נגלה אלי עיון נפלא מאוד, יסורו בו ספקות ויתגלו בו סודות אלוהיות. והוא שאנחנו כבר ביארנו בפרקי ההשגחה, כי כפי שעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו. והאיש השלם בהשגתו, אשר לא יסור שכלו מהאלוה תמיד, תהיה השגחה בו תמיד. [נ"ו] והאיש שלם ההשגה, אשר תפנה מחשבתו מהאלוה קצת עתים, תהיה ההשגחה בו בעת חשבו באלוה לבד ותסור ההשגחה ממנו בעת עסקו. ולא תסור ממנו אז כסורה ממי שלא ישכיל כלל, אבל תמעט ההשגחה ההיא, אחר שאין לאיש ההוא השלם בהשגתו, בעת עסקו, שכל בפועל, ואמנם הוא אז משיג בכוח קרוב, והוא דומה בעת ההיא לסופר המהיר בשעה שאינו כותב. [נ"ז] ויהיה מי שלא ישכיל אלוה כל עיקר כמי שהוא בחושך ולא ראה אור כלל, כמו שביארנו באמרו ורשעים בחושך ידמו. ואשר השיג וכוונתו כולה על מושכלו כמי שהוא באור השמש הבהיר. ואשר השיג והוא מתעסק דומה בעת עסקו למי שהוא ביום המעונן שלא תאיר בו השמש מפני העב המבדיל בינה ובינו. ומפני זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם, מן הנביאים או מן החסידים השלמים, לא מצאהו הרע ההוא רק בעת השיכחה ההיא, ולפי אורך השיכחה ההיא או פחיתות העניין אשר התעסק בו יהיה עוצם הרעה. [נ"ח] ואחר שהעניין כן, כבר סר הספק הגדול אשר הביא הפילוסופים לשלול השגחת האלוה מכל איש ואיש מבני אדם ולהשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בעלי החיים, והיתה ראייתם על זה: מצא החסידים והטובים רעות גדולות, והתבאר הסוד בזה, ואפילו לפי דעתם. [נ"ט] ותהיה השגחת האלוה יתעלה מתמדת במי שהגיע לו השפע ההוא, המזומן לכל מי שישתדל להגיע אליו, ועם הפנות מחשבת האדם והשיגו האלוה יתעלה בדרכים האמיתיים ושמתו במה שהשיג, אי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם האלוה והאלוה עמו. אבל בהסיר מחשבתו מהאלוה, אשר הוא אז נבדל מהאלוה – האלוה נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו. כי העניין המביא ההשגחה ולהמלט מים המקרה הוא השפע ההוא השכלי. [ס'] וכבר נבדל קצת העתים מן החסיד ההוא הטוב, או לא הגיע כלל לחסר ההוא הרע, ולזה אירע לשניהם מה שאירע. [ס"א] והנה התאמתה אצלי זאת האמונה גם כן מדברי התורה. אמר יתעלה: והסתרתני פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה. [ס"ב] ומבואר הוא שהסתרת הפנים הזאת אנחנו סיבתה ואנחנו עושים זה המסך המבדיל ביננו ובינו. [ס"ג] והוא אמרו: ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה. ואין ספק כי דין היחיד

הוא כדין הציבור. [ס"ד] הנה התבאר לך כי הסיבה בהיות איש מבני אדם מופקר למקרה ויהיה מזומן לאכל כבהמות הוא היותו נבדל מהאלוה. אבל מי שאלוהיו בקרבו לא יגע בו רע כל עיקר. [ס"ה] אמר יתעלה: אל תירא כי אתך אני אל תשתע כי אני אלוהיך וגו'. ואמר: כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישתפוך וגו'. כי כל מי שהכין עצמו עד ששפע עליו השכל ההוא תדבק בו ההשגחה וימנעו ממנו הרעות כולם. אמר: ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם. ואמר: הסכן נא עמו ושלם. יאמר, פנה אליו ותישלם מכל רע!

[ס"ו] התבונן ב'שיר של פגעים'. תראה שהוא מספר ההשגחה ההיא הגדולה והמחסה והשמירה מכל הרעות הגופניות הכוללות והמיוחדות באיש אחד זולתי שאר בני אדם, לא מה שהוא נמשך מהם אחר טבע המציאות ולא מה שהוא מהם מצער בני אדם. [ס"ז] אמר: כי הוא יצילך מפח יקוש מדבר הוות. באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה צנה וסחרה אמתו. לא תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם. מדבר באופל יהלך מקטב ישוד צהרים. [ס"ח] והגיע לסיפור השמירה מצער בני אדם, שאמר שאתה, אילו יקרה שתעבור במלחמת חרב פושטת, ואתה על דרכך, עד שיהרגו אלף הרוגים משמאלך ועשרת אלפים מימינך לא יגע בך רע בשום פנים, אלא שתראה ותביט משפט האלוה ושלומתו לרשעים ההם שנהרגו, ואתה בשלום. והוא אמרו: יפל מצודך אלף ורבבה מימנך אליך לא יגש. רק בעיניך תביט ושלמת רשאים תראה. וסמך לו מה שסמך מן ההגנה והמחסה. [ס"ט] ואחר כך נתן הטעם לזאת השמירה הגדולה ואמר כי הסיבה בזאת השמירה הגדולה באיש הזה: כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי. וכבר ביארנו בפרקים הקודמים שענין ידיעת השם הוא השגתו, וכאילו אמר זאת השמירה באיש הזה היא בעבור שידעני וחשק בי אחר כן. וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה עד שלא תישאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא היא החשק. [ע'] וכבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחורות ימנעו רב מעלות המידות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתעלה, כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופניות. [ע"א] כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו וישמח במה שהשיג. [ע"ב] עד שכשיבוא האיש השלם בימים ויקרב למות, תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא.



[ע"ג] ועל זה העניין רמזו חכמים במות משה, אהרון ומרים, ששלושתם מתו בנשיקה. ואמרו שאמרו: וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה'. מלמד שמת בנשיקה. וכן נאמר באהרן: על פי ה', וימת שם. וכן אמרו במרים: אף היא בנשיקה מתה. אבל לא זכר בה על פי ה', להיותה אשה, ואין טוב לזכור זה המשל בה. [ע"ד] הכוונה בשלושתם, שמתו בעניין הנאת ההשגה ההיא מרוב החשק. ונמשכו החכמים ז"ל בזה המאמר על דרך מליצת השיר המפורסמת שתקרא שם ההשגה המגעת עם חיזוק חשק האלוהי יתעלה: נשיקה. כאמרו: ישקני מנשיקות פיהו וגו'. [ע"ה] וזה המין מן המיתה, אשר הוא ההמלט מן המוות על דרך האמת, לא זכרו החכמים ז"ל שהגיע רק למשה ואהרן ומרים. אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה, אך כולם תחזק השגת שכלם עם המוות, כמו שנאמר: והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך. [ע"ו] וישאר השכל ההוא אחר כן לנצח על ענין אחד, כי כבר הוסר המונע אשר מבדיל בינו ובין משכלו בקצת העתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאות הגוף, כמו שבארנו בחיבורנו ובאר זולתנו לפנינו.

[ע"ז] ושם לבך להבין זה הפרק, והשתדל בכל יכולתך להרבות העתים ההם אשר אתה בהם עם האלוהי, או שאתה משתדל להגיע אליו, ולמעט העתים ההם אשר אתה בהם עם זולתו ובלתי משתדל להתקרב אליו. ובזאת הישרה די לפי כוונת זה המאמר.