

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה

כדי לעמוד על מלוא משמעות השינוי שחל בין רס"ג להוגי הדעות היהודים שבאו אחריו, יש לדון במשנתו של הוגה דעות יהודי שהשפעתו היתה רבה, אף כי ספק אם אפשר לתאר אותו כפילוסוף כמובן המקצועי של המושג הזה – ר' בחיי אבן פקודה, בעל הספר "חובות הלבבות".

הספר הזה מתאר בעיקרו את דרכו של האדם מראשית חינוכו עד הגיעו למדרגה העליונה של עבודת האל. רק שני שערי הראשונים עוסקים בסוגיות הנכנסות לגדר הפילוסופיה ממש. אולם הוא מתעד את השינוי באופן ההתעניינות בפילוסופיה. שכן מצד אחד, הוא נסמך בפירוש על ספר "האמונות והדעות" לרס"ג, ממליץ עליו כעל ספר יסוד ומניח את פתרונותיו כנקודת מוצא לדיון, ומצד אחר, בכל נושא ונושא הוא מפליג אל מעבר לאופקיו הרעיוניים. נראה אפוא כי רק רצונו לפנות אל חוג עממי רחב של קוראים והצורך במשענת של סמכות רבנית מוכרת בעם מונעים אותו מלהעמיד את קוראיו על ההבדל הפילוסופי העמוק שבינו ובין הספר שהוא מעגן בו את הלגיטימיות התורנית של דעותיו.

עם זאת, ראוי להדגיש כי אין זו תופעה יוצאת דופן. אדרבא, היא כללית ואופיינית. הוגי הדעות היהודים שהושפעו מן הנאופלטוניות במאות ה-11 וה-12 (כר' אברהם בר חייא, ר' יוסף אבן צדיק, ר' משה בן עזרא, ר' אברהם בן עזרא, ור' יהודה הלוי) הסתמכו על רס"ג כדי להכשיר את עניינם בפילוסופיה, אף שמוקדי הגותם וחוייתם הדתית שונים משלו. הם קיבלו מרס"ג את ההנחה שיש התאמה מחויבת וקבועה מראש בין האמת הפילוסופית, המושגת במחקר שכלי, ובין דברי התורה. דברים אלה נכונים גם לגבי "חסידי אשכנז": לא היה להם עניין בפילוסופיה, אבל הם שאבו הרבה מספר "האמונות והדעות", והכניסו את דעותיו להקשר השקפתם המיסטית. אך גם הם

נזקקו לסמכות הגאון כדי להכשיר עולם רעיוני שאין לו אחיזה גלויה במקורות התורניים הקדומים.

המחבר

על אישיותו של ר' בחיי אבן פקודה איננו יודעים כמעט דבר. גם על זמנו יש ויכוח בין החוקרים אם קדם לר' שלמה בן גבירול או חי בזמנו או אחריו. שורש המחלוקת נעוץ בעובדה שיש כמה הקבלות בין שניהם, והתעוררה השאלה מי קיבל ממי או שמא קיבלו שניהם ממקור שלישי משותף. היום מקובלת הדעה המבוססת על מובאה אחת של ר' משה אבן עזרא כי ספר "חובות הלבבות" נכתב בשליש האחרון של המאה ה-11. על מחברו אנו יודעים רק זאת, שהיה דיין בספרד, אך איננו יודעים בוודאות היכן.

זהו גורל אופייני של מחבר יהודי: הביוגרפיה שלו נעלמת בעוד הספר נעשה לאחד הספרים הנקראים, הנלמדים והמשפיעים ביותר בציבור הרחב עד עצם היום הזה.

הספר ופירושו

בין חיבורי המוסר והעיון הדתי מעטים הם הספרים שבהם טעון מתח כה רב בין הלך הרוח האמונת־רגשי של היחיד ובין הדת הממסדית. למרות זאת נעשה דווקא הוא לספר חביב, משפיע ומקובל ביותר בציבור הרחב של לומדי תורה, כנראה בגלל הפשטות והבהירות בכתיבתו והשילוב הספרותי הנדיר בין עיון דייקני לרגש פיוטי.

הספר נכתב בערבית, והמקור מצוי בידינו (הוא הוצא בהוצאה מדעית על־ידי א.ש. יהודה ועל־ידי א. צפרוני). כבר במאה ה-12 תורגם לעברית פעמיים (על־ידי ר' יהודה אבן תיבון ועל־ידי ר' יוסף קמחי). לאבן פקודה יוחס בימי הביניים עוד חיבור בעל השפעה מסוימת בשם "כתאב מעאני אלנפס" (תורת הנפש). נדפס בשם זה בשנת 1896). היום ברור לכול שהייחוס הזה מוטעה.

ההיסמכות על רס"ג

ר' בחיי נסמך על רס"ג במישרין בדברים הבאים:
א. מיון מקורות הדעת – אמנם, הוא אינו מביא את כל ארבעת

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה | 61

המקורות, אבל המינוח שהוא נזקק לו אינו מניח מקום לספק שקיבלו מרס"ג.

ב. קביעת היחס בין השכל לתורה – בחיי נשען על רס"ג בקביעת ההתאמה ההכרחית בין מסקנות שכליות בדוקות לדברי התורה המסורה וכן בהגדרת הפונקציות המיוחדות של המחקר השכלי וההתגלות, הן בתחום האמת וידיעתה והן בתחום המצוות.

ג. מצוות שכליות ומצוות שמעיות – בחיי מקבל את ההבחנה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות עם הביסוס של רס"ג להבחנה שביניהן.

ד. חידוש העולם – כמו רס"ג, הקדים גם בחיי את הראיה על חידוש העולם לראיה על מציאות האל, הוא אף הסתמך על הוכחותיו של רס"ג אף-על-פי שהוסיף עליהן משלו.

ה. תורת התארים – בתחום זה הדמיון בולט פחות, אבל גם אצל בחיי משולבת השקפת רס"ג שיש ללמוד את תוארי האל מתוך תפישתו כבורא העולם.

ו. שני העולמות – גם לדעת בחיי, האדם הוא יצור שנועד לשני עולמות, שהאחד הוא בבחינת "פרודור" והשני הוא בבחינת "טרקלין", והכול כדי שהנפש תזכה למעמדה בעולם הרוחני בזכות עצמה ולא כחסד.

ז. תפקיד העולם הזה – העולם הזה נועד למעשים, וזו ההצדקה לכך שנפש האדם נאלצת לרדת ממקורה העליון ולהתקשר אל הגוף.

ח. הפרישות – גם כאן משלב ר' בחיי את עמדת רס"ג בהקשר רחב יותר. סוג הפרישות שרס"ג המליץ עליה, היה בעיני ר' בחיי שלב ראשון בדרכו של אדם אל השלמות ואל הטהרה הרוחנית. ר' בחיי הבחין בין שלוש רמות של פרישות: 1. פרישות על-פי השכל; 2.

פרישות על-פי התורה; 3. פרישות על-פי מידת יחידי הסגולה השלמים. הפרישות מהסוג השני היא זו התואמת את דעת רס"ג.

ט. הצדקת אלוהים – ר' בחיי קיבל את דעת רס"ג על האופן שבו יש להצדיק את משפט האל על בני-אדם גם באותם מקרים שבהם נראה כאילו רע לצדיק וטוב לרשע. אך הוא הוסיף על דברי רס"ג טיעונים וצידוקים משלו.

דומה כי מתוך עיון ברשימה זו גופה, אפשר להבחין שחל שינוי בדגשים. בתחום הפרישות למשל – הפרישות שעל-פי רס"ג היא רק אחת מרמות הפרישות לדעת ר' בחיי: הפרישות התורנית. משמע שהרמה התורנית, שרס"ג הציגה כרמה העליונה מתוך התנגדות לפרישות יתר, איננה מספיקה בעיני ר' בחיי. הוא שואף לפרישות שאיננה אמצעי, אלא אידאל של אורח-חיים דתי. אך עם זאת, גם ר' בחיי התנגד לפרישות מסוג נזירי, המביאה לידי הינתקות מחיים ארציים ומיישובו של עולם.

ההבדלים בין ר' בחיי לרס"ג

עתה נבחן חמש סוגיות מרכזיות שבהן פותח ר' בחיי בעמדת רס"ג ומפליג ממנו והלאה: סוגיית הזהות בין מחקר שכלי לדברי תורה; סוגיית הכרת האמת השכלית לשמה, סוגיית תוארי האל; סוגיית המצוות וסוגיית היחס אל העולם הארצי כאל ביתו של האדם.

א. הזהות בין השכל לתורה

כפי שראינו, הבעיה המרכזית שהעסיקה את רס"ג היתה איך לבוא לידי ודאות בענייני האמונה. איך להתגבר על הספקות. הפתרון: הסתמכות על שני מקורות הדעת, ההתגלות מזה והשכל מזה, באופן שהשכל יסלק את הספקות המתעוררים לגבי סמכות ההתגלות, וההתגלות תסלק את הספקות המתעוררים לגבי סמכות השכל. אולם מעניינת היא העובדה שר' בחיי אבן פקודה כאילו התעלם לגמרי מבעיית הספקות באמונה. הוא יוצא מתוך ודאות ראשיתית תמימה במציאות אלוהים, בהיותו בורא העולם והאדם, משגיח ומצווה. על

כך יש לדידו הסכמה, ועל-כן נגלה בחקירותיו העיוניות מוטיבציה אחרת ומטרה אחרת, וטיעוניו נקיים מפולמוס ומאפולוגטיקה. הוא מתמקד ביעד החיובי: להתמודד עם הבעיות המתעוררות מתוך חיי האמונה מפנימיותה. לפיכך, האויב שהוא עומד מולו אינו הספק השכלי, אלא יצר לב האדם, המטה אותו מדרך הישר אל מטרת חיו.

ר' בחיי אינו רואה אפוא צורך להוכיח שדברי התורה אמת הם. במקום זה הוא רוצה להגדיר מחדש את חלוקת התפקידים בין התורה ובין השכל מבחינת ההשגה של ייעוד האדם. ואכן הצגת הבעיה באופן זה היא המביאה אותו להעדיף את ההשגה השכלית וליחס לה ערך דתי עצמי גבוה יותר מן ההשגה על-ידי ההוראה התורנית. במילים אחרות: לדעת ר' בחיי, התורה והשכל הם שני שלבים בהתפתחות הרוחנית-דתית של האדם. התורה הסמכותית קודמת בזמן, וההשגה השכלית קודמת ברמתה ובתכליתיותה.

תפנית מחשבה זו, המציגה את התורה כאמצעי חינוכי המכין את האדם לקראת "ההערה השכלית" (מלשון התעוררות או יקיצה מתרדמת-החושניות), יש לה תוצאות מרחיקות-לכת, בראש ובראשונה בקביעת היחס בין הדת הממסדית לחוויה הדתית של היחידים. בתפישתו של רס"ג, אין מקום להבחנה בין דתיות ממסדית לדתיות אישית, ואילו בדברי ר' בחיי ההבחנה הזאת היא אבן פינה של התודעה הדתית. כתוצאה מכך מורגשת אצלו מתיחות רבה בין הדתיות ההלכתית הממוסדת ובין דבקות אמיתית באמונה. דרך התורה היא בעיניו פשרה, ויש לו ויכוח וביקורת עליה ועל סכנותיה, בייחוד במה שנוגע לקיום המצוות. הדתיות האמיתית היא בעיניו זו הבאה מכוחה של הכרה שכלית צרופה ולא זו הנובעת ממשמעת לסמכות כפייתית.

ב. ההכרה השכלית כתכלית מול הדתיות העממית הממסדית ומכאן נובעת הבנה שונה של מטרת החקירה השכלית בדברי התורה. אצל רס"ג זוהי מצווה (להבין את דברי התורה בשכל), אבל אצל ר' בחיי זוהי תכלית: להשיג את האמת הנצחית.

אך כאן המקום להעלות שתי הסתייגויות: ראשית – למרות המתיחות כלפי הדת הממסדית, אין ר' בחיי שובר את מסגרתה. הוא

מצדיק אותה גם מן הבחינה המדינית, ויותר מכך, מה שכמובן אופייני לו במיוחד, מן הבחינה החינוכית. אין להגיע להכרה שכלית ללא הדת הממוסדת. ועוד: אף שכאמור לעיל, לר' בחיי יש נטייה חזקה לחיי פרישות, אין הוא מגיע לקיצוניות נזירית, אלא רק לפרישות "פנימית", כלומר: פרישות שאיננה מוציאה את האדם ממסגרת החיים החברתיים הרגילים כפי שנראה להלן. המתיחות עם הדת הממסדית מכוונת אפוא לרומם אותה, לנער את שגרתיותה, למנוע את סכנת האיפון הפורמלי, ולמלא אותה בתוכן רוחני, ועם זאת, הוא מכיר בהכרחיותה למען רוב בני האדם וגם למען יחידי הסגולה בראשית דרכם.

שנית – נטייתו של ר' בחיי אל הכיוון הפילוסופי האינטלקטואלי, המתאים ליחידי סגולה ואינו מתאים לעם, מתאזנת על-ידי נטייה חזקה לא פחות לרִגְשִׁיּוֹת דתית. לעיתים נראה שהרגש הדתי הטהור – יראת אלוהים ואהבתו – חשובים בעיניו יותר מהישגים אינטלקטואליים באופן שגם המחקר השכלי משמש אצלו אמצעי לעורר על-ידו את רגש ההתפעלות מגדולת מעשי האלוהים, מעוצמתו, מחוכמתו ומחסדו. אכן הוא מתכוון לרגשות הנאצלים ביותר, שאפשר לתאר אותם כרגשות תבוניים, אבל על-ידי כך נבלמת המגמה האליטיסטית, המאפיינת את העמדה הפילוסופית בדרך כלל. דתיות רגשית פונה גם אל בני העם הפשוטים ומרוממת אותם גם בלי שיהיו מסוגלים להבין את האמת כפי שהפילוסופים משיגים אותה. שני סייגים אלה מסבירים כיצד יכול היה ר' בחיי לנטות מעמדו של רס"ג מבלי לחוש שעבר הרבה את תחומו. הוא רק "מתח" את מסגרתו עד קצה גבול האפשר.

ג. תוארי האל

ממילא מובן כי מה שנכנס בגדר השגת השכל אצל ר' בחיי שונה ממה שנכנס בגדר זה אצל רס"ג. רס"ג מכיר עצמויות גופניות בלבד, ואילו ר' בחיי מכיר את העצמויות הרוחניות. הנפש והשכל הם לדעתו עצמויות רוחניות. ואף-על-פי שגם הוא מכיר, כמובן, שהאל לא יושג במחשבה, הרי קביעה זו לא באה כדי להשלים עם אי-יכולת זו ולהסתפק בעבודה במעשים, אלא להפך: כדי לעודד את השאיפה

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה | 65

להתעלות מתמדת ולהתקדמות אין-סופית לקראת האמת הבלתי מושגת, שעם זאת, היא מטרת החיים האמיתית.

תפישה זו יוצרת תורת תארים חדשה, שדברי רס"ג משתלבים בה רק כצעד ראשון בדרך אין-סופית. רס"ג הכיר רק סוג אחד של תארים, אלה שאנו למדים מתוך ההכרה שאלוהים הוא הבורא, משמע שאנו מכירים את האל מפעולתו. ואילו ר' בחיי מוסיף על סוג זה של תארים את הסוג השני, שהוא מכנה אותו תוארי עצמות האל, דהיינו, היותו נמצא, אחד וקדמון.

למה הכוונה? האם רס"ג אינו טוען שהאל נמצא, אחד וקדמון? ודאי שכך הוא, אבל ניתן את דעתנו שרס"ג אינו רואה בקביעות אלה, שהוא מבין אותן כפי הוראתן בלשון הדיבור הרגילה, תארים המגלים את עצמות האל, שכן אין הוא מעלה את השאלה כיצד אפשר לומר על האל שהוא נמצא, אחד וקדמון, אף שברור שאין להשוות את מציאותו, אחדותו וקדמוניותו של אלוהים למציאותם, אחדותם וקדמוניותם של יצוריו. לעומת זאת, הדיון של ר' בחיי פותח בשאלות הללו: באיזה מובן אפשר לומר על האל שהוא נמצא, אחד וקדמון?

על-ידי כך הופך ר' בחיי את הקביעות הנאיביות של רס"ג לתוארי עצמות ומעלה שורה של סוגיות חדשות:

סוגיית הזהות בין מחקר שכלי לדברי תורה; סוגיית הכרת האמת השכלית לשמה, סוגיית תוארי האל; סוגיית המצוות וסוגיית היחס אל העולם הארצי כאל ביתו של האדם.

חשיבה שיטתית מחייבת להוכיח תחילה שהאל נמצא, ואחר-כך לדרון באחדותו, הן מבחינת שלילת ריבוי האלים והן מבחינת מהותו העצמית. אבל כאשר באים לדרון במציאות האל ובאחדותו כתארים שבאמצעותם הוא נוכח למחשבת אדם, קודמת בעיית האחדות לבעיית המציאות, שכן האחדות בשני מובניה היא המייחדת את האל מכל יתר הנמצאים הידועים לנו.

אם כן, באיזה מובן רשאים אנו לומר על האל שהוא אחד? ר' בחיי פותח את עינו בהבחנה בין שני סוגי אחדות: "אחד העובר" ו"אחד האמת". "אחד העובר" הוא כל עצם גשמי שאנו מכירים מניסיוננו החושני, הוא גם כל עצם רוחני שאנו מכירים מתוך הסתכלות עצמית: שכלנו, נפשנו. כאשר אנו מתייחסים אל מושגו של עצם כזה, הוא

נתפש במחשבתנו כאחד, כלומר, כמושא הגדרה במושג אחד. אבל עד מהרה ניווכח שכל עצם כזה הוא מורכב, והוא מוגדר בעזרת מרכיביו. יש לו תכונות רבות, וגופו ניתן לחלוקה אין-סופית. לפיכך, מכנה ר' בחיי אחדות מסוג זה "עוברת" ולא קבועה, כי הסתכלות שנייה תגלה שאחד זה יש בו הרבה "אחדים", שגם הם מתחלקים עד אין-סוף. לעומת זאת, "אחד האמת" ראוי שיהיה אחד בפשטות מוחלטת. אחד שאין בו שום הרכבה ואין הוא בר-חלוקה בשום מובן. הדעת נותנת שאם הוכחנו שהאל הבורא את העולם הוא אחד ואין בלתי, ראוי שלא תהיה בו שום הרכבה, שניות, או שילוש מצד עצמו. אבל הרי ברור שבשכלנו איננו מסוגלים לתפוש אחדות כזאת, אלא רק לציין אותה על-ידי הקביעה השלילית שאין בו ריבוי משום בחינה, שכן עצם כזה שאיננו יכולים להבחין בו ריבוי איננו בר-הגדרה.

קביעה זו מתייחסת ממנה ובה גם לבעיית מציאות האל. כאשר אנו מתבוננים בטבע היקום אנו מגיעים למסקנה שיש לו בורא. אבל האם הבורא נמצא באותו מובן שהעולם או בני האדם נמצאים? ודאי שלא, שהרי הוא נמצא באחדות גמורה, ולא נוכל להבחין בין מציאותו ובין מהותו האחדותית, שגם היא למעלה מהשגתנו. והוא הדין לגבי "קדמות" האל. כשאנו מתבוננים בעולם, אנו מסיקים שאלוהים שבראו קדם לו. אבל לא נוכל להבין קדימה זו, מפני שהאל הוא מעבר למרחב הפיזי של היקום ומעבר לזמן. אם כן, כיצד הוא קודם להם?

החשיבה המתוארת לעיל היא דיאלקטית. היא פותחת בהיגד חיובי פשוט: האל אחד, נמצא, קדמון, ואין לנו ברירה אלא להבין מושגים אלה כדרך שאנו מבינים אותם בייחוסם לעצמים גשמיים ולבני אדם. אבל מיד אנו מבקרים חשיבה זו, וקובעים שהאל אינו אחד, נמצא וקדמון במובנים אלה, אלא במובנים שרק הוא משיגם. האם על-ידי כך אנו זוכים לידיעה של ממש? ר' בחיי סבור שזוהי אכן התקרבות מירבית לדעת מה שאינו בידיעה. מכל מקום, זוהי מהותה של תורת תארים שליליים: תארים הפותחים בחיוב ומסיימים בשלילה. הרמב"ם פיתח את התורה הזאת לרמת שלמות, ור' בחיי הוא הראשון שהכניס דרך זו של חשיבה לתחום הפילוסופיה היהודית.

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה | 67

תורת התארים השלייים מחייבת יכולת חשיבה פילוסופית, וזוהי נחלתם של יחידי הסגולה. אבל באיזו דרך מגיעים רוב הבריות להכרת אלוהים תבונית? על שאלה זו משיב ר' בחיי את תשובתו של רס"ג. העם מכיר את אלוהיו בראש ובראשונה מתוך ההתפעלות מן החוכמה המתגלה בכריאת היקום, ומכאן באים התארים המציגים את האל על-פי התגלותו בחזיונות הטבע. לדעת ר' בחיי, מעידה ההסתכלות בטבע על חוכמה עליונה המתגלה בכל פרט ופרט. מבחינה זו, טוען ר' בחיי, אין הבדל בין פלא קיומם של נמלה או יתוש ובין פלא קיומו של האדם. רק חוכמה עליונה, הנשגבת מבינתנו, יכולה להסביר אותם.

אולם מלבד החוכמה המופלאה המתגלה בטבע לכל בני האדם, מכירים בני ישראל את בוראם מתוך עדותם של כתבי הקודש על ההתגלות הישירה של אלוהים לעמו. כוונת ר' בחיי לאותות ולמופתים שהוכיחו את מנהיגות אלוהים לאורך כל תולדות עם ישראל. אולם מאלפת היא העובדה שר' בחיי מעדיף את השפעת התגלות אלוהים בטבע על התגלותו בתולדות עמו. זאת מפני שמבחינתו של כל יחיד ויחיד, החוויה של התגלות אלוהים בטבע היא בלתי אמצעית ותמידית.

העובדה שהעם מכיר את אלוהיו מתוך פעליו בכריאת היקום ובתולדות עם ישראל יוצרת פער בין יחידי הסגולה מבחינת יכולתם השכלית לבין ההמון. ר' בחיי מסביר בדרך זו את הביטויים האנתרופומורפיים שבתורה. ההמון אינו מסוגל להבין את התערבות האל בכריאה ובהיסטוריה אלא באמצעות משלים. לכן "דיברה תורה בלשון בני אדם". אולם מעבר לדימויים המובנים להמון, מסתתרת האמת הפילוסופית.

ד. משמעות המצוות – ההבדל בין חובות הלבבות לחובות האיברים
ההבדל בהגדרת אידאל החיים הדתיים בין רס"ג לר' בחיי בולט ביותר בהשוואת גישותיהם אל מצוות התורה. ר' בחיי קיבל את ההבחנה בין מצוות שכליות למצוות שמעיות, אבל הוא שילבן בתוך מיון כולל אחר. על-ידי כך העניק למיונו של רס"ג משמעות שונה בתכלית.

לדעת ר' בחיי ההבחנה הבסיסית ביותר היא בין חובות הלככות ובין חובות האיברים.

חובות הלככות הן במצפון, בסתר לב האדם. רק האדם ובוראו יודעים אם הוא מקיים אותן. ואילו חובות האיברים גלויות לעיני הרבים.

זוהי הבחנה חיצונית. עיקר העניין הוא שחובות הלככות הן החובות הפנימיות, החלות על הנפש, שהיא גרעין עצמיותו של האדם, ואילו בחובות האיברים אנו מקיימים מצווה חיצונית. ומכאן ברור – את חובות הלככות אי-אפשר לקיים ללא כוונה, ואילו את חובות האיברים אפשר לקיים ללא כוונה, מצוות אנשים מלומדה.

בהבחנה זו מתמקד המתח שבין דת ממסדית, המכוונת אל החיצוני, השגור, ובין הדתיות הפנימית של היחיד: חיי האמונה הרוחניים שלו. במבוא לספרו הביע ר' בחיי את תמיהתו על שחכמי ישראל לא שקדו על חובות הלככות, ולא חיברו לעניינם חיבור מיוחד. הוא בוחן ומוצא כי לפי התורה ולפי דברי חז"ל, חובות הלככות הן הן העיקר, ולמרות זאת, איש לא חיבר חיבור על כך. ר' בחיי הרגיש אפוא מתוך המתח הפולמוסי שהתגלה בהתמודדותו עם חכמי ישראל שקדמו לו שהוא מחדש (אף שהוא נסמך, כמובן, על המסורת). הוא ראה עצמו כמי שבא למלא חיסרון היסטורי גדול ועצום: להחזיר לחיים הדתיים את עיקרם.

לא מקרה הוא שמקדימיו, דוגמת רס"ג, לא הרגישו צורך לעשות את ההבחנה הזאת, ולא כל שכן לכתוב חיבור מיוחד לחובות הלככות דווקא. עצם ההבחנה הזאת זרה לתפישה שלפיה נועד האדם למעשים בעולם, ורואה במעשה את שלמות הכוונה. דברי ר' בחיי הם הטיה קיצונית לכיוון אחר.

ר' בחיי טוען שחובות הלככות שכליות כולן, שכן השכלי מכיר את מה שעצמי לאדם. חובות אלו הן ללא קץ וללא גבול, עד אין-סוף. זהו טיבה של הזיקה בין האדם לאלוהיו – חוב אין-סופי. לעומתן חובות האיברים הן מוגבלות, ועליהן בלבד חלה ההבחנה בין שכליות לשמעיות. בהגותו של רס"ג המצוות השמעיות מבטאות את הזיקה הדתית בין האדם לאל, ואילו ר' בחיי מוריד אוזן למדרגה נמוכה מאוד. המצוות השמעיות אינן אלא בחינת תרגול נחוץ לשם חינוך

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה | 69

האדם, כדי להביאו לידי הכרה פנימית, אמיתית, בדבר חובתו השכלית, העליונה, לאלוהיו.

על חשיבותה של הבחנה זו מעיד שם הספר: "חובות הלבבות". ר' בחיי הקדיש לכך את הספר והצהיר על מגמתו לגאול את הכוונה הפנימית ביהדות; להטות מן החיצוני, הממוסד, השגור, הגופני – אל הפנימיות.

ה. הרגשת הזרות בעולם: הניגוד בין נפש לגוף

בתוך הבחנה יסודית זו בין חובות האיברים לחובות הלבבות קיימת עוד הבחנה בעלת חשיבות, ובה טמון המפתח להבנת עולמו של ר' בחיי. חובות הלבבות מכניסות ליהדות הרגשת מציאות חדשה, שונה לגמרי מזו שהכרנו אצל רס"ג. אפשר אף להעז ולומר שהרגשת מציאות זו שונה לחלוטין מן המצוי במסורת המבוססת על המקרא ועל דברי חז"ל. הכוונה להרגשת הזרות של האדם בעולם הזה.

החידוש העצום אצל ר' בחיי הוא הרגשת מתיחות ניגודית בין הנפש לגוף. לדעת רס"ג, כזכור, הנפש היא גשם דק מאוד, שבו מוטבעים שלושה כוחות: תאוה, כעס והכרה. מקורם של הכוחות הללו אינו בגוף, הם רק פועלים באמצעותו. לא כך הדבר לדעת ר' בחיי. הנפש היא עצמות רוחנית, לדעתו, ומקורה "בעולם הנפש" שמעבר לעולמנו. שם היא קיימת באחדות צרופה. שלא בטובתה, היא נאנסת להתלבש בגוף ואז, ורק אז, מתגלים בה הכוחות השונים שעל-ידם היא יכולה להתקיים בגוף. כלומר, בניגוד לרס"ג, הגוף אינו נתפש רק כאמצעי לפעולה בעולם המעשים, אלא גם כמקור הצורך לפעול וכמקור כל הנטיות הרעות שבאדם.

בעולם הזה נגזר על הנפש לחיות במתח מתמיד בין שני קטבים. מצד אחד – היא נמשכת על-פי טבעה המקורי להיפרד מחיי העולם הזה ולשוב למקורה הרוחני, ומצד אחר – היא נקשרת על-ידי הגוף אל חיי העולם הזה. הגוף מפנה אותה חוצה מטבעה האמיתי, והיא נלכדת בתוכו ושוקעת הרחק ממקורה. במילים אחרות: הנפש מתעוותת ומסתלפת על-ידי החיים הגופניים. הגוף לוכד את הנפש ומפר את ריכוזה בעצמה. זהו הכרח המציאות בעולם הזה. כשהאדם עודו ילד וגופו צומח וגדל, אי-אפשר שהנפש תחיה חיי עצמה. היא

מסורה כליל להווייה הגופנית, והיא אחראית לה. רק כשהאדם גדל, יכולה הנפש לחזור ולהיזכר במהותה המקורית. אבל אז היא כבר קשורה להרגלים הגופניים, וקיים החשש ששוב לא תצליח להתנער מקשר זה, שיש בו נוחות מסוימת בגלל ההנאות החושניות. קל להיגרר אחר הנמוך – זוהי הסכנה האורבת לנפש בעולם הזה...

השכל הוא הכוח העליון בנפש, ולפעמים נראה מדברי ר' בחיי שהוא נמצא מעבר לה, ומחבר בינה ובין מקורה בספירת הרוחניות הצרופה, שממנה נאצלה. באופן זה נראה השכל כיש זר לעולם הגשמי מכול וכול. הוא מתנוצץ באדם כאור מגבוה כשהוא מתחיל להתבגר ונפשו נעשית מודעת להבדל שבינה ובין הגוף. אז נפנה האדם להקשיב לשכל הקורא לו ומעורר אותו לשוב למקורו. אבל מאחר שהשכל נשאר זר לחיים הארציים הגופניים, ספק אם יצליח למלא את תפקידו לברו. כאן מתגלה אפוא ערכה החינוכי של הדת הממוסדת, המטילה על האדם את חובות האיברים. הדת הממסדית מרסנת את הגופניות, ובכך היא מכינה את האדם אל ההתעוררות השכלית.

במשנה זו קיים אפוא ניגוד קיצוני לא משוער אצל רס"ג, בין הוויית הנפש לגוף. עם זאת, ר' בחיי, הקשוב להלכה, עושה מאמץ רב לאזן את התפישה הזאת עם התפישה התורנית. הגופניות אינה רעה כשלעצמה, אולם היא צופנת בחובה את הפיתוי לחטוא. הגופניות מעמידה אפוא את האדם בניסיון, וכוונת אלוהים בכך היא כפולה: ראשית, שהאדם יתקן ככל האפשר גם את המציאות הגופנית שאלוהים בראה לטוב לה, ושנית, שהנפש תזכה לגמול השיבה אל מקורה לא בחסד, אלא בזכות עצמה. בכך אכן חוזר ר' בחיי ומאמץ את רעיונותיו של רס"ג. אבל ההבדל ביניהם נשאר בעינו:

לפי תפישת רס"ג, האדם הוא אזרח בשני עולמות. לדעת ר' בחיי, האדם הוא נוכרי בעולם הזה. הוא נמצא בו בגלות ממש, כי אין זה מקומו.

הקטע הבא, מתוך "שער חשבון הנפש" (השער השמיני), ממחיש את עיקרי הדברים:

... חשבון האדם עם נפשו בתנאי הגרות בעולם הזה, ויחשב מעלתו בו כמעלת אדם נוכרי, הגיע אל ארץ נוכריה, ולא הכיר אחד מאנשי

המדינה שהגיע אליה, ולא היה אחד מהם יודע בו, אלא שאדוני המדינה חמל עליו לגרותו, והורהו מה שיתקן עניינו בו... על כן, קבל על עצמך, אחי, תנאי הגרות בעולם הזה, מפני שאתה בו גר באמת. והראיה על גרותך ויחידותך בו כי בעת צאתך אל גדר ההוויה והרכבתך בבטן אמך, אילו היו משתרלים כל בני העולם להקימך קודם לכן ברגע אחד או לאַחֲרָךְ רגע אחד... לא היו יכולים לך על זה. וכן אחר יציאתך אל העולם הזה לא היה אדם יכול להגיע מזונך אליך מבלי עזרת האל לך, ולא להוסיף בגופך ולא לחסר ממנו. ואילו היית מעלה על לבך כי העולם כולו לך לבדך, נשאר מאין יושב – לא היה זה מוסיף בטרפך המגיע אותך אל אחריתך כשיעור חרדל. וכן אילו היו נוספים אנשי העולם כפלים רבים – לא היה חסר לך מטרפך הנגזר לך כחרדל, ולא פחות ממנו ולא יותר. וכן לא יכול אחד מן הברואים להועיל לך ולא להזיקך, ולא לאחד מהם יכולת להוסיף בימי חיך ולא לפחות מהם. וכן לכל מידותיך וטבעיך ומעלליך הטובים והרעים.

אם כן, איזה יחס בינך ובין הברואים או באיזו קרבה אתה קרוב אליהם או הם קרובים אליך? אתה בעולם הזה כי אם גר, שלא יועילוך רוב אנשיו ולא יזיקוך מיעוטם, ואתה בו אלא כיחיד אשר אין לו ציוות כי אם אדוניו, ולא חומל עליו כי אם בוראו.

הדרך אל השלמות

בהרגשה חדשה זו של זרות האדם ובדידותו בחיי העולם הזה, קובע ר' בחיי עמדה נפשית חדשה. הנפש כולה צריכה להתמלא ערגה להשתחרר מכבלי העולם הזה ולשוב אל מקורה. זיקתה כלפי העולם היא זיקה של הימנעות. את מקום הדריכות לפעול תופסת עמדה של הימנעות, המדגישה את בחינת ה"לא תעשה". זוהי הדרך הראויה לאדם בעולם הזה, וכך יוכל להגיע אל מדרגת השלמות היעודה לו. ר' בחיי סידר את המשך ספרו לפי שערים המתארים את התחנות בדרך להשגת היעד של חיי הקדושה והשיבה למקור. זוהי דרך של עלייה רצופה משלב אל שלב.

שער עבודת האל

עניינו של שער עבודת האל: ייחוד האל ובחינת חוכמתו הניכרת מכל מעשיו, שמתוכם וגם מתוך חינוך והרגל חברתי, אנו באים לידי הכרת החובה הכללית לעבוד את האל. בשער זה, עוסק ר' בחיי בהבחנה שבין עבודה לפי הערת התורה ובין העבודה לפי הערת השכל. העבודה שעל-פי התורה היא מדרגה מכינה, ראשית ההתעוררות. הדילמה היסודית היא שהאדם הרגיל, החי בעולם, מכיר בחובת העבודה לאל, אבל אין הוא מפסיק לחיות חיים ארציים. היכן עובר אפוא הגבול בין חובות העבודה לאל ובין אילושי החיים הארציים וצורכיהם?

התורה פותרת שאלה זו באופן הלכתי חיצוני. היא קובעת מידות לכל חובה. מי שמצוי בתחום ההלכה פטור מבעיות, אבל תחום זה הוא תחום נמוך, והוא מוליך מתוכו להכרה גבוהה יותר. על-ידי קיום המצוות באה התעוררות עצמית שכלית. וכאן מתעוררת השאלה: איך לאזן בין הכורח לחיות בעולם הזה ולהיענות לתביעותיו ובין הכרת החובה לעבוד את האל, שהיא כשלעצמה בלתי מוגבלת?

בשאלה זו מתעוררת לראשונה המתיחות בין דרישות הגוף לנטייה המקורית של הנפש להתרפק על אלוהיה. כאן מתעוררת השאלה כיצד לעצב את היחס הפנימי אל העולם במעשה המצוות, ור' בחיי מעוניין לאזן אותו. אדם שהתעורר לשאול כבר צעד קדימה. הוא נעשה מודע לחובתו לעצמו ולבוראו כאחד. וזהו עניינו של השער הבא, העוסק בביטחון.

שער הביטחון

כדי שיעבוד אדם את האל עליו להיות שקט ביחס לקיומו בעולם. עליו לעמוד מול העולם מתוך שלוה פנימית. לשם כך עליו להאמין באל.

האמונה קודמת לעבודה. לפיכך, כוללת מדרגת הביטחון כל מה שקדם לה: ידיעת ייחוד האל, היותו סיבת מציאות העולם, היותו כל-יכול ורוצה בטוב, וכו'. אלה הם תנאי הביטחון באל. אולם ודאות זו עלולה להתערער על-ידי הסבל והמצוקה שגם מאמינים ושומרי מצוות נפגעים ממנה. כדי לבטוח צריך להשיב על

שאלת צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ולהוכיח שהאל מנהיג את עולמו בצדק, ולשם כך ראוי קודם-כול לבחון את שאלת חופש הבחירה של האדם. כלומר, את השאלה: עד כמה תלוי גורלנו במעשינו הרצוניים, ועד כמה הוא תלוי בנסיבות שאין לנו שליטה בהן, והן תוצאות חוקי הטבע שאלוהים קבעם בבריאה. בכללות, טוען ר' בחיי, עלינו להכיר בכך שגורלנו תלוי בשני גורמים אלה במשולב. אלוהים מציב את בריותיו בנסיבות שהוא קבען על-פי עומק חוכמתו המופלאה, המתגלה כטבע, והוא מצפה מאיתנו שנגיב באופן מסוים בבחירתנו. הנה המשל שהביא: יש מים בנהר, אך כדי שהם יגיעו אלינו ויספקו את צרכינו עלינו להעמיד גלגל שאיבה. העמדת הגלגל תלויה בנו, אבל עלינו לפעול בהתאמה לחוקי הטבע שאלוהים קבעם. אם לא יהיו מים בנהר או אם ננסה לשאוב שלא לפי חוקי הטבע, לא נעלה בבחירתנו דבר.

נובעת מכאן קודם-כול המסקנה שיש לבני אדם חובה כלפי עצמם: להתקיים, לספק את צורכי קיומם, כי זה רצון בוראם ולשם כך סיפק להם אמצעים ואפשרויות. אבל הם נתונים באופן מסוים ובגבולות מסוימים, ועלינו לציית להם. ידיעה זו של תנאי הקיום התלויים בבחירה עצמאית נכונה, בהתאמה לנסיבות שאינן בדידנו היא, לדעת ר' בחיי, יסוד הביטחון.

השקפה זו מבהירה את ההבדל בין הגוף לנפש מעוד היבט. חופש הבחירה מעוגן בנפש. מצד עצמה, הנפש חופשית ללא שום סייג פנימי. ההגבלות, הסייגים, המניעות, נובעים מן היקום הגשמי ומן הגופניות. נובעת מכאן מסקנה חשובה מאוד מבחינת אורח החיים הדתי: חופשיים אנו בהחלט מבחינת חיינו הרוחניים הפנימיים. הם תלויים רק בנו, וזהו היתרון הגדול של חובות הלבבות, שאפשר לקיים אותן בכל מצב ולזכות על-ידי כך בגמול הרוחני הנובע מעצם קיומן. או במילים אחרות: האמונה האיתנה כשלעצמה מביאה לידי ביטחון גם אם נחיה בנסיבות של סבל ומצוקה רוחנית גדולה ביותר מבחינה גופנית. זוהי אפוא הבחירה הקיומית הראשונית והעיקרית שהנפש עומדת בפניה, ובכך מתקיימים דברי חז"ל: "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים". לעומת זאת, בתחום מעשי הפולחן, התלויים בעבודת הגוף, אנו חופשיים רק במידה מוגבלת. וכתחום

המעשים שאנו עושים לשם קיומנו הגופני אנו כבר עומדים בפני מבוכה גמורה. יש לנו חובה כלפי קיומנו הגופני, אך עד כמה חייבים אנו לשאוף לחיי גוף ולקדמם? היכן נדע מה מוטל עלינו מבחינה זו ואימתי אנו מפריזים בדאגה לקיום הגופני ולסיפוק תשוקותיו עד כדי חטא?

לדעת ר' בחיי, הכול תלוי בעמדה הפנימית של הנפש, בבחירה היסודית שלה. לבטוח משמע לחיות בעולם מתוך הישענות פנימה, כלומר, מתוך הכרה שחיי הנפש הם העיקר ואין להקדיש לחיי הגוף מאמץ העולה על ההכרחי בהחלט, כדי שלא נקפח את חיי הנפש. זוהי פרישות המבטאת את ההכרה כי לחיי הגוף אין חשיבות עצמית, ואין לראות בהם מטרה. נשים לב שר' בחיי אינו מציע נורמה מסוימת. גם ההלכה אינה קובעת נורמה, כי דברים משתנים מאדם לאדם וממצב למצב. משמע שהדבר תלוי בהרגשה פנימית ובנטייה. הבוטח מעורב בחיי העולם מבלי לראות בהם מטרת חיים, אלא חובה מוגבלת שהוטלה עליו. מתוך כך מתנסחת גם הנחיה עקרונית: הבוטח מכוון את כל המעשים לא לתועלתו האנוכית, אלא כדי לקיים את מצוות בוראו ולעובדו בכל דרכיו, וזהו עניינו של השער הבא.

שער ייחוד המעשים

ייחוד המעשים הוא בגדר הנחיה חיובית להצבת הגבולות לחובת הקיום הארצי. הגבולות נתחמים כתוצאה מכך שאנו רואים בדאגה לקיום הארצי מילוי רצון האל, ומתכוונים במעשינו לכך בלבד (לדעת ר' בחיי, העיקר בכל מעשה הוא הכוונה. נטיית הנפש בעת המעשה היא העיקר, ועל כן אותו מעשה עצמו יכול שיהיה טוב ויכול שיהיה רע). זוהי אמת מידה שלפיה אפשר לשער את הגבול, כי אם מילוי חובת הקיום הארצי מביאה אותנו לידי ביטול המצוות האחרות החלות עלינו באותה שעה – עברנו על גבול הנדרש מאיתנו. זוהי אפוא הרמוניה בין כל המעשים, המושגת על-ידי נאמנות לעיקרון אחד: מילוי רצון האל.

כל צעד של חיוב צופן בחובו שלילה המעלה אותנו עוד מעלה אחת. הפיתוי האורב לבעל הכיטחון הוא שייטפס לקסמן של ההנאות הארציות ויימשך אליהן לשמן. משהגיע למדרגה של ייחוד כל

המעשים לאל – כבר זכה למידת הביטחון, אבל הפיתוי האורב לו מתעדרן ונעשה במובן מה מסוכן יותר, משום שהוא פנימי יותר, וקשה יותר לנפש להבחין בו. הכוונה היא לפיתוי שבגאווה. האדם שזכה לייחד את כל מעשיו לאל עלול להתגאות. הוא רואה בזאת זכות לעצמו, ועלי-כן הוא עלול גם להסתפק בהישגו. אבל על-ידי כך הוא נופל שוב בפחת של ערך ארצי חיצוני: הכרת יתרונו על אחרים. משמע שכאשר הוא מתגאה במדרגתו – כבר נפל ממנה. כדי להינצל מן הגאווה עליו לעלות עוד מדרגה, המתוארת בשער הבא.

שער הכניעה

כדי להינצל מפיתוי הגאווה, על האדם להכיר ולשוות תדיר לנגד עיני שכלו שמול האל הוא חסר ערך לחלוטין. הכרה זו נובעת מכל מה שהשיג אדם בשערים הקודמים: הכרת ייחוד האל, הבחנת חוכמתו בנבראים, חובת העבודה, הביטחון וייחוד המעשים. מכלול הידיעות הללו מביא לידי כניעה והכרת חוסר הערך של האדם לפני בוראו.

גם כאן, כמו במצבים הנפשיים הקודמים שר' בחיי דן בהם, מתגלה שניות. רק מול האל יודע האדם את חוסר ערכו, אבל לא מול יתר הברואים. יתר על כן, הוא מגיע לכניעה אמיתית רק כאשר הוא מגיע לפני כן לידיעת הערך העצמי של האדם ביחס לשאר הברואים. ר' בחיי לא רק שאינו ממליץ על מעשים של ביוזי עצמי שהיו נהוגים בסגפנות הנזירית שבזמנו, אלא שהוא רואה בגאווה ובהכרת ערך עצמית תנאי פנימי לכניעה לפני האל. הכניעה למוחלט היא מוחלטת. הכרה זו מסבירה כיצד יכול ר' בחיי להוציא מן הגדר השלילי של הכניעה גדר חיובי. הכניעה אינה עמדה של ביטול וביוזי עצמי. להפך, כשהכניעה היא אמיתית הריהי כעצם, הפנמת רגש הגאווה. רק אז הופכת שמחת ההישג של העובד המייחד את כל מעשיו להכרת ערך פנימי חיובי שאיננה בגדר מדידת עצמה ביחס לזולת וגם איננה בחינת סיפוק על המדרגה שהשיג, אלא היא הסיפוק מעצם המסירות. זוהי עבודה לשמה.

האם יש סימן היכר המבחין בין גאווה שמתוך התנשאות לגאווה שמתוך כניעה? כאן אנו נמצאים בגבול ההבחנות הדקות, המחייבות מודעות עצמית עליונה. כשהגאווה מביאה את האדם לידי סיפוק

והסתפקות במה שהשיג – גאוה פסולה היא; כששמחת ההישג דוחפת אותך להוסיף ולהתמכר לעבודה עד אין-סוף – הרי זו הפנמת הגאוה ברגש הכניעה.

שער התשובה

ראינו כי לדעת רס"ג יש לתשובה ערך משני. לא כן בספר "חובות הלבבות". הניגוד שבין הנטייה המקורית לנטייה הגופנית של הנפש; הדגשת חשיבות הכוונה הפנימית; החריגה מן התחום הבינוני שבו נמצאת ההנחיה התורנית הקצובה והברורה על-ידי הלכה – כל אלה מעמידים את הנפש בפני תפקיד שבקימו אי-אפשר שלא לשגות ולהיכשל. הנחת רס"ג כי ייתכן וייתכן צדיק שלא חטא כלל איננה עומדת במבחן דרישותיו של ר' בחיי. להפך: נראה שהכישלון המחייב תשובה הופך להיות אצלו תנאי הכרחי להתקדמות בדרך אל השלמות, שהריהי דרך של התנסות ותיקון עצמי תוך כדי התנסות.

יתרה מזאת, אפשר לומר כי רעיון התשובה מאחד את הדרך אל השלמות לכל אורכה. בחיים הארציים מכוונת הנפש בכל מאמציה לשוב ממצייאות ההגבלה והחטא של הקיום הארצי אל מקורה, ובלי התמודדות עם כישלונות במעבר משלב אל שלב לא נגיע למטרה. ואולם משום כך מתמלא רעיון התשובה תוכן שהוא יותר ממתן ההזדמנות לאדם לתקן את מה שעיוות (כפי שנמצא בדברי רס"ג), אלא היא גם מדרגה בפני עצמה. בשלב מסוים נעשה אדם ל"בעל תשובה": הוא מתמודד בו עם סוג מסוים של ניסיון וזוכה על ידו לסוג מסוים של שלמות. מבחינה זו אכן מתגלה יתרון לאדם שחטא סוג מסוים של חטא על מי שנמנע ממנו ולא זכה לאותו סוג של תשובה.

ר' בחיי הבחין בהקשר זה בין שלושה סוגים של "תשובה", ובסוג השלישי מקבלת התשובה מעלה דתית עצמאית:

א. תשובה מעבירות חמורות, שיש עליהן דין פְּרַת. בהן ודאי שאין השב נמצא כמעלת מי שלא חטא. הפגם הוא כנפש ממש, ואין לו תיקון שלם.

ב. תשובה מעבירות קלות, שאין עליהן דין פְּרַת. בהן אפשר שתהיה מעלת השב כמעלת מי שלא חטא אם אמנם התשובה שלמה, ואם

ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה | 77

נעשה התיקון ממש כלפי חוץ עד כמה שאפשר, ובעיקר כלפי פנים (בעבירות שבין אדם למקום, כמובן).
 ג. תשובה מעבירות קלות שביכולתן להביא את השב למעלה גבוהה יותר ממי שלא חטא. לכך התכוונו חז"ל באומרם "מקום שבעלי תשובה עומדים בו, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". אם העבירה מביאה את החוטא למידת הכניעה האמיתית, ועל-ידיה הוא מכיר ביתרון ערך העבודה לאלוהים כתכלית אין-סופית, כלומר, אם בהתנסות בכאב הנגרם לו על-ידי חטאו לאלוהיו הוא בא להכרת המרחק האין-סופי בין האדם לאלוהיו ולהכרת החובה האין-סופית המוטלת עליו – שבה, הוא יודע, יימצא תמיד חסר וחוטא במובן זה שלא עשה את כל המוטל עליו, הרי זה בוודאי חטא שהוא תנאי לשלמות, כי בלעדיו היא לא תושג. על כך אומר ר' בחיי: יש חטא שהוא מועיל יותר מצדקה – שהוא מביא לידי כניעה, ויש צדקה מוזיקה יותר מן החטא – שהיא מביאה לידי גאווה.

רק כשמים את הדגש בכוונה הפנימית במעשים, אפשר לבוא לידי תפישה דיאלקטית כזאת. לדעת רס"ג, החטא אינו הכרח, ועל כן התשובה כשלעצמה אינה מעלה. ואילו לדעת ר' בחיי, החטא מן הסוג השלישי הוא בגדר הכרח, ועל-כן התשובה הנובעת מהפנמת עובדה זו מגלמת בתוכה ערך דתי גבוה.

שער הפרישות

ר' בחיי הקדיש לפרישות שער נפרד, ובכך קבע אותה כמדרגה מיוחדת. כל תחנה מן התחנות שציין כוללת מה שקדם ומביאה את האמור לפניו לידי מיצוי ולידי זיהוי. הזיהוי המעמיק יותר הוא הצעד הנוסף אל השלמות. הוא הדין בעניין הפרישות. אפשר לומר שכל מה שקדם הוא בגדר פרישות, אבל רק על-ידי מיצוי מה שתואר קודם מגיעים להבנת משמעותה המיוחדת כשלב גבוה בדרך אל השלמות. כמו בעניין התשובה, גם בפרישות הבחין ר' בחיי בין שלוש מדרגות.
 א. פרישות כללית – פרישות הנובעת משיקול שכלי מעשי ותועלת,

- כדי להתרחק מן הנזק הנגרם על-ידי הפרזה בהנאות. עקרונית, שותפים לפרישות זו כל בני האדם, אך לא כולם מבחינים בנוק, ולא כולם חזקים ומצליחים להתרחק ממנו.
- ב. פרישות על-פי התורה – פרישות האוסרת עלינו גם דברים שהשכל מתיר, כדי להרגיל את האדם למשול בתאוותיו ולצרוף אותן.
- ג. פרישות המיוחדת לאנשי סגולה – פרישות שגוזרים על עצמם יחידים בעלי מדרגה גבוהה, המונעים עצמם גם ממה שהתורה מתירה.

המתיחות שבין עמדתו הרליגיוזית של ר' בחיי ובין נטייתה של דת ממוסדת, חוזרת ומתעוררת כאן במלוא עוצה. ר' בחיי אינו מסתפק בתורה ובהלכה, אך הוא מבין היטב כי דרך התורה איננה רק תולדת יכולתם הבינונית של רוב בני האדם, אלא היא מירב הפרישות האפשרית שאינה מבטלת יישובו של עולם. רק יחידים יכולים לנקוט בדרך הפרישות המיוחדת, כי אם ילכו בה הכול – יחדל יישובו של עולם.

מתיחות זו מורגשת גם בדיון על טיבה של מידת הפרישות המיוחדת. יש כאלה הפורשים מכל הנאות החיים, לפי שנאשו מהן. זוהי מידה פחותה, כי היא טומנת בחובה דווקא את אהבת הקניינים הארציים. אחרים פורשים מתוך אהבת האל ומתבודדים מחברת בני האדם. זוהי מדרגת פרישות שר' בחיי מתייחס אליה די בחיוב. אבל הגבוהה במדרגות היא הפרישות הפנימית, ללא היבדלות כולטת כלפי חוץ שאחרים יכולים להבחין בה. ברור שאנשים כאלה ממשיכים לתפקד ולמלא את כל חובותיהם לחברה ולבני אדם זולתם, עם שהם מונעים מעצמם את הנאות העולם, וזוהי, לדעת ר' בחיי, הפרישות האמיתית.

בהיבט מעניין זה על טיבה של הפרישות הראויה נעוץ אחד ממקורותיו הראשונים של מוטיב "הצדיק הנסתר", שהיותו נסתר היא שלמותו.

שער אהבת האל

הפרישות היא תנאי לאהבת האל, מפני שלדעת ר' בחיי אין לבוא לידי אהבה במישורין. מדוע? נחזור להנחת היסוד: הגופניות מסיטה את

הנפש מנטייתה המקורית. אם אנו מתכוונים להגיע למעלת האהבה, שהיא התמסרות מוחלטת, מתוך דילוג על כל המעלות הקודמות, אנו נתקלים במחסום הגופניות שלא נצרפה ונשלטה, ונכשלים. אבל אם נלך בדרך הפרישות ההדרגתית, תתחזק האהבה בהדרגה עד שתגיע למימושה במידה האפשרית לאדם. נמצא שדרך הפרישות מן העולם היא גם הדרך לאהבה. דיאלקטיקה זו חלה גם על איכות האהבה. מדרגה ראשונה היא אדם האוהב את האל משום שזכה לחסד אלוהיו וטוב לו בעולמו. זו המידה הנמוכה שבכולן, מפני שעדיין יש בה אהבת הקיום הארצי. אין פרישות באהבה כזאת, והיא בכחינת אהבה התלויה בדבר. מדרגה שנייה היא אהבה לאל שמחל על חטאי האדם. זו מעלה גבוהה יותר, כי על־ידיה רואה האדם את עצמו כחייב לבוראו. יש בה יראת אלוהים, והיראה אינה פחד מעונש, אלא תודעת הגדולה לאין קץ של האל. זוהי ראשית האהבה האמיתית. אבל המדרגה השלישית, הגדולה באהבות, היא האהבה הכוללת את היראה ומתגברת עליה. אהבה שמתוך הכרת רוממות האל. אהבה כזאת, שהיא רגש מסירות לאין קץ, כוללת את כל השערים כולם. היא השלמות האמיתית.

סיכום

ר' בחיי אבן פקודה ביטא במשנתו הרגשת מציאות חדשה, ויצר אידאל דתי חדש. הוא הפנים את המפגש עם התרבות הרוחנית שרס"ג התמודד עימה מבחוץ. נגיעתו בספרות המסורת מתגלה על־ידי המתיחות הפנימית (שהוא עומד עליה) בין הרליגיוזיות של היחיד ובין תביעותיה של הדת הממסדית. הוא ניסה לאזן את המתיחות הזאת באמצעות העשרת הרוחניות של הדת הממסדית והמסורתית, וסלל דרך אינדיבידואלית לפנים משורת הדין, לא על־ידי חריגה מהמסורת, אלא על־ידי האידאליזציה של תביעותיה.