

## ספר שני

# רבנו בחיי: חובות הלבבות



## מבוא

### רבנו בחיי, האיש ומפעלו הספרותי

#### א

רבנו בחיי הוא הוגה הדעות הראשון של יהדות ספרד. עם שקיעת שמשו של המרכז היהודי המפואר בבבל במאה ה-11 עלתה שמשה של ספרד היהודית, התופסת מקום כה נרחב בקורות הרוח בישראל. עם חורבנה של בבל היהודית, על האוטונומיה המדינית שלה ועל מרכזי התורה שבה, נפסקת לזמן ארוך ההיסטוריה היהודית באסיה ומתחילה זו של יהדות אירופה. אמנם דוקא בעת הדמדומים האחרונים של הערב השמש הבבלי עלו על רקיעה המאורות הגדולים של הגאונים האחרונים, של ר' שמואל בן חפני, הגאון האחרון בישיבת סורא, שהמשיך את מפעלו התורני-מדעי של רבנו סעדיה, וכן של רב שרירא ורב האי, שירושתם הספרותית עולה על זו של כל הגאונים שקדמו להם. אכן, היה זה הזוהר האחרון שהבריק ושהועם לנצח. הרדיפות החיצוניות וההתפוררות הפנימית החישו את ירידתה של בבל מצד אחד, ומצד שני, המרכזים היהודיים החדשים בארצות אירופה, שכל יניקתם היתה מבבל, כאילו מצצו כבר מתוכה את כל לשדה והתבגרו למעמד עצמאי, וכך עוברת ההגמוניה הרוחנית לאט, לאט, מן המזרח אל המערב, מאסיה לאירופה: לאשכנז, לצרפת ולספרד; זו האחרונה אף מהווה תחנה חשובה בתהליך זה. ספרד היהודית שימשה מעין המשך ישר של בבל היהודית; ככל שבבל היתה בקצה המזרחי של העולם הערבי-איסלמי היתה ספרד בקצה המערבי שלה, ועם היות זו האחרונה כבר על סף העולם הנוצרי עדיין היתה שרויה כולה בתחום התרבות האיסלמית, שהיתה בעצם המרכז התרבותי העולמי הראשי, ואולי היחיד, בימים ההם. פליטי בבל, ר' משה ובנו, הם שהעבירו ממנה את ההלכה לספרד, אך זו האחרונה הפכה בעיקר קרקע נוחה ליהדות המדעית, שנצניה הראשונים רק עלו בצלה של ישיבת סורא... ספרד היא הארץ הקלסית של התחייה היהודית-ערבית, שקדמה בכמה מאות שנים את זו של איטליה והיא ערש התנועה הפילוסופית-מדעית בדברי ימי הרוח הישראלית. ר' מנחם סרוק, דונש בן לברט, ר' יהודה חיוג' ור' יונה אבן-ג'נאח היו ראשוני המדקדקים בה, ר' שמואל הנגיד ואבן גבירול ראשוני הפיטגנים שלה, ורבנו בחיי ראשון הפילוסופים שלה.

מועטות ודלות הן הידיעות הביוגרפיות על רבנו בחיי. אין אנו יודעים כמעט ולא כלום על מחבר הספר הנפלא "חובות הלבבות", שזכה, היחיד מכל ספרי המופת הפילוסופיים שלנו, להיכנס להיכל הספרות הדתית-החוקית בצד כתבי הקודש וששת סדרי התלמוד; אין אנו יודעים לא את מקומו ולא את זמנו, ואף לא, למרבה התמהון, את ההיגוי הנכון של שמו... (בחיי — יו"ד פתוחה או צרויה). מפי המתרגם, אבן תיבון, אנו יודעים רק, שרבנו בחיי היה מחכמי ספרד, ששמו ושם משפחתו היה: בחיי בן יוסף אבן פקודא ושהיה דיין ממקצועו, וזה הכל. יש גם ששערו (קופמן ב"די תיאולוגי דס בחיי אבן פקודה") שהוא היה מסרגוסה, מקום שבתם של ג'אנת, אבן גבירול ואבן סינא הערבי. קרוב לוודאי גם שספרו הופיע בשנת ד' אלפים ת"ת — 1040. [תאריך זה, הנמצא רשום בשולי כתב-יד ערבי עתיק של הספר, ושיש עליו אף עדות ממקום אחר, עורר ויכוח ארוך בין החוקרים; פרופ' יהודה הטיל ספק בתאריך זה, מכיוון שמצא בספרו של רבנו בחיי דמיון-מה לספרו של גזאלי, שחי במאה ה-12; וכן אחרים איחרו את הופעת הספר, לאחר שמצאו בו מקומות מקבילים לדברי בן גבירול, ביחוד בספרו "תיקון מידות הנפש", ספר מוסרי אף הוא, שנתפרסם בשנת 1045. אך דבריהם הופרכו על-ידי המלומד הרוסי קוֹבֶצֶב, במאמרו האנגלי: "דה דייט אוף לייף אוף רבנו בחיי", שהוכיח על יסוד דברים שמצא אצל ר' משה אבן עזרא, שהספר "חובות הלבבות" לא יכול היה להופיע יותר מאוחר מאשר בשליש האחרון של המאה ה-11. אמנם בהתאם לכלל התלמודי: "ברי ושמא, ברי עדיף" לא נשאר לנו עכשיו אלא לאשר את התאריך הקודם, ובפרט שהנימוק העקרי של הספקנים נתערער לחלוטין, ועם זה נמצאו חוקרים רציניים כגון פרופ' גוטמן, אשר עם כל הודאתם ההכרחית לקובצב, מנסים עוד לאחר את רבנו בחיי מאבן גבירול, ללא כל יסוד לזה. הדמיון בין "חובות הלבבות" ו"תיקון מידות הנפש" יכול להיות רק מקרי; יתכן ששניהם שאבו ממקור משותף, וכן לא מן הנמנע הוא שאבן גבירול שאב מרבנו בחיי, ולא להיפך, עם כל המקוריות של אבן-גבירול, העולה כביכול על זו של רבנו בחיי. והרי סוף-סוף יש רגלים לדבר שרבנו בחיי קדם לאבן-גבירול, אחרי שהראשון ברשימת הפילוסופים שקדמו לו לא הזכיר את זה האחרון כלל. כן אין מקום אולי לתמיהתו של זה אשר להעדר ספר מוסרי שיטתי בישראל אחרי הופעת "תיקון מידות הנפש"... ה"תשובות" הקלושות שנאמרו על הפירוט האחרונות, הן קלושות יותר מדאי...].

ברם אם אין לנו נתונים מספיקים בנוגע לחייו של רבנו בחיי בכלל, הרי ניתן לנו להכיר בבהירות את חייו הפנימיים מתוך היצירה הספרותית שלו, — ספרו הגדול "חובות הלבבות" שהנציח את שמו, וכן מתוך פיוטיו הבודדים, הידועים לנו (יש שייחסו לו גם ספר אחר שנתגלה בסוף המאה שעברה בספריה הלאומית בפאריז, ואשר יצא והועתק מערבית לעברית על-ידי יצחק

דוד ברוידע בשם: "תורות הנפש" [1896], אך חוקרים מומחים הוכיחו את אי-נכונותה של השערה זו).

מתוך הקריאה בספר "חובות הלבבות" ניתן לנו לעמוד בראש וראשונה על החסידות התמימה והשלמה של רבנו בחיי. לא לחנם העניק לו העם, על יסוד קריאה זו גרידא, את התואר "חסיד". והוא היחידי מבין כל הפילוסופים היהודיים שזכה לשם זה. כן נוכל לעמוד על הצמאון האלוהי, ששכן בנפשו של זה, על אהבת אלוהים הלוהטת שהיתה עצורה כאש בעצמותיו, המתפרצת לעתים מתוך נחשול של סערת מלים ולעתים מתוך המיה חרישית שבין השיטין של הספר. ניתן לנו לשער שרבנו בחיי היה בודד וגלמוד, ללא אשה וילדים וללא קרוב וגואל, שכן הוא מרבה לדבר על גרותו של האדם, על יתמותו ועל בדידותו. אכן, הוא גם רואה חובה לאדם הגלמוד לתת שבח והודאה לאלוהים על מצבו זה, ה"משחררו" מחובות יתירות... מתוך זה מובן, שלא היה מי שירשום את קורות חייו ומי שיבכה אחריו. בכל אופן רבה היתה ללא ספק ענותו של רבנו בחיי וגדולה היתה מנת הסבל שנפלה בגורלו. לעתים קרובות כאילו עולה אלינו אנחה כבושה מתוך דפי הספר, ולעתים אף רואים אנו בעיני רוחנו את הדמעות החמות, הרוותחות, הנובעות ממעמקי נפש שבורה, המחפשת לה מקלט אחרון באלוהים ומבקשת חסות ומגן תחת כנפי השכינה, ואשר דוקא מתוך שברון לב זה חותרת בכיסופיה לאל המס-תת, הטוב והמיטיב. ("ואם תעמוד על הלבבות, תראה לבבות נשברים באלוהים", שער אהבת אלוהים). אנו מרגישים את הרזיגנציה הבאה אחרי מצוקת רוח רבה, אחרי יסורי נפש עצומים, אחרי אכזבות מרות ומשברים פנימיים; אנו מרגישים כבמציאות ממשית את ההכרה השוררת בו על אפסותם של כל ערכי החיים, על האשליה שבכל השאיפות והמאוויים של האדם ורדיפתו אחרי מלויין, ועל האושר הגדול שמעניקה לנו ההתקרבות לאלוהים. ביחוד מתגלה לנו כל זה בבהירות מתוך ההימנון הדתי הנשגב שלו: "ברכי נפשי", שבו הוא כל כך מרבה לפייט על המוות ועל החדלון מצד אחד, ועל הנצח ועל העולם האחר — מצד שני. בבהירות גדולה ניכר כאן הנסיון האישי המדבר מתוך גרונו. עם כל התפעלותו הרבה של רבנו בחיי מהיופי הקוסמי, מחכמת אלוהים אשר בבריאה, מכל ההוד וההדר שבטבע, אנו מבחינים יפה, יפה, את הלך-הרוח הפסימי המבצבץ מתוך השיטין ומבין השיטין... אף באהבת האלוהים שלו גופה שומעים אנו צלילי נכאים של גפש המנהמת כיונה והמתחננת לפני אביה שבשמים, ומתוכה אף עולה שוועה זו, שהמחבר מביאה בשם חסיד אחד: "... אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה אותך...". ("חובות הלבבות", שער אהבת ה', פרק א'). ואף כאן הדברים הם אישיים כל כך! אנו שומעים מתוכם את קריאת העזרה לאל הנעלם, ואנו כאילו רואים את הידים הפרושות לשמיים בתפילה. ניתן לנו להאזין — לכל מי שלב לו להאזין — מתוך שורות בודדות של הספר "חובות הלבבות" למשק

הכנפיים השבורות של נפש מעוונה ומאמיגה: "אלוה הרעבתנו ועירום עזבתני ובמחשכי לילה הושבתני..." (שם, פרק א'). יתכן אמנם שפסימיות זו של מחברנו, שהיא אגב, משותפת גם לבן דורו אבן גבירול, נובעת מהסבל והתלאות בקשיי ההגירה עם ראשית התיישבותם בארץ חדשה, לאחר בריחתם ממצוקת הגלות המזרחית, אולי גם מתחושת אפלת הליל הארוך של הגולה שהתאבכה עם אבדן שרידי השלטון העצמאי, ואולי אף משום צפיית לב סתומה של הקץ הטראגי הצפוי לגולה מפוארה זו. ויתכן שיש כאן רק משום מצוקת גורל של נפש יחידה אחת, מתלבטת בענייה ומפרפרת ביסוריה...

יחד עם זה ניתן לנו גם לעמוד על מידת ההשכלה של רבנו בחיי, וכן על שכלתנותו בכלל, שאף הן מקווי האופי של האקלים היהודי בספרד. נוסף לבקיאותו המובנת מאליה בספרות המקראית-תלמודית, שאנו אף עומדים עליה מתוך השימוש המרובה של הפסוקים מכתבי הקודש ובאגדות חז"ל, הנעשה מתוך שליטה מלאה של בקי ורגיל בחומר, המוצא תמיד דברים מתאימים לענין שהוא עוסק בו — אנו גם מבחינים בידיעותיו המרובות בכמה שטחי מדע, כגון בגיאומטריה של אוקלידס, בפילוסופיה הניאופלטונית, וכן בספרות המדעית הערבית, ביחוד זו של "אחי הטהרה" בעלי האנציקלופדיה הידועים, ממנה הוא מושפע הרבה, אם כי הוא שומר על עצמאות רבה דווקא בשטחים שיש לו מגע אתה... הוא הראשון המסתמך רשמית על חכמי האומות ומרבה להביא מדבריהם, עד כמה שיש בהם משום התאמה, לדעתו, לרוח היהדות, והוא הראשון שכאילו נתן לאלו רשות לבוא בקהל השם; הוא הראשון המזכיר במפורש את שמות הפילוסופים ואנשי המדע הלא-יהודיים: את אריסטו, את אוקלידס, ועוד. הוא קיבל מרבנו סעדיה את המקור המשולש של הדעת: את הכתוב, את המקובל ואת השכל, אך הוא הפך את הסדר והקדים את השכל לשאר המקורות... הוא ראה בו, בשכל, את מורה הדרך האנושי אף בבקשת ההתקרבות לאלוהים שלו... והוא הרואה את תפקידה של התורה, בין השאר, ואולי בעיקר, בפיתוח הכושר השכלי האנושי. הוא מעלה על נס את חובות הלבבות והוא מבססן על אדני ההגיון והשכל.

רבנו בחיי הוא אחד הפילוסופים המקוריים ביותר בישראל. אמנם נמנו וגמרו כל החוקרים לראות את רבנו בחיי כ"עממי", שבין המשכילים לא יתחשב, ולא כן הדבר. מתוך המשך הרצאתנו יעמוד הקורא על החידושים הרבים שהכניס רבנו בחיי לאוצר הדעת העברית. וכאן אנו נציין באופן כללי את החידוש העיקרי שיש ב"חובות הלבבות", והוא: שמחברו יצר, עם ספרו זה, מקצוע חדש בספרות העברית, זה של המוסר העברי, המהווה נתיב מיוחד בקורות ההגות העברית, שמצא לו בעקבותיו הרבה עוסקים במלאכה זו, החל בר' יהודה החסיד עד ר' משה חיים לוצאטו, ועד תנועת המוסר הגדולה. אמנם אופי מיוחד לתורת המוסר של רבנו בחיי, והוא — שבמרכזה נמצאת אהבת

אלוהים ואין אהבת האדם אלא משנה לה, ועם כי זו האחרונה מגיעה כאן לממדים רחבים, אך היא תולדה מן הראשונה ולא אב מיוחד. אין אהבת אדם אמתית אלא זו הנובעת מאהבת אלוהים והמקפלת יחד אהבת היוצר והיצורים, בלעדיה היא ערטילאית ונטולת שרשים. ושוב, מן התכונות המיוחדות של ספרו המוסרי של רבנו בחיי היא השכליות היתירה שלו; זו מתבטאת בעצם השיטתיות, הסידור והאירגון של החומר, וכן מתוך הדגשה זו של דעת אלוהים הקודמת לאהבת אלוהים, שעברה ממנו לרמב"ם ("מדע" ואחרי כן "אהבה"), וכן מתוך אותו האריסטוקרטיזם הרוחני — שאף הוא עבר לרמב"ם, אשר עוד הגדיל עליו בזה — הבז להמון, הזקוק ל"מספוא ושעורים" ושיש לשרוק אליו בכדי להבינו דבר, כמו לבהמות... אלא שרבנו בחיי הוא ביחד עם זה מלא רחמים להמון זה, שלמענו חיים ופועלים יחידי הסגולה של האנושיות. כן רואה רבנו בחיי את היתרון של האדם העליון הדתי לא בדעת גרידא, אלא בהתייחסו בבזו לקנינים הארציים ובדבקות באלוהים שדעת זו היא שהביאה אותו אליהם... שכליות יתירה זו, ההולכת אצל המחבר שלובת-זרוע עם נטייה לסגפנות, לפרישות מן העולם ומן החיים והחברה, היא שאולי אף הפכה אותו לערטילאי במקצת, מופשט, חולם והוזה. מכאן, אולי, העדר הזיקה לגורמים הארציים של היהדות, אי-הזכרת התקוות הלאומיות-המשיחיות, ובכלל כל ההתרחקות הזאת מן העשייה הארצית, מן העשייה בכלל, ובמידת מה אף מזו הדתית. כל התרכזותו היא בחובות הלבבות בנפרד וללא צירוף עם חובות האברים, צירוף האופייני כל כך לרוח היהדות והמבטיח את ממשותה של זו. עם זה ידע רבנו בחיי על דרגות הכרה, העולות הרבה על זו השכלית, על כוחות נפלאים המתעוררים אי-שם בפינות חבויות שבנפש, על אור חדש הבוקע פתאום בתודעת האדם, ועל החדווה המסתורית הפועמת בו באופן לא צפוי. והדברים כאן הם כה אישיים, כה לא ספרותיים, כה חיים ורוטטים... רבנו בחיי מרבה בספרו זה לדבר — אם כי ללא יחוד "שער" מיוחד לנושא זה — על שערי שמים הנפתחים פתאום לאדם, על סודות ורזים המתגלים לו, "על ראייה בלי עין, על שמיעה בלי אוזן", על הסרת המסך המבדיל בין האדם וקונו, וניכרים הדברים שהם נכתבו על-ידי בעל גסיון אישי, המספר לנו על חוויות אישיות שלו, בהיותו גלוי עיניים, חוזה מחזות שדי... לא לחינם הרגיש העם שאחד קדוש מדבר אליו בספר זה והוא דבק בעלים הבלים והמקומטים של "חובות הלבבות" כמו בפרקי תהלים. הספר הזה אף תורגם ועובד פעמים רבות לפי הצורך והדרישות של העם ולכל השפות שהעם השתמש בהן... שכן הרי ספר זה לא איים עליו, כיתר ספרי המוסר, בעונשי גיהנם ובחיבוט הקבר; הוא פנה אל השכל, הוא רצה לשכנע ולא לדכא, והעם הבין והאזין לשפת המחבר, שבה השכל והלב שימשו במזיגה ובמשותף. ואמנם, אין כרבנו בחיי פסיכולוג-אמן היודע ומכיר את כל כוחות הנפש, הבקי כל כך בכל מסתרי הנפש והמשכיל להסיר את מסוה התרבות

מעל האנוכיות שלה וגלותה בכל מערומיה... ולפיכך, בימים של חשבון הנפש בעיקר, הצמיד העם את עיניו ואת לבו לספר זה. אופיינית גם הויקה המיוחדת של אנשי ההלכה לספר זה — אם כי רבנו בחיי גינה דוקא את ההתרכזות היתירה בהלכה. הגאון בעל ה"חתם סופר" קבע שיעורים לתלמידיו ב"חובות הלבבות" והרבה להשתמש בו, וכן לא זו ממנו ר' ישראל מסלנט, יוצרה של תנועת המוסר, שהוא והתנועה שלו כולה צמחו מתוך אדמת יהדות ליטא, יהדות של המוח וההלכה. ספר חובות הלבבות הפך "מורה נבוכים" לכל הנבוכים בדרכי החיים — ולא דווקא בדרכי החכמה... — המחפשים נתיבות לבורא החיים, ליוצר העולם ומלואו.

## ב

הספר "תורת חובות הלבבות" או, במקורו הערבי, "ספר הדרכה לחובות הלבבות" מכיל, כפי ששמו מוכיח עליו, הרצאה שיטתית של כל החובות הדתיות המוטלות על הלב האנושי, בנוסף לחובות האברים ולעומת העשייה הדתית. את המונח "חובות הלבבות" יש לתפוס במובן רחב; הוא כולל את המצוות הדתיות הקשורות בכוחות הנפש כולם: להט הרגש, התכוונות הרצון וההכרה השכלית. מחברנו מתכוון במחקרו זה לא רק להבליט הבלטת-יתר את המניע הנפשי כגורם הנותן למעשה הדתי את כל משקלו, כי אם בעיקר לייחד את מצוות הלב כתחום מיוחד בשדה הפעילות הדתית. הבדלה זו, והתוויית-תחומים זו בין חובות הלבבות וחובות האברים, הן חידושו הגדול של רבנו בחיי.

כבר נביאי ישראל הבדילו בין מצוות שבין אדם למקום ושבין אדם לחבירו, תוך הדגשת ערכן הדתי-מוסרי של אלו האחרונות; הם לא חדלו להתאונן על כך שהעם צמוד לחוקי הדת מתוך הזנחה וזלזול מפורש בצוויי המוסר, וראו בנוהג זה סילוף גמור של הרצון האלוהי וסירוס הכוונה של גותן התורה. כיוצא בו ציינו חז"ל הבדלה אחרת בשטח המצוות, והיא: המצוות שהשכל מודה בהן, ואלו שהשכל אדיש כלפיהן, בלי לשלול אותן ובלי לחייבן; המשפטים והחוקים; או — כלשונו של רבנו סעדיה גאון — בין מצוות שכליות ובין מצוות שמעיות; זה האחרון נתן להבדלה אחרונה זו גם את הגדרתה המדויקת וגם את הסברתה הרחבה וכן את גיסוחה הטרמינולוגי הברור. ברם החלוקה של רבנו בחיי אינה חוספת אף אחת מכל המנויות לפני זה.

אמנם עוד חז"ל לפניו ציינו וחזרו וציינו את ערכה של כוונת הלב בביצוע המצוות. הם עשו זאת בצורות שונות: באמצעות פתגם קולע או על-ידי סיפור מחייהם של אישים מוסריים, אם כי ללא שימת דגש מיוחד כזו של רבנו בחיי. מחבר "חובות הלבבות" היה הראשון שקיים חתך מפורש בין חובות הלב וחובות האברים, והקביל אותן אלו כנגד אלו, מתוך הצבת גבולות מסוייגים ביניהם. הוא היה הראשון שיצר את המטבע הלשוני של "חובות הלבבות"



כמונח-אסכולה קבוע, והוא שהבחין לראשונה במערכה זו של מצוות הלב כרשות דתית מיוחדת, כספירה נפשית-פנימית נפרדת, בניגוד לזו החושגית-החיצונית או בלשונו: החכמה הצפונה והחכמה הנראית, והוא אף ראה בהן, בחובות הלבבות, את השאור שבעיסת היהדות, את אבני היסוד ואת גולת הכותרת של התורה, את עליית הגג של בניין החיים הדתיים. וחובות הלב אלו שייכות כולן למסגרת המצוות השכליות, ולא עוד אלא שהן מוצאות את ביסוסן המלא ואת הנמקתן הגמורה בשכל, בשיקול הדעת השכלי, בהגיון.

הנושא הראשי של הספר, וצירו, הוא רעיון האלוהים; הוא הברית התיכון המאחד את כל פרקיו. מסביב לאלוהים מתרכזים כל הגיגיו של רבנו בחיי, אלוהים עומד במרכז כל מחשבתו והגותו. כל כוונתו של רבנו בחיי היא להפנות את נפש הקורא לקראת אלוהים והוא מוביל את הקורא צעד אחרי צעד אל אלוהים. רבנו בחיי מציב לפני האדם מישראל סולם גדול, שראשו מגיע השמימה, ואשר כל שלביו מובילים אל האל המסתתר. ואפייני הדבר לרבנו בחיי, שהשלב הראשון בסולם זה הוא דעת אלוהים, והשלב האחרון בו היא הדבקות באלוהים. אין ספרו של רבנו בחיי, שנעשה הספר המוסרי ב"ה"א הידיעה" להמון הישראלי המאמין, כי אם עלילת אמונה גדולה, הנרקמת מתוך מתיחות דרמטית שבין האדם ואלוהיו, אשר הכרת אלוהים נכונה היא נקודת היציאה שלה, ואהבת אלוהים מלאת הלהט — נקודת החתימה שבה. את כל יעודו של האדם רואה רבנו בחיי בהתבוננות באלוהים ויצירתו, ואת כל אושרו — בכליון לאלוהים ובצמאון אליו. הוא מלמד את האדם מישראל לבסס בלבו את מציאותו של אלוהים ולהכיר את רוממותו (שער היחוד), לעמוד על חכמתו ועל חסדו של אלוהים, המתגלים ביצירתו (שער הבחינה), ליצור את הזיקה בינו לבין אלוהים (שער עבודת אלוהים), להשליך את יהבו על אלוהים (שער הבטחון), לרכז את כל מערכי לבו ואת כל מעשיו לאלוהים (שער יחוד המעשה), להתבונן בחולשתו, בזעירותו ובאפסותו של האדם נוכח אלוהים (שער הכניעה), לשוב למסלול האלוהי אחרי הסטייה ממנו (שער התשובה), לערוך חשבון הנפש מתמיד באשר לחובות האדם כלפי אלוהים (שער חשבון הנפש), לפרוש מכל פיתויי החושנות המרחיקים את האדם מאלוהים (שער הפרישות), ולבסוף: לראות את אהבת אלוהים כטוב העליון של הווית האדם. הספר "חובות הלבבות" הוא חזון הגאולה של האדם, המש-תחרר מכבלי התחושה ואזיקי המציאות החומרית, והמתרומם לשחקי רום שבהם שוכנת הישות האלוהית.

וכך, כל מאמציו המחשבתיים של רבנו בחיי נתונים לאלוהים, ומכאן שהיחסים בין אדם לחברו מוסטים אצלו לשולי הספר. אמנם אהבת האדם השלמה מתנוצצת כפנינה טהורה במחרוזת זו של חובות הלב של רבנו בחיי, והוא דורש את ההשתתפות המלאה של האדם בישראל בהווית הזולת, בשונו וביגונו. ולא עוד אלא שהוא רואה בשיתוף הנפש של האדם העליון הדתי

בחיי החברה, מצוקתה ונסיונותיה, את המצע הראשי לעליית הגשמה שלו, ואת הגשת העזרה, החומרית וכל-שכן הרוחנית, לעמית — כחובתו הדתית הראשית. אך כל ההתנהגות המוסרית האצילה של האדם העליון הדתי ביחס לבני אדם אחרים היא תולדה מובנת מעצמה של רוממותו הדתית והתנשאותו מעל כל יצרי אנוש השפלים ואין היא זקוקה לפירוט יתר. אצל רבנו בחיי החווייה הדתית היא כל תוכן החיים ותעודתם, ודבר אין לו בעולמו כי אם אלוהים.

הספר "אמונות ודעות" לרבי סעדיה גאון הוא הספר השיטתי הראשון של ההגות הדתית הישראלית, הכולל את כל אמונות היהדות ודעותיה בצורה מרוכזת ומודרגת. ו"תורת חובות הלבבות" לרבנו בחיי הוא הספר השיטתי הראשון, המפרט בצורה הגיונית-תמציתית, את תורת עבודת האלוהים הישראלית, שהיא אחד התחומים, ולדעת המחבר התחום העליון, של המחשבה הדתית הישראלית. הספר הוא גם מחקר מדעי וגם מסה פיוטית; הוא רווי כולו כיסופים של נפש הומיה לאלוהים, ויחד עם זה שופע הוא כולו שכליות ורוח ההגיון מרחפת על פני כולו. הוא מציג את תורת הדת הישראלית, כשהוא מבסס אותה על אדני ההכרה השכלית, שבה הוא רואה תנאי-קודם-למעשה לחיי דת שלמים. שילוב זה של הגיון ושירה, של תבונה והשתפכות נפש, הוא כל קסמו וכל חנו של הספר, שזכה להיות מנכסי צאן ברזל של ספרות האמונה הישראלית. רבנו בחיי ידע שהוא ממלא חלל ריק בספרות הדתית העברית. עם כל זה לא ראה את עצמו כמחדש וממציא. הוא לא שם לב לזה, שהמחשבה היהודית המקורית לא היתה שיטתית במובן המדעי — וזה היה החידוש שנוצר על-ידי רבנו סעדיה גאון, וכן לא הרגיש שהוא העתיק, מתוך הפרזה בערכה בצורה בלתי מצוייה בספרות הדתית הקודמת בישראל, את נקודת הכובד מהמעשה הדתי אל כוונת הלב. ובזה ניתנה התשובה להתאוננותו על ההזנחה ששררה, כביכול, בתחום זה בספרות זו.

## פרק ראשון: מטרת הספר

### הקדמה

#### א

את מטרת ספרו "חובות הלבבות" ומגמתו מסביר לנו המחבר בהרחבת-יתר בהקדמת הספר. אופייני הדבר למחברנו שהוא מתחיל את ספרו, אחרי ציון רשמי של החסד האלוהי ושאר מידותיו, בשיר הלל לחכמה כמתת עליונה שהעניק אלוהים לאדם, ואשר תכליתה להעמידו על רצון האלוהים (הקדמה "אמר המחבר"):

והגדולה שבטובות אשר היטיב בהן הבורא לעבדיו המדברים (מונח מקובל בספרות ימי הביניים: מדברים — בעלי כושר הדיבור הפנימי, השקלא וטריא השכלית), אחרי המציאו אותם על תכונות, הכרתם בהן גמורה והבנתם שלמה (אחרי שברא אותם, בשימו בהם תכונות, המאפשרות להם הכרה גמורה והבנה שלמה) היא החכמה, אשר היא חיי רוחם ונר שכלם והמביאה אותם אל רצון האלוהים.

חכמה זו כוללת שלשה מדורים: טבע, הגיון ואלוהות. וחלוקה זו, המעמידה את חכמת אלוהים בסוף הדרך, אחרי ששאר המדעים סוללים אותה לפניה, אופיינית לכוון הפילוסופי של ימי הביניים, כגון המועתוזילי אצל הערבים, בניגוד לזה האורטודוקסי, של ה'אשעריה למשל, שהקראים ביחוד נגרוו אחריו, ואף חלק קטן מבין הפילוסופים העבריים כגון ר' דוד אלמוקמץ, אשר התחילו את סדר הלמודים בחכמת האלוהות (שם):

והחכמה מתחלקת לשלשה חלקים: החלק הראשון, חכמת היצירות (החכמה המתגלמת ביצורי העולם) . . . והיא חכמת טבעי הגופות ומקריהן (הטבע היציב של הגופים ותכונותיהם המקריות), והחלק השני, חכמת השימוש (המשמשת לחכמות אחרות או הזקוקה למכשירי שימוש מיוחדים), ויש מי שקראה חכמת המוסר (כל דבר הנתון בשיעורים מסויימים נקרא מוסר, כלומר, שהוא אסור בתוך גבולות מסויימים ומכאן שהתנהגות האדם לפי חוקים מסויימים נקראת אף היא מוסר), והיא חכמת המנין (מתמטיקה) והשיעורים (הנדסה), וחכמת הכוכבים (תכונה), וחכמת הניגון, הנקרא מוזיקא (והסימן המשותף של כל המדעים המנויים, הרחוקים לכאורה זה מזה, הוא שדרושה בהם מדה מסויימת), והחלק השלישי . . . והיא חכמת האלהות, והוא דעת האל יתברך ודעת תורתו

(והכוונה לתורת אלוהים בכלל ולא דווקא לתורה מסויימת, וראה להלן), ושאר המושכלות (אידיאות או ישים, שרק השכל ולא התחושה, מבחין בהם) כנפש וכשכל והאישים הרוחניים (יצורים נטולי גוף, שמקומם בין האלוהים והעולם הגשמי לפי הפילוסופיה היוונית, מקבילים למלאכים בספרות הדתית).

ומטרה כפולה למדעים אלו; הם משמשים את צרכי הגוף והנפש (שם "והחכמה מתחלקת"):

וכל חלקי החכמה לפי מחלוקת ענייניה (לפי ענייניה השונים) המה שערים, פתחם הבורא יתברך למדברים להשיג בהם התורה והעולם (בלשון אחרת: צרכי הנפש והגוף). אלא שמקצת החכמות, הצורך אליהם יותר לעניני התורה, ומקצתם הצורך אליהם יותר לתועלת העולם, ואשר הצורך אליהם יותר לענין העולם הוא החכמה התחתונה, אשר היא חכמת טבעי הגופות ומקריהן, והחכמה התיכונה (האמצעית) אשר היא חכמת השימוש, ושתי החכמות האלה מורות על כל סודות העולם הזה ותועלותיו והנאותיו ממנו, ומורות על כל עניני המלאכות, ומיני התחבולות הצריכות לגופות (אמצעים למלאות את צרכי הגוף) ולעניני קניני העולם. אך החכמה שהצורך אליה יותר אל התורה היא החכמה העליונה, והיא החכמה האלוהית;

אף החכמה האלוהית שלשה שערים בה, והם שלושת המקורות של ההכרה הדתית לרבנו סעדיה גאון: התורה, המסורת והשכל (ראה לעיל עמ' 57). אלא שמחברנו, בניגוד לגאון, מקדים את השכל לתורה, אף מקנה את השם: "תורה" לדת בכלל, אף זו השכלית, ולתורת משה הוא מייחד את השם: "ספר התורה", בניגוד לתורה סתם:

והשערים, שפתחם הבורא לדעת תורתו ודתו הם שלשה: האחד מהם, השכל הניצל מכל פגע (הנשמר מכל טעות), והשני: ספר תורתו, הנתונה למשה נביאו, והשלישי: הקבלות, שקבלנו מן הנביאים עליהם השלום.

חכמת התורה כוללת בתוכה את דעת חובות האברים ואת דעת חובות הלבבות (שם "והשערים"):

אך חכמת התורה מתחלקת לשני חלקים: האחד מהם לדעת חובות האברים, והיא החכמה הגראית, והשני לדעת חובות הלבבות והם המצפונים (החובות הפנימיות, מלשון מצפון), והיא החכמה הצפונה.

וכן למצוות שכליות ושמעיות, ומחברנו מציין שחובות הלבבות כולן שכליות הן:

חובות האברים יחלקו לשני חלקים: האחד מהם, מצוות שמחייב בהן השכל, אפילו אם לא חייבה בהן התורה, והחלק השני, מצוות השמע, שאין השכל מחייב בהן ולא דוחה אותן, כאיסור בשר וחלב ושעטנו וכלאיים... אך חובות הלבבות כל שרשיהן הם מן השכל.

מחברנו קובע בתמהון, שעד זמנו לא הוקדש ספר מיוחד לחובות הלבבות, לדתיות הפנימית, ולשם כך הוא סוקר את הספרות שעד ימיו (שם "ומפני"): ... עיינתי בספרי הקדמונים, שהיו אחרי אנשי התלמוד... וראיתי כי כל מה שכוונו לפרש ולבאר איננו יוצא מאחד משלשה אלו: האחד מהם לפרש ספר התורה והנביאים, וזה על שני דרכים: או לבאר פירוש המלות והענינים (ביאור

לשוני ועניני של כתבי הקודש), כמו שעשה רבנו סעדיה ז"ל ברוב ספרי המקרא, או לבאר עניני הלשון והדקדוק... כספרי בן ג'נאח (מראשוני המדקדקים)... והענין השני, לחבר עניני המצוות על דרך קצרה (קיצורים בשטח ההלכה), או כולן (קיצורים, המכילים את כל ההלכה לכל תחומיה) כספר רב הפץ בן-יצליח ז"ל (הכוונה ל"ספר המצוות" שלו; חי בבבל כנראה במאה העשירית), או מה שאנו חייבים בהן בזמן הזה (כלומר, כל ההלכות, בהשמטות אלו, שאינן אקטואליות בגולה), כהלכות פסוקות וגדולות (קובצי הלכה, פרי עטו של הגאון רבי יהודאי ואסכולתו), או חלק מחלקיהן (קובצים המיוחדים לתחומים בודדים של ההלכה) כספרי קצת הגאונים... והענין השלישי, ליישב עניני התורה בלבבנו בדרכי הראיות ותשובות האפיקורסים (כלומר, ספרי פילוסופיה המבססים בדרך ההוכחה השכלית את האמונות והדעות של התורה והמכילים דברי פולמוס עם הכופרים בה), כספר ה"אמונות והדעות", וספר "שרשי הדת" (הכוונה, כהשערת שטיינשניידר, לספרו של שמואל בן חפני, מגאוני סורא, חותנו של רב האי), ספר המקמץ (של הפילוסוף ר' דוד אלמוקמץ, בן דורו של רבנו סעדיה), והדומה להם, וחקרתי עליהם ולא מצאתי בהם ספר מיוחד מחכמת המצפון, וראיתי החכמה הזאת, שהיא חכמת חובות הלבבות שהניחה (הזניחו אותה), ולא חיברוה בספר, שיהיה כולל שרשיה ופרקיה (כלומר, ספר שיטתי הכולל את כל בעיותיה, משרשיהן ויסודותיהן עד לכל הסתעפויותיהן).

ומחברנו מנסה להעמיד בסימן שאלה את עצם חוקיותן של חובות הלבבות (שם):

שמה המין הזה מן המצוות, אין אנחנו חייבים בו מן התורה, אלא שחיובן מדרך המוסר להורות הדרך הישרה והנכונה, וכמוהו כמו התוספות (מה שאנו מוסיפים מדעתנו על המצוות, כגון: תוספת שבת ועוד), שהם רשות, שאין אנחנו נתבעים בהם (לעשותם), ולא נענשים אם נתעלם מהם (אם לא נעשה אותם).

אך עיון קל במקורות ההכרה הדתית מוכיח את ההיפך: חובות הלבבות הן אבני היסוד של הדת והמצע היסודי של כל המצוות, אף אלו של האברים:

עד שחפשתי על חובות הלבבות מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה, אם אנחנו חייבים בהן, אם לאו, ומצאתי שהן יסודי כל המצוות, ואם יארע בהן שום הפסד (שתעדר השתתפות הלב במעשי הדת), לא תתכן לנו מצוה ממצוות האברים;

מבחינה שכלית: האדם מורכב מגוף ומנפש, והגיוני הוא שיוטלו מצוות על שניהם:

... כי האדם מחובר מנפש וגוף... ואנחנו חייבים לעבוד אותו (את אלוהים) בעבור זה עבודה גלוייה ועבודה צפונה; הגלויה, חובות האברים, כמו התפלה והצום וכו'. ... ממה שיגמר מעשהו (מעשה העבודה) על-ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלבבות, והיא, שנייחז האל בלבבותינו וכו'. ... ממה שיגמר מעשהו במחשבת הלב ובמצפוננו, מבלי אברי הגוף הנראים ממנו.

ולא עוד, אלא שהפעולה הדתית כשלעצמה בלי כוונת הלב המניעה אותו, גטולת ערך היא:

וידעתי דעת ברורה, כי חובות האברים לא תשלמנה (לא יהיו מבוצעות בשלמות) כי אם ברצון הלב (בשיתוף הלב) וחפץ הגוף לעשותן, ותאוות לבנו לפעול

אותן. ואם יעלה במחשבתנו, שאין לבותינו חייבים לבחור בעבודת השם ולהפוך בה, יסתלק מעל אברינו חיוב המצוות שאנו חייבים בהם (באברים אלו), מפני שאין מעשה נשלם מבלי חפץ הנפש בו.

וכן מביא המחבר שורה של הוכחות מן הכתוב ומן המסורת על חיוב חובות הלבבות, והוא מסכם:

וכיון שקוטב המעשה ועמודו (ציר המעשה הדתי ויסודו) בנויים על כוונת הלב ומצפוננו (פנימיותו) ראוייה שתהא חכמת מצוות הלב קודמת בטבע לחכמת מצוות האברים.

להלן מציין המחבר, בצורה של שאלה ותשובה, שחובות הלבבות, בניגוד לאלו של האברים, הן על-זמניות, אינן כבולות במסגרת של מקום וזמן (שם, "וכאשר נתברר"):

אמרתי, שמא המין הזה מן המצוות שאין אנו חייבים בו בכל עת ובכל מקום כשמיטה, וכיובל, וכקרבנות? וכאשר עיינתי מצאתי, שאנו חייבים בו (במין זה של חובות הלבבות) תמיד כל ימינו, בלי הפסק, ושאינו לנו שום טענה בהנחתו (שום אמתלא בהזנחתו, באי-עשייתו), כמו יהוד אלוהינו בלבבנו, (קבלת אמונת היהוד בלב), ועבדו במצפוננו (בפנימיותנו) וליראה ולאהבה אותו, ושנכסוף לעשות המצוות (כסופין לקיים את המצוות), שאנחנו חייבים בהן... ושנבטח בו, ושנמסור נפשותינו אליו... ולהסיר השנאה והקנאה מלבבנו, ושנפרוש ממותרי עניני העולם, שטורדים אותנו מעבודת השם, כי כל זה אנו חייבים בו תמיד בכל עת ובכל מקום, ובכל שעה ובכל רגע, ועל כל ענין (בכל מצב שאנו נמצאים בו), בעוד (כל עוד) שכלנו ונשמתנו אתנו.

כן מציין מחברנו כי מצוות אלה מסתעפות לענפים ולתולדות רבים:

ואמרתי, שמא המין הזה מן המצוות אינו מתיילד (אינו מוציא תולדות ואינו מסתעף) למצוות רבות, ועל כן הניחו אותן ולא חברו בהן ספר מיוחד? וכאשר חקרתי על מספרן ופרקיהן (מנין מצוות הלב וחלקי המצוות), מצאתי לרוב בהתילדן (מצא אותן הרבה אחרי הסתעפותן), עד שחשבת, כי מה שאמר דוד עליו-השלום: לכל תכלה ראיתי קץ... (תהלים קיט, צו) אמרו על מצוות הלבבות. כי מצוות האברים יש להן מספר ידוע, כמו (בערך) תרי"ג מצוות, אך מצוות הלבבות רבות מאוד, עד כי אין לתולדותיהן מספר.

המחבר גם מדגיש את האקטואליות המתמדת של חובות הלבבות, בפרט בדורו-שלו (שם, "ואמרתי"):

ואמרתי עוד, שמא הן (חובות הלבבות) כל כך מבוארות וידועות לכל, וכל בני אדם דבקים בהן, עד שלא נצטרכו לחברן בספר? ועיינתי מנהגי בני אדם ברוב הדורות הנזכרים בספרים (שספרי הקודש מזכירים אותם) ומצאתים רחוקים מן המין הזה מהמצוות, אלא הזריזים הפרושים בהם (הפרושים שביניהם, החסידים שבבני אדם או "יחידי הסגולה" לפי גירסא אחרת) כפי הנזכר עליהם (כמו שמסופר עליהם), אך השאר (שאר בני אדם או "ההמון" לפי גירסא אחת), כמה היו צריכים להעיר ולהורות אותם (לא רק שאין חובות הלבבות שגורות אצלם, אלא שצריך הרבה מאמץ לעורר אותם עליהן), וכל-שכן רוב אנשי זמננו זה אשר זלזלו בחכמת מצוות האברים ועשייתן (המזלזלים אפילו בלימוד מצוות האברים, וכן בעשייתן, כל-שכן במצוות הלבבות).

והוא מתאונן על ריכוז-היתר בהלכה, תוך הזנחת החלק המוסרי של היהדות, שלדעתו קשור זה עם העדר טוהר גפשי אמיתי... התאוננות שנעשתה טיפו-סית לאנשי המוסר, החל ברבנו בחיי ועד רבנו משה חיים לוצאטו (שם):

... ואשר ידכנו לבו מהם לעיין בחכמת התורה, הוא מתכוון רק לדבר (לתחום זה של התורה), שיקרא בו חכם אצל עמי הארץ (שעל ידו יתפרסם כחכם, אצל ההמון), ושיתואר במדע (שיקבל תואר כאיש מדע) אצל הגדולים המדומים, ויט מדרך התורה אל מה שלא יקנהו מעלה יתירה (יפנה מדרך התורה לשטחים כאלו של התורה, שאין בהם להקנות לנפש מעלה ויתרון) ולא ינקו ממכשול בנפשו (ולא לטהר את נפשו ממכשול), ושאם לא היה יודע [את החלק הזה] לא היה נענש עליו, והניח (עזב) לעיין בשרשי דתו ויסודי תורתו אשר לא היה לו להתעלם מהם ולהניחם ושלא יוכל לקיים מצוות אם לא ידעם ויפרשם (כלומר, מחובות הלבבות שהן לא רק יסודי הדת, אלא שבלעדן אין טעם לקיום מצוות בכלל, אף של האברים).

ולעומת זה מציין הגאון כחובה דתית ראשונה מחובות הלבבות את הדעת הדתית, כמו דעת אלוהים — דעת ולא אמונה גרידא; הדעת היא ראשיתן של חובות הלבבות, חובת הלב הראשונה, גישה שהיא אופיינית כל כך לרוח השכלתנית של רבנו בחיי, ואולי למוסר העברי בכלל (שם):

כמו אמונת הייחוד, אם אנחנו מחוייבים לעיין בו מצד שכלנו או אם יספיק לנו, אם נדעהו מצד הקבלה, שנאמר שאלוהינו אחד כאשר יאמרו הפתאים, מבלי אות ומופת (רבנו בחיי אמנם מחליט בחיוב, שקיימת חובת החקירה והיא אינה רק רשות, אלא שהוא מתאונן שבני דורו לא רק אינם עוסקים במחקר אלוהי, אלא אף לא שואלים את עצמם אם יש חובה כזאת)... והענין הזה אין המאמין רשאי שלא ידענו, שהתורה הזהירה עליו דכתיב וידעת היום וכו'... וכן שאר מצוות הלבבות שהזכרנו ושאנו עתידים לזכור, אשר לא הגמור אמונת המאמין (לא תהיה אמונתו גמורה, שלמה), אם לא ידען ויעשן.

ולהלן ביתר פירוט על התרכוזות יתירה בהלכה:

אחד מן החכמים נשאל שאלה זרה, בלתי שכיחה, מדיני גירושין, והוא השיב את שואלו: עד שהנך שואל על הבלתי הכרחי לדעת, האם יודע אתה כבר כל מה שחובה עליך לדעת, שנפנית לשאלות זרות אלו, שאין בהן לא משום הקניית דרגה עליונה בתורה ואמונה ולא משום תיקון מדות הנפש? והחכם נשבע שבמשך שלושים וחמש שנות עיסוקו בדברי תורה, וכן ריבוי היצירה העיונית-תורנית שלו, לא התפנה לשאלות השואל הזה, "והאריך להוכיחו ולביישו על זה".

ועל חובת המחקר הדתי: לאחר שהיכולת השכלית היא המתת העליונה שחונן אלוהים בה את האדם — ולרבנו בחיי בטחון בלתי מעורער ביכולת זו — הרי הגיוני הוא שחובת הלב הראשונה חלה על כוח ראשוני זה בנפש: השכל. ואם האדם מזניח חובתו זו הוא מועל בתפקידו האנושי (שם):

ואני שאלתי אחד מהנחשבים מחכמי התורה במקצת מה שזכרתי לך בחכמת

המצפון? והשיב אותי, כי הקבלה (המסורת) תעמוד במקום העיון בזה, ובמה שדומה לו. אמרתי לו: אין זה ראוי אלא למי שאין בו יכולת לעיין, מפני מיעוט הכרתו ודוחק הבנתו (הבנתו דחוקה ואינה מתקרבת לתוך העיניים), כנשים וכקטנים וחסרי הדעת מן האנשים, אך מי שבכוח שכלו והכרתו לעמוד על ברור מה שקבל, ועכבוהו מלעיין בו בשכלו העצלות והקלות (קלות הדעת, יחס של זלזול) במצוות האל ותורתו, הוא נענש על זה ואשם על אשר התעלם ממנו.

אחרי שהוא מביא שורה של הוכחות מן "הכתוב והמקובל" על חובת הדעת הדתית, הוא מצביע על דרך הקדמונים להעדיף את המוסר ואת הדתיות הפנימית על חקר פרטי ההלכה, מתוך ההנחה, שנושאי ההלכה גופא, והם עיני העולם, הם נטולי ערך רב (שם, "אמר המחבר"):

וראיתי במעשי קדמונינו ז"ל ובמה שקבלנו מדבריהם (מה שמסרו על קורותיהם), כי יותר היו זריזים ומשתדלים בחובות עצמם (עצמותם, נשמתם), ממה שהיו משתדלים בתולדות (בסעיפי) הדינים והשאלות הנכריות המסופקות, ושהשתדלותם היתה בכל לידי הדינים ולברר עיני איסור והיתר, ואחר-כך היו מתעסקים ומשתדלים לברר מעשיהם וחובות לבותם, וכשהיתה באה לידם שאלה נכרית מתולדות הדינים היו מעיינים בה בעת ההיא (כשהובאה השאלה בפניהם) בדרך הסברה ומוציאים את דינה מן העיקר שהיה בידם (מסיקים את פרטי ההלכה מן כללי היסוד הידועים להם), ולא היו מטרידים דעתם עליה קודם לכן, מפני שהיו עיני העולם נקלים (בוזיים) בעיניהם. . . .

## ב

אחרי בירור עיוני ממושך זה מוסר לנו המחבר כיצד גמלה בלבו ההחלטה לחבר ספר שישמש מורה דרך בתחום חובות הלבבות (שם, "וכאשר עמדתיו"):

ואמרתי בלבי, שאחבר בענין הזה ספר שיהיה מתחלק על שרשי חובות הלבבות ומצוות המצפונים (צפוני הלב) ולשומו מאסף לכל (כולל הכל), ושיהיה מספיק בעיניים (שימצה במדה מספיקה את הנושאים) ומורה הדרך הטובה והישרה. . . . וגורם להצלת הנפש, ומורו העושה, ומעורר המתעלם, ומישר המקדים (מאיט את המתקדם ביותר בכוון החסידות) ומרגיל המתאחר (הולך רגל ברגל עם המפגר להכניסו למסלול), ומאשר (מדריך) המתחילים, ומראה הדרך לנבוכים. (כדאי לציין כאן, שמחברנו הוא הראשון המשתמש בביטוי "הוראה לנבוכים").

ואחרי שהוא מתאר לפנינו את נפתולי נפשו עם הקשיים שנערמו לפניו עם החלטה זו, ואחרי שהוא ראה — מאידך — ברגשי ההיסוס והפחד לגשת לחיבור הספר רק רצון התאוה "לשבת במושב העצלות", הוא מוסר לנו על המיתודה הפופולרית שבחר בה להרצאתו (שם, "וכאשר נגמרה"):

ואני אוחו בו הדרך הקרובה (הבלתי מפליגה למרחקי המחשבה) להעיר, להורות ולהשכיל בלשון המבואר (בלשון ברורה) הקרוב והנוהג (הקרובה לאוצר המושגים של כל אדם והנהוגה בחיי יום-יום) כדי שיהיה מה שאני רוצה לבארו קרוב להבין. ואניח הלשון העמוק והמלות הנכריות והמופתים ההולכים על דרך מלאכת הנצוח (דיאלקטיקה, מיתודת-חקירה המסיקה מסקנות, מהנחות מפור-



סמות, על דרך-ההיקש, וראה "מלות ההגיון" לרמב"ם, שער ח'. . . והמחקרים הרחוקים, אשר לא יתכן להתיישב עליהם (להתבסס עליהם) בספר הזה, מפני שלא הבאתי בו אלא הראיות המספיקות (הנותנות ספוק, כלומר, ולא על-ידי מופתים חותכים) . . . וכמו שאמר הפילוסוף (סתם "פילוסוף" הכוונה על-פירוב לאריסטו, וכאן אולי, לאחד מ"אחי הטירה", עורכי ה"אנציקלופדיה" — אסכולה ערבית ידועה, וראה קופמן: די תיאולוגיה דס בחיי אבן פקודה, בגרמנית, בקובץ "זיטצונג'סבעריכטה" עמ' 204, הערה 1): אין ראוי שנבקש בהשגת כל מחקר המצאתו (הוכחתו) על דרך המופת, כי אין כל מחקר שכלי נמצא במופת (לא כל מחקר שכלי ניתן להוכחה מופתית), ולא שנבקש בחכמת השימוש הדבר המספיק (כי שם צריך דוקא מופת הותך ולא ראייה מספיקה), ולא בחכמה האלוהית להרגיש ולהמשיל (במשלים לקוחים מעולם המורגשים, החושנים, שזה נהוג בחכמת הטבע), ולא בתחלת החכמה הטבעית (במושגים ראשונים של המדע) מופת (שהרי המופת מתבסס על הנחות מסוימות ואת ההנחות הראשונות אי-אפשר להוכיח בדרך המופת, שהרי אין הנחות קודמות להן, והן, הנחות ראשונות אלו, הנקראות מושכלות ראשונים) ולא בראשית המופת — מופת (אי-אפשר לבסס את ההנחות הראשונות של המופת הראשון במופת, שהרי אין מופת קודם לזה-הראשון) . . . אלא בשער הראשון ממנו (שער היחוד, שהיה הכרח להשתמש במופתים ומונחים פילוסופיים), כי אפשר שידחקנו הצורך אליהן מפני דקוה מחקרנו בו (שהמחקר האלוהי העדין דורש את זה).

ועל המקורות שהשתמש בהם (שם):

ושמתי רוב ראיותי מן הדברים המושכלים (השכליים), וקרבתים בדמיונים הקרובים (קרוב את הרעיונות על-ידי משלים) . . . וסמכתי להם (הסמיך לראיות אלו) מה שמצאתי כתוב בספרי הנביאים, ואחר-כך סמכתי להם דברי הקבלות, שקבלנו מרבותינו ז"ל ומן החסידים והחכמים שבכל אומה, שהגיעו דבריהם אלינו, מפני שקויתי, שיהיו הלבבות נוטים אליהם ומקשיבים אל חכמתם, כמו דברי הפילוסופים ומוסרי (דברי המוסר) הפרושים ומנהגיהם המשובחים . . .

ולהלן הוא מוסר לנו את תכנית הבנין של ספרו :

כאשר הסכמתי לחבר בספר הזה חלקי חובות הלבבות, כוונתי את מחשבתי לבחור אותן, שתהיינה כוללות את זולתן (חלקים כאלו שיהיו כוללים אף את החלקים הפרטיים) וסובבות את שאריתן (ומקיפות את שאר החלקים), ושמתי את שרשן העליון ויסודן הגדול — יחוד האל בלב שלם. ואחר-כך עיינתי במה שאנו חייבים לחבר אל יחודו מהחובות הנזכרות הראויות לו ממנו. וידעתי דעת ברורה, כי הבורא יתברך מפני שהוא אחד אמת (אחדות אמתית, ולא יחידה המורכבת מיסודות שונים, וראה להלן ב"שער היחוד"), ולא ישיגהו שום עצם ולא מקרה (אין הוא עצם גשמי ואין בו תכונה של עצם כזה), ואין מחשבתינו משגת דבר שאינו לא עצם ולא מקרה, נמנעה ממנו השגתו מצד עצם כבודו יתברך והוצרכנו לדעתו ולהשיג מציאותו מצד בריותיו (אין אנו יכולים להכיר את האלוהים כשהוא לעצמו, ואנו מוכיחים את מציאותו מתוך בחינה ביצוריו), וזה הוא שער הבחינה בברואים, שמתי הבחינה שורש שני לכלל (לקבוצה) מחובות הלבבות; והתכוונתי במה שראוי לאחד-האמת מן האדנות (שראוי לנו להכיר באלוהים שהוא אדון לנו) ומה שחייבים בריותיו בו מעבודתו, שמתי קבלת עבודת האלוהים שורש שלישי לכלל מחובות הלבבות; ואחר-כך נתבאר לי מה שראוי לאחד-האמת מהתייחדו בהנהגת הכל (שהוא לבדו מנהיג הכול,

כלומר, שאין תוקף לסיבות אמצעיות שבין הבורא והמאורע המסויים, וראה להלן ב"שער הבטחון" ושהתועלת והנוק אינם כי אם ממנו וברשותו לבדו, התחייבנו לבטוח עליו ולהתמסר אליו, שמתי הבטחון שורש רביעי לכלל מחובות הלבבות; ואחר-כך חשבתי בענין האחד-האמת, מהתייחדו בכבודו (שהתואר "אחד האמת" מיוחד רק לאלוהים), ושאיננו משתתף עם דבר (שאינו לו שום ענין משותף עם איזה עצם שהוא) ואינו דומה לדבר (ואין בו שום דמיון לאחד היצורים), הוצרכנו לחבר אל זה שנעבדהו לבדו, ונייחד כל המעשים לשמו, כי איננו מקבל המעשה המשתתף בו זולתו עמו (היינו, אם האדם מתכוון גם למצוא חן בעיני הבריות בעבודת השם שלו, הרי כאילו עובד לאלוהים ולבני אדם כאחד, וזהו שיתוף של אלוהים ועוד מישהו מלבדו), שמתי המעשה המיוחד (ייחוד המעשה רק לאלוהים) שורש חמשי לכלל חובות הלבבות; וכאשר שוטטו רעיוני לחשוב במה שאנו חייבים לאחד-האמת מספר (מלתאר) רוממתו וגדלו מפני שאין כמוהו, הוצרכנו לחבר אל זה שנכנע לו כפי יכולתנו, שמתי את הכניעה שורש ששי לכלל מחובות הלבבות; וכאשר הבינתי מה שהוא עובר על בני אדם, שהם מתעלמים ומקצרים במה שהם חייבים בו (אינם ממלאים את כל המוטל עליהם) מעבודת האל יתברך, והדרך שיכולים לתקן בה מעוותם וקצורם היא התשובה ובקשת הכפרה, שמתי התשובה שורש שביעי לכלל מחובות הלבבות; וכאשר חפשתי להשיג אמתת מה שאנו חייבים לה' יתברך מן החובות הנגלות (של האברים) והנסתרות (של הלבבות) וידעתי כי לא יתכן לקיים אותן עד שנחשוב עם נפשותינו בעבורן (שנעשה חשבון עם נפשנו על החובות האלו) לאל יתברך ושנדקדק עליהן (נחקור עליהן), שמתי החשבון עם הנפש שורש שמיני לכלל מחובות הלבבות; וכאשר השיבותי אל מחשבתי בענין האחד-האמת, ראיתי כי ייחודו בלב שלם (מיצוי האחדות האלוהית) לא יתקיים בלב המאמין כשלבו שכור ביין אהבת העולם ונוטה אל תאוותיו הבהמיות, ואם ישתדל לפנות את לבבו ולסלק את מצפוננו (מחשבתו הצפונה בנפשו) ממותרי העולם ולפרוש ממעדניו, יתקיים הייחוד השלם בלבו ויעל אל מעלתו (הטרדות העולמיות והתאוות החושניות טורדות את האדם מדעת אלוהים האמתית, וחייב אדם להשתחרר מהן שיהיה לבו ומחשבתו פנויים לה), שמתי הפרישות שורש תשיעי לכלל מחובות הלבבות; ואחר-כך חקרתי על מה שאנו חייבים לבורא יתברך, אשר הוא תכלית כל תאוה וקץ כל תקוה, כי ממנו התחלה (ראשית הכל מאת אלוהים) ואליו התכלה (ואליו ישוב העולם אחרי כליונו), ומה שראוי לו ממנו (ומה שראוי שנתחייב לו) מאהבת רצונו (והיא: למלאות את רצונו של אלוהים), ויראת חרונו (ויראה לעשות בניגוד לרצונו, שיעורר עליו את החרון האלוהי), אשר המה תכלית הטובה והרעה (מה שהוא לרצון לאלוהים וכן מה שהוא בניגוד לו, הם שיאי הטוב והרע) ... שמתי אהבת האל יתברך שורש עשירי לכלל חובות הלבבות.

#### ומחברנו מסכם :

וקראתי לספרי זה שם מענין כוונתי בו (שם הספר מורה על כוונת מחברו בספרו זה), והוא ספר תורת חובות הלבבות. וכוונתו בו... לגלות מה שהוא תקוע בשכל הצלול (הבהיר) משרשי דתנו (לגלות בשכל האדם מה שיש בו מתאים לרעיונות היסוד של דתנו) וטמון בנפשותינו מקטבי תורתנו (ומה שהוא טמון בנפש האדם מקביל לאבני היסוד של השקפת התורה).

## פרק שני: אלוהים

### א

הגיוני הוא הדבר, שרבנו בחיי מתחיל את ספרו ב"שער היחוד" — בייחוד האלוהים, שהרי אלוהים הוא הציר המרכזי של כל החזון המוסרי שלו, ה"אלף" וה"תיו" של כל משא הנפש הדתי שלו. מובן גם הדבר מאליו, שהוא מוסיף ביסוס שכלי של אמונת אלוהים, אחרי שלשיטתו הדעת הדתית היא מקדמה הכרחית לחווייה הדתית. אין חיים דתיים שלמים בלי העמקה מדעית ברעיונות היסוד של הדת, ואין אמונה באלוהים שלמה בלי דעת אלוהים מלאה. ברם הוא גם עורך מחקר מעמיק במושג אלוהים, לא רק מפני שהבנת הרוממות האלוהית מולידה את הכניעה של האדם, את הרגשת חדלונו ואת הצורך בהישענות שלמה על אלוהים, שהם מחובות הלב היסודיות, אלא שהכרת אלוהים הנכונה היא גופה הראשונה בחובות הלבבות. את המרכזיות של רעיון אלוהים מציג המחבר מיד בהקדמת השער (שער היחוד):

כאשר חקרנו על מה שהצורך אליו יותר מפנות דתנו ושרשיה (איזה שורש דתי הוא היותר הכרחי), מצאנו ייחוד אלוהים בלב שלם שרשה ויסודה (של הדת), שהוא השער הראשון משערי התורה, ובייחוד (באמונת הייחוד) ייפרד המאמין מן הכופר (הייחוד הוא אבן הכוחן של האמונה והכפירה), והוא ראש אמינות הדת, ומי שנטה ממנו לא ייתכן לו מעשה ולא תתקיים לו אמונה.

וכן מסביר הוא — בפרק הראשון בצמצום ובפרק הבא אחריו בהרחבת יתר — את המושג "ייחוד", הכולל שלוש דרישות: שכנוע פנימי באחדות אלוהים ולא חזרה-על-מלים גרידא, ביסוס שכלי של אחדות זו, ומיצוי תוכנה — ומכאן "ייחוד", היינו, המיוחד, במקום "אחד" או "אחדות" — מתוך סילוק כל הגשמה וכל מידות גשמיות, וכן כל הרכבה פנימית וריבוי תכונות בתוך העצמות האלוהית. המונח "ייחוד" כולל איפוא — אם לא את כל תורת אלוהים של רבנו בחיי (כפי שסובר קאופמן, די תיאולוגי, עמ' 217, הערה 3) — לא רק את עקרון האחדות, כי אם גם את האופי המיוחד של אחדות זו, ומתוך כך, אף את תורת תוארי אלוהים.

בראשונה נותן המחבר הגדרה תמציתית של המונח "ייחוד" (שם, פרק א'): בגדר (בהגדרת) ייחוד האלוהים בלב שלם הוא: שיהיו הלב והלשון שווים

ביחוד הבורא יתברך (ולא שיאמר רק בלשונו שהוא מאמין באלוהים אחד ולבו בל עמו), אחר אשר יבין בדרכי הראיות בירור מציאותו (כלומר, אחרי שיברר בראיות שכליות את מציאותו של אלוהים) ואמתת אחדותו מדרך העיון (ואחרי שיברר בצורה עיונית את המהות האמתית של האחדות האלוהית).

ואחרי פירוט קצר של הגדרה זו, הוא עובר להצעה רחבה של היסודות הכלולים במושג זה. הוא מציין בראש וראשונה את השטחיות של אמונת האחדות אצל ההמון, ושהבנתה האמתית היא נחלת יחידי סגולה: נביאים ופילוסופים (שם, פרק ב')

מפני שפשטה מלת ייחוד בדברי אנשי הייחוד (בעלי האמונות המונותאיסטיות, המאמינים באחדות אלוהים), הרגילו בה הרבה (נתרגלו מאוד למלה זו) בלשונם ובמלותם תמיד (בכל הלכסיכון הלשוני שלהם), עד אשר שבה אצלם (הפכה אצלם) ממילות התימה על הטוב ועל הרע (שמשמשים במלה זו: "ייחוד" להביע את הרגשת התמיהה בין על טוב ובין על רע יוצא מן הכלל, שאומרים עליו: "יחיד במינו" לטוב או רע) . . . ואינם מעלים על מחשבתם להבין אמתת ענין מה שיעבירו על לשונם מפני הסכלות והעצלנות (אינם עומדים על התוכן המדויק של המלה בה משתמשים מפני העצלנות המחשבתית); והם חושבים, כי ענין הייחוד נגמר להם כאשר נגמרה מלתו (שמספיק לבטא את המלה: ייחוד כדי שתקיים אצלם אמונת הייחוד), ולא ירגישו כי לבותם ריקים מאמתתו (כלומר, שאין אמונת האחדות האלוהית הנכונה נמצאת בלבם, כלל, והוא ריק ממנה ואינו מכיל אותה) ומצפוניהם נעורים (מעורטלים) מענינו, מפני שמייחדים אותו בלשונם ובמליהם, ויחשבוהו בלבם יותר מהאחד (אמנם אומרים: אלוהים אחד, אך מתארים אותו לעצמם בצורה של רבוי) וידמוהו במצפונם (בפנימיותם מדמים אותו) כדמות שאר האחדים הנמצאים (כמו העצמים היחידים של המציאות שלנו כלומר, שהם, לאמתו של דבר, מורכבים מיסודות שונים), ויספרו אותו (יתארו אותו, את אלוהים) בדמות לא תאונה לאחד-האמת (בתוארים שאינם הולמים את האחד המוחלט), בעבור שאינם יודעים ענין האחד-האמת וענין האחד-העובר, אלא הסגולה מאנשי הייחוד (רק המובחרים שבין המאמינים באלוהים אחד יודעים להבחין בין האחד היחסי, שרק בשימוש מיתאפורי העובר על לשוננו אנו קוראים לו אחד, והאחד המוחלט, שהוא מהווה אחדות אמתית ללא הרכבה פנימית, וראה את הפירוש המדויק של מונחים אלו להלן), שהעמיקו בחכמה והבינו ענין הבורא והנברא (את ההבדל המהותי, העקרונתי-מיתאפוזי שבין הבורא והנברא), וחוקי האחד-האמת ומה שהוא מתבודד בו (ומה שהאחד-האמת מתייחד בו, שמיוחד לו לבדו); ואמת אמר הפילוסוף (סתם "פילוסוף" הוא אריסטו, אך כאן אולי הכוונה לבעלי ה"אנציקלופדיה" הערבית, ועיין קופמן: די תיאולוגי, עמ' 216, הערה 1) באמרו: לא יוכל לעבוד עילת העילות (סיבת כל הסיבות – אלוהים) ותחלת ההתחלות (ושורש השרשים), אלא נביא הדור בטבעו (שטבעו הנבואי הקנה לו דעת זו על-ידי גילוי אלוהי ללא מאמץ שכלי) או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה (שקנה דעת זו באופן עצמאי על-ידי חכמתו). אבל זולתם (מלבד יחידי סגולה אלו) עובדים זולתו (זולת אלוהים, לא את האלוהים האמיתי, שאותו הם אינם מבינים, אלא דמות אחרת שהעלו בדמיונם), מפני שאינם מבינים נמצא אלא מורכב (שאינם יכולים לתאר לעצמם מציאות אחרת, אף זו האלוהית, כי אם המורכבת מיסודות או תכונות שונות, מה שהולם, לאמתו של דבר, רק את הנברא ולא את הבורא).

ואחר-כך עובר לגיתות מפורט של הגורמים, הכלולים במושג "ייחוד" (שם),  
:(שם)

ובעבור זה (בגלל שהדבר הוא כה מסובך) מתחלק הייחוד כפי התחלקות דעות בני אדם, ויתרון הכרתם בו (ומדרגות ההכרה שלהם במושג זה) על ארבעה חלקים: תחלתם (הכת הראשונה), ייחוד האל בלשון בלבד (בלי שהנפש תסגל לעצמה את המושג ותסכים לו). והמעלה הזאת היא הייחוד, אשר יגיע אליה הקטן והפתי אשר איננו יודע ענין האמונה ואין אמתתה קבועה בלבו.

והחלק השני הוא יחוד האל בלב ובלשון על-ידי הקבלה (המסורת) מפני שהוא מאמין במי שקבל ואיננו יודע אמתת הענין מצד שכלו ותבונתו (שהוא נותן אמון בדברי קודמו בלי נסיון לבסס באופן עצמאי), והוא כעיוור הנמשך אחרי הפיקח (כלומר: ואף בעל המסורת דומה לעוור, בענין אמונה זו, הנמשך אחרי הפקח, אחרי היודע את הענין), ואפשר שיקבל ממקבל כמותו, והוא כחבורת עוורים (ויתכן גם שגם זה שממנו קבל את המסורת אף הוא עוור כמותו, שהלך אף הוא בעיניים עצומות אחרי קודמיו, ואז הוא כאילו נמצא בחבורה שכולה עוורים) שם כל אחד מהם ידו על שכם חברו (כלומר, וכן חבירו על שכם חבירו לפניו, וכן הלאה), עד שהגיעו אל הפקח, אשר בראש החבורה שמנהיגם, שאם יפשע הפקח הזה בהם ויתעלם מהם ולא יזהר בשמירתם או אם יכשל אחד מהם (מן העוורים) או יקרהו מקרה, יקרה לכל (לכל העוורים, הנמשכים אחריו) המקרה ההוא (כמו שהוא הולך ופורט את המקרים האפשריים), ויתעו מני דרך, ואפשר שיפלו בבור או בגומץ (אף זה בור בצורה מסויימת), או שיכשלו בדבר, שמנעם מלכת (שיקרה להם מכשול, שימנע אותם מלהמשיך בדרכם, כלומר, וכן המאמין הזה, הסומך בכול על גושאי המסורת שלפניו, תלוי כולו בהם כעוורים אלו בפיקח המנהיגם, שאם זה הראשון בשלשלת גושאי המסורת ויוצרה יכשילם בשוגג או במזיד, או שאחד מנושאי המסורת האלה יתעה ויתעה אחרים אחריו, אז הוא נכשל ללא משים יחד אתם), וכן (כלומר, ועוד זה) המייחד מצד הקבלה (המאמין בייחוד על יסוד המסורת) אין בוטחין בו (אין לנו בטחון ביחס אליו), שלא יבוא לידי שיתוף (ריבוי אלים), שאם ישמע דברי המשנים (בעלי אמונות השניות, המאמינים באל הפועל טוב לחוד, ואל הפועל את הרע לחוד) וטענותם (ונמוקיהם), אפשר שתשתנה דעתו ויטעה ולא יכיר (ולא ירגיש בטעותו, כלומר, ומתוך שהטעות מצוייה אצל בעלי המסורת החסרים ביסוס עצמאי של האמונה עלול הוא להיכשל בנקל ולהכשיל אחרים כמו העוור הזה...).

והחלק השלישי מחלקי הייחוד (היסוד השלישי באמונת הייחוד) הוא ייחוד הבורא בלב ובלשון, אחר שיוכל להביא עליו ראיות על אמתת מציאותו בדרך העיון, מבלי דעת ענין האחד-האמת והאחד-העובר (ראה להלן), וזה דומה לפיקח שהוא הולך בדרך והוא רוצה ללכת אל ארץ רחוקה והדרך מתחלקת לדרכים רבים מסופקים, ואיננו יודע ומכיר הדרך הנכונה אל העיר, אשר שם מגמתו אליה, אע"פ שהוא יודע אותו הצד (הכוון, מזרח או מערב וכד') ואותה הפאה (ואף את הפינה המסויימת באותו הצד), והוא יגע למאוד ואינו מגיע אל חפצו, מפני שאינו יודע את הדרך (כלומר, ואף זה אף שהוא קרוב להכיר את אלוהים, אך מכיון שאינו יודע את מהותו האמתית, נשאר הוא תועה ואינו מגיע אל תכליתו)... והחלק הרביעי (האחרון והשלם ביותר) הוא ייחוד האל בלב ובלשון, אחר אשר ידע להביא ראיות עליו ולעמוד על אמתת אחדותו מדרך העיון והסברות הנכונות השכליות, וזהו החלק השלם והחשוב שבהם...

ושוב חוזר המחבר ומבסס את המחקר האלוהי כחובה דתית ראשונה של האדם, אחרי שלשם כך ניתנה לו היכולת השכלית—ורבנו בחיי מאמין ביכולת זו, אם כי בגבולות מסויימים— וכדרכו, מתוך ההגיון והמסורת כאחד (שם, ג):

אך לדעת, אם אנו חייבים לחקור על הייחוד בדרך העיון (במופתים שכליים), אם לא, אומר, כי כל מי שיוכל לחקור על הענין הזה והדומה לו מן הענינים (על נושא זה ונושאים דומים הנתונים להשגת השכל) בדרך הסברה השכלית, חייב לחקור עליו כפי השגתו וכוח הכרתו (עד כמה שיכולת ההכרה וההשגה השכלית שלו מגעת) . . . והמתעלם מחקור הרי זה מגונה ונחשב מן המקצרים בחכמה ובמעשה (כמעט גם בלימוד החכמה וגם בקיום מצוות השם), והוא דומה לחולה, שהוא בקי בחליו ובדרך רפואתו, סמך על רופא שמרפא אותו בכמה מיני רפואות, והוא מתעצל לעיין בחכמתו וסברתו (העצמית) ברפואות הרופא, לדעת, אם הוא (הרופא) מתעסק בעניניו על דרך נכונה, אם לא, והיה יכול לעמוד על זה מבלי דבר שימנעוהו (כלומר, וכיוצא בו, האדם שיכול בעצמו לחקור על הייחוד וסומך על המסורת גרידא).

וכבר חייבתנו התורה בזה, כמו שכתוב: "וידעת היום והשבות אל לבבך" (דברים ד, לט) והראייה שהשבה אל הלב הוא עיון השכל הוא מה שאמר הכתוב: "ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה" (ישעיה מד, יט) (כלומר, הדעת והתבונה הם התוכן של השבת הלב). ואמרה תורה: "כי היא חכמתכם . . ." (דברים ד, ו) ואי אפשר שידו לנו האומות במעלות החכמה והבינה עד שיעידו לנו הראיות והמופתים ועדי השכל על אמתת תורתנו ואומן (נאמנות) אמונתנו (שהרי בשבילם אין תוקף למסורתנו, ובמה תודע חכמת התורה להם, אם לא על ידי ביסוס הגיוני שלה).

## ב

אחרי הבירור הצורני (הפורמלי) של בעיית הייחוד, ניגש המחבר להרצאה העניינית; הוא מציין בראשונה את גבולות המחקר האלוהי: ארבע דרישות יש בהכרת כל נמצא: מציאותו, מהותו, איכותו ותכליתו, אך ביחס לאלוהים יש להסתפק בדרישה אחת, והיא: אשור מציאותו, יותר אין לשאול עליו; אנו יכולים לחקור על מציאותו של אלוהים, אבל אין אנו רשאים לדרוש אחרי מהותו ותכלית מציאותו. [לכאורה הנחה זו גופה טעונה ביסוס מוקדם ואינה יכולה לשמש נקודת-היציאה, כי אם נקודת-התתימה של המחקר; ותמהו על זה כמה חוקרים, אך, כפי שנראה לי, עקרון זה של הגבלת דעת אלוהים רק להכרת מציאותו בלבד הוא נכס כללי של הפילוסופיה הדתית, שהזכירו אותו עוד פילון ופלוטין, וכן ר' דוד אלמוקמץ, שחי קרוב לדורו של רבנו בחיי, ולפיכך לא ראה רבנו בחיי צורך באימותו] (שם, ד):

אך איך דרך המחקר על אמתת הייחוד, ומה שאנו צריכים לדעתו קודם שנחקר על הייחוד, אומר: כי כל דבר שמבקשים לדעת אותו, כשמסתפקים במציאותו (כשיש לנו ספק אם דבר זה נמצא בכלל), צריך לשאול עליו תחילה: אם הוא נמצא או לא? וכשתתברר אמיתת מציאותו, צריך לחקור עליו: מהו (מה מהותו),

ואיך הוא (איכותו, מה הן תכונותיו), ולמה הוא (מה מטרת מציאותו), אך הבורא יתברך אין אדם רשאי לשאול עליו, אלא ב"אם הוא" בלבד (רק אם הוא ישנו).

ברם בשאלת מציאותו של אלוהים קשורה שאלת אחדותו, היותו אחד או רבים, וכן טיבה של אחדות זו (שם, שם):

וכשתברר מציאותו בדרך העיון, נחקור עליו, אם הוא אחד או יותר מאחד? וכאשר יתברר לנו שהוא אחד, נחקור על ענין האחד, ועל כמה פנים ייאמר אחד, ובזה יתקיים לנו היחוד השלם (כלומר, כאן הוא הגבול האחרון של הכרת הייחוד).

ומכאן הסדר ההגיוני של שורת השאלות במחקר האלוהי אצל מחברנו (שם, שם):

על כן אנחנו חייבים לחקור תחלה, היש לעולם הזה בורא אם לא? (צורת הוכחה אופיינית לאסכולות מסויימות, — שידובר עליה בסמוך — המסיקה מחידוש העולם על מציאותו של המחדש, מן הוכחת הבריאה על הבורא), וכאשר יתברר לנו, שיש לעולם בורא בראו וחידשו, נחקור עליו, אם הוא אחד או יותר מאחד וכשיתברר כי הוא אחד נחקור על ענין (משמעות) האחד-העובר (המיתאפורי, היחסי) והאחד-האמת ומה הוא שראוי (שאנו רשאים) לספר (לתאר) בו על הבורא מענינו. ובזה (וכמו שיתברר להלן) אנו רשאים לתאר אותו רק בתוארי שלילה, והיינו, בהתאם לעקרון המנוסח סמוך לכאן, שאין לשאול על מהותו של אלוהים) יושלם ענין היחוד בלבנו וייגמר במחשבתנו (שהרי כאן הגבול הסופי של מחשבת האדם ביחס לאלוהים) בעזרת השם יתברך.

נקודת-המוצא של מערכת-ההוכחות על מציאותו של אלוהים אצל רבנו בחיי, היא, איפוא, זו של רבנו סעדיה גאון: הבריאה; ההוכחה הראשונה מסיקה שהעולם הוא נברא, ואחריה באה ההוכחה שיש בורא, אלא שהוא מצרף את שתיהן יחד תוך מתן צורה מדעית יותר למערכת זו. כן משתמש הוא בכמה מן ההוכחות של רבנו סעדיה בדבר בריאת העולם, מתוך הזנחת האחרות, אלא שהוא שוב מצרפן יחד ומסדר אותן בשלשלת אחת. הוא נותן להוכחת מציאות אלוהים צורה של היקש הגיוני והוא מנסח שלש הנחות, שמהן יוצאת מאליה המסקנה שיש בורא עולם; הראשונה ביניהן, והיא לקוחה כולה מרבנו סעדיה, היא — אין דבר עושה את עצמו (שם, ה):

כי כל נמצא, אחר שלא היה (כל דבר שבא למציאות אחרי ההעדר), איננו גמלט מאחד משני דברים (יש רק שתי אפשרויות למציאותו): אם שהמציא הוא את עצמו, או שהמציא אותו זולתו (מי שהוא מחוצה לו); וכל מה שנחשוב עליו שהוא עשה את עצמו, לא ימלט גם כן מאחד משני דברים (ההנחה האחרונה אף היא יש בה שתי אפשרויות): אם שעשה את עצמו קודם הווייתו (קודם שבא למציאות) או אחר הווייתו. ושניהם אי-אפשר, כי אם נאמר שעשה את עצמו אחר הווייתו לא עשה כלום, שלא היה צריך לעשות את עצמו, מפני הקדמת הווייתו למעשהו (שהרי הווייתו קדמה לפעולת היצירה של הווייה זו), אם כן לא עשה כלום. ואם נאמר שעשה את עצמו קודם הווייתו, בעת ההיא היה אפס והאפס לא יהיה ממנו מעשה ולא הנחה (הפסקת המעשה), כי האפס לא יעשה דבר, ונמנע שיהיה הדבר עושה את עצמו בשום פנים (אחרי

ששני הפנים של האפשרות השנייה נתגלו כבלתי-הגיוניים), והתבררה ההקדמה הראשונה, אשר הקדמנו (כי הדבר אינו עושה את עצמו, אלא עושה אותו זולתו).

ההנחה השנייה היא: השלשלת הסיבתית היא סופית, ויש בה תוליה ראשונה, שאין ראשונה לפנייה; אף היא לקוחה מדברי רבנו סעדיה בתוספת גוונים חדשים. ראשיתה של הנחה זו היא במחקר מעמיק בטבע הסופי והאין-סופי: אם יש נקודה סופית, יש בהכרח גם נקודת-ראשית (שם, שם):

שכל מה שיש לו תכלה (סוף), יש לו תחילה (ראשית). כי כבר נתברר, שכל מה שאין לו תחלה אין לו תכלה, מפני שאי-אפשר להגיע בדבר שאין לו תחלה אל גבול שיעמוד האדם אצלו (כי ברור הוא ההיפך שמה שאין לו ראשית אין לו סוף שאי-אפשר להגיע לגבול סופי, או לנקודת סופית, בדבר שאין לו התחלה, כלומר, שהרי אין להגיע לסוף הדבר, אם אי-אפשר להתחיל בו... וחוזר הוא שוב להנחתו הראשונה, אלא מתוך הרחבת-יתר). ומה שנמצא לו אחרית (סוף) נדע, כי היה לו ראשון אין ראשון לפניו, ותחילה שאין לו תחילה (והיינו כהנחתו הראשונה, שכל מה שיש לו סוף יש לו ראשית). וכל אשר נעמוד על תכלית מהתחלות הנמצאות בעולם, נדע כי היה להם ראשון אין ראשון לפניו ותחילה שאין לה תחילה (כלומר, אחרי הבירור העיוני של העקרון האמור, אם גם במציאות הקיימת ומבחינה עובדתית נעמוד על סיבה סופית בשלשלת הסיבות, נדע שיש גם בשלשלת זו סיבת ראשית), כי אין התחלות מבלי תכלית לתחילתם (משפט מסכם: עובדה זו, שיש סיבה סופית, אומרת לנו שאין הסיבות אין-סופיות, אלא שיש סוף לשלשלת זו).

כאן עובר מחברנו לחקירה הגיונית בדבר ה"חלק" וה"כל" — גוון חדש החסר בדברי רבנו סעדיה — שסיכומה: אין להפריש קטע סופי או חלק מ"כל" אין-סופי (שם, שם):

ועוד, מן הידוע (המפורסם), כי כל מה שיש לו חלק, יש לו כל (כל דבר שאנו רואים חלק ממנו אנו יודעים שחלק זה בא מכללות מסויימת, שהיא סיכום של חלקים)... ולא יתכן להיות חלק למה שאין לו תכלית (אך מן הבלתי-תכליתי אי-אפשר להפריש חלק), כי (שהרי) גדר החלק (הגדרת החלק) אינו, כי אם שיעור נפרד משיעור (כמות קטנה מוגבלת שנפרדה מכמות גדולה יותר, אך מוגבלת אף היא), כי שיעור הקטן סופר את הגדול (החלק מגלה לנו את הסכום של השלם, שאם, למשל, אנו יודעים את גדלו של החלק, נדע את זה של השלם, כגון, אם אנו יודעים מה גדול הוא החלק העשירי של איזו יחידה, אנו יודעים מה גדלה של כל היחידה), כאשר זכר אקלידס (מייסד תורת ההנדסה המפורסם) בתחילת המאמר החמישי מספר ה"שעור";

וביתר העמקה (שם, שם):

ואם נעלה במחשבתנו (נתאר לנו) דבר, שאין לו תכלית בפועל (למעשה, במציאות ממשית) ונפריש ממנו (מן הדבר האין-סופי הזה) קצתו (חלק ממנו), יהיה הנשאר פחות ממה שהיה קודם מבלי ספק (שהרי לקחנו חלק ממנו). ואם יהיה השאר (מה שנשאר אחרי הפרשת החלק ממנו) מאין תכלית (אין-סופי אף הוא), יהיה דבר שאין לו תכלית גדול מדבר שאין לו תכלית (אם אף מה שנשאר אחרי הפרשת החלק ממנו הוא אין-סופי והוא קטן מזה הדבר האין-סופי שלפני



ההפרשה, יוצא שיש שני מיני אין-סוף, ואחד גדול מהשני, והוא מה שאי-אפשר (בלתי הגיוני), ואם (האפשרות השנייה) יהיה לשאר תכלית (שזה שנשאר אחרי הפרשת החלק ממנו הוא סופי), אם נוסיף עליו החלק המופרש מנו (אם נתזיר ונחבר לו את החלק שהפרדנו ממנו) והוא יש לו תכלית, יהיה הכל דבר שיש לו תכלית (ומכיון שזה החלק הוא סופי, אם כן גם אם נחברו להנשאר הסופי, אף הוא יהיה, הכל אחרי חבורם אף הוא, סופי, שהרי מחיבור שני דברים סופיים, יוצא רק דבר סופי). וכבר היה בתחילת דברינו מאין תכלית (והרי אמרנו, שהדבר, טרם שהפרדנו ממנו את החלק היה אין סופי, ואיך הפך עכשיו, אחרי שהחזרנו לו את החלק, סופי), ואם כן, יהיה בתכלית ומאין תכלית (סופי ואין-סופי), וזה היפך (סתירה פנימית) שאי-אפשר להיות, ולא יתכן להפריש ממה שאין לו תכלית חלק (משפט מסכם: אי-אפשר מדבר אין סופי להפריש ממנו חלק), כי כל מה שיש לו חלק, יש לו תכלית מבלי ספק (ומכאן גם שההיפך הוא הנכון: שאם אנו כן מוצאים חלק, ברור לנו שהוא נפרד מדבר סופי).

אם נפריש מן ההוויה ההיסטורית חלק ממנה, היינו, תקופה מסויימת לפי האישים שהופיעו בתוכה, למשל, מימי נח עד ימי משה, יהיה זה רק חלק מן האישים שהופיעו בהיסטוריה בכלל, ומכיון שחלק זה או מספר אישים זה, שהופיע בתקופה מסויימת, הוא סופי, אף הכל שממנו הופרש חלק זה, או מכלול האישים ההיסטוריים כולו, הוא סופי בהתאם להוכחה הקודמת, שאין חלק כי אם מן "כל" סופי, ומכיון שהעולם הוא סופי, אף סיבותיו אינן הולכות עד אין סוף, כלומר, אלא שיש סיבת ראשית, וההגיון אומר, שיש סיבה ראשונה לעולם, שאין סיבה אחרת קודמת לה. ומאמר מסכם: קיים לכן הכרח, ששלשלת ההתחלות או הסיבות תגיע לתכלית מסויימת, היינו, לחוליה הראשונה.

מחברנו יכול היה, לכאורה, להסתפק בהנחה האחרונה, ששימשה לרבנו סעדיה הוכחה שהעולם הוא נברא, שהרי הוא סופי והיתה לו ראשית בזמן. ברם כנראה שהוא היה מעוניין גם להוכיח שסיבה ראשונה זו היא מושכלת, ופעולת היצירה שלה היא תכניתית, ולפיכך הוא הוסיף עוד הנחה שלישית והיא: כל מחובר, כל דבר שהוא מחובר מיסודות שונים הוא מחודש, נעשה בזמן מסויים (שם, שם):

כי כל מחובר (שיש בו צירוף של יסודות) מורכב מבלי ספק מדברים יותר מאחד, (כי מטבעו של המחובר, שהוא מחובר מהרבה יסודות). והדברים ההם אשר חובר מהם, הם קודמים לו הקדמה טבעית (וכן מובן הוא, שהיסודות האלו קודמים מבחינה טבעית, היינו, מבחינת הערך, למעשה החיבור. שהרי ההרכבה זקוקה ליסודות ואין היסודות זקוקים להרכבה, אם כי ייתכן שאין הם קודמים קידום-בזמן, והיינו, שהיסודות ומעשה החיבור באו לעולם כאחד), וכן צריך שיהיה מחברו (מי שחיבר את היסודות) קודם לו הקדמה זמנית וטבעית (לדעת אריסטו העולם הוא נצחי כמו אלוהים, ועם זה אלוהים קודם לעולם מבחינה טבעית, שהרי העולם תלוי בו ואין אלוהים תלוי בעולם. אך מחברנו רוצה כאן לציין שהסיבה המרכיבה קודמת גם בזמן, שהרי ההרכבה נעשתה ללא ספק בזמן מסויים, וזה שביצע אותה היה קיים לפני הביצוע).

הצירוף של שלש ההנחות האלו מביא לידי הוכחת מציאות הבורא, ומתבררנו טורח לבסס את שלשתן; הוא מתחיל בהוכחה הסעדיינית שהעולם הוא מחובר, אלא שהוא מכניס כאן גוון חדש: מחובר ומסודר, כלומר, החיבור הקיים מתממש לפי תכנית מסויימת ולתכלית ידועה, והיא – הכול למען האדם (שם, ו):

כאשר נסתכל בעולם הזה, נמצאהו מחובר ומורכב, אין חלק מחלקיו (מחלקי העולם) מבלי חיבור וסידור. כי אנחנו רואים אותו בהרגשותינו (בתחושתנו) ושכלנו כבית הבנוי, אשר זומן (הוכן) בו כל הצריך לו: השמיים ממעל כתקרה והארץ מתחת כמצע (לשבת עליו), והכוכבים מסודרים כנרות, וכל הגופות (גופות היצורים) צבורות בו כמכמנים (אוצרות), כל דבר מה שצריך לו (כל גוף מוכן לתעודתו המיוחדת), והאדם כבעל הבית המשתמש בכל אשר בו, ומיני הצמחים מוזמנים לתועלתו, ומיני החיות משתמשים להנאתו... וסדר (ההתמד המסודר והחוקי של) זריחת השמש ובואה, להעמיד (לקיים) עתי היום והלילה (הזריחה והשקיעה של השמש משמשות כסימני-היכר בין היום והלילה), ועלייתה (עליית השמש לרום הגלגל בקיץ) וירידתה (בשפל הגלגל בחורף), להמציא הקור והחום, הקיץ והחורף, מעניני הזמנים ותועלותיהם (וכל זה: הקור והחום וכו', הוא תוכן העונות השונות ומכוון לתועלות שונות), ושנותם תדיר על סידור אחד מבלי הספק (חזרתם הנצחית של גורמים שמים אלו באותו הסדר התמידי, שאף חוקיות זו מראה על בורא-מסדר)... והכוונה בכל דבר ממנו (מן העולם) כוונת תועלת ותקנה למדברים (לבני-אדם);

נוסף לתכניתיות העולם, מעמיד אותנו רבנו בחיי גם על זה שכל גופי העולם מורכבים מארבעה יסודות שטבעם מתנגד לחיבור זה, מה שמראה שיש מישהו שקיים חיבור זה נגד טבעם (שם, שם):

וכשנעיין בצמחים ובעלי חיים, נמצאם מחוברים מהיסודות הארבעה, והם: האש והרוח והמים והעפר, והמה נחלקים ונפרדים (מתנגדים ומתפרדים אחד מן השני), ואין בנו יכולת לחברם החיבור הטבעי (כמו החיבור שישנו בטבע), מפני שקצתם משתנה אל קצתם וקצתם כנגד קצתם (שטבעי היסודות כשמנסים לחברם, או שיסוד אחד נטמע באחר ומקבל את צורתו, או שהם נשארים עומדים נפרדים זה מול זה), ואם נחבר דבר מהם הם ממהרים להשתנות ולהתחלף (ואם נעשה נסיון לחבר את היסודות השונים, הם מתחלפים יסוד אחד בשני), אך החיבור שחיברה אותו התולדה (הטבע) הוא חיבור מתוקן וקיים עד עת קץ (קץ העולם);

אמנם יש אומרים, כגון אריסטו, שהשמים אינם מחוברים מאותם ארבעת היסודות הארציים, אלא מחומר חמישי, אך דעתם הופרכה על-ידי פילוסופים אחריהם, שיש סמך לדבריהם מהתורה (שם, שם):

וכבר חשבו קצת פילוסופים, כי הגלגלים והכוכבים והאישים העליונים (הכוונה, כנראה, למלאכים) הם מתולדות (מיסוד) האש. ודומה לזה מה שאמר דוד עליו- השלום (תהלים קד, ד): "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לטהט" ובוזה ראייה על המחשבה הזאת ואינה תולדה חמישית כאשר חשב אריסטו;

וחיבור זה של היסודות נגד טבעם מסלק את ההרהור שהעולם אמנם נוצר והיסודות נתחברו בזמן מסויים, אלא שהחיבור נעשה מאליו, ובמקרה:

וכיון, שהנמצאות הוות מן היסודות ומחבורות מהם, וידענו כי לא נמזגו מאליהן ולא נתחברו בטבען (מחמת שטבען דוחף אותם להתחבר), מפני המחלוקת שביניהם (מגמת הפירוד שיש בין היסודות, עלה (הוסכם) בדעתנו ונתברר בנפשותינו (נעשה הדבר ברור לנו), כי מחברם זולתם (שמחבר היסודות הוא מישהו הנמצא מחוץ להם), וקושרם בלעדיהם (וזה שקושר אותם הוא גורם הנמצא בלעדי היסודות האלו), ומרכיבם כנגד טבעם על כרחם — הוא בוראם יתברך, אשר תיקן קישורם ותיכן (סידר בצורה תכניתית) חיבורם ;

ברם אף היסודות עצמם מורכבים משני גורמים — חומר וצורה (שם, שם): וכאשר נחקור על היסודות הארבעה, נמצאם מחוברים מחומר וצורה, והמה העצם והמקרה.

מחברנו מזהה את שניהם, את שני הזוגות: חומר וצורה מצד אחד, עצם ומקרה מצד שני. אך בעצם יש כאן שתי שיטות; הצמד הראשון: חומר וצורה לפי שיטת אריסטו, ולדעתו אין החומר כי אם מצע ריק, או האפשרות להיות משהו, לקבל צורה כל שהיא, ורק הצורה היא הנותנת עצמיות לכל דבר. אך הצמד השני, עצם ומקרה, לפי שיטת אחד הכוונים הפילוסופיים ערביים, נוגד לראשון, ולפיה יש חלוקה אחרת, והיא: עצמות הדבר, והתכונות השונות שלו, שהם מקרים בעצם; רבנו בחיי מקביל את שניהם, אולי מפני שאין רצונו להכריע בזה:

והחומר שלהם (כלומר: של היסודות הללו) הוא החומר הראשון, אשר הוא שורש היסודות הארבעה והחומר ההיולי (החומר הראשוני, גטול כל צורה) שלהם, והצורה היא הצורה הראשונה הכללית (כנראה סובר רבנו בחיי, שיש חומר ראשון וכן צורה ראשונה, שעומדים נפרדים זה מזה ומעצמי העולם, שהורכבו מחלקים מהם. כן סוברים גם אבן גבירול ור' אברהם בר חייה וכל הפילוסופים היהודיים הקרובים לניאופלטוניות. ברם זהו בניגוד לשיטת אריסטו, שאין למצוא אף פעם חומר בלי צורה, וכן קובע האריסטוטלי הראשון בפילוסופיה העברית, ר' אברהם אבן דאוד בספרו אמונה רמה: "לא יהיה ריק החומר לעולם מן הצורה"), אשר היא שורש כל צורה עצמית (צורה שבלעדיה אין קיום לעצם זה, כגון החום באש) וכל צורה מקרית (כגון החום במים רותחים, שיש קיום למים אף בלעדי החום המקרי), כחום וקור, וכלחות וכיובש והכובד והקלות, והתנועה והמנוחה, והדומה להם;

ונתבררה לנו ההנחה הראשונה, שהיא האחרונה לפי הרצאת הדברים אצל המחבר, שהעולם הוא מורכב:

והרכבה והחיבור גראים בכל העולם ובכל חלקיו (העולם כולו וכן כל חלק בו מורכב ומחובר מיסודות שונים), בשרשיו ובענפיו, בפשוטו (אפילו העצמים הנראים כפשוטים ביותר מורכבים אף הם מחומר ומצורה) ומורכבו, בעליונו (העצמים העליונים כגון גרמי השמים) ובתחתונו.

ומכאן המסקנה הראשונה — העולם הוא נברא:

וצריך ממה שהקדמנו (ויוצא לפי שהקדמנו לדיון זה) שיהיה כולו מחודש (נתחדש בזמן מסויים, נברא), כאשר התברר לנו (בהתאם לזה שהתברר לנו) כי כל מחובר מחודש, והדין (ההגיון) חייב שנאמין, כי העולם מחודש (שהרי הוכחנו שהעולם הוא מורכב, ולפי ההנחה הראשונה — כל מחובר ומורכב הוא מחודש).

ואם נצרף עוד את ההנחות האחרות, שאין דבר עושה את עצמו :

וכיון שכן הוא (שהעולם הוא מחודש וצריך היה מישהו לחדשו) ונמנע שיהיה הדבר עושה את עצמו, צריך שיהיה לעולם עושה (מחדש, בורא) שהתחילו (יצרו) וחדשו.

וכן שאינה אפשרית שלשלת אין-סופית של סיבות — אז תצא לנו המסקנה הסופית שיש בורא עולם :

ומפני שהתברר, כי ההתחלות (הסיבות הראשונות) אי-אפשר שיהיו מאין תכלית (ללא סוף) לתחלתם (להתחלתם, כלומר, אלא שכן יש התחלה סופית), מן הדין, שיהיה עולם תחלה אין תחלה לפניו, וראשון, שאין לו ראשון, והוא (ראשון זה) אשר יצרו וחדשו (לעולם הזה) מאין דבר (מאין), לא בדבר (בתוך דבר קיים) ולא על דבר (מעל דבר קיים).

— והוא הבורא יתעלה אשר אותו דרשנו (חפשנו) ולמצאו כווננו במחשבתנו ושכלנו, הוא הקדמון הראשון אשר אין ראשית לראשיתו ואין תכלית (סוף) לקדמותו.

בשולי הדיון מתפלמס המחבר — שבדרך כלל, בניגוד לרבנו סעדיה, נמנע מוויכוחים — עם ההשקפה האפיקורסית הפופולרית, שהעולם נוצר באקראי, אולי גם מפני שההנחה שכל מחובר מחודש יש בה רק להוכיח שהעולם קם בזמן, אבל אין בה הוכחה מספיקה שהוא נוצר על-ידי מישהו. ויתכן עוד להעלות על הדעת שהוא אמנם קם בזמן מסויים, אבל כתוצאה של מקרה ולא על-ידי מעשה יוצר. ולפיכך מציין המחבר בהדגשה רבה את תכניתיות העולם, המוכיחה, לדעתו, על יוצר אלוהי שתיכנן אותו: אין אנו יכולים לתאר לנו אף את המכונה הקטנה ביותר בלי תבונה שחוללה אותה וסדרה את המנגנון שלה, ומכאן ברור לנו שהמכונה הקוסמית נוצרה על-ידי תבונה קוסמית, אלוהית (שם, שם):

ויש בני אדם שאמרו, שהעולם נהיה במקרה, מבלי בורא שהתחילו, ויוצר שיצרו; ומן התימה בעיני, איך תעלה בדעת מדבר (בן אדם, הנקרא מדבר), בעודנו בבריאותו (שמוחו בריא) כמחשבה הזאת? ואילו היה בעל המאמר הזה שומע אדם שיאמר כמאמרו (שזה מקרה) בגלגל אחד של מים, שהוא מתגלגל להשקות חלקה אחת של שדה או גינה [גלגל העשוי להעלות מים מהנהר להשקות שטח קטן של שדה או גינה] וחושב (אדם זה חושב), כי זה (גלגל זה) נתקן מבלי כוונת אומן, שטרח בחבורו ובהרכבתו, ושם כל כלי מכליו (ממכשירי הגלגל וברגיו) לעומת התועלת (מכוון לתועלת שכל מכשיר של הגלגל יכול להביא), היה לו להפליא ולהגדיל הרבה עליו (היה מרבה להתפלא על חושב המחשבה הנבערת הזאת), ולחשוב אותו בתכלית הסכלות, וימהר להכזיבו (להכחישו) ולדחות מאמרו (דבריו).

— וכיון שידחה המאמר הזה בגלגל קטן ופחות ונבזה, שנעשה בתחבולה (המצאה של חכמה) קטנה לתקנת חלקה קטנה מהארץ, איך יתיר לעצמו לחשב כמחשב הזאת (של מקרה) בגלגל הגדול (הכדור הקוסמי, היקומי), הסובב את כל הארץ וכל אשר עליה מן הברואים, והוא (גלגל זה) בחכמה (מסודר בחכמה כזאת), תקצרנה דעות כל בשר ושכלי המדברים להשיג הווייתה (שכל הדעת האנושית אינה מספיקה להבין את מהותה של חכמה זו), והוא (גלגל זה) מוכן לתועלת

כל הארץ וכל אשר עליה, ואיך יוכל לומר עליו (על גלגל זה), שנהיה (שנתהווה) מבלי כוונת מכוון ומחשבת חכם בעל יכולת ?

ובכלל אין אנו יכולים לתאר לעצמנו שום פעולה מסודרת בלי פועל בעל מחשבה שתיכנן אותה, והנה המשל של הכתב (שם, שם):

ומן הידוע (המפורסם) אצלנו, כי הדברים, אשר הם מבלי כוונת מכוון [שנעשו בלי כוונה, בלי תכנית], לא ימצא במאומה מהם סימן לחכמה ויכולת (לא ימצא בהם אף סימן כל שהוא המראה על חכמה ויכולת של עושה); והלא תראה, אם יישפך לאדם דיו פתאום על נייר חלק, שאי־אפשר שיצטייר ממנו (מן הדיו הזה) עליו (על הנייר) כתב מסודר ושיטות נקראות (שורות, הניתנות לקריאה) כמו שיהיה בקולמוס, (כאילו היינו כותבים את הכתב הזה בעט אדם); ואלו הביא אדם לפנינו כתב מסודר, ממה שאי־אפשר להיות בלי מיצוע (בלי אמצעות) קולמוס, ואומר (ועם זה יאמר מביא הכתב הזה), כי נשפך הדיו על הנייר ונעשתה צורת הכתב עליו מעצמה, היינו ממהרים להכזיבו (להכחישו) על פניו, שאיננו נמלט מכוונת מכוון (אחרי שברור לנו, שכתב כזה לא יתכן בלי תכנית של מתכנן) וכיון שזה בעינינו דבר שאי־אפשר להיות בצורות רשומות בהסכמת דעתנו, (ואם לא יתכן דבר כזה בצורות האלו של האותיות, התלויות רק בהסכמתנו, שהן רק מוסכמות אצלנו) איך יוכל לומר בדבר שמלאכתו יותר דקה ותיקונו יותר רחוק ועמוק בענינו עד אין תכלית, שיהיה מבלי כוונת מכוון וחכמת חכם בעל יכולת ?

## ג

ומבעיית מציאותו של אלוהים — לבעיית אחדותו. המחבר דן בבעייה אחרונה זו מבחינה כפולה: זו של האחדות הכמותית: אלוהים אחד ולא אלים רבים, וזו של האחדות האיכותית: אלוהים כישות אחדותית מיוחדת, נטולת כל הרכבה פנימית, כל התפצלות של כוחות או תכונות שונות. בביסוסה של האחדות האלוהית בכלל הולך רבנו בחיי בעקבות הגאון רבנו סעדיה, אם כי בהסברת־יתר והרחבת־דיבור. הוא גם מוסיף שורה של נימוקים, שיש בהם נימה ניאופלטונית. שבע הוכחות מביא המחבר לאימות האחדות האלוהית: (1) סולם הסיבות הולך ופוחת בהדרגה, עד שבשלב העליון הוא מגיע לאחת (שם, ז'): :

האחד מהם (מן המופתים) מצד בחינתנו לעילות (סיבות, בין במובן דינמי כגורם למציאות אחרת, ובין במובן סטטי, כיש המקיף וכולל ישים אחרים כגון סוג ומין, וקודם להם מבחינת הערך היוצא מכוללות זו) הנמצאות (של כל מה שישנו במציאות); כי כאשר נתבונן בהן (בסיבות אלו), נמצא מספרן פחות מעוליהן [מסובביהן, מספר הסיבות הוא פחות מזה של המסובבים], וכל אשר תעלינה יתמעט מספרן (וככל שהסיבות הן כוללות פוחת והולך מספרן), עד שיגיע אל עילה אחת, והיא עילת העילות (שלשלת הסיבות נעשית יותר ויותר צרה, עד שאנו מגיעים לחולייתה האחרונה, שהיא הסיבה האחת, והיא היא סיבת הסיבות, הסיבה האחרונה של כל הסיבות, כלומר, אלוהים, הנקרא בלשון האסכולה: עילת העילות).

וביאור זה (והדגמת הדברים), כי אישי (פרטי) הנמצאים אין תכלית למספרם

(כלומר, הם רבים לאין שיעור, וברור שאין כוונתו כאן, שמספר אישי העולם הוא אין־סופי במובן מילולי של הביטוי "לאין תכלית", שלדעתו הרי אין הדבר אפשרי), וכאשר נחבונן במיניהם, הכוללים אותם (כל מין כולל מספר מסויים של אישים), יהיה מספרם (של המינים) פחות מן האישים אשר תחתיהם (תחת המינים), כי כל מין מן המינים כולל אישים (פרטים) רבים, והמינים יש תכלית למספרם (כלומר, הם יותר מוגבלים במספרם מאשר סתם פרטים. כי למינים יש גבול מסויים בל יעבור, מה שאין כן לפרטים שהם יכולים להיות רבים לאין שיעור); וכאשר נערוך המינים אל סוגיהם הכוללים אותם (כל סוג כולל מספר מסויים של מינים), יהיה מספר הסוגים פחות ממספרם (של המינים), כי תחת כל סוג מהסוגים מינים רבים; וכל אשר יעלו (ככל שהסוגים הם יותר מקיפים, יותר כוללים), יהיה מספר הסוגים פחות, עד אשר יגיעו אל סוגי הסוגים (הם עשר הקטיגוריות, הידועות מתורת ההגיון של אריסטו, אך המונח "סוגי הסוגים הוא תוספת מן האסכולה הערבית של 'אחי הטהרה', בעלי ה'אנציקלו־פדיה'). וכבר אמר הפילוסוף (סתם פילוסוף: אריסטו) כי סוגי הסוגים הם עשרה, והם: עצם (גוף הדבר), וכמה (הכמות, השיעור: מידת האורך, רוחב וכד'), ואיך (האיכות, התכונות), ומצטרף (היחס לעצמים אחרים כגון אב, אדון), ואנה (המקום), ומתי (הזמן), ומצב (עמדת העצם כגון שוכב, יושב), וקנין (סימן הדברים השייכים לעצם מסויים, כגון בעל בית, בעל שדה), ופועל ונפעל" (עושה הפעולה או מקבל הפעולה, משפיע או מושפע).

עד עכשיו התבססה ההוכחה על השוואה מתחום העילות הסטטיות; היא הוכיחה שהסוגים הולכים ומתמעטים עד שמגיעים לסוגי הסוגים, והיה כאן יותר משום ענין אנאלוגי, הבא לציין את התהליך ההדרגתי של הצטמצמות הסוגים הפוחתים והולכים, מאשר הוכחה ישירה של אחדות אלוהים שהרי מסוגי הסוגים אין דרך ישירה לעילה האלוהית; מכאן ואילך מצביע המחבר על סיבות דינמיות, כגורמי יצירה של המציאות ההולכים ומתמעטים עד שהם מגיעים עד הסיבה העליונה והיחידה — אלוהים — שהיא סיבת כל ההוויה (שם, שם):

וכאשר נחקור על עילות אישי מיני עשרת הסוגים האלו (כלומר לא על עילות עשרת הסוגים, כי כאן הוא חוזר לראשיתו, והוא מציין שוב את העילות העל־יונות של כל פרטי המציאות של האישים הבודדים, הכלולים במינים ובסוגים אלו), נמצאם חמש: התנועה (לדעת רבנו בחיי — וראה בפרקים הבאים — התנועה היא העקרון העליון של כל המציאות, ממנו תלוי כל תהליך ההתהוות והכליון של ההווייה הקוסמית, ותנועה זו שוב מקורה בגלגל העליון, המקיף את כל היקום והמניע אותו כולו), והיסודות הארבעה, שהן: האש והרוח, והמים והעפר; וכאשר נחקור על עילת היסודות הארבעה, נמצאם — החומר והצורה, (כל מה שקיים במציאות מורכב מחומר וצורה), והם שניים (שתי סיבות); וכאשר נחקור על עילתם (העילה של שני היסודות האחרונים האלו), יהיה מספרם בלי ספק פחות מהם (לפי ההדרגה שהוכחה לעיל), והוא רצון הבורא יתברך (הכוונה לאלוהים). אמנם המחבר אומר כאן בהסתייגות: רצון אלוהים, ולא מזכיר את אלוהים עצמו, אולי דרך כבוד, ואולי שלא לתת מקום למחשבה, שאלוהים גופו הוא מקור החומר והצורה ומעצמו הוציא אותם, ולכן אמר "רצון אלוהים", כלומר, הרצון האלוהי הוא שהביא את החומר והצורה להווייה ולא

שהם חלק מהעצמות האלוהית, ויש כאן אולי גם רמז קל לשיטת הרצון האלוהי של בן גבירול), ואין מספר פחות משניים אלא אחד (כלומר, הסיבה של שני היסודות האחרונים: חומר וצורה יכולה להיות רק פחותה משניים, וזה אחד), אם כן הבורא יתברך (שהוא הוא סיבת החומר והצורה) אחד על כל פנים;

## (2) התכניתיות האחידה של היצירה הקוסמית (שם, שם):

... מצד סימני החכמה הנראים בכל העולם הזה, עליונו ותחתונו (היצורים השמימיים והארציים), קפאיו (הדוממים) וצמחיו ובעלי חיים אשר בו, וכאשר נשתכל בו, יורנו (ילמד אותנו), כי כלו מחשבת חושב אחד ומלאכת בורא אחד. והוא (כלומר, וביתר פרטיות), שאנו מוצאים אותו על מחלקותיו בשרשיו ויסודותיו (אף שרשי העולם ויסודותיו הם מחולקים, נפרדים, שונים), מתדמה בתולדותיו ושווה בחלקיו (תולדות היסודות האלו וחלקי העולם, המורכבים מהם, הם שווים ודומים), ואותות חכמת הבורא יתעלה, הנראים בקטני היצירה וגדוליהן (בין ביצירות הקטנות ובין אלו הגדולות, כלומר, בין בישים הפעוטים ובין באלו גדולי הכמות), מעידות, כי הם לבורא אחד חכם; ואלו היה לעולם יותר מבורא אחד, היתה צורת החכמה מתחלפת (שונה) בחלקי (בפרטי) העולם ומשתנית בכלליו ובחלקיו (גם ביסודות וגם בחלקים המורכבים מהם).

## וכן התלות ההדדית של כל יצורי העולם (שם, שם):

ועוד, כי אנחנו מוצאים אותו (את העולם), כי הוא צריך בקיומו ותקונו (למען קיומו ושלמותו) קצתו אל קצתו (חלק אחד ממנו זקוק לחלקים אחרים בשביל הקיום והשלמות שלהם), ואין חלק ממנו נגמר (נעשה דבר שלם) אלא בחלק אחר, כצורך קשקשי השריון (הקשקשים, שהשריון מורכב מהם) וחלקי המטה ואברי גוף האדם ושאר המחברים (היצורים המורכבים מיסודות ופרקים שונים) קצתם אל קצתם (אחד לשני) בתיקונם והשלמתם (למען יהיו מתוקנים ושלמים); הלא תראה צורך הירח והכוכבים אל אור השמש (שהם מאירים מאור השמש הנופל עליהם) וצורך הארץ אל השמים ואל המים (למען כל תהליך הצמיחה שבה), וצורך בעלי חיים קצתם אל קצתם, כי מקצת מיניהם (כמה מיני בעלי חיים) אוכל מקצתם (מיני בעלי חיים אחרים) כדורס מן העופות (כעוף הדורס, שאוכל עופות אחרים) והדגים (שאוכלים אחד את השני) וחיות השדה (החיות הטורפות), וצורך האדם אל הכל (כי האדם זקוק גם לשמים וגם לארץ וגם לבעלי חיים אחרים, שהוא אוכל אותם או מעביד אותם), ותקנת הכל באדם (כל הנמצא בא על תיקונו בשירותו לאדם שהוא תכלית הבריאה), וצורך הארצות והפלכים (האזורים) והחכמות והמלאכות (האומנויות) קצתם אל קצתם; והחכמה נראית בקטני היצירות וגדוליהם (כלומר, למרות שיש הפרש גדול בין היצירות, מהן גדולות ביותר ומהן קטנות ביותר, ועם זה החכמה האלוהית הבאה לידי גילוי בהן היא אחידה), כי כוח החכמה הנראית ביצירת הפיל לפי גדול גופו איננו יותר נפלא מכוח החכמה הנראית ביצירת הנמלה לפי קטנותה (עם כל קטנותה). אך כל אשר תקטן היצירה, יהיה כוח החכמה והיכולת (היכולת היוצרת של היוצר האלוהי) נראה בה יותר, ותיקון הבורא (המעשה המשוכלל של הבורא) יותר נפלא ונראה ממנה (מהיצירה הזאת).

## הכל מביא לידי המסקנה שיוצר העולם הוא אחד:

וזה יורה (ילמד), כי כולם מחשבת חושב אחד ובורא אחד, מפני שהם (היצירות) מתדמים (דומים) ושווים (זה לזה), ונכונים (מתוקנים ומוכנים) להשלמת

סדר העולם (שיהיה סדר העולם מושלם) והעמדתו כלו בכל חלקיו (ושסדר זה יהיה יציב ומקיף את כל חלקי העולם) . . .

(3) אין לנו צורך הגיוני להניח יותר מאל אחד (שם, שם):

. . . מפני החידוש הכולל את כל העולם (אחרי שנוכחנו שהעולם כולו נתחדש ונוצר בזמן מסויים), כי הראיות למדו על חידושו (כי המופתים הוכיחו את חידוש העולם בזמן), והוצרך בעבור זה שהיה לו מחדש, מפני הימנע הוויית הדבר מאליו (ועובדת החידוש הביאה אותנו לידי ההנחה, שיש מחדש העולם ובוראו, שהרי אין דבר יכול להתהוות מעצמו) . . . וכיון שהתקיים, כי לעולם בורא שבראו וחידשו, אין ראוי להעלות על דעתנו, שהוא יותר או פחות מאחד (אין אנו צריכים להעלות על הדעת, שיש אל יותר מאחד), שאי-אפשר למציאות העולם מבלי בורא אחד, ואלו היה אפשר שיעלה בדעתנו שיתקיים העולם בפחות מבורא אחד, היינו מעלים על דעתנו כן. אך מפני שלא יכולנו להשכיל (לתאר במחשבתנו) דבר שיוכל לעשות את זולתו פחות מאחד (שזה העושה דבר אחר יהיה פחות מאחד), ידענו ידיעה שאי-אפשר לדחותה, כי הוא אחד . . . אך יותר מאחד אפשר בלעדיו, ואין צורך אליו . . . (כלומר, ההכרח ההגיוני מביא אותנו להנחת אל אחד, ובלעדי ההכרח הזה אף לא היינו מסכימים, אבל אין לנו כל צורך, ומיותר הדבר, להניח קיום עוד אל אחד).

(4) רבוי האלים גורר אחריו את סופיותם של האלים, מה שמרוקן את תוכנם האלוהי:

למי שהוא חושב, שהבורא יותר מאחד: לא ימלט שיהיה עצם הכל עצם אחד או שלא יהיה אחד (אם יש הרבה אלים, אז יש רק שתי אפשרויות: או שיש עצם אחד משותף לכל האלים, או שלכל אל עצם לחוד), ואם יאמר, כי העצם אחד, אם כן הענין אחד (אז יש ענין אלוהי אחד, כלומר אם יש רק עצם אלוהי אחד, הרי זאת אומרת שיש רק אל אחד) והבורא איננו יותר מאחד, ואם יאמר, כי כל אחד מהם איננו מעצם אחד (שהעצם האלוהי האחד שונה מהעצם האלוהי האחר), נצטרך על-כל-פנים שיהיה ביניהם הפרש מפני מחלקותם והשתנותם (שיהיה הפרש איזה שהוא בין האלים, שהוא הוא סיבת הפירוד והשוני ביניהם), וכל נפרש — מוגבל (והפרש פירושו, שיש לאל אחד משהו שאין לאל השני, יוצא שכל אחד מהם חסר לו משהו שיש לשני ולכן הרי הוא מוגבל, זאת אומרת, מחוסר משהו, ויכולתו וממשותו מגיעות רק עד גבול מסויים), וכל מוגבל יש לו תכלית (הוא סופי) וכל אשר יש לו תכלית — מחובר (הוא מורכב, כי הפשוט הוא אין-סופי), וכל מחובר הוא מחודש (נעשה בזמן מסויים), וכל מחודש יש לו מחדש, ומי שחושב שהבורא יהיה יותר מאחד, מצריך שיהיה מחודש, וכבר הקדמנו כי בורא העולם קדמון (כלומר, ובורא מחודש סותר את עצם המושג בורא, שיכול להיות רק קדמון) . . .

(5) האחדות קודמת, מבחינה הגיונית טהורה, לכל ריבוי:

מצד ענין הריבוי והאחדות, והוא שאוקלידס (מייסד תורת ההנדסה, יווני, והזכירו לעיל) גדר (הגדיר) האחדות בספרו ("יסודות", פרק ז') ואמר: כי האחדות היא אשר בה ייאמר לכל דבר אחד (מושג האחדות הוא אשר מקנה לכל עצם בודד את התואר: אחד), ר"ל (כלומר, ביתר הסברה) כי האחדות קודמת לאחד בטבעה (המושג "אחדות" קודם, מבחינת הערך, לאחד הממשי), כאשר נאמר, כי החום קודם לכל דבר חם (התמימות קודמת לדבר הפרטי שהתחמם), ולולא האחדות (כמושג טהור) לא היה נאמר על דבר מן הדברים אחד;



את האחדות הזאת — ממשיך המחבר כאילו במאמר מוסגר — יש להבין כאחדות מיוחדת במינה, ובעיקר, כנטולת כל הרכבה וכל ריבוי פנימי (אמנם זה הוא הנושא של החלק השני במחקר האחדות, והמחבר מרמז עליו כאן, כנראה, מפני שמופת זה משמש אף להוכחת זה האחרון):

והענין (והמובן), אשר אנחנו צריכים להעלות על דעתנו מן האחדות, הוא יחידות גמורה (ללא ריבוי של יסודות פנימיים), ובדידות, שאין עמה חיבור ולא דמיון בשום ענין (ונפרדות כזאת שאין על ידה שום דבר שעלול לשמש גורם של הרכבת-חיבור, או שיש בו דמיון כל שהוא אליה) ולא ריבוי (פנימי), ולא מספר (שאינו בו מקום למספר כלל, לא במובן חיצוני, שאפשר יהיה לספור את מגין האלים, ולא במובן פנימי: תכונות ויסודות פנימיים, באל האחד, ואף לא שאפשר יהיה למנותו בשורה אחת עם ישים אחרים), ולא התחבר אל דבר, ולא התפרד מדבר (שאינו לו כל קשר עם ישים אחרים, אתם הוא מתחבר או נפרד מהם);

האחדות קודמת לאחד, אך האחד — חוזר המחבר וממשיך את הצעת הוכחתו — קודם לריבוי. שהרי כל ריבוי מורכב מאחדים הקודמים לו בהכרח הגיוני, שמהם הוא מורכב (וכך הם דבריו של פלוטינוס: "הראשית לא יכולה להיות הרבים, כי אם האחד, שהרי כל ריבוי הוא ריבוי של אחדים", וראה צללר, פהילוסופי דער גריכן, עמ' 424, המצטט את פלוטינוס):

וענין (המובן של) הריבוי הוא כלל (סכום של) אחדים, ולא יתכן שיקדים הריבוי לאחדות, אשר ממנה נתרבה. ואם נמצא בשכלנו או בהרגשותינו (בין ששכלנו מורה אותנו את קיומו ובין שתחושתנו תופסת אותו תפיסה בלתי-אמצעית) שום ריבוי (איזה ריבוי שהוא של עצמים) נדע ידיעה ברורה כי האחדות קדמתו כקדימת האחד המניני לשאר המנין (כמו שהאחד המניני-המספרי קודם לכל המנין, שהרי המנין כולו הוא צירוף של אחדים; המוטיב האחרון הלקוח מתחום המנין מוסיף גוון חדש להוכחת המחבר, והוא שימש כאחד המופתים, ואולי המופת, להוכחת האחדות האלוהית לכווננים הפילוסופיים החדורים רוח הניאו-פלטוניות, וכך מסכם החוקר דיטרייצי: "בטבעו של המנין, הצומח מן האחד, טמונה ההוכחה הראשית לאחדות הבורא", וראה צייטשריפט דער מורגן גולשפט, כרך 18, עמ' 693).

#### ומכאן המסקנה —

ומי שיחשוב, כי הבורא יותר מאחד, יש לו לומר על כל פנים, כי האחד קודם לכולם ומפני הקדמת האחד למנין (לריבוי הניתן למנין) ואחדות לרב (האחד לרבים), אם כי הבורא אחד על כל פנים.

6) הריבוי הוא תכונה נוספת של העצם או המקרה (אקצידנט — accidens) כמונח האסכולה, והוא זה של הכמות. ובאלוהים הבורא, מאחר שאין בו דמיון כלשהו לנבראים, אין מקום למקרים כל שהם:

... שהריבוי והכלל (הכללות, הסכום) מקרה נכנס על העצם (דבוק לעצם) והוא הכמות (ומקרה זה הוא של הכמות), והוא יתברך הבורא העצם והמקרה (אלוהים שברא גם את העצמים וגם את מקריהם) לא תשיגנו מידה ממידותם בעצם כבודו (אין לייחס לבורא מידה ממידות הנבראים, כלומר, — ויש להשלים

כאילו את דברי המחבר — ואף הכמות הרי היא מידת הנברא, ואין לייחסה לאלוהים);

### וביתר פירוט:

וכאשר התברר, כי הבורא התעלה מכל דמיון (נעלה כל כך, שאין למצוא בו דמיון כל שהוא) וערך (השוואה) אל דבר מבריאותיו, מן השכל ומן הכתוב (והיו שתמהו על זה: הלא האי־דמיות היא תוצאה מן האחדות, ומחברנו בעצמו במופת הקודם מסיק אותה כך, ואין הוא יכולה לשמש נקודת־המוצא שלה? אולם כנראה שעקרון זה של אי־הדמיות היה מושכל ראשון בפילוסופיה של ימי הביניים, שנבע מעצם מהותו של הבורא כבורא. וכך הם, למשל, דבריו של משה אבן־עזרא: "ואמר הפילוסוף: הבורא הקדמון אינו דומה לדבר מנבראיו, ואם הוא דומה — אינו בורא..."), והיה הריבוי, הנכנס (הדבוק) על עצם המתרבה (לעצם, שהוא מרובה במספר), מקרה, לא יאות (אין זה מתאים) שתשיג (שתדבק) עצם כבוד הבורא (את עצמות הבורא) מידה ממידות הריבוי. ואם לא יסופר ברוב (ואם אין לתאר אותו בריבוי), הוא אחד על כל פנים, מפני שאין בין הרב (הריבוי) והאחדות אמצעי (ולכאורה אף האחד הוא מקרה, אך ראה להלן, שאת האחד יש להבין במובן שלילי, שאין הוא רבים). אם כן, אין הבורא יותר מאחד והוא אחד על־כל־פנים (שהרי אין פחות מאחד).

7) ריבוי האלים היה מוכיח את היכולת המוגבלת שלהם, מה שמפריך את עצם המושג "בורא":

כי הבורא, אם הוא יותר מאחד, יהיה כל אחד מהם יכול לברוא העולם, או לא יכול אלא בעזר חברו (כלומר, יש רק שתי אפשרויות אלו), ואם כל אחד מהם יכול (עשות הכל), הבורא האחר נוסף (מיותר), מפני שהאחד יכול ואיננו צריך לזולתו (לעזרת השני). ואם לא ישלם הדבר, כי אם בהתחברם (בחבורתם, בצירופם), אין לאחד מהם יכולת שלמה ולא כוח גמור, מפני שכל אחד מהם נלאה ומקצר (חלש וקצר היכולת), וכל אחד מהם חלש, וכל חלש יש תכלית לכוחו ולעצמו (גם לעצם שלו וגם לכוח שהוא מפיק), וכל אשר יש לו תכלית (סוף) יש לו גבול (גבול סופי), וכל אשר יש לו גבול מחובר [מורכב], וכל מחובר מחודש, וכל מחודש יש לו מחדש (כמו לעיל במופת הרביעי), אם כן החלש אי־אפשר שיהיה קדמון, מפני שהקדמון לא תקצר ידו מדבר ולא יצטרך לעזר זולתו (כלומר, נוסף על הנימוק הצורני, שקצר היכולת הוא סופי, וממילא נברא ולא בורא, מציין המחבר, שתכונת החולשה סותרת את עצם המושג בורא, שעלינו לתארו לעצמנו רק כבעל יכולת גמורה).

זאת ועוד: סדר מופתי והרמוניה מושלמת — כפי שהם מופיעים ללא ספק במציאות העולמית — מקורם יכול להיות רק בהנהגה אחידה של בורא־מנהיג אחד:

ואלו היה אפשר להיות יותר מאחד, היה אפשר (יכול להזדמן) שתהיה ביניהם מחלוקת בבריאת הברואים, ולא היתה נגמרת מהם יצירת הברואים (לא היתה היצירה יוצאת מתוקנת ושלמה, כלומר, כמו שזה באמת במציאות). ובמצאנו כל העולם הזה על סדר אחד, ותנועה אחת נמצאת בכל חלק מחלקיו (התנועה הקוסמית האחת מקיפה את כל המצוי בעולם, את כל פרטיו), לא נשתנה עם

הדורות (לא קיבלה שינוי במשך הדורות), נדע שיוצרו ומנהיגו אחד, לא ישנה מעשהו ולא יחליף הנהגתו וזולתו (שלא נמצא אל אחר, שיכריח אותו לשנות את מעשהו ולהחליף הנהגתו).

וביתר פירוט:

השלמות המופיעה לפנינו בהנהגת העולם מוכיחה על הנהגה אחידה. ההנהגה בכלל אינה יכולה להיות גם שלמה וגם רצופה ובצורה אחידה, אלא בהתרכזו "אחד בעצה ובהנהגה כמלך במדינה והנפש בגוף".

וכבר אמר אריסטו בספרו (מתפיזיקה, ספר 12, עמ' 10 בסוף) בענין הייחוד (המובאה היא מאת הומרוס, אלא שאריסטו נצל אותה להוכחת האחדות, אמנם לדעת ההיסטוריון הערבי שהרסתאני גם הומרוס התכוון להוכחה זו): "אין טוב ברבות הראשים אך הראש האחד", לא טוב אם יש מנהיגים רבים אלא אם יש מנהיג אחד.

## 1

מכאן ואילך עובר המחבר לפן השני של הבעייה: האחדות האמתית, נטולת ההרכבה הפנימית. הוא מבחין הבחנה יסודית בין ה"אחד העובר", האחד הציורי, שרק למראית עין אחד הוא והוא בעצם מורכב מיסודות שונים, ובין ה"אחד האמת" — האחדות המוחלטת, השלמה. תורה אחרונה זו היא כולה יצירה מקורית של רבנו בחיי. אמנם השמות הוזכרו כבר באקראי אצל רבנו סעדיה, אבל ללא מיצוי תוכנם המושגי, אף ללא הגדרה כמונחים קבועים. יש שניסו למצוא את מקורה אצל אריסטו (מתפיזיקה ספר י'), ברם דוקא השוואת המקורות מוכיחה את ההתקדמות המושגית של רבנו בחיי וכן מה רחוק היה הפילוסוף מסטגירה מההגדרה העמוקה של האחדות העצמותית-האלוהית אשר למחברנו.

רבנו בחיי מקיים חלוקה יסודית של סוגי האחדות, והם שניים שהם ארבעה (שם, ח'):

אך באור אופני האחד האמתי והאחד העובר... והוא נאמר על שני ענינים: האחד מהם מקרי (בלתי עצמותי, תכונה נוספת ומקרית) והוא העובר (הציורי, המתפורי), והשני עצמי קיים (האחדות היא עצמותית בעצם ומתמדת עם קיום העצם); והאחד המקרי גם כן הוא על שני ענינים: האחד מהם נראה בו (מתבלט בו) הריבוי והכלל והקיבוץ (שאחד זה הוא קיבוץ של פרטים רבים והוא מהווה כללות או אחדות אחת ולא עצם אחד), כסוג האחד, אשר הוא כולל מינים רבים, וכמין האחד, הכולל אישים רבים, וכאיש האחד המורכב מחלקים רבים (אברים רבים) וכצבא האחד הכולל אנשים רבים. וכאמרנו כור אחד והין אחד ורובע אחד וליטרה אחת, וכל אחד מהם (מן המנויים: הסוג, המין, האיש, הצבא, וכד') כולל דברים רבים, ייאמר על כל אחד מהם: אחד; וכל אחד ממה שהזכרנו נקרא אחד על דרך העברה (בלשון ציורית), והוא מפני שהדברים ההם, אשר יקבץ אותם השם ההוא (הפרטים האלו שיש להם שם קבוצי אחד), שווים בענין אחד (יש להם משהו משותף וזה המקנה להם את השם הקיבוצי). ונקרא רב מפני שכולל

דברים רבים, וכאשר יתפרדו הדברים ההם ויתבודדו (יהיה כל אחד בודד, לבדו בלי חבורה עם אחרים), ייאמר על כל אחד מהם אחד (כשהפרטים האלו הם יחד, הם מהווים אחדות אחת, אך כשהם נפרדים זה מזה שבים כל אחד מהם להיות עצמים יחידים), והאחד בכמו הענינים האלה אשר זכרנו מקרה (שהרי רק באופן מקרי וארעי הפכו להיות אחד), והוא אחד מצד ורב מצד (אחד מבחינה אחת ורבים מבחינה אחרת); והענין השני מאחד המקרי הוא האחד הנאמר על האיש (עצם אחד, גוף אחד, ואין הכוונה לאדם אחד דוקא), לא מתרבה ולא כולל דברים רבים כנראה ממנו (למראית עין אין הוא כולל בתוכו עצמים נפרדים), אך הוא רב בעצמו (בעצמותו יש ריבוי) מצד חיבורו מחומר וצורה (שהרי כל גוף שהוא מורכב מחומר וצורה) ועצם ומקרה (ראה לעיל את הסברתנו), והוא מקבל ההוויה וההפסד (נתון להתהוות וכליון, כלומר, הוא משתנה והולך עם התהליך הזה, והשינויים האלו מכניסים בו ריבוי, שהרי אחר הוא לפני התמורה: ההתהוות או הכליון, והאחר הוא אחריה), והחילוק והחיבור (אפשר לחלק אותו לחלקים ולחברם שוב, הרי שאין הוא אחד אלא מורכב מחלקים) ... אם כן הריבוי ישיג (ידביק) הדבר הנאמר עליו אחד ... והוא אחד על דרך העברה, לא על דרך האמת ...

אך האחד האמת ייאמר גם כן על שני פנים: האחד מהם במחשבה (מופשט) והשני בפועל (במציאות). והמחשבי הוא האחד המניני (המספרי, אבל לא הגוף האחד המסויים, כי אם המופשט, הקיים רק במחשבה) אשר הוא שורש המנין (היסוד של המנין) והתחלתו (ראשיתו). וטעם (ומובן) האחד המניני, שהוא אות וסימן לתחלה (ראשית) שאין תחלה לפניו (האחד מסמל את הראשית המוחלטת), כי כל תחלה אמתית תקרא אחד, כמו שנאמר: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" במקום יום ראשון, הוציאו בלשון אחד (אין הכתוב מונה יום ראשון — כשם שהוא מונה אחרי כן: שני, שלישי — רק יום אחד), מפני שהאחד שם (מונת) לכל תחלה שאין לפניו תחלה (יום ראשון הוא משהו מוחשי, מסויים, אבל "אחד" הוא מופשט יותר, ולפיכך יותר מבטא את הראשית המוחלטת, שהיום האחד הוא האחד ממש ולא היה לפניו יום אחר כלל. ואולי כוונתו גם, שהאחד המניני הוא לא רק ראשית המנין, אלא גם קודם לכל המנין, האחד, שהוא גם לפני המנין וגם ראשית המנין, ואז יהיה מובן יותר ההפרש בין ה"ראשון", שהוא בתוך המנין, שיש אחריו שני, שהוא ראשון בשורה של דברים וה"אחד", הנפרד שעומד לפני עצמו ואינו כלול במנין, שהוא מחוץ לשורת הדברים), וכשהוא שונה (כשחוזר ונשנה המספר), יקרא שני (וכאן המנין של השורה), וכשהוא משלש יקרא שלישי, וכן עד עשרה; ואחר כן ישוב אל האחד (המספר, "עשרה" הוא שוב אחד, אם נמנה את העשרות, מעשר עד מאה: עשר, עשרים, שלושים, וכו', או — בפירוש אחר — שאחרי "עשר", אנו שוב חוזרים ל"אחד", ומונים: אחת-עשרה, שתי-עשרה וכו'), ואחרי כן ישוב אל מאה (כי המאה הוא שוב "אחד", אם מונים ממאה עד אלף, או שאחרי "מאה" אנו שוב חוזרים ומונים: מאה ואחד, מאה ושניים) ואל אלף (אף האלף הופכת "אחד" בשורה, או שאחרי אלף שוב מונים אלף ואחד), עד אין תכלית למנין (וכך עד מספר גדול ללא סוף), ועל-כן היה גדר המנין: כלל מורכב מן אחדים (ומכאן ההגדרה של המספר: כללות מורכבת מאחדים; הגדרה זו נמצאת אצל אקלידס בספרו: יסודות, פרק ז'). והטעם שקראתיו: מחשבי מפני שהמנין (כלומר, זה המופשט) אינו נכנס תחת החושים הגשמיים (אי אפשר לתפוס את המספר המופשט בחושים), אבל יושג במחשבה. אך המנוי, הוא מורגש בחושים הגשמיים (את המנוי, את הגוף הקונקרטי, הנמנה במספר, אנו קולטים בתחו-

שתנו) החמשה (בכל החושים, גם רואים אותו וגם שומעים אותו וכו') או במקצתם (ולעתים רק בחלק מן החושים, רק רואים אותו למשל). והענין השני, אשר הוא אחד אמתי, נמצא בפועל (ישנו במציאות), הוא ענין (ישות כזאת), אשר לא יתרבה (שאינן בו ריבוי) ולא ישתנה (לא חלה בו תמורה כל שהיא), ולא יתחלף (אינו הופך לאחר), ולא יסופר במדה ממדות הגשמים (ובכלל אין בו כלום מהתוארים של העצמים הגשמיים, כלומר, שהם מכניסים ריבוי של תכונות בעצם); ולא תשיגהו לא הווייה ולא הפסד ולא תכלה (אינו נתון לתהליך של התהוות, התפוררות וכליון), ולא יעתק ולא ינוע (אינו עובר ממקום למקום ואינו מתנועע בכלל), ולא ידמה אל דבר, ולא ידמה אליו דבר (אין בו שום דמיון ליש אחר, ואין אחר דומה לו) ולא ישתתף עם דבר (אינו בא בחיבור עם דבר אחר). (מכאן ואילך באה ההנמקה של ההנחה הקודמת): כי הוא על כל פנים אחד אמת והוא שורש לכל מתרבה (הוא מקור הריבוי, אבל בו אין ריבוי), כאשר עבר מדברינו (כמו שזה יוצא מהצעת המחבר הקודמת), כי האחדות עילת (סיבת) הריבוי; ואין לאחד האמתי תחילה (ראשית) ולא תכלית (סוף), כי כל מה שיש לו תחילה ותכלה, מן הדין שתיכנס ההויה וההפסד עליו (אם היה לו ראשית, הרי שהתהווה בזמן מסויים, ואם יש לו סוף, הרי שהוא עתיד לכלות או להפסד פעם), וכל מה שתיכנס ההויה וההפסד עליו משתנה (שאינן שינוי יותר גדול מהתהוות וכליון), והשינוי כנגד (בניגוד) האחדות, אם כן (אם הוא נתון לשנויים) יהיה יותר מאחד, כי הוא קודם ההתחלה זולת מה שאחריה (שהרי הוא שונה לפני ההתהוות ממה שהוא אחרי ההתהוות) וזה (דוֹ-האנפיות הזאת: השוני שלפני ההתהוות ואחריה בעצם האחד) מחייב לו הריבוי (מחייב ריבוי בעצם, והוכח כבר שהאחד האמתי אין בו ריבוי); וכן הדמות (הדמיון) במתדמה (בעצם שמדמים אותו לאחר) מקרה (תכונה נוספת על העצם), וכל אשר ישיגנו מקרה, מתרבה (וכל מי שיש בו תכונות, הוא בעל ריבוי, שהרי הוא מורכב מעצם ותכונות), והאחד האמת לא ישיגהו שום מקרה בעצם כבודו (בעצמות הכבוד שלו; "כבוד" במקום אלוהים, וזה משום לשון נקייה) בשום פנים (ולפיכך אין לייחס כל מקרה, כל תואר, כל תכונה אינו שהיא — אף זו של ההידמות — לאחד האמת, להרחיקו מכל ריבוי). ואם יאמר, שהאחדות באחד האמת מקרה (ואם יטען מישהו, שהאחדות, אותה אנו מייחסים לאלוהים, אף היא מקרה, תכונה, ודבר זה — אם האחדות היא תכונה נוספת לעצם — נתון לוויכוח בין הפילוסופים), נאמר, כי עניין האחדות באחד האמת הוא הרחקת הריבוי והרב ממנו (כלומר, שהתואר "אחד" הוא שלילי, והוא בא לציין לא מה שיש באלוהים, כי אם מה שאין בו, ואין ה"אחד" בא אלא להוציא את הריבוי), וכאשר נספר (נתאר) האחד, לא נספרהו, כי אם בענין אפיסת הריבוי והרב (אין כוונתנו בתואר "אחד" להגדיר את מהותו של אלוהים כי אם לאיין כל ריבוי אפשרי בו), והאחד (מאמר־סכום): והאחד־האמת לא יסופר במידה, (תואר) שמחייבת לעצם כבודו (שמכניסה בעצמותו) ריבוי ולא שינוי, ולא חילוף בשום פנים.

אחרי הבירור העיוני באופיו של ה"אחד" וה"אחדות", עובר המתבר לזיהוי של ה"אחד" האלוהי עם האחדות העצמית או "האחד האמת" בלשונו. הוא מבסס את הזיהוי האמור בשתי דרכים; הראשונה ביניהן: העולם כולו הוא מורכב, וכל הרכבה יש בה שני גורמים: הריבוי — היסודות, והאחדות — הצירוף, אך כבר הוברר שהאחדות קודמת לריבוי (שם, ט'):

שכל מחובר (כל עצם המורכב מיסודות שונים), לא תיגמר הווייתו (לא תושלם מציאותו), אלא בהשתתף חלקיו (בצירוף היסודות), אשר חובר מהם, והוא התאחד קצתם עם קצתם (ההרכבה, מהותה: צירוף של יסודות שונים זה עם זה), ועיקר השיתוף – האחדות (והעקרון היסודי של הצירוף הוא האחדות); וכן לא ייתכן מציאות המחובר אלא בהתחלק חלקיו אשר מהם חובר (ומאידך גיסא, אין החיבור אפשרי אלא בהיות חלקיו ויסודותיו, שמהם הוא מחובר, נפרדים ורבים), כי החיבור לא יהיה כי אם מדברים שהם יותר מאחד (כי חיבור פירושו צירוף של עצמים שונים, לכל הפחות יותר מאחד, כי האחד ממש אינו דורש חיבור ואין בו מקום לחיבור), ועיקר המחלוקת – הרב (והעקרון של הפירוד הוא הריבוי), וכיון שהיה סימן החיבור וההרכבה והסידור נמצא בעולם הזה בכלליו ובפרטיו ושרשיו וענפיו (ואחרי שבכל המציאות, על שרשיה וענפיה, כלליה ופרטיה, ניכרים אותות הצירוף, ההרכבה והסדר), צריך שיימצא בכולם ענין השיתוף והמחלוקת, ועיקרם – האחדות והרב (וכמו בכל הרכבה, צריך שיהיה קיים בהם דבר הצירוף והפירוד או האחדות והריבוי), ומפני שהאחדות קודמת לרב בטבע, כקדימת האחד לשאר המנין, (ומכיון שמבחינה טבעית האחדות קודמת לריבוי, כשם שהאחד המספרי קודם לכל המספר, כמו שהוכח כבר שכל המספר אינו אלא כללות של אחדים), מן הדין (הגיוני הדבר), שתהיה עילת כל מתרבה – בלתי מתרבה (שסיבת הריבוי יהיה הבלתי-מתרבה) בראש ההתחלות (כסיבה ראשונה), מפני הקדמת ענין האחדות לכל מתרבה (בהתאם להנחה, שהאחדות קודמת לריבוי) ...

יותר עמוקה היא הדרך השנייה: כל תכונה שהיא מקרית בעצמים שונים בהכרח שתהיה עצמית בעצם מסויים, כגון החם שהוא מקרה בדברים חמים, הוא עצמותי באש, הרטיבות היא מקרית בדברים לחים, אך היא עצמותית במים; כיוצא בו האחדות היא מקרית בעצמי העולם, והכרחי הוא שימצא עצם, שהאחדות היא בו עצמותית, והוא אלוהים. זיהוי זה של עצמות אלוהים עם האחדות הוא תידושו המקורי של רבנו בחיי, והפילוסופים שקדמוהו, בין היהודים: רבנו סעדיה, אלמוקמץ, ובין הערבים: אלפרבי ואבן-סינא, רק התקרבו לרעיון זה, אבל לא הגיעו אליו; אמנם רמז לו אפשר למצוא אצל פלוטינוס, אך לא יתכן שרבנו בחיי שאב אותו ישר ממנו, שהרי כבר הוכיח מונק (בספרו: *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*) שכתבי פלוטינוס לא תורגמו אף פעם לערבית, השפה של סביבת מחברנו (שם, שם):

ומן הידוע עוד, כי כל מה שימצא בשום דבר מקרה, אי-אפשר שלא ימצא בדבר אחר עצמי אמתי (מפורסם הוא, שכל תכונה שהיא מקרית בעצם אחד, אי-אפשר הדבר שהיא לא תהיה עצמותית בעצם אחר) ואין לו העתקה ממנו כי אם בהפסדו (ועצמי פירושו, שאם מרחיקים תכונה זו מעצם זה שהיא עצמותית בו, אף העצם כלה), כחום במים החמים, שהיא מקרה במים (שהמים נעשו חמים רק באופן מקרי), והוא באש עצמי קיים (ובהאש החום הוא תכונה עצמית ומתמדת) וכיחות (רטיבות) בגופים הלחים, שהיא מקרה בהם (שהיא מקרית בדברים הלחים האלו), והיא עצמית, קיימת במים;

וביתר מיצוי: תכונה מקרית זו בעצם מסויים יכולה לנבוע רק מהעצם שבו

היא עצמותית, ומכאן גם שהאחדות המקרית של הנבראים יכולה לנבוע רק מהעצם האלוהי שבו היא עצמותית:

ומן הידוע עוד, כי כל מה שימצא בשום דבר מקרה, אין הדבר ההוא, אשר יקרה בו המקרה, מקבל אותו המקרה אלא מן הדבר, אשר הוא בו עצמי, כמו שאנו רואים בחום המים החמים, שהוא מקרה בהם, נאצל עליהם (הושפע עליהם, הגיע אליהם) מן האש שחומה עצמי בה... ועל ההקשה הזאת (ועל דמיון זה) ננהיג דברינו בענין האחדות: כי כיון שהיתה בכל אחד מהברואים מקרים, כאשר הקדמנו (כמו שהסביר לעיל בהצעת סוגי האחדות, שהאחדות בישים הנבראים היא רק מבחינה מסויימת), מן הדין הוא שתהיה בעילת הברואים (בסיבת כל הנבראים, בסיבה הראשונה) עצמית, קיימת, אמתית, וממנה קיבלו כל ההוויות ענין האחדות בדרך המקרה... וכאשר חקרנו על ענין האחדות האמתית בברואים, לא מצאנוה לאחד מהם קיימת אמתית, ואם יאמר על כל אחד מן הסוגים והמינים והאישים... וכל אשר לו תכלה וגבול — אחד... לא יאמר לו אחד אלא על דרך העברה (במובן ציורי, מיתאפורי)... והאחדות האמתית איננה נמצאת ולא נאמרת באמת על דבר מן היצירות (אבל אין אחדות מוחלטת נמצאת בשום יצור באשר הוא יצור); ומפני שהיה האחד נמצא בברואים בדרך מקרה, והורה האות והמופת, כי הבורא אחד, ידענו דעת ברורה כי האחדות אשר אמרנו על כל אחד מהברואים על דרך העברה נאצלת (נובעת) מענין האחד-האמת, והאחדות האמתית היא הנאמרת על בורא הכל יתעלה (ואחרי שהאחדות אצל כל הנבראים היא רק מקרית, יכולה היא, כאמור, לנבוע רק מעצם שבו היא עצמותית, ואחרי שהוכח שסיבת כל הנבראים היא אלוהים האחד, ברור שה"אחד" האלוהי הוא הוא האחדות העצמותית — "האחד האמתית", שממנו נובעת האחדות המקרית של הנבראים), והוא האחד-האמת ואין אחד אמת זולתו...

## ה

ומן אחדות אלוהים לתוארי אלוהים, והמעבר הוא ישר: האחדות המוחלטת של אלוהים, אותה מציע המחבר, מביאה לשלילת תוארי אלוהים, העלולים לייחס לו ריבוי של תכונות, והיא, שלילה זו, היא המסמר של תורת התוארים של מחברנו. תורתו של רבנו בחיי על תוארי אלוהים היא המשך ישר מתורתו של רבנו סעדיה בנושא זה. אך היא מתקדמת ממנה הרבה ומגיעה לידי הישגים חדשים, ואולי לידי שיאים של הישגים אלו בתחום זה של המדע האלוהי אשר לפילוסופיה העברית. משנת התוארים של רבנו בחיי היא ללא ספק — מבחינת התוכן — מושלמת ביותר מכל מה שנאמר בנושא זה בפילוסופיה הישראלית של ימי הביניים, ואין דבריהם של הבאים אחריו, לרבות הרמב"ם, אלא פיתוחה, שיכלולה ושיפור צורתה של משנה זו.

כרבנו סעדיה מייחס אף רבנו בחיי לאלוהים שלשה תוארים הנובעים מן המושג: אלוהים. אך הם אינם אצלו תוארים מהותיים כמו אצל הגאון: חיים, יכולת וכוח, כי אם צורניים גרידא: מציאות, אחדות, נצחיות. ברם אף אותם הוא רואה — וזהו חידושו הראשון של מחברנו בשטח זה — כשליליים גרידא, שאינם באים אלא לשלול מאת אלוהים את ההיפך, אבל לא להשמיע לנו

משהו-חיובי על מהותו של אלוהים. תורת השלילה אינה יצירה מקורית של מחברנו, הוא עצמו מייחס אותה לאריסטו. אמנם כמה מהחוקרים, כגון מונק (בתרגומו למו"נ, חלק 1, הערה 239), הוכיחו שהיא אינה נמצאת בכתבי אריסטו ממש, כי אם באלו המיוחסים לו, הפסודו-אריסטוטליים, מיסודם של הניאו-פלטוניים. אך שוב, ברור שמקורה בכוון הניאו-פלטוני הזה, ולמעלה ממנו עד פילון ואפלטון, אם כי, כאמור, מגמת השלילה טמונה בעצם שלילת ההגשמה של התורה, בצו של "לא ראיתם כל תמונה", ואין שלילת התוארים אלא המסקנה האחרונה שלה. רבנו בחיי אף לא היה הראשון שהשתמש במונח זה של "שלילה". קדמו לו בזה עוד רבנו סעדיה, וביתר פירוט אלמקמץ, אך הוא הראשון בספרות הפילוסופית הישראלית שהציע את תורת השלילה של תוארי אלוהים בצורה עקבית, שיטתית-מרוכזת וחד-משמעית.

חידושו השני של רבנו בחיי בשטח זה הוא השקפתו בדבר תוארי הפעולה. הוא מבחין בין תוארים עצמיים של אלוהים ("מידות עצמיות") המיוחדים לעצמותו כמו שהיא בלי זיקה לבריאה, אם כי אנו יודעים עליהם רק מתוך התבוננות בבריאה, ותוארי פעולה, או "מידות פועליות" בלשונו, שאנו מייחסים לו בעקבות הפעולות האלוהיות שאנו רואים לפנינו ביצירתו של אלוהים, ושיש להבינן ככנויי הפעולה האלוהית, אבל לא כתוארים קבועים בעצם האלוהי. או בלשונו של הרמב"ם, שנתן ניסוח יותר בהיר לתורה זו: תוארים הבאים לתאר פעולות אלוהיות, שאלמלא היו יוצאות מבני אדם היו נובעות מתכונות המבוטאות בתוארים אלו, אבל אין כוונתנו לייחס תכונות ומידות אלו לאלוהים. תורה זו מסיק מחברנו מתוך הנחת-היסוד שכל הכרת אלוהים שלנו נובעת בעקיפין מתוך התבוננותנו בבריאה ופעולות אלוהים המתגלות בה, אבל לא מתוך הסתכלות ישירה בו, ולפיכך יכולים אנו לדעת רק את הפעולה האלוהית כפי שהיא מופיעה נגד עינינו, אבל לא את המהות האלוהית כשהיא לעצמה. לשם כך מסמך הוא גם מחקר באופיו של מנגנון-ההכרה האנושי, שמתוך סימון גבולותיו נובעת המסקנה שהיכולת השכלית האנושית מגעת רק להכרת מציאותו של אלוהים, אבל לא להכרת עצמותו.

תורה אחרונה זו היא כולה יצירה מקורית של רבנו בחיי, והיא בעצם המלה האחרונה של הפילוסופיה העברית בדבר תוארי אלוהים. כל אלו הבאים אחריו, מרבי יהודה הלוי עד הרמב"ם, אינם אלא חוזרים על דבריו מתוך פירוט-יתר ואולי גם הרצאה בהירה יותר, אך ללא חידוש בתוכן. אמנם השמות היו ידועים כבר לרבנו סעדיה, שהבחין בין "שמות העצם ושמות הפועלים", אבל לא ראה בהם מונחים קבועים והם רופפים בידו, וכן לא מיצה את תוכנם כלל. רבנו בחיי הוא הראשון המציע תורה זו בהיקפה השלם ומתוך שימת-הדגש הראוייה; הוא הראשון שמבחינה עקרונית כלל את כל התוארים במסגרת תוארי פעולה — מלבד תוארי השלילה — ולא ראה אפשרות כל שהיא לתוארים אלוהיים חיוביים מלבד אלו. הוא הראשון שהעלה בצורה דוגמטית



את הרעיון, שאין להכיר את מהותו של אלוהים כמו שהיא כלל וכלל, ושהת-  
 בוננותנו בבריאה מביאה אותנו רק לידי הכרת מציאותו של אלוהים ופעולתו  
 של אלוהים ולא יותר. [יש לציין שתורה זו בדבר תוארי פעולה משאירה את  
 הפעילות אצל אלוהים – שהיא הפן השני של מושג האלוהים הישראלי –  
 מתוך שמירה על העקרון של שלילת התוארים, ופשרה זו בין עקרון הרוממות  
 ועקרון החיוניות של אלוהים – אלו שני הפנים של הרעיון האלוהי בישראל –  
 בין שלילת התוארים ויחוס הפעולה לאלוהים, היא בחינת: שבור את החבית  
 ושמור את יינה, וראה דברינו בהצעת שיטת התוארים של הרמב"ם].  
 בצורה שיטתית מציע לנו רבנו בחיי את תורת התוארים שלו (שם, ר):

אך ביאור המדות (התוארים) האלהיות, המושכלות (מה שמעלה השכל עצמו)  
 והכתובות (מה שאנו מוצאים בכתבי הקודש), המסופר (המתואר) בהן הבורא  
 יתברך, הכוונות בהם רבות מאוד כפי רוב הברואים והטובות הכוללות אותן  
 (רבות הן הכוונות, שבני אדם מכניסים אותן לתוך התוארים האלו, אותן הם  
 מסיקים מפעולות הטוב האלוהיות, המגיעות אליהן, כל יצור אנושי לפי אופני  
 ההכרה שלו ולפי תפיסתו את הפעולות האלו); והן (כל התוארים האלו) מתחל-  
 קות לשני חלקים: עצמיות (המתארים את העצם האלוהי כשהוא לעצמו) ופעליות  
 (תוארים, העומדים בקשר עם הפעולה האלוהית בבריאה והמתארים את יחסי  
 אלוהים לבריאה), וטעם אמרנו עצמיות (והסיבה שאנו קוראים להם: עצמיות),  
 שהן מידות קיימות לאל יתעלה קודם הברואים (טרם היות הברואים) ואחריהם  
 (אחרי העדרם) תאותנה (מתאימות לו (לאלוהים) לעצם כבודו (לעצמותו, בלי  
 זיקה לבריאה, אם ישנה או איננה). והן שלוש מידות, והן: שהוא נמצא, ושהוא  
 אחד ושהוא קדמון אין לו ראשית. והטעם שאנו מספרים (מתארים) אותו באלה  
 המידות (הסיבה המביאה אותנו בכלל לייחס לאלוהים תוארים) להורות על  
 ענינו ואמיתת מציאותו (להסביר את המושג האלוהי ואת מציאותו האמיתית)  
 ולהעיר על כבודו (להעמיד את האדם על הרוממות האלוהית) ולהבין (ללמד)  
 המדברים (בני אדם), כי יש להם בורא, שחייבים בעבודתו [בהערצתו, כלומר,  
 ולשם כך צריך לתת מושג כל שהוא עליו].

והוצרכנו לספר (לתאר) אותו בנמצא (שהוא נמצא), מפני שהראיות (המופתים  
 ההגיוניים) הורו על מציאותו בעדות סימני מעשיו בעולם (לפי העדות היוצאת  
 מאותות מעשי אלוהים בבריאה).

... מפני שהתקיים בשכלנו, כי הנעדר (הבלתי קיים) לא יהיה ממנו שום פועל  
 ולא שום מעשה, וכיון שהתבררו מעשיו ובריאותיו (שיש לאלוהים מעשים  
 ופעולות יצירה), התברר בדעתנו מציאותו [נעשה ברור לנו שהוא נמצא]; אך  
 מה שאנו מספרים (מתארים) אותו מן הקדמות (הנצחיות), מפני שהראיות הורו,  
 כי לעולם הזה ראשון אין ראשון לפניו (שיש לעולם סיבה ראשונה, שלפניה  
 לא היה שום דבר יותר, כלומר, שהיא נצחית), והדין (וההגיון) גותן על כל  
 פנים, שהבורא יתעלה ראשון אין ראשון לפניו (שהוא הוא ראשון זה), וזה ענין  
 (תוכן) הקדמות (של מושג הקדמות), אך מה שנספר עליו שהוא אחד, כבר  
 בארנו זה באר היטב בראיות ידועות... כי ענין האחדות האמתי דבק אל עצם  
 כבודו (שהאחדות האמתית היא צמודה לעצמות האלוהית).

תוארים אלו, מטעים המחבר בהטעמה רבה, אינם מכניסים ריבוי באלוהים;  
 בראש וראשונה, משמעותם היא רק שלילית. הם אינם באים לומר שום דבר

**חיובי על אלוהים, אלא לשלול את ההגדרות ההפוכות מהן בלבד; הן תוארי שלילה (שם, שם):**

וצריך שתבין מן המידות האלה, שהן לא תחייבנה לעצם כבוד הבורא שינוי וחילוף (תכונות שונות ומוחלפות זו מזו, מה שהוא מסימני הריבוי), אך ענינם (משמעותם) להרחיק זולתם (הפכם) ממנו יתעלה, והעולה על דעתנו ושכלנו מענינם (ומה שאנו מסיקים מתוארים אלו הוא), כי בורא העולם יתעלה לא מתרבה (האחד רוצה רק לומר שאין בו ריבוי) ולא נעדר (הנמצא אומר לנו שהוא אינו נעדר) ולא מחודש (וכן "קדמון" רוצה רק לומר, שהוא לא נברא בזמן מסויים);

מלבד זה הם רק למראית עין שלשה, ולאמתו של דבר הם רק צורות-ביטוי שונות לנושא אחד (כשם שאומר את זה רבנו סעדיה ביחס לתוארים התוכניים שלו, אך התוארים של רבנו בתיי הם לא רק קשורים זה בזה כמו אלו של הגאון אלא גם מחייבים אחד את השני וכוללים אחד את השני, וקרובים להיות זהותיים), ורק הדוחק הלשוני מכריח אותנו להשתמש בשלוש מלים נפרדות מהעדר מלה אחת מתאימה שתמצה את עומק התיאור. (ונראין גם הדברים, שמחברנו הוסיף טעם אחרון זה ולא הסתפק בנימוק השלילה, מכיון שבמסדה של כל שלילה יש סוף-סוף משהו חיובי, כי אחרת היא תהיה ריקה לגמרי, ולפיכך אנוס היה המחבר להוסיף אף את הגימוק האחרון):

וכן צריך שתדע, כי כל אחת מאלה המידות השלוש אשר זכרנו מחייבת שאריתן (את השאר) כאשר נתבונן בעניניהן (כמו שמראה ההתבוננות בתוארים אלו דלקמן); וביאור זה, כי האחד-האמת, כשהוא דבק וקיים בשום דבר, צריך על כל פנים שיהיה נמצא קדמון (אם מייחסים אנו את התואר: "אחד-אמת" לאלוהים, זה מחייב גם את שאר התוארים: "נמצא", "קדמון"), מפני שהתברר כי הנעדר לא יסופר באחד ולא ברוב (את הנעדר אין לתאר בכלל, לא באחדות ולא בריבוי) וכשיאות לשום דבר ענין האחד-האמת ויתקיים לו, דין הוא, שיאות לו שם המציאות וענינה (ואם הוא אחד אמת, הגיוני הדבר שהוא, ראשית כל, נמצא), וכן ענין הקדמות דבק לו (ויוצא גם מהגדרת ה"אחד האמת" גם תואר הקדמות), מפני שאחד-האמת לא יהווה ולא יפסד, ולא ישתנה ולא יתחלף (כי כל שינוי הוא מסימני הריבוי, ואין שינוי יותר גדול מאשר ההתהוות והכליון). אם כן הוא קדמון, כיון שאין לו תחלה (ואם הוכחנו שהתואר "אחד" אומר לנו גם שאין לו ראשית הרי הוא קדמון), ומי שהתקיים לו ענין האחדות האמתית, כבר התקיים לו ענין המציאות והקדמות (ויוצא בסיכום, שאם אנו מבססים את התואר: "אחד האמת" זה מחייב גם את שאר התוארים: מציאות וקדמות; כיוצא בו מוכיח המחבר שגם שאר התוארים מחייבים אחד את השני).

**והמחבר מסכם:**

וכבר התבאר, כי המידות האלה השלוש, ענינן אחד והנראה מהן (המובן מהם) אחד, ושאינן מחייבות שינוי לעצם כבוד הבורא יתעלה (אינן מכניסות שוני בעצמותו) ולא הכנסת המקרים עליו (ולא תכונות נוספות לעצמותו), ולא הריבוי על עניניו (ריבוי של תכונות), מפני שהענין אשר נבין מהן הוא, שהבורא יתעלה איננו נעדר ולא חדש ולא מתרבה (כלומר, את השלילה בלבד); ואלו היינו יכולים להליץ על ענינו (להביע את המושג האלוהי) במלה אחת, הכוללת

אלו המידות בבת אחת . . . כדי שיעלו אלו השלושה ענינים בדעתנו בה, כאשר הם עולים בדעתנו בשלש אשר זכרנו, היינו מליצים בה עליו (אלמלא יכולנו למצוא מלה אחת, שהזכרתה תעורר במחשבתנו אותם שלשת התוארים, כשם ששלש המלים מעוררות אותה, היינו משתמשים בה, במלה זו, בלבד). וכיון שלא מצאנו במה שאנו מדברים בו מן הלשונות (בלשון השגורה בפינו) מלה שתורה על אמתת ענין הבורא יתברך, הוצאנו (הבענו) הענין האחד ביותר ממלה אחת" . . .

ושוב חוזר המחבר ומבסס, בסיכום דבריו, את תורת השלילה של תוארי אלוהים שלו; בנוסף לנימוק האחדות הוא מוסיף את העקרון של אי-הדמיות: כל התוארים האפשריים לקוחים מהמציאות שלנו, ואין, ולא יכול להיות, דמיון כל שהוא בין הבורא והנבראים:

וצריך שתבין מענין הבורא, שאין כמוהו דבר (מושג הבורא מורה אותנו שאין דבר דומה לו), וכל אשר תספר (תתאר) אותו בו מן המדות צריך שתבין מהם ריחוק שכנגדם ממנו (כל תואר בא רק לשלול את ההיפך), כאשר אמר אריסטו (וכאמור נמצא רק אצל פסודוראריסטו): "השוללת במידות הבורא יתברך אמתיות מן המחייבות", (מתוך מקורות אחרים, כגון אלמקמץ, שבהם מצוטטת מימרה זו, נראה שכאן היא מסתיימת), מפני שכל מה שמחייבין לעצם כבודו מן המדות, (כל התוארים שאנו מכירים הם או תוארי עצם מסויים, המתארים את מהותו של העצם או תוארי התכונות הנוספות על העצם), ובורא העצם והמקרה לא תשיגהו מידה ממידותם בעצם כבודו (ואין לייחס לבורא הכול תכונה מתכונות הנבראים, כלומר, כי על כן הוא בורא ולא נברא), וכל המרו-חקות המשוללות ממנו מן המידות הן אמיתיות בלי ספק והנה נאותות לו [תוארי שלילה מתאימים יותר לאלוהים מתוארים חיוביים; מתוך הציטטה המור-באת אצל אבן פלקיירא נראה שכאן מסתיימת המימרה של אריסטו, ואין להכריע], כי הוא נעלה מכל מידה ותואר, ומרומם מכל דמות ודמיון [ולפיכך מתאימים לו יותר תוארי שלילה, ואין לנו רק אלו] . . .

ומכאן לתוארי הפעולה (שם, שם):

אך המדות האלהיות הפעוליות הן המידות אשר יסופר בהן הבורא יתברך מצד פעולותיו (על רקע הפעולות שלו). ואפשר שישתתף בסיפורם עם קצת ברואיו (תוארי הפעולה יכולים להיות משותפים גם לאלוהים וגם לקצת מהנבראים, כלומר, כלעומת התוארים העצמיים שהם נמצאים רק אצל אלוהים, כגון התואר: קדמות), והותרנו לספר אותו בהן (ומותר לנו להשתמש בתוארים האלו, כלומר, למרות שכבר אמרנו שאין לייחס לאלוהים כל תואר לקוח מהמציאות שלנו), מפני הדחק (ההכרח) המצריך אותנו להודיענו ולעמוד על מציאותו, כדי שנקבל עבודתו (מחייבים אנו לתת תיאור-מה עליו כדי לאפשר קיום של זיקה דתית אליו), וכבר מצאנו שמשתמשין במין הזה (תוארי פעולה) ממידות הבורא בספר התורה ובספרי הנביאים הרבה מאוד . . .

והם על שני דרכים: הדרך האחד, מידות שהן מורות על דמות וצורה גשמית (תוארים, המייחסים לאלוהים דמות גשמית, כלומר, שאלוהים עושה פעולות מסויימות שאצל בני אדם הן באות מכלים גשמיים מסויימים כגון פעולת הראייה והשמיעה, מעיניים ואזניים, ולפיכך מייחסים גם אותם הכלים לאלוהים), כמו שאמר הכתוב: בצלם אלוהים (בראשית א, כז) . . . על פי ה' (במדבר ט, יח) . . . באזני ה' (שם, יא, א) והדומה לזה מן האברים הגופיים; והשני,

מידות שהן מורות על תנועות ומעשים גשמיים כמו וירח ה' (בראשית ה, כא), וינחם ויתעצב (שם ו, ה-ו) . . . וישמע (במדבר יא, א) . . . (תנועות ופעולות, הרגילות אצל יצורים גשמיים, וביניהם גם תנועות נפשיות, מצבי רוח, כמו שנראה מהדוגמה: וינחם ויתעצב, וכן, — יש להשלים את דברי המחבר אם כי זה לא נאמר אצלו מפורש, אבל יוצא מכל גישתו העקרונית — כל התכונות הנפשיות כגון שכל, יכולת, וכד').

אכן, מציין המחבר, כבר הקדמונים הרחיקו את ביטויי ההאנשה האלו:

אלא שקדמונינו ז"ל, בפרשם כתבי הקודש, תרגמו לנו המין הזה מן המידות ודקדקו בו כפי יכולתם, להבינם דרך כבוד (להסבירם בצורה כזו, שלא יפגעו על-ידי הגשמתם זו ברוממות האלוהית), וייחסו הכל (את כל התוארים הגשמיים האלו) אל כבוד הבורא יתברך, [כלומר, לכבוד הבורא ולא לעצם הבורא, ואולי הכוונה לכבוד כעצם נברא על-ידי הבורא] . . . והרחיקו אותם מהבורא יתברך, כדי שלא ישיגוהו שום הגשמה (שלא להגשים אותו על-ידי מידות אלו) ולא שום מקרה (ושלא לחייב תכונות מקריות בעצמותו האלוהית).

ומחברנו אף מסביר את הכוונה החינוכית-פסיכולוגית בצורות-הביטוי האלו, על ההגשמה שבהן, שהן ממחישות את המושג האלוהי ומקרבות אותו לתפיסה ההמונית (שם, שם):

כי הדחק הביאנו להגשים הבורא יתברך ולספר אותו במידות הברואים, כדי לשער ענין (כדי לתת השערה מוחשית מהנושא) שיקיים מציאות הבורא יתברך בנפשות (כך, שזה יבסס בנפש האדם ההמוני את חודעת מציאות אלוהים), והוציאו אותו ספרי הנביאים לבני אדם במלות גשמיות, שהן קרובות לשכלם ולהבנתם, ואלו היו מספרים אותו בענין שראוי לו מן המלות הרוחניות והענינים הרוחניים, לא היינו מבינים לא המלות ולא הענין, ולא היה אפשר שנעבד דבר שלא נדע, כי לא יתכן עבודת דבר שאינו נודע (ההמון לא היה תופס את המושג המופשט של אלוהים, ואי-אפשר היה לו לקיים זיקה דתית למושג מופשט זה), על כן היה צריך, שתהיינה המלות והענינים כפי כוח בינת השומע . . .

ברם לאט, לאט מדריכה התורה את האדם המאמין לדרגה יותר גבוהה של דעת אלוהים:

ואחר כך נתחכם לו ונדקדק להבינו ולהודיעו (אחרי שהכנסנו בו את האמונה במציאות אלוהים, אנו מתאמצים אף להסביר לו), שכל זה (כל ההגשמה הזאת) על דרך הקרבה ומליצת הספר (היא רק למטרת ההמחשה של הרעיון האלוהי ושזו היא צורה פיוטית גרידא), ושהענין האמתי הוא יותר דק ומעולה ומרומם . . .

התורה פונה לכל שכבות העם: להמון ולמשכילים. לראשונים היא מדברת בלשון עממית פשוטה ומתוך הרחבת דברים, אך לאלו האחרונים היא לוחשת בשפת חכמים קצרה וברמז דק, כיאה לבעלי השכלה. ועל זה הוא נותן משל יפה, אם כי חריף יותר מדי:

וזה דומה לאדם, שבא אל אחד מאוהביו מן העשירים והיה חייב בארוחתו (המארח צריך היה להאכילו לאורחו) והיו לו (לאורח) בהמות, שחייב לתת

להם מספוא, ושלת אליו (המארח שלח לאורחו) הרבה מן השעורים לבהמו-  
תיו, ושלת מן המאכל הראוי לו (לאורח) מעט כפי הצורך והמספיק למזונו  
בלבד . . .

והנמשל:

וכן הרחיבה לשון הקודש וכל ספרי הנביאים ודברי החסידים במידות הבורא  
יתברך במליצות הגשמיות אשר זכרנו כפי הבנת ההמון ובלשון שמדברים בו  
בני אדם איש אל רעהו . . . ורמזו הספרים במעט מן הענין, אשר יבינום אנשי  
השכל והלבבות, להיות הכל שווים בדעת הבורא יתברך, ואם תתחלק (אף  
שתהיה שונה) אמתת עצם כבודו בדעתם (הדעת של העצמות האמיתית של  
אלוהים אצלם).

כדוגמה לרמזים אלו על האי-דמיות המוחלטת של אלוהים מביא המחבר את  
השימוש התכוף במקרא במלה "שם" במקום הזכרת אלוהים עצמו:

ומפני שנמנע לדמותו בשכל (שנמנע לעשות בשכלנו השוואות של אלוהים עם  
עצמים אחרים) ולהמשילו (להמחישו על-ידי משלים מהמציאות) ברעיון  
(בדמיון), מצאנו בספר הזה (של התורה), שהוא מייחס רוב שבחיו ותהלותיו  
אל שם הבורא . . . ויברכו שם כבודך (נחמיה ט, ה), ליראה את השם הנכבד  
(דברים כח, נח), יודו שמך (תהלים צט, ג), וכל זה — לגדל ולרומם עצם כבודו  
יתברך מפני שאין מתברר במחשבתנו מענינו אחר מציאותו זולת שמו הגדול  
בלבד (מלבד מציאות השם אין אנו יודעים עליו כלום אלא שמו), אבל עצם  
כבודו ואמתת ענינו אין לו דמות ותמונה במחשבתנו (אין אנו יכולים להעלות  
תמונה כל שהיא של העצמות האלוהית במחשבתנו).

לשם סימון הגבול הסופי של דעת אלוהים האנושית, והוא: דעת הפעולות  
האלהיות בבריאה מתוך העדר-ידיעה מוחלט של העצמות האלוהית כשהיא  
לעצמה, מביא המחבר מחקר מקיף גם על דרכי ההכרה האלוהית וגם על  
יכולת ההכרה האנושית. והנה גופי הדברים: יש שתי דרכים להכרת אלוהים,  
המסורת והתבונה:

מפני שלא שם הבורא דרך לדעתו זולתי אלה השני דרכים: האחד מה שהשכל  
מראה מדרך אותות פעולותיו הנראות בבריאותיו (ההתבוננות השכלית בפעולות  
היצירה האלוהית — שהרי אין לנו אפשרות של הסתכלות בלתי-אמצעית באלו-  
הים — מביאה את האדם להכרת מציאותו של אלוהים), והשני מצד הקבלה  
(המסורת) מן האבות.

כי שלושה הם מקורות ההכרה האנושית — אומר רבנו בחיי, בעקבות רבנו  
סעדיה ותוך שינוי-מה מדבריו: התחושה, השכל והמסורת (שם, שם):

ומפני שהיתה השגתנו לכל נמצא (תפיסתנו את הנמצא בכלל) על אחד משלשה  
צדדים: האחד מהם: הרגשותינו הגשמיות, כראות וכשמע וכו', והשני בדרך  
שכלנו, והוא שער הראיה על הדבר הנמצא מסימניו ומעשיו (דרך השימוש של  
השכל הוא, שהוא דן מהפעולות על מציאותו של הפועל), והשלישי: ההגדה  
(המסורת) האמתית . . .

ברם ביחס לבורא אין לנו להשתמש אלא בשני הכלים האחרונים בלבד:  
ומפני שנמנעת השגת הבורא מצד הרגשותינו (תחושתנו), לא יכלנו להשיגו,

אלא מצד ההגדה האמתית ומצד הראיה עליו מאותות מעשיו (שזו היא דרך השכל) בלבד.

השכל האנושי, בהתאם לכושרו להסיק מהיצירה על היוצר, מעלה שורה אין-סופית של תוארי אלוהים מתוך השורה האין-סופית של פעולות אלוהים, וכך למעשה באו תוארי אלוהים לאין ספור בספרות הנבואה, כגון רחמים, צדק, חכמה, הכל מתוך התבוננות בבריאה — ואין מחברנו סובר, שהנבואה ביכולתה לגלות לנו פנים חדשות באלוהים, מה שלא ניתן לשכל — אך עם זה רחוק הוא שכלנו מלמצות את מכלול הפעולות האלוהיות, והוא תופס ממנו רק קטע זעיר מאוד. ובעיקר אין הוא רשאי לדון מן הפעולות האלוהיות על המהות האלוהית ולייחס לה תוארים המקבילים לפעולות אלו. נתן לנו רק לתפוס את הפעולה האלוהית, וזה בממדים מוגבלים, אך המהות האלוהית נשארת תמיד סתומה בפנינו:

וכיון שעמדו לנו הראיות מאותות פעולותיו בברואים (שכל המופתים השכליים מבוססים על הפעולה האלוהית) ורבו מספרם (והם רבים), רבו סיפורי מידותיו (תואריו) יתעלה בעבורם, וספרוהו הנביאים והחסידיים בסיפורים שאין דומים זה לזה... "עושה משפט יתום ואלמנה" (דברים י', יח), "רחום וחנון" (שמות לד, ו), וכל אלה המידות הראיה עליהם מסימני מעשיו בבריאותיו, והחכמה והיכולת הנראות במעשיו. אם נחקור על הענין הזה בשכלנו והכרתנו, נלאה מהשיג הקטן שבקטנים מחלקי מידותיו ושבחיו... כמו שאמר דוד המלך עליו-השלום "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" (תהלים קו, ב).

... על כן אתה צריך להטריח נפשך, עד שתדע את אמתת בוראך יתעלה מצד סימני מעשיו ולא מצד עצם כבודו, כי הוא קרוב מכל קרוב מצד פעולותיו ורחוק מכל רחוק מצד דמות עצם כבודו והמשלו (רחוק הוא מהשגתנו, שנוכל למצוא לו דמיון ומשל איזה שהוא מהמציאות שלנו).

**דעת הפעולה האלוהית היא שיא דעת אלוהים של האדם והיא הגבול האחרון — עד כאן ולא יותר:**

וכשתגיע להוציאו ממחשבותיך והרגשותיך מפני שאיננו נמצא (וכשתגיע לידיעה ברורה שלא תוכל להשיג מציאותו מצד הרגשותיך וחושך מפני שאיננו נמצא מושג על דרך זו) ומצאת אותו מצד סימני פעולותיו — כאילו אינו נפרד ממך, זאת היא תכלית ידיעתו (אלא תחפש את אלוהים על רקע הפעולה שלו, תרגיש את נוכחותו כאילו אינו נפרד ממך וזו היא הפסגה העליונה של הכרת אלוהים; קופמן מפרש את המשפט האחרון, על יסוד כתב-היד הפריסאי של המקור הערבי, בצורה אחרת: אם תוותר על הבלתי אפשרי לראות בדמיון את דמות אלוהים או לתפסו בתחושה, זאת אומרת שתחליט להוציאו מאזור הדמיון והתחושה כאילו לא היה קיים, אך מצד שני, אם לפי סימני פעולתו תמצא אותו בכל מקום, כאילו אין הוא יכול להיפרד מאתנו, אז הגעת לתכלית הכרת אלוהים האפשרית. אין פירוש זה נראה בעינינו, והקורא יבחר).

**לשם הדגמת הרעיון האחרון הזה מביא המחבר כמה וכמה אמרות של פילוסופים, ללא גילוי שמותיהם:**

ואמר אחד מן החכמים: היודע את הבורא דעת יתירה (שמתאמץ לדעת את

מהותו, מה שחורג מאפשרות הדעת שלו) הוא נבהל (נבוך) בעניינו יותר; ואמר אחר: "החכם שבבני אדם בדעת הבורא, הוא יותר סכל באמתת עצם כבודו. ומי שאינו יודע אותו, הוא סבור שיודע עצם כבודו" (החכם ביותר בתחום הדעת האלוהית נחשב זה שהוא הפחות יודע ממהות הבורא, ולהיפך: הבלתי יודע ביותר את אלוהים נחשב זה המדמה לדעת את מהותו של אלוהים).

ענין רב יש בדו-שיח הבא שמוסר לנו מחברנו, המדגיש את התהום שבין שאיפת-האדם הטבעית להכרה מוחשית של אלוהים, ובין דרישת המחשבה לאבסטרקציה גמורה שלו:

ונשאל קצת (אחד מן) החכמים על הבורא: מהו ?

ואמר: אלוה אחד ;

אמר לו השואל: ואיך הוא ? (מה איכותו ?)

אמר לו: מלך גדול ;

אמר לו: ואנה הוא ? (איה מקומו ?)

אמר לו: בצפיה (בהתבוננות, לפי תרגומו של קופמן — שם עמוד 274 והערה 1 — כלומר, רק ההתבוננות בטבע מגלה לנו את מציאותו; ונראה לי יותר פירושו של התרגום הצרפתי שהופיע זה עכשיו: בצפייה, על משמר הצופים, כלומר, שאלוהים נמצא במצב הצפייה, שהוא צופה אחרי מעשי בני אדם), אמר לו השואל: לא שאלתיך על זה ? (כלומר, שהוא הרי שאל אותו באיזה מקום הוא נמצא ולא איך מוצאים אותו, לפי פירושו של קופמן, או מה מעשיו לפי הפירוש השני).

אמר לו: שאלתני במלות האלה שמורות על המידות הראויות לגברא ולא על בורא (שהרי אלוהים הוא למעלה מכל מקום, ואין המקום אלא תכונת הגברא הגשמי).

ועוד לענין הבורא והמקום:

ונאמר על קצת מן החכמים, שהיה אומר בתפלתו: אלוה, אנא אמצאך, אך אנה לא אמצאך ? נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא . . .

והרי יש לנו דוגמא חיה במציאות הקרובה לנו של ישות שאינה ניתנת לתפיסת חושינו, ועם זה יש לנו בטחון גמור במציאותה, אף-על-פי שאין אנו יודעים את מהותה, והיא: הנפש (אמנם מתוך השוואה זו אפשר גם להסיק, שכשם שאנו תופסים את הנפש תפיסה בלתי אמצעית, באינטואיציה, כך אפשר לנו לתפוס את אלוהים בהכרה אינטואיטיבית ועל ידה להכיר אף את עצמותו, ויש רמזים לגישה זו אצל המחבר בסוף השער ובמקומות אחרים בספרו):

והדמיון בזה על דרך הקירוב ("הדמיון הכי קרוב לנו" לפירושו של צפרוני, או דמיון הבא לקרב קצת את הרעיון בלי שתהיה כוונה להשוואה גמורה): מצאנו אמתת הנפש מבלי שנשיג ממנה צורה ולא דמות ולא מראה ולא ריח, ואף-על-פי שפעולותיה נראות ומעשיה ניכרים בנו . . . כל שכן יוצר הכל, אשר אין כמוהו יתברך.

ואמר הפילוסוף (סתם "פילוסוף" הוא אריסטו, אך אין ציטטה זו נמצאת בכתביו שלפנינו, והכוונה כאן כנראה לפילוסוף אחר): אם הדברים יגעים בענין הנפש, קל וחומר בענין הבורא יתעלה.

ושוב חוזר המחבר ומטעים את גבולות ההכרה השכלית, וזה מתוך הדגמה מפורטת מגבולות התחושה: מה שאנו מכירים בחוש אחד לא ניתן להכיר על-ידי חוש אחר, וכן יש גבול ליכולת ההכרה של כל חוש וחוש (שם, שם):

וממה שצריך שתדע ויתבאר אצלך מענין החושים הגשמיים... ולכל חוש מהם ענין מיוחד להשיג ולא ישיג זולתו (חוש אחר לא ישיגו) כמראים והצורות אשר לא נשיגם כי אם בחוש הראות בלבד, וכהקולות והניגונים אשר לא נשיגם כי אם בחוש השמע בלבד...

ולכל חוש מהם כוח להשיג מוחשו עד גבול ידוע מגיע אצלו, ואחר (אחרי שהוא מגיע) יעמוד בתכלית (בסוף) הגבול ההוא, כראות שהוא משיג הדבר הנראה מקרוב (מה שנמצא בקרבת מקום), וכל אשר ירחק ממנו (כל אשר נשוא הראייה נמצא בריחוק מקום יותר) תחלש השגתו אותו" (יתפוס אותו פחות).

וכיוצא בו יש גבול לשכל:

וכן נאמר בשכל, שהוא משיג הדברים המושכלים בעצמו (על-ידי עצמות השכל, באופן ישר) ובדרך הראיות (על-ידי היסק הגיוני): מה שהוא קרוב אליו (נמצא בתחום תפיסתו) ישיגהו באמתת עצמו, ומה שהוא רחוק ונעלם ממנו ישיגהו בדרך הראיות המורות עליו; וכיון שהבורא יתברך געלם מכל נעלם ורחוק מכל רחוק מצד עצם כבודו אצלנו לא ישיג השכל זולת מציאותו בלבד...

ועל כן צריכים אנחנו לבקש מציאות הבורך יתברך מצד סימני מעשיו בברואים ויהיו לנו לראיות עליו, וכשתתקיים לנו מציאותו מן הדרך הזו, אנחנו צריכים שנעמד ולא נבקש במחשבתנו לדמותו (לתאר לנו אותו במחשבתנו) ולא ברעיונו לשים לו תבנית (ועוד יותר לייחס לו צורה בדמיונו) ולהמשילו, ולהשיג הוויית עצם כבודו. ואם נעשה כן (אם ננסה כך), ואנו חושבים להקריבו אל בינתנו (ועל-ידי נסיון זה נחשוב לקרבו בזה אל הבנתנו), אז תעדר ממנו מציאותו (אז לא נדע אפילו את מציאותו), כי כל המתדמה במחשבתנו הוא ענין זולתו (כי כל מה שיש לו דמות, חדל להיות בורא...).

ושוב משל יפה:

וזה כמי שטרח להשיג השמש מצד אורה (האור הקורן ממנה, כלומר, ולא מצד השמש גופא) וניצוצה (הקרניים שלה) וזריחתה ורוחק האופל ממנה (שלילת החושך ממנה), יעמוד על מציאותה של (השמש) ונהנה ממנה ומשתמש לאורה ומגיע אל הענין המבוקש ממנה (מה שניתן לתפוס מן השמש), ומי שיטרח למצאה מצד עיגולה (לבחון את כדוריות השמש) וכיוון בעיניו להביט אל עין (דמות) השמש, תכהינה עיניו (יעשו עיניו כהות) ויעדר אורם (של העיניים) ולא ינה מהשמש...

וכן יקרנו כשנשיג מציאות הבורא יתעלה מצד אותותיו וחכמתו בהם ויכולתו בכל ברואיו נשכיל ונבין ענינו, אז יאיר שכלנו בידיעתו ונשיג כל מה שיש בשכלנו להשיג... ואם נטריח שכלנו להשיג ענין עצם כבודו, ולדמותו ולהמשילו במחשבתנו, נפקד (נחסר) שכלנו והכרתנו, ולא נשיג בהם שום דבר מן הידוע לנו (אף מזה שכבר השגנו), כמו שיקרה; לעינינו, בהביטנו אל עין השמש...

אמנם יש שמסתמכים על התוארים המובאים בספרי הקודש וסוברים, שהנביאים גילו לנו מה שלא ניתן לתבונה האנושית, אך לדעת מחברנו השימוש הזה בתוארים אינו אלא לשם ענין חינוכי (שם, שם):



וכן אנו צריכים שגיזהר במדותיו, אשר סיפר בהן עצם כבודו (כלומר, תוארי עצם ולא תוארי פעולה) ואשר סיפרוהו בהן (בתוארים אלו תארוהו) נביאיו, שלא לחשב אותן כנראה מהמלות (שלא נבינם בצורה מילולית) ומה שיורה עליהם פרושן הגשמי. אך צריך שנדע ידיעה ברורה, כי הן על דרך העברות (המשלה) ומליצות כפי כוח הכרתנו ויכולת תבונתנו ושכלנו, מפני דוחק צרכנו לדעתו ולרוממו (השימוש בזה בא רק כדי לתת ביטוי כל שהוא לתודעת אלוהים שבתוכנו ולהרגשת רוממות אלוהים), והוא יתברך גדול ומרומם מכל זה עד אין תכלית . . .

ואמר אחד מן הפילוסופים (כנראה מן הברית של "אחי הטהרה"): מי שקצר שכלו להבין ענין הפשיטות (ההפשטה או הפשטות האלוהית, נטולת התוארים) החזיק בשמות אשר דיברו בהם הספרים הנתונים מאת הבורא, ולא ידע כי המליצה בספרי התורות (הכוונה לכל ספרי הדתות) לא תהיה אלא כפי בינת מי שניתנו להם (שהתורה, כל תורה דתית, מסתגלת להבנת ההמון), לא כפי שמליצין בו על המדבר עליהם (לא לפי הכוונה האמתית של אומרם) אלא הם (דברי התורה) כמו השריקה לבהמה בעת שתות המים, שמביאתה לשתות יותר ממה שהיה עושה הדיבור הצח והנכון (כשרוצים לזרו את הבהמה לשתות פונים אליה בשריקה, מאחר שהיא לא מכינה את שפת אנוש. וכיוצא בו פונה נוחן התורה להמון בשפתו שהוא יכול להבינה, ולא בלשון משכילים . . .).

ובסיכום הדברים: האדם צריך להסתפק בהכרת הפעולה האלוהית, ברם במסגרת זו חייב הוא להתאמץ לדעת את החכמה, הגבורה, הרחמים וכדומה, הנראים ביצירה אלוהית, ואז, אחרי שימצה את חובת ההכרה הדתית בגבולות שניתנו לו, ישיג עזר אלוהי להגיע לידי הכרת הנעלם, המהות האלוהית הנאמנה:

וכאשר תעמוד על המעלה הזאת מן הייחוד בשכלך ותבונתך (ששכלך ישיג את גבולות הדעת האלוהית האמורים), יחד נפשך לבורא יתעלה (רכז את נפשך במחשבת הבורא) והשתדל להשיג מציאותו מצד חכמתו וגבורתו וחנותו ורחמנותו ורוב השגחתו על הברואים, ותתמצה אליו בעשותך זאת (ובזה תשיג את רצון אלוהים), אז תהיה ממבקשי ה', ואז תשיג ממנו (מאת אלוהים) העזר והאומץ להבינו ולדעת אמתת ענינו . . .

## פרק שלישי: חובתנו כלפי אלוהים

### א

הפרקים הבאים שייכים יותר לתחום המוסר מאשר לפילוסופיה, במובן המדויק של המלה, והם חורגים ממסגרת הרצאתנו, ולפיכך נסתפק כאן בסקירה כללית עליהם, בעיקר תוך הבלטת הדעות והאמונות שחידש המחבר, או שנתן להן פנים חדשות. ל"שער היחוד" מסמיך המחבר את "שער הבחינה", וזה מתוך גישה עקרונית; אחרי שהוא העלה את ההנחה, שאין להכיר את אלוהים מתוך הסתכלות ישירה כי אם מתוך התבוננות במעשיו, הגיוני הדבר שחובתנו הראשונה היא הבחינה בעולם אשר מתוכה, ורק מתוכה, אפשר להגיע להכרת בורא עולם. ובחינה זו כפולה היא: בחכמה האלוהית המתגלה בבריאה ובחסד האלוהי המופיע בה. בעצם שניהם אחד הם, שהרי כל החכמה האלוהית מכוונת לגמול טוב לבריות... ודו־אנפיות זו של חובת הבחינה מודגשת בתת-כותרת של השער: ב"באור אופני הבחינה (של החכמה) בברואים ורב טוב האלוהים עליהם". אין חכמה אלוהית זו מתפרשת לפנינו בהצעת המחבר, כי אם בתכניתיות של היצירה הקוסמית, ותכנית זו מכוונת כולה לתועלת האדם, שהוא בחיר היצורים ותכלית היצירה. האדם, טובת האדם, היא, לשיטת מחברנו, קנה-המדה של החכמה האלוהית. אמנם לעתים הוא מגלה את דעתו שהתועלתנות, וביחוד זו המוגבלת למען האדם גרידא, אינה אלא פן אחד בחכמה האלוהית, זה הניתן לתפיסתנו, וכי יתכן שיש כוונות אחרות לתכנית האלוהית בבריאה, נשגבות יותר, הנעלמות מאתנו. וכן לא מן הנמנע הוא שיש יצורים העולים על היצור האנושי...

את הסמיכות בין "שער היחוד" ו"שער הבחינה" מסביר המחבר בהקדמת השער (שער הבחינה, פתיחה):

מפני שהקדמנו בשער הראשון אופני יחוד האלוהים בלבב שלם, והיתה הבחינה בחכמה הנראית בבריאת הבורא יתעלה הדרך הקרובה ביותר אל בירור מציאותו (הבחינה בחכמה הנראית בבריאה היא המיתודה הקלה ביותר לביסוס מציאותו של אלוהים), והנתיב הסלול לדעת אמתו, התחייבנו להדביקה (להצמיד את הבחינה) אליו ("לשער היחוד"), כדי לסמוך כל שער אל מה שהוא דומה לו מן השערים, ולהביא אחרי כל ענין מה שיאות לו מן הענינים...

החסד האלוהי הוא מלא עולם, ונשאלת השאלה משום-מה מתעלמים הבריות ממנו ?

וזה, עונה המתברר, משלשה טעמים: הטעם הראשון, משום אי-סיפוקם של בני אדם במצוי שבידם ושאיפתם המתמדת להישגים חדשים:

... כי כל אשר יגיעו ממנו אל מעלה, מבקשים מה שהוא למעלה ממנו, ודורשים מה שאחריה (אחרי המעלה הזאת וגבוהה ממנה), ותמעטנה בעיניהם הטובות הרבות, ותקטננה אצלם המתנות הגדולות, עד שהם חושבים כל טובה שיש לזולתם, כאילו נשללה מהם (לא מסתפקים בזה שניתן להם, אלא מתקנאים בזה שבידי אחרים, כאילו זה לוקח מהם).

הטעם השני, משום רגילותם בו, בטוב האלהי:

... והתגדלם בטובות אלוהים העודפות (הנמצאות בשפע עצום, בעודף רב), והתגלגלם בהן (שהם תמיד מסובבים מהן), עד ששבו אצלם רגילות וידועות, כאילו הן (הטובות האלו) עצמיות להם (טבועות בעצמותם ולא באות מן החוץ), בלתי סרות מאתם (אינן הולכות מהם) ולא נפרדות מהם כל ימי חייהם...

הטעם השלישי, משום מעט הרע, המוצא את הבריות, שהוא גילוי או הצדק האלוהי כשילומים לחטאם או החסד האלוהי, שהוא, הרע, אינו רק למראית עין, וסופו להיות מכשיר לטוב (שם):

מפני מה שמוצא אותם בעולם ממיני הפגעים, ומה שמגיע אליהם מעניני ההפסד בגופם ובממונם, ולא הבינו סיבות אופני טובתם בהם ותועלות-הנסיון והמוסר להם... ושכחו, כי הם וכל אשר להם טובות שהטיב להם הבורא, נדבה וחסד, וגזר בהם בצדק כפי שחייבה חכמתו... וקצו (וקצה נפשם) בהראות צדקו בהם (בצדק האלוהי הנגלה להם), ולא שבחוהו בהגלות חסדו עליהם (מואסים בצדק האלוהי, אף לא מודים על הטוב, שאלוהים גומל אותם, לעתים על-ידי גילויי הצדק גופא).

ושוב נשאלת שאלה אחרת: משום-מה יש צורך בבחינה זו, במאמץ ההתבו-ננות, משום-מה אין החכמה האלוהית גלויה לעין? וזאת על היותה שונה בהופעתה לפי דרגות היצורים השונים—ואף שהיא ביסודה ובעיקרה אחת ואחידה (שם, פרק א):

כי החכמה, ואם סימניה נחלקים (שונים) בברואים (בין יצור ליצור), היא ביסודה ועיקרה אחת, כשמש אשר היא אחת בעיקרה ובעצמה, ומתחלקות מראות גיצוציה בשמשות הנעשות מן הזכוכית הלבן והשתור והאדום והירוק, ומשתנה אורה, כפי השתנות צבעי הזכוכית (כמו קרני השמש המקבלים גוונים שונים לפי צבעי הזכוכית השונים, הקולטים אותם, את הקרניים הללו), וכמים, שמשקין בהם הפרדס, שפרחיו שונים זה מזה במראה, שהם נראים עליהם במראותם (וכמו המים, שבהם משקים את פרחי הפרדס, מקבלים את מראה הפרחים)... ומפני שהם (סימני החכמה) מתחלקים בברואים (שונים בברואים שונים), התחייבנו (זה חייב אותנו) להתבונן ולחשוב בהם (למאמץ מחשבתי של התבו-ננות) עד שיתיישב ענינם בנפשותינו (שתתקבל על נפשנו הכרה זו בחכמה האלוהית בצורה קבועה) וינוח ברעיוננו, (שתהיה הכרה זו ברורה ויציבה ללא הסוסים), ואלו היו סימניה על דרך אחת בברואים כולם, לא היה ענינה

(משמעותה) מסתפק (מוטל בספק) על אחד מהם (על אחד מן האנשים), והיה המשכיל והכסיל שווים בהכרתה ;

ורב־גוונים זו של החכמה האלוהית בבריאה מפגינה את מקורה של הבריאה ברצון אלוהי חפשי (שם, שם):

... שהדבר שהוא עושה מעשה אחד תדיר (רק פעולה מסויימת אחת) מורה (מראה), שמעשהו אינו לרצונו (שפעולה זו אינה נובעת מרצון חפשי, שבידו לבחור בין פעולה לפעולה), אך הוא עושה בטבעו שהוטבע עליו בלבד (אלא שטבעו של הדבר המסויים מביא לעשות את הפעולה המסויימת), ויש לו מכריח שמכריחו על המעשה ההוא ואין לו יכולת לשנות ממנו (כלומר, שטבעו זה מכריח אותו לעשות פעולה זו ואין הוא יכול לסטות ממנה), כאש אשר כוחה השרפה בלבד, וכמים אשר הם מקררים בטבעם בלבד (שמטבעם הוא רק לקרר), ואשר הוא עושה כחפצו (ברם זה שפועל בהתאם לרצונו), יראו ממנו מעשים משתנים בעתים משונות (עושה פעולות שונות בזמנים שונים, כלומר, הכל לפי בחירתו החופשית), ומפני שהבורא יתברך הפץ במעשהו (עושה את מעשה הבריאה מתוך חפץ חפשי) ואיננו מוכרח (על־ידי כוח חיצוני), ולא צריך (ולא מתוך שהצורך מביאו לעשות פעולה זו של היצירה), ולא מוטבע (ולא שפעולת־היצירה מונחת בטבעו, ושנעשית בגלל כך כמתוך הכרה פנימי), עשה הדברים משתנים זה מזה (אלוהים עשה דברים, שהם שונים זה מזה), כפי שמחייבת חכמתו בכל עת (כפי דרישת חכמתו האלוהית בהתאם למסיבות השונות).

חובת הבחינה הזאת על האדם היא ברורה (שם, ב'):

כי הבחינה בברואים והבאת ראיה מהם לחכמת הבורא יתברך אנו חייבים בה מן המושכל (השכל), מן הכתוב (כתבי הקודש), ומן הקבלה (המסורת); מן המושכל, כי השכל מעיר שיתרון המדבר על שאינו מדבר הוא רק ביתרון הכרתו והבנתו, וקיבולו דעת סודי החכמה, המקוימים בכל העולם (כל יתרונו של האדם על יצורים אחרים הוא בכושר זה של הכרה, שעל־ידו הוא יכול לפענח את רזי החכמה האלוהית, הקיימת בעולם כולו) ... ומן הכתוב — שאו מרום עיניכם ... ועוד, ועוד, ומן המקובל — כל היודע לחשב תקופות ומזלות (פרטי חכמת התכונה), ואינו מחשב, עליו הכתוב אומר ... ואת פועל ה' לא יביטו (ישעיה ה, יב), ועוד, ועוד.

מהותה של בחינה זו הוא להסיק מתוך סדר העולם את מציאותו של בורא העולם (שם, ג'):

כי הבחינה בברואים היא העיון בפינות (ביסודות) העולם, ותולדותיהן, המחור־ברות מהן (התולדות היוצאות מן היסודות והמורכבות מהן), ובתכונות חלקי כל מורכב (באופיים של כל פרטי הישים המורכבים), ואופני תועלתו, וסימני החכמה בבריאתו (בזה שהוא נברא בכלל), ובמתכונתו (מבנהו), ודמותו, ותקנתו (התיקון השלם שלו), ועילתו התמימה אשר לה נברא (ותכליתו השלמה, האחרונה) ... שהבורא יתעלה הרכיבו (את העולם) הרכבה נכונה, וסדרו סידור מתוקן, וחלק אותו חילוק מבואר (חלק את פרטי הבריאה בצורה ברורה והגיונית), ושמהו רומז אליו ומורה עליו (היצירה העולמית המסודרת מצביעה על המסדר האלוהי), כאשר תורה המלאכה על עושה (על זה שעשה מלאכה זו), והבית על בונהו ...

אך שיא הבחינה היא ההכרה, שאין העולם הזה על כל החכמה הכלולה בו, כי אם פרוזדור לעולם הנצח, שהוא הוא כליל השלמות ושם מקומו של האדם, (ויתכן שהוא מביא רעיון זה כאן, אף שהקדיש לו שער מיוחד: שער הפרי-שות, מכיון שאפשר היה להעלות על הדעת, שאם העולם הוא פרי החכמה האלוהית הרי יש להיצמד אליו ולהידבק בו, ולפיכך המחבר מציין מיד, שהעולם הזה הוא יפה אמנם מפני שהוא יצירה אלוהית, אך הוא מרמו על עולמות אחרים, שעולים עליו ביופיים...):

והחכם המבין יבחר לו מן העולם דעת רוחניותו ודקותו (עדינותו) וישימן כסולם להבאת הראיות על בורא הכל יתברך... ואחרי כן יברר לו מגשמי העולם, מה שיש בו הנאת גופו ותיקון ענינו בעולם, כפי הצורך והסיפוק (מה שנהוץ לסיפוק צרכיו) בלבד, ויעזוב שאר מותר העולם ומשכיותו (חמודותיו), המטרידים את הלבבות מן האלוהים, וישתדל לעשותו לאחריתו ולאשר הוא הולך אליו לאחר מותו...

שבעה סוגי חכמה מונה המחבר — והוא קובע מסמרים במספר זה, שהרי הוא מסמיך אותו על הכתוב: חכמות... חצבה עמודיה שבעה (משלי ט, א) — והם: (א) החוקיות הרצופה של פעולת גורמי-היסוד בעולם (שם, ד):

סימן החכמה, הנראה בשרשי העולם ויסודותיו, בראותנו עמידת הארץ באמצע, והמים סמוכים לה למעלה ממנה, והאוויר סמוך להם, והאש למעלה מכולם (ארבעת היסודות: עפר, מים, אוויר, אש, סדורים אחד למעלה מן השני), על משקל ושיעור, לא ישתנה ממנו דבר (במידה קבועה שאין סטייה ממנה), כל אחד (מהיסודות האלו) שוקד (שומר בקביעות) על מקומו המתייחד בו (המיוחד לו) והמוגבל לו, והים עומד והמים אסורים בתוכו (כאילו היו אסורים בתוכו, שאינם יכולים לזוז ממקומם) לא יעבור את גבולו (גבול הים), אם יהמו (אף שיהמו) גליו ויסתערו רוחותיו.

(ב) מציאותו של מין האדם:

סימן החכמה הנראה במין האדם אשר הוא העולם הקטן (האדם מקביל לעולם הגדול והוא עולם שלם בזעיר אנפין) אשר בו השלמת (השלמות של) סדרי העולם ויופיו, וזיונו (זיוו) ותמימותו (בו באה הבריאה על שלמותה).

(ג) אף מבנהו הגופני והנפשי:

סימן החכמה הנראה בהרכבת האדם וחיבור גופו וכוחות גפשו, ואור השכל, שייחד אותו בו הבורא.

(ד) התועלתנות של שאר היצורים החיים:

סימן החכמה, הנראה במיני שאר החיים... לפי התחלקות (חלוקת) צורותם, ומידותם (גודלם), ושימושם (השימוש, שאפשר להפיק מהם) והנאתם (מה שהאדם נהנה מהם) ותועלתם בעולם.

(ה) ושל הצמח, והדומם:

סימן החכמה, הנראה בצמחים ובמוצאים (המתכות, המוצאות מתחתית האדמה), המוכנים לתקנת האדם ואופני תועלותיו (של האדם בהם).

**(1) האומנויות, המשמשות מכשירים לאדם לשם סיפוק צרכיו :**

סימן החכמה, הנראה בחכמות, ובמלאכות ובפעולות, אשר הכינן הבורא יתברך לאדם להשלמת תקנתו וסיבות טרף חוקו (שישמשו לו אמצעים להשגת לחם חוקו) ושאר תועלותיו הכוללות והמתבודדות (הפרטיות) . . .

**(2) ולאחרונה : התורה, וכתהליפה — חוקי המדינות :**

סימן החכמה, הנראה בקביעות התורה והחוקים לעבוד בהם הבורא יתעלה להגיע (שיגיע) בהם (בחוקי התורה אלו) השוקד עליהם (המתמיד בקיום חוקים אלו) להנאות העולם הזה מיד ולגמול העולם הבא באחרית (בסוף, כלומר, בסוף הקיום האנושי) . . . ותלויים בזה (והמקבילים לחוקי התורה אלו) עניני המנהגים, אשר בהם סדר הנהגת שאר האומות ותועלותם, והם עומדים להם במקום התורה בעניני העולם בלבד (אבל לא בעניני הקיום הנצחי).

**ברם במרכז הבחינה עומד האדם, מפני שהוא תכלית העולם והוא האיקוני שלו (שם, ה'): :**

. . . ואשר הוא (האדם) העולם הקטן והוא הסיבה הקרובה (האחרונה) להיות העולם הגדול הזה . . . ובעמדנו על מה שזכרנו מן האדם יתבאר לנו מסוד העולם הזה הרבה, מפני שהוא דומה אליו וכבר אמרו קצת הפילוסופים (אפלטון), שהפילוסופיה היא ידיעת האדם את עצמו, (וכן היתה הסיסמא היוונית העתיקה: גנוטי סאוטון — דע את עצמך) רצה לומר (וזו היא תוספת המחבר, ואופיינית היא לרוחו, שהוא מקנה תוכן דתי לאימרה פילוסופית עתיקה זו) ידיעת מה שזכרנו מענין האדם, כדי שיכיר (את) הבורא יתעלה מסימן החכמה בו (וכך הוא הופך את הרעיון העתיק על דעת האדם את . . . עצמו למכשיר של הכרת אלוהים) . . .

**ומחברנו הולך ומפרט אחת לאחת את פלאי החכמה האלוהית וחסדיו בבריאת האדם : החסד האלוהי בעצם הווייתו :**

ותחלה מה שראוי לך, שתעלה במחשבתך אל תחלת האדם ואל ראשית הווייתו. . . כי חסד האלוהים עליו, המציאו אחר אפסו (שהמציא את האדם אחרי שהיה אפס, נעדר);

**הפלא בהרכבה זו של גוף ונפש (שם, שם):**

השתכל וחשב בשרשי חיבורו הנראים, רוצה לומר: נפשו וגופו. תראה גוף האדם מורכב מיסודות חלוקים (נפרדים שונים) וטבעים שאינם דומים, חברם הבורא יתעלה בגבורתו וקשרם בחכמתו . . . וחיבר אליו עצם רוחני אווירי, דומה לרוחניות האישים העליונים (המלאכים, השכלים הנפרדים שהם למעלה מעולם הגלגלים), וזה העצם הוא נפשו, אשר קשרו בו (בגוף) באמצעים ראויים לשתי הקצוות (לגוף ולנפש), והם רוח החיים והחום הטבעי, והדם וכו',

**עוד בתקופת טרם לידתו : —**

. . . אשר שם לו בטן אמו למצע (למשכב) בתחלת ענינו (בראשית הווייתו), כדי שיהיה במקום שמור ומבצר נצור, מקום שלא תשיגהו יד ולא יגיע אליו לא חום ולא קור . . .

**וכן ביציאתו לעולם :**

. . . ואחר כך יצא מבטן אמו אל דרך צר מבלי תחבולה, שיתחכם בה לצאת

(מבלי שתהיה לו מעצמו תחבולה שבה יתחכם לצאת), ולא דבר שיעשה לסייע לו בו (ומבלי שיהיה בידו משהו לעזור לעצמו לצאת), אלא ביכולת החכם, הרחום וחנון, המרחם על בריותיו . . .

#### ואחרי כן בתקופת גידולו : —

ואחר כך יצא הוולד אל העולם הזה . . . ויזמין לו הבורא מזונו משדי אמו . . . אחר כך יחזק גופו לראות המראים . . . ויתנהו האלוהים לחן ולחסד ולרחמים בלב יולדיו, כדי שלא יכבד עליהם גידולו (שחינוכו לא יהיה למשא על הוריו) וירגישו עליו יותר מעצמם (ושיהיו רגישים עליו יותר מאשר ביחס לעצמם) במאכל ובמשתה, ויקל בעיניהם כל טרחו ועמל גידולו . . . ואחר כך יעתק מענין הילדות אל הנערות, ולא יקוצו בו אבותיו ולא יתקצפו לרוב צרכיו ומיעוט הכרתו מה שהם סובלים מטרחו וספוקו (מה שהם סובלים מן הטירחה לספק לו צרכיו) ומשאו (ועולו עליהם), אך תגדל הדאגה לו מלבם . . . ומן התימה בענין בכייתו, כי הילד יש לו תועלת בה . . . כי במוחי הילדים ליחה . . . והבכי מתיך (ממסס) הליחה ההיא ממוחיהם וינצלו מרעת מאורעיה (מן המאורעות הרעים שיכולים לצמוח מליחה זו) . . . ואחר כך יעברו עליו חלאים ומקרים מכאיבים, כדי שיכיר העולם, ולא ייעלם ממנו עניינו, שיבטח בו וימשלו בו תאוותיו . . . ;

#### הפלא שבמבנה גופו :

הידיים לקחת ולתת והרגליים ללכת והעיניים לראות והאזנים לשמוע והאף להריח והלשון לדבר והפה לאכול והשיניים ללעוס והאצטומכא (הקיבה) לבשל (את המאכל הבלוע), והכבד לזקק המזון . . .

#### וביחוד במנגנון העיכול שלו :

והוא שהמאכל הולך אל הבטן בתעלה (קנה) מוכנת על קו ישר, אין בה עקום ולא עוות, והוא הוושט, אחר כך טוחן אותו הבטן יותר מן הטחינה שטחנו אותו השיניים בתחלה, ואחר כך ישלחנו אל הכבד בגידיים דקים . . . וישלח מה שנשאר מן הפסולת אל תעלות הוכנו להם . . .

#### ובכלי הדיבור :

הקנה כאיבוב (קנה הרועים) להוצאת הקול, והלשון והשפתים והשיניים לחיתוך האותיות והטעמים (טעמי הקריאה) . . .

#### ובכוחות הנפש, בצירוף המידות : הזכרון והשיכחה :

אחר כך חשוב בכחות הנפש, ומקומותם מתועלות האדם (מקום כל אחד מהם מבחינת תועלתו לאדם) . . . תראה אם יחסר לאדם מאלה המידות, הזכרון לבד, היאך יהיה ענינו (מצבו) וכמה הפסד יבוא לו בכל ענינו, כשאיננו זוכר מה שיש לו ומה שיש עליו (מה שמגיע לו מאחרים ומה שמגיע לאחרים ממנו), ומה שלקח ומה שנתן, ומה שראה ומה ששמע . . . ולא יזכור מי שהטיב לו ומי שהרע לו . . . ולא יזכור חכמה, אם (אפילו) יהגה בה כל ימיו . . . ומתועלות השכחה, כי לולא השכחה לא היה נשאר האדם מבלי עצב (בזוכרו תמיד הדבר המעציבו) ולא היה טורדו ממנו (מונעו מן הצער הזה) שום דבר משמחת העולם, ולא היה נהגה במה שמשמח אותו, כשהוא זוכר פגעי העולם.

#### וכן מפליאה מידת הבושה :

ואחר כך חשוב במידת הבושת אשר יחד בה האדם (שהתיחד בה האדם, שישנה

רק אצל האדם), מה גדלה מעלתה ורבה תועלתה ותקנתה (גדול ערכה כשהיא לעצמה וכן רבה התועלת שבה), ולולא היא לא היו מאכסנים אכסנאי (לא היו מארחים אורח), ולא מקיימים דבר (דבר שהבטיח אחד לשני), ולא ממלאים משאל (בקשה), ולא גומלים חסד ומתרחקים מן הרע בשום דבר, עד כי דברים רבים מדברי התורה עושים בעבור הבושת, כי רוב מבני אדם לא היו מכבדים את אבותם, לולא הבושת, כל־שכן זולתם (כל שכן שלא היו מכבדים אנשים אחרים זולת האבות), ולא היו משיבין (מחזירים) פקדון ולא נמנעים מעבירה, כי כל אשר יעשה מכל אלה הדברים המגונים שזכרנו, אינו עושה אותם, אלא לאחר שיפשט כסות הבושת מעליו... ומן התימה הגדול (פליאה גדולה היא) שהוטבע האדם על הבושת מבני אדם (שיש בטבע האדם הבושה בפני בני אדם אחרים)... ולא הוטבע על הבושת מבוראו (ואין בו הבושת הטבעית בפני אלוהים), המש־קיף עליו תמיד, — כדי (וכל זה כדי) שלא יהא מוכרח על עבודתו אותו (שאם היה זה בטבעו להתבייש בפני אלוהים, היה טבעו מכריחו לעבודת אלוהים), ויחלש חיוב תגמולו עליה (ואז לא היה מקום לגמול בעד עבודת אלוהים, אחרי שאין היא באה מבחירה חופשית של האדם), אבל אנחנו חייבים להתבושש מן הבורא בדרך הבחינה (אם אין בנו בושה טבעית מפני הבורא מפני הטעם האמור, אבל אנו צריכים לרכשה לנו מתוך התבוננות)... ודעתנו השקפתו (שהוא משקיף) על נגלותינו ונסתרותינו (על מעשינו הגלויים ועל מחשבותינו הנסתרות)...

אך הטוב האלוהי העליון שחנן בו האדם, הוא השכל :

... אך רב טוב האלוהים עלינו בשכל והכרה... שבו נדע שיש לנו בורא חכם... געלה ממדות הברואים... רחום וחנון... ובשכל יאמן (יאושר) אצלנו ספר תורת האלוהים הנאמנה... ובו (בשכל) יבדיל בין האמת והשקר... הטוב והרע, והמשובח והמגונה... ובו יעביד (יכבוש לעבודה) שאר מיני חיים... ויכיר מקומות הכוכבים...

וכן ממתנות אלוהים הם הדיבור והכתיבה (שם, שם):

ואחר כך חשוב במה שהטיב בו האלוהים לאדם בדיבור... אשר יליץ (יביע) על מה שיש בנפשו ובמצפונה, ויבין בהם ענין זולתו (יגיד מה שבלבו ויבין מה שבלב אחרים), והלשון קולמוס (עט) הלב (שבו הלב מביע את מחשבותיו כאילו כתב) ושליח המצפון (שליח המביא את דבר הפנימיות של האדם), ולולא הדיבור לא היה לאדם צוות (חברה) בחברו... ואחר כך חשוב במעלת אותיות המכתב והכתיבה, אשר בהמה (באותיות אלו) מחברים מעשי העוברים והנמצאים ועניניהם לבאים אחריהם (מעבירים את מעשי אלו שהיו בדורות שעברו, ואלו הנמצאים אתנו לאלו הבאים אחריהם) ומגיעים לאנשים דברי מי שאינו נמצא עמם (על־ידי הכתב קולטים בני אדם דברי אלו, שאינם נמצאים אתם יחד).

ובסיכום הדברים :

אין אבר שזכרתי תועלותיו, שאין סימני החכמה נראים בהרכבתו ותכונתו וחיבורו למי שמתבונן בהם, ועדותם חזקה וראייתם גלוייה על חמלת הבורא עלינו...

וכן גדולים מעשי הפלא האלוהיים ביקום כולו ובכל הסדר הקוסמי אשר בו —



נוסף לערכו כשהוא לעצמו, שהוא למעלה מהשגתנו — אף מבחינה זו של האדם, הטובה שיש בו לאדם:

וכן כשהוא מעיין במרוצת (בתנועה המהירה) הגלגלים (הכדורים השמימיים) החלוקים (השונים) בתנועות משתנות (שונות), והמאורות החלוקים (השונים) לסדר ענין הכל בהם, יראה מסימני היכולת והחכמה מה שלא תכילהו מחשבת אדם, וילאה מספרם בלשון (לתאר בפיו) . . . ומן המופלא במה שנופלת עליו עין האדם (מן הדברים הנפלאים ביותר מזה שמושך את תשומת עין האדם) מבריאות הבורא יתעלה הגדולות — השמיים . . . כי כאשר אנחנו רואים ממעשה בנין בני אדם הקדמונים מאומה, נתמה על יכולתם לעשות כמוהו (בנינים עתיקים מעוררים את התפעלותנו ביחס לאנשים בדורות הקודמים שהגיעו לזה) . . . וכאשר יגדל בעינינו זה המעט המזער . . . כמה אנו חייבים שתגדל תמיהתנו על בורא שמים וארץ וכל אשר בהם מבלי יגיעה וטורח . . . ומן הטובות על האדם, כי כל אשר תסתכל בסימני החכמה בברואים, תמצאם, עם מה שהם מעידים בו לבורא מן האלוהות . . . אינם נמלטים להיות בם לאדם אופני תועלת . . . ומהם האור והחושך, כי תועלות האלו נגלות . . . אך החושך תועלת תיו נלעמות . . . ולולא חשכת הלילה, היו גופי רוב בעלי החיים כלים בהתמדת יגיעתם ועמלם (לולא חשכת הלילה המביאה למנוחה, היו בני אדם כלים מן היגיעה המתמדת ועמלם הממושך).

והפלא הגדול ביותר, שהוא המצע לכל פלאי העולם, הוא זה של התנועה הקוסמית, שבה מקור ההווייה העולמית וכל התהליך העולמי, וזו היא תנועת הגלגל העליון המקיף את כל היקום ושאותה מסבב אלוהים בעצמו ושממנה, מתנועה זו, נובע כל מה שמתהווה בעולם, וכל מה שנעשה בעולם, ומכאן התלות הגמורה של האדם, כמו של כל היצורים, בתנועה אלוהית זו המתמדת, אחרי שהכל ממנה ואין שום דבר בלעדה. ומכאן גם הדרישה הדתית של הבטחון האקסקלוזיבי באלוהים, אחרי שאין גורם אחר בעל אוטונומיה כל שהיא מלבדו — מסקנות שמחברנו מציע אותן בהרחבה בשער הבטחון (שם), (שם):

וממה שראוי לך להבין . . . הענין הנעלם אשר בו סדר הכל והשלמתו, ואיננו מושג בחושים הגשמיים והיא התנועה הדבקה לכל מחובר (התנועה הצמודה לכל נוצר, שהוא — וזה הוא מתכונת הנוצר באשר הוא נוצר — מחובר מגורמים שונים), ואין חוש מהחושים הגשמיים משיג אותה (אין אנו תופסים בחושינו את התנועה הקוסמית הנעלמת הזאת המקיפה את כל היצורים), אך השכל משיג אותה באמצעות הנע אשר ישיגהו החושים (ורק השכל מתוך התבוננות בתנועה של הדברים המתנועעים, שאותם משיגים החושים, מסיק על התנועה הקוסמית הזאת). ולולא התנועה לא היתה נגמרת הוויית שום דבר מן הנמצאות ולא הפסדם (כל תהליך ההתהוות והכליון של כל הדברים בעולם תלוי בה, בתנועה זו) . . . וכשתבין סוד התנועה . . . אז יתברר לך, כי כל תנועותיך נקשרות בחפץ (ברצון) הבורא יתעלה והנהגתו ורצונו, הקטנה והגדולה שבהן (שבתנועות) . . . חוץ ממה שיש ברשותך מבחירת הטוב והרע (ורק קטע אחד של תנועה נמסר לרשותו האוטונומית של האדם, והוא זה של הטוב והרע, שהאדם חפשי לבחור לו ביניהם, וראה להלן את דבריו בבעייה זו) . . . וכאשר יתברר לך זה, תפקוד עצמך בכל תנועה שתנוע, וזכור הקשר אשר קשרך בו

והתבושש ממנו תמיד (עם בירור התלות הגמורה של האדם בבוראו יבחן האדם את עצמו בכל תנועותיו ויזכור את התלות הזאת, וזה ימלא אותה בושה מפני זה העומד עליו תמיד).

**כל ההנהגה האלוהית היא מלאת חסד, אם כי לא תמיד גהירין לנו דרכיה. יש תופעות הנראות לנו כרעות, ואך במאוחר מתגלה החסד שבהן:**

וממה שראוי לך לבחון בו מעניני העולם, שתסתכל תמיד באחרית (בסוף) הדברים, שהם מתקשים עלינו (נראים לנו כקשים), ותראה בהם פליאה גדולה, כי הרבה דברים באים על כרחנו (בניגוד לרצוננו) ושבת אחריתם (ואחריתם ראויה לשבח), ובהיפך. וכבר נאמר, כי חבורה אחת מעוברי דרכים לנה אצל כותל אחד, ובא כלב והשתין על אחד מהם, ונעור (התעורר) וקם לרחוץ עצמו מן השתן, וכשהרחיק מחבריו, נפל הכותל עליהם ומתו וניצול הוא (כלומר, הרי שהמאורע העגום הראשון היה לטובתו).

**כל המצאת המזון לאדם היא מתת-חסד מפליאה:**

ומן התימה בסיבת המזונות מן הזרעים (מה שמתמיה במזונות שסיבתם הזרעים) כי גרגיר אחד (שגרגיר אחד שזורעו באדמה) מוצא אלף ויותר (מצמיח יותר מאלף גרגרים לפעמים) . . . וכבר נאמר, כי יימצא בגרגיר אחד של חיטה שלש מאות שבליים ובכל שבלת יותר מעשרים גרגרים, ונמצאו אילנות גדולים אשר יהיה שרשם גרגיר אחד . . .

**אך שיא החסד האלוהי הוא המזון הרוחני: התורה (שם, שם):**

והגדולה שבטובות שהיטיב בהם הבורא לאדם, והראייה החזקה עליו (על החסד האלוהי) התורה הנתונה למשה נביאו עליו-השלום והיראות האותות על ידו ושנות המנהגים והטבעים (מה שמשה שינה את נוהג העולם וטבעו) . . .

**ותחליפם אצל האומות — הציות הקיבוצי לשלטון:**

וממה שראוי לתת אל לבך ולבחון בו הסכמת בני אדם והתחברות לבותם עם רוב התחלקות מידותם (ההסכמה ההדדית של בני אדם, למרות השינויים באופיים) למנות איש מהם, ומקבלים עבודתו ושומעים בקולו.

**את ההשגחה האלוהית אפשר להכיר גם בחלוקת המצרכים בעולם מה שיותר נחוץ לו לאדם, מצוי יותר (שם, שם):**

ואחר כך עיין בדברים אשר בהם קיום הגופות והישארם על ענינו וגבולן עד עת קצו (בדברים שמהם תלוי קיום האדם בצורה היעודה לו עד הזמן המיועד לו), תמצאם ברב ובמעט כפי רוב הצורך אליהם (מצרכים אלו גמצאים בכמות יותר גדולה או יותר קטנה בפרופורציה לביקוש אחריהם). וכל אשר יהיה הצורך אליו גדול יהיה מזומן ונמצא, וכל מה שאפשר לעמוד בלעדו . . . תהיה מציאותו יותר קשה . . . והדמיון בזה (למשל) האוויר הנשאף (שהאדם שואף אותו לקרבו), מפני שאי-אפשר לעמוד בלעדיו שעה אחת בשום פנים (אי-אפשר להתקיים בלי אוויר אף שעה קלה) המציאו הבורא בעולם והזמינו הזמנה שאינה נמנעת משום אדם באיזה מקום שיהיה ובכל עת וזמן; ומפני שהצורך גם כן למים, אלא שהם (בני אדם) יכולים לעמוד בלעדיהם יותר ממה שיכולים לעמוד בלתי האוויר, שילחם הבורא על-פני כל הארץ וקיבצם במקום מיוחד (הם נמצאים בכל הארץ, אבל מקובצים במקומות מסויימים) . . . איננו נמנע מהם, אלא

שאיננו בכל מקום כאוויר . . . ; ומפני שהצורך גם כן למאכל (גם המזון הוא מצרך הכרחי), אלא שאפשר לעמוד בזולתו ולמצוא תמורתו יותר ממה שאפשר באוויר ובמים הרבה (אך מכיון שאפשר להתקיים בתמורת המזון יותר משאפשרי הדבר בתמורת האוויר והמים), היתה השגתו (האפשרות להשיג את המזון) יותר קשה ומציאותו יותר יקרה מן המים, אלא שהוא עם כל זה נמצא הרבה ואיננו נמנע כלל מבני אדם . . .

ולעומת זה נדירים יותר המצרכים הפחות הכרחיים, כגון בגדים ותכשיטים. ומתנאי הבחינה הוא, שבחינה זו ראוייה להיות מתמדת ומלאה חיוניות. האדם צריך לראות בכל יום גילויים חדשים של החכמה האלוהית: שישב אל לבו תמיד סימני חכמת הבורא ולא יעמוד (ולא יפסיק) מחשוב בהם ומחקור עליהם . . . ואיננו פוסק מראות סימן חדש בכל יום.

וכן צריך הוא להיות חדור תודעה שרק קטע זעיר של החכמה האלוהית ניתן לתפיסת האדם, וגם זה רק מנקודת-ראות אחת — זו של טובת האדם: ראוי לך לדעת כי כל מה שעמדת עליו מחכמת הבורא ויכולתו בעולם הזה אינו נחשב למאומה לנגד יכולתו וחכמתו, כי אין נראה אלא מה שהצורך אליו בעבור האדם בלבד, לא כפי הגעת יכולתו (אבל לא בממדים האמתיים שהיכולת האלהית מגעת אליהם), כי אין לה קץ (כי יכולת אלוהית זו היא אינסופית) . . .

## ב

המסקנה הראשונה, היוצאת מהבחינה בחסד האלוהי, היא חובת ההודאה של האדם לאלוהים — החובה השנייה — או, במונח האסכולה: קבלת עבודת האלוהים, וזה תוכנו של השער הבא שבספרנו, השער השלישי — "שער עבודת האלוהים". הכרת-טובה למטיב האלוהי, הרגש הנטוע בלב האדם לכל מי שמטיב לו, — היא נקודת המוצא לכל מערכת היחסים שבין האדם לאלוהיו (שער עבודת האלוהים, פתיחה):

מפני שבארנו במה שעבר (בפרקים הקודמים) חיוב יחוד האלהים בלב שלם ואופני בחינת טובותיו על האדם, התחייבנו לזכור אחר כך מה שהאדם חייב לנהוג בו כשיתבררו אצלו (טובות אלו), והוא: קיבול עבודת האלוהים כפי אשר יחייבוהו השכל למטיב על מי שהטיב לו.

השוואה מתוך יחסי ההטבה שבין אדם לאדם תמחיש לפנינו מה רבה התודה שאנו חייבים אותה לגומל החסדים האלוהי. רבנו בחיי נותן כאן ניתוח פסי-כולוגי מעמיק של צורות-ההטבה האנושית, שכולן גילויים של האנוכיות האנושית, הגלוייה או המוסווית, לעומת החסד האלוהי שהוא נטול כל פנייה והמכוון רק לטובת הברואים. הוא יוצא מתוך הנחה שכל חובת ההודאה שלנו היא פונקציה של כוונת המטיב ללא קשר עם תוצאות פעולתו (שם):

כי מן הידוע אצלנו, כי כל מטיב אלינו אנו חייבים להודות לו כפי כוונתו להועיל לנו, ואם יקצר (אף אם יקצר, לא יגיע) במשהו לדבר שיקרהו וימנעהו מהיטיב

אלינו (אך אם ימנע מלבצע את מחשבתו), ואם תגיע לנו שום טובה על-ידי מי שלא כוון בה אלינו יסתלקו מעלינו חיובי ההודאה לו ואין אנו חייבים בה.

אולם למרות שכל פעולת ההטבה האנושית אינה נקייה ממגמות אנוכיות, ואולי כולה מכוונת לטובת-עצמו של המטיב, מחייבת אותנו התורה להכרת תודה בעבורה (שם):

... ותחילתם (הראשונה בין צורות ההטבה) טובת האב על בנו. ומן הידוע, כי הוא מכוון רק לתועלת עצמו בו, כי הבן נתח מהאב (חלק אורגאני של האב), עם עוצם תקותו בו (ונוסף לזה כל תקות האב תלויה בבנו) ... עם מה שהטבעו עליו האבות (שהושם בטבע של האבות) מן הרחמים והחמלה על בניהם, ועם כל זה חייבה התורה והשכל (גם התורה האלוהית וגם השכל האנושי) על הבן העבודה והכבוד והיראה ... אבל טובת האדון על עבדו ידוע, כי הוא מכוון לתקן ממוגו בממוגו (לתקן את העבד שהוא ממוגו בממוגו אחר שלו, שהוא מוציא כביכול לטובת העבד) עם צרכו לעבודתו (אחרי שהוא זקוק לעבודת העבד), והוא אינו מכוון בזה, כי אם תועלת עצמו, ועם כל זה חייבו (את העבד) הבורא יתברך בעבודתו והודאתו ... ; אבל טובת העשיר על הרש לקבל שכר שמים, הוא כסוחר שהוא קונה הנאה גדולה קיימת, יגיע אליה אחר זמן (היינו השכר בעולם הבא), בטובה קטנה ואבודה ונבזית יתננה מיד (והיא הנדבה), ולא נתכוון אלא לפאר נפשו באחריתו (העשיר הנודב הזה כל כוונתו לקשט את עצמו לקראת אחרית ימיו) ... ומן הידוע כי ראוי להודות אותו ולשבחו ... (ועם זה ידוע שהעני חייב להודות לעשיר זה ולשבח אותו), אבל טובת בני אדם קצתם אל קצתם (אחד לשני) בעבור אהבת השבח והכבוד וגמול העולם, הוא כמי שאוצר דבר אצל חברו ... מפני יראתו שיצטרך לאחר זמן (הוא מטיב לחבירו, מתוך פחד העתיד שיצטרך ממנו למתנת-גומלין) ... ואף על פי שכוונתו לתועלת עצמו בהטיבו לזולתו חייב לו השבח וההודאה עליה. אך טובות החומל על העני הכואב לו (הגורם לו כאב), הוא מכוון בה לדחות צער מעל עצמו אשר מצאהו (צער זה נולד בו) מעגמת נפשו וכאבו למי שחמל עליו (כלומר, ואף רגש זה הוא ... אנוכיי, שכוונתו רק לסלק את ההרגשה האי-נעימה שיש למסתכל בצרת חברו, אבל לא שמתכוון ישר לטובת חברו ללא פניות) ... ואיננו נשאר מבלי שבח ... (ועם זה אף הוא בא על שבחו).

**ובסיכום הדברים (שם):**

כי כוונת כל מטיב לזולתו מבני אדם היא לתועלת עצמו ... ואין כל זה מונע משבחם והודאתם, מיראה ומאהבה אותם ומהשיב להם גמולם, אף-על-פי שהטובה היא שאולה בידם והם מוכרחים להיטיב בה וטובתם אינה תמידית ולא נדיבותם גמשכת, וחסידותם מעורבת עם כוונת תועלת נפשם או לדחות ההיזק ממנה.

**ומאליה יוצאת המסקנה (שם):**

אם כן כמה האדם חייב מן העבודה והשבח וההודאה לבורא הטובה (שהוא הוא שברא את הטוב, ולא כמו אצל בני אדם שהטוב טבוע בהם על-ידי כוח היצוני) והמטיב בה לו, אשר אין תכלית לטובתו, אך היא מתמדת ונמשכת מבלי כוונת תועלת ולא דחיית נזק, רק נדבה וחסד ממנו על כל המדברים (בני אדם).

הכרת תודה זו של האדם לאלוהים הולכת וגדלה עם תודעת המרחק העצום שבין הרוממות האלוהית וזעירותו של האדם (שם):

וכאשר נעמוד במחשבותינו על גדולת הבורא יתעלה ועוצם יכלתו וחכמתו ועשרו, ונסתכל בחלישות האדם וחסרונו (שהוא מלא חסרון, שתמיד חסר לו משהו), ושאנו מגיע אל השלמות, ורוב צרכו ורישו לדבר שימלא מחסורו (זיקתו הרבה לדברים, הבאים למלאות את החסר לו) ונבחן רוב טובות הבורא יתברך וחסדו עליו, ושבראהו כמו שבראהו מן החסרון בעצמו (שהאדם כל מהותו הוא המחסור התמידי), והוא רש וצריך אל מה שיש בו תקנתו (הוא תמיד זקוק למשהו לשם תקונו), ולא יגיע אליו כי אם ביגיעת נפשו... כמה האדם חייב לו יתברך מן העבודה והיראה והשבח וההודאה...

מקורות החיוב של עבודת אלוהים הם שניים: התורה והשכל; בעקבות רבנו סעדיה גאון דן אף רבנו בחיי ביחס ההדדי בין שניהם. כמו הגאון מזהה גם הוא את התוכן של שניהם, ולעתים אף נדמה שהוא מעלה את ערך השכל על זה של התורה. ברם לאמיתו של דבר אף שכל זה שהוא מדבר עליו הוא שכל תורני. לדעתו, התורה מחנכת את האדם בעל השכל, מדריכה אותו, מפתחת את הכושר הפוטנציאלי הטבוע בו ומביאה אותו לידי הכרת עצמו והדרישות הדתיות-מוסריות הנובעות ממנו. אמנם התורה פונה לכל שכבות העם – וזו היא מעלתה – ולפיכך היא משתמשת בהטלת צווייה על בני האדם באיומי עונשין ובהבטחת גמול. אך מגמתה העיקרית מכוונת לקראת המשכילים בעם, הבאים בדרך החינוך התורני לידי הכרת החובות הדתיות כצוויי מצפון פנימי, ללא זיקה לשכר ועונש. הרצאת המחבר כאן היא מסובכת מאוד ומלאת חזרות, ואנו נעמוד כאן על הנקודות העיקריות.

הכרת הטובה למטיב, שהיא המסד לכל עבודת האלוהים, נטועה בשכל גופו, אך ההכרה השכלית מתעוררת אצל האדם במאוחר, ולפיכך נחוצה ההתעוררות התורנית, הבאה מאת אלוהים, המקדימה את זו השכלית (שם, א'):

אך הצורך אל ההערה (הוראה מן החוץ, התעוררות) על עבודת ה' וחלקיה (פרטיה) הוא, מפני שהאדם חייב בעבודת השם יתברך מדרך השכל וההכרה, ויש בין עת היראות הטובות על האדם ובין עת שישכיל ויכיר מה שהוא חייב עליהם (בגללם) מן העבודה, זמן ארוך, היתה הערת האדם על מה שחייב בו מן המעשים ואמונת הלבבות... חובה (הכרח), כדי שלא ישאר בלי דת עד עד שיגמר שכלו;

התורה באה לעודד את הכוח השכלי שבאדם: האדם כאורגניזם גופני-רוחני יש בו נטיות הפכפכניות של משיכה לעולם ושל בריחה ממנו, התורה באה לחזק את זו האחרונה (שם, ב'):

מפני שנברא האדם מדברים שונים זה מזה... והם נפשו וגופו, ונטע הבורא יתברך בנפשו (!) מידות וכוחות יכסוף (יתאוה) בהם לדברים, כאשר (שם) יתנהג במ האדם יגדל בהם גופו ויתחזק על ישוב העולם הזה... והמידה הזאת היא התאוה להנאות הגופניות (ואופייני הדבר שאף תאוה גופנית זו משכנה בנפש). והרכיב הבורא יתעלה בנפש האדם עוד מידות וכוחות, יכסוף בהם (אל דברים) כאשר ישתמש בהם למאוס בעמידתו (בקיומו) בעולם הזה ויתפץ להיפרד ממנו, והיא ההכרה השלמה (השכל).

ומפני שהיו ההנאות הגופניות קודמות (מזדמנות בהקדם) אל נפש האדם מנעוריו...

הגבירה מידת התאוה על שאר מידותיו, עד שגברה על השכל... והוצרך האדם בעבור זה לדברים שהם חוץ לו לעמוד בהם כנגד מידתו המגונה... והדברים ההם הם עניני התורה אשר הורה בהם האל ברואיו דרך עבודתו על-ידי שלוחיו ונביאיו עליהם-השלום.

וכן מציע המחבר שורה של נימוקים אחרים, המוכיחים את עמדתו החלושה של השכל, שהוא "נכרי בעולם הגופים", ואת הצורך באמצעי-עידוד מיוחדים. דרך התורה היא סולם שבו עולים אל התודעה הדתית של השכל, זו הראשונה מתבססת על (שם, ג'):

כניעת רהות וייחול (הכנעה לאלוהים הבאה מתוך פחד מהעונש ותקוה לגמול).  
וזו האחרונה על:

כניעת חובה ודין לגדל ולרומם למי שנכנעין לו (הכנעה הבאה מתוך הכרה פנימית ברוממות אלוהים).

אלא שזו הראשונה מובילה לזו האחרונה (שם, שם):

אלא שאחת מהנה (והיא ההערה התורנית) גורמת לחברתה ומעלה שעולים ממנה אליה.

להלן מפרט המחבר את המעלות של כל מקור לחוד; והנה אחדות מהן של השכל (שם, שם):

... כי העבודה שהיא מהערת התורה לא תהיה אלא אחר הייחול (ההבטחה) בגמול והרהות (האיום) בעונש. ואשר תהיה מהערת השכל, לא תהיה כי אם לנדיבות הנפש ורצונה להשתדל בכל יכולתה בעבודת אלוהים לשמו, אחר ידיעה והבנה... כי העבודה שהיא מן התורה בלבד, יהיה הנראה ממנה על האברים מן המעשים הטובים יותר ממה שהוא צפון בלב מעבודת האלוהים (כלומר: התורה מצווה יותר על תובות אברים מאשר על חובות הלבבות). והעבודה שתהיה מן השכל הצפון (הטמון) בלב, — כפליים ממה שנראה ממנה על האברים, והם: חובות הלבבות.

... כי העבודה שהיא מן התורה, כמבוא (רק כהקדמה) אל העבודה אשר היא מן השכל (כלומר, שהיא העיקר), והיא (ההערה השכלית) כגרגיר הזרוע, והתורה לה כעבודה לאדמה וחרישתה ונקותה (כלומר, שהתודעה הדתית היא זרועה בשכל עצמו, ואין התורה אלא כעבודת אדמה זו המאפשרת את צמיחת הגרגיר הזרוע, כך היא מוציאה לפועל את ההכרה הדתית הנמצאת טמונה בשכל). והעזר שהוא מן האלוהים כמטר המשקה אותה. ומה שהיא מוציאה ומצמחת — במה שיתקיים בלבבות מעבודת האלוהים לשמו, לא לייחול ולא לרהות (אין התורה כי אם כגשם הזה המרווה את האדמה, והיא מצמיחה מעצמה את היבול, כך התורה מעוררת את השכל האנושי, אך זה האחרון מצמיח מעצמו את יבולו, והוא: ההכרה בצורך עבודת אלוהים לשמו);

... כי מצוות התורה יש תכלית למספרן, והן מגיעות עד סך ידוע, והוא תרי"ג מצוות. אך מצוות השכל כמעט שאין להן תכלית, כי בכל יום יוסיף האדם דעת בהן (במצוות השכל). וכל אשר תוסיף הכרתו ויבין טובות האלוהים ועוצם יכולתו ומלכותו, יוסיף להיכנע לו ולהישפט לפניו...

ומקצת מאלו המעלות של התורה: דרך התורה היא אמצעית בין התאוה והשכל והיא מפיגה את המתיחות ביניהן (שם, שם):

כי האדם מחובר מגוף ומגפשו, ובמידותיו, מה שיביאהו (יש בו מדות המביאות אותו) להתמכר להנאות ולשקוע בתאוות הבהמיות... ויש בו מידות שיביאהו למאוס בעולם ולהניח ישובו... ושתי העצות (הדעות) אינן משובחות, מפני שהאחת (האחרונה) מביאה להפסדת סדר העולם, והשנייה (הראשונה) מביאה להפסדת עניני האדם בעולם הזה ובבא (הגברת התאוה גורמת לאדם היזק כפול, גם לגופו וגם לגפשו...); ומחמלת הבורא יתעלה ועוצם טובתו על האדם, שחננו (שנתן לו מתנת חנם) מה שיתקן בו (דבר שבו יתקן) עניניו ויכוננו בו דרכיו בשני העולמים בסדר אמצעי בין השכל והתאוה (בשורה של חוקים מסודרים העומדים בתווך בין שני הכוחות האלו), — והיא התורה הנאמנה, השומרת הצדק... שמרחקת האדם מתאוותיו בעולם הזה ושומרת לו גמולו באחריתו (אבל בעיקר מכינה אותו לקראת אחריתו, שהיא העולם הבא, עולם הגמול הסופי)...

**התורה מגדירה את גבולות העשייה הדתית, מה שלא ניתן לשכל (שם, ג'):**  
... כי הערת השכל אינה גוררת (מחייבת) חיובי מעשי עבודת האלוהים מתפלה וצום... והוצרך למעמד (לביסוס) וגבול בכל זה בדרך התורה...

התורה היא אחידה וניתנת לתפיסת העם כולו, מה שאין כן ההכרה השכלית, שהיא נחלת האינטליגנציה בלבד והניתנת לשיעורין לפי דרגות ההשכלה (שם):  
כי ההערה השכלית איננה כוללת כל המצויים (כל בני אדם, שעל כולם מוטלים הצוויים) מפני קוצר מחשבת קצתם (שחלק מהעם דעתו קצרה), ויתרון הכרת קצתם על קצתם (וכן בין אנשי השכל גופו יש דרגות הכרה שונים), וההערה התוריה כוללת כל מי שהגיע לתנאי הצווי (היינו לגיל הבגרות) על דרך שווה, ואם הם חלוקים בהבנתם אותה (התורה כוללת את כל העם ללא יוצא מן הכלל וצווייה מחייבים את כולם בצורה שווה, אם כי לא לכולם הבנה שווה בהם).

**התורה מדריכה את השכל (שם):**

... כי ההערה התוריה היא הקדמה ומבוא אל הערת השכל (כלומר, אמנם השכל הוא עצמאי ומעצמו מסיק את הדרישות הדתיות, אבל הוא זקוק להוראת התורה לשם פיתוחו וגילוי, וזה הוא הצד השני של המטבע, בניגוד לראשון שהזכירו לעיל), וראייה עליו (התורה היא דוגמא לשכל), בעבור צורך האדם בנערותו אל חינוך והנהגה ולמנוע תאוותיו עד שיחזק ויכון שכלו (כלומר, גם מפני שהשכל מתעורר בתקופה יותר מאוחרת, וגם שמתוך כך יש צורך לאשש אותו, ובכלל התורה ממלאה תפקיד חינוכי ביחס לשכל). וכן הנשים וקלי הדעת מן האנשים אינם נמשכים אחר הנהגת השכל מפני חלישות איסורו בהם (שהשכל קשור אתם בקשר חלש, כלומר, ששכלם אינו מפותח, אינו עומד על רמה גבוהה)... הצריך הדוחק להנהגה בינונית שיסבלוה (בשביל אנשים אלו יש הכרח לתת הנהגה בינונית, שהם יכולים לסבול אותה), ולא ייבצר מהם לעמוד בה (שלא ימנע מהם לעמוד בצווייה), ועל-כן נוסדו התורות (הדתות בכלל או אולי תורה שבכתב ותורה שבעל-פה) על קטבי (צירי) היחול והרהות (התקוה והפחד); ומי שאינו מקצר בחיובי העבודה (שאינו עושה פחות ממה שהתורה דורשת) יהיה במדרגת החסידים הזכים... ומי שעולה ממנה אל העבודה שהיא מדרך השכל, יגיע אל מדרגת הנביאים ובחירי עליון.

הברירות של התורה היא כללית יותר, אחרי שהיא מתבססת על עדות התחושה, שהיא נחלת כל בני אדם (שם):

כי התורה נגיע אליה במציעות (באמצעות) אדם, שייראו על ידו אותות ומוֹ-  
פתים, כל בני אדם שווים בהם מצד הרגשותם (כל בני אדם תופסים באופן שווה  
את הנסים האלו האחרי שההרגשה משותפת לכולם באופן שווה) לא יוכלו  
לדחותם (אינם יכולים לדחות את מעשי הפלא של נותן התורה כלומר, של  
השליח האלוהי למתן תורה על-ידו, שאותם הם רואים בעיניהם, ולפיכך אינם  
יכולים לדחות גם את דברי התורה), ויתברר להם, מה שהוא בא בו שם הבורא  
(מה שהובא בתורה בשם אלוהים מתברר להם על יסוד עדות החושים הזאת) . . .  
ואת תוספת על מה שהטבעו אליו (על מה שנמצא בטבעם) בשורש הבריאה  
והיצירה מן ההערה השכלית (ההכרה החושנית באמתת התורה ותוכנה היא  
תוספת על ההכרה השכלית שהיא נמצאת בטבע האדם באשר הוא אדם, תוספת  
לה אבל לא עליה, כדעת רבי יהודה הלוי אחריו, למשל).

מכאן ואילך עובר המחבר להגדרה יותר מדוייקת של דרך התורה ודרך השכל,  
והנה הנקודות העיקריות ביניהן; התורה מחלקת את הפעולה האנושית לשלשה  
אזורים: האחד מה שמוטל עליהם לעשות, השני מה שאסור להם לעשות,  
השלישי מה שמותר להם אך אינו חובה עליהם לעשות. ברם אחרי מיצוי  
הדברים מתברר שיש רק המעשה הטוב והמעשה הרע, ואין כל רשות נייטרלית  
ביניהם (שם, שם):

והתורה חולקת מעשי בני אדם לשלשה חלקים: ציווי (קום ועשה) ואזהרה (לא  
תעשה) ומותר. . . והמותר מתחלק לג' חלקים: די הסיפוק, והריבוי והקצור.  
ודי הסיפוק הוא מה שאי-אפשר לאדם לעמוד בלעדיו בתקנת גופו (לשם תיקון  
גופו) והנהגת (וסדור) עניניו. כמו המזון . . . והמלבוש והמכסה, והדיבור . . .  
והחלק השני שהוא הריבוי, והוא עבור גבול די הסיפוק אל התוספת (לעבור  
את הגבול של הסיפוק בכוון התוספת), אשר אין צורך בה לאדם, כמו הריבוי  
מן המאכל והמשתה. וכבר הזהיר ממנו החכם . . . וכן שיפליג להתקשט במל-  
בושים ומרחיב במשכנים . . . אשר איננו בוטח שלא יכשל בהם (שאינו בטוח  
שלא יכשל על-ידם) . . . וכל מה שזכרנו (מן המותרות) . . . מגונה באחרונה,  
מפני שמביא האדם על מה שהזהיר הבורא ממנו ואסר אותו (מן הריבוי והמו-  
תרות קל לעבור אל האסור); והחלק השלישי מן המותר הוא הקצור, והוא,  
שלא יגיע (שלא ישיג) האדם אל גדר (תחום) די הסיפוק במאכל ובמשתה  
ובמלבוש . . . וזה יחלק לשני חלקים, שיהיה חסידות (שהצמצום יהיה מטעמי  
חסידות) או לענין העולם, ומה שיש ממנו (מן הקיצור) לחסידות ולהתקרב בו  
אל ה' על דרך הפרישות (מתוך נוהג של פרישות) הוא משובח . . . ומה שיש  
ממנו לענין העולם, והוא להותיר ממנו (שהוא מקמץ בהוצאותיו כדי להגדיל  
את הונו) או לשבח אותו (שאינו מכוון לשמו, אלא בשביל שישבחו אותו בני  
אדם) . . . זה מגונה, מפני שהוא יוצא מנתיב הבינוני (זה של די הסיפוק)  
והוא חומס את גופו, וזה מפני רוב אהבתו בעולם (הפרישות מצרכי הגוף ומן  
הנאת העולם, באה לשם . . . אהבת הגוף והעולם), ואמרו קצת (אחד) החכמים:  
מי שפורש מן העולם לאהבת העולם, כמי שמכבה האש בתבן (כלומר, שעוד  
מגדיל את הדליקה . . .).

אחרי הגיתוח הזה מותר לנו שוב לסכם (שם, ד):

וכבר התבאר במה שזכרנו, שכל מעשי האדם אינם יוצאים מצווי ואזהרה ודי-  
הסיפוק (שיש רק שלשה החומים אלו), כי כל מה שיוצא מגדר (ממסגרת) די



הסיפוק או אל התוספת (הריבוי) או אל החסרון (הקיצור), איננו נמלט מהשיג בצווי (מלהיכנס במסגרת הציווי, המצווה), אם יהיה לשם שמים (אשר לקיצור, אם הוא בא לשם מטרה דתית, הרי הוא ממילא נכנס בגדר המצוה) או באזהרה אם לא יהיה לשם שמים (וכן להיפך אם הוא שלא לשמו, הרי אז הוא שייך במסגרת האזהרה, ויוצא שתמיד הקיצור נמנה או על המצווה או על אזהרה, ואינו מהווה תחום גייטרלי, שלישי, ושוב, אשר לריבוי הרי ברור שהוא שייך לתחום האזהרה); וכאשר נחקור על די הסיפוק (ואם נמצה שוב את המושג: די הסיפוק) . . . נמצאנו מצווה בו (שהאדם לא רק מותר לו לקחת מן העולם מה שהוא זקוק לו לקיומו, אלא שהוא מצווה על זה), אם כן די הסיפוק במזון נכנס בשער הצווי (כלומר, אף זה האחרון הוא בכלל המצווה, הצווי).

ויוצאת מן הברור הסופי המסקנה האחרונה: יש בעולם רק מעשים טובים או מעשים רעים, ואין שום תחום ביניים (שם, שם):

וכיון שהוא כן, כבר התברר, כי כל מעשי בני אדם אינם יוצאים מן הצווי והאזהרה . . . והנה נחלקו מעשי בני אדם אל טוב ואל רע . . .

באריכות רבה מגולל לפנינו רבנו בחיי את מהותה של ההערה השכלית, וזה בצורה של דו-שיח בין השכל והנפש, שהנעימה הלבבית שבו מלהיבה את הקורא, ואולי גם משכנעת אותו במקצת . . . רוב הדברים שייכים לתחום המוסר, ואין כאן מקומם, אנו נציין רק את הנקודות העקרוניות שבפרקים הבאים.

את האידיאל הדתי רואה המחבר מבחינה כפולה, האחת שלילית, והיא: שחרור האדם מכבלי העולם, מהצמידות להנאות הגופניות ומהזיקה לתאוות השלטון והשררה (שם, ה):

המידות המגוננות שבך רבות, אבל שורשם ועיקרם שתיים מידות, אחת מהן — אהבת ההנאות הגופניות מן המאכל . . . והמידה הזאת קנית אותה מן שכנך הרע, והוא גופך, והמידה השנית, אהבת השררה והגדולה, והנאות, והגבהות . . .

האדם זקוק לניתוח החלטי לשם סילוק מדות אלו, אך מובטח לו השכר הכפול, והוא: שלות הנפש המשוחררת ממשא העולם, ובעקבותיה עיניים פקוחות להכיר את היעוד האמיתי של האדם (שם, שם):

הטובה — שלות נפשך ומנוחתה ממאפל (אופל) קדרות (שחור, ביטוי כפול לשם הדגשה יתירה) העולם, שהנאותיו מעורבות בעצבים (לשון רבים מעצב) ותאוותיו נפסקות (אין אדם יכול למלאותן והן כאילו נפסקות באמצע), ויביאך זה להכיר באחרית (בעקבותיו, כתוצאה מזה), חזקת הכרתך (הכרה חזקה) בבית מרגועך (את בית מרגועך, את התחנה האחרונה, את מקום המנוחה האמתי) ושחשתדל לו ותחוש עליו (ושחשתאמץ להגיע אליו ושחדאג לו למפרע).

והשנייה חיובית: ההתמסרות הגמורה לאלוהים, שרבנו בחיי מתאר אותה בצבעים נהדרים (לשתי הבחינות האלו של המשימה הדתית הוא מקדיש בסוף הספר שני פרקים, והם: "הפרישות" ו"אהבת האלוהים", שהם גולת הכותרת של הספר) (שם, שם):

. . . ממשלת הדבר (יסוד הדבר) וכללו של ענין הוא . . . הענינים שהם טובים

מאחד מעבדי העולם, שיתנהג בהם לפני אדוניו, כשיגמלהו מן הטוב קצת מה שגמלך בוראך (שיקח לו לדוגמא את התנהגות העבד ביחס לאדונו המלאה הכרת טובה בעד מעט הטוב שקבל ממנו, כלומר, אם כי אין ערך כל שהוא בין הטובות של בשר ודם לאלו של אלוהים הטוב והמטיב, ואין להשוות את חובת ההודאה לאלוהים הרובצת על האדם לזו שביחסי ההטבה האנושית) . . . ומהם (מן המידות האלו ביחס העבד לאדוניו) שישפל וייכנע לאדוניו בנראה ממעשיו ובסתר מצפונו (במעשיו הגלויים ובפנימיותו המוסתרת) . . . ושיזכור טובותיו בסתר ובגלוי, (שהעבד יזכור תמיד את הטובות שעשה לו אדוניו) ויספר מהלליו ושבחיו (ושתמיד יהיה שבח אדוניו על שפתיו) . . . וירוץ לעבודתו בשמחה ובטוב לבב . . . ויפחד שיהיה מקצר ממה שצוהו (שיהיה חדור פחד, שהוא ממעט בקיום המצוות) . . . ויבו מעשהו בצד מה שהוא חייב לו וימעט עליו טרחו לנגד מה שראוי לו (שכל מעשי המצוות שהוא מקיים וכל הטורח בהם יהיה קל בעיניו ביחס החובות המוטלות עליו כלפי אדוניו, היינו כלפי אלוהים) . . . ואם ישביעהו (יתן לו שובע) יודה וישבח, ואם ירעיבהו, ירצה ויסבל (יקבל ברצון ויסבול ללא התמרמרות), לא יחשדנו בדינו (לא יחשוד שדין הקב"ה אינו צודק) ולא יעוולנו (לא ייחס לו עוול) בגזרתו (בוזה שגזר עליו) . . .

ומן הכניעה לאלוהים לאהבת אלוהים, אם כי גם בה מובלט הקו של יראה וכניעה על רקע השימוש במונחים של עבד ואדון (שם, שם):

ומה שהוא טוב ממנו עוד (ומה שרצוי עוד מן האדם הדתי) להראות סימני העבודה והמקנה (שהוא עבד וקנין כספו של אלוהים כביכול) בכל תנועות אבריו ובמידותיו: לא יהגה כי אם בזכרו (בזכירת אלוהים) ולא יביט כי אם אל דבריו . . . ולא ישמח כי אם בעבודתו, ולא יבקש כי אם רצונו (מילוי הרצון האלוהי), ולא ירוץ כי אם בשליחותו . . . ולא ישב כי אם בביתו (בית אלוהים) . . . ולא יקרא כי אם ספרו (ספרו של אלוהים: ספר התורה), ולא ילבש כי אם סות (כסות) יראתו (יראת אלוהים תהיה לבושו היחידי), ולא יישן כי אם על יצועי אהבתו (של אלוהים) ולא יתדמה לו (לא יראה בדמיונו) כי אם תמונתו ולא יעור (לא יתעורר) כי אם במתיקות זכרו (המתיקות של הזכרת אלוהים, היא ורק היא תעורר אותו), ולא ימצא קורת רוח כי אם עמו . . . ולא יאבל (יהיה עצוב) כי אם בעת כעסו (שיחשוב שראוי הוא שאלוהים יכעס עליו בעד מעשים מסויימים) . . . וכן בכל תנועותיו: לא יעתיק (לא יזיז) רגל, ולא יניע עפעף אלא אחר הפקת רצון אדוניו בהם (לא יעשה שום תנועה, אלא אם הוא מובטח שזה רצוי לאלוהים) \*.

בהמשך הדו-שיח שבין השכל והגופש, מגולל לפנינו המחבר בשפה פיוטית

\* אופיינית כאן הגישה של מחברנו לבעייה זו של אהבת אלוהים, והיא: ההדגשה היתירה של גורם היראה המובלטת הבלטה מוחשית מופרזת מתוך ההשוואה של זיקת העבד לאדוניו, וכן של יחסי הגומלין בין החסד האלוהי והכרת הטובה האנושית. אך כל זה היא רק נקודת-מוצא של האידיאל הדתי העליון של אהבת אלוהים, ההופכת בסופו של הדבר לאהבה טהורה נטולת כל פניות וכל חשבון של היצור ליוצרו, כחלק אורגאני ממנו, אם כי תמיד נשאר בה טעם של רתיעה מפני אלוהים, הנובעת מהכרת הרוממות האלוהית, וראה את הצעת הדברים הממצה של נושא אחרון זה בפרקים האחרונים של הספר.

נעלה, מלאת מראות ומשלים, ובלשון אינטימית נלבבת, שורה של נושאים, השייכים רובם לתחום המוסר כגון זה של ריבוי החובות הדתיות המוטלות על האדם בפרופורציה לריבוי הטובות שהעניק לו אלוהים, שהכלל הראשי שלו מנוסח על-ידי המחבר בצמצום הביטוי כדלקמן (שם, ו'): וכל אשר יוסיף הבורא טובה לאדם, חייב עליה עבודה (כלומר, עבודה מיוחדת על הטובה המיוחדת).

וכן זה שלא תיהפך הטובה היתירה דוקא לגורם של התרחקות האדם מאת אלוהיו:

שלא ישימנה (את הטובה) סיבה להמרותו (למרוד באלהים).

אחד הנושאים האלה שיש בו חשיבות מיוחדת לענינו הוא זה הדן באחת הבעיות המרכזיות בתחום המחשבה הדתית, — בעיות חירות הרצון האנושי. צורות-ניסוח שונות ניתנו לבעיה זו על-ידי הוגי דעות שונים. מחברנו אף הוא מייחד לה נוסח משלו האופייני לכל הלך-רוחו. הוא מעמיד אותה על הסתירה שבין חופש-הפעולה של האדם כדרישה הנובעת מהאחריות המוסרית שהתורה מטילה על האדם, ובין ראיית אלוהים כמקור יחיד של כל העשייה הקוסמית, שהיא אצל מחברנו אחד היסודות של השקפת העולם שלו, ואחת מאבני הפינה של תורת המוסר שלו (וראה על זה ביחוד ב"שער הבטחון"). רבנו בחיי מטפל בבעיה זו בכמה מקומות בספרו, וכל פעם הוא מציע פתרון נות הנראים שונים אחד מהשני, ואולי אין הם אלא גוונים שונים של ההסבר האחד. כבר בפרק הקודם מיצה המחבר את תורתו באותו המשפט הקצר, שהאדם הוא חפשי רק בתחום הפעולות המוסריות, ובשאר הדברים הוא תלוי כולו באלוהים:

כי כל תנועות נקשרות בחפץ הבורא יתברך והנהגתו ורצונו, הקטנה והגדולה שבהם והגלויה והנסתרת, חוץ ממה ששם ברשותך מבחירת הטוב והרע . . .

הפעם, בפרק שלפנינו, הוא מציין בעיקר את הפן הגנוסטי של הבעיה: את העדר היכולת של התבונה האנושית בכלל למצוא פתרון לסתירות שהנחת חירות הרצון כוללת בתוכה. ושוב בשער הבא הוא מסביר, שרק הכוונה והבחירה כאקטים נפשיים הם בידינו, ולא המעשה עצמו, אף זה המוסרי, שהוא כולו בידי אלוהים.

בפתח דבריו הוא מציין את הקושי של הבעיה; הנפש כאילו פונה אל השכל (שם, ח):

. . . וגלית חשכת האוולת מעלי, אלא שנשאר עלי עדיין ממפסידי עבודת האלהים ענין אחד. אם תרפאני ממדוהו ותסיר ממני דאגתו, אנוצל מן הגדול שבמדוהים . . .

והענין הוא: הסתירה הנראית בכתבי הקודש בין הכתובים המייחסים שלטון-יחיד לאלוהים על כל מה שנעשה בעולם, ובין אלו העושים את האדם אחראי בעד מעשיו שהם כולם בידו, בין לטוב ובין לרע (שם, שם):

. . . מה שמצאתי בספרים מענין ההכרח (שאלוהים מכרית את האדם לפעולות

מסויימות) והגזרה (אלוהים גוזר על האדם לעשות כך ולא אחרת) והממשלה והחפץ (השלטון והרצון האלוהי), שהכל לאלוהים בכל מה שברא מקופא (דומם) וצומח וחי ומדבר: כל אשר חפץ ה' עשה בשמים וארץ (תהלים קלה, ו) והרבה ממה שדומה לזה (ועוד הרבה כתובים כיוצא בהם לאלו שהמחבר מצטטם כאן), מה שמורה כולו, כי האדם ושאר החיים (בעלי חיים) הכינם הבורא לזיון (זיו, הדר, שלמות) העולם הזה, ואם יניעם, ינועו ברשותו וכוחו ויכלתו, ואם יניחם (יעזבם בלי תנועה), ינוחו ממעשיהם... ונמצא בספר התורה מה שחולק עליו, מה שמורה כי המעשים הנראים מן האדם נתונים ברשותו, והוא בוחר בהם בחפצו, והם הווים ברצונו ובחירתו ועל כן (מפני שהוא חפשי בכל פעולותיו) התחייב בגמול ובעונש על העבודה ועל העברה... וכל מה שיש בספרנו מתורה ומצוות ומוסר מורה על בירור הענין הזה (של חירות האדם, שהרי לא מצווים ולא מוכיחים את מי שאינו ברשותו, לא לעשות ולא לחדול), וכן מה שיש בו מגמול העבודה ועונש העברה הכל מורה כי מעשי האדם מונחים אליו (נתונים בידו)... והענין אצלי קשה ולהפיק (ולהתאים) בין שני הענינים קשה מאוד...

**ועל זה עונה השכל: הסתירה הזאת נמצאת לא רק בספרים, כי אם גם בחיים:**

אין במה שזכרת מקושי ההפקה בין שני אלו הענינים הנמצאים בספרים גדול ממה שיימצא ממנו בפועל (בחיים הממשיים), בדרך הבחינה (אם נבחן אותם), והוא מה שאנחנו רואים ממעשי האדם שיהיו כפי דעתו וחפצו בקצת העתים, ויהיו שלא כרצונו וכוונתו בקצתם (אנו רואים שלעתים עושה אדם מה שהוא רוצה ולעתים אין הדברים נעשים כרצונו), והם יורוך כי יש לבורא יתעלה ממשלת עליו ושהוא תחת מאסרו (כאילו אסור בידו של אלוהים), יתיר לו מה שיחפץ וימנעו ממה שאינו חפץ (כלומר, שאלוהים לפעמים משאיר את החופש לאדם לעשות כרצונו, ולפעמים מונע ממנו חופש זה, הרי כאן הסתירה בין החופש והעדר החופש במעשי אדם, ואולי כוונתו שכל זה הוכחה שהכל בידי אלוהים ואין לאדם הכרעה כלל, אלא לפעמים נוטה אלוהים לקיים את רצונו של האדם ואז נותן לו לבצע אותו, ולפעמים אינו מסכים לו ומונע ממנו את הביצוע, אבל בעצם הכל בידי אלוהים, בין שמתקיימים הדברים כרצון האדם ובין שאין מתקיימים, ואשר לצד השני של הבעייה לפי פירושי זה ראה להלן), וייראה לך ממנו זה גם בתנועות לשונו ושימעו וראותו (כלומר, שתנועות החושים כגון הדיבור, השמיעה והראייה לעתים הם ברשותנו לכל שימושיהם, ולעתים ניטל מאתנו כוח השימוש בהם, מה שמראה על הסתירה בין הכלי-יכולת של האדם והעדר היכולת שלו, או לפרושנו: מה שמוכיח שהכל בידי אלוהים, שתנועות מסויימות ממציא לרשותנו ותנועות אחרות מונע מאתנו; קופמן מביא כאן השוואה עם דברי הפילוסוף הערבי, אלאשאר, האומר, שהאדם יודע בעצמו להבדיל בין התנועות הרפלקסיביות, הנעשות מאליהן ובעל כורחו ואלו שהוא מבצע אותן מתוך רצונו החופשי והיינו כפירושו הראשון ולא כפירושו אנו (שם, עמ' 282, הערה 1), ואני רואה אחר-כך שהגמול והעונש עוברים עליו כפי מעשיו ותנועותיו לעבודת האלוהים ולהמרותו (אנו רואים במציאות, שחיי האדם מסתדרים בהתאם למעשיו, אם לטובה ואם לרעה, הרי שהוא חופשי בפעולותיו ולפיכך אחראי להן ומקבל שכר או עונש עליהן, הרי כאן עוד הוכחה שהוא חופשי במעשיו; ולפירושו, מתחיל מכאן הצד השני של המטבע, שעד עכשיו הוכיח שאדם תלוי באלוהים, ומכאן ואילך – שהוא גם חופשי במעשיו, אחרי שהוא נתון עליהם למערכת גמול ועונש);

**דעות שונות נאמרו בשטח זה :**

מהם מי שאומר כי כל המעשים האנושיים הולכים כחפץ האדם בהם... ועל כן התחייב עליהם הגמול והעונש; ומהם מי שמשיב (מהזיר, תולה) המעשים האנושיים וזולתם (ומעשי שאר היצורים) אל הבורא יתברך... וכאשר הקשו עליהם בדרך הגמול והעונש (כלומר, שלפי זה אין מקום לשכר ועונש), יאמרו: ענין הגמול והעונש אין אנו יודעים צורתו... והאלוהים צדיק ולא יעוול... (אין אנו יודעים מה טיבה של מערכת השכר והעונש, ויש לנו להאמין שאלוהים עושה הכל לפי הצדק, כלומר, ואין לנו להקשות עליו איך הוא מעניש על דברים שעושה אותם האדם בעל כורחו, שאין לנו להרהר אחרי אלוהינו הצדיק בכל).

ויש שביקשו למצוא פשרה בין שתי הדעות האמורות; אלו קובעים מבחינה עקרונית, שלא ניתן לתבונה האנושית למצוא פתרון לבעייה זו מבחינה עיונית, ושעלינו להסתפק בגישה נסיונית, אמפירית: לפעול מתוך אחריות, כאילו הכל בידינו, אך להיות חדור בטחון גמור — בהתאם לדרישת האמונה הקיימת — צונית — שהכל בידי שמים, ואין לו לאדם אלא להשליך את כל יהבו על אלוהיו:

ומהם מי שראה להאמין בשתי הדעות: ההכרח (שהאדם מוכרח במעשיו) והצדק (מונח המסמל את החירות האנושית, כלומר, שהאדם הוא חופשי במעשיו, ולפיכך מן הצדק הוא לגמול ולהעניש אותו על מעשיו, בניגוד, למצב של הכרח, שאינו יכול לגרור אחריו לא עונש ולא שכר). ואמר, כי המעמיק בהם (בענינים אלו) אינו ניצול מחטא ומכשול על איזה דרך שיסבור אותם (איך שירצה להסבירם, יהיה ההסבר שלו לקוי בחסר). ואמרו: הנכון שנעשה מעשה מי שיאמין, כי המעשים מונחים לאדם (שבשטח המעשים נתנהג כאילו היינו נמשכים אחרי דעת מי שמאמין שהכל נתון בידינו) ייגמל וייענש עליהם (ושנהיה מוכנים לשאת באחריות מעשינו, לגמול ולעונש)... ונבטח באלוהים בטחון מי שהתברר אצלו, כי ממשלת כל המעשים... בגזרת ה' ורשותו (ברם מצד שני אשר למידת הבטחון תהיה התנהגותנו כאילו ברור לנו שהכול בידי אלוהים)...

**לדעת רבנו בחיי שיטה אחרונה זו קרובה לדעת התורה :**

והדעת הזאת קרובה אל דרך ההצלה (כלומר, ההצלה מן החטא והמכשול) מכל אשר קדם זכרו (מכל הדעות האחרונות, שהזכירן לפנינו);

עלינו להתפשר עם אי-ידיעתנו בתחום זה כמו ברבים אחרים, ואי-ידיעה זו היא מחסדי אלוהים :

ובסכלותנו בו פנים מאופני הטובה... ואלו היתה לנו בעמדנו על הסוד הזה תקנה (אם היתה הידיעה לטובתנו), היה הבורא מגלה אותה לנו...

יש הרבה דברים מסביבתנו הקרובה שהם מופלאים בעינינו ואין אנו יכולים להסבירם, כל שכן עניני שמים הרחוקים...

כי אנו רואים ברוב המלאכות הגופניות (האומניות השמושיות) פעולות, אלו לא היינו רואים אותן בעינינו והיה דברן מגיע אלינו (אם לא היינו רואים

פעולות אלו בעינינו רק שומעים עליהן), היינו ממהרים להכזיב המגיד בו עליהם (היינו ממהרים להכחיש את המסופר עליהם, כלומר, מרוב תמהון), כמו האסטרולב (מכשיר אסטרונומי), שהוא מאזני החושים (כלי שימוש של בעלי תכונה, שבו הם מודדים את פעולות גרמי השמים), שאלו לא השגנוהו בראותנו ויגיד לנו מגיד צורתו ודמותו ומה שיושג בו מתנועות הגלגלים מקומות הכוכבים... לא נתבררה במחשבתנו ולא עלתה ברעיונו צורתו (לא היינו יכולים להעלות לא במחשבתנו ולא בדמיונו את דמות המכשיר האסטרונומי הזה).

וכיוצא בזה יש כלים רבים אחרים הנמצאים ברשותנו ותחת ידנו, ושקשה לנו להסביר את פעולתם, ואין פלא שנמנע מאתנו להסביר את הפעולה האלוהית:

... ומי שהוא בסכלות בדבר שהוא בין ידיו תדיר, אין מן התימה (אין בזה תמהון) שלא ידע מהלכי הגזור והצדק ממשפטי הבורא יתעלה (שלא יבין את התהליך של הגזירה ההכרח והצדק האלוהי, כלומר, כיצד להתאים בין שניהם).

חשיבות רבה יש לנושא בדבר התכלית של בריאת האדם ותעודת חייו. גם עליו מרצה המחבר בדו-השית הזה. הוא רואה אותו בעיקר בנסיון החיים של האדם, במתיחות שבין השכל והתאוה שהוא שרוי בתוכה ושנצחון הראשון שבהם מבטיח לו את מקומו בין האישים הרוחניים העליונים; ככלים במלחמה זו ניתנו לו גם האברים הגופניים וכן המידות הנפשיות, ובידו להשתמש בהם לטובה או לרעה...

כרקע לדרמה מוסרית זו של האדם משמשים גם הקוסמוס כולו על כל המנגנון המסודר שלו, העולם הגדול, וגם הגוף האנושי, העולם הקטן, על אבריו וכליו:

ומחכמת הבורא יתעלה ברא לך העולם הזה בכל אשר בו... על סדר מתוקן לתועלתך, ובחר לך מסגולות יסודותיו (ממבחר יסודות העולם) היכל מתוקן (הוא הגוף, הבנוי כהיכל יפה) דומה לעולם בשרשיו ותולדותיו ותכונותו (הגוף האנושי מקביל לגוף הקוסמי גם ביסודות שלו וגם בפרטי האברים שלו וכן בתכונתו הכללית).

ואחרי שהוא הולך ומפרט את כלי הגוף, וכן את כוחות הצירוף שבין הגוף והגפש, הוא מציין את שני הכוחות העיקריים, שנטע אלוהים בגפש האדם, העומדים זה מול זה ושהם כאילו גיבורי הדרמה האנושית... (במקומות אחרים הוא גם מציין, ששני הכוחות האלה אחד מהם הוא זה של הגפש השכלית הנמשכת אחרי עולם הרוח, אשר מעבר לעולמנו, והשני הוא זה של הגוף, הנמשך אחרי העולם החומרי שלנו, ושמלחמה זו בין הגפש והגוף, ובין שתי המשיכות האלה, — היא היא כל העלילה האנושית...):

... והשני יועצים, האחד מהם הוא השכל, המורה אותך מה שיש ברצון האל, והיועץ השני: תאוותך, אשר תשיאך ותסיתך במה שתקציף ה' אלוהים בוראך בו (התאוה מסיתה את האדם לעשות מעשים, שיש בהם כביכול לעורר את הקצף האלוהי).

וכמשמשים להם, לכוחות אלו, ניתנו צמדי המידות, שהם נייטרליים, ואפשר

להשתמש בהם לרע ולטוב: (שלתיאורם ולאפשרות שימושם הכפול הוא מקדיש את הפרק הבא אחריו) (שם, ט'):

והמשרתים והמשמשים הם המידות הנפשיות: כהשמחה והדאגה, והששון והיגון, והזכרון והשכחה, והחכמה והסכלות, והגבורה והמורכ (הפחד), והנדיבות והכילות, והצדק והרשע, והבושת והעזות, והתקוה והיראה, והאהבה והשנאה, וההנאה והצער, והגאווה והענווה, והשררה והשפלות... (לכאורה נראה כאילו יש לנו צמדי מידות, אחת טובה ואחת רעה, אך בפרק הבא מסביר המחבר כיצד כל אחת מהן, במקומה ובשעתה, יכולה להיות טובה ורעה).

עם תום ימי הנסיון האלו, מתפרדת החבילה: הגוף מתפורר, והאדם (השכלי) נותן דין וחשבון על מעשיו...

### ג

החובה הדתית השלישית היא זו של ההישענות הגמורה על אלוהים והשלכת כל משא האדם עליו, או במונח האסכולה: חובת הבטחון, שהיא תוכנו של השער הבא (הרביעי). אף כאן, רוב הדברים של השער שייכים לתחום המוסר, אך יש בו גם חידושים עקרוניים, אם לא בהשקפת העולם הרי בעיקר בהלך-הרוח הדתי. מידת הבטחון תופסת מקום חשוב במערכת המידות הטובות אשר בספרות המקראית-תלמודית. ברם רבנו בחיי מתח אותה עד קצה הגבול האפשרי ביהדות, אם כי אף הוא לא עבר את הגבול ולא הגיע לפטליזם ממש. הוא רואה את אלוהים כמקור יחידי של הפעולה הקוסמית, שכל מה שנעשה בעולם מתהווה רק על-ידו ואין מקום בבריאה אלוהית לכל עשייה נפרדת ואין כל אפשרות לאיזה יצור שהוא לסטות מן התהליך העולמי-היסטורי אותו קבע אלוהים, ומכאן הוא מסיק מסקנות מרחיקות לכת בנוגע לדרך החיים של האדם. הוא מאמין בתכנית קבועה של האלוהים, לפיה הוא מתווה לכל יצור ולכל מאורע את מקומו ושעתו, את מידתו ואת גבולותיו, ואין כל אפשרות לאיזו בריה שהיא לשנות את המגמה התכניתית של יוצר העולם, ומכאן הוא מעמיד את הדרישה לפני האדם לבטחון אקסקלוזיבי באלוהים כדברי הטעמתו בתת-הכותרת: "בטחון על אלוהים לבדו" (את המלה האחר-רוגה הוסיף ד"ר צפרוני לפי הנוסח הערבי והיא מתאימה לכל תוכן השער). הוא יוצא מתוך ההנחה שכל מה שנעשה נעשה רק על-ידי אלוהים, ואין כל הסיבות הפועלות, או הגורמות לפעולה, אלא הזדמנויות לפעולה האלוהית (מה שמזכיר את תורת האוקאזיונאליזם של מלברנש הוגה הדעות של תקופת הרנסנס), ולפיכך אין לו לאדם אלא להתמסר כליל לרצונו של אלוהים, בלי לשעות לכל גורמים טבעיים אחרים, אף גורמים מסייעים כביכול לאלוהים. כל קיומו וכל גורלו של האדם ושל היצירה כולה נקבע רק על-ידי אלוהים ואין לכל מאמציו של היצור האנושי ושל יצורים אחרים כל השפעה שהיא על מסלול החיים, ולא נשאר לו לאדם אלא לתלות את עיניו ביוצר הכל. אמנם אין רבנו בחיי מגיע לידי קיצוניות פטליסטית גמורה ואין הוא נותן לו,

לאדם, לשבת בחיבוק ידיים; ברוח היהדות, שהיא לפי אופייה פעלתנית ודינמית, הוא מטיל חובה על האדם להיות פעיל, להתאמץ לשם השגת צרכיו קודם כל, וכן לשם מימוש תעודתו, אם כי ללא תועלת ממשית, שהרי אין בפעולת היצור משום אפשרות של תוצאה מעשית איזו שהיא, הבאה לשנות את זו שקבע אלוהים, אלא רק משום מילוי הצו האלוהי, הדורש מאת האדם לפעול ולעשות, או בלשון האסכולה: לעסוק בסיבות. הרצאת המחבר בענין זה אינה בהירה לגמרי, ואמנם לעתים נדמה שהוא מקנה לאדם איזו שהיא אוטונומיה של פעולה, אם כי גם היא במסגרת התכנית האלוהית; האדם מהווה חוליה בשלשלת הפעולה האלוהית ואם הוא סוטה מהקו האלוהי, הרי הוא כאילו מכניס הפרעה בתהליך הסיבתי הנמשך מאת אלוהים. אך גם לפי גישה זו אין האדם יכול לסכל את התכנית האלוהית הסופית. שהרי אלוהים יכול לבצע אותה באמצעים אחרים, בלי סיבות אמצעיות כלל, או בסיבות אחרות ואף הפוכות מאלו הנראות בעינינו כגורמי פעולות מסויימות...

ומשהו לצד המיתודולוגי. כוונת המחבר בספרו זה אינה עיונית, כי אם מעשית-מוסרית, כידוע לכל קורא את דבריו; הוא אינו מתכוון להורות את הקורא דעות ואמונות מסויימות, כי אם להדריכו בכיוון הדתיות הצרופה ולהנחותו לקראת עליית-נשמה מוסרית. כל זה השפיע על אופן הרצאת דבריו שאינם שיטתיים-מרוכזים, כי אם מוצעים בלשון של הטפה מוסרית ושיחה אינטימית, ולכן זה מקשה את סקירתם. במיוחד מודגש הדבר בפרק שלפנינו, אבל אנו גשתדל למסור בזה ראשי פרקים של שיטת המחבר עד כמה שיכלתנו מגעת.

בפתח דבריו הוא מפרט את התוצאות של מידת הבטחון בשביל האדם, בין מבחינה דתית ובין מבחינת התועלת הפרטית; ראשית כל יש בה משום מילוי דרישה דתית יסודית (שער הבטחון, פתיחה):

מפני שאם איננו בוטח באלוהים בוטח בזולתו, ומי שבוטח בזולת ה' מסיר אלוהים השגחתו מאליו (מי שנשען על יצור אחר מלבד הבורא, מסלק אלוהים את השגחתו שלו ממנו);

הבטחון משחרר את האדם מכל זיקה של שעבוד ליצורים אחרים, והוא גם משחרר אותו מכל העשייה העולמית היתירה ומאפשר לו את הריכוז בתפקידו האמיתי (שם):

שהבוטח באלוהים יביאהו בטחונו לפנות את לבו מעניני העולם ולייחד לבבו לעניני העבודה (היינו עבודת השם);

הבטחון בה' אף מקנה לו שלוה נפשית גמורה וחוסך ממנו כל התאמצות יתירה (שם):

... מנוחת הנפש מלכת בדרכים הרחוקים, אשר היא (הליכה זו) מכלה הגופות וממהרת השלמת (קץ) ימי החיים... מן המעשים הקשים והמלאכות המייגעות את הגופות...



כמה קווים באופיו של אלוהים שאותם מסיק השכל האנושי, נוטעים בקרבו את תחושת הבטחון הגמור באלוהים:

- (1) רחמי אלוהים הרבים לאין שיעור,
- (2) הידיעה השלמה של אלוהים בצרכי האדם ובכל מה שנחוץ לו,
- (3) היכולת הבלתי מעורערת של אלוהים,
- (4) ההשגחה המתמדת של אלוהים על הנהגת האדם,
- (5) השלטון המוחלט של אלוהים על כל הקיים, ללא שותפות, אף יחסית, עם גורמים אחרים,
- (6) החסד האלוהי הגדול לאין ערוך.

ברם הגורם העיקרי של מידת הבטחון היא התודעה של התכניתיות האלוהית, שממנה אין כל בריה יכולה להתחמק, וכן של יחידות הפעולה האלוהית בעולם, שכל גורמי העשייה המדומים אינם אלא סמלים לה (שם, ג'):

שיתברר אצלו, כי יש לכל ההויות שבעולם הזה... גבול ידוע ולא יוסיף ולא יגרע על מה שגזר הבורא יתברך בכמותו ואיכותו (אין היצור יכול לשנות את זמן ומקום הופעתו), אין מרבה למה שגזר במעוטו (אינו יכול לרבות על זה שאלוהים גזר עליו שישאר במיעוט), ולא ממצט ממה שגזר ברבותו (וכן אינו יכול למצט מה שאלוהים החליט שיהיה רב), ולא מאחר מה שגזר להקדימו ולא מקדים למה שגזר לאחרו (\*). . . אלא שלכל הגזרות הקדמות בידיעת הבורא סיבות, ולסיבות — סבות (אלא שלכל החלטות אלוהים — ואולי כוונתו לגזרות הקדמות שלו עם ראשית הבריאה, וראה ההערה — אמצעים לביצוע, וכן אמצעים לאמצעים, כלומר, שלשלת של אמצעים, הנמשכים מן הבורא עד המאורע המסויים). ומי שאינו מבין עניני העולם יחשוב כי הסיבה המתחדשת (הסיבה המופיעה כל פעם מחדש) מחייבת שינוי הענינים והתהפכותם מענין אל ענין, והסיבה חלושה ונקלה (דלה) מהיות ממנה שינוי או חילוף בעצמה (שהשינוי יבוא מעצמות הסיבות גופא).

והוא גם ממחיש את העדר יכולת הפעולה של גורמים או של הסיבות (שם):

כאשר נראה הגרגיר האחד מן החיטה מצמיח שלש מאות שבלים, ובכל שבולת שלשים גרגרים, ויהיה הגרגיר האחד סיבה לעשרת אלפים או קרוב להם — היעלם (האם נעלם זה מן השכל), כי כוח הגרגיר חלוש מעשות כמות זה (שאין הגרגיר מכיל את האפשרות העצומה הזאת, כלומר, ואין היא הסיבה לצמיחה הרבה הזאת, כי אם רק הזדמנות לפעולת הבורא). וכן נאמר בהוויית האדם ושאר החיים מטיפת הזרע (כלומר, שאין להניח שסיבה קלושה כזאת כמו טיפת הזרע היא סיבת הוויית החי).

את הרעיון האחרון הוא גם מסביר בצורה אחרת: נקודת-המוצא של כל

\* לכאורה נראה מהצעת הקטע הזה שכוונתו לגזרה הקדומה של אלוהים, אך מתוך המשך הדברים יוצא בכל אופן, שאף אם אפשר לדבר על תכנית קבועה מראש של אלוהים, אין גם להתעלם מהשגחתו על העולם ופעולתו המתמדת בתוכו — אף אחרי האקט של הבריאה, ולכל אורך ההיסטוריה.

הפעילות העולמית היא אלוהים והוא הסיבה הראשונה. ואמנם הוא משתמש לשם ביצוע תכניתו בסיבות אמצעיות, אך אלו האחרונות אינן אלא מכשירים בידו, ואין להם כל עצמאות שהיא. המחבר גם ממחיש את זה בהשוואה יפה: האדם משתמש בכלים שונים לשם הוצאת מים מן הנהר, הוא המניע היחיד של כל המנגנון הזה, ואין כל הכלים האלו כי אם אמצעים בידו. אמנם אם נמצא את המשל הזה וניקח אותו בצורה מילולית, יש להסיק מכאן לכאורה, שלאדם יש בכל זאת תפקיד עצמאי מסויים בשרשרת הפעולה האלוהית, לכל הפחות מבחינה שלילית, שיכול הוא להפסיק אי-אלו חוליות בשרשרת, כשם שאם, במשל שלפנינו, מתקלקלים הכלים, נשאר כל המנגנון משותק. ברם אם גם נבין אותו כך — ומתוך המשך ההרצאה יש פנים לכאן ולכאן — אין להחליט שלדעת המחבר ניתן בידי האדם לסכל את התכנית האלוהית, ואפילו רק בקטע אחד בלבד. שהרי אם יכול הוא להשחית אחת הסיבות, אין הוא יכול למנוע, ואף לא להאיץ במשהו מימוש המטרה האלוהית המסויימת, וכל שכן לא הכללית, שהרי, כמו שהוא מסביר להלן, אלוהים יכול לבצע את מחשבתו בסיבות אחרות, ואף בלי סיבות כלל. את היחס בין אלוהים והעולם רואה המחבר כדלקמן (שם):

כי השלמת (הביצוע הסופי של) הדברים המתחדשים בעולם הזה לאחר היצירה היא בשני דברים: אחד מהם, גזרות הבורא יתעלה (החלטת הבורא) וחפצו ביציאתם (כנראה שכוונתו לחפץ אלוהי המתמיד בהיסטוריה, אך אפשר גם לפרש במובן הרצון הקדום שעם ראשית הבריאה) אל גבול ההווה, והשני סיבות ומיצועים (כוחות אמצעיים), מהם קרובים (אל הפעולה המסויימת) ומהם רחוקים, ומהם נגלים (שניתן לנו להבחין בהם) ומהם נסתרים, וכולם רצים להשלים מה שנגזר הווייתו והיראותו (שיתהווה ושיראה) בעזר האלוהים להם על זה (היינו, שהם רק כלים בידי אלוהים, ונטולי כל יזמה עצמית, או אולי יש לשער, כמו שאמרנו, שיש להם איזו אפשרות פעולה מוגבלת כיאות לסיבות אמצעיות).

ודמיון (השוואת) הסיבות הקרובות כהוצאת המים ממעמקי הארץ בגלגל, הכלים המעלים את המים מן הבאר (כלומר, גלגל זה הוא מכלול של כלים, שבו מעלים מים מן הבור ואין צורך בתיקון הנוסח של צפרוני), וסיבתו הרחוקה, האדם, שהוא קושר הבהמה אל הגלגל ומגיעתו (והבהמה מניעה את הגלגל) להעלות מים מתחתיות הבאר על-פני הארץ... ואם יקרה פגע (מכשול, קלקול) לאחת מן הסיבות הנזכרות (הבהמה, הגלגל ושאר הכלים) לא ייגמר הענין המכוון בהם (הענין שהוא כוונת הכלים האלו, היינו, הוצאת המים).

וכן (ומכאן ואילך בא הנמשל) שאר המעשים היוצאים אל גבול ההווה לא יתקבצו מן האדם וזולתו (לא יצטרפו ולא יצאו לפועל על-ידי האדם וסיבות אחרות מתוצה לו), כי אם בגזרת אלוהים (החלטת אלוהים, ואולי הגזרה הקדומה שלו) והזמנתו (הכשרתו) הסיבות (ואם כן אלוהים גם מזמין את הסיבות הדרו-שות לפעולה מסויימת, ואין לאדם כל אפשרות של בחירה בהן ושל הפעלתן, והוא נטול כל עצמאות שהיא) אשר בהן היגמרם (שבסיבות האלה שאלוהים מזמין נשלמים המעשים האלו), ואם תהיינה הסיבות נעדרות בכלל, לא תיגמר יציאת דבר מן הפעולות הטבעיות אל גדר ההווייה...

ועם זה מחייב מחברנו את העשייה האנושית לשם ספוק צרכיו, או השגת הטרף בלשונו, כחובה שהטיל אלוהים על האדם לטעמים שהוא מפרטם, אם כי אין בה השפעה כל שהיא על המטרה שאליה מכוונת עשייה זו (שם):

והעילה (הסיבה), אשר בעבורה חייב הבורא את האדם לחזור ולסבב על סבות הטרף ושאר מה שהוא צריך אליו (למחייתו), — לשני פנים (טעמים): אחד מהם, מפני שחייבה החכמה (האלוהית) בחינת הנפש בעבודת אלוהים ובהמרותו (לבחון את הנפש אם היא תציית לאלוהים או תמרוד בו), במה שמוראה זה ממנה (תוכן הבחינה הוא: ההתנהגות שמראה הנפש בחיפוש הטרף), והוא (אמת המדה של בחינה זו הוא) הצורך והחסרון אל מה שהוא חוץ לה ממאכל ומשתה ומלבוש . . . , וציווה אותם (את בני אדם) לחזור עליהם להביאם בסיבות המוכנות להם . . . ומה שגזר הבורא שיגמר לאדם מהם, ייגמר וישלם בהשלמת הזדמנות הסיבות, ואשר לא גזר לו להיגמר בהם, לא ייגמר ויימנעו ממנו הסיבות, ונתבררו ממנו העבודה והעברה בכוונה ובבחירה . . . ויתחייב אחר זה הגמול והעונש, אפילו לא גמר בהם המעשה (אלוהים יצר את האדם בצורה כזו שיש לו מחסור בדברים רבים, והוא ציווה אותו למלאות את מחסורו זה במאמציו—הוא, אך הכשרים מבחינה מוסרית, ואמנם המאמצים האלו מצליחים רק אם כך הוא רצונו של אלוהים, אחרת נשארים הם תלויים ועומדים. אך על-ידי כך, על-ידי בחירת אמצעים זו, מתבררת כוונתו של האדם, אם לטובה אם לרעה, ולפיכך הוא מקבל את שכרו ואת ענשו על כוונתו זו, אם כי אין העשייה והביצוע תלויים בכוונתו זו כלל וכלל . . .).

והשני, כי אילו לא הוצרך האדם לטרות לחזור ולסבב להבאת טרפו, היה בועט ורודף אחרי העברות ולא היה משגיח אל מה שהוא חייב בו על טובת האלוהים עליו . . . והיה מחמלת הבורא יתעלה על האדם שהטרידו בעניני עולמו (העולם הזה) ואחריתו (והעולם הבא) להתעסק כל ימי חייו בזה, ולא יבקש מה שאינו צריך לו ולא יוכל להשיגו בשכלו כמו ענייני ההתחלה (הראשית) והתכלה (הסוף של העולם) . . .

ובהתאם לטעמים אלו מי שעבר בשלום את הבחינה הזאת אינו זקוק יותר למאמצי הבטחת המחיה, ואמנם כן מחליט המחבר (שם):

ואם הוא מגביר עבודת אלוהים ובוחר ביראתו . . . יסתלק מעליו טורח הגלגול והסיבוב בהבאת טרפו . . . ויביאהו טרפו בלי טורח ובלי יגיעה . . .

אך המציאות לעתים מכחישה מסקנה אחרונה זו, ואנו רואים לפעמים כיצד צדיקים סובלים מצוקה ורשעים חיים בשלום, ומתוך זויות-ראות זו נכנס כאן מחברנו בדיון על צידוק הדין האלוהי — ואופייני הדבר לכל מגמת הספר ולכל המיתודה של מחברו, שהוא דן בנושא פילוסופי זה רק דרך אגב, וזה מבחינה מוסרית בעיקר — ברם אין חידושי רבים בפרשה זו וחוזר הוא כמעט על נימוקיו של רבנו סעדיה גאון.

הוא שואל (שם):

ואם יאמר האומר: הנה אנחנו רואים מקצת צדיקים לא יזדמן להם טרפם, אלא אחרי העמל והיגיעה, ורבים מאנשי העבירות בשלווה וחייהם בטוב ובנעימים ?

והוא עונה: הפתרון האמיתי הוא ממנו והלאה, אך הוא מנסה רק במקצת

לגלות את הלוט על פני הדברים, והוא מונה אחת אחת את הסיבות האפשריות של חזיון מכאיב זה, של צדיק ורע לו ורשע וטוב לו :

ועם כל זה (על אף הסוד שבדבר ונמנעות הנביאים לפענחו) ראיתי לבאר בענין הזה מה שהיה בו מעט הספקה (מה שנותן קצת סיפוק לגפש):

... אפשר שיהיה עוון שקדם לו (טרם היומו צדיק), התחייב להפרע ממנו עליו ...

... ויש שיהיה על דרך התמורה בעולם הבא (שיקבל פיצוי לסבלו בעולם הבא) ... ויש שיהיה להראות סבלו ... כדי שילמדו בני אדם ממנו (שישמש דוגמא ולקח לדור) ...

... ויש (ונימוק זה אינו אצל הגאון) שיהיה מפני שאיננו מקנא לאלוהים לקחת הדין מאנשי דורו (שאינו מוכיח את דורו בקנאות מספקת) ... אבל טובות האל על הרשע יש שתהיה בעבור טובה שקדמה לה יגמלנו האלוהים עליה בעולם הזה ... (בשיטת סעדיה, שהגמול בעולם הבא הוא אחד ומשלמים לצדיק ולרשע בעד מעט הטוב והרע שעשו בעולם הזה כדי שחשבונם יישאר חד-משמעי) ...

... ויש שתהיה על דרך הפקדון אצלו, עד שיתן לו האל יתברך בן צדיק (שאלוהים מפקיד כאילו בידו את הטוב לתת לבן צדיק, שעתיד להיוולד מרשע זה) ... ואפשר שתהיה הסיבה הגדולה שבסיבות מותו ורעתו (כלומר, שדוקא מטובה זו תצמח לו הרעה שברעות כעונש לרשע זה) ...

... ואפשר שתהיה להאריך הבורא יתעלה לו עד שישוב (כלומר שאלוהים נותן לו בטובה זו הזדמנות לחזור בתשובה) ... ויש שתהיה לחסד שקדם אביו והיה ראוי להיטיב לבנו בעבורו (כלומר, שהוא נהנה מזכות אבותיו) ... ויש שתהיה לנסות אנשי התרמית והמצפונים הרעים (שהם מושחתים בסתר, כלומר, ויש צורך לגלות את פנימיותם הרעה), כשהם רואים זה ממהרים לסור מעבודת הבורא וחשים להתרצות אל אנשי הרשע וללמוד ממעשיהם, ויתברר הנבר לאלוהים (כלומר, שהצלחת רשע זו היא מעין מצודה בשביל לצוד בה את בעלי התככים, אשר הולכים עם הרוח ונוטים לרשע המצליח, ועל-ידי בחינה זו מתברר מי הוא בעל הלב הטהור באמת, שאינו נפתה ממראית העין של הצלחת הרשע).

מחברנו גם מציין את המשיכה שיש לכל אדם לאומנות מיוחדת, והוא רואה במשיכה זו אות לתפקיד הכלכלי המסויים שיעד אלוהים לכל אדם (שם):

ולכל אדם יש חפץ במלאכה או בסחורה מבלתי זולתה (זו ולא אחרת), כבר הטביע לה בטבעו אהבה וחיבה (אלוהים נטע בכל אדם אהבה וחיבה למלאכה מסוימת), וכן בשאר החיים, כמו שהטביע בטבע החתול — צידת העכברים, ובטבע הנץ צידת מה שראוי לו מן העוף ... ומי שמוצא במידותיו וטבעו כוסף אל מלאכה מהמלאכות ... יחזור עליה וישים אותה סיבה להבאת מזונו ... ויכוון בטרדת לבו (שהוא מתכן את תכנית עבודתו בלבו) וגופו (שהוא עובד באבריו) בסיבה מן הסיבות (באמצעי מסויים לצורך מחייתו) והסיבוב עליו (וכל המאמצים שהוא עושה מסביב למלאכה זו), לעמוד במצות הבורא ...

ובסיכום הדברים: חייב הוא לטפל באמצעים או בסיבות המבטיחים את קיומו. אך צריך הוא להיות חזיר תודעה ברורה, שהוא רק ממלא את חובתו במאמצים אלו, ושקיומו תלוי רק ברצון הבורא:

... ולא יזיקנו הסיבוב (החזרה) על הסיבות (אחרי האמצעים) להבאת טרפו (להשגת מזונו) מאומה, כשהוא מכוין בהם בלבו ובמצפונו לשם שמים (כלומר לקיים את מצות אלוהים בזה ולא שהוא רואה בהם אמצעים ממשיים ויעילים להבטחת קיומו), ואל יחשוב כי טרפו (מזונו) מועמד על סיבה ידועה, ושם תימנע הסיבה היא ממנו, לא יבוא בסיבה אחרת, אבל יבטח על האלוהים בטרפו וידע כי הסיבות כולן אצל הבורא שוות, יטריפוהו במה שירצה בהן ובעת שירצה מאיזה ענין שירצה. . . .

אחרי ההגדרה הכללית של מידת-הבטחון הולך המחבר ומפרט את שימושה בכל תחומי החיים השונים, והם שבעה במנינו.

**ה ת ח ו מ ה ר א ש ו ן ב י נ י ה ם ה ו א :** דאגת האדם לעצמו, לצרכי גופו האל-מנטריים. רבנו בחיי מנסה כאן למצוא סינתזיה בין ההתמסרות הגמורה ללא שיור של האדם לאלוהים והשלמה עם מנת הגורל שזומנה לו על-ידו, ובין העשייה האנושית לסיפוק צרכיו :

ואומר בפירוש החלק הראשון מהם, והוא בעניני גוף האדם בלבד, והם: חייו ומותו וטרף מזונו למחייתו, ומלבושו, ודירתו ובריאותו. . . .

ואופני היושר בבטחון על אלוהים בכל ענין מהם (בכל הפרטים המנויים בסמוך): שישליך את נפשו בהם להליכות הגזור (הגזרה האלוהית), אשר גזר לו הבורא מהם ותבטח נפשו באלוהים יתברך וידע כי לא ייגמר לו מהם אלא מה שקדם בדעת הבורא, שהוא הנכון לעניניו בעולם הזה ובעולם הבא ויותר טוב לאחרייתו (שצורת החיים של האדם על כל צרכיו השונים מתוכננת על-ידי אלוהים באותה המידה שהוא רואה בה משום הכרח לקיומו של האדם המסויים, וזה מתוך אספקלריה כפולה: של קיומו הארצי, ועוד יותר של זה הנצחי), ושהנהגת הבורא לו בכולם שווה (שהנהגת אלוהים כוללת את כל פרטי קיומו ללא יוצא מן הכלל), אין לשום בריה בהם עצה ולא הנהגה אלא ברשותו וגזרתו ודינו, וכמו שאין ביד הברואים חייו ומותו וחליו ובריאותו, כן אין בידם טרף (המצאת) מזונו וסיפוקו (וסיפוק שאר צרכיו) . . .

ועם בירור אמונתו (עם היות אמונתו ברורה לו), כי ענינו מסור אל גזרת הבורא יתעלה ושבתירת הבורא לו היא הבחירה הטובה, הוא חייב להתגלגל (להתאמץ, לחפש) לסיבות תועלותיו (לאמצעים המביאים לו תועלת) . . . והאלוהים יעשה מה שקדמה בו גזרתו (כלומר, האדם חיים לעשות, מבחינת החובה שהטיל עליו אלוהים, אבל אין העשייה הזאת משפיעה כלל על צורת הקיום שלו, הנמשכת לפי התכנית שהותוותה על-ידי אלוהים).

**וביתר פירוט אשר לשני האספקטים של הבעייה :**

כי האדם, אף-על-פי שקיצו (קץ חיים) ומידת ימיו קשורים בגזרת הבורא יתברך, יש על האדם להתגלגל לסיבות החיים במאכל ובמשתה ובמלבוש כפי צרכו, ולא יניח את זה על אלוהים, שיאמר: אם קדם בגזרת הבורא שאחיה, ישאיר נפשי בגופי מבלי מזון כל ימי חיי ולא אטרח בבקשת הטרף (המזון וכל יתר צרכי האדם היסודיים) ועמלו (והעמל שבקשת טרף זו גוררת אחריה) . . .

האדם חייב לשתף פעולה עם המגמה האלוהית בבריאה, להתאים את מעשיו לתכנית האלוהית, עם כל ידיעתו שאין הוא וכל מעשיו מהווים גורם ממשי כלשהו . . . את התוצאה של היעדר השיתוף הזה מדגים המחבר באיבוד עצמו

לדעת. הוא נחשב בעיני המחבר כרצח, וזה ממין הגרוע ביותר. והנה, אם האדם מאבד עצמו לדעת הרי יש כאן שתי אפשרויות: או שזה היה לפי הגזרה האלוהית, ואז הדבר יצא לפועל אך האדם נענש על כוונתו הרעה, שהרי יש בו, בנסיון זה לאיבוד החיים, משום מעילה בפקדון האלוהי שהופקד בידי האדם, או שזה בניגוד לגזרה האלוהית, ואז אלוהים מפריע לו בביצוע מעשה האיבוד, והאדם נשאר בעל כרחו בחיים, אך שוב גורעים מזכויותיו שהרי שולם לו בעדן בהענקת חיים זו (שם):

... וכן אין ראוי לו לאדם להיכנס בסכנות בבטחון אל גזרת הבורא (לסכן את חייו מתוך בטחון באלוהים, שזימן לו את מידת קיומו בין כך ובין כך), וישתה סמי המוות או שיסכן בעצמו להילחם עם הארי והחיות הרעות... כי איננו נמלט בזה מאחד משני דברים: או שימות ויהיה הוא הממית את עצמו — והוא נתבע על זה כאילו המית זולתו מבני אדם (כלומר, במאמר מוסגר, המתת עצמו של האדם אף היא רצח) — אף-על-פי שמותו על הדרך ההיא בגזרת האלוהים וברשותו (לכאורה נראה מניסוח זה שהפעולה היא לאדם, אלא שהיא לפי התכנית האלוהית ויהיה הוא הממית את עצמו... בגזרת אלוהים ורשותו. אך כבר נתברר מן הקטעים הקודמים אשר בפרק זה, שגם הפעולה היא לאלוהים ואין האדם ופעולתו אלא מכשירים בידי אלוהים, והוא-הוא המניע אותם, ולכן כוונתו כאן רק לומר שמבחינה מוסרית-דתית נחשב לו הדבר כאילו הוא המית את עצמו, אף-על-פי שזה נעשה על-ידי אלוהים עצמו) וכבר הוזהרנו (ושוב כאילו במאמר מוסגר), שלא להמית שום אדם... וכל אשר יהיה המומת (הנרצח) קרוב אל הממית, יהיה העונש יותר ראוי... וכן מי שהמית את עצמו יהיה ענשו גדול בלי ספק (אחרי שאין יותר קרוב לאדם מאשר הוא עצמו)... וכן הממית את עצמו יוצא מעבדות אלוהים אל המרותו (בנסיון הרצח העצמי הזה יש בו כאילו משום הפגנת מרד באלוהים, בלי להתחשב כלל עם יעילותו המעשית) או (האפשרות השנייה) שיינצל בעזרת הבורא יתברך (כלומר, אם זה היה לפי המגמה האלוהית שיישאר בחיים), ויאבדו זכויותיו ויפסיד שכרו (אך אז יאבד את זכויותיו, את המזומן לו)...

והנה דוגמא מוחשית שניה, המגלה לנו פן חדש בענין הבטחון: האדם חייב — ולא רק רשאי — לטפל באמצעים רפואיים להבטחת בריאותו, ועם זה כל כוחם של אמצעים אלו הוא לא בטבעם האוביקטיבי של האמצעים כי אם רק ברצון הבורא, ולא עוד אלא שאלוהים יכול לרפא את האדם בלי אמצעים כלל, ואפילו באמצעים אחרים, המתנגדים לכאורה לתכונת אלו הטבעיים, וזה בנין אב לכל דרכי הפעולה האנושית: האדם חייב לעסוק בסיבות ה"טבעיות", המבטיחות את קיומו, אבל אלוהים יכול לקיים אותו בסיבות אחרות, אף בלי כל סיבות, ואף באלו ה"הפוכות" מה"טבעיות"...

וכן נאמר בענין הבריאות והחולי, כי על האדם לבטוח בבורא בזה, ולהשתדל (ויחד עם זה להתאמץ) בהתמדת הבריאות, בסיבות אשר מטבעם זה (להתמיד את מצב הבריאות) ולדחות המדווה (הכאב, החולי) שמה שנהגו לדחותו, כמו שציווה הבורא יתעלה: "ורפא ירפא" (שמות כא, יט) מבלי שיבטח על סיבות הבריאות והחולי, שהן מועילות או מזיקות אלא ברשות הבורא (כלומר, עם כל השתדלותו אין לו לבטוח בסיבות, אחרי שכל יעילותן או היוזקן היא רק ברשות

הבורא) . . . וכאשר יבטח בבורא ירפאהו מחליו בסיבה ובלתי סיבה (לכאורה נראית כוונתו כאן, שבעל הבטחון הגמור, הנמנע אף מעשייה כלשהי זוכה למדרגה יותר גבוהה, שאלוהים יעזור לו אף בלי סיבות? אך זה עומד בניגוד לכל שיטתו, הדורשת על אף הכול מן האדם להיות אקטיבי. כוונתו איפוא, כנראה, שיכול אלוהים לעזור לו אף באופנים אחרים, אחרי שהוא עשה מה שעשה, ובעיקר שם את מבטחו באלוהים), ואפשר שירפאהו בדבר המזיק הרבה . . .

**ה ת ח ו ם ה ש נ י הוּא :** הקנין, מאמצי האדם לעשיית הון. לדעת המחבר האדם זקוק רק לעמול למען סיפוק צרכיו ולא יותר. המותר על זה, והיינו הרכוש, יבוא לו, אם צריך לבוא, מאליו. ואם לא נגזר עליו שיבוא לו, לא יועילו אף מאמציו . . .

. . . החלק השני, והוא: עניני קניני האדם . . . ממה שמתעסקין בו לקבץ ממון ולהרבות מותרים המחיה. ואופני יושר הבטחון בהם על האלוהים שיתעסק במה שזימן לו הבורא מהם לצורך סיפוקו ומזונו ולהגיע אל מה שיש בו די מן העולם, ואם יגזור לו הבורא בתוספת על זה תבואהו מבלי טורח ויגיעה . . . ואם לא יגזור לו יותר מן המזון, אם היו משתדלים כל אשר בשמים וארץ להוסיף עליו, לא היו יכולים בשום פנים ולא בשום סיבה . . .

**ר י כוּז ה הוּן ב כ ל ל א י נ ו , ל ד ע ת ה מ ח ב ר , א ל א מ א מ ן שׁוּא , נ טו ל כ ל י ע י ל ו ת ו נ ע ד ר כ ל תו ע ל ת :**

כי הטרף מתחלק לשלשה חלקים: אחד מהם טרף מזונו, והוא כלכלת גופו בלבד, והוא המובטח מן האלוהים לכל אשר בו רוח חיים עד תכלית ימיו . . . והשני, טרף מזון זולתו מאשה ובנים . . . ואיננו מובטח מן האלוהים לכל הברואים, אלא לסגולה בהם (לנבחרים בני אדם). והשלישי, טרף קנין, והוא הממון אשר אין בו תועלת לאדם, והוא שומר עליו ונוצר אותו עד אשר יורישנו לזולתו או שיאבד ממנו . . . ;

**ה ת ח ו ם ה ש ל י ש י הוּא :** כלכלת הבית. סיסמת המחבר היא: השלמה עם הגורל וכן מילוי החובה כלפי הזולת בעניות גמורה מתוך ראיית עצמו רק כמכשיר בידי אלוהים:

. . . החלק השלישי, והם עניני אשתו ובניו ובני ביתו . . . אופני יושר הבטחון על האלוהים בהם, כאשר אספר (אתאר, אמנה), והוא, שאין אדם נמלט מאחד משני דברים: שיהיה נכרי (זר, בודד בלי אדם קרוב, נכרי לכל העולם) או שיהיה בתוך משפחתו וקרוביו. . . . ואם יהיה נכרי, יהיה צוותו (הצוות שלו החברה) באלוהיו בעת השתוממותו (בדידותו) . . . ויעלה על לבו גירות הנפש בעולם הזה. ואם יהיה . . . בעל אשה וקרובים . . . יבטח באלוהים . . . וישתדל לפרוע מה שחייב להם ולעשות הפציהם ולהיות ליבו שלם עמהם . . . ויזרם אופני תועלותם בעניני התורה והעולם . . . לא לייחל הגמול מהם . . . ולא להשתרר עליהם, אך לקיים מצות הבורא.

**ה ת ח ו מ י ם ה ר ב י ע י ו ה ח מ י ש י ה ם :** קיום המצוות, אלה שאדם מתרכז בהן בינו לבין עצמו, ואלה הקשורות עם הזולת. המחבר קובע, שרק בחירת

המעשה וההסכמה לעשות, היא בידנו, אבל לא המעשה עצמו, בכל אופן לא "השלמת המעשה" כביטוי-הוא (ויתכן אולי, שדעתו, כמו שנסינו להסבירה לפני זה, שבכל זאת יש מדת-מה של עצמאות לאדם בתחום העשייה, אלא שלא ניתן לו לבצע את פעולתו עד סופה, ולסכל בזה את התכנית האלוהית, דהיינו: שאין בידו להשלים את המעשה, להביאה לידי גמר והשלמה). ושונה תחום זה של העשייה מהעשייה הכללית, שכאן בתחום הצוויים הדתיים יש בידינו קנה-מידה מבורר, מה טוב ומה רע, ובמה עלינו לבחור. מה שאין-כן בתחומי עשייה אחרים (שם):

... ופרוש החלק הרביעי ועניני חובות הלבבות והאברים, שהאדם מתייחד בתועלתם ונוזקם (שהתוצאות בין לתועלת ובין לנוזק נוגעות לאדם העושה עצמו) ... ואופני יושר הבטחון בכלם על האלוהים יתברך, מה שאני מבאר אותו ...

... כי מעשי העבודה והעבירה לא יתכנו לאדם, כי אם בהקבץ שלושה דברים: האחד, הבחירה (בחירת המעשה הרצוי לו) בלבו ומצפונו (פנימיותו). והשני, הכוונה וההסכמה לעשות מה שבחר בו. והשלישי, שישתדל לגמור המעשה באבריו הנראים ... ומה שאינו נעלם ממנו בהם (מה שאינו נעלם מהדעת שלנו) כבחירת העבודה והעבירה (הבחירה בין המעשה הטוב והרע) ... הבטחון על האלוהים בזה טעות וסכלות, כי הבורא יתברך הניח ברשותנו בחירת עבודתו והמרותו ... ולא הניח ברשותנו השלמת המעשה בעבודה ובעבירה ...

הבחירה בין הטוב והרע, אמנם במחשבה גרידא, היא הפירצה היחידה בחומת הבטחון שמתיר המחבר, ולא עוד אלא שהיא רואה אותה כחובה דתית, כלומר: את בחירת הטוב אחרי האפשרות לבחור את הרע. כי אחרת הרי לא היה מקום לאחריות האדם ולכל מערכת השכר והעונש. ואולי משום שפעולה זו אינה אלא מחשבתית, נטולת כל תוצאות מעשיות, ואין בה יכולת להשפיע על התהליך העולמי שהותווה על-ידי אלוהים, השאיר אותה אלוהים בידי האדם, וזה למען המטרה שהציב לו בבריאת האדם; בכל אופן יש כאן נסיון של פשרה חדשה בין החירות האנושית והגזירה האלוהית: האדם הוא חופשי רק במחשבה, אך בעשייתו רתוק הוא למערכת הפעולות האלהיות שאין "מעשיו" אלא חוליה קטנה ביניהן:

... ואם יבטח על האלוהים בבחירת עבודתו ויאמר: לא אבחר ולא אכוון לעשות כלום מעבודת הבורא עד שיבחר לי הטוב ממנה, כבר טעה מהדרך הישרה ומעדו רגליו ... כי הבורא יתברך כבר ציוונו לבחור במעשה העבודה, ולכוון אליה בהשתדלות והסכמה ... ואם יזדמנו הסיבות וייתכן גמר המעשה בעבודתו, אשר קדמה בחירתנו בה, יהיה לנו השכר הגדול על הבחירה בעבודה ועל הכוונה לעשותם ועל השלמת מעשיה באברים הנראים (אברי הפעולה החיצונית כגון הידים והרגלים), ואם יימנע מן האברים גמר המעשה, יהיה לנו שכר הבחירה והכוונה, וכן העונש על העבירה (כלומר, אף כאן האדם נענש על המחשבה ועל הבחירה בעיקר);

וביתר הבלטה: בתחומים אחרים של העשייה האנושית זקוק האדם לבטוח באלוהים גם באשר לבחירת האמצעים ולא רק באשר לאמצעים גרידא. מה-



שאינ־כן בשטח המצוות, שכאן אין מקום לבטחון זה, אחרי שאלוהים הורה לאדם מה הוא הטוב ומה הוא הרע, ואף נתן לו את יכולת הבחירה (שם):

... וההפרש שבין עבודת הבורא ושאר מעשי העולם בענין הבטחון באלוהים יתברך, ששאר עניני העולם לא נגלו לנו אופני הטוב והרע בסיבה מן הסיבות... ומן הדין עלינו שנבטח באלוהים בבחירתנו (את הסיבה) והשלמתה... אבל עבודת הבורא יתברך איננה כן, מפני שכבר הודיענו אופני הנכונה (הישר והגכון) בה, וצונו לבחור בה וניתן לנו היכולת עליה. ואם נתחנן אליו בחירתה ונבטח עליו... נהיה טועים בדברינו וסכלים בבטחוננו...

וכן אף במצוות, הנוגעות ליחסים עם הזולת חייב האדם לבחור במעשה הטוב — ועל בחירה זו אחריותו — אך עם כל השתדלותו המעשית צריך הוא להיות חדור תודעה שאין הוא אלא מכשיר בידי אלוהים, ומכאן אין לו גם להחזיק טובה לעצמו אם גמל טוב עם רעהו (שם, ד):

... אבל פירוש החלק החמישי, והוא: חובות האברים (אחרי שחובות הלבבות שייכות כולן לרשות היחיד), אשר תועלתם ונזקם מתעברים (עוברים) אל זולתו... אופני יושר הבטחון בזה, שיהיה האדם צופן (מחזיק) בלבו כל המעשים האלה (מעשי המצוות)... ויבחר עשותם ויסבב אליהם... ואחר־כך יבטח על האלוהים בהשלמת המעשה...

... וכאשר יגלגל הבורא על ידו מצוה יחשב בלבו, כי היא טובה מאת הבורא יתעלה שהטיב בה אליו (אפשרות זו של עשיית המצווה היא מהטבת הבורא אליו), ואל ישמח בשבח אותו בני אדם עליה, ואל יחפוץ בכבודם בעבורה (שיחלקו לו כבוד בעבור מעשה הטוב, אחרי שהוא לאלוהים ולא לו...).

התחומים האחרונים, הששי והשביעי הם של שכר ועונש, וזה משתי בחינות: הצדק האלוהי והחסד האלוהי; הבטחון בקיום הגמול האלוהי על הטוב, והעונש על הרע, הוא מיסודות האמונה. עם זה אין בטחון זה צריך לשמש כמניע של מעשה המצוה או, נאמר בלשונו של קנט, אין האדם צריך לעשות את הטוב למען האושר, אך ראוי הוא לאושר אחרי עשיית הטוב, ומותר לו, נשוב שוב ללשונו של רבנו בחיי, לקוות לגמול הזה, אחרי שקיים את המצוות ללא תקווה לגמול. בעצם אין כל הגמול, וביחוד זה של העולם הבא, כי אם אקט של חסד אלוהי, אחרי שיש מרחק עצום בין ריבוי הטובות, שמעניק אלוהים לאדם, ובין מעט ההודאה שיכול האדם לתת את תמורתה. ואין הגמול יכול לבוא כתביעת התמורה מאת האדם... בדרך כלל, מציין רבנו בחיי, לא נתפרשו במקרא מידות השכר, כשם שפורשו מידות העונשין (שם).

אלהים הבטיח שיש בכלל גמול בעד המעשה הטוב בכלל, ולא נכנס לפרטי הדברים, לא ציין את חלק הגמול תמורת כל חלק העבודה, כמו שעשה זאת בתחום העונשים על העבירות.

ובייחוד לא פורש בתורה, בכל אופן לא בצורה ברורה, הגמול לעולם הבא, ובהזדמנות זו נכנס המתבר לבירור דבר אי־הזכרה זו של עולם הבא במקרא, בעייה שטיפל בה עוד רבנו סעדיה גאון. ואמנם, רבנו בחיי הולך בעקבותיו,

אך אופייני הדבר מבחינה מיתודולוגית שהוא דן בה רק דרך אגב. הוא הולך ומונה שורה של טעמים להעלמת ענין עולם הבא במקרא. והנה אחדים מהם: מתוך הסתייגות של צניעות\* ; אין אנו יודעים את דמותה של הנפש נטולת הגוף, וכל-שכן — מה יכול לגרום לה עונג כגמול או צער כעונש ; הגמול של עולם הבא הוא בעיקר חסד אלוהי ואינו משורת הדין, ולפיכך מיעטה התורה להזכירו ; כל מהותו של העולם הבא הוא דבקות האדם באלוהים, והיא תלויה בעיקר בנכונותו של הצד השני : אלוהים . . .

ואמנם, שוב חוזר המחבר לנושא, הבטחון ביעודי שכר ועונש הוא שיא האמונה, כביטוי לצדק האלוהי. אך אין השגת הגמול צריכה להיות מטרת העשייה הדתית של האדם ; האדם חייב להביע את הודאתו לאלוהים המיטיב מתוך הכרה פנימית, ללא פנייה כל שהיא. אך אחרי העשייה יכול הוא להיות מלא בטחון שאלוהים לא יקפחנו וימשיך לגמול לו חסד אף בעולם הנצח . . .

בסיכום הדברים : הגמול לעולם הבא הוא חסד אלוהים, אך אין האדם יכול לשבת בחיבוק ידיים ולצפות לחסד זה ; הוא חייב לעמול עליו, לעשות מעשים, שיקנו לו את הזכות ליהנות מהחסד האלוהי. מגיעים אליו בעיקר על-ידי אהבת אלוהים אמיתית, המתבטאת אף בנכונות למות למענו, וזה הוא החלק או התחום השביעי, והאחרון, של הבטחון . . .

#### ד

הפרקים הבאים : שער יחוד המעשה, שער הכניעה, שער התשובה ושער חשבון הנפש, כוללים, רובם ככולם, דברי מוסר טהורים. ולפיכך אנו נסקור את תוכנם בצמצום רב, אך ורק למען לא ישאר חלל ריק בעלילה הגדולה שמגולל לפנינו המחבר בספרו ושהיא כולה מקשה אחת כעין סולם שכל שלביו מובילים למעלה, למעלה . . .

המסקנה הראשונה היוצאת מניתוח בעיית הבטחון היא התלות הגמורה של האדם באלוהים, של היצור ביוצרו, או החובה הדתית — והיא תוכנו של הפרק הבא : "שער יחוד המעשה" — לרכז את כל מעשיו הדתיים אך ורק לשם אלוהים ללא כל כוונה, גלוייה או נסתרת, למצוא חן בעיני בני אדם או כדברי תת-הכותרת של השער הבא : "בבאור אופני חיוב היות כל מעשינו מיוחדים לשמו ולהזהר מן החונף". ויש כאן כאילו שני צדדים של מטבע אחד : הצד החיובי — לייחד את כל המעשים הדתיים לאלוהים, וצד שלילי — להר-

\* אופייני הדבר שאפלטון, למשל, מרבה בתיאורי החיים שלאחר המות, וכל התיאורים האלו ריח המיתולוגיה גודף מהם (וראה "פהידון ו"מדינה" בסוף), ולאמיתו של דבר כל תיאור הופך בעל כרחו למיתוס, אחרי שאין דמיונו יכול להעלות רק תמונות שיש בהן משום הגשמה, ומובנת מכאן ההסתייגות של התורה, שעליה מדבר רבנו בחיי.

חיק מהם כל מגמה של חנופה לבני אדם. וכך היא הגדרת המחבר לגבי חובת ייחוד המעשה (שער יחוד המעשה, פתיחה):

... מה הוא ייחוד המעשה לאלוהים? הוא הכוונה בנראה ובנסתר במעשה עבודת האלוהים לשמו, להגיע אל רצונו בלבד מבלתי רצון הברואים... (כלומר, שתהיה כוונתו רק למלא את רצונו של אלוהים בלי לשעות לרצון הברואים).

ורבנו בחיי מדבר בסארקזום רב ובהיתול שנון על החנופה, שלה מוקדש חלק עצום של השער ושהוא הוא הנושא הרשמי שלו; הוא מציין בסיפוק רב (שם, ג'):

... אבל חובות הלבבות לא יתכן בהן חונף ולא כבוד ולא שבת למי שמקיים מהן דבר, מפני שאין בני אדם יודעים את לבבו, אך הוא מכוון בהן לשם המשקיף, והוא הבורא יתברך בלבד (שהוא ורק הוא, המשקיף על הצפון בלבד).

ולעומת זה הוא מדגיש שהחונף הוא:

... עובד בני אדם ולא הבורא אותם (סוגד לבני אדם ולא לזה שברא אותם).

ולא עוד אלא:

... שיש יתרון לעובד הכוכבים על החונף...

להלן באה שורה של פרקים, שהם שדברים (גולות-כותרת) קטנים, מהנפלאים ביותר בספר, בעושרם הלשוני הרב, בציוריותם הרבה, בטון האינטימי שבהם, המדובב כה את לב הקורא, כאילו המחבר פונה אליו ישר, ובניתוחים הנפשיים העדינים, הדקים-מן-הדקים. פרקים אלה הם שיחה מוסרית מלב ללב. תוך בקיאות פסיכולוגית עצומה עומד המחבר על כל "פיתוי היצר", בלשון המסורתית, על כל ההרהורים הרעים העולים על לב האדם, על כל גנדודי הספקות המכרסמים בנפש המאמין, על כל הלהיטות אחרי התאוות ועל כל ההיצמדות להנאות העולם, המטרידים את האדם מאלוהיו ומרחיקים אותו מיעודו האמיתי. אין אנו יכולים להימנע מלהביא אי-אלו פנינים מהם ונתחיל ב"ספק" הראשון. אופייני הדבר, שהספק שרבנו בחיי מעלה לפנינו כראשון הוא הספק בנצחיות הנפש (אולי משום שספק זה יש בו ערעור כל היסוד המוסרי שעליו מושתת קיומו של האדם). ואמנם רבנו בחיי מעמיד בעייה חשובה זו רק כבאקראי, וגם אינו מקדיש לה דיון מיוחד, שכן מגמת ספרו היא, כאמור, דתית-מוסרית בעיקר, ולא עיונית (שם, ה):

... ותחילת מה שיספק אותך בו היצר... הוא, שנפשך אין לה קיום מבלתי הגוף ושהיא נפסדת בהפסד גופך... כדי שתהיה סיבה (כלומר, שמחשבת-ספק זו תהיה סיבה מצדיקה) לבקשת ההנאות הכלות (החולפות)... ואם תתייעץ עם שכלך בזה, ירחיק ממך הדעת הזאת בראיות אשר זכרו אותן הקדמונים ובדברי הנביאים עליהם השלום.

ושוב, אחת הנעימות העיקריות היא זו של התרחקות מהחנופה ומההשתעבדות לבני אדם; והנה דברי היצר לאדם (שם):

... ועבוד העולם ועבוד אנשיו, אולי תגיע לקצת מחפצך בו ואל תתעסק במעשה ממעשי העולם, אלא מה שיהיה לך עזר על העולם הזה, ותהיה מרוצה

בו (תפיק את רצונם) לאנשיו (של אנשי העולם), ומנהיגיו מן המושלים אל שאר העם, ואל תטריד לבך בדבר מן החכמות, אלא מה שתכבד בו אצל אנשי דורך ...

וכאן בא רבנו בחיי לניסוח עקרוני של יחסי התורה והחכמה. מעניין הדבר מאוד, שרבנו בחיי, המעלה תמיד את ערך השכל העצמאי והמרבה להשתמש בו, ואף בפרק שלפנינו הוא רואה בו את הגיבור היחידי העומד נגד היצר, סובר דוקא שאין להתרכז כי אם בחכמת התורה (שם):

... כי אם תסור מאחרי הדברים הצריכים לנפשך מידיעת התורה ולא תחזיק בה בלבד, זולת שאר החכמות, תאבד ולא יועיל לך אצל הקב"ה שום דבר ממה שעסקת בו זולתה (כן כל העסק בחכמות אחרות מלבד התורה).

לכל היותר הוא רואה בשאר החכמות מכשירים וכלים לתורה, להכרת אלוהים בעיקר:

... אולם זהו רק (לימוד חכמת הכוכבים שהתלמוד ממליץ עליה) מצד הבחינה בברואים, כדי להיווכח שיש בורא ... שבראם כולם (כל הגרמים השמימיים) יש מאין ויסדר אותם ויכוונם בסדר היותר משובח ...

ומכאן שהוא רואה בכניעת השכל ליצר, לארס הספקנות שלו, את הירידה הגדולה ביותר של האדם:

... וכאשר יפתה שכלך ... וייעזר בו עליך (וישתמש בו נגדך) ... וכאשר יגבר עליך וימשל בך בעזר השכל ... לא יסור מהעתיקך ממדרגה למה שאחריה (למדרגה שאחריה), עד שיביאך אל מדרגה שנסתרים בה פני האמת, והיא — השקר הגמור ... ויפילך ממדרגות הגמול בעולם הבא ותהיה חכמתך לרעה לך ...

והוא מסכם את יחסו לחכמה (שם):

... ונאמר, כי החכמה כשמנהיגים אותה על דרכה תהיה רפואה לכל מדווה (כל דוי נפשי), וכשנוטים בה מנתיבתה (הנכונה) תהיה מדווה (לא רפואה מן המדווה, אלא המדווה עצמו) כולל (עליון), שאין לו רפואה ולא ארוכה ...

והנה שוב לענין החנופה: היצר מפתה את האדם:

... וכבר נתברר לך, כי ברצותם אותך תהיה תפארתך ... על כן השתדל במה שיפיק רצונם (של בני אדם) ותמצא חן בעיניהם ...

ותשובת השכל:

... ומה יועיל לי בהתרצות אל חלש כמוני, אשר אין ביכלתי להועיל לי ולא להזיק ... ואפילו אם היה חובה (הריצוי הזה לבני אדם), איך אוכל לרצות כל בני דורי, ואין ביכלתי לרצות בני ביתי ...

... אבל הוא כמו שאמר אחד מן החסידים בצואתו לבנו: בני, הפקת רצון כל הבריות אינה ביכלתך, אבל השתדל להפיק רצון הבורא ויעשך רצוי לבריות ...

צורה אחרת של שיעבוד לבני אדם היא הזיקה לכבוד בני האדם והצורך בהלל שלהם, והנה דברי המחבר הנפלאים:

... ומה הוא העולם הזה, אפילו אם ייפשט זכרי בכולו, ומה מידת ימי, ואם יצא בו שמי, כל-שכן שזכרי לא יעבור בו חלק קטן מחלקי הישוב כשיגדל וייפשט (כלומר, אפילו כשיתפשט שם האדם לא יקיף רק חלק קטן מן העולם),

ולא יתמיד כי אם זמן מועט, ויישכח כאילו לא היה... (כלומר בין מבחינת המקום ובין מבחינת הזמן אין ערך לכבוד, לפופולריות...).

והנה עוד פנינה אחת נפלאה: כשהאדם עובד את אלוהים לשם שכר וגמול אין הוא בזה אלא עובד לעצמו והופך את עצמו לאליל... איזו הגדרה נפלאה לכל האושרנות המוסרית, לאודימוניזם הדתי:

...וצריך שתשתדל כפי יכלתך... ושוה הגמול נגד עיניך... כי הוא תכלית אשרך ושמחתך... ואם תשמע אליו... יפילך במין ממיני השיתוף הנסתר (השיתוף עם הבורא, שרק עין דקה מבחינה בו), והוא, ששמת נעבדך לנפשך (שנפשך הפכה הנעבד שלך, שלה הנך עובד)...

החובה הדתית החמישית היא זו של הכניעה, שהיא תוכנו של השער הששי, "שער הכניעה". את הכניעה מגדיר המחבר במשפט קצר (שער הכניעה פרק א')::

אבל הכניעה היא שפלות הנפש ושחותה (היותה שחה, כפופה) ומעוט ערכה אצלה.

ברם הוא מבחין בין שלשה אספקטים של הכניעה: האחת, והיא המגונה בעיניו, היא זו הבאה מדלות הנפש ומחוסר דעת, והגטולה הכרה עצמית;

השנייה היא הכניעה לבני אדם. היא אינה נטולת ערך, ולעתים היא גם משובחת, אך אין היא שיטתית ומתמדת, וגם אין היא זהה עם האידיאל הדתי; השלישית היא הכניעה לאלוהים. היא תדירה, אופפת את כל הנפש והופכת תכונה קבועה בה, והיא כוללת את כל שכבות בני אדם. היא היא הכניעה הדתית האידיאלית (שם, ב'):

... והחלק השלישי, הכניעה לבורא יתברך, וחובתו כוללת כל המדברים, והם חייבים אליו בכל מקום ובכל זמן, ואליו היתה כוונתנו בשער הזה...

להלן מקדיש המחבר פרקים שלמים לכל פרטי המידה הזאת ודרכי קנייתה ושימושה בכל שטחי החיים ובכל מערכת היחסים בין האדם לאלוהים ובין האדם לחבירו. כדאי כאן לציין פרט אחד, שיש בו משום גישה עקרונית, והוא: כניעה זו יכולה ללכת שלובת זרוע עם... גאוה מסויימת, והיא זו הדוחפת את האדם, אחרי הישגיו הקודמים, המלווים הודאה לאלוהים בעבורם, לעלייה מתמדת בסולם ההשכלה וההשתלמות הדתית-מוסרית (שם, ט'):

... והמשובח (החלק המשובח של הגאוה) כשמתגאה החכם בחכמתו והצדיק במעשהו... ויקרם לו להוסיף ולהשכיל בהם (במעשי צדק) ולהיכנע לקרוביו ולשמח בחביריו ולחוס על כבודם ולכסות סכלותם (להפוך על טפשות בני אדם ולא להבליטה... ) ולדבר בשבחם ולאהוב אותם ולהליץ בעדם (להגן עליהם) ולהיזהר בכבודם (ואופייני הדבר, שהוא מונה כאן רק מידות טובות ביחס לבני אדם, וזה מתוך אהבה קיצונית, המוכנה לסלוח אף על פשעים... וקיצוניות זו אופיינית למחברנו) וימעטו בעיניו כל מעשיו הטובים, תמיד טורח להרבות בהם...

הכניעה מביאה לתשובה — ובלשון המחבר: "והיא שורש התשובה" — היא החובה הדתית הששית, והיא תוכנו של השער השביעי, או "שער התשובה". בפתח השער מסביר המחבר ראשית כל את הצורך בתשובה: האדם מורכב מיסודות שונים ונוגדים, ומכאן התמורה במידותיו ובמעשיו, עתים לטובה ועתים לרעה. יש על כן צורך במתן אפשרות לתקן את המעוות, היא התשובה. וכן מסביר הוא את חוקיותה של התשובה, שאין היא אלא חסד אלוהי, המזכה את האדם באפשרות זו של תיקון החטא.

מהותה של התשובה היא: שיבה אל המסלול הדתי, אחרי סטייה ממנו, וארבעה הם יסודותיה: החרטה, עזיבת החטא, הווידוי והקבלה להבא.

אחרי ניתוח ארוך של יסודות אלה לכל פרטיהם מציין המחבר ארבעה גורמים המעוררים את האדם — מעוררים ולא יותר, כי התשובה, כנראה מהצעת רבנו בחיי, היא אקט פנימי-אנושי, ואינה באה מיזמת חוץ — לתשובה: הכרה עצמית פנימית-שכלית, והיא הגורם המשובח ביותר. למטה מזה — התעוררות לתשובה הבאה על-ידי תוכחה, ולמטה מזה — התעוררות הבאה על-ידי ראיית עונש החוטאים, ולמטה מכולן — התעוררות הבאה על-ידי שואה שירדה עליו...

בעייה מיוחדת בתחום זה מהווה השאלה בדבר מידת השוויון, או השוני ברמת הערך הדתי-המוסרי של הצדיק ובעל התשובה, ובלשונו של רבנו בחיי (שער התשובה, ח'):

... אבל אם ישחווה (יהיה שווה או לא יהיה שווה) השב (בעל תשובה) עם הצדיק? (זה שלא חטא כלל?).

ורבנו בחיי מבחין כאן בין דרגות החטא: אם החטא הוא בעל משקל זעיר, כגון עבירה על מצות עשה, השב משחווה עם הצדיק, אך אם החטא הוא בעל משקל קצת יותר גדול יהיה לבעל תשובה אף יתרון על הצדיק, מכיוון שהחטא מביא לו שברון הלב, שהוא המצע לכל הלך-רוח דתי אמיתי, ולעתים הוא חסר אצל הצדיק וזה פוגם בכל תכונתו הדתית...

כי הנה, הגאווה, האורבת לצדיק שלא נכשל אף פעם בעבירה, היא אולי הגדולה מכל העוונות, ולא עוד אלא שהיא-היא המסד לכל העוונות, כמו שמתואר בצורה פיוטית בדו-שיח הבא (שם, ח'):

... כמו שאמר אחד מן הצדיקים לתלמידיו: אלו לא היה לכם עוון, הייתי מפחד עליכם ממה שהוא גדול מן העוון; אמרו לו: ומהו גדול מן העוון? אמר להם: הגאות והחונף...

אך יש גם חטא בעל משקל כבד מאוד, המכביד כמעמסה כבדה על החוטא ששב, ואין הוא נמחה בהחלטת התשובה, כי אם על-ידי מירוק ביסורים. מדרגתו של זה היא למטה מן הצדיק...

בעייה אחרת היא זו של הפרעות בביצוע התשובה, והשאלה המתעוררת

**בקשר עם זה היא: האם התשובה תמיד אפשרית? ובלשון המחבר (שם, ט')::**

... אבל אם תיתכן התשובה מכל חטא או לא (כלומר, ההדגשה היא על "מכל חטא". כי השאלה היא, שמא יש סוג של חטאים שאין בהם אפשרות לתשובה).

**תשובת המחבר לשאלה זו היא חיובית, כלומר: שתשובה מועילה לכל חטא. והוא מדבר על כך באריכות יתר. הוא מזכיר את חלוקת-התחומים היסודית (שם, ט')::**

... עוונות שבין אדם למקום... אשר לא יחמוס החוטא בהם כי אם נפשו בלבד (בהתאם לביטוי המקראי: "וחוטא חומס נפשו" [משלי ח, לו]). והמין השני הוא של עוונות שבין אדם לחברו... ומקבץ (ומצרף) החוטא חמסו בהמרותו את אלוהיו (שהרי בחטא כלפי חברו יש גם משום מרי באלוהיו) עם חמסו בני אדם (כלומר, שהעוונות שבין אדם לחברו הם גם עוונות שבין אדם למקום);

**בתחום הראשון, אפשרות התשובה היא מוחלטת (שם):**

... ומה שיהיה מן העוונות והחטאים בין האדם לאלוהיו בלבד, תיתכן לו התשובה בעודנו בחיים, כשיתעורר לקיצורו (כשתבוא לו התעוררות שתעמידו על שהחסיר מן החובות) וישתדל לשוב מעונו אצל בוראו...

**בתחום השני יש לפעמים קשיים רציניים מאוד, מהם טכניים (שם):**

... שלא ימצא העשוק (שהוא נעלם אי-שם) או שימות או שמקומו רחוק ומהם שיאבד הממון מידי העושק ואין לאל ידו להשיב העושק לבעליו... ומהם שלא יכיר העושק את העשוק כמו שעשק אנשי קריה או אנשי מדינה...

**ומהם נפשיים-פנימיים:**

מה שמקשה ביותר על התשובה, הוא זה שהעבירה נעשתה אצל האדם נוהג תמידי, עד שהמעשה הרע דבק בו כתכונה טבעית, ולא קל לו לעזבו. ויש קושי ממין אחר, והוא, שיש תוצאות לחטא שלא קל להעבירן (שם):

... ומהם, מי שבא אל הערוה והוליד ממנה ממזר, כי התרפה לא תמוש, והשבת (תיקון) המעוות אי-אפשר לו...

**או שהחטא הכה גלים ועורר אחרים לחקותו כגון שיצר תנועת המרה המונית:**

... וממה שתקשה התשובה ממנו, מי שהדיח בני אדם בדת שבדה להם (אולי רמז ליוצר האיסלם?) והכריחם להאמין בה (חרב האיסלם?) ותעה (הוא בעצמו) והתעה (אחרים)...

**ועם זה יש, לדעת המחבר, להתגבר על הכל; אם רק יש רצון כן לתשובה מסלק אלוהים את הקשיים וממציא לאדם החוטא את אפשרות התשובה (שם, י):**

... ואין התשובה נמנעת על החוטא אלא מצד רוע מצפונו ותרמית לבו. אבל אם הוא רוצה להתקרב אל אלוהים לא ייסגר שער התשובה בפניו ולא ימנעו מהגיע אליו מונע (ולא תהיה כל מניעה בדרכו, להגיע אל שער התשובה)...

ולבסוף, הגה קטע מהשיחה המוסרית שבה המחבר פונה ישר ללבו של הקורא בלשון ציורית ובסיגנון כה נלהב ואינטימי (שם):

... הקיצה אחי משנת פתיוך (מהשינה שהפתיות מטילה על האדם, כלומר, מהאדישות הבאה מהעדר הדעת) וחמול על נפשך, שהיא הנכבדת שבפקדונות הבורא אצלך (הנפש הוא הפקדון החשוב ביותר שהפקיד אלוהים בידי האדם), וכמה ועד מתי העיכוב הזה? (עיכוב עשיית התשובה), וכבר כלית ימיך ברצון תאוותך (כל ימיך עברו במילוי תאוותך), הלא תשוב לכלות שאר ימיך ברצון בוראך ...

היתה לך, אחי, רוח יקרה ונכבדת. כבדת בה העולם הזה הנבזה והכלה והנחת אחריתך הנשארת לך (הזנתת את ענין האחרית, או העולם הבא, הצפויה לך). הלא תנשא רוחך אל המקום הנכבד ומעון הרם (הוא עולם הרוח), מקום אשר לא תשפלנה הרוחות העולות אליו לעד, ותמהר בעוד שער התשובה פתוח ... ומהר קודם בא פחדך, כי אינך בטוח בחיי יום אחד (אינך בטוח אפילו שתחיה עוד יום אחד) ... ואיך לא נבוש, אחי, מבוראנו, המשקיף על הנסתר ועל הנגלה ממעשינו וממחשבתנו, אשר לא תעבור עליו שכחה ולא העלמה ... (שלא יקרה אצלו שישכח מלה או שיעלם לפניו משהו).

... ואלו היה אדם מזהיר אנשי קריה, ויאמר: בני אדם היו נכונים לנסוע לעולם הבא (למות) כי איש אשר יפקד (יעדר) מכם בחודש הזה, ואינני יודע אותו (אינני יודע מיהו), האין מן הדין (מן ההגיון) על כל אחד מהם (מאנשי הקריה), שיהיה נכון למות, מיראה, שמא יהיה הוא האיש ההוא? ... ואיך לא נהיה כולנו נכונים לו (למות), ואנחנו רואים כי המוות בכל חודש מכלה מספר רב (מביא כליון על מספר גדול) מן החיים, הלא מן הדין עלינו שנראה על נפשותינו בכל חודש (שנפתח כל החודש), ונחשוב על עניינינו וצידתנו (הצידה שעלינו להכין לנסיעה לעולם הבא) ובית מועדנו (עולם הבא שהוא מקום המועד האחרון), קודם עת הצורך אליהם אפילו יום אחד (כלומר, לכל הפחות יום אחד לפני המוות, ואחרי שאין אנו יודעים את יום המוות, הרי כל יום הוא יום אחד לפני המוות ...).

... וכבר המשילו זה הקדמונים לאדם, שהיו בידו אדרכמוני כסף (מטבע מסויים), והיה צריך לעבר בנהר גדול (על פני נהר גדול), וכאשר עמד על שפת הנהר (לעצור את מהלך הנהר על-ידי ערימת הדרכמונים), והשליכם כולם חוץ מאחד שנשאר בידו (השאיר לעצמו רק דרכמון אחד), ולא נפסקו המים בעבורם (והמים לא נעצרו על-ידי ציבור המטבעות); וכאשר ראה כן, אמר למלח אחד, שהיה בנהר: קח זה הדרכמון אשר בידי והעבירני בספינתך בנהר, ועשה המלח כן, והגיעו לחפצו (המלח הביא את הנוסע למחוז חפצו) בדרכמון ההוא, אשר נשאר בידו, והשיג בו (בדרכמון אחרון זה) מה שלא הגיע אליו בכל הדרכמונים שאבד בנהר, וכאילו לא אבד מאומה (כלומר, אחרי שסוף-סוף עבר) ... — וכן בעל התשובה אשר כילה רוב ימיו בזולת עבודת הבורא, כשיחזור בתשובה באחרית ימיו ימחל לו הבורא מה שקדם מרוע מעשיו כל ימיו ... (כלומר, התשובה היא כמו הדרכמון האחרון הזה, האפשרות האחרונה שבידה לתקן את אשר עוות החוטא כל ימיו) ...

... ואל יכבד עליך, אחי, הערתי אותך לשמירת עצמך (אל יהיה כבד בעיניך על שאני מעיז לעורר אותך לתשובה) ... כי לא יחדתיך בה מבלתי נפשי (כי לא אליך בלבד אני מייחד את הערתי, כי אם גם אל נפשי אני מפנה אותה) ...



אחד מתנאי התשובה הוא הבקורת העצמית המתמדת — היא החובה השני-עית — או חשבון הנפש, המהווה תוכנו של השער הבא שבספרנו, "שער חשבון הנפש". כל תוכנו של השער הוא שיחה אינטימית של המחבר, שבה הוא פונה ללבו ולשכלו של הקורא, ביחוד לשכלו; הוא דורש גם התבוננות שכלית בטבע העולם, בחיים ובאני האנושי, וגם חרדת הלב לקראת מילוי תעודתו, תעודת האדם בחייו.

כל תוכנו וכל מיצויו של חשבון הנפש הוא: בירור חובת האדם בעולמו, יעוד חייו (שער חשבון הנפש, א):

... אבל החשבון עם הנפש הוא השתדלות האדם בענין תורתו ועולמו (בקשר גם לענינו הדתי-הנצחי וגם לענין הארצי-הזמני) בינו ובין שכלו (עם שכלו לבד, זאת אומרת, בינו לבין עצמו; "שכלו" דוקא, ואופייני ביטוי זה לאופי השכלתני של תורת רבנו בחיי) מה שיש לו (מה שכבר מילא) ומה שיש עליו (ומה שנשאר עוד עליו למלאות) מן החובות...

שלשים פנים של חשבון הנפש מונה המחבר; כדאי לסקור אותם בקצור, אם כי אין הכל נכנס בדיוק למסגרת הרצאתנו. נקודת-המוצא של חשבון זה היא הכרת התודה של האדם החי לגותן-החיים על מתת החיים. מכאן התבוננותו הראשונה בעצם הוויית האדם, שהיא החסד האלוהי העליון, בהרכבת האור-גאניזם האנושי שאף היא מחסדי הבורא, במתנת השכל שהעניק הבורא לאדם, והנותנת לו יתרון על כל בעלי חיים.

מלאת ענין היא ההסתכלות, תוך הקבלה לחובת האדם, בערך החובה כגורם קוסמי: כל יצורי עולם, כל החי והקיים, שוקדים על תפקידם, על הפונקציה שיוחדה להם במערכת היצירה. ומכאן הפנייה לאדם:

... והאיך לא יתבייש האדם לעבור ברית אלהיו בעולם, שלא עבר ברית אלהים בו? ...;

סמוך לזה באה הדרישה לריכוז כל כוחות האדם בעת מילוי חובתו לאלוהים, ועל רקע זה באה חלוקת המצוות לשלשה תחומים: חובות הלבבות שמלויין דורש את כל נפש האדם, חובות שבמילויין משתתף הלב והגוף כאחד שיתוף מתמיד, ואף הן דורשות את כל האדם, את הגוף ואת הנפש; חובות, שהן ענינו של הגוף בלבד, ושהכוונה דרושה רק בהתחלת הפעולה (כגון מצוות מזוזה, שאין אדם צריך לחשוב בתמידות על זה שהיא קבועה בביתו, ורק צריך לכוון לשם מצווה בעת קביעתה).

ואופיינית כאן גישתו של רבנו בחיי בענין השקלא-וטריא התלמודית הידועה בשאלת מצוות צריכות כוונה או מצוות אינן צריכות כוונה; לפי הבחנתו, הדעה שמצוות צריכות כוונה מתייחסת לחובות הלבבות — ופירוש המלה כוונה: ריכוז הנפש. לעומת זאת ביחס לחובות האברים נאמר שמצוות אין צריכות כוונה.

המוטיב הבא הוא הבושה, החוזר ונשנה אצל המחבר גם במקומות אחרים

בספר. הבושה מתעוררת באדם עם תודעתו שאלוהים רואה את כל החדרים הפנימיים של נפשו ויודע את כל המניעים הנסתרים (שם, ז', "והעשירי"):

... שאנו מתקשטים במבחר מה שנוכל עליו מן המלבושים בצאתנו לקראת מלכינו... מפני שהם משקיפים על גלויינו... (שהם רואים את הנגלה שלנו)... וכפי זה אנו חייבים להתקשט בעבודת האלוהים בנראנו ובנסתרנו לאלוהים, מפני השקפתו עלינו בשווה תדיר (שהרי אלוהים רואה גם את הנגלה וגם את הנסתר שלנו, את חיצוניותנו ואת פנימיותנו כאחד).

וכמה גדולה מידה זו, שאדם מגיע על ידה לשיא הדעת הדתית ולפסגת החווייה הדתית. בעקבותיה הוא זוכה גם להכרה על-שכלית, לראייה פנימית על-חושנית, לגילוי סודות הבריאה (וחשוב לציין כאן, שרבונו בחיי, הדוגל תמיד בשם השכל, יודע גם את הדעת הרוזית שהיא למעלה מן השכל, ואופייני הדבר שהוא מדבר עליה רק באקראי, כמו כאן ובמקומות דומים), וכן להתמסרות שלמה לאלוהים ולזיהוי רצונו עם רצון הבורא (שם):

... וכאשר יתמיד על זה, יניח הבורא לו מעצבו וירגיע לבו מפחדו, ויפתח לו שערי ידיעתו ויגלה לו סודות חכמתו, וישים עיניו על הדרכתו והנהגתו ולא יניחהו לעצמו וליכלתו (ובכן, אלוהים יעניק לו גם דעת עליונה מיוחדת, וגם פיקוח יותר מרוכז), ויהיה במדרגה עליונה ממדרגות החסידים (ואנו לומדים כאן דרך אגב, מה היא המדרגה העליונה של החסידים)... ויראה מאין עין (כלומר בראייה פנימית) וישמע מבלי אוזן (שמיעה נפשית)... וישער בהם מבלעדי הקשה (יכיר את הסודות מבלי מופתים הגיוניים, מבלי להקיש דבר לדבר), ולא בוחר ענין יותר מענין ממה שבחר הבורא (לא יאהב ולא יבחר בשום דבר, אלא בזה שאלוהים בחר בו), תולה רצונו ברצון הבורא... (כל הקטע הנה הוא אחת הפנינים המיסטיות הפזורות בספר באקראי וללא צירוף שיטתי, וראוי הדבר לציון מיוחד).

מזעזעת היא ההקבלה בין ריבוי המרץ שאדם משקיע בהבטחת קיומו הארעי, במימוש מטרות נטולות כל יעילות וכל ממשות, בכל רדיפתו המבוהלת אחרי קנייני תוהו — ולבין מיעוט המאמץ שהוא מקדיש לשם הכשרת קיומו הנצחי, לשם הגשמת תעודתו האמתית, הקיימת, העצמותית (שם, "והשנים-עשר"):

... השבון האדם עם נפשו בעת המית לבו (התרגשותו) וחריצותו על העולם בכל השתדלותו ותכלית תחבולותיו (ניצול כל תחבולותיו עד תכליתם) וסוף יכולתו (ומיצוי יכולתו עד סופה), וישקול (ישווה, תוך שיקול זה לעומת זה) בזותו בענין אחריתו (קצו) ונטותו מעבודת אלהיו, ואז ימצא מחשבתו בעניני עולמו — הרמה שבמחשבות (הכי גבוהה, הכי מתוחה) ותוחלתו בו (תקוותו בעולמו) הרמה שבתוחלות (התקוה הכי גדולה), כי לא יספיק לו ממיני קנייני מאומה, אך הוא (העולם) כאש, כל אשר תוסיף עצים היא מוסיפה להבה, וכל לבו וכוונתו מושכים אליו (אל העולם) יומם ולילה, איננו חושב לאוהב אלא מי שיעזרהו עליו (על ענין העולם) ולא רע נאמן אלא המישרהו (מדריכו, מורה לו את הדרך הישרה) אליו... ולא יעכבהו מלכת בדרכים רחוקים חום ולא קור ולא סער הים ולא אורך הדרך במדברות, אך כל זה (כל המאמץ הכביר הזה) לתקותו שיגיע אל תכלית — ואין תכלית לו. ואפשר שתהיה יגיעתו לריק ולא יעלה בידו כי אם הצער הארוך והטורח והעמל...

**ביחוד מגונה היא הבהלה אחרי הממון :**

... וכבר הזהירנו החכם מן החריצות וההשתדלות להרבות בממון... וסיפר המדווה הנמצא בו (הדווי שריבוי הממון גורם).

**אמנם גם הריש מביא לידי אבדן הדיוקן המוסרי, וטובה משניהם ההסתפקות בצרכי יסוד (שם):**

... וכן שאל החסיד מאלוהיו לתת לו מן המזון די סיפוקו ולהרחיק ממנו העושר המביא אל המותרות, והריש המביא אל אבידת המוסר והתורה (ואופיינית כאן הגישה השקולה של רבנו בחיי ושל כל המוסר העברי אל תופעת העושר והעוני. הוא מגנה את העושר, אך אינו מפריז בשבח העוני. אין הוא הופך את העוני לאידיאל, הוא רואה בו אפילו אסון המאיים בכשלון מוסרי...).

**ומכאן הפנייה לאדם וקריאת האזעקה אליו :**

... הלא תקיץ אחי, תראה חסרון מה שחרצת עליו (אפסות כל זה שעליו היית חרוץ) ומהרת אליו להעמיד גופך על ענינו (לחזק את גופך ולהעמידו על ביסוסו), אשר לא תתמיד לך חברתו כי אם זמן מועט, לא ייפרד ממנו צער ולא ימלט מפגע בעוד התחברותך עמו (חבורך עם הגוף נמשך זמן מועט אבל מביא לך צער ופגעים)...

ואם אתה נוהג בחריצות הזאת, וההשתדלות הזאת בתקנת גופך, עם פחיתותו וגנותו... כמה אתה חייב שתתנהג בו מן החריצות וההשתדלות בתקנת נפשך החשובה הנשארת לך...

ראה, אחי, מה בין שני הדברים ומה בין שני הענינים האלה ונטה ממותרות עולמך והשתדל במה שאתה צריך לאחרייתך...

**ומכאן הדרישה — והיא מוטיב חדש של חשבון הנפש — לכוננות לקראת התחנה הסופית של החיים — העולם האחר :**

... ועל הדרך הזה אנחנו חייבים להיות נכונים למועד (לזמן הידוע) ולהודמן (להיות מוכן, מזומן) לדרך הרחוקה אל העולם האחר, אשר אין לנו מיברח ממנו ולא מנוס מפניו...

**אין המוות אקט חד-פעמי, כי אם תהליך ארוך, הנמשך כל ימי הקיום האנושי... ומכאן הקריאה המיואשת לדריכות לקראת הקץ (שם, "והחמשה-עשר"):**

... ואיך נתעלם (מן הקץ, מן העולם האחר), והנסיעה מתמדת וההעתקה (התנועה המעתיקה ממקום למקום) תדירה והדרך ארוך והמרגוע (המנוחה הסופית) רחוק, ומדוע לא שמנו אל לבנו לזכור אחרייתנו ולא חשבנו על הצידה לבית מועדנו?...

... התעסקנו בעולם הפלה והנחנו הקיים, ובמדווי גופנו שכחנו מדווי שכלנו, ובעבודת רוע יצרנו (יצרנו הרע) עזבנו יוצרנו, ונעבד את תאוותינו ולא עבדנו את אלוהינו...

**ובזעזוע רב קורא רבנו בחיי כאילו מתהום הכאב והצער, התמהוץ והמבוכה (שם, "והששה-עשר"):**

... הה למבוכה הזאת, כמה היא עוורת, ולשיפרות הזאת (השיכרות מתאוות העולם) — כמה היא חזקה...

## ובכלל, המחשבה על המוות — הפן הבא — מעוררת חרדה בלב :

... חשבון האדם עם נפשו על אורך זמן עמדו בעולם, ויעלה על לבו קרבת קיצו ובוא המוות אליו, בעת שהוא רואה מיתת שאר החיים פתאום ממדבר וזולתו (בשעה שהוא מתבונן כיצד מתים פתאום שאר בעלי חיים, האדם והחי) . . .

פן חדש מהווה ההתבוננות במעלת הבדידות שערכה רב בעיני המחבר, אם כי ללא הפרזה; טובה ממנה חברת אנשי מעלה (שם, "והשבעה-עשר"):

... השתכלותו בעת שתטה נפשו (שתהיה נפשו נוטה) לחברת בני אדם... במעלות הבדידות והפרידה מבני אדם... וכללו של דבר, כי רוב העבירות לא יגמרו אלא בשניים (כי ביצוע רוב העבירות לא יתכן ביחיד, כי אם בחברה של שניים לכל הפחות)... אבל הבדידות והפרידה מן בני אדם סיבת ההצלה מכל מה שזכרנו מן העבירות, והוא (הבדידות) מהחוק שבדברים המביאים אל המידות הטובות, וכבר נאמר כי עמוד (יסוד) בר (טוהר) הלבב, אהבת הבדידות ובחירת היחידות... ובחברת אנשי החסד והתורה מעלות רבות יתירות על מעלות היחידות, יאריך סיפורם...

אחד הפנים המעניינים ביותר של חשבון הנפש הוא זה של הרגשת האחוה ושותפות הגורל של האדם עם יצורים דומים לו, שאף להם אורב המוות ושיומם ארעי אף הוא (שם, "והשניים-ועשרים"):

... חשבוננו עם נפשו על התערבו עם בני אדם בתקנת העולם מחרישה וקצירה... שיאהב להם (לבני אדם) מה שיאהב לנפשו מהם (ממעשי העולם) וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם וימחול להם וידחה מהם כפי יכולתו מה שיזיקם...

## במשל יפה מדגים המתבר את הצורך בעזרה הדדית של בני אדם :

... כאילו אנשים הלכו אל ארץ רחוקה, ויש להם ללון במחנים (מקומות חנייה) רבים, ויש להם בהמות רבות טעונות במשאות גדולות, והאנשים במתי מעט... ואם יעזרו איש את אחיו לטען ולפרק (את המשאות), ויהיה חפצם בשלום הכל ולהקל מעליהם (אם יהיה להם רצון בשלום ובהקלת המשא איש מעל אחיו) ושיהיו שווים בעזר ובסיוע ביניהם, יגיעו אל הטוב שבענינים...

השוויון, החלוקה הצודקת בנטל ובעונג, במאמץ וברכוש, וכן העזרה הדדית, הם השתות של כל חיי צוותא חברותית, ולעומת-זה האנוכיות המופרות, הרואה רק את עצמה, ובעקבותיה האי-שוויון, השאיפה לריכוז נכסים מיותרים מתוך דחיקת רגלי אחרים, המאבק המתמיד בין אדם לאדם על קנינים ארציים, כל זה הוא הרקע של הטרגדיה החברותית :

... ואם יחלק לבם (יהיה לבם נפרד אחד מהשני) ולא יסכימו לעצה אחת וישתדל כל אחד מהם לעזור לעצמו לבד, יכלה רובם.

... ומן הפנים האלה (ומן הטעמים האמורים), אחי, כבוד העולם על יושביו ונכפלה עליהם עבודתו וטרחו, מפני שרצו להתייחד כל אחד בחלקו (כל אחד חושב רק על עצמו ולא חושב לעזור גם לחבירו) וביותר מחוקו ממנו (ולא עוד אלא כל אחד שואף ליותר מה שמגיע לו), ומפני שרצו ממנו יותר מחוקם ובקשו בו אשר לא להם, מנעם העולם חוקם ממנו, ולא המציא להם חלקם בו...

## ומכאן איי־הסיפוק והמתיחות המתמדת בחברה :

... על כן אינם מרוצים ממנו (מן העולם), ואין אחד מה שאינו מתרעם בו ובוכה עליו ...

המחשבה על המוות עלולה להביא את האדם לידי השקפה פסימית על החיים, לשתק את המרץ היוצר שבו, לאפס את יצר הקיום שבו, ולפיכך יש להטות את המחשבה האנושית לכיוון פן אחר של חשבון הנפש, והוא: ההתבוננות ביופי הקוסמי, בתכמה האלוהית ובחסד האלוהי בבריאה, הנותנת לאדם בטחון במציאותו של אל טוב ומטיב ...

בייחוד קורא רבנו בחיי את הקורא לרענן בנפשו את תחושת התמהון נוכח פלאי הטבע, ובעיקר לעורר בקרבו את ההתפלאות התמימה מול החוקיות המתמידה של התנועה הקוסמית, שיש בה משום שיכנוע במציאות היוצר הכל ומנהיג הכל יותר מאשר במאורעות פלאיים ויוצאים מן הכלל (שם, "והשלושה ועשרים"):

... ואל ישיאך (יפתך) רוב ראותך אותם (את תופעות הטבע) ... על עזיבת החימה בהם (שתחדל לתמוה עליהן).

... וככה נמצא רוב עמי הארץ והרבה מחשובי בני אדם ... שהם תמהים מדבר שהם רואים אותו ולא הורגלו לראותו, כקדרות השמש ... ואינם תמהים מתנועת הגלגלים וסיבובם ... ממה שנמצא אתם תדיר ... וכן יתמהו כשרואים הים וגליו וסעריו ... ולא יתמהו מהילוך הנהרות והגרת (זיבת) המים מן המעיינות לילה ויום ולא ינוחו ולא יעמדו ...

וכיוצא בו צריך אדם לחדש בנפשו את התבוננותו בתורת אלהים, שהפלא שבה הוא לא פחות גדול מזה של הטבע. כי שונה תהיה הבנתו בה בעת בגרותו מזו של ילדותו ...

אחד המוטיבים החשובים של חשבון הנפש הוא דרישת ההשלמה עם פגעי הגורל שזומנו לאדם על-ידי אלוהים, וקבלת היסורים הבאים ממנו באהבה, הנובעת מחוד אימון גמור בצדק האלוהי ובחסדו ...

וכן רבה חשיבותו של המוטיב הבא: השלכת כל היקב על אלוהים, תוך בטחון גמור שכל רעה הבאה ממנו — אחריתה תהיה טובה ...

סערה בנפש מעוררת ההתבוננות בגירות האדם בעולם, יתמותו, ערירותו, בדידותו וגלמודותו, על אף המון היצורים השוקקים סביבו, וזהו הפן האחרון של חשבון הנפש (שם, "המשלים השלושים"):

... חשבון האדם עם נפשו בתנאי הגירות בעולם הזה ... על-כן קבל על עצמך, אחי, תנאי הגרות בעולם הזה, מפני שאתה בו גר באמת ... ואילו היית מעלה על לבך כי העולם כולו לך לבדך, נשאר מאין יושב, לא היה זה מוסיף בטרפך ... כשעור חרדל, וכן אלו היו נוספים אנשי העולם כפלים רבים (כפול הרבה פעמים מאלו שישנם) לא היה חסר לך מטרפך הנגזר לך כחרדל ... וכן לא יוכל אחד מן הברואים להועיל לך ולא להזיקך ולא לאחד מהם יכולת להוסיף בימי חיך ולא לפחות מהם ... אם כן, איזה יחס בינך ובין הברואים או באיזו קירבה אתה קרוב אליהם או הם קרובים אליך? אתה בעולם הזה כי אם גר

שלא יועילו רוב אנשיו ולא יזיקוך מעוטם (לא יעזור לך אם יהיו אנשים רבים בעולם או יהיו מעטים) ואתה בו אלא כיתיד הכבוד, אשר אין לו צוות (חברה) כי אם אדוניו, ולא חומל עליו כי אם בוראו . . .

הצוות באלוהים היא הנקודה האחרונה בחשבון הנפש, ומכאן אנו מתקרבים למטרת הספר.

התוצאות של חשבון הנפש הארוך הזה מרחיקות לכת, והן עולות על סיכום המרץ שהושקע בו; גדולים ההישגים של התבוננות מפורטת זו בכל פינות הקיום האנושי וההוויה הקוסמית מהמאמצים שהוקדשו לה (שם, ד):

אך תועלת החשבון הנזכר היא התולדה שמילדת הנפש בעמדה על בירור מה שקדם לנו בשלשים אופני החשבון הנזכרים . . . ואז, אחי, תתילד בנפשך תולדה מעולה ורמה, תלמד ממנה כל המידות הטובות . . .

תולדה זו היא: גפש טהורה וזכה. וטהרה זו היא בראש וראשונה, אינטל-קטואלית, זכות השכל וטהרתו מהספקנות העכורה. אך היא גם חוסמת את הנפש בפני כל עכירות מוסרית, או — בלשון המחבר המסורתית — פיתויי היצר.

אך טהרה שכלית-מוסרית זו אינה אלא הכשרה מצד האדם לתופעה נפלאה וחדשה, שמקורה באלוהים, והיא: התחדשות כוח מופלא, אלוהי, בנפש האדם, כמתת אלוהים חדשה; כוח חדש זה פותח את שערי החכמה האלוהית, שהיו סגורים לפניו עד כה. על ידו הוא בא לידי גילוי סודות הבריאה ורזי היצירה האלוהית. עד כאן היו המאמצים האנושיים, ומכאן ואילך בא העזר האלוהי, והוא עולה על כל המשוער (שם):

. . . ויתחדש לך כוח עליוני נכרי (מוזר, נפלא), לא ידעתו בכל אשר הרגלתו בו מכוחותיך . . . ואז תכיר הענינים הגדולים, ותראה הסודות העמוקות . . . ולא תיפרד משמחה מתמדת בעולמך ואחריתך (העולם הבא, שהוא אחרית האדם) לעוצם מה שהשקפת עליו (לרגל התמונה הכבירה שנתגלתה לך), וגודל הסוד אשר נגלה לך, עם העזר המגיע אליך מן האלוהים יתברך.

המשל הבא ממחיש את התהליך הזה:

. . . שתחשוב כאילו אתה במקום, וממעל למקום הוא צורה (תמונה, ואולי "צורה" במובן אפלטוני: אידיאה, כמו שכל המשל הזה יש בו צביון אפלטוני) \* כנגד הצד שהוא נכחך (כלומר, מאחוריך) ואין דרך לך לראותה בעיניך ולהשקיף עליה בחוש ראותך, והגיד לך מגיד (ואמר לך מישהו), כי כאשר תעשה טס מברזל עשת, ותלטשהו עד שתסור קדרותו, ותמשחהו זמן ארוך במשיחות רבות, ואחר כך תעמידנו נוכח פניך, אז יראה לך מן הצורה העליונה מה שנעלם ממך, ותוכל לראותה ולהשתעשע בנעימותה וזוהר יופיה . . .

והנמשל: תפקיד האדם הוא לטישת נפשו וניקויה מכל זוהמה, ואז, כאילו

\* וראה המשל האפלטוני הידוע על יושבי המערה והאש מאחוריהם ב"המדינה" לאפלטון, התחלת ספר שביעי.

מאליו, מתגלה לו הדיוקן הפלאי של החכמה האלוהית, אך, אם נקח את המשל כצורתו, אף אז רואה האדם רק את בבואתה של החכמה האלוהית — כמו במשל זה בבואת הצורה בטס העשת — ולא את החכמה עצמה ממש, והס-תייגות זו אופיינית לצניעותה של דעת האלוהים הישראלית... גוכח חשיבותה היוצאת מן הכלל של פעולת חשבון הנפש, אין פלא שמחברנו מזהיר על התמדתה הבלתי-פוסקת:

... כי החשבון חייב בו האדם כפי כוח שכלו ומעלת הכרתו (כל אחד לפי כושרו השכלי ודרגת הכרתו) תמיד, עם כל הרף עין, ואם יוכל — עם כל גשימותיו, כדי שלא ייפרד ממנו הבורא והפחד והבושת מהאלוהים יתברך (ושוב, אופיינית כאן לרוח המחבר, ולמוסר העברי בכלל, הדגשה זו של הפחד והבושה מאלוהים).

הפעולה הדתית, אף הקטנה ביותר, היא בעלת משקל רב בעיני אלוהים והיא עושה רושם בספירות העליונות יותר משהיא נראית לנו בממדים הארציים: ... ואל תמעט בעיניך שום טובה, (מעשה טוב) שתעשנה לשמו (לשם אלוהים) אפילו במלה או בראייה (ראיית העין, שאין בה פעולה רבה), כי המעט ממך — רב אצלו...

והנה, משל יפה (שם, ה')::

... ההשוואה הקרובה ביותר: כאשר השמש עוברת, לפי מראית עינינו, אמה אחת על פני השטח הארצי, מקבילה לה תנועת השמש ברקיעים במרחק של כמה מילין...

ושוב מציין המחבר, מתוך נקודת-ראות אחרת קצת, את התוצאות הכבירות של חשבון הנפש: המנוחה המוחלטת והבנת דרכי ההנהגה האלוהית (שם, ו'): ... ואז תשקוט ותנוח מחשבתו מדאגות העולם ושכיותיו (גם מדאגותיו וגם מתענוגותיו), וישמח בעבודת הבורא יתברך, ויגיל במה שהשקיף עליו מסודות החכמה ומאורה (גילוי סודות החכמה תעורר גילה בלבנו), ויאשר נפשו (נפשו תהיה מאושרת) על מה שהגיע אליו מידיעת אמתת העולם התחתון והעולם העליון, ומחשבת האלוהים הטובה והנהגתו, וקיום גזרתו בכריותיו...

ברם, נשאר לנו עוד המעצור האחרון שסילוקו סולל לפנינו את הדרך לאלוהים, וזה תוכנו של השער הבא: "שער הפרישות".

## פרק רביעי: הדרך אל אלוהים

### א

ההליכה אל אלוהים היא, בעצם, תוכנו ומגמתו של הספר. אנו כבר עברנו כברת-דרך רבה בהליכה זו. כעת אנו מתקרבים והולכים לסוף הדרך, לתחנה האחרונה. המחבר הוביל אותנו צעד אחרי צעד: מדעת אלוהים מבוססת, דעת מציאותו ורוממותו, להתבוננות בחכמתו ובחסדו, וממנה — לתחושת תודת האדם לאלוהים ("עבודת אלוהים") עד להשלכת כל יהבו עליו ("בטחון"), ובעקבותיה — התהליך של שחרור האדם: שחרור מהעשייה המרובה, שחרור מהשעבוד אל האדם-עמיתו; לאחר מכן — פתיחת אשנבי הנפש אל אלוהים, הכניעה, והחדירה אל תוך מעמקי הנפש: חשבון הנפש. ועכשיו בא המאמץ הגדול ביותר: ההשתחררות מכבלי החושנות, — אלה הכבלים החזקים ביותר — מהזיקה אל העולם, אותה הזיקה המכבידה כעופרת על האדם, וזאת על-ידי הפרישות, שהיא תוכנו של השער הבא: "שער הפרישות". הפרישות היא חידושו המקורי ביותר של רבנו בחיי בתחום ספרות ישראל בכלל וספרות המוסר בפרט. דעת רוב החוקרים היא כי הפרישות זמורת זר היא בכרם היהדות וכי רבנו בחיי קלט אותה מהספרות הנזירית של האיטליה, שהיתה קרובה לו קירבת מקום וזמן, — אם כי הם גם מודים שרבנו בחיי נתן לה צורה אחרת וסגנון אחר, סייג אותה וסיגל אותה לרוח היהדות הליגיטימית תוך התרחקות מכל קיצוניות. אולם אין דעה זו עומדת במבחן הדיוק, שכן הלכי-רוח של פרישות קיימים גם בספרות המקראית, ועוד יותר מכך בספרות התלמודית, ואין חידושו של המחבר אלא מיתודולוגי.

אמנם, דרך-המלך של היהדות — שאף רבנו בחיי מודה בה וסומך עצמו עליה — רחוקה מרחק רב מכל בריחה מן העולם ופרישות מהגוף וצרכיו, וזאת לא מתוך אופורטוניזם ובחירת הדרך הנוחה; היהדות אינה רואה כלל את הפרישות כאידיאל גבוה ובלתי-מושג, כי אם להיפך: כתופעה שלילית מובהקת, כחזיון אלילי, או בלשון הרמב"ם המאוחרת "כדרך כהני עכו"ם" (היד החזקה, הלכות דעות, פ"ג). זאת ועוד: כל הפסימיות הקודרת המונחת ביסודה של הפרישות היא ממנה והלאה. היהדות מאמינה באל הטוב והמטיב ובאחרית הטובה — אם כי אף היא רואה לעתים את ההווה בצבעים שחורים —



של התהליך ההיסטורי. עם זאת מהווה הפרישות כוון חוקי, אמנם צדדי, בתולדות הרוח הדתית בישראל. ולא יתכן אחרת. כל דת, כל תודעה דתית, יודעת את רגעי המצוקה של האדם המאמין, המניעה אותו לברוח מן העולם אל אלוהי העולם... ומבחינה עובדתית-היסטורית אנו מוצאים באמת אמרות רבות בתלמוד המעלות על נס את הפרישות, וכן ספורי שבח והלל על אבות האומה בשל פרישותם וחסידותם. בעצם הפרישות היא נושא לוויכוח בין חכמי התלמוד, ולדוגמא — המחלוקת (תענית יא, א) ביחס ל"יושב בתענית", שלדעת האחד הוא נקרא קדוש ולדעתו של השני הוא נקרא... חוטא. ואופי יינית כאן המתיחות בין שתי הדעות הקיצוניות האלו. בכל אופן ברור שיש בתלמוד גם הלך-רוח חיובי ביחס לפרישות, ועם זה נתן לה רבנו בחיי פנים חדשות. הוא צר את צורתה, עיצב אותה ונתן לה את נוסחתה הקבועה, הרצופה, השיטתית. רבנו בחיי מצא לפניו סממנים, והוא יצר מהם תמונה מקיפה, הוא הקים מתוך לבנים בודדות את הקומה השלמה שלה. הוא גם העמיק והרחיב את ממדיה בעקבות רוח התקופה בישראל ובעמים שהוא חי בה. האקלים הרוחני של רבנו בחיי שונה מזה של המקרא, ואף של התלמוד; אווירת הגלות הצמיחה הלך-רוח של דכאון וכדוך-גפוש בישראל, וזה שימש קרקע נוחה למגמות של פרישות וחסידות יתירה. רבנו בחיי עצמו מציין, אם כי מנקודת-ראות אחרת, את הצורך המוגבר בפרישות יתירה בדורו, יותר מאשר בדורות הקודמים. אולי היתה כאן גם השפעת-מה של רוח הזמן, של ימי הביניים ושל השכנות האיסלאמית, ועוד יותר מכך — של תנאי החיים החדשים, שהולידו אותה גם באיסלם וגם ביהדות. רבנו בחיי כבר מצא לפניו את הנבטים הראשונים של הפרישות, אמנם מוצנעים, בלתי מובלטים, ובעיקר כהלכי רוח של יחידים, והוא הצמיח מהם אילן גדול... הגרעינים מצאו להם בקיום העכור של הגלות המרה קרקע דשנה, ורבנו בחיי היה להם גגן טוב. הוא פתח בכך תקופה חדשה בקורות התנועה המוסרית בישראל. בעקבות ספרו של רבנו בחיי, שנהיה לספר עממי נפוץ בישראל, הלכה הפרישות והתאזרחה בין היהודים, עד שהטביעה את חותמה על היהדות כולה, ורק הודות לחסידות בא שינוי במצב זה.

ראוי נושא זה כי יוקדש לו פה פירוט-יתר: כבר התלמוד הכיר בדואליזם שבין הגוף והנפש, תוך מתן עדיפות לזו האחרונה. אך רבנו בחיי הוא הראשון שכרה תהום ביניהם. הוא ראה בכל תוכן החיים הדתיים מתיחות מתמדת בין שני הגורמים האלו, הגופני והרוחני, ואת גצחון הרוח או התבונה על החושי-שניות — כשיא היעוד האנושי. עם זאת אין הוא שולל, כדוגמת האסכולה הניאו-פלטונית, והאסכולה האיסלאמית שהלכה בעקבותיה, את הגוף ואת החושניות מבחינה עקרונית. הוא אף אינו יכול לעשות את זה בגלל זיקתו לאמונה היהודית-המסורתית בבריאת יש מאין, שאף הגוף והחומר בכללו. הפרישות הקיצונית יכולה היתה איפוא להיווצר רק באקלים היווני-אפלטוני.

אפלטון האמין בדואליזם הנצחי של הרוח והחומר שאין לחסלו אף פעם, מתוך כך שהחומר הוא נצחי כמו אלוהים. אי-שם בספרו "תיאוטיטוס" אומר הפילוסוף ההילני בפסימיות חשכה שאין לבטל את הרע לעולם, מפני שהחומר — והוא זיהה את הרע עם החומר — הוא נצחי בצד אלוהים, ועל רקע הזיהוי הזה של החומר עם הרע, ככח מקביל לאלוהים שהוא עקרון הטוב, רואה הוא את כל תעודת האדם במלחמה עם החומר-הרע עד הסוף. מכאן האמרות שלו הידועות שהוא חוזר עליהן (למשל ב"גורגיאס") אחרי המשוררים היווניים, ש"הגוף הוא קבר הנשמה" ושהפילוסוף שואף למות (בשיחה "פיהדון") שישתחרר מאזיקי החושים, המשמשים גורמים מפריעים לשכל, להכרה השכלית (ובכך פרישות מהגוף, לשם... ההכרה, לשם הדעת...).

אולם לא כן רבנו בחיי, הרואה אף בגוף משה אלוהים, אם כי כרקע לנסיון הדרמטי של האדם וכגורם שצריך להתגבר עליו, ועם זה הוא מוצא את האדם מצווה על שמירת הגוף ומילוי צרכיו, שהרי בלעדיו אף הנשמה לא תוכל להחזיק מעמד כל משך הקיום הארצי שהועד לה מן השמים; הוא רק דוחה כל טיפוח יתר בגוף. יש להחזיק אותו בגבולות מסויימים עד כמה שהוא משרת את הנפש, ולא כשהוא מתגבר עליה. המלחמה עם הגוף מתחילה רק כשהוא עומד להתפשט על חשבון הנשמה, כשמאוויי הגוף עוברים מן ההיקף אל המרכז. ואחד מאמצעי המלחמה היא הפרישות החותרת לצמצם את צרכי הגוף ולמעט את כל שטח המחיה שלו, מיעוט אחרי מיעוט, צמצום אחרי צמצום, עד למינימום ההכרחי ביותר, וזאת למען שחרר את הנפש מהמועקה החומרית הרובצת עליה, מכבידה עליה ומדכאה אותה עד עפר, ולמען תתכנפי לנשמה, להרקיע שחקים ששם ובהם משכנה האמיתי. בחיי מכיר במידת-מה בזכותה של החושניות והתענוגים החושניים. זו היא לדעתו, התמורה שהעניק אלוהים לגוף בעד כל עמלו... ברם הוא רוצה להסב את תשומת לבו של האדם מן ההנאות הפעוטות האלו אל העונג הגדול ביותר שיש במציאות, העולה על כל דמיון אנושי שעין לא ראתה — זה של אהבת אלוהים. כיוצא בכך הוא לא רק שאינו שולל את העולם, כי אם אף רואה בו יצירה אמנותית כבירה של אלוהים, המעורר בו התפעלות והערצה ליוצרו, אלא שהוא בעיניו רק בבואה קלושה מן היופי וההוד של אותם העולמות הנעלמים, שמהם באה הנפש האנושית והיא אורחית אמיתית שלהם. כל כוונת הפרישות של רבנו בחיי היא לפקח את עיני האדם כדי שיראה שאי-שם יש אופקים רחבים מעל ומעבר לחיים הארציים, הגופניים.

ברם רבנו בחיי נתן בעיקר משמעות חדשה למושג הפרישות — וזו היא אולי נקודת הפירוד שבין הפרישות האלילית לבין זו התורנית. והרי ההפרש בין אמונה וכפירה הוא רק בנקודה אחת — והיא: החברותית. הוא שולל ואף מגנה את הפרישות כבריחה מן העולם ומן החיים, ולא רק מפני שהיא עוקרת

את קיום החברה האנושית (כפי שסובר פרופסור גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 104). תנועת הפרישות היא נחלתם של יחידים, ולא של המונים, ואין בה סכנה כלשהי להמשך הקיום של החברה. היא יכולה רק להאיט את מאמציה העולמיים הגופניים, וזו היא דוקא תכלית רצוייה. כמו כן אין לראות את הפרישות סותרת את הרצון האלוהי, הדורש את שמירת החיים (גוטמן, שם). שכן אף הפרישות היא דרך חיים מסויימת, ואשר לחיים מבחינה ביולוגית, הרי היא מצומצמת בחוגים מסויימים ואיננה תנועה המונית. אולם הפרישות סותרת את עצמה ויש בה משום סילוף הדמות. החיים הם משימה דרמטית גדולה שהטיל אלוהים על האדם והעולם הוא בימת החיזיון שלו, ואין לו לאדם ל"השתחרר" ממנה, לא מפני שזה אסור לו, אלא בגלל זה שאז הוא יתרוקן מכל תוכן ו"ישתחרר" מכל מהותו האנושית. האדם צריך להתנסות בכל נסיונות החיים, להיאבק עם כל היצורים ואבני הנגף שלהם, ליפול שבע ולחזור ולקום, להיכשל ולחזור ולהתאושש, ואשרי לו אם הוא יוצא כמנצח. ברם לברוח מהם זו אינה אלא עריקה מן החזית. על האדם להשתתף בכל המאבק האנושי, לדעת מה זה מחסור וריש, מה זה סבל ועוני. עליו לסבול ולהיאבק, ולחזור ולסבול ולהיאבק, ותוך כדי כך למלא את תעודתו, תעודת החיים שלו, והיא: להתקרב אל אלוהים, ולהתקרב אליו דוקא מתוך המחסור הזה והמאבק הזה. חייב הוא להשתתף בכל העשייה העולמית: בעמל כפיים ובאומנות, בעבודת היחיד והציבור, לשאת בעול הבית, המשפחה, המדינה, ובכל התפקידים שהחברה האנושית מטילה עליו, לרדוף עם בני אדם אחרים עלובים כמותו אחרי פת לחם וקורת גג למענו ולמען ילדיו, ועם זה — בלבו ובנפשו לפרוש מכל ההתעסקות העולמית, מכל זוטו של עולם ולחפש את תכליתו האמיתית בחיים, לבקש את אלוהיו. צריך האדם להיות בעולם ולצאת ממנו...

והנקודה העיקרית: רבנו בחיי מגנה גינוי נמרץ את הפרישות כבריחה מן האדם, בריחה הבאה מתוך שנאה, גלויה או נסתרת, ליצור אלוהים מושפל ומעונה זה. ולעומת זאת, הפרישות של רבנו בחיי היא רק למען האדם. הוא רואה בה רק שרות לאדם, שרק לשם כך היא נוצרה. הפרוש הוא מורה דרך של הדור, והדרך היא זו המוליכה אל אלוהים. בשולי הדברים כדאי פה לציין, מבחינה מיתודולוגית, שהרצאת המחבר בפרק זה היא שיטתית ביותר ומרוכזת ביותר, מה שמראה על ריכוז מיוחד של המחבר בסוגיה זו.

את הסתייגותו ביחס לפרישות מביע המחבר מיד בתת-הכותרת של השער:

בפרישות מן העולם והטוב לנו ממנה (מה שרצוי לנו, היינו, לאנשי התורה, מן הפרישות הזאת).

הפרישות איננה תופעה דתית מיוחדת, היא באה לשם מטרות שונות; יש גם פרישות מצורכי הגוף לשם תיקון הגוף. אך מה הגדרתה האמיתית? המחבר

מציין ראשית כל את המבוכה, השוררת בתחום זה של הגדרת הפרישות (שער הפרישות, פרק א'):

הפרישות היא מונח הכולל בתוכו נושאים שונים, המונח הוא גלוי, אך תוכנו מכוסה...

מחברנו מבדיל בין הפרישות בכלל, וזו הדתית בפרט; את הראשונה הוא מגדיר כדלהלן:

הגדרת הפרישות רק מבחינה בלשנית, כלומר, פירושה המילולי — בלימת תאוות הנפש ותשוקתה לדברים מסויימים, והימנעותה מן הדברים האלה שהיא פורשת מהם, למרות שיש לה יכולת שלא להימנע והם בהישג ידה ומזומנים לה. והפרישות הזאת באה לשם סיבה מסויימת כל שהיא המחייבת אותה.

ובצורה יותר תמציתית:

פורש נקרא זה שיכול להשיג דבר מסויים והוא מרצונו הטוב מזניח את זה, נמנע מזה:

הפרישות הכללית, בניגוד לזו המיוחדת, היא, למשל, ההנהגה שמטילים חוקי המדינה, והיינו, החובה האזרחית לפרוש מדברים מסויימים לטובת החברה, או הגוהג שהרופא מחייב בין את הבריאים ובין את החולים, וכן הגוהג שכל אדם בן תרבות מטיל על עצמו להימנע ממאכלות מסויימים, מלבושים מסויימים ודיבורים מסויימים, ובכלל מתנועות ומתענוגות מסויימים, עד כמה שהנימוס והתרבות דורשים את זה.

הצורך בפרישות זו מוסבר יפה על רקע הדרמה המוסרית של האדם: כמצע לנסיון החיים המוסרי של האדם, ניתן לו הגוף, הזקוק לשם קיומו למזון ולשם המשך קיומו לפעולה המינית, ולשם כך ניטעה בקרבו התאוה והתשוקה לצרכי גוף אלה, או היצר, במונח המסורת. וסיפוק צרכים אלו גורם הנאה, אך כשתאוה גופנית זו עוברת על גבולותיה, מתגברת על השכל הבולם אותה ומתפשטת על פני ממדים רחבים יותר מדי, אז — מלבד הנזק המוסרי-דתי שזה גורם לנשמת האדם, שעל זה ידובר להלן — זה מביא הרס לגוף עצמו, ולפיכך יש לכל אדם צורך לעתים לצמצם את היקף תענוגיו למטה מן המדה הרגילה, הממוצעת, למען יוכל לרכוש לו בחזרה את שווי המשקל שלו... הפרישות היא, איפוא, צורך חיוני של האנושות. אולם לשם ביצועה השלם יש הכרח בסוג מיוחד של בני אדם שיתרכזו בדרך חיים זו של הפרישות ויגיעו בה לידי קיצוניות גמורה, והיינו: לידי צמצום-יתר של צרכי הגוף עד המינימום הגמור, ולמטה ממנו, עד כדי כך שיוכלו לשמש דוגמא לבני אדם. ופרישות גמורה זו היא רק נחלת יחידים, שהרי אם היתה הופכת תנועה המונית, היתה הורסת את אשיות החברה ואת המשך הקיום הביולוגי של המין האנושי. וסוף-סוף הפרישות המקצועית, הבאה לספק אחד מצרכי

האדם, הוא אחד משרותי החברה, ובהתאם לחלוקת העבודה בחברה, היא שייכת לאנשי מקצוע; היא אומנות מיוחדת. ומכאן עובר המחבר לפרישות הדתית. הוא מביא כאן שורה של הגדרות (שם, ב')::

... אבל מה גדר (הגדרת) הפרישות המיוחדת וצורך אנשי התורה אליה (מה מהותה ולשם מה היא באה), נחלקו החכמים בגדרה:  
... מהם מי שאמר: הפרישות — עזיבת כל מה שטורד מן האלוהים (כל מה שמטריד את האדם ומרחיקו על-ידי כך להתמסר לאלוהים), ואמר אחד: הפרישות — עזוב אהבת הברואים ואהוב הבדידות...

אך אף אחת מאלו אינה מתקבלת על דעתו, אמנם אין הוא גותן טעם לדבר, ויתכן מפני שגם הראשונה וגם השנייה, למשל, הן סתמיות יותר מדי ואולי גם קיצוניות יותר מדי. והאחרונה — יש בה משום שנאת הבריות, מה שהוא בניגוד למטרת הפרישות התורנית. אך הוא בוחר את זו דלקמן, שלדעתו, הולמת את רוח התורה (שם):

... הפרישות — להימנע מכל תענוג גופני, מלבד ההכרחי שהטבע דורש את זה ושבלעדיו אין אפשרות של קיום לאדם. אך היא מוציאה ומרחיקה מן הנפש — אם כי לא רק מבחינה מעשית, מפעולת ההנאה, אלא גם ממחשבת ההנאה, מהתאוה אליה — את שאר התענוגים, כלומר, הפרישות היהודית דורשת הסתפקות בהכרחי, שהיא למטה מן הממוצע, אבל אינה מוותרת על ההכרחי הזה, אינה מתכוונת להמית את הטבע לגמרי.

ושוב עובר הוא להסברת הצורך בפרישות זו; הוא חוזר על דבריו הראשונים, אך הפעם מתוך אספקלריה מוסרית: האדם מורכב מגוף ונפש, ובנפשו שני כוחות: התאוה — ואופייני הדבר שהמחבר מאתר אף אותה בנפש — המושכת אותו לקראת העולם הגשמי וההנאות הגופניות, והשכל, הנמשך מעבר לעולם לספירת הנצח, לאלוהים (ושוב, אופייני הדבר, שהכוח הדוחף לאלוהים הוא השכל, ואולי יש למושג שכל אצלו מסגרת יותר רחבה מאשר זו של ההכרה, אולי הוא מכלול כל כוחות הנפש העליונים; בכל אופן, ברור שהמשיכה אחרי הגופניות והחושניות בנפש האדם היא מכוחות האפלים שבו, ולעומת זאת, המשיכה לאלוהים היא מוארה באור התודעה והדעת השכלית וקיימת מתיחות מתמדת בין שני הכוחות האלו). תפקיד האדם הוא איפוא להגביר את השכל על התאוה, אם כי הוא צריך לתת אף לגוף את שלו; המצב המתוקן הוא זה, שבו האדם מסתפק בדי-הצורך לקיום גופו — היינו, האמצע בין הריבוי והמי-עוט — ואת שאר המאמץ הוא מקדיש לעניני הנפש. ברם הכשלון מתחיל רק כשהתאוה הגופנית חורגת מהמסגרת והיא בולעת את האדם, והוא מתחיל להשקיע את כל מרצו ואת כל מאמציו, המעשיים והמחשבתיים, לשם סיפוק צרכי הגוף, מה שמביא אותו ממילא להזנחת יעודו הרוחני. ומכאן הצורך בפרישות שתרחק בכוון הקיצוני — אבל לא עד לקצה ממש — היינו, זה

של צמצום צרכי הגוף למטה מן הממוצע עד למינימום ההכרחי; עם הסברה עיונית זו מוסר המחבר גם תמונה עגומה מן הירידה המוסרית של חברת האדם, ששקעה בחושניות והפכה אותה לאליל... ואף הפרישות הדתית, כמו זו הכללית, היא רק נחלת יחידים, ואכן, יחידים אלה ממלאים בכך תפקיד ציבורי חשוב (שם):

... והיה בדין בעבור זה, שיהיו באנשי התורה (בין אנשי התורה) אנשים יחידים נושאים הפרישות המיוחדת (המתמסרים לפרישות המיוחדת להם)... להועיל בה אנשי התורה (וכל מגמתם היא חברותית, להביא בהתנהגותם עזרה לאנשי האמונה)... ויהיו רופאים לאמונה ולנפשות (הם ירפאו גם את מצב האמונה וגם את אנשי האמונה, שאמונתם נתערערה)... כאילו כוונתם לרפא חולה האמונה (כלומר, שמחלתו היא העדר אמונה) או דוה נפש ממדווי הספקות (או זה שהדווי שלו היא הספקנות) ימהרו להעלות לו ארוכה (לרפאותו) באמתת חכמתם (בחכמה האמיתית שיש בהם), או בורח מעבודת אלוהים ישיבוהו אליה (יחזירוהו אליה) ויבטיחוהו (שישב בטח באמונתו), או עמוס בחטאיו — יערבו לו מחילת אלוהים בשובו מהם (אם יבוא אליהם אדם עמוס חטאים רבים, יהיו ערבים לו שה' ימתל לו עליהם, אם יעשה תשובה עליהם).

אבל הם יבואו לעזרת בני אדם לא רק בעניני דת ואמונה, כי אם גם יעזרו להם בצרכים חומריים:

... ואם יחלה — יבקרוהו, ואם יהיה להם מותר מן העולם, יעניקוהו ממנו (אם יהיה להם אמצעים נוסף על צרכיהם, יעניקו בו את המחוסר אמצעים אלו) ואם יפגעו פגע יעזרוהו (ובכלל יבואו לעזרת כל אחד שקרה לו אסון)...

ולא עוד אלא שהאדם העליון הדתי, הפרוש, מקרין מאורו הנפשי על כל באי עולם, בכל דרגותיהם החברותיות:

... והם דומים בעולם לשמש שפושטת אורה (שאורה מתפשט) בעולם, עליונו ותחתונו, (בין על הגרמים השמימיים הנמצאים למעלה ממנה, וגם אלו הנמצאים למטה ממנה), כי היא מאירה מה שלמעלה ממנה, כמו שהיא מאירה מה שלמטה ממנה מן הכוכבים והגרמים (הגופים השונים).

להלן ממיין המחבר את סוגי הפרישות הדתית; הוא מבדיל ראשית כל בין הפרישות האמיתית, שכוונתה לשם שמים, אם כי לא כל דרכיה מתאימות לזו של התורה, ובין זו המזוייפת, זו שכוונתה למטרות גשמיות, או, בלשון המחבר — לעניני העולם.

ושוב כל אחת מהן אף היא יש בה סוגים שונים. הראשונה יש בה שלוש כיתות הפוחתות והולכות בהדרגה במידת התרחקותם מן העולם. מחברנו שולל מנקודת-ראות תורנית את כולם — רק האחרונה ביניהן הקרובה אל דרך התורה, קרובה — אבל לא זהה — שכן הוא פוסל בכלל את הבריחה מן העולם, ובעיקר את הבריחה מן האדם; לדעתו, כל פרישות בדרך-כלל תכליתה היא לא אנוכית, כלומר, לא של הפרט לטובת עצמו, כי אם לטובת החברה (שם, ג'):

... והפורשים מחמת מסורת התורה (המשמעת התורנית. הכוונה כאן במלה "תורה" היא אולי לזו שבמשמעותה הרחבה, היינו: לדת בכלל ולא דוקא היהודית, כמו שנראה מתוך ההמשך), הם שלש כיתות: אחת מהן, אנשים שהלכו בגדר הפרישות העליון (כלומר, בדרגתה הגבוהה ביותר) להידמות כאישים הרוחניים (כמלאכים) ויעזבו כל מה שיטרידם מן האלוהים, וברחו מן הישוב אל המדבריות והישימון וההרים הגבוהים, מקום שאין צוות (התחברות עם מי שהוא) ולא חברה, אוכלים מה שהם מוצאים מעשב הארץ ועלי האילנים (האילנות), ולובשים הבלויים (בגדים שבלו) והצמר (הגס, הבלתי־מעובד), ויחסו (ימצאו מחסה) בסלעים (והוא הולך ומונה את שלושת הצרכים האלמנטריים: מזון, מלבוש, ומעון, אלו מסתפקים כאן במינימום זה שלא יצטרכו לבזבז את מרצם, המוקדש לאלוהים, לדברים גשמיים אלו), טרדם מורא הבורא ממורא הברואים (הם כל כך טרודים ביראת אלוהים, שאין לבם פנוי למורא בני אדם) ושעשעה אותם אהבת הבורא מחשוב באהבת בני אדם (אהבת הבורא כל כך מענינת אותם, שאין להם פנאי אף לחשוב על אהבת בני אדם...). . . . והכת הזאת רחוקה מכל הכיתות מגדר (מהגדרת, ממסגרת) הדרך השווה התורנית (הדרך האמצעית־התורתית) מפני שהם עוזבים ענין עולמם לגמרי ואין בדין התורה לעזוב ישוב העולם לגמרי.

### ה ש נ י ה נמצאת בתוך העולם, אבל אינה עוסקת במעשי העולם :

... והכת השנייה, אנשים שהלכו בדרך הגדר הבינוני שבפרישות ומאסו מותרת העולם (מותרות, הדברים המיותרים) לגמרי וסבלו לחסום תאוותם מהם (הם כבשו בצורה מוחלטת את תאוותם למותרות האלו עד גרימת סבל לעצמם) — והמותרים (כאילו במאמר מוסגר הוא מסביר וממין את המושג: מותרות) על שני פנים: אחד מהם, מותרים שהם חוץ לאדם, (קניני חוץ) ונפרדים ממנו (אינם נמצאים בתוך עצמו) כקנינים הגופיים: המאכל, המשתה, המלבוש והמשכן (מעון). והשני מותרים דבקים לאדם, אין נפרדות ממנו סבותם (סיבות המותרות האלו הן בתוך האדם ולא בכחות חוץ) כדיבור והשחוק והמרגוע והמנוחה — והבט אל המותרים והאזן אליהם והעבר על הרעיונים מה שאין צורך (הם חוסמים את עצמם גם שלא להביט במותרות ולהקשיב להם ואפילו לא להעלותם על הדעת)... ולא ראו לצאת מהישוב להספיק לגופם מזונותם... (הם אמנם לא מצאו לנחוק לצאת מן הישוב כדי שיוכלו לספק לעצמם את המזון שלהם)... והמירו המדבריות וההרים בבדידות בבתיהם והיחידות במשכניהם (אבל בהימצאם בתוך הישוב הם כאילו ישבו במדבר, ואינם משתתפים במעשי הישוב, והם נשארים בודדים ויחידים בבתיהם ואינם לוקחים חבל בעניני החברה) והשיגו שני הענינים (השיגו שני דברים: הם בתוך הישוב, אבל מופרשים ממנו, שהם רק נמצאים בתוכו, אבל אינם עוסקים בישובו של עולם)... והם יותר קרובים אל הדרך השווה והתורנית.

ה ש ל י ש י ת , משתתפת אף במעשי העולם, ורק בנפשם נבדלים ופרושים ממנו :

... והכת השלישית, אנשים שהלכו בדרך הגדר השפל (בדרגה הכי נמוכה) שבפרישות, והוא שפרשו מן העולם בלבותם ובמצפונם והשתתפו עם אנשי העולם בנראה מגופיהם בישוב העולם כתרישה זריעה (בגופותיהם משתתפים בכל העשייה העולמית החיצונית, אך הנפש רחוקה מן העולם)... עמדו על צורת נסיון האדם בעולם הזה (עמדו מתוך נסיונם־הם על הנסיון האנושי בכלל)

ומאסרו בו (למדו לדעת על עצמם, שהאדם הוא אסיר בעולם, כלומר, כבול לעולם ודאגותיו) וגירותו (שהוא גר בו) והיגזרותו מעולם הרוחות אליו (ושהוא נגזר, נבדל והורחק, מעולם הרוחות, שהוא עולמה של נפש האדם, אל העולם השפל הזה), ונפשותם מואסות בעולם ובהונו ונכספות לעולם הבא (אם כי הם עוסקים במעשי העולם, אך בנפשם הם מואסים את העולם ואת כל קניניו ומלאים כיסופים לאשר מעבר לעולם) . . . ולא לקחו מהעולם אלא פחות ממוזונותיהם ולא הניחו ממנו מה שהוא טוב להם באחריתם כפי יכלתם, אלא לקחו ממנו צידה ונשאווהו (הסתפקו במעט מזון גשמי, אך לא הזניחו שום דבר מן העולם שיכול לשמש צידה רוחנית בשביל עולם הרוח). והכת הזאת קרובה אל הדרך השוה התוריה יותר ממה שזכרנו קודם (כנראה שכוונתו שהיא יותר קרובה מן הקודמות, אבל לא שהיא היא דרך התורה, וכנראה מפני שאף פרישות אחרונה זו היא אנוכיית כולה ומכוונת רק לתיקון עצמו של הפורש ולא לטובת בני אדם אחרים, שזו היא תכונת הפרישות התורתית).

וכן אף הפרישות המזוייפת יש בה שלשה סוגים, שמחברנו מנתח אותם מתוך הבנה פסיכולוגית עמוקה של נפתולי נפש האדם ותכניו: הראשונה, זו הבאה רק לשם אונאת הבריות, והשנייה — אלה המסתפקים במועט, מפני שיש להם מעט, או שחושבים שיש להם מעט, והם מקמצים אף בזה שיש בידם מתוך חוסר בטחון ביכלתם המשקית ומתוך כך שהם חרדים למעט הזה שבידם. והשלישית, אלה המעדיפים להסתפק במועט מאשר להצטרך לבריות — וזו היא הפרישות הפילוסופית הסטואית בעיקר — ואם כן שוב לשם סיפוק תאוותם העצמית . . .

אך אבן הבוחן של הפרישות האמיתית הם תנאי הקיום שלה או דרכי התגשמותה המעשית, וכאן משרטט הגאון תמונה מרהיבה של הפרוש, יותר נכון: של האדם העליון הדתי, המקסימה ביופיה המוסרי. אופייני הדבר, שבין המידות שלו, מלבד אלו של אהבת האלוהים והחסד, יש גם השמחה. ולא עוד אלא שחברתו משפיעה שמחה אף על אחרים. והנה כמה קווים אופייניים (שם, ד'): . . .

הפרוש צהלתו בפניו ואבלו בלבו (כלפי חוץ הוא מלא צהלה, שמחה סוערת, אך את אבלו וצערו הוא נושא רק בלבו), לבו רחב מאוד (להגיע להשיגים רוחניים גדולים) ונפשו שפלה (נכנעת) מאוד, איננו נוטר ולא חומד ולא מספר בגנות (של אחר) ולא מדבר מאדם (ובכלל אינו מדבר על מישהו), מואס בגדולה ושונא הפרסום (או ה"שררה" לפי גירסא אחרת) . . . חכמתו רבה וענותו גדולה, הסכמתו (החלטתו) חזקה ולא ימהר ולא יסכל (הוא מקבל החלטה בצורה איתנה, ללא מהירות ומתוך שיקול דעת) . . . ידידותו זכה ואסורו (התקשרותו למישהו) חזק וברית נאמנה רוצה בדין הבורא (בגורת הבורא, כלומר: אינו מתרעם ומקבל ברצון את גזרת אלוהים) . . . משאו (טרחו) קל (שאינו מכביד על אחרים) ועזרתו רבה (לעומת זה הוא מוכן לעזור הרבה לאחרים) . . . רך מחמאה ומתוק מדבש . . . חכם, זריז . . . ולבריות נוח . . . עזרה לדל ותשועה לעשוק (הוא מחיש עזרה לדל ותשועה לעשוק, או: שיש בו דריכות ונכונות לעזור לדל ולהושיע לעשוק) . . . לא יגלה סוד, צרותיו רבות ותלונתו מועטת . . . חברתו — שמחה, הרחקתו — אנתה (אנשים נאנחים כשהוא מתרחק מהם), זקתהו החכמה ויפתהו הענוה (והענוה עשתה אותו יפה) . . .



כל מעשה (של מי שהוא אחר) אצלו זך ממעשהו (חשוב בעיניו יותר זך וטהור ממעשהו־שלו), וכל נפש בעיניו יותר ברה מנפשו... יושב עם העניים (נמצא בקביעות יחד עם העניים), אוהב לאנשי צדק, נאמן לאנשי אמת (עם אנשי אמת), עוזר לרש... מכבד הדלים...

ורבנו בחיי משיך בהרצאה מפורטת על הפרישות התורתית (ונראה מזה, שכל מה שקדם לזה, אף זו האחרונה משלש הכיתות הדתיות, עדיין לא היתה הדרך התורתית הקלסית); הוא מבחין גם פה שלושה סוגים. הראשון ביניהם — זה שבתחום היחס לבני אדם. ואופיינית התחלתו זו לגישתו העקרונית (שם, ה')::

... אבל דרך הפרישות הראויה לנו בהתחברותנו עם בני אדם: מהם הסברת פנים והראות השמחה בפגיעתם (הפרוש כשהוא נפגש עם בני אדם הוא מסביר להם פנים ולא עוד אלא שהוא מראה להם את שמחתו בפגישה זו אתם), עם הכניעה והשפלות ולשון רכה ורוח נמוכה לכולם (ויחד עם זה הוא מתייחס בענוה לכל בני אדם).

... ומהם הרחמים והחנינה, והחמלה עליהם עם הסרת הטורח מעליהם וזכרם בטוב (וזוכר לעשות להם טוב) ועשות חסד עמהם (וכמה מעניין הדבר, שהיחס הנפשי הטוב, האדיבות האמתית קודמת לעזרה הממשית...), ושלא נקוה להנות מהם (בלי כל תקוה לתמורת הנאה מהם) ושנתיאש מאשר בידיהם (שנסיח את דעתנו לגמרי לקבל משהו מאחרים, כאילו התייאשו מהם).

... ומהם עזרתם בתקנת תורתם ועולמם והורותם הדרך אשר ירצו האלוהים (הוא מגיש לבני אדם לא רק עזרה חומרית, כי אם גם רוחנית, אך, כנראה, זו הראשונה קודמת).

... ומהם שנסבל קשי דבריהם ושנשפך שיחנו לפני האלוהים ולא לפנייהם (ועם זה דרושה גם הסתייגות קצת ביחס לבני אדם: לא לפתח את לבו לפנייהם וכשמציק לו משהו לפנות לאלוהים, ולא לבני אדם...), והימנע ממושבות המאכל והמשתה והשחוק עם השמירה מכל מה שיביא להמרות האל בחברתם (ועוד יותר דרושה שמירה עצמית מחברת בני אדם — עם כל האהבה המסורה להם — מכל המסיבות והסעודות המשותפות עד כמה שהן מביאות למרי באלוהים) ולצאת מגבול הצניעות ומסורת המוסר (ולעבירה על חוקי הצניעות והמוסר).

התחום השני, הוא זה של החושנות והפעילות הגופנית. פרישות זו יש בה סוגים שונים: בדרך כלל היא מתחלקת לאסור ולמותר, ושוב החלק הראשון יש אף בו שלשה מינים: דבר אסור, שהנפש משתוקקת אליו, דבר אסור שהנפש היא נייטרלית כלפיו, וזה שהיא מתעבת אותו; מטרת הפרישות בשטח זה היא שהדבר האסור, המעורר כרגיל תשוקה בנפש, יהפך למתועב, כאילו הוא מעורר רגשי תועבה בנפש...

וכן המותר מתחלק לשלשה סוגים: הראשון, ההכרחי לקיום האדם, זה שאין כוונת האדם בו לתענוג. השני, התענוג הממוצע, והשלישי — הריבוי בתענוגים, ונזקו כפול: הוא מביא את האדם לעבור את גבול המותר, והוא גם מביא להסתת הדעת מתעודתו האמתית — דביקותו באלוהים...

האידיאל של הפרישות, מסכם רבנו בחיי, הוא: לפרוש מן התענוגים המותרים

כאילו היו אסורים, עד כמה שיכולת האדם מגעת, וכל זה כדי שלא יסיח דעתו מחובותיו הדתיות.

אמת-המידה היסודית של הפרישות, ממשך רבנו, היא: לפרוש מכל מה שעלול להרחיק מקיום מצוות האלוהים, אך אין זה כולל התרחקות מדאגת המחיה וסיפוק הצרכים...

ורבנו בחיי אף הולך ומפרט בפרטיות רבה את ההתנהגות הפרושית בכל אבר מאברי האדם לחוד; הוא מתחיל בשמירת הלשון, וגם מציע אמצעי כיצד לבצע את זה, והוא: סיכום בכתב, מדי יום ביומו, של כמות הדיבורים, וכמה יש בהן מן המיותר ואף מן הנוק. זה עצמו ירפא את האדם מדיבורים מיותרים... לאחר מכן עובר רבנו לשמירת העיניים מראיית דברים רעים, (אבל יש להשתמש בהן לשם התבוננות ביצירה האלוהית). מכאן הוא עובר לפיקוח על האוזניים, על חוש הטעם, הידיים והרגליים...  
התחום השלישי הוא זה של המחשבה האנושית: להיגמל מכל זיקה לקניני העולם:

... אבל תהיה פרישותך על דרך התורה והדת... שתקצר מאויך בעולם (שתמעט, שתחליש את המאויים שלך בעולם), כאילו אתה נוסע ממנו לערב יומך (כאילו אתה צריך לעזבו עם שקיעת השמש)...

אחרי שרבנו סוקר, לשם ביסוס חוקיותה של הפרישות, הנראית במידת-מה כמשהו זר ליהדות, שורה של אסמכתות לה בספרות המקראית-תלמודית כגון צוויים, אמרות וסיפורי הווי שונים, הוא מדגיש שבתקופתו יש צורך להתקדם בכוון הפרישות — כאילו הרגיש רבנו בחיי שאם אמנם מצא גרעיני פרישות בספרות הדתית הליגלית, הרי שהוא הרחיק לכת, ועם ההתקדמות ההיסטורית, המלווה לדעתו נסיגה מוסרית-שכלית, היה צורך כל פעם להגביר את הדרישה לפרישות.

ובכן, אף אנו, מסיק הוא, זקוקים להגברת הפרישות עם המשך הדורות:

... וכן בשאר הדורות, השכל בחולשה והתאוה בגבורה (השכל הולך ונחלש והתאוה הולכת ומתגברת)... על כן הוצרכו להיפנות ממנו (מן העולם הזה) בעת שעושים מאומה ממעשי העולם הבא.

וכך יוצא משני הפרקים האחרונים, שדרך הפרישות מבחינה כללית היא תנועה חוקית בהיסטוריה הליגיטימית של ישראל, אלא שיש צורך בהגברתה הנוספת לרגל הירידה המוסרית של הדורות בזה אחרי זה.

את הפרק על הפרישות מסיים רבנו בחיי בשיחה מוסרית ובדברי הטפה על הנושא של הפרק היוצאים מן הלב ונכנסים אל הלב.

## ב

עם הפרישות נסתלקה המחיצה האחרונה בין האדם ואלוהים. עכשיו הדרך סלולה אליו. עם פירוק הכבלים האחרונים: הזיקה אל תענוגי העולם, כל

השקיעה ב"יוון אהבת העולם" כלשון המחבר, נפתחים פתחי הלב האנושי לקראת אהבת אלוהים, שזו היא תוכן השער האחרון, "שער אהבת אלוהים". אהבת אלוהים היא משאת הנפש הגדולה של רבנו, פסגת חזונו הדתי-מוסרי המרקיע שחקים, השלב העליון בסולם עליית הנשמה שלו, ואליו הוא מתכוון להוביל את קוראיו. אהבת אלוהים היא השיא של העלילה הדרמטית הגדולה שרבנו בחיי מגולל אותה לפנינו בספרו. את גישתו המיתודולוגית מסביר לנו המחבר בפתח השער. כל משמעותה של הפרישות אינה אלא להסב את הנפש האנושית מן העולם אל בורא העולם. היא היא המדרגה העליונה ביותר של החווייה הדתית:

... מפני שהקדמנו... ביאור ענין הפרישות מן העולם, והיתה כוונתנו ליחד הלב (לרכז את הגיגי הלב) ולפנותו לאהבת הבורא יתברך ולכסוף לרצונו (ולעורר בו אף כיסופים למילוי הרצון האלוהי), ראיתי לסמוך אליו ביאור אופני אהבת האל יתברך, כי היא תכלית התכונות (התכונה החשובה ביותר, שכל יתר התכונות הן רק הכנה אליה) וסוף המעלות (המעלה העליונה) במדרגות אנשי העבודה.

אהבת אלוהים, אומר לנו רבנו, היא היא מגמת הספר, והכול בספר מכוון להכשרת אהבה זו שכן היא התכלית של כל החובות הדתיות ושל כל המידות הטובות, וכולן משמשות מדרגות שבהן עולים אליה... ואמנם קודמת לאהבת אלוהים יראת אלוהים, וזו האחרונה היא מבוא לה. הדגשה זו של יראת אלוהים כהקדמה לאהבת אלוהים אופיינית לרוח האמונה הישראלית. ושוב: ליראת אלוהים מקבילה הפרישות. היראה היא פרייה העליון של הפרישות; היראה-הפרישות היא השער, שבו נכנסים לפרדס אהבת האלוהים (שער אהבת ה', פתיחה):

... ועל כן הקדמנו שער הפרישות לשער הזה, כי מן הנמנע שתתישב אהבת הבורא בלבנו עם התיישב אהבת העולם בנו (כל זמן ששוכנת בתוכנו אהבת העולם אין מקום להשכנת אהבת אלוהים), וכאשר יהיה לב המאמין ריק מאהבת העולם ופנוי מתאוותיו מצד הכרה ובינה (ואל דרגה זו הגיע מתוך הכרה עצמאית, כלומר: לא מתוך הסתמכות על המסורת גרידא), תתישב אהבת הבורא בלבנו ותהיה תקועה בנפשו...

אך מה מהותה של אהבה לאלוהים? אהבה זו היא כליונה של הנפש האנושית אל הבורא, כחלק אורגאני ממנו, ושאיפה לדבקות בו, כמקור חיותה והווייתה (שם, א):

... אבל מה ענין האהבה באלוהים? הוא כלות הנפש ונטותה בעצמה (מצד עצמותה, כלומר: נטייה הבאה מעצמות הנפש) אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון.

אהבה זו היא נטולת כל פניות ואינה מבקשת כל חשבונות מאת אלוהים, ורבנו מוסר לנו תמונה מרהיבה ומקסימה ממנה (שם):

... כמו שנאמר על אחד מן החסידים, שהיה קם בלילה ואמר: אלהי! הרעבתני,

ועירום עזבתני, ובמחשכי לילה הושבתני . . . (עם זאת נשבעתי): אם תשרפני באש — לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך . . .

רבנו בחיי ממיין את סוגי אהבת אלוהים תוך השוואה אופיינית לאהבת העבד את אדוניו, והם שלושה: האהבה מהסוג הראשון היא זו הבאה מתוך הכרת תודה לאלוהים בעד מעשי החסד שלו, והיא נקודת-המוצא של אהבת אלוהים. נקודת-החתימה שלה היא אהבת אלוהים לשמו, אהבת הישות האלוהית כשלעצמה, אחרי הכרת רוממותה, כביטוי של כיסופי היצור האנושי ליוצרו (שם, ב')

ועל ההקשה הזאת (ומתוך השוואה זו) תהיה האהבה ממנו (מן האדם) באלוהים לרוב חסדו עלינו והתמדת טובתו לנו (כלומר, מתוך הכרת טובה), ותדבק נפשנו באהבה לתקות גמולו (אהבה הבאה מתוך תודה בעד החסד, קשורה עם צפייה לתמורה, להמשך החסד והיא המדרגה הפחותה ביותר).

ויש שתהיה אהבתנו באלוהים להסתירו עונינו ועברו על פשעינו עם גודל מרינו אותו ועברנו על מצוותיו (כלומר: זוהי מדרגה עליונה של החסד האלוהי, המעוררת רגש-של-תודה עמוק ביותר).

ויש שתהיה אהבתנו בו לעצמו (לעצמותו, בשביל עצמותו) ולכבודו, לגדלו ולרוממו.

יש לציין שוב את הגורם של יראה, המובלט באמוציה זו של אהבת אלוהים, והיינו ההשוואה ל"אהבת העבד אל האדון", וכן הדגשת הרוממות האלוהית, הבאה לידי ביטוי במשפט הבא: "אהבתו אותו בעבור גדולתו ורוממותו ומוראו", אבל ברור שאין כוונתו שכל תוכן האהבה היא הכרת הרוממות, שהרי זוהי יראת הרוממות, אבל כוונתו לאהבה הבאה מתוך הכרת רוממות זו, כלומר: לאהבה הבאה מתוך הערצה רבה. וכבר אמר הרמז כהן שבכל אהבה, אף זו החושנית, אוהבים את האישיות, בחינת אידיאל, ובמלים אחרות: אוהבים את האידיאה של האישיות וראה ספרו: דת התבונה ממקורות היהדות, עמ' 187.

הדרך להשגת האהבה היא ארוכה ודורשת מאמצים רבים. מאמצים אלה הם בעצם כל הדרישות והחובות שהובאו בספר, שרבנו חזון ומסכמן כאן. אלא שכאן הוא מדגיש במיוחד את הפרישות, וכן את ההכרה ברוממות האלוהית מול הזעירות האנושית . . .

ושוב מדגיש רבנו בחיי במיוחד את גורם היראה — יראת הרוממות בעיקר — כאחד מתנאי אהבת אלוהים החשובים ביותר (שם, ג):

והחזק שבדברים, שתיעזר בהם על המדרגה הזאת העליונה, הוא המורא הגדול מאלוהים והאימה ממנו והפחד ממצוותיו (פחד על אי-קיום המצוות) והמחשבה תמיד בהשקפתו על סתרך וגלויך . . . ולא תוכל עם כל זה לעמוד מנטות אליו בלבך ובמצפונך בבור לבב (יראה זו תעורר אצלך נטייה של אהבה ברה לאלוהים) . . . ותהיה תמיד שמח באלוהיך, שש בבוראך.

ברם, בעייה גדולה היא אם אהבת אלוהים הטהורה, השלמה, נטולת התקווה לתמורה, היא אפשרית במציאות והאם היא בגדר היכולת האנושית (שם, ד):

... אבל אם האהבה באלוהים היא ביכולת האדם אם לא ?

אבן הבוחן לאהבה היא הנכונות להקרבה; יש נכונות להקריב רכוש בשביל נושא האהבה, ויש נכונות להקריב גם חלק מהגוף בעבורו. ואלה השתיים הן במסגרת האפשרות האנושית ביחס לאלוהים. אך יש גם נכונות להקריב את הנפש, את החיים, וזו היא רק נחלת יחידי-סגולה, כגון אברהם אבינו, ואף להם היא באה כמתנת אלוהים, אמנם תמורת מאמציהם (שם):

... אהבה שנקלה בעיני האוהב אבדת ממונו בעבורה, לא אבדת גופו ונפשו. ומהם אהבה שנקלה בעיני האוהב אבדת חלק מגופו... כשהוא מקוה שתישאר נפשו בחיים בעבורה (בעבור אהבה זו), והפנים השלישיים, אהבה שנקלה בעבורה אבדת הממונות והגופות והנפשות... .

והיא (אהבה אחרונה זו) המדרגה העליונה ממדרגות האהבה באלוהים, וכמוה לא תיתכן מכל אדם (ואי-אפשר לקוות לאהבה כזאת מכל אדם), לפי שהיא למעלה מן היכולת הבריית (מיכלתו של בשר ודם), מפני שהטבע הפכה וכנגדה (מפני שהקרבת החיים היא בניגוד לאינסטינקט הטבעי, השוקד על שמירת החיים), וכאשר תמצא ביחידים מבני-אדם איננה כי אם באומץ הבורא (שהבורא מאמץ אותם לזה)... שכל השתדלותם בעבודתו... .

אהבת אלוהים, לשם תגמול או מתוך יראה, תלויה במאמצי אדם, אך אהבה לשמה כגון הנכונות להקרבת החיים, שאינה משאירה כל תקוה יותר, היא רק חסד אלוהי, אמנם תמורת מאמציו הקודמים:

ומי שמתמיד על האהבה, שהיא לתוחלת או ליראה, בעולם הזה או בעולם הבא, אשר ביכולת רוב המדברים לקיים מצוותיה ומשתדל בה תמיד, יאמצהו הבורא ויעזרהו על האהבה הנאמנה... .

אחרי פירוט אותות האהבה הנראים אצל אוהב אלוהים, עובר רבנו בחיי לתיאור הנוהג של אוהב אלוהים, ותיאור זה הוא כולו המגוון לאורח-חיים של האוהב האלוהי:

... ועזבו עניני עולמם והנהגת גופיהם... ופינו נפשותם ולבותם לעניני תורתם ועבודת אלהיהם... וגופותם עולמיות ולבותם — רוחניות (בגופם הם בעולם הגשמי ובלבם בעולם הרוח)... גמסו (פלו) התאוות מלבותם ונעקר מהם הכוסף לתענוגים, בעבור מה שנכנס בהם מן הכוסף לעבודת הבורא ומאהבה אותו. וכבתה אש היצר מלבותם... מעוצם מה שלבשם מאור העבודה, כמו שיארע לנר נוכח אור השמש (שהנר אור חוור כלפי השמש וכך בעיניהם אש התאוה נוכח האור האלוהי)... תראה צורותם, שעלה עליהם האור, ואם תעמד על הלבבות, תראה לבבות נשברים לאלוהים... ובזכותם מסתלקים היסורים ויורדים הגשמים (היסורים הגשמיים).

בהודמנות זו מסביר המחבר את השאיפה להוסיף חובות דתיות נוסף על אלה של התורה, והן — חובות הלבבות שמקורן בשכל ושהן נטולות כל גבול מאחר שמצוות התורה הן רק במספר מסויים, וחלק מהן אף אינו מחייב בכל עת ("מצוות שהזמן גרמן") (ויש לציין את הדיון הקיים בהגות העברית, אם מצוות התורה הן מקסימום, ולכך נוטה כנראה הרמב"ם, ועיין שמונה פרקים, או מינימום כדעתו של רבנו בחיי).

**וכדרכו מסיים המחבר בדברי הטפה ובפנייה לבבית אל הקורא (שם, ז')::**

... ואם אתה, אחי, הפץ בחברתם (של אוהבי אלוהים אלו) ... עזוב מותר  
 עולמך ... והקל טורח עסקי העולם מעל גפשך ... ורצה לנפשך מה שיש בו  
 הצלתך (האמיתית) ושלוש תורתך ועולמך ... ושים השכל מלכך והענווה קצינך  
 (המושל שלך), והחכמה מנהיגך והפרישות ידיך ... והתנהל לאט ובמתון ...  
 והיזהר מן הרבוי וההפלגה ... כי רוב השמן בנר היא הסיבה לכהות אורו  
 (שאורו הוא כהה, לא זך ביותר) ... על-כן השתדל, אחי, לפנות לך ממנו  
 (מן העולם) ... פקוד (דרוש), אחי, זה מנפשך תמיד והשתדל להרחיק תאוות  
 העולם מלבך, והמירן (תמיר, תחליף את התאוות) בעניני אחריתך (סופך)  
 וחובות לבבך ... תגיע בהם אל רצון הבורא ... ותמצא חן בעיניו ...

**אהבת אלוהים היא האקורד האחרון בסימפוניה הדתית של רבנו בתיי.**