

**תקציר הספר
מורה נבוכים של
הרמב"ם**

תקציר הספר מורה נבוכים של הרמב"ם

רוני מיאדובסקי

תקציר זה אסור שיחליף את הקריאה בספר מורה הנבוכים.

כותב הרמב"ם בהקדמתו לספרו: "כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נזדמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה והישמר מלחסר באור ספק". כלומר שכל משפט במורה נבוכים הוא מדויק ובעל משמעות במקומו, ולכן לכתוב תקציר לספר כזה זה בעייתי מאוד. אם זאת, באופן אישי קשה היה לי לקרוא את הספר פעמים רבות כעצת הרמב"ם, ולא זכיתי לזיכרון טוב במיוחד, ולכן בכל זאת כתבתי תקציר לעצמי.

התקציר הוא אישי ומשקף בהכרח רק את ראות עיני מה לכלול בו. מטרתי הייתה לאפשר לי לראות את זרימת התכנים בספר, ולנסות להבין את אופן עריכתו המדוקדקת של הספר. מטרה נוספת הייתה לי לזהות תכנים ורמזים לגבי הנושאים המרכזיים בהשקפת הרמב"ם שהוא פיזר לאורך כל הספר, כפי שכתב בהקדמתו. כמובן שגם עצם כתיבת התקציר, שכללה גם את שמיעת השיעורים המוקלטים של הרב שילת, הייתה עבורי חשובה ומחדדת הבנות.

בחלק הראשון הדן בביטויים מילוליים הכתובים בתנ"ך, השמטתי את הסברי המילים ורשמתי רק את התוכן הקשור לאלוהות. דלגתי על חלק מההקדמות של המדברים ושל הפילוסופים. דילגתי גם על הפרקים העוסקים בתיאורי המרכבה בחזון יחזקאל בתחילת חלק ג'. ישנם פרקים בהם הארכתי בכתיבה כדי להבהיר את הרעיון שבהם.

כתב הרמב"ם באגרת לרבי יהונתן הכהן: "...אף על פי שבטרם איווצר בבטן, התורה ידעתי, ובטרם אצא מרחם לתלמודה הקדשתי, ולהפיץ מעינותיה חוצה נתנתי, והיא אילת אהבי ואשת נעורי אשר באהבתה שגיתי מנעורי. ואף גם זאת נשים נוכריות נעשו לה צרות (חכמות הפילוסופים)... והאל יודע שלא נלקחו מתחילה אלא להיות לה (לתורה) לרקחות, ולטבחות ולאופות... וכמה טרחתי יומם ולילה, כעשר שנים רצופות בקיבוץ חיבור זה (של משנה התורה)... שהרי קרבתי דברים מפוזרים ומפורדים בין הגבעות וההרים וקראתי אותם (קיבצתי את ההלכות בכול נושא) אחד מעיר ושניים ממשפחה. ושגיאות מי יבין, והשכחה מצויה בכול וכל שכן בזקנים... ומפני כל אלו הדברים ראוי לחפש בדברי ולבדוק אחרי..."

הקדמת הרמב"ם

בשם ה' אל עולם

הודיעני דרך זו אלך כי אליך נשאתי נפשי.
אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם.
הט אונך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי.

הרמב"ם מיחס את השראת כתיבת הספר לפרידתו ממנו של תלמידו האהוב ר' יוסף ב"ר יהודה. הספר עוסק בביאור ביטויים המיוחסים אל האלוהים בפסוקי התורה, שההמון מבינם כפשוטם ולכן מייחס לאלוהים גשמיות. כוונה שניה היא לבאר את המשלים הקשים להבנה שכתובים בספרי הנביאים, שמי שיבין אותם כפי פשוטם, יטעה. הוא כותב: "כי עניין המאמר הזה כולו וכל מה שהוא ממנו, הוא חכמת התורה על האמת."
כל המבואר בספר, כתוב כך שלא יגלו באופן פשוט דברים שהתורה, הנביאים והחכמים שקדו להסתיר, לכן אבאר רק בראשי פרקים, שגם הם מפוזרים ונבלעים בעיניים אחרים לאורך כל הספר. אמרו חז"ל שאין מלמדים מעשה בראשית בשנים ולא מעשה מרכבה ביחיד, ולכן ודאי יש קושי לכתוב עניינים אלו בספר. גם חכמת הטבע נחשבת למעשי בראשית ויש להסתירה מההמון. "ולא תחשוב שהסודות העצומים ההם ידועים לאחד ממנו עד תומם, לא כן, אלא פעם תציץ לנו האמת עד שנחשבנה כאור יום, ואחר כך תעלם בגלל הדפוסים הטבעיים שלנו, ונהיה בחשך כבתחילה". על מנת שלא יגלו החכמים דברים שהבריקו במחשבתם, כשילמדו אחרים, הם דברו בעיניים מוסתרים אלו במשלים ובחידות.

גם השם יתברך כאשר בא ללמדנו בתורתו, פתח תחילה במעשה בראשית, כי ההבנה השכלית של חכמת הטבע ומעשה בראשית קודמת, ולמודה הכרחי למי שינסה להבין עניינים בחכמת האלוהות. גם מעשה בראשית הכתוב בתורה, כתוב במשלים בחידות ובצורה מוסתרת. אמר החכם (שלמה המלך) "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו". כוונת מאמר זה שהכתובים יש בהם גלוי וניסתר. הדיבור בהם צריך שיהיה נגלהו טוב ככסף שמעטר ומסתיר את תפוח הזהב, וחכמת האלוהות הנסתרת יקרה וטובה כזהב. וצריך שכמו שהמסתכל על אותו תכשיט יראה בגלוי רק את רשת הכסף העדינה, ורק כאשר יתאמץ יוכל לראות את הזהב המנצנץ דרך חורי הכסף הזעירים, כך גם גילוי נסתרות התורה.

יש בנבואה כמה סוגי משלים. הראשון הוא בדוגמת חלום סולם יעקב, שבו כל ביטוי וכל פרט בא ללמד אותנו עניין נוסף.

מין שני של משל מרמז על אמת כלשהי באופן כללי, וחלק מהביטויים הכתובים בו נועדו להעשיר את הביטוי הספרותי של הכתוב, ואינם מרמזים על פרטים נוספים בנמשל. למשל בספר משלי פרק ז' מביא שלמה משל על אישה זונה, אשת איש המפתה נער צעיר

להיות אתה. ודימה שלמה המלך את החומר, הצד הגופני באדם שהוא מקור התאוות, לאשה זונה אשת איש. כי החומר הוא מקבל תמיד צורה ולכן הדימוי של אשת איש. אם הצד הגופני באדם מרחיק אותו מצורתו, הייחוד השכלי של האדם, אז הוא כמו אישה זונה המפתה נער (בחלק א' פרק י"ז, ובחלק ג', פרק ח' הוא גם מתייחס לדימוי זה). "וכל משל שאבאר בספר... תהיה כוונתך תמיד ידיעת הכלל (אליו מכוון המשל ולא כל פרטיו), כי ידיעתו היא המכוונת". מי שמכניס משמעויות נסתרות בכל פרט מפרטי המשל, רק מתרחק מהבנת משמעותו העיקרי של המשל.

כשתרצה להבין את כל מה שספר מורה נבוכים מכוון אליו, יש לחבר את העניינים העוסקים בכל נושא מכל פרקי הספר. דע שהספר נכתב בדקדוק גדול ובשקידה רבה, וכל משפט בו תוכנן בקפידה ואינו מקרי. הוא כותב: "ולא תרדפהו בזממך" – כלומר אל תשליך את השקפותיך וכוונותיך על מה שכתבתי, ותפרשם כדי שיתאימו לזממך. כדאי לקרוא את הספר הרבה פעמים ולעיתים תדירות, והוא יבאר את ספקות הדת (כלומר שהספר אינו נועד רק לרכישת ידיעות. מהקריאה המרובה בו מנצנצות הבנות חדשות, ומתחזק הרצון להתקרב אליו יתברך ולהבין ביטויי רצונו במציאות).

"אני משביע באלוהי יתברך, את הקורא בספרי זה, שלא יפרש ולא יבאר לזולתו אפילו דבר אחד, אלא מה שבאר מפורש בדברי מי שקדמוני מחכמי תורתנו הידועים". "והשם יתברך יודע שאני לא הפסקתי לירוא מאוד לחבר הדברים אשר חברתי בספר, מפני שהם דברים נסתרים לא חובר בהם ספר כלל כמו זה בזמן הגלות".

ומסיים הרמב"ם את פתיחתו באמרת חז"ל: "עת לעשות לה' הפרו תורתך" וכן "כל מעשיך יהיו לשם שמים". שתי הנחיות אלו, הוא אומר, הם שעמדו בבסיס החלטתו לכתוב ולפרסם את המורה נבוכים. הם שהתירו לו לגלות אמיתות, שלא מקובלות בציבור הדתי. אמיתות שלמרות שאינן סותרות שום עיקרון תורני כללי, ומבטאים דעות מוכרת ולגיטימית של תנאים ואמוראים, הרי ודאי שבפרטים ובהדגשות שלו, יקשה על הציבור להבינם ולקבלם.

חלק ראשון

פרק א'

"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" - מה הביטוי צלם אומר? ברור שאין הכוונה לדמיון גופני כלשהו, המילה תואר היא המרמזת בתורה לדמיון גופני. המילה צלם מכוונת לצורה במובן הפילוסופי של דבר כלשהו, כלומר לעניין שנותן לדבר את מהותו, להיות את מה שהוא, את אמיתותו. אצל האדם, צורתו היא המקנה לו את יכולת ההשגה השכלית שהיא יחודו. ומפני התכונה המיוחדת הזו, שאין לאף יצור אחר, נאמר עליו בצלם אלוהים ברא אותו. יכולת השגה זו של הנמצאות, אינה השגה חושית המבוססת על מגע חומרי כזה או אחר. למרות שאין שום דמיון ממשי בינה לבין ההשגה האלוהית את המציאות, מדמה אותה התורה כך, מפני שההשגות הנעלות הם תולדה של השכל האלוהי הנקלט בשכלו של האדם. (על פי שיעור של הרב שילת) כלומר שאין מדובר על השכל המעשי של האדם המאפשר לו להמציא דברים, כתכלית של הצלם. אפשרות האדם להגות באמיתות המפשטות, השגה שאינה נזקקת לחושים, היא מימוש הפוטנציאל של הצלם האלוהי של האדם. כאשר מתאמצים לממש את הצלם האלוהי, אז ההשגות מתעלות לקראת ההשגות האלוהיות וקליטת שפע אלוהי. אדם ההולך ומתאמץ בדרך של מימוש הצלם האלוהי שבו, מתעלה עד המדרגות הנשגבות של רוח הקודש ונבואה (ראה פרק ז). הרמב"ם יגיד בפרקים שונים בספר, שדרגת הקשר עם האלוהים ומידת ההשגחה הפרטית על האדם, תלויים במדרגת השגתו את האמיתות האלוהיות. (נראה לי שאם מתייחסים לכל פרקי המורה, נראה שהפוטנציאל השכלי ההוגה של האדם הוא כלי לקליטת שפע אלוהי. מושג הצלם פירושו, שהאדם הוא הייצור היחידי המסוגל לקלוט שפע מהשכל האלוהי ומרצונו הקדום של בורא העולם הנבדל מעולמו. במובן זה הביטוי צלם אלוהים יהיה - יצור המסוגל לקלוט בצורה מודעת ולא מודעת את רצונו של האלוהים).

פרק ב'

הקושיה - נראה מלשון הפסוקים שהאדם הראשון שנברא לא היה במדרגה גבוהה. נראה שרק אחרי שחטא, העניק לו הבורא את יכולת הבחירה וההכרה בין טוב לרע, שאנו חושבים, כהנחה ראשונית, שמאפיינים את האדם. אם כך קיבל האדם כביכול פרס על חטאו, והתעלה מדרגה פחותה, לדרגת בן אנוש בוחר ומכיר בין רע לטוב. הרמב"ם מסביר שזוהי טיפשות להבין כך את הדברים, שכן רק אדם בעל שכל ובחירה יש טעם לצוות עליו, וגם האל לא ידבר עם אדם, (כלומר נבואה) אם אינו במדרגה שכלית גבוהה. לדבריו היה אדם הראשון במעלה הגבוהה ביותר האפשרית לאדם. ענייני החומר לא העסיקו אותו (היה בגן עדן), ותודעתו עסקה כל העת במושכלות, בברור האמת והשקר. על מדרגה זו נאמר עליו, שנברא בצלם אלוהים. מדרגה זו לא הייתה יציבה, ולכן חטא בבחירתו, ואכל

מפרי העץ שנאסר עליו. לאחר שנמשך אחר תאוותיו, מרד ברצון האלוהי ועבר על מה שציווה אותו האל, נענש ושולח מגן עדן לחיים של הישרדות חומרית. בחיים אלו לאחר חטאו, עניין האדם יהיה בירור הטוב והרע, וניסוח דינים וחוקים חברתיים הנובעים מכך. המושג והייתם כאלוהים המופיע בהקשר לכך, הוא כינוי המופיע בתורה לדיינים ושופטים. ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם - אחרי שנגררו אדם וחווה אחרי התענוג הגשמי, התחדשה להם ההכרה, שהעירום (המעורר תשוקה מינית) הוא מגונה. זהו עונש מידה כנגד מידה. וניתן להבין שהם היו ערומים מהמדרגה הגבוהה בה היו קודם לחטאם. (נראה לי שכוונת הרמב"ם היא להצביע על הפוטנציאל האנושי והאופק אליו הוא יכול להגיע, יותר משעל תיאור היסטורי של האדם הראשון)

פרק ג'

הביטוי - ותמונת ה' יביט", הכוונה ואמיתת השם ישיג, השגה שכלית, ולא שיש לאל תואר ודמות.

פרק ד'

הביטויים ראה, הביט, וחזה, כאשר הם בהקשר לעניינים אלוהיים, כוונתם השגה שכלית או השגת הלב - אינטואיציה במדרגה גבוהה לגבי דבר כלשהו. הבטה יכולה להיות גם מאמץ שכלי או תשומת לב על משהו לשם הבנתו. כאשר אלוהים אומר לאברהם לצאת ולהביט בשמים אל הכוכבים, זה במראה נבואה, תמונה של ריבוי הכוכבים בקשר לריבוי זרעו ורוממותם של ישראל שיאירו את חשכת האנושות.

פרק ה'

(בהקשר לביטוי ראייה כהשגה שכלית). אדם הרוצה לברר עניינים עמוקים באמונת האמת האלוהית ולפרסמם לאחרים, "צריך שירגיל עצמו קודם בחוכמות ודעות, יזקק את מידותיו וזקוק רב, וימית את תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות". כאשר יבין את ההקדמות ההכרחיות לבירור נושאים אלו, וידע להיזהר מטעויות השכל, לא ישלח מחשבותיו תחילה להשגת הבורא, אבל יבוא וימנע מעשות כך עד שיעלה מדרגה אחר מדרגה בהשגות. על זהירות וצניעות כזו מדובר בפסוק "ויסתר משה פניו כי ראה מהביט אל האלוהים". נדב ואביהו ואצילי בני ישראל לא עשו כך. בהשגתם את האלוהים כשעלו עם משה ואהרן להר סיני, (ויראו את אלוהי ישראל... שמות כ"ד) הם חזו בחזיון האלוהי בעזות פנים, ועלתה בדעתם השגה מקולקלת, שיש בה מהגשמת האל. "על פי המסורת האמתית, הם נענשו והתחייבו כליה. והאריך להם האל עד שחטאו שוב, ונענשו הזקנים בתבערה, ונדב ואביהו באהל מועד. ואם היה זה בדינם, כל שכן בדיננו אנחנו". כלומר שיש להיזהר ולעמוד בצניעות לפני האלוהים, ולא לעסוק בעניינים הנשגבים (מעשה מרכבה), ללא עבודה עקבית בקניית ההקדמות הנחוצות.

פרק ו'

איש ואישה – הם מושגים דומים לזכר ונקבה, והמילה אישה הושאלה לכל דבר שמוכן ומזומן במהותו להתחבר לדבר אחר.

פרק ז'

ילד, ולידה – מילים אלו הושאלו בתנ"ך גם לצמיחה, ולעניינים המתחדשים במהלך הזמן, וגם להכנות מחשבתיות ולדעות חדשות. עניין אחרון זה הביא לכנות את מי שלימד מישוהו, כאילו הוליד אותו, ולכן נקראו תלמידי נביאים – בני נביאים. אדם הראשון חינך את בנו שת ללכת בדרך השם, ללכת בדרכי בני הנביאים, עד שהגיע לשלמות אנושית, ואז נאמר "ויחי אדם שלושים ומאת שנה, ויולד בדמותו כצלמו". זה גמר חינוכו של שת ולא היו לפניו אחרים במדרגה זו. על התקופה שלפני לידת שת אמרו במדרש, שמאה ושלושים שנה היה אדם הראשון נזוף והיה מוליד רוחות, כלומר שדים. אדם שלא קנה את המדרגה המוסרית האנושית, ויש לו את הכלים השכליים, עלול לנצלם לרעה ולהיות בבחינת שד. (נראה לי שקין והבל לא היו כלולים בהגדרה זו כי אלוהים דיבר איתם. כלומר שלא היו במדרגה עד כדי כך נמוכה. אבל צאצאיו הרבים של קין היו במדרגת שדים)

פרק ח'

המילה מקום, הושאלה בפרושה למדרגה ומעלה. נאמר "כרוך כבוד ה' ממקומו", כלומר **כפי מעלתו ועוצם חלקו במציאות**". כלומר מציאותו היא מרוממת ונבדלת ואין להשוות אותה כלל לכל מציאות אחרת (אברכנאל). חלקו במציאות הוא אשר אין ערך לו ולא דומה, כי הוא צורת העולם, ואין העולם יכול להתקיים בלעדיו. והמציאות היא המעידה על גדולתו וכבודו (אפודי ונרבוני). וכן "הינה מקום איתי" מדרגת עיון והשקפת השכל מצורף אל המקום הרמוז אליו מההר אשר בו הייתה התבודדותו והשגת שלמותו של משה רבנו". כלומר מדרגה של השגת משה, שהאלוהים הוא צורת העולם. מדרגת השגה שורשית זו, מאפשרת השגה של כל פעולות רצונו יתברך בעולם (ראה פרק סט). אבל גם על פי הפשט, המקום עצמו בו זכה משה להתגלות.

פרק ט'

כיסא מלכות הוא סמל וכיטוי לשלטונו של המלך. כך גם הכיטוי **כיסא הכבוד** המיוחס לאל, פירושו מה שמורה על מציאותו, על עצמותו ויכולתו של האל. ונקראו השמים כיסא, כי הם מורים על בוראם, ועל האל המניע אותם. ובפרק ע' כתוב: "ובפרקי ר' אליעזר אמרו שבעה רקיעים ברא הקב"ה ומכולם לא בחר כסא כבוד למלכותו אלא 'ערכות' שנאמר 'סולו לרוכב בערכות' " - אלו דבריו - והבינם גם כן". כלומר השפעת האל במציאות, היא דרך הגלגלים השמימיים, שהם כלים להוריד השפעתו. הכיסא מבטא גם את היות האלוהים צורת העולם, ולכן הוא שורש לכל השפעות הגלגלים בעולם (חלק א' פרק ע'). הכיטוי "כי יד על כס יה" או "אתה ה' לעולם תשב, כסאך לדור ודור", פירושו כי גם

השגחת האלוהים בהיסטוריה במהלך הדורות, המכונה יד השם מגיעה דרך הכיסא, כלומר דרך גלגל ערכות לשאר הגלגלים עד למציאות. גם על המקדש כתוב שהוא נקרא כיסא ה', כי הוא מצביע על גדולתו ושלמותו של האלוהים שהשכין את שכינתו שם. (במקדש גם שורה על הכהן הגדול רוח הקודש באורים ותומים).

פרק י' – עליה וירידה

הביטויים עליה וירידה כאשר הם מיוחסים לאל, מבטאים את מצב השפעתו במציאות האנושית השפלה מאוד ביחס אליו. השראת חכמה, רוח הקודש או נבואה מכונה לעיתים ירידה אצל האלוה, ואילו הסרת השכינה ממקום, או הסרת הנבואה מהנביא, תקרא עלייה. כאשר בא אסון טבע (מרוצו הקדום) על אומה או על אזור, ובתנ"ך כתוב שהיה זה עונש אלוהי, גם זה מכונה בירידה – "ארדה נא ואראה הכזעקתה" וביטויים דומים. העיון האלוהי בפרטי החטאים, והחלטת הרצון האלוהי להענישם ולהודיע על כך לנביא קודם בוא העונש, מכונה בירידה. (אם היו שומעים אז לנביא ומיטיבים דרכיהם, היה יכול העונש להימנע). הרב אברכנאל ומפרשים אחרים מסבירים את המושג "רצונו הקדום" כביטוי המדגיש שאין שינוי אצל האלוה. כאשר הוא פועל על פי שכר ועונש, על פי מציאות עכשווית של אומה או אזור, אין זה חידוש בידיעתו וברצונו, שאינו כרצונו, ואין בו שום ממד של זמן (מו'נ, ג, כ). אבל הנביא במראה הנבואה רואה את ההשגחה כעין דו שיח עכשווי עם המציאות. כלומר שהאלוהים מתבונן במעשי האדם, ומשנה את החלטת הדין שלו בהתאם לשינויים במעשי האדם. (בפרקים אחרים הוא כותב, שהסיבה היא הסרת ההשגחה על הציבור שאינו ראוי להשגחתו המיטיבה של האלוהים, ואז הוא נופל תחת המקריות). הביטוי "ומשה עלה אל האלוהים", פרושו בעיקר עליה במדרגת נבואתו, וכן עליה פיזית על הר סיני שעליו ירד אור נברא, ולא שיש לאלוהים מקום חומרי.

פרק יא' – יושב

הביטוי יושב המיוחס לאל, משמעותו – הנצחיות, אשר לא ישתנה בשום צורה שהיא, ולכן גם אינו נפעל על ידי גורם כלשהו במציאות המשפיע עליו, וכביכול גורם בו שינוי. זה משמעות הפסוק "אתה ה' לעולם תשב". הביטוי יושב בצרוף השמים או הארץ, משמעותו שגרמי השמים, תנועתם והשפעתם במציאות היא קבועה, וכן חוקי הטבע והמינים המצויים בטבע קבועים. הביטוי "ה' למבול ישב" כוונתו שהמבול הינו אירוע חולף שלא שינה את חוקי הטבע ואת המינים השונים בו.

פרק י"ב – קימה

הביטוי קימה המיוחס לאל כמו בפסוקים, "עתה אקום יאמר ה'", או "אתה תקום תרחם ציון" או "וקמתי על בית ירבעם" משמעותו, עתה אקיים את דברי ואת מה שדנתי לטוב או לרע.

פרק י"ג – עמידה

הביטוי עמידה המיוחס לאל, משמעותו שרצונו מתקיים ונשאר ללא שינוי, כמו בפסוק – "וצדקתו עומדת לעד". בפסוק "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים". הכוונה, יתקיים בזמן זה רצונו, שהוא סיבה לכל הדברים המופלאים שיתרחשו אז. הביטוי עמידה ביחס למשה רבנו "שובו לאוהליכם ואתה פה עמוד עמדי" או "אנוכי עומד בין ה' ובינכם" משמעותו התמדת מדרגת נבואתו של משה, כבסיס לתורה ולקשר המתמיד בין העם לאלוהים. כאמור בפרקי הנבואה, מדרגת נבואתו של משה הייתה ניסית וניתנה לו על ידי האלוהים בהקשר לנתינת התורה. בהקדמתו לפרק חלק הוא כותב שהעמידה עם האלוהים היא הבסיס להישארות הנפש.

פרק י"ד – משמעות הביטוי אדם

אדם שם הנגזר מאדמה, והוא שם לאדם הראשון, כינוי למין כולו, וגם ביטוי להמון העם הירוד. במשמעות ההקשר השלישי יש להבין את הפסוקים "ויראו בני האלוהים את בנות האדם" או "אכן כאדם תמותון" אולי במשמעות הקשורה לפרק הקודם, שללא הקשר עם האלוהים, ששיאו הנבואה, תהיה התדרדרות, כמו שקרה לבני האלוהים שהיו צאצאים של הנביאים אדם ושת. כאשר ירדו ממדרגתם ונמשכו אחרי בנות האדם הפחותות במעלתם (הערה של הרב קפ"ח), איבדה האנושות הצעירה כל הנהגה שיכלה להעלותה ולעצור את התדרדרותה, ונענשו במבול. בפסוק השני, "אכן כאדם תמותון" הכוונה היא, שכיוון שבני האדם התדרדרו למדרגה חומרית ופסקו מהקשר עם האלוהים, הרי שלא יזכו להישארות הנפש המשכלת.

פרק ט"ו – ניצב

משמעות הביטוי ניצב ביחס לאל, פירושו קיים ומתמיד. למשל בפסוק "דברך ניצב בשמים", פירושו שכמו שהשמים קיימים ומתמידים על פי רצונו כך כל ביטויי רצונו קבועים ומתמידים. גם הביטוי הנאמר על משה, "וניצבת על הצור" אין פירושו עמידה גשמית אלא השגה נמשכת ומתמידה. בחלום יעקב מוזכר הביטוי "והנה ה' ניצב עליו", לא על יעקב, אלא בתמידות על ראש הסולם, אשר קצהו העליון בשמים והתחתון בארץ. הסולם מבטא פה את הדרך השיטתית להתקדמות במדרגות ההשגה. הסולם מוצב ארצה כי העלייה במעלות הסולם מתחילה בלימוד המציאות הטבעית, והחברתית מדינית. מלאכי אלוהים הם הנביאים, העולים במעלות הסולם. כתוצאה מהשגותיהם בהכנת המציאות הטבעית, והשגותיהם את אופני ההנהגה האלוהית בהיסטוריה. לאחר הגעתם למרומי השגותיהם, הם יורדים ממעלת השגתם והתייחדותם עם האל, ללמד ולהנהיג את דורם על פי מה ששפיע עליהם. בפרק האחרון במורה, הרמב"ם יגיד שבהנהגתם את דורם, הם הולכים במידות השם, לעשות חסד, צדקה, ומשפט בארץ, כי באלה חפצתי נאום השם. הביטוי "עד שישג בהכרח" מרמז אולי שהכוונה לא רק לנביאים אלא גם לחכמים, כי הנבואה אינה מגיעה לאדם המתעלה בהכרח, אלא תלויה ברצון האלוהי. ואולי הכוונה

לא רק לנביאים שליחים, אלא גם לנביאים פרטיים, שלהם אולי אין האלוהים מונע את מעלת הנבואה, אם הם ראויים אליה. בחלק ב', פרק י' נראה שהסולם מסמל שהאל הוא סיבה ראשונה לכל המציאות, והוא גם מנהיגה בתמידות באמצעות המדרגות שתחתיו (הגלגלים), והמלאכים (ארבעה) מבטאים אולי את יסודות המציאות.

פרק ט"ז – צור

בפסוק "הביטו אל צור חוצבתם... אל אברהם אביכם...", צור במובן התחלה והמקור ממנו צמחתם, שהוא אברהם אבינו. לכן ראוי ללכת בדרכיו, להאמין בתורתו, ולהדבק במידותיו. "כי טבע המקור (אברהם) ראוי שיהיה במה שייחצב ממנו (עם ישראל)". אם מתרגמים במקום המילה ראוי, חייב או צריך, (הרב קפח) אז אולי רמוזה פה גם סגולה הנמצאת בטבע של צאצאי אברהם, ולא רק ייעוד חינוכי.

האל נקרא צור העולמים במובן שהוא מקור המציאות וסיבה ראשונה לכל המתרחש בה. ונאמר על משה רבנו, "ונצבת על הצור", במובן - התמיד בהשגתך העליונה בה זכית, על היות האל יתעלה התחלה ומקור למציאות כולה. ומדרגת השגתך את המציאות ("אני אעביר כל טובי לפניך") תשיג את מה שאפשר להשיג מכיטוי רצוני במציאות, כולל את מידות הנהגת האנושות.

פרק י"ז – שימוש בסמלים

גם חכמת הטבע וברור שגם מעשה מרכבה הסתירו חכמים מההמון. גם חכמי האומות נהגו כך לגבי יסודות בהבנת המציאות. אפלטון קרא לחומר נקבה ולצורה זכר, גם במובן שהזיווג ביניהם יוצר דבר בעל מהות חדשה, אחרי העדר הצורה הקודמת שהייתה לחומר זה. ההעדר המיוחד, הכוונה להעדר הצורה המיוחדת הבאה אחרי העדר הצורה הנוכחית. לולא היה ההעדר יסוד במציאות, לא היה יכול דבר חומרי לשנות צורתו. אם הפילוסופים שלא דברו אל ההמון, הסתירו על ידי משלים, קל וחומר שחכמי התורה שכן מדברים אל ההמון, כאשר הם דנים בעניינים הנשגבים, יסתירו אותם על ידי משלים.

פרק י"ח – קרב, ניגש, נגע

כאשר מיוחסים ביטויים אלו אל האלוהים, ברור שאין כוונתם מתייחסת למיקום. "ויגש אברהם", הכוונה להתנבאות, וכך גם לגבי "ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו" אפשר גם לפרש פסוק זה, שמשה התקרב למקום בהר שעליו היה האור הנברא, שנראה כאש, כלומר כבוד ה' (ברור שהוא מעדיף את ההתייחסות הראשונה). כל התקרבות האלוהים אלינו, כוונתה ידיעתו אותנו. וכל התקרבותנו אליו היא עליית מדרגה בהשגתנו אותו.

פרק י"ט – מלא

ביחס לאל הכוונה מלא בשלמות וחשיבות. "מלא כל הארץ כבודו" - כל המציאות מעידה על מציאות ושלמות האלוה. כאשר אנו מתפללים שיראה כבוד השם על כל הארץ, אנו מתכוונים שכולם יכירו במציאותו הנראית במציאות. "וכבוד ה' ממלא את המשכן"

שכל המשכן על חכמת פרטיו ועל העבודה הנעשית בו, מעיד על שלמותו וחכמתו של האלוהים. מי שירצה להבין את הביטוי כבוד ה' כאור נברא, לפחות לא ירמוז לגשמות באלוהות, ולכן אין בזה היזק.

פרק כ' – רם

הביטוי רם ונשא המיוחס לאל בתנ"ך, כוונתו כמובן, מעלת המדרגה והנשגבות, ולא עליונות מקום גשמי. כל התארים הרבים האלו המיוחסים אל האלוהים, הם תיאור אחד של עצמותו, שאינו חיצוני לו. בפרקים העוסקים בתארים הוא יסביר שרק תארי הפעולה הם אפשריים לתיאור האלוהות.

פרק כ"א – עבר

"ועברתי בארץ מצרים" כלומר שהשגחתי על צד הדין תפעל בכל מקום במצרים. עבר מופיע גם במובן של החטאת מטרה ותכלית אחת, והמרתה בתכלית אחרת. במובן זה, "ויעבור ה' על פניו" – הכוונה לפניו של האל ולא של משה. אחרי בקשת משה לראות את פניו, נאמר "ופני לא יראו", שכן השגת עצמותו אינה אפשרית. כלומר יעד זה השתנה לראיית אחורי האל. "אני אעביר כל טובי לפניך" אתן לך משה, לפי רום מעלתך, להשיג את דרכי פעולתי במציאות (תארי פעולה) שהם אחורי האלוהים. הרמב"ם מתאר שלושה פירושים לכל האירוע הזה:

א. שכל המעמד היה במראה נבואה של משה. ובמראה הנבואה שלו, אלוהים הוא הקורא את י"ג המידות. ובאיגרות (עמ' תר"ה במהדורת הרב שילת) הרמב"ם מסביר את הפסוק "וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל פְּנָיו" (של עצמו) (וַיִּקְרָא יְהוָה: ה' אל רחום וחנון...)". כלומר שב י"ג המידות כתוב רק פעם אחת ה'.

ב. או על פי אונקלוס, שהייתה במעמד גם ראייה של דבר נברא – השכינה, אור נברא שעבר על פניו של משה. ואפשר שגם ראיית השכינה על ידי משה הייתה במראה נבואה.

ג. שגם הייתה שמיעת קול נברא שקרא: "ה' ה' אל רחום וחנון..."

נראה שהרמב"ם מעדיף את התיאור הראשון.

שאיפה עזה להשיג השגות שאינן אפשריות על פי טבע האדם, יכולה לגרום לשיגעון או למוות. והיה חס ושלום עלול לקרות כך גם למשה, לולי ה' שמר עליו מסכנה זו, כפי שכתוב "ושכתי את כפי עליך עד עברי".

פרק כ"ב – בא

הביטוי בא כאשר הוא מיוחס לאל, לא יכול להיות במובן הגשמי של צמצום המרחק. הביטוי בא, מושאל להתגשמות דבר השם במציאות, או בא דברו, כפי שדיבר נביא. גם מוצאים את הביטוי בא שכנינו, במובן או כהתמדת השגחתו, או כדבר גשמי המעיד על השגחתו (סוף פרק כה), כמו בפסוק: "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן", כלומר האור הנברא שמעיד על ההתגלות, ומעורר יראת האלוהים. שכנינו זו נראתה על ההר, כאשר וכיסוי ההר בענן ועשן.

פרק כ"ג – יצא ושב – (חשוב בנושא ההשגחה)

הביטוי יצא המיוחס לאל, כמו "הנה ה' יוצא ממקומו", פירושו שהתחדש משהו במציאות כתוצאה מרצונו והשגחתו של האל. הביטוי שיבה המיוחס לאל, הוא הפוך ליציאה. בפסוק "אלכה ואשובה אל מקומי" (הושע, ה', ט"ו). אברבנאל מסביר שהכוונה העלות השכינה, שהביטוי מקום מתייחס אליה. העלות השכינה פירושה הסרת ההשגחה האלוהית מעל ישראל, הסתרת פנים. במצב זה, הם יהיו נתונים ביד המקרים הכפופים לחוקי הטבע והמקורות, עד שיעשו תשובה. כך גם הפסוק "וחרה אפי בו ביום ההוא, ועזבתים הסתרת פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות" (דברים, ל"א, י"ז).

כוונת הפסוק, שכאשר יחטא מאוד ישראל, האלוהים יסיר השגחתו מישראל כעונש. אז הוא יופקר ככל בעלי החיים וישאר מטרה לכל מה שיבוא ויקרה, לטוב או לרע. "כי כשנעדרה ההשגחה הופקר, ונשאר מטרה לכל מה שאפשר שיבוא ויקרה, ויהיה טובו ורעתו כפי המקרה, וכמה קשה איום זה".

פרק כ"ד – הלך

כל לשון הליכה המיוחס לאל, כוונתו או התפשטות והראות העניין המושגח, או להפך, הסרת ההשגחה האלוהית. בפסוק "ויחר אף ה' בם וילך. והענן סר מעל האוהל והנה מרים מצורעת כשלג" (במדבר, י"ב, י'), בפסוק זה בביטוי וילך יש את שני העניינים. הסתלקות ההשגחה מעליהם והתפשטות חרון אף האלוהים על מרים שגרם להתפשטות הצרעת בגופה. מכך שהרמב"ם הקדים את הסרת ההשגחה לעניין התפשטות הצרעת, ניתן אולי להבין שהתפשטותה הייתה טבעית כי סרה ממנה ההשגחה האלוהית ששמרה אליה. אבל הרב קאפח מתרגם אחרת וכותב: "הפצת הפקודה והתפשטותה (של הצרעת)" כלומר עונש מכוון וישיר על מרים. גם הרב אברבנאל מפרש שהצרעת הייתה נס, עונש אלוהי ישיר על מרים, והסרת ההשגחה היא עניין אחר, עונש למרים ואחרון, שהסתלקה מהם הנבואה.

פרק כ"ה – שכן

הביטוי שכן כאשר הוא מיוחס לאל כוונתו או התמדת שכינתו שהיא אור נברא במקום, או התמדת השגחתו בעניין מסוים.

פרק כ"ו

דברה תורה בלשון בני אדם, כי גם להמון העם שאינו מורגל בחשיבה מופשטת, צריך להמחיש את מציאות האל ופועלו במציאות. ביטויי הגשמות המתארים את האל המצויים בתורה אינם ביטויים הנחשבים למבזים בגשמיותם כמו ישן, חולה חומס, זולל וכ"ו, אלא הם בעיקר ביטויים הקשורים לתנועה כמו שראינו.

פרק כ"ז

אונקלוס משתדל בפירושו להרחיק את הגשמות ולכן בכל מקום בתורה שמתואר האל בביטויי גשמות הוא מפרש ביטויים אלו כמתארים אור נברא כלומר שכינה או השגחה. כאשר ביטויי הגשמות מופיעים בתוך חלום נבואה או מראה נבואה אין הוא מפרש כך, כי כך ראה זאת הנביא. למשל יעקב בחלום הנבואה שלו לפני ירידתו למצרים שומע את דבר האלוהים האומר לו: "אנוכי ארד עמך למצרים". זהו ביטוי של הגשמה שאונקלוס אינו משנה אותו בפירושו, כי כך זה הופיע בנבואת יעקב. אפשרות נוספת היא שהביטוי "אנוכי ארד" מדבר על מלאך שנגלה ליעקב, והמלאך מכונה לעיתים אלוהים, כי הוא שלוח האל.

פרק כ"ח – רגל

"ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים", כלומר, אז יראו נפלאותיו אשר הוא סיבתם, כמו לרגל המלאכה או לרגל הילדים שהביטוי לרגל כוונתו- הם הסיבה. "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר", אונקלוס מרחיק את הגשמות ומפרש – תחת הכיסא (הכבוד) המיוחס לשכינה שהיא אור נברא. הרמב"ם מסביר את הכנתו במראה זה ואומר, שהביטוי לבנת הספיר, רומז למשהו שקוף – כמו החומר ההיולי הראשון, שאינו עדיין חומר מוגדר והוא מקבל את הצורות כולן. כל צורה שהוא מקבל, היא חומר מוגדר בעל תכונות מוגדרות. הביטוי תחת רגליו פירושו כמו קודם – בסיבתו, כלומר החומר ההיולי שנברא ראשון והאלוהים הוא סיבתו. זאת הייתה השגתם של אצילי בני ישראל ונדב ואביהו, לא שהשיגו משהו באלוהות עצמה. החומר הראשון הוא תחת השמים, כלומר שייך למעשה בראשית (ולא מרכבה), והשמים, כלומר הגלגלים והמלאכים, נקראים כיסא השם.

פרק כ"ט – עצב

בתורה הביטוי עצב פירושו לעתים גם כעס, כמו "ולא עצבו אביו מימיו". ולפעמים לשון מרידה. בעניין המכול כתוב- "ויתעצב (ה') אל ליבו" (בראשית, ו', ו') וכן "ויאמר ה' אל ליבו" – הכוונה שאלוהים כעס על דור המבול, אך לא אמרו לנביא שליח שיהיה, שאם לא יטיבו דרכיהם יענישם בכליין. פירוש אחר הוא ויתעצב האדם, והביטוי לב הוא לעיתים במובן רצון. כלומר האדם מרד ברצונו של האלוהים. אין טעם בקיום אנושות שסותרת בדרכיה את רצון השם.

פרק ל' – אכל

בתנ"ך ובדברי חז"ל מושאל הביטוי אכילה ושתייה ללימוד התורה, והעדר לימוד התורה והתרחקות מדבר ה' נמשל לרעב וצמא. "הוי כל צמא לכו למים", "והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע לדבר ה'" (עמוס, ח', י"א). כמו שאכילה גשמית מקיימת את גופנו, כך אכילה במובן של לימוד התורה, מקיימת את צורת האדם השכלית – צלם האלוהים שלו. יונתן בן עוזיאל תרגם את הפסוק "ושאבתם מים בששון

ממעייני הישועה' בחירי צדיקיא". עיני העדה – הסנהדרין הם מעינות החכמה של העדה. הם מעינות הישועה כי הם הולכים בדרכי הצדק שהוא הישועה האמתית.

פרק ל"א

יש עניינים במציאות שאין השכל האנושי יכול להשיגם או לדעתם. האפשרות להבין ולדעת דברים שהם כן בתחום השכל האנושי, תלוי בכישרון השכלי האישי. יש נושאים שהם בתחום ההוכחות השכליות, שלגביהם המחלוקת אינה תופסת, ויש תחומים שלא ניתן לגביהם להוכיח, ויש בתחומים אלו מחלוקות בין חכמים שונים (למשל בתחומים המטפיזיים). הפילוסוף אלכסנדר אלאפרודיסי מפרשו של אריסטו (200 לספירה) אומר, שהסיבות למחלוקת הם שלוש. אהבת השררה וניצחון הוויכוח, עומק הנושא הנידון והקושי להבינו, הרמות השכליות השונות של הדנים בנושא. צריך להוסיף סיבה רביעית, ההרגל והלימוד. אדם משתדל לאחוז בדעות אליהן התחנך ושאליהם הוא רגיל, ודבר זה אינו מאפשר לו את הגמישות שבהשגת האמת. בעיה זו חריפה יותר אצלנו שלימוד פשטי הכתובים מתחיל ומתמיד מילדות, והבנות מוטעות שנקנו בילדות מתקבעות.

פרק ל"ב

היכולת השכלית תלויה במגננונים הגופניים של השכל הביולוגי, ולכן אדם המאמץ אותם בצורה לא מתאימה, ומתאמץ לעסוק בנושאים לא לו, הרי הוא פוגע ומקלקל את יכולותיו השכליות. ראוי שאדם יישאר בספקותיו, ולא ירמה עצמו להוכיח דברים שאין להם הוכחה, או להכחיש עובדות בצורה שאינה אמתית. אדם הפועל כך, והולך בדרכי האמת, יכול להגיע למדרגת ר' עקיבא שנכנס שלם ולכן יצא ללא פגע מהעיון בחכמות האלוהיות הנשגבות. מי שלא נכנס לפרדס כשהוא שלם, עלול לצאת כאלישע האחר. אדם כזה הנכנס לפרדס, לא רק שלא ישיג מה ששאף להשיג, אלא אף יינזק ויסחף אחר הדמיונות והמידות הרעות. המשילו זאת במאמר לאכילת דבש מוגזמת המביאה להקאה. ראוי לנו לחוס על כבוד קוננו ולא להתפרץ להשיג את מה שלא לפי רמתנו. אל לו לאדם להתפרץ לעניינים אלוהיים ולנטות לדמיונות, אלא יחוס האדם על כבוד קונו וירא ויעצור מחשבותיו.

פרק ל"ג – למה הסתירו חכמים עניינים בחכמה האלוהית

עיסוק בחוכמת האלוהות לפני שבשלים לכך הוא מזיק מאוד. הבשלות לכך מושגת ע"י לימוד העיון המחשבתי ודרכי ההוכחות השכליות. כדי להימנע מגילוי חוכמות אלו להמון, דברו התנ"ך וחכמים בלשון בני אדם והסתירו עניינים עמוקים במשלים, ולא בגלל שהיו בעניינים המוסתרים דברים רעים או סותרים את יסודות התורה. ואמרו חז"ל ולא בחכמת המרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, שאז מוסרים לו ראשי פרקים. וזה בשני תנאים, כאשר ישתלם בחוכמות העיוניות ושיהיה מבין מתוך רמזים קלים עניינים נכבדים ועמוקים, ומשכיל וזך בטבעו. ודרך ההוראה הטובה היא להתאימה למדרגת השומעים. מי שיתגלה כבעל כישרון ובשל לעלות למדרגות ההשגה הגבוהות, יועלה מדרגה אחר מדרגה עד שיגיע לשלמותו.

פרק ל"ד – הסיבות המונעות ללמד את החכמה האלוהית

ישנם חמש סיבות למה לא ללמד את חכמת האלוהות:

- א. חכמה זו עמוקה וקשה להבנה, וראוי ללמדה רק למי שיכול להבניה ולא להינזק.
- ב. יכולת הבנתו של האדם וכן השכלתו מתפתחים עם הזמן ובמאמץ הלימוד. במהלך החיים יש טרדות רבות, ולא לרבים יש הכוח הנפשי להתאמץ בעיון, ולכן לא רבים יגיעו לרמה הנחוצה.
- ג. לימוד חכמה עמוקה דורש לימוד הקדמות רבות. הרבה אנשים מצפים בטעות להגיע ישר ובלי מאמץ לידיעה והבנה בנושאים המרכיבים של החיים. הם אינם מוכנים להשקיע בלימוד ההקדמות הנחוצות להתמודדות עם החכמה העמוקה. הם מעדיפים לאחוז בדמיונות לגבי נושא האלוהות, השגחתו, הישגותו הנפש וכ"ו. הדרך להשיג משהו מהאלוהות היא ממעשיו, כלומר מחקירת חוכמת המציאות, ולחקירה זו נחוצה הידיעה בחוכמות המקדימות של המתמטיקה והגאומטריה. חוכמות אלו גם מחנכות ומרגילות את האדם לחשיבה שיטתית ומסודרת. "אי אפשר אם כן בהכרח למי שירצה השלמות האנושי, אלא להתלמד תחילה בחכמת ההיגיון, ואחר כך במתמטיקה, ואחר כך בחכמת הטבע, ואחר כך להגיע ללימוד החכמה האלוהית". אם לא הייתה לנו התורה, ולא היו החכמים מלמדים את המון האנשים דעות אמתיות על פי המסורת, הרי רובם לא היו מגיעים אף פעם לידיעת אמתות אלו.
- ד. שלמות כלשהי במידות היא הקדמה הכרחית לעיסוק האמתי בחכמות. מזגו הנפשי של האדם, יכול למנוע ממנו את האפשרות להגיע ללימוד מעמיק של חכמת האלוהות. מישוהו בעל אופי סוער, כעסן, בעל תאוה מינית חזקה, יקשה עליו להגיע לאמת.
- ה. העיסוק בצרכים החומריים של האדם מקשה על העיסוק בחכמה. קושי הפרנסה, הטיפול והדאגה למשפחה גדולה לגבי דברים הכרחיים, וכל שכן אם דורשים צרכי מותרות, מקשים על האדם את ההתמסרות לחכמה. כול חמשת הסיבות הללו מביאים לכך שעיסוק בחכמת האמת מתאים ליחידים בלבד, וראוי שמי שאינו מתאים לכך, יכיר במצבו, ויזהר לא להכניס את עצמו לסכנה שבלימוד כשאינו בשל לכך.

פרק ל"ה

צריך ללמד להמון ולהעביר את המסורת שהאל אין בו שום צד גשמי, ואין שום דמיון בינו ובין הדברים שברא, ואין מציאותו כמציאותם, כלומר שלא כמו דברים שבמציאות, שהם נוצרים או משתנים כתולדה מסיבות כל שהן, האל אינו מושפע ונפעל בצורה סיבתית מהמציאות כלל. אין חכמתו וידיעתו את המציאות דומה כלל למושגים האנושיים של חכמה וידיעה.

נושאים אחרים עמוקים כמו הרחקת התארים מהאל, הבנת הבריאה, ידיעתו המחלטת את המציאות והנהגתו אותה, עניין רצונו הקדום, ידיעתו הקדומה את האירועים המתחדשים מבלי שזה יכטל את הבחירה החופשית, השגחתו בבני האדם, מעלות הנבואה, ועניין שמותיו השונים, הם עניינים עמוקים וסתרי תורה. עניינים אלו אין ללמדם להמון.

פרק ל"ז – כעס ורוגז המיוחס לה'

כעס, שנאה וחרון אף המיוחסים לה' בתנ"ך, תמיד יהיה בהקשר חטא של עבודה זרה, והחוטאים בכך נקראים אויבי ה' או שונאיו. השימוש בביטויי הגשמה חזקים אלו, המורים כביכול על כך שהאל מושפע רגשית מהמציאות, הם עיוות ושקר. זהו שקר בנושא שהוא הנעלה מכל תחום אחר – השם יתברך. ככל שהכפירה או הסכלות קשורים לנושא נעלה ומרכזי יותר, הם חמורים יותר. עובדי העבודה הזרה בזמנים הקדומים, האמינו גם במציאות אל מרוחק. הם עבדו לצורות השונות שראו בהם מתווכים בין האלוהים לבין המציאות השפלה. הם לא היו טיפשים לחשוב שצורות אלו, שהיו עשויות מעץ, אבן או מתכת, הם אלו אשר בראו שמים וארץ, והם המנהיגות את המציאות. היו אלו צורות סמליות, שדימו את אותם גורמים מתווכים בין המציאות לאל המרוחק.

ההמון קשור בעיקר לטקסים הדתיים השונים. התורה צוותה על טקסים שונים, כדי לחנך, לקרב ולחזק את העניין האלוהי, את יחודו, ואת השגחתו. סכנת טקסי העבודה הזרה הייתה בכך, שיביאו לכך שההמון המושפע בעיקר מטקסים, יתרחק וישכח את מציאות האל. ההמון שישתתף בטקסי הע"ז, יבטל בכך את המצווה שרק את האלוהים יש להלל ואליו להתפלל (לעבוד).

"ודע שאתה אם תאמין ותייחס גשמיות לאל, הרי אתה מכעיס ושונא וצר, יותר מעובד עבודה זרה (כי מכניס עיוות ושקר באלוהות עצמה)". אי אפשר לתרץ את האמונה באל גשמי ודמיוני בכך שכך גדלנו וכך הושפענו בילדותנו, כי הרי גם עובדי ע"ז כך גדלו וחונכו, ועונשם מיתה. ראוי להרחיק כל מחשבת גשמות מהאלוהים, גם אם לא יודעים להוכיח זאת. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל בפרושיהם הדגישו הרחקה מהגשמות, וזאת הייתה כוונת הפרק.

פרק ל"ז – פנים

השימוש בביטוי פני ה' הינו בעל כמה משמעויות

- א. כעס – "פני ה' בעושי רע", "ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו.." (ויקרא, כ', ה').
- ב. מציאותו – "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" כלומר מציאות אל מציאות ללא אמצעי של תיווך מלאך. "ופני לא יראו" – כלומר אמתת מהותי כמו שהיא לא תושג.
- ג. אונקלוס פירש "פני" בפסוק זה כמדבר על השכלים הנפרדים שהם הקרובים אל השם והשגחתו בהם תמיד.
- ד. וכן פני כביטוי להשגחה בכללה (לאו דווקא לכעס ודין) "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום". בגמרא ברכות עמ' כ' הקב"ה נותן יחס מיוחד לישראל.

פרק ל"ח – אחור

"אחרי ה' אלוהיכם תלכו" – כלומר תמשכו אל רצונו, על פי דרכי פעולותיו, מידותיו וציוריו. פסוק זה הוא מקור למצווה זו – והלכת בדרכיו על פי מידות האלוה. ולפי אותו עניין כתוב "והסירתי את כפי, וראית את אחורי, ופני לא יראו" (שמות, ל"ג, כ"ג) – תשיג (משה) את מה שנמשך אחרי ונתחייב מרצוני כלומר סודות הבריאה כולה אך לא את מהותי. אין הכוונה שמשה השיג רק את סודות הבריאה, כלומר חכמת הטבע (כך ניתן להבין את תרגום אונקלוס). אלא משה קיבל הבנה בסודות ההנהגה האלוהית, תארי הפעולה של האלוהים (אצל המקובלים – ספירות שבאצילות), היינו מעשה מרכבה. (וביתר פירוט בפרק נד)

פרק ל"ט – לב

לב כביטוי למחשבה ורצון. "ולא תתורו אחרי לבבכם" כלומר לא תמשכו אחרי מחשבותיכם ורצונכם לעבוד עבודה זרה. "בצדקתי החזקתי ולא ארפה, לא יחרף ליבי מימי" (איוב, כ"ו, ו') – כלומר מחשבתי ורצוני לא תהיה בהם חרפה ולא יטו מעניין הצדקות. הביטוי יחרף כמו שפחה נחרפת. כלומר שפחה שנוטה מהעבדות, להיות אישה לאדונה. "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך" – בכל כוחות לבך. כלומר שתכלית כל מעשיך יהיה להשיג אותו יתברך, בכל כוחות הגוף כולם, שהתחלתם מהלב.

פרק מ' – רוח

רוח חיים – הרוח החיונית הנותנת חיים, וגם בפירוש אחר, הישות הנשארת מן האדם לאחר מותו. – "והרוח תשוב אל האלוהים אשר נתנה" (קוהלת י"ב, ז'). וכן גם השפעת האלוהי הנקלט על ידי הנביא נקרא רוח – "ויהי כנוח עליהם הרוח", "רוח ה' דברה בי". וגם ביטוי לכוונה ורצון. "מי תכן את רוח ה', ואיש עצתו יודיענו" (ישעיהו, מ', י"ג, הפטרת נחמו), כלומר מיהו ששיג את סדר הרצון האלוהי, ואת דרכי הנהגתו את המציאות, ויודיענו. אצל הרמב"ם המושגים נפש, רוח, נשמה, משמשים לפעמים למה שנשאר אחרי המוות, ולפעמים לכוח החיים הדבוק בגוף ומשותף לכל בעלי החיים.

פרק מ"א – נפש – רמזים בנושא השגחה

שם משותף לנפש החיה, ולדם, ולנפש המדברת – צורת האדם, ולדבר הנשאר מהאדם לאחר מותו – "והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (שמואל א', כ"ה, כ"ט)
נפש גם ביטוי לרצון – "אם יעמוד משה ושמואל לפני איך נפשי אל העם הזה" (ירמיהו, ט"ו, א) כלומר אין לי רצון בהם. "ותקצר נפשו בעמל ישראל" (שופטים י', ט"ז, יפתח) – השגחת השם עזבה אותם עד שאבדו. הם צעקו לה' והוא לא הושיעם. רק כאשר התעצם סכלם, והם הסירו את אלוהי הנכר, פסק רצון ה' לענות את ישראל כי עשו תשובה. לדעתי יש פה רמז שהעונשים לעם מתאפשרים מהסרת השגחה המגינה והמיטיבה, ואז פועלים הגורמים הטבעיים, הפוליטיים, ורשעות העמים המצייקים. כאשר השם ברצונו חפץ להסיר העונש הגורם לסבל, אז הוא פועל ישירות ועושה טוב.

פרק מ"ב – חי

הביטוי חיים מופיע גם ככינוי לחכמה ולדעות אמתיות, ומות נקשר לדעות רעות המביאות נזק לאדם. – "כי מוצאי מצא חיים", "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, ואת המוות ואת הרע", "החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה, ובחרת בחיים..." (דברים ל', ט"ו, י"ט). על פי פירוש הרמב"ם את הפסוקים, חיים וטוב הם ביטויים מקבילים ופירושם דבקות בחכמת האמת, וכן מוות ורע פירושם הדבקות בדעות מוטעות ולא מציאותיות, או דעות שקשורות לרשעות. "ומפי השמועה למדו, למען ייטב לך – לעולם שכולו טוב, והארכת ימים – לעולם שכולו טוב". וזה על פי דעתו שהשגת האמיתות והחכמות האלוהיות היא בניית הנפש המשכלת שנשארת לעולם הבא.

פרק מ"ג – כנף

כנף יכול להיות גם ביטוי להסתרה כפי שמופיע בלשון הערבית. ועל פי פירוש זה הושאל הביטוי כנף לכורא ולמלאכים. "אשר באת לחסות בכנפיו" (מאמר בועז לרות) – אשר באת לחסות תחת סתרו. ובמלאכים – "בשתיים יחסה פניו ובשתיים יחסה רגליו" – סיכת מציאותו של המלאך (פניו) נסתרת מאוד וגם הדברים שהוא סיכה להם כלומר, רגליו (כפי שפירש לגבי הביטוי רגל – סיכה).

פרק מ"ד – עין

עין המיוחס לאלוהים הוא ביטוי להשגחתו. "והיו עיני וליכי שם כל הימים" (אלוהים לשלמה במקדש, מלכים א', ט', ג') – השגחתי וכוונתי. עין בצרופ זהו או ראה, הכוונה לידיעת השם שהיא השגה שכלית שאינה תולדה חדשה של מציאות שהשתנתה, וברור שאינה תגובה רגשית אלוהית על המציאות המשתנה.

פרק מ"ה – שמע

הביטוי שמע כאשר הוא מיוחס לאל, כוונתו ידיעה והשגה של האל, או ביטוי לכך שאלוהים ענה ומילא את בקשת האדם בתפילתו. "שמוע אשמע את צעקתו" או להפך – "גם כי תרכו תפילה אינני שומע".

פרק מ"ו – פרק חשוב בנושא הנבואה

אי אפשר להתייחס ולהשיג את מהותו של האל, אך אפשר לזהות את פעולותיו ואת השפעותיו על המציאות. נמשל לעיתים קרובות למלך שמעשיו, פעולותיו, והשפעת שלטונו ניכרים במדינה, ולכן רומזים אל מציאות שלטון מלך. כאשר רצתה התורה לחנך ולהקנות להמון את מציאות האל והיותו חכם, בעל רצון, פועל, שאין גבול ליכולתו, ושהוא שלם בכל פעולותיו, השתמשה התורה בביטויי האנשה. לכן מיוחסים לו איברים שונים בדרך שיתוף בלבד ופעולות אנושיות שונות, ואמרו חז"ל דברה תורה כלשון בני אדם. "כאשר הוישרו דעותינו (החכמנו והבנו באמת) שהוא יתעלה משיג (את כל האירועים במציאות), ושיגיעו

עניינים ממנו לנביאים להביאם אלינו, תארוהו לנו שהוא ישמע ויראה; עניינו שהוא משיג אלו הדברים הנראים והנשמעים וידעם. ותארוהו לנו שהוא מדבר, עניינו שיגיעו עניינים ממנו יתעלה לנביאים, וזהו עניין הנבואה. "גם חז"ל משתמשים בהתייחסותם לאל בביטויים כאלה או במשל למלך. "וכל העם רואים את הקולות" - הוא גם כן מראה נבואה". (ואין כוונתו שכל העם היה במדרגת נבואה. רוב העם השיג בדרך נס השגה מיוחדת, שהקול הנשמע הוא אלוהי, ומשה רבנו הוא שהשיג והבין את חיתוך הדיבור). אמרו בכראשית רבה, "גדול כוחן של נביאים שהם מדמים הצורה ליצרה, שנאמר ועל דמות הכיסא דמות כמראה אדם". הצורות האנושיות המצטיירות בכוח המדמה של הנביא, הרמוזות למלאכים או לבורא עצמו, הם צורות שנבראו במציאות על ידי האל. גם הכוח המדמה של הנביא אינו מסוגל לדמות ישויות מופשטות, והוא ידמה אותם באמצעות ישויות גשמיות בראות. הנביא מדמה את האלוהות בצורת אדם ושומע את האל מדבר אליו במילים ובקולות אנושיים, ודבר זה משקף את השאיפה לקשר חי בדמות קשר אנושי עם האלוהים יתברך.

אמרו חז"ל במאמר זה, שהנביא המקפיד והנרתע מאוד מלייחס כל גשמות לאל, קשה לו מאוד לצייר אפילו בדמיונו גשמות באל.

פרק מ"ז

למרות שהתורה מתארת את האל בדימויים גשמיים כמו ראייה, שמיעה, והרחקה, היא נמנעת לדמותו בביטויים של חוש הטעם והמימוש כי הם גסים יותר גם להרגשת החמון, ומבטאים מגע ממשי של הגוף בחומר. כאמור, השמיעה והראיה המיוחסים לאל, כוונתם רק להורות שהאל משיג את פעולותינו ואת כל ההתרחשויות במציאות. ביטויי השכל, התבונה והדמיון המיוחסים לו, מבטאים את החכמה והשלמות שבבריאה, וכן שכל פעולותיו במציאות, ניתן לראות בהם חכמה ואין לראות בהם שום תגובה רגשית חס וחלילה.

פרק מ"ח - התייחסות אונקלוס (חשוב בהשגחה)

אונקלוס מתרגם את הביטויים של שמיעה המיוחסים לאל כהשגה או כקבלה ואי קבלה של תפילת האדם. את המילה ראה, הוא מתרגם חזא כלומר השגה אלוהית של המציאות. אבל בכל מקום שבו מופיעה לשון ראייה, ומדובר על התייחסות אלוהים לעוול, חמס, ורעות שונות הקורות לאדם או לישראל, אונקלוס מתרגם ראה ה' כ"גלי קדם ה'". כלומר גלוי ומושג למדרגות במציאות שאינם האל עצמו. ר' שם טוב ור' אברכנאל מסבירים שאונקלוס להכנת הרמב"ם רצה להדגיש בכך, שהאל שהוא טוב מחלט, אינו פועל רע במציאות.

פרק מ"ט - מלאכים

המלאכים גם כן אין בהם גשמיות והם שכלים נבדלים מהחומר שהאל בראם. הביטוי להט החרב המתהפכת לגבי מלאכים, פירושו כפי שכתב בהקדמה, שהאור האלוהי שפירושו ראיית מלאך כמראה נבואה, מופיע ונעלם. כל התיאורים המדמים מלאכים שהתגלו לאדם כגשמיים, כולם כמראה הנבואה. ותיארה התורה את המלאכים בתיאורים גשמיים,

כי אצל ההמון מה שאין בו שום השגה גשמית, כאילו אינו קיים. תיארו את המלאך כבעל כנפים המצויים אצל בעלי חיים, כדי להראות שמציאותם נמוכה ונחותה מהאל, שכן את האלוהים לא דימו לבעלי חיים. גם יחוס כנפים מבטא שפעולת המלאכים במציאות היא מהירה, והם מעל המציאות הגשמית ופעולתם מדומה לשלמה שבתנועת החי. בפרקים אחרים הוא אומר שהביטוי מלאך נאמר גם לכוחות הטבע, גם לנביאים, וגם לאישים כמו סנחריב שהיו שליחים לקיום גזרה של השם.

פרק נ' – אמונה

אמונה היא ציור בנפש של נושא כלשהו. נושא שבורר בשכל, והאדם מבין היטב את אותו עניין, ונפשו כולה נוטה אליו ואוחזת בו, זוהי אמונה אמתית. אם הנושאים אינם מבוררים, והאדם אוחז בהם בנפשו כמו אצל המון העם, זו אמונה שטחית. מי שאומר שהאל הוא אחד אבל יש לו תארים שונים, הרי הוא מצייר את האל בנפשו כריבוי, ובעצם אינו מאמין באל אחד. כאשר תפשיט מעליך את התאוות והדפוסים הרעים, ותהיה בעל תבונה, ותבין את מה שבררתי בהרחקת התארים מהאל, אז תהיה בעל אמונה אמתית.

פרק נ"א – תחילת דיון בתארי האל שבתנ"ך

הדיון בתארי האל, סיבתו היא שיש לבטל את דעת האנשים החושבים שאפשר ליחס לאל תארים שמוסיפים משהו על עצם תיאור מציאותו. תארים שהם בעצם רק כינויים אחרים לאל, כמו שחי, מדבר הוא כינוי נוסף לאדם אין בהם בעיה. כל עצם גשמי יש לו תכונות המתארות צדדים שונים במהותו. האל אינו גשמי ואין בו שום צדדים שונים אשר ניתן לתאר כל אחד מהם בכינוי כלשהו. להגיד מצד אחד שהאל אחדותי ואינו גשמי כלל, ומצד שני לתאר צדדים שונים בהווייתו זוהי סתירה. אנשים נטו לטעות זו, והעדיפו חשיבה דמיונית כדי להמשיך ולאחוז בפשט התורה.

פרק נ"ב

כל התארים נמנעים ביחס לאלוהות. תארים כמותיים כמו גדול, או יחוס תכונות כמו רחמן, או כעסן, וכן כל תואר אחר המתאר כביכול את "הנפש" האלוהית, כולם מורים על גשמיות ועל מורכבות. תארים של זמן, מקום, ותנועה, למרות שאינם מתייחסים ישירות לאלוהות עצמה אין להם שום שייכות לאלוהים, שאין בו שום גשמיות הקשורה לזמן ומקום. התארים היחידים בהם ניתן להשתמש אלו תארי הפעולה. תארים המתארים פעולה כלשהי הנראית במציאות, המיוחסת לרצון האלוהי. תארי פעולה אלו, אינם סותרים את היות האלוהים אחד באחדות מלאה וללא שום הרכבה, שרצונו הקדום פעל פעולה מסוימת במציאות.

פרק נ"ג

כל התארים המופיעים בתורה הם על דרך דברה תורה בלשון בני אדם. כוונתם של תארי האל הכתובים בתנ"ך, אינם התואר המסוים, אלא הצבעה אל שלמות הבורא. אין

מניעה שדבר אחד יפעל פעולות רבות ושונות. אם האש למשל יכולה לפעול פעולות שונות, ודאי שהאל האחדותי שהוא בעל רצון חופשי, יכול לפעול פעולות שונות זו מזו. כל פעולות רצונו בבריאה, וכן תארים אחרים המיוחסים לפעולותיו כמו חי, יכול חכם, רוצה, כולם תארי פעולה. תארים אלו אינם שוללים את אחדותו, ואינם מעידים שכביכול כל פעולה, חלק אחר באלוהות פעל אותה.

פרק נ"ד – ההתגלות למשה בסיני – י"ג המידות

משה ביקש מאלוהים שיודיעהו עצמו ואמיתותו – "הראני את כבודך". וה' הודיעו כי עצמותו לא תושג, אך הנחה את משה למקום עיוני שישג ממנו בנבואתו, תכלית מה שיכול אדם להשיג. אותו מקום המזכר גם בפרק ח' הינו מסתרי התורה.

משה ביקש מאלוהים דבר שני – "הודיעני נא את דרכך" כלומר השגת דרכי פעולת רצונו של האל במציאות. אלוהים נענה לו והשיבו: "אני אעביר כל טובי על פניך". הביטוי טובי מלשון טוב, רומז לפסוק בבראשית, "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". כלומר שמשה השיג בהתגלות נבואית זו את הנהגת הרצון האלוהי בכל פרטי טבע המציאות, וכיצד הם נקשרים זה בזה (חכמת מעשה בראשית). על השגה זו אמר לו האלוהים, "בכל ביתי נאמן הוא כלומר שהוא הבין מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית וקיימת" (מורה נבוכים, א, ג) והבנות אלו כולן מתייחסות לתוארי פעולה של האל.

ברור שאין הכוונה שמשה השיג את כל חוקי הפסיקה והביולוגיה. הכוונה שהוא השיג את החוקים הרוחניים שהם שורשים לחוקי הטבע, שלנו אין השגה בהם.

י"ג המידות אותם מציין הכתוב באותה התגלות נבואית בסיני, הם כולם תארי פעולה המתייחסים לפעולת האלוהים בחברה האנושית. מידות אלו הן חשובות כדי להנחות את משה ביחסו לאדם ובהנהגתו את העם, וזוהי שאיפתו להידמות במידות אלו למידותיו של האלוהים. רוב המידות אותן מנה הכתוב, הן מידות של חסד ורחמים, ורק אחת היא של דין – "פוקד עון אבות על בנים..." את המידה "נקה לא ינקה" הרמב"ם מבין כחסד, ופירושה שהאלוהים אינו מכחיד את האדם.

הרמב"ם מדגיש שהאל אין בו שום נפעלות סיבתית מהמציאות. הוא אינו כדוגמת אדם שנגרמת לו תגובה רגשית של כעס, קנאה או כל רגש אחר. כלומר פעולותיו של האלוהים, נובעות אך ורק מחכמתו ורצונו שאין בו את ממד הזמן. כאשר האלוהים ציווה להרוג את שבעת עמי כנען, מיד נתן סיבה שכלית לכך ולא צווה על כך מתוך שנאה, כעס ואכזריות. למידות כאלה צריך כל מנהיג לשאוף ולהשתוקק לפעול על פיהם. משה מבקש "הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך", כלומר שרק מי שידע את הבורא וישכיל דרכיו הוא אשר ימצא חן בעיני ה' ולא מי שרק יצום ויתפלל. תכלית מעלת האדם היא להידמות להשם במידותיו ככל יכולתו.

פרק נ"ה

בנוסף לגשמות צריך להרחיק במחשבה מהאל כל צורה של נפעלות מהמציאות, כלומר כאילו אירועים הקורים במציאות משפיעים ומשנים בצורה סיבתית את הרצון האלוהי.

צריך גם להרחיק מהאל כל העדר וחסרון, או מצב באלוהות שהוא כביכול בכוח ועוד לא יצא לפועל. דבר זה מזמין את המחשבה, שמשוהו אחר סילק כביכול מהאל את החיסרון, ואפשר יציאה מהכוח אל הפועל, כלומר הגעה למצב שלם יותר באלוהות. צריך גם להרחיק כל דימוי והשוואה בין האל לדבר מה במציאות, שלא על דרך הדימוי והמליצה.

פרק נ"ו

כל התארים של האל כמו - שהוא נמצא, חי, חכם, יודע, רוצה, יכול, וכו' הם מילים בשיתוף ואינם תארים עצמיים לאל, כלומר אינם תארים המתארים ממש אותו. אין לחשוב שתארים אלו ביחס לאל, דומים לתארים אלו בבני האדם, רק שאצל האלוהים הם באיכות גבוהה בהרבה מאשר אצל האדם. אין שום צד ויחס, בו ניתן להשוות את התכונות האנושיות הקשורות למילות תואר אלו לבין האל.

פרק נ"ז

כל הנמצאים הם מציאויות מקריות. ומציאותם היא דבר נוסף למהותם. לא כך אצל האלוהים שהוא מחויב המציאות. גם תארים שאנו חושבים כמהותיים באלוהות, כמו שהוא נמצא, קדמון, ללא שום ריבוי, הם כולם על דרך ההשאלה. אלוהים אין בו שום ממד של זמן שאפשר לחשוב עליו כקדמון. אין לו שום מהות שיצאה מהכוח אל הפועל שנחשוב עליו כנמצא, ושמצב זה קרה לאותה מהות ראשונית והיא תוספת לה. אין גם באל שום צד שניתן להשגה, שאפשר לחשוב עליו כאחדות לעומת ריבוי, לכן כאשר אומרים השם אחד אין הכוונה אחד ולא הרבה. אלא שדברה תורה בלשון בני אדם.

פרק נ"ח

תארי השלילה אין בהם משום דימוי האלוהים לשום דבר שבמציאות, לכן אפשר לומר שאלוהים אינו סכל, אינו מוגבל בידיעתו ובפעולותיו. גם אפשר לומר שאין סיבה שהוציאה אותו מהכוח אל הפועל אלא הוא קדמון. רק תארי השלילה ותארי הפעולה יתכנו בהתייחס לאלוהות, ונדע שיש מהות כלשהי שאין לה שום דמיון עם דבר כלשהו שבמציאות, והיא מנהיגה, כלומר מתמידה ושומרת את סידורה הקבוע של המציאות.

פרק נ"ט

אם אין שום אפשרות להשיג באלוהות, איך אפשר בכל זאת לחשוב על מדרגות שונות בהשגה? ככל שאדם מבין באמת שיש לשלול כל תואר מהשם יתברך, כך הוא בעל השגה גבוהה יותר. "והמופלג הנאמר בזה העניין בספר תהילים – לך דומיה תהילה" (תהילים, סה, ב). נראה לי שהכוונה היא שבמדרגות ההשגה הגבוהות, יש מצד אחד אהבת השם גדולה ותחושת קשר פרסונאלי חזקה, ומצד שני, הבנה שאין לתאר בשום אופן את האלוהים. זה בדומה למה שנאמר שגדול כוחם של הנביאים המדמים הצורה ליוצרה (פרק מ"ו). בהמשך הפרק יש דיון במאמר ר' חנינא (ברכות, ל"ג, ב'), שבא אדם לפניו ואומר - האל הגדול, הגיבור והנורא, ושאל אותו ר' חנינא האם סיימת בכך להלל את אלוהיך?

בהמשך הרמב"ם תוקף את הפייטנים שאינם מקפידים שלא ליחס לאלוה תארים חיוביים ומחטיאים בכך גם את ההמון. באיגרות שלו הוא גם תוקף את הכנסת פיוטים לתוך ברכות קריאת שמע ולחזרת הש"ץ.

פרק ס'

סיכום תארי השלילה – "הנה כן יקרבוך תארי השלילה לידיעת השם יתברך והשגתו, והישמר לך לשלול תארי בעיון ובמופת ולא בדיבור בלבד... והבן זאת והיה בו שמח, הנה כבר התבאר לך הדרך, אם תלך בה תקרב אליו יתעלה, ולך בה אם תרצה".

פרק ס"א – שמותיו של האל (הטיפשות שבשימוש בקמעות)

כל הכינויים לאל המופיעים בספרים, נגזרים מהפעולות של האל במציאות, חוץ מהשם המפורש. על הביטוי המפורש אמרו חז"ל, שמפורש העניין שלו. חלק אמרו שהביטוי מפורש, נגזר מהמילה פרוש, כלומר שונה משאר השמות שהם תארים. לעתיד לבוא "יהיה ה' אחד ושמו אחד". ר' אליעזר אמר, "עד שלא נברא העולם היה הקב"ה וישמו בלבד". הוא גילה בכך שכל השמות האחרים המיוחסים לאל, התחדשו אחר הבריאה, ונגזרים לשונית מפעולות הנראות ומתרחשות בעולם. רק השם המפורש אינו מורה על שום פעולה אלא על עצמותו בלבד. את השם המפורש מבטאים רק במקדש. בשאר המקומות מבטאים אותו בכינוי אדנות, מסורת ממש רבנו. כל עניין הקמעות העושים שימוש בשמותיו וכינויו של האלוהים "ולא יעלה במחשבתך שגוען והזיות של כותבי ה'קמיעות' ומה שתשמעהו מהם או תמצאהו בספריהם המשונים, משמות חברים לא יורו על ענין בשום פנים ויקראו אותם 'שמות', ויחשבו שהם צריכים קדושה וטהרה, ושהם יעשו נפלאות, כל אלו הדברים לא יאות לאדם השלם לשמעם, כל שכן להאמינם".

פרק ס"ב – השם המפורש בברכת כוהנים

הייתה מצווה לכהן במקדש להגיד את השם המפורש בברכת כוהנים. ואמרו חז"ל, (קדושין, ע"א, א') שאנשי חכמה נהגו למסור את השם המפורש זה לזה, ורק לתלמיד חכם פעם בשבוע (בשבע שנים). הכוונה היא שהם היו מלמדים את משמעותו והסוד שמסתתר בו. היה גם שם בן שנים עשרה אותיות (אולי כשלוש מילים), ובבית שני, אחרי שמעון הצדיק, היו משתמשים בשם זה בברכת כוהנים במקדש. שם זה מרמז בצורה פשוטה יותר לתוכן הקרוב לזה של השם המפורש, ואותו לימדו לרבים יותר. כאשר רבו הפרוצים שלמדו שם זה וקלקלו בדעות והאמונות, הסתירו גם שם זה, ולימדו אותו רק לצנועים שבכוהנים. יתר הכוהנים ברכו בשם אדנות.

ר' טרפון שהיה כוהן, סיפר שבילדותו (קדושין, ע"א) שמע שהבליעו הכוהנים שם זה בנעימותיהם. היה גם שם בן ארבעים ושתיים אותיות, שהיה מרמז על קצת מהחכמה האלוהית. נהגו ללמדו רק למי שצנוע, עומד במחצית ימיו, אינו כועס, אינו משתכר, אינו מעמיד על מידותיו, ודיבורו בנחת עם הבריות. כל מי שזכה ללמוד שם זה, ומשמרו בטהרה, אהוב למעלה ואהוב למטה, ותלמודו מתקיים בידו ונוחל העולם הזה והבא. אנשים רעים

הפיצו וכתבו, שהשמות הקדושים האלו או מילים אחרות, הינם בעלי סגולות כשיכתבו או יאמרו באופנים מסוימים. והתפשטו דעות מגוונות אלה בין תמימי ופשוטי העם.

פרק ס"ג – אהיה אשר אהיה, נביא שליח

כאשר משה אומר במעמד הסנה, "ואמרו לי מה שמו, מה אומר אליהם", זוהי שאלה מוזרה, שכן מה מוסיפה ידיעת שמו. (שמות, ג, יג) אלוהים אומר לו את השם "אהיה אשר אהיה". רוב העם היה נגוע בעבודה זרה. וודאי שאין מדובר פה בשם עצמו שישכנע את העם, אלא אלוהים לימד את משה בנבואה, דרכי שכנוע במציאות האל. אהיה אשר אהיה – הנמצא אשר הוא נמצא, מחויב המציאות, שאין לו שום תואר עצמי. וזקני העם, "הם ישמעו לקולך", כלומר ישתכנעו מההוכחות שלך למציאות האלוה ומזהותו. לאחר מכן משה צריך לשכנעם, שאותו אל שלח אותו אליהם. האבות לא היו נביאים שליחים. משה הוא הנביא השליח הראשון שמדבר בשם האל שניבאו. כיון שבעניין זה אין עוזר שכנוע שכלי, נותן אלוהים למשה את האותות. השם המפורש מרמז לנצחיות מציאותו, השם שד"י – אשר די לו בעצמותו ואינו תלוי בשום אופן במציאות שברא.

פרק ס"ד – שם ה', כבוד ה'

הביטוי שם ה' כוונתו לעיתים הוא רק השם עצמו, אבל לפעמים כוונתו למה שהוא מרמז, כלומר עצמותו ואמיתותו. לפעמים פירושו דבר ה', למשל "כי שמי בקרבנו (במלאך)" (שמות כג, כא), כלומר, המלאך שהוא כלי לעשיית רצוני (דברי) במציאות. הביטוי כבוד ה' לפעמים כוונתו האור הנברא על דרך הנס, לשם האדרת המעמד או המקום – "וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ', ל"ה). לפעמים הכוונה לעצמותו ואמיתותו, והביטוי כבוד בא להאדיר אותו. לפעמים כבוד ה' פירושו השגת האדם את גדולתו ושלמותו של האלוה. לפעמים כבוד ה' פירושו הטבע המראה את כבוד ה', כי הוא מצביע על יכולתו וחכמתו. "מלא כל הארץ כבודו" – כלומר שבני האדם כולם יכירו באמתותו של האלוה המתגלה במציאות.

פרק ס"ה – דיבור ה'

הדיבור הוא אחד מתארי הפעולה המיוחסים לאל, וברור לכל שאין הכוונה שהאל מדבר בחיתוך אותיות וקול. "כל אומתנו מסכימה ש'התורה' בראיה – הכוונה בזה שדברו המיוחס לו – נברא... המאמר ההוא אשר שמעו משה רבינו ע"ה, האלוה בראו וחיידשו כמו שברא כל מה שבראו וחיידשו." (כלומר שנבואת משה היא ניסית). הביטויים אמירה ודבור המיוחסים בתנ"ך לאלוה, הם או במוכן רצונו של האל הנראה במציאות, או תוכנות שנקלטו מהרצון האלוהי. כל תיאורי הדיבור האלוהי שהגיע לנביאים, אינם חס וחלילה פרי דמיונו או רצונו של הנביא. במקרים אלו של נבואה, הביטוי דיבור מבטא את השגת הנביא את רצון האל, או השגתו איזו אמת אלוהית. "יש מדע אלוקי ישיגוהו הנביאים באמרם שהאלוה דבר עמהם ואמר להם – עד שנדע שאלו העניינים אשר יגיעו לנו מאת האלוה, הם לא ממחשבתם וזממם לבד כמו שיתבאר." יתכן גם שהאל יברא

קול מוחשי, כמו שהיה במעמד הר סיני בו שמע העם כולו קולות נבראים, כדי להעצים את חווית המעמד.

פרק ס"ז – לוחות הברית

הרמב"ם הסביר בפרק הקודם, שכל אמירה הכתובה בתורה המיוחסת אל האלוהים, היא כינוי לפעולת הרצון האלוהי בדרך שאינה מושגת לנו. בפרק זה, מתייחס הרב אל הביטוי עשה בהקשר לאלוה. בפסוק "וְהָלַחַת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הִמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא חֲרוּת עַל הַלָּחַת" (שמות ל"ב). הביטוי "מעשה אלוהים" אינו שונה מכלל העניינים של הטבע שכתוב שהם מעשי אלוהים. גם הביטוי ארזי הלבנון אשר נטע (אלוהים), כוונתו פעולה של הטבע שהאל חקק בבריאה, ולא מעשה אדם. נראה שהרמב"ם רוצה לומר שהלוחות הראשונים לא נעשו בידי אדם כפי שמשה הכין את הלוחות השניים, אלא משה מצאם על ההר (הרב קפ"ח). לגבי הכתב נאמר – "כתובים באצבע אלוהים", הכוונה ברצונו, ולאו דווקא בכלי נברא כפרוש אונקלוס. בפרקי אבות כתוב, שהלוחות והכתב שעליהם הוא בין עשרת הדברים הנסיים שנבראו בין השמשות, ולכן "הוא כשאר מעשה בראשית כפי שבארנו בפרוש המשנה". מזה שהרמב"ם מצטט את המשנה המדברת על כלל הניסים שיעשו בכל הדורות נראה שכוונתו שהלוחות הראשונים וכתבם נוצרו על דרך הנס.

נראה לי שהרמב"ם הפריד בין יצירת הלוחות שאין בהם בהכרח ייחוד מופלא, אבל התגלותם למשה על ההר הייתה פלאית, לבין הנס של הופעת הכתב שנחקק עליהם, שמבטא אמיתות אלוהיות. הכתב שנברא ברצון האלוה על הלוחות, ודאי שהיה נס שנעשה לעיני משה (ראיתי שזו דעת הרב קרשקש). הדברות שנחקקו על הלוחות היו קשורות לאופי האנושי ולמצב האנושות בעת נתינת הלוחות. למשל האופי האנושי זקוק לטקסים כדי לשמר ערכים ואמיתות וזה אחת מטעמי מצוות השבת. וכן אם לא היו המצרים לוקחים את ישראל לעבדים, אולי נוסח הדברה הראשונה היה שונה. וכן אם לא הייתה האנושות חוטאת בעבודה זרה, יתכן שנוסח שתי הדברות הבאות היה גם כן שונה וכן הלאה.

הר' הנרבוני ור' שם טוב, פרשו את הפרק כך, שהלוחות והכתב עליהם, לא נוצרו בדרך נס בעת שהיה משה על ההר, אלא היו שם מזמן בריאת ההר כשאר האבנים עליו. ואין אני מבין למה נדחקו לכך, שכן זו דעה שנראית לי שהיא מעבר לגבולות הגזרה שהזכיר הרמב"ם בהקדמתו.

פרק ס"ז – שבת

"וישבות ביום השביעי" – אלוהים שבת מדיבורו, כלומר מרצונו לברוא בריאות חדשות. וגם "וינח ביום השביעי" – כלומר, אלוהים חדל מדבורו, כלומר מרצונו לברוא דברים חדשים בטבע, שהכתוב ביטא אותם בדיבור "ויאמר אלוהים". חז"ל יחסו את הביטוי "וינח" לבריאה ולא לבורא. הם פרשו שאלוהים הניח את המציאות כפי שהיא, ולא הוסיף לברוא דברים נוספים. "וביום השביעי שבת וינפש" (שמות, ל"א) – וינפש – כאילו נפשו השלימה כל רצונה וחפצה במעשי הבריאה.

פרק ס"ח – השכל, המשכיל והמושכל

אלוהים הוא שכל והוא משכיל וגם מושכל כל מה שמושג תמיד, ואלו שלושת העניינים בו הם עניין אחד, ללא שום חלוקה וריבוי. האלוה אין אצלו כלל יציאה מהכוח אל הפועל, והוא תמיד שכל בפועל. אין אצלו מצב כמו באדם, שמתחדשת לו ידיעה והשגה חדשה. אצל האדם צריך להבדיל בין מצב של אפשרות השגה הנמצאת בכוח באדם, לבין מצב שהאפשרות יצאה מכוח אל הפועל, והאדם משיג את העניין בפועל. במצב הראשוני יש הבדלה בין שלושה גורמים – האדם המשכיל, השכל עצמו, והנושא שאותו רוצים להשכיל. כאשר ייצאה אפשרות ההשגה מהכוח אל הפועל, והאדם משיג בשכלו עניין כלשהו, מתבטלת ההפרדה בין שלושת הגורמים. במצב זה, האדם בעל השכל, שכלו, והעניין המושכל שהשיג (ההכנה המופשטת), הם אחד. כאשר המושכלים הם העניינים הרוחניים הקשורים לאלוהות, אז השכל והעניינים הרוחניים הנצחיים שהאדם השכיל מתאחדים. האדם שהשכיל, קונה בכך את הישארות נפשו המשכלת, גם לאחר מות הגוף.

פרק ס"ט – אין לעולם קיום ללא הקשר המתמיד עם האלוהים

הפילוסופים קראו לאלוה הסיבה הראשונה של העולם. המדברים המוסלמים דגלו בכך שהעולם נברא יש מאין. הם התנגדו לביטוי זה של הפילוסופים כי אמרו, שזה מחייב שהתולדה של הסיבה כבר קיימת אתה, וזה מחייב את קדמות העולם. לדעתם יש לומר שהאלוה הוא פועל העולם, כי הפועל של משהו קיים גם לפני קיום הדבר שאותו הוא פעל. הרמב"ם מסביר שדעתם של המדברים שגויה ואף יכולה להטעות. הוא מסביר שהם לא מבדילים בין דבר שהוא בכוח לבין המצב שהוא יצא מהכוח אל הפעל. מבחינה זו, הסיבה יכולה להתקיים גם לפני שהתולדה שלה יצאה מהכוח אל הפועל, וכן הפועל יכול להתקיים ביחד עם הדבר אותו הוא פעל.

דעת הפילוסופים היא שלכל דבר במציאות ישנם ארבע עניינים שהם סיבה למציאותו כפי שהיא. ארבעת העניינים הם החומר, הצורה, הפועל, והתכלית. לכל ארבעת העניינים ישנה שרשרת של צורות, של פועלים, ושל תכליות. הם אומרים שהאל הוא סיבה ראשונה, כלומר פועל ראשון לכול. הוא גם צורתו הראשונה של העולם, ורצונו הוא תכלית כל נמצא. טענה זו נכונה בין לדעתם בקדמות העולם ובין לדעתנו שהעולם נברא. כפי שכבר נאמר האל הוא הסיבה הראשונה בשרשרת הסיבות ותולדות של כל נמצא. גם בעניין הצורה ניתן לומר שלכול צורה בטבע ישנה צורה מקדימה שהכנינה את החומר לקבל את צורתו הבאה ושרשרת צורות זו מגיעה עד הצורה הראשונה לאלוה יתברך. כל דבר מהותו היא צורתו, וכאשר תעדר צורתו אז תתבטל הווייתו וכך אם יעלה על הדעת העדר האלוה, תעדר המציאות כולה. מבחינה זו, על אף שהאל נבדל מעולמנו החומרי, הוא צורתו הראשונה של העולם, וקיום כל צורה בעולם נסמכת עליו. האל נקרא חי העולמים, כי הוא הנותן חיות לכל העולם, ומבחינה זו הוא הצורה הראשונה של העולם.

האל הוא גם התכלית האחרונה, שאם נשאל על תכלית נמצא כלשהו, הרי בסימומה של שרשרת התכליות, נגיע לתכלית האחרונה, שהיא כך רצה האל, או כך גזרה חוכמתו. רצונו

וחכמתו של האל אינם נפרדים ממנו, אלא הם כלולים באחדותו. השפעתו המתמשכת של הרצון האלוהי על כל הקורה בעולם מכונה שפע אלוהי, על דרך הדימוי לשפיעת מעין המים המצמיח את סביבתו. המדברים המוסלמים שהתנגדו לתפיסת הפילוסופים על עולם קדמון, ורצו להדגיש שהעולם נברא, חששו גם מתפיסת הפילוסופים, שהאל הוא סיבה ראשונה לעולם, שקשורה לשיטתם שהעולם קדמון והעולם מחויב מהאל. המדברים העדיפו את הביטוי שהאל הוא פועל העולם, כלומר בוראו. בגלל שלא הסכימו עם הפילוסופים שהאלוה הוא גם צורת העולם, היו מהם שנפלו בגלל זה לטעות גדולה, כי סברו שיתכן העדר הפועל (האל), ועדיין יתכן קיום העולם, כפי שיתכן קיום רהיט שעשה נגר גם אחרי מות הנגר. כלומר שהעולם מאחר ונברא כבר, הריהו מתפקד בצורה עצמאית, ואינו צריך את האלוה לתפקודו השוטף. הרמב"ם כמובן מתנגד לגישה זו.

פרק ע' – רכב, גלגל ערבות

אחרי שהרמב"ם הסביר בפרק הקודם, שהאלוה הוא צורת העולם ושרצונו מנהיג את העולם בדרך שנקראה בדימוי של הביטוי שפע, הוא מביא את תפיסת חז"ל לגבי המבנה הקוסמולוגי בו עובר השפע האלוהי אל המציאות.

רוכב המיוחס לאל בתנ"ך ובחז"ל כוונתו שליטה והנהגה, כדימוי לרוכב המנהיג ומכוון את סוסו. כתוב בתהילים (ס"ה, ה') "לרוכב בערבות". כלומר השולט בגלגל ערבות, שעל פי תפיסת הקדמונים, הוא הגלגל העליון המקיף את כל שבעת הגלגלים האחרים. גלגל הערבות המנהיג את כל הגלגלים האחרים שבתוכו, הוא כלי בידי האל הרוכב עליו. בגלגל הערבות מצויים כול "הכוחות המהות העניין הפלוני והשומרות סידורו, יבואו מן השמים ההם" והאלוה הוא הפועל וצורת כל מה שבערבות. השפע של הרצון האלוהי מגיע מערבות למלאכים, (לשכלים הנבדלים של כל גלגל וגלגל) ומהם לגלגלים השונים, עד לשכל הפועל המנהיג את כל עולמנו. כתוב במסכת חגיגה: "אמרו ערבות רם ונישא שוכן עליו" (י"ב, ב'), וכתוב עליו ולא בו, כדי להדגיש שהאל נבדל מהגלגל, ולא כמו אלו שאמרו שהאל הוא רוח בגלגל (הכתות הקדומות של עובדי עבודה זרה). כתוב שם במסכת חגיגה, "ערבות שבו צדק, צדקה, ומשפט, וגנזי חיים, ושלום, וגנזי ברכה, ונשמות של צדיקים, ונשמות ורוחות שעתידין להבראות וטל שעתידי הקב"ה להחיות בו מתים". כל מה שהזכירו חז"ל במאמר זה, אינם דברים גשמיים שיהיו במקום כלשהו אלא הם חוקים וכוחות פעולה. גם "הטל שעתידי הקב"ה להחיות בו מתים" המדובר אינו כפשוטו. כוונתם היא שרצון האל היה, שאלו העניינים באים מהנהגתו של הגלגל העליון ביותר, שהוא גלגל ערבות. הנשמות של הצדיקים, אלו הנשמות שנותנות את החיות לגוף, והרוח היא האפשרות בכוח להשכיל. שני אלה, אינם הנשמה שיכנה הצדיק בחייו בפועל, והיא הנשאת אחרי מותו. חז"ל רמזו בגמרא זו, שכל אלו הם יסודות ראשוניים בהנהגת העולם כולו. ביחזקאל ארבע חיות נושאות את כיסא הכבוד, שהוא גלגל ערבות. שנאמר בפרקי ר' אליעזר "שבעה רקיעים ברא הקב"ה ומכולם לא בחר כיסא כבוד למלכותו, אלא ערבות". רואים שהרמב"ם רואה בכיסא הכבוד מהות נבראת – השורש של כל המציאות, שמראה את הגדולה והשלמות של הרצון אלוהי.

פרק ע"א

כל ענייני חכמת המרכבה הרמוזים במדרשים, אבדה חכמה זו מאתנו בגלל שליטת האומות הסכלות בנו. אין תחליף להעברת הסודות מחכם לתלמידו בעל פה, העברת הדברים על ידי כתיבתם בספרים היא בעיתית ומעוררת מחלוקות, וכל אחד מבין את דברי הכתוב אחרת.

במשך השנים כמו באסלם כתות שונות שלקחו פיסות ידע מחז"ל בנושאי חוכמת האלוהות, והוסיפו עליהם מדבריהם הלא אמתיים, והשפיעו על הגאונים ורבנים אחרים. המעתיקה - הפרושים, שהדגישה על ההיגיון והבחירה האנושית. אחריה קמה כת האשכנזי"ה, שהתחדשו להם דעות ששאבו אותם מתוך הוגים יווניים וארמים, שהתנגדו להשקפות הפילוסופים, שסתרו את הדת. המשותף לכל הדעות של כתות אלו, שהם לא ביססו את דעותיהם על חקירת המציאות. הם הניחו דעות הנוחות להם ומתאימות לדתם, ועוותו את הבנת המציאות כך שתתאים לדעותיהם. הוכחותיהם למציאות האל נשענות על הנחתם שהעולם נברא, ומכיוון שהעולם נברא מכאן שיש בורא. הנחה זו הם לא הוכיחו אותה כראוי, כי אי אפשר להוכיחה. "וכלל אומר לך כי הדבר כמו שאמרו החכמים תמסטיס שאמר, שאין המציאות נמשכת אחרי הדעות (של החוקרים אותה), אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות". ובהמשך הוא אומר "וכאשר השתכלתי בזו הדרך (של כת המדברים המוסלמיים), רחקה נפשי ממנה רוח גדול מאוד". עדיף ללכת בדרך הפילוסופים בהוכחת מציאות האל, אחדותו והרחקת גשמיותו, שהיא דרך ישרה ודורשת אמת, וזה למרות אי קבלתו את קביעתם שהעולם קדמון. לדעתו הדרך הפילוסופית עדיפה מאשר הדרכים של אנשי המחשבה הדתית, המוכנים לסטות מהאמת כדי לחזק את האמונה הדתית. לגבי טענות הפילוסופים בנושא הוכחת הקדמות ושהעולם מחויב מהאל ולא נובע מרצונו החופשי, הרי הרמב"ם יראה את הטעות שבהוכחותיהם בהמשך.

ע"ב - תפיסת הקדמונים את המציאות

המציאות בנויה גלגל בתוך גלגל, ואין בה שום ריק. הכול מלא בחומר שאריסטו קרא לו הגשם החמישי (אתר). בגלגל הקרוב לנו, גלגל הירח, קבל הגשם החמישי ארבע צורות חדשות, ונוצרו ארבעת היסודות המרכיבים את כל הנמצא בעולמנו. האדמה והמים, שואפים בתנועתם כלפי המרכז, והאוויר והאש, שואפים החוצה מהמרכז. הגלגל הוא המנהל בכוחותיו את העולם, והגשם החמישי הוא מקור מתמיד לכל החומר בעולם. תנועת היסודות, ובעיקר תנועת הסיבוב הנגרמת מתנועת הגשם החמישי שבגלגל, גורמת לערכוב ארבעת היסודות, ויצירת צירופים שונים שהם מגוון החומרים המצויים בעולם. ישנם ארבע כוחות השופעים מהגלגל - כוח של ההרכבה והצרוף של היסודות, שלש כוחות הנותנים נפש לצומח, לחי ולאדם המדבר. כל המבנה הוא אחדותי, ולא תתכן מציאות העולם, ללא תנועת הגלגלים והכוחות השופעים מהם לעולמנו. אותם כוחות שהם המהווים את כל ההתרחשויות ההרמוניות בעולם, הם עיוורים. הם הגורמים את התופעות הנראות לנו כאסונות טבע, ואת תהליכי הכליה, המביאים את המוות לצומח ולחי.

את המציאות ניתן להשוות לאדם אחד, שכל אבריו וכל התהליכים הרבים, הגופניים והנפשיים, כולם מתואמים ופועלים כישות אחת. לאור השוואה זו האדם נקרא עולם קטן. הרמב"ם מדגיש שלא נאמר החמור או הסוס עולם קטן, כי מרותו של השכל והתודעה האנושית היא על כל התהליכים. בלי החשיבה השכלית של האדם, המעניקה לו את המבנה החברתי, ולימוד איך לפעול ואיך ליצר את הכלים הדרושים לו, היה הופך האדם ליצור חלוש והיה נכחד. הוא רק מציין שלהבדיל, אצל האדם השכל הוא חלק מהמציאות הטבעית שלו, ואילו האל המנהל את המציאות, נבדל מהעולם.

פרק ע"ג – שנים עשר הקדמות המדברים

- א. אלוהים ברא חלקיקי יסוד. מגוון החומרים בטבע, מתהווה מצרופ חלקיקים קטנים מאוד, שאינם ניתנים לחלוקה נוספת והם חסרי מסה. צירופם ביחד בונה חומרים שונים ומקנה להם מסה.
- ב. טענת המדברים היא שיש במציאת ריק מוחלט ובתוך ריק זה נעים החלקיקים, מתקבצים ונפרדים.
- ג. גם הזמן עצמו מתהווה מצרופ של חלקיקי יסוד של הזמן, שאינם ניתנים לחלוקה נוספת. הנחה זו קשורה לשתיים הקודמות. המדברים תיארו את התנועה כצירוף חלקיקי זמן, שביניהם הפסקות בזרימת הזמן. שני גופים הסובבים במעגל סביב אותו מרכז אבל ברדיוס שונה מהמרכז, הרי זמן הסיבוב שלהם, הוא אותו מספר של חלקיקי זמן. אך בתנועת הגוף החיצוני, הרווח בין חלקיקי הזמן ארוך יותר.
- ד. כל דבר חומרי הנמצא בטבע, נכנס תחת הקטגוריה של תכונה כלשהי או הפכה. למשל חי או מת, חכם או שכל, שקוף או אטום וכ"ו.
- ה. כל תכונותיו של דבר כלשהו נמצאים גם בחלקיקי היסוד של אותו הדבר. למשל צבע, תנועה, ריח וכ"ו. גם תכונת החיות, נמצאת בכל החלקיקים המרכיבים את הגוף החי. לגבי הנפש הם חלוקים, האם יש חלקיק יסודי אחד לנפש או כמה שונים.
- ו. כל הנמצאים נבראו עם כל תכונותיהם, ואלה לא יתחלפו או ישתנו. אם הם רואים שינויים בדבר כלשהו, למשל צבעו, הם טוענים שהאל החליף צבעו. הם אינם מקבלים שלטבע יש חוקיות קבועה, שמכוחה נוצרים ונגרמים שינויים בדברים. לכן עבורם, כל שינוי הוא פרי של התערבות אלוהית ישירה. גם מעשים רצוניים של האדם, לדעתם הם התערבות אלוהית ישירה.
- ז. הם תופשים גם את ההעדר כישות נבראת, כלומר שהמוות אצלם אינו העדר החיים, אלא מציאות הנבראת כל פעם. כך גם לגבי מנוחה שהיא העדר תנועה, או הקור שהוא העדר החום.
- ח. לדעתם התכונות הנבראות של הדברים בטבע, אינם מחיכות שוני במבנה החומרי של הגופים השונים, והמבנה של גופים ממשפחות שונות דומה.
- ט. כל תכונות הגופים הנמצאים בטבע, נבראו בבת אחת ולא יחולו בהם שינויים טבעיים עם הזמן.
- י. לפי תפיסת המדברים, אין חוקיות טבעית קבועה אשר קובעת איזה תכונות אפשריות

לדבר כלשהו, ואיזה אינם אפשריות. לדעתם אין מניעה שבני האדם יהיו ענקים עם כמה ראשים, הפילים יכולים גם להיות בגודל נמלה, והנמלים בגודל של פיל. תכונותיהם של הדברים הם על פי הקביעה של האל בכל רגע, באופן שרירותי. הרמב"ם אומר שכאשר אנו נתקלים בעובדות אמתיות שאינן נראות לנו אפשריות באופן פשוט, כמו איך האנשים עומדים על כדור הארץ בשני צדדיו, צריך לנסות להסביר זאת על דרך החוקיות הטבעית.

- יא. המדברים אינם מקבלים שיכולים להיות גדלים אין סופיים בתיאור הטבע. הם אינם מבדילים בין גודל אין סופי שמתייחס למשהו קיים – כמו אין סוף כוכבים, לבין אין סוף של רצף סיבה ותולדה, או רצף של זמן אין סופי. לטענת הפילוסופים רצף אין סופי יתכן, כי הם סוברים למשל שהעולם קדמון.
- יב. הם טוענים שאין להסתמך על החושים בתיאור המציאות, כי החושים מטעים לפעמים. טענה זו תשמש להם כסיוע לטענותיהם שלעיתים סותרות את עדות החושים.

פרק ע"ד – עולם נברא ולא קדמון

- א. לדעתם ניתן ללמוד מכל דבר את עיקרון החידוש.
- ב. רואים שהאדם היה טיפת זרע וכעבור זמן, רואים אדם שלם ובוגר. הם מסיקים שמהו חיצוני לאדם עצמו מניע את התהליך, וכך בכל החי והצמח. כך גם ניתן להסיק לגבי היווצרות העולם, שמחייב ישות חיצונית שיצרה ופיתחה אותו.
- ג. שרשרת הדורות גם היא לא יכולה להיות אין סופית, כפי שנאמר בהקדמה ה – 11.
- ד. על פי ההקדמה הראשונה, התקבצות החלקיקים היסודיים יצרה גופים, והתפרדותם העלימה גופים אלו. תהליך התקבצותם חייב להיות על ידי גורם חיצוני.
- ה. מכיוון שלשיטתם כל הנמצאים בטבע מורכבים מגוף חומרי ותכונות מאפיינות שנספחו אליהם, וכל אלה אינם אין סופיים, הרי חייב להיות שנבראו. אריסטו סובר שהתנועה הסיבובית של הגלגלים היא קבועה, תמידית ונצחית בזמן.
- ו. הם משתמשים בהקדמה העשירית ואומרים, שמכיוון שפרטי הטבע הם שרירותיים לחלוטין באופים וצורתם ומניינם, למשל אין סיבה שהשמש תהיה עגולה, והפרחים צבעוניים וכ"ו. מכאן שצורתם ואופיים המיוחד של פרטי הטבע, מעידים שמהו חיצוני לטבע יצרם כך, כי זה היה רצונו. כמו שצייר רצה שציורו יהיה כך ולא אחר.
- ז. לטענתם אפשרות מציאות של העולם, שווה לאפשרות שלא היה העולם קיים. אם אנו רואים שהוא נמצא, סימן שכך בחרה אותו הישות הנבדלת מהעולם. הם גם אומרים שאם טענת הפילוסופים שהעולם מחויב מהאל, הרי אז הוא המשך האלוהות וחלק ממנה, וזה לא יתכן.
- ח. הם גם אומרים שכיון שהם מאמינים בהישארות הנפש, אז אם היה העולם קדמון, הרי יהיו אין סוף נפשות, וזה לא יתכן לפי ההקדמה ה – 11. הרמב"ם לועג להם, שהם מסבירים טענה מעורפלת בטענה מעורפלת עוד יותר, ושהם חושבים את הנפש הנשארת כחומרית ותופסת מקום, ולכן העולם לא יכול להכיל אין סוף נפשות.
- ט. כל מי שמשמש בטענותיהם של המדברים להוכיח את חידוש העולם ולשלול

את קדמותו, משתמש בהקדמות עשר ואחד עשר, ומתווספים להם כל מיני טענות דמיוניות. לאחר שהם כביכול הוכיחו בטענותיהם המפוקפקות את חידוש העולם, הרי בהכרח יש מחדש לעולם שהוא נבדל ממנו.

פרק ע"ה – הוכחות לייחוד האל אצל המדברים

פרק ע"ו – הוכחות המדברים שאין שום גשמות באל.

סיום הפרק – אדם שמחפש אמת ומוכן להתמודד עם ההשקפות אליהם חונך בילדותו, ושאליהם נוטה ליבו באופן טבעי, ישכיל לראות את טעויות כת המדברים. הם כבורחים מהרמץ אל האש. כלומר מנסים להרוויח משהו קטן, אך נופלים בבעיה גדולה בהרבה. הם שוללים את טבע המציאות שהוא בעל חוקיות קבועה, ובכך איבדו את היכולת ללמוד מהמציאות על מציאות האל. את היות העולם מחדש ולא קדמון, לא הצליחו להוכיח באופן אמתי.

חלק ב'

הקדמה

עשרים וחמש הקדמות למציאות האל שהוא אחד ואינו גשמי

1. לא יתכן גודל חומרי אין סופי
2. לא יתכן שיהיה מספר אין סופי של גופים חומריים.
3. לא יתכן שיהיה שרשרת אין סופית של סיבה ותולדה
4. גוף חומרי יכול להשתנות בארבעה אופנים. בגוף עצמו, שיישאר כמו שהוא או ייפסד, או שישתנה בכמותו, שישתנה בחלק מתכונותיו (מוצק לנוזל, טמפרטורה, וכו'), תנועתו (מהירותו, תאוצתו, מקומו)
5. כל תנועה היא יציאה מכוח אל הפועל (של האנרגיה של הגוף)
6. אולי ניתן לומר שיש לעצם שלושה סוגי תנועה, כלומר שהוא נע מכוח האנרגיה שיש בו כמו חיה שהולכת. במקרה, כלומר תנועה שנובעת מאנרגיה חיצונית, למשל מפגיעת גוף אחר בו. בהכרח - למשל כמו נפילת הגוף.
7. כל שינוי של דבר חומרי הוא תהליך שניתן לחלק לשלבים קטנים.
8. כל תנועה שמקורה באנרגיה חיצונית שפגעה בגוף תגיע בסוף למנוחה כאשר אותה אנרגיה תיגמר.
25. החומר אינו מניע את עצמו.
26. הזמן והתנועה נצחיים, קשורים זה לזה, ומתקיימים תמיד בתנועת הגלגלים והכוכבים הנצחית. האפשרות היחידה לתנועה נצחית מבלי להגיע לגדלי אורך אין סופיים,

היא התנועה המעגלית. לכל תנועה שרשרת סיבות שגורמות לתנועה.

פרקים א', ב'

בהסתמך על הקדמות 25 ו-26 נאמר לסיכום:

אחרי שהרמב"ם מביא טענות הסותרות אפשרויות אחרות הגורמות לתנועת הגלגלים והכוכבים הוא מסכם: "הנה כבר התבאר במופת, שמניע הגלגל הראשון, אם תנועתו נצחית וקבועה, לא יהיה גוף ולא כוח בגוף אלא תהיה הסיבה הראשונה לתנועת הגלגל, סיבה שהיא נבדלת מהגלגלים, והוא האלוה יתברך שמו, רוצה לומר שהוא הסיבה הראשונה המניעה את הגלגל".

הקדמה - בפרק יש טענות נוספות המתייחסות לייחוד האל. הוא מסכם ואומר, שכל מה שהביא מטענות הפילוסופים או מעקרונות בהכנת המציאות הטבעית, נכתבו בהם ספרים רבים, והוא אינו בא לפרט או להוסיף. הרמב"ם בא ליישב ספקות בהכנת התורה ודברי נביאים, ולבאר עקרונות במעשי בראשית ובמעשה מרכבה. "ומפני זה זכרתי וביארתי

והראיתו למה שיועיל לנו מידיעת מעשה מרכבה או מעשה בראשית, או לבאר עיקר כענייני נבואה, או אמונה בדעות אמתיות מהאמונות התורניות".

פרק ג'

מציאות שכלים נפרדים אשר הם סיבת תנועת כל גלגל, היא עובדה חשובה. על אף שלא ניתן להוכיח את מציאותם, הרי מציאותם מתאימה לשכל ולמאמרים רבים בתורה ואצל חז"ל (מציאות מלאכים שהם שכלים נפרדים).

פרק ד' – הידע המדעי משתנה במהלך הדורות

הגלגל הוא בעל נפש משתוקקת לקבל את פעולת השכל הנבדל. "הווית הגלגל המתנועע והנפש שלו ושכלו הנבדל משתוקקים אל הדבר האהוב שהוא האל יתעלה." שהשפע הטוב ממנו הוא הסיבה הראשונה לתנועת הגלגל". תיאור הגלגלים, מספרם וצורת תנועתם אינו קריטי והוא משתנה על פי הידע וההבנות שנרכשו בהמשך הדורות מאז אריסטו. "כי היו הלימודים בזמנו (של אריסטו) מועטים ולא שלמים". האחרונים חילקו את מבנה היקום לתשעה גלגלים. הגלגל המקיף התשיעי, הגלגל בו נמצאים הכוכבים הרחוקים כוכבי השבת, חמשת הגלגלים של חמשת כוכבי הלכת שהיו מוכרים בזמנם, וכן שתי גלגלים נוספים של השמש והירח (שהוא המעגל הכי פנימי). לכל גלגל שכל פנימי הקשור עליו וכן השכל הפועל המנהל את כדור הארץ. כל הצורות של העצמים שבטבע אינם חומר, ומקורם לכן בשכל הפועל שאינו חומר.

ההבנות המתקבלות בשכל האנושי הם שכל בפועל שנקלט מהשכל הפועל ובו מושג גם השכל הפועל עצמו. התחלתו של השכל הפועל היא בתשעת השכלים שלפניו. כל השכלים קשורים לגלגלים שלהם ולכן אינם יכולים להיות הסיבה הראשונה שהיא האל יתעלה שמשפיע פועלים כולם.

פרק ה'

דעת התורה זהה לדעת הפילוסופים שיש לגלגלים ולכוכבים הכרה. "השמים מספרים כבוד אל" (תהילים י"ט). "ברון יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני אלוקים" (איוב ל"ח, ז).

פרק ו' – הגדרות המלאך כחוקי הטבע שדרכם פועל הרצון האלוהי בעולם

מציאות מלאכים ברורה מהתורה ומדברי חכמים. אלוהים הוא כינוי לשופטים ולדיינים, והושאל שם זה גם למלאכים וגם לאלוהי יתברך. כינוי אלוהים לשם יתברך הוא מתאים, בגלל היותו דן במה שבא לפניו מידיעת המלאכים. אריסטו אומר שכלים נפרדים ואנו אומרים מלאכים. כוחות הטבע השונים שעל פיהם מתחוללים כל התהליכים ביקום, דרכם בא לביטוי הרצון האלוהי בעולם, הם אולי תחליף בשפת ימנו לשכלים הנפרדים. הביטוי אלוהי האלוהים המיוחס לקב"ה פרושו, הוא אלוהי המלאכים – אלוהי הכוחות כולם. המדרש אומר שכאשר האלוה ברא את האדם הוא התייעץ עם פמליא של מעלה. כלומר שהבריאה הייתה באמצעות כוחות הטבע.

מלאך פרושו שליח, ואין האל פועל ישירות במציאות, אלא תמיד באמצעות מלאך. תנועות החי הם על ידי מלאך, כלומר על ידי חוקי הטבע הביולוגיים. גם ארבעת היסודות נקראים מלאכים. מלאך הוא כינוי לשליח שהוא אדם המקיים את החלטת האל (למשל נבוכדנצר מלך בבל מחריב בית ראשון). נביא נקרא מלאך וכן גם השכלים הנראים לנביא במראה הנבואה. כל כוחות הטבע וחוקי מכונים מלאכים. לדוגמא הכוח הגנטי היוצר את העובר בדמות הוריו מכונה מלאך. הרמב"ם לועג למי שמעדיף לחשוב על מלאך של אש עם כנפים הנכנס לבטן האישה ויוצר את הוולד. הוא כותב: "אילו אמרת לאיש אחד מאשר יחשבו שהם חכמי ישראל, שהשם ישלח מלאכו שיכנס בבטן האישה ויציר שם העובר, ייטב לו זה מאוד ויקבלהו, ... אמנם אם תאמר לו שהשם יתברך שם בזרע כוח מציר, יעשה תמונת אלו האברים ויתארם, והוא ה"מלאך", ... יברח מזה, כי לא יבין עניין זה העוצם והיכולת האמתיים, והוא המצאת הכוחות הפועלות בדבר אשר לא יושגו בחוש". הכוח המדמה גם הוא מלאך כמו שאר הכוחות. אברהם שכוחו היה יפה נדמו לו המלאכים בדמות אנשים, לוט שכוחו היה רע נדמו לו כדמות מלאכים (בראשית רבה נ', ג').

פרק ז'

למרות שהשכלים והגלגלים נקראים מלאכים כמו הכוחות החומריים, הרי להם יש מודעות לפעולותיהם ולמה שצוו לעשות, ויש להם בחירה והנהגה (הרב קפ"ח).

פרק ח' – בדברים העיוניים גם חז"ל צריכים להכריע על פי ההוכחות

ישנה מחלוקת בין חכמים לבין חכמי האומות, האם הגלגל קבוע והמזלות זזים בו. תנועה זו יוצרת קולות וזו הייתה דעת חכמנו. חכמינו שוכנעו לבסוף בצדקת טענותיהם של חכמי האומות, שתמונה זו שגויה. הם קבלו שהגלגל כולו נע, והכוכבים משוכצים בו כמסמרות ונעים אתו, ולכן אין קולות. "והוא אמרם בפרוש, ונצחו חכמי אומות העולם את חכמי ישראל. וזה האמת שהעניינים העיוניים אמנם דיבר בהם כל מי שדיבר כפי שהגיע אליו העיון, ולזה יאמן משהתאמת מופתו".

פרק ט' – מבנה העולם

חזרה על מבנה היקום המרכב מתשעה גלגלים (כדורים) המקיפים אחד את השני. חז"ל חילקו לארבעה כדורים, וכל חמשת הגלגלים של כוכבי הלכת בכדור אחד. "ומספר זה של הכדורים שאמרו חז"ל הוא אצלי שורש גדול מאוד לעניין לא ראיתי אצל אף אחד מהחוקרים."

פרק י' – המספר ארבע במבנה העולם

הפילוסופים וכן חכמנו אומרים, שהנהגת העולם היא על ידי כוחות השופעים מהגלגלים. אמרו חז"ל "אין לך כל עשב ועשב למטה שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ארבעת הכדורים הם כנגד ארבעת היסודות והם סיבת היסודות. הירח הוא יסוד המים

השמש – יסוד האש, כדור כוכבי הלכת – אור, כדור כוכבי השבת – אדמה. ארבעה צורות בעולם נובעים מפעילות ארבעת הכדורים – החומרים הדוממים, הצומח, החי והמדבר. אופיו של כל גלגל וגלגל גם כן מחולק לארבע – צורתו הכדורית, נפשו, שכלו, והשכל הנבדל הקשור אליו. כל המתנועע מעצמו הוא בעל נפש אשר מתקיים בה רצון התנועה, והשכל הוא אשר מצייר לנפש את מה שתרצה. בחלום הסולם של יעקב, על פי המדרש מופיע גם כן המספר ארבע – ארבע מעלות שבסולם, "והנה סולם מוצב ארצה". וזה כדמות העולם המחולק לארבע. וכתוב גם ארבע מחנות של מלאכים שהם כנגד ארבעת הכדורים. חז"ל אמרו שהיו ארבע מלאכים שראה יעקב, שנים יורדים ושנים עולים. רוחב הסולם לדבריהם היה ארבע מלאכים, כאשר כל מלאך שליש עולם ולכן רוחבו היה ארבע שלישים. גם בזכריה מזכר ארבע מרכבות מארבע רוחות השמים. כוונת המדרש הוא סמלי. כלומר שהמציאות בעולם מחולקת לשלוש – שכלים נפרדים שהם המלאכים, גופות הגלגלים, והחומר הראשון.

פרק י"א

צריך להבדיל בין כמה עקרונות יסודיים בקוסמולוגיה שהם מהותיים ומוכחים, כמו התנועה הסיבובית, לבין הפרטים כגון מספר הגלגלים ושבוץ הכוכבים בהם. לגבי הפרטים אין הוכחה, ומחפשים את התיאור שהוא הכי נוסח לפשטות. השכלים הנפרדים שופעים אל הגלגלים, ומהגלגלים שופעים אל התחתונים, עד השכל הפועל המנהיג את העולם. זה אינו אומר שהתחליכים הקורים בארץ הם התכלית האחרונה שבעבורה קיימים כל הגלגלים, ושכל תכליתם לקיים את המציאות החומרית. השכלים הינם במדרגת קירבה אל האלוהים גדולה בהרבה בעולם החומר. הם שופעים אל העולם התחתון החומרי, כי זה החוק האלוהי הנותן שפע לעולם הגלגלים בטובו. שפע החסד האלוהי הוא במידה כזו, שהוא ממשיך ושופע מהם הלאה עד לעולם הגשמי. חכמה זו אבדה מאומתנו בהשפעת הדעות הטיפשיות של הגויים שבקרבם שכנו, ושמקלוקל מידותיהם הושפענו. בהשפעה שלילית זו, התפתחו דעות מוטעות, שסותרות את חוכמת המדע ושל הפילוסופים חוקרי המציאות.

פרק י"ב – הגדרת השפע האלוהי

לכל דבר המתחדש במציאות, יש גורם כל שהוא שחידשו, ולגורם זה שרשרת סיבות ותולדות עד המניע הראשון הנבדל. הסיבה שדבר שאינו בגדר התחליכים הגשמיים הקבועים בטבע, התחדש במציאות ולא התחדש לפני כן, היא חוסר מוכנות מצד ההווה החומרית לקבל. "וכאשר היו מעשי השכל הנבדל מבוארים וגלויים במציאות, והם כל דבר שמתחדש שלא על ידי גורם חומרי אחר, ידענו בהכרח, שמעשה זה לא יעשה בנגיעה (כי הגורם – השכל הנבדל, לא שייך בו נגיעה או קירבה), מפני שאינו גשמי. ותכונה פעולת הנבדל בביטוי שפע, על צד ההידמות בעין המים אשר שופע לכל צדדיו...". גם את פעולתו במציאות של האלוהי יתברך הנבדל, נכנה בביטוי שפע. פעולתו של השפע האלוהי היא תמידית, וכל אימת שדבר מוכן והבשיל לקלוט את השפע, אז

תתחדש פעולה ואירוע כלשהו. "נאמר גם שהעולם התחדש משפע הבורא והוא המשפיע על המציאות כל מה שמתחדש בה. הדעות הטיפשיות, כאילו האלוהים פועל דרך מלאכים גשמיים באמצעות דיבור, הם תוצאה של דמיון הנובע מחסרון במידות ומחוסר עיון שכלי, שהוא יצר הרע.

נאמר גם שהאלוה השפיע חכמתו על הנביאים, "והוא מה שנאמר – באורך נראה אור כלומר בשפע ששפע ממך, נשכיל ונתיישר ונשיג השכל, והבינהו". ונראה מדבריו שהשפע, או האור האלוהי הנובע מרצונו הקדום הוא תמידי, וכאשר היכולת הנבואית באדם מבשילה, אז הוא קולטה.

פרק י"ג – שלושת הדעות לגבי התחלת העולם

יש שלושה דעות קדומות לגבי התחלת העולם:

דעת התורה – שיש בורא לעולם, שברא אותו יש מאין – מההעדר המוחלט, ושהזמן עצמו הנמשך וקשור לתנועה החומרית ("כפי שנתבאר למי שהבין את דברי אריסטו בביאורו למהות מושג הזמן"), הוא גם כן מכלל הנבראים. כאשר אומרים שאלוהים היה קיים תמיד, גם לפני בריאת העולם, זהו רק ביטוי מושאל ואין הכוונה שהיה זמן אין סופי לפני בריאת העולם. אברהם אבינו החל לפרסם דעת תורתנו זו בעולם אחרי שהשיגה בעיונו, ובגלל זה נאמר עליו שהיה קורא בשם – אל עולם.

הדעה השנייה היא דעת אפלטון ופילוסופים אחרים שדמו לו בדעותיהם. הם אומרים שלא יתכן שניתן ליצור הוויה חומרית כל שהיא יש מאין, לכן חייב היה להיות חומר היולי קדמון, ומחומר קדמון זה, יצר הבורא את כל הנמצאים.

הדעה השלישית היא דעת אריסטו הסובר גם הוא שלא תתכן הופעת מציאות חומרית מהאין המוחלט. הוא אומר שגרמי השמים והגלגלים, נצחיים ובלתי משתנים, והזמן הקשור לתנועתם גם הוא נצחי. רק המציאות החומרית על פני כדור הארץ (מתחת גלגל הירח) משתנה כל העת, ודברים נוצרים ואחרי זה מתכלים. ונשמע גם מדבריו, שלא יתכן שינוי ברצונו של האלוהים, ולכן גם לא יתכן שבזמן כלשהו התעורר רצונו של האלוהים לברוא עולם.

פרק י"ד – טענות לקדמות העולם של אריסטו

לא יתכן שתופעת התנועה הנראית בגרמי השמיים, היא מחודשת ולא נצחית. כי להתחלת תנועתם גרמה תנועה כל שהיא, וכך בשרשרת סיבות אין סופית וזה לא יתכן. אם כך, צריך לסבור שהתנועה לא התחדשה אלא היא קדמונית ונצחית. גם הזמן אינו מחודש כי הוא קשור לתנועה ודבק בה. גם החומר ההיולי המשותף לארבעת היסודות הוא קדמון.

פרק ט"ו

אריסטו עצמו לא התפאר שהוא מוכיח ממש את קדמות העולם. הוא כותב בספרו, שכל מי שקדם לו מחכמי הטבע חוץ מאפלטון האמין כך.

פרק ט"ז – הסבר על דרך ההתמודדות עם דעת המדברים ואריסטו

הרמב"ם מסביר את המהלך של טענותיו. טענות המדברים על הוכחת חידוש העולם אינן עומדות במבחן המחשכתי מדעי. בסופו של עניין יצא שכרם כהפסדם, וגם אם נוכיח את החידוש בדרך מדעית כבר לא יאמינו לנו. ואני אראה שתפיסת החידוש על פי תורתנו אפשרית ואינה נמנעת (שכלית מדעית). מנגד הוכחתי שטענות אריסטו לקדמות העולם אינן מספקות, ויש בהן ספקות רבים, וכן אראה שטענת החידוש יש בה פחות בעיות. במצב זה אשען על מה שהתקבל בנבואה שגם הפילוסופים מודים שמעלתה גבוהה מההכרעה האנושית.

פרק י"ז

טענות אריסטו לקדמות, מבוססות בחלקם על טבע הדברים כפי שהם בטבע כעת. למשל תנועת גרמי השמיים היא במעגלים, ולתנועה זו אין התחלה ולא סוף. הרמב"ם שולל גישה זו. הוא אומר, שעל פי טענת החידוש, המציאות נוצרה בשלבים ואי אפשר להסיק מהמציאות עכשיו, לגבי שלבים מוקדמים יותר. הוא מביא משל של תהליך יצירת העובר ואחרי זה הלידה. בתהליך זה, תכונות ומציאות התינוק, שונות מזה של העובר ברחם, או של הביצית המופרת של תחילת ההיריון. הרמב"ם מסביר שאינו בא להוכיח שהעולם מחודש, אלא בא להראות את הליקויים בטענת הקדמות, ולהראות שהטענה שהעולם מחודש היא אפשרית.

פרק י"ח – סתירת טענות הפילוסופים לקדמות

א. טענת הפילוסופים היא שאם העולם מחודש, הרי היה בכוח בעת אחת ויצא מהכוח אל הפועל בזמן הופעתו. היציאה מהכוח אל הפועל מולידה מצב שלם יותר. דבר זה לא יתכן בהווה האלוהית שאין בה שינוי והשתפרות. הרמב"ם עונה על זה ואומר, שתיאור שינויים במציאות כיציאה מהכוח אל הפועל, נכון רק בעולם החומר. אפילו בשכלים הנפרדים ובשכל הפועל, אין זה נכון לומר שכל שינוי במציאות היה בכוח בשכל הפועל, ויציאתו אל הפועל במציאות, הביאה את השכל הפועל למצב שלם יותר.

ב. טענתם השנייה היא, כי חידוש העולם משמעותו שינוי ברצון האלוהי שנגרם על ידי גורמים חיצוניים, וזה לא יתכן, כי לא יתכן שינוי באלוהות. הרמב"ם טוען שהם משליכים ממושג הרצון האנושי על האלוהי. בכדי שאדם יפעל ויחדש, משחו צריך להשפיע על רצונו, ורצונו תלוי ומשתנה בהתאם לשינויים במציאות (דוגמא של אדם בונה בית). דבר זה אינו כך אצל השכלים, ובטח שלא אצל האלוהים. אצלם הרצון כלל אינו תלוי בשינויים בעולם החומרי. הרמב"ם אינו מקבל את ההקבלה הזאת בין הרצון האנושי לרצון האלוהי, ואומר שאין שום דמיון ביניהם. אצל האלוהים וגם אצל השכלים הנבדלים, יתכנו שינויים בלתי תלויים במציאות, אבל אין לנו שום תפיסה בדינמיקה של הרצון האלוהי.

ג. טענתם השלישית היא שחוכמתו של האלוהים ודאי קדומה ונצחית, ולכן כל מה שצריך היה לצאת מהכוח אל הפועל – נגזר מחוכמתו, הרי כבר יצא. לכן כל המציאות קדומה כחוכמתו. הרמב"ם טוען כנגדו שאין לנו שום תפיסה בחכמה האלוהית, וכמו שאין אנו יכולים להבין למה חוקי המציאות הם כאלה ולא אחרים, כך איננו יכולים לתפוס, למה גיל העולם הוא כך ולא אחר.

פרק י"ט

דעת הפילוסופים שהעולם והאלוהים קשורים בקשר סבתי קדמון ונצחי. לדעתם העולם כמו שהוא, מחויב המציאות "מאופי" החוכמה האלוהית, ולא יתכן בו שינוי. לדעתנו העולם הוא נברא בכוונת רצון אלוהי מכוון, והעולם היה יכול להיות גם אחרת. אם אלוהים רוצה, יתכנו חריגות מטבע המציאות, כלומר ניסים, אף על פי שאת החוקיות הכללית, מכיוון שכבר נבראה, אינו משנה.

אריסטו מתמודד עם השאלה, איך נוצרים מהחומר ההיולי המשותף ארבעת היסודות, ואיך נוצרים מהם כל מגוון החומרים העצום הנמצא בעולם. לדעתו נוצרו ארבעת היסודות על פי השפעת מקומות שונים בגלגל, כאשר בכל אזור נוצר יסוד אחר. שאר החומרים הם תוצאה של מיזוגים שונים של ארבעת היסודות, בהשפעת סיבוב הגלגל, וכן השפעת קור וחום, לחות ויובש.

הרמב"ם מביא טענות שקשה להבינם, המראים שההסבר של אריסטו אינו מספק. קל יותר לומר שהסדר המופיע בתנועת הכוכבים, וכן תהליך יצירת החומרים בעולם, אין להבינו והוא פרי הרצון האלוהי – בכוונת מכוון. אמר ישעיהו "שאו מרום עינכם וראו מי ברא אלו", ואברהם אמר "ה', אלוהי השמים" דבר המעיד על כך שחקירת השמיים – הגלגלים, שהשפעותיהם השונות גורמות להיווצרות מגוון החומרים בעולם, אין להבינו והוא מעיד על רצון אלוהי.

פרק כ'

אריסטו מדגיש עניין חשוב מאוד, שחוקי המציאות קבועים, וכל תופעות הטבע הכלליות נגזרות מחוקים אלו. תופעות כמו חום האש, הימשכות עצמים כלפי מטה, מבנה הצמחים והגוף החי, צמיחת צמח ועץ דווקא מהזרעים שלו, כול אלו תופעות קבועות, נגזרות מחוקי טבע קבועים. חוקים אלו נגזרים בהכרח מהשכל האלוהי שהוא סיבה ראשונה לעולם. הכרחיות זו אינה כמו ההכרח שבין הגוף לצל שלו אלא כמו החיוב שבין השכל למוסכל הנובע ממנו. לדעת אריסטו אין כוונת מכוון של הסיבה הראשונה, השכל המושלם, שממנו נולדים בהכרח כל תופעות הטבע. הפילוסופים האחרונים לא חידדו את ההבדל בין תפיסה זו, לבין התפיסה שחוקיות זו שניתן לגלותה בטבע, היא כן בכוונת מכוון, ואיננה חייבת המציאות מבחינת הרצון האלוהי.

פרק כ"א

על פי אריסטו השכל הראשון התחייב מהאל, ומשכל זה התחייבו השכלים האחרים זה מזה ומהם הגלגלים. כל הרצף הזה של סיבה ותולדה, אינו אומר שאחד קדם לשני, אלא כולם קדומים. השמש לדוגמה היא סיבת אור היום, אך שניהם מופיעים בו זמנית. הרמב"ם אומר שאנו מקבלים את תיאורו זה, אך חולקים עליו בטענתו שרצף זה מחויב מהאל וקדמון. אנו אומרים שהכול על פי רצונו החופשי והמחודש של האלוהים בורא העולם.

פרק כ"ב

אריסטו וכול הפילוסופים האחרים, מסכימים שצריך להיות איזה קשר בין הסיבה לתולדה. סיבה פשוטה תוליד רק סוג אחד של תולדות. על מנת שסיבה תוליד כמה סוגי תולדות, היא בעצמה צריכה להיות מורכבת באופן כל שהוא. גם מוסכם שצריך להיות איזה קשר הגיוני בין אופי הסיבה לאופי התולדה. גם מוסכם, שהמיוזג של מכלול תופעות פשוטות, יותר קל מאשר מיוזג של תופעות מורכבות שונות. לדוגמא בגוף החי, כל אבר בו הוא מיוזג הרמוני של עצמות, שרירים כלי דם, עצבים וגידיים, לאומת המיוזג בין האברים עצמם – רגלים, ידיים וכ"ו. גם מוסכם שגורם הפועל על פי הרצון יכול לחדש ולפעול בצורות שונות מורכבות ומגוונות.

מכאן טוען הרמב"ם כנגד אריסטו – איך תסביר ששכל פשוט הוא סיבה לחומרים וצורות מגוונות, השונות באופיים החומרי וכן למורכבות העצומה של הפרטים בטבע? בעיות לוגיות אלו אינן נמצאות בגישה הטוענת שהאל חידש את העולם, ויצר את התופעות השונות ברצונו החופשי, על פי חכמתו הנשגבה מאתנו. הרמב"ם מוסיף, שדרכו של אריסטו בחקירת הטבע ותיאורו היא נכונה ויש לקבלה. אך תיאוריו ומחשבותיו לגבי הבנת האלוהות, השכלים, ופעולת ומבנה הגלגלים, הן בבחינת השערות שיש בהן ליקויים רבים. בתחומים אלו שאין לחקור אותם בתצפיות, עלינו לבחור בטענות שיש בהן הכי מעט סתירות. כך עשינו לגבי טענת הקדמות, שנראה שיש בה סתירות יותר מטענת החידוש, שהיא יותר מסתברת. בנוסף לכך הטענה של עולם נברא, היא גם דעת אברהם אבינו ומשה רבנו גדול הנביאים.

פרק כ"ג – הסכנה שבהשפעת מידות לא מתוקנות על המחקר

בחינת הספקות והסתירות בדעות ותיאוריות שונות, על מנת לבחור את היותר אמיתית ביניהם, אינה ספירה כמותית של הספקות. על מנת להכריע, צריך האדם להרחיק מעצמו דעות מוקדמות ונטיית רגשיות לאחת מהדעות, ולהישען על הבחינה העיונית בלבד. אדם צריך להעריך נכונה את יכולתו השכלית, את ידיעותיו והבנתו בנושאים אותם הוא חוקר. הערכה זו של כשרונו ויכולתו תתאפשר תוך כדי לימוד החכמות (מתמטיקה וגאומטריה למשל) ולמוד מדעי הטבע. וכן שיהיה מודע למידותיו, כי קלוקל במידות, למשל נטייה לרגזנות או לתאוות, עלולה לעוות את האדם מהשיקול הישר. חולשותיו אלו עלולות להטותו לדבוק בדעות שטבעו נוטה אליהן. בבחינת תפיסות שאין עליהן הוכחות שכליות

ומדעיות מוחלטות, כמו שאלת קדמות העולם או חידושו, עלינו לחשוך בנטיות ליבנו, ולא להתרחק מדעותיהם של עמודי התווך של היהדות – אברהם אבינו ומשה רבנו.

פרק כ"ד – ההתפתחויות במחקר הטבע

הרמב"ם סוקר את השגיאות שבתיאוריו של אריסטו לגבי מסלולי הגלגלים והפלנטות. הוא חוזר ואומר שידיעותיו של אריסטו בנושאים אלו היו חלקיות מאוד ואנחנו יודעים קצת יותר אך עדיין ידיעותינו דלות לכן עדיף להתמקד בחקירת הטבע בארץ. בתחום זה אפשר להעריך את שיטות החקירה שחידש אריסטו. "ואני אומר על דרך מליצת השיר, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם. השם לבדו יודע אמיתת השמים, כלומר תנועות הכוכבים, טבעם וצורתם. מה שמתחת השמים הוא נתן לאדם יכולת לחקור בו, מפני שהוא עולמו בו הוא חי והוא חלק ממנו..."

פרק כה – הסבר חשוב על התנגדותו של הרמב"ם לתפיסת הקדמות

הרחקת הגשמות אינה בגלל מה שכתוב בתורה, שאותה ניתן לדרוש ולפרש. הוצאנו את כל ביטויי הגשמות המיוחסים לאל מפשרם, כי הוכח באופן ודאי שהאלוהים אין בו גשמיות כלל. אבל תפיסת הקדמות, הראנו שאין אפשרות להוכיח אותה, לכן אין סיבה חזקה המאלצת להוציא את הכתובים מפשרם, שניתן להבינם כמרמזים על תפיסת הקדמות. דבר נוסף, הקביעה שאלוהים אינו גשמי אינה מערערת או סותרת שום דבר מיסודי התורה. אבל תפיסת הקדמות כמו שאריסטו תופס אותה, סותרת את ההשגחה האלוהית על דרך השכר והעונש, ואת אפשרות הניסים.

תפיסתו של אפלטון הנותן מקום לחידוש העולם, אם כי מחומר קדמון, ולא יש מאין, אינה סותרת את התורה. ניתן לפרש את הכתוב לכיוונה, אך מכיוון שגם לקיום אותו חומר קדמון אין שום הוכחה, אין לנו צורך לפרש את הכתוב על פי תפיסתו. "אמנם כל עת שלא יתבאר במופת דעת אפלטון, לא נביט אליו כלל אבל נבין הכתובים כפשוטיהם (כלומר בריאה יש מאין)".

ההדגשה על רצונו החופשי של האלוהים, שכרא את העולם כרצונו על פי חכמתו, מאפשרת לנו את הניסים, ואת ההשגחה. התשובה לשאלות, למה נבא האלוהים אדם הראוי לנבואה זה ולא אחר, או למה נתן אלוהים את התורה דווקא לנו, ולמה דווקא מצוות אלו, תהיה התשובה, כי כך רצה האלוה, או כך גזרה חוכמתו.

פרק כ"ו

בפרקי ר' אליעזר כתוב: "שמיים מאי זה מקום נבראו – מאור לבושו לקח ונטה כשלמה, והיו נמתחים והולכים, שנאמר נוטה שמים כיריעה. והארץ מאי זה מקום נבראת – משלג שתחת כיסא הכבוד לקח וזרק, שנאמר – כי לשלג יאמר הוא ארץ". מהביטוי שהשמים היו נמתחים והולכים, נראה שהכוונה לשמים החומריים, כלומר לגלגלים. מפשר

דבריו נראה שקשה היה לר' אליעזר שהשמים והארץ נבראו יש מאין, ולכן חיפש ממה נבראו. מדרש זה נראה כרומז לדעת אפלטון. גם נראה שהוא סובר שכיסא הכבוד קדמון. חכמים אחרים אמרו שהוא נברא קודם בריאת העולם. כל התפיסות האלו קשה לשייכם לחכם מחכמי ישראל, וכותב הרמב"ם, ולא ירדתי לסוף דעת מדרש זה. הבאתי אותו על מנת שלא יבלבל. בכל זאת ניתן להבין ממאמר זה דבר חשוב, והוא שר' אליעזר סובר שחומר השמים שונה בתכלית מהחומר האחד, שהוא יסוד לכל החומרים בארץ. הרמב"ם מזכיר את עלייתם של נדב אביהו וזקני ישראל, "ויראו את אלוהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר". לדעתו ביטוי זה מכון לחומר הארצי הראשון ממנו התהוו היסודות.

פרק כ"ז

חידוש העולם יש מאין הוא יסוד התורה כולה, אך הפסד העולם אינו מחויב המציאות. למרות שכל ההווה החומרית בטבע, כפופה לתהליכי בליה וכיליון, הרי העולם ככללות אחת, נברא ברצון אלוהי וייפסד רק ברצון אלוהי. ישנן מדרשים שעל פי פשט דבריהם ניתן להבין שהעולם יכלה וייפסד ברבות הימים, ויש להבין מדרשים אלה על דרך המשל. כיסא הכבוד הוא מושג שקשור לחכמה האלוהית הנראית בעולם שהיא כבוד האלוהים. גם מאמרי חכמים שתופשים את כיסא הכבוד כמציאות רוחנית נבראת לפני בריאת העולם הגשמית, אומרים שמציאות הכיסא היא נצחית ולא תיפסד. גם על עולם הנפשות של עובדי השם באמת הוא אומר שהוא נצחי. הרמב"ם סובר שחוקי הטבע נצחיים ולא ישתנו, לכן הגוף הגשמי אינו יכול להיות נצחי. (ולא כגישת הרמב"ן ומקובלים שאומרים שהחוקים משתנים ויהיה מצב אחרי תחיית המתים של גוף אנושי אחר, טהור ונצחי). לנושא כיסא הכבוד הוא מתייחס גם בחלק א' פרק ע', ומביא מדרש המזהה אתו עם גלגל הערבות.

פרק כ"ח

בהמשך לפרק הקודם מביא הרמב"ם דעה שנפוצה בקרב אנשי תורתנו, ששלמה המלך האמין בדעת קדמות העולם. זוהי גישה מוטעית, ולא מצאנו שהכתוב מאשימו בכך, כמו שהאשימו על שנטה אחרי נשותיו הזרות. גם אצל חז"ל לא מצאנו האשמות בעניין זה. בספר קהלת כתוב "והארץ לעולם עומדת", כלומר שאחרי הבריאה העולם לא ייפסד. דבר המחזק את התפיסה שלאחר שנברא העולם, הוא ימשך לנצח. גם דוד אומר "יסד ארץ על מכוניה בל תימוט לעולם ועד". וכבר בפרק הקודם מוסבר ההבדל בין תפיסת הקדמות, לבין האמירה שהעולם לאחר שנברא יתקיים לנצח. זה תלוי רק ברצונו של האלוהים. הוא מוסיף, שמכיוון שהעולם נברא בשיא השלמות על פי החכמה האלוהית, אין סיבה שייחרב או שחוקיו ישתנו.

פרק כ"ט – התייחסות לאמירות נביאים וחז"ל כאילו העולם יחרב. הגדרת הנס

הנביאים דברו הרבה במשלים ובמליצות, ולכל נביא יש את הסגנון המיוחד לו. מי שלא מבין מליצות או משלים אלו, ולוקח אותם כפשוטם, סוטה מכוונת הפסוקים. ישעיהו הנביא למשל, סגנונו מאוד מליצי ומלא ביטויים לתיאור חרבן הארץ והגלות, הלוקחים מתחום אסונות הטבע. מביטויים אלו נשמע לפעמים כי סדרי הטבע ישתנו, או יקרו אסונות טבע גדולים. ביטויים אלו רק מתארים בשפה מליצית את המהפכות ההיסטוריות הנוגעות לעם ישראל. הרמב"ם מביא פסוקים רבים מהנביאים ומסבירם ברוח זאת.

יש ביטויים שניתן להבינם על פשטם, כאילו העולם יגיע לסופו, או ישתנה משהו בחוקי הטבע, אך גם זו טעות בהכנת הפסוקים. אפילו דברי חז"ל "שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב" (ראש השנה, ל"א, א', סנהדרין, צ"ז, א') אין להבין כאילו יחרב העולם לחלוטין. החורבן מתואר על ציר זמן של אלף שנה. קיום זמן מעיד על קיום חומר, שמעיד על קיום העולם, אפילו אם יהיו אסונות על פני הארץ. גם אם מבינים מאמר זה על פשוטו, הרי זו דעת יחיד, וכולם מסכימים שהארץ לעולם עומדת, ואין שינוי בחוקי ומעשי בראשית. ואולי הרמב"ם רומז, שיתכן ואחרי תקופה של כמה דורות של ימות משיח, תהיה שוב התדרדרות באנושות (הרב שילת). ההדגשה שהחוקיות הטבעית קבועה ולא תשתנה, היא להישמר מהתפיסה שכול מה שקורה בטבע הוא נס.

בהקשר לאמירה זו דן הרמב"ם בעניין הניסים. הנס אינו סותר את החוקיות הבלתי משתנה של הטבע. דעתו היא שאלוהים ברא את העולם ברצונו החופשי, על פי חוקים קבועים ומתמידים, וברצונו החופשי, לפי צורך השעה, בזמנים נדירים יחסית, פורץ את אותה חוקיות ועושה ניסים.

אלוהים ברצונו מפר לזמן מה באופן מקומי את חוקי הטבע שבא ברצונו, ואין זה שינוי כללי ומתמיד.

חכמים מסוימים אמרו שגם הניסים הם חלק מהטבע שנברא בששת ימי בראשית שיש ביניהם השמשות, ונקבע אז שיצאו לפעל בזמן מסוים שהנביא קיבל נבואה עליו. מלשון הרמב"ם קשה לדעת מה דעתו על גישה זו ויש קצת הבדל בתרגומים. נראה שהרמב"ם מעמיד גישה זו בניגוד לדבריו. הוא אינו מקבל גישה זו ואומר: "אף על פי שחז"ל אמרו בניסים דברים תמוהים מאוד" (ובתרגום איבן תיבון – זרים).

קביעה זו שגם הניסים הם חלק מהחוקים שנקבעו בששת ימי בראשית לא מדגישה את הרצון האלוהי החופשי שהחליט על הנס בעת הנצרכת לו. ההצדקה לגישה זו היא היותה מבטאת דעת אמת, שלטבע יש חוקים קבועים, ושאין שינוי ברצון האלוהי. למרות שאפשר להבין גישה זו על פי הקביעה, שאין ממד של זמן והשתנות באלוהות, ובכל ענייני ההשגחה האלוהית בהיסטוריה, כולל הניסים, מדובר על רצונו הקדום. אבל עדיין חז"ל העמידו את הכלל הכולל צפוי והרשות נתונה. נראה לי שאם הניסים נקבעו באופן מחלט בבריאה בין השמשות, אז זה מבטל את הבחירה החופשית. האם הייתה האדמה נבקעת אם קורח לא היה חוטא? האם הייתה האתון מדברת אם בלעם לא היה חוטא (לפי פשט המשנה)?

פרק ל' – פרשת בראשית

(על פי מפרשי המורה ופירושים מהשיעור של הרב שילת)

פרק זה אי אפשר בעצם לסכמו כי יש בו פרטים רבים שכל אחד מהם חשוב. בפרק זה גם רב בו הלא מובן, והרמב"ם אומר בסוף הפרק הקודם שרב בו המשל והנסתר. הוא אומר שם: "שכוונת הספר היא לבאר מה שאפשר לבארו מ'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' " ובהמשך הוא כותב שם שתי הקדמות ללימוד בפרשת בראשית. הקדמה ראשונה – שאין להבין את הכתוב בפרשה כפשוטו "כי פשט הכתוב בפרשה מביא אם להפסד דמיון גדול והרכבת דעות רעות בחוק האלוה, או לביטול גמור וכפירה ביסודי התורה." למי שקיבל או הבין את הסודות בפרשת בראשית יש חובה להסתיר, אך מצד שני גם לחשוף קצת. לכן הוא אומר שיכתוב עיקרי דברים חלקיים, והשאר יצטרך התלמיד המתאים להשלים. המילה ראשית נגזרת מראש שהוא תחילת האדם ומכוונת להתחלה זמנית – ראשית הזמן. הביטוי התחלה קשור לעניין העיקרי ולא בהכרח שקודם לו בזמן. כמו לב שבחיה. מדרשים שניתן להבינם כאילו הזמן קדמון ראוי להתעלם מהם שכן ניתן להבינם כתומכים בדעת הקדמות חס ושלום.

פרוש המשפט: "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" אין פירושו התחלה, סדר זמנים, בתוך רצף זמן קדום. הוא מוסיף שאין לחשוב כך, כי אין זמן קודם לבריאה. ראשית הזמן קשורה לתנועת הכוכבים הקבועה ולמציאות תהליכי שינוי בחומר. בריאת השמים והארץ יחדיו, פירושה שחומר ההיול של השמים ושל הארץ, ואולי גם חוקי הטבע של השמים והארץ, הם הלב של המציאות. בפסוק זה לא מדובר לדעתו על קדמיות בזמן אלא על ראשית, כסיבה עיקרית וראשונה למציאות שאר הנבראים. ארץ היא שם לכלל המציאות החומרית ואחר כך גם שם ליבשה. "והארץ הייתה תוהו ובוהו" – הארץ במובן ראשית ההווה החומרית היינו ארבעת היסודות. בפסוק זה גם רמזים ארבעת היסודות – ארץ – אדמה, רוח – אור, מים, ואש – רמזה בחושך, שכן יסוד האש אין לו אור עצמי. לחושך גם קרא לילה מאוחר יותר. רק אחר כך קרא לאותו נוזל שנוצר, המכסה את הארץ, גם מים, שאינם יסוד המים שרוח אלוהים רחפה עליהם. וכן קרא שמים לרקיע (שאינם השמים הראשונים). המילה קרא פירושה הבדלה מהמושג הראשון. מים – שם כולל לנוזל, ולרקיע, ומה שלמעלה מהרקיע – שהם לא חומר הארץ אלא חומר הגלגלים (הרב שילת).

על סיום היום השני לא נאמר כי טוב. ביטוי זה נאמר רק על הופעת דברים גשמיים ונראים לעין שטובים ידוע וכולט לעיני כול, אבל חומר הגלגלים אין תכליתו הארץ והאדם. התיאור בפרק ב' על נביטת הצמחים וגדילתם אחרי רדת המטר, הוא פירוט של התהליך הכתוב בפרק א' "תדשא הארץ דשא". האדים העולים בהשפעת החום, וירידת המטר בהשפעת הקור, הם ראשית תהליך הופעת הצמחים, אחריהם החיות ואחריהם האדם. גם מגוון החומרים בטבע שנוצרו מארבעת היסודות, הינו בהשפעת תהליכים בהשפעת החום, הקור, האור, החושך וכן השפעת סיבוב הגלגל. "ובהעדר האור יישאר המצב ללא שינוי". נראה שהרמב"ם רומז פה שהבריאה הייתה משולבת בתהליכים טבעיים.

כל מיני החי והצומח נבראו בשלמותם ובצורה הכי טובה שאפשר.

כל הפרטים הנזכרים לגבי בריאת האדם, זכר ונקבה, סיפור גן העדן בפרק ב' על כל פרטיו, מוסכם על כל החכמים שהיה ביום השישי. בסימו של יום השישי נכתב "וירא אלוהים את כל אשר עשה והינה טוב מאד..." ואחריו כבר לא היו שינויים נבראים במציאות. יוצא מכך שכל סיפור חטא אדם בגן עדן הינו חלק מתהליך הבריאה.

על בריאת אדם וחווה כתוב "...אמר זכר ונקבה ברא אותם, וחתם ויכולו השמים... וכו' ואחר כך התחיל התחלה אחרת לבריאת חווה מאדם...". מכיוון שהוא אומר שעדיין לא הסתיימה הבריאה אז יתכנו שלבי ביניים שאינם כפי המציאות המוכרת לנו כיום.

הוא מביא את המדרש שאדם וחווה נבראו גב אל גב. כאשר היה הגוף - חווה, הצד המקבל מוכן לקבל את הצורה הנעלה של אדם, הובאה אליו. על פי הפשט, המאמר שהנקבה נקראה אישה כי מאיש לוקחה, וכן ביטויים אחרים המעידים על כך שהם אחד, פרושם שהם נחוצים זה לזה, ושהזוגיות והאהבה ביניהם היא הכרחית, לכן הם נקראים יחדיו אדם. במובן הסמלי, אלוהים הפיל תרדמה על האדם כאשר קבלה הצורה הרוחנית, את הכלי הגופני - חווה. כי צורת האדם הרוחנית, כאשר היא מוגבלת בגופני, כמו תרדמה היא לה. מוצא אני מר ממות את האישה - כאשר האדם עושה עיקר מהצדדים הגופניים שלו, הרי זה כמוות עבורו.

הנחש מסמל את הצד החושני אצל האדם (אותיות נ,ח,ש, ואולי גם מלשון נחוש). צד גשמי חושני זה, אם אינו נשלט ע"י השכל הגבוה, הרי הוא גורר את הצד הגשמי של האדם (חווה) אחרי הדמיונות, וזה לפי בחירתו של האדם.

הנחש מסומל במדרש כגמל, גם בגלל צורתו הגלית וחזותו הדמיונית המוזרה, וגם כי יכולת הבחירה שהבשילה לקבל את מרות השכל, מופיעה לאחר הגמילה (ג,מ,ל) מהילדות המוקדמת. והרוכב על הגמל היה סמאל, שהוא יצר הרע, המשתמש בדמיונות כדי לשלוט בכוח הרצון הגופני (סמאל מסמא את שכל האדם). הנחש פונה אל חווה, כי הוא קשור לצדדים החושניים הגופניים. כאשר הנחש בשליטתו של סמאל הטיל זוהמה בחווה והיא נגררה אחרי יצר הרע, אז נפגע קשות הצד השכלי הגבוהה של האדם, כי הוא קשור לגוף ומושפע ממנו. פגיעה זו תוקנה, רק כאשר עמדו ישראל לקבל את התורה. לימודה וקיומה של התורה הוא תיקון לזוהמת הנחש, שפגעה בצד האלוהי שבאדם. קללת הנחש, על גחונך תלך ותלחך את האדמה, יש לה פירוש סמלי. הנגרר אחרי תאוותיו דומה לנחש. הוא אינו מרחיק ראות, ואינו חושב לטווח הארוך, אלא שקוע בתאוותיו החומריות קצרות התווך (הזוחל על האדמה אינו רואה למרחוק).

גן העדן הוא מושג סמלי למצב אנושי המאפשר את עילוי דרגת האדם. (בהקדמתו לפרק חלק כותב הרמב"ם שגן עדן הוא גם מקום פיזי פורה ומלא בצמחי מרפא מועילים המאריכים חיי אדם הנמצא סמוך לקו המשווה). גן עדן הוא גם סמל לאדם שכוחותיו מנוהלים באופן הרמוני, והוא נשלט על ידי הכוח השכלי הנעלה, ואז הרי הוא כעולם קטן. הכוח השכלי הטהור הרי הוא כעץ חיים למחזיקים בו, נטוע במרכז הגן, ושולט אז על הלב שהוא מרכז הרצון. ואמרו חז"ל שעובי גזעו של עץ החיים הוא מרחק הליכה של חמש מאות שנה, שהוא קוטר עולמנו שמתחת לגלגל הירח. כלומר עץ החיים מרמז על מדרגת משה רבנו שהתגלו

לו כל סודות המציאות (ואני אעביר כל טובי לפניך) כלומר מעשה בראשית. הענפים המשתרגים מהגזע מבטאים על פי המפרשים את חכמת האלוהות כלומר מעשה מרכבה. קטע זה מבוסס על פרק ב' בחלק א' והמפרשים שם. אדם ניגרר בחטאו אחרי תאוותיו הגופניות, ואכל מעץ הדעת שטוב הוא למאכל ותאוה הוא לעיניים. הוא הפנה את דרכו – את פניו, לכוון הפוך מזה שאליו נועד. במקום להתעלות בחכמה האלוהית ולראותה כתכלית האדם, הוא נגרר לעסוק בעניינים של תכנים חברתיים שאינם נובעים מהחכמה האלוהית. הרמב"ם אומר שהוא העסיק עצמו במפורסמות הקשורות לנורמות חברתיות ולחוקי המשפט החברתי, אז גורש מגן עדן, מידה כנגד מידה. אחרי הגירוש, נחסמה דרכו של האדם אל גן העדן ועץ החיים במרכזו, על ידי להט החרב המתהפכת. ואולי הרמז בכך שהאדם המנסה לפרוץ אל החוכמה העליונה, כאשר הוא נישלט על ידי תאוות חומריות של כבוד ושליטה, הרי הוא מסתכן בנפשו. במצב הראשוני בו הושם אדם בגן העדן, אלוהים העלה אותו במדרגה, ושם אותו בדרך שהייתה יכולה להובילו לדבוק בעץ החיים ולזכות בנצח שבעולם הבא. לאחר שחטא נענש האדם שבועת אפיו יאכל לחם.

גם השמות קין והבל הם שמות סמליים הרומזים לתוכן חכם כלשהו שהוא אינו מפרטו. (בחלק א, 2 – הוא כותב על המילה ילד, שאדם הראשון ילד רק את שת בצלמו כדמותו. כלומר במעלה של צלם אלוהים. ואילו לפני כן ילד בנים של היה בהם השלמות של צלם אלוהים). הוא אומר שיש לשים לב שקין הרג את הבל בשדה. (ונראה שקין מלשון קניין ומבחינה סמלית חווה שהיא הצד הגופני באדם קנתה את הילד קין). (שדה מרמז למצבו של האדם שנענש שבועת אפיו יאכל לחם. מצב זה של הישרדות חומרית, וגם כפי שכתב בחלק א' פרק ב' – "והשווהו כבהמות במזונותיו ורוב ענייניו" סופו לחסל גם את נטיות ההבל פה שבדיבור, הקשור לעיסוק במפורסמות. המפורסמות קשורות לדין ומשפט החברתי, ויש להם איזו נגיעה בגן עדן, כי העיסוק בהם הוא תוצאת האכילה מעץ הדעת טוב ורע). בפסקה הבאה הוא אומר שהשפות הם הסכמיות ולא נבראו על ידי האלוהים. (ואולי הרמז גם להבל, שאדם הראשון העביר לו את העיסוק בשפה). הביטוי ברא, כלומר יש מאין, עושה – נותן הצורות, המהויות. יוצר – נותן התבנית החיצונית. קונה שמים וארץ – שולט באירועי היקום.

פרק ל"א

מצות השבת המדגישה את בריאת העולם, היא שלישית בחשיבות עיקרי האמונה – "הדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום לנצח בהמון לא יישארו". לשבת יש שני טעמים הכתובים במפורש בתורה:

1. פרסום מתמיד של דעת האמת שהעולם נברא יש מאין – בריאת העולם בשישה ימים ושביעת אלוהים ביום השביעי – זוהי קדושת היום זמן רב לפני שניתנה השבת לנו כמצווה.

2. פרסום מתמיד של זיכרון עבדות מצריים, וחסדי השם שגאלנו מעבדות זו. זיכרון זה בא להדגיש את העוול שבניצול, וחובתנו לתת לפחות יום חופש אחד בשבוע גם לעבד, לשכיר, לגר, ולבהמות עבודה.

3. מצוות השבת היא דוגמא לכך שגם המצוות השמעיות יש להם טעם שכלי, וזה למרות שאם לא הייתה ניתנת לנו מצוות שבת, לא היינו יודעים אותה על כל פרטיה.

פרק ל"ב – התחלת הפרקים העוסקים בנבואה

כמו שיש שלוש דעות לגבי שאלת התחלת המציאות, כך ישנן שלוש דעות שונות לגבי מהות הנבואה.

דעה ראשונה (כנגד דעת אפלטון על פי הרב קפ"ח) – דעת הפתאים מהעמים וקצת מאנשי תורתנו. אלוהים מנבא כרצונו בצורה ניסית אדם כלשהו שאינו רע. (אפשר אולי לומר שמכיוון שהיסוד החומרי על פי אפלטון הוא קדמון ואינו יצירה אלוהית הרי האדם הגשמי אינו מסוגל לקלוט שפע אלוהי על ידי מאמצים והכשרה טבעית. רק על ידי נס אלוהי האדם יכול להתנבא)

דעה שנייה (אריסטו) – אפשרות הנבואה היא פוטנציאל טבעי באדם. מי שנולד עם כשרון מתאים, וייקח על עצמו את ההכשרה המתאימה, ויגיע לשלמות המתאימה במידות, בלימוד החכמות, ובמעלת כוחו המדמה, הרי יתנבא בהכרח (זה חלק מהחוקיות הטבעית). **דעה שלישית (דעת תורתנו בריאה יש מאין) –** כמו דעת הפילוסופים אלא שיתכן ואלוהים יתערב בצורה ניסית וימנע את הנבואה ממי שהשתלם והגיע למעלה המתאימה. לכן לא מתקבל על הדעת שנער צעיר יתנבא, כי תהליך הלימוד וההתעלות דורש הכשרה שלוקחת זמן. (אפשר אולי לומר שאלוהים ברא טבע הפועל על פי חוקים קבועים המשקפים את החכמה האלוהית. אדם המכשיר עצמו בתהליך ארוך להתנהג על פי החכמה האלוהית יכול באופן טבעי להגיע למעלה שיקלוט משהו מהרצון האלוהי הקדום. הנס יהיה עם האלוהים ימנע מאותו אדם מוכשר לקלוט).

במעמד הר סיני לא התנבא כל העם, אלא חלקם שמעו רק קולות נבראים. רק השלמים יחיד הסגולה קלטו בנבואה השגות במעמד זה, וגם הם קלטו כל אחד מהם לפי מדרגתו. על פי דעה זו נשמרת הקביעה שהנבואה היא פוטנציאל באדם. פוטנציאל נבואי זה, ניתן לפתחו באמצעות לימוד החכמות ותיקון המידות, אך צריך כישרון לכך, בדומה לתפיסת הפילוסופים. עם זאת נשארת גם הקביעה היהודית, שכל התנבאות היא על פי הרצון האלוהי, שאם לא היה מעוניין בהתנבאותו של פלוני הראוי לכך, הרי היה מונע את התנבאותו. נביא הוא כינוי כללי גם לכאלה שאומרים דברים שיקרו בזכות כשרון כוחם המדמה או כוחם המחשבת. במעמד הר סיני שמעו וראו בני ישראל את הקולות ואת האש על צד הנס. רק מועטים התנבאו, וכל אחד על פי מדרגתו.

פרק ל"ג – מעמד הר סיני

"הנראה מן התורה ומרוב דברי חז"ל" שבמעמד הר סיני, רק משה שמע את הדברות בחיתוך דברים, ובני ישראל שמעו רק קול. על פי דעה אחרת בחז"ל, העם שמע בחיתוך דיבור את שתי הדברות הראשונות – אנוכי ולא יהיה לך. דברות אלו היו רק אישור למה שיכלו להשיג כבר במחשבתם על קיום האלוהים וייחודו, ומה שאפשר להשיגו בעיון אנושי, אין בו הבדל בין המשכיל לנביא. על פי דעה נוספת, העם שמעו רק קול אחד של

שתי הדברות הראשונות ללא חיתוך דיבור, ומשה העביר להם גם אותם בחיתוך מילים. אחר שתיים אלו העביר להם משה את שאר הדברות, והקולות ששמעו אחר כך, היו רק קולות הרעמים והברקים וקול השופר. נראה שהרמב"ם נוטה לדעה זו.

פרק ל"ד

כתוב כבר בפרשת משפטים (לפני חטא המרגלים) "הנה אנוכי שולח מלאך לפניך" שינהיג את העם.

הכוונה היא כמו שנאמר אחר כך בספר דברים, "נביא אקים להם מקרב אחיהם", והוא שיביא את דברי המלאך המדבר אתו לעם. כלומר שאין הכוונה פה שהמלאך הוא כינוי לנביא, אלא האלוהים מעביר את רצונו אל הנביא על ידי מלאך. חייבים לשמוע לדברי הנביא המבטאים את דברי מלאך השם אליו. דברים אלו נאמרו על מנת להבהיר שמעמד הר סיני, בו כל העם חווה כעין נבואה, ושמע קולות נבראים שאישרו את נבואת משה, היה מאורע חד פעמי. נבואת משה לא הייתה על ידי מלאך אלא פה אל פה אדבר בו. בהמשך הדורות, דבר האלוהים יועבר להם על ידי מלאך שידבר עם הנביא, כי כל נבואה היא קבלת דבר השם על ידי מלאך.

פרק ל"ה

ארבעת ההבדלים בין נבואת משה ונבואת שאר הנביאים מפורטים בפרוש המשנה (סנהדרין, י', א', והקדמה לפרקי אבות) ובהלכות יסודי התורה (פרק ז', ו').

מדרגת נבואת משה היא ניסית לשם מתן תורה והיא שונה לחלוטין ממדרגת האבות והנביאים אחרי משה. גם הניסים שנעשו לנביאים שהיו רק לפני עדים מועטים, הם שונים מאלו שנעשו למשה לפני עם שלם וכול מצרים. וכתוב: "ולא קם נביא בישראל עוד כמשה, לכל האותות והמופתים וגו' לעיני כל ישראל" כלומר שהפסוק מקשר בין ייחוד נבואתו של משה, לבין הניסים שעשה לעיני כול.

הנס שנעשה ליהושע כאשר עמדה השמש בגבעון, נשמע מפשט הכתוב שהיה נס גדול כנסיי משה. הרמב"ם אינו מסכים לכך. הוא כותב שהיה זה נס מקומי של התארכות אור היום ללוחמים, כמו הארוך שבימי הקיץ, ולא כל ישראל היו עדים לו. (וודאי שלא עמדה השמש במקומה, כי אז היה זה נס בכל העולם).

פרק ל"ו – מהות הנבואה

דע כי אמיתת הנבואה היא שפע שופע מאת השם יתברך באמצעות השכל הפועל על הכוח הדברי תחילה, ואחר כך ישפע על הכוח המדמה. הנבואה היא המדרגה העליונה, והיא תכלית השלמות לאדם. להשגת מדרגות הנבואה צריך כשרון מולד של הכוח המדמה והשכלי, וגם הכשרה הכוללת שלמות בהשגות העיוניות, ואיזון המידות הנפשיות. צריך גם שתהיה תשוקתו כולה לדעת את סודות המציאות. סודות המציאות, הכוונה לא רק למדע הטבע, אלא גם מעשה בראשית ומעשה מרכבה. חשוב גם שתשוקותיו לעניינים הגופניים, לכבוד ולשררה, הצטמצמו מאוד. חשוב גם שלא יהיה שקוע בתגובות רגשיות

כמו כעס, צער ועצבות, כי רגשות אלו משפיעות על הריכוז ועל הכוח המדמה של האדם. אפילו אצל משה רבנו, ירדה תדירות נבואותיו אחרי חטא המרגלים, וזה למרות שנבואתו לא הייתה דרך כוחו המדמה, כי גם כוחו השכלי הוטרד מאוד מתלונות העם.

הכוח המדמה וגם הכוח השכלי הם כוחות גופניים ומושפעים ממצבו הגופני של האדם ולכן גם יחלשו עם הזקנה וגם כשיחלה האדם (ספר המדע, הלכות דעות).

הסיבה שבגללה פסקה הנבואה בגלות, קשורה לטרדות חיי הגלות. כלומר, לעצב ולייסורים שהיו מנת חלקנו, וכן להשפעות הזרות מהם הושפענו, ואותן ספגנו, מעמי הע'ז' שבקרבם חיינו. ונראה שאולי כוונתו שהנבואה כתופעה רחבה וניכרת בעם, וכן הנבואה השליחית פסקה. (אבל האם זה אומר שגם פסקה נבואת יחידים או מדרגת רוח הקודש אצל יחידים בודדים?)

גם בעת השינה ומנוחת החושים, יכול אדם לקלוט שפע אלוהי על פי מדרגתו, ולחלום חלום צודק. החלום עוסק בדרך כלל בנושאים שהעסיקו את האדם בעירות. כאשר ישנו נושא שמעסיק מאוד את האדם בעירות, הרי ישנה אפשרות שהחלום יקלוט שפע מצומצם שיהיה התייחסות נכונה מחודשת לאותו נושא. מבחינה זו, מהותה של קליטת החלום הצודק, דומה לקליטת הנבואה על ידי הנביא, אך בקטן.

נראה לי שכוונת הביטוי 'שפע על הכוח הדברי תחילה', ואחר כך ישפע על הכוח המדמה' אין כוונתו תחילה בזמן אלא בו זמנית. אבל המזמין את כניסת השפע הוא הכוח השכלי החוקר, המתעניין בחכמת האלוה ו בדרכי השגחתו, ונשאר עם שאלות ותהיות שלא נותנות לו מנוח. הנביא המקבל אזהרות ועתידות לעם, מבין את המציאות בשכלו בצורה עמוקה, וכואב אותה. הוא נשאר עם תהיות חזקות ומתסכלות שלא נותנות לו מנוח. מצב זה של השכל הבשל, הוא זה שמזמין את החיבור לשפע האלוהי. אבל הצטיירות החזון היא בכוח המדמה. כאשר המדמה הוא במעלה גבוהה, אז הוא כלי נקי המאפשר לקבל את המסר האלוהי, ללא הפרעת החושים והמחשבות הרצות, כפי שגם החלומות פועלים. הכוח המדמה גם מאפשר קליטת שפע אלוהי שמצטייר בחזונו של הנביא כאירוע פרסונאלי מרגש, המתאים לפשט התורה ולרוח המלווה את האדם התורני מילדותו.

פרק ל"ז

הרמב"ם הגדיר את הנבואה בפרק הקודם, כשפע שופע מאת השם יתברך באמצעות השכל הפועל על הכוח הדיברי תחילה, ואחר כך על הכוח המדמה. הנביאים הם בעלי כשרון שכלי שגם פיתחו אותו ולמדו חכמות, והם גם בעלי כשרון ככוחם המדמה.

הוא מתאר שני אופנים נוספים של קליטת אותו השפע שאינם נבואה.

קליטה בכוח השכלי בלבד - אלו הם החכמים המחדשים בעיונם הבנות חדשות.

קליטה בכוח המדמה בלבד - אלה הם בעלי החלומות הצודקים, בעלי כוחות, כמו קוסמים, מנחשים, ומרפאים. גם מנהיגים בעלי אינטואיציות חריגות, קולטים שפע אלוהי, וקובעים חוקים המתאימים לעם שלהם. הם גם מחליטים לעיתים החלטות הרות גורל, שלא ניתן היה להחליט רק על סמך ניתוח הגיוני. אותם מנהיגים אינם שקועים בחכמת בראשית ומרכבה.

אצל הקולטים ומנבאים בכוח המדמה בלבד, יהיו לעיתים קרובות דמיונות מעורבבים עם המציאות.

עוד מוסיף הרמב"ם, שחכמים ונביאים, ככול שתהיה קליטתם את השפע האלוהי רבה יותר, כך יתעוררו יותר להשפיע על אחרים, ללמדם, לתקנם ולהוכיחם. (הרמב"ם רואה בכלי התודעה של האדם כלים פתוחים לקליטת השפע האלוהי. חידושים וקפיצות במדע, באומנות, ואפילו בהתנהגות של גבורה יוצאת דופן, הוא רואה כקליטה מהאלוהים. מבחינה זאת אפשר אולי לומר שהרמב"ם אינו רציונליסט, כי הוא אינו רואה בשכל איבר סגור).

פרק ל"ח

בפרק זה ממשיך הרמב"ם לחדד את מהות הנבואה. תכונת האומץ של האדם יש בה צד מולד המתבטא כבר בילדות, אבל גם אפשר לפתח אותה. תכונת האומץ יכולה להתגבר בהשפעת השפע האלוהי, כאשר יש נטיית אומץ מוקדמת באישיותו של האדם. הגבורה היא תכונה חשובה לנביא והיא מתעצמת בהשפעת הכוח הנבואי, עד שהנביא מוכן להקריב נפשו ולבטא נבואותיו הקשות בציבור.

כוח נוסף שיש לנביא, קורא לו הרמב"ם הכוח המשער (אולי אינטואיציה). כוח זה הוא כישרון באדם המאפשר לו לקלוט מהר נתונים רבים על המציאות, ולנתח מהר את האפשרויות הצפויות לקרות. כשרון זה נראה לעיתים כיכולת נבואית והוא מתעצם כאשר האדם קולט שפע אלוהי.

הנביאים אינם רק קולטים עתידות, אלא גם "יגיע להם השגות עיוניות בלא ספק, אשר לא יוכל האדם להשיג בעיון לבד, את הסיבות אשר יתחייב מהם הבנה זו... ויראה כאילו השיגה מהקדמות עיוניות". תופעות אלו מיוחדות לנביאים אמתיים ולא לאנשי הכת השלישית, שלהם רק כוח מדמה חזק. הדמיון ניזון מהנתונים החושניים המגיעים אליו במהלך ערותו של האדם. לא יתכן שיצאו ממנו הבנות לגבי אמיתות עיוניות, שצריך הקדמות רבות כדי להצמיח את השאלות, ולהבין את התשובות שהושגו בנבואה. אנשים שיש להם דעות מוקדמות קשיחות, אינם פתוחים לקבל הבנות חדשות שלא יתמכו בהשקפותיהם. גם אם יקלטו משהו בכוחם המדמה, הם יסננו, ויפרשו את אשר קלטו כך שיתאים להשקפותיהם (פירוש הנרבוני).

פרק ל"ט

כבר הובהרה מעלת נבואת משה רבנו, והשוני בינה לבין נבואת שאר הנביאים. רק ממדרגת נבואה גבוהה ונבדלת זו, "התחייבה הקריאה אל התורה" ונצחיות אמיתתה. וכתוב "היום הזה ראינו כי ידבר אלוהים את האדם וחי". תורה זו שהתקבלה ממדרגת הנבואה הגבוהה ביותר האפשרית, היא שלמות האמת, וכל שינוי וסטייה ממנה, יהיה אם כך חסר מהשלמות. וכתוב "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים" – ומשמעות צדיקים זה מאוזנים. תורה זו היא מאוזנת, ואינה דורשת דרישות חריגות מהאדם כמו הנזירות הנוצרית למשל. אדם השואף לשלמות, לא יתקשה לנהוג על פי מצוותיה. הנביאים לפני משה רבנו, כמו שת עד נוח והאבות, לא היו נביאים שליחים. הם לימדו

וכווננו אחרים לדרך האמת, בלי ציווי אלוהי ששם בפיהם מילים מדויקות להגיד לאחרים. כול הנביאים אחרי משה, חלקם נביאים שליחים, קראו לשמירת דרך התורה ומצוותיה.

פרק מ'

בני האדם שונים זה מזה בתכונותיהם ובנטיותיהם, הרבה יותר מפרטים שונים בני מין חיה מסוימת. בנוסף לכך יש למין האדם נטייה טבעית, לחיות ביחד בחברה כלשהי, והוא על פי רוב יסבול מהבדידות אם לא יחיה בחברת בני אדם. בגלל השונות הרבה בין הני האדם, צריך מנהיגות שתרכז את החברה האנושית. צריך גם חוקים שיסדירו את חיי אותה חברה אנושית, ויאזנו את הנטיות השונות של חבריה שלפעמים מתנגדות זו לזו. מבחינה זו אין חוקת התורה יוצאת דופן, "והתורה אע"פ שהיא מאלוהים ואינה טבעית, יש לה מבוא בעניין טבעי".

היו גם חכמים שאינם יהודים שהגו חוקות, וחלקם בהשראה אלוהית. מחוקקים אחרים פשוט אימצו חלקים מחוקה זו או אחרת ואמרו שהם הגו אותה. אדם שמתפאר בנבואה, ואומר שקיבל תורה אלוהית, צריך קודם כל לבדוק לגביו האם הוא בעל מידות טובות, אינו נמשך אחרי התאוות, בעיקר המיניות, והאם הוא יוצא דופן בחוכמתו (רומז למוחמד), שוודאי לא היה כזה).

תורה אלוהית אינה חוקה כשאר החוקות שחקקו מושלים שונים בהיסטוריה. רוב חוקות העמים הקדומים, כל עניינם היה רק סידור מעשי של החברה כך שיהיה נוח לשלוט עליה. התורה האלוהית עניינה ליצור חברה המחנכת את חבריה להתנהגות מוסרית, לעיון אמת, להכנת המציאות, תיקון האמונה, וקניית דעות אמתיות. התורה שקיבל משה המתייחסת לכל פרטי סידור החברה, עניינה עילוי האדם.

פרק מ"א

מראה נבואה שונה מהחלום הנבואי, והוא קורה בזמן הערות. המעבר מעירות למראה הנבואה, מלווה בחרדה, והתבטלות החושים. אז נקלט השפע האלוהי בכוח ההגיוני הדיבורי, וממנו שופע על הכוח המדמה. הנביא לעיתים עובר אחר כך למצב שינה וחלום נבואי, כמו אברהם אבינו כברית בין הבתרים. "ודע כי מי שבא בו כתוב שדיבר עמו מלאך, או בא עליו דיבור מהשם זה יהיה תמיד רק בחלום או במראה נבואה". הנבואה מופיעה בארבעה צורות בהן הנביא מספר על נבואתו:

- א. אמירה מפורשת שהדיבור הנבואי היה ממלאך בחלום או במראה, כמו שכתוב על יעקב ובלעם. הביטוי אלוהים שהתגלה לבלעם, פירושו מלאך.
- ב. מוזכרים רק דברי המלאך, אך לא נאמר האם היה זה בחלום או במראה.
- ג. לא כתוב שהגילוי על ידי מלאך, אלא הדיבור מיוחס לאלוהים, וכן מוזכר שהיה זה בחלום או במראה נבואה.
- ד. כתוב רק שאלוהים דיבר אל הנביא. לא מוזכר מלאך, ולא כתוב אם היה זה בחלום או במראה.

דבר האלוהים שהגיע ללבן הארמי בחלום הלילה ולאבימלך לא היה נבואה, כי הם לא

היו כלל במדרגת נבואה. הייתה זאת השגחה אלוהית ביצירת החלום. הביטוי המילולי לכך בתורה הוא, "ויבוא אלוהים אל לבן הארמי בחלום הלילה". לעיתים כתוב כמו אצל הגר, שאלוהים או מלאך, דיבר עמה. גם על רבקה פרשו חז"ל שהנבואה על התאומים בהריונה נאמרה לה על ידי מלאך. הכוונה לנביא שדיבר עמה, או שהמלאך התגלה לעבר והוא אמר לרבקה. (ר' אברהם בנו מבין את הפשט שרבקה הלכה להתבודד וזכתה בעצמה לנבואה. הוא גם אומר שאם לקבל את גישת חז"ל שהלכה לנביא, הגיוני יותר שהלכה לאברהם שהיה עדיין בחיים).

פרק מ"ב

הנביא לעיתים ישמע את השם מדבר עמו, ולפעמים מלאך, או רק קול או לעיתים אדם, ורק אחר כך הסתבר שהוא מלאך. הכול תמיד בחלום או במראה נבואה. לדעתו שלושת האנשים שבאו לאברהם אבינו וכן כל קבלת הפנים שערך להם, הכול היה במראה נבואה. לדבריו, מכיוון שכתוב "וירא אליו ה' באלוני ממרא", משמע שהוא נמצא במצב נבואי, וכל ההשתלשלות קבלת הפנים, והנבואה על לידת יצחק, וגם הנבואה על חורבן סדום, הינה בתוך המחזה הנבואי. כתוב "אדוני אם נא מצאתי חן בעיניך". ופירש ר' חיה שאברהם אמר אדוני לגדול שבהם, ושאדוני הוא ביטוי של חול ולא פניה אל ה'. (ולא כדברי המדרש, שאברהם אומר אדוני - לקב"ה, תמתין לי, אני הולך לעסוק בהכנסת אורחים). על הביטוי - אמר לגדול שבהם, הרמב"ם אומר שזה סוד. (אולי הכוונה שאברהם שהיה במדרגת נבואה עליונה קיבל ודיבר עם מלאך במדרגה עליונה. אל לוט בסדום מגיעים ומתגלים שני מלאכים במדרגה נמוכה שמתאימים למדרגתו).

המפרשים חלוקים עד מתי ממשיכה הנבואה. נראה לי הגיוני שהיא מסתיימת לאחר הנבואה על סדום, כאשר כתוב שאברהם חזר למקומו. אבל יש סוברים שהיא ממשיכה וכוללת את כל האירועים בסדום. הרב אברבנאל מציין דעה שגם כל ההתרחשויות בסדום של לוט עם המלאכים, היו במראה נבואה של אברהם, ולא התרחשו בפעל. דעה אחרת שהוא מביא, שלוט לא היה נביא שיתגלו לו מלאכים, אבל האלוהים עורר את רוחו לברוח מסדום, בגלל צדיקותו היחסית והקשר עם אברהם. כאשר מוזכר מלאך אלוהים המתגלה לאנשים שאינם נביאים, מדובר כפי הנראה בנביא שדיבר איתם, כי גם נביא נקרא לפעמים מלאך אלוהים (הרב אברבנאל סובר שהמלאכים שבאו ללוט היו נביאים). ר' אברהם בן הרמב"ם חושב שלוט כן היה נביא, והמאורעות בסדום המסופרים, הכול במראה הנבואה של לוט. כך גם במאבק יעקב עם המלאך, ובפגישת יעקב עם המלאכים בסוף פרשת ויצא, בכניסתו לארץ. אז התבשר יעקב על המאבק שיהיה לו עם המלאך, ואחר כך שלח שליחים לעשו וכו'. וברור לו שכל סיפור המאבק עם המלאך על כל פרטיו היה במראה נבואה של יעקב. הרמב"ם אומר על בלעם, שכפי שהוא מצטייר מהפסוקים שבפרשה, הוא היה נביא. הוא גם אומר: "כל המאורעות המסופרים על בלעם בדרך, ודיבור האתון אליו, הכול במראה נבואה". מכיוון שמדובר בראיית ודיבור של מלאך אליו.

ככמה מקומות בתנ"ך, כשכתוב מלאך הכוונה לנביא שלעיתים נקרא מלאך. לדברי הרמב"ם, הגר וכן מנוח ואשתו, אינם נביאים, שכן נבואה דורשת הכשרה יסודית ממושכת.

המדרש אומר שמנוח היה עם הארץ. לדעתו נראה, שהם שמעו וראו קולות ומראות נבראים כמו בת קול. שמיעת הבת קול היא בכוח המדמה של האדם ולא באוזניים כקולות גשמיים. גם מה שמסופר על הגר, "וימצאה מלאך ה' על עין המים", פירושו שהיא לא הייתה בשלה להתגלות נבואית. הכיטוי 'וימצאה' מרמז על מצב שאינו תוצאה של תהליך ארוך וקשה של השתלמות בדרך הנבואה. לדעתו גם יוסף לא היה נביא בעת שפגש את האיש שאמר לו לאן הלכו אחיו, כאשר היה תועה בשדה. וזה למרות שאמרו חז"ל שהאיש היה מלאך.

פרק מ"ג

הנביאים מקבלים בנבואתם לפעמים משלים, חלקם מתבארים בתוך החלום או המראה הנבואי, וחלקם מוכנים לנביא רק עם התעוררותו מהחלום. לפעמים מתאפיינת הנבואה במשחקי מילים שהוא פירוש למראה, ולא מבוטא במראה עצמו. למשל בנבואות ירמיהו - מקל שקד - כי שוקד אני. עמוס - כלוב קיץ - כי בא הקץ וכו'. בזכריה - שני מקלות, סמל להנהגה. אחד נועם ושני חובלים, סמל למנהיגים רשעים. וגם היפוך אותיות, חובל ובחל (מופיע בהמשך הפסוק). גם במראה הנבואה של יחזקאל יש מילים בעלות משמעות מדרשית כמו חש-מל (ממהר וממלל).

פרק מ"ד

הדיבור אותו שומע הנביא בזמן נבואתו, יכול להיות בעוצמות גדולות, וחוויה של ראיית דברים מפחידים. לעיתים יכול הנביא לחוות את דבר השם אליו גם כדיבור רגיל, כמו לשמואל בתחילת דרכו, שחשב שעלי הכוהן מדבר עמו. וזה כי הנביא בפעם הראשונה שהוא מתנבא, אינו יודע בברור שקיבל נבואה. שמואל לא ידע שלעיתים, הנבואה מצטיירת אצל הנביא כתקשורת פרסונאלית אנושית ומוחשית עם האלוה. ולכן יכול היה שמואל לחשוב שעלי הכוהן דבר אתו.

פרק מ"ה

הפרק עוסק במדרגות הנבואה. שתי המדרגות הראשונות של קליטת שפע אלוהי אינם נבואה. בגלל שגם מדרגות אלו הם מדרגות מיוחדות, ויש בהם קליטת שפע אלוהי, הם נכללות במדרגות הנבואה. הנביאים אינם בהכרח באותה מדרגה נבואית כל ימי חייהם, ולעיתים חווים קליטה במדרגה נמוכה. בסוף החיים עם הזקנה, נחלשים כוחות הגוף והנפש, ולכן נחלשת אפשרות הנבואה.

מדרגה א' - קליטת שפע אלוהי המעוררת אדם מסוים לפעולה טובה ומיוחדת, מעבר לטבעו הרגיל, המשפיעה בדרך כלל על ציבור גדול. מצב זה מכונה בכתוב - ותצלח עליו רוח השם, או נחה או לבשה אותו, או היה השם עמו וכו'. היא הופיעה אצל שופטי ומנהיגי ישראל כמו יפתח, שמשון, שאול, ודוד. הרמב"ם מכנה כוח זה לעיתים כסוג נמוך של רוח הקודש, למשל כאשר מדובר במשה רבנו ובדוד בצעירותם, שעשו פעולות הצלה וגבורה מיוחדות.

מדרגה ב' - רוח הקודש - קליטת השפע האלוהי בזמן שהאדם ער, המעוררת אותו

לדבר או לכתוב דברי חכמה, מוסר או תשבחות לאלוהים, בכישרון והבנה שהם מעבר ליכולתו הרגילה. ספרי הכתובים בתנ"ך נכתבו במדרגה זו, וכן מגילת אסתר. במדרגה זו היו שבעים הזקנים שנחה עליהם הרוח בנוכחות משה רבנו, וגם אלדד ומידד, וכן כל כהן גדול שנשאל באורים ותומים ונענה.

"ודע שגם בלעם היה מזאת הכת בעת שהיה טוב" וברך את ישראל.

חלומות הנבואה שהיו לשלמה ודניאל, לא היו נבואה גמורה, אף על פי שראו מלאך בחלום. אצל שניהם נאמר כשהתעוררו שהיה זה חלום, ואלו בחלום נבואי יש הבנה בתוך החלום, שהחלום הוא דבר השם. לכן דבריהם נכללים בספרי הכתובים.

מדרגה ג' - מדרגה ראשונה שבה נאמר ויהי דבר ה' אלי. כאשר אדם הראוי לנבואה, ועומד בתנאים, רואה בחלומו משל המתפרש בחלום עצמו. במדרגה זו הוא אינו שומע דיבור מפורש של ה'.

מדרגה ד' - כאשר המתאים לנבואה שומע בחלומו קול המבשר לו את נבואתו, והוא אינו רואה ומזהה את הדובר עמו, כמו נבואתו הראשונה של שמואל.

מדרגה ה' - שידבר עמו איש בחלום כמו אצל יחזקאל. וזה נבואה ברורה יותר משמיעת קול שמקורו לא מוזהה.

מדרגה ו' - שידבר אתו מלאך בחלום וכך אצל רוב הנביאים.

מדרגה ז' - שיראה בחלום הנבואי כאילו השם יתעלה מדבר אתו.

מדרגה ח' - שיקלוט חזון במראה נבואה ויראה משלים כמו אברהם אבינו בברית בן הבתרים. מראה נבואה אינו בשינה אלא בהקיץ. ברית בן הבתרים התחילה במראה נבואה בהקיץ, ואחר כך נפלה עליו תרדמה והמשך הנבואה היה בחלום.

מדרגה ט' - שישמע את דבר ה' במראה נבואה.

מדרגה י' - שיראה במראה נבואה איש מדבר אתו כמו אברהם באלוני ממרא ויהושע ביריחו.

מדרגה יא' - יראה במראה נבואה מלאך מדבר אתו כמו אברהם בשעת העקדה. זוהי העליונה שבמדרגות הנבואה.

אין אפשרות שהנביא יראה במראה נבואה בהקיץ שה' מדבר עמו, הכוח המדמה בערות אינו מסוגל לכך. הנבואה היא תמיד על ידי מלאך כי הכוח המדמה גם הוא מלאך.

פרק מ"ז

כל המעשים הסמליים שעשו הנביאים על פי צווי אלוהי, הם לא עשו אותם בפועל. מעשים אלו נראו להם במראה הנבואה, כפי שאדם רואה עצמו עושה ופועל בחלומותיו. אפשר ללמוד עובדה זו מיחזקאל. מכיוון שמסופר שראה בנבואה שיד ה' אלוהים נראה אותו לירושלים הרי כל ההמשך גם כן במראה נבואה. לכן כל המעשים המתוארים שעשה יחזקאל - מעופו לירושלים, הליכתו בבקעה מלאת עצמות, שכבו עם לבנה על שמאלו, עשותו עוגת גללים וגילוח ראשו וזקנו, כולם במראה נבואה. חלילה לשם, מתת לנביאיו להראות שוטים או שיכורים, עושים בפני כול מעשים המבזים אותם. יציאת אברהם החוצה להביט בשמים גם כן במראה נבואה. וכן מעשה ירמיהו שטמן אזור עור בפרת שבבל,

וירמיהו לא יצא מהארץ, ולקייחת הושע אשת זנונים שילדה לו ילדים, וכן מעשי זכריה לקייחתו את הכסף והשליכו אותו בבת היוצר, הכול בחלומות הנבואה, והתבאר שהם משלים. ועניין גדעון והניסים שנעשו לו בגיזת הצמר גם הוא בחלום. אך נראה לרמב"ם שגדעון לא היה במדרגת נבואה ושיעשו לו ניסים ולכן היה זה חלום מושגח אלוהי, כמו חלומי של אבימלך מלך פלישתים.

הרמב"ם מסכם ואומר: "אחר שיתבאר לך שהמעשה ההוא משל, דע ידיעה אמתית שהוא - במראה הנבואה".

פרק מ"ז

הנבואה נחזתה ונכתבה הרבה פעמים בלשון משלים, כדרך הביטוי של הכוח המדמה. בהרבה ממשלי הנבואה ישנם ביטויי הגזמה. ואמרו חכמים "דברה תורה בלשון הוואי" (מסכת תמיד, כ"ט, א'), כלומר גוזמא, כמו שאמרו המרגלים (על פי דברים א', כ"ח) "ערים גדולות ובצורות בשמים". מי שמתייחס רק לפשט המילולי של הפסוקים נופל לדמיונות רבים.

מה שנכתב על מידות מיטתו של עוג מלך הבשן אינה גוזמא. אורך מטה של בני אדם חשובים כשליש יותר מגובהם. אם אורך מיטתו של עוג היה ככתוב תשע אמות, הרי גובהו היה כשש אמות של איש רגיל (ולא כפירוש רש"י שמדובר באמתו של עוג שהייתה ודאי ארוכה) כלומר כשלוש מטרים. זה גובה יוצא דופן בלי ספק אך עדיין בתחום האפשרות הטבעית, (אבל לחשוב כאילו היו במציאות ענקים הרבה יותר גבוהים מכך זה טיפשות). גילם המופלג של אנשי השושלת אותם מונה התורה בספר בראשית גם הם אינם גוזמא, אבל אורך ימים מופלג זה היה נחלתם רק של אותם אנשים ולא של כל אנשי הדורות ההם. אורך חייהם המופלג הינו תוצאה של אורח חיים בריא במיוחד, או על דרך הנס באותם אישים בלבד לצורך כלשהו. אחרי סיום הבריאה חוקיות הטבע קבועה. לא יעלה על הדעת שהטבע השתנה, ושפעם, בדורות אלו, טבע האדם היה לחיות שנים כה ארוכות. השם יתברך רוצה שנדבק בדעות אמת ונסגל לעצמנו מחשבות מסודרות, המבוססות על הסדר והחוקיות האלוהית הקבועה במציאות.

פרק מ"ח

פרק זה שהוא סיום ענייני הנבואה, מכין ורומז כבר לנושא ההשגחה הבא אחריו בחלק ג' הוא אינו פשוט להבנה. הרמב"ם מדגיש שיש פה סוד וצריך לעיין בפרק זה בעמקות רבה. הרמב"ם מתייחס בו לביטויים המופיעים הרבה בכתוב, המבטאים שדבר כלשהו נעשה ברצון השם. כלומר שהאלוהים הוא סיבה ראשונה לכל דבר הקורה בעולם. הנביאים דילגו על תיאור שרשרת הסיבות הקרובות שגרמו לאירוע, ואמרו שהאלוהים הוא סיבתו. הביטויים המופיעים הם אמירה, דיבור, צווי, קריאה ושליחה המיוחסים לאלוהים. כמו שלגבי תופעות טבע כלליות, כתוב שאלוהים מחולל אותם, והכוונה שכך גזרה חכמתו של הבורא שיתנהלו חוקי הטבע, הרי גם נכון הדבר לגבי דברים שקרו במקרה או על פי בחירתם של אנשים מסוימים.

כך כתוב "ויאמר ה' לדג ויקא את יונה" לא שהיה הדג נביא, אלא כך אלוהים ברא את הדגים, שיחפשו אוכל ויקיאו כאשר הנאכל מגרה את גרונם. וכן מאמר יוסף "לא אתם שלחתם אותי הנה, כי האלוהים..." , כוונתו שהאל ברא את האדם בעל בחירה ולכן האל הוא סיבה ראשונה לכל דבר המתרחש כתוצאה מבחירה אנושית. (כך הוא גם מסביר בהקדמתו לפרקי אבות בפרק השמיני את הקביעה המצויה בדברי חכמים, שכל תנועותיו של האדם כולם ברצון ה', מסביר הרמב"ם: "...כלומר שניתן בטבעו בראשית מציאות האדם שיעמוד וישב ברצונו, לא שה' רצה עתה, בעת עמידתו שיעמוד או שלא יעמוד, כמו שלא רצה עתה, בעת נפילת האבן הזו, שתיפול או שלא תיפול").

יש כאלה שפירשו מפשט דברי הפרק, שלדבריו אין השגחה אלוהית ישירה במאורעות על פי שכר ועונש, או כדי לקדם עניין כלשהו שהאלוהים חפץ.

הרמב"ם כותב בהקדמתו למורה, שאין לפרש את דבריו כך שלא יתאימו לפחות ברמת העקרונות לדברי חכמים. אם כך לא יתכן שהרמב"ם מתכוון לומר שאין השגחה פרטית ישירה על פי שכר ועונש, בעיקר לגבי עם ישראל ואישים במדרגה גבוהה כמו יצחק ורבקה, יוסף או דוד המלך שמופיעים בפסוקים שהביא בפרק. כמו כן באיגרות ובמשנה תורה הוא כותב ומתאר במפורש את ההשגחה הפרטית על האדם, כשכר או עונש על מעשיו. אולי אפשר להבין את דבריו בפרק, שהשגחתו של האלוהים בדרך כלל אינה השגחה ניסית. השגחתו על פי רוב היא השגחה נסתרת בתוך המאורעות המתנהלים בדרך של חוקי הטבע. גם מאורעות מושגחים, הנראים כמקריים או כבחירה אנושית, אינם ניסים והם מתרחשים במסגרת חוקי הטבע שאלוהים הוא סיבה ראשונה להם.

חלק שלישי

הקדמה לפרקים העוסקים בנבואת המרכבה של יחזקאל

הרמב"ם כותב שעיקר כוונת הספר היא לבאר מה שאפשר ומותר לבאר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה. והתירו ללמד רק פנים אל פנים ברמזים, ולהעביר מרב לתלמיד. אבל להימנע מלכתוב בנושאים אלו מה שהבנתי יהיה עושק האמת מהראוי לה. לא קבלתי בנבואה את ההבנות ולא מפי מעביר מסורת אבל בעזר אלוהי. אדון בנושא תיאורי המרכבה של יחזקאל כך שיראה כאילו לא הוספתי דבר על המובן מפשט הכתובים.

פרק א'

ארבעת החיות במראה המרכבה הינם בעלי צורה אנושית. לכול חיה יש ארבע פנים שונות שכל אחת פונה לצד אחר, אחת פני אדם, אך שלושה מהם דומים למראה חיות – שור אריה ונשר. במראה הנבואה השני של יחזקאל דמות האדם הדומה לשור מכונה כרוכב, שהוא בדמות פני ילד. הרמב"ם אומר שגם דמות שלושת פני החיות היו בצורת פנים אנושיות שרק מזכירות את פני אותן החיות.

נבואת המרכבה של יחזקאל מופיעה בתוך נבואותיו על חורבן המקדש וירושלים העתיד לבא. נראה לי לכן מחזה המרכבה מתאר את השתלשלות הדין האלוקי על יהודה.

פרק ב'

לכול אחת מארבעת החיות בעלות ארבעת הפנים היו ארבעה כנפים, שתי ידיים אנושיות, ורגלים ישרות ללא ברכים. היו להם גם כפות רגלים עגולות כמו של עגל והרגלים בצבע הנחושת המלוטשת. והזכיר הרמב"ם שמשמעות הרגל הישרה היא שאין ישיבה למעלה. הוא מדגיש שהגופות של החיות מחוברות. אין ביניהן מרחב פנוי ורק פניהם וכנפיהם פרודים מלמעלה. ודמות החיות מאירות כגחלים. אחר כך מתייחס המראה לתנועת החיות ואומר שתנועתם בריצה ישרה וכל חיה הולכת (רצה) לכיוון פניה הלך ושוב. ואמר שמה שמניע ומכוון את תנועת החיות היא הכוונה האלוהית וזו הכוונה במאמר "אל אשר יהיה שמה הרוח, ללכת ילכו, לא יסבו בלכתן". כלומר שכוון התנועה הקבוע של כל חיה הוא על פי הרצון האלוהי ואינו משתנה.

אחר כך מתואר במראה המרכבה שישנם ארבעה גופים מבהילים מלאי עיניים, שכינה אותם אופנים, המחברים בין כל חיה לבין הארץ. האופנים אינם דבוקים כמו החיות אחד לשני אלא הם אחד בתוך השני. תנועתם של האופנים אינה עצמאית אלא מונעת מכוח תנועת החיות. כאשר הסתיים תיאור החיות – צורתם ותנועתם ותיאור האופנים שתחתיהם והקשר בין תנועתם לתנועת החיות, עבר לתיאור מה שמעל החיות – הרקיע, שעליו דמות כיסא שעליו יושבת דמות הנראית כאנושית.

נראה לי שהדבר המפחיד הוא, שתנועת החיות המניעה את האופנים המבהילים עם העיניים הגורמים לתהליכי הדין האלוקי בממלכת יהודה, אינם ניתנים כמעט לעצירה (וזה כעשר שנים לפני החרבן)

פרק ג'

במראה המרכבה השני של יחזקאל נוספו פרטים שונים. החיות מכוונות כרובים כלומר מלאכים, והאופנים מכוונים גלגלים. עניין שלישי הוא תיאור תנועת האופן שהיא מכוונת אל המקום אליו יפנה הראש (של החיה) הפונה בתנועתו לאן שמכוונת אותו הרוח (הרצון האלוהי). עניין רביעי הוא תיאור העיניים הסובבות את האופנים ותיאור חמישי הוא שלאופנים יש בשר, ידיים וכנפים שלא הוזכרו במראה המרכבה הראשון. לאחר מכן כתוב שלכל כרוב קשור אופן אחד מהארבעה. עניין שישי שמופיע בתיאור זה הוא שכל ארבעת החיות הם כחיה אחת שכן הם דבוקים אחד אל השני, וגם את ארבעת האופנים כינה "אופן אחד בארץ".

פרק ד'

בנבואה השנייה (יחזקאל, פרק י') פירש יונתן בן עוזיאל שהאופנים הם גלגלי השמים. הביטוי שהאופנים הם כעין התרשיש, חיזק את פרושו זה כי הביטוי תרשיש מיוחס לשמים. "ומראה האופנים כעין אבן תרשיש" (י', ט') ואין הבדל בין זה לבין המאמר כמעשה לבנת הספיר המיוחס לשמים, המתאר את מראה הנבואה אותו ראו הזקנים שעלו להר סיני. הרמב"ם מפרש אחרת. לדעתו הביטוי גלגל אינו שם נרדף לשמים, אלא למשהו כדורי "כגלגל לפני סופה להתגלגל... מפני שכל כדור מתגלגל במהרה" (ואולי אפשר לראות בתיאור זה את התפתחות הסופה שאינה ניתנת לעצירה של חורבן המקדש וירושלים). ופרק כח חלק א' כשהוא מסביר את המראה שראו הזקנים "כמעשה לבנת הספיר", הוא מסביר שמדובר בזוהר שקוף המקבל את כל המראות כולם. "וזה כדמות החומר הראשון אשר נעדר הצורות כולם, ומקבל הצורות כולם זו אחר זו והייתה השגתם אם כן את החומר (ההיולי) הראשון".

אם כן יונתן בן עוזיאל מבין גלגלים ככדורים השמימיים, והרמב"ם מבין את האופנים שהם כעין אופן אחד, כחומר הראשון שבו גלומים ארבעת היסודות. מארבעת היסודות, נוצרים על פי הצורות השונות שהם מקבלים, כל המהויות הגשמיות בעולמנו, המחליפות צורה כגלגל המתגלגל. האופנים מלאי עיניים הקולטות את הרצון האלוהי – המועבר על ידי תנועת החיות המנהלות את תנועת האופנים, כלומר את כל ההתרחשויות החומריות בעולמנו.

פרק ה'

בנבואת המרכבה שלוש השגות – השגת האופנים, החיות, ו"השגת דמות האדם שמעל החיות". כל אחת מההשגות מתחילה בביטוי "וארא". חז"ל אמרו שמותר ללמד רק עניינים הקשורים לשתי ההשגות הראשונות, ועל ההשגה השלישית הקשורה לחשמל

ומעלה, מותר לרמוז רק ראשי פרקים. רבי אומר שכל שלושת ההשגות נקראות מעשה מרכבה, ואין מלמדים אותם אלא רק רומזים בהם ראשי פרקים. תיאור שתי ההשגות הראשונות – החיות והאופנים קודם לתיאור ההשגה השלישית שמעל החיות כי שתי הראשונות מורות על השלישית.

פרק ו'

תיאורו של הנביא ישעיהו "וארא את ה' יושב על כסא רם ונישא ושוליו ממלאים את ההיכל וגו'" היא אותה ההשגה שתיאר יחזקאל. אמרו חז"ל שיחזקאל ככן כפר, ולכן תיאר את המראה בפרטי פרטים לאנשי הכפר שאינם מכירים את חצר המלך ותהליכי הממשל. לעומתו ישעיהו הוא ככן עיר בה שוכנת חצר המלך, ואנשי עירו בקיאים בנוהלי החצר, ולכן אינו נזקק לתיאור מפורט. הרמב"ם מוסיף שיתכן ומדרגת נבואתו של יחזקאל נמוכה מזו של ישעיהו, ולכן תיאורו של ישעיהו מופשט מידי בשביל כוחו המדמה של יחזקאל.

פרק ז'

- הרמב"ם מצביע על כמה עניינים בתיאור פרקי המרכבה שיש לשים לב עליהם.
- א. ציון התאריך והמקום בו שרתה נבואה זו על יחזקאל. ונראה אולי, שהשנה החמישית לגלות יהויכין פירושה כעשר שנים לפני תחילת המצור על ירושלים. יחזקאל מתנבא כבבל בגלות שהוא חש על בשרו את חומרתה. נבואת המרכבה מפרטת את התהליך של הדין האלוהי שינחת על ירושלים.
 - ב. הביטוי "נפתחו השמים" נראה לי שגם מרמז על נבואת דין קשה (כמו במבול שנפתחו ארובות השמים), שפע גדול וחזק פתיחת שערים ולא פתיחת פשפש קטן.
 - ג. הביטוי דמות מופיע לגבי החיות, הכיסא, והאדם שעליו, אך לא לגבי האופנים.
 - ד. בהשגה הראשונה בתיאור החיות, יש גם כנפיים וגם ידי אדם. בתיאור השני המציין שהחיות הם כרובים, המחזה מתאר אותם תחילה כבעלי כנפיים, ורק מאוחר יותר כתוב "וירא לכרובים תבנית יד אדם". בתיאורם ככרובים מודגשת תחילה תנועת התעופה המהירה שלהם המציינת את מהירות קבלת הרצון האלוהי והיענותם לבצע שליחותם, ורק אחר כך הצד של הביצוע – העברת הרוח לאופנים המדומה כידי אדם.
 - ה. דימוי הזוהר, הנוגה סביב הדמות על הכיסא כמראה הקשת בענן. הרמב"ם רואה דימוי זה כקשור לתיאור הכוח הנבואי. נראה לי שהכוח הנבואי כמו תופעת הקשת בענן יש בו שלושה עניינים. השפע האלוהי (קרני השמש), הפיצול לעניינים פרטיים הנוגעים לניהול המציאות בעולם החומרי על ידי השכל הפועל (טיפות המים המפצלות את האור הלבן), והכוח המדמה של הנביא (העננים שהם כמסך עליו מצטיירת הקשת).
 - ו. דמות האדם שעל כיסא הכבוד, בחלקה העליון סביבה כמראה החשמל, ובחלקה התחתון סביבה כמראה אש. חז"ל דרשו על המילה חשמל וחלקה לשניים, חש – מלשון ממהר, ומל – ממלל לשון דיבור. אומר הרמב"ם – מלשון הפסק וגם דיבור ושתיקה.
 - ז. דמות האדם שעל כיסא הכבוד אינה דימוי לאלוהים אלא לדבר נברא – כבוד ה',

כלומר דבר שהוא מהמרכבה ולא מהרוכב, ואמרו המפרשים שהכוונה לשכל הפועל. הרמב"ם מסיים את הפרק ואומר, שאם נבין את ראשי הפרקים של העקרונות הרמוזים בפרקים אלו, ונקשור אותם לנאמר בפרקים הקודמים לפרק זה יתבררו לנו הכנות נרחבות לגבי ענייני המרכבה.

פרק ח'

כל דבר בעולמנו מורכב מחומר וצורה. כאשר דבר מסוים מתבלה, מת, ומתפרק לחומרים אחרים, הרי השינוי הוא רק בהרכבה החמרית שלו. צורתו של דבר כלשהו אינה משתנה, אלא שנוצרה הרכבה חדשה ושונה של החומרים, כי קבל החומר צורה שונה ואחרת. בספר "משלי" נמשל החומר לאשה זונה, החייבת תמיד להיות בקשר עם צורות מתחלפות, הנמשלות לגברים שתמיד מתחלפים.

אצל החי, כל המחלות, הלקויים, ההזדקנות והמוות הם תוצאה של הצד החומרי, שנברא כך שיתפרק, ישתנה ויחליף צורתו. כל תאוותיו של האדם והפשעים הנגרמים מסיבתם, גם הם קשורים ונובעים מהצד החומרי. לעומת זה, הצדדים הגבוהים של האדם המביאים אותו לחיפוש ולחקירת אמת, להשתדלותו לנהוג במוסריות, ושאיתו לקשר עם הבורא, כל אלו קשורים ונובעים מצורתו שהיא בצלם אלוהים.

הצורה של מין האדם הוא הכוח השכלי (יכולת שכלית זו יש לה כללי היגיון ויכולת לחקור את המציאות. אבל יש בצורה שכלית זו גם אפשרות מיוחדת לקלוט שפע אלוהי). בני האדם שונים זה מזה ביכולתם להוציא מהכוח אל הפועל הכוח השכלי. הם שונים זה מזה גם בשליטתה של הצורה האנושית השכלית שלהם על הצדדים הגשמיים שלהם.

"אשת חייל מי ימצא" - מי יזכה לקבל צד גופני נפשי נוח עם מעט בעיות, זוהי מתת אל. והרצוי הוא - "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך". כלומר הרצוי הוא שהצורה השכלית הנעלה תמשול בצד הגשמי, ושישמח האדם וישתוקק להשגת האיוון במידותיו (כפי שכתב בשמונה פרקים) וישאף להשגת האמיתות. האלוהים נתן בצורת האדם את היכולת הייחודית לשלוט בצד הגשמי שלו. תופעות כמו כעסנות, הגזמה במיניות, עברות של עריות, זלילה מופרזת, שיכרות וכו', הם מצד חוסר שליטת הצורה הנעלה על החומר. השכרות גרועה לדעתו מהליכה בערום או עשיית צרכים בשוק.

"הרהורי עברה קשים מעברה", כלומר אדם החושב על עברה וחטא, פוגם בצד הגבוה שלו הקשור לצורתו. זה כמו להכניס טומאה למקדש, ומהבחינה הסמלית זה חמור מהעברה המתבצעת במציאות הגשמית.

השפה העברית נקראת לשון הקודש, בין היתר בגלל הזהירות בה היא מכנה את הפעולות והאברים הקשורים לתאוות, לטומאה ולטינוף, וכן בגלל האיסור לנבל את הפה.

"אבל יהיה האדם מושל על אלה הצרכים כולם, וימעט בהם כפי יכולתו ורק כפי ההכרח. וראוי שישים תכליתו תכלית האדם מאשר הוא אדם, והיא ציור המושכלות (לא זולת זה) אשר החזק והנכבד שבהם - השגת האלוה והמלאכים ושאר פעולותיו כפי היכולת. ואלה האנשים הם עם האלוה תמיד, והם אשר נאמר להם "אלוקים אתם ובני עליון כולכם". וזהו המבוקש מן האדם - רצוני לומר שזאת היא תכליתו".

פרק ט'

אין בכוח ההשגה האנושית לתפוש את העניין האלוהי הנבדל מכל גשמיות, וגם את השכלים הנבדלים, שיש להם כבר איזו נגיעה במציאות, אין הוא יכול לתפוש. הסיבה לכך היא שהשכל האנושי עם כל שכלולו, הוא חלק מהישות הגשמית של האדם, ולכן יכול לתפוש רק את המציאות. עניין זה מתואר בתנ"ך כחושך וערפל הסוככים את הישות האלוהית, ואין הכוונה שיש איזה מסך העוטף את הנבדל ומונע מאתנו השגתו. "כי אין אצלו יתעלה חושך, אלא האור התמידי". הכוונה של מטפורה זו היא לאותה מוגבלות אנושית, שכמוה כענן המסתיר את השמש, כלומר שהיא חייך מפריד ביננו לבין אפשרות השגת מהותו הנבדלת מכל גשמיות של האלוהים.

פרק י'

"המדברים" המוסלמיים, אינם מקבלים את מושג ההעדר. הם תופשים למשל שתי תכונות הפוכות של גוף חי, כמו חיים ומות, כתופעות מתמשכות, שהאל בורא אותם ללא הרף מחדש. הם אינם תופשים את המוות כהעדר, אלא כמצב נברא ברצון אלוהי ישיר. האל בורא בחיה את מצב החיות שלה, ובזמן כלשהוא הוא מפסיק לברוא את מצב החיות ומתחיל לברוא את מצב המוות. לדעתם הוא עושה כך לגבי כל שתי תכונות הפוכות כמו תנועת ומנוחת חפץ, ראייה ועיוורון, בריאות ומחלה, וכ"ו.

השקפת הרמב"ם שונה. הוא מבדיל בין מציאות לבין העדר. תכונת הראייה באמצעות העיניים היא מציאות, והעיוורון הוא העדר ראייה. הבריאות והחיות הם מציאות, ואילו החולי והמוות הם העדרים שלהם. העדרים של תופעות קבועות, אינם צריכים שגורם כלשהו יקיים את מציאותם. הם מופיעים כאשר נפסקת המציאות ההפוכה להם.

ניתן לומר שרק באופן מסוים הגורם שהפסיק מציאות תכונה כלשהי, כאילו פעל בעקיפין את העדרה, כמו שמי שהסיר את העמוד התומך גרם בעקיפין לנפילת הגג, או כפי שהמכבה את הנר יצר את החושך שהשתרר. באופן זה אפשר להבין את הפסוק "מי שם פה לאדם או מי ישום אדם או חרש, או פקח או עוור" (שמות, ד', י"א). כלומר שאין האלוהים גורם בצורה ישירה אילמות או חרשות, אלא הוא כמסיר את השגחתו המיטיבה כמו המסיר את העמוד התומך בגג. במצב זה מופיע ההעדר.

אך אפשר להבין פסוק זה גם באופן שונה. אפשר לומר, שמי שברא את טבע החומר ואת טבע הגוף החי, כך שיתכן שמנגנוני הדיבור, השמיעה, או הראייה, יפסיקו לפעול, הרי כאילו גרם בכך לאפשרות הופעת ההעדרים של תופעות אלו. תיאור זה דומה למי שיגיד על אדם כלשהו שיכול היה להציל מישוה ממות ולא הצילו, שהוא כאילו הרגו. כלומר שאלוהים היה יכול כביכול לברוא טבע ללא העדרים ואז לא היו תופעות כמו מחלות, נכויות או מוות.

באופן כללי ניתן לראות שכול מה שאנו חושבים לרעות הם כולם העדרים. הבריאות הגופנית והנפשית למשל, הם מצב של איזון כלשהו בין כל המרכיבים, וכאשר מרכיב כלשהו נעדר, יוצא הגוף מהאיזון ומופיעה המחלה.

יש לדעת בברור, שהאל יתעלה אינו רוצה ברע כמטרה ראשונית, ואינו פועל רע כלשהו בצורה ישירה. האל יתעלה פועל רק טוב. כל הרעות הינם תוצאת לוואי של תכונת החומר, שהוא באופיו אינו יכול שלא להתבלות, להשתנות ולהחליף צורה. ואין דבר רע יורד מלמעלה. כתורה שהאירה את מחשכי העולם כתוב בפרשת בראשית בסיום הבריאה, "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד". ור' מאיר דרש על פסוק זה – טוב מאוד – טוב מות. כלומר שלהתפרקות החומר, והחלפת צורתו כתופעת טבע כללית, יש חשיבות. זה מאפשר תהליכים חשובים בטבע, שמבוססים על השתנות ויצירת חומרים חדשים. כלומר החלפת צורה של הדבר שהתבלה והתפורר, וזה יסוד לכל תופעת החיים והצמיחה. וכמו כל תופעת טבע קבועה אחרת, גם התבלות החומר והמוות הם חלק מההרמוניה המופלאה של הטבע הנברא. (והיום אנו יודעים שהמוות הוא חשוב לאיזון בטבע, והוא גם יסוד לתהליך ההתפתחות האבולוציוני. גם באנושות, החלפת הדורות, מחלצת מהקיבעון ומאפשרת התפתחות.)

פרק י"א

הרעות שבני האדם גורמים לאחרים כתוצאה מתאוותיהם, דעותיהם ואמונותיהם המוטעות, הם תוצאה של העדר החכמה ודעת האמת. לעתיד לבוא יפסקו הרעות הללו – הפשעים, האלימות, המלחמות והשנאות, כי תעלם השכלות כפי שכתוב: "לא יראו ולא ישחיתו בכל הר קודש, כי מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים", ודעהו. כלומר כאשר ברור שיש בורא אחד לעולם, וחכמתו לבדה היא המנהלת את המציאות, זה מאפשר מוסר אלוהי אחד שאינו מתיר התנהגות לא מוסרית כלפי הזולת. את חזון ישעיהו של "וגר זאב עם כבש.." הוא מבין כמשל לשלום עולמי.

פרק י"ב

הרבה מבני האדם חושבים וחשים כי הסבל והרעות בעולם שברא ושמנהל האלוהים, רב על הטוב שבו. הם רואים בכך פחיתות בהנהגת הבורא. זוהי טעות שסיבתה היא התייחסותם לכל מה שקורה, כאילו האדם הפרטי הוא מרכז ההווה. כאשר קורה משהו שאינו מתאים לרצונותיו ותחושותיו הפרטיות של האדם, הוא קובע שכל המציאות שמנהל האלוהים היא רעה. האמת היא שהאדם הפרטי, עם כל תחושותיו ורצונותיו, הוא קטן מאוד בתוך כלל היקום. רוב הרעות והסבל שנגרמים לאדם, סיבתם היא האדם עצמו, "ומחסרונותינו נצעק, ומהרעות שנעשה בעצמנו ובבחירתנו (לעצמנו ולזולתנו) נתייסר, ונייחס הרע לאלוהים חלילה לו ממנו".

הרמב"ם מביא מאמר מספרו של גאלינוס: "לא תיחל נפשך בשקר שיהיה אפשר להיות מדם הנידות ושכבת הזרע בעל חיים שלא ימות ולא יכאב" ניתן לחלק את כלל הרעות שהאדם סובל מהם לשלושה תחומים:

א. רעות שסיבתם הוא אופיו של הטבע החומרי, הדומם והחי. - רעות הנגרמות בגלל פגעי טבע קשים כמו רעידות אדמה, וסופות עזות, או התפרצות מגפות שאין לאדם שליטה עליהם. כל אלו קשורים למבנה החומר וחוקי הטבע, שהתהליכים הקבועים

בהם מחייבים התפרקות והרכבה חדשה אחרת של חומרים. תהליכים אלו על אף השלמות שבהם אינם מונעים, כאבים חזקים, מחלה, זקנה ומות. כך חייבה החכמה האלוהית שקיום פרטי המציאות הטבעית, מהדומם ועד החי, יהיה כרוך בתהליכי בליה, ופרוק כימי. גם המוות האישי הוא מחויב לשם המשכיות המינים. אם כן, לא יתכן שיתקיימו תהליכי מזג האוויר ללא שום חריגות קיצוניות, ושקרום כדור הארץ אף פעם לא ייסדק, ושמנגנוני הכאב לא ייסרו אותנו אף פעם, ושכל הילודים תמיד יהיו שלמים בגופם. אבל כל הרעות האלו מתחוללות לעיתים נדירות יחסית, ויש אנשים רבים שלא חווים אסונות כאלו כל ימי חייהם.

ב. רעות שאין לנו שליטה עליהם הנגרמות לנו ע"י אנשים אחרים, כמו מלחמות, ופשעים שונים. גם רעות אלו נדירות יחסית בחברה האנושית. למשל, יש הרבה דורות במקומות רבים בעולם שלא חוו מלחמות.

ג. רעות שהאדם גורם לעצמו ע"י סכלותו והימשכותו אחר התאוות, הם רוב הסבל הנגרם לאדם במהלך חייו. רעות אלו כוללות מחלות גופניות ונפשיות שסיבתם הרגלי חיים לא בריאים, ומידות גרועות הגורמות לצרות חברתיות. צרות הגורמות בסופו של דבר צער וכאב רגשי לאותו אדם, וכן צער הנגרם מהרדיפה אחרי המותרות. אלוהים ברא את עולמנו כך שהצרכים ההכרחיים לנו אינם קשים כל כך להשגה, וכן ברא את האדם כך שהשכל הנכון ביכולתו להנהיג את הגוף, ולמנוע בכך רבים מהייסורים.

פרק י"ג – האם יש תכלית כללית לכל הבריאה שאנו יכולים להבינה

האם יש ליקום תכלית, כלומר שכל מציאותם של מרכיבי היקום היא למען תכלית זו? דבר כלשהו שלא היה בנמצא, ונוצר על ידי ישות שכלית פועלת כלשהי בכוונת מכוון, תמיד תהיה לו תכלית. רק לאלוהים אי אפשר שתהיה תכלית, שהרי לא נוצר על ידי גורם מכוון כל שהוא (ראה גם א. סט). למרות שהמציאות נבראה ומנוהלת בכוונת מכוון, צריך לדעת שאין תכלית לכלל המציאות. גם הפילוסופים שטוענים שהעולם קדמון, חושבים שלכל פרט בטבע יש תפקיד וסיבה למציאותו ולמהותו המיוחדת. כמו שלכל אבר בגוף יש תפקיד, וצורתו והרכבו של אותו אבר, מתאימים למלא תפקיד זה, כך יש תכלית לכל פרט בטבע. ויש לדעת כי ההבנה שלכל פרט במציאות יש תפקיד המתאים למהותו, היא ראיה חזקה לכך שהעולם מחודש ולא קדמון.

בכל זאת עדיין השאלה היא, האם לכללות היקום יש תכלית? ובעיקר לגבינו הטוענים שהעולם נברא. הטענה הכללית, שיש פסוקים רבים המעידים עליה, היא שתכלית כל הנמצא הוא למען האדם השלם. עם זאת האל היה יכול לברוא אדם כרצונו, גם ללא פרט זה או אחר במציאות. גם יש לומר שהאלוהים אינו צריך את האדם שיעבוד לו. לכן יש לטעון שתכלית כל המציאות ופרטיה, היא כי כך רצה האל, או כי כך גזרה חכמתו. מכיוון שלרצון האלוהי אין תכלית שיכולה להיתפש ע"י המחשבה האנושית, הרי אין משמעות לשאלה בדבר תכלית לכלל המציאות.

הרמב"ם אומר שיש דברים במציאות שהם מחויבים בשביל דברים אחרים, כמו החומר

עצמו על מרכיביו, שהוא הכרחי ליצירת כל הדברים הגשמיים. אבל יש דברים שאי אפשר לחשוב שתכליתם היא קיום האדם, כמו המלאכים, או כוכבים רחוקים ביקום העצום, או מיני יצורים חיים במעמקי הים שהאדם אף פעם לא נתקל בהם, וכו'. בפרשת בראשית כל מין נברא לעצמו, ועל כל סוג נאמר "וירא אלוהים כי טוב". היוצא מכל זה, שנשתדל להאמין שכל המציאות מכוונת מהרצון האלוהי, ולא נחפש תכלית אחרת, כמו שלא נחפש תכלית למציאות האל. הרמב"ם בפרק זה, חיזק את טענתו שבפרק הקודם, לגבי הטעות של מי שחושב שכל מה שקורה במציאות קשור לבני האדם. מחשבה שמביאה את האדם לראות כל אירוע קשה כאילו מכון ישירות כנגדו.

פרק י"ד – המשך השאלה האם הכול נברא עבור האדם

הרמב"ם מביא דוגמא, שלעיתים אנו מיצרים כלים כבדים ומסוככים, על מנת ליצר מוצר קטן כמו מחט. כיוון שמכשור זה נועד לייצר מחטים רבים שאיתם אפשר לתפור בגדים רבים, הרי יש הצדקה לאותם מכשירים, המורכבים הרבה יותר מהמחט אותה הם מייצרים. על פי דוגמא זו יש הטוענים, שאין מניעה שהאל ברא פרטים רבים הנשגבים מהאדם עצמו, כמו השכלים, המלאכים והגלגלים, בשביל קיום האדם.

הרמב"ם רואה בטענה זו טענה מוטעית ודמיונית. הוא אינו מקבל שכל המלאכים והגלגלים וכל יקום העצום נבראו לקיום מין האדם. הוא מזכיר שיש חכמים שלא מסכימים שהיקום הוא כה עצום, הוא טוען כנגדם שיש לקחת בחשבון את התפתחות הידע האנושי. הוא אומר שחכמי הטבע שבזמנו יודעים לחשב את מרחקי כוכבי הלכת מכדור הארץ והמרחקים הם עצומים (היום יודעים שהמרחקים הרבה יותר גדולים ממה שחישבו בזמנם). כל דברי חכמי התורה לגבי תיאור תופעות טבעיות, צריך לדון האם הם תואמים את המציאות על פי הידיעות המדעיות בכל תקופה ותקופה, שכן הם לא קבלו דברים אלו בנבואה. ראוי לאדם המעולה המודה על האמת, שיקבל דעות לגבי המציאות, שהוכחו בדרכי חכמת הטבע.

פרק ט"ו – כשלים לוגיים הנאמרים על היכולת האלוהית

יש דברים שההיגיון אינו מאפשר מציאותם, וטיפשי לחשוב שהאל יכול לעקוף נמנעות הגיונית אלו. לדוגמא נמנעות כמו שהאל יהפוך עצמו לגשמי, איחוד דברים מנוגדים, מרובע שאלכסונו שווה לצלעו וכו'. הוויכוח הוא איזה מהדברים הם אכן לא יתכנו מבחינת ההיגיון, ואילו מהדברים אפשר לשנות למרות טבעם, בלי לצר כשל הגיוני. ישנו ויכוח עם הפילוסופים האם הופעת מציאות גשמית מהאין היא כשל מסוג זה. אנחנו סוברים שהאל יכול לברוא מהאין מציאות גשמית. אולי הרב רומז פה על כך שטבע המציאות החמרית הוא כזה, שגם צדיקים יתייסרו על ידי פגעי גוף שונים, וגם הם יזדקנו וימותו לבסוף. האל לא ימנע זאת, כי יש פה חוקי טבע כלליים, שכל המציאות מתנהלת על פיהם ולא תופעת טבע בודדת (אם היה מונע מיתה מצדיק היה זה נס). כפי שכתוב בפרק י"ב: "לא תיחל נפשך בשקר, שיהיה אפשר להיות מדם הנידות ושכבת הזרע של בעל חיים, ולא ימות ולא יכאב". הרמב"ם רואה בצפייה כזו כשל לוגי.

פרק ט"ז – על ידיעת האלוהים את כל פרטי המציאות

הקדמה שלי - לאחר שהרמב"ם הסביר שאי אפשר להאשים את האלוהים בכל האירועים הרעים שקורים לאדם, הוא מסביר בכמה פרקים למה חייבים לטעון שאלוהים יודע את כל פרטי המציאות. בהסבריו הוא משתמש בטענות שהביא בסוגיית הרע. יש חשיבות רבה להבנה שאלוהים יודע את כל פרטי המציאות. זה מאפשר את ההבנה, שגם אם האלוה נותן למאורעות להתנהל על פי חוקי הטבע והמקרויות, וגם לא מונע איזה אירוע הנגרם על ידי הרוע האנושי, הרי זה למרות ידיעתו, והוא בחר לאפשר את האירועים ולא להתערב. הפילוסופים טענו שהאלוהים אינו יודע על הפרטים המתרחשים במציאות, וכשלו בזה כישלון מוחלט לשיטתם. מה שהביאם למחשבה זו, הוא מה שנראה כאי סדר וקלקול בענייני בני האדם. כלומר שלא פעם נמצא צדיק שיחולו עליו ייסורים, ורשע שיחיה בטובה. לטענתם אם פוסלים את האפשרות שהאל לא מסוגל לסדר את המציאות בצורה טובה יותר שתמנע ייסורים, ואת האפשרות השנייה - שהוא יכול, אך עזב את בני האדם למר גורלם, הרי נשארה אפשרות שלישית, שהאל פשוט לא יודע מכל המתרחש אצל בני האדם. הם טענו שידיעת האירועים מושגת בחושים, וכן שפרטי האירועים הם אין סופיים וכן שהם מתחדשים כל הזמן וכל אלו לא יתכנו באלוהות.

הרמב"ם טוען כנגדם, שהאפשרות השלישית בה בחרו, שמייחסת לאל אי ידיעה וסכלות, גרועה מהשניים האחרות. זהו חיסרון בחכמה וביכולת האלוהית, וכתב הרב קפ"ח, שברחו מלייחס לו חיסרון במידות וייחסו לו חיסרון במהותו. הטענה שהאלוה יודע את כל פרטי המאורעות, לא קשורה לדעת הפילוסופים בהשגחה. גם אם הם טוענים שהאלוה אינו משגיח על הפרטים כולל במין האנושי, אין זה אומר שהוא לא יודע את פרטי המציאות. בפרקים יט, כ, כא הוא מברר את סיבת טעותם. הוא אומר שהם לא מבינים שרוב הרעות שאליהם הם מתייחסים, אינם נובעים מהאלוהים. סיבת הרעות נעוצה באדם עצמו, ובחברה האנושית סביבו, או נובעת ממבנה הטבע החומרי שאין להתחמק ממנו. דעת תורתנו היא שהאל יודע את הדברים לפני התרחשותם, וידיעתו אינה כפופה לרצף הזמן, ואינה כידיעתנו. הידיעה האלוהית היא קדומה, אינה כפופה לרצף הזמן, ואינה מתחדשת בעת התרחשותם של המאורעות ברצף הזמן שבעולם. הבנת מהותה של הידיעה האלוהית אינה בהשגת האדם.

פרק י"ז – חמש הדעות בהשגחה האלוהית ודעת הרמב"ם

חמשת הדעות לגבי השגחת האל במציאות שהיו קיימות כבר בתקופת הנביאים.

א. דעת אפיקורס - האל אינו משגיח כלל במציאות, לא בתהליכי הטבע הכפופים למקרויות, ולא על בני האדם.

ב. אריסטו כפר בהשגחה פרטית, אך סבר שלפחות הטבע אינו מקרי, אלא מושגח ומנוהל ע"י האלוהים על פי חוקים חכמים קבועים. גם עולם הצומח והחי מונהג על פי חוקים קבועים, השומרים על המשכיות קיום המינים הרבים שבטבע. זוהי השגחה על כלל המינים, אך לא על הפרטים שבכל מין, שגורלם תלוי גם במאורעות מקרים.

- ג. למין האדם יש שכל היכול לעזור לאדם להימנע מאותם מאורעות טבע מקריים ולצמצם את נזקייהם, וזה חלק מהחוקיות של הטבע האנושי. לדעת אריסטו אין הבדל בין עלים הנופלים מהעץ בעת הרוח במקרה גמור, לבין ספינה שטבעה ברוח חזקה והי בה חסידים שטבעו. הוא אינו מבדיל בין זבוב או עכבר פלוני שנטרפו, לבין נביא שנטרף על ידי האריה.
- ד. דעת כת האשעריאה המוסלמית - כל מאורע שקורה בטבע ואצל בני האדם קורה בגזרה אלוהית. אין חוקיות קבועה שעל פיה מתנהלים חלק מהאירועים ויכולת הבחירה האנושית מטושטשת. גם אצלם אין הבדל בין עלה שנופל, עכבר שנטרף או חסיד שנהרג, אלא שעבורם כל אירוע כזה או אחר הוא בהחלטה אלוהית וגזרה של רצונו.
- ה. אין אצלם כללים המאפשרים לנו לשאול למשמעות הגזרה. הם יגידו על חסיד השם שנהרג בייסורים, שכך רצה האל ואין בזה עוול.
- ו. דעת כת המועתזילה - מדגישה שלאדם יש בחירה חופשית והשגחת האל כולה על פי החכמה ולא על פי שכר ועונש. גם הם אינם מבדילים בין השגחה פרטית בעולם החי לבין האדם. וכך יאמרו על ילד שנולד נכה, שחוכמת האל קבעה שזה טוב ועדיף לו, ועכבר פלוני שנטרף גם כן לטובתו, וחסיד שנהרג להרכבת טובו בעולם הבא.
- ז. שתי כתות אלו נדחפו לעמדות בעיתיות בהשגחה האלוהית, מתוך התנגדותם הכוללת לעמדות אריסטו.
- ח. דעת תורתנו - פינת תורת משה רבנו היא, שלאדם ישנה בחירה חופשית, ושהוא בטבעו בבחירתו וברצונו יפעל. וכן מכלל תורת משה, שאין אלוהים עושה עוול חס ושלום, וכל מה שקורה לאדם משוב ועד רע, הכול על צד הדין הישר. אלא שאין אנו יכולים להשיג את אופן המשפט האלוהי.
- ט. נמצא בדברי חכמים דעה, שאלוהים יכול להביא ייסורים על אדם ללא קשר למעשיו, רק למען הרבות שכרו בעולם הבא, ואין פסוק בתורה לדבר זה. הרמב"ם אינו מקבל גישה זו ואומר שזו השפעה מדעת כת המועתזילה. (יש רק להבדיל דעה זו מההכנה, שהאלוהים בוחן כליות ולב, ומביא ייסורים על האדם כדי שיתקן את מעשיו. לתפישתו זה אולי הרמב"ם אינו מתנגד כי זה גם משמעות העונש).
- י. אנו גם מאמינים שההשגחה האלוהית הפרטית, חלה רק על האדם, ולא על בעלי חיים פרטיים. על בעלי החיים יש רק השגחה מינית כללית.
- יא. דעת הרמב"ם - שההשגחה האלוהית נמשכת אחר השפע האלוהי השכלי, ולכן היא רק על האדם, שכן הוא היצור היחידי שהוא בעל שכל ובעל בחירה. בסוף הפרק הוא מוסיף, שמידת ההשגחה על כל אדם תלויה במידת השפע האלוהי אותו הוא קולט. "כפי מה ששיגהו מהשכל ישיגהו מההשגחה". כלומר, שככל שהאדם קשור יותר להשגות שכליות, הכוללות הבנה עמוקה של המציאות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה, כי עסק והתאמץ בכך, כך יהיה מסוגל לקלוט יותר שפע אלוהי וחיייו יהיו יותר מושגחים.
- בקשר לשתי הדוגמאות שמביא אריסטו, אומר הרמב"ם, שגם אם טבעה הספינה וקרס

הגג במקרה גמור, הרי השפע האלוהי שנקלט או שלא נקלט, בהתאם למשפט האלוהי, הוא שקבע אם יעלה אדם פלוני על הספינה שתטבע, או יכנס למבנה שיקרוס. "והבן דעתי עד סופה. שאני לא אאמין שיש דבר שנעלם מידיעת האל, או אייחס לו אי יכולת כלשהי, אבל אאמין שההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו, וכל מי שנדבק בו מהשפע האלוהי השכלי, כפי מה ששייג מהשכל האלוהי, כך ישיגהו מהשגחת המשפט האלוהי של שכר ועונש".

כל מיני החי אין עליהם השגחה פרטית והם נעזבים לחלוטין למקריות, חוץ מההשגחה על המין כולו כדעת אריסטו. הרמב"ם מביא את דברי הנביא חבקוק בעניין ההרואים הרבים שהרגו חילות נבוכדנצר, האם אפשר להשוות את יחסו של האלוהים לעם ישראל ליחסו לדגים ורמשים, ואומר: "ואחר כך באר הנביא (חבקוק) שאין העניין כך (לגבי ישראל) ולא על צד השכחה, העזיבה והעלות ההשגחה (נהרגו כה רבים) אבל על צד העונש להם התחייבו בכל מה שקרה להם".

לסיכום (הרב שילת), דעתו של הרמב"ם שכל מעשי האדם בספר נכתבים. כלומר גם אם אין שכר ברור בעולם הזה, הרי יש חשבון אלוהי לעולם הבא. כאשר באות צרות על האדם, הוא צריך לעשות חשבון נפש, וזה למרות שאין לדעת בוודאות האם היו הצרות על דרך המקרה או בהשגחה פרטית ישירה. וכאמור מידת ההשגחה תלויה במדרגתו של האדם מבחינת קרבתו לדרך השם.

פרק י"ח – ההשגחה הפרטית תלויה במדרגתו של האדם

כאשר אומרים שההשגחה האלוהית היא במין האנושי בלבד, צריך להבין שמושג המין הוא עניין מפשט. לכן כוונת העניין בקביעה זו היא, שההשגחה האלוהית נדבקת בחלק מהפרטים האנושיים. כאמור ההשגחה הפרטית תהיה כפי מעלת האדם. מעלה שהושגה על ידי נתוני יסוד בהיוולדו, ובזכות מאמציו בתיקון המידות והשתלמות בחכמות. כפי מדרגת השגתו מהשפע האלוהי, כך תהיה ההשגחה הפרטית עליו רבה יותר. "לפי זה יתחייב שתהיה השגחתו בנביאים עצומה ולפי מדרגתם בנבואה, ותהיה השגחתו בחסידים כפי חסידותם ויושרם, ... ואמנם בני האדם השכליים והממרים, כפי מה שחסרו מהשפע האלוהי, כך היה עניינם נבזה לפני האל כבעלי החיים, ולכן קל היה להורגם.....ומפני זה הקרובים אליו - בתכלית השמירה - 'רגלי חסידי ישמור'. והרחוקים ממנו, מוכנים למה שיקרה שימצאם, ואין שם מה שישמרם ממה שיתחדש. כהולך בחושך שאין ספק שיכשל." הרמב"ם מביא את דברי אפלטון שאומר "אלו שיש להם יכולת להעתיק נפשותיהם ממידה (מוסרית) למידה (נעלה יותר), אמר אפלטון, שהשגחת האלוה בהם יותר גדולה".

פרק י"ט – המשך בירור בידיעה האלוהית

למרות שמוסכם על כולם שהעדר ידיעה מהאל בענייני בני האדם הפרטיים בעולם, זהו חיסרון במהותו של האל, בכל זאת יש שטענו כך (ראה פרק טז). הסיבה שהביאם לכך, היא חוסר הסדר הנראה בחברה האנושית, ושיש רשעים חיים בנחת וצדיקים הסובלים

בחייהם. דוד המלך בתהילים מעלה שאלה זו, ובהמשך הפסוק הוא עונה ואומר "עד אבוא אל מקדשי אל, אבינה לאחריתם" של ענייני האדם (כלומר החשבון הסופי הוא בעולם הבא). גם הציטוט ממלאכי מזכיר שהאלוהים רושם את כל מעשי האדם בספר זיכרון, כלומר לעולם הבא (הרב שילת). כלומר שהאל יודע את כל ענייני האדם, אך אנו לא נשכיל דרכיו עד שנקנה מדרגה גבוהה.

הרמב"ם מתייחס למבנה המרכב של העין ואומר "האם יצייר משכיל שזה נפל במקרה"? כלומר שהמבנה המורכב והמחוסם של הטבע מעיד על כוונת מכוון שכלי, שתכנן את העין על פי הייעוד שלה לראות. חכמה זו ודיוק זה קיים בכל ענייני העולם (הכוללים גם את העולם הבא). אלא כפי שהזכיר כבר, חוסר הסדר השלם וחוסר הצדק בחברה האנושית, נובעים מבחירת האדם. כאשר בני האדם רואים שהמאורעות לא מסודרים לפי מה שהם היו רוצים, הם אומרים אין האלוהים רואה אותנו. והאדם אינו יכול להשיג את הרצון האלוהי ואת דרכיו במציאות.

פרק כ'

הפילוסופים טענו שלא יתכן שיש באלוהות הרבה ידיעות שונות בעניינים הנבדלים זה מזה, כי זה ריבוי באל וסותר את אחדותו. הפילוסופים גם אמרו של יתכן שהאל יודע את כל המאורעות המתרחשים בזמן, כי מספרם אין סופי. הרמב"ם מתנגד לדעות אלו, ואומר שהאלוהים כן יודע את כל המאורעות המתרחשים וטעות הפילוסופים שהם משווים את ידיעת האל לזו של האדם. הוא אומר שעל פי התפיסה היהודית, ידיעתו של האלוהים היא אחת, וכוללת כל מה שהיה, כל מה שמתרחש בהווה וכל מה שיקרה בעתיד. גם לא יתכן שיתחדשו לו ידיעות כל רגע ורגע, בעקבות העניינים המתחדשים וקורים בעולם, כי זה סותר גם כן את אחדותו שלא יתכן בה שינוי וחדוש. גם אי אפשר לחשוב על האלוהים שהוא נפעל על ידי המאורעות של הזמן, ורצונו והחלטותיו משתנות על פיהן. אין שום יחס ואפשרות השוואה בין הידיעה וההשגחה האנושית לידיעה וההשגחה האלוהית. מושגים אלו כשנאמרים ביחס לאל, הם רק בשיתוף. המחשבה האנושית אין ביכולתה לתפוס ולהבין את מהותה של ידיעה כזו. כלומר ידיעה אלוהית שאינה כפופה לזמן. ידיעה שאינה סותרת את אפשרות המקרה ואת אפשרות הבחירה האנושית. הכי קשה לנו לתפוש שאין סתירה בכך, שהאל ידע את כל פרטי המאורעות שהיו ושהיו, ובכל זאת אין זה סותר את הבחירה החופשית האנושית. למשל מצוות עשיית מעקה לגגך פירושה, שלמרות שהאל יודע מה יהיה בגורל פלוני המסתובב על גגך, הרי אם תעשה מעקה תמנע נפילתו.

דווקא הפילוסופים, ששקדו להוכיח שהתודעה והבינה האנושית אין באפשרותה להשיג את הישג האלוהית, היו צריכים להבין שגם את הידיעה האלוהית אין להשיג. הם לא היו צריכים לדבוק בטענותיהם הנובעות מהשלכת אופי הידיעה האנושית, על הידיעה האלוהית. ידיעת האל נבדלת מהידיעה האנושית בחמש צורות..

- א. ידיעתו של האל היא אחת ללא שום הרכבה, ושווה לידיעות שונות רבות.
- ב. ידיעת האל יודעת גם את מה שלא נמצא כלל בזמן מסוים, וידיעתו היא אין סופית.

- ג. ידיעתו אינה משתנה עם שינויי המציאות.
 ד. הידיעה האלוהית לגבי אפשרות כלשהי שתופיע במציאות, אינה שוללת את הבחירה והמקרה.
 ה. המושגים ידיעה, כוונה, והשגחה, כאשר מדובר על האל, אין להשוות אותם למושגים האנושיים.

פרק כ"א

יש הבדל מהותי בין ידיעתו של אדם היוצר מכונה מסובכת כלשהי, המשקפת בפעולתה את ידיעותיו ותכונותיו של היוצר, לבין ידיעתו של אדם החוקר את המכונה, שלא ידע סוד פעולתה. ידיעתו של החוקר, מתבססת על צבירת תצפיות וניסיון להבין. אם מספר התופעות והגורמים המהווים אותם הוא אין סופי, כמו מגוון התופעות המהוות את היקום, אזי לעולם לא יוכל השכל האנושי להקיף ולהבין את ידיעת היקום בשלמות.

בצורה דומה שונה ידיעת האלוהים בורא העולם ופועל המציאות, לבין האדם המשקיף על המציאות, חוקר אותה ומנסה להבין. כל תופעות היקום הם ביטוי לשכל האלוהי שברא את כל היקום והפועל את כל המאורעות, וידיעתו את כל מה שקורה היא ידיעה אחת. אין אפשרות להוכיח את אופייה של הידיעה האלוהית, אבל כן הוכיחו הפילוסופים שהאל וידיעתו הם מהות אחת, כי אין באלוהים שום הפרדות ושינוי. "ואם כן ראוי למודה על האמת, שיאמין שהשם יתברך לא יעלם ממנו שום דבר. הכול גלוי לידיעתו שהיא עצמו, ושמהותה של השגתו זו של האל, אין להשיגה כלל". "כל השאלות אשר אין מופת אליהם, צריך שימשך האדם בהם אחרי הדרך אשר אנחנו נמשכנו אחריה בזאת השאלה (של ידיעת האל)".

היה חשוב לרמב"ם לעמוד על כך, שלמרות תפישתם של הפילוסופים שההשגחה האלוהית היא רק כללית על המינים בלבד, הרי עניין הידיעה האלוהית את כל פרטי המאורעות המתרחשים בעולם, אינו קשור לדעתם בהשגחה. גם הפילוסופים לשיטתם צריכים להודות שהאלוהים יודע את כל פרטי המציאות והמאורעות המתרחשים בעולם.

פרק כ"ב

סיפור איוב הוא משל מיוחד לעומת משלים אחרים, ובא לבאר את הדעות המרכזיות בנושא ההשגחה האלוהית באדם. הספר עוסק בבירור השאלה הקשה, איך יתכן שיבואו צרות גדולות וייסורים קשים על האדם הטוב. נראה שהרמב"ם סובר שכל ספר איוב הוא סמלי אבל הוא אומר שגם אלה שסוברים שסיפור איוב התרחש באמת, מודים שכל תיאור הדו שיח בין האלוהים לשטן הוא ודאי משל. "איש היה בארץ עוץ" – הביטוי עוץ (עצה) מרמז לדעות האמתיות שנלמדות מסיפור איוב. איוב מתואר כאיש תם וישר ירא אלוהים, אך לא חכם ומשכיל. אם היה חכם, אז היה מבין את עניין ההשגחה האלוהית ולא מטיל בה ספק גם אחרי צרותיו.

"ויבואו בני האלוהים להתייצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם" – השטן אינו נמנה בין המלאכים שהם מתייצבים לעשות את רצון האל וחכמתו בכוונה ראשונה, שהיא להיטיב.

ונראה שהמלאכים הנצבים כלומר הקבועים, קשורים למלאכים השולטים בחוקי הטבע הקבועים (ראה גם חלק ב, ו).

על השטן כתוב שהוא משוטט בארץ ומתהלך בה. כלומר מלאך שקשור לתופעות הבלאי החומריות שבטבע, וליצר הרע של האדם, שיכול לגרום רעות לאחרים ולעצמו. בפעם השנייה כתוב "ויבוא גם השטן בתוכם להתייצב על ה' ". מכיוון שהאלוהים ברא טבע עם העדרים (השטן שקשור לטבע), הרי מבחינה מסוימת גם ההעדר (שהמוות הוא גם מאפיין שלו) הוא מלאך. אולי הכוונה שכאשר המכות באות זו אחר זו, נדמה כאילו זה חייב להיות בהשגחה ישירה של האלוהים. ואולי הכוונה לרמז, שבכך שהאלוהים לא מתערב במאורעות להציל את איוב מהפגעים של הרע, יש בכך סוג של אישור לרע לפעול. אין לשטן נגיעה ושליטה על ישות שאינה חומר. לכן אין לשטן פגיעה בנפש האדם ההולך בדרך השם ודבק במושכלות, הנשארת אחרי המוות. ר' שמעון בן לקיש אומר, הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות. יצר הרע קשור לצדדים הגופניים שבאדם, ומופיע לכן מיד עם לידתו, ואילו יצר הטוב קשור להתפתחות ההבנה השכלית של האדם, ומופיע עם התבגרותו. המילה שטן קשורה לביטוי "שטה ועבר", כלומר סטייה מדרך האמת, בגלל תאוות הגוף החומריות. גם יצר הרע נקרא מלאך והוא בתוך בני האלוהים.

אחר כך מסופר שאיוב שהיה איש תם וישר, נמסר לידי השטן אשר הביא עליו סבל ומכות בממונו, כמות בניו, ובמחלות שפגעו בגופו. הצרות שבאות על איוב, משקפות את אופי הצרות שפוקדות אנשים, לפי סדר עוצמת התגובה הרגשית לאסון. צרות אלו מתאפשרות כאשר האלוהים אינו משגיח עליהם השגחה מיטיבה, והם נמסרים לידי המקרה ולידי רשעת האדם (כפי שכתב על סוגי הרעות בפרק יב). וחשבו איוב וחבריו, שהשם יתעלה עושה את אותם פגעים לאיוב כעצמו ולא באמצעות השטן. הרמב"ם מראה שכבר בסיפור הפתיחה מצויה התשובה לבעיית הצדיק ורע לו.

פרק כ"ג

למרות שנראה שהנאומים של איוב ורעיו דומים, הרי לדעת הרמב"ם כל אחד מהם מציג את אחד מחמשת הדעות השונות בהשגחה, כפי שתוארו בפרק י"ז. בתחילת סיפור איוב היה מוסכם על כולם שכל מה שקורה לאיוב הוא מאת האלוהים היודע הכול, ואין אצלו שום חסם ועוול. כל אדם טוב ייגמל טוב, וכל רשע ייענש. כאשר רואים רשע חי בטובה, הרי בסוף יתהפך מצבו והוא ובניו אחריו יסבלו. כאשר רואים עובד השם סובל, ודאי שאלוהים ירפאהו ויטיב עמו לאחר זמן. כל זה מופיע בכל דברי החברים ומקשה על הזיהוי, איזו אחת מחמשת הדעות מבטא כל אחד. העניין שאליו מתייחסות המחלוקות בין החברים ואיוב, הוא מקרה בו אדם שהוא צדיק, סובל סבל קשה ויוצא דופן.

דברי איוב בזמן סבלו, מבטאים את דעת אריסטו, שאין אלוהים משגיח באדם הפרטי, ואין אצלו שום שכר ועונש. גורלו של הצדיק אינו שונה במאומה מגורלו של הרשע. איוב גם טוען שמה אכפת לרשע אם אחרי מותו יסבלו צאצאיו בגלל חטאיו, וכן אין כלום אחר המוות, לא גמול ולא עונש. הוא התבטא כך כל זמן שחשב שההצלחה האמתית היא

בענייני העולם הזה החומריים. איוב ידע את האלוהים רק דרך הגדה וסיפור, וכאמור היה תם באמונתו ולא העמיק בלימוד החוכמה.

חז"ל בקרו אותו על דבריו אלו, אך לבסוף אמרו שאין אדם נתפס בצערו. בהמשך הספר, איוב חזר בו מדעותיו אלו, הפך לחכם, וזכה לגילוי נבואי. איוב הבין לבסוף, "שההצלחה האמתית אשר היא ידיעת השם, היא אפשרית לכל מי שידעה, ולא תתבלבל דעתו של היודע את השם באמת, מהצרות הבאות עליו". הביטוי "נחמתי על עפר ואפר", פירושו שאיוב מצטער על שעבורו ההצלחה הייתה בתחום הגשמי.

דעת אליפז משקפת את דעת תורתנו והמון חכמנו, שההשגחה האלוהית הפרטית היא על פי הדין של שכר ועונש. לדעתו איוב ודאי חטא לאלוהים, אלא שאין האדם מכיר בחטאיו, ואינו יכול להשיג את דרכי הדין האלוהי.

דעת בלדד השוחי היא דעת המועתזילה. הוא אומר לאיוב שאם לא חטא, ולמרות זאת כך הוא מתייסר, אין ספק שאלוהים ירבה הצלחתו ושכרו בתמורה לכך, ויוסיף לשכרו בעולם הבא.

דעת צופר הנעמתי קרובה לדעת האשערי"ה והיא שההשגחה הפרטית מוכתבת על ידי הרצון האלוהי בלבד, ולא על פי שכר ועונש. לדעתו אין לחפש בהשגחה האלוהית חכמה או הבנה אנושית.

דעת אליהו - הרמב"ם אינו אומר במפורש את מי היא משקפת. האל משבח את דעתו של אליהו ופוסל את התייחסותם של החברים האחרים. גם הוא חוזר על דברים שאמרו רעיו, אך הוא מרחיב מאד בתיאורי תופעות טבע, המבטאות את החכמה האלוהית. כוונתו הייתה להראות, שאין האדם יכול לרדת לעומקה של החכמה האלוהית שבטבע. אם כך, כיצד יעלה על הדעת שיכול השכל האנושי לדעת את נסתרות החכמה, הידיעה, וההנהגה האלוהית, השונה מההשגה האנושית בתכלית.

הוא גם נוגע בתופעת הנבואה, וכן מדבר על עניין שלא הזכירו החברים, והוא המלצת המלאך. אדם החולה ונמצא בסכנת מוות, עשוי להינצל אם יהיה לו מלאך המליץ עליו, איזה מלאך שיהיה. כלומר שההתערבות האלוהית תלויה במדרגת האדם. עניין זה אינו תדיר, אלא עשוי לקרות פעמיים שלוש בחיי אדם. "ראוי להאמין שהוא יתברך לא תעלם ממנו תעלומה, וכדברי אליהו, עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה". כלומר האלוהים יודע את כל פרטי המאורעות, ואין בין מושג הידיעה וההשגחה האלוהית לזו האנושית, אלא רק שיתוף השם בלבד. נראה מכל אלו שדעת אליהו משקפת את דעת הרמב"ם בהשגחה (הרב הנרבוני). כלומר שרוב המאורעות הקשים העוברים על האדם, הם מצד השטן. כלומר ההעדר הקשור לחומר, או יצר הרע המסיט את האדם לעשות רע לאחרים, או מצד הרעות שגורם האדם לעצמו. האל הפועל רק טוב, עשוי להציל את האדם הראוי לכך, כלומר מי שיש לו מלאך מליץ. מצרות גופניות שהיו מביאות למותו. נראה שלדעת אליהו האלוהים אינו פועל ישירות להיטיב עם האדם לעיתים קרובות.

הרמב"ם מסיים ואומר "וכשידע האדם זה, יקל עליו כל מקרה, ולא יוסיפו לו המקרים ספקות על האלוה - ואם ידע האלוה או לא ידע, ואם ישגיח או יעזוב? אבל יוסיף עליו אהבה, כמו שאמרו ז"ל" עושים מאהבה ושמחים ביסורין". כלומר מקיימים את

המצוות מאהבה ללא צפייה לשכר, ורואים בייסורים הזדמנות לחשבון נפש ושיפור.

פרק כ"ד – עניין הניסיון הכתוב בתורה

ישנם פסוקים מפורשים בתורה (בשישה מקומות), בהן מוזכר עניין הניסיון שמנסה הקב"ה את העם או למשל את אברהם בעקדה. עניין הניסיון הוא אחד מהקשים להבנה ומעורר שאלה – האם מביא האלוהים קשיים וייסורים על האדם על מנת לנסותו ולהרבות שכרו אם יעמוד בניסיון. לא מצאנו בתורה עמדה זו. בחז"ל מוצאים גישה זו, אך יש לה גם מתנגדים. הגישה אותה צריך לאמץ כל בן תורה בעל שכל היא שאין סבל בלא עוון, כלומר שהאלוהים לא יביא במכוון ייסורים על האדם שלא חטא, כדי לנסות אותו ולהרבות שכרו. כמובן שלפי גישת הרמב"ם, יתכן ויגיעו ייסורים גם לאדם טוב בגלל סיבות טבעיות, או רעות האדם.

יש גם להבין, שכל ניסיון המוזכר בתורה, אין כוונתו שהאל ידע מה שלא ידע קודם על בעל הניסיון. כוונת הניסיון המוזכר בתורה הוא להיות דוגמא ופרסום לאנשים (להעלות על נס), על פי איזה ערכים יש לנהוג, ולא כדי שהאלוהים ידע. בפסוק "המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסותך וגו'" (דברים פרק ח פסוק טז). העניין הוא לפרסם בעולם את ייחוס האלוהים למי שעובד אותו, והטובה הרבה שהאל יכול לזכותו. אפשרות אחרת לפרש את הניסיון המוזכר בפסוק – "או יהיה עניין לנסותך (מלשון התנסות) – להרגילך ולחשל את העם בקשיים וגבורה... וידוע שללא הרגלים בקשיי המדבר, לא היו יכולים לנצח במלחמתם עם יושבי הארץ ולכבושה...".

בעניין הניסיון המוזכר לגבי מעמד הר סיני, כוונתו להעלות על נס – לפרסם לדורות. שכאשר יבוא נביא שקר ויעשה מופתים על מנת לסתור את דברי התורה, ולהדיחם לעבודה זרה, תעמדו על אמונתכם במצוות התורה שנתקבלו בסיני, ולא תמעדו לע"ז. וזה בגלל פרסום מעמד הר סיני.

בעניין ניסיון העקדה של אברהם אומר הרמב"ם: "העניין האחד הוא להעמידנו על גבול אהבת השם ויראתו עד היכן מגעת... והוא שיהיה איש עקר המשתוקק ביותר לילד... מבקש שמצאצאיו תצא אומה, ונולד לו הבן אחרי שכמעט והתייאש, מה רבה תהיה אהבתו אליו..., וממהר לשחטו אחר כמה ימים... אך ורק מפני אהבתו את השם ויראתו אליו... לא מפני ציפייה לשכר או פחד העונש". כלומר שתכלית העקדה הייתה להראות עד כמה יכולה אהבת האלוהים להיות גדולה, ובכך להיות מסר חינוכי לדורות. העניין השני המתפרסם מהעקדה הוא, עד כמה מקבל הנביא כאמת את המתקבל לו בנבואתו. אברהם אינו מתייחס לדבר השם אליו כחלום שאינו וודאות מחלטת, אלא כמציאות אלוהית הכרחית, ולכן ממחר לפעול על פיה. דברי המלאך לאברהם בעקדה "כי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה" (בראשית כ"ד, י"ב) אין פרושם שהתחדש משהו בידיעת האל שלא ידעו לפני העקדה. פרוש העניין הוא, שבמעשה העקדה שהתגלתה בו יראת האלוהים הגדולה של אברהם, ידעו כל בני האדם שילמדו על העקדה בכל הדורות, לאיזה מדרגה גבוהה ביראת השם אפשר להגיע. פרשת העקדה מלמדת אותנו את "אמונת הנבואה ותכלית יראת ה' ואהבתו להיכן מגעת. כך צריך שנבין ענייני הניסיונות, ולא

שהשם ירצה לבחון אדם, ולנסותו עד שתתחדש לו ידיעה וידע מה שלא ידע קודם, חלילה כפי שידמו הפתאים ברוע מחשבתם".

פרק כ"ה – תחילת הדיון בטעמי מצוות - פעולות האלוהים מונהגות על פי חכמתו

"אי אפשר לבעל שכל לחשוב, שמעשה כלשהו מפעולות האלוהים בעולם, הוא מעשה הבל או שחוק או שנעשה לריק. דעתנו ודעת כל הנמשכים אחרי תורת משה רבנו היא, שכל פעולות האלוהים טובות מאוד... ונעשה המעשה על ידו כי הוא הכרחי ומועיל מאוד לצורך כלשהו... רוצה לומר שכל המעשים שאינם מלאכותיים, כלומר שהם טבעיים, תמיד יהיו לתכלית אחת כלשהי גם אם לא נדעה". "וזה גם כן דעת הפילוסופים וגם דעתנו, שלמרות שנאמין שהעולם מחודש (ונברא ברצונו החופשי של האלוהים), רוב חכמינו לא יאמינו שזה ברצון (שרירותי) לבד. אבל יאמרו שחכמתו יתברך אשר נבצר מאתנו להשיגה, חייבה מציאות העולם בכללו, וחייבה בהכרח כל פרט ממרכיבי עולם הטבע כפי שהוא". ואמונת המון חכמנו וכך בארו נביאנו, שכל חלקי הפעולות הטבעיות, כולן מסודרות ומתנהלות על פי חוקיות וסדר של סיבה ומסובב.

אחת הסיבות שהביאה אנשים לחשוב שכל פעולות האלוהים הם ללא כוונה חכמה, היא שהשאלה לגבי תכלית כלל הבריאה אין לה תשובה (וזה גם לדעת הרמב"ם). רוב הספקות והמבוכות לגבי עניין זה, נובעות מטעות האנשים המדמים שכל המציאות סובבת סביבם ועבורם, וכן מבורותם בהכנת תופעות הטבע וחוקיו. בנוסף, תרמו גם כן לבלבול, כתות שמשום התנגדותם לטענת הקדמות של הפילוסופים, נדחקו לטעון שהבריאה היא ברצון אלוהי חפשי שרירותי, ולא דווקא בחכמה. הם גם טענו שהדרך בה מנהל האלוהים את העולם, אינה על פי חוקי טבע קבועים, וכל אירוע במציאות הוא על פי רצונו השרירותי.

פרק כ"ו – האם יש טעם מעשי לכל מצווה

יש גם מחלוקת האם התורה ומצוותיה משקפות רצון אלוהי שרירותי, או כפי דעתנו שכל מצווה ומצווה שציווה אותנו ה' בתורתו, משקפת חכמה אלוהית, והיא לשם השגת תכלית מועילה כלשהי. גישתו של הרמב"ם היא שידיעת הטעם של מצווה היא חלק חשוב מעניין המצווה. יש מצוות הנוגעות לדיני רכוש, גנבה, גרימת פגיעה גופנית או רצח שתכליתם המועילה גלויה לנו, והם נקראות משפטים. ישנן מצוות כמו שעטנז, בשר בחלב, שעיר המשתלח, כלאי הכרם והערלה למשל, שאנו סוברים שגם להם יש תכלית תועלתית, אך היא נעלמה מאתנו, והן נקראים חוקים. מה שאמרו חכמנו שעל טעם מצוות אלו אין להרהר עליהם, הכוונה שלא נקל בהן כי אין אנו מבינים את הגיונם. כתוב בבראשית רבה על הפסוק: "כי לא דבר רק הוא - מכם" כלומר אם נראה לכם שהטעם ריק ולא ידוע, זה רק מכם, בגלל מוגבלותכם.

ישנו מאמר חכמים בבראשית רבא שאומר לכאורה דבר הפוך - "מה אכפת לו לקב"ה בין

מי שהוא שוחט מהצוואר למי שהוא שוחט מהעורף, הוי אומר לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". כלומר הרמב"ם מבין את המשפט, שהטעם של חלק מהמצוות הוא רק לציית למצוות האלוהים השרירותיות (ולא כמו הרב קרשקש שהבין לצרף – לתקן במידות ודעות). הרמב"ם מסביר שניתן לפרש את כוונת המשפט אחרת, כך שמצוות השחיטה מכוונת להימנעות מהגדלת ייסורי החיה הנשחטת. לשחיטה בעורף החיה צריך חרב חדה שלא קל להשיגה, ושבלעדיה החיה תסבול ייסורים בשחיטה. השחיטה בצוואר יכולה להיעשות בסכין קטנה שקל להשיגה. אך גם אותה יש להשחזי היטב, כדי להמעיט ככל האפשר את הכאב והייסורים של החיה.

הוא אומר שלכלל המצווה יש ודאי תכלית תועלתית חכמה, אבל אין זה אומר שלכל פרט ופרט בהלכות הקשורות למצווה זו צריך לחפש היגיון וטעם. עניין זה קל יותר להראותו במצוות בענייני קרבנות. למצוות העוסקות בקורבנות יש בכללותם תכלית מועילה, אותה הרמב"ם יסביר בפרק אחר. אבל למה צריך דווקא קרבן עז או כבש או פר, ולמה במספר כזה ולא אחר, הוא רואה כעניין שאפשר להתייחס אליו כשרירותי, וחשוב להגדיר כללים אחידים לכולם.

פרק כ"ז – הכוונה הכללית של המצוות

כוונת כלל התורה היא תיקון הגוף (גם סידור החברה) ותיקון הנפש (הרוחנית) של בני האדם (בפרק זה הוא כולל את תיקון המידות בתחום החיים המעשיים). תיקון הנפש הוא הקניית דעות אמתיות לאנשים. האדם הוא חברתי בטבעו, וזקוק לאחרים על מנת לחיות ברווחה חומרית וגופנית. תיקון הגוף הינו על ידי דינים והנהגות של הפרט והחברה שמטרתם להסיר את העוול בחיים המשותפים. חלק מהמצוות נועדו לחנך את האדם לחשוב על תועלת הכלל, וכן לחנך למידות טובות המועילות לחיים המשותפים בחברה. תיקון הגוף (החיים המעשיים) קודם לתיקון הנפש (השגת האמיתות) והוא בסיס לו. אך תיקון הנפש, שיהיה האדם משכיל ויבין וישיג כל מה שביכולת האנושית מחכמת האלוהים וייחודו, היא המטרה העליונה של התורה, והיא המביאה להישארות הנפש. ברור שלדעת הרמב"ם כל המצוות תורמות והכרחיות לקניית חיי העולם הבא. אך הוא מדגיש שאין די באמונה כללית ולא מעמיקה. יש לחקור בדעות האמת הקשורות למעשה בראשית ומעשה מרכבה, ולהשקיע בנושאים אלו בלימוד מעמיק ויסודי. (בפרק האחרון במורה הוא אומר שהיעד העליון הוא לעשות חסד, צדקה, ומשפט בארץ. אבל זה במגמה ללכת במידות האמת האלוהיות, ולא לשם תיקון נוח לחיים החברתיים).

פרק כ"ח – המשך ברור תכלית התורה

"כבר בארנו במשנה תורה את מצוות אהבת השם, שתושג מתוך בחינת החכמה האלוהית בעולם והתפעלות ממנה". התורה צוותה אותנו להאמין בהשגות האמתיות – כמו מציאות האל, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו, אך כדי לקנותם באמת, צריך לעסוק בלימוד מעמיק של הרבה הקדמות. "ועוד צוותה התורה להאמין אמונות הכרחיות המועילות לתיקון ענייני המדינה,

כמו האמונה שהשם יתעלה ייחר אפו במי שימרה את דברו (ותורתו), כדי שיפחדו ההמון" וכן שהאלוהים ישמע לצעקת העשוק. (בפרוש שם טוב כתוב: "וזאת האמונה אינה אמיתית כי הוא לא יתפעל ולא ייחר אפו...וטוב שיאמינו ההמון בכך, כי זה טוב לקיום חברה ללא עוול).

אדם הלומד ומברר את דעת האמת, יבין את הביטויים האלה בצורה אחרת. האלוהים אינו בממד הזמן, ואין בו שום נפעלות ממה שקורה במציאות הזמנית, אלא שיש תוצאות למעשינו על פי החוקיות האלוהית הקדומה. ברור שאין כוונתו שאין השגחה אלוהית של שכר ועונש. יש מעין חוקיות קדומה של שכר ועונש, ולא רק תוצאות טבעיות של התנהגות שאינה נכונה על פי חוקי המציאות. כאשר ממרים את הרצון האלוהי, יהיו לכך תוצאות של אירועים קשים. אבל ברור שהאלוה אינו כועס ואינו שומע צעקת העשוק הסובל ואז מרחם עליו. אלה ביטויים השייכים להתנהגות אנושית, שהתורה וחז"ל השתמשו בהם כי הם מדברים לרגש האנושי הפשוט. כמו שאין ההשגחה האנושית יכולה להשיג את אופי הידיעה האלוהית שאינה נפרדת מישותו ואינה מתחדשת בזמן, כך אין אנו מסוגלים להשיג את אופן ההשגחה האלוהית של שכר ועונש שאינה מתחדשת כתגובה אלוהית בזמן האירוע (הרב שילת).

הרמב"ם אומר שגם לגבי המצוות שנראות לכאורה בעלות תועלת נעלמה, כמו שעטנו, עגלה ערופה, כלאיים וכו', יש טעם הגיוני. הוא יסביר כיצד גם הן קשורות לשלושת היעדים של התורה - חינוך ולימוד אמונות אמיתיות, תיקון ענייני המדינה, והקניית מידות טובות.

פרק כ"ט – תיאור מנהגי הע"ז שהיו בימי קדם

הרמב"ם מספר על כמה ספרים שתורגמו לערבית והיו ידועים בזמנו, שמספרים על מסורת העבודה הזרה בימי קדם. ספר העבודה הנבטית, מטיף לדעות שהעולם הוא קדמון, שגרמי השמים ובראשם השמש והירח, הם האלוהות. הם האמינו שהכוכבים שולטים על מזג האוויר ועל הצומח, והקימו היכלות וצלמים לעבוד להם. הם האמינו, שבעזרת פולחנם הם משפיעים את כוחות הכוכב על הצמחים ומזג האוויר. הם גם האמינו שבכוח עבודתם הזרה, יכול הכוכב להשפיע רוחניות על עצים, שידברו אל אדם פלוני וינבאו אותו. תפישת הקדמות קשורה ומבססת שיש חוקיות קבועה בעולם. יש להתפלל על "חכמי" העבודה הזרה האלה איך סברו שהעולם קדמון, ולמרות זאת האמינו בהזיות לא מציאותיות. ספריהם מתארים גם אישים שונים המוזכרים בתורה. הם מספרים עליהם כל מיני סיפורים, ושוללים את דעותיהם. על אדם כתוב שם, שנולד בדרך רגילה, ושהיה נביא שליח של הירח והטיף לעבודת האדמה. אדם גדל באזור הקרוב להודו ונדד לכבל. הוא הביא כל מיני צמחים דמיוניים לכבל. מסופר שהביא עץ שעליו מזהב, עלים ענקיים ואילן ענק, ועלים ששמים על הצוואר המעלימים את האדם מעיני כל. מסופר על שת שחלק על אדם אביו, והתנגד לעבודת הירח. על נוח מסופר שהתנגד לעבוד לצלמים, ולכן נאסר והוכה. אברהם אבינו גדל בתרבות זו וחלק על אמונותיהם ומנהגיהם. הוא טען שהעולם נברא, והבורא הוא המנהיג את גרמי השמים, ומשפיע דרכם על המציאות הטבעית. הוא טען שגרמי

השמים הם כגרזן ביד החוצב. הם שוללים דעותיו אלו, ומספרים שהמלך כלא אותו ואחר כך היגלה אותו, כי חשש מהשפעתו על הציבור. הם לא מזכירים כיצד התנבא אברהם וביטל דעותיהם. "ואין ספק אצלי שהוא כאשר חלק על כולם, היו הם מקללים אותו ומבזים אותו, וכאשר סבל כך בעבור פרסום השם יתברך, וכך ראוי לעשות לכבודו, נאמר לו (בנבואה) ואברכה מברכך ומקללך אאור". עניין הברכה הזו והשפעתו של אברהם אבינו גלויים היום, כאשר רוב העולם זנח את עבודת הצלמים וגרמי השמים. רוב העולם מרוממים ומתברכים בזכרו של אברהם אבינו ומייחסים עצמם אליו, למרות שאינם מזרעו. משה רבנו המשיך את דרכו של אברהם במלחמתו בעבודה הזרה, וצווה להרוג את עובדי הע"ז. התורה מתייחסת בתקיפות לעברה זו. רבים הביטויים והמצוות בתורה, שמכוונים למחות את העבודה הזרה ואת כל העניינים הנלווים אליה, כמו הקסם והכישוף. "ומה גדולה התועלת שבכל מצווה המצילה אותנו מטעות הע"ז ותשיבנו לאמונה אמיתית, שיש לעולם בורא ואותו צריך לעבוד ולאהוב וממנו לירוא. עבודת האלוה האמת, להתקרב אליו ולעשות רצונו, אינה דורשת דברים שיש בהם טורח כלל אלא רק אהבתו ויראתו לא דבר אחר והם תכלית העבודה כמו שאבאר".

"וזאת הייתה הכוונה הראשונה הכוללת לכל התורה כולה כפי שהודיעונו ז"ל בפרושם לפסוק 'את כל אשר צווה ה' אליכם ביד משה' (במדבר, ט"ו, כ"ג), הא למדת שכל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה וכל הכופר בע"ז מודה בכל התורה כולה (סיפרי שם)".

פרק ל'

עובדי הע"ז האמינו שכל הצלחת עבודת האדמה בה עסקו רובם, תלויה בעבודה לשמש, לירח ולכוכבים. הבקר והצאן נחשבו אצלם כמכובדים, ואסור היה לשחטם מפני שהיו חשובים לעבודת האדמה והאלים אהבם. גם האיכרים נחשבו כחביבי האלים, כיון שעסקו בתחום שהוא לרצון גרמי השמים. כאשר נפוצו אמונות אלו בכל הארץ, רצה האלוהים ברחמיו למחות טעות זו מדעתנו, ולפטור אותנו מטרחת הטקסים ודרכי הע"ז. אלוהים נתן לנו את תורתו בידי משה רבנו. בתורה נאמר רבות, שדווקא העבודה הזרה, היא תהיה סיבה לחוסר הצלחה בעבודת האדמה ולאסונות טבע שונים. עיקר כוונת התורה היא למחות אמונות טעות אלו.

פרק ל"א

הרבה בני אדם טועים באופן חולני ואינם מודעים לכך. הם חושבים שאם יתנו טעם מועיל לכל מצוה שבתורה, יהיה בכך פגם באמונה. לדעתם אדם חכם פועל כך, שכל מעשה שלו מתוכנן ומכוון להצלחה בתחום כלשהו. לדעתם אם נחשוב שגם מעשה האלוהים ומצוותיו הם כך, הרי כאילו נשווה בכך את האלוהים אל האדם. יש דעה קיצונית שמצוות התורה נועדו שנעשה מעשים שצווה אותנו האלוהים, רק בשביל להרגילנו לציית לרצון האלוהי, אבל הרמב"ם שולל עמדה זו. הוא גם שולל עמדה נפוצה, שיש רק טעמים אלוהיים לכל מצווה, אבל אנחנו לא יכולים להבינם.

בשמונה פרקים הוא שולל את החלוקה למצוות שכליות ושמעיות, כי מחלוקה זאת ניתן להבין שבמצוות השמעיות אין טעם שכלי. "אלו חלושי הדעת מעדיפים לחשוב את האדם יותר שלם מהאל שעשה אותו". ויש לדעת ללא ספק "שכל מצווה מתרי"ג המצוות שבתורה, היא אם להקנות דעות אמתיות, או למנוע דעות רעות וטועות, או לנתינת סדרים (חברתיים) ישרים, או למנוע מעשי עוול, או להקנות מידות טובות ולהזהיר ממידות רעות. כל אלו שייכים לשלושה תחומים – דעות, מידות, והנהגה חברתית בסדרי המדינה". לדעת הרמב"ם חובה עלינו לנסות וללמוד ולהעמיק בהבנת הטעם של כל מצווה שאנו מקיימים (ולא כדעת הכוזרי).

פרק ל"ב

בפרק זה מתייחס הרמב"ם לעיקרון חשוב שבחכמת טעמי המצוות, אותו ניתן ללמוד מהסתכלות בעולם הטבע, והוא עיקרון ההדרגתיות. עיקרון זה ניתן לראות בהתפתחות ההדרגתית של החי והצומח, מהזרע המופרד ועד המצב הבוגר של אותו פרט, וכן ניתן לראותו במבנה הגוף החי. רבות מהמצוות באות לפעול על האדם הפרטי, ועל עם ישראל ועל כלל האנושות בדרך הדרגתית במשך דורות. מצוות התורה ניתנו מתוך לקיחה בחשבון את המצב ההיסטורי המציאותי של הכלל בעת נתינת התורה, וכן של הפרט במהלך חייו מינקות לבגרות. מצוות התורה פועלות על הכלל מתוך מטרה לחנך בצורה הדרגתית את העם והאנושות לבגרות, חכמה, ומוסר במהלך ההיסטוריה.

הנחת היסוד שאותה ניתן גם לראות במציאות היא, שהאל לא משנה באופן ניסי את האופי של הכלל האנושי. כלומר שבדרך נס יגיע עם שלם ליכולות, לתכונות נפש מיוחדות, לבגרות ולחכמה שלא היו לו לפני כן. לדוגמא מביא הרמב"ם את יציאת מצרים בפרשת בשלח בה כתוב "ולא נחם אלוהים דרך ארץ פלישתים (לארץ כנען) כי קרוב הוא כי אמר אלוהים פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה" והוא מסביר את טעם הדבר: "שהאותות (הניסים) כולם אף על פי שהם שינוי טבע אשר אלוהים משנה איש אחד מאישי הנמצאים, אך טבע בני האדם, לא ישנהו השם כלל על צד המופת...". לדוגמה - "כמו שאין בטבע האדם שידגל על מלאכת עבדות בחומר ובלבנים והדומה להם, ואחר כך ירחץ ידיו מלכלוכם וילחם עם ילד הענק פתאום, כן אין בטבעו שיתחנך על מינים רבים מהעבודות (לאלילים) ומעשים שהיו רגילים בסביבתם, שכבר נטו אליהם הנפשות והיו עבורם מושכל ראשון, וינחו פתאום דרכים אלו...".

הרמב"ם מביא את המצוות העוסקות וקשורות לקורבנות, כדוגמה לעיקרון ההדרגתיות. הוא מסביר שבימי קדם נהגו העמים במשך דורי דורות לבטא את יחסם לאלים על ידי נתינת מתנות והקרבת קורבנות להם, זאת הייתה המנטליות הכללית, שהתאימה לרוב רובה של האנושות. האנושות לא הייתה בוגרת מספיק כדי לפתח תודעה מופשטת יותר. הכלל אינו יכול לשנות את טבעו בבת אחת, ולעזוב את דרכי הביטוי של יראת האלים עליהם גדל, שהתאימו לרמתו המנטלית. לכן כאשר ניתנה התורה, לא גזרה חכמתו האלוהית לצוות, שמיד יעזבו דרכי ביטוי אלו. "כי אז לא היה עולה בלב הכלל לקבלו, כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל". אבל הציווי האלוהי הפנה עבודות אלו רק כלפי שמו

יתברך, והזהיר מלעבוד לאלילים הדמיוניים, וכן הגביל מאוד את הקרבת הקורבנות. האל גם קבע, שהקרבת קורבנות תעשה רק במקדש, ורק על ידי הכוהנים, ורק בזמנים ובמצבים מסוימים. כל ההגבלות האלו נועדו להרחיק מהעבודה זרה והרגליה. אם כן מצות הקורבנות היא כוונה שניה, "והצעקה והתפילה יותר קרובות אל הכוונה הראשונה והכרחיות כדי להגיע אליו". לדברי הרמב"ם, ירמיהו הנביא כאשר הוא אומר לעם "כי לא דיברתי את אבותיכם, ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה ויזבח", מתכוון על העיקרים שניתנו במרה, שכללו על פי חז"ל שבת ודינים. הרמב"ם קורא למצוות הבאות להרחיק את הכלל מדעות העבודה זרה ומנהגיה, מצוות בכוונה שניה. הוא אומר "ואני יודע, שנפשך תברח מזה העניין בהכרח בתחילת מחשבה ויכבד עליך, ותשאלני בלבך ותאמר לי: איך יבאו מצוות ופעולות עצומות מבווארות מאד והושם להם זמנים, והם כלם בלתי מכוונים לעצמם, אבל הם מפני דבר אחר, כאילו הם תחבולה שעשה השם לנו להגיע אל כוונתו הראשונה".

פרק ל"ג

כוונת התורה השלמה היא גם לצמצם את ההיגררות של האדם אחר תאוותיו, שהם קשורות בעיקר לתחום האכילה והמין. עיסוק מופרז בתחומים אלו מרחיק את האדם מהשלמות, מזיק לבריאותו ופוגע בסדרי חייו המשפחתיים והחברתיים. מצוות הריגת בן סורר ומורה (המוגדר כבן שגנב מאביו לשם שביעה והשתכרות) מכוונת להדגיש בעיות אלו, וכן גם מצוות אחרות (למשל כשרות, נידה ועריות) שנועדו לצמצם את העיסוק בתאוות.

עניין נוסף שהתורה מכוונת אליו, הוא לחנך את האדם להיות נוח לחברה בה הוא חי, ושלא בעקשנות ימרוד במנהגיה (אם אינם נוגדים את מצוות התורה). תחום נוסף שהתורה עוסקת בו אלו המצוות הקשורות לטהרה וקדושה, שגם הם בחלקם קשורים לצמצום יחסי המין, טיהור הלב והשכל מהדעות המגונות ומהמידות הרעות, וגם לקניית הרגלי ניקיון. יש להדגיש שבכל התחומים הללו, מדובר גם על התנהגותו של האדם בחדרי חדרים ולא רק כלפי חוץ.

פרק ל"ד

מצוות התורה נועדו לתיקון הכלל האנושי ולהתפתחותו במהלך הדורות. כמו שחוקי הטבע עלולים להזיק לאדם כלשהו בזמן כלשהו למרות היותם מושלמים, כך יתכנו מקרים פרטיים בהם מצוות התורה לא יועילו, או אף יזיקו לאדם פלוני. המפרשים נותנים דוגמאות שונות, למשל על פי שני עדים יקום דבר, ויכול להיות שהם עדי שקר ואדם נקי ימות בגלל חוק זה, או אדם בעל תאוה חולנית לדבר איסור, שעלול להינזק נפשית או גופנית בגלל הימנעותו מאותו איסור.

מצוות מסוימות לא יועילו לתקן אנשים מסוימים שאינם בשלים מספיק. יש גם דורות שבמקום כלשהו, אולי מצווה כלשהי אינה רלוונטית לגביהם (למשל מלחמה בעבודה זרה), אך התורה המעמיקה בנפש האדם ידעה שסכנת העבודה זרה לא תעלם באופן מחלט

מהעולם. ר' שם טוב מביא דוגמה נוספת ואומר "וכבר אמר הרמב"ם כי הרבה מהרעות הקורות בין בני האדם, נגרמות בגלל תורות ואמונות דתיות שבאו להועיל ונמצאו

מזיקות" (לקוח מהר' הנרכוני בפרקי הנבואה).

פרק ל"ה

הרמב"ם מחלק את התייחסותו למצוות התורה ל"ד תחומים.

- א. הלכות יסודי התורה כוללות מצוות המקנות דעות יסודיות בעיקרי האמונה. גם הלכות תשובה ותענית קשורות לתחום זה.
- ב. הלכות עבודה זרה כוללות תשע מצוות הנלחמות בע"ז וכן מצוות כלאים וערלה קשורים לתחום זה.
- ג. מצוות הנוגעות לתיקון המידות.
- ד. ספר זרעים הכולל מצוות הנוגעות לצדקה, הלוואות, מתנות, ערכין חרמין, ודיני עבדים כל אלו, חוץ מטעם מצוות הכלאיים והערלה שטעמם אחר. הם מבטאים את מצבו החומרי המשתנה של האדם שיכול לעיתים להיות עשיר ואחר כך להפוך לעני.
- ה. ספר נזיקין הכולל מצוות העוסקות במניעת העוול והחמס.
- ו. ספר שופטים הכולל דיני גנבה, גזל, ודיני עדים זוממים, דינים. מי שחושב שדינים אלו המענישים את העוברים אליהם אין בהם חמלה, טועה כי מינוי השופטים ודיני המשפט הם החמלה האמתית.
- ז. דיני ממונות העוסקים בהתנהלות סדירה של בני האדם כמו דיני שכירות, הלוואות, פיקדונות, ירושות ומסחר. דינים מספר קניין ומשפטים.
- ח. ספר זמנים הכולל מצוות חגים ושבטות, הבאות להקנות דעות אמתיות ומנוחה לגוף.
- ט. ספר האהבה הכולל מצוות הנוגעות לחזוק אהבת השם וקניית אמונה אמתית, כמו תפילה, קריאת שמע וברכות, (חוץ מהלכות מילה).
- י. ספר העבודה הכולל מצוות העוסקות במקדש, כליו ומשרתיו המופיעים בספר העבודה.
- יא. מצוות העוסקות בקורבנות המופיעות בספר העבודה ובספר הקורבנות. "וכבר הזכרנו את תועלת מצוות הקורבנות באופן כללי ואיך היו הכרחיים בעת ההיא".
- יב. מצוות טומאה וטהרה שכוונתם להאדיר את המקדש ולפתח יראה אליו.
- יג. מצוות הנוגעות לאיסור מאכלים וכוללות גם הלכות נדרים ונזירות.
- יד. ספר נשים הכולל מצוות העוסקות באיסורי ביאה, וכלאי בהמה ובאיסורי ביאה.

הלכות בין אדם לחברו קשורות לסעיפים חמש, שש, שבע וחלק משלוש, והשאר הם מצוות שבין האדם למקום, הכוללות מצוות המלמדות דעות אמתיות או מכוונות לתיקון המידות גם אם הם לתועלת בתחום שבין אדם לחברו.

טעמי המצוות של כל אחד מ- י"ד הסעיפים.

פרק ל"ז – הלכות יסודי התורה

"כל מה שהצטוונו ללמוד וללמד, התועלת בכך ברורה, כי אם לא תהיה חכמה בקרבנו, לא יהיו גם מעשים טובים, לא דעות אמתיות ולא כבוד לחכמים...". מצוות אלו כוללות חינוך לענווה ולבושת, וכן שבועה בשמו ואזהרה מלהיטעב לשקר, כל אלו מביאים להכיר בגדולת השם ולכבדו. והמצווה לצעוק אל השם בעת צרה ולהריע בחצוצרות, מחזקת את ההבנה שהאל יודע את ענייננו ועל פי רצונו, בהתאם למעשנו, המצב ישתפר או יורע. אם תלכו עמי בקרי והלכתי אף אני עמכם בחמת קרי- כלומר אם תישארו בטעותכם ותחשבו שהרעות הפוקדות אתכם הם מקריות אוסיף לכם מהמקרה יותר חזק ויותר קשה. מצות התשובה באה לחנך אותנו שניתן לתקן את מעשנו הרעים כדי שלא נתייאש ואף נחמיר את התנהגותנו הרעה כי ממילא אין סיכוי שאלוהים יסלח. קרבן החטאת, הוידוי, והצומות מחזקים עניינים אלו.

פרק ל"ז- הלכות עבודה זרה

מצוות רבות נועדו למחות את העבודה הזרה ואת הדעות הקשורות אליה, וכן מעשים וטקסים שהם האמינו שאפשר בעזרתם לגרום לאלים לעשות להם טוב. כוהני העבודה הזרה היו מנצלים את פחדיהם של האנשים ומשכנעים אותם שאם לא יקיימו את הטקסים אז יפגעו בהם רעות שונות.

ישנם גם איסורים לפנות לקוסמים מכשפים, ומנחשים שונים שגם דרכיהם רחוקים מהאמת. מקום פעיל מרכזי היה לנשים בכל הטקסים הטיפשיים הללו, שמטרתם הייתה לגרום לכוכבים מסוימים להשפיע אליהם טובה. הרמב"ם מתאר בקצרה טקסים שונים של עובדי העבודה זרה שמצא בספרים שהיו מצויים בזמנו. מכיוון "שכוונת התורה כולה היא להסיר את העבודה הזרה, ומחות זיכרה, ... התחייב בהכרח להרוג כל מכשף...".

רבים מהטקסים שעשו אותם מכשפים וכוהני הע"ז היו קשורים להסרת פגעים ומזיקים שונים מגידולי החקלאות שלהם. גם העברת הילדים מעל האש לאליל מולך על ידי האב, הייתה מנהג מקובל. מתוך אמונה שהטקס ישמור על חיי התינוק, והתורה מזכירה כמה פעמים את איסורו, בגלל שהתאים לדאגת האימהות. התורה הזהירה שתוצאת הטקס הזה תהיה דווקא השמדת עושהו והכרתת זרעו. גם בזמנו של הרמב"ם, מילדות היו מעבירות את התינוק מעל להבה עם קטורת. נראה שהרמב"ם סובר שלא היו ממש שורפים את הילדים, אלא רק מעבירים אותם מעל להבה כלשהי (הלכות ע"ז, ו, ג). לגבי כל טכסי העבודה הזרה כתוב לא פעם בתורה, שדווקא מי שיקיים טקסי ע"ז אלו, יענש שיחולו עליו אותם הפגעים והמזיקים שביקש להסיר.

גם אסרה התורה את דרכי האמורי שאינם עבודה זרה ממש אך כרוכים בה, כמו שימוש בכל מיני סגולות שאין בהם שום היגיון, מלבד סגולות ששימשו בנושאי רפואה, שחשבו בתקופות הקדומות של חז"ל, שהניסיון הוכיח שהן מועילות. איסור הקפת שער הראש

והזקן, קשור למנהגם של כוהני הע"ז לעשות כך בשערם. וכן איסור שעטנז ושאר ההרכבות והכלאים האסורים, קשור גם כן למנהגייהם לעשות כך. גם איסור העורלה היה קשור למנהגם להביא את פירות הערלה למרכזי הע"ז שלהם. גם איסור לבישת בגדי המין האחר קשור למנהגייהם לעשות כך, בהקשר להופעת הכוכבים נוגה ומאדים, אבל גם כי הדבר מעודד פריצות. אסור שימצא ברשותך אביזר של ע"ז, כי אם יקרה משהו טוב עלול האדם ליחס זאת להימצאותו.

פרק ל"ח – הלכות דעות

מצוות והלכות המופיעות בחלק זה, נועדו לחנך ולתקן את מידותיו של האדם כדי להיטיב את החברה האנושית בה אנו חיים. ישנם גם מצוות אחרות מתחומים אחרים שנועדו גם לכך וגם לסיבות אחרות, והם יפורטו במקומם.

פרק ל"ט – ספר זרעים

רוב המצוות הכלולות בסדר זה מכוונות לחנך את האדם לחמול על עניים וחלשים ולעזור להם.

1. מצוות התרומה והמעשר גם הם מכוונות לכך מצד אחד, שכן הלווים והכוהנים היו חסרי נחלות ונחשבו לעניים, אך גם נועדו כדי לשמור ששכט לוי לא יעסוק בפרנסה, אלא יתמסר לעבודת השם, לימוד התורה והוראתה.
2. מעשר שני מביאים לירושלים וגם הוא נועד לצדקה ולהגברת האחוה בעיר הקודש.
3. נטע רביעי כמו גם התרומה, הפרשת חלה, ביכורים וראשית הגז, הוא להתחנך להודות לשם ולתת לו את הראשית מכל דבר, וגם להתחנך להתרחקות מתאוות הממון והאכילה.
4. טקס הביכורים במקדש, וכן הזכרת הרעות בהן היינו במצרים, נועדו לפתח ענווה. הם גם נועדו להדגיש את תופעת הנבואה והשכר והעונש בהשגחת השם, כדי שלא נמרה פיו כאשר טוב לנו.
5. הלכות שמיטה ויובל גם הם מכוונות לדאגה לעניים היכולים ליהנות מהיכול המופקר וכן גם בגלל שמיטת ההלוואות. מטרות נוספות הם מנוחת הקרקע לשם התחזקותה וכן חזרת הקרקעות לבעליהן ביובל כדי לשמר לטווח הארוך את חלוקת הנכסים בידי המשפחות.
6. ערכין וחרמים המיועדים לכוהנים ולבדק הבית גם קשורים לטעמים שהוזכרו.
7. הלכות עבדים גם הן מכוונות לחנך את האדם לחמלה על החלש, ולהדגשת דין צדק. וכאשר יהרוג אדון את עבדו ייענש במיתה. אסור להכות עבד באלימות ואם הוא מאבד אחד מאבריו, אפילו שן, יצא לחופשי. אסור להסגיר עבד בורח לאדוניו משום החמלה, והתורה מצווה עלינו לטפל בו. יש להבדיל בין עזרה וחמלה על החלש הצודק, לבין האיסור לרחם על הרשע החוטא, והמרחם עליו, מתאכזר לשאר האדם.

פרק מ' – הלכות ספר נזיקין

טעמי המצוות המופיעים בספר נזיקין מכוונים להסרת העוול ומניעת הנזקים בין בני האדם. האדם חייב בתשלום כל נזק שאחריותו להישמר ממנו כולל נזק שייגרם ע"י רכושו כמו בהמותיו או עבדיו.

1. נזיקי שן ורגל ברשות הרבים, הנזיק הוא החייב כי היה לו להישמר. נזיקי קרן אי אפשר להישמר מהם ולכן הבעלים חייב. כאשר בהמה הורגת אדם היא נהרגת, לא כעונש לה כמו שחשבו הצדוקים, אלא כעונש לבעליה, ובשרה אסור עליו.
2. דין רודף שמצווה להורגו לפני ביצוע העברה, הוא רק על הרודף להרוג או הרודף לשם ערווה שכן אלו עברות שאי אפשר לתקנם.
3. דיני החזרת אבדות הם לתיקון היחסים בין בני האדם, ואם הוא לא יחזיר הרי גם לא יחזירו לו, כמו שמי שלא מכבד את הוריו ילדיו גם לא יכבדוהו.
4. עונש הגלות על הרוצח בשגגה, טעמו הוא להרגיע במשך הזמן את גואל הדם.
5. דיני עגלה ערופה הם להדגיש את אחריותם של זקני העיר לתיקון העניינים הכלליים כמו שמירת הדרכים והדרכת העובדי דרכים הנקלעים לעירם וכן פרסום הרצח כדי שימצא הרוצח ויענש.

פרק מ"א – משפטים - הקשר בין העברות לבין העונשים

חומרת העונש קשורה לארבעה גורמים:

1. חומרת החטא
 2. התפשטותו בציבור.
 3. קרבתו של החטא ליצר הטבעי של האדם לחטוא בו.
 4. הקלות בה ניתן לחטוא חטא מסוים ולהסתיר את העברה. ככל שחטא מסוים נפוץ יותר או קל יותר לחטוא ולהסתירו או שיצר האדם יותר נמשך לחטא מסוים, יש צורך בהרתעה גדולה יותר.
- סדר חומרת העונשים הוא – מיתת בית דין, כרת, מלקות, ותשלומים. עונש המלקות מוגבל לשלושים ותשע כדי שהעבריין לא יינזק באופן חמור.
- על רצח אין שום הקלות והעונש הוא מוות. דין מות הוא גם על עברות חמורות כמו ע"ז, עריות, נביא שקר, זקן ממרא, גונב אדם ומוכרו לעבד, הבא במחתרת לגנוב, ובן סורר ומורה.

לגבי פגיעות גופניות כתבה התורה עין תחת עין וכ"ו כדי להדגיש את חומרת העברה למרות שבא בקבלה שעונשים בממון (קטע לא ברור ברמב"ם). הרכ הנרכוני מסביר שהסיבה שלא עונשים בעשיית מום דומה בעבריין, היא כי אי אפשר להבטיח שהעבריין לא ימות מכך. גנבת צאן קלה יותר מגנבת כסף או חפצים, לכן התורה החמירה יותר בקנס, ובגנבת בקר שרועה בהרים לבד, החמירה עוד יותר. בעדים זוממים רואים את העיקרון להשוות את העונש לעברה. הגנב הבא בלילה בהסתר מותר להורגו ולא כך עם הגזלן הבא בגלוי. המצבים הנפשיים בהם נעשית העברה הם – מזיד, שוגג, אנוס, והחוטא ביד רמה, כלומר

במזיד. החוטא במזיד בפרהסיה תוך הפגנת התנגדותו לתורה, דינו מוות. האנוס אינו נענש. אדם המורה הלכה למרות שאינו חכם ולמד דיו והביא אחרים לעברה, הרי הוא כמזיד. דין מות על כפירה בעזות פנים אינו בגדר עונש. בספר משפטים נכללים גם דינים המכוונים לטהרת המחנה וניקיונו כמו עשיית יתד לכיסוי הצואה מחוץ למחנה ודיני בעל קרי, ודיני אישה יפת תואר. דיני אישה יפת תואר מואר מכוונים למידות טובות ולכן צריך שייחדנה במקום ניסתר, אסור להתעמר בה, וצריך לתת לה מנוחה בביתו, לאפשר לה להתאבל על משפחתה שלושים יום, ולא ישר יכפה עליה להתגייר ולזנוח את תרבותה.

פרק מ"ב – דיני ממונות

מכוונים לכך שהעניינים הכספים בין בני האדם יהיו ישרים, האנשים יעזרו זה לזה ולא ינסו להרוויח יותר שלא ביושר על חשבון זולתם, ולכן אסורה הונאה במסחר. דיני ארבעה סוגי שומרים על רכוש הזולת – שומר חנם אינו מרוויח משמירתו ולכן פטור מתשלום נזקים שקרו בשמירתו. המשאיל רכוש לשם שימוש, מכיוון שהבעלים עשה לו טובה, לכן כל נזק הוא על המשאיל. שומר בשכר או המשכיר דברים מהבעלים, הרי הוא חייב בחלק מהמקרים בו הוא התרשל, כמו אם נגנב או אבד הדבר. אבל במקרים של נזק לא צפוי, שלא הייתה לו אחריות בו אז הוא לא חייב לפצות את הבעלים. דיני שכירת פועלים והיחס הנאות אליהם, דיני ירושות המכוונות לצדק ויחס טוב לקרובים אליו. לכן מצוה לשאת את בת אחותו ולדאוג למחסורה. מדיני ירושות ניתן ללמוד כמה חשוב הקשר של אדם לקרבי משפחתו וגם אם גרמו לו עוול. לומדים זאת מלא תתעב אדומי או מצרי למרות הרעה שגרמו לנו, שכן לפני כן גם גרמו לנו טובות.

פרק מ"ג – ספר זמנים

שבת – בזכות מצוות השבת, שביעית מחיי האדם הם במנוחה. השבת גם מנחילה את האמונה בכריאת העולם. עניין המחזור של שבועת ימים קשור למחזוריות כלשהי בטבע שאינה מפורטת.

יום כיפור – בא לעורר את האנשים לתשובה, ושובתים בו מכל הנאה גופנית ועוסקים בוודיו על עברות וחיוק הרצון לשוב מהם. משה רבנו ירד מההר בתאריך זה עם הלוחות השניים, ובישר לעם שאלוהים סלח להם. עניין החגים בכל אומות העולם הוא כדי למסד ימים של שמחה ומפגשים בין בני האדם, כדי להרכות קשרי רעות. אריסטו אמר שגם החגים של עובדי הע"ז היו בתקופת תשרי כדי להודות לאלים על היכול.

גם חג הסוכות קשור לטעם זה, ועונה זו גם מתאימה לשיבה בסוכה. פסח וסוכות מזכירים לנו את הנפלאות שעשה לנו אלוהים במצרים ובמדבר. הם גם מלמדים ומחנכים למידות, ולהודות לאלוהים, ולזכור את הימים הקשים שעברו על ישראל פעם, גם בזמן הטובה והרווחה.

גם לזכור בסוכות, שכוכות האבות שהיו שלמים בדעות ובמידות, ושמרו את דרך השם

לעשות צדקה ומשפט, זכינו לארץ הטובה. עניין ארבעת המינים הוא הודאה על הירק השופע בארץ לעומת המדבר בו הלכו ישראל, וכן הם נוחים לטלטלם שבעה ימים ואינם מתקלקלים. הסמלים האחרים שמיחסים להם חז"ל הם על דרך המשל והמליצה ואינם הפשט. למשל המדרש על יתד תהיה לך על אזניך (מותניך), האומר שהכוונה לתקיעת האצבעות באוזניים כדי לא לשמוע לשון הרע, הוא משל ואינו הפשט. אכילת מצה ואיסור חמץ הוא לשבעה ימים על מנת שיהיה ניכר השינוי.

פרק מ"ד – ספר האהבה

מצוות כמו תפילה, ברכת המזון, תפילין מזוזה וציצית, באות לחזק את זיכרון השם תמיד, ולחזק את יראתו והאהבה אליו, וכן ללמוד דעות מועילות.

פרק מ"ה – הלכות המקדש

מרכזי הע"ז היו בפסגות הרים גבוהים, וכך גם אברהם בחר (האם לא בנבואה?) את הר המוריה שהיה גבוה. אברהם היה מתפלל לכיוון מערב כדי להדגיש את השקר שבהשתחוות אל השמש שבמזרח. הרמב"ם אומר שאין לו ספק שמשוה רכנו ורכים אחרים, ידעו שאברהם ייעד את הר המוריה למקום המקדש. למרות זאת לא נאמר בתורה במפורש שם המקום, כדי שלא ילחמו עליו הגויים ולא ישחיתו את המקום, וכן שלא יריבו עליו השבטים. במרכז המשכן היה ארון הברית שבתוכו לוחות הברית, עליהם כתובים עקרונות האמונה והמוסר היהודי, ולא סתם איזה פסל כמו במרכזי הע"ז.

על הארון היו שני כרובים כדי לציין את ריבוי המלאכים לעומת האל שהוא אחד. שני הכרובים על הארון באים לבסס את מציאות המלאכים. מציאות המלאכים היא הכרחית להבנת תופעת הנבואה, כי ההתגלות לנביא היא באמצעות מלאך. חשוב לבסס את האמונה בנבואה, שהיא קודמת לאמונה בתורה שניתנה בנבואה.

המנורה הדולקת תמיד באה לפאר את המקדש, "וכבר ידעת חיזוק התורה באמונת גדולת המקדש ויראתו, עד שיגיע לאדם מדת הענווה והחמלה ורכות הלבב כשיראהו". על לחם הפנים הרמב"ם אומר שאינו יודע טעמו. המזבח עשוי מאדמה ולא מאבני גזית כי מהם היו בנויים מזבחות לע"ז. על פי הדרש לא ראוי להשתמש באבנים שסותתו על ידי כלי מתכת המשמשים גם למלחמה והרג, לבניית מזבח שהעבודה עליו מאריכה חיים. היופי של בגדי הכהן הגדול הוא על מנת לפארו ולעורר כבוד אל הכוהנים. מכנסי הכוהנים נועדו להסתיר ערוותם, ולהדגיש את הניגוד לעבודת בעל פעור, שהייתה בגילוי הערווה. הקטורת על מנת לתת ריח טוב ולטשטש את ריח הבשר של הקורבנות. הכול נעשה על מנת לעורר בהמון יראה אל המקדש.

פרק מ"ו – קורבנות

התורה מצווה להקריב כבשים, עיזים או פרים כנגד מנהגי הע"ז שקידשו מינים אלו ואסרו לאוכלם ולשוחטם. "עד שיהיה המעשה שהוא תכלית המרי (לדעת העובדי ע"ז), דווקא בו יתקרבו אל השם ויכופרו עוונותיהם. כך מרפאים הדעות הרעות שהם חולי

הנפש האנושי... " בעשיית ההפך לאותו החולי. לעניים יש אפשרות להקריב יונים או מנחה כנגד קורבנות הנדבה. עובדי ע"ז היו נוהגים להקריב דברי מתיקה ודבש, לכן התורה אסרה זאת.

התורה אסרה להקריב חיות בעלות מום וצוותה להפשיט את הקורבן מעורו ולנקותו ולנתחו, ואסרה על ערל או טמא להקריב, ואסור לחשוב מחשבה רעה על הקורבן. כל זאת כדי שלא יזלזלו בנתינה לאלוה יתברך שמו. קורבנות העולה אינם נאכלים, והם קודש לשם. והחטאת והאשם נאכלים בעזרה והשלמים רק בירושלים.

אכילת הדם נאסרה וצוונו לכסותו, כי הוא שימש לפולחן העבודה לשדים בתרבות הע"ז שהייתה נפוצה בתקופת משה רבנו ולכן גם נאסרה אכילת בשר שאינו לקורבן, כל תקופת המדבר. גם קורבנות החטאת הם שעירים בגלל טעם זה. בראשי חודשים נאמר על קורבן השעיר - חטאת לה', ולא היה נאכל אלא נשרף כולו, כי עובדי ע"ז היו נוהגים להקריב בראשי חודשים קורבנות לירה שהיו נאכלים גם. קרבן חטאת על עוונות קשים שורפים מחוץ למקדש ושרפתו מבטאת את העלמת העוונות והרחקתם מחוץ לקודש בגלל חרסת בעל העוון. וכך גם הרחקת השעיר המשתלח ביום הכיפורים רחוק מהמחנה. דין הקרבת יין אומר הרמב"ם שאין הוא יודע טעמו שכן גם היה זה מנהג גם של ע"ז. על החגים בכלל הוא אומר שהם מחזקים את הקשרים בין בני האדם ומעוררים אל התורה. דמי מעשר שני ונטע רביעי ומעשר בהמה צווינו להביאם לירושלים כדי שברגלים יהיה שפע בירושלים וירבו בצדקה.

פרק מ"ז – ספר טהרה

יחסית לטכסי הע"ז שכללו למשל הקרבת ילדים, הרי מצוות התורה אינן דורשות הרבה, והן קלות לביצוע.

גם איסורי הנידה קלים בהרבה ממנהגי הגויים שהיו מבודדים את הנידה וכל דבר שנגעו בו היה ניטמא ואפילו מי שדיבר אתה. גם כל שער, ציפורניים ודם נחשב אצלם למטמא. הטומאה שלא כמו אצלם, קבעה התורה שנוגעת רק לכניסה למקדש.

הרמב"ם מונה ארבעה תחומים הנלמדים מדיני הטומאה והטהרה.

א. התרחקות מטינופת. דיני הטומאה והטהרה מביאים את האדם להתרחק מדברים מאוסים כמו שרצים, נבלות, זבים ומצורעים.

ב. הגבלת הכניסה למקדש רק לטהורים, כדי ליצור איריה של כבוד ויראה אל האלוהים שהמקדש הוא משכנו. עיקר אזהרת הטומאה היא על הכוהנים שעבדו במקדש. מכיוון שהיה העם מועד להיכשל במצוות הטהרה במקדש, הצטוונו במצוות הקרבת שעירים ברגל, בראשי חודשים ובכיפור, ככפרה לעבדות שבכניסה טמא למקדש.

ג. התחשבות בדעות שהיו נחלת התרבויות הקדומות לגבי מצבים שנקראו טומאה וטהרה. אולי כוונתו שהתורה משתמשת במנהגים קדומים, שלפחות ביסודם אינם שלילים, ונותנת להם טעמים מקודשים ברוח תורת ישראל.

ד. הדגשת השוני בין אותם מנהגים קדומים לבין דיני טומאה וטהרה על פי התורה, שקשורים אצלנו רק למקדש ולא מפריעים לאדם בחיי היום יום. הרמב"ם מביא

כדוגמא נוספת, את המנהגים הקדומים לגבי האישה הנידה, שהיו חמורים מאוד בתרבות הקדומה, ולא התירו להיות לידה או לגעת בדברים שנגעה בהם. צריך להדגיש שאיסור המגע הגופני עם אישה נידה אינו קשור לטומאה, כי טומאה קשורה רק למקדש. האיסור קשור לצמצום התאוה המינית. ככל שאופי הטומאה גדול ומאוס יותר, צריך לעשות יותר כדי להיטהר.

המושג של קדושים תהיו הוא קדושת המצוות, ואינו מתייחס לטומאה וטהרה. בהקשר לכך התורה משתמשת בביטוי טומאה לגבי עבירות חמורות של ע"ז, עריות, ושפיכות דמים. טומאת הצרעת מקובל באומה שהיא כנגד לשון הרע. הצרעת המזכרת בתורה, היא נס וסימן לעברה, בדומה לנס מי הסוטה. הופעת הצרעת היא סימן לאדם שעליו לעשות תשובה. הצרעת מתחילה בכתלים, ואם לא עשה תשובה מתפשטת לבגדים, ואחר כך לגוף. הרמב"ם מציין שאינו יודע טעם הארז, האזוב, השני ושני ציפורים שמשמשים בהם לטהרה מהצרעת.

פרק מ"ח – מאכלות אסורים והלכות שחיטה

המאכלים שאסרה התורה לאוכלם הם אינם בריאים לאכילה. בשר חזיר גם הוא אינו בריא בגלל לחותו וכן גידול החזירים הוא מאוד מטונף ולא יאה לישב אדם. הדם והנבלה קשים לעיכול, והטרפה לא פעם דומה לנבלה. סימני האיסור וההיתר לאכילה בבעלי החיים, אינם הסיבה לאיסור או להיתר, הם רק בבחינת סימנים. איסור אכילת אבר מהחי נועד להרחיק את האדם מהאכזריות ומאחד ממנהגי העבודה הזרה, שנהגו לחתוך חתיכה מבשר החיה לפני מותה ולאוכלו. איסור בשר בחלב גם הוא היה נהוג כפי הנראה בטקסים שונים ולכן גם הוא נאסר. מכיוון שהותר לאדם לאכול בשר, באו הלכות השחיטה לוודא שהמתת החיה תהיה קלה ומהירה ככל האפשר. איסור השחיטה של הורים וצאצאים שלהם ביום אחד.

מצוות שילוח הקן, נועדה לחנך את האדם לרחמנות (רק אם האדם באמת רוצה ונזקק לביצים או לאפרוחים ישלח את האם, אחרת שלא ייקח ולא ישלח). הרמב"ם מעיר שאת המשנה: "האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך... משתיקים אותו" (משנה ברכות, ה, ג) הוא לא הבין לפי מאמר החכמים כי זה ביטוי של רחמים, והמצוות אינן אלא גזרות מלך שיש לקיימן בלא לחקור בטעמיהן. הוא הבין כמו האמורא החולק שאמר, כי נראה כמתרעם על ה' שמפלה כאילו לטובה יצור אחד משאר יצוריו (ואולי הרמב"ם פשוט כך מפרש את הפסוק). יש לומר שמבחינת פסק ההלכה שני האמוראים אינם חולקים שמשתיקים את האדם האומר בתפילה פסוק זה, וכך גם פוסק הרמב"ם.

הלכות נדרי איסור (שאדם נודר על עצמו למנע מתענוג כלשהו, למשל אוכל מסוים) נועדו לעזור לאדם לשלוט בתאוות האכילה וקניית מידת ההסתפקות במועט. הלכות נזירות נועדו להרחיק את האדם מהיין ומהשכרות המגונה מאוד.

פרק מ"ט – הלכות ספר נשים, איסורי ביאה, מצוות מילה ואיסור כלאי בהמה

העניין המשפחתי הוא חשוב לאדם כפי שבאר גם אריסטו, והוא מביא לאדם תחושת שייכות, שמחה בקשריו הרגשיים עם הקרובים לו, וסעד ובטחון בעת צרה. איסור הזנות נועד להגנה על המבנה המשפחתי. הוא חשוב לחינוך האדם לרסן תשוקותיו המיניות, ולמניעת מריבות על האישה הזונה, אם הייתה מותרת לכול.

הארוסים והחופה נועדו להגדיר בברור ולפרסם את המבנה המשפחתי, שלא ייפרץ בקלות בעקבות כל משיכה מינית ורגשית זמנית. גם תהליך הגרושים צריך להיות מוגדר ורשום, כדי למנוע ניאוף.

בגלל הרגש הרב, התשוקה והקנאה הקשורים לזוגיות, באים הלכות סוטה להרחיק מהפגיעה בזוגיות. אישה שתדע שצפוי לה תהליך משפיל אם תעורר את חשד בעלה, תיזהר יותר וכך ימנעו צרות מהמשפחה.

המפתח והאנס מצווים לשאת את הבתולה, כי זה הכי טוב לה (אם היא מסכימה). הייבום הוא שימור של נוהג קדום טוב. לומדים מעניין יהודה ותמר, שהזנות הייתה מותרת לפני מתן תורה והתשלום לזונה היה כמו גט. גם לומדים שיש להתבייש בכך, וכן לומדים את מידת יושרו של יהודה ודאגתו שלא יגזול את הזונה, ושלא ישנה מה שהוסכם ביניהם. דיני הוצאת שם רע על ארוסתו או אשתו, והעונש עליהם, דומים לעונשי הגנב והעדים הזוממים, להמחשת חומרת המעשה. המוציא שם רע על אשתו מכיוון שמאס בה ורצה לשלחה ולגזול כתובתה דומה לגזול וראוי לעונש. הרמב"ם בהקשר לכך מביע התפעלות מהחוקה האלוהית ואומר: "הצור תמים פועלו. כמו שמעשיו בתכלית השלמות כך גם משפטיו בתכלית היושר, אבל דעתנו קצרה מלהשיג זאת... ואשר יעלם ממנו, רב מהנגלה לנו הרבה מאוד".

איסור הערווה ידוע, כי הנשים האסורות על האדם נמצאות אתו הרבה כי הן שייכות למשפחתו. אם לא הייתה התורה מחמירה מאוד באיסורם, היו נגרמים סיבוכים רבים. הטעם באיסור כלאי בהמה, קשור גם לגנות העיסוק במעשה המיני, כי בעלי החיים לא מרצונם יבואו על בני מין אחר, ולכן האדם צריך להיות מעורב באופן פעיל במעשה. היצר המיני גורם סיבוכים רבים לאדם, ואמרו חז"ל "בני, אם פגע בך מנוול זה, משכחו לבית המדרש. אם ברזל הוא- נימוך, ואם אבן הוא – יתפוצץ, שנאמר הלא כה דברי כאש נאום ה', וכפטיש יפוצץ סלע..."

גם ברית המילה היא דווקא באבר זה, כדי להחליש את התאוה המינית, ולא כפי שחשבו אחרים שאמרו שיש בכך השלמה ותיקון לאבר זה. אבל הטעם העיקרי בברית המילה הוא הקשר עם בריתו של אברהם אבינו עם האלוהים. "המילה היא הברית אשר כרת אברהם אבינו על אמונת יחוד השם. כל מי שימול יכנס בברית אברהם להאמין הייחוד "להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו". אם כך ברית המילה מבטאת את האמונה בייחוד השם שהנחיל אברהם לאנושות, והוא סימן גופני אחד שאינו נמחק, שיקשר את כל ההולכים בדרכיו. יש שלוש סיבות למה עושים ברית מילה דווקא לתינוק – שלא יהיה

בבחירתו, שהרבה פחות יכאב לו, שהאב עדיין פחות קשור אליו וחס עליו, ומחכים עד היום השמיני שבריא אותו קצת מתייצבת. הרמב"ם מסיים ואומר שפרטי מצוות שלא ידע מספיק טעמם, הוא בגלל שכרוך השם נשתכחו מאתנו רבים ממעשי העבודה הזרה, שנגדם כיוונה התורה, ושהספרים המצויים בזמנו גם לא הזכירו אותם.

פרק נ' – טעם הזכרת פרטים היסטוריים רבים בתורה שלא ברור טעמם.

כל הכתוב בתורה נכתב לשם מטרה חשובה לדורי דורות. חלק כדי לאמת דעות שהן יסודות בתפיסה היהודית, חלק כדי לתקן חוקים וסדרים חברתיים, וחלק לחנך לתיקון המידות, עד שייעלמו החמס והעוול.

נשאלת השאלה מה טעם הפירוט הרב של שלשלות המשפחות מצאצאי אדם, ואחר כך של צאצאי נוח בספר בראשית. הרמב"ם אומר שהטעם הוא כדי לבסס שהעולם הוא מחודש, וכיצד יתכן שאלפיים חמש מאות שנה בקירוב, לפני משה רבנו, הייתה רק משפחתם של אדם וחוה.

סיפור המבול וסיפור סדום בא ללמד על ההשגחה האלוהית. סיפור הצלת לוט על ידי אברהם אבינו בא ללמד על הנס שהיה בניצחון שלוש מאות הניכי אברהם את חמשת המלכים, ללמד על מסירותו של אברהם ללוט שהיה תלמידו ועניין הימנעותו מלקחת מהשלל, וגם ללמד על צניעותו והסתפקותו במועט של אברהם. תיאור צאצאי עשו ועמלק, זה כולו יושר מהשם כדי לדייק מי הם צאצאי עמלק מצד האבות, שרק הם צריכים להרג ולא צאצאים מצד האימהות שהתערבבו עם כל זרע עשו. אם היינו יודעים במפורט את כל המאורעות ההיסטוריים שקרו בזמנים אלו, היינו מבינים למה האריכה התורה בסיפורים השונים הכתובים בתורה, שוודאי הם קצרים מאוד לעומת שפע הפרטים שנודעו לבני התקופה.

פירוט המסעות של בני ישראל במדבר, נועד לתאר את המציאות הניסית שהייתה שם, ולהבהיר שהמסעות היו מכוונים על פי הרצון האלוהי. כל סיפור שאין אנו מבינים את טעמו, עלינו להסתפק בידעיה הברורה שוודאי שיש לו צורך חשוב.

פרק נ"א – הדרכות בעבודת השם

משל הכניסה לבית המלך בארמונו – חלק מהאנשים גבם אל הארמון והם הולכים ומתרחקים ממנו – אלו בעלי הדעות הטועות ועובדי העבודה הזרה. חלק אחר משוטט בקרבת הארמון אך הם לא ראו את חומתו כלל – אלו הם פשוטי העם העוסקים במצוות. מאלו החפצים להתקרב אל המלך, חלקם מחפשים את השער לארמון והם אנשים לומדי התורה, בעלי אמונות אמתיות שקבלו, אך לא עסקו בדרך העיון לבררם, ולא חקרו כלל את אמת שורשי התורה. חלק אחר כבר נכנסו בשער, הם מהלכים בפרוזדור אך לא הגיעו לבית המלך. אלו הם אותם שמעיינים בחוכמות, וחוקרים את אמת הדת, והם נחלקים על פי המדרגה אליה הגיעו. ומי שהגיע למדרגה כזו שהוא מבין את מה שניתן מהחכמה האלוהית שבטבע, ומעייין בחכמת האלוהות שאפשר רק להתקרב בהכנתה יותר ויותר אך אין למצותה, הוא כבר בתוך בית המלך. הוא נמנה עם החכמים שגם הם נחלקים למדרגות

על פי השגתם. ואלו הבודדים שזכו לבוא במגע כלשהו עם המלך, הם הנביאים, שכל אחד על פי מדרגת נבואתו זכה למגע בקרבה זו או אחרת עם המלך. האדם צריך לשים כל מחשבתו באלוהים. אבל מי ששקוע בדמיונות לא מבוררים אודות האלוהות, הוא לא חושב על השם כאמת, והוא רחוק מבית המלך. אנו מצוים "לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. ובארנו פעמים רבות שהאהבה היא כפי ההשגה..." ולא כפי הדמיונות. ההתבודדות וההפרדות מחברת בני האדם, הן דרכים חשובות בהתמסרות אליו יתברך שמו. חשוב להרגיל עצמנו לפנות מחשבתנו מענייני העולם החומריים, לפחות בזמן שאנו עוסקים במצוות האלוהים. בעיקר בזמן קריאת שמע, בתפילה, בלימוד התנ"ך, וכן בזמן שאנו מתבודדים או מתעוררים משנתנו. "ואל השם יתעלה נישא תחינה שיסיר וירחיק את המונעים המבדילים בינו ובינו, אע"פ שרוב המונעים ההם הם מאתנו".

האבות ומשה רבנו הגיעו למדרגה כזו, שגם כאשר היו מתעסקים בענייני העולם, ומדברים עם אחרים, הייתה תודעתם קשורה אל השם יתברך. הם פעלו כל חייהם להתקרב אל השם יתברך קרבה גדולה, ושקדו לפרסם ייחודו בעולם, ולחנך את בני האדם לאהבה אותו. כל תכלית עבודתם הייתה להקים אומה מיוחדת, שתדע את השם ותעבדהו. הם גם מסמלים בדרכם זו, שיש בה גם מציאותיות מעשית וגם רוחניות וקרבה עצומה אל השם, את דרכה של אומה ההולכת בדרכי האבות ושתעבוד את השם. אומה שתקרב גם את האנושות כולה לדרך האמת.

בפרקים בהם עסקנו בנושא ההשגחה האלוהית הפרטית, הוסבר שההשגחה על האדם היא על פי מדרגת השגתו את האל ודבקותו בו. גם אדם במדרגה גבוהה, כאשר הוא עוסק בענייני העולם החומריים, תודעתו אז נודדת מענייני האלוהות אל עסקיו החומריים. באותה העת, תקטן ההשגחה האלוהית עליו ויתכן ויקרו לו רעות שונות. אמנם גם במצב ריחוק זמני זה מהאלוהים, ההשגחה על אותו צדיק תהיה כמו אור שמש ביום מעונן ולא חשכה. מפני זה יראה לי שכל נביא שמצאה אותו רעה מרעות העולם, קרה הדבר בעת שהתרחק בתודעתו מדבקות שלמה באלוה יתברך. "הנה התברר לך כי הסיבה בהיות איש מופקר למקרה, ויהיה מזומן להיאכל כבהמה, הוא היותו באותה עת נבדל מהשם. אבל מי שאלוהיו בקרבו, לא יגע בו רע כל עיקר".

היצרים הגופניים בתקופת ההתבגרות, מקשים על תיקון המידות, ומקשים על עליה במדרגות ההשגחה האלוהית. ככל שמזדקנים, ויצרים גופניים אלו נחלשים ומתאזנים, אפשרות ההשגחה אפשרית יותר. אדם שעובד את השם, ושוקד כל חייו על השגתו ועל אהבתו, הרי בזקנתו כאשר יגיע לסף מות, והוא שמח בכל שהשיג בחייו, תיפרד הנפש בקלות מהגוף. מיתה כזאת במדרגתה העליונה נקראת מיתה נשיקה, והיא המלט מהמות על דרך האמת. עלינו להשתדל מאד להרכות את העיתים שאנו בהם משתדלים להשיג את השם ולהתקרב אליו.

פרק נ"ב – המושך הדרכה

מי שבחר לעלות במדרגות השלמות האנושית, יתעורר משנתו וידע ויחוש, שהמלך הגדול מכל מלך בשר ודם, חופף עליו ויודע אותו תמיד. השכל השופע אלינו (מהשכל הפועל), שהוא המקשר ביננו לבין השם יתברך, הוא יוצר הצורות לכל הנמצאים. הוא גם נותן את צורת האדם (השכלית) המאפשרת לאדם להשיג את רצון האלוה. השפע האלוהי הנקלט בתודעה השכלית של מבקש השם, עוזר לו להתעלות במעלות השכליות, ולהשיג את רצון השם.

כמו שאנו השגנו אותו באותו האור שהשפיע אלינו, כך באור ההוא עצמו הוא משקיף עלינו. ידיעה זו מביאה את האדם השלם להקפיד גם במסתרים לעשות את רצון השם, ולחוש תמיד שהוא בידי השם. גדולי החכמים היו נמנעים מלגלות ראשם, כדי לחוש שהשכינה סוככת על ראשם, והם גם היו ממעטים בדיבור. המצוות חלקם תכליתם לחנך אותנו ליראה את השם ולפחד ממנו וחלקם הכוללות לימוד הדעות התורניות העוסקות במציאות האל ויחודו, באות לקרבנו לאהבת השם.

פרק נ"ג – פרוש המילים חסד, צדקה ומשפט

חסד – פרושו לתת טוב למי שאתה לא חייב לו כלום, או לתת למישהו שיש לך חובה כלשהי כלפיו, יותר ממה שאתה חייב לתת. כל טובה מאת השם, כולל מציאות העולם, זה חסד מאתו.

צדקה – מלשון צדק. לתת לאחר מה שמגיע לו על פי היושר, כמו לשלם את שכרו של שכיר (למרות שבספרי הנבואה לא נקרא קיום חוקים אלו בשם צדק). לתת לאחר מתוך מעלת המידות נקרא צדק, כי בכך אנו נותנים לנפשנו את מה שמגיע לה. כלומר שפעולה אותה אנו עושים מתוך שאיפה לפעול מתוך מעלת המידות, היא עשיית צדק עם נפשנו. **משפט** – עשיית דין שלעיתים יהיה עשיית טובה לאדם ולפעמים רעה לו.

כל הכינויים לאלוה הם תוארי הפעולה, על פי זה יקרא האל חסיד, צדיק ועושה משפט בארץ. הדברים המתחדשים שהם לא חלק מההתנהלות הקבועה, הם קשורים למשפט האלוה על פי מעשי האדם.

פרק נ"ד

חכם בתורה הינו בעל מעלה גבוהה בהבנתו השכלית ובעל מעלה גבוהה במידות. הנביאים וחז"ל הפרידו בין ידיעת עקרונות התורה על דרך הקבלה בלבד, לבין החכמה הגמורה המושגת ע"י לימוד ובירור מעמיק של חכמת האמת. הבירור המחשבתי של אותם עקרונות נעשה גם בכלים הפילוסופיים וגם בכלים המדעיים. ואמרו חז"ל שהאדם נתבע תחילה לדעת את התורה, אחר כך הוא נתבע לעסוק בחכמה – בבירור המחשבתי, ואחר כך לעסוק במסקנות היוצאות מלימודו הלכה למעשה. "אמרו חז"ל כשאדם נכנס לדין שואלים אותו תחילה, האם קבעת עיתים לתורה, האם פלפלת בחכמה, האם הבנת דבר

מתוך דבר?"

יש ארבעה תחומים בהם האדם משתדל לעלות במעלה: הראשון והנמוך שביניהם הוא התחום החומרי - כסף, רכוש וכבוד. כל אלו הם הישגים חיצוניים, לא באדם עצמו, והפילוסופים ראו בתשוקת האדם להישגים חומריים תחום דמיוני. השני הוא תחום העוסק בצדדיו הגופניים של האדם כמו בריאות, כוח גופני, ושאר יכולות גופניות. גם תחום זה הוא נחות, בעיקר עם מתמקדים ביכולות הספורטיביות בלבד. התחום השלישי עוסק בשלמות המידות והאיזון הנפשי, ורוב מצוות התורה מכוונות לשיפור תחום זה באדם. ההתעלות בתחום זה אינה תכלית סופית, אלא היא כלי לתיקון ההתנהלות של אדם עם זולתו ועם החברה בה הוא חי.

המין הרביעי שהתעלות בו היא תכלית המין האנושי הוא המעלה השכלית, כלומר לימוד והבנת העניינים המחשבתיים בעקרונות התורה, בחכמת הטבע, ובחכמת האלוהות. שלמות זו היא באדם עצמו לבדו, ובעבורו יזכה לקיום נפשו לנצח.

ירמיהו מציין את ארבעת התחומים האלו בדבריו: "כה אמר ה' על יתהלל חכם בחכמתו, ועל יתהלל הגיבור בגבורתו, ואל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהולל, השכל וידוע אותי...". החכמה בפסוק זה מכוונת לחכמת המידות והגבורה לתחום המעלה הגופנית. צריך לשים לב שלמרות שהשכל וידוע אותי היא התכלית, הפסוק אינו מסתיים בכך אלא ממשיך ואומר: "כי אני ה' עושה חסד, משפט, וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאום ה'".

כלומר שכוונתי שאחר שהגיע האדם למעלות המידות והשכליות הגבוהות, והשיג את דרכי השגחת האלוהים כבראיו, אז יפעל על פי השגות אלו, בחסד, משפט, וצדקה בארץ כלומר במציאות החברתית האנושית. כוונת הפסוק היא שידמו פעולותיכם ומידותיכם למידותיו של השם הפועל בארץ.



זהו מה שראיתי לכתוב בזה המאמר ממה שאחשוב שהוא מועיל מאד לאנשים כמוך. ואני מקווה שאם הסתכלות טובה תשיג כל העניינים שכללתי בו בעזרת האלוה יתברך: והוא יזכנו וכל ישראל חברים למה שיעד לנו.

'אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה' (ישעיהו ל, ה). "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול יושבי בארץ צלמות - אור נגה עליהם". (ישעיהו פרק ט, א) אמני!

קרוב מאד האל לכל קורא, אם באמת יקרא ולא ישעה.

נמצא לכל דורש יבקשהו, אם יהלך נכחו ולא יתעה.

נשלם החלק השלישי בעזרת האלוה ובהישלמו נשלם מורה הנבוכים.

