

ספר ראשון

רבנו סעדיה גאון: אמונות ודעות

## מבוא

# רבינו סעדיה גאון, האיש ומפעלו הספרותי

א

רבינו סעדיה, גאון סורא, הוא יוצרה של תקופה חדשה בדברי ימי הרוח בישראל, התקופה המדעית-פילוסופית.

דורו של הגאון הוא דור של סער ופרץ, מרידה והתקוממות בישראל ובעמים השכנים לו. האיסלאם, עם כיבושיו המדיניים הגדולים על פני חופי ים-התיכון, הפך את המזרח הקרוב כולו לחטיבה מדינית ותרבותית אחידה. בתוך חטיבה זו היתה שרויה אף האומה היהודית, רובה ככולה, אמנם כגוף נפרד, שאת ראשו ולבו היווה המרכז הבבלי, על האוטונומיה הפוליטית המוגבלת שלו ועל שתי ישיבותיו, שמתוכן יצאה תורה והוראה לכל תפוצות ישראל. ברם האיסלאם, שחוט השדרה שלו היוותה הדת המונותיאיסטית (שאת יסודותיה הוא קלט מהיהדות), ספג במסע הכיבוש אף מאוצרות המחשבה והרגש של העמים האלייליים אותם כבש וכן משרידי האסכולות הפילוסופיות-היווניות בתחום זה; כל זה תסס והעלה קצף, ולעתים אף הביא לידי מציגה מעניינת של יסודות תרבותיים שונים ולידי סינתזה דתית-פילוסופית. גחשול זה של תסיסה והתעוררות עבר גם על פני היהדות, ששכנה בתוך תחום התרבות האיסלאמית, אם כי יותר משהושפעה ממנה, השפיעה היא עליה. גם הזרם המדעי-פילוסופי שסחף את האיסלאם — היכה בה גלים ושיגה את פניה לדורות רבים. העם היהודי היה היחידי במזרח התיכון שלא נכנע לכיבושי האיסלאם ושמר על יחודו הלאומי ועל עצמאותו הדתית, ועם זה נהיה הוא אף שותף למעשי הבראשית של התחייה המדעית, הראויה להיקרא על שמם של שני העמים השמיים הגדולים: התחייה היהודית-ערבית.

בעקבות הסימביוסה הרוחנית הזאת אירעו ביהדות מאורעות מקבילים לאיסלאם: קמו בה כיתות, שביקשו להרוס את המסורת הדתית החיה, את התורה שבעל-פה, ואלו התגבשו בתנועה הקראית, שפרצה בזמנה פרץ גדול ביהדות ההיסטורית. כן הופיעו בה משכילים פורקי עול, שביקשו לשלוח יד בתורת משה גופה, אשר נציגם הראשי היה חיוי הבלכי. זעזועים אלו הביאו סכנה על היהדות הליגיטימית, נושאת התורה האלוהית. איום זה הלך והחריף עם סימניה הראשונים של התפוררות ההנהגה הדתית והמדינית של האומה,

שהתחילו אז להסתמן: הריב על ההגמוניה שהתחדש בין הישיבה הארץ-ישראלית, שביקשה להתזיר את העטרה ליושנה, והישיבות הבבליות, ששימשו למעשה כמוסדות דתיים-לאומיים עליונים לאומה כולה, וכן החיכוכים המתמידים בין הישיבות הבבליות לבין עצמן, ובינן לבין הרשות המדינית, זו של ראש הגולה.

כשליח מטעם ההשגחה דרך אז כוכבו של רבנו סעדיה. הוא שהקים מחדש את חומת האומה, שמטה לנפול, והוא אשר ליכד את אחדות הרוח בישראל, תוך צירוף מוצלח של ערכי היהדות ההיסטורית והמגמות הפילוסופיות-המדעיות החדשות של דורו ושל הדורות הסמוכים לו. הוא התגלה כאישיות רוחנית רבת פנים וגוונים שספג לתוכו את כל ערכי ההשכלה של תקופתו ואת האמונות והדעות של היהדות והפילוסופיה, והוא צירפם וזיככם במעמקי נפשו. הוא היה גם איש העשייה והראה פעילות עצומה בכל שטחי החיים והתרבות. רבנו סעדיה תפס עמדת-הכבוד הגבוהה ביותר בישראל. כגאון ישיבת סורא, הבמה הדתית המרכזית בימיו, לחם כל ימיו את מלחמת האומה והמסורת נגד המהרסים והמתריבים מבית ומחוץ ותבע את עלבון הצדק מאת התקיפים ובעלי הזרוע. הוא היה שר התורה והספרות; נחלתו הספרותית משתרעת על-פני כל מקצועות התורה ועל הרבה מתחומי המדע, החל בספרי הלכה ופרשנות המקרא, שהם נשמת חייו, עד חקר הלשון ופילוסופיה.

רבנו סעדיה נולד בשנת ד' תרמ"ב—882 (לפי הקטע שב"גניזה") או תרנ"ב—892 (לפי שהיה מקובל לפני ה"תגלית", ולפי דעת מלטר אף אחריה), בעיירה הקטנה בגליל פיום, היא פיתום ההיסטורית, אשר במצרים העליונה, למשפחה שהתייחסה לתנא רבי חנינא בן דוסא, ולמעלה מזה עד שלה בן יהודה. חנוכו התורני, ובמדה ידועה אף המדעי, הוא חידה סתומה; אין אנו יודעים מי היו רבותיו בהלכה, ורק בדרך השערה ניתן להניח, שאביו רב יוסף (הנקרא כך, לפי נוסחא אחת, על-ידי רב שרירא), והמכונה אולי גם בשם אלוף או ראש כלה, היה רבו. הוא הדין ביחס להשכלתו; אנו יודעים רק שהגאון הצעיר עמד בחלופי מכתבים עם הרופא והפילוסוף ר' יצחק ישראלי, שישב בימי נעוריו של רבנו סעדיה בקירואן. אך קשה לומר שממנו קבל את יניקתו הפילוסופית, שהרי ישראלי שייך לאסכולה הניאופלטונית, ורבנו סעדיה היה רחוק ממנה (והרמב"ם לא החשיבו בכלל כפילוסוף כי אם כרופא בלבד...); הפגישות שנפגש עם הפילוסוף היהודי, דוד אלמוקמץ מבבל, ועם המלומד הרבני אבו כתיר מטבריא, אינן מוסיפות להבהרת סוד התפתחותו. שכן אין לנו הוכחה שהראשון השפיע עליו, ואשר לשני—הוא קיבל ממנו רק ידיעת הנקוד והמסורה.

יותר מעורפלת היא שאלת האקלים הרוחני של רבנו סעדיה. גאון בעל שיעור קומה כמותו לא בא מחלל ריק. היה זקוק לקרקע רוחני ראוי לשמו. אנו יודעים על בתי מדרש ערביים לפילוסופיה שהיו במצרים, אבל לא על איזו

אווירה תורנית שם. והרי הוא עזב את מצרים כבן שלושים והוא אז כבר גדול ומפורסם בתורה? השאלה מכבידה יותר נוכח ידיעתנו שמצרים, על כל ריבוי האוכלוסיה היהודית בה בזמנים שונים, אף פעם לא היוותה מרכז תורני ולא הוציאה גדולים בתורה. היא היתה ערש הפילוסופיה היהודית ובה חי הפילוסוף היהודי השיטתי הראשון, פילון, אך בהלכה אין מקומה גיכר. מבין קרוב לאלפים חכמי התלמוד רק שניים או שלושה היו ממצרים, ואף אלו מסתבר שישבו בה ישיבה ארעית (וכמה אופייני הדבר שהפילוסופיה היהודית נולדה פעמיים בארץ ריקה מתורה...). נשאלת איפוא השאלה: כיצד צמח ועלה אילן גדול זה באדמה בלתי פוריה זו? אין בידינו עד היום תשובה לשאלה זו. דומה שרק כשרונותיו העצומים של רבנו סעדיה בלבד, הם שהעלוהו למעלת גאון והביאוהו מקצה התפוצה היהודית למלוך במלכות התורה אשר בבבל.

## ב

פעולתו הספרותית הראשונה של הגאון היתה בתחום חקר הלשון; בהיותו בן 20 חיבר את ספרו הבלשני: "אגרון", ובגללו נודע כאבי המדע של הלשון העברית, או — כפי שמכנהו ר' אברהם אבן-עזרא — "זקן לשון הקודש". ה"אגרון", לפי השרידים המועטים בלשון הערבית שנשארו בידינו, היה מעין מילון עברי, שכלל את שרשי הלשון העברית לפי סדר אלפביתי. חלק אחד לפי התחלת המלות וחלק שני לפי סופי המלות. כן כלל ה"אגרון" את תורת הדקדוק, הסגנון והפיוט, ולכן הוא נקרא גם "ספר השיר". ספר זה הוא ראשון במיגו בספרותנו. אין ספק שלחכמי התלמוד היו ידיעות רבות בדקדוק ובחכמת הלשון, וכן היו יודעים כללי המליצה הספרותית לפייטנים הראשונים, בכל אופן הם היו מחוננים בטעם ספרותי משובח. ועם זאת ספרו של הגאון הוא הספר השיטתי הראשון בשטחי דעת אלו בישראל, כשם שהשיטתיות בכלל היא הגורם החדש שהכניס הגאון בספרות הישראלית. הספר, שנכתב ערבית, הכיל אף הקדמה כתובה עברית, הנמצאת אף היא בידינו, וממנה ניתן לנו לראות אהבת הגאון לשפה העברית, וכן את שאיפתו להפוך אותה לשפה חיה ש"שוח ישחו בו עם אלוהינו בצאתם ובבואם".

פעולתו הספרותית השנייה של רבנו סעדיה גאון קשורה עם מלחמתו נגד הקראים. התנועה הקראית שצצה במאה השמינית, ואשר בימיו של הגאון הגיעה לשיא פריחתה, התקיפה את היהדות התלמודית בכח מחץ גדול ובשצף קצף. הגאונים, שקדמו לרבנו סעדיה, במידה ידועה אף אלה שבאו אחריו, לא השיבו מלחמה שעה וסגרו את עצמם ואת קהל עדתם בדי אמות של ההלכה. הם אמנם תיקנו תקנות רבות וכן חיברו חבורים רבים, בתוכם ה"שאלות", ה"אגרת" הידועה, ועוד ועוד, לחזק בעיני העם את הקשר בין התורה שבכתב וזו שבעל-פה, אך זו לא היתה מלחמת תנופה. הראשון,

חרשות המשוחפת לחינוך יהודי ציוני

שיצא נגדם בגשק שהזמן גרמו, מזויין במטען של ידיעות בלשניות, מקראיות, פילוסופיות, היה הגאון הצעיר רבנו סעדיה, והוא שהנתיל להם מהלומה ניצחת אשר ממנה לא קמו עוד, עד שנצטמקו לכיתה קטנה ומבוטלת. כבן עשרים ושלוש היה, כשפרסם את ספרו הפולמוסי נגד הקראים: "ספר תשובות נגד ענן" ("כתאב אלראד על-ענן"). ספרו זה עורר מבוכה רבה בקרב הקראים, שעד בוא הגאון לא קם נגדם איש בכלי זיין חדישים כאלו. הם הסתערו עליו באמצעים לא תמיד הגונים — עד כדי התפרצות לביתו ושריפת כתביו.

כמו־כן נאבק הגאון הצעיר במערכה כבדה עם ה"משכילים" — הכופרים, שבראשם עמד חיוי הגזכר. חיוי הבלכי, מהעיר בלך בפרס, או הכלבי, כפי שקראו אותו לגנאי, חיבר ספר ובו מאתיים "טענות" נגד המקרא. בספרו זה שדבריו ידועים לנו רק מתוך הציטטות של מתנגדיו, הצביע כביכול על הסתירות שבכתבי הקודש, ניסה ל"באר" בדרך טבעית-שכלנית את גסי התורה וכן "התקומם" נגד כמה מושגים של דעת אלוהים המקראית. ספרו זה עשה שמות ביהדות, ורבנו סעדיה בעצמו מוסר, שראה כמה מלמדי תינוקות מלמדים "תורת" חיוי. רבנו סעדיה היה הראשון בין הגאונים שפרסם שורה של ספרי פולמוס נגדו וכן נגד כופרים אחרים כגון "אבן סאקויה". בחיבוריו אלה הוא נלחם עם ה"פילוסופים" הסוטים האלו בכלים פילוסופיים. בסימן המלחמה בקראים ובכופרים עומדת כל יצירתו של הגאון, שעליה נעמוד להלן. "זכות" אחת עומדת לכופרים: שהם עוררו את טובי המשכילים של היהדות הדתית להטות אוזן לרוח הזמן, לספוג את ההשכלה של התקופה, תוך ברירת העיקר וזריקת הטפל.

## ג

בשנת 915 בערך יצא רבנו סעדיה ממצרים לארץ-ישראל ומשם אחר-כך לבבל. סבות יציאתו אינן ידועות לנו, יתכן שברח מפני רדיפת הקראים, ואולי היתה לו משיכה לארץ הקודש, ואולי גם רצה להכיר את מרכזי התורה הגדולים; יש הנחה מבוססת שהוא יצא וחזר עד שעזב לחלוטין את מולדתו. בדרך נדודיו נתקע לתוך הריב שבין ראש ישיבת ארץ-ישראל והישיבות הבבליות. הישיבות הגדולות של סורא ופומבדיתא, שהתקיימו כ-800 שנה, שבתוך כתליהן נוצרה הספרות התלמודית-המדרשית הגדולה, שבהן כיהנו בזה אחרי זה אמוראים, סבוראים וגאונים, ואשר היוו ערי המטרופולין לכל תפוצות ישראל, נמצאו אז במצב של ירידה ושקיעה. את המצב הזה רצה לנצל ראש הישיבה שבארץ-ישראל או "ראש החבורה", בן מאיר, ולהחזיר את ההגמוניה הלאומית למולדת האומה. לשם כך ביקש לחדש את הזכות הסמלית העתיקה של ארץ-ישראל, לקביעת שנים, חדשים, חגים ומועדים. על זכות זו שמרו נשיאי ארץ-ישראל בכל תוקף, כאות וסמל של עליונותה

של ארץ הקודש על הגולה, אך עם החורבן הסופי של הארץ ופיזור שארית אוכלוסייתה בסוף ימי מלכי רומי מצד אחד, ושגשוג התורה בבבל מאידך, ראו חכמי בבל מסורת זו כבלתי אקטואלית. בן-מאיר לא הסתפק בעיון אלא קיים גם למעשה כמה שנויים בלוח העברי, על-פי מסורות עתיקות שבידו, וכתוצאה מכך חגגו הוא וסיעתו את חג הפסח וגם את ראש השנה בתאריכים שהיו שונים מתאריכי שאר האומה. זה הגדיש את הסאה וקומם נגדו חכמי בבל. בעובי הקורה נכנס רב סעדיה, אשר יצא נגד בן-מאיר בשורה של תשובות, וכן בספר מיוחד בשם "מועדים", בהם בירר וליבן הלכה זו כפי מיטב הבקיאות והחריפות שלו, ובזה הכריע את הכף לטובת בבל. זכותו ההיסטורית של רבנו סעדיה היתה שהוא מנע קרע ופילוג באומה: להתערבות זו של הגאון, שבה הראה את ידיעתו העמוקה ובקיאותו הרחבה, היה הד רב בחוגי חכמי בבל ושמו הלך לפניו כגדול בתורה ויחיד בדורו.

ראש הגולה, דוד בן זכאי, רצה לחדש את תפארת ישיבת סורא, שהיתה מקום מושבם של ראשי הגולה, ולשם כך הזמין את רבנו סעדיה, שחזר בינתיים (בשנת תרכ"ז — 923) למצרים ומינה אותו כגאון סורא, לאחר שבו ראה את האיש המתאים, אם כי לא היה תקדים בקורות הגאונות הבבלית להפקיד משרה רמה זו בידי איש שלא מארצות התורה. ראש הגולה התייעץ אמנם מקודם עם הסגי נהור החסיד ר' נסים נהורנאי, שהזהיר אותו מצעד זה, מתוך כך שראה את רבנו סעדיה, עם כל הודאתו בחכמתו ובתורתו, כבעל אופי תקיף, אך ראש הגולה לא שמע לעצתו. המאורעות הקרובים הוכיחו את צדקת טענתו של הסגי נהור ביחס לאופיו של רבנו סעדיה.

רבנו סעדיה, שהגיע אז למקומו הראוי לו בהיכל התורה של רב ורב אשי, נגש מתוך מרץ להרים את קרנה של הישיבה ולהפיץ את מעיינותיו בתוך כתליה, אך לא ארכו הימים והוא התאכזב מרה. ראשי הגולה הכבידו אז את אכפם על העם והיו מטילים עליו מסים ללא נשוא. רב סעדיה שוחר הצדק לא טחו עיניו מראות תופעות אלו של ניצול העם, עריצות ועושק. בהזדמנות הראשונה פרץ ריב בין הגאון לראש הגולה. היה מעשה ולראש הגולה הוגש משפט בדבר חלוקת ירושה של סכום גדול, ואשר ממנו צריך היה הוא לקבל עשרה אחוזים. בן זכאי פסק מה שפסק ושלת, כמקובל, את פסק הדין שלו לרב סעדיה לחתום עליו אף הוא. רב סעדיה סירב לחתום מתוך שראה בו עיוות הדין, ולא חזר בו מסרובו, אף לאחר שגאון פומבדיתא נתן את חתימתו. הדברים הגיעו לידי קטטות ועלבונות הדדיים, עד שראש הגולה קם והסיר את רבנו סעדיה מגאונותו, במנותו במקומו חכם אחר, שנפל בערכו ממנו בכל המובנים, ואף הכריז על רב סעדיה חרם. אולם גם הגאון לא טמן ידו בצלחת והחרים מצדו את דוד בן זכאי ומינה את אחיו של דוד לראש הגולה. ריב זה עורר פילוג במרכז היהודי בבבל ונוצרו בה שתי מפלגות, שהתחילו צוררות אחת את חברתה: בהתחלה הופיעו כתבי פלסתר משני הצדדים, בהם

הראו שניהם לשון חריפה יוצאת מן הכלל, אך עד מהרה עברו שניהם למלשינות ואכילת קורצה אצל המלכות האיסלמית. הגאון לחם כאן ללא ספק מלחמת הצדק, שהיה בה עם זאת רקע אובייקטיבי של ריב סמכות בין שתי רשויות, חילונית ודתית, ואשר לשתייהן היו זכויות מסויימות. ריב זה הלך והחריף הודות לאופי התקיף של שני נציגיהן, שעמדו בראש המוסדות היריבים. כן יש להדגיש שלקרב ציבורי זה היה אף טעם אידיאולוגי, והוא — מאבק בין השמרנות הדתית וההשכלה, המתונה אמנם והכפופה אף היא למסורת הדתית. המתנגדים האשימו את הגאון בקלות דעת דתית, לעומת זאת האשים רבנו סעדיה — ב"ספר הגלוי" שלו, חיבור על תולדות הריב — את יריביו בשנאת החכמה והדעת. בין תומכי שני הצדדים היו גם עשירים גדולים וגם תלמידי חכמים מופלגים. בראש מצדדי הריש גלותא עמד אהרן בן שרגאדו, עשיר וגדול בתורה, שאולי רצה להיבנות מחורבנו של רבנו סעדיה, ובין מצדדי הגאון עמדו בני נטורא שהיו מקורבים למלכות ועשו טובות רבות לישראל. בסופו של דבר, אחרי חילופי גברא על כס השלטון הכליפי, גברה ידו של דוד בן-זכאי, על-ידי מתן שוחד רב לכליף החדש, שהיה עני בנכסים; על ראש הגולה החדש, אחיו של דוד, נגזרה גזרת גלות, ואף רבנו סעדיה אנוס היה לברוח מפני אימת המלכות או מפני שראש הגולה דוד בן-זכאי רצה לשלוח בו יד, וסר לבגדד; שם מצא מקלט בביתם של אוהדיו בני נטורא. ממאורע זה היו תוצאות חמורות לחיי הגאון עצמו ולהמשך קיומו של המרכז הבבלי, אך ההיסטוריה של רוח האומה יצאה ממנו בריוח גדול.

## ד

שבע שנות הבדידות של הגאון בבגדד היו השנים הפוריות ביותר בחייו מבחינה ספרותית. רחוק משאון החיים הוא התמסר לפעולה תורנית-מדעית ענפה, ששינתה את פני היהדות ונתנה כוון חדש לכל דרכי הרוח של האומה. רבה ורחבה היא היריעה הספרותית של הגאון, עיקרה ברשות היחיד של אמונת היהדות ונופה נוטה לרשות הרבים של הדעת הכללית. רבים מספריו נאבדו ורק מתוך ליקוטים אצל סופרים מאוחרים הם ידועים לנו, ולעתים רק מתוך הזכרת שמותיהם. אך אף הנשאר בידינו מצטרף לירושה רוחנית רבת חשיבות. הגאון מעורה ראשו ורובו בקרקע היהדות ועם זה סלל דרכים חדשות בכל המקצועות שנגע בהם. במרכז יצירתו נמצאת הספרות התלמודית, ואף בתוכה פתח נתיבות חדשים על-ידי הרצאתו השיטתית של הנושאים. כיתר הגאונים חיבר תשובות בהלכה, מספרן חמישים בערך, שאחדות מהן מצטרפות לחיבורים שלמים ומצטיינות בהגיון חריף ובכושר-ניתוח רב. כן הקדיש מחקרים שלמים לבעיות הלכתיות בודדות, בעיקר בשטח המשפטים ודיני ממונות, כגון הלכות ירושה ("ספר הירושות"), שטרות, מתנות, ואף במקצועות אחרים כגון הלכות טומאה וטהרה. חשיבות יתר נודעת לחיבוריו

הכוללים: תרגום ערבי של המשנה, בצרוף פירוש מדעי עם מבואות כלליים, שנעשה לקנין לאומי כללי, וכן "דרכי התלמוד" והפירוש לתלמוד, שרק ליקוטים מהם נשתיירו. ענף מיוחד מהווה היצירה הליטורגית והפיוטית שלו; זה מקרוב נתגלה מתוך הגניזה ה"סידור" שלו, שנכתב בבבל או לאחר שחזר למצרים, ושמטרתו היתה, לפי דברי הפתיחה, לשמור על טהרת הנוסח של התפילות, בעיקר של אלו שנועדו לזמן הגלות, האקטואליות בימיו, ועל תכונתן המקורית, אחרי שבהמשך הזמן גרעו מהן והוסיפו עליהן. לסידור מצורפת גם רשימת מנין המצוות שבתוכן הוא כולל — כבעל "הלכות גדולות" — אף אי-אלו מצוות דרבנן, וכן שורה של פיוטים, שבהם מורגשת ההתפעמות הדתית שלו, רבת הלהט.

מפעל עצום מהווה תרגומו לתנ"ך בצירוף באור רחב-מדות. מצד אחד כתוב הוא כולו ברוח המסורת התלמודית ובא בעיקר להראות על האחדות שבין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, ומצד שני יש בו גישה פילוסופית לתורה, בעיקר לדעות ולאמונות שבה, כגון ביחס לביטויי ההגשמה, שהוא מפרשם כתוכנם ולא כצורתם, לבל יקחם ההמון כפשוטם, וכן שורה של דיונים פילוסופיים אחרים. השפעה עצומה היתה לתרגום זה על בני ברית ושאינם בני ברית, בדומה להשפעת התרגומים הקלסיים כגון "תרגום השבעים". ראוי לציין, שהתרגום של הגאון השפיע אף על עריכת התרגום החבשי (ד"ר קלוזנר "תולדות הספרות הכללית", ח"ב, עמ' 12, 83).

מקום ניכר תופסת גם היצירה הבלשנית של הגאון. ליד ה"אגרון", יש להזכיר את "ביאור שבעים מלות בודדות בתנ"ך", בו הוא מבאר מלים נדירות תוך השוואה לספרות התלמודית, וכן שורה של כתבים פילולוגיים אחרים, שרק קטעים מהם נשארו. סוג מיוחד מהווים כתבי הפולמוס של המחבר, הפולמסנות היא בכלל תכונה עיקרית אצל המחבר, וכל חבוריו, לרבות הפילוסופיים, מלאים ויכוחים עם בעלי דעות ואמונות שונות. עם התרגום והפירוש על "ספר יצירה" השלים הגאון את הפצת ספרי היסוד הלאומיים בין השדרות הרחבות. אכן, החיבור שהנחיל לו תהילת עולם, הוא ספרו: "אמונות ודעות", הספר הפילוסופי-שיטתי הראשון בישראל, שבו נפתחה תקופת חדשה בדברי ימי ההגות העברית.

## ה

רבנו סעדיה גאון הוא הפילוסוף היהודי הסיסטמטי-אוטוריטטיבי הראשון. היו אמנם ספרים בעלי תוכן פילוסופי גם קודם לכן ("איוב" ו"קהלת" למשל), אך לא היה לפניו ספר שיטתי שיקיף את כל היסודות העיוניים של היהדות; היו פילוסופים לפני רבנו סעדיה כגון פילון מאלכסנדריה ועוד, אך אלו לא זכו להשפעה ישירה על ההתפתחות הרוחנית של האומה ונשארו מחוץ לתחום היהדות. אף הפילוסופים הסמוכים לדורו של הגאון, כגון יצחק ישראלי



ואלמוקמץ, מלבד החסרון בהיקף ובעומק, היו אלה יותר מדי נעדרי אוטוריטה טטה תלמודית מכדי שחיבוריהם יזכו להכרה כללית באומה. ראשון היה ר' סעדיה בתוקף עמדתו כגאון סורא ועוד יותר מכן בגאונותו בתלמוד, שזכה להנחיל אופי ליגיטימי לפילוסופיה היהודית, יותר נכון: לפילוסופיה של היהדות. שהרי לא באה זו אלא לברר וללבן את עיקרי היהדות. ספרו ענה למגמת ההתפתחות הראשית של דורו ושל הדורות הסמוכים לו. היהדות התלמודית, שהוכיחה את יכולתה הארגונית והסידורית הכבירה בשטח ההלכה, וקבעה באופן זה משמעת חמורה בכל הליכות החיים של האדם מישראל, הראתה גמישות רבה בתחום האמונות והדעות, וזה לא מתוך חוסר אונים ומבוכה (כדעת ה"חוקרים"), כי אם בכוונה תחילה, שלא להפוך את תורת החיים האלוהית לשיטה יבשה של דוגמות מופשטות. היא הסתפקה בקביעת אי-אלו עיקרי היהדות, כגון האמונה באחדות אלוהים — ולעתים אף זה נוסח בצורה שלילית: "כל הכופר בעכו"ם וכו'" — אך לא יצקה אותם בדפוסים קפואים העלולים ליטול מהם את נשמתם החיה. היא דאגה בעיקר לטיפוח אקלים החיים הדתיים של האומה ונזהרה מלקצץ בכנפי האדם המאמין.

בדורו של הגאון התעורר צורך חיוני ליהדות לאמת את עצמה אימות פילוסופי בגלל ההתנגשות הרוחנית בתרבויות זרות ובדתות שונות. היתה איזו הסתערות על היהדות מבית ומחוץ, גם מצד הכיתות הפנימיות, הקראים והכופרים, שהיו מונים אותה על ביטויי ההגשמה וההאנשה ועל הדמויים החושניים של אלוהים בספרות המקראית-תלמודית, וגם מצד הדתות יוצאות חלציה, שטענו נגדה שהיא "התיישנה" ושהן באו לרשת את מקומה. אי אפשר היה להסתפק יותר בנוהג ובמשמעת. צריך היה לשכנע ולהוכיח את האמת הפנימית. פגישה זו עם אמונות ודעות תוססות, העמידה את היהדות בפני בעיות חדשות, שצריך היה לקבוע יחס אליהן; היא היתה זקוקה ראשית כל לברר, לעצמה יותר מלאחרים, את תוכנה העיקרי, את היסודות שעליהם היא מושתתת, לנתח את מושגיה, להגדירם ולברר את אמונותיה בצורה שיטתית: תורת ישראל האלוהית והנצחית הוזקקה להסבר שיטתי-הגיוני, למען דעת כל עמי הארץ, כי אכן מקורה בחכמה עליונה ובבינה אלוהית. ולשם כך היה צורך באופני מחשבה חדישים, בכלים פילוסופיים-מדעיים השווים לכל נפש: והגאון השכיל לקיים את כל התפקידים האלו באופן נפלא, ומתוך כך הציל את גשמות בני דורו והדורות הסמוכים מכניעה לתורות זרות, ועוד יותר מכך — מטשטוש המושגים ומעירפול הדעות. המגמה הראשית של מחבר הספר "אמונות ודעות" היתה — צירוף האמונה והדעת כששתיהן שאובות ממקורות היהדות. לכל היותר שאל מונחים וביטויי אסכולה מסויימים, ובעיקר גישה שיטתית, מהספרות הפילוסופית הערבית-יוונית. אך לא תורות מהותיות. את אלו לקח אך ורק מתורת השם. (תורות היסוד של

"המועתזולה", אסכולה דתית-רציונליסטית ערבית, שנמנו וגמרו כל החוקרים שהיא ששמה מורה דרך לפילוסופים היהודיים, היו: אחדות השם הצרופה והחרות האנושית, בניגוד להגשמה הגסה שבקוראן והפטליזם שלו; אך האם היה צורך לבני ישראל, ולא רק לפילוסופים מימי קדם שביניהם, לשאוב תורות אלו מהערבים בעוד שהן כתובות בתורת משה (?). רבנו סעדיה מימיו לא הסתמך על פילוסוף נכרי, ואף כשהוא מתפלמס עם פילוסוף לא יהודי אין הוא מזכיר את שמו. וכשם שאת תוכני ההגות שאב רבנו סעדיה מהנבואה והאגדה הישראלית, כן שאב את צורותיה מההלכה הישראלית; מזו האחרונה אף נתגבשו אצלו דרכי המחשבה העברית, אם כי הוא סיגל לעצמו גם את מיטב כליה של הפילוסופיה היוונית-הערבית, עד כמה שאלו התאימו ליהדות, וביחוד את שיטתיותה של זו.

רבנו סעדיה גאון שאף בעיקר להתאים בין האמונה והתבונה, הדת והדעת, התורה והפילוסופיה; הוא רצה להכחיש את האימרה המפורסמת של פילוסוף ערבי אחד, בן דורו, שיש רק שני סוגי בני אדם: מבינים בלתי מאמינים או מאמינים בלתי מבינים, ובלשונו הוא: "אנשי דת בלי דעת, ואנשי דעת בלי דת", הוא ביקש להוכיח שהדעת האמתית והאמונה האמתית יכולות ללכת שלובות זרוע, ולא עוד אלא שהאמונה היהודית לא רק שאינה חוששת מפני עינה הרעה של הדעת, אלא זו אף עשויה לעודד אותה; כל כך היה הגאון בטוח אף באמונה ואף בדעת:

חשובים ביותר הם הכללים המתודולוגיים שהגאון מקדים לספרו. הוא הגדיר הראשון את היחס שבין ההתגלות וההכרה השכלית — הגדרה שנעשתה בנין אב בפילוסופיה העברית, אם כי יש גם חולקים עליה. הוא זיהה את תוכנו של שתיהן: האמת שבדת ובתבונה אחת היא. השכל יש בו לא רק לאמת את אמתות הדת, אלא גם לגלותן מעצמו; בכחו של השכל האנושי להכיר גם את היסודות המתפיזיים של הדת וגם את הדרישות המוסריות שלה, אם כי הוא זקוק לה, לדת ההתגלות, לשם קביעת מידה נכונה, לשם ניסוח נורמות מעשיות, של "עשה" ושל "לא תעשה". ברם יש עדיפות סמכותית לדת, היא מכריעה בכל ענין השרוי בויכוח, לה גם עליונות דיקטטית-מתודולוגית: היא מנחילה את אמיתותיה לעם כולו, ולא רק לשכבה דקה של משכילים, ואף את זו האחרונה היא מצילה מכל הרפיון הפילוסופי, מכל הפסיחה המתמדת על שתי סעיפים של האסכולות הפילוסופיות, מכל הרוח הספקנית אשר בפילוסופיה. כן היה רבנו סעדיה הראשון בישראל שפיתח תורת הכרה שיטתית. הוא מבחין ארבעה מוצאי הכרה: חוש, שכל ראשוני (מושכלות ראשונים), היסק הגיוני ומסורת, וכן שלשה מקורות-סמכות של הדעת שנעשו טיפוסיים לכל הוגי הדעות שבאו אחריו: תורה, מסורת ותבונה, או בלשונו: כתוב, מקובל, שכל. את צומת הבעיות של היהדות הוא מחלק — אם כי לא מתוך חלוקה מפורשת וללא קריאת שמות — לשלש קבוצות: אלוהים,

תורה מן השמים, שכר ועונש. שלש אלו הפכו למושגי-אב עיקריים של האמונה היהודית בתקופה מאוחרת. נקודת המוצא שלו היא תורת הבריאה, שנעשתה סימן היכר לכל האסכולה הפילוסופית הנמשכת מרבנו סעדיה עד רבנו בחיי (עד שבא הרמב"ם והפך את הסדר) — וממנה הוא מסיק את מציאותו של אלוהים-הבורא, ומתוכה הוא מתקיף את כל התורות הקוס-מולוגיות המתנגדות לה. הוא גם עמד הראשון בצורה עיונית ושיטתית על אופיו של אלוהים, על תוארי אלוהים. הוא מבסס בעיקר את אחדותו של אלוהים ואת העדר ההגשמה ביחס אליו, שלדעתו הם הקובעים את עצם מושג האלוהים כישות על-ארצית. כן תופס הוא עמדת ביניים בין שלילה גמורה של התוארים וחיובם המלא; הוא מייחס לאלוהים את תוארי היסוד: חיים, חכמה, יכולת, אלא שהוא רואה אותם כשלשה צדדים של מושג אחד: בורא, אלוהים הבורא. את בריאת העולם הוא רואה כחסד אלוהי, ואת מתן התורה כחסד כפול. כל מצוות התורה, מבחינת גותן התורה, יש להן מטרה אחת: הבטחת אושרו של היצור האנושי.

רבנו סעדיה היה אף הראשון שניסח — ניסח, ולא קבע, מאחר שעוד חז"ל הקדימוהו, אם כי ללא ניסוח חד-משמעי — את החלוקה היסודית של המצוות, (שנתקבלה כמעט על כל הוגי הדעות בישראל על אף התנגדותו של הרמב"ם): מצוות שכליות, שהשכל מודה בהן ואף יודע להסיקן מעצמו, ומצוות שמעיות, שהשכל נייטרלי לגביהן, והידועות לנו רק מפי השמועה האלוהית. כן היה רבנו סעדיה גאון הראשון שקבע את דרכי האימות של הדת: הפומביות של מעשי הפלא שלוו את נתינתה, והערך הציבורי-תרבותי של המסורת, של כל מסורת, שבלעדיה אין קיום לשום חיי חברה מאורגנת.

רבנו סעדיה מחייב את עליונותו המוחלטת של האדם על כל יצורי תבל. הוא רואה באדם את מרכז הבריאה ואת תכלית המציאות באשר הדעת האנושית מקיפה את המציאות ואת מקורותיה. ומכאן החירות המוחלטת של האדם, שהיא היא הקובעת את הערך המתפיזי המיוחד של היצור האנושי בין כל היצורים, והיכולת שלו לבחור בין מעשים טובים ורעים, יכולת שהעניק אלוהים לאדם הנושא את הצלם שלו. חירות זו נותנת לאדם אפשרות לעלות למרומי השלמות ולרדת לתהומות השחיתות או בלשון האסכולה ל"עבודה ומרי", ומכאן "הזכויות והחובות" של האדם. את אלו קובע ראשית-כל החשבון המדוייק של רבוי או מעוט העשייה, אך הגורם המכריע היא הכוונה המלווה את העשייה. החרטה על עשיית הרע או הטוב, התשובה על העבירות או התהייה על המצוות שנעשו, משמשת נקודת היסט בהערכת האדם. ברם בעיקר חשובה ההשפעה הספונטנית שיש לעשייה האנושית, על הנפש האנושית; מעשים טובים מצרפים ומזככים אותה, מעשים רעים מזהמים ומעכירים

אותה... זכויות וחובות גוררות אחריהן שכר ועונש, שעיקרם העולם הבא, ומכאן הדרך מובילה ישר לדיון בשכר ועונש, לתורת הגמול. אך כהקדמה לתורת הגמול — אבל לא לשמה, לשם הצדקתה — משמשת למחבר תורת הנפש. מקורית היא השקפתו של הגאון על הנפש; הוא רואה את האדם כיצור גופני-רוחני, כאורגניזם פסיכופיזי. אמנם הנפש היא עצם רוחני שמקורה במציאות על-ארצית, אך הגוף הוא כלי הכרחי לה, שבלעדיו לא היה לה קיום לפני החיים הארציים ולא יתכן לה קיום מלא אחריהם; הגוף והנפש נוצרו יחד, הנפש טהורה ואף הגוף טהור. אף הקיום הנצחי הוא לשניהם יחד. הערכה פסימיסטית של החיים הארציים מביאה אותנו אף היא — נוסף לטעמים אובייקטיביים אחרים, כגון אלמות הנפש ועוד — להנחה של קיום העולם האחר. החיים הארציים הם מלאים צער ותוגה, יסורים וענויים, ורב בהם גם הסבל של הצדיקים על לא עוול בכפם. אך חיים אלו אינם אלא פרוזדור. הטרקלין מתחיל מעבר לחיים אלו. המוות אינו סוף פסוק, מעבר לו מתחילים החיים האמיתיים; האושר האנושי המלא מובטח רק בחיי הנצח, בעולם העתיד לבוא, במציאות הצפויה לנו, ורק שם יקבל אף הצדיק את הפיצוי השלם בעד סבלו.

הנחת הקיום האחר המתחייבת מאלמות הנפש נותנת סיפוק אף לדרישותינו המוסריות ומסלקת את הבעייה של צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. מציאות אחרת זו אינה קיימת בצד ההויה הארצית, כי אם מתחילה אי שם בעתיד; את המונח "עולם הבא" יש לפרש כפשוטו: העולם הצריך לבוא, עולם זה יתחיל רק עם קץ ההיסטוריה האנושית, עם תקופת תחיית המתים, שהיא נקודת האחרית של החיים הארציים ונקודת הראשית של החיים הנצחיים, ומכאן קידום פרשת תחיית המתים לזו של עולם הגמול בהרצאת המחבר. תורה זו של תחיית המתים קשורה אף לתורת הנפש של הגאון ולפיכך היא באה סמוכה לה; עם פרידת הנפש מהגוף היא נמצאת במצב ביניים, ורק עם "התחייה" היא חוזרת להויה מלאה. מענפיה של זו היא אף הגאולה הלאומית המשיחית, שהגאון מבססה ומחייבה מתוך רעיון הצדק האלוהי.

כנספח לספר מובאת תורת המוסר של הגאון; היא מסתכמת בדרישה לפיתוח הרמוני של כל כחות הנפש שהגאון הולך ומפרט אותם תוך ניתוח מעמיק; יש להשתמש בכל המידות שנטע אלוהים באדם מתוך שווי משקל שהותווה על-ידי חוקי התורה, וכל זה לשם מימוש היעוד העליון של האדם: הדבקות באלוהים.

משקל רב יש לתורת רבנו סעדיה, שהיא השיטה הפילוסופית הראשונה בישראל; משנה ערך לה על שהיא משמשת לבוש פילוסופי-שכלי טהור לתורת ישראל, כפי שזו מצאה את ביטויה בספרות ההיסטוריה הלגיטימית של דת ישראל המקראית-התלמודית והיא נקייה מכל תערובת של מטען

מחשבה זרה, ניאופלטוני או אריסטוטלי שהסתננו לתוך הספרות הפילוסופית היהודית המאוחדת. אך חשיבות לא פחותה לה כסוללת דרך לכל התנועה הפילוסופית שבאה אחרי הגאון.

1

קץ טרגי היה לחייו של הגאון. אמנם הריב בינו ובין ראש הגולה שכר. אנשים ישרים התערבו בדבר, ובראשם השר בן אהרון, חותנו של שרגאדו, מתחרהו של רבנו סעדיה לכסא הגאונות, אחרי שראו את השקיעה המוסרית הצפויה למרכז היהודי בבבל עקב המתיחות בין איתני עולם אלו. אנשים אלה הם שהביאו לכריתת שלום ביניהם, שנעשתה במסיבות דרמטיות. יתכן שרבנו חזר לכסא הגאונות. מה שברור לנו — כי לשלוותו הנפשית לא חזר. שנים מועטות אחרי הפרשה מת ראש הגולה, והגאון הושיב את בנו, זה שהעליבו פעם, על כס ראש הגולה ואף אימץ את בנו הקטן אחרי שגם זה מת בקרוב. הוא נפטר מתוך ה"מרה השחורה" בליל ששה ועשרים לחודש אייר שנת ד' אלפים, שבע מאות ושתיים — 942, והוא רק בן שישים (ולפי דעה אחרת רק בן חמישים). אך ספרו המרכזי מבטיח לו מקום מכובד מאוד בהיכל האמונה היהודית והדעת היהודית.

## פרק ראשון: המגמה והמתודה

### הקדמה

ההקדמה לספר "אמונות ודעות", כמבוא לספר הפילוסופי-שיטתי הראשון בישראל, היא בעלת ערך פרוגרמטי מיוחד במינו בקורות ההגות העברית. היא מכילה הצעה שיטתית של שורת עקרונות בתורת ההכרה, וכן של היחסים ההדדיים שבין התורה והפילוסופיה, האמונה והמדע.

הגאון מתחיל את ספרו באימות ה"אני" האנושי, המזכיר את הכלל המפורסם של דיקארט: "אני חושב, אני נמצא", אלא שהוא תולה את ודאותו של ה"אני" באלוהים (ולא כמו דיקארט, המסיק את מציאותו של אלוהים מן ה"אני"...) (הקדמת המחבר, ספר אמונות ודעות):

ברוך ה' אלוהי ישראל, אשר לו יאות עין (מקור) האמת הברורה, המאמת למדברים (בני אדם וקראים "מדברים" בספרות ימי הביניים בגלל תכונתם האנושית העיקרית: הדיבור, והכוונה לדיבור הפנימי, לשקלא-וטריא של המחשבה) מציאות נפשית אמת ברורה (כלומר אלוהים מאמת לאדם את דבר מציאותו האישית).

ומיד הוא עובר לאחת הבעיות היסודיות של תורת ההכרה: בעיית הטעות והספק, ולשם פתרונה הוא מקדים הנחת-יסוד, והיא: שההכרה השכלית מקורה בהכרה החושנית, ועל רקע ההנחה הזאת הוא מפרט שלש סיבות של הספק, והן: א) העדר בקיאות מספקת בדרכי ההגיון ב"מלאכת העיון" ב) היעדר מאמץ מספיק להביא את המתקר עד תומו, ג) חוסר ידיעה ברורה בנושא המתקר ומטרתו.

הגאון גם מסביר לנו את דחיפות הבעייה, והסיבה לעשותו אותה נקודת-המוצא לספרו, והן: התפשטות הכפירה והספקנות בדורו. המחבר ממחיש את דרך הספקנים מחוסרת השחר ונטולת היעילות במשל יפה (שם):

ומשלו במי שרוצה ללכת אל עיר ולא ידע הדרך אליה, והוא הולך פרסה ואחר-כך נבון בדרך. וישוב וילך בדרך אחרת פרסה, ויהיה נבון בה וישוב, וכן בשלישית וברביעית.

ושוב מסכם המחבר את המציאות החברתית-רוחנית של תקופתו ומעמיד אותה על שני כיוונים עיקריים: בעלי דת בלי דעת ובעלי דעת בלי דת (שם):

וכאשר עמדתי על השרשים האלו... והתעוררה נפשי לעמנו ולישראל ממה שראיתי בזמני מרבים מן המדברים המאמינים: אמונתם בלתי זכה ודעותיהם אינם ברורים, והרבה מהמכתישים (הכופרים) מתגדלים (רואים את עצמם גדולים) ומתפארים על אנשי האמת, והם התועים.

את תפקידו הספרותי רואה המחבר באור היעוד המוסרי. מגמתו העיקרית, אומר הגאון, היא הרמת קרן האמונה ואיחוד התורה והחכמה (שם):

יוסיף בו המאמין אמונה, ויסתלק הספק מעל המסתפק, וישוב המאמין בקבלה (המונח התלמודי ל"מסורת") להאמין בעיון והבנה.

הוא מלא תקווה לשיפור המצב המוסרי בעקבות עליית הרמה האינטליקטואלית-דתית...

ושוב, ממשיך המחבר בביאור הבעייה שהתחיל בה; אחרי שהסביר את סיבות הטעות והספק, הוא חוזר ושואל: מנין האפשרות של הספק ושל הטעות? הגאון מתגה את התופעה הזאת במבנהו הנפשי של היצור האנושי, בסטרו-קטורה הרוחנית שלו כנברא, והוא מוסיף הסברה: כל מפעל אנושי, לרבות המדעי, ביצועו הוא מודרג, שלב אחרי שלב, ודורש מידת-מה של זמן להשלמתו, וכל מי שעומד בחצי הדרך ואינו מביא את מימוש המפעל עד אחריתו, מחטיא את מטרתו, בין באומנות ובין במדע. והוא מציין: יש הפרש בין המדע האלוהי, היינו, המדע שיש לאלוהים שהוא בלתי אמצעי וללא מאמץ כלשהו, ובין המדע האנושי, הזקוק לעיון ממושך ולדרישה מאומצת. רק לאלוהים דעת בלתי אמצעית, אבל הנברא זקוק לגורם מסויים לרכישת הדעת, הוא העיון, הטעון שוב זמן מסויים.

להלן נותן המחבר הגדרה תמציתית ברוח פילוסופית של המושג: אמונה, והיא: אחרי בירור עיוני סופי של דעה מסויימת, הנפש קולטת אותה ושמה אותה לאוצר הדעת שלה, וזו היא האמונה (שם):

ונאמר כי היא (האמונה) ענין עולה בלב לכל דבר ידוע בתבונה עליה (כשם שהדבר הוא בהווייתו, כך הוא עולה בלב על-ידי התבונה), וכאשר תצא חמאת העיון, יקבלנה השכל ויקיפנה, ויכניסנה בלבבות, ותמוג בהם... ויצניעהו לעת אחרת...

להלן הוא עובר לאחת מבעיות-היסוד של תורת ההכרה, והיא: מקורות ההכרה. מחברנו מונה שלשה מקורות-הכרה כלליים: הכרה חושנית — הבנויה על החושים שלנו, הכרה בלתי-אמצעית של השכל — מה שהשכל תופס מיד ללא מאמץ, הכרה שכלית על-ידי היסק הגיוני — מה שאמנם אין אנו תופסים מיד וישר בחושינו או בשכלנו, אך מסיקים אותו מדבר שראינו אותו בחושינו או שתפסנו בשכלנו.

אמנם יודע המחבר, שיש מטילים ספק באי-אלו ממקורות ההכרה: בחושים, בהגיון; ברם הוא מקיים אותם, את שלשתם, בכל תוקף, ועוד מוסיף עליהם

מקור-הכרה רביעי, המסורת, הנשענת על שלשה מקורות-הכרה הראשונים (שם):

אבל אנחנו, קהל המיחדים (מאמינים באל יחיד) מאמינים באלה השלשה משכים אשר למדעים, ונחבר אליהם משך רביעי... והוא: ההגדה (המסורת), הנאמנת, כי היא בנוייה על מדע החוש ומדע השכל, ומה שחייבו (מה שהחוש והשכל מחייבים בהכרת, המסקנות היוצאות מהם).

מאידך גיסא, המסורת מאשרת את שלושת מקורות-ההכרה הכלליים. ההמון מתנגד אמנם לחקירה וסובר שהיא מביאה לכפירה ולאפיקורסות ("שהעיון בה מביא הכפירה ומביא אל האפיקורסות"), אך הגאון מזלזל בכל הטענות ההמוניות האלו, הנובעות מעם הארצות "כי זה (דחיית המדע) אינו אלא אצל עמי הארץ", כשם שהוא מזלזל באמונות התפלות שלהם.

אמנם, בניגוד לדעה שגם חז"ל אסרו את העיון הפילוסופי, ובפרט בדבר הזמן והמקום, מה לפנים ומה לאחור וכו', מנסח המחבר את עמדתו העקרונית לזכותו של המדע וגבולותיו. המדע הוא לא רק דבר שברשות, כי אם צו דתי — והמחבר מצטט כתובים הרבה לאישורו של זה — אך חז"ל שללו את עצמאותו וחייבו את הישענותו על הדת. המדע הוא נטול ודאות ונתון להרהורי-ספק ולסטיות שונות ורק הדת יכולה להבטיח את היציבות של הדעה האנושית, ולפיכך לה זכות-הבכורה על המדע. הדת חייבת לשמש כמצע של המדע ונקודת-המוצא שלו.

להלן מתווה המחבר את התפקידים השונים של המדע והדת. שתי מטרות למדע. תפקידו הראשי הוא רפרודוקטיבי; הוא בא לאשר, לבסס בתוך נפשנו, את התוכן הנתון של הדת, ותפקיד-משנה לו, פולמוסי, והוא: לדחות את הדעות המתנגדות לדת.

חובתנו הראשונה היא להאמין בדברי התורה והנבואה המתבססים על התופעות הפלאיות החורגות מחוקי הטבע — וביחוד מציין הגאון את נס המן על התמדו הרב — וודאותם של מעשי מופת אלו מובטחת לנו בעדות החושים של עדי ראייה ובעדות ההיסטורית שנמסרה לנו דור מפי דור. אך אנו חייבים על-ידי המחקר השכלי להפוך את הדת המסורה לקנין אישי.

כאן מתעוררת שוב שאלה עקרונית אצל הגאון: אחרי שאנו רשאים לזהות את תוכן הדת עם זה של המדע, ושאיפה זה האחרון יכול להגיע מעצמו לאמיתות הדת, מה צורך יש בהתגלות? (שם):

ונאמר כשיהיו דברי התורות מתקיימות בחקירה ובעיון, מה אופני החכמה, שהודיענו אותם מדרך הנבואה.

מחברנו עונה: הדת נותנת אמת מוכנה, המדע זקוק למאמץ ממושך בכדי להגיע אליה, שלעתים יכול להיות גם מופרע; הדת שומרת אותנו מהרהורי ספק, המדע אינו משולל מהם; הדת היא דבר השווה לכל נפש, למשכילים ולפשוטי עם, המדע היא נחלת שכבת משכילים דקה.



התורה, מדגיש הגאון, יסודה בראיית החושים של מעמד הר סיני ההיסטורי וראיית החושים היא קנין כל שכבות העם כי את המעמד "ראו עינינו ושמעו אזנינו", ואליו הגיעו אף שולי העם, השכבות הבלתי אינטלקטואליות. "כל בני אדם שווים במדעים החושיים".

הגאון ממחיש רעיון זה על שתי הרשויות האלו, של הדת והדעת, במשל: לאדם שיש בידו סכום כסף מסויים, והוא מפריש חלק ממנו ומחלק אותו בין אנשים שונים לפי אחוזים שונים, כשהוא רוצה אחרי כן לברר מה שנשאר בידו יכול הוא לעשות את זה בשתי דרכים: הוא פותח את ידו ואז מתברר מיד מה שנשאר לו, או שהוא עושה חשבון על-ידי צירוף כל מה שחלק ונכוון מהסכום שהיה לו בראשונה; הדרך הראשונה, הבלתי-אמצעית היא זו של הדת. השנייה, המסובכת, הדיסקורסיבית, היא זו של המדע.

אחרי שהמחבר מוסר את תכנית הספר ושמות הפרקים הוא מסיים בהרצאה קצרה על המיתודה המחקרית שלו (שם):

ואחל (ואתחיל) בכל מאמר במה שהוא לו (מהנושא שלו) ממה שהודיענו אלו-היגו, ובמה שמחזקו מן המושכל, ואחר-כך אסמוך לו מי שנטה אליו (מי שהסכים לדעת התורה) ומי שחלק עליו ממי שהגיע אלי (=עד כמה ששמע עליהן המחבר) ואזכור מה שיש לו מן הדברים ומה שיש עליו מן התשובות (דברי הפולמוס) ואחר-כן אתתום בראיות הנבואה.

ובכן, סדר הדברים הוא: בסיס תורני, אישור המדע, אסמכתות מדברי הפילוסופים, פולמוס עם המתנגדים ושוב החתימה בראיות מקראיות.

## פרק שני: אלוהים

### א

בשלוש קבוצות של בעיות, שהן שלשת תחומי-היסוד של היהדות, דן המחבר בספרו, והן: אלוהים, מתן תורה, גמול או שכר ועונש. אלוהים הוא הנושא הראשי של התורה וצומת המחשבה הדתית, אך הוא גם, לשיטת הגאון, מנכסי היסוד של התבונה האנושית ואת מציאותו אפשר להסיק בדרך ההגיון. אופיינית למחברנו היא צורת ההוכחה של המציאות האלוהית; הוא אינו נגש ישר לבעיית אלוהים, כי אם בעקיפין ועל-ידי התבוננות בעולם. הוא מוכיח מקודם שהעולם ומלואו יש לו ראשית זמנית, שקיומו אינו נצחי והוא התהווה בעת מסויימת. ומכיון שאין דבר עושה את עצמו, ברור שהוא מעשה יוצר שחידשו ועשהו כאשר לא היה, וכבר כאילו מאליה יוצאת המסקנה שיש אל יוצר, בורא העולם, אלוהים. ומכאן המערכה המשולשת של הוכחת המחבר, וההדרגה ההגיונית של הנושא: בריאה, בורא, יש מאין.

נקודת-המוצא של המחבר היא רעיון הבריאה או חידוש העולם, ומכאן הכותרת של המאמר הראשון: "שהנמצאות כולן מחודשות" כלומר שכל מה שנמצא וקיים הוא מחודש, נעשה ונוצר בנקודת זמן מסויימת, ובמלים אחרות: הוא נברא. ארבע הוכחות מביא המחבר, אחרי ציון המקור המקראי בהתאם למיתודה שלו, להתהוות העולם וכל אשר בו בעת ידועה, ואלו הן:

1. מסופיות העולם מבחינת השטח והחלל מתחייב שגם כוח החיים האצור בו והמקיים אותו, הוא סופי, היינו שהיתה לו התחלה בזמן, וממילא שאף העולם התלוי בקיומו נוצר בזמן (המאמר הראשון):

הראשונה מהם (מהמופתים לחידוש העולם): מן התכליתיות (הסופיות), והוא . . . כיון שהתברר שיש להם (לנמצאים) תכלית (גבול סופי) . . . התחייב שיהיה לכוחם תכלית, כי אי-אפשר שיהיה כוח לאין תכלית בגשם בעל תכלית (כי לא יתכן שכוח אין-סופי יהיה גנוז בגוף סופי הנושא אותו, את הכוח הזה), ודוחה זה הידוע (זה מתנגד לכל הידוע בשכל ומתוך הנסיון) וכאשר יכלה הכוח השומר אותם, התחייב שיש להם תחלה וסוף (ומכיון שכוח זה השומר את הגופים ומעמד אותם הולך וכלה, כלומר, הוא בעל תכלית ויש לו ראשית ואחרית, מתחייב שגם הגופים עצמם יהיו בעלי ראשית ואחרית או תחלה וסוף).

2. העולם כולו, הארץ, השמים וכל הגופים שביניהם, מורכבים מיסודות

שונים, וכל דבר מורכב הוא בהכרח מפעלו של אחד יוצר, שהרכיב אותו וחיבר את יסודותיו השונים, ומן ההכרח הוא שמעשה הרכב זה התקיים בעת מסויימת, ומכאן שאף העולם המורכב יש לו בורא שהרכיב אותו וחיידש אותו בנקודת-זמן מסויימת (שם):

והראייה השנייה, מקיבוץ החלקים והרכבת הפרקים, והוא שראיתי הגשמים חלקים מחוברים ופרקים מורכבים (כל הגופים מחוברים או על-ידי יסודות נפרדים שונים המאוחדים יחד זה על-יד זה או על-ידי הרכבה של יסודות, שנתמזגו יחד, לפי פירושו של בעל "שביל האמונה" המסביר כך את ההבדל בין "קבוץ" ו"הרכבה", אך אינו מסביר בזה את ההפרש שבין המלים: "חלקים" ו"פרקים". לי נראה לפרש: "קיבוץ חלקים", היינו קיבוץ יסודות, שהתרכבו יחד והמהווים חלקים שווים של יחידה אחת, ו"הרכבת הפרקים", היינו יחידה המורכבת מיסודות העומדים נפרדים אחד מהשני, פרק פרק לחוד כפרקים או כאברים של גוף אחד), והתבאר לי מהם סימן מעשה העושה והחידוש" (הרכבה זו של גשמי העולם מעידה שהם מפעלו של יוצר ועושה שהרכיב אותם וגם שהם הורכבו וחודשו בזמן מסויים) \*.

ומחברנו ממשיך: אולי אין תופעה זו של ההרכבה מצוייה כי אם בגופים הקטנים, אבל לא בגשמי-היסוד של היקום כגון הארץ והשמים? התבוננתי במחשבתי אל הארץ וראיתי שאף היא מורכבת "כי היא עפר ואבן וחול", ושוב עליתי במחשבתי להתבונן אל השמים, וראיתי שהם סדורים כדורים שונים, מורכבים אלו בתוך אלו, וכן יש בהם גרמים מאירים והם הכוכבים, שהם בעלי גיזרה שונה, מהם גדולים ומהם קטנים, רבי אור ומעוטי אור, והם מורכבים בתוך הגלגלים האמורים — "האמנתי בעבור הראייה הזאת עוד כי השמים וכל אשר בהם מחודשים", היינו, שמהתבוננות זו הסיק המחבר, שאף השמים וכל גופיהם הם מורכבים ומחודשים.

3. כל הגופים בעולם הם נושאים של מקרים והתרחשויות הנמצאים בזרם בלתי פוסק של התהוות מתמדת, החל מהצמח והחי הנתונים לתהליך מתמיד של התהוות וכליון עד לתנועות גרמי השמיים, ומכיון שגופים אלו צמודים למקרים אלו ואין קיום להם בלעדי המקרים האלו, המתחדשים תדיר והמת-הווים בזמן, בעל כרחם שהם עצמם מחודשים הם ושהתהוו בזמן מסויים (שם):

\* מתוך הניסוח של משפט זה נראה שכוונת הגאון כאן היא, כמו שפירשנו בפנים, להוכחה כפולה: על חידוש ההרכבה בזמן ועל עושה-מרכיב, וכן מפרש גם בעל "שביל האמונה". אך זה חורג ממסגרת שיטת ההוכחה של הגאון, המציע מקודם את ההוכחות של החידוש בזמן ואחרי כן עובר לבעיית העושה, וכן לאמיתו של דבר, ההרכבה מוכיחה באופן ישר רק שהיא התקיימה בזמן, ויש להוסיף עוד הוכחה שהיא לא התקיימה מאליה ושנעשתה על-ידי מישהו, מה ששייך לסידרת ההוכחות השנייה של המחבר, ולפיכך צדק אולי המתרגם הגרמני של הספר, אשר תרגם בזהירות, שמתברר שהעולם נעשה וחודש בזמן ולא הזכיר כלל את העושה, ולזה נוטה כנראה אף החזיק בספרו האנגלי: א היסטורי אוף מידיאול ג'ואיש פהילוסופי, עמ' 30.

והשלישית מן הראיות: המקרים (אקצידנטים, מונח מקצועי בשביל השינויים והתמורות, החלות בגופים), והוא שמצאתי כל הגשמים לא ימלטו ממקרים שיקרו בכל אחד, אם מעצמו או מזולת עצמו (שהם מתהווים מעצמם בגשמים או בהשפעת גופים חיצוניים) כמו שיוולד החי והצמח, ויגדל עד אשר ישלם (שיגיע לשלמותו) ואתר-כך יחסר ויתפרדו חלקיו (עם הגיעו לשיא הצמיחה שלו הוא הולך וחסר עד שהוא מתפורר לחלקיו ויסודותיו).

4. סופיות הזמן; הזמן גופו הוא סופי. אנו יכולים לסמן נקודות מסויימות של הזמן, ואלמלא היה הזמן אין-סופי, צריך היה להניח שעד כל נקודה ונקודה של הזמן עבר זמן אין-סופי, וזה לא יתכן, שזמן אין-סופי אינו יכול להעצר בנקודת זמן סופית, גמורה ומושלמת ועומדת ברשות עצמה, ומכאן שהזמן גופו סופי ושהיתה לו ראשית (שם):

"והראייה הרביעית מהזמן" — יש שלושה ממדי זמן: עבר, הווה ועתיד; ואף שבעצם ההווה אין בו עת מסויימת ואין "עתה" או "עכשיו" כלל, שהרי הזמן שוטף תמיד ויש בכל רגע של ההווייה עבר ועתיד כאחד, המחבר מניח בכל זאת שההווה כאילו מכיל נקודה מסויימת של הזמן, היא "העתה" או ה"עכשיו". ואם ינסה אדם לעלות מה"עתה" הזו, מנקודת הזמן המסויימת למעלה אל ראשית הזמן, לא יוכל לעשות את זה, אם נקבל את ההנחה של זמן אין סופי, שהרי לא יתכן לעבור על פני זמן אין סופי. מאותו הטעם בלתי אפשרי הוא גם שהזמן האין סופי או ההווייה האינסופית תעצור בנקודה סופית של הזמן, שהרי היא היתה צריכה לעבור זמן אין-סופי כדי להגיע לאותה נקודה סופית, מה שלא יתכן. ומכיון שאנו עצמים ההווים בנקודות זמן מסויימות, אלמלא היתה הוויית העולם נמשכת זמן אין-סופי, לא היתה יכולה להגיע אלינו ולא היינו יכולים להתהוות בזמן מסויים, מה שהוא אבסורדי ומכחיש את המציאות, שהרי אנו חיים וקיימים, ומכאן שהזמן הוא סופי וכל ההווייה הזמנית של העולם היא סופית.

## ב

אחרי שהגאון הוכיח, שהעולם הוא מחודש ועשוי, הוא עובר לבעיית המחדש והעושה (שם): האם אפשר להעלות על הדעת, שהדברים שנעשו, עשו את עצמם, או שזה הכרחי מבחינת ההגיון, שעצם אחר חוצה להם עשה אותם? ומתבררנו מציע שורה של הוכחות, שיש עושה ובורא, וביניהם, המופת העיקרי דלהלן (שם):

אם נשער את ההנחה שהדבר שנעשה עשה את עצמו יש או שתי אפשרויות זמניות של עשייה זו, ושתיהן בטלות. אם נשער, שהדבר שנעשה עשה את עצמו טרם שהיה קיים במציאות, הרי אז היה נעדר הקיום, והנעדר אינו יכול לעשות פעולה. ואם נשער את האפשרות השנייה, שהדבר עשה את עצמו אחרי שכבר היה קיים במציאות, אז היתה כל עשייה זו מיותרת, אחרי שהדבר העשוי ישנו כבר.

אחרי שהוכחה מציאותו של הבורא, נשאר עוד לברר את שאלת בריאת יש מאין (שם): אם הבורא ברא את העולם ממשוהו שהיה קיים במציאות, מחומר קדמון, או ברא אותו מן האין הגמור?

ומחברנו מציע שורה של הוכחות לביסוס תורת הבריאה יש מאין שהיא, לדעתו, השקפת-היסוד של היהדות, והחשובות מן ההוכחות האלו הן:

אחת מוסרית — אם החומר היה נצחי כמו אלוהים ובלתי תלוי בו, לא היה אז כפוף לפעולות-היצירה של אלוהים, מה שהיה כובל את יד היוצר לעצב את מפעל היצירה כרצונו (שם):

"ואם היה (החומר הראשון) קדמון, ישתווה הוא והבורא בקדמות" — היה אז החומר ברמה אחת עם אלוהים מבחינת נצחיותם, והיה מתחייב, שייתקל אלוהים בהתנגדותו של החומר ובהימנעותו להיעצב כרצונו וכחפצו, אחרי שהוא שווה-ערך כמותו כביכול בקדמות... אלא שהיה עלינו להניח, שהיה קיים כוח שלישי מלבד הבורא והגברא, שהפריד בין אלה והטיל על זה להיות בורא ועל האחר להיות נברא.

ואחת הגיונית — ההשערה בדבר חומר קדמון גובעת מן ההנחה, שאין יש יכול לצאת כי אם מתוך יש אחר, כשם שניתן לנו לראות זאת בהסתכלות נסיונית. ברם אז היה עלינו גם להניח, גם זאת בהתאם לנסיון, שחומר קדמון זה היה בעל איכות ותכונות מסויימות, ואז לא היה מקום יותר לפעולות הבריאה (שם). האומר, שאלוהים ברא את העולם מחומר קדמון, אם יתדיין אדם אתו ויכריח אותו להיות עקבי, יביאנו לידי המסקנה הפרדוקסלית שלא היתה בריאה כלל. כי מה שהביא את האומר להניח בריאת יש מיש, הוא הנסיון החושני, המראה לנו שתמיד היש יוצא רק מן היש, הנסיון החושני זה עצמו מביא גם לידי ההנחה, שאותו חומר קדמון היה בעל איכויות של כמות וזמן ושהיה בכלל בעל צורה מסויימת, כשם שאנו רואים את זה במציאות החושנית... וזה היה מביא אותנו לידי המסקנה, שלא נשאר שום כר לפעולה יותר בשביל אלוהים, אחרי שהחומר הקדמון עצמו היה כבר בעל צורה מושלמת, ולא היה מקום כלל למעשה בריאה.

## ג

אחרי הרצאת תורתו החיובית בדבר בריאת העולם יש מאין מציע המחבר שורה של השקפות קוסמולוגיות ופסיכולוגיות-הגיוניות בדבר מוצא העולם, הנוגדות את שיטת היהדות, והנה אחדות מהן (שם, "הדעת השנית"):

1. ...דעת מי שאמר, שבורא הדברים יש לו גשמים רוחניים קדמוניים, מהם ברא אלה הגשמים המורכבים (דעה האומרת, שעל יד אלוהים היו "יש"ים רוחניים נצחיים כמוהו ומהם עצב את העולם).

וכוונתו, כנראה, לאידיאות הנצחיות שבתורת אפלטון, אם כי הוא מרכיב

עליה את התורה האטומיסטית וקובע להלן, שאלוהים "קבץ מהן נקודות קטנות", היינו: פרודות, אטומים \* (שם, "והדעת השלישית"):

2. ...דעת מי שאמר, שבורא הגשמים בראם מעצמו (דעה האומרת שאלוהים ברא את כל הגשמים מעצמותו, מעצם האלוה, שהפריש חלק מעצמו וממנו עיצב את הבריאה).

ואין כאן הכוונה לתורת האצילות הידועה כמו שסובר ד"ר נימרק, שמשווים אותה להדלקת נר מנר, שאין הנר הראשון חסר על-ידי כך כלום, אלא הכוונה, כפי שזה נראה מתוך ההמשך וכפי שהוכיח זאת ד"ר ונטורה, לתורת האצילות של כתבי הדת ההודיים, לפיה הברואים הם חלק ממש מן המאציל (שם, "והדעת החמישית"):

3. ...דעת מי שאמר בשני עושים קדמונים (הדעה האומרת שיש שני יוצרים, אחד מהם האל הטוב ואחד האל הרע).

והיא תורת השניות הידועה של המחוקק הפרסי, זרתושטרה (שם, "והדעת הששית"):

4. ...דעת מי שהורה בארבעה יסודות... והם החום והקור, והלחות והיובש (דעה האומרת, שהדברים נוצרו מארבע איכויות-יסוד של כל הגופים: חום, קור, לחות ויובש).

ואין כאן הכוונה לתורת ארבעת הגופים של אמפדוקלס: אש, אוויר, מים, עפר, כי אם לזו של היפוקרטס, שהיסודות האלו הן איכויות ממש בלי מצע חומרי (שם, "והדעת השמינית"):

5. ...דעת מי שאומר, כי השמים הם הפועלים את הגשמים (דעה האומרת, שהשמים יצרו את העצמים).

והיא תורת אריסטו, ויפה דייק כאן ד"ר ונטורה בביטוי: "הפועלים" ולא "הברואים", בהתאם לנוסח הרצאת הדברים אצל אריסטו (שם, "והדעת התשיעית"):

---

\* אמנם מתרגם הספר לגרמנית, פירסט, מתרגם את המשפט הזה כאילו הכוונה לאטומים, וכן נראה מפירושו של בעל "שביל האמונה". אך זה לא ייתכן, שהרי הוא מזכיר את תורת האטומים לחוד. וכן לא ייתכן פירושו של ד"ר ונטורה (במאמרו, בקובץ: "רבנו סעדיה גאון", עמ' שי"ב-שי"ג), שהכוונה היא לחומר קדמון, שאין זה הולם את נוסח המשפט בספר, וסוף-סוף הוא מביא אף תורה זו בדבר החומר הקדמון לחוד. בפירושי שלי הסתמכתי, בין השאר, גם על כך שהגאון מביא כי יש בין היהודים המזהים את האישיים הרוחניים האלו עם המלה "חכמה" בכתבי הקודש והוא דוחה את זה, מה שמראה בכל אופן שהכוונה כאן לישים רוחניים, ומכאן הנסיון לזהות את ה"חכמה" עם הלוגוס, שהוא מכלול האידיאות, ואין כאן המקום להאריך.

6. ...דעת המקרה... שהשמים והארץ היו במקרה בלא כוונת מכוון... כי הגשמים לא יודע מה הם גקבצו אל המקום הזה... (דעה האומרת, שהשמים והארץ, כל היקום כולו נתהווה מאליו בצורה מקרית ללא חכנית של יוצר בעל תבונה, על-ידי פרודות – אטומים, שנתלקטו פתאום אי-שם).

והיא תורת האטומים של דימוקריטוס (שם, "והדעת העשירית"):

7. ...הדעת הידוע בקדמות... כי הדברים לא סרו על מה שאנחנו רואים מהארץ והשמים והצמח והחיים ושאר המקרים, אין לה תחלה ולא סוף (הדעה המפורסמת בדבר קדמות העולם לפיה העולם היה תמיד כמו שהוא מופיע לפנינו, ושכל מה שאנחנו רואים מארץ ושמים, הצמח והחי וכד' לא חדלו ולא יחדלו להיות אחרים מה שהם עכשיו).

והיא תורת אריסטו הידועה, אם כי מתוך תוספת גוון אמפיריסטי של אחת מהאסכולות הערביות.

להלן מציע הגאון שורה של תורות ספקניות, הכופרות בכלל באפשרות של פתרון איזה שהוא לחידות העולם והחיים (שם, "והדעת האחת-עשרה"):

8. ...דעת בעלי העקשות, אלה שמים הנמצאים, קדמוניות מחדשות יחד, כי אמת הדברים אצלם אינה אלא כפי הדעות (דעה האומרת, ששתי הדעות הסותרות בדבר קדמות העולם והיותו נברא, הן נכונות וזה ביצאם מתוך נקודת ראות עקרונית, שהאמת המציאותית נגזרת אחרי דעות בני אדם ושכל מקום שיש התנגשות של דעות, יש לקיים את אמתת כולן).

9. ...דעות העמידה... כי האמת היא שיעמוד האדם ולא יאמין בדבר, כי אמרו, כי העיון רב ספקות (דעה האומרת, שיש להתיימש מכל ביסוס עיוני של האמת כי יש להטיל ספק בכל דבר ויש תמיד פנים לכאן ולכאן, ולפיכך יש להימנע מלקבל כל השקפה יציבה ולקבוע מסמרים באיזו דעה שהיא, והיא דעת הספקנים) (שם, "והדעת השתי-עשרה").

10. ...דעת... העם, אשר עם הכחשתם המדעים, כחשו המוחשות (דעת ספקנית המונית-קיצונית, הכופרת אף בוודאות ההכרה החושנית) (שם, "והדעת השלוש-עשרה").

הגאון מתפלמס בחריפות רבה בכל הדעות וההשקפות האלה ומוכיח את ביטולן ההגיוני. המוטיב החוזר ונשנה בכל דברי הפולמוס של הגאון הוא, שכל התורות האלו נשענות על החושנות (הסנסואליזם), היינו, על ההשקפה שאינה מודה בשום הכרה שהיא מעבר לגבולות החושים, והן דוחות את שיטת היהדות בדבר בריאה יש מאין, על שום שהיא עומדת בניגוד לנסיון החושני. ברם הגאון מוכיח שכל התורות האלו חורגות אף הן עצמן מתחומי הנסיון והתחושה, ושכל הפתרונות המוצעים על ידן בדבר יסודות היקום והתהליך של התהוות העולם הם רחוקים מהכרת החושים, ולא עוד אלא שרק על-ידי הנחות שרי-רותיות הן מסיקות מיסודות אלו את המציאות הנתונה לנו בתחושתנו. הביטוי הקלאסי של החושנות היא תורת קדמות העולם, לפיה המציאות היא תמיד רק באותה הדמות שתופסים אותה חושינו, הרואים את העולם רק בקיומו

ולא בהיעדרו שקדם לו ולא בחדלוננו שיבוא במאוחר, ברם הגאון מתוך מיצוי הדברים מוכיח שאף תורה זו סוטה מגבולות נתוני התחושה. היא צודקת מבחינת השלילה שלה, עד כמה שהיא קובעת, שלא ניתן לחושינו להרגיש לא בתחילת העולם ולא בסופו. אך כשהיא מחליטה בחיוב שאין לעולם לא תחילה ולא סוף, הרי החלטה זו עצמה היא כבר מסקנה שכלית, שאינה נתונה להכרה הבלתי-אמצעית של החושים, שכן אין בה כלום משום הוודאות החושנית והיא מוסקה רק על-ידי היסק שכלי.

ראשית טעותם של בעלי תורת הקדמות, ממשיך הגאון, היא, שאחרי שהם קובעים הנחה, שאין הם מאמינים כי אם במה שנתון לחושים, הם בעצמם מקבלים הנחה החורגת מגבול התחושה, שהרי אינם מסתפקים באמירה השלילית, שלא ראו את ראשית העולם ואחריתו, והיה הצדק אתם מבחינה זו של אי-הראייה החושנית, אך הם מרחיקים לכת ומחליטים בחיוב, שלא רק שלא ראו, אלא שגם ברור להם שאין לעולם לא תחילה ולא סוף, וזה מה שלא ניתן לתפיסת החושים הבלתי-אמצעית...

ובסיכום הדברים: אף תורה אחת מאלו הנוגדות את שיטת היהדות אינה משגיחה בגסיון יותר מתורת הבריאה יש מאין, ברם זו האחרונה יש לה משען חזק גם בהתגלות במעמד הר סיני וגם בהגיון השכלי.

## ד

וממציאותו של אלוהים לבעיית אופיו ומהותו של אלוהים או תוארי אלוהים. (מאמר שני). תורת התוארים יש לה היסטוריה ארוכה בתולדות המחשבה הדתית, ואנו מוסרים פה על כך סקירה קצרה מאוד. חכמי ישראל וחכמי יוון שותפים הם במה שנוגע לתורת התוארים, שתמציתה, שיש לשלול כל התארים מאת אלוהים מתוך חרדה לאחדות האלוהית ולרוממות האלוהית. הראשון שניסח תורה זו בצורה מפורשת היה אפלטון. הוא קבע שאידיאת הטוב היא מקור המדע והיש כאחד, אך הטוב עצמו מרומם גם על המדע וגם על הישות: "שלא בלבד הנכרות (ההכרה, המדע) ניתנה מאת הטוב, אלא אף ההויה והישות, מבלי שיהיה הטוב עצמו ישות, אלא ביכלתו ובכבודו הוא מרומם ועולה עוד למעלה מן הישות" ("המדינה", ספר ו', פרק י"ט בסופו). פילון, ששאב גם מאפלטון וגם ממקורות התנ"כיים, אמנם מתוך פירוש משלו, ואחריו הניאו-פלטוניים (פלוטינוס, פרוקלוס), שללו מאת אלוהים כל תכונה חיובית שהיא, לרבות המציאות, מתוך מגמה דתית לרומם אותו על כל השגה אנושית. תורה זו עברה אף לתיאולוגיה הנוצרית ולאחר מכן לאיסלמית. באופן מקביל מצאו גם הפילוסופים העבריים יסודות ורמזים להשקפה זו כבר בכתבי הקודש והספרות התלמודית עד כמה שיש בהם המאמץ המחשבתי לשוות רוממות למושג האלוהי ולהרחיקו מכל דמיון של תמונה חושנית. ברם מצד שני קיימים בתורה גם גילויים להנחיל תוכן חי לישות האלוהית כאלוהים



חיים, כאלוהי הצדק והרחמים. שתי המגמות האלו מתנגשות אף בתחומי ההגות הדתית-הפילוסופית היהודית. רבנו סעדיה גוטה אף הוא במידה רבה לתורת שלילת התוארים, אך הוא לא הגיע לידי קיצוניות גמורה, ולא בא לרוקן לגמרי את הרעיון האלוהי ולהפכו למושג ריק כמו ה"אחד" הניאופלטוני. בהתאם לגישה המיתודית שלו קובע המחבר, בעקבות המקרא ועל יסוד לקט מיבחר פסוקים מתוכו, חמשה תוארי אלוהים, שלשה מהותיים: חי, יכול, חכם, ושניים צורניים: אחדות, אי-דמיות (מאמר שני):

ואומר שאלוהינו יתברך הודיענו על-ידי נביאיו, שהוא אחד, חי, יכול, חכם, לא ידמה לו דבר ואין דומה לפעליו (אין דבר דומה לאלוהים ואין אלוהים דומה למעשה ידיו או, לפי פירושו של בעל "שביל האמונה", אין מי שיעשה כמפעלו של אלוהים).

ולא הזכיר הגאון כאן במפורש את הדרישה של אי-גשמות אלוהים, שזה כלול בעקרון האחרון של אי-דמיות אלוהים למפעלו, שהרי אינו יכול להיות גשם, שאז יהיה דומה לגשמים.

ולהלן הוא ניגש לביסוס הרעיון הזה והסברו מבחינה מדעית. בראשונה, העיקרון של אחדות אלוהים. והגאון מציע שורה של הוכחות, וביניהן אלו דלקמן:

1. הכמות היא תכונה גשמית, ומאחר שאלוהים, כעושה כל הגשמים הוא עצמו אינו גשם, לא יתכן לייחס לו כמות, ורבוי האלים נכנס במסגרת הכמות. ההוכחה שהוא אחד נשענת על מה שאומרים שהוא עושה כל הגשמים וזה מחייב שהוא עצמו לא יהיה ממין הגשמים כי אילו גם הוא היה גשם היינו מבקשים גם לו עושה כשם שאנו מבקשים את זה לכל גשם שיהיה לו עושה. "והיו הגשמים רבים" — ומטבע הגשמים שהם בעלי ריבוי, נתונים תחת מידת הכמות. מתחייב מזה שאלוהים יהיה אחד, שהרי אם יהיה עוד אל שני, נוסף לזה האחד, הרי אפשר יהיה למנותם ככל כמות נתונה, ואז ייכנס המושג האלוהי למסגרת המידות הגשמיות.

2. רעיון הבריאה מכריח אותנו לדבר על בורא אחד, ואין לנו כל יסוד הכרחי להניח מספר יותר גדול. הנחה כזאת תהיה רק שרירותית (שם). השכל מכריח אותנו להאמין בבורא אחד, שאי-אפשר להימנע מהנחת עושה אחד למפעל הבריאה, אך די בזה ואין לנו צורך בהנחה של שני עושים. ומכאן לתאורי המהות. כשם שמתחייב מרעיון הבריאה מושג האל-הבורא, כן מתחייבים תוארי הבורא, והם: חיים, יכולת, חכמה, שבלעדיהם לא יתכן מושג הבורא ולא מעשה הבריאה (שם):

ואחרי כן אומר, שמצאתי בדרך העיון, מה שיורה שהוא חי, יכול, חכם, הוא מה שהתאמת לנו, שהוא ברא הדברים (הדבר המורה אותנו שאלוהים הוא חי, יכול, חכם, הוא שהתאמת לנו שהוא הבורא, שברא את כל הדברים), ... כי לא יעשה, כי אם יכול ולא יוכל כי אם חי ולא יהיה העשוי המתוקן אלא ממי שידע

קודם שיעשה ואיך יעשה \* (שלא יעשה העושה דבר אלא אם יש לו יכולת לעשות ויכולת יש רק למי שהוא חי, וכן לא יכול לצאת מפעל מתוכנו אלא ממי שיש לו דעת קודמת לפני שיעשה ואיך יעשה).

את שלושת התארים האלו תופסים אנו בבת אחת וכמערכה אחת. אין אנו רואים אותם כיסודות נפרדים ואין אנו מגיעים אליהם בנפרד (שם). אנו תופסים את שלושת התארים האלו כאחד, המושג בורא עצמו כולל בתוכו את כל מערכת התארים האלו כאחד. אין אנו מגיעים אל כל תואר בנפרד בלי זיקה לשני, אלא צמודים הם יחד ואנו תופסים אותם במאמץ מחשבתי אחד.

שלושת התארים האלו, ממשיך הגאון, הם שלשה פנים של מושג אחד, אלא שקצרה לשוננו מלהביע אותם במלה אחת ואנו אנוסים בגלל חולשת לשון זו לכנות את התואר האחד בשלש מלים נפרדות. ואין להעלות על הדעת, כי ריבוי תארים זה מראה על הריבוי בעצמות האלוהית, כי בעצם כל שלושת התארים הם רק פירוש לתאר האחד: עושה, אלא שהקושי הלשוני למצוא מלה אחת הכוללת את כל שלושת התארים כאחד מכריח אותנו להשתמש בשלוש מלים נפרדות, אבל לא שאנו מיחסים לאלוהים שלושה תארים נפרדים. ומן הנמנע היה ליצור מונח חדש, הכולל את שלושת התארים כאחד, שהרי אז היתה מלה זו זקוקה לפירוש, והיינו אנוסים לפרקה שוב ליסודותיה הנפרדים \*\*.

\* בעל "שביל האמונה" גורס כאן: ממי שידע קודם שיעשה איך יעשה.  
\*\* פרופ' גוטמן (הפילוסופיה של היהדות, עמ' 69) העיר, שבעצם "הסקת התוארים מתוך מושג הבורא רק אומרת, שקשורים הם בהכרח זה לזה, ואולם קשר זה נהפך אחר־כך לזהות, ונמצאנו תולים הדבר בקוצר יכולתה של הלשון, אשר אין בידיה לתפוס את הצדדים האלו כאחדות". וכך נראה זה בהצעת הדברים של המחבר, המציין מקודם את הקשר שבין התארים, ורק בסוף מדגיש גם את אחדותם הגמורה, ולפיכך אף אנו בפירושו הלכנו בקו זה והדגשנו במשפטים הראשונים את הזיקה שבין התוארים ולאחרונה את אחדותם. אלא, שאין אנו סוברים כגוטמן שהגאון מזהה את התארים.

יש לציין שתורת התארים של הגאון אינה ברורה לנו כל צרכה ויש לפרשה בפנים שונים, וכך דוד קופמן בספרו הגרמני "תולדות תורת התארים", סובר, שהגאון שולל את התארים, ולעומת זה נימק בכרך ב' של ספרו: תולדות הפילוסופיה, סובר שהוא מחייב אותם; לדעת גוטמן התלבט הגאון בעצמו בשאלה זו והוא נקלע בין החיוב והשלילה אם כי נטה יותר לצד החיוב. לדעתנו עמדת הגאון היא ברורה, שהוא מייחס תארים חיוביים לאלוהים והוא מזהה אותם עם העצמות וכן רואה הוא את אחדות התארים, אבל לא מזהה את התארים זה עם זה, כפי שהענין מפורש בסוף דבריו בפרשה זו. אמנם לעתים יש נעימה בדבריו הניתנת להתפרש כאילו הוא שולל בכלל את התארים ורואה אף באלו השלושה רק תארים שליליים או שהוא מזהה את התארים אלו עם אלו, אך עם הדיוק יש לפרש גם את המקומות האלו במובן חיוב התארים. בכל אופן ברור לי שהוא

ואם יעלה על דעת מישהו, מדגיש הגאון בהרחבת הדיבור, כי התארים האלו מביאים לידי שינוי במהות הבורא, שאפשר להפריד ביניהם וכך ליצור ריבוי של תכונות באלוהים, אין הדבר כן. כי שוני זה בין התארים מופיע רק אצל העצמים הנבראים, אבל אצל הבורא הם מהווים אחדות, כלומר, כפי שהגאון מסביר להלן, אצל האדם, למשל, יתכן שיהיה חי ולא יהיה בעל יכולת או לא יהיה חכם, ולפיכך ענינים אלו הם נפרדים אצלו אחד מן השני ומן העצמות שלו, והם מקרים כלפי עצמותו התדירה. לא כן אצל האלוהים שכל התארים הללו מופיעים אצלו בקביעות ושאינן לראותו כי אם כחי וכחכם וכיכול. אין התארים יסודות נפרדים זה מזה ומן העצמות ואין הם מקרים בעצמות, כי אם זהותיים עם העצמות האלוהית.

והגאון מעמיק באור: כשם שאם יחסנו לאלוהים את התואר "עושה" אין כוונתנו להוסיף משהו על עצמותו, אלא לציין שיש "עשוי" על ידו, כן כל התארים האלו, שהם רק פירוש למלה עושה, אין אנו מתכוונים לתוספת על המהות האלוהית. וסוף-סוף — אומר המחבר, כאילו במאמר מוסגר — אין אפשרות להיקרא בורא אלא למי שהתארים האלו הם אצלו זהותיים עם העצמות, ולא מקרים בה, אחרת הוא עשוי ולא עושה.

להלן נכנס הגאון לויכוח עם עמדת הנוצרים בשאלה זו, אם כי אין הוא קורא במפורש בשמם. לנצרות היה ענין מיוחד בבעיית התארים. היא רצתה להיעזר בה לביסוס תורת השילוש. הנוצרים ייחסו לתארים האלו עצמאות גמורה וראו בהם עצמויות מיוחדות, שזיהו אותן עם שלוש האישייות הנפרדות של אלוהים: האב, הבן ורוח-הקודש. וכן גם אומר בן-דורו, בערך, של הגאון, אליאס מניסיבוס מהכנסייה הנסטורית, שהעצמות, החיים והחכמה הם זהותיים עם שלושת האישיים של השילוש, ומשהו דומה לזה אומר עוד לפניו יעקב ברדאוס, מייסד הכנסייה הסורית במאה השישית: האב זה השכל, הבן זה הדבר, והרוח זו החיים. הגאון מוכיח בהגיון משכנע את אפסות דבריהם. יש, מציין הוא, שבאו ואמרו: הבורא מוכרח להיות חי וחכם, אלא שהחיות והחכמה הן דברים נפרדים מעצמותו, והגאון משיב על זה: אף הם עצמם מודים שאלוהים אינו גשם, אך ריבוי התארים שהם מייחסים לאלוהים איננו כי אם מסווה בשביל ישות גשמית; אם הם מודים, טוען הוא, שאלוהים אינו גשם, אמירתם זו שיש שוני באלוהים, היינו, שיש בו תארים השונים זה מזה, אמירה זו גופא היא אמירה שהוא גשם. שהרי כל יש שיש בו ריבוי של תכונות שונות, הוא גשם. והגאון חוזר על עמדתו שלו, שכבר קיים ואישר אותה לעיל, כי התארים האלו הם תואר אחד, אלא שאין לשוננו יודעת לבטא את זה במונח אחד, כשם שזה מופיע בשכלנו.

---

אינו מזהה את התארים זה עם זה, כפי שעושים זאת הפילוסופים הבאים אחריו, ואולם לפי זה הם נאלצים לעשותם לשליליים.

והגאון ממצה את הדברים יותר :

אנו נלחץ על בעלי התארים הנוצריים שיודו, שאלוהים הוא, לדעתם, גשם, ואם הם יסתייגו מזה מתוך הנימוק שלא יתכן שאלוהים הוא גשם, אחרי שכל גשם הוא עשוי, נברא, אנו נוסיף שמתוך הנימוק הזה מתחייב גם שלא להפריד בין העצמות האלוהית והחיים והחכמה שלו, כי מי שהחיים הם חוץ מעצמותו הוא עשוי, נברא. כלומר, רק אצל הנברא יש להפריד בין מהותו וחיו, שהרי הוא מקבל את החיים ממקור חיצוני, לא כן אצל אלוהים שהוא מקור החיים, שלו ושל אחרים, והוא וחיו אחד.

והגאון מוסיף הסברה, להבחנת השוני שבין אלוהים ואדם: מה שמביא אותנו לידי המחשבה, שחיי האדם הם נפרדים ממנו, מעצמותו, מפני שאנו רואים אותו פעם חי ופעם מת, ומתברר לנו, שהיה בו כוח נפרד שהעניק לו חיים, וכאשר נסתלק הכוח הזה נסתלקו אתו החיים. כיוצא בו ראינו אותו פעם חכם ופעם בלי חכמה, ונתברר לנו, שיש בו כוח מיוחד המעניק לו חכמה, ולולי תופעה זו לא היינו מעלים על דעתנו כלל שיש להפריד בין העצמות של האדם והחיים והחכמה שבו (שם):

וכיון שבטל באמת מצוא עת לבורא הכל שלא יהיה בה חי ולא חכם, כאשר נמצא לאדם, התחייב בלי ספק שיהיה חי לעצמו וחכם לעצמו ובטל מה שנטו אליו האנשים האלה מעיקרו (ומכיון שאצל אלוהים אין מקום כלל לתמורה שישנה אצל האדם, שאין למצוא אצלו עת בה נעדרים החיים או החכמה והם אצלו תמיד, מתחוויר שהם ועצמותו הם אחדות אחת ואין מקום לכתחילה לפירוד זה שבעלי הדעות רוצים לייחס לו מתוך נטייה לראותו כשלוש דמויות נפרדות. כאן ברורה עמדת הגאון הרוצה לקיים את אחדות העצמות והתארים, אבל לא את זהותם).

הגאון עוד מוסיף הוכחה על המלאכותיות ואי-העקביות של בעלי דעה זו. שהרי לא היה להם להסתפק בשני התארים האלה בלבד, אלא היה עליהם להוסיף, אילו רצו להיות עקביים, גם תארים אחרים, כגון היכולת, וזה היה מקפח את כל מגמת השילוש שלהם. נוסף לזה לא השלימו אלו לבורא הידוע להם את כל הראוי לייחס לו לפי שיטתם, שהם אמרו: עצמות, חיים, חכמה והשמיטו: יכולת ועוד.

ונשאר עוד התואר האחרון: אי-דמיות. הגאון יוצא מתוך ההנחה, שהבורא אין בו שום דבר גשמי ולא שום תכונה מתכונות הגשמים, שהרי אנו חפשונו עושה לכל הגשמים, ואם הוא בעצמו גשם, נצטרך למצוא גם לו עושה. נקודת היציאה שלנו היתה עולם הגשמים והגענו לרעיון הבורא כסיבת היצירה לכל הגשמים; ואם הוא בעצמו גשם, מאמצנו יהיה בלתי מושלם, ונצטרך להמשיך בחיפוש סיבה לסיבה, אך אם הבורא הוא מעבר לגשמים ולכל מידות הגשמים הגענו לנקודת-החתימה של מחקרנו (שם):

ואומר כי כל מה שרומזים אליו בענין הנה מעצם ומקרה, או תואר לעצם ומקרה, לא יכשר ממנו לא רב ולא מעט בענין העושה. כי זה העושה יתברך ויתעלה,

התקיים לו שהוא עושה הכל, ולא נשאר עצם ולא מקרה ולא מה שיתואר בו אלא שכבר ניכר וניגבל ונכלל, והתקיים שזה העושה עשהו וכבר נמנע ונשתקר שיאמר עליו מאומה מזה שעשהו (כל מה שבלשון בני אדם מייחסים לאלוהים משהו ממהות העצמים ומקריהם או תוארי העצמים והמקרים לא יתכן זה ביחס לאלוהים הבורא שהוא העושה, שהרי נתברר שעושה זה עשה הכל, וכל העצמים, מקריהם ותאריהם הרי אינם אלא פרטים מוגבלים הכלולים במעשה הבורא, ונמנע הדבר ושקר הוא שנייחס גם לעושה כל הדברים, משהו מפרטי הדברים שנעשו על ידו).

והגאון משתמש בעשר הקטיגוריות המפורסמות של אריסטו, הכוללות את כל הקיים, כגון עצם, כמות, איכות, קנין, פועל וכו' להוכיח שאין בבורא אף משהו מתכונות אלו. כן הוא מקדיש דפים אחדים להוכיח שכל הביטויים האנתרופומורפיים במקרא כגון ראש, לב, עין וכו', המקנים לו תכונות אנושיות, אינן אלא דרך משל לשם קירוב הדברים לתפיסת האדם, בחינת "דברה תורה בלשון בני-אדם".

## ה

המחקר האלוהי ומלא התבונה של הגאון מסתיים בקטע המכיל המנון נשגב לאהבת אלוהים ודביקות באלוהים, אף הוא מצטיין בנותן טעם שכלי (שם):

וכאשר יגע האדם אל ידיעת הענין הזה הדק (העניין האלוהי העדין) בדרך ההגדה וראות האותות ומופתים (בדרך המסורת, שנתאמתה על-ידי אותות ומופתים, נוסף לעיונו השכלי), תאמינהו נפשו (תהפך ידיעה זו לאמונה חזקה בנפש) ותמזג ברוחו, וישיב נמצא בחדריה (וישוב הענין האלוהי נמצא ונוכח בחדרי הנפש, ואולי: שישוב האדם נמצא תמיד בחדרי האמונה והידיעה הזאת) וכל אשר תעמוד בהיכלה, תמצאנו (כל זמן שהנפש תעמוד בהיכל האמונה וידיעת השם, תמצא את הענין האלוהי ואת אלוהים, או: כל זמן שהנפש תעמוד בהיכלה, שהיא גופה, תמצא את אלוהים, לפי "שביל האמונה") ותשגה באהבתו אהבה שלמה שאין בה ספק (הנפש תתמסר לאהבת השם, אהבה שלמה נטולת סטיות ופקפוק כל שהוא), ויהיה העבד ההוא זוכרו ביום בלכתו ובלילה על יצועו וכמעט שתהיה מדברת, ר"ל הרוח שתהמה בעת זכרו מהכוסף והכליון (וכאילו הנפש תהיה מדובבת, הומה, עם זכירתה את השם, את כיסופיה וכליונה אליו), ויוזן אותו זכרו יותר מן הדשנים וירוה אותה שמו יותר מכל רוה (זכרו של אלוהים יזון את הנפש יותר מכל המזונות הדשנים ושמו ירוונה יותר מכל שקוי המרווה) עד שתשיג כל עניינה כולם אליו ותהיה הומה בו ובוטחת תמיד (עד שנפשו תגלגל את כל ענייניה על אלוהים, תמצא בו מחסה, ובטחונה בו יהיה תמידי) ואם מטיב לה תודה, ואם יצערנה תסבול אותו (ללא התמרמרות), ואלו היה מפריד בינה ובין גופה, היתה מיחלת לו ולא היתה חושדת יותר (אף אם יפריד בין הנפש ובין גופה, כלומר, שיקח את חייה, היא תמשיך לייחל ולקוות אליו ולא תהיה מהרהרת אחריו) וכל אשר תסתכל בענייניו, תוסיף יראה ופחד (יותר שהיא תתבונן במעשי אלוהים, תתמלא יותר יראה ופחד מפני גודלו של אלוהים) וכל אשר תתבונן במידותיו, תגדיל שבחיהם ותוסיף שמחתה (יותר שהיא מתבוננת במדות אלוהים, תגדיל את שבחיהם

ותרבה שמחתה) עד שתאהב אוהביו ותקיר מוקיריו ותשנא משנאיו ותאיב אויביו עד שתטעון בעבורו ותשיב על מי שמדבר בו ובעניניו בשכל ודעת לא בכבדות (תריב את ריבו ותשיב לכל המשיגים עליו ועל הנהגתו בטוב טעם ושכל ולא מתוך עייפות) ותשבחנו ותהללנו בשכל וביושר לא בגזמה ושקר (אך אף שבחיה וההלל שלה יהיו מתוך הכרה שכלית ובשיקול דעת ולא מתוך גזמות והבל) ולא תשבחנו כשהוא ישים החמשה יותר מן העשרה שלא יוסיף בהם ולא שיכניס העולם בחלל הטבעת, שלא יצר זה וירחיב זה ולא שישביב אתמול החולף כי כל זה הבל (וכך לא תשבח אותו בדרך האבסורד שהוא עושה את החמשה שיהיה יותר מן העשרה מבלי להוסיף על המספר הראשון או שמכניס את העולם בחללה של טבעת, מבלי שיצמצם הראשון וירחיב את השנייה או שיחזיר את האתמול לקדמותו שכל זה דברי הבל) אבל היא משבחת אותו בענינים העצמיים (בתאורים מהותיים, ממשיים), שהוא הקדמון, אשר לא חלף ולא יחלוף... ושהוא אחד בעצמו באמת (אחדות אמתית, לא רק במספר כאל אחד אלא שאף עצמותו היא אחידה – אחדות פנימית)... ושהוא החי והקיים... ושהוא יכול על כל דבר ושהוא היודע כל דבר ידיעה שלמה... ושהוא בורא כל דבר תחלה (מימי בראשית) ושאיננו עושה השוא ולא התוהו... (שאיננו עושה לשווא, ללא תכלית וללא מטרה) ושאיננו מעוול ולא חומץ... (שאיננו עושה עוול ולא חומס) ושאיננו עושה לעבדיו כי אם הטוב... ושאיננו משתנה ולא יחלוף... ושמלכותו לא תחלוף ולא תכלה ושמצוותו קיימת אין משיב לה (אין אחד יכול להפר את צווי השם)... ושחובה לשבחו במדותיו הטובות והגדולות ושכל מה שיספרו עליו המספרים וישבחוהו בו המשבחים, הוא נעלה, גדול ומרומם מהכול (ועם זה עלינו לדעת שכל ספורי הכבוד ושבחי אלוהים אינם ממצים אותו, והוא מרומם על כל תהילות אנוש).

## פרק שלישי: מתן תורה

### א

ומאלוהים לתורה ומצוות — "בצווי ואזהרה" (הכותרת של המאמר השלישי, ופירושה: צווי לעשות ואזהרה שלא לעשות). מרעיון בריאת העולם מסיק המחבר את כלית העולם. המגיע היחידי של מעשה הבריאה היה החסד האלוהי (מאמר שלישי):

אחרי שהתברר שאלוהים יחידי בקדמותו, יכולה היתה להיות הסיבה היחידה למפעל הבריאה רק הרצון האלוהי להיטיב, שהרי הוא היה בטול זיקה למשהו חוצה ממנו.

ראשית ההטבה הזאת היא מתת החיים (שם):

ותחלת הטבתו לברואים שחננם ההווה, רצוני לומר: המציאו אותם אחר שלא היו.

אך שיא ההטבה הוא בזה שהעניק לאדם, נזר הבריאה, את תורת החיים, אשר על-ידי צווייה ואזהרותיה מגיע האדם לטובה השלמה, לחיי הנצח (שם):

ואחר-כן חננם סיבה (חונן אותם בדבר המשמש סיבה), שמגיעים בה אל ההצלחה הגמורה ואל הטובה השלמה... והוא מה שציוום והזהירם ממנו.

אמנם קיום התורה כרוך במאמץ, אך אף זה מדרכי הטובה, שטורח זה מנחיל לאדם את התודעה שהגמול הוא פרי עמלו ולא מתנת חסד (שם): השכל מחייב, שהטובה שמגיעה לאדם חלף עבודה שעבד, היא כפליים מן הטובה הבאה על אפס מעשה.

דרישות התורה יש להן מקור לא רק בהתגלות, כי אם נעוצות הן אף בשכל. באופן כללי מחייב השכל ראשית כל את עצם מתן הצו האלוהי לאדם (שם): העיון השכלי מחייב שאלוהים יטיל מצוות ותפקידים עלינו.

את כל מצוות התורה אפשר להכניס לתוך מסגרת ארבעת הכללים דלהלן: (א) השכל גוזר, שהברואים חייבים להודות לבורא על החסד שעשה עמם; (ב) השכל מחייב עוד, שאלוהים אינו מרשה לגדפו; (ג) השכל מחייב עוד, שאלוהים לא יתיר שהברואים יזיקו אחד לשני; (ד) השכל מחייב שאלוהים יעמיס על האדם חובות הרבה, למען יבוא על שכרו אחרי מילויין, אף שתועלתן אינה מובנת לו.

שלושת הכללים הראשונים שייכים לחלק הראשון של המצוות. כי יש שני סוגי מצוות:

מצוות שכליות, שהשכל מחייב אותן, על כלליהן ופרטיהן והתורה רק חוזרת עליהן (שם):

וכל ענין מאלה (השלושה) שמצוה בו, נטע בשכלנו טובתו (אלוהים נטע בשכלנו הכרת הטוב שבמצוה זו), וכל ענין שהזהיר ממנו, נטע בשכלנו גנותו (ולהיפך נטע בשכלנו את גנות הדבר, שאנו מזהירים מלעשותם).

ומצוות שמעיות (הנודעות לנו רק מפי השמועה, המסורת הנמשכת מסיני), שהשכל אינו מחייב אותן, אבל הוא נייטרלי ביחס לפרטיהן, אם כי פה ושם הוא מצליח אף בהן לפענח משהו בנותן טעם שכלי. לאלו האחרונות שייכות המצוות הכלולות בכלל הרביעי (שם):

והחלק השני, דברים אין השכל גוזר אותם שהם טובים לעצמם, ולא מגונים לעצמם, הוסיף לנו הבורא עליהם צווי ואזהרה להרבות גמולנו והצלחתנו (אם כי אין השכל יודע על המשקל המוסרי של כל מצוה לחוד, אבל מכיר בטעם השכלי של עצם הצו, שמטרתו להעמיס על האדם חובות הרבה למען יהיה מקום לגמול עליהן), והיה המצווה בו מהם טוב, והמוזהר בהם מגונה (ברם אחרי שאלוהים צוה בהם והזהיר עליהם, חוקי הוא בעיני השכל שמה שצווה אלוהים לעשות הוא טוב, ומה שהזהיר עליו שלא לעשות הוא מגונה) והוסיפו בענין השני בחלק הראשון (ואי-הציות למצוות אלו הם בכלל אסור הגידוף והזלזול של הבורא, שהוא הכלל השני "כי כמו שלא יתיר החכם לגדפהו, כן לא יתיר להמרות את דבריו, עם שיצווה אותם על מעשה אשר לא יושג להם שום תועלת ממנו" — שביל האמונה), ועם זה אי-אפשר שלא יהיה להם, עם ההסתכלות, תועלת חלקית ועלילה מועטה מדרך המושכל (ועם זה, עם ההתבוננות, אי-אפשר שלא נגלה אף באלו האחרונות משהו תועלתי וטעם שכלי).

להלן מפרט הגאון בפרטות רבים מטעמי המצוות, וזה משני הסוגים, ובין השאר: מן הסוג הראשון (שם):

החכמה גוזרת שלא להתיר שפיכות דמים שאם נתיר את זה וחלק הברואים יכלה את החלק השני, מלבד הצער שגורמים על ידה לברואים, הרי יהיה בכליון זה משום ביטול המגמה האלוהית של הבריאה.

ומן הסוג השני:

ואומר כי מתועלת קידוש קצת הזמן (קידוש חלק מן הזמן כגון השבתות והמו"עדים) בעזיבת המעשים, להגיע בו אל המנוחה מרוב היגיעה, ולהגיע אל קצת החכמה, וחלק מן התוספת בתפילה, ויפנו בני אדם לפגיעת קצתם את קצתם בהתקבצם וידברו בעניני תורתם (השביתה מן העבודה בזמנים מסויימים מביאה לאדם את המנוחה, מאפשרת לו להתמסר לחכמה ולמדע, להתרכז בתפילה, ואף להתקהלות חברותית לשם מטרות תורניות).

ובסיכום הדברים, אף במצוות השמעיות יש לגלות טעמים שכליים, מלבד מה שצפונה בהן חכמה אלוהית, אם כי היא אינה גלויה לנו (שם):



כאשר יחקרו רוב המצוות האלו השמעיות, ימצא להם מן סעיפי העלילה ותו-עלותיה (מענפי הסיבה השכלית והתועלת) וחכמת הבורא למעלה מכל מה ששיגהו המדברים (וטמונה במצוות אלו ללא ספק מן החכמה האלוהית, אם כי היא למעלה מהשגתנו, כלומר, המצוות אינן מובנות לשכלנו, אבל בוודאי שהן גובעות מהשכל האלוהי).

## ב

אחרי הביסוס השכלי של רוב המצוות נשאלת השאלה: לשם מה באה אם כן ההתגלות?

והתשובה: דרישות השכל הן כלליות, והתורה מגבילה אף את פרטיהן, ומשום כך יש צורך בהשלמת התורה, והנה אי-אלו דוגמאות (שם):

ומזה שהשכל דן בהודאה (בחובת ההודאה) לאל על טובתו, ולא שם גבול להודאה היא לא ממאמר (לכמות של מאמר ההודאה או נוסח ההודאה) ולא מזמן (הזמן הרצוי להודאה) ולא מתכונה (איכות ההודאה), והצטרכו לשלוחים, ושמו לו גבול וקראוהו תפילה, ושמו לו עתים, ומאמרים מיוחדים, ותכונה מיוחדת, ומגמה מיוחדת, ומזה שהשכל הרחיק הנאוף, ואין בו גבול מושם, איך תהיה האשה נקנית לאיש עד שתשוב כאשת איש: היהיה זה בדיבור לבד, או בממון בלבד, או ברצון אביה בלבד, או בעדות שניים או עשרה או בקבוצת אנשי העיר או בסימן שיסמנו עליה (שיעשו בה סימן מיוחד) או שירשמוהו ברושם, ובאו הנביאים ואמרו: במוהר, בשטר ועדות (בכסף או בשטר, ושיהיו עדים), ומזה שהשכל מרחיק הגניבה, ואין בו איך יהיה הממון ברשות האדם עד שיהיה קונהו (מהי פעולת הקנין החוקית): או מדרך הסחורה או מדרך הירושה או מדרך ההפקר או בתת הדמים או בתפיסת המקח (משירה) או בדיבור בלבד, ובאו הנביאים בכל שאר מהם בדין פוסק.

ובסיכום הדברים: התורה, עם קביעתה חוק אחיד, מחסלת את התוהו-ובוהו החברותי ומונעת את האנרכיה המשפטית (שם):

כי אם היינו מונחים לעצתנו, היינו חולקים בדעותינו ולא היינו מסכימים על הדבר.

ועכשיו — לאימות הנבואה וההתגלות. הנבואה, המקור של האמת הדתית, היא תופעה על-טבעית ומוצאה הוא אלוהי, אך האמונה בה נשענת על עובדות שניתנו להוכחה. שגוי מנהגי הטבע על-ידי הנביא, או בלשון האסכולה: אותות ומופתים, הוא הוכחה שהנביא עומד בקשר מיוחד עם יוצר הטבע.

ראינו את הצורך בנבואה. יש להסמיך לזה את הביאור איך התאמת לבני-אדם שהנבואה בפי הנביא היא מאת הבורא (שם):

ומכיון שבני אדם יודעים את גבולות הכוח והיכולת שלהם שהם אינם יכולים להכריח את היסודות הנפרדים בטבעם שיתחברו זה לזה ולא להפוך עצם אחד לעצם אחר, הם מבינים יפה כי הענינים האמורים הם ממעשי הבורא; כשאלוהים בוחר בנביא לשליחותו הוא מבצע אחת הפעולות הניסיות האלה, המיוחדות רק לבורא, כאות לנכונות השליחות ושהיא מאת אלוהים או על-

ידי השינוי המתמיד של כוחות הטבע כגון שהאש לא תשרוף או על-ידי שינוי תכונת העצם כגון שהחי ייהפך לדומם והדומם לחי וכדומה, ואז חייבים לציית לנביא זה שנעשה לו הנס, כי אלוהים לא היה עושה את האות הזה, אלמלא היה הנביא נאמן עליו...

אמנם אין אלוהים מרבה לשנות את חוקי הטבע, כי זה היה מכניס אי-יציבות בחיי החברה (שם):

אם רק היינו מעלים על דעתנו את האפשרות הזאת של שינויים פתאומיים, היו כל האמתות שלנו מתערערות, ולא יהיה אף אחד מאתנו בטוח שכאשר הוא חוזר לביתו ולמשפחתו לא הפך אלוהים בינתיים את טבעם, וימצא אותם שונים משהיו.

כיוצא בו, השאיר אלוהים את הנביא עם כל תכונותיו האנושיות כדי שלא יהרהרו אחריו בני אדם, שכל הפעולות הבלתי-שכיחות הקורות לנביא נובעות מהטבע המיוחד שבנביא, ולא שהן מעשי הבורא (שם):

ואומר עוד כי בעבור העילה הזאת השווה בין הנביאים ובין שאר בני האדם... לא שמים עושים האותות תמיד, שלא יחשבו המון העם שיש בהם טבע מיוחד, מחייב זה, אבל שם אותם עושים זה בעת מן העתים וידעו זה עת מבלעדי עת ויתבאר בזה שהוא בא אליהם מצד הבורא ולא מעצמם (אלמלי היו הנביאים מקיימים מעשי פלא ומגידיים עתידות בצורה מתמדת, היה ההמון מאמין, שהנביא מצטיין בתכונה טבעית מיוחדת, לפיכך איפשר אלוהים לנביא את עשיית המעשים הללו רק בעתים נדירות לשם הוכחה, שיש כאן פעולה בלתי-אמצעית מצד אלוהים).

גם לנביא עצמו נותן אלוהים אחד מהאותות העל-טבעיים האלו, לאמת בעיניו את המוצא האלוהי של החזון הנבואי שלו, ושאין הוא חווייה אישית שלו (שם):

... שהנביאים היה מתאמת אצלם, שהדבר שהיו שומעין, היה מאת הבורא קודם שייחסהו הבורא אצל עמו, והוא, שהיה נראה לו אות מתחלת עם התחלת הדבור, ותשלם עם השלמתו (האות היה נמשך מראשית החזון הנבואי עד סיומו) והיא: אם עמוד ענן או עמוד אש או אור בהיר מבלעדי האורים הרגילים וכאשר רואה הנביא זה, יתברר לו בלי ספק, כי הדיבור מאת הבורא.

ברם האימות הזה של ההתגלות והנבואה על-ידי מעשה הפלא זקוק עוד להשלמה. ההוכחה במעשי נסים כוחה יפה לגבי אלה שהם עדים לאותם המעשים, אבל אין היא מספיקה לדורות הבאים. ואנו זקוקים לצרף אליהם גורם חדש, והוא: המסורת הנאמנה הנמשכת מעדי הראייה למעשי הפלא. המסורת היא מקור-ידיעות נאמן העובר אל מעבר לתחומה של הדת והלאה. אין המסורת הדתית אלא חלק של המסורת הכללית, של הידיעה ההיסטורית. אלוהים, בידעו שהתגלות תורתו ומעשי הפלא יהיו צריכים עם אריכות הזמן והתרחקות הדורות הבאים מן המאורעות לנושאי המסורת ההיסטורית, כדי שגם הדורות הבאים יאמינו בכל אותם הדברים כמו שהאמינו הראשונים,

נטע בשכלו של האדם את הנטייה לקבל את המסורת כמקור-הכרה נאמן, ושהיא, המסורת, תוליד בנפשו הרגשה של ברירות וודאות, למען יהיה לו קנה-מדה לאמת בו אף את המסורת הדתית.

בלי הסתמכות על המסורת, על ידיעות הנמסרות לאדם מפי אחרים, אי-אפשר היה לו, לאדם, להתמצאות אף בחיי יום-יום, לא היו בני אדם מצייתים לחוקי המדינה אלא בפני השליט, ועם העדרו תסתלק חובת הציות לשלטון, ואז מתבטל הסדר ונהרסת החברה.

ופקפוק זה בכל מה שנמסר לאדם מאחרים, היה מביאו לידי כך, שרק הניתן לו בחושים בעת שניתן לו, היה מקובל עליו כממש, והשאר היה מסופק בעיניו, מה שהיה הורס את כל האימון החברותי, ואתו כל הבסיס של החיים החברותיים (שם):

... והיו עניני בני אדם בספקות, עד שלא יאמינו, כי אם במה שיפול חושם עליו בעת נפילתו בלבד (שלא יאמינו רק בתפיסת החושים, ובעת התחושה).

ברם, הגישה למסורת טעונה זהירות רבה, כי בה, במסורת, טמונה אפשרות ההטעאה. וזה משתי בחינות: מתוך כוונת-זדון, כלומר: מתוך כוונה מפורשת של נושאי המסורת להטעות את אלו שאליהם הם מעבירים את המסורת, ומתוך שוגג, כלומר: מתוך אשליה עצמית של יוצרי המסורת, שטעו בדברים שהם ראו בעיניהם או שראייתם היתה מסולפת על-ידי הזיית-דמיון, והם טועים ומטעים אחרים, אם כי ללא כוונת רמיה (שם):

כי ההגדה יפול בה ההפסד מה לא יפול במוחש (במסורת יש מקום לכשלון, שאין בתחושה) משני צדדין: אחד מהם בדרך הסברה והאחד מדרך ההודה (וזה בשני אופנים: אחד על-ידי סברה מוטעית, על-ידי פירוש המאורעות ובאופן שרירותי ובלתי מתאים למציאות, ואחד מתוך מסירה מסולפת של הדברים תוך כוונה מפורשת ליצור מסורת בדוייה).

ברם המסורת היהודית, מציין הגאון, מחוסנת בפני כל זה בגלל האופי הפומבי של העובדות העומדות במסדה: שני אופני ההטעאה, הזדונית והשוגגת, אפשריים רק אם יוצר המסורת הוא יחיד, אך לא אם רבים הם, מהם נמשכת המסורת. שהרי לא יתכן שקיבוץ אנושי גדול ישגה באשליה אחת או גם שיבראו מתוך הסכם הדדי מסורת בדוייה, וההסכם לא יגלה ברבים, וההתגלות הישראלית — יש להשלים את דברי הגאון — היתה לעיני כל ישראל, דהיינו על-ידי קיבוץ אנושי גדול.

## ג

להלן עובר המחבר לבעיית "ביטול התורה", שהיא הצורה השלילית של שאלת נצחיות התורה, וזה מתוך מגמה, לא קרואה בשם אמנם, של פולמוס עם הנצרות והאיסלאם, המתימרות לרשת את מקום התורה, שכאילו עברה כבר

מן העולם ונתבטלה על-ידי נותנה. ומחברנו מערים שורה של הוכחות בדבר חד-פעמיותו של מתן התורה, נצחיותה של זו ואי-אפשרות ביטולה. הוכחתו הראשונה היא — המסורת החיה של האומה (שם): "כבר קיבלו בני ישראל קבלה גמורה" — אומר המחבר, כלומר: קיימת מסורת מאוששת בשם הנביאים, שמצוות התורה לא תבוטלנה, ודברים אלה של הנביאים נמסרו בצורה כה ברורה, המסלקת ללא שיוך כל היסוס וכל פרשנות מסולפת. המחבר משתמש גם בנימוקים בלשניים, בביטויים מסויימים של התורה, המציינים את ההחלטיות העל-זמנית של מצוות התורה (שם):

ואחר-כך התבוננתי בספרים (ספרי הקודש) ומצאתי מה שיש בהם מורה על זה. תחלה, שרוב המצוות כתוב בהן: "לדורותיכם" (כלומר, המצוות מחייבות את כל הדורות); ועוד מה שאמרה (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" ("והירושה לא תפסק לעולם, דור אחר דור" — "שביל האמונה").

מקורית ביותר היא ההוכחה דלקמן: בורא העולם הבטיח את הקיום המתמיד של האומה במקביל לקיום הבריאה כולה, ומכיון שרק התורה קובעת את ייחודה של האומה, הרי עם ביטולה של תורת האומה, מן ההגיון שתתבטל גם המהות המיוחדת של אומה זו, ואז גם תרוקן ההבטחה האלוהית מכל תוכן ממשי (שם):

ועוד כי אומתנו איננה אומה כי אם בתורתיה (בתורה שבכתב ושבעל-פה), וכיון שאמר הבורא, שהאומה תעמוד כל עמידת השמים והארץ, מן ההכרח שיעמדו תורותיה כל ימי השמים והארץ (האומה הישראלית היא עם התורה ובלעדיה אין היא אומה כלל, נצח האומה, שאלוהים ערב לו, משמעו איפוא גם נצח התורה).

המחבר מצביע לבסוף על דברי הסיום של כתבי הקודש המזהירים בצורה גלויה על חובת שמירת התורה עד סוף כל הדורות, עד התקופה המשיחית (שם):

וראיתי באחרית הנבואות מזהיר על שמירת תורת משה עד יום דין (תקופת הגמול הסופי) ושליחות אליהו הנביא קודם (מבשר המשיח), הוא אמרו: זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל וכו' (מלאכי ג, כב).

הגאון מוסיף דיון ממצה בדבר אי-אפשרות ביטול התורה מבחינה צורנית-עיונית. עצם המושג ביטול התורה הוא בלתי-הגיוני, שהרי אם לכתחילה צויינה זמניותה או צמצומה האתנוגרפי, עם בוא הזמן, או מחוץ לתחומה, מאליה כלה חוקיותה, ואין אז צורך באקט של ביטול רשמי. ומאידך, אם אין בה כל תנאי זמני או מקומי המגביל את סמכותה אין שום כוח אנושי יכול לבטלה. ואף אם נניח שאלוהים יתן תורה אחרת במקומה, הרי אין זאת אומרת שיבטל אז את הראשונה, אלא שמלכתחילה התכוון לקיימה רק עד תאריך מסויים, ועם בוא התאריך מסתיים תוקפה מאליו, ולא שאלוהים מבטל אותה, כך שהמשפט "ביטול התורה" הוא ריק מתוכנו. ולאמיתו של דבר,

אף אלמלא היה אלוהים מציין במפורש את נצחיותה של התורה — כפי שזו היא גם העובדה — והיה משאיר את הדבר סתמי, לא היה מחליפה באחרת, שלא להכניס אי-שקט בלבות המאמינים, שעתידה תורתם להשתנות ביום אחד, והיה מדגיש מראש ובמפורש את זמניותה, ומה גם שאלוהים ציין במפורש שהתורה היא נצחית, ברור שאין מקום לא לביטולה ולא לתת אחרת במקומה. ראויה לציון מיוחד מתוך הדיון הזה הפרכת הטענה, המתבססת על העובדה ההיסטורית כביכול של המרת תורת אברהם בתורת משה; לדעת המחבר — ויש כאן משום גישה עקרונית לנושא — לא היתה כאן כל המרה של תורה אחת בשנייה, כי אם תוספת נדבך חדש על הבנין הדתי הקיים, ואין תורת משה כי אם המשך של תורת אברהם.

אם זה היה אפשרי, טוען המתנגד, שתבוא תורת משה במקום זו של אברהם, הלא אפשרי גם כן שתבוא תורת אחרים במקום זו של משה? !  
על זה באה תשובת המחבר:

לאמתו של דבר, תורת משה זהה בעיקר וביסודה עם תורת אברהם, והיא רק מוסיפה עליה צוויים חדשים, ובעיקר את מצוות השבת. וזאת לרגל המאורעות שהתחדשו על האומה. כדוגמא לכך האדם הפרטי שקרה לו מאורע של הצלה נסית ביום מסויים והוא מקבל על עצמו את היום הזה כיום של צום לכל ימי חייו. ואם נכון וישר הדבר, שאדם פרטי יקבל על עצמו ומעצמו עומס נוסף של חובות דתיות כתגובה למעשי פלא שהתרחשו לו, ואין זה נקרא ביטול תורה, נכון וישר הוא שאלוהים יעמיס על האומה מצוות חדשות בעקבות מעשי פלא היסטוריים שקרו לאומה, מבלי שזה ייחשב לביטול תורה. ואם נאמר שתוספת מצוות כזאת נחשבת אף היא לביטול התורה, היינו צריכים לומר, שכל נדר שאדם מקבל על עצמו, של תפילה יתירה, של צום או של צדקה, — צריך להחשב כביטול תורה. ולאחר שנותן התורה התיר את זה, הרי התיר לבטל את התורה בצורה זו, היינו: של תוספת מצוות.

מחברנו ממשיך גם את הוויכוח עם בעלי הדתות האחרות, ביחוד עם הנוצרית, מתוך נקודת-ראות אחרת, והיא: שהאחרונים מסתמכים על מעשי נסים שביצעו מחוללי הדתות האלו כביכול, שהם רואים בהם הקבלה למעשי הנסים של משה, ועל יסוד זה הם דורשים להכיר אף באלו כבסיס חוקי של תורתם, כשם שסמכותה של תורת משה נשענת עליהם.

טוענים אלו: כשם שהאותות והמופתים שבוצעו בידי משה, הם שהביאו אותנו להאמין בתורת משה, כן מעשי נפלאות של מחוקקים זולתו צריכים לחייב אותנו להאמין בהם? !

וכאן, מתוך מתן תשובות לאלו, מגיע המחבר לידי גיסוח אחד העקרונית החשובים ביותר בתורת ההכרה הדתית של היהדות. והוא: שכל תורה נבואית, לפני שהיא עומדת להיבחן על-ידי המופת של מעשי נסים בדבר מוצאה האלוהי, חייבת לעמוד לפני המבחן השכלי, אם אין היא מכילה

נמנעות הגיונית, כלומר, שלא רק שהשכל אינו מחייב אותה, אלא גם רואה את נמנעותה \* (שם):

ופשר הדבר שמה שמשמש לנו יסוד להאמין במשה, ובכל נביא שהוא, אינו רק האותות והמופתים בלבד שהוא עושה לעינינו, כי עוד קודמת להם הבחינה השכלית, והיא, שכל נביא המופיע לפנינו וקורא אותנו למילוי מצוות מסויימות, אם דבריו כשרים בעיני השכל, כלומר, שאין שכלנו אומר לנו, שהם נמנעי המציאות, אז אנו ממשיכים לדרוש ממנו אף מופתים על-טבעיים, ואם הוא מקיים אותם, אז אנו מאמינים בדברי הנביא, אך אם לכתחילה אין דבריו עומדים בפני השכל אין מקום להוכחות על-ידי מופתים.

הדרך המדגימה את שני האופנים האלו: של האפשרי והנמנע בשכל, היא כעובדה דלקמן: שני אנשים, ראובן ושמעון עומדים ומתדיינים בבית דין, ואז אם התובע, ראובן למשל, תובע מחברו דבר המתקבל על הדעת כגון חוב של אלף דינר, אז ינהג השופט לפי הפרוצידורה הרגילה: ידרוש עדים מאת התובע, שיעידו על אמיתת תביעתו, ואחרי בירור העדות, יאשר את תביעת התובע ויחייב את הנתבע לשלם את המגיע לתובע. אך אם התובע בא בתביעות בלתי-מציאותיות, כגון שתובע מחברו שיחזיר לו את הנהר הדקל... — אין הדיין נכנס כלל לבירור, שהרי טענה זו היא לכתחילה בטלה, שהרי ידוע שאין הנהר הזה ברשות של איזה אדם שהוא, ולא יעלה על דעת הדיין לבקש עדים על זה.

והנמשל:

הוא הדין בנבואה, אם יאמר לנו הנביא בשם אלוהים לצום ביום מסויים, כלומר, שזהו דבר שאין השכל שולל אותו אף שגם לא מחייב אותו, אז נבקש מן הנביא מופת על-טבעי לאישור דבריו ונקבל אותם אם יבוא המופת. ברם אם הנביא מוסר בשם אלוהים דרישות המתנגדות להכרתנו המוסרית כגון צווים לנאוף ולגנוב או שהוא מודיע בשמו שעומד להביא מבול לעולם, כלומר,

---

\* ברם מספיקה לנו הנייטרליות של השכל, היינו, שהשכל אינו שולל תורה נבואית מסויימת, אף שגם אינו מחייבה. השכלתנות הדתית של הפילוסופיה העברית דורשת רק שהתורה לא תעמוד בניגוד לשכל — ובוה מודה אף ר' יהודה הלוי השולל הגדול של הפילוסופיה והשכלתנות בכלל — אבל אינה דורשת אישור חיובי מן השכל. ולא עוד אלא שהיא מודה שהתורה היא עליונה על השכל ויש בזו הראשונה מה שאין באחרונה, אם ודאות — והשכל הרי הוא ספקני — לפי דעת פילוסופים אחדים, ורבנו סעדיה גאון בתוכם, או אף דעות והגיונות שאין השכל מוכשר להעלותם מתוכו, כדעת ריה"ל והרמב"ם. אף רבנו סעדיה, הגורס את זהות התוכן של התורה והשכל, מסכים שתורות אסכטולוגיות מסויימות וכן נורמות מוסריות אין השכל יודע לחייב אותן — אם כי אין הוא גם דוחה אותן — ומקורן רק בתורה.

מה שמתנגד להבטחת אלוהים, שנמסרה לנו בתורה שלא יוסיף להביא מבול על הארץ, או שמשמיע דברים המתנגדים לשכל כגון שאלוהים ברא את השמים ואת הארץ במצב של שינה, היינו, ללא מחשבה וללא תכנית, לא יעלה על דעתנו כלל לבקש אות מאת הנביא אחרי שדבריו סותרים את הדעת או את המסורת, שהתאמתה עלינו מכבר.

ומחברנו מעמיק עוד יותר: יתכן שמתנגדיו אלו יוסיפו לטעון: אמנם נכון הדבר, שאין אנו נזקקים יותר למופתי הנביא, אחרי שהוכחה אי-ההגיוניות של נבואתו, אך כל זה הוא לכתחילה, ברם מה יהיה בדיעבד, שהנביא ביצע את מעשי המופת בלי שיהיה נדרש על ידינו?

הגאון משיב על טענה זו: אף אז לא נשים לב למופתים אלו, כשם שאם, למשל, רצה להוכיח לנו על ידם ענין שהוא בניגוד למושכלות הראשונים, כגון נגד חיוב הצדק ושלילת השקר, וזהו בעיני הגאון משהו בלתי אפשרי, שאין כוח בעולם שישכנע אותנו, אף אם ידבר בשם אלוהים ויעשה את מעשי הפלא הגדולים ביותר, שהצדק הוא רע ואי-הצדק הוא הטוב, [וכמה אופיינית זיקה זו לצדק לרוח האומה, הפועמת בלב הגאון] (שם, "ואחר אלה השבעה"):

עניתיו: "כי נאמר בעת ההיא כאשר נאמר במי שיראה לנו אותות ומופתים על עזיבת מה שיש בשכלנו משוב הצדק וגנות הכזב והדומה לזה".

אמנם מתנגדים אלו הרחיקו לכת ואמרו שאף אז נאמין לנביא, ומתוך כך באו לידי הכחשה של הצדק המוחלט, של ההפרדה הטבעית בין הטוב והרע, הקיימת בשכלנו באופן בלתי-תלוי בהודעת אלוהים עליהם, של כל קנה-מדה שכלי בתחום הערכים המוסריים, וקבעו שכל העקרונות המוסריים הם יחסיים, שטוב הוא רק מה שמצווה אלוהים, ורע הוא מה שהוא מזהיר ממנו, אף אם יצווה לעשות מה שנראה לנו כאי-צדק ושלא לעשות מה שבעינינו הוא הצדק, אך בעיני הגאון גישה זו היא אבסורדלית, ולא כדאי אפילו הוויכוח עליה.

הטוען הזה, מפרט הגאון, אנוס היה לאמר, שגינוי הכזב וראיית הצדק כטוב, וכן שאר עקרונות מוסריים, כגון מניעת הרצח, אין הם עקרונות הטבועים בשכל, אלא מקורם בצוויי אלוהים, ואין להם ערך מוסרי כשהם לעצמם אלא עד כמה שהם צוויים אלוהיים, כלומר — יש להשלים את דברי המחבר בהצעת שיטה זו — ולפיכך אם אלוהים יצווה את ההיפך: לעשות מה שהוא מגונה בעינינו כאי-צדק, ולהימנע מלעשות מה שהוא רצוי כעת בעינינו כצדק, יהיה הסדר המוסרי אף הוא הפוך, והמצווה על-ידי אלוהים, אף אם יצווה לרצות ולגנוב יהיה טוב, והמוזהר ממנו, אף אם זה יהיה אהבת רע וגמילות חסדים, יהיה רע; וכיוצא בו, הסיקו אלו, גם כל המושכלים השכליים הם יחסיים ויתכן שאלוהים ישמיע לנו משהו בניגוד להם, וממילא אין לנו יותר קנה-מדה שכלי לבחון בהם את דברי הנבואה ואין לנו כל אפשרות לבטלם

מבחינה הגיונית. ברם לדעת המחבר המאמין בשכל ובצדק, אלה הם דברים בטלים, ואין כל צורך להמשיך בוויכוח עם אלו \* ...  
להלן עושה המחבר לאל את כל הפירושים המסולפים של כתובים מסויימים, בהם רוצים בעלי הדתות האחרות למצוא אסמכתא ל"בשורה" מוקדמת של של תורתם, והנה לדוגמא: יש מהם המסתמכים על הכתוב: "הנה ימים באים נאום ד' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה" (ירמיהו לא, ל), כלומר שהכוונה כאן ל"ברית החדשה" שלהם. מחברנו מסביר יפה, שכאן הכוונה לברית חדשה ומחודשת הבאה אך ורק לאשר את התורה העתיקה, אך לא לתורה חדשה (שם "ומצאתי זולת אלה"):

ואמרתי לו: ראה מה שאחריו (אחרי הפסוק הזה), כי כבר פירש שהברית הזאת החדשה היא התורה עצמה באמרו (שם, שם, לב): "כי זאת הברית, אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' — נתתי את תורתי בקרבם" (הכתוב כאילו בעצמו מפרש שהברית החדשה הזאת היא התורה הישנה) — ואיננה שבה שלא כברית הראשונה, אלא שלא תופר בפעם הזאת כאשר הופר בראשונה.

וכן סותר הגאון — החוזר שוב לנושא של ביטול התורה — את ההוכחה המסתמכת כאילו על עובדות היסטוריות, שהמקרא בעצמו מוסרן, שאלוהים שינה את תוכן צויו, כגון, שהתורה אסרה נשיאת אחיות, והיא היתה מותרת לבני אדם הראשונים.

יש טוענים, מציין המחבר, שלפני מתן תורה היה מותר לבני אדם לשאת את אחיותיהם, והתורה אסרה זאת, וכאילו בטלה את החוק הקודם? תשובת המחבר היא, שמבחינה עקרונית היה זה אסור גם לפני מתן תורה, וההיתר היה רק זמני לרגל ההכרת, שלא היו אחרות. אנו חושבים, אומר המחבר בזהירות־מה, שהאחות היתה נמנעת, כלומר אסורה, אף קודם למשה, והראייה, שאברהם הזהיר את שרה לשם מטרת בטחון לומר שהיא אחותו, ובוזה היה בטוח שלא יחשבו אותה לאשתו. מכאן ברור שאף בתקופה זו שלפני משה כבר היה ידוע החוק של איסור נשיאת אחות.

ויש מצביעים, ממשיך המחבר, על עובדה אחרת: שאלוהים הטיל על קין בעד רצח רק את העונש להיות נע ונד, ולא עונש מוות, כפי שזה משפט התורה?

\* שיטה כזאת היתה קיימת באמת בפילוסופיה הערבית, וכבר דן בה אפלטון בשיחתו המפורסמת: "אבתפרון", והוא מנסחה בצורת דילמה: הטוב הוא טוב מפני שאלוהים ציווה אותו או אלוהים ציווה אותו מפני שהוא טוב. שיטה ערבית זו לא נתקבלה אף על־ידי אחד מהוגי הדעות הישראליים. ואין פלא, שהרי בניס הם לאומה שאין לה בעולמה כי אם הצדק, ושהיא מוכנה לתבוע אף את השופט כל הארץ לפני כס הצדק והמשפט... אמנם היו כאלה בישראל שראו את אלוהים כמקור היחידי של הוראת הצדק, אך איש לא ראה אותו כערך יחסי שרק הרצון האלוהי עושה אותו לטוב. אף אלו האחרונים מודים שאלוהים רוצה בצדק, מפני שהוא צדיק, אלא שלדעתם בלי אלוהים לא היינו יודעים עליו מעצמנו.



ומחברנו משיב על זה: החוק להרוג את הרוצח חל רק כשהרצח בוצע בתנאים מסויימים כגון בנוכחות עדים, והפסק־דין הוצא על־ידי בית־דין רשמי, ומכיוון שאלה התנאים היו חסרים ברצח הבל, לא חל החיוב לענוש את קין בעונש מוות, והסתפק אלוהים בגזירה של נע ונד. ועוד דוגמאות רבות כאלו, שמחברנו דוחה אותן בחריפות.

## ד

עובדה זו של מתן תורה לאדם, על כל צוויי עשייה ואי־עשייה שלה, מעוררת שורה של בעיות מוסריות, וביחוד זו של חירות הרצון, אשר לה מוקדש המאמר הבא (הרביעי) הנושא את הכותרת: "בעבודה והמרי, והצדק וההכרח", היינו באפשרות זו של האדם לציית לרצון האלוהי, הבא לידי גלוי בתורה, או שלא לציית, וכן בסתירה (המדומה) שבין הצדק האלוהי והעדר חופש האדם. בפתח המאמר מגיח המחבר כהנחה מוקדמת שהאדם הוא תכלית הבריאה (מאמר רביעי):

אני פותח למאמר זה הקדמה, שאומר, שאף־על־פי שראינו הברואים רבים, אין ראוי שנהיה נבוכים במכוון מהם, רצוני לומר: מי הוא (פירוש: אף־על־פי שיצורי אלוהים רבים הם, אין אנו צריכים להיות נבוכים בזה, שיש יצור אחד שהוא כוונת הבריאה כולה ושלשמו נבראו כל הברואים האחרים, וכן לא נהיה נבוכים לדעת מי הוא היצור הזה) כי הנה שער טבעי (שער מלשון השערה, והיינו, השקפה שטחית על־פני הטבע, או שער מלשון קבוץ מאמרים "כי כמו ששער העיר יתאחדו בו אנשי העיר לצאת ולבוא בו, כן קיבוץ המאמרים ההם", לפי "שביל האמונה", והיינו מקבוץ מאמרים על הטבע) יתבאר לנו בו: מי הוא המכוון בכל הברואים, וכאשר נחקור בשער ההוא, נמצא המכוון הוא האדם (בהתבוננות קלה זו או בקיבוץ מאמרים זה יתברר לנו, שכוונת כל הבריאה הקוסמית הוא האדם).

מחברנו מקים סולם של הנחות להוכחת הרעיון: האדם הוא תכלית הבריאה. הראשונה ביניהן: ממעשי הטבע ומעשי בני אדם כאחד הוא לשים כל דבר חשוב בתוככי דברים אחרים פחות חשובים ממנו, והנה אי־אלו דוגמאות: הגרעין המזריע של הצמח נמצא טמון בתוך העלים וזאת בגלל חשיבותו המיוחדת, כי ממנו מצמיח הצמח. וכן חלמון הביצה נמצא אף הוא בפנים הביצה, וכן הלב האנושי נמצא באמצע החזה, — בשל חשיבותו הרבה אף הוא, שהרי בו שוכנת הנפש והוא מקור החיוניות של האדם, וכיוצא בכך אף כוח הראייה של האדם נמצא באמצע העין, שהרי ממנו תלויה הראייה האנושית.

והנחה שנייה: אף ההתבוננות השטחית מראה לנו שהעפר והמים הם דוממים בלי חיים, והבהמות הן בעלות חיים אבל נעדרות שכל, כלומר: אין הן יכולות להיות התכלית המבוקשת של הבריאה. ונשארה איפוא המסקנה היחידה, שרק האדם הוא תכלית הבריאה:

ולא נשאר, כי אם האדם והתברר לנו, כי הוא הענין המכוון בלי ספק (שם).

בהתאם למיתודה שלו, מסתייע המחבר אף באסמכתא מן הכתוב, והוא מסיים את הפתיחה מלאת הענין בהסברת התמיהה, למה התחילה התורה את פרשת הבריאה ביצורים אחרים ולא באדם, אחרי שהוא התכלית, ולא הם? והוא עונה: העובדה שדבר זה דומה לאמן הבונה ארמון, משכללו ומתקנו, ואח"כ מכניס לתוכו את בעל הארמון; כך האמן האלוהי בנה מקודם את הארמון הקוסמי, ורק אחרי ששכללו הכניס בו את האדם, שהוא נזר הבריאה... (מוטיב מדרשי ידוע, ופלא שאין הגאון מזכיר את מקורו וראה, לדוגמה, סנהדרין לח, א).

אחרי הפתיחה העקרונית ממשך הגאון בדיונו: אלוהים נתן יתרון לאדם על כל שאר היצורים, ויתרון זה הוא החכמה שהעניק הבורא למבחר הבריאה. ברם מתת זו ניתנה לאדם למען ישמש מכשיר לקליטת צויי האלוהים, שמטרתם להבטיח לו את האושר הנצחי בעולם הבא, ולשם כך גם ניתנה לו היכולת המוחלטת לבחור לו את דרך החיים, להכריע בעצמו בין טוב ורע (שם):

הודיענו אלוהים על יד נביאיו, שהוא שם לאדם יתרון על כל ברואיו... ושהוא נתן לו יכולת לעבדו ושם אותה לפניו והשליטו עליה, ושם הבחירה ברשותו וצוהו שיבחר בטוב (ברם עם יכולת זו, ניתן הצו האלוהי לבחור רק בטוב).

עד כאן דברי המסורת הנבואית, ומכאן ואילך הבחינה העיונית:

ואחרי-כן עיינו במלאכת העיון: במה נתן לו יתרון? ומצאנו יתרונו בחכמה אשר נתנו לו.

יתרון החכמה הזה, בו מצטיין האדם, משמש מסד למכלול צויי אלוהים. וכן למערכת השכר והעונש הבאה בעקבותיו (שם):  
הגיוני הדבר שיהיה האדם מצווה על עשיית הטוב ומוזהר על אי-עשיית הרע, וכן מקבל שכר על הראשונים ועונש על האחרונים, אחרי שהוא ציר העולם ויסודו.

בעצם כל החכמה לא ניתנה לו אלא למטרה זו, שישמש האדם כלי לקליטת מצוות אלוהים (שם):

ולא הותירו החכם אלה הדברים (ולא נתן החכם-האלוהים יתרון זה לאדם), כי אם בעבור ששמו מקום למצוותו לאזהרתו.

אמנם עליונות זו של האדם, נראית לנו פרדוקסלית על רקע זעירותו הגופנית, ונשאלת השאלה: איך יכול האדם להיות הכוונה האחרונה של יצירת העולם הגדול, והוא עצמו הוא כה זעיר ואפסי מבחינה גופנית?  
הגאון עונה: אמנם האדם תופס מקום קטן מבחינת השטח בעולם הגדול, אך הגפש האנושית מקיפה את העולם ומלואו ועוד מתרוממת למעלה ממנו (שם):

ומצאתי, שאף-על-פי שגופו קטן, נפשו רחבה מהשמים והארץ, כי מדעו (הדעת האנושית) כולל כל אשר במ (משמים וארץ), עד שהגיע לדעת מה שיש למעלה מהם, אשר בו היא עמידתם, רוצה לומר הבורא יתברך.

מערכת הצויים האלוהיים מניחה מראש את היכולת הגמורה של האדם לעשות ולחדול מלעשות. אחרת היה בזה משום לקוי הצדק האלוהי, שהרי אין טעם שאלוהים יצווה לאדם לעשות מה שאין ביכולתו של זה ולא מה שנמנע ממנו לעשותו... וכן יש על זה עדות הכתובים, שהגאון מצטט אחדים מהם.

אך לא רק הטבע, שניתן לאדם, גם יוצר הטבע אינו כובל את חירות האדם; אין אלוהים מתערב במעשי האדם, אינו מכריח אותו לא לצד הטוב ולא לצד הרע.

והגאון מביא כאן מערכת מגוונת של מופתים וראיות להוכיח את החירות המוחלטת של הרצון האנושי: הבחירה החפשית היא עובדה בלתי-אמצעית של התחושה; האדם מרגיש בנפשו, שהוא חופשי לדבר או לשתוק, לתפוס את החפץ או להניחו מידו, ואינו רואה כל כוח אחר שימנע ממנו את חפצו, ומכאן שהאדם יכול להדביר את טבעו לפי שכלו.

אף השכל מודה בה בבחירה החופשית, והנה כמה מן ההוכחות השכליות לחירות הרצון:

אם נניח כי אלוהים מכריח את האדם לעשות מה שהוא עושה, בין טוב ובין רע, הרי אז אין טעם למצוה האלוהית וכן אין מקום לעונש על מעשיו שאינם בידו של האדם. וגם אם נגזר על בני אדם: זה לעשות הטוב וזה לעשות את הרע, ראויים שניהם לבוא על שכרם, שהרי שניהם עשו את המוטל עליהם, בדיוק כמו אמן-קבלן המצווה על פועל אחד לבנות ועל השני להרוס, שהוא נותן לשניהם את שכרם בשווה... וכן מעיד הכתוב על הבחירה החופשית בצו מפורט:

"ובחרת בחיים".

וכן מיצו חז"ל את זה במשפט קצר: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות, לג, ב).

אמנם חירות מוסרית זו של האדם מעוררת שורה של בעיות, והראשונה מביניהן: מה מקום לרע בעולם בניגוד לרצון האלוהי? אם אלוהים אינו חפץ שהחוטא יעשה רע, איך יתכן שיהיה בעולם משהו, שאלוהים אינו חפץ בקיומו?

והתשובה: הרע הוא רק רע ביחס לאדם, אבל אלוהים הוא מרומם על כל מה שאנו קוראים רע וטוב; האדם קורא רע לדבר המזיק לו. אך אלוהים מגנה את הדברים הרעים לא על שהם גורמים נזק לעצמו, שהוא נעלה ומרומם על כל מקרי בני אדם, כי אם מפני שהם מזיקים לנו, לבני אדם. וכך אם אנו חוטאים למקום ואיננו מקיימים את המוטל עלינו להביע את תודתנו

לאלוהי החיים, אנו, אומר המחבר באירוניה, ככסילים, כלומר: ולא שהוא זקוק להודאתנו. ואם אנו חוטאים איש לרעהו, ברצח או בגזל, אנו רק את עצמנו מאבדים או את רכושנו... ואם כן הדבר, מסיק המחבר, אין זה רחוק מן הדעת, שאלוהים מרשה שיהיה בעולמו משהו שיכול להזיק לנו, לנו ולא לו, ורק חסד עשה אתנו שהודיע לנו שהדברים המזיקים לנו כאילו אינם רצויים גם בעיניו...

ברם יותר חמורה היא בעיית הסתירה שבין הידיעה-מראש על כל הנעשה אשר לאלוהים, ובין הבחירה החופשית של האדם. השאלה ידועה: אלוהים הרי יודע מראש מה שיהיה טרם שיהיה הדבר, וכיוצא בו יודע הוא מראש אם אדם מסויים, למשל, ימרה את רצונו, ואז אי-אפשר לו לאדם זה שלא להמרות, שהרי אחרת לא תהיה הידיעה האלוהית שלמה.

תשובת המחבר: אמנם אלוהים יודע מראש מה תהיה החלטת האדם, אבל אין הידיעה האלוהית משפיעה על החלטה זו, ואין היא משמשת לה סיבה; הידיעה מראש של האלוהים על הדברים המתהווים איננה סיבת הוויית הדברים, שהרי אם נאמר כן, לא היה מקום להתחדשות והתהוות דברים כל שהם והיו כל הדברים צריכים להיות נצחיים, כשם שהידיעה האלוהית, שהיא סיבת הווייתם, היא נצחית, שהריהי קדומה, נצחית ואינה מתחדשת עם חידוש הדברים, ואם נגיד שהיא סיבת ההווייה של הדברים, היו כל הדברים צריכים להיות נצחיים, כי סיבתם, הידיעה האלוהית, היא נצחית, וכן לא היו נעדרים אף פעם, כשם שהידיעה האלוהית מחוללתם אינה נעדרת. אך לאמתו של דבר אלוהים יודע את הדברים על הווייתם האמתית, וכן יודע הוא מראש, ובידיעה קדומה ונצחית, מה שעתיד להתחדש, ושיתחדש, ואף במקרה זה כאשר האדם עומד לפני בחירת אחת משתי האפשרויות, יודע אלוהים מראש מה שעתיד אדם זה לבחור, וכל זה, בלי שידיעה זו תהיה סיבת הבחירה.

## פרק רביעי: שכר ועונש

### א

עם המאמר החמישי עובר המחבר לקבוצת הבעיות השלישית, זו של שכר ועונש. מן המושג אלוהים-הבורא גובע הרעיון של ראיית הבריאה ומתן התורה כגילויי החסד האלוהי. אך הגמול הוא מעשה, — אולי המעשה הבולט ביותר — של החסד האלוהי. אופייני הוא כאן המבנה ההגיוני של הרצאת הדברים, המובילה אותנו לאט-לאט, מענין-לענין, עד פסגת הבעיות האלו. המאמר הראשון מהקבוצה האחרונה נושא את הכותרת: "בזכויות וחובות", והוא בא בעיקר להסביר כיצד קיום מצות ד' מתגלגל לזכות, ולהיפך, אי-קיומם — לחובה. הגדרה זו משמשת פתיחה עקרונית למערכת הגמול, שהרי הזכויות והחובות גוררות אחריהן: שכר ועונש.

בראש המאמר מציע הגאון שורה של אמיתות-יסוד, הבאות להסביר את מהותן של הזכות והחובה, ובהתאם למיתודה שלו, קודם כל מבחינת המסורת (מאמר ה'):

הודיענו אלוהינו יתברך, כי עבודות האדם אותו כשהם רבים נקראו זכויות, ושהמרותיו (אי-קיום המצוות) כשירבו, נקראו חובות (כלומר, כל מצוה שאדם עושה נזקפת לזכותו וכל עבירה — לחובתו).

פעולות אלה אינן עוברות ללא חשבון סופי, ללא תוצאות, יש עין רואה העוקבת אחרי כל מעשי בני אדם ומצרפת אותם אחד לאחד; את המצוות-הזכויות ואת העבירות-החובות; אבל לא כך מבחינת הגמול החיצוני, האו-בייקטיבי. יש להן, לזכויות ולחובות אלה, גם תוצאות סובייקטיביות; הן משפיעות על תכונות הנפש, אם לטובה ואם לרעה: המצוות והעבירות הן פעולות המשאירות רושם בנפש, מוסיפות לה בהירות, או, להיפך, מעכירות אותה.

ואם כי לא ניתן לנו תמיד להבחין בתלות זו שבין פעולות המצוה והעבירה ואופייה של הנפש, גלויים הדברים לפני הבורא:

ואם יעלם זה מבני אדם ולא התברר אצלם, הוא גלוי אצלו יתברך.

מכאן ואילך עובר המחבר לנקודת-הראות המדעית. יש אמנויות רבות, שרק האמן יודע להבחין בהן, בין פעולה לפעולה, ולא ההדיוט; כיוצא בו האמן

האלוהי ביחס לנפש האדם. וכך, למשל, מלאכת הרפואה: גם ההדיוטות מנסים לעקוב אחר תגודות הדופק אבל אין הדיוטות-ברפואה אלו יודעים להבחין על-פי התפשטותו או התכווצותו של הדופק מה הוא מצב הגוף אז, ורק הרופא יודע להבחין לפי זה. ובסיכום הדברים (שם):

כל מלאכה דקה, הרבה ממומיה יעלמו מן הפתאים, ויראו לחכמים.

וכך, רק אלוהים יודע להבחין במומי הנפש (שם):

במומי הנפשות – העוונות ואשמים (העוונות והאשמים שהם מומי הנפש), אף-על-פי שאינם נראים לבני אדם, מפני שאין חושם משער במ (שהם לא ניתנו לתפיסת החושים) והם נגלים לעושיהם (עושה הנפשות כולם – הבורא).

הנפש היא עצמה נעלמת מתחושתנו, כל שכן הגורמים הפועלים עליה, ורק אלוהים-עושה יודע אותם. וכך נראית לעתים בעיני האדם פעולת ההיתר והאיסור שווה, ורק אלוהים מודיע לנו את השוני ביניהם (שם):

ואמרתי מה נפלא הדבר הזה, כי האדם הוא אוכל שתי אכילות: איסור והיתר, ורואה אותם שונים אותו (האיסור וההיתר שניהם משביעים אותו באופן שווה)... והמרצה (אלוהים), שהוא כשולחני זה היודע להבחין בין מטבעות טובות ופסולות) הוא מרצה מה שפועלים ברוח (רק הוא מודיע לנו, מה שפעולות אלו גורמות לרוח האנושית).

אמנם העולם הזה הוא רק עולם העשייה וההכנה, ויש עוד עולם אחר, עולם הגמול, ובו החשבון הסופי של כל מעשי האדם. אין כל מערכת שכר ועונש בעולם הזה, כי אם מקדמה לזו העתידה לבוא בעולם הבא; הגמול החלקי בעולם הזה משמש כאות וסימן לזה המזומן בעולם הגמול האמיתי והשלם (שם):

ועם זה (אף שהגמול האמיתי הוא בעולם הבא) לא הניח עבדיו מבלתי גמול על הטוב, ועונש על האשם (אשמה, עבירה); מה שיהיה לאות וסימן לכל המונח (המזומן) לעת היקבץ מעשי הברואים (לתקופת המאזן הסופי של מעשי בני אדם).

### ב

המחקר הבא הוא בבעיית צדוק הדין של אלוהים (תיאודיציאה). מתוך נקודת-ראות זו שאליה הגיע, בדבר העולם הבא כתחנה סופית של ההווה האנושית, הוקל למחבר למצוא פתרון לה.

בתוך מסגרת של עשרת סוגי בני אדם בתחום העשייה הדתית, מסביר הגאון את המונחים: צדיק ורשע; תכונת האדם מבחינה מוסרית נקבעת לפי רוב מעשיו (שם):

נקרא צדיק מי שרוב מעשיו-זכויות, ורשע, מי שרוב מעשיו חובות.

וקנה-מידה זה של הרוב לקוח משטח הפעילות הטבעית.

אמנם אין המיעוט הנשאר, מן הזכויות או מן החובות, נמחק כליל מן המאזן, אין אדישות למעלה כלפי פעולה כלשהי והכל מובא בחשבון, אף הזכות או האשמה הפעוטות ביותר, ברם השוני בין הרוב והמיעוט הוא במקום ובצורת הגמול. וכך, אלוהים גומל ליצוריו בעד המיעוט של מעשיהם, הטובים והרעים, בעולם הזה, כדי שיוכל לגמול להם את הגמול הסופי בעד הטוב בעולם האחר. שכן בעולם האחר הגמול הוא אחיד, לצדיק וכן לרשע. שניהם עומדים לנצח, כל אחד במקומו הראוי לו, הצדיק לפי צדקתו והרשע לפי רשעתו. לפיכך הצדיקים מקבלים את עונשם בעד מעט מעשיהם הרעים והרשעים את שכרם בעד מעשיהם הטובים המועטים בעולם הזה, כדי שחשבונם ישאר אחיד וחד-צדדי לעולם הגמול הסופי.

ובזה תוסבר לנו, במדת-מה ההופעה הפרדוקסלית הקלאסית שנתלבטו בה רבים, והיא: צדיק ורע לו, רשע וטוב לו — הצדיק מקבל את ענשו בעולם הזה בעד חטאיו המועטים, והרשע את שכרו בעד זכויותיו המועטות (שם):

ועל השורש הזה, אפשר שיהיה לצדיק חטאים רבים (כלומר, ועם זה הם מהווים מיעוט), חוייב שיהיה בעבורם כל ימי חייו נגש ונענה, ואפשר שיהיה לחוטא זכויות רבות (אבל, שוב: כולן הן עדיין מיעוט ביחס לרוב חובותיו) ראוי שיהיה בעבורם רוב ימיו בטוב.

אמנם אין החשבון המוסרי מתמצה בשיקול מתימטי של המעשים גרידא; גם המניעים הנפשיים, ואולי הם בעיקר, משלימים אותו, והם: החרטה על המעשים הטובים, והתשובה על המעשים הרעים. ולא עוד, אלא שהחרטה והתשובה מהוות גורמים מהפכניים, המסיטים את כל המאזן המוסרי מעיקרו והופכים את כל קצרת הזכויות והחובות על-פיה. לא רק הכמות של המעשים קובעת, כי אם גם הכיוון הסופי של דרך-החיים של האדם; החרטה והתשובה, גם כשהן באות אחרי כבדת-דרך ארוכה, מהוות נקודות-מפנה המקנות משקל חדש לכל המעשים הקודמים, והן משנות מן הקצה אל הקצה את הערכת אופיו של האדם, אם כצדיק או כרשע (שם):

וזה המאמר (כלומר, מה שנאמר על הרוב כבסיס ההערכה) במי שעושה זכויות וחובות, ובעת שעושה הזכות לא התחרט על החובה, ובעת שעושה החובה לא התחרט על הזכות. אבל מי שעושה זכויות רבות והתחרט עליהם, כבר אבדם כולם בהרטתו... ומי שעשה חובות רבות והתחרט עליהם וקיים חוקי התשובה, כבר הסירם (את כובד החטאים) מעל עצמו (ואופייני הדבר, שהחרטה על המצוות כוחה יפה ל ש ל י ל ה אצל הגאון — אמנם בעקבות חז"ל — כמו החרטה על העבירות ל ח י ו ב . ואם-כן לא אקט התשובה, שיש בו בנותן טעם מיוחד של חסד אלוהי, קובע, אלא התהליך הנפשי כשהוא לעצמו).

וזה מסביר לנו תופעה שנייה לא פחות פרדוקסלית מן הראשונה, בגורל בני אדם, והיא: צדיק שסבל במשך כל זמן הליכתו בדרך טובה ועשייתו מעשים טובים, לאחר שהוא שב וניחם על אלו מתחיל פתאום להצליח; ולהיפך, רשע שהצליח בכל ימי עשותו מעשים רעים, לאחר שהוא חוזר בתשובה

נהפך עליו עולמו לרעה, — תופעה המספקת הרבה חומר למחשבה למסתכלים בתמורות מוזרות אלו. מנקודת-הראות האחרונה ייתכן שיהיה איש צדיק גמור, מלא זכויות, אלא שזכויות אלו היוו רק רוב מעשיו, ולפיכך גפרעו ממנו בעד מיעוט מעשיו בעולם הזה. ומכאן היסורים שלו, שקדמו לעת החרטה. ברם עם החרטה אין הוא מוכן יותר לעולם הבא, כי החרטה על הטוב גורמת לאובדן כל הזכויות הקודמות ועם זה יש ביניהם אולי גם ממין הזכויות האלו, שעליהן אומר הגאון להלן באותו הפרק שאי-אפשר שהאדם לא יקבל את גמולו עליהן אף אם תהה על הראשונות. אבל אחרי שהפך רשע, עם חרטתו על הטוב, הרי הדין הוא שגומלין לו על מעט הטוב בעולם הזה. ומכאן השינוי לטובה שחל בחייו, שלפני שהתחרט נפרעו ממנו בעד המעשים הרעים המועטים כדין צדיק, ולפיכך היו חייו רעים. וכעת לאחר שנעשה רשע משלמים לו בעד הטוב וחייו הפכו טובים. אכן, בני אדם רואים רק לעיניים ואינם יודעים את המתהווה מאחורי הקלעים, ועובדה זו, שהצדיק מתחיל להצליח רק אחרי שנעשה לרשע, משמשת להם דוגמה רעה המשפיעה עליהם לחטוא אף הם. ולאמיתו של דבר, טובה זו המתחילה עכשיו בחייו אינה גמול הכפירה שלו אלא השכר שהיה מקודם מזומן לו לעולם הבא, ואשר עכשיו ניתן לו לשם סילוק החשבון אתו. וכן להיפך, יש ואדם רשע, שמוכן לו עונש בעד עונותיו לעולם הבא, מקבל לפי שעה את גמולו בעולם הזה בעד מעט הטוב שלו; לפיכך עד התשובה ראה טוב בחייו אך התשובה מחסלת את כל החטאים הקודמים. ברם אם נשארו אצלו גם עוונות כאלו, שכדברי המחבר להלן אי-אפשר שלא יקבל אדם ענשו עליהם אף אם עשה תשובה, ואחרי שהוא עכשיו נהפך לצדיק, הרי דינו שיפרעו ממנו בעולם הזה בעד מעט הרע שעשה, ומכאן התמורה בגורלו. מעט התבוננות בתהליכים אלו מגרשת את הספקות באמונה ואף גם מעודדת אותה.

הנימוק הזה, המצדיק את יסורי הצדיק ושלוות הרשעים, אינו היחיד; הוא מתבסס על חשבון העבר. ואילו נימוק אחר מביא בחשבון את העתיד. אצל הצדיק זהו הנסיון. אלוהים מביא יסורים על הצדיק כדי להעמידו במבחן אם יקבל את יסוריו באהבה או יבעט בהם. ויש שנשמת הצדיק בעברה את כור המבחן היא עוד מתעדנת ומזדככת, ואז יש גם לסבל זה ערך חינוכי רב. יסורים אלו, המחשלים את אופיו של הצדיק, הם מעין מכשיר לגילוי דמותו הנשגבה; הצדיק הסובל ואינו מתרעם משמש לקח לבני אדם. ברם עתיד אלוהים להרבות את שכרו של הצדיק ולגמול לו טובה בעד הסבל והיסורים ללא חטא ואשמה קודמים (שם):

התחלת רעה (רעה שאלוהים מתחיל בה, מבלי שתשמש תגובה על מעשים רעים קודמים) יביאם הבורא עליהם (על הצדיקים) כשיוודע מהם, שסובלים אותה (כשאלוהים יודע מראש שהם יסבלו אותה) ואחר-כך יגמלם עליה טובה, ולא נהג לעשות כן עם מי שאינו סובל, מפני שאין בו תועלת, אבל התועלת בסבול הצדיקים, כדי שידעו בני אדם, כי לא בחרם אלוהים לחנם.



גימוק אחרון זה ממצה יותר את הבעייה מאשר זה הקודם. שהרי הוא מתרץ אף את יסורי האדם השלם והצדיק הגמור, שאין כלל עוון בכפו, ואת יסורי העוללים שלא טעמו טעם חטא, ואין ספק, שיסורים אלו של העוללים ללא צל של חטא יש להם רק מטרה אחת: לגמול להם בעתיד.

אמנם יכול אדם לשאול, משום־מה מביא אלוהים בכלל יסורים על הצדיק הגמור ועל עוללים שטרם חטאו? וכי אין לאלוהים אפשרות אחרת להבטיח את גמולם לעולם הבא?

התשובה: מידת־אשרו של האדם גדלה והולכת עם התודעה, שזו היא לו לא מתת־חסד, כי אם שהיא מגיעה לו בזכות...

וכן יש השבון העתיד אצל הרשע. אלוהים מאריך לעתים את הפרעון לרשעים, וזאת מהטעמים דלהלן:

(א) לשם מתן אפשרות לתשובה.

(ב) אלוהים צופה מראש, שעתיד רשע זה להוליד בן צדיק, ולפיכך דוחה את הפרעון.

(ג) אלוהים רוצה להשתמש בו כמכשיר של גקמה כלפי רשעים יותר גדולים ממנו.

(ד) יש והצדיק מעוניין בהמשך קיומו של הרשע, שעל ידו יבוא הוא, הצדיק, על תקנתו.

(ה) להביא על הרשע עונש יותר חמור.

## ג

בהמשך ההרצאה על סוגי בני אדם נותן הגאון — במסגרת הסוג בעל תשובה, בלשונו: "השב" — סקירה קצרה וממצה על תהליך התשובה ומהותה. הוא מונה בה ארבעה שלבים (שם):

העזיבה (לחדול מן החטא), והחרטה, ובקשת הכפרה, ושיקבל על עצמו שלא ישנה (שלא יחזור על החטא).

באירוניה אומר המחבר שהוא משוכנע שהעם נוטה לקיים בלב שלם את שלושת ענייני התשובה הראשונים, אך הוא מסופק, אם ידעו לעמוד אף בענין הרביעי.

מה הוא המוצא (שם):

לחבר דברים בפרישות (להתרכז בהרהורים המביאים את האדם לידי פרישות) ויזכור האדם ענין חלישותו ועניו ויגיעתו (המאמץ המתמיד) ומותו, והפרד חלקיו (התפוררות חלקי גופו במותו), והתולעה והרימה, החשבון (ביום הדין), והיסורין... עד שימאס בעולם הזה וכאשר ימאס אותו כולו יכנסו חטאיו בכלל המאוסים (התבוננות זו באפסות האדם והקיום הארצי תביא אותו לתעב את העולם על כל פתויי החטא שלו).

ועוד מסמין הגאון שלוש דרישות לאלו הארבע הקודמות: להרבות בתפילה, במעשי צדק, ולהשפיע על אחרים בכוון התשובה.

הגאון גם מסתייג וכותב שיש עוונות, ש"אי־אפשר, שלא יענש עליהם בעולם הזה, אף־על־פי שעשה תשובה" והם: שבועת שוא, שפיכות דמים, עריות ועדות שקר, וכן להיפך: יש זכויות "אשר אי־אפשר שלא יבוא עליהם גמול בעולם הזה, אפילו אם יכפור אדם", והם: כיבוד אב ואם, רחמים על בעלי חיים, משא ומתן באמונה.

להלן מונה הגאון חמש מעלות בתשובה, והרי הן לפי סדר חשיבותן (שם):

(א) שישוב האדם בשנים, אשר חטא בהן, ובעיר ההיא, אשר חטא בה, ושיהיו עניני חטאיו מצויין לו (נתונים בידו, כלומר, שיש לו כל אותן המסיבות של החטאים הקודמים).

(ב) שיעברו השנים ההן ויצא מן העיר ויסורו ממנו עניני חטאיו (נשתנו התנאים שאיפשרו לו לחטוא).

(ג) שלא ישוב עד שיפחידוהו ברעה שתבוא עליו (שלא יתעורר לתשובה, עד שיאימו עליו ברעה הצפויה לו בעד החטאים).

(ד) מי שלא שב, עד שבאה עליו קצת הרעה, אשר הפחידוהו בה (שגם לא שב החוטא, עד שהתחילה להתחולל עליו במקצת אותה הרעה, בה אימו עליו).

(ה) אם ישוב בעת צאת נפשו, גם כן נקרא שב (אפילו שב ברגע האחרון, בעת מותו, עוד תשובתו מקובלת).

קבלת התשובה מאת אלוהים היא ביטוי לרחמים השמימיים, והיא אחד משלשת התחומים בהם הם מתגלים (שם):

ויעלה בידינו מהם (מן הרחמים האלוהיים) שלשה ענינים, האחד: קיבול התשובה, ושמוע תפלת מי שהוא בצרה (וזה הוא השני) והשגת (או "השבת" לפי גירסת בעל "שביל האמונה") השוה (מי שזכויותיו וחובותיו שקולות אלו כנגד אלו) בצדיקים (שיהיה השווה זה, כלומר, הבינוני נחשב בין הצדיקים, כלומר, בהכרעת הרחמים האלוהיים נחשב הבינוני אף הוא לצדיק וזהו השלישי), ועל כן לא יהיו בני אדם בעת הגמול כי אם שתי כיתות, אין בהם שלישית, אלא צדיקים ורשעים בלבד (הואיל שזאת הבינוני, בעל מחצה על מחצה, מכניס אלוהים בין הצדיקים, משמע שבעולם הגמול לא יתקיימו רק שתי כיתות קיצוניות: צדיקים ורשעים).

הגאון אף מקדיש דיון מרוכז לבעיית המחשבה מנקודת־ראות תורת הגמול, והוא מפרט: אם אדם דוחה את המחשבות הרעות מיד כשהן עולות על לבבו, שכרו יהיה רב, ואם הוא נוטה לכתחילה אל המחשבה הרעה ומסכים בלבו לעשותה, אך כשיגיע לשלב המעשה, ימשוך את ידו ממנה, רובצת עליו האשמה של נכונות מחשבתית לחטוא — אם כי ללא תוצאה של עונש — אבל לא אשמת המעשה, ואין התורה מענישה על המחשבה, מלבד על מחשבת הכפירה באלוהים, מפני שכאן המחשבה היא היא המעשה, שאין הכפירה נשלמת כי אם במחשבה.

## ד

המאמר הבא (הששי) דן בבעיית הנפש, מהותה ואלמותה וכל הענינים הקרובים לזה (השם: "בעצם הנפש ובמות ובמה שסמוך לו"). ושוב: הסדר

ההגיוני של המאמרים בספר משמש לנו לקח רב-משמעות. המחבר כאילו אינו ממציא את תורת השארת הנפש כפתרון לבעיית הגמול על רקע העדר הגמול השלם בעולם החלוף, כי אם להיפך: הוא מוכיח אותה, את אלמות הנפש מבחינה אובייקטיבית לא בקשר עם בעיית הגמול ולפני כל דין זה, ורק אחרי שהיא הוכחה, הוא משתמש בה לשם הערכה אמתית של הגמול הסופי, ומכאן שהוא מקדים את בעיית הנפש לכל התורות האסכטולוגיות (על הגמול הסופי).

מקורית מאוד היא גישת המחבר לחקר הנפש. הוא מאמין בעצמאותה של הנפש, ברוחניותה ובהישארותה אחרי המוות, ועם זה הוא רואה את תלותה הגמורה בגוף, אשר להתהוותה ואשר לקיומה, אף זה הנצחי; לדעתו, מהווה האדם אורגניזם פסיכו-פיזי. אין הנשמה קיימת לפני לידת הגוף ואין היא נכנסת לתוכו מן החוץ, — כפי הדעה התיאולוגית השכיחה, שיסודה באפלטון, ושאמנם יש רמזים לה בכמה מדרשי חז"ל. היא נוצרת עם הגוף ובתוך הגוף, כל פעולתה מבוצעת על-ידי הגוף וכן כל גורלה מקשר אותה עם הגוף. ומכאן שאין הגאון רואה את הגוף כנחות דרגה ואין הוא מכיר במתיחות הדרמטית שבין הגוף והנפש; להיפך, הם משלימים זה את זה. כיוצא בו, אין הוא שולל את הצרכים הגופניים ואין הוא רואה אותם בעין רעה; להיפך, הוא דורש הרמוניה בין תשוקות הגוף ומאוויי הנפש. אין בו כלום מאותו הלך-רוח ניאו-פלטוני, שחדר לתוך הפילוסופיה העברית המאוחרת, הרואה בגוף רק צור מכשול לאדם, אם כי אף הוא מעריך במדה מסויימת הערכה פסימית את החיים הארציים ורואה אותם בעין קודרת, אך ללא כל קשר עם הגוף, שהרי אף זה האחרון חי בעולם האחר.

ושוב, בהתאם למיתודה שלו, מתחיל הוא בקביעת אי-אלו עקרונות ראשיים בתחום הבעייה הנידונה, בהסתמכות על מקורות מסורתיים (מאמר ו'):

הודיעני אלוהינו יתברך ויתעלה, כי התחלת נפש האדם בלבו, עם שלמות צורת גופו, (ראשית הווייתה של הנפש היא בתוך לבו של אדם בו בזמן שנשלמת גיזרת הגוף).

ממשפט קצר זה, המכיל תמצית תורת הנפש של המחבר, נודעות תוצאות רבות, גם בהערכת הגוף, וגם בקביעת אורח החיים. אך לפי שעה מציין המחבר את התוצאה העיקרית ביניהן, והיא, שהקיום המלא של הנפש אינו אפשרי לה, כי אם בחבור עם הגוף. הבורא, אומר הגאון, שם חלקי גוף מיוחדים, אשר בהם תהיה עמידה לנפש בגוף ועל ידם יהיו הגוף והנפש מקובצים ומחוברים יחד [בעל "חובת הלבבות" אף מפרט את החלקים האלו, והם: רוח החיים, החום הטבעי, הדם, הגידים, העצבים והעורקים, — שער הבחינה פ"ה], וכאשר החיבור הזה של הגוף והנפש, יגיע לקיצו, היינו המוות, יפריד הבורא בין הגוף והנפש, וישמור את הנפש במקום מסויים. וכן הגוף, אם כי הלה מתפורר, אבל יסודותיו שמורים בטבע; כל זה יהיה עד אותה

העת הסופית, שבה יגיע תהליך בריאת הנפשות, שהתכנית האלוהית ראתה מראש, לידי סיומו, וזו היא התקופה של תחיית המתים, ואולי של עולם הבא. ובהגיע העת הזאת, יוסיף אלוהים לחבר בין הנפשות והגופים וכן החלקים המצרפים אותם.

ומכאן ואילך עובר שוב הגאון לחלק העיוני. חקירתו הראשונה היא: הנפש מה היא? והוא מביא שבע דעות, שש מהן המתנגדות להשקפת התורה, תוך פולמוס חריף איתן, ואחרי כן הדעה השביעית, שהיא דעת התורה (שם):

1. מצאתי אנשים חושבים, כי הנפש מקרה מהמקרים (לא עצם לחוד, שיש לה מציאות בפני עצמה, כי אם מקרה בגוף, אחת מתכונות הגוף, כמו החום, וכד').

הגאון דוחה דעה זו, ושתי טענות בפיו: הנפש יש בה ערכים חשובים יותר מדי, וביחוד החכמה, כדי שלא תהיה עומדת ברשות עצמה (שם):

כי הדבר המקרי לא תבוא ממנו החכמה הגדולה הזאת ואלה התכונות הנכבדות, אשר בהן תיקון העולם (שהרי על-ידי האדם, שהוא תכלית הבריאה, בא העולם על תיקונו).

טענה שנייה, הגיונית-צורנית: המקרה הוא נשוא בגוף ולא יכול לשמש נושא אף הוא למקרים נשואים בו, והנה הנפש נושאת מקרים שונים כגון אהבה ושנאה וכד' (שם):

כי המקרה לא יהיה נקרה במקרה אחר (המקרה נשוא בגוף, אבל לא במקרה אחר כמותו)... והנה אנחנו מוצאים הנפש נקריית במקרים רבים: תאמר נפש חכמה ונפש סכלה (מלשון סכל, נעדרת חכמה), ותאמר נפש זכה ונפש רעה ותאמר שיש לה אהבה ושנאה ורצון (טוב) וקצף ושאר המדות הנודעות, ולא יתכן עם הענינים האלה שתהיה מקרה, (ולא יתכן שתהיה הנפש מקרה אחרי שיש בה ענינים שונים אלו) אבל נראה אותה בענין הנה מקובלה ההפכים (מזה שיש לה מדות הפוכות זו מזו) יותר ראוייה שתהיה עצם.

אחרים מודים, שהנפש היא עצם, אלא שמזהים אותה עם אחד הגשמים:

2. והשני, ראיתי אנשים חשבוה רוח (אוויר).

3. והשלישי, אנשים חשבוה אש.

הגאון דוחה את שתיהן, שהרי אין אנו מוצאים בנפש כלום מאותן התכונות המיוחדות של העצמים האלו:

שאם היתה רוח, היה טבעה חם ולח (שיהיה בטבע הנפש התכונות של האוויר: חום ולחות), ואלו היתה אש, היה טבעה חם ויבש (תכונות האש: חום ויובש), ואין אנו מוצאים אותה כן.

ואחרים אומרים, שיש שתי נפשות (שם):

4. מי שאמר שהיא (הנפש) שני חלקים, החלק האחד שכלי דברי (מונח המיוחד לאדם השכלי: מדבר), ואיננו כלה (לא נתן לכליון יחד עם הגוף), והוא שוכן בלב, והשני חיוני (נושא החיות של הגוף), והוא מתפשט בשאר הגוף והוא כלה (בניגוד לראשון הוא שוכן בכל הגוף וכלה עם הגוף).

והגאון טוען נגד דעה זו: אלמלא היו שתי נפשות, אחת נצחית ושכלית, ואחת זמנית וחושנית, לא היה מקום למזיגתן, שאין למזג את הנצחית והחולף לישות אחת, וגם לא היה קשר בין פעולותיהן הנפרדות, המחשבה וההרגשה (שם):

כי החלק הדברי אילו היה זולת החלק המתפשט בגוף לא היה אפשר שימזגו, מפני שזה קדמון (קדום, נצחי) וזה חדש (נברא בזמן מסויים), וזה כלה וזה אינו כלה. ועוד אילו היה החלק הדברי זולת החלק המתפשט בגוף לא ישמע ולא יראה ולא יחוש שאר החושים. (לא היה קיים גם שיתוף פעולה בין הנפש השכלית והתחושה).

יש אומרים, מתוך התבוננות בפעולת הנשימה, שהנפש מורכבת מאויר פנימי ואויר חיצוני, אך פעולה זו, אומר הגאון כלאחר יד, היא רק פרט קטן בחיי האדם (שם):

5. יש מי שאמר שהיא שני אוירים, האחד מהם בפנים (הגוף), והאחד בחוץ, והצריכו למאמר הזה (והביאו לרעיון זה) שמצאוה לא תתקיים כי אם במשיכת אויר מחוץ (שראו במציאות שאין לאדם קיום, כי אם מתוך שאיבת האויר מחוץ, וחשבו שאף האויר החיצוני הוא חלק מנפש האדם) וסבר שזה בחציה (כאילו האדם נמצא בתוך שני האוירים האלו, ושניהם הם חלקי הנפש שלו).

יש עוד דעה, המסתמכת על הכתוב, שלא הובן כראוי, שהנפש היא הדם, והגאון מראה על מקום אי-ההבנה, שמדרך הלשון של התורה לקרוא לעתים לעצם על שם המקום בו הוא שוכן (שם):

6. והשישי, מי שחשב שהיא דם גמור, והוא ענן לבדו (בעל הדעה הזו הוא ענן, מייסד כת הקראים) והטעהו בזה מאמר התורה: "כי הדם הוא בנפש" (ויקרא יז, יא), ולא זכר מה שאמרה קודם: "כי נפש הבשר בדם היא" (שם, שם, שם), אבל זה נראה כי הדם הוא משכנה ומרכזה (כלומר, שאין היא זהה עם הדם, אלא שהיא שוכנת בדם). ומה שאמרה תורה "כי הדם הוא בנפש", הוא על מנהג הלשון (הנוהג הלשוני, צורת הדיבור הרגילה), שהיא קוראת הדבר בשם משכנו, כאשר קוראת החכמה "לב", באומרה "נער חסר לב" (משלי ז, ז), מפני שלב הוא משכנה, וכד'.

להלן מציע הגאון את דעת התורה על הנפש, אך הוא מקדים לה הערה מתודולוגית על קושי הנושא (שם):

והקדמתי לפניו אלה השש דעות הנזכרות, ("לפניו" כלומר לפני הדעת הזו, בימי הביניים השתמשו לעתים ב"דעת" כלשון זכר), כדי שיתברר למי שיקרא בספר הזה, כי המחקר בידיעה הנפש הוא מחקר בדבר עמוק ודק, כמו שסיפרתי על מחקר אמת דבר לא מדבר (כמו שהעיר הגאון הערה דומה לזו ביחס למחקר הבא לאמת את תורת הבריאה יש מאין), ובענין בורא הנמצאות (וכן העיר במחקר לשם חיוב מציאות הבורא), כן היא זאת גם כן בעניינה מן הדקות, מה שיהיו בו נבוכים הרבה מבני אדם (אף מחקר הנפש הוא עיון עדין, שנבוכו בו רבים).

וכן מקדים לה הערה פרשנית חשובה בדברי קהלת (ג, כא) בענין זה: "מי יודע רוח בני אדם, העולה היא למעלה וכו'", הנראים כדברי פקפוק בעצמאות הנפש. ולדעת הגאון, אין זו אלא שאלה ריטורית. שכן אין משמעותו של

משפט זה, שהוא בא להטיל ספק בדבר ההבדל בין גפש האדם העליונה והנכבדה, וזו של הבהמה השפלה והבוזיה; שאלה זו של קהלת לא שאלת ספק היא, כי אם פניית קריאה הבאה לאשר חלוקה זאת. והמלים "מי יודע" הן הבעת הוקרה למי שיודע את הענין החשוב בדבר ההפרש שבין הנפשות.

אחרי הרחבת הדיבור בפרשנות המקראית, עובר הגאון להרצאת גוף הדעה. 7. מה שהתאמת מכבר הוא, שהגפש היא יצור אלוהי, ולא נצחית, בצד אלוהים, כדעת אפלטון הידועה. וזה יוצא מתוך ההנחה, שהוכחה כבר, שכל הנמצא הוא נברא, וכן הגפש כלולה בתוך הנמצא, ואף היא מחודשת ככל הנמצא.

ויוצא גם מתוך ההסברה של המחבר בפרקים המתאימים בדבר אי-ההגיון המוסרי שיש בהנחה, כי משהו קדמון מלבד הבורא. וכן מפורשת דעה זו במקרא, ולמשל, במאמר זה הנמצא בזכריה, שאלוהים יוצר את רוח האדם בתוך גופו: "יוצר רוח האדם בקרבו" [יב, א], היינו, "עם שלמות צורת האדם כאמרו 'בקרבו'", אחרי שהגוף נשלם כבר ובתוך הגוף הקיים... כי הגפש היא עצם זך ומאיר מהמין של עצמי הגלגלים, ועוד יותר מהם, שהרי היא מחוננת בשכל, מה שאין לגלגלים.

וחכמה זו שהגפש מחוננת בה איננה באה מן הגוף, שהרי אחרי היפרדה מן הגוף נשאר הגוף בלי חכמה, ואלמלא היתה מורכבת מיסודות ארציים, לא חיה בה שכל, כשם שאין שכל לגלגלים, שהם מיסוד ארצי, בניגוד לשיטת אריסטו, שהשמים הם מחומר המישי, קווינטאסנציה.

וכן מעידים כתבי הקודש שהנפשות הזכות תאורנה, כשם שהגלגלים מאירים, בקבלם את אורם מהכוכבים: "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" [דניאל יב, ג]. הרי השוואה מפורשת של אור הגפש לזה של הרקיע.

... ואחר-כך התבאר לי, כי הגפש הזאת חכמה לעצמה (שואבת את החכמה מעצמה, ולא מן הגוף) מכמה פנים. אחד מהם, שלא יתכן שקנתה החכמה מן הגוף, שאין זה מענינו (שהגוף ריק מכל דבר שכלי), ושיד, בעבור מה שהתאמת, כי הסומא רואה בחלומו, כאילו הוא רואה, וכיון שלא השיג זה מחמת גופו, לא השיגו כי אם מחמת נפשו, ובזה טעה עוד מי שחשבה התקשר החושים והסתבכם והפגשם, והוא שהיא היא הנותנת לכלים החוש, ואיך יתנו לה הם העצם? (ומעובדה זו, שהגפש שואבת את הראות מעצמה, ולא מן החושים, אפשר לדחות את הדעה שאין הגפש אלא מכלול החושים, צרופם ופגישתם, שהרי הגפש היא הנותנת את התחושה לחושים, שהם כלים ואיך כלים אלו יהיו את עצם הגפש?).

ואחר-כך התבאר לי שהיא לא תפעל אלא בגוף, כי פעל כל נברא צריך אל כלי מן הכלים (שאינן הגפש עושה פעולותיה כי אם באמצעות הגוף, כי זהו מתכונת הנברא, שאינו יכול לפעול בלי כלי, בניגוד לבורא, היוצר בלי כלי), וכאשר תתחבר לגוף (אחרי שהיא מתחברת לגוף מתגלים בה) שלשה כוחות: כוח ההכרה, כוח הכעס (הגבורה, הדינמיקה, הכוח להתגבר על מישהו או משהו), וכוח התאוה (התשווקה) ועל כן קראה אותה לשוננו בשלושה שמות: גפש ורוח

ונשמה, ורמזה באמרה: "נפש" אל מה (משום) שיש לה כוח מתאוה כאמרך: כי "תאוה נפשך" (דברים יב, כ), ורמזה בשם "רוח", אל שיש לה כוח כועס, כאמרך: "אל תבהל ברוחך לכעוס" (קהלת ז, ט)... ורמזה בשם נשמה, אל שיש לה כוח מדעי, כאמרך "ונשמת שדי תבינם" (איוב לב, ח)... ובענין אלה הכוחות טעה מי ששמה שני חלקים... אך השלשה לנפש אחת (אבל אין הכוחות האלו שלש עצמויות נפרדות, כי אם שלשה כוחות של עצם אחד), וחברה הלשון לזה שני שמות אחרים, חיה, ויחידה, וקראה אותה חיה, בעבור שהיא עומדת בהעמדת בוראה לה (שהיא עומדת לעד, כלומר, חיה חיים נצחיים, שהעניק לה הבורא, וע"כ שמה: "חיה", היינו חיים נצחיים ולא חולפים) אבל יחידה, מפני שאין לה דומה בארץ (שאין דומה לה בכל יצורי הארץ, שיהיה רותני-שכלי כמותה).

אמנם יש מתאוננים על חיבור זה של הנשמה הזכה עם הגוף העכור, לדעתם, ורואים בזה מגמה לגרום לה רע.

אחרי דיון ממצה כי אין לייחס בכלל כוונה רעה לאל הטוב, מסביר הגאון את החסד שיש בצירוף זה של הנפש והגוף: מטבעה אין הנפש יכולה לפעול בהיותה לבדה ולפיכך התחייב החיבור הזה, שעל-ידו תוכל לעשות פעולות מסויימות. וכך תגיע הנפש בהן אל האושר הנצחי, שהפעולות הטובות מוסיפות אור לנפש והרעות מעכירות אותה, וניתנה הבחירה לנפש לבחור בפעולות הטובות, וניתן לה הכלי לבצען, ולהגיע למטרתה. הפעולות הטובות עושות את הנפש יותר טובה ומקרבות אותה אל הטוב הנצחי — וראוי לציין, שהמחבר מדגיש כאן את הערך הפנימי של המצוות, המביאות את הנפש לטוב, ולא שהטוב בא כגמול חיצוני — והחיבור לגוף מאפשר לנפש לפעול. בלי פעולה לא היתה הנפש מזדככת ומתקרבת אל הטוב. ומכאן ראייה לטוב האלוהי, שברא מכשיר לנפש, המאפשר לה את השגת האושר העליון. תשובת הגאון שונה מאוד מזו של המאוחרים, הסוברים שהגוף לא ניתן לאדם כי אם כנסיון שיתנסה בה שלא יפול ברישתה, ושזו כל תעודת האדם להלחם עם הגוף; לדעת המחבר, הגוף הוא דווקא כלי-עזר לאדם למימוש תעודתו.

אמנם יכול המקטרג שוב לטעון: הרי מכשיר זה, מאפשר לנפש לעשות גם פעולות רעות ועל-ידי כך לגרום לעצמה גם תוצאות רעות: סבל ואי-אושר, ואולי מוטב לה בלעדי הגוף, כדי להימנע מכל זה?

ומחברנו עונה: השגת הטוב העליון, האושר הנצחי, שאינה אפשרית כי אם על-ידי הפעולות המבוצעות על-ידי הגוף, היא תכלית הבריאה כולה ושיא החסד האלוהי (שם):

... כי אילו היה מניחה נפרדת, לא היתה מגעת אל נעם ולא אל הצלחה ולא אל חיים מתמידים. כי הגעתה על כל אלה איננה כי אם בעבודת בוראה, ואי-אפשר לה על חוק הבנייה (לפי חוק הטבע שלה) אל העבודה, כי אם בגוף, מפני שעמה פועלת כל פועל, כמו שהאש אי-אפשר לה להיראות כי אם בהתלותה בדבר... ואלו נשארה הנפש לבדה, לא היתה פועלת כל דבר, כל שכן שהגוף

לא היה פועל דבר. ואם יהיו שניהם ערומים מן המעשים לא היה לבריאתם ענין (לא היתה תכלית לבריאתם) ואם לא יהיה לבריאתם ענין, יבטל עם ביטולו בריאת השמים והארץ ומה שיש ביניהם (תבטל לא רק בריאת האדם, אם לא תהיה מטרה לבריאתו, אלא גם תבטל כל הבריאה כולה: השמים, הארץ וכו'). כי הכל לא נברא כי אם בעבור האדם (כלומר, ואם אין האדם יכול להגיע אל תכליתו, אין תכלית גם לקיום העולם ומלואו).

ואם יטען הטוען: החסד האלוהי היה יכול לאפשר לנפש לפעול ולהגיע אל מה שרצה הבורא שתגיע אליו, בלעדי הגוף?

ומחברנו על זה: כי אז היתה הופכת יצור אחר ומאבדת את תכונת האדם: נפש משכלת זו, אשר, כרגיל, פועלת על-ידי הגשם האנושי, אם היא תתחיל לפעול בלי גשם איננה יותר יצור אנושי, כי אם משהו אחר: כוכב או מלאך...

הגאון חוזר לטענות הקודמות, שהגוף מביא לנפש עוונות, טומאה ויסורים; אשר לעוונות (שם):

אבל הדבק העוונות בה, אשר הרחיק, זה יהיה ברוע בחירתה, כשהיא ממר מה שכוון בה בוראה.

אשר לטומאה, בא כאן המחבר לידי קביעת עקרון אחד חשוב, והוא: הגוף אינו כלל עצם עכור, מגואל וטמא; הטומאה אינה כלל דבר שהשכל והטבע מחייבים אותו, ובעיקר, לא הגוף טמא, אלא הפסולת היוצאת ממנו. (בניגוד לשיטה האפלטונית, שלפיה הנפש היא נצחית והיא נכנסת לגוף העכור, שהוא שדה הנסיון שלה, הוא כלאה והוא קברה, והיא חייבת להמלט ממנו). כי הטומאה אינה דבר שבמציאות. הטומאה היא חידוש שחידשה התורה, מטעמים שלה, שאינם קשורים במהות הגוף.

וטעם שגיי: התורה גזרה טומאה על קצת מן הנוזלים באדם, אבל לא כל זמן שהם נמצאים בגוף האדם, אלא אחרי שפורשים ממנו, ולא טמאה אותם, כל זמן שהם בתוך הגוף — "וזה כגון רוקו ומימי רגלו של הזוב, שהם טהורים בהיותם בגוף, ואינם מיטמאים כי אם אחרי צאתם מן הגוף", מפירושו של "שביל האמונה".

אשר ליסורים: האדם גורם אותם לעצמו, מתוך העדר שמירת עצמו, או שהם לנסיון, ושוב כגילוי החסד האלוהי, שהרי מובטח פיצוי בעדם לסובל (שם):

והיסורים, אשר זכרם, אינם נמלטים משתי מעלות, שהרי היסורים קנתה אותם היא, בצאתה בעת החושך, ובעת החום, ובעת הקור, החטא לה, לא לאלוהים, כי הוא כבר נתן בה שכל, שמצווה אותה להשמר מאלה היסורים, והמיתו (ונפש זו מרדה בשכל, המצווה לה לשמור את עצמה, כלומר, והיא עצמה אשמה בגורלה), ואם היסורים חדשם עליה אלוהים, הוא לצדקו ולרחמיו, לא הביאם אלא על דרך מוסר, לגמלם תמורתם טובה (ואם יסורים אלו באים ישר מאת אלוהים, כלומר, ולא מאשמת האדם, הרי — היות וצדקת אלוהים ורחמיו, אינם מפוקפקים — תפקיד יסורים אלה הוא לייסר את הנפש על מנת שינתן לה שכר תמורת היסורים).



הגאון גם מסיק, שאחריות הפעולה רובצת על הגוף והנפש כאחד, ולפיכך אף הגמול והעונש יגיעו לשניהם יחד. כי הנפש והגוף יחדיו הם שניהם נחשבים כפועל אחד... לפיכך הם מקבלים יחד גמול ועונש. הגאון גם עונה לשאלה: מהו גורלם של הגוף והנפש עם פרידתם הזמנית? והתשובה היא (שם):

שהיא תהיה שמורה אל עת הגמול, ויהיה הזך מהן (לפי גירסת "שביל האמונה") מקום שמירתו למעלה והעכור למטה (הנשמות הזכות שמורות בעולם הרוח, והעכורות נעות ונדות בעולם הזה) וכמו שאמרו רבותינו: נשמתן של צדיקים גנוזה תחת כסא הכבוד ושל רשעים משוטטת בעולם ואין לה מנוחה, ובתחלת זמן הפירוד, תעמוד הנפש זמן בלי מנוחה, עד שיכלה הגוף... ויקשה עליה בזמן ההוא (בראותה את התפוררות גופה)... כאשר יקשה לאדם כשהוא רואה ביתו, אשר יהיה שוכן בו, חרב ועולה בו שמיר ושית... וזהו שקוראים אותו דין הקבר או היבוט הקבר... ואחר כן אומר, שזמן עמידתם נפרדים (שהזמן בו יעמדו הגוף והנפש נפרדים) יהיה עד שיתקבצו שאר הנפשות, אשר חייבה חכמת הבורא בריאתם, והיא אחרית עמידת העולם (ותקופה זו היא של קץ העולם), כאשר ישלם מספרם, ויתקבצו תחברנה הנפשות עם גופיהם... ויגמול אותם, מה שראוי להם... (ואז מתחילה תקופת תחיית המתים ואחריה זו של עולם הבא).

הגאון מסיים את מחקרו על הנפש בפולמוס חריף נגד תורת הגלגול, לפיה הנשמה עוברת מגוף לגוף, ולעתים אף מגוף האדם לגוף בעל-חיים, והוא סותר את כל ראיותיה של שיטה זו, ההגיוניות והמוסריות, וכן שם לאל את כל האסמכתות שלה מן הכתובים. ברור שהשקפה זו, שמצאה לה מצדדים בין בעלי המסתורין היהודי, נוגדת ניגוד גמור לתורת הנפש של הגאון, לפיה הגוף והנפש הם יצירה אחת, והם מתאימים אחד לשני.

#### ה

במאמר הבא עובר המחבר לבעיית תחיית המתים. לכאורה, אין זה בהתאם לסדר הכרונולוגי, לפיו צריך היה להקדים את הדיון בתקופה המשיחית, לתחיית המתים. שינוי הסדר נגרם כנראה מפני שיש בו המשך ישיר לדיון בנפש שבמאמר הקודם, ואולי מפני שהוא מועד מקיף יותר ורחב יותר, והוא כולל גם את תקוות היחידים וגם זו של האומה כולה. שהרי לדעת המחבר תחיית המתים מיועדת רק לישראל, וכדברי כותרת המאמר: "בתחיית המתים, והוא הנכבד שבמועדי בני ישראל אשר ייעדם הבורא גם בעת הישועה", ואולי גם מפני שיש בו משום תנחומין לאומה הדווייה, שהיתה זקוקה להם ביותר בדורו של הגאון. [יש לציין, שמאמר זה והבא אחריו, נדפסו לחוד בשם ספר התחייה והפדות]. מנקודת-ראות זו אופיינית גם ההקדמה הרצינית למאמר זה של המחבר. הוא מתחיל באופן תגיגי:

יתברך ויתעלה האל אלוהי ישראל, המאמת דבריו, הצדיק במועדו (בהבטחתו).

אחר זה עובר לדיון ענייני. הוא מעמיד זה נגד זה את האמונה העממית בתחיית המתים, פשוטה כמשמעה, שתתקיים בסוף ההיסטוריה, בעולם בו אנו נמצאים, ואת דעת שכבת המשכילים, הרוצים להעתיק תקופה זו לספירה של הקיום העל-ארצי, מתוך הנחה שאין זה אפשרי במסגרת החיים הארציים; הגאון מצהיר, שהוא מוכן להוכיח אף מבחינה מדעית את ההגיון שבאמונת העם (מאמר השביעי):

ואחר-כך אומר, שמצאתי המון בני ישראל, מאמינים, כי הבורא יתברך ויתעלה יחיה מתייהם בעת הגאולה (כלומר, בעת הגאולה המשיחית, שהיא בעולם הזה), ומצאתים שמפרשים כל פרשה, שיש בספרים, שנראה ממנה תחיית המתים בעת הישועה (שנראה ממשמעותה שהכוונה לתחיית המתים בימות המשיח) כפשוטה, ועוזרים זה בדברים מקובלים, כוללים פירושי המין ההוא (ומסמיכים להבנת הכתובים דברי מסורת, המכילים פירושים לכתובים ברוח העם האמורה), ומצאתי אנשים מעטים מן האומה, שאינם מודים שזה יהיה בעת הגאולה, ואומרים שזה יהיה בעת היציאה לעולם הבא (עם העתקת הנבראים לעולם האחר, שיקום אחרי חדלון העולם הזה והוא עולם הגמול).

אחרי הצעת שתי השיטות מציין הגאון מקודם את כובד הראש ואת האחריות המוסרית בהם ניגש אל הנושא (שם):

זו היא חובתו של כל אדם ישר – צדיק, בלשון המחבר – שיסיק לעצמו ראשית כל את האמת הרצוייה ויסלק מעצמו את הדעות השוללות את האמת, ועוד רובצת עליו החובה, אחרי ברור האמת לעצמו, לפרסמה בתוך האומה, ושישיב את לב העם מדברי הפתאים, כלומר, מבעלי הדעת המוטעית. מתחייב מזה, שגם המחבר, שאינו צדיק, כפי שהוא מציין בעניותו, אבל בכל אופן הוא מבקש את הצדק, שיקדיש לספר זה תשומת לב רבה ועיון מדוקדק. כך, שיתברר למחבר עצמו תחילה הנושא בתכלית הביאור האפשרי, ואחרי כן ישמש ספרו שיכתוב מורה דרך הישרה לאומה, והיא תמצא בו משנה-עזר, גם לסידור החיים הדתיים, וגם לעידוד כוח הסבל שלה עם מצוקת הגלות.

ואחרי כן מצביע על מקורות-ההוכחה האפשריים בתחום הנידון, ושמכולם אין סתירה לאמונת האומה התמימה בתחיית המתים (ומספיק למחברנו כאן, וכמו בכל הנושאים האסכטולוגיים, שאין סתירה לדעת התורה, אין הוא מעוניין באישור חיובי). מקורות אלו הם ארבעה (שם):

מוצא הטבע (המציאות הטבעית) והשכל, והכתוב (כתבי הקודש) והקבלה (המסורת).

אמנם אין תופעה זו של תחיית המתים, היינו שבעל-חיים ימות ויקום לתחייה, מצוייה בטבע, אך אי-שכיחותה אינה שוללת את מציאותה האפשרית. ההת-בוננות רק אומרת לנו, שאין הנוהג הטבעי מכיר בעובדה זו של תחיית המתים, ואם כי הגאון מודה בסדרי הטבע הקיימים, אך כלל גדול בידו, והוא אחד מיסודות האמונה, שאלוהים, יוצר הטבע, יכול גם לשנות את ההווי הטבעי

בו אנו רגילים, וליצור תופעות החורגות מהמציאות, והם מעשי הפלא ההיסטוריים, שמסופר עליהם בכתבי הקודש ובמסורת האומה, וכיוצא בו יכול הוא ליצור עובדה חדשה של תחיית המתים באחרית הימים, אף שהיא לא היתה קיימת עד אז בטבע. הוא מנסח בעייה זו בצורת שאלה ותשובה: אולי אין אנו יכולים להודות בתחיית המתים, שהרי אין אנו רואים דוגמתה בטבע, שאנו מוצאים שבעלי-חיים הווים ומתפתחים ומתים, אך לא ראינו עדיין, שמתים יקומו לתחייה?

והגאון עונה: זו היא בעצם נקודת-הפירוד בינינו, המאמינים בתורה, ובין הפילוסופים השוללים את דעת התורה, שאלו האחרונים צמודים לטבע וסוברים שסדריו הם נצחיים ואין להעלות על הדעת שינויים והפרעתם, ואנו מאמינים שמחולל הטבע וחוקיו יכול גם לשנות אותם, והוא גם שינה אותם לעת מצוא.

למאמינים שהבורא משנה את הנוהג הטבעי ושם אחר במקומו לעתים רצויות לו, למאמינים אלו, אומר המחבר מתוך הדגשה, אי-אפשר להרתע מהאמונה בתחיית המתים על שאין היא שכיחה בטבע הקיים, כלומר, שהרי אלוהים, יוצר הטבע, אינו כפוף למהלך הטבעי ויכול אף להפכו. וכן הדבר בענין תחיית המתים שאף היא אינה אלא אחד הפלאים. הרי כל המאמינים האלו מודים בשליחות הנביאים ובביצוע מעשי פלא על ידם, ועולה על כל מעשי נסים אלו היא עובדת בריאת יש מאין, שהיא לגמרי רחוקה מן הנוהג הטבעי הקיים, שאין בו כי אם יצירת דבר אחד מדבר אחר, אבל לא מן האפס הגמור, ומשום-מה יתמהו לנס של תחיית המתים?

ביתר פירוט (שם):

שמי שמרחיק תחיית המתים בעת הישועה (היינו במסגרת העולם הקיים), מפני שהטבע לא יעשה זאת (מפני שלא ראינו כדוגמתה בטבע), יתחייב להרחיק לעומתו להפוך המטה לתנין (הנס של משה ואהרון) והמים לדם ועמוד מי הים והיקפאם [הנס של קריעת ים סוף], ועיכוב התנועה הגדולה המזרחית עד שארך בה עמידת השמש על הארץ (עצירת תנועת השמש, והוא הנס של יהושע בגבעון) ושאר האותות הבחירות (הנבחרים), אשר זכרו הספרים, שהבורא עשם על-ידי נביאיו, עד שיכחוש האומר הזה בכל הנסים (ובסופו של דבר יכחיש הסובר, שאין תחיית המתים אפשרית, מפני שאי-אפשר שום דבר שאינו קיים בטבע המצוי, גם בכל הנסים שבתורה, אחרי שהם כולם מעשים, החורגים מסדרי הטבע), ויתחייב עוד להרחיק בריאת דבר לא מדבר, עד שיכפור בבורא, ויוצא מכלל המאמינים (והוא יצטרך עוד להרחיק לכת ולהכחיש בריאת יש מאין, שאינה מצוייה כלל בטבע, עד שיגיע לידי כפירה במציאות הבורא, ולא ייחשב יותר בין המאמינים) ותחיית המתים אצל העיון השלם יותר קל ויותר קרוב מבריאת דבר לא מדבר (בריאת יש מאין), וכבר התבאר, כי מי שיודה, שהבורא התחיל הנמצאות לא מדבר (חולל כל הנמצא מאפס) ואמן נביאיו באותות מלאות (שאלוהים עודד את נביאיו בנסים גלויים), לא יוכל להרחיק תחיית המתים, ולא להתלות לטעון בטבע (ולא יוכל להישען על הטבע

הקיים), כל שכן עם הודאתו, שהאשה השונמית החיה הבורא בנה בעולם הזה, כמו שאין ספק בזה, אצל עמנו (ובפרט, שיש לנו עדות היסטורית, שאיש מעמנו המאמין אינו מפקפק בה, על עובדה של תחיית המתים, שכבר היתה במציאות, והיא זו של החייאת בן השונמית על-ידי אלישע).

אמנם אפשר לטעון, שתופעת תחיית המתים היא לא רק בלתי מצוייה בטבע אלא שהיא מן הנמנעות ההגיוניות, שהיא אבסורדלית (שם):

ואולי יהיה השער הזה (ענין זה או, השערה זו?)], אשר אנחנו מדברים בו, מן הדברים ההבליים, אשר לא יכשר להאמין היכולת עליהם (שלא ראוי להאמין, שיש לאלוהים יכולת לעשותם, אחרי שהם מעשי הבל) כמו השבת אתמול ושווה החמש יותר מן העשרה (כשם שהבל להאמין שאפשר להחזיר את האתמול או להביא לידי כך שחמשה יהיו יותר מעשרה), והיה לפני העברת זה על לבי (ומה שהביא להעביר מחשבה זו על לב המחבר), כשאמרתי שהגוף החי אחרי מותו כבר נמקו החלקים, אשר היו בו מן היסודות הארבעה, אשר הגיע כל חלק מהם ליסודו השרשי ונמוג בו, התחברו חלקים מן היסודות ההם, והתרכב מהם גוף שני (הגוף המת מתפורר לחלקי הארבעה יסודות, וכל חלק מיסודות אלו שב אל שרשו ונמוג אתו בחזרה, ומחלקי יסוד אלו, שחזרו למקורם, מרכיב אלוהים גוף שני), ואחר כן נמקו במותו ושבו אל מוצאיהם, ואחר כן התחברו פעם שלישית והתרכב מהם גוף אחר, ואחר כן נמקו במותו איך יהיה הראשון על שלמותו והשני על שלמותו, והשלישי על שלמותו, וחלקי כל אחד מהם כבר נכנסו באחד בעת שהתרכב? (ונשאלת השאלה: איך יקומו שלשתם לתחיה אחרי שכולם הורכבו מאותם חלקי היסוד?).

תשובת הגאון היא: חלקי היסוד של כל גוף מתפורר נשארים, אחרי התמוז-גותם עם מקורותיהם, בפני עצמם ואלוהים בורא את הגופים החדשים מחלקי יסוד אחרים, שהרי העולם הוא גדול ורחב, וגושי היסודות הם גדולים לאין-שיעור מכל הברואים, שהם מועמדים לתחייה. וביתר פירוט: חלקי הגוף המתפורר שבים כל אחד אל שרשו, והם: החום, הקור, הלח והיבש, או אש, אוויר, מים ועפר, ואלמלא היו נמצאים במקורות-היסוד חלקים נוספים שיתרכב מהם גוף חדש, אז אי-אפשר היה שיברא גוף שני רק על-ידי שני האופנים דלקמן: שיורכב הגוף השני מחלקי הראשון או — אם הגוף הקודם הפך לאפס ואי-אפשר לעשות ממנו גוף שני — שיברא אלוהים יש מאין חלקי יסוד חדשים ומהם ירכיב את הגוף השני, ואז, היתה תחיית המתים בלתי אפשרית באמת, שהרי אז או שהיו קיימים כמה גופים מאותם חלקי היסוד או שכל גוף היה קם מאפס וחוזר לאפס. אך מכיון שלאמתו של דבר, גושי היסודות הם יותר גדולים לאין שיעור ולאין ערך מאותם החלקים שמהם הורכבו כל הגופים הקיימים, יכול אלוהים להרכיב את הגוף השני מחלקים חדשים, שלא השתמש בהם בהרכבת הגוף הראשון, וכן הלאה, ויניח את חלקי היסודות של הגופים המתפוררים מבלי להשתמש בהם בהרכבת גופים חדשים, כך שיהא אפשרי להרכיב מהם מחדש את הגופים המתים ולהחיותם בעת שיעלה הרצון לפניו.

הגאון עובר למקור ההוכחה השני: השכל. יתכן אולי לטעון, שאין בתורה הבטחה על זה ואפשר להכניס בכתובים כוונות אחרות, אך אין הכרח לעשות כן אחרי שאין ההגיון שולל תופעה זו (שם):

ואחר כן חקרתי במוצא השני, אשר הוא המחשב בשכל, ודרשתי אם אמצא לאמונה הזאת מה שיבטל אותה, ולא מצאתי מה שמספק בה (לפי גירסת בעל "שביל האמונה"), כי אם שלשה דרכים: (לא מצא המחבר מה שיכול לעורר ספק באמונה זו, כי אם שלשה דברים): האחת מהם שתהיה היכולת על תחיית המתים מן השקר (מן הנמנע בהגיון), וכבר עמדתי על זה על שאיננה כן, והשנית, שיהיה היכול על זה לא הבטיחם בו (שאלוהים היכול אמנם לעשות את זה, אך אין אנו מוצאים שהבטיח על זה), ומצאתיו שהבטיח בו במקומות רבים מן המקרא, אף-על-פי שיתכן לסבור בהם סברות רבות, עד שיעתק מענין תחיית המתים על ענינים אחרים, לא ראיתי העיון מחייב דחות הנראות מהם, בעבור שיתכן שתסבלהו הסברה (ייתכן לפרש את הכתובים, באופן שישתנה אפילו הנושא מתחיית המתים לענינים אחרים, אך אין מה שיכריחני להוציא את הכתובים מידי פשוטם, אחרי שאין ההגיון דוחה את תחיית המתים).

וכאן מחברנו בא לידי ניסוח עקרון מתודולוגי חשוב מאוד, והוא: בדרך כלל אנו מאמינים בכל אשר כתוב בספרי הנבואה כמשמעותם הפשוטה והמלולית, מלבד אם ההבנה הרגילה מביאה לידי אחת התוצאות הבאות: אם זה מביא אותנו להכחיש את תחושתנו כגון מה שנאמר על חוה, שהיא אם כל חי, והרי היא איננה אם כל בעלי החיים, או שזה סותר את השכל, כמו שנאמר כי אלוהים הוא אש אוכלת, ושכלנו אומר לנו שאין אלוהים גשם, ולא יתכן שיהיה אש, או שזה סותר מה שנאמר בכתוב אחר, כגון שפעם נאמר בלשון פנייה היובית לבחון את אלוהים, ופעם — שאסור לנסות את אלוהים, או שזה סותר המסורת כגון, בתורה נאמר, שמספר המלקות הוא ארבעים, וחכמינו אמרו שזה רק שלשים ותשע. המוצא מסתירות אלו הוא שנשתדל למצוא אפילו בדרך של השערה רחוקה, מה שהוא מהנוהג הלשוני להשתמש במלים אלו לעתים שלא כדרך משמעותם הרגילה, בכדי להתאים זה אל זה את הדברים, הנראים כסותרים, ודבר זה מצוי ללא ספק. כגון שאנו מוצאים שהביי-טוי "אם כל חי" יתכן שכוונתו רק לבני אדם, והביטוי: "אש אוכלת" הוא ציורי ובא להמחיש שהעונש האלוהי הוא כאש אוכלת, השורפת במהירות, וכמו שאנו מוצאים במתירה זו שבין שני הכתובים בדבר הבחינה, שקיים הפרש ביניהם במובן הבחינה, כי יש שתי צורות של בחינה: אחת, בחינת אלוהים, זאת אומרת, לבחון את היכולת האלוהית, וזה אסור בהחלט, והשנייה, בחינת האדם, היינו, שהאדם בוחן את עצמו ביחס לאלוהים, אם ראוי הוא שאלוהים יעשה אתו את הדבר שהוא מבקש ממנו, בלי שיהיה לו כל ספק ביכולת האלוהית לעשות זאת. וכמו שאנו מוצאים התאמה בין מספר המלקות בתורה: ארבעים, וזה שמנו חז"ל: ל"ט, והוא, שמדרך הכתוב לעגל את המספר, כשם שהוא אומר, שישראל נדדו במדבר ארבעים שנה, ולאמיתו

של דבר היה זה רק שלשים ותשע. אבל, מסיים הגאון דיון זה, כשאינן צורך דוחק אותנו, והדבר הכתוב יכול להתקבל מכל ארבע הבחינות האמורות, לא יתכן שנפרש פירוש דחוק את הכתובים האלו — כגון אלו של תחיית המתים — ונוציאם מפשוטם, אלא יש לנו להבינם כמו שהם.

נשאר עוד אפשרות שלישית של סתירת אמונת תחיית המתים, והיא: שהתולדות היוצאות ממנה הן בניגוד לשכל. אך גם זה אינו כך, כפי שהגאון קובע.

להלן עובר הגאון למקור-ההוכחה השלישי: הכתוב. מקודם מסלק הגאון את האסמכתות על הכתובים, הנראים, לכאורה כמשוללי אמונת תחיית המתים. הגאון מפרשם, שאין כאן אלא התאוננות רגילה של המשורר המקראי, המצביע על אפסותו של האדם ואי-יכולתו לקום מקברו — בלי כל כוונה למעט את יכולת האלוהים — כדי לעורר בזה את רחמי אלוהים (שם):

והתבוננתי כל זה היטב, ולא מצאתי אחד מהם (מן הכתובים האלה) שהחפץ בו (שכוונתו) שהבורא אמר, שלא יהיה את המתים, אבל כל זה סיפור, שאין אדם יכול לקום מן הקבר אחרי רדתו אליו, ושאינו יכול לנער מן העפר ולשוב אל ביתו. ומה שיהיה מהמאמרים האלה, דברי בני אדם הוא, שמתחננים בו לפני בוראם ושואלים ממנו לרחם עליהם, מפני שהם בענין הזה (שהם במצב זה של חולשה), ומה שיש דברי הבורא (ואם אנו מוצאים כתובים דומים, המושמים בפי הבורא עצמו), הוא סיפור אחת מן הסיבות אשר בה ירחם עליהם ויחנם, והוא שהם בענין החלוש הזה ממעוט היכולת (כוונתם לספר ולתאר את אחד הנמוקים, המחייבים כביכול את הבורא, לרחם בני האדם ולחוננם, אחרי שהם כה חלשים ומעוטי יכולת).

אחרי שהגאון מפרש ברוח זו כתובים אחדים, הנראים כשוללים את רעיון תחיית המתים, הוא ממשיך ומצביע על כמה וכמה כתובים המדברים במפורש בצורה חיובית על תחיית המתים, כגון אצל יחזקאל, ישעיה ודניאל, שהגאון מפרשם בטוב טעם. הוא גם מסתייג מכל הנסיונות להוציא את הכתובים האלו מידי פשוטם, שהרי בדרך זו אנו יכולים לפרש אף רבות מן המצוות השמעיות (בלתי מחוייבות בשכל), דברי ההיסטוריה וספורי הנפלאות, הנמצאים במקרא שלא כפשוטם, וזה יוביל אותנו לידי בטולה של התורה כולה (שם):

כי אם יתחייב או יכשר (שאם יהיה הזרחי או אפילו אפשרי), שנסבור פרשיות אלו, אשר יש בהם תחיית המתים על הדרכים האלו, עד שנעתקם מפשוטם (לפי גירסת "שביל האמונה") מבלי דוחק שיביא אל זה, יתחייב ויכשר על הדרך הזה, לסבור במצוות השמעיות וההגדות קדמוניות והאותות הנזכרות סברות אחרות (להבינם בצורה אחרת), עד שלא ישאר מהם דבר כפשוטו . . .

והנה כמה דוגמאות מעניינות (שם):

ואדמה מהם (אבא לדמיון) קצת מן המצוות השמעיות: "ולא יאכל חמץ" (שמות יג, ג), אפשר שיסברו בו (שיבינו את הצו הזה): ולא יהיה בכך זנות, שדמה אותו בלחם, אשר הוא חמץ, שאי-אפשר שלא לדבקו (דימה את הזנות ללחם

חמץ, שכשם שהלחם נדבק בתנור, עד שהוא נחמץ לגמרי, כך נדבק הנואף במעשי הזנות עד כליון כל הכוחות שלו), ואמרו: "לא תבערו אש אפשר שיסברו בו: אל תצא למלחמה, מפני שכבר דימה אותה לאש", (שכבר באה פעם השוואה זו של מלחמה לאש), ועוד, ועוד.

אחרי שהגאון מוצא רמזים ליעוד זה של תחיית המתים אף בפרשת השירה בתורה, הוא עובר למקור-ההוכחה הרביעי: המסורת, והוא מביא קבוצה קטנה של מאמרי חז"ל על נושא זה. להלן דן הגאון בכמה פרטים בנושא של תחיית המתים בצורה של שאלות ותשובות קצרות, והנה אחדות מהן, העקרוניות:

שאלה: "מי ומי יחיו מן האומה בעת הישועה?"

תשובה: "כל צדיק וכל בעל תשובה:

והגאון מוסיף, שזה כולל כמעט את כל האומה, שהרי:

כי מעט הם מבני עמנו, שמתים בלא תשובה.

שאלה: "הימותו אחרי כן?" (אותם שיקומו לתחייה, האם ימותו עוד פעם?)  
התשובה: "לא ימותו, אבל מעתיקים אותם מימות המשיח אל נעימות העולם הבא.

שאלה: "מי שימות מהם, והוא סומא או מבוטל מאבריו (מחוסר אבר) או בשאר הפגעים והמומים, מה יהיה מענינו?"

התשובה: "שיחיה תחלה במום ההוא (יקום לתחייה מקודם בעודו במומו) כדי שיכירוהו בני אדם, שהוא הוא, ואחרי כן ירפאהו הבורא, ותהיה אות גמורה" (ויהיה זה מעשה פלא גמור).

בדברי הסיכום של המאמר, הולך המחבר ומונה את הטוב הצפון בתופעה זו של תחיית המתים בצבעים נהדרים, בנימה אלגית ובפתוס דתי רב, ובין השאר הוא אומר (שם):

וכי כל הנביאים מתקבצים, וכי אנחנו היום מתאווים לראות אחד מהם, כל שכן כולם... וכל המלכים הצדיקים והחכמים הגדולים יתקבצו... ושקרובי כל אחד מהם, אשר התאבל עליהם ודאג להם, יחברם (יתחבר אליהם) ויראה הבן — אביו, והאח — אחיו, והאזהב — אוהבו, והחבר (החכם) — תלמידו... ויספר לנו מה שעבר ומה שהיה... ושכל דורות בני ישראל... יבואו יחד, ויהיה לקבוצם ההוד וההדר הגדול...

והוא מסיים (שם):

"ומה נכבד מועד (עת יעודה) יתקבצו בו כל אלה הטובות הגדולות"... ובגלל הטוב הזה הצפוי בתחיית המתים טרח הגאון להוכיח את אמיתת אמונה זו להביא בזה תועלת לאומה ולהביאה על-ידי ביסוס אמונה זו בעתיד הנהדר, המיועד לאומה, לדרך הישרה.

ועוד מוסיף דברי תפילה אישיים (שם):

ובקשתי, שאזכה להיות מן הרואים (את תחיית המתים) בחיות (עוד בהיותי

בחיים) או בהחיות (לכה"פ אחרי שאקום לתחייה) גמול על הישירי (כגמול על פעולת ההדרכה את האומה), ויתברך האל הנאמן במועדיו (ביעודיו ובהב"טחותיו) וישתבח.

## ו

במאמר השמיני עובר המחבר לבעיות "הגאולה אחרונה" (היא הכותרת של המאמר) זו של ימות המשיח. בהתרוממות-רוח, ובהתלהבות לאומית-דתית לזהטת דן המחבר בתקות-העתיד ההיסטורי של האומה. הוא מתחיל, כדרכו, בהצעת הרעיון על כל פרטיו לפי המסורת (המאמר השמיני):

הודיענו אלוהינו על פי נביאיו, שיגאלנו קהל בני ישראל מן העוני, אשר אנחנו בו. ויקבץ נפוצותינו ממזרח וממערב, מצפון ומים (אולי צריך להיות: דרום) ויביאנו אל עיר קדשנו וישכיננו בה, ונהיה סגולתו ונחלתו.

את מקור הדעת על הגאולה מוצא הגאון לא רק אצל הנביאים, כי אם כבר בתורה גופה.

המחבר מצביע על פרשת החשובה בספר דברים.

כדרכו, הוא עובר לביסוס עיוני של הרעיון; הוא מתבסס בראש וראשונה על הצדק האלוהי (שם):

ומהם (מן ההוכחות) שהוא (אלוהים) צדיק לא יעוול, וכבר הביא על האומה הגולה הגדולה הזאת אצלנו הארוכה, ובלי ספק כי קצחה (בחלקה) לעונש, וקצתה לנסיון, ולכל אחד משני הענינים מדה בתכלית (ויש שיעור בין לעונש ובין לנסיון) ולא יתכן שיהיה באין תכלית (בלי סוף), וכאשר תכלה (וכשבא הקץ לסבל), יתחייב שירפו מאלה (שיחדל העונש), ושישולם גמול אלה (ושי"שולם גמול בעד סבל הנסיון).

וכן מסתמך הוא על ההיסטוריה הפלאית של האומה, הנותנת לנו יסוד להאמין ביעודי העתיד, שצריכים לעלות על כל פלאי העבר (שם):

וכבר ראו עינינו מה שעשה לנו מקריעת ים-סוף והמן, והשלו, ומעמד הר סיני, ועמידת השמש והדומה לזה, כל שכן שיועדנו בדברים הגדולים והעצומים מהטובה וההצלחה והגדולה והנצח והכבוד, אשר שמם כפל מה שהגיענו מן העוני והשפלות (ההוד והפאר של העתיד יהיה בפרופורציה כפולה לזו של עוני והשפלות)... ודמה מה שעבר עלינו לרגע קטן, ומה שיגמלנו עליו רחמיו הגדולים (התקופה הארוכה של הגלות אינה נחשבת כי אם רגע קטן של עזיבה, וזו העתידה, של הגאולה, מתוארת כזו של רחמיו הגדולים, כלומר, עלינו למדוד את זו האחרונה בממדים לפי היחידה של הרגע הקטן).

ומכאן אמונתנו הבלתי-מעורערת בגאולה העתידה, מה שעורר את התמהון של הצופים בנו נטולי נסיון החיים ההיסטורי שלנו וכוח האמונה שלנו. הגאון ממשל את זה במשל נחמד (שם):

והוא (צופה זה) כמי שלא ראה זריעת החטה, וכשהוא רואה (כלומר, בפעם הראשונה) מי שמשליך אותה (את החטה) בבקעת האדמה לצמח, יחזקנו (את



הזירע) לכסיל, ואינו מכיר כי הוא הכסיל (ואינו בא לידי הכרה כי הוא בעצמו הכסיל, ולא הזורע) אלא בעת הקציר, כשתשיב המדה עשרים או שלשים.

להלן קורא הגאון בפתוס :

ומי שהשמים בכל גדלם אינם אצלו — בדרך משל, שהרי ביחס לאלוהים אין בכלל להשתמש בהשוואה של שטח — כגודל הזרת, והיינו בהתאם לכתוב: ושמים בזרת תכן (ישעיהו מ, יב), איך יקשה לו לשלוח הנבואה אלינו מהם, מהשמים האלו.

מדד בשעלו מים (שם, שם) — איך יקשה עליו לקבץ את פזורנו מתוך האיים שבימים? מי שכל עפר הארץ הוא אצלו דבר שניתן למדידה — בהתאם לכתוב: וכל בשליש עפר הארץ (שם, שם) — איך לא יהיה קל אצלו לקבץ את נדחי ישראל אף מקצוותיה של הארץ?

ומי שכל הרי הארץ הם אצלו דבר שניתן לשקילה, — ככתוב: ושקל בפלס הרים (שם, שם) — איך לא יהיה הדבר קרוב בעיניו, להקים את ההר שבו מקדשנו?

"... ולא יתכן, שיעלה על לבנו שאיננו יודע מה שאנחנו בו, ולא שאיננו נפרע לנו ולא שאיננו מרחם" (אין להעלות על לבנו שאלוהים אינו יודע את מצבנו וכו') "ולשמוע אל תפלתנו, ולא שמאסנו ועזבנו..."

המחבר נוקב בשני תאריכים לגאולה המשיחית: אחת במועדה, בבוא הקץ לגלות, שהיה צפוי מראש מאת אלוהים, ואחת, עם תשובת האומה למקורה הרוחני וזו תעורר אחריה תגובה מיידית לקדם את הגאולה (שם):

שהוא שם לשעבודנו שני זמנים: אחד מהם זמן התשובה, ואחד מהם זמן הקץ, ואיזה מהם שיקדים תתחייב בו הגאולה, ואם תושלם תשובתנו אין מביטין אל הקץ (לא שמים לב לזה שטרם הגיע הקץ) ... ואם תקצר תשובתנו (ורק אם התשובה תהיה רחוקה משלמות) נעמוד עד השלמת הקץ ...

אחרי שהגאון מקדיש פרקים שלמים לחישובי הקץ, אשר אם אמנם לא היו רצויים בעיני חז"ל, נעשו על ידו (כדברי הרמב"ם) רק לעודד את העם, חוזר הגאון לבעיית יחסי-גומלין בין הגאולה והתשובה, והוא מנסח כאן אחד מעקרונות-היסוד של מסכת הגאולה, והוא: התשובה היא תנאי הכרחי לגאולה, ובלעדיה אין היא אפשרית כלל, אף בבוא הקץ (שם):

כבר ידענו שאם לא תושלם תשובתנו, נעמוד עד השלמת הקץ, ואם יושלם הקץ, קודם שנשוב, לא יתכן שתהיה התשועה ואנחנו חוטאים (שניגאל בעוד אנו חוטאים), שהוא הגלנו מפני חטאינו, וכאשר ארך גלותנו, ולא שבנו, ישיבנו קודם שנתקן, והיה לשוא? (כל מטרת הגלות הייתה לתקן את אשר חטאנו, ואם לא עשינו תשובה למרות אור הגלות, ואלוהינו ישיב אותנו בכל זאת לארצנו בלי תשובה, תהיה אז כל הגלות הזאת ללא תועלת?), אבל קדמונו ז"ל, קיבלו שתקרינה אותנו צרות רבות ורעות, שנבחר בעבורם התשובה, ונהיה ראויים להיגאל (כלומר, אם יבוא הקץ ועדיין לא שבנו, אז יביא אלוהים שואה גדולה על האומה שבעקבותיה תבוא תמורה בלב האומה והיא תשוב תשובה שלמה).

להלן מוסר הגאון, מתוך קטעי מאמרי חז"ל ופירוטי אגדות, סקירה על ימות המשיח. הוא מבחין בהם שני שלבים: השלב הראשון, הקשור עם ביאת משיח בן יוסף, הוא תקופת ההכנה והמבחן (שם, "וכיון שפירשתי"):

ויהיה עמנו בצרות גדולות, והקשה שבצרות הפסד ענינים עם כל המלכויות והתבאשם בם (קלקול היחסים עם כל המדינות והפיכתנו באושים ומאוסים בעיניהם), עד שיגרשו אל המדבריות (שהעמים יגרשו את ישראל אל המדבר) עד אשר ירעבו ויצמאו, ומחוזק הצרות המוצאות (את ישראל), יצאו רבים מהם מתורתם (יעזבו את דרכי התורה), וישארו הנשארים המתבררים, המזוקקים (וישארו רק הנבחרים, שיצאו מטהרים אחרי הצרות האלו), ואז יראה להם אליהו, ותבוא אליהם הגאולה...

ולהלן מוסיף עוד הגאון כמה גוונים, והם על האכזבה, שתקיף רבים מאתנו בעת הגאולה (שם, "ואחר ששמעתי"):

ושאלה הדברים גורמים למי שאמונתו חלשה לצאת מדתו, שיאמר: זה אשר היינו מקווים? וזה הוא אשר הגיע אלינו ממנו? ... וישתבת מה שהגביר חסדו עלינו בהקדמת זכרון הצרות האלה (במה שהקדים להזכיר את הצרות האלו, הצפויות לנו), שלא תפגענה אותנו פתאום ותיאשנה אותנו...

בצבעים גהדרים מתאר הגאון את השלב האחרון של ימות המשיח (שם):

... ויבוא בן־דוד פתאום... ויושיבו הארץ וישכנו בה... ויבוא על הרשעים ביום ההוא ארבעה מינים. מן המגפות, קצתם ימותו במה שימטר עליהם אש וגפרית... וקצתם ימותו חרב איש ברעהו... וקצתם ימותו שימק בשרו ויתפרדו אבריו... והשאר יהיה בהם סימני מכות, שתבואנה עליהם... כי עשיריהם (של הגויים) ישאו בני ישראל על הסוסים ובפרדים... דרך גדולה וכבוד... והעניים שבהם (שבגויים) ישאו אותם על כתפיהם... ומי שיהיה (מבני ישראל) מביניהם (בין הגויים) באיי הים, ישאו אותם בספינות עם כסף וזהב... ומי שיהיה מהם (מבני ישראל) בארץ כוש, ישאו אותם בארובות (סירות) של גומא, עד שיגיעו למצרים, כי במקום הגבוה, הר יוצא (בדרך מכוש למצרים, במקום הגבוה ממנה, יש הר יוצא מתוך המים) לא יוכלו הדוגיות לעבור בו, שלא ישברו, אך ארובות הגומא עשויות משעוה, אם יגיעו בהר, תכפף (הארובה) ולא תשבר... ומי שנשאר במדברות מישראל, או במקום שאין שם מי שישאנו מן האומות, יביאנו אלוהינו במהרה, כאילו העבים נושאים אותו... או כאילו הוא עוף... או כאילו הרוחות נושאות אותו... וכאשר יתקבצו החיים מישראל המאמינים, תהיה אז תחיית המתים... אז יחדש הבורא בנין מקדשו... ותתישב כל הארץ עד שלא יראה בה מקום חרב... אז יראה אור השכינה זורח על בית המקדש... אז תחול הנבואה בתוך עמנו, עד שבנינו ועבדינו יתנבאו... והודיעני, שכל דבר וכל נגף וכל מחלה יסורו כולם מקרבנו, וכן כל אבל וכל יגון וכל שנאה, אבל יהיה להם עולם כולו שמחה וששון, עד שכאילו שמים וארץ נתחדשו להם...

הגאון מסיים את התיאור הנהדר של ימות המשיח בדברי התפעלות (שם):

ומה נכבד עולם כולו שמחה וששון, כולו עבודת האל ויראתו, כולו גמול ושכר טוב.

להלן נכנס הגאון בפולמוס עם אלו החושבים, שכל יעודי הגאולה הם מכוונים לתקופת הבית השני, ועם הנוצרים המייחסים אותם לתקופת "משיחם". הגאון מציע שורה של הוכחות משכנעות ביותר. תוכנו העיקרי הוא, שהיעודים, בין הלאומיים ובין האוניברסליים, בין של שחרור מדיני-לאומי ובין של תחייה רוחנית כלל-אנושית, לא נתגשמו כלל, או לא נתגשמו במלואם: תחלתם של הטענות בגחמות האלה, שישראל יקובצו כולם אל בית המקדש, ולא ישארו מהם אחד בגרות (בנכר), ולא שב מהם בבית שני, כי אם שניים וארבעים אלף ושלוש מאות ושלושים...  
... שהעמים יבנו חומות בית המקדש, ולא די שלא בנו לנו מאומה בבית שני, אלא שמנעו אותנו לבנות, והיינו במלחמה תדירה בבנין...  
... שהברואים כולם יאמינו ויודו, כי הבורא אחד... והנה אנחנו רואים אותם בכפירתם ותעותם.  
... תסתלקנה המלחמות, עד שלא ישא אדם כלי מלחמה... ואשר אנחנו רואים הפך זה.

... שבעלי חיים ישלימו קצתם עם קצתם, עד שירעה הזאב עם הכבש ויאכל האריה התבן, וישחק היונק בפתן ואפעה, ואנחנו רואים שהם על טבעם ועל רעתם (החיות נשארו בטבען הרע) לא נשתנה מהם דבר, ואם יסבור עוד סובר ויאמר: איננו רוצה אלא שישלימו האנשים הרעים עם הטובים, ולא יזיקום (ואם יחשוב מישהו שאין כאן בכל התאור הזה של החיות אלא משל לבני אדם, שעתידיים הרעים שבהם לחזור מרעתם וישלימו עם הטובים) אין הדבר, כי אם בהפך והם היום יותר, ממה שהיו מן החמס והעול מהחזק לחלש (אף במובן זה אנו רואים את ההפך, שלא רק שאין התקדמות בכוון החזון, אלא יש נסיגה בתחום זה שעוד גדל העול והחמס, שהחזקים עושים לחלשים).

#### ובסיכום הדברים:

ואלה הענינים כולם מורים ראייה גמורה, שהנחמות האלה לא היו עדיין... וברור שכל הטענות האלו תוקפן חזק אף ביחס לנוצרים, והגאון רק מוסיף עוד ויכות אתם, אשר לפירושי כתובים מסויימים, והוא עושה לאל את כל האסמכתות שלהם על המקרא, המכילות כאילו רמזים על בשורת משיחם.

#### ז

המאמר האחרון, שכותרתו: "גמול ועונש" הוא פסגת הספר ונקודת הגובה של הרצאת המחבר. כל הדיון על אלוהים, הבריאה, מתן-תורה, הנפש והגאולה, בא לידי השלמתו בנושא זה של הגמול הסופי. העולם הבא הוא שיא החסד האלוהי, מטרת הבריאה כולה והתכלית העליונה של היי האדם. כל מגמת הבריאה היא גילוי ההטבה האלוהית, ואין זו באה לידי ביטוייה המלא, כי אם בקיום הנצחי. אין האושר האנושי מלא ואין הטוב האלוהי שלם, כי אם בעולם שכולו טוב...

אחרי הבאת המקורות עובר המחבר לביסוס עיוני של רעיון העולם הבא; הוא מתחיל בנקודת-הראות התכליתית ומסכם עוד פעם את דבריו על תכלית

הבריאה והאדם: תכלית הבריאה היא האדם ותכלית חיי האדם היא הקיום הנצחי בעולם הנצח, שכל החיים הארציים על קיום המצוות הם הכנה לו, ובלעדי עולם הנצח אין טעם לבריאת האדם, לבריאה כולה. אין העולם החולף יכול לשמש במה להגשמת תעודת האדם, הוזה עם אשורו המלא, ורק בעולם הנצחי בא האדם על מימוש השלימות. וכל זה הוכח מבחינה אובייקטיבית, בלי קשר עם בעיית הגמול, מן האמור וכן מן מחקר הנפש (מאמר התשיעי):

כי כאשר התאמת... כי השמים והארץ ומה שיש ביניהם לא נבראו כולם, כי אם בעבור האדם, ועל כן ניתן לנפש יתרון מעלה בשכל וחכמה, ועל כן (אחרי שחונן בחכמה, הנותנת אפשרות של הטלת צוויים עליו) חייבה (את נפש האדם) במצוות ובאזהרות, הכינה בם לחיים התמידיים (ותכלית כל המצוות האלו היא, שיכשירו את האדם לחיי הנצח), ושהחיים האלה, כאשר ישלמו אישי המדברים, אשר חייבה חכמתו לברוא אותם (וחיי נצח אלו יתחילו עם תום בריאת הנפשות, שהחכמה האלוהית ראתה אותם בתכנית הבריאה שלה) וישכינה עולם אחר ויגמלנה בו (ואז ישכין אלוהים את הנשמה בעולם האחר ויעניק לה גמול כל מעשיה).

וגם זה: הבריאה היא גילוי של מגמת ההטבה של אלוהים, והעולם הזה הוא עמק הבכא, המלא צער, יסורים ויגון, ולא יתכן שאליו התכוון החסד האלוהי, והכרחי להניח קיום עולם אחר, שכולו טוב:

ממה שמחייב אותו השכל עוד, שהבורא יתברך כפי שנראה לנו מחכמתו ויכלתו והטבתו אל ברואיו לא יתכן להיות שיעור הטובה, אשר כוון בה לנפש הזאת, היא מה שהיא מוצאה בעולם הזה מטובותיו והנאותיו, שכל טובה שיש בעולם, יש עמה רע, ועם כל הצלחה — עמל, ועם כל הגאה — צער, ועם כל שמחה — אבל, וכל חלקיו שווים (חלקי העונג והצער הם שווים בעולם הזה) וההכרעה לענינים המעציבים על המשמחים (ולא עוד, אלא שהדברים המעציבים מכריעים את אלו המשמחים), וכיוון שזה מבואר, אין בו ספק, מן השוא שיהיה החכם (הבורא) משים תכלית תועלת (גמר הטוב של) הנפש הזאת, הענינים ההם הנהפכים (הנהפכים מהר מטוב לרע), אבל ראוי שיהיה מזומן לה מדור (מציאות), שיש בו החיים הגמורים וההצלחה המיוחדת, ימציאה (לפי גירסת בעל "שביל האמונה") אותה (שאותה ימציא אלוהים לנפש).

ועוד זה: הנפש היא תמיד מלאה אי־שקט ואי־סיפוק, ומכאן שבתת־התודעה שלה קיימת צפייה לעולם אחר יותר טוב, ולכן אין היא מוצאת סיפוק בחיים הארציים (שם):

ועוד כי אני מוצא כל הנפשות אשר ידעתים, אינן נחות בעולם הזה ואינן בוטחות (חסרות מנוחה, או נחת רוח, ובטחון בכל הישגיהם), אפילו אם הגיעו אל הגדול שבמלכויות ואל העליונה שבמעלותם, ואין זה בטבעה כי אם בעבור ידיעתה כי יש מדור יותר נכבד מכל טובות המדור הזה, והיא נכספת לו ועיניה צופות אליו (ולא היה אי־שקט זה מצוי בטבע הנפש, אלא מפני ששוכנת בה הידיעה, שיש מציאות אחרת העולה על כל המציאות הארצית, והיא מלאה כיסופים וצפייה אל המציאות האחרת הזאת, ולפיכך לא מספק אותה הטוב החלקי של העולם הזה).

ומבחינה אחרת, זו של ליקוי הצדק בעולם הזה: אנו רואים צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, וכן אין מידת הגמול והעונש יכולה להיות שלמה בעולם הזה. קיום העולם הבא מסלק את כל התמיהות והפירוכות בקשר לתופעות אלו ומבטיח מימוש מלא של הצדק האלוהי (שם):

ומזה עוד, מה שאנו רואים מחמוס קצת בני אדם את קצתם (אחדים מבני אדם חומסים בני אדם אחרים), והיה החומס והחמוס (לפי גירסת "שביל האמונה") זה בטוב וזה ברע (החומס חי חיים טובים והחמוס חיים רעים), וכיון שהוא, יתברך שמו, שופט צדק, מן הדין שיהיה מכין להם מדור שני, ידון בו בין שניהם בצדק, וישיב לזה גמולו כפי מה שהגיע לו מצער החומס (ישולם לחמוס תמורת צער החמוס שסבל), ויביא על זה (על החומס) מן העונש כפי מה שמצא מן הערבות בחמוס (תמורת העונג שגרם לו החמוס). ומזה עוד כי אנחנו רואים כופרים בנעימים (חיים חיים נעימים) בעולם הזה, ומאמינים בצער בו (חיים חיי צער בעולם הזה), ואי־אפשר שאין לאלו ולאלו עולם אחר, שגומלים אותם בו הצדק והמשפט (שמשלמים למאמין ולכופר מה שמגיע להם, לפי מידת הצדק והמשפט האלוהי).

(ואופייני הדבר שהוא מביא ראייה כפולה: מצדיק ורשע במובן סוציאלי, וממאמין וכופר שמהתחום הדתי).

ומזה עוד, שאנחנו מוצאים מי שהרג נפש אחת ומי שהרג עשרה נפשות יומת, וכן מי שנאף פעם אחת ומי שנאף עשרים פעם יומת (כלומר, אין עונש גדול ממוות ואנו מענישים בו את מי שעבר עבירה זו פעם אחת ואת שעבר פעמים רבות, שהרי אין אנו יכולים להמית פעמיים, הרי שלא בא הצדק על סיפוקו), וכן כל מה שנוהג המנהג הזה (וכן בחטאים דומים).

הגאון גם עומד על הבעייה שרבים נאחזו בה, והיא: מיעוט זכרו של העולם הבא בתורה, והוא נותן לכך כמה הסברים, שהעיקר שבהם הוא: התורה סמכה על השכל, שמעצמו ידע להיווכח במציאות העולם הבא\*.

וכן מדרכה של התורה להרחיב את הדיבור על הדברים האקטואליים ולקצר בדברים הרחוקים מחיי יום־יום.

אחרי שהוא מביא שורה של הוכחות חיוביות מספרי הקודש ומהספרות התל־מודית, הוא עובר לבירור פרטי הבעייה; על האופי של הגמול והעונש: עצם אחד יביא גמול לצדיקים ועונש לרשעים:

אלוהים יברא, עם בוא עת השלום, שתי צורות עדינות של הגמול ושל העונש, שניהם, הגמול והעונש, יהיו כלולים בעצם אחד, ממנו יגיע בבת אחת העונג לצדיקים, והיסורים לרשעים, כדוגמת האש שהיא גם מאירה וגם שורפת.

על המקום ועל הזמן בעולם הבא: יהיו גם אז שמים וארץ, אבל בעלי תכונה אחרת, שמים חדשים וארץ חדשה, וכן לא יחולק הזמן יותר ליום ולילה, אך יהיו בו סימני הפרש אחרים (שם):

\* כלל גדול בתורה: "למה לי קרא, סברה היא" — זאב ג.

מפני שהארץ לא הוכנה כי אם לצרכי מזון, ועל כן יש בה שדות לזרוע וגנות, ונהרים ואפיקים להשקות האילנות והבהמות, והים והנחלים למטר ולשטף (להביא מטר ולעתים שטפון), ומדברות למרעה החיות, ודרכים להולכים... אבל מדור העולם הבא אין בו לא מזון ולא קנין, ואין צריך לשדות ולא לצמח ולא לנהרות ולא להרים ולא לנחלים... ואין צריך לבני אדם בעת ההיא כי אם מתקע ומקיף בלבד (מתקע זהו מקום למושב הבריות, ומקיף — משהו שמקיף את המושב הזה, מעין ארץ ושמים, אבל בצורה אחרת יותר עדינה)... כי זמן כולו אור בלי חושך רוצה לומר שלא יהו שתי משמרות, זו אחר זו: לילה ויום... כי הלילה והיום, אופני החכמה כשהשכינה בני אדם בארץ (כי החכמה האלוהית, שמשה את משכן בני אדם בארץ הזאת שלנו, ראתה את הצורך להתקין להם מידת יום ומידת לילה) להיות היום להתעסק בו במחיתם... והלילה למנוחה ולהשקט, אבל העולם הבא אין בו מכל זה מאומה, ואיננו צריך אליהם בלי ספק ללילה ויום... אלא שחלקמה מהזמן יהיה לו אות, יהיה עליהם בו עבודה (אלא שבכל זאת יהיו חלקי זמן מופרשים, לשם סימון העונות השונות של עבודת אלוהים);

על מטרת הגמול והעונש, והיא אינה אלא חינוכית: הגמול הנצחי יעורר את האדם לעשות את הטוב, והעונש הנצחי יפחיד אותו מלעשות את הרע; אחרי שהטיל אלוהים על האדם את המשימה של עבודה דתית, צריך היה להראות לו באופן משהו גדול ביותר תמורתה, שיעורר בו את הרצון לקיים את המשימה הזאת, שאם היה המיועד דבר קטן, אזי יכול היה האדם להתנצל שזה לא משך אותו. אך אם הייחול-ההבטחה, הוא הגדול ביותר, הוא נצחי, אין מקום לטענה של השתמטות... \* אכן, יכולים לטעון, שהגמול הנצחי אמנם מתקבל על הדעת כאמצעי חינוכי מאת הבורא, אחרי שיש בו מן הטוב והחסד, אבל העונש הנצחי לעומתו אינו אלא מעשה אכזריות... ברם כשם שהבטיח אלוהים את הגמול הגדול ביותר, לעוררו לעשות את הטוב, כך היה צורך מאותו הטעם והנימוק לאיים בעונש הגדול ביותר, לעורר בו פחד פן יעשה את הרע, שהעונש האין-סופי יכניס באדם פחד לאין שיעור. ואכן, ממשיך המחבר, לא בא העונש לשם עצמו, ואין הוא אלא אמצעי חינוכי להטיל אימה על האדם שלא יעשה את הרע, אולם כיון שאלוהים השתמש בעונש זה לשם הפחדה, הרי נכון הוא, אחרי שלא עשה האיום את פעולתו, שאלוהים יקיים את דברו ויעניש באמת את האדם בעונש נצחי, שהפחידו בו, והאדם בעצמו נושא

\* לכאורה נראה מכאן, בניגוד לכל הרצאת הספר, שהגמול בא רק להבטיח את קיום המצוות של האדם ולא להיפך, שתוכנו האושר הנצחי של האדם, שהחסד האלוהי התכוון אליו בכל מעשה הבריאה שלו? ואולי יש להבדיל בין גמול חיצוני — כגון זה שהוא הזכיר בדבר העצם המאיר — ובין זה הפנימי: טהרת הנפש, המביאה לידי התקרבות לאלוהים, שזהו האושר האמיתי, ולא בא הגמול החיצוני אלא לעורר את האדם לקיים את המצוות, שאלה יביאו אותו לאושר הנצחי, ואשר הוא-הוא האושר האמיתי.

באחריות על זה, אחרי שבידו היתה הבחירה, ואלוהים הוהירו. וסוף-סוף אף הטלת אימה זו בעונש הצפוי בעד החטא אינה אלא ביטוי החסד האלוהי; העונש וההפחדה בו אין מטרתם לעצמם, אין הם אלא אמצעי להביא את האדם לעשות את הטוב ועל-ידי כך לאפשר לו את השגת האושר הנצחי. אף מידת הצדק האלוהי — השכר והעונש — היא מגילויי החסד האלוהי.

על הדרגות בגמול ועונש, ועל זה שלא יאבד בחשבון סופי אף פרט אחד ממעשי האדם, בין הטוב ובין הרע (שם, "אבל תשובת השאלה"):

אמנם מבחינת כמות הזמן, לא יהיה הפרש בין מעט והרבה, כי הגמול יהיה נצחי בין בעד מעשים רבים, ובין בעד מעשים מועטים, אך איכות הגמול תהיה שונה לפי כמות המעשים וטיבם.

ומכאן גם, שיהיו דרגות שונות בין הצדיקים והרשעים, שהגאון מתאר אותן במוחשיות רבה, בהסתמכו על לקט של כתובים מתאימים:

מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו מדור לפי כבודו.

והנה קצת מדרגות הצדיקים:

שקצתם יהיה לו אור כזריחת השמש... וקצתם יהיה לו עם ערבות בניצוציה (שניצוצי האור אף יוסיפו לאדם נעימות)... וקצתם יתקיים לו כדבר הנטוע (שהוא, הנטוע, יותר יציב וחזק).

וקצת מדרגות הרשעים:

מהם (מן הרשעים) מי שהאש מלהבת פניו עד שיאדימו... ומהם מי שישחירו פניו כשחרות הקדרה... ומהם מי שיגיעוהו ממנו כמו צלייה ובישול"...

ועל הקשר שבין הצדיקים ובין הרשעים בעולם הבא (שם):

הצדיקים קצתם עם קצתם, מי שמעלתו מהם קרובה (הצדיק, ששכנו הצדיק נמצא במעלה הקרובה לזו שלו) יפגענו (יפגש אתו), ואם תהיה רחוקה לא יפגענו, ועל דעתי (עלתה מחשבה בלב המחבר) הענושים (הרשעים), כל שניים מהם שתהיה מעלתם קרובות זו לזו, אינם נפגשים, מפני שהיסורים פוסקים ביניהם וטרדתם בם (ברם אצל הרשעים, אפילו שניים הקרובים ביותר, לא ימצאו מגע ביניהם, על היותם טרודים ביסוריהם, ושהיסורים מפסיקים כל חיבור ביניהם).

והגאון מביע בסיום המאמר את התקווה, כי בימות המשיח, שבהם יפנו הלבבות לקליטת החכמה, נגיע לכל פיענוח סתרי העולם הבא (שם, "וראוי שתחבר"):

אבל אני מקוה שיפורשו לנו מיני (לפי גירסת "שביל האמונה") הגמול לכל עבודה, ומיני דרכי העונש לכל עבירה בזמן הישועה, כשיגלה הענין הזה (תוכן הגמול) ויפנו הלבבות לקש החכמה, ויזדככו הטבעים לקבל התבונה (טבעי בני אדם יעשו יותר זכים לקלוט את התבונה).

## פרק חמישי: אורח חיים

### א

המאמר האחרון (העשירי) בספר דן במדות האדם, אופיו ודרכי החיים שלו. אין מאמר זה מהווה המשך ישיר של הרצאת הספר, ולדעת החוקרים הוא מאמר נספח, שנתחבר לחוד וצורף אחרי כן לספר. ברם אין ספק שהוא נובע מהעקרונות שנוסחו בספר ומכל השקפת העולם שהוצעה בו. כותרת המאמר היא: "במה הטוב לאדם לעשותו בעולם הזה" והמכוון הוא גם לטוב בעיני השמים וגם לטוב לו לאדם. כיון שלשיטת המחבר שאיפת-האושר האנושית לא רק שהיא חוקית אלא שהיא בעצם כל מטרת הבריאה, הרי שתי צורות הטוב האלו זהות הן, ועם זה אין אידיאל החיים של המחבר עולה מתוך האושרנות או אבדימוניה (Eudaemonia) בלשון האסכולה (כפי שטוברים חוקרים אחדים), שהרי אין תוכן אחר לאושר זה, כי אם דבקות באלוהים וקיום מצוותיו. ולפיכך אין כאן כל התנגדות בין מוסר החובה והמצוה ולבין ההכוונה לחיי אושר, שהרי כל מערכת מצוות אלוהים היא חתירה לאושרו של האדם, וגם כל אושרו של האדם הוא רק בהיותו חי חיי תורה ומצוות השם.

דרך החיים הטובה בעיני המחבר היא פיתוח כל כוחות האדם, מידותיו ונטיותיו, לרבות הגופניות, תוך הרמוניה שלמה. המחבר הרואה את האדם כיצור גופני ורוחני — ולדידו מלווה הגוף את האדם אף בעולם הגמול — אינו שולל את המאויים הגופניים, אם כי הוא נוטה להערכה פסימית של החיים הארציים, אך הוא דורש הדברתם תחת הכוחות העליונים של הנפש; ובעצם אף הכוחות הנמוכים, כלומר: המאויים הגופניים, שרגילים לייחס אותם לגוף, הם כוחות הנפש, שהרי אפילו התחושה היא, לדעת המחבר, בנפש, והגוף רק מספק כלים לנפש. וכן התאוה כוח הוא בנפש, אך הכוח העליון בנפש הוא השכלי, והוא חייב להיות המדריך של האדם. סוף-סוף הטוב העליון ואושרו הגדול של האדם הוא בהתקרבות לאלוהים, ואין הגוף כי אם כלי שרת למטרה זו. מכאן, שאין המחבר מייחס ערך שווה לכל כוחות האדם אלא מעדיף את אלה המביאים לטוב העליון, שלפיתוחם צריך האדם להקדיש את רוב מרצו. אלא שאין לו להזניח גם את המידות האחרות ועליו לתת גם להן מקום בחייו.



ומכאן שיקול הדעת, הנחוץ לאדם בשימוש בכוחותיו ובבחירת דרך-החיים: מידת נפש אחת דורשת טיפוח יותר, מידת נפש אחרת – פחות. הרבה גם תלוי בנסיבות החיים. אמנם, אחרי שהגאון דורש איזון כל כוחות הנפש מאת האדם, אין זה האחרון יכול כבר להתרחק מלהגיע לקיצוניות באיזו מידה מן המידות, וכך מתקרב המחבר לדרך-האמצע הידועה, אם כי הוא אינו משתמש לא במונחים שלה, לא במיתודה שלה ולא בקטיגוריות הפסיכולוגיות-מוסריות שלה. דרכו של המחבר היא מקורית ויחידה במינה בתחום זה. את תורתו בדבר הפעלת כל כוחות הנפש, כהוראת דרך החיים, מבסס המחבר על רקע מיתאפיזי: רק אלוהים, אומר הוא, הוא אחד; כל היצורים, באשר הם יצורים, מורכבים מיסודות שונים, אף אלו המהווים יחידות אחידות. להיות מורכב, זוהי תכונה של הנברא באשר הוא נברא (המאמר העשירי):

כי בורא הכול יתברך, מפני שהיה אחד בעצמו, התחייב שיהיו נבראיו רבים (מפני שהאחדות הגמורה היא תכונה עצמותית של הבורא, בהיותו בורא, משמע שכל הנבראים, כל אחד מהם, מורכב מרובי של יסודות שונים, בהיותם נבראים).

ובצורה יותר פשוטה: כל הגופים הנמצאים מורכבים מארבע תכונות: חום וקור, לחות ויובש או ארבעה יסודות: אש, אוויר, מים ועפר. מכאן שכל גוף הוא מורכב באשר הוא גוף; וכאשר אנו בוחנים, למשל, את גוף האילן, אנו מוצאים בו, נוסף על היותו מורכב מארבעה יסודות, גם חלקים שונים: ענפים, עלים ופירות וכד'. כך גוף האדם מורכב, מלבד הרכב ארבעת היסודות, מבשר, מעצמות ומגידים וכד'.  
ובסיכום הדברים:

אבל היה (לפי גירסת "שביל האמונה") בחוקי הבריאה, כי הבורא אחד ומעשיו רבים.

ומכאן בא המחבר לדון בפסיכולוגיה האנושית: אף נפש האדם יש בה כוחות שונים, יש בה אהבה או משיכה לדברים מסוימים ושנאה או שאט נפש לתו-פעות אחרות.

מכאן הדרישה לפתוח כל כוחות האדם לשם שלמותו, כשם שהקיום השלם של כל הנמצאים תלוי בהצמדת כל היסודות והרכבתם השלמה; כשם שהגופים הטבעיים, מאילן ועד הגוף האנושי ועד הגורמים השמימיים, לא נעשו מיסוד אחד, כי אם מצירוף של יסודות, מהאחד הרבה ומהשני מעט, כך על האדם להתנהג לא לפי מידה אחת ממידותיו, כי אם לפי צירוף המידות, מזו הרבה ומזו מעט, ואז יגיע לשלמותו.

ומכאן גם, שהאדם צריך לשקול את מעשיו והוא כדין על חיו-שלו:

ויהיה כאילו הביאם (את המידות) לפני הדין ודן עליהם או כאילו שקלם במשקלו, וחלק אותם חלקים.

יש לגאון ויכות עם אלה שמבחינה עקרונית דורשים ריכוז האדם בנושא אחד, לפי אחת המידות של האדם.

והוא טוען (שם, "וכאשר הקדמתי"):

כי שנאת דבר אחד והגברתו, אלו היה יותר תיקון (יותר מביא לתקנת האדם), לא היה נוטע הבורא במידות האדם אהבת שאר הדברים, ואלו היה הדבר כן, היה אפשר לבראו מיסוד אחד (כלומר, ולא מארבעה יסודות), ושיבראנו גזרה אחת, (מצורה הומוגנית, ולא מחלקים שונים כגון: בשר, עצמות וכד'), יהיה בורא כן שאר כל הנמצאות, ויהיו על הענין הזה (וכן יברא אלוהים גם את כל שאר היצורים, רק מיסוד אחד).

הפעם מוסיף הגאון אסמכתא גם ממעשי בני אדם ואומנויותיו, שאף הם משתמשים ביסודות וכלים שונים (שם):

ומזה תראה, אלו בנה בונה בית מאבנים בלבד או מעצים בלבד או ממחצלאות בלבד או ממסמרים בלבד, לא יהיה תיקון (מתוקן, מושלם), כמו שיהיה אם היה בונה מאלה (המנויים) מקובצים (מצורפים), ודומה לזה יאמר בתבשיל, ובמאכל ובמשתה, ובמלבוש ובשימוש (יתר שמושים אחרים) ושאר החפצים.

ואם במכשירי האדם כך, כל שכן בכוחות הנפש:

ואיך לא יפתח האדם עיניו, כשהוא רואה כל אלה החלקים (המכשירים הבודדים) אינם הווים מדבר אחד, והם הוכנו לו לשמשו ולתקנתו, כל שכן עיני נפשו ומידותיה.

ומכאן, לגבול האופי האנושי: דרושה, ראשית כל, חכמה כדי לדעת להשתמש במידות הנפש, כל אחת בעת הראויה ובשיעור הראוי. אך אולי עוד יותר מזה דרוש רצון חזק, שישלוט האדם במידותיו, להטותן לאן שירצה, ולא שהן תשתלטנה עליו; יסוד הדברים בתחום זה, אומר המחבר, שלא יתן האדם את עצמו להיכבש על-ידי היפעלות אחת כליל: אהבה או שנאה מסויימת לדבר מסויים, כי יש ולפעמים צריך לאהוב דבר אחד או לשנוא אותו, ולעתים להפוך את הסדר ולאהוב את השנוי מקודם ולשנוא את האהוב מקודם, הכל לפי השעה והמקום. ולפיכך אל יתן האדם את עצמו להיסחף עם הרגש, ולא ישאר נוקשה וחד צדדי. על האדם להיות גמיש ואם יראה שבמקום זה יש צורך להשתמש במידה מסויימת יפעיל אותה עד שתיגמר הפעולה, ואם יראה להיפך שהגיעו מסיבות אשר בהן רצוי לעצור מידה זו, אל ייגרר אחריה מתוך עוורון הרגש, אלא ירסן את עצמו ויבלום את סערת הנפש, והכל צריך האדם לעשות מתוך ישוב הדעת ומתוך פיתוח היכולת לתת לאמוציה מסויימת מקום להתפשטות בעת הצורך ולעצור אותה בעת הצורך.

והכלל היוצא מעיון זה, שצריך האדם להשליט את שכלו על שאר כוחות הנפש, והגאון מסכם עוד הפעם בהזדמנות זו את תורת חלוקת כוחות הנפש (שם, "אבל אקדם"):

וכבר קדמתי קודם זה, כי לנפש שלשה כוחות: התאוה והכעס וההכרה, וכוח התאוה הוא אשר יביא את האדם לכיסוף למאכל, למשתה, למשגל, ושייטבו בעיניו המראים הנאים, והריח הטוב והמשושים (השמחות) הרבים. וכוח הכעס הוא אשר יביא האדם אל התגברות והשררה, והעזר לאחרים, והנקמה והגאוה

והעזות (ובכוח זה אפשר להשתמש גם לטובה וגם לרעה), אבל כוח ההכרה הוא אשר ידון על הכוחות האחרים (הוא צריך להכריע איך וכיצד להשתמש בכוחות האלו: כעס ותאוה), ואי זה ידמה האדם או ענף מענפיהם, אז יתעסק בכוח ההכרה להתבונן בהם ולבחנם (ואם יתעורר בדמיונו אחד הכוחות האלה או ענף מענפיהם — כי אף הכוחות האמורים מפוצלים כל אחד מהם — יפעיל את כוח ההכרה להתבונן ולבחון את ההתעוררות הזאת), ואם יראה אחריתו וסופו נצולים מפגע, אז יעץ בו, וכל שכן שתהיה אחריתו משובחת (אין השכל דן לפי תועלת או נזק רגעיים, כי אם מתבונן מה עתיד לצאת מזה ואם יראה שבסוף הפעולה תהיה מסולקת מנזקים, וכל שכן כשהיא עתידה להביא תועלת, ייעץ לעצמו לקיים אותה), ואם יראה בצד מצדדיו פגע מן הפגעים, ייעץ בעזיבתו (ואם יבחין באיזו בחינה שהיא, שעתיד להוולד נזק מפעולה זו, יחליט לעזוב את הפעולה ההיא).

לפיכך מבחין הגאון בין מוסריות ואי-מוסריות, ובמובן מסויים בין שתי דרכי מוסר: זו של החכמים, שהשכל הוא נר לרגלם, וזו של הכסילים שהתאוות מושלות בהם.

גישה זו מזכירה במקצת את שיטת אפלטון\*, אבל מחברנו מסתמך לא עליו, כי אם על מקור מקראי — על דברי קהלת וסיכומו, שכל הנעשה תחת השמש הוא הבל (קהלת א, יד). לדעת מחברנו אין קהלת מתכוון לומר על מכלול מעשי העולם, שהם הבל (שם, שם), שהרי הם פעולת הבורא. כונתו של קהלת היא, שכל ריכוז-יתר באחד מתחומי הפעולה הוא ההבל... וכדוגמא מסתפק קהלת בשלוש מידות, או שלש אהבות: שהראה שלשה שערים מאהבות העולם, וגזר על כל אחד שהוא הבל (כלומר, עד כמה שאדם מתמסר לו לחוד).

**אהבות אלו הן החכמה:**

ותחלתם, שמתייחד האדם בחכמה לבדה ויעזוב שאר האהבות.

ויחוד זה גורם לאדם צער מכאובים: כי העיון וההתבוננות מגלים את מומי החיים, מה שמכניס אי-שקט באדם ומגרש את מנוחת נפשו, שהיתה לו בעודו בתמימותו.

**אחריה: אהבת השעשועים או השחוק:**

ואחרי כן שגה (ריכוז מעייניו, וראה פירוש המלה "שגיון" משל הרמב"ם ספר המדע הלכות תשובה, פרק י', הלכה ו') בשמחה ושחוק בלבד.

ונוכח שאף היא רעה, כי היא מביאה לאדם דכאון על שעשועים אלו גורמים לירידת רמתו האנושית:

כי האדם בעת ההיא מרגיש מעצמו (מצפונו אומר לו) בעת השחוק והשמחה, פחיתות וגנות, וכבר נכנס במידות הבהמה.

\* ואופייני הדבר מאוד שמחברנו, בניגוד לפילוסופים שבאו אחריו, אף פעם אינו נוקב את שמות הפילוסופים הנכרים שדעותיהם מובאות בספרו — מלבד שמו של ענן, שהיה יהודי קראי — לא לשלילה, וכל-שכן לא כאסמכתא לדבריו.

## האהבה האחרונה, היא : ישוב העולם.

אף היא אינה נותנת סיפוק לאדם, שהרי ברור שכל עמלו של האדם הוא לשוא, והגכסים שהוא אוגר במאמץ רב סופו להשאירם לאחרים :

וזכר (קהלת) העילה בשנאתו כל זה (סיבת השנאה, הבאה בסוף), שינחנו (את רכושו) לאדם שיחיה אחריו, ותהיה יגיעתו לריק.

ומסקנתו של קהלת, לדעת המחבר, היא : אל לו לאדם להתרכז רק בענין אחד כל ימי חייו, שייחוד זה סופו להביא לו אכזבה. אלא עליו לטעום מכל דבר בחיים ולשאוף לטוב העליון . . .

### ב

לשם הדגמת הקו המדריך שלו נותן המחבר סקירה של שלש עשרה מידות בני אדם שפיתוחן, כל אחת לפי משקלה, ובמקומה ושעתה, מוביל לקראת אשרו ומילוי תעודתו של האדם.

הוא מתחיל במידת הפרישות (שם "שער הפרישות"):

ראו אנשים, כי אשר ראוי להתנהג בו האדם בעולם הזה: הפרישות, וההליכה אל ההרים, ולבכות ולספוד על העולם הזה.

והם מנמקים את זה באי-היציבות של חיי האדם :

חייבנו זה (מה שמחייב ומביא אותנו לזה), מפני שהוא (העולם הזה), עולם כלייה (עולם שכולו כליון), מתהפכת באנשיה, אינה קיימת (כליון זה מביא תמורות תכופות בחיי האדם), בעוד שיהיה האדם שמח בו, בהשקט ובשלוח, תתהפך עליו ותהיה שמחתו — אבל, וגדלותו — שפלותו, והצלחתו — עמל ;

האדם אינ-אונים הוא מול תהפוכות הגורל (שם):

ואלו היה האדם משתדל בכל כוחו להתחכם, תנצחהו איולתו, או להינקות (להיות נקי), ינצחהו טינופו (תתגבר עליו הזוהמה), או להיות בריא, יחלהו מזגו (יביא אותו מזגו לידי מחלה) או להלבב (להיות בעל לב, לדבר כלבו בלי שפתי מרמה — ז. ג.) יכשילהו לשונו ;

החיים מלאים דאגות, יסורים וצער, המתחדשים יום-יום ובאים בלתי-צפויים. אין אדם בא על סיפוקו אף פעם, ויותר שהוא מתרווה מתענוגי העולם, יותר גדול צמאונו אליהם. מדכא אותו גם הרע המוסרי :

ואין ענינו בו (בעולם הזה), כי אם בזיוף ושקר וכזב כל ימיו . . .

כי העולם משפיל את הקומה המוסרית של האדם :

וכמה גבורים השח, השפיל, וכמה גדולים הכניע וחלל . . .

גוזל את תמימות בני אדם ומעכיר את שאיפתם לאור ולטוב :

וכמה מיחל טובו, המירה לו ברע (לאלו שקוו לטוב, הביא העולם את הרע תמורתו), ופתח עיניו לראות באור, והחשיכה בפניו (במקום האור שנמשך אחריו, יצאה לקראתו החשיכה).

וכאילו העולם מעמיס את כל דאגותיו על האדם :

ונשען (העולם) בדאגותיו על האדם הזה, והשליך עליו חולשתו.

והחרדה מכרסמת בלב לחשבון העוונות שלו :

ואיה העוונות והחטאים, והחשבון והיסורים וההבדל (המרחק) בינו ובין אלוהיו.

עד שהעולם מתאכזר לו ורומס אותו :

עד שישוב לו כטורף באפו (בחמתו), וכאכזרי אחרי הרחמים (אחרי שהחיים האירו לו פנים ברחמים, שבו אכזריים לו, מה שעוד יותר מכאיב אלמלא היו כך מלכתחילה).

מכאן מסקנתם על הצורך בבריחה גמורה מן העולם הזה :

ואמרו: צריך למאוס בעולם הזה, ולא יבנה בית ולא יטע, ולא יקח אשה ולא יוליד, ואל יסכון עם מי שבוחר במעשים, שלא ירגילו אותו ותדבק בו מדותם, אבל יתבודד בהרים, ויאכל מה שימצא מן הצמח עד שימות בדאגה ואבל . . .

והנה בקורת המחבר. אמנם נוטה הוא במידת-מה לחייב דרך זו של הפרישות, שהיא קרובה בגבולות מסויימים ללבו של כל אדם דתי וכן קרובים ההגיונות הפסימיים ללבו של מחברנו :

והסתכלתי במה שאמרו העם הזה (כיתה זו), ומצאתי רובו (רוב הדברים) אמת.

אך שולל הוא את הפרוזה: אין אדם יכול לוותר על צרכיו ההכרחיים, המזיקים אותו לחברת האדם :

אך טעו בעזיבת הישוב ובני אדם, כי עזבו זכרון (שכחו) מה שלא יוכל לעמוד בלעדיו מן המזון והכסות והמחסה;

אלמלי הפכה התנהגות זו נחלת הרבים, היתה מביאה לידי הרס אשיות העולם והחברה.

וגם הניחו זכרון נפשם (הזניחו שישאר זכרון לעצמם, כלומר על-ידי בנים), כי עזבו לישא נשים, וכרות הזרע אלו היה טוב, היו מתנהגים בו בני אדם, ובטל מין המדברים (והיה נחסל המין האנושי), ובבטולו תבטל החכמה והתורה, ויום הדין, והשמים והארץ . . .

היא מביאה לידי מלנכוליה, לעתים בלתי נתונה לריפוי, וגם לידי שנאת האדם :

והיו משתוממים מבני אדם, עד שיחשבו שיהרגו אותם (מתרחקים מבני אדם, כאלו רצו אלו להרוג אותם), ויש שישנאום על היותם מוחזקים לרעים וחטאים, עד שיתירו לעצמם שפיכות דמם.

ולאבדן הדיוקן האנושי :

ויש שישובו כמדות הבהמות ויצאו מן האנושות.

ברם הדרך הטובה בעיני המחבר, היא הממוצעת, והיא היא דרך התורה, שעליה אין לנו להוסיף :

אבל הפרישות טובה לאדם, כשיתנהג בה במקומות (לעתים), והוא כשיזדמן לו המאכל והמשתה האסור, והמשגל האסור, והממון האסור, ישלח המדה (יפעיל את מידת הפרישות) עד שתרחיקהו מכל זה (מן הדברים האסורים).

והנה המידה השנייה: אהבה למזון מרובה (שם, "השני"):

ראו קצת בני אדם, כי הראוי שיתנהג בו האדם שער האכילה והשתייה;

המזון מביא לריבוי כוחות החיים, והעדרו — לאפיסתם, ואף להטחת דברים כלפי מעלה; בעצם כל הציוויליזציה מטרתה הבטחת התזונה.

ובקורת הגאון: האוכל במיעוטו הוא הכרחי ובתנאים שהתורה התירה, אך ריבוי מוזיק, קודם כל לגוף:

והוא שרוב המאכל גורם הקבסה (הקאה), ומכביד האברים, וממלא הראש והעיניים, ומביא לידי גזיעה (מוות) בהרבותו (כשמרבים מן המאכל).

הופך אותו גס ובהמי:

וישיב הלב נמהר (מבוהל), וישנה מידות האדם, ויעלה אל תאוות המאכל וידמה למידות הבהמה והכלבים.

וסופו להיות נבזה ונמאס בחברה:

וכאשר יראה זה ממדותיו (כשתאוותו זו תגלה ברבים), ימאסוהו המלכים וגדולי בני אדם ומשכיליהם, ולא ישבו עמו. כי כאשר יאכל ימהר, ואם יראה חתיכה טובה, יקפוץ עליה, והוא ראשית מי שישלח ידו אליה, ואחרית מי ששייבנה (הראשון להושיט יד לאוכל, והאחרון להשיב את ידו ממנו).

ואף לשכות את אלוהיו ואת חוקי המוסר:

עד שיעזוב תורתו וישכח אלוהיו... ואיה כל דרכי האונאות והתחבולות והאבדן (גרימת אבדן לרכוש הזולת), כי אם בו (בגללו), ומי שהרגיל את עצמו לסמוך על המאכל והמשתה מהתירם ולא יגיע אליהם, יקחם מאשר ימצא (הרגיל בריבוי האוכל, אף כי תחילתו רק מן ההיתר, סופו שאם לא ימצא מזה, יקח מכל המצוי אף מן האיסור);

והרצוי בעיני הגאון:

אבל הם (המאכלות) טובים לאדם לקחת מהם מעט, כפי מה שיעמיד גופו, וכאשר יראה בשכלו מקום לזה (ששכלו יכיר, שיש לו צורך במזון זה, לקיום גופו), ישלח תאוות המאכל והמשתה (יתיר לעצמו תאוות האכילה, אחרי שהיא הכרחית לקיומו), וכאשר יהיה לו מזונו (כשיגמור לאכול די ספוקו), יעצרגה.

והמידה השלישית: חיים מיניים; יש אנשים, הרואים בהם את כל תוכן הקיום מאחר שאלו הם סיבת הקיום של מין האדם.

בקורת הגאון: אף כאן המיעוט הוא טוב, ובגבולות התורה, וריבוי מגונה; הריבוי גורם, ראשית כל, למחלות ולהרס לגוף ולנפש (שם, "השלישי"):

כי הניחו נזקיו וגנותו מהם (מה שיש בו מן הנזק והגנות)... כי הוא מוזיק לעיניים... ומפיל הכוח, והרבה פעמים מביא השחפת... והורס הגוף ומכלהו מהרה... ואיה הטנוף והלכלוך, עד אם ירגיש ויהיה לו מעט דעת, יהיו שלמותיו (בגדיו) מתעבים אותו, אף אם התרחץ כל ימיו (אם יהיה לו קצת דעת יהיה גופו כל כך מלוכלך בעיניו, כאילו בגדיו מתעבים את גופו, אף שהוא מרוחץ).

**זוהי הדרך הטובה :**

ואין התאוה הזאת טובה לאדם, כי אם להקים בה זרע וישלחנה (יפעילנה) בדעת בעת שהיא ראוייה (עת שאשתו מותרת לו), ויעצרנה מהרבות (היינו, אפילו עם אשתו).

**והמידה הרביעית: החשק, התשוקה למין השני, (ההבדל בין מידה זו לזו הקודמת היא כזה שבין הסקסואלי והארוטי, בפסיכולוגיה המודרנית):**

יש אנשים, שרואים החשק טוב מכל מה שיתנהג, וחושבים כי הוא מזכך הרוח והמוג, עד שתשוב הנפש זכה... ומשיבים אותה לפעולת הטבע (שהמשיכה המינית לאקסמפלר מיני מיוחד, הוא משהו טבעי).

בקורת הגאון הפעם היא חריפה מאוד. הוא מגנה מידה זו בדרך כלל, וסותר את הישענות דעה זו על גורמים אלוהיים, אסטרולוגיים וטבעיים. ומסקנת המחבר :

ואין הענין הזה טוב, כי אם באשתו של אדם, שיאהבה ותאהבהו לישוב העולם.

**המידה החמישית: אגירת רכוש :**

ראו אנשים, כי הטוב שיתנהג בו האדם בעולם הזה: הטורח בקבוץ הממון (המאמץ באסיפת הממון). כי המאכל והמשתה והמשגל, אשר בהם תקנת הגוף לא יושגו כי אם בו, וכן בו יהיה המקח והממכר והנישואין, וכל עסק שיהיה בין בני אדם בו יהיה עד שהמלכים לא ימליכום כי אם בו, ואין מקבצים את החיילים וכובשים המבצרים, כי אם בעבורו... ואין ההליכה אל בתי העשירים וחלות פניהם (להרבות בבקשה מהם), כי אם בעבורו. ואין הנדיבות והכבוד והצדקה, כי אם להם...

**והגאון קובע: הדרישה אחרי אגירת הממון ראוייה לגינוי גמרץ; טוב לו לאדם אם ההון בא אליו ללא מאמץ, אבל הקדשת מרצו לעשות רכוש — רעה גדולה יש בה. היא מביאה אי-מנוחה מתמדת לאדם:**

אבל מי שישתדל לדרשו, הוא ביגיעה ובמחשבה וקוצר רוח, ובנדודים בלילה וביגיעה ביום.

**היא בולעת את כל האדם :**

וכאשר ישימהו האדם כוונתו (שהממון יהיה כל כוונת מעשיו), ימשול בו ויתאוהו... שיהיה (הממון) כאש, וכמות, וכעוצר רחם, גם יותר מהם (ועוד יותר מאלו יהיה הממון שואב את כל כוחותיו).

**היא מביאה לידי מלחמת-אדם-באדם חריפה, כמו זו של חיות טורפות, לידי אטימות לב, לדמעות העלובים ולידי הפרת כל ערכי המוסר והדת:**

... ואיה המריבה והשנאה והמלחמה, כאשר יעשו הזאבים והכפירים עד שיטרפו טרף.

... ואיה סבל צעקת היתומים והאלמנות והעניים ושאר העשוקים, ואיננו פונה אליהם, כי אם מי שיאהב קבוץ הממון.

... ואיה העברת המועדים (חילול המועדים), ושבועות השקר, עד שיעדר הצדק לגמרי (הממון ופולחנו מביא לידי העדר הצדק מן החברה...).

## לעתים קרובות גורם הממון לאוגרו אבדון :

ויש פעמים רבות, שיהיה הממון סיבת הריגתו ואבדנו, אם בליסטים או בשלטון (שליסטים או השלטון לוקחים את ממונו ואת נפשו כאחד) . . .

בכל אופן אינו מביא ברכה :

. . . ואם ישאר בידו עד מותו, ישא האב בעוון הממון עמו אל הקבר . . . ויניח לבן פחות, אשר לא יהיה לו ברכה.

עם זאת, דעת המחבר בנושא זה היא, כי על האדם לשמור על הממון שבא לו בהיתר ובלי מאמצים מיותרים :

הושם האדם לאהוב הממון, לשמור מה שחננו הבורא ולא יאבדנו לזולתו (ישמור על הממון מה שחננו הבורא בו ולא יפזרנו לאחרים).

המידה הששית היא אהבת ילדיו :

ראו אנשים אחרים, שישתדלו בבקשת הבנים, ואמרו, שיש בזה שמחה לנפש, ומחמד לעין וששון וגילה . . . והם הסגולה לאדם לעת הזיקנה, והזוכרים אותו בטוב אחרי המיתה . . .

אכן, עם כל יחסו של מחברנו לענין הזיקה לבנים, מסתייג הוא מריכוז-יתר של האדם רק באהבה זו, שהרי גם יחד עם זה יש צורך בדברים נוספים (שם, "הששי"):

וראיתיו נכון (שהדבר הוא נכון) בבנים, שיחנם הבורא לעבדו כרצונו (בבנים כאלו, שהם יעבדו את אלוהים, כמו שזה רצונו של אלוהים, שיעבדו אותו), ומקום טעות אלה, שמחייבים כוונת זה השער לבדו, מבלי שאר הדברים, ואומר: מה תועלת יש בהם (בבנים), אם לא יהיה להם מזון וכסות ומחסה, ומה טוב יש בגדולם אם לא יהיה להם חכמה ומדע? (אך עם הבנים יש גם לדאוג לצרכי המחיה שלהם, ולהשכלתם, כי אחרת מה תועלת בבנים?).

הבנים גם גורמים צער ודאגות, לפיכך אין על האדם לראות בהם את כל תוכן חייו, שהרי הם יכולים לגרום לו אכזבה, וישאר ריק מכל \* (שם):

ואיה צער ההריון וחבלי הלידה, ומה שיקרה מן חליה (של האם), ושמא תמות בעת לדתה ותשוב השמחה לאבל . . . ואיה יגיעת האב ועמלו והכנסתו בכל סכנה, כי אם על מזון בניו . . . והכלל אם יהיו ממרים תאבד התוחלת (תקות האב מהבנים נעשית לאל), כל שכן אם יהיו מרעים (שיהיו גם רעים, בוודאי שגורמים אכזבה לאב).

ואמנם צריך האדם, כפי שמסכם המחבר את דעתו, לאהוב את בניו, אף אם הם גורמים לו לעתים מכאובים ויסורים, אך מן הדין שזה יהיה ללא חד-צדדיות :

אבל שם האב (אלוהים נטע בנפש האב) לאהוב את הבנים להחזיק במה שחננו

\* לפי הסברתנו אין מקום לתמיהת פרופ' היינמן (בקובץ ר' סעדיה גאון, עמ' רכד), שיש לשבח את המקבלים עליהם צער גידול בנים, ולא להשתמש בזה כנימוק נגד אהבת בנים; גם הגאון משבח מידה זו, אך הוא רוצה לשמור אותנו מחד-צדדיות, שיכולה להיות למפח נפש . . .



בורא בהם, ולא יקוץ בהם (אופייני דיוק הלשון: "ולא יקוץ בהם" כלומר, אתם אומרים שבנים הם הטוב היחידי בחיים, ולא כן, הם גורמים לפעמים צרות, אבל הבורא צוה שלא לקוץ בהם . . .).

**המידה השביעית: ישוב העולם, היינו, בנין בתים ועבודת שדה וכרמים:**

ראו אנשים אחרים, כי ישוב טוב, בכל מה שיתעסק בו האדם (ההתעסקות בישוב העולם טובה בכל עסקי האדם), ואמרו, כי ישוב הבית הוא דבר שצריך, כי לולא הוא לא היה לו (לאדם) מקום יהיה לו מחסה מן החום והקור, ויתקבצו כל הנלוים אליו . . . אך ישוב השדות צורכם למזון, שאי אפשר לעמוד בלעדיו, וכלה (עבודת השדות) מחדשים לאדם השמחה ורוחב הלב והחריצות והגילה . . .

גישת הגאון לענין זה חיובית בהחלט, אך אף כאן מסתייג הוא מייחוד כל מרצו של האדם רק לדבר יחידי זה; והרי גם לשמו יש צורך בעוד דברים אחרים:

ומצאתים שטעו כאשר חייבו עזיבת כל הדברים והתעסק בשער הזה, ואיך יוכל אדם לישב מאומה מכל זה, כי אם בחכמה ועצה ובידיעת המידות והשערים, מחירי השוק, ואם לא יהיה באמצע (באמצעות) מדע רחב, לא יגיע דבר מהמבוקש הזה (לביצוע עבודת השדה דרושה גם השכלה).

**גם ההתעסקות בישוב, ובפרט ריבוייה, מביאה לאדם דאגות רבות, ולעתים גם מפח נפש:**

ואיה היגון המתמיד וקוצר הרוח, כי אם עמו, ואיה קנאת בני אדם וכעס המלכים והבאת הפגעים כי אם עמו.

מכאן דעתו של הגאון, שהאדם צריך לעסוק בישוב העולם, אבל תוך שמירת המידה, ועד כמה שזה דרוש לו למילוי צרכיו, אך לא לשמה וללא הפרזה יתירה:

ולא נתנה אהבת הישוב בלב האדם כי אם לתקן בו צרכיו בלבד.

**המידה השמינית — אריכות ימים:**

ראו אחרים, כי הטוב שידרוש האדם בעולם הזה, ההשגה על אריכות ימי חייו (האדם צריך לתפש רק אמצעים להשיג אריכות ימים), ואמרו, כי אורך החיים בו יגיע אדם אל כל אשר יחפוץ מעניני התורה ועניני העולם . . . וסיבות החיים (ומה שמביא לאריכות ימים) אצל אלו: התמדת אכילה והשתייה . . . ושישתדל לשמח את נפשו, ושימנע בהכנס בסכנות ופחדים, בכל עניני התורה והעולם (כלומר, כל עניני התורה והעולם תלויים באריכות ימים).

**מחברנו קובע בראשונה, שאריכות ימים אינה תלויה במאמציו של האדם:**

ואמת הוא, כי הענינים האלו [דברים אלו הנחשבים כאמצעים לאריכות ימים] מתקנים הגוף, אבל אינם סיבות החיים, כי אנחנו מוצאים הרבה מבני אדם הם על ענין הזה (מתנהגים לפי עצה זו) והם קצרי חיים, ואחרים בהיפך הענין הזה, וחייהם ארוכים, ותראה גופים שבנינם חזק, יתירו מהרה, ואחרים בנינם חלוש, ועמדו ימים רבים.

ושהחיים (הארציים) אינם כלל טובים כל כך, ולעתים הם למעמסה :

כי האדם כל אשר יאריכו ימיו, ירבו יגוניו ודאגותיו וצרותיו . . . וירבו עליו העוונות והחטאים . . .

לדעת הגאון החיים הארציים אינם הכל, הם אינם רק אמצעי לרכוש על-ידם את החיים הנצחיים :

והאדם הצדיק לא יאהב העולם הזה, כי אם בעבור שהיא (אהבת העולם הזה) מדרגה יגיע בה ויעלה ממנה אל העולם, לא בעבור עצמה (וחשיבות רבה למשפט קצר זה, המראה במפורש גם את ההערכה השלילית של העולם אצל המחבר וגם את אידיאל החיים שלו, הרחוק מכל אושרנות, אידימוניזם).

ובנימה פסימית מסיים הגאון :

ולא ניתנה אהבתה בלב האדם, כי אם שלא ימית את עצמו, כשתבוא עליו צרה.

והמידה התשיעית: אהבת השררה והשלטון; היא נותנת סיפוק רב לגפש ורוממות לרוח האדם (שם, "התשיעי"):

ראו אחרים, הגדול שבמה שיתעסק בו האדם בעולם הזה: הגאווה והגדולה והשררה. ואמרו שהנפש תטה אחרי הגדולה, ותראה שקשה עליה השפלות אל אדם אחד (קשה לה להשפיל את עצמה לפני מישהו) ולהתוודות לו (גאוות האדם מונעת ממנו לגלות את מסתרי הנפש למישהו), ותמצא השררה מחזקת אותה ומרוממתה, ותוסיף לה חריצות והתפשטות, וכן הצווי והאזהרה (יכולת זו לצוות על אחרים ולהזהירם) יערבו לה (גורמת לה עונג).

גם יש בה משום תועלת לחברה :

ולוא השררה לא היה העולם מסודר, ולא נשלמו תקנותיו (תיקון העולם לא היה שלם); המלכים מנהיגים המלחמות והשמירה (שומרים על המדינה מפני אויבים), והשופטים ישפטו בין הצנועים מבני אדם, השוטרים מתקנים את העוים שבהם.

הגאון מודה בערך החברותי של השלטון אך הוא רואה בו, ראשית כל, מכשיר בידי החכמה ובלעדה היא כלי ריק (שם):

אבל מה שזכרוהו מסידור העולם בשמירה ובמשפט ובמינוי (מינוי פקידי הממשלה) איננו גדחה (אין ראוי לדחותו), אבל הוא מאמרנו וכוונתנו (ולא עוד, אלא שהשלטון המדיני הוא מכוונת ספרו של המחבר), אך הם שאלוהו שאלה נעזרו בו על דעתם, כי סידור העולם לא יהיה כי אם בחכמה, והם הטילו מעלת החכמה ושמחה שררה לעצמה (השלטון המדיני זקוק לחכמה, כי רק החכמה יכולה להשליט סדר בחברה, ואין השלטון כי אם מכשיר בידי החכמה, אך אלה עזבו את החכמה ועשו את השלטון מטרה לעצמו).

הגאון גם מצביע על הצדדים השליליים של השלטון: הוא מביא לידי התנשאות והתנפחות. איש השלטון, ובפרט זה שרואה בו חזות הכל, ומה גם כשהוא נגש אליו בלי מטען של חכמה, — והכוונה לעריץ בעיקר — עלול לראות את עצמו כמומחה יחיד לכל דבר ולא לשעות לא לנסיון החיים של הזקנים ולא לידיעה המקצועית של אנשי המדע, והוא עושה את עצמו ללעג בעיניהם :

ויראה עצמו כאילו הוא יחיד בדורו, ויבז לעצת כל אדם ויתעקש וידחה כל מאמר (כל עצה) וחולק על הזקנים במה שנסוהו באורך ימיהם (בדברים שהם רכשו להם נסיון בחיים הארוכים), והבינו אותו כרגילותם (ושהם מבינים ענינים אלו על שהתרגלו בהם במשך תקופה ארוכה), ולא ישמע לעצתם ולמצוותם . . . ועולה מזה לחלוק עם האומנים באומנותם, ויחשבו אותו לפתי וילעגו לו . . . ולחלוק על החכמים במלאכותם המדעיות, וישתדל לשבור אותם, והכסיל הפתי יש לו תקוה ממנו . . .

בסופו של דבר, בטחוננו המופרז בעצמו ימיט עליו כשלון, עריצותו תשרה עליו פחד תמידי מפני הסביבה הקרובה ביותר:

לא יאכל כי אם חתום, ולא ישתה כי אם שמור, וכאילו יושב תחת חודו של חרב, וכאילו חיו תלויים בשערה.

העריץ תמיד מוקף אווירה של שקר, לשון הרע, חשדות וספקות:

ויבדילו אנשיו בינו ובין הדין באמת (אנשי תכסיס יקימו מחיצה בינו ובין הצדק), ויביאהו החשדים והספקות (אנשים אלו יטילו בו חששות וספקות ביחס לבני אדם).

הגאון שולל לגמרי את השלטון— ולהלן הוא גם אומר שאל לאדם לרדוף אחרי השלטון כלל, אלא שאם ממנים אותו בלי השתדלות מצדו יקבל את המשימה ורק לטובת הכלל— ולדעתו לא נטע אלוהים את אהבת השררה וההתנשאות באדם אלא לעורר בו שאיפה לאידיאלים רמים, לעולם הנצחי:

ולא נטע הבורא יתברך נפש האדם אהבת השררה והגאוה, כי אם בעבור שתכסוף בהם לגמול לעולם הבא.

המידה העשירית: הנקמה באויבים; היא מרגיעה את האדם ומשקיטה את יצריו הנסערים:

ראו אחרים כי הטוב במה שמכוון האדם (מן הענינים, שצריך האדם לשאוף אליהם) בעולם הזה: שינקום מאויביו; ואמרו שהנקמה מסירה הדאגה מנפש, ויסתלק מעליה היגון אשר היה בו ותמצא ערבות (מתיקות) במה שהיא רואה באויבה (כלומר, מן הרעות), ותניע מן הכעס.

מחברנו קובע עקרונית: אין האדם רשאי לרדוף אחרי הנקמה, והוא צריך להסתפק אם היא באה מאלוהים, ורק בתנאים מסויימים:

. . . לא עשה בנפש המעשה הזה (לא עשה המעשה מתוך מחשבה תחילה ונפשו לא השתתפה בו), אלא בעבור שבא לה מאלוהים, לא עשתה היא בו כלום, אבל כשהיא (הנפש) נופלת (מתרכזת) בעצה ובמחשבה על האוייב (שהיא חושבת מחשבות ומתייעצת עם עצמה כיצד להנקם) היא נופלת ביום השתור (היא משקיעה את עצמה מתוך כך באפלה);

שאיפת הנקמה מביאה אותו לידי אכזריות:

וימלא האדם לבו שלא יפגע אדם (שלא יתקרב לשום אדם) ולא יחמול, ולא יחון ולא יקבל תחינה (ולא ישעה לבקשה).

הוא גם מוכן להשקיע כל הונו ואונו בשאיפת הנקמה, ולא יעצרהו לא סיכון שלום ידידיו ואף לא חיי עצמו, ולא מצוות אלוהים :

ועל הוצאות כל ממונו וכל הונו בנקמה היא (נמשך למשפט־הקודם: "וימלא לבו", היינו, לבו יאמר לו להוציא כל ממונו והונו בנקמה), ואף־על־פי שלא יגיע להרוג האוייב ההוא כי אם בהרוג אלף אוהב או בהרוג עצמו, ואף־על־פי שלא יגיע אל זה, כי אם בעזיבת אלוהיו ועבודתו, לא יחשוב על זה.

ויתכן שכל מאמציו יהיו לאל, ועוד יהיו לו לרועץ :

וכאשר יסבול כל אלה הענינים, אפשר שלא יגיע עמם אל מה שהוא מבקש . . . ואפשר שיהפך עליו הענין ויאבד הוא . . .

הגאון מסכם את דעתו העקרונית : הנקמה רצוייה רק כמכשיר להשלטת הצדק, המביא תיקון לחברה :

אבל נטעה בנפש אהבת הנקמה לקחת דין הבורא מן המשחיתים בארצות, כדי שיתקנו בני אדם.

המידה האחת־עשרה : החכמה. יש — והם החשובים מבני אדם — רואים בה את כל חזות עולמם ; היא נותנת לנו את דעת הבריאה והבורא :

מתלמידי חכמים, מי שאמר, כי אין ראוי לאדם להתעסק בדבר, חוץ מן בקשת החכמה; ואמרו : כי בה יגיע אל ידיעה מה שיש בארץ מהטבעים (טבעי הדברים), והמזגים (הרכבתם), ואל ידיעת הבורא ממה (מזה שיש) שבשמים והכוכבים והגלגלים, ויש לה ערבות ותענוג לנפש וכאילו הנאתו במזון (החכמה נותנת נעימות ועונג לאדם, ומהנה אותו כאילו היה זה מזונו).

הגאון מחייב את הזיקה לחכמה — והכוונה בעיקר לחכמת התורה, — ברם מסתייג מחד־צדדיותה :

ומצאתי כל מה שאמרו אמת, אבל מקום הטעתו בו הוא מה שאמרו, שלא יתעסק בדבר זולתה, ואם לא יתעסקו עמה במזון ובמחסה ומסתור (מעון שנותן חסות) תבטל, כי אין עמידה (קיום) זולתם, ואם ישליך את עצמו בצרכיו על אנשים אחרים, יהיה נבזה ואין סומכין עליו ולא מקבלים דבריו ;

התרכוזות רק בה, אם היא תיהפך נחלת רבים תביא להרס החברה והעולם, ואופייני הדבר לרוח הדימוקרטיית של מחברנו, שקנה המדה שלו בהערכת כל דרך חיים שהיא, הוא אפשרותה לשמש קנין הרבים :

ואילו היו מסכימים בני אדם על מה שאומרים אלה בטלה חכמת היצירה בהכרת הזרע ובעזיבת נשואין ;

דרוש שווי־משקל בין העשייה החילונית וההתמסרות לחכמת התורה, שהיא מטרת חיי האדם :

ואלו היו מתעסקין בחכמת היצירה (בקיום העולם) לבדה, בטלה חכמת התורה, ולא נטע בלבם אהבת העולם, אלא להיות עזר לזאת (חכמת התורה), וינעמו יחדיו.

**המידה השתים-עשרה: עבודת השם; יש רואים בה את הענין היחידי בחיים:**

ימצאו אנשים רבים שאומרים, כי הטוב במה שיתעסק בו האדם בעולם הזה — עבודת אלוהיו בלבד, והוא: שיצום ביום, ויקום בלילה לשבת ולהודות, ויניח כל עסקי העולם, כי אלוהים ימלא לו סיפוקו ממזון ורפואה ושאר צרכיו.

הגאון רואה אף הוא בעבודת אלוהים את הערך העליון של החיים, אבל שוב, מסתייג הוא מחד-צדדיותה, ודוקא לשמה יש צורך בעוד דברים אחרים:

אך מקום טעותם הוא ההתבודדות בה בלבדה, ואמרם כי לא יתעסק אדם בזולתה, ואם לא יתעסק במזון לא יתקיים הגוף, ואם לא יתעסק בפריה, תבטל העבודה כולה (כי לא יהיה מי שיעבוד).

**וביתר עמקות: כל מהותה של עבודת השם קשורה עם חיי החברה:**

ואיזה דבר יקיים המתבודד ממצות המידות והמשקלים? ואיזה דבר יקיים ממצות הדינין באמת ומשפט? . . . וכן בענין הזריעה (מצוות שיש בזריעה), והמעשר והצדקות, והדומה להם.

**המידה השלוש-עשרה — המנוחה:**

אמרו אנשים, כי המנוחה טוב מכל מה שיתנהג בו האדם בעולם הזה, כי היא סיבה לרפואת הנפש, להעבות (להשמין) ולעדן גופה . . . וכל אשר ייגע האדם עיניו תלויות אל המנוחה והוא מבוקשו.

**הגאון מטיח בקורת קשה על אלה:**

ומצאתים סכלים מכל אדם (כמה אופייני יחס זה אל הבטלה למחברנו, שהפעילות היתה תכונת חיים העיקרית שלו).

**המנוחה טובה רק אחרי המאמץ:**

כי המנוחה לא תשלם לאדם, אלא אחר ההשגחה הגדולה (תשומת לב רבה) ותיקון צרכיו והכנת כל אודותיו (כל מה שצריך לו).

אחרת היא זהה עם עצלות, ולא עוד אלא שהיא הופכת שם מושאל ל...רשעות: כי ענין העצלות עוד נופל על הרשעות.

**הסיכום: המנוחה היא רק התחנה הסופית של החיים, אחרי יום ארוך של פעילות:**

אבל אנחנו מוצאים הנפש נוטה אל המנוחה, ושבוראה שמה לה (הכין לה) הנהגה בהשקט ובבטחה בעולם הבא.

### ג

אחרי ניתוח מפורט זה של מידות האדם, בא הגאון לידי מסקנה ברורה, שאין אף אחת מהן יכולה לשמש בסיס יחיד לדרך חיינו:

וכבר התבאר ממה שהצעתיו ובארתי לכל מי שקורא הספר, שכל מי שרוצה להתנהג בענין מן השלושה-עשר ענינים (רק באחד מהם) תהיה עצתו בטלה ולא נכונה . . . אבל כשיקובצו האלה הוא הנכון הגמור.

אמנם יש לשקול כל אחת, יתרונה נגד הפסדה, וזה באספקלריה של התורה והחכמה, ואין ערך כל אחת שווה:

ואין ראוי גם כן, שיוקח מכל אחד מהם חלק משלושה עשר בשוה, אך יקח מכל מין מהם השיעור אשר הוא ראוי לקחת, כפי מה שמחייבותו התורה וחכמה. מתוך סיכום הדברים, משרטט הגאון את אידיאל החיים שלו, וכדרכו, מתוך מיצוי רב וצמצום ביטוי נמרץ (שם, "ואין ראוי"):

וכאשר יקובצו פזורי אלה השלשה עשר ענין, תהיה חמאת המיץ (מיצוי הדבר), שיגיע אדם מן המאכל והמשתה והמשגל מה שיעמיד בו גופו וזרוע, וכאשר ימצא זה מהיתרו ישלח בו תאוותו... ואם תרצה להרבות או לקחת מזולת הותירו (הריבוי מן ההיתר כמו הלקיחה מן האיסור, שניהם לא רצויים כאחד) יחסמנה וימנענה... וישמור מה שחננו הבורא מממון, בנים כפי אהבתו בהם, (עד כמה שאהבתו את הבנים מגעת), ויעבוד האדמה כפי צרכיו ויאהב חיי העולם הזה בעבור העולם האחר, כי הוא הטרקלין שלו, לא בעבור עצמו... ואל יחפוץ מאומה מן השררה והנקמה, ואם יבוא זה מאליו יקבלנו לקיים בו משפטי התורה ולא יתנהג במאומה מן העצלה, ומה שישאר לו מעיתותיו (כל הזמן שישאר לו, ולא מעט הזמן, כפי שהבינו אחדים ממפרשיו) ישיב השגחתו (תשומת לבו) אל העבודה והחכמה... וכאשר יקבץ על אלה המעשים (יתנהג כך במזיגת המעשים האלו כולם), יהיה משובח בשני עולמים.

אידיאל-החיים של הגאון הוא אפוא: עבודת אלוהים והחכמה, ואין כל העשייה האחרת כי אם מכשיר לה והכנה לה, ובכלל אין כל החיים הארציים כי אם פרוזודור להי הנצח, לעולם הבא, שהוא הטרקלין והמטרה הסופית של ההווייה\*.

אחרי שהגאון מוסיף עוד דיון להוכיח, שאף באומנויות המכחול והמוסיקה, רק מזיגת הצבעים והנעימות מביאה לידי הרמוניה, וכן גם שכל עמדתו,

---

\* פרופ' היינמן שהבין את הפיסקה "מה שישאר לו מעתותיו" רק "קצת הזמן" מקביל את תעודת האדם לפי רבנו סעדיה לזו שהועלתה על-ידי רבנו בחיי והרמב"ם, לרעת הראשון, ובלשונו: "מה רחוק 'שכל' זה המסתפק בקרן זווית, הנשאר לו אחרי סיפוק צרכינו, מאותו שכל הניתן לנו ליועץ לדעת ר' בחיי... ומאותו השכל המצווה את האדם, שישים נגד עיניו תכלית אחת, והיא הכרת השי"ת". היינמן טעה לא רק בפירוש משפט זה, כי אם בהבנת כל משאת הנפש של הגאון, אותה סיכמנו כאן ובמקומות אחרים. אין הגאון אוהב להתהדר במלים, אך לשונו המצומצמת והמדוייקת לאין שיעור, אומרת ברורות, שתכלית חיי האדם היא עבודת השם שמהותה התקרבות לאלוהים ושמימושה השלם בעולם הנצח, שהוא לדבריו הטרקלין של הווית אנוש. אנו עוד מצביעים על ההמנון הנשגב בסוף המאמר השני, אותו ציטטנו במקומו כמעט במלואו על יופיו הנפלא, בו הוא מתאר לנו את האדם העליון הדתי, שאלוהים ממלא את כל חדרי לבו וכובש את כל כוחות נפשו, ואין כל דברי ר' בחיי והרמב"ם בענין זה כי אם העתקת דברי הגאון והרחבתם...

לא נכונה גם תלונתו של היינמן, שקטע אחרון זה הוא כאילו רק מוסף צדדי.

אותה הציג במאמר זה, הולמת את זו של קהלת, שאת דבריו הוא משתדל לפרש בכוון זה, הוא מסיים את ספרו מתוך הצבעה על הכוונה המוסרית של הספר, והיא — להביא את קוראיו לידי תיקון הלב וטהרתו. אין לכל הספר תועלת אחרת וכוונה אחרת, כי אם להביא לידי זכות הלב ותקונו — "וראוי שיזכו ויכנעו לשם אלוהינו יתברך".

ובתפילה אישית, שבה ההדגשה על התרחקות מן התועים (מכת הדור של הגאון!), ועל המזיגה הרצויה בין העולם הזה והעולם הבא, המתאימה כל כך לכל השקפת המחבר, הוא מסיים:

ואשאל מהאל יתברך: ישימנו מן המאמינים ולא מן התועים, וישים בלבנו אהבתו ויראתו, כדי שיזכה לחיי העולם הזה ולחיי העולם הבא.

||