

B
296.

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 überfetzt nebst ausführlicher Einleitung und erläuternden Noten

von

Dr. S. Rubin.

1885.

Druck von Georg Brög, Wien, IX. Schladplatz, Kollingasse 20.

Im Selbstverlag des Verfassers.

Spiroza's

Ethik

von

Dr. Rubin

1916

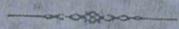
חקר אלוה

עם

תורת אדם

מאת

ברוך שפינוזה

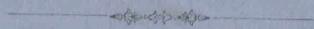


מתורגם ומבואר עם מבוא גדול

מאת

שלמה ראבין

Dr. phil.



וויען תרמ"ה

ברפוס של געאָרג בראַג (המנחל פ. סמאָלענסקיין).

A decorative rectangular border with ornate floral and scrollwork patterns in each corner and along the sides, enclosing the text.

KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 296.

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 überetzt nebst ausführlicher Einleitung und erläuternden Noten

von

Dr. S. Rubin.

1885.

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

Im Selbstverlag des Verfassers.

חקר אלוה

עם

ת ז ר ר ת ה א ד ם

מאת

ברוך שפינוזה

מתורגם ומבואר עם מבוא גדול

מאת

שלמה ראבין

Dr. phil.

וויען תרמ"ה

ברפוס של געאָרג בראַג (המנהל פ. סמאָלענסקינ).

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. ויהי 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 כי על אשר ערב לבי לפרסם ספרי שפינוזה ברבים, ויקרש 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 ואֶפְדַּתִּי את עתי וּבְלִיתִי 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, ונמרתי בדעתי להוציאהו לאור עולם, למען הציב בספרותנו הלאומית יד ושם אל נאון 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, נאון 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 עמוף באפר שחור, ושערו כלבנת השלג וורד על פי טרוחיו. על מצחו תו דם, עיניו נמקו בחוריהן בסכך גבותיו כמושכת הדק. לחייו קמטו מזוקן ועל עפעפיו צלמות, שפתו מעולפת בזקן מושתרע עד אזור מתניו, מעיל קרוע לגזדים על בשרו ורגליו חלוצות ננול נוספות דם מכות

כל דת ואמונה משרש יעקב פרה, כי גם חומר הפילוסופיא החדשה יצא מגזע ישראל לאור עמים. אבל הקדים שפינוזה לבא לעולם כשת י מאות שנים לפני זמנו, על כן כתרוהו צרי עין, סבכוהו גם אפסוהו מורדי אור, וישטמטוהו וימררוהו בעלי קשת רמיה ויכוהו בלשון, 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 ויתגוהו

טריות, על לוח לבו תלויה מגלה קמנה שקועה בחוהו כמו כתובת קעקע. בימינו מטה גדול גבוה משכמו ומעלה, ובשמאלו ילקוט תוכו כלי גולה — ויפול האיש על צוארי ברוך וישקוהו, ויתן את קולו בככי ויאמר: הידעת אותי, בני בחייו כך רצתה נפשי? זה לי שש עשרה מאות בשנים אשר נגעה בי יד ה' — אז עמדתו בתום היום על מפתן פתח ביתו והילד על זרועי, והנה זה עבר לפני וישב אצל מזוזה הדלת לנוח. ואנכי משנאתי אותו הדפתיהו כשאט 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. עזבתו ביחי נפשתי נחלתי ואחי כצפור לנוד בגלגל ברוח וכעשן מארובה. מני אז, הה, סננה לכף רגלי לא מוצאתי, כל אסון יפגעני וכל חרב תאכלני, מרחי אל דחי הלוך אלך ביערים ובבקעים בהרים ובנהרים, ביולי ושימון ובמדבר תלאובות. כל פרחי נצה הסבו עין כוסם מנגדי, נאנח כל הציר, אוכלל כל דשא וירק בקרוב צערי אליהם, הדלו זמירות בעלי כנף מבין עפאיהם בקרבתי. גם האריות בסככו חת מפני וברוח יברה ממעונתו. ככה הלכתי מעיר לעיר ומממלכה אל עם אחר, נתנו במאכלי ריש ולצמאי השקוני לענה, השיפו רעל בחבורתי ועלי חוחים רפרו יצועי. כי אמרתו אבליגה על יגוני אשכבה ואישן לנות, הרגיוזו 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 יחודו? מתי תטוף צרי גלעד בפצעיי? מתי אחשב כאדם ולא אחיה עוד סהו ומאום לכל גויי הארץ — הנה דור הולך ודור בא ראיתי, ממלכה נובלת כציץ השדה ואחרת תפרח תחתיה כשושנה בשרון; אך אנכי תלוי כמר מדלי בלי אפול ארצה. כמקום הקרח משליך 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 ולמשמה. 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 כספרותינו, כי אחינו עצמנו ובשרנו הוא בגופו ובנפשו בגוו וברוחו, כי רוח חכמת ישראל מדברת מתוך גרונו, ורוח חכמי ישראל סמכתהו לפנות עורף אל רבו הנוצרי קארטעזיום (כהערת Hegel וד"ר Joël) ולבנות לו כמו רמים מקדשו בשמי היהדות.

את הספר הנוכחי העתקתי כמתרגם נאמן מלה במלה ורעיון ברעיון, לא נשיתי מדברי המחבר ימין ושמאל, לא הוספתי עליהם ולא גרעתי מהם, לא שניתי מבטא, לא החלפתי רעיון ולא המירותי הגיון, והקורא העברי ימצא לפניו את דברי שפינוזה ערוכים ושטורים בקומתם ובצביונם, וראה את הפילוסוף היהודי הזה במעלותיו ובמגרעותיו (כי חכם אין צדיק בארץ אשר לא יחמא בהגיגו), בהדוד שכלו וחרירות בינתו כפלפולי הויות דאביי ורבא (אשר יאמר כה וכה גם עליו: אנב חריפתא

במחשכים, אור פילוסופיא חדשה צרופה ומוזקקה בבור הבינה יצורף ויטהר לב בני האדם ויחדש רוח נכון בקרבם ורוח גם לי — ועתה בני, ברוך אתה לה', ברוך מעם הגיונך וברוכה חכמתך המפיעה אור שבעתים, ונברכו כך כל עמי הארץ. אחיך אנשי גאולתך השליכוך מקרבם כנצר נתעב ויבקשו את נפשך, גם כל גויי הארץ המה מגידך שונאיך ורודפיך — אל תירא, בני, עוד תשוב ואשיבך, לפני תעמוד כהן אמת ותושיה שר תבונה ופלא יועץ הגיון כימי השמים על הארץ, וישתחהו האיש על מטת ברוך עוד הפעם וישקוהו — היא נשיקת ישרון אבי עם אלהי יעקב.

שבשבתא), בהררי הגיונו התלויים בשערה ואשר לפעמים קלע אל השערה והחמיא את המטרה), במשגב מגדלו הבנוי לתלפיות המרחף בין השמים ובין הארץ (אשר פה ושם יתנודד כמעט לרוח בקרת עזה כי נשכה 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, בהחטילו כפעם בפעם סתרי מזמתיו בערפלי דומיה חרישית והיא מסתתרת, כחדרו עמוק עמוק בתכונות נפש האדם כמו באוצר כלום סתום חתום וכמוס, בהציעו משפטי שיטתו הקיום הצלעים והתאים כשדרות הכניה והגזרה במכטה בונה אמן על חומת אנך וקו המדה בידו, ככת זכרונו הנפלא אשר לא יפיל צרור ארצה מכל הכפסיסים והשבכים 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 (* d' Espinosa) המכונה Benedictus de Spinoza, נולד בעיר אמשטרדם ככ"ח מרחשון שנת ה'שצ"ב (24 November 1632). משפחתו ברחה מארץ פורטוגאל ונמלטה מחמת האינקוויזיציא המציקה אז בארץ ההיא ובספרד, וכאה לארץ השפלה (ניעדערלאנדען) בראשית המאה הי"ז לספירתם. אבותיו תימי דרך וישרי לבב סוחרים נכבדים ועשירים גרו בבית נאוה 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 ארוך מאד בהריא אכן עזרא והוא מובא בשם הגדולים מהרב חיד"א בשם הרב הכולל כמהר"ר בנימין איספינווא — שהוא בלי ספק Espinosa 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 מְרַמְאִיָּה מחבר הספר "גבעת שאול" המכיל דרשות פילוסופיות ועוד ספר על השארת הנפש וספרים אחרים, ר' יצחק אבוהב מקובל נודע, ור' מנשה בן ישראל המפורסם כספריו ובפעולותיו לטובת עמנו.

אביו אשר היה ישר־שכל ובריא־תבונה נמט בלב בנו יחידו ברוך בימי ילדותו שנאת אמונת־שוא והבלי שמי טוב. והיה כאשר שגן האב הזה כנפש בנו נסיה לתמימות ויושר, ויורחו לבל ימיר אמונה מהורה כהבלי שוא, ולבל יחליף דת־אל במצות אנשים חנפים, הואיל לנסות אותו למען דעת אם הכו דבריו שורש על תלמי לב בנו ברוך, וישלחוו פעם אחת לגבות כסף אשר נשה כאשה אלמנה אחת באמשטרדם, וברוך אז כבן עשר שנים, וילך הילד ויבא אל בית האשה, וימצאה מתפללת באחד כתבי הקודש, ולא שתה את לבה אליו, ויחיל הילד עד בוש ויעמוד אצל הסף עד אם כלתה להתפלל, ותקרא לו ותמנה לו את הכסף במספר לעיניו, ותצר אותו בהרש ותתן אליו לאמר: הא לך בני נְשִׂי 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 כאשה ההיא כל אותות חנופת־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 ויהללחו אביו בשער.

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



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

עודנו כבן י"ד שנים הביא ברוך את מוריו במועקה ע"י שאלות הרוצות וחקירות עמוקות, ויבן היטב כי תשובות מוריו אך נחוצות ורחויות; אולם החריש ויתאפק כאלו ישרו בעיניו ועצרו כח להשקיש שאון גלי תפוגת 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 שנעה מרוח שאול, ויואל להנות בהתמדה יתרה ובשקידה הרוצית 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 בלשון ספרדית שני ספרי קבלה, אשר העתיק אותם ר' יצחק אבוהב לעברית בשם בית אלהים ושער השמים, ויהנה גם בספרי חכמי האומות, ויעמיק בחכמת ההשכון והטבע, כי ידע והבין כבר לשונות ספרדית פורטוגאלית איטאלקית פלאמית אשכנזית, ועוד רומית שבה הורה אותו מורה אשכנזי ושמו

שווארץ, אשר הפך לשם רומי ניגריטיים. ואחריו נודע לו איש חכם מורה
 בחכמת הרפואה ושמו Van den Ende וימצא ברוך חן בעיניו ויכירהו לעמוד
 לפניו ולשמוע מפיו תורת הלשון הרומית, וישלימהו במדעים רומיים
 ויוניים ובספרותם, ויחנכהו להגות בספרי קארטעזיוס, ולא בקש ממנו
 דבר לגמול שכרו, כי אם עזר מעט בעבודת משמרתו להורות לתלמידיו.
 ויש מספרים כי כהיות ברוך בבית מורהו הזה נקשרה נפשו בנפש בתו
 היחידה ושמה קלארא מרים עלמת חן טובת טעם 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 וחן פניה קלעו חצי השק עז
 כמות בלבו, ואם אמנם ידע מראש כי לא תוכל להיות לו לאשה כאשר
 היא נוצרית והוא יהודי ולא עלה על לבבו להמיר דתו או דתה; כי
 אם רוחב לבכה וחכמתה הציתו אש האהבה בקרבו וגם בלב חברו
 תלמיד אחר של אביה ושמו Kerkering יליד האמברג, וירא הנער הזה
 ברע את הצר ויקנא בו ויתהפך בתהכולות בטוהר ובמתן, וידבר על לב
 הנערה בשפתים ישק, ולא חדל מהוסיף שמן ופחם על יקוד אהבתו
 בלבנה, עד אשר הטתה 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 ככל מאודו וימלא
 ברוך את הדרי לבו בדעת ובתי נפשו בתכונה; אולם החריש כעלם
 עשתות שאנן ולא גלה לאדם את צפוניו.

עודנו טומן מחשבותיו בלבו לבל תראינה החוצה, והנה שנים
 מאוהביו הנאמנים בחרר ישיבתו, משה זכות ויצחק נהר הג'ל, ממתיקים
 עמו סוד בשפת חלקות, ויפצרו בו עד בוש, לבל יירא ולבל יחת
 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 כענות רוחו לאמר:

מה תבקשו מפי תורה, לכו ודרשו בספרי קדשנו בתורה ובתלמוד
 ובקבלה וְרַחַק לָכֵם. אל נא תשלה אותנו, ענוהו, השיבנו דבר על
 שאלותינו האלה: היש גן לאלוה? הישנם מלאכים בעולם? ונפש
 האדם האם נצחית היא? ויען אותם כרוך דברים אחרים על שאלותיהם
 ההן. ויאמר: אודה כי אחרי לא נמצא שום רוחני ואל-גוף בספרי
 קדשנו, לא יפלא בעינינו להאמין, כי האלהים הוא בעל גוף, בשגם המשורר
 הקדוש (תהלים מ"ד ב') מכנהו "גדול" ואין מושג גדול וקטן בלי שמה
 גוף במקום, וזה הוא גדר כל גוף. אורות המלאכים הן המקרא איננו
 אומר כי המה ישיים נמצאים תמידים בפועל, כי אם רוחות דקות
 נכראות לשעתן ונקראות מלאכים בעבור שעושים מלאכות ה' ורצונו
 אל כל אשר ישלחם, המלאכים ושאר מיני הנפשים המה בלתי נראים
 מפני דקות ורוחנית חומרם, ויוכלו להראות רק כמו יתראו צללי רוחות
 במראה מלוטש, בחלום או באישון חושך כאשר ראה יעקב בחלומו
 סולם בין שמים וארץ ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו. על כן לא
 נמצא כי הפרושים החרימו את הצדוקים על אשר מאנו להאמין במציאת
 המלאכים, יען גם התורה לא ספרה מאומה מכריאתם. בדבר הנפש
 עיננו רואות כי בכל מקום שזכר במקרא השם נפש מורה רק רוח
 חיים וכח חיוני, להנם נבקש במקרא עד או אסמכתא על נצחותה,
 וההפך נראה ונמצא במאה מקומות, ודעת לנכון נקל; אכן המקום גם
 הזמן אינם מרשים לדבר יותר מדברים כאלה. שמץ המעט אשר לקחה
 אזננו מתורת פיך, ענה אחד משני רעיו, יוכל אולי למלא אוזן שבע,
 אך לא יוכל לשבור צמאון תאבי דעת ותבונה כמונו. כרוך אשר רצה
 לשום קנצי למליך, הכטיחם למלא משאלותם, ובלבו שמר את הדבר,
 ויהי כעלות על לבבו כי מגמת הפץ נער לדעת הכל מדי עמדו על רגל
 אחת היא לרוב מרוע לב, וידרוש אחר תכונת נפש רעיו ההם, וימצאם
 מחליקי לשון בלב ולב, ויפר אתם ברית שלומו ולא יכול עוד לדבר
 עמהם, עד כי חרה אפם בו ויאמרו לקחת טמנו-נקם בהבאישים את ריחו
 בעיני רבני העיר, ויביאו את דבתו רעה לפני ראשי עדת בית הכנסת

לאמר: העלם הלז אשר אמרנו בעלז נחיה בגוים והוא יהיה לעמוד התוך אשר בית הכנסת נשען עליו, נהפך לאיש אחר והיה לסור גפן נכריה, ישגשג 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 במחנה העברים עד אשר נשמע בחצרות בית הכנסת ובכתי מדרש רבני אמשטרדם, וימלאו ראשי העיר חמה וחרון אש קנאת הדת עלה באפס כסיר נפוח, וישלחו ויקראו לברוך, ויבא ויעמוד לפניהם ברוח נכון בקרבנו, 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 ישם רע עליך, כי נאץ נאצת את דברי אלהים חיים, ועתה רחץ נא בנקיון נפשך, שים לאל ולאין את דבדי הרוגנים עליך ונקית מאשם, אולם אם האמת בפי העדים, כי נפשך טבעה בכוח מינות, ידוע תדע כי גדול עונך מנשוא ומרה תהיה אחריתך, ויהי אך החל ברוך להצטרק 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 מצמדק מפיו, אשר כתב גם בספר בלשון ספרדית*, ויגזרו על ברוך גדוי הוא החרם הקטן, שיהיה שלשים יום מגודה מחבריו ומכל אדם, עד אשר יעזוב את מחשבותיו ואת חקירותיו ורעיוניו ישליך הלאה יזרם כמו דוה צא יאמר להם. —

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

אבל שלשים ימי הנדוי עברו וחלפו, אך רעיני ברוך ועשתנותיו קשורים בנפשו ובלולים בדמו, אם קרוע יקרע סגור לבו ישפוך את דמו אך לא את רעיניו ארצה, אם נפשו גחלים תלהט יפה אותה, אך לא את עשתנותיו. ויואלו רבני אמשטרדם, לקצוב לברוך אלף זהובים לשנה, אם יעזוב את דרכו בחקירותיו, ולא קבל, כי חופש דעותיו יקר לו מאלפי אלפים זהב וכסף. ויחשבו הרבנים מחשבות איך יכבו שלהבתיה בעודנה רוחשת ולחשת בנחליה, כטרם תפרוץ לתבערת ארץ ומלואה. ויהי בצאת ברוך מבית הכנסת, וידקור אחריו אחד הנצבים שם ברומח אשר בידו; אכן חטא 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 אקוסמה) 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 ובאחיזת ספרי תורה, באזרה נוראה לכל יזיד איש להתחבר עם ברוך לא בכתב ולא בע"פ, שלא יטה לו אדם חסד וחנינה, שלא ידרו עמו בבית אחד, שלא יקרבו לד' אמות שלו, ולא יקראו בספריו כי חרם הם. — ואלה דברי החרם הנורא ההוא :

«בגורת עירין ובמאמר קדישין אנו מחרימים מגדים מקללים ומאררים את ברוך דע עספינוזה בהסכמת קהל בית הכנסת והעדה הקדושה הזאת לפני ספרי קודש התורה עם תרי"ג מצות שלהם הכתובים בת, 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 יסלה לו וחרה אפו וקנאתו באיש הזה, ובאו עליו כל הקללות
הכתובות בספר התורה הזה. אדני ימחה את שמו מתחת השמים, והפלה
אותו לרעה מכל שבמי ישירוף, עם כל קללות השמים הכתובות בספר
התורה. ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום. — אנו מזהירים
שלא יהיה לאיש עמו מ"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 כנפשו להפרד מתוך הקהל, למען ישב בדר וידום כי נטל
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 בנחלתם. הבה! יצא אצא אל מדבר
נורא ביתר נקיון כפים וכור לבב מאשר יצאו אבותינו ממצרים, כי לא
לקחתי מיד איש מאומה; נעזב וגלמוד אלכה לי. לא אתמרמר ולא
אתאונן, ותהי זאת נחמתי בעניי, כי ככל התרגום ושאננם עלי, כי
כחדתי אמרי קדוש, לא יוכלו לפתוח פה עלי כי התגאלתי במזמות
רשע וכסל; נקי אנכי מכל עון וחרף מכל פשע בנפשי!

ויעזוב ברוך את עדת בני עמו, וימצא בראשונה מקלט בכית מורהו
Van den Ende הנ"ל, ויעסוק במלאכת שחיזות זכוכית אור (כי בקש אך
אור, כהערת הפילוסוף העגל) אשר למד כבר (עפ"י מצות התלמוד
שחייב אדם ללמד את בנו אימנות) להיות לו אומנות מלאכת יד
להתפרנס בה בצדקה ובמישרים, וגם לתכלית הקירות 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 אמן בשקידה רבה בפילוסופיא, השיטה של הפילוסוף קארטעזיוס (Descartes) משלה אז בעולם החקירה, וישקוד שפינוזה עליה בהרצות יתרה, וגם הורה אותה לאיש צעיר לימים ושמו שמעון די פֶרֶיעס, ומפיו קרא לפניו והוא כתב על ספר את תוכן עקרי הפילוסופיא היא מבוארת עפ"י דרך המופתים כחכמת השיעור, את הקונטרס הזה ראו אח"כ אוהבי שפינוזה כאמשטרדם ויבקשו מאתו להשלים את הספר הזה, וכן עשה ונתן להם הרשות להוציאהו לאור בשם: "יסודי הפילוסופיא להחכם דעסקארטעס אשר הטבעו על ארני חכמת השעור מאת ברוך די שפינוזה עם הוספה בחקירות מה שאחר הטבע בשנת 1663 כאמשטרדם". ואף אם תעודת הספר היתה אך להורות הפילוסופיא של קארטעזיוס, בכ"ז נראו בו כה וכה רשמי דיעות שפינוזה שלא הסכים בהן עם

(* בימים ההם בראשית המאה ה"ז התהוו בארץ השפלה בקרב הנוצרים כת אחת בתקנת הדת הנודעת בשם: "אנשי הכנסת" (Collegianten) ע"ש שערכו הפלחם בכנסת (Collegia) בלי עבודת כהן משמש ונוסח קבוע, כי אם בהגיון לבם לעצמם. אנשי הכת ההיא נרדפו עד הרמה מחמת כהני הנוצרים, יען אשר כחשו בעיקרי אמונתם, אכן לפי עדות מכיריהם היו אנשי מדות מהורות נקוי כפים וברי לבב. עם האנשים ההם התרועע שפינוזה אחר שעת החרם שלו, ואצל איש אחד מכת ההיא אשר גר בכפר אחד בין אמשטרדם ובין אודערקרקען מצא שפינוזה מנוס ומקלט מפני מרדפיו במרם החרימו אותו, ועמו יחדו הלך שפינוזה אחר החרם לגור רהינסבורג. מקום מושב רוב אנשי הכנסת, ושם מצאו הרבה דבקי קארטעזיוס וחקורי שיטתו בפילוסופיא. על בית מגורו של שפינוזה שם נמצא בשנת 1667 כתבת על פי משורר האללאנדי נודע בהרוזים כאלה:

"לולא אנדה עצה מבנים,
והיו ברי לכב 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 שנתו ברהינסבורג סכבוהו צעירים אשר חשקה נפשם בדעת והטו 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 ומופתיה. שם הספר הזה היה "על האלוה והאדם ואשרו". הכ"י הזה נמצא בין כתביו כמותו, אבל לא נספח אל ספריו אשר הניה אחריו בכתובים ואשר הוציאם לאור רעהו הרופא לודוויג מאיר. ע"כ אבד 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 וואראכורנו, 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 לשנים שלשה ימים בלי ראות פני איש. אחרי כן שכר לו דירה אחרת פחותה, למען יעמיט 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-המדנית" Tractatus theologico-politicus המכיל את כל דברי בקרת על ספרי תנ"ך אשר הורו והוגו אחריו אלפי מבארים ומבקרים כשתי מאות שנים (העג ע'ל 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 בפיחם לבלעו חיים.

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

אמנם ספרו הראשי והעיקרי אשר בו הראה שפינוזה את כל עוזו הגיוני כחריפות מעוררת השתוממות הוא הספר הנוכחי, אשר הגיה בו לחיטיבו ולהשלימו ודקדק בו עד יום מותו, ובפירושו צוה שלא יצא לאור כי אם אחרי מותו, ואף אז בלי שם המחבר.

בשנת 1678 הואיל הנסיך קורפִירסט מפֶּאָלץ 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 בכית 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 לנגדה בתקותו, כתב אליו, כי לא ישתמש שפינוזה ברשיון הזה הנתן לחקירותיו להרוס את יסודי הדת והאמונה השוררת בארץ — וימאן 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 תציב לי להחרות הפילוסופית לכל אתראה כרוצה להרוס את יסודי האמונה אשר החברה המדינית נשענת גם עליה, בשגם מקור המחלוקת ופלטות הדיעות באמונה אינו מאהבת הדת באש קנאתה, כי אם מהפעליות השונות של בני האדם. או גם מהגמיה שלהם לסתור אחד דברי חברו, שבזאת הם רגילים להפוך דברים נכוחים ולפרוע אותם לשמצה — הן נסיתי בכל אלה בעורני חי בודד לעצמי, ואף כי בעלותי על הבימה לדרוש ברבים, — וישאר שפינוזה על מכונו בארץ האללאנד, בארץ ההיא אשר בימים ההם היתה

כגן עדן להשכלה, הארץ היחידה או הראשונה או לחרות הדיעות
והופש האמונות, ארץ אשר שמה מצאו מנוס ומקלט הרבה חושבים
הפשים כחקירותיהם בימים ההם. בשנה היא בהתחלק שוכני ארץ
האָללאנד לשתי מפלגות, אשר אנשי האחת כהרו בשבט מלכם, וראשי
השניה חפצו בממשלת רעפובליק, באו הצרפתים לארץ האָללאנד לתת
ידם אל דבקי הרעפובליק, והמרו מאד את רוח דבקי בית המלכות, אשר
בעברתם התנפלו על ראשי מפלגת הרעפובליק, האחים דע וויטט, אשר
האחד מהם שהוא יֶאָהאן 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 אומרעכט, ויקם שפינוזה וילך שמה
להתראות פנים עם השרים ההם. אבל במרם יבא שמה עזב השר הוא
את הארץ וילך לדרוכו, ויהי כאשר שב שפינוזה אל ביתו, ויאצפו קהל
גדול מתושבי האאג ויסבו את הבית ויאמרו להכותו נפש על אשר
התרועע עם אויבי המלכות, ויתחלחלו אנשי הבית ויחררו הרדה גדולה,
אך שפינוזה לא זע ולא חרד ויאמר אל בעל הבית לאמר: «אל תירא
ואל תחת, אם יתדפקו החמון 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 כחולי שחפת ושדפון (שווינדזוכט, אכצעהרונג), ואך
הסתפקותו במאכל ובמשתה עמדה לו כי לא כשל 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 הצות היום כ"א פֶּעבער 1677 (תל"ז) בן ארבעים
וארבע שנים, אחרי אשר בעצם היום ההוא בבקר דבר עם בעלי ביתו,
ושלח לקרא לאוהבו הרופא מאיר הג"ל, אשר בין זרועותיו נפח שפינוזה
כהשקט רוחו ובמנוחת לבבו את נפשו הטהורה (בהסכם לשיטתו — אמר
העגעל — 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 חתימת ידו, וכן נמצא חומר חותם שלו על מכתבו להפילוסוף לייבניטץ, המונח בהביבליאיתקה בעיר האנובר, וציור החותם הוא קוץ דרדור (הרומז על שמו Spinoso קוץ בל"ר) עם ר"ת שמו (בד"ש: ברוך דע שפינוזה) סביב הקוץ, ותחתיו המלה: Cautē (ר"ל השמר לך!). —

”שפינוזה הלך כל ימיו בדרכי מישרים ומשפט וצדקה עשה” (שד"ל). הוא היה איש שפל רוח בורח מפני כבוד* ההמון הרע הזה, מתהלך בתם לבבו בקרב עלית קיר קמנה. פיו ולבו שווים בעמלו לחתור אל חוף האמת היקרה לו מכל סגלות התכל, מצחו שם נחושה וערפו ברזל להסך בימין בינתו על ענות האמת בלי חת מפני כל. משאון הרבנים לא ירא, מהמון החנפים לא נענה, אך האמת אך היא לבדה חשוקת לבו ותשוקת נפשו היתה.

כפילוסוף אמתי 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 וישטמוהו 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 הגרגר ולזרות הלאה כל זג ושיח תפל, לא ירא מאלהים נוקמים ונוטרים-ככני אדם, ולא חת מכני אדם מיסרים בתגרת יד אלהים, וישב ויחקור ויחפש וימצא ויכתוב רעיוניו בספר וימת**).

בחייו הסתפק במעט, מאד מאד. אוהביו הרבים וביניהם שרים מגיני

(* מרגלא בפיו לאמר : Ama nesciri ר"ל אהוב שלא תחודע.

** ככה נלחצת נפש החכם בעל כרחו להפויץ מעינותיה הוצה אף אם תמות לשהת בגללן, כמו תולעת המשי במשור כפתה, וזכוב מות ביקוד הנר. ”ופצע זה

ארץ אבו לתת לו מתנות כזהב וככסף, 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 והשכונות הוצאותיו אשר נמצאו אצלו אחר מותו, לא עלתה הוצאת פרנסתו ליום כי אם לערך עשרים פפֶעניג שהם י"ב קרייצר במעות שלנו, אם נקרא פעם לזכה משפחה לא הלך. בגדיו לא היו יקרים אכן נקיים. וכאשר רצו אהביו לתת לו כמתנה בגדי חמורות, לא קבל, באמרו פעם כי אך צחוק הוא לכסות במעטה יקר דבר זולל כגוף האדם. כפעם בפעם קטר מעט טאבאק, וברצותו להשתעשע כמעט חמף זבובים והשלִיך אותם אל קורי עכביש, אשר כלכל בקירות חדרו לצורך חקירה במבט 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 זיק בעצמו, עד שאנחנו נמצא נביאים קראו בני אדם עד שנחרגו, השפע ההוא האלהי יניעם ולא יניחם לשקוט ולא לנוח בשום פנים ואפילו הגיעו לרעות גדולות. ע"ז תמצא ירמיה ע"ה כי כשהגיעו מבויון המורים הכופרים ההם שהיו בזמנו, השתדל לסתום נבואתו ולא יקראם אל האמת אשר מאסוהו 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 רוב שרעפיו בקרבו 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 ולשוח, והיה איש רעים להתרועע, ובמרום ישכב התענג בשיח ושיג עם אנשי ביתו, ובשובם מבית התפלה דבר עמהם על אודות דרשות המוסר אשר שמעו מפי המטיף שם, וכבוא עליהם צרה ומצוקה נחם אותם בתקותם על אמונה ודת, והעירם לקבל יסורים כאהבה מאת השגחת השי"ת, וכאשר שאלה אותו בעלת הבית אם תוכל להיות מאושרת בדתה, השיב לה: הן, בתנאי אם תצדק במעשיה ותדרוש שלום ומובת כל אדם.

במות אביו בקשו אחיותיו לקחת להן את כל נחלתו אשר הניח אחריו ולכלתי תמאומה לאחיהם כרוך, בחשבם שנחיותו מנודה בחרם אבד את זכותו בנחלת המשפחה. אבל שפינוזה לא יכול נשוא כי יחשב כמת בעולם המוסרי, ויקרב את משפטו לפני השופטים, וכאשר יצא מלפניהם ספק הדין שיש גם לו משפט הירושה, לא לקח מנחלת אביו כי אם מטה לזכרון, ואת כל הירושה הניח לאחיותיו. תלמידו שמעון די פריעס הנ"ל הפץ לתת לו אלפים זהובים כמתנה, וימאן שפינוזה ויאמר: "המבע מסתפק במועט, אף אני כמוהו". גם השר המדיני יאהאן דע וויטט הנ"ל אשר הורהו שפינוזה בחכמת החשבון, ואשר שאל לרוב בעצת שפינוזה גם בענינים מדיניים (*), היה לו אוהב נאמן ודבק מאה, ובמותו נמצא בידי שפינוזה צואה עם חתימת יד דע וויטט, שלפיה מחויבים יורשיו לשלם לשפינוזה סך מסוים בכל שנה: אולם כאשר לא ישר הדבר בעיני הירשים הרפה שפינוזה מזכותו, ובזאת נכלמו הירשים 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 היורש 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 מוכרה לצמצם יותר את פרנסתי". — העזבוך 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, והיינריך אַלדענבורג מברעמען אשר ישב בלונדון בתור ציר זאכסען, פראָזידענט הראשון בשבת תחכמוני בלונדון, ועמהם כמו עם גדולים אחרים ברורו — (כמו הפילוסוף הגודע לייבניץ הנ"ל אשר בא לעיר האאג לראות את שפינוזה ירחים אחדים לפני מותו, והחכם האשכנזי משיינר הויזען מחבר הספר "רפואת הנפש" *medicina mentis*) אשר שמו בתחלה היה כשם ספרו של שפינוזה אשר כתב כילדותו, היינו "השתלמות שכל האדם" הנ"ל, המורה למדי כמה קבל המחבר הזה טפי שפינוזה, וכן החכם יצחק אורוביה די קאסמרו 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 קושי הבנת שיטתו וכי סתם דבריו ולא פירש כראוי ובקשו ממנו לברר דבריו, אבל שפתי שפינוזה לא ברור מללו גם באגרותיו כי אם שנה ושלוש לרוב את משפטי ספרו כמתכנתם בסגנונם.

את הספר הנזכר 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 בחר מאיר יסחקן מדובר על אודות שיטת שפינוזה,

(*) בשם Compendium grammatices linguae hebraeae אשר התחיל לכתוב בסוף ימיו באהבתו ובהוקירו את השפה העבריה (וגם למלאות רצון רעיו אשר בקשו ממנו תלמוד לשון עברית, שאליהם הוא מסב הדבור כ"פ בספרו הזה, ושע"כ חקר ודרש לרוב רק על הענינים שבהם מובדלת השפה העבריה משפות האחרות, ולא על המשותפים לכל הלשונות הנודעים כבר לרעיו), אבל לא השלים אלא את החלק הראשון ממנו על כללי התכות (Etymologia) וחלקי הדבור (מלבד שם המספר ותארי הפעל ומלות הטעם 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 בטבואו הפך להראות כללים ראשיים בלשון העברית שיש בהם חלוקי דיעות, ולהעיר ביחוד כי בסבת שניי הלשון בשפת דובריה ככל פנות שבטי העם (דיאלקטאפדערישענעהיים) נתהוו הרבה מקומות סתומים וקשויי הבנה במקרא. וכבר העיר שפינוזה בספרו על התורה (Tr. theol. polit.) פרק ד' סי' מ"ו כי להבנת המקרא כראוי נחוצה ידיעה ברורה בטבע ובסגולות הלשון ובקורותיה ובסי' מ"ה שם הוא הולך ומונה את הסכות מפני מה ואיך נולדו ונשתרכבו שגיאות הבנה בתנ"ך, וכי רובן מקורן בטיב דקדוק הלשון: פעם נתחלפו האותיות שהן ממוצא אחד, המורה על מציאות הרבה סגנונים (דיאלקטע) בלשון העברית; ופעם מפני היות למלות הטעם היותר רגילות בשמוש הרבה הוראות, ע"ד כי שמשמש בארבע לשונות, וכן ו' החבור; וגם מחסרון הבנה בדרכי הפעלים בשנויהם לזמניהם נשאר הרבה סתום וחתום, ומלבד כל זה לא היו מעיקרא במקרא מצוינים סימני התנועות והטעמים עד ימי בעלי המסורה.

עקב הסכות האלה, אמר שפינוזה, נתקשה הבנת המקרא ויצא לרוב משפט מעוקל; ואך אז יהל אור בהיר על ספרי הקודש, אם נשים לב לשנות שיטת הדקדוק, להראות טיב הלשון וסגולותיה ממקור הגיון רוח השפה, ולא ממקור סדור מלוחיה ותכותיה מלוקטות אחת לאחת בתנ"ך, בלי בקדת והפישת הגיונית, כאשר עשו הרבה מרדקדים, אשר מקצתם מוניר שם שפינוזה בשמותיהם.

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

אך ספרו "על האלוה והאדם ואשרו" הג'ל' וספרו על הקשת עפ"י חוקים
מכעיים והנדסיים אברו, ונמצאו אה"כ בהאלאנד בשנת 1860 ויצאו

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

בספר הזה נראה איך גם בתורת הלשון סל"ל לו שפינוזה מסלה חדשה, וסר
מדרך המדקדקים היתודים והנוצרים אשר בימים ההם. היותר וקר בחידושו הוא
הכלל החדש שלו: "כל תבה בלשון עברית, חוץ ממכמה 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 המדקדקים הראשונים, שהם מתחילים מן
הפעל ומעריכים הכל לפי אותיות השרש פעל, לא כן שפינוזה שלדעתו הג'ל' מקור
השם הוא בכל חלקי הרבור, לכן הוא מתחיל מן השם וטסים בפעל שגם בו כח
השם (שעל כזה העיר כבר הר"א אבן עזרא באמרו יש כח השם בפעולה כמו אם
בריאה יברא וכיו') והיה לו המקור כמו שם לכל הלכות נטיותיו במסויכות.

והעיר החכם Bernays כי החדוש והשנויה הזה בדקדוק הלשון לשפינוזה מתאים
ומסכים אל שיטתו בפילוסופיא בספרו העטהוקא, שבו הראה לדעת באותות ובמופתים,
שאינו עצם אלא אחד הכולל ומכיל את הכל, ולעצם הזה משיגים שהם תוארים אשר
השכל מכיר בהעצם מפני שהם מהותו, ויש לו עוד מקרים שהם תכונות 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 אז שם הפעולה (גם בפי המדקדקים הראשונים). משיגי
ומקרי השם העצם הכה התוארים והבינונים ביחוסם להשם, תוארי ומקרי המקור
בשם הפעולה כלולים במלות המציאות איכות הפעולה (אדווערבוס). ושם היחס
(פראפוזיציון) עומד בתוך וממצע בין שני מיני השמות ההם.

ולפי"ז 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 (אמריבוטיף) 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 (אינדיציטיף) ו. שם מקרה ותואר
הפעולה (אדווערב).

לכל המלות האלה ישנן איכות השם, שהן מין רבוי משקל ארטיקל ונטיה.

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

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

המושקל נופל בכל מיני השמות. כל דבר יכול להיות מבטא אם בפני עצמו היינו כנפרד או ליתר באור ביחס לאחר היינו כנסמך או בהצטרפות. תמונת הצטרפות כזו בתורת הלשון נתהוו בתחלה במקורים ובכינוים המצוינים פעולות כעין הפעילויות הדבריים, באשר כל פעולה צריכה להיות מבוארות ע"י איזו הצטרפות אל הפועל או הפועל, שע"כ השמות האלה אך לפעמים רחוקות יבואו כנפרד, 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, ולכסוף גם לאשכנזית.

ג. שימת שפינוזה.

פתיחה.

כבר נחלקה הפילוסופיא הקדמונה בכללה לשתי מפלגות, שהן שימת התפשטות (Reale) ושימת המחשבה (Ideale), לפי מה שנמתה ההשקפה ביותר או ביחוד לקצה האחד או השני, כי הקדמונים חשבו 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 וחטומה 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 מכרר שפינוזה ע"י הפש מחושב במקרא וע"י הרבה לוחות, ובכלם נראה איך רוח שויטתו בפילוסופיא מרחפת על ספרו בתורת הלשון, וחבל על אשר לא עלתה בידו להשלים גם את החלק השני על שמוש הלשון, כי בזה היה כוחו 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 מכח הרוחני המסתתר הזה. וכזה הרוח אינו גשמי וגם החומר או העולם אינו נחשב כאלהות, בדרך ההנחה הזאת התהלך שפינוזה ברחבה לפתור חידות מני קדם על דברת האלהות התבל והאדם.

ה א ל ו ה .

ישת חשך סתרו סביבותיו סבתו „Dieu ce cache dans le détail
de choses humaines, חשכת מים עבי שחקים ;
et il se dévoile dans l'ensemble“ . מנונה נגדו עביו עברו ברד וגחלי אש“ .
(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 קרבי וקמוסה 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 היודעת לחבק אותה בכללה — כן שמת שפינוזה במחקרי סוד האלוה והנפש והתולדה, המוקה במסכת ארג משכיות ההגיון, מתהלכת

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

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

* הסבה העיקרית שבשבילה רוב קוראי ספר העטהיקא לשפינוזה לא באו עד הכונתו ולא ירדו לסוף דעתו, שע"כ רבים הוציאו דבה רעה עליו ואמרו שכפר בעיקר ואין אלהים כל מומותיו, ומבאריו הרבים נפלגו בדעותיהם. על אודותיו 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 למודי והגיוני בדבורים משולבים איש באחיהו ידובקו ובמשפטים יתלכדו ולא יתפרדו, כי אם סדר את הקשיו בדרך למודי הגימטריא, שהיתה בעיניו כמו בעיני קארטעזיוס החשובה והברורה שבכל החכמות, והמשפטים נפזרו לרגלי מופתיים הגה והנה, עד שד"מ להבנת איזה משפט בחלק הראשון נחוץ למוד אחר הנמצא בחלק החמישי, ושפינוזה הניח אל הקורא לקבץ את נדחיו ולקרבם אחד אל אחד לשיטה שלמה, על כן דבריו לעו בעיני הקורא את העטהיקא 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 אחוזים ודבוקים זה בזה בכריהי ברזל הגיון כביר, המכריה והמאלץ את הקורא ואחריו כל אדם ימשוך להסכים עמו בכל היקשיו ומשפטיו ודיוקיו ותוצאותיהם לכל הקותיהם, וכאשר ירבה הקורא לשנות ולשלוש ולמלכל בדבריו, כן תגדל אהבתו וחבתו להחושב יקר-רוח הזה.

ה ת ב ל.

"יסוד דעת שפינוזה היא היות עצמנו והעולם המוחש חוצה לנו דברים בלתי עומדים בעצמם, אבל מקרי העצם הכלתי בעל תכלית העומד בעצמו לבד, להיות בלתי אפשר שציור אחד מושכל אל העצם הכלתי בעל תכלית יצא אל הפעל נפרד מעצמו וחוצה לו, ושאינן 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 בגבעת 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 כאמת עצם עומד בעצמו, להיותו 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 הכלתי בעל תכלית, אחרי אשר הניח שני תוארים בלתי בעלי תכלית, ר"ל התפשטות והשכלה בלתי תכלית, ואל זה הוא רומז כמאמרו: האחד הוא הכל; או יאמר קבוץ גשמים ושכלים במספר בלתי בעל תכלית, הוא כלל אחד בלתי בעל תכלית לבד, ואל זה הוא רומז כמאמרו: הכל הוא אחד" (הרמב"ן מן בהעקת ר"ש מימון שם).

"כל מכלולי השמות למיניהם הנמצאים במלא התבל 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 ולאפי אלפים מדרגות ומעלות בין יצורי התולדה אשר נכראה כצלם אלהים — התולדה היא

אל נפלג בגדולות אין חקר ובנפלאות אין מספר — כמו אבן זכוכית מקוצעה כפעמותיה, אשר נוגה ברק אור אחד יזריח עליה שבעה עינים, ושבעת הצבעים נוצצים בערפלי טוהר כמראה הקשת בענן; ככה התחלק זוהר השמל האלוה לאלפי רבבות חיות הקודש, לרוחות ונשימות ותנועות עד אין קצה, וכמו בהתאחד שבעת הצבעים ההם ישובו לנוגה בהיר בראי מוצק אחד; כן בהתאסף יחד כל ניצוצות תנועות החיים, נביט בחרדת קודש אל תמונת אל עליון קונה שמים וארץ. — תבנית היכל העולם הוא ראי מלומש במראות האלוה, ומעשה הנפשים הפורחות והתנועות המרחפות בין קירות הדריו הוא צבעי רקמתים רבים ועצומים מנוגה ברק אל אחד בתכלית האחרות, לו ייטב ויכשר פעם בעיני רצון שדי לשבר ולמצפץ את אבן הזכוכית המקוצעה הזאת, או יפול וינתץ קיר מסך המכדיל בין האלוה ובין התבל, כל התנועות תקפצנה אל מקור הצמצום והאצילות, כל הנפשות תתחכנה לנפש אחת בב"ת, כל אשר הנחלים ישתפכו במקור הים האחד, כל מיתרי הכנור הנעים הזה יתערכו לקול אחד, והיה ה' אחד ושמו אחד — תשוקות איתני 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 שימת שפינוזה אין מקום להאמין ברעיון בורא ונברא, מוגבלים בזמן ומושגים בפרוד כשני עצמים פועל ונפעל, באשר לפיהו הכל הוא אחד בלי ראשית וכלי תכלית, האלוה הוא בורא תמיד בלי הרף בלי חֶשֶׁךְ ובלתי גבולות 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

בלחץ נעלמות בו כנחו במציאות דקה כמו ניצוצי אש באבן החלמיש
קודם הכאת הכרזל עליה.—

ה א ד ם.

תכונות מתהפכות ומתנגדות כשבע נפש האדם: משתוקק או מְגַעַל.
מתאוה או מְזַהֵם, חפץ או מְמַאֵן, כוחר או מואס, אוהב או שונא, מרחם
או מתאכזר, רך ללב או אמיץ רוח, וכנהה תחבולות מתהפכות מן הקצה
אל הקצה (ח"ג שער הגדרים) אשר עוררו רעיוני פילוסופי כל דור
דור, הן הרהיבו עוז נאדר ברוח שפינוזה, לחקור אחר תכלית פשר
החדה הסתומה והכמוסה הזאת, וילבש גאות רוח ונפש, ויתאזר עוז
השכל ודעת, להבקיע במטה בינתו, החדה כפצירה רפים, גלי משברים
זועפים האלה, ויכתר אותם בתוך כהנתק פתיל נעורת, ויעפיל הלאה
בין נד סלעים מוצקים מימינו ומשמאלו, לעלות נכחו אל פסנת ראש
האחדות, אל שרש שלשלת היצירה, אל קשר פתילי מעדנות הכריאה,
אל העצם (Substanz) הראשי היחיד (ח"א למודיו 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 נו, 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 רבנות 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 וכלתי בעל תכלית (שם
ה' י"ט כ"א) מוחלט בשני סוגי תואריו השכלה והתפשטות הכלתי בעלי
תכלית בכחינת הצטרפותם בעצם האלוה, אבל הם בעלי תכלית כנחינת
הצטרפותם במקריהם, בכל רבנות אופני התגלות עצם האלוה בתוארים

ובמקרים שונים ומתחלפים בזמן ובמקום הוא אחד כללי בתכלית האחדות, מחויב המציאות (שם ז' י"א) ומוכרח בפעולותיו לפי חוקי טבעו (שם ב"ז ב"ט ל"ב) חותם תכנית הישות בלי תכלית, כולל האחד ומאחד הכל, ואיננו היצוני אלא פנימי, כל המקום שוכן בקרבו (שם ט"ז) יהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" — כל יצורי התולדה, גשמים מתפשטים ורוחנים משכילים, המה רק תואריו ומקריו להתודע ולהתגלות על ידם כח היותו 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) להכירוה גם בכחינת ההתפשטות, מקור כל רוחני הוא פלג משיג המחשבה, כי כל הפעילות 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, ובכן נפש האדם היא בת זוגו של גופו, או הנפש היא דמיון הגוף (שם), והאדם יצור אחד בשני פנים או שתי קרנ'ים משמש אחד, ושניהם בכחינה פרטית, כמו כל הנמצאים הפרטים, המה מקרי משיגי העצם הנצחי והיהידי הכב"ת.

בכל הקשר האמיץ אשר בין הגוף ובין הנפש לא תשחת הנפש במות הגוף, אבל גם חיה כל תחיה כמובן המוני — נפש האדם היא רעיון האלוה בכחינת שרשה במשיג המחשבה, גם דמיון גופו בכחינת אמצעותה במשיג ההתפשטות. בכחינה הראשונה היא נצחית ובלתי זמנית כמו אביה האלוה, בכחינה השניה היא מוכרחת לעשות רצון קונה בגו החמרי והזמני, להיות לו לעזר כנגדו בכל תחבולותיו אשר יתהפך בהן בימי חייו הבלוי, ואביה השליכה מחייה הנצחיים אל מפעלי עפר ואפר, ותצא מחיקו להיות סוכנת לבשר ודם כמענה האדמה, לרנוש 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 מרתוקות החומר, ושבה אל חיק אביה. וכך הנפש בכחנית הפעליותיה בצירוף גופה בהבלי דמיוניו ותשוקותיו בכזיב הפציו ובמסבות אהבתו שנאתו וקנאתו. תמות אתו לשחת ויחד על עפר ישכבון עם כל תעותועיה מקדם ומשאות שוא מדוחיה מימי הארץ; אכן בשרשה הודך והמזוקק, כשכיב 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 להשגת הדברים: ע"י דמיון הנולד מחקויי 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 והתנוגה. כל ההפעליות האחרות הן רק תולדותיהן (ח"ג שער הגדרים), וכולן מושלות באדם בעל כרחו, מדעתו ושלא מדעתו, והאדם אינו ארון ומושל נגיד ומצוה עליהן, הוא מכיר ורוצה את הטוב, וכי" 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 ובחנכו למושול על הפעליותיו, להתגבר על נטיותו ועל הפצו ע"י הכרה אמיתית וידיעה מספקת בכקשת התועלת לחברה האנושית באחדות המדינה, בהשתדלו לרדוף לדעת את מקור הפעליותיו, ויותר שהאדם יודע ומכיר את טיב ומכע הפעליותיו, יותר יש בכחו להתגבר עליהן לכבשן לפרוק את עולן מעל צוארו ולהיות חפשי מהן (ח"ה א'—כ').

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.

בחסכם 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 חפשית בה; גם התלמוד הוא נתן אך עצה טובה לאדם שלא ירבה לחקור מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור, אולם אינו אוסר את החקירה וההגיון, שבאמת אין מהות הדת בחקירה (אעפ"י שהיא מותרת לכל אדם) כי אם בידיעת ובמעשי חקי המוסר והמדות, כי זה כל האדם, וזו תכלית ספרי קדשנו, ושפינוזה הולק על קצת חוקרי עמנו המשתדלים לבאר את המקרא על פי התבונה או על פי חכמת הטבע, כי זו לבד וזו לבה, 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 אחזה וריעות באחדות החכרה האנושית (בספרו על התורה).

יסוד חקי הדת והמוסר להאדם הוא: אהוב רעך ואלהים! בכל אשר תצוה הבינה כלבד 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 וחשק אמיץ. ובכן הכרת האלוה היא השתלמות השכלת האדם, הדר הנפש בתכל ויהוד תכליתה בארץ. לרגלי הכרת האלוה תָּפְּחָה שמחה היותר זכה וגילה היותר טהורה, א"כ מקור השמחה הנעלה הזאת הוא האלוה, מעין נאמן לא יכזב לנצח, מימי ישועה אשר מהם נשאוב בששון עולמים, על כן נאהוב את האלוה בכל נפשנו ומאדנו, האהוב את האלוה, אהוב 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 ושלוה.
 כל חבר ידידות ורעות, ובחיקה יִכְכְּסוּ 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 חקר אלוה, וביתר
 שעריו מדבר על תורת האדם, כן שפינוזה אחרי אשר בחלק הראשון
 מספרו מתעסק בחקר אלוה, יורו ארבעת חלקיו האחרים תורת
 האדם או חובת הלבבות (Ethik) כמדות ודרך ארץ וכו' תמיד
 במבט עליוני אל חקירותיו כאלהיות.

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, כאופן שיהיה השכל קו למעשיו והדעת משקולת
 לעלילותיו.

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

ברוח בינתו יתגבר האדם כארי על תאותיו, ובכח תבונתו ישתדל

(* כמו"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"ב, 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 בהתגבר עליו סבות היצוגיות המתנגדות למעו" (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 בשבילם מה שלא יבקשו גם בשביל 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"ו).

"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 בטבע איש אל אחיו בהכרח" (שם למוד ל"ה).
"הטוב שמתאוה 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 המייעד את בני האדם לחיי שלום בחברתם הוא מועיל, וכחפך רע הדבר המגרה מדנים בחברה המדינית" (שם למוד 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 חיוו על פי הבינה הוא משתדל בכל יכולתו לגמול לאחרים אך טוב והסד ואהבה תחת שנאתם קנאתם כעסם ובזיונם וכו' לנגוד" (שם למוד מ"ו).
 "אדם בעל נפש אינו שונא לשום אדם, אינו מקנא בשום אדם, אינו כועס ומתקצף על שום אדם, אינו מבזה לשום אדם, וק"ו שאינו מתנאה" (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 המפְרַת את האלוה, השתלמות שכלנו היא בלבד להכיר את האלוה ומשיגו ואת מפעלותיו היוצאות בחכמה מטבעו (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 מרחם ומשאם וריבם של אחרים ולהשתדל בכל כחו לעשות את המביא לידי שלום ואחוה וריעות בחברת בני האדם" (שם משפט י"ד).

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

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

"בבכרת רעים ישמר האדם מהוציא דבה רעה על הבריות, ולא ירכה 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, באשר אין אנו אלא חלק מכל הטבע אשר לרגלי 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 לכא בחיים, למען יתעורר מהם הכח המדמה שלו, ולא ימושז 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 כהיר וברור הוא אוהב את האלוה" (ח"ה למוד ט"ו).

* משפט נעלה ונשגב בתכלית התעלות נפש האדם לחיק האלוהות, מרת הסידות שאין למעלה הימנה, מדרגה גבוהה בהסתכלות האדם בחייו, תמוכה ונשענת על הלמוד ט"ו בח"א שהוא: "כל מה שיש בעולם הוא שוכן בקרב האלוה ואי אפשר להיות נמצא או מדומה דבר בלעדי האלוה", ולפיז מתעלות כל מחשבות האדם ועשתנותיו ורעיוניו וכל שרעפיו בקרבו ככל אשר יפנה ובכל אשר יעשה אך אל האלהים בלבדו, והאדם בשכתו בכיתו ובלכתו בדרך בשכבו ובקומו יחשוב והגה 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 כחיי עולמים. ויען אשר הגוף והנפש צמודים ילכו באורה החיים יתלכדו ולא יתפרדו בכל עניניהם, ע"כ בגוף 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 אשריהו בעוה"ז ובעוה"ב, כי עם כשרון הגוף בעוה"ז יגדל כשרון הנפש והשאתתה לעוה"ב (ח"ה למוד כ"ג ל' ל"מ). —

האוישר אינו שכר הצדקה כי אם הצדקה בעצמה, ואין לאדם חלק בהאוישר בשביל שכבש את תשוקותיו, כי אם מפני שיש לו חלק בהאוישר 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 קארטעזיום ופילוסופים אחרים החלה כבר רוח הפילוסופיא לפעמהו בעוד רעיוניו שקועים בספרי חכמי הקבלה.

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

** הוא פתגם קרמוני לאמר: Mens 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 לעמוק 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 כתולדותיו¹).

אכן בהעמיקו יותר בדבר מצא כתמים גם בשמש בהיר הזה, אשר בחד שכלו וכחריפותו הניח כמאומתים גם יסודות רעועות, כמו הנחתו של החלק המוחי שקרא לו צירבעלדריזע, אשר התלוצץ שפינוזה ע"ז בהקדמת החלק החמישי מספרו הנוכחי, בשגם במצאו כי קארטעזיוס גזר אומר. "שלוש נפלאות הן בעולם שאין להרהר אחריהן ואלו הן: כריאת התבל יש מאין, כחירת 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 שרש עמוק בלב שפינוזה, ועל אדני קארטעזיוס התיצב בהעפילו לעלות למרומי הררי ההגיון, ועליהם כונן את עמודי שיטתו בצורתה ובחמרה, והרבה יסודות ראשיים ועקריות קבל שפינוזה מקארטעזיוס, והסכים עמו כשרשים רבים, עד באו אל ענפי אחדות האלהות, שכזה נפרד ממנו שפינוזה באשר הוא יהודי בעל אהדות מוחלטת, וככת 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 למשיגי האלוה, והוסף להחליט שהמשיגים או התוארים הם באמת רבים מאד בלי תכלית למספרם, אם אמנם אך שני אלה מושגים לשכל האדם — כי אין בכח האדם להשיג את האלהות בכל היקפה הגדול ער בב"ת — והוא רק מבשרו יחזה אלוה, ר"ל שיושיג 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 קארטעזיוס⁽²⁾ מעט מעט כפי מצעדי חקירתו ושב אל חכמת ישראל וסופריו, וממעניותיהם שאב מימי רעיוניו בתשובת השאלות ההן.

בעיקר הראשון שהוא בריאת יש מאין מצא בהרבה חכמי ישראל המכחישים זה⁽³⁾ וחושבים אותו לדברים נמנעים 'אפי' בחוק הכורא

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

⁽²⁾ וכאשר שאל אֶלְדֶּנְבוּרְג את שפינוזה, איזה חסרון מצא בהפילוסופיא של קארטעזיוס ובאקון? השיב כי חסרונו ח יותר 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 הוראתה כמו ברירה או התחדשות ע"ד אם בריאה יבא הי' וגוי שריל גזרת דבר וכריתתו מדבר אחר (עיון הראב"ע כפי 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 הרבה על שאלת ידיעה ובחירה, ואיך התקשה גם הרמב"ם בח"ג פ"ג להשוות את הבחירה באדם עם הידיעה כאלוה 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 פמ"ו), וע"ז רומז גם שפינוזה בח"ב למוד י' ע"ש בפלפוליו ע"ז.

⁴) שגם אצלו נמנעות כי לנמנע טבע קיים כמי"ש הרמב"ם ח"ג פמ"ו וח"א פע"ה, ור"ה קרשקש בספרו אור חי פ"ב ב"ג פ"א — "שמה שלא יצויר מציאותו אצל השכל לא יפול עליו שם היכולת (באלוה) ולזה העדר היכולת עליו איננו ליאות כלל", והרמב"ן בבאורו לשיר השירים "ואין קוצר בחוק הכורא ית' כשלא יברא דבר מלא דבר כמו שאין קוצר ביכלתו כשלא ימציא דברים הנמנעים שיברא מרובע שיחא 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 מהחלטה קארטעזיוס שאין נמנע בחוק הכורא שיעשה כי שלש זוויות משולש לא תהינה שוות אל שתי זוויות נצבות וכו'.

⁵) בתולדות שפינוזה הזכרנו את ספרו הנ"ל בשם "יסודי הפילוסופיא לקארטעזיוס עם הוספה בחקירות מה שאחר הטבעי", והנה בהוספה החיא (Cogitata metaphysica) רצה כבר שפינוזה (לפי הערת הרב דר. יואל) להשתמש בלמודי חכמי ספרד בפילוסופיא להשלים ולמלאות בהם את הקירות קארטעזיוס, ונמצא שם בפרק "על הכריאה" שמדקדק שפינוזה בכבטא "כריאת יש מ אין" המורה לדעת איוז פילוסופים כי גם האין הוא דבר-מה וכו'. כיון בזה על הרמב"ם י"ג לשני ור"ה קרשקש מאמר ג' כ"א פ"ה והמקובלים על הומר היולי שנקרא אין וכן ספירה כת ר נקרא אין שעכ"ז המכוון כריאת יש מאין, ועיון ע"ז עוד בספרי מנחם הבבלי עד 68 באריכות.

ובזאת נתכונן כי שיטתו של שפינוזה היא יהודית⁶ מעיקרא ומתחלתה עד סופה.

ככה שני עמודי התנ"ך אשר שיטת שפינוזה נשענת עליהם על אדני חכמי ישראל הטבעו, הלא המה העמוד האחד בחקר אלוה להשיג את האלוהות כעצם יחידי הכולל את הכל, שבו הוא מזכיר בעצמו את העברים הקדמונים עם מסורותיהם; והעמוד השני בתורת האדם אשר כל יכלתו להתגבר על הפעילותיו היא האהבה הרוחנית להאלוה, כפי שנזכרת בס' אור ה' לר"ח קרישקש.

יסוד ושריש שיטת 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 היחידי לבא עד תכונת הגיונו, וע"ז צוחו קמאי ובתראי ונתנו אותו לכופר בעיקר ובעל חומר (אמטעיסט או מאטעריאליסט או פאנטהעיסט וכדומה). אולם התאחדות האלוה והטבע היא מתאימה עם ספרי קדשנו 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 כהשבו: א ל ה ים בנימ' ה ט ב ע. ובשנת תס"ה(כ"ח) שנים אחרי מות שפינוזה) זו שאלה נשאלה מלונדון לפני הרב צבי אשכנזי הנודע בשם חכם צבי (ראב"ד כאמשטרדם ובאלטונא) הלא היא כתובה עם תשובה בצדה בשו"ת חכם צבי סי' י"ח וזו לשונה שם: ש א ל ה וכו' החכם המרומם 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 אך התנהל שפינוזה בחקירותיו לרגלי חכמי ישראל.

שערי שמים (בלוגדון) דרש וכו' שאמרתי בישיבה שהשם יתברך והטבע והטבע והשם יתברך הכל אחד אומר אני שכך אמרתי ואני מקיימו ואכריחנו מאחר שדוד המלך מקיימו וכו' אבל צריך לידע (המו אזניכם יהודים מפני שהוא העיקר הראשון מאמנתנו) ששם טבע הוא מהמצאות האחרונים וכו' שהקב"ה עושה כל אותן הענינים שאנחנו קוראים טבע וכו' ואותו הדבר שהיא השגחה הוא שקוראים טבע וזהו שאמרתי שהאלקים והטבע והאלקים הכל אחד דיעה זו היא דיעה ישרה חסידה וקדושה ואשר לא יאמינו בה הם קראים ואפקורסים וכו' — תשובה ה: רואה אני את דברי החכם המרומם והנעלה גר"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 חשבנו המערערים שלא יתכן לכנות מעשה השי"ת יתעלה בשם טבע וכו' הנה הרב הגדול וכו' שלי"ה וכו' כתב וכו' כי שכר עושי מצות ה' ועונש העובר עליהם הם טבעיים וכו' פה אלמונא טו"ב מנחם שנת תס"ה עכ"ל. וכן שפינוזה הניא בפירושו באגרת 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 הנ"ל טובן הטבע איננו כח ענך 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

(* וזוה מסכמת דעתו לדעת המקובלים הקדמונים המחליטים כי הספירות הן כלים (אטמריבוטע, מאדי) ולא עצמות, ומתנגדת לדעות בעלי עצמות בספירות ולדעת המקובלים האחרונים החושבים כפאנמעאיסטיים גמורים כי האלוה והעולם אחד הוא, כדברי הרב בלארי בספרו למודי הנביאים לאמר: "ויקרא 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 כעין הרי זה בא ללמד ונמצא למד, ובוזרה הלשון: "וכך אנת תסתלק מנייהו אשתאר כלהן שמהן כגופא בלא נשמתא" ועוד שם: "רכון עלמין אנת הוא דאשקי לאילנא בהאי נביעו כנשמתא לגופא דאיהו חיים לגופא". ובספר הכוזרי מ"ד ג' "וכבר דמו הפילוסופים העולם כאדם גדול והאדם בעולם קטן, ואם הדבר כן האלהים הוא רוח העולם ונפשו ושכלו וחיותו כאשר נקרא ה' העולמים"; דיעה שהזכיר כבר אפלטון והגודעת בשם: (Weltseele) Anima 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 ודבק בכל ויחדש בכל אותות ומופתים". וכן אמר (שם כ"ב כ"ח) "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 — מוכח בספר "דבריו שלום" על הקבלה ח"ר צד 57 מהה' המקובל מר"בני מוילנא.

(* כמו שהעירו ע"ז החכמים בערטהאלד אויערבאך ור"ש זקש איך שיטת שפינוזה כלולה בלימודי הראב"ע המפורסם במיאוריו ובספריו, וכמו שהפילוסופיא של הראב"ע כלולה בבאוריו לספרי הקודש, כן נשקפת שיטת שפינוזה באלהות מספרו אל דקרוק הלשון העברית כנ"ל ומפורשוו למקראי תנ"ך בספרו על התורה, כי גם בבאור המקרא הלך שפינוזה לרוח הראב"ע כמ"ש הרב פיליפון: „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 כספרו מונה"ז שער חכמת המסכן מצא בכיארורי 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 היות מושכלת ומוחשת 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 מ"ז: "שאם נקה שתי המחשבות הללו כמו שהן בתחלת הציור היינו שלכל אחת מהן בשכל מציאות בפני עצמה היינו שיחיה הבעל תכלית עומד קיים והאין סוף חוצה לו (ר"ל פרוד האלוהות מהתכל) ושני לו, הנה אין לנו כזה 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 כעצמו סוף ותכליתי וכו' והנה הסתירה מבוארת להם, והציור המחשבי עושה כזה הפך מכוונתו כשהוא מפריד את האין סוף לגמרי מהסוף עושה אותו כעל 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'.

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

הנה בספר מלחמות ה' להרלב"ג ע"ד הנבואה ובבאור נסים ונפלאות בדרך הטבע, ד"מ השב צל המעלות אחרנית אצל יחזקיה אשר באר שפינוזה בספרו על התורה פרק י"א בבאור דומה אל הרלב"ג ח"ו פי"ב בסגנון הלשון "ענן תחת השמש", וחלק עליו בבאור 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 בס' מלחמות ה' ו' א' בזה"ל: והמשל שלא יאמר לאיזו תועלת היו זוויות המשולש שוות לשתי נצבות.

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

עוד חקר ודרש שפינוזה בהרבה ספרים אחרים מפילוסופי עמנו כמו בספר דרך אמונה לר"י אברהם בילבאגו, ובספרו ר"מ גרבוני ור"י כספי, כמו שהעירתי בספרי על הנבואה הנ"ל, ובודאי נודע לשפינוזה גם האפלטוני היהודי ראש חכמי ספרד הוא המשורר האלהי ר"ש אבן גבירול בעל "כתר מלכות" שבו נמצא, לפי הערת החכם זקש, כבר יסודות שיטת שפינוזה, כי שני המשיגים העצמיים והנצחיים אשר לשפינוזה שהם המחשבה וההתפשטות כנה אבן גבירול בשמות 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 כספרו Schopenhauer המכרר 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 כפלויש הנפש בגוף והתפשטה בו והוא המניע והמהניג 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 להבנת 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 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, והמתכוונן היטב ימצא בזה כבר דעת הפילוסוף אשר הרעיש את כל העולם ברוך די שפינוזה, כי גם לדעת הרמב"ן האל לברו הוא הנמצא האחד המחולט 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 מ'חשבה בלתי בעל תכלית — והיולי הארץ — הוא הנקרא אצל הפילוסוף הזה התפשטות בלתי בעל תכלית — ופעם אחר

(* ההגיונית של הראב"ע והרמב"ן עד ר"מ קורדוארו, אך לא הדמונית של האריי ור"ח וסאל 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 הג"ל את שפינוזה בין המקובלים האחרונים ואומר "אח"כ קם החכם הגדול בתבונה וחד השכל, אשר לחכמתו כל החכמים

אי"ה אכאר איך נשתלשלו דיעות כאלה לאט לאט מנכירול לראב"ע ומראב"ע להרבמ"ן ור"י עזריאל ור"י לטיף 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 נער עברי רפה-לח וידוע-חולי ופירש אנפי רוחו על כמתי תבל ומלואה. לחבק בהגיוני לבו זרועות עולם, למוד בשעל ישכלו ענינים רמים

יחלו ר' ברוך שפינאצא במדינת האלאנד, אשר מלא כרסו בקבלת האר"י (!) ובנה בה 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? שכי' לא כסברת קצת החושבים שנשאר בלבו של שפינוזה איוה טינא ורגש מר על בני עמו אשר רדפתו עד הרמה, כי לא יתכן רגש כזה בלב בעל נחת רוח ונפש נחה ויפה ורצויה כשפינוזה אשר גזר אומר שמהויב האדם לגמול אתה תחת שנאה ולאהוב גם את שונאיו ולהרחיק מלבו כל רעיון שפנה ונקמה, כי אם לסלות ולמחול לשונאיו ולאויביו את כל הרעה אשר עשו לו מהכרח טבעם האנושי שאין אדם שליט ברוחו ובהפעליותיו כל עוד שאיננו מתנהג בחייו על פי הבינה. אסכם התשובה על כיו היא שמאחר שלא כתב שפינוזה את

ונשגבים. בכל קודש יגע ובכל נשגב יחרוה, ועל אל אלים ידבר
 נפלאות — אראלי מרום ששו לקראת העלם הזה כנילת אף רענן,
 השתאו בחרדת קודש על זעיר היצור בצלמם נכרא, איך עם נשמתו,
 חֶרְתוּ הצעירה כצבאות השמים, יעפיל עלות פסגת הררי אלהים, ומעמ
 קט רוחו אשר נפח האלהים באפו ישתער כרוח סועה בכל אוצרות
 הנפשיות — שמחו מלאכי שלום האלה ויקראו: ברוך כבוד ה' אשר חלק
 מחכמתו לאנוש רמה ואצל מרוחו לבן אדם תולעה! — לא כן מלאכי
 דומה משרתי מלך בלחות, המה ראו כן נדהמו אחזו שער ויתנערו מאבני
 שאול תחתיה, שרקו כיליל ישימון ויגיעו ראשם מלא תלתלי צפעונים,
 הרגיו מלך בלחות מכסאו הנסעד על ערמות עצמות יבשות; בנות
 תפתה ועלמות עלוקה, פרועות שער ראשון ופרומות בגד בשרן, רצות
 ושבבות במלאכות אָמֵן לילית בתמהון לבב ובקול מר צורח: מה אנוש
 עפר ואדם אפר כי יתהרה עם בני האלהים ממעל ובילדי תופת מתחת!
 מה לעמלף הלז כי יעזו מצחו מנקיקי גבי חומר וירים ראשו בין חיות
 הקודש! — והנה אשה אחת, צנומה ושודופה כעץ יבש, דלה ורזה
 כשריג עצמות וגידיים במסכת צלעות חרות, בעלת אלף עינים רוצעות
 כה וכה כמראה הברק ומזרות לפידי להבה; האשה הזאת ושמה ק נא ה
 נישאת ממעל לארץ על כתפות נערותיה ש נא ה ו נ ק מה, ותבא ותתחמק

ספריו בשפה עברית לפני קוראים מבני עמנו — כאשר היה אולי עושה לולא
 הדיחהו 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 הכמי עמנו ידועים להם
 בשם "פרושים" או "עברים" ואשר ענין הכרית החדשה קודש להם כענין הכרית
 הישנה, וכן הגה גם בנו של אותו הצדיק דון יצחק אברבנאל הוא הרופא התכם
 דון יהודה אברבנאל בספרו על האהבה אשר כתב בלשון איטלקית בשם Dialoghi
 d'amore שהזכיר שם עלית יאהאנעס השמימה אצל אליהו התשבי וכדומה; שבעבור
 זה חשבו רבים עליו שהתנצר, והוא באמת נשאר דבוק וארוק באומתו ובאמונתו
 כידוע, ורק מאשר כתב את ספרו בלשון לעז ברוח הפילוסופיא האפלטונית החדשה
 חסכיר פנים גם לספרי קדשם — ע"ז נאמר: אל תדין את הברך עד שתגיע למקומו!

בקירות לבות חברי ברוך וממתיקי סודו בבית הספר, ותוריק מגרונה אש פלדות במורתם ותצת ככליותיהם נהרי נחלי זפת כוערה, ותעל המוקדה ברחובות העיר, ויקימו וישפכו עליו אגלי זעם אפס ורסיסי בוז וקיקלון וכדי בזיון וקצף — והאיש ברוך יכוף כאגמון רצון ראשו, מחריש מתאפק ומתהבא בחרר משכיתו עד יעבור זעם — עודנו לא עבר; והנה אשה אחרת עורת בשתי עיניה כנפל אשת בל הזה שמש, מקושרת מור ולבונה, יוקדת בשלהבתיה קדושה כעין החשמל, ושמה קנאת אש־דת, מתחוללת על ראשי הכהנים והרבנים, ותמסוך בקרבם רוח עושים, ויקומו על הכושל הלז וישטמוהו וירדפוהו ויתקעו עליו בשופר ויחרימוהו — והאיש ברוך סגר את הדלת, בעדו, וטהר ידים הוסיף אומץ ברוחו, ובמחוקק שכלו החד כחרב ספיות גזע בריחי ברזל הסוגרים היכל בינת האדם, וישבר בהגיונו 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; אכן אל מפרשים בני חורין המבארים ספרי הקודש ברוח חופשי וכדרך חפוש ובקרת היה שפינוזה — השני להר"א אכן עודא — בספרו הזה למקור נפתח ולמעין מים נאמנים עד היום הזה.

בשנם בהודע אח"כ בעורנו בחיים, ומהגם בצאת לאור אחרי מותו, ספרו הנוכחי, שבו הוא מדבר על טבע האלוה (Diesnatura) האחד והמיוחד באלפי רכבות מפעליו, האלוה המתנועע בצקון לחש בכנפי הרוח, ובקול דממה דקה בהמית המים, השוכן למרגעה בקרב הצמחים, מתעורר ומתנודד בנפש החי, הושב וחורש בכליות בן האדם, וממלא את כל הכריאה בתנועתו כלי הרף; שבו הוא מגיד פשר העולם וחלומותיו, פתרון הנפש וחודתיה, מתחקה ברוח בינתו על מעמקי שרשיה, שוקל כפלס שכלו אדני היצירה, וחותר בתעלומות סתרי כל היקום; הספר הזה קלע רשפי אור נונה ושביבי אש שלהבתיה בלב הפילוסופים מוקרי עולם, מקצתם ראו ברק קרני אור חדש ויכרכו

ברוך יוצר מאורות, ומקצתם נכוו כרותחיו ומלאו ידיהם בקשת ולשונם
כחצי טות לירות בסתר ובגלוי אל החושב האדיר הזה אשר לא באו
עד תכונתו, וישימו את שמו ואת זכרו לשדה קרב, וילחמו אוהביו
ואויביו בחזקה על אודותיו, ויחצו לשני מחנות המכבדים אותו ואשר
הזילוהו, 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 בהיקשי 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 ללכנה ולצרפה. הכמי לב בישראל ובאומות ראו בו אורה גדולה
מאירת עינים ומסמאה אותן גם יחד כאופל יהלוך לאור הברק, ונפלטו
במהשבותיהם 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 מעתיקון
הצרפת' Emil Saisset, כי כחש במציאות האל וכפר בעי קר ישות
(Atheismus); אמנם מעיד אני עלי שמים וארץ, כי מעולם לא האמין
אדם באלהים באמונה צרופה וחזקה נובעת 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 לרבבות 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, אדרבה מקיימת ומגדלת ומאדירה אותה; אך המגעות מעדרת אותה; ואין ישות ברורה ומבוררה יותר מישות דבר השלם בלי תכלית, הוא האלהים, כי יען ישותו מרחקת כל פחתת וגרעון; ומחוקת בשלמות המוחלטה, אין מקום עוד לשום ספק על ישותו. ע"כ קרא Novalis לשפינוזה: "Gotttrunkenen Menschen"*) שפינוזה הרגיש במעמקי קרביו רעיון החכם: אנהה אחת בגיחה כפעם בפעם מקרב לב, משתוקקת אל הטוב האמתי, מתגעגעת אל עשתות העתידות, נכספת אל מקור השלמות, עדה היא על מציאות האלהות יותר ממה מופתים חותכים — ירוש הספק במציאות האלהים פורה אך בלבות אנשים זונים אחרי שרירות חושיהם, פחותי ערך כוחות רוחם כשגם הוא בשר, אשר בקרבם חשך אור האלהים בעריפי גשם תאותיהם השפלות והארציות. אנשים כאלה נחתים כעמלפים בהפרפות 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 הברדלח ונקיה כתכלת ירעת השמים ביום לא נשמה 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 מוכרח הוא לכפור בכל ישות המציאות בתולדה כולה, ולגזור כי אין נמצא כל מאומה — תנועה תמידית בנפשו לעלות מהמקרה אל המשיג ומן המשיג אל העצם, ולשוב מהעצם אל משיגיו ומן המשיגים אל מקריהם המפרסמים אותם; וככה הוא מתהלך בתומו עולה ויורד

*) "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
 כמועף 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 שחושבו, אך העצם הגשגב, אך היש האמתי מוכרח
 המציאות הוא לבדו מטרת מחשבותיו. איש כזה שוכן בחיק האלהים
 והאלהים שוכן בקרבו*) — ואלה מזה (כמאה שנים אחרי מותו) כברו
 את שפינוזה בקדוש 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 ihn ist Zwei-
 fel 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
 בכהו לזכור אותו ולכפור בו. ברר מציאות האלהים הוא אך דבר על לב הנפש
 החועה כשה איבד, להשיב לה להיות רעיון אשר כמעט רגע התעלף וישכח ימינו

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

היא כל הפילוסופיא האמתית ונבואת, יעקובי³⁾ נתקיימה אח"כ בהפילוסוף הרתיי האשכנזי שלי יער מאכ ער אשר קרא בחום הגינו לאמר: "לכו ונגווה קווצות תלתלי ראשנו על קבר שפינוזה, נגש ונענה על לא אָון בקרבו; רוח צחצחות ממרום נערה עליו ונשב כחזהו. האינסוף היה ראשיתו ותכליתו, התבלהיתה לו מראה הכחות הצובאות כהיכל הטבע. רוחו הקדוש מלא דעה את ד' בענות צדק ואהבת האלוה אוצרו. אשדות תמיד מוקדה על מערכת לבבו המהור ומורשיו הצרופים כזהב מזוקק. גבר נשגב כעשתות הגיונו נבוה מכל אדם, לכן בודד הוא במרמיו נעלה כרוחו הגבוהה על כל בלי בית מדרש ותלמידים, וגם משפט אורה בארץ לא היה לו". והצרפתי רענאן קרא בעיר האאג אל הנאספים ברחוב פאויליאָענגראך בהקיסם שם את פסל דמות שפינוזה לאמר: "בואו נא ונשתחזה לפני החושב הגדול המפורסם הזה, נקריבה מבחר מנחותינו לנפש ורוח הקדוש הזה — כמשה עמד במרום ההר לקבל משמים סוד ה' ליראיו והיה חיזה יה צופה ומכיט כשכינת אָל?"

גם בני עמנו שבו לחונן את שם שפינוזה ולהתכבד בחכמתו, הרמב"ן לחם מלחמת תנופה בעד שפינוזה ולעססינג נגד אויבו יעקובי, החכם הנודע למשגב או יער באך העתיק ספריו והעריץ את חכמתו, המליץ הנודע לעטמער ים כתב תולדותיו בשפה עברית, ומלא פיו תהלתו ותפארתו. אף סופרי דברי הימים לבני ישראל בעמנו יעריצוהו כמו Julius Dessauer כבר נאמן לעמו ולתורתו, אחרי אשר מנה חכמים שלמים וצדיקים כהוללאנד 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. אשכנזי רבני רבני וזמננו וחכמי ישראל אחרים אף בארץ רוסיא מתימרים בכבוד שפינוזה. והאחרון הכביד הרב החכם החוקר רא"ק בספרו אבן הראשה; אם אמנם הסופר דה"י החכם גראמץ זרק בו מרח כה וכה, שכן לא אפסו אויביו ולא נטרו 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

שימת שפינוזה היתה למקור כל הפילוסופיא החדשה וביחוד ליסוד שימות שני פילוסופים גדולים כאשכנזי שהם שעל לינג והענעל, אשר כל הקירותיהם אך על השתות והאשיות של שפינוזה מיוסדות הן, גם Göthe אמר כי שפינוזה הוא אבי הפילוסופיא החדשה, שימת שפינוזה בנויה על עמודי הדעת והדת או האלהות והטבע, והיא שימה מפיקה רצון ראש החוקר ולב המאמין, שימה מספקת להשביע נפשות אלה אשר בכל הקירותיהם החפשיות לא השליכו רגשי דת ואמונה אחרי גיום, ועודם מחזיקים ברעיון עצם רוחני הוא האלוה בב"ת ונצחי, שבו בטל ומבוטל כל העולם כלו בקרני אור בעצם השמש או כריח נודף כפרח השושנה —.

ואף גם זאת, כמו שעד היום הזה לא היתה, ואולי לעולם לא תהיה, שימה פילוסופית קיימת ונאמנת לעולמים, כך שימת שפינוזה בקומתה ובצביונה לא נתקיימה בידי האחרונים, ממציאי החכמות כימאה ופֶהֶזוֹלוֹגִיאה, ולא עמדה במהלומות כעלי תריסין, תלמידי קאנט מעבר מזה, ובעלי מאטעריאליסמוס מעבר מזה, שבנייהם התפוצצה שימת

שפינוזה לרסיסים ולשבבים אשר כל אחד מהם יפיץ אור אמת כקרן השמש, המאמת בטבע ובחקירה כהיום הזה, וכעין ניצוץ רוח נשגבה נצנצה בשפינוזה לפני שתי מאות שנים בהרבה אמתיות פרטיות כאלה, ובראשן רעיון האחדות הנמורה והשלמה שאין עצם אלא אחד בכל היקום, המאמת עתה מכל מיני הידיעות בחקירות הטבע, הרמז אצלו כי שני המשיגים הרוחני והגשמי אחד הם במהותם, היה השרעף הראשון אשר יצא ככרך חצו והגיע עד קאנט — וכן בהרבה חוקים טבעיים המנוים בספר הזה כחלק 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 הכאים 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, ובזאת יעמוד שם אחינו בן עמנו ברוך שפינוזה לעולם וזכרו לדור ודור.

ויועז בירה האיתנים ה' תרמ"ה.

Dr. S. Rubin.

לוח המלות (*).

(המלאכותיות הבאות בספר הזה).

Individuum, Einzelwesen. אישי.

Modus, Weise. אופן.

(* השפה העברית, ככל אחיותיה בנות שם ורוב הלשונות המזרחיות הקדמוניות, מדברות אך בצורות ובתמונות כי חיות הנה. על כן עשירות הן בניבים מגשמים 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 מבוטאים ע"י תבנית ותמונה מוגשמת בלבוש משל ומליצה. ה"מ כאשר רצה המחקק לצוות על עמו, לכל יתן איש עצה שאינה הגונה רעיונית השואל בעצתו בחסרון ידיעתו והוא יוליכהו שולל למען הפילוח למשוואתו, במא כ"י בתמונה אחת קצרה ואמר "לפני עור לא תתן מוכשול"; 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 בריבו, וזה שלא בצדק ובמשפט וחסרון גדול במדות, תחת הארכת לשון והרחבת פה כזה השתמש בתמונה חיה 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 בנעימות את המו"מ היבש של הקירותיו, ובהשני השתמש סופרו בתקצת מלות מופשטות והתנהל בכבודת כאופן על קצה יוסב, ודבורו נעים אך בהשתמשו כה וכה במשל ומליצה. — הכמי המשנה והתלמוד בהתעסקם בעינים מחקריות העמו 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: אריסטוטל 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); הכמי ארצות הערביאים, אעפ"י שהבינו לשון עברית על כוריה

Deus, Gott. (אלוה*)
Mittel. אמצעי.

Qualität, Beschaffenheit, איכות,
Eigenschaft.

בשרים ובמליצות אין כמוהן, התפלספו בלשון ערבית, שהיתה אז מוכשרת לחקירות הגיון, כי מלבד הר"א אבן עזרא שהצניע מחקריו בביאוריו על המקרא, ור"ש אבן גבירול שהבליע הפילוסופיא שלו בנעימות שירייתו, השתמשו פילוסופי עמנו בספרותם בלשון ערבית, כמו ר"ס גאון, רבנו בחיי ר"י הלוי והראב"ם — עד שבאה משפחת אבן תיבון, אב נין ונכד, והמציאו בלשוננו העברית מלות הגיוניות כדמותן וכצלמן 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 ההדשות בספר הזה, ולמען יקל אל הקורא להבין פירוש המלות ההן וכונתן, סדרתי אתהן בלוח הנוכחי עפ"י סדר א"ב, ואם ימצא הקורא בלוח הזה ובפנים הספר כי השתמשתי בה ובה במלות שונות לציון מובן אחד לכאורה, אל יתמה על ההפך, כי עשיתי זאת בכונה, מאשר ידוע כי שפיוחה השתמש לפעמים במלה אחת לאטינית למובנים שונים, שע"יז הוסיף עוד לסתום את דבריו בקצת מקומות, ולמען יבוררו דבריו בהעתקתי ויהי שנית את המלה לפי המובן המכוון, כאשר תחוינה עיני הקורא בלב מאזין ומקשיב.

(* בהרתי בשם „אלוה“ בלשון יחיד הנזכר במקרא (מלבד ספר איוב שאד בר בו להלן פה) רק במקומות מועטים (וכתבתיחו תמיד מלא ואו כמו שהיא לרב במקרא), ולא בשם „אלהים“ בלשון רבים הנזכר הרבה יתר במקרא, מפני שמשקל היחיד נאות יותר לשיטת שפיוחה באלהות באחדות גמורה ויחידות מוחלטת, משא"כ במשקל הרבים שהוא לר"ק שריד ושארית האמונה הקדמונית ברבוי האלהות, שהשתמשו בו בספרי הקודש בשמות חול גם ברבוי התואר והפעל (חוץ מפ"א דברים ד' ל"ד לר"ק) ובשמות קודש ביחוד התואר והפעל (חוץ מה"ם בראשית כי י"ג ג' ל"ה ז' דברים ד' ז' יהושע כ"ד י"ט מ"א י"ט כז). 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 תקירה 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 „זובח לאלהים יחרם“) ומלאכים ושופטים וכדומה, לא הוסב השם „אלוה“ (מלבד ג"פ דרביאל י"ב) כי אם על אלהים אמת, והוא שנאמר „יבאחו לשדים לא אלוה“ שע"כ גם בחקירות ספר איוב נזכר תמיד השם „אלוה“ (מלבד ה"פ ובשתי הפרשיות הראשונות שאינן

Essentia, Wesenheit. הויה.	אמת. bewahrheiten.
zufällig. הזדמן.	אצילות. Emanation, Ausströmung, Ausstrahlung.
Esse, Sein. היות.	באור. Scholie, erläuternde Anmerkung.
הועיד. bestimmen.	באמצעות. vermitteltst.
החלט. absolut, unbedingt.	בכחית. insofern.
היא היא. ebendasselbe.	בחרה. liber arbitror, freier Wille.
הפרה. percipere, Erkenntniss.	בחקו. in seiner Natur.
הכרח. nothwendig.	בעל תכלית. Finaliter, endlich.
הכיל. fassen, in sich einschliessen, enthalten.	בעל שיעור. messbar, ausgedehnt.
הנחה. Postulat, Forderungssatz, Voraussetzung.	בב"ת. כלתי בעל תכלית, infinitus, unendlich.
הנדסה. Geometrie.	בפעל. realiter, formaliter, wirklich.
הסתכלות. intuitive, anschauliche Betrachtung.	ברור. Explication, Erklärung.
העדר. Nonentität, Nichtsein.	גדר. Definition, Begriffsbestimmung.
הפסד. Nachtheil, Schaden.	דמיון. Idee, Vorstellung.
הפעלה. Passivität, Leiden.	דמיון ציורי. Phantasie, Einbildung.
הפעלות. Affect, Leidenschaft.	הבנה. הרגשה. Wahrnehmung.
הפעלות, תנועות נפשיות. Affecte,	הגיון. Logik, Denklehre.
Leidenschaften.	
הצטרכות. Necessitas, Bedürfniss.	

מן התקירות כי אם כעין פרולוג שאינו מעיקר הספר והוא לר"ק גוסף עליו בזמן מאוחר. גם הרמב"ם בספרו המורה בפרק ע"ו לראשון והפילוסוף ר"ח קרשקש בספרו אור חי ודומיהם משתמשים בחקירותיהם ובהגיוניהם בשם "האלוהי" והיו תמיד עם הי' הידועה. אעפ"י שבמקרא הוא בא תמיד בלי הי' הידועה כמו אלהים לרוב. —

expliciren, ausdrücken. הנה דעת.	concludiren, folgern. הקיש
affirmiren, bejahen. חיב.	schliessen.
Affirmation, Bejahung, חיוב.	Conclusion, Folgerung, הקש
Positives. חיובי.	logischer Schluss.
Mathematik, חכמת השעורים.	Prämisse, Vordersatz in
Grössenlehre.	der Logik.
vorübergehend. חולף.	Conception, Auffassung. השגה
verschieden. חלוף.	convenire, übereinstim-
partiell, theilweise. חלקית.	men. התאים
denkend, geistig. הושב.	Explication, Manifesta-
Genere, Eigenheit. טיב.	tion. התנלות
intuitive Er- ידיעה בהסתכלות.	Assimilation, Verähn-
kennniss.	lichung. התדמות
zueignen. יחס.	Entstehen. התהוות
Beziehung. יחס.	Wetteifer. התחרות
Existentia, Dasein. ישות.	sich beziehen. התיחס
gleichsam. כביכול.	beharren. התמיד
einschliessen. כולל.	Erbitterung. התמררות
Proposition, Lehrsatz. למוד.	Schwanken. התנודדות
Modification. מדה.	afficirt sein. התפעל
vorge stellt. מדומה.	Afficirung. התפעלות
Essentia, Wesen. מהות.	Extensio, Raum ein-
Geometer. מהנדס.	nehmendes, Ausdehnung.
determinatum, begrenzt. מוגבל.	sich erhalten. התקיים
absolut. מוחלט.	Affection, Erregung. התרגשות
sinnlich. מוחש.	Anglas recta, Recht- זווית 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,	Lehnsatz.
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, גשמי, מתפשט,
gewicht.	Raum einnehmend.

Traurigkeit. תונה.	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.

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.

האֵלוּהַ.

גדר א. כאמרי: סבת עצמו (causa sui)⁽¹⁾. רצוני: דבר אשר מהותו היא ישותו, או דבר אשר טבעו אינו מושג אלא בהיותו נמצא⁽²⁾.

גדר ב. בעל תכלית במיבו 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 זולתו⁽³⁾.

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

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

גדר ו. בשם אֵלוּהַ כונתי 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: בב"ת בהחלט ולא: בב"ת במינו, כי אשר אך במינו הוא בב"ת יכול להיות משולל משיגים רבים שאין תכלית למספרם; אכן אשר הוא בב"ת בהחלט, למהותו יִקָּשֵׁב כל אשר בשם הויה יִבְנֶה, ואין בו שלילה כלל.

גדר ז. חפשי נקרא דבר אשר יִמָּצֵא מהכרח טבעו בלבד, ומאליו הוא נועד לפעול; טוכרח או מֵאֵלֶךְ הוא הדבר הנועד מדבר זולתו להִמָּצֵא ולפעול באופן ידוע ונכון (certo et determinato modo)⁽⁴⁾

גדר ח. במלת נצחות כנתי על הישות בעצמה. כמה שתושג מחויבת בהכרח מהגדר לכדו של הדבר הנצחי.

בארר. 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 הטבע קודם למקרו.

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 נְקָר
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 יִמצא אם נעצמו או בדבר זולתו (מושכל א')
ר"ל בלעדי השכל (הדעת ההִקְרָה). אין מאומה אלא עצמים ומקריהם
(גדר ג' ה'). ועתה בלעדי הדעת אין מאומה שעל ידו יובדלו הרבה
דברים זה מזה אלא העצמים או, מה שחיא חיא (גדר ד'), המשיגים,
ומקרי העצמים.

למוד ה.

אי אפשר להיות בעולם שנים או הרבה עצמים מאותו הטבע
או מאותו המשיג ז'.

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 הונה שאין בעולם כי אם עצם אחד
מאותו המשיג. ואם מובדלים הם רק במקריהם, הן העצם בטבע קודם
למקריו (למוד א'), ואם נעזוב את המקרים ההם, ונתבונן בעצמים בפ"ע
היינו לאמתם (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 (כמוכה מן מושכל א' וגדר ג' וה') ומעצם לא יוכל להגלד (למוד ו'), הרי שאין עצם נולד מדבר זולתו בשום אופן. מופת אחר. יותר נקל לברר זאת ע"י טעות ההפך, שאם יכול עצם להגלד מאיזה דבר זולתו, צריכה הפגרתו (ידיעתו) להיות תלויה ברעת סבתו (מושכל ד') וא"כ איננו עצם (גדר ג').

למוד ז.

העצם הוא בטבעו מחויב המציאות^ו. 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 ה.

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 בכת. אך הראשון הוא נמנע, מפני שאז יונבל 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' לבדו כי כל עצם צריך להיות בלתי בעל תכלית. באור ב'. ידעתי בל"ס 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 מתהוים הדברים; על כן ייחסו אל העצמים

את ההתחלה אשר יראו בדברים טבעיים, כי מי שלא יבין הסבות האמתיות של הדברים מערכב הכל, ובלי שאט בנפשו ידמה העצים מדברים כבני אדם, ובני אדם נוצרים מאבנים כמו מזרע, וכל תמונה מתהפכת אל איזו תמונה אחרת. ככה המערכב את הטבע האלוהי עם הטבע האנושי נוח לו ליחס לאלוה הפעליות אנושיות⁹, כפרט בעוד שלא ידע לו, איך תולדנה ההפעליות בנפש. לו התכוננו האנשים כטבע העצמים, כי עתה לא היה להם שום ספק באמתת הלמוד ז', והיה להם כמוכן מאליו וכדבר פשוט, כי אז יכירו וידעו כי "עצם" הוא אך דבר העומד בעצמו ומושג בכחינת עצמו, ר"ל אשר הקרתו לא תצטרך להקרת 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 (כברור לכל מקשיב); או אם יחליט אדם כי עצם יכול להיות נכרא, הרי הוא מחליט כי השגה שקרית נתהפכה לאמתית, ואין דמיון הפכך 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, ושזה לי הענין להורות אותו פה. למען סדר ההגיון יש להעיר: (א) כי גדר אמתית של כל דבר איננו מרָאָה לדעת אלא טבע הדבר הנגדר. יוצא מזה (ב) כי כל גדר איננו כולל או מגלה איזה מספר ידוע מאישיים, כאשר 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 הוא נמצא. (ד) נחזיק כי הסבה שבגללה נמצא איזה דבר, היא אם בטבע ובגדר הדבר הנמצא (היינו מפני שהישות מיוחדת בטבעו) או שהסבה מחוץ לדבר, מהמשפטים האלה יוצא שאם נמצא מספר ידוע מאישיים בטבע, בהכרח תהיה איזו סבה שבשבילה נמצא אך המספר ההוא לא יותר ולא פחות. אם ד"מ נמצאים בעולם עשרים אנשים (אשר לקלות הבנה אניה היותם בזמן אחד ולפניהם לא היו אנשים אחרים בעולם) אז אינו מספיק (היינו להטעים מפני מה נמצאים עשרים אנשים) להניח לסבתם הטבע הכללי של המין האנושי, כי אם צריך עוד להראות את הסבה, מדוע אך עשרים נמצאים ולא יותר או פחות; כאשר נחוצה סבה לכל אחד שבגללה הוא נמצא, וסבה כזאת איננה נכללת בטבע הכללי של המין האנושי (סי' ב' ג'). כי הגדר האמתי של האדם איננו מקיף גם את המספר עשרים, וצריכה הסבה שבגללה נמצאים העשרים (סי' 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 היצונית להיותם. ויען אשר בטבע העצם להיות נמצא, כמבואר פה, א"כ מחויב גדרו לכלול הכרח מציאותו, וא"כ צריך להקיש על מציאותו מגדרו לבדו; אבל לא נוכל להקיש מגדרו על מציאות עצמים רבים (כנראה כבר מסי' ב' ג' לעיל), ויוצא מזה בהכרח אך מציאות עצם אחד באותו הטבע כנ"ל.

למוד ט.

כאשר תרכה עצמות או ישות בדבר, כן ירכו משיגיו, מופת, יוצא מגדר ד'.

למוד י.

כל משיג מאיזה עצם מחויב להיות מושג מאליו (בפ"ע). מופת, כי המשיג הוא מה שהשכל ישיג מן העצם את אשר הוא מחותו (גדר ד'), א"כ הוא מחויב להיות מושג מאליו ובפ"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 כמבוע העצם שכל אחד ממשיגיו יושג בפני עצמו, מאשר כל המשיגים שלו היו תמיד בקרבו כ אחד, ולא נתהווה האחד מהשני, כי אם כל אחד מהם בפ"ע מנה דעת עצמות או ישות העצם, ועתה איננו נגד שקול הדעת ליחס לעצם אחד הרבה משיגים, ונהפוך הוא שבדרך המבוע מושג כל נמצא ע"י איזה משיג, ויותר שבו עצמו או ישות, כן ירכו משיגיו, אשר יבררו בו חיוב המציאות או הנצחות והבלתי תכלית⁽¹⁰⁾, וככן נקל להבין כי עצם מוחלט בכ"ת יגדר בהכרח כנמצא (כנראה בנדר י) אשר משיגיו רבים בלי תכלית למספרם, שכל אחד מהם ינה דעת איזו הויה בכ"ת, ואם ישאל השואל, באיזה סימן נוכל להכיר הבדל העצמים, יקרא את הלמודים הנאים, אשר יורו לו שאין כמבוע אלא עצם אחד בלבד, והוא בכ"ת כהחלט, ע"כ ילאה לריק לבקש סימן כזה.

למוד י"א.

האלוה או העצם אשר משיגיו רבים בלי תכלית למספרם, ואשר כ"א מהם מחוה דעת הויה נצחית ובלתי בכ"ת, הוא מוכרח המציאות.

מופת. החולק ע"ז ידמה כנפשו, אם אפשר לו, כי אין אלוה, היינו (מושכל ז') שאין מחותו כוללת ישותו, אבל זה (למוד ז') דבר שאין הדעת סובלתו; הרי כי האלוה הוא מוכרח המציאות. מופת שני, לכל דבר סָבָה או עֲלָה מפני מה הוא נמצא או מפני מה איננו נמצא, אם נמצא ד"מ משולש, צריך להיות עֲלָה או סבָה למציאותו, ואם אין משולש כנמצא, צריך ג"כ להיות עֲלָה או סָבָה המונעת או השוללת מציאותו, העֲלָה או הסָבָה הזאת צריכה להיות אם כמבוע הדבר או מחוצה לו, ככה ד"מ מִרְאָה טבע המשולש בעצמו את העֲלָה מפני מה איננו מרובע, באשר יהיה זה סתירה בתוכו, כן

נקיש על מציאות העצם מטבעו בלבד הכולל את המציאות (למוד ז').
אכן עלת הקצא או בלתי הקצא איזה משולש איננה מטבעו, כי אם
בסדר כל הטבע הגשמי בעולם, שלפיהו מחויב להקצא המשולש הזה
או נמנע מציאותו עתה. זה מובן מאליו. מזה נלמד לדעת כי דבר
נמצא כהויותו בעוד שאין עלה או סבה המונעת מציאותו. ועתה אם
אין עלה או סבה המונעת או השוללת מציאות האלוהי, הרי הוא נמצא
בהכרח. אם היה תהיה עלה או סבה כזאת, היא צריכה להיות אם
מטבע האלוהי בעצמו או מחוצה לו. ר"ל בעצם אחר מטבע אחר, שאם
יהיה מאותו הטבע בעצמו, הרי הודאה 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 האלוהית, 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 להקצא היא מבלתי יכלת, אולם
היכלת להקצא הוא כח וחיל (כמובן מאליו). מעתה אם אך עצמים
בעלי תכלית נמצאים כבר בהכרח, אז יגדל כחם מכח העצם הבלתי
ב"ת בהחלט וזהו שאין הדעת סובלתו (כמובן מאליו). ועתה לא ימלט,
אם שאין נמצא כלל-בעולם, או הקצא יקצא בהכרח גם עצם בב"ת
בהחלט. והנה אנחנו נמצאים⁽¹⁾, אם בעצמנו או באחר הנמצא בהכרח
(מושכל א' ז'), א"כ מחויב להקצא עצם בב"ת בהחלט היינו
האלוה (גדר ו').

באור. כמופת 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 להקצא
היא כח וחיל, הרי שכאשר תרבה עצמות מטבע איזה דבר, כן יגדל

כחו מעצמו להיות נמצא; א"כ מוכרח עצם כב"ת בהחלט או האלוה
להיות בעל יכלת בלתי תכליתית בהחלט להמציא מעצמו, היינו להיות
נמצא בהחלט. אמנם אולי יש מי שיקשה עליו להבין חתוך המופת
הזה, מפני שהוא רגיל להתבונן אך על הדברים היוצאים מסבות היצוניות,
ומשום שרואה מה שמתהווה במהרה, ר"ל מה שהוא נוח להמציא, שיהיה
ג"כ נוח להעדרו, 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 מהר, במהרה יעדר, אף לא להסביר, אם בנוגע
להטבע כלו הכל נוח בשוה או לא; ויספיק להעיר, כי אינני מדבר פה
מדברים המתהווים ע"י סבות היצוניות, כי אם מהעצמים שאינם יכולים
להכראות מאיזו סבה היצונית (למוד ו'), כי כל הדברים הנולדים מסבות
היצוניות, יהיו מחלקים רבים או מעטים, המה מקבלים כל שלמות או
עצמות שלהם מכל הסבה היצונית, א"כ מציאותם איננה מיוסדת על
שלמות עצמותם, כי אם על שלמות הסבה היצונית. לא כן העצם
שאינו מקבל כל שלמותו מסבה היצונית, שאצלו גם מציאותו מחויבת
לצאת ממכעו 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 כב"ת בהחלט או שְׁלֵם היינו האלוה, כי מאשר
מהותו מרחקת כל אי-שלמות וכוללת בתוכה השלמות המוחלטת, היא
מניאה ממילא כל טעם ספק במציאותו, ונותנת ידעיה היותר ברורה
על מציאותו, כמוכן לכל קורא המקשיב קצת.

למוד י"ב.

אין משיג מאיזה עצם יכול להיות מדומה באופן שממנו
נקיש כי העצם הוא מתחלק⁽¹²⁾.

מופת. החלקים שבהם יתחלק עצם מדומה כזה הם אם שומרים
מכע העצם או לא. באופן ראשון צריך כל חלק וחלק להיות כב"ת

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

למוד י"ג.

עצם בבית בהחלט הוא בלתי מתחלק.

מופת, אם יהיה מתחלק, יהיו החלקים שבחם יחלק אם שומרים טבע עצם בבית בהחלט או לא. באופן ראשון יתהוו עצמים רבים מאותו הטבע, מה שמתנגד לשכל (למוד ה'). באופן שני יוכל העצם בבית בהחלט לחדל מהיות נמצא, כמוכה 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⁽¹⁾.

באור, אי-התחלקות העצם מבוארת בדרך פשוט ממה שלא נוכל לדמות טבע עצם אלא בבית, ובדמיון חלוק העצם יצויר אך עצם בית, מה שהוא סתירה גלויה (למוד ה').

למוד י"ד.

בלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה שום עצם.

מופת, האלוה הוא נמצא בבית בהחלט, אשר לא ישולל ממנו שום משיג, המחוה דעת מהות העצם (גדר ו'), והאלוה מוכרח המציאות (למוד י"א), ומעתה אלו ימצא עצם מלבד האלוה, הוא צריך להיות מתגלח בעזר אחד משיגי האלוה, ואז יהיו שני עצמים מאותו המשיג, מה שהוא נגד השכל (למוד ה'). הרי שאי אפשר להקמצא 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 להדמות אי זה עצם אחר מלבד האלוה. מ"א, יוצא מזה מפורש א) כי האלוה לבדו יחיד, ר"ל שאין בעולם אלא עצם אחד (למוד ו'), ושהוא נב"ת כהחלט, כאשר כבר הוריתי בבאור הלמוד י'.

מ"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.

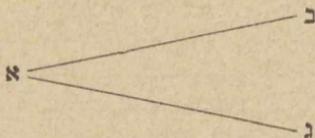
כל מה שיש בעולם הוא שוכן בקרב האלוה, ואי אפשר להיות נמצא או מדומה דבר בלעדי האלוה¹⁵.

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 כצלם 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 התכוננו על הטבע האלוהי מחליטים, כי האלוה אינו גוף, ומבררים זאת היטב, כאשר בשם גוף יבנה בעל שיעור מוגבל באיזו תמונה בעלת שלשת המרחקים שהם אורך רוחב ועומק, מה שאין הדעת סופלתו בעצם האלוה נב"ת כהחלט. עכ"ז מבואר מתוך מופתים אחרים שיבררו 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 החוה יכול להקראות, המראה לדעת שהם בעצמם אינם מבינים את מה שיחלימו. לפי דעתי בררתי היטב (למוד ו', מ"י, למוד ח', באור ב') שאי אפשר לשום עצם להיות נולד או נכרא מעצם אחר, וכי מלבד האלוה אי אפשר להקצא או להדמות שום עצם (למוד י"ד)¹⁶, ומזה יצאתי להקיש כי העצם המתפשט הוא אחד ממשיגי האלוה הרבים בלי תכלית למספרם.

בכל 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 החוה יכול להיות כב"ת או מיוחס אל אלוה, וחמה מבררים זאת ע"י הרבה משלים שאבחר מהם אחרים. הן יאמרו שאם העצם הגשמי הוא כב"ת¹⁷, ונניח שיחלק לשני חלקים; אז כל חלק וחלק לא ימלט מהיות אם כ"ת או כב"ת. באופן הראשון יהיה הכב"ת מורכב משני חלקים כ"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 החוה 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



ברוח ידוע ומתקן בתחלה, הולכים ומתרחבים עד אין קץ, אז כל

יתגדל ויתרחב הנהו שבין ב' ג' תמיד יותר ויותר עד אשר יתפך נוח
קבוע אל מרחק שאין לו קבע.

ויען אשר תולדות מוטעות כאלה, לפי דעתם, יוצאות מהנחת הבעל
שעור כבלתי ב"ת, יגזרו אומר כי העצם הנשמי צריך להיות ב"ת, ואי
אפשר לו לפי"ז להיות חלק מהות האלוה. ראיה 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 הנשמי 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 כמעות נמורה (למוד י"ב, למוד י"ג, מ"ט). השוקל את
השאלה כראוי יכריע, שכל השגיאות ההן, שהן לדעתי אותן בעצמן
שמהן יוכיחו היות העצם המתפשט ב"ת, אינן תולדות הנחת הבעל שעור
כבלתי ב"ת, כי אם נובעות ממקור דעתם שבעל שעור הבכ"ת יכול להיות
נמרד, וכי הוא מורכב מחלקים ב"ת. התולדות המוטעות ההן מוכיחות א"כ
יותר, כי הבעל שעור הבכ"ת איננו נמרד 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 המעותי יאבו בכ"ז לגזור כי העצם
המתפשט הוא בעל תכלית, הם עושים באכנה כמניח כי לעגול תוארי
משולש, ומקיש מזה שאין לעגול מרכז אשר כל הקוים היוצאים ממנו אל
המקף שוים זל"ז; שככה מניחים הם כי העצם הנשמי מורכב מחלקים
ב"ת, והוא רבוי מתחלק, למען יקישו מזה על היותו בעל תכלית; אם
אמנם כל עצם אי אפשר להרמות אלא בכ"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 משמחים. את השמחים 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. כעוד האחרים מחוברים זה עם זה כבתחלה? 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 כמעדם הזה. ומאחר שבאמת אין ריקות בעולם (כמבואר ב"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 באשר הוא עצם איננו מתחלק. ואם בכ"ז ישאל השואל, מפני מה דעתו של אדם נוטה בסבכו לחלק את הבעל שעור, ע"ז איש כי הבעל שעור מדומה לאדם בשני פנים: כאחד מופשט או לכאורה כמו שיושג בדמיון הציורי, ובשני מושכל כעצם המושג אך להשכל. כנודן 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 בנ"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 בקרבנו, אם ידומה במקרים שונים, ובכך יובדלו חלקיו בקרבנו אך בכח הדמיון (במקרים שונים) ולא בפעל. ככה ד"מ נשער היות חומר המים, באשר 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 בתהו חומר המים באשר הוא מים, אכן בבחינת עצם איננו לא נולד ולא אובד. בזה אחשוב כי סתרת

גם את הראייה השנייה 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 האלוהי¹⁸, 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 הבב"ת, והכל יוצא מהכרח מציאותו. כאשר אוכיח זה בבא. 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 ובב"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 שיוכל להיות מושג משכל בלתי בעל תכלית.

מופת. הלמוד הזה יהיה ברור לכל המתבונן, כי השכל מקיש מנדר איזה דבר על הרבה תוארים אשר באמת יוצאים בהכרח ממנו (היינו ממהות הדבר בעצמה). והם ירכו לפי רוב העצמות אשר יחיה דעת גדר הדבר, היינו לפי רוב העצמות אשר במהות הדבר הנגדר. ועתה מאחר שלחטבע האלוהי ישנם בהחלט משינים רבים שאין תכלית למספרם (גדר ו'), אשר כל אחד מהם כתיבו (*in suo genere*) מחנה דעת הויה בב"ת, א"כ מחויב לצאת מהכרחם מה שהוא בב"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם בהכרח. ר"ל כל מה שיוכל להיות מושג משכל בב"ת.

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

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

שפינוזה.

מ"י 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, ובלמודי י"ד מ"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 מבפנים נוסף על שלמות טבעו לעשות.

מ"י ב. יוצא ב) כי האלוה לבדו הוא סבה חפשית (causa libera), באשר 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 חפשית (גדר ז).

באור. יש אומרים כי האלוה הוא בעבור זה סבה חפשית, מפני שיש לו, לפי דעתם, בחירה ברצונו שלא יעשה או שלא יושלם ממנו הדבר אשר, לפי ההנחה, יוצא ממטבעו בפעל או בכחו לעשות, אולם אין זה כי אם כמחליט, שיש לאלוה הבחירה ברצונו לגזור, כי מטבע משולש לא יקש על היות קבוץ שלשת זוויותיו שְׁוה 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 ייוחס לא שכל ולא רצון¹⁰). הן ידעתי כי רבים חושבים שיש לאל ידם לברר, כי להטבע האלוהי מיוחס השכל היותר נשגב והרצון החפשי, באמרם שלא ידעו דבר יותר שלם אשר יוכלו ליחס לאלוה כדבר שהוא אצלנו השלמות היותר נעלה, ואף שהם מיחסים כזה 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 לברא דבר, מה שהיא לפי דעתם סותר לכח אלוהי בלתי מוגבל. ע"כ יבחרו להניח, כי האלוה לא יחיש מעשהו ולא יברא כי אם את אשר יעלה על לבבו ברצון חפשי, אמנם אחשוב שהוכחתי למדי, כי מן היכלת העליונה או מן הטבע האלוהי בב"ת נאצל בב"ת באצילות אופנים רבים שאין תכלית למספרם, היינו שיצא ממנו הכל כהכרח, או יוצא תמיד באותו ההכרח שבו יוצא מטבע משולש מעולם ועד עולם, כי קבוצ שלשת זוויותיו שווה אל שתי זוויות נצבות, כח שדי היה מעולם בפעל ויחיה בעצם הפעל הזה לעולמי עד, באופן זה יובן לפי דעתי גודל כח שדי בשלמות יתרה, ואם כהעולה על לבבי אדבר, נראה לי כי המתנגדים הם עוד מכחישים עוצם כח שדי; כי הנה חיבים הם להודות, כי בכח האלוה יש הרבה בלי תכלית שיכול לצאת מכח אל הפעל, ואשר בכ"ז לא יוכל לעולם לברא, מדאגה בדבר, שאם יוציא את כל כחו אל פעל הכריאה, אז תשש כח שדי לפי דעתם ויחיה בלי־שלם, 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 כזה דברים אחדים על שכל ורצון שהם רגילים לִיחס 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 בשתוף השם בלבד, כעין שתוף שם כלב לצורת כוכבים אל שם הכלב החי הנובח⁽²⁰⁾.

וזה הוא מופת: השכל שניחס להטבע האלוהי לא יתנהל לרגלי הדברים המצויים מקודם בזמן, ולא יהיה עמהם בזמן אחד, כמו השכל

שלנו. לפי ההנחה הרגילה, כי האלוה הוא קודם לכל הדברים כאשר הוא סבתם (למוד ט"ז מ"י א'); ונהפוך 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 מוכרח מהדברים במהותו ובישותו, כי המסוכב 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 בבחינת המהות, אכן בישותם מתחלפים זה מזה, ע"כ כחדול ישות האחד לא תחדל ישות השני; אולם אם תוכל מהות האחד להשתת ולתקוב, אז תשתת 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 וישונה משכלנו גם בבחינת המהות גם בבחינת 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"ו), א"כ האלוה הוא סבת הדברים שחם בו (למוד ט"ז מ"י א'). זהו כראשון, ועוד שאי אפשר להמצא עצם בלעדיו האלוה (למוד י"ד) ר"ל דבר שיהיה בעצמו בלעדיו האלוה (גדר ג'). זה היה השני, הרי כי האלוה הוא ככל הסבה הפנימית הקנימת ולא החיצונית החולפת⁽²³⁾.

למוד י"ט.

האלוה או כל משיגי האלוה הם נצחיים.

מופת. האלוה הוא עצם (גדר ו') מוכרח המציאות (למוד י"א) ר"ל שבטבעו הישות בהכרח (למוד ז') או, מה שהיא היא, אשר מגדרו מחויב המציאו, א"כ הוא נצחי (גדר ח'). ובאמרנו משיגי האלוה רצוננו מה שמתקוה 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 לדעסקארטעס את נצחות האלוה באופן אחר, ואינני 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 מתקוה דעת הישות (גדר ח'). משיגי האלוה ההם המתקיים דעת את המהות הנצחית של האלוה (גדר ד') מחויב 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 מקבילים שנוי; שאם ישנתו בכחינת הישות, מחויבים הם להשתנות גם בכחינת המהות (למוד כ') היינו (כמובן ממילא) שיתחפכו מאמת לשקר, מה שהוא כתכלית 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 גדר 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 תמציא 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 שאיננה 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 שווה 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"ז, 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 לנכול

משך רעיון האלוה (באשר נניח שלא היה או לא יהיה באיזה זמן) בלי רעיון האלוה. אבל זהו נגד ההנחה, באשר מקובל שבחיות 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 האלוה⁽²⁶⁾.

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 תכלית⁽²⁷⁾.

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 בחלט. לכן מחויב המקרה הנמצא בהכרח ובלי תכלית להיות יוצא מטבע המוחלט של אחד משיגי האלוה (כנ"ל למוד כ"א) או באמצעות

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

למוד כ"ד.

מהות הדברים הנאצלים מאלוה איננה כוללת ישותם.

מופת. מוכח מגדר א'; כי מה שמבעו (בכחינת עצמו) כולל הישות, הוא סבת עצמו, ונמצא בהכרח טבעו בלבד.
מ"י. יוצא מזה כי האלוה איננו בלבד סבת התחלת הדברים, כי גם סבת קיומם, ר"ל (בהשתמשי במבטא הסקולאסטים) כי האלוה הוא סבת הַיִּוֵּת (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 לטבעו לבדו 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'); אבל זה נגד ההגיון (למוד ט"ו). הרי כי האלוה הוא סבה גם למהות הדברים.
באור. הלמוד הזה יוצא יותר מפורש מלמוד ט"ז, שממנו נלמוד כי מהנחת טבע האלוה מוכרחת התולדה למהות הדברים ולישותם, ולומר בקצור כי באותו המובן שמכונה 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 (התרגשיות) משיגי האלוה, או המקרים שעל ידם יושכלו משיגי האלוה באופן נכון ונאמן. המופת מוכח מלמוד ט"ז וגדר ה'.

למוד כ"ו.

דבר הנוֹעֵד לאיזו פעולה הוא נועֵד ככה בהכרח מאלוה. ודבר אשר לא נועֵד 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 מבעו הוא הסבה הפועלת למהות ולישות המחויב הוא (למוד כ"ה ופ"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 הנוֹעֵד מאלוה לפעול מאומה אינו יכול בלבדו לשלול מעצמו את הועיד ההוא.

מופת. הלמוד הזה מוכח ממושכל ג'.

למוד כ"ח.

כל אישי בישות בעלת תכלית ומוגבלת אי־אפשר לו להועֵד לישות ולפעולה אלא ע"י סבת נמצא אחר, שהוא ג"כ בעל תכלית בישות מוגבלת. גם הנמצא הזה אי־אפשר לו להמציא ולהועֵד 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"ו). אכן מה שהוא כ"ת בישות מוגבלת לא היה יכול להבראות מטבע מוחלט של אחד משיגי האלוה, מפני שכל היוצא מטבע מוחלט של אחד משיגי האלוה הוא כב"ת ונצחי (למוד כ"א); א"כ היה מחויב הב"ת לצאת מאלוה או מאחד משיגיו מדי היותו בכחית איזו התרגשות

חולפת, כי מלבד עצם ומקרים אין מאומה (מושכל א' נדר ג' ה'), והמקרים אינם אלא התרגשויות (שנויי מצב) משיגי האלוה (למוד כ"ה מ"ו). כמו כן לא היה הכ"ת יכול לצאת מאחד משיגי האלוה בעודנו מחזיק מדה (ספירה) נצחית ובלתי בעלת תכלית (למוד כ"ב). ובכך היה מחויב הכ"ת לצאת או להיות נועד אל ישותו ועשייתו מאת האלוה או מאת אחד משיגי. 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 ומגבל 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 המצא למה שבלעדי האלוה אי אפשר להיות בפעל ולא מדומה בכח השגה, נלמוד מזה: א) כי האלוה הוא הסבה המוחלטת ביותר 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"ו). יוצא ב) כי לא נוכל לכנות את האלוה סבה רחוקה מהאישיים, ואך אז אולי למען הכדילם מאותם אשר אצל 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 השגה⁽³⁸⁾.

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 המצא 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 שיהיה הטבע האלוהי מובן כמחלט (למוד כ"א) בין שיהיה מתראה באיזה אופן כנועד לעשיה (למוד כ"ז); ואלוה הוא סבת המקרים ההם לא לכד באשר הם נמצאים בעולם (למוד כ"ד מ"ז) 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 להקצא בכלל, כי גם לאיזה אופן במציאות ובפעולה, ואין מאומה בקרי ובהודמן.

באור, במרם אצטוד הלאה, הנני לבאר או להזכיר מה שיש לנו להבין במלת טבע פעול (natura naturans) ובמלת טבע פעול (natura naturata). נ"ל כי יוצא מכל הנאמר עד כה שיש לנו להבין במלה הראשונה מה שהוא בעצמו ומושג ע"י עצמו, או משיגי העצם המקיים דעת מהותו הנצחית ובכ"ת, ר"ל האלוה בבחינת היותו סבה הפשית (למוד י"ד מ"י א', למוד י"ז מ"י ב').

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

למוד ל.

השכל בין שיהיה ב"ת או בכ"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 (כברור מאליו) מה שהוא מושג דבר מצויר בשכל, הוא מחויב להקצא 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 (20).

למוד ל"א.

השכל בפועל, 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 כנתי (כברור מאליו) לא על המחשבה
המוחלסת, אלא על מקרה ידוע של המחשבה, הנבדל ממקרים אחרים
שלה כמו תאוה, אהבה וכו', כמה שהוא מחויב להיות מושג ע"י
המחשבה או ההשכלה המוחלסת (גדר ה') היינו שמחויב להיות מצויר
ע"י משיג האלוה המתנה דעת המהות הנצחית והבכ"ת של המחשבה,
באופן שבלעדי המשיג הזה אין השכל יכול להיות בפועל 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 כפועל אינו לפי
שאניח היות שכל בכח, כי אם למען הרחיק כל טעות הפצתי לדבר
אך מדבר מושג לנו כברור גמור, היינו מהשכלה (הבנה) בעצמה, כי
אין אנחנו יכולים לדעת ולהשכיל מה שלא יביא לידי הפרת ההכנה
באופן יותר שלם.

למוד ל"ב.

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

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

מ"א. יוצא מזה א) כי האלוה איננו עושה מפאת חופש הרצון. מ"ב. יוצא ב) כי רצון ושכל הם ביחוסם לטבע 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 ששמנה הוא נועד לישות ולפעולה באיזה אופן, ואף אם יוצא הרבה בלי תכלית מאיזה רצון או שכל, אין לגזור בעבור זה כי האלוה עושה ברצון הפשי, כמו שלא נוכל לאמר כי האלוה עושה בתנועה הפשית או במנוחה הפשית, בעבור תוצאות התנועה והמנוחה (שגם מהן יוצא הרבה בלי תכלית). הרצון לא יחשב א"כ לטבע 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 להקצא 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 המונח (למוד מ"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 לכאר במלות מעמות
מה הוא מקרי (אפשרי) אצלנו; אך מקודם אכאר 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 חיצונית הנועדת להוציא דבר כזה מכה אל
הפעל. אכן מקרי מכונה דבר באין טעם 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
יזכיר זה על איזו אי-שלמות האלוה; אדרבה שלמותו אלצתנו להחלטה
הזאת, ודוקא מהנגוד למשפט הזה יוקם בכרור (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 בבחינת נמצא היותר שלם. ואף גם זאת
אדע בלי ספק כי רבים ילעגו על הדעה הזו כמתנגדת לשכל, ולא
יואילו לשקול הדבר בדעתם; וזה מבלי טעם אחר אלא מפני שהם
רגילים ליחס לאלוה חרות אחרת השונה מאד מאותה-שהנחתי (גדר ז')
היינו רצון מוחלט, וככל זאת לא אספוק ג"כ, שאם יכחנו את השאלה
וישקלו בדעתם את סדר ראיותי כראוי, כי אז כלה יגרשו חרות כזו
שמיחסים אותה לאלוה, לא בלבד כשגיאח, 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 יונח 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 נכחון מקודם את מה שנודעה להמתנגדים היינו כי תלוי רק בגזרת האלוה וברצונו שיהיה כל דבר מה שהוא, דאליכ לא יהיה האלוה סבת כל הדברים; וכי כל גזרות האלוה נגזרו מעולם מאלוה בעצמו, דאליכ תתראה אי־שלמות ואי־התמדה נחק האלוה.

ועתה מאשר אין מְתֵי ואין קודם ואין אחרי כנצחה, 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 בלעדיתה.

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 גזרותיו. הנה אם היה אלוה גזור על הטבע ועל סדרו איזה דבר שונה ממה שגזר, היינו שאם היה רוצה או מְצוּה משטר אחר בהטבע, היה מחויב לו שכל אחר ורצון שונה מאותם שיש לו; ואם נוכל לִחַם לאלוה שכל אחר ורצון אחר, בלי לשנות ג"כ את מהותו ואת שלמותו, מה זה ימנע שלא יוכל עתה לשנות את גזרותיו על הדברים הנאצלים, ויהיה ככ"ז שלם כמלפנים? כאשר שכלו ורצונו ביחס הדברים הנאצלים וסדרם נשאר באותה ההצטרפות אל מהותו ושלמותו, בכל אופן שנצייר אותו כדמיוננו, גם מודים כל הפילוסופים הנודעים לִי, כי באלוה אין שכל בכח כי אם שכל בפעל, ויען אשר שכלו ורצונו אינם מובדלים ממהותו, שבזה 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 נאצלים מאלוה באופן שונה ממה שהם עתה, היה צריך להיות איזה שנוי גם בשכלו וברצונו, ואיכ גם במהותו, מה שהיא סכלות גמורה, ועתה מאחר שהדברים לא היו יכולים להיות נאצלים מאת האלוה באופן אחר ובסדר אחר, ומשלמות 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 הפך רצוניי 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 (פֶּאָטוּס), ואין שגיאה גדולה מהחלטה כזו נגד האלוה, שהוא, לפי מה שהוכחתי, הסבה החפשית הראשונה והיחידה גם למהות גם ליִשות כל הדברים, ואינני צריך א"כ לאבד זמני כסתירת שגיאה כזאת.

למוד ל"ד.

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 הוֹיֵתוּ.

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 לו.

אין דבר בעולם אשר מטבעו לא תצא פעולה.

מופת. כל מה שבעולם מחוץ דעת טבע ומהות האלוה באופן ידוע ונכון (למוד כ"ה מ"י), היינו שכל מה שבעולם הוא מחוץ 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 מחירות הרצון או ממה שטוב בעיניי בהחלט, כי אם מטבע המוחלט או מיכלת בלתי בעלת תכלית של האלוה.

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

הדברים כפי מה שסדרתי אותה; ע"כ מצאתי נכון לְפָנֵי לַבְּחֹן אֵת הדעות ההן בכור התבונה. ויען אשר כל הדעות הנפסדות, אשר הנני לדבר בהן פה, נובעות ממקור העה המוגית, שלפיה כל הדברים הטבעיים פועלים בכונה לאיזו תכלית, כמנהג בני האדם, וכי גם אלהים בעצמו נוהג הכל ב"ל"ם למטרה שעלתה במחשבתו (היינו באמרם כי אלהים עשה הכל למען האדם, ואת האדם עשה למען יעבודו⁸⁰) את אלהים; לכן אבחנו את הרעה הזאת בתחלה.

בראשונה אהפש אחרי היסוד שבשבילו תנוה דעתם ורוחם ביותר בדעה הזאת, ושבשבילו נוטים הם בטבעם אל ההנחה הזאת; אח"כ אברר את שניאותה, ולבסוף אראה איך משרש הזה צמחו הדעות הנפסדות בבחינת טוב ורע, זכות וחובה, תְּהֵלָה וְתַהֲלָה (דופי), סדרים וערב רב, יופי וכעור, וענינים אחרים כיוצא בהם.

אין פה המקום להראות מקור כ"ז בטבע נפש האדם, ויספיק להתחיל במה שמוסכם 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 הושבים שהם בני חורין ובעלי בחירה, במה שהם יודעים את תשוקתם ואת חפציהם, ולא יתבוננו אף כחלומם 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, ותנוה רוחם בשמעם אותה, מכלתי 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 והוצה להם הרבה אמצעים העוזרים להם להשיג את תועלתם, כמו ד"מ העינים לראות, השינים ללעוס, העשבים והבע"י

למאכל, השמש למאור, הים לכלכלת הדגים וכו', ע"כ הסכן הסכינו לראות כל דבר טבעי כאילו הוא אמצעי לתועלתם, ובידעם כי האמצעים ההם נמצאו להם מתוקנים בלי משלה 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 בחרות 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, ובכן קמה גם נצבה 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 כמות קרקדו אופן מיוחד איך יעבוד את האלהים, למען יאהב אותו האלוה יותר מאחרים, וינהיג את כל הטבע לפי תשוקתו הענרת ולפי תאוותו לחון בלי ידע שְׁבִעָה, 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 כחנם, 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 קלקולים 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 הלוו 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 יהרסו את כל הבנין ולהמציא בנין חדש. לכן היה להם כדבר נאמן כי גזרות האלהים רחוקות הרבה מהשנת האדם. זה בלבד היה מספיק, כי האמת היתה נעלמת ונעדרת לעולם ממי האנושי; לולא חכמת השעור (מאטהעמאטיק) אשר לא תשתעה בתכליות, כי אם במהות ובתארי התמונות, שהיא הראתה לאדם קו מדת האמת⁹². 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.

בזאת הצעתי את מה שהבטחתי להקדים בתחלה; ואם אמנם לבעבור 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 ט"ז ולמוד ל"ב מ"י, כמו מכל מה שהזריתי עד כה, כי בטבע נעשה הכל בהכרח חיובי ונצחי ובשלמות העליונה; בכ"ז הנני להוסיף עוד לאמר, כי לרגלי הדעה הזאת מהתכלית יוטמו מוסדי הטבע כלו, באשר היא תראה כפעולה מה שהיא באמת סבה, וכן להפך; גם תעשה את המוקדם בטבע למאוחר, ועוד תהפוך את היותר נעלה ושלם אל היותר אי־שלם, כי (בנמשי את שתי הכחינות הראשונות מפני שהן מובנות מאליהן) מבואר מן למודי כ"א כ"ב כ"ג כי הפעולה היותר שלמה היא המסוכבת 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 הברל 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 האלהים היה חסר הדבר אשר חפץ להמציא, ואילו תשוקתו, כמובן מאליו. עוד צריך אני להזכיר פה, כי בעלי הדעה הזו, הרוצים להראות הרפפותם בחפש מחופש אחר תכליות הדברים, המציאו אופן חדש לחזק יסוד נאית דעתם, אופן שאינו סוכב על הנמנע, אלא על אידיעה, שמה נראה ברור, כי לא היו לדעה הזאת אמצעים אחרים ליסד אותה: אם ד"מ נפלה לבנה מן הגג על ראש אדם ורצצה 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 לחסב נפילתה? וכי לרוב יפעלו הרבה מקרים ביחד, ואם ימעון המוען כי נעשה הדבר מפני שנשבה הרוח, ומשום שמצעדי האדם הובילוהו שמה; אז ישבו לשאול, מפני מה נשבה אז הרוח? מפני מה הולוכו את האדם מצעדיו שמה לעת כזאת? ואם יושב להם, כי הרוח עמד אז, אחרי אשר היס התחיל מאתמול להתגעש בעוד האוויר היה שוקט, והאדם נקרא נקרא לבית אחד מאהביו; לא יחדלו לשאול, כי בכזה אין קץ לשאלות, מפני מה התגעש היס? מפני מה נקרא האדם דוקא אז לבית אוהבו? וככה יוסיפו ולא יסופו לשאול אחרי סבות הסבות, עד אשר ימצאו מנוס ברצון האלהים, היינו במקלם אידיעה⁽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 היחיד שיהיו דבריהם נשמעים וכבודם חי וקים⁽³⁴⁾.

אעזוב את הענין הזה ואפנה לרגלי שימתי אל הבחינה השלישית. אחרי אשר נואלו בני האדם להאמין, כי כל הנעשה אך למענם נעשה, הוצרכו לראות ככל דבר את היותר מועיל להם ביותר שְׁלֵם, ולהוקיר ביותר את המענגם ביחוד, ונולדו להם מזה הדמיונים שעל פיהם בארו את טבע הדברים כמו: טוב ורע, סדר ואי־סדרים, הם וקר, יופי וכעור וכו'. ובחשבנם שהם בעלי בחירה, נתהוו להם מזה מושגי תְּהִלָּה וְתַהֲלָה, חובה וזכות, מקור המושגים האחרונים האלה אערה להלאה אחרי החפש בטבע האדם; אכן את הראשונים הנני לבאר 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 כהיר בעיניהם היות סדר בהדברים, 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 בסדר רע או מבלבלים, ומאשר נאהב ביותר את אשר יקל לנו לצייר בדמותו, יבחרו בני האדם בסדר וימאסו הבלבול, כאילו היה הסדר קָם בטבע בלי צירוף דמיוננו. ע"כ יאמר כי האלהים עשה הכל בסדרים, ובדרך הזה ייחסו בסכלותם לאלוה כח דמיון ציורי; אם לא יבחרו אולי להאמין, כי האלהים לטובת דמיון בני האדם סָדר את כל הדברים באופן שיהיו מושגים לאדם בציור היותר קל. וגם בזה לא ישיבו אל לבם, כי נמצא הרבה מאד הנעלה על ציור דמיוננו, והרבה אשר לחולשתו יבלבלהו. אמנם די מזה.

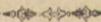
גם יתר המושגים עם מיני הדמיון הציורי, שעל ידם מתעורר הכח המדמה באופן שונה, אפס הם; ובכ"ז הם בעיני הנכערים מדעת חשובים כיעודים היותר יקרים; יען אשר, כאמור, הם מאמינים, כי אך למענם נעשו הדברים, ומשום שהם מכנים טבע איזה דבר: טוב או רע, בריא או נרקב ונשחת, אך לפי מה שהתפעלו על ידו. ככה ד"מ הם מכנים

אז הדברים יפים, כאשר ההתעוררות שמקבלים העצבים מהדברים ההם למראה עיניהם מועילה לבריאות; ובהפך יכנו אותם מכוערים, גם לפי מה שמעורר דבר בחוסם את חוש הריח יכנו ריח טוב או מכאיב; מה שע"י הלשון מעורר רגש מתוק או מר יכנו מומעם או חסר טעם; מה שבהרגשה קשה או רך יכנו כבד או קל; ואם הדברים מעוררים את האזנים, יאמרו שהם משמיעים קול רעש או הך 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 נגינה⁵³). 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 נפלטו חקרי לב בין בני האדם, שמזה נולדה שיטת הספקספיקא (סקפטיציזמוז), כי אעפ"י שגופי בני האדם דומים בהרבה זה לזה, הם ככ"ז שונים זה מזה בהרבה יותר, ויאמר האחד על דבר שהוא טוב, מה שהוא רע בעיני אחר, ומה שלזה הוא בשורת הסדר הוא מבלבל לאחרי. מה שנעים לאחד לא יענג את השני, וכן בכל כיוצא בו. לא אדבר ע"ז עוד, כי אין פה המקום להאריך בזה, בשנם נודע הדבר כנסיון מספיק לכלנו, שכן נשמע בפי הכל הפתגם: "כרוב ראשים כן רוב דעות". "לכל אחד די סברתו"; "שונים המעמים 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 מראה 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, ובכן

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, החטא וכו' ? בכ"ז נקל לסתור ראיותיהם, כמו שהעירותי פה, באשר שלמות הדברים נערכת אך לפי טבעם ולפי יכלתם, ואין הדברים שלמים יותר או פחות מפני שמענגים או מצערים את חוש האדם, ומפני שהם מְקַנְנִים להטבע האנושי או מתנגדים לו. אולם על השאלה: מדוע לא ברא אלהים את כל בני האדם באופן שיהיו אך על פי התכונה; אין לי אלא התשובה: יען אשר לא חסר 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 כב"ת, כמו שהוכחתי בלמוד ט"ז. אלה הן הדעות הנפסדות אשר רציתי לנגוע בקצתן פה; ואם ימצאון עוד אחרות כמוהן, יקל לכל אדם להישירן כמעט התכונות.

תם החלק הראשון.



הערות והארות מאת המעתיק העברי.

⁽¹⁾ ר"ל הסצה והעקובצ יתלכדו בעלם אחד ולא יתפרדו; לח כן לדעת אריקטו והעשאים „שכל נחויב הווליות צבחינת עלמו אין קצה לווליותו כלל“ (העורה להרנצ"ס ח"צ צהקדמות) וצאונת ההצדל הוא אך צקגנון ההגיון, אכן העוצן אחד הוא, ע"ז רונז הסס הו"ס וואהים אשר אהים. וצזה תוסר תלונת הסכס Ueberweg צקפרו על קורות הפילוסופיה ח"ג לז 63 צאונרו סס כי העוצטה „קצה עלמו“ אלל שפינוזה הוא Unbegriff; וצאונת כנולל העוצטה הזה: causa sui כבר אלל קארטעזיוס (עיין דר. Joël צקפרו Zur Genesis der Lehre Spinoza צקופו).

⁽²⁾ לדעת אריקטו והעשאים, הווליות היא נקרה קרה לכנולל, והוא ענין נוסף על מהות הכנולל אשר לווליותו קצה; אכן ווי שאין קצה לווליותו כהאלוה שהוא נחויב הווליות, צו תהיה ווליותו עלמו ואונתתו ועלמו ווליותו, ואינו עלם אשר קרה לו שיוולל, נופכי שהוא ראוי הווליות תנייד (סס ע"ה לראשון). והו גס דעת שפינוזה כי האלוה הוא קצת עלמו, היינו שאין קצה חיכוית לווליותו, כלומר שהוא נוכח הווליות, וא"כ השגתו כוללת ווליותו; כנוו שהיא גס דעת קארטעזיוס ואחרים, כי ווליור האלוה צלצד נחויבת ווליותו. אונס לדעת האחרונים ון קאנע ואלך ההקס הזה הוא נועטה צהגיון הכקיוני.

⁽³⁾ כונתו על ההצדל הידוע טצין עלם וצין נקרה, הראשון הוא וורה על סס ונצן צעלמו צלי יוסרו לזולתו, והסכי על ויה שהצנתו תלויה צאחר, כנוו לורה תואר ופעולה וכו'.

⁽⁴⁾ וא"כ לדעת שפינוזה, כנוו שהיתה אח"כ גס דעת העגעל, אין חילוק צין חופש והכרח אלל צויה שזה נוכח וועלמו וזה נוכח וואחר, ואין צעולם חופש ונחלע צלי הכרח כלל.

(⁶) לדעת שפינוזה, כוון שהיתה גם דעת הוודזרים (עיין המורה ח"ר פ' ע"ג וח"צ בהקדמה), האונת הכלחית היא צלתי זונחית, כוון הרצה חכמות ד"ו הגיון חשבון הכלקה ווסר וכו' שאינן נופלות תחת הזונן, כי הזונן ווקרה כוושך אחר התנועה וכו' וכל וזה שלא תוולח לו תנועה אינו נופל תחת הזונן" (הרווצ"ס שם), והאונת הכלחית צלתי זונחית הזאת היא עלם האלוה, ואך ווקריו שהם שני וושיגיו או הואריו התפשטות ונחשקה עם רצנות שווייהם או וולציהם כופלים תחת הזונן.

(⁶) אחרי אשר קדר שפינוזה את שוונת גדריו צלי שום וופת וצרוור על אונתם, ולווען הציח רחיה עליהם, הוא ווקדר וושכלות — שהן וושכלות ראשונות הווצבות וואליהן, ככהג צוושטר החכמות וציחוד בחכמות ההכלקה שעליה ווקדר שפינוזה וושטר הפילוסופיח שלו — ולוודים הווציחים ראיות צרוורות ווופתים חותכים להוכיח אונת העיקרים והכללים, כוון שנראה בהושך הספר.

(⁷) צקפר הקצלה שער השוים וו"ר אצרהם די הערערא חצרו של שפינוזה כוולח הושפט הזה „ווחויצ הווליאות לח יתכן היות כי אם אחד". הכלל הזה הוא עיקר גדול צשיטת שפינוזה להכחיש ווליאות רצוי עלוים וואותם הוושגים והתוארים, כי הזונן והווקוס אינם אלא ווקרים לפי דעתו. על כן כל הגופים צהרחקת ווקריהם אינם אלא עלם ההתפשטות, וכל הנפשות אינן אלא עלם ההשכלה או הוושקה, ושניהם אינם עלוים צאונת אלא וושיגים וותאחדים צהעלם הראשי הוא האלוה.

(⁸) צקפר הקצלה שער השוים הכ"ל נזכר: „כל כוולח יוולח צחויצ והוא אשר ווליאותו צלתי כוונע צשום אופן" והוא גם בהקדמות השעע עקרה להרווצ"ס עפ"י אריסטו והוושאיים „כי כל וזה שולוליאותו קצה הוא אפשר הווליאות צצחינת עלונו וכו' שכל ווחויצ הווליאות צצחינת עלונו אין קצה לווליאותו ולא כלל צשום עינן" (הקדמות ח"צ להמורה).

(⁹) שהוא שקר ונחלע כו"ש הרנוצ"ס כ"ד וכ"ה לראשון, וכן כל הפעולות ונרוחק ונונו כי כל הפעולות יחייבו כונו וכו". וצדק זאת שפינוחה צ"ה למוד י"ז ע"ש.

(¹⁰) רונו צזה נגד הרנוצ"ס צפרקי כ"ח—כ"ו לראשון השולל כל תואר נוחייצ ונאלוה, ונחליט כי יחוס תוארים חיוביים לאלוה היא הגשונה, וע"ז חולק גם הר' חסדאי קרקשקש צקפרו אור ה' וי"ח כלל ג' פרק ג' צאריכות ונצדק הפך דעת הרנוצ"ס צהרצה מופתים וה"ל טס: „וואלס צבר נסאר עלינו טכצאר איך לא יתחייצ שלילת התוארים העלמיים וכו' שהנולל והאחד הנאמרים צו י"ת הם תוארים עלמיים לו י"ת וכו' יתחייצו א"כ וזה שאין ספק צו היותם תוארים עלמיים עם היות עלמותו אחד נוחייצ הנליאות יתצדק טנו וזה הפליג הנשורר כקספר צהפלגת רצוי התוארים עלמיים אונר ולו אחד צהם הורה היות עלמותו אחד עם היות תארי העלמיים רצים אשר רונו צרצויים צולת צהם וכו' ולהיות האונת עד לעלמו ונוקסים ווכל לך נוולא טיקסים ענוו צעל ספר ילירה אונר כטלהצת קטורה צגחלת וורה על האחדות הצלתי ונחפרקת והוא האונת צעלמו כי כנו טלל ילוייר היות העלם זולת ונליאותו ולא ונליאותו זולת העלם כן לא ילוייר ונליאות התואר צזולת הנתואר ולא הנתואר צזולת התואר וכו' ונקסים צהכרח עם דעת גדולי הפילוסופים כנוו צ"ק ואצונלר וצ"ר ור' ונקה הלוי וכו' שהטגת ונהתו י"ת לזולתו היא נונע וכו' וזה טיוטכל צעלמותו וון התוארים העלמיים וכו' עכ"ל. והו ג"כ דעת שפינוחה פה.

(¹¹) דיונה צקגנון הלטון אל הנופת טל הרנוצ"ס ע"ז צראשון לטני צלטונו טס „ולזה יתחייצ טלל יהיה דצד נוולל כלל ואנחנו נראה דצרים נווללים והנה אנחנו נווללים א"כ יתחייצ צהכרח וכו' נוחייצ הנליאות" וכו' ע"ש, וזו תטוזה אל החולקים על טיעט שפינוחה אשר טאלו טאם הוא ונצורר אללו כי עלם לא יוכל להיות נוולד ועלם אחר, אחתי אינו ונכס שהעלם נוולל, אולי אינו נוולל כלל ונפטי

שאינו יכול להולד ומאחר; והתשובה ע"ז היא הנ"ל שא"כ יתחייב שלא יהיה דבר כולל בעולם כלל.

¹² שכן לפי למוד ה' שייך התחלקות העלם צמקוונות וצמקונים שונים אך אל נקרינו, ואין קום התחלקות אפשר בעלם כלצדו, וכן הדין בכל התוארים והנשיגים. ומה יולא שלפי ליר שפינוזה מוגדר העלם, אין התחלקות אפשר בו אלא בצחינת נקרי נשיגיו הרצים ולא בעלמותו. האי-אפשרות לחלוקה כזאת תווד שפינוזה על למווד ו' שלפיהו אין עלם יכול להיות מתהום ופעלם אחר, ודוק. ¹³ ההתפרדות צמקום וצמקון או הנליאות צגופים שונים נפרדים זה מזה אינה כוגעת בעלם הגשוני באשר הוא עלם, כי אם צמקרינו וצחנעותיו לד' שפינוזה כנ"ל.

¹⁴ אעפ"י שלדעת שפינוזה האלוה כולל בקרבו הרצה נשיגים או תוארים עד אין חקר, וצ"ל נפש האדם איננה נשגת או מליירת צדווינה אלא שנים וזהם שהם התפשטות ונחשצה כנוצאר צחלק השני למווד א' וצ', וזהו נפני שהאדם בעלמו מורכב נשני התוארים האלה שהם גופו ונפשו, ונצטרו ימה אלוה.

¹⁵ ע"ז רונז הר"א אצן עזרא פ' שונות צאונרו: "ובעצור שהסם שוכן עד עווד לצדו ובו עווד" — שפינוזה צמכתבו כ"א ומכיר לראיה ע"ז דצרי "העצרים הקדמונים" שרונז (לפי הערת הסכם גראטון) על הזוהר והנוקוצלים כי האין-קוף הוא נצלי גבול ואין חוץ מוננו והוא עיקר כל נסתר וגלוי, וכן לפי הזוהר כל חזיוני הטבע אינם אלא לצושא דקיצ"ה. עפ"י כ"ו יצנו דצרי שפינוזה בלמווד הזה וצאורו הארוך, ודוק.

¹⁶ ונאקסם לדצרי הרונז"ם צק"ע לראשון: "כי צונליאות הצורא הכל כולל וכו' ואלו היה אפשר העדר הצורא היה נעדר הנליאות כולה וכו' ונפני זה הענין נקרא צלטוננו חי העולמים וכו'".

¹⁷ רונז אל דצרי הרונז"ם ע"ג לראשון צהקדומה האחת עשרה על הונע נליאות גסם אין תכלית לו, ונצאר שם צעל גצעת המורה

שהמופת ע"י לפי דעת אריסטו והנומסקים אחריו הוא זה וכו' ומה
יתחייב המונע וכו' ואולם יתצונן המושכיל שזה המופת יש בו הטענה
וכו' המורכב וללעו וכו' ע"ש שיש לכל דצרי וימון שם למיון רצ לבגון
שפינוזה פה.

⁽¹⁸⁾ הרנוצ"ס צק"ט לראשון אומר: „הפילוסופים כמו שידעת
יקראו השי"ת העלה הראשונה והקצה הראשונה וכו' כבר התבאר
בחכמת הטבעית הכולל הקצות לכל מה שיש לו קצה ושהם ארבעה
החומר והזורה והפועל והתכלית וכו' וכל אחד מאלו הארבעה יקראו
קצה ועלה וכו' שהשם יתעלה הוא הפועל והוא הזורה והוא התכלית
וכו'"; ע"י זועיר שם בגצעת המורה להפילוסוף שלמה וימון: אומר
המוצא יש להפליא על הפילוסופים ודוע לא אומר ג"כ שהשם יתעלה
הוא החומר, ר"ל הנושא האחרון לכל הדברים וכו' וזהו היה הוא
יתעלה הקצה האחרונה צמחית כל ויכי הקצה שזכרו, כי אם נניח
היותו יתעלה הפועל הזורה והתכלית לצד נזולת היותו ג"כ הקצה
החמורית, נלמדך בהכרח להניח מליאות חומר קדמון, ר"ל שאין לו קצה,
וזה קוטר לומר השם יתעלה, ר"ל הקצה הכוללת לכל מולא וכו' ע"ש
גם צשם האיטלקי יורדאן צרונא* צאריכות, ונזכיר שם כי גם
החכם הערבי אצן לעברון (Avicbron) החליט היות החומר האלוה
הכולל כל הנושאות. אונס אין זה מוצן ונכוון לדעת דעווקריטוס
ואפיקורוס וקיעתם שהזכיר שם, החושצים שאין מולא זולת הגשם לצד,
ויאמינו היות החומר לצדו עלת מליאות כל הדברים; כי אם כונתו
כדעת שפינוזה פה (***) וכדצרי צרונא וימון שם, ציחוס הזורה

(* לדעת החכמים Sigwart עם Avenarius הגה שפינוזה צספרו
של צרונא וקצל מוננו שונן ועיקרי דיעותיו, צשגם ידוע כי קארטעזיוס
קרא צספרי צרונא, כמו שמשפר הוא צעלמו צאגרת י"צ, והוסיק לאמר שם
שלא קצל כלום מדיעותיו.

(**) שפינוזה צאגרת ב"א שלו הניח צפירוש קצרת קלת קוראי צספרו
החושצים כי לדעתו האלוה והתצל אחד הם או שיחליף התצל צאלוה וכו' ע"ש.

הטבעיית אל החומר הטבעי, שלפי"ז החומר איננו עלם או דבר
עומד בעלמו, ולהיות הלויות הנתחלפות ונקרי עלם החומר, שרק
אליו יהיה נאות לומר היותו כדעת הוואטעריאליסטיים הכ"ל;
כי אם החומר הוא רק ונשיג או תואר העלם האלוהי הנתגלה
בו; ונאשר ברור לנו עתה ע"י חפישות הר"ש ויונק, כי אכן לעברון
הלו אינו אלא ונשורכנו האלשיי ר' שלמה אצן גצירול בקפירו ונקור
חיים, וכבר הראה לנו הר"ש זקש בקפיריו החסידים וכרמי חנוך שלג,
כי טיטת ר"ש גצירול היתה בעלמה טיטת שפינוחה, ונקור צרוך
בדיעות ואמונות הרבצ"ג והראצ"ע. והדבר נמרץ הטיצ בנולילת
הקופר הוודע Zschokke צדרי יידיה שם לאור: „אונס הנחשו
אינו אלהים, אכן בני אלהים נחנו, כלחיים כוונה, כלחיים כמו
כל היקום, כי הכל הוא אחד, והאחד הזה הוא האלוה, הוא ראשון
והוא אחרון ואפס בלעדו, הכל טוכן בקרצו, הכל דצוק בו, וחי
הכל תלוים ונונו, כמו חית ילורי האדם ודס לצבו. אם יהיה
אפשר היות דבר בלעדי האלוה, אז יהיו אלהים שנים, ונגזילים
איש את אחיו; אולם אלוהי אונת אינו ונגזל כי אם אין סוף”
— „אצל אהם, יידיה, קראתי ורעיד ונשתווס, צער לכני ונשצין
פטר החדה: אונת הכל הוא האלוה. איככה? הגם חומר הטבע,
רגזי עפרות החבל, גרגיני חול הים, אצקת וודצר ישונון, הכל זה
אלוה הוא?” — „יידי יקר, ענה היטיט, לא גזי חומר הטבע,
לא רגזי עפרות החלד, גם לא גוטי חול הים, אף לא עכני אצק
הוודצר, הוזה האלוה; כי אם הכל הכולל והכולל הוא האלוה;
אולם ענה צי, החדע את ווכלול הכל הגדול הרחצ והעמוק הזה?
הלא אף עד ערפלי עוהר כוכזי השמים תחזינה עיניך הסחות!
ואיזה יולד אשה ידע ווודיהם ונשפריהם? לא אחד קטני כדורי
דס עורקיך הוא האנוט, כי אם כו לך הוא האדם!” — „אונת,
יידיה, כי יפלא היות דבר ונצלעדי האלוה, כי אז יגזילשו להיות
בעל תכלית; ועתה הגם הצעל תכלית הוא ונחמוק בחק האלוה?”

— „כן הוא; איפה יהיה זולתו, אחרי שאי אפשר הוולח צעל תכלית בלעדו להגבילתו זהכרח? הגד נח אם ידעת בינה: הלח ישכנו רעיונים ונתחלפים צעלי תכלית בקרב רוחך הצלתי צעל תכלית? האם חליפות שכוייהם יתנו ומגעת בכלחות יפות רוחך? לא, אהובי! ככה ונתלונן הכל בכנפי האלום, גם הצעל תכלית. אונס אל תשלה אותך, הצעל תכלית הוא רק כוולח צעל האלום, כמו רעיוניך הרלים והשצים כוולח הצזק הסקטו לא יוכלו, ודוויניך הוולחלים לצאיהם כגלי ים נגרש, כוולחיים בקרבך, ובכל זאת אינס עקלם רוחך ויפותך". — אצל, ידידיה, הצל תצדיל וואוזה צין הטבע וצין האלום? הצל תפלה צין הנצרה וצין הצלתי נצרה? צין הצעל תכלית וצין הצלתי צעל תכלית? צין הצצר וצין הרוח?" — „מדוע לא אצדיל צין הקודש וצין החול? ענה הישש; אונס אעשה כן רק לפי השגת שכל האנוש, לונען דבר הלשון האנושית העניה אל לצ אנוש אנוש כווי; אולם צאוזה וזה הוא צצר וזה הוא רוח? הכל הוא רוח הוורחפה צצקה, הכל הוא כח רוחי יולח אל פעל גשווי. צצס צצר או גסס או חווי או גוף נכנה רק התפעלויות חילוכיות הווצאות להרגשתו צאוולעות החושים, צלי הצין טרשי הכחות הפועלים האלה ווי וזה הנה, איך ילאו ואיך יצאו, וכל זה איך ליוני ילדות האנוש חלוש-השכל, רק צצרי פה ואווי ספתים — וזה צעל תכלית וצלתי צעל תכלית? איך ליונים דלים הם, צצצר צאוזה הכל הוא צלתי צעל תכלית; רק את הח לוף החווי הזה נכנה צעל תכלית, אשר גם הוא צעלוזותו כלמי וקיס לעד ונתוויד עד אין קץ; איך ונחלוף וועללי הכוחות הוודועים לרוחנו ע"י החושים שאלנו לנו ווילים קלרי הצנה כווי: עחי, אפק, אנוש, צעל תכלית; אכן הכוחות צעלם הווס פועלים לעולמי עולמיים ולא יוותרו לכלח כלחים — וזה צצרה וצלתי נצרה? איך הד ספתים רפות, הווחולל וודוויין וולאכת ידי אדם וועשה אלצעות אנוש. ככה ידוזה האדם בצצו, כי יש לאל ידו

ל צ ר ו א , אס אונס יפעל אך וועט על הכוחות הנלחיות, כי
בהרכיבו חלקים נוולאים לתוונת חדשה ולתכלית אחרת, צכל זאת
לא צ ר א וואוה, כי אס הרכיב הפרעיס או הפריד צין הדצקים,
לתת להנולאל תוונת צית או אוהל או כל כלי וולאכה. הכל הוא
צלתי בצרא, יען הכל הוא האלוה, והאלוה הוא צלתי בצרא
כי אס כלחי" — „איכה תחריטון, איך תשמונונו, הוסיף היטיש
לענות, היפלח צעיניכס כי אך חלוק הוועללים אכנה : אפס וצעל
תכלית, ולא יקוד הכוחות צעלמו ? האין את חמותכס וצינתכס כמו
זאת ? האס תדונו צנפסכס יותר יפה ויותר ווהודר לאל עליון חי
העולוים להסתוות צוהותו וצוועשיו לאכוס רוה ולצן אדס אפר, כי
יוכרח גם הוא להרכיב ולהפריד ולצרא כוונו ? או האס תשיג
צינתכס היכולת צחק האלוה לצרא יסות ווה וואפס וווחלט ? כל צינת
כל שכל לא תעלור כח להשיג זרות כזו, כי אין יכול להיות יס, או כי
יס יכול לשו צלאין. ואתס התחפלו ליחס להוד שדי תוים דעים דצר
נפחל ועקס לצינת האדס ? *) הצל תסכילו כי אוננה הוועפט החרוץ :
אפס לא יהיה ליש ויש לא יסו צלאין (**), הוא ווקור השיגו אלוה כלחי
צלתי צעל תכלית ; כי אס יהיה ציכלת כל דצר לכלות ולשו צלאין, ווי
זה לידנו יתקע כי גם הווקוס — כציכול — לא יוכל לשו צלאפס ?
אכן וואשר זר הוועטג הזה, תחליט צינתכו כי האלוה וכל היקוס הוא
אפשר נוולאל וווכרח להיות לעולוי עולוים צלי ראשית וצלי תכלית".
— עד הנה דצרי הווליץ הנעים הזה הודצר צרוח שפינוח, וצאושן
זה יוצן הכלל והעיקר הגדול צשיטת שפינוח, הוורווח כאוור גם אלל
הווקוצלים והזוהר שכאוור צו : „האי רוחא אחפטט ואפיק קלא כליל

(*) עיין ע"ז בהערה להרנצ"ס חלק שני פרק י"ב צד"ה, הדעת
השני וכו' עד הנזכרות כלס".

(**) וזהו כונת הזוהר צפי וועפטים : „לא אחעציד כלום אפילו הצל
דפונח אחר ודוכתא אית ליה וקצ"ס עציד וניה וס דעציד ואפילו וולל
דצר כס ואפילו קלא לא הוי צרקניח ואחר ודוכתא אית לכלל".

ואשם וניא ורוחא לאיכוון לפון דכרום ונזרה ונערב והאי קלא כללא
דכל שאר חילין" (פ' ויחי) "רישא וקופא לכל דרגין רשימו דאתרסם
זיה דרגין כללו ולא אקרי אלף אחד לאחזאה דאע"ג דאיה זיה
דיוקין סגיאין לאו איהו אלף אחד" (פ' צראסית). ועל רמז הזה כונה
גם האגדה באגדה עה"כ ואלף כל הארץ כבודו הוא וקומו של עולם
ואין העולם מקומו.

(¹⁹) "ל' סבל אנושי כשכלנו ורלון אנושי כרלוננו, כמו שציאר להלן
בהמשך דצריך, וזהו גם דעת הרמב"ם זכ"ל לראשון: "ידע לא צמודע
ויכול לא זיכלת וחכם לא צחכומה".

(²⁰) דומה בצגנון הזה ללשון הרמב"ם, "שאי אפשר שיציר יחס
צין השכל והנראה וכו' ואין יחס ג"כ צין החכמה והנתיקות" (כ"צ
לראשון), "התוארים המיוחדים לו אין צין עניניהם וענין אלו הנודעים
אללנו שהוף צטום פנים ולא צטום ענין אונם השתוף צטום וכו'" (סס
כ"ד). וצריך החלוק שצין הרמב"ם וצין שפיכזה צחיז תוארים לאלוה
עיין לעיל בהערה ס' 10.

(²¹) "ואם יאמר הפילוסוף המליאות עדי כמו שיאמר ובו אצחן
הראוי והעובר והכונע, יאמר לו צעל הדת (וצזה היא המחלוקת)
שזה הכנולא אומר אי שפעסה צרלון לא שסתחייז, וכפעסה צזה
התאר היה אפשר שיעסה צחלופו" (העורה ע"ג לראשון), והו
המחלוקת הישנה צין נאויני החדש וצין נאויני הקדמות כאריסטו
וקיעתו, "כל וי שיאמר צקדמות העולם, שהוא יראה שזה המליאות
היה מאלל הצורא יתעלה על ל' החיוצ ושהוא יתעלה עלה וזה עלול
וכן התחייז, וכמו שלא יאמר צו יתעלה למה נולא או איך נולא כן
ל' אחד ובלתי גוף, כן לא יאמר צעולם צכללו למה נולא או איך
נולא כן, כי זה כולו נחויצ שיוולא כך וכו' ולא יהיו א"כ אלו הדברים
כלם צכונת וכוין צחר ורלה שיהיו כך" (סס י"ט לטני).

(²²) וכן הרמב"ם: "דצרך כל צטומים וכו' קיים עומד עליו"
(ט"ו לראשון).

⁽²³⁾ ידוע כי גם לדעת הפילוסופים הקדמונים ולדעת צעלי הדת, האלוה הוא קצת העולם : „הפילוסופים כונו שידעת יקראו השם ית' העלה הראשונה והקצה הראשונה וכו' שאין הפרש בין אורך עלה או פועל בזה הענין" (המורה ק"ע לראשון). אנוס היתה זו להם אך קצה חילונית (Causa transiens) היינו שהאלוה הוא חוץ להעולם שהוא פעלו „והגיע זהם הסכלות וההתגברות עד שאנוו שאלו היה אפשר העדר הצורה לא החייצ העדר זה הדבר אשר הווליו הצורה ר"ל העולם שלא יתחייצ וכו'" (שם). לא כן דעת הפילוסופים החדשים שאללס האלוה הוא קצה פניוית (Causa immanens) שזהו ג"כ דעת שפינוזה, ור"ל שהקצה והפעולה דבר אחד, כונו שאור ה ע ג ע ל צלשונו, וכי הקצה צפעולתה נשארת אלל עלמותה, כלוור שהעלם הוא קצת עלונו צלשונו שפינוזה, ודוק.

⁽²⁴⁾ וחלת לורת העופת ההוא שם : „האלוה הוא העלם האחד היותר שלם, ונזה ונוכחת ווליוותו. ועתה אם ניחס לו אך ווליוות ונוצלת צונו, אז יכיר האלוה, שהוא השכל היותר נעלה, את ההגבלה הזאת ; ולפי"ז יכיר האלוה ונוחו לגבול הזה את עלונו, היינו את העלם היותר שלם, כצלתי נוולא ; וזה חקר טעם".

⁽²⁵⁾ ר"ל ליור ווהאלוה, היינו שהאלוה הוא נשוא השכלתנו ; וגם כוכחו ליור של האלוה, היינו שהאלוה הוא הנושא, כלוור שהוא נושכיל את עלונו, ודוק.

⁽²⁶⁾ הפרק הזה הוא אחד הפרקים הסתוונים אשר צספר הזה, ונוצאריו לא ירדו לקוף דעתו בהארכת לשונו פה צווקוס שהיה יכול לקבל, כי צלמות יושר הנווד הזה יולא פשוט וישר ווגדר הוושגי, כי די לצא וון הדין להיות ככדון, ואם הוושגי כלחי, גם היולא בהכרח וונווה הוא כלחי, ול"ע.

⁽²⁷⁾ גם צלנווד הזה וצבלאחריו נתקשו הרצה ווצאריו, כי הנה צשיעת שפינוזה ונתגלים לנו אך שני וושגים או תוארים כלליים וואלוה, הכקוצים אללו : השכלה או וושצצה והתפשטות, ר"ל שזה העולם כולל

צעלם האלוה את הדברים הרוחניים והגשמיים, היינו עלומים וטכילים ועלומים וחספטיים, אלה נקראים אלנו: Attribute, והפרטים של הכללים ההם הנוחפוללים לנילוות אין קץ הם וקרי (ניני) התוארים ההם, ר"ל פרטים יחידיים או ונייים היולאים וקוג אחד, והם ונה סנקרא: וואדיפיקאליאנען, ובלשון שפינוזה: Modi (כנ"ל צוואח הספר). ועתה שני התוארים הם נלחים וצלתי ושתנים כאוור, והווקרים הם ושתנים וותחלפים, כי הכלות שוורת אך הכללים ולא הפרטים. וצכ"ז וולא שפינוזה גם צין הווקרים ווקלתם שהם כוור התוארים נלחים, צהצל לפי היותם ווקוצים וואלוה צלי אוועני או ע"י אוועני, ככזכר להבן לווד כ"ח, צאשר צווקרים צעלי תכלית הושתנים רק הכללות שלהם ווקוצצת וואלוה צלי אוועני, אוילם האחדים ווקוצצים וונוולעים זה ע"י זה. אזל לא צאר שפינוזה ווי הם התוארים הנלחיים צהחלע, ווי הם הווקרים התלויים צתנאי הונוועב הנ"ל? וכאשר צאל וונוור אחד ורעיו לצאר לו זאת צדך וועל, השיצ לו שפינוזה צאחד וווכצציו, כי צוועיג הווחצצה ווויין הראשון הוא השכל הווחלעו צצ"ת, וצוועיג החפצטות ווויין הראשון הן התנועה והונוחה; ווויין השני היא תנוחת כלל העולם העוועדת לעד, אעפ"י שהיא וותחלפת צהרצה ווקרים עד אין קץ. זהו יסוד קיעתו כאוור, שאנחנו נעיג בצצד את שני הכללים, הכלל הגשווי והכלל הרוחני, ע"כ אך אלה הם אלנו וועיגי העלם האלוהי צאוות, ופרטיהם הם ווקרים כעין תולדות לצות, שוקלתם תולדותיהן כיוולא צהן, ווקלתם חולפים ועוצרים כווראה הצוק צחשנוול הנוצע, ודוק.

(²⁸) השאלה איך היה יכול הצעל תכלית להיות נאלל וואיין קוק, היא היות קשה צשיעות צעלי האללה כאפלטון וכשפינוזה. על כן דוור אפלטון ופילוסופים הודיים את הדברים צעלי תכלית אך כעין ווחסו (Maja) ואור החור של האיין-סוק. והווקוצלים הרצו צספירות עד עשר, להטעיים התגשמות הרוחני צוודרגה קדורה זו תחת זו, עד שכתעצה הרוחני הצצ"ת או האיין-סוק והיה לגשוני צצ"ת צעולם העשים

צספירת וולכות, שככה נאלל כתר ון איך-קוף, והוא כנוסה
צצ"ת וכלחי, וכנועה הוא הוא צעלנו, וולצד שהאיך-קוף עוויר ועלם
לבוורי, וכתר הוא צהתגלות קלת; ון כתר נאללו חצ"ד זו אחר
זו תוויד צהתגלות וצהתגשות קלת ועס פרטיס צ"ת; ונהס נאללו ז'
קפירות הצנן חגת"נה טהס הולכים ווהרחקים וטרס הצצ"ת ווהקצבים
אל הצ"ת היינו יקוד ווולכות. וצדרכס התהלך שפינוחה להחליע, כי
הצ"ת נאלל ווהצצ"ת לפי האופן שהוא ווהנועה ווהרגש צצ"ת וולצין,
היינו לפי טצעלמותו, יש איזה ווקרה טהוא צ"ת; ואור כי הווקצב
והאיך-קוף צלי אולעי הוא צצ"ת כנוסה, והונוולעיס, צימוד האחרונים
צהתרחקס ווהאיך-קוף, התהפכו להיות כוולאים צ"ת; חס אונס טגס
אלל שפינוחה, כונו אלל הווקצבים, לא פורט איפה הכקודה טטס ווקייס
הצצ"ת וטוכאן וליך ווהחיל הצ"ת, כי קתס שפינוחה ולא פירט,
כ"ל פה צהערה טלפני זו. עכ"פ היו לו צזה הווקצבים לעיניס.
ווצארי שפינוחה אשר לא ידעו ווקור דצריו צחכות הקצלה, לא יכלו
לדעת לקוף דעתו צזה, והאריכו צונו"ו טונה עכ"ז.

²⁹ צלווד הזה וצאחריו וודצר שפינוחה על השכל, ווודיל צין
השכל וצין ווהטצה. השכל הוא אך ווקרה טל ווהטצה, טהיא אחד
ווקייג האלות, וכוללת צקצה וולצד השכל גם התאזה טרלון האהצה
וכו' טהן ווקרי ווקייג הזה. השכל היא הידיעה טל הנפש, והוא חס
ליור דוויכי או הכרה. וואקר הידיעה צזה ווהנוולל, ע"כ וושג כל
נוולל להשכל, כי הווקייגס הטונים טל האלה אינס צאנות אלל אחד,
וח"כ ווקייג ווהטצה וההתפשטות גם הס יתלכדו ולא יתפרדו.

³⁰ „יחשצו שחכלית הווליות כולו ווליות ויין האדם לצד
לעבוד את הטס וכל ווה טעעקה אונס נעקה בגללו עד טהגבלים
אינס קוצבים רק להועלותיו ולהווליא לרכיו וכו' וכ"ט טאר וויי צעח"י
והלונחיס וזה הדעת כטיחקר כונו טלריך לוטכילים טיחקרו היעות
יתצאר ווה טצו ון הטעות וכו'“ (המורה י"ג לטליטי) וווצר טס
צאריכות על פי דרכו צטול הדעה הזו, ע"ט ותוולל צפרק טהוא הרצה

דצרים השייכים לענין שלפנינו, ותראה איך צווקלחם הסכים שפינוחה אל הרנוצ"ם וצווקלחם חלק עליו, וסניהם הולכים צזה לשיטתם, שכן זיאר הרנוצ"ם שם שלדעת וואוויי קדמות העולם לא יצוקש תכלית כלל לחלק ונחלקי העולם, כי לא יתכן לפי דעתם שיאורו ויה תכלית ונליאות השנוים וכו' ולא ויה תכלית זה הנוין ונצעלי חיים או ון הנומים, כי הכל חללם על לז החיוצ הכלחי אשר לא קר ולא יסור ; אולם גם לואוויי המדוע אין ווקום לשאלת התכלית לנליאות הנתלה צרלון האלוהי או צחכונה האלהית.

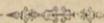
⁽⁸¹⁾ ידוע כי השאלה הזאת על ונליאות הרע הטבעי והווסרי צעולם הרעישה ונימות עולם את כל שיטות הדתות והאמונות, ונוסנות דור ודור את כל דעות הפילוסופים, ון ספר איצ, הנויוסד לדעת הרנוצ"ם צשליסי להמורה ע"ז, עד הספר טהעאדילעע של לייצניטן, ודתות הסודיים והפרסיים נוסדו רק על סחזיון הזה, אשר נתן יד וסם לאמונות צשתי רשויות, והדצרים עתיקים וארוכים.

⁽⁸²⁾ גם הרנוצ"ם צי"ג לטליסי וצצרר שלדעת הסוצרים כי העולם אינו ונחודש והוא נוולא צהכרח אין לצקש צו שום תכלית וכו' ע"ש. והרלצ"ג צקפירו ונלחמות ה' וואור ו' אונר ג"כ, וכונעט צקגנון שפינוחה פה, וז"ל : "ולפי ויה שאינו ונפעולת פועל אין צו קצה תכליתית, כונו שלח תנתן צדצר ונחכמות הלמודיות קצה תכליתית וכו' והנושל שלח יאור לאיו תועלת היו זיות הנשולש שוות לשתי כלצות וקוער הנרובע צלתי שוה לללעו וכן הענין צשאר הדרוקים הלמודיים וכו' ע"ש. וואשר לדעת שפינוחה כל הנוולאים הם צאונתם ווכרחים כונו השיעור צלמודיות, א"כ לא יתכן צהם קצה תכליתית.

⁽⁸³⁾ זהו ונוש קגנון הגיון הרנוצ"ם צכוגע לקצת התכלית : "שתשאל ונה תכלית השיצה על הכקא ? ויאור לך העונה צעצור שיתשאל היוקצ עליו וכו' ויה תכלית הסתכסאות ? ותענה וכו' ותשאל ויה תכלית הגדלתו וכו' ותענה וכו' עד שיהיה הוענה צאחרונה כן רלה השם יתעלה וכו' או כן גזרה חכמות" (ס"ע לראשון).

(³⁴) גם חכמת הטבע החלטה קותרת והורסת לעת הכונה
והתכלית בטבע העולם, בטגס ונעת שכתפטה שינת לארווין על
השתלטות ויני הצעה"י ונדור דור. ועיין ע"ז עוד בהקדמות שפינוזה
לחלק הרביעי וקספר הזה.

(³⁵) רווח על וזה שנוכיר גם הרונצ"ס צק"ה לשני: „וקיעת
פיטאגורוס כלה תאווין שיש להם (להגלגלים) קולות ערצים נערכים
עם גודלם כערך נגוני הוסיקא“.



חלק שני.

טבע הנפש ומקורה.

הקדמה.

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

גדר א. כשם גוף רצוני לוטר: מקרה המתנה באופן ידוע ונכון דעת מהות האלוה במה שהיא מושגת כדבר מתפשט ובעל שעור (חלק א' למוד כ"ה מ"א).¹

גדר ב. למהות איזה דבר יחשב, 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 להקצא בפעל ולא בהשגה.

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

באור. בחרר אני יותר במלת השגה (שכלית) מכמלת הבנה (הרגשית), כי המלה הזאת נראה כרומוזת שהנפש נפעלת מהדבר המובן, אכן השגה נראה כמורה שהנפש פועלת.

גדר ד. במבטא: דמיון מתאים (שלם) רצוני: דמיון שלם אשר כבחינת 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 חיצוניים, היינו כהתאים הרמיון 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 בזה 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 הרמיון 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 המתקנים

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 בכ"ת של האלוה, המחנה 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 לדמות בנפשנו נמצא חושב בתור בכ"ת; כי ברבות הדברים שיוכל נמצא חושב לחשוב, כן יכיל יותר, לפי דמיונו, עצמות או שלמות, ועתה הנמצא אשר יכול לחשוב הרבה בכ"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם, הוא בהכרח בכ"ת ככה המחשבה. ומאשר כזה, בכחית המחשבה כלבר, אנחנו מדמים נמצא בכ"ת, הרי בהכרח שהמחשבה היא אחד המשיגים הרבים של האלוה (ח"א גדר ד' ו') כאשר החלטתי.

למוד ב.

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

למוד ג.

באלוה יש בהכרח רעיון ממהות עצמו כמו מכל היוצא בהכרח ממהותו^ג.

מופת. האלוה יכול לחשוב הרבה בכ"ת באופנים רבים שאין תכלית למספרם (ח"ב למוד א') או שהוא יכול לצייר לו מהותו ומהות כל התולדות היוצאות ממנה בהכרח (מה שהוא 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, הוא אך באלוה (ח"א למוד ט"ז). באור. לפי דעת ההמון, יכלת האלוה היא רצונו החפשי וזכותו על כל הדברים הנמצאים, שהם לפי"ז בעיני ההמון כנמצאים בקרי ובהודמן, שכן יאמרו כי ביכלת האלוה להרוס הכל ולהשיבהו לאין.

גם ידמו וישוו יכלת האלוה אל יכלת מלך ב'ד. זהו מה שסתרת 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 בב"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 מניח אותה לאלוה, אך אנושית היא (כאשר מדמה ההמון
את האלוה אך כצלם האדם) וכוללת אף אי-יכלת, אולם אינני רוצה
לשנות ולשלוש אותם הדברים על אותו הענין, אך עוד הפעם אנכי
שואל מעם הקורא, כי ישקול ברעתו כ"פ מה שנאמר ע"ז ח"א למוד
ט"ז עד סופו, כי לא יוכל אדם להבין אל נכון את כונתי, אם לא
ישמר לו לבל ימיר יכלת האלוה עם היכלת האנושית ועם משפט
המלכים.

למוד ד.

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

מופת, השכל הבב"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 בב"ת באופנים
רבים שאין תכלית למספרם, אלא יחידי.

למוד ה.

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

מתגלה ע"י משיג אחר, ר"ל הדמונים 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 נזרנו בהקשו, כי האלוה יכול לצייר לו מהותו ומהות הדברים היוצאים ממנה, אך כמה שאלוה הוא נמצא חושב, ולא כמה שהוא נושא ציורו; ע"כ מקיימים ומקבלים הדמונים בפעל לסבתם את האלוה במה שהוא נמצא חושב בכח. מופת אחר הוא זה: הדמונים בפעל הם מקרה המחשב (וכברוד מאליו) ר"ל מקרה (ח"א למוד כ"ה מ") המקנה 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 הדמונים בפעל לסבתם את האלוה אך במה שהוא מושג כנמצא חושב בכח 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 ציור את הדברים החם מקודם, כי אם הדברים המדומים החם יוצאים מכה אל הפעל ממשיגיהם באותו האופן וכאותו ההכרח, כמו שיוצאים הדמונים (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 מסובב תלוי בדמיון הסבה, שהוא פעולתו.

מ"י. יוצא מזה כי יכלת האלוה לשוב בכח שְׁנֵה לִיכְלֵתוּ בַפְעֵל 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 יחירי, וכי לפי"ז העצם החושב והעצם המתפשט הוא אותו העצם בעצמו⁶, 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 במבע 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, ובן 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

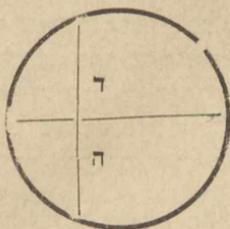
המחשבה בלבד; וכל עוד שנשיג אותם בתור מקרי ההתפשוטות, צריך ג"כ סדר כל הטבע להיות מבואר אך ע"י משיג ההתפשוטות; והוא הדין גם ליתר המשיגים. ובכן הסבה האמתית של הדברים כמו שהם בעצמם הוא האלוהים, במה שהוא מכיל משיגים רבים שאין תכלית למספרם. ויותר ברור לא אוכל לבאר את זה לע"ע.

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 הציור הבב"ת של האלוה. אמנם אם נאמר מן האישיים שהם נמצאים, לא לכד במה שהם כלולים במשיגי האלוה, כי גם במה שהתודע מהם המשך הזמני, אז גם לדמיוניהם אותה הישות שמציינים בה המשכם הזמני (?). 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 הקיום הישרים המספיקים (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', אז נמצא דמיון לא לבד במה שהן כלולות בדמיון העגול, כי גם במה 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 המה שב ה ומובדל מן האחרים (ח"ב למוד ח' מ"י באור). ע"כ לדמיון הזה סבתו האלוה אך במה שהוא נמצא הושג (ח"ב למוד ו'), וזהו לא במה שאלוה הוא נמצא הושג בהחלט, כי אם במה שאלוה מושג כביכול כמתפעל ממקרה אחר של המה שב 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 במה שיש לו רעיון
מן הנושא ההוא.

למוד י.

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

מופת. הִיִּית העצם כוללת את הישות המוכרחת (ח"א למוד ז').
ועתה אם תִּחְשַׁב הִיִּית 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
יִחְשַׁב וכו'.

באור. 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 הִיִּית העצם, גם מבואר
הלמוד הזה משאר תארי העצם, היינו שהעצם בטבעו כב"ת, כלי שנוי,
כלתי מתחלק וכו', וק"ל.

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

באור ב. הכל מודים שבלעדיו האלוה לא יהיה ולא ידומה מאומה,
באשר 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 בהִיִּיתם, ובכ"ז מחליטים רובם, כי זהו
יִחְשַׁב למהות איזה דבר מה שבלעדיו לא יהיה ולא ידומה, ע"כ הם

סוברים כי טבע האלוה נחשב למהות הדברים הנבראים, או כי הדברים הנבראים יכולים להיות ולקדמות 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 מיבו הראשון בסדר ההשגה, אותו חשבו להאחרון; ואת הדברים שהם נושאי החושים חשבו לראשונים הקודמים לכל. ע"כ נהיה הדבר כי בכחנם 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 הזיווגיהם הקודמים שעליהם יסדו ידיעת הדברים הטבעיים, שאינם יכולים לעזור מאומה לידיעת הטבע האלוהי (דעת אלהים). לכן אין להתפלא אם הם סותרים א"ע כח וכח. אך די מזה. כנתי היתה פה אך להציע את הטעם מפני מה לא אמרתי כי למהות 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 למהותם.

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 ולקדמות (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 ב'). בהיות הדמיון הזה מונח, צריכים שאר מקרי המחשבה (היינו

שלהם הדמיון קודם כמבע) 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 ה' מ"ט), כי אם צריך הדמיון להיות מדבר הנמצא בפעל; אך גם לא הדמיון מדבר בכ"ת, כי דבר בכ"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 במה שהוא בכ"ת, כי אם במה שהוא מתגלה (explicatur) ע"י טבע נפש האדם, או במה שהוא תוכן את מהות נפש האדם, יש לו רעיון זה או אחר. ואם נאמר כי לאלוה יש דמיון זה או אחר, לא לכך במה שהוא תוכן את טבע נפש האדם, כי אם במה שיש לו ביחד עם נפש האדם גם הדמיון של דבר אחר, אז אמרנו כי נפש האדם משגת את הדבר אך כמקצתו ר"ל השגה חלקית ולא מתאימה.

באור, פה ישתאו הקוראים בל"ס, וימצאו הרבה ממה שלבו של אדם נוקפו עליו; לכן אני מבקש 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 ט' מ"י) במה שהוא מושג כמתפעל מן הדמיון של הנושא ההוא. 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 אחר. 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 ט' מ"י) לא במה שהוא תוכן רוחנו ונפשנו, אלא במה שהוא 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, באשר אין דבר בעולם שלא תצא ממנו פעולה בהכרח (ח"א למוד ל"ו), 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 שגרנישהו בהבנתנו.

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

על בוריה או לאמתתה, 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, כאשר 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 הטעם מפני מה יש לנו אך ידיעה בלתי ברורה מאד מנופנו, ועוד הרבה שהגני להוציא מזה להלן.

על כן לא אינע לריק ברצוני לבאר ולברר יותר את הדבר הזה, ובעבור זה צריך אני להקדים פה דברים אחדים על אודות טבע הגופים. מושכל א. כל הגופים הם בתנועה או במנוחה.

מושכל ב. כל גוף מתנועע פעם יותר לאמ 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 כמובן מאליו.

אולם טה שהגופים אינם מתחלפים זה מזה בכחית העצם, מבואר מן
ח"א למודי ה' ח'; ועוד יותר מהנאמר בבאור 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.

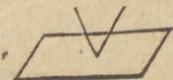
מופת. הגופים הם אישיים (ח"ב גדר א') שהם לפי ח"ב מ"ש א'
מתחלפים זה מזה בכחית תנועה או מנוחה; לכן מוכרח כ"א להיות
נועד לתנועה או למנוחה מן אישי אחר (ח"א למוד כ"ח) היינו מנוף
אחר (ח"ב למוד ו') שגם הוא נע או נח (ח"ב מושכל א'); אכן גם הוא
לא היה יכול לנוע או לנוח, אם לא היה נועד מאחר לתנועה או
למנוחה, וגם הוא (מאותו הטעם) 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 מוכן גם מאליו, שכן אם אניח ד"מ כי הגוף א הוא נח, ועל גופים
אחרים לא אשיגה, 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 יונה 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 כותך א, היינו ע"י סכה חיצונית
שממנה הוא נועד למנוחה.

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

יוצאים ביחד מטבע המפעיל והמתפעל, עד כי אותו הגוף בעצמו מתנועת 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 (מאֵלֶעֶקוֹלֵע) 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 ינועו במדת 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 מהרבה גופים יִפְרְדוּ אחרים מהם, ובאותה השעה יבאו תחתם אחרים כמספר וכמטבע הראשונים, ישמר 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 אחדות 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 כיניהם ערכם זה לזה בתנועה או במנוחה במקודם, ישמור האישי ג"כ את טבעו בלי שום שנוי בצורתו.

מופת. המ"ש הזה שזה אל אותו שלפניו.

מ"ש ו. אם איזו גופים שהם אישי אחד, מוכרחים לשנות תנועתם שהיתה להם מעבר לעבר אחר, אכן באופן שתנועתם נמשכת והם מניעים זה את זה כאותו האופן במקודם, 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 במקודם.

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 בנפשנו עוד מין שלישי מאישיים, המורכב מאותם של המין השני, אז נמצא כי יוכלו להתפעל עוד ביתר הרבה

אופנים, ובכ"ז לא תשתנה צורתם (מהותם). ואם נוסף בד"ז הרכבות עד אין קץ, אז נראה בנקל, כי כל השבע 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 ולבררה 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 (בשבע 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 בכלו, 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"ז 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 מ"ו.

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 באלוה (ח"ב למוד ח' מ"ט), א"כ דמיון גוף האדם מורכב מהרבה דמיוני חלקיו המרכיבים אותו (ח"ב למוד ז').

למוד מ"ז.

הדמיון מכל אופן שבו גוף האדם מתפעל ע"י גופים אחרים צריך להכיל גם טבע גוף האדם גם טבע הגוף האחר⁽¹³⁾.

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, או נפש האדם משנת את הגוף האחר ההוא כנמצא בפעל או כהֶזֶה אצלה, עד אשר יתפעל גופה באופן השולל ישות או הוֹיֵת 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 הוֹיֵת 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 הִיְנָם, אעפ"י שבאמת אינם נמצאים ואינם הִיְנָם.

מופת. אם גופים אחרים מועידים את החלקים הנוזלים שבגוף האדם באופן שיגיעו 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 כנגעם 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 להתנוועע 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 החם. א"כ אף אם הגופים האחרים, שמהם התפעל גוף האדם פ"א, אינם נמצאים עוד, ככ"ז תחשוב הנפש אותם כאלו הם הִיְנָם בכל פעם שתוסיף העשייה הזאת של גוף האדם להִשְׁנוֹת.

באור. בזה נראה איך אפשר שנדמה כהֵן את אשר איננו, כמו שהוא לרוב; ואולי הוא גם מסכות אחרות, ובכ"ז די לי שהראיתי פה סכה אחת שעל ידה אוכל לבאר את הדבר, כאלו הצעתי את הסכה 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 ט"ז מ"י ב') ולמוד י"ז מ"י) אשר מכירים היטב את ההבדל (ח"ב למוד ט"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 מוחה 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 הֵן. גם נכנה, למען נשמור את המבטאים הרגילים, את התרגשיות גוף האדם, אשר דמיוניהן מציגים לעינינו את הגופים האחרים כחֵים, כשם צורות הדברים, אעפ"י שאינם מראים תמונות הדברים; ואם תסתכל הנפש באופן זה על הגופים, נאמר שיש לה מהם דמיון ציורי. ופה אבקש, למען אחל להראות מה היא שגיאה, לשים לב כי בדמיונים הציוריים של הנפש בכחינת עצמם אין בהם שגיאה, ר"ל שאין הנפש תועה בשביל שהיא מדמה דבר בציור, אלא בכחינת מה שחסר לה הדמיון השולל מציאות הדברים שהיא מדמה אותם בציור כאלו הֵים; שאם הנפש בדמותה דברים שאינם כאלו הֵים, תדע שהם באמת אינם נמצאים, אז בודאי תחשוב את הכח הזה אשר לה, לצייר בדמיונה, יותר בין מעלותיה, מאשר תחשבהו בין מגרעותיה; כשגם אם הכח הזה של דמיון ציורי תלוי במטעה בלבד, ר"ל אם הכח הזה של דמיון ציורי הוא הפשי כהנפש (ח"א גדר ז).

למוד י"ח.

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

מופת. הנפש מדמה איזה גוף בעיור (לפי למוד י"ז ט"י) מפני שגוף האדם מתפעל ומתכן ע"י החקויים הנשארים בקרבה מן הגוף האחר באותו האופן, כאלו קבלו מקצת חלקיו מגוף האחר כעצמו את הדחיפה. והנה היה (לפי ההנחה) הגוף נועד כך, שהנפש דמתה בעיור 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 מרוכס 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 החס; באשר הם כאמת 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, להכדילהו מחבור הדמיונים שהוא לפי סדר השכל, שבאמצעות הסדר הזה משגת הנפש את הדברים לפי סכונתיהם הראשונות, וזה הסדר שווה בכל אדם.

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

ההוא שמע לרוב את המלה תפוח בעת שראה את הפרי בעצמו. וכך 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 אָךְ 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') במה 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 במה שנחשב כמתפעל מדמיוני הרבה אישיים. מעתה יש באלוה הדמיון מגוף האדם, או שהוא יודע את גוף האדם, במה שהוא מתפעל מדמיונים אחרים הרבה מאד, ולא במה שהוא תוכן רוח נפש האדם, היינו כי נפש האדם אינה מכרת את גופה (ח"ב למוד י"א מ"י). אכן דמיוני התרגשיות הגוף הם באלוה, במה 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, המתחזה באלוה

באותו האופן והמתיחסת לאלוה באתו 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, כמה שהוא כב"ת, אלא כמה שהוא כביכול מתפעל ע"י רעיון אחר של איזה אישי (ח"ב למוד ט'). אכן סדר וקשור הדמיונים הוא כמו סדר וקשור הסכות (ח"ב למוד ז'); יוצא מזה כי הרעיון הזה או הידיעה הזאת מהנפש יש באלוה ומתיחסת לאלוה באופן 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 ו"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 ההתפששות. 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 כמה

שהוא מושג בתור מקרה המחשבה, ובלי ערך ויחס אל הנושא, שכן כאשר ידע איש דבר, הוא יודע עי"ז שהוא יודע אותו, ויודע נ"ב 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 באלוה 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 באלוה (ח"ב למוד י"א מ"י) במה שהוא תוכן את מהות נפש האדם, ע"כ יהיו הרעיונים מן הדמיונים ההם באלוה, 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 מתהווה באלוה 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"מ) 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 האדם¹⁵.

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"ט). 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 ההתרגשויות אשר בגוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מגוף אחר.

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

(ח"ב למוד ט"ז), את טבע הגוף האחר בכחנית מה שהוא מועיר את גוף האדם באיזה אופן. אכן בכחנית מה שהגוף האחר הוא אישי בפ"ע גם כמה שאין לו יחס לגוף האדם, נמצא רעיונו או ידיעתו כאלוה (ח"ב למוד ט') כמה 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 כאלוה, כמה שיש לו הרעיון מהתרגשות בגוף האדם, או הדמיון מהתרגשות שבגוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מן הגוף האחר.

למוד כ"ז.

נפש האדם מבינה גוף אחר כנמצא בפעל אך באמצעות הדמיונים מן ההתרגשות 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 מצוירת 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 מצוירת בדמיון (ח"ב למוד י"ז באור), ואך באופן הזה יכול האדם לדמות כנפשו את הישות בפעל של הגופים האחרים (ח"ב למוד כ"ח). מעתה בעוד שהנפש מצוירת את הגופים האחרים בדמיון, אין לה מהם ידיעה שלמה ומתאימה.

למוד כ"ז.

דמיון אינו התרגשות של גוף האדם איננו מכיל ידיעה שלמה מן גוף האדם בעצמו¹⁶.

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 מפאת 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 מאל"ז) נבוכים.

באור. הדמיון שהוא תוכן את טבע נפש האדם, הוא לפי"ז בבחינת עצמו בלתי ברור ונכון; וזהו גם בנוגע לדמיון 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 מתקן דעת טבעו די כָּאָר, כלומר שאינו מתאים עם טבע הנפש בהסכמה שלמה (ח"ב למוד י"ג). א"כ גם דמיון הדמיון הזה אינו מתקן 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 התרגשות הגוף (ח"ב למוד כ"ג), ואת גופה משנת הנפש אך ע"י אותם הדמיונים מן ההתרגשות (ח"ב למוד י"ט) שעל דם 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"ח) 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 מכחויך כאשר יאנו לפניו 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 וכודאי, 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 המחלט של האלוה (ח"א למוד כ"א), כי אם הגוף נועד

לישות ולעשיה מסכות (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"ט), 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"ט). כלומר הידיעה הזאת כנפשנו היא בלתי שלמה
מאד.

למוד ל"א.

אין לנו אלא ידיעה בלתי שלמה מאד ממשך קיום האישיים
שהם מחוץ 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, יחויב 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, באשר אין
לנו זמן 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 שיחיה 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
(המצויירים) שלהם (ח"ב למוד ז' מ"ט), וא"כ כלם אמתיים (ח"א מושכל ו').

למוד ל"ג.

בהדמיונים אין מאומה בחיוב שעי"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 ושלים הוא אמתי.

מופת. אם נאמר שיש בקרבנו רעיון מתאים ושלים, אין אנו אומרים אלא שיש רעיון מתאים ושלים באלוה כמה שהוא תוכן את מהות נפשנו (ח"ב למוד י"א ט"ו). 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, (כאשר נאמר אך על הנפשות ולא על הגופים שהן נתעות או כוזבות). אף לא באי-ידיעה מוחלטת, כי יש הבדל בין אינו יודע ובין תועה; לכן אי-האמת היא אך בחסרון הידיעה הכלול בהכרה בלתי שלמה של הדברים או בדמיוניהם הבלתי שלמים והנכובים.

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

נתעים בישוא בהאמינם שהם בעלי בחירה חפשית. מקור האמונה הזאת הוא, שאעפ"י שיודעים את מעשיהם, הם אינם מכירים את הסבות שמהן הם נועדים. זהו א"כ דמיונם מהבחירה, במה שאינם יודעים סבות מעשיהם, כי באמרם שמעשי בני האדם תלואים בהרצון, הם מבטאים דבורים שאין להם שום רעיון מהם, כאשר 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 בעצמה, אלא במה שבדמיוננו הוא מן השמש אין אנו יודעים את המרחק האמתי שלה ואת סבת דמיוננו הציורי, כי גם אם נכיר אה"כ שהשמש רחוקה ממנו יותר משש מאות קוטרי הארץ, ישאר ככ"ז בקרבנו הדמיון הציורי שהיא קרובה אלינו, כאשר אין אנו מדמים את השמש קרובה מפני שאין אנו יודעים את מרחקה האמתי, אלא מאשר תכונת גופנו כוללת את מהות השמש אך במה שגופנו בעצמו מתפעל ממנה.

למוד ל"ו.

הדמיונים שאינם שלמים והמבולבלים מתהווים באותו ההכרח, כמו הרעיונים השלמים או הברורים והנדָאים.

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

למוד ל"ז.

כל מה שהוא משותף לָכָל (ח"ב הנחה ב') ומה שהוא שוה בחלקים ובהכל, איננו מהות אישי⁽¹⁸⁾.

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

למוד ל"ה.

כל מה שהוא משותף לכל הדברים וכל מה שהוא שוה
בחלקים ובכלל 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 מהתרגשותיו (ח"ב
למוד ז' מ"ו), 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) שהדמיון הזה יהיה בהכרח כאלוה רעיון שלם במה שהוא תוכן
רוח נפש האדם, או במה שיש לו הרעיונים שהם כנפש האדם. א"כ
משגת הנפש את א בהכרח בשלמות (ח"ב למוד י"א מ"ו), 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 באיזו 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 הרעיון 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 מ"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 הוה 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 לגופה שתוף עם גופים אחרים.

למוד מ.

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

מופת. זה ברור, כי כאמור 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 כב"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 הגיונו. ככ"ז ישנן עוד סבות אחרות לאיו מושכלים ראשונים ומושגים, אשר לבארן פה עפ"י שיטתי נאות לתכלית הענין, כאשר ידע מזה, איזו מושגים מועילים יותר מאחרים, ובאיזו מהם אין שום תועלת כמעט; גם איזו מושגים הם כרוזים בודאי לכל אדם, ואיזו מהם אך לאותם שלא קבלו דיעות

נפסדות; וגם איזו מהם בנוים על יסודות רעועות. מלבד זה נלמד לדעת איפה מקור המושגים הנקראים מושגי המערכה השנייה, וא"כ גם מקור המושכלים הנשענים עליהם, ועוד ענינים אחרים אשר מצאתי בהגיגי כם. אכן מאשר חשכתי את זה למאמר אחר, ולמען לא אוגיע את הקורא באריכות יתרה, אמרתי למשוך ידי מזה פה. ואף גם זאת לבל אחריש לגמרי ממה שראוי לדעת, הנני להציע בקצור את הסבות שמחן נולדו המבטאים הכוללים או הבלתי מוחשיים (מראנס-צענדענטמאלע) כמו: דבר, נושא, דבר-מה. המבטאים האלה מתהיים מפני שגוף האדם (ע"י חקויי התפעלותו) איננו מוכשר לדמות בטח בקרבו אלא מספר ידוע של ציורים בפעם אחת (מה שהוא דמיון ציורי בארתי בח"ב למוד י"ז באור), אם יעבור גבול המספר הזה, אז יתחילו הציורים ההם להתבלבל ולהתערבב, ואם יעבור הלאה הרחק מגבול המספר מהציורים שהגוף מוכשר לציירם (לקבל חקוייהם ולהתפעל מהם) בטח בפעם אחת, אז ימחו 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 בנופה. ועתה כאשר הציורים האלה בגוף יעלו בתוהו ויאבדו, אז גם הנפש תדמה את ציורי כל הגופים מעורבבים ובלי הבדל ותכללם כמעט במבטא אחד, היינו במבטא דבר, נושא וכו'.

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

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

הבדלים יותר קמנים של הפרטיים (כמו הצבע והגודל של כל פרטי) ומספרם הקבוע, ע"כ תדמה הנפש בציור אך את המוסכם בכלם במה שמהם התפעל הנוף, כי מאלה היינו מכא"א היה הנוף מתפעל ביותר, וזהו מבטא כמלת אדם להורות על כלל פרטיים בלי מספר, כאשר הנפש, כאמור, אינה יכולה לדמות לה בציור את המספר המיוחד של הפרטים. עכ"ז צריך אני להעיר, כי המושגים האלה אינם מתחיים בכל הנפשות באותו האופן, אלא מתחלפים בכל אחת לפי ערך הדברים שמהם התפעל הנוף לרוב, ואשר הנפש תדמה אותם ביתר קלות ותזכרם. ככה ד"מ אותם שהתפלאו להסתכל לרוב על תמונת קוממיות של האדם מבינים בשם אדם : חי בקומה זקופה ; אחרים שהיו רגילים להתבונן על הבדל אחר ידמו ציור כללי אחר מבני 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, כאשר רצו לבאר את הדברים המבעיים ע"י דמיון צורותיהם בלבד.

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

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

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

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

ג) ממה שיש לנו ציורים משותפים ורעיונים שלמים מאיכות

הדברים (ח"ב למוד ל"ח מ"י, ל"ט מ"י, למוד מ"י), לזה אקרא: הכינה 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 דם את הרביעי שיהיה בערכו אל השלישי כערך השני אל הראשון, הסוחרים יודעים בלי"ם 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 1. 2. 3. הכל יודעים כי המספר הרביעי הוא 6, וזהו כברור יותר באשר 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 יִקְשְׁבוּ, כאשר אמרנו בבאור 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 יִקְשְׁבוּ, 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, מוכה אותנו להכדיל בין האמת ובין השקר.

מופת. הלמוד הזה ברור מאליו; כי מי שיודע להכדיל 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 כאלוה כמה שהוא מתגלה ע"י טבע נפש האדם (ח"ב למוד י"א מ"ו). עתה נניח כי כאלוה, כמה שהוא מתגלה ע"י טבע נפש האדם, יש רעיון שלם מן א. מן הרעיון הזה מוכרח להיות כאלוה ג"כ רעיון המתחם לאלוה באותו האופן כמו הרעיון מן א (ח"ב למוד כ' אשר מופתו נודע לכל). ומאשר הרעיון מן א מתחם לאלוה אך בהנחת מה שהוא מתגלה ע"י טבע נפש האדם, ע"כ צריך גם הרעיון של הרעיון מן א להתחם 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"ו). 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. כבאור 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 אלא כמו הצורה על הלוח ולא למין מחשבה. היינו החשכלה 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 כרוך ויותר ודאי לאות האמת מהרעיון האמתי בעצמו? באמנה כמו שהאור מגלה א"ע ואת החשך, כן האמת היא קו מדתה ומדת השקר. אחרוב שבזה השיבותי הכר 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 לבני אדם? ואיך יכול אדם לדעת בודאי שיש לו דמיונים המתאימים עם נושאיהם? על השאלות האלה ענית 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 האיין. סבות השקר הצעתי די באר הישב 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 גושו, 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 הבכ"ת של האלוה (ח"ב למוד י"א מ"ו), לכן מוכרחים הרעיונים הכרוכים והודאים של הנפש להיות אמתיים כמו רעיוני האלוה.

למוד מ"ד.

בטבע הבינה לראות את הדברים לא כמקריים אלא כמוכרחים.

מופת. במבט הבינה 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 ככח המדמה תצייר לה את הדברים כהזים אצלה אעפ"י שאינם נמצאים. אם לא תהיינה סבות השוללות את מציאותם ההזוה. 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 כהזים אצלה. אם לא תהיינה סבות השוללות מציאותם ההזוה. מלבד זה אין ספק לשום אדם כי אנחנו נצרף 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; ובהפך 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 יתנוודד א"כ, ועם הערב העתיד לבא ידמה כציורו 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 ייוחס הדמיון הציורי אל דברים שנתבונן עליהם באותו האופן ביחס אל העבר או ההווה, ולפי"ז נדמה כציור כמקריים את הדברים המתחסים אל ההווה או העבר או העתיד.

מ"י ב. כטבע הבינה היא להשיג את הדברים בתור הנצחות. מופת. כטבע הבינה היא לראות את הדברים כמוכרחים ולא כמקריים (ח"ב למוד מ"ד). את ההכרח הזה של הדברים משגת 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 ט"ז); הרי כי כטבע הבינה לראות את הדברים בתור הנצחות הזו, בשגם יסוד הבינה הם מושגים המראים את המשותף לכל (ח"ב למוד ל"ח), ולא יחוו דעת מהות אישי (ח"ב למוד ל"ז) ושהם 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 ההוויה הנצחית והבב"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 ט"ו) כי סבתם הוא האלוה (ח"ב למוד ו') במה שהוא מושג בתור המשיג אשר מקריו המה הדברים ההם, וא"כ מוכרחים דמיוניהם לכלול את דמיון משיגם (ח"א מושכל ד') היינו את ההוויה הנצחית והבב"ת של האלוה (ח"א גדר ו'). באור. במלת נמצא אין רצוני פה: יקום היינו מציאות כמוכח 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 בב"ת באופן רב בב"ת (ח"א למוד מ"ז); א"כ
אדבר על שרש מציאות הדברים כמה שהם באלוה. כי אעפ"י שכל
אישי נועד מאחר באיזה אופן להמציא, מ"מ הכח שעל ידו כ"א מהם
עומד במציאות בא מההכרח הנצחי של מנע האלוה (ח"א למוד כ"ד מ"ו).

למוד מ"ו.

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

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

למוד מ"ז.

לנפש האדם יש ידיעה שלמה מי המהות הנצחית והבב"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"ו) כנמצאים בפעל; א"כ יש לה ידיעה שלמה מן
המהות הנצחית והבב"ת של האלוה (ח"ב למודי מ"ה מ"ו).

באור. מזה נראה כי המהות הבב"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 ידָבֵר בחלק החמישי מספר הזה כי
שם מקומו. ואם בכ"ז אין לבני האדם ידיעה כרוה 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 חיצוניים. אמנם כן, מקור רוב השגיאות הוא ממה שלא יִנתנו 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 שיבינוהו המהנדסים. ככה לבני אדם הטועים בחשבונם ישנם במוחם מספרים אחרים מאותם שעל הלוח לעיניהם; בכחית נפשם אינם טועים כלל, ואך לעיניהם הם נראים כמועים, כאשר נאמן שיש בראשם אותם המספרים שעל הלוח, זולת זה לא נחשבים לטועים, כמו שלא מצאתי טעות באדם אשר זה מעט שמעתיהו מצעק כי חצרו עף אל תרנגלת שכנו, אחרי אשר חשבתי 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 הושכים כ"א בדבר אחר, כאופן כי השגיאות והסכלות אשר יאמינו באחר אינן באמת.

למוד מ"ה.

אין בהנפש רצון מוחלט או חפשי (בחירה), כי אם הנפש נועדת לרצות דבר זה או דבר אחר מאת סבה, הנועדת גם היא מסבה אחרת, וזאת ג"כ מאחרת, וכן עד אין קץ²⁰).

מופת. הנפש היא מקרה (סעיף, ענף) ידוע ונכון ממשגיח 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'.

בארר. בד"ו 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 המיון זה או רעיון אחר, או אל רצון זה או אחר, כערך האבנות 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 במסר אצטוד הלאה, יש פה להעיר עוד, כי בשם רצון אבין את הכשרון ולא את הנטיה לחייב או לשלול, היינו שכוונתי על ההכנה שבה הנפש מחייבת או שוללת את האמת או את השקר, ולא על הנטיה 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 ושליה אחרת מלבד אותם שהדמיון, כאשר הוא דמיון, מכיל בקרבו (עיין ע"ז בלמוד הבא ובגדר ח"ב ג'), 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 מחייב או שולל, מלבד מה שמכיל הדמיון כאשר 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, ושליה זאת או אחרת. עתה נניח רצון פרטי, כלומר מקרה (מין) אחד של (סוג) המחשבה, שעל ידו הנפש מחייבת, כי שלשת זוויות משולש שוות לשתי זוויות נצבות, החיוב הזה מכיל השנת או דמיון המשולש.

היינו שכלי דמיון המשולש אין מקום לחיוב הזה, כי אחת היא אם אומר כי א מכיל הדמיון של ב או כי א לא ידומה בלי ב; ובכך אי אפשר להחיות הזה להיות בלי דמיון המשולש (ח"ב מושכל ג'). החיוב הזה אינו יכול איכ להיות בפעל ולהדמות בלי הדמיון של המשולש. גם צריך הדמיון הזה של המשולש להכיל אותו החיוב בעצמו. היינו כי שלשת זוויותיו שוות לשתיים נצבות. ע"כ גם כהפך אינו יכול הדמיון של המשולש בלי החיוב הזה לא להיות ולא להדמות. לפ"ז יחשב החיוב הזה למחיות הדמיון של המשולש ואינו אלא הוא בעצמו (ח"ב בדר 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"ה 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 הבריות לראות כסבת השניא. הן הראיתי לעיל, כי אי־האמת היא אך חסרון אשר מכילים הדמיונים החסרים והנבוכים 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 שהדבר לו ודאי, אלא שאין לו בו ספק, או שתנוח דעתו בשקר, מפני שאין סבות המפריעות את ציור הכח המדמה שלו (ח"ב למוד מ"ד באור). ועתה אף אם אדם דבק מאד באיזה שקר, בכ"ז לא נוכל לאמר, כי הוא לו כודאי; כי במלת ודאי איבין דבר חיובי, ולא שלילת הספק (ח"ב למוד מ"ג עם באור); אבל חסרון 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 התועלות היותר יקרות שבהן תהיינה מובנות יותר בהצעות החלק החמישי.

אתחיל בראשון, ואזכיר את הקוראים להבדיל היטב בין דמיון או השגת הנפש, ובין תמונות הדברים שהם נושאי ציורי דמיונו. כמו כן צריך הקורא להבדיל בין הדמיונים ובין המלות המציינות את הדברים. כי יען אשר שלש-אלה שהם התמונות והמלות והדמיונים רבים יערבו 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, ובזאת יחשבו את הדמיונים כצלמים אלמים בשרד הלוח, וברוב שרעפי הדיעה הנפסדה הזאת בקרבם לא ידעו ולא יבינו כי הדמיון, באשר הוא דמיון, מכיל בקרבנו חיוב או שלילה.

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

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

זה המעט מספיק, ואפנה עתה אל שאר הקושיות. הקושיא הראשונה היא מאשר נחשב לודאי, כי מדת הרצון גדולה הרבה ממדת השכל²¹ שמוכרח לפי"ז להיות שונה ממנו. אכן המעם מפני מה יסברו כי הרצון גדול כמדתו 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 להפְּרָה השכלית שצריך הכנה גדולה מזו. ובזה יבדילו בין הרצון ובין השכל. מפני שזה מוגבל והראשון איננו מוגבל.

בקושיא השני יאמרו כי לפי הנסיון היומי הברור אפשר לאדם למנוע משפטו לבלתי הסכים אל הדברים אשר התבונן עליהם. וזה מוכח גם ממה שאי אפשר לברר לאדם כי נתעה הוא בשוא במה שהתבונן 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 מועה כאשר יחשוב ג"כ שבאמת נמצא סוס בעל כנפים. מעתה מראה הנסיון בגלוי כי הרצון או ההכנה להסכים היא ברשות האדם ושונה מהכנת ההפְּרָה.

בשלישית יוכלו להקשות, כי בחיוב רצוני אחד אין עצמות יותר מבחיוב אחר, דהיינו שאין נחוץ לנו יכלת גדולה יותר להאמת את האמת מלהאמת את השקר; לא כן ברעיון שכלי שעיינינו רואות 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 כורידאן? הכי ימות ברעב או בצמא? אם אחליט כך, אז אחשוב אותו כחמור או כפסל ולא כאדם, ואם אחליט ההפך, הרי הודאה כי להאדם בחירה הפשית, 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 כרויים ונכונים; אולם לא אודה כי גדולה מדת הרצון ממדת ההתבוננות וההכנה לדמות, ולא אבין מדוע נחשוב את הכנת הרצון יותר כב"ת מהכנת ההתבוננות, הן כשם שיכולים אנחנו בהכנת הרצון לחייב הרבה בב"ת (היינו זה אחר זה כי כבת אחת אי אפשר לחייב הרבה בלי תכלית) כך אנו יכולים לדמות או להשיג ע"י הכנת ההתבוננות 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 שנושיג גם זאת, היה צריך לתת לנו הכנה יתרה להתבוננות, 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 שנצוין 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 תתגרל ותתרחב בלי תכלית עד שתעבור את גבולות השכל, באשר הכללי יאמר על האחד כמו על ההרבה ועל אישים רבים בלי תכלית.

על הקושיא השני אענה בהכחשת האפשרות שתהיה לנו הבחירה לעכב את משפטנו; כי באומר 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 פשוט. להבין זאת יותר ברור נניח ד"מ כי נער מדמה לו בציוור סוס, ומלבד זה אינו משיג דבר אחר. מאשר הדמיון הציורי הזה של הסוס כולל המציאות (ח"ב למוד י"ז מ"י) והנער אינו משיג מה ששולל מציאות הסוס, הוא ידמה בהכרח את הסוס כהנה, 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 בחלומו. ובכל זאת יקרה פעם שגם בחלום יעכב אדם את משפטו, היינו כאשר חלום שהוא חולם.

עוד אודה שאין אדם נתעה בשוא בעודנו מתבונן, ר"ל אודה כי הדמיונים הציוויים של הנפש אינם מכילים בבחינת עצמם שום שגיאה (ח"ב למוד י"ז באור); אבל לא אודה כי האדם בעודנו מתבונן 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 כהנה אצלה, ולא תהיה לה סבה להטיל ספק במציאותו, וגם לא הכנה לבלתי הסכם לזה, 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 תטיל בו ספק בהכרח.

אחשוב שעניתי כזה 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, כאשר 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 להאמת את האמת כמו להאמת את השקר. כי ערך שני החיובים האלה זל"ז בבחינת הנפש כערך היות ובלתי־היות, כאשר 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 בהפירמי ואת יצור הבינה (בלח) והמופשט במה שבפועל. כנוגע לקושיא הרביעי ית 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, אומר שאיני יודע זאת, כמו שלא אדע למי אָדָמָה את התולה את עצמו ותבחר מחנק נפשו, ולמי אשוה ילדים שומים ומשיוגעים.

עוד לי להזכיר, כמה מהתועלת מגיעה להחיים בידעת סברתי הזו, מה שנקל לנו לראות ממה שנעיר פה. היינו בראשון במה שהיא מורה אותנו לעשות אך כפי אשר ירזום לנו רצון האלוה. ולהשפיע עלינו טבע האלוה יותר כיתרון שלמות מעשינו וכפי שנכיר את האלוה יותר ויותר. ומלבד שהדעה הזאת מועלת להניח רוחנו מרגז ומעצבון, עוד תיטיב להורות אותנו מה הוא אשר נזו היותר גדול, היינו אך בדעת אלהים, שע"ז נתהלך את האלהים אך במועצות אהבה וצדקה. מזה נכיר באר היטב²³) 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) והקרות היותר גדולה.

ובשני במה שהיא מורה אותנו איך נתנהג בבחינת חבלנו בארץ, או בבחינת כל דבר שאינו תלוי בנו, כלומר דברים שאינם יוצאים מטבענו. היינו כי נשא ונסבול ברוח שוקמת את שתי המסכות המתהפכות כנורל היינו אם לחסד או לשבט, מפני שהכל יוצא מהגזרה הנצחית של האלוה באותו ההכרה, כמו שיוצא ממהות המשולש כי שלש זוויותיו שוות לשתיים נצבות.

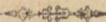
ובשלישי מועלת הדעה הזאת לחיי ההכרה האנושית, באשר תורה אותנו שלא לשנוא שום אדם, שלא לתת מכשול לאדם, שלא ללעוב, שלא לכעוס לשום אדם, ושלא

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

וברביעי תועיל הדעה הזאת לאימעט לחברה המדינית, באשר 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 הבאור הזה, וכו' 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 הרכה טוב ויפה, תועלת יתרה והכשר דעת חכמה, כמו שנראה גם להלן.

תם החלק השני



הערות והארות מאת המעתיק העברי.

1' אחרי אשר כלל שפינוזה בראשונה את ערך ונכזי הגוף והנפש צשני כללים, הכלל האחד הוא הגשמי (התפשטות) והכלל השני הוא הרוחני (נוחצזה), הוא הופך עתה את הסדר והערך, ופצ לדון ונהכללים, שהם הגשמי והרוחני צתור ושיגי האלוה, על הפרטים שהם ויעודי ונכזי הגוף והנפש צתור ווקרים להנשיגים ההם. 2' הכרתנו הכללית של עלם האלוה וקתעפת צשני כללים כאמור: הכלל האחד הוא קצון הנואלאים הגשמיים, ועל ידו אהכחו ונשיגים את האלוה צצחינת החומר או הגוף, וצלשון שפינוזה: ה ת פ ש ע ו ת ; והכלל השני הוא קצון הנואלאים הרוחניים, שעל ידו אהכחו ונשיגים את האלוה צצחינת הרוח או הנפש, וצלשון שפינוזה: ו נ ח ש צ ה ; וקצון שני הכללים האלה שהם הגשמיים והשכליים צנוקספר צלתי צעל תכלית הוא כלל כולל את כל העולם כלו, שצו ונתגלה או וושג לנו הכח הצדוי והטעון צקצו ה' הוא האלהים. שני הכללים ההם, "התפשטות ונוחצזה" נקראים: תוארי האלוה או ונשיגי האלוה. אוננס יענס צלעדם לאלוה ונשיגים אחרים צלי תכלית לנוקספרם; אצל אין לשכל האנושי הכרה והשגה ודמיון צהם, שישיג על ידם את ווהות האלוה, זולתי ע"י התגלות שני הנושיגים ההם. והנה ונשיג ה ת פ ש ע ו ת הוא הנוקוס ולא הזון, שגם הוא אוננס כנאלא (ח"צ למוד ו"ד צאור), אצל איננו ונשיגי האלוה, ונפני שאיננו תואר לעלם שהוא נוחץ להזמן היינו נלחי, וצכן אך הנוקוס הוא תואר האלוה ולא הזון שהוא רק ווקרה צדמיון ולא צהכרה הנוקפת השגת העלם שאין לו זון כלל. וצזה יוצן למוד א' ונופתו וצאורו ולמוד צ'.

3' לכאורה יש צזה קתירה צצרי שפינוזה צעלמו, כי צח"א למוד י"ז צאור הוא שולל את השכל ואלוה, וכן צח"א למוד ל"א הוא

ונכנסים את השכל, צין שיהיה צ"ת צין שיהיה צצ"ת, צקוב הטבע הפעול, היינו צין הנוקרים בצדד ולא צין הנושגים; וכאן הוא מוחסם לאלוה רעיון, שהוא שכל כנוצח להלן בלמוד ד' ? התקוצה ע"ז היא צוה שהעיר שפיכחה צח"א עם שאף אס יש שכל באלוה עכ"פ אינו כשכלנו (כמו שהעירתי עם ע"ז גם לפי דצרי הרנוצ"ס ע"ס), א"כ יש לאלוה שכל כללי הכולל הכל בהכרח, ולא שכל פרטי כשכלנו הנוחלק צרעיונים אישיים הדצורים על אפני תנועות הזון והנוקוס, וק"ל.

⁴ כונתו לוור שצין הנושגים אין סוס שתוף כלל, כי אס כל נוסיג ווליד ווקריו צפני עלונו (in se esse) בצאופן כי קצת פעולה צווקרי איזה ווסיג לא תצוקס צונוסיג אחר, וופני שכל נוסיג ווקסצ פעולות ווקריו צפ"ע, ועכ"ז ווחאים הדנויון עם נושאיו סהס הדצרים הודוויים, וזהו יען אשר קדר וקסור הקצות עם פעולותיהן סוה צכל הנושגים, כמו שהולך ווצחר צזה.

⁵ כאן רווח שפיכחה על אחדות (אידיענטיטאט) הנושגים של האלוה, וכי הצדלס ופרידתס היא אך צצחינה שכל האדס צה סגה סוכה או צווצע א ווסכה. ולפי"ז ווקור הצדל ווסיגי האלוה הוא אך חזיון (Phaenomen) אנוסי הנוחנגד לטבע הדצר צעלנו, שעל היקוד הזה צנה קאכטו את כל קיעתו כידוע.

⁶ רווח לדצרי הרנוצ"ס ס"ח לראשון: „כצר ידעת פרקוס זה הוואור אשר אונרוהו הפילוקופים צסס יתעלה והוא אונרס שהוא השכל והנושכיל והנווסכל ושאלו השלשה ענינים צו יתעלה סס ענין אחד וכו' היות השכל והנושכיל והנווסכל ענין אחד אינו צחק הצורה לצד אצל צחק כל שכל וצנו ג"כ הנושכיל והשכל והנווסכל דצר אחד כשיהיה לנו שכל צפועל, אצל הנחמו כלל ווכח אל הפועל עת אחר עת"; ואל דצרי הר"א אצן עזרח צפ' כי תשא (שמות ל"ד) „כי הוא לצדו ידע ודעת וידוע", ונזכר ג"כ צקספר פרדס רווינס לר"ו קורדואירו שער י"ג צצתי הלסונות גם יחד, היינו הדעת היודע והידוע, וגם שכל ווסכיל וווסכל.

7) כונתו בכ"ז כי הליור או הודע כנולד צפ"ע ואינו תלוי
בבושא הגשמי כי אם בערך חילוני, וכל דמיוני המודעים אינם אלא
חזיונים זמניים צנוהות הו ח ס ז ס ל האלוה, כונו סכל הגשמיים
אינם אלא נוקרים זמניים צנוהות ה ס ת פ ש עו ת ס ל האלוה, ונקרה
הדמיון הוא רק חזיון הגשם, והגפס היא רק דמיון גופה, ואין דמיון
בעולם קיהיה ונדוהה בלצד, כי אם לכל דמיון יס כנולד צפעל, וכל
דמיון הוא הצנה, שגם שניהם אך חזיוני נוקרה הגוף; הודע הוא
עצות השכל הפועל צנוחצנה, ואדם חושב הוא עושה ועוזד ופועל
כוו חנון צונה חושב וחרש, ודוק.

8) בושל הזה הראה שפינוזה לדעת, כי הנהות נפרדת
ההוליות הזמניות, ובכ"ז היא ונדוהה כנולדת צנוחצנים, ודוק.

9) ר"ל אין עלם אלא האלוה שהוא כלמי, והאדם שהוא זמני
אינו אלא נוקרה ונו או בתוך האלוה. אצל איך נדוהה לנו את התאחדות
האדם עם האלוה? אם האלוה כנולד צפ"ע סצו אדוקים צני האדם
כוו הלצב הירוק צהעלה, או האלוה אך כללות הנוקרים ההם? זה
לח צאר שפינוזה. ובכלל סתוהה וחתוהה אללו השאלה צאיזה יחס או
ערך או הלטרפות עווד העולם ונולדו עם האלוה? שפינוזה סתם
ולא פירש, על כן כל סיעתו סתוהה וכהה, ולה רצו צאורים ופירושים
וגדולים חקרי לצ על אודותיו — ואולי לח היה לשפינוזה צעלמו
רעיון צהיר וצרוו וזה, כי אם הרגש חצוי (אהנוג) צקירות לצו,
סעד אליו צח צהגיון חקירותיו, ושם הגבול אשר קרא אליו: עד פה
תצא ולא תוסיף! —

10) דצרי פלפול שפינוזה וכרכריו פה סתומים, כי צח צנועקה
וכתפס דצצרי עלנו בגדר צ' סלפיהו יהיה האלוה ונהות האדם, אחרי
אשר לא יהיה ולא ידוהה האדם צלעדי האלוה, סזהו גדר הנהות לפי
דצצרו, וכועטו הוא קוחר א"ע פה תוך כדי דצרו, סצתחלה סצר כי
להגדר ההוא אין נוקוס פה, ולצקוף חזר אליו, והעיר רק על סדר
הנוצטט סצו, אולם ענינו כשאר כונו שהוא — ונראה כי שפינוזה

תוך יקרות דיוקו על החלק השני והגדר האם היינו מה שבצעדי הדבר לא יוכל הוא להיות. אכן האלוה יכול להיות צלעדי האדם אשר אינו יכול להיות צלעדי האלוה, א"כ האלוה אינו מהות האדם.
⁽¹¹⁾ לדעת שפינוזה אין לכפש האדם ידיעה והכרה אלא צוה שיש לה דמיון או רעיון ונופה, ונושא כל דמיונים ורעיונים הוא אך גופה עם מקרי או מעודיו ונלציו הסונים. ידיעתה הרגשתה והצנתה ונופים אחרים היא אך צאולעות גופה שמתפעל וחס ע"י איזה חקוי גופני, ולהחקויים ההם יש קלת שתוף עם הגופים האחרים, שע"כ נוסכיונים דמיוני הנפש עם הגופים האחרים, אצל כ"ז אך צידיעה חלקית וצרכה ותמיד צאולעות גופה. צזה יוצנו דצרי שפינוזה צזה וצצא.

⁽¹²⁾ כונתו פה להוכיח כי תנועות הנפש ועשתונותיה תלויות בהתפעלויות או בהתרגשויות גופה, שנוננו לצדו הנפש נקצלת את כל חקוייה, והנפש לגופה כראי מולק צונחה השגותיה.

⁽¹³⁾ לדעת שפינוזה הנפש היא אך דמיון גופה, ורק צאולעות גופה קהם החושים היא יכולה להצין גופים אחרים, וצאשר החושים מתעים כידוע, על כן לדעת שפינוזה ידיעת הנפש ונופים אחרים איננה שלמה וצרורה, כי אם צלולה וכהם. וצזה יוצנו דצרו צלמודים הצאים.

⁽¹⁴⁾ צזה הלמוד וצצאים רולה שפינוזה להקציר ידיעת הנפש את עלוה (זעלצקטצעווואוסקונין) קהיא צאולעות האלוה צאשר הנפש היא אחד ונקרי ונסיג הנוחשצה שלו.

⁽¹⁵⁾ לדעת שפינוזה מהות גוף האדם אינה צנצע היקודות שוהם הוא מורכב, כי אם צתנועות ונלצ' היקודות ההם וצערכם זה לזה, שע"כ חלוף החוור (שטראפוועכקעל) אינו ווכלה את הגוף. והנפש יודעת את גופה אך צידיעת התנועות והנלצ'ים ההם של חלקיו או יקודותיו שסם ונקרו, ולא צידיעת היקודות צעלום, כוור שצאר זה נעיל צלמוד י"ע. על כן ידיעתה מהגוף איננה נוספקת, צאשר איננה

יודעת את חלקיו או יקודותיו שהם קצותיו הקודמות, ושאין בהכרח
כה דוויזי הנפש ככ"ל.

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

¹⁷ (יען אשר הנפש אינה נשגת את הפרטים והזוויים אלא
זידיעה וזבולצלת, ופני שאינה יכולה להשיג את כללות הקצות, ע"כ
לא תוכל לדעת גם כניסתם זהוון וליאחס ווון; אונס זיכלת הנפש
להשיג זידיעה נוספת והנמולאות חוץ לבולות הזון, וא"כ יכולה
להגיע להשגה זרורה של האלוה.

¹⁸ (כונתו כי הנפש נשגת אך את הכלל של כל הגופים עם
דוויזי הכלל בהכרה נוספת; אצל את הפרטים, ז"ת יכולה הנפש
להשיג אך זדויון נחוקר שאינו נוספיק. הכלל הוא סך הנושיגים עם
נוקריהם זז"ת, שהם לצדס עוודים זכללס זפ"ע, ולא הפרטים
האזבדים והנדחים. ע"כ זהעריך הנפש להשגתה את הנושותף להכלל
יהיה לה דויון נוספיק גם זכל פרט ופרט, ופני זככל פרט כולל וזה
שהוא נושותף לכלס, וכל דויון ווהנושותף הוא נוספיק, כזוזאר זלזוד
שאחר זה.

¹⁹ (ר"ל עם קצותיהם טזו השגה שלמה ונוספת כושפעו
הזכונה, ככ"ל לזוד וי' זאור, וא"כ אין נוקס עוד לקרי והזדון,
אחרי אשר קצות הדזרים כלולות עוהס זהשגה.

²⁰ (זדיעה זו נחנגד טפירוזה לכל הפילוסופים הקודמים לפניו,
וא"כ גם להרוז"ס שהניח הזחירה זאדס כזוטכל ראשון שאינו לריך
לזופת היא „היכולת לאדס" (כ"א לראשון) והתקשה רק להשוות את
היכולת או הזחירה הזו עם הידיעה של האלוה זז"ג פ"ב, וזו שאלת
ידיעה זזחירה הנופורקוה, אשר כזר התפלספו זזה גם חכווי הדת

לפני הרעצ"ם כמו ר"ם גאון ואחרים, והרעצ"ם האריך בתשובת השאלה הזאת ככ"ל צח"צ ופרק ט"ז עד פ' כ' וזכיר שם צעם צעלי כת האשעריאה הנוכחיים צחופש רלון האדם וצמירתו ואוונרים „שהאדם אין יכלת צידו כלל לעשות דבר או להניח עשותו וכו'".

⁽²¹⁾ רוצו צזה על קארטעציוס שהחליטו כי רלון האדם אינו מוגבל, אך שכלו מוגבל, והיות האדם כללם האלהים הוא מפני רליונו שאינו מוגבל, וכי הרלון יודה לדבר אשר השגתו ומוסרת, וזהו נקודת השגיאה, שאם לא יתרחק הרלון האלה מוגבל השכל לא תהיה שגיאה צבולס. עכ"ז טוען שפינוזה פה.

⁽²²⁾ אם מונחות לפני חומר רעצ או לוא שתי חצילות חליר או שני כדים ויס, האחד מועצר וזהו והשני מועצר האחר, ושניהם רחוקים צפוי וון החומר, אשר יפסונו לוארו לעצר וזהו ולעצר וזהו, ובאשר לא יוכל ללכול או לשתות שניהם צצת אחת, יפקח צרלונו תמיד ומעצר האחד אלל העצר השני, ולא יגע לא צזה ולא צאחר, עד אשר ימות צרעצ או צלואח.

⁽²³⁾ שאם אין צמירה לאדם אין נוקוס עוד לשכר ועונש לעוה"צ צידי שונים, ואף לא צעוה"ז צידי אדם. ובאשר שאל אחד רעי שפינוזה אותו, שלפי"ז צאיזה נשפטו יכול הצ"ד סל וניה לחייב את הרשע למות? השיב לו צאחד ונכתציו סצאמות אין לנו שום זכות להניית את הרולח אשר רלח נפש אדם ונהכרח נצעו — אצל גם נחשים ועקרצים וחיות מרופי נרף צודאי אינם הורגים צבונה, וצכ"ז אחת דתם להשוויד להרוב וללצד ולהכחידם וון הארץ, כדי להרחיק וולדם הקכנה לצני האדם. ⁽²⁴⁾ ע"ד שנוספר היינע אין העגעל קרא פעם צחום הגיגו: איכבה, היתצע אדם שכרו לעוה"צ על אשר פרכס את אציו ולא הרג את אחיו?

⁽²⁵⁾ נוקכים לואומר הנודע: אל תהיו כעצדים הנושנשים את הרצ על ונח לקבל פרס אלל היו כעצדים הנושנשים את הרצ שלל על ונח לקבל פרס.

⁸⁶) כי וועסיס טויצ'ס סכרס צלדס היינו צעלאוס, כוון שוועסיס רעים ענטש צחיקס, וזה צרר גס כן רצ חקדאי קרקשקש צספרו אור ה' וי"צ כ"צ פ"ד צאנורו טס: "שעוונט והגוול האוונטייס הוא הנפשי וכו'". — וזוהי כונת חז"ל צפרקי אצות: סכר וולד וולד וסכר עצרה עצרה, שזהו תוכן שני הלמודים האחרונים ונספר שפינוזה שלפנינו הלך הוונד למווד וי"א: „אף אס לא ידענו כי נפשו היא נלמית, צב"ז נחטוב ליותר נעלה את הלדקה ואת הדת וצבלל כל וזה סנוגע לשלוות נפשו והישרת רוחו" — למווד וי"צ: „האושר אינו סכר הלדקה כי אס הלדקה צעלאוס, ואין לנו חלק צאושר צצציל סכצטנו את תשוקותינו, אלס צהפך סצצציל טיט לנו חלק צהאושר יכולים אכחו למוטל צתשוקותינו". — צצחית האוונד צצכר ועונט צכלל, התצונכו צכר קדוונכי העוויס על הנסיון היווני וראו שאין הרעע נענט תמיד ולא הלדיק לולח כי „יט לדיקים אשר וגייע אליהם כוועשה הרשעים ויט רשעים שווגיע אליהם כוועשה הלדיקים" והיא השאלה הקדוונכיה על לדיק ורע לו רעע וטוב לו, וצקשו להשוות את הדצר צעולס אחר חוץ וועוה"ז, אלה וזה צעולס עצר ואלה וזה צעולס עחיד: ההודיים והנוטטים אחריהם האונינו כי הלדיק נענט צעוה"ז על חטאתו אשר חטא צעולס העצר היינו צגלגול הקודס, וכן הרעע וקצב צעוה"ז גוול הטוב אשר עשה צעולס העצר; אכן הוולרים והיונים והאדויקים צדיעותיהם הווליו את השארת הנפש אחרי וות גופה וחיים צעוה"צ, כדי להשוות את הקוסי ההוא צעולס העתיד לאור, כי הלדיק טהיה רע לו צעוה"ז יקצב סכרו ונטלס צעוה"צ, והרעע טהשעה ונטחקת לו צעוה"ז עונט יענט לעוה"צ. והתחלה היעה הזאת אל הדתות טהוסיפו עליה עוד תחית הווחים, וכל זה ונטוס טרגיל האדס לקצב סכר חלף כל עצודה טוזה ולהיות נענט עקצ וועסיס רעים, וע"ז אור חכס אחד: וואוניו סכר ועונט וכל הנוהגים צוועטיהס לקור ורע רק וייראת עונט הגיהנס ולעשות טוב אף צתקות סכר הג"ע הס וואנעריאליטעטיס ווסקרייס צקרב 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, המתנהלים לרגלי חוקים משותפים לסדר כל הטבע, כי אם על דברים שהם חוץ לדרך הטבע; ולא עוד אלא שנראה כאלו היה להם האדם באמת עולם קטן בתוך העולם הגדול, בהאמינם כי האדם איננו חי לפי משטר הטבע, כי עוד ירסחו; כי האדם שליט על מעשיו בשלמון מוחלט, ומאתו לבדו תצא פעולותיו הרעות והטובות; וכן הם מיחסים אשמת חולשת האדם והתהפכות מסבותיו, לא אל החוק הכללי של הטבע, כי אם אל, לא אדע איזה, מוס רע בטבע האדם, אשר עליו יבנו, ישחקו, ילעגו או כנעשה לרוב, יקללו; וכל המבין להתקלם בנפש האדם ביתר שאת מדברותיו וביתר עוז חריפותו, 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 ותבונה; אבל אין גם אחד מהם, לפי ידיעתי, גזר אומר על טבע וכוחות ההפעליות ועל יללת הנפש למשול בהן. הן ידיעתי כי קארטעזיוס המפורסם לשם ולתהלה, למורת דעתו שיש שלמון מוחלט להנפש על מעשיה, שקד לבאר את הפעליות נפש האדם ע"י סבותיהן האחרונות, ולהורות גם את הדרך

איך תמצא הנפש ממשל מוחלט על הפעולותיה; בכ"ז לפי דעתי לכל הפחות, הראה כזה אך את חריפות רוחו הגדולה, כאשר אוכיח במקומו. אשובה נא אל הבוחרים יותר לקלל ולשחוק על הפעולות-נפש בני האדם ומעשיהם, מלהבין אתהן. הן המה יתפלאו בל"ס כי אנסה לדבר על חסרונות וסבלות בני האדם, כסדר כללי ההנדסה, ולהראות באופן נכון ואיתן את מה שלדעתם הוא סותר לבינת האדם, ומה שהם קובלים עליו כעל הבל והפספך וזוּעָה.

מעמי ונימוקי הוא זה: אין דבר נעשה בטבע אשר יחשב כשנגה 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 הפעולות 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 מוכנים לשכלנו, כתוארי איזה דבר אחר, אשר אך להסתכל בהם תתענג רוחנו.

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

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 דברמה בקרבנו או יוצא דברמה מטבענו, שממנו אנחנו אך הסכמה החלקית.

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

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

הנחה א'. גוף האדם יכול להיות מתפעל (מתרגש) בהרכה אופנים, שע"ז יכלתו לפעול נוספת או נגרעת; אכן גם באופנים 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 הרכה שנויים ולשמור בכ"ז את חקויי 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 ונכובים (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'). ואף אותם שאינם שלמים בהנפש, הם שלמים באלוה (ח"ב למוד י"א מ"י) לא במה שהוא תוכן אך את מהות הנפש ההיא, כי אם במה שהוא תוכן ורוחות 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 במה שהוא בב"ת, כי אם במה שהוא מושג
בביכול כמתפעל מאת הדמיון ההוא (ח"ב למוד ט'). מעתה מהפעולה
אשר סבתה האלוה במה שהוא מתפעל מאת הרעיון שהוא שלם בהנפש,
הנפש הזו היא א"כ סבתה השלמה (ח"ב למוד י"א מ"ו). לכן במה
שישנם לנפשנו רעיונים שלמים (ח"ג גדר ב') היא פועלת בהכרח. זה
היה הראשון. מה שיוצא בהכרח מרעיון שהוא שלם באלוה, לא אך
במה שבו נפש אדם כי גם במה 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"ו). 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 שלמים⁸.

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 במה שהוא מתנלה 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 בגוף להתהוות מאלוה
במה שהוא מדומה כמתפעל ממקרה ההתפשטות, ולא במה שהוא מדומה
במתפעל ממקרה המחשבה (ח"ב למוד ו') היינו שאי אפשר לו להתהוות

מן הנפש שהיא מקרה המחשבה (ח"ב למוד י"א); זה הוא השני. ע"כ אין הגוף יכול להועיד את הנפש וכו'.

באור. זה מבואר יותר מפורש ממה שנאמר בבאור אל ח"ב למוד ז', היינו כי נפש וגוף הם דבר אחד המושג פעם בתור משיג המחשבה ופעם בתור משיג ההתפשטות, לפיכך סדר וקשור הדברים באחד הוא, בין שיושג המבט בתור המשיג הזה, בין שיושג בתור המשיג האחר; ולפי"ז גם סדר פעולה והפעלה בנופנו אחד הוא כמבט עם סדר פעולה והפעלה כנפשונו, מה שמבואר ג"כ ממה שהיה למופת על הלמוד ח"ב י"ב.

אם אמנם הדבר הזה ברור בלי שום מקום לספק בו, בכ"ז אחשוב כי הקורא לא יחוש לשום לבו אל הדבר, עד אם אשר הוכחתי את אמתתו מן הנסיון, ככה נשרש עמוק בלבו כדבר ברור, כי הגוף סר למשמעת הנפש ועל פיה ינוע וינוח ויעשה את כל התלוי אך בהרצון ובהכח אשר במחשבת הנפש.

מה שביבלת הגוף לעשות לא תבן שום אדם עד כה, ר"ל אין אדם יודע עד הנה מן הנסיון, מה זה יכול הגוף לעשות לפי חוקי המבט בלבד, כמה שהוא מושג אך בגופני, ומה שאין בפח הגוף לעשות מבלי אשר תועיד אותו הנפש לכך; כי אדם לא הכיר עדיין את תכנית מכונת הגוף, למען יוכל לדעת פשר כל המסכות המתהפכות בתחבולותיו, בלי להזכיר את אשר עינינו רואות בבעח"י חסרי בינה מה שנעלה הרבה על כשרון האדם, וכי הולכי-חשכים (נאכטוואנדלער, *Somnambule*) עושים הרבה כשנתנם מה שלא ערב לבם לעשות בהקיץ. זה מורה למדי כי הגוף בלבדו לפי חוקי טבעו יכול לעשות הרבה אשר תתפלא נפש עליו.

גם אין אדם יודע באיזה אופן וע"י איזו אמצעים תניע הנפש את הגוף, כמה מדות תנועה תמוד אל חק הגוף, ובאיזו מהירות תניעהו. מזה יוצא כי האומרים אשר פעולה זו או אחרת של הגוף נובעת מן הנפש אשר תמשול בהגוף, אינם יודעים מה שאומרים, ואינם אלא

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 תניע הנפש את הגוף, בכ"ז הנסיון יורנו כי הגוף יחסר כל כשרון אם לא תהיה בנפש 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 הסר-כשרון גם הנפש אינה מוכשרת או 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 באופן שזה לחשוב על איזה נושא. ויותר שהגוף מוכשר לעודר 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, תולדנה הסבות אל בנינים מפוארים ציורי משכית וכיוצא בדברים הנעשים אך במחשבת חרש וחוישב 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 במועצת הנפש, ד"מ מה שעושים הווי"ירה (מאנדויכטיגע 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 וחוישב בבני האדם. בלי להזכיר עוד הפעם את מה שהצעתי לעיל, כי מהטבע המושג בתור כ"א מהמשיגים יוצא הרבה בב"ת.

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

ככה האדם לשתוק או לדבר. אבל הנסיון יורנו בכל מכלל, 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 לזכרים פחותים נוחה להיות מוגבלת ע"י דמיון דבר אחר הרגיל בזכרונו; אבל האדם איננו הפשי במעשיו בדברים שהוא חומד אותם בתאווה עזה, אשר זכרוו דבר אחר לא ישקט שאון גליה. ובאמת לולא נסה האדם בעצמו שעושה היום דבר מה שהוא מתחרט עליו למחר, וכי כאשר יצורו אותו הפעליות מתנגדות זו לזו, יראה מה טוב, ויעשה בכ"ז את הרע; כי אז לא יתנגד בו מאומה להדיעה שהאדם עושה הכל בבחירה הפשית. 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 לברוח בחופש 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 מקרות עצת נפש, מדי באמת כשל חסם לכבוש את יצרם ולחדול מדלבר.

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 הפעליותיו; ואשר יתרוצצו בקרבם הפעליות מתנגדות, אינם יודעים מה הם רוצים; ואותם שאינם מתרגשים משום הפעלות, יתגודדו אנה ואנה לרוח מצויה שיפוח בס.

כל זה מורה לנו בברור כי בחירת הנפש בתשוקותיה כמו יעוד הגוף בתנועותיו צמדים (parallel) ילכו במבע, 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 נזכור. ככה ד"מ לא נוכל לבטא מלה אשר לא נזכור עוד; אבל אין ביכלת החפשית של הנפש לזכור דבר-מה או לשכוח אותו. ע"כ חושבים כי אך ביכלת הנפש היא להחריש או לבטא בתרות בחירתה דבר אשר נזכרהו. אכן כאשר נחלום שאנו מדברים, או 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 נהיך לעשותו בהקיץ. מי יתן ואדע אם יש בהנפש שני מיני בחירות: חלומיות וחפשיות.

אם לא נוכל לקבל את ההנחה המפורטת 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 יכילנו 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 מתרות בחירת הנפש בלבד ידבר או יחריש או יעשה דבר-מה, הרי זה ישן בעינים פקוחות.

למוד ג.

תנועות הנפש (בבחינת פועלת) נובעות אך ממקור רעיונים שלמים, אולם מצביה בהפעלה (בבחינת 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"ב), המורכב מהרבה דמיונים אחרים (ח"ב למוד ט"ז) 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 משבע הנפש ומה שהנפש היא סבתו היותר קרובה שעל ידה הוא מובן, 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 בכחינת היותה חלק הטבע אשר בפני עצמו ובלי דבר אחר איננו יכול להיות מושג ברור ונכון. הנה יכולתי להראות בדרך 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 חיצונית.

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 יבול להחריב אותו.

למוד ה.

הדברים הם או 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 הכמול (ח"ג למוד ד') ע"כ הדברים וכו'.

למוד ו.

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

ידוע ונכון (ח"א למוד כ"ה מ"י) ר"ל (ח"א למוד ל"ד) דברים המהינים 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 ככל מה שאפשר לו, ובכחו 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 הלכ או ההשתדלות של כל דבר, שעל ידה הוא עושה או הפך לעשות לברו או עם אחרים, היינו הלכ 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 איננה 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 להמצא, 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 דמוני המצבים הגופניים (ח"ב למוד כ"ג) א"כ מכירה הנפש גם את השתדלותה (ח"ג למוד ז').

באור. ההשתדלות הזאת בבחינת הנפש לכדה נקראת רצון; ובבחינת נפש וגוף ביחד היא נקראת תשוקה, וזהו עיקר מהות האדם שממנה יוצא בהכרח מה שמועיל לקיומו והאדם נוטה לעשותו. ההבדל בין תשוקה (appetitus) ובין תאוה (cupiditas) הוא כי התאוה מתייחסת לרוב אל האדם אך בעודנו מכיר את תשוקתו, ולפ"ז נוכל לגדור את התאוה לאמר שהיא התשוקה עם הכרת עצמה. מכ"ז מכואר 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"י). היינו כי דמיון דבר כזה אי אפשר להיות בנפשנו (ח"ב למודי י"א י"ג), ונהפוך הוא, מפני שהראשון שהוא תוכן מהות הנפש הוא הדמיון של הגוף 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 ממעיט עוזר או מונע את היכלת בגופנו לפעול, 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 הפעולה כאלה המה מקור הפעלויות עליצות ותונה. ע"כ אבין להלן במלת עליצות את מצב ההפעלה שבו מוכנת הנפש לשלמות גדולה יותר, ובמלת תונה אותו שבו היא יורדת לשפל מדרגת השלמות. עוד אכנה את הפעלויות עליצות, ביחוסה אל הגוף והנפש יחדו. בשם טוב לב או עונג או מצהלה, ואת הפעלויות התונה 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 תאוה 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, הפצתי לברר את הלמוד ח"ג י' באריכות יותר, למען יבואר יותר באיזה אופן מתנגד דמיון אחד לדמיון אחר.

כבאור אל ח"ב למוד י"ז הראיתי לדעת כי הדמיון שהוא תוכן את מהות הנפש מכיל מציאות הגוף כל עוד שהגוף נמצא. גם יוצא מזה שהראיתי לדעת ח"ב למוד ח' מ"י ובכאור 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 י"ח באור). מזה יוצא כי המציאות ההנה של הנפש והלח המדמה שלה יהיו נעדרים, כאשר תחדל הנפש לחייב את המציאות החוה 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 מהיכת 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 בציוור 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 בציוור (ח"ב למוד ז' מ"י) גוף האדם הוא מתפעל באופן הכולל טבע גוף אחר. מעתה כל עוד שהנפש מצייירת 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 בציוור את מה שממעיט או עוצר 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 כציורה את זאת, עד אשר תדמה לה בציור 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 לזכרהו (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 עליצות כחבור דמיון סבה חיצונה, והשנאה היא התוגה כחבור 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 הפעולות גם יחד, אז בימים הבאים כאשר תתרגש עוד הפעם מאחת מהנה, תתרגש גם מהאחרת.

מופת. אם גוף האדם התפעל פעם משני גופים בבת 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 נדר ג') התרגשו משתי הפעולות כפעם 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 תאוה.

מופת. נניח כי הנפש מתרגשת משתי הפעולות גם יחד, היינו מאחת אשר לא תרבה ולא תמעיט את יכלתה לפעול, ומאחת אשר תרבה או תמעיט אותה (ח"ג למוד י"א). הנה מהלמוד הקודם מבואר שכאשר אח"כ הנפש מתרגשת מהפעלות הראשונה כסכתה האמתית, אשר (לפי ההנחה) לא תרבה ולא תמעיט את כחה לחשוב, היא תתרגש מיד גם מאחרת המרבה או הממעיט את כחה לחשוב, כלומר שהנפש מרגשת עליצות או תונה (ח"ג למוד י"א באור), ובכך תחיה ההפעלות האחרת לא בעצמה אלא במקרה סבת העליצות או התונה. באופן זה נקל להראות כי הדבר הוא יכול להיות במקרה גם סבת תאוה. מ"י. מטעם זה בלבדו יכולים אנו לאהוב או לשנוא דבר, אך מפני שהתעוררו עליו בהפעלות עליצות או תונה, 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 בצורה, היא מתרגשת מהפעלות עליצות או תונה, ר"ל שיכלת הנפש והגוף מתרבה או מתמעטת וכו' (ח"ג למוד י"א באור) כלומר שהנפש מתאווה (ח"ג למוד י"ב) או מתיראה לדמות 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 (סימפאטחיע) או מרגש מתנגד (אנטיפאטחיע) כמו שיאמרו הבריות, לזה יתשבו גם הנושאים שהם משמחים או מעציבים אותנו אך מפני-שהם דומים אל הנושאים הרגילים להוליד בנו את ההפעלות האלה, כאשר ארצה בלמוד הבא. אם אמנם ידעתי כי הסופרים אשר המציאו כראשונה את המלות (סימפאטחיע, אנטיפאטחיע) ההן רצו לציין בהן איזו סגולות נסתרות של הדברים; בכ"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 לתוגה, אנחנו אוהבים או שונאים את הדבר ההוא, אעפ"י שזה במה שדומים זה לזה איננו הסבה הפועלת של ההפעלות האלה.

מופת. מה שדומה אל הנושא מצאנו ראינו (לפי ההנחה) כהנושא הוא בעצמו עם רגשי עליצות או תוגה; מעתה כאשר תתפעל הנפש מרמיון 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 תוגה (ח"ג למוד ט"ו). לפיכך נאהוב או נשנא את הדבר, גם אם זה במה שהוא דומה לאחר איננו הסבה הפועלת של ההפעלות האלה (ח"ג למוד ט"ו מ"י).

למוד י"ז.

אם דבר הרגיל לסבב לנו הפעלות תוגה 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 התוגה, ובמה שנדמהו 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 כהנפש הנובע ממקור שתי הפעלות מתנגדות נקרא: תפונה (פסוח על שתי הסעפים) שהיא בערך אל הפעילות הנפש כמו הספק אל הדמיונים (ח"ב למוד מ"ד באור), וההבדל בין תפונה ובין ספק של הנפש הוא אך כרב או במעט. אולם יש להעיר כי בלימוד הקודם הוכחתי כי תפונת הנפש באה מסבות אשר האחת מהן הספק בפני עצמה את ההפעלות האחת, והשניה הספק במקרה את ההפעלות האחרת. עשיתי זאת מפני שכדרך זו נקל לי יותר ללמוד את המשפט מהקודם; וכי לא אכחד עכ"ל, כי תפונת הנפש באה לרוב

מנושא שהוא הסבה הפועלת לשתי ההפעלויות. כי גוף האדם מורכב מאישיים רבים מאד ממכע שונה (ח"ב הנחה א'). ע"כ הוא יכול להתפעל מאותו הגוף בעצמו באופן שונה מאד (ח"ב למוד י"ג מושכל אי 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 הפעלויות 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 במה שראינו או נראה דבר, אשר הנה 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 כעלי נסיון בכ"ז לפסוח על שתי הסעפים, כל עוד שיהשבו דבר כעתיד לכא או כעבר, ויטילו לרוב ספק על תוצאותיו (ח"ב למוד מ"ד באור), על כן ההפעלויות 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, המכמה, היאוש, השמחה, והכאת הלב. התקוה אינה אלא עליצות שאינה מתמדת, כאשר היא נובעת ממקור ציור דבר העתיד לבא או העבר, ואשר לא נדע ממנו היצלה אם לא. היראה היא תונה שאינה מתמדת כאשר היא נובעת ממקור ציור דבר המוטל בספק, כשיסתלק הספק באלו ההפעלויות, תהפך התקוה אל מכמה והיראה אל היאוש, 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 שמסככים 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 הממעימים 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 נחרב.

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 בהאוהב, 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 העלֵץ, 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 כהאוהב את השתדלות נפשו, כלומר ממלא את האהוב עליצות (ח"ג למוד י"א באור) וזה בחזק 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 ששנוא 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 נאָהֵב, 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, כמה שנדמה לנו את הנושא
האהוב נמלא עליצות או תוגה (ח"ג למוד כ"א). אכן הונח כי העליצות
או התוגה הזאת היא בנו כחבור דמיון סבה היצוניה, ע"כ נמלא באהבה
או בשנאה אל האדם אשר נדמיו 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 נגדו כמו התוגה הנובעת ממקור צרת אחרים; אמנם לא אדע
באיזה שם אכנה את העליצות הנובעת ממקור הצלחת אחרים. עוד תבנה
האהבה לאדם אשר היטיב לאחר בשם חֶבֶה והשנאה לאדם אשר הרע
לאחר; ה ת מ ר רות. עוד יש להעיר כי לא נצטער בלבד בצרת
הנושא אשר נאהבהו (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 יעלו; ובהפך
המדמה שהשנוא לו נמלא עליצות, יתעצב אל לבו. כל אחת
מההפעליות 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 שונא לו נמלא עליצות, אז יצמצם הדמיון הזה את השתדלותו (ח"ג למוד י"ג) היינו כי השונא יהיה נמלא תונה (ח"ג למוד י"א באור).

באור. העליצות הזאת (כתונה השונא) אינה יכולה להיות איתנה בלי מלחמה ברנשי הנפש, שכן (כמו שאראה בלמוד כ"ז) כאשר ידמה איש כי איזה נושא הדומה לו שרוי בצער ובתונה, גם הוא מתמלא עצבון; ובהפך כאשר ידמה עֵלֵץ, אמנם פה ידָּרַךְ 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 יִמְלֵא 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 כסובתו.

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 כהזה (ח"ב למוד י"ז מ"ו). ובהפך משתדלים

אנחנו לסבב 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 בהפך.

למוד כ"ז.

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 נאווה, 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.
הנאווה 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 מאיוו 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 הקֹה 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 יבִלֶה
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 המונח.

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 שנחפץ להחריבהו או נהיה נוטים 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 נחפץ 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 לדמות 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 ובזמן אחד עם השתדלות או יכלת הגוף לפעול (ח"ב למוד ז' מ"י, למוד י"א מ"י). ובכן אנחנו משתדלים בהחלט שיחיה נמצא, כלומר חפצים אנחנו בזה והיא מנמת תכליתנו (מה שהיא היא לפי הבאור אל ח"ג למוד ט'). זה היה הראשון. אם נחשוב כחרוב 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 אינן פה וכבא אותם שאין לנו עסק הפעלות עמהם).

מופת. אם נדמה בנפשנו כי בני אדם אוהבים או שונאים דבר-מה, מטעם זה נאהבהו או נשנאהו גם אנחנו (ח"ג למוד כ"ז) ר"ל שמשום זה נשמח או נתעצב במציאות הדבר ההוא (ח"ג למוד ט"ו באור). 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 למצא חן בעיני הבריות מתגברת בנו כ"כ עד שגם לרעתנו או לרעת אחרים נעשה דבר-מה; וזולת זה היא רגילה להקרא: אהבת-הבריות. עוד אכנה את העליצות, שבה נדמה לנו את מעשה אדם אחר שבו הוא מבקש לשמחנה, בשם: תלה, ואת התונה 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 בתונה, הוא רואה א"ע בתונה.

מופת. מי שלפי דמיונו ממלא אחרים בעליצות או בתונה, הוא בעצמו ע"ץ או ע"ב (ח"ג למוד כ"ז), ומאשר האדם מכיר א"ע ע"י ההתרגשיות המועדות 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 סבה היצונה והשנאה היא תונה בחבור הדמיון מסבה היצונה (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 ההפעליות האלה בשמות אחרים, היינו העליצות בחבור דמיון סבה חיצונית תקרא: רגש תפארת, 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: שמתה 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 מדומה, וכל אדם משתדל לרמות 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 דמיונו, 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 בדבר־מה לפי דמיונו, הוא כדאי שנמאסהו גם אנחנו (ח"ג למוד כ"ז). ועתה אם נניח כי לעת כזאת נאהוב את הדבר ההוא, אז נאהבהו ונמאסהו גם יחד או נפשנו תתגודד (ח"ג למוד י"ז באור).

מ"י. מזה ומהלמוד כ"ה 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 שנאוהב או שנשוא היא באמת רדיפה אחר הכבוד (ח"ג למוד כ"ט באור).
על כן ענינו רואות שכל אדם בטבעו חפץ כי האחרים יהיו לפי שקול דעתו. אם כלם חפצים בזה באופן שווה, אז כלם יהיו לשמנה זה לזה בשווה, ומדי כלם רוצים להיות מהוללים או אוהבים מכלם, הם שנואים זה לזה.

למוד ל"ב.

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

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

באור. מזה יובן מפני מה טבע בני האדם לרוב כך הוא, כי יצטערו בצרת קשהדיום, ויקנאו במי שהשעה משחקת לה, 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 להצטער 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.

העֵלָה לזאת היא, כי ציורי הדברים, כאמור, הם הם ההתרגשות 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 במה שאפשר לפעול כי יאהב גם הוא אותנו.

מופת. אנחנו משתדלים לרמות כנפשנו 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 בחבור הדמיון מעצמנו, היינו שיאהב אותנו ג"כ (ח"ג למוד י"ג באור).

למוד ל"ד.

כגודל ההפעלות שממנה מתמלא אלינו לפי דמיונו 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 בחבור הדמיון מאתנו, ועתה כאשר תגדל בדמיונו העליצות שבה נמלא הנושא האהוב בגללנו, כן תגבר ההשתדלות היא, 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 דמיונו 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 בריעות

שָׁוה או יתרה מאשר התחבר אליו הנושא האהוב לו. או ישנא את הנושא האהוב ויקנא בהאחר.

מופת. יותר שגדולה האהבה שממנה לפי דמיונו נמלא אלינו הנושא האהוב לנו, יותר נרגיש את עצמנו מלאים תפארה (ח"ג למוד ל"ד), היינו שנתעלם יותר (ח"ג למוד ל' באור). לכן (ח"ג למוד כ"ח) נשתדל כפי האפשר לרמות כנפשנו כי הנושא האהוב דבוק בנו. ההשתדלות הזאת או החפץ הזה מתרבה, כאשר נאמין כי אחר חפץ גם הוא בזאת (ח"ג למוד ל"א). אכן הונח כי ההשתדלות הזאת או החפץ הזה מעוכב ע"י ציור הנושא האהוב בחבור הדמיון של אותו האיש שהוא מתחבר עמו. א"כ נהיה עצבים (ח"ג למוד י"א באור) בחבור הדמיון של הנושא האהוב כסבה ביחד עם חבור ציור האהוב האחר. היינו נשנא את הנושא האהוב ביחד עם האהוב האחר שנשנאנו ג"כ (ח"ג למוד י"ג באור; למוד ט"ו מ"ט) כאשר נקנא בו בעבור שהוא מתעלם בהנושא האהוב (ח"ג למוד כ"ג).

באור. השנאה הזאת להנושא האהוב כהתחברות הקנאה נקראת : קנאת אהבה. שאינה לפי"ז אלא התנודדות הנפש הנובעת מאהבה ושנאה גם יחד בחבור הדמיון מהאחר שנקנא בו. לכן תגדל השנאה הזאת להנושא האהוב כפי ערך גדול העליצות שבה היה המקנא רגיל להתפעל מאהבתו את הנושא האהוב ומאהבת הנושא האהוב אותו, וגם כפי ערך שהיה נאחו בסכך ההפעלות נגד מי שלפי דמיונו רוצה להתחבר עם הנושא האהוב, כי כאשר ישנאנו כן ישנא גם את הנושא האהוב (ח"ג למוד כ"ד) מפני שמדמה כנפשו כי זה הוא ממלא עליצות את מי שהוא שונא אותו, וגם משום (ח"ג למוד ט"ו מ"ט) שמוכרח לאחד עם ציור הנושא האהוב גם ציור הנושא השנוא. הרגש הזה רגיל להיות לרוב באהבת אשה, שכן המדמה כי אשה שאהבה נפשו תתן דודיה לאחר, לא יתעצב כלכד מפני שחפצו מעוכב, כי גם תגעל נפשו בהאשה, כאשר הוא צריך לאחד ציור הנושא האהוב עם ערוה ושכבת זרע של איש אחר, ונוסף

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

למוד ל"ו.

מי שזוכר איזה נושא אשר התעלם עמו פעם אחת, הוא מבקש שיהיה הנושא ההוא שלו לשמחהו 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 חפץ בדבר או באופן הזה מפני האהבה (ח"ג למוד ל"ז) 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 יגדל החפץ או התשווקה לזאת (ח"ג למוד מ' באור). ומאשר העליצות מרבה או תומכת את יכלת האדם לפעול, (ח"ג למוד י"א באור) נקל לברר באופן הזה בעצמו, כי האדם המלא עליצות אינו מתאוה אלא להעמיד אותה לו, וזה בחזק יותר, יותר שתגדל העליצות. ועוד יוצא באותו האופן, כי מאשר שנאה ואהבה הן הפעולות העליצות או התוגה, ההשתדלות התשווקה או התאוה הנובעות מהן תרכינה 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 שנאתו⁵.

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 כהזה 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 יאהבוו ג"כ (ח"ג למוד ל"ג). ההשתדליות האלה מעוכבות 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, נולדת 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, וכשנאה יותר גדולה כפי גדל אהבתו מקודם.

למוד ל"ט.

השונא לאדם משתדל להסב לו רעה, אם לא יירא פן תולד
מזה רעה יותר גדולה לעצמו; ובהפך האוהב לאדם ישתדל
להיטיב לו עפ"י אותו החוק.

מופת. לשונא אדם היא לדמות אותו כסבת תוגה (ח"ג למוד י"ג
באור). ע"כ השונא לאדם משתדל להרחיקה או להכחידה (ח"ג למוד
כ"ח). אך אם הוא ירא שיוליד זה איזה עצב או רעה (מה שהיא היא)
יותר גדולה לעצמו, ויסבור להשקך מזאת אם לא יעשה להשונא את
הרעה אשר חשב לעשות לו, אז ישתדל להרחיק את הרעה הזאת (ח"ג
למוד כ"ח) וזה כחוק 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. כמלת טו בה אבין פה כל מיני עליצות ומה שמביא אליה
ומה שמטלא איזו תשוקה; אכן כמלת רעה אבין כל מיני תוגה 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"ו 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: ב"ה לה, כפרט אם שתי הרעות שהוא סתירא 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 כנפשו סבה אחרת לתונתו (לפי ההנחה) אלא אותו האיש השונא לו. מעתה הדמיון כי יש אדם שונא לנו ממלא אותנו תונה בחבור דמיון אותו האיש השונא אותנו, כלומר שנשנאהו ג"כ (ח"ג למוד י"ג באור).

באור. אם נאמין כי מאתנו יצאה סבה צודקת לשנאה זו, אז נתמלא בושח (ח"ג למוד ל' ובאור), אך זה יהיה רק לפעמים רחוקות (ח"ג למוד כ"ה). אמנם חליפת שנאת איש לרעהו מתהוה ג"כ ממה שמהשנאה תולד השתדלות להרע אל השונא (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 שונא לו כסבה לזו; לכן ישנא אותו ג"כ.

מ"א. הסובר כי האדם האהוב ממנו הוא שונא לו, תשיגהו שנאה ואהבה גם יחד; כי במה 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"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 שונא אותו ישנאהו הוא ג"כ (ח"ג למוד

מ"י) וישתדל לזכור את כל מה שיוכל למלא אותו האיש תוגה (ח"ג למוד כ"ו) וישתדל להקטן אותה לו (ח"ג למוד ל"ט). אכן הראשון מה שיוזכר היא (לפי ההנחה) הרעה אשר עשה לו האחר, ע"ב ישתדל להשיב לו אותה הרעה.

באור. החשתדלות להרע לאדם השנוא לנו נקראת: חֲמָה. החשתדלות לגמול לאיש כרעתו נקראת: נְקָמָה.

למוד מ"א.

מי שחושב א"ע כאהוב לאדם, וסובר שלא נתן לו סבה לזו (מה שהוא אפשר לפי ח"ג למוד מ"ו מ"י ולמוד מ"ז), יאהבהו 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"ה); 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: חֲפָת טובה או גמול הודאה, ומזה נלמד כי בני האדם נוטים יותר לנקמה מלשלם טובה תחת טובה.

מ"י החושב כי השנוא ממנו אוהב אותו, אז תשיגהו שנאה ואהבה גם יחד; מופת המ"י הזה כמופת המ"י הקודם. באור. אם השנאה גוברת על האהבה, אז יגמול אל האוהב רעה, והפעולות הזו נקראת אכזרות, ביחוד אם יאומן כי האוהב, לפי הדעה הרגילה, לא נתן מקום לשנאה.

למוד מ"ב.

הגמול טוב לחברו, באהבתו אותו או בתקותו להתפאר בו יתעצב אל לבו בהקדע לו כי היטיב לאיש כופה טובה.

מופת. האוהב נושא הרומה לו ישתדל כמה שאפשר לו כי האחר יאהב אותו גם הוא (ח"ג למוד ל"ג). ועתה מי שגמל טוב לחברו מאהבה, הוא עשה זאת למען יאהבוהו האחר, כלומר בתקוה לרגש התפארות או לעליצות (ח"ג למוד ל"ד למוד ל"ו באור); והוא משתדל (ח"ג למוד י"ב) כפי האפשר לדמות בנפשו את הסבה הזו של רגש התפארות או לראותה כהִזָּה לפניו. אבל (לפי ההנחה) הוא מדמה דבר אחר השולל מציאות הסבה הזו, לזאת יתעצב (ח"ג למוד י"ט).

למוד מ"ג.

השנאה תגדל ע"י גמול שנאה תחת שנאה, ובהפך תוכל להִפְתֵּךְ ע"י אהבה.

מופת. אם יאמין אדם כי השנוא ממנו ישנאהו ג"כ, תולֵד מזה שנאה חדשה (ח"ג למוד ט') מדי הראשונה עודנה בהויתה (לפי ההנחה). אולם אם יאמין כי השנוא ממנו מלא אהבה לעומתו, אז יראה א"ע כשטחה בעודנו מדמה זאת בנפשו (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 ט'); 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 מהנפשי.

למוד מ"ד.

שנאה הנחלשת כִּלָּה ע"י אהבה תִּהְפֵּךְ לאהבה, והאהבה הזאת תגדל מאשר היתה לולא קדמה לה שנאה.

מופת. המופת הזה הולך באותו הדרך כמו בלמוד ח"ג ל"ה. כי המתחיל לאהוב נושא אשר היה שונא לו או אשר היה רגיל לראותו בעצבון, הוא מתעלם בזה כפ"ע כמה שהוא אוהב, ואל העליצות הזו

שבאהבה (ח"ג למוד י"ג באור ונדר) תבא עוד האחרת הנובעת ממה שהשתדלות להרחיק את התונה שבשנאה נתמכת מאד בחבור הדמיון של השנוא מקודם כסבה לזאת (ח"ג למוד ל"ו).

באור. אעפ"י שהדבר כן מ"מ לא יתאוה שום אדם לשנוא איזה נושא או למלאוהו בתונה, אך למען יתענג הוא כעצמו בהעליצות 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 שיגפא, 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 הטעם יצטרך האדם להתאוות להתחלות יותר ויותר, למען תגדל שמחתו יותר כרפואתו אח"כ, ויהיה א"כ משתדל להיות תמיד חולה, מה שהוא חסר טעם (ח"ג למוד ו').

למוד מ"ה.

הסובר כי נושא אחד הדומה לו שנוא נושא אחר הדומה לו אשר הוא יאהבו, או ישנא את האחר.

מופת. הנושא האהוב ישנא את השנוא אותו (ח"ג למוד מ'). א"כ האהוב הסובר כי אדם שנוא את הנושא האהוב לו, יחשוב שע"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 השנוא את הנושא האהוב כסבה לזו, כלומר שישנאוהו (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 כסכה לזו, או יאהב או
ישנא לא את האיש ההוא לכדו, כי גם כל אנשי החברה או
האומה היא.

מופת. המופת מכואר מן ח"ג למוד ט"ז.

למוד מ"ז.

העליצות היוצאת ממה שנחשוב כי נושא שנוא נחרב או
נפסד, איננה מתהווה בקרבנו בלי איזה עצבון בהנפש.

מופת. זה מכואר מן ח"ג למוד כ"ז, כי בעוד שנחשוב כי נושא
דומה לנו נטלא תוגה, נתעצב גם אנחנו.

באור. הלמוד הזה יכול להיות מכורר גם מן ח"ב למוד י"ז מ"י,
כי מדי נזכור דבר, נשנה אותו לנגדנו כהנה, אף אם אינו נמצא בפעל,
והגוף יתפעל כמו כן. ועתה כל עוד שיתקיים זכרון השנוא, נוטה האדם
לראות אותו בעצבון. אם אמנם הנטיה הזאת בעוד ציור הדבר לנגדו
תעכב ע"י זכרון דברים השוללים מציאות הדבר ההוא; אך לא תבטל
ע"י; א"כ ישמח האדם אך במה שהנטיה הזאת מעקבת, ומזה בא כי
זאת העליצות הנובעת ממקור אסון נושא שנוא תשוב אלינו מדי נזכור
את הדבר ההוא, כי כאשר, 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 העללה
ההיא לתוגה, והאדם שב להיות שמח, וזהו בכל פעם מדי השנות
הציור הזה.

זו גם הסבה מפני מה אנו שמחים מדי נזכור רעה אשר חלפה,
ונשמח לספר צרות אשר נחלצנו מהן; כי בדמות כנפשו איזו צרה
אז נחשוב אותה כעתידה לבא ותפול עלינו אימתה ופחד; אולם הנטיה
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, תְּבַטְלֵנָה, אם התונה בהשנאה והעליצות בהאהבה תתחברנה עם דמיון סבה אחרת. שתי ההפעליות ההן תמעטנה, אם לא נחשב ראובן לסבתן היחידה. מופת, זה מבואר מהנדר לברו של האהבה והשנאה (ח"ג למוד י"ג באור), כי העליצות תהיה לאהבה והתונה לשנאה נגד ראובן אך משום שהוא נחשב לסבתן; בכמול 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 נאהבה או שנאהו, וזה ביתר עוז האפשר לפי ההפעליות ההן (ח"ג למוד מ"ח), אולם אם נחשוב כבלתי חפשי את הנושא שהוא סבת ההפעליות ההן, אז לא נניחהו לסבה יחידה מהן, כי אם ישתתף עוד דבר אחר להסכה (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 מלאישיים אחרים, מפני שהם חושבים א"ע כחפשים בעלי בחירה, ולזה נוסף חקוי ההפעליות, 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 מ"ו בחבור ח"ג למוד י"ה באור.

באור. הדברים שהם במקרה סבת התקוה והיראה נקראים : סימן טוב או סימן רע. כמה שהם סבת תקוה ויראה, הם סבת עליצות או תוגה (ח"ג למוד י"ח באור ב'), וא"כ נאחזב או נשנוא אותם בכחינה זו (ח"ג למוד ט"ו ט"ז) ונשתדל להקריבם כאמצעים למה שנקוה, או להרחיקם כשטמנה 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 נִטָּה משפטנו על הדברים חוץ משורת הדין, מזה גולדו דעות האמונות המפלגות המצערות את בני האדם בכל מקום ובכל זמן.

אמנם אך למותר להציע פה את התנודדות 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 דְּבַר־מה באותה המדה שנקוה אליו או שנפחד ממנו; ואת הנאמר על האהבה והשנאה נקל לכל אדם להִסָּב 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; ובכן 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 ששני שונא,

והאחד יפחד ממה שהאחר לא יפחד ממנו, וכן אותו האיש בעצמו יאהב עתה את אשר שנא לפניו, ולבו ערב לעשות עתה מה שפחד, ירא מקודם וכו'. עוד נלמד כי מאשר כל אדם לפי הפעולותיו ישפוט שפוט מה טוב ומה רע, מה יותר טוב ומה יותר רע (ח"ג למוד ל"ט כאור), לכן שונים האנשים זה מזה במשפטיהם כמו בהפעולותיהם (האפשרות לזו, אעפ"י שנפש האדם היא חלק שכל האלוה, מכוארת ח"ב למוד י"ז כאור). לפיכך אם נשווה את בני האדם זה לזה, אז נבדיל ביניהם אך לפי הבדל הפעולותיהם, 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 להרע לאויבו ולהיטיב לאוהבו לא תשוב מפני היראה של איזה רע שממנו הייתי רגיל להסוג אחור, אז אכנה את האיש ההוא אמיץ בנבורים, ובהפך אחשוב לרך לבב את האיש הירא מפני רעה שהייתי רגיל לשחוק לה, ואם עוד אתכונן 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 הפעולותיהם, ובאשר הנושאים שהם חושבים שמחים או עצבים שלפני"ז המה משתדלים להקריבם או להרחיקם (ח"ג למוד כ"ה) 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 מההפעולות האלה בחבור הרמיון שהם בעצמם הסבה. מזה נלמד בנקל מה הוא גו חס (חרטה) ומה היא שמחה בעצמו. החרטה היא התנוגה בחבור הרמיון שהוא בעצמו סבתה; והשמחה בעצמה היא העליצות באופן הזה, ההפעולות האלה חזקות הן מאד, מפני שבני האדם חושבים א"ע לבעלי בחירה (ח"ג למוד מ"ט).

למוד נ"ב.

בדבר אשר ראינו אותו לפנינו ביחד עם דברים אחרים, או אשר לפי דמיוננו אין בו מאומה מה שאינו משותף להרבה דברים, לא נאריך להשיגח כ"כ כמו בדבר שהוא לפי השגתנו, בודד בטיבו (יחיד במינו).

מופת. כאשר נדמה כנפשנו דבר אשר ראינו אותו עם אחרים, מיד נזכור אותם האחרים (ח"ב למוד י"ח באור) וכך נעבור מבחינת האחד אל בחינת האחר, וכן הדין בדבר שאין בו לפי דעתנו אלא מה שמשותף לאחרים, מפני שבשביל זה נניח שלא נחזה בו מה שלא ראינו כבר באחרים, אכן אם נניח כי נדמה לנו בדבר איזה טיב 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 נוטה א"כ להשיגח על הדבר הזה כלכדו, 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 תקפהו לאדם המתבונן בה כ"כ, עד שלא יעצור כח לחשוב כמה 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, כראותנו כי עולה האדם הוא עיזו עלינו למעלה להשכיל, אם נתפלא על אדם במדת כעסו קנאתו וכו' זהו נקרא: יראת הנמאס, אם נתפלא על חכמה או חריצות וכו' באדם אשר נאהבנו, אז תתעלה האהבה עיזו (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 בשימוש מלות הלשון לציין אותן.

מזה נראה כי כגויי ההפעליות נתחוו בלשון יותר לפי שמושם הרגיל מלפי ידועתם בברור.

בנגוד התפלאות הוא הבזיון אשר סבתו לרוב כזו: אם נראה כי אדם מפליא, אהב, ירא וכו' איזה דבר, או אם נפליא, נאהב או נירא וכו' איזה דבר מפני שנערך בו דמות אל דברים מופלאים, נאהבים או נוראים (ח"ג למוד מ"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 נושא הנפש עי"ז לחשוב יותר במה שחסר בו מבמה שנמצא בו, מדי היותה רגילה זולת זה בקורבת הדבר לחשוב במעלותיו אשר בו, ועתה כשם שנתינת נפש מתהוה מהפלאות דבר אשר נאהב, כך מתהוה הלעג מבזיון דבר אשר נשוא 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 הפעליות עם הבזיון, ולהוליד מזיווגם הרבה הפעליות אשר הלשון לא תציין אותן במלות מיוחדות.

למוד ג"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 התרגשיות גופו ודמיוניהן (ח"ב למודי י"ש כ"ג). ועתה אם היה יהיה כי האדם יכול לשית לבו על עצמו, אז הינח שעי"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 בפי אחרים; כי כאשר יגדיל את הדמיון הזה, כן יאדיר במחשבתו את

השמחה אשר אהרים מרגישים על אודותיו, וזהו בחבור בעצמו כסכה לשמחה זו (ח"ג למוד כ"ט באור), ולכן הוא בעצמו נמלא עליצות יותר גדולה בחבור הדמיון שהוא בעצמו הסכה 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 (כברור 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 שכטבע הנפש לדמות לה אך מה שמניח את יכלתה לפעול (ח"ג למוד נ"ד). ועתה אם אומר שהנפש מדי תסתכל בעצמה תתבונן 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. התוגה מתרבה לפי"ז בעת שיחשוב האדם כי אהרים ישימו בו תהלה (דופי), מה שמוכח באותו הדרך כמו המ"י אל ח"ג למוד נ"ג. באור. התוגה הזאת בחבור דמיון חולשתנו נקראת: רוח נכאה; והעליצות הנובעת ממה שנתבונן על יכלתנו נקראת: אהבת עצמו או השמחה בעצמו. ומאשר שמחה זו תשנה מדי יתבונן האדם על תושייתו ויכלתו לפעול, לכן עינינו רואות כי כל אדם אוהב לספר מעשיו ומתאמץ להראות לה גופו ונפשו כ"כ, עד שיהיו בני אדם

למשא זה על זה. עוד יוצא מזה כי בני האדם בטבעם 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 עֵלֶץ (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 יתכונן 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) בהקטינו פעולות עמיתו או בַּפְּתוֹת את פעולותיו כפי האפשר.

מזה נראה כי בני האדם נוטים בטבעם לשנאה ולקנאה, ודרכי החנוך יועילו להִוֵּתן, כי ההורים רגילים להטות 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"ז אוסיף עוד את המשפט הבא.
מ"י ב. אין אדם מקנא כחברו 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 ומתאוה לעשות אך (ח"ג למוד מ' באור) מה שיכול לצאת ממכעו המונח. על כן לא יתאוה אדם אל יכלת-פעולה או תושיה (מה שהיא היא) הורה למכעו ומסוגלת אך לטבע אדם אחר; לכן לא תִּמְנַע תְּשׁוּקָתוֹ, כלומר שהוא בעצמו לא יתעצב (ח"ג למוד י"א באור) אם ימצא מעלה בנושא שאינו דומה כגילו

וא"כ לא יקנא בו כשביל 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 גבורתו וכו', היא משום שנחשוב את התושיות ההן כמסוגלות לו לכדו ולא כמשותפות לטבע כלנו (ח"ג למוד נ"ח). ע"כ לא נתקנא בו כשבילן, כמו שלא נתקנא בעצים כשביל קומתם ובאריות כשביל גבורתם וכו'.

למוד נ"ו.

מספר מיני עליצות תוגה ותארה 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 במדה 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 בטבען, באשר הם נובעות ממקור סבות שונות בטבען. ככה ג"כ הפעלות התוגה הנובעת מנושא אחר היא שונה בטבעה 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 כנוסה לאיזו פעולה ע"י הכנה מונחת (ח"ג למוד ט' באור). ועתה לפי מה שמתעורר באדם מסבות חיצוניות מ"ן זה או אחר מן עליצות תוגה אהבה שנאה וכו', ר"ל לפי מה שמטבעו בא במצב זה או אחר, כן תהיה תאוותו אחרת, ומטע האחת צריך להיות מובדל מטבע האחרת כהבדל שבין ההפעליות 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 ההפעליות 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, ומטע שתי ההפעליות האלה מיוחד בהם ע"י הנושאים שמתחסיים אליהם; כי כמלות זלילות וסביאות וזנונים וכילות ורדיפת כבוד מוכן אך אהבה מופרזת ותאוה מופרצת אל אכילה ושתייה גסה אל המשגל אל העושר ואל הכבוד. אל ההפעליות האלה, בכחינת הבדלן זו מזו לפי הנושא שאליו הן מתיחסות, אין הפעליות, מתנגדות כי מה שרגילים לחשוב את ההסתפקות כנגוד הזלילות ואת הנזירות מן היין כנגוד הסביאות ואת הצניעות כנגוד הזנות, כל אלה אינן הפעליות הנפש או מצבי קבלת פעולה, כי אם הן מציינות יכלת הנפש בכחינת פועלת להתגבר על ההפעליות הרעות ההן.

יתר מיני ההפעליות לא אוכל להציע פה, כאשר מספרן רב כמספר מיני הנושאים: ולוא גם יכולתי לספרן כמו, אין הדבר נחוץ; כי למען הגבל כוחות ההפעליות ויכלת הנפש עליהן, שזוהו בלבד תכלית דברי פה, די הגדר הכללי של כל הפעלות, אומר אני שמספיק לנו לדעת את האיכויות הכלליות של הפעליות הנפש, למען נוכל להוכיח איזו יכלת באיכותה ובכמותה יש להנפש לכבוש את ההפעליות ולהתגבר עליהן, ואף אם ק"ה 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 הפעלויות איש אחד מובדלת מהפעלויות איש אחר לפי מסת ההבדל שבין מהות האיש האחד ובין מהות האחר. מופת. הלמוד הזה יוצא מן ח"ב למוד י"ג באור, מ"ש ג' מושכל א'. עכ"ז הנני לברר אותו ע"י גדר שלש אבות ההפעלויות (המקוריות). כל ההפעלויות הן תולדות התאווה העליצות והתוגה, כמוכח מהגדרים שגדרתי אתהן. אכן התאווה היא הטבע או המהות של איש ואיש (ח"ג למוד מ' גדר כבאור שם). על כן מובדלת תאווה האחד מתאווה האחר דוקא לפי מסת הבדל טבע או מהות האחד מן טבע או מהות האחר. העליצות או התוגה הן מצבי קבלת פעולה, שע"ז יכלת כל אחד או השתדלויותו להתקיים בישותו טררבה או מתמעטת. נעזרת או נמנעת (ח"ג למוד י"א ובאור). בההשתדלות להתקיים בישותו, בכחינת התיחסותה אל נפש וגוף גם יחד, מוכן התשוקה והתאווה (ח"ג למוד מ' באור). א"כ העליצות והתוגה הן בעצמן התאווה או התשוקה, באשר היא מתרבה או מתמעטת, נעזרת או נמנעת מסכה חיצונית, כלומר שהוא הטבע של כל אחד (ח"ג למוד מ' באור).

לפי"ז מובדלת העליצות או התוגה של האחד מאותן של האחר גם כן לפי החלוק שבין טבע ומהות האחד לאותם של האחר. הלכך מובדלת הפעלויות איש אחד מהפעלויות איש אחר וכו'.

באור. מזה יוצא כי הפעלויות הבעלי חיים הנקובים הסרייבינה (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 במשגל, אכן הראשון בתאווה סוסית והשני בתאווה אנושית. ככה מחויבות להיות תאווה ותשוקות הדגים הרצעים 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 הפרטית הזו, ומובדלת שמחת האחד משמחת האחר בטבעם לפי מסת ההבדל שבין מהות האחד ובין מהות השני.

ויוצא עוד מהלמוד הקודם, שיש הבדל גדול בין השמחה המשחקת ד"מ לאיש שכור מ"ן, ובין השמחה המשעשעת את פילוסוף, כרצוני להעיר פה אנכי אורחא.

עד הגנה על ההפעליות המתיחסות אל האדם כאשר הוא מתפעל (מקבל פעולה), ונשאיר עוד להוסיף דברים אחרים על אותן המתיחסות אליו בבחינת פועל.

למוד נ"ח.

מלבד העליצות והתאוה שהן מצבי קבלת פעולה, ישנן עוד הפעליות אחרות של עליצות ותאוה המתיחסות אלינו כאשר אנחנו פועלים.

מופת. הנפש שמחה כאשר תדמה את עצמה ואת יכלתה לפעול (ח"ג למוד נ"ג). הנפש מתבוננת על עצמה בהכרח, כהשיגה רעיון אמתי או שלם (ח"ב למוד מ"ג). הנפש משגת רעיונים אחרים שלמים (ח"ב למוד מ' באור ב'). והיא א"כ שמחה כל עוד שהיא משגת רעיונים שלמים, היינו כל עוד שהיא פועלת (ח"ג למוד א'). הנפש משתדלת, בין בבחינת היות לה דמיונים ברורים ונכונים, בין בבחינת היות לה דמיונים נבוכים, להתקיים בישותה (ח"ג למוד ט'). במלת השתדלות מוכנת התאוה (ח"ג למוד ט' באור). מעתה התאוה מתיחסת לנו אף בבחינת מה שנכיר או בבחינת מה שנהיה פועלים (ח"ג למוד א').

למוד נ"ט.

כל ההפעליות המתיחסות אל האדם בבחינת מה שהוא פועל, מתיחסות אד אל העליצות או התאוה בלבד.

מופת. לכל ההפעליות יש יחס אל התאווה העליצות והתונה, כמוכח מהגדרים אשר הצעתי. במלת תונה מוכן כי יכלת הנפש לחשוב מתמעטת או מתעכבת (ח"ג למוד י"א באור), וא"כ בהתעצב הנפש תתמעט או תתעכב יכלתה להתכוונן היינו להיות פועלת (ח"ג למוד א'). ע"כ לא תיחם שוב הפעלות תונה 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 בתור מְקַרָּת (פועלת), אני חושב למדת גבורה אשר תִּפְרָד אל אומץ הנפש ויקררוה. במלת: אומץ הנפש אבין התאווה שעל ידה האדם משתדל להתקיים בישותו לפי מצות הבינה בלבד, ובמלת: יקררוה אבין התאווה שעל ידה האדם אך מפני מצות הבינה בלבד משתדל לתמוך בירי 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, נזירות בשתייה, ומנוחת לב בשעת סכנה וכו' הן מיני אומץ הנפש; אכן ענות צדק, חמלה וכו' הן מיני יקררוה.

ובכן אחשוב שבארתי רובי ההפעליות ותנועות נפשיות הנוולדות מצירופי שלשת אבות ההפעליות (המקוריות) שהן העליצות התונה והתאווה, והצעתי אותן על פי סבותיהן הראשיות, ונראה מכ"ז איך אנחנו מתנועעים הנה והנה ע"י מסכות מתהפכות באופנים שונים, וכי נפשנו תתנווד הנה והנה כגלי ים אשר יחוגו וינועו מהוחות מתנגדות, בלי שגדע סוף מעשינו וחבל גורלנו, וכבר אמרתי כי רצייתי 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 הבושט 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 כנגתי ד' לי שמניתי את היותר חשובות שבהן, ואותן

שלא הזכרתי שייכות יותר לשעשועי חפש מחופש מלתועלת הדרישה בהן.

ואף גם זאת צריך אני להעיר עוד על האהבה, שעיינינו רואות לרוב איך בעודנו מתענגים בדבר השקנו 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 תאוה, אנחנו מתאויים למעום אותו, היינו לאכלהו; אבל מאכילתו מתמלאה הקיבה והגוף בא בתכונה אחרת, אם בתכונה הזו שנשתנה בגוף מתעלה ציור המאכל משום שהוא מונח לפנינו, ועמו גם ההשתדלות או התאוה לאכול אותו, או התכונה החדשה של הגוף תתנגד אל התאוה או ההשתדלות הזאת, ומציאות המאכל הנכסף לפנינו תהיה עלינו למשא. זהו המכונה זרא וגו' על נפש.

מלכד זה השמטתי את ההתרגשויות החיצוניות של הגוף הרגילות להתלוות עם הפעילות הנפש כמו ד"מ שיחרד לרגעים ופניו יתקרו 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 הפעליות, לכן אעבור על פניהן עוד הפעם כסדרן, ואעיר בכל אחת על הנחוק לה.

שער הגדרים

כולל

גדרי ההפעליות⁶

גדר א. התאוה היא המהות העצמית של האדם במה שהיא מדומה כנועדת מאיזו התרגשות לעשות דבר-מה.

ברור. כבר אמרתי לעיל ח"ג למוד ט' באור, כי התאווה היא התשוקה בדיעת עצמה; והתשוקה היא מהות האדם בעצמה במה שהיא נועדת לעשות את המועיל לקיומו. כבאור ההוא העירותי ג"כ, כי באמת לא אכיר שום הכדל בין התשוקה ובין התאווה של האדם, כי אם ידע האדם את תשוקתו או לא ידענה, נשארת התשוקה כמו שהיא, ובעבור זה, לכל אאריך בדבר שפתיים אך למותר, לא בארתי את התאווה בהוראת התשוקה, כי אם בקשתי לגדור אותה באופן הכולל בקרבנו כל מיני השתדליות הטבע האנושי המצוינות במלות תשוקה רצון תאוה השתוקקות. הן יכולתי לומר, התאווה היא מהות האדם בעצמה במה שהיא מושגת כנועדת לאיזו עשייה; אך אז לא הוקש מהגדר הזה (ח"ב למוד כ"ג) כי הנפש יכולה לדעת את תאותה או את השתדלותה. ע"כ למען תקלל 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 אבינה 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 אבין פה במלת תאוה כל השתדלות, חפץ, 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 מכורר יותר מן ההפעלות המתנגדות לה, היא התונה, כאשר אין אדם שיכחיש זה, כי התונה היא העברה לשלמות יותר קלה, ולא השלמות הקלה בעצמה, מפני שאין אדם

מזכה את נפשו בעוד שיש לו חלק באיזו שלמות. גם אין לומר כי התוגה היא בחסרון שלמות יותר גדולה, כי החסרון הוא אפס, אכן הפעולות התוגה היא מעשה בפעל, 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 ככחינת עצמו הוא מאותו הטבע כשאר דמיונים, ועל כן איני חושב את ההתפלאות אל ההפעליות, כאשר לא אמצא טעם לזה, אחרי אשר הפניה הזאת של הנפש אינה יוצאת מאיזו סכה מחייבת המכרחת אותה לפנות מרעיונים אחרים, כי אם ממה שתחסר לה סכה 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 הן ככנוים 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"כ, ער שהנפש תתעורר על ידו לרמות מה שאין בו יותר ממה שיש בו (ח"ג למוד נ"ב באור).

אשמיט את הגדר של פֶּד או הֶקֶל ככבוד איזה נושא, יען אשר כפי ידיעתי אינם נותנים יד ושם אל איזו הפעליות.

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 האוהב להתאחד עם הנושא האוהב, איננו מְכַסֵּא את מהות האהבה, כי אם את סגולתה; ויען אשר המחברים האלה לא הכירו למדי את מהות האהבה, לכן נבצרה מהם גם השגה כהירה מסגולתה, שע"כ היה גדרם סתום בעיני כל. אכן אל ישכח הקורא, שאם אומך כי סגולת האוהב הוא רצונו להתקשר עם הנושא האוהב, אין כוונתי ברצון הזה התרצות או התעשת גמירה בדעת הנפש (שכל אלה אינן אלא המצאות הלח המדמה בלבד) (ח"ב למוד מ"ח); גם אין כוונתי בזה על התאוה להתאחד עם הנושא האוהב שאינו בנוכח, או אם הוא נכחו להתקיים עמו יחדיו; כי האהבה יכולה להיות בלי תאוה כאלה וכאלה, אמנם אכין ברצון הזה אך את נחת הרוח אשר בהאוהב בשביל הנושא האוהב שהוה אצלו, ושעל ידו עליצות האוהב מתגברת או לכל הפחות מתעוררת.

גדר ז. השנאה היא התוגה בחבור הדמיון מסכה חיצונה שלה. ברור, מה שיש להעיר פה נקל ללמוד ממה שנאמר בכאור הקודם. (עיין עוד ח"ג למוד י"א באור).

גדר ה. הנטיה (החפץ) לדבר היא העליצות בחבור הדמיון מאיזה נושא שהוא הסכה המקרית של העליצות.

גדר ט. קוץ מפני דבר היא התוגה בחבור הדמיון מאיזה נושא שהוא הסכה המקרית של התוגה (עיין ע"ז ח"ג למוד מ"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, ובכן נראה כי הפעלות ההוקרה תהפך לרוב אל אהבה פשוטה.

גדר י"א. ה'ל' ע'ג היא עליצות הנובעת ממה שלפי דמיונו נמצא בנושא השנוא לנו דבר־מה אשר נבזהו.

ברור. כמה שאנחנו בוזים 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 שנוא 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. ה'ר' א'ה 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"כ בכחינה זו (ח"ג למוד י"ט) ובעודנו מקנה יירא שלא תהיה תוחלתו נכונה.

אמנם ה'ק'א 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. היא ו'ש' הוא תוגה נובעת מדמיון דבר עתיד או עבר שאין בו שום ספק!

ברור. בזאת תתהפך התקוה לכטחון, 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"ו), 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 בציוור דבר עבר או עתיד ישמח או יתעצב האדם כמו בציוור דבר הַזֶּה, כאשר הראיתי לדעת בח"ג למוד י"ח ובאור.

גדר ט"ז. השמחה היא עליצות בחבור הדמיון מדבר עבר אשר בא בהסח הדעת.

גדר י"ז. הכאת הלב היא תוגה בחבור הדמיון מדבר עבר אשר בא 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 וכין הרחמנות ההבדל 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 לכאר 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 ההפעליות האלה עיין ח"ג למוד כ"ז מ"י 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, ההפרזה היא לפי"ז פעולת או איכות האהבה, וההמעטה

אותה של השנאה. לכן תוכל ההפרזה להיות נגדרת ג"כ שהיא האהבה אשר תפעיל את האדם כ"כ עד שיהיה הנושא האהוב חשוב בעיניו יותר מדאי; והמעטמה היא שנאה המפעלת את האדם כ"כ עד שיהיה השנאה 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. רגילים להעמיד בנגוד 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 בחבור הרמיון מדבר היצו נ"י שהוא הסבה הקרובה או המקרית. עתה אפנה אל ההפעלויות שהן בחבור 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 במה שהראשונה מושגת כעליצות הנובעת מהתבוננות על יכלתנו לפעול; אכן במה שנראה אותה כעליצות בחבור דמיון מעשה אשר לפי מחשבתנו עשינו אותה כרצוננו החפשי. היא מתנגדת אל הנוחם והחרטה, שאני גודר אותה ככה:

גדר כ"ז. הנוחם היא תוגה בחבור הרמיון מאיזה מעשה אשר לפי מחשבתנו עשינו אותו כרצון נפשנו החפשי.

ברור. סבות ההפעלויות האלה הראיתי לדעת אצל ח"ג למוד ג"א באור למודי ג"ג נ"ד ונ"ה באור. ע"ד כחירת 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 ההם והוכיחו את הילדים בעבורם, ושכחו את המעשים הטובים ונמלו טוב להילדים כגלגלם, 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 כילדותו 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 שהפרזות 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 כמה שהיא מפעלת את האדם לחשוב א"ע מכובד יותר מן המדה (ח"ג למוד כ"ו באור). להפעלות זו אינן 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 כבחינת מה שתולה כדעת האדם בלבד, אפשר לפעמים כי אדם יחשוב א"ע פחות מן המדה הראויה לו, באשר אפשר כי האדם המתכוונן בעצבון על אי-יכלתו, יחשוב א"ע לבזוי עם, אעפ"י

שבאמת אולי אינו כן, מלבד זה אפשר לו לאדם לחשוב א"ע פחות מן הראוי, אם הוא שולל עתה מעצמו דברמה בבחינת העתיד שאינו בטוח עליו, ד"מ אם ישלול מעצמו היכלת לרמות לו דבר שאינו ודאי, ולהתאוות ולעשות אך רע ובליעל, ויש לומר עוד שאדם חושב א"ע פחות מהראוי, בראותנו כי מיראתו מפני בושה וכלמה לא יהין לעשות את אשר יהינו אחרים, את ההפעלות הזאת נוכל לחשוב כמתנגדת אל הגאווה, ואנכי אכנה אותה: קוטן־רוח, כי כשם שמתוך שמחה בעצמו בא האדם לידי מוחין דגדלות (גאווה), כך מתוך רוח נכאה יבא לידי מוחין דקמנות (קוטן־רוח), אשר אנדרהו ככה:

גדר כ"ט. קוטן־רוח הוא אם מחמת תוגה 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 בְּחִיר כָּל אָדָם, והמתהלך נהדר ומקושט כאשר ילכו אנשים גדולים וטובים הרבה ממנו, ובהפך יכנו עֲנָה את האיש היודע הקָלָם, המודה על הטאותו, המספר בשבח אחרים, המפנה מקום לכל אדם, והמהלך ככלד ראש ואינו מתקשט ומסלסל בשערו, עכ"פ אין חזיון הפעליות ענוה וקוטן־רוח נפרץ, כאשר טבע האדם בבחינת עצמו מתנגד להן בכל מה דאפשר (ח"ג למודי ט"ז ג"ד); לכן אותם הנחשבים לקטני־רוח וענוי הארץ ביתר שאת, הם לרוב ורודפי־כבוד ובעלי קנאה ביתר עזו.

גדר ל'. התפארה היא העליצות בחבור הרמיון מפעולת עצמו אשר לפי דעתו היא משובחת בפי אחרים.

גדר ל"א. הקלוּן היא תוגה בחבור הרמיון מפעולת עצמו אשר לפי דעתו יגנו אותה אחרים.

ברור, עיין ע"ז ח"ג למוד ל' באור, פה יש להעיר על ההבדל שבין קלוּי לבושה. הקלוּן היא תוגה הכאה מתוך פעולה שאנו בושים עליה.

אכן הבוישה היא יראה או דאגה מפני הקלון, שע"ז האדם מונע א"ע מעשות דבר מגונה, כנגוד אל הבושה רגילים חכמי המדות לחשוב את העזות (חוצפה), אשר כאמת אינה הפעלות-הנפש כאשר אראה להלן; כי שמות ההפעלויות (כאשר העירותי) מתיחסים יותר אל שמושים בלשון מאל טבעם.

ובזאת כליתי לדבר על ההפעלויות שהן תולדות העליצות והתונה אשר הואלתי לברר אתהן, עתה אפנה אל אותן שהן לפי דעתי תולדות התאוה.

גדר ל"ב. המון-מעיים (גענועים) היא התאוה או התשוקה באדם שאיזה דבר יהיה לו לאחזה, והתאוה הזאת מתרבה מדי יזכור בהדבר ההוא, ומתמעט מדי יזכור בדברים אחרים השוללים מציאות הדבר שהוא חומד ומתאוה לו.

ברור, כאשר נזכר איזה דבר, אז אנחנו נזמים, כנ"ל כ"פ, לחשוב אותו באותה ההפעלות כאלו היה הדבר כהנה לפנינו, אבל המצב הזה או ההשתדלות הזאת מתעכבת בהקיץ לרוב ע"י דמיונים מדברים אחרים השוללים מציאות הדבר אשר נזכרהו, 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 כאמת תונה המתנגדת אל העליצות הנובעת מהתקת 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 בקרכנו מאשר נחשוב שגם לאחרים התאוה הזאת.

ברור, כאשר ינום איש כראותו 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 מבונה התחקות הפעלות אחרים, ולא התחרות; וזהו לא מפני שמכירים אנחנו איזה

הבדל בין שתיהן בסכותיהן, כי אם מפני ההרגל 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 הודאה 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' מ"ב ובאור).

גדר ל"ח. האכזרות או העֵבְרָה היא תאוה המעוררת אדם להרע למי אשר יאהבהו או אשר בצרתו לו צר.

ברור. בנגוד האכזרות הושבים מדת חסד, שאינו הפעלה (קבלת פעולה), כי אם יכלת הנפש שעל ידה משקט האדם שאון הקצף או הנקמה שבקרבו.

גדר ל"ט. דאגה מדבר היא התאוה באדם להנן בערו 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 יראו ממנה.

ברור. האימתה היא א"כ רק הפחד מפני רעה אשר רבים לא יפחדו ממנה; ע"כ לא אחשוב אותה לתולדת התאוה. בכ"ז רציתי להזכיר אותה פה, מאשר בכחינת התאוה היא באמת מתנגדת אל ככירות הלב.

גדר מ"ב. רי"ל בב נאמר ממי אשר תאותו להרחיק ממנו רעה היא מתעכבת ע"י השתוממותו על הרעה אשר יפחד ממנה. ברור. ור"ל בב היא א"כ מין אימתה; אכן מאשר היא מתהוה 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 כאשר נראה כי תאותו זו מתעכבת מחמת היראה מפני רעה אחרת אשר תבעתהו כמו כן, עד שלא ידע איזו משתייהן ירחיק מאתו. עיין ח"ג למוד ל"ט באור ולמוד ג"ב באור. עוד עיין על האימתה וכבירות"הלב ח"ג למוד ג"א באור.

גדר מ"ג. הריעות או הענות נות היא התאוה באדם לעשות מה שמוצא חן בעיני אנשים ושלא לעשות מה שהוא רע בעיניהם. גדר מ"ד. רדיפת הכבוד היא תאוה מופרזת אל שם תפארת. ברור. רדיפת הכבוד היא התאוה המרבה או המאמצת את כל הפעולות הנפש. ע"כ כבד מאד להתגבר על ההפעלות הזו (ח"ג למודי כ"ז ל"א); כי בעוד שאדם נאחז בסכך איזו תאוה, הוא נאחז בהכרח גם בסבד רדיפת הכבוד. ציערף אמר: "הנבחרים שבאנשים הם לרוב רודפים אחר הכבוד; אף הפילוסופים מפרסמים שמותיהם בשערי ספריהם אשר כתבו על הבריחה מפני הכבוד".

גדר מ"ה. הזלילות היא תאוה מופרזת או גם אהבה אל אכילה גסה.

גדר מ"ו. הסביאות היא תאוה מופרזת או אהבה אל שתיה. גדר מ"ז. הכילות היא תאוה מופרזת או אהבה אל העושר. גדר מ"ח. רוח"ה זנונים היא תאות המשגל ואהבת זיווג ז"נ. ברור. זה מכונה רוח זנונים, בין שתהיה התאוה למשגל בסאסאה (במדה) ובין שתהיה מופרזת. לחמש ההפעלויות האלה אין הפעלויות מתנגדות (כאשר העירותי בח"ג למוד ג"ו באור). כי ריעות היא מין רדיפה אחר כבוד (עיין ע"ז ח"ג למוד כ"ט באור). על ההסתפקות

הנזירות והצניעות העירונית כבר שהן מציינות יכלת נפש ולא מצב הפעלה (קבלת פעולה). אף אם אפשר כי הכילי, הרודף אחר הכבוד, או תרא ורך הלבב, יגזר מהפרזה כאכילה 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 תאוה, לא יחדל בעבור זה מהיות רועה זונות. בכלל מתיחסות ההפעליות האלה יותר אל התשוקה והאהבה מאל פעולות הפזרנות והשתיה וכו'. ע"כ אין לחשוב בנגוד ההפעליות האלה אלא יקר-רוח ואומץ-הנפש שעל כ"ז אדבר להלן.

לא אציע פה את גדרי קנאת-אהבה ושאר התנודדות הנפש, יהיה מפני שהן נולדות מהרכבת ההפעליות שכבר נגדרו, יהיה מפני שלרובן אין שם קבוע כלשון, 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 יחסייהן 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 נבון, שע"י הנפש מתייבת בנופה או בחלק ממנו כח-מציאות יותר חזק או

יותר חלש מלפנים, ושעי"ז גם הנפש בעצמה נועדת לחשוב יותר בדבר זה מבדבר אחר.

ברור, אומר אני בראשון: "ההפעלות או קבלת הפעולה בהנפש הוא דמיון נבוכ", שכן הראיתי לדעת כי הנפש מתפעלת אך בעוד שיש לה דמיונים נבוכים או שאינם שלמים (ח"ג למוד ג'), אוטר אני עוד: "שעי"ז הנפש מחייבת בגופה או בחלק ממנו כח-מציאות יותר גדול או יותר קטן מלפנים, שכן 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 לחו להמציא מתרבה או מתמעט, נתמך או מתעכב, כמלות י"ח יותר גדול או יותר קטן מלפנים, אין כונתי כי הנפש משוה את תכונת הגוף ההוה 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 מתרבה או מתמעט, היתה כונתי שהנפש יצרה דמיון מגופה או מחלק ממנו, שהוא מנלה עצמות יותר או פחות מאשר חייבה לפניו מגופה; כי מעלת הדמיונים והיכלת האמתית לחשוב נערכת לפי מעלת הנושא, עוד הוספתי לאמר: "שעי"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 ואיכויות טבע האדם בלצח חליפות סינויים ומקצות ונתהפכות בתחבולותיהן בתצל. ואלה שנות התכונות האלה הנזכרות כסדרן בחלק הזה: רלון, חפץ, תקופה, עונג, וולטה, כאצ-לצ, יגון, אהבה, שנאה, סינפאטיעי, אנטיפאטיעי, תפונה, פסוח על שתי הקעפים או התכודדות, תקוה, יראה, נצטח, יאוש, הכאת-הלצ או יקורי כליות (געוויסקענצקסע*), לער בלרת אחרים, שונחה בהללחת אחרים, חנינה, התנוררות, קנאה, גאון, הפרזת יקר אחר, בזיון, התחרות, התחקות, החפץ להיטיב, רדיפת כבוד, תהלה, דופי, רגש שס תפארה, בושח, קלון, שונחה בעליו, נוחס (חרטה), קנאה אהבה, הוון וועיים, געגועים, דאגה ודצר, בהלה, קלף, חושה, נקונה, הכרת עושה, גמול הודאה, אכזרות, עצרה, חסד, כפיה עושה, התפלחות, יראת התרווונות, יראת הנוואס, נתינת-נפש, בזיון, לעג, הקל בכבוד אחרים או זלזל לזני אדם, שינות כבוד או הוקרה, תאות זולל וקוצח ורועה זונות או תאות הונסגבל, גבורה, אוונץ-הנפש, יקר-רות, הסתפקות באכילה, כזירות צטתים, ונוחה לצ צטעה סככה, ענות לדק, הכנעה, שפלות, חולה, זרא, גועל נפש, נטיה, קוץ ופני דצר, כעס, רחמונות, קוטן-רות, ענוה, עזות, חולפה, כזירות-לצ, אינות, רוד לצ, ריעות, ענותנות וכו', כל התכונות והאיכויות האלה צנפש האדם ונזארות בחלק הזה עפ"י הכרת טבע האדם, שהוא כפרע קטן ונהכלל הגדול צצ"ת השוכן באורה. —

אח שנות וכנויי הספעליות האלה ליינתי צמלות עצריות כפי

(* "ע"ד ויך לצ דוד אוחו, (שס כ"ד י) "סרוכי כליות" (תהלים י"ז ז').

תוכן הצנתן צוואטגן; אכן צקספרי הקודש וולויכות רוצן צקס הכללי "רוח" צלירוף הוולה העלמית, כמו שהעיר ע"ז שפינוזה צקספרו על התורה פרק ראשון, (הנדפס צקספרי "וועסה וורכזה", צקספר הנצוזה פרק א' סי' א' ע"ט 75 12) לאור: "וצכלל צצוח הוולה הזוח (רוח) להורות על הנפש תליין כל הוון תאוות הנפש ותכוכותיה השונות כמו "רוח גבוהה" על גאה וגאון, "רוח נווכה" על ענות וספלות, "רוח רעה" על שנאה קנאה וורה שחורה, "רוח עוז", על ענות לזק וכו' וכן "רוח קנאה, רוח זנוים, רוח עלה, רוח גבורה וכו' רוח חנינה וכו'". והנה כצר החליט קארטעניוס כי טס הן אצות כל ההפעליות ואלו הן: שונחה אהבה תוגה שנאה תאוה והתפלחות, וצח שפינוזה והעמידן על שלט שהן עלילות תוגה ותאוה, וכצר העניידו אותן חז"ל על שלט ואורו הקנאה והתאוה והכבוד וולויחין את האדם וון העולם.

(²) לפי התחלקות שני ווטיגי האלוה: הוושצצה וההתפשטות או הרוחני והגשוני, נוולחת כל הפעלות כן צגוף וכן צנפס; צגוף היא ווקרה גשוני, וצנפס היא ווקרה ווחצצי היינו דויוון. ע"כ גם ווושגי פועל ונפעל נופלים כן צגוף וכן צנפס, צכ"ח צפני עלוון. הנפש פועלת אך צהסכלה צידעה וצהכרה או צוה טיש לה דויוונים ווקפיקים ורעיונים ווחאיונים ושלמים; ולפי"ז כל הפעלות היא ווודעת להנפש. יכלת האדם לפעול ווחגלה גם צקצלת פעולה; ולפי"ז ההפעלות איננה לפעול ולקצל פעולה צלצד, אלא תוספת או ווגרעת תיכלת או הכשרון לפעול. וצזה תוצן כונת שפינוזה צכל החלק הזה, ודוק. (³) לדעת שפינוזה אין פעולה אחרת צהנפש אלא התפתחות התולדות וון דויוונים ווקפיקים והגיונים שלמים, היינו כי פעולות הנפש הן אך צוודעים, אצל הרלון והחשק אינם פעולות אלא צכח המדונה.

(⁴) הוושפט הנפלא הזה של שפינוזה יוצן אך לשיטתו, כי הנפש אע"פ שאינה אלא דויוון גופה, היא צכ"ז כפרדת וווננו



צמקורה, ופני שפניהם נחשפים למשיגים שונים זה וזה, שהם הנוחטצה וההתפשטות; ע"כ נוכרחת הגזרה כי קץ הנפש אינו יכול לצא וקץ הגוף אלץ ודמיון אחר הנוחטנד לה וסולל אותה, והוא לפי טיעת שפירחה אף צאלוה צצחית וזה שהוא נוחטעל ודמיון גוף אחר — את הנושפט הנפלל הזה וצברר שפינוחה צפלפול טקון וחרף ואלד ואלד.

⁵ צזה טובן כונת הכתוב אלל אהצת אונון ותורר "ויטנאה אונון טנאה גדולה ואלד כי גדולה הטנאה אשר טנאה וואהצה אשר אהצה, טר"ל כי גדלה הטנאה צערך אהצה ווקורה ואלשר היתה לולא היתה אהצה לה למקור, טאז היו טנאה ואהצה צטווי הקצה צערך אחר. אונס לא זו צלצד ונטרת הלמוד הזה, כי אס הוא כעין הקדמה הגיונית אל הקט הפך הנושפט צלמודי ו"ג ו"ד כי טנאה תוכל להכחד ע"י אהצה, וטנאה הנחלטת ככה ע"י אהצה ההפך לאהצה, והאהצה הזאת תגדל ואלשר היתה לו לא קדמה לה טנאה, והנופת טס הולך צאותו הדך כנוו צלמוד הכוכמי. וצכן הציתה יועלת לאדם לתועלתו להנחתו ולטווצתו לגנוול אל טנאו אהצה תחת טנאה, וזו נדרגה גבוהה צמעלות הוודות, שאפילו צעלי הדת לא הגיעו אליה אלל צהזיה ולל צהגיון.

⁶ צקוף החלק וזה חוזר שפינוחה על כל צריו צעניני ההפעליות, וטונה אותם צדרך קלרה פטועה ויטרה, לונען יהיו לחתדים לעיני הקורא, ולל הוקיף וחידיט עליהם כי אס כה וכה צברים חתדים, כאשר יחצונן לראות הקורא צרוח קטצת. והקורא הווצין צר ווחוד צר יוכל לנולל הרצה להעמיק ולחקור לחלוק ולהטיג על ווקלת חקירות שפינוחה הנוטוכסכות צחלק הזה, אס אונס רוצן חיתנות כוולוקי ארץ, וכלן הן צברים העוודים צרונו של עולם תורת האדם, והס העוודים טעליהם צנה שפינוחה את תקון הוודות ונווקר חיי האדם צחלקים הצחים צקפר הזה, שהוא צענינו קפר ונווקר ווורה דך להיטיר את האדם ולהוליכו כמה צדרכי לרקה

ותוסיה. ואם שנה ישנה המחבר כוונתו מן האמת כה וכה, יזכור
הקורא שאין אדם בארץ, לו יהיה הפילוסוף היותר גדול בעולם,
שלא ישגה באשר הוא אדם; ולנו די כונתו הרלויה ומחשבתו הטובה
ויקרת רוחו העהורה, אשר גם כל זעיקיו בחקרי לבנו להועיל לזכי
האדם אשר אהב ומצא כל ימי חייו.

(7) הספק צדק העתיד לזא הוא כפשוטו, כי לא כדעו מה
ילד יום ואיך יפול הדבר; אכן צספק על תולאת דבר עבר כונתו
שהנעשה לא נודע לנו עוד ואנחנו מחכים לשמועה רעה או לבשורה
טובה.

חלק רביעי.

עבודת האדם או פחות הפעולות.

הקדמה.

את קוצר יד האדם לשום מתג ורסן להפעלותיו, לנחלן במדה ולהמותן במשורה, אכנה: עבדות; כי האדם המשועבד להפעלותיו איננו ארון 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 שבהפעלות בעצמן הנני להציע ולפרוש בחלק הרביעי הזה. אכן במרם אשים דברתי על כ"ז. מצאתי לנכון להקדים דברים אחרים על ענין שלמות ואי-שלמות ועל טוב ורע.

מי שהואיל לעשות דבר, ואחרי כן השלים אותו, לא יחשוב הוא לבדו את הדבר כשָׁלֵם, כי גם כל מי שיודע באמת או חושב לדעת את הכונה והתכלית של בעל המלאכה היא. הרואה ד"מ בנין (שלא נגמר עדיין) ויודע כי כונת הכונה היא לבנות בית, יאמר כי הבית הוא בלתי שָׁלֵם; אולם הרואה כי הבנין נגמר עד כדי שהיה רצון הכונה לבנות איתו, אז יכנהו שָׁלֵם 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 הגרואה ההוראה 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־שֶׁלֶם 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 שֶׁלְמִים או בלתי־שֶׁלְמִים, שכן הסכן הסכינו בני האדם לצייר להם דמונים 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 בהטבע דבר שאינו מסכים היטב אל הצורה הראשית אשר יצרו להם מדבר כזה, יחשבו שגם הטבע ענה או חטא לבלתי השֶׁלֶם את הדבר הזה.

הא למדת כי רגילים בני האדם לכנות את הדברים הטבעיים שֶׁלְמִים או בלתי־שֶׁלְמִים, יותר לפי משפטיהם הקודמים מלפי הפְּרָתִם האמתית, שכן הראינו לדעת בהוספת החלק הראשון, כי הטבע איננו פועל בכונה בשביל 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 מ"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 בשביל איזו תכלית, כך איננו פועל בשביל איזו תכלית, כי אין כִּנְגָה ותכלית לא למציאותו ולא לפעולתו. מה שהבריות קורין תכלית היא אך חפץ האדם, במה שנחשב כמו כִּנְגָה 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 בכחיות 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 היא. לכן את המכטאים כי הטבע מענה או חוטא 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 הסכיני לצמצם את כל האישיים או הפרטים 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 למבע 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 בהדברים בכחינת 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 לנכח־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 מכקשים אנחנו לצייר מושג האדם כצורה ראשית מטבע האנושי, שזאת הצורה נשווה לנגדנו תמיד, ע"כ יועיל לנו להחזיק בכנויים ההם כמוכּן הני"ל. וכך אבין ככא בכנוי טוב את אשר נכיר כודאי כאמצעי המוביל הלוך וקרוב אל הצורה הראשית של הטבע האנושי

אשר יצרנו לנו; ובכנוי רע אבין את אשר נוכחנו לדעת 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 וכהפך, אין כוונתי, כי עצם מהותו נהפך לאחר (כי הסוס ד"מ יאבד בין שיִהפך אל אדם בין שיִהפך אל רמש), אלא כמה שאניח כי יכלתו לפעול, בכחינת טבעו בעצמו, מתרבה או מתמעטת.

ובמלת שלמות אבין, כאמור, את העצמות בכלל, היינו מהות כל דבר בכחינת 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 בכחינת מה שמהותם לכדה אינה מכילה דבר המניח את מציאותם בהכרח או העוקר אותה בהכחה. גדר ד. אותם האישיים אכנה אפשריים בכחינת מה שביחוס הסבות שמהן יצאו לא נדע אם הן נועדות להוליד אותנו.

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 פמין אחד, כמו זלילות וכילות, ששתיהן מיני אהבה, ואינן נגודיים בטבע, כי אם במקרה.

גדר ו. את כִּנְיַת בְּכֻנֵי הַפְּעֻלוֹת בִּיחָס אֶל דְּבַר עֵתִיד הִנֵּה אִו
או עֵבֶר בְּאֵרְתִי בְּחִ'ג לְמוֹד י"ח בְּאוֹר א' ב'.
אִכֵּן צָרִיךְ אֲנִי לְהִזְכִּיר פֶּה עוֹד בִּיחֻד, כִּי הָאָדָם אֵינּו יִכּוֹל לְדַמּוֹת
לוֹ בְּצִיּוֹר אֶת מִרְחָק הַמְּקוֹם וְהַזְמַן אֲלֵא עַד גְּבוּל יְדוּעַ. הֵינּו כְּמוֹ
שְׂרַגְיָלִים הַכְּרִיּוֹת לְדַמּוֹת לֵהֶם כְּרַחוּקִים בְּשׂוּהָ אוֹ כְּנִמְצָאִים בְּאוֹתוֹ הַשְּׂמַח
אֶת כָּל הַדְּבָרִים הַרְחוּקִים מִמֶּנּוּ יוֹתֵר מִמֵּאֵתִים רֶגֶל אוֹ אֲשֶׁר מִרְחָקִים
מִמִּצְבֵּנוּ מִשְׁתַּרְעֵה הַלְּאָה יוֹתֵר מִמָּה שְׂנוֹכֵל לְדַמּוֹת לָנוּ בְּכַרְוֵה. כֵּן הוּא
כְּנוֹשָׂאִים אֲשֶׁר לְפִי דְמִיוֹנְנוּ הֵמָּה רַחוּקִים בְּזִמְנָן מִן הַהִנֵּה יוֹתֵר מִמָּה
שְׂרַגְיָלִים אֲנַחְנוּ לְדַמּוֹת לָנוּ בְּצִיּוֹר נִכּוֹן. הֵמָּה יִתְּשָׁבוּ כָּלֶם כְּרַחוּקִים בְּשׂוּהָ
מִן הַהִנֵּה, וְנַעֲרָכִים כְּאֵלוֹ הֵיוּ בְּנִקּוּדָה זְמַנִּית אַחַת.

גדר ז. כְּכֻנֵי ת כ ל י ת, אֲשֶׁר לְמַעֲנָה אֲנִו עוֹשִׂים אֵיזָה דְּבַר, כְּנִגְתִי
עַל הַחֲפִץ אוֹ הַתְּשׁוּקָה אֵלָיו.

גדר ח. בְּשִׁמּוֹת ת ו ש י ה ו י כ ל ת אֲנִי מִתְּפַנֵּן לְדְבַר אַחַד, הֵינּו
הַתּוֹשִׁיָה בִּיחֻסָּה אֶל הָאָדָם (ח'ג לְמוֹד ז') שֶׁהִיא הִיא מֵהוֹת הָאָדָם אוֹ
מִבְּעוֹ, כִּמָּה שִׁישׁ לוֹ הֵיכַלֶּת לְפַעוֹל אֶת מָה שֶׁאֲפָשֶׁר לְהִיּוֹת מוֹבֵן ע"י
חֻקֵי מִבְּעוֹ בְּלִבְד.

מוֹשֵׁבֵל רֵאשׁוֹן, אֵינְן בְּהַטְבַּע אִישִׁי שִׁיחִיה אֲדִיר וְחֻזֵק יוֹתֵר מִכָּל
הָאִישִׁים שְׁבַעוֹלִים; כִּי אִם עַל כָּל אִישִׁי — אֵיזָה שִׁיחִיה — יֵשׁ אִישִׁי אַחַר
חֻזֵק מִמֶּנּוּ אֲשֶׁר כָּלְחוּ לְהַחְרִיבְהוּ.

לְמוֹד א.

כָּל חִיּוּבִי, אֲשֶׁר דְּמִיוֹן שְׁקָרִי מְכִילְהוּ בְּקִרְבּוֹ, אֵינְנוּ בַטֵּל
מִפְּנֵי הָאֲמֵת, בְּאֲשֶׁר הִיא אֲמֵת.

מוֹפֵת, אֵי־הָאֲמֵת הִיא אֵךְ כְּחֶסְרוֹן יְדִיעָה אֲשֶׁר בְּדִמְיוֹנִים שְׂאִינִם
שְׁלֵמִים, וְאֵינִם נִקְרָאִים שְׁקָרִים בְּשִׁבִּיל אֵיזָה חִיּוּבִי הַכְּלוּל בְּקִרְבָּם (ח"ב
לְמוֹד ל"ה ל"ג) וְנִהְפֹךְ הוּא כִּי בִיחֻסָּם אֶל הָאֱלוֹהִים הֵם אֲמֵתִים (ח"ב
לְמוֹד ל"ב), מַעֲתָה אִם יוֹשֵׁל הַחִיּוּבִי שְׁבַדְמִיוֹן שְׁקָרִי ע"י הָאֲמֵת בְּאֲשֶׁר

היא אמת, נמצא שהדמיון האמתי מכסל את עצמו, מה שהוא נגד השכל (ח"ג למוד ד').

באור. הלמוד הזה יוצא מפורש יותר מתוך ח"ב למוד ט"ז מ"י ב', כי דמיון ציורי הוא ככה המדמה המודיע את המצב ההנה של גוף האדם יותר מטבע איזה גוף אחר, וזה לא כאופן נכון כי אם נכון; על כן יאמר כי הנפש שונה. אם ד"מ רואה אדם את השמש, הוא חושב אותו רחוק ממנו כמאתים רגל, והוא שונה 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 שאמרתי בח"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 במים, 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 תשלה את עצמה, בין שהם מגלים את המצב הטבעי של הגוף, ובין שהם מודיעים איזו תוספת או מנרעת ביכלתו לפעול, אינם בנגוד אל האמתי, ואינם מגלים מפני האמת. הן אמנם יקרה שכאשר נירא לשוא מפני איזו רעה, שתבטל היראה הזו כעת שנקבל את הבשורה האמתית; אולם כמו כן בטלה היראה מפני רעה אמתית כעת שנקבל שמועה שקרית. הרי שהדמיונים הציוריים אינם בטלים מפני האמתי אשר הוא אמת. בי אם מפני דמיונים אחרים יותר חזקים השוללים את מציאות הדברים המדומים בהנה, כאשר הראיתי לדעת ח"ב למוד י"ז.

למוד ב.

אנחנו מתפעלים (מקבלים פעולה) באשר אנחנו מהטבע 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 כמה שאנחנו מהטבע חלק אשר לא ידומה בפני עצמו בלי אחר.

למוד ג.

הפך שבו מתקיים האדם במציאותו הוא מוגבל, ויכלת סבות היצוניות 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 היצוניות 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 כמה שאפשר לו לצאת מן הכח אל הפעל במהותו של האדם (ח"ג למוד ז'). אם כן היכלת של האדם כמה שחיא 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 להקחד 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 כ"ת, ר"ל אם מיכלת האדם כלבד שיהיה בכוחו להרחיק מאתו את כל השנויים המתהווים מגופים אחרים, או מיכלת בב"ת של השבע, 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 שזה בכל ונופל על כל האישיים). לוא אם כן היה אפשר שהאדם יקבל אך פעולת שנויים המובנים מטבעו בלבד, ושלפי"ה, 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 הנטול, 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 להתבאר 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 והרכיב של כל התפעלות והתמדתה במציאות ניער 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 בגופה כח מציאות יותר או פחות מלפנים (ח"ג הגדר הכללי של ההפעליות). ועתה אם נאחזת הנפש בסבך 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 מסכה 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) כלימר הנפש נאחזת בסבך 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 ההזו, כי החפעלות 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 מתודעתה לנו.

מופת. אנהנו 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 היה 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 כהנה וקרובה אלינו, היא יותר חזקה מאשר היתה אם לא נדמה לנו אותה הסבה כהנה.

מופת. הציור הוא דמיון שבו רואה הנפש איזה דבר כהנה (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 הרמיון (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 בפירוש, שזה אמת אך בכחינת צורת הדבר (כי טבעה 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 כוחות ההפעליות עד החלק הרביעי הזה.

מ"י. ציור דבר עתיד או עבר, ר"ל דבר אשר בשלילת הזמן ההוה נראהו בכחינת הזמן העתיד או העבר, הוא בשווי התנאים יותר חלש מציור דבר הִזָה, ולפי"ו 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 הקצאו 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 כקרוב או כעבר לא מכבר, נדמה פחות את מה ששולל המציאות ההִזָה של הדבר ההוא, מאשר היה אם נחשוב כי זמן מציאותו רחוק יותר מן ההוה או שהוא כבר עבר (כברור. מאלי"ו); ע"כ נתפעל ממנו במדה יותר חזקה (חלק ד' למוד מ').

באור. מאשר העירותי אל ח"ד גדר ו' יוצא, שאם הדברים רחוקים מן ההוה ברִיחַ זמני בגודל יותר מאשר יוכל להיות מדומה, אז יפעלו

הדברים עלינו במדה חלושה שְׁוָה, אף אם נדע 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 נדע ממנו שאינו נמצא בהֶזְהָה ואשר נדמהו כאפשרי, תהיה בשווי התנאים יותר חזקה מאשר היתה מדבר מקרי.

מופת. כל עוד שנדמה כנפשנו 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 למוד 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 בהֶזְהָה עתה לפנינו.

מופת. ההפעלות מדבר אשר נדמהו לנו כנמצא בהֶזְהָה חזקה יותר מאילו נדמהו כעתיד לבא (ח"ד למוד ט' מ"י), ואף אם נדמהו כעתיד לבא תחוק

ההפעלות יותר אם נדמה כי זמנו העתיד לבא אינו רחוק הרבה מן ההנה (ח"ד למוד י"ג). 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 יותר הרבה מאותה הנאה 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"ג). 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 בגופה, 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', או 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 מבוטלת או מעוכבת ע"י הרבה תאוות אחרות
הנובעות מהפעולות נלחמות זו בזו.

מופת. מהידיעה האמתית של הטוב והרע, כמה שהיא הפעולות
(ח"ד למוד ח') נובעת בהכרח תאוה (ח"ג שער הגדרים א') הגדולה
בערך גדול ההפעלות שממנה היא מתהווה (ח"ג למוד ל"א). אכן מאחר
שהתאווה הזו (לפי ההנחה) נובעת ממקור ידיעה אמתית, היא נולדת
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 כה ורובי שבה
להיות מבואר על ידי יכלת האדם בלבד. התאוות הנובעות מהפעולות
נלחמות זו בזו גדולות יותר, כפי שיותר חזקות ההפעולות האלה; א"כ
הכח והרובי שבהן צריכים להיות מבוארים ע"י יכלת סכות חיצוניות
(ח"ד למוד ה') העולות הרבה על יכלתנו (ח"ד למוד ג'). לפיכך יכולות
התאוות הנובעות ממקור הפעולות כאלה להיות חזקות יותר מאותה
הנובעת ממקור הידיעה האמתית של הטוב והרע, ולכסל אותה או
לעצור בעדה (ח"ד למוד ז')³.

למוד ט"ז.

התאווה הנובעת ממקור ידיעת הטוב והרע ביחס אל דבר
עתידי, יכולה להיות מעוכבת או מבוטלת בנקל ע"י התאווה
לדברים הנחמדים בה"ה.

מופת. ההפעלות מדבר עתידי חלושה יותר מאותה של דבר ה"ה
(ח"ד למוד ט' מ"א). התאווה הנובעת מידיעת הטוב והרע יכולה, אף

בהתיחסה אל דברים נחמדים בהנהגה להיות מבוטלת או מעוכבת ע"י איזו תאוה קלת הדעת (ח"ד למוד מ"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 הנימים.

מופת. מופת הלמוד הזה הולך באותו הדרך כמופת הלמוד הקודם מן ח"ד למוד י"ב מ"י.

באור. כזאת אחשוב שהצעתך את הסבות, מפני מה בני האדם הולכים יותר אחרי דיעותיהם מאחרי הבינה האמתית, ומפני מה ידיעת הטוב והרע מרגזת את הנפש ממנוחתה, ומוסרת אותה לרוב בידי כל מיני תענוגים חושיים להתגבר עליה. וזהו מקור החרוז הנודע של המשורר: ⁽⁴⁾

"מכיר ומשבח אנכי את הטוב,
אבל הלוך 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 הפעליות הנפש, כי אם מאשר נחוץ לו לאדם לדעת את טבעו גם ביכלתו גם באי-יכלתו, למען יוכל להודע במה גדול כח הבינה לכבוש את ההפעליות, וכמה אפס כוחה. והנה בחלק הרביעי הזה כוננתי לדבר אך על אי-יכלת האדם, כי על יכלת הבינה בכבישת ההפעליות אדבר ביחוד.

למוד י"ח.

התאוה הנובעת ממקור העליצות היא בשווי התנאים חזקה יותר מאותה הנובעת ממקור התוגה.

שפינוזה

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 התונה היא מתמעטת או מתעכבת ע"י הפעלות התונה בעצמה (ח"ג למוד י"א באור). לפ"ז כח התאווה הנובעת מהעליצות הוא נודע ע"י יכלת האדם בחכור יכלת סכה חיצונה; מדי כח התאווה הנובעת מן התונה הוא נודע ע"י יכלת האדם בלבד; לפיכך תהיה הראשונה חזקה יותר מהשניה.

באור. בזאת הצעתי כקצרה את סבת אי-יכלת האדם ומסבות התהפכותו בתהכולותיו, ואת המעם מפני מה בני האדם מתרשלים בשמירת מצות הבינה, ונשארו לי עוד להראות מה הבינה שואלת מעמנו, ואיזו הפעליות הנפש מתאימות אל מצות בינת האדם, ואיזו מהן מתנגדות לה. אכן בטרם אהל לסדר את זה על פי דרכי הארוכה בסדר חכמת ההנדסה, רציני להורות פה מקודם בדרך קצרה את מצות הבינה מה הנה, למען תובן דעתי בנקל יותר.

עקב אשר הבינה איננה שואלת מאומה נגד המכע, היא גם היא דורשת, כי כל אדם יאהב את עצמו, יבקש את תועלתו, כאשר היא תועלת באמת, וישתדל להשיג את כל מה שכאמת מביא את האדם אל שלמות יותר גדולה; ובכלל שכל אדם ישתדל כפי יכלתו להתקיים בנשיותו. זה בודאי אמת כמו המשפט כי הכל גדול מחלקו (ח"ג למוד ד'). ומאשר התושיה אינה אלא עשיה לפי חוקי המכע של כ"א (ח"ד גדר ח') וכל אדם משתדל להתקיים בנשיותו אך לפי חוקי מכע עצמו (חלק ג' למוד ז'), יוצא מזה בראשונה: כי יסוד התושיה הוא בהשתדלות להתקיים בנשיותו, וההצלחה היא שהאדם יכול להתקיים בנשיותו. יוצא בשנית: שצריך האדם להשתדל להשיג את התושיה לשמה ולמענה, ושאינן יותר נבחר או יותר מועיל ממנה שבעבורו יצטרך האדם לבקש את התושיה, יוצא בשלישית: כי המאכזים

את עצמם לדעת, כבר יצאו מדעתם, וכי התנכרו עליהם סבות היצוניות
המתנגדות למטבעם.

עוד יוצא מן ח"ב הנחה ד' שאי אפשר לנו שלא נצטרך לתכלית קיום
ישותנו למה שחוץ לנו, ולחיות בלי שום התעסקות עם נושאים היצוניים;
גם היתה ידיעתנו, בשגם בבחינת הנפש, כודאי בלתי-שלמה, לוא היתה
הנפש בודדת ולא תדע מאומה בלעדי עצמה. מעתה יש הרבה חוץ לנו
מה שמועיל לנו ושמשום זה נשתדל להשיגהו, ובה לא נוכל לדמות
לנו יותר טוב ממה שמשכים כלו למטבענו. אם ד"מ שני בני אדם מאותו
המבע מתחברים איש אל אחיו, הם נעשים אישי אחד החזק כפליים
מכ"א מהם בלבדו. הלכך אין מועיל יותר לאדם מן האדם. אומר
אני עוד הפעם שאין בני האדם יכולים לחפוף לקיום
ישותם יותר טוב מאשר כלם יתאימו עם כלם כ"כ,
עד שנפשות ונפשות כלם תהיינה כמעט לנפש אחת
ולגוף אחד, ובזאת 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, במרם אחד
לברר אתהן כסדרן באריכות. עשיתי זאת למען יקשיבו אלי כפי
האפשר אותם החושבים כי החוק שכל אדם צריך לבקש תועלתו הוא
יסוד אִי-יראת 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 מואם 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 כמה שהוא רואה כרע (ח"ג למוד כ"ח). התשווקה הזאת אינה אלא מהות ומכע האדם (ח"ג למוד ט' באור וגדר א'). לפיכך חומד או מואס כל אדם וכו'.

למוד כ.

יותר שאדם משתדל ויכול לבקש תועלתו היינו להתקיים בישותו, יותר גדולה הכנתו לתושיה; ובהפך, כל עוד שאדם מתרשל בבקשת תועלתו היינו להתקיים בישותו, הוא חסר־אונים.

מופת. התושיה 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; ולפ"ז המתרשל להתקיים בישותו הוא איך־אונים (ח"ג למודי ד' ו'). באור. מעתה אך אותו האיש אשר סבת חיצונית ומתנגדות למכעו מתנכרות עליו, הוא מתמהמה לבקש תועלתו ולהתקיים בישותו. אין אדם, אומר אני, מואס באכילה ונוטל חיו מן העולם, מה שיכול להיות בהרבה אופנים, מפני הכרח מכעו, 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 נסותרות מועידות את הכח המדמה שלו ומרגיזות ומרעישות את גופו כ"כ, עד שיהיה לו מכע אחר מתנגד להקודם, ואשר ממנו אי אפשר להיות דמיון בהנפש (ח"ג למוד י'). אמנם כי ישתדל האדם מהכרח מכעו בעצמו להדול מהיות או

להתהפך לתמונה אחרת, הוא דבר שאי אפשר, כמו שאי אפשר שיתחזה
יש מאין, וכל אדם יבין את זאת אם אך ישית מעט את לבו לזה.

למוד כ"א.

אין אדם יכול להתאוות שיהיה מצליח, שיעשה טוב, ושיחיה
בטובה, אם לא יאבה באותה השעה שיהיה שיעשה ושיחיה,
היינו שיהיה נמצא בפעל⁶.

מופת. מופת הלמוד הזה או הדבר בעצמו הוא מובן מאליו ומכואר
מן גדר התאווה, כי התאווה 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
לההשתדלות 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
לההשתדלות 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 בלעדיו (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 דמוינים שאינם שלמים, הוא בבחינת מקבל פעולה (ח"ג למוד א'), ר"ל (ח"ג גדר א' ב') שהוא עושה מה שאינו יכול להיות מוכן ממהותו לבדה, כלומר מה שאינו יוצא מהתושיה שלו (ח"ד גדר ח'). לא כן אם הוא נועד למעשה ע"י מה שהוא יודע ומכיר, שאז הוא בבחינת פועל (ח"ג למוד א') כלומר שעושה דבר-מה (ח"ג גדר ב') שהוא מושג ע"י מהותו לבדה או מה שיוצא בשלמות מן התושיה שלו (ח"ד גדר ח').

למוד כ"ד.

לפעול בהחלט בפ"ח תושיה אינו בקרבנו אלא לפעול ולחיות ולהתקיים (לשלת המכטאים האלה קונה אחת) על פי הבינה בהשתדלות לתועלת עצמו⁷.

מופת. לפעול בהחלט בפ"ח 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 כל"ח תושיה אינו דבר אחר בקרבנו אלא לפעול ולחיות ולהתקיים על פי הבינה, וזה בהשתדלות לתועלת עצמו (ח"ד למוד כ"ב מ"י).

למוד כ"ה.

אין אדם משתדל להתקיים בנשותו בשבול נושא אחר.

מופת. ההשתדלות שעל ידה כל דבר מבקש להתמיד בהיותו, היא מבוארת ע"י מהות הדבר ההוא בלבד (ח"ג למוד ז'), ומתחייבת אך ממנה בהכרח, ולא ממהות דבר אחר (ח"ג למוד ו'). הלמוד הזה מכונן 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 הַהֶפְרָה (דעת והשכלה), והנפש בעודנה משתמשת בבינתה איננה חושבת למועיל אלא מה שמביא לידי הַפְּרָה (ידיעה והשכלה).⁹

מופת. ההשתדלות להעמיד א"ע ולהתקיים אינה אלא מהות הדבר בעצמה (ח"ג למוד ז') אשר בכחית מציאאותו ידומה לו הכח להתקיים בישותו ולעשות את מה שיוצא בהכרח ממבטו (ח"ג למוד ט') וגדר התשוקה). אכן מהות הבינה אינה אלא הנפש שלנו בעצמה כמה שהיא משכלת ומַפְרֶת בהיר וברור (ח"ב למוד ט' באור ב'). על כן תכלית כל מה שנשתדל להשיג עפ"י הבינה אינה אלא השכלה והַפְּרָה (ח"ב למוד ט'). ויען אשר ההשתדלות הזאת של הנפש, שעל ידה בעודנה חושבת בתבונה היא מבקשת להתקיים בישותה, אינה אלא הדעת וְהַפְּרָה (כאשר הראה לעיל), לכן ההשתדלות הזו לְהַפְּרָה היא היסוד הראשון והיחידי של התושיה (ח"ד למוד כ"ב מ"ט). 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 גדר א').

למוד כ"ז.

אך מה שמביא באמת לידי הַפְּרָה וידיעה אנו יודעים בודאי שהוא טוב, ושהוא רע אך מה שעומד לשטן אל הַפְּרָה והידיעה. מופת. הנפש בעוד שהיא משתמשת בתבונתה איננה שואלת אלא לדעת ולהכיר, וחושבת למועיל לה אך את מה שמביא לידי ידיעה

וְהִפְרָה (ח"ד למוד כ"ו). אכן אין להנפש ידיעה נְקֵאת 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 וְהִפְרָה. ובהפך לרע את מה שיכול למנוע את הִפְרָה וההשכלה.

למוד כ"ח.

הטוב היותר 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 הכלתי בעל תכלית בהחלט אשר בלעדיו לא יהיה ולא ידומה דבר (ח"א למוד ט"ו); ע"כ (ח"ד למודי כ"ו כ"ז) הטוב והמועיל היותר נעלה (ח"ד גדר א') של הנפש היא דעת אלהים. הנפש היא פועלת אך בהיותה מְקַרָת (ח"ג למודי א' ג') ואך אז יִאָמַר בהחלט ממנה שהיא פועלת בתושיה (ח"ד למוד כ"ג). התושיה המוחלטת של הנפש היא לפי"ז הִפְרָה. והיותר נעלה מה שהנפש יכולה להכיר הוא האלוה (כאשר הָרָאָה 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"ו) שעל ידה הוא נמצא ופועל. נועדת אך מאישי אחר (ח"א למוד כ"ח) אשר טבעו מוכן 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 מיללת 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 תוגה (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.

אין 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 תוגה (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. כמה שהוא מתאים למבצענו, להיות טוב בהכרח. מ"י. מזה יוצא כי יותר שאיזה דבר מתאים למבצענו, יותר הוא טוב ומועיל לנו; ובהפך המשפט, יותר שאיזה דבר מועיל לנו, יותר הוא מתאים בזה למבצענו; כי כמה שאיננו מתאים למבצענו 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 למבצענו, כלומר שהוא מתנגד אל הטוב, היינו שהוא רע (ח"ד למוד ל'). הרי כי אך כמה שהוא מתאים למבצענו 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 כמצב הפעולה (קבלת פעולה) (ח"ג למוד ג') באורו, לפיכך לא יאמר מבני אדם המשועבדים להפעליותיהם, כי המה מתאימים בטבע.

המשפט הזה מבורר גם מאליו; שכן האומר כי לבן ושחור מתאימים זה לזה אך כמה שאין אחד מהם אדום, הוא מחייב בהחלט כי לבן ושחור אינם מתאימים בשום אופן, וכן הדין אם יאמר כי אבן ואדם מתאימים זה לזה אך כמה שגם שניהם בעלי תכלית ואי-יכלת או שאינם נמצאים טהרה טבעם או שהם תחת יכלת סבות חיצוניות בלי מְצָרִים, הוא מחייב כי אבן ואדם אינם מתאימים זה לזה במאומה, כי דברים המתאימים זה לזה אך בשלילה או כמה 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 הפעליות אינו יכול להיות מבואר ע"י מהותנו או ע"י טבענו בלבד (ח"ג גדר א' ב'), כי אם צריך להיות מבואר ע"י היכלת היינו הטבע של סבות היצוניות 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 באיפן שונה מאותו הנושא (ח"ג למוד ג"א), ושבתדה זו הם שונים זה מזה בטבע; וכי אותו האיש מתפעל מאותו הנושא באופן שונה, והוא במדה 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"מ ראובן, יכול להיות הסכה כי שמעון מתעצב, מפני שהוא דומה לאדם אשר שמעון שונא אותו (ח"ג למוד ט"ו) או מפני שיש לראובן דבר אשר גם שמעון יאהבהו (ח"ג למוד ל"ב באור) או ממעמים אחרים (על המיוחדים שבהם עיין ח"ג למוד ג"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'). אכן הפעליות התוגה הן תמיד מצבי קבלת פעולה (ח"ד למוד ג"ט), הלכך יכולים בני אדם בעודם נאחזים בסבך הפעליות שהן בטבע 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 כשבי

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 כמה שהם מתאימים זה לזה בטבע, כלומר כמה שכ"א אוהב אותו הדבר, כי אם כמה שהם שונים זה מזה; כי כמה 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 כמה 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 שבני 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. כהיות בני האדם נאחזים בסכך הפעליות שהן בבחינת 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 בבחינת פועלים אא"כ יחיו על פי הבינה (ח"ג למוד ג'). לפי"ז מחויב כל מה שיוצא מטבע האדם באשר 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 ומואם כמה 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 ט"א). ע"כ בני האדם

בעודם חיים על פי הבינה עושים בהכרח אך את מה שהוא טוב בהכרח
 למטבע האדם בכלל ולפ"ז גם למטבע היחיד כפרט, 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 מטבעו 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 כ') או, מה שהיא היא, יותר יש לו יכלת
 לפעול על פי חוקי מטבעו (ח"ד גדר ח') כלומר להיות 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 היומי ע"י הרבה ראיות
 נאמנות כ"ב, 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 טרחם וריבם.
 ואף גם זאת קשה עליהם להיות בודדים, שע"כ קיימו וקבלו את הגדר
 כי האדם הוא בטבעו בעל חי מדיני⁽¹³⁾. ובאמת הדבר כן הוא, שמתוך
 חייהם בחברה תבא 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 נכאי־רוח כאשר יוכלו
 לשיכח חיי אָכר הדיוט שוכן לכדר, ויכסלו לבזות את בני האדם

ולחתפלא על בעלי חיים הנבערים מדעת; בעל כרחם יורה אותם הנסיון כי בני האדם יפרנסו ויכלכלו א"ע היטיב יתר הרבה אם איש את אחיו יעזורו, ואך באחרות כוחם ירחיקו מנפשותם כל פגע ואסון המתרגשים עליהם, ומכ"ש כי יותר הרבה נבחר ויותר כדאי וראוי להכרתנו להתבונן 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 באור) 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 כטבעו. 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"ו) שתהיה לו ידיעה שלמה ממהות הנצחית והבב"ת של האלוה.

למוד ל"ז.

הטוב שמתאווה לעצמו כל אדם ההולך בדרך

התושיה, הוא רוצה לנפות 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 לנפות אחרים בטוב שהוא מתאווה לעצמו.

התאווה ביחוסה אל הנפש היא מהותה (שער הגדרים א'); אכן מהות הנפש היא דעת והכרה (ח"ב למוד י"א) הכוללת דעת אלהים (ח"ב למוד ט"ו) 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 לנפות את הרבים בטוב שהוא חומד ומתאווה לעצמו.

מופת אחר. הטוב שהאדם מתאווה לעצמו או אוהב, יאהבו בחבה יתירה בראותו שגם אחרים יאהבוהו (ח"ג למוד ל"א), וכשביל 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 (מאותו 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 אישור יאהב וכי שאר האנשים יחיו על פי דרכו, הוא עושה ברתחת דמו, והוא משום זה נמאס, ביחוד לאותם שיש להם נסיונות אחרות, ואשר גם הם משתדלים וחפצים באותה ההתלהבות כי אחרים יחיו על פי דרכם, ומפני שהטוב היותר נעלה שאליו משתוקקים בני אדם בהפעלות הוא לרוב ממין שיכול להיות אך מנת אחד מהם, עינינו

רואות כי האוהבים איזה נושא לא ישקטו במכונם, ובעודם מספרים כשמתחבב שבה 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 בקרבן.

כל מה שאנחנו מתאווים ועושים אשר ממנו אנחנו הסבה כמה שיש לנו הדמיון מהאלוה או כמה שאנחנו יודעים ומכירים את האלוה, אותו אהשוב 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 לשטן אל חכר ריעות וידידות. מלבד זה הראיתי לדעת נ"כ מי ומי הם אדני החבר המדיני (שטאאט).

מהאמור יוצא בנקל ההכדל שבין התושיה האמתית וכין אי-היכלת. התושיה האמתית היא אך כהתנהגות האדם בחייו על פי הבינה; האי-יכלת היא כמה שהאדם מוסר א"ע ביד דברים, שהמה הוצה לו להנהיגו ולהועיד אותו לעשות את הדרוש לחפץ התכונה המשותפת לדברים חיצוניים, ולא את אשר ידרוש ממנו הטבע שלו כבחינת עצמו. זה הוא מה שהבטחתי לעיל (למוד י"ח באור) לברר, וממנו יוצא כי אותו החוק המצנן שלא לשחוט בעח"י בעירות מיוסד יותר בהבל אמונה טפלה וברחמי חולשת נשים, מברוח 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 מכינתנו יעננו שאותה הזכות שיש לבעח"י עלינו, יש גם לנו עליהם; ולא עוד אלא מאשר זכות כ"א היא לפי התושיה או היכלת שלה, יש לבני האדם זכות גדולה יתר הרבה על הבעח"י, מזכות הבעח"י על בני האדם. אינני מכחיש בזה את ההרגשה בקרב הבעח"י, אכן מכחיש אנכי שמשום זה לא יהא מותר לנו לבקש את תועלתנו להשתמש בהם

כֹּאֲת נַפְשֵׁנוּ וְלַעֲשׂוֹת כֵּהֵם כְּטוֹב בְּעֵינֵינוּ מֵאַחַר שְׁבַמְבַע הֵמָּה אִינֵם
מֵתֵאִימִים לָנוּ, וְהַפְּעִלִיּוֹתֵיהֶם שׁוֹנוֹת בְּמַבַּע מֵהַפְּעִלִיּוֹת בְּנֵי הָאָדָם (ח"ג
לְמוֹד נ"ז).

נִשְׂאָר לִי עוֹד לְדַבֵּר, מָה הוּא צְדָק וּמָה הוּא רָשָׁע, מָה הוּא חַמָּא
וּמָה הִיא צְדָקָה; מָה שִׁמְצָא הַקּוֹרָא בְּכֹאֹר הַבָּא.

בְּכֹאֹר ב. בְּהוֹסְפָה לְחַלֵּק הָרֵאשׁוֹן הַכְּמַחְתִּי לְבֹאֹר מָה הִיא תְּהִלָּה
וְדוֹפִי, צְדָקָה וְחַמָּא, צְדָק וְרָשָׁע. בְּנוֹגַע לְתַהֲלָה וְדוֹפִי דְבַרְתִּי כְּבַר בְּח"ג
לְמוֹד כ"ט בְּכֹאֹר, וְעַל הַשְּׂאֹר אֲדַבֵּר פֹּה, אֲכַן מְקוֹדֵם יֵשׁ לִי דְבָרִים
אַחֲדִים עַל אֹדוֹת הַמְּצַב הַמְּבַעִי וְהַמְּדִינִי שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם,

כֹּל אָדָם נִמְצָא בְּעוֹלָם לְפִי הַזְּכוּת הַיּוֹתֵר נְעִלָּה שֶׁל הַמְּבַע, וְע"כ
עוֹשֶׂה כ"א בְּזְכוּת הַיּוֹתֵר נְעִלָּה שֶׁל הַמְּבַע אֵת מָה שִׁיּוֹצֵא מֵהַכְּרַח מְבַעו,
וְלִכֵּן שׁוֹפֵט כ"א בְּזְכוּת הַיּוֹתֵר נְעִלָּה שֶׁל הַמְּבַע מָה הוּא טוֹב וּמָה הוּא
רַע, וְדוֹאֵג לְתוֹעֲלָתוֹ כְּהַעוֹלָה עַל לְבוֹ (ח"ד לְמוֹד י"ט כ') וְהוּא מֵתְנַקֵּם
(ח"ג לְמוֹד מ' מ" ב') וּמִשְׁתַּדֵּל לְקִיִּים אֵת מָה שִׁיֵּאָהֵב וְלִהְרִיב אֵת מָה
שִׁישְׁנָא (ח"ג לְמוֹד כ"ח), וְעַתָּה לֹא יַחֲיוּ בְּנֵי הָאָדָם עַל פִּי הַבִּינָה, כִּי אֲזַ
יִשְׁתַּמֵּשׁ כ"א בְּזְכוּתוֹ זֶה בְּלִי שׁוֹם נֹזֵק לְאַחַר (ח"ד לְמוֹד ל"ה מ" א'),
אַבֵּל מֵאַחַר שֶׁהֵם מִשׁוֹעֲבָדִים לְהַפְּעִלִיּוֹת (ח"ד לְמוֹד ד' מ"ו) הַעוֹלָת
הַרְבֵּה עַל הַיִּבְלָת אוֹ הַתּוֹשִׁיָה שֶׁל הָאָדָם (ח"ד לְמוֹד ו'), ע"כ הֵם נִמְשָׁכִים
לְצַדִּדִּים שׁוֹנִים (ח"ד לְמוֹד ל"ג) וְהֵם מֵתְנַנְּדִים אִישׁ אֶל אַחִיו (ח"ד לְמוֹד
ל"ד) בְּעוֹדֵם כְּאִמַּת נְצֻרִים זֶה לְעֹזֵרֵת זֶה (ח"ד לְמוֹד ל"ה בְּכֹאֹר).

וְעַתָּה לְמַעַן יִוָּכְלוּ בְּנֵי הָאָדָם לְחַיּוֹת בְּאַחֻזָּה וּבְרִיעוּת וְלַעֲזוֹר אִישׁ אֵת
אַחִיו, נַחֲוֵץ לָהֶם לְוַתֵּר עַל הַזְּכוּת הַמְּבַעִיָּת שֶׁלָּהֶם, וְלִקְבֹּל וְלִקְיִים עֲלֵיהֶם
וְעַל זֶרַעֵם לְבַל יִרִים אִישׁ אֵת יָדוֹ וְאֵת רַגְלוֹ לַעֲשׂוֹת דְּבַר אֲשֶׁר יוֹכֵל
לְהוֹיֵק לְעַמִּיתוֹ, אֲמַנֵּם אִיךָ אֲפַשֵּׁר הַדְּבַר כִּי בְּנֵי אָדָם הַמִּשְׁוֹעֲבָדִים כְּהַכְּרַח
לְהַפְּעִלִיּוֹת (ח"ד לְמוֹד ד' מ"ו) וְהֵם מֵתְחַלְּפִים וּמִשְׁתַּנִּים (ח"ד לְמוֹד ל"ג)
שִׁיקְבֹּלוּ עֲלֵיהֶם תְּנָאִים וְיִקְיִמוּ אֵת אֲשֶׁר הִתְּנוּ בִּינֵיהֶם, זֶה מְבוֹרֵר מִן
ח"ד לְמוֹד ז' וְח"ג לְמוֹד ל"ט, הֵינּוּ מִמָּה שֶׁכָּל הַפְּעִלּוֹת יִכּוֹלָה לְחַיּוֹת
נְעֻצָּת וּמַעֲוֹכַכַּת אֶךְ ע"י הַפְּעִלּוֹת אַחֲרַת הַחֻזְקָה מִמֶּנָּה וְהַמִּתְּנַגְּדָת לָהּ,

וממה שכל אדם מונע א"ע להזיק לאחרים מדאגה בדבר פן יצמח מזה לעצמו נזק יותר גדול. ע"י החוק הזה יכולה החברה להיות בטוחה, אם תאחו ביד מדת המשפט והזכות שיש לכ"א, להתנקם ולחתוך את דינה ולשפוט על טוב ועל רע, לכן צריכה לה היכלת והממשלה לצוות על הליכות החיים לאישי החברה, לגזור חוקים ולחזקם, לא במוסדות הבינה שאין בכוחה לשום מתג ורסן בהפעלויות, כי אם בתוכחות מוסר (ח"ד למוד י"ז באור), חברה כזו המיוסדת 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 מונבל בהסכם כללי מה טוב ומה רע, ובמה שחייב כ"א לשמוע בקול החברה, החטא אינו לפי"ז אלא מרי והפצה, שהוא כעבור זה נענש ע"י החוק המדיני כלבה, ובהפך יחשב שמוע והקשב לצדקה להאזרח, 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 והפץ 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 חכמה 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 ומכשירו לכך הוא בהכרח טוב או מועיל (ח"ד למודי כ"ו כ"ז), ומועיל ביותר, יותר שיכול להכשיר את הגוף לכך; ובהפך הוא מזיק (ח"ב למוד י"ד וח"ד למודי כ"ו 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 כמה שחלקיו משפיעים תנועתם זה לזה כאופן 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 שבחפך 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. כמה 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 שבשגלם הוא מוחזק כחי, הוא יכול בכ"ז להתהפך למבע אחר השונה לגמרי משלו; שכן אין לי שום טעם המכריח אותי להניח, כי גוף האדם הוא מת, בזמן שיהיה לפגרו, 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 מחיי הקודמים כ"כ לגמרי, עד שלא האמין עוד כי הספורים ושיירי 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 מפלה 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 המגרה מַדְיָנִים בחברה המדינית.

מופת, מה שמטב 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 המעמים) 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 התוגה 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 (עיין גדרו ח"ג למוד י"א באור) היא עליצות אשר ביחוסה אל הגוף היא במה שכל חלקי הגוף מתפעלים באופן שוה. ר"ל במה 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 השישון או העונג הוא תמיד טוב ואין בו משום בל תוסף או הפרזה יותר מדאי (ח"ד למוד ל"ט); משא"כ היגון או העצבון (עיין גדרו ח"ג למוד י"א באור) הוא תוגה אשר ביחוסה אל הגוף היא במה שעיי"ז 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 במה 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, וזוה היא מונעת כשרון הגוף להתפעל בהרבה אופנים, ויכולה לפי"ז להיות רעה (ח"ד

למוד ל"ח). המכאוב שהוא התוגה אינו יכול להיות טוב בכחינת עצמו (ח"ד למוד מ"א); אכן מאשר כוחו ורבויו נגדרים ע"י יכלת סבה חיצונה בערך הסבה שלנו (ח"ד למוד ה') אנחנו 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 לכל יחסר מזג כשרונו (לפי החלק הראשון מהלמוד הזו). בכחינה 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 שממנה היא נובעת (ח"ג למוד ל"ו). ועתה כשם שהפעלות אחת יכולה להכניע את שאר עלילות האדם (ח"ד למוד ו'). כך התאווה הנובעת מהפעלות כזו יכולה להכניע את שאר התאוות ולהגיע ככה אל אותה הפרזה אשר הראיתי בלמוד הקודם אצל תאות המשגל.

באור. העונג או טוב־לב אשר ראיתוהו ככי טוב נקל יותר להיות בעיון (השגחה) מהיות במעשה (כפעל); כי ההפעלויות שבהן אנו נאחזים יום יום מתחסות לרוב אל איזה חלק מהגוף שהוא מתפעל יותר משאר החלקים. ע"כ יש לרוב הפרזה בהפעלויות שהן מחזיקות את הנפש בכחינת איזה דבר בחזקה כ"כ, עד שאינה יכולה לחשוב בענין אחר. ועתה אעפ"י שבני האדם עלולים להרבה הפעלויות ורחוק במציאות אנשים הנאחזים תמיד בסבך אותה ההפעלות בעצמה, מ"מ ישנם אנשים אשר הפעלות אחת דבקה בהם כספחת; שכך עינינו רואות לפעמים בני אדם מתפעלים מאיזה דבר כ"כ, עד שישווו אותו לנגדם תמיד אף אם איננו עומד לפניהם. אם יקרה כזה לאדם בחקיץ, הוא נחשב לחולח־

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, והרודה אחר הכבוד חושב אך בשם תפארת וכו', אלה אינם נחשבים כמשוגעים, מפני שהם לרוב למשא. והם יותר שנואים בעיני הבריות. 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. הבריות מבקשים להאבד 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 א פה ובכא כונתי רק על אותה שהיא לבני אדם.

מ"א. הקנאה, הלעג, הבזיון, הכעס, הנקמה ושאר ההפעליות 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 א') ובין שחוק אני מוצא הבדל גדול. כי השחוק כמו הצחוק אינו אלא עליצות בלבד, והיא לפי"ז טוב בפ"ע כל עוד שאינו מפריז על המדה (ח"ד למוד מ"א). באמנה אך אמונה מפלה חשכה ועצבה יכולה לאסור את העליצות, כי מדוע ראוי יותר לשכור רעבון וצמאון מגרש הלאה את העצבות מקרבנו? זאת היא דעתי וסברתי; אין יש נעלה, ואך המתקנא, מתעלם בחסרון כחי ובנוקי וחושב לי לצדקה את הדמעות האנחות והיראה

וכיוצא בסימני רוח דכא; ונהפוך הוא, כי יותר שאנחנו עליוזים, 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 ככל 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 הדרך כל הארץ, לכן דרך חיים הזה הוא הטוב והנבחר שבכל הדרכים, ואיני צריך לדבר ע"ז יותר ברור ובאריכות 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 הפעולות 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 הפעולות השנאה (ח"ד למוד י"ט) ויבקש לפי"ז למנוע גם אחרים מהפעולות האלה (ח"ד למוד ל"ז). השנאה מתנדלת עקב השבת גמולה, ויכולה בהפך להקבד ע"י אהבה (ח"ג למוד מ"ג) כ"כ עד שתהפך השנאה לאהבה (ח"ג למוד מ"ד). לפיכך יבקש המתהלך את הבינה, להשיב אל חק עמיתו אהבה תחת שנאה וכו', והיא תפארת יקר-הרוח (ע"ן גדרו ח"ג למוד נ"ט באור).

באור. הרוצה לגמול לאחרים שנאה תחת הרפס אותו ולקחת בזה את נקמתו בהם, הוא באמת קשה-ייום ומר-נפש, לא כן המבקש לכבוש את השנאה ע"י אהבה, הוא לוחם בחייו עליו ובושה, 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 שְׁמָה, וזה לא מרפיון כח, כי אם מרוב אונים. כ"ז יוצא ברור מהגדרים לבדם של אהבה ותכונה כ"כ, עד שאין נחוץ 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 (ח"ד למוד מ"א) כי אם במה שביכולתן לעצור בעד הפרות העליצות (ח"ד למוד מ"ג).

באור. נוסף לזה מה שההפעליות האלה פראים חסרון הַכָּרָה ואי-יכלת הנפש, על כן גם הכמחון 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 לכלתי 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 המפריז והמקל בכבוד אחרים יותר על המדה, הן תמיד רעות.

מופת. כי ההפעליות האלה הן מתנגדות אל הבינה (שער הגדרים כ"א כ"ב) והן א"כ רעות (ח"ד למודי כ"ו כ"ז).

למוד מ"ט.

הפרזה בכבוד אחר נוטעת בו הומטר 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), ובכך 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 הצער 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 בודאי 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 בודאי דבר בעולם הראוי לשנאה לצחוק או לבזיון, הוא לא יצטער בצרת

אחר, כי אם כפי האפשר להתושיה האנושית ישתדל לעשות טוב, כאשר יאמרו הבריות, 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 האיש אשר לא יִנְעַד 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 בכחינת פועלת (ח"ג למוד נ"ט) כלומר במה שהיא מְפַרֵת (ח"ג למוד ג'). לכן יכולה החנינה להתאים עם הבינה וכו'.

מופת אחר. המתנהג על פי הבינה רוצה לזכות גם את חברו כטוב שהוא חוטל 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 לכו טוב לו (שער הגדרים י"ט).

באור. הכעס כפי אשר גדרתי אותו (שער הגדרים כ') הוא בחכרה רע (ח"ד למוד מ"ח). אולם יש להעיר שאם הממשלה העליונה בחכרה המדינית לתכלית השלום בארץ היא מענישת אורח אשר עשה עוֹלָה לאחר, אינני סוכר שהיא כועסת על התושב ההוא; מפני שהיא איננה מענישת 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, שכך 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 כלכדה נובעת שמחת האדם בעצמו היותר נעלה שאפשר להיות בעולם.

באור. שמחת האדם בעצמו היא כאמת 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"ט) 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 חי קלון וא"י-כבוד.

למוד נ"ג.

רוח נכאה איננה תושיה או איננה נובעות ממקור הבינה.

מופת. רוח נכאה היא תוגה המתהוה ממה שהאדם מתבונן על אי-יכלתו (שער הגדרים ב"ז). אכן כל עוד שאדם מכיר א"ע ע"י הבינה האמתית, הוא חשוק כמכיר את מהותו היינו יכלתו (ח"ג למוד ז'), ועתה אם אדם בהתבוננו על עצמו הוא מוצא בקרבו איזו אי-יכלת, אינו משום שהוא מכיר את עצמו, אלא משום שיכלתו לפעול היא

מצומצמת (ח"ג למוד נ"ה). אמנם כאשר נניח שאדם מוצא את אי
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 תוגה היוצאת מהתכוננות על
אי-יכלת עצמו איננה נובעת ממקור התכוננות אמיתית או מן הבינה,
ואינה א"כ תושיה, כי אם מצב הפעלה (קבלת פעולה).

למוד נ"ד.

הנודחם (הרטה) איננו תושיה או איננו נובע ממקור הבינה,
כי המתנחם על איזה מעשה הוא בכפלים קשה-דיום או חסר-
אונים.

מופת. מופת החלק הראשון של הלמוד הזה הוא כמות הלמוד
הקודם; החלק השני יוצא מגדר ההפעלות הזאת בלבד (שער הנדרים
כ"ז). כי נפש אדם כזה היתה לשלל בתחלה לתאווה רעה ולבסוף
לתוגה.

באור. עקב אשר בני האדם אך לעתים רחוקות מתנהגים על פי
הבינה, ע"כ מביאות שתי ההפעלות האלה, היינו רוח נכאה ונחם,
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 ממאומה ולא יוכלו להתאחד במוסרות החברה.

"ההמון הוא מפיל אימה"
אם לא תבעתהו אימה,

ע"כ אין להתפלא כי הנביאים, אשר בקשו תועלת הרבים ולא
תועלת היחידים, הרבו לדבר בשבח רוח נמוכה ונפש נדכאים וחרטה
והכנעה ויראת התרוממות. ובאמת האנשים העלולים להפעלות כאלה

נוחים הרבה יתר מאחרים לבוא לידי התנהגות על פי רצון הבינה. ר"ל שיהיו בני הורין ויראו חיים מאושרים.

למוד נ"ב.

הגאווה היותר גבוהה וההכנעה היותר נמוכה היא האִידיה
הידיעה של עצמו היותר גרועה.

מופת. זה מכורר מן שער הגדרים כ"ח כ"ט.

למוד נ"ו.

הגאווה היותר גבוהה וההכנעה היותר נמוכה היא סימן
האִידיהיכלת היותר חלושה של הנפש.

מופת. היסוד הראשון של התושייה הוא לו לאדם להתקיים בַּיְשׁוּתוֹ
(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. העשייה מתוך תושייה היא אך
העשייה 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 תושייה. כלומר הוא חסר-אונים ברוחו מאד
מאד (ח"ד גדר ח'). לפיכך הגאווה היותר גבוהה וההכנעה היותר נמוכה
הוא סימן האִידיהיכלת הרוחנית היותר חלושה.

מ"י. מזה יוצא מפורש כי המתגאה והנכנע עולוים ביותר אל
הפעליות-הנפש.

באור. אולם ההכנעה (השפלות), התאבק בעפר רגלי הבריות) נוחה
יותר להרפא מהגאווה, כי הגאווה היא הפעלות העליצות והשפלות היא
הפעלות התונה; ע"כ הגאווה היא עזה יותר מן ההכנעה (ח"ד למוד
י"ח).

למוד ב"ז.

בעל גאווה אהב לראות אצלו מלקקים וחנפים, ושונא לראות אצלו יקריררות.

מופת. 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 אוחם מאשר הם ידועים לכל) וברוח יכרח מפני יקריררוח החושבים אותו כראוי לו.

באור. יארך הדבר הרבה מדי לוא רציני למנות פה את כל רעות הגאווה, באשר בעלי גאווה עלולים לכלל הפעליות שבעולם, ואך זעיר מזעיר אל הפעליות אהבה והתערבות במדת 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 שפל מן האחרים. בהנחה זו מובן בנקל כי הבעל גאווה הוא בהכרח מקנא (ח"ג למוד ל"ה ב"ה באור). וישנא ביהוד 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 משונע. ההכנעה, אעפ"י שהיא מתנגדת אל הגאווה, היא בכ"ז היותר קרובה אל הגאווה. כי מאשר תונת הנכנע נובעת ממה שהוא שופט על אייכלתו לפי יכלת או תושית אחרים, לכן תפוג כמעט תונתו, כלומר שיהיה ע"ל, אם דמיונו מתעסק להתבונן על חסרונות אחרים. על כן יאמר המשל: "נחמה היא לשרויים בצער בהיות להם שותפים בצרתם"; ובהפך הוא מתעצב יותר, יותר שהוא חושב א"ע שפל מאחרים. לכן בעלי הכנעה נוטים ביותר אל הקנאה; והמה יבקשו

ביותר להשיג על מעללי הבריות, 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"ב בהכרה, כמו מטבע המשולש כי שלש זוויותיו שוות אל שתי נצבות, והנה כבר אמרתי כי אכנה את ההפעליות כאלה רעות אך בכחית תועלת בני האדם; אמנם חוקי הטבע מתיחסים על הסדר הכללי של הטבע שממנו האדם הוא אך חלק, רציתי להעיר ע"ז פה אגב 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 ההפעליות בני האדם ואיכויותיהן לגמרי כדברים טבעיים, ובודאי גם הפעליות בני האדם הן סימני היכלת או האומנות, אם לא של בני האדם, אכן של הטבע, לא פחות מהרבה דברים אחרים שאנחנו מתפלאים עליהם ומתענגים להתבונן בהם, ועתה אוסיף למנות מן ההפעליות 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 היותר 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 מתחלה ומשתנה, ומושך את ידו מהאיש אשר אבד שמו; ולא עוד אלא מפני שהכל מתאזים לשבח ההמון, נקל לאחד להכהות אור תפארת האחר, ויען אשר לפי סברתם הענין הוא הטוב היותר נעלה, יוצא מזה התחרות עזה בקנאת

איש מרעהו להשפיל זה את זה ככל 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 כאמת הבל, מפני שהיא אפס.

מה שיש לומר על בושת פנים נקל ללמוד בגזירה שווה ממה שאמרתיו 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 והתונה, 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 ה"ד למוד מ"ד באור), ולא היתה בהן שום תועלת, לוא הואילו בני האדם לשמוע בקול הבינה, ולהתנהג בחיים אך על פי מצותיה, כאשר הגני להראות מעתה בדברים אחרים.

למוד ב"ש.

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' נדר ב') אלא לעשות את מה שיוצא מהכרח טבענו בכחינת עצמו, התונה היא רעה במה שהיא ממעטת או מצמצמת את היכלת הזאת לפעול (חלק ד' למוד מ"א), ולפ"ז אין אנו יכולים להיות נועדים ע"י ההפעלות הזו לאיזה שפינוח.

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 בבחינה זו אין אנו יכולים להיות נועדים על ידה לאיזו פעולה שלא היינו עושים אף בהנהגת הבינה.

בבחינת מה שהעליצות היא טובה, היא מתאימה עם הבינה (כאשר היא המרבה או התומכת את יכלת 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 הבינה מוכשר, ואולי עוד במרה יתירה, לאותן הפעולות שאליהן הוא עתה נועד ע"י הפעילות (קבלת פעולה). אכן כל ההפעלות גופלות תחת סוג העליצות התונה והתאוה (שער הגדרים ד'), והתאוה היא ההשתדלות לפעול (שער הגדרים א'). לפיכך יכול אדם להיות נועד ע"י הבינה 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 בבחינת 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, בבחינה טבעית ומושגת אך במה שאדם מרים את זרועו, קופץ את ידו, ומניע בכל את כל הזרוע אחורנית, 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 כהירים 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 כעֶנְר באפלה את התאווה הנובעת ממקור הפעלות בקבלת פעולה.

למוד ס.

התאווה הנובעת ממקור עליצות או תוגה 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), ילכך התאווה הנובעת מהפעלות כזו של העליצות איננה דואגת על הכל. אם יונח ההפך כי כח החלק א מצומצם כ"כ עד ששאר החלקים מתגברים עליו, אז יתברר באופן כזה שגם התאווה הנובעת מהתוגה איננה דואגת 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 בכלל. נוסף ע"ז כי התאוות שבהן נאחו האדם ביותר (ח"ד למוד מ' מ"ט) דואגת אך על החוזה ולא על העתיד.

למוד ס"א.

התאווה הנובעת ממקור הבינה אין בה משום יותר מדאי.

מופת. התאווה בכחינת עצמה ובהחלש (שער הגדרים א') היא היא מהותו של האדם, במה שהיא מושגת כנועדת לאיזו פעולה, א"כ התאווה הנובעת מהבינה, כלומר המתקוה בקרבנו כהיותנו בכחינת פועלים (ח"ג למוד ג') היא היא מהותו או טבעו של האדם במה שהיא מושגת כנועדת לעשות את מה שמושג ברעיון שלם מן מהותו של האדם לכדה (ח"ג גדר ב'), ועתה אם יהיה כתאווה זו משום יותר מדאי, אז יוכל טבע האדם בפ"ע לעבור גבול עצמו, או שיוכל יותר ממה שיוכל; מה שהיא סתירה גלויה. לפיכך אין בתאווה כזו משום כל תוספה.

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 הנה.

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 הוודאות (ח"ב למוד מ"ג באור). ועתה בין שיהיה הדמיון מדבר עתיד בין שיהיה מדבר עבר או הנה, הנפש משגת תמיד את הדבר באותו ההכרח ומתפעלת באותה הוודאות, והדמיון יהיה אמתי בלי הכדל אם הוא מדבר עתיד או עבר או הנה (ח"ב למוד מ"א); כלומר שתהיה לו תמיד איכות רעיון שלם (ח"ב גדר ד'). הרי שבהיות הנפש משגת איזה דבר על פי מצות הבינה היא מתפעלת במדה שוה, בין שיהיה הדמיון מדבר עתיד, בין שיהיה מדבר עבר או הנה.

באור. לוא היתה לנו ידיעה שלמה מהמשך קיום הדברים, ויכולנו להגביל ע"י הבינה את זמן מציאותם, כי אז נתבונן באותה ההפעלות על הדברים העתידיים כעל הדברים ההזויים, והנפש תשתוקק אל הטוב אשר תדמה לה כעתיד לבא כאלו היה הנה, על הטוב הקטן בהנה תבחר לפי"ז בהכרח בטוב הגדול ממנו בעתיד, ולא תתאווה כשום אופן אל הטוב ההנה אם נהנו סבת איזו רעה בעתיד, כאשר אוכיח מיד.

אבל אי אפשר להיות לנו מהמשך קיום הדברים אלא דמיון שאינו שלם מאד (ח"ב למוד ל"א) ואין אנו מנבילים 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 בכחינת 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 ההפעלות המתיחסות אל הנפש בכחינת פועלת, כלומר המתיחסות אל הבינה (ח"ג למוד ג) אינן אלא הפעלות 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 לאים עליהם ולהפחידם, למען יברחו יותר מן הרשע מאשר יאהבו את הצדק, אין להם כונה אחרת אלא שיהיו גם האחרים דכא"י 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 מתהנה 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 ידרוה האדם את הטוב נכחו ויברח מפני הרע אך כרדפו 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 כמאכל ומתענג בחייו יותר מאשר יירא מפני המות ויתכוין להמלט 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 שמתנדף לנו. אבל התונה היא התקרבות אל פקתת השלמות (שער הגדרים ג') אשר בעבור זה איננה יכולה להיות מובנת 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 באמת רע; כי רע וטוב נאמר (כאשר הראיתי לדעת בהקדמת החלק הרביעי) על הדברים אך בערכם זה לעומת זה. כמו כן הרע הקטן יותר הוא באמת טוב (מאותו הטעם). על כן בהתהלכנו בדרך הבינה (ח"ד למוד ס"ג

מ"י) נתאווה או נדרוּף 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"י).

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 יפעילוהו כדבר הנה (ח"ד למוד ס"ב). ועתה אם ישגיח האדם אך על הבינה, כאשר הונח פה, אז לא יבחיץ בין עתיד להנה בהשיגו טוב או רע, והיה לו העתיד כהנה; ומשום זה יתאווה (ח"ד למוד ס"ה) טוב גדול בעתיד יותר מטוב בהנה וכו'.

מ"י. בהתהלכנו בדרך הבינה נתאווה רע קטן כהנה 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 שהצעתו בחלק הרביעי הזה עד למוד י"ח על יכלת הפעליות, אז נקל לראות כמה יוכל 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 הנהג בחייו אך על פי מצות הבינה. איננו נועד מפני יראת המות (ח"ד למוד ס"ג), כי אם אובה 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 כבחינת טבע האדם בלבד או כבחינת האלוה, לא במה שהוא כב"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 יקר 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 ככל 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 לסקות את הפעליותיהם (ח"ג למוד כ"ז) ואבד את הקרות שלו, אשר חזרו ומצאו אותה אח"כ האבות הנהוגים מרוח הקודש, היינו מרעיון האלוה, שהוא לברו התנאי להיות האדם בן חורין, אשר את הטוב שית אוה לעצמו יאבה לנכות בו גם אחרים, כאשר הראיתי לדעת לעיל (ח"ד למוד ל"ז).

למוד ס"ט.

פ"ח התושיה של הבן-חורין גדול להתרחק מן הסכנות כמו להתגבר עליהן.

מופת. כל הפעלות יכולה להיות מצומצמת ומכומלת אך על ידי הפעלות מתנגדת ועזה יותר (ח"ד למוד ז'). עזוז ופחד הם הפעליות שנוכל לדמות אותן שוות בגדלן גם שתיהן (ח"ד למודי ה' ג'); ולזה נחוץ 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' מ"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 בוערים 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 יעריכה פחות מכדי שווה בעיניו (ח"ג למוד מ"ב). אכן הבני-חורין מבקש להמשיך אליו לבות הבריות בריעות (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 הבני-חורין א"ע כפי האפשר מטובות הבורים בעם, למען לא יהיה שנא 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 שכעודנו מבקשים להרחיק ממנו שנאת האנשים ההם, נפגע בכבודם ע"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 הריעות (ח"ד למוד ל"ה ג" 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 כחבלי התאוה העֶנְתָּת הוא לרוב יותר מו"מ וחות בצע מהפְּרַת-טובה, כפי-טובה איננה הפעלות, בכ"ז היא מנוולת מפני שלרוב היא מראָה לדעת איך האדם

מלא וגדוש במדות שנאה וכעס וגאווה או כילות; כי האיש שמתוך סכלותו איננו יכול לגמול את הטוב שקבל, איננו כופח טובה, וכ"ש מי שקבל טוהר ומתן מיד אשה זונה ואינו רוצה בשביל כך להיות עבד נרצע לתענוגותיה; או טובת הגנב אל המצניע גנבתו, וכיוצא בדבר, שכ"ז מורה על הזק הרוח באדם שאינו גוח ע"י קבלת מתנות להדיח את עצמו ואת אחרים למשוואת שחת.

למוד ע"ב.

הבן־חורין אינו עושה מעולם בצדיה (ככנה רעה), כי אם תמיד ביושר לבב.

מופת. לוא עשה אדם בן־חורין דבר־מה בצדיה, היה צריך לעשותו כמצות הבינה (כי אך בזאת הוא נחשב לבן חורין לדעתנו), ובכן תהיה הפעולה מתוך צדוה לתושיה (ח"ד למוד כ"ד), ולפי"ז תִּקְשֵׁב לְכָל אָדָם לַחֲמָה לַפְּעוּל מִתּוֹךְ צְדִיָּה לַתְּכִלִּית קִיּוֹם יִשׁוּתוֹ (ח"ד למוד כ"ד) כלומר (כמובן מאליו) שבני אדם יחכמו יותר בהיותם לאחרים אך בדבר שפתים, ולהתנגד זה לזה בפועל כפים, מה שהוא נגד ההגיון (ח"ד למוד ל"א מ"י). 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, לכרות ביניהם ברית אמנה על אחדות כוחותיהם וזכויותיהם הכלליים אך בצדיה ובכנה 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 לחיות בכך חורין (ח"ד למוד ס"ו באור), הוא יואיל להחזיק בידי החברה בחייה ובתועלתה (ח"ד למוד ל"ז), ולפי"ז (כאשר הראיתי לדעת ח"ד למוד ל"ז באור ב') לחיות לפי החקקה הכללית בחברה המדינית. לפיכך האדם המתנהג על פי הבינה מבקש, למען יחיה בכך-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 (רעליגיאון) 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 שחבל יוצא מהכרח¹⁸) 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 ומבולבל; ומשום זה ביחוד הוא מתאמץ להתכונן על הדברים כמו שהם לאמתתם, ולהרחיק ממנו מניעות החברה 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

שָׁמַח. אמנם עד היכן מגיע כוחה של תושית האדם לבא למדרגה זו, אבאר בחלק החמישי הבא.

ה ו ס פ ה .

מה שהצעתי בחלק הזה על הדרך הישרה שיבזר לו האדם בחיים, אינו ערוך ומסודר באופן שיוכל הקורא להשקיף על הכל בסקירה אחת, כי אם מפוזר ומסודר לפי מה שראיתי יותר קל לגזור 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 במה שאנחנו חלק מהטבע, חלק אשר בפני עצמו וכלי 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 ככחינת מה שהיא מושגת בהיותה מרעיונים שלמים; ושאר התאוות נופלות על הנפש אך במה שהיא מרמה לה את הדברים באופן בלתי שלם, והכח והרבוז 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 ו ל ו ת, והאחרונות בשם: הפעוליות (מצבי קבלת פעולה); כי הראשונות הן תמיד סימן יכלתנו, אבל האחרונות הן סימן אי-יכלתנו וידיעתנו המחוסרת.

משפט ג. מעשינו היינו התאוות, שהם מבוזרים 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 בבינה 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 מפעלותיו היוצאות בהכרח מטבעו. לכן המטרה היותר נעלה של האדם המתנהל לרגלי הכינה, כלומר תאווה היותר נעלה, שעל ידה הוא משתדל להטות שאר תאוותיו, היא המכשרת אותו להשיג במדה מתאימה ושלמה את עצמו ואת כל הדברים אשר יד הכרתו מגעת אליהם.

משפט ה. לפיכך אין בעולם חיי כינה בלי הפקדה והדברים הם אך אז טובים במה שהם עוזרים לאדם להיות נהנה מחיי רוחו שהוא בהשכלה ובפקדה; אבל מה שמונע את האדם להשתלם בכינתו ולהתענג בחיי כינה, 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 כאשר שהוא חלק מהטבע כלו, אשר לשמוע בקול חוקיו ולצאת ולבוא על פיהו בהרבה אופנים אין מספר כמעט, האדם הוא מוכרח במטבעו.

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 מתעילה ומתעוררת דוקא עיני יבלת האדם לפעול; אבל כהיות האדם בין בריות שאינם מתאימים אל טבעו כלל או אך מעט מזעיר, אז לא יוכל להשתתף עמהם כמעט מבלי שישתנה מיב עצמו.

משפט ח. כל מה שאנו רואים בהטבע כרע, כלומר מה שיכול למנוע אותנו מהמציא ומתנהג בחיי הכינה, הרשות בידנו להרחיק את אה זה ממנו, וזה באופן הנראה ביותר בטוח; אולם מה שאנו רואים כטוב וכמועיל להתקיים בישותנו וליהנות מחיי כינה, הרשות בידנו

לאחוז 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 בידינו להראות יותר גדול כוחנו ותבונתנו זולתי ע"י גדול וקנוך בני האדם באופן שלבסוף יחזו 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 אהבה ונפש יקרה.

משפט י"ב. לבני האדם מועיל ביחוד 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 (ובאשר אותם החיים על פי הבינה הם מעטים) והמה לרוב בעלי קנאה ונוטים יותר לנקמה מלרחמנות. לכן נחויץ כח מיוחד של הרוח באנוש, לכלכל כל אדם על פי דרך עשתונותיו, ולהשקט מחקות הפעוליותיו. אבל השם לבו להקטין את בני האדם ולהרחף יותר את קלקוליהם מללמד אותם מעשי תושיה. ואינו אוכה להאמיץ רוח בני האדם כי אם למגר 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, ובחרים לשאת עול המלחמה ולשמוע קול נוגשים בשבט ברזל מלשבת בשלות השקט בבית מוריהם ולשמוע מוסר אבותיהם, וחכיב 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 מרחסו ומשאם וריבם של חברות, ולהשתדל בכל כוחו לעשות את הטוב לידי שלום ואחיה וריעות בהברת בני האדם. משפט ט"ו. מה שמביא שלום בעולם הוא הנחשב לצדק ומשפט ונכבד, כי לא הַרְשַׁע וְהָעָוֵל בלבד ימרו את רוח הבריות, אלא גם כל דבר השנוא להם, וע"י מה שאדם דש בעקביו את נימוסי עם הארץ אשר הוא יושב בקרבנו, ולמען קחת את לבב הבריות ולהיות אהוב בעיניהם נחוק 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 הכינה, כמו הצער בצרת אחרים, אעפ"י שהיא מתראה כחסידות.

משפט י"ז. גם הַתְּרַנּוּת לוקחת את נפשות בני האדם, ביחוד אותם שאין לאל ידם לרכוש להם צרכי חייהם, אבל אין ד"י לה ותועלת לאיש יחיד לעזור לכל אביון, כי העושר של היחיד אינו מספיק כלל לעשות כן, וזו אין כשרון רוח איש יחיד גדול כ"כ עד שיוכל למשוך אחריו את כלם בריעות. לכן חלה הראגה בעבור העניים על הצבור והרכיבים, ותכליתה אך לתועלת הכללית בחברה האנושית.

משפט י"ח. אכן באופן שונה לגמרי צדיקה להיות הזחירות 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 שגוען, שאז היא מתרבה יותר ע"י מחלוקת מע"י אחדות. עיין ח"ג למוד ל"א מ"י.

משפט כ"י. כנוגע לנישואין, הוא כודאי מתאים עם הבינה, אם תאות הזיווג אינה נובעת ממקור התמונה החיצונית בלבד, כי גם מהשתדלות הוליד 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 העזן הנבזה של השתעבדות או ע"י כחש ומרמה, כי אין נתפס כרשת 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 כנגוד הנאווה, מ"מ קרוב המכניע א"ע ביותר אל הבעל-גאווה (ח"ד למוד ג"ז באור).

משפט כ"ג. הבושה אינה מועלת לשלום ולרעות אלא כדברים שאינם יכולים להתעלם. אמנם אין הכושה, שהיא מין תוגה, נכנסת בתחום הבינה.

משפט כ"ד. שאר הפעליות התוגה לעומת בני האדם הן כנגוד אמת, של צדק ומשפט ומישרים וחסידות ודת; ואעפ"י שהכעס מתראה כיושה, 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 קמטה ומריבה בין הבריות; כי

האיש המשתדל לעזור לעמיתו בעצת נפש או במעשה למען יתענגו הבריות על רוב טובו, 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 ידידות וריעות, על כן אין הכינה דורשת לתועלתנו להעמיד איזה דבר בהטבע זולתי בני האדם; כי אם תורה אותנו להעמיד את הדבר או להכחידה לפי מסת צרכנו, ולהשתמש בו באיזה אופן לתועלתנו.

משפט כ"ז. התועלת המגיעה לנו מהדברים זולתנו, מלבד הנסיון והידיעה שנושיג מהכנתם 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 בהרכבה אופנים, יותר גדול כשרונו נפש האדם לחשוב מחשבות (ח"ד למודי ל"ח ל"ט). אבל מדברים כאלה נמצאים כפי הנראה אך מעטים בהטבע, לכן צריכים אנחנו להשתמש בהרכבה 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 לטבעו, ולמען תהיה לפי"ז גם הנפש מהירה להשיג ענינים שונים.

משפט כ"ח. להשגת התכלית הזו לא יספיקו כחות היחידה, אם לא יעזרו בני האדם איש את אחיו, אכן הקשד 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 כסבה. משפט כ"ט. אמנם הדבר הזה יחשב לעון אך לאותם המבקשים את הכסף, לא מפני הצורך וההכרח, כי אם מאשר למדו 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 והמרבֶה את יכלת האדם בנפשו ובגופו, ע"כ כל מה שמשמח הוא טוב, אבל לפי שהענינים אינם מתעסקים לתכלית זו לשמח 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 להפעילות 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 בידינו לשער באותה מנוחת הרוח את ערך העתיד (ח"ג למוד מ"ד באור וח"ד למוד ס' באור).

משפט ל"א. אבל האמונה המפלה חושבת לטוב את המביא לידי תונה, ולרע את המביא לידי עליצות, ובאמת (כג"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 ברוח
סבלנות את ההפסד שיגיע לצרכינו, אם אך נתודע
בקרבנו כי עשינו את חובתנו, אבל יכלתנו לא עצרה כח
להחזיק ממנו את ההפסד ההוא, באשר אין לנו אלא חלק מכל
הטבע, אשר לרגלי סדרו אנחנו מתנהלים.

כאשר נכיר זה כהיר זכרנו, אז החלק בנו שהוא ההכרה,
כלומר החלק היותר טוב שבקרבנו, יתנחם וישקזש וישתדל
להשאיר בטנוחתו זה, כי בהפרה הזאת אין בידנו לחפז
אלא את המוכרח ולשמוח בהחלט אך בהאמת. כל עוד
ישתבונן על זה כמשפטו מתאימה השתדלות חלקנו הטוב יותר אל
סדר הטבע כלו.

תם החלק הרביעי

העירות והארות מאת המעתיק העברי.

(¹) צחלק הרביעי הזה הולך וקרצ שפינוזה לתכלית קפרי
במדות ובמוקד ועשני בני האדם, ופונה בזה אל העיקרים של ועללי
האדם ותחזולותיו לפי הכרה טבעו באשר הוא אדם וחלק קטן של הכל
הגדול והטורא. העיקרים הראשניים הם: המרות והטעבוד. אנחנו צני
חורין ופועלים, אס אנחנו בעל כורז לזכור הסבה לאיזה
שנוי ותנועה היואלת ונוהו תכורז לזכור; אנחנו וסווע צניס
ופעוליס או וקצלי פעולה, אס אנחנו אך הסבה
החלקית לאותו השנוי. וואחר שהנפש היא אך ונחשבת, ושרש
וולצי היתה צידיעה; ע"כ כל תנועה וכל חלוף בהנפש אינו אלא
חלוף בהידיעה; והנפש היא אך אז צת-חורין ופועלת, אס תדע
והות הדברים וידיעת הצעל תכלית והפרטים נוצעת ונוהוהת כהיקף
הגיוני, שאז הנפש נוכרת; לא כן אס ידיעת הדברים האישיים יולאלת
אך ונהרגשה או זכרון או דנוין הנולויר בכח הנודוה, שהיא אך ידיעה
נכוכה בלתי ברורה, ואין להנפש זה אלא פעולה חלקית, ונחשבת
א"כ ידיעה כזאת לטעבוד הנפש וקצלת פעולה זה. וכן הדין בגוף
שהוא גם הוא לככה הנפש ועוה ציחד ונשתנה ופועל ווקצבל פעולה.
ולזה צעוד קצת ההפעליות נוואלת גם בנושאים אחרים, הגוף והנפש
וקצלים פעולה והס צעודות. המרות תצא בתחלה ונ הנפש כאשר
תחעלה ותשתלט להכיר את והות הדברים ואת האלוה, אז היא צת-
חורין, ואז גם גופה ונשחרר, והס וושלים בהפעליות שלהס ונתגברים
עליהן להכניע אותן ולכבשן. ונעה שרש ועיקר כל ווקר טוב ווודה
נכוכה היא הידיעה והכרה, שהיא בלזדה הנוערה
סעליוכה אשר אליה יכוין האדם את כל השתדלותו, והיא
ונחשיגה ונוצלת את האדם להשתחד עם האלוה הנכיל

צוּשִׁיגִיז אֶת וְהוֹת הַדְּצָרִים הַכְּלוּלִים צָקְרָצוּ וְהָיוּ לְאֶחָדִים. אֲנוּסִם כֵּן הוּא, ע"י הַהִכָּרָה הַזֹּאת וְהַחֲדָת וְהוֹת אֶת הַחֲדָת הַכַּפֵּץ עִם הַאֲלוֹהִים וְהָיָה כְּלִמְתֵי וְלֹא תוֹת; אֲזַל לְיֹד הַכַּח הַנּוֹדָמָה וְהַזְכָּרוֹן צָהֲכַפֵּץ מוֹת תַּמּוֹת לְשַׁחַת כְּוִיִּם הַכְּגָרִים אֲרָלָה אֲשֶׁר לֹא יִאֲסָפוּ. הַאֲלוֹהִים כִּכְזוֹדוֹ וְצַעֲלוֹו שׁוֹכֵן צִהֲכַרְת הַכַּפֵּץ, אִהֲצַת הַאֲלוֹהִים לְצַבִּי הַאֲדָם וְהַהֲצַת צַבִּי הַאֲדָם לְאֲלוֹהִים דְּצָר אֶחָד הוּא צְצַחִינָת הַהִכָּרָה. אֲכֵן וְנִאֲשֶׁר פְּרִי הַיְדִיעָה וְהַהִכָּרָה הִיא הוֹלָאֵת וְהוֹתוֹ שֶׁל הַאֲדָם וְיִכְלָתוּ וּנְכַח אֵל הַפּוֹעֵל צְטַלְמוֹתוֹ הַיּוֹתֵר אֲפַשְׁרִית, וְהוּא א"כ גַּם הַעֲלִיּוֹת וְהַתּוֹעֵלֶת שֶׁהֵן הַאֲוֹלְעִים לְהַשְׁגַּת הַשְּׁלֹמּוֹת, ע"כ כּוֹלֶלֶת הַהִכָּרָה הַזֹּאת גַּם אִהֲצַת אֲדָם לַעֲוִיּוֹתוֹ, שְׂאִין עֲלִיּוֹת וְהוֹעֵלֶת גְּדוּלָה וְזוֹ. צִהֲכָרָה הַנּוֹלָאֵה וְהַרְחָצָה הַיְיָנוּ הַשְּׁלֹמָה וְהַנּוֹסְקָפָת הַכּוֹלֶלֶת צָקְרָצָה אֶת הַכֵּל, יִאֲצִדוּ וְנִוִּשְׁגִי עוֹבֵד וְרַע וְנִוִּחָו כַּעֲנָן, כִּי צְצַחִינָת הַכֵּלֶל אֵין עוֹבֵד וְאֵין רַע, וְנִפְסִי שֶׁהַכֵּל הוּא אֶךְ תּוֹלְדָה מוֹכַרְחַת וְנוֹהוֹת הַכֵּלִינָת וְהַצְצָ"ת שֶׁל הַאֲלוֹהִים; וְנִוִּלָּא כִּי הַנּוֹשְׁגִים וְנֵן עוֹבֵד וְרַע אֵינִם אֲלָא לְדוּוִּינִים וְנִוִּקְרִים וְנִוִּצּוֹקְקִים, וְנִפְסִי שְׂאִינִם וְנִוִּשְׁגִים וְנִוִּכִירִים אֶת הַפְּרַע צִיחַד עִם הַכֵּלֶל אִו הַשְּׁכּוֹרֵץ עִם הַעֲקָף שֶׁהֵם הַאֲלוֹהִים וְהַעוֹלָם.

צִהֲרָגוּוִי הַעֲצָרִי הַשְּׁתַּנּוֹשְׁתִּי צַחֲלָק הַרְאֲשׁוֹן צַוֵּלֶת קָרִי לְלִיָּן אֶת הַנּוֹשְׁגֵי הַזְדַּמְנֵן צַוּוֹצְבוּ הַפְּשׁוּטִי. לְפִי דַעַת שְׁפִינּוֹחָה קִצַּת וְנִלִּיאוֹת דְּצָר אֵינִי הִיא אֶם צַוּוֹתוֹ (כְּוֹנוּ צַעֲלִם הַאֲלוֹהִים אֲשֶׁר וְנִוִּוִּשְׁגִנוּ אִו וְנוֹהוֹתוֹ יוֹלָאֵת וְנִלִּיאוֹתוֹ) אִו צִהֲשַׁתְּלַשְׁלוֹת הַאֵינִי שֶׁהַאֲחָד הוּא קִצַּת הַצָּרוּ (ח"א לְנוֹד ל"ג צָאוֹר א") וְנִלִּיאוֹת כּוֹאֵת הַיְיָנוּ שְׂאִינָה יוֹלָאֵת וְנוֹהוֹת דְּצָר וּנְכַנָּה שְׁפִינּוֹחָה פֶּה וּנְקָרִי אֶף אֶם הוּא מוֹכַרְחַת צִהֲשַׁתְּלַשְׁלוֹת הַקִּצּוֹת צָקְרָצַת הַדְּצָרִים הַאֵינִינִים. אֶפְסֵרִי הוּא קוֹרָא לְדְּצָר אֲשֶׁר הַכְּרָחוּ אֲנוּסִם נּוֹפֵל צִהֲשַׁתְּלַשְׁלוֹת הַקִּצּוֹת, אֲזַל הַאֲדָם אֵינִי מוֹכִיר אֶת הַהִכָּרָה הַזֹּאת וְצַלְתִּי הוֹדַע לּוֹ קְשׁוֹר קִצָּה וְנִוִּקְצַצ צַעֲלוֹלִם הַיְלִינָה. וְעַתָּה וְנִוִּשְׁגִי וְנִוִּקְרָה וְאֶפְסֵרִי נַחֲשָׁצִים אֶךְ לְשִׁינִי וְנִוִּצִּי וְתַנּוּעוֹת (וְנִוִּלָּדִי) אִו וְנִוִּקְרִי הַעֲלָם, צְצַחִינָת וְהַשְּׁמַתְּלַשְׁלוֹת קִצּוֹת הַדְּצָרִים הַאֵינִינִים. וְצִוָּאֵת הִים הַנּוֹקְרִי לְתוֹאֲרֵ כּוֹסֵי אֵי,

וודי שהכניו ק ר י בחלק הראשון הורה רק חקרן ידיעת האדם,
שע"כ החליטו עם שפינוזה שבאמת אין ק ר י והזדמן בתצל, אכן צווצן
ו ק ר י הנגדר פה רלווה שהכל צעולם, ונלצד האלוה שהוא העלם
הוא ונקרה, היינו ונאדום צפיטת שפינוזה, ודוק.

³ הטוצו והרע הוזה הוועיל והנזיק או הנוציא לידי עליזות
או תוגה (עיין למוד ח' בחלק הטובחי). פעולת אדם היולדת ויהידיעה
האנוחית איננה תקיפה כ"כ אשר לא תחלט לעולם, כי אם יכולה
להיות כחלשת ונחת הפעליות ונווין קצלת פעולה שהן חזקות יותר
ונוונה, באשר להן יכלת סבות נכריות, וודי שזה אינה אלא יכלת
האדם בלצד. וצזה תוצן כוכת הלוודים הקודמים צקיוני א' ג' ה'
שהם רק כעין הקדמות אל התולדה הזו, אשר תכליתה להראות קוטן
יכלת האדם וחולשת כוחו בהאצקו עם תאוות הפעליותיו, כמו שהולך
שפינוזה ונאחר זאת בלוודים הצאים, ויולא לו ונכ"ל לוודיו בחלק
החוישי, להורות ולהראות שאף הכרת האנוחי, הכרת האלוה (דעת
האלהים) צצ"ת ונקריו צ"ת, אינה ונללת את האדם ונתגרת יד
התאוות הרעות הנותרגשות עליו, ואינה ונגינה צעדו ונאצני ונכסול
של הפעליותיו. הן האדם הנוכיר צעכלו והנוסתנוש צתצונתו הוא
אונס צן חורין ופועל חפשי; אצל החרות הזו אינה ונחלטת או
חווילה ונכל חוקק, כי יכולה היא תנייד להיות ונעוכצת על ידי
הפעליות, באשר האדם הוא רק חלק קטן ונכל הטצע. על כן אף
החכם היותר גדול צצני האדם הוא עם חרותו ונעועצד לנוקצות
העולם הנותהפך צתחצולותיו. וצזה ונתנגד שפינוזה לדעת רוב
הפילוסופים הקדמונים והאחרונים כמו קארטעזיוס, קאנט, פייכטנע,
העגעל ואחרים המחליטים שיש לצנית האדם ולהכרתו הסכלית יכלת
צלי ונכרים ונונשלה ונחלטת על הפעליותיו ותאוותיו.

⁴ חרוו מן ספר הגלגוליס של Ovid הרווי (ח"ז ב' כ"א),
וחו עיקר גדול צתורת הנודות לשפינוזה שהאדם הוא צוולחמה
תמידית צין דעתו וצין נטיותו והוא עושה את הרע צעל כרחו —

⁶ על הושפט הזה, ועל כיוצא בו צין למודי שפינוזה, יקשה הקורא: פשיטא! ואי קו"ל? — וזאמנת לא צא שפינוזה צהס אללא ללאוד ולהקיס וזהס על וטשפטיס תולדותיהס, כי כן הדרך צקדר הסכמות הלמודיות כידוע.

⁶ לדעת שפינוזה אין תוסיס (עווגענד) צאדס קלר סכל או המווי שאינו נוקצל רעיוניו אללא צכח העדוה, כי אס צאדס טיש לו ידיעה צרורה וסדצריס, ואך ע"י וחסצה צהירס הוא צא לידי מעשה.

⁷ כוכחו צזה על ווס טווסקיף לצאר זאח להלן צחלק הנוכחי צלמוד ל"ס, כי צקקס תועלת אחריס ופני תועלת עלונו, או שחייצ אדס להועיל לאחריס ולהעוויד יסוחס, ופני סהאחריס וועיליס לו, וזהו כעין הכלל: ווס דעלך סני לחצרך לא תעציד.

⁸ העלימות והסווגה לאדס צעל חצונה היא אך צהכרה ובידיעה. חוצת האדס צאשר הוא חי וטכיל צן דעת היא ללווד ולדעת ולהכיר, זה צכין אצ, וכל החוצות האחרות אינן אללא תולדותיו. אונס חוצת הסכרה הזאח אינה צלצד ידיעה רוחיית ולמודיית או עיונית צדריקס וצחקייה צחכמות צלי פועל ידיס, כי אס חייצ אדס היודע והנוכיר גם לעשות ולפעול צעצודה גופנית לתועלתו ולתועלת עמיתו, ללאוג לטווצת אחריס ולסקוד להגדיל ולהאדיר וליאוחס ועלימותס, והסכרה אינה אללא העורה דרך להוציל את האדס צדרך הישרה לתכלית זו, והיא גם היא ווחלטת. וווצענל"ח סהפעליות והסאוות סהן לו לאדס כאצני וטסול צדרכו זהו.

⁹ יען אשר האלוה וטכיל צוטיגיו ח"ח ווסות כל הדצריס, ע"כ דעת אלתיס סצצ"ח היא גם ידיעת והצנת ווסות הדצריס צ"ח אשר ידיעתס היא תולאה הגיונית וון דעת אלתיס צארך, והדצריס איננס יכוליס א"כ להיות ווצריס וידועיס צלעדי סגת וידיעת העלה סלהס סהוא האלוה, וצווקוס טיש דעת אלתיס יולאת ידיעת הדצריס או הננאלות וויילא. ואף גם זאח ועיר שפינוזה צו"א סקסס לו

לחדם לצח להשגת האלוה צלי חונלעי, כלומר שהחדם יכול לדעת ולהכיר את האלוה אך בחקרו וצדקשו לדעת את הנוללות או הדברים האישיים, אשר וון ידיעתם והצנתם ונורכצת דעת אלהים צארץ והשגתו. וככה צינת האדם בהשתדלותה לרדוף להשיג ולהכיר את האלוה היא קולט ונולצ ארלה וראשו נגיע השנוינה, ורעיוני האדם עולים ויורדים צו, ונהאלוה להצרים ונהצרים אל האלוה, ודוק.

⁽¹⁰⁾ וכו"ז הולך שפינוחם וקרצ אל הכלל הגדול שלו כי האדם הוא היותר נועיל אל האדם, והאיש הנויטיצ לחמים הוא נייטיצ לעלוו, והו אהצת רעהו וענייתו שנולוה צה האדם צן-חצונת, כמו שהולך ונצאר צוטפטים הצאים.

⁽¹¹⁾ כבר הזכרתי כי הוטפט הזו הוא כלל גדול צקספר הנודות של שפינוחם וצטיעתו על חוצות האדם לחצרו.

⁽¹²⁾ הרנוו גס צוואור פרכי האצות: "יסי וכו' כבוד הצרך כנורא רצך ונורא רצך כנורא שנוים", הרי שלריך להיות חסוב לאדם כבוד חצרו ככבוד שנוים, ואין ודה גדולה וזו צחצרת צני האדם. ⁽¹³⁾ אונס כן הוא, שחי הנטיות הללו שצאדם, היינו נעיתו האחת להיות נודיני ולחיות צחצרה, ונעיתו השנית להחנקל ולהתגרות, הן הנה ונקלעות את האדם האדם הזה צכף הקלע וון הקלה אל הקלה, כנושל אשר נשא שאפענשויער לאור: שני צעלי-דקר (שנאכעל-איגעל) שכנו לצדד ונענגלים לכדורים צזויותיהם כפרדים איש ונעל אחיו ציער קועה וסוער, וכאשר קר להם קונו ונוקוונס ויתלכו הלוך וקרוצ איש אל אחיו לנען יחס להם; אבל צפגעס זה צזה דקרו זה את זה צכידוני עורס כננחיס להכאיצ את צצרים, עד שהוכרחו להתרחק זה וזה, וצצו להרגיש עוד הפעם כי קר להם בהצתודדות, ונקו להתקרב זה לזה עד כי דקריהם הצריחוס זה וזה — וככה חוזר חלילה גס צין צני האדם שכו"ז ונזיר גס צקספר הקטלת ד' ז' — י"ג.

¹⁴ על אודות הנושפט הזה הרעיש החכם גד"ל כ"ע שו"ם וארץ על שפינוזה, והוא שנתן צידו מרוב פיניות לחתוך בזר דין קשה גם עלי, והוא וולטק ואומר בהנושטדל וצקפרו צית האולר: "האיך הזה אומר צפה ונלך כי החנולה והחכינה היא נחלת פתאים וחולשת נשים (סוף חלק שני)" — "ואומר כי האיך החכם ראוי לו שלא יתנהג רק אחרי השכל וראוי שישתדל שלא יהמו ונעו לשום דבר ולא תחוק עיניו ולא יחוויל (חלק רביעי ונושפט החמישים)" — חלה דברי גד"ל. ואנכי הסיבותי לור מרצו חל כדנה והראיתי לו כי שגה בכפלים: בראשון תרגם את החולה commiseratio שלא כלורתה ע"י ונלות חנולה וחכינה; ובשני הוליא ונחזור דברי שפינוזה נתח ונושפט קרוב להשתיקהו שלא כהוגן, כי באמת אין כונת שפינוזה בנולה commiseratio לא על המון ונעיים ולא על חנולה ורחמים ולא על חכינה, כי אם על רגש העלצון הבא לו לחדם בראותו ברע אשר ינולא את עמיתו; ע"ז אומר שפינוזה כי רגש יגון הזה צעל וור הוא לא עוב ולא וועיל, באשר היא הפעלות של עלצות, וכל הפעלות היא רעה צעננה אפילו היא ונזיאה לתכלית טובה, והור ונוש דברי הרנוצ"ס צפ' כ"ד לראשון ז"ל. "ולריך לוננהיג וכו' לא לרדיפת ההפעלות לצד וכו' כי כל הפעלות רע, אצל ישמור ונהם כפי כח האדם, ויהיה צקלת הפענוים ולקלת אנשים רחום וחנון, לא לענין הרחמנות והחנולה לצד, חלה כפי ונה שיהיה ראוי (כ"ל עפ"י חוקי הצינה) וכו'", והיא גם היא כונת שפינוזה בחזור דבריו הקרועים צפי גד"ל לגזרים, כן בהוספת החלק השני ששם ז"ל כפי העתקתי ונלה בנולה: "וצבליטית מועלת הדיעה הזאת לחיי החברה האנושית, באשר תורה אותנו, שלא לטנור שום אדם, שלא לתת ונכסול לאדם, שלא ללעווג, שלא לכעוס לשום אדם, ושלא לקנא צעום אדם צענוולם. גם צנוה שהור וורה, שכל אחד יסתפק בחלקו ויעזור לרעהו, לא אך וררגש חנולה שתשט כוחה כנקצה, ולא ונכייעה צדצר לתועלת עלווג, אף לא ונאיזו

אנוכח עפלה, כי אם על פי מלות הציקה זלזל, כפי הדרוש להפץ הזמן והענין, כאשר אראה לדעת בחלק השלישי. וכן הוא צומטע החושים בחלק הרביעי כפי שהעתיקי פה באמונה. והקורא זלזק זלזל חפשי וכפי וקייגי חרון וכעס, את כל שלטת דברי שפינוח סס, כי אז עיניו תחזינה ולזכו יצין, כי אונס על ועס הרכוים ונלח הפילוסוף (כמו שהולך ונזחר סס שני שאינו נרחם על הצרות אינו זלזל האדם) אך בתורת וקור רגש הרחמים הוא אומר סס (זכרו על הכנעת רגשי חושי הצפר תחת שצט ונוקלת הרוח) כי זאיש אשר אינו תחת נשרת השכל, רגש החושה טוצ ווועיל רק צצחית הפעולה זעונה; לא כן זאיש זעל שכל, שצו יהיה השכל זכרו וקור החושה, זאשר רגש החושה זעלמותו, הנוצע והפעלות תוגה, הוא רע ולזלתי הועיל; רק השכל ינחו וינהלנו על ווי ונוחות החושים הלדקה והחנינה, כי אז חזקה היא באונץ הנוצע. וע"ז תחס שפינוח סס קולר זכרו כונסגו ואור: היולא וזה כי האיש החי על פי וספטי השכל יתאונץ כפי יכלתו לזל יתפעל ורגש החושה, ר"ל ורגס החושה לזד הנוצע ווקור חלס ועבור זנפס חולת הרגשה אשר עד ארגיעה תכלה כעז וכענן, כי אם ישאז רגשותיו ווועיני השכל הצריא והלח אשר לדקתו עומדת לעד. אחר כל הדברים והאונת האלה לא יעלה על דעת זעל שכל צריא לחשוב, כי הפילוסוף הנוחיר לכל אדם שלא יהיה נוקס ונוער, שלא ישנא את עויתו, שלא יקנא בצחרו, שלא יקלוף על שום אדם, שינחה לעזור ולהושיע לרעהו, שיקחפץ צוועטו וישנח צחלקו וכו' (סוף החלק השני כ"ל) שישתדל כפי יכלתו לגוויל לאחרים אך טוצ וחסד ואהבה תחת שנחתם וקנחתם וכעסם וציונסם וכו' (חלק רביעי למוד ו"ו), כי פילוסוף כזה יורה על האדם שלא ירחם על אוונליים קשי—יום! הוא הדבר אשר דצרתי כי כונתו רק על התעוררת הרגש והתרגוזת והתרגשות והתרגשות הנפס, שהפעלות כזו איננה ונחאינה אל הציקה

ומונחת הרוח צ'אדם, והיא היתה גם דעת הסטואיקים הקדמונים, והוא גם סגרת ק'אנו צ'החליטו כי כל רגש לריך להיות מרוחק מוועטים עוצים, כי לא הרגש הוא העיקר אלף הוועטה.

גם ויה שנותלונכים רצים על שפינוזה, וביחוד ונתנגדו הגדול ק'רבוואן, כי הפילוסופיה שלו וולודת את האדם לאהוב אך את עלונו ותועלתו ולצקק רק שלונו וטובתו (Egoismus), היא תואנה ועלילות דצרים, אחר טצפירוש כתצ שפינוזה: "וזה יולף כי צני אדם הוונתהגים על פי הצניה, כלומר הווצקקים תועלתם לפי פקודי הצניה, אינם ונסתדלים להטיג וואוה טצצילים ויה טלף יצקסו גם טצציל אחרים, וכי אנשים כאלה הויה לדיקים כאוונים ויטרי לצ". (ח"ד לווד ל"ח צ'אור) — "יותר ט'אדם ווצקק אך תועלתו, יותר וועילים צני ט'אדם איש אל אחיו וכו' לפיכך וועילים צני ט'אדם איש אל אחיו צ'יתר, יותר טכל אחד ווצקק תועלת עלמו". (ח"ד לווד ל"ה ו"י צ') — "העוצ טנותאום לעלמו כל אדם הטולך צדרך הטושית, הוא רולה לזכות צו גם ט'אר צני ט'אדם; וזהו צ'יתר, יותר ט'הוא יודע ווכיר את האלוה" (טס לווד ל"ז). וכ"ז הוא נכון וואד גם לפי קבלת חז"ל על ו'אהצת לרעך כווד, עפ"י הטכל הגדול ויה דקני לך לחצרך לא תעציד, וכצ'ר אונר טרווי Cicero: כל אדם יעטה את אשר יועיל לו ואך אז יוכל להועיל גם לאחרים. והוא טוסיים שפינוזה צ'אור הלנווד הטוכחי לאונר: "ק'איט אשר לא וועלות הצ'ינולף ו'רגש הלער צ'לרת אחר אינו ותיעד לעזור לעויתו, הוא נקרא צ'דק לאד אדם, ופני טנראה כאלו אינו צ'רר צ'לם ט'אדם".

¹⁵ צ'זה וצ'א רולה שפינוזה לצ'ר את אשר קצלו וונוו גם פילוסופים חדשים כוון ק'אנו ופיכטע ואחרים, כי הצ'נה היינו

השכל הווסקצה הידיעה הסקנה וההכרה בנפש האדם היא לצדה
ווסקפת לקצב צאדם ללון לנעשה ווספן לפעולה, צלי התפעלות
הרגשה, באשר פעולות הנפש והגוף לנודים תלכסה אלה לעומת אלה
צאוחו סדר וקסור, ח"כ ווסקצת הנפש ונתאמתת עם פעולת הגוף
שהיא היא פעולת הנפש היינו הצנינה וההסקנה שהיא לצדה ווסלת
צאדם.

¹⁶ עיין ע"ז צהנורה להרנצ"ס ח"א פרק צ' ותולל צברי
שניהם כנעני וכוונים אודות הצנינה שהיא החרות צידיעת טוב ורע,
וכן וכוונים צברי שניהם צגדר הטוב והרע, טכן כתצ שפינחה
צקפרו "על האלוה והאלם וואקרו, ח"א פרק י' "וזה הוא טוב ורע,"
לאחר: אין טוב ורע צנצנע כי אם הם ככויים וולטרפים ציחס
הצצרים אלינו וכו' ע"ש וכלצרים האלה כתצ גם הרנצ"ס ח"ג פרק
י' "שכצר התצאר צנופת היות הרעות אונס הם רעות צערך צבר
אחר וכו' הרע הוא העדר הצצר הוא וכו'".

¹⁷ צזה החנייר שפינחה על אמונת אונן ואהבת אונת וסנאלת
סקר וכחס וכצ כ"כ עד טאפילו פקוח נפש אינו דוחה
אותה, צאופן טאין לו לאדם רשות להליל את כפשו
וונות ע"י כחס וורנעה; ואף כאשר יקום רולח
עליו לרלחו כפס, אסור לו לכחס צו ולצצר אליו
סקרים, לונען ינלל וונות, כי וועצ שיוות האדם ואל
ישקר צאוונתו, יצצד חיו ואל יצצד אונן לצצו,
שהוא העמוד הטיכון אשר החצרה האנוסית נשענת עליו, ואם ירופף
העמוד הזה אז תנוד החצרה ותנועו התצל כלה.

¹⁸ הרעיון הזה כי העולם כלו לכל חוקותיו ונשפטיו הוא
הכרח כללי ונעצ האלהות, הוא כלל גדול צשיעת שפינחה צצנינת
ודות צני האדם, להסקיע לצצס להכיה רוחם ולנחס נפשות אוונללים
על אודות כל הרעות הווסרגשות לצצ צחיים. אך אל יעשה הקורח
להאונן כי הרעיון הזה הוא הוא וזה שקורין גזירה קדומה

(פאטראליקומוס) שלפיהו הרע הוא צויליחות אצל אין לשכותו באשר
הוא חקוק וקלוב וגזור ונקדם קדומתה חוק עולם ולא יעבור, לא
כן בדעת שפינוזה, שלפיה הרע אינו צויליחות צדחיה הכללית כי
אם צפרטיה, וזהכרה שלמה של כללות החבל אין ווקוס לטוב ורע
בהחלט הכללי כי אם בהלטרפות הפרטית, ורעיון הרע כענן כלה
בהתצוננות הכללית, שזה גם הרע אך טוב וזועיל לקיום הנוכחה
הגדולה והנוראה הזאת היא החבל, וזאת תנוח דעתו של החכם
עליו, ולא יחבל ולא יתאונן ולא יתעלז ולא יתקף ולא יתגב, כי
אם ישור וישקוט צנוכו ויאור לדבק העולם טוב, ואם יגיע איזה
ונכאוב אל עלמו ואל צפרו, יתחם צעסחות שאנו, כי נוכרה הוא,
ואין גבר ונתאונן על הנוכרה שאין לשכות, (זהו ונוס כדברי הנוסכה
צפרקי אבות: על כרחך אתה נולד על כרחך אתה חי ועל כרחך
אתה נות), כי כן יסד הנוך ונכו של עולם, כי כל יחיד ופרטי
ואישי יהיה לעולה וקרצן על נוצח הרצוי הכללי והסוגי, כי העולם
על הכלל הוא עווד, ועל הדני הכלל ויוקדים עוודיו, וכל יחיד
כלל עובר ופורח כעז קל צרוח השוים —

חלק המישי.

יְכַלֵּת הַבִּינָה או חרות האדם.)

הקדמה.

בכך אבוא אל החלק האחרון של תורת המדות, המורה את האופן או הדרך המוביל אל החרות 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 מלכה סכל. אמנם באיזה אופן ועל איזה דרך משתלמת הדעת והתקפה, ובאיזו אומנות צריך הגוף להתפרנס למען יעשה כראוי וכהוגן את שלו, כ"ז 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, כאשר 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; ככ"ז הוכרחו גם הם, ע"י הנסיון המתנגד אך לא ע"י הגיונם, להודות כי הרגל לא מעט וגיעה 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 קארטזיוס, כאשר

יניח כי הרוח או הנפש נקשרת ביחוד עם חלק אחד מן המוח שקורין צירבעלדריזע, 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 שנחלקים 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 כהנפש נקשר בטבע עם תנועה ידועה של החלק המוחי, ד"מ בעלות על לב אדם להסתכל באיזה דבר מרחוק, אז הרצון הזה מרחיב את כבת העין; אכן אם יחשוב אך בהרחבת כבת 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 פְּנֵץ את כבת העין כפי הצורך — עם רצון ההרחבה או ההתקמצות הזה 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 חייו בטבע, מ"מ יכול הוא בכח ההרגל להתקשר גם עם רעיונים אחרים, כאשר הוא מבקש לברר כזאת בפרק ג' של החלק הראשון מספרו על הפעליות הנפש.

מזה מקיש קארטעזיזם שאין נפש בעולם חלושה כ"כ שלא תוכל בחנוך הראוי להשיג ממשלה מוחלטת על הפעליותיה, שהן לפי הגדר שלו 'השנות או הרגשות או תנועות הנפש המתחסות לה ביחוד



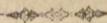
ושהן נולדות ומתקיימות ומתחזקות ע"י תנועת רוחות החיים (עיי'ן שם פרק כ"ז ה"א על ההפעליות). ומאשר בכל רצון אפשר להכיר עמו את תנועת החלק המוחי ולפי"ז גם אותה של רוחות החיים. והיעוד הזה של רצוננו תלוי ביכולתנו בלבד; אם כן אפשר לו לאדם להשיג ממשלה שלמה על ההפעליות אם ייעד את רצונו לפי משפטים איתנים וידועים, שלפיהם הוא מתכוין לערוך פעולות חייו, ועם המשפטים האלה יקשור התרגשויות 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 נזר אומר ליסוד מוסד שאין לנו להקיש דבר אלא ממשפטים עיקריים שהם ברורים בעצמם, ושאינן להחליט לאמת אלא מה שמאיר לעינינו יציב ונכון, ואשר נינה לרוב את הסקולאסטים הרוצים לברר ענינים אפוליים ע"י הניונים חשכים, כי פילוסוף כזה יקיים ויקבל השערה החשבה 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 ובא"ר את ההתאחדות הזו ע"י סבתה היותר קרובה! אבל קארטעזיוס הבדיל בין נפש ובין גוף בר"ה גדול כ"כ, עד שאי אפשר לו למצא שום סבה מיוחדת לא לאחדותם אף לא להנפש בעצמה. ושע"כ היה מוכרח לפנות אחורנית אל סבת התכל כלה היינו האלוה.

מי יתן ואדע עוד כמה מדרגות תנועה תסבב הנפש אל החלק המוחי ההוא? ועד כמה יגדל הכח שבו היא יכולה לקיים אותו ברחיפה? הן אין לי ידיעה אם החלק המוחי הזה ינע מהנפש לאט או מהרה יותר מאשר נע ינע מרוחות החיים, ואם ההתרגשויות של ההפעליות אשר נתקשרו באחדות עם משפטים איתנים לא תוכל להתפרד ע"י סבות נופניות, שאז יצא מזה שאף אם הנפש גמרה בדעתה להכון לקראת הסכנות, ועם הרצון הזה קשרה הפעלות עוז ותעצומות, בכ"י

יכול החלק המוחי הזה למראה הסכנה להתיצב כרחיפה 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 באמצע המוח. שיוכל שם להניע סביב בקלות ובהשתנות כזו. וגם אין כל העצבים מגיעים עד החלל הזה של המוח.

לכן אחריש מכל מה שהחליט קארטעזוס על הרצון ועל החרות שלו, אחרי אשר הוכחתי למדי משוגתו, ועתה אם יכלת הנפש לפי מה שהוכחתי לעיל, אין לחא אלא בשכל ובהכרה, א"כ העוז נגד ההפעליות (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 בהכרח איזה שנוי, אם בשתי הפעולות גם יחד או באחת מהן, עד אשר תחללנה 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 החיצונית ונקשר אותה עם רעיונים אחרים. אז תחדלנה גם אהבה או שנאה אל הסבה החיצונית, גם תנועות הנפש הנובעות ממקור ההפעליות האלה.

מופת. מה שהוא תוכן את מהות האהבה או השנאה היא העליצות או התונה בחבור דמיון סבה חיצונית (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 מכולל (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. באשר אין דבר בעולם שלא תצא ממנו פעולה (ח"א למוד ל"ו), ומאשר בכל המתהווה בקרבנו מרעיון שלם נראה אור בהיר (ח"ב למוד מ'), יוצא מזה שיש לכל אדם היכלת לדעת ולהכיר ברור ונכון, אם לא בכל עכ"פ במקצת, את עצמו ואת הפעליותיו באופן שיתפעל פחות מהן, לכן חיב 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 כפ"ע מדמיון הסבה החיצונה ותתקשר עם רעיונים אמתיים, ואז לא בלבד 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), באשר מאופת 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 שאינו מתנהג עפ"י הבינה היא הפעלה (קבלת פעולה) ונקראת רדיפת כבוד, ואינה רחוקה הרבה מנאוה; אולם באדם המתנהג בדרכי חייו עפ"י מצות הבינה היא פעולה או תושייה הנקראת מדת חסידות (ח"ד למוד ל"ז באור א' עם המופת השני). באופן הזה נמצא שכל מיני תשוקה ותאוה אינם

בכחינת 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 נ"מ). הוא הדבר אשר דברנו שאין לנו וביכלתנו אמצעי נגד ההפעליות יותר טוב ממה שנתאמץ לבא לידי הפְּרָה אמיתית, 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 שכיוצא בהן. מופת. ההפעלות מדבר הנחשב לחפשי היא גדולה מאותה הנאה מדבר הכרחי (ח"ג למוד מ"ט) וא"כ גדולה יותר מאותה הנאה מדבר שידומה כאפשרי או כמקרי (ח"ד למוד י"א). אכן לדמות דבר כחפשי אינו אלא שנדמה לנו כודד 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 תקמץ אצלה קבלת פעולה מהן⁶.

מופת. הנפש מקַרַת כי כל הדברים הם מוכרחים (ח"א למוד כ"ט) ונועדים להַמְצֵא ולפעול מלח קשור אין קץ של סבות (ח"א למוד כ"ח).

ובכן תסוכב מהפְּרָה הזאת להנפש כי תקמץ אצלה קבלת פעולה מן ההפעליות הנובעות ממקור הדברים ההם (ח"ג למוד מ"ח) ולא תתפעל ותתרגש מהן כ"כ.

באור. כאשר תרבה הפְּרָה 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, שכך נראה איך היגון על אבדן איזה דבר יִרַע 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 יגוד כל אדם לילדים ויצטער עליהם. מפני שאז לא יחשוב את הילדות כדבר טבעי הכרחי כי אם כחסרון או מַעֲנָת בהטבע. 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 ככלתי הַיָּמִים אצלנו.

מופת. לא נחשוב דבר ככלתי הַיָּמִים אצלנו ככח ההפעלות שבה נדמה בציור, כי אם משום שהגוף מתפעל גם מהפעלות אחרת השוללת את מציאות הדבר ההוא (ח"ב למוד י"ז). ע"כ הפעלות היוצאות מדבר הנחשב ככלתי הַיָּמִים אצלנו איננה באופן שתתגבר על העליות 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 האיכויות המשותפות של הדברים (ח"ב למוד ט')

באור ב') הנחשבים תמיד כהזים (באשר אי אפשר להיות דבר השולל את מציאותם ההזיה) ואשר ידמו תמיד בציור באותו האופן (ח"ב למוד ל"ח). לכן נשארת הפעלות כזו תמיד בעצם תמה, ולפיכך ההפעליות (ח"ה מושכל א') המתנגדות לה או הבלתי תמוכות מסבותיה החיצוניות תתקרבנה תמיד הלוך וקרוב אליה עד אשר תחדלנה להיות מתנגדות, ובכך תעזו ההפעלות הנובעת ממקור הבינה על האחרות.

למוד ה.

כרבות סבות נאחדות מעוררות איזו הפעלות כן יגדל פְּחָה. מופת. כח סבות רבות גדול מכה מעטות (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 ז.

הפעלות המתיחסת לסבות רבות ושונות המתְּוֹדעות 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 מעטות בלבד.

מופת. כל הפעלות היא רעה או מזקת אך כמה שתעמוד לשמן אל הנפש לחשוב מחשבות (ח"ד למודי כ"ו כ"ז). לפי"ז אין נזק הפעלות המביאה את הנפש לידי מחשבות על הרבה ענינים יחדו גדול כנזק הפעלות אחרת חזקה כמות המחזקת בהנפש לחשוב אך בדבר אחד או בדברים מעטים כ"כ עד שתמנע עי"ז לחשוב בדברים אחרים. זה היה הראשון, ומאשר מהות הנפש היינו יכלתה (ח"ג למוד ז') היא אך כמחשבה 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. כהתיחסה להרבה סבות חיצוניות, גם בכחינת 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"ו). מעתה כל עוד שאין אנו נאחזים בסכך 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 כ' 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 נחויץ 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 בזכרוננו, ולהתנהג על פיהם בענינים הפרטיים הרגילים לבא בחיים, למען יתעורר מהם תמיד בכח 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 הכינה הזאת תמיד לנגדו בכל אשר יצטרך לה. הוא צריך לחשוב בנזקים הרגילים לבא ע"י בני האדם, ולשקול תמיד בדעתו איככה ובאיזה דרך יתרחקו על צד היותר טוב ע"י גמילות חסדים, ובכן יקשור ציור הנזק עם דמיון העיקר ההוא, 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 המוב שיצמח מריעות חברים ומשבת אחים גם יחד, ויזכור כי מדרך הישרה בחיים נובעת מנוחת הנפש מאד נעלה (ח"ד למוד ג"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 יקנע ויפנה לבסוף, ואף אם במלחמת הנפש, בזמן יותר קצר מאשר היה אלו לא יכון האדם לקרונה בדרך הנאמר, כמובח מן ח"ה למודי ו' ז' ח'.

כמו כן צריך האדם להתאמץ ברוחו לבל 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 המוב שנמצא בכל דבר, ולהביא ככה בלבו הפעלות עליצות להגדיל כחו 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 והכל 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

אז 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 רפווי לח וחלושי נפש, שאפילו האכיון התאב להון לא יחדל לפשוק שפתיו על היוק הממון למדות האדם ועל עונות העשירים, ובזה יעציב אך את רוחו ויראה לדעת כי קצרה נפשו לא בלבד כעמל עניותו כי גם בעושר אחרים. וככה גם אלה אשר לא הפיקו רצון מאשה שאהבה נפשם, הוגים והורים רעיונים על התנוודדות 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 הקרות בלבד, ישתדל כפי האפשר לדעת את התושיות ולהכיר את סבותיהן ולמלא את בתי נפשו בשמחה הנובעת מידיעתן האמתית, ולא יסתכל כלל כמומי בני האדם, ולא יקלל את הכריות, ולא יתעלם בציוור שוא של הקרות. 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 שציוור מדומה מתיחס אל דברים רבים, יותר הוא רגיל לעלות בהנפש, או יותר הוא מתמיד בקויתו, ויותר הוא ממלא את הנפש.

מופת. כרבות מספר הדברים שאליהם מתיחס ציוור או הפעלות, בן 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 (ה"ה למוד ח').⁽²⁾

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 יוסיף 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"ז) שכלם יתיחסו אל הרעיון מהאלוה⁶.

למוד ט"ו.

היודע ומכיר את עצמו ואת הפעליותיו באופן ברור ונכון הוא אוהב את האלוה, וזה ביותר, יותר שהוא יודע ומכיר א"ע ואת הפעליותיו.

מופת. היודע ומכיר א"ע ואת הפעליותיו באופן ברור ונכון הוא שִׁמְחָ (ח"ג למוד ג"ג) וזה בחבור דמיון האלוה (ח"ה למוד י"ד); הלכך הוא אוהב את האלוה (שער הגדרים ו') וזה (מאותו המעם) ביותר, יותר שהוא יודע ומכיר א"ע ואת הפעליותיו.

למוד ט"ז.

האהבה הזאת לאלוה צריכה למלא את בתי הנפש ביתר שאת וביתר עוז.

מופת. האהבה הזאת מקושרת עם כל התרגשויות 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 אמתים (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 במה 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 במה שהאדם מכיר את סבת התונה תהדל במדה זו מהיות בכחינת קבלת פעולה (ח"ה למוד ג') היינו שתהדל 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 אותו.⁹

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 וכי'.

למוד כ.

האהבה הזאת לאלוה לא תוכל להיות בלתי מהורה ע"י הפעלות קנאה וצרות עין, כי עוד תגדל ביותר, יותר 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 הכינה (ח"ד למוד כ"ח) והיא משותפת לכל אדם

(ח"ד למוד ל"ו) ואנחנו הפצים כי כלם יתעלסו בה (ח"ד למוד ל"ז), א"כ 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 שמתנגד אל האהבה הזאת לאלוה ואשר תוכל להכחיד אותה. ובכן נוכל לגזור אומר כי האהבה הזאת לאלוה היא היותר מתמדת בין כל הפעולות הנפש. וכי ביחוסה אל הגוף אי אפשר לה להיות נחרבת אלא עם הגוף ביחד. אכן מה טיבה של האהבה הזאת ביחוסה אל הנפש לכדה נראה להלן.

בזאת הצעתי את כל האמצעים נגד ההפעלויות, ר"ל את כל מה שיש לאל יד הנפש בכחינת עצמה לעשות נגד ההפעלויות, ומתבאר מכו"ז כי יכלת הנפש על ההפעלויות היא: א. בהפְּרַת ההפעלויות ההן (ח"ה למוד ד' באור). ב. כמה שתפריד הנפש את ההפעלות מדמיון מבה היצונה אשר תדומה ממבולבלת (ח"ה למודי ב' ד' באור). ג. באורך הזמן שבו ההפעלויות לדברים נודעים ונכונים מתגברות על אותן ההפעלויות המתיחסות אל הדברים מדומים מבולבלים ופצומים (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, נחוק לדעת כי ההפעלויות נקראות חזקות בהשוות הפעלות אדם אחד אל הפעלות אחר, ובראות כי האחד נאחו ממנה יותר מן האחר; או בהשוות הרבה הפעלויות מאותו האדם זו לעומת זו, ונמצא שהו מתרגש ומתפעל יותר מן הפעלות אחת מאשר יתפעל משאר ההפעלויות, כי (ח"ד למוד ה') כִּחַ כל הפעלות הוא מתבאר לפי מסת יכלת הסבה

החיצונה בערכה אל יכלתנו. אמנם יכלת הנפש מתבארת ע"י הפְּרָה בלבד, ובהפך אי־יכלתה או מצבה בכחינת קבלת פעולה מתהווה אך ע"י העדר הפְּרָה. ר"ל כי אי־יכלת הזו נערכת לפי מה שנקראים הדמיונים בלתי שלמים. מזה יוצא כי ביותר מתפעלת (מקבלת פעולה) הנפש אשר רובה דמיונים שאינם שלמים, כאופן שהיא מובדלת מאחרות יותר כמה שהיא נפעלת מבמה שהיא פועלת: ובהפך היא לרוב פועלת הנפש אשר רובה מלא דמיונים שלמים, כאופן 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 אי־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 בשביל 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 הפְּרָה בהירה ונכונה על ההפעליות, וביחוד המין 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 בהאהבה ההדיומית, כי אם בטבעה 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 יתבונן בנקל, כי באשר אמרתי בתחלת הכאור הזה כן הוא, שנמעט הזה כלית

להציע את כל האמצעים נגד ההפעליות, אם ישים הקורא את לבו אל כל הנאמר בכאור הזה ובגדרי הנפש והפעליותיה (ח"ב 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 מחיה דעת המציאות בפעל של גופה אך בעוד שגופה מתקיים ואך אז היא משנת כנמצא בפעל את התרנשיות גופה (ח"ב למוד ח' מ"ט). לפי"ז לא תדמה שום גוף כנמצא בפעל (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 המְחַוָּה 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"ח). 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 המהוה 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 כמה 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 כמשך קיום גופה בלבד. אמנם יען אשר נמצא דבר-מה שמדומה באיזה 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 תגדר 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 רוץ ובוחנת את הדברים הן הם הטעמים בהגיון. לכן אף אם אין לנו 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 נכול זמני כי אם בכחית מה שהיא מכילה את המציאות בפעל של הגוף, ובמה שבכחינה הזאת כלבד 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.

מרפת, זה מבואר מן ח"א למוד כ"ה מ"י.

שפינוזה

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 ט' 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 הוזה של הידיעה, כן תשתדל יותר להכיר את הדברים לפי המין הוזה של הידיעה.

מופת. זה מתבאר מאליו; כי במדה שנדמה את כשרון הנפש להכיר את הדברים במין השלישי הוזה 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 הוזה של הידיעה נובעת מנוחת־נפש היותר אפשרית.

מופת. התושיה היותר נעלה של הנפש היא לדעת ולהכיר את האלוה (ח"ד למוד כ"ח) או להתבונן בו לפי המין השלישי של הידיעה (ח"ה למוד כ"ה). התושיה הזו תתגדל יותר במדה שתרכבה הנפש להכיר

ונתעלות כל ונחשבות האדם ועשתותיו וכל רעיוניו צרוצו שרעפיו
צקרוצו בכל אשר יפנה ובכל אשר יעשה אך אל האלהים בלבד,
והאדם צקצתו צציתו ובלכתו בדרך צקכצו וצקונו יחסוץ ויהגה
ידוהו אך באלהים שהוא לצדו ורכזו כל היקפי רעיוניו, והוא סוף
כל ונעשיו בנחשבה תחלה, ונהאלהים צאו ואליו יסוּבו—

(⁹) ר"ל בזהבה פשוטה שצין אדם לחצרו הנוצעת ונוקור
התפעלות העלימות, באשר האלוה חפשי ווכל הפעלות ואינו ונתפעל
והרגשת עלימות ככ"ל לנווד י"ו. אם חונס האלוה אוהב את צבי
האדם בזהבה הרוחנית קצה הנפש אוהבת את האלוה והאלוה
אוהב את עלונו ככזכר להלן לנווד ל"ו וי".

(¹⁰) דברי שפינוזה פה על השארת הנפש הם נעלים ונכסגזים
כדרכו. היולא וזהו הוא כי הוותרת קל הנפש שהיא ראי וזולק קל
הוותרת בלתי זוננית קל הגוף אינה נופלת תחת הזנן והיא נלחית
צחיק האלוה. וכפי הנראה נוולא שקכס שהנפש נלחית צצחית
הנחשבה כך הגוף נלחי צצחית התפשטות, כי שתייהן סוככות
באלוה והן נלחיות כוואו; אוגס שפינוזה לא ציאר צפירוש גם השארת
הגוף, ונאחר קגס להנפש לא יחס השארה נלחית אלא לדעיונה
ורעיונה האותי והקלס קל וזהו הדברים, וא"כ אך החלק הצבוני
והפילוסופי צהנפש הוא נלחי כקפירות הצ"ד צחיק האלוה, ע"כ
הנפש צהכרה וצדיעה היא חלק אלוה ונוועל, והנפש צוותרת היא
יליאת ידיעה האלוה ונכה אל הפעל, או התגלות האלהות ע"י נפש
האדם, וככה ונתאחדה נפש האדם עכ האלהות, התאחדות הנשענת
על שני סודות, האחד באשר הנפש היא חלק אלוה ונוועל, והשני
באשר האלוה ונתגלה ע"י הנפש, ועל סוד היחוד הזה צנה העג על
את כל שיטה הפילוסופי שלו, ועליו נקען גם הפילוסוף האשכנזי
קלייערנאוכער צהתלצות הדתית שלו — ונראה גם הלום איך שיטה
שפינוזה ונקכות ונתחיונה עם יקודי הדת והאנונה.

(¹¹) יוצן בזכות הלווא ל"ו להלן ע"ד גלוי שכינת האלהות
בנפש האדם.

(¹²) אל יענה הקורא 3737 שפינוזה צה ובהרצה וקומוות
אחרים על אודות כשרון הגוף והכנתו, ולא יחשוב שכוונתו על
כשרונות הגוף בתנועותיו הגשמייות והפשטיות לדג ולקפץ למשא
ולעצודה וכדוונה ונתנועות גופניות שאפילו הסכל יכול להתחכך
ולתרגל בהן, כי אם רלון שפינוזה ככ"ז לטינתו צסדר וקסור וולצי
ווקרי ושיג הסתפשטות עם קדר וולצי ווקרי ושיג הנוחצת, וכי
לדעתו כל וולאכת חרש וחוטצ צצניכים נפלאים ובהרשת ונשכיות
כוצעת וווקור הכסר הגוף בלצדו (עיין ח"ג לווד צ' צאור) וצלי
אשר תועידהו הכפש לכך, וא"כ כונתו בכשרונות הגוף להרצה
עניכים על עניכי חרש וחוטצ צדעת וצתצונה צולאכת ונעשה ידי אונן,
ודוק.

(¹³) כל צעלי דת ודעת וניעות עולם ועד הרנצנו"ן וקאנט
החלינו, כי צלי תקות השארת הכפש אין יסוד נכון לחוקי הווקר
בנפש האדם, ובנפול האמונה צהשארת הכפש נפול יפול גם הרגש
הווקרי בלב האדם. לכן דצר גדול דיצר שפינוזה פה לחזק יסודות
הווקר צלי ונשענת ונתמודדת לרוח איש ואיש, והוא האוור שכבר
גזרו אצותינו חכמי הוושנה הלא הונה האוורים : אל תהיו כעצדים
הוושנשים את הרצ על ונת לקבל פרק אלא היו כעצדים הוושנשים
את הרצ קלא על ונת לקבל פרק.

(¹⁴) כי ונעשים נוצים סכרס צלדס הייכו צעלום, כוונשוועשים
רעים ענטס צחיקס, והו כונת חז"ל צפרקי אצות : סכר ולוה וולוה

תם הספר.

