

תכלית כל התורה כולה... היראה ממנו יתעלה' – יראת ה' במשנת הרמב"ם

איל קהלני

מטרת מאמר זה לברר את מהותה ומקומה של יראת ה' במשנתו של הרמב"ם. יראת ה', בשונה מכל רגש דתי אחר, מתוארת בכתבי הרמב"ם¹ בתיאורים שונים ואף סותרים. יש מקומות שהיא מסומנת כמצווה וכמעלה העליונה ביותר ויש מקומות שהיא מדורגת כמקור מוטיבציה נמוך וילדותי. כמו כן יש פעמים שהיא מתוארת כהתרחשות רגשית, ויש פעמים שהיא מצטיירת כהכרה שכלית. עיסוקו של הרמב"ם ביראה חוצה את כל כתביו, ומעלה שאלות רבות בנוגע לאופייה, אמיתתה, גורמיה והיותה אמצעי או תכלית. שאלות אלו העסיקו כמה ממפרשי הרמב"ם והוקריו.² המכנה המשותף לכולם הוא הניסיון לצבוע את היראה בגוון מרכזי אחד ולהסביר באופן פרטני את המקומות המציגים תמונה שונה. במאמר זה אבקש להציע פשר חדש לתיאורים הסותרים של היראה ולהראות שבכל מקום דיבר הרמב"ם לקהל יעד שונה. אטען שאופייה של היראה הרווח בקרב המון העם שונה מזה שרווח בקרב החכמים, ושניהם מזה שבקרב הנביאים, וכן שיש לקשור בין תיאור היראה ליחסם של קבוצות אלו אל המצוות ואל טעם קיומם.

יראת ה', לצד אהבת ה', מתוארת כאחת מיסודות הדת ותכלית כל התורה כולה הן בספריו ההלכתיים של הרמב"ם והן בכתביו המחשבתיים. בספר המצוות הרמב"ם מקדים למצוות אהבת ה' ויראתו רק את מצוות ידיעת ה' ואמונת ייחודו, ואת כל שאר פרטי תרי"ג המצוות הוא מביא אחריהן. כך גם נקט במשנה תורה כשפתח את החיבור בארבעה פרקים המבארים את מעשה בראשית ומעשה מרכבה, ותמצת בהם את היסודות הנכללים במצוות ידיעת ה', אחדותו, אהבתו ויראתו. כמו כן הרמב"ם חתם את ספר המדע במצוות אהבת ה', וקרא לספרו השני 'ספר אהבה'.³ בספר מו"נ התבטא

¹ המובאות במאמר זה מהקדמות הרמב"ם למשנה לקוחים ממהדורה זו: הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורה חדשה ומדויקת עם ביאור נרחב מאת יצחק שילת, ירושלים התשנ"ב. המובאות מספר המצוות הם על פי תרגום הרב קאפח ולקוחים ממהדורתו: ספר המצוות, י' קאפח (עורך), ירושלים תשל"א. המובאות ממשנה תורה הם על פי מהדורה זו: הרמב"ם, משנה תורה, היד החזקה, שבתי פרנקל (עורך ומהדיר), ירושלים תשס"ה. המובאות ממורה נבוכים (להלן מו"נ) הם על פי תרגום שורץ, ולקוחים ממהדורתו: מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות, מיכאל שורץ, כרכים א–ב, תל אביב תשס"ג. כל ההפניות בסוגריים ללא ציון אחר, בגוף המאמר ובהערות השוליים, הן לתרגום זה, על פי חלק, פרק ומספר עמוד; למשל (ג:כד:506) מפנה לחלק ג, פרק כד, עמ' 506. כל ההדגשות שבציטוטים נעשו על ידי.

² בין מפרשי הרמב"ם ראו: ר' חנניה קזיס, קנאת סופרים, ספר המצוות מהד' פרנקל, ירושלים בני ברק התשנ"ה, עשה ד, עמ' רט; ר' אלעזר סג"ל לנדא, יד המלך, הלכות תשובה פרק י הלכה א, ירושלים תש"ן. וראו גם: ספר המפתח (משנה תורה מהד' שבתי פרנקל) הלכות יסודי התורה פרק א הלכה ב, ד"ה בסהמ"צ. בין חוקרי הרמב"ם ראו: ח' קרייסל, 'אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 127–151 (להלן: קרייסל, אהבה ויראה); H. Kreisel, *Maimonides Political Thought*, Albany 1999, pp. 230, 258–266 (להלן: קרייסל, פילוסופיה מדינית); א' גולדמן, 'העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות', ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן 6 (תשכ"ו), עמ' 62–66 (להלן: גולדמן, העבודה המיוחדת); א' נגר, 'היראה במשנת הרמב"ם' (בחינה מחודשת), דעת 39 (תשנ"ז), עמ' 89–99 (להלן: נגר, היראה); י' ולדמן, 'אהבת ה' ויראתו במשנת הרמב"ם', צהר כב (תשס"ה), עמ' 115–120 (להלן: ולדמן, אהבה); ע' ערן, 'המונחים רגבה ורהבה כמקור לאהבה ויראה בתפיסת הרמב"ם', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 465–506 (להלן: ערן, רגבה ורהבה).

³ כבר עמד קרייסל, אהבה ויראה (לעיל הערה 2), עמ' 135–142, על כך שתוכן ספר אהבה כולו מושתת על מצוות אהבת ה'.

הרמב"ם בצורה מפורשת בנוגע לשתי מצוות אלו, ובמספר מקומות הגדיר אותם כתכלית כל התורה והמצוות:

שתכלית כל התורה כולה, לרבות הציוויים, האיסורים, ההבטחות והסיפורים הכלולים בה, היא דבר אחד, היראה ממנו יתעלה. (ג:כד:506)

שכדי לקרב אל אלוהי האמת הזה ולרצותו אין צריך כלל לדברים שיש בהם יגיעה, אלא אהבתו ויראתו ולא יותר. **ושניהם תכלית עבודת ה'** [...] אנו עתידים למצות עניין זה בהמשך. (ג:כט:525)

מיצוי העניין, שהרמב"ם רומז אליו, נעשה בפרקים נא–גד שבסוף ספר מו"נ, המוקדשים לביאור עבודתם של 'משיגי האמתות'. בפרקים אלו מכנה הרמב"ם את עבודה זו: '**תכלית האדם**', '**עבודה האחרונה**', '**מטרת מעשי התורה כולם**' ו'**הכוונה של כל דברי התורה הזאת**', ומבאר שהיא נקשרת במצוות אהבת ה' ויראתו.⁴ כך הרמב"ם סוגר מעגל בין שני חיבוריו הגדולים, משנה תורה ומורה נבוכים. כשם שפתח את הראשון בארבעה פרקים העוסקים באהבת ה' ויראתו, כך חתם את האחרון בארבעה פרקים המוקדשים לשתי המצוות הללו. עובדה זו כשלעצמה מלמדת על חשיבות מצוות אלו במשנתו.⁵

במקומות שונים עסק הרמב"ם בתיאור האהבה והיראה ובהבהרת מקומם בעבודת ה'. בנוגע לאהבה שוררת התאמה גדולה יחסית בין המקורות, ומספר חוקרים היטיבו לתאר את אופייה.⁶ בתיאורי היראה⁷ ישנן כאמור סתירות רבות יותר ובהן יעסוק מאמר זה.

הסתירות בנושא היראה

ביראת ה' עסק הרמב"ם במקומות האלה: בספר המצוות מצוות עשה ד מנה אותה במניין המצוות; בהלכות יסודי התורה (להלן: יסודי התורה) פרקים ב–ד ביאר כיצד מגיעים אליה; בהלכות תשובה פרק י ובהקדמה לפרק חלק (להלן: 'חלק') הבחין בין מדרגת עובד ה' מיראה למדרגת עובד ה'

⁴ ראו גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 288–289.
⁵ למובאות הנזכרות יש להוסיף גם את דבריו בהלכות מלכים פרק יב הלכה ב: 'ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן ולא ישימם עיקר, שאינן מביאין לא לידי אהבה ולא לידי יראה'.
⁶ ראו: קרייסל, אהבה ויראה (לעיל הערה 2), עמ' 127–150; הנ"ל, פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2), עמ' 225–258; ערן, רגבה ורהבה; הנ"ל, 'חשק נועז או חשק מחושק', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם, חלק ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 465–480 (להלן: ערן, חשק); D. J. Lasker, 'Love of God and Knowledge of God in Maimonides' Philosophy', J. Hamesse and O. Weijers (eds.), *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux; volume d'hommage offert à Colette Sirat*, pp. 329–345. Turnhout; N. Lamm, 'Maimonides on the Love of God', A. Hyman (ed.) *Maimonidean Studies*, III, New York 1992–3, pp. 131–142; J. Gellman, 'The Love of God in Maimonides' Religious Philosophy', Jesús Peláez del Rosal (ed.), *Sobre la Vida y Obra de Maimonides*, I Congreso Internacional, Córdoba 1985, Cordoba Ediciones el Almendro 1991, pp. 219–227; 'האתיקה של האהבה ותכלית האדם במשנת הרמב"ם', ש' ויגודה (עורך), אדם לאדם, ירושלים תשע"ו, עמ' 138–161 (להלן: רביצקי, אתיקה).

⁷ בכתביו הערביים תיאר הרמב"ם את היראה במספר מונחים. המונח השכיח יותר הוא '**כ'וף**', אך לעיתים הרמב"ם משתמש גם במונחים '**ורע**', '**רהבה**' ו'**ואסתהואל**'. החלפת הרמב"ם בין המונחים במקום שבו הוא מתאר את אותה היראה שוללת את האפשרות להבחין בין סוגים שונים של יראה שמבטא כל מונח. למשל, במו"נ ג:נב:667 מתאר הרמב"ם את היראה באמצעות ארבעה מונחים אלו: 'ודע שכאשר השלמים מבינים אותו, נוצרים להם יראה, ענווה, פחד מן האל [חצל להם מן **אלורע** ואלכ'שוע ו**כ'וף** אלה] [...] נוצרת ליחידים המעולים ההכשרה להיות שלמים בשלמות האנושית, כדי שייראו את האל יתעלה, יחרדו ויבעתו וידעו מי עמם [פילכ'אפוא אלה תעאלי ויראהבוא ויפזעו ויעלמו מן מעהם] [...] כוונתי ליראה מפניו יתעלה ולא ימה מציוויו [אעני **כ'ופה** תעאלי ו**ואסתהואל** אמרה]'. ראו: ערן, רגבה ורהבה.

מאהבה ובמורה נבוכים ג:גב ביאר את יראתם של השלמים משיגי האמיתות. על הסתירות המהותיות הקיימות בין המקורות האלה, עמדו כבר מפרשי הרמב"ם וחוקריו.⁸ סתירות אלה נוגעות הן לתיאור חוויית היראה, הן לשאלת היותה אמונה הכרחית או אמיתית, והן להבנת יחסיה עם אהבת ה'. להלן פירוט הסתירות.

א. תיאור חוויית יראה
בספר המצוות עשין ד כתב הרמב"ם:

והמצוה הרביעית הוא הצווי שנצטוינו לקבוע בדעתנו יראתו יתעלה, ולערוץ מפניו, ולא נהיה כשאננים הבוטחים, אלא נחוש לביאת ענשו בכל עת. וזהו אמרו יתעלה 'את ה' אלהיך תירא'.

בדברים אלה היראה מתוארת כפחד מעונש. תיאור דומה נמצא גם בסוף הלכות תשובה (י, א) אף על פי שמובעת בהלכות אלו הסתייגות מעבודת ה' בדרך זו:

אל יאמר אדם: הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה, כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהם, כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבד את ה' על דרך זה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה.

דברים דומים על עבודת ה' מיראה, כתב הרמב"ם גם ב'חלק'.⁹ בשלושה מקומות אלו נמצא תיאור היראה כיראת העונש.¹⁰ חווייה אחרת לגמרי של יראת ה' מתוארת ביסודי התורה (ב, א). שם מבאר הרמב"ם את מצוות אהבת ה' ויראתו, ומדבריו עולה ציור של יראת השפלות:¹¹

הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר את ה' אלהיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר... וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך וגו' מה אנוש כי תזכרנו.

הפחד והיראה המתוארים בהלכה זו אינם פחד מפני עונשו של האל,¹² אלא הם חווייה פנימית המתרחשת בנפשו של המתבונן המשיג את הפער האדיר שבינו לבין 'תמים דעות' שלפניו הוא

⁸ לעיל הערה 2.

⁹ עמ' קלא-קלג. קרייסל, פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2), עמ' 230 ביקש לראות בהתייחסות הרמב"ם ליראה בפירושו למשנה (בהקדמת 'חלק' הנ"ל, ובפירושו למסכת אבות: א, ג; ב, ו; ג, י; ג, יא; ג, יז; ד, יד; ה, ו) סוג נוסף של יראה הממוקם לדעתו בין יראת העונש ל-intellectual apprehension (מה שאנו נכנה להלן 'יראת השפלות', ראו הערה 13). גם קרייסל מסכים שבפירושו המשנה הרמב"ם עוסק ביראת העונש, אך הוא מבחין בכך שמטרת יראה זו להביא לעידון מוסרי ולידיעת ה'. להלן בהערה 55 וליד ההפניה אליה ארחיב באבחנה זו, הנכונה במקורות הנזכרים מפירושו המשנה לאבות, ובמשמעותה. מכל מקום אין לכלול עם מקורות אלו את הקדמת 'חלק', המתארת פחד מעונש בלבד ולא עוסקת בתוצאת העידון המוסרי הנלווה לכך.

¹⁰ קרייסל, פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2), עמ' 259 קשר אזכורים נוספים של היראה במשנה תורה בסוג זה של יראה מעונש, אך פרשנותו להם איננה הכרחית.

¹¹ יש שהגדירו יראה זו כ'יראת הרוממות', ראו לדוגמא: ר' מסעוד חי אהרן רקח, מעשה רקח חלק א, ירושלים תשע"ז (להלן: מעשה רקח), הלכות תשובה פרק י הלכה ד (עמ' קז). וראו להלן הערה 13.

¹² במקום נוסף ברור מדברי הרמב"ם שמצוות היראה איננה יראה מעונש. ראו דבריו בנוגע לעקדת יצחק: 'כי אברהם אבינו לא מיהר לשחוט את יצחק מתוך פחד מן האל פן יהרגנו או ירושש אותו, אלא אך ורק בגלל אהבתו יתעלה ויראתו המוטלים על בני-האדם לא בשל ציפייה לשכר ולא מתוך פחד מפני עונש' (ג:כד:506). במקור הערבי [דלא'ה]

עומד.¹³ כך גם מתוארת היראה בסיום חטיבת פרקים אלו ביסודי התורה (ד, יב) העוסקים במעשה מרכבה ומעשה בראשית, אך חוויית הפער המתוארת שם איננה קשורה לבורא אלא לבריות המעולות:

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים, ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בו, ויראה חכמתו שלהקב"ה בכל היצורים וכל הברואים – מוסיף אהבה למקום... ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיערוך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים, וכל שכן לאחד מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגלמים שלא נתחברו בגולם כלל, וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וקלמה, רק וחסר.

במו"נ (ג:נב:666–667) הרמב"ם מתאר יראה שעל אף דמיונה לזו האחרונה נראה שהיא שונה ממנה וחולקת מקום לעצמה. כך כתב בהסבר 'ההיפעלות הזאת', שהיא ה'יראה מפניו יתעלה':

אין ישיבתו של אדם, תנועותיו ועשיותיו שעה שהוא לבדו בביתו כשיבתו, תנועותיו ועשיותיו שעה שהוא לפני מלך גדול [...] לכן הבוחר בשלמות האנושית ושיהיה איש האלהים באמת, ישים אל לבו וידע שהמלך הגדול האופף אותו, הצמוד אליו תמיד, גדול מפל פרט שהוא מבני-האדם, אפילו יהיה זה דוד ושלמה [...] הבן זאת אפוא מאוד ודע שכאשר השלמים מבינים אותו, נוצרים להם יראה [אלורע], ענווה, פחד [כ'וף] מן האל, הישמרות ובושה מפניו יתעלה בדרכים אמיתיות, לא דמיוניות, הגורמים להם (לנהוג) בצנעה בנשיהם ובבית-הכיסא כמו שהם (נוהגים) בפומבי בשאר בני-אדם [...] כן יודע אתה שהם אסרו הלוך בקומה זקופה משום: מלא כל הארץ כבודו (ישעיה ו', ג), כדי שישתרש בכל אלה הדבר אותו ציינתי לך. והוא שאנו תמיד לפניו יתעלה, הולכים ובאים בנוכחות שכינתו. גדולי החכמים ז"ל היו סולדים מלגלות את ראשיהם כי השכינה אופפת את האדם. לכן גם היו ממעטים בדיבור.

אלחאירין, מהדורת יואל, ירושלים תרצ"א (להלן: מקור) עמ' 363]: 'לאן אברהם אבינו מא באדר לד'בח יצחק כ'ופא מן אללה איאך אן יקתלה או יפקרה, בל למג'רד מא יתעין עלי אל'אדמיין מן מחבתה תעאלי וכו'ופה, לא לתרג'י ת'ואב ולא לכ'וף עקאב'. לתרגומים השונים של משפט זה, ראו: נגר, היראה (לעיל הערה 2), עמ' 97 הערה 31. הסברים שונים נאמרו לתיאור הייחודי של היראה בהלכה זו, הכולל חוויה רגשית (נרתע לאחוריו ויפחד) והכרה אינטלקטואלית ('וידע שהוא'): קרייסל (אהבה ויראה [לעיל הערה 2], עמ' 447) מפרש אותה כ'פחד אינטלקטואלי שיש לאדם כשהוא מכיר את מקומו במציאות ביחס למה שמעליו'. נגר (היראה [לעיל הערה 2], עמ' 92) מסרב לראות ביראה זו חוויה פסיכולוגית-רגשית, והוא מסביר את הפחד כ'ריסון עצמי שאליו מגיע האדם מהכרתו את מעמדו במציאות'. המכנה המשותף לשתי הבנות אלו הוא בכך שהן רואות את התרחשות היראה כאן כהתרחשות שבין האדם לעצמו ואת העמידה לפני הא-ל ('עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעים') רק כקטליזטור להכרה ולרגש ביחס לעצמי, ובניסוחו הנאה של קרייסל: 'This fear is reminiscent of the philosophic exhortation: "Know thyself". For Maimonides, it is intrinsically bound up with and completes the demand: "Know God"' (קרייסל, פילוסופיה מדינית [לעיל הערה 2], עמ' 265). שונה מהם הבנתו של א' אבן חן, 'על הידיעה האלהית ועל החוויה הרגשית והשכלית של היחיד הידוע, המושגח והאהוב במורה הנבוכים', דעת 74–75 (תשע"ג), עמ' 131 (להלן: אבן חן, הידיעה). לדבריו לא נכון לפרש שמדובר ביראת שפלות והכרה באפסות האדם אלא מוקד ההתרחשות נמצא בעמידה מול האל. לפיו מדובר ב'חוויה בה מעורים צניעות, פליאה והשתוממות אל מול השלמות האלוהית', והיראה כאן מתארת 'הערצה שכלית' ו'יראת הרוממות' הנולדות במה שהוא מכנה Revelatio Fascinans. הקושי בפירושו הוא תיאור הרמב"ם את התהליך הרגשי וההכרתי של האדם כלפי עצמו בהלכה זו, ועוד יותר מכך בפרק ד הלכה יב המובאת בסמוך. אני סבור שאומנם לא ניתן להתעלם מכך שמדובר בהתרחשות הנולדת מתוך אינטראקציה של עמידה מול הנשגב, אך אין תולדותיה רק הערצה ויראת הרוממות אלא גם הכרה ורגש של שפלות עמוקה, ענווה ורתיעה לאחור הנובעים מתוך עמידה כנה של האדם על קטנותו ואפלות השגתו.

היראה המתוארת כאן איננה יראת **העונש** וגם לא יראת **השפלות**¹⁴ מפני שאין בה פחד מעונש וגם לא הכרה בקטנות האדם מול שלמות האל. יש כאן חוויה של **בושה הנובעת מנוכחות השכינה** המלווה את האדם הנמצא לפני המלך, שירא ובוש מחמת כבודו ונוכחותו. יראה זו מובחנת מיראת השפלות הן בסיבתה והן בתולדותיה. יראת השפלות נובעת מהכרת הפער והריחוק שבין האל הטרנסצנדנטלי לאדם, ואילו יראת הנוכחות מתעוררת מההכרה באימננטיות שלו בתוך העולם: 'הולכים ובאים בנוכחות שכינתו', 'השכינה אופפת את האדם'. נוסף על כך יראת השפלות מולידה תנועה של רתיעה לאחור מתוך מודעות עצמית לדלותו וקלותו של האדם, ואילו יראת הנוכחות יוצרת תנועה של כבוד המתבטאת בהצנעת העיסוק בענייני החומר.

ב. יראת ה' כתולדת אמונה הכרחית או אמיתית

בין הפרקים המקדימים את עיסוקו של הרמב"ם בטעמי המצוות, הרמב"ם מייחד שני פרקים לקביעת מטרות העל של התורה ולפירוט האמצעים המביאים למטרות אלו. בג:כז הרמב"ם מסביר 'שלאדם שתי שלמויות: שלמות ראשונה והיא שלמות הגוף, ושלמות אחרונה והיא שלמות הנפש'. שלמות הגוף כוללת את תקינות הגוף ותקינות החברה, והיא מטרתם הראשונה של מצוות התורה: להביא לתקינות מידותיו ומזגו של כל פרט (תקינות הגוף) ולהסרת העושה ושאר מעשי העוול שבחברה בכללה (תקינות החברה). 'שלמות האחרונה' – שלמות הנפש, היא תיקון דעותיו של האדם, וגם אליה מכוונות מצוות התורה. הרמב"ם מדגיש ששלמות הנפש חשובה משלמות הגוף אף על פי ששלמות הגוף בסיסית יותר וקודמת בזמן. בפרק כח הרמב"ם מסביר שלא כל האמונות שהתורה קוראת ומדריכה אליהן במצוותיה, נוגעות לשלמות הנפש, אלא רק חלקן המכוונות 'אמיתיות' או 'נכונות'.¹⁵ ישנן גם אמונות כאלו שנועדו לעזור בתיקון הגוף והחברה, והן נקראות 'אמונות הכרחיות'.¹⁶

בכלל האמונות ההכרחיות, הרמב"ם מזכיר את אמונת הגמול בשכר ועונש, ואת היראה הנולדת ממנה:

כן גם קוראת התורה אל אמונות מסוימות שהאמונה בהן הכרחית לשם תקינות המצבים המדיניים, כגון שאנו מאמינים שהוא יתעלה יחרה אפו על מי שהמרה את פיו, ולכן חייבים לפחד, לירא ולהיזהר מן העבירה¹⁷ [...] הבן את מה שאמרנו בדבר האמונות, שיש שהכוונה היא אך ורק שהמצוה תביא לידי אמונה נכונה, כמו האמונה בייחוד, בקדמות האל ובכך שהוא אינו גוף. ויש שאותה אמונה הכרחית להרחקת העשק ההדדי או להקניית מידות טובות, כגון האמונה שהאל יכעס מאוד על מי שעשק, כמו שאמר: וחרה אפי והרגתי [אתכם בחרב. והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים] (שמות כ"ב, כג).

הכללת היראה תחת קטגוריית האמונות ההכרחיות נסתרת בדברי הרמב"ם עצמו. בג:לה: 542 מחלק הרמב"ם את המצוות לארבע עשרה קבוצות. בקבוצה הראשונה הוא כולל את המצוות שבהלכות יסודי התורה, התשובה והתעניות, מאפיין אותן כמצוות 'שהן דעות עיקריות [אצליה] ומכנה אותן

¹⁴ שלא כדעת א' גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 290–292, וי' שטרן, החומר והצורה, עמ' 318–319 שזיהו את המתואר כאן בג:נב עם יראת השפלות. ראה להלן בין ההפניות להערות 44–46, וליד ההפניה להערה 62.

¹⁵ במקור 'אלארא אלצחיחא' (עמ' 373). אבן תבון תרגם 'אמונות אמיתיות', קאפה ושוורץ תרגמו 'דעות/אמונות נכונות'.

¹⁶ על מרכזיותן של שתי אמונות אלו להבנת דרכו הפרשנית והחינוכית של הרמב"ם ראו: א' רביצקי, 'הרמב"ם - אוטוריות וחינוך פילוסופי', דעת 53 (תשס"ד), עמ' 43–62 (להלן: רביצקי, אוטוריות). וראו גם: A. Nuriel, 'Remarks on Maimonides' Epistemology', S. Pines and Y. Yovel (eds.) *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986 (Archives international d'histoire des idées, 114) pp. 43–49

¹⁷ במקור: 'ילום אן יכאף ויראה ויחדר אלעציאן ואמא' (עמ' 373). שוורץ מעיר על אתר, שניתן גם לתרגם: "ולכן חייבים לפחד ולירא (מן הא-ל) ולהיזהר מן המרי".

'דעות נכונות [אלארא אלצהיחה]'. גם בפרק לו הוא כותב כך על מצוות אלו.¹⁸ מכיוון שמצוות היראה נמצאת בקבוצה זו, הרי שהיא בכלל האמונות האמיתיות. נוסף על כך השימוש בכינוי 'אמונה הכרחית' בהנגדה ל'אמונה אמיתית' מלמד שמדובר באמונה שאינה אמיתית כשלעצמה, וכל יסודה הוא בהכרח דידקטי במטרה לעודד את ההמון ללכת בדרכים ישרות.¹⁹ גם אם נמאן לומר שאמונות אלו שקריות, ברור שאין לראות בהן מטרה ותכלית אלא רק אמצעי.²⁰ כנגד התייחסות 'דיעבדית' זו ליראה, עומדת קביעת הרמב"ם במספר מקומות שהיראה היא 'תכלית כל התורה כולה' (ג:כד:506), ו'תכלית עבודת ה'" (ג:כט:525). אין ספק שתכלית זו לא יכולה להיות מבוססת על יסודות שקריים, או למצער הכרחיים, שלא באו אלא כדי לעורר את ההמון לנהוג בהגינות וישרות זה עם זה.

ג. יראת ה' לעומת אהבת ה'

כפי שראינו, במוקדים המרכזיים שבהם עסק הרמב"ם ביראה, הוא עסק גם באהבה, וגם בעניין זה קיים פער ניכר בין דבריו במקומות השונים. ביסודי התורה תיאור האהבה והיראה כורך אותם יחדיו ורואה בהם תוצאה כפולה של אותה ההשגה,²¹ אך בהלכות תשובה, ב'חלק' ובמו"נ הרמב"ם מדגיש את הפער וההבדל שביניהם. בהלכות תשובה וב'חלק' מבחין הרמב"ם בין מדרגת עבודת ה' מיראה לעבודתו מאהבה, והוא רואה את היראה נחותה לעומת האהבה. היראה מתאימה ליכולת ההמון, והאהבה היא נחלת השלמים:

...אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה.²²
ואין ההמון מפסידים לגמרי בהיותם מקיימים את המצות מיראת העונש ותקות השכר, אלא שאינם שלמים. אבל מוטב להם בכך כדי שתקנה להם תכונה והכשרה לקיום התורה, ויעברו אל האמת ויהיו עובדים מאהבה.²³

במורה נבוכים (ג:נב:667–668) הרמב"ם מבחין בין היראה לאהבה לא על פי מדרגות העובדים, אלא על פי דרכי ההגעה אליהן – באמצעות מעשים או באמצעות השגה שכלית:

התבונן אפוא כיצד אמר לך במפורש שהכוונה של כל דברי התורה הזאת היא תכלית אחת והיא ליראה את השם וגו'. את היות התכלית הזאת מושגת על-ידי המעשים יודע אתה מדברו באותו פסוק: אם לא תשמר לעשות. התברר אפוא שהיא (כלומר, יראת ה', מושגת) מן המעשים, עשה

¹⁸ 'ברורים טעמיהן של כל המצוות שמכילה הקבוצה הראשונה, והן הדעות שמנינו בהלכות יסודי התורה. כאשר תתבונן בהן אחת אחת, תמצא שדעה זאת נכונה ושהיא דבר מוכח בהוכחה מופתית' (ג:לו:556).

¹⁹ ראו סקירת נושא זה אצל ח. כשר, 'מיתוס 'האל הכועס' במורה נבוכים', אשל באר שבע ד (תשנ"ו) עמ' 95–111 (להלן: כשר, מיתוס). כשר מביאה מספר פירושים הרואים באמונה זו אמונה שקרית, אך עומדת על כך שמדברי הרמב"ם נראה שאלו אמונות אמיתיות. בעקבות כך היא מציעה שלוש דרכים להסביר כיצד כעס האל איננו מיתוס דמיוני אלא משל המצפין בתוכו תפיסה אמיתית.

²⁰ ראיית האמונה בשכר ועונש, העומדת בבסיס היראה, כאמצעי מתאימה לתפיסת הרמב"ם ב'חלק' הרואה את העבודה מיראה כשלב אמצעי בדרך לתכלית – העבודה מאהבה, ובשניהם משתמש הרמב"ם במילה 'הכרח' [צ'ורה]. ראו הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קלא ושסא.

²¹ אף על פי שביסודי התורה (פרק ב הלכות א–ב) ובמקומות נוספים (ג:כד:506; ג:כט:525) הרמב"ם מקדים את האהבה ליראה, אין להסיק מכך על דירוג מעלה. ראו: מעשה רקח, יסודי התורה פרק ב הלכה א (עמ' כז).

²² הלכות תשובה פרק י הלכות א–ב.

²³ 'חלק', עמ' קלג.

ולא תעשה. ואילו הדעות שאותן לימדנו התורה, והן השגת מציאותו יתעלה וייחודו, הן הדעות המלמדות אותנו את האהבה, כמו שהבהרנו כמה פעמים. יודע אתה את ההדגשה שמדגישה התורה את האהבה: בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דברים ו', ה), מפני ששתי התכליות האלה, האהבה והיראה, מושגות בשני דברים. האהבה מושגת בדעות התורה הכלולות השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה מושגת בכל מעשי התורה, כמו שהבהרנו. הבן אפוא סיכום זה.

לסיכום, הפערים בין תיאורי היראה בכתבי הרמב"ם נכללים בשלושה נושאים:

- א. אופייה של היראה – האם היא יראת עונש, יראת שפלות או חויית בושה ונוכחות?
- ב. אמצעי או תכלית – האם היא נשענת על אמונה הכרחית או אמיתית, האם היא אמצעי או תכלית?
- ג. יחסיה עם האהבה – האם היא נחותה ממנה, צמודה ושווה אליה כתולדות ההתבוננות או עוסקת בתחום מקביל: יראה במצוות מעשיות ואהבה בהשגות שכליות?

לפני שאציע את פתרוני לקשיים אלו, אביא בקצרה את ההצעות המצויות בשדה המחקר. קרייסל במחקריו המאלפים²⁴ ניתח בצורה שונה את המקורות הנזכרים. לדעתו היראה שבתחילת יסודי התורה חריגה באופן מהותי מכל שאר תיאורי היראה שבכתבי הרמב"ם. היא עוסקת ביראה אינטלקטואלית²⁵ הנובעת מההשגה ומשלימה את רגשות האהבה, ואיננה עומדת כאמצעי למטרה אחרת. לעומת זאת שאר דברי הרמב"ם העוסקים ביראה מתארים אותה כאמצעי לדבר נעלה ממנה: בספר המצוות, בסוף הלכות תשובה ובמו"נ ג:כח היא מוצגת כגורם לציית לחוק ולשמירת המצוות, ובפירוש המשנה ובמו"נ ג:גב היא משמשת כאמצעי וזרז לעידון מוסרי וללימוד והשגה.²⁶ בפתרון הסתירה קרייסל מציע שהרמב"ם ביטא את דעתו האמיתית על מצוות היראה בשלמותה בתחילת יסודי התורה, אך מכיוון שמעטים יכולים להשיגה, העדיף בשאר כתביו לתאר את היראה המתאימה להמון העם.²⁷ ניתוח המקורות של קרייסל מקיף ומעמיק, אך קשה לקבל את פרשנותו למו"נ ג:גב, העומדת ביסוד דבריו. כך הוא כותב בביאור הפסקה האחרונה שהבאנו, הקושרת בין היראה למעשה ובין האהבה להשכלה:

הרמב"ם רואה את אהבת ה' כקשורה להשגה בלבד, בעוד שהיראה קשורה לפעולות הפיזיות. ההשקפות המובילות לאהבה הן אלה שמביא הרמב"ם בארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה. 'מעשי המצוות' הן כל יתר המצוות במשנה תורה המיועדות 'לישב דעתו של אדם' ולהביא לישוב העולם. לפי גישתו במורה נבוכים המצוות באות לצורך 'תיקון הגוף' (סילוק העושק מבני אדם, והקניית המידות הטובות לאדם) כאמצעי ל'תיקון הנפש' (מתן השקפות נכונות). המצוות באות גם לחזק אותן השקפות דרך מעשים. אם כן, היראה מציינת הכשרה (!) כל מה שקשור לכח המתעורר של הנפש כדי שהאדם יגיע לאהבת ה', אך האהבה שייכת לכח השכלי של האדם בלבד... לאורך כל כתביו הרמב"ם רואה את החשיבות של היראה דוקא כאמצעי.²⁸

הקשר הפרקים, שבתוכם נמצאת הפסקה שקרייסל מסביר, אינו הולם את פירושו מכמה סיבות. ראשית, הנמענים של פרקים אלו הם 'משיגי האמיתות' (ג:נא:655), ולא מובן מה המקום לכוון

²⁴ אהבה ויראה (לעיל הערה 2); פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2).

²⁵ ראו לעיל הערה 13. בחתימת דבריו הוא מסביר אותה כחוויה של הכרת ערך מיעוט עצמו, המאזנת את הקרבה שבהשגה-אהבה. ראו פילוסופיה מדינית, עמ' 265–266.

²⁶ פילוסופיה מדינית, עמ' 263–264.

²⁷ פילוסופיה מדינית, שם; אהבה ויראה, עמ' 148, 151.

²⁸ אהבה ויראה, עמ' 150–151. ראו גם פילוסופיה מדינית שם.

דווקא אותם ליראה שמטרתה קיום המצוות המיישבות את דעתו של האדם ונועדו לצורך תיקון הגוף. שנית, הטענה שהרמב"ם רואה גם כאן, ג:נב, את היראה כאמצעי בלבד, נסתרת מדבריו המפורשים:

מטרת מעשי התורה כולם [...] להיות שלמים בשלמות האנושית כדי שייראו את האל יתעלה [...] הוא יתעלה הסביר שמטרת כל מעשי התורה היא השגת ההיפעלות הזאת. (ג:נב:669)

הרמב"ם מדגיש שתכלית כל מצוות התורה היא יראת ה', ושהיא באה בעקבות ההשגה והשלמות האנושית. בהמשך הוא מוכיח מהפסוק (דברים כ"ח, נח) 'אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת... ליראה את השם הנכבד והנורא הזה' – ששמירת מצוות התורה ועשייתן הן אמצעי להשגת יראת ה'. אם כך, פרשנותו של קרייסל שלפיה יראת ה' היא עצמה אמצעי לאהבה ולהשגה ושהיא עוסקת בתיקון הגוף, אינה עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם. ממילא, גם לניסיון לכרוך את היראה המתוארת בפרק זה עם יראת העונש שבספר המצוות ובהלכות תשובה אין על מה להסתמך.²⁹ נגר³⁰ הלך בעקבות מורו הרב קאפח³¹ וביקש לכלול את כל דברי הרמב"ם הנוגעים ליראה בכלל יראת העונש, אלא שסוג העונש שונה בכל פעם: יראתו של האדם המפחד מפגיעה בגוף ובממון נחשבת למדרגה נמוכה שזכתה לביקורתו של הרמב"ם ב'חלק' ובסוף הלכות תשובה, ואילו יראתו של המפחד מהריחוק ואובדן ההשגה היא 'יראת אובדן הטובה' בלשונו של הרב קאפח³² ובה דן הרמב"ם בספר המצוות, ביסודי התורה ובמו"נ ג:נב.

טענתו של נגר, שיש להרחיב את מושג העונש מפגיעה חומרית לאובדן השגת שלמות, יכולה אולי להיאמר בנוגע למצווה ד בספר המצוות, אך פרשנותו ליסודי התורה ולמו"נ ג:כד וג:נב נראית דחוקה ומוטה. בכלל נראה שלא הבחין נגר בין 'ראה מ' ל'יראה על'. בשלושת המקומות הנזכרים הרמב"ם מפרט את האינטראקציה שבין האדם לאל כגורם המעורר יראה ממנו, ואיננו מזכיר עניין מסוים, גשמי או רוחני, שעליו האדם חרד.

כיוון אחר הציע ולדמן³³ בחלוקתו בין תיאור האהבה והיראה בספר המצוות לתיאורם ביסודי התורה. לדעתו, ספר המצוות פונה לישראל ולכן מזכירים בו ההשגחה והמצוות, ואילו יסודי התורה פונים לכל אדם ולכן ההדרכה בהם היא להתבוננות בטבע וב'ברואים הנפלאים'. אין כאן המקום לדון בעיקר טענתו של ולדמן,³⁴ אולם לא ניתן למצוא בה מענה לרבות מהשאלות שאנו עוסקים בהם. דיונו ממוקד בגורמי היראה בלבד, וגם זה רק בספר המצוות וביסודי התורה. בשורות הבאות אציע את פירוני לקשיים שהוצגו לעיל. פתרון זה יתבסס על הגדרת קהלי היעד שאליהם פונה הרמב"ם בתיאוריו השונים של היראה, ועל משמעותם של מעשי המצוות לפי המדרגות של המקיימים אותם.

חלוקת סוגי יראה לפי קבוצות יעד

היראה היא מצווה כפי שמנאה הרמב"ם בספר המצוות ובמשנה תורה. אך היראה, כמו האהבה, היא גם מקור מוטיבציה לעבודת ה' – 'עובד מיראה' ו'עובד מאהבה'. נוסף על שני אלו, היראה והאהבה הן גם חלק מעבודת ה' המיוחדת של השלמים, ובהקשר זה אינן רק מצוות במובן המצומצם אלא הרבה מעבר לכך. חלוקה משולשת זו עולה במבט קל מדברי הרמב"ם בחמשת המקורות שבהם עסק ביראה. בספר המצוות (עשה ד) וביסודי התורה (ב, א–ב) מטרת הרמב"ם להגדיר את תוכן

²⁹ להלן נעסוק באריכות בביאור פסקה חשובה זו מג:נב.

³⁰ היראה, לעיל הערה 2.

³¹ בפירושו למשנה תורה: ספר משנה תורה, על פי כתבי יד תימן עם פירוש מקיף, הגיה, ליקט ופירש יוסף בכה"ר דוד קאפח, ספר המדע, ירושלים תשמ"ד, הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה א הערה ב (עמ' ק); הלכות תשובה פרק י הלכה ב הערה ה (עמ' תרנ–תרנא).

³² עמ' תרנ.

³³ אהבה, לעיל הערה 2.

³⁴ ראו: מ' קלנר, גם הם קרויים אדם, רמת גן תשע"ו.

מצוות היראה ואת דרך קיומה, 'חלק' והלכות תשובה (י, א-ב) עוסקים במניעים לשמירת המצוות ומשווים בין עבודה מיראה לעבודה מאהבה, ואילו במו"נ ג:נא-גב מתוארת עבודתם המיוחדת של השלמים המבוססת על אהבה ויראה.

לא רק הקשר הדברים שונה במופעה השונים של היראה, אלא גם קהל היעד שלהם. ב'חלק' ובהלכות תשובה העובדים מיראה הם המון העם ובני התורה: 'שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים' (הלכות תשובה י, א).³⁵ אם כן, היראה מהעונש היא נחלת המון העם. לעומת זאת, היראה שביסודי התורה מיועדת ל'חכם ומבין מדעתו'.³⁶ ההתבוננות הנדרשת לקיום מצוות האהבה והיראה מפורטת בקצרה בהלכות אלו 'כמו טיפה מן הים', 'כמר מדלי' ו'כראשי פרקים' מכלל 'מעשה בראשית ומעשה מרכבה'. אין יראת השפלות אפשרית אצל המון העם ואף לא אצל ה'תורניים', שכן הדרך לקיומה עוברת בהתבוננות בתכנים שאין בהם 'כוח לידע ולהשיג'.³⁷ לכן הרמב"ם מנחה אותם לעסוק ב'אסור והמותר וכיצא בהן משאר המצוות'. במו"נ ג:נא-גב הרמב"ם פונה לאלו שכבר הגיעו למדרגת ההשגה והאהבה, ומבקש להדריך אותם לעבודה 'אשר היא תכלית האדם' (655). עבודה זו איננה התבוננות והשגה אלא התמדת המחשבה במה שהשיג, ובשל כך הרמב"ם מדגיש שוב ושוב שאין לגשת לעבודה זו של 'הפעלת המחשבה' אלא לאחר התפישה השכלית' (658). מטרת עבודה זו ליצור קרבה רבה ותמידית יותר בין המשיג לאל: 'להתייחד עמו', 'להתקרב אליו', ולעבוד 'את הקשר אשר בינך ובינו שהוא השכל'.

אין לזהות את נמעני פרקים אלו עם נמעני ארבעת הפרקים הראשונים ביסודי התורה מפני שביסודי התורה הדרכת ההתבוננות מובילה אל האהבה, ואילו במו"נ ג:נא-גב ההדרכה מכוונת לאלו שכבר השיגו את האהבה:

התורה הבהירה שהעבודה האחרונה הזאת שהסבנו את תשומת-הלב אליה בפרק זה לא תהיה אלא אחרי ההשגה. הוא אמר: לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם (דברים י"א, ג). וכבר הבהרנו כמה פעמים שהאהבה לפי מידת ההשגה. אחרי האהבה (תבוא) אותה עבודה שגם (החכמים) ז"ל העירו עליה ואמרו: זו עבודה שבלב, והיא, לדעתי, הפעלת המחשבה על המושכל הראשון וההתבודדות לשם זאת במידת היכולת. (ג:נא:658)

מדרגה זו של עובדי 'העבודה האחרונה' היא מדרגת הנביאים³⁸ הנבדלת ממדרגת 'חכם ומבין מדעתו' שביסודי התורה. במשל הארמון (ג:נא:655-657), שבו פותחים פרקים אלו, נסקרות ארבע קבוצות³⁹ המדרגות לפי מצב ריחוקם מהמלך או קרבתם אליו. הרחוקים ביותר נמצאים מחוץ לעיר

³⁵ גם ב'חלק' מכנה הרמב"ם את העובדים מיראה 'המון', 'תורני', ואלה 'שאינם שלמים' (הקדמות הרמב"ם למשנה עמ' קלב).

³⁶ יסודי התורה פרק ב הלכות יא-יב; פרק ד הלכות י-יא.

³⁷ שם, הלכה יג.

³⁸ ראו גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 287-289.

³⁹ מספר המדרגות המתוארות במשל הארמון שרוי במחלוקת בין החוקרים. יש המונים שבע מדרגות, ראו: ח' כשר, 'משל ארמון המלך ב'מורה הנבוכים' בהנחיה לתלמיד', *AJS Review* 14 (1989), עמ' א-יט (חלק עברי). ויש המונים שמונה מדרגות: ראו: T. M. Rudavsky, *Maimonides*, Chichester UK and Malden 2010, pp. 185-188. כאן חילקתי את 7/8 מדרגות אלו לארבע זוגות, ולכל זוג מצאתי מכנה משותף: בורים וכופרים – מחוסרי אמונה אמיתית; שומרי מצוות ותורניים – העוסקים במעשה או בלימוד בהיות אביי ורבה החיוניים ל'ישוּבו של עולם' (יסודי התורה ד, ג); יודעי הפיזיקה והמטפיזיקה – העוסקים ב'סודות התורה' והנביאים למדרגותיהם השונות – עובדי העבודה המיוחדת למשיגי האמיתות. על משל הארמון ראו גם: M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta 1990, pp. 14-31; 'י' שיפמן, 'אבן באג'ה כמקור לפירושו של רבי שם טוב אבן פלקירה למורה נבוכים, ג:נא, נד', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 228-232; S. Harvey, 'Maimonides in the Sultan's Palace', J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, London and Portland 1991, pp. 4-75; A. L. Gluck, 'The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides', *JQR* 91 (2001), pp. 337-357; D. Ilies, 'In the Sovereign's Palace. Remarks on The Guide of the Perplexed, III, 51', *Studia Judaica* 16 (2008), pp. 179-219.

המלוכה או פונים לכיוון ההפוך מהארמון, והם מחוסרי אמונה דתית ובעלי דעות משובשות. המשותף לשלושת הקבוצות האחרות הוא זיקתם המעטה או המרובה לארמון ולמלך עצמו. עמי הארצות ותלמידי החכמים הם בעלי האמונה אך אין להם ידיעה המגובה בהוכחות.⁴⁰ הם מתוארים כפונים אל בית המלך, אך לא נכנסים אליו. הנכנסים לארמון, אך לא עומדים עם המלך בחדר אחד הם החכמים, יודעי הפיזיקה או גם המטפיזיקה, שהם יודעי מעשה בראשית ומעשה מרכבה.⁴¹ תיאור זה הולם את החכמים כבעלי הוכחה שכלית שאינם עוסקים בהתמדת המחשבה על מה שהשיגו. הקבוצה המעולה ביותר, שאליה מכוונים דברי הרמב"ם בפרקים אלו, היא קבוצת הנמצאים עם המלך בחדר אחד, רואים אותו או אף מדברים עימו.

'המפעילים את מחשבתם, לאחר שהגיעו לשלמות, במטפיסיקה, ונוטים כל-כולם כלפי האל יתגדל ויתרומם, ונמנעים ממה שזולתו, ומפנים את כל פעולות שכלם להתבונן בנמצאים להביא מהם ראיות עליו [יתעלה] כדי שיִדעו את הנהגתו אותם בכל אופן אפשרי - הם הניצבים במושב המלך. זאת היא דרגת הנביאים'. (ג:נא:657)

תיאורה התמציתי של מעלת הנביאים היוצרים קשר בראייה או בדיבור עם המלך, ולא רק נמצאים עימו בחדר אחד, יסייע להבין את אופיים השונה של האהבה והיראה שלהם, ויבליט את הפער שבין המשיג העובד את עבודת התמדת המחשבה לזה שעצר לאחר השגתו: האהבה תהפוך לחשק והיראה תשתנה מיראת שפלות ליראת נוכחות.

האהבה היא פועל יוצא של ההשגה, אך החשק⁴² מופיע 'לאחר ההשגה', ופירושו 'להפעיל את המחשבה השכלית לחשוק בו תמיד' (ג:נא:659). בשונה מהאהבה הרגילה, החשק הוא 'האהבה המופלגת עד שלא נותרת מחשבה על דבר אחר זולת האהוב הזה' (ג:נא:664). אין מדובר רק בעוצמה חזקה יותר, אלא בחוויה מסוג שונה. האהבה מתוארת ביסודי התורה כתשוקה וחוסר: 'ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... צמאה נפשי' (ב, ב), 'ותצמא נפשו ויכמה בשרו' (ד, יב). לעומתה החשק מתואר כחויית שמחה ועונג: 'ו(האדם) שמח במה שהשיג' (665), 'עונג ההשגה מעוצם החשק' (665) וכן 'עונג גדול שאינו מסוג הנאות הגוף' (666).⁴³ הפער בין שני סוגי האהבה מוסבר בכך שהחכמים משיגים השגות שכליות על האל ופועלו, אך אינם חווים קרבה תמידית בינם לבינו. קרבה זו היא עיקרה של עבודת הנביאים.

שטרן, החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, תל אביב 2017, עמ' 217–220, 318–320 (להלן: שטרן, החומר והצורה).

⁴⁰ ראו להלן הערה 50.

⁴¹ ראו ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 28–105.

⁴² במקור: עשק. ראו: D. Blumenthal, 'Prayer, Worship and Mysticism', idem (ed), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3, Atlanta 1988, pp. 1–16; S. Harvey, 'The Meaning of Terms Designating Love in Judeo-Arabic Thought and Some Remarks on the Judeo-Arabic Interpretation of Maimonides', N. Golb (ed.) *Judaeo-Arabic Studies*, London 1997, pp. 184–188; ערן, חשק (לעיל הערה 6).

⁴³ תיאור האהבה שבסוף ספר המדע, בהלכות תשובה י', ג, דומה יותר לאהבת הנביאים מאשר לאהבת החכמים שביסודי התורה. הרמב"ם שם ממקד את דבריו ב'אהבה הראויה', 'אהבה גדולה יתירה עזה מאוד', ובכך קושר אותה למדרגת החשק. נוסף על כך, אין בתיאור זה תאוה להוסיף ידע, כביסודי התורה, אלא קשר של התמדת המחשבה: 'עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה, והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה – יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד'. פירוט הרגשת האהבה הטוטאלית בתוך העיסוק במצבי הגוף השונים הולם גם הוא את העבודה המיוחדת של משיגי האמיתות. קרייסל (אהבה ויראה [לעיל הערה 2], עמ' 135–147) מראה כיצד בהלכות רבות בספר אהבה רומז הרמב"ם לעבודת התמדת המחשבה של השלמים, אלא שהוא מחבר עבודה זו לארבעת הפרקים הראשונים של יסודי התורה המקבילים לדעתו לסוף הלכות תשובה. לפי דברינו יש להבחין בין השניים. על מדרגה ראשונית עוד יותר של אהבה ראו ד' שורץ, 'התשוקה למטפיזיקה בהגותו של הרמב"ם (עיון במורה הנבוכים א לא-לה)', דעת 81 (תשע"ו), עמ' 199–200.

אותו פער נמצא גם בין שני סוגי היראות, זה המופיע ביסודי התורה וזה המופיע בג:נב.⁴⁴ ביסודי התורה מתוארת יראה שעיקרה הוא הכרת הריחוק שבין האדם לאל וברואיו הנשגבים וקטנותו ביחס אליהם: 'נרתע לאחוריו [...] ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות' (ב, ב), 'ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיערוך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים' (ד, יב). לעומת זאת במו"נ ג:נב מתוארות יראה, ענווה ובושה שביסודן עומדת הכרה בנוכחות האל בכול. את דבריו הרמב"ם פותח כהמשך של משל הארמון:

אין ישיבתו של אדם, תנועותיו ועשיותיו שעה שהוא לבדו בביתו, כישיבתו, תנועותיו ועשיותיו שעה שהוא לפני מלך גדול [...] מלך צמוד ואופף זה הוא השכל השופע עלינו שהוא החיבור בינינו ובינו יתעלה. (666)

להימצאות בהיכל המלך מתווספת חוויית ה'חיבור' והתקשורת ההדדית. הרמב"ם מסביר שלהשגה השכלית המתמידה, הנמשלת באור ללא מחיצות,⁴⁵ יש פעולה כפולה: 'כשם שאנו השגנוהו באותו האור [...] כן באותו אור עצמו הוא צופה בנו' (666). משום כך מתמידי ההשגה חווים ש'מלא כל הארץ כבודו', ו'שאנו תמיד לפניו יתעלה, הולכים ובאים בנוכחות שכינתו' (667), ו'נוצרים אצלם יראה, ענווה, פחד מן האל, הישמרות ובושה', המתבטאים במנהגי כבוד וצניעות בכל עיסוק גופני. ניסוח ההכרה העומדת ביסוד יראת הנביאים: 'וידעו מי עמם', מבליט את ההבדל בין ידיעה זו לידיעה שביסוד יראת השפלות: 'וידעו שהוא בריה קטנה'.⁴⁶

לסיכום, עלו בידינו שלושה סוגים של יראה בעלי אופי ומטרה שונים המכוונים לקהל יעד שונה: יראת ההמון היא יראת העונש ומטרתה ליצור מוטיבציה לקיום מצוות, יראת החכמים היא יראת השפלות הכרוכה במצוות ידיעת ה' וחכמתו הניכרת בבריותיו. יראה זו איננה מקור מוטיבציה לקיום המצוות אלא דרך קיום מצוות היראה.⁴⁷ בקרב הנביאים היראה נתפסת כיראת הנוכחות והיא חלק מעבודת ההתמדה והדבקות של המחשבה בהשגת האל.

יראה כאמונה הכרחית או אמיתית

⁴⁴ א' גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 290–292, ביקש לחבר ביניהם, ולראות בשניהם יראת בוש מהגוף בשל הפרעתו להתמדת ההשגה. כך הבינו גם י' שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 39), עמ' 318–319, וא' חזד, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים תשע"א, עמ' 81–83 (להלן: חזד, התורה והטבע). וראו להלן ליד ההפניה להערה 62.

⁴⁵ ג:נא:663: 'מי שהשכיל והוא ניגש בכל ישותו אל מושכלו – כמוהו כמי שבאור השמש הצלול. מי שהשכיל והוא עוסק (בזולת האל) – משול למי שהוא ביום המעונן שאין השמש זורחת בו בגלל הענן החוצץ בינה ובינו'.
⁴⁶ כאמור, שתי יראות אלו, לא רק מובחנות זו מזו אלא גם הפוכות זו מזו, האחת מדגישה את הריחוק והשנייה את הנוכחות. בכל זאת, נכון לומר שהן משלימות זו את זו כשהן מופיעות בסדר זה, המקדים את יראת השפלות ליראת הבושה. בהיפוך הסדרים הרמב"ם מוצא את חטאם של אצילי בני ישראל ונדב ואביהו (א:ה:38–39). את דבריו בעניינם הוא מסכם בהצגת התהליך הראוי בשלמותו, הכולל את יראת השפלות כשלאחריה באה ההכרה בנוכחות: 'ואם כך לגבי אלה, על אחת כמה וכמה לגבינו, אנו השפלים [אלאדואן], ומי שיותר שפל ממנו, שראוי לנו לכון ולעסוק בהשלמת ההכנות ולימוד ההנחות-הקודמות המטהרות את ההשגה מטומאתה, כלומר, מן הטעויות, ואז נפנה להביט בנוכחות [אלהצ'רה] הקדושה האלוהית'. בסדר זה נקט משה רבנו שבזכות הסתרתו את פניו זכה ל'ותמונת ה' יביט' (שם).

⁴⁷ מספר המצוות עשין ד עולה שניתן לקיים את מצוות היראה גם דרך יראת העונש, וכך גם משתמע מדברי הרמב"ם בפירושו למשנת אנטונינוס איש סוכו (פירוש המשנה לרמב"ם אבות פרק א משנה ג): 'לא פטרם מן היראה... מפני שגם בתורה כבר נאמר הצייווי על היראה'. מסתבר שגם באמצעות יראת הנוכחות המעולה בוודאי מתקיימת מצוות היראה. משום כך יש לשאול מדוע בספרו ההלכתי צמצם הרמב"ם את דבריו לאופן קיום המצווה על ידי החכמים בלבד. ייתכן שלא רצה הרמב"ם להדריך ליראת העונש מכיוון שהיא משמשת מקור מוטיבציה נמוך שהוא מבקר בחריפות בסוף הלכות תשובה. בקצה השני, גם יראת הנוכחות של הנביאים עלולה להזיק אם תיכתב כהלכה וינסו לאחוז בה אלו שאינם ראויים לה, שאצלם התמדת המחשבה תרחיק ולא תקרב, וכפי שמזהיר הרמב"ם במו"נ ג:נא:658. לתשובות קרובות ראו: קרייסל, אהבה ויראה (לעיל הערה 2), עמ' 151; גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 291–292.

הקושי השני שהקשינו על דברי הרמב"ם בקשר ליראה נגע בשאלה האם היא מתבססת על אמונה הכרחית או אמיתית. לנוכח החלוקה שעשינו בין סוגי היראות השונות על פי אופיין, מטרותן והראויים להן, מובנים דברי הרמב"ם (ג:כח:518) המקשרים בין יראת העונש לאמונות ההכרחיות, שכן מטרת יראה זו להביא לתיקון הגוף והחברה, והיא משמשת כאמצעי בלבד. לעומת זאת יראת השפלות של החכמים נולדת מתוך התבוננות שכלית ומבטאת אמונה אמיתית. טעמי המצוות לא באו להסביר את מטרת המצווה בנוגע לחכמים, שהרי אלו כבר השיגו את ידיעת האמונות האמיתיות בהוכחה מופתית,⁴⁸ וודאי שאינם נצרכים לאמונות ההכרחיות. לדידם, מטרת המצוות קשורה בעבודת התמדת המחשבה (ג:נא).⁴⁹ כל טעמי המצוות שמציע הרמב"ם בפרקים ג:לו–מט וכן היסודות שהקדים לטעמים אלו בפרקים ג:כה–לה כווננו להמון העם:

כוונת כל התורה שני דברים, והם תקינות הנפש ותקינות הגוף. תקינות הנפש תהיה בכך שתושגנה **להמון** דעות נכונות כפי יכולתן... תקינות הגוף תהיה בתקינות מצבי חיהם אלה עם אלה. (ג:כו:516)

הדעות הנכונות להמון אינן מושגות באמצעות עיון והוכחה אלא באמצעות מעשי המצוות. מעשים אלו משרישים אמונות בעזרת שימוש בכוח המדמה שהוא הכוח העיקרי בהנהגת ההמון. הידיעה איננה מושגת להם והם מוכרחים להיעזר באמונה⁵⁰ מכיוון שאילו לא ניתנה לנו שום דעה בדרך המסורת, ולא היינו מודרכים אל שום דבר באמצעות משל, אלא היינו מחויבים לתפוש תפישה שלמה באמצעות הגדרות עצמיות ולאמת באמצעות הוכחה מופתית את מה שמבקשים לאמת... היה זה גורם שפל בני-האדם ימותו מבלי לדעת אם יש אלוה לעולם או אין אלוה לעולם' (א:לד:79). הפיכת האמונה לוודאית באמצעות הוכחות השכל היא עניינה של מצוות אהבת ה' (ג:כח:518), אך זו, כפי שראינו, מתקיימת רק אצל החכמים, שהם 'אחד מעיר ושנים ממשפחה' (א:לד:79). כך מבחין הרמב"ם בין 'תורה' ל'חכמה'⁵¹: 'שהעניינים השכליים שבתורה מקובלים ולא מוכחים בהוכחה מופתית בדרך העיון', ואילו 'החוכמה היא אשר בה מוכחים בהוכחה מופתית העניינים השכליים שקיבלנו מן התורה בקבלה' (ג:נד:671).

את הקניית האמונות הנכונות והמועילות להמון חילק הרמב"ם כאמור לשני סוגים: אמונה הכרחית המסייעת לתיקון הגוף והחברה, ואמונה אמיתית המובילה לתיקון הנפש והדעת. גם ליראת ה' יש מטרה כפולה: בהיותה יראת העונש מטרתה היא להביא למניעת עושה ועוול ולתיקון מידות האדם, ובמובן זה היא נשענת על אמונה הכרחית. לעומת זאת בהיותה יראת השפלות מטרתה היא להביא להתבוננות זהירה בגדלות ה' ועוצמת ברואיו תוך הימנעות מהטרמת ההשגה לפני ניקיון הגוף והמידות וטהרה מנזקי כוח המדמה, ובמשמעות זו היא נשענת על אמונה אמיתית בגדלות ה' ואפסות האדם הקשור בחומר. בפרקי טעמי המצוות נוכל למצוא את שני הסוגים הללו של היראה.

עם המצוות שבהן מודגשת **האמונה בגמול** נמנים איסור עבודה זרה שהתורה מזהירה את העובר עליו בחורבן הארץ ומניעת הגשמים;⁵² מצוות התפילה בעת צרה 'המשריש את הדעה הנכונה

⁴⁸ ראו: D. Shatz, 'Maimonides' Moral Theory', K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge 2005, pp. 82–88.

⁴⁹ בהמשך נרחיב יותר בעניין זה. וראו: גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 292–293, שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 39), עמ' 282–286.

⁵⁰ להבדל בין אמונה לידיעה בכתבי הרמב"ם ראו: הרב י' קאפח, לימודי חול במשנת הרמב"ם, כתבים ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 587–596; א' נוראל, מושג האמונה אצל הרמב"ם, דעת 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 43–47; ש' רוזנברג, מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו, ספר משה שוורץ (בר אילן כב/כג), תשמ"ח, עמ' 351–389. בעמודים 361–363 מביא רוזנברג מקורות רבים מכתבי הרמב"ם שמהם עולה החלוקה האמורה בין המאמינים לחכמים.

⁵¹ הכוונה לתורה במובנה השגור בתנ"ך ובחז"ל, מה שמכנה הרמב"ם 'מדע התורה' (א:פתיחה:10). זאת לעומת 'חכמת התורה לאמיתה' (שם), או 'מכלול התורה לאמיתה' (ג:נד:671) המתארים את הבנת החכם את סודות התורה. ראו י' טברסקי, מבוא למשנה תורה של הרמב"ם, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 270.

⁵² ג:ל:30, וראו גם ג:לז:563.

שהוא יתעלה משיג את מצבינו, ובידו לתקנם כאשר אנו מצייתים ולהשחיתם כאשר אנו ממרים, לא שנאמין שזה מקרה ודבר מזדמן' (ג:לו:557); ומצוות מקרא ביכורים, בכור והדומות להן המזכירות 'את המכות שניחתו על המצרים' שתועלתן היא 'כי אלה סיפורים המאמתים את הנבואה ואת השכר והעונש' (ג:לח:570).

עם המצוות המקנות את **יראת השפלות** נמנות כמה ממצוות המקדש: המנורה ה'עושה רושם גדול על הנפש, והרי יודע אתה שהתורה מדגישה את האמונה ברוממות המקדש ויראתו, כדי שתושג לאדם היפעלות של שפלות-ברך ושל קלות-ערך-עצמו בשעה שהוא רואה אותו' (ג:מה:604); שמן המשחה שאחת מתועלותיו 'להאמין בכבוד הדבר הזה המשוח [...]. לעורר יראת המקדש המביאה לידי יראת ה', כי כאשר פונים אליו נוצרת היפעלות, ואז מתרככים הלבבות הקשוחים ומתעדנים' (ג:מה:607);⁵³ והרבה מהלכות טומאה וטהרה הקשורות לכניסה למקדש. כבר בסקירה הכוללת הרמב"ם כותב על קבוצת הלכות העוסקות בנושא זה ש'כוונת כולן באופן כללי הימנעות מלהיכנס למקדש, כדי שתהיה לו רוממות בנפשות, ושייראו ויחרדו ממנו (ג:לה:553). כך הוא פותח את פירוטם: 'כבר הסברנו שכל הכוונה במקדש שתיווצר היפעלות בלב הפונה אליו ושיפחד ויירא' (ג:מז:625), ומסכם 'במעשים אלה תתמיד היִרָאָה ותיווצר ההיפעלות המביאה לשפלות-הברך המבוקשת' (627). בכל המקורות האלה היראה המתוארת איננה יראת העונש אלא יראת הרוממות והשפלות, המתפתחת אצל המון העם מאמונה אמיתית.⁵⁴ בתוכנה היא ליראת השפלות של יסודי התורה, אך בפרקי טעמי המצוות היא מתפתחת מהיפעלות דמיונית, וביסודי התורה מקורה בידיעה והשגה של החכמים.⁵⁵

מטרת המצוות ואופי היראה במדרגת הנביאים

הקושי השלישי שהצבענו עליו עסק בשאלת יחסי היראה והאהבה, וכפי שראינו גם בעניין זה קיים פער בין שלושת המקורות: הקדמת 'חלק', הלכות יסודי התורה ומו"נ ג:נב. בראשון היראה פחותה מהאהבה, בשני שתייהן שוות ונולדות מהתבוננות שכלית ובשלישי הן לא מדורגות אלא מובחנות זו מזו: האהבה נקשרת בהשגה והיראה במעשי המצוות. לאור הזיהוי של כל מקור עם קהל יעד וסוג יראה שונים, מוסבר הפער בין 'חלק' ליסודי התורה בשאלת המדרג בין האהבה ליראה. היראה המתוארת ב'חלק' היא יראת העונש והיא נמוכה מהאהבה שבאה מההשגה, ואילו היראה שביסודי התורה היא יראת השפלות שכמו האהבה גם היא תולדה של ההשגה. אך ההבדל שבין יסודי התורה למו"נ ג:נב עדיין דורש הסבר מדוע יראת הנביאים נקשרת במעשי המצוות ולא בהשגה. לעיל הבחנו בין יראת החכמים ליראת הנביאים בכך שהראשונה היא פועל יוצא של ההשגה והשנייה נקנית באמצעות עבודת התמדת המחשבה, אך עולה השאלה מה מקומם ותפקידם של מעשי המצוות ביראה זו.

נדמה שבתשובה לשאלה זו נמצאים מפתחות חשובים להבנת היראה במדרגת השלמים ולמשמעות מעשי המצוות שלהם. הבה נשוב לעיין בדברי הרמב"ם בג:נב, בדיונו ב'היפעלות היראה' שהוא מכנה 'מטרה' ו'תכלית':

⁵³ המשך דברי הרמב"ם: 'האלוה תיחבל כל זאת בעורמת-חסד בעצות מרחוק (ישעיה כ"ה, א) לרככם ולהכניעם בשעה שהם פונים אל הבית הזה, כדי שיקבלו את ציוויי האל המנחים וייראו מפניו, כמו שהוא בהיר לנו בלשון התורה: ואכלת לפני ה' אלהיך בַּמָּקוֹם אשר יבחר לְשֵׁפֶן שמו שם מעשר דגנך, תירשך ויצהרך ובכלת בקרך וצאנך, למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים (דברים י"ד, כג). הנה התברר לך מה היא התכלית המכוונת בכל המעשים האלה'.

⁵⁴ חדד, התורה והטבע (לעיל הערה 44), עמ' 145–160, מזהה בטעמי הרמב"ם למצוות המקדש והעבודה בו משמעות חיצונית ופנימית. המשמעות החיצונית היא: לקבוע בלב ההמון את מציאות ה' ואחדותו, והמשמעות הפנימית היא הסברה בדרך משל לשלמים כיצד עליהם להיכנס לארמון ההשגה ביראת שפלות וענווה. לדעתי, גם המשמעות הפנימית מופנית להמון העם, שגם ביכולתם להשיג את יראת השפלות על ידי היפעלות הדמיון.

⁵⁵ בעניין זה ראו קרייסל, פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2), עמ' 230 בדיונו על תיאור היראה שבפירושי הרמב"ם למסכת אבות, והערתי עליו לעיל הערה 9. לדברי צודקת אבחנתו של קרייסל שהיראה המתוארת בפירושי הרמב"ם למסכת אבות איננה זהה ליראת העונש, וגם לא ליראת השפלות שבהלכות יסודי התורה. יראה זו דומה בצורתה ליראת השפלות, אך היא שונה בסיבתה, שכן היא נולדת מאמונה ולא מידיעה.

מטרה זאת אשר הסבתי את תשומת-לבך אליה היא מטרת מעשי התורה כולם, כי בפרטים המעשיים האלה כולם, והחזרה עליהם, מושגת ליחידים המעולים ההכשרה להיות שלמים בשלמות האנושית, כדי שייראו את האל יתעלה, יחרדו וייבעתו וידעו מי עמם, כך שלאחר-מכן יעשו את חובתם. הוא יתעלה הסביר שמטרת כל מעשי התורה היא השגת ההיפעלות הזאת, אשר הוכחנו בפרק זה בהוכחה מופתית למי שיודע את האמיתות, שנכון לדבוק בהשגתה. כוונתי ליראה מפניו יתעלה ולאיימה מציוויו [...] שהכוונה של כל דברי התורה הזאת היא תכלית אחת, והיא ליראה את השם [...] התברר אפוא שהיא (כלומר, יראת ה', מושגת) מן המעשים, עשה ולא תעשה [...] מפני ששתי התכליות האלה, האהבה והיראה, מושגות בשני דברים. האהבה מושגת בדעות התורה הכוללות השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה מושגת בכל מעשי התורה כמו שהבהרנו. (ג:נב:667-668)

הטענה המרכזית של הרמב"ם בדברים אלו היא שמטרת כל מעשי התורה היא להביא ליראה, שאותה תיאר בחלקו הראשון של הפרק.⁵⁶ היראה, לדברי הרמב"ם, היא היפעלות תכליתית ומעולה, שמעשי המצוות משמשים כאמצעי לה. בתוך קביעה זו מוסיף הרמב"ם משפט סותר לכאורה, שלפיו אותה שלמות המתבטאת ביראה תביא לכך ש'לאחר-מכן יעשו את חובתם', ומעמיד את היראה כאמצעי למצוות ולא להפך. לקושי זה מצטרפת השאלה המהותית ששאלנו לעיל, כיצד מביאים מעשי המצוות להיפעלות של יראה?

קרייסל, שכפי שהזכרנו, סבור שהיראה בכתבי הרמב"ם, למעט זו שביסודי התורה, משמשת כאמצעי לתיקון הגוף, מסביר זאת גם בנוגע לפסקה זו. לעיל ציטטנו את דבריו⁵⁷ המבארים את הקשר שבין היראה למעשי המצוות בכך שמטרת היראה כחוויה רגשית היא להכשיר את הכוח המתעורר כדי שהאדם יוכל להשכיל ולהגיע לאהבת ה' השכלית, וכבר הערנו על כך שהסבר זה נסתר מדברי הרמב"ם. לפי קרייסל, היראה היא אמצעי לתיקון המידות והמעשים, אך הרמב"ם קובע בפירוש שעצם היפעלות היראה היא התכלית. כמו כן להבנת קרייסל, היראה מכשירה את הכוח המתעורר והמדמה לקראת ההשגה, ואילו הרמב"ם מבהיר שדבריו על חשיבות היראה מופנים דווקא לאלו שכבר זכו להשגה: 'אשר הוכחנו בפרק זה בהוכחה מופתית למי שיודע את האמיתות, שנכון לדבוק בהשגתה'.

חוקרים אחרים נטו לראות את מעשי המצוות המתוארים כאן בזיקה לדברי הרמב"ם על עבודת משיגי האמיתות בפרק הקודם: 'דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות, אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בצויו יתעלה' (ג:נא:660). לעומת האהבה הנוצרת מרציפות מחשבת ההשגה, היראה נובעת מהמודעות הגופנית שיוצרת תרגולת זו בנפש המשיג. סוג היראה העולה מהבנה זו הוא שליטה בגוף ובושה בחסרונותיו. כך מתנסח שטרן המציג הבנה הפוכה משל קרייסל למשמעות ה'היפעלות':

תפיסת הרמב"ם את "יראת האלוהים", "חרדה" ו"בעתה", הגם שהוא מדבר על "היפעלות", איננה לא ריגוש (גופני) או סנטימנט, ולא רצון להימנע מעונש או מסבל בגלל ביצוע עברה. אלא "יראת ה'" של הרמב"ם היא מה שהיינו מכנים היום "יראת שמיים", חיים רצופי הקפדה מחמירה על כל מעשה, חיי משמעת ולא חיי היסח הדעת, חיים קשובים תמיד לדבר שראוי

⁵⁶ כדבריו 'אשר הוכחנו בפרק זה'. שוורץ (הערה 13) העיר: 'נראה שהדברים מוסבים על הנאמר בפרק נ"א, ומסתבר שנטה לחשוב כך משום שהבין את היראה כאן כמשלימה ומסייעת לעבודת משיגי האמיתות, ובדרכו של גולדמן, ראו להלן. ראו גם חזק, התורה והטבע (לעיל הערה 44), עמ' 82, שרצה לחלק בין שני סוגי יראה הכלולים בפסקה זו, שלא לצורך.

⁵⁷ קרייסל, אהבה ויראה (לעיל הערה 2), עמ' 150; הנ"ל, פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2), עמ' 263. ראו לעיל הפניה להערה 27.

לעשותו. חזרה על המצוות לפרטיהן במלוא ההכרה והמודעות העצמית מכשירה את האדם לשים לב מי הוא, מה מעשהו, ומתי והיכן הוא עושהו.⁵⁸

שטרן סבור שאצל השלמים, לעומת המון העם, לכל מעשי המצוות יש משמעות אחת בלבד: 'לכל המצוות הפרטניות יש אותו טעם, היינו תרגול'.⁵⁹ קדם לו גולדמן שניסח בצורה ממוקדת יותר את תרגולת הריכוז כפעולה סגפנית (אסקטית):

אם מעשי המצוות צריכים להביא את האדם הרגיל לשלמות המידות או למנוע ממנו את הדעות הכוזבות, הרי עבור יודעי האמיתות, השלמים במידותיהם, או כפי שהם נקראים כאן היחידים החסידים, מעשי המצוות מהווים את האסקזה המביאה לשלמות האנושית. משום כך קיום המצוות נושא אופי מיוחד אצלם. [...] הקיום האסקטי של המצוות אינו מועיל אלא לפיתוח כושר הריכוז ולנטיעת ההרגשה "שאנחנו תמיד בין ידי השם יתברך ולפני שכינתו נלך ונשוב", היינו היראה.⁶⁰

הבנה זו של מקור היראה הביאה בצעד הבא לראות בה חוויה של בושח בגוף. חוקרים אלו מצאו הקבלות בין תיאורי היראה בג:נב לבין דבריו החריפים של הרמב"ם כנגד החומר בג:ח ובמקומות נוספים במו"נ. הם הסיקו מכך ששיאה של עבודת השלמים הוא בהינזרות קיצונית מהגוף וסיגול אדישות לדחפיו.⁶¹ לכן לא הבחינו חוקרים אלו בין היראה המתוארת בפרק זה, השייכת למדרגת הנביאים, לבין יראת החכמים שביסודי התורה.⁶²

אולם כפי שכבר הראנו,⁶³ אף על פי שהיראה בג:נב מתבטאת בבושת המשיג והתנהגות צנועה בגופו, נראה שאין עיקרה במודעות מוגברת לגוף ולחולשותיו אלא בתובנה שהארץ כולה מלאה מנוכחות האל. לא שפלות האדם וריחוקו משלמות האל עומדת במרכז חוויית היראה אלא דווקא הקרבה אליו. זוהי התמונה העולה ממכלול דברי הרמב"ם בג:נב (666–667). הוא פותח בתיאור התנהגותו של אדם העומד לפני מלך גדול, שתנועותיו, פעולותיו, דיבורו ועליזותו נראים אחרת לגמרי מאשר כשהוא לבדו בביתו או בחברת בני ביתו וקרוביו. לאחר מכן הוא ממשיך לנמשל: האדם השלם היודע ומשים אל ליבו 'שהמלך הגדול האופף אותו, הצמוד אליו תמיד, גדול מכל פרט שהוא מבני האדם'. הרמב"ם מסביר שמלך זה הוא 'השכל השופע עלינו, שהוא החיבור בינינו ובינו יתעלה', ומיד מבהיר את הדו-סטריות של חיבור זה: 'כשם שאנו השגנוהו באותו אור שהשפיע עלינו [...] כן באותו אור עצמו הוא צופה בנו, ובגללו הוא יתעלה עמנו תמיד, צופה ומשקיף'. רק לאחר שהסביר את הקשר שבין ההשגה להשגחה והציב אותו במרכז התובנה של השלמים, הרמב"ם מפרט את הפעולה שלה בנפשם ובהנהגותיהם: 'הבן זאת אפוא מאוד, ודע שכאשר השלמים מבינים אותו נוצרים להם יראה, ענווה, פחד מן האל, הישמרות ובושה מפניו יתעלה בדרכים אמיתיות, לא דמיוניות. הגורמים להם (לנהוג) בצנעה בנשיהם ובבית הכיסא'. גם בהמשך הוא מדגיש שסיבת היראה והצניעות בבית הכיסא ובשפת הגוף היא 'משום מלא כל הארץ כבודו, כדי שישתרש בכל אלה הדבר אותו ציינתי לך, והוא שאנו תמיד לפניו יתעלה, הולכים ובאים בנוכחות שכינתו'. מעשי המצוות, שהרמב"ם רואה אותם בפסקה שהובאה לעיל אמצעים ליראה, נקשרים במודעות זו:

⁵⁸ שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 39), עמ' 283.

⁵⁹ שם, הערה 24.

⁶⁰ גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 292–293.

⁶¹ 'תפיסה זו של המצוות חותרת ללא פחות מאשר אפתיאה, העקירה מהשורש, או כשזו בלתי אפשרית, המזעור המירבי של כל התאוות, האמוציות, והדחפים הגופניים לאוכל, שתייה ומין' (שטרן, החומר והצורה, עמ' 285). והשוו: א' רביצקי, 'דרך האמצע ודרך הפרישות: על אחידותה של האתיקה המיימונית', תרביץ עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 439–469 (להלן: רביצקי, דרך האמצע); הנ"ל, אתיקה (לעיל הערה 6). רביצקי חלוק באופן יסודי על הבנת עבודת המוסר של השלמים כפרישות קיצונית, ולדעתו אין הבדל מהותי בינה ובין הדרכתו המוסרית של הרמב"ם בכתביו האחרים לדרך האמצע.

⁶² ראו לעיל הערה 44.

⁶³ לעיל, בין ההפניה להערה 44 להפניה להערה 46.

בפרטים המעשיים האלה כולם, והחזרה עליהם, מושגת ליחידים המעולים ההכשרה להיות שלמים בשלמות האנושית כדי שייראו את האל יתעלה, יחרדו ויבעתו וידעו מי עמם'. אין המצוות מפתחות יכולת ריכוז סגפני ומודעות לגוף וחולשותיו, כדברי גולדמן ושרטון, אלא מודעות לנוכחות האינטימית עם האל בכל שעה.⁶⁴ כעת חוזרת שאלתנו אך הפעם בניסוח ממוקד יותר, כיצד יוצרות המצוות מודעות לנוכחות האל וממילא להיפעלות היראה כלפיו?

כדי לענות על שאלה זו, עלינו לבחון את פרק נב בתוך ההקשר הכולל של פרקים נא–נד, ולא להסתפק בזיקתו לעבודת התרגול שבפרק נא. ארבעת פרקים אלו, המכוונים לעבודת השלמים, ממוקדים בשלושה נושאים ברורים: פרק נא – עבודת האהבה, פרק נב – עבודת היראה ופרקים נג–נד – עבודת ההידמות. עובדה מעניינת היא ההקבלה הסמויה שבין חטיבת פרקי האהבה והיראה (נא–נב) לחטיבת פרקי ההידמות (נג–נד). בחתימת החטיבה הראשונה שהובאה לעיל הרמב"ם עומד בלי סיבה מובהקת על הקשר שבין האהבה ל'דעות התורה' ובין היראה ל'מעשי התורה', והוא מסיים את הפרק בקריאה ללומד: 'הבן אפוא סיכום זה' (668). אל המדרג שבין המעשים לדעות הרמב"ם חוזר פעמיים בחלק האחרון והעיקרי של החטיבה השנייה – בהסברו לשני חלקי הפסוק בירמיה ט' כג: **כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁכֶל וְיִדַע אֹתִי, כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מְשַׁפֵּט וְצַדִּיקָה בְּאֶרֶץ**. בראשונה, הוא מציב את השגת האל כשלמות הגדולה ביותר כשכל המצוות – 'מיני מעשי עבודת ה' – אינם מצטרפים אליה, ואינם משתווים עמה, אלא הם הכנות' לה בלבד. אך מיד אחר כך הופך הרמב"ם את התמונה בקביעתו ש'התכלית הנאצלת ביותר של השלמים' היא שלא להסתפק בהשגת האל בלבד, אלא עליהם לעסוק גם בידיעת תוארי הפעולה וחקייהם.⁶⁵ הרמב"ם מתמקד בידיעת מעשי ה' ויישומם בידי המשיג בשדה המעשי: 'הוא אמר: יש להתפאר בהשגתי ובידיעת תארי, והכוונה למעשיו [...] **שהמעשים** שאתה חייב לדעת ולחקות הם חסד צדקה ומשפט' (675).

הקבלה נוספת הקושרת בין שתי החטיבות היא העיסוק בהשגחה האלוהית לצד ההדרכה לעבודת ה' המיוחדת של השלמים. בחטיבה הראשונה ההשגחה תוארה כפועל יוצא של התמדת ההשגה וכחוויה שתשומת הלב אליה מעוררת יראה. בחטיבה השנייה היא מוזכרת כמתארת את פעולות האל בארץ שעל השלם להתבונן בהם וללכת בדרכיו. היא מובאת כנגד טענת 'עזי פנים',⁶⁶ הסוברים שהשגחתו יתעלה פוסקת אצל גלגל הירח ושהארץ על מה שבה מופקרת'.

הקבלות אלו מכוונות לזיהוי ההשגחה של האהבה עם השגת האל שבתחילת פסוק 'השכל וידע אותי'. השגחה זו מתוארת כידיעת תוארי השלילה – 'כי אני אחד [...] כי אין לי תמונה [...] כי אין כמוני' (674). לעומת זאת היראה מזוהה עם ההתבוננות בתוארי הפעולה המתוארים בהמשכו של הפסוק 'כי אני ה' עשה חסד צדקה ומשפט' וביחיקויהם. הסיכום של הרמב"ם בסוף חטיבת האהבה והיראה, המציג אותם כנקשרים בידיעה ובעשייה, מכוון את הלומד לזהות אותם בפסוק החותם את מו"נ הכולל בתוכו את השגת תוארי השלילה ותוארי הפעולה. עיסוקו של הרמב"ם בנושא ההשגחה

⁶⁴ ראו: ג' ברעלי, 'על יראת ה' אצל הרמב"ם', עיון מה (תשנ"ו–תשנ"ז), עמ' 387–388.
⁶⁵ דיונים רבים התנהלו סביב מהפך זה, הן בנוגע לשאלה מה למעלה ממה, השכלה או עשיית הטוב, ואיזו מהם מבטאת את שלמות האדם, והן בנוגע לשאלת הזיקה שבין השניים, אם קיימת כזו בכלל. החוקרים דנו גם בשאלה אם יש הבדל בין מעשה טוב הנעשה כשלעצמו לבין מעשה שכזה הנעשה מתוך השגחה והידמות. אין כאן המקום לסקור דיונים אלו, אפנה למרכזיים שבהם: S. Pines, *J. Guttman, Philosophies of Judaism*, New York 1973; I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge 1979, pp. 82–109; ד' הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, תל אביב תשל"ט; ז' הרוי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם', עיון כט (תשמ"מ), עמ' 198–212; D. Shatz, 'Worship, Corporeality, and Human Perfection: A Reading of Guide of the Perplexed, III: 51–54', I. Robinson, L. Kaplan and J. Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, N. Y 1990 (Studies in the History of Philosophy, pp. 77–129; 17), גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2); קרייסל, פילוסופיה מדינית (לעיל הערה 2); א' רביצקי, 'הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם', דעת 57–59 (תשס"ו), עמ' 31–59; שטרן, החומר והצורה (לעיל הערה 39), עמ' 263–297. על מקומם של החומר, האמוציות האנושיות והעיסוקים המעשיים במצבו של האדם השלם ראו: רביצקי, אתיקה (לעיל הערה 6), עמ' 153–161 והע' 62.
⁶⁶ ראו: אבן חן, הידיעה עמ' 113–114.

בשני המקורות מלמד שהיראה, כמו ההידמות, נובעת ממודעות להשגחה ולתוארי הפעולה שניתן ללמוד ממנה.

כדי להבין מה עומד ביסוד הקשר המשולש שבין מעשי המצוות, תוארי הפעולה וחויית היראה, נחזור לעבודת התרגול המיוחדת לשלמים. ההערה שבפרק נא, המוקדשת לעבודה זו, עוסקת בשלושה מצבים של האדם:

א. כשהוא פנוי – 'בשעה שאתה לבדך בלי אף אחד ובשעה שאתה מתעורר על מיטתך' (661).
ב. כשהוא עסוק במעשי עבודת ה' – 'כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות' (660).

ג. כשהוא עסוק בהכרחי הקיום – 'בשעה שאתה אוכל או שותה, או שאתה בבית הכיסא, או בשעה שאתה שח עם אשתך או בניך הקטנים או בשעה שאתה שח עם המון העם' (660–661).

בכל אחד ממצבים אלו הרמב"ם מדריך את השלמים להפנות את מחשבותיהם לנושא אחר. תוכן ההתבוננות בכל אחד מן המצבים יסייע בידינו לזהות את זמנן ואת אופיין של עבודות האהבה, היראה וההידמות.

בשעות פנויות על האדם לחשוב רק על מה שהשיג מידיעת האל. מחשבה זו צריכה להיות ממוקדת באל בלבד ונקייה מכל שימוש בכוח המדמה: 'היזהר מאוד מלהפעיל את המחשבה בשעות יקרות אלה בדבר אחר מלבד אותה עבודת האל השכלית, והיא לקרב אל האל ולהתייבץ לפניו בדרך האמיתי שלימדתיך, לא בדרך ההיפעלויות הדמיוניות' (661). הדרכה דומה כתב הרמב"ם בתיאור של עבודת האהבה (659): 'הזירוז הוא לעולם להשגות השכליות, לא לדמיונות, מפני שהמחשבה על הדמיונות אינה קרויה דעה'. כזכור, עבודת האהבה היא 'הפעלת המחשבה על המושכל הראשון' (658) הנודע בתוארי השלילה, וכעת מתברר שהיא מתקיימת בעיקר בשעות הפנויות.

בשעת העיסוק במעשי עבודת ה' על האדם להיות ממוקד במצוות עצמן: 'כל המעשים האלה של עבודת ה' [...] אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציוויי יתעלה' (660), וכן 'בשעת המעשים שעל פי התורה, לא תעסיק את מחשבתך אלא במה שאתה עושה'. על דרך השלילה הרמב"ם אומר שהמקיים מצוות 'מבלי להתבונן במשמעות המעשה הזה ולא במי שממנו יצאה (המְצוּה) ולא מה תכליתו (של המעשה)' לא הגיע אל התכלית.⁶⁷ משמעות המעשה ותכליתו מורים למתבונן על תוארי הפעולה של המצווה.⁶⁸ תארים אלו יכולים להילמד מהתבוננות בהנהגת האל בטבע, אך לא פחות מכך מהתבוננות ב'מצוותיו יתעלה שהן מכלל מעשיו בלא ספק' (א:נד:134).⁶⁹ בהמשך נשוב לגעת בקשר שבין המצוות וההתבוננות בתוארי הפעולה לעבודת היראה.

⁶⁷ הדרכה זו, הנאמרת על דרך השלילה, מלמדת שאין לראות במחשבה שבעת קיום המצווה אמצעי לתרגול ריכוז המחשבה בלבד, ראו: D. Blumenthal, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2007, pp.73–114; שטרן, חומר וצורה (לעיל הערה 39), עמ' 276–279. אך בהתעמקות בתכלית המצווה וטעמיה נמצאת עיקר תועלת המחשבה. ראו גם ח' כשר, 'תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם', מחקר ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו), עמ' 75.

⁶⁸ במשל הארמון מתוארת עבודת הנביאים בשני חלקים: (א) 'ונוטים כל-כולם כלפי האל יתגדל ויתרומם, ונמנעים ממה שזולתו, (ב) ומפנים את כל פעולות שכלם להתבונן בנמצאים להביא מהם ראיות עליו [יתעלה] כדי שידעו את הנהגתו אותם בכל אופן אפשרי' (ג:נא:657). הנטייה כלפי האל נעשית באמצעות הימנעות מזולתו, בדומה לתוארי השלילה היוצרים ידיעה באמצעות תנועה שוללת (כפי שהסביר בצדק שטרן, החומר והצורה [לעיל הערה 39], עמ' 271), ועיקר עבודה זו מתבטאת בחשק ('עשק') הטוטאלי של האוהב. הפניית פעולת השכל לדעת את הנהגת האל היא ההתבוננות בתוארי הפעולה בצורה חיובית, וכאן כבר אין הימנעות מהעולם אלא אדרבא, הוא מושא ההתבוננות.

גם בשעת קיום המצוות אין האדם מתבודד בעינו השכלי אלא הוא פועל בגוף ושרוי באינטראקציה חברתית.
⁶⁹ במקום אחר קורא הרמב"ם להתפעלות שווה מהחוכמה שבשניהם: 'התפעל אפוא התפעלות רבה מחוכמת דיניו יתעלה כמו שאתה מתפעל מחוכמת יצירותיו. הוא אמר: הצור תמים פָּעָלוּ כי כל דרכיו משפט. הוא אומר שכשם שיצירותיו בתכלית השלמות, כן דיניו בתכלית היושר' (ג:מט:642). ראו: חדד, התורה והטבע (לעיל הערה 44), כשר, מיתוס (לעיל הערה 19) עמ' 103.

בשעת העיסוק בהכרתי הקיום הגופני והחברתי מדריך הרמב"ם את השלם 'לחשוב על כל ענייני הרכוש, הנהגת הבית ותקנת הגוף'. העיסוק בנושאים אלו בצורה ממוקדת ימנע את טרדת הדעת בשעות היקרות הפנויות ובעת קיום המצוות. בהקשר הזה הרמב"ם מציין את האבות ומשה ככאלה שהצליחו אפילו בשעות אלו להתאחד עם האל, והוא תולה זאת בשני דברים: הראשון, בפיצול שעשו בין אבריהם לשכלם, שבעוד גופם עסוק בענייני העולם, שכלם אינו פוסק מלהיות לפני האל, והשני, בהצבתם את תכלית כל מעשיהם להעמדת אומה היודעת את האל ועובדת אותו. כראיה הרמב"ם מביא את הפסוק העוסק באברהם: 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (בראשית י"ח, יט), ובכך הוא רומז לעבודת ההידמות המתחקה אחר דרך ה' בעשיית חסד צדקה ומשפט ומתרגמת אותה להזרכת הציבור.⁷⁰

שלושת המצבים מיועדים אם כן להתבוננויות שונות. הפעלת המחשבה בשעות הפנויות בייחוד האל היא כאמור עבודת האהבה, ובעבודת האבות ומשה לשמור את דרך ה' בעשיית צדקה ומשפט ניכרת הזיקה לעבודת ההידמות. הקשר שבין ההתבוננות בשעת קיום המצווה על תכליתה ומשמעותה לבין היראה, יובהר יותר כשנקיים את צוואת הרמב"ם בפתיחת מו"נ ל'פרש את פרקיו זה לפי זה' (19). כידוע, על פי הסבר הרמב"ם למעמד נקרת הצור,⁷¹ בקשת משה לראות את פני ה' נדחתה מחמת קוצר יכולת האדם לדעת את האל, ותמורתה⁷² נענתה בקשתו לדעת את דרכי האל, שהיא ראיית האחור.⁷³ ראיית הפנים שאין ביכולת האדם להשיגה היא השגת 'אמיתת מציאותו'. ל'ראיית האחור' הרמב"ם מציע שני הסברים, ששניהם אמת.⁷⁴

⁷⁰ אומנם הרמב"ם ראה את היכולת להישאר בהשגה השכלית בתוך העשייה הגופנית כייחודית לאבות ולמשה, ורחוקה מהשגתו או מיכולתו להדריך אליה (ג:נא:662, והערה 66 של המתרגם) אך בצורה כללית קרא ותיאר את עבודת ההידמות הכלולה במדרגה זו. ראו רביצקי, הגות ומנהיגות, עמ' 50–51.

⁷¹ ראו ח' כשר, פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור, דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 29–66 (להלן: כשר, נקרת הצור).

⁷² הרמב"ם סותר את עצמו בעניין זה. במספר מקומות כתב שמענה זה ניתן תמורת בקשת משה, ואילו בא:נד כתב שמשה ביקש שתי בקשות שונות, וזו אחת מהן. ראו כשר, נקרת הצור, עמ' 30.

⁷³ ראו א:כא:56: 'שמשה, עליו השלום, ביקש השגה מסוימת. וזה הדבר אשר כינה אותו על דרך המליצה ראית פנים באומרו: ופני לא יראו (שם, ל"ג, 23); והובטחה לו השגה פחותה מזאת שביקש, והוא אשר כינה אותה על דרך המליצה ראית אחור באומרו וראית את אחרי (שם)!'.

⁷⁴ בהסבר הרמב"ם להשגת האחור של משה קיים פער בין כתביו השונים. בפיה"מ וביסודי התורה הסביר שאחור הוא משל לראיית אחוריו של אדם שמשמעותו אבחנה חלקית או זמנית בייחודיותו, ואילו במו"נ א:נד הסביר שהכוונה לידיעת דרכיו באמצעות ידיעת פעולותיו. בפרקים הלקסיקוגרפיים במו"נ העוסקים בפסוקים ממעמד נקרת הצור (פרקים ד; טז; כא; לז; לח) הרמב"ם מציע מספר פירושים להשגת האחור, חלקן שלו וחלקן של אונקלוס. כשר סבורה שאין לחבר את פירושי הרמב"ם בכתביו ההלכתיים לפירושו במו"נ ג:נד, ואף את פירושי הרמב"ם בפרקי הלקסיקוגרפיה במו"נ היא נוטה לחבר לפירושו בכתביו המוקדמים. ראו: כשר, נקרת הצור (לעיל הערה 71); H. Kasher, 'Is there an Early Stratum in the Guide of the Perplexed?', *Maimonidean Studies*, 3 (1992/93), pp. 105–129. אני סבור שאין צורך בחלוקה זו, שכן הרמב"ם באחד מפרקי הלקסיקוגרפיה (א:כא) מציע את שני ההסברים בסמוך ורואה בהם פירוש אחד: 'שמשה, עליו השלום, ביקש השגה מסוימת. וזה הדבר אשר כינה אותו על דרך המליצה ראית פנים באומרו: ופני לא יראו (שם, ל"ג, 23); והובטחה לו השגה פחותה מזאת שביקש, והוא אשר כינה אותה על דרך המליצה ראית אחור באומרו וראית את אחרי (שם). על משמעות זאת כבר הצבענו במשנה תורה. כאן אמר אפוא שהאל יתעלה הסתיר ממנו את ההשגה ההיא המכונה על דרך המליצה פנים והעבירו אל משהו אחר, דהיינו, ידיעת הפעולות המיוחסות לו יתעלה אשר חושבים לגביהן שהן תארים רבים, כפי שנסביר'. במשפט אחד כלל הרמב"ם את שני ההסברים תוך שהוא מפנה לפירושו ביסודי התורה ובמו"נ א:נד (כפי שנסביר). אומנם ישנם הבדלים חשובים בדגשים השונים במשל ראיית האחור בין פירוש המשנה ליסודי התורה, ובין אלו למו"נ, כפי שהצביעה כשר (נקרת הצור, עמ' 44–48), אך אין בהם כדי להפקיע את המבנה הבסיסי של הפירוש: ידיעת הפנים היא ידיעת אמיתת עצמותו של האל ואילו ידיעת האחור היא ידיעתו על ידי הבריאה, אם משום שבאמצעותה ניתן להשיג מה הוא לא ולהתקרב לידיעתו על דרך השלילה, שזהו הנמשל של ראיית אחוריו בלבד, ואם על ידי ידיעת דרכיו הניכרת מפעולותיו בבריאה. וראו הסבר קרוב לזה שהצענו אצל א' שבייד, עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ט, עמ' קלה–קלו.

- א. השגת ייחוד ונשגבות האל ביחס לכל הנבראים: 'עד שהשיג דבר, שנפרד הקב"ה משאר הנמצאים כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחריו והשיג כל גופו' (יסודי התורה א, י). השגה זו היא השגת תוארי השלייה (א:נח:143).⁷⁵
- ב. 'ידיעת הפעולות המיוחסות לו יתעלה' (א:כא:56). בכלל פעולות אלו הרמב"ם כולל את 'הנמצאים כולם', 'טבעם והתקשרותם' ו'הנהגתו אותם' (א:נד:131), אך לא פחות מכך גם את המצוות. בא:לח:91 הוא מבאר את הפסוק בהושע "הלך אחרי צו" כקורא 'ללכת אחרי הציות לו [תבע טאענה]', לצאת בעקבות מעשיו ולנהוג כמנהגו, והוא מוסיף וקובע שעל פי משמעות זו נאמר 'וראית את אחורי'.

אם כן השגת האחור כוללת הן את ידיעת תוארי השלייה והן את ידיעת תוארי הפעולה. שני התארים הללו, היחידים הנכונים להיאמר כלפי אל,⁷⁶ מתאפשרים למשיג רק מתוך התבוננותו במציאות שהיא מעשה האל, אם על דרך שלילת מאפייניה ממנו, ואם על דרך ההתבוננות בדרכי הנהגתו.⁷⁷ ידיעת הנהגת האל נעשית כאמור באמצעות ידיעת 'השגחתו בברואיו'⁷⁸ (ג:נד:675) והבנת טעמי המצוות. בשתי דרכים אלו זיהה הרמב"ם את שלוש עשרה מידות של רחמים המתמצות, כפי שכבר הראו חוקרים,⁷⁹ בשלושת דרכי הנהגת האל: חסד, צדקה ומשפט.

השגת משה, שכל נביא נקרא לה, מאפשרת לקיים את מצוות ההליכה אחרי ה' שהיא יסוד עבודת ההידמות, אך לא פחות מכך יש בה חוויה של התגלות. ראיית האחור ניתנה כתחליף לראיית הפנים. את ראיית הפנים הסביר הרמב"ם כבקשת מפגש של נוכחות בלתי אמצעית, שכן המילה פנים היא שם משותף בין השאר 'לנוכחות אדם ומקומו' (א:ל:88), ועל פי משמעות זו של המילה פנים נאמר למשה 'ופני לא יראו' – 'אמיתת מציאותי כפי שהיא אינה מושגת'. השגת האחור, שבהקשר זה היא השגת תוארי הפעולה, משמשת תחליף להתגלות של ידיעת המציאות האלוהית כפי שהיא בכך שהיא מפגישה את המשיג עם הנהגת האל והשגחתו. מעתה 'גילוי פני האל' יתבטא בהשגחתו ו'הסתרת פניו' בסילוק ההשגחה (א:כג:60, א:כד:60, א:לז:91).⁸⁰ היודע את תוארי

⁷⁵ ראו: כשר, נקרת הצור (לעיל הערה 71), עמ' 53–54; א' אבן חן, 'תורת התארים החיוביים של הרמב"ם – שכל משכיל ומושכל, צורת העולם, סיבה פועלת, שכל נקנה... נפש הגלגל?... נפש העולם?', דעת 63 (תשס"ח), עמ' 25–26.

⁷⁶ 'התברר לך אפוא שכל תואר שאנו מתארים אותו בו, הוא או תואר פעולה, או שמשמעותו שלילה העדרו' (א:נח:145).

⁷⁷ ראו א:לד:78–79: 'שהרי אין במציאות אלא האל יתעלה ומעשיו כולם, והם כל מה שהמציאות כוללת זולתו. אין דרך להשיגו אלא על-ידי מעשיו, כי הם מורים על מציאותו ועל מה שראוי להאמין על אודותיו, כלומר, מה שיש לחייב ומה שיש לשלול לגביו. מכאן נובעת בהכרח החובה ללמוד לקח מן הנמצאים כולם כפי שהם כדי שניקה מכל תחום ותחום הנחות-יסוד אמיתיות וודאיות אשר תועלנה לנו בחקירותינו המטפיסיות. מה רבות הנחות-היסוד שניתן להסיקן מטבע המספרים ומסגולות התבניות ההנדסיות, אשר מהן נוכל להקיש על דברים שאנו שוללים אותם ממנו יתעלה! ושלייתם מורה לנו על מכלול של עניינים. אשר לענייני האסטרונומיה של הגלגלים והפיסיקה – איני סבור שיקשה עליך (להבין) שאלה הם דברים הכרחיים כדי להשיג מה הוא יחס העולם אל הנהגת האל כפי שהיא באמת, ולא על-פי הדמיונות'.

⁷⁸ על ידיעת הנהגת האל את הטבע כמודל להנהגת הנביא את העם ראו מאמריו של א"ז ברמן: L. V. Berman, 'The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of the Philosophy is the Imitation of God', *Studia Islamica* 15 (1961), pp. 53–61; L. V. Berman, 'Maimonides, the Disciple of God', *IOS* 4 (1974), pp. 154–178; Alfarabi', *IOS* 4 (1974), pp. 154–178; א"ז ברמן, 'הרמב"ם על מנהיגות מדינית', ד"י אלעזר (עורך), עמ' 144–135.

⁷⁹ ראו חדד, התורה והטבע (לעיל הערה 44), עמ' 223–281. וראו גם: גולדמן, העבודה המיוחדת (לעיל הערה 2), עמ' 79–82; כשר, נקרת הצור (לעיל הערה 71), עמ' 55–66.

⁸⁰ על הקשר שבין פרקים אלו לפרקי ההשגחה בכלל וג:נא בפרט, ראו: ש' אפרתי, 'ההשגחה בפרקים הלקסיקוגרפיים במורה נבוכים', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 102–123.

השלילה ואת תוארי הפעולה רואה את נוכחות האל במעשי הבריאה על דרך החיוב, ולומד על ייחודו על דרך השלילה, ובכך חלה עליו השגחה מרובה יותר.⁸¹ מיצוי תהליך זה נמצא בדברי הרמב"ם בנושא היראה שממנו יצאנו:

וכשם שאנו השגנוהו באותו אור שהשפיע עלינו, כמו שאמר: באורך נראה אור (תהלים ל"ו), כן באותו אור עצמו הוא צופה בנו, ובגללו הוא יתעלה עמנו תמיד, צופה ומשקיף: אם יִסְתַּר איש במסתרים ואני לא אראנו? (ירמיה כ"ג, כד). (ב:נב:666)

ההשגחה היא פועל יוצא של השגת תוארי השלילה והפעולה, ולכן הרמב"ם מאריך (ג:נא-666) בהסבר זיקתה לעבודת התמדת המחשבה של השלמים לאחר שהסביר את שלושת סוגי ההתבוננות שסקרנו קודם: שלילה, פעולה והידמות. בכל זאת, המודעות אל ההשגחה כהתגלות והתפעלות הנפש על ידה, מתקיימות בעיקר באמצעות ההתבוננות בתוארי הפעולה מתוך ידיעה שהאל עושה 'חסד משפט וצדקה בארץ'. משום כך, דווקא קיום המצוות של השלמים, הנעשה בריכוז המחשבה בטעמי המצוות ותכליתן, פועל את הוויית יראת הנוכחות. כך כנגד טענת 'עזי פנים' הסוברים שהשגחתו יתעלה פוסקת אצל גלגל הירח ושהארץ על מה שבה מופקרת, עזב ה' את הארץ' (ג:נד:675), עומדת יראת ה' של השלמים המבקשים בעת קיום המצוות לפגוש את טיב הנהגתו את הנבראים.

ביחס זה למצוות ניכר ההבדל בין אנשי ההמון לשלם. ההמון אינם עסוקים במשמעות המצוות וודאי שאינם מגיעים להזדהות עם מגמתן, ועל כן הם מבקשים תכלית חיצונית לקיומן בדמות שחר או הימלטות מעונש. השלם לעומתם משיג ש'המצוות אמת, ולפיכך תכליתן – קיומן'.⁸² האמת היא ההנהגה הטובה של האל הנחשפת למשיג דרך התבוננותו בטעמי המצוות, ומשום כך תכלית קיומן אצלו היא מימוש אמת זו ומפגש חי עם דרכי האל הללו.⁸³ כשאלו נודעים לו הוא מתמלא יראת נוכחות, המביאה אותו לנהוג כמי שהולך בנוכחות המלך.⁸⁴

⁸¹ א' נוריאלי, 'השגחה והנהגה ב'מורה הנבוכים'', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 346–355, הבחין בין הנהגה (תדביר) להשגחה (ענאיה). לפיו ההנהגה מתארת את הסדר הטבעי, ואילו השגחה היא שם משותף להנהגה טבעית ולהשגחה מיוחדת. אשתמש באבחנתו המושגית כדי לנסח בתמציתיות את דברי למעלה: התבוננות המשיג ב'הנהגה' האל והשגחתו אותה ממשיכה עליו **השגחה** אישית מיוחדת. אין המקום כאן להיכנס למשנתו הכללית של הרמב"ם בשאלת אופייה של ההשגחה וזיקתה להשגה. בין החוקרים שדנו בעניין זה, יש שנטו לראותה כטבעית ביסודה ויש שראו אותה כהתערבות ניסית. ראו: ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים 1977, עמ' 110–113; A. J. Reines, 'Maimonides' Concept of Providence and Theodicy', *HUCA* 43 (1972), p. 185, n. 68; A. L. Ivry, 'Providence, העבודה המיוחדת, עמ' 72–75; Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides', T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster 1985; D. Blumenthal, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan, 2007; לעומתם ראו: D. הנבואה במשנתו של הרמב"ם, דעת 60–64 (תשס"ט), עמ' 45–55.

⁸² 'חלק', עמ' קלב. בפועל 'ציות' [טאעטה], שנקט הרמב"ם כדי לתאר את מעשי המשיג ('ללכת בעקבות הציות לו, לצאת בעקבות מעשיו ולנהוג במנהגו' [א:לח:91]) ואת תנועת הגלגלים (להלן הערה 86), הוא נוקט גם בתיאור המצב השלם של האומה ההולכת בדרכי האל: 'שהאומה במצבה הראשון בנעם ה' [...] שמחה לציית [בטאעה] לאל, מתענגת על זאת, כשהאל שבע רצון ממנה ואוהב אותה, כמו שאמר: את ה' האמרת היום [להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצוותיו ומשפטיו ולשמע בקלו]. וה' האמירך היום' (ב:מג:407). 'ציות' איננו עשיית מעשה מתוך כניעה וביטול מחשבה [השוו: 'ל' לורברבוים, 'רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות': על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים, דעת 77 (תשע"ד), עמ' 29–32], אלא להפך: עשייתו מתוך הבנה והזדהות עם תכליתו, עד כדי רצון לעשותו גם ללא ציווי. ראו דברי הרמב"ם בעניין הגמול: 'שהוא גומל למציית [אלטאיע] על כל מעשי הטוב והיושר שעשה, אף אם לא נצטוו עליהם באמצעות נביא' (ג:זי:479). וראו: ערן, חשק (לעיל הערה 6), עמ' 171.

⁸⁴ מדרש חז"ל (בבלי מנחות מג ע"ב) דורש את ראיית הציצית השקולה ככל המצוות כראיית פני שכינה. לענייננו, בולטת בדרשה זו הזיקה שבין ראיית השכינה ליראת ה': 'ורשב"י אומר: כל הזריז במצוה זו - זוכה ומקבל פני שכינה, כתיב הכא: וראיתם אותו, וכתיב התם: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד'. ייתכן שהרמב"ם מצא בדרשה זו את החיבור

נוסף על כך⁸⁵ ההיחשפות המתמדת לדרכי האל בקיום המצוות ובהתבוננות בבריות מזמינה את השלם בצעד הבא להידמות לדרכים אלו ולחקות אותם בהנהגתו את הציבור. לכן לצד אמירתו של הרמב"ם שמעשי המצוות מביאים את השלם ליראה, הוא הוסיף ואמר שיראה זו תגרום לכך 'שלאחר מכן יעשו את חובתם' (ג:נב:667). 'בחובתם' [יג'ב] התכוון לדבריו בעבודת ההידמות 'שהמעשים שאתה חייב [יג'ב] לדעת ולחקות הם חסד צדקה ומשפט' (ג:נד:675), ולא לחובת קיום מצוות התורה.

יראת השלם – הנביא, לדברינו, עומדת בתווך שבין האהבה, האינטימיות העצומה של המשיג בהתייחדותו עם מושא השגתו תוך שהוא שולל בשכלו ובנפשו כל זיקה ארצית, לבין ההידמות השבה אל הארציות ואל בני האדם כדי לממש במפגש עימהם את ההתחזקות אחר מידות האל. בין לבין חווה השלם את נוכחותו המלאה של הבורא בכל מעשי הבריאה, המביאה אותו ליראה המעולה.⁸⁶

סיכום

במאמר זה ביקשתי לסקור את עיסוק הרמב"ם ביראת האל במבט מקיף, המבליט את ייחודיות ושונות התיאורים השונים ליראה המופיעים בכתביו. אפיון כל מקור כמופנה לקהל יעד שונה, סייע לראות את מושג היראה בכל מקום בתוך הקשרו הרחב יותר. כך עלו בידינו שלושה סוגים של יראה, המתאימים לקבוצות שונות: מאמינים, חכמים ונביאים. בשלושתם ביקשנו לבחון האם מדובר ביראה המבוססת על אמונה הכרחית או אמיתית, וכן לברר את היחס שבינה לבין אהבת ה' ובינה לבין קיום המצוות. אלו המסקנות שהעלנו בקשר לשלושת סוגי היראה:

א. יראת העונש משמשת מקור מוטיבציה נמוך אך הכרחי אצל המון העם לקיום המצוות, ואופייה הוא פחד מעונשו של האל, שביסודו 'אמונה הכרחית'. יראה זו מנוגדת לאהבה, שכן היא נובעת מאמונה המתבססת על כוח המדמה, אך האהבה עומדת על הכרה שכלית.

המשולש שעליו עמדנו בשיטתו, בין קיום המצוות, ראיית השכינה-ההשגחה וחויית היראה. בכלל, יש מקום לראות את דברי הרמב"ם בארבעת הפרקים האחרונים של מו"נ כמציעים פרשנות חדשה והצעת יישום מעשי לשלושת פרשיות קריאת שמע: הייחוד ומצוות האהבה שבפרשת שמע מדריכים לעבודת ההשכלה (ג:כח:518–519, ג:נב:668); לאחריהם קוראת פרשת והיה אם שמוע לעבודת התמדת המחשבה: 'ולעבדו בכל לבבכם' (ג:נא:658); ההשגחה הפרטית סביב ירידת המטר או עצירתו המתוארים בהמשך פרשת והיה היא תולדת העבודה המיוחדת; וביטוייה בקיום המצוות עומדת במוקד פרשת ציצית הכוללת כאמור את חויית הנוכחות ואת היראה הנולדת ממנה והמביאה להתקדשות וצניעות בעיסוקים החומריים: 'ויראי אתם אתו ונכרתם את כל מצות ה' ונעשייתם אתם, ולא תתורו אחר ללבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם. למען תנצרו ונעשייתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם' (במדבר ט"ו, לט–מ).

⁸⁵ לטענתי, האפקט הראשוני של הבנת טעמי המצוות וידיעת דרכי האל מתרחש עוד לפני פניית המשיג אל ההידמות בהנהגתו את האחרים. עוד בעומדו עם עצמו הוא נתבע לקיום המצוות משתי סיבות. הראשונה, כדי לחוות באופן מתמיד את ידיעת דרכי האל באמצעות ההתבוננות בטעמי המצוות בשעת קיומם, והשנייה, כדי ללכת בדרכי האל ולהידמות אליהם. ראו גם רביצקי, דרך האמצע (לעיל הערה 61), עמ' 458 והערה 85.

⁸⁶ שלושת השלבים שמהם מורכבת עבודת השלמים נמצאים גם בהסבר הרמב"ם לתנועת הגלגלים, שכאריסטו וממשיכי דרכו ראו בהם הרמב"ם בעלי נפש וצורה. בב:ד מסביר הרמב"ם את תנועתם הסיבובית כנובעת מהשגה, תשוקה והידמות, שתוצאותיה הנהגת מה שתחתם, והוא כולל בדבריו את שלבי (1) האהבה-השגה, (2) ההזדהות-ציות (3) וההידמות-הנהגה: (1) 'התנועה הסיבובית הזאת היא דווקא בתוקף ציור כלשהו [...] אבל אין ציור אלא בשכל [...] לגלגל תהיה השתוקקות אל מה שהוא צייר, והוא הדבר הנחשק, והוא האלוה יתעלה שמו' (ב:ד:271); (2) 'הגלגלים [...] הם [...] בעלי שכל המצייתים [מטיעה] לריבונם. (ב:ה:275); (3) 'ודע שכל הפילוסופים מסכימים פה אחד שהנהגת העולם השפל הזה תשלם בכוחות השופעים עליו מן הגלגל' (ב:ה:277). הקבלה זו מדגישה את שלב הביניים, שהוא שלב תנועתו של הגלגל, המקבילה לקיום המצוות של המשיג. בין הפנייה כלפי מעלה בתשוקה לפנייה כלפי מטה להנהגה, נמצא שלב הזדהות הגלגל והמשיג עם מושא השגתם, המעצבת את תנועת חייהם, אם בתנועה הסיבובית ואם במעשה המצוות. בעניין זה ראו: קרייסל (לעיל הערה 2), פילוסופיה מדינית, עמ' 150–151; ערן, חשק (לעיל הערה 6), עמ' 476–571.

ב. יראת השפלות האפשרית לחכמים היודעים את מדעי הפיזיקה והמטפיזיקה נוצרת באמצעות השגת גדלות ה' ואפסות האדם. השפלות העומדת בליבת חויית יראת החכמים היא צידו השני של מטבע ההשגה, שבצידו הראשון נמצאים האהבה והערצה המתרגמים את הפער שבין האל לאדם לצימאון לידיעה. יראה זו, שהחכמים משיגים אותה באמצעות ידיעה שכלית, נקנית כ'אמונה אמיתית' להמון באמצעות קיום מצוות המבססות בנפש הערצה לאל ושפלות רוח.

ג. יראת הנוכחות, כמו האהבה שהפכה לחשק, מופיעה לאחר תרגול עבודת התמדת ההשגה של הנביאים. עבודה זו יוצרת אצל השלם חוויה מתמדת של נוכחות וקשר בינו לבין האל. מכאן היראה תבטא בארגון מחודש של החיים כמי שחי תמיד לפני המלך. יראה זו לא שייכת להמון העם והיא יכולה להופיע רק לאחר ההתנתקות מכוח המדמה, ולכן אינה קשורה לאמונות הכרחיות או נכונות. גם החכמים אינם מגיעים ליראה זו מכיוון שאינה נשאת בהשגה השכלית בלבד אלא חותרת למפגש עם האל בארץ בעזרת כוח המדמה וההידמות.⁸⁷ כנגד האהבה עומדת יראה זו ביחס מנוגד ומשלים. כלומר האהבה נשענת על השגת תוארי השלילה ותנועה נפשית דומה במיקוד באל מתוך שלילת כל מה שזולתו, ואילו היראה נולדת מעיסוק בתוארי הפעולה ומהכרה בנוכחות האל בארץ.

למסע ההתעלות של האדם מיראה נמוכה ליראה עליונה ממנה יש שני ביטויים מרכזיים. הראשון נוגע למודעות האדם לעצמו, והוא עולה מהתיאור השונה של חויית היראה בכל שלב. אם בתחילת הדרך, ביראת העונש, היה האדם ממוקד בעצמו ובחרדתו על קיומו, הרי שבהמשך הוא עסוק בהשגת האל ובגדלותו. ואם גם כאן הוא מודע לעצמו ועומד על שפלותו, הרי שביראת הנוכחות הוא עסוק באופן טוטאלי באל ובמידותיו וחס בנוכחות השגחתו בכל פינה שהוא פונה. הביטוי השני נוגע ליחס שבין היראה לקיום המצוות. יראת ההמון מהווה אמצעי זמני המשמש זרז לקיום המצוות, ואילו היראה העליונה של הנביאים היא הפרי התכליתי שלהם. היחס שבין שתי היראות הללו הוא כיחס שבין שלב העלייה בסולם לשלב הירידה ממנו (א:טו:49). בתוך נמצא פרק העמידה בראש הסולם, המקביל ליראת החכמים, שהיא בעצמה מצווה ואיננה עומדת מול קיום המצוות ביחסי אמצעי ותכלית.

⁸⁷ בב:לז קובע הרמב"ם שההבדל העיקרי בין החכם לנביא מתבטא בכוחו של הנביא לבטא את השגתו השכלית גם בכוח המדמה לעומת החכם שאצלו אין הכוח המדמה יכול לקבל את שפע השכל' (389). ראו: ח' קרייסל, 'חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו', אשל באר שבע ג (תשמ"ו), עמ' 149-158. לדברי הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופייה השונה של היראה אצל החכמים ואצל הנביאים. החכמים משיגים את נשגבות האל ונשארים עם הפער המחלט שבין נשגבות זו לחיי החומר שהם שרויים בהם. ולעומתם הנביאים ממשיכים את השפע השכלי גם לכוחות הדמיון שלהם ומתבוננים בדרכי האל שבתוך החומר כדי לדמות אליו את דרכיהם.