

פרק שביעי: האדם

א

המאמר השני דן בעיקר "תורה מן השמים" על כל השרשים המסתעפים ממנו. במסגרת זו מגולל המחבר שורה של בעיות, הידועות לנו ברובן מן הספרות הפילוסופית הקודמת, והן מנכסי צאן ברזל שלה. ברם הוא מעניק להן רקע חדש, נושא ונותן בהן מתוך אספקלריה חדשה, ולעתים מגיע לידי פתרונות חדשים לגמרי ומפתיעים ביותר. מבחינה מיתודולוגית, מציין אלבו בפתח דבריו, ראוי היה להתחיל בשורש "ידיעת אלוהים", היינו, ידיעתו את העולם ואת האדם, שבלעדי זה אין מקום בכלל למתן תורה. אולם מפני שנושא זה קשור עם בעיית הבחירה והם מהווים יחד צמד אחד של בעיות הידוע לנו בשם "ידיעה ובחירה", דוחה המחבר את הדיון בו למאמר האחרון, והוא מתחיל בעיקר עצמו. מתן תורה, מעמד הר סיני, הוא לדעת אלבו, כמו לדעת כל הפילוסופים שקדמו לו, עובדה היסטורית שאין להטיל בה ספק. עם זאת מעורר הוא מחדש את השאלה שהתלבטו כל בעלי התריסין של המחשבה העברית בדבר הצורך בו: משום-מה ראה אלוהים הכרח להורות לנו את תורתו באופן בלתי-אמצעי, מתוך התגלות אישית. האם אין השכל שנטע בנו אלוהים יכול בעצמו להסיק את אמיתות הדת? שאלה שאף אלבו, כמו כל הוגי הדעות היהודיים, אף הבלתי-שכלתנים שביניהם, אינו יכול להתחמק ממנה, לאחר שמידת-מה של שכלתנות דבקה בכולם והם מודים כולם שהכושר השכלי באדם הוא מתת אלוהים וכושר שכלי זה הוא העושה אותו לאדם והוא המעניק לו את צלם האלוהים שבו. תשובתו של אלבו מעוגנת אף היא בחופי המחשבה הפילוסופית העברית המסורתית. ביחוד נשענת היא על הכוון האנטי-שכלתני והאנטי אינטלקטואלי מיסודו של ר' חסדאי קרשקש, ועם זאת יש בה משום גישה חדשה לגמרי לבעייה זו. אף פתרונה הוא אחר ושוונה מהקודמים, אם כי הוא מתקרב לזה של המחשבה היהודית הטרומ-פילוסופית, המסורתית-הלגיטימית, ואף בשיבה זו גופה, הבאה אחרי אכזבה עמוקה מהפילוסופיה השכלתנית, יש משום חידוש רב. לשם מתן תשובה זו, מקדים אלבו הרצאה ארוכה על האדם, על מקומו בעולם ועל תפקידו בחיים. בהרצאה זו נשמעות כבר נעימות

אחרות, הרחוקות מכל האקלים השכלתני, והמבשרות אורית חיים אחרת, זו של האמונה והמסתורין מצד אחד, ושל הרנסנס ותחיית המדעים מצד שני. אלבו חוזר לגישת המסורת וראשוני הפילוסופים (ביחוד זו של רבנו סעדיה גאון) בדבר עליונות האדם, ולראייתם את עמדתו המרכזית של האדם ביצירה, כאילו מתוך התעלמות גמורה של הבקורת המימונית אך מתוך הנמקה חדשה לגמרי ונועזת. הוא מתחיל בהעלאת פקפוקים חדשים, ביחס לעליונות זו; לכאורה, שואל אלבו, נראים הדברים שהאדם הוא דוקא הפחות מכל היצורים החיים. שהרי אלה מוצאים את כל צרכיהם, את מזונם, את לבושם ואת מכשירי ההגנה שלהם מוכנים לפניהם, בעוד שהאדם צריך לעמול הרבה למען רכישתם של אלה והכנתם לשימוש? לשם הוכחת עליונותו של האדם מסתמך אלבו ראשית כל על ההיסטוריה האורגאנית של המציאות הטבעית ועל מגמת התפתחותה. החומר, אומר הוא, נמצא בתנועת עליה מתמדת מן הדרגה הפחותה ביותר עד השלמה ביותר, ובסולם זה, שכל שלב חדש בו עולה על הראשון, מהווה האדם את השלב העליון. בניגוד לדעת רוב הקדמונים, הרואים את המציאות הטבעית כיצירה אלוהית חד-פעמית שכל המינים השונים בו קבועים ועומדים ונוצרו בבת אחת זה על יד זה, רואה אלבו — ראייה שיש בה משום הקדמת-בואו בעתיד, ובצורה מפתיעה, של המדע החדש — את המציאות הטבעית הזאת כתהליך של התהוות הנמצאת בקו-עלייה מתמיד ממין שפל יותר, הדומם, עד המין העליון, האדם; החומר, אומר המחבר, זה המצע הקוסמי של כל ההווייה, מגלם בתוכו בזה אחרי זה, או קולט בתוכו, לפי לשון המושגים האריסטוטלית שאלבו עוד כרוך אחריה, צורות שונות, אחת עולה על השנייה, מתוך התקדמות מתמדת גדלה והולכת. אך האדם מהווה את השיא של תהליך היצירה הקוסמי, ואתו בא לידי סיומו המאמץ האלוהי היוצר. מכאן שהאדם הוא גם תכלית היצירה האלוהית והמגמה האחרונה של התפתחותה. שהרי התפתחות זו מהווה סולם, שבו כל שלב מכין את זה הבא אחריו ומשמש לו מצע. וביתר פירוט: כשם שבכל תנועה כל קטע ממנה משמש את זה הבא אחריו, כלומר כאילו כל חלקי התנועה רוצים לקדם את התנועה בכללותה, כך בתנועת ההתהוות הקוסמית כל קטע ממנה משמש את הבא אחריו, וכשם שיש נקודת סיום בכל תנועה שהיא, אליה היתה כל התנועה מכוונת והיא סיבת כולה, כך תנועת ההווייה מתרוממת ועולה עד נקודת הסיום שלה, היא האדם שהוא הוא התכלית והמגמה האחרונה של תנועה זו. לשם ביסוסה של תורת התפתחות זו, החדשה לגמרי בתולדות המחשבה העברית הדתית והמזכירה לנו בצורה מפתיעה את תורת ההתפתחות החדשה, מצביע אלבו על היצורים העומדים בגבולות המינים, והמשמשים כאילו נקודות-מעבר טבעיות ממין אחד לשני, — דבר הסותר, לדעתו, את התורה בדבר המינים הקבועים (תורה הנחשבת עד היום כעמדה בינדתית רשמית,

בשמה נלחמים שלומי אמוני כל הדתות נגד שיטת ההתפתחות הביולוגית של המדע המודרני) והמוכיח, להיפך, את הרציפות של ההתפתחות הטבעית, הנמשכת מן הדומם עד האדם, מתוך מעבר ישיר ממין אחד לשני, שהחומר הקוסמי מהווה מצע אחיד לה, (פה יש להעיר, שעד כמה שאלבו מצא סמוכין-מה לרעיון ההתפתחות בכלל אצל אריסטו, כפי שהוא עצמו מציין את המאמר הי"ד מספר בעלי-החיים (וזה לפי הסידור הלטיני של כתבי אריסטו) אין בכל כתבי אריסטו אלה אף זכר כלשהו להתבוננות זו ביצורי המעבר, שהיא כנראה נחלתו המקורית של מחברנו. ראוי עוד לציין, שהתבוננות זו מהווה אבן פינה בתורת התפתחות המינים הידועה של המדע החדש, שהזרמים האורתודוקסים שבכל הדתות קידשו עליה מלחמה נמרצת (מאמר שלישי, פרק א) :

ומה שיורה (ומה שמוכיח) על שהחומר מתנועע תמיד מן המציאות החסר אל המציאות השלם (כלומר, לא כדעה שדרגות המציאות השונות, המינים השונים בטבע, נמצאים זה על יד זה, אלא שלפנינו תהליך של התהוות ושקיים מעבר רצוף מן המציאות הנמוכה אל העליונה ממנה), כפי מה שיתעלה ההתמזגות (עלייה בדרגה המותנית באיכות העולה של התמזגות החומר) הוא : שנמצא האלמוג (יצור שיש בו אי-אלו תכונות של צמח שמוצאים אותו על קרקע הים), אמצעי בין הדומם והצומח (שהאלמוג צומח קצת כמו הצמח, אבל אינו עולה למעלה כמותו), ונמצא האספוג הימי (ספוג ימי), שאין לו אלא חוש ההרגש (אבל חסר חוש התנועה), והוא כמו אמצעי בין הצומח והחי, ונמצא הקוף, שהוא אמצעי בין מיני בעלי החיים ומין האדם . . .

על רקע תנועת התפתחות זו, שכבר מבחינה היסטורית הראתה לנו את עליונותו של האדם העומד בסוף התנועה הזאת (בנגוד לתורת ההתפתחות החדשה הרוצה מתוך תנועת התפתחות זו להוכיח את ההפך, שהאדם שווה בערכו עם שאר בעלי החיים . . .), מסביר לנו אלבו אף מבחינה עניינית את יתרון האדם על שאר בעלי חיים : כל יצור ממין עליון כולל את הצורות של המינים הנמוכים, שהרי אלו מהוות את החומר שלו, ומהן הוא גדל. אף האדם כולל את כל הצורות של המינים הקודמים לו, וזהו המקור של עליונותו על כל בעלי החיים, וכן של שלטונו עליהם (שם, שם) :

ובמין האדם תעמוד ההווייה, (תנועת ההתפתחות של ההווייה הטבעית בו, באדם) אם כן אי אפשר מבלי שיהיה האדם, שהוא תכלית היצירות השפלות, יותר נכבד ושלם מכולם אחר התקבץ בו כל הצורות הקודמות, והן כמו היולי אליו (הצורות של המינים הקודמים מהוות את המצע ההיולי [היולי : החומר הראשון, מן המלה : "הילי" = hyle או עץ בלשון יוגית, וכנראה מפני שהעץ הוא המצע החומרי של הבניינים] של דמות האדם), ועל כן הוא גדול על כולן וכובש כל הבעלי חיים תחתיו ורודה בהן.

וביתר פירוט : לבעלי חיים יש רק השגות פרטיות, כלומר הם תופסים רק את הפרט המוחשי ולא את המושג הכולל. יש להם רק כלים פרטיים, היינו :

רק כלים מסויימים בודדים. לעומת זאת לאדם יש השגות כלליות, היינו, כאמור, מושגים כללים. כן יש לו כלים כלליים, זאת אומרת, שניתנה לו אפשרות ליצור לעצמו כלים מכל המינים שיש אמנם לבעלי חיים באופן טבעי, אך לכל אחד מהן רק כלי אחד.

השכל האנושי, ממשיך אלבו, יודע ליצור את כל הכלים האלו לעת מצוא, וכן הוא מלמד לאדם להכין כל מיני מזון ולבוש וכל מיני בנינים למחסה, שבעלי חיים אחרים יודעים כל אחד מהם רק מין אחד מאלו. ואמנם לא נוצרו אלה אתו כמו אצל שאר בעלי החיים, שלא יכבידו עליו. אולם, מוסיף אלבו, ניתן לאדם גם ללמוד את המדות המוסריות הבודדות של שאר בעלי החיים, לא מפני שאלה עולים עליו, אלא כמו בכלים שהוא מוצא אצל כל בעלי חיים ביחד, והוא משתמש בכלם, בו בזמן שבעלי חיים אחרים יודעים להשתמש רק באחדים מן הכלים האלו. כך יכול האדם לסגל לעצמו את כל המידות הטובות שלבעלי חיים אחרים, לכל אחד ואחד מהם, יש רק אחת מהן, על דרך המימרה הידועה של חז"ל, שמחברנו מצטט אותה, לפיה, אף אלמלא ניתנה תורה לישראל, היינו יכולים ללמוד צניעות מחתול וכו'. (עירובין ק, ב). ומתוך גישה זו הוא מסביר יפה את המימרה הידועה של חז"ל "כל האומר פרק שירה (הוא הקובץ הידוע של פסוקי שירה, שבעלי החיים, כל אחד בפני עצמו, אומרים בכל יום) הוא בן העולם הבא", שאין כאן הכוונה לשירה בפה ולאמירת אותה השירה בפה, אלא לאותה הסימפוזיה של המידות המוסריות, היוצאת מהוויית בעלי החיים ולהאזנת האדם לה, כלומר: להתבוננותו של האדם בכל המידות הטובות שיש לבעלי החיים, אחת אחת לכל אחד מהם, כגון הנאמנות לכלב, התריצות לגמלה וכד', ולספיגתן בתוכו מתוך צירוף כללי, כשם שהוא מצרף את הכלים הבודדים של כל בעלי החיים...*

ב

תעודתו של האדם מהי? שאלה זו, שחזרה ונשנתה בפילוסופיה שקדמה לו, שואל גם מחברנו, והוא עונה: כל מין ומין יש לו תכלית מסויימת הקשורה בצורה המינית שלו, באותה הצורה המיוחדת למין זה והנמצאת בו למען אפשר לו מילוי תכלית זו; היתרון של האדם על שאר בעלי החיים הוא בכושר השכלי שבו, שללא ספק צמודה אליו התכלית המיוחדת של המין האנושי ובו תלויה השלימות האנושית. כושר זה הוא דו-אנפי: עיוני ומעשי. מבחינת היעוד האנושי יש להעדיף את הראשון על השני משום שהוא הולם יותר את הטבע האנושי. וכמה אסמכתאות לדבר: כמה מבעלי החיים עולים על

* ומתוך כך אפשר לפרש את הברייתא הידועה שהובאה בראש טור אורח-חיים: "הוה עז כנמר" וכו', והיינו, כל בעל-חיים מצטיין רק במידה אחת: הארי בגבורה, הנמר בעזות וכד', רק האדם ניתן ביכולת הצירוף של כל המידות — ז. ג.

האדם בכושר טכני זה, היינו במלאכה ובאומנות יד, ולא ייתכן שזה שטח-
המחיה המיוחד לאדם, וכן היינו צריכים, אלמלא היינו רואים את העשייה
כתכלית חיי אדם, לאיין את כל פעולות המחשבה האנושית במידה שהיא
נטולת ענין מעשי, כחסרת שחר, וזה מתנגד לתחושתנו האנושית ולכל
תודעתנו כיצורים שכליים. זאת ועוד: הפעולה השכלית מקנה לנו סיפוק
יתר והרגשת שמחה גדולה יותר לאין שיעור מאשר הפעולה החיצונית.
מכאן שהיא מקרבת אותנו יותר מזו אל התכלית האנושית, מאחר שמילוי
התכלית הוא המנחיל לאדם סיפוק זה ושמחה זו; מכאן גם כן הכיסופין
שיש לאדם לשימוש בחושי העין והאוזן, שעל ידם הוא קונה דעת חדשה,
יותר מאשר בשאר החושים הבאים בעיקר לספק את צרכי הגוף.

ברם אלבו רואה את השלימות האנושית השכלית רק כשלימות פוטנציאלית,
שלמות-בכוח, ותעודת האדם היא להוציאה לפועל, לממש אותה, לעשות
אותה הווייה ממשית. כי ישנם שני מיני שלימות: שלימות נתונה או,
כלשונו, "שלימות המציאות", שלימות שישנה במושא מסויים מיד עם
התהוותו, עם יציאתו להווייה, ושלימות של יעוד או "שלימות התכלית"
בלשון המחבר, המוטלת כמשימה על האדם ושהאדם צריך לרכוש אותה מתוך
עמל ומאמץ של הגשמה, שהיא נתונה עליו (ולא לו) כתפקיד, כמטרת חייו.

בעקבות מיון זה מסביר ר' יוסף אלבו את התמיהה, על שבתורה נאמר "כי
טוב" ביצירת שאר בעלי חיים, ולא נאמר "כי טוב" אצל האדם עם יצירתו.
ההסבר הוא בכך שהשלימות הנמוכה, שהיא נחלת החי, צמודה לו מיד
עם לידתו, ואילו השלימות העליונה המיועדת ל"מדבר" אינה מופיעה מיד
עם לידת האדם, אלא לאחר עמל רב ומאמץ ממושך.

אלבו ממשיך ומסביר, כדרכו, כמה וכמה כתובים בהתאם להגדרה זו. באחד
הפירושים האלו מזדקר אף גוון מיסטי: הוא קורא לכוחניות שכלית זו, שהיא
ממוצעת בין האי-מציאות והמציאות הגמורה, בשם "אין", ומתוך כך הוא
מפרש ברוח המקובלים את הבטויים "ומותר האדם מן הבהמה — אין":
ה"אין" הוא הוא המותר; וכן "והחכמה — מ"אין" תמצא", היינו, שהיא נובעת
מבחינת אין אשר בגפש האדם...

ועם קבלת הנחה זו של אסכולת השכלתנים בדבר הכושר השכלי כיתרון
האדם והשלימות השכלית כיעוד האדם, מותח אלבו בקורת חריפה על כל
תורת האסכולה הזאת. ביחוד הוא מפנה את חציו נגד השקפת היסוד שלה,
לפיה כל תכלית האדם המבטיחה לו גם חיי נצח היא רכישת ההשכלה,
וביתר דיוק: המושגים, ובלשון האסכולה, "השגת המושכלות". סכום המושגים
או המושכלות שקנה לו האדם או "השכל הנקנה" הוא החלק הנצחי והאלמותי
של גפש האדם. ואין אלמות זו אלא הזדהות האדם עם השכל הפועל והתמזגות

אתו על ידי מטען הדעת הזה, שמקורו, סוף סוף, בשכל הפועל הזה. עוד רבו של אלבו, רבי חסדאי קרשקש, טען הרבה נגד תורה זו, אך אלבו בחר לו רק טענה יסודית אחת, ובחירה זו אופיינית להלך הרוח שלו; הוא טוען: תכלית זו של רכישת הדעת ניתנה למימושה המלא רק ליחידי סגולה מסוגם של סוקרטס ואפלטון. נמצאת אומר שרוב האנושיות מלבד האיש הנבחר של אותו הדור, ה"אחד בדור", כל קיומה הוא לבטלה. שכן אין לאל ידם למלא אחרי תעודתם, שהיא קנין הדעת המלאה, ולעתים יש ועוברות תקופות שלמות לריק, אם לא הופיע בהן איש הדעת האחד והמיוחד. אך אף זה ה"אחד" אין לו בטחון גמור באשר לחלקו בעוה"ב, שהרי דעת זו מה תוכנה? לא יתכן שהכוונה כאן להשכלה במדעים טבעיים, שהרי אין בהם להנחיל שלימות דתית מוסרית לגפש, וברור הדבר שהמכוון כאן הוא למטאפיזיקה או לחכמה אלוהית. אך אף בה אין ערובה כל שהיא לנצחיות, וזה מפני שהפילוסופיה נטולה ודאות, ולפיכך היא עומדת כולה בסימן שאלה, והרי רק דעת אמיתית פותחת את שערי הנצח! ולדוגמה מביא אלבו את הויכוח בין אבן-סינא וסייעתו ואבן-רשד בנושא הידוע, אם אלוהים עצמו הוא המניע הראשון או השכל הנפרד הראשון; בניגוד לאבן-סינא סובר אבן-רשד, שאלוהים בעצמו מניע את הגלגל הראשון, והוא מייחס סברה זו לאריסטו, והרי יוצא לפי זה אומר אלבו באירוניה, שלשיטת אבן-סינא אין לאריסטו חלק לעולם הבא, ואולי עד ימיו של אבן-סינא אף בן אדם לא זכה לחיי נצח, לאחר שכל הדורות האלו היו בטעות והתהלכו תועים ומתעים? ובעיקר, חוזר אלבו וטוען, לא ייתכן שתכלית המין האנושי כולו ואושרו הנצחי יהיו נחלת יחידים גרידה.

ג

במקום האידיאל השכלתני, הכושל בעיניו, משרטט ר' יוסף אלבו תמונה אחרת של משאת נפש דתית. האדם, אומר אלבו, מורכב מחומר ומנפש, ומכאן שאף השלימות האנושית היא דו-פרצופית; היא כוללת גם את הפעולה הדתית וגם את השכלה הדתית. מחברנו מעלה על נס בראש וראשונה את הפעילות הדתית, והוא מציין את הדיליקטיקה, את הדואנפיות שיש בה. הוא מצביע על העובדה שבתחומה של כל שלימות שהיא, העומדים בשלבים העליונים ביותר והנמוכים ביותר בסולם השלימות המסויימת, אלה ואלה נמנעים מכל מאמץ, או מסתפקים במאמץ כל שהוא, לשם רכישתה של זו; הראשונים מפני שאין להם צורך בו, והשלימות נופלת בחלקם מאליה, והאחרונים, מפני שזה לא יועיל להם והם לא ישיגוה אף פעם. וכך, למשל, הבריאות; בעלי הבריאות השלימה משיגים אותה ללא עמל כלל. לעומתם החולים המיואשים שהתייאשו כבר מן הבריאות מסתפקים בפעולה מועטת איד שהיא להחזיק מעמד. אולם הבינונים זקוקים לעמול הרבה שתהיה

הבריאות מנת חלקם, וכיוצא בו בשטחים אחרים כגון החכמה, העושר ועוד. והוא הדין אף בשלימות הדתית. ברור שאלוהים, שהוא הוא מקור השלמות וששלמותו היא אקטיבית תמיד, או שלמות בפועל במונח האסכולה, אינו זקוק לפעולה כלשהי לשם רכישת השלימות. אף השכלים הנבדלים שהם אישיים רוחניים מסתפקים אף הם בפעולה מועטת לשם השגת השלימות, והיא: הנעת הגלגלים (סיבוב הגלגלים, הבאת הגלגלים בתנועה), אך לעומתם הגלגלים המורכבים מחומר ונפש משכלת (לפי השיטה הרווחת בימי הביניים, שאף אלבו, ועוד הוגי דעות מאוחרים ממנו, כגון הרמ"א בעל "תורת העולה", מקבלים אותה), זקוקים לפעילות גופנית רבה לשם מימוש מידת השלימות המיועדת להם, והיא התנועה הסבובית שלהם. ושוב, אף בקרב הגלגלים עצמם קיימת הדרגה פרוגרסיבית; וכך, הגלגל העליון, השלם ביותר ביניהם, די לו בתנועה אחת (היומית), הגלגל הסמוך לו, זה של הכוכבים, משתמש כבר בשתי תנועות, היומית וזו שלו, כך כל גלגל הבא אחריו והרחוק יותר מן העליון זקוק לרבות תנועות יותר להשיג את השלימות*, עד שהירח, שהוא הרחוק ביותר מן הגלגל העליון, עושה את מספר התנועות הגדול ביותר (אלבו מסתמך כאן על תורת התכונה של אריסטו והוא מציין: כלל ג' מאמר שגי; הכוונה, כנראה, למאמר יב בספר De Anima לאריסטו והציון של אלבו הוא לפי הסדור הלטיני של כתבי אריסטו ובהתאם לפירושו של אבן־רשד — כלל מקביל ל"סוממא" בלטינית — אך יש כאן טעות יסודית: אריסטו דוקא מצביע כאן על הדילקטיקה של תנועות הגלגלים, והיא, שהירח הפחות שלם מכולם עושה פחות תנועות מאחרים, ולא יותר תנועות, כדברי אלבו. ומפני הטעם האמור שהשלמים ביותר והפחותים ביותר משתווים באשר לקימוץ בפעילות). כיוצא בו האדם, שאף הוא כגלגלים מורכב מחומר ומנפש, זקוק לעשייה מורכבת, לפעולות גופניות והשכלה נפשית כאחד, לשם שלימותו ונצחיותו. אלא מכיוון שחזמרו עכור יותר מזה של הגלגלים הוא זקוק לפעילות יותר מהם, בו בזמן שבעלי חיים אחרים, שהשלימות והאלמות האישית היא מהם והלאה, מסתפקים בפעולות מועטות לשם השלמות המינית המוגבלת שלהם. ואמנם, מסכם אלבו, הפעולה הגשמית כפעולה גרידא אינה מספיקה להקנות את השלימות, שהרי אז היתה היא מושגת אף לבעלי חיים אחרים, נטולי נפש שכלית, אך גם ההשכלה גרידא אינה מספיקה, כמו שראינו את זה אצל הגלגלים, ורק השילוב בין שניהם: הפעולה וההשכלה, הוא המנחיל לאדם את שלימותו.

חשוב יותר הוא התוכן החדש שאלבו מכניס למושג "השכלה". את ההשכלה

* ואולי מתוך כך אפשר להסביר את הברייתא הידועה (ברכות ה, ב): מיכאל באחת, גבריאל בשתיים וכו', כלומר, שהמלאך ככל שהוא גדול מחברו זקוק לפחות תנועות. ז. ג.

מגדיר אלבו כהדעת של הרצון האלוהי. אולם לא דעת ערטילאית כי אם משולבת בפעולה, וביתר דיוק, הדעת היא הכוונה המלווה את עושה הפעולה הדתית לקיים את רצון אלוהים, ובלשון האסכולה: לעבוד את השם בעשייה זו. ומילוי רצון אלוהים, אומר אלבו להלן, היא תכלית עבודת השם. ובכן השוני משיטת השכלתנים הוא כפול: לא דעת המושג האלוהי אלא דעת הרצון האלוהי, ולא דעת גרידה אלא מלווה בשתיים: פעולה לקיים את הרצון האלוהי הוזה הרוצה בפעולה זו. ובצירוף יוצאת תמונה חדשה לגמרי של האידיאל הדתי, והיא: עשייה חדורה כוונה למילוי רצון השם. כהוכחה אמפירית להנחתו זו רואה אלבו את פעולת הגלגלים, אף הם בעלי גוף ונפש כמו האדם, אלא בממדים גדולים יותר, שכל שלימותם מתבטאת בפעולה זו של התנועה המתמדת, שאין לה מטרה אחרת מאשר מילוי הרצון האלוהי, שהטיל עליהם תנועה זו, שממנה תלויה כל המציאות הארצית (וראוי לציון הגוון החדש שדוגמה זו מכניסה דרך אגב, בלי שאלבו יציין את זה במפורש, למושג זה של מילוי הרצון האלוהי, והוא: מילוי התפקיד המסויים שהרצון האלוהי מטיל על יצורים מסויימים, כלומר: ולא רצון סתם). אלבו רואה את ההשקפה הידועה, מיסודו של אריסטו, שכאילו תנועה זו של הגלגלים באה כדי להשיג דרגה יותר גבוהה של שלימות (ובכן, אגב, לא מילוי חובה מסויימת, אלא מטרה אנוכית, אם כי ממין עדין יותר) שהגלגלים מדמים שעל ידי תנועה זו יתקרבו יותר למקור השלימות ויעלו אף הם בדרגת השלימות הזאת, — כדעה בטלה, שהרי אז כל תנועה זו הסרת שחר, שהם מסתובבים ומסתובבים לשוא אחרי עורבא פרח, אחרי איזו אשליה. וכי אפשר לייחס פעולה בטלה זו לגורם קוסמי אדיר כמו הגלגלים? אלבו אף מבסס את הסברתו בדבר כוונת תנועת הגלגלים, כמו את כל שיטתו בדבר התכלית הדתית, בשורה של פסוקים, שהוא נותן להם ביאורים מעניינים. מהם כדאי לציין את פירושו לדברי ישעיה: "וקראת לשבת עונג" (נת, יג), שאף העונג שהאדם מתענג, אם הוא נעשה לשם שמיים, אף הוא עבודת השם. (בשורת רעיון בתורת הבעש"ט!), ובהמשך הדברים מציין אלבו, שלפי שיטתו הוא ניטל המוגופולין על העוה"ב מאת שכבת המשכילים ואופשרה גישה לשערי הנצח אף לפשוטי עם (ז), אם כי אלבו מודה ביתרון הדרגה של המשכיל הדתי.

מעניין ביותר הוא פירושו של אלבו לפסוק הידוע של ירמיה שאף הרמב"ם הקדיש לו תשומת לב מיוחדת: "אל יתהלל חכם וגו' (ט, כב) אלבו מפרש כתוב זה ברוח אחרת מאשר הרמב"ם, ובעיקר הוא שם את הדגש על ביטויים אחרים וכן על גורמים אחרים. ראשית מדגיש אלבו פרט בלשני שלא הרגיש בו הרמב"ם: סופי הכנויים של המלים: חכמתו, גבורתו, עשרו, כלומר, ה"וו"ים הסופיים, מרמזים על כך שאין אדם ראוי לתהילה אם הוא שומר על קניינו: על עושרו, חכמתו וגבורתו, רק לעצמו; חובתו היא להעניק

חלק מהם גם לאנשים אחרים, ללא כל מטרה אנוכיית וללא תקוות גמול, אלא אך ורק משום שזהו הרצון האלוהי, המופיע אלינו במעשי החסד והמשפט האלוהיים בבריאה, ואלה מגלים לנו שזה רצונו. כבר הרמב"ם ציין שמן הכתוב יוצא ברור שלא הדעת המטאפיזית על אלוהים היא עיקר, אלא הדעת של המהות המוסרית שלו. אולם אלבו מוכיח שכוונת הכתובים היא, שדעת זו והשכלה זו, "השכל וידע אותי" (שם, שם) מכוונת לדעת הרצון האלוהי, והוא מדגיש את הסיפא: "כי באלה הפצתי" (שם שם). חשובה היא יותר הדגשת אלבו, שלא הדעת המופשטת היא התכלית והפעולות רק נגזרות אחריה, כמו שפירש הרמב"ם, אלא עיקר הדעת, כלומר, הדעת של הרצון האלוהי באה לפי אלבו רק לשמש לנו למילוי רצון אלוהי זה בפעולות אלו הרצויות בעיני אלוהים, והמחבר מסתמך על כתוב אחר של ירמיה: "דן דין עני ואביון... הלא היא הדעת אותי", מתוך ציון, שהגביא העניק את התואר של הערך האנושי העליון (ובכן הדעת היא סו"ס הערך העליון?): דעת — לפעולה הדתית-מוסרית, מפני שהתכלית האנושית מתגשמת לא בדעת גרידא, אלא במעשים הנעשים מתוך דעה זו, היינו דעת הרצון האלוהי. ושוב: הערך הדתי ניתן, לשיטת אלבו, לפעולות מוסריות אלו של חסד, משפט וצדקה, לא מתוך שהן משמשות חיקוי לפעולות אלוהים, כהשקפת הרמב"ם (שאותה העלו על גס דוקא הפילוסופים היהודיים החדשים, שזרקו את התוך הדתי והשאירו רק את הקליפה המוסרית כגון לצרוס בספרו "האתיקה של היהודים"), אלא מפני שהן מבוצעות לשם מילוי הרצון האלוהי, ורק העשייה "לשם יחוד" זה מקנה להם את ערכם הדתי.

ד

נשאלת שאלה: הפעולות האלה — איזו הן? לא ייתכן שכל פעולות האדם טובות מבחינה דתית ורצויות בעיני אלוהים. שהרי יש מעשים שגינויים הוא כללי כגון החמס והחושנות נטולת הרסן. נכון הוא, שאבן הבוחן לקביעת הפעולות הטובות והרעות ראויה להיות באדם עצמו, בטבעו האנושי. אך מהי ואיזוהי? קשה להחליט שהחברה היא קנה-המדה המוסרי לקבוע מה טוב ומה רע, שהסכמת הרוב גותנת את הגושפנקה המוסרית לכל המעשים, שהרי הישרים והטובים הם דוקא המועטים; וגם מבחינה עקרונית: האדם נברא יחיד, ולפיכך בו בעצמו צריכה להיות מושרשת ההבחנה בין המעשים הטובים והרעים, ומהי הבחנה זו?

במידה מסויימת, אומר אלבו, קנה-המדה כזה מהווה האמוציה או ההרגשה המתעוררת בנפשו של האדם לפני ועם תום המעשה; השמחה והסיפוק למעשים טובים, התוגה והדאגה למעשים רעים. שהרי אף באדם המושחת ביותר הנתפס ברשת החטא מתעוררים רגשות חרטה עם שוך סערת התאוה. הרגשה זו היא ערובה מספיקה לנו לאופיין של הפעולות, מפני שהנשמה, כמפעל

האל הטוב, נמשכת אחרי המעשים הטובים ההולמים את טבעה האלוהי ובורחת מן המעשים הרעים המתנגדים לה. שכן כל דבר נמשך אחרי הדומה לו.

ועם זאת אין הדבר מספיק עדיין, ומשתי בחינות: מבחינת האדם העושה, לא כל מזגי בני האדם שווים ואין אחד דומה לשני באשר לאופיים ומידותיהם; יש בעל טמפרמנט סוער, המעריץ את הגבורה, ויש הנמשך דוקא אחרי השלווה. קשה למצוא אדם בעל מזג הרמוני שישמש מודד אובייקטיבי לטוב ולרע. ומבחינת הפעולות: הנחה ידועה היא, שטובה היא פעולה הממוצעת בין שני הקצוות, אך את האמצע קשה לצמצם. קשה לו לאדם למצוא בדיוק את הנקודה האמצעית.

ואף מנקודת ראות אחרת: המעשים הטובים הם לא רק אלו הטובים מצד עצמם, אלא הרצויים בעיני אלוהים. וכיצד יכול האדם לקבוע מה טוב בעיני האל הנעלם, שכל מהותו היא בלתי־מושגת לנו? אמנם אנו יכולים לקבוע בצורה כללית שהטוב רצוי לאלוהים והרע שנוא עליו, אך אין אנו יכולים לקבוע מה הם פרטי המעשים המפיקים את הרצון האלוהי.

כל זה מביא אותנו להנחה הכרחית, כי יש איזה שהוא צינור שעל ידו נודע לנו רצון אלוהי מהו, וזהו השפע השופע על הנביא, ואשר על ידו נגלה הרצון האלוהי ליצוריו. וכך נפתרה בעייתנו על ההכרח בנבואה, בגילוי הרצון האלוהי, בתורה מן השמיים.

וביתר פירוט: יש שני תחומי פעולה שבהם ניתנה לאדם במדה מסויימת סמכות אוטונומית לקבוע, מה טוב ומה רע בהן. או בלשון הפילוסופית החדשה: שניתנה לאדם הרשות מצד טבעו ושכלו להיות מחוקק חוקים לעצמו מה אסור ומה מותר מהצד המשפטי או המוסרי, כגון הסרת העול והתמדת היושר בחברה; האדם הוא אחראי למעשיו וכל עבירה על חוקים אלו גוררת עונש עליו, אף שלא קיבל צו אלוהי על זה מלבד גזרת מצפונו. וישנה לכך הוכחה היסטורית: עונשי קין ודור המבול וכד' בתקופה שקדמה למתן תורה. עם זה, אומר אלבו בעקבות הרמב"ם, אין במעשים טובים אלו כדי להקנות שלימות לאדם. שהרי הטוב החברותי הוא יחסי ומותנה במציאות החברה; האדם היחיד, אם אפשר היה לנו להעלות על הדעת את יחידותו הגמורה אינו זקוק לחוקים אלה והם נטולי שחר בשבילו. והשני, הדתי, אף כאן השכל האנושי מורה לאדם בלי הארה עליונה את אמיתות היסוד של הדת, והן: הכרת תודה לאל הטוב בעד החסד שגמלו והחובה לציית לרצון האלוהי ולעשות מעשים שבאופן כללי ידועים לנו כטובים בעיני השם. ברם בשני התחומים, המוסרי־חברותי והדתי, רק יסודות הדברים והעקרונות הכלליים שלהם ידועים לנו. את פרטי הדברים, המשפטיים והדתיים, הטובים בעיני אלוהים והרצויים לו מגלה לנו הנבואה.

פרק שמיני: הנבואה

א

המחקר הקודם הוביל אותנו לביסוס הצורך האנושי בנבואה כמכשיר להוראת הרצון האלוהי וההכרח בה לשם מימוש היעוד האנושי והבטחת אושרו הנצחי. מכאן — מעבר ישר להרצאה על תורת הנבואה והסברת מהותה, שהיא תוכנם של הפרקים ח ו-יב. משנתו של אלבו בנבואה היא מקורית במידה רבה, אף כי בעיקרה היא מזיגה עשויה בשיקול דעת רב ומתוך הבחנה מדויקת של שתי השיטות הגדולות בנבואה, של הרמב"ם ושל קרשקש בדומה למזיגה שנעשתה על ידו בשאר שטחי המחשבה העברית הדתית. עם זאת יש במשנת מחברנו על הנבואה משום הידוש, על כל פנים בצירופה הכללי. בקווים כלליים אפשר למצות את שיטת אלבו בנבואה במשפט דלקמן: הנבואה היא תופעה על-טבעית, אך יחד עם זה היא דורשת תנאים טבעיים מסויימים לשם הכשרתה. אולם יש חשיבות לא מועטת לפרטי תורתו של אלבו: בניגוד לרמב"ם — אם כי אין אלבו מזכיר את שמו כאן, כשם שהוא ממעט להזכיר אותו ואת רבו ר' חסדאי קרשקש כל פעם שהוא חולק עליהם — סובר אלבו (במידת-מה קדמו בזה ר' יהודה הלוי אך בלי אותה הרצאה שיטתית), שהיזמה להופעת הנבואה יוצאת מאת אלוהים ולא מאת האדם, ושמתת הנבואה תלוייה ברצון העולה לפני האלוהים להעניקה לבני אדם מסויימים המוכשרים ומזומנים לה ולא שהיא, כמו שסובר הרמב"ם, פרי המאמץ האנושי שאלוהים לעתים, מתוך טעמים מסויימים, עושה אותה לאל ומונע את הופעתה של הנבואה על אף כל ההכנות הטבעיות שחייבו אותה, כשם שהוא מונע לעתים תופעות טבעיות אחרות ובשלילה זו מצטמצמת כל ההתערבות האלוהית. אין הנבואה, ממשיך אלבו לגמק את גישתו, תופעה טבעית. אין חלות זו של הרוח האלוהית על האדם, או אף של השכלים הנבדלים כגון השכל הפועל, לפי הקונצפציה השכלתנית הידועה, מציאות טבעית, אלא היא תופעה על-טבעית, הדורשת את ההתערבות הבלתי-אמצעית של אלוהים, כמו יתר מעשי הפלא החורגים מחוקי הטבע ומהנהג הטבעי, או מדרך הטבע בלשון מחברנו. בנקודה זו פותח אלבו את הרצאתו בנבואה (מאמר שלישי, פרק ח):

השפע האלוהי הזה שאמרנו, (בפרקים הקודמים, שאת המציתם מסרנו), שהוא הכרחי שימצא, כדי שעל ידו יודעו הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, אינו בחוק (בכח, ביכולת, כלומר, אין זה חוקי וטבעי לאדם) שישגיג השפע שהוא מעצמו, מזולת רצון אלוהי, כי אין זה מדרך הטבע שתחול רוח השכל הנבדל מחומר (הנטול חומר, שהוא כולו ישות שכלית, רוחנית) על הדבר החומרי (ולפיכך – כדי להשלים את דברי המחבר – דרושה כאן פעולה בלתי אמצעית, על-טבעית, של אלוהים) ;

על-טבעיות זו של הנבואה אומר אלבו, הביאה, את הקדמונים להכחיש את מציאותה, וכן לבקש דרכים אחרות כגון המאגיה או הכישוף לקשירת קשר עם הכוחות הנעלמים, בעיקר הכוכבים והשדים, ואף המתים, ובראש-וראשונה לשם סיפוק התשוקה האנושית להסרת הלוט מעל תעלומת העתיד, שזה עיקר ענינם של כל הנסיונות האליליים המאגיים האלו. אופיינית כאן גישתו של אלבו למאגיה, שאף היא שונה מזו השכלתנית של הרמב"ם; בניגוד לרמב"ם, אין אלבו מכחיש כלל את יכולתה, המוגבלת אמנם, של זו. הוא רואה בה, בהתאם למסורת, פרי רוח הטומאה השורה באמצעותה על האדם. אלבו אף מודה, ושוב בניגוד לרמב"ם, בקיום השדים, בעקבות רב האי גאון, שהוא מצטטו, ממיין אותם לשדי אש ושדי אויר (ומענין שחלוקה דומה, אבל של מלאכים ולא של שדים, נמצאת בזוהר חדש רות, הוצ' לגהורן עמ' 99: "אית מלאכין דאינון מרות ואית מלאכין דאינון מאש") וכך הוא מודה באפשרות של קיום קשר עם המתים על ידי פעולות מגיות של לינה בבתי קברות, השתטחות על קברי מתים וכד', אלא שזה משרה על העושה רוח טומאה העולה מן המתים. בהודמנות זו הוא מצטט את דברי הרמב"ן, הקובע, שהנצרות שמרה על כמה שרידי הנוהג מהפולחן האלילי ובין השאר אף על מנהג זה. שונה הוא אף יחסו של אלבו לבעיית מהותה של הטומאה מאשר זה של הרמב"ם: אין הוא רואה בה אחת מהאשליות האליליות שהתורה כאילו נשאה לה פנים, כלשון הרמב"ם, או לכל היותר ענין של זוהמה ואי-נקיון שראוי להרחיקה מהמקומות הלאומיים המקודשים, אלא דבר ממשי מאוד העלול לסלק את רוח הקודש מן המקדש, שלפיכך נאסרה לשם הכניסה לטמאים. הנבואה הישראלית, ממשך המחבר, עשתה את כל המאמצים המאגיים האלו למיותרים מאחר שאף היא מספקת את היצר האנושי לידיעת העתיד, אך אין הגדת העתיד של הנביאים אלא גורם משנה בתופעת הנבואה, ובעצם אינה באה כי אם לאימותה של הנבואה. יש הבדל עקרוני בין המאגיה והנבואה, והוא, שזו האחרונה באה בעיקר להורות לבני אדם רצון אלוהים מהו, שהוראה זו היא כל תכליתה של עצם תופעת הנבואה, מה שאין כן בראשונה שאין בה הוראה זו. ולא עוד אלא שהיא, בכל מעשיה הקשורים עם הטומאה, מרחיקה את האדם מהרצון האלוהי ומשלימותו הדתית. והבדל זה מותנה בשוני עקרוני אחר, והוא: שהקסם והמאגיה הם תופעה

טבעית וכל מעשיה מכוונים לחיזוק כוח הדמיון האנושי המטפל בה; לא כן הנבואה, שהיא פרי הרוח האלוהית השורה על הנביאים. אמנם יש חכמי התורה אשר בהשפעת הפילוסופיה החיצונית רואים אף בנבואה תופעה טבעית ויצירת הדמיון. אלה אף הרחיקו לכת בזה עד שמצאו מקום להתפלא על שנמנעת הנבואה מאלה שיש להם כל התכונות הדרושות וביחוד כוח דמיון מפותח. הכוונה, כנראה, לרמב"ם שמתוך יראת כבוד אין מחברנו מזכיר את שמו. אבל אין השקפה זו מופיעה אצל הרמב"ם בצורה קיצונית כזאת; הרמב"ם רואה אמנם את הכוח הדמיוני כאחד מגורמי הנבואה אבל לא כגורם ראשוני. לדעתו השכל עולה עליו; ומעניין שדוקא אלבו האנטי-שכלתני רואה בדמיון גורם מפריע לנבואה ומפחית את ערכה (וראה להלן). מחברנו נכנס בויכוח חריף עם השקפה זו. הנסיון החושני, אומר אלבו, מכחיש דעה זו, שהרי אם הנבואה היא תופעה טבעית ראוייה היתה להימצא בין הפילוסופים ועובדה היסטורית היא שלא זכה לה אף אחד מהם, והיא מצוייה רק אצל האומה הישראלית; ואף השכל הכחיש את הדעה האמורה: הקסם קשור עם כוחות הטבע, ובעיקר עם המערכת השמימית, הגלגלים והכוכבים, ולפיכך ידיעת העתיד שלו מוגבלת משתי בחינות, לעתים הדמיון מאכזב, וטבעי הוא שכוח זה יאכזב, וכן גם קורה שאלוהים משנה את חוקי הטבע ואת מהלך מערכת הכוכבים, ונמצאת אז הידיעה של הקוסמים בטילה. לעומת זאת הנבואה, הבאה ישר מאת אלוהים והמופנית אל השכל ולא אל הדמיון, מחוסנת בפני תקלות אלה ואין היא מאכזבת אף פעם, ויציבות זו היא עדות בלתי מוכחשת על היותה על-טבעית ואלוהית.

אלבו מסכם דיון זה בהגדרה מדוייקת של הנבואה, כשפע אלוהי השופע על הכוח השכלי של האדם הנבואי, באמצעות כוח הדמיון או בלעדו, והמודיע לו על ידי מלאך או בצורה אחרת דברים שאין השכל יכול לשאוב אותם מעצמו. כל כוונתה של הדעה זו היא להדרכת האדם הנבואי עצמו או גם אחרים לקראת השגת אושרם ומימוש תעודתם. ראויים לציון בהגדרה זו שני קווים, בהם נבדל אלבו מהרמב"ם. האחד, שהפעלת הדמיון אצל הנביא על ידי השפע האלוהי אינה הכרחית אצלו, ולא עוד אלא, כפי שנראה להלן, מהווה אף גורם מפריע — לעומת הרמב"ם הרואה את הפרש בין החכם והנביא בפעולה המצורפת של השכל והדמיון אצל זה האחרון; לאלבו יש סימן היכר יותר ברור ביניהם: השפע האלוהי המופיע רק אצל הנביא ולא אצל החכם, שלא כדעת הרמב"ם, ששניהם שוים בזה במידת מה. השני, השמטת השכל הפועל בתהליך הנבואה, המופיע אצל הרמב"ם כמקור עיקרי שלה; אלבו מזכיר אמנם אמצעים בין אלוהים והנביא: מלאכים ואחרים. אך אין הם מהווים ישות קבועה ועצמאית במידת-מה, כזו של השכל הפועל, המרכז בידו תפקידים קוסמיים מסויימים ובתוכם אף זה של הפעלת הנבואה; מלאכים אלו אינם אלא שליחים ארעיים וחד-פעמיים, בין אם יש להם קיום

עצמי מחוץ לשליחות זו בין אם הם נוצרים ישר לשמה של שליחות זו, הממלאים תפקידי תיווך מסויימים בתופעה הנבואית, תפקידים שהוטלו עליהם כל פעם שתופעה זו מתקיימת לפי הרצון האלוהי. ראוי עוד לציין דבר זה, שאלבו, על אף כל הדגשתו את אלוהיותה של הנבואה, שמר על שכליותה של זו וראה בשכל את הגורם העיקרי בה, או, נאמר, את הבמה הראשית שלה. ולא, כמו ריה"ל, למשל, שאלבו מזדהה אתו באשר לנקודת המוצא של הנבואה, הרואה בזו האחרונה חוויה חושנית-פנימית מיוחדת, כוח נסתר, הקרוב אל זה של הדמיון. אלבו עוד מוסיף בהמשך להגדרה זו ובקשר אתה, שהשתתפות או אי-השתתפות כוח הדמיון בנבואה קובעת את אופיה ואת השתייכותה לאחד משני הסוגים הראשיים שלה: נבואה הבאה באמצעות כוח הדמיון היא הסוג התחתון שלה ובה מופיעות הצורות המבהילות כגון צורות נשים וגופות עצומים של מלאכים. לעומת זאת הנבואה הפונה ישר אל השכל משוחררות מהופעות אלו ותוכנה בהיר וצלול ללא משלים וחדות. נבואה אחרונה זו היתה דרגתו של משה, ואופייני שוב הדבר שאלבו רואה בנבואת משה סוג עליון של הנבואה הכללית, אבל לא, כרמב"ם, תופעה נפרדת לגמרי ממנה; אלבו מודה בעליונותה של נבואת משה אבל לא בייחודה, וכן אינו מצמיד עליונות זו לדמותו של משה, כיצור מיוחד שיצר אלוהים, אלא תולה אותה בהשגת הנבואה, שאין דומה לה ולא יהיה כמותה, והוא משתמש להגדרתה של נבואת משה בביטויים סתמיים כגון "ויש שתעלה נבואתנו מאותה מדרגה אל מדרגה יותר גדולה ממנה, עד שיש מי שיתעלה מדרגתו", ורק בסוף הוא מסיים: "וזאת היתה מדרגת משה רבנו עליו השלום בכל עת". אלבו מציין שב"מעמד הר-סיני" זכתה בעצם כל האומה למדרגה זו של הנבואה, אמנם מתוך טעמים מסויימים ותנאים מסויימים כפי שיוסבר אחר כך. גישה זו נובעת מהעמדה העקרונית של אלבו, הרואה אף בכל נבואה תופעה אלוהית, ואין לו צורך להקים מחיצה זו שקבע הרמב"ם בין נבואת משה, שהיא על-טבעית, לנבואה הרגילה שהיא טבעית, אלא כולן אמנם על-טבעיות, ועם זאת הנבואה של משה עולה על כולן.

ב

במסגרת זו של תורת הנבואה מעלה אלבו גם את הבעייה של ריבוי הפנים והגילויים של הנבואה, אלא שהוא דן בה מנקודת ראות שיטתו בדבר המוצא האלוהי של הנבואה: עם אחדות המוצא והתכלית של הנבואה, שואל הוא, מנין ריבוי המראות שבנבואה, השוני הרב בתוכן ובצורה שבין נבואה לנבואה? האם אין זה נובע מהריבוי כמקור האלוהי עצמו של הנבואה? אמנם התשובה ידועה: הריבוי בא מצד הנביאים, עם תכונותיהם השונות ואופיים השונה, הקולטים כל אחד על פי דרכו את החומר הנבואי האחד. כשם שלאש ולגפש יש, עם היותם אישים אחדים, פעולות נפרדות בהתאם

לגופים השונים או האברים השונים המשמשים נושאים לפעולות אלו. אלבו גם מסלק את הקושי האחר היותר חמור, והוא: כיצד מופיעים אלוהים וה"יש"ים הרוחניים שלנביא בתמונות מוחשות? האם אין בזה משום הגשמה חמורה? ואלבו מסביר: תמונות אלו שפתם היא סמלית ואין בהן כל ממשות כשם שאין ממשות בתמונות הנראות בחלום, אבל יש ממש ברמזים שהם מכילים, ברעיונות המסומלים במראות אלו; התמונה הנבואית, המעלה את אלוהים ואת האישים הרוחניים בצורה מוחשית אינה משקפת את המציאות האמתית שלהם, ועם זה היא מרמזת עליהם, מורה עליהם, כשם שהתמונה בראי אינה המציאות האמתית אבל היא מורה על מציאות אמתית. בעצם לא התמונה עיקר בנבואה, אלא ההוראה האלוהית שהיא מכילה.

כן משרטט אלבו את הדרגות השונות של הנבואה, ואמנם אין בהן אלא חזרה על הדירוג של הרמב"ם, אם כי מתוך צמצום-יתר של מספר הדרגות, אבל עם זאת יש חידוש רב בקביעת הגורם המתנה את הדרגה המסויימת של הנבואה. מקודם מנסה אלבו להסביר את עצם התעוררותו של הכושר הנבואי באדם, וזה מתוך השוואה להתעוררות כוחות ההכרה הטבעיים באדם. ברם אין הוא מתכוון בהשוואה זו לשוות דמות טבעית לנבואה, כי אם להיפך, הוא מצביע על זה שגם הכוחות הטבעיים נעלמים מאתנו ובעצם טעונים הסברה אף הם. האדם נוצר כלוח חלק, מעיר אלבו, ללא תוכן כל שהוא. רק לאט לאט צומחים בו כוחות הנפש והם מתעוררים בו מבלי שידע האדם כיצד ואיך; מתחילה החושים ואף אלו לא בבת אחת כי אם בזה אחרי זה. אחריהם הדמיון, ולאחרונה ההכרה השכלית, ואף היא דרגה אחרי דרגה. כוחות אלה אינם נחלת כל בני אדם. יש מהם שנשארים באמצע התפתחותם, ולא מן הנמנע הוא, שאצל בני אדם מסויימים יתעורר פתאום אף כוח על-שכלי ועל-טבעי, הוא הכושר הנבואי. ארבע דרגות בנבואה, והגורם הקובע כאן הוא היחס בין השכל והדמיון בנפש הנביא; ככל שיעלה כוחו של השכל על הדמיון עולה אתו ערך הנבואה. בעקבות הרמב"ם אומר אלבו, ומתוך הדגשת הפלא שבדבר ביתר שאת, שכמבוא לנבואה משמשת ההשראה של רוח הקודש על האדם, המביאה אותו להשמעת דברי חכמה ושיר, מעוררי התפעלות אצל שומעיו, ואף אצל המשמיע עצמו, שאינו יודע בעצמו לציין את מקור השראתו, כשם שהילד אינו יודע מהיכן בא לו פתאום כוח הדיבור. כן הוא מציין שיש ערך מה לחלומות, המכילים לעתים גרעינים של אמת. אבל, כל שהם משפיעים הוא רק על כוח הדמיון בלבד, ולא בכל האמת, וברור שאין בהם אף שמץ כלשהו של נבואה. אבל אם בעליהם כוחם השכלי עליון על הדמיון יש וחלומות אלו הם כולם צודקים (וקשה לדעת אם כוונתו לאנשים שאינם נביאים, שאף הם זוכים לכגון זה, או שכאן מתחילה הנבואה, והדרגה הראשונה שלה). ושוב, לקביעת הדירוג: הדרגה הראשונה של הנבואה היא כשהכוח השכלי עולה על הדמיון, אם כי

רק עלייה מועטת (ולפי זה תנאי ראשון להכשרה הנבואית היא עליונות השכל על הדמיון, וראה בסמוך), וסימן היכר שלה: ההודעויות והחרדה הרבה התופסת את הנביא, שהיא פרי הדמיון, וגם זאת: הנבואה מופיעה בחלום; הדרגה השנייה היא כששני הכוחות, השכל והדמיון, הם שווים (ומכאן שבדרגה הראשונה עדיין הדמיון חזק מהשכל; ואין זה נאמר מהרצאת הדברים, ורק בקושי אפשר להעמיס פירוש כזה בדבריו שם. ואולי כוונתו כאן, שכוחו של השכל הוא כפול פי-שניים מהדמיון ולא כמו בפעם הקודמת רק מעט, וראה הוויק בתרגומו האנגלי, חלק שלישי עמ' 91, הערה 3, שהרגיש בסתירה דומה בקטע זה), וסימן ההיכר שלה הוא, שהיא ראשית כל נטולה לזוי של התרגשות כמו בזו הקודמת, וכן שהיא מופיעה במראה, היינו, לא בחלום לילה, אלא בתרדמה הנופלת עליו פתאום ביום או במצב של חצי שינה, אך עדיין התמונות הנראות במחזה הן מדומות, בלתי אמיתיות, ורק הרמז, הרעיון הסמלי היוצא מהן הוא אמתי; הדרגה השלישית היא כשהשכל מתגבר הרבה על הדמיון עד שהוא מכניעו תחתיו לגמרי (מהנוסח כאן, שהוא אינו אומר שכאן השכל עולה על הדמיון ולא כמו בדרגה שהוא שווה אותו, אלא מדגיש שהפעם ההתגברות היא חזקה לאין שיעור, נראה קצת חיזוק להשערתו בדבר פירוש הדברים בפעם הקודמת. בסיכום הדברים, לפי הפירוש הראשון יוצא, שבדרגה הראשונה עדיין הדמיון חזק מן השכל; בדרגה השנייה הם שווים. ובדרגה השלישית השכל עליון על הדמיון. ולפי הפירוש השני, בדרגה הראשונה התגברותו של השכל היא מועטת, בדרגה השנייה היא כפולה, ובדרגה השלישית היא עצומה), וסימן ההיכר שלה הוא, שאף התמונות עצמן הן אמיתיות. ברם יש דרגה עליונה על כולן, היא הרביעית, שבה נעלם לגמרי הדמיון ואין בה כל תמונות, אלא הנביא שומע את הקול האלוהי, המכיל את ההוראות האלוהיות לאומה או לאנושיות כולה והכל בהקיץ ללא חלום או מראה. כן יש לבעל דרגה זו האפשרות התמידית לקשור דו-שיח עם אלוהים, לשאול ולקבל תשובה מיד. אלבו מוסיף עוד שיש דרגה מטאפיזית מיוחדת לנביא כזה, שהוא אינו אדם אלא מלאך, וכן שההיסטוריה יודעת (ובכן: רק כעובדה אמפירית, ולא מבחינה עקרונית) רק אישיות אחת של הטיפוס הנבואי הזה: משה. אמנם, ממשיך אלבו, קודמת למתת הנבואה האלוהית ההכשרה הטבעית, אך אין הוא מפרט אותה כדוגמת הרמב"ם, אלא מסתפק בהצבעה על מאמר חז"ל הידוע: "אין השכינה שורה אלא על חכם" וכו' (שבת צב, א).

לעומת זאת מוסיף כאן אלבו דיון מיוחד, מה שאין אצל הרמב"ם, בדבר מעשי הפלא הנעשים על ידי הנביאים; הוא רואה אותם כפרי הדביקות המיוחדת שיש להם באלוהים, וזו נותנת להם שלטון על כוחות הטבע, הנשמעים להם. את השלטון הזה מנסה אלבו להסביר מתוך השוואה לתופעות טבעיות, — הסברה שבעצם הופכת אף את התופעות הטבעיות לסתומות ולפלאיות; הוא

מצביע על העובדה שלעתים אף הפעלה נפשית גרידה מעוררת פעולת אברים, ללא גורם מוחשי המעורר כרגיל פעולה זו, כגון הריר המתעורר מאליו לרגל ראיית דבר מבושם אף מבלי טעימתו; הוא מוסיף ומעיר, שבעצם כל הוראה היוצאת מהנפש מעוררת מיד את הכוחות הגופניים ואת האברים להוציאה לפועל, ושכן אף כוחות הטבע מתעוררים להוראת הנפש העליונה, מאחר שאף היקום הקוסמי הוא בעצם אורגאניזם אחד. אלבו מציין גם דרגות שונות לעצמת מעשי פלא אלו, שהיא פונקציה של מידת הדביקות. כן מעיר הוא, שעשיית הנסים אינה נחלה אקסקלוזיבית של הנביאים, ויש גם חסידים שאינם נביאים והעולים על הנביאים בזה. ושוב, כדרגה עליונה בתחום זה של עשיית הנסים היא רואה את יכולתו של משה; מעשי הנסים שלו הצטיינו בשלוש תכונות מיוחדות: בממדיהם העצומים לאין ערוך, בהתמדתם ובפומביותם הרבה.

ג

גורם חדש שהכניס אלבו בפרשת הנבואה, שאינו אצל הרמב"ם, והוא אולי אף בניגוד לו: — ההקרנה המיוחדת היוצאת מאת האישיות הנבואית: בזכות הקרנה זו ייתכן שאף הבלתי מוכשרים ומוכנים לנבואה יזכו לה ואפילו יגיעו לדרגה הגבוהה ביותר, לזו של משה. ועל ידי כך הוא מסביר את העובדה ההיסטורית, שהרמב"ם כה התלבט בה, של מעמד-הר-סיני הגדול, שבו זכתה כל האומה לגילוי העליון ביותר של הנבואה יחד עם אדון הנביאים משה, ואומה זו, מדגיש אלבו, שהיתה עוד אחמול שקועה בעבודה קשה בחומר ובלבנים בודאי לא היתה מזומנת לנבואה ולצורה העליונה שלה; אמנם, מוסיף הוא, היתה כאן מטרה מסויימת, והיא: אימות הנבואה אימות חד-פעמי, היסטורי ופומבי של עצם אפשרותה ומציאותה של הנבואה, דבר שערכו היה כה חשוב בשביל תולדות הדת. אך אלבו מציין שורת עובדות של העברת השפע הגבואי מהנביא לנמצאים בסביבה שלו, אף שאינם ראויים לה, כגון ממשה ליהושע ושבעים הזקנים, או לא ראויים לה באותה שעה כגון ממשה לאהרן ומרים, שלפיכך נקרא משה עמהם, אם כי הדיבור באותה פעם היה רק לאהרן ומרים (וסרה על ידי כך מבוכת מפרשים רבים בקטע מקראי זה) או לא באותה מדה כגון מאליהו לאלישע, שעלה, על אף ריחוקו מחוגי הנביאים, על כל שאר תלמידי אליהו שהיו במחיצתו והתכוונו לנבואה. ושוב מנסה אלבו להסביר תופעה זו מתוך השוואה לתופעה טבעית, והיא זו של החזרת האור של גופים מסויימים, שכשנופל ניצוץ השמש על גוף מלוטש הוא מחזיר את האור ומאיר אף מקומות חשוכים לגמרי, כיוצא בו השפע הגבואי יוצר מסביבו אקלים של אור רוחני המאיר אף את הגפשות החשוכות.

לפי גישה זו הוא מסביר את היחידות של הגורם הארצי והלאומי ביצירת

האקלים הנבואי, שהנבואה מצוייה רק באומה הישראלית ועל הקרקע הישראלית, אך אין הוא מקדיש תשומת לב רבה, כמו ר' יהודה הלוי למשל, לגורם זה והוא פוטר אותו במשפט אחד. ברם מוזר הדבר, שהוא רואה את כל ערכו של הגורם הלאומי-הארצי הזה רק במציאות הארון עם לוחות העדות שבו בישראל, שהשכינה השורה על הארון היא שמקרינה את רוח הנבואה על אלו שיש להם דמיון לארון זה, והיינו, שמכילים כמותו את דעת התורה החרוטה על הלוחות, והיא המאפשרת את העברת ההשפעה הנבואית על הבלתי מוכנים. על ידי כך הוא גם מסביר שורה של עובדות היסטוריות, כגון אי-הצלחת ברוך בן נריה להגיע לנבואה על אף היותו בן דורו של ירמיה ותלמידו, וזאת מפני שבימיו נגנז הארון. וכן העובדה שבימי בית שני פסקה הנבואה, אף-על-פי שהיו אז חסידים ואנשי מעשה הראויים לה לא פחות מהנביאים שבימי בית ראשון. דעת אלבו היא, כנראה, שבלי הארון היתה הנבואה בכלל בלתי אפשרית, ולא דוקא בשל העדר אפשרות תהליך ההעברה. אין הדבר ברור כל צרכו בהרצאתו ויש פנים לכאן ולכאן.

ד

בשולי הדיון על הנבואה מקדיש אלבו פרק מיוחד לעיקר עצמו: תורה מן השמים, המשמש כעין מעבר, ובו נפתחת קבוצת בעיות חדשות על נושא זה של התורה, אך בו גם מסתיימת זו הקודמת, לאחר שהוא מסביר את תכלית הנבואה. ברם בעיקר הוא מוקדש לנושא המיתודולוגי של קדימת האמונה של תורה מן השמיים, הנחשבת כעיקר, לזו של הנבואה שאינה אלא שורש, אף שיש נימוקים להיפך. הוא מתחיל בחזרה על ההנחה שלו, שתכלית הנבואה אינה הגדרת עתידות, כי אם הוראת הדרכים לאנושיות או לחלקים ממנה המובילים לקראת השלימות והאושר, והוראה זו היא התורה (שאף היא מלשון הוראה — ש. ב. א.) מן השמים. ברם אלבו מסמך הפעם הנחה זו לשורה של מאמרי חז"ל, ומאחד מהם הוא גם מסיק את הרעיון שכל ההישג הנבואי הגדול של משה היה מכוון לאפשר למשה לשמש מכשיר וצינור למתן תורה לישראל, ולפיכך אמרו חז"ל שעכשיו שישראל חטאו אמר לו הקב"ה שירד מגדולתו, או בלשונם הציורית והבלתי אמצעית: "עכשיו שישראל חטאו, אתה למה לי". ולא עוד, אלא שהוא מוסיף בשם קצת החכמים, שבעצם הדרגה הנבואית של משה היתה ענין של נס שהיה בו צורך לשם התקדמות האנושיות, ולא שמשה היה מוכן לכך מטבעו. ומתוך כך מסביר אלבו למה הקדים את העקרון של תורה מן השמיים לזה של הנבואה, למרות שלזה האחרון יש דין קדימה, גם כרונולוגית, שמבחינה היסטורית קדמה הנבואה למתן תורה, וגם ענינית, שהנבואה היא סוג יותר כולל מתורה-מן-השמיים, שהיא רק אחת התופעות שלה — וזה, מפני שמתן

תורה הוא תכלית הגבואה, והתכלית קודמת מבחינת הערך לאמצעי. בהזדמנות זו הוא גם מסביר, למה קבע את האמונה בשכר ועונש לעיקר, ואת ההשגחה לשורש, ולכאורה אין הראשונה אלא פרט והאחרונה כלל, אלא לפי שכל מגמתה של ההשגחה היא פיקוח שמימי על מעשי בני אדם, לתת לכל איש ואיש כפי המגיע לו, אם שכר ועם עונש.

פרק תשיעי: לאופיה של התורה

א

אלבו ממיין את תוכנה של התורה לשלשה חלקים: החלק האחד כולל את הדעת של התורה, והוא נקרא "דברים" (מלשון "לוגוס" שהוא "דבר" ביונית); החלק השני מקיף את המצוות המעשיות של התורה, והוא נקרא "חוקים" על שהוא כולל מצוות שטעמן אינו ידוע לנו (ובכן, אלבו חוזר להגדרת המצוות של רבנו סעדיה גאון ופוסח על שיטת הרמב"ם שאינן מכיר בחלוקת מצוות זו לשכליות ושמעיות ורואה את כולן כשכליות); החלק השלישי הוא המוסרי הנקרא "משפטים" הכולל מצוות שמגמתן השלטת סדרי יושר ביחסי החברה. אלבו גם מנמק את היתרון של התורה על ההגיון בכל חלק וחלק ממנה. אמנם הוא חוזר כאן על דברים שנאמרו על ידו כבר. החלק הראשון, אומר המחבר, פוסק הלכה בשטח הדעות והאמונות, והן עדיין נתונות לויכוח בין הפילוסופים, או בלשונו: "עדיין המחלוקת במקומה עומדת" (ובכן חוזר הוא לעמדת רבנו סעדיה גאון, שיפוי כוחה של התורה הוא ביציבות הדעת שלה, ולא במתן דעת חדשה כשיטת ר' יהודה הלוי. אמנם במקומות אחרים יש להבחין גישה אחרת אצל המחבר לבעיה זו, קרובה יותר לזו של ר' יהודה הלוי), אף בשאר החלקים, השכל יכול להסיק רק את היסודות של הגוהג הדתי-משפטי ולא פרטי הדברים, שזה תחומה של התורה. חשיבות יתירה יש להגדרת אופיה של התורה על ידי אלבו בקשר עם פולמוסו עם הנצרות, שהוא תוכנו של הפרק העשרים וחמשה (יצא חסר בכל ההוצאות הרגילות, מסורס על ידי הצנזורה הנוצרית שהשמיטה כל מלה המתיחסת לנצרות ומייסדה, אף כזו שיש בה רק משום מסירת עובדות אובייקטיביות. הפרק יצא בנוסחו השלם על ידי יוסף ירא, אף תורגם ללטינית עם תשובה עליו על ידי גניברדוס, כן נמצא הוא בשלימותו בהוצאתו של הוויק). אחד מתכמי הנוצרים, מוסר לנו אלבו (אולי כאן הד מן הויכוח הגדול שהשתתף בו מחברנו ?), טען נגדו שהתורה חסרה שלימות, וזה מתוך ארבע נקודות ראות, לפי ארבע הסיבות של כל דבר שמנה אריסטו: מבחינת החומר, שיש בתורה חלק ספורי מיותר שאין בה תורה, היינו הוראה והדרכה לאנושיות, מה שאין כן ב"תורת" ישו; מבחינת הפועל,

שאינן בה תוארי השלימות של אלוהים ואף חסר בה "סוד" השילוש"; מבחינת התכלית, שאינן בה רק הבטחה לאושר לגשמי-הארצי, ולא לנפשי-הנצחי שישנו ב"תורת" ישו; ומבחינת הצורה, וכאן מפרט החכם הנוצרי את שלשת החלקים שמהם רצוי שתורכב כל תורה, ומראה על "חסרונה" של התורה בכל אחד מהם (וחלוקה זו מקבילה לזו של תומס מאקווינו בספרו Summa Theologiae): הראשון הצרמוניאלי ("צרי" – אל, בלשון יוונית, מעיר אלבו) כלומר, הפולחני או של עבודת אלוהים, והגנה התורה מצווה על עבודות "מזוהמות" כגון "רציחת" בעלי חיים לשם קרבן, מה שאין כן הנצרות היודעת רק מזון דתי טהור כמו לחם ויין. השני, היודיצילי, או המשפטי, הבא להבטיח את הסדר המדיני. והגנה אף כאן התורה "לקויה", שכן היא מצווה על רבית מנכרי וכן מתירה לגואל הדם את דמו של הרוצח בשגגה ואף תולה את עונשו בגורם בלתי קבוע כמותו של הכהן הגדול. מה שאין כן ב"תורת" ישו, המוסרת כל הסדר משפטי לידי השופטים ושיקול דעתם, והחלק המוסרי, המורלי, המחנך את האדם לקראת מידות ותכונות נפשיות משובחות, והוא "חסר" בתורה, ולא כן ישו ש"צוה" על טהרת הלב...

אלבו מרצה לפנינו הגנת התורה בטוב טעם, ולא עוד אלא שהוא עובר אף להתקפה חריפה נגד הנצרות, ואנו מסכמים אותה בקווים כלליים. הוא מקדים הנחה כללית שכבר הזכירה לעיל בקיצור, והיא: אין האמונה זקוקה להסכמת השכל על מצוותיה. אבל אין היא יכולה לצוות על דברים המתנגדים לשכל, כי אחרת היה הכוח השכלי שהעניק לנו היוצר מיותר לגמרי. לענין החלק הסיפורי שבתורה, הרי התורה מורה אותנו, על הרקע העובדתי, כמה וכמה אמונות ודעות וכן מידות מוסריות, והוא מסתפק באי-אלו דוגמאות לקוחות מדברי הרמב"ם ב"מורה". אשר לתורת ישו, הרי ישו, טוען אלבו, לא נתן תורה כלל אלא רק צווה על שמירת התורה העתיקה, והאונגליון אינו אלא אוסף של תולדות ישו. ושוב, הדרשות המוסריות של ישו הן פחותות ערך, שכן הן עטופות משלים הנותנים מקום לפירושים שונים. מה שאין כן בתורת משה, שהחלק המוסרי שבה מנוסח בצורה ברורה. התורה מוסרת לנו דעת אלוהים האפשרית לאדם, והיא: עקרונות האחדות ואי-הגשמות של אלוהים, וכן תוארי הפעולה שלו. יותר מזה לא ניתן לנו להשיג; ה"שילוש" הוא נגד ההגיון, שאינו יכול להעלות על הדעת שלשה מושאים נפרדים באישיותם (שהם אישים נפרדים) או כמו שמצטט אלבו בלטינית: דיסטינטיש אין פירשונס", המהווים עם זה אחדות גמורה. התורה הזכירה במפורש רק הבטחות גשמיות, הניתנות לתפיסת ההמון שאליו בעיקר היא פונה. ואשר לאושר הנצחי הסתפקה ברמזים, תוך בטחון שהחכמים ידעו לפענחם. הצלחת הנוצרים אינה מעידה על אמיתות אמונתם, שהרי הצלחה דומה היתה מנת חלקם של העמים האליליים, וכן של המוסלמים. התורה

מצווה בעיקר על התפילה ועל אהבת השם ויראת השם; בעבודת הקרבנות — בין אם נבינה כהרמב"ם שהתורה צוותה עליה לתקופה ארעית כאמצעי הרחקה מהפולחן האלילי, בין אם נראה בה, כרמב"ן וכמה ראשוני מפרשים אחרים, משום סמל לאדם שהגוף כלה והזכר היחידי ממנו הוא דבר עשיית נחת רוח לאלוהים, ובין לפי שיטת תורת הקבלה שהיא משמשת גשר בין הכוחות התחתונים והעליונים — אין כל זוהמה שהרי היא רצוייה לאלוהים, והראיה: ירידת האש מן השמים על המזבח. לעומת זאת, עבודת ה"לחם והיין" הנוצרית רחוקה מן ההגיון, שהרי היא צריכה, לפי אמונת הנוצרים, להיחפך מיד עם תום האמירה של הכומר — כל כומר שיהיה, מציין אלבו באירוניה, כצדיק וכרשע — לגופו של האל המשיח, היורד לשם כך מן השמים כל פעם, ולכל במה נוצרית, וחוזר אליהם, לשמים אלו, וזה מה שאין הדעת סובלת אותו... שהרי אנו צריכים להניח, שקיימת תנועה מתמדת מכסא הכבוד עד לארץ וכן שגוף אחד נמצא במקומות הרבה בבת אחת, וגם שמזון מסויים, שנעשה מחמרים מסויימים נכנס לגוף המשיח, וזה סותר את המושג של אי-חדירת הגשמים... וכן כיצד שומר הלחם על כל תכונותיו עם טמיעתו בגוף המשיח? ואלבו מסיים שורה אחרונה זו של התמיהות במשפט מסכם, שיהודי שחונך על ברכי ההשכלה התורנית, שאינה סותרת את ההגיון האנושי, אינו יכול להכריח את שכלו להאמין בדברים שהם מנוגדים לשכל (מאמר ג, פרק כה):

... ובעבור זה היהודי, שהוא מורגל בדעות אמיתיות בלתי מכחישות (מה שהחושנים תופסים) ולא חולקות על המושכלות הראשונות מתורת משה, (בדעות האלו המסכימות עם השכל, הכלולות בתורת משה) שהכל מודין בה שהיא אלוהית ונתנה בפרסום גדול מששים רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם מה שלא יבין ולא ידע ציור מציאותו? (בדבר שאינו יודע לצייר את מציאותו; וכמה אפיינית תמיהה זאת להלך הרוח השכלתני, שהוא במידת מה משותף לכל חכמי ישראל, אף האנטי-רציונאליסטים שביניהם).

בהזדמנות זו מצביע אלבו על כמה וכמה דברים בלתי-הגיוניים בנצרות; אחד היסודות של הנצרות הוא, שישו ה"משיח" הוא בן דוד והרי הסיפור האונגליוני מוסר לנו רק שבעלה של מרים היה בן דוד, ולו — הרי לא היה כל קשר בלידת ישו. פירושי הכתובים באונגליונים מראים על-עם-הארצות הגמורה של הכותבים ואי-ידיעתם את כתבי הקודש. כל ה"הוכחות" שלהם יסודן בסירוס הכתוב. התורה מצווה על אהבת האדם, כל אדם, ביחוד הגר, לרבות גר-תושב; היא התירה רבית רק מעכו"ם שאינו מקבל עליו את מצוות בן נח, כלומר את היסודות המוסריים-דתיים האלמנטריים והוא נטול כל תרבות אנושית אלמנטרית ומסוכן לחברה, שאף הפילוסופים התירו את דמו, וכל שכן את ממונו. עונשי התורה הם מדודים ושקולים;

יש שוגג הקרוב למזיד ולפיכך דנו בו דין מזיד למחצה. הכהן הגדול, כמו כל צדיקי הדור, אחראים למצב המוסרי של דורם, ולפיכך הם נענשים עליו. ביחוד מתקומם אלבו נגד ההנחה, שכאילו החלק המשפטי של התורה הוא חסר והוא הושלם ע"י הנצרות; יש להתפלא על זה הרבה, אומר אלבו, שהרי "תורת" ישו אינה מכילה מסכת משפטים כלל וכלל, והנוצרים כפופים לחוקי השלטון החילוני או להוראות של האפיפיורים, אך האם חוקי אנוש יכולים להשלים את תורת האלוהים? ושוב מצביע אלבו על שגיאות גסות שבדברי ה"שליחים", שהיו כנראה בורים גמורים; כך מביא אחד מהם, שיעקב ירד... בשבעים וחמש נפשות מצרימה (נגד מקרא מפורש: בשבעים נפש וגו'), שהוא נקבר במערת אברהם בשכם, שקנה אותה מבני חמור בן שכם, וכל בר בי רב יודע שהיא נמצאת בחברון... ושנקנית מאת עפרון החתי... ועוד ועוד. וכן, שואל אלבו, אף אם נאמר שניתנה רשות לאפיפיורים ליצור משפט חדש, כיצד הרשה לעצמו האפיפיור לשנות את יום השבת, שאינו שייך לחלק המשפטי? יום השבת, ממשיך אלבו בפתוס, אינו יום מנוחה גרידא. יש בו קדושה עצמותית שאינה ניתנת לתמורה ביום אחר, ואף ישו ותלמידיו קיימו אותו... והאפיפיורים ששינו אותו בתקופה מאוחרת הרבה לא היתה להם כל רשות לכך, אף מנקודת ראות שלהם. הטענה הנוצרית, שהתורה מצווה רק על המעשה ולא על הכוונה היא נגד האמת; התורה פונה הרבה אל הלב האנושי, והיא מכילה הרבה מצוות האהבה והיראה, שאלבו מונה שורה שלמה מהן, אלא שהיא, עם כל ראייתה את הכוונה כעיקר, דורשת את הביצוע המעשי, שאחרת הכוונה מתנדפת ואין בה ממשות (שם, שם):

ומה שצוותה על כשרון המעשה הוא, לפי שאין טהרת הלב נחשב, אם לא יסכים המעשה, והעקר כוונת הלב.

אלבו מסכם את ויכוחו בקביעת העובדה שהתורה היא שיא השלימות, מתוך כוונה ברורה לסתור את ההנחה הנוצרית היסודית, שהתורה היתה זקוקה להשלמה והושלמה על ידי הנצרות, ולשם כך הוא מצטט את דברי תהילים: תורת ה' תמימה... וכאן הוא סותר את פירושו של גירונימו, המעתיק הלטיני של התורה (ה"וולגאטא"), המפרש את המלה "תמימה" — "בלתי בעלת מום", וזה מתוך הכוונה לסרס את המלה "תמימה" שלא יראה ממנה שהתורה היא שלמה ותמימה ובלתי זקוקה להשלמתה על ידי הנצרות... ואלבו מראה את הזיוף שבפירוש זה, וכך בפרה אדומה נאמר "תמימה" לחוד, ו"אשר אין בה מום" לחוד, מה שמוכיח ברור שאין שני אלו מזדהים.

דיון מיוחד מקדיש המחבר לניתוח עשרת הדברות. כל מערכת המצוות וכל מצוה לחוד, אומר אלבו, מראה על הקשר שבין אלוהים — המצווה והאדם — המצווה, אך עשרת הדברות כוללות את כללי החובות היוצאות מהתקשרות זו.

הדברות כלולים בשני לוחות נפרדים שכל אחד מהם כולל המשה דברות;
הלוח הראשון כולל את חובות האדם מנקודת ראות המצווה, את חובותיו ביחס
לאלוהים, והשני את החובות מבחינת המצווה, את חובות האדם בחברה
וביחסו לחברו. המחבר מפרט כל צו לחוד, וזה על רקע של באורים למאמרי
חז"ל שונים.

פרק עשירי: עשייה וכוונה

א

כלל גדול הוא, אומר אלבו, שכוונת הלב בקיום המצוה היא הקובעת את ערך העשייה הדתית (מאמר ג, פרק כז):
 הכוונה ולא ריבוי המעשים היא הגורם המכריע בשקילת הערך, לפיכך ייתכן שמעשים דתיים רבים נעדרי כוונה אין בהם כדי להקנות שלימות לאדם, וקיום מצוה אחת מתוך הכוונה הראוייה מקנה מידת-מה של שלימות:

ולפי זה יש מי שעושה מצוות הרבה ואינן עולות לו כלום או בשיעור שיספיק להקנאת שלימות האנושי (לא במידה מספקת לקנין השלימות) ולא לחלק ממנו עד שיהיה מורגש (ואפילו לא לקנות מידת-מה של שלימות שאפשר למשש אותה, להרגיש בה), ויש עושה מצווה אחת תספיק יותר ממצוות הרבה כפי כוונת העושה אותה לקנות חלק גדול מהשלימות (חלק אבל לא כל השלימות, שהרי לשיטת אלבו, העשייה אף היא מהווה גורם, אם כי שני במעלה אחרי הכוונה).

ומכאן, מסיק אלבו, שאי-עשיית המעשים הרעים מתוך כוונה לקיום הצו האלוהי של "לא תעשה" אף היא מקנה שלימות-מה לאדם, אבל לא העדר פעולה סביל, פסיבי בחינת ישיבה בטלה, כי אם הימנעות ממעשים רעים, למרות הכח המושך שיש באלו, תוך כבוש היצר, תוך התגברות על הפיתויים, שכיבוש היצר הזה אף הוא פעולה היא, ואם הוא געשה מתוך ציות לאלוהים יש בו משום שלימות דתית ללא ספק. כדרכו, מסתמך אלבו בדעה זו על שורה של כתובים ומאמרי חז"ל מתוך ביאורים מתאימים.

ב

אחרי שאלבו מוכיח שכל תחומי התורה: דעת, חוקים ומשפטים, מכילים את שני סוגי הצוו האלוהי: של עשה ושל לא-תעשה, הוא מעמיד שאלה מעניינת (שכל חכמי המוסר דגים בה עד היום, אמנם מתוך גקודת-ראות אחרת במקצת), והיא: החלק המשפטי של התורה מכוון לתיקון החברה וקיום הסדר המדיני, אך מהו הערך הדתי שלו? ואף אם נאמר שיש בו משום שלימות מוסרית ותיקון המדות, כלומר: עד כמה שהאדם מתכוון בעשיית

הצדק והיושר לא רק לתועלת שהחברה מפיקה ממנה, כי אם לשם עשיית הטוב עצמו, עדיין אין השלימות המוסרית הזאת אלא מבוא לשלמות הדתית. והרי אנו רואים שחכמינו השקיעו בחלק זה דוקא את רוב מרצם היוצר! וגם יצא שחלק גדול מן התורה אין בו משום ערך דתי כי אם ערך מוסרי גרידה. (ויש ענין רב בשקלה-וטריה זו של המחבר, שממנה עולה, כי גם המוסר אינו אלא מבוא לדת ולא תוכנה של הדת, או כל הדת, כדעת החוקרים החדישים).

ואלבו עונה: כל עשייה דתית מורכבת משני גורמים: המעשה והכוונה, מעשה נטול כוונה אינו מקנה שלימות ואינו משיג את מטרתו הדתית, וכן כוונה גרידה אין בה משום יעילות דתית. שהרי, אין לצאת ידי החובה הדתית, אומר המחבר, מתוך ידיעתה ולמודה בשקידה, כי אם מתוך עשייתה, כשם שאין יוצאים ידי חובת תפילין בקריאת הפרשיות הכוללות מצווה זו בלי הנחת תפילין; ולא עוד, אומר אלבו בעקבות חז"ל, אלא שהמעשה הוא תכלית הלימוד והוא העיקר. והסך הכול: רק הצירוף של המעשה והכוונה הוא הוא העשייה הדתית השלמה. ומכאן, מסיק אלבו, אף קיום החלק המשפטי של התורה, — נוסף לתועלת החברותית הצומחת ממנו — אם מצורפת אליו הכוונה למילוי הרצון האלוהי, הוא מקבל ערך דתי כיתר מצוות התורה שיש בהן רק מטרת דתית זו (ובכן לא כאסכולה זו הרואה בתועלת החברותית את המגמה היחידה ואת הערך היחידי של הפעולה המשפטית, ואף לא כאסכולה זו המעריכה את הכוונה הטובה שבה, את הרצון המתגלה בה לעשיית הטוב כשהוא לעצמו ורואה ברצון זה את כל הערך המוסרי שבה, אלא הגורם הקובע את הערך העליון שלה הוא הגורם הדתי, היינו: הכוונה לציית לרצון אלוהים).

ג

חשיבות רבה מייחס המחבר לבעייה של השלימות הדתית — ומהמשך ההרצאה נראה שהיתה זו בעיה אקטואלית מאוד בימיו — אם היא נקנית בקיום כל מצוות התורה או אף במצוות בודדות? אלבו מציין תחילה שבעייה זו היא נושא לוכוח בין רבי יוחנן וריש לקיש (סנהדרין קיא, א) והוא מנתח את שני צדדי השאלה: אם נאמר שפעולה אחת מספיקה, הרי כל העומס של ריבוי המצוות שהתורה מטילה עלינו נעשה מיותר לגמרי. אך גם אם נגיד את ההיפך, שדרושה עשיית כל המצוות לשם רכישת השלימות, הרי שלימות זו נעשית בלתי מושגת, ולא רק לכללות האומה — כפי שעומדת על כך המסורת שכל ישראל יש להם חלק וכו' — אלא אף ליחידי סגולה. כי מן הנמנע הוא אף מן היחיד בדורו שיקיף את כל התורה, על כל הדעות, כל החוקים וכל המשפטים שיש בה? אלבו מנסה לפתור את הבעייה; הוא מתחיל בהשוואה מהטבע, הדואג לא

רק לקיום ההכרחי של היצורים, אלא גם לקיומם הטוב. כיוצא בו הטילה התורה על האדם הדתי מערכת רבה של מצוות, לא מפני שיש הכרח לקיים את כולן, אלא כדי לתת לו דרכים ואפנים רבים לקנין השלימות, וכך לאפשר לכל אדם להשיג את השלמות הדתית, ובעקבותיה אף את האושר הנצחי. ומכאן, אומר אלבו בעקבות הרמב"ם, שרבו המצוות אינו בא להעמיס משא על האומה (רעיון המצוי לפעמים בספרות הנוצרית, ובפרט בזו הגנוסטית) מתוך שאיפת נקמה ממנה, כי אם חסד אלוהי המכוון להקל על אדם מישראל את השגת שלמותו.

ומכאן שוב הבטחון של חז"ל שהאושר הנצחי הוא נחלת כל האומה וכל יחיד בתוכה, שלא ייתכן שאחד מהם לא יעשה פעם לפחות מצוה אחת, ואמנם אין ספק שמידת השלימות הולכת וגדלה עם ריבוי הפעולות הדתיות המבוצעות מתוך הכוונה המתאימה. גדולה מזו, אומר אלבו, אף עשיית פעולה שאינה מצווה, אם היא נעשית מתוך כוונה למילוי הרצון האלוהי מקנה מדת-מה של אושר נצחי, כמו שאנו מוצאים דוגמאות רבות בחז"ל, כגון אותו הכובס המפורסם שאיבד את עצמו לדעת בעקבות המחזה הנהדר של קידוש השם של חכמי ישראל וכדומה, ולא עוד אלא אפילו פעולה הנחשבת לעבירה, אם היא נעשית לשם שמים, יש בה משום הקניית השלימות.

ואלבו אף מציין, שהנחה זו שהשלימות נקנית בפעולה דתית אחת, היא מעקרי הדת (ואמנם הקדימו הרמב"ם בזה בפירושו למשניות, סוף מכות, אמנם בלי הקביעה הדוגמתית של זה), שהיא עיקר פרטי לתורת משה. ועם זה שונה היא דרגת השלימות הנקנית בעשייה הדתית; שלמות זו תלויה בארבעה גורמים: (א) בערך הפעולה הדתית: יש מצווה אחת השקולה נגד מצוות רבות; (ב) במרץ הנפשי השקוע בעשייה זו, בעצמת הכוונה המלווה אותה; (ג) בהתמדת הפעולה: פעולה דתית אחת, שנעשתה שלבים שלבים והוכפלה, אם לא מבחינת התוצאות הרי מבחינת העשייה עצמה, חשובה יותר מאשר ביצוע פעולה זו בבת אחת, כגון מתן אלף זוז לצדקה, כל פעם זוו אחד, חשוב יותר מאשר נתינה חד פעמית של אותו הסכום; (ד) הריבוי הכמותי של הפעולה הדתית. אמנם ריבוי פעולות שאינן מלוות כוונה, ערכן אפסי, ולעומת זה, פעולה דתית שנעשתה מתוך הכוונה הראוייה, אף שהיא יחידה, יש בה כדי להנחיל לאדם דרגת-מה של שלימות; לעתים, אדם חוטא כל ימיו וקונה את עולמו בשעה אחת, במצווה אחת, בפעולה יחידה אחת.

פרק אחד-עשר:

תכלית העשייה הדתית; יראה ואהבה

א

התכלית שהאדם משיג לעצמו, לנפשו, בעשיית המצוות היא, שעשייה זו יוצרת בו את המידה של יראת-השם, ומידה זו מביאה לעליית גפש האדם, עלייה המכשירה אותו לקראת החיים הנצחיים. אמנם הוסבר לעיל, כי תכלית האדם היא עשיית המצוות מתוך ציות לרצון האלוה בניגוד לאסכולה השכלת-נית הרואה את התכלית ברכישת הדעת. אלא כפי שנראה כאן שיש תכלית-תכלית והיא היראה, ובכן בסופו של דבר אף לשיטתו לא המעשה החיצוני הוא העיקר בחיי האדם, כי אם הפעילות הפנימית, אמנם לא העיונית אלא האמוציונלית, וזו קשורה יותר עם המעשה. כך נראה גם מהמשך הרצאתו של המחבר שלדעתו היראה, יראת-השם, היא תכלית התכליות של האדם ושל התורה. שכן הוא מסביר, כי הדרישה העיקרית של אלוהים מהאדם היא היראה. אלא שבמקום מאמץ ישר המכוון למטרה זו הסתפק אלוהים בתורת חסד מיוחד בפעולה הדתית של האדם המולידה מאליה תכונה זו של יראה. ברם כשאנו מתעמקים יותר בדברי המחבר וקוראים בהם גם "בין השטין" יכולים אנו למצוא הבדל אחר בינו לבין השכלתנים: העשייה הדתית מולידה את היראה, שהיא כל התכלית; יראה זו צומחת אורגנית מתוך עשייה זו, מתוך היגע של הפעולה הדתית, מתוך המאמץ הדתי המתמיד, אלא שיראה זו מתממשת גם בה, מגיעה לידי ביטוי מלא בעשייה זו, מתגלה במלוא אונה בפעולה הדתית; יראה ללא פעולה היא ערטילאית, מחוסרת דם, זרק עם הפעולה היא קורמת עור וגידים. בעצם אין יראה זו אלא קיום רצונו של זה שהנפש יראה ממנו, יראה להמרות את צווייו... וייתכן גם שכוונת המחבר היא, שיש תכלית ויש תכלית; יש תכלית שהוטלה על האדם, ויש תכלית המגיעה לאדם; יש תכלית מצד האדם, והיא: תכלית החובה שהוא חייב בה לאלוהים, ויש תכלית כביכול לאלוהים, והיא הסיבה התכליתית, שלשמה הטיל אלוהים חובות מסויימות על האדם. תכלית האדם ביחס לחובה שיש לו כלפי אלוהים היא העשייה, הציות למצוות אלוהים, קיום המשימה שאלוהים הטילה עליו. אולם תכלית ההישגים שהאדם רוכש לעצמו בעשייה זו, או בצורה אחרת, שאלוהים כביכול הציג לעצמו, שהוא

רוצה להשיגה בחובות אלו שהטיל על האדם, היא היראה כמכשיר לרכישת האושר הנצחי. וביתר פשטות: האדם צריך לקיים את חובותיו כלפי אלוהים, וזו היא תכליתו של האדם בקיום החובות האלו, אך אלוהים הטיל חובות אלה על האדם כדי שהאדם יגיע לאושר, וזו היא תכליתו של אלוהים בהטלת חובות אלה על האדם. ואפשר גם להפוך את הסדר ולומר שהציות לצוויי אלוהים היא התכלית המגיעה לאלוהים מהעשייה הדתית, והאושר הנצחי היא התכלית המגיעה לאדם ממנה. ומכאן אולי הדגש ששם המחבר על המלים "התכלית המושג אל הנפש", כלומר: הריוח שיש לו לאדם עצמו מן הפעולות הדתיות.

היראה, רק היא המביאה את האדם לאושרו הנצחי, ולא ההשכלה (מאמר ג, פרק לא):

וזה דבר תלוי בחכמת השם יתברך, שגזר להיות כך, ושאינו ראוי לשאול טעם בזה.

(ובכן אף אלבו מכיר בעדיפות עקרונית של ההשכלה על היראה, ורואה בעדיפותה הצורנית של היראה רק ענין מסתורי, שאין לו טעם הגיוני). היראה, אף היא אמנם מצוה אלוהית בודדת, ויחד עם זה היא מהווה מסגרת למכלול המצוות ואין היראה נקנית אלא בקיום מצוות התורה תוך עמל רב. היראה היא בעצם הדרישה היסודית של אלוהים מאת האדם, והיה זה חסד מאת אלוהים שאיפשר לאדם להשיגה על ידי הפעולה הדתית. אלבו מסביר רעיון זה בדרך של פרשנות מבריקה (שם, שם):

"ובעבור זה אמר הכתוב: 'ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' (דברים י, יב) וביארו על זו הדרך (בדרך זו, והיא דרך פרשנות מקורית של המחבר), כי משה היה אומר לישראל גודל הפלגת חסדי ה', כי מן הדין היה ראוי אל האדם ליראה את השם... ולפי שזה ענין קשה מאד שיגיע האדם אל המדרגה הראויה מן היראה... הקל עליו השם יתברך, כי תחת כל זה צווהו לשמור חוקות השם ומצוותיו בלבד, ובזה תושג מדרגת התכונה המגיעת לו מצד העבודה בכל לב ונפש (שעל ידי הפעולה החיצונית מגיע האדם לידי אותה הדרגה ביראה שהוא היה משיגה על ידי הפעלת כל כוחות הנפש, הדורשות מאמץ על-אנושי). ויהיה פירוש הפסוק כן: ועתה ישראל, הסתכל גודל הפלגת חסדי ה', מה הוא שואל מעמך? כי אינו שואל מעמך כי אם תחת יראת השי"ת ותחת ללכת בדרכיו... ותחת עבודתו בכל לבבך ובכל נפשך, שהיית מחוייב לעשות, (ובכן הפעולה הפנימית, עבודת הלב היא העיקר והיא עליונה על העשייה החיצונית) אינו שואל כי אם לשמור מצות ה'... לטוב לך, כלומר, וכל זה לטוב לך, כי באמצעות שמירת מצוות התורה, יושג התכלית האנושי, שהיה ראוי שישגיגהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג באמצעות היראה והאהבה והעבודה אל השי"ת בכל לבו ובכל גפשו, והבן זה הפירוש בזה הפסוק, כי הוא מופלג מאד..."

כי כן, התכלית האמיתית היא אמנם היראה, וזו נקנית בשלימותה על ידי

ריכוז כוחות הנפש. אך מכיון שזה דורש מאמץ עליון, הקילה התורה רכישתה לאדם על ידי קיום הפעולות הדתיות (ואמנם יוצא מכאן, אם נמצה את עומק הדיון, שאין היראה זקוקה לשם מימושה השלם לפעולה כלל, וזו הפעולה אינה אלא אחד הדרכים להשגתה. אך במקומות אחרים מראה המחבר גישה אחרת לגושא זה, והיא: שהיראה אינה אפשרית כלל בלי הפעולה. ואולי היראה מתוך מאמץ פנימי גרידה היא דרגה על-אנושית או מיוחדת רק ליחידי סגולה, ואולם האדם בכלל אינו יכול להשיגה בלי פעולות, ויש ידים להסברתנו זו בדברי המחבר. על כל פנים אינה מורגשת כאן, כמו במקומות אחרים בספר, המרכזיות של העשייה). ברם כל תכליתה של החכמה, מוסיף המחבר, אף היא אינה אלא להוליד את היראה.

את היראה בכלל מגדיר אלבו כנסיגת הנפש וצמצום כל כוחותיה מתוך חרדה המתעוררת בה לרגל מושא מסויים, אם חרדת נזק הצפוי לה ממנו, אם חרדה מתוך הכרת רוממותו של המושא הזה, ושפלות הערך העצמי ביחס אליו; את המושגים האלה אפשר לתרגם לשפה דתית, לראשונה מקבילה יראת העונש, לאחרונה יראת הרוממות, והאחרונה לא רק עולה על הראשונה, אלא היא היא היראה הדתית האמיתית, היראה לשמה, ועם זאת יש צורך גם בראשונה. יראת הרוממות מביאה את האדם לקיום רצון אלוהים מתוך הכרה פנימית, והיא הולמת את הטבע האנושי כיצור שכלי, אך דרושה גם יראת העונש לדכא את הטבע החומרי שבאדם, את הכחות החומרניים שבו, ולשעבדם למטרות האדם השכלי.

ב

הגורם הראשי המקנה את הערך הדתי השלם לכל פעולה דתית הוא השמחה המלווה אותה; פעולה הנעשית בשמחה משיגה את מטרתה הדתית, והנטולה שמחה נעדרת אף ערך דתי, ואלבו מסתמך כאן על... אריסטו (הוא מציין: מאמר שני בספר המידות, אבל, למען הדיוק, הדברים ברורים יותר במאמר רביעי, שם) ועל כמה פסוקי מקרא. אמנם, דרישת השמחה כלווי לעשייה הדתית עומדת לכאורה בסתירה אל ראיית היראה כתכליתה של כל עשייה דתית, וכיצד לצרף, שואל אלבו, את שתי ההרגשות המתנגדות האלה, את היראה שהיא זהה עם העצבון "והיראה דבר המחריד הלב ומעציב אותו", עם השמחה? ואלבו מקיים צרוף זה של העצבון והשמחה, האופייני כל כך לכל עבודת-אלוהים היהודית, בדרך מקורית: כל כוח נפשי כשהוא מקיים את פעולתו כראוי יש בה, בפעולה זו, הוכחה על שלימות הכח הזה. אולם להיפך, כשהוא אינו עושה את הפעולה הראויה לו, יש כאן עדות על ליקוי הכח הזה, על אי-בריאותו; ושוב, כשם שטבעי הוא לאדם שלא לפחד ממה שאינו ראוי לעורר פחד, כך טבעי הוא לו שיפחד ממה שראוי לפחד ממנו. ולהיפך, אי-הפחד מעורר בנו הרהור על פגם כל שהוא באופיו של האדם

המסויים; כאשר הנפש מלאה יראה מאלוהים, שהיא טבעית לה, סימן הוא שהנפש היא בריאה, ואז, מתוך תודעה זו של היות נפשו בריאה, מתעוררת באדם תחושה של שמחה... (ובכן, לדעת אלבו, היראה היא היא המסד של עבודת השם, ואין השמחה אלא תוצאה ממנה!). אלבו מסתמך כאן על הרופא היווני היפוקרטס, או אפיקרט בלשונו, שהעדר תחושת הכאב מראה על ליקוי שכלי, והוא מסיק: כשהאדם מרגיש בעצמו שיראת אלוהים שוכנת בו אז משתכן בו הבטחון שנפשו בריאה ומתוך כך מתעורר בו נחשול של שמחה.

ומתוך גקודת ראות אחרת: כל אדם מוכן לסבול צער ועמל, אם צפוי לו מן הסבל והצער הזה הישג-מה בעתיד; כיוצא בו האדם הדתי מוכן לסבול את כל העצבון ואת כל היגון הדתי שהיראה מעוררת בו, בידעו שהיא מעלה אותו לרמה מסויימת ושגדולה היא המטרה למענה הוא סובל, והיא: הרוממות האלוהית, ואז הוא נושא את הסבל בשמחה.

ודרגה זו של השמחה ביראה היא עבודה מאהבה. שמחה ואהבה אלה, הן המשלימות את היראה (ולפי זה אין האהבה אלא הדרגה העליונה של היראה, ואולי כוונתו לומר, שכאן מתחילה האהבה, ושדרגה זו היא השלב האחרון של היראה והראשון של האהבה, וראה להלן).

ג

הדרגה העליונה ביותר של החיים הדתיים היא אהבת אלוהים, ואין אדם מגיע אליה כי אם מתוך יראה הקודמת לה, שהיא שלב הכרחי לה.

יש שלשה מיני אהבה: אהבת הטוב באשר הוא טוב ללא כל פנייה עצמית וללא צפייה לתועלת או הנאה; אהבת המועיל, אהבת דבר מסויים בגלל התועלת שאפשר להפיק ממנו; אהבת הערב, אהבת דבר מסויים בשל היותו גורם של תענוג; אלו האהבות האחרונות הן יחסיות וגדלות עם גודל התועלת והתענוג, וכן עלולות הן להיעלם לגמרי עם חדלון התועלת והתענוג. לא כן האהבה הראשונה, שהיא יציבה ואינה נתונה לשנויים והפתעות. אהבת הטוב, זו שאינה צמודה אלא לידיעת הטוב, לתמונת הטוב השוכנת בלבו של האדם, שהיא היא נושא האהבה, ולא לערכים מסויימים הקשורים במושא האהוב כמו תועלת ועונג היוצאים ממנו, היא היא הממצה את האהבה עד כמה שזו היא אחדות שכלית בין האוהב והאהוב (הגדרה אפלטונית של האהבה, וכיוצא בכך מגדירה הרמן כהן). שהרי בזו אין האוהב קשור אלא אל הידיעה שיש לו מן הטוב, אל אידיאל הטוב שהוא נושא בלבו, והוא מתאחד עם ידיעה זו, עם אידיאל זה, מה שאינ-כן באהבת המועיל, הערב, המהווים מחיצה בין האוהב והאהוב.

באלוהים מתאחדים כל שלשת הגורמים האלו: הוא הטוב הגמור, והוא גם מקור כל התועלת וכל העונג שיש במציאות, ולכן האהבה אליו היא שיא

האהבה; אהבת אלוהים זו צמודה אל דעת אלוהים אחרי שלדעתו של מחברנו אין כל נושא האהבה האמיתית בכלל כי אם הדעת של המושא האהוב, ואין אהבה זו אלא התמוגגות עם הדעת הזאת (ובכן אלבו כאן מרחיק לכת מהרמב"ם, שלזה האחרון האהבה תלויה בדעת אבל לא מזדהית אתה, ומן הדעת עולים אל האהבה שהיא דבקות עם אלוהים, שכלית אמנם אבל ממשית, שהשכל האוהב דבק באלוהים ממש ולא רק באידיאל האלוהי השוכן בלבו של האדם) (מאמר ג, פרק לה):

ולהיות השם יתברך הוא הטוב הגמור... אחר שאין בו העדר ולא אפשרות (כוחנות) תהיה האהבה אליו אהבת הטוב באשר הוא טוב, ותתוסף האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך אחרי שאמרנו שאהבת הטוב תהיה מצד הידיעה בו לבד (כלומר, שנושא כל אהבה אמיתית, אהבת הטוב, הוא לא המושא או הטוב עצמו, כי אם הדעת עליו, האידיאל שהאדם עושה לו מן הטוב הזה – וראויה לציון מיוחד הגדרה מקורית זו של האהבה בכלל ואהבת אלוהים בפרט!).

אלבו גם מוסיף, ששלושת מיני האהבה האלו מקבילים לשלוש תקופות החיים של האדם: בימי העלייה והצמיחה שלו, שבהם שולט בו כח התאוה והוא להוט אחר העונג; בימי העמידה, שבו נתון הוא לכח המתעורר היונק מהנפש החיונית, הוא רודף אחרי התועלת, הממון והשלטון; בימי הזקנה, שאז שולט בו הכח השכלי, הוא משתוקק אל הטוב; מכאן שהאהבה לאלוהים צריכה להקיף את כל חיי האדם לכל תקופותיהם.

ושוב אהבת אלוהים זו, כמו היראה, מתממשת רק במילוי הרצון האלוהי בכל הכלים העומדים ברשותו של האדם: במחשבה, בדיבור ובמעשה. ועם זה, ממשיך המחבר בנתוחו את מושג האהבה הדתית, יש שוני בין האהבה הארצית, האהבה לנושא ארצי, לבין האהבה השמימית, האהבה לאלוהים; הראשונה גורמת צער לאדם כל זמן שאין הוא משיג את נושא האהבה, ואף אם משיג מעט ממנו, עוד יגדל צערו, אחרי שהוא יודע שאפשר להשיג יותר, ועם ההישג הגמור וסיפוק כל התשוקה נפסקת האהבה... לא כן האהבה האלוהית, שנושאה הוא אין סופי, והאדם מתיאש מלכתחילה להשיגו, ולפיכך הוא שמח בכל המעט שהוא יכול להשיג מאלוהים ואהבה זו אינה מסתיימת אף פעם, אחרי שנושאה הוא גטול סיום כל שהוא, סוף וגבול...

ד

אחרי שאלבו מציין שוב שאהבת אלוהים זו צריכה להיות גטולת כל פניות ולחץ כלשהו, אפילו הלחץ של הצו האלוהי... כי אם אהבה חופשית הנובעת מהרצון החופשי של האדם, שרק אז היא ראויה לשמה: "אהבת אלוהים", הוא מעמיד כאן בעייה מעניינת: האם יכולה אהבה זו להיות הדדית? האם ניתן

לשער גם אהבת אלוהים לאדם, אחר שכה רב המרחק ביניהם? ואם כן, מה תוכנה של אהבה זו?

ואלבו ממיין שוב שלשה סוגי האהבה: א) אהבה בין שווים ודומים זה לזה בתכונה מסויימת; ב) אהבה טבעית, שהיא דו-אנפית: אהבת המוליד לוולד, שהוא חלק ממנו, ואהבת האמן ליצירתו, בה השקיע את מרצו; ג) אהבה יחסית, שהיא שוב מתחלקת לשלשה: 1) אהבת המלך או השליט לעמו, שהיא שונה גם בכמות וגם באיכות מאהבת העם אליו; העם צריך יותר לאהוב את מלכו מאשר המלך את העם. וגם הדרישות היוצאות מאהבת המלך אל העם הן, שהוא חייב להטיב לבני עמו, לשמור עליהם ועל קניניהם ואהבת העם למלך דורשת מתן כבוד למלך; 2) אהבת האב לבן, שנוסף לאהבה הטבעית שביניהם, דומה היא במידת-מה לאהבה שבין המלך והעם, שהאב צריך לדאוג לבנו, להיטיב עמו, והבן צריך לכבדו; 3) אהבת הבעל והאשה, שנוסף לאהבה המינית שביניהם, ישנו גם ביניהם יחס של שליט ונשלט, שהבעל חייב לדאוג לכלכלת צרכי אשתו והיא חייבת לכבד אותו.

איזה סוג אהבה רשאים אנו לייחס לאלוהים? ברור, שאין מקום כלל לאהבה ממין ראשון, שאין דמיון כל שהוא בין אלוהים ואדם. לכאורה אפשר לייחס לו אהבה טבעית, וכך נראה מכמה ביטויים בספרות המקראית, שבהם פונים הנביאים לאלוהים בדרישת האהבה הראויה מהאב לבניו ומן האמן למעשה ידיו; עם העיון, אומר אלבו, אין זה אפשרי: היצורים, לא החומר שבהם ולא הצורה שלהם אינם חלק מאלוהים. היוצר האלוהי אף לא השקיע כל מאמץ ביצירתו. נותרה איפוא רק האפשרות האחרונה: אהבת המנהיג והשליט למונהגים ונשלטים על ידו. מכאן, אומר אלבו, שהמקרא משתמש ביחס לאלוהים בתוארים: מלך, אב ובעל, והכל מבחינה אחרונה זו של שליט; כדרכו מביא אלבו כמה פסוקי מקרא שהוא מפרשם ברוח הרעיון שהעלה. כן ממצה הוא את כל המסקנות היוצאות מיחסי אהבה אלה של אלוהים והאדם, הוהים לאלה של המלך והעם, והם: השלמת כל צרכי האומה הנבחרת — על רקע פירושי הפסוקים עובר אלבו מן האדם בכלל אל האומה הישראלית — על-ידי אלוהים, וחובת מתן כבוד לאלוהים על ידי האומה. כן מוסיף הוא הסברה, שאחרי שאהבת אלוהים זו לאומה היא בטולה כל זיקה לגורמים טבעיים ולכל גורמים שהם, הרי זוהי אהבה ללא טעם, כמו שאין טעם לאהבה זו שהאדם אוהב אשה מסויימת אף שיש יפות ממנה.

אחרי שהוא חורז פסוק לפסוק שמהם מתגבשת שלשלת חזקה של אהבת אלוהים לישראל, הוא מסיים את פרקו זה ואת המאמר כולו על תורה מן השמים, שאהבת האדם לאלוהים היא תכלית כל התורה, אחרי שהיא גוררת אחריה אהבת אלוהים לאדם.

פרק שנים-עשר: ידיעה, בחירה, השגחה

א

המאמר האחרון מוקדש לעיקר האחרון "שכר ועונש", ובמסגרת זו מגלגל המחבר שוב באותן הבעיות הידועות לנו מהספרות הפילוסופית הקודמת: ידיעה ובחירה, השגחה, טוב ורע, תורת הנפש והשארת הנפש, תחיית המתים ומשיחיות, תוך סיכום וגיבוש של כל המישנות הפילוסופיות הקודמות והכרעה שקולה ביניהן, פעם לצידה של זו ופעם לצידה של זו. פה ושם מוסיף הוא טעם חדש לבעיות עתיקות אלו וכן הוא מוסיף אי-אלה נושאים חדשים או ניגש אליהן מתוך הדגשה מיוחדת ולעתים אף מתוך זווית-ראות חדשה כגון בבעיית התפילה והצפייה המשיחית.

בפתח המאמר מציין המחבר את סדר הבעיות, מבחינה מתודולוגית, והוא: ידיעת השם, שבלעדיה אין מקום למערכת שמימית של שכר ועונש; בחירה חופשית, שבלעדי חירות הרצון האנושית אינה קיימת כל אחריות אנושית; השגחה, שהיא מצע הכרחי לכל זיקה בין אלוהים ואדם. העקרון עצמו של שכר ועונש, שהוא מטרת מתן התורה, ותחית המתים ומשיחית, שהם סעיפים וענפים היוצאים מן העיקר.

המחבר מתחיל בבעיית הסתירה הידועה שבין הידיעה האלוהית והחירות האנושית. אי-ידיעה היא חסרון, ואנו חייבים לייחס לאלוהים ידיעת ההתרחשויות בעולם; כיוצא בו חייבים אנו לקיים את החירות האנושית, שבלעדיה אין מקום לא לתורה, לא לכל חוקה שהיא, לא לעונשים, שמימיים ואזרחיים, לא לכל פעולה אנושית שהיא; אך אחד שולל את השני: אם אלוהים יודע מראש את העתיד להתרחש, אין האדם חפשי יותר לשנות את הדבר שבואו צפוי מראש ואין הוא בן חורין יותר — כיצד לאחד את שניהם? הוא מציע שני פתרונות, טיפוסיים לדעתו, זה של רבנו סעדיה: ידיעת אלוהים את הדברים אינה סיבת מציאותם, ואת זה של רבי חסדאי קרשקש (בלי שם רבו, והוא אומר בלשון סתמית: "ויש מן האחרונים"): הדברים אפשריים מצד עצמם והכרחיים מצד הסיבות, ואלוהים יודע את הסיבות; אחרי מיצוי דבריהם הוא מסכם שאין אלה אלא הסוואה להכרעה לאחד מצדי השאלה: הראשון מצמצם את הידיעה האלוהית, השני את החירות האנושית. תשובתו

של אלבו היא בעצם חזרה על דברי הרמב"ם: ביחס לאי-ידיעה, אין אנו יודעים את טיבה של הדעת האלוהית, אך יש חידוש-מה בדברים. קיים, אומר הוא, ויכוח מתמיד בין חכמי מדע שונים, על נושאים מדעיים שונים, כגון בין חכמי הטבע והתכונה בדבר הגלגלים יוצאי המרכז, אך ההכרעה בכל ריב מדעי היא בידי העובדות; אין אנו יכולים להכחיש את הנסיון החושני, אם כי לא ניתן לנו להסבירו, כשם שהתנועה היומית היא עובדה, אף שעד היום לא מצאנו לה הסברה משביעת רצון — ואלבו מציע את ההסברים השונים שניתנו, ומזכיר שכולם "צולעים" מבחינת ההגיון — וכשם שאף הרבה תופעות ארציות עדיין אינן מובנות לנו, כגון משיכת האבן השואבת. החירות האנושית היא עובדה: כל הפעילות האנושית היא עדות לכך, אף הידיעה האלוהית היא עובדה: יש בידינו — נוסף לדרישת ההגיון — עדות נסיונית-היסטורית על כך: הנבואה, הקורות הפלאיים של אישים מסויימים, המסופרים בספרות המקראית; שכלנו אינו יודע לפשר בין שתי העובדות האלו, אך אין הוא יכול להכחישן ולהתעלם ממציאיותן. לשכל הלוחץ עלינו בדבר חוסר ההתאמה ביניהן, עונה אלבו בדברי הרמב"ם, שהוא מצטטם במלואם: אין אנו יודעים את הדעת האלוהית מהי, כשם שאין אנו יודעים את עצמותו מהי; אלמלי היתה לנו ידיעה זו, היו מסתלקים מאליהם כל הקשיים. אלבו אף מדגיש, שאין הכוונה לומר שאנו שוללים את עצם מציאותה של הדעת האלוהית, באמרנו שאין בינה לבין הדעת האנושית אלא שיתוף השם בלבד. שהרי אם אין כל קשר בין שני המושגים האלו יוצא שהאחד הוא היפך השני, והדעת האלוהית היא ההיפך של הדעת האנושית, וזה יכול להיות: אי-ידיעה. ולא כן הדבר: עצם מציאות הדעת משותפת לאדם ולאלוהים. רק מהותה של דעת אלוהית זו היא שונה מהאנושית, ואין היא ניתנת לתפיסתנו, כשם שהמציאות היא משותפת לאלוהים ואדם, אלא שהמציאות האלוהית היא שונה מזו האנושית, אבל ברור שאין היא ההיפך ממש של המציאות האנושית, והיינו: אי מציאות... כדרכו הוא גם מוסיף שורה של הסברים מקראיים, המפליאים בכושר זה של התאמת הרעיון והפסוק עד שהם נראים חופפים כפשוטם.

אלבו דן בבעיית החירות אף מתוך נקודת ראות אחרת: השפעת הגרמים השמימיים. הוא מביא דעות שונות בענין זה. יש מצמצמים השפעה זו רק לעיצוב האיכויות הקבועות של העצמים הארציים, ויש המרחיבים אותה על כל מעללי אנוש וכל קורות האדם. אלבו מביא כמה וכמה פירוכות על שתי השיטות, וביחוד על זו האחרונה, אם כי יש מחכמי התלמוד שנוטים לה; אף אם נקבל דעה זו, ממשיך אלבו, יש להוסיף שגזרת הכוכבים אינה מוחלטת: מאורעות קבוציים כגון מלחמה, מגפה וכד' מבטלים את הגזרה ביחס לפרטים. לעתים אף החלטה פרטית של אדם פרטי או זכות שעומדת לו מבטלת אותה; על כל פנים ברור שאלוהים יכול לסכל את גזרת המערכת,

ולשם כך, בעצם, ניתנה התורה, שקיום מצוותיה עשוי לגרום לסילוק כל גזרה שהיא. יש שנתנו ביסוס דתי לדעה זו (הכוונה כאן, כנראה, לשיטת הרלב"ג, אם כי אין אלבו מזכיר את שמו): השפעה קבועה ובלתי מעורערת זו של המערכה השמימית מכניסה יציבות בסדר ההתרחשות הטבעית ומצילה את הידיעה האלוהית מכל שינוי ותמורה, ואלבו מוכיח שאף ביסוס דתי זה כביכול, בטל הוא: אין דעה זו מסלקת את הקשיים האחרים שישנם לגבי הידיעה האלוהית, ואף ביחס לזה של השינוי. שהרי יש שוני בידיעת הדבר קודם שהתהווה לעומת זו שלאחר התהוותו, אף אם דבר זה מוכרח להתהוות כמו שהתהווה, ובעל כרחנו אנו מחפשים מקלט במסתורין של הדעת האלוהית...

עם זה מודה אלבו באי-אלה הגבלות של הרצון האנושי; המציאות מורה על כך. יש ואדם עושה מאמצים רבים להשיג מטרה מסויימת ואינו משיגה, ולא עוד אלא שאותם המאמצים משמשים גורם למאורעות שהם ההיפך ממטרתו זו. וכן להיפך, יש ואדם מצליח במשהו ללא כל מאמץ קודם. מכאן, שאין האדם בן חורין לעצב במו ידיו את גורלו-שלו. ואלבו ממיין את הפעולה האנושית לשלשה סוגים: הסוג האחד, שבו יש לאדם חירות גמורה ופעולתו משיגה את מטרתה ללא כל הפרעה שהיא, ומכאן שיש ערך לפעולה זו ושהאדם נושא באחריות גמורה עליה. הסוג השני הוא ההפוך, זה של ההכרח הגמור, שאדם מוכרח לעשות לא מה שהוא רוצה, אלא מה שנגזר עליו, וכל מאמציו לשנות את הגזרה הם בלתי מועילים או מיותרים. גזירה זו באה מטעם ההשגחה כעונש או שכר בעד מעשים קודמים של האדם המסוים או אפילו של אבותיו של זה, וכך מונע חטא מסויים את הטוב הראוי להגיע אליו כתוצאה מעמלו. ולהיפך: זכות מסויימת מביאה לו את הטוב ההוא ללא מאמץ מצדו, וכן היא באה לעתים מטעם המערכת; אמנם האדם יכול להכריע, במעשיו הטובים או הרעים, את השפעת המערכת. אך לעתים זו נשארת בתוקפה, מאחר שאין החטא שלו חזק במדה מספקת כדי לסלק את הטוב הראוי לבוא בהשפעה זו, או להיפך: שאין הטוב מספיק כדי לסלק את הרע הראוי לבוא בדרך זו. טוב זה ורע זה הבאים מטעם הגזרה הכפולה הזאת מופיעים באופן בלתי צפוי בחיי האדם, ומכאן ההפרעות הרצוניות הבלתי צפויות בחיי האדם. יש וקורה לאדם מכשול מסויים המונע ממנו פעולה מסויימת, ובסופו של דבר מתברר שמניעה זו הצילה אותו מאסון גדול שהיה מגיע לו אלמלא התקיים רצונו, וכן להיפך. ויש סוג שלישי, שהוא צירוף של פעולה חופשית והכרח גורלי, ולדוגמא, יש אדם חופר בור ומוצא מטמון. מציאה זו נגזרה עליו לטובה, אבל לולא פעולתו לא היתה מגיעה אליו. וכן דוגמא הפוכה, שהאדם משקיע את כספו בעסק מסויים שהרוויח בזה אך זה מנע ממנו אפשרות יותר טובה, של רווח יותר גדול. בשתי הדוגמאות, המאורעות אופשרו על ידי הפעולות אבל

אינם תוצאות הפעולות האלו. מכאן כל המבוכה הזאת ביחס לבעייה זו בין בני אדם, לרבות הוגי הדעות שביניהם. מתוך גישה זו מסביר מחברנו חלק מהויכוח האיובי, ועל רקע הסברה זו מתברר דרך אגב שהעקרון השליט בחיי האדם הוא זה של השכר והעונש, אחרי שבדרך כלל האדם חופשי במעשיו, וההפרעות באות רק בתורת שכר או עונש מן השמים, ואף ההפרעות הנגזרות על ידי המערכת השמימית עשויות להיעדר על ידי מעשי בני אדם, הטובים והרעים, אם כי דרושה כאן מדה יותר גדולה של מרץ אנושי (ועוד ישוב מחברנו לבעייה זו בפרקים הבאים).

ובכן, רואה אלבו את המאמץ האנושי כיעיל והכרחי בכל שטחי הפעולה האנושית; הדבר ברור באשר לסוג הראשון והשלישי, שהכל תלוי לגמרי בפעולת האדם או שהפעולה מהווה אחד הגורמים בהשגת המטרה הרצויה. אך הדבר הוא בעייתי בקשר לסוג האמצעי, שבו ניטלה מן האדם כל השפעה שהיא על ביצוע הדבר. ברם, אף כאן מוצא אלבו ענין בפעולה האנושית, וזה בדרך מקורית מאוד: העדר ההצלחה במעשי אדם חרף המאמצים שהשקיע בהם, מביא אותו לידי מחשבה שיש כאן גזרה מן השמים, בעטיו של חטא שחטא או בגלל שאין בידו זכות מספיקה להשבית את השפעת גרמי השמים, וזה יעלה הרהורי תשובה בלבו, והרי יצאה תועלת מסויימת מפעילותו. ואלבו מסיק ברוח המסורת הדתית העברית, שכל אקטיביזם אנושי הוא משובח בניגוד להלך-הרוח הפטליסטי של אסכולות דתיות מסויימות.

ב

ומכאן לבעיות ההשגחה. עקרי הדברים לקוחים ממשנת הרמב"ם, רק אי-פה ואי-שם יש איזה נצנוץ חדש. כמו הרמב"ם מציין גם מחברנו שהסיבה להרהורי הספק אצל בני האדם ביחס להשגחה היא העדר הסדר המוסרי בעולם (למראית עין): צדיק ורע לו רשע וטוב לו, תוך ציון שהחלק האחרון מציק לנו יותר, לאחר שקל לנו יותר לאשר את הרשע כרשע מאשר את הצדיק כצדיק, וכרמב"ם משתמש גם הוא בספר איוב כרקע להרצאת הדברים. אצל מחברנו נעשה אולי דבר זה תוך פירוט יתר. הוא מביא מקודם, בעקבות ספר איוב, שורה של הוכחות לקיום ההשגחה. הוכחות מהטבע הכללי: אין ניגוד יותר גדול לרעיון ההשגחה מאשר הסדר הטבעי הקבוע, והנהגה עצם העובדה של היגלות היבשה, היא בניגוד לטבע; שכן מבחינה טבעית ראוי היה שהמים יציפו את פני היבשה ואז לא היה מקום לא לצמח ולא לבעל חי ולא לחיים בכלל, ורק החסד האלוהי מונע הצפה זו, וזה עם ראשית היצירה ובכל המשך קיומה של היצירה. יוצא, שעצם בריאת העולם וקיומו הם ניגוד לטבע ויש בכך מבע לרצון החופשי של היוצר. כיוצא בו המטר, שהוא תופעה מתמידה ולא דבר של מקרה, אך מכיון שהופעתו היא פתאומית,

בלתי־צפויה ובלתי־מאורגנת, אין כמותה הוכחה להתערבות ישירה של אלוהים. והוכחות מהחיים האנושיים: אי־הצלחת הרשעים והתקיפים, שאנו עדים לה לעתים, להציק לדלים ולנעדר־יֶכַח וערמה, למרות כל מאמציהם, מעידה שיש "עושה משפט לעשוקים" ו"שומר פתאים"; העונשים הבאים על הרשעים, שהם מידה כנגד מידה, שאנו רואים את זה בעינינו ושעליהם מספרת לנו ההיסטוריה המקראית, אף הם מכריזים על מציאותו של השופט האלוהי. וכן ההארות הבאות לאדם בחלום המונעות אותו לעשות רע (מדברי אליהוא בספר איוב, לג טו־יז). ואף זה: הכושר השכלי גותן לאדם יתרון על כל בעלי החיים, וזה אף מחייב יחס מיוחד אליו מן היוצר האלוהי; באלוהים ישנם כל הנתונים המתנים את ההשגחה; חכמה, יכולת וצדק, ולא ייתכן גם שאין לו ענין במעשי ידיו, ובפרט במבחר יצוריו, באדם. (אף זה מתוך דברי אליהוא).

כרמב"ם רואה גם מחברנו דרגות שונות בין בני אדם ביחס להשגחה, וכמותו הוא מתנה את מידתה של זו במדת הכושר השכלי של האדם, אם כי אינו מזכיר במפורש את התלות בכמות ההשכלה של האדם. לעומת זאת הוא מסביר את ההדרגה הזאת תוך השוואה לרבגוניות של הכלים והמכשירים, שההשגחה האלוהית העניקה לבעלי החיים השונים בהתאם לתנאי החיים של כל אחד ואחד. אף נראים הדברים, שאת תוכנה של השגחה זו הוא רואה כהערה או כהוראה שמעירים לאדם מן השמים ומורים לו מה עליו לעשות. אלבו מבחין דרגות שונות בהערה זו: יש שמודיעים לו זאת בנבואה, יש בחלום, ויש שמעירים אותו על ידי יסורים וסבל, ובו, בסובל, תלוי הדבר עד כמה הוא ישכיל להוציא מהם את המסקנות הראויות.

ג

ומכאן לבעיית רשע וטוב לו, צדיק ורע לו; ר' יוסף אלבו דן בכל נושא לחוד מאלו השנים, אך הוא אינו אלא מצרף יחד את הנימוקים שנאמרו על ידי קודמיו. יש, כותב הוא, שהטוב מגיע לפרט שאינו ראוי לו, וזה מצד ההשגחה הכוללת, מפני שהוא חלק מן האומה או המדינה שהגיע אליה טוב זה, מהטבע הכולל או מהמערכת השמימית, עד כמה שאין בו חטא גדול כל כך שיכריע את השפעתה (ראוי לציון ההבדל שבינו ובין הרמב"ם; אף אלבו מודה, כקודמו, בגורמים אובייקטיביים כגון הטבע או הגרמים השמימיים, שאצלו הם באים במקום הטבע, והמשפיעים על גורל האדם. אך לשיטת מחברנו הגורם המכריע הוא הגורם המוסרי: חטא גדול מכריע אף את הטבע; נמצא שהעקרון הבלעדי, האקסקלוזיבי, השליט בחיים, הוא ההשגחה, העקרון של השכר והעונש, ואין הטבע או ה"מערכת" מקבילים לו כלל, כמו שנראים הדברים אצל הרמב"ם). יש והטוב הוא פיצוי בעד מעט הטוב שעשה הרשע הזה, ויש שהרשע אינו אלא כמתווך וכצינור להעברת

הטוב לאחרים הטובים ממנו; ויש שהטוב אינו בא אלא להעמיד בנסיון את הצדיקים, אם לא יתפתו משלוות הרשעים. בעיקר, טוען ר' יוסף אלבו, יש לבדוק את הנושא ואת הנשוא: לא כל מי שנראה לנו כרשע הוא רשע באמת, ולא כל מה שמופיע בעינינו כטוב הוא טוב באמת. כיוצא בו ביחס לצדיק ורע לו; אף כאן יש לבדוק ראשית כל את הנושא ואת הנשוא: יש "צדיק" מדומה, ויש "רע" מדומה; יש ואדם צועק חמס על הרע המגיע לו ללא משפט, והוא אינו אלא עונש על חטאיו, וביחוד על אלה שהוא מתעלם מהם ומעלה על דעתו שאף אלוהים התעלם מהם אחרי שהתגובה האלוהית לא מיהרה לבוא. יש שהאדם קורא לחסרון מסויים בשם "רע", והוא אינו אלא העדר נכסי תוהו, או ש"רע" זה אינו אלא למראית עין ועתיד לצמוח ממנו טוב בעתיד. וכן קיימות אף כאן סיבות מיוחדות לרע האמיתי המגיע לצדיק האמיתי: מצד הטבע הכולל, או הטבע של הגרמים השמימיים (ושוב, אם אין צדקתו שלמה להכריע את הטבע, ובכך עוד פעם: אין הטבע אלא גורם-משנה; ההתנהגות של האדם ומערכת שכר ועונש שהיא גוררת אחריה היא המכריעה בכול); יש והצדיק נענש על שלא ביקש רחמים על דורו, או כדי שיכפר על דורו, על האומה או על העולם כולו, ויש שהוא בא כעונש על מעט הרע שעשה הצדיק ולא התחרט עליו כראוי, כדי שישאר חשבונו נקי לעתיד לבוא, או שהוא יבא למנוע אותו מכשלון של בעיטה מרוב טובה. יש והצדיק סובל בעקיפין בעד חטאי אבותיו, בעקיפין, אבל לא במישרין, שאין אלוהים מעניש בנים על אבות, כגון שאביו הרשע איבד כעונש את נכסיו ונשאר אף הבן הצדיק עני כל זמן שאין לו זכות מיוחדת להתעשר מחדש, אך היתה לו זכות מספיקה להישאר עשיר לולא חטאו אבותיו. לפעמים ישנה מגמה טובה לרע הזה, כגון יסורים שבאים על הצדיק כדי למרק את עוונותיו הקלים שאינם ראויים לעונש אבל יש בהם כדי לזהם את הנפש, ויסורים אלו מטהרים את הנפש כליל ואינם משאירים בהם אף כתם כל שהוא. אלו הם יסורים של אהבה, לפי שיטת הרמב"ן, שאף שיש מיתה בלא חטא, אין יסורים בלא חטא. יש שבאים יסורים על הצדיק ללא חטא כלל — לפי שיטת רבנו סעדיה גאון — להעמיד אותו בנסיון, אם ישאר בצדקתו לא רק בימי שלוה אלא אף בימי מצוקה, וזאת כדי להפגין עד היכן מגיעה הרמה הדתית של הצדיקים כמופת וכדוגמה לבני אדם כולם (אלבו כאילו מבליע כאן — ובסמוך הוא גם מנמק בכלל אחרת נסיון זה — רעיון שהסבירו הרמב"ם ב"מורה", והוא: שאין מגמת ה"נסיון" להודיע לאלוהים מה שלא ידע כביכול, אלא להודיע לבני אדם). ויש גם יסורים של אהבה שבאים על הצדיק שאין בו חטא כלשהו, והיסורים הם גם השאיים ואינם יכולים לשמש לקח לאחרים. יסורים אלה באים להרבות את שכר הצדיק, היינו שיהיה לו שכר בעד המעשה הטוב ולא רק בעד המחשבה הטובה בלבד — רעיון עתיק, שאלבו מכניס בו משמעות חדשה לחלוטין,

ההולמת את כל שיטתו בענין זה והצומח משיטה זו – שאינה דומה אהבה עיונית לאהבה המתבטאת במעשים, במאמץ, בעמל... את עצמתה ואת כל אונה מקבלת האהבה, כמו כל מידה נפשית אחרת, מתוך גילויה במעשים, בפעולות של אהבה; הפעולה מקנה למידה הנפשית את ישותה ואת ממשותה. בעקבות הרמב"ן הוא מפרש את המלה "נסיון" מלשון הרגל, כלומר, ביצוע מתמיד (והוא כולל בזה גם את הנסיון מהמין הקודם ומסביר על ידי כך את הצורך בו). אלבו אף מציין שיסורים מהמין האחרון באים רק על צדיקים גמורים כמו אברהם אבינו או ר' עקיבא וחביריו, והם אינם אלא חסד אלוהי מיוחד לאפשר לצדיק להגיע לדרגה העליונה של האהבה, זו הבאה לידי גילוי במעשים. וכשם שאין ערך שלם לידיעה העיונית של המצוות ויש צורך גם בביצוע המעשי, כך אין האהבה קונה את ערכה האמיתי אלא מתוך גילוייה המעשי, ואלבו הרגיש בחידוש המקורי שברעיון אחרון זה והוא מדגישו במיוחד:

והתבונן במה שכתבנו בסיבה הרביעית הזאת בענין היסורין של אהבה ובענין הנסיון, שהוא דבר נכון ומסכים לאמת יותר מכל מה שראינו לזולתנו בו... (אף אחד מקודמיו, לרבות ר' יהודה הלוי, לא הדגיש כל כך את הערך המרכזי של הפעולה הדתית כמו אלבו).

בשולי הדיון הזה על צידוק הדין האלוהי מביע ר' יוסף אלבו את תמיהתו על ההתאוננות המתמדת, החוזרת ונשנית בפני הנביאים כולם ממשה עד מלאכי, בדבר ליקוי הצדק האלוהי כביכול, על שאלו אינם נלאים להעלות את הבעייה של "צדיק ורע לו רשע וטוב לו"; לדעתו אין כאן כל בעייה, והנימוקים שהוא הציע והכניסם בדברי אסף בתהילים, יש בהם משום תשובה מספקת לכל קושייה שהיא על התנהגה האלוהית, והוא תמה כיצד אפשר עוד להציג שאלות כאן? כתשובה על זה הוא נותן טעם פסיכולוגי: אינו דומה מראה עיניים להלך נפש, כל התשובות העיוניות מתנדפות עם הנסיון החושני; ההגיון הנבואי מצא סיפוק בצידוק הדין של אסף, אך הלב הנבואי לא הורגע כלל. ועוד טעם אחר: עיקר ההתאוננות של הנביאים היתה על שהרשע משמש מכשיר להעניש את הצדיק, דוקא הרשע... על שהיסורים באים לצדיק מידי הרשע, מה שעלול ביותר לעורר חשדות אצל ההמון ביתס למשפט האלוהי, ליושר האלוהי.

פרק שלשה-עשר: תפלה, ברכות, תשובה

א

מן הדיון בהשגחה — לדיון בעניני התפילה. אלבו רואה קשר הדוק בין שני הנושאים, והוא מציין את הקשר הזה. קבלת התפלה מורה על ההשגחה, ומכאן שהאמונה ביעילות התפילה היא אחד מענפי האמונה בהשגחה; מי שאין לו זיקה לתפלה, או מי שאינו מתפלל, מראה בזה כי חסרה לו האמונה בהשגחה אלוהית או ביכולת האלוהית. אמנם יתכן והימנעות מתפלה באה מתוך העדר אמונה של האדם בעצמו, בהיותו שרוי בספק אם ראוי הוא שתישמע תפלתו. אך גישה זו — עם היות מידת הענווה שבה רצוייה — מוטעית. המהסס הזה כאילו מניח, שהיענות השם לתפלתו של האדם היא תגמול למעשיו הטובים, ואין הדבר כן; המעשים הטובים של האדם אף פעם אינם מספיקים למשוך את ההטבה האלוהית, ואין זו אלא פרי החסד האלוהי, אף שמיעת התפלה על ידי אלוהים וקבלתה חסד היא. כוחה של התפלה הוא בזה שהיא מקנה לאדם המתפלל הכנה מסויימת לקליטת הטוב, הכנה שאינה טבעית לאדם זה, שאינה נמצאת בטבעו של זה, ואת הכח הזה רק אלוהים יכול להעניק לה, ולא שום יש אחר. הכוחות הטבעיים לרבות הגרמים השמימיים, הם כוחות נעדרי רצון ואינם עושים אלא מה שמונח בטבעם, מה שטבעם כופה עליהם לעשות. לפיכך אין הם פועלים אלא אם יש לאלה הכנה לקבל השפעה זו, ואם ישנה, הכרחי הוא לאלה לקבל השפעה זו. ולא כן אלוהים, שהפעולה שלו היא רצונית והוא יכול לפעול דבר והיפוכו וכן להשפיע על העצמים, אף אם אין להם הכנה, ובתורת חסד; ובלבד, מסתייג אלבו, שתהיה להם הכנה, זו שהתפלה מולידה במתפלל (רעיון זה של "הכנה" על ידי התפלה יש בו בנותן טעם מסתורי, ואלבו שאב אותו ללא ספק מספרות הקבלה).

באלוהים מתאחדים כל הגורמים ההופכים אותו למקור החסד השלם ביותר: ה ה ת מ ד ה . — אלוהים הוא ההווייה היחידה הבלתי משתנה, ואף החסד שלו מתמיד הוא ובלתי נתון לשינוי; ה ע צ מ א ו ת . — אלוהים הוא היחיד שאינו זקוק לשום עזרה מאיזה יש שהוא זולתו; ה ר ב ג ו נ י ו ת . — אלוהים יכול להשפיע אף בכיוונים הפוכים, וזה חופף את צרכי האדם שהם לעתים מנוגדים,

ומכאן בטחוננו הגמור של האדם בחסד אלוהי שיוכל להיעזר בו בכל עת, אף במצבים שונים ומנוגדים כגון בעת מלחמה ובעת שלום; ה ה ח ל ט י ו ת . — אלוהים הוא היחידי שיש לו שלטון יחיד בעולם, שאין שום כח יכול להפריע לו בביצוע מעשי החסד שלו. התבוננות זו אומרת לו לאדם, שאלוהים הוא המקור היחידי של החסד, של כל החסדים, וכי לו, ורק לו, ראוי להתפלל, וכי בידו למלא את כל בקשותיו של האדם. מכאן, ממשיך אלבו, שההתעוררות לתפלה באה לאדם מהשכל; אמנם הדחיפה הראשונה באה מהכח התאווני. אך מיד כשהתאוה מתעוררת בו, מתחיל הכוח השכלי לדון כיצד למלא אותה, וכשהוא מגיע לידי מסקנה שרק אלוהים הכול-יכול בידו למלא אותה, הוא מחליט לפנות אליו בבקשה ותפלה.

אמנם נשאלת השאלה (ושאלה זו, היא שעוררה אצל אנשים רבים פקפוקים וספקות ביעילותה של התפלה): כיצד יכולה התפלה לשנות את הגזרה האלוהית, להכניס שינוי ברצון האלוהי? אם נגזר הטוב על האדם, התפלה מיותרת, ואם לא נגזר עליו, הרי שהתפלה צריכה להביא שינוי באלוהים לעבור מאי-רצון לרצון? (ונראים הדברים, שאלבו נוטה להאמין בגזרה האלוהית הקדומה, אם כי בהגבלות מסויימות. אך אין הוא מנסח דבר זה בצורה ברורה), ואותה השאלה נשאלת בכל מעשה טוב שיעשה האדם, כיצד יש בכחו לשנות את הגזרה האלוהית, את ההחלטה האלוהית ביחס לגורלו של זה? ואלבו משיב על זה: הגזרה האלוהית על האדם היתה כשהוא במצב מסויים ובמדרגה מסויימת ובעל הכנה מסויימת. עם שינוי מצב זה ומדרגה זאת והכנה זו, אף הגזרה משתנה, מפני שהיא מלכתחלה לא נגזרה על האדם בהיותו בעל תכונתו החדשה; המעשים הטובים משנים את כל מדרגתו ואת כל תכונתו של האדם, והוא כאילו היה אדם אחר — ומכאן, מעיר אלבו דרך אגב, יעילותה של התשובה, שעל ידה "כאילו נהפך לאיש אחר" — וכיוצא בו התפלה משנה את כל מהותו של האדם והופכת אותו לאיש אחר והיא המעניקה לו הכנה חדשה, המאפשרת לו קליטת השפע של הטוב האלוהי. ובסיכום הדברים: לא אלוהים משתנה אלא האדם משתנה; אין התפלה מעוררת שינוי באלוהים שאליו מתפללים, אלא באדם המתפלל עצמו. כך היה הרצון האלוהי מלכתחילה שגזרתו תחול על האדם בהיותו במצב מסויים, ועם שינוי המצב הזה לטובה על ידי התפלה תשתנה אף הגזרה (ואמנם, יש להעיר כאן בשולי הדברים, שעל ידי פירושו זה של אלבו ניתנה משמעות חדשה למושג התפלה: התפלה חדלה להיות דו-שיח חי בין האדם והאלוהים, שבו האדם משכנע את אלוהים ומעורר את רחמיו של זה, והיא הופכת אקט פנימי וחד-צדדי של האדם. אין התפלה יותר, כפי המובן המילולי, פנייה לאלוהים ובקשת רחמים, כי אם מעשה של זיכוך פנימי, מעין תשובה וחשבון הנפש. וגם זה רצון אלוהי שאינו מגיב באופן בלתי אמצעי על כל מאורע ומאורע, אלא הוא רצון קדום ונצחי מתגלגל

מאליו בהכרח נצחי ומאבד את הספונטניות שלו, את אפשרות המעבר ממצב למצב, מרציה לאי-רציה ולהיפך, שמעבר זה הוא כל מהותו של הרצון...).

וכאן מעיר אלבו: עם השינוי הבא בעקבות התפלה, הרי בא שינוי גם בדעת אלוהים, שנתחדשה בה ידיעה זו על המצב הנפשי החדש של האדם המסויים? שאלה זו, עונה אלבו, נכנסת לגדר הבעייה הידועה של ידיעה ובחירה, וכשם ששם אנו סומכים על הנסיון החושני האומר לנו שגם החירות האנושית היא עובדה וגם הידיעה האלוהית היא עובדה אף כי אנו יודעים להתאים באופן הגיוני בין שתי העובדות, אף כאן נאמר, שיעילות התפלה והיענות אלוהים לה היא עובדה, אם כי אין בידינו להסביר כיצד ידיעת המצב החדש לא עוררה שינוי בדעת אלוהים (ואמנם לפי גישה זו אפשר היה להסביר את התפלה כפשוטה, שהיא מגע חי של האדם עם אלוהים, שהאדם מבקש ואלוהים נענה לו, ולסלק את כל ה"תמיהות", שפירוש "פרימיטיבי" כזה מעורר, על ידי קביעת העובדות שבדבר? ובשמוש הלשון של המחבר יש קצת מקום להבנה זו, ואלו הם דבריו: "...לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש, שהשם יתברך יהיה נעתר אל המתפלל לתת את שאלתו מאיזה מין שהוא", ובכן "נעתר", כלומר: שומע באופן ישר את בקשת המתפלל ומסכים לה. ואין הדברים ברורים כל צרכם אצל המחבר).

ב

ומן התפלה ל"ברכות", שהם בעצם חלק של התפילה. אלבו מעלה כאן בעיה חדשה, בלתי שכיחה בספרות הפילוסופית הקודמת, וגם נותן לה פתרון חדש שיש בו נימה של מסתורין.

הברכה מהי? מי טיבה ומה מהותה? יש אומרים שהיא תפלה, שהמברך מתפלל בעד המתברך, ויש אומרים שהיא מין נבואה, או "הגדת עתידות" בלשון המחבר, ויש מצרפים את שניהם; אלבו, אחרי שהוא מוכיח את אי-הסיפוק שבשני הפירושים, נותן כאן הסברה מקורית וחדשה, שאובה, כנראה, מספרות הקבלה, והיא: הברכה היא מתן הכנה לקליטת השפע האלוהי, השופע ללא הפסקה, על המתברך, שיהיה זה מוכן לקלוט את השפע הזה, בדומה להעברת שפע הנבואה על ידי הנביא לנמצאים בסביבתו אף שלא היו מוכנים לקראתו. ומכאן המעשה הסמלי של סמיכות יד, שעל ידה המברך כביכול מעביר את השפע הזה על המתברך וכאילו מרתק אותו אל השלשלת הזאת של השפע... ויתכן שהמחבר אינו מתכוון כאן למעשה סמלי גרידה, אלא לנגיעה חושנית המעבירה את זרם השפע האלוהי כעין זרם חשמלי העובר עם נגיעת מכשיר במכשיר.

העברת שפע זו היא גם תוכנה של ברכת הכהנים, כי הכהנים משמשים מכשיר ואמצעי להעברת השפע האלוהי, ואמנם קורה גם פרדוקס כזה, שהמברך הוא כלי להעביר את הברכה למתברך והוא בעצמו רחוק מן השפע ומן הברכה.

ואל תקשה עלי איך אפשר שיהיה הצדיק או החסיד כלי להגיע הברכה אל המתברך והוא יהיה עני ומצטרך לבריות? שכבר בארו חז"ל בפ' כסוי הדם (מסכת חולין פו, א) ואמרן: שאהני (מועיל) להו זכותא דצדיקי לאחריני (לאחרים) לדידו (לעצמם) לא מהני להו זכותיהו... (אלבו אינו מוסר בדיוק את נוסח המימרה, והוא מביאה בצירוף פירושו של רש"י).

ג

ושוב חוזר אלבו לענין התפלה. יש ערך מסויים, מקדים אלבו, לכל מצוה ומצוה, ראשית כל בגלל היות כל אחת מהן מצות השם, צו אלוהי. יחד עם זה יש יתרון לאחת על השנייה; התפלה אף שהיא מצוה פרטית יש לה משקל מיוחד משום שהיא מועילה להרבה דברים: לרפואה ממחלה, להציל ממות, לרעב, ולכל הצרות, וכן לכל אנשים, מישראל ומאומות העולם, ואף לרשעים גמורים.

אמנם יש עובדה ידועה המשמשת לכאורה סתירה גלוייה לדברים האמורים, והיא: תפלת משה על הכניסה לארץ, שלא נענה לה, והלא הוא אדון כל הנביאים, ומי לנו גדול ממנו, והרי שמוגבל כחה של התפלה, שאין בה לבטל גזרה אלוהית קיימת? ואלבו עונה: עם כל ההבדל שבין המצב שלפני הגזרה ושל אחרי הגזרה יש תועלת מה בתפילה אף אחריה, אך יש גזרה אלוהית בעלת תוקף מיוחד והיא הנקראת בלשון חז"ל "גזר דין שיש עמו שבועה", שאז אפילו התפלה אינה יכולה לשנות מאומה, אם כי, מוסיף אלבו הסתייגות, גם אז יש בכח תפלת הרבים לקרוע ולבטל את הגזרה הזאת מה שלא ניתן ליחיד, אף ממדרגתו של משה. וכאן נשאלת השאלה, משום מה באמת באה גזרה אלוהית חמורה זו על משה ומה היה חטאו הגדול שגרם לכך? אלבו נותן כאן תשובה חריפה ומעניינת מאוד. יש אומרים שחטאו של משה היה הזלזול באומה שבא לידי ביטוי בתואר הגנאי: "המורים", ויש שאומרים, כמו הרמב"ם, שמשה נכשל על ידי הכעס שבו, שלא היה במקום והוא בכלל מידה מגונה, ובפרט אצל אישיות דגולה כזאת, ובתנאים כאלה, שדרישות העם היו צודקות בעצם. אך אלבו, לאחר שהוא סותר פירושים אלו, נותן טעם נועז ומקורי: משה נכשל ב... מיעוט אמונה אחד מיסודות היהדות הוא, שהטבע כפוף למאמינים, שיש בכח האמונה להשתלט על חוקי הטבע ולשנותם, ומשה החמיץ הזדמנות מיוחדת להפגין את כחה זה של האמונה, על ידי שלא דיבר אל הסלע שיוציא מים, והרי היה נענה לו ללא ספק, ובמקום זה הכה עליו, מה שעוד עורר ספקנות אצל המסתכלים אם באמת יש כח לאמונה כמו שהבטיחה התורה, אחרי שהמחוקק בעצמו כאילו גילה פקפוק באמיתתה של אמונת יסוד זו של התורה. וכך במקום קדוש השם פומבי גרם משה לחלול השם ברבים, חטא שאין עליו כפרה, אם כי אלבו מביא כמה נמוקים להצדיק את הססנותו של משה במקרה

זה, ואחד מהם — עניוּתו לעשות מעשה שלא צוהו אלוהים, ושלפיכך לא היה בטוח בהצלחתו.

כן דן אלבו בסגנון התפלה. יש מלים שאסור לנו בהחלט להשתמש בהן ביחס לאלוהים, ויש גם מלים מפוקפקות שרק אם אנו מוצאים תקדים לשימושן בתפלות הקדמונים רשאים אף אנו להשתמש בהן. ומכאן שיש צורך בסיגנון נוסח תפלה, מה שלא ניתן לכל אחד ואחד. שלשה דברים יסודיים דרושים בתפלה: האחד, קיצור המלים והקצב השירי־מוסיקלי שבהן; השני, התאמה בין הפה והלב; השלישי, קול נמוך, המורה על כניעה פנימית. ויש גם שהמתפלל כל כך רחוק מאלוהים, שהוא זקוק לריבוי ההפצרה בעת התפלה, ואולי גם למעשים מיוחדים כגון התענית ולבישת בגדים משפילים; ולהיפך, יש ואין אדם זקוק אפילו להתפלל והוא נענה. קורה גם שהתפלה ממלאה את כל התנאים הדרושים, ועם זה אין היא משיגה את מטרתה; כשם שאף האומן, הספן או הרופא אינם מצליחים לעתים בפעולתם, אף שעשו אותה לפי מיטב דרישות המקצוע, כי הם תלויים עוד בגורמים אחרים. אף כאן יש לפעמיים גורם נסתר, כגון עונש המגיע למתפלל, או שאלוהים אינו ממלא את בקשת המתפלל בידעו שיהיה במילויה משום תוצאות רעות למתפלל. מכאן שהתפלה הרצויה ביותר היא הסתמית הכללית, שאינה מפרטת את פרטי הבקשה אלא מסתפקת בפנייה לאלוהים באופן כללי שיעשה משהו. אלוהים רואה לטוב, ולא מה שהוא טוב בעיניו של המתפלל, שהרי אין האדם יודע מה טוב לו באמת, ומה שנראה לו כטוב יכול דוקא להצמיח רעות, ובכלל אין לאדם בתפלתו להורות לאלוהים את דרכי הישועה שאלוהים יודע אותן יותר טוב ממנו, אלא לבקש ישועה בכלל...

ד

ומן התפלה עובר מחברנו לתשובה, שאף היא שייכת למסגרת הנושא של ההשגחה. אלבו מציין ראשית כל את המשקל המיוחד שיש בתשובה. התשובה היא מצווה יחידה שעל ידה משיגים את אותה המטרה הנקנית בקיום כל מצוות התורה, והיא: אהבת השם, המביאה את האדם לאושרו הנצחי. על רקע ביאורי פסוקים שונים במקרא מסביר אלבו גם את ההפרש שבין תשובה מאהבה ותשובה מיראה; אף זו האחרונה יש להבדיל בה גוונים שונים: יש יראת העונש הבאה רק כתגובה רגעית למצוקה המעיקה על האדם. עם רפיונה חוזר האדם לחפש לו גורמים אחרים לתלות אותה בהם. ויש תשובה אמתית, שהאדם בא בה לידי הכרה בלתי מעוררת בהשגחה האלוהית ושהמצוקה היא פרי עונש על מעשים בלתי מוסריים. כן מסביר הוא את הדרגה הגבוהה שזוכה לה בעל התשובה מאהבה, שחז"ל אף אמרו עליו ש"עוונותיו נעשים כזכויות" (יומא פז, ב), ולכאורה די אם יש בה, בתשובה, למחוק את העבר, כמו בתשובה מיראה, וכיצד היא אף מעניקה גם

זכויות, שעליהן לא עמל? אלבו נותן לזה שתי תשובות (אם כי קיצר בשניה ולא ביארה כל צרכה): האחת, התשובה היא בכלל חסד אלוהי — כי מבחינה משפטית לא מובן הדבר כלל כיצד אפשר לתקן בדברים מה שעוות במעשים — ולכן אין מקום לתמיהה על ממדיו של חסד אלוהי זה. והשנייה: התשובה מאהבה נובעת מאותו הלך-רוח עצמו הצומח באדם מתוך קיום התורה כולה, זה של אהבת אלוהים, כלומר: שאין כאן איזה פרס היצוני הניתן לאדם השב, אלא הישג פנימי שלו.

אלבו גם מסכם סיכום מקורי את דרכי התשובה. הם כוללים תיקון בשלושה שטחים: המחשבה, היינו החרטה על החטאים, הדיבור או הוידוי, והמעשה, היינו קבלה על אי-הישנות המעשים הרעים הבאה לידי ביטוי בעשיית מעשים שיש בהם משום הוכחה שמעשי החטא נעשו בשגגה.

כן מציין אלבו, שיש גם דברים המונעים את התשובה, והם: העלמת החטא, אי-ידיעת החטא, שכן מי שאינו יודע שחטא אינו מרגיש צורך בתשובה ואינו יודע שיש לו על מה להתחרט. ההתנצלות, אי-הודאה בחטא, שהאדם יודע את החטא שחטא אבל הוא מוצא כל מיני נמוקים להצדיקו, וכן אהבת הממון או הכבוד, שהאדם עושה תשובה מחמת תועלת ממונית שהוא מצפה לה על ידה, או מחמת כבוד שזו תגרום לה או אי-כבוד שהיא תמנע ממנו. התשובה, מסכם אלבו, צריכה, להיות רק מאהבת השם הטהורה.

ה

אלבו מקדיש דיון מפורט גם לחוקיות התשובה והכרחיותה. הוא שוב חוזר ושואל, כיצד יכולה התשובה, המתבטאת בחרטה ובוידוי, שהם אינם אלא דברים שבמחשבה ובפה, לתקן עבירות שנעשו בפועל? האם יכול החוזר בתשובה למשל להחיות את הנפש שרצח או להשיב את הכבוד לשבת שחוללה? אלבו נותן כאן תשובה מעמיקה, שזו היא תמציתה: ברור הדבר, שפעולה הראויה לגינוי או לשבח היא רק הפעולה הרצונית, הנעשית ברצון מלא של העושה. לעומת זאת אין האדם אחראי כלל על מעשים שנעשו על ידו באונס. ברם יש מקרים מפוקפקים שקשה להגדירם כנעשים ברצון או באונס, כגון שהאדם עושה מעשה חטא מתוך יראת עונש מאנשים מסויימים, שזה דומה לאונס, אך אם נעמיק בדבר, נראה שאין זה אונס ממש, או לא תמיד זהו אונס; פעמים כדאי היה לאדם זה לסבול הכל כדי לא לעשות את החטא, ואמנם יש אף מקרים שאין סבל זה ונכונות זו דרושים — כיצד נוכל להבחין בכלל בין אונס ורצון, ובפרט במקרים העומדים על הגבול? אלבו נותן קנה-מדה כזה בידינו: הלך-הרוח הקיים באדם אחר המעשה, שאם הוא רוצה בקיום המעשה שכבר נעשה, שהוא רוצה שהדבר יהיה עשוי, הרי זו פעולה רצונית, אע"פ שלכתחילה נעשה הדבר באונס מה. אבל אם אין האדם רוצה בקיום הדבר, להיפך, הוא רוצה שהדבר לא יהיה עשוי,

הרי זו פעולה אי־רצונית, אף שלכתחילה היה בה רצון או קצת רצון. אלבו מסתמך כאן על ההלכה של היתר נדרים בחרטה, שאף היא מושתתת על אי־רצון זה בנדר, שמתגלם לאחר מעשה, ההופך את קבלת הנדר לפעולה שנעשתה ללא רצון, אף כי לכתחילה קבל האדם את הנדר ברצון גמור. כיוצא בזה אף התשובה, כמו החרטה, מגלה לנו לאחר מעשה שהמעשה לא נעשה ברצון אמיתי, ושהיתה כאן טעות ואי־הבנה. בשתיהן, בחרטה ובתשובה, מתגלה שהמעשה, החטא או הנדר, לא נעשו מתוך רצון מודע, הכרה ברורה, ודעה צלולה, כי אם מתוך עכירות הדעת ומתוך ערפול התודעה, ובגלל כך אין להטיל אחריות הנדר או החטא על העושה; אלבו מסתמך כאן על אריסטו בספר המידות (אין הדברים שמצטט אלבו נמצאים שם כצורתם, אבל הם נשמעים מכל ההרצאה אשר בפרקים הראשונים של הספר השלישי) שפעולות שכליות אינן נתונות לחרטה, או בלשונו: "שפעולות השכל לא יקבלו החרטה", כלומר, שפעולות שנעשו מתוך הכרה שכלית ברורה, שהשכל הכיר את נכוונתו, אין בהן אפשרות של חרטה, והחרטה באה רק על פעולות שנעשו מתוך אי־הבנה ואי־השתתפות השכל. כי השכל, שהתעורר אחרי כן, הכיר בטעות הפטלית שהיתה בהן. כי כן החרטה של האדם החוזר בתשובה מגלה לנו שמעשה החטא נעשה בשגגה ובטעות, ושהיה בו אונס, כלומר, אונס פנימי, שבעת עשייתו נתעכר שכלו של החוטא ולא ידע מה הוא עושה, ולפיכך המעשה כאילו לא נעשה, כשם שאף התהייה על המעשה הטוב ואי רצון בקיומו הופכת אותו המעשה לנעשה מתוך העדר כוונה וכאילו לא נעשה (יש לציין שהמחבר מתחיל באונס ומסיים בטעות, ואמנם זה היינו הך, שהרי הטעות אף היא ענין של אונס היא, שהאדם היה אנוס לעשות מה שעשה, אחרי שהוא טעה אז וחשב את המעשה לנכון, אבל היה על המחבר לברר את זה. כן יש להעיר שהסבר זה פותח פתח לכל מיני הצדקות של החטא כשם שבאמת תיאוריה מסויימת, זו המפורסמת של לומברוזו, משחררת מכל אחריות את החוטא שעשה מה שעשה מתוך טעות או, בלשון חז"ל, מתוך רוח שטות שנכנסה בו). על כן, מסכם אלבו, הוסברה לנו הבחינה החוקית של התשובה, שעל ידי החרטה היא מוחקת את העבר של החוטא והופכת את כל מעשיו הרעים למעשים שנעשו בלי השתתפות הרצון והשכל. אך הפיכת החטאים האלו לזכויות במקום להשאיר את האדם, כפי שזה היה ראוי מנקודת ראות החוק, במצב של חלל ריק, של גטול חובות וזכויות כאחד, היא פרי החסד האלוהי ובה החסד מתחיל (אלבו קיצר כאן מאוד ולא הסביר לנו בדיוק את גבול החוקיות והחסד שבתשובה).

עם זה, אף שהחסד כשהוא לעצמו אינו דורש הסברה, מוסיף אלבו לנמק את ההכרח במתת חסד זו של אלוהים לשב בתשובה. כל פועל, אומר הוא, שואף למימוש התכלית אליה הוא מתכוון בפעולתו; כוונת אלוהים ביצירת האדם היתה נצחיותו של זה והשארת הגפּש שלו, אך זו עומדת בסימן שאלה

מתמיד, אחרי שגדולים פיתויי היצר השוכן באדם, בכל אדם, העלולים להכשיל אותו בפעולת חטא, כשלון המאיים עליו באיבוד כל חיי הנצח שלו. אף פעולת חטא קלה ביותר, שאף האדם הצדיק ביותר ראוי להיכשל בה, מכילה איום זה, שהרי, מסביר אלבו בהעמקת יתר, כל מעשה עבירה קדם לו הרהור עבירה, שאין אדם חוטא אף החטא הפעוט ביותר, אלא אם כפר, ולוא רק לרגע קט, במציאותו של אלוהים או במצווה האלוהי, שצווה לעשות או לא לעשות מעשים אלו, או בהשגחת אלוהים השם לב לכל מעשי בני אדם. כי אחרת, בלי מחשבת כפירה זו באחד העיקרים האלה, לא היה מתיר לעצמו לחטוא ולעשות את המעשה הרע. מכאן, שאף לעבירה הקלה ביותר יש משקל כבד לרגל מחשבת העבירה העומדת במסדה — שזה, לדעת אלבו, פירוש המאמר "הרהורי עבירה... " (ויזכור הקורא את פירושו של הרמב"ם למאמר זה) — ואחרי שמן הנמנע, או כמעט מן הנמנע, הוא שהאדם, אף הצדיק ביותר, לא ייכשל פעם בעבירה כלשהי, ואתה אף במחשבת כפירה, אם כי רק רגעית, הרי שכל אדם עלול לאבד אושרו הנצחי ולהעמיד בסכנה את הישארות הנפש שלו, ונמצאת מגמת אלוהים ביצירת האדם פלסטר וכל יצירת האדם מחטיאה את מטרתה. לפיכך ראה אלוהים לפתוח לפני האדם, בתורת חסד מיוחד, את שערי התשובה, כדי לתת אפשרות למין האנושי לממש את יעודו העליון — את השגת נצחיותו ואלמותו. מתוך כך, מסיים אלבו, מקבלת התשובה, כמו התורה כולה, ערך קוסמי. שהרי בה תלוי גורל כל האדם ומימוש תעודתו, שהיא תעודת הבריאה כולה...

פרק ארבעה-עשר: שכר ועונש

א

מערכת שכר ועונש היא התכלית של כל דת אלוהית. אמנם האדם העליון הדתי, או ה"עובד מאהבה" במונח האסכולה, אינו מקדיש תשומת לב כל שהיא לתכלית זו של שכר ועונש. שהרי לעובד זה יש רק תכלית אחת, והיא: לעשות את רצון אלוהים או "השלמת רצון האהוב" בלשון המחבר. אולם אין זאת אומרת כלל שעובד זה אינו מאמין בעיקר זה של שכר ועונש, אלא שהשכר הגדול ביותר אינו השוב בעיניו מאומה נוכח הישג זה של מילוי הרצון האלוהי. ודוקא עבודת השם זו, מציין אלבו, אשר מתוך אהבת אלוהים רבה זו אינה מחשיבה שכר זה, היא המשיגה את הדרגה העליונה של השכר הזה (שאינו אלא אהבת אלוהים. שאין לך שכר יותר גדול מזה). לבעיה זו של שכר ועונש קשורה גם בעיית הגנפש; יש שיטות שונות ביחס לבעיית השכר והעונש, וכולן צמודות להשקפה שכל אחת מהן נוקטת לגבי מהותה של הגנפש. יש כופרים בכלל בעקרון זה של שכר ועונש, מפני שהם אינם רואים כל יתרון שהוא של נפש האדם על נפש בעלי החיים. ואלבו מצטט את דעת הפילוסופים הסותרים דעה זו בנמוקים שונים, והמצביעים בעיקר על הפעולה השכלית של האדם, שהיא שונה כל כך מכל פעולה נפשית אחרת של בעלי חיים אחרים; יש המאמינים ביתרון השכלי הזה, ועם זה מאמינים הם רק בשכר ועונש גופניים וכופרים בהשארת הגנפש, — ואף חלק מבני האומה הישראלית שייך לאלה: הצדוקים למשל, — וזה מפני שהם רואים את כושרו של האדם לא כעצם נפרד אלא כהכנה בלבד, כדיס-פוזיציה נפשית גרידה התלויה בגוף והאובדת עם הגוף. התורנים שביניהם מסתמכים גם על העובדה שהנושא הזה, "עולם-הבא", אינו מוזכר כלל, לדעתם, בתורה. אלבו מביא שורה של נימוקים נגד דעה זו, המוכיחים בעיקר את אי-התלות של הגנפש בגוף, כגון שהשכל מתחזק עם רפיון כחות הגוף וכגון שיש תכונה מיוחדת לשכל, שהוא מכיר את עצמו ואת כליו, משא"כ בחושים; אשר לנימוק התורני אומר אלבו, כי התורה הסתפקה ברמזים על העולם הנצחי, המובנים די למשכילים דתיים. יש גם דעה פילוסופית שלישית, שאליה נוטים חלק מאנשי התורה, המאמינים בשכר ועונש רוחני

גרידה ולא גופני, שכן הם סוברים שאת שלימותו האמיתית יכול האדם להשיג רק אחר המוות, עם התפשטותו מכל החומר שלו ומכל קשריו הגשמיים. אלבו רואה דעה זו כחוקית מבחינה תורנית ואינו מתווכח אתה הרבה, אולם הוא חוזר וסותר בהזדמנות זו את ההשקפה הרואה את הערך העליון של האדם בהשכלה יונית; לדעתו הנפש היא אמנם עצם שכלי ושלימותה היא ברכישת השכלה, אך תוכן השכלה זו אינו אלא הידיעה עבודת אלוהים מה היא, הדעת כיצד לעבוד את אלוהים, כיצד למלא את רצון השם. וכך הוא אומר, בעקבות חז"ל, שאפילו התינוקות שלומדים לענות אמן השיגו מידת-מה של השכלה, המכשירה אותם למדרגת מה של חיי נצח. כדעת התורה בתחום זה רואה אלבו את הדעת שהשכר והעונש הם כפולים: גם גשמי, בעולם הזה, וגם רוחני, בעולם הבא.

ב

אלבו מציע שתי שיטות של חכמי התורה, ביחס למהותו של השכר הרוחני ושל העולם הבא, הקשורות אף הן בהשקפה המיוחדת לכל אחד מבעלי השיטות על יחסי הגוף והנפש. הראשונה היא שיטת הרמב"ם, שלפיה השכר הנצחי הוא רק רוחני ושהעולם הבא קיים בהווה על יד העולם הארצי, ושעם המוות נכנס האדם מיד לספירת נצח זו ומתחיל את חיי עולם הבא שלו. אמנם הרמב"ם מודה, מציין אלבו, שקיימת תקופה מיוחדת של תחיית המתים שבה יש שכר גם לנפש וגם לגוף הקם לתחייה, ושמגמתו של שכר זה היא לתת אפשרות לצדיק לזכות בדרגה גבוהה יותר של חיי נצח או לתת לו פצוי בעד הסבל הגשמי שלו. אלבו מחייב שיטה זו והוא מבסס אותה באריכות, ומיצוי דבריו: שהנפש החיונית באדם והנפש השכלית שלו הן לא רק שני עצמים נפרדים אלא גם בעלי מוצא נפרד; הראשונה מוצאת מישות עליונה, אבל גשמית — הגלגלים, והאחרונה מישות שכלית — השכלים הנבדלים, המלאכים, ומכאן שאין כל תלות ביניהם ואין לנפש כל זיקה אל הגוף והיא יכולה להתקיים בלעדיו. השיטה השנייה היא זו של הרמב"ן והר"ר אהרן הלוי (ופלא שאין אלבו קורא עליה את שמו של רבנו סעדיה גאון, שהוא יוצרה האמיתי של שיטה זו, והוא שהציע אותה לראשונה על כל פרטיה), שתוכנה העיקרי הוא: האדם מהווה ישות גופנית-רוחנית, אורגניזם פסיכו-פיזי, ואין קיום לנפש ולא שלמות לנפש בלעדי הגוף; עם המוות, הרי הנפש, שקיומה פגום ללא הגוף, נגנזת אי-שם ארעית באיזה מדור שמימי, אך עם תחיית המתים אלוהים בורא לנפש גוף חדש, חסון יותר, קל תנועה יותר, בהיר יותר, עדין יותר, ועם הגוף החדש ניתנת לאדם ההזדמנות לרכוש לו דרגה של שלימות חדשה, ועם תקופה זו מתחיל העולם הבא (ופרוש המונח הזה הוא מילולי: עולם העתיד לבוא). אלבו דוחה שיטה אחרונה זו ומוצא בה אי-הגיון, ואף סתירה למקורות: משיטה זו יש להוציא את המסקנה

שהגנפש היא כח גופני, גם בלתי מובן הוא הקיום הארעי של הנפש אחרי המוות, ולמה יש צורך בתחנה ארעית זו שבין המות והתחייה? וכן יש לשאול משום מה יש צורך בהפסקת ביניים זו שבין מות האדם ותחיית המתים? שנוי תכונות הגופות היא תופעה לא טבעית, ואם אנו מודים בשינוי זה למרות אי־טבעיותו, הרי מוטב לנו להניח שינוי אחר, על־טבעי אף הוא: הפיכת הנפש לישות נפרדת, שיש לה קיום עצמאי, ולא נצטרך להשכין את הנפש באיזה מדור מעורפל ולתת לה להכות לאיזו תקופה מעורפלת ורחוקה? יש כמה מדרשי חז"ל הקובעים במפורש שהנפש קיימת לפני היכנסה לגוף, כגון אותה המימרה (בראשית רבה) שאלוהים נמלך בעת בריאת העולם עם נפשות הצדיקים; ואף זה: יצירת גופות חדשות אינה תחייה, כי אם יצירה חדשה; וכן: תורה זו, לפיה רק עם תקופת תחיית המתים יכולים בני אדם להגיע לשיא השלמות מזכירה דת מסויימת, לפיה רק עם מות משיח ידוע זכו בני אדם לשלמות אמיתית. בעלי שיטה אחרונה זו מסתמכים על המשנה בסנהדרין (פ' חלק), לפיה יוצא, שהביטוי "עולם הבא" חופף את המונח "תחיית המתים"; אלבו דוחה דעה זו. המונח "עולם הבא", מסביר הוא, כולל כל צורות חיי הנצח: זו שבאה מיד אחרי המוות ואף זו המתחילה עם תחיית המתים. והוא מסתמך על המדרש המסתורי של רבי נתוניה בן הקנה, לפיו יוצא ש"עולם הבא" כוונתו עולם הממשמש ובא תמיד...

ג

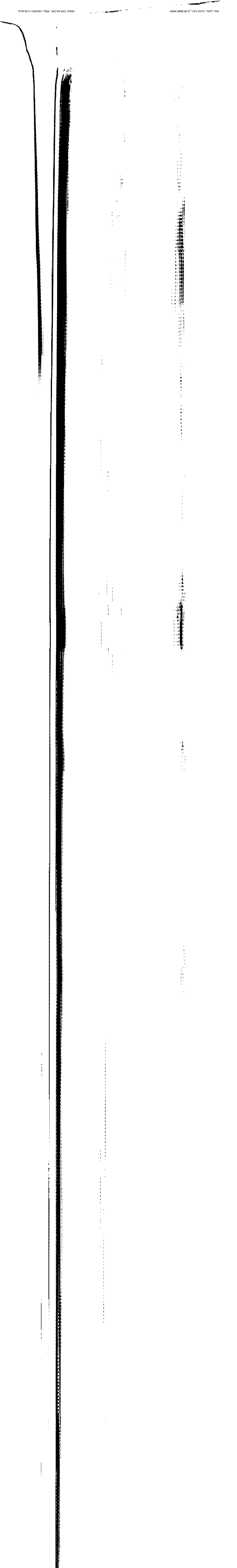
בצורה מקורית, המזכירה לנו את אפלטון, מסביר המחבר כי סיבת התוגה והצער האופפים את האדם עם התקרוב המוות היא, שינוי הנוהג וההרגל. כל מעבר ממצויאות למציאות, אף מזו שהיא יותר גרועה לזו שהיא יותר מעולה, מעורר באדם צער הפרידה וגעגועים למצב הקודם; וכיוצא בו עם המות ואבדן הכלים הגשמיים מתמלא האדם צער וגעגועים לחייו הקודמים, הארציים. מאידך, דוקא עם בוא המוות והפרידה מהגוף עולה הנפש לרמת חיים יותר גבוהה, וסילוק החושים והכלים הגשמיים מאפשר לה עליה לדרגת השכלה יותר גבוהה, אותה לא היתה יכולה להשיג בחיים הארציים־החושניים, שכן החושים היו מפריעים לה לביסוסה של הדעת (ובדומה לכך — ראה אפלטון בשיחה "פיידון"). אמנם לכתחילה היתה הנפש זקוקה לחושים אלו לשם רכישת הדעת הזאת (וזה בניגוד לאפלטון, וראה שם), אבל עם כל הנחיצות שהיתה קיימת בחושים בראשית התהליך של רכישת הדעת, הרי עם תום הרכישה אין החושים כי אם משא מיותר ומכביד, ורק עם בוא המוות משתחררת הנפש מחושים אלו והדרך נפתחת לפנייה לדביקות עם עולם הרוח. מכאן, שהמשכיל הדתי חייב להתגבר על תוגה זו, ולא רק שאין לו להצטער עם בוא המוות, אלא עליו אף לכסוף אליו מאחר שהוא יודע שהגוף רק שם כבלים על הנשמה ומפריע לה בעופה אל על.

כן מסביר המחבר בצורה מקורית את תכונת השכר והעונש. לפי השיטה שהשכר והעונש הם משותפים לגוף ולגפש הדברים הם פשוטים: כשם שבתורת שכר מזכך אלוהים את הגוף לקלוט תענוגים יותר עדינים, כך בתורת עונש אלוהים רק גותן כח לגוף שיוכל לשאת את עונש הגיהנום. ברם לשיטה זו, שרק הגפש היא נושאת השכר והעונש, הענין הוא מסובך יותר ומעניין יותר: הגפש יש בה שתי נטיות. מצד ההשכלה שבה נמשכת היא אחרי עבודת השם, אך יש בה גם משיכה להרגליה הגופניים. וכך גפש הצדיק שהיתה מרוכזת בהשכלה דתית ובעבודת השם שהיתה כל חיותה, זיקה זו לא תעזוב אותה עם המוות ואז היא תמצא בקלות את מקומה בעולם הרוח, שכל מהותו היא עבודת השם וקיום מצוות השם, היא תתנשא אז לדרגה יותר גבוהה והעונג שלה ילך ויגדל עם היווכחה שהמציאות הרוחנית מתאימה עם המושג שהיה לה עליה בעודה בחיים. הגפש דומה אז לאדם החולם על תענוגים נפלאים, שאחרי יקיצתו, אם הוא מוצא שהמציאות איננה מתאימה לחלום, זה גורם לו אכזבה מרובה. אך אם מתברר שהמציאות מתאימה לחלום הרי זה גורם לו עונג רב, העולה לאין ערוך על התענוג שהיה מנת חלקו בחלום. כיוצא בו, דומה היחס שבין עבודת השם בעוד האדם בעולם הארצי בן-החלוף הדומה לחלום, לזו הקיימת בעולם הנצח, במציאות הרוחנית, שעם הגיע אליה האדם הריהו אז כאילו הקיץ מחלום יפה, והנה החלום הפך מציאות של ממש. לא כן גפש הרשע. היא לא רכשה לה בחיים הארציים הכנה לחיי רוח, ולפיכך היא לא תוכל להיצמד לעולם הרוח, אך לא תוכל גם להמשיך בחיים ארציים, אחרי שנטלו ממנה הכלים הגשמיים-ארציים, וכך היא תשאר שסועה וקרועה, תלוייה ועומדת בין המציאות הרוחנית שאליה תשוקתו הטבעית אך אינה יכולה להגיע אליה לרגל העדר הכשרה, ובין המציאות הארצית שהגישה אליה חסומה בפניה, אחרי שאבדו לה המפתחות החושניים. וכך תהיה גפש הרשע "נקלעת בכף הקלע" ומטולטלת בין תשוקות סותרות זו את זו, ששתיהן אינן ניתנות להגשמה, ואז יהיה גדול צערה לאין ערוך ולאין שיור, וזאת הגיהנום שלה.

ישנן דרגות שונות ביחס לעונש זה של הקרע הנפשי והצער שהוא גורר אחרינו. צער זה אינו יכול להימשך עולמית; אחרי תקופה של י"ב חודש הולך ההרגל ונעלם, ואז הצער מתנדף. אם יש בידי האדם גם קצת מעשים טובים הוא יכול לזכות אחרי זה למדרגת-מה של חיי נצח. ברם יש כאלה שאין בידם כל מעשים טובים, ואלה נדונים עם תום תקופה ראשונה זו לכליון רוחני, הוא הכרת. ויש גם כאלו שעונשם הוא גדול יותר והם ראויים לעונש נצחי, ולפיכך קיומם נמשך בצורה מסויימת ובמקום מסויים למען יוכלו לשאת בעונש זה. ברם, אופייני הדבר, מציין אלבו, שאף צדיקים גמורים מתגעגעים בתקופה הראשונה שלאחר מותם להתעסקותם הקודמת, וכך יש נפשות צדיקים הממשיכות לעסוק בגעעים ואהלות, ויש כאלו, כגון רבנו הקדוש,

המשתוקקים להמשיך בקיום המצוות כמו שזה היה בחיים הארציים. אלבו
עוד מוסיף, בהסתמכו על הזוהר, שיש דרגה מיוחדת והיא דרגתו של אליהו,
הלובש מפרק לפרק לבוש גופני ומופיע בין החיים. ואלבו מסיים בלשון
מסתורית (מאמר ד, פרק לד):

... וזהו (הלבוש הגופני של אליהו) סוד המלבוש, שנוכר בדברי חכמי הקבלה,
ולא אוכל לפרש יותר מזה...



פרק חמשה-עשר: אחרית הימים

א

ומן העולם הבא לתחיית המתים. אלבו רואה אמונה זו כמבוססת על ההגיון: אמנם, אין השכל מחייב אותה אבל גם אינו מתנגד לה; לעומת זאת יש לנו עדות חיובית לענין תחיית המתים, והיא: הנסיון ההיסטורי כגון הסיפורים על מקרי תחיית המתים על ידי הנביאים אליהו ואלישע. ומתוך הנמקה יותר עמוקה: כל דבר שקלט אי-פעם שפע מסויים או ששכן בו כח מסויים, אף עם סילוקו של שפע זה או כח זה נשאר בו ממנו רושם בדבר זה, והוא מוכן יותר מאחרים לקבל בחזרה שפע זה או כח זה, כמו העצים שנדלקו ונכבו, שמוכנים יותר מאחרים להידלק שנית; כיוצא בו הגוף, ששימש פעם משכן לנפש אף עם הסתלקות הנפש נשאר רושם ממנה בגוף — וכאילו דרך אגב מסביר אלבו את המנהג להשתטח על קברות צדיקים אחרי שבעצמות המתים עדיין נשאר רושם-מה מהנפש — והגוף מוכן לקבל בתוכו את הנפש מחדש. אלבו מציין את המלה "תחייה", שהמדובר הוא בתחיית הגוף ולא ביצירת גוף חדש.

כן דן הוא בשורה של בעיות הקשורות עם אמונה זו, וכדרכו, על רקע באורי כתובים ומאמרי חז"ל. מי הם נושאי התחייה, האם רק מועטים או הכלל כולו? הצדיקים, האומה או האנושיות כולה? אלבו תולה את התשובה לשאלה זו בשתי השיטות הקודמות בנוגע ליחסי הגוף והנפש. אלו שרואים את השכר הנצחי כמשותף לגוף ולנפש כאחד ואת העולם הבא כמציאות המתחילה עם תחיית המתים אנוסים להעניק מתת זו של התחייה למספר יותר גדול של יצורים, כי אחרת יישאר האושר הנצחי רק נחלת יחידים, אחרי שאין עולם נצחי רק זה. אלה מבין בעלי שיטה זו הסוברים אחרת מראים אי עקביות ואי מסקניות. לעומת זאת, אלה הסוברים שהשכר הוא נפשי ושבעצם העולם הבא ותחיית המתים הם שני דברים נפרדים יכולים לקיים את זו האחרונה כמיועדת רק ליחיד סגולה לשם פיצוי לצדיקים על הסבל הגשמי או לשם מתן אפשרות להם לעלות בסולם השלימות שהיסורים בחייהם הארציים מנעו מהם עלייה זו. שאלה אחרת היא מידת המשכיותם של השכר והעונש: אם הם זמניים או נצחיים? שורת הדין נותנת שהשכר צריך

להיות זמני, מאחר שהוא תמורה לעמל זמני, שהקיום האנושי הארצי הוא רק זמני, וממילא אף עבודת השם של האדם היא זמנית, ואף מבחינת נושא עבודת האדם, אלוהים, אין שכר זה יכול להיות נצחי כשם שנושא זה הוא נצחי, שכן מבחינה זו אין בכלל מקום לשכר, כי אלוהים אינו זקוק לעבודה זו כלל. אמנם מבחינה אחרונה זו ראוי הדבר שהעונש יהיה נצחי שאם כי העשייה הרעה שעליה בא העונש היא זמנית אך הנושא שנגדו מכוון מרי זה שבעשייה זו הוא נצחי, והעונש ראוי להיות מקביל לנושא זה. אחרי שקלה וטריה ארוכה (אלבו מאריך כאן הרבה בבאורי הכתובים, מה שמוכית ששאלה זו היתה אקטואלית מאוד בימיו, אולי מפני שהאומה שנרדפה אז על ידי הכמרים הנוצריים היתה זקוקה להבטחת פיצוי מתאים לסבל) הוא בא לידי מסקנא, שהשכר הוא נצחי, אבל לא מבחינת הצדק אלא רק כחסד אלוהי, וכן להיפך, שהעונש הוא זמני, ואף זמניותו היא חסד אלוהי, שאחרת לא היה אף אחד, לרבות הצדיק הגדול ביותר, נמלט מעונש נצחי. ואמנם, מציין אלבו, חסד אחרון זה מיועד רק לצדיקים כדי לאפשר להם להשיג את האושר הנצחי, אבל לא לרשעים שעונשם הוא באמת נצחי כפי ששורת הדין נותנת.

אלבו גם חוזר לאותה הבעיה שדשו בה רבים, והיא: אי-הזכרת או מיעוט הזכרת השכר הנצחי ואלמות הנפש בתורה. ואמנם אלבו מגלה בבעיה עתיקה זו פנים חדשות. יש אומרים, שמכיוון שהתורה מנציחה ^{המניע} עם לא יכלה להזכיר דברים מופשטים ולכן הסתפקה רק ברמזים על נושא זה; אלבו דוחה דעה זו: הרי התורה הזכירה וחזרה והזכירה מושגים דקים כאלו כמו אי-הגשמות של אלוהים. ויש אומרים, שהתורה הזכירה רק את היעודים הגשמיים כי אלה חורגים ממסגרת חוקי הטבע והיה צורך להדגישם, מה שאין כן הנצחיות שהיא טבעית לנפש. ואלבו טוען: אין הישארות הנפש יותר טבעית מחירות הרצון, למשל, והאם את זו האחרונה כן הזכירה התורה? והקושיא החמורה ביותר: אחרי כל תשובה, הרי עם השמטת השכר הנצחי והישארות הנפש, נמצא העיקר חסר מן הספר.

ואלבו נותן כאן שתי תשובות חדשות שאינן מצויות בספרות הקודמת: האחת, רוב יעודי התורה מיוחדים לכלל, לאומה, ואלה אינם יכולים להיות נצחיים ונפשיים, שהשכר-ועונש המדיני מכוון לפי מעשי האומה כולה בלי התחשבות עם היחידים, ואלה זוכים או נענשים עם הכלל, אף כי לעתים ניצל הכלל בשביל הצדיקים הבודדים. מה שאין כן לגבי החיים הנצחיים. כאן כל יחיד אחראי למעשיו ואין גורל האחד תלוי בגורל של השני או בגורלו של הצבור. לעומת זאת במקומות המועטים שבהם התורה מדברת על שכר ועונש פרטי, שם היא מזכירה באמת גם את אלה הנצחיים, את השכר הנצחי ואת העונש הנצחי. כך, למשל, מציין מחברנו את אותה הפרשה (ויקרא יא), בה התורה מדגישה שאלה שישמרו את חוקי התורה — אלבו

מוכיח שהפנייה כאן היא ליחידים — בניגוד לשמירת חוקי מצרים וכנען, יזכו לחיים, "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", וב"חיים" אלו הכוונה יכולה להיות רק לחיים נצחיים — ובאמת התרגום מעיר אלבו, מתרגם כאן: חיי נצח — שהרי אין שומר חוקי התורה חי חיים גשמיים יותר ארוכים מאשר שומר חוקי העמים האחרים. כן מביא אלבו שורה של ראיות מהספרות המקראית כולה, החל בתורה וסיים בכתובים, שבהם הוזכרה במפורש, או כמעט מפורש, נצחיות הנפש. חשובה יותר היא התשובה השנייה: הרעיון של אלמות הנפש היה ידוע בתרבות העולמית שקדמה לתורה ולא היתה זו צריכה להזכיר אותו, לעומת זאת ראתה התורה צורך להזכיר את היעודים הגשמיים, שמהם יוצא שלטון התורה על הטבע, ושקיום המצוות נותן נשק בידי האדם להתגבר על כחות הטבע... (ויש להעיר, שמבחינה היסטורית רעיון זה הוא אוטנטי ויש תעודות רבות על זה, כגון הספרות המצרית, המכילה הרבה חומר על הכנות בני אדם לקראת החיים שאחרי המות, ואף הפירמידות והספינקסים הם עדות על כך; כיוצא בו הספרות האסיאתית: הסינית-הודית). אמנם אלבו נשען גם כאן על עדות התורה, והוא כותב שגזרת אלוהים על אדם כעונש על חטאו היה המוות, ומכאן שאלה שלא חטאו אין המוות שולט בהם והם זוכים באופן טבעי לאלמות.

ב

מחקרו של אלבו על המשיחיות מגלה את הקרע שבנשמת המתבר, כמו בנשמת כל בני דורו בודאי, שמצד אחד הרדיפות של הנוצרים המשיחיים והויכוחים הארוכים, שבהם ה"משיח" היה הנושא החוזר ונשנה בפי הכמרים, השאירו משקע מר בלבו, ולפיכך הוא משתדל להמעיט את הערך הצורני של אמונת המשיח, ומצד שני המסורת והספרות המקראית-תלמודית השרישה בו אמונה זו והרדיפות עודדו בו עוד יותר את האמונה במשיח ואת הצפייה לקראת בואו. אלבו מציין בראשונה, שאף אמונת המשיח אינה מהווה אחד העיקרים ביהדות במובן המילולי של מונח זה, שהדעת תלויה באמונה זו כמו האילן בעיקרו, שהרי אשר לשכר ועונש אפשר להסתפק ביעודים אחרים כגון העולם הבא, ועם זה הרי אמונת המשיח אמונה מחייבת, אחרי שהוזכרה וחזרה והוזכרה פעמים אין ספור בהבטחות הנביאים. אמנם מאידך גיסא כל הכתובים האלו ניתנו להתפרש כך, שנאמרו לא על העתיד הרחוק אלא על תקופת הבית השני, וכן יש אמוראים וכן מפרשי מקרא מקצועיים שפירשו כך את כל הכתובים, ורבים מן האמוראים פירשו, אם לא את כל הכתובים, בכל אופן חלק גדול מהם, בדרך זו, אלה את הכתובים האלה ואלה את הכתובים האחרים, ומכאן שאין המקרא יכול לשמש יסוד איתן לאמונה זו. ולא נשאר לנו רק משען אחד והוא: המסורת, זו שהזכירה אונקלוס המתרגם, שקלט אותה מפי גדולי ישראל רבי אליעזר ורבי יהושע, וזו

החיה בינינו עד היום. אלבו מעיר, שהמסורת, או ה"קבלה" בלשונו, היא יסוד היסודות של הדת, שהרי בלעדיה נשמט כל הבסיס שלה, ואילמלא המסורת אפשר להכחיש אף את עקרי התורה, תוך הכנסת משמעות אחרת בדבריה. עם זה, מביע אלבו היסוסים גם פה: נכון הוא שלא הופיע המשיח עד ימיו של אונקלוס, אך מגין לנו הבטחון שלא הופיע אחריו? שמא באמת הופיע המשיח אי פעם ואי שם, ואנחנו לא הקדשנו לו תשומת הלב הראוייה? ואלבו חוזר לגישה המסורתית: יעודי המשיח שבספרות המקראית, מרובי הגוונים ורוויי הצבעים, לא נתקיימו עד היום, והוא הולך ומונה את היעודים, ומרבה בציטטות מקראיות על נושא זה, כנראה, מתוך חיבה רבה ומתוך להט רב. בעיקר מציין אלבו בתוגת-מה ותוך הדגשת נצח-ישראל, שלא נתקיים היעוד של התשועה הלאומית, של גאולת האומה...

אלבו גם טורח לבסס אמונה זו בביאת המשיח. הוא הולך ומונה את דרכי ההכרה השונים והוא בא לידי מסקנה שהדעת הנבואית היא העליונה על כולן, מאחר שמקורה בדעת אלוהים, שהיא אף סיבת המציאות של הדברים, והנביאים הרי הבטיחו את ביאת הגואל בשם השם. אין כל מקום לאכזבה בדברי הנביאים, וזאת מכל הבחינות; מבחינת נותן הדעת ההיסטורית הזאת של ביאת המשיח—אלוהים, שהוא כולו אמת ושאין שום דבר געלם ממנו; מצד האמצעי—הנביאים, שנתנסו בהגדת העתיד ואשר כנותם היא בלתי מעורערת, מאחר שאלוהים הריק עליהם את השפע הנבואי; וכן מצד המקבלים—נושאי המסורת, שהרי אין לחשוד באבות שהם רוצים להנתיל לבניהם דעת בלתי נכונה.

ג

את לבו הפועם ואת להט צפייתו לעתיד המשיחי המפואר של האומה מגלה לנו פה מחברנו בהנמקה הבאה: ברית מהי? היא מעשה קיום, או שבועה, בין שני צדדים על קשר האהבה שביניהם ובחירת אות מסויים כעדות נצחית לברית זאת. המעשה הסמלי של קיום הברית בתקופת המקרא הוא כריתת בעל-חיים לשניים והעברת הצדדים בתווך, וזה היה סמל ששני הצדדים מהווים, כמו שני הבתרים האלה, שני חלקים של גוף אחד ומכאן שחייב כל אחד מכורתי הברית להרגיש בצער חברו כמו בצערו שלו, כשם שכל חלק בגוף מרגיש את צער כל הגוף, וכן שכל אחד מהם צריך להיות להוט לעזור לאחיו; ואף זה, שחייב כל אחד לגלות את סודותיו לחברו, כשם שאין הוא מסתיר אותם מעצמו. בהזדמנות זו מסביר המחבר בדרך-אגב את "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח): האהבה לרעך צריכה להיות כמו אהבת עצמך, היינו: לא כאילו רעך הוא יש הנמצא מחוצה לך, אלא כאילו הוא חלק מהאני שלך. שכן הגדרת האהבה היא: התאחדות האוהב עם האהוב. ואלבו מוסיף כאן רמז מיסטי: למלת "אהבה" וכן למלת "אחד" אותה הגימטריה: שלש עשרה.

התורה, ממשיך אלבו, מספרת לנו על הברית שכרת אלוהים עם אברהם, ומכריחת הברית הזאת מתחייבות מסקנות שונות כגון: גילוי הסודות, שכן באמת גילה אלוהים לאברהם את "סודותיו" ביחס לעתיד האומה — את שעבודה ואת גאולתה, כורת הברית ראוי לעמוד לימין הצד השני, וכן אלוהים עומד ויעמוד לימין אומתו של אברהם, שאתו כרת את הברית, וכן ראוי בעל הברית להצטער בצרת בעל הברית השני, ובדומה לכך מצטער אלוהים בצרת ישראל.

הנאמנות בברית, ממשיך אלבו, נבחנת לא בימי שלווה וגאון, אלא בעיקר בימי צרה ומצוקה, בימי משבר ובלהות. האדם הצדיק, וכן האומה הצדיקה, נבחנים בזה אם בעת ההצלחה הם מאמינים כי מאלוהים בא להם כל זה, ולא שכוחם ועוצם-ידם עשה להם את החיל הזה, ואם בעת צרה אין הם מתיאשים ואינם נסוגים אחור אלא מרימים עיניהם לאלוהים מתוך בטחון גמור שיושיעם. זו היא מנת חלקה של האומה הישראלית. ואלבו מצטט שורה של פסוקים, המכילים שבח זה לישראל בצירוף ההתאוננות על איחור הגאולה, ומתוך הפירושים לפסוקים גשמעת המית לב המחבר.

ד

פרקים שלמים מקדיש המחבר לעניין התקוה והצפייה לגאולה, ומדי דברו בזה לבו עולה על גדותיו מהרגשת מצוקת עמו ומרוב הבטחון בצור ישראל ובגאולת ישראל. התקוה, אומר המחבר, היא הכרחית למאמין, מאחר שהיא מתנה את המשכת החסד האלוהי, הנצמד אל בטחון האדם בחסד זה. שלשה פנים לתקוה זו: תקות החסד, שראוי הוא שאלוהים יושיע את ישראל על צד החסד, אם כי ללא חיוב וחובה; על צד הכבוד, שיש בזה משום חילול הכבוד האלוהי אם אלוהים אינו מושיע את עמו; ותקות ההבטחה, תקות שיש עמה טענה שאלוהים הבטיח את גאולת ישראל והוא חייב לשמור את הבטחתו. תקות החסד יש בה מקום לפקפוק-מה, שכן האדם יכול לפקפק אם ראוי הוא לחסד. אמנם דוקא פקפוק זה עצמו מונע את החסד, שהחסד האלוהי שופע תמיד ורוצה להשפיע על מי שמחכה לו כראוי. תקות הכבוד, שהיא רק מבחינת אלוהים ולא מבחינת האומה, משאירה מקום לגקמת אלוהים בצורה אחרת כעונש בעד חטאים מסוימים. החזקה בכולן היא תקות ההבטחה, אחרי שהבטחה זו מחייבת את אלוהים, ואת קיום ההבטחה אפשר לתבוע ממנו והיא המקנה פנים חדשות לתקות הגאולה: היא נוטעת בטחון גמור בלב המקוה שתקותו מן ההכרח שתמומש, והיא הופכת את התקוה מתוחלת רחוקה אשר אפשר שתתגשם ואפשר שלא תתגשם, כמו התקוה לגשם, שאפשר שירד ואפשר שלא ירד, וכמו תקות החולה לריפוי, שאפשר שיתרפא ואפשר שלא יתרפא — לצפייה לדבר שמוכרח לבוא, שמחוייב לבוא, שבודאי יבוא, כמו צפיית השומרים לבוקר שהופעתו וודאית ובטוחה.

תקוה זו היא דו־אנפית: כללית ופרטית. הראשונה היא התקוה לישועה כללית של האומה, והפרטית היא תקוה לישועת הפרט, והיא בעיקר תקוה שאלוהים יורה לו את דרכי הטוב והרע לאחר שתבוא החלטה בלבו לבחור בטוב ולמאוס ברע. שאף עם החלטה זו של בחירת הטוב זקוק האדם לעזר אלוהי לדעת מהו טוב. התקוה הראשונה, ממשיך אלבו, אינה תלויה באדם הפרטי, שהרי רק התקוה של האומה כולה, ולא של היחידים שבה, משמשת הכנה למימוש תקוה זו, ולפיכך תלויה ישועת האומה בגורמים חיצוניים: בזמן מסוים או בזכות מסוימת. לא כן תקות הפרט, שבידו ליצור לו הכנה מסוימת להגשמתה של תקוה זו עם עצם התעוררותה של תקוה זו. שהרי התקוה עצמה היא־היא ההכנה והיא־היא הערובה למילוי התקוה, ותקוה זו לתשועת ה' באה לידי ביטוי בעיקר בתפלה. לכאורה מכניסה התקוה מבוכה באדם, מטרידה אותו במחשבות כיצד לממש אותה ומונעת ממנו התמסרות למדע והשכלה, וכשהיא מתגלגלת לתוחלת ממושכה היא אף מעמעמת את הנפש ו"מכבה את אור השכל"? ואלבו מבחין בין התקוה לדבר שאפשר שיבוא, שבה יש באמת כל הסימנים המנויים, ולבין התקוה לדבר שלמקווה יש בטחון גמור כי יבוא — וזאת היא תקות הגאולה — שהיא לא רק שאינה מצערת את הנפש, אלא עוד משמחת אותה ומוסיפה לה אומץ; ויש השפעת גומלין בין התקוה ואומץ הלב: התקוה מעוררת את האומץ, והאומץ מעורר תקוה עוד יותר גדולה. התקוה לאלוהים, מוסיף אלבו, היא התהילה הגדולה ביותר שיכול אדם להלל בה את האלוהים. והוא הנדר הגדול ביותר שיכול האדם להתנדב בו לאלוהים.

כן מתעכב אלבו על ההתאוננות המתמדת בדברי הנביאים כולם על אורך הגלות והוא מסביר שהתאוננות זו היא משלושת הפנים שהוזכרו לעיל, ומתוך הסברה זו של ההתאוננות הנבואית עולה ההתאוננות של המתבר עצמו. הנה הוא מסביר את התאוננות הנביאים מצד החסד, והיא, שחסד זה ראוי יותר ויותר עם כל המרחק שבין נותן החסד ומקבל החסד, והרי המרחק בין אלוהים לישראל, הנותן והמקבל את החסד, הוא מרחק של תהום, שהרי אלוהים הוא בתכלית הרוממות והאומה בתכלית השפלות והדלות (על רקע הסברה זו אנו נתקלים בה בכמה וכמה משפטים שהכאב והתוגה, הנובעים ממהותו ומאופיו האישי של המחבר, מבצבצים ועולם מהם...).

כן בולטים על רקע ביאורי כתובים אלו, כבדרך אגב, כמה משפטים שמהם אנו רואים שהמחבר ידע את המרכזיות של אמונת המשיח ביהדות, שהיא עיקר העיקרים שלה, ושהיא תכלית התורה ומגמת כל ההיסטוריה.

ה

הפרק האחרון מוקדש למחקר קצר על הטוב ועל השלום. הטוב הגמור הוא הטוב המתמיד, הבלתי ניתן לשנויים, שאי אפשר להוסיף עליו ואי אפשר

לגרוע ממנו. שהרי אם הוא משתנה בכוון הרע, כלומר, לרע מכפי שהנהו, הרי עצם האפשרות של השינוי לרעה מראה שהוא עדיין איננו הטוב הגמור. ואם הוא משתנה לטוב יותר, הרי זה סימן שמקודם לא היה הטוב הגמור, אחרי שיכול היה להיות יותר טוב. סיבת השינויים שישנם בכל עצמי העולם היא הניגודים וההפכים שישנם בהם, או בכל אחד מהעצמים כשלעצמם בשל ריבוי היסודות שמהם הם מורכבים, או בעצמים בכלל אלה נגד אלה כמו מים ואש שמתנגדים אחד לשני ומתגברים אחד על השני, מתרשמים אחד מהשני ומשנים אחד את השני. מכאן, שכל עצמי העולם משתנים מיום ליום, אחרי שההפכים שבהם גורמים לשינויים אלה מרגע לרגע, ואלבו מסתמך על דברי פילוסוף קדמון ("עד שהיה בקדמונים", והכוונה ללא ספק להירקליטוס ולסיסמתו הידועה: פנטא רעי – הכל זורם) שעל שום דבר אי-אפשר לומר שהוא היום מה שהיה אתמול, כשם, למשל, שהמים הניגרים תמיד, אינם ביום זה אותם המים שהיו אתמול. מכאן גם שאין בכל עצמי העולם, הניתנים כולם לשינויים, שום עצם הראוי להיקרא טוב גמור, אחרי שאין טוב גמור אלא זה שהוא בלתי ניתן לשינוי. מכאן גם הזלזול של החסידים והצדיקים בכל ערכי העולם שהם משתנים תמיד, בכל "טובות העולם הזה", שהם טוב יחסי, וכן צפייתם לקיום היעוד הרוחני, שהוא הטוב הגמור ושבבואו היו בטוחים, אחרי שהתענוג לא יהיה כי אם אחרי הצער. ההוויה אחרי ההפסד (כמו הוויית האפרוח אחרי הפסד צורת הביצה), השמחה אחרי העצבון, המעלה אחרי השפלות (מאמר רביעי, פרק נא):

... וכן לא תמצא הישועה והצלחת האומה רק אחר היות האומה בתכלית השפלות הדומה אל ההפסד ("הדומה" רק, אחרי שלא יתכן כלל הפסד האומה שהיא נצחית).

הטוב העולמי הוא יחסי וארעי מאחר שהוא נתון לחליפות ולתמורות. לא כן הטוב של העולם הבא שהוא מוחלט ונצחי, שכן אין בו ניגודים. הניגודים הם הגורמים של כל תהליך התמורות וכן הכליון של עצמי העולם, שמתנצחים אחד עם השני, מתגברים אחד על השני ומכלים אחד את השני. מכאן, שהקיום הארעי של העצמים מותנה בשווי המשקל שבין הכחות השונים והיסודות השונים, שכל זמן שהם שווים בכוחם יש קיום לכולם זה על יד זה. אך כשאחד מהם עולה בכוח הוא משמיד את האחרים, ושווי משקל זה הוא הוא השלום. השלום הוא המצב שבו אין ניגודים כלל ואין יסודות נפרדים או שלכל הפחות יש שווי משקל בין הכוחות והיסודות, שאין אחד מהם חזק מחברו. שלום זה הוא הוא סיבת ההויה. אך העונג הרוחני נקרא שלום משום שאין בו ניגודים והפכים, וכן הבטחת אלוהים לצדיקים על התמדת הקיום שלהם נקראת שלום; אף אלוהים עצמו נקרא שלום, משום שאין בו ניגודים כלל וכלל, משום שהוא האחדות הפשוטה והגמורה. כמו כן ברכת

הכהנים, אחרי שהיא מבטיחה את השכר הכפול, הארצי והרוחני, שכרגיל מתנגדים הם זה לזה, מסיימת בשלום, כרי לרמוז שהשלימות האנושית היא בהרמוניה או ב"שלום הרוחני" כלשון המחבר, שבין הגוף והנפש, בין הכוח החומרי והכוח הרוחני, שמהם מורכב האדם, בין העושר הגשמי והעושר הרוחני. אמנם את השלום האמיתי מביא אתו רק השכר הרוחני שבעולם הנצח: השלום שבשווי המשקל שבין הטוב החומרי והטוב הרוחני הוא שלום יחסי, אך השלום שבטוב הנצחי והרוחני הוא שלום מוחלט.

ר' יוסף אלבו מסיים את פרקו ואת ספרו במלה "שלום" מתוך פסוק מפסוקי תהלים (לז, לז):

וכן אמר דוד המלך ע"ה: שמר תם וראה ישר, כי אחרית לאיש שלום.

ואף אנו מפטירים את ספר העקרים ואת ספרנו כולו ב"שלום"!

מפתחות

(לכרך א ולכרך ב)

מפתח הענינים והמושגים

מפתח אישים וספרים

מפתח מובאות

מפתח הענינים והמושגים

מבוא כללי

טוב ורע 35, 41	אגדה 33
יסודות (אש, אור, עפר ומים) 16	אדם 19—20, 30—31, 33, 34
לוגוס 29—30	אחרית הימים 21, 34
מוסר 21—25, 31	אלהים 16—19, 28, 33, 41
מסרת 20—21, 41	אחדות אלהים 30
מצוות (מצוות שמעיות ושכליות) 38	הידמות לאלהים 34
נבואה 16, 32, 41	הכרת אלהים 17
נפש 35, 41	חכמת אלהים 23
ספר היצירה 37	ידיעת אלהים 38
עולם (עולם הבא) 34, 41	יחוד אלהים 17
עם ישראל 33	מציאות אלהים 16, 24
פרישות 31, 34	צדק אלהי 22, 23
צדיק ורשע 22	תארי אלהים 28
שכל 23, 24, 37	בחירה חופשית
שכר ועונש 41	(חרות הרצון של האדם) 31, 38
תורה 41	בריאה 18, 29, 37
	הויה (שם אלהים) 17, 28
	היסטוריה (ראה מסורת)
	השגחה 33, 41
	חומר 29, 31, 35
	חכמה (ראה אלהים — חכמת אלהים)

ספר ראשון: רבנו סעדיה גאון

אחדות אלהים 57, 58, 72, 120	אדם 58, 75, 88, 103, 115, 119, 123—132
אלהים בורא העולם 67—68	אמונה 62, 76
אלהים חי 72	אלהים
	אהבת אלהים 76

לשון עברית 52

מדע 63

מידות האדם 119—134

מתן תורה 78—91

מצוות (שמעיות ושכליות) 58, 78, 79,

92, 109

מוסר 59, 122

מסורת (מקובל) 57, 63, 76, 79, 81—82,

83, 92, 105, 110

נבואה 64, 80—88, 113

נסיון 95, 103

נפש 59, 76, 90, 92, 97—104, 115—123

ספר היצירה 55

עולם הבא 59, 93—96, 99, 114—118

133, 134

פרישות 123

צדק אלהי 59, 111

צדיק ורשע 59, 93—96, 116, 118

קראים 49, 51, 52, 100, 122

שכל 57, 62, 77, 78, 85, 101, 105, 107

שכר ועונש 59, 78, 89, 92—97, 102—

104, 111, 113—118

תבונה (ראה שכל)

תורה 57, 82

תורה שבכתב ותורה שבע"פ 83

תחית המתים 59, 99, 104—111, 113

תשובה 94, 96—97, 112

דבקות באלהים 59, 76

הכרת אלהים 61—62

חכמת אלהים 79—117

(ראה גם חכמה)

חסד אלהים 58, 78, 92, 102

מציאות אלהים 114, 118, 58, 65

עבודת אלהים 133

תארי אלהים 58, 71—76

בחירה חפשית 57, 58

חירות הרצון 88—91

בריאה 58, 65—71, 68, 79, 83

גאולה 105

גלגול נשמות 104

גמול (ראה שכר ועונש)

זכויות וחובות 92

זמן 67

חידוש העולם 65

חומר קדמון 68

חושים 70

חכמה (ראה גם חכמת אלהים בערך

אלהים) 69, 75, 79, 89, 99, 101, 121,

122, 129, 131

חסד (ראה חסד אלהים בערך אלהים)

חקירה 62—63 (ראה גם הכרת אלהים

בערך אלהים)

טומאה 103

ימות המשיח (הגאולה האחרונה)

111—114

יסודות (אויר, מים, עפר, אש) 66, 69,

107, 120

יש מאין 68

ספר שני: רבנו בחיי

אהבת אלהים 140, 143, 216, 237, 238,

240—244

אדם 187, 188—190, 199, 197, 234, 235

אהבה

- אהבת האדם 141, 143, 237
 אלהים
 אהבת אלהים (ראה אהבה)
 אחדות אלהים 163, 164, 166—168, 171—173, 175
 בטחון באלהים 205—206, 227
 דבקות באלהים 143, 239
 דעת אלהים 143, 149, 156, 179
 הכרת אלהים 179
 חכמת אלהים בבריאה 145, 186, 188, 190—193, 227, 228, 229
 חסד אלהים (ראה חסד)
 חקירת אלהים 156
 יחוד אלהים 153—156
 יראת אלהים 241, 242
 מציאות אלהים 156, 157, 160, 163, 175, 186, 227
 נצחיות אלהים 175
 עבודת אלהים 193, 195, 196, 197, 200, 201, 202
 צדק אלהים 215, 227
 רצון אלהים 164
 תארי אלהים 173—183
- בדידות 226, 235
 בחירה חופשית 201, 214
 בטחון (ראה בטחון באלהים ערך אלהים)
 בין אדם לחברו 226, 239
 גמול (ראה שכר ועונש)
- הלכה 149—150
- חובות
 חובות איברים וחובות לבבות 142, 146, 147, 196, 214, 223, 243
 חובת האהבה (ראה אהבת אלהים בערך אלהים)
 חובת הבחינה 186
 חובת הבטחון 205—207, 211, 216
 חובת ההכרה והחקירה 156
 חובת חשבון הנפש 223
 חובת ייחוד המעשה 216—218
 חובת הכניעה לאלהים 219
- חובת עבודת אלהים 193, 195
 חובת התשובה 220—222
 חסד אלהי 188, 192, 193, 207, 215—216, 220, 223, 242, 243
 חשבון הנפש 223—229
- טוב ורע 199, 201, 214
- יסודות (אש, רוח, מים, עפר) 160, 164, 187
 יצר 217, 228
- מדע 141
 מוסר 140, 145, 201, 230, 239
 מסורת 146, 179
 מצוות 148, 196, 223
 מצוות שמעיות ושכליות 142, 146
 מצוות האיברים ומצוות הלבבות 148
 מצוות עשה שהזמן גרמן 243
- נביאים 197
 נפש 181, 195, 197, 199, 204, 205, 209, 217, 219, 223, 228, 235, 238
- עולם
 עולם הזה 161, 162, 187, 197
 עולם הבא 194, 197, 209, 215, 222, 225, 238, 243
- פרישות 198, 230—240, 241
- צדיק ורשע 209—210
 צדק אלהי (ראה ערך אלהים צדק אלהי)
- שכל 140, 143, 146, 149, 179—183, 187, 190, 194, 195, 202, 204, 223, 228, 235, 243
 שכר ועונש 195, 196, 202—203, 209, 215—216, 219
- תחושה 179, 182, 197
 תורה 188, 192, 194, 195—198, 218
 תנועה קוסמית 191, 227
 תשובה 220—222

ספר שלישי: ר' יהודה הלוי

יסודות (אש, עפר, רוח ומים) 266, 311	אדם
לשון הקודש 280	אחדות האדם 261, 265
מוסר 261, 313	האדם ה"חסיד" 284
מסורת 261, 263, 282, 288, 289, 290	האדם העליון 265, 282
מצוות 253, 256, 276, 277, 278—279	שלמות האדם 260
משה רבנו 265	תורת האדם לשיטת הפילוסופים 259
מתן תורה 263	אלהים
נבואה 253—254, 261, 263, 267, 273—	אחדות אלהים 262
275, 280, 293—305	אלהים בהיסטוריה 263, 264
נפש 260, 277, 280, 286, 311	אלהים בטבע 288
ספר היצירה 306	אלהי ישראל 253
עולם הבא 267, 283	"אלהים" התאר 294
עם ישראל 249, 251, 254—255, 263, 265,	דבקות באלהים 253, 254, 276
266, 272, 275, 276, 279, 281, 316	דעת אלהים 253, 296, 299, 316, 317
פרישות 277—278, 282	האלהים היהודי 293
צורה 266, 288—289	התקרבות לאלהים 278
צידוק הדין 286	מציאות אלהים 253
ציון — ארץ ישראל 249, 250, 251, 256,	תארי אלהים 268—272
273—275, 316, 318	תורת "האלהים" לפי הפילוסופים 259
קראים 288, 290, 291, 311, 317	אמונה 310, 312
קרבנות 275, 277	ארץ ישראל (ראה ציון)
שכינה 318	בחירה חופשית (חרות הרצון של האדם)
שכל 251, 253, 259—261, 276, 300, 311	313, 316
תורת ישראל 252, 265	בריאה 261, 262, 277, 298
תחושה 300	ברכות 287
	"הויה" — שם ה' 293, 294, 300, 302
	הענין האלהי 254—255, 256, 266, 268,
	275, 276, 279, 284, 293
	הפעולה הדתית — העשיה הדתית 275,
	276, 280, 282, 284, 288
	השגחה 285, 293
	חומר וצורה 266, 311
	חכמה 272, 294, 305
	חקירה דתית 310, 317

ספר רביעי: רבינו משה בן מיימון

הגלגלים 351, 355, 387, 398, 410, 411,	אבות 510
412, 414, 415, 419, 420, 425, 435,	אדם 347, 350, 360, 363*, 397—398, 449,
448—449, 453, 458, 462, 463, 476	516, 505, 457, 452
הוי"ה (שם ה') 389	אלקים 344, 349, 356, 389, 392, 397,
השגחה 344, 346—347, 351, 368, 371,	374, 409, 454, 478, 508, 513
449, 464, 465—472, 511	אהבת אלקים 349, 450, 478, 505, 508,
השטן 475, 476	513
	אחדות אלקים 382—283, 386, 397, 404,
זמן 383, 401, 409, 413, 419, 420	415
	אי גשמיות האל': 394, 397, 405, 415
חומר וצורה 344, 351, 403, 405, 411,	אלקים בורא עולם 345, 396
412, 413, 420, 421, 449, 450—460,	אמת אלקית 356
475	דבקות באלקים 349, 451, 505
חירות הרצון האנושי 395, 468, 474	דעת אלקים 387, 460, 457, 505—518
חכמה 355, 374, 389, 515	הידיעה האלקית 464, 472—474
חכמה אלקית (ראה אלקים)	הכרת אלקים 349, 513, 515
חלום 436, 442	המיחד האלוקי 403
	התקשרות באל' 509
טבע 356, 394, 396, 397, 399, 400, 421,	חכמת אל' 348, 355, 366, 392, 429,
טמאה וטהרה 490, 500, 501	462, 481, 482
טוב ורע 362—364, 454—459, 449, 450,	חסד אלקי 457, 460
451, 464, 477, 481, 483, 484, 485,	יראת אלקים 512, 513
487, 491, 498, 500, 504	מציאת אלקים 344, 351, 371, 381, 394,
טעמי המצוות 349, 480	396, 404, 415, 489
	עבודת אלקים 347, 489, 508
יסודות 398, 413, 414, 448—449, 458	פעולה אלקית 378, 345
	צדק אלקי 468, 478
לוגוס 394	צלם ודמות אלקי 360—361
לשון הקודש 453	קדמות אלקים 351, 371, 382, 383
"מדברים" 394, 400—402, 422, 454, 481,	רצון אלקים 424, 481
מוסר 344, 348, 349, 350, 359, 370, 451,	שפע אלקי 513
485, 487, 492, 493, 513, 514	תארי אלוקים 345, 350, 374—393
מחשבה דתית 507—508	אמונה 343
מסורת 349, 369, 431, 477	אמת
מעמד הר סיני 435, 438	אמת אלקית 356
מעשה בראשית ומעשה מרכבה 355, 419,	אמת ושקר 362, 364
433, 447	
מצוות 348, 349, 351, 483, 481, 480,	בריאה 345, 351, 371, 397, 419, 461
484, 487—503	גוף (שלמות הגוף) 485
מציאות 396, 411, 412, 450, 454—455,	דעת 344, 346, 349, 350, 359, 361, 368,
458, 461, 480, 481, 482, 486, 483	450, 486, 487

צדיק ורשע 511 צלם ודמות 362—360	משה רבנו 349, 356, 378, 428, 433, 435 510, 468, 441, 438
קדושה 490 קראים 395 קרבנות 489—490	נבואה 342, 346, 348—349, 351, 354— 355, 356—357, 371, 396, 422, 428 433—446, 472, 479, 507 נס 428, 431 נסיון 478 נפש 344, 349, 399, 409, 410, 415, 450 485
שכל (השכל הפועל) 342, 345, 346, 348, 360, 362, 364—366, 368, 385, 389, 390, 396, 399, 400, 401, 409, 435, 445, 450, 468—469, 470—471, 508, 513 שכלים נפרדים 351, 409, 419, 435, 448— 449, 453, 462, 476 שכר ועונש 468, 469, 474, 490	סיבה ראשונה 344 עבודה זרה 372, 492, 499 עולם: העולם גברא 346, 396, 419—430 חידוש העולם 396—397, 402 מקרוקוסמוס 397—400 נצחיות העולם 345, 430 עולם הבא 368 תכלית העולם 381 עקדת יצחק 478
תורה 348, 349, 351, 439—440 תורת ההכרה 360—373 תנועה 407, 408, 413, 414, 415, 419, 420, 421, 425 תשובה 492	

ספר חמושי: רבי יוסף אלבו: עקריו

נצחיות אלקים 554, 584 קדמות אלקים 584 תארי אלקים 530, 531, 532, 569—571, 574—577, 593—595, 585—591, 616 אמונה 530, 560, 639 אמת 591	אדם 596—605, 644 אהבה 532, 533, 617, 626, 635, 641, 652 אחרית הימים 649 אלקים 529, 574, 576, 580 אחדות אלקים 573, 581, 616 אי גופניות האלקים 529, 542, 552, 581 דת אלקית 527, 540, 544, 546, 548, 550, 558, 559, 644 הפעולה האלקית 570 הרצון האלקי 571, 572, 603, 607, 644, 582 חסד אלקי 529, 622, 632, 635, 636, 641, 642, 650, 653 ידיעה אלקית 629 מציאות אלקים 525, 530, 544, 550, 552, 558, 563, 567, 569, 572, 591, 594, 595
בחירה חופשית — ראה חירות הרצון האנושי ברית 652 ברכות 638 גלגלים 595, 602, 603, 608, 630, 645 דמיון 608, 610 דעת 533, 557, 561, 587, 594, 601, 603, 627	

652, 638	השגחה 536, 551, 552, 555, 567, 629
נבואת משה 524, 542, 563, 609, 611	631, 632, 633, 636
גפש 536, 575, 601, 609, 612, 623, 629	השלום 655—656
643, 644—647	השלמות הדתית 621
נשמה יתרה 578	התכלית האנושית 533, 548, 623, 624
עולם 595	זמן 584
עולם הבא 645—646	חומר 601—602, 607
עיקרי היהדות 523, 539, 544, 551, 567	חושים 646
עשיה דתית 533, 534, 620, 622, 623	חירות הרצון האנושי 526, 543, 548, 558
624, 635	568, 629—632
שדים 607	חכמה 587, 625
שכל (שכלים) 530, 539, 557, 577, 578	חלום 610, 633
581, 595, 603, 608, 609, 610, 615	גוב ורע 580, 605, 629, 633, 655
616, 642, 644, 645	טומאה 607
שכר ועונש 526, 531, 537, 543, 544, 550	יראת ה' 623
551, 552, 555, 564, 567, 629, 631	יש מאין 526, 541, 551, 563
644, 645, 647, 650	מלאכים 579, 592, 593, 608
תורה	מסורת 543, 553, 559, 561, 592—593
אופיה של תורה 615	651, 652
מתן תורה 530	מעמד הר סיני 561, 562, 564, 596, 609
נצחיות התורה 524, 526, 530, 535	612
563	מצוות 564, 615, 620, 622, 623, 651
תורה מן השמים 525, 543, 544, 550	משיח 537, 540, 629, 651, 652
552, 554, 563, 567, 596, 605, 613	ביאת המשיח 521, 526, 531, 564, 567
תחיית המתים 537, 543, 564, 567, 629	652
645, 646, 649	נבואה 530, 535, 546, 552, 554, 560
תפילה 537, 617, 636—638, 639, 640	562, 567, 605, 606—614, 630, 633
תקוה 653—654	
תשובה 640	

מפתח אישים וספרים

(המסומן ב** — בהערות שבשולי העמודים)

אבן צדיק ר' יוסף 42, 328, 329, 398	אבגוסטינוס הקדוש 528
"עולם קטן" 398	אבו כתיר 50
אבן רשאד 381, 394, 411, 414, 521, 525,	אבולעפיה, ר' אברהם 340
559, 573, 579, 580, 581, 601, 602	אבן אלבאליה ר' ברוך 248
אבן שמואל יהודה — ראה קופמן יהודה	אבן אפלאח 330
אבן שם טוב, שם טוב 357, 417, 439,	אבן ברר אבן טופאיל 330
442, 459	אבן גבירול שלמה 41, 42, 137, 138, 140,
אבן שפרוט חסדאי 258, 329	161, 165, 328, 395
אבן תיבון ר' שמואל 138, 330, 340	"מקור חיים" 42
אברהם בן ר' דוד מפוסקייר (ראב"ד)	מלחמות "השם" 43
339, 542	"תקון מידות הנפש" 138
אברבנאל ר' יצחק 40, 42, 335, 340,	אבן ג'נאח ר' יונה 137, 138, 147, 329,
355*, 435, 538, 543	אבן דאוד ר' אברהם 247, 343, 395
"אגרון" — ראה ר' סעדיה גאון	"אמונה רמה" 161
אגרות הרמב"ם — ראה ר' משה בן מימון	אבן זמרה ר' דוד (רדב"ז) 335
"אהל יעקב" — ראה קופלמן ר' יעקב	אבן חביב ר' יעקב
אהרון בן שרגאדו 54	"עין יעקב" 522
אהרון הלוי מברצלונה 645	אבן יחיא גדליה 250
אויקלידס 140, 166	אבן לאטיף 340
"שיעור" 158	אבן מיגאש ר' יוסף 248, 329
"יסודות" 166, 170	אבן סינא 138, 172, 259, 303, 310, 371,
אוטופרון — ראה אפלטון	381, 406, 411, 412, 417, 577, 578, 579,
"אור החיים" — ראה מיכל ר' חיים	581, 595, 601
ר' אחא 40	אבן עזרא ר' אברהם 42, 51, 247, 250,
איסרליס ר' משה (רמ"א) 40, 340, 513,	328, 439
538, 578	אבן עזרא ר' משה 42, 138, 168, 248
"תורת העולה" 340, 602	אבן פלקיירא שם טוב 177, 340, 362
אירגאס ר' יוסף	אבן פקודה רבנו בחיי (בעל "חובות
"שומר אמונים" 16	הלכות") 11, 17, 41, 42, 98, 133*,
אלבו ר' יוסף 12, 40, 43, 268, 335, 374,	137—244, 252, 268, 270, 272, 310,
519—656	313, 328, 342, 366, 367, 370, 374,
ספר "העיקרים" פתיחה 539	388, 395, 402, 404, 450, 452, 490,
מאמר א' פרק ב' 541, ג' 543, ד' 543	507

579 תימאוס	557 ה' 545, ז' 546, ט"ו 553, ט"ז 557
646 פידון	י"ח 559, י"ט 561, כ"א 562, כ"ב
465, 464 אפרודוסי אלכסנדר	562, כ"ה 566, כ"ו 521
אר"י — ראה לוריא ר' יצחק	מאמר ב' 554
41, 32, 28, 26, 22, 18, 16, 11, אריסטו	פרק ג' 571, י"א 578, י"ג 580, י"ט
, 154, 151, 140, 101, 76, 70, 69, 43	586, כ"א 586, כ"ה 589, כ"ז 591,
, 253, 181, 177, 174, 161, 160, 159	כ"ח 593, ל' 595
, 340, 330, 309, 304, 295, 260, 257	מאמר ג' 556
, 375, 371, 369, 363, 347, 344, 343	פרק א' 598, ח' 606, ט"ז 521, כ"ה
, 405—404, 403, 397, 389, 387, 381	617, כ"ז 620, ל"א 624, ל"ה 627
, 413, 412, 411, 410—409, 408, 406	מאמר ד', פרק ל"ד 648, נ"א 655
, 448, 428, 427, 421, 420, 419, 414	אלגאזאלי 521
, 469, 466, 465, 461, 455, 452, 449	אלדאודי ר' חיים 250
, 532, 527—526, 514, 502, 486, 477	אלדבי (הרופא) מאיר בר יצחק
, 601, 598, 585, 575, 570, 559, 551	"שבילי אמונה" 66, 69*, 72, 73*, 76,
615, 603	79, 83, 88, 97, 103, 104, 108, 109,
602, 539, 259 De anima על הנפש	115, 116, 118, 120
ספר המידות 642, 625, 370	אלחריזי ר' יהודה 247, 341
פיזיקה 584, 582, 407, 406, 377	אלכסנדר מאפרודיסייה 365
מתפיזיקה 579, 407, 406, 390, 382, 169	אלמוקמץ דוד 50, 56, 145, 147, 156,
ר' אשר בן יחיאל (רא"ש) 340	172, 174, 177
	"המקמץ" 147
בחי ב"ר אשר פירושו על התורה 529,	אלנה אונדי 40
561	אלפכר ר' יהודה 340
"בחינות עולם" — ראה ידעיה הפניני	אלפסי ר' יצחק 248, 328, 329
בנבנישתי וידאל (חיים) 521	אלפראבי 172, 259, 303, 310, 414
בנדיקטוס ה"י 13 521	אלראזי 330, 457
בן זרח ב"ר אהרון מנחם — צידה לדרך	אלתבריוזי אבו בכר מוחמד 341, 406, 408,
334	"אמונה רמה" — ראה אבן דאוד
בן מאיר (קראי) 52, 53	ר' אברהם
בעש"ט — ראה ר' ישראל בעל שם טוב	אמפדוקלס 27, 69
בקון רוג'ר 40	אסטרוק אבו מרי 521
בראדי חיים 250	"מנחת קנאות" 525
ברגסון אנרי 42, 357, 523, 584	אפיקור 26, 36
ברדאוס יעקב 74	אפיקרט — ראה היפוקרטס
ברוידע יצחק דוד 139	אפלטון 16, 18, 20, 22, 26, 27, 28, 30,
מתרגם "תורות הנפש"	31, 41, 68, 71, 98, 101, 174, 188,
בר חייא ר' אברהם 42, 161	216*, 288, 295, 369, 410, 420, 428,
ר' ברכיאל המקובל *252	471, 557
	אותופרון 23, 87*
"גבעת המורה" — ראה מימון שלמה	מנון 557
גוטמן פרופ' יצחק יוליוס 24, 30, 31, 32,	"המדינה" 20, 71, 228*, 366, 440,
39, 138, 421, 522, 573	545, 547, 548
הפילוסופיה של היהדות *73	תיאוטיטוס 29, 232

- גייגר אברהם 36
גינצבורג פרופ' לוי 27
גירונימו די סנטה פי 521, 618
גלינוס 308, 575
גניברדוס 615
גרוטיס הוגו 522, 528
גרשון ר' אליהו בן משה ("גבחר
מחרוץ") 522
- דוד בן זכאי (ראש הגולה) 53, 54
דונש בן לברט 137
דוראן ר' שמעון "מגן אבות" 303, 521,
524, 525, 526, 527, 575
דיטריצי 167
דמוקריטוס 26, 70
דנאן ר' סעדיה 331
דקרט רינה 16, 17, 61
"דרכי המשנה" — ראה ר' סעדיה גאון
"דת התבונה ממקורות היהדות" — ראה
כתן הרמן
- רב האי גאון 137, 607
"האמונות והדעות" — ראה ר' סעדיה
גאון
"האפודי" — ראה דוראן ר' יצחק
"האתיקה של היהודים" — ראה לצארוס
הגל ג'ורג' וילהלם פרידריך 38, 341
הוויק י. (תרגום ספר העיקרים באנגלית)
43, 522, 531, 539, 567, 575, 580,
611, 615
"א היסטורי אוף מידיאוול ג'ואיש
פילוסופי" *66
הומרוס 169
הוזהר החדש — ראה רות
החכם מסטגירה 347, 422
"היד החזקה" — ראה ר' משה בן מימון —
רמב"ם
הינמן פרופ' יצחק *127, *133
היפוקרטס — אפיקרט 69, 626
הירונימוס
על אנשים מסורסמים 27
הירקליטוס 27, 655
הלברשטאם ר' חיים מצאנז 341
- הלוי ר' יהודה — ריה"ל 11, 17, 18, 41,
42, *85, 174, 198, 247—318, 328, 342,
349, 368, 375, 387, 390, 394, 395,
419, 490, 509, 526, 534, 535, 536,
537, 551, 562, 576, 577, 592, 606,
609, 613, 615, 635
הלר ר' יום טוב ליפמן 340
המדינה — ראה אפלטון
"המקמץ" — ראה אלמוקמץ ר' דוד
"הפילוסופיה של היהדות" — ראה גוטמן
פרופ' יצחק יוליוס
"הפילוסופיה של היוונים" — ראה צללר
- הייס אייזיק הירש (תרגום למורה נבוכים)
409, 410, 411, 413
ונטורה ד"ר משה 69, *69
- זכות ר' אברהם — "ספר היוחסין" 250
זרחיה הלוי (רו"ה) 521
זרתושתרה 69
- "חובות הלבבות" — ראה אבן פקודה ר'
בחי
חיוג' ר' יהודה 137
חיוי הבלכי 40, 49, 52
ר' חפץ בן יצליח — "ספר המצוות" 147
"חתם סופר" — ראה סופר משה
- טולסטוי לב 25
טרטוליאן 530
- ידעיה הפניני — בחינות עולם 341, 595
ר' יהודאי גאון 147
יהודה לייב בר' בצלאל מפראג (מהר"ל)
40, 538
ר' יהודה החסיד 140
יהודה הכהן 331, 332
יהודה פרופ' 138
יהונתן בן דוד הכהן מלוניל 336
יואל יששכר 522, 573
יום דוד 396, 402
ר' יונה מגירונדי 340
"יסודות" — ראה אויקלידס
יפה ר' מרדכי — בעל הלבושים 340

"מלחמות ה'" — ראה אבן גבירול
 ר' שלמה
 מנדלסון ר' משה 335
 מגון — ראה אפלטון
 "מנחת קנאות" — ראה אסטרוק אבו
 מרי
 מניסיבוס אליאס 74
 "מקור" חיים" — ראה אבן גבירול
 ר' שלמה
 בן חנוך ר' משה 329
 משה בן מימון (רמב"ם) 11, 27, 41,
 43, 50, 58, 85*, 112, 133*, 141,
 173, 174, 247, 251, 252, 265, 272,
 310, 311—327, 518, 523, 526, 527,
 528, 530, 531, 532, 533, 534, 535,
 536, 540, 541, 542, 544, 545, 547,
 549, 555, 556, 563, 566, 569, 570,
 572, 573, 575, 576, 577, 579, 584,
 585, 588, 590, 591, 593, 594, 595,
 603, 604, 605, 606, 607, 608,
 609, 610, 611, 612, 615, 616,
 617, 622, 627, 630, 632,
 633, 634, 639, 643, 645
 אגרות הרמב"ם
 — אגרת הנחמה 329
 — אגרת השמד 331
 — אגרת תימן 333
 הלכות ירושלמי 331
 הקדמה לפרק "חלק" 335, 435, 524
 הקדמה לספר זרעים 334
 הקדמה למסכת אבות — שמונה
 פרקים 31, 33, 37, 243, 336, 450,
 468
 מאמר העיבור 331
 מורה המורה 413
 מורה נבוכים (מו"נ) 18, 334, 340, 355,
 חלק א', פרק א' 451; ב' 294;
 ג' 364; ח' 411; ט"ז 19; ל"א 44;
 ל"א—ל"ו 365; ל"ג 366; ל"ד 368;
 ל"ה 370; ל"ו 40, 44, 371—372;
 נ'—ע' 374; נ'—נ"א 375; נ"ב 375;
 נ"ג 378; נ"ד 378, 379; נ"ו 379,
 380; נ"ז 382; נ"ח 384, 387; נ"ט
 387, 388; ס"א 268, 389; ס"ב 389;
 ס"ג 389; ס"ד 389; ס"ח 389; ס"ט

יצחקי ר' שלמה — רש"י 328, 334
 ר' ישראל בעל שם טוב (בעש"ט) 603
 ישראלי ר' יצחק 40, 50, 55, 330
 ירא יוסף 615
 כהן הרמן (יחזקאל) "דת התבונה ממקור"
 רות היהדות" 20, 242, 626
 כספי יוסף 362, 377
 לבוש — ראה יפה ר' מרדכי
 לוצטו — שמואל דוד (שד"ל) 42, 250,
 335, 340
 לוצטו ר' משה חיים (רמח"ל) 140
 ר' לוי בן גרשון (רלב"ג) 252, 340, 520,
 523, 531, 532, 536, 541, 579, 631
 לוריא ר' יצחק (אר"י) 335, 341
 לורקי יהושע — ראה גירונגו די סנטה
 פה
 ליברמן פאול 331
 לייבניץ גוטפריד וילהלם 341
 ליפשיץ ר' גדליה ("עץ שתול") 522
 "ליקוטי מהרן" — ר' נחמן מברסלב
 לצארוס משה ("האתיקה של היהודים")
 604
 "מאור עינים" — ראה עזריה מן האדומים
 "מגן אבות" — ראה דוראן ר' שמעון
 מגנוס אלברטוס 341
 "מהר"ל" — ראה ר' יהודה ליב ב"ר
 בצלאל מפראג
 מונטיון מיכאל 24
 מונק שלמה (תרגום ופירוש למורה
 נבוכים) 174, 340, 353, 357, 362, 368,
 377, 394, 395, 396, 398, 406, 407,
 408, 409, 410, 411, 413
 Mélanges de philosophie Juife et
 172 Arabe
 "מועדים" — ראה ר' סעדיה גאון
 "מורה נבוכים" — ראה ר' משה בן מימון
 מיכל ר' חיים ("אור החיים") 252*
 מילות ההגיון — ראה ר' משה בן מימון
 ר' מימון הספרדי 329
 מימון שלמה "גבעת המורה" 340, 415
 מלברנש 402

- 645, 635, 634
 משה בן עמרם הפרסי 40
 "משנה תורה — היד החזקה" — ראה
 משה בן מימון
 מתמיסטיוס 396
 מתפיוזיקה — ראה אריסטו
- "נבחר מחרוץ" — ראה גרשון ר' אליהו
 בן משה
 נהוראי ר' גסים 53
 ר' נחוניא בן הקנה 537, 646
 ר' נחמן מברסלב — ליקוטי מהר"ן 340
 ניוטין 429
 ניימרק דוד 69
 תולדות הפילוסופיה * 73
 ר' גסי בן נוח 40
 נרבוני 396, 408, 411
- סופיסטים 26
 סופר משה (בעל ה"חתם סופר") 142
 סוקרטס 16, 26, 37, 303, 601
 סטיאה 26, 27, 28, 29, 31
 סטואיקים 527
 סטרבון 26
 סימפליציוס 414
 סלנט ר' ישראל 142
 סעדיה גאון 10, 11, 15, 38, 40, 42,
 49—134, 137, 140, 142, 146, 147,
 157, 158, 162, 163, 169, 172, 173,
 174, 176, 179, 195, 209, 215, 252,
 298, 313, 316, 328, 342, 343, 344,
 347, 367, 370, 395, 402, 478, 516,
 530, 534, 536, 547, 563, 594, 597,
 615, 629, 634, 645
 "אגרון" או "ספר השיר" 51, 55
 דרכי התלמוד 55
 האמונות והדעות 144, 147, 525
 ביאור שבעים מילות בודדות בתנ"ך
 55
 מועדים 53
 סידור 55
 פירוש לתורה 147
 ספר הגלוי 54
 ספר הירושות 54
- 391, 392; ע' 19, 393; ע"א—ע"ו
 394; ע"ב 397, 398; ע"ג 481
 ע"ה 404
 חלק ב', פרק י"ב 419, 509; י"ג—ל"ב
 419; י"ז 423; י"ט 403, 424; כ"א
 403; כ"ב 427; כ"ד 427; כ"ח 430;
 ל"א 431; ל"ב—מ"ח 433; ל"ו 435;
 ל"ז 437; ל"ט 438, 439; מ' 440;
 מ"ה 444; מ"ו 445
 חלק ג', פרק א' 449; ב' 449; ה' 448;
 ז' 449; ח'—כ"ה 449; ח' 451; ט'
 453; י"א 456; י"ב 457; י"ג 462;
 י"ד 463; ט"ז 465; י"ז 466, 502;
 י"ח 471; י"ט 473; כ"ב 475; כ"ד
 478; כ"ה 482; כ"ו—ג' 480; כ"ו 483,
 502; כ"ז 484; כ"ט 487; ל"א 488,
 502; ל"ב 489; ל"ג 490; ל"ד 491;
 ל"ה 491; ל"ו 492; ל"ז 492; ל"ח
 493; ל"ט 493; מ' 495; מ"א 495;
 מ"ב 496; מ"ג 497; מ"ד 497; מ"ה
 497; מ"ו 499; מ"ז 500; מ"ח 501;
 מ"ט 481, 502; ג' 504; ג'—נ"ד 505;
 נ"א 505; נ"ג 514, 515; ג"ד 513,
 516
- מילות ההגיון 151, 330
 משנה תורה — היד החזקה 16, 334,
 339—336
 ספר המדע 335
 — הלכות יסודי התורה 41, 492, 508;
 ב' י' 390; ב' י"א 355; ד' ח' 360,
 362; ז' 435; ח' 560
 — הלכות דעות א' 440; ג' 230
 — הלכות עבודה זרה א' 372
 — הלכות תשובה ג' ז' 551; ה' ג' 543;
 י' ו' 122
 ספר דאהבה 497
 ספר העבודה
 — הלכות מעילה פ"ח ח' 481
 ספר שופטים
 — הלכות ממרים ב' ט' 291
 ספר המאור — פירוש המשניות 331,
 333, 336, 355
 ספר המצוות 338
 משה בן נחמן (רמב"ן) 340, 607, 617

"צידה לדרך" — ראה בן זרח ב"ר אהרון
מנחם

ציצרו 277, 527

צללר 30

"הפילוסופיה של היונים" 167, 557

צפרוני (מתרגם הכוזרי) 271

קארו ר' יוסף — בעל השלחן ערוך 339

קופלמן ר' יעקב "אהל יעקב" 522

קופמן דוד

די תיאולוגי דס אבן פקודה 138, 151,

153, 154, 180, 181, 202, 252

"תולדות תורת התארים" *73

קופמן ד"ר, יהודה (אבן שמואל) 340,

368, 377, 385, 396, 477

קוק הרב אברהם יצחק הכהן 40, 341

קוקובצב

The date of life of Rabenu Bechaye

138

קלאוזנר פרופסור 30

תולדות הספרות הכללית 55

קליארך 26

קנט 20, 44, 215, 341, 360, 375, 396

קפל (מתרגם הכוזרי לגרמנית) 260, 271,

272, 279, 296

קרשקש — בעל אור ה' 41, 43, 335, 340,

390, 417, 520, 521, 523, 524, 531, 532,

533, 540, 543, 553, 564, 569, 582, 583,

596, 601, 606, 629

ראב"ד — ראה אברהם בן דוד מפוסקייר

ראב"ע — ראה אבן עזרא ר' אברהם

רא"ש — ראה אשר בן יחיאל

רדב"ז — ראה אבן זמרה ר' דוד

רוסו 528

רז"ה — ראה ר' זרחיה הלוי

רלב"ג — ראה לוי בן גרשון

רמ"א — איסרליס ר' משה

רמב"ם — ראה משה בן מימון

רמב"ן — ראה משה בן נחמן

רמח"ל — ראה לוצטו ר' משה חיים

רשב"א — ראה שלמה בן אדרת

רשב"ג — ראה אבן גבירול ר' שלמת

תרגום המשנה לערבית 55

תרגום התנ"ך לערבית 55

תשובות נגד ענן 52

"ספר הגלוי" — ראה ר' סעדיה גאון

"ספר היוחסין" — ראה זכות ר' אברהם

"ספר הירושות" — ראה ר' סעדיה גאון

"ספר המאור" — פירוש המשניות ל-

רמב"ם — ראה משה בן מימון

ספר המידות — על הנפש — ראה

אריסטו

ספר המצוות — ראה חפץ בן מצליח

סרוק בן מנחם 137

עובדיה הגר 333

"עולם קטן" — ראה אבן צדיק ר' יוסף

עזריה מן האדומים ("מאור עינים")

32

"עין יעקב" — ראה אבן חביב ר' יעקב

"עיקרים" — ראה אלבו ר' יוסף

"על אנשים מפורסמים" — ראה

הירונימוס

"על הנפש" — De anima — ראה

אריסטו

"עץ שתול" — ראה ליפשיץ גדליה

ר' פנחס מקוריץ 340

עראמה ר' יצחק 537

פידון — ראה אפלטון

פילון האלכסנדרוני 20, 26—32, 51, 55,

71, 156, 174, 335, 394, 523, 573

"פיסוקה" — ראה אריסטו

פינדרוס 31

פירסט (מתרגם האמונות והדעות

לגרמנית) *69

פירוש המשניות לרמב"ם — ספר המאור

— ראה משה בן מימון

פלביוס 36

פלוטינוס 156, 167, 172, 374

ר' פנחס מקוריץ 340

פסקל 25

פרחון ר' שלמה 249

פריטגורס 530

פרמנידס 27

פתגורס 27

- "שבילי אמונה" — ראה אלדובי (הרופא)**
מאיר ב"ר יצחק
שד"ל — ראה לוצטו ר' שמואל דוד
שהרסתאני 169
"שומר אמונים" — ראה אירגאס ר' יוסף
שירמן 247
שלחן ערוך — ראה קארו ר' יוסף
"שיעור" — ראה אויקלידס
שלמה בן אדרת — רשב"א 340
שלמה ממונפיליי 340
שמואל בן חפני 137
"שרשי הדת" 147
שמואל הנגיד 137, 328
"שמונה פרקים" — ראה משה בן מימון
שם טוב — ראה אבן שם טוב
שפינוזה ברוך 533, 589
"תורת המידות" 17
- שרירא גאון 137**
"שרשי הדת" — ראה שמואל בן חפני
"תולדות הספרות הכללית" — ראה
קלאוזנר
"תולדות הפילוסופיה", ראה ניימרק
תומאס מאקוינו 341, 521, 528, 616
"תורת המידות — ראה שפינוזה ברוך
"תורת הנפש" — ראה אבן פקודה בחיי
"תורת העולה" — ראה איסרליס
ר' משה
תיאוטיטוס — ראה אפלטון
תיאופרסטס 26
תימאוס — ראה אפלטון
תיקון מידות הנפש — ראה אבן גבירול
שלמה
תשובות נגד ענן — ראה סעדיה גאון

מפתח מובאות

	בראשית
י, יב 624	א, כז 177
י, יח 180	ה, כד 283
יב, כ 102	ו, ה-ו 178
יז, יא 561	ח, כא 178
יז, יז 484	טו, ה 308
כב, ז 283	טו, ו 515
כג, ח 497	
כד, יג 515	שמות
כח, כח 179	ג, ד 439
כט, כח 439	יב, ב 290
לב, ד 287	יג, ג 109
לג, ד 83	טז, כט 290
	כא, יד 495
מלכים א	כא, יט 212
ח, כז 583	כג, כז 283
יג 434	לג, יח-כג 10
	לד, ו 180
מלכים ב	לד, כח 507
ו, 434	
	ויקרא
ישעיהו	יז, י 498
ב, ג 290	יז, יא 100
ה, יב 186	
יא, ט 457	במדבר
מ, יב 112	ט, יח 177
מד, יט 156	יא, א 177, 178
מה, ז 455	יב, ח 364
נו, א 19	
נח, יג 603	דברים
	ד, ו 156
ירמיהו	ד, לט 156
ט, כב 517, 603	ה, כא 439
ט, כג 518	

דניאל	ל, לא, לב 87
יב, ג 101	
נחמיה	יהזקאל
ט, ה 179	ט, יב 466
	יד, ח 498
דברי הימים א	חבקוק
כו, ט 509	א, יד 470
כח, ט 317	
קהלת	זכריה
א, יד 122	יב, א 101
ג, כא 100	
ז, ט 102	מלאכי
	א, ט 459
משנה	ג, כב 83
מסכת אבות א, יז 33	תהילים
מסכת חגיגה ב, מא 355, 356	ט, טו 586
	יט, י 548
תלמוד	יט, י 548
	לז, לז 656
ברכות	צד, ט 473
ה, ב 602*	צז, ב 454
לג, ב 90, 388, 502, 588	צט, ג 179
	קב, ז 362
שבת	קד, ד 160
צב, א 611	קו, ב 180
קד, א 31	קיט, 547
קנו, א 308	קיט, צו 148
קנו, א 308	קלה, ו 202
עירובין	משלי
ק, ב 599	ז, ז 100
	ח, לו 221
יזמא	ט, א 187
פז, ב 640	כה, יא 358
	כה, טז 366
תענית	איוב
ב, א 508	ט, ד 272
יא, א 35, 231	לא, טו 20
כה, א 34	לב, ח 102
חגיגה	לג, טו—יז 633
יג, א 337	לח, לו 558

חולין	יד, ב 366
פו, א 639	כב, א 36
תלמוד ירושלמי	
כתובות פ"ה ה"ה 20	כבא בתרא
סנהדרין פ"ד, י"ט 34	טז, א 476
אבות דר' נתן פרק ל"א 397	
אותיות דר' עקיבא 37	
ספרי פרי' ראה 553	סנהדרין
בראשית רבה מ"ד 484	לח, א 89
פרקי דר' אליעזר 308, 544	צא, ב 11
זוהר 537, 558	צט, א 540
זוהר חדש — מדרש רות 607	קיא, א 621
ספר היצירה 397	פרק חלק 550, 646

