

Benedicti de Spinoza

ETHICA

ordine geometrico demonstrata
et in quinque partes distincta.

Die

E t h i k

(Tugendlehre)

des berühmten jüdischen Philosophen

Baruch Spinoza

hebräisch übersetzt nebst ausführlicher Einleitung und erläuternden Noten

von

Dr. S. Rubin.



1885.

Druck von Georg Brög, Wien, IX. Schlickplatz, Kolingasse 20.

Im Selbstverlag des Verfassers.

11/11/1911

11/11/1911

11/11/1911

4 VIA

Tartu Riikliku Ülikooli
Raamatukogu
6820

130

חקר אלוה

עם

תּוֹרַת הָאֵדָם

מאת

ברוך שפינוזה

67485

מתורגם ומבואר עם מבוא גדול

מאת

שלמה ראבין

Dr. phil.



וויען תרמ"ה

בדפוס של געאָרג בראַג (המנהל פ. סמאָלענסקי).

מבוא.

א. העתקת הספר הנוכחי.

זה כשלושים שנה אשר החלתי לת לפני קוראים עברים את ספרי שפינוזה, וכבר יצאו שתי חוברות לאור בשנת תרמ"ז. והיה אך יצא יצאה החוברת הראשונה. ויתעורר עלי החכם שד"ל נ"ע, וישפוך על שפינוזה חמת עברה וזעם, ויאכלהו בכל פה כי קנאת דעתו ואמונתו אכלתהו. ויתעבר גם בי על אשר ערב לבי לפרסם ספרי שפינוזה ברבים, ויקדש עלי מלחמת מצוה במחלוקת לשם שמים, מלחמת תנופה ערוכה במכתבי עת שונים וארוכה כעשר שנים. הלא היא כתובה בספרי העברי בשם "תשובה נצחת" והאשכנזי בשם Spinoza und Maimonides. וככה העבדתי את עמי ואפדתי את עתי ובליתי את זמני בדברי ריבות בשערים, ותשבת המלאכה וחדלה לעולם. את שני הפרקים הראשונים מספרו של שפינוזה על התורה הדפסתי בראש ספרי על הנבואה שהוא החלק הראשון לספרי. מעשה מרכבה" ואת היותר החרמתי.

אכן על הספר הנוכחי חסה עיני, ואחמול עליו כי מילדי העברים הוא, וגמרתי בדעתי להוציאנה לאור עולם, למען הציב בספרותנו הלאומית יד ושם אל גאון עמנו, החושב הגדול אשר לא קם כמוהו בכל עמי הארץ, הפילוסוף (במובן השם לאמתו) היחידי (אכן שקול כנגד כל הפילוסופים בקרב עמים אחרים) אשר ממעי יהודה יצא, גאון יעקב אשר בו יתפאר ישראל בעמים*) כי יכירו וידעו שלא בלבד נצר

(* בן עמנו הסופר הנודע ב. א. וי ערב אך יצר את הצורה הזאת בדמיון כזה: הלילה פרש כנפי דומיה על כל היקום, וברוך שפינוזה שוכב ישן במטתו. ויחלום והנה איש עומד לפניו, זר תארו ונכריה תמונתו: ראשו עטוף באפר שחור, ושערו כלבנת השלג יורד על פי מרותיו. על מצחו תו דם, עיניו נמקו בחוריהן בסכך גבותיו כמושוכת חדק. לחייו קמטו מזוקן ועל עפעפיו צלמות, שפתו מעולפת בזקן משתרע עד אוור מתניו, מעיל קרוע לגזרים על בשרו ורגליו חלוצות נעיל נוטפות דם מכות

כל דת ואמונה משרש יעקב פרה, כי גם חומר הפילוספיה החדשה יצא מגזע ישראל לאור עמים. אבל הקדים שפינוזה לבא לעולם כשתי מאות שנים לפני זמנו, על כן כתרוהו צרי עין, סבכוהו גם אפפוהו מורדי אור, וישטמוהו וימרוהו בעלי קשת רמיה ויכוהו כלשוון, קנאים פגעו בו מכל צד ועבר, אלה בקנאת אש דת כי אכלתם, ואלה באש קנאת סופרים כי נצתה כם, וגם רבני עמנו התאנפו בו ויגידוהו ויתנהו

טרויות, על לוח לבו תלויה מגלה קטנה שקועה בחזהו כמו כתובת קעקע. בימינו מטה גדול גבוה משכמו ומעלה, ובשמאלי ולקוט תוכו כלי גולה — ויפול האיש על צוארי ברוך וישקוהו, ויתן את קולו בככי ויאמר: הידעת אותי, בני בחירי בדך רצתה נפשי? זה לי שש עשרה מאות בשנים אשר נגעה בי יד ה' — אז עמדתי כחום היום על מפתן פתח ביתי והולד על זרועי, והנה זה עבר לפני
וישב אצל מזוזת הדלת לנחה. ואנכי משנאתי אותו הרפתיהו בשאט ברגלי הלאה. ויקם האיש ויבט בפני ויאמר: קום נא גם אתה ולך לך הלאה, הלאה הלאה ברגל נהלאה נע ונד תהיה בכל הארץ עד עת בא קץ הימין כי אסוד מלכותי בשמים ובארץ! — הילד התנפל מעל זרועי, רגלי הובילתני הלאה הלאה. עזבתי ביתי נמשתי נחלתי ואחי כצפור לנדו כגלגל ברוח וכעשן מארובת. מני אז, הה, מנוח לבך רגלי לא מצאתי, כל אסון ופגעני וכל הרב תאכלני, מדחי אל דחי הלוך אלך ביערים ובבקעים בהרים ובנהרים, בליל ישימון ובמדבר תלאובות. כל פרחי נצה הסכו עין כוסם מנגדי, נאנח כל הציר, אומלל כל דשא וירק בקרוב צעדי אליהם, חדלו זמירות בעלי כנף מכין עפאיהם בקרבתי. גם האריה בסככו חת מפני וברוח יברח ממועונתו. ככה הלכתי מעיר לעיר ומממלכה אל עם אחר, נתנו במאכלי ריש ולצמאי השקוני לענה, הטיפו רעל בהנרותי ועלי חוחים רפדו יצועי. כי אמרתי אבלוגה על יגוני אשכבה ואישן לנות, הרגוזו את הארץ תחתי. גם כי אזעק ואשוע אטרו בגחלי רתמים את פי. בכל מקום מדרך כף רגלי החזיקו בציצת ראשי ויסחבוני עלי מוקד למאכלת אש. רבת צעקתי מכאב לבי: אהה ה' אלהים! עד מתי תאנף בי? מתי תרחם עלי כאב על בני יהודי? מתי תסיף צרי גלעד בפצעיו? מתי אחשב כאדם ולא אהיה עוד סחי ומאום לכל גווי הארץ — הנה דור הולך ודור בא ראיתי, ממלכה נובלת כציון השדה ואחרת תפרח תחתיה כשושנה בשרון; אך אנכי תלוי כמר מדלי בלי אפול ארצה. במקום הקרה משלך קפאים כפתים שם אני, גם חול מדבר ערב וקדר בוער תחת רגלי, גולה ונודד בלי מצוא מנוח, גם בלי מצוא — קבר. אכן אבטח באלוה, המאיר לארץ ולדרים עליה, כי יבקע כשחר אור חדש על הארץ ויאר גם לי

לחרם ולמשסה. ועתה כאשר שבו כל עמי הארץ לרצות את אבן שפינוזה ואת עפרו יחוננו. עתה לנו משפט הבכורה להשיב את שבותו ולקבלהו בספרותנו העבריה. אשר בה הגה והרה רעיוני הנשגבים, וממקור מעינותיה שאב מימיו הנאמנים (כאשר אראה להלאה). ומי יודע אם לא היה שפינוזה כותב את ספריו בלשון הרלב"ג ובעל אור ה' לולא גרשוהו מגדיו אנשי חרמו מהסתפח בנחלת אלהים, כי השפה העבריה היתה חביבה לו ויקרה מאד ורק המות הפריד בינו ובינה. שכן בסוף ימיו התחיל לכתוב את ספרו על דקדוק לשון עבר ולא השלים אותו כי מת בינתים (עיין להלן). ואם עמי הארץ יכבדוהו במצבות אבני שיש ומשכית, נציבה לו אנחנו אבני זכרון בספרותינו. כי אחינו עצמנו ובשרנו הוא בגופו ובנפשו בגוו וברוחו. כי רוח חכמת ישראל מדברת מתוך גרונו, ורוח חכמי ישראל סמכתו לפנות עורף אל רבו הנוצרי קארטעזיוס (כהערת Hegel וד"ר Joël) ולבנות לו כמו רמים מקדשו בשמי היהדות.

את הספר הנוכחי העתקתי כמترגם נאמן מלה במלה ורעיון ברעיון. לא נמיתי מדברי המחבר ימין ושמאל. לא הוספתי עליהם ולא גרעתי מהם. לא שניתי מטמא. לא החלפתי רעיון ולא המירותי הגיון. והקורא העברי ימצא לפניו את דברי שפינוזה ערוכים ושמורים בקומתם ובצביונם. וראה את הפילוסוף היהודי הזה במעלותיו ובמגרעותיו (כי חכם אין צדיק בארץ אשר לא יחטא בהגיגו). כחרוד שכלו וחרירות בינתו כפלפולי הויות דאביו ורבא (אשר יאמר כה וכה גם עליו: אנב חריפתא

במחשכים, אור פילוסופיא חדשה צרופה ומוזקקה כבור הבינה יצרף ויטהר לב בני האדם ויחדש רוח נכון בקרבם ורוח גם לי — ועתה בני, ברוך אתה להי, ברוך מעם הגיונך וברוכה חכמתך המפיעה אור שבעתים, ונברכו בך כל עמי הארץ. אחיך אנשי גאולתך השליכוך מקרבם כנצר נתעב ויבקשו את נפשך. גם כל גויי הארץ המה מגדיך שונאיך ורודפיך — אל תירא, בני. עוד תשוב ואשיבך, לפני תעמוד כהן אמת ותושיה שר תבונה ופלא יועץ הגיון כימי השמים על הארץ. וישתחוו האיש על כסת ברוך עוד הפעם וישקוהו — היא נשוקת ישורן אבי עם אלהי יעקב.

שבשתא), בהררי הגינו התלויים בשערה (אשר לפעמים קלע אל השערה והחטיא את המטרה), במשגב מגדלו הבנוי לתלפיות המרחק בין השמים ובין הארץ (אשר פה ושם יתגודד כמעט לרוח בקרת עזה כי נשבה בו), בעוזו חחי שרשרות שרעפיו אשר ילאו את הקורא למצוא את בריחם התיכוני, בהאריכו לפעמים במקום שהיה יכול לקצר ובקצרו לרוב במקום שהיה לו להאריך, בהחילו כפעם בפעם סתרי מזמותיו בערפלי דומיה חרישית והיא מסתרת, כחדרו עמוק עמוק בתכונות נפש האדם כמו באוצר כלום סתום חתום וכמוס, בהציעו משפטי שיטתו הקיים הצלעים והתאים כשדרות הבניה והגזרה במבטח בונה אמן על חומת אנך וקו המדה בידו, בכח זכרונו הנפלא אשר לא יפיל צרור ארצה מכל הכפסיים והשכבים והגזרים המוגשים אחד לאחד יתלכדו ולא יתפרדו והיו לבנין נפלא מעיר השתוממות בלב הקורא, וראה ואמר אך עם חכם ונכון הגוי הגדול הזה אשר מקרבו יצא חושב אדיר אמיץ וכביר כח כמוהו.

ב. תולדות שפינוזה.

ברוך שפינוזה (Benedictus de Spinoza * d' Espinosa) המכונה (24 November 1632). נולד בעיר אמשטרדם ככ"ח מרחשון שנת ה'שצ"ב (24 November 1632). משפחתו כרחה מארץ פורטוגאל ונמלטה מחמת האינקוויזיציה המציקה אז בארץ ההיא ובספרד, ובאה לארץ השפלה (ניעדערלאנדען) בראשית המאה הי"ז לספירתם. אבותיו תמימי דרך וישרי לבב סוחרים נכבדים ועשירים גרו בבית נאווה ברחוב Burgwal אצל הבית הכנסת הישן אשר לספרדים המכונה בית יעקב. לברוך היו שתי אחיות, שם הבכירה רבקה, ושם הצעירה מרים אשת שמואל קרצרית יהודי ספרדי, ובנה דניאל קרצרית היה בין יורשי ברוך אחרי מותו.

כבן שש שנים בא ברוך אל בית הספר בשבע מערכות אשר

(*) ונמצא עוד במשפחת שפינוזה חכם אחד שהיה אדוק מאד בהריא אכן עזרא והוא מובא בשם הגדולים מהרב חיד"א בשם הרב הכולל כמהור"ר בנימין איספנוזא — שהוא בלי ספק Espinoza שם משפחת הפילוסוף שלנו — אשר הכר ספר "בית העזר" על הראב"ע וספר יסוד קיום.

להיהודים אז באמשטרדם בשם "כתר תורה" ששם למדו בני יהודה ספרי הקודש ועניני דת ודין באמונת ישראל. ראשי המורים היו אז שלשת רבני או חכמי אמשטרדם: ר' שאול לוי מְרַמְאֵרָה מחבר הספר "גבעת שאול" המכיל דרשות פילוסופיות ועוד ספר על השארת הנפש וספרים אחרים, ר' יצחק אבוהב מקובל גודע, ור' מנשה בן ישראל המפורסם בספריו ובפעולותיו לטובת עמנו.

אביו אשר היה ישר־שכל ובריא־תבונה נמנע בלב בנו יחידו ברוך בימי ילדותו שנאת אמונת־שוא והכלי שמי כזב, ויהי כאשר שגן האב הזה בנפש בנו נמיה לתמימות ויושר, ויורהו לבל ימיר אמונה מהורה בהכלי שוא, ולבל יחליף דת־אל במצות אנשים חנפים, הואיל לנסות אותו למען דעת אם הכו דבריו שורש על תלמי לב בנו ברוך, וישלחהו פעם אחת לגבות כסף אשר נשה באשה אלמנה אחת באמשטרדם, וברוך אז כבן עשר שנים, וילך הילד ויבא אל בית האשה, וימצאה מתפללת באחד כתבי הקודש, ולא שתה את לבה אליו, ויוחיל הילד עד בוש ויעמוד אצל הסף עד אם כלתה להתפלל, ותקרא לו ותמנה לו את הכסף במספר לעיניו, ותצר אותו בחרט ותתן אליו לאמר: הא לך בני נְשִׁי אביך, מי יתנך חסיד וצדיק כמוהו לבלתי סור ימין ושמאל מתורת משה רבנו, כי אז תשכיל בכל דרכיך לטוב לך כל הימים. ככלותה לדבר את הדברים האלה לקחה את צרור הכסף לשום אותו אל תוך שק הילד, ויזכור הילד את דברי אביו על אודות חונפי הדת, ויכר באשה ההיא כל אותות הנופת־דת ואמונת־כחש, ויואל למנות עוד הפעם את הכסף, למורת רצון האשה אשר חשכה בעדו מעשות כזאת, וימנה וימצא כי חחביאה האשה, מדי הריצה את הכסף במספר, שני שקלי זהב בתוך חור מכסה השלחן אשר נעשה בעקבה לתכלית כזאת, ויבן את דברי אביו וידום, ויבא אל ביתו ויספר את הדבר לאביו ויהללהו אביו כשער.

עודנו נער גודעו בו אותות רוח דעת וחכמה נשגבה, שכל חזק ישר וחד החודר במעמקי הגיון ורעיון, כח־מומה שגיא ובעל כנפי רוח

נעלה. כבן י"ג שנים נמש ברוך את בית הספר "כתר תורה" ששם הורחו ר' מנשה בן ישראל תנ"ך ותלמוד ודקדוק ומליצה ושיר, ויבא לבית ר' שאול מורטאירא וילמוד שם גפ"ת ופוסקים כפלפול הויות דאב"י ורבא, ושם היו לו חברים מקשיבים בקול מרם ר' שאול, אשר הגדול שבתלמידיו היה המקובל ר' משה זכות, איש הולך חשכים בסודות ח"ן, שעליו מסופר כי בילדותו למד לשון לאמ"ן וכשהגדיל ועמד על דעתו הרחבה התענה ארבעים תעניות כדי שתשתכח ממנו, לפי שהיה אומר שהיא לשון הקליפה ולא תעמוד יחדיו עסרוי התורה — והיה סכל לחשוב את ספורי רבה בר בר חנא למעשים שהיו. וחברו השני של ברוך היה ר' יצחק גהר, מקובל ואיש תוככים.

עודנו כבן י"ד שנים הביא ברוך את מוריו במועקה ע"י שאלות חרוצות וחקירות עמוקות, ויבן היטב כי תשובות מוריו אך נחוצות והחיות; אולם החריש ויתאפק כאלו ישרו בעיניו ועצרו כח להשקיט שאון גלי תפונת לבבו, ויצא לו שם גדול בחכמת התלמוד, וימצא חן ושכל טוב בעיני כל באי שער עירו, ובהיותו כבן חמש עשרה שנים נסמך על ידי רבי שאול לשם רבי ומורה הוראה בישראל, ויאהבהו ר' שאול מאד, כי ברוך היה עלם תמים ועניו ובעל מדות טובות וישרות.

אבל רוחב לב ברוך לא מלא מלמודים האלה, ונפשו הגדולה לא שבעה מרוח שאול, ויואל להגות בהתמדה יתרה ובשקידה חרוצית בספרי חכמי ישראל בחקירה ובפילוסופיא, וביחוד בספרי ר"ש אבן גבירול והר"א אבן עזרא והרמב"ם והרלב"ג והר"ח קרשקש. וגם בחכמת הקבלה העמיק לחקור, כי מורהו ר' יצחק אבוהב הג"ל היה מקובל מפורסם. והיה עוד באמשטרדם בימיו המקובל רבי אברהם אירירא מחבר כלשון ספרדית שני ספרי קבלה, אשר העתיק אותם ר' יצחק אבוהב לעברית בשם בית אלהים ושער השמים, ויהנה גם בספרי חכמי האומות, ויעמיק בחכמת החשבון והמטבע, כי ידע והבין כבר לשונות ספרדית פורטוגאלית איטאלקית פלאמית אישכנזית, ועוד רומית שבה חורה אותו מורה אישכנזי ושמו

שווארץ, אשר הפך לשם רומי ניגריטיוס. ואחריו נודע לו איש חכם מורה
 בחכמת הרפואה ושמו Van den Ende וימצא ברוך חן בעיניו ויכירוהו לעמוד
 לפניו ולשמוע מפיו תורת הלשון הרומית, וישלימהו כמדעים רומיים
 ויוניים ובספרותם, ויחנכהו להגות בספרי קארטעזיוס, ולא בקש ממנו
 דבר לגמול שכרו, כי אם עזר מעט בעבודת משמרתו להורות לתלמידיו.
 ויש מספרים כי בהיות ברוך בבית מורהו הזה נקשרה נפשו בנפש בתו
 היחידה ושמה קלארא מרים עלמת חן טובת מעם ושכל יודעת לשון
 רומית ומבינה בה שיר ומליצה בשלמות גדולה, עוד כי למדה כפעם בפעם
 את תלמידי אביה בצאתו החוצה, היא למדה את ברוך לשון רומית והוא
 הורה אותה בפילוסופיא, אך לא יפי תארה וכן פניה קלעו חצי חשק עז
 כמות בלבו, (אם אמנם ידע מראש כי לא תוכל להיות לו לאשה באשר
 היא נוצרית והוא יהודי ולא עלה על לבבו להמיר דתו או דתה); כי
 אם רוחב לבבה וחכמתה הציתו אש האהבה בקרבו וגם בלב חברו
 תלמיד אחר של אביה ושמו Kerkering יליד האמבורג, וירא הנער הזה
 כרע את הצר ויקנא בו ויתחפך בתחבולות כמוהר וכמתן, וידבר על לב
 הנערה בשפתים ישק, ולא חדל מהוסיף שמן ופחם על יקוד אהבתו
 בלבה, עד אשר הטת אותה אליו ותהי לו לאשה, רגשי האהבה הנכזבה
 ההיא עשו רושם בחקירות שפינוזה על אודות האהבה בספר הנוכחי.
 ואולי נשאר בעבור זה פנוי ולא נשא אשה כל ימיו. — ככה דרוש
 דרש ברוך בספרי חכמי ישראל ובספרי חכמי האומות בכל מאורו וימלא
 ברוך את חררי לבו בדעת ובתי נפשו בתבונה; אולם ההריש כעלם
 עשתות שאנן ולא גלה לאדם את צפוניו.

עודנו טומן מחשבותיו בלבו לבל תראינה החוצה, והנה שנים
 מאוהביו הנאמנים בחדר ישיבתו, משה זכות ויצחק נהר הנ"ל, ממתיקים
 עמו סוד בשפת חלקות, ויפצרו בו עד בוש, לבל יירא ולבל ית
 לגלות להם מסך האמת, באשר נפשם שוקקה לראות פניה כמעט רגע
 ערומים בלי מסוה, ואחר ישובו יתנו הכסות על עיניה ואיש לא ידע
 דבר, וישתומם ברוך על דבריהם ויתאפק ויען אותם בענות רוחו לאמר:

מה תבקשו מפי תורה, לכו ודרשו בספרי קדשנו בתורה ובתלמוד ובקבלה וְרַח לַכֶּסֶם, אַל נָא תִשְׁלַח אֹתָנוּ, עֲנוּהוּ, הִשִּׁיבֵנו דְבַר עַל שְׁאֵלוֹתֵינוּ הָאֵלֶּה: הִישָׁנָה מְלֹאכִים בְּעוֹלָם? וּנְפֹשׁ הָאָדָם הֲאֵם נִצְחִית הִיא? וַיַּעַן אֹתָם בְּרוּךְ דְּכָרִים אַחֲדִים עַל שְׁאֵלוֹתֵיהֶם הֵן, וַיֹּאמֶר: אֹדֶה כִּי אַחֲרַי לֹא נִמְצָא שׁוֹם רוּחֵי וְאַל־גּוֹף בְּסַפְרֵי קִדְשֵׁנוּ, לֹא יִפְּלֵא בְּעֵינֵינוּ לְהֶאֱמִין, כִּי הָאֱלֹהִים הוּא בְּעַל־גּוֹף, בְּשִׁנְגַם הַמְשׁוֹרֵר הַקָּדוֹשׁ (תְּהִלִּים מ"ד ב') מִכְּנֶהוּ "גְּדוֹל" וְאִין מוֹשֵׁג גְּדוֹל וְקַמֵּן בְּלִי שְׂמַח בְּרוּחַ בְּמָקוֹם, וְזֶה הוּא גְּדֵר כָּל גּוֹף, אֹדוֹת הַמְּלֹאכִים הֵן הַמְּקַרָּא אֵינְנוֹ אֹמֵר כִּי הֵמָּה יִשְׂיִים נִמְצָאִים תְּמִידִים בְּפוּעֵל, כִּי אִם רוּחוֹת דְּקוֹת נִבְרָאוֹת לְשַׁעֲתָן וְנִקְרָאוֹת מְלֹאכִים בְּעִבּוֹר שְׁעוֹשִׂים מְלֹאכּוֹת ה' וְרוֹצְנוֹ אַל כָּל אֲשֶׁר יִשְׁלַחֵם, הַמְּלֹאכִים וְשֹׂאֵר מִיְּנֵי הַנְּפֹשִׁים הֵמָּה בְּלִתֵּי גְרָאִים מִפְּנֵי דְקוֹת וְרוּחֲנִית חוּמְרָם, וַיּוֹכְלוּ לְהִרְאוֹת רַק כְּמוֹ יִתְרָאוּ צִלְלֵי רוּחוֹת בְּמֵרָאָה מְלוּמָשׁ, בְּחִלּוּם אוֹ בְּאִישׁוֹן חוֹשֶׁךְ כֹּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב בְּחִלּוּמוֹ סוּלָם בֵּין שָׁמַיִם וָאָרֶץ וּמְלֹאכֵי אֱלֹהִים עוֹלָיִם וַיּוֹרְדִים בּוֹ, עַל כֵּן לֹא נִמְצָא כִּי הַפְּרוֹשִׁים הַחֲרִיטּוֹ אֶת הַצְּדוּקִים עַל אֲשֶׁר מֵאֵנוּ לְהֶאֱמִין בְּמִצִּיַּאת הַמְּלֹאכִים, יַעַן גַּם הַתּוֹרָה לֹא סִפְרָה מְאוּמָה מְבִרְיָתָם, דְּבַר הַנְּפֹשׁ עֵינְנוּ רוֹאוֹת כִּי בְּכָל מָקוֹם שֶׁנִּזְכָּר בְּמִקְרָא הַשֵּׁם נִפְשׁ מוֹרָה רַק רוּחַ חַיִּים וְכַח חַיּוּנֵי, לְחַנֵּם נִבְקֶשׁ בְּמִקְרָא עַד אוֹ אִסְמִכְתָּא עַל נִצְחוֹתָהּ, וְהַחֶפֶךְ נִרְאָה וְנִמְצָא כְּמֵאָה מְקוּמוֹת, וְדַעַת לְנִבּוֹן נִקְלָ; אִכֵּן הַמָּקוֹם גַּם הַזְּמַן אֵינָם מְרִשִׁים לְדַבֵּר יוֹתֵר מְדַבְּרִים כְּאַלְהֵי, שְׂמִץ הַמַּעֲמָ אֲשֶׁר לְקַחַה אֲזַנְנוּ מִתּוֹרַת פִּיךָ, עֲנֵה אַחַד מִשְׁנֵי רַעִיּוֹ, יוֹכֵל אוֹלֵי לְמֵלֵא אוֹזֵן שְׁבַע, אֵךְ לֹא יוֹכֵל לְשִׁבּוֹר צְמֹאוֹן תֹּאכֵי דַעַת וְתִבּוֹנָה כְּמוֹנֵי, בְּרוּךְ אֲשֶׁר רָצָה לְשׁוֹם קִנְצֵי לְמַלְיָן, הַבְּטִיחָם לְמֵלֵא מְשָׁלוֹתָם, וְכִלְכּוּ שְׁמַר אֶת הַדְּבַר, וַיְהִי כְּעֵלוֹת עַל לְכַבּוֹ כִּי מִגְּמַת חַפֵּץ נַעַר לְדַעַת הַכֵּל מְדֵי עַמְדוֹ עַל רַגְלֵי אַחַת הִיא לְרוּב מְרוּעַ לֵב, וַיִּדְרוֹשׁ אַחַר תְּכוֹנַת נִפְשׁ רַעִיּוֹ הַהֵם, וַיִּמְצָאֵם מְחֻלְקֵי לְשׁוֹן בְּלֵב וְלֵב, וַיִּפְרֹ אֹתָם בְּרִית שְׁלוֹמוֹ וְלֹא יוֹכֵל עוֹד לְדַבֵּר עִמָּהֶם, עַד כִּי חָרָה אַפְּסָם בּוֹ וַיֹּאמְרוּ לְקַחַת מִמֶּנּוּ נֶקֶם בְּהַבְּאִישָׁם אֶת רִיחוֹ בְּעֵינֵי רַבְּנֵי הָעִיר, וַיְבִיאוּ אֶת דְּבַתּוֹ רַעָה לְפָנָי רֹאשֵׁי עַדַת בֵּית הַכְּנַסַּת

לאמר: העלם הלז אשר אמרנו כצלו נחיה בנוים והוא יהיה לעמוד התוך אשר בית הכנסת נשען עליו. נהפך לאיש אחר והיה לסור גפן נכריה, ישנשג שרש פורה רוש מינות ואפיקורסות, מנאץ הוא את תורת משה רבנו, ומקל בכבוד הנביאים, והולך בדרכי המין אוריאל אקוסטה אשר שלחו האלהים ביד פשעו זה לא כביר בימים.

הקול הזה עשה לו כנפים וכנחל אש וגפרית שטף ועבר כמחנה העברים עד אשר נשמע בחצרות בית הכנסת ובבתי מדרש רבני אמשטרדם, וימלאו ראשי העיר חמה וחרון אש קנאת הדת עלה כאפס כסיר גפוח, וישלחו ויקראו לברוך, ויבא ויעמוד לפניהם ברוח נכון בקרבו, ויפתחו הרבנים את פיהם ברוח נכאה ובשברון לב נאכל מקנאת בית ה' ויענו ויאמרו: מה לך ברוך ומה מעשיך? תחת אשר בצפיתנו קוינו ממך אך טוב וחסד לבית ישראל, והנה זה עם ה' מעבירים קול שם רע עליך, כי גאץ נאצת את דברי אלהים חיים, ועתה רחץ נא בנקיון נפשך, שים לאל ולאיץ את דברי הרוגנים עליך ונקית מאשם, אולם אם האמת כפי העדים, כי נפשך טבעה בבוץ מינות, ידוע תדע כי גדול עונך מנשוא ומרה תהיה אחריתך, ויהי אך החל ברוך להצטדק לפניהם, והנה רעיו הבוגדים בו נצבים למולו, ויענו בפניו כי אמת הדבר הרע הזה, כי רוחו איננו נכון עם אלהים, ויספרו באזני ר' שאול מורטאירא ור' יצחק אבוהב את כל דברי ברוך אשר דבר להם על אודות האלהים המלאכים והנפש, ויחר אף הרבנים וישפכו על ברוך חמת שפתם וזעם לשונם, ויקראו לו כופר מין ואפיקורס, וימאנו לשמוע עוד דבר מצטדק מפיו, אשר כתב גם בספר בלשון ספרדית (*), ויגזרו על ברוך נדוי הוא החרם הקטן, שיהיה שלשים יום מנודה מחבריו ומכל אדם, עד אשר יעזוב את מחשבותיו ואת הקירותיו ורעיוניו ישליך הלאה יזרם כמו דוח צא יאמר להם. —

(* הספר הזה, אשר לפי השערה היה מכיל את הקורות שפינוזה שהרחיב אחיכ בספרו על תורת הדת והמדינית (Tractatus theologico-politicus), אבד ואיננו.

אבל שלשים ימי הנדוי עברו וחלפו, אך רעיוני ברוך ועשתנותיו קשורים בנפשו ובלולים בדמו, אם קרוע יקרע סגור לבו ישפוך את דמו אך לא את רעיוניו ארצה, אם נפשו גחלים תלהט יפה אותה, אך לא את עשתנותיו, ויואלו רבני אמשטרדם לקצוב לברוך אלה זחובים לשנה, אם יעזוב את דרכו בחקירותיו, ולא קבל, כי חופש דעותיו יקר לו מאלפי אלפים זהב וכסף, ויחשבו הרבנים מחשבות איך יכבו שלהבתיה בעודנה הוחשת ולוחשת בנחליה, במרס תפרוץ לתבערת ארץ ומלואה, ויהי בצאת ברוך מבית הכנסת, וידקור אחריו אחד הנצבים שם ברומח אשר בידו; אכן הטא הרוצח את המטרה, כי נפטר ברוך מפניו, ולא בא הרומח אל בשרו, אך את מעילו קרע, ויהי כראות ברוך כי יארבו לדמו, ויחדל לבא לבית הכנסת.

ויהי כאשר עמד ברוך על דעתו לחקור ולדרוש ולהגות, ולא הניא את מורשי לבבו, ולא שמע לקול הרבנים להאמין לכל דבר בלי חקירה ודרישה, ויתאספו אנשי מעמד העיר ובראשם חכמיה הרבנים ר' שאול מורטאירא (אשר החרים כבר את אוריאל אקוסטה) ור' יצחק אבוהג בבית הכנסת בששה לחודש אב בשנת תמ"ז (27 יולי 1656) ויחרימו את ברוך, והוא אז בן כ"ג שנים, בחרם הגדול אשר קראו במקהלות עם רב לפני ארון הקודש הפתוח, בתקיעת שופר ובאחיות ספרי תורה, כאזהרה נוראה לכל יזיד איש להתחבר עם ברוך לא בכתב ולא בע"פ, שלא יטה לו אדם חסד וחנינה, שלא ידורו עמו בבית אחד, שלא יקרכו לד' אמות שלו, ולא יקראו בספריו כי חרם הם. — ואלה דברי החרם הנורא ההוא :

”בגזרת עיריך ובמאמר קדישיך אנו מחרימים מנדים מקללים ומאררים את ברוך דע עספינוזה בהסכמת קהל בית הכנסת והעדה הקדושה הזאת לפני ספרי קודש התורה עם תר"ג מצות שלחם הכתובים בה, בחרם אשר החרים יהושע את יריחו, בקללה אשר קלל אלישע את הנערים, ובכל התוכחות הכתובות בתורה, ארור יהיה ביום, ארור יהיה בלילה, ארור בשכבו, ארור בקומו ממשכבו, ארור בצאתו, ארור בכואו.

אדני לא יסלח לו והרה אפי וקנאתו כאיש הזה, ובאו עליו כל הקללות הכתובות בספר התורה הזה. אדני ימחה את שמו מתחת השמים, והפלה אותו לרעה מכל שבטי ישורון, עם כל קללות השמים הכתובות בספר התורה. ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום. — אנו מזהירים שלא יהיה לאיש עמו מו"מ בע"פ או בכתב, שלא יתן לו חנינה, שלא ישב עמו תחת קורה אחת ולא בתוך ד' אמות שלו, שלא יקרא ספר אשר חבר או כתב".

וישמע ברוך את הדבר הרע הזה בלי חרדה ובלי אימתה ופחד, וישת עצות בנפשו להפדר מתוך הקהל, למען ישב בדד וידום כי נמל עליו משא כבד להקר רעיונים נשגבים ממעיני דומיה. יהי שם ה' מבורך, ענה ברוך אל המבשר לו את השמועה הזאת, המה יאלצוני לעשות את אשר חפצתי עשות אני זה כמה, ואחדל כי יגורתי מפניהם; אך עתה כי הלאוני וגרשוני מהסתפח בנהלתם, הבה! יצא אצא אל מדבר נורא ביתר נקיון כפים ובור לבב מאשר יצאו אבותינו ממצרים, כי לא לקחתי מיד איש מאומה; נעזב וגלמוד אלכה לי, לא אתמרמר ולא אתאונן, ותהי זאת נחמתי בעניי, כי בכל התרגזם ושאננם עלי, כי כחדתי אמרי קדוש, לא יוכלו לפתוח פה עלי כי התגאלתי במזמות רשע וכסל; נקי אנכי מכל עון וחק מכל פשע בנפשי!

ויעזוב ברוך את עדת בני עמו, וימצא בראשונה מקלט בבית מורהו Van den Ende הנ"ל, ויעסוק במלאכת שחיות זכוכית אור וכי בקש אך אור, כהערת הפילוסוף הענעל) אשר למד כבר (עפ"י מצות התלמוד שחייב אדם ללמד את בנו אומנות) להיות לו אומנות מלאכת ידו להתפרנס בה בצדקה ובמישרים, וגם לתכלית חקירות טבעיות ותכוניות, ויהי כאשר לא הרפו רבני אמשטרדם ממנו את רוחם הקשה, וילשינו (ר' שאול מורטאירה ורב אחר) עליו לפני בעלי פקודות העיר אמשטרדם, אשר חרצו עליו משפט גלות, וירא שפינוזה אותו ברע, ויקם בשנת ת"כ (1660) ויעזוב את עיר מולדתו, וילך לגור באשר ימצא,

ויבא למקום רהינסבורג אשר אצל העיר ליידען, * וישב שם, ויוסף אמץ בשקידה רבה בפילוסופיא. השיטה של הפילוסוף קארטעזיוס (Descartes) משלה אז בעולם החקירה, וישקוד שפינוזה עליה בהריצות יתרה, וגם הורה אותה לאיש צעיר לימים ושמו שמעון די פריעס, ומפיו קרא לפניו והוא כתב על ספר את תוכן עקרי הפילוסופיא ההיא מבוארת עפ"י דרך המופתים בחכמת השיעור. את הקונטרס הזה ראו אה"ב אוהבי שפינוזה באמשטרדם ויבקשו מאתו להשלים את הספר הזה, וכן עשה ונתן לדם הרשות להוציאהו לאור בשם: "יסודי הפילוסופיא להחכם דעסקארטעס אשר הטבעו על אדני חכמת השעור מאת ברוך די שפינוזה עם הוספה בחקירות מה שאחר הטבע בשנת 1663 באמשטרדם". ואף אם תעורת הספר היתה אך להורות הפילוסופיא של קארטעזיוס, בכ"ז נראו בו כה וכה רשמי דיעות שפינוזה שלא הסכים בהן עם

(* בימים ההם בראשית המאה הי"ז התהווה בארץ השפלה בקרב הנוצרים כת אחה בחקנת הדת הנודעת בשם: "אנשי הכנסת" (Collegianten) ע"ש שערכו הפלחה בכנסת (Collegia) בלי עבודה כהן משמש ונוסח קבוע, כי אם בהגיון לבם לעצמם. אנשי הכת ההיא נרדפו עד הרמה בחכמת כהני הנוצרים, יען אשר בחשו בעוקרי אמונתם, אכן לפי עדות מכריהם היו אנשי מדות מהורות נקוי כפים וברו לבב. עם האנשים ההם התרועע שפינוזה אחר שעת ההרס שלו, ואצל איש אחר מכת ההוא אשר גר בכפר אחר בין אמשטרדם ובין אודערקערקען מצא שפינוזה מנום ומקלט מפני מרדפיו בטרם החריטו אותו ועמו יחדו הלך שפינוזה אחר ההרס לגור בהינסבורג מקום מושב רוב אנשי הכנסת, ושם מצאו הרבה דבקי קארטעזיוס וחוקרי שיטתו בפילוסופיא. על בית מגורו של שפינוזה שם נמצא בשנת 1667 כחבת על פי משורר האללאנדי נודע בהרוזים כאלה:

"לולא אבדה עצה מבנים,

והיו ברי לבב ונקיי כפים;

כי אז הארץ, כתפת לפנים,

היה תהיה כגן עדן בשמים.."

קארטעזיוס, והוא מזכיר את הספר הזה אך פעם אחת בספר הנוכחי ח"א למוד י"ט באור.

מדי שכתו ברהינסבורג סכנוהו צעירים אשר חשקה נפשם בדעת והמו את לבבו להורות אותם, וקרא באזניהם את יסודי שמת הפילוסופיא שלו. לתכלית זו חבר שפינוזה לתלמידיו ולחבריו המקשיבים בקולו ספר אחד בלשון רומית, המכיל חותם תכנית שיטתו בפילוסופיא ומפתיה. שם הספר הזה היה "על האלוה והאדם ואשרו". הכ"י הזה נמצא בין כתביו במותו, אבל לא נספח אל ספריו אשר הניח אחריו בכתובים ואשר הוציאם לאור רעהו הרופא לודוויג מאיה, ע"כ אנד ברבות הימים ואיננו. אכן זה מקרוב בשנת 1860 נמצא בהאללאנד בכ"י העתקה בלשון האללאנדית מספר הזה, ויצא לאור בהעתקה רומית ע"י Van Vloten בשנת 1862.

בשנת 1664 הלך שפינוזה לשבת במקום וואראבורג, הרחוק פרסה מהעיר האאג, ובשנת 1670 בא לעיר האאג להשתקע שם, בשמעו לקול אוהביו אשר יעצוהו על זאת, פה ישב שפינוזה בתחלה בבית האלמנה Van Velden בהתבודדות, כלוא לרוב בחדרו עוסק בתורתו, ונסגר כ"פ שנים שלשה ימים בלי ראות פני איש. אחרי כן שכר לו דירה אחרת פחותה, למען ימעיט בהוצאותיו, אצל הציר Van der Spyk ושם ישב עד יום מותו.

בשנת 1670 יצא לאור ע"י הפצרת רעיו ואוהביו הספר השני של שפינוזה בלי שם המחבר בשם: "חכמת האלהית-המדינית" Tractatus (theologico-politicus) המכיל את כל דברי בקרת על ספרי תנ"ך אשר הורו והוגו אחריו אלפי מבארים ומבקרים כשתי מאות שנים (העג על בקורות הפילוסופיא ח"ג צד 369). גם את הספר הזה כתב בלשון רומית ולא נתן רשות לאשר רצו להעתיקו ללשון האללאנדית מיראתו פן יפריע את מנוחתו, כי היה שפינוזה איש מנוחה אוהב שלום ורודף שלום. אבל הספר הזה עשה רושם גדול בכל העולם, ועורר עליו שוט ושווד המון קנאים אשר פערו עליו כפיחם לבלעהו חיים,

ופרצה מחלוקת גדולה בין אוהביו ובין שונאיו, עד אשר נחרם הספר הזה בפקודת הממשלה, ונאסר למו"ס לסחור בו, ובהיות שפינוזה באמשטרדם היה כפשע בינו ובין המות, על כן שם אל לבו לכלתי הוציא עוד לאור את שאר ספריו, וביחוד את הספר הנוכחי אשר היה נגמר אז, אל הספרים ההם יִחַשְׁבֵנּוּ גם ספרו "על השתלמות שכל האדם" אשר כפי הנראה חבר אותו מיד אחרי ספרו על שיטת קארטעזיוס הנ"ל, אך לא השלים אותו.

אמנם ספרו הראשי והעיקרי אשר בו הראה שפינוזה את כל עוזו הגיוניו בחריפות מעוררת השתוממות הוא הספר הנוכחי, אשר הניח בו להיטיבו ולהשליטו ודקדק בו עד יום מותו, ובפירושו צוה שלא יצא לאור כי אם אחרי מותו, ואף אז בלי שם המחבר.

בשנת 1673 הואיל הנסיך קורפֵירסט מפפאלץ קארל לודוויג, אשר היה בעל נפש עדינה וחפשי מדיעות הנפסדות השוררות בימים ההם ואשר היה אוהב את היהודים, וקרא לשפינוזה לבא לעיר היידעלבערג בתור מורה בבית המדרש הכללי אשר כונן זה מעט בעיר ההיא, ויבטיח לו את החופש לדבר וללמד ולכתוב ככל העולה על רוחו בלי מוחה ובאין פוצה פה ומצפצף לנגדו, בתקותו, כתב אליו, כי לא ישתמש שפינוזה כרשיון הזה הנתן לחקירותיו להרוס את יסודי הדת והאמונה השוררת בארץ — ויטאן שפינוזה לקבל, ויכתוב אל הנסיך כי איננו רוצה ואיננו יכול לקבל על שכמו את המשרה הזו באשר "לא אדע ולא אבין איפה הוא הגבול אשר הציב לי להחרות הפילוסופית לכל אתראה כרוצה להרוס את יסודי האמונה אשר החברה המדינית נשענת גם עליה, בשגם מקור המחלוקת ופלגות הדיעות באמונה אינו מאהבת הדת באש קנאותה, כי אם מהפעליות השונות של בני האדם, או גם מהנטיה שלהם לסתור אחד דברי חברו, שבזאת הם רגילים להפוך דברים נכוחים ולפרוע אותם לשמצה — הן נסיתי בכל אלה בעודני חי בודד לעצמי, ואף כי בעלותי על הביטחון לרוש כרבים, — וישאר שפינוזה על מכוננו בארץ האללאנדה, בארץ ההיא אשר בימים ההם היתה

כגן עדן להשכלה, הארץ היחידה או הראשונה אז לתרות הדיעות וחופש האמונות, ארץ אשר שמה מצאו מנוס ומקלט הרכה חושבים הפשים כחקירותיהם בימים ההם. בשנה ההיא בהתחלק שוכני ארץ האללאנד לשתי מפלגות, אשר אנשי האחת כהרו בשבט מלכם, וראשי השניה הפצו בממשלת רעפובליק, באו הצרפתים לארץ האללאנד לתת ידם אל דבקי הרעפובליק, והמרו מאד את רוח דבקי בית המלכות, אשר בעכרתם התנפלו על ראשי מפלגת הרעפובליק, האחים דע וויטט, אשר האחד מהם שהוא יאָהאן דע וויטט היה אוהבו של שפינוזה, ורצחו אותם נפש, ואז שלח השר הצרפתי (Prinz Condé) ביד שר צבאו Stoupe לקרא לשפינוזה אל מקום תחנותו בעיר אוטרעכט. ויקם שפינוזה וילך שמה להתראות פנים עם השרים החם. אבל כטרם יבא שמה עזב השר ההוא את הארץ וילך לדרכו. ויחי כאשר ישב שפינוזה אל ביתו, ויאספו קהל גדול מתושבי האג ויסבו את הבית ויאמרו להכותו נפש על אשר התרועע עם אויבי המלכות, ויתחללו אנשי הבית ויחרדו הרדה גדולה. אך שפינוזה לא זע ולא חרד ויאמר אל בעל הבית לאמר: "אל תירא ואל תחת, אם יתדפקו ההמון על דלת ביתך, אצא אליהם הפתחה ואתיצב בתוך העם, אף אם יעשון עמדי כאשר עשו אל האחים וויטט!" — שפינוזה היה איש חלש ורפה־כח בגופו כל ימיו חייו, משנים רבות הוכה בחולי שחפת ושדפון (שווינדזוכט, אבצעהרונג), ואך הסתפקותו במאכל ובמשתה עמדה לו כי לא בשל כחו הרוחני לעבודה ולמשא, ועד יום מותו לא היה רוחו עיף ויגע, לא נח ולא שקט ולא הרפה לפרוש כנפי רוחו בכל מרחבי החכמות והפילוסופיא, וימת פתאם בלי חבלי מות אחרי חצות היום כ"א פֶּעבֶּר 1677 (תל"ז) בן ארבעים וארבע שנים, אחרי אשר בעצם היום ההוא כבקר דבר עם בעלי ביתו, ושלח לקרא לאוהבו הרופא מאיר הנ"ל, אשר בין זרועותיו נפח שפינוזה בהשקט רוחו ובמנוחת לבנו את נפשו הטהורה (בהסכם לשיטתו) — אמר הענעל — שלפיה כל האחדים והפרטים נמחים בעצם היחידים).
קומת שפינוזה היתה בינונית, עור פניו כהה, רשמי פניו ערוכים

בסדר הראוי, גבות עיניו ארוכות ושחורות, ושערת ראשו שחורה. ציור תמונתו לא נשאר לנו ממנו, אכן נמצאים רשמי התימת ידו, וכן נמצא חומר חותם שלו על מכתבו להפילוסוף לייבניטיץ, המונח בהביבליותקה בעיר האנובר, וציור החותם הוא קוץ דרדור (הרומז על שמו Spinosא המורה קוץ בל"ר) עם ר"ת שמו (בד"ש: ברוך דע שפינוזה) סביב הקוץ, ותחתיו המלה: Cauta (ר"ל השמר לך א). —

”שפינוזה הלך כל ימיו בדרכי מישרים ומשפט וצדקה עשה” (שד"ל). הוא היה איש שפל רוח בורח מפני כבוד* ההמון הרע הזה, מתהלך בתם לבכו בקרב עלית קיר קטנה, פיו ולבו שווים בעמלו לחתור אל חוף האמת היקרה לו מכל סגלות התבל, מצחו ישם נחושה וערפו כרוזל להסך ביטין בינתו על ענות האמת כלי הת מפני כל, משאון הרבנים לא ירא, מהמון החנפים לא נענה, אך האמת אך היא לברה חשוקת לבו ותשוקת נפשו היתה.

כפילוסוף אמת לא מצא היכלת להשיג את האושר האמתי כי אם בגבולות הרעיונים ובממלכות המחשבות. נחת דשן הבשר, כבוד מדומה וכל הבלי החיים המאשרים המונים המונים לא אשרוהו. לכן בקש לנפשו אושר קים תמים ונאמן, בחפש מחופש במחקרי הרעיון, אויביו שתו שמו עליו וישטמהו וירדפוהו ויחרימוהו, והוא נחבא בחדרו סגר הדלת בעדו, וטהר ידים הוסיף אומץ ברוחו, לא ייגע ולא ייעף מחקור במכמני הטבע, לאסוף מגנזי הקודש אך את הגורג ולזרות הלאה כל זג וטיח תפל, לא ירא מאלהים נוקמים ונוטרים כבני אדם, ולא הת מכני אדם מיסרים בתגרת יד אלהים, וישב ויחקור ויחפש וימצא ויכתוב רעיוניו בספר וימת**).

בחיוו הסתפק במעט, מאד מאד. אוהביו הרבים וכיניהם שרים מגיני

(* מרגלא בפיו לאמר : Ama nesciri ר"ל אהוב שלא תתודע.
**) ככה נלחצת נפש החכם בעל כרחו לחפץ מעינותיה הוצה אף אם תמות לשהת בגללן, כמו תולעת המשי במשור כפתה וזכוב מות ביקור הנר. /ומבע זה

ארץ אבו לתת לו מתנות בזהב ובכסף, וימאן לקבל ויחי כשונא מתנות בלחם צר ובמים לחץ, כי זו דרכה של תורה. אך פעם אחת ביום אכל, ומאכלו היה לרוב מרק חלב או רוטב שכולת שועל. אך לפעמים רחוקות שתה מעט יין. לפי עדות מכיריו וחשבונות הוצאותיו אשר נמצאו אצלו אחר מותו, לא עלתה הוצאת פרנסתו ליום כי אם לערך עשרים פפֶּעניג שהם י"ב קרייצר במעות שלנו. אם נקרא פעם לזבח משפחה לא הלך. בנדיו לא היו יקרים אכן נקיים. וכאשר רצו אוהביו לתת לו במתנה כגדי חמדות, לא קבל, באמרו פעם כי אך צחוק הוא לכסות במעטה יקר דבר זולל כגוף האדם. כפעם בפעם קטר מעט מאבאק, וברצותו להשתעשע כמעט חמף זבובים והשליך אותם אל קורי עכביש, אשר לכלל בקירות חדרו לצורך חקירה בטבע בעה"י, ועל מלחמתם עם השממית אשר תתפשט בידים מלא פיו שחוק מכאיב

הענין מחייב למו שהגיע לו זה השיעור הנוסף מן השפע שיקרא בני אדם על כל פנים יקובל ממנו או לא יקובל ואפילו יזיק בעצמו, עד שאנחנו נמצא נביאים קראו בני אדם עד שנהרגו, השפע ההוא האלהי יניעם ולא יניחם לשקוט ולא לנוח בשום פנים ואפילו הגיעו לרעות גדולות. ע"ז המצא ירמיה ע"ה כי כשהגיעו מזיון המורים הכופרים ההם שהיו בזמנו, השתדל לסתום נבואתו ולא יקראם אל האמת אשר מאמרו ולא היה יכול לסבול זה, אמר כי היה דבר ה' לי לחרפה ולקלם כל היום ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבבי כאש בוערת עצורה בעצמותי" (הרמב"ם בהמורה ל"ז לשני).

Ich halte diesen Drang vergebens auf,
Der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt.
Wenn ich nicht sinnen und dichten soll,
So ist das Leben mir kein Leben mehr!
Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
Das köstlichste Gewebe entwickelt er,
Aus seinem Innersten, und lässt nicht ab
Bis er in seinem Sarg sich eingeschlossen.

(Göthe.)

לכ בהזכירו על רדיפות אויביו לנפשו גם הוא. וכאשר היה עיף ויגע ברוב שרעפיו בקרכו על עיונים מדעיים בשקידה יתירה, החליף כחו לנוח כמעט בלכתו אל חדר בעלי הבית לקחת עמהם דברים על עניני מלאכתם בבית, או לצייר בשרד תמונות כאשר היתה לו הכנה גדולה גם למלאכת הציור. הוא היה אוהב להשתעות ולשוה, והיה איש רעים להתרועע, ובטרם ישכב התענג בשיח ושיג עם אנשי ביתו, ובשוכם מבית התפלה דבר עמהם על אודות דרשות המוסר אשר שמעו מפי המטיף שם, וכבוא עליהם צרה ומצוקה נחם אותם בתקותם על אמונה ורת, והעירם לקבל יסורים באהבה מאת השגחת השי"ת, וכאשר שאלה אותו בעלת הבית אם תוכל להיות מאושרת בדתה, השיב לה: הן, בתנאי אם תצדק כמעשיה ותדרוש שלום וטובת כל אדם.

במות אביו בקשו אחיותיו לקחת להן את כל נחלתו אשר הניח אחריו ולבלתי תת מאומה לאחיהם ברוך, בהשכם שבהיותו מנודה בחרם אבד את זכותו בנחלת המשפחה. אבל שפינוזה לא יכול נשוא כי יקשב כמת בעולם המוסרי, ויקרב את משפטו לפני השופטים, וכאשר יצא מלפניהם פסק הדין שיש גם לו משפט הירושה, לא לקח מנחלת אביו כי אם מטת לזכרון, ואת כל הירושה הניח לאחיותיו. תלמידו שמעון די פריעס הנ"ל חפץ לתת לו אלפים זהובים כמתנה, וימאן שפינוזה ויאמר: "הטבע מסתפק בטועט, אף אני כמוהו". גם השר המדיני יאָהאן דע וויטט הנ"ל אשר הורהו שפינוזה בחכמת החשבון, ואשר שאל לרוב בעצת שפינוזה גם בענינים מדיניים (*), היה לו אוהב נאמן ודבק מאח, וכמותו נמצא בידו שפינוזה צואה עם חתימת יד דע וויטט, שלפיה מחויבים יורשיו לשלם לשפינוזה סך מסוים בכל שנה; אולם כאשר לא ישר הדבר בעיני היורשים הרפה שפינוזה מזכותו, ובזאת נכלמו היורשים והואילו מרצונם החפשי לשלם לו את הסך ההוא שנה בשנה. בקרוב ימי שמעון הנ"ל למות רצה להעביר את כל נחלתו

(* כי היה כוחו של שפינוזה גדול ומפורסם גם בחכמת המדינה שקורין פאליטיק.

הגדולה אלשפינוזה, אשר מאן לקבל שלא לקפח זכות אחיו של שמעון היוורש במשפט, והאח הזה התחייב א"ע לתת לשפינוזה חמש מאות זהובים לשנה, אך שפינוזה גרע את הסך הזה עד שלש מאות זהובים, אשר קבל שנה בשנה עד מותו.

ומסופר כי פעם אחת הלוח את אחד מרעיו מאתים זהובים, אשר מטה ידו ולא יכול להשיב לו את נשיו, ובשלות השקט אמר אז שפינוזה: "עתה אהיה מוכרח לצמצם יותר את פרנסתי". — העזבון אחרי מותו היה מצער, ורובו היו כלי זכוכית מלאכת ידו אשר נמכרו בדמים יקרים, המורה איך ידיו רב לו בחכמה ובמלאכה הזאת.

בין רעיו ואוהביו היו הקרובים אליו יותר: הרופא לודוויג מאיר הנ"ל מאמשטרדם, והייריך אָלדענבורג מברעמען אשר ישב בלונדון בתור ציר זאכסען, פּראָזידענט הראשון בשבת תחכמוני בלונדון, ועמם כמו עם גדולים אחרים בדורו — (כמו הפילוסוף הנודע לייבניץ הנ"ל אשר בא לעיר האאג לראות את שפינוזה ירחים אחדים לפני מותו, והחכם האשכנזי טשירנהויזען מחבר הספר "רפואת הנפש" *medicina mentis*) אשר שמו בתחלה היה כשם ספרו של שפינוזה אשר כתב בילדותו, היינו "השתלמות שכל האדם" הנ"ל, המורה למדי כמה קבל המחבר הזה מפי שפינוזה, וכן החכם יצחק אורוביה די קאסטרו אשר אבותיו היו נוצרים והוא בא לאמשטרדם להתגייר ומל את בשרו, והתודע לשפינוזה במכתבו אליו ושפינוזה השיב לו בקצור, וכאשר התעורר אורוביה לכתוב נגד ספרו של שפינוזה היה כבר מת) — החליף שפינוזה אגרות, ומקצת האגרות ההן הוציא מאיר לאור בדפוס אחרי מות שפינוזה, רעיו היו תמיד כמתאוננים באגרותיהם אל שפינוזה על קישי הבנת שיטתו וכי סתם דבריו ולא פירש כראוי ובקשו ממנו לברר דבריו, אבל שפתי שפינוזה לא ברור מללו גם באגרותיו כי אם שנה ושלש לרוב את משפטי ספרו כמתכנתם בסגנונם.

את הספר הנוכחי הוציא מאיר הנ"ל אחרי מות שפינוזה, בלי הזכיר שמו כאשר צוה שפינוזה, ואך ר"ת שמו הציב בשער הספר, והוציא אז

לאור גם יתר ספריו הנ"ל, ואת ספר "דקדוק שפת עבר"*) בלשון רומית ועוד ע"ה אגרות אשר בהן מאיר שבהן מדובר על אודות שיטת שפינוזה.

*) בשם Compendium grammatices linguae hebraeae אשר התחיל לכתוב בסוף ימיו באהבתו ובהוקירו את השפה העברית (וגם למלאות רצון רעיו אשר בקשו ממנו תלמוד לשון עברית, שאליהם הוא מסב הדבור כ"פ בספרו הזה. ושע"כ תקר ודרש לרוב רק על הענינים שבהם מובדלת השפה העברית משפות האחרות, ולא על המשותפים לכל הלשונות הנודעים כבר לרעיו), אבל לא השלים אלא את החלק הראשון ממנו על כללי התבות (Etymologia) וחלקי הדבור (מלבד שם המספר ותארי הפעל ומלות המעם והקריאה ולוח משקלי השמות) ולא הספיקה לו השעה לכתוב גם את החלק השני ממנו על שמוש הלשון (Syntax) — כאשר רמז עליו כ"פ בספרו הזה — כי קדמהו המות בדמי ימיו.

המוציאו לאור אחרי מות שפינוזה בשנת 1677 מודיע לנו כי היה תמיד את לב שפינוזה לחבר ספר דקדוק עברי עפ"י כללי משטר החשבון והשיעור (more geometrico) אשר במבואו הפך להראות כללים ראשיים בלשון העברית שיש בהם חלוקי ידיעות, ולהעיר ביהוד כי בסבת שנויי הלשון בשפת דובריה בכל פנות שבמי העם (דיאלקט־פערשיעדענהייט) נתהוו הרבה מקומות סתומים וקשויי הבנת במקרא. וכבר העיר שפינוזה בספרו על התורה (Tr. theol. polit.) פרק ז' סי' ט"ז כי להבנת המקרא כראוי נחוצה ידיעה ברורה בטבע ובסגולות הלשון ובקורותיה ובסי' מ"ה שם הוא הולך ומונה את הסבות ספני מה ואיך נולדו ונשתרבבו שגיאות הבנה בתנ"ך, וכי רובן מקורן בטיב דקדוק הלשון: פעם נתחלפו האותיות שהן ממוצא אחד, המורה על מציאות הרבה סגנונים (דיאלקטטע) בלשון העברית; ופעם ספני היות למלות המעם היותר רגילות בשמוש הרבה הוראות, ע"ד כי שמשמש בארבע לשונות, וכן ו' החבור; וגם סחסרון הבנה בדרכי הפעלים בשנוייהם לזמניהם נשאר הרבה תסום ותחום. ומלבד כל זה לא היו מעיקרא בטקרא מצוינים סימני התנועות והמעמים עד ימי בעלי המסורה.

עקב הסבות האלה, אמר שפינוזה, נתקשה הבנת המקרא ויצא לרוב משפט מעוקל; ואך אז והל אור בהיר על ספרי הקודש, אם נשים לב לשנות שיטת הדקדוק, להראות טיב הלשון וסגולותיה ממקור הגיון רוח השפה, ולא ממקור סרור מלותיה ותבותיה מלוקטות אחת לאחת בתנ"ך, בלי בקדת והפישה הגיונית. כאשר עשו הרבה מדקדקים, אשר מקצתם מזכיר שם שפינוזה בשמותיהם.

שפינוזה קרא ושנה בהרבה ספרי דקדוק, והסכים עמהם בקצת מקומות, ובקצתם הלך עליהם והוכיחם בדברים קשים כגידון, וערך לעיניהם חסרון הגיון

אך ספרו "על האלוה והאדם ואשרו" הנ"ל וספרו על הקשת עפ"י חוקים טבעיים והנדסיים אנדרו. ונמצאו אח"כ כהאלאנד בשנת 1860 ויצאו

ורוח בקרת בחקירותיהם, בין המדקקים הקדמונים הוא מזכיר שם את רש"י ור"מ קמחי ובעל מננה אברהם ובוקסדורף ואחרים.

בספר הזה נראה איך גם בתורת הלשון סלל לו שפינוזה מסלה חדשה, וסר מדרך המדקקים היהודים והנוצרים אשר בימים ההם. היותר יקר בחידושו הוא הכלל החדש שלו: "כל חבה בלשון עברית, חוץ מכמה מלות הקריאה והחבור ומלות הטעם, יש לה כח וטיב השם". הכלל הזה היה לו ליסוד מוסד בכל מחקריו בתורת הלשון ובסדרה, שגם בו נטה מדרך המדקקים הראשונים, שהם מתחילים מן הפעל ומעריכים הכל לפי אותיות השרש פעל, לא כן שפינוזה שלדעתו הנ"ל מקור השם הוא בכל חלקי הדבור, לכן הוא מתחיל מן השם ומסיים בפעל שגם בו כח השם (שעל כזה העיר כבר הר"א אבן עזרא באמרו יש כח השם בפעולה כמו אם בריאה יברא וכו') והיה לו המקור כמו שם לכל הלבנות נטיותיו בסמיכות.

והעיר החכם Bernays כי החדוש והשנוי הזה ברקדוק הלשון לשפינוזה מתאים ומסכים אל שיטתו בפילוסופיא בספרו העטהיקא, שבו הראה לדעת באותות ובמופתים, שאין עצם אלא אחד הכולל ומכיל את הכל, ולעצם הזה משיגים שהם תוארים אשר השכל מכיר בהעצם מפני שהם מהותו, ויש לו עוד מקרים שהם תמונות אישיות של המציאות הכללית, כעין הפרטים או האחדים היוצאים מכלל ישות העצם הכולל. ולפי החזיון הזה ראה שפינוזה גם את חלקי דבור הלשון: השם בראשם הוא העצם הכולל והוא שם עצם בהורותו על מושג דבר נמצא ושם המקור בהורותו מושג איזו פעולה, ונקרא או שם הפעולה (גם בפי המדקקים הראשונים). משיגי ומקרי השם העצם הכה התוארים והבינונים ביחוסם להשם, תוארי ומקרי המקור בשם הפעולה כלולים במלות המציינות איכות הפעולה (אדווערבוס). ושם היחס (פראפוזיציון) עומד בתוך וממצע בין שני מיני השמות ההם.

ולפיזו חלק שפינוזה את הלשון בששת חלקי דבור האלה: א. השם בראש (סובסטאנטיף) הוא העצם (סובסטאנץ) המורה על דבר נמצא (nomen rei) ומתחלק לשם עצם כללי ולשם עצם פרטי ולשם הכנוי העומד תחת השם העצם. ב. השם המשיג (אטריבוטיף) או התואר (אדיעקטיף), ג. שם המקרה (Modus) או בינוני (פארטיציפ) ד. שם היחס (nomen relativum) היא מלת היחס (פראפוזיציא). ה. שם הפעולה (nomen actionis) או המקור (אינפניטיף) ו. שם מקרה ותואר הפעולה (אדווערב).

לכל המלות האלה ישנן איכויות השם, שהן מין רבוי משקל ארטיקל ונטייה.

לאור באמשטרדם בשנת 1862 כג'ל. אבל ספרו "העתקת חמשת חומשי התורה ללשון האללאנדית" אשר חבר שפינוזה לא נמצא עד היום הזה, וי"א כי שרף אותו שפינוזה ימים אחדים לפני מותו.

לכל אחת כפי טבע סגולותיה בהוראת הלשון, שלפ"ז נופל הברל המין: בראשון בשמות דברים הנבדלים במינם היינו בשמות עצמים ובכינוים, בשני בתוארים וביוגים המתחסים אל שמות העצמים, ולבסוף בשנויי הפעל (שגם המה שמות לרעת שפינוזה) בעבר בעתיד ובצווי, המורים על המין ע"י כנויים (Suffixe und Präfixe). שמות העצם והמקור ותארי הפעולה אינם מקבלים רבוי, מפני שלכל אישי יחידי יש לו שמו העצמי בפ"ע, וכן לכל פעולה מיוחדת, ע"כ שמות העצם המקור (שם הפעולה) וציוני איכות הפעולה, מפני היותם כעין תוארי הפעולות ומתאימים עמהן במספר, באים רק ביחוד ולא ברבים — אכן יש רבוי המספר לכל השמות האחרים כמו הכללים הכנויים התוארים והבינוגים, וכן לתוארי נושא המשפט שהם העבר העתיד והצווי, ואפילו למלות היחס, שהו עיקר חידושו של שפינוזה, והוא מאריך להוכיח מהמקראות שהמלות האלה משתמשות ברבוי, כן בנפרד (Status absolutus) וכן בנסמך (St. constructus) והרבה טרח שם להוכיח בראיות מהכתובים את הכלל הזה "אשר יהיה בעיני רבים כדבר שאין לו שחר" באשר יענו ויאמרו "יען אשר מלות היחס בשמוש מצטרפות מורות על היחס שבין דבר לדבר, ויחסים אינם מונים שכוללים בקרבם אישים רבים, א"כ אי אפשר להן לשמש ברבוי כמו שמות עצמים פרטים", התשובה ע"ז היא: "מלת היחס בשמוש הרבוי בנפרד איננה מציינת יחס דבר לדבר כי אם היחס בפני עצמו היינו מקום או זמן ביחס לאיזה דבר, ואולם בנסמך מורה הרבוי על היות היחס שבין דבר לדבר מתרבה ומתחזק בציונו". — תוארי הפעל אעפ"י שגם הם שמות אינם מקבלים רבוי, מפני שבהם אין לחשוב איזה יחס בפ"ע כמו במלות היחס הני"ל, כי תוארי הפעל הם תמיד ביחס מצטרף אל איזו פעולה.

המשקל נופל ככל מיני השמות. כל דבר יכול להיות מבטא אם בפני עצמו היינו בנפרד או ליתר באור ביחס לאחר היינו בנסמך או בהצטרפות. תמונת הצטרפות כזו בתורת הלשון נתהווה בתחלה במקורים ובבינוגים המציינים פעולות כעין הפעולות הדברים, באשר כל פעולה צריכה להיות מבוארת ע"י איזו הצטרפות אל הפועל או הפעול, שע"כ השמות האלה אך לפעמים רחוקות יבואו בנפרד, מדי שמות העצם באים מעיקרא וביחוד להורות על הדברים בפני עצמם ולא בהצטרפות, עד ששמות עצמים פרטים לא יבואו לעולם ביחס הנסמך.

ספרי שפינוזה נדפסו הרבה פעמים בהאללאנד ובצרפת, גם הועתקו
ללשונות האללאנדית וצרפתית, ולבסוף גם לאשכנזית.

ג. שיטת שפינוזה.

פתיחה.

כבר נחלקה הפילוסופיא הקדמונה בכללה לשתי מפלגות, שהן
שיטת התפשטות (Reale) ושיטת המחשבה (Ideale), לפי מה שנטתה
ההשקפה ביותר או ביהוד לקצה האחד או השני, כי הקדמונים השבו
את העולם הגשמי (ההתפשטות או החומר) נצחי בחומר הקדום או
היולי, ואת הרוחני (המחשבה או הרוח) ג"כ נצחי במציאות האלהים;
שני עצמים נצחיים זה לעומת זה, נפרדים זה מזה, וכ"א נמצא בפני
עצמו — לבקש ולמצא צמיד פתיל המחבר את שני העצמים ההם והיו
לאחד, או התקשרות הטבע עם מה שהוא ממעל להטבע, היה עסק
הפילוסופיא מימות עולם, מיום אשר החל האדם לחשוב מה למעלה
ומה למטה מה לפניו ומה לאחור, וגם חכמת הקבלה משרכת דרכיה
האפלות בנתיבות האלה, ומבקשת סולם מסתתר בין השמים ובין הארץ;
כי חידה סתומה וחתומה היתה לכלם השאלה: איך ובאיזה אופן נאצל
העולם מהאלהים, מה הוא הקשר בין שני העצמים הרחוקים זה מזה
כרחוק בשר מרוח? — לכן החליטו קצתם כי שניהם הגשמי והרוחני
אינם תלואים וקשורים זה בזה, כי אם כ"א מהם עומד בפני עצמו;
ומקצתם הכחישו במציאות הרוחני לגמרי ויאמרו לא הוא ואין אלהים.

את כל הדברים האלה מברר שפינוזה ע"י הפש מחושב במקרא וע"י הרבה
לוחות, ובכלם נראה איך רוח שיטתו בפילוסופיא מרחפת על ספרו בתורת הלשון,
וחבל על אשר לא עלתה בידו להשלים גם את החלק השני על שמוש הלשון, כי
בוה היה כנתו יפה לחדש גדולות ונצורות ברוח הגיונו הנעלה.

כמו שמקצתם הכחישו במציאות החומרי ויאמרו כי הכל הוא רוח ולא בשר. פתרון החידה הזאת הוא עסק הפילוסופיא עד היום הזה בלהג הרבה יגיעת הגיון, באופנים שונים ומשונים, ואין פותר אותה אל נכון, מן אריסטוטלס עד קארטעזיוס, שגם הוא הניח מציאות שני עצמים נפרדים זה מזה, שהם בשר ורוח או עצם חושב ועצם מתפשט, באדם נפש וגוף, ובתבל האלוה והעולם, שניהם יתפרדו ולא יתאחדו אך יתלכדו ע"י איזה אמצעי — עד שבא שפינוזה והראה לדעת שאין במציאות אלא עצם אחד בלבד, והוא לבדו נצחי ורוחני, וכל העולם והחומר אינו אלא התגלות עצמות יוצאת אל הפועל מכה הרוחני המסתתר הזה. וכזה הרוח אינו נשמי וגם החומר או העולם אינו נחשב כאלהות. בדרך ההנחה הזאת התהלך שפינוזה ברחבה לפתור חידות מני קדם על דברת האלהות התכל והאדם.

ה א ל ו ה.

”ישת חשך סתרו סכיבותיו סתרו
„Dieu se cache dans le détail
de choses humaines, ;
מנוגה נגדו עביו עברו ברד וגחלי אש“.
et il se dévoile dans l'ensemble“ .
(Lamartine). (תהלים י"ח).

כמו אל מסתתר בחביון עזו, טמון מעין כל בשר ונעלם מהשגת כל חי; אך יפעת הדר כבודו מגיד הרקיע וצאצאיו, והשמים וצבאיהם מספרים מפעלותיו בקרב כל הארץ — וכמו נפש האדם שפונה במחבא קרביו וכמוסה מהשגת כל גו וחומר, אך נשקפת היא כבת מלך פנימה מבעד לחרכי ארבותיה והיא מתנכרה — וכמו התולדה במקדש היכלה כסתה פניה בצעיף מסתרים, ותצנוף צניף חזיוני תמונותיה מכל עין חודרת, אך מזהרת ומצהרת היא מתחת להמסוה אל רוח נעלה ונפש יקרה היוודעת לחבק אותה בכללה — כן שטת שפינוזה במחקרי סוד האלוה והנפש והתולדה, המוקה במסכת ארג משכיות ההגיון, מתהלכת

בסתרי שדרות כללי חכמת השעור*). כללים חזקים כראי מוצק אך גם קשים כצחיח סלע, שיטה סתומה וחתומה במאמר הגיון סלה: "הכל הוא אחד והאחד הוא הכל".

העצם האלוהי אין סוף שמיר — "נעלם תכלית ההעלם באופן שהשגת מהותו לזולתו נמנע" (אור ה' מר' חסדאי קרשקש) — מתגלה לנו אך באצילות ספירות או משיגים או תוארים (Attribute) רבים כאין תכלית למספרם, אשר מהן געצור כח להכיר אך שתיים שהן: המחשבה (Denken) וההתפשטות (Ausdehnung), והן שמות כלליים או מופשטים או ציורים מן הנמצאים הרוחניים והגשמיים שבעולם, שכל אלו האישיים או האחדים או הפרטים אינם אלא מקרים (Modi) בעלי תכלית משני המשיגים החם, שהם בלתי בעלי תכלית בעצם האחד והמיוחד הוא האלוה המתגלה לנו באמצעותם (ח"ב למוד א' וב').

(* הסבה העיקרית שבשבילה רוב קוראי ספר העטהוקא לשפינוזה לא באו עד תכונתו ולא ירדו לסוף דעתו, שע"כ רבים הוציאו דבה רעה עליו ואמרו שכפר בעיקר ואין אלהים כל מוזמנתיו ומבאריו הרבים נפלגו בדעותיהם על אנדותיו מן הקצה אל הקצה, עד שאם חשבו מקצתם כי שפינוזה היה אידעאליסט, סברו מקצתם שהיה מאטעריאליסט, הסבה לכ"ז היא צורת הספר שלא כתב אותו שפינוזה בסדר למודו והגיוני בדבורים משולבים איש באחיהו ידובקו ובמשפטים יתלכדו ולא יתפרדו, כי אם סדר את הקשיו בדרך למודי הגימטריא, שהיתה בעיניו כמו בעיני קארטעזיוס ההשובה והברורה שבכל החכמות, והמשפטים נפזרו לרגלי מופתיהם הנה והנה, עד שדי"מ להבנת איזה משפט בהלק הראשון נחוץ למוד אחר הנמצא בחלק החמישי, ושפינוזה הניח אל הקורא לקבץ את נדהיו ולקרנם אחד אל אחד לשיטה שלמה, על כן דבריו לעו בעיני הקורא את העמתיקא בפעם הראשונה, ואך אם אחרי אשר קרא את הספר עד תמו ישוב עליו עוד הפעם, אז יאורו לעיניו דברי החושב הנפלא הזה ויבין לעצתו הנשגבה, שאז כל משפטיו יהיו תמים ותאומים צודקים יחדיו אהוים ודובקים זה בזה בכריה ברזל הגיון כביר, המכריה והמאלץ את הקורא ואחרי כל אדם ימשוך להסכים עמו בכל היקשיו ומשפטיו ודיוקיו ותוצאותיהם לכל הקותיהם, וכאשר ירבה הקורא לשנות ולשלש ולסלסל בדבריו, כן תגדל אהבתו וחבתו להחושב יקר-רוח הוה.

ה ת ב ל

"יסוד דעת שפינוזה היא היות עצמנו והעולם המוחש הוצה לנו דברים בלתי עומדים בעצמם, אבל מקרי העצם הבלתי בעל תכלית העומד בעצמו לבד, להיות בלתי אפשר שציור אחד מושכל אל העצם הבלתי בעל תכלית יצא אל הפעל נפרד מעצמו והוצה לו, ושאינ במציאות זולתי עצם אחד בעצמו, בלתי בעל תכלית בכחינת ההשגה כמו שהוא בלתי בעל תכלית בכחינת ההתפשטות, וכמו שלפי דעתו זה העצם הוא לבדו מחויב המציאות כן הוא לבדו אפשר המציאות, אולם כל הנמצאים זולתו חיים ומתקיימים כמקרים בעצם הנזכר" (ר"ש מימון בנבעת המורה ע"ד לראשון).

"לדעת שפינוזה אין במציאות זולתי עצם אחד עומד בלתי בעל תכלית, להיות מציאותו בלתי נתלית ממציאות זולתו, אבל מעצמו ולהיות שאי אפשר שיהיה שום עצם בעל תכלית בלתי נתלה מזולתו, הנה לזה אי אפשר שיהיה שום עצם בעל תכלית עומד בעצמו, אולם כלל העולם הוא באמת עצם עומד בעצמו, לחיותו כולל בעצמו כל האפשר בו, ולזה הוא בלתי נתלה במציאותו מזולתו כלל, זה העולם הוא כולל בעצמו העצמים הגשמיים והרוחניים, שהם ההתפשטות וההשכלה, עצמים מתפשטים ועצמים משכילים, והוא מיחס אותם אל העצם הבלתי בעל תכלית, אחרי אשר הניח שני תוארים בלתי בעלי תכלית, ר"ל התפשטות והשכלה בלתי תכלית, ואל זה הוא רומז במאמרו: האחד הוא הכל; או יאמר קבוץ גשמים ושכלים כמספר בלתי בעל תכלית, הוא כלל אחד בלתי בעל תכלית לבד, ואל זה הוא רומז במאמרו: הכל הוא אחד" (הרמב"מן בהעתקת ר"ש מימון שם).

"כל מכלולי השמות למיניהם הנמצאים במלא התכלית יתאחדו ויתלכדו בעצם האלוה, סך מספר מפקד כל הגדולות והגבורות אשר בערך אדיר וכמחברת נפלאה בעצם האלוה, מפורדות ומפורדות הנה כניצוצות קדושות לרבבות חלקים וגזרים ולאלפי אלפים מדרגות ומעלות בין יצורי התולדה אשר נבראה בצלם אלהים — התולדה היא

אל נפלג בגדולות אין חקר ובנפלאות אין מספר — כמו אבן זוכית מקצועה בפעמותיה, אשר נוגה ברק אור אחד יזריח עליה שבעה עינים, ושבעת הצבעים נוצצים בערפלי מוהר כמראה הקשת כענן; ככה התחלק זוהר השמל האלוה לאלפי רבבות חיות הקודש, לרוחות ונשימות ותנועות עד אין קצה. וכמו בהתאחד שבעת הצבעים ההם ישובו לנוגה בהיר כראי מוצק אחד; כן בהתאסף יחד כל ניצוצות תנועות החיים, נכיש בחדרת קודש אל תמונת אל עליון קונה שמים וארץ. — תכנית היכל העולם הוא ראי מלוטש במראות האלוה, ומעשה הנפשים הפורחות והתנועות המרחפות בין קירות חדריו הוא צבעי רקמתיים רבים ועצומים מנוגה ברק אל אחד בתכלית האחדות. לו ייטב ויכשר פעם בעיני רצון שדי לשכר ולפצפץ את אבן הזוכית המקצועה הזאת, אז יפול וינתץ קיר מסך המכדיל בין האלוה ובין התבל, כל התנועות תקבצנה אל מקור הצמצום והאצילות, כל הנפשות תתחברנה לנפש אחת כב'ת, כל אשר הנחלים ישתכבו במקור הים האחד, כל מיתרי הכנור הנעים הזה יתערכו לקול אחד, והיה ה' אחד ושמו אחד — תשוקות איגני הארץ ויסודות עפרות החלד בהתחברם בנקודת החומר המצומצם, תשוקות נפשות כל חי והתקשרות רוחות כל בשרים אשה אל אחותה, יחתו ויסחו המזח המכדיל בין בורא לנברא ותשוב הבריאה להיות בורא" (ש"ל ל ע ר במכתבי הפילוסופיא שלו).

לפי שיטת שפינוזה אין מקום להאמין ברעיון בורא ונברא. מוגבלים בזמן ומושגים בפרוד כשני עצמים פועל ונפעל, באשר לפיהו הכל הוא אחד בלי ראשית ובלי תכלית, האלוה הוא בורא תמיד בלי הרף בלי חשך ובלתי גכולות זמן ומקום, הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. העצם האלוהי הוא עלת כל הבריאה כמו שהוא סבת עצמותו תמיד לנצח נצחים, והוא מתגלה ביצורי התבל משכילים ומתפשטים כמו כח האש בשלהבת ופתילה, והיא הבריאה, שזולת ההתגלות הזו היה האין סוף הפשוט בתכלית הפשימות נעלם ממנו תכלית ההעלם, והיו הספירות

ככהן נעלמות בו ככחו במציאות דקה כמו ניצוצי אש באבן החלמיש
קודם הכאת הכרזל עליה.—

ה א ד ם .

תכונות מתהפכות ומתנגדות כטבע נפש האדם : משתוקק או מְנַעַל.
מתאוה או מְזַהֵם, חפץ או מְטָאֵן, בוחר או מואס, אוהב או שונא, מרחם
או מתאכזר, רך לבב או אטיף רוח, וכהנה תחבולות מתהפכות מן הקצה
אל הקצה (ח"ג שער הגדרים) אשר עוררו רעיוני פילוסופי כל דור
דור, הן הרהיבו עוז נאדר ברוח שפינוזה, להקור אחר תכלית פשר
החדה הסתומה והכמוסה הזאת, וילבש גאות רוח ונפש, ויתאזר עוז
השכל ודעת, להבקיע במטה בינתו, החדה כפציר-הרפים, נלי משברים
זועפים האלה, ויכתר אותם בתוך כהנתק פתיל נעורת, ויעפיל הלאה
בין גד סלעים מוצקים מימינו ומשמאלו, לעלות נכחו אל פסנת ראש
האחדות, אל שרש שלשלת היצירה, אל קשר פתילי מערנות הכריאה,
אל העצם (Substanz) הראשי היחידי (ח"א למודי ו' י"ד) ראש כל
התחלות וסוף כל תכליות (שם י"ח י"ט) אשר בו יתלקטו ויתלכדו
לאחד כל מרכסי קוי מעקשי הטבע, ובקרבו יתאחדו כל הדורי המציאות
(שם ט"ו) הוא עצם האלוה העומד בעצמו ומושג (שם ג' ו') מעצמו
מתפשט באין גו, משכיל באין שכל אנושי, פועל חפשי באין רצון
(שם י"ז כ"ט), מודיע היותו ומגלה ישותו ע"י שני תוארים ראשיים
הנ"ל שהם שני סוגי מחשבה או השכלה והתפשטות, אשר יתגלו גם
הם ע"י רבבות מקריהם כנ"ל. המקרים חמוקים בהתוארים, והתוארים
דבוקים בישות העצם, עד שאין לשער העצם בלי התוארים ולדמות
התוארים באין המקרים. מכלול השלשלת הזאת היא דמות האלוה
והמציאות. העצם הרם והנשגב הזה הוא שלם ובלתי בעל תכלית (שם
ה' י"ט כ"א) מוחלט בשני סוגי תואריו השכלה והתפשטות הבלתי בעלי
תכלית בכחינת הצטרפותם כעצם האלוה, אבל הם בעלי תכלית בכחינת
הצטרפותם במקריהם. בכל רבבות אופני התגלות עצם האלוה כתוארים

ובמקרים שונים ומתחלפים בזמן ובמקום הוא אחד כללי בתכלית האחדות, מחויב המציאות (שם ז' י"א) ומוכרח בפעולותיו לפי חוקי טבעו (שם כ"כ"ט ל"ב) חותם תכנית הישות בלי תכלית, כולל האחד ומאחד הכל, ואיננו חיצוני אלא פנימי, כל המקום שוכן בקרבו (שם ט"ו) "הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" — כל יצורי התולדה, גשמים מתפשטים ורוחנים משכילים, המה רק תואריו ומקריו להתודע ולהתגלות על ידם כח הויתו ועצם ישותו (שם ט' ט"ז).

רוח האנוש הוא קרן משמש שכל העצם הכב"ת בהשכלה (ח"ב למוד ט'), גופו הוא אמצעי (שם י"ג) להכירהו גם בכחינת ההתפשטות. מקור כל רוחני הוא פלג משיג המחשבה, כי כל הפעולות הנפש כמו אהבה שנאה קנאה תאוה כעס חפץ וכו' תולדות המחשבה או ההשכלה או הדמיון הן, הנפש היא א"כ מעין השכלת האלוה, וכל מיני תולדותיה בנות אלהיות הן, שניהם, היינו הגוף בכחינת ההתפשטות והנפש בכחינת המחשבה, המה משיגי האלהות ומחויב דעת עצמותה וישותה, ובכך נפש האדם היא בת זוגו של גופו, או הנפש היא דמיון הגוף (שם), והאדם יצור אחד בשני פנים או שתי קרנים משמש אחד, ושניהם בבחינה פרטית, כמו כל הנמצאים הפרטים, המה מקרי משיגי העצם הנצחי והיהידי הכב"ת.

בכל הקשר האמין אשר בין הגוף ובין הנפש לא תשחת הנפש במות הגוף, אבל גם חיה כל תחיה כמוכן המוני — נפש האדם היא רעיון האלוה בכחינת שרשה במשיג המחשבה, גם דמיון גופו בכחינת אמצעותה במשיג ההתפשטות. ככחינה הראשונה היא נצחית ובלתי זמנית כמו אביה האלוה, ככחינה השניה היא מוכרחת לעשות רצון קונה בנו החמרי והזמני, להיות לו לעזר כנגדו בכל תחבולותיו אשר יתהפך בהן בימי חיי הכלו, ואביה השליכה מחייה הנצחיים אל מפעלי עפר ואפר, ותצא מחיקו להיות סוכנת לבשר ודם במעבה האדמה, לרגוש בחושים זמניים וחולפים, וכמעט שכחת רחם משחר מולדתה וזונחת תקות החוש הנצחי הקושר אותה ואת כל המציאות בצמיד

פתיל לאלוה פלא; עד בוא היום אשר יקרא לה דרור מרתוקת החומר, ושבה אל חיק אביה. ובכן הנפש בכחינת הפעליותיה בצירוף גופה בהבלי דמיוניה ותשוקותיו בכזיב הפציו ובמסכות אהבתו שנאתו וקנאתו. תמות אתו לשחת ויהר על עפר ישכבון עם כל תעתועיה מקדם ומשאות שוא מדוחיה מימי הארץ; אכן בשרשה הזך והמזוקק, בשביב אשה מאור פני מלך חיים לא תמות ולא תכלה, כי אם נשאת היא נצחית ומשכלת כחלק אלוה ממעל (ח"ה כ"ג ל"ט).

הדעת.

בשלשה דרכים יבא האדם להשנת הדברים: ע"י דמיון הנולד מחקווי החושים ומאותות הדבור. ע"י הכרת האיכויות החיצוניות של הדברים, וע"י ידיעת המהות העצמית שלהם, וזה האחרון הוא חלק אלוה ממעל שבאדם, זהו רוחו ונפשו בקרבו.

האדם עלול לשלשה אבות ההפעליות שהן התאוה השמחה והתונה, כל ההפעליות האחרות הן רק תולדותיהן (ח"ג שער הגדרים), וכולן מושלות באדם בעל כרחו, מדעתו ושלא מדעתו, והאדם אינו אדון ומושל נגיד ומצוה עליהן, הוא מכיר ורוצה את הטוב, ובכ"ז הוא נוטה מהכרח שבקרבו לעשות את הרע (ח"ד למוד י"ז באור), לכן דעת הטוב והרע אינה מועלת לו לאדם אלא אם הוא מתאמץ בכח רצונו האיתן לכבוש את תאוותיו, ובהרגלו ובחנוכו למשול על הפעליותיו, להתנבר על נשיתו ועל הפצו ע"י הכרה אמתית וידיעה מספקת בבקשת התועלת לחברה האנושית באהדות המדינה, בהשתדלו לרדוף לדעת את מקור הפעליותיו, ויותר שהאדם יודע ומכיר את מיב ומטבע הפעליותיו, יותר יש בכחו להתנבר עליהן לכבשן לפרוק את עולן מעל צוארו ולהיות חפשי מהן (ח"ה א'—ב').

ידיעת מהות הדברים היא הכרת האלוה המתגלה בקרבם. האלוה בעצמו הוא חפשי מכל הפעלות ואין בו לא אהבה ולא שנאה, והוא השלמות העליונה שאין למעלה הימנה, ויותר שהאדם מכיר את עצמו, יותר הוא מכיר את האלוה, לפי הכלל הקדמוני: דע את עצמך! (שם).

ה ד ת.

בהסכם למוסדות הדת היהודית החליט שפינוזה כי אין הכרח באמונה, והתורה לא צותה מעולם להאמין, כי אם לדעת ולהבין ולהכיר את האלוה, ואין עיקרי אמונה בדת, כי אם החקירה הפשית בה; גם התלמוד הוא ניתן אך עצה טובה לאדם שלא ירכה לחקור מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור, אולם אינו אוסר את החקירה וההגיון, שבאמת אין מהות הדת בחקירה (אעפ"י שהיא מותרת לכל אדם) כי אם בידיעת ובמעשי הקי המוסר והמדות, כי זה כל האדם, וזו תכלית ספרי קדשנו, ושפינוזה חולק על קצת חוקרי עמנו המשתדלים לבאר את המקרא על פי התבונה או על פי חכמת הטבע, כי זו לכד וזו לכד, ואין לספרי תנ"ך דבר עמהן, כי בהם מצוה האדם אך לרדוף לדעת ולהתבונן על צדקה ומישרים, על טהרת המדות, על אהבת האלוה והאדם ועל אהוה וריעות באחדות החברה האנושית (בספרו על התורה).

יסוד הקי הדת והמוסר להאדם הוא: אהוב רעך ואלהים! בכל אשר תצוה הבינה בלבד מצוה האדם גם מפאת הדת והמוסר, ומה הבינה שואלת מעמנו, הלא רק להגדיל ולהאדיר ישותנו, עיקר ישותנו הוא בהשכלה, ומקור כל השכלה הוא רעיון האלוה; לכן ראשית חובות האדם היא הכרת האלוה (ח"ג כ'—כ"ג). להכיר את האלוה אי אפשר בלתי אהוב אותו באהבה עזה וחישק אמין. ובכן הכרת האלוה היא השתלמות השכלת האדם, הדר הנפש בתבל והוד תכליתה בארץ. לרגלי הכרת האלוה תִּבְּה שטחה היותר זכה וגילה היותר טהורה, א"כ מקור השטחה הנעלה הזאת הוא האלוה, מעין נאמן לא יזכב לנצח, מימי ישועה אשר מהם נשאוב בששון עולמים, על כן נאהוב את האלוה בכל נפשנו ומאדנו, האוהב את האלוה, אוהב גם את עמיתו וחובב את רעהו, כאשר כן יסד הטבע, כי מושכות השכלת הנפש תפתחנה למרחביה אך בחבר רעים אהובים גם יחד, וכל נפש רוח

מלאה רעיונים מתאמצת להודיע אותם לאחרים בני גילה. אהבת האלוה
היא א"כ מקור כל דת ואמונה. כל מצוה ועבודה, כל ברית אהבה ושלום.
כל חבר ידידות וריעות, ובחיקה יִרְכְּסוּ כל בני האדם למשפחה אחת
וכל הנשמות לנפש חיה יחידה. ועתה האוהב את נפשו לפי חוקי
השכל והתבונה, הוא אוהב גם את האלוה וגם את רעהו כמוהו (ח"ה
כ"ד וכ"ו).

ה מ ד ו ת .

שפינוזה קרא לספר הפילוסופיא שלו בשם עמתיקא שר"ל:
תורת המדות או חובת הלבבות, ודומה בזה אל הספר הפילוסופי "חובת
הלבבות" מהספרדי רבנו בחיי, שגם תכליתו היא רק תורת המדות.
והקדים לה בשער הראשון הוא שער היחוד תקר אלוה, וביתר
שערו מדבר על תורת האדם. כן שפינוזה אחרי אשר בחלק הראשון
מספרו מתעסק בחקר אלוה, יורו ארבעת חלקיו האחרים תורת
האדם או חובת הלבבות (Ethik) במדות ודרך ארץ וכו' תמיד
במבט עליוני אל הקירותיו באלהיות.

אלה הן המדות הטובות שידבק בהן, והמדות הרעות שיתרחק מהן
האדם המתנהג בדרכי חייו על פי מצות הבינה, שאין לך בן חורין
וחפשי ובעל חרות אלא הסר למשמעת התבונה* ומתנהג בדרכי חייו
על פי מצות הבינה, באופן שיהיה השכל קו למעשיו והרעת משקולת
לעלילותיו.

"השיטה הזאת תורה אותנו שלא לשנוא שום אדם, שלא לתת
מכשול לאדם, שלא ללעוג, שלא לבעוס על שום אדם ושלא לקנא
בשום אדם שבעולם" (ח"ב למוד מ"מ באור).

ברוח בינתו יתגבר האדם כארי על תאותיו, ובכח תכונתו ישתדל

(* כמ"ש חז"ל עפ"י דרכם בפרקי אבות פ"ו "אל תקרא חרות על הלוחות אלא
חרות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".

לשום מתג ורסן להפעליותיו, לנהלן במדה ולהטותן במשורה "כי האדם המשועבד להפעליותיו אינו אדון לעצמו אלא עבד נרצע לחבל החלד כ"כ. עד שבחבלי השוא הוא נמשך אחרי הרע אעפ"י שיודע ומכיר את הטוב" (ח"ד הקדמה).

"צריך האדם להשתדל להשיג את התושיה לשמה ולמענה (ח"ד למוד י"ח) ולא מתוחלת להשיג שכר מאלוה חלף צדקתו ומעשיו הטובים, כי הצדקה בלבדה ובעצמה היא האושר בעצמו והחרות היותר גדולה" (סוף ח"ב).

"אין אדם מאבד את עצמו לדעת אלא אם כן יצא מדעתו בהתנכר עליו סבות היצוניות המתנגדות למכעו" (ח"ד למוד י"ח).

"אין מועיל לו לאדם יותר מאדם עמיתו ואין בני האדם יכולים לחפוץ להעמדת ישותם יותר טוב מאשר כלם יתאימו עם כלם כ"כ עד שנפשות וגופות כלם תהיינה כמעט לנפש אחת ולגוף אחד" (ח"ד למוד י"ח).

"בני אדם המבקשים תועלתם לפי פקודי הבינה אינם משתדלים להשיג מאומה כשבילם מה שלא יבקשו גם כשביל אחרים, ואנשים כאלה המה צדיקים נאמנים וישרי לב" (שם שם).

"כל מה שישתדל האדם להשיג על פי הבינה אינו אלא הפְּרָה והנפש בעודנה משתמשת בכינתה אינה חושבת למועיל אלא מה שמביא לידי הכרה" (ח"ד למוד כ"ז).

"הטוב היותר נעלה של הנפש היא הכרת האלוה, התושיה היותר נעלה של הנפש היא לדעת ולהכיר את האלוה" (שם למוד כ"ח).
"כל עוד שבני אדם משועבדים לתאות יצרם אין לומר שהם מתאימים זה לזה" (שם למוד ל"ב).

"כל עוד שבני אדם יחיו על פי הבינה אז אך אז המה תמיד מתאימים במעב איש אל אחיו כהכרח" (שם למוד ל"ה).
"הטוב שמתאווה לעצמו כל אדם ההולך בדרך התושיה, הוא רוצה

לזכות בו גם שאר בני האדם, וזה ביותר, יותר שהוא יודע ומכיר את האלוה" (שם למוד ל"ז).

"כל דבר המביא לידי ריעות באדם או המיעד את בני האדם לחיי שלום בחברתם הוא מועיל, וכחפך רע הדבר המגרה מדנים בחברה המדינית" (שם למודי מ').

"השנאה אינה יכולה לעולם להיות טובה" (שם למוד מ"ה).
"הקנאה, הלעג, הכזיון, הכעס, הנקמה ושאר הפעולות השייכות אל השנאה או הנובעות ממקורה הן רעות" (שם).

"המתנהג בדרך חייו על פי הבינה הוא משתדל בכל יכולתו לגמול לאחרים אך טוב והסדר ואהבה תחת שנאתם קנאתם כעסם וכזיונם וכו' לנגדו" (שם למוד מ"ו).
"אדם בעל נפש אינו שונא לשום אדם, אינו מקנא בשום אדם, אינו כועס ומתקצף על שום אדם, אינו מבוז לשום אדם, וק"ו שאינו מתגאה" (שם למוד ע"ג באור).

היותר מועיל בחיים הוא להשתלם בשכל או בכינה כפי האפשר, בזה בלבד תלוי ועומד האושר היותר נעלה או האושר הנצחי של האדם, כי האושר היא מנוחת הנפש הנובעת מהסתכלות המעֶרֶת את האלוה, השתלמות שכלנו היא בלבד להכיר את האלוה ומשיגו ואת מפעלותיו היוצאות בהכרח ממבועו (שם הוספה משפט ד').

"לבני האדם מועיל ביחוד להתחבר זה לזה במדות ולהתקשר איש אל אחיו והיו כלם כאיש אחד חברים, למען יעשו אך את המביא לידי אחוה וריעות נכונה" (שם משפט י"ב).

"טוב לו לאדם לשאת ולכלכל ברוח נכון את טרחם ומשאם וריכס של אחרים ולהשתדל בכל כחו לעשות את המביא לידי שלום ואחוה וריעות בחברת בני האדם" (שם משפט י"ד).

"אמת שגם החנופה מביאה לידי שלום; אבל השלום הזה נקנה ע"י העון הנבוזה של השתעבדות או ע"י כחש ומרמה, כי אין נתפס

כרשת החנופה יותר מבעלי גאווה הרוצים להיות העליונים ואינם אלא התחתונים" (שם משפט כ"א).

"כחברת נעים ישמר האדם מהוציא דבה רעה על חברותו, ולא ירבה דברים על חסרונות בני האדם, כי אם על התושיה או היכלת של האדם ועל האמצעים שעל ידם נוכל להגיע לתכלית השלמות" (שם משפט כ"ה).

"עלינו נמל לשאת כרוח סבלנות את ההפסד שיגיע לצרכינו, אם אך נתודע בקרבנו כי עשינו את חובותנו, אבל יכלתנו המוגבלת לא עצרה כח להרחיק ממנו את ההפסד ההוא, כאשר אין אנו אלא חלק מכל הטבע אשר להגלי סדרו אנחנו מתנהלים" (שם משפט ל"ב).
"אין טוב לאדם, בעוד שאין לו הכרה שלמה מהפעליותו, כי אם לדמות לנפשו דרך ישרה בחיים או היסודות האיתנים של החיים, לקבוע אותם בזכרונו, ולהתנהג על פיהם בענינים פרטיים הרגילים לבא בחיים, למען יתעורר מהם הכח המדמה שלו, ולא ימושו מצדו לעולם" (ח"ה למוד י' באור).

"הנפש יכולה לפעול באופן שכל התרגשיות הגוף או ציורי הדברים יתיחסו אל הרעיון מהאלוה" (שם למוד י"ד*).

"היודע ומכיר את עצמו ואת הפעליותו באופן בהיר וברור הוא אוהב את האלוה" (ח"ה למוד ט"ו).

* משפט נעלה ונשגב בתכלית התעלות נפש האדם לחיק האלוהות, מדת הסידות שאין למעלה הימנה, מדרגה גבוהה גבוהה בהסתכלות האדם בחייו, תמוכה ונשענת על הלמוד ט"ו בחי"א שהוא: "כל מה שיש בעולם הוא שוכן בקרב האלוה ואי אפשר להיות נמצא או מדומה דבר בלעדי האלוה", ולפי"ז מתעלות כל מחשבות האדם ועשתותיו ורעיוניו וכל שרעפיו בקרבנו בכל אשר יפנה ובכל אשר יעשה אך אל האלהים בלבד, והאדם בשבתו בביתו ובלכתו בדרך בשכבו ובקומו יחשוב ויהגה וידמה אך באלהים, שהוא לבדו מרכז כל היקפי רעיוניו והוא סוף כל מעשיו במחשבה תחלה, מהאלהים באו ואליו ישובו — על התאחדות האדם עם האלהים ע"י השכל עיין גם מורה נבוכים ח"ג פנ"א.

נפש האדם בחלקה השכלי והמדעי היא נצחית בהשארה עולמית אחרי מות הגוף, וכאשר תוסיף אומץ בינתה להכיר את האלוה ואת הדברים, כן ירבה חלקה הנשאר לנצח אחרי מות גופה. לכן צריך האדם להשתדל לרדוף להשיג ולהכיר ולדעת למען יגדיל ויאדיר חלק נשמתו בחיי עולמים. ויען אשר הגוף והנפש צמדים ילכו באורח החיים יתלכדו ולא יתפרדו בכל עניניהם, ע"כ כגוף בריא שוכנת נשמה בריאה (** ועם גודל הכנת הגוף לפעולה ירבה כח הנפש בהכרה, לפיכך חייב האדם לדאוג גם לגופו להחלימהו ולחזקהו ולחנכהו ביתרון הכשר מלאכת עבודה, וזוה אשר יהו בעוה"ז ובעוה"ב, כי עם כשרון הגוף בעוה"ז יגדל כשרון הנפש והשאתה לעוה"ב (ח"ה למודי כ"ג ל' ל"ט). —

"האוושר אינו שכר הצדקה כי אם הצדקה בעצמה, ואין לאדם חלק בהאוושר בשביל שכבש את תשוקותיו, כי אם מפני שיש לו חלק בהאוושר הוא יכול למשול בתשוקותיו" (ח"ה למוד מ"ב).

ד. מקור ברוך.

בטרם יבין ברוך לשון רומית שבה נכתבו אז ספרי חכמה וחקירה בין חכמי האומות, קרא ושנה כבר בספרי חכמי ספרד המזהירים כנכוכי אור ברקיע חב"ד בשנות מאות ההן, והעמיק הגינו בחקירות הר"ש אבן גבירול והר"י הלוי והר"א אבן עזרא והרמב"ם והרלב"ג והר"ח קרשקש ואחרים; ובטרם יכיר שפינוזה ספרי קארטעזוס ופילוסופים אחרים החלה כבר רוח הפילוסופיא לפעמהו בעוד רעיוניו שקועים בספרי חכמי הקבלה.

אבל כאשר מנדיו ומחרימיו גרשיהו מחסתפח בנחלת אלהים, פנה עורף כמעט לחכמת ישראל אשר מלא כרשו ממנה, בשגם כי חשב

(**) הוא פהגם קרמוני לאמר : *Meus sana in corpore sano*

את חכמי ספרד כלם (אשר בהתפלספותם בדת נגעו בכל השאלות הפילוסופיות) כתלמידי אריסטו שהם המשאיים אשר לא ישרו בעיני הדור ההוא והחל להכות בהם בקיעים ופרצים, ויפן גם שפינוזה מהם ויואל לעסוק בספרי חכמי האומות, והנה ביחוד במחקרי חכם זמנו קארטעזיוס החוקר המופלג בדור ההוא, עד אשר היתה לו שיטתו כתורה שלמה שאין לערער עליה, והשתדל לברר אותה עפ"י כללי הנדסה בספרו הנ"ל בתולדותיו¹.

אכן בהעמיקו יותר בדבר מצא כתמים גם כשמש בהיר הזה, אשר בחד שכלו ובחריפותו הניח כמאומתים גם יסודות רעועות, כמו הנחתו של החלק המוחי שקרא לו צירבעלרריוע, אשר התלוץץ שפינוזה ע"ז בהקדמת החלק החמישי מספרו הנוכחי, בשגם במצאו כי קארטעזיוס גזר אומר, "ש"לש נפלאות הן בעולם שאין להרהר אחריהן ואלו הן: בריאת התבל יש מאין, בחירת הרצון באדם, והיות האלהים בצלם האדם" שהן הן השאלות העצומות אשר התרוצצו כבר בקרב לב שפינוזה והתחוללו עליהן תלי תלים של ספקות, ואיך יקבל אותן

¹ חקירות קארטעזיוס הכו שיש עמוק בלב שפינוזה, ועל אדני קארטעזיוס התיצב בהעפילו לעלות למרומי הררי ההגיון, ועליהם כונן את עמודי שיטתו בצורתה ובחמרה, והרבה יסודות ראשיים ועקריים קבל שפינוזה מקארטעזיוס, והסכים עמו בשרשים רבים, עד בואו אל ענפי אהדות האלהות, שבה נפרד ממנו שפינוזה באשר הוא יהודי בעל אהדות מוחלטת, וככה הסכים עמו בהרבה שרשים ונפרד ממנו בהרבה ענפים, ד"מ לדעת קארטעזיוס ישנם שני מיני עצמים בעולם, שהם העצם החושב או הנפש והעצם המתפשט או הגוף. האלוה הוא עצם חושב ולא עצם מתפשט. ומה הוא הקשר המאחד את הנפש עם הגוף בפרט ואת האלוה עם העולם בכלל? — ע"כ בהיות לשפינוזה רק עצם אחד בלבד, היו לו החושב והמתפשט למשיגו האלוה, והוסיף להחליט שהמשיגים או התוארים הם באמת רבים מאד בלי תכלית למספרם, אם אמנם אך שני אלה מושיגים לשכל האדם — כי אין בכח האדם להשיג את האלהות בכל היקפה הגדול ער ב"ב" — והוא רק מבשרו יחזה אלוה, ר"ל ששיג את שני התוארים האלה מפני שהם נכחו בהרכבת מהותו: גוף ונפש היינו התפשטות ומחשבה. כ"ז בחקר אלוה; ובתורת האדם נפרד ממנו

כעיקרי אמונה וכעמודים איתנים אשר לא ירופפו מדרישה וחקירה, ועלה בזכרונו כי חכמי עמנו התפלספו הרבה על אודותן; אז התעורר שפינוזה והתרחק מן קארטעזיום² מעט מעט כפי מצעדי חקירתו ושב אל חכמת ישראל וסופריו, וממעיונותיהם שאב מימי רעיוניו בתשובת השאלות ההן.

בעיקר הראשון שהוא בריאת יש מאין מצא בהרבה חכמי ישראל המכחישים זה³) וחושבים אותו לדברים נמנעים אפי' בחוק הכורא

הרבה יתר מאד, כי קארטעזיוס הניח שש הפעילויות ראשיות או אבות, ושפינוזה אך שלש, כמבואר בפנים הספר. גם בתכונות רוחם נבדלו הרבה זה מזה: קארטעזיוס היה רך לבב ופחד וחת מפני מקנאי הדת וחנף להם; הרבה שנים יגע ועמל לכתוב ספר גדול וכולל כל סעיפי חכמת הטבע וקרא לו בשם Cosmos (כעין ספר כללי אשר כתב החכם הכולל אלכסנדר הומבאלד ברור העבר); אבל בשמעו איך החכם הנודע גאילועי נתפש מאת שליחי האפיפיור לבית האסורים, בא מורך בלבבו ושרף את הכ"י באש. והיה נזהר בכל ימי חייו שלא לפגוע אפילו כמלא נימא בעיקרי אמונת דתו, ע"כ לא כתב מאומה על תורת המדות (Ethik) מיראתו פן יסכסך בו קנאים פוגעים מצד נושרי כרם הדת, ומחמת יראתו זו הכטיה באגרותיו כמה פְעֵמִים כי שיטתו תוכל להתאחד גם עם תורת הדת, וכי גם ספור היצירה בספר בראשית התורה יכול להתאים אל שיטתו, ובכל אלה היה שפינוזה ההפך ממנו, כי בכל אהבתו את השלום והמנוחה לא זע ולא חת מפני כל נגד האמת, ולא ידע חונף לדת ואמונה במקום שיש חלול שם האמת בעיון ובמעשה כידוע.

²) וכאשר שאל אָלְדֶּעֶנְבוּרְג את שפינוזה, איזה חסרון מצא בהפילוסופיא של קארטעזיוס ובאקון? השיב כי חסרונו היותר גדול כי לא יתעסקו למדי עם הסבה הראשונה (האלהות).

³) כמו פרקי דר"א פ"ג, הרשב"א והראב"ד והר"י הלוי והראב"ע והרמב"ם ע"א לראשון והרמב"ן וכו', אשר יגעו לבאר ולברר כי המלה ברא בכתוב בראשית ברא אלהים אינו מורה בריאת יש מאין, כי לדעת המקובלים הוראתה אצילות הפרשה והבדלה, ולדעת בעלי הפשט חוראתה כמו ברירה או התחדשות ע"ד אם בריאה יבא הי' וגוי שר"ל גזרת דבר זכירתו מדבר אחר (ע"ין הראב"ע בפי' בראשית).

ית' ⁴) והתקרב בזה שפינוזה לדעת המקובלים בעלי אצילות ⁵). בעיקר השני הכחיש שפינוזה את הבחירה החפשית ברצון האדם, כאשר מצא און לו בספרי חכמי עמנו שהתפלספו הרכה על שאלת ידיעה ובחירה, ואיך התקשה גם הרמב"ם בח"ג פ"כ להשוות את הבחירה באדם עם הידיעה באלוה ע"ש. ואיך תפש אותו הראב"ד בהשגותיו ע"ז וכו'.

ובעיקר השלישי אצ"ל שהיה ונשאר שפינוזה יהודי מלבד באמונתו גם בחקירתו, וככל חכמי עמנו מתנגדי ההגשמה לחם נגד כל מיני דמיון והשוואה של האלוה עם צלם האדם, כאשר עשה ביחוד הרמב"ם בפרקיו הראשונים מספרו ובפרט בפרק החמישים לראשון, והוא מונה בין הנמנעות בחוק האלוה "היות השם ממציא כמותו" (ח"ג פט"ו), וע"ז רומז גם שפינוזה בח"ב למוד י' ע"ש בפלפוליו ע"ז.

⁴) שגם אצלו נמנעות כי לנמנע טבע קיים כמו"ש הרמב"ם ח"ג פט"ו וה"א פע"ה, ור"ח קרשקש בספרו אור ה' פ"ב ב"ג פ"א — "שמה שלא יצויר מציאותו אצל השכל לא יפול עליו שם היכולת (באלוה) ולזה העדר היכלת עליו איננו ליאות כלל", והרמב"ן בבאורו לשיר השירים "ואין קוצר בחוק הבורא ית' כשלא יכרא, דבר מלא דבר כמו שאין קוצר ביכלתו כשלא ימציא דברים הנמנעים שיכרא מרובע שיהא אלכסונו שזה לצלעו ולקבץ שני הפכים ברגע אחד וכמו שאין זה קוצר ביכלתו כך אין קוצר אם לא יאציל דבר מלא דבר כי זה בכלל הנמנעים כלם, ודומיהם שבכלם ההפך מהחלמת קארטעזיוס שאין נמנע בחוק הבורא שיעשה כי שלש זווית משולש לא תהינה שוות אל שתי זווית נצבות וכו'.

⁵) בתולדות שפינוזה הזכרנו את ספרו הנ"ל בשם "יסודי הפילוסופיא לקארטעזיוס עם הוספה בחקירות מה שאחר הטבע", והנה בהוספה ההיא (Cogiata metaphysica) רצה כבר שפינוזה (לפי הערת הרב דר. יואל) להשתמש בלמודי חכמי ספרד בפילוסופיא להשלים ולמלאות בהם את הקירות קארטעזיוס, ונמצא שם בפרק "על הבריאה" שמדקדק שפינוזה במבטא "בריאת יש מ'אין" המורה לדעת איזו פילוסופים כי גם ה'אין הוא דבר-מה וכו'. כיון בזה על הרמב"ם י"ג לשני ור"ח קרשקש מאמר ג' כ"א פ"ה והמקובלים על חומר היולי שנקרא אין וכן ספירת כת ר נקרא אין שעמ"ז המכוון בריאת יש מאין, ועיין ע"ז עוד בספרי מנחם הבבלי צד 68 באריכות.

ובזאת נתבונן כי שימתו של שפינוזה היא יהודית⁶ מעיקרא ומתחלתה עד סופה.

ככה שני עמודי התווך אשר שימת שפינוזה נשענת עליהם על אדני חכמי ישראל הטבעו, הלא המה העמוד האחד בחקר אלוה להשיג את האלהות כעצם יחיד הכולל את הכל, שבו הוא מזכיר בעצמו את העברים הקדמונים עם מסורותיהם; והעמוד השני בתורת האדם אשר כל יכלתו להתגבר על הפעולותיו היא האהבה הרוחנית להאלוה, כפי שנוכרת בס' אור ה' לר"ח קרשקש.

יסוד ושריש שימת שפינוזה הוא מה שקורא כה וכה לאלוה בשם טבע ולטבע בשם אלוה, ובהקדמתו לחלק הרביעי מספרו הנוכחי הוא אומר בפירושו, "האלוה או הטבע" (Deus sive natura), והבנת מהות הטבע בשם האלוה בסגנון לשון שפינוזה הוא המפתח היחיד לכאן עד תכונת הגיונו, וע"ז צוחו קמא: ובתראי ונתנו אותו לכופר בעיקר ובעל חומר (אטמהייסט או מאטעריאליסט או פאנטהייסט וכדומה). אולם התאחדות האלוה והטבע היא מתאימה עם ספרי קרשנו ומסכמת אל אמונת ישראל ומפורשת בדברי חכמי עמנו מימות עולם מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם בספר בראשית ער הוראת השם הוי"ה על הישות והמציאות בכללה (שע"ז רמז גם המורה בס"א לראשון) ועד דורשי רשומות כמו ר' יוסף קרא בעל הש"ע בספרו מגיד מישרים פ' משפטים עה"כ בראשית ברא אלהים בחשבו: א ל ה י ס ב נ י מ' ה ט ב ע, ובשנת תס"ה (כ"ח שנים אחרי מות שפינוזה) זו שאלה נשאלה מלונדון לפני הרב צבי אשכנזי חנודע בשם חכם צבי (ראב"ד באמשטרדם ובאלטונא) הלא היא כתובה עם תשובה כצדה בשו"ת חכם צבי סי' י"ח וזו לשונה שם: ש א ל ה וכו' החכם המרום והנעלה כמהר"ר דוד ניטו נר"ו אב"ד ומו"ץ בקהל קדוש

⁶ כאשר בררו זאת חכמי ישראל וחכמי אומות, ביחוד מעת נגלה ספרו הראשון של שפינוזה "על האלוה והאדם ואשרו" הנ"ל, שממנו הוכיחו החכמים, הרב דר. Joël ואהריו Schaarschmidt איך התנהל שפינוזה בחקירותיו לרגלי חכמי ישראל.

שערי שמים (כלונדון) דרש וכו' שאמרת כי שיבה שהשם יתברך והטבע והמבע והשם יתברך הכל אחד אומר אני שכך אמרת ואני מקיימו ואכריחנו מאחר שדוד המלך מקיימו וכו' אבל צריך לידע (המו אזניכם יהודים מפני שהוא העיקר הראשון מאמונתנו) ששם טבע הוא מהמצאות האחרונים וכו' שהקב"ה עושה כל אותן הענינים שאנחנו קוראים טבע וכו' ואותו הדבר שהיא השגחה הוא שקוראים טבע וזהו שאמרת שהאלקים והטבע והאלקים הכל אחד דיעה זו היא דיעה ישרה חסידה וקדושה ואשר לא יאמינו בה הם קראים ואפקורסים וכו' — תשובה: רואה אני את דברי החכם המרום והנעלה נר"ו שהם דברי הכוזרי במאמר ראשון וכו' והוא יתברך יקרא טבע באמת וכו' וזו היא דעת המאושרים וכו' ודעת קדושים דברי חסידי עמנו וכו' ואם חשבו המערערים שלא יתכן לכנות מעשה השי"ת יתעלה בשם טבע וכו' הגה הרב הגדול וכו' של"ה וכו' כתב וכו' כי שכר עושי מצות ה' ועונש העובר עליהם הם מבעיים וכו' פה אלמוגא מו"ב מנחם שנת תס"ה עכ"ל. וכן שפינוזה הגיא בפירושו כאגרת כ"א שלו סברת קצת קוראיו החושבים כי לדעתו האלוה והעולם אחד הם או שיחליף העולם באלוה וכו' ע"ש.) כי אצל שפינוזה כמו אצל חכמי ישראל בשו"ת הג"ל מוכן הטבע איננו כח ע"ך איתן בלי דעת עצמו, כי אם כח שכלי או כח חושב אבי כל המחשבות הוא האלהים, וזהו אמונת היהדות בעיקרה הראשון כנ"ל.

ובכן נוכחנו לדעת כי עיקר רעיוני שפינוזה והגיון שיטתו בפילוסופיא שרשו בספרות עמנו:

הן מצא כבר בספרי ישראל הרמז כי נדמה מהות האלהות בערך יחוסה אל העולם כדמיון הנפש בערכה אל הגוף, כי החוק הכללי

(* ובוה מסכמת דעתו לדעת המקובלים הקדמונים המחליטים כי הספירות הן כלים (אטמריבוטע, מאדי) ולא עצמות, ומתנגדת לדעות בעלי עצמות בספירות ולדעת המקובלים האחרונים החושבים כפאנטעאיסטיס גמורים כי האלוה והעולם אחד הוא, כדברי הרב מלאדי בספרו למודי הנביאים לאמר: „וקרא שם בשם ה'“

המניע את הטבע הוא רוח האלהים, כמו רחוק (ברכות י') מה הקב"ה מלא את כל העולם אף הנשמה מלאה את כל הגוף, וכו', והדבר בעין הרי זה בא ללמד ונמצא למד. ובזוהר הלשון: "וכד אנת תסתלק מנייחו אשתאר כלהן שמחן כגופא בלא נשמתא" ועוד שם: "רכון עלמין אנת הוא דאשקי לאילנא בהאי נביעו כנשמתא לגופא דאיהו חיים לגופא". ובספר הכוזרי מ"ד ג' "יכבר דמו הפילוסופים העולם כאדם גדול והאדם בעולם קטן, ואם הדבר כן האלהים הוא רוח העולם ונפשו ושכלו והיתו כאשר נקרא חיי העולמים"; דיעה שהזכיר כבר אפלטון והנדעת בשם: (Weltseele) Animá mundi.

מצא זכרון האחדות הכללית והכללות המתאחדת ברמזי סודות הר"א אבן עזרא* — שהזכיר אותו שפינוזה כ"פ בספרו על התורה — כמו "והנה האחד אין לו תמונה והוא כדרך כלל לכל התמונות כי מאתו יצאו" (שמות ל"ג). ואמר עוד (במדבר כ') "דע כי כאשר ידע החלק את הכל והבק בכל ויחדש בכל אותות ומופתים", וכן אמר (שם כ"ב כ"ה) "וזה טעם לא אוכל לעבור את פי ה' אלהי כי אין יכלת בנוצר לשנות מעשה היוצר או גזרתו והסוד כי החלק לא ישנה החלק רק גזירת הכל תשנה גזרת החלק ולא אוכל לגלות זה הסוד כי עמוק הוא". וכן דבריו עה"כ "והוא באחד ומי ישיבנו י"א שהבית נוסף והאמת שאינו נוסף ולא אוכל לפרש כי יש בו סוד גדול".

אל עולם כי באמרו אל עולם ולא אל העולם יאמר כי אל הוא עולם ועולם הוא אל" — מובא בספר "דברי שלום" על הקבלה ח"ר צד 37 מהח' המקובל מרבינו מוויילנא.

(* כמו שהעירו ע"ז החכמים בערמהאלר אויערבאך ור"ש זקש איך שיטת שפינוזה כלולה בלימודי הראב"ע המפורזים בביאוריו ובספריו וכמו שהפילוסופיא של הראב"ע כלולה בביאוריו לספרו הקודש, כן נשקפת שיטת שפינוזה באלהות מספרו אל דקדוק הלשון העברית כנ"ל ומפירושו למקראי תנ"ך בספרו על התורה, כי גם בביאור המקרא הלך שפינוזה לרוח הראב"ע כמ"ש הרב פֿיליפּוּן: „Die zweite Behandlungsweise der Bibel ist die kritische deren Anfang

ובס' יסוד מורא ז"ל "שהשם אחד ואין היות להוה רק שידבק בו". גם פילוסופנו הרנ"ק בספרו מונה"ז שער חכמת המסכן מצא בביאורי הראב"ע יסודי הפילוסופיא של העגל שממנו ידענו כי הוא תמך יתדותיו על אדני שפינוזה, ובשניהם החזיק הרנ"ק, ע"כ הוא אומר שם שער ב': "מקור כל הויה מושכלת ומחשבת כל הכולל הכל". ושם בשער ו': "השם יתעלה היא סבה כוללת ביחודה כל מיני הסבות ואמתת מציאות כל היש שאין אמתת מציאותו ואמתת קיומו אלא בו, ושאלו היה חוצה ממנו אמתת מציאות וקיום לשום דבר היה הוא האלוה". ובשער ט"ז: "שאם נקח שתי המחשבות הללו כמו שהן בתחלת הציור היינו שלכל אחת מהן בשכל מציאות בפני עצמה, היינו שיהיה בעלת כלית עומד קיים והאין סוף חוצה לו ור"ל פרוד האלהות מהתבל) ושני לו, הנה אין לנו בזה באמת מחשבת האין סוף כל עיקר, לפי שהוא רק אחד משנים וא"כ הוא חלקי, ואין סוף כזה שהוא אצל הסוף הוא החוצץ לו ונכולו הוא בעצמו סוף ותכליתי וכו' והנה הסתירה מבוארת להם, והציור המחשבי עושה בזה הפך מכוונתו כשהוא מפריד את האין סוף לגמרי מהסוף עושה אותו בעל נכול וסוף ועושה עוד את הסוף לעומד בפני עצמו". כל זה הוא חותם תכנית שיטת שפינוזה.

הרבה שקד שפינוזה על ספר המורה להרמב"ם כנ"ל, ואם אמנם רחקו מחשבות שפינוזה ממחשבות הרמב"ם כרחוק אפלטון מאריסטוטלס, וחלק עליו לרוב, בכ"ז הסכים כה וכה לדיעותיו אם אינן מכחישות לשיטתו לעצמו, כאשר העירותי כ"פ בסוף חלקי הספר (*), ובהכרח המציאות בחיוב מטבע האלוה ובשאלת תכלית העולם דרש שפינוזה

schon bei den ältern Comentatoren namentlich **Aben Esra** zu finden, die in Spinoza ihren ersten lauten Verkünder hatten und endlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Oberherrschaft auf dem Gebiete der Auslegung an sich riss“.

(*) ועיין עוד בספרי על הנבואה פרק א' ב'.

הרכה בהרמב"ם ח"ב פרק כ' ובמקומות אחרים המכרר כי להמאמין בקדמות העולם מוכרח גם השלילה בתכלית כמו שהאריך בזה הרמב"ם בח"ג פי"ג המסכים כמעט מלה במלה עם דברי שפינוזה כהוספה לחלק הראשון, כאשר העירוטי שם במקומו.

הגה בספר מלחמות ה' להרלב"ג ע"ד הנבואה וכבאור נסים ונפלאות בדרך הטבע. ד"מ השב צל המעלות אחרנית אצל יחזקיה אשר באר שפינוזה בספרו על התורה פרק י"א בכאור דומה אל הרלב"ג ח"ו פי"ב בסגנון הלשון "ענן תחת השמש", וחלק עליו בכאור עמידת השמש בימי יהושע בפרק שני מספרו הנ"ל, כמבואר בספר הנבואה שלי צד 18, 6 ע"ש גם בהרבה דברים שדומות חקירות שפינוזה אל חקירות הרלב"ג. גם בדבר התכליות השתמש שפינוזה בסוף החלק הראשון בסגנון לשון הרלב"ג כס' מלחמות ה' ו' א' בזה"ל: והמשל שלא יאמר לאיזו תועלת היו זויות המשולש שוות לשתי נצבות.

ביחוד השיקיע שפינוזה רעיוניו בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש החולק על אריסטו והרמב"ם, וסותר את דיעותיהם על האלהים והעולם עד היסוד כס. את קרשקש הזכיר שפינוזה במכתבו כ"ט. ור"ח קרשקש החליט גם הוא את הכרח המציאות בחיוב, שעליו כתב הר' אברם שלום בספרו נוח שלום לאמר: שמי שהניח הרצון הקדום הניח היות המציאות בחיוב וכי'.

עוד חקר ודריש שפינוזה בהרכה ספרים אחרים מפילוסופי עמנו כמו בספר דרך אמונה לר"י אברם בילבאנו, ובספרי ר"מ נרכוני זר"י כספי, כמו שהעירוטי בספרי על הנבואה הנ"ל. ובודאי נודע לשפינוזה גם האפלטוני היהודי ראש חכמי ספרד הוא המשורר האלהי ר"ש אבן גבירול בעל "כתר מלכות" שכו נמצא. לפי הערת החכם זקש, כבר יסודות שימת שפינוזה, כי שני המשיגים העצמיים והנצחיים אשר לשפינוזה שהם המחשבה וההתפשטות כנה אבן גבירול כשמות הספירות: החכמה והחפץ (Erkenntniss und Wille) ובשם חפץ ר"ל הקשר המחבר את ההתפשטות אל הרוח החיוני החומרי, כנודע מפילוסוף זמננו

Die Welt als Wille und Vorstellung בספרו Schopenhauer המברר כי רק החפץ הוא מקור כל החיים והישות, ומובא בספר מורה המורה בשם אבן גבירול וז"ל: והחפץ כח אלוה בפועל ליסוד וקושר אותם והוא מפלש מהעליון אל התחתון כפלוש הנפש בגוף והתפשטה בו והוא המניע והמנהיג אותו ועוד שם "והוא החפץ והשפעתו על החומר" — וסיים החכם זקש בסוף מכתבו בהתחיה לאמר: מי יתן ונמצא את הספר מקור חיים של ר"ש בן גבירול בשלמות כי אז יהיה עוד מקור ברוך שפינוזה להכנת כמה דברים עתיקים.

גם חכמת הקבלה* עשתה רושם עמוק בעיון שפינוזה, כנזכר כ"פ בהערות שבסוף חלקי הספר הנוכחי, ורבים מצאו השתוות גדולה בין שיטת המקובלים ובין שיטת שפינוזה עד שלדעת הפרזת רבים מחכמי ישראל** וחכמי האומות היא היא בעצמה, כמו שהעיר בעל גבעת המורה הנ"ל, שהיא גם דעת המקובלים בעלי שיטת האצלה וצמצום, וז"ל החכם ר"ש זקש בספרו התחיה צד פ"ה בהערה שם: "הנה ראינו ג"כ כבר כי שתי הנקודות האלה הרוחניות, היולי השמים והיולי הארץ, הן טמונות בחביון עזי האלהות בעצמה לדעת הרמב"ן, והמתבונן היטב ימצא בזה כבר דעת הפילוסוף אשר הרעיש את כל העולם ברוך די שפינוזה, כי גם לדעת הרמב"ן האל לבדו הוא הנמצא האחד המוחלט ואין כל בלתו ולזה גם ספירותיו הן עצמותו לדעתו בכדי לבטל כל רבוי ושני כוחות האלהות או משיגיה שהם היולי השמים — הוא הנקרא אצל שפינוזה מחשבה בלתי בעל תכלית — והיולי הארץ — הוא הנקרא אצל הפילוסוף הזה התפשטות בלתי בעל תכלית — ופעם אחר

* ההגונית של הראב"ע והרמב"ן עד ר"מ קורדואירו, אך לא הדמונית של האר"י ור"ח ויטאל שעליהם שחק ולעג באחת אגרותיו וקרא להם הכלים כידוע.
** ככה מונה בזמננו החכם רצה"ב במכתבו על הקבלה הנדפס בראש ספר "דברי שלום" ח"ר להמקובל מרבי הנ"ל את שפינוזה בין המקובלים האחרונים ואומר "אח"כ קם החכם הגדול בתבונה וחד השכל, אשר לחכמתו כל החכמים

אי"ה אכאר איך גשתלשלו דיעות כאלה לאט לאט מגבירול לראב"ע ומראב"ע להרמב"ן ור"י עזריאל ור"י למיף ור"י גיקטיליה ובעל הזוהר וכו' וכו' עד שפינוזה ועד וכו' תניא וכו' בספרו הנפלא שערי היחוד והאמונה. וכן אמר הצרפתי Renan: "ספרות ישראל הגדולה היתה לשפינוזה מקור ומעין נאמן בכל ימיו".

ובכן מצאנו ראינו כי ברוך שפינוזה היה החח האחרון משלשלת הארוכה של חכמי ספרד אשר התחילה עם ר"ש אבן גבירול, ושימת שפינוזה היא יהודית לכל משפטיה וחוקותיה*.)

ה. לפלגות גדולים חקרי לב.

באחד בתי הספר לבית ישראל בירכתי עיר תשואות הומיה ישב גער עברי רפה-לח וידוע-חולי ופורש אנפי רוחו על כמתי תבל ומלואה, לחבק בהגיוני לבו זרועות עולם, לָמֹד בשעל שכלו ענינים רמים

יחלו ר' ברוך שפינאצא במדינת האלאנד, אשר מלא כרסו בקבלת האר"י (!) ובהנהגה בנין חדש וכו'." —

(* רבים מאויבי שפינוזה וגם מאוהביו הקשו לשאול מדוע אך לפעמים רחוקות הזכיר שפינוזה בספריו את דברי חכמי עמנו ודיעותיהם, וגם אז הזכירם בשם "עברים" או "פרושים" ודחה מקצתם כמו בקש וכלאחר יד שלא כדרך כבוד שהיה לו לנהוג בחכמי עמו מוריו ורבותיו אף במקום שאין מחשבותיו כמחשבותיהם והוא חולק ומשיג עליהם? ועוד שאלה שניה מדוע מזכיר שפינוזה בספריו לעת מצוא בין ספרי הקודש גם ספרי הברית החדשה ומיסדה כמורה בהם, אחרי שבאמת נשאר יהודי בדעתו ובאמונתו? שכ"ז לא כסכרת קצת חתושבים שנשאר בלבו של שפינוזה איזה טינא ורגש מר על בני עמו אשר רדפוהו עד חרמה, כי לא יתכן רגש כזה בלב בעל נחת רוח ונפש נחה ויפה ורצויה כשפינוזה אשר גזר אומר שמהויב האדם לגמול אהבה תחת שנאה ולאהוב גם את שונאיו ולהרחיק מלבו כל רעיון שטנה ונקמה, כי אם לסלוח ולמחול לשונאיו ולאויביו את כל הרעה אשר עשו לו מתברח מבעם האנושי שאין אדם שליט ברוחו ובהפעילותו כל עוד שאיננו מתנהג בחייו על פי הבינה. אסגם חתשובה על כ"ז היא שמאחר שלא כתב שפינוזה את

ונשגבים, בכל קודש יגע ובכל נשגב יחדו, ועל אֵל אֵלִים ידבר
 נפלאות — אראלי מרום שישו לקראת העלם הזה בגילת אף רענן,
 השתאו בחרדת קודש על זעיר היצור בצלמם נברא, איך עם נשמתו,
 חֲקָרְתוּ הצעירה כצבאות השמים, יעפיל עלות פסגת הררי אלהים, ומעט
 קט רוחו אשר נפח האלהים באפו ישתער כרוח סועה בכל אוצרות
 הנפשות — שמחו מלאכי שלום האלה ויקראו: ברוך כבוד ה' אשר חלק
 מחכמתו לאנוש רמה ואצל מרוחו לבן אדם תולעה! — לא כן מלאכי
 דומה משרתי מלך בלהות, המה ראו כן נדהמו אחזו שער ויתנערו מאבני
 שאול תחתיה, ישרקו כיליל ישימון ויגיעו ראשם מלא תלתלי צפעונים,
 הרגיוזו מלך בלהות מכסאו הנסעד על ערמות עצמות יבשות; בנות
 תפתה ועלמות עלוקה, פרועות שער ראשון ופרומות בגד בשרן, רצות
 ושכות במלאכות אֶמֶן לילית בתמהון לכב ובקול מר צורה: מה אנוש
 עפר ואדם אפר כי יתחרה עם בני האלהים ממעל ובילדי תופת מתחת!
 מה לעטלף הלז כי יעזו מצחו מנקיקי גבי חומר וירים ראשו בין חיות
 הקודש! — והנה אשה אחת, צנומה ושרופה כעץ יבש, דלה ורוזה
 כשריג עצמות וגידים במסכת צלעות חררות, בעלת אלף עינים רוצצות
 כה וכה כמראה הברק ומזרות לפידי להבה; האשה הזאת ושמה קנא ה
 נשאת ממעל לארץ על כתפות נערותיה שנא ה ו נ ק מ ה, ותבא ותתחמק

ספריו בשפה עברית לפני קוראים מבני עמנו — כאשר היה אולי עושה לולא
 הדיחוהו מקרב קהל עדתו — כי אם כתב אותם בלשון לועזי, והוא כמסתיר פנים
 מקוראי עמנו וכפונה אל קוראים עמים נוצרים, ע"כ הוכרח לסדר גם סגנון לשונו
 כאלו איננו יהודי, ודיבר כאחד סופרי עמי הארצות, אשר חכמי עמנו ידועים להם
 בשם "פרושים" או "עבריים" ואשר ענין הכרית החדשה קודש להם כענין הכרית
 הישנה, וכן גהג גם בנו של אותו הצדיק דון יצחק אברבנאל הוא הרופא החכם
 דון יהודה אברבנאל בספרו על האהבה אשר כתב בלשון איטלקית בשם Dialoghi
 d'amore שהוכיר שם עלית יאהאנעס השמוימה אצל אליהו החשבי וכדומה, שבעבור
 זה חשבו רבים עליו שהתנצר, והוא באמת נשאר דבוק אדוק באומתו ובאמונתו
 כידוע, ורק מאשר כתב את ספרו בלשון לעז ברוח הפילוסופיא האפלטונית החדשה
 הסביר פנים גם לספרי קדשם -- ע"ז נאמר: אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו!

בקירות לבות חברי ברוך וממתיקי סודו בבית הספר, ותוריק מגרונה אש פלדות במררתם ותצת בכליותיהם נהרי נחלי זפת בוערה, ותעל המוקדה ברחובות העיר, ויקימו וישפכו עליו אנלי זעם אפס ורסיסי בוז וקיקלון וכדי בזיון וקצף — והאיש ברוך יכוף כאגמון רצוץ ראשו, מחריש מתאפק ומתחבא בחדר משכיתו עד יעבור זעם — עודנו לא עבר; והנה אשה אחרת עֲנֶת כשתי עיניה כנפל אשת כל חזה שמש, מקומרת מור ולבונה, יוקדת בשלהכתיה קרושה כעין החשמל, ושמה קנאת אִשְׁדָּת, מתחוללת על ראשי הכהנים והרבנים, ותמסוך בקרבם רוח עיעים, ויקומו על הכושל הלז וישטמיהו וירדפוהו ויתקעו עליו בשופר ויחרימיהו — והאיש ברוך סגר את הדלת בעדו, וטהר ידים הוסיף אומץ ברוחו, ובמחוקק שכלו החר כחרב פיפיות גדע בריחי ברזל הסוגרים היכל בינת האדם, וישבר כהגיונו כמו בפטיש מפוצץ דלתות נחושת בית מאסר התבונה, ויוציאה לחפשית מתחת סבלות אחותה הגדולה היא האמונה, ויוציא לאור את ספרו על התורה, אשר סכסך רוח התורנים לחרוץ חץ שחוט לשונם למולו ויאמר לבלעהו חיים; אבן אל מפרשים בני חורין המבארים ספרי הקודש ברוח חופש וברוך חפוש ובקרת היה שפינוזה — השני להר"א אבן עזרא — בספרו הזה למקור נפתח ולמעייני מים נאמנים עד היום הזה.

בשגם בהודע אח"כ בעורנו בחיים, ומהגם בצאת לאור אחרי מותו, ספרו הנוכחי, שבו הוא מדבר על טבע האלוה (Dienatur) האחד והמיוחד באלפי רכבות מפעליו, האלוה המתנועע בצקון לחש בכנפי הרוח, ובקול דממה דקה בהמית המים, השוכן למרגעה בקרב הצמחים, מתעורר ומתנווד בנפש החי, חושב וחורש בכליות בן האדם, וממלא את כל הבריאה בתנועתו בלי הרף; שבו הוא מניד פשר העולם וחלומותיו, פתרון הנפש וחדותיה, מתחקה ברוח בינתו על מעמקי שרשיה, שוקל בפלס שכלו אדני היצירה, וחותר בתעלומות סתרי כל היקום; הספר הזה קלע רשפי אור נוגה ושכיבי אש שלהכתיה בלב הפילוסופים מוקדי עולם, מקצתם ראו ברק קרני אור חדש ויכרכו

ברוך יוצר מאורות, ומקצתם נכוו ברותחיו ומלאו ידיהם בקשת ולשונם כהצי מות לירות כסתר ובגלוי אל החושב האדיר הזה אשר לא באו עד תכונתו, וישימו את שמו ואת זכרו לשדה קרב, וילחמו אוהביו ואויביו בחזקה על אודותיו, ויִחַצּוּ לשני מחנות המכבדים אותו ואשר הזילוחו, מאז עד היום הזה, וגם מכבדיו ומעריציו נפרדו אלה מאלה בהבנת פנימית שיטתו, יען אשר כסה שפינוזה שרשי מחקריו במשאון כמוס, ולא ברר למדי את דבריו, ע"כ היו רבים אשר לא ירדו לסוף דעתו העמוקה ולא הבינו הגיונו הנשגב, ובהעמיקם בכ"ז בחיקשי שפינוזה על מנת לסתור אותם הסתתרה בינתם וכמעט יצאו מדעתם, כעדות החכם Furtmair לאמר: „Jo. Bredenburg u. A. wurden an ihrer Vernunft irre, weil sie Spinoza's Demonstrationen nicht widerlegen und auch nicht für wahr halten konnten.“

ספרות גדולה ורחבה באלפי ספרים נבנתה על שיטת שפינוזה לבארה ללבנה ולצרפה. הכמי לב ישראל ובאומות ראו בו אורה גדולה מאירת עינים ומסמאה אותן גם יחד כאופל יהלוך לאור הברק, ונפלגו כמה שבותיהם עליו, אלה מימינים לזכות ואלה משמאילים לחובתו אוהב מימין מהלל ואויב משמאל מקלל; אלה מזה נתנו אותו לכופר באלהים ומכחש לאל ממעל — רבים גערו בשפינוזה, אומר מעתיקו הצרפתי Emil Saisset, כי כחש במציאות האל וכפר בעי קר ישות (Atheismus); אמנם מעיד אני עלי שמים וארץ, כי מעולם לא האמין אדם באלהים כאמונה צרופה וחזקה נוכעת מקרב נפש מזוינה ואמיצה כשפינוזה — קחו מאתו מושג האלהות, אז תשללו ממנו כל עיוני מחקריו, כל מהות נפשו ורוחו, כל חית נשמתו ונשימתו! הלא זה דברו בלמוד האחד עשר: אלהים הוא עצם מוסד פנת יקרת ממעי תפארת באין קצה לרכבות משיגיו ותואריו, אשר כל אחד מהם מברר ישות מציאותו ונצחותו, וכלם כאחד מורים על אין — סוף מוכרח המציאות הכל יכול וכוללם יחד. — האם מהחליטו מלאת* כבוד האלוה את כל מרחבי המציאות נגזור אומר כי הכחיש במציאותו? הלא כה דבריו

שם: השלמות איננה סותרת הישות, אדרכה מקיימת ומגדלת ומאדירה אותה; אך המגערות מעדרת אותה; ואין ישות כרוה ומבוררה יותר מישות דבר השלם בלי תכלית, הוא האלהים, כי יען ישותו מרחקת כל פחתת וגרעון, ומחזקת בשלמות המוחלטת, אין מקום עוד לשום ספק על ישותו. ע"כ קרא Novalis לשפינוזה: "Gotttrunkenen Menschen"*) שפינוזה הרגיש כמעמקי קרביו רעיון החכם: אנחה אחת כגיחה כפעם בפעם מקרב לב, משתוקקת אל הטוב האמתי, מתגעגעת אל עשתות העתידות, נכספת אל מקור השלמות, עדה היא על מציאות האלהות יותר ממאה מופתים חותכים — שרש הספק במציאות האלהים פורה אך בלבנות אנשים זוגים אחרי שרירות הושיהם, פחותי ערך כוחות רוחם כשגם הוא בשר, אשר בקרבם השך אור האלהים בעריפי גשם תאותיהם השפליות והארציות, אנשים כאלה נחתים כעטלפים כחפרפרות קברות התאוה, נבוכים הם בסכך דמיוני בשר וחושי עפר ואפר, סך עליהם מסך החומר מהביט במסתרי נפשם ומשמוע בקולה, ואף משמוע בלמודי האלהים יקוצו בחייהם; לא כן נפש בהירה כראי מוצק מהורה כעין הכדולח ונקיה כתכלת ירעת השמים ביום לא גשמה, נפש שפינוזה הרואה כל דבר זעיר מזעיר כמקרה התגלות אחד משיגי האלוה, כל מקרה מורה לו תואר בלתי בעל תכלית, וכל תואר מורה לו כבוד העצם הקדוש האינסוף, עד שאם יכחש במציאות העצם מוכרה הוא לכפור בכל ישות המציאות בתולדה כולה, ולגזור כי אין נמצא כל מאומה — תנועה תמידית כנפשו לעלות מהמקרה אל המשיג ומן המשיג אל העצם, ולשוב מהעצם אל משיגיו ומן המשיגים אל מקריהם המפרסמים אותם; וככה הוא מתהלך בתומו עולה ויורד

*) ומה נמרצו דברי המליץ באמרו: „Nur Unverstand und Böswilligkeit konnten dieser Lehre das Beiwort „Atheismus“ beilegen. Keiner hat sich jemals erhabener über die Gottheit ausgesprochen, wie Spinoza. Statt zu sagen, er läugne Gott, könnte man sagen, er läugne den Menschen.“ (Heine.)

כמלאכי אלהים על סולם בית אל, וכל דבר קטן שבקטנים ידחפוהו במועף אל מרום העצם הנשגב הוא האלוה. איש כזה יכול אך אז לשכוח האלהים אם ישכח לחשוב והיה כפסל נסך חרש; אכן כל עוד שחושב ובכל מה שחושב, אך העצם הנשגב, אך היש האמתי מוכרח המציאות הוא לבדו מטרת מחשבותיו. איש כזה שוכן בחיק האלהים והאלהים שוכן בקרבו*) — ואלה מזה וכמאה שנים אחרי מותו כבדו את שפינוזה כקדוש עליון, אחרי מאמר לעסס ינג²) "אחד והכל"

*) „Alles, Alle und wir selbst sind in Gott, und Gott ist in Allem, in Allen und in uns. Geläugnet hat ihn noch Keiner, denn der Blinde läugnet das Licht nicht, das er nicht sieht.“ (Börne.) „Gott ist Alles, was da ist, und Zweifel an ihm ist Zweifel an das Leben selbst, es ist der Tod.“ (Heine.) ואמר שפינוזה: הכפירה באלהים לא תוכל להיות בשום אופן, כי הכופר בו איננו יודע אותו, וכשם שאי אפשר לנו שנאבד דבר אשר לא היה לנו מעולם, כך לא נוכל לכחש במציאות דבר אשר אין לנו ממנו שום רעיון השגה. יכול אדם לשכוח אלהים, אבל אין בכחו לזכור אותו ולכפור בו. ברר מציאות האלהים הוא אך דבר על לב הנפש החועה כשה אובר, להשיב להחיות רעיון אשר כמעט רגע התעלה וישכח ימינו

²) Es gibt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza. וגם הפילוסוף הנודע Hegel הורה ואמר בפומבי שכל פילוסופיא אמיתית מוכרחה לנסות אל שיטה שפינוזה, ואמר: „Es gibt keine reinere und erhabener Moral als die Spinoza's, nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zweck.“ וכן דורו של העגל הוא „Lange schon hatte sich der menschliche Geist in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren; Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgenden Zeitalter die beiden Enden unseres Wissens auffassten und festhielten.“

היא כל הפילוסופיא האמתית ונבואת, יעקובי³⁾ נתקיימה אח"כ
בהפילוסוף הדתי האשכנזי שלייער מאכער אשר קרא בחום הגינו
לאמר: לכו ונגזזה קווצות תלתלי ראשנו על קבר שפינוזה, נגש
ונענה על לא אָון בקרבו; רוח צחצחות ממרום נערה עליו ונשב כחזהו,
האינסוף היה ראשיתו ותכליתו, התכליתית לו מראה הלכות הצובאות
בהיכל הטבע, רוחו הקדוש מלא דעה את ר' בענות צדק ואהבת האלוה
אוצרו, אשרדת תמיד מוקדה על מערכת לבבו המהור ומורשיו הצרופים
כזהב מזוקק, גבר נשגב בעשתות הגיונו גבוה מכל אדם, לכן בודד
הוא במרומיו נעלה כרוחו הגבוהה על כל, בלי בית מדרש ותלמידים, וגם
משפט אזרח בארץ לא היה לו! והצרפתי רענאן קרא בעיר האנג אל
הנאספים ברחוב פאויליאָענגראך בהקימם שם את פסל דמות שפינוזה
לאמר: 'בואו נא ונשתחוו לפני החושב הגדול המפורסם הזה, נקריבה
מבחר מנחותינו לנפש ורוח הקדוש הזה — כמשה עמד במרום ההר
לקבל משמים סוד ה' ליריאי ויהיה הוזה יה צופה ומביט בשכינת אל!'
גם בני עמנו שבו לחונן את שם שפינוזה ולהתכבד בחכמתו,
הרמבמ"ן לחם מלחמת תנופה בעד שפינוזה ולעססנג נגד אויבו יעקובי,
החכם הנודע למשגב אויער באך העתיק ספריו והעריץ את חכמתו,
המליץ הנודע לעטמער יס כתב תולדותיו בשפה עברית, ומלא פיו
תהלתו ותפארתו, אף סופרי דברי הימים לבני ישראל בעמנו יעריצוהו
כמו Julius Dessauer גבר נאמן לעמו ולתורתו, אחרי אשר מנה חכמים
שלמים וצדיקים בהוללאנד ובאמשטרדם כתב לאמר: Alle aber über-
strahlte als Stern erster Grösse mit nimmer verwelkendem Ruhme
der edle, grosse, fromme und alle Menschen liebende, hingegen
lange Zeit hindurch verkannte, vom unreinen Geiste intoleranter

³⁾ „Vielleicht erleben wir es noch, dass über den Leichnam
des Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam
Mosis zwischen dem Erzengel und Satanas.“

eigennütziger Menschen verleumdete, gelästerte und verachtete Baruch Spinoza, der grösste Philosoph u. s. w. אשרכנו בחכמה ובכבוד שפינוזה, והאחרון הכביד הרב החכם החוקר רא"ק בספרו 'אבן הראשה'; אם אמנם הסופר דה"י החכם גראמץ זרק בו מרה כה וכה, שכן לא אפסו אויביו ולא גמרו מריביו, וגם למבאריו ומפרשיו אין קץ, ועד היום הזה לא חדל מו"מ ודו"ד ומו"מ בקרב חוקרי קורות הפילוסופיא וכל השמים עין ולב על זוהר הכוכב הזה אשר דרך מיעקב, אור נצחי אשר לא יכהה זהרו ולא ישבת מטהרו כל עוד נשמת רוח פילוסופיא רוחנית מרחפת בלב חוקרי יקום התבל. —

ו. גם ברוך יהיה

שיטת שפינוזה היתה למקור כל הפילוסופיא החדשה וביחוד ליסוד שיטות שני פילוסופים גדולים באשכנז שהם שעל לינג ו העג על, אשר כל הקירותיהם אך על השתות והאשיות של שפינוזה מיוסדות הן, גם Goethe אמר כי שפינוזה הוא אבי הפילוסופיא החדשה, שיטת שפינוזה בנויה על עמודי הדעת והדת או האלהות והטבע, והיא שיטה מפיקה רצון ראש החוקר ולב המאמין, שיטה מספקת להשביע נפשות אלה אשר ככל הקירותיהם החפשיות לא השליכו רגשי דת ואמונה אחרי גיוס, ועודם מחזיקים ברעיון עצם ורוחני הוא האלוה בבית ונצחי, שבו במל ומבוטל כל העולם כלו בקרני אור בעצם השמש או כריח נודף בפרח השושנה. —

ואף גם זאת, כמו שעד היום הזה לא היתה, ואולי לעולם לא תהיה, שיטה פילוסופית קיימת ונאמנת לעולמים. כך שיטת שפינוזה בקומתה וכצביונה לא נתקיימה בידי האחרונים, ממציאי החכמות כימאיה ופתיולוגיאיה, ולא עמדה במהלומות בעלי תריסין, תלמידי קאנט מעבר מזה, ובעלי מאטעריאליסמוס מעבר מזה, שביניהם התפוצצה שיטת

שפינוזה לרסיסים ולשבכים אשר כל אחד מהם יפץ אור אמת כקרן השמש, המאומת במבע ובחקירה כהיום הזה, וכעין ניצוץ רוח נשנבה נצנצה בשפינוזה לפני שתי מאות שנים בהרבה אמתיות פרטיות כאלה, ובראשן רעיון האחדות הגמורה והשלמה שאין עצם אלא אחד בכל היקום, המאומת עתה מכל מיני הידיעות בחקירות הטבע, הרמז אצלו כי שני המשיגים הרוחני והגשמי אחד הם במהותם, היה השרעף הראשון אשר יצא כברק חצו והגיע עד קאנט — וכן בהרבה חוקים טבעיים המנוים בספר הזה בחלק השני בשמות הנחות ומשפטים שאולים היה שפינוזה הראשון אשר חקק וקצב וחקר אותם, ואשר אח"כ נתאמתו אצל הטבעיים ליסוד ושרש חקירותיהם, וככה הפיץ שפינוזה אור גדול לכל עבר ופנה והעיר ועורר רעיוני הבאים אחריו והעשיר עשתונותיהם, ד"מ טעמו ונימוקו על כח הזכרון (ח"ב הנחה ה') היה ליסוד הקירת Bonet ע"ז, וכמוהו שאבו ממעיניו הרבה חוקרים ופילוסופים, וכזאת יעמוד שם אחינו בן עמנו ברוך שפינוזה לעולם וזכרו לדור ודור.

ויען בירח האיתנים ה' תרמ"ה.

Dr. S. Rubin.

לוח המלות (*).

(המלאכותיות הנאות בספר הזה).

Individuum, Einzelwesen. אישי

Modus, Weise. אופן

(* השפה העברית, ככל אחיותיה בנות שם ורוב הלשונות המזרחיות הקדמוניות, מדברות אך בצורות ובתמונות כי היות הנה. על כן עשירות הן בניבים מגשימים מצויירים משכיות מליציות, ועניות בדבורים מופשטים ובמבטאים מצוינים רעיונים ערומים בלי לבוש מליצה, וחסרות מלות מופשטות הנחוצות לחקירה והגיון; שככה נמצא בספרי הקודש הרבה עינים הגיוניים כבוטאים ע"י תבנית ותמונה מוגשמת בלבוש משל ומליצה, ד"מ כאשר רצה המחוקק לצנות על עמו, לבל יתן איש עצה שאינה הגונה לעמיתו השואל בעצתו בחסרון ידיעתו והוא יוליכהו שולל למען הפולחן למשואות, בטא כ"ז בתמונה אחת קצרה ואמר "לפני עור לא תתן מכשול"; ותחת להטעים בסגנון הגיון את האיסור להוציא דבה רעה על אדם שלא בפניו או לדבר רע על אדם שכבר מת, מפני שזה כמו זה אינם יכולים לענות ולהצטרק ונמצא צדיק הראשון כריבו, וזה שלא בצדק ובמשפט וחסרון גדול במדות, תחת הארכת לשון והרחבת פה כזה השתמש בתמונה היה אחת ואמר "לא תקלל חרש!" וכדומה בהרבה מקומות בכתבי הקודש. הן ישנם בהם שני ספרים המתעסקים בעינים הגיוניים בלבד, והם איוב וקהלת, בהראשון השתמש הסופר במליצות רמות ונשגבות המבליעות בנעמיות את המו"מ היבש של הקירותיו, ובהשני השתמש סופרו במקצת מלות מופשטות והתנהל בכבדות כאופן על קצח יוסב, ודבורו נעים אך בהשתמשו כה וכה במשל ומליצה. — חכמי המשנה ותלמודו התעסקו בעינים מחקריים העטו רעיוניהם בלבוש חידות והלבישו רובם במחלצות האגדה. — על כן מצאנו ראינו כי הפילוסופים הקדמונים בעמנו הוכרחו לכתוב מחקריהם בלשון נכריה העשירה יותר במלות הגיוניות מהשפה העברית: אריסטובל ופילון מאלכסנדריא היו כותבין חקירותיהם בלשון יונית; אפילו היו מבינים עברית שכאמת לא ידעו אותה (כמו רבני ארץ אשכנז שאפילו אותם המבינים לשון עברית כותבים ספריהם בלשון אשכנזית); חכמי ארצות הערבואים, אעפ"י שהבינו לשון עברית על בוריה

Deus, Gott. *אלוה
Mittel. אמצעי.

Qualität, Beschaffenheit, איכות
Eigenschaft.

בשירים ובמליצות אין כמותן, התפלספו בלשון ערבית, שהיתה אז מוכשרת לחקירות הגיון, כי מלבד הר"א אבן עזרא שהצניע מחקריו בניאוריו על המקרא, ור"ש אבן גבירול שהבליע הפילוסופיא שלו בנעימות שיריית, השתמשו פילוסופי עמנו בספרוהם בלשון ערבית, כמו ר"ם גאון, רבנו בחיי ר"י הלוי והרמב"ם — עד שבאה משפחת אבן תיבון, אב גין ונכד, והמציאו בלשוננו העברית מלות הגיוניות כדמותן וכלמנ בלשון הערבית, והמלים ההגיוניים האלה נתקבלו כגרי צדק בסגנון לשון החקירה בספרותנו עד היום הזה. — במלות מלאכותיות כאלה השתמשתי גם אני בספרי הנוכחי, ועוד הוספתי עליהן כהנה וכהנה לפי דרך החקירות החדשות בספר הזה, ולמען יקל אל הקורא להבין פירוש המלות ההן וכונתן, סדרתי אתהן בלוח הנוכחי עפ"י סדר א"ב, ואם ימצא הקורא בלות הזה ובפנים הספר כי השתמשתי בה ובה במלות שונות לציון כובן אחד לכאורה, אל יחמה על ההפקי, כי עשיתי זאת בכונה, מאשר ידוע כי שפינוזה השתמש לפעמים במלה אחת לאמינית למובנים שונים, שע"י הוסיף עוד לסתום את דבריו בקצת מקומות, ולמען יבוררו דבריו בהעתקתי יותר, שניתי את המלה לפי המובן המכוון, כאשר תחזינה עיני הקורא בלב מאוזן ומקשיב.

(* בחרתי בשם „אלוה“ בלשון יחיד הנוכח במקרא (מלבד ספר איוב שאד בר בו להלן פה) רק במקומות מועטים (וכתבתיהו תמיד מלא ואו כמו שהיא לרב במקרא), ולא בשם „אלהים“ בלשון רבים הנוכח הרבה יתר במקרא, מפני שמשקל היחיד נאות יותר לשיטת שפינוזה באלהות באחרות גמורה ויחידות מוחלטת, משא"כ במשקל הרבים שהוא לד"ק שרוד ושארית האמונה הקדמוניה ברבוי האלהות, שהשתמשו בו בספרי הקודש בשמות חול גם ברבוי התואר והפעל (חוץ מפ"א דברים ד' ל"ד לד"ק) ובשמות קודש ביחוד התואר והפעל (חוץ מה"פ בראשית כי י"ג ל"ה ז' דברים ד' ז' יהושע כ"ד י"ט מ"א י"ט כ). ואף אם נסכים לסברת האומרים כי המשקל „אלהים“ נופל באמת על היחיד, והרבוי הוא רק בדרך כבוד כמו אדונים בעלים, וכעין הנהוג בנימוסי לשונותינו לרבר אל היחיד בלשון רבים מפני הכבוד; מ"מ ראוי השם „אלוה“ בל"י יותר לעניני חקירה ביחוד האלהות. ע"כ מצינו כי מדי הוסב השם „אלהים“ במקרא גם על אלילים (בצירוף הכנוי „אחרים“ או „נכר“ וכדומה ופ"א שמות כ"ב י"ט גם בלי כנוי אלא סתם „זוהב לאלהים יחרם“) ומלאכים ושופטים וכדומה, לא הוסב השם „אלוה“ (מלבד ג"פ בדניאל י"ב) כי אם על אלהים אמת, וזהו שנאמר „ואבחו לשדים לא אלוה“ שע"כ גם בחקירות ספר איוב נזכר תמיד השם „אלוה“ (מלבד ה"פ ובשתי הפרשיות הראשונות שאינן

Essentia, Wesenheit. הויה	באמת.
zufällig. הזדמן.	Emanation, Ausströmung, Ausstrahlung.
Esse, Sein. היות.	Scholie, erläuternde Anmerkung.
bestimmen. הועיד.	באמצעות.
absolut, unbedingt. החלם.	insofern.
eben dasselbe. היא היא.	בחירה.
percipere, Erkenntniss. הכרה.	in seiner Natur.
nothwendig. הכרח.	בחקו.
fassend, in sich einschliessen, enthalten.	כעל תכלית.
Postulat, Forderungssatz, Voraussetzung.	כעל שיעור.
Geometrie. הגדסה.	כב"ת, בעל תכלית.
intuitive, anschauliche, Betrachtung.	infitus, unendlich.
Nonentität, Nichtsein. העדר.	realiter, formaliter, wirklich.
Nachtheil, Schaden. הפסד.	ברור.
Passivität, Leiden. הפעלה.	גדר, Definition, Begriffsbestimmung.
Affect, Leidenschaft. הפעלות.	דמיון, Idee, Vorstellung.
Affecte, תנועות נפשיות, Leidenschaften.	דמיון ציורי, Einbildung.
Necessitas, Bedürfniss. הצמרכות.	הבנה, הרגשה, Wahrnehmung.
	גיון, Logik, Denklehre.

מן החקירות כי אם כעין פרולוג שאינו מעיקר הספר והוא לד"ק נוסף עליו בזמן מאוחר). גם הרמב"ם בספרו המורה ביחוד בפרק ע"ו לראשון והפילוסוף ר"ח קרשקש בספרו אור ה' ודומיהם משתמשים בחקירותיהם ובהגיוניהם בשם "האלוהי" והוא תמיד עם ה' הידיעה, אעפ"י שבמקרא הוא בא תמיד בלי ה' הידיעה כמו אלהים לרוב.

expliciren, ausdrücken. הוה דעת.	concludiren, folgern, הקיש
affirmiren, bejahen. חיב.	schliessen.
Affirmation, Bejahung, חיוב.	Conclusion, Folgerung, הקש
Positives. חיובי.	logischer Schluss.
Mathematik, חכמת השעורים.	Prämisse, Vordersatz in הקדמה
Grössenlehre.	der Logik.
vorübergehend. חולף.	Conception, Auffassung. השגה
verschieden. חלוף.	convenire, übereinstim- התאים
partiell, theilweise. חלקית.	men.
denkend, geistig. הושב.	Explication, Manifesta- התנלות.
Genere, Eigenheit. מיב.	tion.
intuitive Er- ידיעה כהסתכלות.	Assimilation, Verähn- התדמות.
kennniss.	lichung.
zueignen. יחס.	Entstehen. התהוות.
Beziehung. יחס.	Wetteifer. התחרות.
Existentia, Dasein. ישות.	sich beziehen. התיחס.
gleichsam. כככול.	beharren. התמיד.
einschliessen. כולל.	Erbitterung. התמרמרות.
Proposition, Lehrsatz. למוד.	Schwanken. התנודדות.
Modification. מדה.	afficirt sein. התפעל.
vorgestellt. מדומה.	Afficirung. התפעלות.
Essentia, Wesen. מהות.	Extensio, Raum ein- התפשטות.
Geometer. מהנדס.	nehmendes, Ausdehnung.
determinatum, begrenzt. מוגבל.	sich erhalten. התקיים.
absolut. מוחלט.	Affection, Erregung. התרגשות.
sinnlich. מוחשי.	Anglas recta, Recht- זוית נצבת.
angenommen. מונה.	winkel.
abstract, blos gedacht. מופשט.	anders, ausser. זולת.

bestimmt werden. נועד.	Demonstration, Beweis. מופת.
Subject o. Object, Gegen- נושא.	Axiom, Grund- und מושכל.
stand.	Hauptsatz.
Ewigkeit, Zeitlosigkeit. נצחיות.	Begriff, begriffen. מושג.
ewig, zeitlos. נצחי.	Cogitatio, Denken, מחשבה.
ordinem, invicem, parallel. סדר.	Geistiges.
Grund, Ursache. עלה.	Modus. מין.
Fröhlichkeit. עליצות.	Zustand. מצב.
Substanz. עצם.	relativ, beziehungsweise. מצטרף.
Realität. עצמות.	Existenz. מציאות.
ideale Substanz. עצם חושב.	Accidenz, Modus, Daseins- מקרה.
formale Substanz. עצם מתפשט.	weise.
Proportion, Verhältniss. ערך.	commune, gemeinsam. משותף.
activ, handelnd. פועל.	Attribut, Eigenschaft, משיג.
passiv, leidend. פעול.	Merkmal.
Wirkung, Handlung. פעולה.	Dauer. משך.
Virtus, Tugend. צדקה.	Satz. משפט.
Imagines, Bilder. צורות.	Corrollarium, מ"י משפט יוצא.
Bildliche Vorstellung. ציור.	Folgesatz.
Phantasiebilder. ציור חזיוני.	Lemma, מ"ש משפט שאול.
Animi pathema, קבלת פעולה.	Lehsatz.
Leiden der Seele.	adäquat, zureichend, מתאים.
Zufall. קרי.	übereinstimmend.
Idee, Gedanken. רעיון.	explicatur, offenbart, מתגלה.
Notiones, רעיונים משותפים.	erklärt.
communes.	verschieden. מתחלה.
aequilibrio, Gleich- שווי המשקל.	ausgedehnt, נשמי, מתפשט.
gewicht.	Raum einnehmend.

Traurigkeit. תוגה.	negativ, verneinend. שולל.
constituit, ausmachend, תוכן.	Negation, Verneinung. שלילה.
darin bestehend.	Intellectus, Verstand. שכל.
Virtus, Tugend. תושיה.	adäquat, zureichend, שלם.
Zweck. תכלית.	vollkommen.
Schwanken. תפונה.	Gemeinsinn. שתוף.
appetitus, Trieb, Ver- תשוקה.	cupiditas, Begierde. תאוה.
langen.	Attribut. תואר.

ת.ם.

חקר אלוה

עם

תורת האדם

בחמשה חלקים.

- א. האלוה.
- ב. טבע הנפש ומקורה.
- ג. מקור ההפעליות וטבען.
- ד. עבדות האדם או יכלת ההפעליות.
- ה. יכלת הבינה או חרות האדם.



חלק ראשון.

האָלֹה.

גדר א. באמרי: סבת עצמו (causa sui)¹, רצוני: דבר אשר מהותו היא ישותו, או דבר אשר טבעו אינו מושג אלא בהיותו נמצא².

גדר ב. בעל תכלית כמיבו נקרא דבר המוגבל ע"י דבר אחר ממינו, ד"מ נקרא הגשם בעל תכלית, יען אשר ידומה גשמי אחר גדול ממנו. וככה מוגבל רוחני (רעיון) ע"י רוחני (רעיון) אחר; אולם גשמי לא יוגבל ע"י רוחני, ורוחני לא יוגבל ע"י גשמי.

גדר ג. עצם הוא דבר העומד בעצמו ומושג בפני עצמו. ר"ל שלא יצטרך להיות מדומה בעזר ציור דבר זולתו³.

גדר ד. בשם משיג רצוני לאמר: את אשר ישיג השכל מן העצם מה שהיא מהותו.

גדר ה. בשם מקרה (אופן הויה) כִּנְתִי על שנויי מצבי התגלות העצם, או מה שהוא בדבר זולתו אשר על ידו יושג גם הוא.

גדר ו. בשם אָלֹה כִּנְתִי על הנמצא בלתי בעל תכלית בהחלט, ר"ל העצם אשר משיגו רבים בלי קץ ותכלית למספרם, וככל אחד מהם נִפְרָת הוּיָה נצחית בלי תכלית וסוף.

באור. אומר אני: כב"ת בהחלט ולא: כב"ת במינו, כי אשר אך במינו הוא כב"ת יכול להיות משולל משיגים רבים שאין תכלית למספרם; אכן אשר הוא כב"ת בהחלט, למהותו יִחְשַׁב כל אשר בשם הוּיָה יִכְנָה, ואין בו שלילה כלל.

גדר ז. חפשי נקרא דבר אשר יִמְצָא מהכרח טבעו בלבד, ומאליו הוא נועד לפעול; מוכרח או מְאֻלָּץ הוא הדבר הנועד מדבר זולתו להִמְצָא ולפעול כאופן ידוע ונכון (certo et determinato modo)⁴.

גדר ח. במלת נצחית כונתי על הישות בעצמה, במה שתושג מחויבת בהכרח מהגדר לברו של הדבר הנצחי.

באור. כי ישות כזאת מושגת כמו האמת הנצחית וכמהות הדבר; על כן לא תתבאר ע"י משך הזמן, אף אם ידומה המשך הזה בלי ראשית וכלי תכלית⁶).

מושכל ראשון. כל נמצא ימצא אם בעצמו (עצם) או בדבר זולתו⁶ (מקרה).

מושכל ב. הדבר אשר לא יושג ע"י דבר זולתו, מחויב להיות מושג ע"י עצמו.

מושכל ג. מסבה ידועה מונחת תתחייב בהכרח איזו פעולה, ולהפך באין סבה ידועה אי אפשר שתצא שום פעולה.

מושכל ד. ידיעת הפעולה תלויה בדעת הסבה וכוללת אותה.

מושכל ה. דברים שאינם משותפים ביניהם כלל, אינם יכולים להיות מובנים זה ע"י זה, או ציור האחד איננו כולל ציור האחר.

מושכל ו. הרעיון האמתי הוא מתאים אל הנושא שלו.

מושכל ז. כל דבר שאפשר לדמות אותו כאלו אינו נמצא אין מהותו כוללת את הישות.

למוד א.

העצם הוא בדרך השבע קודם למקריו.

מופת. זה מוכח מגדר ג' ה'.

למוד ב.

שני עצמים אשר להם משיגים שונים, אין ביניהם שום שתוף.

מופת. גם זה מוכח מגדר ג' מפני שכל עצם מחויב להיות עומד

בעצמו ומושג בפני עצמו, או ציור האחד איננו כולל ציור השני.

למוד ג.

דברים שאין ביניהם שום שתוף, אין אחד מהם יכול להיות

סבת השני.

מופת. שאם אין ביניהם שום שתוף, לא יוכל להיות האחד נֶכֶד
ע"י השני (מושכל ה') הלכך אין האחד יכול להיות סבת השני
(מושכל ד').

למוד ד.

שנים או הרבה דברים שונים, הם מתחלפים זה מזה, אם
בהבדל משיגי העצמים, או בהבדל מקריהם.

מופת. כל נמצא ימצא אם בעצמו או בדבר זולתו (מושכל א')
ר"ל בלעדי השכל (הדעת ההפְּרָה), אין מאומה אלא עצמים ומקריהם
(גדר ג' ה'). ועתה בלעדי הדעת אין מאומה שעל ידו יובדלו הרבה
דברים זה מזה אלא העצמים או, מה שהיא היא (גדר ד'), המשיגים,
ומקרי העצמים.

למוד ה.

אי אפשר להיות בעולם שנים או הרבה עצמים מאותו הטבע
או מאותו המשיג⁷.

מופת. שאם יהיו מהם הרבה שונים, הם צריכים להיות מובדלים
זמ"ז אם בהבדל המשיגים או בהבדל המקרים (למוד ד'). ומעתה אם
הם מובדלים במשיגיהם, אז הונח שאין בעולם כי אם עצם אחד
מאותו המשיג. ואם מובדלים הם רק במקריהם, הן העצם במבע קודם
למקרו (למוד א'), ואם נעזב את המקרים ההם, ונתבונן בעצמים בפ"ע
היינו לאמתתם (גדר ג' ו'), אז אי אפשר לדמות כי האחד מובדל
מהשני, הרי שאי אפשר להיות הרבה עצמים כי אם עצם אחד.

למוד ו.

אין עצם יכול להוֹלֵד מעצם אחר.

מופת. אי אפשר להיות בעולם שני עצמים מאותו המשיג (למוד
ה') ר"ל (למוד ב') שיהיה ביניהם איזה שתוף. א"כ לא יוכל האחד
להיות סבת השני (למוד ג') היינו שהאחד לא יולד מהשני.

משפט יוצא. יוצא מזה כי עצם לא יוכל להיות נולד מאיזה דבר זולתו. כי מלבד עצמים ומקריהם אין בטבע מאומה וכמוכה מן מושכל א' וגדר ג' וה' ומעצם לא יוכל להגלד (למוד ו'), הרי שאין עצם נולד מדבר זולתו בשום אופן.

מופת אחר. יותר נקל לזכור זאת ע"י מעות ההפך. שאם יכול עצם להגלד מאיזה דבר זולתו. צריכה הגלדו (ידעתו) להיות תלויה בדעת סבתו (מושכל ד') וא"כ איננו עצם (גדר ג').

למוד ז.

העצם הוא בטבעו מחויב המציאות.⁶

מופת. העצם לא יוכל להגלד מדבר זולתו (למוד ו') ע"כ הוא סבת עצמו. ר"ל מהותו כוללת בהכרח את ישותו (גדר א') היינו שבטבעו הוא מוכרח המציאות.

למוד ח.

כל עצם הוא בלתי בעל תכלית בהכרח.

מופת. העצם עם אותו המשיג הוא אך באחד (למוד ה') והוא מחויב המציאות (למוד ז'). ועתה הוא צריך בטבעו להקצא אם בעל תכלית או בב"ת. אך הראשון הוא נמנע. מפני שאז יוגבל ע"י עצם אחר מאותו הטבע (גדר ב') אשר גם הוא מחויב המציאות (למוד ז') ואז יהיו שני עצמים מאותו המשיג. מה שהוא נגד השכל (למוד ה'). הרי כי העצם הוא בלתי בעל תכלית.

באור א'. יען אשר היות בעל תכלית היא באמת שלילה חלקית. והבלתי תכלית הוא חיוב בלתי מוגבל למציאות איזה טבע. לכן יוצא מלמוד ז' לכדו כי כל עצם צריך להיות בלתי בעל תכלית.

באור ב'. ידעתי בל"ם כי לכל המכוללים במחשבותיהם על הדברים, ואינם מסוגלים לחקור הדברים לפי עלותיהם הראשיות, יקשה להבין מופת הלמוד הז', מאשר לא יבדילו בין מקרי העצמים ובין העצמים, ולא ידעו איך מתחיים הדברים; על כן יחסו אל העצמים

את ההתחלה אשר יראו בדברים טבעיים, כי מי שלא יבין הסבות האמתיות של הדברים מערכב הכל, ובלי שאט שנפשו ידמה העצים מדברים כבני אדם, ובני אדם נוצרים מאכנים כמו מזרע, וכל תמונה מתהפכת אל איזו תמונה אחרת. ככה המערבב את הטבע האלוהי עם הטבע האנושי נוח לו ליחס לאלוה הפעליות אנושיות^א, בפרט בעוד שלא יודע לו, איך תולדנה ההפעליות בנפש. לו התכוונו האנשים בטבע העצמים, כי עתה לא היה להם שום ספק באמתת הלמוד ז', והיה להם כמובן מאליו וכדבר פשוט, כי אז יכירו וידעו כי "עצם" הוא אך דבר העומד בעצמו ומושג בכחית עצמו, ר"ל אשר הפקתו לא תצטרך להפקת דבר זולתו. לא כן "מקרים" שהם דבר התולה באחר, ודמיונם מצויר מדמיון הדבר שהם בו. על כן אפשר לנו לדמות באמת מקרים שאינם במציאות, מפני שאף אם אינם נמצאים בפעל חוץ לשכל, בכ"ז מהותם נמצאת בדבר אחר, באופן שיושגו ע"י הדבר ההוא. אכן אמתת העצמים היא חוץ לשכל אך בקרבם, כי מעצמם יצוירו, ועתה אם יאמר אדם כי יש לו השגה ברורה וזכה היינו אמתית מאיזה עצם, אך הוא מסופק, אם הוא במציאות, הרי זה באמת כאומר שיש לו השגה אמתית אך הוא מסופק אם איננה שקרית (וכברור לכל מקשיב); או אם יחליט אדם כי עצם יכול להיות נכרא, הרי הוא מחליט כי השגה שקרית נתהפכה לאמתית, ואין דמיון הפכפך יותר מזה; על כרחו צריך להודות כי ישות העצם כמו מהותו היא אמת נצחית.

מכאן נוכל להוכיח גם באופן אחר, שאין עצם אלא אחד מאותו הטבע, ושנה לי הענין להורות אותו פה, למען סדר ההגיון יש להעיר: (א) כי גדר אמתית של כל דבר איננו מראָה לדעת אלא טבע הדבר הנגדר. יוצא מזה (ב) כי כל גדר איננו כולל או מגלה איזה מספר ידוע מאישיים, באשר הוא אינו מודיע אלא את טבע הדבר הנגדר. ככה ד"מ מודיע גדר המשולש אך את הטבע הפשוט של המשולש, ולא איזה מספר ממשולשים. (ג) יש לזכור כי לכל דבר נמצא יש

בהכרח סבה ידועה שבגללה הדבר ההוא נמצא. (ד) נחזיק כי הסבה שבגללה נמצא איזה דבר, היא אם בשבע ובגדר הדבר הנמצא (היינו מפני שהישות מיוסדת בשבעו) או שהסבה מחוץ לדבר, מהמשפטים האלה יוצא שאם נמצא מספר ידוע מאישיים בשבע, בהכרח תהיה איזו סבה שבשבילה נמצא אך המספר ההוא לא יותר ולא פחות. אם ד"מ נמצאים בעולם עשרים אנשים (אשר לקלות הבנה אניח היותם בזמן אחד ולפניהם לא היו אנשים אחרים בעולם) אז אינו מספיק (היינו להטעים מפני מה נמצאים עשרים אנשים) להניח לסבתם השבע הכללי של המין האנושי, כי אם צריך עוד להראות את הסבה, מדוע אך עשרים נמצאים ולא יותר או פחות; באשר נחוצה סבה לכל אחד שבגללה הוא נמצא, וסבה כזאת איננה נכללת בשבע הכללי של המין האנושי (ס' ב' ג'), כי הגדר האמתי של האדם איננו מקיף גם את המספר עשרים, וצריכה הסבה שבגללה נמצאים העשרים (ס' ד'), היינו שבשבילה נמצא כ"א מהם, להיות בהכרח מחוץ לכ"א מהם, יוצא מזה בהחלט, שלכל דבר אשר מטבעו יכולים להמצא אישיים רבים, מוכרחת סבה חיצונית להיותם, ויען אשר בשבע העצם להיות נמצא, כמבואר פה, א"כ מחויב גדרו לכלול הכרח מציאותו, וא"כ צריך להקיש על מציאותו מגדרו לכדו; אבל לא נוכל להקיש מגדרו על מציאות עצמים רבים (כנראה כבר מסי' ב' ג' לעיל), ויוצא מזה בהכרח אך מציאות עצם אחד כמותו השבע כנ"ל.

למוד ז.

כאשר תרבה עצמות או ישות בדבר, כן ירבו משיגיו, מופת. יוצא מגדר ד'.

למוד י.

כל משיג מאיזה עצם מחויב להיות מושג מאליו (כפ"ע). מופת. כי המשיג הוא מה שהשכל ישיג מן העצם את אשר הוא מהותו (גדר ד'), א"כ הוא מחויב להיות מושג מאליו וכפ"ע (גדר ג').

באור. מזה נלמד שאף אם יושגו שני משיגים כשונים זה מזה, ר"ל האחד בלי עזר השני, בכ"ז לא נוכל לגזור שהם שני דברים מתחלפים או שני עצמים שונים, שכן הוא בטבע העצם שכל אחד ממשיגיו יושג בפני עצמו, מאשר כל המשיגים שלו היו תמיד בקרבו כאחד, ולא נתהווה האחד מהשני, כי אם כל אחד מהם בפ'ע מחוץ דעת עצמות או ישות העצם. ועתה איננו נגד שקול הדעת ליחס לעצם אחד הרבה משיגים, ונהפוך הוא שבדרך הטבע מושג כל נמצא ע"י איזה משיג, ויותר שבו עצמו או ישות, כן ירבו משיגיו, אשר יבררו בו חיוב המציאות או הנצחות והבלתי תכלית⁽¹⁰⁾. ובכך נקל להבין כי עצם מוחלט בכ"ת יגדר בהכרח כנמצא (כנראה כגדר ו') אשר משיגיו רבים בלי תכלית למספרם, שכל אחד מהם יתן דעת איזו הויה בכ"ת. ואם ישאל השואל, באיזה סימן נוכל להכיר הבדל העצמים, יקרא את הלמודים הבאים, אשר יורו לו שאין בטבע אלא עצם אחד בלבד, והוא בכ"ת בחלט, ע"כ ילאה לריק לבקש סימן כזה.

למוד י"א.

האלוה או העצם אשר משיגיו רבים בלי תכלית למספרם, ואשר כ"א מהם מחוץ דעת הויה נצחות ובלתי ב"ת, הוא מוכרח המציאות.

מופת. החולק ע"ז ידמה כנפשו, אם אפשר לו, כי אין אלוה, היינו (מושכל ז') שאין מהותו כוללת ישותו, אבל זה (למוד ז') דבר שאין הדעת סובלתו; הרי כי האלוה הוא מוכרח המציאות. מופת שני. לכל דבר ספָה או עֶלָה מפני מה הוא נמצא או מפני מה איננו נמצא. אם נמצא ד"מ משולש, צריך להיות עֶלָה או סבה למציאותו, ואם אין משולש כנמצא, צריך ג"כ להיות עֶלָה או ספָה המונעת או השוללת מציאותו. העֶלָה או הספָה הזאת צריכה להיות אם בטבע הדבר או מחוצה לו. ככה ד"מ מְרָאָה טבע המשולש בעצמו את העֶלָה מפני מה איננו מרובע, כאשר יהיה זה סתירה בתוכו. כן

נקיש על מציאות העצם מטבעו בלבד הכולל את המציאות (למוד ז').
אכן עלת המצא או בלתי המצא איזה משולש איננה בטבעו, כי אם
בסדר כל הטבע הנשמי בעולם. שלפיהו מחויב להמצא המשולש הזה
או נמנע מציאותו עתה. זה מוכן מאליו. מזה נלמד לדעת כי דבר
נמצא כהיותו בעוד שאין עלה או סבה המונעת מציאותו. ועתה אם
אין עלה או סבה המונעת או השוללת מציאות האלוה, הרי הוא נמצא
בהכרח. אם היה תהיה עלה או סבה כזאת, היא צריכה להיות אם
כטבע האלוה בעצמו או מחוצה לו. ר"ל בעצם אחר מטבע אחר, שאם
יהיה מאותו הטבע בעצמו, הרי הודאח כי אלוה נמצא, ואם העצם ההוא
מטבע אחר, אין לו שום שתוף עם האלוה (למוד ב'), ולא יוכל לא
לחייב ולא לשלול מציאותו. ואחרי שאי אפשר להיות חוץ להטבע
האלוהי איזו עלה או סבה השוללת את המציאות האלהית, תהיה בהכרח
בהטבע האלוהי בעצמו העלה לבלתי מציאותו, וזהו סתירה מניה וביה,
והיא נגד שקול הדעת להחליט כזאת על העצם הבב"ת בהחלט והיותר
שלים. מעתה אין באלוה ולא מחוצה לו איזו סבה או עלה השוללת
מציאותו; וא"כ האלוה הוא מחויב המציאות.

מופת שלישי. האפשרות שלא להמצא היא מכלתי יכלת, אולם
היכלת להמצא הוא כח וחיל (כמוכן מאליו). מעתה אם אך עצמים
בעלי תכלית נמצאים כבר בהכרח, או יגדל כחם מכל העצם הכלתי
ב"ת בהחלט וזהו שאין הדעת סובלתו (כמוכן מאליו). ועתה לא ימלט,
אם שאין נמצא כלל בעולם, או המצא ימצא בהכרח גם עצם בב"ת
בהחלט, והנה אנחנו נמצאים⁽¹⁾, אם בעצמנו או באחר הנמצא בהכרח
(מושכל א' ז'), א"כ מחויב להמצא עצם בב"ת בהחלט היינו
האלוה (גדר ו').

באור. במופת האחרון הזה הראיתי לדעת מציאות האלוה למפרע
(a posteriori), למען הקל השגת המופת, ולא מפני שמציאות האלוה
לא תברר בדרך הזה גם כסדרו (a priori); כי יען אשר היכלת להמצא
היא כח וחיל, הרי שכאשר תרבה עצמות בטבע איזה דבר, כן יגדל

כחו מעצמו להיות נמצא; א"כ מוכרח עצם בכ"ת בהחלט או האלוה
 להיות בעל יכלת בלתי תכליתית בהחלט להקצצ מעצמו. היינו להיות
 נמצא בהחלט. אמנם אולי יש מי שיקשה עליו להבין חתוך המופת
 הזה. מפני שהוא רגיל להתבונן אך על הדברים היוצאים מסבות חיצוניות,
 ומשום שרואה מה שמתהווה במהרה. ר"ל מה שהוא נוח להקצצ, שיהיה
 ג"כ נוח להקצצ, ובשביל שבהפך הוא רואה דברים הכוללים הרבה לפי
 דעתו שהם קשים יותר להולד ר"ל שאינם נוחים להתהוות. להתנגד
 למשפטים מעוקלים כאלה אינני צריך פה להראות איכות אמתת
 המשפט "המתהווה מה, במהרה יקצצ", אף לא להסביר, אם בנוגע
 להטבע כלו הכל נוח בשוה או לא; ויספיק להעיר, כי אינני מדבר פה
 מדברים המתהווים ע"י סבות חיצוניות, כי אם מהעצמים שאינם יכולים
 להבראות מאיזו סבה חיצונית (למוד ו'). כי כל הדברים הנולדים מסבות
 חיצוניות, יהיו מחלקים רבים או מעטים, המה מקבלים כל שלמות או
 עצמות שלהם מזה הסבה החיצונית, א"כ מציאותם איננה מיוסדת על
 שלמות עצמותם, כי אם על שלמות הסבה החיצונית. לא כן העצם
 שאינו מקבל כל שלמותו מסבה החיצונית, שאצלו גם מציאותו מחויבת
 לצאת מטבעו שהיא מהותו; א"כ שלמות הדבר לא תתנגד למציאותו,
 כי אם עוד תניח; ובהפך האי־שלמות תתנגד לה, ואין מציאות ודאית
 לשום דבר יותר מלעצם בכ"ת בהחלט או שְׁלֵם היינו האלוה, כי מאשר
 מהותו מרחקת כל אי־שלמות וכוללת בתוכה השלמות המוחלטת, היא
 מניאה ממילא כל מעם ספק במציאותו. ונותנת ידיעה היותר ברורה
 על מציאותו, כמובן לכל קורא המקשיב קצת.

למוד י"ב.

אין משיג מאיזה עצם יכול להיות מדומה באופן שממנו
 נקיש כי העצם הוא מתחלק¹²).

מופת. החלקים שבהם יתחלק עצם מדומה כזה הם אם שומרים
 טבע העצם או לא. כאופן ראשון צריך כל חלק וחלק להיות בכ"ת

(למוד ה') וסבת עצמו (למוד ו') וממשיג אחר (למוד ה') ; ובכך יתפרד עצם אחד לעצמים רבים, מה שהוא נגד השכל (למוד ו'). מלבד זה לא יהיה אז ההחלקים (למוד ב') עם ההכל שלהם שום שתוף, וההכל יוכל להיות נמצא ומושג בלי חלקיו (גדר ד' למוד י') מה שמתנגד לשכל בלי ספק. באופן שני, אם החלקים אינם שומרים טבע העצם, אז אם יחלק כל העצם לחלקים שונים, יאבד טבע העצם ויכחד ויחדל להיות נמצא. מה שהיא נגד שקול כל דעת (למוד ז').

למוד י"ג.

עצם בב"ת בהחלט הוא בלתי מתחלק.

מופת. אם יהיה מתחלק, יהיו החלקים שבהם יחלק אם שומרים טבע עצם בב"ת בהחלט או לא. באופן ראשון יתהוו עצמים רבים מאותו הטבע, מה שמתנגד לשכל (למוד ה'). באופן שני יוכל העצם בב"ת בהחלט לחדל מהיות נמצא, כמוכח מדלעיל, מה שהוא ג"כ נגד שקול הדעת (למוד י"א).

מ"י. יוצא מזה שאין שום עצם. וא"כ גם עצם גשמי כאשר הוא עצם, יכול להיות מתחלק⁽¹³⁾.

באור. אי"התחלקות העצם מבוארת בדרך פשוט ממה שלא נוכל לדמות טבע עצם אלא בב"ת, וכדמיון חלוק העצם יצויר אך עצם ב"ת, מה שהיא סתירה גלויה (למוד ה').

למוד י"ד.

בלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה שום עצם.

מופת. האלוה הוא נמצא בב"ת בהחלט, אשר לא ישולל ממנו שום משיג, המחזה דעת מהות העצם (גדר ו'). והאלוה מוכרח המציאות (למוד י"א). ומעתה אלו ימצא עצם מלבד האלוה, הוא צריך להיות מתגלה בעזר אחד משיגי האלוה, ואז יהיו שני עצמים מאותו המשיג, מה שהיא נגד השכל (למוד ה'). הרי שאי אפשר להקצא עצם בלעדי

האלוה, וא"כ לא ידומה ג"כ, שאלו ידומה, הוא צריך להיות מדומה כנמצא, מה שהיא נגד ההגיון, לפי ראשית דברי המופת הזה. הלכך אי אפשר להמציא או להרמות איזה עצם אחר מלבד האלוה. מ"י א. יוצא מזה מפורש א) כי האלוה לבדו יחיד, ר"ל שאין בעולם אלא עצם אחד (למוד ו'), ושהוא בב"ת בהחלט, כאשר כבר הוריתי בבאור הלמוד י'.

מ"י ב. יוצא מזה ב) כי הדבר המתפשט והדבר החושב שבעולם הם אם משיגי (תוארי) האלוה (מושכל א') או מקרים של משיגי האלוה¹⁴).

למוד מ"ו.

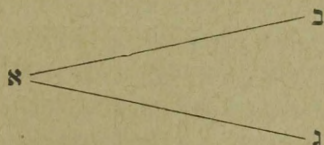
כל מה שיש בעולם הוא שוכן בקרב האלוה, ואי אפשר להיות נמצא או מדומה דבר בלעדי האלוה¹⁵.

מופת. מלבד האלוה אין עצם לא בפעל ולא בדמיון (למוד י"ד), ר"ל שאין מלבד האלוה דבר שהוא בעצמו ומדומה בפני עצמו (גדר ג'). אכן המקרים אי אפשר שיהיו נמצאים או מדומים בלי עצם (גדר ה'), וא"כ אך בטבע אלוה ימצאו או ידומו. אכן מלבד העצמים ומקריהם אין כל מאומה (מושכל א'); הרי שאין דבר אשר ימצא או ידומה בלעדי האלוה.

באור. ישנם אנשים אשר ידמו בנפשם היות האלוה בצלם האדם מורכב מגוף ונשמה ועלול להפעליות נפשיות. אכן מהאמור עד כה מבואר למדי, כמה הם בשגיאתם רחוקים מן דעת אלהים האמתית, ולא אדבר עוד בדמיון הזה. כי כל אלה אשר רבו או כמעט התבוננו על הטבע האלוהי מחליטים, כי האלוה אינו גוף, ומכירים זאת היטב, כאשר בשם גוף יבנה בעל שיעור מוגבל באיזו תמונה בעלת שלשת המרחקים שהם אורך רוחב ועומק, מה שאין הדעת סובלתו בעצם האלוה בב"ת בהחלט. עכ"ז מבואר מתוך מופתים אחרים שיכירו בהם

את זאת, שהם מרחיקים בכלל גם את העצם הגשמי או הנמצא המתפשט מטבע האלוה, והוא בעיניהם כנכרא מהאלוה, אמנם אין בידם לברר בשום אופן, מאיזה כח אלוהי היה הגשמי ההוא יכול להבראות, המראה לדעת שהם בעצמם אינם מכינים את מה שיחליטו. לפי דעתי בררתי היטב (למוד ו', מ"י, למוד ח', באור ב') שאי אפשר לשום עצם להיות נולד או נברא מעצם אחר, וכי מלבד האלוה אי אפשר להמציא או להדמות שום עצם (למוד י"ד)¹⁶, ומזה יצאתי להקיש כי העצם המתפשט הוא אחד ממשיגי האלוה הרכים בלי תכלית למספרם.

ככל זאת ליתר באור הנני לסתור ראיות המתנגדים, שהן בכללן כאלה: בראשון דעתם כי העצם הגשמי, באשר הוא עצם, הוא מורכב מחלקים, ע"כ מרחיקים הם את הדעה כי העצם ההוא יכול להיות כב"ת או מיוחס אל אלוה, והמה מבררים זאת ע"י הרכה משלים שאבחר מהם אחדים. הן יאמרו שאם העצם הגשמי הוא כב"ת¹⁷, ונניח שיחלק לשני חלקים; אז כל חלק וחלק לא ימלט מהיות אם ב"ת או כב"ת. באופן הראשון יהיה הכב"ת מורכב משני חלקים ב"ת, מה שהיא נגד השכל; באופן השני יהיה דבר אחד כב"ת גדול כפלים מדבר אחר כב"ת, והיא ג"כ נגד שקול הדעת. עוד יאמרו שאם ימודו בעל שעור כב"ת במדה שגדלה רגל, יהיה הבעל שעור ההוא מורכב מחלקים כאלה רבים בלי תכלית למספרם; וכן הדין במדה שגדלה אצבע, ועתה יהיה מספר אחד כב"ת גדול י"ב פעמים ממספר אחר כב"ת, ועוד יאמרו שאם נדמה שני קוים א"ב וא"ג, היוצאים מנקודת איזה בעל שעור כב"ת



בין ידוע ומתבין בתחלה, הולכים ומתרחבים עד אין קץ, אז כל"ס

יתגדל ויתרחב הָרוּחַ שְׂבִין ב' ג' תמיד יותר ויותר עד אשר יִהְפֵךְ רוּחַ קבוע אל מרחק שאינן לו קבע.

ויען אשר תולדות מוטעות כאלה, לפי דעתם, יוצאות מהנחת הבעל שעור ככלתי ב"ת, יגזרו אומר כי העצם הגשמי צריך להיות ב"ת, ואי אפשר לו לפי"ז להיות חלק מהות האלוה. ראייה שניה מביאים ג"כ מהשלמות העליונה של האלוה, ויאמרו הן האלוה לא יתפעל (יקבל פעולה) באשר הוא עצם שלם בתכלית השלמות; אבל העצם הגשמי מתפעל (מקבל פעולה), באשר הוא מתחלק; מוכח מזה שאי אפשר לו להיות חלק מהות האלוה. אלה הן הראיות שאני מוצא אצל המחברים, ושעל ידן הם מוכיחים, כי העצם הגשמי אינו נאות להטבע האלוהי ולא ייחס לו בשום פנים.

אמנם הקורא המקשיב היטב ימצא, כי כבר עניתי על הראיות ההן, באשר כלן מיוסדות על ההנחה, כי העצם הגשמי מורכב מחלקים, אשר כבר הוכחתי כטעות גמורה (למוד י"ב, למוד י"ג, מ"י). השוקל את השאלה כראוי יכריע, שכל השנאות ההן, שהן לדעתי אותן בעצמן שמהן יוכיחו היות העצם המתפשט ב"ת, אינן תולדות הנחת הבעל שעור ככלתי ב"ת, כי אם נובעות ממקור דעתם שבעל שעור הכב"ת יכול להיות נמדד, וכי הוא מורכב מחלקים ב"ת. התולדות המוטעות ההן מוכיחות א"כ יותר, כי הבעל שעור הכב"ת איננו נמדד ואיננו מורכב מחלקים ב"ת; משפט אשר כבר הוכחתי לעיל (למוד י"ג); ובכך החץ אשר כוננו לקראתי ישוב באמת אל מוח קדקדם, ואם מהקשם הטעותי יאבו בכ"ז לגזור כי העצם המתפשט הוא בעל תכלית, הם עושים באמנה כמניח כי לעגול תוארי משולש, ומקיש מזה שאינן לעגול מרכז אשר כל הקוים היוצאים ממנו אל המקיף שְׁוִים זל"ז; שככה מניחים הם כי העצם הגשמי מורכב מחלקים ב"ת, והוא רבוי מתחלק, למען יקישו מזה על היותו בעל תכלית; אם אמנם כל עצם אי אפשר להִדְמוּת אלא כב"ת, יחיד, וכלתי מתחלק (למוד ח', ה', י"ב), וכמוהם מניחים אחרים כי הקו מורכב מנקודות, ויודעים אז להמציא המון ראיות להוכיח, כי הקו אינו מתחלק עד אין

קץ. אכן נגד השכל היא להרכיב את העצם הגשמי מגופים או חלקים. כמו שהוא נגד השכל להרכיב את הגוף משטחים. את השטחים מקוים, ואת הקוים מנקודות. לזה יורו כל היודעים כי השכל הזך לא יתעה בשוא; בפרט המכחישים שיש ריקות בחלל העולם; שאם אפשר לעצם הגשמי להתחלק באופן שיהיו חלקיו מובדלים זה מזה, מדוע לא יוכל חלק אחד מהם לשוב לאין, בעוד האחרים מחוברים זה עם זה ככתחלה? ואיך יתלכדו כלם זה בזה ולא יתפרדו עד שאין מקום ריק ביניהם? הלא דברים המובדלים באמת זה מזה יכולים בודאי להיות האחד בלי השני ולהתמיד כן במעמדם הזה. ומאחר שבאמת אין ריקות בעולם (כמבואר במ"א) כי אם כל החלקים מתקשרים זב"ז עד אפס מקום פנוי וריק, מוכח גם מזה שאינם מובדלים איש מאת אחיו בפעל, היינו שהעצם הגשמי כאשר הוא עצם איננו מתחלק, ואם בכ"ז ישאל השואל, מפני מה דעתו של אדם נוטה במכעו לחלק את הבעל שעור, ע"ז אשיב כי הבעל שעור מדומה לאדם בשני פנים: באחד מופשט או לכאורה כמו שיושג בדמיון הציורי, ובשני מושכל כעצם המושג אך להשכל. בנדון הבעל שעור המדומה אך בדמיון הציורי, מה שהוא רגיל ונוח יותר, הוא מתראה ב"ת, מתחלק, ומורכב מחלקים. אכן אם יושג הבעל שעור כמו שהוא בשכל וכמו שהוא עצם, מה שבאמת קשה מאד לצייר, אז יובן שהוא בכ"ת, יחיד, ובלתי מתחלק, כאשר כבר הוכחנו למדי.

זה ברור לכל היודע להבדיל בין דמיון ציורי ובין הפְּרָה שכלית, ביחוד בשום לב כי החומר הוא שְׁוָה בכל מקום, ואך אז אפשר להבדיל חלקים בקרבו, אם ידומה במקרים שונים, ובכן יובדלו חלקיו בקרבו אך בכח הדמיון (במקרים שונים) ולא בפעל. ככה ד"מ נשער היות חומר המים, כאשר הוא מים, אפשר להתחלק ולהתפרד בחלקיו; אולם לא יצויר זה אם יושג חומר המים כעצם גשמי, שאז הוא לא מתפרד ולא מתחלק, כן מתהווה ועולה כתהו חומר המים כאשר הוא מים, אכן בכחינת עצם איננו לא נולד ולא אובד. בזה אחשוב כי סתרת

גם את הראיה השניה המיוסדת גם היא על היות החומר כעצם מתחלק ומורכב מחלקים.

ואף אם לא יהיה הדבר כן, לא אדע מפני מה יחשב החומר כבלתי נאות להטבע האלוהי¹⁹). מאחר שבלעדי האלוה אין עצם בעולם שיוכל להתפעל ממנו (למוד י"ד), אנכי אומר, הכל שוכן באלוה, וכל מפעל נעשה אך ע"י חוקי טבע האלוה הכב"ת, והכל יוצא מהכרח מציאותו, כאשר אוכיח זה בכא. מעתה אין להחליט בשום אופן כי האלוה מתפעל מדבר זולתו, או כי העצם המתפשט איננו נאות להטבע האלוהי, אף אם יונח היות העצם ההוא מתחלק, אם אך נודה שהוא נצחי וכב"ת. ודי בזה לע"ע.

למוד מ"ז.

מהכרח הטבע האלוהי מחויב להיות נאצל מה שהוא בלתי בעל תכלית באופנים רבים (in infinitis modis) שאין תכלית למספרם היינו כל מה שיכול להיות מושג משכל בלתי בעל תכלית.

מופת. הלמוד הזה יהיה ברור לכל המתבונן, כי השכל מקיש מגדר איזה דבר על הרכה תוארים אשר באמת יוצאים בהכרח ממנו היינו ממהות הדבר בעצמה, והם ירכו לפי רוב העצמות אשר יתוה דעת גדר הדבר, היינו לפי רוב העצמות אשר במהות הדבר הנגדר, ועתה מאחר שלהטבע האלוהי ישנם בהחלט משיגים רבים שאין תכלית למספרם (גדר ו'), אשר כל אחד מהם כטיבו (in suo genere) מתוה דעת הויה כב"ת, א"כ מחויב לצאת מהכרחם מה שהוא כב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם בהכרח, ר"ל כל מה שיכול להיות מושג משכל כב"ת.

מ"א, יוצא מזה א) כי האלוה הוא הסבה הפועלת (causa efficiens) של כל הדברים אשר השכל כב"ת יכול להשיג אותם.

מ"ב, יוצא ב) כי האלוה הוא הסבה הזאת ע"י עצמו ולא ע"י דבר נוסף עליו (accidens).

מ"ג. יוצא ג כי האלוה הוא הסבה הראשונה בהחלט.

למוד י"ז.

האלוה עושה לפי חוקי טבעו בלבד, ולא מאיזה אונם (coactus) שממנו יתפעל.

מופת. עתה זה הראיתי לדעת בלמוד ט"ז כי מהכרח הטבע האלוהי בלבדו, או, מה שהיא היא, מחוקי טבעו בלבד יוצאים בהחלט דברים רבים שאין תכלית למספרם, וכלמודי י"ד ט"ו הוכחתי כי בלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה דבר, אכן הכל הוא באלוה. על כן אין דבר חוץ ממנו אשר יועידהו או יכריחהו לעשות, ואלוה עושה א"כ לפי חוקי טבעו בלבד בלי אונם מזולתו.

מ"י א. יוצא מזה א) שאין שום סבה מכרחת את האלוה בין מבחוק ובין מפנים נוסף על שלמות טבעו לעשות.

מ"י ב. יוצא ב) כי האלוה לבדו הוא סבה הפשית (causa libera), כאשר אך האלוה לבדו נמצא לפי הכרח טבעו בלבד (למוד י"א, מ"י א' על למוד י"ד) והוא עושה מהכרח טבעו בלבד (למוד י"ז) א"כ הוא לבדו סבה הפשית (גדר ז).

באור. יש אומרים כי האלוה הוא בעבור זה סבה הפשית, מפני שיש לו, לפי דעתם, בחירה ברצונו שלא יעשה או שלא יושלם ממנו הדבר אשר, לפי ההנחה, יוצא מטבעו בפעל או בכחו לעשות. אולם אין זה כי אם כמחליט, שיש לאלוה הבחירה ברצותו לגזור, כי מטבע משולש לא יוקש על היות קבוץ שלשת זוויותי שְׁוּה אל שתי זוויות נצבות, או שלא תצא פעולה מסבה מונחת; מה שהוא נמנע לפי השכל. עוד אראה להלן, בלי עזר הלמוד הזה, כי להטבע האלוהי לא יוחס לא שכל ולא רצון¹⁹). הן ידעתי כי רבים חושבים שיש לאל ידם לברר, פי להטבע האלוהי מיוחס השכל היותר נשגב והרצון החפשי, כאמרם שלא ידעו דבר יותר שלם אשר יוכלו ליחס לאלוה כדבר שהוא אצלנו השלמות היותר נעלה. ואף שהם מיוחסים בזה לאלוה

בפעל את השכל היותר נעלה. אינם מאמינים בכ"ו, שיכול להוציא אל הפעל את כל אשר בכח מהותו, באמרם שבאופן זה תקצר יד אלוה, מפני שלפי דעתם אם היה האלוה בורא את כל מה שבשכלו, שוב לא היה יכול לכרא דבר, מה שהיא לפי דעתם סותר לכח אלוהי בלתי מוגבל. ע"כ יבחרו להניח, כי האלוה לא יחיש מעשהו, ולא יכרא כי אם את אשר יעלה על לבבו ברצון הפשי. אמנם אחשוב שהוכחתי למדי, כי מן היכלת העליונה או מן הטבע האלוהי בכ"ת נאצל בכ"ת באצילות אופנים רבים שאין תכלית למספרם, היינו שיצא ממנו הכל בהכרח, או יוצא תמיד באותו ההכרח שבו יוצא מטבע משולש מעולם ועד עולם, כי קבוץ שלשת זוויותיו שווה אל שתי זוויות נצבות. כח שדי היה מעולם בפעל ויהיה בעצם הפעל הזה לעולמי עד. באופן זה יובן לפי דעתי גודל כח שדי בשלמות יתרה, ואם כהעולה על לבבי אדבר, נראה לי כי המתנגדים ההם עוד מכחישים עוצם כח שדי; כי הגה חיבים הם להודות, כי בכח האלוה יש הרבה בלי תכלית שיכול לצאת מכח אל הפעל, ואשר בכ"ו לא יוכל לעולם לכרא, מדאגה בדבר, שאם יוציא את כל כחו אל פעל הבריאה, אז תשש כח שדי לפי דעתם ויהיה בלי-שָׁלֵם. ועתה למען יאמינו היות האלוה שלם, הם צריכים להאמין ג"כ שלא יוכל להוציא את כל כחו אל הפעל. לא אדע סברה נפסדת יותר מזו הסותרת כביר כח שדי.

עוד לי בזה דברים אחדים על שכל ורצון שהם רגילים לַיָּחַס לאלוה.

לוא היה יהיו שכל ורצון במהות הנצחית של האלוה, עכ"פ צריכים שני התוארים האלה להיות מובנים באופן שונה מהרגיל. השכל והרצון שיתואר בהם מהות האלוה יהיו שונים משכל ורצון שלנו במדה היותר רחוקה, ולא ישתתפו אלא כשתוף השם בלבד, כעין שתוף שם כלב לצורת כוכבים אל שם הכלב החי הנוכח⁽²⁰⁾.

וזה הוא מופתי: השכל שניחם להטבע האלוהי לא יתנהל לרגלי הדברים המצויים מקודם בזמן, ולא יהיה עמהם בזמן אחר, כמו השכל

שלנו. לפי ההנחה הרגילה, כי האלוה הוא קודם לכל הדברים באשר הוא סבתם (למוד ט"ז מ"י א'); ונחפוך הוא כי אמתת הדברים ומהותם היא כפי אשר הם בקרב שכל האלוה. שכל האלוה המושג כפי שהוא מתאר את מהות האלוה, הוא א"כ באמת סבת כל הדברים, כן במהותם וכן בישותם. זאת הבינו כנראה גם המחליטים כי השכל והרצון והיכלת באלוה הם דבר אחד. ובהיות לפי"ז שכל האלוה הסבה היחידה למהות הדברים ולישותם (כאשר הוכחנו) הוא מוכרח להיות בעצמו מובדל מהדברים במהותו ובישותו, כי המסוכך מתחלף מסבתו באותו הענין שקבל מן הסבה, ד"מ אדם הוא אמנה סבת ישות אך לא סבת מהות אדם אחר, כי המהות היא אמת נצחית. שניהם יכולים א"כ להשתוות בכחינת המהות, אכן בישותם מתחלפים זה מזה. ע"כ בחדול ישות האחד לא תהדל ישות השני; אולם אם תוכל מהות האחד להשחת ולהקזב, אז תשחת גם מהות השני. א"כ הדבר שהוא סבת איזו פעולה גם במהותה גם בישותה, צריך להיות מתחלף מפעולה כזו גם במהות גם בישות. ועתה שכל האלוה הוא סבת שכלנו גם במהותו גם בישותו. א"כ השכל האלוהי באשר הוא מושג כתוכן המהות האלוהית מחויב להיות מתחלף ושונה משכלנו גם בכחינת המהות גם בכחינת הישות. ואין לו שתוף עמו אלא בשם בלבד כנ"ל. בנוגע אל הרצון מתאמת ההקש הזה בעצמו, וק"ל⁽²¹⁾.

למוד י"ח.

האלוה הוא הסבה הקנימת (הפנימית immanente) ולא החולפת (החיצונית transcendente) לכל הדברים⁽²²⁾.

מופת. כל מה שיש בעולם הוא באלוה ומדומה ע"י האלוה (למוד ט"ז). א"כ האלוה הוא סבת הדברים שהם בו (למוד ט"ז מ"י א'). זהו בראשון. ועוד שאי אפשר להמצא עצם בלעדי האלוה (למוד י"ד) ר"ל דבר שיהיה בעצמו בלעדי האלוה (גדר ג'). זה היה השני. הרי כי האלוה הוא כפל הסבה הפנימית הקנימת ולא החיצונית החולפת⁽²³⁾.

למוד י"ט.

האלוה או כל משיגי האלוה הם נצחיים.

מופת: האלוה הוא עצם (גדר ד') מוכרח המציאות (למוד י"א) ר"ל שבטבעו הישות בהכרח (למוד ז') או, מה שהיא היא, אשר מגדרו מחויב המצאו, א"כ הוא נצחי (גדר ח'). ובאמרנו משיגי האלוה רצוננו מה שמחוק דעת מהות העצם האלוה (גדר ד') היינו מה שיחשב אל העצם, כי הוא זה מה שלפי דעתי צריכים המשיגים להכיל; ועתה כשם שלטבע העצם ראויה הנצחות (כאשר הוכחתי כבר למוד ז') כך צריך כל משיג להכיל את הנצחות; הלכך כל המשיגים הם נצחיים.

באור. הלמוד הזה יוצא מפורש גם מהאופן שהוכחתי בו מציאות האלוה (למוד י"א) כי מהמופת ההוא נלמד כי ישות האלוה כמו מהותו הן אמת נצחית. ועוד הראיתי לדעת בלמוד י"ט להחלק הראשון של היסודות הפילוזופיות לרעסקארטעס את נצחות האלוה באופן אחר, ואיני צריך להזכיר פה עוד הפעם את המופת ההוא²⁴.

למוד כ.

ישות האלוה ומהותו הן דבר אחד.

מופת. האלוה וכל משיגיו הם נצחיים (למוד י"ט) ר"ל כ"א ממשיגיו מחוק דעת הישות (גדר ח'). משיגי האלוה הם המחיים דעת את מהות הנצחית של האלוה (גדר ד') מחיים דעת ג"כ את ישותו הנצחית, כלומר מה שהוא תוכן מהות האלוה הוא ג"כ תוכן ישותו, א"כ ישותו ומהותו הן דבר אחד.

מ"י א. יוצא מזה א) כי מציאות האלוה כמו מהותו היא אמת נצחית.

מ"י ב. יוצא ב) כי האלוה או כל משיגי האלוה אינם מקבליים שנוי; שאם ישתנו בבחינת הישות, מחויבים הם להשתנות גם בבחינת המהות (למוד כ') היינו (כמובן ממילא) שיתפכו מאמת לשקר, מה שהוא בתכלית הבטול.

למוד כ"א.

כל המתחייב מטבע מוחלט של משיג האלוה מחויב להיות קיים תמיד מן העולם ועד העולם, או שהוא ע"י המשיג ההוא נצחי ובב"ת.

מופת. מי שיכחיש זה, ידמה בנפשו, אם יוכל, כי מאחד משיגי האלוה יוצא מטבעו המוחלט דבר שהוא ב"ת ולו מציאות מוגבלת בזמן או קיום מוגבל, ד"מ רעיון האלוה (idea dei)²⁵ בהשכלתו, ההשכלה (המחשבה), בתור משיג האלוה, היא בהכרח לפי טבעה בב"ת (למוד י"ט). ועתה כדמיון הנ"ל היא מונחת כבעלת תכלית, במה שהיא כוללת את רעיון האלוה. אולם איננה יכולה להיות מושגת כבעלת תכלית, אא"כ היא מוגבלת ע"י המחשבה בעצמה (לפי נדר ב') היינו לא ע"י המחשבה במה שהיא מכילה רעיון האלוה (כי בבחינה הזאת היא עתה מדומה כבעלת תכלית) כי אם מוגבלת ע"י המחשבה במה שאיננה מכילה רעיון האלוה, שהיא בכ"ז מוכרחת המציאות (למוד י"א), ובכך תמצא מחשבה שאיננה מכילה רעיון האלוה, וא"כ מטבע האלוה, במה שהוא מחשבה מוחלטת, לא יצא בהכרח רעיון האלוה (מפני שהיא מושגת בין שהיא מכילה ובין שאינה מכילה את רעיון האלוה) מה שהיא הפך הנחת הדמיון ההוא. ועתה אם רעיון האלוה בהמחשבה, או איזה דבר באחד משיגי האלוה (יהי איזה שיהיה כי המופת שוה בכלם) יוצא מהכרח הטבע המוחלט של המשיג ההוא, הוא מוכרח להיות בלתי בעל תכלית. זה היה הראשון.

גם אי אפשר ליוצא כזה מהכרח טבע איזה משיג שיוגבל במשך הזמן, מי שחולק ע"ה, ידמה בנפשו כי דבר היוצא מהכרח ומטבע איזה משיג יהיה לעינינו באחד משיגי האלוה, ד"מ רעיון האלוה בהמחשבה; ויניח שלא היה הרעיון הזה או לא יהיה בזמן מן הזמנים, אכן המחשבה המובנת בתור משיג האלוה היא מוכרחת המציאות ובלתי משתנה (למוד י"א ולמוד כ' מ"י ב'), א"כ מחויבת המחשבה להמציא מהלאה לנבול

משך רעיון האלוה (באשר נניח שלא היה או לא יהיה באיזה זמן) בלי רעיון האלוה. אבל זהו נגד ההנחה, באשר מקובל שבהיות המחשבה מונחת יוצא ממנה גם רעיון האלוה בהכרח. הרי שאי אפשר לרעיון האלוה בהמחשבה או לדבר יוצא בהכרח מטבע המוחלט של אחד משיגי האלוה שיוגבל במשך הזמן, כי אם הוא נצחי בשביל המשיג ההוא. זה היה השני.

מובן כי זה ראיה על כל היוצא באחד משיגי האלוה בהכרח מטבע המוחלט של האלוה²⁶).

למוד כ"ב.

כל היוצא מאחד משיגי האלוה בעוד המשיג מכיל מדה (ספירה, מאדיפיקאציון) כזו שהיא בשבילו נמצאת בהכרח ובלי תכלית, מחויב להמציא ג"כ בהכרח ובלי תכלית²⁷).

מופת. דרך המופת של הלמוד הזה כדרך המופת שלפני זה.

למוד כ"ג.

כל מקרה (מאדום) שהוא נמצא בהכרח ובלי תכלית, היא אצילות מוכרחת, אם מטבע המוחלט של אחד משיגי האלוה או ממשיג המכיל מדה כזו שהיא מוכרחת ובלי תכלית.

מופת. המקרה (מין או אופן הויה) הוא כדבר אחר שעל ידו הוא צריך להיות מושג (גדר ה') ר"ל שהוא יכול להיות מושג אך באלוה ואך ע"י האלוה (למוד ט"ו). ועתה אם מונח כי איזה מקרה נמצא בהכרח והוא בלי תכלית, מחויב זה כזה להיות מובן או מושג ע"י אחד משיגי האלוה, במה שהוא מדומה ברעיון הכלתי תכליתי וההכרח במציאות או בתור הנצחות (גדר ח') היינו (גדר ו' למוד י"ט) במה שהוא מובן בתחלט. לכן מחויב המקרה הנמצא בהכרח ובלי תכלית להיות יוצא מטבע המוחלט של אחד משיגי האלוה (כנ"ל למוד כ"א) או כאמצעות

איזו מדה היוצאת מטבעו המוחלט, היינו (למוד כ"ב) הנמצאת בהכרח
ובלי תכלית.

למוד כ"ד.

מהות הדברים הנמצלים מאלוה איננה כוללת ישותם.

מופת. מוכח מגדר א'; כי מה שמטבעו (ובכחינת עצמו) כולל הישות,
הוא סבת עצמו, ונמצא בהכרח מטבעו בלבד.
מ"י. יוצא מזה כי האלוה איננו בלבד סבת התחלת הדברים, כי
גם סבת קיומם, ר"ל (בהשתמשי במבטא הסקולאסטיים) כי האלוה הוא
סבת הַיִּוִּית (causa essendi) הדברים; שאם יהיו הדברים או לא יהיו
במציאות, אנחנו רואים מדי נתכונן על מהותם, שהיא איננה כוללת
לא הישות ולא הקיום, ע"כ אי אפשר שתהיה מהותם סבת מציאותם
ולא סבת קיומם ועמידתם; אך האלוה בלבדו יכול להיות הסבה הזאת
באשר למטבעו לברו מחויבת הישות (למוד י"ד מ"י א').

למוד כ"ה.

האלוה הוא הסבה הפועלת, לא לבד של ישות הדברים, כי
גם של מהותם.

מופת. אם יוכחש זה, לא יהיה האלוה סבת מהות הדברים, א"כ
תצויר מהות הדברים זולת האלוה (מושכל א'); אולם זה נגד ההגיון
(למוד ט"ז). הרי כי האלוה הוא סבה גם למהות הדברים,
באור. הלמוד הזה יוצא יותר מפורש מלמוד ט"ז, שמטנו נלמוד
כי מהנחת טבע האלוה מוכרחת התולדה למהות הדברים ולישותם,
ולומר בקצור כי באותו המובן שמטכונה האלוה סבת עצמו, הוא צריך
להיות מכונה סבת כל הדברים, מה שיבואר יותר במ"י הבא.
מ"י. כל הדברים האישיים אינם אלא שנויי מצבי (התרגשויות)
משיגי האלוה, או המקרים שעל ידם יושכלו משיגי האלוה באופן
נכון ונאמן. המופת מוכח מלמוד ט"ז וגדר ה'.

למוד כ"ו.

דבר הנועד לאיזו פעולה הוא נועד ככה בהכרח מאלוה.
ודבר אשר לא נועד לכך מאלוה, אינו יכול להועיד א"ע לפעולה.

מופת. מה שהוא מועיד את הדברים לפעולה מוכרח להיות איזה
מחויב — כמובן מאליו — ע"כ האלוה לפי הכרח טבעו הוא הסבה
הפועלת למהות ולישות המחויב הוא (למוד כ"ה ומ"ז). זה היה הראשון,
ומזה יוצא מפורש גם המשפט השני, שאם יוכל דבר אשר לא נועד
מאלוה להיות מועיד א"ע, יהיה החלק הראשון מהמופת הזה שקר, מה
שהוא נגד ההגיון כנ"ל.

למוד כ"ז.

דבר הנועד מאלוה לפעול מאומה אינו יכול בלבדו לשלול
מעצמו את היעוד ההוא.

מופת. הלמוד הזה מוכח ממושכל ג'.

למוד כ"ח.

כל אישי בישות בעלת תכלית ומוגבלת אי-אפשר לו להועד
לישות ולפעולה אלא ע"י סבת נמצא אחר, שהוא ג"כ בעל
תכלית בישות מוגבלת. גם הנמצא הזה אי-אפשר לו להמצא
ולהועד לפעולה זולתי ע"י נמצא אחר, שגם הוא בעל תכלית
בישות מוגבלת, וככה סובב הולך עד אין קץ.

מופת. כל הנועד לישות ולפעולה נועד לכך מאלוה (למוד כ"ו
למוד כ"ד מ"י). אכן מה שהוא ב"ת בישות מוגבלת לא היה יכול להכראות
מטבע מוחלט של אחד משיגי האלוה, מפני שכל היוצא מטבע מוחלט
של אחד משיגי האלוה הוא בב"ת ונצחי (למוד כ"א); א"כ היה מחויב
הב"ת לצאת מאלוה או מאחד משיגיו מדי היותו ככחינת איזו התרגשות

חולפת, כי מלבד עצם ומקרים אין מאומה (מושכל א' גדר ג' ה'), והמקרים אינם אלא התרגשיות (שנוי מצבי) משיגי האלוה (למוד כ"ה מ"י). כמו כן לא היה הב"ת יכול לצאת מאחד משיגי האלוה בעודנו מחזיק מדה (ספירה) נצחית ובלתי בעלת תכלית (למוד כ"ב). ובכן היה מחויב הב"ת לצאת או להיות נועד אל ישותו ועשייתו מאת האלוה או מאת אחד משיגיו, במה שהמשיג מחזיק מדה שהיא בעלת תכלית וישותה מוגבלת. זה היה הראשון.

גם צריך הסבה הזאת או המקרה הזה להיות גם הוא (וזהו מאותו הטעם שהוכח ממנו המשפט הראשון) נועד מאחר, שהוא ג"כ ב"ת ומוגבל הישות, וזה האחרון גם הוא (מאותו הטעם) מאחר, וככה הלאה הלאה (מאותו הטעם) עד אין סוף.

באור. מאשר דבר-מה היה מחויב להיות נאצל מאת האלוה בלי אמצעי, היינו מה שיוצא בהכרח מטבעו המוחלט, וזה הראשון היה הממַצֵע למה שבלעדיו האלוה אי אפשר להיות בפעל ולא מדומה ככח השגה, נלמוד מזה: א) כי האלוה הוא הסבה המוחלטת היותר קרובה להדברים הנאצלים מאתו בלי אמצעי; אך לא במינם, כמבטא הרגיל; כי פעולות האלוה אינן יכולות להיות לא בפעל ולא בכח השגה בלי סבתן (למוד ט"ו למוד כ"ד מ"י). יוצא ב) כי לא נוכל לכנות את האלוה סבה רחוקה מהאישיים, ואך אז אולי למען הבדילם מאותם אשר אָצַל האלוה בלי אמצעי או היוצאים מטבעו המוחלט; כי סבה רחוקה היא אותה שאיננה קשורה עם הפעולה בשום פנים. אמנם כל נמצא הוא באלוה ותלוי באלוה באופן שבלעדיו לא יוכל להיות לא בפעל ולא בכח השגה²⁸).

למוד כ"ט.

אין דבר בטבע שיהיה בקרי ובהזדמן, כי הכל נועד לפי הכרח הטבע האלוהי להיות נמצא ולפעול באופן ידוע ונכון. מופת. כל נמצא הוא באלוה (למוד ט"ו). אולם את האלוה לא נוכל לכנות המַצֵא במקרה, כאשר הוא נמצא בהכרח ולא במקרה

(למוד י"א). גם מקרי הטבע האלוהי הנאצלים ממנו הם ג"כ בהכרח ולא בקרי (למוד ט"ז); וזהו בין שיחיה הטבע האלוהי מוכן כמחלט (למוד כ"א) בין שיחיה מתראה באיזה אופן כנועד לעשיה (למוד כ"ז); ואלוה הוא סבת המקרים ההם לא לכד באשר הם נמצאים בעולם (למוד כ"ד מ"י) כי גם באשר הם מושגים כנועדים לפעולה (למוד כ"ז). ואם לא היו נועדים לכך מאלוה (למוד כ"ז), אז אי אפשר, ולא אך במקרה, כי יועידו את עצמם; ולהפך אם הם נועדים מאלוה (למוד כ"ז), אז אי אפשר, ולא אך במקרה, כי יניאו המה את היעוד הזה מעצמם. הרי שהכל נועד ע"י הכרח הטבע האלוהי, לא לכד להמציא בכלל, כי גם לאיזה אופן במציאות ובפעולה, ואין מאומה בקרי ובהזדמן.

באור. כטרם אצטוד הלאה, הנני לכאר או להזכיר מה שיש לנו להבין במלת טבע פועל (*natura naturans*) ובמלת טבע פעול (*natura naturata*). ג"ל כי יוצא מכל הנאמר עד כה שיש לנו להבין במלה הראשונה מה שהוא בעצמו ומושג ע"י עצמו, או משיגי העצם המחיים דעת מהותו הנצחית וכב"ת, ר"ל האלוה בכחית היותו סבה חפשית (למוד י"ד מ"י א', למוד י"ז מ"י ב').

בטבע פעול אינן כל הנאצל מהכרח הטבע האלוהי או מאיזה משיג אלוהי, שהם כל המקרים של המשיגים האלוהיים במה שיושנו היותם באלוה, ואינם יכולים להיות בפעל ולא בכח השגה בלעדי האלוה.

למוד ל.

השכל בין שיחיה ב"ת או בב"ת בפעל, אין לו להשיג אלא את המשיגים ואת המקרים של האלוה.

מופת. ציור אמתי מחויב להיות מתאים עם הנושא (המצויר) שלו (מושכל ו') ר"ל (וכרור מאליו) מה שהוא מושג כדבר מצויר בשכל, הוא מחויב להמציא בהכרח בהטבע. אכן בהטבע אינו אלא עצם אחד בלבד (למוד י"ד מ"י א') היינו האלוה, ואין מקרים אחרים מלבד אלה שהם באלוה, ושאינם יכולים להיות בפעל ולא בכח השגה בלעדי

האלוה (למוד ט"ו). מעתה אין לו לשכל ב"ת כמו לשכל בב"ת להשיג אלא את המשיגים ואת המקרים בלבד⁽²⁹⁾.

למוד ל"א.

השכל בפעל, בין שיהיה ב"ת, בין שיהיה בב"ת, וכן הרצון, התאווה האהבה וכו' נחשבים אל הטבע הפועל ולא אל הטבע הפועל.

מופת. הן במלת שכל כונתי (כברור מאליו) לא על המחשבה המוחלטת, אלא על מקרה ידוע של המחשבה, הנבדל ממקרים אחרים שלה כמו תאוה, אהבה וכו', במה שהוא מחויב להיות מושג ע"י המחשבה או ההשכלה המוחלטת (גדר ה') היינו שמחויב להיות מצויר ע"י משיג האלוה המחוק דעת המהות הנצחית והכב"ת של המחשבה, באופן שבלעדי המשיג הזה אין השכל יכול להיות בפעל ולא בכח השגה (למוד ט"ו, גדר ו'). על כן הוא נחשב אל הטבע הפועל (למוד כ"ט באור) ולא אל הטבע הפועל, כדין יתר מקרי המחשבה.

באור. הטעם מפני מה אני מדבר פה מהשכל בפעל אינו לפי שאניח היות שכל בכח, כי אם למען הרחיק כל טעות חפצתי לדבר אך מדבר מושג לנו כברור גמור, היינו מהשכלה (הכנה) בעצמה, כי אין אנחנו יכולים לדעת ולהשכיל מה שלא יביא לידי הפגת ההכנה באופן יותר שלים.

למוד ל"ב.

הרצון אי אפשר לכנות סבה חפשית, כי אם סבה מוכרחת.

מופת. הרצון אינו אלא מקרה ידוע של המחשבה, כמו השכל, א"כ יכול כל רצון להמציא ולהועד לפעולה אך ע"י סבה אחרת (למוד כ"ח) והאחרת הזו גם היא מאחרת, וכן עד אין קץ, אם יוגה הרצון ככלתי ב"ת, אז הוא צריך ג"כ להועד אל הויה ופעולה מאת האלוה, וזהו מאלוה לא בכחינת היותו עצם בב"ת בהחלט, כי אם במה שיש לו

משיג המהרה דעת ההגיה הכב"ת והנצחית של המחשבה (למוד כ"ג). ומעתה בין שנדמה את הרצון כב"ת, בין שנדמהו ככב"ת, בין כך ובין כך נחוצה לו סבה שעל ידה הוא נועד לישות ולפעולה. לכן לא יכונה הרצון סבה חפשית, כי אם סבה מחויבת או מוכרחת (גדר ז').

מ"י א. יוצא מזה א) כי האלוה איננו עושה מפאת חופש הרצון. מ"י ב. יוצא ב) כי רצון ושכל הם ביחוסם למטבע האלוה כמו תנועה ומנוחה, וככל דבר טבעי בכלל, שצריך להיות נועד מאלוה לישות ולפעולה באיזה אופן (למוד כ"ט). כי הרצון מצטרך כשאר דבר לסבה שממנה הוא נועד לישות ולפעולה באיזה אופן. ואף אם יוצא הרבה בלי תכלית מאיזה רצון או שכל, אין לגזור בעבור זה כי האלוה עושה ברצון חפשי, כמו שלא נוכל לאמר כי האלוה עושה בתנועה חפשית או במנוחה חפשית, בעבור תוצאות התנועה והמנוחה (שגם מהן יוצא הרבה בלי תכלית). הרצון לא יחשב א"כ למטבע האלוה ביחוד יותר משאר דבר טבעי, כי אם הוא מתיחס אליו כמו תנועה ומנוחה ושאר דברים אשר הוכחתי שהם יוצאים מהכרח הטבע האלוהי ונועדים ממנו להמציא ולפעול באיזה אופן.

למוד ל"ג.

הדברים לא היו יכולים להיות נאצלים מאת האלוה באופן אחר ובסדר אחר, מאשר נאצלו בעולם.

מופת. כל הדברים נאצלו בהכרח מטבע האלוה המונה (למוד ט"ז), ונועדו מאת הכרח טבע האלוה אל הישות ואל הפעל באיזה אופן (למוד כ"ט). ועתה אם היו הדברים יכולים להיות מטבע אחר או נועדים באופן אחר אל הפעל והיה סדר אחר בטבע, אז היה גם לאלוה טבע אחר מאשר הוא עתה, וגם הטבע האחר ההוא היה מחויב המציאות (למוד י"א) והיו א"כ שנים או הרבה אלהים, מה שמתנגד לשכל (למוד י"ד מ"א). לפיכך לא היו הדברים יכולים להאצל באופן אחר ובסדר אחר וכו'.

באור א. אחרי אשר הראיתי בזה בהיר כשמש, כי אין מאומה

בהדברים שיוכלו משום זה להקרא מקריים, הנני לבאר במלות מעמות
מה הוא מקרי (אפשרי) אצלנו; אך מקודם אבאר מה הוא הכרחי ומה
הוא נמנע. דבר נקרא מוכרח אם מפאת מהותו או מפאת סבתו, כי
ישות דבר יוצאת בהכרח אם ממהותו ומגדרו או מאיזו סבה פועלת.
בעבור זה נקרא ג"כ איזה דבר נמנע, בהיות סתירה אם במהותו או
בגדרו, או מפני שאין סבה היצונית הנועדת להוציא דבר כזה מכה אל
הפעל. אכן מקרי מכונה דבר באין מעם אחר אלא מחסרון ידיעתנו,
כי דבר שלא נדע ממנו אם יש סתירה במהותו, או אף אם נדע ממנו
שאין סתירה בקרבו, אבל לא נוכל להחליט מאומה מישותו, מפני
שסדר הסבות נעלם ממנו, אותו וכיוצא בו לא נוכל לכנות לעולם לא
מוכרח ולא נמנע, וע"כ נכנהו מקרי או אפשרי.

באור ב. מהאמור יוצא מפורש, כי הדברים נאצלו מאלוה בשלמות
היותר נעלה, מפני שיצאו בהכרח מהנחת טבע היותר שלם. גם לא
יוכיח זה על איזו אי-שלמות האלוה; אדרבה שלמותו אלצתנו להחלטה
הזאת, ודוקא מהנגוד למשפט הזה יוקש כברור (כמו שהוכחתי בזה)
שאין האלוה שלם בתכלית השלמות; כי לו יצאו הדברים באופן אחר
מכה אל הפעל, אז נצרכנו ליחס לאלוה טבע אחר, שונה מאותו
שמוכרחים אנחנו ליחס לו בכחינת נמצא היותר שלם, ואף גם זאת
אדע בלי ספק כי רבים ילעגו על הדעה הזו כמתנגדת לשכל, ולא
יואילו לשקול הדבר בדעתם; וזה מבלי מעם אחר אלא מפני שהם
רגילים ליחס לאלוה הרות אחרת השונה מאד מאותה שהנחתי (גדר ז')
היינו רצון מוחלט, ובכל זאת לא אספוק ג"כ, שאם יבחנו את השאלה
וישקלו בדעתם את סדר ראיותי כראוי, כי אז כלה יגרשו הרות כזו
שמיחסים אותה לאלוה, לא בלבד כשגיא, כי גם כמניעה רבה אל
דעת אלהים, אך למותר לשנות עוד הפעם את אשר אמרתי בלמוד י"ז
באור שם. בכ"ז הנני להראות להם לטובתם, שאף אם יונה כי
הרצון יחשב אל מהות האלוה, יוצא עכ"ז משלמותו, כי הדברים
לא היו יכולים להאצל מאלוה באופן אחר ובסדר אחר.

זה מוכח בנקל, כאשר נבחנו מקודם את מה שנודעה להמתנגדים היינו כי תלוי רק בגזרת האלוה וברצונו שיהיה כל דבר מה שהוא דאל"כ לא יהיה האלוה סבת כל הדברים; וכי כל גזרות האלוה נגזרו מעולם מאלוה בעצמו דאל"כ תתראה אי-שלמות ואי-התמדה בחק האלוה.

ועתה מאשר אין מתי ואין קודם ואין אחרי בנצח, יוצא מזה, היינו משלמות האלוה בלבדה, כי האלוה אינו יכול ולא היה יכול מעולם לגזור באופן אחר. או כי האלוה לא היה קודם גזרותיו ואינו יכול להיות בלעדיו.

הן אמור יאמרו שגם אם נניח כי האלוה היה עושה טבע אחר בהדברים, או היה מעולם גזור באופן אחר על טבע וסדר הדברים, לא תצא מזה אי-שלמות באלוה. אכן באמרם כזאת, צריכים הם להודות ג"כ, כי האלוה יכול לשנות גזרתו. הנה אם היה אלוה גזור על הטבע ועל סדרו איזה דבר שונה ממה שגזר, היינו שאם היה רוצה או מצוה משמר אחר בהטבע, היה מחויב לו שכל אחר ורצון שונה מאותם שיש לו; ואם נוכל ליחס לאלוה שכל אחר ורצון אחר, בלי לשנות ג"כ את מהותו ואת שלמותו, מה זה ימנע שלא יוכל עתה לשנות את גזרותיו על הדברים הנמצלים, ויהיה בכ"ז שלם כמלפנים? באשר שכלו ורצונו ביחס הדברים הנמצלים וסדרם נשאר כאותה ההצטרפות אל מהותו ושלמותו, בכל אופן שנצייר אותו בדמיוננו, גם מודים כל הפילוסופים הנודעים לי, כי באלוה אין שכל בכח כי אם שכל בפעל, ויען אשר שכלו ורצונו אינם מובדלים ממהותו, שכזה ג"כ הכל מודים, יוצא מזה כמו כן, שאם היה לאלוה שכל אחר ורצון אחר בפעל, היתה גם מהותו מוכרחת להיות אחרת, ועתה אם היו (כמו שהוכחתי בתחלה) הדברים נמצלים מאלוה באופן שונה ממה שהם עתה, היה צריך להיות איזה שנוי גם בשכלו וברצונו, וא"כ גם כמהותו, מה שהיא סכלות גמורה. ועתה מאחר שהדברים לא היו יכולים להיות נמצלים מאת האלוה באופן אחר ובסדר אחר, ומהשלמות העליונה של האלוה מוכח שזהו

אמת, אין הגיון תבוניי ישיאנו להאמין, כי האלוה לא רצה להאציל את כל מה שבשכלו באותה השלמות שבה הוא יודע ומכיר כל.

אולם יאמרו כי בהדברים אין שלמות ואין אי־שלמות, כי מה שבהם מכונה שלם או בלתי שלם, טוב או רע, תלוי אך ברצון האלוה. וא"כ אם היה האלוה רוצה, היה יכול לעשות באופן, שמה שהיא עתה שלמות היה אי־שלמות היותר גדולה, וכן להפך.

אמנם אין זה כי אם כמחליט, שאלוה המכיר בהכרח את אשר הוא רוצה, היה יכול לפעול ברצונו, כי יכיר את הדברים משונה ממה שהוא מכירם; וזה יהיה, כאשר הוכחתי, הריסה גדולה בשכל.

הנני יכול א"כ להפוך מופת ראיתם נגדם לאמר: הכל תלוי ביכלת האלוה. אם יכולים הדברים להיות באופן אחר, יהיה בהכרח גם רצון האלוה באופן אחר; אבל רצון האלוה אינו יכול להיות באופן אחר (כאשר הוכחתי בזה משלמות האלוה), א"כ גם הדברים אינם יכולים להיות באופן אחר.

אני מודה כי הדיעה הזאת המכניעה הכל תחת הפץ רצוני של האלוה, והתולה הכל במה שהוא טוב בעיניו, איננה נתעה בשוא כ"כ, כמו דעת אלה המניחים, כי האלוה פועל אך למען הטוב, אלה נראים כמניחים איזה דבר מבלעדי האלוה, הבלתי תלוי באלוה, ושהוא מראָה לאלוה באיזה אופן יפעל, או יהיה לו למטרה, שאליה הוא כונן חציו בפעולתו.

זהו באמת מכניע את האלוה תחת החרוץ (פֶּאַטְוּס), ואין שניאה גדולה מהחלטה כזו נגד האלוה, שהוא, לפי מה שהוכחתי, הסבה החפשית הראשונה והיחידה גם למהות גם ליִשׁוּת כל הדברים, ואינני צריך א"כ לאבד זמני בסתירת שניאה כזאת.

למוד ליד.

יכלת האלוה היא מהותו.

מופת. מהכרח המהות האלהית בלבדה יוצא, כי האלוה הוא סבת

עצמו (למוד י"א) וסבת כל הדברים (למוד ט"ז מ"י). מעתה יכלת האלוה, שעל ידה הוא וכל הדברים הם נמצאים ופועלים, היא היא הָיְתָו.

למוד ל"ה.

כל מה שלפי דמיוננו הוא ביכלת האלוה, הוא מוכרח.

מופת. כל אשר ביכלת האלוה מחויב להיות כלול ככה במהותו (למוד ל"ד) באופן שהוא יוצא ממנה בהכרח, והוא א"כ מוכרח.

למוד ל"ו.

אין דבר בעולם אשר מטבעו לא תצא פעולה.

מופת. כל מה שבעולם מְחֻה דעת טבע ומהות האלוה באופן ידוע ונכון (למוד כ"ה מ"ט), היינו שכל מה שבעולם הוא מְחֻה יכלת האלוה, שהיא סבת כל הדברים, באופן ידוע ונכון (למוד ל"ד), א"כ מוכרח לצאת מכל איזו פעולה (למוד ט"ז).

הוספה.

בזאת הראיתי לדעת את טבע האלוה ותואריו; כי הוא מוכרח המציאות; כי הוא יחיד; כי הוא נמצא ופועל אך מהכרח טבעו; כי הוא הסבה החפשית לכל הדברים ובאיזה אופן; כי הכל שוכן באלוה ותולה בו עד שבלעדיו לא יהיה ולא ידומה מאומה; וכי הכל נועד מאת האלוה מראשית, וזהו לא מְחֻה הרצון או ממה שטוב בעיני בהחלט, כי אם מטבע המוחלט או מיכלת בלתי בעלת תכלית של האלוה.

עוד בקשתי בכל עת מצא להרחיק את הדעות הנפסדות שבנחן למנוע הכנת מופתי. אך מאשר בכ"ז ישנם עוד מעקשים כאלה היכולים ג"כ ועוד ביהוד להניא ראש הקוראים, לבל ישינו את השתלשלות

הדברים כפי מה שמסדרתי אותה; ע"כ מצאתי נכון לפני לבחון את הדעות ההן בכור התכונה. ויען אשר כל הדעות הנפסדות, אשר הנני לדבר בהן פה, נובעות ממקור דעה המונית, שלפיה כל הדברים הטבעיים פועלים בכונה לאיזו תכלית, כמנהג בני האדם, וכי גם אלהים בעצמו נוהג הכל בל"ס למטרה שעלתה במחשבתו (היינו באמרם כי אלהים עשה הכל למען האדם, ואת האדם עשה למען יעבוד⁸⁰) את אלהים; לכן אבחנו את הדעה הזאת בתחלה.

בראשונה אחפש אחרי היסוד שבשבילו תנוח דעתם ורוחם ביותר בדעה הזאת, ובשבילו נוטים הם כמבעם אל ההנחה הזאת; אח"כ אברר את שגיאתה, ולבסוף אראה איך משרש הזה צמחו הדעות הנפסדות בבחינת טוב ורע, זכות וחובה, תהלה ותהלה (דופי), סדרים וערב רב, יופי וכעור, וענינים אחרים כיוצא בהם.

אין פה המקום להראות מקור כ"ז כמבע נפש האדם, ויספיק להתחיל במה שמופכם אצל כל אדם, והיא כי בני האדם באים לעולם בלי ידיעת סבות הדברים, ולכלם החפץ לבקש את המועיל להם, לדעתם את החפץ ההוא.

מזה יוצא בראשונה, כי בני האדם חושבים שהם בני חורין (בעלי בחירה), במה שהם יודעים את תשוקתם ואת חפציהם, ולא יתבוננו אף בחלומם על הסבות אשר תמריצנה אותם אל תשוקה וחפץ, מפני שאינן נודעות להם. אח"כ יוצא מזה כי בני האדם עושים הכל בכונה לאיזו תכלית, היינו בשביל איזו תועלת אשר נפשם שוקקה לה; על כן הם מבקשים תמיד לדעת את תכלית הדבר הנעשה, ותנוח רוחם כשמעם אותה, מבלתי מקום להם עוד לספקות אחרות, ואם אינם יכולים לשמוע מפי אחרים את התכליות ההן, אין להם ברירה אחרת זולתי להביט על עצמם ועל התכליות הרגילות ביניהם בענינים כאלה. ככה ישפטו בהכרח על עלילות אחרים לפי תעלוליהם, וגם מאשר הם מוצאים בקרבם וחוצה להם הרבה אמצעים העוזרים להם להשיג את תועלתם, כמו ד"מ העינים לראות, השינים ללעוס, העשבים והבעץ

למאכל, השמש למאור, הים לכלכלת הדגים וכו', ע"כ הסבך הסכימו לראות כל דבר טבעי כאילו הוא אמצעי לתועלתם, ובידעם כי האמצעים ההם נמצאו להם מתוקנים בלי משלח ידם, נולדה בהם האמונה, כי איזה אחר היה צריך לתקן את האמצעים ההם לתועלתם; שמאחר שכבר ראו את הדברים כאמצעים, לא יכלו לסבור, שהם עשו את עצמם, כי אם הוצרכו להוכיח מן האמצעים שהם רגילים בעצמם להכין להם, שיש מנהיג או הרבה מנהיגים גם להטבע, אשר בקרות אנושית עשו הכל למען בני האדם ולתועלתם התקינו את כל הדברים, ומאשר לא שמעו מעולם דבר על אודות שכל המנהיגים ההם, לא היו יכולים לשפוט ע"ז כי אם לפי שכלם בעצמם, ובכך קמה גם נצנה הנחתם, כי האלהים מנהיגים את הפל לתועלת בני האדם, למען יהיו מחויבים להודות להם ולעבדם ולחלוק להם כבוד היותר נעלה.

אי לזאת נקרה ויאתה כי כאו"א המציא במוח קדקדו אופן מיוחד איך יעבוד את האלהים, למען יאהב אותו האלוה יותר מאחרים, וינהיג את כל הטבע לפי תשוקתו העונת ולפי תאותו להון בלי ידע שפכה. הדעה הנפסדה הזאת היתה לאמונה כוזבת והכתה שרש עמוק בראשי בני האדם; והדבר הזה הסב את לבם אחורנית, כי כ"א עמל ויגע ביחוד להתבונן על תכליות הדברים ולחקרן, אמנם מדי בקשו להראות כי הטבע לא יעשה מאומה בחנם, ר"ל דבר אשר לא יהיה לתועלת בני האדם, לא הראו בזה כי אם שהטבע והאלהים, כדמות בני האדם, משוגעים הם, הא תוצאות הענין הזה! בין תועליות רבות הוצרכו להתבונן גם על הרבה קלקילים בטבע כמו סערות, רעשים, חולאים וכו' ⁽³¹⁾, והאמינו כי הם באים מחמת האלהים בקצפם על עונות בני האדם אשר חטאו להאלהים, ועל התרשלותם בעבודת האלהים, אם אמנם הנסיון היומי הורה להם ההפך בהרבה מקרים, כי תועלת והפסד יגיעו לצדיקים כמו לרשעים, לא עזבו את הדעה הלזו הנשרשת בקרבם, ויהי להם הנקל לחשוב את הנסיון ההוא בין שאר ענינים מוזרים, אשר תועלתם איננה גלויה, ובחרו יותר להחזיק בסכלותם הנטועה בם מכסן

אמם, מאשר יחרסו את כל הבנין ולהמציא בנין חדש. לכן היה להם כדבר נאמן כי גזרות האללים רחוקות הרבה מהשנת האדם. זה בלבד היה מספיק, כי האמת היתה נעלמת ונעדרת לעולם ממין האנושי; לולא חכמת השעור (מאטהעמאטיק) אשר לא תשתעה בתכליות, כי אם במהות ובתארי התמונות, שהיא הראתה לאדם קו מדת האמת⁸²). עוד ישנן סבות אחרות לבד מחכמת השעור (אשר להזכירן פה אך למותר) שגם הנה הובילו את בני האדם להתכונן על שגיאת הדעות ההמוניות ההן, ולהתקרב אל ההכרה האמתית של הדברים.

כזאת הצעתי את מה שהבטחתי להקדים בתחלה; ואם אמנם לכעבור הראות, כי הטבע לא שם לו תכלית למטרה, וכל התכליות אינן אלא דמיון אנושי, אין מן הצורך להאריך, כי אחשוב שזה מבואר למדי מן המוסדות והסבות שהיו למקור הדעה הנפסדה הזאת כנ"ל, בשגם מבואר מן למוד מ"ז ולמוד ל"ב מ"י, כמו מכל מה שהוריתי עד כה, כי בטבע נעשה הכל בהכרח חיובי ונצחי ובשלמות העליונה; בכ"ז הנני להוסיף עוד לאמר, כי לרגלי הדעה הזאת מהתכלית ימוטו מוסדי הטבע כלו, באשר היא תראה כפעולה מה שהיא כאמת סבה, וכן להפך; גם תעשה את המוקדם בטבע למאוחר, ועוד תהפוך את היותר נעלה ושלם אל היותר אי־שלם, כי (כנמשי את שתי הכחיות הראשונות מפני שהן מוכנות מאליהן) מבואר מן למודי כ"א כ"ב כ"ג כי הפעולה היותר שלמה היא המסוככת מיד האלוה בלי אמצעי, וכרכות הסבות האמצעיות לצאתה מכה אל הפעל, כן תגרע שלמותה; ועתה אם הדברים הנכראים מאלוה בלי אמצעי נעשו אך למען ישיג האלוה את תכליתו, אז מוכרחות הפעולות האחרונות, שלמענן נעשו הראשונות, להיות היותר שלמות. גם תשלול הדעה הזאת את שלמות אלוה, מפני שאם האלוה עושה למען איזו תכלית, אז בהכרח הוא מבקש דבר החסר לו, ואף אם התורנים והפילוסופים הבדל יבדילו בין תכלית ההצטרפות ובין תכלית ההתדמות, הם מודים בכ"ז כי האלהים עשה הכל אך למענהו, ולא למען הדברים הנכראים, מפני שקודם הכריאה אינם יכולים לאמר

על דבר כי הוא זה שלמענו פעל אֵל; א"כ צריכים הם להודות, כי להאלהים היה חסר הדבר אשר חפץ להמציא, ואליו תשוקתו, כמובן מאליו. עוד צריך אני להזכיר פה, כי בעלי הדעה הזו, הרוצים להראות חריפותם בחפש מחופש אחר תכליות הדברים, המציאו אופן חדש לחזק יסוד ראית דעתם, אופן שאינו סובב על הנמנע, אלא על אי־ידיעה, שמזה נראה ברור, כי לא היו לדעה הזאת אמצעים אחרים ליסד אותה: אם ד"מ נפלה לבנה מן הגג על ראש אדם ורצעה את מוחו, יבררו באופן הזה, כי הלבנה נפלה למען תמית את האדם, מפני שאם לא נפלה לתכלית זו ברצון האלהים, איך היו יכולים להשתתף מקרים רבים כאלה להסב נפילתה? (כי לרוב יפעלו הרבה מקרים ביחד). ואם ישעון הטוען כי נעשה הדבר מפני שנשבה הרוח, ומשום שמצעדי האדם הובילוהו שמה; אז ישובו לשאול, מפני מה נשבה אז הרוח? מפני מה הוליכו את האדם מצעדיו שמה לעת כזאת? ואם יושב להם, כי הרוח עמד אז, אחרי אשר הים התחיל מאתמול להתגעש בעוד האויר היה שוקט, והאדם נקרא נקרא לבית אחד מאהביו; לא יחדלו לשאול, כי בכזה אין קץ לשאלות, מפני מה התגעש הים? מפני מה נקרא האדם דוקא אז לבית אוהבו? וככה יוסיפו ולא יסופו לשאול אחרי סבות הסבות, עד אשר ימצאו מנוס ברצון האלהים, היינו במקלם אי־ידיעה⁽³³⁾.

וכן ישתוממו למראה בנין גן האדם; ומאשר לא ידעו הסבות של אומנות רבה כזאת, יגזרו אומר כי לא בדרך כחות טבעיות, כי אם ע"י אומנות אלוהית שלא בדרך הטבע נוצר הגן ונסדר באופן שאין חלק מזיק לחברו, על כן מצאנו ראינו כי האיש החוקר אחרי הסבות האמתיות של הנסים והנפלאות, ומשתדל להתבונן על הדברים הטבעיים כנכון דבר, ולא להשתאה עליהם כאיש בער לא ידע, הוא נחשב כה וכה לכופר ומכחש לאל ממעל, פרוע לשמצה בתוך קהל ועדה, מפי אנשים אשר ההמון יכבד אותם כמליצים בין הטבע ובין האלהים, כי יודעים הם אשר בהעדר סכלות ההמון תכלה כל השתוממות, היינו האמצעי היחידי שיהיו דבריהם נשמעים וכבודם חי וקים⁽³⁴⁾.

אעזוב את הענין הזה ואפנה לרגלי שיטתי אל הבחינה השלישית. אחרי אשר נואלו בני האדם להאמין, כי כל הנעשה אך למענם נעשה, הוצרכו לראות בכל דבר את היותר מועיל להם כיותר שְׁלֵם, ולהוקיר ביותר את המענגם ביחוד, ונולדו להם מזה הדמיונים שעל פיהם בארו את טבע הדברים כמו: טוב ורע, סדר ואי־סדרים, חם וקר, יופי וכעור וכו', ובחשכם שהם בעלי בחירה, נתהוו להם מזה מושגי תְּהֵלָה וְתַהֲלָה, חובה וזכות. מקור המושגים האחרונים האלה אערה להלאה אחרי החפש בטבע האדם; אכן את הראשונים הנני לכאר פה בקצרה. הן קראו טוב לכל דבר המועיל לבריאות או לעבודת האלהים, ואל ההפך מזה קראו רע. יען אשר האנשים אשר לא יתכוננו בטבע הדברים, אינם מבררים מאומה מהדברים, כי אם יציירו להם את הדברים אך בצלם, ויחשבו את הדמיון לשכל; ע"כ בהיר בעיניהם היות סדר כהדברים, מדי לא יבינו מאומה מהדברים ומטבעם, אם הדברים מסודרים באופן שבנקל נוכל להשיג צורותיהם בהבחנה חושית, ונוח לזכור אותם, אז נשפוט שפוט כי הם מסודרים היטב; ובהפך נאמר שהם כסדר רע או מבלבלים. ומאשר נאהב ביותר את אשר יקל לנו לצייר כדמותו, יבחרו בני האדם בסדר וימאסו הבלבול, כאילו היה הסדר קָם בטבע בלי צירוף דמיונו. ע"כ יאָמַר כי האלהים עשה הכל בסדרים, ובדרך הזה ייחסו בסכלותם לאלוה כה דמיון ציורי; אם לא יבחרו אולי להאמין, כי האלהים לטובת דמיון בני האדם סָר את כל הדברים באופן שיהיו מושגים לאדם בציור היותר קל. וגם בזה לא ישיבו אל לבם, כי נמצא הרבה מאד הנעלה על ציור דמיונו, והרבה אשר לחולשתו יבלבלהו. אמנם דִּי מזה.

גם יתר המושגים עם מיני הדמיון הציורי, שעל ידם מתעורר הכח המדמה באופן שונה, אפס הם; ובכ"ז הם בעיני הנכערים מדעת חשובים כיעודים היותר יקרים; יען אשר, כאמור, הם מאמינים, כי אך למענם נעשו הדברים, ומשום שהם מכנים טבע איזה דבר: טוב או רע, בריא או נרקב ונשחת, אך לפי מה שהתפעלו על ידו. ככה ד"מ הם מכנים

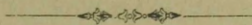
אז הדברים יפסו, כאשר ההתעוררות שמקבלים העצבים מהדברים ההם למראה עיניהם מועילה לבריאות; ובהפך יכנו אותם מכוערים. גם לפי מה שמעורר דבר בחושים את חוש הריח יכנו ריח טוב או מבאיש; מה שע"י הלשון מעורר רגש מתוק או מר יכנו מוטעם או חסר טעם; מה שבהרגשה קשה או רך יכנו כבד או קל; ואם הדברים מעוררים את האזנים, יאמרו שהם משמיעים קול רעש או קד או נגינה; והנגינה הזו בלבלה את בני האדם כ"כ, עד שלדעתם גם האלהים יתענג בה; והיו פילוסופים אשר נפתו להאמין, כי התנועות השמימיות הן בערך נגינה⁵⁸). כ"ז מספיק להראות איך איש ואיש לפי תכונת מוחו ישפוט שפוט על הדברים, או יהיו לו נענועי הכח המדמה שלו תחת הדברים בעצמם. על כן (הערה אנב אורחא) לא נתפלא בראותנו איך נפלגו חקרי לב בין בני האדם, שמזה נולדה שיטת הספק־ספיקא (סקעפטי־ציזמוז), כי אעפ"י שגופי בני האדם דומים בהרבה זה לזה, הם בכ"ז שונים זה מזה בהרבה יותר, ויאמר האחד על דבר שהוא טוב, מה שהוא רע בעיני אחר, ומה שלזה הוא בשורת הסדר הוא מכולבל לאחר, מה שנעים לאחד לא יענג את השני, וכן בכל כיוצא בו. לא אדבר ע"ז עוד, כי אין פה המקום להאריך בזה, בשגם נודע הדבר בנסיון מספיק לכלנו, שכן נשמע בפי הכל הפתגם: „כרוב ראשים כן רוב דעות“ . „לכל אחד ד"י סברתו“; „שונים הטעמים כמו ששונים הראשים“.

המשלים האלה מורים למדי כי בני האדם אך לפי מעמד מוחם ישפטו על הדברים ועליהם יחלמו בחזיונות דמויים; לו הכירו את הדברים, כי אז היו הדברים, כאשר תוכיח חכמת השעור, ברורים אם לא נבחרים להם.

נראה מעתה כי כל היסודות ההם שעליהם רגיל ההמון לתמוך את עמודי הטבע אינם אלא אופנים שונים של חזיון מדומה, אשר איננו מראָה טבע שום דבר, כי אם מעמד הכח המדמה, ומאשר רגילים בני אדם לכנות את הדברים בשמות, כאילו היו הדברים כן חוץ להכח המדמה, ע"כ לא אקרא להם דברי תבונה, כי אם דברי חזיון. ובכך

נקל לסתור את כל המופתים אשר יוכיחו נגדי מצוירים כאלה; שכן רגילים רבים להציב מופתם ככה: אם הכל יצא מהכרח הטבע האלוהי היותר שלם, מאין יבא הרבה בלתי־שלם בטבע, כמו העדר והפסד הדברים, השחתת והכאשת הדברים, וכעור אותם המעורר גועל נפש, והאי־סדרים, הרע, החמא וכו'? בכ"ז נקל לסתור ראיותיהם, כמו שהעירותי פה, באשר שלמות הדברים נערכת אך לפי טבעם ולפי יכולתם, ואין הדברים שלמים יותר או פחות מפני שמענגים או מצערים את הווש האדם, ומפני שהם מְכַוְּנִים להטבע האנושי או מתנגדים לו. אולם על השאלה: מדוע לא ברא אלהים את כל בני האדם באופן שיהיו אך על פי התבונה; אין לי אלא התשובה: יען אשר לא הסר לו החומר לברא ממנו הכל כאשר לכל ממדרגה העליונה עד הדיוטא התחתונה של השלמות, או במבטא יותר צודק: יען אשר חוקי טבעו היו גדולים ורחבים כ"כ עד שהיו כדאי להמציא את כל מה שיכול להיות מצויר בשכל בכ"ת, כמו שהוכחתי בלמוד ט"ז. אלה הן הדעות הנפסדות אשר רציתי לנגוע בקצהן פה; ואם ימצאון עוד אחרות כמוהן, יקל לכל אדם להישירן כמעט התבוננות.

תם החלק הראשון.



הערות והארות מאת המעתיק העברי.

(¹) ר"ל הסצה והמקוצצ יתלכדו בעלם אחד ולא יתפרדו; לח כן לדעת אריקטו והנשאיים „שכל נחויצ הנליאות צצחינת עלמו אין קצה לנליאותו כלל" (המורה להרנוצ"ס ח"צ צ בהקדמותו) ובאמת ההצלל הוא אך צקגנון ההגיון, אכן המוצן אחד הוא, שע"ז רונו השס הוי"ס ואהיה אשר אהיה. וזזה תוסר תלונת החכס Ueberweg צקפרו על קורות הפילוסופיא ח"ג לז 63 באמרו שס כי המוצטא „קצה עלמו" אלל שפינוזה הוא Unbegriff; ובאמת מולל המוצטא הזס: causa sui כבר אלל קארטעזיוס (עיין דר. Joël צקפרו Zur Genesis der Lehre Spinoza's צקפוי).

(²) לדעת אריקטו והנשאיים, הנליאות היא נקרה קרה לנמלל, והוא ענין נוסף על נהות הנמלל אשר לנליאותו קצה; אכן נוי שאין קצה לנליאותו כהאלוה שהוא נחויצ הנליאות, צו תהיה נליאותו עלמו ואמתתו ועלמו נליאותו, ואינו עלס אשר קרה לו שימלל, נופני שהוא ראוי הנליאות תנייד (שס ע"ה לראשון). וזהו גס דעת שפינוזה כי האלוה הוא קצת עלמו, היינו שאין קצה חילוכית לנליאותו, כלומר שהוא נוכרה הנליאות, וא"כ השגתו כוללת נליאותו; כמו שהיא גס דעת קארטעזיוס ואחרים, כי נליור האלוה לצד נחויצת נליאותו. אמנס לדעת האחרונים ון קאנט ואילך ההקש הזס הוא נועטה צהגיון הנסיוני.

(³) כונתו על ההצלל הידוע שצין עלס וצין נקרה, הראשון הוא מורה על שס מוצן בעלמו צלי יחוסו לזולתו, והסני על נה שהצנתו תלויה צאחר, כמו לורה תואר ופעולה וכו'.

(⁴) וא"כ לדעת שפינוזה, כמו שהיתה אח"כ גס דעת העגבל, אין חילוק צין חופש והכרה אלל צמה קזה מוכרה מעלמו וזה מוכרה נאחר, ואין צעולס חופש נוחלט צלי הכרה כלל.

(⁶) לדעת שפינוזה, כמו שהיתה גם דעת הוודזרים (עיין המורה ח"ר פ' ע"ג וח"צ צהקדוה), האמת הכללית היא כלתי זמנית, כמו הרצה חכמות ד"ו הגיון חשבון הנדסה מוסר וכו' שאינן נופלות תחת הזמן, כי הזמן נוקדה נמשך אחר התנועה וכו' וכל מה שלא תוכל לזמן תנועה אינו נופל תחת הזמן" (הרוצ"ס שם), והאמת הכללית כלתי זמנית הזאת היא עלם האלוה, ואך נוקדו שהם שני נשיגיו או תואריו התפשטות ונחשבה עם רצות שנוייהם או וולציהם נופלים תחת הזמן.

(⁶) אחרי אשר קדר שפינוזה את שמונת גדריו צלי שום מופת וזכור על אמתתם, ולמען הציא ראייה עליהם, הוא נוקדו מושכלות — שהן מושכלות ראשונות מוצבות ואלוה, כנהוג במשטר החכמות וביחוד בחכמת ההנדסה שעליה נוקדו שפינוזה ממשטר הפילוסופיא — ולמודים המוציאים ראיות ברורות ומופתים חותכים להוכיח אמתת העיקרים והכללים, כמו שנראה בהמשך הקפר.

(⁷) בקפר הקבלה שער השמים ו"ר הצרחה די הערערא חזרו של שפינוזה נולא המשפט הזה „מחויב המליאות לא יתכן היות כי אם אחד". הכלל הזה הוא עיקר גדול צשיעת שפינוזה להכחיש מליאות רצוי עלמים ומאותם המשיגים והתוארים, כי הזמן והמקום אינם אלא נוקדים לפי דעתו. על כן כל הגופים צהרשקת מוקריהם אינם אלא עלם התפשטות, וכל הנפשות אינן אלא עלם ההשכלה או המחשבה, וסנייהם אינם עלמים צאמת אלא משיגים ומתאחדים בהעלם הראשי הוא האלוה.

(⁸) בקפר הקבלה שער השמים הנ"ל נזכר: „כל נולא ינולא צחויב והוא אשר מליאותו כלתי מונע צשום אופן" והוא גם צהקדמת התפע עשרה להרוצ"ס עפ"י אריסטו והמשיגים „כי כל מה שלמליאותו קצה הוא אפשר המליאות צצחיתת עלמו וכו' שכל מחויב המליאות צצחיתת עלמו אין קצה למליאותו ולא כלל צשום ענין" (הקדמת ח"צ להמורה).

(⁹) שהוא שקר ונחלע כו"ש הרמב"ם כ"ד וכו"ה לראשון „וכן כל הפעולות נרחק ונזנעו כי כל הפעולות יחייבו שנוי וכו"ו. וזרז זאת שפינוחה צח"ה למוד י"ז ע"ש.

(¹⁰) רומז בזה נגד הרמב"ם צפרקי כ"ח — כ"ו לראשון השולל כל תואר נחייב ונחלוה, ונחלעו כי יחוס תוארים חיוניים לחלוה היא הגשמה, וע"ז חולק גם הר' חסדאי קרשקש צספרו אור ה' ו"ח כלל ג' פרק ג' באריכות ומזכיר הפך דעת הרמב"ם בהרצה מופתים וז"ל עס: „ואולם כבר נשאר עלינו שכבאר איך לא יתחייב סליחת התוארים העלמיים וכו' שהנמלך והאחד הנאמרים צו י"ת הם תוארים עלמיים לו י"ת וכו' יתחייבו ח"כ וזה שאין ספק צו היותם תוארים עלמיים עס היות עלמותו אחד נחייב הנליאות יתברך שמו וזה הפליג המוסרר כספסר בהפלגת רצוי התוארים עלמיים אור ולו אחד צהם הורה היות עלמותו אחד עס היות תארי העלמיים רצים אשר רמו צרצויים צמלח צהם וכו' ולהיות האמת עד לעלמו ונאקכיס מכל לך נמלח טיסקיס עמו צעל ספר ילירה אור כשלהצת קטורה צגחלת מורה על האחדות הצלתי ונחפרקת והוא האמת צעלמו כי כמו שלח ילוייר היות העלם זולת נליאותו ולא נליאותו זולת העלם כן לא ילוייר נליאות התואר צזולת הנתואר ולא הנתואר צזולת התואר וכו' נאקכיס צהכרה עס דעת גדולי הפילוסופים כמו צ"ק ואצונלר וצ"ר ור' משה הלוי וכו' שהשגת נהותו י"ת לזולתו היא נמנע וכו' וזה טיוסכל צעלמותו מן התוארים העלמיים וכו' עכ"ל. וזהו ג"כ דעת שפינוחה פה.

(¹¹) דומה צקגנון הלשון אל הנופת של הרמב"ם ע"ז צראשון לשני צלשונו עס „ולזה יתחייב שלח יהיה דצר נמלח כלל ואנחנו נראה דצרים נמלחים והנה אנחנו נמלחים ח"כ יתחייב צהכרה וכו' נחייב הנליאות" וכו' ע"ש, וזו תקוצה אל החולקים על שיטת שפינוחה אשר שאלו שאם הוא נצורר אללו כי עלם לא יוכל להיות כולד מעלם אחר, אכתי אינו מוכח שהעלם נמלח, אולי אינו נמלח כלל מופני

שאינו יכול להולד מחדש; והתשובה ע"ז היא ה"ל שא"כ יתחייב שלא יהיה דבר כוולא בעולם כלל.

⁽¹²⁾ שכן לפי למוד ה' שייך התחלקות העלם צמקומות וצמונים שונים אך אל וקרינו, ואין שום התחלקות אפשר בעלם בלצדו, וכן הדין בכל התוארים והנטיגים. ומה יולא שלפי לזור שפינוזה מוגדר העלם, אין התחלקות אפשר בו אלא בצמינת וקרי ונטיגיו הרבים ולא בעלמותו. האי-אפשרות לחלוקה כזאת תוּמך שפינוזה על למוד ו' שלפיהו אין עלם יכול להיות מתהוה ונעלם אחר, ודוק.

⁽¹³⁾ ההתפרדות צמקום וצמון או הווליאיות בגופים שונים נפרדים זה וזה אינה נוגעת בעלם הגשמי באשר הוא עלם, כי אם צמקרינו וצמנועותיו לד' שפינוזה כ"ל.

⁽¹⁴⁾ אעפ"י שלדעת שפינוזה האלוה כלל בקרבו הרבה נטיגים או תוארים עד אין חקר, ובכ"ז נפש האדם איננה נשגת או מליירת צדמיונה אלא שנים וזהו שהם התפשטות ונחשבה כצואר צחלק השני ללמוד א' וצ', וזהו נפשי שהאדם בעלמו מורכב נשני התוארים האלה שהם גופו ונפשו, ונצטרו יחזה אלוה.

⁽¹⁵⁾ ע"ז רומז הר"א אצן עזרא פ' שמות באמרו: „וצעבור שהשם שוכן עד עמוד לצדו ובו הכל עמוד” — שפינוזה צמכתצו כ"א מוכיר לראיה ע"ז דברי „העצרים הקדמונים” שרמז (לפי הערת החכם גראטץ) על הזוהר והמקובלים כי האין-סוף הוא מצלי גבול ואין חוץ מנוחו והוא עיקר כל נסתר וגלוי, וכן לפי הזוהר כל חזיוני הטבע אינם אלא לציפא דקוב"ה. עפ"י כ"ז יוצנו דברי שפינוזה בלמוד הזה וצבאורו הארוך, ודוק.

⁽¹⁶⁾ מוסכם לדברי הרמז"ס צק"ט לראשון: „כי צמוליאות הצורה הכל כוולא וכו' ולאו היה אפשר העדר הצורה היה נעדר הווליאות כולה וכו' ונפשי זה הענין נקרא בלשוננו חי העולמים וכו'”.

⁽¹⁷⁾ רומז אל דברי הרמז"ס ע"ג לראשון בהקדמה האחת עשרה על הנגע ווליאות גשם אין תכלית לו, ומצא שם בעל גצעת המורה

שהמופת ע"ז לפי דעת אריקטו והנושכים אחריו הוא זה וכו' ומה
יתחייב הונע וכו' ואולם יתזקן הנושכיל שזה המופת יש בו הטעמה
וכו' המרובע וללעו וכו' ע"ש שיש לכל דברי מיוון שם דמיון רב לקגון
שפינוזה פה.

¹⁸ הרמז"ס צק"ט לראשון חומר: „הפילוסופים כמו שידעת
יקראו הסי"ת העלה הראשונה והקצה הראשונה וכו' כבר התבאר
בחכמת הטבעית המלא הקצות לכל מה שיש לו קצה ושהם ארבעה
החומר והלורה והפועל והתכלית וכו' וכל אחד מאלו הארבעה יקראו
קצה ועלה וכו' שהם יתעלה הוא הפועל והוא הלורה והוא התכלית
וכו'"; ע"ז מעיר שם צגצעת המורה להפילוסוף שלמה מיוון: חומר
המבאר יש להפליא על הפילוסופים מדוע לא חמרו ג"כ שהם יתעלה
הוא החומר, ר"ל הנושא האחרון לכל הדברים וכו' וזה היה הוא
יתעלה הקצה האחרונה צדחית כל מיני הקצה שזכרו, כי אם נניח
היותו יתעלה הפועל הלורה והתכלית לדך מולת היותו ג"כ הקצה
החומריית, נלטרך בהכרח להניח מליחות חומר קדמון, ר"ל שאין לו קצה,
וזה קוטר לומר שהם יתעלה, ר"ל הקצה הכוללת לכל מולא וכו' ע"ש
גם צגס האיטלקי יורדאן צרונא* צאריכות, ומזכיר שם כי גם
החכם הערבי אצן לעצרון (Avicbron) המליט היות החומר האלום
הכולל כל המליחות. חונס אין זה מוצן ומכוון לדעת דעמוקריטס
ואפיקורס וסיעתם שהזכיר שם, החושצים שאין מולא זולת הגשם לצד,
ויאמינו היות החומר לצד עלת מליחות כל הדברים; כי אם כונחו
כדעת שפינוזה פה***) וכדברי צרונא ומיוון שם, ציחוק הלורה

(*) לדעת החכמים Sigwart עם Avenarius הגה שפינוזה צפרו
של צרונא וקבל מונחו שמוך ועיקרי דיעותיו, צגס ידוע כי קארטעזיוס
קרא צספרי צרונא, כמו שמוספר הוא צעלמו צאגרת י"צ, והוסיף לאמר שם
שלא קבל כלום מדיעותיו.

(**) שפינוזה צאגרת כ"ח שלו הניח צפירוט קצרת קלת קורחי ספרו
החושצים כי לדעתו האלום והתצל אחד הם או שיחליף התצל צאלום וכו' ע"כ.

הטבעיית אל החומר הטבעי, שלפי"ז החומר איננו עלם או דבר
עווד צלמו, ולהיות הלורות הנותחלפות וקרי עלם החומר, שרק
אליו יהיה נאות לזר הישות כדעת הוואטעריאליסטיים הכ"ל;
כי אם החומר הוא רק ושיג או תואר העלם האלוהי המתגלה
בו; ומאשר ברור לנו עתה ע"י חפישות הר"ש מוכק, כי אצן לעצרון
הלו אינו אלא ושוורנו האלהי ר' שלמה אצן גצירול צקפרו ווקור
חיים, וכבר הראה לנו הר"ש זקש צקפריו התחיה וכרמי חוד שלו,
כי שינת ר"ש גצירול היתה צעלמה שינת שפינוזה, ומקור צרוך
צדיעות ואוונות הרקצ"ג והראצ"ע. והצבר נמרץ היעצ צוללת
הקופר הודע Zschokke צברי ידידיה שם לאמר: „אונס לחננו
אינו אלהים, אכן צני אלהים נחנו, נלחיים כוואה, נלחיים כמו
כל היקום, כי הכל הוא אחד, והאחד הזה הוא האלוה, הוא ראשון
והוא אחרון ואפס צלעדו, הכל שוכן צקרצו, הכל דצוק צו, וחי
הכל תלואים ווננו, כמו חית ילורי האדם ודם לצצו. אם יהיה
אפשר היות דבר צלעדי האלוה, אז יהיו אלהים שנים, ונגזילים
איש את אחיו; אולם אלוהי אונת אינו ווגצל כי אם אין סוף”
— „אצל אהם, ידידיה, קראתי ורעיד ונשתווס, צער לחכי ונהצין
פטר החדה: אונת הכל הוא האלוה. איככה? הגם חומר הטבע,
רגצי עפרות התצל, גרגירי חול הים, אצקת ודצר ישוון, הכל זה
אלוה הוא?” — „ידיד יקר, ענה השיש, לא גצי חומר הטבע,
לא רגצי עפרות החלה, גם לא גושי חול הים, אף לא ענני אצק
המדצר, הנה האלוה; כי אם הכל הכולל והכולל הוא האלוה;
אולם ענה צי, התדע את וכולל הכל הגדול הרחצ והעמוק הזה?
הלא אף עד ערפלי עוהר כוכצי השמים תחזינה עיניך הבהות!
ואיזה ילוד אשה ידע ווודיהם וווקפריהם? לא אחד קטני כדורי
דם עורקיך הוא האנוש, כי אם כו לך הוא האדם!” — „אונת,
ידידיה, כי יפלא היות דבר וצלעדי האלוה, כי אז יגזילחו להיות
צעל תכלית; ועתה הגם הצעל תכלית הוא ונתחמוק צחק האלוה?”

— „כן הוא; איפה יהיה זולתו, אחרי שאי אפשר הוולח צעל תכלית צלעדו להגצילהו זהכרח? הגד נח אם ידעת צינה: הלח ישכנו רעיונים ונתחלפים צעלי תכלית בקרב רוחך הצלתי צעל תכלית? האם חליפות שנויים יתנו ונגערת צלחות יסות רוחך? לא, אהוצי! ככה ונתלונן הכל בכנפי האלה, גם הצעל תכלית. אונס אל תשלה אותך, הצעל תכלית הוא רק כוולח צעל האלה, כמו רעיוניך הרלים והשצים כוראה הצוק השקט לא יוכלו, ודעיוניך הוחליפים לצאיהם כגלי ים גרש, כוולח ים בקרבך, ובכל זאת אינס עןאם רוחך ויסותך". — אצל, ידידיה, הצל תצדיל וואוה צין הטצע וצין האלה? הצל תפלה צין הכרח וצין הצלתי כרח? צין הצעל תכלית וצין הצלתי צעל תכלית? צין הצער וצין הרח? — „ודוע לא אצדיל צין הקודש וצין החול? ענה השיש; אונס אעשה כן רק לפי השגת שכל האנוש, למען דבר הלשון האנושית העניה אל לב אנוש אנוש כווני; אולם צאמת ונה הוא צער ונה הוא רוח? הכל הוא רוח הנרחפת בצער, הכל הוא כה רוחי יולח אל פעל גשמי. צס צער או גסס או חומר או גוף ככה רק התפעלויות חילוניות הווצאות להרגשתנו צאמלעות החושים, צלי הצין שרשי הכחות הפועלים האלה ווי ונה הנה, איך ילאו ואיך יצאו, וכל זה אך ליוני ילדות האנוש חלוש-השכל, רק דברי פה ואורי שפתים — ונה זה צעל תכלית וצלתי צעל תכלית? אך ליונים דלים הם, צאשר צאמת הכל הוא צלתי צעל תכלית; רק את הח לוף התנידי הזה ככה צעל תכלית, אשר גם הוא צעלמותו כלחי וקיס לעד וותנייד עד אין קץ; אך מחלוף ועללי הכוחות הותודעים לרוחנו ע"י החושים, שאלנו לנו ווליס קלרי הצנה כמו: עתי, אפק, אנוסי, צעל תכלית; אכן הכוחות צעלם תווס פועלים לעולמי עולמים ולא יותו לנלח כלחים — ונה זה כרח וצלתי כרח? אך הד שפתים רפות, הותחולל ודעיון וולאכת ידי אדם וועשה אלצעות אנוש. ככה ידוה האדם צלצו, כי יש לאל ידו

ל צ ר ו א , אם אונס יפעל אך זעט על הכוחות הנלחיות, כי בהרכיבו חלקים נזלחים לתמונה חדשה ולתכלית אחרת, בכל זאת לא צ ר א וואונס, כי אם הרכיב הפרטים או הפריד צין הדצקים, לתת להנזל תמונת צית או אהל או כל כלי נזלכה. הכל הוא צלתי נצרא, יען הכל הוא האלוה, והאלוה הוא צלתי נצרא כי אם נלחי" — „איכה תחרישון, איך תשתומו, הוסיף הישיש לענות, היפלא צעיניכס כי אך חלוף הנועללים אכנה : אפס וצעל תכלית, ולא יקוד הכוחות צעלמו? האין את חכונתכס וצינתכס כמו זאת? האם תדמו נצפסכס יוטר יפה ויוטר וזהודר לאל עליון חי העולמים להשתוות צוהותו וצוועטיו לאכוס רעה ולצן אדם אפר, כי יוכרח גם הוא להרכיב ולהפריד ולצרא כמונו? או האם תשיג צינתכס היכולת צחק האלוה לצרא ישות ויה אפס וזחלט? כל צינת כל שכל לא תעזור כה להשיג זרות כזו, כי אין יכול להיות יש, או כי יש יכול לשוץ לאין. ואתם התחפלו ליחס להוד טדי תמים דעים דצר נפתל ועקס לצינת האדם? (*) הצל תשכילו כי אונס הנושפט החרוץ: אפס לא יהיה ליס ויס לא ישוץ לאין (**), הוא וקור השגיגו אלוה נלחי צלתי צעל תכלית; כי אם יהיה ציכלת כל דצר לכלות ולשוץ לאין, ווי זה לידנו יתקע כי גם הווקוס — כציכול — לא יוכל לשוץ לאפס? אכן וואשר זר הנושג הזה, תחליט צינתנו כי האלוה וכל היקוס הוא אפסר נזלח וזוכרח להיות לעולמי עולמים צלי ראשית וצלי תכלית".

— עד הנה דצרי הוולץ הנעים הזה הוודצר צרוח שפיטוזה, וצאופן זה יוצן הכלל והעיקר הגדול צשיטת שפיטוזה, הוורונו כאוור גם אלל הווקוצלים והזוהר שכאוור צו : „האי רוחא אתפשט ואפיק קלא כליל

(*) עיין ע"ז צהוורה להרמז"ס חלק שני פרק י"ג צד"ה „הדעת השני וכו' עד הנזכרות כלס".

(**) וזהו כונת הזוהר צפ' משפטים: „לא אתעביד כלום אפילו הצל דפומא אחר ודוכתא אית ליה וקצ"ה עביד מניה ויה דעביד ואפילו מנה דצר נש ואפילו קלא לא הוי צרקניא ואחר ודוכתא אית לכלא".

ונאשא ומיח ורוחא דאיון לפון ודרוס ונזרה ונערב והאי קלא כללא
דכל שאר חילין" (פ' ויחי) „רישא וקופא לכל דרגין רשימו דאחרשא
זיה דרגין כללו ולא חקרי חלא אחד לאחזאה דאע"ג דאיה דאיה זיה
דיוקנין קגיאין לאו איהו חלא אחד" (פ' בראשית). ועל רמז כזה כונה
גם האגדה באמרה עה"כ ומלא כל הארץ כבודו הוא מקומו של עולם
ואין העולם וקומו.

(¹⁹) ר"ל שכל אנושי כשכלנו ורלון אנושי כרלוננו, כמו שציאר להלן
בהמשך דצרינו, וזהו גם דעת הרמב"ם זצ"ל לראשון: „יודע לא צוודע
ויכול לא זיכלת וחכם לא בחכמה“.

(²⁰) דומה צקגנון הזה ללשון הרמב"ם „שאי אפשר שיליור יחס
צין השכל והנראה וכו' ואין יחס ג"כ צין החכמה והמתיקות" (כ"ז
לראשון) „התוארים המיוחדים לו אין צין עניניהם וענין אלו הנודעים
חללנו שתוף צשום פנים ולא צשום ענין אונס השתוף צשם וכו'“ (שם
כ"ו). ובעיקר החלוק שצין הרמב"ם וצין שפינוזה צחיז תוארים לאלוה
עיין לעיל בהערה סי' 10.

(²¹) „ואם יאמר הפילוסוף הנוליאות עדי כמו שיאמר ובו אצתן
הראוי והעוצר והננוע, יאמר לו צעל דת (וצזה היא המחלוקת)
שזה הנמלא אומר אני שנעשה צרלון לא שהחייב, וכשנעשה צזה
התאר היה אפשר שיעשה צחלופו" (העורה ע"ג לראשון), וזהו
המחלוקת הישנה צין ונאוני החדוש וצין ונאוני הקדמות כאריסטו
וקיעהו, „כל מי שיאמר צקדמות העולם, שהוא יראה שזה הנוליאות
היה נמלא הצורה יתעלה על לך החיז ושהוא יתעלה עלה וזה עלול
ובן החייב, וכמו שלא יאמר צו יתעלה למה נמלא או איך נמלא בן
ר"ל אחד ובלתי גוף, בן לא יאמר צעולם צכללו למה נמלא או איך
נמלא בן, כי זה כולו ונחויב שיוכל כך וכו' ולא יהיו ח"כ אלו הדברים
כלם צכונת וכוין צחר ורלה שיהיו כך" (שם י"ט לשני).

(²²) וכן הרמב"ם: „דצרך ללז צשומים וכו' קיים עומד עליו“
(ט"ו לראשון).

שפינוזה

⁽²³⁾ ידוע כי גם לדעת הפילוסופים הקדמונים ולדעת צעלי הדת, האלוה הוא קצת העולם: „הפילוסופים כמו שידעת יקראו השם ית' העלה הראשונה והקצה הראשונה וכו' שאין הפרש בין אומך עלה או פועל בזה הענין" (המורה ס"ט לראשון). אוננס היתה זו להם אך קצה חילונית (Causa transiens) היינו שהאלוה הוא חוץ להעולם שהוא פעלו „והגיע בהם הסכלות והסתגרות עד שאמרו שאלו היה אפשר העדר הצורא לא התחייב העדר זה הדבר אשר הולילו הצורא ר"ל העולם שלא יתחייב וכו'" (שם). לא כן דעת הפילוסופים החדשים שאללם האלוה הוא קצה פניוית (Causa immanens) שזהו ג"כ דעת שפינוזה, ור"ל שהקצה והפעולה דבר אחד, כמו שאמר ה ע ג ע ל בלשונו, וכי הקצה בפעולתה נשארת אלל עלמותה, כלומר שהעלם הוא קצה עלמו בלשון שפינוזה, ודוק.

⁽²⁴⁾ וזאת לורת המופת ההוא שם: „האלוה הוא העלם האחד היותר שלם, וזוה עובדת וליאותו. ועתה אם ניחם לו אך וליאות וזוגבלת בזמן, אז יכיר האלוה, שהוא השכל היותר נעלה, את ההגבלה הזאת; ולפי"ז יכיר האלוה וחוץ לגבול הזה את עלמו, היינו את העלם היותר שלם, כבלתי נוולא; וזה חקר נעים".

⁽²⁵⁾ ר"ל לומר שהאלוה, היינו שהאלוה הוא נשוא השכלתנו; וגם כונתו לומר של האלוה, היינו שהאלוה הוא הנושא, כלומר שהוא נשכיל את עלמו, ודוק.

⁽²⁶⁾ הפרק הזה הוא אחד הפרקים הסתומים אשר בקפר הזה, ונצארינו לא ירדו לקוף דעתו בהארכת לשונו פה בזמקום שהיה יכול לקבל, כי באונת ישר הלמוד הזה יולא פשוטו וישר נוגדר הנושיג, כי די לבא מן הדין להיות ככדון, ואם הנושיג כלחי, גם היולא בהכרח וזוננו הוא כלחי, ול"ע.

⁽²⁷⁾ גם בלמוד הזה וצלאחריו נתקפו הרבה ונצארינו, כי הנה צפיטת שפינוזה ונחגלים לנו אך שני נושיגים או תוארים כלליים ואלוה, הנקוצים אללו: השכלה או נחשבה והתפשטות, ר"ל שזה העולם כולל

בעלם האלה את הדברים הרוחניים והגשמיים, היינו עלומים ונסכילים ועלומים ונחפזים, אלה נקראים אללו: Attribute, והפרטים של הכללים ההם הנוחפזים לביולוגיות אין קץ הם נוקרי (וויני) התוארים ההם, ר"ל פרטים יחידים או ויניים היולאים וקוג אחד, והם נהם שנקרא: וואדיפיקאליאנען, וזלשון שפינוזה: Modi (כ"ל צווצוא הספר). ועתה שני התוארים הם נלחיים וזלתי ונשתנים כאמור, והנוקרים הם נשתנים ונחלפים, כי הכללות שומרת אך הכללים ולא הפרטים. וזכ"ז ואל שפינוזה גם צין הנוקרים ונקלחם שהם כמו התוארים נלחיים, זההדל לפי היותם נוקוצים ואלוה צלי אונלעי או ע"י אונלעי, כזכר להגן למווד כ"ח, זאשר צווקרים צעלי תכלית הנושתנים רק הכללות שלהם וקוצצת ואלוה צלי אונלעי, אולם האחדים וקוצצים ונומולעים זה ע"י זה. אזל לא זאך שפינוזה ווי הם התוארים הנלחיים זהחלע, ווי הם הנוקרים התלויים בתנאי הנומולע הכ"ל? וכאשר שאל ונונו אחד ורעיו לזאך לו זאת צדך ושל, השיב לו שפינוזה זאחד ונוכתציו, כי צושיג הנוחשצו ונוין הראשון הוא השכל המוחלעו צצ"ת, וצושיג ההתפשטות ונוין הראשון הן התנועה והמונחה; ונוין השני היא תמונה כלל העולם העומדת לעד, אעפ"י שהיא ונחלפת צהרצה ונקרים עד אין קץ. זהו יקוד שיטתו כאמור, שאנחנו נשיג לזד את שני הכללים, הכלל הגשמי והכלל הרוחני, ע"כ אך אלה הם אללנו ושיגי העלם האלוהי זאנות, ופרטיהם הם ונקרים כעין תולדות לזצות, שנקלחם תולדותיהן כיוולא צהן, ונקלחם מולפים ועוצרים כווראה הצוק צחשנול הטצע, ודוק.

²⁸ השאלה איך היה יכול הצעל תכלית להיות נאלל ונחין-קוף, היא היותר קשה צשיטות צעלי האללה כאפלטון וכשפינוזה. על כן דונו אפלטון ופילוסופים הודיים את הדברים צעלי תכלית אך כעין ונחה (Maja) ואור החור של האין-קוף. והנוקוצלים הרצו צקספיות עד עשר, להטעים התגשמות הרוחני צמודגה קדורה זו תחת זו, עד שכתעצה הרוחני הצצ"ת או האין-קוף והיה לגשמי צ"ת צעולם העשים

צקפירת וולכות, שככה נאלל כתר מן אינ-סוף, והוא כמוהו
צצ"ת וכלה, וכועטו הוא הוא צעלמו, מלצד שהאינ-סוף עומד ונעלם
לבוז, ובתר הוא צהתגלות קלת; מן כתר נאללו הצ"ד ז' אחר
ז' תוויד צהתגלות וצהתגשמות קלת ועס פרטיס צ"ת; מהס נאללו ז'
קפירות הצבין חגת"נה שהס הולכים ונתרחקים ונשרש הצצ"ת ונתקרים
אל הצ"ת היינו יסוד וולכות. וצדרכס התהלך שפינוזה להחליט, כי
הצ"ת נאלל ושהצצ"ת לפי האופן שהוא ונתוועע ונתרגש צטווי מלצדי,
היינו לפי טצעלמותו, יש איזה ווקרה שהוא צ"ת; ואמר כי המוסצצ
והאינ-סוף צלי מולעי הוא צצ"ת כמוהו, והמוולעים, ציחוד האחרונים
צהתרחקס ושהאינ-סוף, התהפכו להיות מולאים צ"ת; אס מונס שגס
אלל שפינוזה, כמו אלל המוקצלים, לא פורש איפה הנקודה שסס וקייס
הצצ"ת וטונכאן וליך ונתחיל הצ"ת, כי קתס שפינוזה ולא פירש,
כנ"ל פה צהערה שלפני ז'. עכ"פ היו לו צזה המוקצלים לעיניס.
ומצארי שפינוזה אשר לא ידעו ווקור דצרו צחכומ הקצלה, לא יכלו
לרדת לקוף דעתו צזה, והאריכו צוור"ו סונה עכ"ז.

⁽²⁹⁾ צלמוד הזה וצטאחריו מדצר שפינוזה על השכל, ומצדיל צין
השכל וצין המושצצה. השכל הוא אך ווקרה של המושצצה, שהיא אחד
מוסיגי האלטה, וכוללת צקרצה וולצד השכל גס התאזה הרלון האהצצה
וכו' שהן ווקרי המוסיגי הזה. השכל היא הידיעה של הנפש, והוא אס
ליור דויוכי או הכרה. וואשר הידיעה צאה ונהנולל, ע"כ מושג כל
מולל להשכל, כי המוסיגיס הטוויס של האלטה אינס צאמות אלל אחד,
וא"כ מוסיגי המושצצה וההתפשטות גס הס יתלכדו ולא יתפרדו.

⁽³⁰⁾ "יחשצו שתכלית המוליות כולו מוליות מין האדם לצדו
לעצוד אח השס וכל מה שנעשה מונס נעשה צגללו עד שהגלגלים
אינס קוצציס רק לתועלותיו ולהמוליא לרכיו וכו'" וכ"ס שאר מייני צעת"י
והלמוחיס וזה הדעת כטיחקר כמו סלריך למושכילים שייחקרו הידיעות
יתצאר וזה טצו מן הטעות וכו'" (המורה י"ג לסליסי) ומצרר שס
צאריכות על פי דרכו צטול הדעה הזו, ע"ס ותמולל צפרק ההוא הרצה

דברים השייכים לענין שלפינו, ותראה איך צווקלתם הסכים שפינוזה
אל הרנוצ"ם וצווקלתם חלק עליו, ושניהם הולכים בזה לשיעור, שכן
צ"ח הרנוצ"ם גם שלדעת וואויני קדמות העולם לא יצוקש תכלית
כלל לחלק ונחלקי העולם, כי לא יתכן לפי דעתם שיאזרו וזה תכלית
ווליאות השמים וכו' ולא וזה תכלית זה הוין וצעלי חיים או וון
המומים, כי הכל חללס על לך החיוב הנלחי אשר לא סר ולא יסור ;
אולם גם לואויני החדוש אין ווקוס לשאלת התכלית לווליאות הנתלה
ברלון האלוהי או בחכמה האלהית.

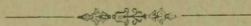
⁽³¹⁾ ידוע כי השאלה הזאת על ווליאות הרע הטבעי והמוסרי
בעולם הרעישה וימות עולם את כל שיטות הדתות והאמונות, ונשכות
דור ודור את כל דעות הפילוסופים, וון ספר חיוב, הוויקד לדעת
הרנוצ"ם צעלישי להעורה ע"ז, עד הספר עהעאדילצע של לייצניטן,
ודתות ההודיים והפרסיים נוסדו רק על אחזיון הזה, אשר נתן יד ושם
לאמונות צעתי רשויות, והדברים עתיקים וארוכים.

⁽³²⁾ גם הרנוצ"ם צ"ג לשלישי ווצרר שלדעת הסוצרים כי העולם
חינו וחדוש והוא נוכל צהכרח אין לצקש צו סוס תכלית וכו' ע"ש.
והלכצ"ג בקפרו ונלחמות ה' וואור ו' אוור ג"כ, וכונעטו צקגנון שפינוזה
פה, וז"ל: „ולפי וזה שאינו ופעולת פועל אין צו קצה תכליתית, כמו
שלא נתן צדצר ונחכמות הלמודיות קצה תכליתית וכו' והושל של
יאור לאיזו תועלת היו זויות הושולש שוות לשתי נלבות וקוטר הורוצע
צלתי שוס לללעו וכן הענין צשאר הדרושים הלמודיים וכו' ע"ש. וואשר
לדעת שפינוזה כל הנמלאים הם צאונתם ווכרחים כמו השיעור
צלימודיות, ח"כ לא יתכן צהס קצה תכליתית.

⁽³³⁾ זהו וונש קגנון הגיון הרנוצ"ם צנוגע לקצת התכלית :
„תשאל ונה תכלית היסצה על הכסא ? ויאור לך העונה צעצור
שיתשאל היוצב עליו וכו' וזה תכלית ההתנשאות ? ותענה וכו'
ותשאל וזה תכלית הגלתו וכו' ותענה וכו' עד שיהיה הונעה
צאחרונה כן רלה השם יתעלה וכו' או כן גזרה חכמותו" (ק"ט לראשון).

³⁴ גם חכמת הטבע החדשה קותרת והורקת לעת הכונה
והתכלית צטצע העולם, צטגס זועת סנתפסטה סיעת דארווין על
השתלשלות ויני הצעה"י מדור דור. ועיין ע"ז עוד צהקדנות שפינוזה
לחלק הרציעי ווספר הזה.

³⁵ רוזו על וזה שזוכיר גם הרמז"ס צס"ה לסני: „וסיעת
פיעאגרוס כלס תאוין טיט להס (להגלגליס) קולות ערציס נערכיס
עס גודלס כערך נגוני המוסיקא“.



חלק שני.

טבע הנפש ומקורה.

הקדמה.

עתה הנני לבחון ולברר את המוכרח לצאת מהיות האלוה או הנמצא הנצחי והבכ"ת. הבחינה הזאת איננה כוללת אמנה הכל (כאשר בחלק א' למוד ט"ז הראיתי לדעת כי מוכרח לצאת ממנו הרבה בכ"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם), כי אם את מה שנוכל ללמוד מזה כמעט בברור ממש לתועלת דעת נפש האדם והפְּרַת אשרה העליון.

גדר א. כשם גוף רצוני לומר: מקרה המחנה כאופן ידוע ונכון דעת מהות האלוה במה שהיא מושגת כדבר מתפשט ובעל שעור (חלק א' למוד כ"ה מ"י¹).

גדר ב. למהות איזה דבר יִחָשֵׁב, אומר אני, מה שעל ידי הנחתו מחויב הדבר בהכרח, ושעל ידי עקירתו משולל (נעדר) הדבר בהכרח, או מה שבלעדיו לא יוכל הדבר, ובהפך שבלעדי הדבר לא יוכל הוא להמצא בפעל ולא בהשגה.

גדר ג. במלת דמיון (רעיון) רצוני: השגה בהנפש אשר תיצר (תצייר ותדמה) אותה מפני שהיא דבר חושב.

באור. בחר אני יותר במלת השגה (שכלית) מבמלת הבנה (הרגשית), כי המלה הזאת נראה כרומזת שהנפש נפעלת מהדבר המובן, אכן השגה נראה כמורה שהנפש פועלת.

גדר ד. במבטא: דמיון מתאים (שלם) רצוני: דמיון שְׁלֵם אישר בבחינת עצמו ובלי יחס אל הדבר המצויר יש לו כל איכויות או סימנים פנימיים של ציור (רעיון, מושג) אמתי.

באור. אומר אני: פנימיים, להוציא אותם שהם היצוניים, היינו בהתאים הדמיון אל המדומה.

גדר ה. משך הוא קיום עמידת הישות בזמן שאינו קבוע. באור. אומר אני: "שאינו קבוע" מפני שאי אפשר לו בשום פנים להיות נקבע, לא ע"י הטבע בעצמו של הדבר הנמצא, ולא מן הסבה הפועלת, שהיא מחייבת ישות הדבר בהכרח, אבל איננה שוללת ישותו.

גדר ו. עצמות ושלמות הן דבר אחד אצלי.

גדר ז. בשם אישיים (פרטיים) רצוני: דברים שהם ב"ת וישותם מוגבלת. אם הרבה אישים מתאחדים בפעולה אחת, באופן שכלם ביחד הם סבת הפעולה האחת, אני רואה את כלם כזה כאלו הם אישי אחד. מושכל ראשון. מהות האדם איננה כוללת ישותו בהכרח, ר"ל שבדרך הטבע אפשר לאדם זה או לאדם אחר שיהיה או שלא יהיה.

מושכל ב. האדם חושב.

מושכל ג. מקרי המחשבה כמו אהבה תשוקה וכל אשר תכונה הפעלות הנפש, יקרו אך אז אם באותו האישי מונח דמיון (ציור) האהוב הנחמד וכו'; אולם הדמיון יכול להיות גם בלי הנחת מקרה אחר של המחשבה.

מושכל ד. אנחנו מרגישים כי הגוף מתעורר ומתפעל באופנים שונים.

מושכל ה. אין אנחנו מרגישים ומכינים אישיים אחרים, זולתי גופים ומקרי המחשבה.

אודות ההנחות עיין אחרי למוד י"ג.

למוד א.

המחשבה היא משיג האלוה, או האלוה הוא חושב².

מופת. מיני המחשבה או רעיון זה ודמיון אחר הם מקרים המתונים

דעת טבע האלוה באופן ידוע ונכון (ח"א למוד כ"ה מ"י). ובכן מיוחס לאלוה משיג (ח"א גדר ד') אשר דמיונו כולל כל הרעיונים הפרטיים ואשר על ידו גם הם מדומים; לפיכך המחשבה הוא אחד המשיגים בב"ת של האלוה, המחקה דעת המהות הנצחית והכב"ת של האלוה (ח"א גדר ו') היינו המודיע כי האלוה הוא יש חושב.

באור. הלמוד הזה מבואר ג"כ ממה שאנחנו יכולים לרמות בנפשנו נמצא חושב בתור בב"ת; כי ברבות הדברים שיוכל נמצא חושב לחשוב, כן יכיל יותר, לפי דמיונו, עצמות או שלמות, ועתה הנמצא אשר יכול לחשוב הרבה בב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם, הוא בהכרח בב"ת ככה המחשבה. ומאשר בזה, בבחינת המחשבה בלבד, אנחנו מדמים נמצא בב"ת, הרי בהכרח שהמחשבה היא אחד המשיגים הרבים של האלוה (ח"א גדר ד' ו') כאשר החלמתי.

למוד ב.

ההתפשטות היא משיג האלוה, או האלוה הוא מתפשט. המופת ע"ז הולך באותו ההגיון כמו המופת של הלמוד שלפני זה.

למוד ג.

באלוה יש בהכרח רעיון ממהות עצמו כמו מכל היוצא בהכרח ממהותו³.

מופת. האלוה יכול לחשוב הרבה בב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם (ח"ב למוד א') או שהוא יכול לצייר לו מהותו ומהות כל התולדות היוצאות ממנה בהכרח (מה שהיא היא לפי ח"א למוד ט"ז). אמנם כל מה שיש ביכלת האלוה הוא מוכרח (ח"א למוד ל"ה); א"כ המצא ימצא בהכרח ציור או רעיון כזה, והוא אך באלוה (ח"א למוד ט"ו). באור. לפי דעת ההמון, יכלת האלוה היא רצונו החפשי וזכותו על כל הדברים הנמצאים, שהם לפי"ז בעיני ההמון כנמצאים בקרי ובהזדמן, שכן יאמרו כי ביכלת האלוה להרום הכל ולהשיבחו לאין.

גם ידמו וישוו יכלת האלוה אל יכלת מלך בוד. זהו מה שסתרתו ח"א למוד ל"ב מ"י א' ב', והראיתי ח"א למוד ט"ז לדעת, כי האלוה עושה הכל באותו ההכרח שבו יכיר את עצמו, ר"ל כמו שיוצא מהכרח הטבע האלוהי (והכל מחליטים זה פה אחד) כי האלוה מכיר את עצמו, כן יוצא באותו ההכרח כי האלוה עושה הרבה כב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם, עוד הראיתי ח"א למוד ל"ד לדעת כי יכלת האלוה היא היא מהותו הפועלת, לכן אי אפשר לנו לדמות כי האלוה איננו פועל, כמו שאי אפשר לנו לדמות כי האלוה איננו נמצא, לו הואלתי להמשיך הענין יותר, כי עתה יכולתי להראות עוד, כי היכלת ההיא אשר ההמון מַיַחַס אותה לאלוה, אך אנושית היא (באשר מדמה ההמון את האלוה אך בצלם האדם) וכוללת אף אי-יכלת, אולם אינני רוצה לשנות ולשלוש אותם הדברים על אותו הענין, אך עוד הפעם אנכי שואל מעם הקורא, כי ישקול בדעתו כ"פ מה שנאמר ע"ז ח"א למוד ט"ז עד סופו, כי לא יוכל אדם להבין אל נכון את כִּנְתִי, אם לא יִשְׁמַר לו לבל ימיר יכלת האלוה עם היכלת האנושית ועם משפט המלכים.

למוד ד.

הרעיון באלוה, אשר ממנו יוצא הרבה כב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם, אי אפשר להיות זולתי אחד.

מופת, השכל הכב"ת אינו מכיל אלא את משיגי האלוה ומקרוי (ח"א למוד ל'). אכן האלוה הוא יחיד (ח"א למוד י"ד מ"י א'). הלכך אי אפשר להיות הרעיון באלוה, אשר ממנו יוצא הרבה כב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם, אלא יחיד.

למוד ה.

הרעיונים והדמיונים בעולם העשייה מקיימים ומקבלים לסבתם את האלוה, אך במה שהוא מושג כנמצא חושב, ולא במה שהוא

מתנלה ע"י משיג אחר, ר"ל הדמיונים בין שיהיו ממשיגי האלוה בין שיהיו מהאישיים, אינם מקיימים ומקבלים לסבתם את המדומה או הדברים המובנים, אלא את האלוה במה שהוא נמצא חושב.

מופת. זה מבואר מן ח"ב למוד ג' ששם גזרנו בהקש, כי האלוה יכול לצייר לו מהותו ומהות הדברים היוצאים ממנה, אך במה שאלוה הוא נמצא חושב, ולא במה שהוא נושא ציורו; ע"כ מקיימים ומקבלים הדמיונים בפעל לסבתם את האלוה במה שהוא נמצא חושב ככה. מופת אחר הוא זה: הדמיונים בפעל הם מקרה המחשבה (כברור מאליו) ר"ל מקרה (ח"א למוד כ"ה מ"י) המחנה דעת באופן ידוע את טבע האלוה במה שהוא נמצא חושב. המקרה הזה אינו כולל א"כ את הציור ממשיג אחר של האלוה (ח"א למוד י') ואיננו א"כ פעולת משיג אחר זולתי אותו של המחשבה (ח"א מושכל ד'). מעתה מקיימים ומקבלים הדמיונים בפעל לסבתם את האלוה אך במה שהוא מושג כנמצא חושב ככה וכו'.

למוד ו.

למקרי כל משיג, האלוה הוא סבתם, במה שהוא מושג אך באותו המשיג שהם מקריו, ולא במשיג אחר.

מופת. כל משיג הוא מושג בפני עצמו ולא ע"י אחר (ח"א למוד י'). לפי"ז כוללים מקרי כל משיג ומשיג בקרבם אך את ציור משיגם ולא ציור משיג אחר. לפיכך (ח"א מושכל ד') סבתם הוא האלוה אך במה שהוא מושג תחת המשיג שהם מקריו, ולא תחת אחר. מ"י. נלמוד מזה כי הישות בפעל של הדברים שאינם מקרי המחשבה איננה נאצלת מטבע האלוה בשביל שהוא צייר את הדברים החם מקודם, כי אם הדברים המדומים ההם יוצאים מכח אל הפעל ממשיגיהם באותו האופן ובאותו ההכרח, כמו שיוצאים הדמיונים (הרעיונים) לפי הנחתנו ממשיג המחשבה⁴).

למוד ז.

סדר וקשור הרעיונים הוא כמו סדר וקשור הדברים.

מופת. זה מבואר מן ח"א מושכל ד' כי דמיון כל מסוכב תלוי בדמיון הסבה, שהוא פעולתו. מ"י. יוצא מזה כי יכלת האלוה לחשוב בכח נְשִׁוּה לִיכַלְתוּ בַּפֶּעַל לעשות, ר"ל כל מה שיוצא מכח הטבע בב"ת של האלוה אל הפועל, כ"ז יוצא מן הרעיון באלוה, באותו הסדר והקשור באלוה בתור ענין נושאי של מחשבתו.

באור. במרם נלך הלאה, יש להזכיר על הנאמר לעיל, היינו כי כל מה שיכול שכל בב"ת להשיג את מה שהוא תוכן מהות העצם, כל זה נחשב אך לעצם יחיד, וכי לפי"ז העצם החושב והעצם המתפשט הוא אותו העצם בעצמו⁵, המושג פעם בתור משיג זה, ופעם בתור משיג אחר. ע"כ גם מקרה ההתפשטות ודמיון (מחשבת) המקרה הזה הם דבר אחד המתגלה בשני פנים, ונראה כי מקצת העברים ראו זאת כמו בעד ערפל באמרם כי האלוה ושכל האלוה והדברים המושכלים ממנו, הכל אחד הוא⁶, ככה העגול הנמצא בטבע ודמיון אותו העגול הנמצא, שהוא גם באלוה, הכל אחד הוא, אך מתגלה ע"י משיגים שונים, ועתה בין שנשיג את הטבע תחת משיג ההתפשטות ובין שנשיגהו תחת משיג המחשבה או תחת משיג אחר, תמיד נמצא אותו הסדר ואותו הקשור של הסבות, היינו חליפות צבא אותם הדברים, מטעם זה אמרתי כי האלוה ד"מ הוא סבת דמיון העגול, במה שהוא נמצא חושב; אכן הוא סבת העגול בעצמו, במה שהוא נמצא מתפשט, כי הציור בפעל של העגול יכול להיות מדומה אך בכח מקרה אחר של המחשבה כסבתו היותר קרובה, והוא גם הוא ע"י אחר, וכן הלאה עד אין קץ.

לכן צריכים אנחנו, כל עוד שנשיג את הדברים אך בתור מקרי המחשבה, לבאר את סדר כל הטבע או קשור הסבות ע"י משיג

המחשבה בלבד; וכל עוד שנשיג אותם בתור מקרי ההתפשטות, צריך ג"כ סדר כל הטבע להיות מבואר אך ע"י משיג ההתפשטות; והוא הדין גם ליתר המשיגים. ובכן הסבה האמתית של הדברים כמו שהם בעצמם הוא האלהים, במה שהוא מכיל משיגים רבים שאין תכלית למספרם. ויותר ברור לא אוכל לבאר את זה לע"ע.

למוד ח.

דמיוני האישיים או המקרים שאינם נמצאים בפעל מחויבים להיות כלולים ברעיון (בכח) הבב"ת של האלוה, כמו שכלולים במשיגי האלוה האישיים או המקרים הנמצאים בפעל.

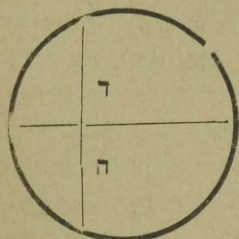
מופת. הלמוד הזה נלמד מן ח"ב למוד ז' באור.

מ"י. יוצא מזה כי כשם שהדברים האישיים אינם נמצאים בפעל אלא במה שהם כלולים במשיגי האלוה, כך ישותם המדומה או דמיוניהם נמצאים בכח אך כהיות הציוור הבב"ת של האלוה.

אמנם אם יאמר מן האישיים שהם נמצאים, לא לכך במה שהם כלולים במשיגי האלוה, כי גם במה שהתודע מהם המשך הזמני, אז גם לדמיוניהם אותה הישות שמציינים בה המשכם הזמני⁷.

באור. אם ישאל אדם ממני איזה משל למען יבין יותר את הנאמר, לא אוכל לתת משל המספיק לבאר היטב את הענין שאנחנו דנים בו, ושהוא אולי יחיד במינו; בכ"ז הנני לברר פה את הדבר כפי האפשר.

בטבע העגול מונח, כי הזויות הנצבות של צלעות כל הקוים הישרים המפסיקים (החותכים) זה את זה בקרב העגול שוות זו לזו. ועתה כולל העגול הרבה זויות נצבות השוות זו לזו עד בלתי תכלית. ובכ"ז לא נוכל לאמר כי אחת מהן נמצאת זולתי באשר נמצא העגול; וכמו כן לא נוכל לאמר כי דמיון אחת הזויות הנצבות האלה נמצא זולתי באשר הוא כלול בדמיון העגול. עתה נדמה כי מהזויות הנצבות



ההן הרבות עד כ"ת נמצאות שתיים בלבד שהן ד' ה' או נמצא דמיונן לא לבד כמה שהן כלולות בדמיון העגול, כי גם כמה שהן מכילות בקרבן את ישות שני המרובעים האלה; בזאת הם מובדלים מיתר דמיוני המרובעים האחרים⁹).

למוד מ.

דמיון אישי הנמצא בפעל, האלוה הוא סבתו, לא במה שהוא בכ"ת, כי אם במה שהוא מושג כביכול מתפעל מדמיון אחר של אישי הנמצא בפעל, אשר סבתו ג"כ האלוה, במה שהוא כביכול מתפעל מדמיון אחר שלישי, וכן הלאה עד אין קץ.

מופת, דמיון דבר אישי הנמצא בפעל הוא מקרה אישי של ה מ ח ש ב ה ומובדל מן האחרים (ח"ב למוד ה' מ"י באור), ע"כ לדמיון הזה סבתו האלוה אך במה שהוא נמצא חושב (ח"ב למוד ו'), וזהו לא במה שאלוה הוא נמצא חושב בהחלט, כי אם במה שאלוה מושג כביכול כמתפעל ממקרה אחר של ה מ ח ש ב ה, וכן המקרה הזה הוא אך הפעולה, במה שאלוה מתפעל מאחר, וככה הלאה עד אין קץ (ח"א למוד כ"ח). אכן סדר וקשור הדמיונים כמו סדר וקשור הדברים (ח"ב למוד ז'), א"כ סבת דמיון אישי היא דמיון אחר, או האלוה במה שהוא מושג כמתפעל מדמיון אחר, אשר סבתו ג"כ האלוה, במה שהוא מתפעל מאחר, וכן לעולם בלי תכלית.

מ"י. ממהות נושא אישי של איזה דמיון יש לאלוה הידיעה אך במה שיש לו הרעיון מן הנושא ההוא.

מופת. מכל מה שבמהות הנושא של איזה דמיון אין לאלוה הרעיון במה שהוא בכ"ת (ח"ב למוד ג') כי אם במה שהוא מושג כמתפעל ע"י רעיון אחר של איזה נושא אישי (ח"ב למוד ט'); אכן

סדר וקשור הדמיונים הוא כמו סדר וקשור הדברים (ח"ב למוד ז'); ידעת מהות נושא אישי תהיה א"כ באלוה אך כמה שיש לו רעיון מן הנושא ההוא.

למוד י.

למהות האדם לא יחשב היות העצם, או העצם איננו איכות האדם⁹.

מופת. היות העצם כוללת את הישות המוכרחת (ח"א למוד ז'). ועתה אם תקשב היות העצם למהות האדם, תהיה מציאות האדם בהכרח כלולה בהנחת מציאות העצם (ח"ב גדר ב'). וא"כ יהיה האדם מוכרח המציאות, מה שהוא מבואר הכטול (ח"ב מושכל א'), ע"כ לא יחשב וכו'.

באורי. הלמוד הזה יוצא גם מן ח"א למוד ה', היינו שאין בעולם שני עצמים מאותו הטבע, ומאחר שיכולים להיות הרבה בני אדם, א"כ מה שהוא העיקר האמתי של האדם אינו היות העצם, גם מבואר הלמוד הזה משאר תארי העצם, היינו שהעצם בטבעו בב"ת, בלי שנוי, בלתי מתחלק וכו', וק"ל.

מ"י. יוצא מזה כי מהות האדם מתקנת ממקרים ידועים של משיגי האלוה, כאשר היות העצם אינו נחשב למהות האדם (ח"ב למוד י'). האדם הוא א"כ דבר-מה שהוא באלוה (ח"א למוד ט"ו) ומה שבלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה, ר"ל שהוא התרגשות או מקרה (מצב) המחנה דעת טבע האלוה באופן ידוע ונכון (ח"א למוד כ"ה מ"י).

באורי ב. הכל מודים שבלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה מאומה, כאשר מוסכם בכלל, כי האלוה הוא הסבה היחידה של כל הדברים במהותם כמו בישותם, ר"ל האלוה הוא, כמבטא הרגיל, סבת הדברים, לא בהתהוותם בלבד, אלא גם בהיותם, ובכ"ז מחליטים רובם, כי זהו יחשב למהות איזה דבר מה שבלעדיו לא יהיה ולא ידומה, ע"כ הם

סוברים כי טבע האלוה נחשב למחות הדברים הנבראים, או כי הדברים הנבראים יכולים להיות ולהדמות בלעדי האלוה, או שהם פוסחים בסעיפיהם, מה שקרוב יותר להאמת.

מקור כ"ז הוא שהם לפי דעתי לא שמרו את הסדר ההגיוני בהתפלספותם, כי את הטבע האלוהי, שהיה להם לבחון קודם לכל בהיותו בכחינת ידיעתו כמו בכחינת טיבו הראשון בסדר החשגה, אותו השבו להאחרון; ואת הדברים שהם נושאי החושים השבו לראשונים הקודמים לכל. ע"כ נהיה הדבר כי כבחנם את הדברים הטבעיים לא זכרו כלל את הטבע האלוהי, ואח"כ כאשר שמו לבם להבחנת הטבע האלוהי, לא עצרו עוד כח להרחיק ממחשבתם את ציורי הזיוניהם הקודמים שעליהם יסדו ידיעת הדברים הטבעיים, שאינם יכולים לעזור מאומה לידיעת הטבע האלוהי (דעת אלהים). לכן אין להתפלא אם הם סותרים א"ע כה וכה, אך די מזה. כונתי היתה פה אך להציע את הטעם מפני מה לא אמרתי כי למחות איזה דבר יחשב מה שבלעדיו לא יהיה ולא ידומה, היינו אעפ"י שהדברים האישיים אינם יכולים להיות ולהדמות בלעדי האלוה, מ"מ לא יחשב האלוה למחותם.

אמנם אמרתי כי זה הוא שרש מהות דבר בהכרח, אשר בהנחתו יונח הדבר ובעקירתו ישולל, או מה שבלעדיו לא יוכל הדבר, ובהפך מה שבלעדיו הדבר לא יוכל הוא להיות ולהדמות (ח"ב גדר ב')⁽¹⁰⁾.

למוד י"א.

הראשון התוכן (constituit) את היות נפש האדם בפעל אינו אלא הדמיון (הרעיון) מן האישי הנמצא בפעל⁽¹¹⁾.

מופת. מהות האדם מתבנת ע"י מקרים ידועים של משיגי האלוה (ח"ב למוד י" מ"י) היינו ע"י מקרי המחשבה (ח"ב מושכל ב') אשר דמיונם, בדרך הטבע, הוא הראשון לכל מקרי המחשבה (ח"ב מושכל ג'). בהיות הדמיון הזה מונח, צריכים שאר מקרי המחשבה (היינו

שלהם הדמיון קודם במבט) להיות באותו האישי (ח"ב מושכל ה'). הרי שהדמיון הוא הראשון התוכן את היות נפש האדם; אבל לא הדמיון מדבר שאינו במציאות, כי אז לא נוכל לומר שהדמיון בעצמו נמצא (ח"ב למוד ח' מ"י), כי אם צריך הדמיון להיות מדבר הנמצא בפעל; אך גם לא הדמיון מדבר כב"ת, כי דבר כב"ת הוא תמיד מוכרח המציאות (ח"א למודי כ"א כ"ג) וזהו באדם נגד ההגיון (ח"ב מושכל א'), הלכך הראשון שהוא התוכן את היות נפש האדם בפעל הוא הדמיון של האישי הנמצא בפעל.

מ"י. מזה נלמד כי נפש האדם היא חלק השכל הכב"ת של האלוה. ולפי"ז אם נאמר כי נפש האדם משגת זה או זה, אין אנו אומרים אלא שאלוה, לא כמה שהוא כב"ת, כי אם כמה שהוא מתגלה (explicatur) ע"י טבע נפש האדם, או כמה שהוא תוכן את מהות נפש האדם, יש לו רעיון זה או אחר. ואם נאמר כי לאלוה יש דמיון זה או אחר, לא לבד כמה שהוא תוכן את טבע נפש האדם, כי אם כמה שיש לו ביחד עם נפש האדם גם הדמיון של דבר אחר, אז אמרנו כי נפש האדם משגת את הדבר אך במקצתו ר"ל השגה חלקית ולא מתאימה.

באור. פה ישתאו הקוראים בל"ס, וימצאו הרבה ממה שלבו של אדם נוקפו עליו; לכן אני מכקש אותם להתנהל עמדי לאט הלאה, ולא יחרצו משפטם ע"ז, עד אשר אם קראו הכל עד תמו.

למוד י"ב.

כל מה שיש בנושא הדמיון, התוכן את מהות נפש האדם, הוא מחויב להיות מושג מנפש האדם, כלומר שיהיה בהנפש דמיון (השגה) מהדבר ההוא בהכרח. היינו שאם נושא הדמיון, התוכן את מהות נפש האדם, הוא גוף, אז אי אפשר להעשות בגוף הזה דבר אשר הנפש לא תשיגהו.

מופת. לאלוה יש ידיעה בהכרח מכל מה שבנושא איזה דמיון (ח"ב למוד מ' מ"י) במה שהוא מושג כמתפעל מן הדמיון של הנושא הוא, ר"ל במה שהוא תוכן רוח נפש איזה נושא (ח"ב למוד י"א). ועתה מכל מה שנעשה בתוך נושא הדמיון, שהוא התוכן את מהות נפש האדם, יהיה בהכרח ידיעה באלוה, במה שהוא תוכן טבע נפש האדם, היינו ידיעת הנעשה ההוא תהיה בהכרח בהנפש, או הנפש משנת אותו (ח"ב למוד י"א מ"י).

באור, הלמוד הזה יוצא מפורש יותר מן ח"ב למוד ז' באור.

למוד י"ג.

נושא הדמיון התוכן את מהות נפש האדם, הוא גוף או איזה מקרה מן ההתפשטות הנמצא בפעל, ולא דבר אחר.

מופת. אלמלא לא היה הגוף הנושא של נפש האדם, אז היו הדמיונים ממצבי הגוף באלוה (ח"ב למוד מ' מ"י) לא במה שהוא תוכן רוחנו ונפשנו, אלא במה שחוא תוכן רוח נפש נושא אחר, היינו כי הדמיונים ממצבי הגוף לא היו בנפשנו (ח"ב למוד י"א מ"י). אכן יש לנו הדמיונים ממצבי הגוף (ח"ב מושכל ד'), א"כ נושא הדמיון התוכן את מהות נפש האדם, הוא הגוף, היינו הנמצא בפעל (ח"ב למוד י"א). ועוד לו היה דבר אחר, מלבד הגוף, נושא הנפש, אז בהכרח, כאשר אין דבר בעולם שלא תצא ממנו פעולה בהכרח (ח"א למוד ל"י), מחויב להיות דמיון מאיזה פעולה כזאת בנפשנו (ח"ב למוד י"א). אמנם אין בנו דמיון כזה (ח"ב מושכל ה'), א"כ נושא נפשנו הוא גוף נמצא, ולא דבר אחר.

מ"י. יוצא מזה איך האדם מורכב מן נפש וגוף, וכי גוף האדם הוא כמו שנרגישו בהבנתנו.

באור, בזאת יובן לא בלבד כי נפש האדם מאוחדת עם גופו, כי גם מה היא אחדות נפש וגוף, אולם את האחדות הזאת לא יבין אדם

על בוריה או לאמתה, אם לא ידע מקודם את הטבע של הגוף שלנו על בוריו; כי מה שהראיתי לדעת עד הנה נאמר אך בכלל, ואינו מוסב על האדם בלבדו, כי גם על שאר אישים, שיש לכלם נפש, ואם במדרגות שונות, באשר מכל דבר יש בהכרח רעיון באלוה, אשר האלוה הוא סבתו, כמו שיש בו הרעיון מגוף האדם, ובכך נופל מה שנאמר על הדמיון של גוף האדם, בהכרח גם על הדמיון של כל דבר אחר.

אף גם זאת אין להכחיש כי הדמיונים כמו הנושאים בעצמם הם שונים זה מזה, ויש מותר לאחד על שני, ומכיל יותר עצמות, לפי מה שנושא דמיון אחד נבחר מנושא דמיון שני, ולו עצמות יותר. לכן למען הגבל ההבדל שבין נפש האדם ובין שאר הנפשות, ואיזה יתרון לה על האחרות, צריכים אנחנו לדעת את הנושא שלה, היינו להכיר את טבע גוף האדם.

לברר פה טבעו אי אפשר לי בכ"ז, גם אינו נחוץ למה שארצה להוכיח. אך ע"ז אעיר בכלל: יותר שיש כשרון לגוף אחד מגוף אחר לפעול או להפעל הרבה ביחד, יותר רב הכשרון לנפשו על האחרות להשיג הרבה ביחד; ויותר כי מעשי איזה גוף תלואים בו לבדו, וימעט מספר גופים אחרים הפועלים עמו ביחד, כן ירבה כשרון נפשו להכרה נכונה. מזה נוכל להכיר מותר נפש אחת על אחרת, וגם למצא המעם מפני מה יש לנו אך ידיעה בלתי ברורה מאד מגופנו, ועוד הרבה שהנני להוציא מזה להלן.

על כן לא אינע לדיק ברצוני לבאר ולברר יותר את הדבר הזה, ובעבור זה צריך אני להקדים פה דברים אחרים על אודות טבע הגופים.

מושכל א. כל הגופים הם בתנועה או במנוחה.

מושכל ב. כל גוף מתנועע פעם יותר לאט ופעם יותר מהר.

משפט שאול א. הגופים מתחלפים זה מזה בבחינת תנועה

ומנוחה מהירות ומתינות, אך לא בבחינת העצם.

מופת. החלק הראשון של המשפט הזה אני מניח כמוכח מאליו.

אולם מה שהגופים אינם מתחלפים זה מזה בכחינת העצם, מבואר מן
ח"א למידי ה' ח'; ועוד יותר מהנאמר בכאור אל ח"א למוד מ"ו.

מ"ש ב. כל הגופים מתאימים זה לזה במקצת.

מופת. כל הגופים מתאימים זה לזה כמה שמכילים ציור אותו
המשיג בעצמו (ח"ב גדר א'), גם כמה שהם מתנועעים פעם יותר לאט
ופעם יותר מהר, ובכלל כמה שיכולים להיות פעם בתנועה ופעם
במנוחה.

מ"ש ג. גוף נע או נח צריך להיות נועד לתנועה או למנוחה ע"י
גוף אחר, שגם הוא נועד לתנועה או למנוחה מאת גוף אחר, וגם זה
מאת אחר, וכן לעולם עד אין קץ.

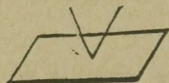
מופת. הגופים הם אישיים (ח"ב גדר א') שהם לפי ח"ב מ"ש א'
מתחלפים זה מזה בכחינת תנועה או מנוחה; לכן מוכרח כ"א להיות
נועד לתנועה או למנוחה מן אישי אחר (ח"א למוד כ"ח) היינו מגוף
אחר (ח"ב למוד ו') שגם הוא נע או נח (ח"ב מושכל א'); אכן גם הוא
לא היה יכול לנוע או לנוח, אם לא היה נועד מאחר לתנועה או
למנוחה, וגם הוא (מאותו המעם) מאחר, וכן עד בלי קץ.

מ"י. מזה נלמד כי גוף נע נשאר בתנועתו עד אשר יועד למנוחה
מאת גוף אחר, וכי גוף נח נשאר במנוחה עד אשר יועד לתנועה מאחר.
זה מובן גם מאליו, שכן אם אניח ד"מ כי הגוף א' הוא נח, ועל גופים
אחרים לא אשגיה, אינני יכול להחליט מהגוף א' כי אם שהוא נח.
אם יקרה אח"כ שהגוף א' הוא נע, לא היה זה יכול בודאי לצאת מפני
שהיה נח, כי מזה היה יכול לצאת אך מנוחתו; ואם בהפך יונח כי א' הוא
נע אז לא יוכל להאמר עליו, כל עוד שיושגח אך על א', כי אם שהוא
נע; אם יקרה אח"כ כי א' נח, לא היה זה יכול בודאי לצאת מתנועתו,
כי מהתנועה אין דבר אחר יכול לצאת, כי אם אשר א' הוא נע; א"כ
תבא המנוחה ע"י איזה דבר שלא היה בתוך א', היינו ע"י סכה חיצונית
שממנה הוא נועד למנוחה.

מושכל א. כל האופנים שבחם מתפעל גוף אחד ע"י גוף אחר,

יוצאים ביחד מטבע המפעיל והמתפעל, עד כי אותו הגוף בעצמו מתנועע בתנועות שונות לפי שנוי טבע הגופים המניעים אותו, וכ"כ כי גופים שונים נעים ע"י אותו הגוף בעצמו באופנים שונים.

מושכל ב. אם יגע גוף נע בגוף נח אשר לא יוכל להניעהו הלאה, אז ישוב אחור להמשך תנועתו, וזוית הקו של תנועתו אחורנית עם שטח הגוף הנח אשר נגע בו, תשוה אל הזוית אשר עשה קו התנועה הנוגעת עם אותו השטח בפגעו בו.



כ"ז מהגופים הפשוטים (מאֵלֶעֶקוּלֶע) היינו אותם שהם מתחלפים זה מזה אך ע"י תנועה ומנוחה מהירות ומתינות. עתה נפן אל המורכבים.

גדר. אם גופים אחדים מגודל שוה או שונה נדחקים מגופים אחרים עד שיהיו מונחים זה על גב זה, או אם יגעו כמדת מהירות שוה או שונה עד שהאחד מניע את השני באיזה אופן, נקראים הגופים האלה נאחדים זה בזה, ויאמר שהם ביחד גוף אחד או אישי אחד, המובדל מאחרים ע"י היחוד הזה של הגופים.

מושכל ג. לפי מה שמונחים חלקי אישי או גוף מורכב בשטחים גדולים או קטנים זה על גב זה, יקל או יכבד ללחצם לשנות את מצבם, ולפי"ז יקל או יכבד לסבב תמונה אחרת אל האישי ההוא. על כן אכנה את הגופים אשר חלקיהם מונחים זה על גב זה בשטחים גדולים בשם: קשים, ואשר חלקיהם מונחים זה על גב זה בשטחים קטנים: רכים, ואשר חלקיהם מניעים זה את זה: נוזלים.

מ"ש ד. אם מגוף אחד או מאישי אחד המורכב מהרכה גופים יפרדו אחדים מהם, וכאותה השעה יבאו תחתם אחרים כמספר וכטבע הראשונים, ישמור האישי את טבעו מקודם בלי שום שנוי בצורתו.

מופת. הגופים אינם מתחלפים זה מזה בבחינת העצם (ח"ב מ"ש א), אכן מה שהיא צורת האישי היא אחרות הגופים (ח"ב מ"ש ג' גדר) הנשארת גם אם ישתנו הגופים תמיד (לפי ההנחה); הרי כי האישי ישמור טבעו הראשון, כן בבחינת החומר שלו, כן בבחינת צורתו. מ"ש ה, אם חלקי אישי מורכב יגדלו או יקטנו, אכן נשאר ביניהם ערכם זה לזה בתנועה או במנוחה כמקודם, ישמור האישי ג"כ את טבעו בלי שום שנוי בצורתו.

מופת. המ"ש הזה שווה אל אותו שלפניו. מ"ש ו, אם איזו גופים שהם אישי אחד, מוכרחים לשנות תנועתם שהיתה להם מעבר לעבר אחר, אכן כאופן שתנועתם נמשכת והם מניעים זה את זה באותו האופן כמקודם, ישמור האישי ג"כ את טבעו בלי שנוי בצורתו.

מופת. זה מבואר מאליו, כי בהנחה כזאת שומר האישי את כל מה שלפי גדרו הוא תוכן את מהותו. מ"ש ז, מלבד זה שומר האישי המורכב ככה את טבעו, יהיה שינוע בכלו או ינוח, או ינוע לעבר זה או לעבר אחר, אם אך כל חלק וחלק ממנו יחזיק בתנועתו, והם מניעים זה את זה כמקודם.

מופת. זה מבואר מן גדר האישי ח"ב מ"ש ד'. באור. מזה יש ללמוד איך אישי מורכב יכול להתפעל באופנים שונים ולשמור בכ"ז את טבעו, עד הנה הנחנו אישי המורכב אך מגופים השונים זה מזה בתנועה ובמנוחה במהירות או במתינות בלבד, היינו המורכב מגופים פשוטים, עתה נדמה אישי אחר המורכב מהרבה אישים מטבע שונה, ונמצא כי יוכל להתפעל עוד בהרבה אופנים אחרים וישמור בכ"ז את טבעו; כי בהיות כל חלק ממנו מורכב מגופים רבים (לפי ח"ב מ"ש ז'), כל חלק בלי שנוי בטבעו ינוע פעם במהירות יותר ופעם יותר במתינות, ויניע א"כ את האחרים פעם במהירות יותר ופעם במתינות יותר, ואם נדמה כנפשנו עוד מין שלישי מאישיים, המורכב מאותם של המין השני, אז נמצא כי יוכלו להתפעל עוד ביתר הרבה

אופנים, וככ"ז לא תשתנה צורתם (מהותם). ואם נוסף כד"ז הרכבות עד אין קץ, אז נראה בנקל, כי כל הטבע אינו אלא אישי אחד, אשר חלקיו (פרטיו) היינו כל הגופים מתחלפים בהרבה מצבים או מקרים, בלי שום שנוי בכל האישי בכלל. לו היתה כונתי פה לעשות את הגופים לנושא הכללי של חקירתי, כי עתה הוכרחתי לבאר את הדבר ולבררהו באריכות יתרה. אכן מטרה אחרת לי בזה, כאמור; וההקדמה הזאת הצעתי אך למען אוכל להוציא ממנה בנקל את מה שעלה במחשבתי לברר.

הנחה א. גוף האדם מורכב מאישים (בטבע שונה) רבים מאד, אשר כל אחד ואחד מהם מורכב מאד גם הוא.

הנחה ב. בין האישים שמהם מורכב גוף האדם, אחרים הם נוזלים, אחרים רכים, ועוד אחרים קשים.

הנחה ג. האישים שמהם מורכב גוף האדם, ולפי"ז גוף האדם ככלו, מתפעלים (מתעוררים או מתנועעים) מגופים חיצונים באופנים רבים עד מאד.

הנחה ד. לקיום גוף האדם נחוצים גופים אחרים רבים מאד שעל ידם הוא מתחדש תמיד.

הנחה ה. אם החלק הנוזלי שבגוף האדם נועד מן גוף חיצוני לנגוע כ"פ בגוף אחר רך, אז ישנה את שטחו ומטביע בו חקויים ידועים של הגוף הזר הנוגע בו.

הנחה ו. גוף האדם יכול להניע את הגופים האחרים באופן שונה מאד ולהועיד אותם באופן שונה מאד.

למוד י"ד.

נפש האדם מסוגלת להשגת הרבה, וזאת ביתר שאת מדי גופה יכול להיות מסוגל יותר באופנים שונים⁽¹²⁾.

מופת. גוף האדם מתפעל מגופים אחרים באופן שונה מאד (ח"ב

הנחה ג' ו') ועלול לפי"ו לפעול על הגופים האחרים באופן שונה מאד. אמנם את כל הנעשה בגוף האדם מחויבת נפשו להשיג (ח"ב למוד י"ב). ע"כ מסוגלת נפש האדם להשגת הרבה מאד, וזאת ביתר שאת וכו'.

למוד ט"ז.

הדמיון (הרעיון), שהוא התוכן את מהות נפש האדם בפעל, איננו פשוט, כי אם מורכב מדמיונים רבים מאד.

מופת. נושא הדמיון, התוכן את מהות נפש האדם בפעל, הוא גוף (ח"ב למוד י"ג) המורכב מאישים שהם רבים מאד ומורכבים מאד. אכן מכל אישי שהוא חלק הגוף מוכרח להיות רעיון כאלוה (ח"ב למוד ח' ט"א), א"כ דמיון גוף האדם מורכב מהרבה דמיוני חלקיו המרכיבים אותו (ח"ב למוד ז').

למוד ט"ח.

הדמיון מכל אופן שבו גוף האדם מתפעל ע"י גופים אחרים צריך להכיל גם טבע גוף האדם גם טבע הגוף האחר¹³.

מופת. כל האופנים שבהם מתפעל איזה גוף יוצאים מגוף המתפעל מגוף האחר המפעיל (ח"ב מ"ש ג' מ"י מושכל א'). לכן מוכרח דמיון ההתפעליות ההן להכיל טבע שני הגופים גם יחד (ח"א מושכל ד'). מעתה מכיל דמיון כל אופן, שבו מתפעל גוף האדם מגוף אחר, גם טבע גוף האדם גם טבע הגוף האחר.

מ"י א'. יוצא מזה א' כי נפש האדם משגת טבע גופים רבים ביחד עם טבע גופה.

מ"י ב'. יוצא ב) כי הדמיונים שלנו מגופים אחרים, מודיעים יותר מצב גופנו מטבע הגופים האחרים, כמו שבארתי בהוספה לחלק הראשון ע"י הרבה משלים.

למוד י"ז.

אם גוף האדם מתפעל באופן הכולל טבע גוף אחר, אז נפש האדם משגת את הגוף האחר ההוא כנמצא בפעל או כהֶזֶה אצלה, עד אשר יתפעל גופה באופן השולל ישות או הֶזֶה הגוף האחר ההוא.

מופת. זה ברור; כי כל עוד שגוף האדם מתפעל כך, תתבונן נפשו על ההתפעלות הזאת של הגוף (ח"ב למוד י"ב) ר"ל שיהיה לה דמיון מן המקרה הנמצא בפעל (ח"ב למוד ט"ז) הכולל גם טבע הגוף האחר, כלומר דמיון שאינו שולל אלא מניח ישות או הֶזֶה טבע גוף אחר. לפיכך תתבונן הנפש על הגוף האחר כנמצא בפעל או כהֶזֶה עד אם מקרה אחר או אופן אחר ישלול מציאותו.

מ"י. הנפש יכולה לדמות לה גופים אחרים, שמהם התפעל פעם גוף האדם, כאלו הֶזֶה, אעפ"י שבאמת אינם נמצאים ואינם הֶזֶה.

מופת. אם גופים אחרים מועידים את החלקים הנוזלים שבגוף האדם באופן שיגעו כ"פ על חלקים יותר רכים, אז ישנו את השטח שלהם (ח"ב הנחה ה') שע"ז (ח"ב מושכל ב' ומ"י למ"ש ג') הם נדחפים מהם הלאה באופן אחר ממה שהיה רגיל מקודם, ושלפ"ז בנגעם אח"כ אל השטחים החדשים ההם ע"י תנועתם החפשית, הם נדחפים באותו הדרך כאלו נדחו מגופים אחרים מול השטחים ההם. מעתה יפעלו על גוף האדם, אם יוסיפו להתנועע בדחופים כאלה, באותו האופן בעצמו, וכך תחשוב גם הנפש ע"ז (ח"ב למוד י"ב) ר"ל שהנפש תדמה את הגוף האחר עוד הפעם כאלו היה הֶזֶה (ח"ב למוד י"ז) וזהו בכל פעם שיפגעו החלקים הנוזלים שבגוף האדם בתנועתם החפשית את השטחים ההם. א"כ אף אם הגופים האחרים, שמהם התפעל גוף האדם פ"א, אינם נמצאים עוד, בכ"ז תחשוב הנפש אותם כאלו הם הֶזֶה בכל פעם שתוסיף העשייה הזאת של גוף האדם להשנות.

באר. בזה נראה איך אפשר שנדרמה כהֶה את אשר איננו, כמו שהוא לרוב; ואולי הוא גם מסבות אחרות, ובכ"ז די לי שהראיתי פה סבה אחת שעל ידה אוכל לבאר את הדבר כאלו הצעתי את הסבה האמתית ממנו, ולא אחשוב כי הנני רחוק הרבה מהאמתית, באשר כל הנחותי אינן מכילות כמעט דבר אשר הנסיון יכחישהו, והנסיון הזה צריך להיות לנו כבלתי ספק, אחרי אשר הראיתי לדעת, כי גוף האדם הנהו כמו שנרגישהו בחושינו (ח"ב למוד מ"ז מ"י) ולמוד י"ז מ"י). מלבד זה אנחנו מכירים היטב את ההכדל (ח"ב למוד מ"ז מ"י ב') ולמוד י"ז מ"י) אשר בין הדמיון ד"מ של ראובן שהוא תוכן את מהות נפש ראובן בעצמו, ובין הדמיון של אותו ראובן הנולד באיש אחר ששמו ד"מ שמעון; כי הדמיון הראשון מחוה דעת מהות גוף ראובן בעצמו וכולל ישות ראובן אך כל עוד שהוא נמצא; אולם השני מורה מצב גוף שמעון יותר מטבע ראובן; א"כ נפש שמעון, כל עוד שיתקיים המצב ההוא בגוף שמעון, תחשוב את ראובן, אף אם איננו, כאלו הֶהוּ, גם נכנה, למען נשמור את המבטאים הרגילים, את התרגשויות גוף האדם, אשר דמיוניהן מציגים לעינינו את הגופים האחרים כהֶזים, בשם צורות הדברים, אעפ"י שאינם מראים תמונות הדברים; ואם תסתכל הנפש באופן זה על הגופים, נאמר שיש לה מהם דמיון ציורי, ופה אנקש, למען אחל להראות מה היא שגיא ה, לשים לב כי בדמיונים הציוריים של הנפש בכחינת עצמם אין בהם שגיא ה, ר"ל שאין הנפש תועה בשביל שהיא מדמה דבר כציור, אלא בכחינת מה שחסר לה הדמיון השולל מציאות הדברים שהיא מדמה אותם כציור כאלו הֶזים; שאם הנפש בדמותה דברים שאינם כאלו הֶזים, תדע שהם כאמת אינם נמצאים, אז בודאי תחשוב את הכח הזה אשר לה, לצייר בדמיונה, יותר בין מעלותיה, מאשר תחשבהו בין מנרעותיה; בשגם אם הכח הזה של דמיון ציורי תלוי בטבעה בלבד, ר"ל אם הכח הזה של דמיון ציורי הוא חפשי בהנפש (ח"א גדר ז).

למוד י"ח.

אם גוף האדם התפעל פעם משנים או הרבה גופים ביחד, אז כאשר אחיכ תדמה הנפש את אחד מהם, מיד יעלו גם האחרים על זכרונה.

מופת. הנפש מדמה איזה גוף בציור (לפי למוד י"ז מ"י) מפני שגוף האדם מתפעל ומתכן ע"י החקויים הנשארים בקרבה מן הגוף האחר באותו האופן, כאלו קבלו מקצת חלקיו מגוף האחר בעצמו את הדחיפה, והנה היה (לפי ההנחה) הגוף נועד כך, שהנפש דמתה בציור שני גופים ביחד; א"כ גם עתה תדמה שניהם ביחד, והנפש כאשר תדמה את האחד תזכור גם את השני.

באור. מזה נראה ברור מה הוא הזכרון, היינו שהוא אך מרוכסי דמיונים המכילים גם את טבע הדברים הנמצאים מחוץ לגוף האדם. הדמיון הזה מתהווה בנפש לפי סדר וקשור ההתרגשיות בגוף האדם.

אומר אני בראשון: מרוכסי הדמיונים אשר אך מכילים גם טבע הדברים מחוץ לגוף האדם, ולא חבור דמיונים המבארים את טבע הדברים ההם; כאשר הם באמת דמיונים של התרגשיות גוף האדם הכוללים גם טבע הגוף הזה גם טבע הגופים החיצונים (ח"ב למוד ט"ז).

אומר אני בשני: כי הקשור הזה מתהווה לפי סדר וקשור ההתרגשיות שבגוף האדם, להבדילו מחבור הדמיונים שהוא לפי סדר השכל, שבאמצעות הסדר הזה משגת הנפש את הדברים לפי סבותיהם הראשונות, וזה הסדר שזה בכל אדם.

מזה יודע עוד באר היטב, מדוע יסוב האדם ממחשבת דבר אחד מיד אל מחשבת דבר אחר אעפ"י שאינו דומה לראשון. ככה ד"מ יסוב האדם ממחשבת המלה תפוח מיד אל מחשבת הפרי שאין לו שום השתוות עם בטוי ההכרה ההיא, ואין ביניהם שום שתוף אלא שמשני אלה התפעל הגוף של האדם הזה לרוכ ביחד, ר"ל שהאיש

ההוא שמע לרוב את המלה תפוח בעת שראה את הפרי בעצמו. וכן יסוב כל אדם ממחשבה אחת אל אחרת, כפי שהרגילות של כ"א סדרה את צורות הדברים בגופו; ד"מ איש מלחמה בראותו עקבות סוס בחול, יסוב מהרה ממחשבת הסוס אל מחשבת הרוכב, וממנה אל מחשבת המלחמה וכו'; אולם אֶפֶר יסוב ממחשבת הסוס אל מחשבת המחרשה והשדה וכו'. וכך יסוב כל אדם, לפי מנהגו לקשור ולחבר צורות הדברים באופן זה או באופן אחר, ממחשבה זו אל מחשבה זו או אחרת.

למוד י"ט.

נפש האדם מכרת את גופה, ויודעת שהוא נמצא, אך ע"י דמיוני המצבים שעל ידם מתפעל גופה.

מופת. נפש האדם הוא הדמיון או הידיעה של גוף האדם (ח"ב למוד י"ג) שהיא אמנה באלוה (ח"ב למוד ט') כמה שנחשב כמתפעל ע"י דמיון אחר של איזה אישי; ויען אשר לגוף האדם (ח"ב הנחה ד') נצרכים גופים רבים מאד שעל ידם הוא תמיד מתחדש, וסדר וקשור הדמיונים הוא כמו סדר וקשור הסבות (ח"ב למוד ז'), לכן יהיה הדמיון הזה באלוה כמה שנחשב כמתפעל מדמיוני הרבה אישיים. מעתה יש באלוה הדמיון מגוף האדם, או שהוא יודע את גוף האדם, כמה שהוא מתפעל מדמיונים אחרים הרבה מאד, ולא כמה שהוא תוכן רוח נפש האדם, היינו כי נפש האדם אינה מכרת את גופה (ח"ב למוד י"א מ"ו). אכן דמיוני התרגשיות הגוף הם באלוה, כמה שהוא תוכן את טבע נפש האדם, או נפש האדם משנת את המצבים ההם (ח"ב למוד י"ב), וא"כ גם את גוף האדם בעצמו (ח"ב למוד ט"ז), והוא כנמצא בפעל (ח"ב למוד י"ז). לפיכך נפש האדם משנת את גופה אך בבחינה הזאת.

למוד כ.

מנפש האדם יש גם באלוה רעיון או ידיעה, המתהווה באלוה

באותו האופן והמתיחסת לאלוה באותו האופן כמו רעיון או ידיעה מגוף האדם¹⁴).

מופת. המחשבה היא משיג האלוה (ח"ב למוד א'). הלכך מחויב ממנו (ח"ב למוד ג') כמו מכל מצביו, וא"כ גם מנפש האדם (ח"ב למוד י"א) להיות רעיון באלוה בהכרח. אולם לא נקיש מזה, כי הרעיון הזה או הידיעה הזאת מהנפש היא באלוה, במה שהוא כב"ת, אלא במה שהוא כביכול מתפעל ע"י רעיון אחר של איזה אישי (ח"ב למוד ט'). אכן סדר וקשור הדמיונים הוא כמו סדר וקשור הסבות (ח"ב למוד ז'); יוצא מזה כי הרעיון הזה או הידיעה הזאת מהנפש יש באלוה ומתיחסת לאלוה באותו האופן כמו דמיון או ידיעת הגוף.

למוד כ"א.

הרעיון הזה מן הנפש הוא מתאחד עם הנפש באותו האופן שהנפש בעצמה מתאחדת עם הגוף.

מופת. התאחדות הנפש עם הגוף הוכחתי ממה שהגוף הוא נושא הנפש (ח"ב למודי י"ב ג'). מאותו הטעם בעצמו צריך הרעיון מן הנפש להתאחד עם הנושא שלו, היינו עם הנפש בעצמה, באותו האופן שבו מתאחדת הנפש עם הגוף.

באור. הלמוד הזה מפורש יתר הרבה מהנאמר אצל ח"ב למוד ז' באור. שם הראיתי לדעת, כי הדמיון מן הגוף והגוף, היינו הנפש והגוף (ח"ב למוד י"ג) הם אישי אחד, המושג פעם בתור המשיג שנקרא המחשבה, ופעם בתור המשיג שנקרא ההתפשטות. ע"כ הרעיון מן הנפש והנפש בעצמה הם דבר אחד המושג בתור אותו המשיג, היינו המחשבה. אומר אני, שיוצא מכ"ז כי הרעיון מן הנפש והנפש בעצמה נמצאים באלוה באותו ההכרח ומאותו הכח של המחשבה, כי באמת הדמיון מהנפש, היינו הדמיון מהדמיון, אינו אלא פעל הדמיון במה

שהוא מושג בתור מקרה המחשבה, ובלי ערך ויחס אל הנושא, שכן כאשר ידע איש דבר, הוא יודע עי"ז שהוא יודע אותו, ויודע ג"כ שהוא יודע ידיעתו, וכן הלאה עד אין קץ. אכן להלן מזה.

למוד כ"ב.

נפש האדם איננה משגת את התרגשיות הגוף בלבד, אלא גם את הדמיונים מן ההתרגשיות ההן.

מופת. הרעיונים מן דמיוני ההתרגשיות מתהוים כאלוה באותו האופן ומתיחסים לאלוה באותו האופן כמו הרעיונים מן ההתרגשיות בעצמן. זה מוכח באותו ההגיון כמו ח"ב למוד כ'. אכן הדמיונים מן התרגשיות הגוף הם בנפש האדם (ח"ב למוד י"ב) היינו כאלוה (ח"ב למוד י"א מ"י) במה שהוא תוכן את מהות נפש האדם. ע"כ יהיו הרעיונים מן הדמיונים ההם כאלוה. במה שיש לו הידיעה מן הדמיונים שבנפש האדם, היינו שיהיו בהנפש בעצמה (ח"ב למוד כ"א) שהיא א"כ משגת לא לבד מצבי הגוף, כי גם דמיוניהם.

למוד כ"ג.

הנפש יודעת את עצמה אך במה שהיא משגת את דמיוניה מהתרגשיות הגוף.

מופת. הרעיון או הידיעה מנפש האדם מתהוה כאלוה באותו האופן ומתיחס לאלוה באותו האופן (ח"ב למוד כ') כמו הרעיון או הידיעה מהגוף. ומאשר נפש האדם אינה יודעת את גוף האדם בעצמו (ח"ב למוד י"ט) היינו מאשר ידיעת גוף האדם אינה מתיחסת לאלוה (ח"ב למוד י"א מ"י) במה שהוא תוכן את טבע נפש האדם; ע"כ גם ידיעת הנפש אינה מתיחסת לאלוה במה שהוא תוכן את טבע נפש האדם, וא"כ לא תדע נפש האדם את עצמה (ח"ב למוד י"א מ"י). אמנם מכילים דמיוני ההתרגשיות שבגוף את טבע הגוף בעצמו (ח"ב למוד ט"ז מ"י)

היינו שמתאימים עם טבע הנפש (ח"ב למוד י"ג). ידיעת הדמיונים ההם כוללת א"כ בהכרח ידיעת הנפש; אכן ידיעת הדמיונים ההם היא בנפש האדם בעצמה (ח"ב למוד כ"ב), לכן תדע נפש האדם את עצמה אך במה וכו'.

למוד כ"ד.

נפש האדם איננה מכילה ידיעה שלמה מן החלקים המרכיבים את גוף האדם⁽¹⁵⁾.

מופת. החלקים שמהם מורכב גוף האדם נחשבים למהות הגוף ההוא אך במה שהם מניעים זה את זה באיזה אופן נכון (מ"ש ג' נדר מ"ו). ולא במה שיוכלו להיות מושגים כאישים בפ"ע בלי יחס אל גוף האדם; כי חלקי גוף האדם המה אישיים מורכבים מאד (הנחה א') אשר חלקיהם יכולים להפָרד מגוף האדם בלי שנוי בטבעו ובצורתו (ח"ב מ"ש ד') ולהניע בתנועותיהם גופים אחרים באופן אחר (ח"ב מ"ש ג' מושכל ב'). לכן יהיה הרעיון או הידיעה מכל חלק וחלק באלוה (ח"ב למוד ט') במה שהוא מושג כמתפעל ע"י רעיון אחר מן איזה אישי אשר לפי סדר הטבע הוא קודם להחלק בעצמו (ח"ב למוד ז'); והוא הדין בכל חלק מהאישים המרכיבים את גוף האדם. ובכן יש ידיעת כל אחד מהחלקים המרכיבים את גוף האדם באלוה במה שהוא מתפעל מהרבה רעיונים מדברים, ולא במה שיש לו אך הרעיון מגוף האדם. היינו הדמיון שהוא תוכן מהות נפש האדם (ח"ב למוד י"ג). הלכך נפש האדם אינה מכילה ידיעה שלמה מחלקי גוף האדם.

למוד כ"ה.

הדמיון מכל אחת של ההתרגשיות אשר בגוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מגוף אחר.

מופת. הדמיון מן ההתרגשות של גוף האדם מכיל, כמו שהוכחנו

(ח"ב למוד ט"ז), את טבע הגוף האחר בכחית מה שהוא מועיד את גוף האדם באיזה אופן. אכן בכחית מה שהגוף האחר הוא אישי בפ"ע גם כמה שאין לו יחס לגוף האדם, נמצא רעיונו או ידיעתו באלוה (ח"ב למוד ט') במה שהאלוה מושג כמתפעל ע"י רעיון דבר אחר הקודם לגוף האחר ההוא בטבע (ח"ב למוד ז'), ע"כ אין ידיעה שלמה מן הגוף האחר באלוה, במה שיש לו הרעיון מהתרגשות בגוף האדם, או הדמיון מהתרגשות שבגוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מן הגוף האחר.

למוד כ"ו.

נפש האדם מבינה גוף אחר כנמצא בפעל אך באמצעות הדמיונים מן ההתרגשיות של גופה.

מופת. אם גוף האדם איננו מתפעל מגוף אחר באיזה אופן, אז גם לדמיון גוף האדם (ח"ב למוד ז') ר"ל אז גם לנפש האדם אין שום ענין עם דמיון ישות הגוף האחר ההוא (ח"ב למוד י"ג) היינו שאינה מבינה בשום אופן את ישות הגוף האחר ההוא, ורק מדי גוף האדם מתפעל מגוף אחר באיזה אופן, אז היא גם היא מבינה את הגוף האחר (ח"ב למוד ט"ז מ"י).

מ"י. מדי הנפש מציירת לה גוף אחר אך בדמיון, אין לה עוד ידיעה שלמה ממנו.

מופת. כאשר נפש האדם מתכוננת על גוף אחר באמצעות דמיוני מצבי גופה; אנו אומרים שהיא מציירת בדמיון (ח"ב למוד י"ז באור), ואך באופן הזה יכול האדם לדמות כנפשו את הישות בפעל של הגופים האחרים (ח"ב למוד כ"ה). מעתה כעוד שהנפש מציירת את הגופים האחרים בדמיון, אין לה מהם ידיעה שלמה ומתאימה.

למוד כ"ז.

דמיון איזו התרגשות של גוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מן גוף האדם בעצמו⁽¹⁶⁾.

מופת. כל דמיון מאיזו התרגשות של גוף האדם מכיל את טבעו. בעוד שהוא מושג כמתפעל באופן ידוע (ח"ב למוד ט"ז), אכן באשר גוף האדם הוא אישי שיכול להתרגש בהרכה אופנים אחרים, אין דמיונו וכו' (עיי' ח"ב למוד כ"ה מופת).

למוד כ"ח.

דמיוני התרגשיות גוף האדם ביחוסם אל נפשו בלבד, אינם ברורים ונכונים אלא נבוכים.

מופת. הדמיונים מההתרגשיות של גוף האדם מכילים את טבע הגופים האחרים כמו טבע גוף האדם בעצמו (ח"ב למוד ט"ז). אבל לא די להם להכיל את טבע גוף האדם בלבד, אלא שצריכים להכיל גם את טבע חלקיו; כי ההתרגשיות האלה הן מקרים (הנחה ג') שעל ידם חלקי גוף האדם וא"כ כל גוף האדם מתפעלים. אולם הידיעה השלמה מן הגופים האחרים כמו מן החלקים המרכיבים את גוף האדם אינה באלוה מפת השתתפותו עם נפש האדם, אלא ממה שיש לו התפעלות מרעיונים אחרים (ח"ב למודי כ"ד כ"ה). דמיוני ההתרגשיות האלה משתוים א"כ, בעודם מתיחסים אל נפש האדם בלבד. אל היקשים הגיונים בלי הקדמות, כלומר שהם (כמבואר מאליו) נבוכים.

באור. הדמיון שהוא תוכן את טבע נפש האדם, הוא לפי"ז בכחינת עצמו בלתי ברור ונכון; וזהו גם כנוגע להדמיון מנפש האדם ולדמיוני הדמיונים מן התרגשיות גוף האדם, בעוד שהם מתיחסים אל הנפש בלבד, כמובן לכל אדם בנקל.

למוד כ"ט.

הדמיון מדמיון איזו התרגשות של גוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מן הנפש.

מופת. דמיון איזו התרגשות גוף האדם (ח"ב למוד כ"ז) איננו

מכיל ידיעה שלמה מן הגוף, או אינו מחוה דעת טבעו ד'י באר, כלומר שאינו מתאים עם טבע הנפש בהסכמה שלמה (ח"ב למוד י"ג). א"כ גם דמיון הדמיון הזה אינו מחוה דעת טבע נפש האדם בשלמות, או אינו מכיל ידיעה שלמה ממנה (ח"א מושכל ו').

מ"י. מזה נלמד כי נפש האדם, מדי השיגה את הדברים בדרך הטבע הרגיל, אין לה ידיעה שלמה, אלא ידיעה נבוכה וחסרה. מעצמה ומגופה ומהגופים האחרים; כי הנפש מכרת את עצמה אך במה שהיא משנת את דמיוני התרגשיות הגוף (ח"ב למוד כ"ג), ואת גופה משנת הנפש אך ע"י אותם הדמיונים מן ההתרגשיות (ח"ב למוד י"ט) שעל ידם בלבד היא משנת גם את הגופים האחרים (ח"ב למוד כ"ו). א"כ אין לה בדמיונים האלה ידיעה שלמה לא מעצמה (ח"ב למוד כ"ט) ולא מגופה (ח"ב למוד כ"ז) ולא מהגופים האחרים (ח"ב למוד כ"ה) אלא ידיעה חסרה ונבוכה (ח"ב למוד כ"ח עם באור).

באור. אומר אני בפירוש שאין להנפש ידיעה שלמה מעצמה ומגופה ומהגופים האחרים, אלא ידיעה נבוכה, כל עוד שתשיג את הדברים לפי הסדר הרגיל של הטבע, ר"ל כל עוד שהיא נועדת מכחוק כאשר יאנו לפניה הדברים, להסתכל על זה או על אחר, וכל עוד שאיננה נועדת מבפנים, כאשר היא מסתכלת על הרבה דברים ביחד להכיר את הסכמתם והבדלם והתנגדותם; כי אך מדי היא נועדת לזה באופן זה או זה מבפנים, אז תתבונן על הדברים בכרור ובודאי, כאשר אראה לדעת להלן.

למוד ל.

אין לנו אלא ידיעה בלתי שלמה מאד מן משך קיום ועמידת גופנו⁽¹⁷⁾.

מופת. משך קיום גופנו איננו תלוי במהותו (ח"ב מושכל א') אף לא בהטבע המוחלט של האלוה (ח"א למוד כ"א), כי אם הגוף נועד

לישות ולעשיה מסבות (ח"א למוד כ"ח) שגם הן נועדות מאחרות
לישות ולעשיה באופן ידוע ונכון, ואלה גם הן נועדו מאחרות, וככה
עד אין קץ. משך גופנו תלוי א"כ בסדר הכללי של הטבע ובמצב
הדברים. אכן מהאופן שבו מסודרים הדברים יש ידיעה שלמה באלוה,
במה שיש לו הרעיונים מכל הדברים האלה, ולא במה שיש לו הרעיון
מגוף האדם בלבד (ח"ב למוד ט' מ"י). ע"כ ידיעת משך גופנו היא בלתי
שלמה מאד באלוה, בעוד שהוא מושג אך כתוכן את טבע נפש האדם
(ח"ב למוד י"א מ"י). כלומר הידיעה הזאת בנפשנו היא בלתי שלמה
מאד.

למוד ל"א.

אין לנו אלא ידיעה בלתי שלמה מאד ממשך קיום האישיים
שהם מחויין לנו.

מופת. כל אישי, כמו גוף האדם, צריך להיות נועד מאישי אחר
לישות ולעשיה באופן ידוע ונכון, וכמו כן גם הוא מאחר, וככה הלאה
עד אין קץ (ח"א למוד כ"ח), ואחרי אשר הוכח בלמוד הקודם מאיכות
הזאת המשותפת לכל אישיים, שאין לנו ממשך קיום גופנו אלא ידיעה
בלתי שלמה מאד, יחוייב זה גם ממשך כל האישיים, היינו שאי אפשר
להיות לנו ממנו אלא ידיעה בלתי שלמה מאד.

מ"י. יוצא מזה כי כל האישיים לעומת שבאו כן ילכו, כאשר אין
לנו מזמן קיום שלהם ידיעה שלמה (ח"ב למוד ל"א), וזהו המובן של
קרי ואי־התמדת הדברים (ח"א למוד ל"ג באור א') כי מלבד זה אין
דבר בעולם שיהיה בקרי ובהודמן (ח"א למוד כ"ט).

למוד ל"ב.

כל הרעיונים שהם באלוה הם אמתיים.

מופת. כל הרעיונים אשר באלוה מתאימים בכלל עם הנושאים
(המצוירים) שלהם (ח"ב למוד ז' מ"י). וא"כ כלם אמתיים (ח"א מושכל ו').

למוד ל"ג.

בהדמיונים אין מאומה בחיוב שע"ז יהיו נקובים שקריים. מופת. החולק ע"ז ידמה בנפשו, אם יוכל, אופן חיובי של המחשבה שהוא תוכן השגיאה או השקר. אופן מחשבה כזה אי אפשר להיות באלוה (ח"ב למוד ל"ב). אכן גם מחוץ לאלוה אי אפשר לו לא להיות ולא להדמות (ח"א למוד ט"ו). הרי שאין דבר חיובי בהדמיונים שעל ידו יהיו נקראים שקריים.

למוד ל"ד.

כל רעיון שהוא בקרבנו מוחלט או מתאים ושלם הוא אמתי.

מופת. אם נאמר שיש בקרבנו רעיון מתאים ושלם, אין אנו אומרים אלא שיש רעיון מתאים ושלם באלוה במה שהוא תוכן את מהות נפשנו (ח"ב למוד י"א מ"י). וא"כ אין אנו אומרים אלא שרעיון כזה הוא אמתי (ח"ב למוד ל"ב).

למוד ל"ה.

אי־האמת היא בחסרון הידיעה הכלול בהדמיונים הבלתי שלמים או החסרים והמבולבלים.

מופת. אין מאומה בהדמיונים המחייב היותם שקרים (ח"ב למוד ל"ג); א"כ אי־האמת איננה יכולה להיות בתור חסרון מוחלט, (באשר יאמר אך על הנפשות ולא על הגופים שהן נתעות או כוזבות). אף לא באי־ידיעה מוחלטת, כי יש הבלבל בין אינו יודע ובין תועה; לכן אי־האמת היא אך בחסרון הידיעה הכלול בהכרה בלתי שלמה של הדברים או בהדמיוניהם הבלתי שלמים והנכובים.

באור. בכאור אל ח"א למוד י"ז הצעתי באיזה אופן השגיאה היא בחסרון הידיעה; בכ"ז ליתר באור הנני לתת פה משל: כני האדם

נתעים בשוא כהאמינם שהם בעלי בחירה הפשית. מקור האמונה הזאת הוא שאעפ"י שיודעים את מעשיהם, הם אינם מכירים את הסבות שמהן הם נועדים. זהו א"כ דמיונם מהבחירה, כמה שאינם יודעים סבות מעשיהם, כי באמרם שמעשי בני האדם תלואים בהרצון, הם מכמאים דבורים שאין להם שום רעיון מהם, באשר אין בהם יודע, מה הוא הרצון ואיך הוא מניע את הגוף. כל אלה המגלים דעתם ע"ז, וממציאים מקום מושב או משכן הנשמה, הם מעוררים צחוק או גועל נפש. ככה בראותנו את השמש נדמה כנפשנו כי היא רחוקה ממנו כמאתים רגל; שגיאה שאיננה בדמיון הציורי הזה בעצמו, אלא כמה שבדמיונו ההוא מן השמש אין אנו יודעים את המרחק האמתי שלה ואת סבת דמיונו הציורי, כי גם אם נכיר אה"כ שהשמש רחוקה ממנו יותר משש מאות קוטרי הארץ, ישאר בכ"ז בקרבנו הדמיון הציורי שהיא קרובה אלינו, באשר אין אנו מדמים את השמש קרובה מפני שאין אנו יודעים את מרחק האמתי, אלא מאשר תכונת נופנו כוללת את מהות השמש אך כמה שגופנו בעצמו מתפעל ממנה.

למוד ל"ז.

הדמיונים שאינם שלמים והמכולבלים מתהוים באותו ההכרח, כמו הרעיונים השלמים או הברורים והנדאיים.

מופת. כל הרעיונים הם באלוה (ח"א למוד ט"ו), והם, בבחינת התיחסם לאלוה, אמתיים (ח"ב למוד ל"ב) ושלמים (ח"ב למוד ז' מ"ט). ע"כ אין דמיונים בלתי שלמים ומכולבלים אלא כמה שהם מתיחסים אל נפש פרטית של איזה אדם (ח"ב למודי כ"ד כ"ח), הרי שכל הדמיונים השלמים ושאינם שלמים מתהוים באותו ההכרח (ח"ב למוד ו' מ"ט).

למוד ל"ז.

כל מה שהוא משותף לכל (ח"ב הנחה ב') ומה שהוא שוה בחלקים ובהכל, איננו מהות אישי⁽¹⁹⁾.

מופת. החולק ע"ז ידמה, אם יוכל, כי זהו המשותף הוא מהות
איזה אישי ד"מ מהות ב; אז אי אפשר למשותף הזה להיות בלי ב
לא בפעל ולא בהשגה (ח"ב גדר ב') מה שהוא נגד ההנחה; א"כ אינו
נחשב למהות ב, ואיננו ג"ב מהות אישי אחר.

למוד ל"ח.

כל מה שהוא משותף לכל הדברים וכל מה שהוא שוה
בחלקים ובהכל אינו יכול להיות מדומה אלא ברעיון שלם.

מופת. א הוא מה שמשותף לכל הדברים ומה שהוא שוה בחלק
כל גוף ובכלו. ועתה אני מחליט כי א יכול להיות מדומה אך בשלמות,
באשר הרעיון ממנו יהיה כאלוה שלם בהכרח, כן במה שיש לאלוה
הרעיון מגוף האדם, וכן במה שיש לו הרעיונים מהתרגשיותיו (ח"ב
למוד ז' מ"א), ושהמצבים ההם מכילים במקצת טבע גוף האדם כטבע
הגופים האחרים (ח"ב למודי ט"ז כ"ה כ"ז) כלומר (ח"ב למודי י"ב
י"ג) שהרמיון הזה יהיה בהכרח כאלוה רעיון שלם במה שהוא תוכן
רוח נפש האדם, או במה שיש לו הרעיונים שהם כנפש האדם. א"כ
משנת הנפש את א בהכרח בשלמות (ח"ב למוד י"א מ"א). וזהו כן
במה שהיא מדמה את עצמה וכן במה שהיא מדמה את גופה או איזה
גוף אחר, ואין א יכול להיות מדומה באופן אחר.

מ"י. מזה נלמד כי ישנם דמיונים או רעיונים ידועים שהם משותפים
לכל בני האדם; כי כל הגופים מתאימים כאיזו אופנים (מ"ש ב')
ואלה צריכים להיות מושגים מכל בני האדם בשלמות או בכרוך וכודאי
(ח"ב למוד ל"ח).

למוד ל"ט.

מה שהוא משותף לגוף האדם ולאיו גופים אחרים שמהם
גוף האדם רגיל להיות מתפעל, וכן מה שמשותף ושייך לחלק
של כאויא מהם כמו אל הכלל, מכ"ז יהיה הרעיון בהנפש ג"כ
שלם.

מופת. א הוא מה שמשותף ושייך לנוף האדם ולאיו גופים אחרים, ומה שהוא בנוף האדם ובהגופים האחרים ההם, ומה שהוא כמו כן בהחלק כמו בהכל של כ"א מהגופים האחרים, אז יהיה באלוה רעיון שלם מן א הוה, כן במה שיש לו רעיון נוף האדם, כן במה שיש לו רעיון מן הגופים האחרים שהנחנו (ח"ב למוד ז' מ"י). עתה נניח כי נוף האדם מתפעל מנוף אחר ע"י מה שמשותף לשניהם, היינו ע"י א. הדמיון מההתפעלות הזאת יכול סגולת א (ח"ב למוד ט"ז). וע"כ דמיון ההתפעלות הזו, במה שהוא מכיל סגולת א, יהיה שלם באלוה, במה שבו הרעיון מן נוף האדם (ח"ב למוד ז' מ"י) ר"ל במה שהוא תוכן את מבע נפש האדם (ח"ב למוד י"ג), א"כ הרעיון הזה הוא שלם גם בנפש האדם (ח"ב למוד י"א מ"י).

מ"י. מזה נלמד כי הנפש מסוגלת יותר להשיג הרבה בשלמות, יותר שיש לנופה שתוף עם גופים אחרים.

למוד מ.

כל הרעיונים בהנפש, היוצאים מרעיונים שלמים בקרבה הם ג"כ שלמים.

מופת. זה ברור, כי באמור אשר בנפש האדם יוצא רעיון מרעיונים שהם שלמים בה, לא נאמר אלא כי בשכל האלוה בעצמו יש רעיון אשר סבתו הוא האלוה, לא במה שהוא בב"ת, ולא במה שהוא מתפעל ע"י רעיוני הרבה אישיים, כי אם במה שהוא תוכן רוח נפש האדם (ח"ב למוד י"א מ"י).

באור א. בזאת הצעתי סבת המושגים הנקראים מושגים משותפים (notiones communes) והם יסודות הקשי הגיוננו, בכ"ז ישנן עוד סבות אחרות לאיו מושכלים ראשונים ומושגים, אשר לבארן פה עפ"י שיטתי נאות לתכלית הענין, באשר יודע מזה, איזו מושגים מועילים יותר מאחרים, וכאיזו מהם אין שום תועלת כמעט; גם איזו מושגים הם ברורים כודאי לכל אדם, ואיזו מהם אך לאותם שלא קבלו דיעות

נפסרות; וגם איזו מהם בנוים על יסודות רעועות. מלבד זה נלמד לדעת איפה מקור המושגים הנקראים מושגי המערכה השנייה, וא"כ גם מקור המושגים הנשענים עליהם, ועוד ענינים אחרים אשר מצאתי בהגיגי בם. אכן מאשר חשכתי את זה למאמר אחר, ולמען לא אוגיע את הקורא באריכות יתרה, אמרתי למשוך ידי מזה פה. ואף גם זאת לכל אחריש לגמרי ממה שראוי לדעת, הנני להציע בקצור את הסבות שמהן נולדו המבטאים הכוללים או הבלתי מוחשיים (טראנס-צענדענטאלע) כמו: דבר, נושא, דבר-מה. המבטאים האלה מתהוים מפני שגוף האדם (ע"י חקויי התפעלותו) איננו מוכשר לדמות בשח בקרבו אלא מספר ידוע של ציורים בפעם אחת (מה שהוא דמיון ציורי בארתי כ"ב למוד י"ז באור). אם יעבור גבול המספר הזה, אז יתחילו הציורים ההם להתבלבל ולהתערבב, ואם יעבור הלאה הרחק מנבול המספר מהציורים שהגוף מוכשר לציירם (לקבל חקוייהם ולהתפעל מהם) בשח בפעם אחת, אז יפחו כלם לגמרי זה בתוך זה. כהיות כן, יוצא מח"ב למוד י"ז מ"י ולמוד י"ח כי נפש האדם תוכל לצייר בדמיונה בפעם אחת מספר ציורים כמספר הציורים שיכולים להדמות (להתחקות) בפעם אחת בגופה. ועתה כאשר הציורים האלה כגוף יעלו בתוהו ויאבדו, אז גם הנפש תדמה את ציורי כל הגופים מעורבבים ובלי הבדל ותכללם כמעט במבטא אחד, היינו במבטא דבר, נושא וכו'.

גובל להטעים זאת גם ממה שהציורים אינם תמיד בכח שוה, ועוד מסבות אחרות כמות, שאיני צריך להציע פה, כי לתכלית מה שרציתי לכאר די בחינת סבה אחת; בשגם כל הסבות מורות כי המבטאים האלה מציינים דמיונים היותר כהים ומעורבבים.

מסבות דומות לאלה נתהווו עוד הציורים שקרוין כלליים (אוני-פערזעללע) כמו אדם, סוס, כלב וכו'. יען אשר בגוף האדם מחוקקים בפעם אחת ד"מ מן בני האדם הרבה צורות העוכרות גבול כח המדמה, אם לא לגמרי, מ"מ די הרחק עד שהנפש אינה יכולה לצייר לה דמיון

הבדלים יותר קטנים של הפרטיים (כמו הצבע והגודל של כל פרטי) ומספרם הקבוע. ע"כ תדמה הנפש בציור אך את המוסכם ככלם במה שמהם התפעל הגוף, כי מאלה היינו מכאו"א היה הגוף מתפעל ביותר, וזהו מבטא במלת אדם להורות על כלל פרטיים בלי מספר, באשר הנפש, כאמור, אינה יכולה לדמות לה בציור את המספר המיוחד של הפרטים. עכ"ז צריך אני להעיר, כי המושגים האלה אינם מתהווים בכל הנפשות באותו האופן, אלא מתחלפים בכל אחת לפי ערך הדברים שמהם התפעל הגוף לרוב, ואשר הנפש תדמה אותם ביתר קלות ותזכרם. ככה ד"מ אותם שהתפלאו להסתכל לרוב על תמונת קוממיות של האדם מכינים בשם אדם: חי בקומה זקופה; אחרים שהיו רגילים להתבונן על הבדל אחר ידמו ציור כללי אחר מכני האדם, ד"מ שהאדם יש לו סגולת השחוק, או שהוא חי הולך על שתיים ואין לו נוצות, או חי מדבר ובעל שכל. וככה יצייר בדמיונו כל אדם לפי איכות גופו ציורים כלליים מדברים אחרים. על כן אין להתפלא לפלגות דעות הפילוסופים בהרבה ענינים, באשר רצו לבאר את הדברים הטבעיים ע"י דמיון צורותיהם בלבד.

באור ב. מכל זה יוצא די באר היטב שאנחנו נשיג הרבה ונדמה מושגים כלליים:

(א) מאשיים המובלים ע"י החושים חסרים ומבולבלים וכלי סדרים אל השכל (ח"ב למוד כ"ט מ"י). ע"כ הסכנתי לקרא להשגות כאלה: "ידיעה מנסיון נבוך".

(ב) מסימנים, ד"מ ממה שניזכור את הדברים ע"י איזו מלות אשר שמענו או קראנו ויצרנו מהם איזו דמיונים כעין מה שנצייר לנו את הדברים בכח המדמה (ח"ב למוד י"ח באור).

את שני המינים האלה להתבונן על ידם בהדברים אקרא מכאן ואילך: הידיעה של המערכה הראשונה, דיעה או יצור הכח המדמה.

(ג) ממה שיש לנו ציורים משותפים ורעיונים שלמים מאיכויות

הדברים (ח"ב למוד ל"ח מ"י, ל"ט מ"י, למוד מ"א). לזה אקרא: הבינה או ידיעת המערכה השנייה.

מלבד שני מיני הידיעות האלה יש עוד, כאשר אראה להלן, מין שלישי אשר אקרא לו: הידיעה בהסתכלות למראה עיני בשר ורוח (intuitive). מין הידיעה הזאת הולך הלוך וקרוב מהרעיון השלם של המהות בפעל אשר לאיזו משיגי האלוה אל הכרה שלמה של מהות הדברים.

כל זה הנני לבאר ע"י משל. אם הונחו ד"מ שלשה מספרים למצא על ידם את הרביעי שיהיה בערכו אל השלישי כערך השני אל הראשון. הסוחרים יודעים כל"ס כי לזה צריך להכפיל את המספר השני עם השלישי ולחלק את היוצא ע"י הראשון, מאשר לא שכחו עדיין את אשר שמעו מפי מורם בלי שום מופת, או מפני כי נסו הדבר כמה פעמים במספרים היותר פשוטים, או בהשענם על המופת של הלמוד י"ט בספר השביעי של אייקלידס, היינו מהסגולה הכללית אשר להמספרים הנערכים. אמנם במספרים פשוטים אין צורך לזה, שאם ד"מ הונחו המספרים 3. 2. 1 הכל יודעים כי המספר הרביעי הוא 6, וזה כברור יותר כאשר מהערך שאנו מכירים כרגע בין הראשון ובין השני נקיש על הרביעי.

למוד מ"א.

הידיעה ממין הראשון היא הסבה היחידה לשלילת האמת; אותה ממין השני והשלישי היא אמתית בהכרח.

מופת. להידיעה ממין הראשון יִחָשְׁבוּ, כאשר אמרנו בכאור הקודם, כל הדמיונים שהם בלתי שלמים ונבוכים; ע"כ הידיעה הזאת היא הסבה היחידה של השקר (ח"ב למוד ל"ח). אכן להידיעה ממין השני והשלישי יִחָשְׁבוּ, לפי מה שאמרת, כל הרעיונים השלמים, לכן האי בהכרח אמתית (ח"ב למוד ל"ד).

למוד מ"ב.

הידיעה ממין השני והשלישי, אך לא מהמין הראשון, מורה אותנו להבדיל בין האמת ובין השקר.

מופת. הלמוד הזה ברור מאליו; כי מי שיודע להבדיל בין אמת ובין שקר צריך להיות לו הרעיון השלם של האמת והשקר, היינו להכיר את האמת ואת השקר לפי המין השני או המין השלישי של הידיעה.

למוד מ"ג.

מי שיש לו רעיון אמת, הוא יודע ג"כ, שיש לו אמת, ואין לו ספק באמתת הדבר.

מופת. הרעיון האמתי בנו הוא אותו השלם באלוה כמה שהוא מתגלה ע"י טבע נפש האדם (ח"ב למוד י"א מ"). עתה נניח כי באלוה, כמה שהוא מתגלה ע"י טבע נפש האדם, יש רעיון שלם מן א. מן הרעיון הזה מוכרח להיות באלוה ג"כ רעיון המתיחס לאלוה באותו האופן כמו הרעיון מן א (ח"ב למוד כ' אשר מופתו נודע לכל). ומאשר הרעיון מן א מתיחס לאלוה אך בהנחת מה שהוא מתגלה ע"י טבע נפש האדם, ע"כ צריך גם הרעיון של הרעיון מן א להתיחס אל האלוה באותו האופן, היינו שזה הרעיון השלם של הרעיון מן א יהיה באותה הנפש שיש לה הרעיון השלם מן א (ח"ב למוד י"א מ"). לכן כל מי שיש לו רעיון שלם או מי שיודע ומכיר דבר באמת (ח"ב למוד ל"ד) מחויב להיות לו ג"כ רעיון שלם או ידיעה אמיתית מן ידיעתו, כלומר שהוא מחויב להיות לו כודאי (כברור מאליו).

באור. בכאור אל ח"ב למוד כ"א הראיתי לדעת מה הוא דמיון של דמיון; אכן יש להעיר כי הלמוד הקודם מובן גם מאליו, מפני שכל מי שיש לו רעיון אמת, יודע כי הרעיון האמתי כולל בקרבו הודאי היותר ברור, כי היות לאיש רעיון אמת אינו מורה אלא דעת איזה

דבר עד היסוד בו. בזה בודאי אין ספק לשום אדם, אם לא יחשוב הרעיון לדבר אלם כמו הצורה על הלוח ולא למין מחשבה. היינו ההשכלה בעצמה; ואני שואל: מי הוא זה יכול לדעת כי הוא נבון דבר? ר"ל מי זה יכול לדעת כי נודע לו דבר, אם לא נודע לו הדבר מקודם? מה יותר כרוז ויותר ודאי לאות האמת מהרעיון האמתי בעצמו? כאמנה כמו שהאור מגלה א"ע ואת החשך, כן האמת היא קו מדתה ומדת השקר. אחשוב שבזה השיבותי דבר גם על השאלות האלה לאמר: אם ההבדל בין רעיון אמתי ובין דמיון שקרי הוא אך במה שנאמר על הראשון שהוא מתאים עם הנושא שלו, הלא אז יאמר כי אין יתרון לרעיון אמתי בעצמות ובשלמות על דמיון שקרי (באשר הם מובדלים זה מזה אך בציון היצוני) ולפי"ז אין יתרון גם לאדם בעל מושגים אמתיים על אדם בעל דמיונים שקריים? עוד שואלים, מפני מה ישנם דמיוני שקר לכני אדם? ואיך יכול אדם לדעת בודאי שיש לו דמיונים המתאימים עם נושאייהם? על השאלות האלה עניתי כבר לפי דעתי; כי בנוגע להבדל שבין רעיון אמתי ובין דמיון שקרי, הנה מבואר מן ח"ב למוד ל"ה, כי ערך הראשון אל השני כערך היש אל האין. סבות השקר הצעתי די באר היטב מן ח"ב למוד י"ט עד למוד ל"ה באור, שמזה יוצא ג"כ מה בין אדם בעל רעיונים אמתיים ובין בעל דמיונים שקריים. בנוגע להשאלה האחרונה היינו איך יכול האדם לדעת כי יש לו דמיון המתאים עם נושאו, הוכחתי פה באריכות, שזהו אך מפני שיש לו דמיון המתאים עם הנושא שלו, או מפני שהאמת עד לעצמה, ע"ז יש להוסיף כי נפשנו בעודנה משגת באמת את הדברים היא חלק השכל הבב"ת של האלוה (ח"ב למוד י"א מ"י). לכן מוכרחים הרעיונים הברורים והודאים של הנפש להיות אמתיים כמו רעיוני האלוה.

למוד מ"ד.

בטבע הבינה לראות את הדברים לא כמקריים אלא כמוכרחים.

מופת. במבט הכינה להשיג את הדברים לאמתתם¹⁹ (ח"ב למוד מ"א) היינו כמו שהם בעצמם (ח"א מושכל ו') ר"ל לא כמקריים אלא כמוכרחים (ח"א למוד כ"ט).

מ"י א. מזה נלמד כי אך ציור הכח המדמה מסבב שאנו רואים את הדברים כמקריים בכחינת העבר כמו בכחינת העתיד.

באור. שרש הדבר הנני לבאר בקצרה. הן הראיתי לעיל (ח"ב למוד י"ז עם מ"י) כי הנפש בכח המדמה תצייר לה את הדברים כהוים אצלה אעפ"י שאינם נמצאים, אם לא תהיינה סבות השוללות את מציאותם ההוה. גם הראיתי (ח"ב למוד י"ח) כי גוף האדם אשר התפעל פעם משני גופים אחרים ביחד, כאשר אח"כ תדמה הנפש בציור את האחד, מיד תזכור גם את השני, ר"ל שתחשוב את שניהם כהוים אצלה, אם לא תהיינה סבות השוללות מציאותם ההוה. מלבד זה אין ספק לשום אדם כי אנחנו נצטרף בדמיונו הציורי גם את הזמן, כאשר נדמה לנו איזו גופים מתנועעים במתינות יותר או יותר במהירות או בתנועה שוה לאחרים.

ובכן נניח כי נער אחד ראה אתמול בבקר בפעם ראשונה את ראובן, בצהרים את שמעון, ובערב את לוי, והיום בבקר עוד הפעם את ראובן. מן ח"ב למוד י"ח נראה כי בראותו את אור הבקר, ידמה לו בציור גם את השמש איך יקיף מפה אותו החלק מהשמים כאשר ראה ביום העבר, או שידמה לו את כל היום, ועמו את הבקר עם ראובן, את הצהרים עם שמעון, ואת הערב עם לוי, כלומר שידמה מציאות שמעון ולוי ביחס אל העתיד; וכחפך בראותו בערב את לוי, ידמה בזכרונו את ראובן ושמעון ביחס אל העבר, כאשר יחבר עמהם בדמיונו הציורי את הזמן העבר. וככה ישתלשל זכרון דמיונו בודאי יותר לפי רוב הפעמים שראה אותם בסדר הזה, אם יקרה פעם כי יראה בערב אחר תחת לוי את יהודה, אז ביום המחרת בבקר ידמה בציורו עם הערב פעם את לוי ופעם את יהודה, אך לא שניהם יחדו, כאשר לפי הנחתנו ראה בערב אך אחד משניהם ולא שניהם יחדיו. דמיון הציורי

שלו יתנודד א"כ, ועם הערב העתיד לבא ידמה בעיורו פעם את זה ופעם את האחר, היינו אין אחד מהם בודאי, אלא את כ"א מהם ידמה כמקריי בעתיד. התנודה הזו בדמיון הציורי תהיה ג"כ, אם ייחס הדמיון הציורי אל דברים שנתבונן עליהם באותו האופן ביחס אל העבר או ההווה, ולפי"ז נדמה בעיור כמקריים את הדברים המתיחסים אל ההווה או העבר או העתיד.

מ"י ב. בטבע הבינה היא להשיג את הדברים בתור הנצחות. מופת. בטבע הבינה היא לראות את הדברים כמוכרחים ולא כמקריים (ח"ב למוד מ"ד). את ההכרח הזה של הדברים משנת הבינה לאמתתו (ח"ב למוד מ"א) היינו כמו שהוא בעצמו (ח"א מושכל ו'). אכן זה ההכרח של הדברים הוא בעצמו ההכרח של הטבע הנצחי אשר לאלוה (ח"א למוד מ"ז); הרי כי בטבע הבינה לראות את הדברים בתור הנצחות הזו. בשגם יסוד הבינה הם מושגים המראים את המשותף לכל (ח"ב למוד ל"ח), ולא יהוו דעת מהות אישי (ח"ב למוד ל"ז) ושם לפי"ז צריכים להיות מושגים בתור הנצחות בלי שום יחס זמני.

למוד מ"ה.

כל רעיון מאיזה גוף או אישי נמצא בפעל כולל בהכרח את ההויה הנצחית והכב"ת של האלוה.

מופת. רעיון אישי הנמצא בפעל כולל בהכרח את המהות ואת המציאות (ח"ב למוד ח' מ"י) של אותו הדבר. אולם האישיים אינם יכולים להיות מדומים בלעדי האלוה (ח"א למוד מ"ו) כי סבתם הוא האלוה (ח"ב למוד ו') במה שהוא מושג בתור המשיג אשר מקרוי המה הדברים ההם, וא"כ מוכרחים דמיוניהם לכלול את דמיון משיגם (ח"א מושכל ד') היינו את ההויה הנצחית והכב"ת של האלוה (ח"א גדר ו'). באור. במלת נמצא אין רצוני פה: יקום היינו מציאות כמובן מופשט וכעין צורה ידועה של בעל שעור, כי אם דברי פה על עצם טבע המציאות המיוחסת אל האישיים. מפני שמן ההכרח הנצחי של

האלוה יוצא הרבה כב"ת באופן רב כב"ת (ח"א למוד מ"ו); א"ב
אדבר על שרש מציאות הדברים במה שהם באלוה, כי אעפ"י שכל
אישי נועד מאחר באיזה אופן להמציא, מ"ם הכח שעל ידו כ"א מהם
עומד במציאות בא מההכרח הנצחי של מבע האלוה (ח"א למוד כ"ד מ"ו).

למוד מ"ו.

ידיעת המהות הנצחית והכב"ת של האלוה, הידיעה הכלולה
בכל רעיון, היא מתאימה ושלמה.

מופת. מופת הלמוד הקודם מאומת בכל; בין שיראה הדבר כחלק,
בין שיראה כהכל, תמיד מכיל דמיונו כן בתור הכל שלו כן בתור
החלק את ההויה הנצחית והכב"ת של האלוה (ח"ב למוד מ"ה). מעתה
מה שמחזקת הידיעה של המהות הנצחית והכב"ת של האלוה הוא
המשותף לכל הדברים וכלול בהחלק כמו בהכל שלהם, וא"כ הידיעה
הזאת היא מתאימה ושלמה (ח"ב למוד ל"ח).

למוד מ"ז.

לנפש האדם יש ידיעה שלמה מי המהות הנצחית והכב"ת
של האלוה.

מופת. לנפש האדם ישנם דמיונים (ח"ב למוד כ"ב) שעל ידם
היא משנת את גופה (ח"ב למודי כ"ג י"ט) ואת הגופים האחרים (ח"ב
למודי י"ז מ"ז מ"י) כנמצאים בפעל; א"כ יש לה ידיעה שלמה מן
המהות הנצחית והכב"ת של האלוה (ח"ב למודי מ"ה מ"ו).

באור. מזה נראה כי המהות הכב"ת והנצחית של האלוה מודעת
לכל, אכן מאשר הכל הוא באלוה ומושג ע"י האלוה, יוצא מזה כי
יכולים אנחנו להוציא ממקור ההכרה הזאת רוב ידיעותינו השלמות,
ובזה נקנה לנו את המין השלישי של הידיעה הנזכר ח"ב למוד מ'
באור ב', ואשר על טיבו ותועלתו ידבר בחלק החמישי מספר הזה כי
שם מקומו, ואם בכ"ז אין לבני האדם ידיעה ברורה מאלוה, כמו

מהמושגים הכלליים, היא מפני שאינם יכולים לדמות להם את האלוה
 בתמונה ציורית כמו שידמו להם את הגופים, ומפני שיחברו את שם
 האלוה עם דמיוני דברים שרגילים לראותם; ומניעת חבור כזה קשה
 אחרי אשר בני האדם מתפעלים בלי הרף מגופים חיצונים. אמנם כן,
 מקור רוב השגיאות הוא ממה שלא יָתַנו אל הדברים את השמות
 הראוים להם, שכן באמור אדם כי קוי העגול הנמשכים ממרכזו אל
 מקיפו אינם שוים זה לזה, בודאי הבין בשם עגול, פה לכל הפחות,
 איזה דבר אחר ממה שיביגוהו המהנדסים. ככה לבני אדם הטועים
 כחשבונם ישנם במוחם מספרים אחרים מאותם שעל הלוח לעיניהם;
 בכחינת נפשם אינם טועים כלל, ואך לעינינו הם נראים כטועים,
 כאשר נאמין שיש בראשם אותם המספרים שעל הלוח, זולת זה לא
 נחשכם לטועים, כמו שלא מצאתי טעות באדם אשר זה מעט
 שמעתיהו מצעק כי חצרו עף אל תרנגלת שכנו, אחרי אשר חשבת
 להבין היטב את כונתו, מזה נולדים רבי המחלוקות, מפני שבני האדם
 אינם משמיעים את דעתם כראוי להבנתה, או מפרשים דעת אחרים
 שלא כראוי להבנתה, ובאמת במקום שיריבו יותר בחזקה, הם אם
 מסכימים במחשבתם לדבר אחד או חושבים כ"א בדבר אחר, באופן
 כי השגיאות והסכלות אשר יאמינו באחר אינן באמת.

למוד מ"ה.

אין בהנפש רצון מוחלט או חפשי (כחירה), כי אם הנפש
 נועדת לרצות דבר זה או דבר אחר מאת סבה, הנועדת גם היא
 מסבה אחרת, וזאת ג"כ מאחרת, וכן עד אין קץ⁽²⁰⁾.

מופת, הנפש היא מקרה (סעיף, ענף) ידוע ונכון ממשיג המחשבה
 (ח"ב למוד י"א), ע"כ אי אפשר שתהיה היא הסבה החפשית למעשיה (ח"א
 למוד י"ז מ"י ב') ר"ל שאי אפשר להיות לה הכשרון המוחלט לרצות או
 שלא לרצות, כי אם היא נועדת לרצות זה או אחר מאת סבה (ח"ב למוד
 כ"ח) אשר היא גם היא נועדת מסבה אחרת, וזאת ג"כ מאחרת וכו'.

באור. בד"ז יבורר שאין בהנפש כשרון מוחלט לשית עצות בלב האדם לחמוד, לאהוב וכו'. מזה יוצא כי הכנות כאלה וכאלה אך מדומות הן, בריות הגיוניות או כלליות, שרגילים בני האדם לכרא מהפרטים, ושלפי"ז ערך שכל ורצון אל דמיון זה או רעיון אחר, או אל רצון זה או אחר, כערך האכנות אל אבן זו או אחרת, או כערך האדם אל ראובן או שמעון. אמנם מאיזו סבה חושבים בני האדם א"ע לבני חורין (בעלי בחירה) ברצונם, בארתי בהוספה להחלק הראשון, בכ"ז במסם אצטוד הלאה, יש פה לחעיר עוד, כי בשם רצון אבין את הכשרון ולא את הנמיה לחייב או לשלול, היינו שכונתי על ההכנה שבה הנפש מחייבת או שוללת את האמת או את השקר, ולא על הנמיה שעל ידה הנפש מתאוה לדברים או מואסת בהם. אחרי אשר הראיתי כי ההכנות האלה הן מושגים כלליים שאינם מובדלים מהפרטים אשר נוצרו מהם, יש לבחון אם הרצונים הפרטים האלה הם דבר אחר ממה שהם דמיוני הדברים בעצמם. כי הנה יש, כאשר אומר, לחקור אם יש בהנפש עוד חיוב אחר ושלילה אחרת מלבד אותם שהדמיון, כאשר הוא דמיון, מכיל בקרבו (עיין ע"ז בלמוד הבא ובגדר ח"ב נ"א), למען לא תרד המחשבה לשפל מדרגת צורות מצוירות, כי בשם דמיונים אין כונתי על צורות הנוצרות, ברשת העין, או לפי מי שירצה, בתוך המוח, כי אם על מושגי המחשבה.

למוד מ"ט.

אין בחירה בהנפש, ר"ל רצון מחיוב או שולל, מלבד מה שמכיל הדמיון באשר הוא דמיון.

מופת. אין בהנפש (ח"ב למוד מ"ח) הכנה מוחלטת לרצות או שלא לרצות, כי אם רצונים פרטיים, היינו חיוב זה או אחר, ושלילה זאת או אחרת. עתה נניח רצון פרטי, כלומר מקרה (מין) אחד של (סוג) המחשבה, שעל ידו הנפש מחייבת, כי שלשת זויות משולש שוות לשתי זויות נצבות. החיוב הזה מכיל השגת או דמיון המשולש,

היינו שבלי דמיון המשולש אין מקום לחיוב הזה, כי אחת היא אם אומר כי א מכיל הדמיון של ב או כי א לא ידומה בלי ב; ובכן אי אפשר להחיות הזה להיות בלי דמיון המשולש (ח"ב מושכל ג'). החיוב הזה אינו יכול א"כ להיות בפעל ולהדמות בלי הדמיון של המשולש. גם צריך הדמיון הזה של המשולש להכיל אותו החיוב בעצמו, היינו כי שלשת זוויותיו שוות לשתים נצבות. ע"כ גם כהפך אינו יכול הדמיון של המשולש בלי החיוב הזה לא להיות ולא להדמות. לפ"ז יחשב החיוב הזה למרות הדמיון של המשולש ואינו אלא הוא בעצמו (ח"ב גדר ב'). מה שהצעתי פה על הרצון הזה מוסב (באשר יצא בפרט מן הכלל ללמד על הכלל כלו) גם על כל רצון אחר, היינו שאין מאומה בלתי הדמיון או הרעיון.

מ"י. הרצון והשכל הם דבר אחד.

מופת. הרצון והשכל אינם אלא רצונים ודמיונים פרטיים (ח"ב למוד מ"ח באור). אכן הרצון הפרטי והדמיון הפרטי הכנה אחת הם (ח"ב למוד מ"ט) א"כ הרצון והשכל דבר אחד הם.

באור. בזה הסירותי את מה שרגילים לראות כסבת השגיאה. הן הראיתי לעיל, כי אי־האמת היא אך הסרון אשר מכילים הדמיונים החסרים והגבוכים בקרבם. על כן הדמיון השקרי, באשר הוא שקר, אינו מכיל דבר ודאי. ואם יאמר על אדם כי תנוח דעתו בשקר ואין לו בו ספק, לא נאמר שהרבר לו ודאי, אלא שאין לו בו ספק, או שתנוח דעתו בשקר, מפני שאין סבות המפריעות את ציור הכת המדמה שלו (ח"ב למוד מ"ד באור). ועתה אף אם אדם דבק מאד באיזה שקר, בכ"ז לא נוכל לאמרו, כי הוא לו כודאי; כי במלת ודאי אינן דבר חיוני, ולא שלילת הספק (ח"ב למוד מ"ג עם באור); אבל הסרון הודאי רואה אנכי בשקר.

אמנם ליתר באור הלמוד הקודם יש להוסיף עוד דברים אחדים. גם נחוץ לי לענות על הטעמים שיכולים להיות כמתנגדים ללמודי הזה. ועוד נראה לי, למען הרחיק כל הספקות, כי טוב להראות על מקצת

תולדות טועילות היוצאות מהלמוד הזה. אומר אני : מקצת, כי התועלויות היותר יקרות שבהן תהיינה טובנות יותר בהצעות החלק החמישי.

אתחיל בראשון, ואזכיר את הקוראים להכדיל היטב בין דמיון או השגת הנפש, ובין תמונות הדברים שהם נושאי ציורי דמיוננו. כמו כן צריך הקורא להכדיל בין הדמיונים ובין המלות המציניות את הדברים, כי יען אשר שלש-אלה שהם התמונות והמלות והדמיונים רבים יערכו ביחד או לא יבדילו ביניהם היטב, או אינם נזהרים בהבדלם כראוי, ע"כ אך זר להם כל הלמוד הזה על הרצון הנחוץ לדעת כן לתכלית החקירה כן לתועלת מנהג החיים. הן יאמינו כי הדמיונים הם ציורים המתהווים בקרבנו ע"י פגישת הגופים, ונוכחו בדעתם כי דמיוני הדברים שאי אפשר לנו לעשות מהם צורה בצלמם כדמותם, אינם דמיונים אלא יצורי הפח המדמה כמתלהלה, וכזאת יחשבו את הדמיונים כצלמים אלמים בשרד הלוח, וברוב שרעפי הדיעה הנפסדה הזאת בקרבם לא ידעו ולא יבינו כי הדמיון, באשר הוא דמיון, מכיל בקרבו חיוב או שלילה.

עוד חושבים המחליפים את המלות ברעיון הדמיון או בחיוב הכלול בקרבו, שיכולים הם לרצות דבר אחר ממה שהם מדמים, כאשר יכולים המה במלות בלבד לחייב או לשלול דבר-מה נגד דעתם.

אכן את הדיעות הנפסדות האלה יכול להרהיק בנקל מי שמשגיח על טבע המחשבה שאינה מכילה בשום אופן את דמיון ההתפשטות, וע"כ תפקחנה עיניו לראות כי הדמיון בתור מקרה המחשבה איננו לא בצורת איזה דבר ולא בדבר שפתים, כי מהות הדבורים והציורים מתהווה אך מתנועות גופניות שאינן מכילות בשום אופן את דמיון המחשבה.

זה המעט מספיק, ואפנה עתה אל שאר הקושיות. הקושיא הראשונה היא כאשר נחשב לודאי, כי מדת הרצון גדולה הרבה ממדת השכל⁽²¹⁾ שמוכרח לפי"ז להיות שונה ממנו. אכן הטעם מפני מה יסברו כי הרצון גדול במדתו מן השכל הוא הנסיון בעצמם, שלפיהו

אין צורך להם להכנה גדולה יותר מדאי ברצותם לאמר על דבר הן או לאו, היינו לחייב או לשלול הרבה דברים בלי תכלית שאינם נודעים; לא כן להקפדה השכלית שצריך הכנה גדולה מזו. ובה יבדילו בין הרצון ובין השכל. מפני שזה מוגבל והראשון איננו מוגבל.

בקושיא השני יאמרו כי לפי הנסיון היומי הברור אפשר לאדם למנוע משפטו לכלתי הסכים אל הדברים אשר התכונן עליהם. וזה מוכח גם ממה שאי אפשר לברר לאדם כי נתעה הוא בשוא במה שהתכונן על דבר-מה, אלא במה שהוא מסכים או אינו מסכים לו. מי שיצייר לו בכח המדמה ד"מ סוס בעל כנפים, אינו מודה בזה כי נמצא סוס כזה, ר"ל שאך אז הוא טועה כאשר יחשוב ג"כ שבאמת נמצא סוס בעל כנפים. מעתה מראה הנסיון בגלוי כי הרצון או ההכנה להסכים היא ברשות האדם ושונה מהכנת ההקרה.

בשלישית יוכלו להקשות, כי בחיוב רצוני אחד אין עצמות יותר מבחיוב אחר, דהיינו שאין נחוץ לנו יכלת גדולה יותר להאמית את האמת מלהאמית את השקר; לא כן ברעיון שכלי שעניניו ראות כי רעיון אחד מכיל יותר עצמות או שלמות מרעיון אחר, כי כגודל מעלת נושא אחד מחברו, כן גדולה מעלת דמיונו מדמיון הנושא האחר, ונמצא שגם מזה יוצא ההבדל בין רצון ובין שכל.

ברביעית יכולים להקשות, שאם אין לאדם הבחירה לעשות כרצונו החפשי, מה יעשה אם המצא ימצא בין שני אופנים שקולים זה כזה כמו החמור²² של בורידאן? הכי ימות ברעב או בצמא? אם אחליט כך, אז אחשוב אותו כחמור או כפסל ולא כאדם, ואם אחליט ההפך, הרי הודאה כי להאדם בחירה חפשית, ובהכנתו ללכת ולעשות כל מה שרוצה.

ישנן אולי עוד קושיות אחרות, אבל מאשר אינני מחויב לענות על כל הרהורי חלומות, הנני להשיב דבר אך על הקושיות ההן, וזה בקצור היותר אפשר.

בנוגע להקושיא הראשונה אודה כי מדת הרצון גדולה יותר

ממדת השכל, אם ר"ל בשכל אך דמיונים ברורים ונכונים; אולם לא אודה כי גדולה מדת הרצון ממדת ההתכוננות וההכנה לדמות, ולא אבין מדוע גחשוב את הכנת הרצון יותר כב"ת מהכנת ההתכוננות, הן כשם שיכולים אנחנו בהכנת הרצון לחייב הרבה בב"ת (היינו זה אחר זה כי בבת אחת אי אפשר לחייב הרבה בלי תכלית) כך אנו יכולים לדמות או להשיג ע"י הכנת ההתכוננות הרבה גופים בלי תכלית (היינו ג"כ בזה אחר זה), ואם יחליטו המתנגדים שיש הרבה בלי תכלית שאי אפשר להשיג, אענה ואומר שאי אפשר לנו להגיע אליו גם ע"י שום מחשבה, ולפי"ז גם לא ע"י שום הכנה לרצות. אכן יאמרו שאם רצה האלוה לעשות באופן שנשיג גם זאת, היה צריך לתת לנו הכנה יתרה להתכוננות, אך לא הכנה יתרה לרצות, מאותה שיש לנו מכבר, אבל הרי זו כאומר, שאם רצה האלוה לעשות שנכיר בריות אחרות הרבה בלי תכלית, היה אמנה צריך לתת לנו שכל יותר גדול, אך לא השגה יותר כללית מן החיות, מאותה שיש לנו מכבר, להשיג את הבריות ההן הרבות בלי תכלית; שכן הראיתי לדעת כי הרצון הוא דבר כללי או דמיון שנציין בו כל רצון פרטי כמו המשותף לכולם, ועתה אם יחשבו המתנגדים את הדמיון הזה המשותף לכל רצונים פרטיים או הדמיון הכללי כמו הכנה, אין להתפלא עוד אם יאמרו כי ההכנה הזאת תתגדל ותתרחב בלי תכלית עד שתעבור את גבולות השכל, באשר הכללי יאמר על האחד כמו על ההרבה ועל אישים רבים בלי תכלית.

על הקושיא השני ה אענה בהכחשת האפשרות שתהיה לנו הבחירה לעכב את משפטנו; כי באמור שהאדם מעכב את משפטו, הרי זה כאומר שהאדם הוא נוכח כי לא יבין עוד את הדבר לאמתתו; ולפי"ז עכוב המשפט הוא באמת השגה ולא רצון חפשי. להבין זאת יותר ברור נניח ד"מ כי נער מדמה לו בציור סוס, ומלבד זה אינו משיג דבר אחר. מאשר הדמיון הציורי הזה של הסוס כולל המציאות (ח"ב למוד י"ז מ"ו) והנער אינו משיג מה ששולל מציאות הסוס, הוא ידמה בהכרח את הסוס כהוה, ולא יהיה לו ספק במציאות הסוס, אע"פ שאינו

יודע אותה בודאי. כזאת נראה יום יום בחלומותינו, ואדמה שאין אדם חושב שתהיה לו הבחירה בשעת החלום לעכב את משפטו על מה שיחלום ולעשות כאלו לא חלם מה שראה בחלום. ובכל זאת יקרה פעם שגם בחלום יעכב אדם את משפטו, היינו כאשר יחלום שהוא חולם.

עוד אודה שאין אדם נתעה בשוא בעודנו מתכונן, ר"ל אודה כי הדמיונים הציוריים של הנפש אינם מכילים בפחינת עצמם שום שגיאה (ח"ב למוד י"ז באור); אבל לא אודה כי האדם בעודנו מתכונן על דבר לא יחייב מאומה; כי מה היא השגת סוס בעל כנפים אם לא חיוב כנפים בסוס, שאם הנפש לא תדמה מאומה עם הסוס בעל הכנפים, אז תדמהו כהוה אצלה, ולא תהיה לה סבה להמיל ספק במציאותו, וגם לא תכנה לבלתי הסכם לזו, כל עוד שמציאות הסוס בעל הכנפים אינה מחוברת עם דמיון השולל את מציאותו, או כל עוד שלא תבין כי דמיונה מהסוס בעל הכנפים איננו מתאים ושלם, אבל אז תכחיש בהכרח את מציאות הסוס ההוא או תמיל בו ספק בהכרח.

אחשוב שעניתי בזה גם על הקושיא השלישית, ר"ל כי הרצון הוא דבר כללי אשר יאמר על כל הדמיונים, וכי הוא מציין אך את המשותף לכל הדמיונים, היינו את החיוב, המהות השלמה של החיוב הזה, באשר הוא מושג במובן מופשט כזה, צריכה א"כ להיות בכל דמיון, ואך בבחינה הזאת צריך החיוב להיות שוה בכלם; אבל לא במה שהוא מושג כתוכן מהות הדמיון; כי בבחינה הזאת נבדלים גם החיובים הפרטיים זה מזה כדמיונים הפרטיים, ככה נבדל ד"מ החיוב הכלול בדמיון עגול מחיוב הכלול בדמיון משולש, כהבדל דמיון העגול מדמיון המשולש. גם אכחיש בודאי כי נחוץ לנו אותו הכח של המחשבה להאמית את האמת כמו להאמית את השקר. כי ערך שני החיובים האלה זל"ז בבחינת הנפש כערך היות ובלתי-היות, באשר בדמיונים אין דבר בחיוב שהוא תוכן את השקר (ח"ב למוד ל"ה באור למוד מ"ז באור). לכן פה המקום ביחוד להעיר, עד כמה מועים אותם המחליפים

את הכללי בהפרטי ואת יצור הבינה (בכח) והמופשט כמה שבפועל. בנוגע לקושיא הרביעית אודה כי אדם בשקול דעת שוה כזה ימות ברעב ובצמא, (היינו כל עוד שאיננו מרגיש זולתי רעב וצמא ואת המאכל הזה והמשקה הזה אשר גם שניהם רחוקים ממנו בשוה). וכי ישאלוני אם אדם כזה אינו דומה יותר לחמור מלאדם, ואמר שאיני יודע זאת, כמו שלא אדע למי אָדָמה את התולה את עצמו ותבחר מחנק נפשו, ולמי אשוה ילדים שוטים ומשוגעים.

עוד לי להזכיר, כמה מהתועלת מגיעה להחיים בידיעת סברתי הזו, מה שנקל לנו לראות ממה שנעיר פה. היינו בראשון כמה שהיא מורה אותנו לעשות אך כפי אשר ירזום לנו רצון האלוה, ולחשפיע עלינו טבע האלוה יותר כיתרון שלמות מעשינו וכפי שנכיר את האלוה יותר ויותר, ומלבד שהדעה הזאת מועלת להניח רוחנו מרוגז ומעצבון, עוד תיטיב להורות אותנו מה הוא אשר ננו היותר גדול, היינו אך בדעת אלהים, שע"ז נתהלך את האלהים אך במועצות אהבה וצדקה, מזה נכיר באר (הטב²³) איך טועים מדרך יקר הצדקה אותם המיחלים שכר הרבה מאלוה חלף צדקתם ומעשיהם הטובים²⁴) כמו חלף עבודה קשה²⁵), כאלו הצדקה לכדה ועבודת אלהים אינן האושר בעצמו²⁶) והחרות היותר גדולה.

ובשני כמה שהיא מורה אותנו איך נתנהג בכחינת הכלנו בארץ, או בכחינת כל דבר שאינו תלוי בנו, כלומר דברים שאינם יוצאים מטבענו, היינו כי נשא ונסבול ברוח שוקטת את שתי המסבות המתהפכות כגורל חיינו אם לחסד או לשבט, מפני שהכל יוצא מהגזרה הנצחית של האלוה באותו ההכרח, כמו שיוצא ממהות המשולש כי שלש זוויותיו שוות לשתיים נצבות.

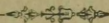
ובשלישי מועלת הדעה הזאת לחיי החברה האנושית, באשר תורה אותנו שלא לשנוא שום אדם, שלא לתת מכשול לאדם, שלא ללעוג, שלא לבעוס לשום אדם, ושלא

ל קנא בשום אדם שבעו לם; גם כמה שהיא מורה, שכל אדם יסתפק בחלקו ויעזור לרעהו, לא אך מרגש המלה שתשש כוחה כנקבה, ולא מנגיעה בדבר לתועלת עצמו, אף לא מאיזו אמונה טפלה, כי אם ע"פ התנהגות הבינה בלבד, כפי הדרוש לחפץ הזמן והענין, כאשר אראה לדעת בחלק השלישי.

וברביעי תועיל הדעה הזאת לא־מעט לחברה המדינית, כאשר תורה באיזה אופן צריך המנהל לנהוג את יושבי הארץ ולשלוט בהם, למען לא יסורו למשמעתו כעבדים, כי אם כבני חורין יעשו את הטוב ואת הישר.

בזה באתי עד תכלית הכאור הזה, ובו אסיים את החלק השני הזה, שבו הצעתי את טבע נפש האדם עם סגולותיה באריכות ובשפה ברורה כפי אשר הרשה קשי הענין, ואחשוב שהוריתי דעה אשר ממנה יכול הקורא ללמוד הרבה טוב ויפה, תועלת יתרה והכשר דעת חכמה, כמו שנראה גם להלן.

תם החלק השני



הערות והארות מאת המעתיק העברי.

1) אחרי אשר כלל שפינוזה צראשונה את ערך וולצי הגוף והנפש צשני כללים, הכלל האחד הוא הגשמי (התפשטות) והכלל השני הוא הרוחני (ומחשבה), הוא הופך עתה את הקדר והערך, ושצ לדון מהכללים, שהם הגשמי והרוחני צתור ומשיגי האלוה, על הפרטים שהם ומעודי וולצי הגוף והנפש צתור ומקרים להמשיגים ההם. 2) הכרתנו הכללית של עלם האלוה ומסתעפת צשני כללים כאמור: הכלל האחד הוא קצון הנומלטים הגשמיים, ועל ידו אנחנו ומשיגים את האלוה צצחינת החומר או הגוף, וצלשון שפינוזה: ה ת פ ש ט ו ת; והכלל השני הוא קצון הנומלטים הרוחניים, שעל ידו אנחנו ומשיגים את האלוה צצחינת הרוח או הנפש, וצלשון שפינוזה: ו ו ח ש צ ה; וקצון שני הכללים האלה שהם הגשמיים והשכליים צמוקספר צלתי בעל תכלית הוא כלל כולל את כל העולם כלו, שצו ומתגלה או מושג לנו הכח החצוי והעומון צקרצו ה' הוא האלהים. שני הכללים ההם „התפשטות ומחשבה“ נקראים: תוארי האלוה או ומשיגי האלוה. אמנם ינסם צלעדס לאלוה ומשיגים אחרים צלי תכלית למוקספרס; אבל אין לשכל האנושי הכרה והשגה ודמיון צהם, שמיגי על ידם את משהות האלוה, זולתי ע"י התגלות שני המשיגים ההם. והנה ומשיגי ה ת פ ש ט ו ת הוא ה מ ו ק ו ס ולא ה ז ו נ, שגם הוא אמנם נוכל (ח"צ למוד ו"ד צאור), אבל איננו ומשיגי האלוה, ומפני שאיננו תואר לעלם שהוא מוחץ להזמן היינו כלחי, וצכן אך ה מ ו ק ו ס הוא תואר האלוה ולא ה ז ו נ שהוא רק ומקרה צדמיון ולא צהכרה המוקפת השגת העלם שאין לו זמן כלל. וצזה יוצן למוד א' ומופתו וצאורו ולמוד צ'. 3) לכאורה יש צזה קתירה צדצרי שפינוזה בעלמון, כי צח"א למוד י"ז צאור הוא שולל את השכל ומאלוה, וכן צח"א למוד ל"א הוא

ווכנים את השכל, זין שיהיה ז"ת זין שיהיה זצ"ת, זקוג הטצע הפעול, היינו זין הווקרים זלזד ולא זין הוושגים ; וכאן הוא ויחס לאלוה רעיון, שהוא שכל כוזזאר להגן זלמוד ד' ? התצוה ע"ז היא צוה שהעיר שפינוזה זח"א קס שאף חס יס שכל זאלוה עכ"פ אינו כשכלנו (כוו שהעירותי קס ע"ז גם לפי דצרי הרמוז"ס ע"ס), א"כ יס לאלוה שכל כללי הכולל הכל זעהרה, ולא שכל פרטי כשכלנו הווחלקי זרעיונים אישיים הדצורים על אפני תנועות הזמן והווקוס, וק"ל.

⁴ כונחו לוור זצין הוושגים אין קוס שתוף כלל, כי חס כל ושיג ווליד ווקרו זפני עלמו (in se esse) זארפן כי קצת פעולה זווקרי חיזה ושיג לא תצוקס זושגי אחר, וופני שכל ושיג ווקצז פעולות ווקרו זפ"ע, ועכ"ז ווחאים הדמיון עם כושאיו קהס הדצרים הודוונים, וזכו יען אשר קדר וקסור הקצות עם פעולותיהן קוה זכל הוושגים, כוו שהולך ווזזאר זזה.

⁵ כאן רווז שפינוזה על אחדות (אידענטיטאט) הוושגים של האלוה, וכי הזדלס ופרידתס היא אך זצחינת שכל האדס זזה קגה שוכה או זוזצט א וסכה. ולפי"ז ווקור הזדל ושיגי האלוה הוא אך הזיון (Phaenomen) אנושי הווחנגד לטצע הדצר זעלמו, שעל היקוד הזה זנה קאכט את כל שיטתו כידוע.

⁶ רווז לדצרי הרמוז"ס ק"ח לראשון : „כצר ידעת פרקוס זה הווחור אשר אורוהו הפילוסופים זקס יתעלה והוא אורס שהוא השכל והוושכיל והוושכל ושאלו השלטה ענינים זו יתעלה חס ענין אחד וכו' היות השכל והוושכיל והוושכל ענין אחד אינו זחק הזורה לזד אזל זחק כל שכל וזנו ג"כ הוושכיל והשכל והוושכל דצר אחד כשיהיה לנו שכל זפעול, אזל אנחנו כלל ווכה אל הפועל עת אחר עת" ; ואל דצרי הר"א אצן עזרז זפ"כ כי תשא (שמות ל"ד) „כי הוא לזדו ידע ודעת וידוע", וזכר ג"כ זקפר פרדס רוונים לר"ו קורדואירו שער י"ג זשתי הלשונות גם יחד, היינו הדעת היודע והידוע, וגס שכל וושכיל ווושכל.

7) כונתו זכ"י כי הליוור או הוודע נוכלא צפ"ע ואינו תלוי
בנושא הגשמי כי אם בערך חילוכי, וכל דמיוני המדעים אינם אלא
חזיונים זמניים צמחות הו ח ש ז ה של האלוה, כמו שכל הגשמים
אינם אלא ווקרים זמניים צמחות ה ת פ ש גות של האלוה, ווקרה
הדמיון הוא רק חזיון הגשם, והאפש היא רק דמיון גופה, ואין דמיון
בעולם שיהיה ודומה לזכ"י, כי אם לכל דמיון יש נוכלא צפעל, וכל
דמיון הוא הצנה, שגם שניהם אך חזיוני ווקרה הגוף; הוודע הוא
עבודה השכל הפועל צמחצנה, ואדם חושב הוא עושה ועווד ופועל
כמו חזון צונה חושב וחרש, ודוק.

8) צושל הזה הראה שפינוזה לדעת, כי הווחות נפרדת
והוול'יות הזמניות, וזכ"י היא ודומה כנוכלא צהושגיגים, ודוק.

9) ר"ל אין עלם אלא האלוה שהוא הכללי, והאדם שהוא זמני
אינו אלא ווקרה וון או צתוך האלוה. אצל איך נדמה לנו את התאחדות
האדם עם האלוה? אם האלוה נוכלא צפ"ע שצו אדוקים צני האדם
כמו הלצע הירוק צהעלה, או האלוה אך כללות הווקרים ההם? זה
לא צאר שפינוזה. וצכלל קתומה וחתומה אללו השאלה צאיזה יחס או
ערך או הלטרפות עומד העולם ומלואו עם האלוה? שפינוזה קתם
ולא פירש, על כן כל שיעתו קתומה וכהם, ולזה רצו צאורים ופירושים
וגדולים חקרי לצ על אודותיו — ואולי לא היה לשפינוזה צעלמו
רעיון צהיר וצרו וזה, כי אם הרגש חצוי (אהנוג) צקירות לצו,
שעד אליו צא צהגיון חקירותיו, ושם הגצול אשר קרא אליו: עד פה
הצא ולא חוסיק! —

10) צצרי פלפול שפינוזה וכרכוריו פה קתומים, כי צא צוועקה
וכתפס צצרי עלמו צגדר צ' שלפיהו יהיה האלוה ווחות האדם, אחרי
אשר לא יהיה ולא ידומה האדם צלעדי האלוה, שזהו גדר הווחות לפי
צצרו, וכועטו הוא קוחר א"ע פה חוך כדי צצור, שצתחלה קצר כי
להגדר שהוא אין ווקוס פה, ולצקוף חזר אליו, והעיר רק על קדר
הווצטא שצו, אולם ענינו נשאר כמו שהוא — וכראה כי שפינוזה

תוך יקרות דיוקו על החלק השני והגדר הוא היינו מה שבלעדי הדבר לא יוכל הוא להיות. אכן האלוה יכול להיות בלעדי האדם אשר אינו יכול להיות בלעדי האלוה, א"כ האלוה אינו מהות האדם.

¹¹ לדעת שפינוזה אין לנפש האדם ידיעה והכרה אלא צוה שיש לה דמיון או רעיון מגופה, ונושא כל דמיונים ורעיונים הוא אך גופה עם מקריו או ועמדיו ומלציו השונים. ידיעתה הרגשית והצנתה ומגופים אחרים היא אך באמצעות גופה שמתפעל מהם ע"י איזה חקוי גופני, ולהחקויים ההם יש קלת שתוף עם הגופים האחרים, שע"כ ומקיימים דמיוני הנפש עם הגופים האחרים, אבל כ"ז אך צדיעה חלקית וכזוכה ותמיד באמצעות גופה. צוה יוצנו דצרי שפינוזה צוה וצא.

¹² כונתו פה להוכיח כי תנועות הנפש ועשחונותיה תלויות בהתפעלויות או בהתרגשויות גופה, שמוננו לצדו הנפש ומקבלת את כל חקוייה, והנפש לגופה כראי מולק במחזה השגותיה.

¹³ לדעת שפינוזה הנפש היא אך דמיון גופה, ורק באמצעות גופה שהם החושים היא יכולה להצין גופים אחרים, ובאשר החושים ומתעים כידוע, על כן לדעת שפינוזה ידיעת הנפש ומגופים אחרים איננה שלמה וצרוכה, כי אם צלולה וכהם. וצוה יוצנו דצריו בלמודים הצאים.

¹⁴ צוה הלמוד וצאים רולה שפינוזה להקציר ידיעת הנפש את עלמה (זעלבסקטעוואוסקטזיין) שהיא באמצעות האלוה באשר הנפש היא אחד ומקרי משיג המהשגה שלו.

¹⁵ לדעת שפינוזה מהות גוף האדם אינה צמצע היקודות שוהם הוא מורכב, כי אם בתנועות ומלצי היקודות ההם וצערכם זה לזה, שע"כ חלוק החומר (שטאפוועכקעל) אינו מוכלה את הגוף. והנפש יודעת את גופה אך צדיעת התנועות והמלצים ההם של חלקיו או יקודותיו שהם מקריו, ולא צדיעת היקודות צעלום, כמו שצאר זה לעיל בלמוד י"ט. על כן ידיעתה מהגוף איננה ומסקת, באשר איננה

יודעת את חלקיו או יקודותיו שהם קצותיו הקודמות, ושאינן צהכשר כח דויוכי הנפש כ"ל.

¹⁶ (כונתו כ"ל, כי ידיעה נוספת אינה אלא אותה הכוללת גם את הסצות של נושאה; אכן הנפש יודעת אך את הנוקרים, ואינה נוכרת את היקודות של גופה ושל גופים אחרים, היינו אותם היקודות שהם הקצות של הנוקרים ההם ושל חליפות ההתפעלויות ההן, ע"כ ידיעת הנפש מנוקרי גופה אינה נוספת והיא נחוסרת.

¹⁷ (יען אשר הנפש איננה נוסגת את הפרטים והזמניים אלא צידיעה ומבולבלת, נופני שאינה יכולה להשיג את כללות הקצות, ע"כ לא תוכל לדעת גם כניסתם בהזמן וליחחס מונו; אונס ציכלת הנפש להשיג צידיעה נוספת ונהנואלאות חוץ לגבולות הזמן, וא"כ יכולה להגיע להשגה צרורה של האלוה.

¹⁸ (כונתו כי הנפש נוסגת אך את הכלל של כל הגופים עם דויוכי הכלל בהכרה נוספת; אצל את הפרטים, צ"ח יכולה הנפש להשיג אך צדויון נחוסר שאינו נוספיק. הכלל הוא סך הנושגים עם נוקריהם צצ"ח, שהם לצדם עומדים בכללם צפ"ע, ולא הפרטים האוצדים והנדחים. ע"כ בהעריך הנפש להשגתה את הנושותף להכלל יהיה לה דויון נוספיק גם צכל פרע ופרע, נופני צצכל פרע כלול וזה שהוא נוסותף לכלם, וכל דויון ונהנושותף הוא נוספיק, כנצואר צלמוד שאחר זה.

¹⁹ (ר"ל עם קצותיהם שזו השגה שלמה ונוספת כנושפט התצובה, כ"ל למוד ו' צאור, וא"כ אין נוקס עוד לקרי והזדמן, אחרי אשר קצות הדצרים כלולות עוהם בהשגה.

²⁰ (צידיעה זו נחנגד שפינוזה לכל הפינוסופים הקודמים לפניו, וא"כ גם להרוצ"ם שהניח הצחירה צחדם כנושכל ראשון שאינו לריך למופת היא "היכולת לאדם" (כ"א לראשון) והתקשה רק להשוות אה היכולת או הצחירה הזו עם הידיעה של האלוה צח"ג פ"ב, וזו שאלת ידיעה וצחירה הנופורסות, אשר כצר התפלספו צה גם חכוני הדת

לפני הרעצ"ם כמו ר"ס גאון ואחרים, והרעצ"ם האריך בתשובת השאלה הזאת ככ"ל בח"צ ופרק ט"ז עד פ' כ' ומוזכר שם צעם צעלי כת האשעריאה הנוכחיים צחופט רגון האדם וצחירתו ואווריס "שהאדם אין יכלת צידו כלל לעשות דבר או להניח עשותו וכו'".

(²¹) רומז בזה על קארטעזיוס שהחליט כי רגון האדם אינו מוגבל, אך שכלו מוגבל, והיות האדם צללס האלהים הוא מפני רגונו שאינו מוגבל, וכי הרגון יודה לדבר אשר השגתו מוחקרית, והו מקור השגיאה, שאם לא יתרחק הרגון הלאה מוגבול השכל לא תהיה שגיאה צעולס. עכ"ז עווען שפינוזה פה.

(²²) אם מונחות לפני חמור רעב או למא שתי הצילות חליר או שני כדים וים, האחד מועבר וזה והשני מועבר האחר, ושניהם רחוקים צטוה מן החמור, אשר יפטו לוארו לעבר וזה ולעבר וזה, ובאשר לא יוכל לאכול או לשתות שניהם צצת אחת, יפסח צרלונו תמיד ומהעבר האחד אלל העבר השני, ולא יגע לא בזה ולא בצאחר, עד אשר ימות צרעצ או צלמא.

(²³) שאם אין צחירה לאדם אין מקום עוד לשכר ועונש לעוה"צ צידי שמים, ואף לא צעוה"ז צידי אדם. ובאשר שאל אחד רעי שפינוזה אותו, שלפי"ז צחיזה מוספט יכול הצ"ד של מטה לחייצ את הרשע למות? השיצ לו צאחד מכתציו סצאמות אין לנו שום זכות להניית את הרולח אשר רלח נפט אדם ומהכרח נצצו — אבל גם נחשים ועקרצים וחיות עורפי טרף צודאי אינם הורגים צבוכה, וצכ"ז אחת דתם להשויד להרוג ולאצד ולהכחידם מן הארץ, כדי להרחיק מולדם הסכנה לצני האדם. (²⁴) ע"ד שנוקפר היינע איך העגע על קרא פעס צחום הגיגו: איככה, היחצע אדם סכרו לעוה"צ על אשר פרנס את אציו ולא הרג את אחיו?

(²⁵) מוסכים למאור הנודע: אל תהיו כעצדים המושנשים את הרצ על מנת לקבל פרס אלל היו כעצדים המושנשים את הרצ שלא על מנת לקבל פרס.

(86) כי וועקס טוצים טכרס זלדס היינו צעלום, כמו שוועקס רעים ענטס זחיקס, וזה זרר גס בן רז חקדאי קרעקש זקפרו אור ה' ו"ז כ"ז פ"ד זאמרו שס: "שעוונט וסגמול האמתייס הוא הנפטיי וכו'". — וזוהי כונת חז"ל זפרקי אצות: זכר וולוה וולוה ושכר עזרה עזרה, שזוהי חוכן שני הלמודים האחרונים וקספר שפינוזה שלפנינו הלל הנוה למוד ו"א: „אף אס לא ידענו כי נפשנו היא נלחית, זכ"ז נחשוז ליותר נעלה את הלדקה ואת הדת וזכלל כל וזה שנוגע לשלמות נפשנו וסיסרת רוחנו" — למוד ו"ז: „האושר אינו זכר הלדקה כי אס הלדקה צעלום, ואין לנו חלק זאושר זשזיל שזשנו את תקוקותינו, אלל זשפך שזשזיל שיש לנו חלק זשאושר יכולים אנהנו למושל זתשוקותינו". — זזחית האוונה זשזר ועונט זכלל, השזוכנו זזר קדמוני העמים על הנסיון היווני וראו שאין הרשע נענט חנויד ולל הלדיק לולה כי „יש לדיקים אשר ווגיע אליהם כוועשה הרשעים ויש רשעים שווגיע אליהם כוועשה הלדיקים" וזיא השאלה הקדמונית על לדיק ורע לו רשע ועוז לו, וזקשו להשוות את הדזר צעולם אחר חוץ וועוה"ז, אלה וזוה צעולם עזר ואלה וזוה צעולם עתיד: הסודיים והנושכים אחריהם האמינו כי הלדיק נענט צעוה"ז על חטאתו אשר חטא צעולם העזר היינו זגלגול הקודס, וכן הרשע וקצל צעוה"ז; גמול הטוץ אשר עשה צעולם העזר; אכן הוולרים והיוכים והאדוקים זדיעותיהם הוולילו את השארת הנפש אחרי מות גופה וחיים צעוה"ז, כדי להשוות את הקוטי ההוא צעולם העתיד לאוור, כי הלדיק שהיה רע לו צעוה"ז יקצל שכרו ושלס צעוה"ז, והרשע שהשעה וזשחת לו צעוה"ז עונט יענט לעוה"ז. והתנחלה הדיעה הזאת אל הדתות שהוקיפו עליה עוד תחית המותים, וכל זה ושוס שרגיל הלדס לקצל שכר חלק כל עזודה עזרה ולהיות נענט עקב וועקס רעים, וע"ז אוור חכס אחד: וואמיני שכר ועונט וכל הנוהגים זוועקסיהם לקור וזרע רק וזיראת עונט הגיהנם ולעשות עוז אף זתקות שכר הג"ע סס וואטעריאליסטיים ווקרייס זקרז הדתות.

חלק שלישי.

מקור הפעליות הנפש ומבצען¹

הקדמה.

רוב הסופרים אשר כתבו על הפעליות הנפש (תנועות נפשיות) ומדות בני האדם, נראו כאלו לא נשאו ונתנו על דברים טבעיים. הכתנהלים לרגלי חוקים משותפים לסדר כל הטבע, כי אם על דברים שהם חוץ לדרך הטבע; ולא עוד אלא שנראה כאלו היה להם האדם כאמת עולם קטן בתוך העולם הגדול, בהאמינם כי האדם איננו חי לפי משטר הטבע, כי עוד יהרסחו; כי האדם שליט על מעשיו בשלטון מוחלט, ומאתו לבדו תצא פעולותיו הרעות והטובות; וכן הם מיחסים אשמת חולשת האדם והתפכות מסכותיו, לא אל החוק הכללי של הטבע, כי אם אל, לא אדע איזה, מוס רע בטבע האדם, אשר עליו יבכו, ישחקו, ילעגו או, כנעשה לרוב, יקללו; וכל המבין להתקלם בנפש האדם ביתר שאת מדברותיו וביתר עוז הריפותו, הרי זה נחשב כחסר מעט מאלהים.

אמנם היו אנשים רבים גדולי המעלה (אודה כי מפעלם ומשקידתם למדתי רב) אשר כתבו הרבה דברים יקרי ערך על מדות הליכות החיים, ונתנו לבני האדם מועצות דעת ותכונה; אבל אין גם אחד מהם, לפי ידיעתי, גזר אומר על טבע וכוחות ההפעליות ועל יכלת הנפש למשול בהן. הן ידיעתי כי קארטעזיוס המפורסם לשם ולתהלה, למורת דעתו שיש שלטון מוחלט להנפש על מעשיה, שקד לבאר את הפעליות נפש האדם ע"י סכותיהן האחרונות, ולהורות גם את הדרך

איך תמצא הנפש ממשל מוחלט על הפעלותיה; בכ"ז. לפי דעתי לכל הפחות, הראה בזה אך את חריפות רוחו הגדולה, כאשר אוכיח במקומו. אשובה נא אל הכוחרים יותר לקלל ולשחוק על הפעלויות־נפש בני האדם ומעשיהם, מלהבין אתהן. הן המה יתפלאו בל"ם כי אנסה לדבר על חסרונות וסכלות בני האדם, בסדר כללי ההנדסה, ולהראות באופן נכון ואיתן את מה שלדעתם הוא סותר לכינת האדם, ומה שהם קובלים עליו כעל הבל והפכפך וזועה.

מעמי ונימוקי הוא זה: אין דבר נעשה בטבע אשר יחשב כשגגה היוצאת ממנו, כי הטבע איננו משתנה בכל זמן ובכל מקום, וכיכלתו לפעול כן מעלתו, ר"ל כי חוקי הטבע והליכותיו, שעל פיהם הכל נעשה ומשתנה מצורה לצורה, לא ישנו את תפקידם בכל מקום ובכל זמן, וא"כ אין בעולם אלא אופן אחד להכיר טיב איזה דבר, והוא ע"י החוקים הכלליים של הטבע.

ובכן מתהוות בהנפש הפעלויות השנאה הכעס הקנאה וכו' בבחינת עצמן מאותו ההכרח והמעלה של הטבע, כשאר תולדותיו, ויש להן סבות מיוחדות שעל ידן נוכל להבין אותן, ולהן תוארים מיוחדים הראויים להיות מובנים לשכלנו, כתוארי איזה דבר אחר, אשר אך להסתכל בהם תתענג רוחנו.

לכן אעמיק חקירותי על טבע וכח ההפעלויות ועל ממשלת הנפש עליהן, באותה השיטה אשר התהלכתי בה לעיל במחקרי האלוה והנפש, ואבחון מעשי בני האדם והשתדלותם, כאלו היו חקירותי על קוים שטחים או גופים.

גדר א'. אני קורא לסבה: שֵׁלֵמָה או מתאימה, אם על ידה תושג פעולתה באר היטב; בלתי מתאימה או מחוסרת (חלקית), אם ממנה בלבדה אין פעולתה יכולה להיות מובנת.

גדר ב'. אני אומר כי אז אנחנו פועלים, אם נעשה בנו או מחוץ לנו דבר שאנחנו סבתו השלמה, ר"ל אם מטבענו יוצא דבר־מה בנו או מחוץ לנו, שיכול להיות מובן באר היטב ע"י טבענו בלבד (וגדר

א'; ובהפך אומר כי אנחנו מקבלים פעולה (נפעלים) אם יעשה דבר-מה בקרבנו או יוצא דבר-מה מטבענו, שממנו אנחנו אך הסבה החלקית.

גדר ג'. בשם הפעליות-הנפש אבין התרגשיות הגוף שע"ז יכלת הגוף לפעול נוספת או נגרעת, מחזקת או נחלשת, ועם זה גם דמיוני ההתרגשיות ההן (תנועות נפשיות)².

ולפ"ז אם יכולים אנחנו להיות הסבה השלמה של אחת ההתרגשיות ההן, אז רצוני במלת הפעלות-הנפש איזה מעשה פעולה, ואם לא, איזו הפעלה (קבלת פעולה).

הנחה א'. גוף האדם יכול להיות מתפעל (מתרגש) בהרכב אופנים, שע"ז יכלתו לפעול נוספת או נגרעת; אכן גם כאופנים אחרים אשר לא יגדילו ולא ימעיטו את יכלתו לפעול.

המשפט או המושכל הזה נשען על ח"ב הנחה א' ומ"ש ה' ז' אחרי למוד י"ג.

הנחה ב'. גוף האדם יכול לקבל הרכב שנויים ולשמור בכ"ז את חקוי או ציוני הנושאים (חלק ב' הנחה ה') וא"כ גם הצורות המדומות של הדברים ההם (ח"ב למוד י"ז באור).

למוד א.

נפשנו היא פעם פועלת ופעם מקבלת פעולה; היינו כל עוד שיש לה רעיונים שלמים, היא בהכרח פועלת, ובעוד שיש לה דמיונים שאינם שלמים, היא בהכרח מקבלת פעולה.

מופת. בכל נפש אדם ישנם רעיונים שלמים ודמיונים חסרים ונבוכים (ח"ב למוד מ' באור). הרעיונים שהם שלמים בהנפש, הם שלמים באלוה בבחינת מה שהוא תוכן את מהות הנפש ההיא (ח"ב למוד י"א מ"ו), ואף אותם שאינם שלמים בהנפש, הם שלמים באלוה (ח"ב למוד י"א מ"ו) לא במה שהוא תוכן אך את מהות הנפש ההיא, כי אם במה שהוא תוכן רוחות נושאים אחרים וכוללם בקרבנו. מאיזה דמיון מונח צריך

לצאת איזה פעולה בהכרח (ח"א למוד ל"ו) שממנה האלוה הוא הסבה השלמה (ח"ג גדר א'), לא כמה שהוא כב"ת, כי אם כמה שהוא מושג כביכול כמתפעל מאת הרמיון ההוא (ח"ב למוד ט'). מעתה מהפעולה אשר סבתה האלוה כמה שהוא מתפעל מאת הרעיון שהוא שלם בהנפש, הנפש הזו היא א"כ סבתה השלמה (ח"ב למוד י"א מ"י). לכן כמה שישנם לנפשנו רעיונים שלמים (ח"ג גדר ב') היא פועלת בהכרח. זה היה הראשון. מה שיוצא בהכרח מרעיון שהוא שלם באלוה, לא אך כמה שבו נפש אדם כי גם כמה שבו גם נפשות נושאים אחרים ביחד עם נפש האדם ההוא, מהיוצא הזה אין נפש האדם ההוא הסבה השלמה, כי אם החלקית (ח"ב למוד י"א מ"י). א"כ הנפש, בעוד שיש לה דמיונים בלתי שלמים, מקבלת פעולה בהכרח. זה היה השני. הרי כי נפשנו פועלת וכו'.

מ"י. מזה מבואר כי הנפש עלולה יותר למקרי קבלת פעולה, בהיות לה יותר דמיונים שאינם שלמים, ובהפך היא יותר פועלת, כאשר יהיו לה יותר רעיונים שלמים³).

למוד ב.

הגוף איננו יכול להועיד את הנפש למחשבה, והנפש איננה יכולה להועיד את הגוף לתנועה או למנוחה וכדומה⁴.

מופת. הסבה לכל מקרי המחשבה הוא האלוה בכחינת מה שהוא נמצא חושב ולא כמה שהוא מתגלה לנו ע"י משיג אחר (ח"ב למוד ו'). מה שמועיד את הנפש למחשבה הוא לפי"ז מקרה המחשבה ולא מקרה ההתפשטות כלומר לא הגוף (ח"ב גדר א'); זה היה הראשון. תנועת או מנוחת הגוף צריכה לצאת מגוף אחר, אשר גם הוא נועד לתנועה או למנוחה מגוף אחר. ובכלל צריך כל המתהווה כגוף להתהוות מאלוה כמה שהוא מדומה כמתפעל ממקרה ההתפשטות, ולא כמה שהוא מדומה כמתפעל ממקרה המחשבה (ח"ב למוד ו') היינו שאי אפשר לו להתהוות

מִן הַנֶּפֶשׁ שֶׁהִיא מִקְרָה הַמַּחֲשֵׁבָה (ח"ב לַמּוֹד י"א); זֶה הוּא הַשְּׁנִי. ע"כ
אֵין הַגּוֹף יִכּוֹל לְהוֹעִיד אֶת הַנֶּפֶשׁ וְכוּ'.

בְּאוֹר. זֶה מְבוֹאֵר יוֹתֵר מְפוֹרֵשׁ מִמָּה שֶׁנֶּאֱמַר בְּבֹאֵר אֶל ח"ב לַמּוֹד
ז', הֵינּוּ כִּי נֶפֶשׁ וְגוֹף הֵם דָּבָר אֶחָד הַמוֹשֵׁג פַּעַם בְּתוֹר מְשִׁיג הַמַּחֲשֵׁבָה
וּפַעַם בְּתוֹר מְשִׁיג הַהִתְפַּשְּׁטוּת, לְפִיכֶךָ סֵדֵר וְקִשּׁוֹר הַדְּבָרִים בְּאֶחָד הוּא.
בֵּין שְׂיוֹשֵׁג הַמִּבְע בְּתוֹר הַמְשִׁיג הַזֶּה, בֵּין שְׂיוֹשֵׁג בְּתוֹר הַמְשִׁיג הָאֲחֵר;
וּלְפִי"ז גַּם סֵדֵר פְּעוּלָה וְהַפְּעָלָה בְּגוֹ פְּנֵי אֶחָד הוּא בְּטַבַּע עִם סֵדֵר
פְּעוּלָה וְהַפְּעָלָה בְּנֶפֶשׁ נוֹ, מֵה שֶׁמְבוֹאֵר ג"כ מִמָּה שֶׁהִיא לְמוֹפֵת עַל
הַלְמוּד ח"ב י"ב.

אִם אֲמַנֵּם הַדָּבָר הַזֶּה בְּרוּר בְּלִי שׁוּם מְקוֹם לְסַפֵּק בּוֹ, בְּכ"ז אַחֲשׂוּב
כִּי הַקּוֹרָא לֹא יִחוּשׁ לְשׁוּם לְכוּ אֶל הַדָּבָר, עַד אִם אֲשֶׁר הוֹכַחְתִּי אֶת
אֲמַתּוֹ מִזֵּי הַנִּסְיוֹן, כִּכָּה נִשְׂרַשׁ עִמּוֹק בְּלִבּוֹ כְּדָבָר בְּרוּר, כִּי הַגּוֹף סָר
לְמַשְׁמַעַת הַנֶּפֶשׁ וְעַל פִּיה יִנּוּעַ וִינּוּחַ וַיַּעֲשֶׂה אֶת כָּל הַתְּלוּי אֶךְ בְּהַרְצוֹן
וּבַהֲכָה אֲשֶׁר בְּמַחֲשַׁבְת הַנֶּפֶשׁ.

מֵה שֶׁבִּכְלַת הַגּוֹף לַעֲשׂוֹת לֹא תִכַּן שׁוּם אָדָם עַד כֹּה, ר"ל אֵין אָדָם
יֹדֵעַ עַד הֵנָּה מִן הַנִּסְיוֹן, מֵה זֶה יִכּוֹל הַגּוֹף לַעֲשׂוֹת לְפִי חוֹקֵי הַמִּבְע
בְּלִבּוֹ, כִּמָּה שֶׁהוּא מוֹשֵׁג אֶךְ כְּנֹפֵגִי, וּמֵה שֶׁאֵין בְּכַח הַגּוֹף לַעֲשׂוֹת מִבְּלִי
אֲשֶׁר תּוֹעִיד אוֹתוֹ הַנֶּפֶשׁ לְכַךְ; כִּי אָדָם לֹא הִכִּיר עַדִּיין אֶת תְּכֵנִית
מְכוּנַת הַגּוֹף, לְמַעַן יוּכַל לְדַעַת פֶּשֶׁר כָּל הַמַּסְבּוֹת הַמַּתְּהַפְּכוֹת בְּתַחְבּוּלוֹתָיו,
בְּלִי לְהַזְכִּיר אֶת אֲשֶׁר עֵינֵינוּ רוֹאוֹת בְּבַעַח"י חֲסָרֵי בִּינָה מֵה שֶׁנַּעֲלָה
הַרְבֵּה עַל כְּשֵׁרוֹן הָאָדָם, וְכִי הוֹלְכֵי־חֲשָׁכִים (נֶאֱכָטוּוּאֲנִדְלֵעֵר, Somnambule
עוֹשִׂים הַרְבֵּה בְּשֵׁנַתָּם מֵה שֶׁלֹּא עָרַב לָבָם לַעֲשׂוֹת בְּהַקִּיץ, זֶה מוֹרָה לְמַדִּי
כִּי הַגּוֹף בְּלִבּוֹ לְפִי חוֹקֵי מִבְעוֹ יִכּוֹל לַעֲשׂוֹת הַרְבֵּה אֲשֶׁר תִּתְּפֵלֵא נִפְשׁוֹ
עַלָּיו.

גַּם אֵין אָדָם יֹדֵעַ בְּאִיזָה אוֹפֵן וְע"י אִיזוֹ אֲמַצְעִים תִּנְיַע הַנֶּפֶשׁ אֶת
הַגּוֹף, כִּמָּה מְדוֹת תְּנוּעָה תְּמוּד אֶל חֵק הַגּוֹף, וּבְאִיזוֹ מַהִירוֹת תִּנְיַעְהוּ.
מִזֶּה יוֹצֵא כִּי הָאוֹמְרִים אֲשֶׁר פְּעוּלָה זֶה אוֹ אַחֲרֵת שֶׁל הַגּוֹף נּוֹכַעַת מִן
הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּמְשׁוֹל בְּהַגּוֹף, אִינֵם יוֹדְעִים מֵה שְׂאוֹמְרִים, וְאִינֵם אֲלֹא

כמודים בניבים נאים שאינם מכירים הסבה האמתית של הפעולה ההיא, ולא יתמהו ע"ז.

אמנם המה יענו שאם נדע או לא־נדע את האמצעים שעל ידם תגיע הנפש את הגוף, כב'ז הנסיון יורנו כי הגוף יחסר כל כשרון אם לא תהיה כנפש האדם הכנה למחשבה. וכן יאמרו שנודע בנסיון כי תלוי ביכלת הנפש בלבד שהאדם מדבר או שותק ועושה הרבה דברים אחרים אך בעצת הנפש ובפקודתה.

בנוגע לראשון אשאל אם הנסיון לא יורנו ג"כ, כי בהפך אם הגוף חסר־כשרון גם הנפש אינה מוכשרת אז לחשוב? שאם הגוף נח בתנומה גם הנפש תישן עמו יחדו ואין לה יכלת לחשוב מחשבות כמו בהקיץ? עוד יודע כל אדם בנסיון, כי הנפש איננה מהירה תמיד כאופן שוה לחשוב על איזה נושא. ויותר שהגוף מוכשר לעורר תמונת נושא זה או אחר הישנה בקרבו, כן תהיה הנפש מוכשרת יותר להתבונן על נושא זה או אחר.

אכן אומרים אמור שאי אפשר כי מחוקי הטבע לבדו, בבחינת גופני, תגלגנה הסבות אל בנינים מפוארים ציורי משכית וכיוצא בדברים הנעשים אך במחשבת חרש וחושב באדם; גוף האדם לא יוכל לבנות כמו רמים מקדשים, אם לא תנחהו הנפש ותנהלהו ברעיוניה. אבל כבר הראיתי שאינם יודעים בעצמם מה היא יכלת הגוף ומה שאפשר להקיש מבחינת טבעו לבדו. הנסיון יורנו עוד כי הרבה מאד מתהווה מחוקי טבע הגוף בלבד, אשר מעולם לא עלה על לב אדם לחשוב שנהיה כמועצת הנפש. ד"מ מה שעושים הווי"רה (מאנדויכשיגע Somnambule) בשינה, שע"ז הם בעצמם מתפלאים בהקיצם. מלבד זה אעירה עוד על פלא בנין גוף האדם העולה בתפארת מעשה ידי אמן על כל מלאכת חרש וחושב בבני האדם. בלי להזכיר עוד הפעם את מה שהצעת לעיל, כי מהטבע המושג כתור כ"א מהמשיגים יוצא הרבה בבית.

בנוגע לשני, ייטיבו אמנם הרבה עניני בני האדם אם יהיה מסור

בכח האדם לשתוק או לדבר, אבל הנסיון יורנו בכל מכל, כי האדם אינו כובש כלל את לשונו תחת ממשלתו, ותשש כחו ביותר לכבוש את תאווה ולמשול בתשוקותיו. ע"כ חשבו רבים כי האדם אך אז בן חורין במעשיו, אם תאווה חלושה, מפני שתשוקתו לדברים פחותים נוחה להיות מוגבלת ע"י דמיון דבר אחר הרגיל בזכרונו; אבל האדם איננו חפשי במעשיו בדברים שהוא חומד אותם בתאווה עזה, אשר זכרוו דבר אחר לא ישקיט שאון גליה, ובאמת לולא נסה האדם בעצמו שעושה היום דבר מה שהוא מתחרט עליו למחר, וכי כאשר יצורו אותו הפעולות מתנגדות זו לזו, יראה מה טוב, ויעשה בכ"ז את הרע; כי אז לא יתנגד בו מאומה להדיעה שהאדם עושה הכל בבחירה חפשית. ככה חושב היונק כי הוא חומד את חלב אמו כאות נפשו בחופש רצונו, וכן הנער המתקצף רואה את רצון הנקמה ואיש רך לכב את הרצון לברוה כחופש וחרות הבחירה. כן חושב השכור כי מחופש עצת נפשו הוא מדבר את אשר החרש יחריש בהפג יינו ממנו, וככה חושב המשוגע, הפושק שפתים, הנער והרבה אחרים כיוצא בהם כי ידברו מחרות עצת נפש, מדי באמת כשל כחם לכבוש את יצרם ולחרול מלדבר.

ובכן מורה הנסיון באר היטב, כמו הבינה, כי בני האדם חושבים א"ע לבעלי בחירה אך מפני שבידעם את מעשיהם אינם יודעים את הסבות שמהן נועדו מעשיהם. בחירות הנפש הן כמו התשוקות בעצמן, שהן שונות לפי שנוי מצבי הגוף. כל אדם עורך הכל לפי הפעולותיו; ואשר יתרוצצו בקרבם הפעולות מתנגדות, אינם יודעים מה הם רוצים; ואותם שאינם מתרגשים משום הפעלות, יתנודרו אנה ואנה לרוח מצויה שיפוח בם.

כל זה מורה לנו בכרוך כי בחירת הנפש בתשוקותיה כמו יעוד הגוף בתנועותיו צמדים (parallel) ילכו בטבע, או שהם דבר אחד, אשר אם יושג ויתגלה בתור משיג המחשבה נקרא מועצת הנפש, ואם יושג בתור משיג ההתפשטות ומוצאו מחוקי התנועה והמנוחה נקרא יעוד הגוף. זה יבואר עוד ברור יותר ממה שאעיר פה ביחוד על רעיון אחר.

והוא שנוכל לעשות לפי בחירת הנפש אך את הדבר אשר נזכר. ככה ד"מ לא נוכל לבטא מלה אשר לא נזכר עוד; אבל אין ביכלת החפשית של הנפש לזכור דבר-מה או לשכוח אותו. ע"כ חושבים כי אך ביכלת הנפש היא להחריש או לבטא בחרות בחירתה דבר אשר נזכרה. אכן כאשר נחלום שאנו מדברים, אז אנחנו חושבים ג"כ לדבר בבחירה חפשית של הנפש, ובכ"ז לא נדבר כלל; ואף אם נדבר, יהיה זה אך ע"י תנועות בלתי רצוניות של הגוף. הן נחלום ג"כ שמסתירים אנחנו דבר מאחרים, וזהו באותה הבחירה של הנפש שבה נחריש בהקיץ מן הדבר שנדע. עוד חולמים אנחנו כי נעשה בבחירת הנפש דבר אשר לא נהין לעשותו בהקיץ. מי יתן ואדע אם יש בהנפש שני מיני בחירות: הלומיות וחפשיות.

אם לא נוכל לקבל את ההנחה המפורפת הזו, אנחנו מוכרחים להודות כי הבחירה הזו של הנפש אשר נחשוב אותה לבת חורין איננה מובדלת מדמיון בעלמא או מן הזכרון, ואיננה אלא אותו החיוב אשר יכולנו בהכרח כל דמיון באשר הוא דמיון (ח"ב למוד מ"ט). הלכך מתהוות הבחירות הללו בהנפש באותו ההכרח כמו הרגשות הדברים הנמצאים בפעל. ועתה המאמין כי מחרות בחירת הנפש בלבד ידבר או יחריש או יעשה דבר-מה, הרי זה ישן בעינים פקוחות.

למוד ג.

תנועות הנפש (כנחינת פועלת) נובעות אך ממקור רעיונים שלמים, אולם מצביה בהפעלה (כנחינת קבלת פעולה) יוצאים אך מדמיונים שאינם שלמים.

מופת. הראשון שהוא התוכן את מהות הנפש אינו אלא דמיון גופה הנמצא בפעל (ח"ב למודי י"א י"ג). המורכב מהרבה דמיונים אחרים (ח"ב למוד ט"ו) אשר מקצתם שלמים (ח"ב למוד ל"ח מ"י) ומקצתם אינם שלמים (ח"ב למוד כ"ט מ"י). לפי"ז כל הדבר היוצא מטבע הנפש ומה שהנפש היא סבתו היותר קרובה שעל ידה הוא מוכן, הוא בהכרח

אם תולדת רעיון שלם או דמיון שאינו שלם, אכן בעוד שיש להנפש דמיונים שאינם שלמים (ח"ג למוד א') היא בהכרח מקבלת פעולה, ובכך יוצאות פעולות הנפש אך מרעיונים שלמים, והנפש נפעלת אך מפני שיש לה דמיונים שאינם שלמים.

באור, מזה נראה כי מקרי הפעלה מתיחסים להנפש אך בהיות לה מה שמכיל שלילה, או בכחית היותה חלק הטבע אשר בפני עצמו ובלי דבר אחר איננו יכול להיות מושג ברור ונכון, הנה יכולתי להראות ברך הזה כי מקרי קבלת פעולה נופלים באותו המובן גם על שאר אישיים כמו על הנפש; אמנם כונתי פה אך לחקירת נפש האדם.

למוד ד.

כל דבר יכול להיות נחרב אך מסבה חיצונה.

מופת, הלמוד הזה הוא מובן מאליו, כי גדר כל דבר מחייב מהות הדבר ואיננו שולל אותה, או הוא מניח היות הדבר ואינו עוקר אותה, לכן אם נשגיח אך על הדבר בעצמו ולא על סבות נכריות, לא נוכל למצא בקרבו מאומה אשר יכול להחריב אותו.

למוד ה.

הדברים הם אז מטבע מתנגד זה לזה, כלומר שאינם יכולים להיות באותו הנושא, אם אפשר להאחד להחריב את השני. מופת, שאם יכולים להתאחד או להיות באותו הנושא ביחד, אז יהיה באותו הנושא בעצמו מה שיכול להחריבו, וזה מבואר הכטול (ח"ג למוד ד') ע"כ הדברים וכו'.

למוד ו.

כל דבר משתדל כפי שאפשר לו להתמיד בהיותו. מופת, האישיים הם מקרים שעל ידם מתגלים משיגי האלוה באופן

ידוע ונכון (ח"א למוד כ"ה מ"ט) ר"ל (ח"א למוד ל"ד) דברים המהוים באופן ידוע ונכון את יכלת האלוה שעל ידה האלוה נמצא ופועל, ואין דבר בעולם שיהיה בו מה שיכול להחריבהו או לעשותו נעדר (ח"ג למוד ד'), כי עוד יתנגד לכל מה שיכול לעשותו נעדר (ח"ג למוד ה'), ובכן הוא משתדל בכל מה שאפשר לו וכחחו להתמיד בקיום עמידתו.

למוד ז.

ההשתדלות שעל ידה כל דבר מבקש להתמיד בהיותו, אינה אלא המהות בפעל של הדברים.

מופת. ממהות מונחת לאיזה דבר יוצא דבר־מה בהכרח (ח"א למוד ל"ו), ויכלת הדברים היא אך מה שיוצא בהכרח מטבעם הקבוע (ח"א למוד כ"ט), א"כ הכח או ההשתדלות של כל דבר, שעל ידה הוא עושה או חפץ לעשות לבדו או עם אחרים, היינו הכח או ההשתדלות שבה הוא מבקש להתמיד בהיותו, היא אך המהות המונחת או בפעל של הדבר ההוא.

למוד ח.

ההשתדלות שבה כל דבר מבקש להתמיד בהיותו אינה מכילה זמן מוגבל אלא זמן שאינו קבוע.

מופת. שאם היתה מכילה זמן ידוע המגביל התמדת הדבר, אז מאותה היכלת שעל ידה נמצא הדבר תצא אי־מציאות הדבר כלומר העדרו אחרי עבור הזמן המוגבל ההוא; אבל הנחה כזו כוזבת (ח"ג למוד ד'), א"כ השתדלות דבר נמצא אינה מכילה זמן מוגבל, אלא זמן שאינו קבוע, באשר באותה היכלת שעל ידה הוא נמצא יוסיף תמיד אומץ להמציא, כל עוד שלא תחריבהו סבה חיצונית.

למוד ט.

בין שיהיו להנפש רעיונים ברורים ונכונים, בין שיהיו לה

דמיונים נבוכים, היא משתדלת להתמיד בהיותה במשך זמן בלתי מוגבל, והיא מכירה את השתדלותה הזאת.

מופת. מהות הנפש מורכבת מרעיונים שלמים ומדמיונים שאינם שלמים (ח"ג למוד ג'). ע"כ היא משתדלת להתמיד בהיותה כן בבחינת היות לה דמיונים שאינם שלמים וכן בבחינת היות לה רעיונים שלמים (ח"ג למוד ז'), וזהו במשך זמן בלתי מוגבל (ח"ג למוד ח'). אכן מאשר הנפש מכירה את עצמה בהכרח ע"י דמיוני המצבים הגופניים (ח"ב למוד כ"ג) א"כ מכירה הנפש גם את השתדלותה (ח"ג למוד ז').

באור. ההשתדלות הזאת בבחינת הנפש לבדה נקראת רצון; ובבחינת נפש ונוף ביחד היא נקראת תשוקה, וזהו עיקר מהות האדם שבמנה יוצא בהכרח מה שמועיל לקיומו והאדם נוטה לעשותו. ההבדל בין תשוקה (appetitus) ובין תאוה (cupiditas) הוא כי התאוה מתיחסת לרוב אל האדם אך בעודנו מכיר את תשוקתו, ולפ"ז נוכל לגדור את התאוה לאמר שהיא התשוקה עם הכרת עצמה. מכ"ז מבואר כי האדם אינו משתדל לדבר, אינו רוצה בדבר, אינו חפץ או חומד ומשתוקק לדבר, מפני שיחשבהו לטוב, אלא בהפך, כי יחשבהו לטוב, מפני שהוא חומד ומשתוקק ומתאוה לו ורוצה בו.

למוד י.

דמיון השולל מציאות גופנו אי אפשר להיות בנפשנו, כי מתנגד הוא לה.

מופת. מה שיכול להחריב את גופנו אי אפשר להיות בקרבו (ח"ג למוד ה') ע"כ אי אפשר להיות דמיון דבר כזה גם באלוה, במה שיש לו דמיון גופנו (ח"ב למוד ט' מ"א). היינו כי דמיון דבר כזה אי אפשר להיות בנפשנו (ח"ב למודי י"א י"ב), ונהפוך הוא, מפני שהראשון שהוא תוכן מהות הנפש הוא הדמיון של הנוף הנמצא בפעל, לכן הראשון והיותר יקר בהשתדלות נפשנו הוא לחיב את מציאות גופנו (חלק ג')

למוד ז'; לפיכך הדמיון השולל מציאות גופנו הוא מתנגד לנפשנו.

למוד יא.

כל מה שמרבה או ממעיש עוזר או מונע את היכלת בגופנו לפעולה דמיונו מוסיף או גורע עוזר או מונע את יכלת נפשנו לחשוב.

מופת. הלמוד הזה יוצא מן ח"ב למוד ז' או גם מן ח"ב למוד י"ד. באור. מזה נראה כי הנפש עלולה לקבל שינויים גדולים, ולהיות מוכנת פעם לשלמות יותר גדולה ופעם לשלמות יותר קטנה, ומצבי הפעלה כאלה המה מקור הפעלויות עליצות ותוגה. ע"כ אינן להלן במלת עליצות את מצב ההפעלה שבו מוכנת הנפש לשלמות גדולה יותר, ובמלת תוגה אותו שבו היא יורדת לשפל מדרגת השלמות. עוד אכנה את הפעלויות העליצות, ביחוסה אל הגוף והנפש יחדו. בשם טוב לב או עונג או מצהלה, ואת הפעלויות התוגה ביחוס הזה בשם כאב לב או יגון, אך יש להעיר כי עונג וכאב לב מתיחסים אל האדם אם אחד חלקיו מתפעל יותר משאר חלקיו; אכן מצהלה ויגון כאשר כל חלקיו מתפעלים בשוה.

מה שהיא תאווה בארתי (ח"ג למוד ט'), ומלבד שלש-אלה אינני מכיר הפעלויות מקוריות (ראשיות); שאר הפעלויות הן אך תולדות שלש-אלה האבות, כאשר אראה להלן. אולם כטרם אצעד הלאה, חפצתי לברר את הלמוד ח"ג י' באריכות יותר, למען יבואר יותר באיזה אופן מתנגד דמיון אחד לדמיון אחר.

בבאור אל ח"ב למוד י"ז הראיתי לדעת כי הדמיון שהוא תוכן את מהות הנפש מכיל מציאות הגוף כל עוד שהגוף נמצא. גם יוצא ממה שהראיתי לדעת ח"ב למוד ח' מ"י ובבאור שם כי המציאות ההנה של נפשנו תלויה במה שהנפש מכילה את מציאות הגוף בפעל. עוד הראיתי לדעת כי יכלת הנפש, שעל ידה היא מדמה לה צורות הדברים או שעל ידה היא זוכרת אותם, תלויה גם היא במה שהיא כוללת את מציאות הגוף

כפעל (ח"ב למודי י"ז ו"ח באור). מזה יוצא כי המציאות ההנה של הנפש והלח המדמה שלה יהיו נעדרים, כאשר תחדל הנפש לחייב את המציאות ההנה של הגוף. אכן הנפש בעצמה אינה יכולה להיות הסבה שבגללה תחדל הנפש לחייב את המציאות הזו של הגוף (ח"ג למוד ב') אף לא שבגללה יחדל הגוף להיות נמצא; כי הסבה מפני מה הנפש מחייבת את מציאות הגוף איננה משום שהגוף התחיל להמציא (ח"ב למוד ו'); על כן לא תחדל הנפש לחייב את מציאות גופה בעבור שחדל הגוף להיות, כי אם זה מסוכב מדמיון אחר (ח"ב למוד ח') השולל את המציאות ההנה של גופנו וא"כ גם אותה של נפשנו, ואשר לפי"ז הוא מתנגד אל הדמיון שהוא תוכן את מהות נפשנו.

למוד יב.

הנפש משתדלת במה שאפשר לדמותו לה בציור את מה שמרבה או תומך יכלת הגוף לפעול.

מופת. כל עוד שגוף האדם מתפעל באופן הכולל טבע גוף אחר, נפש האדם חושבת את הגוף הזה כהנה (ח"ב למוד י"ז), ולפי"ז כל עוד שנפש האדם חושבת גוף אחד כהנה (ח"ב למוד ז') כלומר שהיא מדמה אותו בציור (ח"ב למוד ז' מ"י) גוף האדם הוא מתפעל באופן הכולל טבע גוף אחר. מעתה כל עוד שהנפש מציירת לה בדמיון את מה שמרבה או תומך יכלת הגוף לפעול, הגוף הוא מתפעל באופן המרבה או התומך את יכלתו לפעול (ח"ג הנחה א') וא"כ אז גם יכלת הנפש לחשוב תרבה או תתמך (ח"ג למוד י"א); לכן תשתדל הנפש במה שאפשר לה לדמות לה את זו (ח"ג למודי ו' ט).

למוד יג.

כאשר תדמה הנפש בציור את מה שממעיט או עוצה יכלת הגוף לפעול, אז תשתדל במה שאפשר לה לעורר בזכרונה דברים השוללים מציאות הצורות ההן.
מופת. כל עוד שהנפש מדמה כזאת, יכלת הנפש והגוף נגרעת

או נעצרת (ח"ג למוד י"ב), ובכ"ז לא תחדל הנפש לדמות בעיורה את זאת, עד אשר תדמה לה בעיור דבר אחר השולל את המציאות ההנה של נושא דמיונה הראשון (ח"ב למוד י"ז), ר"ל (כאשר הראה לעיל) יכולת הנפש והגוף תתמעט או תעצר עד אשר תדמה לה הנפש איזה דבר אחר השולל את מציאות הראשון, ואשר האדם ישתדל כפי האפשר לדמות לו או לזכרו (ח"ג למוד ט').

מ"י. מטעם זה מתיראה הנפש לדמות לה דבר הממעיט או העוצר את כחה וכח גופה.

באור. מזה יוצא מפורש, מה היא אהבה ומה היא שנאה: האהבה היא אך העליצות בחבור דמיון סבה חיצונה, והשנאה היא התוגה בחבור דמיון סבה חיצונה, ונראה הלום כי האהוב משתדל כהכרח להקריב אליו את הנושא האהוב ולקיימהו, ובהפך משתדל השונא להרחיק ממנו את הנושא השונא ולהחריכהו, אכן על כל זאת אדבר להלן באריכות יותר.

למוד יד.

אם הנפש התרגשה פעם משתי הפעליות גם יחד, או בימים הבאים כאשר תתרגש עוד הפעם מאחת מהנה, תתרגש גם מהאחרת.

מופת. אם גוף האדם התפעל פעם משני גופים כבת אחת, אז אח"כ בדמות לה הנפש את האחד מהם, מיד תזכור גם את השני (ח"ב למוד י"ח), אכן הדמיונים הציוריים של הנפש מודיעים את התרגשות גופה יותר מטבע הגוף האחר (ח"ב למוד ט"ז מ"י ב'), לפי"ז אם הגוף וא"כ גם הנפש (ח"ב גדר ג') התרגשו משתי הפעליות בפעם אחת, והיא מתרגשת אח"כ עוד הפעם מאחת מהנה, תתרגש גם מהאחרת.

למוד טו.

כל דבר יכול להיות בדרך מקרה סבה אל עליצות, תוגה, או תאווה.

מופת. נניח כי הנפש מתרגשת משתי הפעולות גם יחד, היינו מאחת אשר לא תרבה ולא תמעט את יכלתה לפעול, ומאחרת אשר תרבה או תמעט אותה (ח"ג למוד י"א). הנה מהלמוד הקודם מבואר שכאשר אח"כ הנפש מתרגשת מהפעלות הראשונה כסבתה האמתית, אשר (לפי ההנחה) לא תרבה ולא תמעט את כחה לחשוב, היא תתרגש מיד גם מאחרת המרבה או הממעט את כחה לחשוב, כלומר שהנפש מרגשת עליצות או תוגה (ח"ג למוד י"א באור), וכך תהיה ההפעלות האחרת לא בעצמה אלא במקרה סבת העליצות או התוגה, באופן זה נקל להראות כי הדבר ההוא יכול להיות במקרה גם סבת תאוה. מ"י. מטעם זה בלבדו יכולים אנו לאהוב או לשנוא דבר, אך מפני שהתעוררנו עליו בהפעלות עליצות או תוגה, אעפ"י שאינו בעצמו הסבה האמתית של ההפעלות הללו.

מופת. כי מקור זה (ח"ג למוד י"ד) ממה שהנפש, כאשר תדמה אח"כ את הדבר הזה כציור, היא מתרגשת מהפעלות עליצות או תוגה, ר"ל שיכלת הנפש והגוף מתרבה או מתמעטת וכו' (ח"ג למוד י"א באור) כלומר שהנפש מתאוה (ח"ג למוד י"ב) או מתירא לרמות אותו (ח"ג למוד י"ג מ"י) היינו שהיא אוהבת או ששונאה אותו (ח"ג למוד י"ג באור), באור. מזה נראה איך אפשר כי נאהוב או נשנוא דבר-מה בלי שנודע לנו הסבה מזה. כי אם אך מרגש משתוה (סימפאטהיע) או מרגש מתנגד (אנטיפאטהיע) כמו שיאמרו הכריות, לזה יחשבו גם הנושאים שהם משמחים או מעציבים אותנו אך מפני שהם דומים אל הנושאים הרגילים להוליד בנו את ההפעלות האלה, כאשר אראה בלמוד הבא. אם אמנם ידעתי כי הסופרים אשר המציאו כראשונה את המלות (סימפאטהיע, אנטיפאטהיע) החזק רצו לציין בהן איזו סגולות נסתרות של הדברים; ככ"ז אחשוב שיש לנו רשות להבין במלות האלה גם תכונות ידועות או נגלות.

למוד מ"ז.

מפני שאנו מדמים בלבד כי דבר אחד דומה במקצת אל

נושא אחר הרגיל לעורר את הנפש לעליצות או לתונה. אנחנו אוהבים או שונאים את הדבר ההוא, אעפ"י שזה במה שדומים זה לזה איננו הסבה הפועלת של ההפעליות האלה.

מופת. מה שדומה אל הנושא מצאנו ראינו (לפי ההנחה) בהנושא הוא כעצמו עם רגשי עליצות או תונה; מעתה כאשר תתפעל הנפש מדמיון ציורו (ח"ג למוד י"ד) מיד תתרגש גם מהפעלות זו או זו; ע"כ גם הדבר השני, שבו מתראה לנו אותה ההתדמות, יהיה במקרה הסבה אל עליצות או תונה (ח"ג למוד ט"ו). לפיכך נאהוב או נשנא את הדבר, גם אם זה במה שהוא דומה לאחר איננו הסבה הפועלת של ההפעליות האלה (ח"ג למוד ט"ו מ"ו).

למוד י"ז.

אם דבר הרגיל לסבב לנו הפעלות תונה מתראה לנו כדומה לדבר אחר הרגיל לסבב לנו הפעלות עליצות באותה המדה, אז נשנא גם נאהב ביחד את הדבר ההוא.

מופת. הדבר ההוא לפי ההנחה הוא בפני עצמו סבת התונה, ובמה שנדמיון בכחינת ההפעלות הזו נשנאהו; אכן במה שלפי דמיונו יש לו זולת זה איזו התדמות לדבר אחר הרגיל לסבב לנו הפעלות עליצות באותה המדה, נאהוב אותו בעליצות באותה המדה (ח"ג למוד ט"ו), ובכן נשנא ונאהוב אותו גם יחד.

באור. המצב הזה בהנפש הנובע ממקור שתי הפעליות מתנגדות נקרא: ת פ ו נה (פסוח על שתי הסעפים) שהיא בערך אל הפעליות הנפש כמו הספק אל הדמיונים (ח"ב למוד מ"ד באור), וההבדל בין תפונה ובין ספק של הנפש הוא אך ברב או כמעט. אולם יש להעיר כי בלימוד הקודם הוכחתי כי תפונת הנפש כאה מסבות אשר האחת מהן הספק בפני עצמה את ההפעלות האחת, והשניה הספק במקרה את ההפעלות האחרת. עשיתי זאת מפני שבדרך זו נקל לי יותר ללמוד את המשפט מהקודם; אכי לא אכחד עכ"ו, כי תפונת הנפש כאה לרוב



מנושא שהוא הסכה הפועלת לשתי ההפעליות. כי גוף האדם מורכב מאישיים רבים מאד מטבע שונה (ח"ב הנחה א'), ע"כ הוא יכול להתפעל מאותו הגוף בעצמו באופן שונה מאד (ח"ב למוד י"ג מושכל א' מ"ש ג'), ובהפך מפני שאותו הדבר בעצמו יכול להתפעל בהרבה אופנים, יוכל ג"כ לעורר אותו החלק מהגוף באופנים רבים שונים. מזה נקל להוכיח כי אותו הדבר בעצמו יכול להיות סבת הרבה הפעליות מתנגדות.

למוד י"ח.

האדם מקבל אותה התפעלות שמחה או תוגה מציור דבר עבר או עתיד, כמו מציור דבר הנה.

מופת. כל עוד שאדם מתפעל מציור איזה דבר, הוא חושב את הדבר כהנה אעפ"י שאינו נמצא (ח"ב למוד י"ז מ"י), ואינו חושב אותו כעבר או כעתיד אא"כ ציורו קשור עם ציור זמן עתיד או עבר (ח"ב למוד מ"ד באור). ע"כ ציור הדבר בבחינת עצמו הוא שוה, יהיה שיתיחס אל הזמן העתיד או העבר או ההנה, היינו מצב הגוף או ההפעלות הוא שוה בלי הבדל אם הציור הוא מדבר עבר או עתיד או הנה (ח"ב למוד מ"ז מ"י ב'). מעתה הפעלות העליצות או התוגה היא אותה בעצמה בין שיהיה הציור מדבר עבר, בין שיהיה מעתיד, ובין שיהיה מהנה.

באור. פה אקרא לדבר: עבר או עתיד, לפי מה שהיינו מתפעלים ממנו או שאנחנו מתפעלים ממנו עתה, ד"מ כמה שראינו או נראה דבר, אשר חזק או יחזק אותנו, שהכאיב או יכאיב לנו, כל עוד שנדמה כנפשנו את הדבר כזה, אנו מחייבים מציאותו. רצוני לומר הגוף אינו מתרגש מהפעלות השוללת מציאות הדבר, לכן מתפעל הגוף מציור אותו הדבר כ"כ כאלו היה הדבר בעצמו הנה, אמנם מאשר רגילים הרבה בעלי נסיון בכ"ז לפסוח על שתי הסעפים, כל עוד שיהושבו דבר כעתיד לכא או כעבר, ויטילו לרוב ספק על תוצאותיו (ח"ב למוד מ"ד באור), על כן ההפעליות הנולדות מציורים כאלה אינן מתמידות כ"כ, כי לרוב הן נדחקות מציורי דברים אחרים, עד שתתברר להם יותר תוצאת הדבר.

באור ב. מהנאמר פה מתבאר מה היא התקוה, היראה, המבטח, היאוש, השמחה, והכאת הלב, התקוה אינה אלא עליצות שאיננה מתמדת, באשר היא נובעת ממקור ציור דבר העתיד לבא או העבר, ואשר לא נדע ממנו היצלח אם לא. היראה היא תונה שאינה מתמדת באשר היא נובעת ממקור ציור דבר המוטל בספק, כשיסתלק הספק באלו ההפעליות, תהפך התקוה אל מבטח והיראה אל יאוש, כלומר אל עליצות או תונה הנולדות מציור דבר אשר פחדנו ממנו או קוינו לו. השמחה היא עליצות הנובעת מציור דבר עבר אשר עד כה לא ידענו אם יצלה או לא. הכאת הלב היא תונה מתנגדת לשמחה.

למוד י"ט.

המדמה בנפשו כי האהוב לו נחרב, יתעצב אל לבו; אבל המדמה כי יתקיים, ישמח שמוח.

מופת. הנפש משתדלת כפי האפשר לדמות לה את מה שמרבה או תומך יכלת הגוף לפעול (ח"ג למוד י"ב) היינו את מה שהיא אוהבת (ח"ג למוד י"ג באור). אכן הכח המדמה הציורי מתחזק ע"י מה שהוא מחייב מציאות הדבר, ובהפך הוא מתרשל ע"י מה שהוא שולל מציאות הדבר (ח"ב למוד י"ז). הלכך ציורי הדברים המחייבים מציאות הדבר האהוב מחזקים את השתדלות הנפש לדמות לה את הדבר האהוב, כלומר שמסכבים עליצות להנפש (ח"ג למוד י"א באור), ובהפך מה ששולל מציאות הדבר האהוב הוא מעכב את ההשתדלות הזו בהנפש, כלומר יסכב תונה להנפש (ח"ג למוד י"א באור), לכן המדמה כי האהוב לו נחרב יתעצב וכו'.

למוד כ.

המדמה בנפשו כי השנוא לו נחרב, יעלו.

מופת. הנפש משתדלת לדמות לה (ח"ג למוד י"ג) את מה ששולל

מציאות הדברים הממעיטים או המצמצמים את יכולת הנוף לפעול, היינו שהיא משתדלת לדמות לה (ח"ג למוד י"ג באור) את מה ששולל מציאות הדברים השנואים לה. מעתה ציור דבר השולל מציאות השנוא להנפש תומך את ההשתדלות ההיא של הנפש, כלומר שהוא מסבב להנפש עליצות (ח"ג למוד י"א באור), לכן ישמח המדמה כי השנוא לו נחב.

למוד כ"א.

המדמה כי מה שהוא אוהב נמלא עליצות או תוגה, יהיה גם הוא מלא עליצות או תוגה; ושתי ההפעלויות תגדלנה או תמעטנה יותר בהאהוב, כפי אשר שתיהן גדולות או קטנות יותר בהנושא האהוב.

מופת. ציורי הדברים המחייבים מציאות הנושא האהוב (ח"ג למוד י"ט) תומכים את השתדלות הנפש לדמות לה את הנושא האהוב, ועתה העליצות מניחה מציאות הנושא הַעֲלִיץ, וזה ביותר כפי גודל הפעלות העליצות, מפני שהיא מביאה למדרגת שלמות יותר עליונה (ח"ג למוד י"א באור). על כן תומך ציור עליצות הנושא האהוב בהאהוב את השתדלות נפשו, כלומר ממלא את האהוב עליצות (ח"ג למוד י"א באור) וזה בחוזק יותר, יותר שתהיה חזקה ההפעלות הזאת בהנושא האהוב, זה היה הראשון.

גם דבר הוא נחרב כל עוד שהוא נמלא תוגה, וזה ביותר, כפי גודל התוגה (ח"ג למוד י"א באור). מעתה המדמה כי מה שהוא אוהב לו נמלא תוגה, יהיה הוא ג"כ נמלא תוגה, והיא יותר גדולה כפי גודל התוגה בלב הנושא האהוב.

למוד כ"ב.

כאשר נדמה לנו כי איזה אדם ממלא בעליצות את הדבר אשר נאהב, אז נמלא גם אנחנו באהבה אל האדם ההוא; אבל

אם נדמה שהוא ממלא את הדבר ההוא בתוגה, או נמלא בשנאה
לנגדו.

מופת. מי שממלא נושא האהוב לנו בעליצות או בתוגה, הוא
ממלא גם אותנו בעליצות או בתוגה, במה שנדמה לנו את הנושא
האהוב נמלא עליצות או תוגה (ח"ג למוד כ"א). אכן הונח כי העליצות
או התוגה הזאת היא בנו בחבור דמיון סבה חיצונית, ע"כ נמלא באהבה
או בשנאה אל האדם אשר נדמיוו כממלא את הדבר האהוב לנו בעליצות
או בתוגה (ח"ג למוד י"ג באור).

באור. הלמוד כ"א מורה לנו מה הוא צער בצרת אחר, שיוכל
להיות נגדר כמו התוגה הנובעת ממקור צרת אחרים; אמנם לא אדע
באיזה שם אכנה את העליצות הנובעת ממקור הצלחת אחרים. עוד תכנה
האהבה לאדם אשר היטיב לאחר בשם חֶבֶה והשנאה לאדם אשר הרע
לאחר: התמררות. עוד יש להעיר כי לא נצטער בלבד בצרת
הנושא אשר נאהבו (ח"ג למוד כ"א) כי גם בצרת מי שלא הסב לנו
לפנים שום הפעלות, אם נחשוב את הנושא הזה דומה לנו (כאשר אראה
להלן). לפי"ז יש לנו חֶבֶה גם למי שהיטיב לנושא הדומה לנו, ובהפך
נתמרר על מי שהרע לנושא כזה.

למוד כ"ג.

המדמה כי השנוא לו נמלא תוגה, הוא יעלוז; ובהפך
המדמה שהשנוא לו נמלא עליצות, יתעצב אל לבו. כל אחת
מההפעלויות האלה תגדל או תקטן, כפי גודל או קוטן ההפעלות
המתנגדת בנושא השנוא.

מופת. כל עוד שהנושא השנוא נמלא תוגה, הוא נחרב, וזה ביותר,
כפי אשר תגדל יותר תוגתו (ח"ג למוד י"א באור). ועתה המדמה כי
נושא שנוא מלא תוגה יהיה הוא מלא שמחה (ח"ג למוד כ'), וזה
ביותר, כפי שידמה לו התוגה יתרה בנושא השנוא. זה היה הראשון.

העליצות מניחה את מציאות הנושא העלֵץ (ח"ג למוד י"א באור), וזה ביותר כפי שתדומה יותר גדולה. ועתה אם ידמה אדם כי מי שהוא שנוא לו נמלא עליצות, אז יצמצם הדמיון הזה את השתדלותו (ח"ג למוד י"ג) היינו כי השנוא יהיה נמלא תונה (ח"ג למוד י"א באור). באור. העליצות הזאת (כתונת השנוא) אינה יכולה להיות איתנה בלי מלחמה ברגשי הנפש, שכן (כמו שאראה בלמוד כ"ז) כאשר ידמה איש כי איזה נושא הדומה לו שרוי בצער ובתונה, גם הוא מתמלא עצבון; ובהפך כאשר ידמהו עלֵץ. אמנם פה ידָּבֵר אך בכחינת השנאה.

למוד כ"ד.

אם נדמה בנפשנו כי אדם מִמְּלֵא בעליצות איזה נושא שאנו שונאים, אז נשנא גם את האדם ההוא; ובהפך אם נדמה בנפשנו כי ימלא את הנושא ההוא בתונה, אז נאהבהו.

מופת הלמוד הזה כמופת הלמוד כ"ב.

באור. זאת ההפעלות והדומות לה של השנאה נחשבות אל הקנאה, שהיא לפי"ז אך השנאה בעצמה המשיאה את האדם לשמוח בצרת חברו ולהתעצב בשוכתו.

למוד כ"ה.

אנחנו משתדלים לחייב בנו ובנושא אהוב את כל מה שנדמה היותו ממלא בעליצות אותנו או את הנושא האהוב; ובהפך לשלול את כל מה שנדמה היותו ממלא בתונה אותנו או את הנושא האהוב.

מופת. מה שידומה לנו כמביא עליצות או תונה להנושא האהוב, הוא ממלא אותנו בעליצות או בתונה (ח"ג למוד כ"א). הנפש משתדלת כמה שאפשר לה לדמות את מה שממלא אותנו בעליצות (ח"ג למוד י"ב) היינו לחשוב זאת כהֵזֶה (ח"ב למוד י"ז מ"י). ובהפך משתדלים

אנחנו לסכב העדר מה שממלא אותנו בתוגה (ח"ג למוד י"ג). על כן נשתדל לחייב בנו ובהנושא האהוב את כל מה שידומה כממלא אותנו או את הנושא האהוב בעליצות, וכן כהפך.

למוד כ"ו.

אנחנו משתדלים לחייב בהנושא השנוא לנו את כל מה שלפי דמיוננו ממלא אותו בתוגה; ובהפך לשלול ממנו את כל מה שלפי דמיוננו ממלא אותו בעליצות.

מופת. הלמוד הזה יוצא כמו כן מן ח"ג למוד כ"ג כמו הלמוד הקודם מן ח"ג למוד כ"א.

באור. מזה מבואר כי נוח לו לאדם להוקיר את עצמו ואת נושא האהוב לו יותר ממדה הראויה, ובהפך כי נושא השנוא לו חשוב בעיניו פחות ממדה הראויה. הדמיון הזה ביחס אל האדם המוקיר א"ע יותר מן המדה הראויה נקרא גאוה, והוא מין שגעון, מפני שאדם חולם בהקיץ ומאמין שהוא כל יכול, מה שמגיע אליו אך בכח מדמה, והוא חושב את כ"ז כנמצא בפעל, ומשום זה הוא מאושר כל עוד שאינו יכול לדמות לו את מה ששולל מציאות יכלתו, ומה שמגביל את כחו לפעול. הגאוה היא לפי"ז עליצות הנובעת ממה שהאדם מוקיר את עצמו בהפרזה על המדה הראויה. ואת העליצות הנובעת ממה שאדם מוקיר איש אחר יותר על המדה הראויה יכנו בשם: הפרזת יקר אחר; ואותה הנובעת ממה שנושא אחר חשוב בעיניו פחות מן המדה הראויה בשם: מקל בכבוד אחר.

למוד כ"ז.

אם נדמה בנפשנו כי נושא הדומה לנו, שממנו לא היתה שום הפעלות בקרבנו, הוא נמלא מאיזו הפעלות, או נתמלא מאותה ההפעלות גם אנחנו.

מופת. ציורי הדברים הן התרגשיות גוף האדם, אשר דמיוניה

מציירים גופים אחרים כהנים לפנינו (ח"ב למוד י"ז באור) ר"ל המכילים
טבע גופנו ביחד עם הטבע ההֶזֶה של הגוף האחר (ח"ב למוד ט"ז).
ועתה אם טבע הגוף האחר דומה לטבע גופנו, אז יכלול דמיוננו מן
הגוף האחר את התרגשות גופנו הדומה להתרגשות הגוף האחר. א"כ
אם נדמה בנפשנו כי נושא דומה לנו מתרגש מאיזו הפעלות, אז יבִּלֶה
הדמיון הזה בקרבנו הפעלות דומה להפעלות ההיא. לפיכך אם נדמה
בנפשנו כי נושא דומה לנו נמלא מאיזו הפעלות, אז נתמלא גם אנחנו
מהפעלות הדומה לזו. אך אם נשנא אותו הנושא הדומה לנו, אז
נתמלא מהפעלות מתנגדת ולא מאותה המשתוה להאחרת (ח"ג למוד
כ"ג).

באור, זו ההתנהלות לרגלי הפעליות דומות, ביחוסה אל התוגה,
נקראת: צער בצרת אחרים (ח"ג למוד כ"ב באור) וביחוסה אל
התאוה נקראת התחרות, שאינה לפי"ז אלא תאוה, המתהווה בקרבנו
מדמיוננו כי באחרים הדומים לנו יש אותה התאוה להדבר.

מ"י א. אם נדמה בנפשנו כי אדם, שאין לנו שום עסק עמו, ממלא
בעליצות איזה נושא הדומה לנו, אז נאהב את האדם הזה, ובהפך אם לפי
דעתנו הוא ממלא אותנו בתוגה, אז נשנא אותו האדם.

מופת, זה מתברר באותו האופן מהלמוד הקודם, כמו ח"ג למוד
כ"ב מן ח"ג למוד כ"א.

מ"י ב. לא נוכל לשנוא איש אשר בצרתו לנו צר, מאחר שצרתו
ממלאה אותנו בתוגה.

מופת, שאם נוכל לשנוא אותו משום זה, אז היינו שמחים בתוגתו
(ח"ג למוד כ"ג) מה שהיא הפך המונה.

מ"י ג. אנחנו משתדלים בכל מה שאפשר לנו, להוציא מן המצר
את האיש אשר בצרתו לנו צר.

מופת, מה שהוא ממלא בתוגה את הנושא אשר בצרתו לנו צר,
הוא ממלא גם אותנו בתוגה כזו (ח"ג למוד כ"ז), לכן נשתדל לעורר
בקרבנו את כל מה ששולל או מחריב מציאות הרגש הזה (ח"ג למוד

י"ג) ר"ל שנחפוץ להחריבהו או נהיה נומים לחורבנו; הרי שנבקש להוציא מן המצר את הנושא אשר בצרתו לנו צר.
באור. הרצון או החפץ הזה לעשות טוב, היוצא ממה שצר לנו בצרת עמיתנו אשר נחפוץ להיטיב לו נקרא: החפץ להיטיב, אשר לפי"ז אינו אלא תאוה המתהווה מצער בצרת אחרים. בבחינת אהבה או שנאה נגד העושה טוב או רע לנושא הדומה לנו, עיין הבאור אל ח"ג למוד כ"ב.

למוד כ"ח.

אנחנו משתדלים להוציא מן הפח אל הפעל את כל מה שלפי דמיוננו מביא לידי עליצות; אך את כל מה שלפי דמיוננו מתנגד לזה ומביא לידי תוגה אנחנו משתדלים להרחיק או להחריב.

מופת. מה שלפי דמיוננו מביא לידי עליצות, אנחנו משתדלים כמה שאפשר לרמות אותו בנפשנו (ח"ג למוד י"ב), כלומר שנשתדל כמה שאפשר לחשוב אותו כהזה לפנינו או כנמצא בפעל (ח"ב למוד י"ז). השתדלות או יכלת הנפש לחשוב היא בדרך הטבע שוה ובוזמן אחד עם השתדלות או יכלת הגוף לפעול (ח"ב למוד ז' מ"י, למוד י"א מ"י). וכך אנחנו משתדלים בהחלט שיהיה נמצא, כלומר חפצים אנחנו בזה והיא מגמת תכליתנו (מה שהיא היא לפי הבאור אל ח"ג למוד ט'). זה היה הראשון, אם נחשוב כחשוב את מה שהוא בעינינו סבת התוגה, היינו את מה שנשנא (ח"ג למוד י"ג באור) אז נהיה שמחים (ח"ג למוד כ'). לכן נשתדל להחריבהו (לפי החלק הראשון ממופת הזה) או להרחיקהו ממנו (ח"ג למוד י"ג) למען לא נחשבהו כהזה לפנינו. זה היה השני, הלכך אנחנו משתדלים להוציא וכו'.

למוד כ"ט.

גם נשתדל לעשות את כל מה שלפי דמיוננו בני האדם

רואים אותו בעליצות; ובהפך שלא לעשות את מה שלפי דמיונו בני האדם מואסים בו (כשם בני אדם אנין פה ובנא אותם שאין לנו עסק הפעלות עמהם).

מופת. אם נדמה כנפשנו כי בני אדם אוהבים או שונאים דבר מה, מטעם זה נאהבהו או נשנאהו גם אנחנו (ח"ג למוד כ"ז) ר"ל שמשום זה נשמה או נתעצב במציאות הדבר ההוא (ח"ג למוד ט"ו כאור). מעתה נשתדל לעשות את כל מה שלפי דעתנו בני האדם אוהבים או רואים בעליצות.

באור. ההשתדלות הזאת לעשות דבר מה או שלא לעשותו, אך למען למצוא חן בעיני הבריות, נקרא: רדיפת כבוד, ביחוד אם השתדלותנו למצוא חן בעיני הבריות מתגברת בנו כ"כ עד שגם לרעתנו או לרעת אחרים נעשה דבר מה; זולת זה היא רגילה להקרא: אהבת הבריות. עוד אכנה את העליצות, שבה נדמה לנו את מעשה אדם אחר שבו הוא מבקש לשמחנו, בשם: תלה, ואת התוגה שלפיה בהפך אנחנו מואסים את מעשהו בשם: דופי.

למוד ל.

העושה את מה שלפי דמיונו ממלא אחרים בעליצות, הוא מתמלא בעליצות בחבור הדמיון מעצמו שהוא הסבה, או יראה א"ע בעליצות; אבל העושה מה שלפי דמיונו ממלא אחרים בתוגה, הוא רואה א"ע בתוגה.

מופת. מי שלפי דמיונו ממלא אחרים בעליצות או בתוגה, הוא בעצמו ע"ץ או ע"ב (ח"ג למוד כ"ז). ומאשר האדם מכיר א"ע ע"י ההתרגשיות המועידות אותו לפעול (ח"ב למודי י"ט כ"ג) לכן גם העושה מה שלפי דעתו ממלא אחרים בעליצות, הוא בעצמו מתמלא בעליצות בידיעת עצמו כסבה לזו, היינו שיראה א"ע בעליצות, וכן בהפך.

באור. מאשר בכלל האהבה היא העליצות בחבור הדמיון מן מכה חיצונה והשנאה היא תוגה בחבור הדמיון מסבה חיצונה (חלק

ג' למוד י"ג באור), תהיה בפרט גם העליצות או התונה שלפנינו מין אהבה או שנאה. אך משום שאהבה ושנאה מתיחסות אל נושאים זרים, על כן תקראנה ההפעלויות האלה בשמות אחרים. הינו העליצות בחבור דמיון סבה חיצונית תקרא: רגשתפארת, ואת התונה המתנגדת לה בשם: חרפה. כִּנְתִי בזה על האופן כי העליצות והתונה נובעות ממה שהאדם חושב א"ע מהולל או מחולל. זולת זה אכנה את העליצות בחבור דמיון סבה חיצונית בשם: שמתח בעצמו, ואת התונה המתנגדת לזו בשם: נוחם (חרטה). ובאשר אפשר (ח"ב למוד י"ז מ"י) כי העליצות שאדם חושב למלאות בה אחרים היא אך מדוּמָה, וכל אדם משתדל לדמות על עצמו מה שלפי דעתו ממלא אותו בעליצות (ח"ג למוד כ"ה), ע"כ יכול להיות בנקל כי המפואר הוא מתגאה ואומר בלבו שהוא רצוי לכל אדם, מדי הנהו למשא לכל אדם.

למוד ל"א.

אם נחשוב כי אחר אוהב חומד או שונא את מה שאנחנו אוהבים חומדים או שונאים, אז נאהוב וכו' ביתר שאת את הנושא ההוא; אך אם נאמין כי האחר מואם במה שאנחנו אוהבים אותו, או בהפך, אז נרגיש איזו התגודדות בנפשנו.

מופת. מפני שאחר אוהב דבר־מה לפי דמיוננו, הוא כדאי שנאהבהו גם אנחנו (ח"ג למוד כ"ז), אכן הונח כי אוהבים אנחנו את הדבר ההוא גם זולת זה. א"כ תבא סבה חדשה לאהבתנו אשר תחזק אותה, ונאהוב יותר. את מה שאנחנו אוהבים. וכן מפני שאחר מואם דבר־מה לפי דמיוננו, הוא כדאי שנמאסו גם אנחנו (ח"ג למוד כ"ח). ועתה אם נניח כי לעת כזאת נאהוב את הדבר ההוא, אז נאהבהו ונמאסו גם יחד או נפשנו תתגודד (ח"ג למוד י"ז באור).

מ"י. מזה ומהלמוד כ"ח יוצא כי כל אדם משתדל במה שאפשר לו שכל העולם יאהב את אשר הוא אוהב וישנא את אשר הוא שונא; ע"כ יאמר המושל:

„תקוה ופחד בלב האוהב גם יחד;
כברזל חזק האוהב לב עזוב מאחר.”

באור. ההשתדלות הזאת כי כל העולם יסכים למה שנאהוב או נשנא היא באמת רדיפה אחר הכבוד (ח"ג למוד כ"ט באור).
על כן עינינו רואות שכל אדם בטבעו חפץ כי האחרים יהיו לפי שקול דעתו. אם כלם חפצים בזה באופן שווה, אז כלם יהיו לשמנה זה לזה בשוה, ומדי כלם רוצים להיות מהוללים או אהובים מכלם, הם שנואים זה לזה.

למוד ל"ב.

אם לפי דמיוננו אדם מתעלם בדבר שאינו יכול להיות לאחוזו אלא לאיש אחד, אז נשתדל כי האדם ההוא לא יחזיק בהדבר.

מופת. מפני שאחר לפי דמיוננו מתעלם באיזה דבר, כדאי כי נאהוב את הדבר הזה ונשתדל להתעלם בו (ח"ג למוד כ"ז מ"י א').
אבל לעליצות הזו מתנגד לפי דמיוננו (כפי אשר הונח) כי האחר מתעלם באותו הדבר שיהיה לו לבדו, לכן נשתדל לפעול שלא יחזיק בהדבר (ח"ג למוד כ"ח).

באור. מזה יובן מפני מה טבע בני האדם לרוב כך הוא, כי יצמערו בצרת קשה-דיום, ויקנאו במי שהשעה משחקת לו, וזהו בשנאה יותר גדולה כפי אשר יאהבו יותר את הדבר שהאחר מחזיק בו לפי דמיונם (ח"ג למוד ל"ב). עוד נראה איך מאותה הסגולה בטבע בני האדם להצמער בצרת חברו, יוצא ג"כ קנאתם ורדיפתם אחר הכבוד. אם נרצה לבחון את הדבר ע"י הנסיון, נראה שהוא מאמת אותו, ביחוד אם נביט מאחרינו לזמן ילדותנו, שרואים אנחנו כי נערים, מאשר גופם תמיד כמעט בשווי המשקל, שוחקים או בוכים אך מפני שהם רואים אחרים שוחקים או בוכים; כמו כן הם רוצים לחקות כרגע את מה שהם רואים אחרים עושים, וכך הם תאבים לכל מה שמענג אחרים לפי דמיונם.

העֲלָה לזאת היא, כי ציורי הדברים, כאמור, הם הם ההתרגשיות או המצבים של גוף האדם בעצמו, שע"ז גוף האדם מתפעל מסכות היצוניות המשיאות אותו לעשות זה או זה.

למוד ל"ג.

אם נאהוב נושא דומה לנו, אז נשתדל כמה שאפשר לפעול כי יאהב גם הוא אותנו.

מופת. אנחנו משתדלים לדמות בנפשנו בציור האפשרי דבר האהוב לנו מתוך שאר הדברים (ח"ג למוד י"ב). ועתה אם הנושא דומה לנו, אז נשתדל למלא אותו בעליצות יותר משאר דברים (ח"ג למוד כ"ט) או נשתדל לפעול כפי האפשר, כי הנושא האהוב ימלא עליצות כחבור הדמיון מעצמנו, היינו שיאהב אותנו ג"כ (ח"ג למוד י"ג באור).

למוד ל"ד.

כגודל ההפעלות שממנה מתמלא אלינו לפי דמיוננו נושא אהוב לנו, כן נמלא יותר רגש שם תפארה.

מופת. אנחנו משתדלים כפי האפשר כי הנושא האהוב יאהב אותנו ג"כ (ח"ג למוד ל"ג) ר"ל כי הנושא האהוב יתמלא עליצות כחבור הדמיון מאתנו. ועתה כאשר תגדל בדמיוננו העליצות שבה נמלא הנושא האהוב בגללנו, כן תגבר ההשתדלות ההיא, כלומר כן תגדל העליצות שבה נמלא אנחנו (ח"ג למוד י"א באור). אכן אם נשמח בעבור שמלאנו עליצות נושא אחר הדומה לנו, אז נראה אותנו בעצמנו בעליצות (ח"ג למוד ל'). מעתה כגודל ההפעלות שבה לפי דמיוננו נמלא אלינו הנושא האהוב לנו, כן תגדל העליצות שבה נראה את עצמנו, או כי יגדל רגש כבוד ותפארה בקרבנו (ח"ג למוד ל' באור).

למוד ל"ה.

המדמה בנפשו כי הנושא האהוב מתחבר עם אחר ברעות

שֶׁהָ אוֹ יִתְרָה מֵאֲשֶׁר הִתְחַבֵּר אֵלָיו הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב לוֹ, אוֹ יִשְׁנֵא
אֶת הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב וַיִּקְנֵא בְהֵאָחֵר.

מוֹפֵת. יוֹתֵר שֶׁגִּדְּוֵלָה הָאֶהוּבָה שֶׁמִּמֶּנָּה לִפִּי דִּמְיוֹנֵנוּ נִמְלֵא אֵלֵינוּ
הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב לָנוּ, יוֹתֵר נִרְגִישׁ אֶת עֲצֻמְנוּ מִלֵּאִים תִּפְאָרָה (ח"ג לְמוֹד
ל"ד), הֵיינוּ שֶׁנִּתְעַלַּם יוֹתֵר (ח"ג לְמוֹד ל' בְּאוֹר). לִכֵּן (ח"ג לְמוֹד כ"ח)
נִשְׁתַּדַּל כִּפִּי הָאֶפְשֵׁר לְדַמּוֹת בְּנַפְשֵׁנוּ כִּי הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב דְּבוֹק בְּנוּ,
הַהִשְׁתַּדְּלוּת הַזֹּאת אוֹ הַחֲפִץ הַזֶּה מִתְרַבֵּה, כֹּאֲשֶׁר נֶאֱמָר כִּי אַחַר חֲפִץ
גַּם הוּא בִּזְמַת (ח"ג לְמוֹד ל"א). אִכֵּן הוֹנֵחַ כִּי הַהִשְׁתַּדְּלוּת הַזֹּאת אוֹ הַחֲפִץ
הַזֶּה מְעוֹכֵב ע"י צִיּוֹר הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב בַּחֲבוּר הַדְּמִיוֹן שֶׁל אוֹתוֹ הָאִישׁ שֶׁהוּא
מִתְחַבֵּר עִמּוֹ א"כ נִהְיָ עֲצֻבִים (ח"ג לְמוֹד י"א בְּאוֹר) בַּחֲבוּר הַדְּמִיוֹן שֶׁל
הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב כִּסְבָּה בִּיחַד עִם חֲבוּר צִיּוֹר הָאוֹהֵב הָאֶחֶר, הֵיינוּ נִשְׁנוֹא
אֶת הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב בִּיחַד עִם הָאוֹהֵב הָאֶחֶר שֶׁנִּשְׁנֵא הוּא ג"כ (ח"ג לְמוֹד י"ג
בְּאוֹר; לְמוֹד ט"ו מ"י) כֹּאֲשֶׁר נִקְנֵא בּוֹ כַּעֲבוּר שֶׁהוּא מִתְעַלֵּם בְּהַנוֹשֵׂא
הָאֶהוּב (ח"ג לְמוֹד כ"ג).

בְּאוֹר. הַשְּׁנֵאָה הַזֹּאת לְהַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב בְּהִתְחַבְּרוֹת הַקְּנֵאָה נִקְרָאת :
קְנֵאָת אֶהְיָה, שְׂאִינָה לִפִּי"ז אֵלֵא הַתְּנוּדוֹת הַנִּפְשׁ הַנוֹבְעַת מֵאֶהוּבָה
וְשֵׁנֵאָה גַּם יַחַד בַּחֲבוּר הַדְּמִיוֹן מֵהֵאָחֵר שֶׁנִּקְנֵא בּוֹ. לִכֵּן תִּגְדַּל הַשְּׁנֵאָה הַזֹּאת
לְהַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב כִּפִּי עֵרֶךְ גּוֹדֵל הַעֲלִיצוֹת שֶׁבָּהּ הִיא הַמְּקַנֵּא רִגִּיל לְהַתְּפַעֵל
מֵאֶהוּבָתוֹ אֶת הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב וּמֵאֶהוּב הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב אוֹתוֹ, וְגַם כִּפִּי עֵרֶךְ
שֶׁהִיא נֹאחֵז בְּסִבְךָ הַהַפְּעֵלוֹת נִגְדֵּי מִי שֶׁלִּפִּי דִּמְיוֹנוֹ רוֹצֵה לְהִתְחַבֵּר עִם הַנוֹשֵׂא
הָאֶהוּב, כִּי כֹאֲשֶׁר יִשְׁנֵא הוּא כֵּן יִשְׁנֵא גַּם אֶת הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב (ח"ג לְמוֹד כ"ד)
מִפְּנֵי שֶׁמִּדְּמָה בְּנַפְשׁוֹ כִּי זֶה הוּא מִמֵּלֵא עֲלִיצוֹת אֶת מִי שֶׁהוּא שׁוֹנֵא אוֹתוֹ,
וְגַם מִשּׁוּם (ח"ג לְמוֹד ט"ו מ"י) שֶׁמוֹכֵרֵחַ לְאַחַד עִם צִיּוֹר הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב
גַּם צִיּוֹר הַנוֹשֵׂא הַשְּׁנוֹא, הַרְגִישׁ הַזֶּה רִגִּיל לְהִיּוֹת לְרוֹב בְּאֶהוּבָת אִשָּׁה, שֶׁכֵּן
הַמִּדְּמָה כִּי אִשָּׁה שֶׁאֶהוּבָה נִפְשׁוֹ תִּתֵּן דּוּדִיָּה לְאַחַר, לֹא יִתְעַצֵּב כִּלְבָּד
מִפְּנֵי שֶׁחֲפִצּוֹ מְעוֹכֵב, כִּי גַם תִּנְעַל נִפְשׁוֹ בְּהָאִשָּׁה, כֹּאֲשֶׁר הוּא צֵרִיךְ
לְאַחַד צִיּוֹר הַנוֹשֵׂא הָאֶהוּב עִם עֲרוּהָ וּשְׁכֵבָתָה זֶרַע שֶׁל אִישׁ אַחֵר, וְנוֹסֵף

לזה כי לא תקבל האהובה עוד את המקנא בסבר פנים יפות כאשר הסכינה עד כה. שגם ע"ז נעצב האוהב, כאשר אראה מ"ד.

למוד ל"ו.

מי שזוכר איזה נושא אשר התעלם עמו פעם אחת, הוא מבקש שיהיה הנושא ההוא שלו לשמחה כבתחלה.

מופת. כל מה שראה האדם ביחד עם הנושא אשר נתן שמחה כלבו הוא נחשב כסבה מקרית של העליצות (ח"ג למוד ט"ז) וא"כ יאבה שכ"ז יהיה שלו ביחד עם הנושא המשמח (ח"ג למוד כ"ח) ר"ל שיאבה כי הנושא יהיה שלו בכל האופנים שהתענג בו בפעם הראשונה. מ"י. לכן אם מתבונן האוהב כי אחד האופנים ההם חסר, הוא מתעצב.

מופת. בעודנו מתבונן על החסרון הזה, הוא מדמה בנפשו דבר-מה השולל מציאות הדבר הנחסר; ומאשר הוא הפץ בדבר או כאופן הזה מפני האהבה (ח"ג למוד ל"ו) הוא נעצב כמה שהוא מדמה בנפשו כי חסר הדבר ההוא (ח"ג למוד י"ט).

באור. התונה הזאת ביחוסה אל מה שנאהב נקראת: המון-מעיים (נענועים).

למוד ל"ז.

התאווה הנובעת מתונה או מעליצות, משנאה או מאהבה, היא גדולה יותר, לפי מה שתגדל יותר ההפעלות ההיא.

מופת. התונה ממעטת או מעכבת את יכולת האדם לפעול (ח"ג למוד י"א באור) ר"ל היא ממעטת או מעכבת השתדלותו של אדם להתקיים בהיותו (ח"ג למוד ז'); א"כ היא מתנגדת אל ההשתדלות הזאת (ח"ג למוד ה'). ומה שמשתדל אדם מלא תונה היא להרחיק את התונה הזו. אכן יותר שגדולה התונה, היא מתנגדת בהכרח לחלק יותר גדול מיכלת האדם לפעול; א"כ יותר שגדולה התונה, יגדל יותר הכח שבו

ישתדל האדם להרחיק את התוגה, היינו יותר ינדל החפץ או התשוקה לזאת (ח"ג למוד מ' באור). ומאשר העליצות מרבה או תומכת את יכלת האדם לפעול, (ח"ג למוד י"א באור) נקל לכרר באופן הזה בעצמו, כי האדם המלא עליצות אינו מתאוה אלא להעמיד אותה לו, וזה בחזק יותר, יותר שתגדל העליצות. ועוד יוצא כאותו האופן, כי מאשר שנאה ואהבה הן הפעולות העליצות או התוגה, ההשתדלות התשוקה או התאוה הנובעות מהן תרבינה לפי ערך השנאה או האהבה.

למוד ל"ח.

מי שמתחיל לשנוא איזה נושא אהוב עד אשר תכלה האהבה לגמרי, אז תגדל שנאתו להנושא ההוא יותר, בשווי הסבה, מאשר היה שונא אותו אלו לא אהב אותו מקודם, ויותר שגדלה אהבתו מקודם תגדל יותר שנאתו⁶.

מופת. אם אדם מתחיל לשנוא נושא אהוב, אז תעכב השתדלותו הרבה יתר מאשר היה לו לא אהב אותו מעולם, כי האהבה היא עליצות אשר האדם משתדל כפי האפשר להעמיד אותה בקרבו (ח"ג למוד י"ג באור, למוד כ"ח). וזה ע"י מה שרואה את הנושא האהוב כהנה לפניו (ח"ג למוד כ"ח באור) וממלא אותו בשמחה כפי אשר תשיג ידו (ח"ג למוד כ"א). ההשתדלות הזאת גדולה יותר (ח"ג למוד ל"ז) כפי שתגדל האהבה ותרבה ההשתדלות כי הנושא האהוב יאהבו ג"כ (ח"ג למוד ל"ג). ההשתדלות האלה מעוככות ע"י השנאה להנושא האהוב (ח"ג למוד י"ג מ"י למוד כ"ג); וגם בעבור זה ימלא האהוב (ח"ג למוד י"א באור) בתוגה ביתר שאת, כפי שהיתה אהבתו יותר גדולה, ר"ל מלבד התוגה שהיתה סבת השנאה, גולדת תוגה אחרת ממה שהיה אהב את הנושא, ולפי"ז יראה את הנושא האהוב בתוגה גדולה יותר, כלומר שישנאהו יותר (ח"ג למוד י"ג באור) מאלו לא היה אהב אותו מעולם, ובשנאה יותר גדולה כפי גדל אהבתו מקודם.

למוד ל"ט.

השונא לאדם משתדל להקטין לו רעה, אם לא יירא פן תולד מזה רעה יותר גדולה לעצמו; ובהפך האוהב לאדם ישתדל להיטיב לו עפי' אותו החוק.

מופת. לשונא אדם היא לרמות אותו כסבת תונה (ח"ג למוד י"ג באור). ע"כ השונא לאדם משתדל להרחיקה או להכחידה (ח"ג למוד כ"ח). אך אם הוא ירא שיווליד זה איזה עצב או רעה (מה שהיא היא) יותר גדולה לעצמו, ויסבור להשקט מזה, אז יעשה להשונא את הרעה אשר חשב לעשות לו, או ישתדל להרחיק את הרעה הזאת (ח"ג למוד כ"ח) וזה בחזק יותר (ח"ג למוד כ"ז) ממה שחשב להרע, ויד המחשבה השניה תהיה א"כ כאמור על העליונה. מופת החלק השני הולך באותו הדרך. מעתה השונא לאדם וכו'.

באור. במלת טובה אבין פה כל מיני עליצות ומה שמביא אליה ומה שממלא איזו תשוקה; אכן במלת רעה אבין כל מיני תונה וביחוד מה שהיא סבת מתאוה ואין, שכן הראיתי לדעת לעיל (ח"ג למוד ט' באור) כי לא נתאוה לדבר מפני שאנחנו חושבים אותו לטוב, כי אם בהפך שבעבור שנתאוה לו נחשבהו לטוב, וכן נקרא רע לדבר שנמאס בו, על כן קוצב ומשער כל אדם לפי הפעליותיו מה הוא טוב, מה רע, מה יותר טוב, ומה יותר רע, מה היותר טוב, ומה היותר רע, ככה חושב הכילי את שפעת כסף להיות טוב ואת מחסורו להיות רע; הרודף אחר כבוד לא יחמוד לשום דבר כמו לכבוד ולתפארת, ובהפך לא יירא יותר מקלון. להמקנא אין דבר נעים יותר מאסון האחר, ולא יעיקהו דבר יותר מאושר חברו. ככה חושב כל אדם לפי הפעליותיו איזה דבר לטוב או לרע למועיל או למזיק, ושם ההפעלות המשיאה את האדם שלא לחפון במה שהוא רוצה או לחפון במה שאינו רוצה הוא: דאגה מדבר, ואינה לפי"ז אלא היראה במה שהאדם נוטה משום זה להעביר רעה העתידה לבוא ע"י רעה קטנה הימנה (ח"ג למוד כ"ח). אם הרעה שהוא

דואג ממנה היא הקלון, אז נקרא השמירה ממנו: יראה מפני קלון, ואם ההשתדלות להעביר רעה הבאה מעוכבת ע"י יראה מרעה אחרת, מבלי אשר ידע האדם באיזו מהן יבחר, אז נקרא הפחד הזה: בהלה, כפרט אם שתי הרעות שהוא מתירא מהן לגדולות תחשבנה.

למוד מ.

מי שחושב א"ע כשנוא מאדם, וסובר שלא נתן לו סבה לזו, ישנאהו גם כן.

מופת. המדמה את חברו כמלא שנאה, יתמלא שנאה גם הוא (ח"ג למוד כ"ז) ר"ל יתמלא תונה בחבור דמיון סבה חיצונה (ח"ג למוד י"ג באור), ולא ידמה בנפשו סבה אחרת לתוגתו (לפי ההנחה) אלא אותו האיש השנוא לו, מעתה הדמיון כי יש אדם שנוא לנו ממלא אותנו תונה בחבור דמיון אותו האיש השנוא אותנו, כלומר ששנאהו ג"כ (ח"ג למוד י"ג באור).

באור. אם נאמין כי מאתנו יצאה סבה צודקת לשנאה זו, אז נתמלא בושה (ח"ג למוד ל' ובאור), אך זה יהיה רק לפעמים רחוקות (ח"ג למוד כ"ה), אמנם חליפת שנאת איש לרעהו מתהווה ג"כ ממה שמהשנאה תולד השתדלות להרע אל השנוא (ח"ג למוד ל"ט, מעתה החושב א"ע כשנוא מאחר, ידמה אותו כסבת רעה או תונה, וא"כ תשיגהו תונה היינו יראה בחבור דמיון אותו האיש שהוא שנוא לו כסבה לזו; לכן ישנא אותו ג"כ.

מ"י א. הסובר כי האדם האהוב ממנו הוא שנוא לו, תשיגהו שנאה ואהבה גם יחד; כי כמה שחושב א"ע כשנוא הוא נוטה לשנוא אותו ג"כ (ח"ג למוד מ'); אך בכ"ז יאהב אותו, לפי ההנחה, ע"כ תשיגהו שנאה ואהבה גם יחד.

מ"י ב. אם נחשוב כי אדם, שלא היה לנו עד כה עסק הפעלות עמו, עשה לנו רעה משנאה, מיד נשתדל לנמול לו כרעתו. מופת. החושב כי אחר שנוא אותו ישנאהו הוא ג"כ (ח"ג למוד

מ' וישתדל לזכור את כל מה שיוכל למלא אותו האיש תונה ח"ג למוד כ"ו וישתדל להקטב אותה לו ח"ג למוד ל"ט. אכן הראשון מה שיזכור היא לפי ההנחה הרעה אשר עשה לו האחר, ע"ב ישתדל להשיב לו אותה הרעה.

באור. החשתדלות להרע לאדם השנוא לנו נקראת: חמה. החשתדלות לגמול לאיש כרעתו נקראת: נקמה.

למוד מ"א.

מי שחושב א"ע כאהוב לאדם, וסובר שלא נתן לו סבה לזו (מה שהוא אפשר לפי ח"ג למוד ט"ו מ"י ולמוד ט"ז), יאחבהו גם הוא.

מופת הלמוד הזה כמופת הקודם; ויש לעיין גם בכאורו. באור. החושב שנתן לחברו סבה מספקת לאהבה אותו, יתפאר בו, ח"ג למוד ל' עם באור. מה שיבא לרוב ח"ג למוד כ"ח; וההפך מזה, כאמור, יהיה מי שחושב א"ע כשנוא לחברו ח"ג למוד מ' באור. תגמול אהבה תחת אהבה עם החשתדלות להיטיב ח"ג למוד ל"ט) למי שאהב אותנו, כלומר למי שמבקש להיטיב לנו ח"ג למוד ל"ט) נקרא: הפרת טובה או גמול הודאה, ומזה נלמד כי בני האדם נוטים יותר לנקמה מלשלם טובה תחת טובה.

מ"י החושב כי השנוא ממנו אהב אותו, אז תשיגהו שנאה ואהבה גם יחד; מופת המ"י הזה כמופת המ"י הקודם. באור. אם השנאה גוברת על האהבה, אז יגמול אל האהוב רעה, והפעלות הזו נקראת אכזרות, ביחוד אם יאומן כי האהוב, לפי הדעה הרגילה, לא נתן מקום לשנאה.

למוד מ"ב.

הגומל טוב לחברו, באהבתו אותו או בתקותו להתפאר בו יתעצב אל לבו בהודע לו כי היטיב לאיש כופה טובה.

מופת. האהוב נושא הדומה לו ישתדל במה שאפשר לו כי האחר יאהב אותו גם הוא (ח"ג למוד ל"ג). ועתה מי שנמל טוב לחברו מאהבה, הוא עשה זאת למען יאהבכו האחר, כלומר בתקוה לרגש התפארות או לעליצות (ח"ג למוד ל"ד למוד ל"י באור); והוא משתדל (ח"ג למוד י"ב) כפי האפשר לדמות כנפשו את הסכה הזו של רגש התפארותו או לראותה כהנה לפניו. אבל (לפי ההנחה) הוא מדמה דבר אחר השולל מציאות הסכה הזו, לזאת יתעצב (ח"ג למוד י"ט).

למוד מ"ג.

השנאה תגדל ע"י גמול שנאה תחת שנאה, ובהפך תוכל להפחיד ע"י אהבה.

מופת. אם יאמין אדם כי השנוא ממנו ישנאהו ג"כ, תולד מזה שנאה חדשה (ח"ג למוד מ') מדי הראשונה עורונה כהויתה (לפי ההנחה). אולם אם יאמין כי השנוא ממנו מלא אהבה לעומתו, אז יראה א"ע בשמחה בעודנו מדמה זאת כנפשו (ח"ג למוד ל') ובכחינה זו ישתדל למצא חן בעיני האחר (ח"ג למוד כ"ט) ר"ל בכחינה זו ישתדל שלא לשנוא אותו או שלא למלא אותו תונה (ח"ג למוד מ'); וההשתדלות הזאת תהיה גדולה או קטנה כפי ההפעלות שממנה נולדה (ח"ג למוד ל"ז); אם גדולה היא מאותה שנולדה מהשנאה או מההשתדלות למלא את השנוא תונה (ח"ג למוד כ"ו) אז תגבר על השנאה ותכחיד אותה מהנפש.

למוד מ"ד.

שנאה הנחלשת כלה ע"י אהבה תהפך לאהבה, והאהבה הזאת תגדל מאשר היתה לולא קדמה לה שנאה.

מופת. המופת הזה הולך באותו הדרך כמו בלמוד ח"ג ל"ח, כי המתחיל לאהוב נושא אשר היה שונא לו או אשר היה רגיל לראותו בעצבון, הוא מתעלם בזה בפ"ע במה שהוא אוהב, ואל העליצות הזו

שבאהבה (ח"ג למוד י"ג באור וגדר) תבא עוד האחרת הנובעת ממה שהשתדלות להרחיק את התונה שבשנאה נתמכת מאד בחבור דמיון של השנוא מקודם כסבה לזאת (ח"ג למוד ל"ז).

באור. אעפ"י שהדבר כן מ"מ לא יתאוה שום אדם לשנוא איזה נושא או למלאהו בתונה, אך למען יתענג הוא כעצמו כהעליצות הנזכרת אשר תצא מזה, ר"ל שאין אדם רוצה כי יאונה לו איזה חסרון בשביל התקוה שימלא לו החסרון הזה, ולא יתאוה אדם להיות חולה בעבור התקוה שיכפא, כי אם כל אדם משתדל תמיד להתקיים בעולמו ולהרחיק כל תונה ממעונו כפי האפשר. לוא היה אפשר שיתאוה אדם לשנוא את חברו למען יחבקהו אחר כך באהבה יתירה, הלא אז יצטרך להתאוות לשנוא אותו תמיד, באשר כגדול השנאה יותר, כן תגדל אח"כ האהבה יותר, וא"כ יאבה תמיד כי תתגדל השנאה ביתר עוז, ומאותו המעם יצטרך האדם להתאוות להתחלות יותר ויותר, למען תגדל שמחתו יותר ברפואתו אח"כ, ויהיה א"כ משתדל להיות תמיד חולה, מה שהוא חסר מעם (ח"ג למוד ו').

למוד מ"ה.

הסובר כי נושא אחד הדומה לו שונא נושא אחר הדומה לו אשר הוא יאהבהו, אז ישנא את האחר.

מופת. הנושא האהוב ישנא את השונא אותו (ח"ג למוד מ'). א"כ האהוב הסובר כי אדם שונא את הנושא האהוב לו, יחשוב שעי"ז הנושא האהוב נמלא שנאה, היינו תונה (ח"ג למוד י"ג באור) וא"כ יתעצב אל לבו (ח"ג למוד כ"א), וזה בחבור דמיון אותו האיש השונא את הנושא האהוב כסבה לזו, כלומר שישנאהו (ח"ג למוד י"ג באור).

למוד מ"ו.

מי שנתמלא עליצות או תונה מאיש שהוא מחברה אחרת או מאומה אחרת, בחבור דמיון אותו האיש תחת השם הכללי

של אותה החברה או אותה האומה כסבה לזו. אז יאהב או ישנא לא את האיש ההוא לבדו, כי גם כל אנשי החברה או האומה ההיא.

מופת. המופת מבואר מן ח"ג למוד מ"ז.

למוד מ"ז.

העליצות היוצאת ממה שנחשוב כי נושא שנוא נחרב או נפסד, איננה מתהווה בקרבנו בלי איזה עצבון בהנפש.

מופת. זה מבואר מן ח"ג למוד כ"ה, כי בעוד שנחשוב כי נושא דומה לנו נמלא תוגה, נתעצב גם אנחנו.

באור. הלמוד הזה יכול להיות מכורר גם מן ח"ב למוד י"ז מ"י, כי מדי נזכור דבר, נשָׁה אותו לנגדנו כהֵן, אף אם אינו נמצא בפֶּעַל, והגוף יתפעל כמו כן, זעתה כל עוד שיתקיים זכרון השנוא, נוטה האדם לראות אותו בעצבון, אם אמנם הנטייה הזאת בעוד ציור הדבר לנגדו תעֵבב ע"י זכרון דברים השוללים מציאות הדבר ההוא; אך לא תבָּטֵל עי"ז; א"כ ישמח האדם אך במה שהנטייה הזאת מעֵבְבָת, ומזה בא כי זאת העליצות הנובעת ממקור אסון נושא שנוא תשוב אלינו מדי נזכור את הדבר ההוא, כי באשר, כאמור, ציור הדבר ההוא מתעורר, מפני שהוא מכיל מציאות הדבר, הוא משיא את האדם לראות אותו באותה התוגה כמלפנים בהיותו נמצא, אכן יען אשר חיבר האדם עם ציור הדבר ההוא עוד ציורים אחרים השוללים מציאותו, מתעכבת העֵלָה ההיא לתוגה, והאדם שב להיות שִׂמְחָ, וזהו בכל פעם מדי השְׁנוֹת הציור הזה.

זו גם הסבה מפני מה אנו שמחים מדי נזכור רעה אשר חלפה, ונשמח לספר צרות אשר נחלצנו מהן; כי בדמות כנפשנו איזו צרה אז נחשוב אותה כעתידה לבא ותפול עלינו אימתה ופחד; אולם הנטייה הזאת ליראה מתרחקת ע"י הרמיון של הצלה אשר נתקשר עם דמיון הצרה כאשר נחלצנו ממנה; זה ינחמנו מעצבוננו ונשוב לשמח שמוח.

למוד מ"ח.

האהבה והשנאה, ד"מ נגד ראובן, תבטלנה, אם התונה בהשנאה והעליצות בהאהבה תתחברנה עם דמיון סבה אחרת. שתי ההפעלויות ההן תמעטנה, אם לא נחשב ראובן לסבתן היחידה.

מופת. זה מבואר מהגדר לבדו של האהבה והשנאה (ח"ג למוד י"ג באור), כי העליצות תהיה לאהבה והתונה לשנאה נגד ראובן אך משום שהוא נחשב לסבתן; כנטול ההנחה הזו בכלה או במקצתה תמחה גם ההפעלות נגד ראובן בכלה או במקצתה.

למוד מ"ט.

האהבה והשנאה נגד נושא הנחשב כחפשי תהיה בשווי הסבה גדולה יותר, מאשר היתה נגד נושא שאינו חפשי.

מופת. נושא הנחשב כחפשי צריך להיות מדומה ע"י עצמו בלי דבר אחר (ח"א גדר ז'). ועתה אם נניח נושא כזה לסבת העליצות או התונה, אז נאהבהו או שנאהו, וזה ביתר עוז האפשר לפי ההפעלויות ההן (ח"ג למוד מ"ח). אולם אם נחשוב ככלתי חפשי את הנושא שהוא סבת ההפעלויות ההן, אז לא נניחהו לסבה יחידה מהן, כי אם ישתתף עוד דבר אחר להסבה (ח"א גדר ז'), ובכך תחלש האהבה והשנאה נגד הנושא ההוא (ח"ג למוד מ"ח).

באור. מזה מבואר כי בני אדם אוהבים או שונאים זה לזה יותר מלאישים אחרים, מפני שהם חושבים א"ע כחפשים בעלי בחירה, ולזה נוסף חקוי ההפעלויות, ועיין ע"ז ח"ג למודי כ"ז ל"ד מ' ומ"ג.

למוד נ.

כל דבר יכול להיות במקרה סבת תקוה או יראה. מופת. הלמוד הזה מתברר באותו האופן כמו ח"ג למוד ט"ו בחבור ח"ג למוד י"ח באור.

באור. הדברים שהם במקרה סבת התקוה והיראה נקראים: סימן טוב או סימן רע. במה שהם סבת תקוה ויראה, הם סבת עליצות או תונה (ח"ג למוד י"ח באור ב'), וא"כ נאהוב או נשנוא אותם כבחינה זו (ח"ג למוד ט"ו מ"י) ונשתדל להקריבם כאמצעים למה שנקוה, או להרחיקם כשטנה וסבת היראה (ח"ג למוד כ"ח): מלבד זה יוצא מן ח"ג למוד כ"ה כי בטבענו הוא להיות נוחים להאמין לכל דבר אשר נקוה אליו, וקשים להאמין לדבר אשר נפחד ממנו, ולפי תקוה ויראה נטה משפטנו על הדברים חוץ משורת הדין. מזה נולדו דעות האמונות הטפלות המצערות את בני האדם בכל מקום ובכל זמן.

אמנם אך למותר להציע פה את התנוודות הנפש הנה והנה בהפעלויות תקוה או יראה, באשר מגדר ההפעלויות האלה בלבד יוצא, שאין תקוה בלי יראה, ואין יראה בלי תקוה (כמבואר באריכות במקומו). מלבד זה אנחנו אוהבים או שונאים דבר-מה באותה המדה שנקוה אליו או שנפחד ממנו; ואת הנאמר על האהבה והשנאה נקל לכל אדם להסב על התקוה והיראה.

למוד נ"א.

אנשים שונים יכולים להתפעל מאותו הנושא באופנים שונים, ואותו האיש יכול להתפעל באופן שונה מאותו הנושא בזמנים שונים.

מופת. גוף האדם מתפעל מגופים אחרים באופן שונה (ח"ב הנחה ג'). לפי"ז יכולים שני אנשים להתפעל באותו הזמן באופן שונה, וא"כ גם להתפעל באופן שונה מאותו הנושא (ח"ב למוד י"ג מ"ש ג' מושכל א'). גם יכול גוף האדם להתפעל פעם באופן זה ופעם באופן אחר; ובכך יתפעל באופן שונה מאותו הנושא בזמנים שונים (ח"ב למוד י"ג מ"ש ג' מושכל א').

באור. מזה נראה איך אפשר כי האחד יאהב מה שהשני שונא.

והאחד יפחד ממה שהאחר לא יפחד ממנו, וכן אותו האיש בעצמו יאהב עתה את אשר שנא לפניו, ולבו ערב לעשות עתה מה שפחד וירא מקודם וכו'. עוד נלמד כי מאשר כל אדם לפי הפעליותיו ישפוט שפוט מה טוב ומה רע, מה יותר טוב ומה יותר רע (ח"ג למוד ל"ט באור), לכן שונים האנשים זה מזה כמשפטיהם כמו בהפעליותיהם (האפשרות לזו, אעפ"י שנפש האדם היא חלק שכל האלוה, מבוארת ח"ב למוד י"ז באור), לפיכך אם נשוה את בני האדם זה לזה, אז נבדיל ביניהם אך לפי הבדל הפעליותיהם, ונקרא לזה כביר לב ולאחר רך לבב וכיוצא בו, ככה ד"מ אכנה כביר לב את האיש אשר ישחק לרעה שממנה פחדתי מעודי, ואם עוד אמצא כי תאותו לרעה לאויבו ולהיטיב לאוהבו לא תשוב מפני היראה של איזה רע שממנו הייתי רגיל להסוג אחור, אז אכנה את האיש ההוא אמיץ בגבורים, וכהפך אשוב לרך לבב את האיש הירא מפני רעה שהייתי רגיל לשחוק לה, ואם עוד אתבונן כי תאותו נמנעת מפני יראת איזה דבר רע אשר לא יגורתי ממנו, אז אכנהו אדם מפחד תמיד.

בדרך זו יגזור כל אדם את משפטו, מטבע הזה של בני האדם ותמורות משפטיהם, ומאשר האנשים שופטים לרוב על הדברים אך לפי הפעליותיהם, ובאשר הנושאים שהם חושבים שמחים או עצבים שלפי"ז המה משתדלים להקריבם או להרחיקם (ח"ג למוד כ"ח) אינם לרוב אלא ילדי הכח המדמה שלהם, נקל להבין, בלי שאצטרך עוד להזכיר על ספקות הדברים כמו שהם מכוארים בחלק השני, כי בני האדם יכולים לרוב להיות בעצמם הסבה שהם מתעצבים או מתעלסים או להיות מתרגשים מההפעליות האלה בחבור הדמיון שהם בעצמם הסבה, מזה נלמד בנקל מה הוא נוחם (חרטה) ומה היא שמחה בעצמו, החרטה היא התוגה בחבור הדמיון שהוא בעצמו סבתה; והשמחה בעצמה היא העליצות באופן הזה, ההפעליות האלה חזקות הן מאד, מפני שבני האדם חושבים א"ע לבעלי בחירה (ח"ג למוד מ"ט).

למוד נ"ב.

בדבר אשר ראינו אותו לפנים ביחד עם דברים אחרים, או אשר לפי דמיוננו אין בו מאומה מה שאינו משותף להרבה דברים, לא נאריך להשגיח כ"כ כמו בדבר שהוא לפי השגתנו, בודד במיבו (יחיד במינו).

מופת, כאשר נדמה בנפשנו דבר אשר ראינו אותו עם אחרים, מיד נזכור אותם האחרים (ח"ב למוד י"ח באור) ובכך נעבור מבחינת האחד אל בחינת האחר, וכן הדין בדבר שאין בו לפי דעתנו אלא מה שמשותף לאחרים, מפני שבשכיל זה נניח שלא נחזה בו מה שלא ראינו כבר באחרים, אכן אם נניח כי נדמה לנו בדבר איזה מיב בודד אשר לא ראינו עד כה, אין זה כי אם מדי תחזה הנפש בדבר הזה אין בקרבה איזה דבר אחר אשר תעבור לבחינתו על ידי בחינת הדבר הזה; והיא נקטה א"כ להשגיח על הדבר הזה בלכדו, לכן בדבר אשר ראינו אותו וכו'.

באור, ההתרגשות הזאת בהנפש או הדמיון הציורי הזה מדבר בודד נקרא בבחינת מה שהוא אך בהנפש: התפלאות; ובכואה מנושא אשר נפחד ממנו היא נקראת: כהלה, כי ההתפלאות על רעה תתקפהו לאדם המתבונן בה כ"כ, עד שלא יעצור כח לחשוב במה שיכול להסיר את הרעה הזאת, אמנם אם הדבר אשר נתפלא עליו הוא דבר הנעשה בחכמת אדם או בחריצותו וכיוצא בו, אז נקראת ההתפלאות הזו: יראת התרוממות, בראותנו כי עולה האדם ההוא עי"ז עלינו למעלה להשכיל, אם נתפלא על אדם במדת כעסו קנאתו וכו' זהו נקרא: יראת הנמאס, אם נתפלא על חכמה או חריצות וכו' באדם אשר נאהבהו, אז תתעלה האהבה עי"ז (ח"ג למוד י"ב), ואהבה כזאת בחבור התפלאות או יראת התרוממות נקראת: נתינת־נפש, בדרך זה נוכל לדמות לנו גם את השנאה, התקוה, הבטחון והפעליות אחרות בחבור התפלאות, ולהרכיב מזה הפעליות הרבה יתר מהרגיל בשמוש מלות הלשון לציין אותן.

מזה נראה כי כנויי ההפעלויות נתחוו בלשון יותר לפי שמושם הרגיל מלפי ידיעתם בכרור.

בנגוד התפלאות הוא הבזיון אשר סבתו לרוב כזו: אם נראה כי אדם מפליא, אוהב, ירא וכו' איזה דבר, או אם נפליא, נאהוב או נירא וכו' איזה דבר מפני שנערוך בו דמות אל דברים מופלאים, נאהבים או נוראים (ח"ג למוד ט"ו מ"י ולמוד כ"ז); אבל אחרי אשר נבחנהו היטב מקרוב מוכרחים אנחנו לשלול ממנו את כל מה שיכול להיות סבת ההתפלאות, האהבה, היראה וכו', אז נוטה הנפש עי"ז לחשוב יותר במה שחסר בו מבמה שנמצא בו, מדי היותה רגילה זולת זה בקורבת הדבר לחשוב במעלותיו אשר בו, ועתה כשם שנתנית נפש מתהוה מהפלאות דבר אשר נאהוב, כך מתהוה הלעג מבזיון דבר אשר נשנוא אותו או נירא ממנו; כמו כן מתהוה הקל בכבוד אחר מבזיון הסכלות, וחלוק כבוד לאחר מהפלאות החכמה.

כאופן זה נוכל לחשוב גם חבור האהבה, התקוה, רדיפת כבוד ושאר הפעלויות עם הבזיון, ולהוליד מזיווגם הרבה הפעלויות אשר הלשון לא תציין אותן במלות מיוחדות.

למוד נ"ג.

כאשר תתבונן הנפש על עצמה ועל יכלתה לפעול, היא מתעלסת, וזה ביותר, כפי שתדמה לה יותר נכון את עצמה ואת יכלתה.

מופת. האדם יודע א"ע אך ע"י התרגשויות גופו ודמיוניהן (ח"ב למודי י"ט כ"ג). ועתה אם ה"ה יהיה כי האדם יכול לשית לבו על עצמו, אז הונח שע"ז הוא צועד הלאה לשלמות יותר גדולה, ר"ל שהוא מלא שמחה (ח"ג למוד י"א באור), וזה ביותר, יותר נכון שיוכל לדמות לו את עצמו ואת יכלתו לפעול.

מ"י. העליצות הזאת מתעלה, יותר שאדם מדמה את עצמו מהולל כפי אחרים; כי כאשר יגדיל את הדמיון הזה, כן יאדיר במהשבתו את

השמחה אשר אחרים מרגישים על אודותיו, וזהו בחבור בעצמו כסבה לשמחה זו (ח"ג למוד כ"ט באור). ולכן הוא בעצמו נמלא עליצות יותר גדולה בחבור הדמיון שהוא בעצמו הסבה לזו (ח"ג למוד כ"ז).

למוד נ"ד.

הנפש משתדלת לדמות לה אך את מה שמניח יכלתה לפעול.

מופת. ההשתדלות או היכלת של הנפש היא מהותה בעצמה (ח"ג למוד ז'). מהות הנפש מחייבת אך מה שהנפש היא בהיותה וביכלתה (כחבור מאליו) ולא מה שאין בהיותה וביכלתה; הלכך היא משתדלת לדמות אך מה שמחייב או מניח את יכלתה לפעול.

למוד נ"ה.

כאשר תדמה לה הנפש את אי־יכלתה, היא מתעצבת עי"ז.

מופת. מהות הנפש מחייבת אך מה שהיא בהיותה וביכלתה, כלומר שבטבע הנפש לדמות לה אך מה שמניח את יכלתה לפעול (ח"ג למוד נ"ד). ועתה אם אומר שהנפש מדי תסתכל בעצמה תתכונן על אי־יכלתה, אין זה כי אם כאומר שהשתדלות הנפש לדמות לה מה שמניח יכלתה לפעול היא מתעכבת, היינו שהנפש מתעצבת (ח"ג למוד י"א באור).

מ"י. התונה מתרבה לפי"ז בעת שיחשוב האדם כי אחרים ישימו בו תהלה (דופי), מה שמוכח באותו הדרך כמו המ"י אל ח"ג למוד נ"ג. באור. התונה הזאת בחבור דמיון חולשתנו נקראת: רוח נכאה; והעליצות הנובעת ממה שנתכונן על יכלתנו נקראת: אהבת עצמו או השמחה בעצמו. ומאשר שמחה זו תשנה מדי יתכונן האדם על תושיתו ויכלתו לפעול, לכן עינינו רואות כי כל אדם אוהב לספר מעשיו ומתאמץ להראות פה גופו ונפשו כ"כ, עד שיהיו בני אדם

למשא זה על זה. עוד יוצא מזה כי בני האדם כמבעם הם בעלי קנאה (ח"ג למוד כ"ד באור ולמוד ל"ב באור) ר"ל שהם שמחים על חולשת בני גילם ומתעצבים על תושיית אחרים; שכן מדי חושב האדם על פעולותיו הוא עֲלִץ (ח"ג למוד נ"ג) וזה ביותר כיתרון השלמות אשר פעולותיו מורות לפי דמיונו, וכפי מה שהן מבוררות יותר בדמיונו. כלומר (ח"ב למוד מ' באור) יותר שהוא יכול להבדילן מאחרות ולחשוב אותן כדברים מסוגלים אך לו לבדו. ע"כ בהסתכל האדם על עצמו ישמח ביתר שאת אם יתבונן למצוא בעצמו מה שחסר לאחרים. אכן אם מה שהוא מחייב בעצמו הוא מתיחס אל הרמיון הכללי של האדם או של כל בריה, אז לא יעלוז כ"כ. ובהפך יתעצב אם בהשוותו פעולותיו עם פעולות אחרים ימצא כי פעולותיו חלושות מהאחרות, וישתדל להרחיק את התוגה הזאת (ח"ג למוד כ"ח) בהקמינו פעולות עמיתו או ביפותו את פעולותיו כפי האפשר.

מזה נראה כי בני האדם נוטים כמבעם לשנאה ולקנאה, ודרכי החנוך יועילו להקותן, כי החורים רגילים לחטות לב ילדיהם אל התושיה אך בעזר אמצעים מעוררים אל כבוד ואל קנאת איש מרעהו. אמנם יש לבעל דין לחלוק עלי ולומר שהלא אנו מפליאים לרוב את צדקות בני האדם ומכבדים אתהן, למען אענה אותם ע"ו, אוסיף עוד את המשפט הבא.

מ"י ב. אין אדם מקנא בחברו כגלל התושיה שלו, אלא אם הוא בן גילו.

מופת. הקנאה היא שנאה (ח"ג למוד כ"ד באור) או תוגה (ח"ג למוד י"ג באור) כלומר התרגשות המונעת יכלת או השתדלות האדם (ח"ג למוד י"א באור); אכן האדם משתדל ומתאווה לעשות אך (ח"ג למוד מ' באור) מה שיכול לצאת מטבעו המונח. על כן לא יתאוה אדם אל יכלת־פעולה או תושיה (מה שהיא היא) הזרה לטבעו ומסוגלת אך לטבע אדם אחר; לכן לא תִּמְנַע תשוקתו, כלומר שהוא בעצמו לא יתעצב (ח"ג למוד י"א באור) אם ימצא מעלה בנושא שאינו דומה כגילו

וא"כ לא יקנא בו בשביל זה. כי אם בכך נילו הדומה אליו במעמדו ובטבעו.

באור. ועתה אם אמרתי לעיל (ח"ג למוד נ"ב באור) כי נחלק כבוד לאדם מפני שנתפלא על חכמתו נכורתו וכו', היא משום שנהשוב את התושיות ההן כמסוגלות לו לבדו ולא כמשותפות לשבע כלנו (ח"ג למוד ג"ח). ע"כ לא נתקנא בו בשבילן, כמו שלא נתקנא בעצים בשביל קומתם ובאריות בשביל נכורתם וכו'.

למוד נ"ו.

מספר מיני עליצות תוגה ותאוה עם הפעליות המורכבות מהן והתנודדות הנפש עם ההפעליות הנולדות ממנה כמו אהבה שנאה תקוה יראה וכו', הוא כמספר מיני הנושאים שמהם אנחנו מתפעלים.

מופת. העליצות והתוגה וההפעליות תולדותיהן הן מצבי התפעלותו (קבלת פעולה) (ח"ג למוד י"א באור). אבל אנחנו מתפעלים בהכרח (ח"ג למוד א') בעוד שיש לנו דמיונים שאינם שלמים, ואך כמדה שישנם לנו, באותה המדה נתפעל (ח"ג למוד ג'). ר"ל נקבל פעולה בהכרח (ח"ב למוד מ' באור) אך כל עוד שנתנועע מדמיונים ציוריים או כל עוד שנתרגש מאיזו הפעלות (ח"ב למוד י"ז באור) הכוללת טבע גופנו וטבע גוף אחר. מעתה טבע איזה מצב מתפעל יכול להתבאר אך ע"י טבע הנושא שממנו אנחנו מתפעלים. ככה ד"מ העליצות הנובעת מהנושא א מכילה את טבע הנושא א ההוא, והעליצות הנובעת מהנושא ב מכילה טבע הנושא ב. לפ"ז שתי הפעליות העליצות ההן שונות כטבען, באשר הם נובעות ממקור סבות שונות כטבען. ככה ג"כ הפעלות התוגה הנובעת מנושא אחר היא שונה כטבעה מהתוגה הנולדת מסבה אחרת. והוא הדין גם בהפעליות האהבה והשנאה והתקוה והיראה והתנודדות הרוח וכו', א"כ גדול בהכרח מספר מיני עליצות תוגה אהבה שנאה וכו' כמספר מיני הנושאים שמהם אנחנו מתפעלים.

אמנם התאווה היא טבע או מהות כל אדם בכחינת היותו מושג כנוטה לאיזו פעולה ע"י הכנה מונחת (ח"ג למוד מ' באור). ועתה לפי מה שמתעורר באדם מסכות חיצוניות מין זה או אחר מן עליצות תוגה אהבה שנאה וכו', ר"ל לפי מה שטבעו כא במצב זה או אחר, כן תהיה תאוותו אחרת, וטבע האחת צריך להיות מובדל מטבע האחרת כהבדל שבין ההפעלויות שמהן הן נובעות. א"כ מספר מיני תאוה כמספר מיני עליצות תוגה אהבה וכו', ולפי"ז (כאשר כבר הראה) כמספר מיני הנושאים שמהם אנחנו מתפעלים.

באור. הקשים שבמיני ההפעלויות אשר מספרם מחויב להיות רב מאד (ח"ג למוד ג"ו) הם: תאוות זולל וסובא ורועה זונות וכילי ורודף אחר הכבוד. כל אלה אינם אלא סעיפי אהבה ותשוקה, וטבע שתי ההפעלויות האלה מיוחד בהם ע"י הנושאים שמתחיסים אליהם; כי במלות זלילות וסביאות וזוננים וכילות ורדיפת כבוד מובן אך אהבה מופרזת ותאוה מופרצת אל אכילה ושתייה גסה אל המשגל אל העושר ואל הכבוד. אל ההפעלויות האלה, בכחינת הבדלן זו מזו לפי הנושא שאליו הן מתיחסות, אין הפעלויות, מתנגדות כי מה שרגילים לחשוב את ההסתפקות בנגוד הזלילות ואת הנזירות מן היין בנגוד הסביאות ואת הצניעות בנגוד הזונות, כל אלה אינן הפעלויות הנפש או מצבי קבלת פעולה, כי אם הן מציינות יכלת הנפש בכחינת פועלת להתגבר על ההפעלויות הרעות ההן.

יתר מיני ההפעלויות לא אוכל להציע פה, כאשר מספרן רב כמספר מיני הנושאים; ולוא גם יכולתי לספרן כמו, אין הדבר נחוץ; כי למען הגבל כוחות ההפעלויות ויכלת הנפש עליהן, שזהו כלבד תכלית דברי פה, די הגדר הכללי של כל הפעלות. אומר אני שמספיק לנו לדעת את האיכויות הכלליות של הפעלויות הנפש, למען נוכל להוכיח איזו יכלת באיכותה ובכמותה יש להנפש לכבוש את ההפעלויות ולהתגבר עליהן. ואף אם היה יהיה הבדל גדול בין הפעלות זו ובין הפעלות אחרת של האהבה השנאה והתאוה, ד"מ בין אהבת אב לבנים ובין

אהבתו לאשתו. ככ"ז אין אנו צריכים לדעת את ההבדלים הללו ולהעמיק יותר חקירה בטבע ההפעלויות האלה ובמקורן.

למוד ב"ז.

כל הפעולות איש אחד מובדלת מהפעלות איש אחר לפי מסת ההבדל שבין מהות האיש האחד ובין מהות האחר. מופת. הלמוד הזה יוצא מן ח"ב למוד י"ג באור, ט"ש ב' מושכל א'. עכ"ז הנני לברר אותו ע"י גדר שלש אבות ההפעלויות (המקוריות). כל ההפעלויות הן תולדות התאווה העליצות והתונה, כמובח מהגדרים שגדרתי אתהן. אכן התאווה היא הטבע או המהות של איש ואיש (ח"ג למוד ט' גדר בכאור שם). על כן מובדלת תאות האחד מתאות האחר דוקא לפי מסת הבדל טבע או מהות האחד מן טבע או מהות האחר. העליצות או התונה הן מצבי קבלת פעולה, שע"ז יכלת כל אחד או השתדלותו להתקיים בישותו מתרבה או מתמעטת. נעזרת או נמנעת (ח"ג למוד י"א ובאור). בההשתדלות להתקיים בישותו, בכחינת התיחסותה אל נפש וגוף גם יחד, מובן התשוקה והתאווה (ח"ג למוד ט' באור). א"כ העליצות והתונה הן בעצמן התאווה או התשוקה, באשר היא מתרבה או מתמעטת, נעזרת או נמנעת מסכה חיצונית, כלומר שהוא הטבע של כל אחד (ח"ג למוד ט' באור).

לפי"ז מובדלת העליצות או התונה של האחד מאותן של האחר גם כן לפי החלוק שבין טבע ומהות האחד לאותם של האחר. הלכך מובדלת הפעולות איש אחד מהפעלות איש אחר וכי'.

באור. מזה יוצא כי הפעלויות הבעלי חיים הנקובים חסרי-בינה (כי בלי ספק גם להם דמיונים אחרי אשר נוכחנו לדעת מקור הנפש) מובדלות מאותן של בני אדם אך כפי מסת הבדל טבעם מטבע בני האדם. הסוס משתוקק כמו האדם להזדווג כמשגל, אכן הראשון בתאווה סוסית והשני בתאווה אנושית. ככה מחויבות להיות תאות ותשוקות הדגים השרצים והעופות שונות לכל מין ומין.

ואף אם כל אישי הי שמה כגורלו אשר חלק לו טבעו לפי מהותו. ככ"ז חיי שמחת כאו"א היא אך דמיון או נפש הכריה הפרמית הזו. ומובדלת שמחת האחד משמחת האחר בטבעם לפי מסת ההכרל שבין מהות האחד ובין מהות השני.

ויוצא עוד מהלמוד הקודם, שיש הכרל גדול בין השמחה המשחקת ד"מ לאיש שכור מ"ן, ובין השמחה המשעשעת את פילוסוף, כרצוני להעיר פה אנב אורחא.

עד הנה על ההפעלויות המתיחסות אל האדם באשר הוא מתפעל (מקבל פעולה), ונשאר עוד להוסיף דברים אחרים על אותן המתיחסות אליו בכחינת פועל.

למוד נ"ח.

מלבד העליצות והתאווה שהן מצבי קבלת פעולה, ישנן עוד הפעלויות אחרות של עליצות ותאווה המתיחסות אלינו באשר אנחנו פועלים.

מופת. הנפש שמחה כאשר תדמה את עצמה ואת יכלתה לפעול (ח"ג למוד נ"ג). הנפש מתכוננת על עצמה בהכרח. כהשיגה רעיון אמתי או שלם (ח"ב למוד מ"ג). הנפש משנת רעיונים אחדים שלמים (ח"ב למוד ט' כאור ב'), והיא א"כ שמחה כל עוד שהיא משנת רעיונים שלמים, היינו כל עוד שהיא פועלת (ח"ג למוד א'). הנפש משתדלת, בין בכחינת היות לה דמיונים ברורים ונכונים, בין בכחינת היות לה דמיונים נבוכים, להתקיים בישותה (ח"ג למוד ט'). במלת השתדלות מובנת התאווה (ח"ג למוד ט' כאור). מעתה התאווה מתיחסת לנו אף בכחינת מה שנכיר או בכחינת מה שנהיה פועלים (ח"ג למוד א').

למוד נ"ט.

כל ההפעלויות המתיחסות אל האדם בכחינת מה שהוא פועל, מתיחסות אד אל העליצות או התאווה בלבד.

מופת. לכל ההפעליות יש יחס אל התאווה העליצות והתוגה. כמובן מהגדרים אשר הצעתי. במלת תוגה מובן כי יכלת הנפש לחשוב מתמעטת או מתעכבת (ח"ג למוד י"א באור), וא"כ בהתעצב הנפש תתמעט או תתעכב יכלתה להתבונן היינו להיות פועלת (ח"ג למוד א'). ע"כ לא תיחוס שוב הפעלות תוגה אל הנפש בהיותה פועלת; אך העליצות והתאווה מתיחסות אל הנפש גם בכחינה זו (ח"ג למוד ג"ח).

באור. כל המעשים היוצאים מן ההפעליות המתיחסות אל הנפש כתור מַפְרָת (פועלת), אני חושב למדת גבורה אשר תִּפְרַד אל אומץ-הנפש ויקררוה. במלת: אומץ-הנפש אבין התאווה שעל ידה האדם משתדל להתקיים בישותו לפי מצות הכינה בלבד, ובמלת: יקררוה אבין התאווה שעל ידה האדם אך מפני מצות הכינה בלבד משתדל לתמוך בידי שאר בני אדם ולחיות עמם באהוה ובריעות. המעשים שהאדם עושה אך לתועלת עצמו אני חושב לסוג אומץ-הנפש, ואותם שאדם עושה לתועלת אחרים לסוג יקררוה. הסתפקות באכילה, גזירות בשתייה, ומנוחת לב בשעת סכנה וכו' הן מיני אומץ-הנפש; אכן ענות-צדק, המלה וכו' הן מיני יקררוה.

ובכן אחשוב שבארת רובי ההפעליות ותנועות נפשיות הנולדות מצירופי שלשת אבות ההפעליות (המקוריות) שהן העליצות התוגה והתאווה, והצעתי אותן על פי סבותיהן הראשיות, ונראה מכ"ז איך אנחנו מתנועעים הנה והנה ע"י מסכות מתהפכות באופנים שונים, וכי נפשנו תתנוודר הנה והנה כגלי ים אשר יחוגו וינעו מרוחות מתנגדות, בלי שנדע סוף מעשינו וחבל גורלנו. וכבר אמרתי כי רציתי להציע אך את התרגשיות הנפש היותר מצויות ולא את כלן שהן בחק האפשרות, כי לוא הלכנו הלאה, כאשר החלתי, יכולנו בנקל להראות כי האהבה מתחברת עם הנוחם, עם הזלת לבני אדם, עם הכושת וכו', ולא עוד אלא שאני חושב כי ברור להקורא מהאמור עד כה, איך ההפעליות מזדווגות זו עם זו להרכב מינים ותולדותיהן פרות ורבות עד אין מספר להן. אמנם לחפץ כנתי די לי שמנתי את היותר חשובות שבהן, ואותן

שלא הזכרתי ישיבות יותר לשעשועי חפש מחופש מלתועלת הדרישה בהן.

ואף גם זאת צריך אני להעיר עוד על האהבה, שענינו רואות לרוב איך בעידנו מתענגים בדבר חשקנו יבא הגוף עי"ז בתכונה חדשה אשר תשנה הפצו ותעורר בקרבו ציורים אחרים מהדברים, ואז תחל הנפש לדמות לה דברים אחרים ולהשתוקק להם. ככה ד"מ אם נדמה לנו מאכל תאווה, אנחנו מתאווים למעום אותו, היינו לאכלהו; אבל מאכילתו מתמלאה הקיבה והגוף בא בתכונה אחרת. אם בתכונה הזו שנשתנה כגוף מתעלה ציור המאכל משום שהוא מונח לפנינו, ועמו גם ההשתדלות או התאווה לאכול אותו, אז התכונה החדשה של הגוף תתנגד אל התאווה או ההשתדלות הזאת, ומציאות המאכל הנכסף לפנינו תהיה עלינו למשא. זהו המכונה זָרָא וגו' על נפש.

מלבד זה השמטתי את ההתרגשיות החיצוניות של הגוף הרגילות להתלוות עם הפעוליות הנפש כמו ד"מ שיחרד לרגעים ופניו יחורו יאנק דום או ישחוק וכיוצא בו, ולא הזכרתי אותן, מפני שהן נחשבות אל הגוף בלבד ואין להנפש שום חלק בהן.

להשלמת הענין נשאר לדבר עוד דברים אחדים על גדר הפעוליות, לכן אעבור על פניהן עוד הפעם כסדרן, ואעיר ככל אחת על הנחוצן לה.

שער הגדרים

כולל

גדרי ההפעלויות⁶

גדר א. התאווה היא המהות העצמית של האדם כמה שהיא מדומה כנועת מאיזו התרגשות לעשות דבר-מה.

ברור. כבר אמרתי לעיל ח"ג למוד ט' כאור, כי התאווה היא התשוקה בידיעת עצמה; והתשוקה היא מהות האדם בעצמה כמה שהיא נועדת לעשות את המועיל לקיומו. כבאור ההוא העירתי ג"כ, כי באמת לא אכיר שום הבדל בין התשוקה ובין התאווה של האדם, כי אם ידע האדם את תשוקתו או לא ידענה. נשארת התשוקה כמו שהיא, ובעבור זה, לכל אאריך בדבר שפתים אך למותר, לא בארתי את התאווה כהוראת התשוקה, כי אם בקשתי לגדור אותה באופן הכולל בקרבו כל מיני השתדליות הטבע האנושי המצוינות במלות תשוקה רצון תאוה השתוקקות. הן יכולתי לומר, התאווה היא מהות האדם בעצמה כמה שהיא מושגת כנועדת לאיזו עשיה; אך אז לא הוקש מהגדר הזה (ח"ב למוד כ"ג) כי הנפש יכולה לדעת את תאוה או את השתדלותה. ע"כ למען תכלל סבת הידיעה הזאת היה נחוץ (ח"ב למוד כ"ג) להוסיף את המלות "כמה שהיא מושגת כנועדת ע"י איזו התרגשות וכו'", כי בהתרגשות מהות האדם איננה איזו תכונה של המהות הזו, בין שתהיה מלידה, בין שתהיה אך מדומה ע"י משיג המחשבה או אך ע"י משיג ההתפשטות, או ביחוס לשתייהן גם יחד, ובכך אינן פה במלת תאוה כל השתדלות, הפץ, תשוקה, וכל השתוקקות של האדם, אשר לפי התכונה השונה באותו האדם הן שונות זו מזו ולרוב מתנגדות זו לזו, באופן שהאדם נמשך אחרי עברים שונים ולא ידע אנה יפנה.

גדר ב. העליצות היא העברה (עליה) באדם משלמות קלה אל שלמות יותר גדולה.

גדר ג. התונה היא העברה (ירידה) באדם משלמות יותר גדולה אל שלמות יותר קלה.

ברור. אומר אני: העברה, כי העליצות איננה השלמות בעצמה, שאם נולד אדם עם השלמות, שאליה הוא עובר עתה, תהיה לו למנה גם בלעדי הפעלות העליצות, זה מבורר יותר מן ההפעלות המתנגדת לה, היא התונה, כאשר אין אדם שיכחיש זה, כי התונה היא העברה לשלמות יותר קלה, ולא השלמות הקלה בעצמה, מפני שאין אדם

מוֹנָה את נפשו בעוד שיש לו חלק באיזו שלמות. גם אין לומר כי התוגה היא בחסרון שלמות יותר גדולה, כי החסרון הוא אפס, אכן הפעלות התוגה היא מעשה כפעל, ואינה אלא מעשה העברה אל שלמות יותר קלה, ר"ל מעשה שעל ידו יכלת האדם לפעול מתמעטת או מתעכבת (ח"ג למוד י"א באור). לא אזכור פה את הגדר של מצהלה, עונג, רוח נכאה, וכאב לב, מפני שבעיקרם הם מתיחסים אל הגוף, ואינם אלא מיני עליצות ותוגה.

גדר ד. ההתפלאות היא דמיון ציורי מדבר שהנפש נמשכת אחריו, מפני שלהדמיון המופלה הזה אין חבור עם אחרים.

ברור. בח"א למוד י"ח באור הראיתי לדעת, מפני מה הנפש עוברת מהסתכלות בדבר אחד מיד אל הסתכלות בדבר אחר, וזה משום שציורי הדברים ההם קשורים זה בזה וסדורים זה אחר זה; אמנם לזה אין מקום אם ציור הדבר הוא חדש, כי אז הנפש שקועה בהשגחת הדבר ההוא, עד אשר תתעורר ע"י סבות אחרות לעשתונות אחרות; לכן הדמיון הציורי מדבר חדש בכחינת עצמו הוא מאותו הטבע כשאר דמיונים, ועל כן איני חושב את ההתפלאות אל ההפעליות, באשר לא אמצא טעם לזה, אחרי אשר הפניה הזאת של הנפש אינה יוצאת מאיזו סבה מחייבת המכרחת אותה לפנות מרעיונים אחרים, כי אם ממה שתחסר לה סבה המובילה את האדם מהתבוננות בדבר אחד אל התבוננות בדבר אחר.

לפיכך אינני מוצא אלא שלשת אבות הפעליות מקוריות או ראשיות (ח"ג למוד י"א באור) שהן העליצות התוגה והתאוה; ואת ההתפלאות הזכרתי רק מאשר רגילים לציין איזו הפעליות שהן תולדות שלשת אבות ההפעליות ההן בכנויים אחרים, אם הן מתיחסות אל נושאים אשר נתפלא עליהם. מטעם זה הנני להוסיף פה גם גדר הבזיון.

גדר ה. הבזיון הוא דמיון איזה דבר הנוגע בהנפש בשיעור מועט כ"ב, ער שהנפש תתעורר על ידו לדמות מה שאין בו יותר ממה שיש בו (ח"ג למוד נ"ב באור).

אשמיט את הגדר של פֶּבֶד או הקל בכבוד איזה נושא, יען אשר כפי ידיעתי אינם נותנים יד ושם אל איזו הפעולות.

גדר ו. האהבה היא עליצות בחבור הדמיון מסכה חיצונה שלה. ברור. הגדר הזה מכאן היטב את מהות האהבה, אולם הגדר של המחברים המכארים את האהבה שהיא רצון האהוב להתאחד עם הנושא האהוב, איננו מְכַסֵּא את מהות האהבה, כי אם את סגולתה; ויען אשר המחברים האלה לא הכירו למדי את מהות האהבה, לכן נכצרה מהם גם השגה בהירה מסגולתה, שע"כ היה גדרם סתום בעיני כל. אכן אל ישכח הקורא, שאם אומר כי סגולת האהוב הוא רצונו להתקשר עם הנושא האהוב, אין כִּנְתִי ברצון הזה התרצות או התעשת גמירה בדעת הנפש (שכל אלה אינן אלא המצאות הלכה המדמה כלבר) (ח"ב למוד מ"ח); גם אין כִּנְתִי כזה על התאוה להתאחד עם הנושא האהוב שאינו בנוכח, או אם הוא נכחו להתקיים עמו יחדיו; כי האהבה יכולה להיות בלי תאוה כאלה וכאלה. אמנם אבין ברצון הזה אך את נחת הרוח אשר בהאוב כשכיל הנושא האהוב שהֵוָה אצלו, ושעל ידו עליצות האהוב מתנכרת או לכל הפחות מתעוררת.

גדר ז. השנאה היא התוגה בחבור הדמיון מסכה חיצונה שלה. ברור. מה שיש להעיר פה נקל ללמוד ממה שנאמר בבאור הקודם. (עיין עוד ח"ג למוד י"א באור).

גדר ה. הנטיה (החפץ) לדבר היא העליצות בחבור הדמיון מאיזה נושא שהוא הסבה המקרית של העליצות.

גדר ט. קוץ מפני דבר היא התוגה בחבור הדמיון מאיזה נושא שהוא הסבה המקרית של התוגה (עיין ע"ז ח"ג למוד ט"ו באור).

גדר י. הוקרה (שימת כבוד או חלוק כבוד לאחר) היא האהבה למי שנתפלא עליו.

ברור. הן הראיתי לדעת, כי ההתפלאות נובעת מחדוש הדבר (ח"ג למוד נ"ב); ועתה אם יקרה כי נדמה הרבה פעמים את הדבר אשר נתפלא

עליו, אז תתום ההתפלאות, ובכך נראה כי הפעלות ההוקרה תהפך לרוב אל אהבה פשוטה.

גדר י"א. הלעג היא עליצות הנובעת ממה שלפי דמיונו נמצא בנושא השנוא לנו דבר־מה אשר נכזהו.

ברור, כמה שאנחנו כוזים נושא שנוא, אנחנו שוללים מציאותו (ח"ג למוד נ"ב באור) ובכחינה זו אנחנו שמחים (ח"ג למוד כ'). אך מאשר נניח כי האדם אף שונא את הנלעג, יוצא מזה כי העליצות הזו איננה איתנה (ח"ג למוד מ"ז באור).

גדר י"ב. התקוה היא עליצות שאינה מתמדת, הנולדת מדמיון דבר עתיד או עבר⁷, אשר תוצאתו מוטלת בספק.

גדר י"ג. היראה היא תוגה שאינה מתמדת, הנובעת מדמיון דבר עתיד או עבר⁷, אשר תוצאתו עודנה מוטלת בספק (ח"ג למוד י"ח באור ב').

ברור, מהגדרים האלה נראה, שאין תקוה בלי יראה, ואין יראה בלי תקוה, כי המקנה לדבר ויש לו עוד ספק בתוצאתו, הוא מדמה בנפשו את מה ששולל מציאות הדבר העתיד לבא, והוא יתעצב א"ב בכחינה זו (ח"ג למוד י"ט) ובעודנו מקנה יירא שלא תהיה תוחלתו נכזבה.

אמנם הירא מפני איזה דבר, כלומר שעודנו ממיל ספק בתוצאת הדבר השנוא לו, גם הוא מדמה בנפשו את מה ששולל מציאותו, והוא מתעלם (ח"ג למוד כ') באשר יקנה כי לא יפול הדבר ככה.

גדר י"ד. המבטח הוא עליצות הנובעת מדמיון דבר עתיד או עבר שאין בו שום ספק.

גדר ט"ו. היאוש הוא תוגה נובעת מדמיון דבר עתיד או עבר שאין בו שום ספק.

ברור, בזאת תהפך התקוה לבטחון, והיראה ליאוש, אם אין שום ספק בתוצאת הדבר, וזה נהיה אם ידמה האדם כי הדבר העבר או העתיד לבא כבר בא ורואה אותו כנצב לפניו, או אם ידמה את מה ששולל

מציאות הדברים המעוררים ספק בקרבנו, כי אעפ"י שאין לנו לעולם ידיעה ודאית על תוצאת הדברים הפרטיים (ח"ב למוד ל"א מ"ז). עכ"ז יכול להיות שלא נמיל ספק בתוצאתם, שכן הראיתי לדעת כי הכלתי ספק אינו כמו ודאי (ח"ב למוד מ"ט באור). מעתה יכול להיות כי בציור דבר עבר או עתיד ישמח או יתעצב האדם כמו בציור דבר הנה, כאשר הראיתי לדעת בח"ג למוד י"ח ובאור.

גדר ט"ז. השמחה היא על־ציות בחבור הדמיון מדבר עבר אשר כא בהסח הדעת.

גדר י"ז. הכאת הלב היא תוגה בחבור הדמיון מדבר עבר אשר כא בהסח הדעת.

גדר י"ח. הצער בצרת אחרים היא תוגה בחבור הדמיון מרעה המגיעה לאחר שנחשבהו לבן גילנו (ח"ג למוד כ"ב באור. למוד כ"ז באור).

ברור. בין הצער בצרת אחרים ובין הרחמנות ההכרל כפי הנראה הוא רק כי הראשון היא הפעלות פרטית והשניה היא הפעלות הנעשה להרגל.

גדר י"ט. החנינה היא האהבה למי שהיטיב לאחרים.

גדר כ'. הכעס היא השנאה למי שהרע לאחרים.

ברור. ידעתי כי המלות האלה מציינות בשמוש הרגיל בלשון ענין אחר. אכן מטרתי אינה לבאר פירוש המלות, כי אם טבע הדברים, ולציין אותם במלות אשר הוראתן הרגילה אינה שונה הרבה מההוראה שיחסתי להן פה; זאת רציתי להעיר פעם אחת ולא אשנה. ע"ד סבות ההפעלות האלה עיין ח"ג למוד כ"ז מ"א' ולמוד כ"ב באור.

גדר כ"א. הפרזת הכבוד היא אם יוקיר אדם יותר מדאי את חברו מאהבתו אותו.

גדר כ"ב. הקל בכבוד היא אם ימעיט אדם יותר מדאי בכבוד חברו משנאתו אותו.

ברור. הפרזה היא לפי"ז פעולת או איכות האהבה, וההמעטה

אותה של השנאה. לכן תוכל להפרזה להיות נגדרת ג"כ שהיא האהבה אשר תפעיל את האדם כ"כ עד שיהיה הנושא האהוב חשוב בעיניו יותר מדאי; וההמעטה היא שנאה המפעלת את האדם כ"כ עד שיהיה השנוא חשוב בעיניו פחות מדאי (ח"ג למוד כ"ו באור).

גדר כ"ג. הקנאה היא שנאה באשר תפעיל את האדם כ"כ עד שיתעצב באושר אחר וישמח באסון אחר.

ברור. הגילים להעמיד כנגוד אל הקנאה את הרחמנות, שיכולה א"כ, נגד הוראת המלה הנהוגה, להיות נגדרת ככה:

גדר כ"ד. הרחמנות היא אהבה באשר תפעיל את האדם כ"כ עד שישמח באושר אחר ויתעצב באסון אחר.

ברור. עיין עוד על הקנאה ח"ג למוד כ"ד מ"י ולמוד ל"ב באור. אלה הן הפעולות הנפש של העליצות והתוגה כחבור הדמיון מדבר חיצוני שהוא הסבה הקרובה או המקרית. עתה אפנה אל ההפעלויות שהן כחבור דמיון דבר פנימי לסבה.

גדר כ"ה. השמחה בעצמו היא עליצות הנובעת ממה שהאדם מתבונן על עצמו ועל יכלתו לפעול.

גדר כ"ו. רוח נכאה היא תוגה הנובעת ממה שהאדם מתבונן על חולשתו או אי־אונים שלו.

ברור. השמחה בעצמו מתנגדת לרוח נכאה כמה שהראשונה מושגת כעליצות הנובעת מההתבוננות על יכלתנו לפעול; אכן כמה שנראה אותה כעליצות כחבור דמיון מעשה אשר לפי מחשבתנו עשינו אותה ברצוננו החפשי. היא מתנגדת אל הנוחם והחרטה, שאני גודר אותה ככה:

גדר כ"ז. הנוחם היא תוגה כחבור הדמיון מאיזה מעשה אשר לפי מחשבתנו עשינו אותו ברצון נפשנו החפשי.

ברור. סבות ההפעלויות האלה הראיתי לדעת אצל ח"ג למוד נ"א באור למודי נ"ג נ"ד ונ"ה באור. ע"ד בחירת הרצון עיין ח"ב למוד ל"ה באור.

פה צריכים אנחנו להעיר עוד שאין להתפלא כי אחרי מעשים שאנחנו רגילים לכנותם רעים תבא תונה, ואחרי המכונים טובים תבא עליצות, כי מהנאמר לעיל נקל לראות שזה תלוי לרוב באופן החנוך. עקב אשר המורים גינו את המעשים הרעים והוכיחו את הילדים בעבורם, ושבחו את המעשים הטובים וגמלו טוב להילדים בגללם, נשאר הרושם בלב האדם לחבר הרגשת תונה עם המעשים הרעים והרגשת שמחה עם המעשים הטובים. את זה יורנו גם הנסיון, כי המדות והדתות אינן שוות לכלם, ונהפוך הוא שמה שהוא קדוש לאלה הוא פגול לאחרים, ומה שהוא צדק לקצתם הוא עון פלילי לאחרים: הכל תלוי בחנוך, ולפי חנוך כל אדם בילדותו הוא מתנחם על איזה מעשה או מתהלל בו.

גדר כ"ח. הגאווה היא חומר משגשג בלב מי שחשוב בעיני עצמו יותר מדאי באהבתו את עצמו.

ברור, ובכן מובדלת הגאווה מן ההפרזה בכבוד, שזו נופלת על נושא אחר, והגאווה מוסבה על עצמו, שהאדם חשוב בעיניו יותר מן הראוי, וכשם שהפרזת הכבוד היא פעולת או סגולת האהבה, כך הגאווה היא אותה של אהבת עצמו, שע"כ נוכל לגדור גם אותה שהיא אהבת עצמו או שמחה בעצמו במה שהיא מפעלת את האדם לחשוב א"ע מכובד יותר מן המדה (ח"ג למוד כ"ז באור). להפעלות זו אין הפעלות מתנגדת, כי אין אדם שונא לעצמו שיהיה חשוב בעיניו פחות מן הראוי, ולא יהיה כזה אף אם ידמה בנפשו כי יש דברים שאין לו יכלת בהם; מפני שכאשר ידמה האדם בנפשו שאינו יכול לעשות איזה דבר, הוא מדמה לו זה כהכרה, וע"י הדמיון הזה הוא מתקן כך, עד שבאמת אינו יכול לעשות את מה שמדמה בנפשו שאינו יכול, כי בעודנו מדמה בנפשו שאינו יכול לעשות דבר זה או אחר, רפתה רוחו לפעול, ורפו גם ידיו לעשות תושיה, אמנם בכחינת מה שתולה בדעת האדם בלבד, אפשר לפעמים כי אדם יחשוב א"ע פחות מן המדה הראויה לו, באשר אפשר כי האדם המתבונן בעצבון על אי-יכלתו, יחשוב א"ע לבזוי עם, אעפ"י

שכאמת אולי אינו כן. מלבד זה אפשר לו לאדם לחשוב א"ע פחות מן הראוי, אם הוא שולל עתה מעצמו דבר־מה בבחינת העתיד שאינו בטוח עליו, ד"מ אם ישלול מעצמו היכלת לדמות לו דבר שאינו ודאי, ולהתאוות ולעשות אך רע ובליעל. ויש לומר עוד שאדם חושב א"ע פחות מהראוי, בראותו כי מיראתו מפני בושה וכלמה לא יהינ לעשות את אשר יהינו אחרים. את ההפעלות הזאת נוכל לחשוב כמתנגדת אל הנאווה, ואנכי אכנה אותה: קומץ־רוח, כי כשם שמתוך שמחה בעצמו בא האדם לידי מוחין הגדלות (נאווה), כך מתוך רוח נכאה יבא לידי מוחין דקטנות (קומץ־רוח), אשר אנדרהו ככה:

גדר כ"ט. קומץ־רוח הוא אם מחמת תוּגה יחשוב האדם את עצמו פחות מן הראוי לו.

ברור. בכ"ז רגילים חכמי המדות לחשוב עֲנָה (הכנעה) כמתנגדת אל גאווה; אכן יתכן זה יותר בבחינת פעולתה מבחינת טבעה, שכן רגילים הבריות לכנות בעל גאווה את האיש המתהלל יותר מדאי (ח"ג למוד ל' באור), המספר אך בשבח עצמו ובגנות אחרים, הרוצה להיות בחיר כל אדם, והמתהלך נהדר ומקושט כאשר ילכו אנשים גדולים וטובים הרבה ממנו, ובחפך יכנו עֲנָה את האיש היודע הַכֵּלם, המודה על חטאתו, המספר בשבח אחרים, המִפְנֶה מקום לכל אדם, והמהלך ככבוד ראש ואינו מתקשט ומסלסל בשערו. עכ"פ אין חזיון הפעליות ענוה וקומץ־רוח נפרץ, כאשר טבע האדם בבחינת עצמו מתנגד להן, בכל מה דאפשר (ח"ג למודי ט"ו ג"ד); לכן אותם הנחשבים לקמני־רוח וענוי הארץ ביתר שאת, הם לרוב רודפי־כבוד ובעלי קנאה ביתר עז.

גדר ל'. התפארה היא העליצות בחבור הדמיון מפעולת עצמו אשר לפי דעתו היא משובחת בפי אחרים.

גדר ל"א. הקלון היא תוּגה בחבור הדמיון מפעולת עצמו אשר לפי דעתו יגנו אותה אחרים.

ברור. עיין ע"ז ח"ג למוד ל' באור. פה יש להעיר על ההבדל שבין קלוי לבושה. הקלון היא תוּגה הכאה מתוך פעולה שאנו בושים עליה.

אכן הכושה היא יראה או דאגה מפני הקלון, שע"ז האדם מונע א"ע מעשות דבר מגונה. בנגוד אל הבושה רגילים חכמי המדות לחשוב את העזות (חוצפה), אשר באמת אינה הפעלות-הנפש כאשר אראה לחלן; כי שמות ההפעלות (כאשר העירותי) מתיחסים יותר אל שמושם בלשון מאל טבעם.

ובזאת כליתי לדבר על ההפעלות שהן תולדות העליצות והתונה אשר הואלתי לכרר אתהן. עתה אפנה אל אותן שהן לפי דעתי תולדות התאוה.

גדר ל"ב. המון-מעיים (נענועים) היא התאוה או התשוקה באדם שאיזה דבר יהיה לו לאחווה, והתאוה הזאת מתרבה מדי יזכור בהדבר ההוא, ומתמעט מדי יזכור בדברים אחרים השוללים מציאות הדבר שהוא חומד ומתאוה לו.

ברור, כאשר נזכור איזה דבר, אז אנחנו נוטים, כנ"ל כ"פ, לחשוב אותו באותה ההפעלות כאלו היה הדבר בהן לפנינו. אבל המצב הזה או ההשתדלות הזאת מתעכבת בהקיץ לרוב ע"י דמיונים מדברים אחרים השוללים מציאות הדבר אשר נזכרו. ועתה אם נזכור איזה דבר הממלא אותנו במין עליצות, אז אך בעבור זה נשתדל לראות אותו באותה ההפעלות של עליצות כאלו הוא נצב לפנינו. אבל ההשתדלות הזאת מתעכבת מיד ע"י הזכרון בדברים השוללים את מציאותו. ע"כ הגענוע הוא באמת תונה המתנגדת אל העליצות הנובעת מהרחקת דבר שנוא. (ח"ג למוד מ"ז באור). אכן מאשר כפי הנראה מתיחס הגענוע אל התאוה, לכן אחשוב את ההפעלות הזאת בין תולדות התאוה.

גדר ל"ג. ההתחרות היא התאוה לאיזה דבר, הנולדת בקרבנו מאשר נחשוב שגם לאחרים התאוה הזאת.

ברור, כאשר ינוס איש בראותו אחרים נסים, או מתירא מפני שרואה אחרים מתיראים; או הרואה כי אחר שרף את ידו והוא מושך ג"כ את ידו אליו או מתנועע כאלו נשרפה ידו; כ"ז מכונה התחקות הפעלות אחרים, ולא התחרות; וזהו לא מפני שמכירים אנחנו איזה

הבדל בין שתיהן בסבותיהן, כי אם מפני ההרנל לומר מתחרה על האדם המתחקה לעשות מה שנחשב לדבר צדק, מועיל או נחמד, על סבת ההתחרות עיין ח"ג למוד כ"ז באור. מפני מה מתחברת לרוב הקנאה עם ההתחרות, עיין ח"ג למוד ל"ב באור.

גדר ל"ד. הכרת טובה או גמול הוראה היא תאות או התעוררות האהבה, שבה נשתדל להיטיב למי שהיטיב לנו מתוך הפעלות אהבה כזו (ח"ג למודי ל"ט מ"א באור).

גדר ל"ה. החפץ להיטיב היא תאוה להיטיב למי אשר בצרתו לנו צר (ח"ג למוד כ"ז באור).

גדר ל"ו. הקצף הוא תאוה המתעוררת בנו מתוך שנאה להרע אל השנוא לנו (ח"ג למוד ל"ט).

גדר ל"ז. הנקמה היא תאוה המתעוררת בנו מתוך שנאה תחת שנאה להרע למי שהזיק לנו בהפעלות כזו (ח"ג למוד מ"ב ו"ב באור).

גדר ל"ח. האכזרות או העבירה היא תאוה המעוררת אדם להרע למי אשר יאהבהו או אשר בצרתו לו צר.

ברור. כנגוד האכזרות הושבים מדת חסד, שאינו הפעלה (קבלת פעולה), כי אם יכלת הנפש שעל ידה משקיט האדם שאון הקצף או הנקמה שבקרבו.

גדר ל"ט. דאגה מדבר היא התאוה באדם להגן בעדו ע"י רעה קטנה מפני רעה גדולה שהוא מפחד ממנה (ח"ג למוד ל"ט באור).

גדר מ. כבירות הלב היא התאוה שעל ידה אדם מתעורר לעשות דבר בסכנה אשר בני גילו יפחדו ויכרחו ממנה.

גדר מ"א. האימתה נאמר ממי שתאותו מתעכבת מחמת יראת הסכנה אשר בני גילו לא ייראו ממנה.

ברור. האימתה היא א"כ רק הפחד מפני רעה אשר רבים לא יפחדו ממנה; ע"כ לא אחשוב אותה לתולדת התאוה. ככ"ז רציתי להזכיר אותה פה, מאשר בכחינת התאוה היא באמת מתנגדת אל כבירות הלב.

גדר מ"ב. רוך־לבב נאמר ממי אשר תאותו להרחיק ממנו רעה היא מתעכבת ע"י השתוממותו על הרעה אשר יפחד ממנה. ברור. רוך־לבב היא א"כ מין אימתה; אכן מאשר היא מתהווה מיראה כפולה, נוכל לגדור אותה שהיא יראה האוחזת אדם נדהם או מתנווד כ"כ, עד שאין בלחו להרחיק ממנו את הרעה. אומר אני: נדהם, במה שנחשוב כי תאותו להרחיק את הרעה היא מתעכבת ע"י השתוממות; אכן מתנווד אכנהו באשר נראה כי תאותו זו מתעכבת מחמת היראה מפני רעה אחרת אשר תבעתהו כמו כן, עד שלא ידע איזו משתיקן ירחיק מאתו. עיין ח"ג למוד ל"ט באור ולמוד נ"ב באור. עוד עיין על האימתה וכבירות־הלב ח"ג למוד נ"א באור.

גדר מ"ג. הריעות או הענותות היא התאווה באדם לעשות מה שמוצא חן בעיני אנשים ושלא לעשות מה שהוא רע בעיניהם. גדר מ"ד. רדיפת הכבוד היא תאווה מופרזת אל שם תפארת. ברור. רדיפת הכבוד היא התאווה המרבה או המאמצת את כל הפעילויות הנפש, ע"כ כבוד מאד להתגבר על ההפעלות הזו (ח"ג למודי כ"ז ל"א); כי בעוד שאדם נאחז בסבך איזו תאווה, הוא נאחז בהכרח גם בסבך רדיפת הכבוד. ציצערף אמר: "הנבחרים שכאנשים הם לרוב רודפים אחר הכבוד; אף הפילוסופים מפרסמים שמותיהם בשערי ספריהם אשר כתבו על הכריחה מפני הכבוד".

גדר מ"ה. הזלילות היא תאווה מופרזת או גם אהבה אל אכילה

גסה.

גדר מ"ו. הסכיאות היא תאווה מופרזת או אהבה אל שתיה. גדר מ"ז. הכילות היא תאווה מופרזת או אהבה אל העושר. גדר מ"ח. רוח־הזנונים היא תאווה המשגל ואהבת זיווג זו"נ. ברור. זה מכונה רוח זנונים, בין שתהיה התאווה למשגל בסאסאה (במדה) ובין שתהיה מופרזת. לחמש ההפעלויות האלה אין הפעלויות מתנגדות (כאשר העירותי בח"ג למוד נ"ו באור), כי ריעות היא מין רדיפה אחר כבוד (עיין ע"ז ח"ג למוד כ"ט באור), על ההסתפקות

הנזירות והצניעות העירותי כבר שהן מציינות יכלת נפש ולא מצב הפעלה (קבלת פעולה). אף אם אפשר כי הכילי, הרודף אחר הכבוד, או הירא ורך הלבב, יגזר מהפרוה באכילה בשתיה או במשגל; בכ"ז אין הכילות, בקשת הכבוד, ורוך הלבב, התנגדות אל העליצות הסביאות והזנות; כי הכילי מתאוה לרוב למלא את כרסו ממאכל וממשקה אחרים, הרודף אחר הכבוד אם יהיה במקום שאין מכירים אותו, לא יסתפק במדה, ואם יהיה בקרב שכורים או רועי זונות ימשך אחריהם ביתר עז, מפני רדיפתו אחר הכבוד; והירא ורך הלבב עושה מה שאינו רוצה, הכילי אף אם ישליך את עשרו במצולות הים כדי להציל את נפשו ממות, הוא בכ"ז כילי; ואם רועה זונות נעצב מפני שאין לו מקום למלא תאותו, לא יחדל בעבור זה מהיות רועה זונות. בכלל מתיחסות ההפעליות האלה יותר אל התשוקה והאהבה מאל פעולות הפזרנות והשתיה וכו'. ע"כ אין לחשוב כנגוד ההפעליות האלה אלא יקררוה ואומץ-הנפש שעל כ"ז אדבר להלן.

לא אציע פה את גררי קנאת-אהבה ושאר התגודדות הנפש, יהיה מפני שהן נולדות מהרכבת ההפעליות שכבר נגדרו, יהיה מפני שלרובן אין שם קבוע בלשון, המורה כי ידיעתן הכללית מספקת לתכלית החיים. הגדרים האלה של ההפעליות הנזכרות מורים שכולן נובעות מן התאוה העליצות והתוגה או שהן בעצמן אחת משלש אלה, ואך בעבור שנוי יחוסיהן וציוניהן החיצונים הן נקראות בשמות שונים.

בשום לב אל אבות ההפעליות (המקוריות) האלה ואל הנאמר לעיל על טבע הנפש, אפשר לגדור את ההפעליות האלה בהתיחסן אל הנפש בלבד ככה:

גדר כללי של הפעליות הנפש.

הפעלות המכונה מצב קבלת פעולה בהנפש, הוא דמיון נבך, שע"ז הנפש מחייבת כגופה או כחלק ממנו כדמציאות יותר חזק או

יותר חלש מלפנים, ושע"ז גם הנפש בעצמה נועדת לחשוב יותר בדבר זה מבדבר אחר.

ברור, אומר אני בראשון: "ההפעלות או קבלת הפעולה בהנפש הוא דמיון נבון" שכך הראיתי לדעת כי הנפש מתפעלת אך בעוד שיש לה דמיונים נבוכים או שאינם שלמים (ח"ג למוד ג'). אומר אני עוד: "שע"ז הנפש מחייבת בגופה או בחלק ממנו כח-מציאות יותר גדול או יותר קטן מלפנים, שכך כל הדמיונים מגופים אחרים מציינים יותר את התכונה האמתית של גופנו (ח"ב למוד ט"ז מ"י ב') מאשר יצינו את טבע הגופים האחרים. הדמיון שהוא התוכן האמתי של ההפעלות צריך לציין או לגלות תכונת גופנו או חלק ממנו, הנמצאת בגופנו או בחלקו, באשר יכלתו לפעול או כחו להמציא מתרכבה או מתמעט, נתמך או מתעכב, במלות "כח יותר גדול או יותר קטן מלפנים" אין כונתי כי הנפש משוה את תכונת הגוף ההזה עם אותה שמלפנים, כי אם שהדמיון שהוא תוכן ההפעלות מחייב בהגוף את מה שבאמת מכיל עצמות יותר או פחות מאשר מלפנים, ויען אשר מהות הנפש היא (ח"ב למודי י"א י"ג) במה שהיא מחייבת בגופה את המציאות בפעל, ומאשר במלת שלמות אבין מהות איזה נושא בעצמה, יוצא מכ"ז כי הנפש תגיע אל שלמות יותר גדולה או יותר קטנה, אם יקרה שהיא מחייבת בגופה או בחלק ממנו את מה שמכיל עצמות יותר או פחות מלפנים. מעתה אם אמרתי לעיל "כי כח הנפש לחשוב מתרכבה או מתמעט" היתה כונתי שהנפש יצרה דמיון מגופה או מחלק ממנו, שהוא מגלה עצמות יותר או פחות מאשר חייבה לפנים מגופה; כי מעלת הדמיונים והיכלת האמתית לחשוב נערכת לפי מעלת הנושא, עוד הוספתי לאמר: "שע"ז הנפש נועדת לחשוב יותר בדבר זה מבדבר אחר" להראות לדעת מלבד טבע העליצות והתונה, הכלולות בחלק הראשון של הגדר, גם את טבע התאווה.

תם החלק השלישי

הערות והארות מאת המעתיק העברי.

1) ר"ל תכונות נפשיות ואיכיות נצב האדם בלצח חליפות סינוייהן ומסוות ומתהפכות בתחבולותיהן בתצל. ואלה טמות התכונות האלה הנזכרות כסדרן בחלק הזה: רלון, חפץ, תשוקה, עונג, מזהלה, כאז-לז, יגון, אהבה, טאה, סיופאטהיע, אנטופאטהיע, תפונה, פקוח על שתי הסעפים או התנדודות, תקוה, יראה, מוצטח, יאוש, הכאת-הלז או יקורי כליות (געוויסקענכציקסע*) לער בלרת אחרים, טווחה בהללחת אחרים, חנינה, התנורמות, קנאה, גאולה, הפרזת יקר אחר, בזיון, התחרות, התחקות, החפץ להיעיב, רדיפת כבוד, תהלה, דופי, רגש טס תפארה, בוטה, קלון, טווחה בעלמון, נוחס (חרטה), קנחת אהבה, הוון מעיים, געגועים, דאגה ומדבר, בהלה, קלף, חוזה, נקוה, הכרת טוזה, גמול הודאה, אכזרות, עברה, חסד, כפית טוזה, התפלחות, יראת התרוממות, יראת הנואס, נתינת-נפש, בזיון, לעג, הקל בכבוד אחרים או זלת לזכי אדם, טיות כבוד או הוקרה, תאות זולל וקוצח ורועה זונות או תאות הוטשגל, גבורה, אוונץ-הנפש, יקר-רות, הסתפקות באכילה, נזירות צעתייה, ומנחת לז צטעת סכנה, ענות לדק, הכנעה, שפלות, חמלה, זרא, גועל נפש, נטיה, קוץ ופני דבר, כעס, רחמנות, קוונך רוח, ענוה, עזות, חולפה, כצירות-לז, אינותה, רוך לז, ריעות, ענותנות וכו', כל התכונות והאיכיות האלה כנפש האדם ומזארות בחלק הזה עפ"י הכרה נצב האדם, שהוא כפרע קטן ונהכלל הגדול בצ"ח השוכן באלוה. —

אח טמות וכנויי הספעליות האלה לייחתי צמלות עבריות כפי

(*) "ע"ד ויך לז דוד אוחו" (טס כ"ד י') "יקרוי כליות" (תהלים י"ז ז').

חוכן הצנתן צוושגן; אכן צקפרי הקודש מלויכות רוצן צקס הכללי
"רוח" צלירוף הוולה העלמית, כמו שהעיר ע"ז שפינוזה צקפרו על
התורה פרק ראשון, (הנדפס צקפרי "וועשה ורכזה" צקפר הצוואה
פרק א' סי' א' ע"ס 127) לאמר: "ויכלל צצוא הוולה הזאת
(רוח) להורות על הנפש תליין כל הוון תאוות הנפש ותכוותיה
השוות כמו "רוח גבוהה" על גאה וגאון, "רוח נמוכה" על ענה
ושפלות, "רוח רעה" על שנאה קנאה ומרה שחורה, "רוח טוב" על
ענות לדק וכו' וכן "רוח קנאה, רוח זנוים, רוח עלה, רוח גבורה
וכו' רוח חנינה וכו'". והנה כצר החליט קארטעזיוס כי טס הן אצות
כל ההפעלות ואלו הן: שונחה אהבה תוגה שנאה תאוה והתפלחות,
וצא שפינוזה והעמידן על שלש שהן עלילות תוגה ותאוה, וכצר
העמידו אותן חז"ל על שלש ואמרו הקנאה והתאוה והכבוד מוליחין
את האדם וון העולם.

² לפי התחלקות שני ונטיגי האלוה: הוושצה וההתפשטות או
הרוחני והגשוני, נוולאת כל הפעלות כן צגוף וכן צנפש; צגוף היא ווקרה
גשוני, וצנפש היא ווקרה וושצני היינו דמיון. ע"כ גם מושגי פועל
ונפעל נופלים כן צגוף וכן צנפש, צכ"א צפני עלמו. הנפש פועלת
אך צהשכלה צידיעה וצהכרה או צוה טיט לה דמיונים וקפיקים
ורעיונים וותאיונים וסלמנים; ולפי"ז כל הפעלות היא מודעת להנפש.
יכלת האדם לפעול וותגלה גם צקצלת פעולה; ולפי"ז ההפעלות
איננה לפעול ולקצל פעולה צלצד, אלא תוספת או ווגרעת היכלת
או הכשרון לפעול. וצה תוצן כונת שפינוזה צכל החלק הזה, ודוק.
³ לדעת שפינוזה אין פעולה אחרת צהנפש אלא התפתחות
התולדות וון דמיונים וקפיקים והגיונים סלמנים, היינו כי פעולות
הנפש הן אך צוודעים, אצל הרלון והחשק אינם פעולות אלא צכח
הוודוה.

⁴ הושפט הנפלא הזה של שפינוזה יוצן אך לשיעתו, כי
הנפש אעפ"י שאינה אלא דמיון גופה, היא צכ"ז נפרדת ממונו

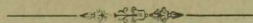
צוקורה, ופני שטריהם נחשבים לנשיגים שונים זה וזה, שהם הנוחשבה וההתפשטות; ע"כ מוכרחת הגזרה כי קץ הנפש אינו יכול לבא נקץ הגוף חלל ומדונין אחר הנתנגד לה וסולל אותה, והוא לפי שיטת שפינוזה אך באלוה צבחינת ויה שהוא מתפעל ומדונין גוף אחר — את הנושפט הנפלא הזה וצברר שפינוזה צלפול טון וחריף ואלד ואלד.

⁽⁵⁾ בזה תוצן כונת הכחוצ חלל אהבת אונון ותורר "וישנאה אונון שנאה גדולה ואלד כי גדולה השנאה אשר שנאה ונאהבה אשר אהבה, ער"ל כי גדלה השנאה בערך האהבה ונקורה ואלד יהיה לולל היתה האהבה לה לנקור, שאז היו שנאה ואהבה צטוי הסבה בערך אחר. אונס לא זו בלבד נערת הלמוד הזה, כי אם הוא בעין הקדמה הגיונית אל הקט הפך הנושפט בלמודי ו"ג ו"ד כי שנאה תוכל להכחד ע"י אהבה, ושנאה הנחלשת ככה ע"י אהבה תהפך לאהבה, והאהבה הזאת תגדל ואלד יהיה לו לא קדמה לה שנאה, והנופת קט הולך באתו הדרך כמו בלמוד הנוכחי. וצכן הצינה יועלת לאדם לחועלתו להנחתו ולעוצתו לגמול אל שוכחו אהבה תחת שנאה, וזו נדרגה גבוהה צנועלות הנודת, שאפילו בעלי הדת לא הגיעו אליה אלל בהזיה ולא בהגיון.

⁽⁶⁾ צקוף החלק וזה חוזר שפינוזה על כל דבריו בעניני ההפעליות, ושונה אותם צדרך קלרה פשוטה וישרה, לנענ יהיו לאחדים לעיני הקורח, ולא הוסיף וחדש עליהם כי אם כה וכה דברים אחדים, כאשר יתצונן לראות הקורח צרוח קטבת. והקורח הוצין דבר ונחוד דבר יוכל לנולל הרבה להענויק ולחקור לחלוק ולהשיג על נקלת חקירות שפינוזה הנוסוככות צחלק הזה, אם אונס רוצן חיתנות כנולקי ארץ, וכלן הן דברים העוודים צרומו של עולם חורת האדם, והם העוודים שעליהם צנה שפינוזה את תקון הנודות ונוקר חיי האדם צחלקים הצאים צספר הזה, שהוא צענינו ספר ווקר ומורה דרך להישר את האדם ולהוליכהו ככהה צדרכי לדקה

ותושיה. ואם שנה ישנה המצטר כמעט מן האמת כה וכה, יזכור
הקורא שאין אדם בארץ, לו יהיה הפילוסוף היותר גדול בעולם,
שלא יבגש באשר הוא אדם; ולנו זי כונתו הרלויה ומחשבתו הטובה
ויקרת רוחו הטהורה, אשר שם כל מעיניו בחקרי לצדו להועיל לצדי
האדם אשר אהב ומצד כל ימי חייו.

(7) הספק צד העתיד לצד הוא כפשוטו, כי לא נדע מה
ילד יום ואיך יפול הדבר; אכן בספק על תולאת דבר עבר כונתו
שהנעשה לא נודע לנו עוד ואנחנו מחכים לשמועה רעה או לצורה
טובה.



חלק רביעי.

עבודת האדם או פחות ההפעליות.

הקדמה.

את קוצר יד האדם לשום מתג ורסן להפעליותו, לנהלן במדה ולהטותן במשורה, אכנה: עבודת; כי האדם המשועבד להפעליותו איננו אדון לעצמו, אלא משועבד אל חבל החלד כ"כ, עד שבחבלי השוא הוא נמשך אחר הרע, אעפ"י שיודע ומכיר את הטוב. את הסכות לזה ואת הטוב והרע שבהפעליות בעצמן הנני להציע ולפרוש בחלק הרביעי הזה, אכן במרס אשים דברתי על כ"ז, מצאתי לנכון להקדים דברים אחדים על ענין שלמות ואי-שלמות ועל טוב ורע.

מי שהואיל לעשות דבר, ואחרי כן השלים אותו, לא יחשוב הוא לבדו את הדבר בשלם, כי גם כל מי שיודע באמת או חושב לדעת את הכונה והתכלית של בעל המלאכה ההיא, הרואה ד"מ בנין (שלא נגמר עדיין) ויודע כי כונת הכונה היא לבנות בית, יאמר כי הבית הוא בלתי שלם; אולם הרואה כי הכנין נגמר עד כדי שהיה רצון הכונה לבנות אותו, אז יכנהו שלם או נשלם. אכן הרואה מלאכה אשר לא ראה כמה מימיו ואשר לא נודעה לו אף כונת בעל המלאכה, הוא בודאי לא ידע אם יחשוב את המלאכה כנשלמת או לא נשלמת. זה היה כפי הנראה ההרואה הראשית של המלות האלה.

אמנם אחרי אשר החלו בני האדם לצייר מושגים כלליים ולהמציא בעשתנותיהם צורות בתים בנינים ומגדלים, ולבחור באחד יותר מבאחר, אז הרגילו לכנות שלם את המתאים אל הציור הכללי אשר להם

מנושאים כאלה, ולקרא בלתי־שָׁלֵם אל מה שאינו מסכים היטב אל הציור אשר יצרו להם, אעפ"י שהוא נגמר כלו לפי כונת בעל המלאכה. מטעם זה מכונים גם דברים טבעיים, אשר יד האדם לא עשתה אותם, כפי הבריות שלמים או בלתי־שלמים, שכן הסכן הסכינו בני האדם לצייר להם דמיונים כלליים מדברים טבעיים כמו מדברים מלאכותיים, וציורים כאלה חושבים לצורות ראשיות, אשר לפי דעתם יחזה בהן גם הטבע ויעשה על פיהן (כאשר לדעתם גם הטבע פועל בכונה לפי תכלית). ולפי"ז בראותם מתהווה כהטבע דבר שאינו מסכים היטב אל הצורה הראשית אשר יצרו להם מדבר כזה, יחשבו שגם הטבע עוֹה או חטא לבלתי השָׁלֵם את הדבר הזה.

הא למדת כי רגילים בני האדם לכנות את הדברים הטבעיים שלמים או בלתי־שלמים, יותר לפי משפטיהם הקודמים מלפי הפרתם האמתית, שכן הראינו לדעת בהוספת החלק הראשון, כי הטבע איננו פועל בכונה כשביל איזו תכלית, יען אשר הנמצא הנצחי והבלתי בעל תכלית ההוא שאנחנו קוראים לו אלוה או טבע, פועל באותו ההכרח כמו שהוא נמצא בהכרח; שכן הוכחנו כי מאותו ההכרח שבו הוא נמצא הוא פועל גם כן (חלק א' למוד ט"ז). ועתה העֵלָה או הסבה מפני מה פועל האלוה או הטבע, היא בעצמה העֵלָה או הסבה מפני מה נמצא האלוה או הטבע, וכשם שאיננו נמצא כשביל איזו תכלית, כך איננו פועל כשביל איזו תכלית, כי אין כִּוְנָה ותכלית לא למציאותו ולא לפעולתו. מה שהבריות קורין תכלית היא אך חפץ האדם, במה שנחשב כמו כִּוְנָה או סבה ראשית של איזה דבר. אם נאמר דרך משל כי הדירה היתה תכלית בית זה או אחר, רצוננו לומר בלבד שהיה לו לאדם החפץ לבנות בית כדי לדור בו שזו תועלת בחיים. הדירה כבחינת תכלית היא אך התשוקה הפרטית ההיא, שהיא באמת הסבה הפועלת, ונחשבת כראשית, מפני שהבריות אינם יודעים לרוב את סבת תשוקותיהם, שכן, כאשר אמרתי כמה פעמים, יודעים בני האדם את פעולותיהם ואת תשוקותיהם, אבל אינם יודעים את הסבות אשר הניעו אותם אל

התשוקה ההיא. לכן את המבטאים כי הטבע מענה או חומא לפעמים ויוצר דברים בלתי־שלמים אני חושב אל הדמיונות (ציורי הכח המדמה) אשר דברתי עליהן בהוספה לחלק הראשון.

נמצינו למדין כי כנויי שלמות ואי־שלמות אינם באמת אלא מקרי (אופני) המחשבה. ר"ל מושגים מצטרפים שרגילים אנחנו לצייר מהשתוות דברים אישיים של אותו הסוג או המין זה לזה. הוא הדבר אשר אמרתי לעיל (ח"ב גדרו) כי עצמות ושלמות אחת היא לי, שכן הסכן הסכינו לצמצם את כל האישיים או הפרטיים בהטבע אל מין יחיד שהוא הכלל. היינו אל המושג הכללי של הויה הנופל בהחלט על כל הדברים הפרטיים בהטבע. ועתה כאשר נעריך האישיים של הטבע לעומת הציור המיני הזה, ונשווה אותם זה לזה, נמצא כי למקצתם יותר הויה או עצמות מלאחרים, ונכנה אותם משום זה יותר שלמים מהאחרים; ובהתיחס להם מה שמכיל שלילה כמו גבול קץ ואי־אונים וכו', הם נקראים בלתי־שלמים, מפני שאינם מפעילים את נפשנו כמו אותם המכונים שלמים. ואין זה א"כ מאשר יחסר להם דבר השייך להם ומשום שהטבע חטא, כי לטבע איזה דבר אינו שייך אלא מה שיוצא מהכרח טבע הסבה הפועלת, ונהיה בהכרח אך מה שיוצא מאותו ההכרח והטבע של הסבה הפועלת. —

גם כנויי טוב ורע אינם מציינים תואר חיובי כהדברים בכחיות עצמם, וגם הם אינם אלא מיני (אופני) המחשבה או מושגים מצטרפים אשר יצוירו מהשתוות הדברים זל"ז, כי אותו הדבר בעצמו יכול להיות באותו הזמן טוב, או רע, וגם לא טוב ולא רע. ככה ד"מ כנגן המנגן הוא טוב לנכה־רוח, רע למתאבל, אבל לא טוב ולא רע לחרש שאינו שומע. עם היות הדבר כן, צריכים אנחנו בכ"ז להחזיק בכנויים ההם; כי יען אשר מבקשים אנחנו לצייר מושג האדם כצורה ראשית מטבע האנושי, שזאת הציורה נשווה לנגדנו תמיד, ע"כ יועיל לנו להחזיק בכנויים ההם כמובן הנ"ל. ובכן אבין כבא בכנוי טוב את אשר נכיר בודאי כאמצעי המוביל הדרך וקרוב אל הצורה הראשית של הטבע האנושי

אשר יצרנו לנו; ובכנוי רע אבין את אשר נוכחנו לרעת ממנו שהוא מונע אותנו להשיג את הצורה הראשית ההיא. וכן אכנה בני אדם יותר שלמים או יותר בלתי-שלמים לפי מה שהם מתקרבים אל הצורה הראשית ההיא יותר או פחות. וקודם לכל יזכור הקורא, כי באמרי שאיזה איש עובר משלמות פחותה אל שלמות יתירה ובהפך, אין כונתי. כי עצם מהותו נהפך לאחר (כי הסוס ד"מ יאבד בין שיהפך אל אדם בין שיהפך אל רמש). אלא במה שאינה כי יכלתו לפעול, בכחינת מבוע בעצמו, מתרבה או מתמעט.

ובמלת שלמות אבין, כאמור, את העצמות בכלל. היינו מהות כל דבר בבחינת מה שהוא נמצא ופועל באופן ידוע. בלי בחינת המשך קיומו, כי אין דבר שלם יותר מדבר אחר, בעבור שהוא יותר מאריך ימים ומתקיים במציאותו, כי משך קיום הדברים אינו יוצא ממהותם שאינה כוללת זמן ידוע וקבוע למציאות, ויכול דבר יותר שלם כמו פחות שלם להמשיך מציאותם באותו הכח שבו התחילו להמציא, באופן שכל הדברים נשתוים בזה.

גדר א. במלת טוב אבין את מה שנודע לנו בכרור כי הוא מועיל לנו.

גדר ב. במלת רע אבין את מה שנודע לנו בכרור כי הוא מונע אותנו מהשיג איזה טוב. עיין ע"ז בסיום ההקדמה לעיל.

גדר ג. את האישיים אכנה מקריים בבחינת מה שמהותם לכדה אינה מכילה דבר המניח את מציאותם בהכרח או העוקר אותה בהכרח. גדר ד. אותם האישיים אכנה אפשריים בבחינת מה שביחוס הסבות שמהן יצאו לא נדע אם הן נועדות להוליד אותם.

בח"א למוד ל"ג באור א' לא הבדלתי בין האפשרי ובין המקרי, מפני ששם לא היה נחוץ להבדיל ביניהם בדיוק².

גדר ה. בכנוי הפעליות מתנגדות אבין בבא אותן המושכות את האדם לצדדים מתנגדים, אעפ"י שהן ממין אחד, כמו זלילות וכילות, ששתיהן מיני אהבה, ואינן נגודיים בטבע, כי אם במקרה.

גדר ו. את כִּנְיַתִּי בְּכַנְיֵי הַפְּעֻלוֹת בִּיחֹס אֶל דְּבַר עֵתִיד הַהֵן אִו
או עֵבֶר בְּאַרְתִּי בַח"ג לְמוֹד י"ח בְּאוֹר א' ב'.

אִכְּן צָרִיךְ אֲנִי לְהַזְכִּיר פֶּה עוֹד בִּיחֹדֶר, כִּי הָאָדָם אֵינּוּ יִכּוֹל לְדַמּוֹת
לוֹ בְּצִיּוֹר אֶת מִרְחָק הַמָּקוֹם וְהַזְמַן אֲלֵא עַד גְּבוּל יְדוּעַ, הֵינּוּ כְּמוֹ
שְׂרַגִּילִים הַכְּרִיּוֹת לְדַמּוֹת לֵהֶם כְּרַחֲוִיקִים בְּשׂוּהָ אִו כְּנִמְצָאִים בְּאוֹתוֹ הַשְּׂמַח
אֶת כָּל הַדְּבָרִים הַרְחֻוקִים מִמֶּנּוּ יוֹתֵר מִמֵּאֲתַיִם רִגְלֵ אִו אֲשֶׁר מִרְחָקִם
מִמְּצַבְּנוּ מִשְׁתַּרְע הַלֵּאָה יוֹתֵר מִמָּה שֶׁנֹּכַח לְדַמּוֹת לֵנּוּ בְּכַרְוִיר. כֵּן הוּא
כְּנוֹשְׂאִים אֲשֶׁר לְפִי דְמִיוֹנֵנוּ הֵמָּה רַחֲוִיקִים בְּזִמְזָן מִן הַהֵן יוֹתֵר מִמָּה
שְׂרַגִּילִים אֲנַחְנוּ לְדַמּוֹת לֵנּוּ בְּצִיּוֹר נִכּוֹן, הֵמָּה יִחְשְׁבוּ כֻלָּם כְּרַחֲוִיקִים בְּשׂוּהָ
מִן הַהֵן, וְנַעֲרָכִים כְּאֵלוֹ הֵיוּ בְּנִקּוּדָה זְמַנִּית אַחַת.

גדר ז. כְּנִיַתִּי כָלִיתָ, אֲשֶׁר לְמַעַנָּה אֲנִי עוֹשִׂים אִיזָה דְבַר, כִּנְיַתִּי
עַל הַחֶפֶץ אִו הַתְּשׁוּקָה אֱלִיוֹ.

גדר ח. בְּשִׂמּוֹת תּוֹשִׁיָה וִיכָלִיתָ אֲנִי מִתְכַּנֵּן לְדְבַר אַחַד, הֵינּוּ
הַתּוֹשִׁיָה בִּיחֹסָה אֶל הָאָדָם (ח"ג לְמוֹד ז') שֶׁהִיא הִיא מְהוֹת הָאָדָם אִו
מִבְּעוֹ, כְּמָה שִׁישׁ לוֹ הִיכָלֶת לְפַעוֹל אֶת מָה שֶׁאֲפָשֶׁר לְהִיּוֹת מוֹכֵן ע"י
חֻקִּי מִבְּעוֹ בְּלִבְדִּי.

מוֹשְׁכָל רֵאשׁוֹן. אֵין בְּהַמְבַע אִישִׁי שִׁיְהִיָּה אֲדִיר וְחֻזַּק יוֹתֵר מִכָּל
הָאִישִׁים שֶׁבְּעוֹלָם; כִּי אִם עַל כָּל אִישִׁי — אִיזָה שִׁיְהִיָּה — יֵשׁ אִישִׁי אַחַר
חֻזַּק מִמֶּנּוּ אֲשֶׁר בְּכַחוֹ לְהַחֲרִיבָהוּ.

לְמוֹד א.

כָּל חִיּוּבִי, אֲשֶׁר דְּמִיּוֹן שְׁקָרִי מְכִילָהוּ בְּקִרְבּוֹ, אֵינְנוּ מִטַּל
מִפְּנֵי הָאֲמֶת, בְּאֲשֶׁר הִיא אֲמֶת.

מִרְפֶּת. אֵי־הָאֲמֶת הִיא אֵךְ בְּחֶסְרוֹן יְדִיעָה אֲשֶׁר בְּדְמִיּוֹנִים שֶׁאֵינָם
שְׁלֵמִים, וְאֵינָם נִקְרָאִים שְׁקָרִים בְּשִׁבִּיל אִיזָה חִיּוּבִי הַכְּלוּל בְּקִרְבָּם (ח"ב
לְמוֹד ל"ה ל"ג) וְנִהְפּוֹךְ הוּא כִּי בִיחֹסֶם אֶל הָאֱלוֹהִים הֵם אֲמִתִּים (ח"ב
לְמוֹד ל"ב). מַעַתָּה אִם יִבּוֹטֵל הַחִיּוּבִי שֶׁבְּדְמִיּוֹן שְׁקָרִי ע"י הָאֲמֶת בְּאֲשֶׁר

היא אמת, נמצא שהדמיון האמתי מכטל את עצמו, מה שהוא נגד השכל (ח"ג למוד ד').

באור. הלמוד הזה יוצא מפורש יותר מתוך ח"ב למוד מ"ז מ"י ב', כי דמיון ציורי הוא ככה המדמה המודיע את המצב הה"ה של גוף האדם יותר מטבע איזה גוף אחר, וזה לא באופן נכון כי אם נכון; על כן יאמר כי הנפש שוּגָה. אם ד"מ רואה אדם את השמש, הוא חושב אותו רחוק ממנו כמאתים רגל, והוא שוגה בזה כל עוד שלא ידע את מרחקו האמיתי. בידעו זאת תכלה אמנם השגיאה, אבל לא יפסק הדמיון הציורי, היינו דמיון השמש המגלה טיבו אך במדה שהתפעל הגוף ממנו, וא"כ אעפ"י שיודעים אנחנו את המרחק האמתי של השמש, בכ"ז נשאר בנו הדמיון הציורי שלפיהו השמש קרוב לנו; שכן לפי מה שאמרת ב"ב למוד ל"ה באור, אין האדם מדמה את השמש כקרוב אליו משום שאינו יודע את מרחקו האמתי, אלא מפני שהנפש משנת את גודל השמש אך במדה שהגוף מתפעל ממנו. ככה נדמה לנו בציור כי השמש הוא כמים, אם קוי השמש הנופלים על פני המים הם שבים אל עינינו, אף אם יודעים אנחנו את מקומו האמתי, וכן הדין בשאר הדמיונים הציוריים שעל ידם הנפש תשַׁלַּח את עצמה, בין שהם מגלים את המצב הטבעי של הגוף, ובין שהם מודיעים איזו תוספת או מנרעת ביכלתו לפעול, אינם בנגוד אל האמתי, ואינם כטלים מפני האמת. הן אמנם יקרה שכאשר נירא לשוא מפני איזו רעה, שתכוטל היראה הזו בעת שנקבל את הבשורה האמתית; אולם כמו כן בטלה היראה מפני רעה אמיתית בעת שנקבל שמועה שקרית. הרי שהדמיונים הציוריים אינם בטלים מפני האמתי אשר הוא אמתי, כי אם מפני דמיונים אחרים יותר חזקים השוללים את מציאות הדברים המדומים בה"ה, כאשר הראיתי לדעת ח"ב למוד י"ז.

למוד ב.

אנחנו מתפעלים (מקבלים פעולה) באשר אנחנו מחטבע חלק אשר לא ידומה בפני עצמו בלי אחר.

מופת. הן יאמר כי אנחנו מקבלים פעולה בהתהוות בנו דבר שאנחנו אך הסבה החלקית לו (ח"ג גדר ב') ר"ל דבר אשר לא יתחייב מחוקי טבענו בלבד (ח"ג גדר א'). לפיכך אנחנו מקבלים פעולה במה שאנחנו מהטבע חלק אשר לא ידומה בפני עצמו בלי אחר.

למוד ג.

הפח שבו מתקיים האדם במציאותו הוא מוגבל, ויכלת סבות חיצוניות עולה עליו עד אין קץ.

מופת. זה מוכח מהמושכל הראשון, שאם הונח היות אדם בארץ, יהיה גם דבר אחר ד"מ א החזק ממנו, ואם א מונח, ישנו עוד דבר אחר ד"מ ב החזק מן א, וככה הלאה עד אין קץ. הלכך יכלת האדם מוגבלת ע"י יכלת נושא אחר, ויד סבות חיצוניות על העליונה עליו עד אין קץ.

למוד ד.

מן הנמנע שהאדם לא יהיה חלק מהטבע, ושיקבל אך פעולת שנויים המובנים ע"י טבעו בלבד, ושהוא להם הסבה המתאימה.

מופת. היכלת שעל ידה האישיים ולפי"ז גם האדם מתקיימים במציאותם, היא בעצמה יכלת האלוה או הטבע (ח"א למוד כ"ד מ"א), וזה לא באשר הוא כב"ת, כי אם במה שאפשר לו לצאת מן הכח אל הפעל במהותו של האדם (ח"ג למוד ז'). אם כן היכלת של האדם במה שהיא מתגלה ע"י מהותו בפעל היא חלק מהיכלת של האלוה או הטבע הבב"ת, כלומר ממהותו (ח"א למוד ל"ד). זה היה הראשון, לוא היה אפשר שהאדם לא יהיה עלול לקבלת שנויים זולתי אותם שיכולים להיות מובנים ע"י טבעו בלבד, אז יתחייב מזה שלא יוכל להקבד מן העולם (חלק ג' למודי ד' ו') כי אם שיהיה נמצא תמיד בהכרח וחי לעולם. אבל כזה היה צריך להתחייב מן סבה אשר יכלתה אם כב"ת

או ב"ת, ר"ל אם מיכלת האדם בלבד שיהיה בכוחו להרחיק מאתו את כל השנויים המתהוים מגופים אחרים, או מיכלת בב"ת של הטבע, אשר תצטרך אז להנהיג את כל האישיים שבעולם באופן שהאדם לא יקבל מהם פעולות שנויים אלא אותם העוזרים לקיומו. הראשון הוא נגד השכל (לפי ח"ד למוד ג' אשר מופתו שוה בכל ונופל על כל האישיים). לוא אם כן היה אפשר שהאדם יקבל אך פעולת שנויים המובנים מטבעו בלבד, ושלפי"ז, כאשר הראה לדעת, יהיה נמצא לעולם בהכרח; היה צריך כזה לצאת מיכלת בלתי בעל תכלית של האלוה, ולפי"ז היה צריך להשתלשל מהכרח הטבע האלוהי (ח"א למוד ט"ז), במה שהוא מושכל כביכול כמתפעל ע"י דמיון איזה אדם, סדר כזה בכל הטבע במה שהוא מושג עפ"י משיגי ההתפשטות והמחשבה. מזה היה מתחייב (ח"א למוד כ"א) שהאדם הוא בב"ת, מה שלפי החלק הראשון מהמופת הזה הוא מכואר הכטול. לפיכך אי אפשר שהאדם לא יקבל זולתי פעולת שנויים שהוא בעצמו להם הסבה המתאימה. מ"י. מזה יוצא שהאדם עלול תמיד בהכרח להפעליות, שהוא נמשך אחר הסדר הכללי של הטבע, סר למשמעתו ומשועבד לו כפי הדרוש לטבע הדברים.

למוד ה.

הפך והרבוי של כל התפעלות והתמדתה במציאות אינו מתהווה ע"י היכלת שבה אנחנו משתדלים להתקיים בישותנו, כי אם ע"י יכלת סבות חיצוניות בערך יכלתנו.

מופת. מהות ההפעלות אינה יכולה להתנאר ע"י מהותנו בלבד (ח"ג נדר א' ב'), כלומר יכלת ההפעלות איננה מתהווה ע"י היכלת שבה אנחנו משתדלים להתקיים בישותנו (חלק ג' למוד ז'), כי אם צריכה (חלק ב' למוד ט"ז) להתהוות בהכרח על ידי יכלת סבה חיצונה בערך יכלתנו.

למוד ה.

הפח של איזה התפעלות או הפעלות יכול להתגבר על שאר מעללי האדם או יכלתו באופן כי ההפעלות דבקה באדם כספחת.

מופת. הכח והרבוי של כל התפעלות והתמדתה במציאות נועד ע"י יכלת סבה חיצונה בערך יכלתנו (ח"ד למוד ה'), ע"כ (ח"ד למוד ג') יכולה היא להתגבר על האדם ולהכניעהו באופן וכו'.

למוד ז.

אין הפעלות יכולה להיות מצומצמת או מבוטלת אלא ע"י הפעלות מתנגדת החזקה מהראשונה.

מופת. ההפעלות ביחוסה אל הנפש הוא דמיון שבו הנפש מחייבת כגופה כח מציאות יותר או פחות מלפנים (ח"ג הגדר הכללי של ההפעלויות). ועתה אם נאחזת הנפש בסכך איזו הפעלות, גם הגוף מתפעל ומתרגש באופן כי יכלתו לפעול מתרבה או מתמעטת. ההתרגשות הזו של הגוף (ח"ד למוד ה') מקבלת מסכתה את כוחה להתקיים במציאותה, והיא יכולה א"כ להיות מעוכבת או מבוטלת אך מסבה גופנית (ח"ב למוד ו') המפעלת את הגוף בהתרגשות מתנגדת וחזקה יותר (ח"ג למוד ה' וח"ד מושכל ראשון). ובכך הנפש מתפעלת מדמיון התרגשות החזקה יותר והמתנגדת להראשונה (ח"ב למוד י"ב) כלומר הנפש נאחזת בסכך הפעלות יותר חזקה ומתנגדת להראשונה אשר תשלול ותבטל מציאות הראשונה (ח"ג הגדר הכללי). הרי שאין הפעלות יכולה להיות מבוטלת או מעוכבת אלא ע"י הפעלות מתנגדת ויותר חזקה.

מ"י. ההפעלות ביחוסה אל הנפש אינה יכולה להיות מעוכבת או מבוטלת אלא ע"י דמיון התרגשות מתנגדת של הגוף, שהיא יותר חזקה מן ההזה, כי ההפעלות שאנו משועבדים לה אינה יכולה להיות מעוכבת

או מבוטלת אלא ע"י הפעלות יותר חזקה ומתנגדת לה (חלק ד' למוד ז') היינו על ידי דמיון התרגשות גופנית שהיא יותר חזקה מהראשונה ומתנגדת לה.

למוד ח.

ידיעת הטוב והרע אינה אלא הפעלות עליצות או תוגה במה שהיא מתְּוֹדָעָה לנו.

מופת. אנחנו קוראים טוב או רע למה שמועיל או מזיק לקיום ישותנו (ח"ד גדר א' ב'), כלומר מה שמרבה או ממעיט, עוזר או מונע את יכלתנו לפעול (ח"ג למוד ז'). לפי ראותנו א"כ כי איזה דבר ממלא אותנו עליצות או תוגה, נקרא לו טוב או רע (ח"ג למוד י"א באור עם גדרי העליצות והתוגה). הלכך ידיעת הטוב והרע אינה אלא דמיון העליצות או התוגה, היוצא בהכרח מהפעלות העליצות והתוגה בעצמן (ח"ב למוד כ"ב). הדמיון הזה מתאחד עם ההפעלות באותו האופן כמו הנפש עם הגוף (ח"ב למוד כ"א) ר"ל הדמיון הזה אינו באמת מובדל מההפעלות בעצמה (ח"ב למוד כ"א באור, ח"ג גדר כללי של ההפעליות) או מהדמיון של אותו מצב הגוף, אלא ברעיון בלבד. לפיכך הידיעה הזו של הטוב והרע היא תמיד ההפעלות בעצמה בכחינת התודעה אלינו.

למוד ט.

הפעלות אשר נדמה לנו את סבתה כהֶזְה וקרובה אלינו. היא יותר חזקה מאשר היתה אם לא נדמה לנו אותה הסבה כהֶזְה.

מופת. הציור הוא דמיון שבו רוֹאֶה הנפש איזה דבר כהֶזְה (ח"ב למוד י"ז באור) המודיע בכ"ז את מצב גוף האדם יותר מטבע הדבר האחר (ח"ב למוד ט"ז מ"י ב'). ההפעלות היא לפי"ז דמיון ציורי במה שהיא מודיעה את מצב הגוף (ח"ג גדר כללי). הדמיון הציורי מתחזק

יותר כל עוד שלא נדמה לנו את מה ששולל המציאות ההִזָה של נושא
הדמיון (ח"ב למוד י"ז). הלכך תהיה הפעלות־הנפש יותר חזקה אם
נדמה את סבתה כהִזָה וקרובה אלינו, מאשר היתה לוא נדמה אותה לנו
כבלתי הִזָה.

באור. באמרי לעיל (ח"ג למוד י"ח) כי מציור דבר עתיד או עבר
נתעורר לאותה ההפעלות כאלו היה הדבר המדומה הִזָה, העירותי
כפירוש, שזה אמת אך בכחינת צורת הדבר (כי מנעה לא ישונה בין
שנדמה אותה בין שלא נדמה אותה לנו); אולם לא חלקתי שתהיה
יותר חלושה אם נראה כהִזָים דברים אחרים השוללים את המציאות
ההִזָה של הדבר העתיד לבא; וזה מפני שלא רציתי לדבר על כיחות
ההפעלות עד החלק הרביעי הזה.

מ"י. ציור דבר עתיד או עבר, ר"ל דבר אשר בשלילת הזמן ההוא
נראהו בכחינת הזמן העתיד או העבר, הוא בשווי התנאים יותר חלש
מציור דבר הִזָה, ולפ"ז גם הפעלות דבר עתיד או עבר תהיה בשווי
התנאים יותר חלושה מהפעלות דבר הִזָה.

למוד י.

נוח האדם להתפעל יותר מדבר עתיד המונח כקרוב לבא,
מאשר יתפעל אם יאמין כי זמן המצאו רחוק מזמן ההִזָה; וכן
יתפעל יותר מזכרון דבר הנחשב כעבר לא מכבר, מאשר
יתפעל אם יחשוב אותו כבר עבר.

מופת. מדי נחשוב את הדבר כעתיד לבא בקרוב או כעבר לא
מכבר, נדמה פחות את מה ששולל המציאות ההִזָה של הדבר ההוא,
מאשר היה אם נחשוב כי זמן מציאותו רחוק יותר מן ההוא או שהוא
כבר עבר (כברור מאליו); ע"כ נתפעל ממנו במדה יותר חזקה (חלק ד'
למוד מ').

באור. מאשר העירותי אל ח"ד גדר ו' יוצא, שאם הדברים רחוקים
מן ההוא ברוח זמני כגודל יותר מאשר יוכל להיות מדומה, אז יפעלו

הדברים עלינו כמדה חלושה שְׁוָה, אף אם גדע שהם ביניהם נפרדים זה מזה ע"י רְוַח זמני גדול.

למוד י"א.

ההפעלות של דבר הנדמה כמוכרח תהיה בשווי התנאים יותר חזקה מאותה של דבר אפשרי או מקרי, כלומר שאינו מוכרח.

מופת. במדה שנדמה לנו דבר כמוכרח, באותה המדה נחייב את מציאותו, ובהפך נשלול אותה במדה שנדמהו כבלתי מוכרח (ח"א למוד ל"ג באור א'). לכן תהיה ההפעלות של דבר מוכרח בשווי התנאים (ח"ד למוד ט') יותר חזקה מאותה של דבר שאינו מוכרח.

למוד י"ב.

ההפעלות מדבר אשר גדע ממנו שאינו נמצא בהֶזְהָה ואשר נדמהו כאפשר, תהיה בשווי התנאים יותר חזקה מאשר היתה מדבר מקרי.

מופת. כל עוד שנדמה בנפשנו דבר כמקרי, אין אנו מתפעלים מציור דבר אחר המחייב מציאות הראשון (ח"ד גדר ג'), כי אם נדמה לנו (לפי המונח) איזה אופן השולל מציאותו ההֶזְהָה, לא כן מדי נדמה לנו את הדבר כאפשרי בעתיד, שאז נדמה לנו איזה אופן המניח מציאותו (ח"ד גדר ד') כלומר המכלכל תקוה או יראה (ח"ג למור י"ח), לפיכך תהיה ההפעלות מדבר אפשרי יותר חזקה.

מ"י. ההפעלות מדבר אשר נדמהו כבלתי נמצא בהֶזְהָה וכמקרי היא הרבה חלושה יותר מאשר היתה לוא נדמה את הדבר ההוא כהֶזְהָה עתה לפנינו.

מופת. ההפעלות מדבר אשר נדמחו לנו כנמצא כהֶזְהָה חזקה יותר מאילו נדמחו כעתיד לבא (ח"ד למוד ט' מ"ט), ואף אם נדמהו כעתיד לבא תחזק

ההפעלות יותר אם נדמה כי זמנו העתיד לבא אינו רחוק הרבה מן ההנה (ח"ד למוד י'). ע"כ ההפעלות מדבר שנדמה זמן מציאותו כרחוק הרבה מן ההנה תהיה חלושה יותר הרבה מאילו נדמהו כהנה, ובכ"ז תהיה חזקה יותר מאילו נדמהו כמקרי. הרי כי הפעלות דבר מקרי חלושה יתר הרבה מאותה הבאה מדבר שנדמהו כהנה עתה לפנינו.

למוד י"ג.

הפעלות דבר מקרי אשר נדע ממנו שאינו נמצא בהנה, הוא בשווי התנאים יותר חלושה מהפעלות דבר עבר.

מופת. מדי נדמה לנו את הדבר כמקרי, אין אנחנו מתפעלים מציור דבר אחר המניח מציאות הראשון (ח"ד גדר ג') ותהי להפך כי נדמה (לפי ההנחה) איזה אופן ששולל מציאותו ההנה, אכן כאשר נדמה אותו הרבר ביחוס אל זמן עבר, אז צריכים אנחנו לדמות בו את מה שמביא זכרונו לפנינו או מה שמעורר את ציור הדבר (ח"ב למוד י"ח באור) ועושה שנראה את הדבר כהנה (ח"ב למוד י"ז מ"א). הלכך תהיה (ח"ד למוד ט') הפעלות דבר מקרי אשר נדע ממנו שאינו נמצא בהנה, בשווי התנאים חלושה יותר מהפעלות דבר עבר.

למוד י"ד.

הידיעה האמתית של הטוב והרע אינה יכולה, באשר היא אמתית, לעכב שום הפעלות, זולתי בהיותה נחשבת גם היא כהפעלות.

מופת. ההפעלות היא דמיון שעל ידו הנפש מחייבת איזה כח להמציא כגופה, שהוא גדול או קטן יותר מלפנים (ח"ג גדר כללי). החיובי הזה אינו יכול להיות מבוטל מפני האמתי (ח"ד למוד א'). לכן לא תוכל הידיעה האמתית של הטוב והרע, באשר היא כזו, לעכב שום הפעלות; זולתי אם תחשב הידיעה הזאת כתור הפעלות (ח"ד

למוד ח'), אז היא יכולה, אם היא חזקה מהאחרת, (חלק ד' למוד ז') לעכב אותה.

למוד ט"ו.

התאווה הנובעת ממקור הידיעה האמתית של הטוב והרע יכולה להיות מבוססת או מעוכבת ע"י הרבה תאוות אחרות הנובעות מהפעליות נלחמות זו בזו.

מופת. מהידיעה האמתית של הטוב והרע, כמה שהיא הפעלות (ח"ד למוד ח') נובעת בהכרח תאוה (ח"ג שער הגדרים א') הגדולה בערך גדול ההפעלות שממנה היא מתהווה (ח"ג למוד ל"ז). אכן מאחר שהתאווה הזו (לפי ההנחה) נובעת ממקור ידיעה אמתית, היא גולדת בקרבנו בבחינת מה שאנחנו פועלים (ח"ג למוד ג') וצריכה להיות מובנת ע"י מהותנו בלבד (ח"ג גדר ב') ולפי"ז (ח"ג למוד ז') צריך כח ורבוי שבה להיות מבואר על ידי יכלת האדם בלבד. התאוות הנובעות מהפעליות נלחמות זו בזו גדולות יותר, כפי שיותר חזקות ההפעליות האלה; א"כ הכח והרבוי שבהן צריכים להיות מבוארים ע"י יכלת סבות חיצוניות (ח"ד למוד ה') העולות הרבה על יכלתנו (ח"ד למוד ג'), לפיכך יכולות התאוות הנובעות ממקור הפעליות כאלה להיות חזקות יותר מאותה הנובעת ממקור הידיעה האמתית של הטוב והרע, ולבטל אותה או לעצור בעדה (ח"ד למוד ז')⁹.

למוד ט"ז.

התאווה הנובעת ממקור ידיעת הטוב והרע ביחס אל דבר עתיד, יכולה להיות מעוכבת או מבוססת בנקל ע"י התאווה לדברים הנחמדים בה"ה.

מופת. ההפעלות מדבר עתיד חלושה יותר מאותה של דבר ה"ה (ח"ד למוד ט' מ"י). התאווה הנובעת מידיעת הטוב והרע יכולה, אף

בהתיחסה אל דברים נחמדים בהנה, להיות מבוטלת או מעוכבת ע"י איזו תאוה קלת הדעת (ח"ד למוד ט"ז אשר מופתו נופל בכל). לפיכך נקל יותר לתאוה הנובעת מידיעה כזו לדבר עתיד להיות מעוכבת או מבוטלת וכו'.

למוד י"ז.

התאוה הבאה מידיעת הטוב והרע בהיותה מתיחסת אל דבר מקרי, נוחה עוד הרבה יתר להיות מעוכבת ע"י תאוה לדברים הזים.

מופת. מופת. הלמוד הזה הולך כאותו הדרך כמופת הלמוד הקודם מן ח"ד למוד י"ב ט"י.

באור. כזאת אחשוב שהצעת את הסבות, מפני מה בני האדם הולכים יותר אחרי דיעותיהם מאחרי הכינה האמתית, ומפני מה ידיעת הטוב והרע מרגזת את הנפש ממנוחתה, ומוסרת אותה לרוב כידי כל מיני תענוגים חושיים להתגבר עליה. וזהו מקור החרוז הנודע של המשורר: ⁴

מכיר ומשבח אנכי את הטוב,
אבל הלך אלך אחרי הרע.

ונראה שע"ז כיון גם ספר הקהלת באמרו "יוסף דעת יוסף מכאוב", אמנם איני אומר זה כדי להחליט, כי טוב שלא נדע משנדע, או שאין יתרון לחכם מן הכסיל בכבישת היצר הרע של הפעוליות הנפש, כי אם מאשר נחוץ לו לאדם לדעת את טבעו גם כיכלתו גם באי-יכולתו, למען יוכל להודע במה גדול כח הכינה לכבוש את ההפעלויות, ובמה אפס כוחה. והנה בחלק הרביעי הזה כונתי לדבר אך על אי-יכולת האדם, כי על יכלת הכינה בכבישת ההפעלויות אדבר ביחוד.

למוד י"ח.

התאוה הנובעת ממקור העליצות היא בשווי התנאים חזקה יותר מאותה הנובעת ממקור התוגה.

מופת התאווה היא מהות האדם בעצמה (שער הגדרים א') כלומר השתדלות האדם להתקיים בהיותו (ח"ג למוד ז'). על כן התאווה הנובעת ממקור העליצות היא נתמכת או מתרבה ע"י הפעלות העליצות בעצמה (ע"י גדר העליצות בבאור אל ח"ג למוד י"א); ובהפך התאווה הנובעת ממקור התוגה היא מתמעטת או מתעכבת ע"י הפעלות התוגה בעצמה (ח"ג למוד י"א באור). לפ"ז כח התאווה הנובעת מהעליצות הוא נודע ע"י יכלת האדם בחבור יכלת סכה חיצונה; מדי כח התאווה הנובעת מן התוגה הוא נודע ע"י יכלת האדם בלבד; לפיכך תהיה הראשונה חזקה יותר מהשניה.

באור. בזאת הצעתי בקצרה את סבת אי-יכלת האדם ומסבות התהפכותו בתחבולותיו, ואת הטעם מפני מה בני האדם מתרשלים בשמירת מצות הבינה, ונשאר לי עוד להראות מה הבינה שואלת מעמנו, ואיזו הפעילות-הנפש מתאימות אל מצות בינת האדם, ואיזו מהן מתנגדות לה. אכן במרם אחל לסדר את זה על פי דרכי הארוכה בסדר חכמת ההנדסה. רציתי להורות פה מקודם בדרך קצרה את מצות הבינה מה הנה, למען תוכן דעתי בנקל יותר.

עקב אשר הבינה איננה שואלת מאומה נגד הטבע, היא גם היא דורשת, כי כל אדם יאהב את עצמו, יבקש את תועלתו, באשר היא תועלת באמת, וישתדל להשיג את כל מה שנאמת מביא את האדם אל שלמות יותר גדולה; ובכלל שכל אדם ישתדל כפי יכלתו להתקיים בישותו. זה בודאי אמת כמו המשפט כי הכל גדול מחלקו (ח"ג למוד ד'). ומאשר התושייה אינה אלא עשייה לפי חוקי הטבע של כ"א (ח"ד גדר ח') וכל אדם משתדל להתקיים בישותו אך לפי חוקי טבע עצמו (חלק ג' למוד ז'), יוצא מזה בראשונה: כי יסוד התושייה הוא בהשתדלות להתקיים בישותו, וההצלחה היא שהאדם יכול להתקיים בישותו. יוצא בשנית: שצריך האדם להשתדל להשיג את התושייה לשמה ולמענה, ושאינן יותר נבחר או יותר מועיל ממנה שבעבורו יצטרך האדם לבקש את התושייה. יוצא בשלישית: כי המאבדים

את עצמם לדעת, כבר יצאו מדעתם, וכי התגברו עליהם סבות היצוניות המתנגדות למבצעם.

עוד יוצא מן ה"ב הנחה ד' שאי אפשר לנו שלא נצטרך לתכלית קיום ישותנו למה שחוקן לנו, ולחיות בלי שום התעסקות עם נושאים היצוניים; גם היתה ידיעתנו, בשגם בכחינת הנפש, כודאי בלתי-שלמה, לוא היתה הנפש כודדת ולא תדע מאומה בלעדי עצמה. מעתה יש הרבה חוקן לנו מה שמועיל לנו ושמשום זה נשתדל להשיגהו. וזוה לא נוכל לדמות לנו יותר טוב ממה שמסכים כלו למבצענו. אם ד"מ שני בני אדם מאותו המבצע מתחברים איש אל אחיו, הם נעשים אישי אחד החוק כפליים מכ"א מהם בלבדו. הלכך אין מועיל יותר לאדם מן האדם. או מר אני עוד הפעם שאין בני האדם יכולים לחפוק לקיום ישותם יותר טוב מאשר כלם יתאימו עם כלם כ"כ, עד שנפשות וגופות כלם תהיינה כמעט לנפש אחת ולגוף אחד, וזאת ישתדלו כלם כפי האפשר להתקיים בישותם ויבקשו כלם את המועיל לכלם. מזה יוצא כי בני אדם המתנהגים על פי הבינה, כלומר המבקשים תועלתם לפי פקודי הבינה, אינם משתדלים להשיג מאומה בשבילם מה שלא יבקשו גם בשביל אחרים, וכי אנשים כאלה הם צדיקים נאמנים וישרי לב.

אלה הן מצות הבינה אשר רציתי לשים פה בקצרה, כטרם אחל לברר אתהן כסדרן באריכות. עשיתי זאת למען יקשיבו אלי כפי האפשר אותם, החושכים כי החוק שכל אדם צריך לבקש תועלתו הוא יסוד אייראת אלהים ולא יסוד תושיה ויראת שמים, ועתה אחרי אשר הראיתי בקצור כי נהפוך הוא, אשובה אל דרכי אשר התהלכתי בו עד כה לברר את הדבר הזה.

למוד י"ט.

כל אדם חומד או מואס בהכרח לפי חוקי טבעו את מה שהוא חושב טוב או רע.

מופת. ידיעת הטוב והרע היא ההפעלות בעצמה של עליצות או תונה (ח"ד למוד ח'). בכחינת מה שהדבר מתנדע לאדם; ע"כ משתוקק כל אדם בהכרח למה שהוא רואה כטוב ומואס במה שהוא רואה כרע (ח"ג למוד כ"ח). התשוקה הזאת אינה אלא מהות ומבע האדם (ח"ג למוד ט' באור וגדר א'). לפיכך הומד או מואס כל אדם וכו'.

למוד ב.

יותר שאדם משתדל ויכול לבקש תועלתו היינו להתקיים בישותו. יותר גדולה הכנתו לתושיה; ובחפך. כל עוד שאדם מתרשל בבקשת תועלתו היינו להתקיים בישותו. הוא חסר-אונים.

מופת. התושיה היא היא יכלת האדם המבוארת ע"י מהות האדם בלבד (ח"ד גדר ח') ר"ל המבוארת ע"י ההתאמצות בלבד שבה האדם משתדל להתקיים בהיותו (ח"ג למוד ז'). הרי שיותר שהאדם הוא משתדל ובעל יכלת להתקיים בישותו. יותר גדולה הכנתו לתושיה; ולפי"ז המתרשל להתקיים בישותו הוא איך-אונים (ח"ג למוד ד' ו'). באור. טעתה אך אותו האיש אשר סבת חיצונית ומתננות למכעו מתנכרות עליו. הוא מתמהמה לבקש תועלתו ולהתקיים בישותו. אין אדם, אומר אני, מואס באכילה ונטל חייו מן העולם, מה שיכול להיות בהרבה אופנים, מפני הכרח טבעו, כי אם עקב איזה אונס ע"י סבות חיצוניות. ככה הורג אדם א"ע, מפני שאדם אחר מאלצהו, בהחזיקו בידו הימנית האוחזת חרב במקרה ומסב אותה ולוחצהו לתקוע את החרב בלבו; או מפני שהוא, כמו סענעקא, נלחץ ע"י פקודת מושל עריץ לפתוח את עורקי דמו. היינו שהוא מבקש להרחיק רעה גדולה ע"י רעה קטנה; או מפני שסבות חיצוניות נסתרות מועידות את הכח המדמה שלו ומרגיזות ומרעישות את גופו כ"כ, עד שיהיה לו טבע אחר מתנגד להקודם, ואשר ממנו אי אפשר להיות דמיון בהנפש (ח"ג למוד י'). אמנם כי ישתדל האדם מהכרח טבעו בעצמו לחדול מהיות או

להתהפך לתמונה אחרת, הוא דבר שאי אפשר, כמו שאי אפשר שיתהווה יש מאין, וכל אדם יבין את זאת אם אך ישית מעט את לבו לזה.

למוד כ"א.

אין אדם יכול להתאזת שיהיה מצליח, שיעשה טוב, ושיחיה בטובה, אם לא יאבה באותה השעה שיהיה שיעשה ושיחיה, היינו שיהיה נמצא בפעל^ו.

מופת. מופת הלמוד הזה או הדבר בעצמו הוא טובן מאליו ומכואר מן גדר התאוה, כי התאוה לחיות בהצלחה ובטובה ולעשות טוב וכו' היא היא מהות האדם (שער הגדרים א') כלומר ההשתדלות שעל ידה כל אדם מבקש להתקיים בישותו (ח"ג למוד ז'), הרי שאין אדם יכול להתאוות וכו'.

למוד כ"ב.

אין תושיה יכולה לעלות במחשבה קודם לזאת (היינו קודם להשתדלות להעמיד את עצמו).

מופת. ההשתדלות להעמיד א"ע ולהתקיים היא היא מהות כל דבר (ח"ג למוד ז'), ועתה אם יכולה איזו תושיה להיות מושגת קודם להשתדלות הזו, אז תעלה מהות דבר במחשבה קודם להדבר בעצמו (ח"ד גדר ח'), מה שהוא (כברור מאליו) נגד השכל. הלכך אין תושיה יכולה וכו'.

מ"י. ההשתדלות להעמיד א"ע ולהתקיים הוא היסוד הראשון והיחיד של התושיה, באשר קודם העיקר הזה אין אחר יכול להיות מדומה (ח"ד למוד כ"ב) ואין תושיה בעולם שיכולה לעלות במחשבה כלעדיו (ח"ד למוד כ"א).

למוד כ"ג.

מדי אדם נועד למעשה ע"י מה שיש לו דמוינים שאינם

שלמים. אין לומר בהחלט שהוא עושה בתושיה, כי אם בהיותו נועד ע"י מה שהוא מכיר אותו⁶).

מופת. כל עוד שאדם נועד למעשה ע"י דמיונים שאינם שלמים, הוא בכחית מקבל פעולה (ח"ג למוד א'), ר"ל (ח"ג גדר א' ב') שהוא עושה מה שאינו יכול להיות מוכן ממהותו לכדה, כלומר מה שאינו יוצא מהתושיה שלו (ח"ד גדר ח'). לא כן אם הוא נועד למעשה ע"י מה שהוא יודע ומכיר, שאז הוא בכחית פועל (ח"ג למוד א') כלומר שעושה דברמה (ח"ג גדר ב') שהוא מושג ע"י מהותו לכדה או מה שיוצא בשלמות מן התושיה שלו (ח"ד גדר ח').

למוד כ"ד.

לפעול בהחלט בפח תושיה אינו בקרבנו אלא לפעול ולחיות ולהתקיים (לשלשת המבטאים האלה כונה אחת) על פי הכינה בהשתדלות לתועלת עצמו⁷).

מופת. לפעול בהחלט בכח תושיה היא כמו לפעול לפי חוקי טבע עצמו (ח"ד גדר ח'). אכן אנחנו פועלים אך מדי אנחנו יודעים ומכירים (ח"ג למוד ג'). הרי כי לפעול בכח תושיה אינו דבר אחר בקרבנו אלא לפעול ולחיות ולהתקיים על פי הכינה, וזה בהשתדלות לתועלת עצמו (ח"ד למוד כ"ב מ"ט).

למוד כ"ה.

אין אדם משתדל להתקיים בישותו בשביל נושא אחר.

מופת. ההשתדלות שעל ידה כל דבר מבקש להתמיד בהיותו, היא מכוורת ע"י מהות הדבר ההוא בלבד (ח"ג למוד ז'), ומתחייבת אך ממנה בהכרח, ולא ממהות דבר אחר (ח"ג למוד ו'). הלמוד הזה מכורר ג"כ מן ח"ד למוד כ"ב מ"י, שאם ישתדל האדם להתקיים בשביל דבר אחר, אז יהיה הדבר ההוא היסוד הראשון של התושיה (כמובן מאליו).

וזה נגד ההגיון של חלק ד' למוד כ"ב מ"י הנ"ל. לפיכך אין אדם משתדל וכו'.

למוד כ"ו.

כל מה שלפי הבינה נשתדל להשיג אינו אלא הַהֲפָרָה (דעת והשכלה), והנפש בעודנה משתמשת בבינתה איננה חושבת למועיל אלא מה שמביא לידי הַהֲפָרָה (ידיעה והשכלה).⁶

מופת. ההשתדלות להעמיד א"ע ולהתקיים אינה אלא מהות הדבר בעצמה (ח"ג למוד ז') אשר בבחינת מציאותו ידומה לו הלכּה להתקיים בישותו ולעשות את מה שיוצא בהכרח מטבעו (ח"ג למוד ט') ונדר התשוקה. אכן מהות הבינה אינה אלא הנפש שלנו בעצמה כמה שהיא משכלת ומַפְרֶת בהיר וברור (ח"ב למוד מ' באור ב'). על כן תכלית כל מה שנשתדל להשיג עפ"י הבינה אינה אלא השכלה והפְּרָה (ח"ב למוד מ'). ויען אשר ההשתדלות הזאת של הנפש, שעל ידה בעודנה חושבת בתבונה היא מבקשת להתקיים בישותה, אינה אלא הדעת וְהַפְּרָה (כאשר הָרָאָה לעיל), לכּן ההשתדלות הזו לְהַפְּרָה היא היסוד הראשון והיחיד של התושיה (ח"ד למוד כ"ב מ"י). ואין אדם משתדל אל דעת וְהַפְּרָה בשביל איזו תכלית (ח"ד למוד כ"ה), כי אם הנפש בעודנה הולכת בדרך התבונה אינה יכולה לחשוב טוב לעצמה אלא מה שמביא לידי דעת וְהַפְּרָה (ח"ד נדר א').

למוד כ"ז.

אך מה שמביא באמת לידי הַפְּרָה וידיעה אנו יודעים בודאי שהוא טוב, ושהוא רע אך מה שעומד לשמן אל הַהֲפָרָה והידיעה. מופת. הנפש בעוד שהיא משתמשת בתבונתה איננה שואלת אלא לדעת ולהכיר, וחושבת למועיל לה אך את מה שמביא לידי ידיעה

וְהַפְּרָה (ח"ד למוד כ"ו). אכן אין להנפש ידיעה נְדָאִית מהדברים אלא מדי היות לה רעיונים שלמים (ח"ב למודי מ"א מ"ג באור) או (מה שהיא היא לפי ח"ב למוד מ' באור) בעוד שהיא משתמשת בתבונתה. לפיכך נחשוב בודאי לטוב אך את מה שבאמת מביא לידי השכלה וְהַפְּרָה. ובהפך לרע את מה שיכול למנוע את הַפְּרָה וההשכלה.

למוד כ"ח.

הטוב ביותר נעלה (Summum bonum) של הנפש היא דעת אלהים, והתושיה היותר נעלה של הנפש היא לדעת ולהכיר את האלוהים.

מופת. היותר נעלה מה שהנפש יכולה להשיג ולהכיר הוא האלוה, היינו (ח"א גדר ו') היש הבלתי בעל תכלית בהחלט אשר בלעדיו לא יהיה ולא ידומה דבר (ח"א למוד ט"ו); ע"כ (ח"ד למודי כ"ו) הטוב והמועיל היותר נעלה (ח"ד גדר א') של הנפש היא דעת אלהים. הנפש היא פועלת אך בהיותה מְפָרַת (ח"ג למודי א' ג') ואך אז יִאֶמַר בהחלט ממנה שהיא פועלת בתושיה (ח"ד למוד כ"ג). התושיה המוחלטת של הנפש היא לפי"ז הַפְּרָה, והיותר נעלה מה שהנפש יכולה להכיר הוא האלוה (כאשר הראה כבר). הלכך התושיה היותר נעלה של הנפש היא להכיר או להשיג את האלוה.

למוד כ"ט.

כל אישי אשר טבעו שונה לגמרי מטבענו אינו יכול לתמוך ולא לעכב את יכולתנו לפעול, ובכלל אין דבר יכול להיות לנו טוב או רע אא"כ יש לו איזה שתוף עמנו.

מופת. היכלת של כל אישי, ולפי"ז גם אותה של האדם (ח"ב למוד י' מ"י) שעל ידה הוא נמצא ופועל, נועדת אך מאישי אחר (ח"א למוד כ"ח) אשר טבעו מובן ע"י אותו המשיג (ח"ב למוד ו') שעל ידו

מושג טבע האדם, יכלתנו לפעול, בכל אופן שתדומה, היא לפי"ז נועדת, נתמכת או מעוכבת, אך מיכלת אישי אחר, שיש לו איזה שתוף עמנו, ולא ע"י יכלת דבר אשר טבעו שונה לגמרי מטבענו. אכן מאשר נכנה טוב ורע אך את מה שהיא סבת עליצות או תונה (ח"ד למוד ח') כלומר מה שמרבה או ממעיט תומך או מעכב את יכלתנו לפעול (ח"ג למוד י"א באור), לכן דבר השונה לגמרי מטבענו אינו יכול להיות לנו לא טוב ולא רע.

למוד ל.

איך דבר יכול להיות לנו רע במה שהוא משותף עם טבענו. כי במה שהוא רע לנו הוא מתנגד לטבענו.

מופת. אנחנו קוראים רע למה שגורם לנו תונה (ח"ד למוד ח') כלומר מה שממעיט או מעכב את יכלתנו לפעול (ח"ג למוד י"א באור). ועתה אם יהיה דבר לנו רע ע"י מה שהוא משותף עמנו, אז יוכל הדבר ההוא להמעיט או לעכב אף את מה שבו הוא משותף לנו, מה שהוא נגד ההגיון (ח"ג למוד ד'). הלכך אין דבר יכול להיות לנו רע במה שהוא משותף עמנו, כי אם הוא רע אך במה שהוא יכול להמעיט או לעכב את יכלתנו לפעול (כאשר הראה לעיל) היינו במה שהוא מתנגד לנו (ח"ג למוד ה').

למוד ל"א.

במה שאיזה דבר מתאים לטבענו הוא בהכרח טוב.

מופת. במה שאיזה דבר מתאים לטבענו אינו יכול להיות רע (ח"ד למוד ל') והוא צריך להיות לפי"ז אם טוב או לא טוב ולא רע. באופן האחרון היינו שהוא לא טוב ולא רע, אין דבר יוצא מטבעו מה שמועיל לקיום טבענו (ח"א מושכל ג') ר"ל (לפי ההנחה) דבר מה שמועיל לקיום טבע הדבר בעצמו, אבל זה מבואר הבטול (חלק ג' למוד ו').

אם כן הוא צריך. במה שהוא מתאים לטבענו, להיות טוב בהכרח. מ"י. מזה יוצא כי יותר שאיזה דבר מתאים לטבענו, יותר הוא טוב ומועיל לנו; ובהפך המשפט, יותר שאיזה דבר מועיל לנו, יותר הוא מתאים בזה לטבענו; כי במה שאינו מתאים לטבענו הוא צריך להיות אם שונה ממנו או מתנגד לו: באופן הראשון הוא לא טוב ולא רע (ח"ד למוד כ"ט); ואם הוא מתנגד, הוא מתנגד ג"כ למה שמתאים לטבענו, כלומר שהוא מתנגד אל הטוב, היינו שהוא רע (ח"ד למוד ל'). הרי כי אך במה שהוא מתאים לטבענו הוא טוב, ויותר שהוא מתאים לו יותר הוא מועיל, וכן בהפך¹⁰.

למוד ל"ב.

כל עוד שבני האדם משועבדים אל הפעליותיהם, אין לומר שהם מתאימים זה לזה בטבע.

מופת. אם יאמר מדברים כי הם מתאימים בטבע, הכונה שהם מתאימים ביכלת (ח"ג למוד ז') ולא באי-יכלת או בשלילה, וא"כ אף לא במצב הפעלה (קבלת פעולה) (ח"ג למוד ג' באור). לפיכך לא יאמר מבני אדם המשועבדים להפעליותיהם, כי הם מתאימים בטבע.

המשפט הזה מכורר גם מאליו; שכן האומר כי לבן ושחור מתאימים זה לזה אך במה שאין אחד מהם אדום, הוא מחייב בחחלט כי לבן ושחור אינם מתאימים בשום אופן, וכן הדין אם יאמר כי אבן ואדם מתאימים זה לזה אך במה שגם שניהם בעלי תכלית ואי-יכלת או שאינם נמצאים מהכרח טבעם או שהם תחת יכלת סבות חיצוניות בלי מצרים, הוא מחייב כי אבן ואדם אינם מתאימים זה לזה במאומה, כי דברים המתאימים זה לזה אך בשלילה או במה שאין בהם, אינם באמת מתאימים במאומה.

למוד ל"ג.

בני אדם יכולים להיות שונים זה מזה בטבעם, בעוד שהם

מתרגשים מהפעליות שהן בבחינת קבלת פעולה, ובמדה זו גם אותו האדם בעצמו הוא מתחלף והפכפך.

מופת. טבע או מהות ההפעליות אינו יכול להיות מבואר ע"י מהותנו או ע"י טבענו בלבד (ח"ג גדר א' ב'), כי אם צריך להיות מבואר ע"י היללת היינו הטבע של סבות חיצוניות בערך טבענו (ח"ג למוד ז'). וזאת הסבה כי לכל הפעלות מינים רבים כמיני הנושאים שמהם אנחנו מתפעלים (ח"ג למוד ג"ו); וכי בני האדם מתפעלים באופן שונה מאותו הנושא (ח"ג למוד ג"א), ושכמדה זו הם שונים זה מזה בטבע; וכי אותו האיש מתפעל מאותו הנושא באופן שונה, והוא כמדה זו משתנה ומתחלף (ח"ג למוד ג"א).

למוד ל"ד.

כל עוד שבני אדם נאחזים בסבך הפעליות שהן בבחינת קבלת פעולה, המה יכולים להיות מתנגדים איש אל אחיו.

מופת. אדם, ד"ט ראובן, יכול להיות הסבה כי שמעון מתעצב מפני שהוא דומה לאדם אשר שמעון שונא אותו (ח"ג למוד ט"ז) או מפני שיש לראובן דבר אשר גם שמעון יאהבהו (ח"ג למוד ל"ב באור) או מטעמים אחרים (על המיוחדים שבהם עיין ח"ג למוד נ"ה באור), ומשום זה יכול להיות כי שמעון שונא את ראובן (שער הגדרים ז') וא"כ הוא אפשר בנקל שגם ראובן ישנא את שמעון (ח"ג למוד ט' באור), ויבקשו א"כ להרע איש אל אחיו (חלק ג' למוד ל"ט) כלומר שיתנגדו זה לזה (ח"ד למוד ל"ז). אכן הפעליות התוגה הן תמיד מצבי קבלת פעולה (ח"ד למוד ג"ט), הלכך יכולים בני אדם בעודם נאחזים בסבך הפעליות שהן במצב קבלת פעולה להיות מתנגדים איש אל אחיו.

באור. אמרתי כי שמעון שונא את ראובן מפני שהוא חושב שיש להאחר מה שהוא אוהב אותו ג"כ. לכאורה יוצא מזה כי שניהם בשביל

שהם אוהבים אותו הדבר ושהם לפי"ז מתאימים בטבע, המה נומים להרע איש אל אחיו, אם כן הדבר, אז לא יהיו הלמודים ח"ד ל' ול"א מאומתים. אמנם החוקר בדבר לאמתו ימצא הכל אל נכון. הן שמעון וראובן אינם למשא איש על אחיו במה שהם מתאימים זה לזה בטבע, כלומר במה שכ"א אוהב אותו הדבר, כי אם במה שהם שונים זה מזה; כי במה שכ"א אוהב אותו הדבר, אהבת כ"א מתרבה עי"ז (ח"ג למוד ל"א) כלומר עליצות כ"א מתרבה עי"ז (שער הגדרים ו'). א"כ במה שהם אוהבים אותו הדבר ומתאימים זה לזה בטבע, אינם למשא זה על זה בשום פנים; כי אם הסבה לזו היא אך בשביל שהם מתחלפים זה מזה בטבע, שכן הנחנו כי יש לראובן הדמיון מהדבר האהוב כאלו הוא שלו, אבל לשמעון הדמיון מהדבר האהוב כאלו אבד ממנו, ע"כ השני נמלא תונה והראשון עליצות, ובבחינה זו המה מתנגדים איש אל אחיו, באופן הזה נקל להוכיח כי כל סבות השנאה שבין אדם לחברו מתהוות ממה שכני האדם שונים בטבע זה מזה ולא ממה שהם מתאימים זה לזה.

למוד ל"ה.

כל עוד שבני האדם יחיו על פי הבינה, אז אך אז המה תמיד מתאימים בטבע איש אל אחיו בהכרח⁽¹⁾.

מופת. בהיות בני האדם נאחזים בסבך הפעליות שהן כבחינת קבלת פעולה, המה יכולים להיות בטבע שונים זה מזה (ח"ד למוד ל"ג) ומתנגדים זה לזה (ח"ד למוד ל"ד). והנה אין להחליט כי בני האדם הם כבחינת פועלים אא"כ יחיו על פי הבינה (ח"ג למוד ג'). לפי"ז מחויב כל מה שיוצא מטבע האדם כאשר הוא נגדר ע"י הבינה להיות מובן ע"י טבע האדם בלבד כסבתו הקרובה (ח"ג גדר ב'). אולם מאשר כל אדם לפי חוקי טבעו משתוקק למה שהוא בעיניו טוב ומאם במה שהוא בעיניו רע (ח"ד למוד י"ט) ומפני שכל מה שנחשב עפ"י משפט הבינה לטוב או לרע, הוא בהכרח טוב או רע (ח"ב למוד מ"א). ע"כ בני האדם

בעודם חיים על פי הבינה עושים בהכרח אך את מה שהוא טוב בהכרח למטבע האדם בכלל ולפי"ו גם למטבע היחיד בפרט, כלומר מה שהוא מתאים למטבע כל אדם (ח"ד למוד ל"א מ"י). הלכך בני אדם החיים על פי הבינה המה מתאימים בהכרח איש אל אחיו תמיד.

מ"י א. אין אישי בטבע שיועיל לאדם יותר מאדם החי על פי הבינה, כי היותר מועיל לאדם הוא מה שיותר מתאים למטבעו (ח"ד למוד ל"א מ"י) היינו האדם (כברור מאליו). האדם עושה בהחלט על פי חוקי טבעו כאשר יחיה על פי הבינה (ח"ג גדר ב') ואך אז הוא מתאים בהכרח למטבע אדם אחר (ח"ד למוד ל"ד). הרי שאין לו לאדם בין כל האישיים יותר מועיל מן האדם חברו. מ"י ב. יותר שאדם מבקש אך תועלתו, יותר מועילים בני האדם איש אל אחיו; כי יותר שאדם מבקש תועלתו ומשתדל להתקיים, הוא יותר בעל תושיה (ח"ד למוד ב') או, מה שהיא היא, יותר יש לו יכלת לפעול על פי חוקי טבעו (ח"ד גדר ח') כלומר לחיות על פי הבינה (ח"ג למוד ג') ובני האדם מתאימים זל"ז ביותר אך כאשר הם חיים על פי הבינה (ח"ד למוד ל"ד) לפיכך, מועילים בני האדם איש אל אחיו ביותר, יותר שכל אחד מבקש תועלת עצמו (חלק ד' למוד ל"ה מ"י א').

באור. מה שהצעתי פה מקיים גם מן הנסיון היומיע"י הרבה ראיות נאמנות כ"כ, עד שהיה למשל לאמר: האדם הוא אלוה אל האדם⁽¹²⁾. אבל אך לעתים רחוקות יחיו בני אדם על פי הבינה, כי לרוב המה מתקנאים זה בזה ומעמיסים זה על זה משא מרחם וריבם. ואף גם זאת קשה עליהם לחיות בודדים, שע"כ קיימו וקבלו את הגדר כי האדם הוא בטבעו בעל חי מדיני⁽¹³⁾. ובאמת הדבר כן הוא, שמתוך חיהם בחברה תכא לבני האדם תועלת הרבה יתר מאד מהפסד, יאריכו לשון ליצני דור דור להתלוצץ כאות נפשם על עניני בני האדם, ירחיבו פה החכמים האלהיים לקלל אותם, יבערו נכאירוח כאשר יוכלו לשבח חי אבר הדיוט שוכן לכדר, ויכסלו לבזות את בני האדם

ולתפלא על בעלי חיים הנבערים מדעת; בעל כרחם יורה אותם הנסיון כי בני האדם יפרנסו ויכלכלו א"ע היטיב יתר הרבה אם איש את אחיו יעזרו, ואך באחדות כוחם ירחיקו מנפשותם כל פגע ואסון המתרגשים עליהם, ומכ"ש כי יותר הרבה נבחר ויותר כדאי וראוי להכרתנו להתכונן על מעללי בני האדם מעל אותם של בעה"י; שע"ז אדבר באריכות יותר במקום אחר.

למוד ל"ו.

הטוב היותר נעלה של אותם ההולכים במועצות התושיה הוא משותף לכלם, וכלם יכולים להתעלם בו באופן שוה. מופת. לפעול בתושיה הוא להתנהג על פי הבינה (ח"ד למוד כ"ד). כל מה שנשתדל לעשות על פי הבינה הוא לדעת ולהכיר (ח"ד למוד כ"ו). מעתה הטוב היותר נעלה של אותם ההולכים במועצות התושיה הוא לדעת ולהכיר את האלוה (ח"ד למוד כ"ח). והוא הוא הטוב (ח"ב למוד מ"ז כאור) המשותף לכל בני האדם, ואשר יכול להיות באופן שוה מנת כל בני האדם, באשר הם מטבע שוה. באור. אם ישאל השואל לאמר: אבל מה יהיה אם הטוב היותר נעלה של אותם ההולכים במועצות התושיה אינו משותף לכלם? האם לא יצא מזה כנ"ל (ח"ד למוד ל"ד) כי בני האדם ההולכים אחר הבינה היינו בני האדם במה שהם מתאימים בטבע, יתנגדו איש אל אחיו? ע"ז אענה שלא במקרה כי אם מטבע עצמו של הבינה מחויב כי הטוב היותר נעלה לאדם הוא המשותף לכלם; וזה מפני שהדבר יוצא ממהות האדם במה שהיא נגדרת ע"י הבינה, ומפני שלא יוכל האדם להיות נמצא ולא מושג לולא היתה לו היכלת להתעלם מטוב היותר נעלה הזה, כי זה נחשב למהות נפש האדם (ח"ב למוד מ"ז) שתהיה לו ידיעה שלמה ממהות הנצחית והבב"ת של האלוה.

למוד ל"ז.

הטוב שמתאווה לעצמו כל אדם ההולך בדרך

התושיה. הוא רוצה לזכות בו גם שאר בני האדם; וזה ביותר, יותר שהוא יודע ומכיר את האלוה.

מופת. בני האדם מועילים איש אל אחיו ביותר, בעוד שהם חיים על פי הכינה (ח"ד למוד ל"ה מ"י א'), ובעבור זה נשתדל בהתנהגות הכינה בהכרח לפעול, כי יחיו בני האדם על פי הכינה (ח"ד למוד י"ט). אכן הטוב אשר יתאווה לעצמו כל אדם המתהלך את הכינה, כלומר ההולך בדרך התושיה (ח"ד למוד כ"ד) הטוב הזה הוא לדעת ולהכיר (ח"ד למוד כ"ו). הא למדת שכל ההולך בדרך התושיה ירצה לזכות אחרים בטוב שהוא מתאווה לעצמו.

התאווה ביחוסה אל הנפש היא היא מהותה (שער הגדרים א'); אכן מהות הנפש היא דעת והפְּרָה (ח"ב למוד י"א) הכללת דעת אלהים (ח"ב למוד ט"ז) ושבלעדיה הנפש לא תהיה ולא תדומה (ח"א למוד ט"ו). הלכך יותר שגדולה השגת האלוה הכלולה במהות הנפש, יותר גדולה תהיה התשוקה לאדם ההולך בדרך התושיה לזכות את הרבים בטוב שהוא חומד ומתאווה לעצמו.

מופת אחר. הטוב שהאדם מתאווה לעצמו או אוהב, יאהבהו בחבה יתירה בראותו שגם אחרים יאהבוהו (ח"ג למוד ל"א), ובשכיל זה ישתדל שגם אחרים יאהבוהו (ח"ג למוד ל"א מ"י), ובאשר הטוב הזה משותף לכלם (ח"ד למוד ל"ו) וכלם יכולים להתעלם בו, לכן ישתדל (מאווהו הטעם) כי כלם יתעלסו ויתענגו בו, וזה ביותר, יותר שהוא בעצמו מתענג בטוב הזה (ח"ג למוד ל"ז).

באור א. מי שחפץ מתוך הפעלות בלבד כי אחרים יאהבו את אשר יאהב וכי שאר האנשים יחיו על פי דרכו, הוא עושה ברת־יחַת דמו, והוא משום זה נמאס, ביחוד לאותם שיש להם נמיות אחרות, ואשר גם הם משתדלים וחפצים באותה ההתלהבות כי אחרים יחיו על פי דרכם, ומפני שהטוב היותר נעלה שאִלְיוֹ משתוקקים בני אדם בהפעלות הוא לרוב ממין שיכול להיות אך מנת אחד מהם, ענינו

רואות כי האוהבים איזה נושא לא ישקמו במכונם, ובעודם מספרים בשטחה שבח ותהלה על הנושא האהוב, יפחד לבם פן יאמינו השומעים להם. אמנם המבקש להטות לב אחרים לחפץ הבינה, לא בסערה דרכו, כי אם בשובה ונחת רוח הבריות ומנוחת לבו בקרבו.

כל מה שאנחנו מתאווים ועושים אשר ממנו אנחנו הסבה כמה שיש לנו הדמיון מהאלוה או כמה שאנחנו יודעים ומכירים את האלוה, אותו אחשוב כשייך אל הדת והאמונה; את התשוקה לעשות טוב, מה שיוצא מהתנהגות על פי הבינה, אכנה: מדת חסידות, את התשוקה המתעוררת בקרב אדם חי על פי הבינה למשוך אליו לב אחרים בידידות וריעות אכנה: נכבדות. נכבד אקרא למה שאוהבים אותו בני אדם החיים על פי הבינה ובהפך אקרא נקלה למה שעומד לשמן אל חבר ריעות וידידות. מלבד זה הראיתי לדעת ג"כ מי מי הם אדני החבר המדיני (שמאאט).

מהאמור יוצא בנקל ההבדל שבין התושיה האמתית ובין אִי־היכלת. התושיה האמתית היא אך כהתנהגות האדם בחייו על פי הבינה; האִי־יכלת היא כמה שהאדם מוסר א"ע ביד דברים, שהמה הוצה לו להנהיגה ולהועיד אותו לעשות את הדרוש לחפץ התכונה המשותפת לדברים היצוניים, ולא את אשר ירוש ממנו הטבע שלו בכחינת עצמו. זה הוא מה שהכטחתי לעיל (למוד י"ח באור) לברה, וממנו יוצא כי אותו החוק המצנף שלא לשחוט בעח"י בעירות מיוסד יותר בהכל אמונה טפלה וברחמי חולשת נשים, מכרוח בינה נכונה; כי הבינה מלמדת אותנו למען תועלתנו לקשר מעדנות ריעות עם בני האדם, אך לא עם הבעח"י הבעירים או עם דברים אשר טבעם שונה מטבע האדם; ורוח מבינתנו יעננו שאותה הזכות שיש לבעח"י עלינו, יש גם לנו עליהם; ולא עוד אלא מאשר זכות כ"א היא לפי התושיה או היכלת שלו, יש לבני האדם זכות גדולה יתר הרבה על הבעח"י, מזכות הבעח"י על בני האדם. אינני מכחיש כזה את ההרגשה בקרב הבעח"י, אכן מכחיש אנכי שמשום זה לא יהא מותר לנו לבקש את תועלתנו, להשתמש בהם

כאֵת נפשנו ולעשות בהם כטוב בעינינו מאחר שבטבע המה אינם מתאימים לנו, והפעליותיהם שונות בטבע מהפעליות בני האדם (ח"ג למוד ג'ז).

נשאר לי עוד לברר, מה הוא צדק ומה הוא רשע, מה הוא חטא ומה היא צדקה; מה שימצא הקורא בבאור הבא.

באור ב. בהוספה לחלק הראשון הבטחתי לבאר מה היא תהלה ודופי, צדקה וחטא, צדק ורשע. בנוגע לתהלה ודופי דברתי כבר בח"ג למוד כ"ט באור, ועל השאר אדבר פה. אכן מקודם יש לי דברים אחדים על אודות המצב הטבעי והמדיני של בני האדם.

כל אדם נמצא בעולם לפי הזכות היותר נעלה של הטבע, וע"כ עושה כ"א בזכות היותר נעלה של הטבע את מה שיוצא מהכרח טבעו, ולכן שופט כ"א בזכות היותר נעלה של הטבע מה הוא טוב ומה הוא רע, ודואג לתועלתו כהעולה על לבו (ח"ד למודי י"ט כ') והוא מתנקם (ח"ג למוד מ' מ"י ב') ומשתדל לקיים את מה שיאהב ולהחריב את מה שישנא (ח"ג למוד כ"ח). ועתה לו יחיו בני האדם על פי הבינה, כי אז ישתמש כ"א בזכותו זו בלי שום נזק לאחר (ח"ד למוד ל"ה מ"י א'). אבל מאחר שהם משועבדים להפעליות (ח"ד למוד ד' מ"י) העולות הרבה על היכלת או התושיה של האדם (ח"ד למוד ו'), ע"כ הם נמשכים לצדדים שונים (ח"ד למוד ל"ג) והם מתנגדים איש אל אחיו (ח"ד למוד ל"ד) בעודם באמת נצרכים זה לעזרת זה (ח"ד למוד ל"ה באור).

ועתה למען יוכלו בני האדם להיות כאחיה ובריעות ולעזור איש את אחיו, נחויץ להם ליתר על הזכות הטבעיית שלהם, ולקבל ולקיים עליהם ועל זרעם לכל ידים איש את ידו ואת רגלו לעשות דבר אשר יוכל להזיק לעמיתו. אמנם איך אפשר הדבר כי בני אדם המשועבדים כהכרח להפעליות (ח"ד למוד ד' מ"י) והם מתחלפים ומשתנים (ח"ד למוד ל"ג) שיקבלו עליהם תנאים ויקיימו את אשר התנו ביניהם, זה מבורר מן ח"ד למוד ז' וח"ג למוד ל"ט, היינו ממה שכל הפעולות יכולה להיות נעצרת ומעוכבת אך ע"י הפעולות אחרת החזקה ממנה והמתנגדת לה.

ומטה שכל אדם מונע א"ע להזיק לאחרים מדאגה בדבר פן יצטח מזה לעצמו נזק יותר גדול. ע"י החוק הזה יכולה החברה להיות בטוחה, אם תאחו ביד מדת המשפט והזכות שיש לבי"א, להתנקם ולחתוך את דינה ולשפוט על טוב ועל רע. לכן צריכה לה היכלת והממשלה לצוות על הליכות החיים לאישי החברה, לגזור חוקים ולחוקם, לא במוסרות הבינה שאין בכוחה לשום מתג ורסן בהפעליות, כי אם בתוכחות מוסר (ח"ד למוד י"ז באור). חברה כזו המוסדת על עמודי חוקים ואדני היכלת להתקיים נקראת חברה מדינית, ואישיה החוסים בצל זכותה נקראים אזרחים.

מזה נקל ללמוד שאין במעמד הטבעי דבר אשר יקרא בהסכם כלם טוב או רע, כי במעמד הטבעי דואג כ"א אך לתועלתו וחי לפי דעתו, ואין חוק מחייב אותו לשמוע בקול אחר, זולתי במועצות לכבו. ע"כ אין חטא במעמד הטבעי, כי אם במעמד המדיני, שבו מוגבל בהסכם כללי מה טוב ומה רע, ובמה שחייב כ"א לשמוע בקול החברה. החטא אינו לפי"ז אלא מרי והפצרה, שהוא כעבור זה נענש ע"י החוק המדיני בלבד, ובהפך יקָשַב שמוע והקשב לצדקה להאזרה, שהוא משום זה ראוי ליהנות מטובת החברה המדינית.

גם אין אדם במעמד הטבעי בהסכם כללי שליט על דבר כאחוזתו, ואין דבר בטבע שיהיה רכושו של זה או של אחר, כי אם הכל הפקר, וכל הקודם זוכה בו, ובעבור זה אין במעמד הטבעי מושג רצון וחפץ לתת לאיש מה שלו או לקחת ממנו מה שלו, כלומר אין דבר שיוכל להקרא צדק או רשע, כי אם במעמד המדיני שבו בהסכם הכללי קצוב וחרוץ מה ששייך לזה או לאחר. הא למדת כי הצדק והרשע החטא והצדקה הם מושגים חיצונים, ולא תוארים המחיים דעת טבע הנפש. ודי מזה.

למוד ל"ח.

מה שמועיד את הגוף שיוכל להתפעל בהרבה אופנים, או

מה שנותן לו הכנה להפעיל גופים אחרים בהרבה אופנים, הוא מועיל לאדם, והתועלת יתרה כיתרון הכשר הגוף ע"ז להתפעל ולהפעיל גופים אחרים בהרבה אופנים; ובהפך הוא מזיק לאדם מה שעושה את הגוף פחות מוכן ומוכשר לכך.

מופת. יותר שיעשה הגוף בהכנתו מוכשר לכך, יותר גדול כשרון הנפש להשיג (ח"ב למוד י"ד). א"כ מה שמועיד את הגוף בדרך זו ומכשירהו לכך הוא בהכרח טוב או מועיל (ח"ד למודי כ"ז כ"ז), ומועיל ביותר, יותר שיכול להכשיר את הגוף לכך; ובהפך הוא מזיק (ח"ב למוד י"ד וח"ד למודי כ"ז כ"ז) אם הוא עושה את הגוף פחות מוכשר והגון לכך.

למוד ל"ט.

מה שגורם שיתקיים הערך של תנועה ומנוחה שבין חלקי גוף האדם, הוא טוב; ובהפך הוא רע מה שגורם כי חלקי גוף האדם מקבלים ערך אחר של תנועה ומנוחה זה לזה.

מופת. גוף האדם למען יתקיים מצטרך להרבה גופים אחרים (ח"ב הנחה ד'). אכן מה שהוא התוכן האמתי בגוף האדם הוא במה שחלקיו משפיעים תנועתם זה לזה באופן קבוע (ח"ב למוד י"ג מ"ש ד' גדר). ועתה מה שמחזק ומאשר את הערך הזה של תנועה ומנוחה שבין חלקי הגוף, הוא מעמיד ישות גוף האדם, וגורם א"כ (ח"ב הנחה ג' ו') שהוא יכול להתפעל בהרבה אופנים ולהפעיל גופים אחרים בהרבה אופנים, ובעבור זה הוא טוב (ח"ד למוד ל"ח), מה שבהפך מכנים בתוך חלקי גוף האדם ערך אחר של תנועה ומנוחה, הוא גורם שגוף האדם מקבל תכונה אחרת (ח"ב למוד י"ג מ"ש ד' גדר) היינו שהוא נחרב ונעשה א"כ בלתי מוכשר והגון (כברור מאליו וכמו שהעירותי בסוף ההקדמה לחלק הזה) להתפעל באופנים שונים, ולזה הוא רע (ח"ד למוד ל"ח). באור. במה שיכול מצב כזה להזיק או להועיל אל הנפש, מבואר

בחלק החמישי. ופה נשאר אך להעיר, שאז אניח כי מת הגוף, בזמן שיהיו חלקיו נועדים באופן שהם מקבלים ערך אחר של תנועה ומנוחה ביניהם; כי הנה אין בידי להכחיש שגוף האדם אף בהיות לו עוד מרוץ הדם בעורקיו ושאר דברים שנשכילם הוא מוחזק כחי, הוא יכול בכ"ז להתהפך למטבע אחר השונה לגמרי משלו; שכן אין לי שום מעם המכריח אותי להניח, כי גוף האדם הוא מת, בזמן שיהיה לפנר. גם הנסיון איננו מורה אותנו כך, שכן יקרה לפעמים כי אדם משתנה כ"כ, עד שלא יהיה בעיני אותו האיש כמלפנים. ככה שמעתי מספר על משורר ספרדי כי אחזתהו מחלה אנושה, וגם כאשר נרפא ממנה, אבד את זכרונו מחיו הקודמים כ"כ לגמרי, עד שלא האמין עוד כי הספורים ושירי תוגה אשר חָבַר מעשה ידיו המה; ובודאי היה יכול להיות נחשב כילד גדול, אלו שכח גם שפת עמו. ואם כזה לא יאומן כי יספר, מה נאמר על הילדים הקטנים? הגדול חושב טבע הילדים שונה מטבעו כ"כ, עד שהיה קשה לברר לו שגם הוא היה פעם ילד, לולא שרואה מחזה כזה באחרים ומקיש מהם על עצמו. אמנם לבלתי תת אל בעלי אמונה טפלה ענין חדש לענות בו, טוב לי כי אכלה לדבר פה מזה.

למוד מ.

כל דבר המביא לידי ריעות באדם או המועיד את בני האדם לחיי שלום בחברתם. הוא מועיל; ובהפך רע הדבר המַגְרָה מְדַנִּים בחברה המדינית.

מופת. מה שמסב את בני האדם לחיות בשלום בחברתם, הוא מועיד אותם גם לחיים על פי הבינה (ח"ד למוד ל"ה) והוא בעבור זה טוב (ח"ד למודי כ"ו כ"ז); ובהפך הוא (מאותם הטעמים) רע הדבר המעורר ריב ומדינים.

למוד מ"א.

העליצות איננה בעצמה רעה כי אם טובה; אבל התוגה היא בעצמה רעה.

מופת. העליצות היא הפעלות המרבה או התומכת את יכלת הגוף לפעול (ח"ג למוד י"א באור); אבל התונה היא הפעלות הממעטת או המונעת יכלת הגוף לפעול (ח"ד למוד ל"ח); לפיכך העליצות בעצמה טובה וכו'.

למוד מ"ב.

טוב-לב אך טוב תמיד ואין בו יותר מדאי; אבל היגון או העצבון הוא תמיד רע.

מופת. טוב-לב או העונג (עיינ גדרו ח"ג למוד י"א באור) היא עליצות אשר ביחוסה אל הגוף היא כמה שכל חלקי הגוף מתפעלים באופן שוה. ר"ל כמה שיכלת הגוף לפעול מתרבה או נתמכת (ח"ג למוד י"א) באופן שכל החלקים שלו שומרים ביניהם את הערך השוה של תנועה ומנוחה; ע"כ הששון או העונג הוא תמיד טוב ואין בו משום בל תוסיף או הפרזה יותר מדאי (ח"ד למוד ל"ט); משא"כ היגון או העצבון (עיינ גדרו ח"ג למוד י"א באור) הוא תונה אשר ביחוסה אל הגוף היא כמה שעייז יכלת הגוף לפעול מתמעטת או נמנעת, ע"כ הוא תמיד רע (ח"ד למוד ל"ח).

למוד מ"ג.

תאות המשגל יש בה משום יותר מדאי ויכולה להיות רעה; אולם המכאוב יכול להיות טוב בבחינת מה שתאות המשגל או העליצות היא רעה.

מופת. תאות המשגל היא עליצות אשר ביחוסה אל הגוף היא כמה שאחד או אחרים מחלקיו מתפעלים יותר משאר חלקיו (ח"ג למוד י"א באור), ויש בכח ההפעלות הזו להתגדל כ"כ, עד שתכניע את שאר העשיות של הגוף (ח"ד למוד ו') ודבקה בו כספחת, ובוזה היא מונעת כשרון הגוף להתפעל בהרבה אופנים, ויכולה לפיז להיות רעה (ח"ד

למוד ל"ח). המכאוב שהוא התונה אינו יכול להיות טוב בבחינת עצמו (ח"ד למוד מ"א); אכן מאשר כוחו ורבויו נגדרים ע"י יכלת סבה חיצונה בערך הסבה שלנו (ח"ד למוד ה') אנהנו יכולים לדמות לנו מההפעלות הזו בחזקתה מינים ומדרגות הרבה בלי מספר (ח"ד למוד ג') ולדמות אותה ג"כ כך, שהיא מונעת תאות המשגל מהפרזה על המדה, ונוצרת לפי"ז את הגוף לבל יחסר מזג כשרונו (לפי החלק הראשון מהלמוד הזה). בבחינה הזאת יהיה המכאוב טוב.

למוד מ"ד.

האהבה והתאווה יש בהן משום יותר מדאי.

מופת. האהבה היא עליצות בחבור דמיון סבה חיצונה (שער הגדרים ו'). תאות המשגל היא א"כ אהבה בחבור דמיון סבה חיצונה (ח"ג למוד י"א באור). א"כ אפשר בהאהבה הפרזה על המדה. התאווה עזה יותר כפי שיותר חזקה ההפעלות שטמנה היא נובעת (ח"ג למוד ל"ז). ועתה כשם שהפעלות אהת יכולה להכניע את שאר עלילות האדם (ח"ד למוד ו'), כך התאווה הנובעת מהפעלות כזו יכולה להכניע את שאר התאוות ולהניע ככה אל אותה הפרזה אשר הראיתי בלמוד הקודם אצל תאות המשגל.

באור. העונג או טוב-לב אשר ראיתו בכי טוב נקל יותר להיות בעיון (השגה) מהיות במעשה (כפעל); כי ההפעלות שבהן אנו נאחזים יום יום מתיחסות לרוב אל איזה חלק מהגוף שהוא מתפעל יותר משאר החלקים. ע"כ יש לרוב הפרזה בהפעלות שהן מחזיקות את הנפש בבחינת איזה דבר בחזקה כ"כ, עד שאינה יכולה לחשוב בענין אחר. ועתה אעפ"י שכני האדם עלולים להרבה הפעילות ורחוק במציאות אנשים הנאחזים תמיד בסבך אותה ההפעלות בעצמה, מ"מ ישנם אנשים אשר הפעלות אחת דבקה בהם כספחת; שכן עינינו רואות לפעמים בני אדם מתפעלים מאיזה דבר כ"כ, עד שישוו אותו לנגדם תמיד אף אם איננו עומד לפניהם. אם יקרה כזה לאדם בהקיץ, הוא נחשב לחולה-

נפש או משוגע; וככה נחשבים כמשוגעים אותם הלוחמים באהבה וחולמים יומם ולילה אך מן האהובה או הזונה שלהם; שהם יהיו לרוב לשחוק. אכן אם הכילי חושב אך בכצע כסף וזהב, והרוף אחר הכבוד חושב אך בשם תפארת וכו', אלה אינם נחשבים כמשוגעים, מפני שהם לרוב למשא, והם יותר שנואים בעיני הכריות. אם אמנם כילות, רדיפת כבוד ותאות המשגל וכו' הן באמת מיני שגעון, אעפ"י שאינם נחשבים בין החלאים.

למוד מ"ה.

השנאה אינה יכולה לעולם להיות טובה.

מופת. הכריות מבקשים להאכיד את האיש אשר ישנאו אותו (ח"ג למוד ל"ט) כלומר שהם משתדלים לדבר שהוא רע (ח"ג למוד ל"ז); לפיכך וכו'.

באור. יש להעיר כי במלת ש נ א ה פה וכבא כונתי רק על אותה שהיא לכני אדם.

מ"א. הקנאה, הלעג, הבזיון, הכעס, הנקמה ושאר ההפעלויות השייכות אל השנאה או הנובעות ממקורה הן רעות; זה מבורר ג"כ מן ח"ג למוד ל"ט וח"ד למוד ל"ז.

מ"ב. כל מה שאנחנו עקב היותנו מתפעלים משנאה, משתוקקים אליו, הוא רע, והוא רשע בחברה המדינית, זה יוצא ג"כ מן ח"ג למוד ל"ט ומהגדר של רע ורשע בח"ד למוד ל"ז באור.

באור. בין לעג (אשר קראתי לו רע במ"א) ובין שחוק אני מוצא הבדל גדול. כי השחוק כמו הצחוק אינו אלא עליצות בלבד, והיא לפי"ז טוב בפ"ע כל עוד שאינו מפריו על המדה (ח"ד למוד מ"א). כאמנה אך אמונה מפלה חשכה ועצבה יכולה לאסור את העליצות, כי מדוע ראוי יותר לשבור רעבון וצמאון מגרש הלאה את העצבות מקרבנו? זאת היא דעתי וסברתי; איך יש נעלה, ואך המתקנא, מתעלם בחסרון כחי ובנזקי וחושב לי לצדקה את הדמעות האנחות והיראה

וכיוצא בסימני רוח דכא; ונהפוך הוא, כי יותר שאנחנו עליזים, אנחנו מגיעים לשלמות יותר גדולה, ר"ל מוכשרים אנחנו יותר לקחת חלק בטבע האלוה או להיות חלק אלוה ממעל. לכן איש חכם מתעלם בעניני העולם ומתענג בהם בכל מה שאפשר לו (אך לא עד היותם לזרא כי זה אינו תענוג). איש חכם, אומר אני, סועד את לבו במאכלי מעדנים ובמשקים כפי המדה הדרושה, ונהנה מן ריח טוב, נעימות צמחי תפארה, כגדים נאים, נגינות זמירות, שחוק מלחמה, חזיון שעשועים, וכיוצא בדברים שכ"א יכול ליהנות מהם בלי שיגיע מזה איזה נזק לאחר. גוף האדם מורכב מהרבה חלקים מטבע שונה, המצטרפים בלי הרף לכלכלה חדשה ומתחלפת, למען יהיה כל הגוף מוכשר והגון בשוה לכל מה שיכול לצאת מטבעו, ולמען תהיה לפי"ז גם הנפש מוכשרת בשוה להשיג ולהכיר הרבה גם יחד, דרך חיים כזה מתאים היטב עם עיקרי דעתנו ועם דרך כל הארץ, לכן דרך חיים הזה הוא הטוב והנבחר שבכל הדרכים, ואיני צריך לדבר ע"ז יותר ברור וכאדיכות יתרה.

למוד מ"ו.

המתנהג בדרך חייו על פי הבינה, הוא משתדל בכל יכלתו לגמול לאחרים אך טוב וחסד ואהבה תחת שנאתם קנאתם כעסם בזיונם וכו' לנגדו.

מופת. כל הפעליות השנאה רעות הן (ח"ד למוד מ"ה מ"י א'), ועתה האיש החפץ חיים על פי מצות הבינה, מבקש כפי יכלתו להרחיק ממנו את הפעליות השנאה (ח"ד למוד י"ט) ויבקש לפ"ז למנוע גם אחרים מהפעליות האלה (ח"ד למוד ל"ג). השנאה מתגדלת עקב השבת גמולה, ויכולה בהפך להקחד ע"י אהבה (ח"ג למוד מ"ג) כ"כ עד שֶתִּהְיֶה השנאה לאהבה (ח"ג למוד מ"ד). לפיכך יבקש המתהלך את הבינה, להשיב אל חק עמיתו אהבה תחת שנאה וכו', והיא תפארת יקר־הרוח (עיין גדרו ח"ג למוד נ"ט באור).

באור. הרוצה לנמול לאחרים שנאה תחת חרפם אותו ולקחת כזה את נקמתו בהם. הוא כאמת קשה-יום ומר-נפש. לא כן המבקש לכבוש את השנאה ע"י אהבה. הוא לוחם בחייו עָלָיו ובוטח. הוא עומד איתן בפני רבים בנקל כמו בפני יחיד, ולא יצטרך כמעט לעזרת מקרה הצלחה, ובני אדם אשר ביקר רוחו התגבר עליהם המה נענים מפניו בלב שְׂמֵחַ. וזה לא מרפיון כה. כי אם מרוב אונים. כ"ז יוצא ברור מהגדרים לכדם של אהבה ותבונה כ"כ, עד שאין נחויין לי לברר אותו בפרוטרוט.

למוד מ"ז.

הפעליות התקוה והיראה אינן יכולות להיות טובות בפני עצמן.

מופת. הפעליות התקוה והיראה אינן בלי תוגה, כי היראה היא תוגה (שער הגדרים י"ג) ואין תקוה בלי יראה (שער הגדרים י"ב י"ג באור). הלכך ההפעליות האלה אינן יכולות להיות טובות בפני עצמן (ה"ד למוד מ"א) כי אם במה שביכלתן לעצור בעד הפרזת העליצות (ה"ד למוד מ"ג).

באור. נוסף לזה מה שההפעליות האלה מראים חסרון הַכָּרָה ואי-יכלת הנפש. על כן גם הבטחון והיאוש הגילה והכאת-הלב הם סימני רוח אין-אונים, כי אעפ"י שהבטחון והגילה הם הפעליות העליצות, הם בכ"ז מוכיחים בסופם על תחלתם שהיתה תוגה, היינו תקוה או יראה בראשיתם. לכן יותר שמבקש האדם להיות על פי הבינה, יותר ישתדל לכלית היותו תלוי ועומד בהתקוה, להיות חפשי מן היראה ולהיות כפי האפשר נגיד ומצוה על גורלו בחיים, ולסדר עלילותיו על פי חוקים איתנים של הבינה.

למוד מ"ח.

הפעליות המפרזו והמקל בכבוד אחרים יותר על המדה, הן תמיד רעות.

מופת. כי ההפעלויות האלה הן מתנגדות אל הבינה (שער הגדרים כ"א כ"ב) והן א"כ רעות (ח"ד למודי כ"ו כ"ז).

למוד מ"מ.

הפרזה בכבוד אחר נוטעת בו חוסר גאווה.

מופת. בזמן שאנחנו רואים כי אדם מוקיר אותנו מאהבה יותר מגבול הצודק, אז בנקל ירחב לבבנו (ח"ג למוד מ"א באור) או נתמלא שמחה (שער הגדרים כ"ח) ונוח לנו להאמין בכל הטוב שנשמע מדבר על אודותינו (ח"ג למוד כ"ה), וכך נוקיר את עצמנו מאהבה יתר הרבה על גבול הצודק, כלומר שיהיה נקל לנו להתנאות (שער הגדרים כ"ח).

למוד נ.

הצער בצרת אחרים הוא בפני עצמו רע ואיננו מועיל לאדם החי על פי הבינה¹⁴.

מופת. הצער בצרת אחרים הוא תונה (שערי הגדרים י"ח) וא"כ הוא בפני עצמו רע (ח"ד למוד מ"א); אכן הטוב היוצא ממנו היינו שהאדם אשר בצרת אחר לו צר מבקש להוציאהו מן המצר ולחלצהו מעניו (ח"ג למוד כ"ז מ"י ג'). זה משתדל בעל תבונה לעשות על פי מצות הבינה בלבד (ח"ד למוד כ"ז), ואך עפ"י מצות הבינה בלבד נוכל לעשות דבר שנדע ממנו כודאי כי הוא טוב (ח"ד למוד כ"ז). ע"כ רגש הצער בצרת אחרים הוא בפ"ע לא טוב ולא מועיל לאדם החי על פי מצות הבינה.

מ"י. מזה יוצא כי האדם המתנהג בדרך חייו על פי מצות הבינה הוא משתדל כפי האפשר לעשות מבלי שיאחזהו הצער בצרת אחרים. באור. היודע ומכיר באמת שהכל נהיה בעולם מהכרח טבע האלוה ונעשה לפי הכללים והחוקים הנצחיים של הטבע, הוא לא ימצא כודאי דבר בעולם הראוי לשנאה לצחוק או לבזיון, הוא לא יצטער בצרת

אחר, כי אם כפי האפשר להתושיה האנושית ישתדל לעשות טוב, כאשר יאמרו הכריות, ולהיות שְׂמֵחַ. נוסף לזה כי האדם הנוח להתרגש מהפעלות הצער בצרת אחרים, הוא עושה לרוב את מה שמתנחם עליו אחרי כן; יהיה מפני שבהפעלות אין אדם עושה דבר שנודע לו כטוב בודאי, או משום שנקל להיות נתעה ברגש שוא ע"י דמעות רמאים. אני מדבר בפירוש מאדם שמתנהג בחייו על פי הבינה, כי האי ש אשר לא יִןְעַד לעזור לעמיתו לא ממצות הבינה ולא מרגש הצער בצרת אחר, הוא נקרא בצדק: לא־אדם, מפני שנראה כאלו איננו נכרא בצלם האדם (ח"ג למוד כ"ז).

למוד נ"א.

החנינה איננה מתנגדת אל הבינה, כי אם יכולה להתאים עמה ולהתהוות מתוכה.

מופת. החנינה היא אהבה למי שהיטיב לאחרים (שער הגדרים י"ט); ויכולה א"כ להתיחס אל הנפש במה שְׂיִאָמֵר עליה שהיא בבחינת פועלת (ח"ג למוד נ"ט) כלומר במה שהיא מְקַרֵת (ח"ג למוד ג'). לכן יכולה החנינה להתאים עם הבינה וכו'.

מופת אחר. המתנהג על פי הבינה רוצה לזַפּוֹת גם את חברו כטוב שהוא חומד לעצמו (ח"ד למוד ל"ז). ע"כ בראותו שאדם מיטיב לאחרים מתגדלת גם השתדלותו להיטיב, כלומר שהוא מרגיש עליצות (ח"ג למוד י"א), וזה בחבור הדמיון מאותו האיש שהיטיב לאחרים (לפי ההנחה), ועי"ז יהיה לבו טוב לו (שער הגדרים י"ט).

באור. הכעס כפי אשר גדרתי אותו (שער הגדרים כ') הוא בהכרח רע (ח"ד למוד מ"ה). אולם יש להעיר שאם הממשלה העליונה בחברה המדינית לתכלית השלום בארץ היא מענשת אזרח אשר עשה עוֹלָה לאחר, אינני סובר שהיא כועסת על התושב ההוא; מפני שהיא איננה מענשת מחמת שנאה בכונה להשחית את האיש, כי אם מיושר הצדק.

למוד נ"ב.

שמחת האדם בעצמו יכולה לצאת מן הבינה, ואך היוצאת ממנה היא שמחת-עצמו הנעלה שבעולם.

מופת. שמחת האדם בעצמו היא עליצות המתהוה ממה שהאדם מתבונן על עצמו ועל יכלתו לפעול (שער הגדרים כ"ח). אכן היכלת האמתית של האדם לפעול או התושיה היא הבינה בעצמה (ח"ג למוד ג) שהאדם מתבונן עליה באופן ברור ונכון (ח"ב למודי מ' מ"ג); הא למדת ששמחת עצמו נובעת ממקור הבינה, שכן בהתבונן האדם על עצמו איננו משיג ברור ונכון או באופן מתאים כי אם את מה שיוצא מיכלתו לפעול (שער הגדרים ב') כלומר מה שיוצא מיכלתו לדעת ולהכיר (ח"ג למוד ג'), א"כ מההתבוננות הזו בלבדה נובעת שמחת האדם בעצמו היותר געלה שאפשר להיות בעולם.

באור. שמחת האדם בעצמו היא באמת האושר היותר נעלה שאנחנו יכולים לחכות בתקותנו, בשגם (כאשר הוכחתי ח"ד למוד כ"ח) אין אדם משתדל להתקיים בישותו בשביל איזו תכלית, ויען אשר זאת השמחה של האדם בעצמו ובקרבו היא מתעלה ומתחזקת יותר ויותר ע"י תהלה (ח"ג למוד נ"ג מ"ו) ובהפך היא מתרשלת יותר ויותר ע"י דופי (ח"ג למוד נ"ה מ"ט), ע"כ ינחנו לרוב שם טוב בדרך צדקה, ונשוא לא נוכל חיי קלון ואי-כבוד.

למוד נ"ג.

רוח נכאה איננה תושיה או איננה נובעת ממקור הבינה.

מופת. רוח נכאה היא תוגה המתהוה ממה שהאדם מתבונן על אי-יכלתו (שער הגדרים כ"ו). אכן כל עוד שאדם מכיר א"ע ע"י הבינה האמתית, הוא חשוב כמכיר את מהותו היינו יכלתו (ח"ג למוד ז'), ועתה אם אדם בהתבוננו על עצמו הוא מוצא בקרבו איזו אי-יכלת, אינו משום שחוא מכיר את עצמו, אלא משום שיכלתו לפעול היא

מצומצמת (ח"ג למוד ג"ה). אמנם כאשר נניח שאדם מוצא את א"י יכלתו מפני שהוא מכיר איזה נושא בעל יכלת יותר ממנו ושעל ידי הכרתו הוא מועיד את יכלת עצמו לפעול, אז לא דמינו בנפשנו אלא שהאדם ההוא מכיר את עצמו באופן נכון (ח"ד למוד כ"ו), מה שמרחיב את יכלתו לפעול. לפיכך רוח נכאה או תונה היוצאת מההתכוננות על אי-יכלת עצמו איננה נובעת ממקור התכוננות אמתית או מן הבינה, ואינה א"כ תושיה, כי אם ומצב הפעלה (קבלת פעולה).

למוד ג"ד.

הנוחם (חרטה) איננו תושיה או איננו נובע ממקור הבינה, כי המתנחם על איזה מעשה הוא בכפלים קשה-דיום או קסר-אונים.

מופת, מופת החלק הראשון של הלמוד הזה הוא כמופת הלמוד הקודם; החלק השני יוצא מגדר ההפעלות הזאת כלבד (שער הגדרים כ"ו), כי נפש אדם כזה היתה לשלל בתחלה לתאווה רעה ולבסוף לתונה.

באור, עקב אשר בני האדם אך לעתים רחוקות מתנהגים על פי הבינה, ע"כ מביאות שתי ההפעליות האלה, היינו רוח נכאה ונוחם, ועמהן גם התקוה והיראה, יותר תועלת מהפסד, ומעתה אם נוטה אדם לחטוא, טוב לו יותר שיחטא באופן הזה; כי לוא יהיו בני אדם שאינם אדירי בינה כלם בעלי רוח גבוהה ונפש רחבה אז לא יתבוששו משום דבר ולא יפחדו מטאומה ולא יוכלו להתאחד במוסרות החכרה.

"ההמון הוא מפיל אימה"
אם לא תבעתהו אימה,

ע"כ אין להתפלא כ"י הנביאים, אשר בקשו תועלת הרבים ולא תועלת היחידים, הרבו לדבר בשבח רוח נמוכה ונפש נדכאים וחרטה והכנעה ויראת התרוממות, ובאמת האנשים העלולים להפעליות כאלה

נוחים הרבה יתר מאחרים לבוא לידי התנהגות על פי רצון הבינה, ר"ל שיהיו בני חורין ויראו חיים מאושרים.

למוד נ"ב.

הגאווה היותר גבוהה וההכנעה היותר נמוכה היא האִי־הידיעה של עצמו היותר גרועה.

מופת. זה מבורר מן שער הגדרים כ"ח כ"ט.

למוד נ"ו.

הגאווה היותר גבוהה וההכנעה היותר נמוכה היא סימן האִי־היכלת היותר חלושה של הנפש.

מופת. היסוד הראשון של התושיה הוא לו לאדם להתקיים בישותו (ח"ד למוד כ"ב מ"י) וזה על פי מצות הבינה (ח"ד למוד כ"ד). ועתה מי שאינו יודע את עצמו, אינו יודע גם את היסוד של כל התושיות וא"כ אף לא את התושיות בעצמן. העשיה מתוך תושיה היא אך העשיה עפ"י מצות הבינה (ח"ד למוד כ"ד) והעושה עפ"י מצות הבינה צריך לדעת בהכרח שהוא עושה עפ"י הבינה (ח"ב למוד כ"ג). הלכך מי שאינו יודע את עצמו ולפי"ז (כאמור פה) אף לא את התושיות כלל, הוא אינו עושה מתוך תושיה. כלומר הוא חסר־אונים ברוחו מאד מאד (ח"ד גדר ח'). לפיכך הגאווה היותר גבוהה וההכנעה היותר נמוכה הוא סימן האִי־היכלת הרוחנית היותר חלושה.

מ"י. מזה יוצא מפורש כי המתגאה והנכנע עלולים ביותר אל הפעוליות־הנפש.

באור. אולם ההכנעה (השפלות, התאבק בעפר רגלי הבריות) נוחה יותר להרפא מהגאווה, כי הגאווה היא הפעלות העליצות והשפלות היא הפעלות התוגה; ע"כ הגאווה היא עזה יותר מן ההכנעה (ח"ד למוד י"ח).

למוד ג"ז.

בעל גאווה אוהב לראות אצלו מלקקים וחנפים, ושונא לראות אצלו יקריררוח.

מובנת. גאווה היא עליצות הכאה ממה שהאדם חשוב בעיני עצמו יותר מדאי (שערי הגדרים כ"ח ו'). והבעל גאווה מבקש להרבות חשיבותו זו כפי האפשר (ח"ג למוד י"ג באור), ע"כ יאהב לראות אצלו מלקקים וחנפים (אשר לא גדרתי אוהם מאשר הם ידועים לכל) וברוח יברח מפני יקריררוח החושבים אותו כראוי לו.

באור. יארך הדבר הרבה מדי לוא רציתי למנות פה את כל רעות הגאווה, כאשר בעלי גאווה עלולים לכלל הפעליות שבעולם, ואך זעיר מזעיר אל הפעליות אהבה והתערבות כמרת נפש ובשמחת אחרים. אולם לא אחריש פה מלהזכיר שנקרא בעל גאווה גם האיש החושב אחרים פחות מהראוי להם. במובן הזה הגאווה היא עליצות הנובעת ממקור הדיעה הנכזבה שהאדם חושב א"ע שפולט מן האחרים. בהנחה זו טובן בנקל כי הבעל גאווה הוא בהכרח מקנא (ח"ג למודי ל"ה ג"ה באור), וישנא ביחוד את המשובחים ביותר עקב התושיות שלהם, ואינה נוחה שנאתו זאת להכבש ע"י אהבה או קבלת טובות מאותם האחרים (ח"ג למוד מ"א באור). ויתעלם לראות לפניו אך את העושים רצון רוחו החלושה, ההופכים אדם שומה לאיש משוגע. ההכנעה, אעפ"י שהיא מתנגדת אל הגאווה, היא בכ"ז היותר קרובה אל הגאווה, כי מאשר תוגת הנכנע נובעת ממה שהוא שופט על אייכלתו לפי יכולת או תושית אחרים, לכן תפוג כמעט תוגתו, כלומר שיהיה ע"לו, אם דמיונו מתעסק להתבונן על חסרונות אחרים. על כן יאמר המשל: "נחמה היא לשרויים בצער כהיות להם שותפים בצרתם"; ובהפך הוא מתעצב יותר, יותר שהוא חושב א"ע שפולט מאחרים. לכן בעלי הכנעה נוטים ביותר אל הקנאה; והמה יבקשו

ביותר להשיג על מעללי הכריות, לא להלל אותם, כי אם להוציא דבתם רעה, ותמיד ישבחו ויפארו אך את מדת ההכנעה ומתהללים בה אבל תמיד במסוה ההכנעה והשפלות. כ"ז יוצא מן ההפעלות הזאת כ"כ בהכרה, כמו מטבע המשולש כי שלש זוויות שוות אל שתי נצבות. והנה כבר אמרתי כי אכנה את ההפעלויות כאלה רעות אך בבחינת תועלת בני האדם; אמנם חוקי הטבע מתיחסים על הסדר הכללי של הטבע שממנו האדם הוא אך חלק. רציתי להעיר ע"ז פה אנכי אורחא, לבל יחשוב אדם, כי חפצי פה רק לספר בננות חסרונות ושגעונות בני האדם, ולא לברר את חוקי הטבע ואיכויות הדברים; כי כאשר אמרתי בהקדמה להחלק השלישי אנכי רואה את ההפעלויות בני האדם ואיכויותיהן לגמרי כדברים טבעיים, ובודאי גם הפעלויות בני האדם הן סימני היכלת או האומנות, אם לא של בני האדם, אכן של הטבע, לא פחות מהרבה דברים אחרים שאנחנו מתפלאים עליהם ומתענגים להתכונן בהם. ועתה אוסיף למנות מן ההפעלויות אותן המועילות לבני האדם ואותן המזיקות להם.

למוד נ"ח.

התפארה אינה מתנגדת אל הבינה, כי אם יכולה לצאת ממנה. מופת. זה יוצא מן שער הגדרים ל' ומן הגדר של הנכבד ח"ד למוד ל"ז באור א'.

באור. התפארה המכונה כבוד הכל היא שמחת האדם בעצמו, המפרנסת אך מדעת ההמון, ובחדלה תחדל גם היא, והיא הטוב ביותר נעלה (ח"ד למוד נ"ב באור) האהוב לכל אדם. על כן עינינו רואות שכל התומך כבוד תפארתו על דעת ההמון, הוא מתיגע יום ויום ועמל להעמיד את שם תפארתו; כי ההמון כים נגרש מתחלף ומשתנה, ומושך את ידו מהאיש אשר אבד שמו; ולא עוד אלא מפני שהכל מתאווים לשבח ההמון, נקל לאחד להכחות אור תפארת האחר. ויען אשר לפי סברתם הענין הוא הטוב ביותר נעלה, יוצא מזה התחרות עזה בקנאת

איש מרעהו להשפיל זה את זה בכל אופן, והאיש אשר תעלה ידו על האחר הוא מתהלל במה שהרע לאחרים יותר מבמה שהיטיב לעצמו, לכן זאת התפארה או זו השמחה של אדם בעצמו היא באמת הבל, מפני שהיא אפס.

מה שיש לומר על בושת פנים נקל ללמוד בגזירה שוה ממה שאמרתי על הצער בצרת אחרים או הנוחם והחרטה, ואוסף עליו רק זאת, כי הבושה, כמו הרחמנות, אעפ"י שאינה תושיה, היא בכ"ז טובה, במה שהיא מראָה לדעת כי האיש היודע הכלם יש בו התשוקה ללכת בדרך הישר, ודומה בזה אל המכאוב שהוא טוב במה שמודיע כי האבר הנכאב עודנו חי ולא נרקב עדיין, לכן אעפ"י שאדם המתבייש במעשהו הוא באמת נעצב, הוא בכ"ז שלם יותר מעֵל לא ידע בושת ואין בו תשוקה לחיות בכבוד.

זהו מה שרציתי להעיר על הפעליות העליצות והתוגה. בנוגע אל התאוות, הנה הן טובות או רעות, לפי מה שהן נובעות ממקור הפעליות טובות או רעות, ובכל זאת הן באמת ממששות כעֵר באפלה, כל עוד שהן נולדות בקרבנו מהפעליות קבלת פעולה (כנקל ללמוד מהאמור ח"ד למוד מ"ד באור), ולא היתה בהן שום תועלת, לוא הואילו בני האדם לשמוע בקול הבינה, ולהתנהג בחיים אך על פי מצותיה, כאשר הנני להראות מעתה בדברים אחרים.

למוד ב"ט.

לכל המעשים שאליהם אנחנו נועדים מאיזו הפעלות במצב קבלת פעולה, יכולים אנו להיות נועדים גם בלעדיה על ידי הבינה¹⁵.

מופת. לפעול מתוך בינה אינו (ח"ג למוד ג' גדר ב') אלא לעשות את מה שיוצא מהכרח טבענו כבחינת עצמו, התוגה היא רעה במה שהיא ממעטת או מצמצמת את היכלת הזאת לפעול (חלק ד' למוד מ"א), ולפי"ז אין אנו יכולים להיות נועדים ע"י ההפעלות הזו לאיזה שמינוחה.

מעשה שלא היינו יכולים לעשות בהנהגת הבינה. העליצות היא אך אז רעה כאשר תמנע את כשרון האדם לפעול (ח"ד למודי מ"א מ"ג), וגם בכחינה זו אין אנו יכולים להיות נועדים על ידה לאיזו פעולה שלא היינו עושים אף בהנהגת הבינה.

בכחינת מה שהעליצות היא טובה, היא מתאימה עם הכינה (כאשר היא המרבה או התומכת את יכולת האדם לפעול), והיא אך קבלת פעולה במה שיכלת האדם לפעול אינה מתרבה כ"כ עד שישגיג את עצמו ואת פעולותיו בהשגה שלמה (ח"ג למוד ג' באור). מעתה אם האדם המתפעל מעליצות בא לידי שלמות כזו שיוכל להשיג א"ע ואת פעולותיו בהשגה שלמה, אז היה גם ע"י הכינה מוכשר, ואולי עוד במדה יתירה, לאותן הפעולות שאליהן הוא עתה נועד ע"י הפעליות (קבלת פעולה). אכן כל ההפעליות נופלות תחת סוג העליצות התוגה והתאווה (שער הגדרים ד'), והתאווה היא היא ההשתדלות לפעול (שער הגדרים א'). לפיכך יכול אדם להיות נועד ע"י הכינה בלבד לכל המעללים שאליהם הפעלות קבלת פעולה מביאה אותו.

מופת אחר. כל פעולה היא רעה במה שהיא נובעת ממקור שנאה או הפעלות רעה אחרת (ח"ד למוד מ"ה מ"י א'). אכן אין פעולה שתהיה בכחינת עצמה טובה או רעה (ח"ד הקדמה) כי אם אותה הפעולה בעצמה היא פעם טובה ופעם רעה. א"כ יכול האדם להיות מובל על ידי הבינה לפעולה שהיא עתה רעה או שהיא נובעת ממקור הפעלות רעה.

באור. ע"י משל יבואר הדבר יותר. פעולת הכאה, בכחינה טבעית ומושגת אך במה שאדם מרים את זרועו, קופץ את ידו, ומניע בכל את כל הזרוע אחרנית, היא תושיה המושגת מבנין גוף האדם, ועתה אם אדם מחמת כעס או שנאה קופץ את היד או מניע את הזרוע, הדבר נעשה, כמו שהראיתי לדעת בהחלק השני, מפני שאותה הפעולה יכולה להיות נקשרת עם דמיונים שונים מהדברים, לפי"ז יכול האדם להיות נועד לאותה הפעולה בעצמה, גם ע"י דמיונים ציוריים

נבוכים, גם ע"י רעיונים בהירים ונכונים, א"כ ברור כי אך למותר תהיה התאווה הנובעת ממקור הפעלות בקבלת פעולה, אם יתנהגו בני האדם על פי הבינה.

עתה נראה מפני מה כניתי ממששת כעָר באפלה את התאווה הנובעת ממקור הפעלות בקבלת פעולה.

למוד ס.

התאווה הנובעת ממקור עליצות או תונה שמתחסת רק אל חלק אחד או חלקים אחדים של הגוף ולא אל כל חלקי הגוף, איננה מועלת אל האדם כלו.

מופת. יונח ד"מ כי החלק א של הגוף מתחזק בכח איזו סבה חיצונה כ"כ עד שהוא מתגבר על החלקים האחרים (ח"ד למוד ו) אז לא ישתדל החלק הזה לאבוד את כוחו למען לא יחדלו שאר חלקי הגוף את מפעלם; מפני שאז יהיה נחוץ לו כח או יכלת לאבוד את כוחותיו, מה שהוא חסר טעם (ח"ג למוד ו). ועתה החלק ההוא ולפי"ז גם הנפש ישתדלו להעמיד ולקיים את המצב הזה (ח"ג למודי ז' י"ב), ולכן התאווה הנובעת מהפעלות כזו של העליצות איננה דואנת על הכל. אם יונח ההפך כי כח החלק א מצומצם כ"כ עד ששאר החלקים מתגברים עליו, אז יתברר באופן כזה שגם התאווה הנובעת מהתונה איננה דואנת על הכל.

באור. יען אשר העליצות היא לרוב מתחסת רק על חלק אחד מהגוף (ח"ד למוד מ"ד באור), ע"כ האדם משתדל לרוב להתקיים בישותו בלי שידאג על מצב הבריאות ככלו. נוסף ע"ז כי התאוות שבהן נאחז האדם ביותר (ח"ד למוד ט' מ"י) דואנת אך על החוה ולא על העתיד.

למוד ס"א.

התאווה הנובעת ממקור הבינה אין בה משום יותר מדאי.

מופת. התאווה בבחינת עצמה ובהחלט (שער הגדרים א') היא היא מהותו של האדם, במה שהיא מושגת כנועדת לאיזו פעולה, א"כ התאווה הנובעת מהבינה, כלומר המתהווה בקרבנו בהיותנו בבחינת פועלים (ח"ג למוד ג') היא מהותו או טבעו של האדם כמה שהיא מושגת כנועדת לעשות את מה שמושג ברעיון שלם מן מהותו של האדם לבדה (ח"ג גדר ב'). ועתה אם יהיה בתאווה זו משום יותר מדאי, או יוכל טבע האדם בפ"ע לעבור גבול עצמו, או שיוכל יותר ממה שיכול; מה שהיא סתירה גלויה. לפיכך אין בתאווה כזו משום כל תוסף.

למוד ס"ב.

כאשר הנפש משגת איזה דבר על פי מצות הבינה, היא מתפעלת בשוה, בין שיהיה הדמיון מדבר עתיד, בין שיהיה מדבר עבר או הֵזָה.

מופת. כל מה שהנפש משגת לפי הנהגת הבינה הוא באותו היחוס אל הנצחות או ההכרח (ח"ב למוד מ"ד מ"י ב') ומתפעלת באותה הַנְדָאוֹת (ח"ב למוד מ"ג באור). ועתה בין שיהיה הדמיון מדבר עתיד בין שיהיה מדבר עבר או הֵזָה, הנפש משגת תמיד את הדבר באותו ההכרח ומתפעלת באותה הַנְדָאוֹת, והדמיון יהיה אמתי בלי הכדל אם הוא מדבר עתיד או עבר או הֵזָה (ח"ב למוד מ"א); כלומר שתהיה לו תמיד איכות רעיון שלם (ח"ב גדר ד'). הרי שבחיות הנפש משגת איזה דבר על פי מצות הבינה היא מתפעלת במדה שוה, בין שיהיה הדמיון מדבר עתיד, בין שיהיה מדבר עבר או הֵזָה.

באור. לוא היתה לנו ידיעה שלמה מהמשך קיום הדברים, ויכולנו להגביל ע"י הבינה את זמן מציאותם, כי אז נתבונן באותה ההפעלות על הדברים העתידים כעל הדברים החיים, והנפש תשתוקק אל הטוב אשר תדמה לה כעתיד לבא כאלו היה הֵזָה, על הטוב הקטן כהֵזָה תבחר לפי"ז בהכרח בטוב הגדול ממנו בעתיד, ולא תתאווה כשום אופן אל הטוב ההֵזָה אם הגהו סבת איזו רעה בעתיד, כאשר אוכיה מיד.

אבל אי אפשר להיות לנו מהמשך קיום הדברים אלא דמיון שאינו שלם מאד (ח"ב למוד ל"א) ואין אנו מגבילים זמן מציאות הדברים אלא לפי הדמיון הציורי בלבד (ח"ב למוד מ"ד באור) אשר לא יתפעל במדה שוה מציור דבר עתיד כמו מציור דבר הנה.

וזאת העלה כי ידיעתנו האמתית של הטוב והרע אינה אלא מופשטת וכללית, וכי המשפט אשר נחרוץ על סדר וקשור סבה ומסובב בדברים למען נגזור ממנו את הטוב ואת הרע לנו עתה, הוא יותר בכח המדמה מאשר ימצא בפעל. לכן לא נתפלא אם התאווה הנובעת מידיעת הטוב והרע בבחינת העתיד נוחה להתצמצם ע"י התאווה לדברים הנעימים בהנה (ח"ד למוד י"ד).

למוד ס"ג.

האיש הנוטה מפני היראה לעשות את הטוב אך למען ינצל מן הרע, אינו נוחג על פי הבינה.

מופת. כל ההפעלויות המתיחסות אל הנפש בבחינת פועלת, כלומר המתיחסות אל הבינה (ח"ג למוד ג') אינן אלא הפעלויות העליצות והתאווה (ח"ג למוד נ"ט). ועתה הנוטה מפני היראה (שער הגדרים י"ג) ועושה את הטוב אך מיראתו את הרע, אינו מתנהג על פי הבינה. באור. מתחסדים המבינים יותר לדבר דופי על החטאים מלהורות את המעשים הטובים, ואשר לא ירצו להנהיג את הבריות על פי הבינה, כי אם לאיים עליהם ולהפחידם, למען יברחו יותר מן הרשע מאשר יאהבו את הצדק, אין להם כונה אחרת אלא שיהיו גם האחרים דכאי" רוח כמוהם; לזה אין להתפלא שהם יהיו לרוב למשא על הבריות ושנואים בעיניהם.

מ"י. בתאווה הנובעת ממקור הבינה יבקש האדם את הטוב נכחו ויברח מן הרע כלאחר יד.

מופת. התאווה הבאה מתוך הבינה מתהוה אך מהפעלות העליצות שאינה קבלת פעולה (ח"ג למוד נ"ט) כלומר מן עליצות שאין בה משום

יותר מדאי (ח"ד למוד ס"א) ולא מתונה, וא"כ נובעת התאווה הזו ממקור ידיעת הטוב ולא מידיעת הרע (ח"ד למוד ח'). לכן בהתנהגות הבינה ירדוף האדם את הטוב נכחו ויברח מפני הרע אך ברדפו טוב. באור. הנני לבאר את המ"י הזה ע"י משל של חולה ובריא. החולה בולע את אשר תזהם חיתו מחמת היראה מפני המות; אכן הבריא מתעלם במאכל ומתענג בחייו יותר מאשר יירא מפני המות ויתכוין להקלם ממנו. כמו כן השופט המרשיע רשע למות, לא מחמת שנאה או כעס וכו', כי אם מאהבתו את האושר המדיני, הוא מתנהג על פי הבינה.

למוד ס"ד.

ידיעת הרע היא ידיעה שאינה שלמה.

מופת. ידיעת הרע היא התונה בעצמה (ח"ד למוד ח') במה שמתנדֶּעָה לנו. אבל התונה היא התקרבות אל פְּחָתֶת השלמות (שער הגדרים ג') אשר בעבור זה איננה יכולה להיות מוכנת ע"י מהות האדם בפ"ע (ח"ג למודי ו' ז') והיא לפי"ז בכחינת קבלת פעולה (ח"ג גדר ב') התלויה בדמיונים שאינם שלמים (ח"ג למוד ג') ולפיכך ידיעתה היינו ידיעת הרע (ח"ב למוד כ"ט) איננה מתאימה ושלמה. מ"י. מזה יוצא שאם יהיו לנפש האדם רעיונים שלמים בלבד, אז לא תצייר לה את מושג הרע.

למוד ס"ה.

האדם בהתנהגות הבינה יבחר בין שני דברים טובים בהטוב הגדול ובין שני דברים רעים בהרע הקטן. מופת. הטוב העוצר בעדנו מהתענג בטוב גדול ממנו, הוא כאמת רע; כי רע וטוב נאמר (כאשר הראיתי לדעת בהקדמת החלק הרביעי) על הדברים אך בערכם זה לעומת זה. כמו כן הרע הקטן יותר הוא כאמת טוב (מאותו הטעם). על כן בהתהלכנו בדרך הבינה (ח"ד למוד ס"ג

מ"ג) נתאזה או נדרוף להשיג אך את הטוב הגדול יותר ואת הרע הקטן יותר.

מ"י. בהתנהגות הבינה נבחר ברע קטן בשביל טוב גדול המסובב ממנו, ונמאס בטוב קטן אם הוא סבת רע גדול. כי הרע הנקרא פה קטן הוא באמת טוב, אבל הטוב כזה הוא באמת רע, שע"כ נבחר בהראשון ונמאס בשני (ח"ד למוד ס"ג מ"ג).

למוד ס"ו.

בהתנהגות הבינה יבחר האדם בטוב גדול העתיד לבא תחת טוב קטן ההנה, וכן יבחר ברע קטן הנה שהוא סבת טוב גדול בעתיד.

מופת. לוא היתה להנפש ידיעה שלמה מדבר עתיד, כי אז יפעילוה כדבר הנה (ח"ד למוד ס"ב). ועתה אם ישגיח האדם אך על הבינה, כאשר הונח פה, אז לא יבחין בין עתיד להנה בהשיגו טוב או רע, והיה לו העתיד כהנה; ומשום זה יתאזה (ח"ד למוד ס"ה) טוב גדול בעתיד יותר מטוב בהנה וכו'.

מ"י. בהתחלכנו בדרך הבינה נתאזה רע קטן בהנה שהוא סבת טוב גדול בעתיד, ונעזוב טוב קטן בהנה אם הוא סבת רע גדול בעתיד. המ"י הזה הוא בערכו אל הלמוד ס"ו כערך המ"י אל הלמוד ס"ה.

באור. אם נשוה זאת אל מה שהצעתי בחלק הרביעי הזה עד למוד י"ח על יכלת ההפעליות, אז נקל לראות במה יובדל האדם המתנהג אך ע"י הפעלות ומעלת לבבו, מן האדם אשר הבינה תנחהו. הראשון רוצה ומאס ועושה את מה שאין לו ממנו ידיעה כלל; אכן השני הולך אחר דעתו ועושה רק את אשר הכיר ליותר יקר בחיים, ושבעבור זה הוא משתוקק אליו ביותר. את הראשון אכנה משום זה: עבד נרצע, ואל השני אקרא: בן חורין, ועל רוחו ומנהגי חייו הנני להעיר עוד דברים אחרים.

למוד ס"ז.

אדם בן חורין איננו זוכר את המות, וחכמתו תעמוד לו לחשוב על החיים ולא על המות.

מופת. הבן חורין היינו האדם הנוהג בחייו אך על פי מצות הבינה, איננו נועד מפני יראת המות (ח"ד למוד ס"ג), כי אם אוכה את הטוב נכחו (ח"ד למוד ס"ג מ"י) כלומר רוצה הוא לפעול לחיות ולהתקיים בישותו מפני שהוא מבקש את תועלתו (ח"ד למוד כ"ד). לפיכך איננו זוכר את המות, כי אם חכמתו היא לחשוב על החיים.

למוד ס"ח.

לוא היו בני האדם נולדים כבני חורין, כי אז לא יציירו להם מושגים מן טוב ורע כל עוד שישארו בני חורין.

מופת. הן קראתי לזה בן חורין, המתנהג על פי הבינה בלבד; ועתה מי שנולד בן חורין ונשאר בן חורין, אין לו אלא רעיונים שלמים, ולפי"ז אין לו ציור מן רע (ח"ד למוד ס"ד מ"י) והלכך אף לא מן טוב, שגם שניהם אך מושגים מצטרפים הם.

באורי, אבל מן ח"ד למוד ד' מתבאר כי הנחת הלמוד הזה היא כמעט מן הנמנעות בפעל, וכי היא יכולה להיות מתקבלת אך בלח בכחינת טבע האדם בלבד או בכחינת האלוה, לא במה שהוא בב"ת, כי אם במה שהוא סבת מציאות האדם. זה וכיוצא בו שהצעתני פה נראה כרמוז כבר מפי משה בתולדות האדם הראשון, היינו ששם אינה מונחת יכלת אחרת לאלוה מלבד זו שעל ידה יצר את האדם, כלומר היכלת אשר דאגה אך לתועלת האדם, לכן מסופר שם כי האלוה צוה על האדם הבן חורין לבלתי אכול מעץ הדעת טוב ורע¹⁶, וכי כאשר יאכל ממנו, אז יירא יותר מפני המות מאשר יאבה לחיות, עוד מסופר שם שכאשר מצא האיש את האשה המתאימה בכל עם טבעו, אז הכיר כי אין בעולם מאומה שיכול להועיל לו יותר מזו; אבל כאשר האמין

אחר כך כי בעח"י הבעירים דומים אליו, מיד התחיל לחקות את הפעלויותיהם (ח"ג למוד כ"ז) ואבד את הקרות שלו, אשר חזרו ומצאו אותה אח"כ האבות הנהוגים מרוח הקודש, היינו מרעיון האלוה, שהוא לבדו התנאי להיות האדם בן חורין, אשר את הטוב שית אוה לעצמו יאבה לזכות בו גם אחרים, כאשר הראיתי לדעת לעיל (ח"ד למוד ל"ז).

למוד ס"ט.

ז'ח התושיה של הבן-חורין גדול להתרחק מן הסכנות כמו להתגבר עליהן.

מופת. כל הפעלות יכולה להיות מצומצמת ומכוטלת אך על ידי הפעלות מתנגדת ועזה יותר (ח"ד למוד ז'). עזוז ופחד הם הפעלויות שנוכל לדמות אותן שוות בגדלן גם שתיהן (ח"ד למודי ה' ג'); ולזה נחוי תושיה או אומץ-נפש בגודל שוה, לעצור בעד העזוז כמו בעד הפחד (ח"ג למוד נ"ט באור), כלומר הבן-חורין מרחיק ממנו הסכנות באותה התושיה ברוחו שבה הוא מתאמץ להתגבר עליהן (שער הגדרים מ' ט"א).

מ"י. על כן לבן-חורין יקשב המנוסה בעתה לכבירות-לב כמו המלחמה, או הבן-חורין בוחר באותו אומץ הנפש או רוח מיושבת את המלחמה כמו המנוסה.

באור. מה שהוא אומץ הנפש ומה שאכין בשם זה. בררתי ח"ג למוד נ"ט באור. אכן בשם סכנה אכין את כל מה שיכול להיות סבת איזה רע, כמו התוגה השנאה המריבה וכו'.

למוד ע.

בן-חורין המתגורר בקרב אנשים בווערים מבקש כפי האפשר להרחיק ממנו את טובותיהם.

מופת. כל אדם שופט לפי שכלו מה הוא טוב (ח"ג למוד ל"ט באור). ע"כ הבור ועם הארץ בעשותו טובה לאחר יערוך את טובתו לפי דעתו, ויתעצב אל לבו בראותו כי המקבל טובתו יעריכנה פחות מכדי שוויה בעיניו (ח"ג למוד מ"ב). אכן הבן־חורין מבקש להמשיך אליו לבות הבריות ברעות (ח"ד למוד ל"ז), ולא לגמול להם טובות אשר אך לפי הפעליותיהם יעריכו אתהן, כי אם לנהוג א"ע והאחרים על פי הפקודה החפשית של הבינה, ולעשות אך את מה שהכיר ליותר נעלה. הלכך ימנע הבן־חורין א"ע כפי האפשר מטובות הבורים בעם, למען לא יהיה שנוא להם, ולמען ילך אך אחרי הבינה ולא אחרי תאוות הבורים.

באור. אומר אני "כפי האפשר" מפני שגם אם בני אדם בוערים הם, המה בכ"ז בני אדם, היכולים בשעת הסכנה לעזור בזרוע אדם שאין למעלה הימנו. לפיכך צריכים אנחנו לפעמים לקבל מהם טובות, ולפי"ז גם לגמול להם לפי דעתם. נוסף ע"ז שגם בהרחקת הטובות שלהם צריכה זהירות לכל יתראה כאלו יקלו בעינינו, או נירא מתוך כילות פן נצטרך לגמול להם כטובתם, ונמצא שבעודנו מבקשים להרחיק ממנו שנאת האנשים ההם, נפגע בכבודם עי"ז בעצמו. לכן בהרחקת טובותיהם נטל עלינו להשגיח גם על המועיל ועל כבוד הבריות.

למוד ע"א.

אך בני־חורין הם היותר מכירים טובה איש אל רעהו.

מופת. אך הבני־חורין הם היותר מועילים זה לזה והקשורים ביתר עוז איש אל אחיו במעדנות הרעות (ח"ד למוד ל"ה מ" א) ואך המה משתדלים להיטיב איש לרעהו באהבה רבה (ח"ד למוד ל"ז). הרי שאך הבני־חורין הם היותר מכירי־טובה זה לזה (שער הגדרים ל"ד).

באור. גמול הטוב שבין בני אדם המשוכים כחכלי התאוה הַעוֹרָה הוא לרוב יותר מו"מ וחות בצע מהפְּרֵת־טובה. כפית־טובה איננה הפעלות, בכ"ז היא מנוולת מפני שלרוב היא מרָאָה לדעת איך האדם

מלא ונדוש במדות שנאה וכעס וגאווה או כילות; כי האיש שמתוך סכלותו איננו יכול לגמול את הטוב שקבל, איננו כופה טובה, וכ"ש מי שקבל מוהר ומתן מיד אשה זונה ואינו רוצה בשביל כך להיות עבד נרצע לתענוגותיה; או טובת הגנב אל המצניע גנבתו, וכיוצא בדברי, שכ"ז מורה על חוזק הרוח באדם שאינו נוח ע"י קבלת מתנות להדיח את עצמו ואת אחרים למשואת שחת.

למוד ע"ב.

הבן־חורין אינו עושה מעולם בצדיה (בכננה רעה), כי אם תמיד ביושר לבב.

מופת. לוא עשה אדם בן־חורין כְּבִרְמָה בצדיה, היה צריך לעשותו כמצות הבינה (כי אך בזאת הוא נחשב לבן חורין לדעתנו), ובכן תהיה הפעולה מתוך צדיה לתושיה (ח"ד למוד כ"ד), ולפי"ז תִּחַשֵּׁב לכל אדם להכמה לפעול מתוך צדיה לתכלית קיום ישותו (ח"ד למוד כ"ד) כלומר (כמובן מאליו) שבני אדם יחבמו יותר בהיותם לאחדים אך בדבר שפתיים, ולהתנגד זה לזה בפועל כפיס, מה שהוא נגד ההגיון (ח"ד למוד ל"א מ"ט). לפיכך הבן־חורין וכו'.

באור. על שאלת השואל אם הבינה דורשת מן האדם לעשות שקר בנפשו ולכחש בעמיתו בשעת הסכנה משום פקוח נפש? יש להשיב שאם הבינה יועצת כזאת לאדם ההוא, אז תשית עצות כאלה גם בלב כל אדם; ולפי"ז תיעץ הבינה לכל בני האדם בכלל, לכוות ביניהם ברית אמנה על אחדות כוחותיהם וזכויותיהם הכלליים אך בצדיה ובכננה רעה ולשקר, והיה כזה באמת ספר ברית שלא יהיה זכות משפט כללי בחברתם, מה שהוא נגד השכל והתכלית¹⁷.

למוד ע"ג.

אדם שמתנהג על פי הבינה הוא בן־חורין יותר בחברה

מדינית שבה הוא חי לפי החקקה הכללית, מאשר יהיה בהתבודדות סר אל משמעת עצמו.

מופת. אדם שמתנהג על פי הבינה איננו נועד מפני היראה בלבד להקשיב בקול דת ודין (ח"ד למוד ס"ג); כי אם בעודנו משתדל לפי מצות הבינה להתקיים בישותו. כלומר כל עוד שמשתדל להיות כבן־חורין (ח"ד למוד ס"ו באור), הוא יואיל להחזיק בידי החברה בחייה ובתועלתה (ח"ד למוד ל"ז), ולפ"ז (כאשר הראיתי לדעת ח"ד למוד ל"ז באור ב') להיות לפי החקקה הכללית בחברה המדינית. לפיכך האדם המתנהג על פי הבינה מבקש, למען יחיה כבן־חורין, לשמור ולעשות משפטי החברה המדינית.

באור. זה וכיוצא בו אשר הצעתי על החרות האמתית של האדם מתיחס אל אומץ־הנפש, היינו אל לב טהור ורוח נכון (ח"ג למוד נ"ט באור). אמנם אינני חושב לנחוק, להזכיר פה בפרוטרוט את כל איכויות אומץ־הנפש, ומכ"ש לברר כי אדם בעל נפש אינו שונא לשום אדם, אינו מקנא בשום אדם, אינו כועס ומתקצף על שום אדם, אינו מבזה לשום אדם, וק"ו שאינו מתגאה; כי זה וכל מה ששייך אל החיים האמתיים ואל הדת (רעליגיאן) נקל ללמוד מן ח"ד למודי ל"ז מ"ו, כי השנאה צריכה להיות נחלשת ע"י האהבה, וכל הנוהג בחייו על פי הבינה רוצה לזכות גם אחרים בטוב שהוא חומד ומתאוה לעצמו. נוסף לזה מה שהעירותי ח"ד למוד ג' באור ובמקומות אחרים, כי אדם בעל נפש נכונה מעלה ביחוד על לבבו שהכל יוצא מהכרח¹⁶) טבע האלוה, ומשום זה הוא יודע ומכיר, שכל מה שהוא חושב עמל ורע, כמו כל מה שנראה לעיניו רשע תועבה עול ונקלה, היא אך באשר הוא משיג את הדברים בעצמם כעולם הפוך מקולקל ומכולבל; ומשום זה ביחוד הוא מתאמץ להתבונן על הדברים כמו שהם לאמתתם, ולהרחיק ממנו מניעות החקקה האמתית שהן: שנאה, קנאה, כעס, לעג, גאווה וכיוצא בהן שדברתי עליהן לעיל. לפיכך הוא מבקש, כאמור, כפי האפשר לו, לעשות אך טוב וישר ולהיות אך

שָׁמַת. אמנם עד היכן מגיע כוחה של תושיית האדם לבא למדרגה זו.
אבאר בחלק החמישי הבא.

הוֹסָפָה.

מה שהצעתיו בחלק הזה על הדרך הישרה שיכור לו האדם בחיים, אינו ערוך ומסודר באופן שיוכל הקורא להשקיף על הכל במקרה אחת, כי אם מפוזר ומפורד לפי מה שראיתי יותר קל לנזור ממשפט האחד על האחר, על כן הנני לשוב בזה עוד הפעם על דברי ולערוך אותם כסדרם אחד לאחד במשפטים ראשיים.

משפט א. כל השתדלותנו או תאוותינו יוצאות מהכרח טבענו באופן שהן יכולות להיות מובנות אם מטבענו לבדו כסבתן היותר קרובה, או כמה שאנחנו חלק מהטבע, חלק אשר בפני עצמו ובלי שאר האישיים אי אפשר להיות מושג באופן מתאים ושלם.

משפט ב. התאוות היוצאות מטבענו באופן שהן יכולות להיות מובנות מטבענו בלבד, הן המתיחסות אל הנפש בכחינת מה שהיא מושגת בהיותה מרעיונים שלמים; ושאר התאוות נופלות על הנפש אך כמה שהיא מדמה לה את הדברים באופן בלתי שלם, והכח והרבויו של התאוות האלה אינו נגדר ע"י יכלת האדם, כי אם צריך להיות נגדר על ידי יכלת הדברים שהם מחוץ לנו. על כן נקראות התאוות הראשונות בצדק: פ ע ל ו ת, והאחרונות בשם: הפעלויות (מצבי קבלת פעולה); כי הראשונות הן תמיד סימן יכלתנו, אבל האחרונות הן סימן אי-יכלתנו וידעתנו המחוסרת.

משפט ג. מעשינו, היינו התאוות, שהם מבוארים ע"י היכלת או הבינה של האדם, הם תמיד טובים; אולם שאר המעשים יכולים להיות טובים או רעים.

משפט ד. לכן היותר מועיל בחיים היא להשתלם בשכל או בכינה כפי האפשר, וכזה בלבד תלוי ועומד האושר

היותר נעלה או האושר הנצחי של האדם, כי האושר אינו אלא מנוחת הנפש (נחת רוח) הנובעת מהסתכלות (בעיני בשר ורוח) המכרת את האלוה; וגם השתלמות שכלנו אינה אלא לדעת ולהכיר את האלוה ומשיגיו ואת מפעלוותיו היוצאות בהכרח מטבעו. לכן המטרה היותר נעלה של האדם המתנהל לרגלי הבינה, כלומר תאווה היותר נעלה, שעל ידה הוא משתדל להטות שאר תאוותו, היא המכשרת אותו להשיג במדה מתאימה ושלמה את עצמו ואת כל הדברים אשר יד הקרתו מגעת אליהם.

משפט ה. לפיכך אין בעולם חיי בינה בלי הפקרה והדברים הם אך אז טובים כמה שהם עוזרים לאדם להיות נהנה מחיי רוחו שהוא בהשכלה ובהפקרה; אבל מה שמונע את האדם להשתלם בכינתו ולהתענג בחיי בינה, זה לבדו הוא הרע.

משפט ו. אכן מאחר שהכל אשר סבתו הפועלת הוא האדם, הוא טוב בהכרח; אין הרע יכול להגיע אל האדם אלא מסבות חיצוניות, היינו באשר שהוא חלק מהטבע כלו, אשר לשמוע בקול חוקיו ולצאת ולבוא על פיהו בהרכבה אופנים אין מספר כמעט, האדם הוא מוכרח בטבעו.

משפט ז. אי אפשר שלא יהיה האדם חלק מהטבע ולא יצטרך להתנהל לרגלי הסדר המשותף לכל; הלכך אם האדם מתעסק עם הבריות המתאימים אל טבעו, אז מתעלה ומתעודדת דוקא עיזי יכלת האדם לפעול; אבל בהיות האדם בין בריות שאינם מתאימים אל טבעו כלל או אך מעט מזעיר, אז לא יוכל להשתתף עמם כמעט מבלי שישתנה טיב עצמו.

משפט ח. כל מה שאנו רואים בהטבע כרע, כלומר מה שיכול למנוע אותנו מהמציא ומהתנהג בחיי הבינה, הרשות בידנו להרחיק את את זה ממנו, וזה באופן הנראה כיותר בטוח; אולם מה שאנו רואים כטוב וכמועיל להתקיים בישותנו וליהנות מחיי בינה, הרשות בידנו

לאחזו ולהשתמש בו לתועלתנו בכל אופן. ובכלל, לפי הזכות היותר נעלה של הטבע, הרשות נתונה בהחלט לכל אדם לעשות את מה שלפי דעתו מביא לו איזו תועלת.

משפט ז. אין מאומה שיכול להתאים אל טבע איזה דבר יותר מאישיים האחרים של אותו המין; ע"כ אין לו לאדם (לפי משפט ז') מה שמועיל לקיום ישותו ולהנאת חיי בינה יותר מן האדם עמיתו המתנהל עפ"י הבינה. ומאחר שלא נדע בקרב האישיים דבר שיהיה לנו טוב יותר מן האדם אשר הבינה תנחהו, ע"כ אין בידנו להראות יותר גודל כוחנו ותכונתנו זולתי ע"י גדול וקנוך בני האדם באופן שלבסוף יחיו על פי רוח בינתם לעצמם.

משפט י. כל עוד שבני האדם מלאים קנאה או איזו הפעלות של שנאה איש לעמיתו, הם מתנגדים זה לזה, וראוים לפי"ז יותר להתיראות מהם, לפי שיכלתם גדולה מיכלת האישיים האחרים בהטבע. **משפט י"א.** אכן אין רוח הבריות נלכדת ע"י כלי זיין, אלא ע"י אחבה ונפש יקרה.

משפט י"ב. לבני האדם מועיל ביהוד להתחבר זה לזה במדות ולהתקשר איש אל אחיו והיו כלם כאיש אחד חברים, למען יעשו בהחלט אך את המביא לידי אחוה וריעות נבונה.

משפט י"ג. אכן לזה צריך אומנות ושמירה; כי בני האדם משתנים (באשר אותם החיים על פי הבינה הם מעטים) והמה לרוב בעלי קנאה ונוטים יותר לנקמה מלרחמנות. לכן נחוץ כח מיוחד של הרוח באנוש, לכלכל כל אדם על פי דרך עשתונותיו, ולהשְׁמֵר מחקות הפעוליותיו. אבל השם לבו להקטין את בני האדם ולחרף יותר את קלקוליהם מללמד אותם מעשי תושיה. ואינו אוכה להאמין רוח בני האדם כי אם למַגֵּר אותה, איש כזה הוא למשא על עצמו ועל אחרים. על כן היו רבים אשר מחמת רוחם כים נגרש ומשגיאת קנאת הדת בחרו להתגורר בקרב חיות השדה מלשבת בחברת בני האדם; והמה דומים אל נערים ובחורים אשר מבלתי נשוא ברוח מכלכל את גערת

הוריהם ועזבו את ביתם וילכו למערכות אנשי מלחמה, ובוחרים לשאת עול המלחמה ולשמוע קול נוגשים בשבט ברזל מלשבת בשלות השקט בבית מוריהם ולשמוע מוסר אבותיהם, וחיביב עליהם כל משא לעיפה אך למען ינקמו בהוריהם.

משפט י"ד. מעתה אעפ"י שבני האדם מתנהגים לרוב בכל עניניהם על פי נטיותיהם, תצמח להם בכ"ז יותר תועלת מהפסד אם יחיו חברים יחדיו, לכן טוב לו לאדם לשאת ולכלכל ברוח נכון את מרחם ומשאם וריבם של הבריות, ולהשתדל בכל כוחו לעשות את המביא לידי שלום ואחווה וריעות בחברת בני האדם. **משפט ט"ו.** מה שמביא שלום בעולם הוא הנחשב לצדק ומשפט ונכבד, כי לא הַרְשַׁע וְהָעָוָל בלבד ימרו את רוח הבריות, אלא גם כל דבר השנוא להם, וע"י מה שאדם דש בעקביו את נימוסי עם הארץ אשר הוא יושב בקרבו, ולמען קחת את לכב הבריות ולהיות אהוב בעיניהם נחוץ קודם לכל להשתמר כמה שנוגע אל דת וחסידות. עיין ע"ז ח"ד למוד ל"ז באור א' ב' ולמוד מ"ו באור ולמוד ע"ג באור.

משפט ט"ז. מלבד זה רגיל השלום לרוב לצאת מתוך היראה, אבל אינה כדאי לסמוך עליה. נוסף לזה כי היראה נובעת מאי־היכלת של הנפש ואינה נחשבת משום זה לתשמישי הבינה, כמו הצער בצרת אחרים, אעפ"י שהיא מתראה כחסידות.

משפט י"ז. גם הַתְּרַנוּת לוקחת את נפשות בני האדם, ביחוד אותם שאין לאל ידם לרכוש להם צרכי חייהם, אבל אין די כח ותועלת לאיש יחיד לעזור לכל אביון, כי העושר של היחיד אינו מספיק כלל לעשות כן. ז"ז אין כשרון רוח איש יחיד גדול כ"כ עד שיוכל למשוך אחריו את כלם בריעות. לכן חלה הדאגה בעבור העניים על הצבור והרבים, ותכליתה אך לתועלת הכללית בחכרה האנושית.

משפט י"ח. אכן באופן שונה לגמרי צריכה להיות הזהירות בקבלת טובות ובנתינת הודאה עליהן שע"ז יש לעיין ח"ד למוד ע' באור ולמוד ע"א באור.

משפט י"ט. אהבה של זנונים היינו תאות המשגל שהיא אהבה התלויה בתמונה חיצונית, ובכלל כל אהבה שיש לה סבה אחרת זולת קרות הנפש, נוחה להתהפך לשנאה, אם איננה, מה שהיא רע יותר, מין שגועון, שאז היא מתרבה יותר ע"י מחלוקת מע"י אחרות. עיין ח"ג למוד ל"א מ"י.

משפט כ'. בנוגע לנישואין, הוא כודאי מתאים עם הבינה, אם תאות הזיווג אינה נובעת ממקור התמונה החיצונית בלבד, כי גם מהשתדלות להוליד בנים ולגדלם ולחנכם בדרך תבונה; ואם, מלבד זה, אהבת שניהם היינו של האיש ושל האשה, אינה נובעת ממקור חיצוני, כי אם ביחוד מקרות הנפש.

משפט כ"א. אמת שגם החנופה מביאה לידי שלום; אבל השלום הזה נקנה ע"י העזבון הנכזה של השתעבדות או ע"י כחש ומרמה, כי אין נתפס ברשת החנופה יותר מן בעלי גאווה הרוצים להיות העליונים ואינם אלא התחתונים.

משפט כ"ב. בהכנעה ושפלות מסתתר מין שוא של חסידות ודת; ואעפ"י שהמדות האלה הן בנגוד הנאווה, מ"מ קרוב המכניע א"ע ביותר אל הבעל-גאווה (ח"ד למוד ג"ז באור).

משפט כ"ג. הבושה אינה מועלת לשלום ולריעות אלא בדברים שאינם יכולים להתעלם. אמנם אין הבושה, שהיא מין תוגה, נכנסת בתחום הבינה.

משפט כ"ד. שאר הפעולות התונה לעומת בני האדם הן בנגוד אמת של צדק ומשפט ומישרים וחסידות ודת; ואעפ"י שהכעס מתראה כיושר, מ"מ אין חוק ומשפט במקום שיש רשות לכ"א לדין על מעשי אחרים, ולעשות ככל ידו משפט לעצמו או לאחרים.

משפט כ"ה. הענוה היינו ההשתדלות למצא חן בעיני הבריות, אם היא מתנהגת לפי הבינה, נחשבת לחסידות (ח"ד למוד ל"ז באור); אבל אם היא נובעת ממקור הפעלות, אז היא רדיפת כבוד או תאוה אשר במסוה החסידות משלחת תדיר קטטה ומריבה בין הבריות; כי

האיש המשתדל לעזור לעמיתו בעצת נפש או במעשה למען יתענונו הבריות על רוב טוב, הוא מבקש ביחוד לקנות לו אהבתם, ולא להטותם אל התפלאות אך למען יקנה לו שם בקרבם, ובכלל לא יתן שום מקום לקנאה; בחברת רעים ישמר מהוציא דבה רעה על הבריות, ולא ירבה דברים על מומי בני האדם וחסרונותיהם, כי אם על תושית או יכלת האדם ועל האמצעים שעל ידם נוכל להגיע לתכלית השלמות, שבני האדם יהיו עמלים להתנהג בדרכי חייהם, לא מפני יראה או אימה כי אם מהפעלות העליצות, על פי מצות הכינה בלבד.

משפט כ"ו. מלבד האדם אינני מכיר שום אישי בהטבע שנוכל לשמוח עם נפשו בחברת ידיות וריעות. על כן אין הכינה דורשת לתועלתנו להעמיד איזה דבר בהטבע זולתי בני האדם; כי אם תורה אותנו להעמיד את הדבר או להכחידו לפי מסת צרכנו, ולהשתמש בו באיזה אופן לתועלתנו.

משפט כ"ז. התועלת המגיעה לנו מהדברים זולתנו, מלבד הנסיון והידיעה שנשיג מהבחנתם והשתנותם מתמונה לתמונה אחרת, היא ביחוד להעמיד ולקיים את גופנו; ומטעם זה מועילים ביחוד אותם הדברים היכולים לכלכל ולפרנס את הגוף באופן שכל חלקיו יוכשרו לעשות היטב תפקידם, כי יותר שגוף האדם מוכשר להתפעל בהרבה אופנים, יותר גדול כשרון נפש האדם לחשוב מחשבות (ה"ד למודי ל"ח ל"ט). אבל מדברים כאלה נמצאים כפי הנראה אך מעטים בהטבע. לכן צריכים אנחנו להשתמש בהרבה מיני מחיה וכלכלה לפרנס את הגוף כראוי לו, כי גוף האדם מורכב מחלקים רבים מאד שונים בטבעם הצריכים תמיד לפרנסה שונה, כדי שיהיה הגוף מהיר לעשות את כל הנאות למטבעו, ולמען תהיה לפי"ז גם הנפש מהירה להשיג ענינים שונים.

משפט כ"ח. להשגת התכלית הזו לא יספיקו כחות היחיד, אם לא יעזרו בני האדם איש את אחיו, אכן הקשר היותר אמיץ בחברת הכלל, לא בא לנו אלא מידי הממון והכסף יענה את הכל. ע"כ צורת

המטבע לוקחת ביותר את לב המון העם, שאינו יכול לדמות לו שום עליצות אם לא יהיה אצלה דמיון הכסף כסכה.

משפט כ"ט. אמנם הדבר הזה יחשב לעון אך לאותם המבקשים את הכסף, לא מפני הצורך וההכרח, כי אם מאשר למרו אומנות משחקת לפניהם להעלותם למדרגה גבוהה, והם דואגים גם לגופם מפני הרגילות, אבל אך במדה מצומצמת, יען שחושבים להחסיר בנכסיהם את מה שיוציאו לכלכלת גופם. אכן היודע את התועלת האמתית של הממון, והמודד את מדת העושר לפי ערך הצורך, הוא מסתפק במעט ושמח בחלקו.

משפט ל. יען אשר אך זה הוא טוב מה שתומך את חלקי הגוף בתפקידם, ומאחר שהעליצות היא התומכת והמְרַבָּה את יכלת האדם בנפשו ובגופו, ע"כ כל מה שמשמַח הוא טוב, אבל לפי שהענינים אינם מתעסקים לתכלית זו לשמַח אותנו, ויכלת הדברים לפעול אינה מתנהלת תמיד לרגלי תועלתנו, ולפי שלרוב העליצות היא מתיחסת בכלל אך אל חלק אחד מהגוף, ע"כ נמצא לרוב שיש להפעלות העליצות (אם אין בינה וזוהירות בדבר) ולפי"ז גם להתאוות הנובעות ממקורן, משום יותר מדאי או הפרזה, נוסף לזה מה שנביט בהפעלות ביחוד על הנעים בהן, ואין בדינו לשער באותה מנוחת הרוח את ערך העתיד (ח"ג למוד מ"ד כאור וח"ד למוד ס' באור).

משפט ל"א. אבל האמונה המפלה חושבת לטוב את המביא לידי תוגה, ולרע את המביא לידי עליצות, ובאמת (כנ"ל ח"ד למוד מ"ה) אך המתקנא מתעלם באי-יכלתי ובהפסדי, כי כאשר תרבה עליצותנו כן תגדל שלמותנו וכן ירבה חלקנו בהטבע האלוהי, והעליצות הנמדדת במשורת הבינה האמתית לפי תועלתנו לא תהיה לעולם רעה, אבל העושה את הטוב אך מפני היראה, למען ירחיק מאתו את הרע, איננו נוהג עפ"י הבינה.

משפט ל"ב. יכלת האדם היא לרוב מוגבלת מאד, ויכלת הסבות החיצוניות גדולה ממנה יתר הרבה מאד, על כן אין לנו יכלת מוחלטת

לערוך את הדברים החיצונים לפי צרכנו. לכן עלינו לשאת כרוח
סבלנות את ההפסד שיגיע לצרכינו, אם אך נתודע
בקרבנו כי עשינו את חובתנו, אבל יכלתנו לא עצרה כח
להרחיק ממנו את ההפסד ההוא, כאשר אין לנו אלא חלק מכל
הטבע, אשר לרגלי סדרו אנחנו מתנהלים.

כאשר נכיר זה בהיר וברורה, אז החלק בנו שהוא התפרה,
כלומר החלק היותר טוב שבקרבנו, יתנחם וישקוט וישתדל
להשאיר במנוחתו זה, כי בהפרה הזאת אין בידנו לחפוף
אלא את המוכרח ולשמוח בהחלט אך בהאמת. כל עוד
שנתבונן על זה כמשפטו מתאימה השתדלות חלקנו הטוב יותר אל
סדר הטבע כלו.

תם החלק הרביעי

הערות והארות מאת המעתיק העברי.

⁽¹⁾ צחלק הרצעי הזה הולך וקרצ שפינוזה לתכלית ספרו צוודת וצמוקר וועשי בני האדם, ופונה צזה אל העיקרים של וועללי האדם ותחצולותיו לפי הכרה עצעו צאשר הוא אדם וחלק קטן של הכל הגדול והנורא. העיקרים הראשיים הם: המרות והטעצוד. אנחנו צניי חורין ופועלים, אס אנחנו צעלנו צל צו צו הסצה לאיזה שנוי ותנועה היולאת ווהו תכו צל צו; אנחנו ווסוע צדי ס ופעולים או וקצלי פעולה, אס אנחנו אך הסצה חלקית לאותו השנוי. וואחר שהנפש היא אך מחשבה, ושרש וולצי הויתה צידיעה; ע"כ כל תנועה וכל חלוקה הנפש אינו חלל חלוקה צידיעה; והנפש היא אך אז צת-חורין ופועלת, אס תדע ווהו הדצרים וידיעת הצעל תכלית והפרטים נוצעת ווהוהה כהיקש הגיוני, שאז הנפש ווכרה; לא כן אס ידיעת הדצרים האישיים יולאת אך ווהרגשה או זכרון או דמיון הווליר צכח הוודוה, שהיא אך ידיעה נכונה צלתי צרורה, ואין להנפש צה חלל פעולה חלקית, ונחשצת ח"כ ידיעה כואת לטעצוד הנפש וקצלת פעולה צה. וכן הדין צגוף שהוא גם הוא לנכח הנפש ועוה ציחד ושתנה ופועל ווקצל פעולה. ולזה צעוד קצת ההפעליות כוולאת גם צנושאים אחרים, הגוף והנפש ווקצלים פעולה והס צעצודות. המרות תצא צתחלה וון הנפש כאשר תתעלה ותשתלם להכיר את ווהוה הדצרים ואת האלוה, אז היא צת-חורין, ואז גם גופה וושחרר, והס וושלים צהפעליות שלהס ווהגצרים עליהן להכניע אותן ולכצטן. וועהה שרש ועיקר כל ווסר עוצ וודה נכונה היא סידיעה ווהסרה, שהיא צלצדה הווערה העליונה אשר אליה יכוון האדם את כל השתדלותו, וסיא ווהגיגה וווצלת את האדם להסתאחד עם האלוה הווכיל

צוֹשִׁיגִיז אֶת עֵסוֹת הַדְּצָרִים הַכְּלוּלִים בְּקִרְצוֹ וְהִיוּ לְאֲחָדִים. אֲנוּס כֵּן הוּא, ע"י הַהִכָּרָה הַזֹּאת הַחֲדָת וְהַחֲדָת הַכַּפֵּשׁ עִם הַאֲלוֹהִים וְהַיֵּאֱחָזֵת בְּכֹחַ הַחֲדָת הַחֲדָת הַחֲדָת הַחֲדָת וְהַזְכָּרוֹן שֶׁהַכַּפֵּשׁ מוֹת תּוֹת לַשַּׁחַת כְּמוֹס הַנְּגָרִים אֲרֵלָה אֲשֶׁר לֹא יֵאֱסֹפוּ. הַאֲלוֹהִים בְּכַזְדוֹ וּבְעֵלְמוֹ שׁוֹכֵן בְּהִכְרַת הַכַּפֵּשׁ, אֵהֲצַת הַאֲלוֹהִים לְצַנִּי הַאֲדָם וְאֵהֲצַת צַנִּי הַאֲדָם לְאֲלוֹהִים דְּצָר אֶחָד הוּא צְצַחֲנִית הַהִכְרָה. אֲכֵן וְאֲשֶׁר פְּרִי הַיְדִיעָה וְהַהִכָּרָה הִיא הַיְלָחָת וְהוֹתוֹ עַל הַאֲדָם וַיִּכְלָתוּ מִכַּח אֵל הַפּוֹעֵל בְּשִׁלְמוֹתוֹ הַיּוֹתֵר אֲפִשְׁרִית, וְהוּא א"כ גַּם הַעֲלִיּוֹת וְהַחֲנֻעֵלָת שֶׁהֵן הַאֲנֻלְעִים לְהַשְׁגַּת הַשִּׁלְמוֹת, ע"כ כּוֹלֵלַת הַהִכְרָה הַזֹּאת גַּם אֵהֲצַת אֲדָם לְעוֹמִיתוֹ, שְׁאִין עֲלִיּוֹת וְתוֹעֵלָת גְּדוּלָה מִזֹּאת. בְּהִכְרָה הַמּוֹלָחָה וְהַרְחֻצָה הַיִּינוּ הַשִּׁלְמוֹה וְהוֹסְפַקַת הַכּוֹלֵלַת בְּקִרְצָה אֶת הַכֵּל, יֵאֲדָרוּ מוֹשְׁגֵי עוֹב וְרַע וְנִמְחָו כַּעֲנָן, כִּי צְצַחֲנִית הַכֵּלֵל אִין עוֹב וְאִין רַע, וּפְנֵי שֶׁהַכֵּל הוּא אֵךְ תּוֹלָדָה מוֹכְרַחַת מוֹהוֹת הַכֵּלֵחִית וְהַצְצָחֲת שֶׁל הַאֲלוֹהִים; וְנִמְלָא כִי הַמּוֹשְׁגִים מִן עוֹב וְרַע אֵינֶם אֲלֵל דְּמִיּוֹסִים מוֹחְסָרִים וּמְצוּקָקִים, וּפְנֵי שְׁאֵינֶם מוֹשְׁגִים וּמְכִירִים אֶת הַפְּרַע בִּיחַד עִם הַכֵּלֵל אִו הַשׁוֹרֵשׁ עִם הַעֲנָף שֶׁהֵם הַאֲלוֹהִים וְהַעוֹלָם.

⁽²⁾ צְתַרְגוֹמֵי הַעֲצָרִי הַשְּׁתוֹשְׁתִי בְּחֵלֶק הַרְאֲשׁוֹן צְנוּלָת קְרִי לְאִין אֶת הַמּוֹשְׁגֵי הַזְדוּמֵן צְמוֹצְמוֹ הַפְּשׁוּעִי. לְפִי דַעַת שְׁפִינּוּחַ קֶצֶת וּנְלִיאוֹת דְּצָר אֵינִי הִיא אֵם צְנוּהוֹתוֹ (כְּמוֹ צַעֲלָם הַאֲלוֹהִים אֲשֶׁר וּמְוֹשְׁגוֹ אִו מוֹהוֹתוֹ יוֹלָחַת וּנְלִיאוֹתוֹ) אִו בְּהַשְׁתַּלְשְׁלוֹת הַאֵיִשִּׁים שֶׁהַאֲחָד הוּא קֶצֶת חֲצָרוֹ (ח"א לְמוֹד ל"ג צְאוֹר א') וּנְלִיאוֹת כּוֹחַת הַיִּינוּ שְׁאֵינֶם יוֹלָחַת מוֹהוֹת הַדְּצָר וּנְכַנָּה שְׁפִינּוּחַ פֶּה וּנְקָרִי אֵף אֵם הוּא מוֹכְרַחַת בְּהַשְׁתַּלְשְׁלוֹת הַקְּצוֹת בְּקִרְצַת הַדְּצָרִים הַאֵיִשִּׁים. אֲפִשְׁרִי הוּא קוֹרָא לְדְצָר אֲשֶׁר הַכְּרַחֵו אֲנוּס נּוֹפֵל בְּהַשְׁתַּלְשְׁלוֹת הַקְּצוֹת, אֲצֵל הַאֲדָם אֵינוּ מְכִיר אֶת הַהִכְרָה הַזֹּאת וּנְצַלְתִי הוֹדַע לּוֹ קְשׁוֹר קֶצֶה וּמְקוֹצֵצ צְעוֹלָם הַיְלִירָה. וְעַתָּה מוֹשְׁגֵי מְקָרֵהוּ אֲפִשְׁרֵי נַחֲשָׁצִים אֵךְ לְשִׁינוּי וּנְצַצִי וְתוֹעוֹת (וּנְאֵדִי) אִו מְקָרִי הַעֲלָם, צְצַחֲנִית מִה שֶׁהֵם הַשְּׁתַלְשְׁלוֹת קְצוֹת הַדְּצָרִים הַאֵיִשִּׁים. וּבְזֹחַת הַיִּם הַמְּקָרִי לְתוֹאֲרֵי כּוֹשֵׁרִי,

וודי שהכנוי ק ר י בחלק הראשון הורה רק הסרון ידיעת האדם, שע"כ החליטו שם שפינוזה שבאמת אין ק ר י והזדמן בתכל, אכן צמוצן וק ר י הנגדר פה רלונו שהכל צעולם, ונלצד האלוה שהוא העלם הוא ונקרה, היינו ומאדוק צטיעת שפינוזה, ודוק.

³ הטוב והרע הנה הנועיל והנוזיק או המציא לידי עלילות או תוגה (עיין למוד ח' בחלק הנוכחי). פעולת אדם היולאת מהידיעה האמתית איננה תקיפה כ"כ אשר לא תחלש לעולם, כי אם יכולה להיות נחלשת ונחת הפעליות ונוזין קצלת פעולה שהן הזקות יותר ונונה, באשר להן יכלת קצות נכריות, וודי קצה אינה אלא יכלת האדם בלצד. וזזה תוצן כונת הלוודים הקודמים צטינוני א' ג' ה' שהם רק כעין הקדמות אל התולדה הזו, אשר תכליתה להראות קוען יכלת האדם והולשת כוחו בהאזקו עם תאוות הפעליותיו, כמו שהולך שפינוזה ונוצאר זאת בלוודים הצאים, ויולא לו ונכ"ז לוודיו בחלק החמישי, להורות ולהראות שאף הכרת האמת, הכרת האלוה (דעת האלהים) צצ"ת ונקריו צ"ת, אינה ונללת את האדם ונתגרת יד התאוות הרעות המתרגשות עליו, ואינה ונגינה צעדו ומאצני ומשול של הפעליותיו. הן האדם הנוכיר צטכלו והנושתמש צתצונתו הוא אונס צן חורין ופועל חפשי; אצל החרות הזו אינה ונחלשת או חווילה ווכל תוקף, כי יכולה היא תמיד להיות מעוכצת על ידי הפעליות, באשר האדם הוא רק חלק קטן וכל הטבע. על כן אף החכם היותר גדול צצני האדם הוא עם חרותו ומשועצד לונקצות העולם המתהפך צתחצולותיו. וזזה ונתנגד שפינוזה לדעת רוב הפילוסופים הקדמונים והאחרונים כמו קארטעזיוס, קאנט, פייכנע, העגעל ואחרים המחליטים שיש לצינת האדם ולהכרתו הסכלית יכלת צלי וולרים ומושלה ונחלשת על הפעליותיו ותאוותיו.

⁴ חרוז מן ספר הגלגולים של Ovid הרווי (ח"ז כ' כ"א), והו עיקר גדול צתורת הנודת לשפינוזה שהאדם הוא צמלחמה תמידית צין דעתו וצין נעיתו והוא עושה את הרע צעל כרחו —

⁵ על הנושפט הזה, ועל כיול"א בו צין למודי שפינוזה, יקשה הקורא: פשיטא! ואי קו"ל? — ובאמת לא בא שפינוזה בהם אלא ללמד ולהקיש מהם על נושפים תולדותיהם, כי כן הדרך בקדר החכמות הלמודיות כידוע.

⁶ לדעת שפינוזה אין תוסיה (טווגענד) באדם קלר שכל או המוכי שאינו מקבל רעיוניו אלא בכח המדונה, כי אם באדם שיש לו ידיעה ברורה והעדברים, ואך ע"י נחשבה בהירה הוא בא לידי מעשה.

⁷ כונתו בזה על מה שמוסיף לבאר זאת להלן בחלק הנוכחי בלמוד ל"ה, כי כבקש תועלת אחרים ופני תועלת עלונו, או שחייב אדם להועיל לאחרים ולהעמיד יסותם, נופני שהאחרים מועילים לו, וזהו כעין הכלל: וזה דעלך קני לחצרך לא תעביד.

⁸ העלילות והחוגה לאדם צעל תצונה היא אך בהכרה ובידיעה. חוצת האדם באשר הוא חי נשכיל צן דעת היא ללמוד ולדעת ולהכיר, זה צנין אצ, וכל החוצות האחרות אינן אלא תולדותיו. אונס חוצת ההכרה הזאת אינה בלעד ידיעה רוחיית ולמודיית או עיונית בדרישה ובחקירה בחכמות צלי פועל ידים, כי אם חייב אדם היודע והמוכיר גם לעשות ולפעול צעודה גופנית לתועלתו ולתועלת עויתו, לדאוג לטובת אחרים ולשקוד להגדיל ולהאדיר וליאחזם ועלילותם, וההכרה אינה אלא המורה דרך להוציל את האדם בדרך הישרה לתכלית זו, והיא גם היא נחלשת ונצטלת את ההפעליות והתאווה שהן לו לאדם כאצני נכשול בדרכו הזה.

⁹ יען אשר האלוה נכיל צונטיגיו את מהות כל הדברים, ע"כ דעת חלמים הצצ"ת היא גם ידיעת והצנת מהות הדברים צ"ת אשר ידיעתם היא תולאה הגיונית מן דעת חלמים בארץ, והדברים אינם יכולים א"כ להיות מוצבים וידועים בלעדי השגת וידיעת העלה שלהם שהוא האלוה, וצנוקוס שיש דעת חלמים יולאת ידיעת הדברים או הנולאות מוויאל. ואף גם זאת מעיר שפינוזה צו"א שקשה לו

¹⁴) על אודות הנושפט הזה הרעיש החכם שד"ל כ"ע שו"ם וארץ על שפינוזה, והוא שנתן צידו חרצ פיפיות לחתוך גזר דין קשה גם עלי, והוא מולעק ואומר בהנושטדל ובקפרו צית האולר : "האיש הזה אור צפה ונלא כי החולה והחנינה היא נחלת פתאים וחולשת נשים (סוף חלק שני)" — "ואור כי האיש החכם ראוי לו שלא יתנהג רק אחרי הסכל וראוי שישתדל שלא יהנו ויעיו לשום דבר ולא תחוס עינו ולא יחוויל (חלק רביעי נושפט החנינים)" — אלה דברי שד"ל. ואנכי השיבותי לור חרצו אל כדנה והראיתי לו כי שגה בכפלים : בראשון תרגם את המלה commiseratio שלא כלורתה ע"י מלות חוולה וחנינה ; ובשני הוליא מחזור דברי שפינוזה נחש נושפט קרוע להשתיקהו שלא כהוגן, כי באמת אין כונת שפינוזה במלת commiseratio לא על המון ונעיים ולא על חוולה ורחמים ולא על חנינה, כי אם על רגש העלצון הצל לו לאדם בראותו צרע אשר ינלא את עונותיו ; ע"ז אור שפינוזה כי רגש יגון הזה צעל וו הוא לא עוצ ולא מועיל, באשר היא הפעלות של עלצות, וכל הפעלות היא רעה בעלמה אפילו היא מציאה לתכלית טובה, וזהו מוש דברי הרמב"ם צפ' כ"ד לראשון ז"ל. "ולריך למונהיג וכו' לא לרדיפת הפעלות לצד וכו' כי כל הפעלות רע, אצל ישור מהם כפי כח האדם, ויהיה צקלת הפעוים ולקלת אנשים רחום וחנון, לא לענין הרחמנות והחווילה לצד, אלא כפי מה שיהיה ראוי (ר"ל עפ"י חוקי הצינה) וכו'", והיא גם היא כונת שפינוזה בחזור דבריו הקרועים צפי שד"ל לגזרים, כן בהוספת החלק השני ששם ז"ל כפי העתקתי מלה במלה : "ובטליסית מועלת הדיעה הזאת לחיי החברה האנושית, באשר תורה אותנו, שלא לטווא שום אדם, שלא לתת מוכסול לאדם, שלא ללעו, שלא לכעוס לשום אדם, ושלא לקנא בשום אדם שצעולם. גם במה שהוא מורה, שכל אחד יתחפק בחלקו ויעזור לרעהו, לא אך ערגש חוולה שתשש כותה כנקצה, ולא ונגיעה בצד צד לתועלת עלוה, אף לא מאיזו

אמונה עפלה, כי אם על פי מלות הצינה זלזל, כפי הדרוש להפך הזען והענין, כאשר אראה לדעת צחלק השלישי. וכן הוא צומשפט החמישים צחלק הרביעי כפי שהשתקתי פה באמונה. והקורא צלזק צלז חפשי ונקי ונקי חרון וכעס, את כל שלשלת דברי שפינוחה עם, כי אז עיניו תחזינה ולצד יצין, כי אונס על זעם הרחמים ואלה הפילוסוף (כמו שהולך ונצאר עם שני שאינו נרחם על הצרות אינו צללם האדם) אך צתורת ונקור רגש הרחמים הוא אומר עם (צדצרו על הכנעת רגשי חושי הצטר תחת שצט ונושלל הרוח) כי צאיש אשר אינו תחת נשרת השכל, רגש החולה עוז ומועיל רק צצחנית הפעולה צעלמה; לא בן צאיש צעל שכל, שצו יהיה השכל לצד ונקור החולה, צאשר רגש החולה צעלמותו, הנוצט מהפעלות חוגם, הוא רע ולצלתי הועיל; רק השכל ימחו וינהלשו על זוי ונוחות התושים הצדקה והחניכה, כי אז חזקה היא כאוונץ העצט. וע"ז תתם שפינוחה עם קולר צצרו כוונתהגו ואמר: הילול וזה כי ה"יש החי על פי ונשפטי השכל יתאוץ כפי יכלתו לצל יתפעל ורגש החולה, ר"ל ורגש החולה לצדו הנוצט ונקור חלש ועכור צנפש חולת הרגשה אשר עד ארגיעה תכלה כעצ וכענן, כי אם ישאצ רגשותיו ומועיני השכל הצריא והלח אשר לצדקתו עוודת לעד. אחר כל הצדדים והאמות האלה לא יעלה על דעת צעל שכל צריא לחשוב, כי הפילוסוף המזהיר לכל אדם שלא יהיה נוקס ונוטק, שלא ישנא את עמיתו, שלא יקנא צצצרו, שלא יקלף על שום אדם, שימהר לעזור ולהושיע לרעהו, שיתפק צמועט וישנח צחלקו וכו' (סוף החלק השני ככ"ב) שיתדל כפי יכלתו לגמול לאחרים אך עוז וחסד ואהבה תחת שנאחם וקנאחם וכעסם וצזיונם וכו' (חלק רביעי למוד ו"ו), כי פילוסוף כזה יורה על האדם שלא ירחם על אומללים קשי— יום! הוא הצד אשר לצדתי כי כונתו רק על התעוררת הרגש והתרגזות והתרגזות והתרגזות הנפש, שהפעלות כזו איננה נוחתיונה אל הצניח

ונוכחת הרוח באלים, והיא היתה גם דעת הסטואיקים הקדמונים, וזהו גם סברת קאנט בהחליטו כי כל רגש לריד להיות נורחק מנושעים טובים, כי לא הרגש הוא העיקר אלא הנושעה.

גם וזה שנותלוננים רבים על שפינוזה, וצימוד ונתגדו הגדול קירכוואן, כי הפילוסופיה שלו מולדת את האדם לאהוב אך את עלונו ותועלתו ולצקט רק שלונו וטובתו (Egoismus), היא תואנה ועלילות דברים, אחר שצפירוש כתצ שפינוזה: "וזה יולא כי בני אדם הנותנהגים על פי הצניקה, כלומר המצקטים תועלתם לפי פקודי הצניקה, אינם מוסתדלים להסיג מואוהה צצצילים, וזה שלא יצקטו גם צצציל אחרים, וכי אנשים כאלה הוה לדיקים נאמנים וישרי לב,, (ח"ד למווד י"ח צאור) — "יותר שאלם ווצקט אך תועלתו, יותר מועילים בני האדם איש אל אחיו וכו' לפיכך מועילים בני האדם איש אל אחיו ציותר, יותר סכל אחד ווצקט תועלת עלונו,, (ח"ד למווד ל"ה ו"י צ' — "העוצ שנותאה לעלונו כל אדם הסולך צדרך התושיה, הוא רולה לזכות צו גם שאר בני האדם; וזהו ציותר, יותר שהוא יודע ונכיר את האלוה,, (סס למווד ל"ז). וכ"ז הוא נכון מאד גם לפי קבלת חז"ל על ואהצת לרעך כנוך, עפ"י הכלל הגדול וזה דקני לך לחצרך לא תעציד, וכצר אמר הרומי Cicero: כל אדם יעשה את אשר יועיל לו ואך אז יוכל להועיל גם לאחרים. וזהו שמוקיים שפינוזה צאור הלמווד הטוכחי לאמר: "האיש אשר לא מוולות הצניקה ולא מרגש הלער צלרת אחר איננו מתיעד לעזור לעויתו, הוא נקרא צלדק לאד אדם, מפני שבראה באלו איננו כצרא צללם האדם,,.

¹⁵ צזה וצצא רולה שפינוזה לצרר את אשר קצלו מווננו גם פילוסופים חדשים כמו קאנט ופיכטע ואחרים, כי הצניקה היינו

השכל הנוחשצזה הידיעה ההשגה וההכרה צנפס האדם היא לצדה
נופקת לצצצ צאדם רלון לזועסה וחפץ לפעולה, צלי התפעלות
הרגשה, צאשר פעולות הנפס והגוף לזודים תלכנה חלה לעזות חלה
צאותו קדר וקסור, ח"כ וזחצצת הנפס זזתחזותת עם פעולת הגוף
שהיא היא פעולת הנפס היינו הצזנה וההשגה שהיא לצדה זושלת
צאדם.

(¹⁶) עיין ע"ז צהזורה להרזוצ"ס ח"א פרק צ' ותזולא דצרי
שניסס כזעט זכזוניס חודות שהיא חרות צדיעת עוז ורע,
וכן זכזוניס דצרי שניסס צגדר העוז והרע, שכן כתצ שפיזזה
צקפרו "על חלה והאדם זאשרו" ח"א פרק י' "זנה הוא עוז ורע,"
לחזר: חין עוז ורע צנצע כי חס הם כזוייס זולטרפס צזסס
הצצריס חלינו וכו' ע"ס וכדצצריס חלה כתצ גס הרזוצ"ס ח"ג פרק
י' "סצצר התצחר צזופת חיות הרעות חזנסס הם רעות צערך דצר
חחר וכו' הרע הוא העדר הדצר ההוא וכו'."

(¹⁷) צזה החזזיר שפיזזה על חזזנות חזזן זחצצת חזזת ושכחח
סקר וכחש וכזצ כ"כ עד שאפי לו פקוח נפס חינו דוחס
חזתה, צחזפן שאין לו לאדם רשות להליל חת נפשו
זזזות ע"י כחש וזזזות; זחף כחשר יקום רזלח
עליו לרלחו נפס, חסור לו לכחש צו ולדצצר חליו
סקריס, לזזען יכלל זזזות, כי זזזצ שזזות האדם זאל
ישקר צחזוכתו, יחצד חזיו זאל יחצד חזזן לצצו,
שהוא העמוד החזוכן אשר חצצרה החזזית נשענת עליו, זחס ירזפף
העמוד הזה אז חזוד חצצרה ותזזע התצל כלה.

(¹⁸) הרעזון הזה כי העולם כלו לכל חוקותיו זזזשפטיו הוא
הכרה כללי זזזצע חלהחזת, הוא כלל גדול צשיעת שפיזזה צצחזית
זזזות צני האדם, להשקיע לצצס להכזח רזחס ולנחס נפשות חזזזללים
על חודות כל הרעות הזזתרגשות לצצ צחזיים. חך אל יעעה הקורח
להחזזן כי הרעזון הזה הוא הוא זנה שקורזן גזירה קדזזנה

(פאטאליקמוס) שלפיהו הרע הוא צויליאות אזל אין לשנותו זאשר
הוא חקוק וקלוז וגזר וקדם קדמותה חוק עולם ולא יעבור, לא
כן דעת שפינוזה, שלפיה הרע אינו צויליאות צבחינה הכללית כי
אם צפרטיא, וזהכרה שלמה של כללות התצל אין ווקוס לעוז ורע
זהחלט הכללי כי אם זהלטרפות צפרטיא, ורעיון הרע כענן כלה
זהתצונות הכללית, שזה גם הרע אך טוב ומועיל לקיום המוכנה
הגדולה והנוראה הזאת היא התצל, וזאת תנוה דעתו של החכם
עליו, ולא יתאבל ולא יתאונן ולא יתעלב ולא יתקלף ולא יתרגז, כי
אם ישור ויסקוט צוכוכו ויאור לדצק העולם טוב, ואם יגיע איזה
מוכאז אל עלמו ואל צפרו, יתחם צעטות שאכן, כי מוכרה הוא,
ואין גבר ומתאונן על המוכרה שאין לשנות, (וזהו מושג כדברי המוסנה
צפרקי אבות: על כרחך אתה כולד על כרחך אתה חי ועל כרחך
אתה מת), כי כן יקד הוולך מלכו של עולם, כי כל יחיד ופרטי
ואישי יהיה לעולה וקרצן על מוצח הרצוי הכללי והסוגי, כי העולם
על הכלל הוא עווד, ועל אדני הכלל מיוסדים עוודיו, וכל יחיד
כלל עובר ופורח כעצ קל צרוה השמים — .

חלק חמישי.

יכלת הבינה או חרות האדם.

הקדמה.

בכך אבוא אל החלק האחרון של תורת המדות, המורה את האופן או הדרך המוביל אל חרות משעבוד. בחלק הזה אחקור על יכלת הבינה ואראה לדעת עד כמה מושלת הבינה על הפעולות הנפש, ומה היא חרות הנפש או אושר האדם. מזה יתבאר כמה יפה לחו של חכם מכל סכל. אמנם באיזה אופן ועל איזה דרך משתלמת הדעת וההפירה, ובאיזו אומנות צריך הגוף להתפרנס למען יעשה כראוי וכהוגן את שלו, כז אינו שייך לכאן, כי האחרון יחשב לחכמת הרפואה, והראשון לידיעת ההגיון.

ובכך הנני לדבר פה רק על יכלת הנפש או הבינה, ואראה לדעת ביחוד את גודל ואת אופן יכלתה על ההפעלויות לעצור בעדן או לצמצם אתהן, באשר כבר הוכחתי לעיל שאין לנו ממשלה מוחלטת על ההפעלויות. אם אמנם לדעת כת הסטואיקים תלויות ההפעלויות אך ברצוננו בלבדו ויכולים אנחנו בהחלט למשול בהן כרצוננו; בכז הוכרחו גם הם, ע"י הגסיון המתנגד אך לא ע"י הגיונם, להודות כי הרגל לא מעט ויגיעה רבה נחוצה לכבישת ההפעלויות. ויש אשר הואיל לברר זאת ע"י משל בשני כלבים (אם זכרוני לא יתעני) כלב ביתי וכלב ציד, אשר ברוב חנוך והרגל עלה בידו, כי הכלב הביתי התחנך לצוד ציד, וכלב הציד הרגיל א"ע לחדול מרדוף אחרי ארנבת ביער. הדעה הזו מוצאת חן ושכל טוב בעיני קארטעזיס, כאשר

יניח כי הרוח או הנפש נקשרת ביחוד עם חלק אחד מן המוח שקורין צירבעלדריוזע, אשר בעזרתו מרגשת הנפש את התנועות המתעוררות בהגוף ואת כל הנושאים החיצונים, ואשר הנפש יכולה בחפצה בלבד להניע אותם כרצונה וכטוב בעיניה. החלק המוחי הזה, לפי הנחתו, מרחף באמצע המוח בקלות כ"כ עד שהוא נוה להתנועע כמעט שיפוחו בו רוחות החיים של האדם. ועוד הוא מניח כי החלק המוחי הזה מרחף באמצע המוח באופנים שונים לפי מה שילחצוהו רוחות החיים לכאן או לכאן, וכי שונים הרשומים שנחקקים בו כפי השנות הנושאים החיצונים שידחפו רוחות החיים לעומת החלק המוחי הזה. לכן נהיה הדבר שכאשר החלק המוחי הזה ע"י רצון הנפש המניעה אותו באופנים שונים עומד ומרחף אח"כ באופן זה או אחר שבו עמד ורחף בשכבר ע"י רוחות החיים בהיותו מתרגש כך או כך, שאז החלק המוחי הזה דוחף ומועיד את רוחות החיים באותו האופן שנדחו מקודם ע"י רחיפה כזו של החלק המוחי. מלבד זה הוא מניח כי כל רצון בהנפש נקשר בטבע עם תנועה ידועה של החלק המוחי, ד"מ בעלות על לב אדם להסתכל באיזה דבר מרחוק, אז הרצון הזה מרחיב את בכת העין; אכן אם יחשוב אך בהרחבת בכת העין בלבד, אז לא יעזור לו רצון כזה, כאשר הטבע לא קשר את תנועת החלק המוחי הזה — אשר תעודתה לדחוף את רוח החיים לעומת חוש הראות למען הרחב או פְּנֹץ את בכת העין כפי הצורך — עם רצון ההרחבה או ההתקמצות הזו, כי אם עם הרצון להסתכל בדברים רחוקים או קרובים. ועוד הוא מניח שאף אם לפי הנראה כל תנועה ותנועה של החלק המוחי הזה נקשרת עם רעיונים אחדים מראשית ימי חינו בטבע, מ"מ יכול הוא בכל ההרגל להתקשר גם עם רעיונים אחרים, כאשר הוא מבקש לזאת כזאת בפרק נ' של החלק הראשון מספרו על הפעולות הנפש.

מזה מקיש קארטעזיוס שאין נפש בעולם חלושה כ"כ שלא תוכל בחנוך הראוי להשיג ממשלה מוחלטת על הפעולותיה, שהן לפי הגדר שלהן השגות או הרגשות או תנועות הנפש המתחסות לה ביחוד

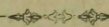
ושהן נולדות ומתקיימות ומתחזקות ע"י תנועת רוחות החיים (עיי'ן שם פרק כ"ז ח"א על ההפעליות). ומאשר בכל רצון אפשר לחבר עמו את תנועת החלק המוחי ולפי"ז גם אותה של רוחות החיים. והיעוד הזה של רצוננו תלוי ביכלתנו בלבד; אם כן אפשר לו לאדם להשיג ממשלה שלמה על ההפעליות אם ייעד את רצונו לפי משפטים איתנים ויודעים, שלפיהם הוא מתכוין לערוך פעולות חייו, ועם המשפטים האלה יקשור התרגשיות ההפעליות שבכונתו לקנות לו בחייו.

זו היא (כפי שהבינותי מדבריו) דעתו של החכם המפורסם הזה, קשה היה לי להאמין, כי יצאה ממוח אדם גדול כזה, לולי היתה חריפה כ"כ. אכן באמת אתפלא הרבה, כי פילוסוף אשר גזר אומר ליסוד מוסד שאין לנו להקיש דבר אלא ממשפטים עיקריים שהם ברורים בעצמם, ושאין להחלים לאמת אלא מה שמאיר לעינינו יציב ונכון, ואשר גינה לרוב את הסקולאסטים הרוצים לברר ענינים אפוליים ע"י הגיונים חשכים, כי פילוסוף כזה יקיים ויקבל השערה החשכה יותר מכל ההגיונים האפוליים שבעולם. מה זה כונתו, שואל אנכי, בהתאחדות הנפש עם הגוף? איזה דמיון ברור ונכון יש לו מהתקשרות המחשבה עם חלק קטן מחומר מתפשט? מי יתן וכיאר את ההתאחדות הזו ע"י סבתה היותר קרובה! אבל קארטעזיוס הכדיל בין נפש ובין גוף ב"כ, עד שאי אפשר לו למצא שום סבה מיוחדת לא לאחדותם אף לא להנפש בעצמה, ושע"כ היה מוכרח לפנות אחרנית אל סבת התכל כלה היינו האלוה.

מי יתן ואדע עוד כמה מדרגות תנועה תסכב הנפש אל החלק המוחי ההוא? ועד כמה יגדל הכח שבו היא יכולה לקיים אותו ברחיפה? הן אין לי ידיעה אם החלק המוחי הזה ינוע מהנפש לאט או מהרה יותר מאשר נוע ינוע מרוחות החיים, ואם ההתרגשות של ההפעליות אשר נתקשרו באחדות עם משפטים איתנים לא תוכל להתפרד ע"י סבות גופניות, שאז יצא מזה שאף אם הנפש גמרה כדעתה להכונן לקראת הסכנות, ועם הרצון הזה קשרה הפעלות עוז ותעצומות, ככ"ז

יכול החלק המוחי הזה למראה הסכנה להתיצב ברחיפה כזו שגם הנפש ברוח תברח מפניה. ומאשר אין ערך להרצון אל התנועה, א"כ אי אפשר ג"כ שום השתוות בין יכלת או כוחות הנפש לאותן של הגוף, ולכן אי אפשר לכוחות הגוף להתנהל לרגלי כוחות הנפש. נוסף לזה לא נמצא החלק המוחי ההוא במצב כזה כאמצע המוח, שיוכל שם להניע סביב בקלות ובהשתנות כזו, וגם אין כל העצבים מגיעים עד החלל הזה של המוח.

לבן אחריש מכל מה שהחליט קארטעזיוס על הרצון ועל החרות שלו, אחרי אשר הוכחתי למדי משוגגת, ועתה אם יכלת הנפש לפי מה שהוכחתי לעיל, אין כחה אלא בשכל ובחכמה, א"כ העוזר נגד ההפעלות (אשר כל אדם אמנה ירגיש אתהן בעצמו אבל לא יסתכל בהן היטב לבא עד תכונתן) יבא אך מהשתדלות הנפש לדעת ולהבין ולהשכיל ולהכיר, ומזה אלמוד לדעת את כל הנוגע לתכלית אשרה.



מושכל ראשון, אם תתעוררנה בנושא אחד שתי פעולות מתנגדות, אז יבא בחכמה איזה שנוי, אם בשתי הפעולות גם יחד או באחת מהן, עד אשר תחדלנה מהיות מתנגדות⁽²⁾.

מושכל ב, יכלת הפעולה מוכנת ע"י יכלת הסבה שלה, באשר מהותה מתבארת או נועדת ע"י מהות הסבה שלה, המושכל הזה יוצא מפורש מן ח"ג למוד ז'⁽³⁾.

למוד א.

כשם שהרעיונים ודמיוני הדברים מסדרים א"ע ומתקשרים בהנפש, כך מסדרים א"ע ומתקשרים ציורי הדברים או התרגשויות גופניות בגוף האדם.

מופת, סדר וקשור הדמיונים הוא כמו סדר וקשור הדברים וח"ב

למוד ז') ובהפך סדר וקשור הדברים הוא כמו סדר וקשור הדמיונים (ח"ב למוד ו' מ"י ולמוד ז'). ועתה כשם שסדר וקשור הדמיונים בהנפש ערוך לפי סדר וקשור המצבים בהגוף (ח"ב למוד י"ח) כך בהפך יסדרו א"ע ויתקשרו מצבי הגוף לפי סדר והתקשרות הרעיונים ודמיוני הדברים בהנפש (ח"ג למוד ב').

למוד ב.

אם נפריד איזו התרגשות או הפעלות שבנפש מהדמיון של הסבה החיצונה ונקשר אותה עם רעיונים אחרים, אז תחדלנה גם אהבה או שנאה אל הסבה החיצונה, גם תנועות הנפש הנובעות ממקור ההפעליות האלה.

מופת. מה שהוא תוכן את מהות האהבה או השנאה היא העליצות או התנונה כחבור דמיון סבה חיצונה (שער הגדרים ו' ז'). מעתה אם ירוחק הדמיון הזה, אז בטלו גם האהבה והשנאה, וחדלו ההפעליות האלה עם תוצאותיהן⁴.

למוד ג.

ההפעלות בבחינת קבלת פעולה תחדל מהיות הפעלות, כאשר נצייר לנו ממנה דמיון ברור ונכון.

מופת. ההפעלות בבחינת קבלת פעולה היא דמיון מכולבל (ח"ג גדר כללי), ועתה כאשר נצייר לנו מאותה ההפעלות בעצמה דמיון ברור ונכון, אז יהיה ההבדל בין הדמיון הזה ובין ההפעלות המתיחסת אל הנפש בלבד אך במחשבה (ח"ב למוד כ"ב). לפיכך תחדל ההפעלות מהיות קבלת פעולה (ח"ג למוד ג').

מ"י. מעתה יותר שההפעלות מודעת לנו, יותר היא תחת ממשלתנו, ויותר קלה התפעלות הנפש ממנה⁵.

למוד ד.

אין התרגשות בגוף אשר לא נוכל לצייר לנו ממנה דמיון ברור ונכון.

מופת. המשותף לכל לא ידומה אלא כמתאים (ח"ב למוד ל"ח).
הרי שאין התרגשות בגוף (ח"ב למוד י"ב מ"ש ב' אחר למוד י"ג באור)
שלא נוכל לצייר ממנה דמיון ברור ונכון.

מ"י. יוצא מזה שנוכל לצייר לנו דמיון נכון וברור מכל הפעלות,
כי ההפעלות אינה אלא דמיון התרגשות הגוף (ח"ג גדר כללי) שע"כ
(לפי ח"ה למוד ד') הוא צריך להכיל דמיון ברור ונכון.

באור. כאשר אין דבר בעולם שלא תצא ממנו פעולה (ח"א למוד
ל"ו), ומאשר ככל המתהווה בקרבנו מרעיון שלם נראה אור בהיר (ח"ב.
למוד מ'), יוצא מזה שיש לכל אדם היכלת לדעת ולהכיר ברור ונכון,
אם לא ככל עכ"פ במקצת, את עצמו ואת הפעליותיו באופן שיתפעל
פחות מהן. לכן חייב האדם לשקוד לדעת ולהכיר את כל הפעלות ברור
ונכון כפי האפשר לו, למען תועד הנפש ככה ע"י ההפעלות לחשוב
את מה שתשיג ברור ונכון ובאופן הממציא לה מנוחה שלמה, ולמען
תתפרד ההפעלות בפ"ע מדמיון הסבה החיצונה ותתקשר עם רעיונים
אמתיים, ואז לא כלכך כי אהבה שנאה וכו' תחדלנה (ח"ה למוד ב')
אלא שגם התאוות והתשוקות הרגילות להתהוות מהן אינן יכולות אז
לעבור את גבול המדה (ח"ד למוד ס"א), כאשר מאומת לנו שבאותה
התשוקה בעצמה יהיה האדם בכחינת פועל ובכחינת מקבל פעולה. ככה
ד"מ הוכחתי כי בטבע האדם שחפץ כ"א כי האחרים יחיו לפי שקול
דעתו (ח"ג למוד ל"א מ"י). התשוקה הזו באדם שאיגו מתנהג עפ"י
הבינה היא הפעלה (קבלת פעולה) ונקראת רדיפת כבוד, ואינה רחוקה
הרבה מגאווה; אולם באדם המתנהג בדרכי חיו עפ"י מצות הבינה היא
פעולה או תושיה הנקראת מדת חסידות (ח"ד למוד ל"ז באור א' עם
המופת השני). באופן הזה נמצא שכל מיני תשוקה ותאוה אינם

בבחינת קבלת פעולה אלא בהיותם נובעים ממקור דמיונים שאינם שלמים, ויחשבו לתושיה כאשר יתעוררו או יתהוו מרעיונים שלמים, כאשר כל התאוות המביאות אותנו לידי פעולה יכולות להתהוות מרעיונים שלמים ומדמיונים שאינם שלמים (ח"ד למוד ג"ט). הוא הדבר אשר דברנו שאין לנו וביכלתנו אמצעי נגד ההפעליות יותר טוב ממה שנתאמץ לבא לידי הפְּרָה אמתית, מאחר שאין כחה של הנפש אלא במחשבה ובהגות רעיונים שלמים, כאשר הראיתי לדעת לעיל (ח"ג למוד ג').

למוד ה.

ההפעלות מדבר אשר ידומה פשוט ולא כדבר מוכרח או אפשרי או מקרי היא היותר חזקה בכל ההפעליות שכווצא בהן. מופת. ההפעלות מדבר הנחשב לחפשי היא גדולה מאותה הבאה מדבר הכרחי (ח"ג למוד מ"ט) וא"כ גדולה יותר מאותה הבאה מדבר שידומה כאפשרי או כמקרי (ח"ד למוד י"א). אכן לדמות דבר כחפשי אינו אלא שנדמהו לנו בודד בלי שנדע את הסבות שמהן הוא נועד לפעול (ח"ב למוד ל"ה באור). לפיכך גדולה הפעלות מדבר שידומה לבדד מהפעלות כיוצא בה מדבר הכרחי או אפשרי או מקרי, היינו שהיא הגדולה שבכל ההפעליות.

למוד ו.

באותו השיעור שהנפש מכרת את כל הדברים כמוכרחים, באותו השיעור תגדל יכלתה על ההפעליות או תקטן אצלה קבלת פעולה מהן⁶.

מופת. הנפש מְפַרֵת כי כל הדברים הם מוכרחים (ח"א למוד כ"ט) ונועדים לְהַמְצֵא ולפעול מלח קשור אין קץ של סבות (ח"א למוד כ"ח).

ובכן תסובב מהפְּרָה הזאת להנפש כי תקטן אצלה קבלת פעולה מן
ההפעליות הנובעות ממקור הדברים ההם (ח"ג למוד מ"ח) ולא תתפעל
ותתרגש מהן כ"כ.

באור. כאשר תרכה הַפְּרָה הזו, היינו שהדברים מוכרחים, להתמודד
על הדברים הפרטיים המדומים ביתר שאת וביתר עוז, כן תגדל משום
זה היכלת של הנפש להתגבר על ההפעליות, כאשר יורה גם הנסיון,
שכן נראה איך היגון על אבדן איזה דבר יַרְע בנפש בעליו אם יחשוב
שלא היה לו אפשר בשום אופן להצילו מאבדון, וככה נראה שאין
אדם מצטער על אודות ילדים קטנים בשביל שאינם יכולים ללכת
ולדבר ולהגות הקשי בינהויחיו הרבה שנים בלי דעת את עצמם; אבל
לא כן יהיה אם יולדו רוב בני האדם מגודלים ואך לפעמים יולד אחד
מהם ילד קטן, שאז ינוד כל אדם לילדים ויצטער עליהם, מפני
שאז לא יחשוב את הילדות כדבר טבעי הכרחי כי אם כחסרון או
מַעֲתָה כהטבע. בדרך כזה יש בידי להראות כזאת גם בהרבה ענינים
אחרים.

למוד ז.

ההפעליות הנובעות או המתעוררות מתוך הבינה הן בבחינת
הזמן חזקות יותר מאותן המתיחסות אל אישיים הנחשבים כבלתי
הֵינִים אצלנו.

מופת. לא נחשוב דבר כבלתי הֵינִי אצלנו בכח ההפעלות שבה
נדמהו בצורה, כי אם משום שהגוף מתפעל גם מהפעלות אחרת השוללת
את מציאות הדבר ההוא (ח"ב למוד י"ז). ע"כ הפעלות היוצאת מדבר
הנחשב כבלתי הֵינִי אצלנו איננה באופן שתתגבר על העלילות האחרות
של האדם ועל יכלתו (ח"ד למוד ו') כי אם היא באופן שתוכל להיות
מצומצמת באיזו מדה ע"י ההפעליות השוללות את מציאות הסבות של
ההפעלות ההיא (ח"ד למוד ט'). ועתה הפעלות הנובעות ממקור הבינה,
מתיחסת בהכרח אל האיפיות המשותפות של הדברים (ח"ב למוד ט')

באור ב') הנחשכים תמיד כהנים (באשר אי אפשר להיות דבר השולל את מציאותם ההנה) ואשר ידומו תמיד בציוור באותו האופן (ח"ב למוד ל"ח). לכן נשארת הפעלות כזו תמיד בעצם תמה, ולפיכך ההפעלות (ח"ה מושכל א') המתנגדות לה או הבלתי תמוכות מסכותיה החיצוניות, תתקרבנה תמיד הלוך וקרוב אליה עד אשר תחדלנה להיות מתנגדות, ובכן תעוזו ההפעלות הנובעת ממקור הבינה על האחרות.

למוד ה.

כרבות סבות נאחדות מעוררות איזו הפעלות כן יגדל פחה. מופת. לה סבות רבות גדול מכה מעמות (ח"ג למוד ז'). לפיכך יגדל כח הפעלות לפי רבות מספר הסבות המעוררות יחדו אותה (ח"ד למוד ה'). באור. הלמוד הזה יוצא מפורש גם מן ח"ה מושכל ב'.

למוד ט.

הפעלות המתיחסת לסבות רבות ושונות המתודעות אל הנפש ביחד עם ההפעלות איננה מזקת כ"כ, וקבלת הפעולה ממנה פחותה, והנפש מתפעלת פחות מהסבות הפרטיות שלה. מאשר היה מהפעלות אחרת חזקה כמותה אך מתיחסת אל סבה אחת או סבות מעמות בלבד.

מופת. כל הפעלות היא רעה או מזקת אך כמה שתעמוד לשמן אל הנפש לחשוב מחשבות (ח"ד למודי כ"ו כ"ז). לפיזו אין נזק הפעלות המביאה את הנפש לידי מחשבות על הרבה ענינים יחדו גדול כנזק הפעלות אחרת חזקה כמותה המחזקת בהנפש לחשוב אך בדבר אחד או בדברים מעטים כ"כ עד שתמנע ע"ז לחשוב בדברים אחרים. זה היה הראשון, ומאשר מהות הנפש היינו יכלתה (ח"ג למוד ז') היא אך במחשבה בלבד (ח"ב למוד י"א). ע"כ תגרע קבלת פעולה להנפש מן

הפעלות הגורמת לה רבות מחשבות מאותה של הפעלות גדולה כראשונה ואשר תצמצם ותקמץ מחשבת הנפש על נושא אחד או נושאים מעטים בלבד. זה היה השני. נוסף לזה יחלש כח הפעלות כזאת, בהתיחסה להרבה סבות חיצוניות, גם כבחינת כל אחת מהנה.

למוד י.

כל עוד שלא החזיקו בנו הפעליות מתנגדות לטבענו, יש לנו היכלת לסדר ולקשר את התרגשיות הגוף לפי הסדר בהבינה.

מופת. הפעליות המתנגדות לטבענו היינו הרעות (ח"ד למוד ל') הן רעות כמה שהן מניאות את הנפש במחשבת הפְּרָה (ח"ד למוד כ"ז). מעתה כל עוד שאין אנו נאחזים בסבך הפעליות המתנגדות לטבענו, לא יחדל כח הנפש שבו היא משתדלת לדעת ולהכיר את הדברים (ח"ד למוד כ"ו) ולא תסוף יכלתה להגות רעיונים נכונים וברורים ולגזור אחד מהשני כמשפט ההגיון (ח"ב למוד מ' באור ב' למוד מ"ז באור) ולא תפסוק בנו לפי"ז היכלת (ח"ה למוד א') לסדר ולקשר את התרגשיות הגוף לפי הסדר בהבינה.

באור. ע"י היכלת הזו לסדר ולקשר את התרגשיות הגוף באופן נאות, יש לאל ידנו לפעול לבלתי נהיה נוחים להתפעל מהפעליות רעות, כי נחוק כח יותר גדול (ח"ה למוד ז') לצמצם הפעליות סדורות וקשורות לפי הסדר בהבינה, מלצמצם הפעליות בלתי נכונות ומתמוטטות. ועתה אין טוב לאדם בעוד שאין לו הפְּרָה שְׁלֵמָה מהפעליותיו, כי אם להכין לנפשו דרך ישרה בחיים או יסודות איתנים של החיים, לקבוע אותם בזכרונו, ולהתנהג על פיהם בענינים הפרטיים הרגילים לבא בחיים, למען יתעורר מהם תמיד ככח המדמה שלו, ולא ימושו מצדו לעולם. ככה ד"מ הקימותי עיקר גדול באורח חיים (ח"ד למוד מ"ו באור) להכחיד את השנאה ע"י אהבה וחסד ולא ע"י גמול שנאה תחת שנאה, ועתה

למען ישוה האדם את פקודת הבינה הזאת תמיד לנגדו בכל אשר יצטרך לה, הוא צריך לחשוב בנזקים הרגילים לבא ע"י בני האדם, ולשקול תמיד בדעתו איככה וכאיזה דרך יתרחקו על צד היותר טוב ע"י גמילות חסדים. ובכן יקשור ציור הנזק עם דמיון העיקר ההיא, והוא יהיה תמיד לעיניו בכל עת שיגיע לו איזה הפסד מאחרים (ח"ב למוד י"ח).

ואם ישים האדם את לבו עוד על התועלת האמתית ועל הטוב שיצמח מריעות חברים ומשבת אחים גם יחד, ויזכור כי מדרך הישרה בחיים נובעת מנוחת הנפש מאד נעלה (ח"ד למוד נ"ב) והשיב אל לבו כי פעולות בני האדם, ככל דבר שבעולם, יוצאות מהכרח הטבעי, אז העול או השנאה הרגילה לצמח ממנו יכנס אך מעט מזעיר בדמיונו ונוח לו להתגבר עליו. ואעפ"י שעל אודות הכעס הרגיל להתעורר בנו מבזיונות אחרים אין נוח לנו כ"כ להתגבר עליו, בכ"ז יִכְנַע ויִעְנֶה לבסוף, ואף אם במלחמת הנפש, בזמן יותר קצר מאשר היה אלו לא יכון האדם לקראתו בדרך הנאמר, כטובח מן ח"ה למודי ו' ז' ח'.

כמו כן צריך האדם להתאמץ ברוחו לכל תבעתהו יראה ופחד, היינו שהוא צריך לשוות לנגדו ולדמות לרוב בנפשו את הסכנות הרגילות לבא בחיים, ולחשוב מחשבות איך אפשר עצהיו"ט להרחיקן ולהכניען ע"י ישוב הדעת ואומץ לבב.

ביחוד צריך האדם תמיד בסדרו את רעיוניו ודמיוניו (ח"ד למוד ס"ג מ"י וח"ב למוד מ"ט) לשית לב על הטוב שנמצא בכל דבר, ולהביא ככה בלבו הפעלות עליצות להגדיל לחו לפעול. אם ד"מ ימצא אדם שהוא רודף אחר הכבוד יותר מדאי, צריך לחשוב על התועלת האמתית שתצא לו מזה, ולא יזו. תכלית ירדוף אחריו, וע"י איזו אמצעים יוכל להשיגהו; אבל לא יחשוב על הפסד והבל הכבוד ועל חלוף המצב בקרב בני האדם וכיוצא בו, שעל כזה לא יחשוב כי אם חוליה-נפש, ובמחשבות כאלה יתעצבו לרוב יותר הרודפים אחר כבוד, כאשר אזלת ידם ואפסה תקותם להשיג את הכבוד אשר ירדפו אחריו, והם מתראים

או כחכמים בעודם מתקללים ומתקצפים. ע"כ הצועקים ביותר על הפסד הכבוד ועל הבל העולם המה בודאי הרודפים ביותר אחר הכבוד, ולא להם בלבד התכונה הזו, כי אם משותפת היא לכל מי שאין השעה משחקת לו, והמה רפויו כח וחלושי נפשו, שאפילו האכזר התאב להון לא יחדל לפשוק שפתיו על היוק הממון למדות האדם ועל עונות העשירים, ובוזה יעציב אך את רוחו ויראה לדעת כי קצרה נפשו לא בלבד בעמל עניותו כי גם בעושר אחרים. וככה גם אלה אשר לא הפיקו רצון מאשה שאהבה נפשם, הוגים והורים רעיונים על התנודדות ומרמת מזמת הנשים ועל יתר חסרונותיהן אשר ישיחו בהן יושבי קרנות, וישכחו שכוח את כ"ז מיד אם תקבלם אהובתם בסבר פנים יפות.

לכן הרוצה להשקיט המית הפעליותיו ותאוותיו מתוך אהבת החרות בלבד, ישתדל כפי האפשר לדעת את התושיות ולהכיר את סבותיהן ולמלא את בתי נפשו בשמחה הנובעת מידיעתן האמתית, ולא יסתכל כלל במומי בני האדם, ולא יקלל את הכריות, ולא יתעלם בציור שוא של החרות. השוקד לחשוב ולעשות את כל זה (כי לא יכבד הדבר) יוכל בודאי בזמן קצר לערוך מעשיו לרוב על פי מצות הבינה.

למוד י"א.

יותר שציור מדומה מתיחס אל דברים רבים, יותר הוא רגיל לעלות בהנפש, או יותר הוא מתמיד בהיותו, ויותר הוא ממלא את הנפש.

מופת. כרבות מספר הדברים שאליהם מתיחס ציור או הפעלות, כן תרבינה הסבות שמהן תוכל ההפעלות להתעורר ולהתגדל, ושעליהן הנפש (לפי ההנחה) תסתכל בכלן גם יחד מתוך ההפעלות. לפיכך תבא ההפעלות לרוב יותר או תתמיד לרוב יותר ותמלא יותר את בתי הנפש (ח"ה למוד ח').⁷

למוד י"ב.

דמיונים ציוריים מדברים נוחים יותר להתקשר עם אותם המתיחסים אל דברים המובנים לנו בהיר וברור מאשר יתקשרו עם אחרים.

מופת. הדברים הנודעים לנו באופן ברור ונכון הם אם איכיות משותפות להדברים או מה שנגזר מהן (ח"ב למוד מ' באור ב'), ולפי"ז מתעוררים לרוב יותר בקרבנו (ח"ה למוד י"א). ע"כ נוח לנו יותר להסתכל בדברים אחרים יחדיו עם אלה מעם אחרים, ולפי"ז לקשרם בנקל יותר עם אלה מעם אחרים (ח"ב למוד י"ח).

למוד י"ג.

כרבות מספר הציורים שעממם מקושר ציור אחר, כן יוסף הציור האחר הזה לעלות לרוב בהנפש.

מופת. יותר שציור אחד מקושר עם הרבה ציורים אחרים, יותר רב מספר הסבות (ח"ב למוד י"ח) שעל ידן הוא יכול להתעורר.

למוד י"ד.

הנפש יכולה לפעול באופן שכל התרגשות הגוף או ציורי הדברים יתיחסו אל הרעיון מהאלוה.

מופת. אין התרגשות בגוף שלא תוכל הנפש לדמות לה ממנה איזה דמיון ברור ונכון כמעט (ח"ה למוד ד'). לפיכך היא יכולה לפעול (ח"א למוד ט"ו) שכלם יתיחסו אל הרעיון מהאלוה⁶).

למוד ט"ו.

היודע ומכיר את עצמו ואת הפעולותיו באופן ברור ונכון הוא אוהב את האלוה, וזה ביותר, יותר שהוא יודע ומכיר א"ע ואת הפעולותיו.

מופת. היודע ומכיר א"ע ואת הפעליותיו באופן ברור ונכון הוא שִׁמְחָה (ח"ג למוד נ"ג) וזה בחבור דמיון האלוה (ח"ה למוד י"ד); הלכך הוא אוהב את האלוה (שער הגדרים ו') וזה (מאותו הטעם) ביותר, יותר שהוא יודע ומכיר א"ע ואת הפעליותיו.

למוד מ"ז.

האהבה הזאת לאלוה צריכה למלא את בתי הנפש ביתר שאת וביתר עוז.

מופת. האהבה הזאת מקושרת עם כל התרגשיות הגוף (ח"ה למוד י"ד) והיא מתפרנסת ע"י כולן (ח"ה למוד ט"ו) ומחויבת א"כ (ח"ה למוד י"א) למלא את בתי הנפש ביותר.

למוד י"ז.

האלוה הוא חפשי מכל מצבי קבלת פעולה ואיננו מתפעל ע"י שום הפעלות עליצות או תוגה.

מופת. כל הרעיונים ביחוסם אל האלוה המה אמתיים (ח"ב למוד ל"ב) ר"ל שהם מתאימים ושלמים (ח"ב גדר ד'). לפיכך האלוה הוא חפשי ממצבי קבלת פעולה (ח"ג גדר כלל'). גם אין בטבע האלוה להשתנות במדרגת שלמותו להוסיף עליה או לגרוע ממנה (ח"א למוד כ' מ"י ב'). הלכך איננו מתפעל מן הפעלות עליצות או תוגה (שער הגדרים ב' ג').

מ"י. האלוה אינו אוהב ואינו שונא לאיש (במובן הפשוט), כי אין האלוה מתפעל ע"י שום הפעלות עליצות או תוגה (ח"ה למוד י"ז). לפיכך איננו אוהב ואיננו שונא לאיש (שער הגדרים ו' ז').

למוד י"ח.

אי אפשר לשום אדם לשנוא את האלוה.

מופת. הרעיון מאלוה בקרבנו הוא מתאים ושלם (ח"ב למודי מ"ו מ"ז) א"כ כמה שאנחנו מסתכלים באלוה הננו בכחינת פועלים (ח"ג למוד ג') ולפי"ז אי אפשר להיות תונה בחבור הרעיון מאלוה (ח"ג למוד ג"ט) היינו שאי אפשר לו לאדם לשנוא את האלוה (שער הגדרים ז').

מ"י. האהבה לאלוה אי אפשר שתתהפך לשנאה. באור. יש להקשות כי באשר אנחנו מכירים את האלוה כסבת כל הדברים, א"כ נחשוב את האלוה גם כסבת התונה. ע"ז אענה ואומר כי כמה שהאדם מכיר את סבת התונה תחדל במדה זו מהיות ככחינת קבלת פעולה (ח"ה למוד ג') היינו שתחדל באותה השעה להיות תונה (ח"ג למוד ג"ט). לפיכך הננו שמחים באותה המדה שאנחנו מכירים את האלוה כסבת התונה.

למוד י"ט.

האוהב את האלוה אי אפשר לו שירצה שגם האלוה יאהב אותו⁹.

מופת. אם ירצה אדם כזאת, אז יחפוץ (ח"ה למוד י"ז מ"י) כי האלוה אשר יאהבו לא יהיה אלוה, ויאבה לפי"ז להתעצב (ח"ג למוד כ"ח). לפיכך אי אפשר לאוהב את האלוה וכו'.

למוד כ.

האהבה הזאת לאלוה לא תוכל להיות בלתי טהורה ע"י הפעלות קנאה וצרות עין, כי עוד תגדל ביותר, יוחר רב ועצום שנדמה מספר בני האדם הדבקים באלוה ע"י הקשר הזה של האהבה.

מופת. האהבה הזאת לאלוה הוא הטוב ביותר נעלה אשר נדרוף להשיג לפי מצות הבינה (ח"ד למוד כ"ח) והיא משותפת לכל אדם

(ח"ד למוד ל"ו) ואנחנו חפצים כי כלם יתעלסו בה (ח"ד למוד ל"ז).
א"ב אי אפשר לה להתגאל ע"י הפעלות הקנאה (שער הגדרים כ"ג) אף
לא ע"י הפעלות צרות עין וקנאת אהבה (ח"ה למוד י"ח וח"ג למוד ל"ה
באור) כי אם מחויבת להתגדל ביותר (ח"ג למוד ל"א) יותר שהרבה
אנשים לפי דעתנו מתעלסים בה.

באור. יש בידנו להוכיח באופן כזה שאין שום הפעלות בעולם
שתנגד אל האהבה הזאת לאלוה ואשר תוכל להכחיד אותה. ובכך נוכל
לגזור אומר כי האהבה הזאת לאלוה היא היותר מתמדת בין כל הפעלויות
הנפש. וכי ביחוסה אל הגוף אי אפשר לה להיות נחרבת אלא עם
הגוף ביחד. אכן מה טיבה של האהבה הזאת ביחוסה אל הנפש לבדה
נראה להלן.

בזאת הצעתי את כל האמצעים נגד ההפעלויות, ר"ל את כל מה
שיש לאל יד הנפש בבחינת עצמה לעשות נגד ההפעלויות, ומתבאר
מכ"ז כי יכלת הנפש על ההפעלויות היא: א. בהפְּרַת ההפעלויות ההן
(ח"ה למוד ד' באור). ב. כמה שתפריד הנפש את ההפעלות מדמיון סבה
חיצונית אשר תדומה כמבולבלת (ח"ה למודי ב' ד' באור). ג. באורך הזמן
שבו ההפעלויות לדברים נודעים ונכונים מתגברות על אותן ההפעלויות
המתיחסות אל הדברים מדומים מבולבלים ופצוטים (ח"ה למוד ז').
ד. בהמון הסבות שמהן מתפרנסות אותן ההפעלויות המתיחסות אל
האיכויות המשותפות של הדברים או אל האלוה (ח"ה למודי ט' י"א).
ה. בהסדר שבו יכולה הנפש לסדר ולקשר אחת לאחת את הפעלויותיה
(ח"ה למוד י' באור למודי י"ב י"ג י"ד).

אכן למען תוכר היכלת הזו של הנפש על ההפעלויות ביתר שאת,
נחוץ לדעת כי ההפעלויות נקראות חזקות בהשוות הפעלות אדם אחד
אל הפעלות אחר, ובראות כי האחד נאחז ממנה יותר מן האחר; או
בהשוות הרבה הפעלויות מאותו האדם זו לעומת זו, ונמצאהו מתרגש
ומתפעל יותר מן הפעלות אחת מאשר יתפעל משאר ההפעלויות, כי
(ח"ד למוד ה') כח כל הפעלות הוא מתבאר לפי מסת יכלת הסבה

החיצונה בערכה אל יכלתנו. אמנם יכלת הנפש מתבארת ע"י התקרה בלבד, ובהפך אייכלתה או מצבה בכחינת קבלת פעולה מתהוה אך ע"י העדר התקרה, ר"ל כי אייכלת הזו נערכת לפי מה שנקראים דמיונים בלתי שלמים. מזה יוצא כי ביותר מתפעלת (מקבלת פעולה) הנפש אשר רובה דמיונים שאינם שלמים, באופן שהיא מובדלת מאחרות יותר כמה שהיא נפעלת מבמה שהיא פועלת: ובהפך היא לרוב פועלת הנפש אשר רובה מלא דמיונים שלמים, באופן שאפילו אם בשתי הנפשות ההן ישנם דמיונים שלמים בשוה, מ"מ מצוינת האחרונה יותר ע"י דמיונים השייכים אל התושיה האנושית מע"י אותם המורים על איי-יכלת האדם.

עוד לי להעיר כי מקור הדאגות ונגעי בני אדם הוא לרוב באהבה יתרה לנושא העלול להרבה שנוים ואשר לעולם איננו מסור בידנו, כי כל אדם דואג ומפחד אך כשביל הדברים שהוא אוהב אותם, ונזקי שנאה וקנאה וכל מיני קטטה באים אך מאהבה לדברים שאינם באמת בידי שום אדם.

מזה נקל לדעת עד כמה גדולה יכלת התקרה בהירה ונכונה על ההפעליות, וביחוד הטין השלישי של הידיעה (ח"ב למוד מ"ז באור) אשר יסודתה דעת אלהים, אם אמנם גם הידיעה הזאת לא תכחיד לגמרי את ההפעליות בעודן בכחינת קבלת פעולה (ח"ה למוד ג' למוד ד' באור), בכ"ז היא גורמת כי ההפעליות ההן תמלאנה אך את החלק היותר קטן מהנפש (ח"ה למוד י"ד), גם תוליד הידיעה הזאת את האהבה אל הנושא הבלתי משתנה והנצחי (ח"ה למוד ט"ו) המסורה בידנו באמת (ח"ב למוד מ"ה) שע"כ אינה יכולה להיות בלתי טהורה ע"י המגרעות הנמצאות באהבה ההדיומית, כי אם בשכעה ללכת תמיד הלוך וגדול (ח"ה למוד ט"ו) ולמלא את רוב הנפש (ח"ה למוד ט"ו) ולהפעיל אותה במדה רחבה.

בזאת תמו דברי בכחינת חיי העולם הזה, באשר הקורא יתכונן בנקל, כי כאשר אמרתי בתחלת הבאור הזה כן הוא, שבמעט הזה כליתי

להציע את כל האמצעים נגד ההפעליות, אם ישים הקורא את לבו אל כל הנאמר בכאור הזה וכגדרי הנפש והפעליותיה (ח"ג למודי א' ג'). עתה הגיעה השעה שאתחיל לדבר על מה שנוגע בקיום הנפש בלי יחס אל הגוף.

למוד כ"א.

הנפש יכולה לדמות לה דבר-מה בציור ולזכור את הדברים שחלפו בעבר, אך בעוד שגופה מתקיים.

מופת. הנפש מחוה דעת המציאות כפעל של גופה אך בעוד שגופה מתקיים ואך אז היא משנת כנמצא כפעל את התרגשיות גופה (ח"ב למוד ח' מ"י). לפי"ז לא תדמה שום גוף כנמצא כפעל (ח"ב למוד כ"ז) כי אם בעוד גופה חי וקיים. לפיכך אי אפשר לה ג"כ לדמות מאומה בציור (ח"ב למוד י"ז באור) ולא לזכור את מה שעבר, כי אם בעוד גופה קיים (ח"ב למוד י"ח באור).

למוד כ"ב.

אף גם זאת יש בהכרח באלוה רעיון המְחַוֶּה דעת מהות גוף אדם זה או זה בתור הנצחות.

מופת. האלוה איננו בלבד הסבה של מציאות גוף אדם זה וזה, כי גם של מהותם (ח"א למוד כ"ה). המהות הזאת מחויבת א"כ להיות מושגת ע"י מהות האלוה בהכרח (ח"א מושכל ד'), וזה בהכרח נצחי (ח"א למוד ט"ז) והרעיון הזה מוכרח להיות באלוה (ח"ב למוד ג').

למוד כ"ג.

נפש האדם לא תמות לשחת עם הגוף בהחלט, כי אם ישאר ממנה דבר-מה שהוא נצחי.

מופת. באלוה יש בהכרח ציור או רעיון המחוה דעת מהות גוף

האדם (ח"ה למוד כ"ב) והרעיון הזה הוא א"כ בהכרח מה שנחשב למהות
נפש האדם (ח"ב למוד י"ג). אולם אנחנו מיחסים לנפש האדם אך
קיום זמני במה שהיא מחוה דעת מציאות גופה בפעל שיכולה להיות
מתוארה ע"י קיום זמני, היינו שמיחסים אנחנו להנפש (ח"ב למוד ח'
מ"י) אך קיום במשך קיום גופה בלבד. אמנם יען אשר נמצא דבר-מה
שמדומה כאיזה הכרח נצחי ע"י מהות האלוה בעצמה (ח"ה למוד כ"ב),
א"כ הדבר-מה הזה השייך למהות הנפש יהיה בהכרח נצחי.

באור. הרעיון הזה, כאמור, המחוה דעת מהות הגוף בתור נצחי,
הוא מצב (מקרה) ידוע של המחשבה השייך אל מהות הנפש ואשר
בהכרח נצחי הוא. בכל זאת אי-אפשר להיות לנו זכרון ישותנו לפני
הגוף, באשר אין רושם מזה בגוף, ומאשר הנצחות לא תגֵר ע"י הזמן
ואי אפשר להיות לה שום יחס אל הזמן. אף גם זאת מרגישים ומבינים
אנחנו כי הנפש היא נצחית, באשר הנפש יודעת כמו כן את הדברים
אשר תשיג ע"י השכל כאותם השמורים בזכרונה, כי עיני הנפש שבהן
היא רוֹאָה ובוחנת את הדברים הן הם המעמדים בהגיון. לכן אף אם אין
אנו זוכרים כי היינו נמצאים לפני מציאות הגוף, אנחנו יודעים בכ"ז
כי נפשנו היא נצחית, באשר היא מכילה דמיון מהות הגוף בתור
הנצחות, וכי מציאותה הזאת אי-אפשר להיות נגדרת ע"י הזמן ומבוארת
ע"י אורך ימים. ע"כ אינו נופל על הנפש לשון משך קיומי ועל מציאותה
גבול זמני כי אם בבחינת מה שהיא מכילה את המציאות בפעל של
הגוף, ובמה שבבחינה הזאת בלבד יש לה היכלת למדוד את מציאות
הדברים בקו הזמן ולהשיג אותם בתור משך קיומי¹⁰).

למוד כ"ד.

יותר שהאדם מכיר את הדברים האישיים, יותר הוא יודע
ומכיר את האלוה.

מופת. זה מבואר מן ח"א למוד כ"ה מ"י.

למוד כ"ה.

ההשתדלות היותר נעלה של הנפש והתושיה היותר נשגבה שלה היא להכיר את הדברים במין השלישי של הידיעה.

מופת. המין השלישי של הידיעה צועד מן הרעיון השלם של משיגים ידועים של האלוה הלאה אל ההפְּרָה השלמה של מהות הדברים (ח"ב למוד מ' באור ב'). ועתה יותר שהאדם מכיר את הדברים באופן הזה, יותר הוא יודע ומכיר את האלוה (ח"ה למוד כ"ד). לפיכך התושיה היותר נעלה של הנפש (ח"ד למוד כ"ח) היינו היכלת או הטבע של הנפש (ח"ד גדר ח') או השתדלותה היותר נעלה (ח"ג למוד ז') היא להכיר את הדברים לפי המין השלישי של הידיעה.

למוד כ"ו.

יותר שתהיה הכנה בהנפש להפְּרָת הדברים במין השלישי הזה של הידיעה, כן תשתדל יותר להכיר את הדברים לפי המין הזה של הידיעה.

מופת. זה מתבאר מאליו; כי במדה שנדמה את כשרון הנפש להכיר את הדברים במין השלישי הזה של הידיעה, באותה המדה נדמה אותה ג"כ נועדת להכרה זו; לפיכך מתאווה הנפש ביותר לזה (שער הגדרים א') יותר שהיא מוכשרת לכך.

למוד כ"ז.

מהמין השלישי הזה של הידיעה נובעת מנוחת־נפש היותר אפשרית.

מופת. התושיה היותר נעלה של הנפש היא לדעת ולהכיר את האלוה (ח"ד למוד כ"ח) או להתכונן בו לפי המין השלישי של הידיעה (ח"ה למוד כ"ה). התושיה הזו תתגדל יותר במדה שתרכה הנפש להכיר

במין־ידיעה הזה את הדברים (ח"ה למוד כ"ד). מעתה מי שמשגיג את הדברים במין־ידיעה הזה מגיע למדרגה היותר עליונה בשלמות האנושית ומתמלא א"כ בעליצות היותר נעלה (שער הגדרים ב') וזה בחבור הדמיונים של עצמו ושל התושיה שלו (ח"ב למוד מ"ג). לפיכך נובעת ממין הזה של הידיעה מנוחת־נפש היותר נעלה שאפשר לאדם להגיע אליה (שער הגדרים כ"ה).

למוד כ"ה.

ההשתדלות או התאווה להכיר את הדברים במין השלישי הזה של הידיעה, איננה יכולה להתהוות מהמין הראשון, אכן מהמין השני של הידיעה.

מופת, הלמוד הזה ברור מאליו, כי כל מה שמכיר האדם בהיר ונכון, הוא מכיר אם ע"י עצמו או ע"י דבר אחר המדומה ע"י עצמו, ר"ל הרעיונים שהם בקרבנו ברורים ונכונים או הנחשבים להמין השלישי של הידיעה (ח"ב למוד מ' באור ב') אינם יכולים להולד מדמיונים חסרים או מבלבלים השייכים להמין הראשון של הידיעה (חלק ב' למוד מ' באור ב'). כי אם מדמיונים שלמים היינו מהמין השני והשלישי של הידיעה (ח"ב למוד מ' באור ב'), הלכך התאווה להכיר את הדברים לפי המין השלישי של הידיעה איננה יכולה להתהוות מהמין הראשון, אכן מהמין השני של הידיעה (שער הגדרים א').

למוד כ"ו.

כל מה שהנפש מַפְרֵת בתור הנצחות, איננה מכרת ע"י מה שהיא משגת את המציאות בפעל ההִזָּה של הגוף, כי אם ע"י מה שהיא משגת את מהות הגוף בתור הנצחות.

מופת, כמה שהנפש משגת את המציאות ההִזָּה של גופה, היא מדמה לה גם כן קיום שיכול להיות נמדר, בקו הזמן, ויש לה אז היכלת

בלבד לדמות לה את הדברים ביחוס אל הזמן (ח"ב למוד כ"ו, ח"ה למוד כ"א). אכן הנצחות אינה יכולה להיות מבוארת ע"י הקיום הזמני (ח"א גדר ח'). לכן אין להנפש בכחינה זו היכלת להשיג את הדברים בתור הנצחות, כי אם יש לה היכלת הזאת מפני שבטבע הכינה להשיג את הדברים בתור הנצחות (ח"ב למוד מ"ד מ"י ב') ומפני שבטבע הנפש ג"כ להשיג את מהות הגוף בתור הנצחות (ח"ה למוד כ"ב), ומלבד שתי אלה אין מאומה שִׁיחֵשֵׁב למהות הנפש (ח"ב למוד י"ג). לפי"ז שייכת היכלת הזו להשיג את הדברים בתור הנצחות אל הנפש אך במה שהיא משגת את מהות הגוף בתור הנצחות.

באור. כשני דרכים אנחנו משיגים את הדברים כנמצאים בפעל, אם במה שנדמה אותם ביחוס אל זמן ידוע ומקום קבוע, או שנחשבים כנמצאים בכח באלוה ויוצאים אל הפעל מהכרח הטבע האלוהי. הדברים המושגים באופן השני הזה באמתת המציאות המה מושגים בתור הנצחות, ודמיוניהם מכילים את המהות הכב"ת והנצחית של האלוה, כאשר הראיתי לדעת ח"ב למוד מ"ה ובאור שם.

למוד ל.

במדה שנפשנו מַפְרֵת את עצמה ואת הגוף בתור הנצחות, באותה המדה יש לה בהכרח דעת אלהים, והיא יודעת שהיא שוכנת באלוה ומדומה ע"י האלוה.

מופת. הנצחות היא היא המהות של האלוה, במה שהיא מכילה את המציאות המוכרחת (ח"א גדר ח'). לכן השגת הדברים בתור הנצחות היא הַפְרָתָם במה שהם מושגים כנמצאים בפעל ע"י המהות של האלוה, ר"ל במה שהם מכילים מציאותם ע"י המהות של האלוה. ע"כ יש לנפשנו, כל עוד שהיא משגת את עצמה ואת הגוף בתור הנצחות, בהכרח דעת אלהים ויודעת וכו'.

למוד ל"א.

המין השלישי של הידיעה תלוי ועומד בהנפש כסבתו האמתית בבחינת מה שהנפש בעצמה היא נצחית.

מופת. אין הנפש משגת מאומה בתור הנצחות כל עוד שאינה משגת את מהות גופה בתור הנצחות (ח"ה למוד כ"ט) ר"ל אך במה שהיא נצחית (ח"ה למודי כ"א כ"ג). אכן במה שהיא נצחית (ח"ה למוד ל"י) יש לה דעת אלהים (הַפְּרַת האלוה) שהיא בהכרח שלמה (ח"ב למוד מ"ו). לפיכך הנפש במה שהיא נצחית היא מוכשרת לדעת ולהכיר את כל מה שאפשר להשיג ע"י הכרת האלוה בהנחה זו (ח"ב למוד מ') היינו להַפְּרַת הדברים במין השלישי של הידיעה (ח"ב למוד מ' באור ב') ולכן הנפש במה שהיא נצחית היא מזה הסבה השלמה או האמתית (ח"ב גדר א').

באור. ובכן יותר שאדם חזק במין הכרה הזו, יותר טוב הוא מכיר א"ע ואת האלוה. היינו יותר הוא שלם ומאושר, כאשר נראה להלן עוד יותר ברור. אכן יש להעיר כי אעפ"י שאנו בטוחים כי הנפש היא נצחית באשר היא משגת את הדברים בתור הנצחות, הננו בכ"ו, למען היות הענין מושג וטובן יותר, לחשוב את הנפש באופן, כאשר עשינו עד כה. כאלו יש לה התחלה במציאות והתחלה בהכרת הדברים בתור הנצחות. בדרך הזה נוכל ללכת בלי סכנת שגיאה, אם אך נשית לב ונזהר לגזור היקשים מהקדמות משפטים ברורים בלבד.

למוד ל"ב.

מה שהאדם מכיר במין השלישי של הידיעה הוא מתעלם בו, וזה בחבור דמיון האלוה כסבה.

מופת. מזה המין של הידיעה מתהווה מנוחת נפש היותר אפשרית או עליצות (שער הגדרים כ"ה) וזה בחבור דמיון האלוה כסבה (ח"ה למוד ל"י).

מ"י. ממין השלישי של הידיעה מתהווה בהכרח האהבה הרוחנית לאלוה. כי מהמין הזה של הידיעה מתהווה עליצות בחבור דמיון האלוה כסבה (ח"ה למוד ל"ב) היינו האהבה לאלוה (שער הגדרים ו') לא בבחינת מה שאנחנו מדמים אותו בצירוף כהֶן (ח"ה למוד כ"א) כי אם בבחינת מה שאנו יודעים ומכירים את האלוה כנמצא נצחי (ח"ה למוד כ"ט), וזו היא שאקרא לה האהבה הרוחנית לאלוה.

למוד ל"ג.

האהבה הרוחנית לאלוה, המתהווה מהמין השלישי של הידיעה, היא נצחית.

מופת. המין השלישי של הידיעה הוא נצחי (ח"ה למוד ל"א וח"א מושכל א'), לפיכך האהבה הנובעת ממנו היא בהכרח ג"כ נצחית (ח"א מושכל ג').

באור. אעפ"י שאין ראשית והתחלה להאהבה הזאת לאלוה (ח"ה למוד ל"ג) בכ"ז יש לה כל שלמות האהבה כאלו התהווה בהתחלה כאשר הונח ח"ה למוד ל"ב מ"י, ואין כזה הכדל מלבד שאותה השלמות אשר הנחנו שם כמתהווה עתה, היתה כבר להנפש מימות עולם, וזה בחבור דמיון האלוה כסבה נצחית. אם עיקר העליצות היא כעליה לשלמות יותר גדולה, בודאי עיקר האושר הוא כמה שהנפש קונה את השלמות בעצמה.

למוד ל"ד.

אך בעוד שהגוף חי וקים עלולה הנפש להפעלויות בבחינת קבלת פעולה.

מופת. דמיון ציורי הוא דמיון שבו חושבת הנפש איזה דבר כהֶן (ח"ב למוד י"ז כאור). אולם הדמיון הזה מראה יותר את המצב ההוא של גוף האדם המדמה מאשר יראה את טבע הדבר האחר (ח"ב למוד

ט"ז מ"י ב'. מעתה ההפעלות היא דמיון ציורי כמה שהוא מראה את המצב ההוא של הגוף (ח"ג גדר כללי) ולפי"ז (ח"ה למוד כ"א) עלולה הנפש להפעליות בתור קבלת פעולה אך בהמשך קיום גופה בלבד. מ"י. מזה יוצא שאין אהבה אחרת נצחית מלבד האהבה הרוחנית. באור. אם נתבונן על הדיעה ההמונית נראה שבני האדם אמנה בטוחים בהשארת נפשם, אבל המה מחליפים את ההשארה או הנצחות הזו בהקיום הזמני, ומעמידים אותה בדמיון הציורי או בהזכרון הנשארים אחרי המיתה לפי דעתם.

למוד ל"ה.

האלוה אוהב את עצמו באהבה רוחנית בכ"ת¹¹).

מופת. האלוה הוא בכ"ת בהחלט (ח"א גדר ו') ר"ל למבע האלוה יש שלמות בכ"ת (ח"ב גדר ו') וזה בחבור דמיון עצמו (ח"ב למוד ג') היינו דמיון עצמו כסבה (ח"א למוד י"ח ומושכל א') וזה הוא מה שנקרא האהבה הרוחנית בח"ה למוד ל"ב מ"י.

למוד ל"ו.

האהבה הרוחנית של הנפש לאלוה היא אהבת האלוה בעצמה שבה האלוה אוהב את עצמו, וזה לא בבחינת היותו בכ"ת, כי אם בבחינת התגלותו ע"י מהות נפש האדם המושגת בתור הנצחות, ר"ל האהבה הרוחנית של הנפש לאלוה היא חלק מהאהבה הבכ"ת שבה האלוה אוהב את עצמו.

מופת. האהבה הזאת של הנפש נחשבת לפעולותיה (ח"ה למוד ל"ב מ"י וח"ג למוד ג') והיא א"כ פעולה שעל ידה הנפש מסתכלת בעצמה בחבור דמיון האלוה כסבה (ח"ה למוד ל"ב מ"י) ר"ל פעולה שעל ידה האלוה בבחינת התגלותו ע"י נפש האדם מסתכל בעצמו (ח"א למוד כ"ה מ"י וח"ב למוד י"א מ"י) בחבור דמיון עצמו. לפיכך

האהבה הזאת של הנפש (ח"ה למוד ל"ה) היא חלק האהבה שבה האלוה אוהב את עצמו.

מ"י. מזה יוצא כי האלוה במה שהוא אוהב א"ע הוא אוהב את בני האדם, ושלפ"ז אהבת האלוה לבני האדם והאהבה הרוחנית של הנפש לאלוה היא בעצמה.

באור. מזה נקל להבין, מה הוא ישענו או אשרנו או חרותנו, שהיא רק בהתמדת אהבתנו הנצחית לאלוה או באהבת האלוה לבני האדם. זאת האהבה או האושר הזה נקראת (ספירת) תפארת בכתבי הקודש, וזה בצדק, כי בין שתיוחס האהבה הזאת לאלוה ובין שתיוחס להנפש, היא יכולה תמיד להקרא בצדק: מנוחת הנפש, שאינה מובדלת באמת מן התפארת (שער הגדרים כ"ה ל'), כי ביחוסה לאלוה היא העליצות (ח"ה למוד ל"ה) — כביכול להשתמש בניב הזה — בחכור הדמיון מעצמו, והוא הדין אם העליצות הזאת מתיחסת אל הנפש (ח"ה למוד כ"ג). ויען אשר מהות נפשנו היא אך בהפְּרָה אשר סתה ויסודה הוא האלוה (ח"א למוד ט"ו וח"ב למוד מ"ז באור), לכן מוכן איך ובאיזה אופן יוצאת נפשנו בהיותה ובמציאותה מטבע האלוה ותלויה ועומדת תמיד באלוה. הזכרתי זאת פה להראות במשל הזה עד כמה גדולה יכלת הַפְּרַת האישים הפרטיים אשר קראתי לה הידיעה למראה עיני בשר ורוח או המין השלישי של הידיעה (ח"ב למוד מ' באור ב') וכי היא נעלה על ההפְּרָה הכללית אשר קראתי לה המין השני של הידיעה; כי אעפ"י שבחלק הראשון הוכחתי בכלל שהכל בהיותו ובמציאותו, ולפ"ז גם נפש האדם, תלוי ועומד באלוה, בכ"ז ההוכחה היא, עם היותה צודקת בלי שום ספק, אינה ברורה כ"כ לשכלנו, כמו שהיא בהקש הגיוני מהויה העצמית של כל דבר פרטי, אשר החלטתי היותה תלויה ועומדת באלוה.

למוד ל"ז.

אין דבר בטבע שיכול להתנגד אל האהבה הרוחנית הזאת או לבטל אותה.

מופת. האהבה הרוחנית יוצאת בהכרח מטבע הנפש במה שהיא מושגת כאמת נצחית ע"י טבע האלוה (ח"ה למודי ל"ג כ"ט). ועתה אלו היה בעולם איזה דבר המתנגד לאהבה הזאת, אז היה בזה התנגדות אל האמת, ולפי"ז הדבר שיכול לבטל את האהבה הזאת יפעול כי האמת תהפך לשקר, מה שהוא חסר טעם (כברור מאליו). הלכך אין דבר בטבע וכו'.

באור. המושכל ראשון בח"ד מוסב על האישיים ככחינת היותם מושגים ביחוס זמן ומקום ידוע, שע"ז כנראה לי לא יהיה ספק לשום אדם.

למוד ל"ח.

כרבות הדברים שהנפש תכיר אותם ע"י המין השני והשלישי של הידיעה, כן תמעט אצלה קבלת הפעליות רעות, וכן תגרע יראתה מפני המות.

מופת. מהות הנפש היא בהפְּרָה (ח"ב למוד י"א). ועתה כרבות הדברים שתכיר אותם הנפש במין השני והשלישי של הידיעה, כן יגדל החלק ממנה המתקיים בהשארתה (ח"ה למודי כ"ט ל"ה) ולפי"ז יגדל החלק שאינו מתרגש מהפעליות (ח"ה למוד ל"ז) המתנגדות לטבענו היינו הרעות (ח"ד למוד ל'). הרי שכרבות מספר הדברים שהנפש תכיר אותם במין השני והשלישי של הידיעה, כן יגדל חלקה אשר לא ישַׁחַת וימעט א"כ התפעלותה מהפעליות.

באור. כזאת נבין את אשר הזכרתי בח"ד למוד ל"ט באור ואשר הבטחתי לבאר אותו בחלק הזה, היינו כי יקטן גזק המות לפי גודל ההפְּרָה הברורה והנכונה של הנפש, ולפי"ז לפי גודל אהבת הנפש לאלוה, ויעץ אשר (ח"ה למוד כ"ז) מהמין השלישי של הידיעה נובעת מנוחת הנפש היותר נעלה שאפשר, הרי שנפש האדם יכולה להיות בתכונה כזו שמה שישַׁחַת ממנה עם הגוף (ח"ה למוד כ"א) הוא זעיר מזעיר בערך מה שישאר ממנה. אכן על זה ידובר תיכף באריכות.

למוד ל"ט.

מי שיש לו גוף בהכנה להרבה ענינים, יש לו נפש אשר חלקה היותר גדול הוא נצחי⁽¹²⁾.

מופת. מי שיש לו גוף בהכנה לעשות הרבה, הוא נאחז אך למצער בסבך הפעליות רעות (ח"ד למוד ל"ח) היינו הפעליות המתנגדות למבצענו (ח"ד למוד ל') ויש לו בשביל זה היכלת (ח"ה למוד י') לסדר ולקשר את התרגשיות הגוף לפי משטר השכל, ולפי"ז לפעול (ח"ה למוד י"ד) כי כל התרגשיות הגוף תספגנה אל רמיון האלוה, ועי"ז תתקפהו אהבה לאלוה (ח"ה למוד ט"ו) שהיא מחזקת את החלק היותר גדול מהנפש (ח"ה למוד ט"ז), הלכך יש לו נפש אשר חלקה היותר גדול הוא נצחי (ח"ה למוד ל"ג).

באור. בהיות לגוף אדם הכנה רכתי הוא יכול כל"ס להיות מיוחס כמבצעו לנפש שיש לה הפְּרָה גדולה בעצמה ובאלוה ואשר חלקה היותר גדול או היותר נבחר הוא נצחי באופן שלא תירא מהמות. אכן למען יובן הדבר יותר ברור יש להעיר פה, כי אנחנו היים בשנוי ובחלוף תמיד, ולפי מה שמתהפך מצבנו ליותר טוב או ליותר רע אנחנו נקראים מאושרים או אומללים, כי מי שנתהפך מילד או נער לגויה מתה הוא נקרא אומלל, ובהפך נחשב למאושר מי שיכול להיות כל ימי חלדו עם נפש בריאה בגוף בריא, ובאמת מי שיש לו גוף כילד או כנער המוכן אך למעט ותלוי בכלל מסבות חיצוניות, יש לו נפש אשר כבחינת עצמה לא תדע מאומה לא מעצמה ולא מאלוה אף לא מהדברים; אולם מי שיש לו גוף מוכן להרבה, יש לו נפש אשר בכחינת עצמה היא יודעת הרבה מעצמה מהאלוה ומהדברים, לפיכך אנחנו חיבים בעולם הזה להשגיח ביחוד כי גוף הילדות, כפי מה שמונה במבצעו ואפשר לו, יתהפך לאחר שיש לו הכנה להרבה והשייך לנפש המתכווננת ביותר על עצמה על האלוה ועל הדברים, וזה באופן שכל מה שנחשב אל זכרונה או אל דמיונה בציור כמוער יחשב בערך הפְּרָתה, כאשר כבר אמרתי בח"ה למוד ל"ח.

למוד מ.

יותר שיש שלמות באיזה דבר, הוא יותר בבחינת פועל ופחות בבחינת מקבל פעולה; וכן יותר שהוא פועל הוא יותר שלם.

מופת. יותר שאיזה דבר הוא שלם, יותר עצמות יש לו (ח"ב מושכל ו') ולפי"ז הוא מרבה לפעול וממעט לקבל פעולה (ח"ג למוד ג' באור). המופת הזה כוחו ג"כ בהפך המשפט, ויוצא ממנו כי דבר יותר שלם יותר שהוא מרבה לפעול.

מ"י. מזה יוצא כי החלק של הנפש שיש לו השארה, יהיה גדלו איך שיהיה, הוא טוב מחלקה האחר, כי החלק הנצחי של הנפש הוא השכל (ח"ה למודי כ"ג כ"ט) שבשבילו בלבד אנחנו בבחינת פועלים (ח"ג למוד ג'); אבל מה שנכחד מהנפש כנ"ל הוא הדמיון הציורי (ח"ה למוד כ"א) שבשבילו בלבד אנחנו בבחינת קבלת פעולה (ח"ג למוד ג' וגדר כללי), לכן החלק הנצחי של הנפש, כמה שיהיה גדלו הוא היותר שלם.

באור. זה הוא מה שרציתי לדעו על אודות הנפש כמה שהיא מושגת בלי יחס אל מציאות הגוף. יוצא מזה כמו מן ח"א למוד כ"א ומקומות אחרים כי נפשנו בתור מַפְרֵת היא מצב (מקרה) נצחי של משיג המחשב, הנועד ע"י מצב אחר של המחשבה, שגם הוא נועד מאחר, וככה הלאה עד אין קץ, באופן שכלם גם יחד הם השכל הנצחי והכב"ת של האלוה.

למוד מ"א.

אף אם לא ידענו כי נפשנו היא נצחית, בכ"ז צריכים אנחנו לחשוב ליותר נעלה את הצדקה ואת הדת ובכלל את כל מה שלפי הנאמר בח"ד נוגע לאומץ־נפש ויקר־רוח.

מופת. היסוד הראשון והיחיד של התושיה או הדרך הישרה בחיים היא ההשתדלות לתועלת עצמו (ח"ד למוד כ"ב מ"י למוד כ"ד). אכן

למען דעת אל נכון מה הבינה חושבת כתועלת, לא השגחנו אז על נצחות הנפש שהתודעה לנו אך בחלק החמישי הזה, ועתה אעפ"י שלא ידענו אז כי הנפש היא נצחית, השכנו בכ"ז ליותר נעלה מה שהוא כנ"ל מתיחס לאומץ-נפש וללב טוב, לכן אף אם לא נדע גם עתה את הנצחות ההיא, נחשוב בכ"ז את הפקודים האלה של הבינה ליותר נעלים.

באור, הדיעה הרגילה אצל ההמון נראה כאחרת, כי רובם נראים כחושבים א"ע בני חורין אך בהיות להם הרשות החפשית ללכת בשרירות לבם אחרי תאויהם, וחושבים כי אכרה חרותם אם אכפה עליהם פקודת הבינה לחיות על פי חוקי האלוה; ע"כ תהיה להם הצדקה והדת וכל המתיחס לאומץ הרוח אך למשא, ומיחלים להיות חפשים מכל זה אחרי מותם, ולקבל אז שכרם חלף עבודתם הזאת, היינו תמורת צדקתם ודתם הזאת.

ולא בלבד תקות השכר, כי גם וביחוד יראת העונש, היינו שלא יענו אחרי מותם כיסורים נוראים, מכריח אותם לחיות על פי חוקי האלוה, כפי האפשר לחולשתם ולנפשם הנהלאה, לולא היתה לבני האדם זאת התקוה והיראה, ולוא האמינו כי הנפש תמות עם הגוף, ואין חיים ארוכים בעוה"ב להעמלים העומסים עליהם עול הצדקה, כי אז ישוכו ללכת בשרירות לבם, ויבחרו לזנות אחרי התאוה ולהיות משועבדים למקרה ההצלחה, משמוע בקול עצת נפשם. זה נראה לי מתנגד אל השכל, כמו אדם בידעו שאי אפשר לו לכלכל את גופו לעולם במאכלים בריאים יבחר להשביעהו ברוש וסם המות, או במצאו כי נפשו איננה נצחית או נצלת ממות יואיל להיות משוגע ולחיות כחסר דעה. זה מתנגד לשכל כ"כ עד שאינו כדאי להאריך בו⁽¹³⁾.

למוד מ"ב.

האושר איננו שכר הצדקה, כי אם הצדקה בעצמה; ואין לאדם חלק בהאושר בשביל שכבש את תשוקותיו, כי אם בהפך מפני שיש לו חלק בהאושר הוא יכול למשוך בתשוקותיו⁽¹⁴⁾.

מופת. האושר הוא באהבת האדם את האלוה (ח"ה למוד ל"ו
כאור) באהבה הנובעת מהמין השלישי של הידיעה (ח"ה למוד ל"ב מ"י)
ובעבור זה צריכה האהבה הזאת (ח"ג למוד נ"ט ולמוד ג') להתחם אל
הנפש ככחינת פועלת, וככחינה זו היא התושיה בעצמה (ח"ד גדר ח').
זהו הראשון.

הנפש יודעת ומכרת ביותר, יותר שיש לה חלק בהאהבה האלהית
הזאת או בהאושר הזה (ח"ה למוד ל"ב) ר"ל כן תגדל יכלתה על
ההפעליות (ח"ה למוד ג' מ"י) וכן תקטן התפעלוחה מהפעליות רעות
(ח"ה למוד ל"ח); הרי שהנפש מתוך שיש לה חלק בהאהבה האלהית
הזאת או בהאושר הזה ישלה היכלת למשול בתשוקותיה, ומפני שיכלת
האדם על ההפעליות היא רק בהפְּרָה בלבד, הלכך אין לו לאדם האושר
בשכיל שכבש את ההפעליות, כי אם בהפך שהכח לכבוש את ההפעליות
נובע ממקור האושר בעצמו.

באור. בזאת נשלם מה שרציתי להציע אודות יכלת הנפש על
ההפעליות ואודות הרוח הנפשי. מזה מתבאר עד כמה גדול כחו של
החכם, וכמה יפה כחו על הכער הנמשך אך כחכלי התאזות, כי הבער
איננו כלכד נאחו בסכר סבות חיצוניות בהרבה אופנים ולא יגיע לעולם
למנוחת נפש האמתית, כי גם חי הנהו בלי ידיעת עצמו ובלי דעת
אלהים והכרת הדברים, וכאשר תחדל קבלת פעולתו תחדל גם ישותו;
לא כן החכם כחכמתו שאינו מרגיש התרגזות ברוחו, ובהשתדלותו להכיר
ולדעת את עצמו ואת האלוה ואת ההכרח הנצחי של הדברים, איננו
חדל לעולם מהיות ולנצח הוא משתעשע במנוחת נפש האמתית. ועתה
אם אמנם הדרך אשר הוריתי כמוביל לתכלית זו נראה כקשה מאד, בכל
זאת הוא יכול להמְצֵא, שבאמת כבד כל דבר היקר במציאות, שאם היה
האושר מצוי ביד כל אדם ובלי עמל ויגיעה רבה, איך אפשר שיעזוב אותו
כמעט כל אדם? אמנם כל נעלה הוא נשגב (כבד) ויקר (מעט) במציאות.

תם החלק החמישי.

הערות והארות מאת המעתיק העברי.

⁽¹⁾ תוכן החלק הזה נפרד לשלשה ראשים : האחד עד למווד כ' ודצר על האנולעים שעל ידם יכולה הווסקצה להחליט ולהקטין את כח ההפעליות. השני מן למווד כ"א עד למווד כ"ג ודצר על השאלת הנפש. והשלישי ודצר על עונג הפילוסופיא ושוחחה שהיא אהבת האלה.

⁽²⁾ הווספט הזה יולא ומווסג ההתנגדות הווצור צח"ג למווד ה' ע"ס.

⁽³⁾ ועוד יותג מן ח"א ווסכל ג' ד' צצאור ווסגי הסצה והווסוצצ, ע"ס.

⁽⁴⁾ זהו האנולעי הראשון לדעת שפינוזה שצערנו יכולה הנפש למוסול צכחה על ההפעליות.

⁽⁵⁾ הלווד הזה כי ידיעת ההפעלות ורצה וווסלתנו עליה וווסעטת התפעלותנו הוא האנולעי השני נגד ההפעליות.

⁽⁶⁾ הווספט הזה הוא כלל גדול צחורת וודות החיים לשפינוזה, והיא צחונת הכחונה היותר גדולה שתשפיע הפילוסופיא נגד כל לער וווסאוב שצעולם.

⁽⁷⁾ ד"ו תאות הווסון נוחה יותר להתעורר צלצו של אדם מן התשוקה לאסוף ספרים הרצה צציתו, כי הווסון וותיחס על ענינים יתר הרצה ווספרים.

⁽⁸⁾ ווספט נעלה ונסגצ צתכלית התעלות נפש האדם לחיק האלהות להתאחד ולהתקשר עם אציה שצשמים, והיא וודת חקידות שאין למועלה היוונה ציחוד האדם עם קווסו, וודרה גצוזה גצוזה צהסתכלות נשמת האדם צשפוי עונוי גצוי וורוויס, תווכה ונסענת על הלווד נ"ו ח"א שהוא : "כל מה שיש צעולם הוא שוכן צקרב האלה וואי אפשר להיות נוולא או וודוזה צצר צלי האלה"; ולפי"ז

ונתעלות כל נוחשצות האדם ועשתונותיו וכל רעיוניו צרוצו פרעפוי
צקרצו צכל אשר יפנה וצכל אשר יעשה אך אל האלהים צלצדו,
והאדם צצצו צציתו וצלכתו צדרך צצכצו וצקומו יחשוצו ויהגה
וידונה אך צאלהים שסוה לצדו וצרכו כל היקפי רעיוניו, וסוה סוף
כל נועשיו צמוחצוה תחלה, ומהאלהים צאו ואליו יצבו —

(⁹) ר"ל צאהצוה פשוטה סצין אדם לחצרו הנוצעת ונוקור
התעלות העליכות, צאשר האלוה חפשי ווכל הפעלות וחינו ונתפעל
והרגשת עליכות כנ"ל למווד י"ו. אם אונס האלוה אהצו את צני
האדם צאהצוה הרוחנית סצה הנפש אהצת את האלוה והאלוה
אהצו את עלונו כצוכר להן למווד ל"ו ו"י.

(¹⁰) דצרי ספינוזה פה על השארת הנפש סס נעלים ונצגצים
כדרכו. היולא וסס סוה כי סוהות של הנפש סהיא ראי וולק של
סוהות צלתי זונית של הגוף אינה נופלת תחת הזמן וסיא כלחית
צחיק האלוה. וכפי הנראה נוולא סכסס שהנפש כלחית צצחית
סווחצוה כך הגוף כלחי צצחית התפעלות, כי סתיסן סוככות
צאלוה וסן כלחיות כווסו; אולס ספינוזה לא ציאר צפירוש גם השארת
הגוף, וסחר סגס להנפש לא יחס השארה כלחית אלא לדעיונה
ורעיונה סאוני וסלס של וסות הדצרים, וא"כ אך החלק התצוני
והפילוסופי סצהנפש סוה כלחי כספירות חצ"ד צחיק האלוה, ע"כ
הנפש צהכרה וצדיעה סיא חלק אלוה ונועל, והנפש צוהותה סיא
יליחה ידיעת האלוה ווכח אל הפעל, או התגלות האלוה ע"י נפש
האדם, וככה ונתאחדת נפש האדם עס האלוהות, התאחדות הנשענת
על סני סודות, סחד צאשר הנפש סיא חלק אלוה ונועל, וסני
צאשר האלוה ונתגלה ע"י הנפש, ועל סוד היחוד סזה צנה סעג על
את כל סיעת הפילוסופי סלו, ועליו נסען גם הפילוסוף סאשכמי
סלייערוואכער צהתלצות הדתית סלו — ונראה גם הלס אך סיעת
ספינוזה וסכמות ונתחינוה עס יקודי הדת והסאוונה.

⁽¹¹⁾ יוצן צכונת הלמוד ל"ו להלן ע"ד גלוי שכונת האלהות
צנפס האדם.

⁽¹²⁾ אל יעשה הקורא צצרי שפינוזה זזה וצחרצה וקוומות
אחרים על אודות כשרון הגוף והכנתו, ולא יחשוב שכוונתו על
כשרונות הגוף צתנועותיו הגשמיות והפשוטות לדג ולקפץ לנשא
ולעבודה וכדומה ונתנועות גופניות שאפילו הסכל יכול להתחכך
ולהתרגל בהן, כי אם רלון שפינוזה צכ"ז לשיטתו צקדר וקסור וולצי
ווקרי ושיג ההתפשטות עם קדר וולצי ווקרי ושיג הנוחצצה, וכי
לדעתו כל וולאכת חרש וחושצ צצנינים נפלאים וצחרשת ונשכיות
נוצעת וווקור הכשר הגוף צלצדו (עיין ח"ג למוד צ' צאור) ווצלי
אשר תועידהו הנפש לכך, וא"כ כונתו צכשרונות הגוף להרצה
ענינים על עניני חרש וחושצ צדעת וצתצונה צוולאכת וועשה ידי און,
ודוק.

⁽¹³⁾ כל צעלי דת ודעת ווינות עולם ועד הרנצנו"ן וקאנט
החליעו, כי צלי תקות השארת הנפש אין יקוד נכון לחוקי הווקר
צנפס האדם, וצנפול האוונה צהשארת הנפש נפול יפול גם הרגש
הווקרי צלצ האדם. לכן דצר גדול דיצר שפינוזה פה לחזק יקודות
הווקר צלי ונשענת ונתודדת לרוח איש ואיש, והוא האומר שכצר
גזרו אצותינו חבוי הושנה הלל הונה האוורים: אל תהיו כעצדים
הושנשים את הרצ על ונת לקבל פרס אלל היו כעצדים הושנשים
את הרצ שלל על ונת לקבל פרס.

⁽¹⁴⁾ כי ונשים טוצים שכרס צלדס היינו צעלום, כוושנשים
רעים ענשם צחיקס, וזרו כונת חז"ל צפרקי אצות: שכר וולוח וולוח

תם הספר.

