

שיעורים בספר אורות הקודש שעורי הרב דוד כהן ('הנזיר') זצ"ל בספר "אורות הקודש"

(חלק ח')

סיכום וערך: אהרן מונדשיין

לעילוי נשמת א"מ ר' מרדכי שמואל הכ"מ
שזכה לאור באור פני הראי"ה זצ"ל
ולהקשיב לקול מרן 'הנזיר' זצ"ל.
נלב"ע י"ט ניסן, ד' דחומ"פ, תש"ס

תוכן העניינים:

פרק ל – דעת כללית ובינה פרטית

- א. סמיכות הפרקים - יגיד עליו רעו
- ב. ההבחנה בין ה'דעת' לבין ה'בינה'
- ג. השיטות השונות בהגדרת המושגים
 1. בספרות החסידות
 2. בכתבי הפילוסופים העבריים
 3. במקורות הקבליים
 4. בהגות החדשה
- ד. ה'בינה' וה'דעת' כאנליזה וסינתזה
 1. הבינה המעוררת
 2. הבינה - פרטית, והדעת - כללית
 3. שיטת רמח"ל
 4. הרימוז - בתלמוד
 5. ההגיון החדש
- ה. מהניתוח של ה'בינה' אל הבניין של ה'דעת'.

פרק לא – תכונת הרכוז והפזור**פרק לב – התכונה הכללית והפרטית****פרק לא**

- א. מונחים מקבילים בזוג הפרקים
- ב. "מרחק" – הכלל העליון
- ג. התנועה הפנימית הפועלת
 1. בעת העתיקה
 2. בזמן החדש
- ד. הכח הפנימי הבורא והמאציל בכל בקבלה ובמחשבה החדשה

פרק לב

- א. המפגש בין הפרט והכלל
- ב. הדרך לאיחוד – שירת הרוממות
- ג. הכיסופים לעליון
 1. פרשנות המשל והסמל
 2. דרכי הפרד"ס והצורך במיזוגם
 - ד. "הן צדיק בארץ ישולם"
 - ה. איחוד הפרט והכלל – בקודש

פרק לג – צמצום המקצועות

- א. הכאב הכרוך בדעת ובהכרה
- ב. שאלת החיים והמוות
 1. הפרישות – בפילוסופיה העתיקה
 2. בחכמה הפנימית
 3. במחשבה היהודית לדורותיה
 - ג. שאלת התכלית
 1. בפילוסופיה היהודית
 2. דעת החולקים
 3. בפילוסופיה החדשה
 - ד. העלאת הפרטים וקישורם למקור החי

שיעור כה, ו' כסלו תשכ"ה

פרק ל

דעת כללית ובינה פרטית

בעל הנשמה הרחבה סובל יסורים גדולים מצמצומה של המחשבה בפרט מיוחד. אבל הוא צריך להתגבר ולסבול את היסורים הללו, באהבה, שהם הם המביאים אותו לאושר היותר גדול. הקלת היסורים באה מהבירור שיתברר לו, שהדעת הכללית היא הדורשת את הרחבתה הבלתי מפורטת מפני עליונותה, והבינה הפרטית היא כבר סופגת את כל הפרטים בבירור המדויק.

וכשגלי הדעת משתככים על הנפש, אז באמת צריכים לתן מקום להפשטה העליונה, שאינה מקבלת שום תואר. אבל היא חולפת, ומניחה את השפעתה הגדולה באוצר הבינה, ששם השפעה זו עצמה מגלה את חופשתה על ידי השמירה הדייקנית של פרטי הדברים, והגלמתם המוגבלת.

א. סמיכות הפרקים – יגיד עליו רעו

בפנקס כתב-היד של רבינו זצ"ל נכתב, בסמוך לפרק זה, פרק 'נשמת העולם הפועלת' הפותח במילים "הנשמה החפשית", פרק שנדפס ב'אורות הקדש' חלק ב' החיות העולמית', עמ' שסב (ראה: שמונה קבצים, כרך ב, עמ' לב, פיסקה נג ופיסקה נד). באותו פרק נמצאים מושגים מקבילים למושגים המופיעים בפרק שלפנינו, אשר יוסברו האחד על ידי השני.

"הנשמה המופשטת" (בפרק האחר) לעומת "ההפשטה העליונה" (לפנינו, פיסקה שלישית). ישנם מושגים מוחשיים וישנם מושגים אבסטרקטיים. האבסטרקציה העליונה – "ההפשטה העליונה", שהיא "הנשמה המופשטת".

"עד לא הוקמה הבריאה בתיאוריה" (בפרק האחר) – 'תואר'. גם בפרק שלנו מופיע המונח "תואר" (בפיסקה השלישית) בהוראת 'תיאור'.

"מקורו הרחב" (בפרק האחר) לעומת "הנשמה הרחבה" ולפנינו, בפיסקה הראשונה; 'הנשמה' זה הוא 'המקור'. הרחבתה - הבלתי מפורטת, 'הכלל העליון' שאינו סתם היקף של הפרטים, אלא יסוד ושורש הכל; מעיין עליון.

ב. ההבחנה בין ה'דעת' לבין ה'בינה'

"וכשגלי הדעת משתפכים על הנפש וכו'" (פיסקה שלישית) - גלי המקור. פשט הדברים הוא כפשוטו: אין להצטמצם רק בפרטים, אלא צריך לטפל בכללים. בעניין זה כותב הרב באגרות, חלק א, אגרת קמ"ו, עמ' קפז: "לא תוכל לעד התורה להיות מצומצמת רק בחקר הלכה המעשית לבדו. החלק הרוחני שבתורה, לכל רחבו, עמקו והיקפו, מוכרח גם הוא למצוא מקום בישיבה" וכו'. העיקר הוא לדעת את הכללים.

נראה מה היא 'בינה' ומה היא 'דעת'.

מהתקופה שבה הופיע 'ביקורת התבונה הטהורה' (לעמנואל קאנט) ואילך, עיקר הפילוסופיה היא תורת הדעת והבינה.

בתפילת שמונה עשרה, בברכת 'חונן הדעת', ישנן נוסחות "דעה בינה והשכל", או "חכמה בינה ודעת". רס"ג, בסידור שלו, מביא את הנוסח: "דעה וחכמה ובינה והשכל" (מקי"נ, ירושלים תש"א, עמ' יח); דומה לנוסח אשכנז, רק עם התוספת "חכמה". הרמב"ם ב'משנה תורה' בסוף ספר 'אהבה', בנוסח ברכות התפלה וסידורו, גורס גם כן כמו נוסחתו של רס"ג: "חננו מאתך דעה חכמה ובינה והשכל". בסידור של רב עמרם גאון הנוסח ממש כמו בנוסח אשכנז "דעה בינה והשכל" (ורשא 1865, דף ע"א; מהד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' כד). כך גם בסידור 'תפלה למשה' לרמ"ק, וכך בסידורים הספרדיים המקוריים עצמם, גם כן: "דעה בינה והשכל".

ג. השיטות השונות בהגדרת המושגים

1. בספרות החסידות

מה הוא בכלל הגדר של 'חכמה', 'בינה' ו'דעת'.

בספר התניא, לקוטי אמרים, פרק ג, מגדיר זאת כך: "[...] וכך בנפש האדם שנחלקת לשתים - שכל ומדות. השכל כולל 'חכמה בינה ודעת', והמדות הן אהבת ה', ופחדו, ויראתו, ולפארו וכו'. וחב"ד נקראו אמות ומקור למדות, כי המדות הן תולדות חב"ד. וביאור הענין, כי הנה השכל שבנפש המשכלת שהוא המשכיל כל דבר נקרא בשם 'חכמה' - כ"ח מ"ה. וכשמוציא כחו אל הפועל שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו

ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו נקרא 'בינה' [...] וה'דעת' הוא מלשון 'והאדם ידע את חוה', והוא לשון התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה, ואינו מסיח דעתו" וכו'.

אני לא אחראי לזה, אני רק אומר מה שהם אומרים...

2. בכתבי הפילוסופים העבריים

נראה כי באמת לא כולם מסכימים להגדרות אלו. הגדרות אלו המצויות בתניא פרק ג, נמצאות בעוד מספר מקומות בתניא, כגון ב'אגרת הקדש' פרק טו, ועוד.

בספר 'העקרים', מאמר א, פרק טז, "כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה' ומשלי ב, ו, אמר כי ה'חכמה' תבוא מאת האל יתברך, לפי ש'מפיו', רוצה לומר ברצונו, הדעת - שהן המושכלות הראשונות (- לא כמו שפירש בתניא); והתבונה - שהיא ידיעת הוצאת התולדה מההקדמות" וכו' (- זה לכולי עלמא). והחכמה - הכלל המיוסד על ההקדמות של הדעת והבינה.

עוד לפניו, בפירוש ספר יצירה להר"י ברצלוני, פרק ב, משנה א, על מה שכתוב: "הבן בחכמה וחכם בבינה", מסביר הר"י ברצלוני: "פי' שתערב ותכלול החכמה עם הבינה, והבינה עם החכמה; כלומר שתטרח ותלמוד חכמה ובינה ששתיהן צריכות זו לזו, שהחכמה בלא בינה אינה שלימה, וגם הבינה בלא חכמה אינה שלימה, ושתיהן צריכות זו לזו ומשלימות את האמת ואת הטוב, וכו'. והקדים 'חכמה' ל'בינה', שנא' 'הבן בחכמה' וכו', לפי שהחכמה ברוב המקומות קודמת לבינה [...] וכן מצינו בברייתו של עולם שהקדים חכמה לבינה, שנא' 'ה' בחכמה יסד ארץ' וכו', וכן בבצלאל כתיב 'ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה בדעת ובכל מלאכה', וכן אמ' שלמה 'אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא' וכו' (מהד' שז"ח הלבשרטאס, ברלין תרמ"ה, עמ' 146).

הרלב"ג, בפירושו על הפסוק 'שמע בני מוסר אביך, ואל תטוש תורת אמך' (משלי א, ח) מביא את הנאמר במדרש משלי, המסביר כי ה"אב" היא החכמה, וה"אם" היא הבינה. וכך אכן מתרגם התרגום יונתן את הפסוק: "כי אם לבינה תקרא" (משלי ב, ג), ובתרגום: "ואמא לביונותא תקרא". ומוסיף הרלב"ג ואומר, כי האם, ה'בינה', הוא השכל הפועל, אשר באמצעותו הגיעה הנבואה. והוא מוסיף: "המשילו אל הנקבה ביחס אל הש"י, כי הוא שיקבל הכח ממנו, והש"י הוא הפועל השלימות לו, כטעם אמרו 'בעטרה שעטרה לו אמו'. ולזאת הסיבה קראוהו ז"ל מטטרוון, שהוא 'אם' בלשון רומי". (ראה קוה"נ, עמ' רט"ז).

עיינו גם במסכת ברכות, פרק הרואה, דף נז ע"א, גם שם מופיע הקשר הזה (ושם: "הבא על אמו בחלום יצפה לבינה, שנאמר 'כי אם לבינה תקרא' וכו'; הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה, שנאמר "אמור לחכמה אחותי את").

3. במקורות הקבליים

לגדר הבינה ומהותה. הבינה היא דין צדק. מהות הבינה הוא הדין. שם הקודש של הבינה הוא 'אלוהים', או הוי"ה בניקוד אלוהים. זהו דין; שופט.

בספר הבהיר, פיסקה עד, על הפסוק 'צדק צדק תרדוף' (דב' טז, כ), נאמר: מאי 'צדק'? - מדת הדין של העולם". פיסקה זו מביא הרמב"ן בפרשת שופטים, בפירושו על אתר, בשם מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה: "ידרשו בו סוד; אמרו 'צדק' - זו מידת דינו של עולם, שנאמר 'צדק צדק תרדוף', וכתוב בתריה 'למען תחיה וירשת את הארץ' - אם תדין עצמך תחיה, אם לאו הוא ידין עליך ותקים בעל כרחך" וכו'. והרמב"ן מוסיף: "זה הוא האור הגדול הצפון לצדיקים לעתיד לבוא, והוא עוזו של הקב"ה". הקטע הזה מספר הבהיר מובא גם בפירושיהם של ר' בחיי והרקאנטי לאותו פסוק.

הבינה נקראת 'אם העולם', כי היא מולידה את התולדות. עיין זהר, ח"ג, דף רצ ע"ב באדרא זוטא: "אימא כללא דכולה, בה אתידע ובה אתרמיז שירותא וסיומא דכולא" וכו'. ולהלן, בדף רצ"א ע"א: "כי אם לבינה תקרא' ... בינה - אב, ואם ובן ... וכללא דאב ואם ובן איקרי בינה. וכד בעי לאכללא כלא, בהאי אתכליל. והאי אב ואם ובן אקרון חכמה בינה ודעת".

הבינה היא בוראה, מחדשת. "מי ברא אלה"? הבינה נקראת 'מי' והיא אשר "ברא אלה" - כך פותח ספר הזהר. (וראה קוה"נ, עמ' רטז).

הבינה נקראת גם 'נועם', "ונהר יוצא מעדן" - החכמה היוצאת מהבינה (עי' בפרדס לרמ"ק, ערכי הכנויים, ערך 'נועם'). זהו הנועם והמתיקות שמרגישים כשמחדשים בלימוד.

הגדר הראשון של ה'בינה' - דין צדק; הגדר השני - היא בוראה ומחדשת; הגדר השלישי - יש לה נועם וטעם (הקנה מכנה את הבינה בשם 'בית הטעם'); והגדר הרביעי - הבינה כוחה בשאלה.

זהו העניין בשאלת ארבע הקושיות בסדר פסה, שכן אי אפשר לפתוח תיכף ב'עבדים היינו'. כי הקושיות פותחות את השכל, את מ"ט שערי הבינה, וזהו ה'חירות' שבה יצאנו ממצרים, וכו'. (ראה קוה"נ, עמ' רנ"ג).

4. בהגות החדשה

לפני שיצא הספר 'בקורת התבונה הטהורה', שלטה במחשבה שיטת החושניות, הסנסואליות. הכל במוחש; כל הידיעות וכל המושגים. מחוץ למוחש - אין כלום. "מה שזה אחר זה, אומרים שזה מפני זה". כפירה במציאות הסיבה, אלא הכל הרגל.

ונגד זה יצא קאנט בספריו. אנחנו אומרים שכן קיים שכל. בכל משפט יש נושא ונשוא, חיוב או שלילה. אך הוא אומר שכל דבר לחוד. אנחנו שואלים: האם הדבר הוא כך? וזו היא הבינה; "כי אם לבינה תקרא". (קוה"נ, עמ' קטו).

ד. ה'בינה' וה'דעת' כאנליזה וסינתזה

1. הבינה המעוררת

המדה הראשונה מהמדות שהתורה נדרשת בהן, מדה שכל אחד יכול לדרוש מעצמו, היא מדת הקל וחומר. נוסח הקל וחומר הוא "אם", והשאלה השניה היא: "אינו דין?" ראה, למשל, בספרא פר' ב' "ומה אם בעל מום שלא נעבדה בו עבירה פסול למזבח, רובע ונרבע שנעבדה בו עבירה אינו דין שיאסר לגבי מזבח?"

"דין" זה הוא ה'בינה', כי השכל דן. בינה היא "אתרא דקיימא לשאלה"; או "שאלתא עילאה". שערי הבינה נפתחים על ידי השאלות. (ראה קוה"נ, עמ' צ).

2. הבינה – פרטית, הדעת – כללית

הבינה היא פרטית, כך נאמר בפרק שלפנינו (בפיסקה השניה). מקור מפורש לכך שהבינה היא פרטית – לא מצאתי. אבל זה מובן, כי הבינה – בינת דבר מתוך דבר – כל זה פרטים. (ראה קוה"נ, עמ' רכ"ו).

3. שיטת רמח"ל

כך בקל"ח, לרמח"ל, פתח קי"ב: "חכמה היא כלל ופרט. בינה היא התבוננות על החכמה, והיא פרטיות הדבר". רמח"ל הולך בזה לשיטתו. יש לו דרך הגיון מיוחדת, דרך ההבחנה. כל 'פתח' מחולק לחלקים, וכל חלק מחולק להבחנות. זו הדרך האנליטית – פירוק הכלל לפרטים. זו ה'בינה' שהיא מנתחת ומפרטת. וכן בהקדמתו לספר 'דרך ה'": "יתרון ידיעת הדברים על מתכונת חלקיהם כפי מחלקותם וסדרי יחסיהם, מידיעתם שלא בהבחנה – כיתרון ראיית הגן המהודר בערוגותיו ומיופה במסילותיו ובשורות מטעיו, מראיית חורש הקנים והיער הצומח בערבוב. כי אמנם ציור חלקים רבים אשר לא נודע קשרם ומדרגתם האמיתי בבניין הכל המורכב מהם אצל השכל המשתוקק לדעת, אינו אלא משא כבדה בלא חמדה, שייגע בו ויעמול ונלאה ועייף ואין נחת".

ובדומה – גם בהקדמתו לספרו 'דרך תבונות': "אין לך נמצא שלא יהיו בו בחינות רבות. כלל ההדרכה הוא קיבוץ כל הבחינות אשר לנמצאים". וראה גם בסופו של הספר, בפרק יא, בפירוט כ"ב כללי ההבחנות בנושאים. (קוה"נ, עמ' רפא – רפב).

4. הרימוז – בתלמוד

הגמרא בסנהדרין דף ז' ע"ב, על הפסוק 'דינו לבקר משפט' דורשת בשם ר' יאשיה, ואיתימא רב נחמן בר יצחק, וכי בבקר דנין וכל היום אין דנין? אלא אם ברור לך הדבר כבקר אמרהו ואם לאו אל תאמרהו. ר' חייא בר אבא א"ר יונתן מהכא, 'אמור לחכמה אחותי את' - אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמרהו, ואם לאו אל תאמרהו.

ה'דין' הוא הניתוח; הברור.

5. המחשבה המודרנית

דרך ההגיון החדש - היא גם כן הדרך האנליטית. אצל דקארט ב'הגיונות' שלו, יש פרק העוסק בקריטריון של האמת והשקר. שם הוא אומר שהמבחן הוא: אם הדבר ברור לך ומובחן - זהו אמת; ואם הדבר אינו ברור ואינו מובחן - הוא שקר. כי הכל מהאל העליון, ואם הוא נתן לי שכל לחשוב כך, אני בטוח שזו האמת, כי הוא לא ירמה אותי. (ראה קוה"נ, מילואים, עמ' שי"ט).

והדברים מכוונים לדברי הגמרא בסנהדרין "אם ברור לך הדבר" - 'ברור'; "אחותך שהיא אסורה לך" - מובדלת ומופרשת ממך - 'מובחן'.

זו, כאמור, גם שיטת הרמח"ל, ראה גם בספר ההגיון שלו, בפרק א, שם הוא כותב: "עיקר מלאכת השכל וידיעות הדברים היא ההבחנה".

ה. מהניתוח של ה'בינה' אל הבניין של ה'דעת'

לעומת ה'בינה' שהיא פרטית, הרי ש'דעת' היא כללית. 'דעת' אינה ספירה בפני עצמה ופרט לשיטתו של ר' שם טוב בספר האמונות, האומר ש'דעת' היא ספירת הכתר. ה'דעת' היא הפנימיות והחיות של כל הספירות, והיא המאחדת אותן (ועיין בשערי אורה לג'יקטילה). היא הכלל של הכל. ה'דעת' היא הדעת הכללית. (ראה קוה"נ, עמ' ריד - רטו).

"ודעת לנפשך ינעם". בהתחלה פונים לניתוח, לפרטים, ומזה באים לדעת הכלל. ואז באמת יש נועם.

שעור כו, י"ג כסלו תשכ"ה

פרק לא

תכונת הרכוז והפזור

א' כל האנשים שוים בדרכים של השלמתם הרוחנית. יש אדם שתמצית לשדו הרוחני יוכל להיות מבוצר במקום אחד, וכל מה שיתרכזו יותר מחשבותיו, לימודיו, עיוניו, ורגשותיו, ימצא את עצמו יותר בנוי ומשוכלל, ועיטור המדות והתכונות, ובהירות הדעה בהארת נשמתו יופיעו עליו בהדרגה.

ויש אדם שרכושו הרוחני מפוזר, על כל ראש דרך, ומוכרח הוא לפזר את מדעו ואת רגשותיו, וממרחק יביא לחמו. והריכוז והפיזור הזה יש בהם מדרגות על גבי מדרגות, ריכוז לפנים מריכוז ופיזור חוץ מפיזור.

ויש אדם ששולטים בו שני הכחות, מוכרח הוא לתכונה ריכוזית, וגם לתכונה פיזורית, ובעת אשר תכונת הריכוז שולטת עליו לא יוכל לסבול שום תוכן של פיזור, ועת אשר רוח הפיזור מתגלה עליו לא יוכל לסבול שום ריכוז.

והדבר נהוג גם כן בעמים שלמים ובסוד הנהגת עולמים, בהופעת ההסטוריות העממיות, ובתקופות הגדולות של העולמות, יצירתם, היותם, בנינם, הירוסם, חידושם והתעלותם.

פרק לב

התכונה הכללית והפרטית

ההופעה הפנימית, הבאה לאדם, לחוש על ידה את הנשגב, היא מנגדת בטבעה להבנה הפרטית, באיכות ובכמות של החזיונות. ושני הכחות יחד דוקא משלימים הם את התכונה העולמית, את הרוחניות האנושית, ואת המהותיות הרוחנית של העולם כולו, בסקירתו היותר עליונה ומקיפה.

ההכרה האלהית בעומק ובהירות תוכנה וההבחנה המדעית, בנייתוח הכרת היש הפרטי והכללי וסעיפיו, הן סותרות זו את זו סתירה סוביקטיבית, כשם שהן מאוחדות זו עם זו אחדות אוביקטיבית.

המוכשרים להכרת הטבע, המחטטים בפרטיו, ע"פ רוב הם בעומק טבעם חסרים אותו הגעגוע האלהי, בתור דרישה עמוקה מקורית, וק"ו שמחוסרים הם עומק העלאת המחשבה ברום התביון העולמי, בדרך פתרונו האלהי. והאלהיים שוטפים הם הגיונותיהם, ומחשבותיהם עפות הן בגבהי מרומים, ואין להם אותו הכח ואתו הצמאון לחקור בעומק החזיונות המציאותיים, כאותו הצמאון הטפוסטי של אבירי חכמי הטבע.

וכיוצא בו בכל ענפים חשובים. הבקורת, וחוש האמונה וההערצה של אנשי קודש, נושאי המסורות הגדולות, שבהן אוצרות חיי עולם גנוזים, חלוקים המה זה מזה בעומק הבדלה פסיכית. הפשט והדרוש, מתפלגים הם על פי הנושאים העקריים שלהם, מחזיקיהם ותובעיהם.

אמנם בכל ההבדלה הזאת התוכן המאחד האוביקטיבי מכה את גליו, ובתוך כל סיעה יש הכרה ונטיה לרכוש של חברתה. ומיוחדים גאוני גאונים שמתרוממים על ההבדל הסוביקטיבי.

בצבור, התכונה המבדילה את הפרטים, המחטבת את האינדיבידואליות, והמאחדת ומשוה את הכל באיכות צבוריותה, אלה שני כחות, איתנים, וסותרים, מכים הם את כח קויהם זה על זה, גליים אורותיהם בוטשים זה בזה. במקום שהגדולה היצירתית יוצאה עד כדי התמזגות עצמית של התוכנים הסותרים מצד צמצומי הכלים הסוביקטיביים, שמה מתגלה אור הברכה העליונה.

נפלא הוא כחן של ישראל באיחוד זה של ההתפרדות האינדיבידואלית עם החטיבות האחדותית, כמו שהוא מצוין בעומק האמונה של גוי צדיק שומר אמונים עם תכונת ההכרה החודרת של עם חכם ונבון, בקרת מחוורה על כל אישיות גם היותר גדולה, והערצה עמוקה לכל חכמי קודש המתהלכים עם ד', הבחנת

הבריאה במהותיותה ופרטיה, עם סגולת ההתנשאות למרומי מקורה. משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו, קראים אל ד' והוא יענם, בעמוד ענן ידבר אליהם. שמרו עדתיו וחק נתן למו. אל נשא היית להם ונקם על עלילותם, רוממו ד' אלהינו והשתחוו להר קדשו כי קדוש ד' אלהינו.

פרק לא

א. מונחים מקבילים בזוג הפרקים

המושגים "רכוז" ו"פזור" הבאים בכותרת הפרק שלנו, הם מושגים מקבילים ל"כלליות" ול"פרטיות" המופיעים בכותרת הפרק הבא. ה"רכוז" - רכוז הפרט, להצטמצם אך ורק בפרט. ו"פזור" - הכלליות.

בפיסקה הראשונה נאמר: "אין כל האנשים שוים בדרכים של השלמתם הרוחנית. יש אדם שתמצית לשדו הרוחני יוכל להיות מבוצר במקום אחד" וכו'; ובפיסקה השניה: "יש אדם שרכושו הרוחני מפוזר [...] ומוכרח הוא לפזר את מדעו" וכו'. כלומר, ישנן שתי דרכים של השלמה רוחנית, אך הן אינן שוות. "יש אדם שתמצית לשדו הרוחני" וכו'. "לשד" - ראה לעיל, בפרק כט בפיסקה השלישית: "העומק הלשדי שיש בתמציתם של הפרטים" וכו'. ה'לשד' הוא הכלל, הוא המעיין העליון אשר ממנו נובעים הלחלוחית והלשד בפרטים.

"מבוצר במקום אחד". עיין לעיל בפרק כא, פיסקה שלישית: "הביצור במקום הפיזור, הצמצום במקום ההתרחבות". ה'ביצור' הוא הצמצום, צמצום הפרטים. וה'התרחבות' היא פיזור הכללים.

ב. "מרחק" - הכלל העליון

בפיסקה השניה: "יש אדם שרכושו הרוחני מפוזר [...] ומוכרח הוא לפזר את מדעו ואת רגשותיו, וממרחק יביא לחמו". המליצה האחרונה שאולה מהכתוב במשלי ל"א, יד, "ממרחק תביא לחמה", ורש"י במקום מפרש את הכתוב - על דרך המשל - שכוונתו על דברי תורה: "מביאה היא ללומדים ברכה ומזון". בדרך זו מבאר את הפסוק גם הירושלמי במסכת ר"ה, פרק ג הלכה ה: "תני בשם ר' נחמיה, היתה כאניות סוחר, ממרחק תביא לחמה" - דברי תורה עניים במקומן, ועשירים במקום אחר".

את הפסוק הזה - 'ממרחק תביא לחמה', היה ניתן לפרש שכוונתו על הפרטים. אך הזהר, בחלק ג דף כ ע"ב, מפרש אותו דווקא על הכללים, וזו לשונו: "... וכתוב

'ממרחק תביא לחמה', ומאן היא - עמיקא דנחלא, אתר דההוא נהר נגיד ונפיק" וכו'. הנהר הוא ה'בינה', והחכמה והבינה הם ה'תרין רעין דלא מתפרשין'; והם הכללים העליונים.

כך כותב הזוהר גם להלן, בדף ס ע"א: "'ממרחק' - ודאי, מרישא דמוחא ומעילא דרישא". זהו אינו סתם פיזור, ללא איחוד. אלא כשהולכים 'למרחק' מגיעים למוח, לפנימיות הפרטים, שזהו הכלל העליון. זהו 'לשד הפרט' אשר מובא ממרחק, ששם הכלל העליון. (ראה קוה"נ, עמ' רמ"ו).

ג. התנועה הפנימית הפועלת

בקטע האחרון: "והדבר נוהג ג"כ בעמים שלמים ובסוד הנהגת עולמים. בהופעות ההסטוריות העולמיות" וכו'.

'הכלל העליון', שהוא כביכול עומד 'ממרחק', הוא קרוב, קרוב. "קרוב ה' לכל קוראיו". הכלל העליון זו ההכרה האלוהית. הכרת "ממלא כל עלמין, וסובב כל עלמין, לית אתר פנוי מניה". הכל פרטים, פרטים. אך עצמותם ולשדם - ה'זאתה מחיה את כולם". זהו "סוד הנהגת עולמים".

1. בעת העתיקה

גם הפילוסופיה הכללית הכירה תנועות מדיניות וחברתיות. בתקופה העתיקה, הפיתגוריים יסדו להם מדינה על פי כלליהם, ומשנתם הפילוסופית. גם הניאפלטוניים בקשו לייסד להם מדינה בהתאם לשיטתם, ואף קבלו לכך רשות מהקיסר, אלא שלבסוף הוא חזר בו. המטפיזיקה פועלת ומניעה את העניינים המדיניים והרוחניים.

2. בזמן החדש

בתקופה החדשה, הסוציאליסטים, אשר מייסד שיטתם פרדיננד לסאל, חיבר ספר בשם 'הפילוסופיה של הרקליטס האפל' (H. des dunklen).

כל תורה חדשה, זרם חדש, נקרא בשם 'תנועה'; תנועה, תנועה ... אצל הגל עומדת בראש שיטתו - התנועה. בעל שיטת 'היסוד הוא התנועה' הוא הרקליט. הפתגם שלו: הכל זורם, הכל נע PANTA RHEL, שיטה זו מובאת גם על ידי רס"ג, בין יתר השיטות, בהקדמה לספרו 'אמונות ודעות'.

תיאוריה זו היא הראשית המטפיזית של כל התנועות ההסטוריות העולמיות האחרונות: מהפכות, תורות חדשות, וכדומה. (ראה קוה"נ, עמ' כז - כח).

ד. הכח הפנימי הבורא והמאציל בכל

בספרות הקבלה ובמחשבה החדשה

כך גם בקבלה. בתחילה היה הכל נח. אח"כ הוזקקו לשכל הפועל שיניע את הגלגלים. והשכל הפועל מונע על ידי הסיבה הראשונה, 'עילת כל העילות'.

הפילוסופיה החדשה טוענת שיש תנועה טבעית, וממנה התפתחות והשתלשלות. וראה בספר 'אליס' ליש"ר מקנדיאה שכתב כי "הצורות הם הוללות, והעיקר היא התנועה הטבעית" (זאת כנגד אריסטו ותלמידו גליליאוס). והוא מאחד זאת עם הקבלה.

הקבלה של האריז"ל, הקבלה הפרצופית. לאר"י היו שני תלמידים ממשיכי דרכו, ר' חיים ויטל - בארץ ישראל, ור' ישראל סרוג - בחו"ל. על ר' ישראל סרוג כתב ר' יהודה אריה דמודינא, כי מה שהיה אומר מתורת האר"י, היה מסביר על פי הפילוסופיה. אצל ריב"ס עומד בראש שיטתו עניין שאינו נמצא אצל רח"ו, וזהו עניין 'שעשועי המלך'. התנענעותו, וממנה נוצר הצמצום, וכו'. זה מופיע בספר 'נובלות חכמה' - קבלת ריב"ס, ובראשה עניין הנענוע מעצמו לעצמו בעצמו. העניין בא גם בספר 'עמק המלך', בשער הראשון.

זו התנועה הרוחנית העליונה, שהיא הבוראת והמאצילה. המרחק העליון, והראשית האלוהית. זה הוא הפועל והמאציל, ועושה הכל, מה שיש בטבע, בחברה ובמדיניות.

פרק לב

פה כבר מדובר ממש על כלליות ופרטיות: "התכונה הכללית והפרטית".

א. המפגש בין הפרט והכלל

הקטע הראשון פותח: "ההופעה הפנימית הבאה לאדם לחוש על ידה את הנשגב, היא מנגדת בטבעה להבנה הפרטית, באיכות ובכמות של החזיונות" וכו'.

"הנשגב" - זהו הכלל, הכלל העליון, שכל ההתחלות הן ממנו. וכמו שכותב הרב בפרק 'האחדות הכוללת': "כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת".

יש 'אחד', ויש 'מאוחד'. 'מאוחד' הוא דבר שקיימת בו התפשטות, אך בכל זאת הדברים מאורגנים, אברים מחוברים. אולם 'אחד' זה יותר ממאוחד. "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". הוא ה'אחד'. זה לא תואר, אלא האחד זה הוא. אע"פ שישנה התפשטות, בכ"ז "הוא מקומו של עולם" וכו'.

ב. הדרך לאיחוד – שירת הרוממות

איך מגיעים להבנה של העניין?

צריך להתרומם ברוח. "ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה [...] רוח דעת ויראת ה'" (ישעיה יא, ב). ההופעה הפנימית; לחוש את הנשגב. זו שירה. גם התורה היא שירה: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" (דב' לא, יט). בכדי להבין שירה - צריך להתרומם; להגיע לרוח. אחרת אי-אפשר להבין את העניינים הנשגבים.

מבחוץ נראה שההבחנה הפרטית סותרת להבחנה הכללית. אך בעצם מהותן הן מאוחדות.

ג. הכיסופים לעליון

יסוד נוסף של הפרק הוא הגעגוע האלוהי. עניין האהבה. הדרישה האלוהית. "המוכשרים להכרת הטבע, המחטטים בפרטיו, ע"פ רוב הם בעומק טבעם חסרים אותו הגעגוע האלוהי בתור דרישה עמוקה מקורית" וכו' (בקטע השלישי).

1. פרשנות המשל והסמל

הפילוסוף היהודי-יווני הראשון, פילון האלכסנדרוני, כתב את ספריו על התורה בדרך של פירוש אליגורי. למשל, 'ארבע הנהרות' שבפרשת בראשית, אצלו הם ארבע המעלות הטובות: חכמה, גבורה, צדק והסתפקות במועט, שהם יסודות המוסר הסטואי.

יש שאמרו שהתורה היא רק אליגורית וסימבולית; ויש שטענו שהתורה מתפרשת גם בדרך ריאליט וגם בדרך אליגורית. (ראה קוה"נ, עמ' יח - יט).

2. דרכי הפרד"ס והצורך במיזוגם

אצלינו נדרשת התורה על פי פרד"ס, פשט, רמז, דרש וסוד. וכך כותב בזהר בהעלותך, דף קנב ע"א: "ר"ש אמר, ווי לה הוא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי [...] אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורזין עילאין [...] טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בהוא לבושא דאיהו סיפור דאורייתא ולא ידעי יתיר, ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא. אינון דידעי יתיר לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא, דאיהו תחות ההוא לבושא. חכימין, עבדי דמלכא עילעא, אינון דקימו בטורא דסיני, לא מסתכלן אלא בנשמתא, דאיהו עיקרא דכלא אורייתא ממש. ולזמנא דאתי זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא". הרי שלתורה יש לבוש, גוף, נשמתא ונשמתא דנשמתא.

פיסקה זו מ'המדרש הנעלם', מובא ב'עקדת יצחק' בראשית, בראש שער ז, בעניין גן העדן, ובמקומות נוספים. הדבר מובא גם אצל המהר"ל, בפרק יג בספרו 'תפארת ישראל'; ב'אור נערב' של רמ"ק פרק ב; וכן בראש ספר 'עמק המלך', ובעוד ספרים רבים.

המונח 'פרד"ס' מופיע לראשונה בתקוני זהר חדש, במהד' מרגליות דף קב, עמודה ד, בלשון הבאה: "שכינתא אתקריאת פרדס דאורייתא, על שם דאיהי כלילא מפשט, ראיה, סוד, דאורייתא. דא הוא סימן פרדס". והדבר מובא שם במקומות נוספים. (ראה קוה"נ, עמ' כ).

הפשט זה הדרך הפרטית. הרמז זה הרוחניות, האלוהות העליונה - הכלליות. והדרך היא לאחד את שניהם, ולדעת שזה על זה וזה על זה.

פסק ההלכה הוא אמנם תמיד כמו הפשט, לפי הנגלה. אך במקום שאין מחלוקת מצד הנגלה על הנסתר - ההלכה כמו הנסתר.

ד. "הן צדיק בארץ ישולם"

הרב מסיים את הפרק בפסוקים: "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו [...]. אל נושא היית להם ונוקם על עלילותם" (תהי' צט, ו - ח).

משה ואהרן הם הגדולים של עם ישראל, אך אע"פ כן - "נוקם על עלילותם". הם אינם אישים ללא חטא. להבדיל מאמונתם ב'אותו האיש'. כך כתב גם במדרש במדבר רבה, על הפסוק: "איש כי תשטה אשתו" - בני ישראל שעשו את העגל; "ושכב איש אותה" - זה אהרן שעשה את העגל. בדרך דומה אומר גם רש"י על שמואל הנביא שלא חינך את בניו בדרך הראויה, ולכן מת צעיר.

ה. איחוד הפרט והכלל - בקודש

והפסוק החותם את הפרק: "רוממו ה' אלהינו והשתחוו להר קדשו, כי קדוש ה' אלהינו" (שם, פס' טו). "רוממו ה' אלהינו" כי מקור הכל - הקודש. השתחוו למרומי הקודש.

הפרטיות והכלליות הן שתי דרכים שונות; אך הנשגב מאחד אותן.

שעור כז, כ כסלו, תשכ"ה

פרק לג

צמצום המקצועות

בכל חכמה שהאדם עוסק ימצא קוצר רוח יחד עם עונג. העונג יבא לו מהרחבת ידיעותיו, מהתפשטות אור החיים הרוחניים שנשמתו, וקוצר הרוח יבא לו מהצמצום, שכל חכמה מצמצמת עצמה באופקיה המיוחדים לה.

ביחוד יסבול בעל הנשמה העשירה, רבת השירה והתפארת, מהצמצום של החכמות, העסוקות בנושאים חיצוניים ומקריים. ביותר יגדל הכאב בעת אשר בעלי מקצועות, שלא טעמו כלל את טעם המכאוב של תוספות הדעת, והם שבעים ושמיחים בחלקם, גדולים וגבוהים בעיני עצמם, מרוב שלמות שאין עמו חסרון בעיניהם, והם מושיטים לנו גרגרים יבשים של דברים כאלה, שבאמת הנם ביסודם מלאים רענונות, וחזות הכל, מושיטים לנו, למשל, הרצאות היסטוריות על פי מעשים ועובדות חיצוניות, וקורעים הם בחזקת היד את המקצוע, שהם מסוגלים לו, מכל הארג הגדול של ההויה הגדולה בהדר גאונה.

מוכרחים אנו להתגבר על שוממות רוחנו, וללמוד מהמחפשים הללו את אשר יעלו במצודתם. אבל מוכרחים אנו אחר כך לחדש את פני הדברים במקוריותם, החיה והכוללת.

בין אם אנו חפצים בשכלול הרוח של הכלל, בין אם אנו חפצים רק בשלמות עצמנו, סוף כל סוף לא נוכל לשאת בקרות רוח את עניות הדעת ואת חסרון החיים ודלדול התפארת הרוחני, שבעלי המקצועות מביאים עלינו ברב עשרם, ובהמון ידיעותיהם וחריצות הבקרת שלהם, הערוכה ברוח המוגבל במקצועיותו.

עיקר הרעיון הוא, שקיים קוצר רוח מריבוי הדעת למול הדלדול שבמקצועות.

א. הכאב הכרוך בדעת ובהכרה

בקטע השלישי נאמר: "ביותר יגדל הכאב בעת אשר בעלי מקצועות, שלא טעמו כלל את טעם המכאוב של תוספות הדעת, והם שבעים ושמיחים בחלקם" וכו'.

הבטווי לקוח מתוך פסוק בקהלת א, יח: "כי ברב חכמה רב כעס, ויוסיף דעת יוסיף מכאוב". ומפרש שם האבן-עזרא: "המשכיל המכיר דברי העולם ברוב חכמתו תמיד יהיה לו כעס ומכאוב; ולא ישמח בבנים - בעבור דעתו שאחריתם למות בחייו או אחריו; ולא בעושר - כעוף יעופף, וגם לא יועיל ויושיע ביום האד. ויום המות נתון בין שתי עיניו". בדרך דומה כותב גם הספורנו, שמי שמוסיף דעת ומכיר שיש מסדר מכוון לתכלית, יוסיף מכאוב על הסדר ההווה במציאות.

ב. שאלת החיים והמוות

ישנן הרבה שאלות יסודיות המכאיבות ומטרידות. למשל - בעיית התארים האלוהיים; או: כיצד משמש הנסתר כבסיס לנגלה, וכנהנה שאלות רבות. אך ישנן שתי בעיות עיקריות: א' בעיית החיים והמוות, ב' מה היא תכלית העולם.

בשאלה הראשונה עסק כל חכם. כל מי שרק חושב - אינו יכול להתעלם ולהמנע מלעסוק בבעיה זו. למשל, ר' ידעיה הפניני, בספרו 'בחינת עולם' פרק ג, כותב: "אבינה באנוש, אבחנה יצירתו, לא מצאתי בו חסרון רק את המוות הזה".

1. הפרישות - בפילוסופיה העתיקה

היו פילוסופים שאכן מאסו בחיי הגוף. למשל מהראשונים, הפיתגוריים. אפלטון מביא בכמה מספריו, כמו ב'פידון', כי "הגוף - קבר" (SOMA SEMA). החכם שואף תמיד לצאת מן הגוף. סוקרטס, לפני שהוא שותה את כוס הרעל, אומר כי החכם יבחר ללכת אחריו כי הוא שואף כל הזמן לצאת מהגוף, כי הוא מונע מלהגיע לשכל העליון. וכל אוהב חכמה יבחר מוות מחיים.

כך גם אצל הפילוסופים שלנו. פילון, בספרו 'אלגוריות', מפרש את הפסוק: "אשר יצא ממעיך הוא ירשך" (ברא' טו, ד) - מי שיוצא ממעי, מהגופניות של עצמו, הוא זה שיירש את דבר אלוהים. כך הוא מפרש גם את דברי ה' לאברהם: "ויוצא אותו החוצה, ויאמר הבט נא השמימה" (שם, ה) - הורה על יציאה מחוץ לגופו, וציווהו שהכיוון שלו יהיה תמיד רק השמימה; לרוחניות. בדומה לכך הוא מבאר את הפסוק "ויהי ער [...] רע בעיני ה'" (שם, לח, ז) - 'ער' פירושו 'עור', עור הבשר, הגופניות, הוא רע בעיני ה'.

2. בחכמה הפנימית

גם בספר הזהר ישנם דברים דומים. במדרש הנעלם הוא דן רבות בניגודים הקיימים בין הגוף לבין הנפש. למשל, בזהר חלק א, דף צח ע"א, הוא כותב שנשמת הצדיק מתאוה תמיד מתי היא תצא מהעולם הזה: "... וכיון שהנשמה רואה כך, יוצאת מן הגוף עד פתח בית הבליעה ועומדת שם עד שמתודה כל מה שעשה הגוף

עמה בעולם הזה. ואז נשמת הצדיק היא שמחה במעשה ושמחה על פקדונה. דתאנא א"ר יצחק, נשמתו של צדיק מתאוה אימתי תצא מן העולם הזה שהוא הבל, כדי להתענג בעולם הבא". וכן אומר הזהר עוד בכמה מקומות.

2. במחשבה היהודית לדורותיה

ראשון הפילוסופים העבריים-הערביים, רס"ג, כותב בספרו 'אמונות ודעות', מאמר עשירי 'הנהגת האדם', בשער הפרישות: "יש אנשים שנראה להם כי מה שראוי שישתמש בו האדם היא הפרישות בעולם הזה, והתיור בהרים, ולבכות ולהתאבל ולספוד על העולם הזה, ואמרו חייבנו את זאת מפני שהוא עולם כליון, מתהפך באנשיו, ואינו יציב לשום אדם [...] והתבוננתי במה שאמרו, ומצאתי רובו אמת, אלא שהם הגזימו בהזנחת הישוב, כי הם הזניחו מה שאי אפשר בלעדיו מן המזון והלבוש והמדור, וכו'. אבל הטוב לאדם מידת הפרישות בעולם הזה - שישתמש בה במקומה" וכו' (מהד' הר"י קאפח, עמ' רצג - רצה).

וב'חובת הלבבות', שער ט - שער הפרישות, כותב ר' בחיי בגדר הפרישות, כי אחד אמר שהפרישות היא מאוס בעולם. ובהמשך הוא מפרט: מניעת הנפש מכל מנוחה ותענוג גופני; וכל מה שנוסף העולם יישוב - נוסף השכל חורבן.

לעומתו כותב הרמב"ם ב'שמונה פרקים', פרק רביעי, שלא להמשך אחר הפרישות, אלא ללכת תמיד רק בדרך האמצעית: "המעשים הטובים - הם המעשים השווים, הממוצעים בין שתי קצוות ששתייהן רע: האחת מהן - תוספת, והשנית - חסרון" וכו'. והוא מסכם: "הנה התבאר לך מכל מה שזכרנוהו בזה הפרק: שצריך לכוון אל הפעולות הממוצעות, ושלא יצא מהן אל קצה מן הקצוות אלא על צד הרפואות, ולעמוד כנגדו בהיפך". הרי שהפרישות מותרת רק בתור 'תשובת המשקל', עד שטבע האדם יתפוך לנהוג ב'שביל הזהב'. וכך כותב הרמב"ם גם בהלכות דעות, פרק א הל' ג - ד: "שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה - אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו [...] הדרך הישרה היא מדה בינונית [...] והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שווה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו".

בדרך דומה הולך גם ר' יהודה הלוי, הכותב בספר 'הכוזרי', מאמר שני אות נ': "אמר החבר, ותורת משה לא העבידה אותנו בפרישות, אך בדרך השווה, ולתת לכל כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק, מבלי ריבוי בכוח אחד, קיצור בכח אחר [...] וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה. ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלוהים משמתך בימי השבתות והמועדים כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם" וכו' (וראה שם, בביאור הנזיר, עמ' רכב - רכה).

הרמח"ל, ב'מסילת ישרים', בפרק יג - 'בביאור מידת הפרישות', גם הוא הולך בדרך זו, והוא כותב: כי "ואם תאמר, מנין לנו להיות מוסיפים והולכים באיסורים, והרי חכמינו ז"ל אמרו 'לא דרך מה שאסרה תורה, שאתה בא לאסור עליך דברים אחרים? וכו'. התשובה היא, כי הפרישות ודאי צריך ומוכרח והזהירו עליו חז"ל הוא מה שנאמר 'קדושים תהיו' - פרושים תהיו [...] אך הענין הוא כי ודאי חילוקים רבים ועיקרים יש בדבר. יש פרישות שנצטוינו בו, ויש פרישות שהוזהרנו עליו לבלתי הכשל בו. והוא מה שאמר שלמה המלך ע"ה 'אל תהי צדיק הרבה' וכו', עיי"ש.

לרב זצ"ל יש לזה סדר מיוחד: "סדר הפרישות", במוסר הקדש, שער שני: דרך הקדש, סדר שלישי, עמ' רסז ואילך. בראשו הפרק "הפרישות והדרך הממוצע" הפותח: "אמת הדבר, שהדרך הממוצע הוא דרך החיים המאושרים הראויים לכל אדם, וזאת היא עצת ה' ברוח התורה" וכו'. ולהלן: "המסוגלים לחסידות, לקדושה, להשגת רזי תורה, לא יוכלו לדמות את עצמם לרוב בני אדם. דרכי חייהם צריכים להיות בדרך יותר עליון, מחשבותיהם מוכרחות להיות נטויות למעלה, מובדלות מעסקי חול ופונות תמיד אל הקודש" וכו', עיי"ש. המטרה - התעלות החול אל הקודש. זו שאלה מכאיבה; "ויסיף דעת יוסיף מכאוב".

ג. שאלת התכלית

השאלה היסודית השניה - בעיית 'תכלית העולם'. לאן הכל הולך.

1. בפילוסופיה היהודית

רס"ג בספרו 'אמונות ודעות' מתייחס לבעיה זו בכמה מקומות. למשל, בסוף מאמר ראשון, לאחר שהוא מביא את השיטות העוסקות "בעיון במעשה בראשית", ומעמיד את השיטה שלו לפיה הדברים מחודשים מן האין, למול יתר שתיים עשרה השיטות של "מי שחולק עלינו באמונה הזו", הוא מעמיד את השאלה: "ואולי יחשוב לאיזו עילה ברא הבורא אלה הנמצאות? ובזה שלש תשובות: הראשונה שנאמר - בראם לא לעילה, ולא יהיה עם זה לבטלה. כי האדם יהיה פועל לבטלה כשהוא פועל ללא עילה מפני שהוא מניח תועלתו, וזה מרומם מהבורא; והשנית, שרצה בזה להראות החכמה ולגלותה, וכמו שאמר: 'להודיע לבני אדם גבורותיו; והשלישית רצה בזה תועלת הברואים במה שמנהיגים בו ויעבדוהו, וכאשר אמר: 'אני ה"א מלמדך להועיל, מדריךך בדרך תלך"' (הש' מהד' הר"י קאפח, עמ' עה). במאמרים הבאים, מאמר ג, ד, ו, ט ו-י, כותב רס"ג בפירוש שתכלית בריאת העולם היא בשביל האדם. זו השיטה האנטרופוצנטרית.

הרמב"ם ב'מורה נבוכים', חלק שלישי פרק יג, כותב: "רבות נבוכו מחשבות השלמים בחקירת תכלית המציאות הזו, מה היא. [...] ואחר הקדמה זו דע שאין

מקום לבקשת תכלית לכלל המציאות, לא לפי השקפתנו שאנו סוברים שהעולם מחודש, ולא לפי השקפת אריסטו בקדמות" וכו'. והוא חותם: "כך ראוי להיות בדעה, כי האדם אם ידע את עצמו ואינו טועה בו, והבין כל נמצא כפי שהוא - ימצא מרגוע, ולא יתבלבלו מחשבותיו בחיפוש תכלית למה שאין לו אותה התכלית, או בחיפוש תכלית למה שאין לו תכלית, אלא מציאותו הקשורה ברצון האלוהי; ואם תרצה אמור בחכמה האלוהית" (מהד' הר"י קאפח, עמ' רחצ - שב).

2. דעת החולקים

המקובלים יצאו כנגד שיטתו זו של הרמב"ם. ביחוד כתב נגדו ר' מאיר אבן גבאי, בספרו 'עבודת הקדש'.

שיטתו של ר' חסדאי קרשקש, בספר 'אור ה', מאמר שני כלל ששי, היא כי "בקשת התכלית לכלל המציאות ראוי ומחויב. התכלית האחרון הוא טוב ושלמות. תכלית התורה - 'ואהבת', וכן תכלית העולם".

3. בפילוסופיה החדשה

דעת הפילוסופים האחרונים. האמסטרדמי (= שפינוזה; ראה קוה"נ, עמ' קטז) מביא את שיטת הרמב"ם, וגם הוא סבור שאין תכלית.

לייבניץ אומר שבעולם ישנה הרמוניה מכוונת, והעולם שואף לשלמות. ממילא מתחייב שיש מי שמכוון אותו לקראתה. והתכלית האחרונה היא שתהיה שלמות בעולם, ושתהיה שלמות גם באדם - כחלק מן העולם. זהו עיקר ה'קונטינואום' שלו, התפתחות רצופה אין סופית. כי מלכות הטבע ומלכות החסד מכוונים, וכמו שזה הולך כך הולך חברו, "כשני אורולוגין" (ראה קוה"נ, עמ' שו). כך הוא כותב בספרו 'מעשה בראשית', וזה עיקר שיטתו - קישור הפיסיקה והמטפיזיקה. שאלת הטוב והרע; החיים והמוות; ושאלת תכלית העולם - מקושרות ואחוזות זו בזו, והן כשאלה יסודית אחת.

ד. העלאת הפרטים וקישורם למקור החי

בקטע הרביעי: "מוכרחים אנו להתגבר על שוממות רוחנו, וללמוד מהמחפשים הללו את אשר יעלו במצודתם, אבל מוכרחים אנו אחר כך לחדש את פני הדברים במקוריותם, החיה והכוללת".

אנחנו צריכים לקחת את הפרטים, את "הגרגרים היבשים" (קטע ג), ומהם להגיע אח"כ אל הכללים, אל המקור החי.

מוכרח להיות מקצוע מיוחד להשתלם בו בפרטות. אך העיקר - לחפש פתרון לשאלות המכאיבות.

יש לאחד את הטבע עם מה שאחר-הטבע; ובתוך הטבע מוצאים את יסודות מה שאחר-הטבע.