

ספר שלישי

רבי יהודה הלוי: הכוזרי

מבוא

רבי יהודה הלוי, האיש ומפעלו הספרותי

א

רבי יהודה בן שמואל הלוי (בערבית: אבו אל חסאן אבן אללוי) הוא שר השירה הלאומית, געים ומירות ישראל, והוא אחד הפילוסופים המקוריים בישראל, יוצר הפילוסופיה של היהדות, של ההיסטוריוסופיה היהודית. סמוך ללידתו של המשורר חל מפנה גדול בקורותיה המדיניות של ספרד, שהשפיע גם על החיים הרוחניים שלה, והוא: עלייתה והתבצרותה של מלכות קשטיליה הנוצרית בצפון ספרד, שהגיעה לשיאה עם כיבוש טולידה בשנת 1085, אם כי למשך תקופת-זמן ארוכה לאחר מכן שלטה התרבות הערבית וסגנון החיים הערבי גם באיזור זה. עם תמורה זו חלו שינויים אף בדימוגרפיה של היהודים. קיבוצים יהודיים שלמים הועתקו מן הדרום אל הצפון; כמו קהילות חדשות בערי קשטיליה שהפכו בתי-יוצר לנשמת האומה. ביחוד געשתה בירת קשטיליה, טולידה, המטרופולין של התרבות היהודית בספרד ובה הופיעה שורה של אישים מזהירים כגון רבי אברהם אבן עזרא, רבי אברהם אבן דאוד, רבי יהודה אלחריזי — עד שבא הרמב"ם והחזיר את העטרה לדרום, לקורדובה. בטולידו הנוצרית דרך כוכבו של גדול המשוררים הלאומיים, ר' יהודה הלוי.

הלוי נולד בשנת ד' אלפים תתל"ה — 1075 (כפי שהוכיח שירמן ב"תרביץ" שנה ט', ולא כמו שהיה מקובל: 1085) בטולידה או טוליטולה, בירת קשטיליה (לפי דעה אחרת, אמנם החדשה ביותר: בטודילה ולא טולידו, אך אף היא בספרד הנוצרית). אין אנו יודעים הרבה על משפחתו של הלוי, על סביבתו ועל ימי נעוריו. אך נראים הדברים, שמלבד השכלתו היהודית הרחבה, המקראית-תלמודית (הנראית מהאסוסיאציות המקראיות המרובות בשיריו מצד אחד, ומהשימוש הרב שלו בספרות ההלכה שממנה הוא מצטט בהזדמנויות שונות ב"כוזרי" — מצד שני) היה הלוי מעורה גם בתרבות הערבית, בשירה הערבית ובפילוסופיה הערבית (שאף את זה אנו רואים משיריו, שניכרת בהם השפעה ערבית רבה מבחינת הצורה, וכן מפולמוסו הרחב עם הפילוסופים אשר ב"כוזרי", המעיד על בקיאות עצומה בדבריהם, על אף כל התנגדותו להם...). עם זאת קלט גם משהו מהרוח הקשטילית, וכן ידע את הדיאלקט ההמוני הרומני-אנדלוסיאני. בעודנו נער יצא את עירו ופנה לדרום, שהיה אז עדיין המרכז של התרבות היהודית, לקיים בנפשו: והוזה גולה למקום

תורה... הוא נדד הרבה ממקום למקום, מקומות של תורה וחכמה. הוא למד תורה בישיבתו המפורסמת של רבי יצחק אלפסי באליסנה והתרועע עם גדולי ההלכה שבדור: ר' יוסף אבן מיגאש ור' ברוך אבן אלבאליה; עם פטירת רבי יצחק אלפסי חיבר קינה עליו. נדודים אלו על פני כל חצי האי הפירינאי, בהם הכיר את המצב הטראגי של כנסת ישראל הנתונה בין אדום וישמעאל כבין הפטיש והסדן, העניקו לו חוויה עצומה שהטביעה בו את חותמה לכל ימי חייו.

כבר בנערותו ניכר כשרונו הפיוטי. הוא התקרב לחוגי המשכילים, בני העשירים, שאיחדו תורה וגדולה במקום אחד ואף ידעו ליהנות מן החיים ולהשתעשע במסיבות ובמשתאות, בהן ערכו תחרויות בשירה ובדברי חכמה; אחד מנושאי התחרויות האלה באחת המסיבות היה חיקוי לשיר אחד של משה אבן עזרא, ור' יהודה הלוי הצעיר, שהשתתף בתחרות זו זכה בה בהצטיינות. על-ידי כך בא במגע עם משורר זה, שהתפעל מאוד מבכורי שיריו של הלוי וניבא לו גדולות. בעקבות מגע זה עבר הלוי לגראנאדה, מקום מושבו של רבי משה אבן עזרא, ושם התקרב למשפחה זו של אבן עזרא, שהיתה בעלת נכסים ובעלת השפעה רבה, ושבניה תפסו מקום בראש גם במרומי המדינה וגם בהיכל הספרות והשירה; על-ידי כך, כנראה, אף נתבסס מצבו החומרי. מגראנאדה עבר רבי יהודה הלוי לקורדובה, ושם למד את מלאכת הרפואה, אשר ממנה התפרנס בהרחבה. חכמת הרפואה אף פירנסה את רוחו והשפיעה גם על הליכות היצירה שלו. מקורדובה חזר לזמן-מה לטולידו, ושם נשא אשה, שילדה לו בת יחידה (לפי האגדה נישאה הבת לרבי אברהם אבן עזרא) ושב לקורדובה.

הוא ראה חיים טובים. היה שבע נחת-רוח ורווי שמחת החיים וחדוות הקיום. מכאן, אולי, הסיבה להיותו נוח לבריות, מקובל וחביב עליהם. שפע טובה זה ועתרת-חיים זו מצאו את ביטויים אצלו בשירה. הלוי היה משורר בתסד עליון, מגדולי השירה העולמית. הוא שר על הטבע, על האהבה, על היין, על תשוקה וחשק, וכן שירי ידידות לעת מצוא. שירת נעוריו זו קלת כנפים היתה; בנפשו היתה שולטת ההרמוניה ואף שירתו מצטיינת בצלילים הרמוניים ובקצב נעים. ברם דבר אחד העיקר כמשא כבד על נשמתו המכונפת של המשורר והעיב את בת שירתו: המצב הכללי של האומה, ובפרט האפלה הגדולה שירדה עליה בימיו. הלוי היה עד לפורעניות גדולות, שהיו מנת חלקה של האומה בדורו: מסעי הצלב מצד אחד ורדיפות בארצות האיסלם מצד שני. בעיניו ראה את חורבן הקהילות היהודיות בין בספרד הנוצרית ובין בספרד הערבית, והוא התרשם עד מעמקי נפשו ממצוקת האומה, הנתונה בין המצרים של אדום וישמעאל. הוא הרגיש מאין כמוהו את חוסר הבטחון שבחיי היהודים בגולה הספרדית ("היש לנו במזרח או במערב מקום תקוה נהי עליו בטוחים"), ועוד יותר את הגיוול והניוון שבחיי גולה, על אף כל הזוהר החיצוני, הארעי...

רגישותו כמשורר היתה גדולה ביחוד נוכח העלבון שבקיום הלאומי העלוב של עמו הנערץ עליו: אדום וערב כאילו חילקו ביניהם את התבל ונלחמו על השלטון העולמי, בו בזמן שהיהדות הפכה לכמות מבוטלת, ההולכת ונשחקת כאבק פורח בין הגלגלים של איתני בראשית... המרירות, הדכאון ושברון הלב של העלם הקשטיליאני בעל הנפש היפה, מצאו להם ביטוי בשירתו הלאומית הדתית, שבה התגלה כל כוחו הפיוטי המזהיר ועל ידה זכה לשם עולמי כמשורר הענות של עם עולם. ר' יהודה הלוי נהיה לתנים ולכינור של ישראל; הוא הצטיין ביחוד בקינה הלאומית שלו שבה נתן ניב וארשת לדווי של האומה הנודדת ולצער השכינה בגולה כאחד, וכן בשירי ציון שלו, שבהם הובעו בעוז שאין למעלה ממנו הגעגועים הלאומיים לציון כמולדת האומה וכארץ הקודש כאחד, והכיסופים לפדות ולשחרור של האומה הנמקה בענייה; שום משורר לפניו ולאחריו לא הצליח כמוהו להביע בדברים הנוגעים ללב, ובלבוש שירי, את צער האומה העזובה מאלוהיה, ואת תקות הגאולה שלה. שירה לאומית זו טבועה כולה בחותם דתי: עם ישראל הוא עם השם, עם התורה, העם הנבחר, וארץ-ישראל היא אדמת השם ושער השמים; ציון של מטה קשורה אצלו עם ציון של מעלה...

וכך פרט הלוי על מיתרי שני כינורות, של חול ושל קודש, ובשירתו הושמעו חליפות נעימות של שמחה ושל תוגה. בערוב ימיו גבר קולה של נעימת התוגה.

געגועי ציון של הלוי היו לא רק נושא בשירתו גרידא, כי אם כל תוכן חייו; אכן, גופו היה במערב ולבו במזרח. הוא ראה את תקופתו, שבה התנגשו המזרח והמערב, כתקופת פעמי הגאולה והוא חישב את הקץ וציפה למועד... אף קרא לכנסת ישראל שהגיע הזמן לצאת מן הגולה הממארת ולשוב לציון; הוא אף רצה לקיים בגופו שיבה זו, ולשמש סמל חי לעמו... עם זקנותו אפפה אותו הרגשת הדכאון, שהשפעה לא מועטת עליה באה בודאי מפטירת אשתו; כן גברה עליו תודעת החטא, שהוא מרבה לדבר על כך בשיריו האחרונים ואף בספרו (הכוונה כנראה לקלות דעת, שבה עברו חייו הקודמים, וקשה לומר שהיה כאן איזה חטא מיוחד, שעליו ביקש לחזור בתשובה). הוא גמר אומר לא להתעסק יותר בשירי אהבה (כוזרי, ב, סע' פ), שלא לפייט בכלל (ר' שלמה פרחון בשמו), ולהתמסר ל"זכות הנפש והמחשבה" (הכוזרי, שם). ביחוד גברה בו השאיפה לציון, לחונן את אבניה ואת עפרה. אז בא מפנה גדול בחייו: הוא החליט בגדר ובאיסור לעזוב את כל הטוב שהיה לו בספרד, את ביתו, את בתו היחידה ואת נכדו האהוב, ששמו כשמו, את תלמידיו ומעריציו הרבים, ולצאת לדרך רחוקה, המובילה ציונה... לא הועילו כל ההפצרות של בני ביתו ושל ידידיו הרבים שביקשו להניע אותו מנסיעה זו לרגל סכנות הדרכים, טלטולי הים, וטממון הארץ, והוא הרי זקן ובא בימים... הוא באחת — רק לציון עיניו... כל פיתויי העושר והאושר היו לאל. הוא

ביקש לנשום את אוויר הארץ של חיי נשמות, והעדיף להתהלך ערום ויחף על פני חורבותיה ששימשו פעם היכלות-פאר לאומה, מאשר להסתופף בצל הארמונות בגולה, המזכירים את עלבון האומה. קל היה בעיניו לעזוב את כל טוב ספרד כמו שיקר היה לו לראות את עפרות הדביר שחרב... בשנת תת"ק (1140) בערך הוא עוזב יחידי את ספרד ולוקח בידו את מקל הנדודים לעבור על פני ימים וארצות, כשמשאת נפשו — ציונה... מסע זה של הלוי זיכה את האומה ביצירות-פאר שיריות — בשירי הים המהוללים, בהם הוא מביע את כל סערת רוחו ופעימת לבו על רקע מראות הים ודכיו וכן בסידרה שלמה של שירי ציון, בהם מצאה את ביטויה המלא ביותר כל כמיהת הדורות לציון ולירושלים, וביניהם אותו השיר הנשגב, שהפך להימנון לאומי ולאגיה לאומית כאחד: "ציון הלא תשאליו", בו נפשו הומה ונכספת להשתטח על אדמת מקדש מלך ולשוטט במקומות שבהם נגלה אלוהים לחוזיו, ולשים את בתרי לבבו בין בתרי המולדת.

בדרך התעכב הלוי במצרים ושהה זמן מה באלכסנדריה, בקהיר ובדמיאטה. שמו הלך לפניו ובכל מקום מצא מעריצים נלהבים; הוא גם ידע להתכבד על הבריות ולמצוא בכל תחנות נדודיו ידידים מסורים מחשובי המקום, בתוכם נגיד יהודי מצרים, וגם הם רצו להניאו מנסיעתו ולעצרו בתוכם, אך לשוא: בכליון עיניים ציפה המשורר להגיע למחוז חפצו, וכל פסיעה ופסיעה שקרבה אותו למטרתו כאילו נשבה עליו מרוחה של ציון-אהובתו, שאליה היתה כל תשוקתו. התחנה האחרונה של נדודיו ושל חייו הידועה לנו היא זו של פוסטאט על יד קהיר, שמשם פנה כנראה המשורר לארץ-ישראל, אם כי לא ידוע לנו אם הגיע אליה. תקופת חייו האחרונה של המשורר לוטה בערפל. הדמיון העממי העניק לה גוון טרגי עמוק. אגדה נפלאה (מובאת ב"שלשלת הקבלה" לגדליה אבן יחיא) מספרת, שכאשר הגיע המשורר לשערי ירושלים וראה את עיר הקודש בחורבנה מיד קרע את בגדיו והשתטח על פני אדמת הקודש, בחוזרו על קינתו "ציון הלא תשאליו". אך פרש ערבי, שקנא במשורר על דבקותו זו, דרך עליי בסוסו וירמסהו בפרסותיו וימיתהו. כך יצאה נשמת משוררה של ציון בחיק אהובתו ועל קידוש שמה. לפי מקורות היסטוריים מסויימים, אמנם מפוקפקים במקצת, נמצא קברו של הלוי בכבול אשר בגליל סמוך לקברו של ר' אברהם אבן עזרא ("אגרת יחוס אבות", ו"ספר יוחסין" לר' אברהם זכות).

גדול באיכות ובכמות הוא הרכוש הספרותי שהשאיר אחריו הלוי. כאלף שירים ופיוטים מפרי-עטו נמצאים אתנו. הם קובצו באוספים שונים, החל מזה של ר' חיים אלדאודי עד שד"ל ועד חיים בראדי, אך עד כה אין עדיין הוצאה שלמה של כל שירי ר' יהודה הלוי.

כגדלו בשירה כך גדלו בפילוסופיה; ספרו "הכוזרי", שהוא מספרי המופת של המחשבה העברית, עולה על כולם בתפיסה המקורית שלו את רוח היהדות.

כמשורר חדר הלוי יותר מכל שהיו לפניו ושבאו לאחריו לתוך נשמת האומה הישראלית. אכן, מפעלו הפילוסופי של רבי יהודה הלוי הוא המשך ישיר ליצירתו הפיוטית, ואין להפריד ביניהם; ספר "הכוזרי" עומד על גבול השירה והפילוסופיה ויש בו משתיהן כאחת, ולפיכך, יותר מכל ספרי הפילוסופים האחרים ממצה הוא את שירת האמונה של היהדות ואף את הדעת הדתית, את חכמת הלב שבה.

רוח האמנות חופפת על ספרו של רבי יהודה הלוי; רוח זו מתבטאת מבחינת הצורה: ברקע הסיפורי, בתיאור האישים החיים, בעלילה ההגותית, בדו-השיח הער, בכל הסממנים הסגנוניים, ואף מבחינת התוכן: באנטי שכלתנות, בשלילת הפרזה זו של השכלתנים — אבל אין הוא שולל כלל את הכושר השכלי בתחומים מסויימים, וראה להלן במפורט — הרוצים לראות את הפילוסופיה אף כמקורה של הדעת הדתית, בראיית מרכזה של הדת בחויה הקבוצית-ההיסטורית, בהדגשת ערך השמחה ובשלילת הנזירות והפרישות וכן בתשומת הלב למוסיקה הדתית, לריקוד הדתי ולנגינה הדתית, ולאחרונה — אף בהשוואה המפורשת של הדת ושל החיים הדתיים לאמנות ולהווי האמנותי. אחידים הם גם הנושאים הראשיים בשירה ובפילוסופיה שלו: עם ישראל, עם ה' כנושא החי של האמת הדתית, וציון כאדמת ה', כבמה לעלילה הדתית... אף נקודת המוצא של הפילוסופיה שלו ניכרת בגישתו כאמן; לא הניגוד הבין-דתי מעניין אותו, כי אם הבין-עדתי; לא המתיתחות שבין היהדות ויתר הדתות, הנצרות והאיסלם, כי אם המתיתחות שבין נושאים החיים: היהודים מצד אחד, הנוצרים והמוסלמים מצד שני... הוא בא להגן לא (או: לא בעיקר) על האמת של הדת הישראלית. כי אם על הכבוד של האומה הישראלית. ובעיקר, הספר נושם כולו אותה האהבה המפכה בשיריו לעמו, לארצו, לתורתו ולאלוהיו. הספר הוא כולו שיר-השירים לאומה האלוהית ולכל ערכיה וקניניה.

כאמנותו של רבי יהודה הלוי, כן השפיעה על הפילוסופיה שלו גם אומנותו, אומנות הרפואה. הדבר הזה בא לידי ביטוי באמפיריזם שלו, בהתנגדותו הכוללת לספיקולציה הפילוסופית, בבקורת החריפה, הפקחית והלגלגנית שלו לכל הקונסטרוקציות המופשטות, שכל העולם הפילוסופי היה מלא בהן בימיו, ובתוכן אף זו של השכל הפועל (שאף הרמב"ם, זה המוח הבהיר והצלול, קלט אותן ונכנע להן, ובייחוד לזו האחרונה, של השכל הפועל, שאף השתית עליה את תורת הנבואה שלו. ויצוין פה, כי הסיבה לאותה התופעה, שכל הפילוסופים היהודיים לא עצרו כוח להתנגד לכל התורות האלו, שהיו בעיניהם מעין דפוסים פילוסופיים מוצקים, ורק ר' יהודה הלוי השכיל להתייחס אליהן בביטול, יסודה הוא, כנראה, במעשיותו של זה האחרון...); וכן בהדגשת ערך המעשה בהווייה הדתית, החוזרת-ונשנית פעמים אין ספור על דפי ספרו, ובהבלטת הגורמים הגזעיים והאקלימיים בעיצוב החיים הדתיים, האופי של האדם הדתי, ואף הקשר הישיר שבין האומה ואלוהיה, בהסמכה זו של הדת

על הביולוגיה, בכל רוח הארציות הבריאה והמעשיות הקונסטרוקטיבית המר-
 חפת על פני הספר כולו, ולאחרונה – גם בהשוואת מקומה של האומה
 במשפחת העמים לזה של הלב בתוך שאר אברי האורגניזם האנושי, על כל
 הפרטים הפיזיולוגיים היוצאים מתפקיד הלב האנושי למיצוי השוואה זו.
 ר' יהודה הלוי היה אישיות הרמונית ואחידה על אף רב-האופיות שבחייו
 כהוגה דעות, כמשורר וכרופא. אולם במרכז חייו עמדה תורת ישראל. ברית
 כרותה לו בין השירה, הפילוסופיה והמדע, והכל לשם הגנה על האומה
 ואלוהיה; על אמנותו ועל אומנותו ביסס את אמונתו. קטעי הסיום בספרו
 הפילוסופי דומים בתוכנם למוטיב הראשי של שירי ציון האחרונים שלו, ואף
 לשירת חייו האחרונה... כשיריו כן ספרו נתחבב מאוד על כל שכבות האומה;
 כולם הכירו שהוא מכיל את האמת, את כל האמת, של היהדות. וכך אמר עליו
 ר' ברכיאל*: "דברי הרמב"ם קרובים אל האמת יותר מן השקר, דברי הרלב"ג
 קרובים אל השקר יותר מן האמת ודברי ריה"ל כולם אמת"... ר' עזריה מן
 האדומים קרא עליו את הכתוב: "השמר לך פן תעזוב את הלוי"... ואף אחד
 האחרונים, ד"ר קופמן (בספרו הגרמני עליו), ראה ברבי יהודה הלוי הופעת
 חסד אלוהי מיוחד. הוא אף מוסיף, שלולא משנתו של ר' יהודה הלוי לא היינו
 עומדים על מהותה המיוחדת של היהדות.

ב

משנתו של רבי יהודה הלוי מהווה נקודת-מפנה בתולדות ההגות העברית.
 הוא העביר את היחס בין הפילוסופיה והיהדות על פסים חדשים וייחד ליהדות
 מעמד מיוחד בדברי ימי הרוח והתרבות האנושית.
 כל קודמיו, החל מרבנו סעדיה גאון עד רבנו בחיי החסיד, זיהו את תוכנה של
 תורת ישראל עם התבונה וראו את האמת הדתית כחופפת את האמת השכלית.
 ולא עוד אלא שהם הוכיחו וביססו את אמיתותיה של ההתגלות האלוהית על
 אדני השכל האנושי. בעלי המחשבה השכלתנים שקדמו להלוי ראו בעצם את
 היהדות והפילוסופיה כרשות אחת, שאין בזו כי אם מה שיש בזו, אלא שאת
 הפילוסופיה מצאו כרופפת ונטולת-ודאות, ומבחינה זו ייחסו עדיפות לראשונה
 על רקע סמכותה האלוהית, המבטיחה לה יציבות בלתי-מעוררת מעל לכל
 חקירה. לא כן רבי יהודה הלוי. הוא הרים על גס את היהדות כחטיבה מיוחדת
 בעולם האמונות והדעות, שהיא למעלה מכל הישגי התבונה האנושית;
 ההתגלות האלוהית, הורה הלוי, מתחילה במקום שמסתיימים המאמצים השכליים
 של האדם ההוגה...

* "רבי ברכיאל המקובל", מחכמי הקבלה הגדולים שבסוף המאה ה-16. מתרגם
 ספר "הזוהר" לעברית (ראה "ספר הזוהר השלם", מתורגם ללשון הקודש על-ידי
 רבי ברכיאל זצ"ל", הוצאת "ילקוט", פתח-תקוה, התש"ו, וראה גם: הרב חיים
 מיכל, "אור החיים", מהדורת ניו-יורק, תשכ"ה).

השכל האנושי, קובע רבי יהודה הלוי כהנחת-יסוד, יכול להסיק מתוכו, את מציאותו של אלוהים כעילת עולם מופשטת, סטטית ונעדרת פעילות. ואילו היהדות גילתה את אלוהים לראשונה כאישיות חיה פועלת ודינמית; אלוהי הפילוסופיה הוא הווייה שרוייה בתוכה עצמה, שדבר אין לו עם העולם, עם היצורים, ועם האדם. אלוהי ישראל הוא אלוה ההיסטוריה, הקרוב לאדם ורוצה בקרבתו של האדם אליו.

"אלוהי אריסטו אינו אלוהי אברהם" — היא סיסמתו הגדולה והמהפכנית של מחבר "הכוזרי". דעת אלוהים של היהדות שונה מזו של הפילוסופיה גם בצורה וגם בתוכן. האל הפילוסופי של אריסטו שוכן בשחקי רום ומרוכז בתוכו עצמו. אין לו מגע עם העולם, שהוא קדמון כמותו או שיצא ממנו בדרך אצילות ללא מגמת-יצירה תכניתית, ואין לו אחריות כלפיו, וכן אין לאל כל זיקה אל האדם. אין הוא גותן את דעתו עליו, ואפילו אינו יודע אותו ואת מעשיו, אם לרעה אם לטובה; כיוצא בכך אין לו, לאדם, כל קשר עם האל, ואין לו כל אפשרות של מגע אישי אתו. ולא כן אלוהי אברהם; הוא בורא העולם ומלואו והוא קרוב לכל יצורי העולם, שהם מעשי ידיו, וביחוד קרוב הוא לאומה הדתית העליונה ולאדם הדתי העליון שבאומה זו. הוא יוצר הטבע וחוקיו והוא ערב להתמדת הנוהג הטבעי. הוא אף מתערב התערבות ישירה בכל מהלכו התולדתי של הטבע, בעיקר בפעולותיו העליונות, הדורשות מאמץ של חכמה עליונה, על-טבעית, ולעתים הוא אף מחדש — אמנם, בעיקר ביחס לעם מסויים ובתנאים מסויימים — את פעולת-היצירה הבלתי-אמצעית בצורת מעשי פלא, החורגים מהחוקיות הטבעית, והמפגינים את רצונו החפשי של היוצר, שהטבע הוא מכשיר בידו ולא שהוא כפות אליו, כדעת הפילוסופים. פן אחר באופיו של אלוהי ישראל הוא האפשרות של התקרבות אליו, של משא ומתן אישי אתו; ליחידי סגולה, והם נביאי ישראל, ניתן חוש פנימי מיוחד להשיג באופן בלתי-אמצעי את נוכחותו של אלוהים — והאפשרות לתחושת הנוכחות האלוהית הזאת ניתנת במידת-מה לכל אדם מישראל המקיים את מצוות האל — ולאלה אלוהים אף מורה את הדרך להתקרב אליו, היא דרך התורה והמצוות.

ומכאן השוני ביחסו של האדם אל אלוהים, בפילוסופיה וביהדות. בשביל הפילוסוף הכרת אלוהים היא רק ענין של עיון ודעת. אצלו האלוהים הוא המושא העליון של ההכרה והוא ניגש אליו מתוך קור-רוח מדעי והעדר פניות אישיות. ואילו בשביל איש הדת, לא דעת האלוהים היא לו המטרה האחרונה, כי אם הדבקות בו, ואין דעת זו אלא התחברות אתו; אלוהים הוא בשבילו נושא לכיסופים ולתשוקה אישית, המביאים אותו להתמסרות גמורה אליו עד לידי נכונות לתת את הנפש בעדו...

ומכאן גם השוני בביסוס הרעיון האלוהי בשני התחומים האמורים. הפילוסופיה יודעת רק מקור אחד להכרת המציאות האלוהית, והוא: ההוכחה השכלית,

רבת ההיסוסים, שתמיד יש בה פנים לכאן ולכאן, ולפיכך אין היא יודעת את אלוהים אלא כמושג, כאידיאה. אולם לעומתה היהדות מכירה את אלוהים מתוך תפיסה חושנית-אמפירית (נסיונית), וזה בצורה כפולה: מתוך הנסיון ההיסטורי-דתי, מתוך מעשי הפלא האלוהיים בהיסטוריה, וכן מתוך החווייה האישית של הנביאים, או, ביתר צמצום ודיוק, מתוך ההתגלות במעמד הר סיני. החווייה העממית-ההיסטורית גילתה לנו את אלוהים כגורם פעיל בתוך ההיסטוריה. החווייה הנבואית-הפרטית גילתה לנו אותו כאישיות, כישות ממשית, וכן היא גילתה לנו את היותו קרוב לאדם, מעוניין בקרבתו של האדם והיוזם את הקירבה הזאת. אמנם יש גם צד שווה בין שתי דרכי ההכרה האלו: שתיהן אינן תופסות את אלוהים מבחינת עצמותו — זה לא ניתן לשום בן-תמותה — כי אם מנקודת-ראות הפעולה שלו, אלא שהתבונה מכירה רק את הפעולה הטבעית-סטטית של אלוהים, והנבואה אף את פעולתו העל-טבעית-דינמית; סוף-סוף אף זו האחרונה אינה משיגה את אלוהים פנים-אל-פנים, כי אם באמצעות היצורים השמימיים, בין כקונסטרוקציות ארעיות, הנבראות "אד הוק" בשביל הנביא ובין כישים תמידיים, המהווים כביכול את הפמליה-של-מעלה, ושהנביא תופס אותם כמראות החוש הפנימי, והמשמשים לו מבע חושני-פנימי לנוכחות אלוהים, ולהוראה הבאה ממנו אליו. וכאן ראוי לציין, שאף רבי יהודה הלוי, זה הלוחם הכביר נגד הפילוסופיה (אמנם בכלים פילוסופיים) אף הוא אינו שולל לחלוטין את הפילוסופיה ואת התבונה הורתה — ואפייני הדבר מאוד לרוח היהדות, שמידת-מה של שכלתנות דבקה בה תמיד ואשר הדעת, שעוצבה על-ידי ההלכה בעיקר, היא בה אחד הגורמים החיוניים ביותר — והוא מודה שאין בתורה שום דבר הנוגד את השכל (בניגוד לגצרות, למשל, המשמיעה את הסיסמה: אני מאמין מפני שזה... אבסורדלי, מה שלא ייתכן כלל ביהדות). הלוי רואה בעיקר את אי-הדיוק של הפילוסופיה ואת חוסר הישע שלה בכל מאמציה לפתרון הבעיות הנצחיות, שאחדים מהם הביאו לידי קונצפציות שרירותיות ואף מגוחכות, להן לועג מחבר "הכוזרי", ושכולם נעשו מיותרים עם ההתגלות; לכל היותר יש לה, לפילוסופיה, תפקיד רפרודוקטיבי (של משנה יצירה) והוא: בסידור שיטתי של אמיתות הדת...

הנושא החי של אמת דתית זו, ועוד יותר של החווייה הדתית ההיסטורית, היא האומה הישראלית. אומה זו מהווה מכשיר-קליטה מיוחד לגילויי אלוהים מתמידים בהיסטוריה, בין כבמת-חזיון של מעשי פלא אלוהיים ובין ככלי ביולוגי לדעת אלוהים מיוחדת. תכונה ביולוגית-אלוהית מיוחדת יש לאומה אלוהית זו, והיא: ההתחברות או ההידבקות המיוחדת שלה באלוהים, והיא היא ה"ענין האלוהי" שלה — מונח אסכולתי קבוע בשביל יחסי חיבור אלו, הכולל את שני הפנים של יחסים אלו: מצד אלוהים, גילוי בבואתו בעולם ובחיים, ומצד האדם, הכושר הפסיכולוגי לתפיסת בבואה זו. דבקות זו מתבטאת

בהווייה ההיסטורית-הפלאית המיוחדת של אומה זו: כל העמים כפופים לשלטון חוקי הטבע שאלוהים קבע אותם עם מעשי הבראשית כערובה לסדר התכליתי והיציב של המציאות. אך האומה הישראלית היא מעבר לכל סדרי הטבע הקבועים וקיימים ומעל להם, והיא נתונה להנהגה מיוחדת של אלוהים, המלווה אותה לכל אורך ההיסטוריה שלה, ואשר ממנה תלוי כל גורלה הקיבוצי, נצחונותיה ותבוסותיה — וכן בתופעה של הנבואה, תופעה יחידה במינה בתולדות התרבות האנושית, שהיא היא הצורה העליונה של יכולת ההתחברות עם אלוהים והפלא הגדול ביותר בארג הפלאי שממנו נרקמה ההיסטוריה הישראלית. הכוונה כאן איננה למעשי נסים בודדים שקרו לעם ישראל, כי אם לרציפות הנסית של כל הקורות את ישראל, ועוד יותר מזה — לכל ההופעה הפלאית הזאת ששמה: ישראל, לכל הדרמה הדתית-ישראלית בדברי ימי עמי התבל. האומה הישראלית הופיעה כשמש על פני הרקיעים הרוחניים של האנושות: כשם שהשמש נותנת אור וחיים לכל החי והצומח על האדמה, כך העניקה האומה הישראלית את אור הלבבות, ואת החיים הרוחניים לכל גויי הארצות, ותרומה תרבותית זו של האומה הביאה מהפכה כבירה בדברי ימי העולם, ואף זו ממאורעות-הפלא ההיסטוריים הגדולים. ישותה של אומה זו כשלעצמה, גלגוליה ונסיונותיה, שקיעותיה וזריחותיה, ירידותיה ועליותיה, מאבקה עם עצמה ועם אחרים, התגוששותה המתמדת עם כוחות פנים וחוק, עם אלוהיה ועם אלוהי נכר, כל ההקרנה המיוחדת הזורחת ממנה וממעשי קידוש השם שלה, כל עלילת הגבורה הרוחנית הזאת, — היא היא המסכת הפלאית המיוחדת במינה של התולדה העולמית.

כל המציאות ההיסטורית של עם ישראל, על כל השלשלת הארוכה של מעשי הפלא האלוהיים שלה, היא עדות חיה של נוכחות אלוהים בהיסטוריה, ועדות זו היא כל ייעודה וכל מטרת קיומה של אומה זו והיא המקנה לאומה זו מעמד מיוחד. עם ישראל הוא לב העולם וסגולת האנושיות, מין ביולוגי עליון הנבדל אורגאנית על-ידי ה"ענין האלוהי" משאר האנושיות, כשם שהחי נבדל מהצמח, והצמח מהדומם. אמנם עתיד הוא באחרית הימים של ההיסטוריה לטמע בתוכו את האנושיות כולה, לא רק מבחינה רוחנית, כי אם גם מבחינה ביולוגית... המעמד המיוחד של האומה הוא נקודת המוצא ונקודת החתימה של ספר "הכוזרי", ששמו המלא בערבית הוא: "ספר הנימוק וההוכחה להגנת האמונה הבזוייה". הדיספרופורציה בין רוממות האמונה הישראלית והשפלות המדינית של נושאה, האומה הישראלית, היא שהטרידה את רבי יהודה הלוי — ואף בזה שונה גישתו מזו של קודמיו, שראו רק את ההתמודדות שבעולם הרוח בין הדתות השונות, ולא את ההתנגשות שבמעמד ובהשפעה אשר בין נציגיה — ולא נחה דעתו עד שאישש את עליונותה של האומה ובעליונות זו ראה את סיבת מיעוט התפשטות אמונתה בין העמים, שניתנה לכתחילה רק

לעלית האנושות. אך מכיון שכל עליונות זו בנוייה על ההתחברות המיוחדת שלה עם אלוהים הרי שהצעת מעלתה של האומה וכל תפארתה קשורה עם הרצאת עלילת-אהבה מיוחדת זו בין האומה ואלוהיה. וכך הפכה רגישות זו לכבוד הלאומי לחרדה לכבוד אלוהי האומה.

ברם למימושה של חווייה דתית זו ולהפעלתו של ה"ענין האלוהי" דרושים תנאים מיוחדים, והם — בנוסף לגורם הגזעי האמור — אקלים מיוחד, גוש ארצי מיוחד, שטבעו מכשיר אותו לקבלת ההשראה האלוהית, וכן פעולות דתיות מסויימות שהוכתבו על-ידי אלוהים, ואשר אין אנו יודעים להסביר את פרטיהן, אבל מכירים אנו את התוצאה שלהן, כמכשירות את הדביקות באלוהים. דומה האומה הישראלית, ממשל רבי יהודה הלוי, לגפן משובחת, שאינה מצליחה להוציא פירות משובחים אלא בקרקע מוכשרת לכך ומתוך טיפול מיוחד; הקרקע זו היא ארץ הנבואה, ומצוות השם הן הטיפול המיוחד. הלוי מדגיש במיוחד את הערך המסתורי של העשייה הדתית, שכל פרטיה וכל גבולותיה הוגדרו מאת אלוהים, ושתכליתה להוליד את תהליך ההתחברות של האדם באלוהים. הוא מעלה על נס בכלל את המשקל העצמאי של המעשה הדתי, בניגוד לאלו שראו בו רק מבע לכוונת הלב ולבוש מוחשי לגטייה שבנפש. עם זאת אין הוא ממעט את ערכה של הכוונה, וכן אין הוא רואה במעשה הדתי מטרה לעצמה, כי אם מכשיר להשגת ההתקרבות לאלוהים, אבל בתנאי שמעשה זה יבוצע בצורה המיוחדת, שצוה עליה אלוהים. אין זו אלא אשליה, מציין וחוזר ומציין הלוי, אם האדם מנסה בכוח עצמו למצוא את האמצעים המובילים להתחברות עם אלוהים; רק אלוהים יודע את הדרך אל... אלוהים, והוא מורה לאדם את הדרך הזאת...

נמשלה מערכת המצוות, לפי רבי יהודה הלוי, לסמי מרפא, שרק על-ידי הרכבתם המיוחדת הם מביאים ריפוי לגוף ולחלקי גוף מסויימים, ואשר רק מזיגתם הנכונה מולידה את כושר החיים; הרכבה מיוחדת זו ומזיגה נכונה זו של המעשים הדתיים — רק אלוהים יודע אותן. ברם ניתן לנו להבחין את תולדתן, והיא: תודעת הנוכחות האלוהית המלווה את העובד הדתי, ותודעה זו מצמיחה בקרבו הרגשה של יראה פנימית, של בוש מפני ה"עין הרואה", של שמחה בשכנות אלוהית זו, המבטיחה ישע ומחסה ליצור אנושי, המפזרת את תחושת הבדידות שלו והמעניקה לו את הבטחון שכנפי רחמים סוככות עליו אי-שם ושאין הוא בודד כלל.

קיום הפעולות הדתיות, בצורה ובתנאים שהוכתבו על-ידי אלוהים, יוצר ללא משים אקלים מיוחד שבו נושם האדם את הנשימה האלוהית, אווירה מיוחדת, שבה האדם לא רק יודע את אלוהים, אלא גם חי אתו בצותא אחת. אופיינית למחברנו גם צורת ההרצאה, זו של דו-שיח חי בין נפשות חיות, וכן של המסגרת הסיפורית. לשם כך ניצל הלוי את הסיפור בדבר ההתגיירות של מלך הכוזרים, עם היושב בקרבת הים הכספי, שהשמועה עליו הגיעה

אמנם לספרד רק במאה העשירית, כלומר: שנים רבות אחרי המעשה, אבל היא עוררה הד רב בקרב היהדות הספרדית, בגלל התנחומים שהיו בו לאומה המדוכאת, השרוייה בגולה. דל מאוד היה ההומר העובדתי שהלוי מצא לפניו: החלום שנשנה למלך ולשר צבאו, הוויכוח — בלי מסירת תוכנו — בין נציגי ביוזף וערב שניסו להשפיע על המלך, הודאתם החשאית של כל אחד מהם בעדיפותה של היהדות על האמונה של המתנגד, ועובדת ההתגירות, וזה היה הכל. הלוי הצליח לביים מן הסיפור הקלוש הזה עלילה מחשבתית גדולה, כיד היכולת האמנותית הרבה עליו. לנקודת-המוצא של הספר משמש לו החלום הידוע, שחלם המלך, אך הוא נותן לו תוכן אחר, המסמן את כל הכוון של הספר ואת הבעייה העיקרית שבו, — בעיית המעשה הדתי; בפתיחה הקצרה הוא מעביר לפנינו שורה של אישים, נציגיהן של שתי הדתות המונותיאיסטיות, וכן של הפילוסופיה האקטואלית בימיו (אף זה מחידושיו של המחבר), המרצים לפנינו, מתוך צמצום רב, אבל מתוך מיצוי מושלם ואובייקטיבי, את דעותיהם השונות, אך ללא הצלחה יתירה. כלשון זה והודאתם הפרוגרמטית — ולא הטכסיסית כמו בסיפור האוטנטי — במקור המשותף שעליו הם נשענים והוא זה של היהדות, משמשים מעבר טבעי להופעתו של החכם הישראלי ולשיחה הארוכה שלו עם המלך, המכניסה אותו בהדרגה לפני ולפנים של תורת ישראל, והמהווה את גוף הספר. אנו עוקבים במתיחות אחרי התפתחות הדו-שיח, צופים מתוך התעניינות גוברת והולכת בתמורה הנפשית האטית של המלך ורואים, כאילו עמד חי לפנינו, את כל תגובותיו, החל בקריאת גינוי ולאחר מכן בהבעת המהון, וממנה — בהתפעלות; אנו גם עדים לסיום המפתיע של הספר, והוא — הפרידה הפתאומית של החבר, שיש בה מהסמליות לחיי המחבר. לפנינו דרמה נפשית גדולה של אדם (מלך הכוזרים) התועה בדרכי החיים והמחפש את נתיב האמונה ואת המסילה לאלוהים חיים.

ספר "הכוזרי" כולל בתוכו לא הצעה יבשה של דוגמאות ועקרונות, האופיינית כל כך לשכלתנים מימיו של אריסטו, (בניגוד לשיחה החיה של אפלטון), כי אם הרצאה חיה של תורת חיים.

פרק ראשון: אלוהים בהיסטוריה

א

את מטרת ספר "הכוזרי" מגדיר המחבר בפתח דבריו במלים קצרות: מתן תשובה לדברי פולמוס של הפילוסופים, בעלי דתות אחרות והפורשים מעם ישראל. לשם כך משתמש הוא, כהסברתו בהמשך דבריו, בספור ההיסטורי הידוע (מאמר א, א):

וזכרתי מה ששמעתי כבר מטענות החבר (מונח תלמודי בשביל תלמיד חכם), אשר היה אצל מלך כוזר (בני שבט מונגולי שקבלה, עם מלכם בראשם, את דת ישראל במאה השביעית), הנכנס בדת היהודים היום כארבע מאות שנה (ארבע מאות שנה לפני כתיבת הספר, שהיתה בערך בראשית המאה השתים עשרה), כאשר גזכר ונודע בספרי דברי הימים (הכוונה אולי לחליפת המכתבים בין חסדאי אבן שפרוט והמלך הכוזרי, יוסף, ואולי זה רק ביטוי ציורי, כדרך בני אדם לומר: כמו שמובא בספרי ההיסטוריה).

ר' יהודה הלוי מתחיל את ספרו בהרצאת החלום הנודע, כשהוא נותן לו תוכן חדש, שאמנם אינו הולם את האוטנטיות ההיסטורית, אבל מסמן הוא את הנושא הראשי של הספר, והוא: מהו המעשה הדתי הרצוי לאלוהים והמוביל להתקרבות אליו (שם):

כי בשנה עליו (על המלך) חלום פעמים רבות, כאילו מלאך מדבר עמו, ואומר לו: כוונתך רצויה אצל הבורא, אבל מעשך איננו רצוי (אלוהים מאשר את הכוונה הטובה של המלך מבחינה דתית, אבל הפעולה הדתית שלו אינה רצויה בעיני אלוהים, — מה שמציין את המשקל המיוחד של המעשה הדתי, המשמש לא רק סמל ולבוש לכוונה הדתית, כפי שסוברים אחדים, אף מבין הוגי הדעות הדתיים, אלא שיש לו ערך עצמאי, ובעיקר שרק המעשה הדתי המסויים רצוי הוא בעיני אלוהים). והוא היה משתדל מאוד בתורת הכוזר (קיים במסירות רבה את מצוות הדת הכוזרית), עד שהיה משמש בעבודת ההיכל והקרבנות בעצמו בלב שלם (וכל כך היה מסור לדתו, עד שהיה בעצמו משמש כהן במקדש האילי של הכוזרים והיה מקיים את תפקידו בלב שלם, כלומר, מה שמציין את כוונתו הדתית הטובה ואת מאמציו להשביע את רצונו של אלוהים), וכל אשר היה משתדל במעשים ההם, היה המלאך בא אליו בלילה, ואומר לו: כוונתך רצויה ומעשך איננו רצוי (חרף כל השתדלותו, הודיעו לו בחלום שמעשיו הדתיים אינם רצויים, כלומר, מה שממחיש לנו ביתר שאת, שהכוונה גרידא, אף הכנה ביותר, אינה מספיקה להפקת רצונו של אלוהים, ושגם לא כל פעולה דתית,

אף המבוצעת מתוך ההתמסרות הגדולה ביותר, מתאימה לרצון אלוהים), וגרם לו זה לחקר על האמונות והדעות (חלום זה שימש לו גורם להתחקות על האמונות והדעות, וכל זה כדי למצוא תשובה על השאלה: מה הוא המעשה הדתי הרצוי לאלוהים — שאלה שהיא נקודת-המוצא של הספר).

בראשונה פנה המלך בשאלתו אל הפילוסוף, וזה הציע לו שיטה פילוסופית שלמה, ערוכה בצמצום רב, אבל שלמה במיצוייה המקיף. זוהי השיטה הפופולרית בימיו, שבאה מהאסכולה הניאו-פלטונית הערבית ואשר נציגיה הקלאסיים הם: אלפראבי, אבן סינא ואחרים. הוא מתחיל במושג אלוהים הפילוסופי, ויש חשיבות מיוחדת לתיאור זה, שהרי, לדעת ר' יהודה הלוי יש בו משום ניגוד גמור לאלוהי היהדות.

אלוהים, אומרים פילוסופים אלו, הוא כליל השלמות, ולפיכך אין לייחס לו כל רצון וכל שאיפה שהיא. שהרי מי ששואף לאיזה דבר, סימן שחסר לו דבר זה, והשלם אינו חסר דבר. וכן אין לייחס לו ידיעת פרטי ההתהוות העולמית, שהרי הם נמצאים בתהליך של שינויים מתמידים, ואין מקום לשינויים ותמורות בדעת אלוהים שהיא נצחית. ומכאן גם שאין אפשרות של זיקה כלשהי בין אלוהים ואדם, או של יחסים דתיים כל שהם בינו לבינם. שהרי אלוהים אינו יודע את האדם ואינו שם לב אליו; כיוצא בן, אין מקום לתלותו של האדם באלוהים כמו של היצור ביוצרו, שהרי אין לדבר כלל על בריאת העולם והאדם, בייחוד לא על בריאה בזמן מסויים, מפני שהעולם הוא קדמון ואף מין האדם בתוכו הוא קדמון. אמנם, העולם הוא נאצל מאת אלוהים, אבל הוא יוצא ממנו מאליו בדרך של השתלשלות הכרחית ומנצח לנצח, ולא כאקט של מאמץ יצירתי מכוון, כבריאה מתוך תכנית וכוונה. זאת ועוד: אלוהים מאציל מתוכו רק את הסיבה הראשונה, וממנה מתחילה שלשלת ארוכה של סיבות, — מה שעוד מגביר את המרחק בין אלוהים והאדם.

ומכאן לתורת האדם. דמות האדם תלויה בגורמים טבעיים רבים, גזעיים ואקלימיים, המהווים סיבה לשוני ברמה האינטלקטואלית של בני האדם; ואכן, השלמות הטבעית אינה אלא הכשרה גרידא, שלשם מימושה המלא זקוק האדם, אף העליון ביותר, לפעילות, ובמשמעותה כאן — רכישת ההשכלה.

ברם תהליך זה של הפעילות האינטלקטואלית-מוסרית קשור אף הוא עם גורם קוסמי מסויים, והוא: "השכל הפועל". כאן רואים אנו צורך, לשם השלמת הדברים שנאמרו בזה, בתוספת כמה משפטים: "השכל הפועל" הוא קונסטרוקציה מיתאפיזית, מיסודה של הניאופלטוניות, שהיתה לה השפעה עצומה על הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. עוד אריסטו, בהתאם לתורתו בדבר הצורה והחומר בטבע, הבדיל (בחיבורו: "על הנפש", ספר שלישי, פרק חמישי, עמ' קי"ט בתרגום העברי של קמינקא) בין "השכל הפועל והמתפעל" (הכותרת של הפרק הנ"ל), וקבע שכשם ש"בכל עניני הטבע יש מצד אחד — מה שהוא חומר ומצד אחר — מה שהוא סיבה ופועל שעל-ידו נפעלים כל

הדברים (כלומר, החומר, הוא סביל, והצורה היא הכוח הפועל, המפעיל את החומר), מן ההכרח כי גם בנפש נמצאים הבדלים אלו". ולכן, כל זמן שהשכל הוא רק קולט את הדברים בצורה סבילית מן החוץ הוא עדיין שכל נפעל ועומד בדרגה נמוכה. אולם כשהוא מתחיל להיות פעיל, והיינו: שהוא מעבד באופן עצמאי את התוכן שהוא מקבל מן החוץ על-ידי כך שהוא יוצר מושגים כלליים מן הפרטים המוחשיים, אז הוא נעשה שכל אקטיבי, פועל, ואז הוא מתעלה בדרגה. שהרי "תמיד עולה בערכו הפועל על הדבר הסביל" (שם). אך לשם תמורה זו, מוסיפים המפרשים הניאופלטוניים, זקוק האדם לעזרה מן החוץ והיא באה לו מאת "השכל הפועל" הקוסמי. שכל פועל זה הוא האחרון בשורת ה"יש"ים הרוחניים או השכלים הנפרדים בלשון ימי הביניים, הנאצלים מאת אלוהים. עשרה "יש"ים כאלה ישנם במציאות. תשעה מהם ממונים כל אחד מהם על גלגל שמיימי אחד, וזה האחרון מטפל בעולם הגשמי שלנו, שמתחת לירח, ותפקידו לסייע בתהליך העולמי של ההוצאה מן הכוח אל הפועל או במתן הצורות, שאינן אלא אקטיביזציה של ההכנות הרוחניות. הפיכת השכל הנפעל באדם לשכל פועל, אף זו מפעולות השכל הפועל הקוסמי היא.

ושוב: כתוצאה ישירה מן השלמות האינטלקטואלית הזאת, באה גם השלימות המוסרית, ואין היא אלא ההרמוניה הנפשית, השיתוף ההרמוני של כל כוחות הנפש (שם):

וישובו כל כליו אחדים (הרמוניים, עובדים מתוך מגמה מרכזית אחת, כלומר, מהווים אורגניזם אחד; לפי גירסת ד"ר קסל), רצוני לומר, אברי האיש ההוא, לא ישתמשו אלא במעשים היותר שלמים, ובעתים היותר נכונות ובטוב שבענינים (מעשים נכונים בעת הנכונה ובצורה הנכונה).

השלמות האינטלקטואלית-מוסרית הזאת, היא השלב העליון בסולם התפתחות האדם:

והמגמה הזאת היא תכלית ההגעה המקוה לאדם השלם (דרגה זו של דבקות בשכל הפועל היא שיא השלימות האפשרית לאדם)... והיא מדרגת השכל הפועל...

ושלימות זו, הבאה כתוצאה מאקטיביזציה של השכל, אף מבטיחה את נצחיות הנפש (כדברי אריסטו "ורק זה הוא מה שאין המוות שולט בה, והוא נצחי"... (שם):

ותשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחד, ולא יחוש (ולא ישים לב) לכליון גופו ואבריו, מפני ששב הוא ואותו (ושכל הפועל הזה) דבר אחד, ונחה נפשו בחיים (וזהות זו מבטיחה לו שהנפש, אחרי כליון הגוף, תשאר בחיים).

ושוב מציין המחבר, שאין ההתנהגות המוסרית של האדם השלם כי אם אמצעי-עזר להשגת השלימות האינטלקטואלית, ואין היא נובעת אלא מתוך שאיפה להידמות לשכל הפועל הזה, תוך נקיטת המידה הנכונה, ולכן אף היא בעצם אינה אלא חלק מן ההשכלה:

... והידבק בדרכי הצדיקים במדות ובמעשים (גם בתכונות הנפש וגם בפעולות), כי הם (דרכים אלו) עזר בציור האמת (עוזרים לצייר, כלומר, להכיר את האמת) ודבקות הלמידה (עוזרים אף להתמדה בלמוד) וההידמות לשכל שהוא הפועל... ותיכף לזה (סמוך לשלימות השכלית) תעלה בידך מידת ההסתפקות והשפלות והכניעה וכל מידה מעולה... ואלה הם ממידות השכל... (והמידות האלו, אופייניות לאיש החכם באשר הוא חכם, כגון ההסתפקות במועט והענווה — כפי שזה ידוע לנו — נוסף אנחנו — מן הסטואיות, למשל).

המסקנה הנובעת מכל האמור — דברי התשובה הבלתי-אמצעית לשאלת המלך — היא, שאין כל ערך לצורת המעשה הדתי-מוסרי, ולמעשה הזה בכלל, מאחר שאין לאלוהים ענין בו, ושאין הוא, וגם המוסר כולו, ואף גם הפולחן הדתי, אלא אמצעי להשגת השלימות השכלית ולא תכלית לעצמה. העיקר הוא — מסכם הלוי בשם הפילוסוף, — הכוונה הטהורה והשלימות השכלית, שהיא המביאה להתאחדות עם אלוהים, אמנם באמצעות השכל הפועל (שם):

וכללו של דבר: בקש זוך (טוהר) הלב באיזה אופן שיתכן לך (באיזה אמצעים האפשריים לך), אחרי שתבין כללי החכמות על אמתתם, ואז תגיע אל בקשתך (תכליתך המבוקשת), רצוני לומר: ההידבק ברוחני, רצוני לומר: השכל הפועל...

תשובת הפילוסוף, עם כל העקביות שבה, אינה מספקת את הכוזרי, אחרי שנאמר לו בחלום מפורש כי הכוונה גרידא אינה מפיקה את רצון אלוהים וכי יש צורך לשם כך במעשה מיוחד, שיש לו ערך עצמאי ולא כמבע לכוונה הטהורה.

לאחר שהמלך מרצה שורה של טענות נגד הפילוסוף על הנושא האמור הוא מצביע לבסוף על התופעה הפלאית של הנבואה, שאף הפילוסופים אינם יכולים להכחישה, והיא דווקא נחלתם של אנשי העשייה הדתית, נטולי ההשכלה, ולא של הפילוסופים המשכילים, עובדה המוכיחה שיש במציאות הנפשית והאלוהית סודות נפלאים הבלתי-ידועים לפילוסופים, כלומר: שיש עוד משהו נעלם העולה על ההשגה השכלית. כאן ראויה לציון ההדרגה האמנותית בתיאור תגובת הכוזרי: לפי שעה הוא רק מביע את אי-השקט שלו ואת הרגשתו הסתומה, שיש איזה תחום במציאות הרוחנית שהוא למעלה מזה השכלי-פילוסופי, והוא מתעורר לחפש אחריו, אם כי אין הוא יודע עדיין להבחין בו...

אחרי זה פונה המלך לנציגי הדתות המונותיאיסטיות, לנוצרי ולמושלמי. הוא אינו פונה ליהודי, שהרי "די לי במה שהוא נראה משפלותם ומיעוטם"; החכם הנוצרי מציע מקודם את עקרונות היהדות כגון: בריאה, אחדות האדם, השגחה וכד', תוך הדגשת פומביות המסורת המקראית (שם, ד'):

וקרא לחכם מחכמי אדום ושאל אותו על חכמתו ומעשהו (כלומר, על התיאוריה ועל המעשה של הדת שלו, בניגוד לשאלה המכוונת לפילוסוף, שהדגישה רק את הצד העיוני, כאילו מתוך ידיעה מראש, שזה האחרון מזלזל בצד המעשי);

ואמר לו: "אני מאמין בחידוש הנבראות" (שכל הנברא יש לו ראשית זמנית)...
ושכל המדברים צאצאי אדם... ושיש לבורא השגחה על הברואים...

אך הוא מוסיף על זה כמה דוגמות נוצריות, כגון לידת הנוצרי מהבתולה, אמונת השילוש, החלפת ישראל הגזעי בכנסייה הנוצרית כ"ישראל ברוח", וכדומה, מה שאין כאן צורך לפרט. דבריו, האחרונים בעיקר, אינם משכנעים את הכוזרי אחרי שהם מתנגדים לשכל ואין להם — מלבד הדברים המשותפים לדת ישראל — ביסוס אחר, נסיוני למשל, שיכול לבוא במקום הביסוס השכלי. הוא טוען בין השאר: אמנם אין בדברי אמונה מקום להגיון אנושי, ועם זה אף דברי אמונה הרחוקים מן השכל, אם הם רק מתאמתים בנסיון עד שהם מטילים את עצמם על האדם בכוח העובדות, רק אז מנסה השכל למצוא להם הסבר הגיוני. אחרת הם נטולי יסוד לגמרי... כלומר, והרי העקרונות הנוצריים חסרים אימות נסיוני-פומבי זה, וישנו רק בחלק הישראלי של תורתו כהודאת עצמו של הנציג הנוצרי.

השני אחריו, המושלמי, מתחיל גם הוא בהצעת עקרונות היהדות הכלליים, כגון אחדות אלוהים ובריאת העולם. אולם הוא מוסיף על זה נימוק לבסס את אלוהותיותו של הקוראן, והוא: יופיו המיוחד, שאינו יכול להיות יצירתו של בן-אדם (שם, ה')::

... עם הודאתנו (בצירוף ההודאה שלנו) כי ספר תורתנו דברי אלוהים, והוא בעצמו (הספר הזה, הקוראן) מופת, התחייבנו בקבולו בעבור עצמו, מפני שאין אדם יכול לחבר ספר אחר כמוהו, ולא כפרשה אחת מפרשיותיו (ואפילו לא כפרשה אחת שלו...).

וכן עוד שורה של עקרונות מוסלמיים, ובתוכם אף את עיקר העיקרים של האיסלם:

... ושנביאנו הוא חותם (החתימה, האחרון) הנביאים ומבטל כל תורה שקדמה...

אך אין הוא מצליח להטות את לב המלך, שאינו בקי בלשון הערבית ואין ביכלתו להעריך את יופיו הסגנוני של הקוראן...:

... ואם ספר תורתכם מופת הוא לכם והוא בלשון ערבי, אין מכיר מופתו לועז (זר) כמוני... .

והמלך מוסיף, שלדעתו, הנחה זו שאלוהים יש לו קשר אישי עם האדם על ידי החזון הנבואי, שהיא בניגוד לשכל, דורשת ביסוס על-שכלי, והוא: על-ידי מעשי פלא החורגים מהמסגרת הטבעית, והמוכיחים בצורה נסיונית את התערבותו הבלתי-אמצעית של אלוהים בטבע, ובתנאי שמעשים אלו יהיו פומביים וייעשו בנוכחות עם רב — גישה שיש בה כבר משום מקדמה לעמדת המחבר; רק שינוי פני הטבע, מדגיש המחבר בשם הכוזרי, יכול לשמש הוכחה להופעת אלוהים והתקשרותו עם אדם או בני אדם מסויימים, רק זה ולא שום דבר אחר...

ועל זה עונה המושלמי: המסורת הישראלית, שהקוראן נשען עליה, מלאה מעשים אלו (שם, ט'):

והלא ספר תורתנו מלא מדברי משה ובני ישראל, ואין מדחה (ולא ניתן לדחייה) במה שעשה בפרעה ושבקע את הים... והוריד להם המן והשליה...

המסקנה מהרצאת דברים זו היא, שרק תורת ישראל יש בה משום ביסוס לדת ההתגלות, והמלך מסיק אותה, ולפיכך, למרות היסוסיו הראשונים הוא מזמין אליו נציג האמונה היהודית (שם, י):

... אני רואה שצריך אני לשאול ליהודים... מפני שאני רואה שהם הטענה (ההוכחה) כי יש לבורא תורה בארץ... אחר כן קרא חכם מחכמי היהודים...

ג

כבר הפולמוס עם חכמי הדתות הכין אותנו, בהדרגה אטית אך בבטחון, לקראת הצעת החבר; הודגש בדברי שניהם, ובדבריו של האחרון עוד יותר מאשר בדבריו של הראשון, שאין ביסוס אחר לתוכן הדת כי אם נסיוני-על-טבעי, ושביסוס כזה, מלווה פומביות המבטיחה לו העדר זיוף ואשליה, ישנו רק לתורת ישראל, ולפיכך שניהם נשענים עליו בעל כרחם. אולם לא כמו בסיפור האוטנטי, שאת העדיפות של הדת היהודית הסיק הכוזרי בדרך תכסיסית על-ידי זה שהביא את שניהם להודות שהיהדות עולה בכל אופן על אמונת המתנגד; כאן העדיפות יוצאת בצורה אורגאנית מהרצאת הדברים. עם זה מהווים דברי החבר הפתעה גמורה (מה שמראה על היכולת האמנותית של המחבר לקיים את המתיחות הדרמטית של העלילה). בניגוד לחכמי הדתות האחרות, וכן לקודמיו בישראל, מציע המחבר בפי החכם הישראלי, לא את העקרונות הכלליים-אוניברסליים של האמונה, כגון: אלוהים-הבורא, אחדות האדם וכו', כי אם את התגלותו של אלוהים בהיסטוריה, וזה בהיסטוריה הלאומית של ישראל, במעשי הפלא שקורות ישראל מלאות מהם, וש אחד מהם, אמנם מן החשובים ביותר, הוא מתן תורה, והנבואה בכלל (ולא כמו שחוקרים אחדים מדגישים בטעות, שהוא מעמיד את ההתגלות הסינאית מול ההוכחה השכלית (שם, יא):

אנחנו מאמינים באלוהי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ומופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען... ושלח משה בתורתו, ואחר כך אלפי נביאים מזהירים על תורתו (ובכן, נציין דרך אגב, מתן תורה והנבואה אינם אלא אחדים בשורת מעשי הפלא)...

פרטיקולריזם לאומי זה מעורר תמהון אצל המלך (שם, יב):

... מסכים הייתי (היה זה בהסכמה אצלי מקודם) שלא אשאל יהודי, מפני שידעתי... כי השפלות והדלות לא עזבו להם מידה טובה. והלא היה לך לומר, היהודי, (היהודי סתם ולא בתואר החבר שלו, מתוך זלזול) כי אתה מאמין בבורא העולם... אשר הם (דברים אלו) טענת כל מי שיש לו דת...

כאן מבדיל החבר הבדלה עקרונית בין ההכרה הפילוסופית, שיכולה לכל היותר להשיג את מציאותו של אלוהים, ואת פעולתו הטבעית כבורא הטבע, ואף זה מתוך היסוסים רבים וללא ודאות, ובין היהדות המגלה לנו פן חדש — מה שלא ניתן כלל לשכל האנושי — בפעולתו של אלוהים והוא: הפעולה ההיסטורית העל-טבעית של אלוהים, וגם מוסרת לנו דרכי ביסוס חדשים, והם: הופעתו ההיסטורית הזאת גופא; ובכן, נסכם, היהדות מגלה לנו גם תוכן חדש וגם הנמקה חדשה, וכל זה על רקע הנסיון ההיסטורי-דתי של האומה (שם, יג):

... זה שאתה אומר (היינו הרעיון על אלוהים הבורא) היא הדת ההיקשית (השכלית, ואופייני הדבר שהוא קורא להשקפת הפילוסופיה בשם דת...), מביא אליה העיון ונכנסים בה ספקות רבים (היא מתבססת על העיון השכלי והיא מלאת ספק) ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת (וכן היא נתונה לוויכוח מתמיד ונטול הכרעה בין הוגי הדעות השונים).

ולעומת זה מציין החבר, שהתוכן ההיסטורי של היהדות מכיל גם בסיס איתן (שם, טו):

... אבל פתיחת דברי (והיינו הרצאתו על מעשי אלוהים בתולדות ישראל) היא המופת (ההוכחה), ועוד, כי היא הראייה אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת! (כלומר, הביסוס ההיסטורי אינו רק הוכחה נוספת, אלא הוא עושה את כל ההוכחות האחרות למיותרות לגמרי...);

אחרי שהחבר ממחיש את דבריו במשל יפה, הוא מסמך אותם על ההצהרות הגדולות של ה"אני מאמין" הישראלי, שבהן מודגש תמיד הפן ההיסטורי-לאומי של הופעת אלוהים, ולא אופיו האוניברסלי (שם, כה):

... וכן פתח משה לדבר עם פרעה, כשאמר לו: אלהי העברים שלחני אליך... רצונו לומר: אלוהי אברהם יצחק ויעקב, מפני שהיה אברהם מפורסם אצל האומות, וכי התחבר אליהם (והיה ידוע לאומות גם זאת שאלוהים התחבר אל האבות) והנהיג אותם ועשה להם נפלאות, ולא אמר: אלוהי שמים וארץ שלחני אליך...; וכן פתח אלוהים דבריו אל המון ישראל: אנכי ה' אלוהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר: אני בורא העולם ובוראכם.

ברם הכוזרי מציין כאן מתוך תמהון, שביסוס לאומי-היסטורי זה, במקום הביסוס השכלי הכל-אנושי, מביא לידי מסקנה שרק האומה הישראלית, גושאת המסורת הזאת, מחוייבת בה, בניגוד לשאר הדתות, המציינות את יפוי כוחן העל-לאומי, מה שיכול לערער לכאורה את תוקפה ואת אמיתותה של האמונה הישראלית. ואמנם, להפתעתו של המלך, מאשר החבר במלואה את הגישה הזאת, אבל, כנראה, מתוך הנמקה אחרת — שהרי את הטענה של הכוזרי אפשר לסלק על-ידי זה, שמעשי הפלא ההיסטוריים-פומביים יש להם כוח שיכנוע כללי, החורג מהסביבה הישראלית, כפי שהמחבר מציין זאת להלן בספרו — והיא, שהתורה פונה לכתחילה רק לישראל כגזע עליון ואינה יכולה להתקבל על-ידי בני-אדם ממוצא אחר... ולפיכך — אומר החבר מתוך

מסקניות בלתי שכיחה, ובצורה ברורה כל כך, בכל אופן בספרות הקודמת — אף הגר אינו יכול להשתוות עם בן ישראל, אחרי שהגורם הגזעי הוא הקובע (שם, כז):

... כן הוא, וכל הנלווה אלינו מן האומות בפרט (באופן פרטי) יגיעהו מן הטובה, אשר ייטיב הבורא אלינו, אך לא יהיה שווה עמנו... מפני שאנחנו נקראים הסגולה מבני אדם...

וכאן מציע החבר את תורת האדם העליון והעם העליון; יש דרגות שונות בטבע, זו למעלה מזו, הנבדלות בצורה אורגאנית אחת מהשנייה, והן: הדומם, הצומח, החי והאדם. ברם, מוסיף החבר, יש עוד דרגה חמישית, והיא זו של האדם העליון, ומחברנו מתאר אותו, וכפי הנראה מתיאורו לקוחות התכונות מדמותו של משה (שם, מא):

... ואם ימצא אדם שיבוא באש ולא יזקק בו, ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זהר, שאין העין יכולה להסתכל בו... וכאשר יגיע אל תכלית ימיו, ימות לרצונו... עם ידיעת העבר והעתיד (ואופייני הדבר, שהדעת הנבואית היא רק אחת מהתכונות הפלאיות של האדם העליון), הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה (בעצמותה, בצורה אורגאנית, ולא באופן מקרי כמו מעלת החכם שהזכיר אותו הכוזרי כהשערה של האדם העליון בדבריו קודם) ממעלת בני אדם (שאר בני אדם).

ואדם עליון זה, מסכם המחבר, זהה עם האדם הנבואי הישראלי. החבר משתדל לבסס את ספורי המקרא, בעיקר על אחדות האדם, ומעניין שהוא עושה את זה סמוך להצעת האקסקלוזיביות של האמונה הישראלית. הוא מתפלמס עם תורת הקדמות של הפילוסופים, תוך ציון, שבעיית החידוש והקדמות אין לה הכרעה בשכל — שאלמלא כן צריך היה לפרש את התורה שהיא לא תתנגד לשכל, שהרי אין התורה מכילה דברים נגד השכל, אם כי יש בה דברים שאין בשכל, ולפיכך ההכרעה כאן בידי התורה, העושה את כל המאמץ הפילוסופי למיותר, ושאף הפילוסופים היו מודים בדעת התורה אלמלא ידעו אותה. ודרך אגב הוא מחווה את דעתו, שלא רק תורה לא היתה לפילוסופים, אלא אף החכמה בכלל היא נחלת הגזע השמי, ולא דוקא הישראלי, והיא הועברה אליהם במאוחר. לפי השקפה זו התורה יכולה, בקושי אמנם, להתפשר עם שיטת החומר הקדום, שהרי היא משאירה את האפשרות של מעשי הנסים, ולא עם זו של עולם קדמון שהיא מוציאה את האפשרות הזאת, אחרי שאין העולם יותר יצור אלוהי הנתון לחסדו ולשבטו, כי אם הווייה עצמאית, — רעיונות, שקבלם הרמב"ם במלואם, ללא הזכרת אומרם...

הכוזרי עובר שוב לבעיית הקשר הבלתי-אמצעי של אלוהים וישראל, מה שנראה לכאורה כעומד בניגוד לשכל (שם, סח):

והיאך התחזק בנפשכם הדבר הגדול הזה, שיהיה לבורא הגופות והרוחות והנפשות... אשר נתעלה והתקדש והתגדל מהשגת השכלים... חבור עם הבריאה הזאת, הנבזה...

החבר מציין, שבעצם התערבות אלוהים בטבע היא מתמדת, ושרק הפעולות הטבעיות-המכניות נובעות מהגורמים הטבעיים. ברם אלו הטעונות תכנון שכלי, וביחוד מתן הצורות, נובעות ישר מאת התבונה הקוסמית — אלוהים, ואין ה"ענין האלוהי", אלא הדרגה הגבוהה ביותר של ההתערבות האלוהית (שם, עז):

... אבל יש ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים פעלים על דרך החימום והקירור, וההרטבה והיובש... מבלי שנייחס להם חכמה רק עבודה, אבל הציור (נתינת הצורה לחומר), והשיעור (קביעת המידה הנחוצה למוזיגת היסודות)... וכל אשר יש בו חכמה לכוונה, לא יתייחס כי אם לחכם היכול המשער.

ועל רקע זה הוא מסביר את הפעולות הדתיות, הבאות במצות אלוהים, שרק אלוהים יכול לקבוע את האמצעים המביאים להתחברות אתו, כשם שבהוויה הטבעית רק אלוהים יודע מה הם התנאים לקליטת הצורה.

אחרי שהחבר שוב הולך ומדגיש את התכונה הפלאית של לידת האמונה הישראלית וראשית האומה הישראלית, ואחרי שהוא דן, בקשר עם זה, בדבר סילוק ההגשמה של המעמד הסינאי על-ידי כך שהדיבור האלוהי, וכן הכתב האלוהי, היו יצירות בלתי-אמצעיות של אלוהים, הוא חוזר לבעיית המסתורין של הפעולות הדתיות, אבל הפעם מתוך גישה חדשה. הכוזרי מציין כאנטייתזה להצעת הרוממות של האומה הישראלית את הירידה הגדולה שחלה בהוויית האומה למחרת המעמד הגדול, והיא — על-ידי חטא העגל; החבר עונה על זה, שדוקא הערך הרב שייחסה התורה לחטא פעוט זה, כמו שהוא מפרש אחרי זה, מראה על גדולת העם, שכתם כלשהו נותן בו טעם לפגם (שם, צג):

... חטא שהגדילוהו עליהם (שנחשב להם לגדול) לגדלתם (דוקא מפני הרמה הגבוהה של העם שחטא כלשהו פוגם בו), והגדול — מי שחטאיו ספורים (וגדול הוא זה שאפשר לספור את חטאיו, כלומר שכמותם קטנה).

אך מבחינה עניינית מסביר החבר, שב"עגל" לא היה משום עבודה זרה, אלא משום פולחן הצורות, שאינו זהה לדעת המחבר עם האליליות; בעצם נתכוונו בני ישראל לאלוהים אחד, אלא שהם ביקשו להם דבר מוחשי לסמל אותו, אחרי שאין האדם מסוגל לקיים יחס דתי למושג מופשט. ואמנם שאיפה זו לסמליות מוחשית היא חוקית, וחטאם היה שהם בחרו להם את הסמל מיזמתם-הם ולא על פי הצו האלוהי (שם, צז):

... כי האומות כולן בזמן ההוא היו עובדות צורות, ואלו היו הפילוסופים מביאים מופת על היחוד ועל האלהות לא היו עומדים מבלי צורה שמכוונים אליה ואומרים להמונם, כי הצורה הזאת ידבק בה ענין אלוהי... ומהם מי שמייחס זה (דבר הכוח האלוהי של עצמים מסויימים) אל האלוהים, כאשר אנחנו עושים היום במקומות המכובדים אצלנו, עד שאנו מתברכים בהם ובעפרם ובאבניהם (כגון הכותל המערבי)... וחטאתם היתה בציור שנאסר עליהם (שנאסר עליהם לעשות צורות) ושייחסו ענין אלוהי (כוח אלוהי, השפעה אלוהית) אל מה שעשו בידם ורצונם מבלי מצות האלוהים.

אחרי אריכות דברים של החבר בנושא האמור מסכם הכוזרי שמצא כבר בדברי החבר תשובה על שאלתו היסודית בדבר המעשה הדתי הרצוי, שהוא רק זה שצווה על-ידי אלוהים, אחרי שרק אלוהים קובע מה היא הדרך המובילה אליו...

ושוב מאריך החבר דברים בנושא זה תוך הוספת גוונים שונים; הוא מציין בעיקר שמגמת כל הפעולה הדתית היא ההתקרבות לאלוהים, ומתוך כך הוא מסביר, כאילו דרך אגב את מיעוט הדברים בתורה על עולם הבא, בעייה שהעסיקה אף את הוגי הדעות הקודמים. שכן עם שכל מהותו של עולם הבא היא ההתקרבות לאלוהים, הרי התורה שואפת להשיג מטרה זו עוד בחיים הארציים, ואין לה צורך להתעסק במציאות שהיא רחוקה מתפיסתנו ושאינן אפשרות להסבירה לבשר ודם. והחבר מדגיש הפעם בפירוט-יתר את מהות הדבקות המיוחדת של האומה באלוהיה, שהיא דו-אנפית: דעת אלוהים המיוחדת רק לה — הנבואה (שם, קט):

... אבל יעודנו — הידבקנו בענין האלוהי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה (כלומר, וכן הדרגות הנמוכות ממנה כמו הבת-קול),

וכן מעשי הפלא בקורותיה:

... והתחבר הענין האלוהי בנו בגדולה ובכבוד ובמופחים.

ולפיכך לא היה צורך להרחיק לכת עד למציאות שמעבר לחיים הארציים, אחרי שהמטרה מושגת אף באלו האחרונים:

... ועל כן איננו אומר בתורה כי אם תעשו המצות הזאת אביאכם אחרי המות אל גנות והנאות (אולי עקיצה ליעודים האסכטולוגיים המוגשמים של המוסלמים), אבל הוא אומר: ואתם תהיו לי לעם...

והמחבר מציין שוב את ההנהגה הפלאית המתגלה בהיסטוריה הישראלית, בניגוד לחוקיות הטבעית, לה נתונים העמים האחרים. והוא מסכם (שם, שם):

ויעודיה כולם (כל ההבטחות) כולל אותם שורש אחד, והוא: יחול קרבת אלוהים (הצפייה להתקרבות לאלוהים), ומי שיגיע אל המעלה הזאת (של התקרבות לאלוהים), לא יירא המות (אחרי שהשיג כבר בחיים מה שצפוי לו אחרי המות).

פרק שני: גורמים טבעיים של ההווייה העל-טבעית

א

אחרי שבמאמר הראשון הציע רבי יהודה הלוי את יסודות שיטתו, הוא עובר במאמר השני לפרטי משנתו, וביחוד להצעת הגורמים המסייעים לחלות ה"ענין האלוהי", או ההתחברות המיוחדת של האומה עם אלוהים. הוא מתחיל בסיפור ההתגיירות, שבא כתוצאה של הוויכוח הקודם; אחרי שהכוזרי נכנס לדת היהודית הגיע הזמן להכניסו לפני ולפנים של תורת ישראל, והחבר פותח בהרצאה על תוארי אלוהים — אחת הפרשיות החשובות ביותר של היהדות.

רבי יהודה הלוי הולך כאן בעקבות רבנו בחיי, שרוב הדברים לקוחים ממנו, אולם — מתוך צמצום-יתר ומיצוי-יתר, וכן בתוספת של אי-אלו רעיונות מעטים, אבל בעלי חשיבות רבה. הוא מתחיל בהנחה, שכל תוארי אלוהים הם תוארי פעולה, או מעשיים, בלשונו. כלומר, הם אינם מגדירים את מהותו של אלוהים כשהוא לעצמו, כתכונותיו של זה, אלא את סוגי הפעולות שלו — הנחה שיסודה היא מרבנו בחיי, אלא שרבי יהודה הלוי מסבירה הסברת יתר (מאמר ב, ב):

שמות הבורא חוץ מהמפורש [שם הויה, הנקרא בתלמוד השם המפורש, על שהכהן הגדול היה מבטא אותו רק פעם בשנה בהיגויו האמיתי, ולכן: "מפורש", היינו: מבוטא; רמב"ם מפרש: "מפורש" מלשון "מבואר" — שם המפורש, ענינו, שהוא יורה עליו ית' הוראה מבוארת, אין השתתפות בו, מו"ג, ח"א, פס"א, כלומר, שהוא מיוחד רק לאלוהים ואינו משותף לעצמים אחרים כגון רחום, חכם, שנאמר גם על אלוהים וגם על בני אדם, ושם הווייה נאמר רק על אלוהים, ולכן הרי הוא כאילו מבאר את אלוהים במיוחד; אחריו אלבו (עקרים ב' כה) מפרש: "מפורש" מלשון "מיוחד". כלומר, בעצם דומה לדעת הרמב"ם ששם זה מיוחד רק לאלוהים, אלא שהוא נותן לו הוראה לשונית אחרת: לא "מבואר" אלא "מיוחד" [הם מידות ותבניות טפלויות — תוארים חיצוניים, שנטפלו לאלוהים מן החוץ ולא מבטאות את מהותו, שנלקחו מהתרשמויותיהן של הבריות בעקבות מעשי אלוהים. כשאלו-הים מתקן את מצבו של מישהו, שהוא כל כך רע עד שהוא מעורר את רחמי

בני אדם, כלומר, וכאילו אף פעולת-התיקון של אלוהים היא פעולה של רחמים. על יסוד זה אנו מייחסים את התוארים "רחמים וחנינה" לאלוהים, כאילו הן מידות עצמיות בו ולאמיתו של דבר אנו רואים במידות אלו רק חולשה של הנפש והודעזעות טבעו של זה המרגיש הרגשות אלו וברור שאין לייחס חולשה זו לאלוהים.

ברם אלוהים מקיים את הפעולה של רחמים, וכן את זו ההפוכה: של כעס, בלי לווי של אמוציה המשמשת רקע לפעולות אלו אצל בני אדם, ובלי שהמעבר מפעולה הראשונה לשנייה תעורר בו תמורה — ובכן מוטיב חדש לאי-ייחוס הרגשות אלו לאלוהים: העדר אפשרות עקרונית של תמורה במהות האלוהית, של שינוי במצב-רוח כביכול של אלוהים — מה שמומחש ביותר על-ידי השוואה עם פעולת השופט (שם):

אבל אמנם הוא (אלוהים) שופט צדק: גוזר בריש אדם אחד (גוזר שאדם מסויים יהיה רש) ועושר אדם אחר (ושהשני יהיה עשיר) מבלי שישתנה בעצמותו (שהחלטות הפוכות אלו תעוררנה בו שוני בעצמות — ובכן, מובלע כאן כאילו דרך אגב מוטיב חדש זה של אי-שינוי בעצמות האלוהית), ולא ירחם על אחד, ולא יכעס על אחד (וכל זה בלי שזה יבוא כתוצאה של הרגשת רחמים כלפי אחד או כעס כלפי שני); ואנחנו רואים כזה בשופטי בני אדם, כששואלים אותם בדינים (במשפטים), ודגין במה שמחייבת התורה (והם שופטים לפי חוקי התורה), ויהיו אנשים זוכים בדין ואחרים חייבים — וישוב אצלנו בבחינת רשומיו פעם אל רחום וחנון, פעם אל קנא ונוקם (רק לפי התרשמותנו-שלנו הוא נראה לנו פעם כרחום וחנון ופעם כקנא ונוקם).

להלן ממיין המחבר את התוארים — אחרי שהסביר את תכונתם הכללית, כתוארי פעולה — לשלושה סוגים:

וכללו של דבר, כי המידות מתחלקות, זולתי השם מפורש, לשלושה חלקים שתהיינה מעשיות (תוארי פעולה) או טפליות (לעיל הוא קורא לכל התוארים בשם "טפליות" וכאן הוא מייחד שם זה לסוג אחד, מפני שסוג זה ממצה יותר מהראשונים את השם הזה, מפני שאלה אינם מכילים שום תוכן ממשי, ולכן הולם אותם במיוחד שם זה), או שולליות (ובכן, לדעתו, אף אלה כלולים במסגרת "תוארי פעולה", אם כי אנו רוצים בזה להביע משהו על עצמותו של אלוהים, מפני שכנראה שאף עליהם אנו מתעוררים מתוך הכרת הפעולה האלוהית).

והוא הולך ומפרט את התוארים המעשיים ואף חוזר ומסבירם מתוך הוספת הסתייגות אחת, שכוונתו רק לפעולות הטבעיות של אלוהים:

והמעשיות נלקחות מהמעשים הבאים ממנו באמצעים טבעיים (על-ידי כוחות הטבע הקיימים כבר, ולא על-ידי פעולה בלתי-אמצעית של אלוהים), כמו: מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם, רחום, חנון, קנא ונוקם... והדומים להם.

לאחר מכן הוא מפרש —

את ה"טפליות", שאינן אלא ביטויי-הערצה, ללא כל תוכן מיוחד, המשמשות מבע להרגשת הרוממות האלוהית שיש בתוכנו:

והטפלויות כמו: ברוך ומבורך, מהולל, קדוש, רם ונשא, נלקחות מרוממות המדברים לו (שאיפת בני אדם לרומם את אלוהים) ואלה אם הם רבות (מידות רבות), אינם מחייבות לו ריבוי (אינם מכניסים ריבוי של תכונות באלוהים) ולא מוציאות אותו מאחדות (ואינם שוללים ממנו את האחדות).

מכאן הוא עובר לפרט —

את השליחות. רעיון השליחה הוסבר כבר אצל רבנו בחיי, ברם רבי יהודה הלוי, מוסיף אי-אלו גורמים, שיתבררו מתוך ההמשך (שם):

אבל השוללויות, כמו: חי ואחד וראשון ואחרון. סופר עליו באלה, כדי לשלול ממנו הפכים (אנו מתכוונים בתוארים רק לשלול את ההפך מהם, שאין בו תוארים הפוכים מאלו), לא לקיים לו אלה על הדרך שאנחנו מבינים מהם (אבל אין אנו רוצים לייחס לו תוארים אלו בצורה חיובית באותו המובן שיש לנו מתוארים אלו — ולכאורה אין הוא מתכוין לשלול לחלוטין את התוארים האלו מאלוהים, כמו שיש מסבירים את תואר-השליחה, אלא הוא מפרש את מושג השליחה במובן זה, שאנו שוללים רק את התוכן, שאנו, בני אדם, מכניסים לתארים אלו. ברם התוארים האלו ישנם אצל אלוהים אלא שאין אנו תופסים את תוכנם האמיתי שיש לתוארים האלוהיים האלו ולפיכך אנו מציינים, שכוונתנו רק לשלול את ההיפך, אבל לא לייחס משהו חיובי לאלוהים, שזה לא ניתן לתפיסתנו, אמנם למעשה, ואחרי שאין לנו כל מושג מהם, הרי שוב אין כל ממשות לשמות התוארים, שאינם אומרים לנו כלום על אלוהים והם כאילו אינם, ויוצאת ממילא, שלילה גמורה של התוארים, ואילו זו היא באמת כוונתו של המחבר, וראה להלן) כי אין אנחנו מבינים חיים, כי אם בהרגשה ותנועה (אין לנו מושג אחר של חיים, כי אם כמכלול של הרגשה ותנועה), וכבר התעלה מהם (ואלוהים מרומם מחיים אלו של הרגשה ותנועה, כלומר, אבל יש לו חיים אחרים, שאין אנו יודעים עליהם כלום, ואין אנו יכולים לתארם, אמנם לכאורה, אם אין אנו יודעים אותם, אין אנו גם יכולים לומר שהם ישנם. . . ואולי כוונת כל הפסקה: שאין לייחס לאלוהים תוארים כשם שאנחנו מבינים אותם, היינו בצורה חיובית. שהרי מה אנו מבינים במלה חיים: הרגשה ותנועה, ואלוהים מרומם מכל זה, וממילא הוא מרומם מחיים בכלל. אלא שכוונתנו לייחס לו תוארים רק במובן זה שאנו שוללים את הפכים) ואנחנו אומרים עליו שהוא חיל שלול ממנו תואר הדומם והמת (כשאנו אומרים על אלוהים, שהוא "חי" אין כוונתנו לתאר אותו בחיים, שהרי אין לנו מושג כלשהו על החיים האלוהיים, אלא רק לשלול ממנו את ההפך: שהוא דומם או מת, ואנו אומרים שהוא "חי", היינו שאיננו לא-חי, זאת אומרת: דומם או מת), מפני המחשבה הקודמת לו, כי מי שאינו חי הוא מת (שאלמלא לא היינו אומרים על אלוהים שהוא חי, היה מקדים ועולה בנו הרהור, שהוא מת, שהרי מי שאינו חי הוא מת), ולא יחוייב זה אצל השכל (והרהור אחרון זה אינו מוצדק מבחינת ההגיון, כמו שיוצא מהדוגמאות הבאות), אך כבר תשלול מהזמן, דרך משל, החיות, ולא יחוייב שיהיה מת אחרי שאין מדרכו קבול החיים והמות (אם, למשל, אנו אומרים שהזמן אינו חי, אין זה מביא אותנו לומר את ההפך, שאם הזמן אינו חי, אז הוא מת, לאחר שאין לייחס לא חיים ולא מות לזמן, והזמן אינו לא חי ולא מת), וכמו (דוגמא שנייה) שלא תחוייב ממאמריך, שהאבן איננה חכמה, שתספר עליה שהיא כסילה

(אם אנו אומרים על האבן שהיא אינה חכמה, אין להסיק מאמירה זו, שהיא ההיפך מזה, שהיא כסילה, אחרי ששני התוארים: החכמה והכסילות, אין להם שייכות לאבן), וכאשר האבן פחותה משתקבל החכמה והכסילות, כן העצם האלוהי יתברך מרומם מלקבל החיים והמות (וכשם שאנו שוללים גם את החכמה וגם את הכסילות מאת האבן, מתוך פחיתותה, שהיא עומדת למטה מן התוארים האלו, כך אנו יכולים לשלול מאת אלוהים גם את החיים וגם את המות, וזה מתוך רוממותו, שאלוהים מרומם על שניהם — ואם כן יוצא שוב מכאן, שיש לחלוטין לשלול מאת אלוהים כל תוארים שהם, אחרי שהוא מרומם על כל התוארים, וזה, לכאורה גוון חדש, אבל אולי כוונתו גם כאן שאלוהים מרומם מן ה"חיים" שלנו, אבל יש לו חיים משלו, אך על זה אין לנו שוב מושג כל שהוא ואי-אפשר לתאר אותו בזה — ושתי הגישות האלו שקולות אצלי בדברי המחבר), כאשר איננו מקבל האור והחושך (וכשם שאין לייחס לאלוהים לא אור ולא חושך, אחרי שאלו הן תכונות גשמיות), אבל אם ישאל השואל אותנו: הישנו העצם ההוא (האלהי): אור או חשך, היינו אומרים על דרך העברה (בלשון ציורית), אור, מיראתנו המחשבה שמה שאינו אור הוא חושך. אבל על האמת יש לנו לומר, שאין מקבל האור והחושך אל הגופות, והעצם האלוהי איננו גוף, על כן לא יסופר באור, אלא על דרך דמיון, או לשלול ממנו המידה הפחותה (כלומר, בעצם אין לייחס לאלוהים לא אור ולא חושך, אחרי שאלו שניהם הן מידות גשמיות, אבל אם היו שואלים אותנו: מהו אלוהים: אור או חושך, היינו ממהרים לענות: אור, שהשואל לא יסיק שהוא חושך, ולפיכך כשאנו מתארים אותו באור, אין זה אלא לשבר את האוזן, או רק לשלול ממנו את ההיפך: את החושך), וכן (עכשיו בא סיום ההשוואה), לא יקבל החיים והמות, אלא הגופות הטבעיות, והעצם האלוהי מרומם ונעלה מהם (גם חיים וגם מות הם תוארי הגופות, ואלוהים מרומם על שניהם), ואם יאמר: חיים, לא כחיותנו הוא כוונתנו (כגירסת קסל, המחרגם הגרמני של "הכוזרי", ולא כגירסת המוטעת של צפרוני), כי לא הבננו מעולם חיים, כי אם חיינו, וכאילו אנו אומרים: לא נדע מה הוא ? (ואם אנו אומרים על אלוהים שהוא חי, אין כוונתנו לחיים שלנו, וממילא אין אנו מתכוונים כלל לתואר חיובי של חיים, שהרי אין לנו מושג אחר מהחיים, כי אם אלו שלנו, ואלו אי-אפשר לייחס לאלוהים, שהוא מרומם מהם, אלא כוונתנו לומר, שאין אנו יודעים מה הם החיים האלוהיים, או בכלל אם אפשר לייחס לו תואר: חיים כל שהו, ואנו שוללים רק את ההיפך ממנו), ומה שנאמר: "אל חי" ו"אלוהים חיים", הוא מידה כנגד מידת האלילים שהם אלוהים מתים, לא יהיה מעשה (ואם אנו אומרים בכל זאת: אלוהים חיים, כוונתנו רק לשלול ממנו את התכונה של האלילים, שהם מתים ונטולי כל פעולה);

המחבר גם נותן דוגמאות של תוארי-שלילה אחרים כגון "אחד" (שם):

... ועל הדרך הזה נאמר אחד לשלול ממנו הריבוי, לא לקיים לו האחדות המובנת אצלנו (כשאנו אומרים "אחד" כוונתנו רק לומר, שאין ריבוי באלוהים, אבל לא לתאר אותו בתואר "אחד", כמו שאנחנו, בני אדם, מבינים אותו), כי האחד אצלנו מה שנדבקו חלקיו זה בזה (כי זה שאנו קוראים לו "אחד" אף הוא מורכב מחלקים שונים שנצטרפו יחד, ומהווים אחידה אחת, ולא כן האחדות האלוהית, שהיא בלתי-מורכבת מגורמים שונים והיא אחדות פשוטה, כלומר, ואף האחדות הפשוטה הזאת אין אנו יכולים לתאר לעצמנו, ואנו יכולים לכלול בתואר זה של "אחד" רק את העדר הריבוי, אבל לא למצות בו את ה"אחד" האלוהי).

ברם מתברנו מכניס כאן במשנת התוארים מושג חדש, שאינו אצל אחרים מבעלי תורה זו, כגון אצל רבנו בחיי לפניו והרמב"ם אחריו, וזה בהתאם לשיטתו בדבר הפעולה הבלתי-אמצעית של אלוהים, לאמור: שפעולה זו קשורה בשם המפורש, שאף זה האחרון אינו בא לציין את העצמות האלוהית— זה לא ניתן לבני אדם כלל, אף לא לגביאים— ואף הוא אינו אלא תואר פעולה, אלא שהוא בא לסמן את הפעולה האלוהית העל-טבעית, וכפי שהוא מסביר את זה במאמר הרביעי, בבואו להדגיש את ההבדל בין "אלוהים" ושם "הויה", ובמקביל לזה בין ההכרה השכלית והנבואית, שהראשון מסמן את הפעולה האלוהית הטבעית, מה שניתן לתפיסת כל בעל שכל, והאחרון את הפעולה האלוהית שלמעלה מן הטבע, וזו נתגלתה רק לגביאים (שם):

... אבל המידות התלויות בשם המפורש יתברך הן היצירות מבלי מצועים טבעיים (התוארים, שאנו תולים בשם המפורש באים לציין פעולות הבאות ישר מאת אלוהים, בלי תווך של הגורמים הטבעיים הקיימים, והם מעשי הפלא, הגסים) כמו "יוצר" ו"בורא" ו"עושה נפלאות גדולות לבדו", רצונו לומר: בגזרתו וחפצו (של אלוהים עצמו), מבלי מצוע (תווך) סבה אחרת (כלומר, וכיוצא בזה שם הויה מסמן את הפעולות שאלוהים עושה ישר בלי תווך סיבות אחרות).

אך בסיום מחקרו זה על התוארים, הוא מכניס עוד מושג מפתיע שאינו אצל רבנו בחיי (אבל שקיבל ממנו הרמב"ם אחריו בלי הזכרת שמו), והוא: הזהות של האלוהים עם החכמה; החכמה אינה תואר נוסף על אלוהים, אלא החכמה היא היא העצמות האלוהית (ויש כאן להעיר, שאמנם בזה סולק הקושי של הריבוי, ועם זה יש בזהו זה משום צמצום הישות האלוהית, שהרי אנו מגבילים אותו רק לתחום אחד— ומה עם שאר התוארים: יכולת, רצון? ובכלל איך אנו יכולים לומר משהו חיובי על אלוהים? איך אנו יכולים פתאום להסביר את העצמות האלוהית, אחרי ששללנו כל אפשרות זו? מנין לנו בכלל ההגדרה הזאת שאלוהים הוא החכמה, ובכלל האם אפשר להגדיר את אלוהים? הרי כל הגדרה יש בה משום מיעוט הדמות האין סופית של אלוהים!) (שם):

... ונקרא אותו "חכם לבב" (איוב, ט, ד), מפני שהוא עצם החכמה ואין החכמה מידה לו (לפי גירסת קסל: אלוהים הוא החכמה עצמה, ואין החכמה הנשוא של אלוהים, כלומר, החכמה היא אלוהים ואלוהים הוא החכמה. ומוזר הדבר שהמחבר מקדיש לרעיון גדול זה רק משפט אחד בלי הסברה מפורטת).

ב

מתוך התוארים חוזר המחבר לבעייה הראשית של הספר, והיא: האומה הישראלית, כנושאת האמונה הישראלית. יותר גכון, החווייה הדתית החיה, והיא: ההתגלות המתמדת של אלוהים בהיסטוריה הלאומית בצורת מעשי פלא אלוהיים, הפעולות העל-טבעיות שלו— מצד אלוהים, וכן התופעה הנבואית— מצד האומה, היינו: אף מצדה, כדעת אלוהים מיוחדת, הנובעת מדרך

ההכרה המסתורית המיוחדת לאומה, כתוצאה מדבקותה באלוהים. ראוי לציון המעבר האמנותי מנושא לנושא: אחרי שבתורת התוארים שלו הזכיר את שם הווייה כביטוי לפעולה העל-טבעית והבלתי-אמצעית של אלוהים, ולפיה הסביר את מהותן של התמונות, או "הצורות הרוחניות" בלשונו, הנראות לנביאים בתזונותיהם כיצירות ישירות של אלוהים, שמטרתן לשמש בבואה של הנוכחות האלוהית. הדרך מובילה ישר לישראל כמצע לכל הגילויים האלו. ברם הפעם מדגיש ר' יהודה הלוי במיוחד את הגורמים המסייעים ל"ענין האלוהי", והם: האקלים והפעילות הדתית; הוא מתחיל בגורם הארצי. הכוזרי מסכם לפני החבר את תמצית דבריו של החבר, ומתוך כך עוברת השיחה בקלות לנושא החדש (מאמר ב, ז):

... כבר התבאר לי סוד המידות (תוארי אלוהים), ונתגלגל לי הבנת כבוד ה' ומלאכות ה' ושכינה (ומענין לענין נתגלגל הדבר להסברת המונחים: כבוד ה', מלאך ה', שכינה), ושהם שמות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים (ושמור גחים אלו מסמנים את ה"יש"ים הנראים לנביאים, כלומר, ישים רוחניים, הנבראים ישר על-ידי אלוהים, והנראים לנביאים הודות לחוש הפנימי המיוחד להם).

ובהזדמנות זו שם המחבר בפי הכוזרי הסברה מקורית של מראות הנבואה, וזה מתוך השוואה לקרני השמש: הקרן אינה אלא ניצוץ פעוט מן השמש, אבל — וזהו העיקר — ניצוץ זה אינו חלק של השמש — שהרי לפי ההשקפה המקובלת בימי הביניים אין בשמש לא אור ולא חום אלא האור החוזר מן הגופים שהופעלו על-ידי הקרנת השמש, כך שאין האור שאנו רואים לא העצמות של השמש ולא חלק מן העצמות הזאת, אלא הנבואה של השמש המשתקפת בגופים. וכיוצא בכך במראות הנבואה: הרוח האלוהית, השכינה, או ה"יש"ים האלוהיים המופיעים בהם, אינם חלק של העצמות האלוהית שהיא בלתי-נראית לנו לגמרי, כי אם האור החוזר מנשמות הנביאים שהופעלו על-ידי ההקרנה האלוהית (שם):

וכאשר נאמר על האור בבקר ובערב וביים המעונן, כי האור ניצוץ מהשמש, אף-על-פי שהיא נסתרת (אף שהשמש יצמה היא בלתי-נראית אז, היינו, בבקר וביום המעונן), ונאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש (וכן אנו חושבים כרגיל שהאור בא מעצם השמש) ואינו כן, אך הגופות נפעלות בנכחם, ויאורו בהם (ולאמיתו של דבר, אין זה כך, אלא האור בא מתוך ההקרנה היוצאת מן הגופים שהופעלו על-ידי השמש).

והחבר מסיים את ההשוואה (שם, ח):

כן הכבוד: ניצוץ אור אלוהי מועיל אצל עמו ובארצו (כך הוא הכבוד האלוהי — היינו, מכלול ההופעות האלוהיות: הנסים, הנבואה, וביתר דיוק: ה"יש"ים הנראים לנביאים — קרן האור האלוהית המתגלה בעם האלוהי ובארץ האלוהית).

ולאחר שהחבר, כפי שמדגיש זאת הכוזרי, נתן לבן שיחו הסברה מקיפה ביחס לבעיית העם, עובר הוא להצעת הבעייה של הארץ, הנראית לכוזרי כדבר יותר

מתמיה מהגורם הגזעי; הוא מציין מקודם את ההשפעה של האקלים בכלל, אף במציאות הטבעית, את השוני בין הארצות השונות ביחס לצמח ולחי שבתוכן, ועל רקע זה יכול להיות מובן לנו שארץ מסויימת מצטיינת בתכונה מסויימת כגון זו של מצע להופעה האלוהית, ברם להשפעת האקלים, מציין החבר, יש לצרף עוד את הטיפול המיוחד. הצלחת פרי מסויים תלויה ראשית כל בטיב האדמה המסויימת, אבל גם בעבודת האדמה.

ובסיכום הדברים: שלשה תנאים הם הדרושים להופעת ההווייה האלוהית המיוחדת או "הענין האלוהי": גזע, ארץ והפעולה הדתית.

תופעת הנבואה, ממשיך החבר, אינה אפשרית כי אם בארץ-ישראל או — במקרים הבודדים של הופעת הנבואה מחוצה לה — בקשר אתה. והחבר הולך ומפרט בשיחה ארוכה, שאנו בוררים ממנה רק אי-אלו קטעים, תוך התלהבות גוברת והולכת, את מעלותיה וסגולותיה של הארץ האלוהית; ואופייני הדבר שהוא מתחיל מיעודה הכלל-אנושי, הקשור עם היעוד הלאומי (שם, טז):

... היתה מיועדת (מזומנת) להישיר כל העולם (להורות את הדרך הישרה לעולם כולו, כלומר: שממנה תצא תורה לכל עמי עולם), מוכנת לשבטי בני ישראל (ובבת אחת מוכנה לאומה הישראלית, כלומר: אחרי שיעוד זה הוא הוא יעודה),

ואחרי כן הוא מדגיש את ערכה המיתאפיזי של ארץ-ישראל כנכס אלוהי מיוחד (שם, יח):

... הלא תראה איך קיבלה הארץ שבתות (שאף עליה הוטלה מצות השביתה), כמו שאמר: שבת הארץ, ושבתה הארץ לה, ולא נתן רשות למכרה לצמיתות (לנצח).

וכן את ערכה הדתי-הלכתי של הארץ: השבת, למשל, מתחילה עם שקיעת השמש בארץ-ישראל, שהיא במרכז התבל, למרות שהימים מתחילים במזרחה של תבל, ששם התחלת זריחת השמש, ובעת שקיעת השמש בארץ-ישראל, כבר חצות הלילה במזרח הרחוק, עם זאת השבת מתחילה שם, במזרח, רק למחרת יום השבת בארץ-ישראל, וביתר דיוק: שמונה עשרה שעות אחרי התחלת השבת בישראל, שאז חלה שקיעת השמש החדשה במזרח. והחבר הולך ומפרט את פרטי הלוח העברי הקשורים בענין זה. כן הוא מציין את דבר היות הארץ מרכז הכיסופים של טובי האומה והאנושות, ואף הולך ומזכיר שורה של הלכות ומימרות חז"ל על עדיפות הארץ וחיבת הארץ. ברם כאן מעיר לו הכוזרי על חוסר הכנות שלו ביחס לארץ, אשר בתיאור מעלותיה כה הפליג (שם, כג):

... אם כן אתה מקצר (ממעט) בחובת תורתך, שאין אתה משים מגמתך המקום הזה ותשימנו בית חייך ומותך (כלומר, שאינך שואף להגיע לארץ זו, לחיות בה ולמות בה), ואתה אומר: רחם על ציון, כי היא בית חיינו...

והחבר מודה לו על זה מתוך בושה כבושה, והוא מוסיף על זה שהעדר-כנות

זה היה הגורם לאי-הגשמה מלאה של שיבת ציון בראשית הבית השני (שם, כד):

... הובשתני מלך כוזר... והעוון הזה (של אי-רצון לעלייה) הוא אשר מנענו מהשלמת (מנע מאתנו להשלים) מה שיעדנו בו (שהבטיח לנו) אלוהים בבית שני...

ומהגורם הארצי עובר החבר לזה של הפעילות הדתית, וביחוד של הקרבנות. הוא מסביר, לא את טעמים הכמוס אתנו, ושרק אלוהים-המצוה יודע אותנו, כי אם את היותם תנאים להופעת ה"ענין האלוהי": ההשראה האלוהית וההנהגה האלוהית המיוחדות לישראל, תוך השוואה ליחס השכל אל המזון; השכל אינו זקוק למזון, ועם זה אין הוא יכול להיות פעיל באדם, כי אם כאשר האורגאניזם הגופני הוא נזון יפה, ומתוך כך בריאותו הוא שלמה, כך אין ה"ענין האלוהי" חל על האורגאניזם הלאומי, אלא עם קיום מערכת הקרבנות וכל סדרי עבודת המקדש, אם כי אין ה"ענין האלוהי" כשהוא לעצמו, זקוק למזון הקרבנות.

ואחרי שהחבר נכנס לפרטי ההשוואה הוא מוסיף הסתייגות:

... ואיני גוזר חלילה שהכוונה מהעבודה הזאת הוא הסדר הזה אשר זכרתיו (שסדר זה של עבודת המקדש המקביל לסידור הגופני הבא על-ידי המזון הוא כוונת הקרבנות), אבל מה שהוא נפלא ונעלה (הטעם יכול להיות משהו נפלא יותר ונעלה יותר), ושהיא תורה מאת אלוהים (מספיק לנו שהיא, עבודת הקרבנות, היא הוראת אלוהים), ומי שקיבלה קיבול שלם, מבלי שיתחכם בשכלו, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר. אך מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא (של האמונה התמימה) אל המחקר, טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות ולספקות (אם כבר היה אנוס לרדת ממרומי האמונה אל המחקר, טוב שישתמש בו למצוא טעמים של חכמה במצוות השם, מאשר יהרהר בהם בסברות רעות וייתיחס אליה בספקנות — וזו היא העמדה העקרונית של רבי יהודה הלוי ביחס למחקר ולפילוסופיה, שעליה הוא מדבר בהרחבת-יתר במאמר האחרון, והיא: שהאמונה הפשוטה היא מדרגה יותר עליונה מהחקירה, אם כי אף החקירה היא חוקית, אך היא דורשת זהירות).

ומענין לענין חוזר החבר לבעיית האומה; הוא חוזר ומציין את החוקיות הטבעית, לה נתונים העמים, וההנהגה העל-טבעית, הנסית, המיוחדת לישראל והתלויה בעיקר במקדש ובעבודת מקדש: מצבם של העמים האחרים תלוי ברוב ומיעוט של האוכלוסים וכן במידת החוסן או החולשה שלהם וגם בזה אם יש ביניהם פירוד או אחדות שוררת ביניהם; הכל תלוי אצלם בגורמים טבעיים, אבל לא דתיים מוסריים הגוררים אחריהם את התגובה האלוהית הבלתי אמצעית, לטובה או לרעה. ולא כן הגורל הישראלי התלוי לא בגורמי הטבע, בריבוי האוכלוסייה או במיעוטה, אלא בגורמים דתיים-מסתוריים, המראים על הנהגה אלוהית מיוחדת.

להלן הוא מציין את מקומה של האומה בקרב האנושיות והוא כמו של הלב בגוף האנושי (שם, לו):

... ישראל באומות — כלב באברים (כמו הלב בין שאר אברי הגוף), הוא רב חליים מכולם ורב בריאות מכולם (והלב — ומקביל לו, האומה — יש בו דו-אנפיות, הוא המרובה במחלות ביותר והבריא ביותר) ...

הלב רגיש מאוד, כל דבר קל: מחלה קלה, דאגה כל שהיא, משפיע עליו. ומצד שני מביאה רגישות הלב הזאת לידי כך שהיא לא נותנת למחלה להצטבר בו לזמן ארוך, כי אז, דוקא בגלל רגישות זאת, צפוי לו הכליון. והנמשל: כל חטא קל פוגם באומה, ואלוהים מגיב על זה מיד בעונש, ומצד שני אין אלוהים נותן לעוונות האומה להצטבר, שכן זה היה מביא לכליונה. ומכאן להסברת הסבל המיוחד של האומה, בניגוד לשלוות הגויים: ישראל הוא לב העולם ותכלית המציאות העולמית, ובו ועל-ידו דבק הענין האלוהי בעולם, ולפיכך באות עליו צרות הממרקות אותו ועושות אותו ראוי לתפקידו — קליטת הענין האלוהי.

ומכאן לפרט האחרון של ההשוואה: ישראל לב העולם — היצירה הנבחרת בעולם ותכלית כל המציאות העולמית ...

אחרי שיר הלל אחרון זה לאומה מעיר הכוזרי לחבר על הדיספרופורציה שבין היתרון הדתי של האומה והעדר מגמת הפרישות בה; החבר נותן לו על זה, ראשית כל, תשובה צורנית, שאין "להתקרב לאלוהים כי אם במעשים מצווים מאלוהים". כלומר, ואין לנו לבחור בעצמנו את הפעולות הדתיות אף שהן נראות לנו כמובחרות ביותר, כגון הפרישות. ורק אלה שניתנו מאת אלוהים מובילות אל מטרתן, שהיא — הדבקות באלוהים. ובהזדמנות זו מבדיל החבר הבדלה עקרונית — ומקורית ביותר בכל הספרות הדתית הישראלית — בין החוקים המוסריים-שכליים הקודמים לתורה, המשותפים לכל בני אדם, באשר הם כולם בעלי שכל, לבין החוקים הדתיים-מסתוריים שהם נחלת ישראל גרידא; הראשונים מהווים דרגה יותר נמוכה מהאחרונים — בניגוד לשיטת רוב הוגי הדעות, המשווים את אלה עם אלה ואולי עוד מעדיפים את המצוות השכליות על הדתיות או השמעיות בלשונן — והן, מצוות מוסריות-שכליות אלה משמשות רק מבוא למצוות הדת ועבודת אלוהים, שעל ידן מפעילים את "הענין האלוהי". אמנם בלעדי הראשונים אין לגשת לאחרונים, והם בעצם היסודות האלמנטריים של כל חברה אנושית, אף הפרימיטיבית ביותר, בו בזמן שחוקי הדת מיוחדים הם לחברה הגבוהה במיוחד, לעלית של האנושות. וגישה זו, הרואה את עדיפותה של התורה, אף בתחום זה של החוקים והמצוות, במסתורין שבה ולא בחלק השכלי שלה, מתאימה לכל עמדת החבר, שהתורה מתחילה במקום שמסתיים השכל (שם, מח):

... אלה (הצדק, המשפט והחסד, שהזכירם הכוזרי) והדומה להם, הם החוקים השכליים, והם ההקדמות וההצעות (מצעים, מבואות) לתורה האלוהית, קודמות לה בטבע (שהן מונחות בטבע האנושי יותר מהתורה היא התגלות אלוהית) ובזמן (היסטורי, שהן נוצרו טרם שהתגלו חוקי התורה או שיש הכרח להקדים בקיומן) אי-אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה, שתהיה מבני אדם, עד שקהל

הליסטים אי-אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם, ואם לא, לא היתה מתמדת חברתם (ומשל דומה נמצא אצל אפלטון בספר ראשון של "המדינה" וכן אצל ציצרו);

להלן מסביר הלוי בצורה מקורית את ריבוי ההתאוננות של הנביאים על החטאים המוסריים מתוך אדישות או גם מיעוט הדמות כביכול של החטאים הדתיים, אשר להיפך, החשיבו במיוחד את המצוות הדתיות ואת עבודת הקרבנות, ומתוך כך חשבו, שאין לקפוץ לקיים את אלה טרם שמקיים את מצוות המוסר, שהם שלב הכרחי קודם להן. והחבר מסיים קטע זה בשאלה ריטורית:

... היתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד, ויעזב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות ויצליח? (האם יכול האדם בישראל לקיים את משפטי המוסר ולהזניח את חוקי הדת, כלומר, אחרי שרק אלו האחרונים מייחדים את דמותו הישראלית המקורית?).

ושוב חוזר החבר לבעיית הפרישות, יותר נכון: העדר הפרישות בישראל, והפעם מבחינה עקרונית ועניינית. התורה שוללת כל הפרזה, כל קיצוניות, ולפיכך היא דוחה אף את הפרישות; היא דורשת בעיקר את הפיתוח ההרמוני של כל כוחות הגוף והנפש בחיי היחיד ובחיי הציבור. הפרישות, המעדיפה כוחות מסויימים בנפש, מביאה לידי דיכוי הכוחות האחרים, וזה הורס את שווי המשקל של האורגניזם האנושי, שהוא פסיכו-פיזי. מגמת התורה היא בעיקר ליצור הרמוניה של חיי הרוח, ולפיכך היא שמה את הדגש על שלש המידות הגדולות של הנפש: יראה, אהבה ושמחה, ורואה את כולן במידה שווה, ככלים להתקרבות לאלוהים. כאן מציין המחבר, כיד האמן הטובה עליו, את חשיבותה הדתית, דוקא הדתית, של השמחה, הנובעת מתוך תחושת הנוכחות האלוהית, מתוך דעת אלוהים, האלוהים הזה הקרוב לאדם, ומתוך הכרת חסדו הגדול, ולפיכך השמחה דורשת מאמץ מחשבתי גדול. ומכאן שהחבר דוחה את כל האווירה הפסימית של הפרישות ומקביל לה את הרגשת השמחה הרבה הבאה מתוך עתרת החיים ואונם, ומתוך הכרת-תודה לגותן החיים, אשר לעתים אף מתפרצת בנחשול עצום ומוצאת לה פורקן בדרך אמנותית: בנגינה ובריקוד... אמנם אין גם להפריז בשמחה זו, שלא תיהפך להוללות, ברם רק התורה יודעת לקבוע את גבולותיה ולמצוא גשר בינה לבין שאר המידות. החבר מציין כאן את הערך, המעשי והסמלי, של מצוות התורה, אשר בצורה תיה ונסיונית ממחישות את העקרונות הגדולים של התורה, כגון השבת הממחישה בצורה מעשית את הרעיון הגדול של הבריאה והיא עדות מוחשית למציאותו של בורא העולם. הוא גם מצביע בהמשך לזה על הנסיון ההיסטורי של ההשראה האלוהית בישראל, המצדיק את ההנחה, שרק מצוות התורה (כלומר: לא הפרישות האלילית) מביאות למימוש התכלית היחידה של הדת והיא: התקרבות לאלוהים (שם, ג):

ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות (לא הטילה עלינו את העומס של הפרישות כעבודת אלוהים), אך בדרך השווה (אך היא מובילה אותנו בדרך האמצע) ולתת לכל כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק (מה שמגיע לכל אחד ואחד, מכוחות אלו לפי הצדק, וזו היא בעצם מידת הצדק: לתת לכל אחד את שלו...), מבלי ריבוי בכוח אחד, קצור בכוח אחר (לא להרבות את חלקו של כוח אחד ולמעט את זה של השני), ומי שנטה עם כוח התאוה, קיצר בכוח המחשבה, ובהיפך (מי שמגביר את החושנות בקרבו, מחליש את כשרון העיון שבו, וכן להיפך, מי שמתרכז יותר מדי בדברי מחשבה מדכא את תאוות החושים הבריאות בקרבו), ומי שנטה עם הנצחון, קיצר בזולתו (וכן מי שנטה אחרי תאות הניצוח וההתנצחות מחליש כוחות אחרים שבו);

וביתר פירוט: יש להתאים כל פעולה למצבו הגופני והרוחני של העושה אותה: זה שגופו חלש, כוחותיו חלולים והתאוה בקרבו חלושה, זקוק לחיזוק הגוף ולא לריבוי התעניות (ואת זה דוקא הוא צריך לעבודת השם), וכן אין זו כלל עבודת השם למעט באגירת הממון כדרישת הפרישות, אם הוא מזדמן בצורה חוקית וללא מאמץ, ומבלי שרכישתו תטריד אותו ותרחיקהו מן החכמה והמעשים הטובים, ובפרט אם הוא זקוק לפרנס את טפו ואת ילדיו, וכוונתו להשתמש בו לשם שמים. ולאדם כזה יותר ראוי ריבוי הממון... ובסיכום: התכלית היא התקרבות לאלוהים, ואליה מובילה השמחה לא פחות, ואולי עוד יותר, מן היראה (שם):

וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת (יש בה החלקים הבאים) בין היראה והאהבה והשמחה, תקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה (בכל אחת מאלו הנך יכול להתקרב אל אלוהים) ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלוהים משמתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם... וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכוונה, כן השמחה במצוות ובתורתו צריכים מחשבה וכוונה, שתשמח במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה ושתכיר מה שהטיב לך בה, וכאילו אתה בא באכסניו, קרוא אל שלחנו וטובו (אין השמחה ראויה לשמה כי אם כאשר היא באה מתוך דעת והכרה ברורה, והוא שהעובד שמח בקיום המצוה עצמה – כלומר, ולא לשכר הצפוי לו ממנה – וזה מתוך זיקת האהבה למצוה, לבורא עולם שצוה לעשות אותה, ומתוך הכרת הטובה המיוחדת שיש בצו הזה, שהוטל עליו, ושעל־ידו אלוהים כאילו מזמין אותו לאכסניא שלו, לשולחנו, כלומר, על־ידי קיום המצוה נותן לו אלוהים את האפשרות להתקרב אליו...), ותודה על זה במצפון ובגלוי (ועליך להודות על החסד הזה בין בפנימיותך ובין במעשים חיצוניים), ואם תעבור בך השמחה אל הניגון והריקוד, היא עבודה, ודבקות בענין האלוהי (ואם השמחה בך עוברת על גדותיה ומוצאת לה ביטוי בניגון ובריקוד, הרי שמחה יתירה זו נחשבת עבודת אלוהים (כלומר, נוכח היותה שמחה של מצוה) וצורה של דבקות באלוהים, והיינו, מכיון שהיא באה מתוך תחושת הנוכחות האלוהית).

ואלה הדברים לא הניחה אותם התורה מופקרים, אבל כולם תחת מסורת (והתורה לא השאירה מידות אלו, של השמחה ושל היראה, בלתי־מרוסנים, אבל שמה להם סייגים), מפני שאין ביכולת האדם לחלק תקנת כוחות הנפש והגוף (שאין האדם יודע מעצמו את המידה כיצד לסדר את כוחות הנפש על תיקונם) ושיער

(לפי גירסת קסל; ופירושו: קבע, מדד, כלומר החוק האלוהי קבע), מה שראוי להם מהמנוחה והתנועה (כמה צריך האדם למנוחתו וכמה לפעולתו), ושיער מה שתוציא הארץ עד שתשבות בשמיטה ויובל, וינתן ממנה המעשרות (וכן קבע החוק האלוהי אימתי צריך האדם לעבד את האדמה, ומתי היא צריכה לשבות, וכן מהו החלק שיש לתת מיבולה למסים דתיים שונים) . . . וציווה על שביתת השבת ושביתת המועדים ושביתת הארץ (שמיטה), והכל זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, מפני ששני הענינים דומים, מפני שנעשו בחפץ האלוהים לא במקרה ולא בטבע (ששתיהן: בריאת העולם ויציאת מצרים הן פעולות אלוהיות בלתי אמצעיות, ולא תופעות טבעיות או מקריות). והיתה שמירת שבת היא בעצמה ההודאה באלוהות, אבל כאילו היא הודאה בדיבור מעשי (שמירת השבת היא כאילו הצהרה מעשית של הודאה באלוהים), כי מי שמקבל מצות שבת בעבור שבה היה כלות (גמר) מעשה בראשית, כבר הודה בחידוש מבלי ספק (מי ששבת בשבת, על שהיא היום בו נגמרו מעשי בראשית, הרי בזה כלולה הצהרה ברורה, שהוא, השובת, מאמין בחידוש, היינו במעשי בראשית), ומי שהודה בחידוש הודה במחדש העושה יתברך (ומי שמאמין במעשי בראשית, מאמין ביוצר בראשית), ומי שלא קיבלה (את השבת) יפול בספקות הקדמות (יכנסו בו הרהורי־ספק אשר לקדמות העולם, כלומר, אחרי שלא הורגל ולא חונך בצורה מעשית במחשבת הבראשית) ולא תוך אמונתו לבורא עולם (ולא תהיה לו אמונה זכה בבורא עולם, כלומר, כי לעתים תעכר על־ידי מחשבת הספק, שמא העולם קדמון, וכל זה על שחסר לו האימון והחינוך המעשי שמעניקה השבת), אם כן שמירת מצוות מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והנזירות.

וראה היאך שב הענין האלוהי הדבק באברהם ואחר כך בהמון סגולתו ובארץ הקדושה, מביא האומה מדרגה אחרי מדרגה (והנגך יכול להוכח באמתת דרך התורה, שרק היא מובילה לאלוהים מתוך ההסתכלות בתולדות האומה, כיצד הענין האלוהי שדבק באברהם עבר ממנו אל עם שלם ששכן בארץ הקדושה, ועלה בה מדרגה לדרגה).

אחרי שנתגלגל הענין שוב לבעיית האומה, חוזר החבר ודן בה, אבל הפעם מתוך אספקלריה חדשה: הוא מציין שוב את הפלאיות הרצופה המתגלה בהיסטוריה הלאומית, אבל לא זו של מעשי הנסים הבודדים, כי אם את התופעה הפלאית המהוה עצם הוויית האומה וכל הופעתה על זירת העולם. בקשר עם תמיהת הכוזרי על המשפט המקראי שהזכירו החבר בשיחה הקודמת: "ישראל אשר בך אתפאר" ושאלתו: כיצד יתכן שאלוהים "מתפאר בבשר"? מגולל החבר את פארה הרוחני של האומה; הוא משווה אותה לשמש: כשם שזו היא פאר הבריאה בגלל שהיא נותנת חיים ואור לכל הברואים, כך האומה הישראלית היא השמש הרוחנית של העולם מפני שהיא העניקה לעולם את החיים הרוחניים העליונים ואת אור הדעת, דעת אלוהים המיוחדת של היהדות, המתגלמת בכל דברי ימיה. עד הופעת האומה, ממשיך ר' יהודה הלוי, היה העולם שקוע באליליות, שמבחינה ידועה אפשר לאפיין אותה כצמידות לטבע הקיים והעדר־הבנה ותחושה של המציאות שהיא למעלה מן הטבע, ואף הפילוסופים שהודו באלוהים, בסיבה ראשונה (ואולי כוונת המחבר בתואר זה

כאן, "סיבה ראשונה" לציין, שאף אלוהים של הפילוסופים אינו חורג מן הטבע, והוא חוליה בה, אמנם החוליה העליונה בה) לא הכירו בפעולת אלוהים העל-טבעית, אחרי, שלדעתם, אין קשר לאלוהים עם הטבע, האדם, ורק הופעת האומה הפגינה בעצם קיומה את מציאותו של אלוהים כאלוהי ההיסטוריה, כרבון העולם; המפנה הרוחני שהביאה האומה בתולדות התרבות הוא פארה והוא הפלא הגדול של דברי ימי הרוח האנושית.

ושוב הוא חוזר לבעיית המצוות, והוא מסכם: התורה אינה מסתפקת במלים גרידא. היא דורשת מעשים ופעולות, אמנם בצירוף הכוונה הטובה, ההתלהבות, תשוקת הנפש והמחשבה הזכה, בהשתתפות כל הנפש, ואין המעשה הדתי בעצם אלא ביטוי מוחשי למאווי הנפש. אלא שבלעדי המעשה, המחשבה והכוונה הן ערטילאיות ורק על-ידי המעשה הן באות לידי גילויין המלא ובו הן מוצאות את מיצויין השלם (שם, גו):

ואין ראיות החוקים האלוהיים (הוכחה להיות החוקים אלוהיים) דקות המלות . . . ובתנועות ובמאמרים, שאין אחריהם מעשים, כי אם המחשבות הזכות, אשר ראיתם (הוכחת פנותם) מעשים, מטבעם שהם קשים על נפש האדם אך הוא עושה בתכלית התאוה ואהבה (המעשים הדורשים מאמץ מאת האדם, שהם מכבידים עליו, ועם זה הוא עושה אותם בתשוקה ובתאוה, הם הוכחה על הכוונה הזכה) בהליכה אל מקום מהמקומות לחוג שלש פעמים בשנה (שזו היא טרחה גדולה), ומה שדומה לה מן ההוצאות (הכספיות) והטורח (הגופני), והוא עושהו בתכלית השמחה והגילה.

ושוב, רק המעשה הדתי שצווה עליו אלוהים.

והחבר הולך ומסביר, יותר נכון מנסה במידת-מה להסביר (תוך הסתייגות רבה, שאין ביכלתנו להבין את המסתורין הגדול של מצוות השם) את פרטי המצוות, כגון הצרעת, הטומאה, ובין השאר קובע שהן פוגעות דוקא ב"בעלי הרוחות הדקות והגפשות החשובות, המשתדלות להידבק באלוהות והנבואה" ושהן מופיעות עם סילוק השכינה בישראל, כשם שסילוק רוח החיים לעתים מחמת פחד פתאומי, משאירה כתמים שחורים בגוף . . . ובהזדמנות זו הוא מציין את קיום החכמה בישראל בקשר עם הצורך בה לידיעת כמה שטחי תורה, מפליג דברים גם עליה ורואה גם בה התגלות רוח הקודש "חכמות שאין בשר ודם יכול עליהן בדרך סברתו מבלי עזר אלוהי", וביחוד חכמת התכונה או העיבור "שהוא נתלה בנבואה" וכן "חכמת המוסיקה", שהיתה גחלת הגדולים באומה שהתרכזו רק בה, ושבעצם אף החכמה מקורה בישראל אלא של"אורך הזמן ורוב המיצועים (המתווכים) לא נזכר בחכמות (בתולדות הפילוסופיה) שהם הועתקו מן העברים, אך מן היוונים והרומאים" . . . והוא מסיים את המאמר הזה בשיר הלל גדול לשפה העברית, שהוא רואה אף בה תכונה אלוהית ומעלות מיוחדות, בין מבחינה היסטורית על היותה "הלשון אשר דבר בה ה' יתברך עם אדם וחוה", שפת האדם הראשון "ובה דיברו

שניהם" (אדם וחווה) ושפת התורה והקודש, ובין מבחינה עניינית על יפי סגנונה ועושר מליה, על טעמי הקריאה שלה, המדגישים את חיוניותה והנותנים לקריאת הספרים אופי של שיחה חיה, וכן על חוקי הדקדוק שלה, המבטיחים את מתינותה ואת צורת ההבעה שלה היפה והאצילה, ופה נכנס החבר בפרטי פרטים להוכחתה.

פרק שלישי: אורח חיים דתי

א

במאמר הבא (השלישי) מגולל רבי יהודה הלוי לפנינו את דמותו של האדם הדתי העליון — החסיד, וזה על רקע אורח-החיים הדתי הישראלי. האידיאל המוסרי-דתי של המחבר הוא פיתוח אישיותו של האדם מתוך משמעת דתית חמורה מצד אחד ואי-דיכוי כוחותיו מצד שני. ברם לא כמטרה כשהיא לעצמה, כי אם כמצע למימוש היעוד הדתי העליון של האדם — ההתקרבות לאלוהים. המחבר מציין בראש וראשונה כרקע כללי של החיים הדתיים את הפעולה הדתית, כפי שהוכתבה על-ידי אלוהים, שרק זו האחרונה מביאה למטרתה. ברם זו צריכה להיות מלווה גם תנועה נפשית מקבילה, שהיא בעצם תולדת הראשונה, היינו הפעולה הדתית, ותוכנה העיקרי הוא: תחושת הנוכחות האלוהית, המצמיחה באדם גם את הרגשת הבושה המתמדת נוכח הישות הנעלה העומדת נגדו, וכן של השמחה הפנימית, הנובעת מתוך תודעת מציאותו של אותו כוח ידידותי נעלם המלווה אותנו ואופף אותנו באהבה רבה. מתוך בקודת-הראות העקרונית שלו, שרק הצו האלוהי מבטיח לפעולה הדתית את תוקפה הדתי, דן ר' יהודה הלוי בסמיכות לזה ובחלק השני של המאמר בבעיית הקראות. רק המסורת החוקית, קובע הוא, מבטיח את קיום מצוות אלוהים בצורה הרצויה לאלוהים, וכל סטייה ממנה, כגון זו של הקראות, משמיטה את הבסיס האלוהי של העשייה הדתית. המסורת היא ברובה הלכה למשה מסיני, ובכן יש לה אותו התוקף שיש לתורה שבכתב. אך אף מיעוטה, שהוא חלקם של חכמי התלמוד, וביתר דיוק: של האינסטנציה הדתית העליונה, הסנהדרין, אף הוא נאמר ברוח הקודש, ולכן אף לו סמכות אלוהית במידת-מה, הנשענת אמנם בעיקרה על זו של התורה (רעיון זה הוא, אגב, חידושו הגדול של ר' יהודה הלוי בתחום זה).

החבר מתחיל את דבריו שוב בשלילת הפרישות, והפעם מתוך גישה עקרונית: אין לברוח מן החיים, שהם המתת הטובה ביותר, שהעניק לנו הבורא; אמנם הטוב העליון הצפון בחיים אלה הוא, שהם משמשים מכשיר לקנין הוויית הנצח (מאמר ג, א):

... מנהג (נוהג, הווי) העובד (את השם, האדם החי חיים דתיים) אצלנו, אינו נגזר (פורש) מן העולם, שלא יהיה למשא עליו (כאילו היה למשא עליו, כלומר

אין הוא פורש מן העולם, על שזה עליו למשא, אבל העובד היהודי אינו רואה את העולם, זו היצירה האלוהית, כמשא, אלא כחסד אלוהי) וימאס החיים, שהם מטובות הבורא (כאילו היה מואס בחיים, אבל העובד היהודי אינו מואס בחיים ולא פורש מהם, שכן הם מתנה טובה של הבורא; יתכן לפרש את המשפט האחרון בצורה אחרת, והיא כתולדה של הפרישות ולא כהנמקת שלילתה, כדלקמן: אין העובד היהודי פורש מן העולם, כדי שעל-ידי פרישה זו לא יהפך עליו העולם למשא ושעל ידה יגיע לידי מאיסה בחיים, ושני הפירושים שקולים) וזוכר טובתו עליו בהם (ולא עוד, אלא שאלוהים בעצמו מזכיר לו לאדם ושם את הדגש על זה, שהחיים הם טובה ממנו לאדם), כמו שנאמר: "את מספר ימין אמלא" (שמות, כג, כו) "והארכת ימים" (דברים, כב, ז); (וזה הרי נאמר כאות של חסד), מפני שהוא מקנה אותו העולם הבא, וכל אשר יוסיף טובה יעלה מדרגה לעולם הבא (ושיא הטובה של החיים הארציים הוא בזה, שהם מאפשרים לאדם את רכישת ההווייה הנצחית, ומבחינה זו יש לראות את ריבוי הטוב שאדם זוכה לו בחייו כמתן אפשרות לעלייה בדרגה נוספת לקראת מימוש המטרה של קנין הנצח).

אמנם בתנאים ידועים רואה אף הלוי את הפרישות כרצוייה: אם היא משמשת מסגרת למימוש משאת נפש גדולה כגון הדבקות באלוהים או ההגות הפילוסופית, הנותנת תוכן עליון לחיים והמזקיקה בריחה משאון החברה וזוטו של עולם. עובד השם יהודי, אומר החבר, רק אז יתאווה וישתוקק לחיי נזירות אם הוא הגיע לדרגה דתית גבוהה, כגון זו של חנוך שנאמר בו: ויתהלך חנוך את אלוהים (בראשית, ה, כד), ואז הוא מתאווה להיות פנוי מחברת האדם כדי שיתייחד רק לחברת היצורים השמימיים ולא יהיה אז משתעמם בבדידותו, אחרי שיש לו חברה עליונה, זו של המלאכים ולהיפך. אדם עליון כזה מרגיש שעמום בשבתו בתוך המון בני אדם, על שהוא כבר נטול זיקה לעניני העולם השפל ונתון כולו למלכות שמים, שהוא זכה להשיג אותה בחושיו הפנימיים, ואשר השגה זו שחררה אותו מכל צרכיו הפיסיולוגיים. בשביל אלה הפרישות היא אידיאלית ולא עוד אלא שאדם עליון דתי זה משתוקק לסיום החיים הארציים, אחרי שהוא מימש כבר את כל תעודתו בהם ואין לו אפשרות לעלות בדרגה גבוהה יותר, והרי כל טעם החיים הוא רק בעלייה מתמדת זו, ובלעדיה חסרי תוכן הם. וכיוצא בו, אף הפילוסופים אוהבים את הבדידות, כדי שמחשבתם תהיה זכה להוליד או להוציא, על-ידי הגותם, את המסקנות האמיתיות, שיאפשרו להם להשיג את האמת אף בשטחים בהם היו להם עוד נושאים נתונים בספק. ועם זה אף פרישות זו לא היתה בדידות מוחלטת:

... אבל בהמצא השכינה בארץ הקדושה בעם המוכן לגבואה (או כשהשכינה היתה עוד שורה בארץ הקדושה ובישראל עם הגבואה, כלומר, בימי הבית), היו אנשים נפרדים (פורשים מן החברה וחיים בנפרד) ושוכנים במדברות, מתחברים עם מי שדומה להם, לא היו מתבודדים לגמרי.

ברם בתקופתנו, מסכם המחבר, עם ירידת הרמה הדתית והאינטלקטואלית, הפרישות מביאה לתוצאות רעות, ובראש וראשונה לדכאון נפשי.

לעומת זה משרטט המחבר תמונה נהדרת של ה"חסיד", האדם הדתי השלם ביהדות; הוא מציין בעיקר את המשמעת החמורה בחיי החסיד ואת שלטונו הגמור בכל כוחות גופו ונפשו, מתוך ריסון הכוחות המתפרצים מצד אחד, ואי-חסימת אפשרות ההתפתחות אף מאחד מהם מצד שני. וכל זה רק למען ייהפך האורגאניזם שלו, הממושמע והמתוכנן, למצע לקליטת האור האלוהי (שם, ה):

... החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופניים (שחושיו וכוחותיו כולם, הגופניים והנפשיים, נשמעים לו, עומדים לרשותו) ... וחסם הכוחות המתאווים ומנע אותם מן הריבוי, אחר אשר נתן להם חוקם והספיק להם מה שימלא חסרונם (הוא חוסם את כוחות התאוה ומונע מהם את התפשטותם היתירה, אחרי שהוא נותן להם את חלקם הראוי להם וממלא את מחסורם בצורה מספקת), מהמאכל המספיק, והמשתה המספיק על הדרך השווה (בדרך אמצעית) ... ולא עזב אחד מאלו הכוחות והאברים, שירבה במה שהוא מיוחד בו (שירבה לאחד הכוחות או האברים שבגופו, כאילו הוא מיוחד במשהו), ויפחית הנשארם (ולעומת זה ימעט את זה המגיע לכוחות אחרים) וכאשר עשה צרכי כל אחד מהם ... אז יקרא אל עדתו (עדת הכוחות), כמושל הנשמע שקורא אל חילו ... להידבק במדרגה שהיא למעלה ממנה (אז יוכל להגיע למדרגה יותר גבוהה), רצוני לומר המדרגה האלוהית ...

כיוצא בו, החסיד נוהג משמעת חמורה אף בזמנו, והוא הופך את עתות העשייה הדתית שלו למרכז חייו (שם):

... ותהיה העת ההיא (של התפילה) לב זמנו ופריו (פרי הזמן כעין פרי האילן, שהוא החלק החשוב שבו), והיו שאר עתותיו כדרכים מגיעים אל העת ההיא (כל שאר הזמן יהיה דרוך אל הנקודות המרכזיות האלו של התפילה) ... שבו מתדמה ברוחניים (בעת התפילה נעשה האדם דומה לאישים הרוחניים) ... ויהיה פרי יומו ולילו (היבול של היום והלילה שלו) — השלש העתים ההם של תפילה, ופרי השבוע — יום השבת מפני שהוא מועמד (עומד מוכן) להידבק בענין האלוהי, ועבודתו בשמחה, לא בכניעה (ועבודתו ביום זה של השבת צריכה להיות בשמחה ולא מתוך נמיכות הרוח); והסדר הזה מהנפש כסדר המזון והגוף (סידור זמני התפילה, מקביל לזה של המזון הגופני), מתפלל לנפשו וזון לגופו (התפילה היא מזון הנפש, כשם שיש מזון לגוף), ומתמדת עליו ברכת התפילה עד עת תפילה אחרת, כהתמדת כוח סעודת היום עד שיסעד בלילה (השפעת התפילה נמשכת אצלו עד עת התפילה הבאה, כשם שמתמיד כוח המזון הגופני מסעודה לסעודה), וכל אשר תרחק עת התפילה מהנפש, היא הולכת קודרת (אפופת קדרות, מדוכאח), במה שפוגע אותה מעסקי העולם (על-ידי זה שבהפסקות זמניות אלו בין תפילה לתפילה, היא נפגעת על-ידי עניני העולם השפל), כל שכן אם יביאהו הצורך לחברת נערים ונשים ורעים (אנשים רעים), וישמע מה שיעכיר זפות נפשו מדברים כעורים (והוא קולט דברים כעורים, המעכירים את נפשו הזכה) ... ובעת התפילה מטהר נפשו מכל מה שקדם ויתקנה לעתיד ... (התפילה היא מעין תחנה מרכזית, שממנה הוא בודק את המסילה שעברה ומתכנן את זו העתידה לבוא) ... וכבר נתקבצו מותרים מקדירים עם אורך השבוע (וכן, בהמשך השבוע מצטברים בנפש דברים מיותרים המקדירים אותה) ולא יתכן לטהרם ולנקותם אלא בהתמדת

עבודת יום עם מנוחת הגוף (ויש צורך לשם טיהור הנפש ונקויה ממשקע עכור זה ביום מיוחד וקבוע לעבודת אלוהים בצירוף מנוחת הגוף), ואז ירצה (ימלא, לפי הרצון האלוהי) הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת הימים, ויהיה נכון לעתיד (יום השבת הוא יום של חשבון הנפש מן העבר וכן של הכנה לקראת העתיד, היא כעין חוליה מרכזית בשלשלת הזמן).

וכך הוא הופך את כל המועדים, שהחבר הולך ומוגה אותם בפרוטרוט ובהדגשה מיוחדת את יום הכפורים, למרכזי כוח רוחני.

ובסיכום הדברים: החסיד מקיים את כל המצוות השכליות, המוסריות והדתיות-מסתוריות (ובהזדמנות זו מוסיף הלוי כאן גוון חדש לחלוקה זו: אף המצוות השכליות זקוקות להוראה אלוהית לשם קביעת המידה הנכונה שלהן, אם כי מבחינה עקרונית אף השכל יודע להסיק אותן מתוכו עצמו), והחבר הולך ומפרט בפירוט רב את מכלול המצוות הדתיות והשכליות כאחד, ובתוכן הוא כולל אף את מצוות הלב ואת עקרונות האמונה, ועל הכל הוא מציין את תודעת הנוכחות האלוהית של החסיד (שם, יא):

... ואין החסיד מתעסק ולא חושב ולא מדבר, עד שיאמין שעמו (שאתו נמצאים) עינים רואות וצופות וגומלות אותו על הטוב ועל הרע, ופוקדות עליו כל מעוות בדיבורו ומעשהו (ועיני אלוהים מפקחות ותובעות אותו על כל עיקום ועוות בדיבור ובמעשה), והוא הולך ויושב כירא חרד, המתבייש במעשיו לעתים, כאשר הוא שמח ושש ותיקר נפשו אצלו בעת טובתו (לעתים הוא מלא חרדה ובושה על מעשיו, ולעתים הוא מלא שמחה וששון ונפשו מתרוממת, וזה בעת עשייתו הדתית) ...

תודעה זו גשענת על התבוננות בהשגחה האלוהית המתמדת בבריאה: האומן האנושי מסתלק ממפעלו עם גמר פעולתו, לא כן האמן האלוהי, שזיקתו נתונה בצורה ממושכת לפעלו, ובלעדה היה המפעל העולמי מתפורר (שם):

האדם רואה את עצמו בעל יכולת להשתמש באבריו כל פעם כחפצו, בלי שידע את המנגנון המפעיל והמניע את האברים האלו וכך, למשל, עולה רצון באדם פתאום לקום, והנה הוא מוצא לפניו את האברים המסייעים עומדים לרשותו, והנה הקימו אותו, בלי שתהיה לו ידיעה כיצד נעשה הדבר ואיך אברים אלו מבצעים את תנועת הקימה. ודוגמה יותר דקה ועמוקה לענין האמור — אברי הדיבור: דרכו של התינוק שהוא חוזר ומדבר בפיו מה שהוא שומע והוא אינו יודע באי זה אבר. ואין להסביר תופעה זו ויכולת זו של דיבור התינוק, כי אם על-ידי ההתערבות של היוצר האלוהי, הממציא לאדם בכל עת את הכלים הדרושים לו לביצוע רצונו והמפעיל אותם בהתאם לרצונו של האדם. וייתכן גם שההתערבות האלוהית היא בצורה אחרת והיינו, אולי לא כל כך בלתי-אמצעית — והססנות זו והסתייגות זו של המחבר אופיינית לכל גישתו לבעיה זו של ההתערבות האלוהית המתמדת בטבע, אשר לקביעת גבולותיה הוא מתלבט הרבה, לעתים הוא מנסה להרחיב אותה ולעתים הוא

מצמצם אותה ; בכל אופן מעוניין הוא להוכיח תמיד שהתערבות כזאת קיימת, אם כי קשה לנו לציין בדיוק את ממדיה.

... מפני שאין ענין הבריאה (האלוהית) דומה לענין המלאכה (האנושית), כי האומן כשהוא עושה רחיים, על הדמיון, וילך לו, יעשו הרחיים מה שבעבורו נעשו (את הפעולה שלה הרחיים מיועדים), והבורא יתברך בורא האברים ונותן להם כוחות וממשיך להם עד הרגעים (בכל רגע ורגע), ואלו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע אחד, היה נפסד העולם כולו . . .

אחרי שהוא הולך ומתעכב על המצוות-הסמלים לדבקות באלוהים כגון תפילין, ציצית וברכות, הוא חוזר למידות הנפש ; הוא מציין שהתורה קובעת גבולות אף להן : ללא הפרזה מצד אחד וללא דיכוי מצד שני :

... והאהבה והיראה מאין ספק נכנסות בנפש עם אלה הענינים (קיום המצוות, וביחוד אלה שיש בהן משום ביטוי ישר לשאיפה הדביקות, מולידות באדם את המידות האלה של אהבה ויראה. האמונה באלוהים והמחשבה על הנוכחות האלוהית מביאה את האדם לקיום המצוות של אלוהים ושוב — קיום ממושך של מצוות אלו מחזק ומחשל בו את האמונה הזאת ואת התודעה הזאת, כך נראית שיטת החבר לפי הצעת דבריו, אם כי לא פירשה במלים), ומשוערים בשיעור תורה, כדי שלא תביא השמחה בשבתות וימים טובים אל מה שמביא השחוק והתאוה והבטלה (שהשמחה לא תהיה מופרזת ולא תיהפך להוללות, המביאה לשחוק ובטלה) ולהימנע מהתפילות בעתם כראוי (ומתוך כך אף נמנעים מתפילה בזמנה), ושלא תוציא היראה אל גבול שמייאש מהמחילה והסליחה (ומאידך גיסא אף היראה ראויה שלא תהיה מופרזת שלא תביא לדכאון ולהתיאשות מהסליחה האלוהית), ויישאר דואג כל ימיו, ויעבור כל מה שציוה הבורא מהשמחה במה שחננו (ומתוך כך יעבור על הצו האלוהי להיות האדם שמח באותן המתנות שחנן אותו בהן אלוהים), וימעט שבחו על טובת האלוהים, כי השבח הולך אחרי השמחה (וזה יביא אותו גם למיעוט ההודאה והשבח לאלוהים בעד הטוב שגמלו, שהרי שבח זה הוא ביטוי לשמחה) . . .

ביחוד מעלה המחבר על גס את מידת צדוק הדין האלוהי, המבטיחה לאדם שלוה נפשית תוך מתן אימון גמור באלוהים הטוב, ומידה זו באה לו לאדם מתוך התבוננות בבריאה: השקפה כללית על הטבע, הסידור המשוכלל והמתוקן שלה, מראה לנו באצבע על החכמה האלוהית, החסד האלוהי והצדק האלוהי, הטמונים בה. ואמנם יש פרטים הנראים לנו כאילו סותרים למגמות האלו, אך גם פרטים אלו בכל אופן אינם מקריים ואף בהם נראית יד אלוהים מנהיגה. ולפיכך יש לנו להאמין שאף בפרטים אלו יש לאלוהים מגמה נסתרת, ושהיא לטובה, אם כי לא ניתן לנו להבינה :

... ויישב בליבו (יחזק בלבו) צידוק הדין (להצדיק את גזרת אלוהים), יישוב שיהיה לו למגן ולמסתור מהפגעים והצרות ההוות בעולם (ובצורה חזקה כזו, שזה ישמש לו חומת מגן נגד פגעי החיים וצרותיהם), כשיתיישב בנפשו (וזה יבוא לו על-ידי זה שיביא לתודעתו) בורא החיים ומטריפם (שאלוהים ברא את בעלי החיים והוא הנותן להם את טרפם, את מזונם) ומנהיגם בחכמתו, ושאינן הדעות (האנושיות) משיגות פרטיה, אבל משיגות כלליה (קשה לנו להבין את

פרטי החכמה בהנהגה האלוהית, אבל אנו מבחינים אותה בכללותה), במה שהם (עיני בני אדם) רואות מתיקון הבריאה בהם (את השכלול הקיים ביצורים שכמותם) ומה שכולל מהפליאות, המורות על כוונת חכם וחפץ, יודע ויכול... ומי שמחשב בבריאת האברים ותועלתם... יראה בזה מהצדק, והסידור החכמי (הסידור המלא חכמה), מה שלא ישאיר בלב ספק בצדק הבורא (השקפה כללית זו בחכמת אלוהים הנראית בבריאתו מגרשת מלב האדם כל ספק באשר לצדק האלוהי).

ואם יבוא שנון המחשבה (אחד חריף מוח) להראות לו העוול על הארנבת, באשר היא מאכל לצבועים, והזבוב לעכביש, ישיב עליו השכל ויגער בו לומר: איך איחס העוול אל חכם שנתברר לי צדקו, ושאיננו צריך אל העוול? ואלו היה צידת הצבועים לארנבת וצידת העכביש לזבוב במקרה (אם לא היה זה תהליך מכוון, אלא תופעה מקרית), היית אומר בטענת המקרה (כלומר, שאין כל השגחה ואין צדק, אלא הכל רק פרי מקרה עוור), אך אני רואה החכם ההוא המנהיג הצדיק (אלוהים), הוא אשר שם כלי הציד לאריה: מגבורה ויכולת ושיניים וצפרניים (אנחנו רואים שיש כאן יד מכוונת, שציידה את האריה בכוונה ברורה בכלי הדריסה), ושם לו כלים ראויים למלאכה הזאת, וזימן לו הזבוב למחיה ולמזון, כאשר זימן להרבה מדגי הים דגים אחרים — האומר על זה — שיהיה, אלא חכמה שאיני משיגה ואצדיק מי שנקרא (דברים, לב, ד) "הצור תמים פעלו" (כלומר אחרי שאני רואה, שיש תכנית מכוונת אף במעשים בודדים אלה הנראים לי נוגדים לצדק, לא נשאר לי כי אם להודות, שאין אני תופס את החכמה האלוהית, אבל בודאי שדרכיו הם דרכי צדק).

הוא הדין בצידוק הדין הצבורי, הלאומי (שם, יא):

... וכן יעשה בצרות הכוללות, כשיעבירו בלבולי המחשבות על לבו (המחשבות המבולבלות יעברו על לבו) אורך הגלות ופיזור האומה... יתנתם בצידוק הדין... ואם ייאשנו שטנו (ואם השטן המחשבתי יכניס בו יאוש)... לגודל מה שנכחדנו מגוי... יחשוב ביציאת מצרים (כלומר, יעלה על לבו את העבר הלאומי, רב הפאר)... ולא יהיה רחוק בעיניו, איך נשוב לקדמותנו אפילו אם לא יישאר ממנו אלא אחד (ואז, מתוך מחשבת העבר, יצמח בו הבטחון גם בעתיד המפואר של האומה, אף כי ההווה שלה הוא מר מאוד, כאשר לא יישאר מאתנו רק יהודי אחד).

בזה אחרי זה ובטוב טעם רב מסביר המחבר את הברכות: של הנהנין, של קריאת שמע ושל תפילת י"ח; בין השאר הוא מציין את עקרונות הדת היהודית, אמנם רק באקראי, וזה בקשר עם הברכה האחרונה שאחר קריאת שמע:

... ואחר־כך מסדר הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים (הדוגמות, המקשרות את האדם הישראלי לאמונה הישראלית), והוא שיודה באלהותו יתברך, ובקדמותו ובהשגחתו על אבותינו, ושהתורה מעמו, וכמופת על זה (וכהוכחה על העקרונות האלו), והוא החיתום — ביציאת מצרים (יציאת מצרים מוכיחה את אמיתת כל העקרונות הקודמים והיא בעצמה סוף כל העקרונות — ובכך מונה הלוי חמשה עקרונות: אלוהים, נצחיותו, השגחה, תורה מן השמים, יציאת מצרים, כלומר, אלוהים בהיסטוריה, ברם אין הוא קובע את העקרונות האלו בצורה קבועה והחלטית כדוגמות של דת).

כן הוא מציין, לפי סדר הברכות של התפילה, שמקודם יש להדגיש את הפעילות הישירה והפלאית של אלוהים בטבע (תחיית המתים), ורק אחרי זה את רוממותו מעל כל מושגי אנוש ("אתה קדוש"); ויש להעיר, שדו-אנפיות זו של אלוהים "הקרוב" ו"הרחוק" שר' יהודה הלוי מציע אותה בצמצום רב כזה, הוא המיצוי השלם של המושג האלוהי ביהדות (שם, יז):

... ואחר שיאמין ב"אבות" ו"גבורות", שהם מדמות (מעוררות את הדמיון), שהוא יתברך נתלה בעולם הזה הגופני (יש לו תלות בעולם הגופני), ירוממהו ויקדישהו ויגדלהו, ששיגהו או יתלה בו דבר מספורי (מתוארי) הגופניים בקדושת השם יתברך, והוא "אתה קדוש"; ויתן אל לבו מהברכה הזאת כל אשר ספרוהו בו הפילוסופים מהקדושה והרוממות, אחרי שיקיים אלהותו ומלכותו ב"אבות" ו"גבורות" כי בהם (באבות) נתברר אצלנו, שיש לנו מושל ומצווה ולולי הם היינו מסתפקים בדברי הפילוסופים עם אנשי הקדמות (לולא ההפגנה של הכוח האלוהי בחיי האבות, היה עולה על דעתנו הספק, שמא הצדק עם הפילוסופים בדבר קדמות העולם), והתחייב להקדים אבות וגבורות על קדושת השם (חשובה לנו יותר ההדגשה של אלוהים חיים, שיש לו זיקה ישירה אל העולם הקיים כיציר כפיו, שזו היא נקודת הפירוד שבין היהדות והפילוסופיה, מאשר זו של הרוממות האלוהית, ואמנם אף הרעיון האחרון מגופי תורת ישראל הוא, וחשיבותו בצדו).

כיוצא בו הוא מדגיש את הערך הרב שיש לתפילה בציבור ושל ההיכללות בתוך תפילת כלל ישראל: היחיד יכול להתפלל לטובתו הפרטית, שיהיה בה משום נזק לזולת, תפילת הציבור מכוונת לטובת הכלל; היחיד יכול להיות חוטא, בשוגג או במזיד ולא זכאי למילוי בקשתו, ואך זכות הציבור ותפילת הציבור עומדת אף ליחיד זה. ובהזדמנות זו קובע הלוי, בעקבות אפלטון, שהיחיד הוא "חלק הכול" כלומר, חלק אורגאני של הגוף הציבורי, ובטובתו של זה אף לו טוב, והוא, היחיד, תלוי בכל חיותו וקיומו, בכלל, בציבור:

... כי היחיד בכלל ציבור, כאבר האחד בכלל הגוף. אלו היה מקפיד הזרוע על דמו כשהוצרך אל ההקזה, היה נפסד הגוף כולו ותפסד הזרוע בהפסדו, אך ראוי ליחיד לסבול הצער, גם המות, בצד תקנת הכול (כשם שאם היתה הזרוע למשל מסרבת להקיז את דמה, בשעה שהגוף כולו זקוק לזה, היה הגוף מתקלקל ואתו אף הזרוע, כיוצא בזה, חייב היחיד להיות מוכן לסבול צער דומה עד הכליון הפרטי שלו הגמור לטובת החברה, שהרי עם אובדנה אף הוא ילך לאיבוד).

ב

מעגין לעגין עובר החבר לבעיית הקראים, שאף בה הוא דן מנקודת הראות העקרונית שלו בהערכת העשייה הדתית: רק אלוהים הורה לנו את דרך ההתקרבות אליו על-ידי מצוותיו, ומכאן ההכרח — אשר לידיעה מדוייקת בביצוע המצוות, צורתן הנכונה וכן פרטיהן — במסורת, שראשיתה מאלוהים עצמו, מסיני.

ושוב מסביר החבר את הכלל הזה, שהוא חוט השידרה של שיטתו, מתוך השוואה אל ההוויה הטבעית: אלוהים הוא נותן הצורות, מהצמח ועד החי.

אמנם רק כשהחומר מצדו מוכן לקבלת הצורה, וזה מתוך מזיגה נכונה של היסודות השונים, ברם אלוהים יודע מה היא המזיגה הנכונה הזאת, ומכאן אייכלתנו לחקות את מעשי אלוהים וליצור חיים. כיוצא בכך רק אלוהים יודע מה הם המעשים הנכונים המביאים להתקרבות אליו (שם, כג):

... וכבר דמיתי לך (נתתי לך דוגמא) ביצירת הצמח והחיים, ואמרתי, כי הצורה אשר בה יהיה עצם צמח מבלתי צמח (צמח מסויים; זה, ולא אחר), וחי מבלתי חי (חי מסויים), איננה מן הטבעים (הכוחות הטבעיים), אך מאת אלוהים יתברך, קוראים אותו החכמים "טבע" (הפילוסופים חושבים שהטבע עושה את זה. אך, כפי שהסביר לעיל, הטבע עושה רק פעולה מיכנית, אבל הצורה, שהיא יצירה תכניתית, יכולה לבוא רק מאת אלוהים). ואמת הוא כי הטבעים מזדמנים לקיבול המעשה ההוא, כפי ערכם מהחום והקור, והלחות והיובש, ויהיה זה תמר וזה גפן וזה סוס וזה ארי (אמנם נכון הוא, שהחומר הטבעי צריך להיות מוכן לקבלת הצורה, וזה על פי היחס הנכון של האיכויות השונות בו: החום והקור, הלחות והיובש — איכויות ולא יסודות, כפי שהמחבר מסביר את שיטתו במאמר האחרון של ספרו, וראה דברינו שם — ואז הוא מקבל צורה מסויימת של תמר או של גפן, של סוס או של ארי), והערכים ההם אין אנו יכולים לשער אותם (ואין אנו, בני אדם, יכולים לכוון את היחס הנכון הזה של היסודות השונים). ואלו היינו יכולים לשער אותם, היינו יכולים לעשות דם וחלב, דרך משל, ושכבת זרע מלחיות שנשער מוגיהם עד שנוכל לברוא חיים שיחול הרוח בם (שהרי אלמלא היתה לנו דעת זו, היינו יכולים גם לעשות מנוזלים שונים ומתוך מזיגה נכונה שלהם, דם וחלב, שהם יסודות החי, ומתוך כך גם ליצור חיים של ממש) ... וכן שיעור האומה החיה הראוייה לחול הענין האלוהי בתוכה, איננו, כי אם לאלוהים לבדו, וצריך לשמוע אותו השיעור והערך ממנו (רק אלוהים יכול להורות אותנו מה הן הפעולות המובילות לדבקות הענין האלוהי באומה האלוהית, ורק אלוהים יכול להורות אותנו איך ובאיזה צורה לקיים את המצוות האלו, כלומר, וזה הוא תוכנה של המסורת, שאף היא מאת אלוהים).

והכוזרי מוציא מעצמו את המסקנה: רק המסורת הנאמנה יכולה להבטיח לנו את הדיוק הנכון בקיום המצוות.

אמנם לא נשאר לנו כי אם לאמת את קיומה של מסורת זו ממש. והלוי, בעקבות חז"ל, מצביע על כך שהתורה כפי שהיא לפנינו היא בלי טעמי קריאה ובלי ניקוד, ואנו סומכים ביחס לצורת הקריאה ולנוסח התורה שבכתב על המסורת ואף הקראים אנוסים להסתמך בתחום זה על המסורת, מה שמהווה פירצה בהתנגדותם העקרונית למסורת (שם, כט):

... ואיך תחשוב — שואל החבר את המלך — שהניח משה ספר תורתו אל בני ישראל? ... מבלי ספק — עונה הכוזרי — שיהיה ספר פשוט מאין ניקוד וטעמים, כאשר אנחנו רואים ספר תורה היום, שאי-אפשר שיסכימו בהמון ... מבלתי שיהיה עליהם מותה (ספר התורה הוא בלי ניקוד ובלי טעמי קריאה מאז כן היום, ולא יתכן שהעם מדעתו ובאופן שרירותי קבע את צורת הקריאה, שזה מעורר מן הסתם התנגדות של כמה יחידים, וברור שצורת קריאה זו נמסרת במסורת הנמשכת עד נותן-התורה, שמכאן הסמכות הכללית שלה).

אחרי שהמחבר הוכיח שקביעת הנוסח של התורה זקוקה בהכרח למסורת, הוא ממשיך להוכיח שאף תוכנה של התורה, כל פרטי המצוות וכל האינ-טרפרטציה הנכונה שלהן זקוקה למסורת והמחבר נותן שורה של דוגמאות, והנה אחדות מהן (שם, לה):

... כאשר אמר להם: "החודש הזה" (שמות יב, ב) על הדמיון (למשל) לא נסתפק העם (האם לא היה זה מעורר ספק אצל העם, שיצטרכו לשאול על זה), אם רוצה לומר: חדשי המצרים שהיו ביניהם או חדשי הכשדים, שהיו עם אברהם, או רצה חדשי השמש או חדשי הירח... ; ומה ענין הזביחה? ושמה היא נחירה או הרג כאשר יודמן? (שמא מותר להרוג את הבהמה בכל צורה אפשרית, ולא שזה טעון שחיטה בצורה מסוימת?)... והייתי רוצה שיתן לי גבול: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט), אם הוא ביתו או חצרו... או מבואו או שכונתו או מדינתו (שהמלה "מקום" סובלת כל הפירושים האלו, והשאלה היא מהו הגבול הנכון של מקום זה?)... ויבאר לי מאין הוא חייב בתפלה לאל? (מנין, אם לא על פי חז"ל, המקור של חובת התפילה?)

אמנם הקראים מנסים למלאות לפי הבנתם שלהם את החלל הזה, אך הרי זה נוגד, כפי שממשיך החבר להוכיח, לכלל העקרוני, שרק אלוהים יכול להגביל את אופני ביצוע המצוות.

אחרי שהכוזרי משלים את דברי החבר מתוך הצבעה על האנרכיה בחיים הדתיים של הקראים, הולך המחבר ומפרט את המקורות של התורה-שבעל-פה, והם שנים: הראשון, חומר הלכותי, שנמסר ישר מאת אלוהים — הלכה למשה מסיני; והשני, פירושים חדשים למצוות, שנתחדשו על-ידי חכמי התלמוד, וביחוד הסנהדרין, וכן תקנותיהם החדשות, ברם אף זה מקורו אם לא בנבואה ממש, הרי בכל אופן בחזון אלוהי, באינספירציה אלוהית — וזה החידוש הגדול של המחבר בתחום זה, ההולם את שיטתו, — מלבד הסמכות שניתנה לחכמי הסנהדרין מאת התורה (שם, לט):

... תורתנו קשורה בהלכה למשה מסיני (היינו, הבאה ישר ממנו) או מן המקום אשר יבחר השם, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (ישעיה ב, ג) במעמד שופטים ושוטרים וכהנים וסנהדרין (והיינו הבית דין הגדול שבמקדש), ואנחנו מצווים שנשמע מהשופט הממונה בכל דור... בעוד שהסדר נשאר מהעבודה והסנהדרין ושאר הכיתות אשר בהם ישלם הסדר וידבק בהם הענין האלוהי בלי ספק בין בנבואה ובין באומץ והודעה (כלומר, ויש כאן שני נימוקים לסמכות הסנהדרין: התורה בעצמה העבירה סמכות זו אליהם, וגם בתקופת הסנהדרין עדיין היו קיימים התנאים של השראת ה"ענין האלוהי" כגון עבודת המקדש וכד', ולפיכך יש להניח שדבריהם של חכמי התורה נאמרו אם מתוך נבואה ממש או לפחות על-ידי אימוץ והוראה מן השמים)... ובזה נתחייבנו במצוות מגילה ופורים ומצוות חנוכה ויכולנו לומר "אשר קדשנו במצוותיו"... על מקרא מגילה, ולהדליק נר של חנוכה... ואלו היו חוקינו יוצאים אחר הגלות לא היו נקראים מצוות ולא היינו חייבים לברך עליהם (אנו מקבלים את תקנות החכמים כגון מקרא מגילה והדלקת נר חנוכה כמצוות השם ואנו מברכים עליהן ברכות הכוללות את המשפט: "אשר צונו", כלומר, אלוהים, ואיך אנו עושים את זה? לדעת המחבר, כי אף הם ניתנו ברוח הקודש מה שאין כן תקנות חז"ל בגולה

אחרי סילוק השכינה, שאין להן תכונה זו. יש שוב לציין שגישה זו של המחבר היא מקורית כאן מאוד ונובעת מכל שיטתו, אך הרבה מגדולי הראשונים חולקים על גישה זו).

הלוי גם מוסיף הסברה — לתמיהת הכוזרי, שמצוות החכמים עומדת לכאורה בסתירה עם הלאו: "לא תוסיף" — שאזהרה זו נאמרה ליחידים, אבל לא לסנהדרין, הנציגות הרשמית של האומה, ובפרט שהיא היתה נתונה להשראה אלוהית; ואמנם אף הסברה זו מקורית היא אצל הלוי, ורבים מגדולי ההלכה אינם מסכימים איתה (אין כאן המקום להאריך, וראה למשל, רמב"ם הל' ממרים, פ"ב, ה"ט).

... לא נאמר זה אלא להמון, כדי שלא יחדשו משכלם ויתחכמו מדעתם ויקבעו לעצמם תורות מהקשתם (שכלם) כמו שעושים הקראים. ומזהיר לשמוע מן הנביאים אחרי משה, ומן הכהנים השופטים (כלומר ולעומת זה מזהירה התורה להיפך, לשמוע לדברי הנביאים ולדברי השופטים, היינו, חברי הסנהדרין) ... מפני שהם נעזרים בשכינה ... ולא תעבור עליהם הטעות לחכמתם הרחבה הירושה (מה שקבלו מן הקדמונים) והטבעית הקנויה (מה שקנו מעצמם) ... כי הסנהדרין היו מצווין לדעת כל החכמות, כל שכן שלא נסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה מבת קול ... (ויש כאן להעיר, שהסתמכות מתמדת זו, אשר לתוקפן של תקנות חז"ל, על הנבואה היא מתמיהה במקצת, שהרי חז"ל דוקא נקטו את הכלל: "אין הנביא רשאי לחדש" וכמו שפירש הרמב"ם אסור לו לחדש בסמכותו כנביא, ורק כחכם מותר לו לחדש, להיפך מדברי החבר, אבל כאמור כל הגישה הזאת היא מקורית אצל הלוי והיא מסקנה עקבית של שיטתו, אך היא עומדת בניגוד לכמה מפרשי התלמוד, ואין כאן המקום להאריך).

ולהלן הולך החבר ומפרט את פרטי המצוות, המשמשים נושאים לוויכוח בין חכמי התלמוד והקראים, מתוך ביסוס דעת חז"ל; בין השאר הוא קובע, שאמנם לעתים מחמירים הקראים יותר מחז"ל, אבל קיצוניות זו מפרקת את אחדות האומה וגורמת למינות, היינו, לפירוד הלבבות, וגם, מכיון שהיא בנוייה על הגיון אישי, יש והיא מחמירה במקום שהתורה אומרת להקל, אבל יש גם שהיא, מתוך שיקול דעת עצמי, מקילה במה שהתורה רואה צורך להתמיר, לאחר שדעת התורה אינה תמיד מתאימה לדעת האדם המוגבלת, ואנו, אין לנו אלא דברי התורה ...

והחבר ממשיך: התורה, באספקלריה של מסורת חז"ל, בנוייה על שני יסודות מקבילים: על שורת הדין, המבטיחה את קיום המשמעת ועל המאמץ של חסידות — אם כי ללא קיצוניות יתר — כדי שלא יהפך הדין לחוק צורני (פורמליסטי) נטול נשמה, ושאפשר גם לעקוף עליו מתוך ערמה, והמבטיחה שוב את כוונת הלב הטהורה (שם, מט):

... ושני הענינים צריך אליהם, כי אם תיחד העיון הדיני (אם נצטמצם רק בתחום הדין, החוק) יעברו בגבוליו מינים מתחבולות לא יתכן לפרטם (אפשר בגבולות החוק להשתמש באמצעים אין ספור של ערמה לעקוף אותו), ואם תעזוב הגבולים של דינים אשר הם סייג התורה ותסמוך על ההשתדלה (ואם

האדם להיפך מזלזל בגבולות הדין, שהוא הגדר שהקימה התורה, וסומך על התאמצותו היתירה, נטולת הגבול), יהיה סיבה למינות ויאבד הכל (חסידות יתירה זו מביאה לפירוד באומה, ומערערת את כל הבסיס של קיום התורה הלאומית) . . .

אחרי שהחבר מתעכב שוב על שורה של פרטי המצוות, וכן על כמה ענינים היסטוריים, הוא עובר להצעת היתרון האיכותי של המסורת, והוא הולך ומוסר סקירה היסטורית קצרה וממצה של נושאי המסורת וחכמי תורה שבעל-פה, מראשוני התנאים עד רבי, עורך המשנה, מתוך פירוט קצר וממצה של כמה קווים ביוגרפיים שלהם, לקוחים מתוך מבחר אגדות חז"ל, המבליטים את תכונותיהם האישיות הנעלות. ביחוד הוא גומר את ההלל על המשנה :

. . . אבל קצור דבריה (מה שדברי המשנה נאמרו בקיצור רב) ויופי חיבורה ונוי ערכה (עריכה, הסדר שבה), וכלול אופני הענינים עם הפסק (מה שהמשנה כוללת את כל צדדי הנושא בצירוף ההכרעה האחרונה), בלי ספק בענין (אין ספק בדבר) שיראה המעיין בעין האמת (שכל מעיין כנה יבחין), כי בשר ודם יקצר מחבר כמותה (שבשר ודם רגיל תהיה יכולתו קצרה לחבר חיבור דומה) אלא בעזר אלוהי (ולא היה אפשרי הדבר כי אם בעזרה מהאלוהים), ואין שונא אותה אלא מי שאינו מבינה . . .

הלוי בסוף מאמרו זה מתעכב גם על דרכי הפירוש של חז"ל למקרא שלא תמיד מתאימים להגיון, וכן על האגדות, אשר רבות מהם נראות כרחוקות מן השכל, כטענת הכוזרי; המחבר מצביע על היכולת ההגיונית הרבה, שמגלה ההלכה התלמודית, המאפשרת לנו לתת אשראי לכושר השכלי של חז"ל ולהניח, שאין לנו הבנה מספקת לא בדרכי הפירוש שלהם, שיש להם הגיון מיוחד הנעלם מאתנו וכן לא באגדות חז"ל, שיש בהן סודות נשגבים הנעלים מתפיסתנו או שלכתחילה העלימו חז"ל את הכוונה העמוקה שלהן, אחרי שהיא לא ניתנה לפענוח לכל אחד מאתנו. וגם שהאגדה, אחרי שהיא אינה מחייבת בחיי המעשה, לעתים לא נערכה באותה הקפדנות של עריכת ההלכה והיא כוללת גם שיחות ומאמרים שנאמרו באקראי על-ידי חכמים שונים ושנמסרו לנו בלי ההסברה המספקת, ולכן הם סתומים בעינינו.

פרק רביעי: אלוהים ושם הויה; הנבואה והחכמה

א

המאמר הבא (הרביעי) מכיל את המחקר המעמיק ביותר בספר, והוא: בדבר הנבואה ובקשר עם כך — בדבר תוכנו הנעלה ביותר של המושג האלוהי היהודי, והשוני בינו לבין זה של האלילות והפילוסופיה האלילית.

ה"ענין האלוהי" הוא היתרון הדתי לאומי של ישראל; תוכנו העיקרי הוא ההתחברות הישירה עם אלוהים ומעשי הפלא ההיסטוריים. אך אחד הפלאים הגדולים ביותר בהווייה הישראלית הוא הנבואה, דעת אלוהים הנבואית, שהיא ביטוי להתחברות הפנימית, בניגוד לשאר הנסים שהם יותר תיצוניים, של האומה עם אלוהיה. היהדות הנבואית גילתה לעולם מושג אלוהי חדש. יותר נכון: את הדרגה העליונה ביותר של הכרת המהות האלוהית, האפשרית לאדם. זה מתבטא אף בכינויים: אלוהים ושם הויה. אלוהים הוא תואר לכות, לשלטון; הוא אינו מיוחד לאלוהים-הבורא דוקא, הוא יכול לסמן כל כוח שהוא, ארצי-מקומי, כלל-ארצי או על-ארצי. בכל אופן אין הוא מציין את האישיות האלוהית המיוחדת. האליליים קראו אותו בלשון רבים, אחרי שהם האמינו באלים רבים ואין מושג "אלוהים" שלהם, כי אם תואר למכלול של כוחות הטבע. אף הפילוסופים שהגיעו לתפיסת אלוהים כסיבה יחידה וראשונה, ראו אותו כעילה מופשטת, כאידיאה ריקה, המסוגרת בתוכה עצמה, שאין לה כל זיקה לעולם ולאדם, ואפילו לא כל ידיעה עליהם, והיא נטולה כל פעולה, כל דינמיקה יוצרת, ואשר בעצם אין אנו יודעים עליה כלום מאחר שאין אנו יכולים להכיר לא את עצמותה ולא את מעשיה שאינם.

לא כן מושג אלוהים היהודי, שהנביאים הכירו אותו לא מתוך הגות מופשטת, כי אם בתחושה פנימית, רוחנית, ואף ייחדו לו שם מיוחד: הויה. הם לא רק השמיעו את דבר האחדות האלוהית, את מציאותו של אלוהים אחד, כי אם גילו פן חדש במהותו, בעצם את כל מהותו שניתנה לנו, לבני אדם, להכיר. הם הכירו אותו כאישיות, כאלוהים חיים, פעיל, אקטיבי; הם גילו בעיקר את הפעילות האלוהית הישירה, הבלתי-אמצעית, העל-טבעית בתוך הטבע, ביחוד את הפעולה המוסרית שלו: את ההשגחה האלוהית, את מערכת הגמול והעונש, את פנייתו לאדם להורותו את דרכי החיים. ואת כל זה הכירו מתוך החווייה האישית שלהם, מתוך "ראייה" פנימית ו"שמיעה" נפשית. אמנם אף חווייה

זו מצומצמת היא; היא מוגבלת לפעילות גרידא — אמנם הפעילות הישירה מאת אלוהים, ולא רק זו של הטבע — אף הנביאים אינם יכולים לתפוס את העצמות האלוהית ממש, מה שלא ניתן אף לבן-תמותה אחד; אף את הפעולות אינם מכירים בצורה ישירה, כי אם על-ידי מיצוע, על-ידי מראות ותמונות של אישים ומאורעות הנוצרות במיוחד ועל-אתר למענם או המשקפות את עולם הישים הרוחניים, המלאכים, ומתמונות חושניות אלו, שתופסן החוש הגבואי הפנימי, הם מסיקים דברים העולים על מראות אלו: את הנוכחות האלוהית ואת הפעילות הנובעת ממנו, כשם שהשכל מסיק מן הנתונים החושיים שנייים הנמצאים לו דברים העולים על התוכן החושני.

ומכאן גם השוני ביחס האדם אל אלוהים. בשביל האדם הפילוסופי אין אלוהים כי אם מושא אחד למדע בשורת שאר המושאים; כשם שאין לאלוהים הפילוסופי זיקה לאדם, כך לזה האחרון אין כל יחס נפשי לאלוהים, ואין לו באלוהים אלא ענין מדעי, כמו ביתר האובייקטים הנמצאים בעולם. לא כן האדם הדתי הישראלי, האדם הגבואי; אלוהים הוא לו גושא של צמאון, של כיסופים. הוא מלא ערגון אליו, הוא אוהב את אלוהים, כשם שאלוהים אוהב אותו. ועם זה, אף שהלוי רואה את הגבואה כעליונה על הפילוסופיה, אין הוא מוותר על המדע, על החכמה. ולא עוד אלא שהוא טורח להוכיח שאף החכמה מקורה בישראל, ולשם כך הוא סוקר את ספרי החכמה העתיקים כגון את ספר היצירה — אמנם מתוך הסתייגות מסויימת — וכן את שרידי המדעים שנמסרו לנו באקראי פה ושם בספרות התלמודית, אחרי שהספרים המיוחדים נאבדו לנו לדעתו.

את מחקרו הוא מתחיל בהצעת תוכן ומשמעות השמות האלוהיים; הוא מקביל לראשונה את השמות: אלוהים והווייה. הראשון, הניתן לתפיסת כל אדם, אף האילי, מסמל את הכוח, כל כוח שהוא, ארצי ושמימי, ואף כשהוא מכוון לאל הוא מתאר אותו ככוח או כמכלול של כוחות טבעיים, כלומר: אבל לא כאישיות או אישים חיים בעלי תודעה (מאמר ד, א):

... "אלוהים" תואר למושל בדבר מן הדברים ולדיין שלו (המונח "אלוהים" מתאר את המושל בתחום מסויים, וכן את השופט, כלומר, עד כמה שהוא כוח שלטון, אבל לא את היותו איש מסויים, וראה מו"ג ח"א פ"ב, ואת הציטטה מן התרגום (שם), ויש שיהיה בכול, כשהוא רוצה בו מושל בעולם כולו (לעתים הוא מכוון לכוח הקוסמי — הכלל העולמי), ויש שיהיה בחלק כשהוא רוצה בו כוח מכוחות הגלגל, או טבע מן הטבעים, או דיין מבני אדם (ולעתים הוא מכוון לכוח מוגבל כגון של הגלגל השמימי, או של אחד מיסודות הטבע או של אדם מסויים כגון שופט עד כמה שהוא נושא השלטון).

עד כאן הגישה של הדת האלילית; שונה ממנה היא זו של הפילוסופיה האלילית. הפילוסופים מודים אמנם בקיומה של הסיבה הראשונה כמקור יחיד של כל המציאות, אך הם מרוממים אותה מכל קשר למציאות זו, מכל זיקה אליה, ואפילו הדעת עליה (שם):

או שהודו באלוהים, אך היה רחוק בעיניהם שתועיל עבודתו, וחשבון כי הוא נעלם ומרומם שידענו, כל שכן שישגיח בנו (אלוהים לא יודע אותנו ועל אחת כמה וכמה שאינו שם לב אלינו) חלילה לאל מדבריהם (ישמרנו אלוהים מדיבורים אלו), על כן לא היו עובדים דבר אחד אך רבים שקוראים אותם אלוהים, כלל שכולל הסיבות מאין חילוק (ולכן, פילוסופים אלו, אחרי שכפרו בכל יחס דתי אפשרי בין האדם והאל, נתנו ענין לפולחן דתי את כוחות הטבע; ויתכן גם שמשפט אחרון זה מוסב לעובדי אלילים ולא לפילוסופים שבכלל לא גרסו כל עבודת אלוהים, והוא חוזר ומציין שהאליליים לא ידעו על עבודת אל אחד, כי אם עבודת אלים רבים, כוללת כל הסיבות והכוחות הטבעיים ללא הפרש ביניהם).

הלוי קימץ כאן בתיאורו של האל הפילוסופי והוא הבליט במקום זה רק את העדר הקשר שבינו ובין העולם, ברם מתוך המשך ההקבלה של אלוהי היהדות מול האל הפילוסופי, וכן ממקומות אחרים בספרו, ואף מן העובדות ההיסטוריות, וכן מדבריו להלן יש להשלים — למען תהיה הקבלה זו מלאה יותר — עוד אי-אלו קווים לתמונתו של אלוהים בפילוסופיה. האל הפילוסופי הוא בראש וראשונה הנעלם המוחלט, שאין אנו יודעים עליו כלום; כך הוא מופיע בעיקר אצל אפלטון והניאופלטוניות, השוללים ממנו תכונה חיובית כלשהי, ואף אצל אריסטו, המזהה אותו עם החכמה, אין אנו יודעים שום דבר על חכמה אלוהית זו... אל פילוסופי זה הוא הווייה שרוייה בתוכה עצמה, ללא קשר עם ישים אחרים מחוצה לו מתוך רוממותו היתירה... כגון "המחשבה החושבת את עצמה", ורק את עצמה, של אריסטו. הוא בכלל נעדר פעולה כל שהיא. העולם יוצא ממנו כאילו מאליו, ללא מאמץ מכוון ממנו; וכך רואה אותו אפלטון כאידיאה, אמנם האידיאה העליונה, אידיאת-הטוב, אבל רק אידיאה ריקה, גטולת פעילות. וכן אצל אריסטו הרואה אותו כמחשבה נצחית, אין בה, במחשבה אלוהית זו, כל דינמיות, כל מתיחות. כי זו היא מחשבה אחת ויחידה הסובבת מעולם ועד עולם על ציר אחד. ובודאי שאף אלוהי אריסטו אין כלום בינו לבין עבודת היצירה הקוסמית; אלוהי הפילוסופיה אינו לא אלוהי ההיסטוריה ולא בורא עולם, ואופייני הדבר שהלוי מעונין בעיקר להדגיש את הקו הראשון, את חוסר ההיסטוריות של האל הפילוסופי (ועם זאת, למען השלמת התמונה, אם כי אין הלוי מבליט את זה הרבה, ראוי לציין כאן גם את הצד השני של המטבע הפילוסופי, והוא: שאלוהי הפילוסופיה, על אף כל רוממותו, אינו מחוץ למציאות הטבעית, כי אם חוליה בה, החוליה העליונה אמנם, כגון אידיאת הטוב האפלטונית, שהיא אידיאת האידיאות, אבל סוף-סוף אחת בתוך שורת האידיאות. וזה בניגוד ליהדות הרואה את הטבע כיצור כפיו של אלוהים, שהוא, האלוהים, הוא מעבר לעולם וממעל לו). אלוהי הפילוסופיה הוא עילה קוסמית מופשטת, מושג ריק ולא אלוהים חיים, הוא בעיקר גטול אישיות, נעדר תודעה מרכזית, מחוסר רצון. הגיגוד הגמור להכרת-האל הפילוסופית, ניגוד איכותי, ולא רק כמותי, היא

דעת אלוהים היהודית-נבואית, גם בצורה וגם בתוכן. היא מכירה את אלוהים לא מתוך היסק שכלי מופשט, כי אם מתוך ראייה רוחנית ישירה, מתוך חוויה אישית, מתוך קליטת צוויו והוראותיו של אלוהים. היא רואה את אלוהים על רקע חוויה זו כאישיות שלמה, חיה, פעילה, העומדת במגע ישיר עם האדם ועם העולם. מתוך כך יודעת היא להגדיר כמה מתכונותיו של אלוהים, — אמנם לא התכונות העצמיות, כי אם את תוארי הפעולה שלו — ולפיכך היא אף מייחסת לו שם פרטי, המציין מידות מסויימות של עצם מסויים. היא מכירה בעיקר את הפעולה המוסרית של אלוהים, את השגחתו על העולם ועל האדם ואת מתן הוראותיו לאדם, מתוך שהיא משמשת מכשיר-קליטה לאלו. אמנם גם לה חסומה הדרך להכרת העצמות האלוהית (שם):

... והדייקות (היסודיות) והמעלה היתירה אינה כי אם בשם הנכבד: יוד, הא, ו, הא יתברך, הוא שם נודע (שם שיש לו תוכן ידוע; קסל מפרש, על משקל הלשון הערבית: נודע — פרטי, אך מכיון ששם פרטי ניתן רק לעצם ידוע לנו על פי תכונותיו, הרי זה היינו הך), רמוז אליו במידות, לא במקום (השם מורה על אלוהים, לא כעל נמצא במקום מסויים, כי אם כעל זה, שיש לו מידות או תכונות מסויימות), אחר שלא היה נודע, כי היה נקרא אלוהים בכלל, ונקרא ה' בהתייחד (אחרי שמקודם, טרם שהנביאים גילו אותו, לא היה אלוהים ידוע בשמו הפרטי כבעל תוכן מסויים והיו מסמנים אותו בשם סוגי: אלוהים, המסמן את הכוח בכלל, את כל מיני הכוחות), כאלו שאל השואל: איזה אלוה ראוי לעבוד: השמש או הירח או השמים... כי לכל אחד מהם מעשה וממשלה, וכל אחד מהם סיבה בהווייה ובהפסד. ותהיה התשובה: ה', כמו שאתה אומר, "פלונני" בשם נודע, כ"ראובן" ו"שמעון", אחרי אשר יובן ממלת ראובן ושמעון אמתת עצמיהם (כלומר: אלוהים הוא שם סוגי לכוח, וכוחות יש הרבה בעולם. ברם שם הווייה הוא שם פרטי כמו ראובן ושמעון, המתאר עצם מסויים שיש לו תכונות מסויימות, מיוחדות רק לו ושאינן לעצמים אחרים).

לשאלת הכוזרי, כיצד ניתן להכיר את זה, שאין לנו כל ידיעה עליו, ואנו יודעים אותו רק ממעשיו:

... ואיך אודיע בשם, מה שאין עליו רמז, אך הראייה עליו ממעשיו? (איך אפשר לקרוא בשם פרטי, מה שאין לנו אפילו רמז כל שהוא עליו, ואנו יודעים אותו רק מפעולותיו?).

עונה החבר: אמנם בעיון שכלי אין להשיג את אישיותו הפרטית של אלוהים, אבל אפשרי הדבר בראייה הפנימית של הנביאים (שם, ג):

... אבל רומזים עליו ברמיזה הנבואית ובראייה הרוחנית (ברם מגדירים אותו בהגדרה הנבואית, כלומר, בהגדרה הנובעת מההשגה הנבואית והראייה הפנימית של הנביאים) כך מסביר קסל את המלים: "רומזים, רמוז, רמז" הבאות במאמר זה במונח הגדרה, מתוך הדגשה, שאין להבינן במשמעות רגילה: כ"רמז" למשהו. ולכאורה נראה מכאן, שהראייה הנבואית מאפשרת לנו, בניגוד להכרה השכלית, את הכרת העצמאות האלוהית, ויש מן החוקרים שהבינו כך, אך אין הדבר כן, וראה להלן ששם יתברר שהכונה לפעולה אלוהית, בלתי-אמצעית וישירה מאת אלוהים, בניגוד לפעולה טבעית ונוסף עליה; ויתכן, שבכל זאת יש לקחת את

המלה "רמז" כפשוטה, שכן גם הנביאים רק רומזים רמז קל על אלוהים, אבל אף הם אינם יכולים לתפוס את מהותו).

והחבר מדגיש שוב את עליונותה של הראייה הנבואית על ההכרה השכלית. אמנם הוא מבדיל בין ההכרה העממית המתעה לבין הפילוסופית הדייקנית, אך אף זו האחרונה אינה ממצה את המושג האלוהי. ולפיכך, מושג אלוהים פילוסופי זה אף יוצא מסולף (שם):

... כי הראיות (ההוכחות השכליות) מתעות (מביאים לידי תעייה, טעות), ומה הראיות יבוא אדם לאפיקורסות ולדעות מופסדות... (וכדאי להעיר כאן שמניסוח זה נראה, בניגוד לשיטת כמה חוקרים, שהמתבר לא רק רואה את אי-הסיפוק של ההיסק השכלי, שתוכנו אינו מספק את שאיפת הדעת האלוהית שלנו, אלא גם את אי-נכונותו, את אפשרות ההטעייה שבו), וכי מה הביא את המשנים (המאמינים בשתי רשויות, רשות משנה), לאמור בשתי סיבות קדומות (להניח שתי סיבות אלוהיות קדומות, כלומר, שני אלים), אלא לראיות (רק ההיסק השכלי המוטעה שלהם הביאם לזה שהרי מקור הכרה אחר לא יכול היה להיות להם, לפי השקפתנו), וכן אנשי הקדמות (המאמינים שהעולם הוא קדום נצחי), מה הביאם לאמר: בקדמות הגלגל (נצחיות השמים, הגלגלים השמימיים) ושהוא סיבת עצמו וסיבת זולתו (שסיבת השמים אינה חוצה להם, אלא בס, כלומר, שלא נוצרו על-ידי כוח חיצוני להם, אחרי שהם קיימים לעולם, ולא עוד אלא שהם, השמים, הם סיבת שאר ההווייה הטבעית)... אך דרכי הראיות נחלקו (שונות הן דרכי ההוכחה השכלית), מהם (מן ההוכחות האלו) מדוקדקות עד תכלית, ומהם מקוצרות (בלתי-מספיקות), והמדוקדק שבהם, הפילוסופים (הראיות שמביאים הפילוסופים), ודרכי הראיות הביאום (את הפילוסופים) לאמר באלוהים (להתבטא ביחס לאלוהים), שלא יועילנו ולא יזיקנו (שאינן אלוהים מביא לנו לא תועלת ולא נזק כלומר, לא שכר ולא עונש), ולא ידע תפלתנו וקרבותינו, ולא עבודתנו ולא מרינו (ואין הוא בכלל שם את דעתו אלינו, לא לעבודה שלנו ולא למרי שלנו, כלומר, אין הוא יודע כלל את מעשינו, לא את הטובים ולא את הרעים, וממילא אין מקום למערכת הגמול, ובסיכום, אין לאלוהים כל קשר ישיר אתנו), ושהעולם קדמון כקדמותו (ושהעולם הוא נצחי כמו אלוהים, כלומר, ואינו מפעל יצירה אלוהי וממילא אין לאלוהים יחס אל העולם, אחרי שאינו מעשה ידיו... וכן גם יוצא שאין לאלוהים הפילוסופי כל פעילות שהיא, בכל אופן, כל פעולה תכניתית ומכוונת, אחרי שהעולם נמצא קיים על ידו תמיד לפי הנוסח האריסטוטלי הטהור, ואין אלוהים אלא החוליה העליונה של המציאות, או, לפי נוסח ביאור-אפלטוני, שהעולם שופע ממנו שפע נצחי, ללא מאמץ יוצר אלוהי), ואין אצל אחד מהם שם גודע, שרומזין אליו (ואין שום פילוסוף יודע בכלל להגדיר את המהות האלוהית, והוא אצלם הנעלם הגדול).

ורק הנבואה פותחת לנו אשנב לעולם האלוהי. נביאי ישראל, ורק הם, אשר הציצו מתוך ראייה חושנית-פנימית לתוך ההווייה האלוהית: הם שמעו, ובשמיעה פנימית המדובר, את קולו של אלוהים. חווייה אישית זו העמידה אותם — אם לא על מהותו של אלוהים, שזה, כנראה, לא ניתן לשום בן-תמותה, הרי אף להם לא — על פעולותיו הישירות הבלתי-אמצעיות, היוצאות ישר ממנו, וביחוד על הקשר שלו עם העולם, על זיקתו אל האדם, על המגע החי

שלו עם היצור האנושי, על רצונו של אלוהים להדריך את בן האדם ולהורותו את דרכי החיים, על השגחתו, על עינו הפקוחה על מעללי בני אדם, על מערכת הגמול והעונש שהונהגה על-ידו, על היותו אישיות, הנעלמה אף מהם אמנם, אבל שאת רצונו המוסרי הם הרגישו ותפשו באופן ישיר.

השם הפרטי ידוע רק אצל זה ששמע דבריו של אלוהים ודברי אלוהים אלה הכילו את מצוות ה"עשה" וה"לא תעשה" וכן כללו דברי אלוהים אלו את הבטחת הגמול על המעשים הטובים ואת האיום בעונש על המעשים הרעים. נביאי ישראל הם היחידים, שעמדו על נוכחותו של אלוהים, נוכחותו של זה, שאת קולו הם שמעו:

... והוא (נביא זה ששמע את קול אלוהים) קורא אותו בשם נודע, שם פרטי, המתאר אישיות ידועה), כינוי (תואר) לזה שדבר עמו (המכוון ישר לזה העומד ממולו ומדבר).

קול אלוהים זה הורה את הנביא בראש וראשונה, את האמת הדתית היסודית על עצמו, את היותו בורא העולם, על כל המסקנות הרבות היוצאות ממנה, (ולפיכך, כנראה, מדגיש המחבר רעיון זה של הבריאה במיוחד, על שהוא רואה בו את נקודת-היציאה של הדעת הדתית היהודית, בניגוד לחוקרים שונים, הסוברים שכאילו הלוי מעוניין רק באלוהים כאלוהי ההיסטוריה ולא כבורא עולם, אך זה האחרון משמש רקע לזה הראשון ובלעדיו לא ייתכן; אין להעלות על הדעת את פעולת אלוהים בהיסטוריה העולמית, אם לא כיוצר המציאות העולמית) והן: הפעילות האלוהית הדינמית, היוצרת, המכוונת, התכניתית, וכן התלות הדדית שבין אלוהים והעולם, האדם, זו שבין היוצר האחראי ליצירתו והחדור אהבה אליה כמפעל כפיו, ויצוריו הנשענים עליו, על יוצרם-אביהם ועליו משליכים את יהבם...

אלוהים מסר לנביא את האמת שהוא ברא את העולם יש מאין, אחרי שלפני הבריאה היה העולם נעדר לגמרי.

אמנם הנביאים "ראו" את אלוהים ושמעו את קולו, מוסיף המחבר אחרי סקירה קצרה של תולדות הנבואה, לא בצורה ישירה, כי אם באמצעות מראות חושניים — היינו, הנקלטים על-ידי חושים נוספים לנביא, חושים פנימיים — במיצוע יצורים שנוצרו ישר על-ידי אלוהים למען הנביא ושרק הוא, הנביא, קלט אותם בתחושה הרוחנית שלו, שהעמידו אותו על מציאותו של אלוהים על ידם:

... עד שהיו רואים אותו במיצוע מה (באמצעות דבר מיוחד) נקרא: כבוד, ושכינה, ומלכות, ואש, וענן, וצלם, ותמונה ומראה הקשת (כל אלו: יצורים רוחניים מיוחדים, שרק הנביא תפס אותם), וזולת זה (ומראות דומים לאלו המנויים) ממה שהיה ראייה להם שהדיבור עמם מאצלו (מראות אלו שכנעו את הנביא שאכן הקול שהוא שומע בא מאת אלוהים; וכנראה אין כוונתו של הלוי שהמראה שימש רק אות לאמתת החזיון הנבואי — כדעת רבנו סעדיה גאון

דמשל — הוא שימש גם לאימות הנבואה, אבל גם לכלי של הנבואה, לצינור של הקול האלוהי. המראה הנבואי המחיש לנביא את הקול האלוהי... וראה את ההמשך).

המראות האלה, וכן כל פעולה ישירה היוצאת מאת אלוהים, נקראים לעתים אף הם — ומכאן שוב הוכחה, שאף שם הוויה אינו מבטא אלא את הפעולה האלוהית הישירה, לא את עצמותו — בשם "הוי"ה", ולפיכך אף הקשר המיוחד שבין ישראל ואלוהים נקרא אף הוא בשם זה (שם):

... ויש שיקראו היחס שיש בין בני ישראל ובנינו וההצטרף (היחס שבין ישראל ואלוהים והצרוף ביניהם) — ה', ובוה נאמר (ובמובן זה נאמר): "הלא משנאיך ה' אשנא", (לדעת הלוי הכוונה כאן לא לאלוהים עצמו, אלא לישראל, כמכשיר הגילוי של אלוהים), "ואויבי ה'", רוצים: עם ה' או ברית ה' או תורת ה' (כל מקום שיש הביטוי: אויבי ה', הכוונה שהם אויבי עם ה' או תורת ה') כי אין צירוף בינו ובין אומה מהאומות (צירוף זה, קשר זה שבין אלוהים וישראל, היינו גילוי זה של הפעולה האלוהית הישירה בהיסטוריה הישראלית, מיוחד רק לאומה הישראלית ואינו קיים אצל עמים אחרים, הנתונים רק לשלטון חוקי הטבע), כי איננו אוצל אורו (מאציל את אורו, את השראתו המיוחדת) כי אם על הסגולה (העם הנבחר) ועל בעלי דת האמיתית (שהם בעלי הדת האמיתית, מה שהוא המסד של בחירתם, ואולי כוונתו: ובכלל לכל בעלי הדת הישראלית, שהרי אף ביחס לגרים יש מידה מסויימת של השראה אלוהית, אם כי לא במלואה כמו אצל הישראלים הגזעיים), והם מקובלים ממנו והוא מקובל מהם (הם רצויים לאלוהים ואלוהים חביב עליהם) וכן נקרא "אלוהי ישראל", ונקראים הם "עם ה'", ו"עם אלוהי אברהם" (ומכאן הכינויים המיוחדים על שם היחס הזה: באופן הדדי נקרא אלוהים על שם ישראל וישראל על שם אלוהים); ואמור שקצת האומות הלכו אחריו ועבדו אותו משמע וקבלה, איה קבלו אותם והדבקו בהם ורצותו בעבודתם וקפצו בהמרותם? (אמנם אומות אחדתו — הכוונה כנראה לבעלי הדתות המונוטאיסטיות — כאילו הלכו אחרי אלוהים והתמסרו לפולחן דתי, שקלטו אותו מתוך השמועה והמסורת שלהם, אך איה ההוכחה שפולחן זה רצוי הוא לאלוהים ושהוא דבק בהם על-ידו, היינו הדבקות המיוחדות, ושהוא מאשר את דרכי העבודה הדתית הזאת ומגנה את הפכה?). אך אנחנו רואים אותם נעזבים אל הטבע והמקרה, טובתם ורעתם בפיהם לא בענין מתברר שהוא בדבר אלוהי לבדו (ואנו רואים את ההיפך, שגורל העמים תלוי בחוקי הטבע או גם במאורעות מקריים גרידא, וכל הקורות שלהם, בין לטוב ובין לרע, הם בהטעם לטבע ולמקרה ולא מופיעים בצורה כזאת, שיש בה לשכנע אותנו שהם: הרע והטוב, נובעים ישר מאת אלוהים).

אך שיא הקשר הזה הוא דעת אלוהים זו שהיא הנחלה המיוחדת של האומה, והיא, דעת אלוהים זו, עושה אותה לאומה מיוחדת (שם):

... והיה השם הזה מיוחד בנו, שאין אחר יודע אותו אמתת ידיעתו זולתנו (אין מישהו מלבד בני ישראל שיודע את המהות האמתית של אלוהים, כלומר; עד כמה שידיעה זו אפשרית). והשם הזה מכלל המעלות הטובות אשר יחדנו בהם (אף דעת הכינוי הזה של ההווייה, כלומר וכל התוכן הכרוך בשם זה הוא מהנכסים שהתייחדה בהם האומה) וסודו נסתר. אך מעלת האותיות המיוחדות לו היא המדברת (התוכן האמיתי הגנוז בשם הוויה הוא בעצם סוד גדול, אך אף

היתרון הבלשני של האותיות, מהן מורכב שם זה, אף הוא מדבר בפני עצמו), מפני שהן אותיות אהו"י, אשר הן עילת היראות כל האותיות (אותיות, אלו, הקונסוננטים, משמשות לכלי ביטוי של כל שאר האותיות) שאין מדברים באות מהאותיות, בעוד שלא תמצא אלה (בלעדן אי-אפשר לבטא את האותיות האחרות) ר"ל הפתח לאלף וההא, והקמוץ לוו... (ה"הא" וה"אלף" משמשות לציון התנועות של הפתח, ה"ו" במקום הקמץ וכו'), והמה כרוחות ושאר האותיות כגופות (אותיות אלו הן כנשמת ה"אלף-בית", כלומר, אחרי שרק הן מביאות בתנועה את האותיות האחרות).

אחרי שהמחבר סוקר את שאר השמות האלוהיים ומסביר את משמעותם הוא חוזר לבעייתו היסודית: כיצד, שואל הוא, אפשר להכיר על-ידי מראות חושניים, את הבלתי-חושני, את הבלתי-ניתן לתפיסת החושים. איך אפשר להגדיר את האיין-סופי? ... :

... איך רומזים אל מקום-מי שאין לו מקום, ונאמין כי הגרמו אליו הוא הסיבה הראשונה? (ומנין לנו הבטחון הזה שאישיות זו אותה אנו מגדירים על יסוד מראות הנבואה היא היא האישיות האלוהית הנעלמה?).

והוא מסביר את זה מתוך השוואה לפעולת הגומלין שבין התחושה והשכל; החושים ממציאים את נתוניהם לשכל אך הוא מפליג מהם והלאה, ועם זה בלעדם אין פעולתו אפשרית. וביתר פירוט: החושים מכירים רק תכונות מסויימות של העצמים, אך לא את עצמותם של אלו. את זו האחרונה, במידה מסויימת, מסיק השכל על יסוד פרטים אלו שהחושים תפסו אותם, ורק על יסוד אלו. והלוי נותן כאן שורה של משלים לפעולה משותפת זו של שני כוחות-ההכרה באדם. והנה אחד מהם: המלך, החושים תופסים את דמותו החיצונית המקרית, המשתנית, הבלתי-ממצה את מהותו כמלך, אך השכל מסיק על-ידיה את המשהו המיוחד אותו כמלך. וביתר פירוט: החושים רואים כך את המראה החיצוני של המלך, את תבניתו ואת קומתו, אך לא דמות חיצונית זו קובעת את מהותו כמלך, אשר אליו יש להתייחס מתוך רוממות מיוחדת. וגם דמות חיצונית זו אינה קבועה וקיימת והיא פושטת צורה ולובשת צורה, ועם זה אנו קובעים את זהותו של המלך על אף השינויים החיצוניים שחלים בו, וזה מפני שהשכל שלנו קובע על יסוד ההוראות והפקודות היוצאות ממנו, מן המלך, שזהו העושה אותו למלך. אולם נותן ההוראות האלו איננו הגוף המוחשי של המלך, כי אם השכל או הגפש המדברת שבו... הרי שאנו מסיקים בשכלנו על-ידי תפיסת החושים שלנו, את המשהו הזה שהוא בלתי נגדר ואין להגדירו כלל... והמשל השני: השמש. לעינינו היא נראית כעיגול שטוח ובעל גודל מוגבל, כמכילה חום בתוכה וכבלתי-מתנועעת, ולאמיתו של דבר שכלנו אומר לנו שהיא כדור, בעל ממדים הרבה יותר גדולים מאלו הנראים לנו, והיא אחרת בכל מהותה ממה שנראה לנו...

והנמשל: בחושים הפנימיים רואה הנביא מראות מסויימים. אך השכל הנבואי מסיק ממראות אלו יותר מה שיש בהם. ברם, כנראה אין הנמשל דומה לגמרי

למשל : אין הנביא רואה תמונות חושניות של אלוהים עצמו כמו החוש התיצוני את הדברים התיצוניים, אלא של ה"עולם האלוהי", היינו : של יצורים שנוצרו על-ידי אלוהים באופן ישר, וכן אין הוא מסיק מהם על העצמות האלוהית גופא, כי אם על הפעולה הבלתי-אמצעית שלו :

... וכאשר שם הבורא בחכמתו הערך הזה (היחס הזה) בין החוש הנראה (החוש התיצוני כגון הראייה, השמיעה) והמוחש הגשמי (העצם הגשמי), כן שם בחכמה ערך (יחס) בין החוש הנסתר והענין (הנושא) שאיננו גשמי, ושם למי שבחר מברואיו עין נסתרת (אלוהים העניק למבחר יצוריו כוח ראייה פנימי), רואה דברים בעיניהם, לא יתחלפו ("עין" פנימית זו רואה דברים מסויימים בדיוקנם האמתי), ויקח מהם השכל ראייה על ענין הדברים ההם ולבותם (אך השכל מסיק מהדברים הנראים בראייה פנימית זו את משמעותם האמתית ואת "לבם" או תוכנם האמיתי).

ואלה שניחנו בחושים פנימיים אלו נעשים מורי דרך האנושיות :

... ומי שנבראה לו העין ההיא, הוא הפקח באמת, ויראה כל בני אדם כעוורים, ויורם ויישרם (יורה להם את הדרך הישרה וינחה אותם בה).

אך את אמתת החושים הפנימיים האלו מוכיחה לנו העדות החיה של כל אלה שמתת זו הוענקה להם :

... והראייה הגדולה על אמיתותם, הסכמת כל המין ההוא (מין זה של הנביאים) על הצורות ההם, רצוני לומר: כל הנביאים שרואים דברים, יעיד בהם קצתם לקצתם (נביא אחד מעיד על אמיתות הנבואה של הנביא השני), כאשר אנחנו עושים במוחשינו (כשם שאת אמיתת ההכרה החושנית אנו מאשרים על-ידי עדות כל בעלי החוש, כלומר, בני אדם אחרים).

והפילוסופים מכחישים את תופעת הנבואה, אך ורק מתוך העדר הנסיון ואלמלא, ממשיך החבר, היו הפילוסופים רואים בעיניהם את תופעת הנבואה, היו אנוסים להודות בה, ואז היו משתדלים להסביר אותה בכל מיני הסברים. אמנם החבר מדבר על הספק אם מראות הנבואה הם יצורים רגועים או דמויות הישים הרוחניים :

... והספק במה שראה ישעיה ויחזקאל ודניאל, אם הוא מהנבראים לעת הצורך (לצורכו של הנביא) או מן הצורות הרוחניות הקיימות? (הישים הרוחניים הקיימים לעצמם בלי קשר עם המראה הנבואי).

אך הוא מציין בהדגשה רבה ששפת התמונות הזאת של הנביאים מסוגלת יותר מאשר ההפשטה הפילוסופית לעורר בלב האדם אמוציות חיות של יראה ושל אהבה לאלוהים :

כל זה והדומה לו יראה הנביא ברגע אחד, וייכנס המורא והאהבה תקועים בנפשו כל ימי חייו, והולך כל ימי חייו חושק (מלא חשק, תשוקה), הומה (נפשו הומה מרוב געגועים) ומבקש שיתראה אליו פעם שנייה או שלישית ...

בהזדמנות זו חוזר החבר ומציין את היתרון של ארץ-ישראל כמקום הנבואה וכן את הפומביות של תופעת הנבואה בישראל, בניגוד למייסדי הדתות

האחרות, שהתיימרו לדבר בשם ה' אך ללא עדות פומבית על כך. ואם כי הם שאבו את עקרונותיהם מהיהדות ואף היו לראשונה צמודים לארץ הנבואה, הרי ברבות הימים הפנו את מבטם למקומות "קדושים" אחרים, כתחליף לישראל, וכן השאירו את מרבית הפולחן האלילי. וכאן חוזר החבר אל השוני שבין הפילוסופיה והנבואה. לפי שיטת הפילוסופיה אין אלוהים אלא מושא אחד מן המושאים הרבים, לדעת. ולשיטת הנבואה אלוהים, הידוע בשם "הויה", הוא נושא לצמאון וגעגועים, והוא מוליד באדם הנבואי גם את הנכונות למסירות נפש למענו (שם, יג):

... רחוק מה שיש בין בעל התורה (האדם הדתי) ובין הפילוסוף, כי בעל התורה מבקש האלוהים לתועלות גדולות, זולת תועלת ידיעתו אותו (האדם הדתי מעוניין באלוהים התעניינות גדולה יותר מלבד העניין המדעי גרידא), והפילוסוף אינו מבקש אלא שיספרהו (יתארהו, את אלוהים), על אמתתו, כאשר הוא מבקש שיספר הארץ על הדמיון (למשל), שהיא במרכז הגלגל הגדול ואיננה במרכז גלגל המזלות (בדיוק באותו העניין המדעי הוא מתייחס לידיעת אלוהים, כמו שהוא מתייחס לידיעת מקום הארץ האמיתי, שהוא בגלגל זה ולא אחר), ושאינו מוזיק הסכלות בידיעת האלוהים אלא כהזקת הסכלות בידיעת הארץ למי שאמר שהיא מישטח (ושהנזק הבא מהדעת המוטעית בדבר אלוהים היא בדיוק כמו זה הבא מתוך הסברה המוטעית שהארץ היא שטוחה ולא כדורית. כלומר הוא רואה בזה נזק אינטלקטואלי גרידא, ואין הוא שועה לפגם המוסרי שיש בדעת האלוהים הפגומה או להתרחקות מאלוהים שדעת מוטעית זו גוררת אחריה), והתועלת אצלו איננה כי אם ידיעת הדברים על אמתתם (כל מגמת הפילוסוף היא רק הדעת בתור דעת) להידמות בשכל הפועל וישוב הוא (וכל שאיפתו היא ההזדהות עם השכל הפועל, השכל הקוסמי האקטיבי, כלומר, הזדהות אינטלקטואלית) בין שיהיה צדיק בין שיהיה אפיקורוס לא יחוש כשיהיה פילוסוף (ההתנהגות המוסרית אין לה בעיניו משמעות עצמאית, ובעצם לא חשוב לו אם האדם הוא צדיק או רשע, בעיקר שיהיה איש המדע, פילוסוף). ומרשי אמונתם (מיסודות ההשקפה הפילוסופית) שהם אומרים: לא ייטיב ה' ולא ירע (אלוהים אינו מייטיב לאדם ולא מרע לו, כלומר בתורת שכר ועונש, ואדישות זו של אלוהים – זאת זה, כנראה רוצה המחבר להדגיש כאן – מולידה אדישות הדדית של האדם) ושיאמין בקדמות העולם (כלומר, ואם כן הרי חסר המצע של תלות העולם והאדם באלוהים כזו של היצור ביוצרו) ... ואם יקראו אלוהים יתברך: "בורא" הוא על דרך העברה, לא על המובן מהמלה, אך הוא רוצה באמרו "בורא" ו"יוצר", שהוא סיבתו ועילתו, ולא סר העלול עם העילה (אם הפילוסופים משתמשים לעתים במונח "בורא" אין כוונתם למאמץ מכוון של אלוהים שברא מתוך מחשבה מתוכננת את העולם, אלא לזה שאלוהים הוא עילת העולם, שהעולם יוצא ממנו או נאצל ממנו בהכרח ומאליו, ויציאה נצחית) ... אך אם יתרחקו הרוחק הזה (מן האמונה היהודית) אין להאשים אותם מפני שלא הגיעו אל הידיעה האלוהית אלא בדרך ההקשה (ההיסק השכלי), וזה ממה שהביאה אליו הקשתם (ודעת ה' היא המסקנה האחרונה של ההיסק השכלי). והמודה מהם באמת (הפילוסוף המודה על האמת) יאמר לבעלי התורה כמו שאמר סוקרט אל העם: "חכמתכם זאת האלוהית (הנבואית) אינני מכחישה, אך אני אומר שאינני יודעה, אמנם אני חכם בחכמה אנושית" ... (דברים אלו אמנם נאמרו, אם נאמרו, באירוניה הסוקרטית הידועה, אך מחברנו

מפרשם כפשוטם: הפילוסופיה הגיעה אל מה שהגיעה, ויותר אין בידה להשיג. השאר שייך לתחום געלה ממנה. וראה "מגן אבות" לר' שמעון דוראן המביא אף הוא מימרא זו בשם סוקרטס, וכן מביאים אותה בשמו אלפרבי ואבן-סינא).

החבר ממשך בדרך אגב: בעלי הדתות המונוטיאיסטיות, במידה שהתקרבו לאמונת היהדות יותר מהפילוסופים, באותה המידה התרחקו יותר מהם ממנה בזה שהחליפו את המרכז הדתי ובזה ששינו את התוכן הדתי של היהדות. וכאן הוא חוזר לנושאו: את "אלוהים" ככוח עליון, כשורש ראשי של מערכת הכוחות התכליתיים בטבע, הכירו פחות או יותר, אף הפילוסופים, אך הם לא הכירו את אלוהים בבחינת שם הוויה כרצון מוסרי ויוצר בכוונה, שיש לו זיקה אל האדם, ושלאדם זיקה אליו, הכרה שהיא נחלתם של הנביאים, ורק של הנביאים (שם, טו):

... וענין "אלוהים" יושג בהקשה (בהיקש שכלי), כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר (אמנם רק כמקור הסדר הטבעי הקיים, אבל לא בבחינת השגחה פרטית, המגיבה על המעשים הטובים והרעים של האדם מתוך פעולה ישירה ומכוונת, יש כאן להטעים בשיטת המחבר), ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשותם, והקרוב שבדעות בו דעת הפילוסופים (ויש בשטח זה דעות שונות, ושיא הדעת האנושית היא זו הפילוסופית), אבל ענין ה' (המשמעות הגנוזה בשם הוויה) לא יושג בהקשה, אך בראייה ההיא הנבואית, אשר בה (על ידה) ישוב האדם כמעט שיפרד ממינו (מין האדם) וידבק במין מלאכי (יהיה קרוב להיות מלאך) ותיכנס בו רוח אחרת... ואז יסורו הלב האדם הספקות הקודמות, אשר היה מסתפק באלוהים (הראייה הנבואית נותנת לו לנביא ראשית כל הכרה ודאית גמורה אשר למציאותו של אלוהים ומסלקת כל הספקות הנשארים אצל פילוסופים אף אחרי העלותם הוכחות בדבר המציאות האלוהית, שבכל זאת אינן משכנעות כל צרכן) וילעג להקשות בהם אשר היו רגילות להגיע בהם אל האלהות והייחוד (המאמצים השכליים להוכיח את מציאותו של אלוהים ואחדותו יעוררו לעג אצלו) ואז ישוב האדם עובד (כלומר, נוסף להיותו יודע את אלוהים יהיה גם עובד את אלוהים, כלומר, מעריצו ומשבחו) חושק בנעבדו (מלא תשוקה לזה שהוא עובד אותו), ומוסר נפשו להרגה על אהבתו (מוסר את נפשו להרג מתוך אהבתו הגדולה לאלוהים) לגודל מה שהוא מוצא מעריבות הדביקה בו, והנזק והצער בהתרחק ממנו (מתוך כך שהוא מעריך את המתקנות הגדולה, את האושר הגדול שיש בדביקות באלוהים, והצער הגדול שיש בהתרחקות ממנו), בהיפך הפילוסופים, שאינם רואים בעבודתו כי אם מוסר טוב ודבר האמת בגדלו על שאר הנמצאות, כמו שראוי לגדל השמש על שאר הנראים, ושאינן בכפירה באלוהים יותר מפחיתות הנפש הרוצה בכזב (בניגוד לפילוסוף שהערצת אלוהים אינה אצלם אלא ביטוי להתנהגות טובה ולהכרה האמיתית, כלומר: אבל לא של האהבה לאלוהים, והם מרוממים את אלוהים כשם שהם רואים בשמש מושא עליון על כל שאר הנמצאים הנראים ומתפעלים מיופיה, מבלי שהשמש תעורר אצלם זיקה כל שהיא של אהבה. והם רואים את הכפירה באלוהים רק כפחיתות אינטלקטואלית, כהעדר דעת נכונה, כלומר: ולא שכל אושרו ואי-אושרו של האדם תלויים ביחסו לאלוהים...).

את דברי החבר משלים הכוזרי (שם, טז):

... כבר התבאר לי ההפרש בין "אלוהים" ו"ה'", והבינותי מה בין אלוהי

אברהם (האמונה) ואלוהי אריסטו (הפילוסופיה), ושה' תכסופנה לו הנפשות בטעם וראייה (לשם הווייה מלאים בני אדם כיסופים מתוך שהכירו אותו על-ידי ראייה בלתי-אמצעית וכאילו טעמו אותו), ואלוהים יטה אליו הקשה (למושג אלוהים יביא רק ההיסק השכלי), והטעם ההוא (טעימה זו, כלומר, ראייה זו) יביא מי שיגיע אליו (מי שזכה לראייה זו) שימסור נפשו על אהבתו ושימות עליה, וההקשה הזאת היא רואה, כי רוממותו (הערצת אלוהים) חובה, בעוד שלא תזיק ולא יגיע בעבודה צער (גם הפילוסוף מעריץ את אלוהים, אבל רק עד כמה שהערצה זו אינה דורשת ממנו קרבנות, לא גורמת לו צער ונזק, ואופייני הדבר שמסקנה זו שם המחבר דוקא בפי הכוזרי ולא בפי החבר).

וכמה זה אופייני, שם ר' יהודה הלוי בפי החבר, שהמוני בני אדם נמשכים דוקא אחרי ספרי הנבואה על אף תמימותם והתמונות המגשימות שיש בהם, ואינם נוהרים אחרי דברי הפילוסופים על אף סגנונם המזהיר.

ברם הכוזרי חוזר ומעיר בהזדמנות זו, שהאור האלוהי שקרן מהאומה האלוהית ושמשך אחריו את העמים, כאילו שקע כבר בתקופתנו. ואמנם אין הוא רואה כבר בשיפלות המדינית של האומה ראייה לירידתה המוסרית, שהרי כבר הסביר לו החבר, שכל בעלי דתות מתפארים דוקא באלו מקדושיהם שסבלו הרבה ושהיו נתונים במצוקה רבה למען דתם. אך הוא רק מתאונן על חוסר התודעה אצל יהודים רבים של ה"לשם יחוד" של מצוקתם, של הלשם-מה הם סובלים... ועל זה החבר מעיר לו, ראשית כל, שאפילו אלו המסיחים דעתם מה"לשמה" של היסורים, היו יכולים להשתחרר מהם בנקל רק על-ידי מלה אחת (היינו, ההודאה בשליחות מוחמד), ואם הם אינם עושים זאת, הרי זכותם היא כבר רבה.

אמנם החבר מודה לו, שהסחת דעת זו היא היא הגורמת לאריכות הגלות, אך יחד עם זה הוא רואה באריכות זו גם תכנית אלוהית בעלמת הקשורה עם היעוד הלאומי-האוניברסלי של ישראל, והוא: שהאומה הישראלית דומה לגרגיר הזרע הנטמן באדמה; לכאורה גרגיר זה הולך ומתפורר ונבלע ביסודות המקיפים אותו, אך לאמיתו של דבר הוא משנה לאט-לאט את היסודות האלה, ומרומם לדרגתו-שלו, מדומם לדרגת הצמת. ככה עם ישראל, לכאורה הוא מתבולל בין הגויים ומאבד את דמותו העצמית, ולאמיתו של דבר הוא מטמיע אותם בתוכו, עד שלאט-לאט משתנה אופי העמים להיות דומה לזה של ישראל. וראוי לציין במיוחד רעיון זה, שנאמר אמנם כאילו באקראי משום שהוא מקהה את העוקץ ה"גזעי" כביכול של שיטת המחבר, ומדגיש את הפן האוניברסלי, הכלל-אנושי, של היהדות, המקביל לזה הלאומי-הגזעי, והמציין שבעצם אין הגזעיות הישראלית אלא מצע לתעודתו הלאומית של ישראל, שכל תכליתה להקרין את האור האלוהי השוכן באומה זו על כל העמים (שם, כג):

ואלו היה מה שאתה מבקש ממני (שהיו בני ישראל יודעים את ה"לשמה" של מצוקת הגלות), לא היינו מתעכבים בגלות הוזה, עם מה שיש לאלוהים בנו סוד וחכמה (שיש כאן סוד אלוהי ותכנית אלוהית מיוחדת בהשהייה ארוכה זו בגלות), כחכמה בגרגיר הזרע אשר יפול בארץ, והוא משתנה ומתחלף בנראה (כפי שנראה

לכאורה) אל הארץ ואל המים ואל הזבל (מתפורר והופך אדמה, מים, זבל), ולא ישאר לו שום רושם מוחש, כפי מה שידומה למביט אליו (ולרואה נדמה שלא נשאר מן הגרגיר אף רושם ממשי כל שהוא) והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה (ונהפוך הוא, דוקא גרגיר זה משנה את היסודות האלו של הארץ והמים עד שהם מקבלים את טבעו־שלו, טבע הגרגיר) ותעתיקם מדרגה אחרי מדרגה עד שתדק היסודות (תפורר אותם) ותשיבם אל דמות עצמה (שיקבלו את הדמות שלו, של הגרגיר)... וכן תורת משה, כל אשר בא אתריה (ההולך אחריה במידת־מה) ישתנה אליה באמיתת ענינו (ישתנה לאט לאט, עד שיתקרב לענין האמיתי של התורה) ואם הוא בנראה דוחה אותה (אם כי לכאורה אף אלו המושפעים מן התורה דוחים אותה למראית עין).

והחבר מצביע על התופעות ההיסטוריות הגדולות של הנצרות והאיסלם, שהן ענפי עץ החיים הישראלי ואשר על כל סילופן, אותו הזכיר לעיל, יש בהן משום מבוא לתמורה המשיחית הגדולה הצפויה לאנושות בעתיד הרחוק. החבר גם מציין לשבח האומה, שאמנם יש למצוא אולי סטייה אלילית בישראל אי־פעם בהיסטוריה, אבל לא כפירה באלוהים (שם):

... ואל תביט (אל תפנה) אל רוחק אלה מן עובדי האלילים (לזה שהפילוסופים התרחקו מאלילות) והשתדלותם ביחוד ותפארתם ותשבתם (והתאמצותם הרבה להעמיד את האחדות האלוהית, ומתוך כך תפאר אותם ותשבח אותם, את הפילוסופים), ותביט אל ישראל בעין הפחיתות בעבור שעבדו הבעלים בימיהם (ולעומת זה, תראה פחיתות בישראל על שבתקופה מסויימת עבדו הבעלים) — והתבונן במה שצופים רבים מהם מהאפיקורסות (התבונן וראה, שפילוסופים רבים נטו לאפיקורסות, היינו, לכפירה גמורה באלוהים), ועוד — כי הם מפרסמים אותה, ואומרים בה השירים המפורסים הנזכרים, שאין מושל על מעשי בני אדם, ולא גומל ולא עונש עליהם (ולא עוד אלא שהם אף מפיצים כפירה זו בין ההמון, ובעיקר בצורת שירים עממיים שתוכנם הכחשת ההשגחה ומערכת שכר ועונש על כל המסקנות של פריקת עול מוסרי הנובעות מגישה זו), מה שלא נזכר מעולם על ישראל (שאף פעם לא פסה האמונה החיה של האומה באלוהים, אם כי לעתים נעכר הטוהר האינטלקטואלי שלה, ולהלוי חשובה יותר הזיקה לאלוהים מאשר הדעת המדוייקת עליו...), אך היו העם מבקשים תועלות הצלמים ההם והרוחניות תוספת על תורתם, והם שומרים תורתם (עם שהעם הממשיך להישען על התורה חיפש לו, מתוך גישה מוטעית, להפיק תועלת אף מעבודת הצלמים והרוחניות השוכנת בקרבם, כתוספת על התורה, כלומר: ולא מתוך כוונת סתירתה), בעבור שהיתה תועלת העבודות ההן גלויה בזמן ההוא (שבאותה התקופה היתה מפורסמת הדעה שיש תועלת בעבודת האלילים, כלומר: אף ההמון הישראלי לא יכול היה להשתחרר מפסיכונה כללית זו) — ואם אינו כן, למה לא נשתנו אל תורות הגויים, אשר הגלום ושבו אותם? (אם האמונה לא היתה מושרשת בישראל, משום־מה לא נכנעו לגויים, שלקחו אותם בשבי והפיצו בעולם?).

ב

עם כל ראיית העליונות של הנבואה על החכמה, אין ר' יהודה הלוי מזלזל בערכה של החכמה, שגם את מקורה, בנוסף לנבואה, הוא רואה בישראל, בגזע

השמי בכלל. אמנם הוא מוצא את הפילוסופיה כמיותרת אחרי ההתגלות הנבואית במעמד הר סיני. אך הוא נותן משקל מיוחד למדעים השימושיים והוא מציין מתוך סיפוק וגאווה לאומית את מציאותם של אלה בישראל במסגרת הספרות הדתית. בהקבלה לנבואה וסמוך להצעת מהותה הוא סוקר אף את החכמה בישראל, או ביתר דיוק: את "שיירי החכמות הטבעיות", אחרי שלדעתו רוב ספרי החכמה שהיו מצויים לפניו באומה נעלמו עם השואות הרבות שהתחוללו על ראשי האומה.

כדוגמה של ספרי חכמה עתיקים בישראל הוא מציע את "ספר היצירה", שאת תוכנו הוא מוסר מתוך מיצוי נפלא ומתוך ציון הרעיונות העיקריים בו. כבעייה ראשית של הספר הוא רואה בשאלת "האחד והרבים", ואת מטרתו העיקרית של מחברו — בהדגשת האחדות האלוהית, על אף הרבוי המתגלה בבריאה האלוהית. כיצד נוצר הריבוי מתוך האחד? בתשובה לשאלה זו הולך הלוי ומפרט את שיטת ספר יצירה לפי הבנתו. הוא מציין את הסיסמה הראשית של הספר: "ספר, סיפור וספר", שהוא מגסחה ומפרשה כ"מספר, דיבור ומכתב", תוך ציון שהם גילויים שונים של דבר אחד. המחשבה התכניתית או האידיאה של העצם, הדיבור עליו ועשייתו של העצם הם דברים שונים אצל בני אדם. אבל הם מהווים דבר אחד אצל אלוהים: הבורא חושב על עצם מסויים, ומחשבה זו מולידה את העצם. המאמץ היצירתי האחד של אלוהים מתפלג לשלשים ושתיים נתיבות: עשר ספירות, או, לפירוש המחבר, עשרה מספרים המבטאים את הכמות של העצמים, ועשרים ושתיים אותיות המכוונות לאיכות העצמים. ובעל "ספר יצירה" מדגיש במיוחד את ההתאמה שבין האותיות העבריות ועצמי העולם. האותיות מתפלגות אף הן לקבוצות שונות, וביחוד לשלוש מערכות: עולם (הקוסמוס), שנה (הזמן) נפש (האדם), אך כולן הן גילויים של חכמה אלוהית אחת. ואת כל ההפכים האלו מאחדת הנקודה האלוהית הנמצאת באמצע, כאותה הנקודה המרכזית בגוף בעל ששה צדדים ושלושה ממדים, והלובשת אמנם צורות שונות בהתאם לכל מערכה נפרדת, והיא היא "הענין האלוהי המחבר בין ההפכים", בחינה "היכל קדוש מכוון באמצע" ... בסיום ההצעה מביא המחבר את הפתרון האחרון של "ספר יצירה" להסברת הריבוי העולמי ומוצאו מן האחד, והוא: על-ידי הצירופים השונים היוצאים מסידורי האותיות של שם ההויה האחד, והיינו, שמכל מערכת אותיות נפרדת כגון והי, יהו, הוי וכו', יצא ממד אחד ... אך הלוי משווה הסברה זו של ספר יצירה ... לזו של הפילוסופים, שאותה הוא מברר מתוך לעג שנון. אף הפילוסופים (וכוונתו כאן לניאו-אפלטונים), ניסו להסביר את יציאת הרבים מן האחד, ומחברנו מציע את המתפיזיקה הניאו-פלטונית מתוך צמצום נפלא: מתוך ההנחה, "כי מאחד לא יהיה ממנו כי אם אחד" קבעו הפילוסופים, שאלוהים ברא, או יותר נכון לשיטתם: "האציל", רק את השכל הנפרד הראשון, אך זה הכיל כבר כפילות בתוכו: את המחשבה על

אלוהים-המאציל, ואת המחשבה על עצמו. כפילות זו הולידה שתי מערכות של המציאות: זו של השכלים הנפרדים וזו של הגלגלים; כשהשכל הנפרד חשב את המחשבה העילאית, והיא: על אלוהים, נולד ממנו שכל נפרד שני, וכשחשב מחשבה אחרת, נמוכה ממנה, זו על עצמו, נולד ממנו גלגל שמימי... ותהליך זה נמשך והלך עד השכל הפועל ועד הגלגל העשירי.

וכאן הלוי מציע שורה של שאלות, הנוקבות ויורדות עד התהום והמציאות את כל השרירות של ההשערות הפילוסופיות האלו, נטולת כל שחר (שם, כה): הסיבה שתהליך זה של האצילות, של השכלים הנפרדים ושל הגלגלים, נפסק באמצע — האם מקורה ביכולת המוגבלת של היוצר? לפי הגיון זה, שהמחשבה על ישות גבוהה ועל ישות נמוכה מולידה כל אחת מהן עצם אחר, הרי אפשר להוסיף על זה ולומר שהשכל הנפרד השני למשל, זה של שבתאי, יש בו אפשרות של נושאי מחשבה שונים, והיינו, שהוא יכול לחשוב על אלוהים לחוד ועל השכל הראשון לחוד ועל עצמו לחוד ועל הגלגל הראשון לחוד, ואז יכול הוא להוליד ארבעה עצמים ולא שנים לפי הסדר.

והתמיהה העיקרית של החבר: מגין לנו כל הרעיון המוזר הזה שהמחשבה על מישהו מולידה עצם מסויים, והוא מוסיף מתוך אירוניה מרה, שלפי זה אף כאשר הפילוסוף חושב על השכלים הנפרדים, או על עצמו, צריך אף הוא להוליד שכלים נפרדים או גלגלים...

מטרת החבר בכל הבקורת הזאת היא להוכיח את האפסות הרבה של כל ההנחות הפילוסופיות, את כל הזרות שבהן, את כל התרחקותן מהשכל הבריא, את כל העדר ההגיון שבהן, וביחוד כאשר אין בכל אלה אלא מאמץ אנושי מיואש להבין את העולם ומוצאו, שנעשה מיותר עם הגילוי הנבואי.

ואמנם מזה אפשר להוציא את המסקנא, שגם הספיקולציות של "ספר יצירה" הן מיותרות, והכוזרי ממהר להסיק מסקנה זו, שהרי היא עמדת הלוי, אלא שהוא נוהר לבטא אותה לראשונה (שם, כו):

... אמר הכוזרי: מה הצורך אל אותיות "הוי"י" או אל מלאך וגלגל וזולת זה (הוא כורך את התיאוריה של ספר היצירה עם זו של הפילוסופים, וזאת באמת היתה הכוונה של החבר, שהשווה את שתיהן), עם ההודאה (אחרי שאנו מודים) בחפץ הבורא (ברצון המכוון, התכליתי של הבורא בניגוד לאצילות ההכרחית של הפילוסופיה) ובחידוש העולם ושהאלוהים ברא את הדברים הרבים במנינם בבת אחת למיניהם, (כלומר אחרי שהיצירה האלוהית היא פרי רצון הופשי, וזה טבעו של הרצון החופשי, שהוא יוצר דברים שונים כחפצו), כאשר זכר בסדר בראשית (כפי שהוצע תהליך היצירה הנה בספר בראשית, שאלוהים ברא דברים שונים בבת אחת ולא רק עצם אחד, או שכל נפרד אחד, כדעת הפילוסוף) ושם בהם כוח העמידה והתולדה (נוסף ליצירת הדברים, אלוהים גם העניק להם את כוח ההתמדה וכן את כוח ההולדה של דברים אחרים), ומכלכלם לרגעים בכוח האלוהי, כמו שאנחנו אומרים: מחדש בטובו וכו' (ולא עוד, אלא שאלוהים גם ממשיך לכלכל את המציאות בכל רגע ורגע של הווייתה).

החבר מאשר, תוך זהירות־מה, עמדה זו של הכוזרי; הוא רואה אמנם את התורות הכלולות בספר יצירה, כליגליות, כבלתי־מתנגדות לתורה, אבל משער את ההשערה שהן מיותרות ושהן מהוות שלב מוקדם לגילוי האמת האלוהית, שאברהם חיבר את ספר היצירה טרם שבא המפנה הגדול הזה בחייו: התגלות אלוהים אליו (שם, כז):

... הטיבות, מלך כוזר! זהו האמת... אך שמא היה זה העיון מאברהם אבינו כשנתבררה לו האלוהות והאחדות קודם שידבר עמו במחזה (התוכן של ספר יצירה הוא זה של העיון השכלי של אברהם בבירור המציאות האלוהית ואחדותו, טרם שאלוהים נתגלה לו בחזון נבואי), ואחר שדיבר עמו הניח כל הקשותיו (אך אחרי החזון הזה, ושמיעת הקול האלוהי, עזב אברהם את כל דרכי העיון השכלי)... וכבר דרשו רבותינו (שבת, קנו, א): "ב"ויצא אותנו החוצה" (בראשית, טו, ה): "צא מאיצטגנינות שלך" (את הפסוק: "ויצא וכו'" פירשו: צא וכו') ר"ל: צא מחכמת הכוכבים ומכל חכמה טבעית מסופקת (מלאת ספקות, נטולת ודאות)...

לעומת זה, מציין החבר את הדרגה הרמה של המדעים השימושיים בישראל. את הבקיאות הרבה והעמוקה של הז"ל בחכמת התכונה, למשל, אפשר להוכיח על יסוד חשבון העיבור הנמצא בתלמוד, כגון "מדע תקופת החמה" (החשבון של רב אדא בר אהבה ביחס לאורך שנת החמה ולחלוקת התקופות והתאמתן לקביעת המועדים) ותקופת לבנה (החשבון המדוייק של סיבוב הלבנה שהוא כ"ט יום, י"ב שעות ותשצ"ג חלקים של השעה) וכן הספרים הבודדים שנשארו לנו, כגון פרקי רבי אליעזר. אמנם, החבר מדגיש שכל המדעים האלו שימשו רק אמצעי־עזר לחכמת התורה "ולא התעסקו בו אלא לענין התורה", וכן שהספרים המקצועיים אבדו לנו עם אבדן השכבה המשכילה של האומה, שהרי "תחלת מי שיאבד מהאומה האבודה, אינם אלא החשובים שבהם", ולא גשארו לנו אלא הערות בודדות, המפוזרות בספרות התלמודית. אך גם מהן אפשר לעמוד על ההשכלה המדעית הרמה של חכמי התלמוד. בסיום הרצאתו זו הוא מעלה על נס מתוך התפעלות עצומה את חכמת הרפואה והאנטומיה הנמצאת בתלמוד (שם, לא):

... ומזה (מן החכמה הגנוזה בקטעים הבודדים האלו שבתלמוד) כל מה שנוכר בהלכות שחיטה והלכות טריפה, שיש בהן מן החכמות מה שנעלם רובו (רוב הדברים) מגלינוס (הרופא היווני המפורסם של המאה השנייה לפני הספירה הרגילה, שהוא הבר־סמכא הרפואי העליון והיחידי בכל תקופת ימי הביניים).

ולשם כך סוקר החבר שורה של הלכות בתחומים הנזכרים, תוך התפעלות גוברת והולכת.

פרק חמישי: האמונה והמחקר; הרצון החופשי והאחריות המוסרית

א

המאמר האחרון בספר מוקדש כולו לבירור סופי של בעיית היחסים בין היהדות והפילוסופיה, וביתר דיוק: לבקורת הפילוסופיה הכללית והדתית. בפרקים הקודמים הסביר כבר החבר את עמדתו לפילוסופיה: היא מהווה דרגה נמוכה יותר מאשר היהדות בסולם ההתפתחות של דעת אלוהים בדברי ימי התרבות האנושית. היהדות היא מעבר ומעל לפילוסופיה, והיא מכילה תוכני מחשבה שהשכל אינו יכול להסיק מעצמו אף פעם, וביניהם את הרעיון היסודי בדבר אלוהים כאישיות פעילה, כאלוהי ההיסטוריה; כיוצא בו קיים שוני בין היהדות והפילוסופיה מבחינת מקור הסמכות: היהדות נשענת על התגלות אלוהית, ומכאן יציבותה הבלתי-מעורערת. ברם הפילוסופיה היא פרי הגישושים השכליים של האדם העצמאי, העומד מחוסר אונים מול תעלומת הנצח ומנסה ללא הצלחה לפענחה. ומכאן האסכולות המרובות בתחומה והפלוגתות הבלתי-פוסקות מסביב לבעיות היסוד שלה, שגשגו בעצם ללא פתרון סופי, בניגוד למדעים השימושיים, כגון המתמטיקה והפיזיקה, שהם נכסי צאן ברזל של ההשכלה האנושית.

אמנם הפילוסופיה הגיעה אף היא להכרת העילה הראשונה, הישות האלוהית כשורש עליון של מכלול כוחות הטבע, כמקור נצחי של המציאות החולפת, וכן של מושגי היסוד בתחום המוסר ויחסי בני אדם. ברם היא לא השכילה לעמוד על אופיה האמיתי של הפעילות האלוהית — וכל שכן לא של המהות האלוהית, שהיא לא ניתנה לתפיסת האדם בכלל — ושל התלות ההדדית שבין היוצר והיצורים, בין בורא העולם והעולם-האדם, וכן מחוסרת היא בטחון בקניניה. ואף בשטח המוסר לא יצאה מגבולות התועלתנות והיחסים החברתי-תיים ולא התרוממה לתפיסת הערך המוחלט שלו. אך בעיקר כל הפילוסופיה האנושית שייכת לפרי-ההיסטוריה של ההשכלה הדתית, וכל מאמציה נעשו חסרי-יעילות עם גילוי האמת האלוהית מסיני. לרעיון זה מוקדש הפרק האחרון בספר.

הלוי דן בראשונה בשיטת הפילוסופיה הקלאסית, זו של אריסטו, בעיבוד

הפופולרי שבימיו, זה של הוגי-הדעות האיטלמיים, אלפראבי, אבן סינא ואחרים, והכל תוך אובייקטיביות גמורה וצמצום נפלא — והוא דוחה אותה בהגיון מכריע, אותה ואת כל הדומות לה, שביטולה של זו בא ללמד על כל כיוצא בה. מתוך בחינתה של זו, שהיא היתה שיא הפילוסופיה שעד ימיו, הוא שולל מבחינה עקרונית את כל הפילוסופיה של כל הימים (ולא רק שעד ימיו כפי דעת חוקרים אחדים). הפילוסופיה, עד כמה שהתקרבה לאמת הדתית, נשארה רחוקה ממנה, והלוי דוחה את כל סטיותיה, וביחוד את מגמתה של זו למעט את הפעילות האלוהית במציאות העולמית ולהדגיש את התהליכים הטבעיים-המכניים שבה. כן הוא מציין את שרירותן של רוב ההנחות הפילוסופיות, שאינן אלא פרי ההזיה האנושית, ואין בהן לא משום הגיון ולא משום מדע, ואחדות מהן אינן אלא ארג של תוהו, שאין הדעת סובלת אותן. ובעיקר, כל התעיות והתהיות הפילוסופיות אינן אלא נסיונות נואשים של האדם לגילוי הסוד הקוסמי, והתגלות סיני שמה אחת ולתמיד קץ להן; היא גילתה לנו כל מה שניתן לגילוי לבן-תמותה, ולא נשאר לנו כי אם להפוך בה ולהפוך בה.

כן הוא שולל עקרונית את המיתודה הפילוסופית. הוא מזכיר את שיטת ה"מדברים" (מותכלימון, אסכולה פילוסופית של האורטודוקסיה הערבית), זו התיאולוגיה הקלאסית של ימיו. הוא אינו דוחה אותה אמנם, אך רואה אותה כמיותרת וללא תועלת אף היא. אף הפילוסופיה הדתית אינה אלא מאמץ-שוא. היא אינה אלא משנה-יצירה לכל היותר. היא אינה יכולה ליצור את האמת הדתית, כי אם לבסס אותה כביכול, לתומכה על אדני ההגיון. ברם אין להתגלות האלוהית זקוקה להסכמת השכל האנושי ולאשורה של הפילוסופיה... הוא רואה כנטולת יעילות את דרך ההוכחה הפילוסופית של האמת הדתית. את זו יש לשאוב ישר מפי המסורת הדתית. במקום הספיקולציה השכלית יש להישען רק על ההתבוננות הנסיונית בגילויים ההיסטוריים של הפעולה האלוהית, שהם עדות חיה למציאותו של אלוהים ולנוכחותו המתמדת של רבון העולם במערכות העולם.

נקודת-המוצא של ר' יהודה הלוי היא ההנחה שהאמונה התמימה עדיפה מהחקירה, אף זו הדתית, בניגוד לזוית-ראות של בעלי השכלתנות הדתית כגון רבנו בחיי לפניו והרמב"ם אחריו, הרואים את החקירה הדתית לא רק כחוקית מבחינה דתית, כי אם כחובה דתית. בפתח המאמר פונה הכוזרי לחבר ללמד אותו פרק בפילוסופיה דתית והוא מציין בצער, בעקבות דברי המחבר (ראה לעיל, מאמר שני, סע' כו), שהוא הסד "המדרגה העליונה מבירור האמונה מבלי מחקר". החבר רק בעל כרחו נענה לדרישת הכוזרי, מתוך תקווה נכזבה, שזה האחרון יהיה "מהיחידים ההם", כלומר, שזכו לאמונה פשוטה מבלי להטות אוזן לפיתויי הפילוסופיה.

בראשית דבריו מציין הוא את הגישה המיתודולוגית הפילוסופית — בניגוד

לגישה האורטודוקסית שנתקבלה על-ידי הקראים, למשל, המתחילה לא בתיאולוגיה כי אם בפיזיקה. בזה אחרי זה מסביר המחבר את המושגים האריסטוטליים של חומר וצורה וכן את תורת התהוות ארבעת היסודות. אמנם לראשונה ניסו הפילוסופים להסביר את ההתהוות הזאת כתהליך מיכני: כתולדה של תנועות הגלגלים נולדו ארבעת היסודות, מן האש עד העפר, כל אחד מהם הקרוב יותר לשמיים יותר עדין מחברו הרחוק יותר, ברם, לאחר שהשוני בין היסודות הוא אורגאני והם נפרדים זה מזה בצורה עצמותית, — דבר שאינו ניתן להתבאר כתוצאה מן הריחוק או הקירוב של היסודות מן הגלגלים, אלא כמאמץ מתוכנן של יוצר בעל תבונה, היו הפילוסופים (היינו, הפילוסופים האיסלמיים מפרשי אריסטו) אנוסים להכניס כאן גורם חדש, והוא: השכל הפועל או "משכיל נותן הצורות", הוא השכל הקוסמי, המעניק את הצורות לכל בעלי הצורה: את צורת האש לחומר האש, את זו של האויר לחומר האוירי וכדו'. אמנם החבר מפסיק כאן את הרצאתו בהערה, שרק הגילויים ההיסטוריים של הפעולה האלוהית מסלקים את הספק האחרון של המקריות בהתהוות הצורה של בעל הצורה, ומאשרים את ההנחה של ההתערבות האלוהית אף בתחום זה של מתן הצורות (כי בלעדיהם אפשר היה להניח, שאמנם הצורות נובעות מהשכל הפועל, אך הצורה האינדיבידואלית מתהווית במקרה ולא כהתערבות כל פעמית של שכל פועל זה או הבורא). להלן מציע החבר מתוך פירוט-יתר את תורת הנפש האריסטוטלית-איסלמית: את כוחותיה ואת פעולותיה השונים של הנפש האנושית, את דבר היות הנפש הזאת בת אלמות וכן שורה של הוכחות על היותה עצמות שכלית (כגון שהיא אינה בת חלוקה כמו הגופים החומריים, וכן שהיא אינה נחלשת עם חולשת הגוף ואינה יורדת עם ירידתו), את קשריה עם השכל הפועל, ולבסוף — את התלות שבין נצחיותה ומטען הדעת שלה. אין אנו רואים צורך להציע בפרוטרוט את כל הדברים האלו, שהרי אנו יכולים לומר עם הכוזרי שכל זה "מועתק מדברי זולתו" ואנו מעוניינים רק "בטעמו ואמונתו" של המחבר עצמו (להלן סעיף יט), ברם אנו נציע כאן את דברי הבקורת של החבר.

הוא מציין בראש וראשונה את הפיתוי הרב שיש בדברי הפילוסופים וכי אין זה אלא אשליה, שהרי סוף-סוף דבריהם נטולי ודאות הם (מאמר ה, יד):

... וזה מה שהייתי מפחד עליך (ביחס אליך) מהפתוי ומנוחת הנפש על דעותם (שלא תתפתה מדעותיהם ותמצא מרגוע נפשי בהן), למה שנתברר מהם המופת בחכמות ההרגליות (הפיזיקליות-מתמטיות) וההגיון (מדע ההגיון), בטחו הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע, וחשבו שכל מה שאמרוהו — מופת (שמכיון שהמדעים הטבעיים יש להם בסיס שכלי איתן, חשבו בני אדם שגם הפילוסופיה — המדע בדבר העל-טבעי — נשענת על הוכחות ברורות).

ואין הדבר כן. המחבר מטיל ספק ראשית כל במשנה היסודית של הפילוסופיה האריסטוטלית, זו של ארבעת היסודות, שאין לה כל סמך בנסיון: אנו מוצאים

ארבע איכויות-יסוד בכל הגופים, אבל לא ארבעה עצמים יסודיים נפרדים (שם):
 ... אמת כי אתר המחקר יוצא לנו ההכרח להודות בתמימות והקרירות והלחות
 והיבשות (ארבע איכויות-היסוד של כל הגופים), ושהם איכויות ראשונים לא
 ימלט מהם גשם מהגשמים, ושהשכל יתיך המורכבות אליהם וירכיב מהם ויניח
 להם עצמים נושאים, ויאמר: אש ואויר ומים וארץ בציור ובמאמר (ורק השכל
 מנתח את הדברים המורכבים ליסודותיהם ומניח מהיסודות האלו עצמים נפרדים,
 ואין זה אלא קונסטרוקציה שכלית שאין דוגמתה בנסיון הממשי).

ומשנה זו מיותרת כולה, אחרי שהתורה מסבירה לנו בטוב טעם את תהליך-
 היצירה האלוהי... וכן מיותרים הם, מוסיף המחבר, המאמצים להסביר את
 מהותה של הנפש ואת גורלה בנצח, ומוטב לנו להסתמך על המסורת. הלוי
 מציין בעיקר את חוסר השחר בכל המאמצים המחשבתיים המיותרים האלו...
 הגה, למשל: כמה מגוחכת היא תורה זו, — המסמר של תורת הנפש האריסטו-
 טוטלית-איסלמית — התולה את נצחיות הנפש בסיכום מסויים של ידיעות.
 מה הוא הגבול הסופי של המדע, שואל הלוי באירוניה, שאליו צריכה להגיע
 הנפש כדי שתזכה להיות בלתי-כלה אחרי הפרדה מן הגוף? אם זה המדע
 של כללות המציאות, הרי נשארו עוד המון דברים בשמים ובארץ בלתי ידועים
 אף לפילוסופים הגדולים? ואם, להיפך, מספיק לזה אפילו קצת מדע, — הרי
 כל נפש יכולה לזכות לקיום נבדל, לאחר שכל אחת יש לה לכל-הפחות
 מושכלות ראשונים מראשית התהוותה?...
 ובעצם, מסכם שוב החבר, כל התחום הזה לא ניתן לתפיסה של האדם השכלי,
 רק לזו של האדם הנבואי (שם):

... והנה כבר נתפתית לדמיונות נפסדות ובקשת מה שלא נתן לך יוצרך עליו,
 ולא הושם בטבע בשר השגחו בהיקש (לא ניתן לטבעו של בשר ודם להשיג
 את זה בדרך ההיקש השכלי), אבל הושם זה בטבע הנבחרים... הזכים מזכי
 הבריאה... אשר יציירו העולם בכללו ויראו אלוהיהם... (ורק ליחידי הסגולה,
 לנביאים, ניתנה היכולת להציץ לתוך המעמקים של הנפש, העולם וההויה
 האלוהית...).

להלן מפציר הכוזרי בחבר להציע לו את ה"דעות אשר נתבררו אצל חכמי
 שרשי האמונה, והם הנקראים אצל הקראים בעלי חכמת הדברים" (אסכולה
 פילוסופית-ערבית, הנוטה לשמרנות דתית, שהתעסקה בעיקר בקביעת יסודות
 הדת ונסתה להתאים את הדת עם הפילוסופיה; "חכמת הדברים", הכוונה
 לדברי האלוהים, ורק בפי מתנגדיה זוהי כנוי לדברים בעלמא ללא עמקות
 מחשבתית). המחבר מציין שאף פילוסופיה דתית זו היא נטולת תועלת. שכן
 האמונה אינה נמסרת בלימוד, בהצעה שיטתית של עקרונות מופשטים, כי
 אם בסוגסטיה בלתי-אמצעית למי שמוכשר לקלוט אותה. וכשם שהאמונות
 אינה גלמדת על ידי תורת האמונות, אלא זקוקה לכשרון טבעי, אף האמונה
 היא מעין כשרון טבעי, שלא ניתן לרכישה על-ידי לימוד.
 אמנם, ממשיך החבר, החכם שאמונתו היא חכמתו אינו יכול להסביר את

דבריו בדרך ההרצאה הפילוסופית, ולפיכך גראה בעיני המסתכל יתרון לפילוסוף הדתי עליו, על המאמין התמים. אך לאמיתו של דבר, כל מטרתו של החכם המאמין היא להכניס בלבו ובלב שומעיו את הרכוש הנפשי שיש לו מטבעו, ללא מאמץ לימודי כל שהוא. עם זאת, מוסיף המחבר להסתייג, לעתים הפילוסופיה הדתית גם גורמת הפסד לאדם המאמין ומחלישה את האמונה שלו התמימה, על ידי הספקות שהיא מעוררת והדעות המתנגדות שהיא מציעה. ושוב דוגמא מן האמנות: יש שלומדים את תורת הקצב והמשקל שבשירה והם מתאמצים בזה הרבה, ועם זה הם גם מגיעים לדברים פרדוקסליים, אך המשורר טועם את טעם השירה ללא מאמץ כל שהוא, וכל מטרת המלומדים אינה אלא להגיע לדרגת האמן הטבעי, ואם כי זה האחרון אינו יודע את התיאוריה של האמנות, שאותה יודעים אנשי המדע יותר ממנו, אך הוא יכול למסור את אמנותו ברמו קל לאמן שני כמוהו. וכן, ממצה החבר את המשל, אלה שיש להם כשרון טבעי של התקרבות לאלוהים יתעוררו מניצוץ כלשהו של המאמינים, והניצוץ הזה ייהפך לדליקה של אמונה בלבם ורק בטול כשרון זה של האמונה זקוק לפילוסופיה הדתית, ועדיין ספק הוא אם היא תביא לו תועלת, ואם לעתים לא תגרום לו אף נזק באמונה.

עם זאת מציע החבר את התיאולוגיה הזאת של ה"פלאם" (אסכולה פילוסופית ערבית במאות ה-8 וה-9), ושוב מתוך אובייקטיביות גמורה ובצמצום נפלא, אך אנו רואים את זה כבלתי-הכרחי להציע כאן הצעת-משנה את דברי החבר, לאחר שכל המשנה הזאת ידועה לנו מספריהם של רבנו סעדיה גאון ורבנו בחיי, שהם מחסידיה.

ב

עם כל שלילתו את הפילוסופיה רואה החבר כרצוי (ונוסיף אנחנו: בהתאם למסורת הפילוסופית הישראלית העתיקה) את העיסוק בפילוסופיה של המוסר, וביתר דיוק: בבעיות הנוגעות לנו, לבני-אדם, כגון זו של חירות הרצון ואחריותו של האדם, בניגוד להתעסקות במתפיזיקה כגון החקירות במהותו של אלוהים ובראשית יצירת העולם, שאין לאל ידינו לפותרן. אפייני הדבר, שהלוי, המדגיש כל כך את השפעת הגורמים הטבעיים-מסתוריים כגון הגזע, האקלים בהתהוות הקשר החי שבין האדם ואלוהים, הוא חסיד נלהב של חירות הרצון הגמורה של האדם, שבידו להתקרב או להתרחק מאלוהים; סוף-סוף קשר זה של האדם באלוהים תלוי, מלבד בגורמים הטבעיים האמורים, גם בקיום המצוות, ודבר זה הוא לגמרי בידי אדם.

החבר מתנגד יחד עם זאת גם לאמונה יתירה זו הנפוצה באיסלם בעיקר, התולה הכל באלוהים, וגם לכפירה האפיקורסית הרואה הכל כפרי המקרה. הוא מציין ראשית כל שחירות הרצון היא עובדה נסיונית, ואף המכחיש אותה בפיו מודה בה ביודעים ובלא יודעים (שם, כ):

... איננו מכחיש טבע האפשר (את המציאות הטבעית של האפשרות, היינו שלכל דבר, טרם שהוא עומד להיות יש אפשרות שיהיה או שלא יהיה, וכן שיהיה בצורות שונות), כי אם מתעקש חנף (כלומר, שהוא מחניף לאלוהים, כביכול, בזה שהוא מאמין שהכל ללא יוצא מן הכלל ממנו), יאמר מה שאיננו מאמין בו, כי אתה רואה מהזדמנותו למה שהוא מקוה או ירא (שאתה רואה מזה שהוא מזמין, מכין את עצמו לקראת הבאות, להם הוא מקוה או מהם הוא מפחד), מה שיורך שהוא מאמין, כי הדבר ההוא באפשר (כי העומד לבוא הוא רק אפשרי ואפשר גם למנוע אותו) ויועיל בו הזימון (ויש תועלת בהכנת האדם לקראתו), ואלו היה מאמין, כי יהיה על כל פנים (ואם היה אדם זה מאמין שזה שעומד לבוא מוכרח לבוא) היה נמסר, ולא היה מזדמן בכלי מלחמה לאויבו ולא בשבר לרעבונו (היה מתמסר לגורלו ולא היה מכין נשק לקראת האויב וכן לא מזדיין במזון כנגד הרעב)... ועתיד להודות כי ימצא עצמו מונח לו בינו ובין חפצו בדברים האפשריים לו, אם ירצה – יעשה, ואם ירצה – יניחם (וסוף-סוף מוכרח כל אדם להודות שהוא מרגיש בקרבו שהוא עומד בתוך, בינו ובין רצונו, בכל הדברים שהם רק אפשריים, כלומר, שאם הוא רוצה הוא עושה אותם, ואם לא רוצה לא יעשה אותם).

את כל מעשי העולם אפשר למיין לשני סוגים: הבאים ישר מאת אלוהים, והם אלו שדרושה תבונה לביצועם, והבאים על-ידי כוחות הטבע, והם כאלה שהן רק פעולות מיכאניות אשר בעצם גם הן מאת אלוהים באות, שהרי הוא-הוא שברא את כוחות הטבע (שם):

... כי כל העלולים (המסובבים, הנבראים) מיוחסים אל העילה הראשונה (אלוהים) על שני דרכים: אם על הכוונה הראשונה (באופן ישיר), אם על דרך ההשתלשלות (דרך שלשלת של סיבות אמצעיות, טבעיות, שגם אותן יצר אלוהים, אך לא בהזדמנות זו, כי אם במעשי הבראשית שלו). ודמיון (ומשל) הדרך הראשון: הסידור וההרכבה הנראים בחי ובצמח ובגלגלים (סידור הכוחות והרכבתם שיש בחי, בצמח ובגלגלים, כלומר, הצורות שיש לאלו, שהן באות ישר מאת אלוהים; לא הזכיר המחבר את צורת הדומם, מכיון שכבר הזכיר את הדעה שצורת הדומם תלויה במזיגה הטבעית של היסודות שלו ואינה באה ישר מאת אלוהים), ודמיון (והמשל) השני (של המין השני של המעשים) שרפת האש הזאת, על הדמיון, לקורה הזאת (המקרה שהאש שורפת קורה מסויימת), כי האש גוף דק תם פועל, והקורה גוף מתחלחל נפעל ומדרך הדק הפועל שיעשה בנפעלו, והחם והיבש, שיחמם ויכלה לחות הנפעל, עד שיתפרדו חלקיו (וזה הוא מטבע האש שהוא גוף חם ודינמי שיעשה את פעולתו בקורה, שהיא גוף לח ופסיבי, עד שתכלה לחותו וחלקיו יתפוררו, כלומר, ואלוהים שם מששת ימי בראשית את הטבע הזה בגופות האש והקורה).

ואמנם גם הטבע מקורו באלוהים (שם):

... וסבות הפעלים האלה וההפעליות האלה כאשר תבקשם לא ימנע ממך השגתם (ואם תבקש למצוא את הסיבות של פעולת האש מצד אחד, וקליטת הפעולה על-ידי הקורה מצד שני, תוכל למצוא אותם), ואפשר שתמצא סבות סבות עד שתגיע אל הפלכים (שהסיבות של היות האש פועלת והקורה נפעלת נמשכות עד הגלגלים), ואחר כך אל עילת הפלכים, ואחר כן אל העילה הראשונה (כוונתו כנראה לומר, שטבע האש מצד אחד והקורה מצד שני נובע בהשתלשלות

סיבות שונות מאת תנועות הגלגלים, ואת אלה קבע אלוהים במעשי הבראשית, ויוצא לפיכך שאף טבע האש נוצר בעקיפין על ידו. ורחוק הדבר שכוונתו לומר שאף ברגע זה של פעולת האש אלוהים מפעיל את הגלגלים ואלה מפעילים את העצמים האחרים עד שזה מגיע לאש, ויצא ההפרש בין המעשים הקודמים ובין אלו האחרונים, שאת שניהם עושה אלוהים ברגע שהם נעשים אלא שהראשונים נעשים על ידו ישר ללא מכשירים, והאחרונים נעשים גם הם על ידו אלא בתווך כלים שונים, שהרי מזה יצא שסוף-סוף כל מעשי העולם נעשים על-ידי אלוהים ממש, אם באמצעות כלים ואם לא באמצעות כלים, ואז אין האדם חופשי יותר במעשיו, שאף הם באים מאת אלוהים כמו כל דבר, והרי זה מתנגד למגמת ההוכחה של החבר).

ביתר דיוק אפשר למיין את מעשי העולם לארבעה סוגים (שם):

... המעשים יהיו אלוהיים או טבעיים או מקריים או מבחריים: והאלוהיים — מהסיבה הראשונה יוצאים (ישר מאת אלוהים), ועל כל פנים אין להם סיבה זולת רצון אלוהים יתברך (כלומר שאלוהים עושה אותם בעת שנעשים, ובלי סיבות אמצעיות, בלי כלים ומכשירים), והטבעיים מסיבות אמצעיות מוכנות להם ומגיעות אותם אל תכלית שלמותם (ומעשים טבעיים, הנובעים מסיבות העומדות באמצע בין אלוהים והמעשים האלו, שהיו, הסיבות האלו, מוכנות לכתחילה — והיינו על-ידי היוצר האלוהי, שחנן אותן בטבע זה בעת בריאת העולם — למען יצאו מעשים אלו בתכלית השלמות)... והמקריים — מסיבות אמצעיות גם כן, אך הם במקרה לא בטבע ולא בסדר ולא בכוונה ואין להם הכנה לשלמות (גם המעשים המקריים באים מכחות אמצעיים בין אלוהיים והמעשיים, שאותם יצר אלוהים, אלא שמעשים אלו אינם נובעים מטבע קיים שהיה מוכן מסודר ומכוון מראש לשם שלמותם של אלו, אלא שנעשו במקרה וללא מטרה)... אבל הבחיריים סיבתם חפץ האדם בעת בחירתו (מעשים שמקורם ברצון האדם הבוחר לעשות אותם, אחרי שהבחירה ניתנה בידו מאת אלוהים, ולפיכך, במובן ידוע, אף אלו משתלשלים מאת אלוהים, שהרי הוא אשר גטע את כוח הבחירה באדם)... וצריך שתשובח או שתגונה על הבחירה ההיא, מה שלא יחוייב זה בשאר הסיבות האמצעיות, כי לא תגונה סיבה טבעית ולא מקרית אף-על-פי שהאפשר נמצא בקצתם... כאשר לא תאשים התינוק והישן כאשר יזיקוך (ועל הבחירה זו לטובה או לרעה ראויה נפש האדם לשבח או לגינוי, שהרי אם כי שרצון האדם הוא כשאר הסיבות האמצעיות אבל היא סיבה מודעת, שהאדם יודע מה שהוא עושה ובידו לעשות או לחדול מה שאין כן בשאר הסיבות שאין ביכלתן לבחור, ואפילו אם יש בהן אפשרות לעשות או שלא לעשות הרי הן כאותו התינוק והישן, שאינם יודעים מה הם עושים).

ושוב בקשר עם דבריו האחרונים, מביא החבר הוכחות נסיוניות לחירות הרצון: רגש הגינוי והכעס הנטוע בנו לעושי הרע (שם):

...התראה אשר הם מכחישים האפשר, האינם כועסים על מי שיזיקם בכוונה? (כלומר ואם המזיק היה אנוס במעשהו משום-מה הם כועסים עליו?) או הנמסרים הם למי שיגנוב בגדיהם ויזיקם בקר, כאשר נמסרים אל הרוח הצפונית, כשהיא מנשבת ביום קר עד שתזיקם (האם מוסרים בני אדם את עצמם בידי גנבים ונותנים להם לגנוב את בגדיהם שישארו בלעדיהם עד שהקור ישתלט עליהם, כשם שהם גותנים לרוח הקרה לנשוב עליהם עד שהיא תגרום להם נזק? כלומר, וזה מפני שיודעים שאפשר להתקומם נגד הגנב ולא כנגד הרוח, ובכך הרי הם

מודים, שיש דברים, אמנם לא כל הדברים, שאפשר לו לאדם למנוע אותם ולא שהכל בגזירה האלוהית);

האדם יודע שיש הפרש בין התנועות הרפלקסיביות כגון תנועת הדופק והרצונות כגון תנועת הדיבור:

... ויהיה דיבור האדם הכרחי כמו תנועת דופקו ובוה מה שתכחישהו הראייה, כי אתה מוצא עצמך יכול על הדיבור ועל השתיקה (שיש בו יכולת לדבר או לשתוק);

אלמלא היה הכל נעשה בכל רגע על ידי אלוהים לא היה מקום לנס:

... ואלו היו החידושים (הדברים המתחדשים) מכוונים כוונה ראשונה מהעילה הראשונה, היו נבראים לעתם (בזמנם) עם כל רגע (בכל רגע מחדש), והיינו יכולים לומר בעולם וכל אשר בו, כי עתה בראו הבורא — ולא היה למופתים ענין שיפלא האדם מהם, כל שכן שיאמין בעבורם...

וכן לא היה מקום לאחריות האדם ולחלוקה בין צדיק ורשע:

ולא היה לעובד יתרון על הממרה, כי שניהם עובדים (עושים רצון אלוהים) עושים מה שהושמו לעשותו...

אחרי שהמחבר חוזר על דברי רבנו סעדיה גאון שאין סתירה בין חירות הרצון והידיעה האלוהית, שאלוהים אמנם יודע מראש מה יעשה האדם, אלא שאין ידיעה זו סיבת המעשה, הוא מציין, שאמנם ההמון מעדיף לייחס הכל לאלוהים, ברם המעשים האלוהיים מוגבלים בעיקר לעם מסויים ובתנאים מסויימים:

... ויראה, כי החידושים (המופתים, המעשים המתחדשים ישר על-ידי אלוהים) לא נראו על הרוב כי אם בארץ מיוחדת, והיא אדמת הקודש, ובעם מיוחד, והם בני ישראל... ועם הענינים ההם אשר נתלו בהם במצוות וחוקים...

ומאידך גיסא הפילוסופים הכופרים מייחסים הכל למקרה, והאומה האלוהית היא עדות חיה נגדם:

... ועל כן היו בני ישראל טענה בכל אומה (כל אומה השתמשה בהם כטענה, כנימוק) על האפיקורסים אשר ראו דעת אפיקורוס היווני, במאמרו, כי כל הדברים הם גופלים במקרה כי לא תראה בהם כוונת מכון,

ודרך אגב הוא מבדיל בין המטרה המוסרית, יותר נכון: העדרה, בפילוסופיה האתיאיסטית ולבין זו של האמונה הישראלית:

... כי סברתם, כי ההנאה היא התכלית המבוקשת (כל התכלית שאדם צריך לבקש בחייו היא ההנאה)... ובקשת בעל התורה מן המצוה שיהיה נכבד אצלו (להפיק את רצון המצוה האלוהי ולהיות ראוי לכבוד ממנו)...

אחרי שהחבר נותן שורה של דוגמאות להמחיש את המיון האחרון של ארבעת סוגי המעשים (האלוהיים, הטבעיים, המקריים ומבחריים) הוא מסיים את מחקרו בסיכום קצר של דבריו בתחום זה.

ג

הקטע האחרון של הספר מכיל את התימת הספר, שתוכנה סיכום גישת המחבר לבעיית החקירה והאמונה וכן תיאור הפרידה של החבר מהכוזרי. החבר מציין שהמחקר בתחום הבעיות, הדומות לזו האחרונה, הוא רצוי, והיינו הבעיות המוסריות כגון החטא והעונש, התשובה ועוד, אלא שהאדם צריך לדעת שיש גבול ליכולת המחקר שלו וכן צריך האדם להירתע מהכרת העצמות האלוהית ולהסתפק בהכרת הפעולות החורגות ממסגרת הכוחות הטבעיים, שיש למצוא את מקורן רק בכוח אלוהי על-טבעי, והמשמשות עדות למציאותו של כוח זה:

... ותכליתנו מהכרת אמיתתו שנכיר בטבעיות (במסגרת הפעולות הנמצאות בטבע), מה שלא היתה סיבה דבר מן טבעים (פעולות כאלו שאין להן סיבה טבעית) גייחסהו אל כוח בלתי גשמי אבל כוח אלוהי... וכאשר נגיע אל המדרגה הזאת (של הכרת המעשים העל-טבעיים) נאמר, כי יש שם בלי ספק ענין שאיננו גשמי מנהיג כלל הגשמים, ודעותינו נלאות מחקור עליו, אם כן נבחן בפעליו יתברך ונעמוד מספר (מתאר) עצמו (עצמותו), כי אלו היינו משיגים אמיתתו, היה זה חסרון בו (שהרי אלמלא היינו כן יכולים להשיג את עצמותו של אלוהים היה זה מראה על חוסר השלמות האלוהית, כלומר, שאחרת איך יכול האדם הבלתי-שלם להכיר את היש השלם בתכלית, אם לא שהוא בלתי-שלם כמותו...),

החבר מציין, שכל המשנה הפילוסופית של הכוחות המתווכים בין אלוהים ואדם (והם: השכלים הנפרדים, ובמיוחד השכל הפועל כ"מנהיג העולם הזה התחתון", וכן היות הגלגלים בעלי נפש ושכל), — היא כולה כפירה ואפיקורסות. הוא מסיים בהדגשה, שמדברי הפסוק שנאמר על-ידי דוד לבנו שלמה: "דע את אלוהי אביך ועבדהו" (דברי הימים א', כח, ט), שמהם מביאים הקראים ראייה על חובת החקירה, יש להביא ראייה הפוכה, שיש להסתמך רק על המסורת ההיסטורית של האומה ועל הגילויים האלוהיים בהיסטוריה לאומית, אלא שהם מדגישים את המלה "ודע", והוא את המלים "אלוהי אביך" (שם, כא):

... ונעזוב ראיית הקראים במצות דוד לבנו: ואתה שלמה-בני "דע את אלוהי אביך ועבדהו", וראיתם מזה שצריך לדעת את אלוהים ידיעה ברורה, ואחר כך התחייב עבודתו, אבל הזהיר לסמוך על אביו וזקניו, להאמין באלוהי אברהם, יצחק ויעקב, אשר דבקה בהם השגחתו...

*

עם תום השיחה בין החבר והמלך, מגלה החבר את מגמתו לעלות ארצה, כאן מזדהה המחבר עם החבר, שהרי כידוע הלוי עזב את ספרד בסוף ימיו, על מנת לעלות ארצה. כדאי לציין כמה פרטים בדו-שיח האחרון שבין הכוזרי והחבר בקשר לעלייתו של זה האחרון; הכוזרי שואל בין השאר (שם, כב):

... מה תבקש היום בירושלים ובארץ כנען, והשכינה נעדרת מהם, והקירבה אל אלוהים מושגת בכל מקום בלב הטהור והכוסף החזק...

והחבר עונה בין השאר (שם, כג):

... השכינה הנראית עין בעין (השכינה הנגלית) היא אשר נעדרה, כי אינה נגלית כי אם לנביא (כלומר, והנבואה הרי נסתלקה מאתנו, ולפיכך אין מי שיראה את השכינה, אבל היא נמצאת תמיד אף בימינו)... אך השכינה הנסתרת הרוחנית (הבלתי מופיעה בתמונות מוחשיות לנביא) היא עם כל ישראל אזרחי, ועם כל בעל דת האמיתית (היינו אף הגר הזוכה אף הוא במדה מסויימת לתחושת הנוכחות האלוהית) זך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה לאלוהי ישראל (רק אם מעשיו הם זכים...), וארץ כנען מיוחדת לאלוהי ישראל, והמעשים לא ישלמו (לא יהיו שלמים) כי אם בה... והלב והנפש אינם טהורים וזכים כי אם במקום שיודעים בו שהוא מיוחד לאלוהים...

אמנם הכוזרי מציין, שאלוהים הרוצה רק את הלב הטהור בודאי יעריך כהוגן את הכוונה הטובה של החבר, אף שלא יוציאנה לפועל, ועל זה עונה החבר (שם, כז):

... זה אמת (הפתגם הידוע: רחמנא לבא בעי — אלוהים רוצה רק את הלב) כאשר ימנע המעשה (אם נמנע מן האדם לקיים את רצונו בפועל ולעשות מעשה), אבל האדם מונח לו בינו ובין מאווייו ומעשהו (האדם עומד באמצע בין רצונו והפעולה) והאדם נענש כאשר אינו מביא השכר הנראה אל המעשה הטוב הנראה (מענישים את האדם אם אינו מפיק תועלת מוחשית מכוונתו הטובה על-ידי זה שהוא הופכה למעשה טוב)... וכאשר יהיה המעשה והכוונה שלמים כראוי, יהיה עליהם הגמול... ואם היה המעשה בלעדי כוונה או כוונה בלתי מעשה תאבד התוחלת (התקוה).

והחבר מסיים (שם, כז):

... ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום ההוא הקדוש, יגחץ הענין המיוחד, שכר גדול וגמול רב (על-ידי כך שיעירו לבני אדם, והם יתעוררו, לאהבת המקום ההוא, היינו ארץ הקודש, יוחש מימוש הענין שאליו מקוים, שהוא השכר הגדול והגמול הרב)... כי ירושלים אמנם תיבנה (וזה הוא הענין המיוחד) כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף, עד שיחוננו אבניה ועפרה...

הכוזרי נפרד מן החבר העולה בברכה לבבית.