

ספרים

היוצאים לאור

על-ידי

חברת מקיצי נרדמים

תשע"ח

שנת קנ"ו לייסוד החברה ושנת פ"ה להעברתה לא"י

ראשי החברה

הוועד הפועל בישראל

חגי בן-שמאי
יושב ראש

משה אידל
שולמית אליצור
אברהם גרוסמן
יעקב זוסמן
אהרן ממן
מרדכי עקיבא פרידמן
קטרינה ריגו

שמחה עמנואל
מזכיר כבוד

חברי כבוד

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| חיים סלוביץ'יק, ניו-יורק | שמואל אשכנזי, ירושלים |
| שמואל סירא, פריז | מלאכי בית אריה, ירושלים |
| יוסף ינון (פנטון), פריז | אהרן דותן, תל-אביב |
| א' דב פרידברג, טורונטו | נחמן דנציג, ניו-יורק |
| שלמה קלמן רייף, קיימברידג' | חזה טורניאנסקי, ירושלים |
| בנימין ריצ'לר, ירושלים | מנחם כהנא, ירושלים |
| ראובן שמחה שטיינר, ניו-יורק | שניאור זלמן ליימן, ניו-יורק |
| מנחם חיים שמלצר, ניו-יורק | |

קבץ על יד

כו (לד)



קבץ על יד

דברים שבכתב היוצאים לאור בפעם הראשונה

סדרה חדשה ספר כו (לו)

הוצאת מקיצי נרדמים
ירושלים תשע"ח

ספר זה יוצא לאור בסיוע

קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן



משרד התרבות והספורט: מנהל תרבות, המחלקה למוסדות מחקר ומורשת

הפצה: הוצאת מאגנס, 02-6586659

sales.israel@magnespess.co.il

ISSN 0334-1313

©

כל הזכויות שמורות לחברת מקיצי נרדמים

סדר: אירית נחום iritnahum1@gmail.com

נדפס בישראל

דפוס גרפית בע"מ, ירושלים

Printed in Israel

תוכן העניינים

| | |
|-----|---|
| 1 | פירוש מזמורי תהלים לר' יצחק בן שלמה אבן סהולה יוצא לאור על ידי אבישי בר-אשר |
| 47 | הפתיחה לספר תולדות אדם לר' יוסף הבא משושן יוצאת לאור על ידי ליאור זקס-שמואלי |
| 77 | 'ספר השגות' על פירוש רש"י לתורה המיוחס לראב"ד: מבוא ומהדורה יוצא לאור על ידי אריק לווי ודורון פורטי |
| 135 | ביאור על 'הלכות יסודי התורה' מאת ר' שלום ענבי – מהדורה מדעית יוצא לאור על ידי עפר אליאור |
| 251 | פירוש לעמוס לרבנו יוסף חיון יוצא לאור על ידי יוחנן קאפח |

רשימת המשתתפים בכרך זה

עופר אליאור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב והאוניברסיטה העברית בירושלים

ofer.elior@gmail.com

אבישי בר-אשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

avishaiba@hotmail.com

ליאור זקס-שמואלי, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר אילן והמחלקה

להיסטוריה, אוניברסיטת קולומביה leoreoss@gmail.com

אריק לווי, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן eric.lawee@biu.ac.il

דורון פורטי danafo@gmail.com

יוחנן קאפה, מכללת אורות ישראל (קמפוס רחובות) ומכללת גבעת וושינגטון

ykapah@gmail.com

פירוש מזמורי תהלים לר' יצחק בן שלמה אבן סהולה

יוצא לאור על ידי אבישי בר-אשר



מבוא

בינות למובאות מספרי קבלה שציטט אוגוסטינוס יוסטיניאני, הבישוף של נָבִי, בשולי הפוליגלוטה לספר תהלים (גנואה 1516), מצויים לפנינו – בעברית ובתרגום ללטינית – שני קטעי פירוש שקבועה בראשם הכותרת R. Isaac ben schola. Ex commentariis¹. בזכות תפוצתה הרבה של הפוליגלוטה לתהלים, הועתקו קטעי הפירוש האלה פעמים רבות בידי סופרים מאוחרים ושמם של החכם הנזכר בכותרת נשתבש הרבה, עד שהמעתיקים קבעו כאן בין השאר Ex illustrioribus Rabbinis quidam nomine Isaac², Inzocar³, Rabbi Isaac in Zocar³ ואף R. Isaac Cabbalista⁴. במקס זליגסון – בהתייחסו להערה ביבליוגרפית על קטעים אלה ב'אפולוגיה' של הנרי מאורוי (פריז 1553) – שיער לראשונה כי יש לזהות חכם זה עם ר' יצחק אבן סהולה.⁵ כך סבר גם גרשם שלום, שהדפיס לפני קרוב לתשעים שנה את שני הקטעים מהפוליגלוטה בנוסחם העברי, והציע לקרוא Sehola תחת schola.⁶ מכך בא שלום אל המסקנה ששני

- 1 Agostino Giustiniani (ed. et trad.), *Psalterium, hebraeum, graecum, arabicum et chaldaeum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, Genua 1516, fol. 115a–160a; על קטעים נוספים שנעתקו בפוליגלוטה ממקורות קבליים, ראה להלן, הערה 10; כן עייין: M. Idel, 'A unique Manuscript of an untitled Treatise of Abraham Abulafia in Biblioteca Laurentiana Medicea', *Kabbalah*, 17 (2008), p. 27
 - 2 ראה: Juan de Cartagena, *Homiliae Catholicae : In universa Christianae Religionis arcana in libros XVI divisae*, Rome 1609, p. 58
 - 3 Pere Salses i Trilles, *Promptuari moral sagrat y cathecisme pastoral de platicas doctrinals y espirituals sobre tots los punts de la doctrina christiana*, Barcelona 1754, p. 135
 - 4 Christoph Helwig, *Elenchi Judaici*, Leiden 1702, p. 180
 - 5 וראה: Max Seligsohn, 'Sahulah, Isaac ben Solomon ibn Abi', *The Jewish Encyclopedia*¹, X, p. 637 Henricus; ועייין: Mauroy, *Apologia in duas parteis divisa, pro iis, qui ex patriarcharum, Abrahae videlicet, Isaac, et Jacob, reliquiis sati, de Christo Iesu et fide catholica piè ac sanctè sentiunt*, in *Archiepiscopum Toletanum, et suos asseclas*, Paris 1553, p. 222
 - 6 מאורוי עצמו סמך את דבריו על קטע שמצא בספרו של פטרוס גלטינוס Opus De Arcanis Catholicae (שנדפס לראשונה באורטונה 1518), שאינו אלא העתקה מן הפוליגלוטה לתהלים, וראה: Petrus Galatinus, *Opus toti christianae Reipublicae maxime utile, De arcanis catholicae veritatis*, Ortona a Mare 1518, pp. XL1a–XL11b
- ג' שלום, 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה, ו: קבלת ר' יצחק בן שלמה בן אבי סהולה וספר הזוהר', קרית ספר, ו (תרפ"ט), עמ' 117–118 [נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 59–68].

הקטעים הקצרים נלקחו מ'ספרים בקבלה'⁷ – או מ'פירוש על ס' תהלים בדרך קבלה'⁸ – שכתב ר' יצחק בן שלמה אבן סהולה בעל 'משל הקדמוני'.

בין גיליונותיו של החיבור הרואה עתה אור בפעם הראשונה נמצא המקור השלם והמדויק שממנו נטל יוסיניאני את שני הקטעים, והוא פירוש רב עניין על דרך קבלת הספירות שנתחבר באמת בידי ר' יצחק בן שלמה אבן סהולה. ואולם, כפי שיתברר להלן, שני הקטעים הקצרים שנעתקו בפוליגלוטה לא נלקחו מביאור שלם לספר תהלים שאבד או מספרים שונים, כי אם מתוך פירוש שנוסד על שני מזמורים בלבד (תהלים קיא–קיב) ואשר שרד בשני כתבי יד.⁹ בפירוש זה – שלא זכה עד כה לדיון במחקר – שמורה התעודה המפורשת ביותר להיכרותו של ה' סהולה עם קבלת הספירות התאוסופית. זאת ועוד: לאורכו של החיבור פזורות כמה ידיעות יקרות ערך שיש בהן כדי לזרוע אור הן על תולדותיו של מחבר זה, הן על מקורותיו העלומים בקבלה, שעודם לוטים בערפל.

החיבור וזהות מחברו

בשני כתבי יד נשתמר פירוש קבלי לתהלים קיא–קיב, שהמעתיקים ציינו בראשו את שמו של יצחק אבן סהולה: (1) כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, Ms. 1609, מן המאה הארבע עשרה (בכתיבה ספרדית רוטה), דפים 220–224, שבראשו צוין בלטינית: 'Commentariis rabbi Isaach sehola', ושוב בעברית: 'לחכם הה"ר יצחק ה' סהולה'. בהשוואת שני הקטעים שהועתקו בפוליגלוטה לתהלים בציון 'Ex commentariis R. Isaac ben schola' לנוסח כתב יד זה, באמצעות בדיקת חסרות ויתרות וחילופי נוסח, לא מצאתי ראייה מכרעת נגד האפשרות שנוסח הפוליגלוטה התבסס במישרין על כתב יד זה. ויתירה מזאת, אפשרות סבירה זו נתמכת הן בהימצאותן של כותרות לטיניות שנוספו בראשי החיבורים בכ"י ניו יורק 1609, הן בפזורים של סימנים בגוף הטקסט שניתנו ביד מאוחרת בראש ובסוף קטעים קצרים שנעתקו בפוליגלוטה.¹⁰ כ"י ירושלים, מכון שוקן 13161, מן המאה

7 ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ר' יעקב בני ר' יעקב הכהן: מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר', מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 198 [לו], הערה 1.

8 שלום, פרקים (לעיל, הערה 6), עמ' 117.

9 אחד מכתבי היד נזכר לראשונה אצל א"י גרין, 'פירוש שיר השירים לר' יצחק אבן סהולה: על פי כתב יד יחידי בספריית אוקספורד עם מבוא והערות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 394, הערה 4 (לאור השערת שלום שאבן סהולה חיבר פירוש שלם לתהלים, העריך גרין [בטעות] שהחומר שבכתב היד כולל עוד חלק מפירוש זה). כן ראה: M. Idel, 'The Kabbalah's "Window of Opportunities": 1270–1290', in: E. Fleisher, G. Blidstein, C. Horowitz, B. Septimus, *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, p. 181 n. 43.

10 הקטע הראשון מפירושו של ה' סהולה שנעתק בפוליגלוטה סומן בכתב יד ניו יורק Ms.

השבע עשרה (בכתיבה מזרחית), דפים 115–120ב, קטע שבראשו נכתב: 'ליקר הנחמד ר' יצחק מ"כ ב"ר שלמה מ"כ בן אבי סהולה'. ביחס לשני כתבי היד סביר להניח כי ציון שמו של 'ן' סהולה נוסף בצד החיבור בזמן מאוחר, אלא שבעלותו של ר' יצחק 'ן' סהולה על הפירוש מתחזקת מעבר לכל ספק כבר מתוך עדותו המפורשת של המחבר בגוף החיבור. בהקדשה הראשונה שבפתח הפירוש ציין המחבר 'ואם ישאל שואל אנוש מבין למי אתה, ואמרת לי יצחק בן שלמה' (שורה 4);¹¹ ובשורת הסיום אף חתם את שמו במילוי: 'יצחק בר' שלמה 'ן' סהולה, בצל שדי יתלונן' (שורות 263–264), וכדרך שבה ציין את שמו בראש פירושו הארוך לשיר השירים: 'ר' יצחק בן שלמה הנקרא בן אבי סהולה בצל שדי יתלונן'.¹² רמז נוסף לשמו שזר המחבר בלשון ההשבעה לתלמידו-חברו, המופיעה בסוף החיבור: 'כי הנני משיבך בפחד יצחק שתזהר בכתב זה וכו' (שורות 250–251).¹³ מכל מקום, בניגוד לפירוש לשיר השירים, שבו הזכיר 'ן' סהולה את ספרו 'משל הקדמוני',¹⁴ הרי שבפירוש שני המזמורים לא נזכר שמו של חיבור אחר שכתב. ואולם, כדרכו ב'משל הקדמוני' ובחטיבות גדולות מתוך פירושו הנזכר לשיר השירים, גם בפירוש הקצר שלפנינו שזר המחבר מליצות חרוזות, הן בדברי ההקדשה, הן בחתימת החיבור והן בגוף הדיון הפרשני בעשר הספירות.

פירושו של 'ן' סהולה לשני מזמורי התהלים עשוי כביאור קבלי לעשר הספירות, שנכתב – כעדות מחברו – 'על דרך רמז' וב'ראשי הפרקים', ובדגם של כתיבה מאת רב לתלמידו-חברו. בתבניתם של שני המזמורים מצא המחבר ביטוי מבני ל"ב הנתיבות הנזכרים בראש 'ספר יצירה':¹⁵ עשרת הפסוקים שבכל מזמור הוקבלו לעשר הספירות, וסדרן האלפביתי של צלעות הפסוקים (בשני המזמורים) נתפרש כרמז על עשרים ושתיים האותיות (וביחד – 32). על פי עיקרון מבני אחר שמקורו ב'ספר יצירה' ('נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן'¹⁶) דרש 'ן' סהולה את המזמור הראשון (תה' קיא)

1609 בראשו ובסופו [דף א222–ב]. כמו כן, בכ"י ניו יורק Ms. 1609, דפים א132\א142]–א147\א157] מצוי גם 'פירוש התגין' לר' אברהם פיקו, ששני קטעים ממנו נעתקו גם כן בפוליגלוטה (לעיל, הערה 1), דפים א103–א105, א107, וגם הם סומנו בראשם ובסופם בכ"י ניו יורק 1609 [דף ב133] ('הנה אני מעוררך' וכו'), א134 ('רמז שלמה עליו השלום' וכו').

11 השווה פתיחתו של 'ן' סהולה למשל הקדמוני: R. Loewe, *Meshal Haqadmoni: Fables from the Distant Past: A Parallel Hebrew-English Text / Isaac Ibn Sahula*, Oxford & Portland (Or.) 2004, p. 21

12 גרין, פירוש שיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 404.

13 השווה: לועווע, משל הקדמוני (שם), עמ' 695, שורות 1623–1624.

14 גרין (שם), עמ' 445.

15 ספר יצירה, מנטובה שכ"ב, א:א, דף כ ע"ב.

16 השווה: ספר יצירה (שם), א:ז, דף מו ע"ב.

לפי סדרן העולה של הספירות – דהיינו, מ'כנסת ישראל' (או 'שכינה') ועד ה'כתר' (או 'אין'); ואילו את המזמור השני (תה' קיב) ביאר על סדר האצילות, כלומר מראש הספירות ועד סופן. בתוך כך שילב המחבר כמה דיונים בנושאים כלליים, כגון מסורות שונות בדבר כינון של עשר הספירות ('מדות', 'אספקלריאות', 'מאמרות', 'ספירות') [שורות 163–168]; תורת הייחוד של הספירות [שורות 226–231]; היחס בין עשר הספירות לשלוש עשרה מידות הרחמים [שורות 235–241]; ועוד.

בצד דברי אגדה מן התלמוד ומן המדרשים (בראשית רבה, מדרש תהלים), הביא המחבר ארבעה מאמרים מ'ספר יצירה';¹⁷ שורה אחת מ'ספר הבהיר' ('ואמרו אל תקרי בית אלא בית, שנ' בחכמה יבנה בית');¹⁸ שורה אחת בשם 'הפייט' ('סוד צדיקים יסוד עולם') הלקוחה מן המסתאגיב 'בשם אדני אל עולם' לר' יהודה הלוי; ואת מדרש 'רבי יצחק' שהביא רש"י בפירושו לפסוק הראשון בתורה ('לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם' וכו') וכן את פירושו על ראיית אלהי ישראל ('שמ' כד, י).¹⁹ כמו כן, במקום אחד דחה ה' סהולה בתקיפות את 'דברי המתפלספים המחפאים דברים אשר לא כן', שאמרו 'כי ההשגה שהשיגו אצילי בני ישראל היה אותו החומר הראשון הנושא הצורות הנקרא בלשון יון היולי' (שורות 171–172), וקרוב לוודאי שבכך נתכוון לדברי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים'.²⁰ בשאלה החשובה על אודות מקורותיו בספרות הקבלה אדון להלן.

ר' יצחק בן שלמה אבן סהולה

שמו של ר' יצחק בן שלמה ה' סהולה (נולד 1244) נשנה במחקר הקבלה כמי שנמצאו בכתביו המובאות הראשונות מן ה'מדרש הנעלם', שנדפס באופן מסורתי בתוך 'ספר הזוהר' וגם בצדו. בספרו הנפוץ 'משל הקדמוני', שנחתם לא יאוחר משנת 1281, זוהו עד כה שלוש מובאות שלמות ממאמרים שנודעו מאוחר יותר מהעתקות 'מדרש הנעלם' ומהדפסותיו.²¹ בדומה לכך, בפירושו לשיר השירים, שנחתם בסביבות השנים 1283–

17 וראה להלן בהערות למהדורת הטקסט.

18 ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 11, עמ' 123. ואולם, ככל הנראה הביא המחבר את הדברים בתיווך 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד שממנו העתיק, וראה על כך להלן.

19 וראה להלן בהערות המהדורה.

20 ועיי' רמב"ם, מורה הנבוכים ב, כו: 'וזהו אשר שמני שאפרש מאמר התורה, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר – שהם השיגו במראה הנבואה ההיא אמתת החמר הראשון והתחתון'.

21 ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*³, New York 1954, p. 187–188; ועיי' ה'נ"ל, 'הציטט הראשון מן המדרש הנעלם', תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 181–183, שהציג מקבילות כלליות לקטע אחד מ'משל הקדמוני'. מאוחר יותר איתר שלום את הקטע המקורי בכתב יד, וראה: ה'נ"ל, 'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר', ש' ליברמן, ש"ו צייטלין וש' שפיגל (עורכים), ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, חלק

1284, כלל נ' סהולה עוד כשמונה מובאות כאלה, ואת חלקן הציג כמאמרים שמצא בדברי 'רו"ל' או במקור שכינה 'הירושלמי'.²² בצד זאת, לאורכו של הפירוש לשיר

עברי, ניו יורק תש"ו, עמ' תכה, תמ-תמא; על שני קטעים נוספים העיר י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית², תל אביב תשי"ט, עמ' 509, הערה 61א (וראה גם לועווע, משל הקדמוני [לעיל, הערה 11], עמ' 403-405, ועמ' 746-747 הערה 90). כפי שציין בער (שם), נוסח קרוב לקטע זה מופיע בספר 'הנפש החכמה' לר' משה די ליאון בציון 'ואמרו ז"ל' (עייין: J. H. A. Wijnhoven, 'Sefer Ha-Mishkal [by Moshe de León]: Text and Study', Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1964, p. 79. על אחת משתי ההקבלות שציין בער, ראה גם: N. Wolski, 'Moses de León and Midrash ha-Ne'elam – On the Beginnings of the Zohar', *Kabbalah*, 34 (2016), pp. 27-31. על שלוש ההקבלות האלה יש להוסיף כמדומני את המאמר הבא ב'משל הקדמוני', שייתכן כי נוסד גם הוא על עיבוד למאמר ב'מדרש הנעלם', שלא הגיע לידינו: 'ועל זה יש באדם שלש צורות, נפשות נבחרות. הצורה הראשונה היא הנפש הצומחת, יחד על עפר נחת. הצורה השניה היא הנפש הבהמית המתאוה, כל היום דוה. הצורה השלישית היא הנפש השכלית המדברת, באהבת החכמה נקשרת, והוא שלמות כל הנפשים, ראש השלישים; לועווע, משל הקדמוני [לעיל, הערה 11], עמ' 99. בין דרשות 'מדרש הנעלם' שהגיעו לידינו מצויה הדרשה הבאה ובה חלוקה בסיסית דומה של חלקי הנפש: 'יש באדם שלש צורות נפשיות צורה הראשונה היא הנפש השכלית. השניה היא הנפש המדברת, השלישית היא הנפש הבהמית המתאוה [?] תאות והיא הנפש אשר תמעול מעל'; זהר חדש, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ג, דף ט ט"א. מניין חלקי הנפש בקטע 'משל הקדמוני' קרוב יותר למנינם בכתבי ר' משה די ליאון שעליהם חתם את שמו: 'והנפש חלקו אותה חכמי המחקר לשלש כחות ידועות בסוד מעלתן והן נפש הצומחת ונפש המתאוה ונפש השכלית'; E. R. Wolfson, *The Book of the Pomegranate, Moses De León's 'Sefer Ha-Rimmon*, Atlanta 1988, p. 305. כן ראה: א' בר-אשר, ספר משכן העדות לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' 26-27: 'ואמרו בזה חכמי קצת הפילוסופים [...] כי יש באדם ג' כחות וקראו אותם נפשות: האחת נפש הצומחת הגדלה עם הגוף ובכל עניני הגוף [...] והשנית היא נפש המתאוה תאויות כבהמה והיא נפש הבהמית [...] והג' היא נפש השכלית הטהורה הנראית בעין הלב ונסתרת מכל עין והיא אינה חוטאה אבל היא הנשארת מכלל'. וכל המקורות האלה עשויים להעיד על דרשה קרובה אחרת מ'מדרש הנעלם', שלא נדפסה ושלא אותרה עד כה בכתבי היד.

22 ראה: שלום, פרקים (לעיל, הערה 6), עמ' 112-116; שלום, זרמים עיקריים (שם); I. Adler, *Hebrew Writings concerning Music in Manuscripts and Printed Books from Geonic Times up to 1800*, Muenchen 1975, pp. 173-174, n. 4; גרין, פירוש לשיר השירים (לעיל, הערה 9). כן עיין: י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' 35; י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ט), עמ' 3-4; R. Meroz, 'Zoharic Narratives and Their Adaptations', *Hispania Judaica Bulletin*, 3 (2000), pp. 13-15; ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 46-47; מ' אורון, זוהר לסיפורי הזוהר: עיונים בדרכי הדרוש והסיפור בספר הזוהר, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 163-164; א' בר-אשר, 'תפיסות ודימויים של גן עדן בספרות הקבלה במאה השלוש-עשרה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ה, עמ' 226-227; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, יא, ירושלים תשע"ו, עמ' 262-264.

השירים רמזו 'ן סהולה מעת לעת ובלשון סתרים לדברי קבלה נוספים, שחלקם נוסד כנראה על כתבי חכמי הקבלה בקטלוניה.²³

הקדמת פירושו הנזכר של 'ן סהולה לשיר השירים (שנשמר בכתב יד אחד ויחיד) הייתה עד כה המקור היחיד לדיעותינו על אודות יחסו לר' משה בן שלמה מבורגוש.²⁴ 'ן סהולה ייחס שם לר' משה מבורגוש 'ספר חמודות' ובו פירוש לשיר השירים, ובסמוך אף העיד על עצמו כי בנעוריו שהה זמן מה בבית מדרשו של ר' משה: 'זכור אני כי בימי נעורי טעמתי מעט מדבשו, בהיותי עם הרב בבית מדרשו. ושמעתי ממנו נעם אמרים. ומפיו יקרא אלי את כל הדברים'.²⁵ בעקבות מליצות אלה, הפליג גרשם שלום והציע לתלות את מקורן של שמועות אנונימיות רבות שזרע 'ן סהולה לאורך פירושו בדברים שקיבל או ראה כביכול בהיותו בבורגוש מספרו הנזכר של ר' משה.²⁶ ואולם,

23 גרין (שם), עמ' 398.

24 גרין (שם), עמ' 406: 'קרוב לנו האיש מגואלנו. החכם המקובל בסתרי התורה [...] ר' משה בר שלמה [...] והוא בברגש רב ודיין, בר אבהן ובר אוריאן'. קטע מן ההקדמה נדפס לראשונה בידי נויבאוואר (לפי כ"י אוקספורד – בודליאנה, Ms. Opp. 221 [נויבאוואר 343]), וראה: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, p. 70; ההקדמה נדפסה בשלמותה בידי ח' בראדי, מטמוני מסתרים, קראקא תרנ"ד, עמ' 30–32 (וראה גם דברי המהדיר בעמ' 15); ג' שלום, 'קבלות' (לעיל, הערה 7), עמ' 169 [ז]; הנ"ל, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן (ח"ג): ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק, תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 259–260.

25 גרין (שם). קרוב לוודאי שהמונח 'בימי נעורי' מורה באופן כללי על בחרותו של 'ן סהולה, ולא דווקא על שנות נעורו כפי שהציע לאחרונה ר' בן שלום, 'חוגי הקבלה בפרובנס במאה השלוש עשרה: הערכה חדשה-ישנה', תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 574, הערה 23, כראייה להקדמת שנות הוראתו של ר' משה מבורגוש. השווה הערתו של ר' שם טוב בן אברהם 'ן גאון בספרו 'בדי הארון ומגדל חננאל' (נחתם בצפת בשנת פ"ה [1325]), שהזכיר כקרובי משפחתו את ר' יצחק ור' יעקב בני ר' יעקב הכהן משוריא ('האחים הכהנים') ואגב כך מנה גם את 'תלמידים החכם ר' משה ז"ל בן שמעון מעיר ברגש' וציין לגביו 'רק תלמידים הנזכר הכרתי בימי נעורתי'; כ"י פריז, heb. 840, דף 17ב. ג' שלום, שם, עמ' 260–262; 'דן, 'אפיו ומקורותיו של ספר "בדי הארון" (מבוא להוצאה פקסימילית של ספר "בדי הארון" לר' שם טוב בן גאון)', ירושלים תשל"ז, עמ' ג–נא [לא הופץ; נדפס: הנ"ל, אסף תדפיסים, ירושלים תשכ"א]; הנ"ל, "אגרת גרמיישא" ובעיית הפסבדו-אפיגראפיה בקבלה הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 127–128 (נדפס שוב: 'דן וי' הקר [עורכים], מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127–128); ד"ש לוינגר, 'רבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' כג (נדפס שוב: הנ"ל, בדי הארון ומגדל חננאל לרבי שם טוב בן אברהם בן גאון: הוצאת פקסימיל על פי כתב יד 840 בספריה הלאומית – פריס, ירושלים 1977); מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א 2001, עמ' 75; ר' מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"', תעודה, כא–כב [תשס"ז], עמ' 315–316.

26 שלום, לחקר (שם), עמ' 269–272 (וראה על כך: 'דן, תולדות תורת הסוד העברית, ט, ירושלים תשע"ג, עמ' 24–26).

כפי שציין אברהם יצחק גרין, הניסיון לייחס רעיונות ומאמרים לר' משה מבורגוש רק על יסוד לשונות השמועה שנקטן' סהולה בפירושו – כרוך בכמה הנחות מוקשות.²⁷ על כך יש להוסיף, שכל הלשון הנמלצת שבה תיארן' סהולה את ר' משה מבורגוש בראש פירושו לשיר השירים, יותר מאשר היא מלמדת על קרבה אישית או על זיקה רעיונית בין תלמיד לרבו, מעידה היא בעיקר על נתק ברור ומתמשך בין שני חכמים, אשר כמסתבר אף לא שכנו בקרבת מקום.

והנה, הערכה זו שבה ומתאששת יפה מחתימתו של החיבור הקצר שלפנינו. לאחר שהשיב עין' סהולה את תלמידו-חברו לבל יראה את פירושו למי שאינם 'אנשי חיל' ובני עלייה, הוא פנה אליו בבקשה שילך וידרוש בשלומו של חכם בשם ר' משה בן שלמה:

ותקרא שלום ומכופל בעדי / להרים ראשי וכבודי.

אל ראש המעלה / מבחר הנחלה / שלומי אמוני ישראל.

המקובל בסתרי התורה / מטה עוז מקל תפארה.

הרב הגדול / מבצר עוז ומגדל.

החכם ר' משה בר' שלמה / כי אלהיו עמו (שורות 253–255).

הכינויים שבהם התקלסן' סהולה בר' משה בר' שלמה זה בפתח פירושו למזמורים זהים לתארים המיוחדים שהסמיךן' סהולה לר' משה מבורגוש בפתח פירושו לשיר השירים ('שלומי אמוני ישראל [...] החכם המקובל בסתרי התורה / כבוד ומורא, ר' משה בר' שלמה / יהי אלהיו עמו' וכו').²⁸ אין ספק אפוא שהחיבור שלפנינו כולל עדות נוספת ורבת ערך לתעלומת יחסו של יצחקן' סהולה לר' משה מבורגוש. בהמשך דבריו הוסיףן' סהולה וביקש מן התלמיד-החבר להראות את קְּתָבוֹ לפני ר' משה מבורגוש, שממנו – לדבריו – יוכל הלה לדרוש גם את מפתח הסוד:

ותראהו כתבי / ויעיד לו על מחשבי.

ואולי יתן לך מפתח / להיות בו פותח.

ותכנס אל ההיכל לפני / לכפר על נפשותינו לפני י'.

ובחסדך אחי שתאמר לו כי לכבודו דבר טוב רחש לבי / אבל עוצב בי.

27 גרין (שם), עמ' 399–400.

28 גרין (שם), עמ' 406. והשווה כינויו בפי ר' יצחק דמן עכו 'החסיד המקובל ירא השם מנעוריו הרב ר' משה בר' שלמה בן שמעון מעיר ברגוש זצ"ל'; ע' גולדרייך, ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו – מהדורה מדעית, ירושלים תשמ"ד, עמ' נו; וראה: שלום, לחקר (לעיל), הערה 24), עמ' 262–263. כן השווה דברי ר' יצחק אלבלג, ספר תיקון הדעות, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשל"ג, עמ' 101: 'וגדול שבכולם בכוונה הזאת הרב ר' משה, כי זה משה האיש לא נתן פוגת לו מעודו ועד היום הזה, רק מכל מלמדיו השכיל, והאלהים אנה לידו ראשי דברים מיתר הפלטה אשר היה לו לשם, והנה שמעו הולך בכל המדינות משה קבל'.

כי מקדם שלחתי לו כמה כתבים ולא השיבני / קראתיו ולא ענני.
ועל כן נשבעתי ואקיימה שלא אכתוב להטריחו, עד אשר יצא דבר מלכות מלפניו /
צנוע ועניו.
ויבשרני בשלמותיו / בהדר כתבו ומעשי אצבעותיו (שורות 255–260).

דברי הפנייה הללו כוללים ביטוי מובהק לנתק ממושך ששרר בין ר' משה מבורגוש ובין נ' סהולה ולניסיונותיו הכושלים של זה האחרון לשוב ולהתקשר עם רבו באמצעות שיגור איגרות וכתבים. לא זו אף זו: כמדומני יש בעדותו האישית כדי להעיד על החמתו של הנתק בין השניים ביחס לתיאור הכללי שהופיע בהקדמת פירושו לשיר השירים משנת 1283 או 1284. על יסוד הערכה זו סביר ביותר להניח שהפירוש על שני המזמורים – שזמן חתימתו לא פורש – לא נכתב קודם לאמצע שנות השמונים של המאה הדיינה לאחר כתביו האחרים היודעים לנו. כפי שאטען להלן, השערה זו נתמכת מעובדות נוספות המתגלות מחיבור קצר זה.

על כל פנים, קרוב לוודאי שהנתק האמור קשור היה – לפחות בחלקו – למרחק הגאוגרפי הניכר בין שני החכמים. נ' סהולה ציין בסמוך את דבר נדודיו ממולדתו ואגב העובדה שפגש בתלמיד-החבר בהיותו בארץ אחרת: 'כי אתה באהבתך פתיתני / ובארץ נדודי הלאיתני והראיתני' (שורות 246–247). על פרק נדודיו הנרמז כאן בקיצור למדנו גם משני חיבוריו האחרים, שנכתבו בראשית שנות השמונים של המאה השלוש עשרה. כך למשל ציין נ' סהולה בהקדמתו לפירוש שיר השירים: 'בהיותי מטלטל וגולה / רש ונקלה. ולא מצאתי בארץ נדודי מורה ומפרש / אבד מנוס ממני ואין דורש';²⁹ ועוד קודם לכן בראש 'משל הקדמוני': 'כי הזמן בזדוני הניאני / ואל בית הנדוד הביאני / אך עתה הלאני. [...]. ולא מצאתי איש מעודך / מחזיק עמי בנדודי';³⁰ ובסמוך: 'הגידו הזמן היום בבגדו. לבד הנדוד לו בחרמיו [...]. ולבו מנדוד אל נדוד נוסע [...]. וירד מצרימה ויגר שם'.³¹ עוד מעניינת מסירת המודעה ששלח לר' משה מבורגוש בלשון 'שזכיתי לבצור רוח נגידים. ולהוביל למורא שי / כי יש לי חלק בדוד. ונחלה בבן ישי' (שורות 261–262), שיש בה כנראה כדי לבשר על עלייתו לגדולה ואולי אף על התקרבותו למלכות.

לאור דברים אלה, אפשר כמדומני לשוב ולהטעים את נוסח ההקדשה הראשונה שקבע נ' סהולה בראש הפירוש לשני המזמורים, שם ציין: 'כתבי סובב ונודד ממקומו / לאיש נחמד לכה ודרוש שלומו. ותתנשא בלכתך / לבל יפת[ור]ך[ב] סכל חלומו.

29 גרין, פירוש שיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 407 (וראה גם שם, עמ' 404: 'ויטשני אל ארץ אחרת, ואשכון ערים נכחדות אל הנדוד מועדות').

30 לוועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 17–18; וראה גם דברי א"מ הברמן, 'שירה עברית בימי הביניים: סהולה, יצחק בן שלמה', קרית ספר, כט (תשי"ג–תשי"ד), עמ' 199.

31 לוועווע (שם), עמ' 27 (ועיין גם דברי המהדיר בהקדמה, עמ' xx).

32 ההשלמה על פי כ"י שוקן 13161, דף קכה ע"ב.

ואם ישאל שואל אנוש מבין למי אתה / ואמרת ליצחק בן שלמה. ושלחתי תשורה אל שמעיה / וציר נאמן להפיק זממו' (שורות 2–5). כמדומה, נעזר ׳ן׳ סהולה בתלמיד–החבר, שליח מסור ששב אל ארץ מולדתו, כדי לשגר את קְתָבו מארץ נדודיו הרחוקה לידיו של ר' משה מבורגוש. לבד מן האהבה שרחש התלמיד–החבר לן׳ סהולה ופרט לתיאור תשוקתו אל ׳החכמה׳, אין אנו יודעים מאומה על זהותו, אף כי ייתכן ששמו שְׁמֵעִיָּה.³³ מכל מקום, על יסוד לשונו של המחבר בסוף הפירוש קרוב לוודאי שבזמן חתימתו, כבר שהה התלמיד–החבר בסמיכות גאוגרפית למקום מושבו של ר' משה מבורגוש.

לבד מן המרחק הגאוגרפי בין ׳ן׳ סהולה ובין ר' משה מבורגוש, עשויה התעודה החדשה להעיד גם על חִיץ רעיוני וקונספטואלי שנפער בין שני החכמים. כפי שציין גרין בפתח מהדורת הפירוש לשיר השירים, ׳גם בסגנון וגם בתוכן הדברים, רב המרחק בין שני מקובלים אלה׳, בייחוד משום שאצל ׳ן׳ סהולה אין ביטוי ל׳עיקרי תורתו של ר' משה מבורגוש עד כמה ששרדה בידינו׳.³⁴ דומני שהערכה זו מסתברת שבעתיים ביחס לפירוש לשני המזמורים שלפנינו, שהוא למעשה חיבורו הראשון של ׳ן׳ סהולה – וגם היחיד שהגיע לידיו, שנכללו בו עניינים גלויים ומפורשים בקבלת הספירות התאוסופית. לשם ההשוואה, לכל אורכו של פירושו הארוך לשיר השירים – שכאמור פוזרים בו מעת לעת פירושים על דרך הנסתר – ימצא המעיין לכל היותר סמלים או רמזים כלליים לתורת הספירות.³⁵ ולאמתו של דבר, הצפנת הידע התאוסופי בפירוש לשיר השירים מחייבת את המעיין להחזיק מבעוד מועד במפתח פרשני, כדרך הנקושה

33 אין להוציא מכלל אפשרות שהשם שְׁמֵעִיָּה בא לרמזו על דמותו של תלמיד–חבר זה, לפי מל"א יב, כב (שמעיה איש האלהים), ובדומה לדמותו המסתורית של ׳איש האלהים׳ המשוחח עם יצחק [=אבן סהולה] בחתימת ׳משל הקדמוני׳, וראה: לועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 695, 717, וראה גם דברי המהדיר, שם, עמ' xxiii–xxiv. עוד יציין ש׳איש האלהים׳ ככינוי לר' משה מבורגוש מופיע בהקדמת אחד מספריו של טודרוס אבולעפיה, וראה: מיכל קושניר–אורון, שער הרזים לר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 45, שורה 66 (ועיין גם דברי המהדירה, שם, עמ' 15–16). וראה בעניין זה: שלום, לחקר (לעיל, הערה 24), עמ' 264–265. להצעה לזהות את שמעיה הנזכר כאן עם ר' שמעיה בן יצחק הלוי בעל ׳צרור החיים׳, ראה: אידל, חלון (לעיל, הערה 9), שם.

34 גרין, פירוש לשיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 399, מנה בהקשר זה את ׳קבלת השמאל׳ ואת ׳נושאי השמות והגימטריות׳, שני נושאים מרכזיים בקבלת ר' משה מבורגוש. והשווה לכך גם דבריו המפורשים של ׳ן׳ סהולה בגוף פירושו שם, עמ' 412: ׳ואל יחוש המשכיל לדברי הפתאים המהבילים אשר בדורו באמרם שיש להם קבלת שמות וענינים אשר בדו מלבם׳ (ושם, עמ' 443: ׳וראיתי לאחד מן המתפארים בקבלת השמות׳).

35 הוא הדין בספרו המוקדם יותר ׳משל הקדמוני׳, שהסתרים המועטים שבו שעשויים להתפרש כדברי קבלה – אינם יוצאים מגדר רמזיות (בדומה לרמב"ן). והשווה לעומת זאת הצעת לכטר: H. Lachter, 'Spreading Secrets: Kabbalah and Esotericism in Isaac ibn Sahula's *Meshal ha-kadmoni*', *JQR*, 100 (2010), pp. 125–131

למשל בכתבי חכמי הקבלה בגירונה, כדוגמת "תלמידי" ר' יצחק סגי נהור, וביתר שאת – בכתבי רמב"ן.³⁶ על כך יש להוסיף את העובדה הנזכרת, שהפירוש לשיר השירים כולל כמה מובאות ממאמרים הידועים מן ה'מדרש הנעלם', טקסטים שלא נמצא בהם ביטוי לתבניות קבלת עשר הספירות, לסמליה ולשפת הדימויים העשירה שבה תואר אילן האצילות בקבלה התאוסופית. לעומת זאת, הפירוש לשני מזמורי התהלים דלקמן יוחד כולו להצגה סדורה ותמציתית של תורת עשר הספירות, תבניותיה וסמליה, ואין בו זכר ל'קבלה' מסוג אחר (או לכל שיטת מחשבה אחרת), וגם לא אף מובאה ממאמרי 'המדרש הנעלם'. רוצה לומר, המרחק הגאוגרפי מבית המדרש בבורגוש נצטרף בחיבור זה לפנייתו של 'ן' שהולה לדגם אחר של כתיבה קבלית ולעיסוק חדש בתורת הספירות של הקבלה התאוסופית. לכך מצטרפת העובדה שבפירוש שני המזמורים 'ן' שהולה אמנם הזכיר את ר' משה מבורגוש 'המקובל בסתרי התורה', אך לא עוד כדי להיתלות באילנות גבוהים, כפי שנהג בהקדמתו לפירוש השירים.³⁷ ולא זו בלבד שר' משה מבורגוש לא נזכר כאן כמקור לרמזים הקבליים-התאוסופיים, אלא ש'ן' שהולה קיווה למצוא בו מקור סמכות שיעניק תוקף למסורות הקבלה שהתגלגלו לידי ממקורות אחרים. על כך יש להוסיף, שאף תקוותו של המחבר כי הרב שבבורגוש ימציא בידי תלמידו-חברו מפתח לפענוח הסתרים, נשמעת כמשאלת לב בעלמא, ולא כקביעה וודאית המבוססת על ידיעה. ואולם, מה היו מקורותיה של תמורה רעיונית זו? כדי להשיב – ולו באופן חלקי – על שאלה זו, יש הכרח בביור מקורותיו הקבליים של 'ן' שהולה בפירושו למזמורים.

מקורותיו של אבן שהולה בפירוש לשני המזמורים

החכם היחידי שנזכר בשמו בפירוש לשיר השירים לבד מר' משה מבורגוש – וכוונה גם הוא 'המקובל בסתרי התורה' – הוא ר' משה בן נחמן גירונדי (רמב"ן), ש'ן' שהולה הזכירו שם בברכת המתים וקשר לו עוד את הכתרים 'אדוננו החכם' ו'החכם השלם'.³⁸ והנה מסתבר, שגם בפירוש שני המזמורים שלפנינו, החכם היחיד ששמו פורש בחיבור בצד ר' משה מבורגוש הוא רמב"ן. במקום אחד ציין 'ן' שהולה 'וכתב אדוננו החכם הרמב"ן' ו'ל', ולאחר מכן העתיק כמה שורות מפירושו של רמב"ן על התורה ובהן רמזים על ה'יובל', דהיינו על הספירה השלישית 'בינה'.³⁹ ואולם, בשונה מן העיבודים

36 וראה בעניין זה דברי גרין, פירוש לשיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 395–396. עם זאת, קביעתו של גרין כי 'פירושו הנסתר של שהולה הוא על דרך קבלת הספירות כמצוי בספרד של סוף המאה ה"ג' דווקא כמדומני אינה מדויקת.

37 גרין (שם), עמ' 406.

38 ראה: גרין, פירוש שיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 451; עמ' 489 (ועיין גם דברי המהדיר בהקדמה, שם, עמ' 398).

39 רמב"ן, ביאור על התורה, וי' כה, ב.

החופשיים מדברי רמב"ן שהביא בחיבורו האחר, הרי שבפירוש המזמורים העתיק 'ן סהולה מילה במילה מן הפירוש על התורה. הקטע שהעתיק 'ן סהולה – בדומה ליתר המקומות בפירוש שני המזמורים שבהם ניכר כי התבסס על פירוש הרמב"ן לתורה – כולל רמזים קבליים על הספירות, השייכים במובהק לשכבה הנסתרת בפירושו הנפוץ של רמב"ן. במילים אחרות, לפנייתו של 'ן סהולה לכתיבה גלויה ומפורשת בתורת הספירות התאוסופית, על סמליה ותבניותיה, מצטרפים הציטוטים מסודות הרמב"ן 'על דרך האמת', סודות שממוקדים בתורת הספירות.

ביטוי מעניין אחר שנקט 'ן סהולה לציון מקורותיו בקבלה הוא 'קבלה בידיו מרבותיו' ז"ל⁴⁰, שלאחריו ביאר בקצרה את הדעה על הסובייקטיביות של התפעלות הספירות. הוא כתב: 'ואע"פ שקבלה בידיו מרבותיו' ז"ל כי שם בן ארבע אותיות הוא מדת רחמים. ושם אלהים מדת הדין, עם כל זה הוא נמשך אחר החפץ הקדמון' (שורות 48–50). לאחר מכן הרצה את השיטה שכל המדות' (או הספירות) נפעלות לפי חפץ האל, ששמו – מדת רחמים הוא בכל מקום, ולפיכך כל שינוי בספירות אינו אלא 'מצד המקבלים' (שורות 58–59). כפי שאראה, המקור שעליו נסמך 'ן סהולה כאן הוא 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד, בן אחיו של ר' יצחק סגי נהור. בדיון מרכזי בספרו עסק ר' אשר בן דוד בהתאמת י"ג מידות הרחמים לקבלת עשר הספירות שהייתה בידיו.⁴¹ בין היתר ציין ר' אשר בדיונו 'וכן אמר רז"ל בכמה מקומות ששם של ד' אותיות הוא מדת הרחמים ולכך נכפל שם המיוחד המפורש בתחלת י"ג מדות להודיע שאדון הכל שהוא השם הראשון פועל במדה זו שראויה להקרא בשמו'.⁴² בדומה לשיטה המיוחדת ב'ספר הייחוד', הדגיש גם 'ן סהולה את קדימותו של שם בן ארבע – וכן של מידת הרחמים המזוהה עמו – לכל יתר המידות. אמנם במקרה זה, הישענותו של 'ן סהולה על מקור אחר נותרה מרומזת, אך כפי שמלמדות ההקבלות הבאות, 'ן סהולה העתיק מילה במילה מדיונו הנזכר של ר' אשר בי"ג מידות:

| | |
|---|--|
| ר' אשר בן דוד, ספר הייחוד ⁴³ | 'ן סהולה, פירוש שני המזמורים (שורות 160–162) |
| אינם מדות נפרדות ולא מוגבלות... | דע כי המדות האלה אינן מדות נפרדות ולא מגבלות. |

40 כך בכ"י ניו יורק 1609; ובכ"י שוקן 13161: 'מאבותינו ורבותינו ז"ל'.
 41 וראה בעניין זה: ג' שלום, ראשית הקבלה (1150–1250), ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 171–172; י' דן, חוגי המקובלים הראשונים (בעריכת י' אגסי), ירושלים תשמ"ו, עמ' 5–7.
 42 ד' אברמס, ר' אשר בן דוד – כל כתביו ועיונים בקבלתו: ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 63–64.
 43 אברמס (שם), עמ' 66.

| | |
|--|--|
| <p>ואינן נקראות מדות מצד עצמן אלא מצד עצמנו, ר"ל במה שמגיע לנו מהן כפי הרצון המתפשט בהן בעת הצורך.</p> | <p>ואינן נקראות מדות מצד עצמן כי אם מצד שלנו נראה שמגיע אצלנו מהם כפי הרצון המתפשט שהם במדה וכשיעור כפי הצורך.</p> |
|--|--|

וכן:

| | |
|---|--|
| <p>ר' אשר בן דוד, ספר הייחוד⁴⁴ והכל דבר אחד בייחוד שלם [...] ומפני שהוא פועל בבריותיו במדה הצריכה להם על ידי מדותיו אלה נכלל במדה ונמנה עמהם ולא מצד עצמו. שכל שאר המדות שבפסוק ויעבור אינן מדות מוגבלות ולא נפרדות [...] והמפריד והמגביל מקצץ בנטיעות.⁴⁵</p> | <p>ן' סהולה, שם (שורות 228–231) ומפני שהוא פועל בבריותיו במדה הצריכה להם כפי כחם נכלל במדות ונמנה עמהם. אבל מצד עצמו הכל הולך אל מקום אחד. והכל הוא ייחוד שלם. והמדות האלה אינן מוגבלות ולא נפרדות. והמגביל או המפריד מדה אחת מהן [...] נקרא קוצץ בנטיעות.</p> |
|---|--|

ן' סהולה השתית אפוא את תפיסת הספירות שלו על תורת הייחוד של ר' אשר בן דוד. לפי תפיסה זו, הכינוי 'המדות' מציין את הסובייקטיביות של הספירות מנקודת מבטם של הנבראים, שלעומתה שורר מבחינה אונטולוגית ייחוד שלם. בשל ייחוד זה, כל המידות אינן מוגבלות ואינן נפרדות, וכל הגבלה או הפרדה מזוהות למעשה כחטא הקיצוץ בנטיעות. למעשה, גם בתיאורים הדרשניים והסימבוליים של הספירות לאורך הפירוש לשני המזמורים, אפשר לגלות את עקבות 'ספר הייחוד' לאשר בן דוד. כך, למשל, כתב ן' סהולה על הספירה 'חכמה': 'ואומר "אלהים הבין דרכה" [...]' ר"ל שאין אחר זולתו יודע הנתיבות החקוקות בה' (שורות 138–139), בדיוק כלשון 'ספר הייחוד': "אלהים הבין דרכה" ר"ל שאין אחד⁴⁶ יודע באותן הנתיבות החקוקות בחכמה אלא האל ית".⁴⁷ בדומה לכך, לאחר שהעתיק את פירוש הרמב"ן ובו רמזים לספירת 'בינה', ראה ן' סהולה להסמיך לו מסורת אחרת: 'ועוד נקראת המדה הזאת תשובה. ועליה אמרו⁴⁸ גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד' (שורות 127–128), בדיוק כמו

44 שם, עמ' 65.

45 שם, עמ' 67.

46 צ"ל: אחר.

47 אברמס (שם), עמ' 107.

48 בבלי יומא, דף פו ע"א.

ב'ספר הייחוד': 'ובעלי הקבלה אמרו שזאת הספירה הנקראת בינה נקראת ג"כ תשובה [...] ועליה ארו"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד'.⁴⁹

ן' סהולה חתם את הדברים על ייחוד המידות – שהעתיק (בעילום שם) מר' אשר בן דוד – בהבהרה על ההתאמה בין מניין י"ג המידות ומניין עשר הספירות. וכדי להדגיש שאין מחלוקת בין השיטות השונות, הוא ציטט קטע ממדרש תהלים על המניות השונות של המידות בפסוק 'ויעבור' (שמ' לד, ו-1) – שלוש עשרה, אחת עשרה או עשר:⁵⁰ 'כי כשתבונן בשלש שמות הראשונים שהם במספר הי"ג תמצא שלשתם באים במדה אחת. ת"ל מדת רחמים והבן' (שורות 240–241). רוצה לומר, שלושת השמות הראשונים בפסוק 'ויעבור' מייצגים את העמדתן של כל עשר הספירות על מידה כוללת אחת, היא מידת הרחמים.

דיון זה מזמן השוואה מאלפת לכתביו של מקובל אחר שפעל בקשטיליה באותם ימים וכתביו נתחברו בסמיכות זמן לכתבי ר' יצחק ן' סהולה, הוא ר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה. טודרוס אבולעפיה עמד בקשר רצוף עם ר' משה מבורגוש ואף הביא ממנו כמה מסורות קבלה.⁵¹ גם טודרוס אבולעפיה נקט את הצורה הספרותית של פירוש למזמור תהלים, שבה כתב ספרו 'שער הרזים', שאף הוא הועידו ככל הנראה לר' משה מבורגוש.⁵² והנה, בספרו זה וכן בספרו האחר 'אוצר הכבוד' הזכיר ר' טודרוס אבולעפיה את שיטתו הנזכרת של ר' אשר בן דוד ב'ספר הייחוד' בסוגיית היחס בין י"ג המידות ועשר הספירות; אלא, שבניגוד לן' סהולה, טודרוס אבולעפיה דחה את שיטתו של אשר בן דוד, ובספרו 'אוצר הכבוד' אף מנה אותה בצד שיטות אחרות שלא נתקבלו על דעתו: דעת רמב"ן בפירושו לתורה ומסורת שיוחסה לרב האי גאון השייכת לכתבי 'חוג' העיון.⁵³ תחת זאת, החזיק ר' טודרוס במסורת רביעית על שלוש האצילות התחתונות שנאצלו מתחת לספירה העשירית, מסורת שמקורה בקבלתם 'השמאלית' של ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש תלמידו.⁵⁴

מסתבר אפוא ששיטת ר' אשר בן דוד ב'ספר הייחוד' הייתה מוכרת היטב לשני

49 אברמס (שם), עמ' 107–108.

50 מדרש תהלים צג, ח (מהדורת בובר, דף רח ע"ב).

51 עדות ידועה לזיקה בין ר' משה מבורגוש (תלמיד ר' יצחק הכהן) ובין ר' טודרוס הלוי אבולעפיה נשמרה בהערתו של אלבלג בספר 'תיקון הדעות', וראה לעיל, הערה 28.

52 שלום, לחקר (לעיל, הערה 24), עמ' 263–265.

53 וראה: טודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, סטמאר תרפ"ו, דף מה ע"א: 'וכבר חיבר ספר גדול בביאורים ע"ד הקבלה החכם רבינו אשר בן החכם רבינו אברהם בר' דוד ז"ל. [...] ואני לא מלאני לבי להאריך בהם אמנם אודיעך אשר כל כוונתו בספר ההוא להעמיד בייג מדות כולם בשלשה הספירות שהם האבות אל העשר ספירות וכוללת אותן'. והשווה: קושניר-אורון, שער הרזים (לעיל, הערה 33), עמ' 116–117: 'והחכם המקובל ר' אשר ז"ל פירש פירוש ארוך בסוד י"ג מדות ומשמם יראנו המסתכל בספרו'.

54 כך הראתה אורון, וראה: קושניר-אורון (שם), עמ' 20–21.

חכמים אלה שפעלו בדור אחד בקשטיליה: ר' יצחק נ' שהולה הביאה בעילום שם, בעיבוד ובחזקת 'סוד נעלם' – דווקא כדי לאמצה ולכוללה בתוך פירושו, שיועד כאמור להישלח לר' משה מבורגוש; ולעומתו, ר' טודרוס הלוי אבולעפיה תמצת אותה בציון המקור, אך דחה אותה בלשון ברורה והעדיף מפניה את שיטתו האמתית של ר' משה מבורגוש, שהייתה ידועה לו היטב ושאותה מסר ברמזים בלבד.⁵⁵ ומעניין הדבר, שכדי ליישב את שיטתם האזוטרית עם דעת הרמב"ן (שגרס כי שלוש המידות הראשונות ב"ג מידות מצויות מעל עשר הספירות ואינן נמנות עמן), נדרשו שני המקובלים הקשטיליאניים לקטע אחד מתוך 'מדרש תהלים'.⁵⁶

קבלת קשטיליה בסוף המאה השלוש עשרה

דיוננו לעיל מספק דוגמה מאלפת למתח בין מסורות קבליות שהגיעו לקשטיליה ממקומות אחרים לבין המסורת המיוחדת שהתפתחה אצל 'מקובלי קשטיליה', ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש, המזוהים כאמור עם תורת 'האצילות השמאלית'. כתביהם של שני החכמים הנזכרים – ר' טודרוס אבולעפיה ור' יצחק נ' שהולה – מלמדים על ניסיונותיהם של חכמים שפעלו בקשטיליה לערוך בירור בין מסורות קבלה שונות ממקומות שונים, וכן לעמתן עם המסורת הסודית והסמכותית שצמחה והתפתחה בידי 'מקובלי קשטיליה' הנזכרים. שני החכמים הכירו מסורות שמוצאן באסכולות הקבליות השונות שפעלו דור או שניים קודם לכן בקטלוגיה – כתבי תלמידי ר'

55 ייתכן שיש לקשור לכך גם את דמותו של ר' מאיר בר שלמה אבי שהולה בעל הפירוש לספר יצירה, ששלום זיהה אותו כאחיו של ר' יצחק בן שלמה אבן שהולה (וראה: שלום, פרקים [לעיל, הערה 6], עמ' 116–117). לאור העדויות שר' מאיר אבי שהולה התגורר בגוודלחארה לפחות לפרק זמן מה, ועקב זיהויו (המסופק) כאחיו של ר' יצחק, הועלתה ההשערה כי גם ר' יצחק היה בגוודלחארה בימיו של בן המקום ר' משה די ליאון, ששמו נקשר במחקר עם חיבור 'מדרש הנעלם'. על שמו של ר' מאיר יוחס ביאור לסודות הרמב"ן (שנתחבר כנראה בידי ר' יהושע נ' שועיב או חכם אחר) וכן פירוש ל'ספר הבהיר', וראה: שלום, כתבי יד בקבלה: הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם, ירושלים תר"ץ, עמ' 147; הנ"ל, 'לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן', תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 294 הערה 13 [נדפס שוב: הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 220, הערה 21]; א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבינו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 214 הערה 1; ז' גלילי, 'לשאלת מחבר פירוש "אור הגנוז" המיוחס לר' מאיר בר שלמה אבי שהולה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 83–96. מכל מקום, בחיבור היחידי שהוזכר עליו מאיר אבי שהולה את שמו, הוא פירושו לספר יצירה (כ"י רומא – אנג'ליקה Or. 45, דפים 1–2193), דן אבי שהולה בהתאמת י"ג המידות/הכוחות ועשר הספירות, וקיבל את הדעה ששלושה מן הכוחות אין נזכרים במניין הספירות (שם, דף 91א–ב) [הקטע נדפס בידי גלילי (שם), עמ' 93]. להיכרותו של אבי שהולה עם פירוש י"ג מידות לר' אשר בן דוד, ראה: כ"י רומא 45, דף 22 [נדפס בידי גלילי (שם), עמ' 86].

56 מדרש תהלים צג, ח (מהדורת בובר, דף רח ע"ב): 'אמר ר' סימון י"ג מדות וכו'.

יצחק סגי נהור, תורתו של ר' אשר בן דוד, קבלת הרמב"ן ועוד, וניסו לבררן ביחס לקבלה האחרת, שזוהתה בדורם יותר מכל עם דמותו של ר' משה בן שלמה בן שמעון מבורגוש. כמדומני, לדפוס זה קשורה גם פעילותו של מקובל שלישי שפעל בקשטיליה בזמנם, הוא ר' משה בן שם טוב די ליאון מגוודלחארה, אשר הכיר היכרות אישית את ר' טודרוס, אבי יוסף הלוי אבולעפיה פטרונו,⁵⁷ ואולי גם את ר' יצחק נ' סהולה, בוודאי אם שהו השניים בעיר אחת לפחות לזמן מה.⁵⁸ בדיונים האסכטולוגיים המופיעים בכתבי די ליאון מראשית שנות התשעים של המאה, אפשר לאתר עימות סמוי הן עם דעת רמב"ן (שאותו כינה "חז"ל אשר היו בדור הזה"), הן עם ר' אשר בן דוד (הנמנה אצלו עם 'החסידים הקדמונים').⁵⁹ די ליאון סיכם את שיטותיהם בצורה הגונה וממצה ולעיתים אף בלוויית שבחים, אך בשני המקרים ראה להעדיף על פניהן דעות שאותן ייחס ל'חכמי עליון הקדמונים', 'שידעו ונגלו להם סתרי התעלומות' ושדבריהם 'מיוסדים על החכמה הפנימית'. כפי שהראיתי במקום אחר, הדעות שיוחסו לחכמים מסתוריים אלה כללו רעיונות דימונולוגיים בתורת הרע, שדי ליאון ייחסם לקדמונים אלמוניים בניסיון לקשור את עצמו לתורת האצילות השמאלית של חכמי קשטיליה או להציב לה חלופה רעיונית סמכותית.⁶⁰

פירושו הקבלי-תאוסופי של ר' יצחק נ' סהולה לשני המזמורים עשוי אפוא להצטרף כעדות חשובה לתופעה רחבה שרחשה בקשטיליה בשני העשורים האחרונים של המאה. השינוי בתפיסת האזוטריות והתגברות הכתיבה הגלויה בעניינים תאוסופיים היו קשורים מצד אחד למעברי הידע של מסורות מראשית הקבלה שנדרו ממחוזות שונים, ומצד שני למאבקי סמכות ויוקרה בין אסכולות שונות שפעלו בתוך קשטיליה.⁶¹

57 משה די ליאון הקדיש שלושה מספריו ליוסף בן טודרוס הלוי אבולעפיה, שכונה בפיו 'הנשיא הגדול המעוז המגדול', וראה: בר-אשר, ספר משכן העדות (לעיל, הערה 21), עמ' ה (לשימוש בכינוי זה בראשית המאה השלוש עשרה ביחס לטודרוס הלוי אבולעפיה, אבי הרמ"ה ואבי סבו של יוסף בן טודרוס אבולעפיה, ראה: כ"י פריז, הספרייה הלאומית 82, héb., דף 389ב).

58 וראה בעניין זה המקורות הנזכרים לעיל, הערה 22. על ספר 'משל הקדמונים' שחיבר די ליאון והזיקה האפשרית ל'משל הקדמוני' לן' סהולה, ראה: בר-אשר, ספר משכן העדות (לעיל, הערה 21), עמ' ה ועמ' 8, שורה 108 (ועיין גם דברי המהדיר בעמ' יז והערה 120); ועיין: ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' 349; א' פרבר, 'קטע חדש מהקדמת ר' יוסף ג'קטילה לספר גנת אגוז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 162-163, הערה 8; E. R. Wolfson, *A Dream Interpreted Within a Dream: Oneiropoiesis and the Prism of Imagination*, New York 2011, pp. 256-257.

59 ועיין: בר-אשר (שם), עמ' יג-יד; הנ"ל, 'תפיסות ודימויים' (לעיל, הערה 22), עמ' 126-127, 199-198.

60 שם, עמ' 124-125, 199.

61 לדיונים בתופעה זו עיין, למשל: אידל, חלון (לעיל, הערה 9), עמ' 179-191; מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, יריעות, ב, ירושלים תשס"א 2001, עמ' 59-69; הוס, כוזהר הרקיע (לעיל, הערה 22), עמ' 71-77.

במסגרת תמונה זו מספק אפוא הפירוש שלפנינו עדות חשובה לבכורה שניתנה למרכז בצפון קשטיליה, מקום מושבו של ר' משה מבורגוש.

מפנה זה קשור גם להבדל בין הרעיונות האזוטריים ששאבן' סהולה בפירושו לשיר השירים (וייתכן שאף קודם לכן ב'משל הקדמוני') מכתביהם של חכמי קטלוניה כר' עזרא מגירונה⁶² ורמב"ן – ובין עניינים בקבלת הספירות שהעתיק בפירוש המזמורים ממקורות כמו 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד או סודות הרמב"ן בפירושו על התורה. רוצה לומר, בהנחה שהפירוש לשני המזמורים אכן נכתב בזמן יותר מאוחר (ולאחר התגברותו של הנתק בין סהולה לבין ר' משה מבורגוש), הוא עשוי כמדומני להיקשר לתופעה רחבה יותר: חדירת מסורות תאוסופיות שמוצאן בקבלת קטלוניה לתוך קשטיליה החדשה, קליטתן והתפתחותן שם. כפי שציינת, מקרהו של יצחקן' סהולה מצטרף לעדויות אחרות בדבר המתח שעוררה התגברותה של מגמה זו, בין קבלות שמוצאן באסכולות שפעלו בגירונה ובמקומות אחרים ובין מסורת הקבלה הקשטיליאנית הייחודית, מיסודם של ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש.

העיסוק הגלוי והמפורש בתורת עשר הספירות הקבלית בפירוש שני המזמורים לאורן של כמה מסורות מן הקבלה בקטלוניה מציין אפוא נקודת מפנה ביחס לכתביו האחרים של ר' יצחקן' סהולה שהגיעו לידינו. השוואת פירושו הקצר הנידון כאן לפירוש הארוך לשיר השירים (ועל אחת כמה וכמה ל'משל הקדמוני') מלמדת לא רק על הבדל באופי הכתיבה על נושאים אזוטריים (הסתרה יחסית לעומת גילוי), אלא גם על מעבר ברור מדגם אחד של קבלה – שבמרכזה ניצבו קוסמולוגיה, אונטולוגיה ועיסוק בתורת הנפש, לעבר דגם קבלת הספירות התאוסופית, סמליה ועולם הדימויים העשיר שלה.

גם עתה, אפשר שתימצא תועלת בבחינה משווה של יצירתן' סהולה לכתבי הסוד של יוצרים בולטים שפעלו בדורו בקשטיליה. לגבי כמה מהם, הועלו בעבר השערות על מפנה מדגמים לא-תאוסופיים של תורה אזוטריית אל עבר קליטה רחבה של קבלת עשר הספירות. מפנה כזה יוחס בעבר ליצירתם הקבלית של ר' יוסף בן אברהם ג'יקטילה ממדינצ'לי ור' משה בן שם טוב די ליאון מגוודלחארה, לאור הבדלים של מהות בין כתביהם הראשונים ליצירותיהם המאוחרות, שבהן הפציעה לפתע קבלת הספירות התאוסופית ואף זכתה לפיתוחים משמעותיים.⁶³ זאת ועוד: דפוס דומה שימש

62 בפירושו לשיר השירים, הזכיר אבן סהולה 'חכם אחד מחכמי תורתנו אשר הוא יודע בחכמת הקבלה, וראה: גרין, פירוש שיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 411; כפי שציין המהדיר (שם, הערה 13), כוונתו של אבן סהולה לר' עזרא מגירונה שבדבריו השתמש גם במקומות אחרים.

63 וראה: שלום, זרמים עיקריים (לעיל, הערה 21), עמ' 194–195; א' גוטליב, הקבלה בסוף המאה הי"ג, ירושלים תשכ"ו, עמ' 6–7; הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 101; א' אלטמן, 'ספר אור זרוע לר' משה די ליאון: מבוא, טקסט קריטי והערות', קבץ על יד, ט [יט] (תש"ם), עמ' 243; א' בראשר, "'ספר הנעלם" קטעים חדשים מספר "אור זרוע" וביירוים בחיבוריו המוקדמים של ר' משה די ליאון: עיון ומהדורות מדעיות', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 252–255.

בעבר לניסוח השערה היסטוריוגרפית שנועדה להטעים את ההבדל הניכר בין מאמרי 'המדרש הנעלם' ובין חיבורים שהתגבשו ברבות הימים לתוך עיקרו ורוב בניינו של "ספר הזוהר", המבוססים ברובם על קבלת הספירות, סמליה ותבניותיה.⁶⁴ והנה, ייתכן שתמורה דומה אפיינה גם את היחשפותו של יצחק בן סהולה – החכם הראשון שאותרו בכתביו טקסטים המוכרים מ'המדרש הנעלם' – למסורות שונות של קבלה, אשר התוודע, סביב אמצע שנות השמונים של המאה השלוש עשרה, למסורות סוד קבליות על עשר הספירות.

Unitas Una: גלגולן של שתי מסורות על הייחוד מראשית הקבלה אל הפוליגלוטה לתהלים

באחד הקטעים שהעתיק בן סהולה מתוך 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד (והוצג לעיל), תואר 'הייחוד השלם' של המידות, ש'אינן מוגבלות ולא נפרדות' ואשר ההפרדה ביניהן שקולה לחטא הקיצוץ בנטיעות.⁶⁵ דברים אלה – המופיעים בביאורו של בן סהולה לפסוק האחרון במזמור השני (תה' קיב, י) – נכללו בקטע השני שהועתק ותורגם ללטינית בפוליגלוטה לספר תהלים, וכך תורגם שם המשפט העיקרי:

הפוליגלוטה לתהלים (גינואה 1516),
דף 159א

...et omnia sunt unitas una, undequaque
æqualis. Et proprietates istæ non sunt
definitæ nec separatæ. Quod si quis
aut diffiniret aut separ[ar]et aut adderet
aut diminueret vel unam dictarum
proprietatum iure appellaretur plantæ
abcisor. Et punitio eius magna esset
sicut Helisei postremi.

והכל הוא ייחוד שלם. והמדות האלה אינן
מוגבלות ולא נפרדות. והמגביל או המפריד
מדה אחת מהן. או המוסיף עליהם או הגורע
מהם נקרא קוצץ בנטיעות. ועונשו גדול
כאלישע אחר.

64 וראה בעניין זה: שלום (שם), עמ' 186–190; הנ"ל, 'פרשה חדשה' (לעיל, הערה 21), שם. במחקרים החדשים הועלתה מחדש הדעה ש'מדרש הנעלם' הוא שכבה קדומה יותר בספרות ה'זוהר', שבנויה משכבות שונות, שמקורן כנראה בכמה מחברים. עיינו בייחוד: ליבס, כיצד נתחבר (לעיל, הערה 22), עמ' 3–6; מ' אורון, 'מדרש הנעלם – מוקדם ומאוחר', קבלה, 22 (תשע"א), עמ' 148–149 (נדפס שוב: הנ"ל, צוהר [לעיל, הערה 22], עמ' 152–195); ש' אסולין, 'מדרש הנעלם לבראשית: בין עברית לארמית', מ' ניהוף, ר' מרוז וי' גארב (עורכים), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו הששים וחמשה, ירושלים תשע"ב, עמ' 222–253.

65 וראה לעיל עמ' 12.

בזכות הופעתם האנונימית בפירושו של ׳ן׳ סהולה, התגלגלו אפוא דברי אשר בן דוד אל הפוליגלוטה שנדפסה בגינואה ב־1516, וכך זכו לתפוצה רבה אצל סופרים ותאולוגים נוצריים, שהתעניינו במיוחד בתורת הייחוד המקורית שהובאה כאן. לפי תפיסה זו, כל פעולה הפוגמת באחדות השלמה של עשר הספירות כולן שקולה לחטא הקיצוץ בנטיעות, כפי שהציג בהרחבה ר׳ אשר בן דוד ב׳ספר הייחוד׳ שלו. אצל ׳ן׳ סהולה הובא רעיון הייחוד אגב דבריו שהפסוק האחרון במזמור (ק״ב, י׳) ׳דומה למדת הדין של מט ה׳ ועוסק ב׳ש׳ כ׳נ׳ה׳, דהיינו בספירה התחתונה בעשר הספירות. לפי פירושו של ׳ן׳ סהולה יוצא למעשה שעניינו של הפסוק האחרון במזמור זה (ק״ב) שקול לנושאו של הפסוק הראשון במזמור הקודם (ק״א), שבו כאמור נדרשו הספירות לפי סדרן ההפוך – מן התחתונה אל הראשונה. על כך העיר ׳ן׳ סהולה: ׳הרי חתם כדמיון מה שפתח במזמור הראשון, להודיע כי הכל אחד׳ (שורות 226–227), דהיינו מכך ששני המזמורים מרמזים על סדרים הפוכים של עשר הספירות אפשר לדבריו לשוב וללמוד על הסובייקטיביות של הופעת הספירות בעולם, שתחתיה ניצב לשיטתו ייחוד שלם.

מעניין שהקטע האחר שהובא בפוליגלוטה, ואשר הועתק מפירושו של ׳ן׳ סהולה למזמור הראשון, לקוח גם כן מן הביאור לפסוק האחרון במזמור (ק״א, י׳), וגם הוא עוסק בעקרון הייחוד. ואולם במקרה זה עניינו של הפסוק האחרון נדרש על הספירות העליונות ביותר, כלומר על שלוש הספירות הראשונות, שכונו כאן בשמות ׳כתר׳ (או ׳אין׳), ׳חכמה׳ ו׳בינה׳.

הפוליגלוטה לתהלים (גינאואה 1516), ׳ן׳ סהולה, פירוש שני המזמורים
דף 158א (שורות 151–154)

ובהיות שלש המדות שזכרנו נקראות פנ׳ם כללן זו בזו. [...] הא למדת כי אלו השלש עטרות לכתר ייחוד שלם נבחרות. והן שלש אמות לעולם מתאימות.

...et sunt istæ tres proprietates vocatae facies, continenturque invicem una ab alia. [...] Ecce didicisti quomodo tres istæ coronæ sunt una corona, unitæ unitate, admodum æquali. Et sunt quid electissimum, tresque firmitates quibus firmatur mundus.

במקרה זה, ׳הייחוד השלם׳ הנזכר בדברי ׳ן׳ סהולה אינו הייחוד שבין כל המידות או עשר הספירות, שעליו כתב ר׳ אשר בן דוד ב׳ספר הייחוד׳, אלא אך ורק ייחודן של שלוש הספירות הראשונות בכתר אחד, רעיון שמקורו במסורת קבלית אחרת. לפי מסורת זו התייבה ׳ראשית׳ מזוהה עם המידה הנעלמת והנסתרת שנחשבת למוצא ולמקור הספירות, דהיינו ה׳כתר׳ או ה׳אין׳;⁶⁶ ומן המידה הזאת נאצלות ונמשכות שתי

66 בהקשר זה ציין ׳ן׳ סהולה כי ׳בעלי החכמה מכנים המדה הפנימית הזאת בשמות הרבה׳ (שורה 142).

המידות 'חכמה' ו'בינה', שהן יחד 'שלש אמות' היוצרות כתר אחד בייחוד שלם ואשר מהן משתלשלות שבע הספירות התחתונות – המסומלות בהמשך הקטע ב'שבעה נרות' או ב'שבע שבולים' העולות אחריהן. במקרה זה, הייחוד השלם הוא אפוא ייחודן של שלוש הספירות העליונות, בעוד שזיקתן לשבע הספירות התחתונות מתוארת לפי המסורת הקבלית הזאת כ'קשר אמיץ וחזק' ותו לא. יש להניח שקטע זה כולו הועתק לפוליגלוטה בשל הרעיון המיוחד על אחדות השילוש, שן' סהולה ביאר בלשונות סתומות ואף הותיר בו עניין תאוסופי אחד בלתי־מפוענח ('סוד ההרים הרמים'). מסקנה זו בולטת עוד יותר לאור העובדה שקטעים נוספים שיוחסו בפוליגלוטה למקורות קבליים כוללים רעיונות תאוסופיים על אחדות השלושה.⁶⁷ ומעניין לשים לב גם להערות הפרשניות ששזר מתרגם הקטעים ללטינית ביחס לתיבה 'מאין' (איוב כח, יב ותה' קכא, א), שנדרשה על ידי נ' סהולה על ספירת 'חכמה' היוצאת מן האין', דהיינו מן 'כתר'. המתרגם ביאר בשני המקרים שה'אין' זהה למעשה עם האל, שהוא השכל הנעלה ביותר והמופשט ביותר המזוהה עם האל (de intellectu supremo et abstractissimo) או ישות בלתי־גשמית, מופשטת, מסתורית ושכלית (incorporeum).⁶⁸

⁶⁹.(abstractum, secretum et intelligibile).

שני הקטעים על 'הייחוד השלם' שהתגלגלו אל הפוליגלוטה לתהלים משקפים אפוא שתי תפיסות תאוסופיות נבדלות של הייחוד בספירות, שמוצאן במסורות שונות מראשית הקבלה: שיטתו של אשר בן דוד ב'ספר הייחוד' התמקדה בסובייקטיביות של הופעת המידות ביחס לאחדות האונטולוגית של כולן; בעוד שהמסורת האחרת הציגה תפיסה טריניטארית של אחדות שלוש הספירות הראשונות בלבד.

67 וראה בייחוד הקטע על 'שלושת הכתרים' שהועתק מ'פירוש התגין' לר' אברהם פיקו (דף 103א בפוליגלוטה); וכן הקטע מ'אגרת הסודות' (המזויפת) ובו הפירוש על שמות האל והשילוש 'ולפיכך ... השם המפורש הוא נגזר שם י"ב אותיות כי הוא אב בן ורוח הקודש אשר בלשוננו העברית שם י"ב אותיות נכתב כך. [...] שם מ"ב אותיות אשר הוא אב אלהים בן אלהים רוח הקדש אלהים, שלשה באחד אחד בשלשה, אשר בעברית הם מ"ב אותיות'. על 'אגרת הסודות', ראה: G. Scholem, 'Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala', in: *Essays presented to Leo Baeck*, London 1954, pp. 180–181; 'שתי הערות על ספר חרב פיפיות לר' יאיר בן שבת', קרית ספר, נג (תשל"ח), עמ' 213–214; G. Busie and S. Campanini (eds.), *L'arte cabbalistica / Johannes Reuchlin*, Firenze 1995, p. 70

68 בפוליגלוטה נדפס בטעות: abstractissimi.

69 מעניין לציין שמתוך המסורת הקבלית הזאת על אחדות שלוש הספירות הראשונות, נולדה ב'*Homiliae Catholicae* פרפראזה לדברי ר' יצחק נ' סהולה, שנמסרה שם מאת חכם ושמו 'Ex illustrioribus Rabbinis quidam nomine Isaac Inzocar de mysterio: Isaac Inzocar Trinitatis loquens, ait: *In divina essentia sunt tres coronae, & ista tres coronae, sunt una corona vitae in unitate admodum perfecta*'. וראה לעיל, הערה 2.

כתבי היד

פירושו של ר' יצחק ן' סהולה לשני המזמורים (תה' קיא-קייב) נשמר בשלמותו בכתב יד אחד בלבד, ובנוסחו בכתב יד אחר נחסרו קטע מסוף הפירוש וכל חתימתו. כאמור לעיל, שני קטעים קצרים הועתקו בעברית ובתרגום ללטינית בפוליגלוטה לספר תהלים (גינואה 1516).

נ כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, Ms. 1609 (ENA 945; מתכ"י, F 10707), דף 220א-224ב [ספירה ישנה: רל ע"א-רלד ע"ב], המאה הארבע עשרה, בכתובה ספרדית רהוטה (שלם); בראשו (בלטינית): 'Commentariis rabbi Isaaeh schola. super psalmos confitebor tibi domine in toto corde meo. & Bts [=Beatus] vir q. [=qui] timet Dominum. Cab.' (בעברית): 'פירוש שני מזמורי הללויה אודה י' [?] והללויה אשרי איש. לחכם הה"ר יצחק ן' סהולה'. כ"י ירושלים, מכון שוקן 13161 [=קבלה 14], דף 115ב-120ב [ספירה ישנה: קכה ע"ב-קל ע"ב], המאה השבע עשרה, בכתובה מזרחית (העתקה רצופה מתחילת החיבור ועד לקראת סופו). בראשו (בעברית): פירוש שני המזמורים המבוארים על דרך הקבלה הנכונה מובחרי' מכל שגיאות טהורים ליקר הנחמד ר' יצחק מ"כ ב"ר שלמה מ"כ בן אבי סהולה'. השוואת כתב יד זה לכ"י נ העלתה שנוסח כ"י נ המוקדם משובח בדרך כלל מזולתו, אך בדיקות שערכת י לימדו שנוסח כ"י ש אינו תלוי בענף הנוסח של כ"י נ.

פ Agostino Giustiniani (ed. et trad.), *Psalterium, hebraeum, graecum, arabicum et chaldaeum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, Genua 1516, fol. 115a-160a; פירושים לתה' קיא, י; קייב, י. כאמור לעיל, השוואת שני הקטעים לכ"י נ באמצעות בדיקת חסרות ויתרות וחילופי נוסח לא העלתה אף ראייה טקסטואלית משמעותית נגד האפשרות המסתברת שנוסח הפוליגלוטה התבסס במישרין על כתב היד הזה.⁷⁰

* * *

נוסח הפנים במהדורה נקבע לפי העתקתו של החיבור (בשלמותו) בכ"י נ. ההדרת החיבור בשיטה דיפלומטית נובעת בראש ובראשונה מקדמותו של כתב יד זה (למאה הארבע עשרה), וכן משלמותו של נוסח זה ביחס לשני עדי הנוסח המאוחרים. בסוגריים מרובעים נוספו מראי מקומות אך ורק לפסוקי המזמורים המתפרשים בחיבור (יתר מראי המקומות – בהערות השוליים). נקודות הפיסוק וסימני הקיצור (גרש ומרכאות)

70 וראה דבריי לעיל, ליד הערה 10.

נאמנים לנוסחו של כתב היד העיקרי, ואילו החלוקה לפסקאות נתחדשה במהדורה לפי העניין. כמו כן, צוינו חילופי נוסח לכתב היד שולדפוס פ.

מפתח הסימנים

| | |
|---|-----------|
| מערב עמוד בכתב היד | 10/א"א |
| רווח שהניח הסופר בכתב היד (ובו כנראה חסרות תיבות) | [] |
| תיבות המופיעות בכתב היד, ושנמחקו בהגהות הסופר | (א) |
| תיבות שהוסיפן הסופר בהגהותיו | <א> |
| תיבות שיש למוחקן לדעת המהדיר | {א} |
| תיבות שהוסיפן הסופר מעל השורה | [אא] |
| מילה מודגשת בכתב היד | אא |
| מילה מסומנת בכתב היד | אָא / אֵא |

המהדורה

- הורני י' דרך. אהלך באמתך. יחד לבבי ליראה שמך⁷¹
 כתבי טובב ונודד ממקומו.⁷² לאיש נחמד לכה ודרוש שלומו.
 ותתנשא בלכתך לבל יפת] ⁷³[סכל חלומו.
 ואם ישאל שואל אנוש מבין למי אתה. ואמרת ליצחק בן שלמה
 ושלחתי תשורה אל שמעיה וציר נאמן להפיק זממו. 5
- בראותי תשוקתיך אל החכמה וחמדתיך הנכבדת והעצומה. בין בית אל והרמה.⁷⁴
 בהיותך מבקש דברים נכבדים אשר מזהב ומפז נחמדים.⁷⁵ אמרתי ברוך י' אשר לא
 השבית גואל⁷⁶ לאותות ולמופתים בישראל⁷⁷ על כן כתבתי לך שלישים.⁷⁸ לכל
 שואל נדרשים. ובאלו הם רמזים מעטים. אשר מעטה תהלה עוטים.⁷⁹ כי הם מחדדים
 המחשבות. ועוררים הלבבות. והדברים עתיקים.⁸⁰ מסודרים בסדר תהלות על שני
 מזמורים האחד אודה י' בכל לבב בסוד ישרים [תה' קיא, א]. השני המזמור הבא אחריו
 להישיר רעיוני אשרי איש אשר ירא את י' [תה' קיב, א]. ואתה בן אדם שים פניך⁸¹
 ולטוש רעיונך. ודע כי אלהי אביך אשר דברת בפיך.⁸² ועבדהו באימה וברעדה ויראה.
 והבן להלו את המראה.⁸³
- ועתה אחי התבונן והשתכל באלה המזמורים. על דרך כלל. ותדע ותבין ממוצא 15
- 1 הורני] בשם י' אל עולם. הורינו ש 2 כתבי] כתב ש 3 ותתנשא] והתנשא והתכסא ש 4 יפת] יפתור בן
 ש 4 שואל] ליתא ש 5 אתה] את ש 6 ושלחתי] ושלחתי ש 7 להפיק] לאפיק את ש 6 תשוקתיך] תשוקתך ש 7
 והעצומה] תעצומה ש 8 והרמה] ובין הרמה ש 8 גואל] לנו גואל ש 9 תהלה] התהלה ש 10 ועוררים] ומעוררים
 ש 11 בסדר] בספר ש 11 ישרים] ישרים ועדה ש 12 המזמור] הוא המזמור ש 12 להישיר] להישיר ש 13 פניך] לבך
 ש 13 רעיונך] רעיונך ש 14 כי] את ש 15 וברעדה ויראה] ברתת וביראה ש 15 והשתכל] והסתכל ש 16 באלה
 המזמורים] זה המראה של זה המזמור ש 17 על דרך] ע"ד ש 18 ממוצא דבר] ממוצא דבריהם ש
- 71 תה' פו, יא.
 72 על פי מש' כז, ח.
 73 השווה ש: 'יפתור בך'.
 74 על פי שופ', ה.
 75 על פי תה' יט, יא.
 76 על פי רות ד, יד; והשווה: לועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 67.
 77 על פי יש' ח, יח.
 78 על פי מש' כב, כ. השווה: לועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 543.
 79 השווה: לועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 583, 'והן מעטה תהלה עוטים, גוזרים
 על הפרטים'.
 80 על פי דה"א ד, כב.
 81 על פי יח' לח, ב.
 82 על פי דב' כג, כד.
 83 על פי דנ' ח, טו.

- דבר⁸⁴ כי הם מיוסדים (עֲלִיל) <על> לפני החכמה העליונה.⁸⁵ הלא תראה כי יש בכל אחד מהם עשרה פסוקים. ובכל פסוק ופסוק יש בו שתי אותיות מן אֶלֶף בֵּית. ובעבור שלא יוסיף על העשרה פסוקים שבכל אחד. כלל בשני הפסוקים האחרונים שבכל מזמור ומזמור שלש אותיות. להשלים בהם המנין ולהחזיק הבנין והוא דמיון למה שהחל בו בעל ספר יצירה⁸⁶ באמרו בשלשים ושתים נתיבות. פליאות חכמה. ופירש ואמ' כי 20 אלו השלשה(ה) <ים> ושתים הם עשר ספירות. ושתים ועשרים אותיות. ובאו העשרה פסוקים כנגד הספירות. והאלפא ביתא גלויה בהם שהיא עשרים ושתים אותיות. ואחר שעוררתיך על ענין זה. אודיעך פתרון אלה הפסוקים על דרך רמז.
- דע כי התחלת כל אחד מאלה המזמורים היא מלה כוללת שמו ושבוה של הב"ה.⁸⁷
- ובא להודיענו כי הוא מתאחד בשמו ושבוה מתאחדים בו ואין שם פירוד כלל כענין 25 אמרו כי יד על כס י"ה.⁸⁸ אשר אין הפרש בין השם ובין הכסא. אלא הכל דבר אחד. ומפני זה החל ואמר הללויה. ואמרו בגמ'⁸⁹ א"ר יהושע בן לוי בעשר מיני זמר⁹⁰ נאמר ספר תהלים. בשיח בניגון במשכיל במזמור בשיר באשירי. בתהלה. בתפלה בהודאה בהלל. וגדול שבכולן הללויה שכולן שם ושבוה. בבת אחת.
- ואחר 2201/ב/רל ע"ב שכלל המשורר שמו ושבוה במלה אחת כוללת התחיל ואמר 30 אודה יי. בכל לבב בסוד ישרים ועדה [תה' קיא, א]. ייחס ההודאה אל השם הנכבד אשר לו נתכנו עלילות⁹¹ והוא שם בן ארבע אותיות. המורה על ייחודו

16 כי הם] ליתא ש' מיוסדים] המיוסדים ש' | [על] לפני] על אופני ש' 17 שתי אותיות] שני תיבות ש' | אלף בית] האלפא ביתא ש' 18 אחד] אחד מהן ש' 19 ומזמור] ומזמור' ש' ולהחזיק] ולרחק ש' | שהחל] שהתחיל ש' 20 באמרו] באמרו ש' | בשלשים] שלשים ש' | פליאות] פלאות ש' | ואמ'] ואמר ש' 21 ושתים ועשרים] ועשרים ושתים ש' 22 הספירות] עשר ספירות' ש' | גלויה] גלויה ש' | שהיא] שהם ש' 23 שעוררתיך] שעוררתי' ש' | אודיעך] ואודיעך ש' | אלה] ליתא ש' | רמז] הרמז ש' 24 אחד] אחר ש' | מאלה] מאלו ש' | הב"ה] בורא הכל יתברך ויתעלה שמו ש' 25 להודיענו] להודיע ש' | ושבוה] ושבוה של בורא ושמו ושבוה ש' 26 אמרו] אמרו ש' | ובין] ודין ש' 27 החל] התחיל ש' | ואמר] ואמ' ש' | אמ' ר'] בן' נ' ש' | בעשר] בעשרה ש' | נאמר] נאמ' ש' 28 תהלים] תהלים ש' | בשיח] בניצוח ש' | במזמור] במזמור' ש' | בשיר] בשירו ש' | בתפלה] ליתא ש' | בהודאה] בהודיה ש' 29 בהלל] בהלל בתפלה ש' | שבכולן] מכולן ש' | שכולל] שם ושבוה] שמו ושבוה ש' 30 אחת] אחד ש' | התחיל] אחל ש' | ואמר] ואמר הללויה ש' 31 בסוד... ועדה] ליתא ש' | ייחס ההודאה] יחס הודאה ש' 32 ארבע] ד' ש'

84 על פי דנ' ט, כה.

85 השווה: לוועוע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 427: 'אפשר שישתתף לנו בחכמה העליונה; גרין, פירוש שיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 477: 'ותהיי את כמו כן בעיקר תבונתך וידעתך מיושבת על אופני החכמה העליונה'.

86 ספר יצירה, מנטובה שכ"ב, א:א, דף כ ע"ב.

87 וראה להלן, הערה 89.

88 שמ' יז, טז.

89 בבלי פסחים, דף קיז ע"א.

90 שם: 'בעשרה מאמרות של שבח'.

91 על פי שמ"א ב, ג.

וממשלתו אשר הוא מושל על שאר השמות המכוונים לו ונפעלים לחפצו ורצונו והוא יתע' פועל בהם בין שהוא פועל בכולם בבת אחת בין שהוא פועל בכל אחת מהם וכולל בו את כולם הכל כפי חפצו ית' והשם הנכבד והנורא. השם. הוא שם העצם.⁹² על כן ייחד לו לבדו ההודאה כענין יודו לי' חסדו.⁹³ ואמרו ב' ל' ל' ב' כענין ואהבת את י' אלהיך בכל לבבך.⁹⁴ בסוד ישרים ועד'ה. כמו ואת ישרים סודו.⁹⁵ וכן הוא או' סוד י' ליראיו ובריתו להודיעם.⁹⁶ וכן אמ' הפייט סוד צדיקים יסוד עולם.⁹⁷ ואו' צדיק וישר הוא.⁹⁸ ואו' כי ישרים דרכי י' וצדיקים ילכו במ. ועד'ה מלשון פלאות עדותיך.¹⁰⁰ וכן הוא עד הגל הזה ועד'ה המצבה.¹⁰¹ והעד'ה הקדושה הזאת היא הנקראת כנסת ישראל בכל מקום והיא שרמז אליה החכם במאמר אשת חיל מי ימצא.¹⁰² והיא הכלה המהוללת בתולת בת ציון כלולה. והעד'ה הזאת הנבחרת מעידה ואומרת ייחוד שלם בקול ששון. וקול שמחה¹⁰³ ורננה. עדות י' נאמנה.¹⁰⁴

גדולים מעשה י' דרושים לכל הפצהים¹⁰⁵ [תה' קיא, ב] כשתתבונן במה שרמזנו אליו בפסוק הראשון¹⁰⁶ תדע שנכללו בו שתי מדות ממדותיו של בורא הכל ית' אשר בהן הוא מנהיג העולם בכללו. ובפסוק הזה רצה לשבחו בהם בגדולת כי הגדולה והגבורה בכל אחת מהן נודעת. בחכמה ובתבונה ובדעת.¹⁰⁷ ומפני הן דרושים

33 וממשלתו] וממשל' ש | המכוונים] המוכנים ש | 43 יתע' יתעלה ש | בכל אחת] באחת ש | 35 ית' יתעלה ש | והנורא. השם] הזה ש | 36 ההודאה] ההודיה ש | כענין... לבב] ליתא ש | כענין שנ' ש | 37 לבבך] לבבך ובכל נפשך ש | 38 או' אמ' ש | ובריתו להודיעם] ליתא ש | ואו' ואומ' ש | 40 וכן הוא] וכה"א פלאות עדותיך ש | הנקראת] העיקר את ש | 41 והיא שרמז] והוא אשר רמז ש | במאמר] באומרו ש | 42 המהוללת] המהוללה ש | כלולה] כוללת ש | ייחוד] יחוד ש | 43 וקול] וקול ש | 44 דרושים... הפצהים] ליתא ש | 45 אליו] ליתא ש | 46 יתעלה ש | מנהיג] מנהג את ש | בגדולת] בגדולתו וכה מעשיו ש | 47 אחת מהן] אחד מהם ש | ובתבונה]

92 השווה: ר' אברהם אבן עזרא, ספר השם, פיורדא תקצ"ד, דף ד ע"א.

93 תה' קז, ח; טו; כא; לא.

94 דב' ו, ה.

95 מש' ג, לב.

96 תה' כה, יד.

97 מתוך ר' יהודה הלוי, מסתאגיב ('ברכי נפשי את אדני'), ראו: ד' ירדן, שירי הקדש לרבי

יהודה הלוי, א, ירושלים (תשל"ח), עמ' 67, טור 45.

98 דב' לב, ד.

99 הו' יד, י.

100 תה' קיט, קכט.

101 בר' לא, נב.

102 מש' לא, י.

103 על פי יר' לג, יא (ועוד).

104 תה' יט, ח.

105 צ"ל: חפציהם.

106 לעיל, שורות 36–43.

107 על פי שמ' לא, ג.

- לכל הפצהן. ר"ל לאיזה חפץ שירצה. בין לדין בין לרחמים. ואע"פ שקבלה בידינו
 מרבתי ז"ל¹⁰⁸ כי שם בן ארבע אותיות הוא מדת רחמים. ושם אלהים מדת הדין עם
 כל זה הוא נמשך אחר החפץ הקדמון. כי כשחפץ הוא מרחם וחומל (ל) <ג> <ו> עושה חסד
 50 במדת הדין כענין וירא אלהים אל בני ישׂראל וידע אלהים.¹⁰⁹ ואו' וינחם אלהים על
 הרעה אשר דבר לעשות לעמו¹¹⁰ ולא עשה.¹¹¹ וכן כשחפץ (ל) <ג> <ו> (ו) <ג> <ו> (ט) ור
 ומקנא במדת הרחמים כענין שנאמ' נוקם י' ובעל חמה וגו'.¹¹² וי' המטיר על סדום
 ועל עמורה.¹¹³ וכן וי' ענה בי.¹¹⁴ ואע"פ שאמר¹¹⁵ בכל מקום שאמרו וי' הוא ובית
 55 ד'ינו. ובית דין זה תדענו כי הוא נרמז באות הו"א הנוספת המורה על קצות המקום.
 ובכלל הודאתה על שש קצוות אלו על תנועת הה"א האחרונה של שם הנכבד. אבל
 השם עצמו. מדת רחמים הוא בכל מקום.¹¹⁶ הרי המדות דרושות להפציהן אשר הוא
 חפצו ית' 221/א/רלא ע"א והוא דבר אחד. והוא בהן. ואין במעשיו שינוי. לבד מצד
 המקבלים. לענין שנא' אני י' לא שניתי.¹¹⁷
- 60 הוד והדר פעולו וצדקתו עומדת לעד [תה' קיא, ג]. בא הפסוק על סדר
 הנכון והוא מוסיף ביאור על גדולת מעשיו ואמר שיש במדותיו הוד והדר. וכן י' אלהי

בתבונה ש | הן | זה הם ש | 48 הפצהן | הפציהם ש | ר"ל | ר"ל דרושים ש | בין לרחמים | ובין לרחמים ש | ואע"פ |
 ואע"פ ש | 49 מרבתי | מאבותינו ורבותינו ז"ל ש | ארבע | ד' ש | רחמים | הרחמים ש | 50 אחר | אחרי ש |
 כשחפץ | כשחפ' ש | (ל) | עושה | ועושה ש | 51 כענין | כענין שנ' ש | אל | את ש | ישראל | אדם ש | אלהים | י' ש |
 52 לעמו | להם ש | (ל) <ג> <ו> (ו) <ג> <ו> (ט) ור | נוטר ונוקם ש | 53 הרחמים | רחמים ש | שנאמ' | שנ' ש | ו | י' |
 לצרו | וגו' | וכן ש | 54 ואע"פ | ואעפ"י ש | מקום | מקום שנ' ש | 55 תדענו | עוד תדעו ש | המורה |
 ליתא ש | על קצות המקום | על שש קצוות המקום ש | 56 ובכלל | ובכל ש | אלן | אלו מורה ש | 57 רחמים |
 הרחמים ש | דרושות להפציהן | דרושים לכל הפציהם ש | 58 חפצו | ליתא ש | והוא | והוא | והם | ש | אחד |
 ליתא ש | בהן | בהם ש | 59 לענין שנא' | כענין שנ' ש | שנית | שנית ואתם בני ישראל ש | 60 פעולו | פעלו ש |
 וצדקתו... לעד | לעד | ליתא ש | הפסוק | הפסוק הזה ש | 61 הנכון | נכון ש | ואמר | ואומ' ש | במדות | במדות ש |
 וכן | וכה"א ש

- 108 בראשית רבה עג, ג (מהדורת אלבק, עמ' 847); והשווה: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל, הערה
 42), עמ' 63-64: "וכן אמר רז"ל בכמה מקומות ששם של ד' אותיות הוא מדת רחמים ולכך
 נכפל שם המיוחד המפורש בתחלת י"ג מדות להודיע שאדון הכל שהוא השם הראשון פועל
 במדה זו שראויה להקרא בשמו' (וכן עיין בנוסח שהובא שם, עמ' 177).
 109 שמ' ב, כה; ושם: 'את בני ישראל'.
 110 שם לב, יד; ושם: 'וינחם יהו"ה', אך השווה: יונה ג, י.
 111 יונה שם.
 112 נחום א, ב.
 113 בר' יט, כד.
 114 רות א, כא.
 115 בראשית רבה נא, ב (מהדורת אלבק, עמ' 533); והשווה: רמב"ן, פירוש על התורה, שמ' יג,
 כא.
 116 על פי בראשית רבה, שם.
 117 מלא' ג, ו.

גדלת מאד הוד והדר לבשת.¹¹⁸ ייחד לו מדת הוד והדר כאדם המיוחד לעצמו מלבוש נכבד לזמנים ידועים. לא שיש שם מלבוש. חוץ מעצמו ית'. ואל זה כיוון ר' אליעזר הגדול במאמר השמים מהיכן נבראו מאור לבושו.¹¹⁹ ר"ל מאצילות המדות הנכבדות הנקראות הוד והדר וזהו אור הלבוש. וכן הוא או' הוד והדר (לבושה) לפניו.¹²⁰ ומלת פִּעְלוּ באה להעיד על הגבורה הנכללת בכל כי לשון פִּעַל מעיד על זה כענין שנא' פועל ישועות בקרב הארץ.¹²¹ ולפאר¹²² תוכן הענין על שלימותו אמ' וצדקתו עומדת לעד. כענין מה שאנו מעידין ואומרי' כי הוא לבדו פועל גבורות. עושה חדשות. בעל מלחמות זורע צדקות¹²³ ובמלת לעד רמז אל הנצח. כי לעד. ולנצח. מלה אחת היא. ישר במדה במשקל ובמשורה¹²⁴ ובהיות פעולתו בהוד והדר נצמדת וצדקתו נצח סלה ועד עומדת. בזה הפעולה שלמה קיימת בחותם אמת ואמונה נחתמת.¹²⁵ ודברו קיים באמונתו ולא ישקר באמרתו כענין שנא' וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם וגו'.¹²⁶ ודע כי בארבע מדות שרמזנו אליהם בפסוקים שעברו נרמזו סוד תפלין של יד ומפני זה באה המצוה להניחם תחלה. וכן הוא או' וקשרתם לאות על ירך. והיו לטוטפות.¹²⁷

זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום י' [תה' קיא, ד]. אחר שרמזו במדות שזכר לסוד תפילין של יד העיר בפסוק הזה למדה אחרת עטרת תפארת.¹²⁸ ובמדה הזאת נרמזו סוד מקום הנחת תפילין שבראש כענין שנא' בהן ולזכרון בין עיניך.¹²⁹ ועל כן הן מונחים בין העינים שהוא ראשית המוח והוא תחלת הזכרון בהיות שם (מעמד

63 שם] ליתא ש 64 השמים] שמים ש | המדות הנכבדות] המדה הנכבדת ש 65 הנקראות] הנקרא ש | וכן הוא או' [וכה"א ש 66 כענין] הענין כענין ש 67 ישועות] גבור' ש | ולפאר] ולבאר ש | שלימותו] שלמותו ש 68 מעידין] מעידין ש | ואומרי' [ואומרים ש 69 ובמלת] ומלת ש | רמז] רומז ש | היא] ליתא ש 70 ישרה ש | בהוד] הוד ש | נצמדת] עומדת ש 71 ועד] לעד ש | בזה] באה ש | שלמה] שלימה ש 72 ולא] לא ש | באמרתו... [ישקר] ליתא ש 73 שרמזנו] שאמרנו ש | תפלין] תפילין ש 74 להניחם] להניח' ש | וכן הוא או' [וכה"א ש | ירך] ירך ש | לטוטפות] לטוטפות בין עיניך ש 75 חנון... [י' ליתא ש 76 לסוד] לסוד של ש | יד] היד ש 77 סוד מקום] מקום סוד ש | הנחת] ליתא ש | כענין שנא' [שנ' ש 78 הן] הם ש

118 תה' קד, א.

119 פרקי דרבי אליעזר ג (מהדורת ח"מ הורוביץ, ירושלים תשל"ב, עמ' 24–26).

120 תה' צו, ו.

121 שם עד, יב.

122 צ"ל: 'ולבאר'.

123 לשון ברכת 'יוצר המאורות'.

124 על פי וי' יט, לה.

125 השווה: לוועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 439: 'והיא אהבה אמתית קימת, בחותם האמונה נחתמת'.

126 שמ"א טו, כט.

127 דב' ו, ח.

128 על פי יש' סב, ג.

129 שמ' יג, ט.

הזכרון) הצורות אחר הפרדם על פני האדם והם מקיפין את הראש ברצועותיהן והקשר מונח על המקום השומר את הזכירה. וזה להתעורר אל המדה הזאת לדעת קשר הדברים על מכוונם ולזכור את כל מצותיו ולהדמות במפעלותיו ואמרו בגמ' 130 א"ר אבין בר אדא א"ר יצחק מנין שהב"ה מניח תפלין. שנא' נשבע י' בימינו ובזרוע (קדשו) עוזו וגו' 131 ועוד אמרו 132 בתפלי דמארי עלמא מאי כתי' בהו וכו' עד ישראל אשר בך אתפאר' 133 והבן הענין הגדול המודיענו כי האל אלהי הרוחות 134 זוכר כל הנשכחות ו 221ב/רלא ע"בו ואין שכחה לפני כסא מעלתו. 135 בהיות על ישראל גאותו. 136 ואמר רחום וחנון י' כי בעוז תפאר'תו הנורא חונן דלים ועונה ומרחם בעת צרה. 137

טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו [תה' קיא, ה]. הפסוק הזה בא להשלים ענין הפסוק שלפניו ואמר' כי בהיותו זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם. 138 במדה ההיא עצמה נותן טרף ליראיו. ומספק צורכם בשפע טובו כענין שנא' הנה עין י' אל יראיו למיחלים לחסדו. 139 ובמלת עין רומזת אל המדה הזאת. וכן אומר' והיו לטוטפות בין עיניך. 140 ואו' עיני י' אל צדיקים. 141 ואולם הפסוק הזה רומז אל המדה הראשונה אשר רמזנו אליה בתחלת המזמור. 142 והיא טרף נתן ליראיו כמו ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה. 143 וכן (ג) יזכור לעולם בריתו כמו

79 אחר] אחרי ש | על פני] מלפני ש | מקיפין] מקיפים ש | ברצועותיהן] באמצע ברצועותיה' ש 80 הזכירה] הזכירה ממש ש | לדעת] ולדעת ש 81 את] ליתא ש | ולהדמות] ולהדמו' ש | א"ר] אמ' ר' ש 82 אדא] אבא ש 83 וגו'] ליתא ש | מאי] מה ש | עד] עד יי' ש 84 המודיענו] המודיעני ש | האל] ליתא ש | כל] ליתא ש 85 כסא] כבוד ש | בהיות] בהיותו ש | ואמר] ואמ' ש 86 רחום וחנון] חנון ורחום ש | בעוז] בעוזו ש 87 יזכור... בריתו] ליתא ש 88 ענין] ליתא ש | ואמר] ואמ' ש 89 צורכם] צרכם ש | שנא'] שג' ש 90 ובמלת] ומלת ש | וכן אומר'] וכה"א ש 91 ואי] ואמ' ש | ואולם] ואולי ש 92 רמזנו] רמו ש | בתחלת] ליתא ש | והיא] ויהיה ש 93 כמו] מקום ש | בריתו] ליתא ש

130 בבלי ברכות, דף ו ע"א.

131 יש' סב, ח.

132 השווה: בבלי שם.

133 יש' מט, ג.

134 על פי במ' טז, כב.

135 על פי לשון ברכת 'זכרונות'.

136 על פי תה' סח, לה.

137 על פי לשון ברכת 'עננו'.

138 לשון ברכת 'זכרונות'.

139 תה' לג, יח.

140 דב' ו, ח.

141 תה' לד, טז.

142 לעיל, שורות 40-43.

143 מש' לא, טו.

95 וראיתה לזכור ברית עולם.¹⁴⁴ ועם כל זה בא הפסוק על נכון. כי אשת חיל עטרת בעלה.¹⁴⁵ ותפארת כלולה.¹⁴⁶ נודע בשערים בעלה.¹⁴⁷

100 כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים [תה' קיא, ו]. העיר בפסוק למדת הגבורה. אעפ"י שהגדולה והגבורה כלולות הן בכל מדה ומדה עם כל זה העיר אליה בפסוק זה להודיע שהיא במנין העשרה. וכן הוא אומר בידך כח וגבורה,¹⁴⁸ ואז"ל¹⁴⁹ א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם ראש חדשים¹⁵⁰ ולמה פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו.¹⁵¹ וכבר ידעת כי כל מעשה בראשית. ברא בשם אלהים. להעיר על הגבורה כענין שנ' מושל בגבורתו עולם.¹⁵² ואז"ל¹⁵³ אנכי ולא יהיה לך.¹⁵⁴ מפי הגבורה שמעום. וכן הוא אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר.¹⁵⁵ ואומר' השמע עם קול אלהים¹⁵⁶ חיים. ומה שאמר לתת להם נחלת גוים. כלומר' על פי הדין והיושר.

105 מעשה ידי אמת ומשפט נאמנים כל פקודיו [תה' קיא, ז] רומזת למדת החסד מורה על הגדולה ורוממות כענין שנא' כי חסדך גדול עלי.¹⁵⁷ ואז"ל כי גדול מעל שמים חסדך.¹⁵⁸ ואומר נאמנים כל פקודיו. כלומר' קיימים במדותיו הישרות וכלולים בעשרה מאמרות.

94 [לזכור] לזכר ש הפסוק הפסו' ש [על] על סדר ש 95 בעלה] ליחא ש ותפארת] תפארת ש 96 לתת... גוים] ליחא ש 97 בפסוק] בפסוק הזה ש ומדה] ליחא ש 98 זה הזה ש וכן הוא אומר] וכה"א ש [בידך] ובידך ש 99 ואז"ל א"ר] ואמרו רז"ל אמ"ר ש [יצחק] ליחא ש [את] ליחא ש [לכם... חדשים] ליחא ש 100 [בבראשית] בבראשית ברא אלהים ש 101 ברא] בא ש [להעיר] להעיר ש [שנ'] שנא' ש 102 ואז"ל] ואמרו ש [שמעום] שמעום ש [וכן הוא אומר] וכה"א ש 103 חיים] ליחא ש 104 שאמר] שאמר' ש 105 נאמנים... פקודיו] ליחא ש [רומזת] עקר מעשה ידיו רומז ש 106 החסד] החסד כענין שנא' עושה חסד משפט וצדקה והחסד ש [הגדולה] גדולה ש [ואז"] ואומר' ש 107 ואומר] ואומר' ש

144 בר' ט, טז.

145 על פי מש' יב, ד.

146 דהיינו, הספירה 'תפארת' כלולה מחסד ודין.

147 מש' לא, כג.

148 דה"א כט יב.

149 פירוש רש"י על התורה, בר' א, א.

150 שמ' יב, ב.

151 תה' קיא, ו.

152 שם סו, ז.

153 בבלי, מכות דף כד ע"א.

154 שמ' כ, ב.

155 שם, א.

156 דב' ד, לג.

157 תה' פו, יג.

158 שם קה, ה.

סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר [תה' קיא, ח] כלל בפסוק
 110 הוזה שתי המדות הנרמזות בשני הפסוקים שעברו. כל¹⁵⁹ הגדולה והגבורה. נאמר
 שהם סמוכות זו לזו כענין שנא' ועתה יגדל נא כה' י'.¹⁶⁰ ואו' גדול אתה. וגדול שמך
 בגבורה¹⁶¹ מפני כי לפעמים שתקדם אחת לחברתה. כלומ' שתזכר הגבורה קודם
 הגדולה. כענין ובידך כח וגבורה. ובידך לגדל.¹⁶² אמר עשויים באמת וישר.
 כלו' כך חייבה חכמתו חסדו ואמונתו.

115 פדות של¹⁶³ לעמו צוה לעולם בריתו קדוש ונורא שמו [תה' קיא, ט].
 המדה אשר רמז אליה בפסוק הזה היא ענין ו222א/רלב ע"א נעלם משאר המדות.
 ומן המדה הזאת ומעלה הוא נקרא פנים ועל זה נאמר. ופני לא יראו¹⁶⁴ אמנם המדה
 הזאת היא רמוזה בסוד היוכל. כי ביוכל נאמר הפדות והגאולה כענין שנא' בשנת
 היוכל הזאת תשובו איש אל אחוזתו.¹⁶⁵ וכתב אדוננו החכם הרמב"נו¹⁶⁶ בפירושו
 120 והיוכל יודיע עוד מבראשית עד ויכולו כי ישובו ביוכל איש אל אחוזתו ואיש אל
 משפחתו כי הוא מוסד המאמין יחריש.¹⁶⁷ וזהו ושבתה הארץ וקראתם דרוור בארץ.
 כי היא ארץ החיים. הנרמזת בפסוק הראשון שבא ואמ' והארץ אזכור. ושמה לזה רמזו
 רז"ל באמרם¹⁶⁸ חמשים שערי בינה נבראו וכולם נמסרו למשה. חוץ מאחד.¹⁶⁹ כי כל
 שמה שער בית אחד. והנה הודיעוהו כל ההויה מתחלה ועד סוף חוץ מן היוכל קדש

109 עשויים... וישר] ליתא ש 110 בפסוק] הפסוק' ש | המדות] מדות ש | כל] ר"ל ש | נאמר] ואומ' ש
 111 ואו'] ואומ' ש 112 מפני... שתקדם] ומפני שלפעמים תקדם ש | הגבורה] ליתא ש 113 כענין] כענין
 שנא' ש | לגדל] לגדל ולחזק ש | אמר] אמ' ש 114 כלו' כר] כלומ' כן ש | של] שלח ש | צוה... שמו] ליתא ש
 116 היא] הוא ש 117 ומעלה] ולמעלה ש | נקרא] הנקרא ש 118 נאמר] נאמ' פנים ש | נאמר] נאמ' ש |
 שנא'] שנ' ש | בשנת] ובשנת ש 119 החכם הרמב"נו] החכ' ר' משה בר נחמן זצ"ל ש | בפירושו] ליתא ש
 120 יודיע] יודע ש 121 יחריש] יחיש ש | הארץ] הארץ שבת ליי' ש 122 שבא ואמ'] שבה נאמ' ש | רמזו] כיונו
 ש 123 באמרם] באומרם ש | חמשים] נ' ש | נבראו] נבראו בעולם ש | וכולם] וכולן ש | למשה] למשה רבי' ע"ה]
 ש 124 הודיעוהו] הודיענו ש | ההויה] ההויה ש | קדש] קודש ש

159 צ"ל: ר"ל.

160 במ' יד, יז.

161 יר' י, ו.

162 דה"א כט, יב.

163 צ"ל: שלח.

164 שמ' לג, כג.

165 וי' כה, יג.

166 ראה: רמב"ן, פירוש על התורה, וי' כה, ב.

167 על פי יש' כה, טז; ושם: 'לא יחיש'; והשווה ש: 'יחיש'.

168 בבלי, ראש השנה דף כא ע"ב.

169 השווה דברי רמב"ן, שם, הקדמה לפירוש התורה.

125 ע"כ לשונו. והבן במה שאמ' צוה לעולם ברי'תו שהוא כמו ועבדו לעולם.¹⁷⁰ ואז"ל¹⁷¹ עד היובל.

ועוד נקראת המדה הזאת תשובה. ועליה אמרו¹⁷² גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנ' שובה ישראל עד י' אלהיך¹⁷³. אל י' לא נאמר אלא עד י' כי התשובה השלימה היא שלומי אמוני ישראל¹⁷⁵ תמימה. ומשך חכמה.¹⁷⁶ ועתה אם תחפוץ להבין הסוד הנורא אם לבינה תקרא.¹⁷⁷ ואמרת כה לחי.¹⁷⁸ היא היתה אם כל חי.¹⁷⁹ והיא אם הבנים שמהם.¹⁸⁰ כי היתה הרוחה.¹⁸¹ ושבעה ימי סוכה יוכיח בכל שנה ושנה. ביום שמיני עצרת עדות נאמנה. ובהיות דבר היובל קדש. ומעשהו במעון¹⁸² נאדר בקדש¹⁸³ אמ' להעריצו ולרוממו.¹⁸⁴ קדוש ונורא שמו.

135 ראשית חכמה יראת י' שכל טוב לכל עושיהם תהלתו עומדת לעד [תה' קיא, י]. החכמה אשר רמז אליה בפסוק הזה. כי היא החכמה אשר מאין תמצא.¹⁸⁵ והיא הנרמזת במלת בראשית. ר"ל באות הבית. ואמרו¹⁸⁶ אל תקרי בית אלא

125 ע"כ לשונו] עכ"ל ש 126 ואז"ל] ואמרו ז"ל ש 127 ועוד נקראת] ונקראת ש 128 שנ' שנא' ש' אל י' אל אלהיך ש' ונאמר] נאמ' ש 129 השלימה] השלמה ש' אמוני] אמונה ש' תחפוץ] תחפו' ש' 130 תקרא] ליתא ש' ואמרת] ואמרתם ש' היא] כי ש' 131 הרוחה] הרוחנית ש' יוכיח] ליתא ש' ושנה] ושנה יוכיחו ש' ביום] ויום ש' 132 דבר היובל] היובל דבר ש' 134 שכל... לעד] ליתא ש' י' פ' עושיהם] עושיהם פ' 135 בפסוק הזה] בזה הפסוק ש' כי] ליתא ש' 136 באות הבית] בב' ש' תקרי] תקרא פ'

170 שמ' כא, ו.

171 מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, ב (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 253–254).

172 בבלי יומא, דף פו ע"א.

173 הו' יד, ב.

174 השווה: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל, הערה 42), עמ' 107–108: 'ובעלי הקבלה אמרו שזאת הספירה הנקראת בינה נקראת ג"כ תשובה. [...] ועליה ארו"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנ' שובה ישראל עד יי' אלהיך'.

175 על פי שמ"ב כ, יט.

176 איוב כח, יח.

177 מש' ב, ג.

178 על פי שמ"א כה, ו.

179 בר' ג, כ.

180 תה' קיג, ט.

181 שמ' ח, יא.

182 על פי שמ"א כה, ב.

183 על פי שמ' טו, יא.

184 והשווה: לועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 337: 'ואור משכל ומבדל קרא שמו, להעריצו ולרוממו'.

185 על פי איוב כח, יב.

186 מקור הדברים בספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 11, עמ' 123. ואולם, ככל הנראה הביא המחבר את הדברים בתיווך 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד, ועייין:

כולם נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה ומשה רבינו ע"ה נסתכל באספקלריא אחת
 150 המאירה. שנ' וירא ראשית לו.¹⁹⁷ ועוד הוסיף בזה הפסוק. יראת יי' והוא ביאור אל
 הראשית. כמו והאלהים עשה שיראו מלפניו¹⁹⁸ ובהיות שלש המדות שזכרנו נקראות
 פנים כללן זו בזו ואמ' ראשית חכמה יראת יי'. ואמ' החכם הן יראת י' היא
 חכמה.¹⁹⁹ ואמ' קנה חכמה²⁰⁰ קנה בינה.²⁰¹ הא למדת כי אלו השלש עטרות לכתר ייחוד
 שלם נבחרות והן שלש אמות לעולם מתאימות ונרות העולות אחריהם.²⁰² רועות על
 155 ידהן. והן אמרות י' אמרות טהורות²⁰³ וחשובות. שבע שבולים בקנה אחד מליאות
 וטובות.²⁰⁴ ובהיותם קשר אמיץ וחזק כללם כלם כאחד ביחד באמרו שכל טוב
 ל כל עושיהם. ר"ל המתכוונים בהם והוא מלשון כי אם אלהים עשה היום.²⁰⁵ ואמ'
 תהלתו עומדת לעד. על המדה הפנימית שזכרנו וכן הוא או' יראת י' טהורה
 עומדת לעד²⁰⁶ ואו' הוא תהלתך והוא אלהיך²⁰⁷ והבן.

160 ועתה אודיעך כלל גדול במה שרמזתי לך דע כי המדות האלה אינן מדות נפרדות
 ולא מגבלות. ואינן נקראות מדות מצד עצמן אלא מצד עצמנו ר"ל במה שמגיע לנו
 מהן כפי הרצון המתפשט בהן בעת הצורך²⁰⁸ על כן שמו של הב"ה ית' והם דבר אחד.

149 נסתכל] מסתכל פ' אחת] ליתא ש' 150 שנ' שנא' שפ' 151 כמו] ליתא ש' שיראו] שיראו ש' | שלש
 המדות] אלו השלש מדות ש' 152 ואמ' ואמר שפ' | חכמה] חכמת פ' | ואמ' ואמר פ' | הן] ליתא ש' | יי' פ'
 153 ואמ' ואמר שפ' | למדת] למדתה פ' | כי אלן] ליתא ש' | ייחוד] ייחוד השם ש' 154 והן] והם ש' | ונרות
 ונחות[!] המערכה ש' | העולות אחריהם] העולית אחריהן ש' 155 והן] והם שפ' | יי' שפ' | וחשובות] וחשובו'
 ש' | שבולים] שכולם ש' | מליאות] מלאות שפ' 156 ובהיותם] ובהיותם כלם ש' נבהיותם[!] פ' | כלם] כולם שפ' |
 כאחד] ליתא שפ' | באמרן] באמרו ש' 157 ר"ל] ליתא ש' | המתכוונים] המתכוונים ש' | המתכוונים פ' | אם] עם
 ש' | היום] את היום הוה ש' | ואמ' ואמר פ' 158 שזכרנו] הזאת אשר זכרנו ש' | או' אומ' שפ' 159 ואו' ואומ' ש'
 ואמרו פ' 160 האלה] האלו ש' | מדות] ליתא ש' | נפרדות] נפרדו' ש' 161 מגבלות] מגבלות ש' | עצמנו] עצמינו ש'
 162 מהן] מהם ש' | בהן] בהם ש' | שמו] הם שמו ש' | ית' יתעלה ש' | והם] והם בו ש'

197 דב' לג, כא.

198 קה' ג, יד.

199 איוב כח, כח.

200 מש' ד, ז.

201 שם.

202 על פי בר' מא, ג.

203 על פי תה' יב, ז.

204 על פי בר' שם, כב.

205 שמ"א יד, מה, ושם: 'עם'.

206 תה' יט, י.

207 דב' י, כא.

208 השווה: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל, הערה 42), עמ' 66: 'וגם כל שאר המדות שבפסוק
 "ויעבור" אינם מדות נפרדות ולא מוגבלות [...] ואינן נקראות מדות מצד עצמן כי אם מצד
 שלנו נראה שמגיע אצלנו מהם כפי הרצון המתפשט שהם במדה וכשיעור [צ"ל: ובשיעור] כפי
 הצורך' (ועיין גם דברי המהדיר, שם, עמ' 279–280).

והוא בהם. והחכמים ז"ל²⁰⁹ קראו אותן מדות²¹⁰ ובמקומות קראו אותן אספקלריאות ולפעמים קראו אותן מאמרות כאמרם²¹¹ בעשרה מאמרות נברא העולם ובעל יצירה²¹² קרא אותם ספירות מלשון מה אתה סופר לפני אחד ויש אומרי²¹³ כי הוא מלשון ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר והוא א/223/רלג ע"א (והוא) הנאות כי אצילי בני [ישראל] הסתכלו במדה אשר רמזנו אליה בפסוק ראשון.²¹⁴ וכינו אותה בלבנת הספיר ואל תתמה באמרו ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו.²¹⁵ ואמרו השמים כסאי והארץ הדום רגלי.²¹⁶ כי הפסוקים נאותין הם למבין. והארץ. היא הארץ הטובה אשר י' אלהיך דורש אותה.²¹⁷ והארכתי לך בזה כדי שלא תשים לבך לדברי המתפלספים המחפאים דברים אשר לא כן²¹⁸ באמרם²¹⁹ כי ההשגה שהשיגו אצילי בני ישראל היה אותו החומר הראשון הנושא הצורות הנקרא בלשון היולי יון²²⁰ ודברים כאלה אסורין להעלותן על לב. כי אלו היה כפרושם לא נתחייבו מיתה על זה והאריך לנדב ואביהו עד יום הנוכת המשכן. ואל הזקנים עד תבערה וכלם נשרפו על עון זה.²²¹ אמנם אמת אגיד לך. והוא מה שאז"ל בבראשית רבה²²² ויחזו את האלהים²²³ מלמד שזנו עיניהם בשכינה. ובא

163 אותן] אותם ש | מדות... ולפעמים קראו] ליתא ש 164 אותן] אותם ש | יצירה] ספר יצירה ש 165 אותם] אותן ש | אומרי] אומ' ש 167 אשר רמזנו] שרמזנו ש | ראשון] הראשון ש | וכינו] וכנו ש 168 באמרו] באמרו ש 169 נאותין] נאותים ש | והארץ] והארץ היא ש 170 לך] ליתא ש | תשים] תשית ש | המתפלספים המחפאים] הפלסופים המפאים ש 171 דברים] ליתא ש | באמרם] על הפסוק הזה באמרם ש | שהשיגו] אשר השיגו ש | החומר] החמר ש 172 הנושא הצורות] נושא הנודות ש | הנקרא] הנקר' ש | היולי יון] יון היולי ש | כאלה אסורין] כאלו ש | אסורין להעלותן] אסורים להעלותם ש 173 כפרושם] כפרוש' ש | לנדב ואביהו] בנדב ואביהו ש 174 וכלם] וכולן ש | עון] ענין ש | אמת] האמת ש 175 רבא ש | בשכינה] מן השכינה ש

- 209 ועיין: אברמס (שם), עמ' 108–109.
 210 השווה לשון רמב"ן, פירוש על התורה, שמ' לד, ו: 'וחכמים יקראו אותן מדות'.
 211 משנה אבות ה א.
 212 צ"ל: ספר יצירה; וראה: ספר יצירה (לעיל, הערה 86), א:ז, דף מו ע"ב.
 213 השווה: מערכת האלהות, מנטובה שיח, דף ח ע"א.
 214 לעיל, שורות 40–43.
 215 שמ' כד, י.
 216 יש' סו, א.
 217 על פי דב' יא, יב.
 218 על פי מל"ב יז, ט.
 219 השווה: רמב"ם, מורה הנבוכים ב, כו; והשווה: הנ"ל, מלות ההגיון (מהדורת ונטורה), עמ' 51.
 220 צ"ל: יון היולי.
 221 על פי פירוש רש"י על התורה, שמ' כד, י.
 222 ראה: ויקרא רבה, כ, כי (מהדורת מרגליות, עמ' תסה–תסו).
 223 שמ' שם, יא.

- הפסוק מפשרו ובשביל שנהגו קלות ראש באותה השגה²²⁴ נתחייבו להשלחת יד.²²⁵
לקיים מה שנא' לפניו ילך דבר ויצא רשף לרגליו.²²⁶
- ואשוב לכונתי בפתרון המזמור כאשר יעדתי. אע"פ שאין בו דבר נוסף על מה
שזכרנו במזמור שלפניו. זולתי שפתח בזה מה שחתם בזה. וחתם בזה מה שפתח בזה.
כדמיון מאמר בעל ספר יצירה.²²⁷ נעוץ תחלתן בסופן. וסופן בתחלתן. והכל כוונה
אחת להודיע שאין לבוראינו ית' תחלה וסוף. והוא ראשון והוא אחרון שנ' אני י' ראשון
ואת אחרונים אני הוא.²²⁸ ועתה שא נא עיניך וראה²²⁹ אשר אתה מראה.²³⁰
- כתי' הללויה אשרי איש ירא את י' במצותיו חפץ מאד [תה' קיב,
א] החל בזה המזמור הללויה כדרך שהחל בזה המזמור שעבר מפני שכולל שם ושבח
בבת אחת. כמו שביארנו.²³¹ ומה שפתח ואמר אשרי איש. הוא כדמיון ראשית
חכמה יראת י'.²³² במצותיו חפץ מאד רמז אל החכמה. אשר היא כוללת כל
המצות שנ' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם.²³³
- גבור בארץ יהיה זרעו דור ישרים יבורך [תה' קיב, ב]. רמז אל התשובה
כענין (שנא') שאז"ל²³⁴ אי זהו גבור הכובש את יצרו וזהו דור ישרים יבורך
בצאתו בירב קדש.²³⁵ וכן הוא אומר זרע יעבדנו יסופר ו2231/ב/רלג ע"בו לי' לדור.²³⁶
וזהו דמיון למה שרמזנו אליו²³⁷ בפסוק פדות שלח לעמו.²³⁸
- 176 [מפשוטו] קרוב מפשוטו ש | השגה] שעה ש | להשלחת] בהשלחת ש 177 [שנא'] שנ' ש 178 המזמור
כאשר] המזמור השני אשר ש | דבר] ליתא ש | מה... שפתח בזה] ליתא ש 181 [ית'] יתעלה ש | שנ' שנא' ש
183 [הללויה] הללויה ש 184 [כדרך] כדרך מה ש | בזה המזמור] במזמור ש 185 [ואמר] ואמ' ש | איש] איש ירא
את י' ש 186 [במצותיו] ואמ' במצותיו ש 187 [שנא'] שנא' ש 189 [שנא'] שנא' ש 190 [וכן הוא אומר] וכה"א ש
191 [אלין] ליתא ש
- 224 עיין: פירוש רש"י על התורה, במ' יא, טז.
225 השווה: ויקרא רבה (שם), עמ' תסה.
226 חב' ג, ה.
227 השווה: ספר יצירה (לעיל, הערה 86), א:ז, דף מו ע"ב.
228 יש' מא, ד.
229 בר' יג, יד.
230 שמ' כה, מ.
231 לעיל, שורה 29.
232 תה' קיא, י.
233 דב' ד, ו.
234 אבות ד א.
235 על פי וי' כז, כא.
236 תה' כב, לא.
237 לעיל, שורות 115–126.
238 תה' קיא, ט.

הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד [תה' קיב, ג]. רמז אל הגדולה.
 כד"א. ויהי האיש ההוא גדול מכל בני קדם.²³⁹ ואו' ויגדל האיש²⁴⁰ ויהי לו מקנה צאן
 ומקנה בקר וגו'.²⁴¹ וצדקתו עומדת לעד. כי הוא גמילות חסדים.

195 זרח בחשך אור לירשלים חנון ורחום וצדיק [תה' קיב, ד]. רמז אל
 הגבורה כענין. כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים. ועליך יזרח יי'.²⁴² ואין לך
 גבורה גדולה מזו בהיותו דן את הרשעים במדה אחת. ובאותה מדה עצמה מרחם את
 הצדיקים כענין מה שדרשו רז"ל²⁴³ א"ר שמעון בן פזי²⁴⁴ אין גהינם לעתיד לבוא.
 אלא הב"ה מוציא חמה מנרתקה ומקדירה רשעים נדונין בה דכתי' הנה היום בא בוער
 200 כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה לקש. ולהט אותם היום הבא.²⁴⁵ צדיקים מתעדין
 בה שנא' וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה.²⁴⁶ ואמ' חנון ורחום
 וצדיק להודיע שהכל בא בדין וביושר.

טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט [תה' קיב, ה] הרמז בפסוק
 הוזה הוא עטרת תפארת לעמוסי בטן.²⁴⁷ כי החונן ומלוה ומכלכל דבריו במשפט.
 205 תפארת לו מן המקום. ותפארת לו מן האדם.²⁴⁸ ודע כי המשפט לאלהים הוא²⁴⁹ והוא
 דבר כלול.

כי לעולם לא ימוט. לזכר עולם יהיה צדיק [תה' קיב, ו]. בא להשלים
 דמיון הפסוק שעליו ושניהם הפסוקים מעידין למדה אחת אשר רמזנו אליה בהנחת

193 ואו' ליתא ש 194 ומקנה... וגו' ליתא ש | כי הוא זהו ש 195 ורחום] ורחו' ש 196 כי שני' ש | לאומים]
 לאומי' ש 197 את] על ש 198 מה שדרשו רז"ל] שאמרו חז"ל ש | לבוא] לבא ש 199 רשעים נדונין] לרשעים
 ונדונים ש | היום] יום ש 200 עושי] עושה ש | לקש] קש ש | צדיקים] וצדיקים ש | מתעדין] מתרפאין ש
 201 שנאמ' ש | שמש] ליתא ש | ואמ' ואומ' ש 203 במשפט] במשפ' ש 204 הוזה] זה ש | כי החונן]
 פי' מחונן ש 207 בא להשלים] הפסוק הוזה בא להודיענו שבו נשלים ש 208 מעידין] מעידים ש | אחת] ליתא
 ש | אליה] אליו ש

239 איוב א, ג.

240 בר' כו, יג.

241 שם, יד.

242 יש' ס, ב.

243 בבלי עבודה זרה, דף ג ע"ב-ד ע"א.

244 ושם: 'לקיש'.

245 מלא' ג, יט.

246 שם, כ.

247 לשון 'ברכת הלבנה' וראה: בבלי סנהדרין, דף מב ע"א.

248 על פי משנה אבות ב א.

249 דב' א, יז.

תפלין שבראש והוא מה שאמרנו²⁵⁰ בפסוק זכר עשה לנפלאותיו.²⁵¹ ובפסוק הבא
210 אחריו²⁵² ומה שזכר בזה צדי"ק מפני שהוא מקבל מן המדה הזאת. וכן הוא אומר
ותשועת צדיקים מי'.²⁵³ והבן.

משמועה רעה לא ירא (עד אשר ירא בצריו מעיר על מה שרמז) נכון
לבו בטוח בי' [תה' קיב, ז] רומז לנצח. כי הבוטח בי' נכון וקיים לנצח. ולא ירא
בהמיר ארץ.²⁵⁴ כי נעימות בימינו נצח.²⁵⁵

215 סמוך לבו לא ירא עד אשר ירא' בצריו [תה' קיב, ח].²⁵⁶ מעיר אל מה
שרמו הפסוק שעליו. הסמוך לבו בי' ישכון לבטח.²⁵⁷ וכן הוא אומר והבוטח בי' חסד
יסובבנו.²⁵⁸

פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום כבוד [תה'
קיב, ט] המפזר ונותן לאביונים לכלכלם הוד והדר פעולו. וצדקתו עומדת לעד.²⁵⁹
220 נחתמת כענין שנא' צדקת א/רלד ע"א [שנא' צדקת] י' עשה.²⁶⁰ קרנו תרום
בכבוד. כמו תרוממנה קרנות צדיק.²⁶¹ ואומר וירם קרן משיחו.²⁶² ואו' כרם היה
לידידי בכרם בן שמן.²⁶³

רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס תאות רשעים תאבד [תה'
קיב, י]. הפסוק הזה דומה למדת הדין של מטה. כי הרשע בועט ביסורין וחורק שיניו
225 כלפי שכינה. ומפני זה תאות רשעים תאבד. ועל כיוצא בזה נאמר כי י' אלהיך

209 תפלין] תפלין ש 210 צדי"ק] ליתא ש וכן הוא אומר] וכה"א ש 212 משמועה] משמוע' ש ו ירא] ירא
ש ועד... [בן] ליתא ש 213 לנצח] לנצח ישראל ש ו ירא] ירא ש 224 של מטה] שלמטה פ 225 י' יי' פ

250 לעיל, שורות 75–86.

251 תה' קיא, ד.

252 לעיל, שורות 87–95.

253 שם לו, לט.

254 על פי תה' מו, ג.

255 על פי שם טז, יא.

256 עד כאן ההעתיקה המקבילה בכ"י ש [דף 120 ב] [קל ע"ב], ובכתב היד: 'ב"נל"ך וא"ע"י'
(=ברוך נתן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה).

257 על פי דב' לג, יב.

258 תה' לב, י.

259 שם קיא, ג.

260 דב' לג, כא.

261 שם עה, יא.

262 שמ"א ב, י.

263 יש' ה, א.

- אש אוכלה הוא.²⁶⁴ ואו' אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאד.²⁶⁵ הרי חתם בדמיון מה שפתח במזמור הראשון. להודיע כי הכל אחד והמדות האלו הנזכרות הם שמו של הב"ה ושמו הוא ית'. ומפני שהוא פועל בבריותיו במדה הצריכה להם כפי כחם נכלל במדות ונמנה עמהם. אבל מצד עצמו הכל הולך אל מקום אחד.²⁶⁶ והכל הוא ייחוד שלם.²⁶⁷ והמדות האלה אינן מוגבלות ולא נפרדות. והמגביל או המפריד מדה אחת מהן. או המוסיף עליהם או הגורע מהם נקרא קוצץ בנטיעות.²⁶⁸ ועונשו גדול כאלישע אחר. אמנם מן המדות האלה ולמטה נקרא עולם הַנפרדים. ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן. ומשם יפרד.²⁶⁹ ואם תתבונן במה שרמזתי לך תזכה לסוד הפסוק הזה.²⁷⁰
- ועתה אל תשתבש במה שמנו י"ג מדות בפרשת ויעבור. כי יש בו סוד נעלם הבן ואתו במה שרמזנו. ובמדרש תילים אמרו²⁷¹ א"ר סימון י"ג מדות בהב"ה שני' י' אל רחום וחנן וגו'²⁷² אמ' רב אחד עשרה. ורבנין אמרי עשר. ועל אי זה מהן השתחוה. [משה.] רב אמ' על החסד שנא' וימהר משה²⁷³ ור' אליעזר בן יעקב או' על ארך אפים. ורבנן אמרו על מדת רחמים. ואתה יודע שבכל מקום הלכה כרבנן. אע"פ שאין בדבריהם ודברי אלה החכמים מחלוקת. כי כשתתבונן בשלשה שמות הראשונים שהם במספר הי"ג תמצא שלשתם באים במדה אחת. ת"ל מדת רחמים והבן.²⁷⁴ ואמ' בעל ספר יצירה²⁷⁵ עשר ולא תשע. עשר ולא אחת עשרה.

226 ואו' [ואומר פ' ונשערה] נסערה פ' 228 שהוא] זה הוא פ' | בבריותי] בבריותיו פ' 229 אל] אמ' [!] פ' 231 נקרא] ליתא פ' 232 ואע"פ] אע"פ פ'

264 דב' ד, כד.

265 תה' ג, ג.

266 על פי קה' ג, כ.

267 השווה: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל, הערה 42), עמ' 65: 'והכל דבר אחד בייחוד שלם [...]' ומפני שהוא פועל בבריותיו במדה הצריכה להם על ידי מדותיו אלה נכלל במדה ונמנה עמהם ולא מצד עצמו'.

268 השווה: שם, עמ' 67: 'שכל שאר המדות שבפסוק ויעבור אינן מדות מוגבלות ולא נפרדות [...] והמפריד והמגביל מקצץ בנטיעות'.

269 בר' ב, י.

270 השווה פירושי מעשה בראשית שנדפסו אצל אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל, הערה 42), עמ' 351; לדין ברעיון זה ובמקורותיו ראה: בראש, 'תפיסות ודימויים' (לעיל, הערה 22), עמ' 57–56.

271 מדרש תהלים צג, ח (מהדורת בובר, דף רח ע"ב).

272 שמ' לד, ו-ז.

273 שם, ח.

274 השווה: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל, הערה 42), עמ' 63–64; וראה לעיל, הערה 108.

275 ספר יצירה (לעיל, הערה 86), א:ד, דף לט ע"ב.

הנה רמזתי לך עיקר גדול במה שתצטרך לדעת תחלה בענין החלמה. והוא עמוד שהכל נשען ויתד שהכל תלוי בו.²⁷⁶ והארכתי לדבר בעניינים נוראים נסתרים ונפלאים עד אשר כמעט יצאתי מתורת המעלימים ברצונם. אשר דבש וחלב תחת לשונם.²⁷⁷ וכתבתי לך בביאור ראשי הפרקים אשר הם כראי מוצק חזקים.²⁷⁸ כי אתה באהבתך פתיתני ובארץ נג(ג)דודי הלאיתני והראיתני יושר לבך ואמרותיך נפלאותיך ומחשבותיך.

ואני זאת בריתי אותך²⁷⁹ ביום עלותך להקריב לנפשך תועלת. 224/ב/רלד ע"ב במלה כוללת. ואתה את בריתי תשמור²⁸⁰ החל וגמור. כי הנני משביעך בפחד יצחק שתזהר בכתב זה לבל תשים אותו מדרך המתאפקים במחשבותם המב(ו)ל(ו)קה הרחוקים מצדקה. ואם ידעת ויש במ אנשי חיל²⁸¹ תשים המכתב לפניהם. וצוית אתה אותם לעיניהם.²⁸² ותקרא שלום ומכופל בעדי. להרים ראשי וכבודי. אל ראש המעלה. מבחר הנחלה. שלומי אמוני ישראל.²⁸³ המקובל בסתרי התורה. מטה עוז מקל תפארה.²⁸⁴ הרב הגדול מבצר עוז ומגדל. החכם ר' משה בר' שלמה כי אלהיו עמו.²⁸⁵ ותראהו כתבי. ויעיד לו על מחשבי. ואולי יתן לך מפתח להיות בו פותח. ותכנס אל ההיכל לפנים לכפר על נפשותינו לפני י'.²⁸⁶ ובחסדך אחי שתאמר לו כי לכבודו דבר טוב רחש לבי.²⁸⁷ אבל עוצב בי.²⁸⁸ כי מקדם שלחתי לו כמה כתבים ולא השיבני. קראתיו ולא ענני.²⁸⁹ ועל כן נשבעתי ואקימה²⁹⁰ שלא אכתוב להטריחו. עד אשר יצא דבר

276 לשון ר' עזריאל, וראה: ישעיה תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל, ירושלים תש"ה, עמ' 79: 'כי לפעם' יאמ' המאמ' האמיתי מצד הקבלה או מתוך הראיה הברורה ויביאו לדבריהם שהו א עמוד שהכל נשען עליו ויתד שהכל תלוי בו פסוק אחד לסמוך'.

277 על פי שה"ש ד, יא.

278 על פי איוב לו, יח.

279 על פי יש' נט, כא.

280 על פי בר' יז, ט.

281 על פי שם מז, ו.

282 על פי במ' יז, יט.

283 על פי שמ"ב כ, יט.

284 על פי יר' מח, יז.

285 השווה: גרין, פירוש לשיר השירים (לעיל, הערה 9), עמ' 406: 'שלומי אמוני ישראל ... החכם המקובל בסתרי התורה / כבוד ומורא, ר' משה בר שלמה / יהי אלהיו עמו' (וכו').

286 על פי במ' לא, נ.

287 על פי תה' מה, ב.

288 על פי שם קלט, כד. והשווה: לועווע, משל הקדמוני (לעיל, הערה 11), עמ' 457: 'ועתה אודיעך מחשבת לבי, אם דרך עֶצֶב בי'.

289 על פי שה"ש ה, ו.

290 על פי תה' קיט, קו.

260 מלכות מלפניו.²⁹¹ צנוע ועניו. ויבשרני בשלומותיו. בהדר כתבו ומעשי אצבעותיו. ואני מודיע לכבודו. כי שבח לאל עליון אשר אור לו צדיק. שזכיתי לבצור רוח נגידים.²⁹² ולהוביל למורא שי²⁹³ כי יש לי חלק בדוד. ונחלה בבן ישי.²⁹⁴ נאם עבד המחזיקים בתורה. כורע לראש ומשתחוה למורה. יצחק בר' שלמה ו' סהולה בצל שדי יתלונן²⁹⁵ אשר²⁹⁶ כל אדם עושי כל.

265

תם ונשלם שלב"ע

291 על פי אס' א, יט.

292 על פי תה' עו, יג.

293 על פי שם, יב.

294 השווה: שמ"ב, כ, א.

295 תה' צא, א. השווה: גרין (שם), עמ' 404: 'ר' יצחק בן שלמה הנקרא בן אבי סהולה בצל שדי יתלונן'.

296 צ"ל: אשרי.

נספח א

קטעים מפירוש שני המזמורים לר' יצחק אבן סהולה בפולגלוטה לתהלים
(גינואה 1516)

Agostino Giustiniani (ed. et trad.), *Psalterium, hebraeum, graecum, arabicum et chaldaicum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, Genua 1516, fol. 115a–160a²⁹⁷

Psalmi. cxi. A. Ex commentariis R. Isaac ben schola

ראשית חכמה יראת יי' שכל טוב לכל עושהם תהלתו עומדת לעד החכמה אשר רמז אליה בפסוק הזה כי היא החכמה אשר מאין תמצא והיא הנרמזת במלת בראשית ר"ל באות הבית ואמרו אל תקרא בית' אלא בית' שנ' בחכמה יבנה בית והמדה הזאת מכוסה ונעלמת בחותם התעלומה נחתמת כענין שנ' ונעלמה מעיני כל חי ומעון השמים נסתרה ואמר אלהים מבין²⁹⁸ דרכה והוא ידע את מקומה ר"ל שאין אחר זולתו יודע הנתיבות החקוקות בה ובכל מקום שמנו הרמים²⁹⁹ דמ רכות³⁰⁰ מנו החכמה כאלו היה ראשונה מפני שהיא נמשכת ממקור החיים והיא התחלת המנין ומנו המדה הפנימית שהיא המוצא והמקור בה נרמזו כענין כי יש לכסף מוצא ואומ' כי בצל החכמה בצל הכסף ובעל³⁰¹ החכמה מכנים המדה הפנימית הזאת בשמות הרבה מהם מי שמכנה אותו כתר מפני שכל המדות מוכתרות בה והיא בהן ומי שמכנה אותה בלשון אין מפני שאין יד המחשבה תופשת בה ונסמכו בזה ללשון הכתוב שאמר מאין יבוא עזרי ואם תזכה במאמר זה עוד תדע סוד ההרים הרמים ותשתמר ותהיה תמים אמנם שאר השמות המכונים אל המדה הזאת כולם מכונים לזה הדרך ישכון אור ובפסוק הזה רמז אל המדה הזאת במלת ראשית ונכללת החכמה בה ואמרו ז"ל כל הנביאים כולם נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה ומשה רבינו ע"ה מסתכל באספקלריא אחת המאירה שנא' וירא ראשית לו ועוד הוסיף בזה הפסוק יראת יי' והוא ביאור אל הראשית כמו והאלהים עשה שיראו מלפניו ובהיות שלש המדות שזכרנו נקראות פנים כללן זו בזו ואמר ראשית חכמת³⁰² יראת יי' ואמר החכם הן יראת יי' היא חכמה ואמר קנה חכמה קנה

297 הקטעים העבריים נדפסו (בשיבושים) בידי שלום, פרקים (לעיל, הערה 6), עמ' 117–118.

298 צ"ל: הבין.

299 צ"ל: חכמים.

300 צ"ל: המדות.

301 צ"ל: ובעלי.

302 צ"ל: חכמה.

בינה הא למדתה כי אלו השלש עטרות לכתר ייחוד שלם נבחרות והם שלש אמות לעולם מתאימות ונרות העולות אחריהם רועות על ידיהן והן אמרות יי' אמרות טהורות וחשובות שבע שבולים בקנה אחד מלאות וטובות נבהיותם³⁰³ קשר אמיץ וחזק כללם כולם ביחד באמרו שכל טוב לכל עושיהם ר"ל המתכונים בהם והוא מלשון כי אם אלהים עשה היום ואמר תהלתו עומדת לעד על המדה הפנימית שזכרנו וכן הוא אומ' יראת י' טהורה עומדת לעד ואמרו הוא תהלתך והוא אלהיך והבן.

.i. Sapientia de qua hoc loco intelligit Scriptura, est sapientia quam continet, sive que egreditur de מאין meain, .i. de intellectu supremo & abstractissimi,³⁰⁴ hic est Deus, hec enim omnia prae se fert dictio meain, & reperitur in dictione בראשית beresit, sive in principio, hoc est in litera bet, & propterea dixerunt, ne voces illam bet, sed bait .i. domum, sicut dictum est. Sapientia edificabitur domus, & proprietas hec est cooperta & occulta atque sigillata sigillo secretorum, sicut dictum est. Cooperta et & occulta ab oculis omnium viventium, & ab avibus celorum abscondita. Et dicit, Deus intelligit vias eius & ipse scit locum eius, ac si dicat, nullus praeter eum scit semitas quae sculpte sunt in ea. Et ubicumque enumeraverunt sapientes proprietates posuerunt tanquam principem sapientiam, quoniam extrahitur de fonte vite, & est principium omnis numeri. Et dixerunt illam esse proprietatem interiorem, quae est exuberantissima eris vena quam vulgus mineram vocat, & fons sive emanatio in ea deprehensa est, siquidem & argenti profluentes venae sunt. Et dicitur, quod qualis umbra sapientie, talis & umbra argenti. Et authores sapientie nominaverunt hanc interiorem proprietatem multis nominibus. Alii enim nominaverunt eam coronam, quod singule proprietates coronentur ab illa, & illa a singulis. Et alii nominaverunt eam ain quod nullus sit qui imaginatione deprehendere eam possit, est enim solo intellectu attingibilis. Et huic alludit quod dictum est meain, .i. Unum veniet auxilium meum, meain siquidem significare videtur quid incorporeum, abstractum, secretum & intelligibile. Et si fueris fortunatus in dictis meis scies secreta montium altissimorum, quoniam hec proprietas est veluti lux qua coronantur omnes alie proprietates in via lucis. Itaque in hoc textu adverte proprietatem hanc in dictione principium, in qua continetur sapientia. Dixerunt itaque authores, Omnes Prophete prophetizaverunt in visione non lucida, Mosse vero prophetavit visione lucida & clara, sicut dictum est, & visum est principium ei. Et sequitur timor Dei, & hoc

303 צ"ל: ובהיותם.

304 צ"ל: abstractissimo

insuper declarativum est principii, sicut dictum est, & Deus fecit quod timerem a facie eius & sunt iste tres proprietates vocate facies, continenturque invicem una ab alia. Et dictum est: Principium, sapientia, timor Dei. Et dicit sapiens, Profecto timor Dei est sapientia, & dictum est, ecce sapientia, ecce intellectu. Ecce didicisti quo[modo] tres istae coronae sunt una corona, unitae unitate, admodum aequali. Et sunt quid electissimum, tresque firmitates quibus firmatur mundus, suntque luminaria ascendentia, & supereminentia, quod reliquum est intantum quod luce eorum cuncta illuminantur. Et sunt verba Dei verba munda & preciosa, significatio septem spicarum in canna una, quæ plene sunt & optime, & quoniam sunt ligamen unum forte atque inseparabile omnes comprehenduntur in unum, sicut dictum est: Intellectus bonus omnibus facientibus ea, i. illis qui intendunt in ea, sicut etiam alibi dicitur. Certe Deus fecit hodie, & dixit laus eius perseverat iugiter propter proprietatem interiorum quam supra memoravimus, & etiam dicit, Timor Dei mundus permanet iugiter & dixit, Ipsa laus tua & ipse Deus tuus, Et intelligas tu.

Psalmi. cxii. A. Ex commentariis R. Isaac ben schola

רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס תאות רשעים תאבד הפסוק הזה דומה למדת הדין שלמטה כי הרשע בועט ביסורין וחרוק שיניו כלפי שכניו ומפני זה תאות רשעים תאבד ועל כיוצא בזה נאמר כי יי' אלהיך אש אוכלה הוא ואומר אש לפניו תאכל וסבי-ביו נסערה מאד הרי חתם בדמיון מה שפתח במזמור הראשון להודיע כי הכל אחד והמדות האלו הנזכרות הם שמו של הבה ושמו הוא ית ומפני זה הוא פועל בבי-ריותיו³⁰⁵ במדה הצריכה להם כפי כחם נכלל במדות ונמנה עמהם אבל מצד עצמו הכל הולך אמ³⁰⁶ מקום אחד והכל הוא ייחוד שלם והמדות האלה אינן מוגבלות ולא נפרדות והמגביל או המפריד מדה אחת מהן או המוסיף עליהם או הגורע מהם נקרא קוצץ בנטיעות ועונשו גדול כאלישע אחר אמנם מן המדות האלה ולמטה עולם הנפרדים אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד ואם תתבונן במה שרמזתי לך תזכה לסוד הפסוק הזה.

.i. Impius videbit & irascetur, dentes suos avellet & perdet, desiderium impiorum peribit. Versus hic significativus est proprietatis infernalis sententiae, quam impius pedibus calcitrabit & movebit dentes suos contra divinitatem. Et propter hoc desiderium impiorum peribit. Unde dictum est, Quoniam Deus Deus tuus

305 צ"ל: בבריותיו.

306 צ"ל: אל.

ignis ardens est, & insuper, Ignis coram eo exardescet, & ea quæ in circuitu eius sunt comburet penitus. Ecce expressit significatum eius quod habetur precedenti Psalmo, quo doceret quod omnes unum sunt. Et proprietates iste quas commemoravimus sunt nomen Dei, & nomen eius est exaltatum. Et quoniam operatur circa creaturas suas secundum proprietatem eis congruentem iuxta virtutem earum, ideo ipse continetur in istis proprietatibus & numeratur cum eis. Verum si consideres ipsum, qua substantia est, omnia tendunt ad locum unum & omnia sunt unitas una, undequaque equalis. Et proprietates iste non sunt definitæ nec separate. Quod si quis aut diffiniret aut separet [sic] aut adderet aut diminueret vel unam dictarum proprietatum iure appellaretur plante abscisor. Et punitio eius magna esset sicut Helisei postremi. Ab istis vero proprietatibus infra consistit mundus rerumque definite & separate sunt, quamvis hanc rei autoritatem non habeamus nisi illam tantummodo qua dicitur. Et fluvius egreditur de paradiso ut irriget ortum & ide dividitur. Et si advertes ea de quibus te admonui fortunatus eris ad intelligendum sacramentum huius versus.



הפתיחה לספר תולדות אדם לר' יוסף הבא משושן

יוצאת לאור על ידי ליאור זקס-שמואלי



מבוא

ספר תולדות אדם הוא החיבור הראשון שיוחס לחכם בשם ר' יוסף הבא משושן הבירה¹ וזכה להידפס כספר קבלה. ר' יוסף הוא מקובל שככל הנראה פעל בקסטיליה בסוף המאה הי"ג או לכל היותר בתחילת המאה הי"ד ומוצאו מהעיר שושן בפרס מוטל בספק.² החיבור יצא לאור בפעם הראשונה והיחידה כחלק מספר המלכות שהוציא לאור המלומד יעקב משה טולידאנו בקזבלנקה³ תר"צ (1930) והוא ייחסו בטעות לר' דוד הלוי (מסביליה).⁴ דא עקא, ספר תולדות אדם הובא לדפוס בשיבוש ניכר, תחת כותר אחר ובלא הבחנתו מחיבורים קבליים נוספים. לבד מהנוסח המשובש של הדפוס, ראשיתו של החיבור חסרה, ובכך אבד מעיני הקורא השער להיכנס אליו. מחקר זה משלים את החסר ומוציא לראשונה לאור את הפתיחה החשובה של החיבור על פי כתב יד יחידי, ומקדים מבוא לבא בטרקלינו.⁵

זיהוי החיבור ומחברו

ראשית המחקר על אודות חיבור זה החל בכמה הערות בעבודותיו של גרשם שלום, שהגדירו כמכיל 'פירוש מוזר ומתמיה מאד על ל"ב הנתיבות בפנים חדשות'⁶ וכן

- 1 על אזכור שם המקובל בכ"י פריס הספרייה הלאומית 770 והקשרו הגאוגרפי האפשרי, ראה: Gerhard Scholem, *Einige Kabbalistsche Handschriften im Britischen Museum*, Jerusalem 1932, pp.13–14; Ibid, 'Kabbalah', *Encyclopedia Judaica* 10, Jerusalem 1973, p. 535. שם שלום טען ששמו של המקובל והעדות על מוצאו בעיר שושן בפרס מבוססים על פרגמנט זה בלבד ולכן מוטלים בספק.
- 2 למעט אזכור יחידי בפרגמנט בכ"י פריס 770 של המקובל המסתורי ר' יוסף הבא משושן, לא נשתמר בידינו כל מידע היסטורי או ביוגרפי עליו. לסקירת הספרות על מוצאו של המקובל והקשרו ההיסטורי ראה: איריס פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הבירה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשס"ה, עמ' 105. על פי ניתוחים פילולוגיים-היסטוריים של כתביו, ר' יוסף הוא ככל הנראה מקובל קסטיליאני אשר פעל בתקופת היווצרות ספרות הזוהר, אך טיב הקשר בינו לבין ספרות זו ומידת היכרותו עמה עודם לוטים בערפל. סוגיה זו סבוכה ובכוונתי לדון בה בעבודת הדוקטור שאני כותבת, בהנחיית פרופ' דניאל אברמס.
- 3 בשער הדפוס נזכר שמה הערבי של העיר: דאר לביצ'א.
- 4 על ייחוס החיבור לר' דוד מסביליה על ידי טולידאנו, ראה ב'מבוא אל הספר' שחיבר טולידאנו כהקדמה לספר המלכות, קזבלנקה תר"צ. עוד על חכם זה ראה להלן הערה 28.
- 5 במחקר עתידי ראוי יהיה להכין מהדורה ביקורתית של החיבור כולו, אך מפאת חשיבות הפתיחה וחסרונה הבולט, אני מביאה אותה לדפוס כשלב ראשון.
- 6 גרשם שלום, 'פרקים בתולדות ספרות הקבלה', קרית ספר ו (תרפ"ט–תר"ץ), עמ' 274.

כ'ריאקציה גנוסטית בתוך הקבלה העיונית'.⁷ בקטלוג כתבי היד הקבליים שבבית הספרים הלאומי בירושלים, גרשם שלום תיארך את החיבור למאה ה'טו בספרד, ולצד זה העלה את האפשרות שהוא נתחבר במרוקו או בתוניסיה.⁸

בקטלוג הגרמני לכתבי יד קבליים בספרייה הבריטית שהוציא שלום בשנת 1932, הוא שב והתייחס לספר תולדות אדם אגב דיונו בקרבתו הטרימינולוגית לספר תש"ק.⁹ הוא זיהה כמחברו של ספר תש"ק את ר' יוסף הבא משושן על סמך הפרגמנט בכ"י פריס הספרייה הלאומית héb. 770.¹⁰ ספר תש"ק הוא ספר קבלי-פרשני ייחודי, המכיל פירוש על דרך פרד"ס לשיר השירים, בשילוב פרשנות על ענייני המשכן בפרשת תרומה.¹¹ בחיבור זה, המחבר שזר תיאור של שיעור קומת האלוהות בסגנונו הגופני והגרפי של האדרות, הכולל את שיעור קומת המטרוניתא החסרה באדרות,¹² ופירוש תאוסופי על האלפא-ביתא. חלקו הראשון של החיבור כתוב בעברית, ולאחר כשליש, ללא התרעה או סיבה מוצהרת, הוא עובר לכתובה ארמית, הקרובה ללשון הזוהר.¹³

7 גרשם שלום, [בהשתתפות יששכר יואל], כתבי יד בקבלה: הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"צ, עמ' 59; תיאור החיבור שם, עמ' 58–60.

8 שלום, כתבי יד בקבלה (לעיל, הערה 7), עמ' 60.

9 משמעותם של ראשי התיבות בשם החיבור אינה ברורה. לדיון במשמעויות אפשריות שלהן ראה במהדורת הספר שערך זווילינג, Jeremy Zwelling, 'Joseph of Hamadan's Sefer Tashak: Critical Text Edition with Introduction', Ph.D. dissertation, Brandeis University 1975, pp. xix–xx.

10 שלום, שם, עמ' 81. וכן ראה לדוגמה את דיונו בחיבור: *Einige Kabbalistische* (לעיל, הערה 1), עמ' 11–33.

11 ספר זה יצא לאור כמהדורה ביקורתית על ידי זווילינג ראה לעיל, הערה 9.

12 על שיעור קומתה של המטרוניתא אצל ר' יוסף הבא משושן וזיקתה אל האדרות, ראה: שפרה אטולין, 'קומתה של השכינה: מקומו של הפרצוף האלוהי הנקבי בין האדרא רבא לאדרא זוטא', בתוך: סמכות ורחינות: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בעריכת חיים קרייסל, בועס הוס ואורי ארליך, באר שבע תש"ע, עמ' 104, הערה 5; עמ' 119, הערות 54, 56; עמ' 143–144, הערה 105; עמ' 165, הערה 181. לדיון מיוחד במערכת הזיקות בין שיעור קומת השכינה אצל ר' יוסף לעומת ספרות התיקונים, ראה: ביטי רואי, מיתוס השכינה בספרות תיקוני הזוהר: היבטים פואטיים, פרשניים ומיסטיים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן תשע"ב, עמ' 286–291.

13 שלום התייחס לחיבור זה כספר מזור וכסוג הספרים המחקים את לשון הזוהר, ראה: כתבי יד בקבלה (לעיל, הערה 7), עמ' 81. ועוד בהרחבה ראה במהדורתו של זווילינג (לעיל, הערה 9), עמ' xi–xv. לעומתם טען ליבס, שייתכן שר' יוסף החזיק גרסה מוקדמת של האדרא. על כך ראה: יהודה ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח [ספר הזוהר ודורו, בעריכת י' דן], ירושלים תשמ"ט, עמ' 25–54. מופסיק דן ביחסים שבין הזוהר ור' יוסף והקצין את טענתו של ליבס, והעלה את האפשרות שר' יוסף קדם לזוהר ושימש לו השראה, על כך ראה: Charles Mopsik, 'Un Manuscrit Inconnu du "Sefer Tashak"', *Kabbalah* 2 (1997), pp. 186–181. בהמשך לטענתו, נטע סובול קשרה בין ספר תש"ק לאדרא בי משכנא' והביאה

בדומה לשפתו הארמית, אף התוכן מכיל רעיונות הקרובים לזוהר אך מובחנים ממנו.¹⁴ לעומת זאת, דרכי פרשנותו, סגנונו, תוכני הדרשות ולשון החיבור מקבילים באופן מובהק לכתיבתו של ר' יוסף הבא משושן. שלום דן בזיקות הלשוניות והתמטיות בין ספר תולדות אדם לבין ספר תש"ק, וקבע שספר תולדות אדם לא נכתב לפני 1400.¹⁵ בשערו של כתב יד ירושלים 8°541, המכיל פרגמנט של ספר תולדות אדם, מופיעה עדותו של מוכר ספרים על כך שגרשם שלום זיהה בין מחבר ספר תולדות אדם למחבר ספר תש"ק, שנים קודם לכן.¹⁶

בדיונו של שלום בזיקות שבין ספר תש"ק לספר תולדות אדם הוא גם הזכיר את הקרבה הטרימינולוגית ביניהם לבין ספר טעמי המצוות,¹⁷ שאותו ייחס בקטלוג זה, באופן שגוי, לר' יוסף ג'יקטיליה.¹⁸ חיבור זה הוא חיבור קבלי השייך לז'אנר של

ראיות לקדימותו של ספר תש"ק. על כך ראה: נטע סובול, חטיבת האדרות בספרות הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, תל אביב תשע"א, עמ' 200–254. עם זאת, עוד דרוש ניתוח מדוקדק של התחביר והשפה הארמית של החיבור, וכן מחקר פילולוגי מעמיק על מנת לקבוע את זיקת הזמנים וההשפעות בין ספר תש"ק לאדרות.

14 על הדמיון בין פירוש שיר השירים של ר' יוסף המופיע בספר תש"ק לבין זה המופיע בזוהר, ראה: שפרה אסולין, הפרשנות המיסטית לשיר השירים בספר הזוהר ורקעה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, ירושלים תשס"ז, עמ' 14–17.

15 שלום, *Einige Kabbalistsche* (לעיל, הערה 1), עמ' 17.

16 ראה את הערתו של אפרים גוטליב בעניין זה: 'שני חיבורים נוספים לר' יוסף הבא משושן הבירה וזוהי החיבורים שבספר המלכות', מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ג, בעריכת יוסף הקר, עמ' 251, הערה 16.

17 שני חיבורים אלו יצאו לאור במהדורות ביקורתיות שנערכו כחלק מעבודות דוקטורט בהנחיית אלכסנדר אלטמן באוניברסיטת ברנדייס. על מפעלו של אלכסנדר אלטמן בהבאה לדפוס של מהדורות ביקורתיות, ראה: Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, with a foreword by David Greetham (second edition), Los Angeles and Jerusalem 2013, p. 32. למהדורת ספר טעמי מצוות עשה שיוחס לאבן פרחי ראה: Menachem Meier, 'A Critical Edition of the Sefer Ta'amey Ha-Mizwoth (Book of Reasons of the Commandments) Attributed to Isaac ibn Farhi, Section I – Positive Commandments', Ph.D. dissertation, Brandeis University 1974. למהדורת ספר תש"ק שנערכה על ידי זוולינג ראה לעיל, הערה 9. את המפעל הזה המשיך מופסיק והוציא לאור קטע חסר מתוך מהדורתו של זוולינג לספר תש"ק: 'Un Manuscrit Inconnu du *Sefer Tashak*' (לעיל, הערה 13), עמ' 169–205. וכן הוציא מהדורה דו-לשונית של הפרגמנט שנותר מפירושו של ר' יוסף לספר בראשית מתוך כ"י פריס, הספרייה הלאומית 841, דף ע"א–ע"ב 269, ראה: שרל מופסיק, שריד מפירושו לספר בראשית המיוחס לרבי יוסף הבא משושן הבירה, פריס תשנ"ח [Joseph of Hamadan, *Fragment d'un Commentaire sur la*]. למהדורת פירוש י' ספירות, ראה: ליאור זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות לר' יוסף הבא משושן', קבלה ל"ב (תשע"ה) (להלן, זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות'), עמ' 227–321.

18 ראה: שלום, *Einige Kabbalistsche* (לעיל, הערה 1), עמ' 17.

ספרות טעמי המצוות הקבליים שפרח בסוף המאה הי"ג, ובנוי במבנה פרשני דומה לזה של ספר תש"ק מבחינת חלוקת הפירוש לרובדי פרשנות על דרך פשט וסוד.¹⁹ כפי שהוכיח מאוחר יותר אלכסנדר אלטמן, ספר טעמי המצוות הנידון, הוא חיבור נוסף פרי עטו של ר' יוסף הבא משושן, ובעקבותיו אף גרשם שלום סמך ידו על זיהוי זה.²⁰ בהמשך לממצאים שהעלו שלום ואלטמן, ועל סמך הדמיון הלשוני של ספר תולדות אדם לחיבוריו האחרים של ר' יוסף הבא משושן, ספר תש"ק וספר טעמי המצוות, אפרים גוטליב הסיק שספר תולדות אדם אכן יצא מתחת ידו של ר' יוסף.²¹ הוא הביא כראיה לזיהוי זה הפניה של ר' יוסף המופיעה בספר תולדות אדם לספר טעמי המצוות שהוכח כשלו. בנוסף, כפי שגוטליב העיד בעצמו, לבד מראיה זו ניתן למנות עוד ראיות רבות.²² במאמרי, 'פירוש י' ספירות לר' יוסף הבא משושן', הראיתי כיצד השימוש הטרימינולוגי המקביל בתיאור הספירות בחיבוריו השונים מהווה ראיה מובהקת לכך שר' יוסף הוא אכן מחבר ספר תולדות אדם.²³

- 19 לדיון במבנה הפרשני המרובד של ספר טעמי המצוות ראה: Meier, 'A Critical Edition of the Sefer Ta'amey Ha-Mizwoth' (לעיל, הערה 17) עמ' 19–23. לדיון בהתפתחות הפרשנות הקבלית השיטתית בצורת פרד"ס בהקשר הנוצרי בסוף המאה ה-13 בספר, אשר כללה בין השאר את רמד"ל, ר' יוסף ג'יקטיליה, אבן לטיף, תקוני זוהר, ר' בחיי בן אשר ור' יוסף הבא משושן ראה: Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Forward by Harold Bloom, New Haven and London 2002, appendix 1, pp. 429–435 [ובתרגום לעברית: משה אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תרגמה מאנגלית תרצה ארזי, תל אביב תשע"ב, נספח 1, עמ' 583–594].
- 20 ראה: אלכסנדר אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק נ' פרחי', קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 256–276, 405–412. מאוחר יותר, בעקבות מחקרו של אלטמן, גרשם שלום חזר בו מייחוס החיבור לר' יצחק נ' פרחי, וייחס את החיבור לר' יוסף הבא משושן. על תולדותיו של שינוי זה בהרחבה, ראה: זקס-שמואלי, 'אני הנותן התעוררות בשכינה: עיון פסיכואנליטי בחרדה ובתשוקה של המקובל ביחס לאובייקט הטאבו', קבלה לה (תשע"ו), עמ' 229.
- 21 אפרים גוטליב, 'שני חיבורים' (לעיל, הערה 16), עמ' 251–253.
- 22 מופסיק זיהה מקבילות כמעט מילה במילה בין ספר תש"ק לבין ספר תולדות אדם, כאשר הראשון נכתב בארמית והאחרון בעברית, על כך ראה: מופסיק, 'Un Manuscrit Inconnu du Sefer Tashak' (לעיל, הערה 13), עמ' 179. אפשר להוסיף על ראיותיו את המקבילות בינו לבין הפרגמנט מפירושו של ר' יוסף לספר בראשית עליהן הצביע שרל מופסיק במבוא למהדורתו, על כך ראה: *Fragment d'un Commentaire sur la Genèse*, (לעיל הערה 17), עמ' 49, הערה 13; עמ' 76, הערה 149; עמ' 93, הערה 227; עמ' 202, הערה 281; עמ' 103, הערה 285.
- 23 בנספח שהכנתי למהדורת פירוש י' ספירות, הצגתי השוואה המדגימה את הקרבה הפילולוגית בין פירוש י' ספירות שזוהה על ידי אידל כחיבורו של ר' יוסף לספר תולדות אדם. על כך ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 312–314. בנספח אחר שהבאתי שם מוצגת הקרבה בשימוש בכינויי הספירות בחיבוריו השונים של ר' יוסף כולל ספר תולדות אדם, ראה שם, עמ' 314–321.

אלטמן הקדים את תיארוכם של ספר טעמי המצוות וספר תש"ק, וקבע שספר טעמי המצוות נתחבר בסוף המאה הי"ג וספר תש"ק בתחילת המאה הי"ד, בניגוד לדעתו המוקדמת של שלום שתיארך אותם כמאוחרים יותר.²⁴ לסדר כתיבת החיבורים של ר' יוסף אין ראיות מוחלטות. גוטליב מיקם את ספר תולדות אדם כחיבור שנתחבר לאחר ספר טעמי המצוות, על סמך אזכורו של ספר טעמי המצוות בתוך ספר תולדות אדם. אולם אף על פי שמצויה בספר טעמי המצוות התייחסות לספר תש"ק, המאפשרת לכאורה לקבוע באופן דומה, שחיבור ספר תש"ק קדם לחיבור ספר טעמי המצוות, גוטליב נזהר מלהכריע בעניין זה.²⁵ גם שרל מופסיק הציע לנהוג במשנה זהירות בתיארוך החיבורים וביחסי הזמנים ביניהם.²⁶ במבוא שכתבתי לפירוש י' ספירות לר' יוסף הבא משושן שהוזכר לעיל, הבאתי שיקולים שונים לדיון בבחינת יחסי הקדימות בין כלל חיבוריו של ר' יוסף: ספר טעמי המצוות, ספר תש"ק, פירוש י' ספירות (שזיהה משה אידל), פירוש על ספר בראשית (שההדיר שרל מופסיק במהדורה ביקורתית) וסודות נוספים.²⁷

לתולדות הדפסת ספר תולדות אדם בתוך מהדורת ספר המלכות

ספר תולדות אדם הובא לדפוס בתוך ספר המלכות שהודפס בקזבלנקה על ידי יעקב משה טולידאנו, על בסיס כתב יד שמצא בפאס.²⁸ טולידאנו ראה בכתב יד זה ספר אחד שחיברו מחבר אחד, ר' דוד הלוי מסביליה, על פי זיהוי מוטעה בינו לבין חיבור אחר בחכמת הצירוף, המכונה אף הוא באותו השם 'ספר המלכות', ונדפס בתוך האסופה 'ספר מאור ושמש' שראתה אור בליוורנו בשנת תקצ"ט על ידי ר' יהודה קוריאט.²⁹ כפי

24 אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות' (לעיל, הערה 20), עמ' 405, 411–412.

25 גוטליב, 'שני חיבורים' (לעיל הערה 16), עמ' 253.

26 על כך ראה מופסיק: 'Un Manuscrit Inconnu du *Sefer Tashak*' (לעיל, הערה 13), עמ' 184, הערה 21.

27 על סקירת היחסים בין החיבורים הללו והמחקרים על אודותם ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 228–230, 241–236.

28 לימים נקנה כתב יד זה על ידי הספרייה הלאומית ירושלים, וכיום הוא מקוטלג ככ"י ירושלים הספרייה הלאומית 4°654, B. 149. הראשון שתיאר זאת במחקר היה אפרים גוטליב, 'שני חיבורים' (לעיל, הערה 16), עמ' 248. תיאורו של כתב היד, המבוסס על קטלוג הספרייה הלאומית, הוא כדלהלן: מאה ט"ו, כתיבה ספרדית, דף א16–א56. הוא מתחיל ב'קושיא החמישית', כשלפניו מופיעים סודות ר' דוד בן יהודה חסיד, ועוד סודות שאולי אף הם לר' יהודה החסיד, ומסיים בסודות על בראשית.

29 החיבור מופיע בתוך רצף הפרקים בספר מאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט, פרק כה, דף יד ע"ב–כב ע"ב. בשער הדפוס, ספר המלכות הנ"ל, מיוחס לר' דוד הלוי, אולם טולידאנו הסתמך על קביעתו של החיד"א, שייחס את החיבור לר' דוד מסביליה ולא לר' דוד הלוי, על כך ראה במבוא למהדורת הפקסימיליה שיצאה לספר מאור ושמש ליוורנו, בירושלים תשנ"ז, עמ' ב–ג. חיבור זה בחכמת הצירוף מופיע גם בכ"י הספרייה הבריטית 19788 (מרגליות 749). על

שהראה גוטליב, ספר המלכות שהודפס בקזבלנקה הוא ספר שונה בתכלית, ולמעשה הוא איננו חיבור אלא לקט של חיבורים שנכתבו על ידי מחברים שונים וביניהם: סודות של ר' דוד בן יהודה החסיד, קטעים מספר התמונה, פרגמנט מתוך פירושו של ר' יוסף לספר בראשית,³⁰ קטע מחיבור עברי של בעל תיקוני זוהר³¹ וסודות נוספים של ר' יוסף הבא משושן. גוטליב זיהה את מקורותיהם ומחבריהם של הסודות השונים המופיעים בספר המלכות, והיה אף הראשון שהצביע על כך שהנוסח המופיע בדפוס זה הוא חלקי, ומקביל למבנה של כ"י פריס, הספרייה הלאומית (להלן פריס 841), המכיל את הפתיחה של החיבור החסרה מן הדפוס.³² הנוסח של ספר תולדות אדם בכ"י פריס 841 הוא השלם ביותר הנמצא בידינו, ולא ברור אם לחיבור היה המשך שאבד, או שהמחבר לא סיימו.³³ בנוסף לכ"י זה, ולכ"י ירושלים 4^o654 אשר שימש את טולידאנו בהכנת הדפוס, קיים כתב יד חלקי נוסף – כ"י ירושלים 38^o541.³⁴

ראיות לשייכותה האינטגרלית של הפתיחה לשאר החיבור

הפתיחה המתפרסמת כאן, שייכת בהכרח לחיבור ואין לראות בה תוספת מאוחרת או מקרית, ובה המפתח להבנת המסגרת הספרותית של החיבור כולו. שייכות זו מתבררת באופן חד משמעי ואמנה מספר ראיות לדבר. ראשית, חשוב לציין שהפתיחה הועתקה בתחילת החיבור בכ"י פריס 841, ללא סימני חיבור מלאכותיים של תוספת מאוחרת, הן מבחינת ההיבטים הפליאוגרפיים והקודיקולוגיים (קרי: חומר הדפים וזהה, צורת הכתב שווה ומעידה על העתקה על ידי סופר אחד, התוספת אינה בשוליים וכו') והן מבחינת ההיבטים הפילולוגיים שיפורטו בסעיפים להלן. שלוש הראיות הראשונות

החיבור ספר המלכות בחכמת הצירוף של ר' דוד הלוי המופיע ב'מאור ושמש', ועל מקובל זה, ראו במאמרה של רחל אליאור, 'מקובלי דרעה', פעמים 24 (תשמ"ה), עמ' 49–50, 53, 60–61, 65.

30 פרגמנט זה יצא לאור במהדורה ביקורתית על ידי שרל מופסיק, שריד מפירוש לספר בראשית (לעיל, הערה 17).

31 לחיבוריו העבריים של בעל תיקוני זוהר ראה: הכתבים העבריים של בעל הרעיא מהימנא ותיקוני זוהר, ההדיר והוסיף הערות אפרים גוטליב, ערך והקדים מבוא משה אידל, ירושלים תשס"ג.

32 ספר תולדות אדם, כ"י פריס 841, F 14470, מאה ט"ז, כתיבה מזרחית, דף 168 ע"א–257 ע"א.

33 לדעת גרשם שלום החיבור כפי שהוא מופיע בכ"י פריס, הוא רק חלק קטן מתוך חיבור גדול יותר שאבד ראה: כתבי יד בקבלה (לעיל, הערה 7), עמ' 58. עם זאת, אני מעדיפה להשאיר זאת בסימן שאלה. חידה דומה קיימת לגבי החיבור ספר טעמי מצוות לא תעשה של ר' יוסף הבא משושן, שנקטע במצווה קי"ד מתוך שס"ה מצוות לא תעשה. כך גם לא ברור אם ספר תש"ק הושלם, על כך ראה: שלום, *Einige Kabbalistsche* (לעיל, הערה 1), עמ' 251.

34 B 296, כתיבה ספרדית, דף 36 ע"א–55 ע"ב.

קשורות לגוף החיבור ומבנהו ולאחריהן מובאות ראיות פילולוגיות מחיבוריו האחרים של ר' יוסף הבא מושון:

- א. הנוסח המובא בדפוס פותח בקושיה החמישית, ללא פירוט הקושיות הראשונות. לעומת זאת, הקושיות הללו מופיעות בנוסח הפתיחה בכ"י פריס 841, ומשלמות את הקטע החסר בנוסח הדפוס. השלמה זו משמשת ממצא טקסטואלי איתן לשייכות הפתיחה לחיבור.
- ב. סדר הספירות המופיעות בחיבור הוא מהספירה הראשונה 'אין' עד למלכות בסדר יורד, כאשר לפני כל ספירה מופיעה כותרת. בדפוס, לאחר הקושיה החמישית המחבר ממשיך לתאר את הספירה הראשונה 'אין' ללא כותרת, ולאחר מכן ממשיך לספירת חכמה. בפתיחה המצויה בכ"י פריס 841, מופיעה הכותרת של ספירת 'אין' וכן דיון בה בקווים מקבילים לדיון המופיע בהמשך החסר, מכאן שהכותרת לספירה הראשונה חסרה בדפוס ומצויה בכתב היד.
- ג. בתוכן העניינים של החיבור מצויה הצהרה על מבנה השער הראשון שיכלול את הספירות באופן שתואם את הופעתן בהמשך החיבור. לצד זה, קיים גם פירוט של שערים ופרקים נוספים שאינם קיימים בעדי הנוסח. אם התוספת הייתה תוספת שבדיעבד, לא סביר שהסופר יצהיר על חלקים שלא קיימים בפועל, ולכן מסתבר יותר שזו הצהרת כוונות של המחבר לפני הכתיבה, שלא התממשה, או שהיא מעידה על כך שחלקי הספר הנוספים אכן היו ואבדו במרוצת השנים. אין די ראיות על מנת להכריע בין שתי האפשרויות שצוינו.

הפתיחה מכילה מטבעות לשון ודרשות האופייניות לר' יוסף הבא מושון ומופיעות גם בכתבים אחרים שלו. מקבילות אלו מצוינות בהערות השוליים לגוף הטקסט המובא להלן. ואמנה כאן כמה מהן:

- א. בנספח ב שצירפתי למהדורת 'פירוש י' ספירות' הבאתי מקבילה מדויקת בין דרשה המצויה בפתיחת החיבור לבין דרשה המצויה בפירוש י' ספירות, ובספר טעמי מצוות עשה לר' יוסף הבא מושון.³⁵
- ב. הביטוי 'שלשלת הקדושה והטהורה' המופיע בספר ובפתיחה מספר רב של פעמים, הוא ייחודי לחיבוריו של ר' יוסף, ומופיע גם בספר טעמי המצוות ובספר תש"ק.³⁶

35 על כך ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 312.

36 על זיהוי המונח בחיבורים הנ"ל ראה: שלום, *Einige Kabbalistsche* (לעיל, הערה 1), עמ' 17. מונח זה נידון במקומות שונים בספרות המחקר. ראה לדוגמה אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות' (לעיל, הערה 20), עמ' 408; משה אידל, 'פירוש עשר ספירות ושרידיהם מכתבים של ר' יוסף הבא מושון הבירה', עלי ספר, 1-1 (תשל"ט), עמ' 74; פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה' (לעיל, הערה 2), עמ' 27, 76, 100, 114, 130, 136, 137, 158, 265; Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale: Les Rites qui Font Dieu*, Paris

- ג. השאלה 'מפני מה' ודומותיה אופייניות לר' יוסף. שאלה זו מופיעה למשל כמאה פעמים בספר טעמי מצוות לא תעשה. בחיבור לקסיקוני זה העוסק בטעמי השמות באות פעם אחר פעם השאלות: 'מפני מה נקרא/ת' או 'למה נקרא שמו', והן מופיעות גם בפתיחת החיבור ועשרות פעמים בהמשכו. ראייה זו מצטרפת לקודמותיה ומחזקת את שייכותה של הפתיחה לחיבור.
- ד. הדמיון הפילולוגי בין חיבור זה לחיבוריו האחרים של ר' יוסף בולט במיוחד בביטוי, 'הנני פותח לך שערי אורה' המופיע כפזמון חוזר מאות פעמים בספרו על טעמי המצוות ובא גם כאן בחתימת השאלות ובפתיחת תשובותיו.³⁷
- ה. המחבר מצהיר בפתיחה שהמשך החיבור יעסוק במגוון תיאורים גופניים ובתיאור משמעותם בתפקוד האדם העליון. בהתאם לכך, דרשה משונה ואנתרופומורפית מצויה בספר טעמי מצוות עשה לר' יוסף הבא משושן באותה טרמינולוגיה בדיוק. דרשה זו מרחיבה ומייחסת לאלוהות את כלל הפעולות החריגות המיוחסות בפתיחה לאדם העליון, קרי לאלוהות, ובהם אכילה, שתייה, פרייה ורבייה, מי רגליים גדולים וקטנים, שינה ורוק. בגלל ריכוז הדימויים החריגים והמשותפים לפתיחה ולדרשה זו אביא אותה כלשונה להלן בתת הפרק העוסק בתוכן החיבור וייחודו.³⁸

אופיו הספרותי של ספר תולדות אדם

חשיבותו וייחודיותו של החיבור בתולדות הקבלה באות לידי ביטוי בניסיון הראשון מסוגו להציג לקסיקון שלם של הבריאה מההוויה העליונה ביותר ועד למבנים שונים שנמצאים ממנה: מן האצילות הראשונה, דרך עשר ספירות, י"ג מידות,³⁹ ל"ב נתיבות

1993, pp. 212–213; Elliot R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995, p. 211, n. 85. כמו כן ראה את דיוניו של משה אידל במונח שלשלת בכתבי ר' יוסף ומשמעם בפעולה התאורגית, Moshe Idel, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, with a forward by Harold Bloom, Los Angeles 2005, pp. 45–51, 137.

37 על כך ראה להלן, הערה 107.

38 ראה להלן, ליד הערה 51.

39 על מעמד המורכב של י"ג מידות ביחס לספירות אצל ר' יוסף ובקבלה הקסטיליאנית בכלל, שלעיתים משמשות כאלטרנטיבה לעשר ספירות, לעתים מזוהות אתן ולעתים נוספות להן ראה באופן מקיף אצל רונית מרוז, 'קבלה, מדע ופסאודו-מדע בפירושו של רמד"ל ל"ג מידות', בתוך וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו, פרופ' יהודה ליבס, לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, עורכים מארן ר' ניהוף, רונית מרוז ויהונתן גארב, ירושלים תשע"ב, עמ' 129–126. על יחסי י"ג מידות וכתר אצל ר' יוסף באופן ספציפי ובפירושו על עשר ספירות ראה: זקס-שמואלי 'פירוש י' ספירות', עמ' 247–250. על י"ג מידות בכתבי ר' יוסף הבא משושן ראה: נטע סובול, הפרת התורה ותיקון האל: תיקוני האדרא רבא שבזוהר ויחודם בקבלת ספרד במאה הי"ג, לוס אנג'לס תשע"ז, עמ' 121–124.

החכמה, חמישים שערי בינה, שמות הבהמות ומשמעותם, המלאכים ועד לעשר כוחות הטומאה של האצילות השמאלית.⁴⁰ הפתיחה החסרה מהדפוס, כוללת את שם הספר, ואת רשימת פרקיו, שעריו ומטרותיו, דהיינו את המסגרת החסרה להעמדתו של החיבור כספר בפני עצמו ולא כחלק מהספר האקלקטי והסינתטי שיצרו המביאים לדפוס של ספר המלכות בקזבלנקה. העמדתו כחיבור בפני עצמו תורמת לאפשרות לבחון את המתודה השפתית הייחודית לו, ביחס ללקסיקונים אחרים על עולם הבריאה, המלאכים וכוחות הטומאה בראשית הקבלה וגלגוליהם השונים.

אני מציעה לראות במגמה הלקסיקונית והתבניתית, הניכרת בחיבור זה, ניסיון להבנות ולהסדיר את תמונת העולם כולה על פי העקרונות הקבליים-תאוסופיים, באופן הנותן פשר ליקום כולו בתוך מסגרת פרשנית זו. משה אידל, אשר בעקבות שלום ראה בחיבור זה את 'חיבת המחבר לרשימות מדויקות, קטלוגים ממש', סיווג את החיבור כמו גם את ספר שערי אורה של ג'קטיליה כ'קטלוגים נרחבים של סמלים קבליים'.⁴¹ לשיטתו, 'שניהם משקפים התפתחות מרשימה בתחולתה של המערכת הסימבולית הקבלית הרבה מעבר לפירושיהם המוקדמים לעשר ספירות'.⁴² כיוון שאופיו של הספר הוא לקסיקוני-קטלוגי ויש בו ממד שבלוני, אפשר לראות אותו כחלק מכתובה תבניתית יצירתית, אשר התאבנה בשלב מאוחר יותר בהתפתחות הקבלה, תופעה אותה כינה יהודה ליבס 'שבלוניזציה'.⁴³

מאפיין ספרותי ייחודי לפתיחת החיבור, אליו התייחסנו בתת הפרק העוסק בראיות לשייכות הפתיחה לשאר החיבור, הוא שאלת הקושיות ותירוצן. מאפיין זה עשוי להעיד על ניסיון סכולסטי ליישב קושיות על אודות היחסים בין העולם התחתון והעליון בנושא ההשגחה ומערכות אלוהיות. סגנון שאלת השאלות מצוי בספרות הקבלה המוקדמת כמו בספר 'השואל' לר' עזריאל ושאלות ותשובות לר' חמאי גאון

40 לתיאור דומה של החיבור ראה: פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה' (לעיל, הערה 2), עמ' 20, 69.

41 משה אידל, "טעמי העופות הטמאים" לר' דוד בן יהודה החסיד ומשמעותם, בתוך עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית – מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, בעריכת משה חלמיש, רמת גן תש"ן, עמ' 24.

42 שם.

43 יהודה ליבס, 'שבלוניזציה והחייאתה במיתוס הוזהרי: הרצאה בכנס ספרות הזוהר ודורה לכבוד ד"ר אסי פרבר-גינת', אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, י"ד סיוון תשע"ד. לטענתו, תופעות טקסטואליות אלו מאופיינות בתהליך דו-שלבי: התקופה הראשונה מאופיינת ביצירת תבניות המקיימות בתוכן העשרה ויצירתיות, ורק בתקופה מאוחרת יותר התבניות קופאות על שמריהן ודורשות פירוק ויצירה מחודשים. לפי זה, אני מציעה למקם את ספר תולדות אדם בתקופה הראשונה והיצירתית מכיוון שהמחבר מחדש חידושים קבליים משמעותיים בתוך התבנית, ולא רק מסכם או מוסר מסורות קדומות.

בספרות העיון, וכן אצל מקובל שפעל סמוך או במקביל לזמן פעילותו של ר' יוסף, הלא הוא ר' משה די ליאון.⁴⁴

כמו כן, יש להתייחס לחיבור זה כחלק מהקורפוס השלם של יצירתו של ר' יוסף החוזר ומשרטט דרשות דומות ולקסיקונים מקבילים באופן פזור בהגותו, תופעה אותה כינה אידל 'רוויזיות'.⁴⁵ באופן דומה יש לראות את פירוש עשר ספירות המופיע בחיבור זה כעריכה חוזרת לפירושי עשר הספירות הפזורים בחיבוריו, וככל הנראה קדומים לו. חזרות אלו, כוללות את פירוש עשר ספירות כחיבור עצמאי ומרוכז, וכן את פירושי הספירות המופיעים באופן פזור בהגותו כמו בחיבור ספר טעמי המצוות ובספר תש"ק.⁴⁶

ייחודיותו של החיבור ותכניו

עושרו של החיבור, תיאוריו המפורטים והתייחסותו הגופנית-קונקרטית לדמותו של האל ניכרים מבין דפיו השונים ובאופן מועצם בפתיחתו. פתיחתו של החיבור בפסוק 'זה ספר תולדות אדם', שממנו שאבו החוקרים את שמו,⁴⁷ מעיד, יותר מכל, על תפיסתו האנתרופומורפית המובהקת של ר' יוסף העוברת כחוט השני בהגותו. בניגוד לביטוי 'תולדות אדם' המופיע בבראשית ה, א ומוסב על תולדות האדם האנושי, משמעו כאן הוא תולדות האדם העליון, שמייצג את האלוהות ואצילותה.⁴⁸ תפיסתו האנתרופומורפית המוחצנת של ר' יוסף, מייצגת את הרעיונות הרווחים על אודות איברי האלוהות העליונה בקבלת קסטיליה בסוף המאה הי"ג ותחילת הי"ד, אולם באופן גרפי וקונקרטי יותר בהשוואה לספרות קבלית באותה התקופה. בכך היא משלבת למעשה, את מסורת 'שיעור קומה' עם תורת הספירות בדרך ייחודית הקרובה לרוח

44 על סגנונו הספרותי של רמד"ל בקובצי השאלות ותשובות, דוגמה לחיבור כזה והפניה לחיבורים אחרים של שאלות ותשובות שההדיר ישעיה תשבי ראה: אבישי בר-אשר, ספר משכן העדות לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' ד, הערה 20; עמ' ו. וכן ראה: Daniel Abrams, 'Divine Yearning for Shekhinah: "The Secret of Exodus From Egypt" – R. Moses de Leon's Questions and Answers from Unpublished Manuscripts and their Zoharic Parallels', *Kabbalah* 32 (2014), pp. 7–34

45 על תופעת הריוויזיות בתקופה זו בקסטיליה ראה: משה אידל, "חלון ההזדמנויות" של הקבלה, דעת 48 (תשס"ב), עמ' 16–20.

46 לטבלה המסכמת את כינויי הספירות בספר טעמי המצוות, ראה במהדורתו של מנחם מאיר (לעיל, הערה 17), עמ' 42. לטבלת מונחים נוספת המדגימה את הקרבה ואת הדינמיות של כינויי הספירות כפי שהם מופיעים בארבעת חיבוריו המרכזיים: ספר טעמי מצוות עשה, ספר תש"ק, פירוש עשר ספירות וספר תולדות אדם, ראה אצל זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 215–221.

47 על שמו של החיבור ראה: גרשם שלום, 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה – פרק ז: אבני זכרון', קרית ספר ו, עמ' 274. פרט לדיון זה, לא מצאתי עדויות היצוגיות על שמו של החיבור.

48 ראה גם איריס פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה' (לעיל, הערה 2), עמ' 69.

הכתיבה המופיעה באדרות הזוהריות, בהן קיים פירוט של האלוהות כבנויה איברים-איברים באופן הכולל אף את נימיה ושערותיה. גופניות אלוהית זו תלויה במעשי המצווה הנעשים בגופו של האדם האנושי ומושפעת מהם, שכן הם מחזיקים ומחזקים אותה.⁴⁹ תורה זו על התלות ההדדית בין הגופניות האנושית לגופניות האלוהית, היא הבסיס למערכת טעמי המצוות של ר' יוסף. מערכת זו, מקבלת את ביטוייה החריף והחדד בביטוי 'אבר מחזיק אבר', המשמש את ר' יוסף בחיבורו ספר טעמי מצוות עשה, שמשמעו הוא שהאיבר האנושי מחזיק ומחזק את האיבר האלוהי המקביל לו, באמצעות מעשי המצווה, או לחילופין, מחלישו בעברות.⁵⁰

באופן מעניין, תפיסה אנתרופומורפית זו מצויה דווקא בפתיחה לספר, ואף בצורה קיצונית יותר. המחבר ייחס לעולם האלוהות לא רק איברים המקבילים לאיברי האדם ומזוהים עם הספירות, אלא אף תהליכי הפרשות פיזיולוגיות כמו אלו האנושיות. להלן הפסקה כלשונה מספר טעמי המצוות:

אע"פ שאין אכילה ושתייה לפניו יש שפע וכנגדו יש אכילה בבני אדם יש שפע צלול עוד וכנגדו שתייה בבני אדם יש זמן שנעשה הכל נקד אחד⁵¹ וכנגד שינה בבני אדם יש זמן שנבלע הכל באלף השביעי⁵² ונעשה נקד אחד ... וכנגדו יש מיתה באדם. יש זמן שמשפיע צדי"ק למלכות שמן הטוב וכנגדו יש פריה ורביה באדם. יש זמן שבא שפע בצנורות מובדלות לסמאל ומחנותיו וכנגדו קרי באדם. יש זמן שבאו מי מבול לעולם שבאו ממדת צדיק כמ"ש ז"ל במדה אדם מודד בה מודדין לו. כיצד הם מחליפין

49 על מרכזיות הגוף בביצוע המצוות בהגותו של ר' יוסף ובהקשר הקסטיליאני ראה: Moshe Idel 'On the Performing Body in Theosophical-Theurgical Kabbalah: Some Preliminary Remarks', in: *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri, Leiden 2009, pp. 251-271 (לעיל, הערה 36), עמ' 226-215.

50 פליקס, שם, עמ' 37-133. דיונים נוספים בביטוי זה בהקשר הריטואל המתבצע בגוף האנושי ומשפיע על הגוף העליון ראה בהערה 49. כמו כן ראה משה אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 19), עמ' 113; הנ"ל, קבלה היבטים חדשים, תרגום מאנגלית אבריאל בר-לבב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 199-205; Elke Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011, pp. 274-275. לדיון בהעדר ביטוי זה מפירוש י' ספירות ולסקירת ספרות בנוגע לו ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 237-238. ביטוי זה התגלגל מאוחר יותר לדפוס הזוהר, בתרגום לארמית 'שייפא מתקיף שייפא', ככל הנראה דרך עיבוד של קטע מחיבורו של ר' יוסף – ספר טעמי מצוות לא תעשה, בטעם מצוות גיד הנשה. על כך ראה: אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות' (לעיל, הערה 20), עמ' 275. וכן פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה' (לעיל, הערה 2), עמ' 95-96.

51 על הניקוד בספירת כתר ראה בפתיחה להלן, ליד הערה 102.

52 על תורת השמיטות המרומזת כאן ראה להלן, ליד הערה 104.

נשותיהן והם חטאו במים שהוציאו שכבת זרע לבטלה⁵³ בברי"ת ובברי"ת שהוא מדת צדיק נדונו וכנגדו יש מי רגלים באדם וכנגדו יש מטר בארץ. יש מדות בשמים שנקראו עינים כמו שאמרה התורה על ענין תמר ותשב בפתח עינים וכמו כן אמר הנביא ע"ה עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ וכשמשיעין אלו המדות שנקראו חכמה ובינה נקרא דמעה וכנגדו יש בבני אדם ולפיכך אמרו ז"ל (ע"פ ברכות לב ע"ב) "כל השערים ננעלו חוץ משערי דמעה שלא ננעלו" מפני שרומז לפתח עינים וכנגדם יש בכיה באדם ... יש זמן שבא שפע עב ביותר לכסות⁵⁴ הטומאה וכנגדו מי רגלים גדולים באדם. יש זמן שיוצא אש מזייען של חיות ולוקט על הרשעים בגיהנם שנאמר על ראש רשעים יחול וכנגדו יש זיעה באדם. יש זמן שלא בא השפע כל כך מכתר עליון וכנגדו יש רעב וחולי באדם. יש זמן לפני צורה העליונה הקדושה והטהורה שיוצא שפע עב וכנגדו יש הרוק שיוצא מפי האדם ויש מדה כנגד חכמה ובינה כנגד החוטמות שיוצא ממנו עובי הרוק.⁵⁵

פסקה זו מבארת את הייחוסים התמוהים לאלוהות ומרמזת על תורת השמיטות וסוד הניקוד אשר מובאים בפתחת החיבור. בהמשך לכך, היא מבארת את משמעותן של פעילויות האכילה, השתייה, פרייה ורבייה מי רגליים, הרוק והדמעות, כפעילויות המתרחשות בעולם הרוחני האלוהי. הקבלות אלו מבוססות על תפיסה כוללת של האדם כנברא בצלם אדם עליון, אשר ממנה נגזר שכל התהליכים האורגניים המתרחשים בגופו של אדם מקבילים להתרחשות בעולם האלוהי העליון. טרמינולוגיה גופנית ואורגנית זו נדירה בקבלה, ואף על פי כן בחר בה ר' יוסף כביטוי ההולם ביותר את תיאור תהליכי השפעת השפע והאצילות. בכך, הפתיחה מדגישה וממחישה את הגופניות והקונקרטיים הרבה המאפיינת את כתביו של ר' יוסף, ומביעה באופן מפורש את הרעיונות המיניים והגופניים השכיחים בקסטיליה, אשר לרוב, מופיעים אצל מחברים אחרים באופן מרומוז או עדין יותר. עם זאת, לצד האנתרופומורפיות החריפה המיוחסת לאלוהות, בפתחת החיבור מובא הפירוש על ספירת כתר כ'אין' המשוללת תארים גשמיים כמו אלה המיוחסים לרובדי ההשתלשלות ממנה והלאה.⁵⁶ מלבד זאת, בפירוש על ספירת כתר, המובא בפתחה, מודגש האופי הנאופלטוני המעורב

53 לדיון קצר במשמעות 'שכבת זרע לבטלה' בהגותו של ר' יוסף על רקע התקופה ראה: שילה פכטר, 'שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשס"ז, עמ' 125-127.

54 אולי צריך להיות 'לכתות', במובן של כתות הטומאה שבהם עוסק ר' יוסף באופן נרחב בחיבוריו.

55 ספר טעמי מצוות עשה (מהדורת מאיר [לעיל, הערה 17]), עמ' 42-44 [ב"מ].

56 על האנתרופומורפיות של ספירת כתר ועל יחסיה עם הספירות האחרות ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י ספירות', עמ' 244-250.

באנתרופומורפיות בתיאור אצילות הספירות, משום שכל המידות והספירות כלולות בתוך כתר כנקודה הדומה לזרע איש,⁵⁷ שהכל כלול בה בפוטנציה.⁵⁸ בהמשך החיבור מובא פירוט של כיתות המלאכים, ל"ב הנתיבות וחמישים שערי בינה, פירוט ייחודי לחיבור זה שאינו מופיע בחיבוריו האחרים של ר' יוסף. במהלך פרשני זה ניכרת ההשפעה של ספרות העיון והפרשנות על ספר יצירה, המכילות תיאורים מפורטים ופירושים על ל"ב נתיבות החכמה. פירוט כוחות הטומאה בסוף החיבור קשור למסורת על אודות האצילות השמאלית שהתפתחה בחוג האחים הכוהנים ואצל ר' משה מבורגוס,⁵⁹ אך בתוספת התייחסות לכוחות הטומאה הנקביים. כוחות נקביים אלו מופיעים בדמותה של לילית כמייצגת תפקיד כפול הן כחוה הראשונה והפילגש, והן בדמותן של ארבע נשים השייכות לעשר מדרגות הטומאה שנאסרו לתפארת, המכונה גם כוהן גדול של מעלה.⁶⁰

57 ראה בהמשך, דף 172 ע"ב: "לא היה נראה בה בעין השכל שום צורה כי אם נקד אחד בלבד כמו סוד נקד הנשמה ושם כלול הכל ובאותה הנקודה היה הכל כמו הטיפה היוצא מן האיש המבדיל כמה הבדלות שהוא טיפה אחת ונכלל שם כל הצורה ולא שום פעולה כך היה אור הקדמון היה כלול בו ולא היה נראה מתוכו כי אם נקד אחד אור שכל והיה מאיר לג' מאות וע' וח' מיני אור". על הזכריות של ספירת כתר כפי שנידונה בספר תולדות אדם ראה: Charles Mopsik, *Le Sexe des Ames: Aléas de la Différence Sexuelle dans la Cabale*, Paris et Ibid, *Sex of the Soul: The Vicissitudes*: [ובתרגום לאנגלית: Tel Aviv 2003, pp. 58–60 of *Sexual Difference in the Kabbalah*, edited with a foreword by Daniel Abrams, [Los Angeles 2005, pp. 26–27

58 על כתר כנקודה ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 255. שם התבססתי בין השאר, על מחקרה של סנדרה ולברג פרי, בנסתר ובנגלה: עיונים בתולדות האין סוף בקבלה התיאוסופית, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 88.

59 על תורת האצילות השמאלית ראה: גרשם שלום, 'הקבלה של ר' יעקב הכהן ור' יצחק הכהן', מדעי היהדות ב, ירושלים תרפ"ו; הנ"ל, 'סטרא אחרא: הטוב והרע בקבלה', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 191–192. לניתוח המאמר על האצילות השמאלית בהקשרו ההיסטורי ראה: יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית – ימי הביניים: כרך תשיעי – המקובלים בספרד במאה השלוש עשרה, ירושלים תשע"ג, עמ' 87–132. על העמוד השמאלי בתפיסת ר' משה מבורגוס תלמידו של ר' יצחק ראה: גרשם שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: ג. ר' משה מבורגוס תלמידו של ר' יצחק (המשך) ר' משה תלמידו של ר' יצחק', תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 207–225. וראה את ניתוחו של יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית ט, עמ' 163–195. לדיון ברעיון הרוע המתבטא כשני צינורות בספירת יסוד בתורתו של ר' יוסף והתקבלותו אצל ר' משה קורדובירו ראה במאמרי: 'התקבלות המסורת הדואלית של שני הצינורות בזכריות האלוהית בקבלת ר' משה קורדובירו', קבלה לח (תשע"ז), עמ' 158–117.

60 לדמותה הייחודית של פילגש האל בחיבוריו של ר' יוסף ראה: משה אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא מושן הבירה', דעת 21 (תשמח), עמ' 47–53. וכן בתוך הקשר רחב יותר של גלגול מיתוס פילגש האל, ראה הנ"ל, קבלה וארוס, תל אביב תש"ע, עמ' 169–180. על מקורות המיתוס של סמאל וליילית והופעתה בקבלה הקדומה ראה: Joseph Dan, 'Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah', *AJS Review* 5 (1980), pp. 17–40.

מרכזיותה של השכינה והמבנה הזוגי של האלוהות כזכר ונקבה, המשמשים כתמה מרכזית בהגותו של ר' יוסף, מתחדדים אף הם לאור הפתיחה, שבה השכינה, עשרים וחמש מרכבותיה ויחסיה עם מידת הצדיק ('יסוד') מופיעים כנושא ראשון שיש לענות בו. גם בראשית תיאור ספירת כתר המובא כאן, וחסר מן הדפוס, מודגש הקשר ההדוק של השכינה עם האור הקדמון. שניהם מתוארים כשני עלים שאינם יכולים להתקיים בודד, כאשר העיקרון המקראי 'לא טוב היות האדם לבדו' מוסב על האלוהות העליונה, ספירת 'אין' עצמה.⁶¹ ללא הפתיחה, השכינה חסרה את מעמדה המרכזי האופייני לכתביו של ר' יוסף, והיא מפורטת רק בהמשך החיבור בתיאור שלשלת הספירות.

התקבלות החיבור

תפוצתו של החיבור ספר תולדות אדם לא הייתה רחבה, אך יחד עם זאת, ניתן לזהות את עקבותיו במספר חיבורים קבליים. שלום זיהה אזכור של החיבור בספר אבני זיכרון, לר' אברהם אדרוטיאל בכ"י לונדון 12722, אוסף גסטר 973, שם הספר מוזכר בדף 114 ע"א יחד עם ספר הבוק וספר הייחוד לר' אליעזר מגרמישא לעניין ל"ב נתיבות החכמה.⁶² בנוסף לכך, אבישי בר-אשר זיהה לאחרונה כתב יד נוסף המצטט מספר תולדות אדם סמוך לקטע אחר מתוך ספר הייחוד, חיבור הקשור אף הוא בויקה הדוקה לסגנון הקבלי של ר' יוסף הבא משושן.⁶³

תפיסה זו מקבילה לדמות סמאל ונקבתו בהגותו של ר' משה די ליאון, על כך ראה: אבישי בר-אשר, "סמאל ונקבתו": פירוש קהלת האבוד לר' משה די ליאון, תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 539–566. בחינת הזיקות וההבדלים ביניהם יכולה לשפוך אור גם על חידת היווצרותו של הזוהר ותפיסות דמוניות העולות בתקופה זו בקסטיליה. בקצרה, אפשר להעיר כאן על המבנה הייחודי שמציע ר' יוסף לעומת זה של די ליאון, של מערכת היחסים בין לילית עם הזכר האלוהי הקדוש ולא עם סמאל, שהיא מקבלת ממנו דרך קרי. לדין בדמותה של לילית בספר תולדות אדם ראה: Moshe Idel, *Saturn's Jews: On the Witches' Sabbath and Sabbateanism*, London 2011, p. 139, n. 131

61 ראה בהמשך דף 171 ע"א–172 ע"ב: 'האור והיה נראה בו מלכות סוד עלה הראשון של לולב שהוא [171 ב] חד ונכללים בו שני עלים כי בודאי אור הקדמון ומלכות בבת אחת נגלו כי איך אפשר אור הקדמון ועלה ראשון בלי חיבור הדא כתי' [בר' ב יח] לא טוב היות האדם לבדו ואחר כך נגלו כל הספירות'. רעיון זה קשור לעיקרון בספר יצירה 'נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן', ומטשטש את ההיררכיה בין ספירה ראשונה לאחרונה.

62 את החיבור הקבלי הזה זיהה שלום ומיפה את מבנהו ואת החיבורים שהשפיעו עליו וצוטטו בו, על כך ראה: שלום, 'אבני זכרון' (לעיל, הערה 47), עמ' 259–276. המיוחד בספר זה שהוא מצטט כלשונם קטעים מספרי קבלה רבים שהיו לפניו וחלקם אבד מאתנו. להתייחסויות לספר תולדות אדם בחיבור זה, אותם זיהה שלום, ראה בכ"י לונדון הספרייה הבריטית 12262, אוסף גסטר 973, F 8206 (שלום, שם, עמ' 274). וכן שלום, כתבי יד בקבלה (לעיל, הערה 7), עמ' 60.

63 ראה: אבישי בר-אשר, "ספר הנקודה", "ספר הייחוד" הקטן ושרידים נוספים מ"ספר אור ורוע" ומ"ספר תולדות אדם", קבלה לה (תשע"ו), עמ' 315–316. על הזיקה בין מחבר ספר

מבנה הלקסיקון ותוכן העניינים של החיבור כפי שהוא מופיע
בכתב יד פריס 841

בפתיחת החיבור מביא המחבר את חלוקת השערים והחלקים, כאשר למעשה, החיבור שנשתמר ברשותנו עוסק רק בחלק הראשון, קרי: תיאור עשר ספירות. עליו הוא מוסיף חלקים אחרים עליהם לא הצהיר, והם תיאור המלאכים ותיאור עשר כוחות הטומאה. להלן אציג את תוכן העניינים של החיבור, הכולל בתוכו, בסעיף שתיים, את ראשי הפרקים של החיבור כפי שהמחבר הצהיר בפתיחה. תוכן העניינים כמו גם הפתיחה עצמה המובאת כאן מבוססים על הנוסח המופיע בכ"י פריס הספרייה הלאומית 841 (F 14470), הכתוב כתיבה מזרחית מהמאה ה"ז [מדף 168 ע"א עד דף 257 ע"א]. בנוסף הבאתי בתוכן העניינים, לתועלת הקוראים ולאור תפוצתו היחסית של הדפוס, את המקבילות לספר המלכות [מדף נ"ג ט"א-ק"ד ט"ג]. המקבילות לספר המלכות מופיעות מסוף סעיף שלוש ואילך, כיוון שכאמור, הדפוס חסר את הפתיחה המתפרסמת כאן לראשונה. ייתכן שהיקף הספר היה רחב הרבה יותר מזה המצוי בידינו, אם דברי ההקדמה לחיבור המפרטים את שערי הושלמו הלכה למעשה. אולם, לעת עתה, מלבד הקדמה זו והנוסח המקביל לזה המצוי בדפוס, אך מתוקן יותר בכ"י פריס 841, אין ברשותנו עדי נוסח שלמים יותר.

ההפניות המובאות בסוגריים מרובעים הן על פי העימוד בכ"י פריס הספרייה הלאומית 841, ובסוגריים עגולים על פי דפוס ספר המלכות, קובלנקה תר"ץ:

1. פתיחה [168 ע"א-169 ע"ב]: הקבלה בין אדם עליון לתחתון, מרכבות השכינה, אספקלריה מאירה ושאינה מאירה, יחסי צדיק ושכינה, בריאת האדם ונפיתת הנשמה, בריאת שמים וארץ, מקור הנשמה וחיי העולם הבא.
2. תוכן עניינים בגוף החיבור [169 ע"ב-171 ע"א]:
 - הקדמה לשער ראשון – עניין הייחוד המחולק ל"ג חלקים כנגד י"ג המידות שער ראשון – המחולק לעשר כנגד עשר הספירות
 - חלק ב – גווני הספירות
 - חלק ג – חסרון ושלמות הירח, יחסי צדיק ומלכות, משפיע ומקבל
 - חלק ד – מזון האל כמשל לשפע
 - חלק ה – פרייה ורבייה ומי רגליים קטנים בצורה העליונה
 - חלק ו – שיעור קומה
 - חלק ז – מים גדולים של צורה עליונה כנגד שפע עב
 - חלק ח – זיעת צורה עליונה
 - חלק ט – דמעות הצורה העליונה

הייחוד לר' יוסף הבא משושן ועל ההשערה שספר הייחוד נכתב בחוגו של ר' יוסף ראה: משה אידל, 'פירוש עשר ספירות ושרידים' (לעיל, הערה 36), עמ' 82.

- חלק י – רוק, שעוות האוזניים
 חלק י"א – סדר יומו של הקב"ה בכל שעה ביום ובלילה
 חלק י"ב – מלבוש הצורה העליונה
 חלק י"ג – מה למטה ומה למעלה
3. תיאור תחילת האצלת העולמות וספירת כתר [171 ע"א–175 ע"א]: האופן שכל י"ג המידות כלולות בספירה הראשונה, וכן הקשר ההדוק שבין ספירה ראשונה לאחרונה, משמעות השם 'אין', כתר כנקודה, תפיסת הניקוד בספירת כתר, נקבי הגוף האלוהי וחלונותיו, חמש קושיות על מבנה הנקבים בפני האדם, תשובות על הקושיות, פירוט שבעת מיני האורות הסובבים את האור הקדמון [174 ע"ב–175 ע"א] [נ"ג ט"א–נ"ג ט"ד].
4. ספירת חכמה [175 ע"א–183 ע"ב] [נג ט"ד–נח ט"ד]: 4 חלקי פירוש מדוע נחלקת ספירת חכמה לל"ב נתיבות [175 ע"ב–176 ע"א] [נ"ד ט"ד–נד ט"א], פירוט ל"ב נתיבות החכמה [176 ע"א–179 ע"א] [נד ט"א–נו ט"ג], י"ג אורות שבספירת חכמה המקבילים כנגד י"ג המידות [179 ע"ב–183 ע"א] [נו ט"ג–נח ט"ג], איברי הראש והפנים של השלשלת העליון הנמשכים מחכמה [183 ע"א–183 ע"ב] [נח ט"ג–נח ט"ד].
5. ספירת בינה [183 ע"ב–236 ע"א] [נ"ח ט"ד–צא ט"ג]: פתיחה-תיאור כללי של ספירת בינה [183 ע"ב–184 ע"א] [נח ט"ד–נט ט"א]. פירוט חמישים שערי בינה [184 ע"א–236 ע"ב] [נט ט"א–236 ע"א]. שער י"ג כולל מספר לקסיקונים המפרטים ומבארים שמות של ישויות, מהויות ויסודות: א. ביאור שמות בעלי חיים⁶⁴ [199 ע"א–199 ע"ב] [סח ט"ד–סט ט"ב]. ב. פירוט וביאור שמות המלאכים [199 ע"ב–203 ע"ב] [סט ט"ב–עא ט"ד] ג. פירוט וביאור שבעת הרקיעים [204 ע"א–205 ע"ב] [עא ט"ד–עב ט"ד] ד. ארבעת היסודות ושמים וארץ [205 ע"ב–207 ע"א] [עב ט"ד–עד ט"ד] מילון לפי א"ב לשמות אנושיים, בעלי חיים ושמות עצם נוספים [207 ע"ב–219 ע"ב] [עד ט"ד–פא ט"ב].
6. מידת חסד [236 ע"א–237 ע"ב] [צא ט"ג–צב ט"ד].
7. מידה חמישית – ספירת גבורה [237 ע"ב–238 ע"ב] [צב ט"ד–צג ט"ג].
8. מידה שישית – ספירת תפארת [238 ע"ב–239 ע"ב] [צג ט"ג–צד ט"א].
9. מידה שביעית – ספירת נצח [240 ע"א] [צד ט"ב–צד ט"ג].
10. ספירה שמינית – הוד [240 ע"א–241 ע"ב] [צד ט"ג].

64 בפירוש לבראשית רבה לר' יוסף שלום אשכנזי, קיים עיסוק לשוני-קבלי במשמעויות שמות בעלי חיים, אך הוא מסודר לא כלקסיקון אלפא ביתי, אלא לפי הופעת השמות בו' יא ט. על כך ראה: פירוש קבלי לבראשית רבה (פרשות א–כט) לר' יוסף בן שלום אשכנזי (הארוך), ההדיר בצירוף מבוא, הערות וחילופי-נוסחאות משה חלמיש, ירושלים תשמ"ה, פרק ט, עמ' 117–106.

11. מידה תשיעית – ספירת צדיק [240 ע"ב–241 ע"ב] [צד ט"ד–צה ט"א].
12. ספירה עשירית – מלכות [241 ע"ב–242 ע"ב] [צה ט"א–צה ט"ד].
13. ספירת כתר [242 ע"ב–243 ע"א] [צה ט"ד–צו ט"ב].
14. עניין הייחוד של שם המיוחד והספירות [243 ע"א–244 ע"ב] [צו ט"ב–צו ט"א].
15. כתות המלאכים [244 ע"ב–245 ע"א] [צו ט"א–צו ט"ג].
16. עשר מדרגות הטומאה – מלכי אדום [245 ע"ב–253 ע"א] [צו ט"ג–קב ע"א]: א. בלעם [246 ע"ב–247 ע"א] ב. חץ [247 ע"א–247 ע"ב] ג. הוות [247 ע"ב–248 ע"א], ד. דבר [248 ע"א–249 ע"א] ה. פח יקוש [249 ע"א] ו. שחל [249 ע"א–249 ע"ב], ז. פתן [249 ע"ב–250 ע"א] ח. כפיר [250 ע"א–251 ע"א] ט. תנין [251 ע"א–252 ע"א] י. בור [252 ע"א–253 ע"א].
17. החלק השני של שער ראשון גווני הספירות [253 ע"א–257 ע"א] [קב ע"א–קד ט"ג] פתיחה [253 ע"א] [קב ע"א], הספירה העליונה [253 ע"א–254 ע"ב] [קב ע"א–קג ט"א], פירוט עשרת הנקבים [254 ע"ב–255 ע"ב] [קג ט"א–קג ט"ד]. גוון כתר עליון [256 ע"א] [קג ט"ד–קד ט"א]. גוון ספירת חכמה [256 ע"א–256 ע"ב] [קד ט"א–קד ט"ג]. גוון הספירה הג' בינה [257 ע"א] [קד ט"ג]. החיבור מסתיים בכתב היד במילים 'ונקר' צפור שמים ונקר' צפורה. חסר מכאן. ובדפוס 'ע"כ מצאתי בזה הספר'.

הפתחה לספר תולדות אדם, כ"י פריס הספרייה הלאומית 841

[168 ע"א]⁶⁵ [בר' ה, א] זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם על הארץ כדמות⁶⁶ אלהים עשה אותו זש"ה [יש' מב, ה] כה אמ' יי"י בורא השמי' ונוטיהם רוקע הארץ וצאצאיה נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה. [דנ' ב, כ] ליהוי שמיה דאלהא מברך מן עלמא ועד עלמא די חכמתא וגבורתא דיליה היא שנתן כה משפטו ותורתו לישראל דכתי' [תה' קמו, יט–כ] מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום⁶⁷ שאין יודעים שאר האומות מפני מה התחילה⁶⁸ התורה בבית וסיים בלמד והלא תראה כי בזה הכתו' [בר' ה, א] זה ספר תולדות אדם רומז כי כאן מספר כל ענין האדם העליון ואדם התחתון ומספר לאין תכלית וקצבה כמו שרמזתי שאמ' הנביא כה⁶⁹ אמר קבלה ומסורת בידינו מחכמי' הקדמוני' כי עשרי' וחמש מרכבות יש לה לשכינה ומשם מתברכים ישראל דכתי' [במ' ו, כג] כ"ה תברכו את בני ישראל במדה הנקר' כה כי בה נתברכו האבות דכתי' [בר' טו, ה] ויאמר לו כה יהיה זרעך וכן כל הנביאים היתה יניקתם משם כמו שאז"ל [יבמות מט ע"ב] מה בין נבואת משה רבן של כל הנביאי' לשאר הנביאי' משה היה מסתכל באספקלריא המאירה ושאר הנביאים באספקלריא שאינה מאירה וכבר אמרו המקובלי' כי אספקלריא המאירה [168 ע"ב] הוא צדיק ואספקלריא שאינה מאירה זו מדת מלכות וע"ד האמת כך הוא כי דוגמא עליונה נראית בים שיוצא ממדת צדיק כההיא בבואה אותו הצל הנקרא בבואה דימא נקרא שכינה ומי מאיר למי הוי אומ' הצורה לצל ולפי' נקרא אספקלריא המאירה ושכינה שהיא דוגמא עליונה אותו שנראה שם נקרא אספקלרי' שאינה מאירה כי הב"ה מאיר לה ואינה מאירה היא באנפי נפשה ולפי' נקרא אספקלריא שאינה מאירה ודי לחכם. ועוד ירמוז שכינה לגחלת והב"ה לשלהבת⁷⁰ ותמצא שקודם ההדלקה נראה גחלת ושלהבת דאתו בי הדדי ועוד קודמת הגחלת אבל לא היתה כמו כן כשנראה

- 65 אותיות בכתב עילי מייצגות אותיות שנוספו מעל השורה בכתב היד. הפיסוק נאמן לפיסוק המקורי בכתב היד.
- 66 במקור המקראי: 'בדמות'.
- 67 לציוט פתיחה זו וביאור מספר עניינים בהקשר של ספר יצירה, הפרשנות על ספר תהלים ושילת האפשרות של למידת סודות התורה על ידי הגויים ראה: פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה' (לעיל, הערה 2), עמ' 102, הערה 12.
- 68 ראה מדרש הגדול בראשית, קיימברידג' 1902 (קנטאבריגיא תרס"ב), עמ' 9–10.
- 69 המחבר דורש את המילה כ"ה, ומתייחס לערכה בגימטרייה עשרים וחמש, כמייצג את כ"ה מרכבות השכינה.
- 70 משל יחסי השלהבת והגחלת לקוח מספר יצירה, פרק א: 'עשר ספירות בלי מה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן כשלהבת נעוצה בגחלת'. משל זה פזור בחיבוריו השונים של ר' יוסף, ראה למשל: ספר תש"ק עמ' 38, 46; ספר טעמי מצוות לא תעשה, כ"י ירושלים 38°597, דף 124 ע"ב–דף 125 ע"ב.

הייחוד נגלה ית' ושכינתו בי הדדי ואעפ"כ נגלית מלכות מיד ועדין לא היתה מאירה כמו הגחלת עד שנדלקה בה השלהבת לפי' האספקלריא שאינה מאירה וזו המדה נק' כה ובה היו מסתכלין שאר הנביאי' ונקרא כה ע"ש עשרי' וחמש מרכבות שיש לו כ"ב כנגד כ"ב אותיות והג' כנגד ג' קדושות ועוד יאמר כ"ה ה"א כבוד ולפי' התחיל הנביא לומ' כה שקבל מדה זו וזהו [עמ' ז, א; ז, ד; ח, א] כ"ה הראני יי"י וכאלה רבים וזה נקרא ארץ החיים ולפיכ' התחיל הנביא לומ' כה אמר למה נאמ' אמ' ולא אמר דבר מפני שלפעמים יושב על כסא דין ונקרא דין ויאמ' דבר וכשיושב על כסא רחמים יאמ' אמירה וזהו סוד ערבות⁷¹ שמתערב הדין עם הרחמי' ולפי' אמר הנביא [יש' מב, ה] כה אמ' האל יי"י למה כתב בכאן שני שמות הללו בדין הוא מפני שזכר הכתו' הוה ענין בריאת שמים וארץ ורומז לעולם העליון וי"מ בכאן התחלת הכל האל יי"י שהוא סוד [169א] אור הקדמון ועוד האל הוא לשון יכולת שבכוחו הגדול ברא שמי' ולפי' אמ' [יש' מב, ה] האל יי"י בורא השמי' ונוטיהם שעלה במחשב' לפניו ועדיין לא נתקיימו כי מציירו בתחלה כשברא הב"ה בעולמו בריאה כנגד שמים וארץ דכתי' [בר' א, א] בראשית ברא אלהים את השמי' ואת הארץ עד שנתקיים לאחר כך דכתי' [בראשית ב ד] ביום עשות יי"י אלהים ארץ ושמים שנתקיים הדבר כך אמ' הנביא [יש' מב, ה] בורא השמי' ונוטיהם זו מעמד הר סיני דכתי' [שמ"ב כב, י / תה' ית, י] ויט שמים וירד וכת' [שמ' יט, כ] וירד יי"י על הר סיני ויקרא יי"י אל משה ועוד יאמ' ונוטיהם שנטה אותם על העולם כאוהל לשבת⁷² ונתן להם גבול ידוע לכל רוקע הארץ ששם אותה קרקע לשמי' כי היא תחתית לכל ועוד יאמ' רוקע מפני שאמ' [תה' קלו, ו] לרוקע הארץ על המים ויש מפרשי' מפני מה אמרי נטייה כנגד השמים ורקיעה כנגד הארץ, בדין הוא נטייה כנגד שמים. הנון כנגד החמשי' שערי בינה, ט' כנגד ט' ספירות הנקרא חתן,⁷³ ונקרא שמי', הא רומז לשכינה להא של שם המיוחד. ולפי' אמ' נוטה' שנטה שפע ממנו לארץ ואמ' [יש' מב, ה] רוקע הארץ וצאצאיה הרי⁷⁴ שנברא במדת רחמי' דכתי' [סידור תפילה, ברכת יוצר] המאיר לארץ ולדרי' עליה ברחמי' הקו"ף מאה ברכות שאנו מברכין לו בכל יום עי"ן כנגד ע' אומות ועוד אמ' כנגד הארץ שהיא עשויה לקבל מטר מן השמי' לפי' אמ' [יש' מב, ה] רוקע הארץ וצאצאיה כל היושבי' עליה ולמה נקראו

71 על סוד הערבות המערב דין ורחמים בוז הלשון, בהקשר של עבודת כוהן הגדול במקדש, ראה: ספר טעמי מצוות עשה (מהדורת מאיר [לעיל, הערה 17]), מצווה מ"ז 'להוסיף קרבן באש השנה', עמ' 194. וכן במצווה ס"ח 'לנסך מים בחג הסוכות', בעמ' 288. וכן בספר טעמי מצוות לא תעשה, כ"י ניו יורק בהמ"ל 1722, F 10820 (אדלר 2391), מצווה ט, דף 112 ע"ב.

72 על פי יש' מ, כב.

73 לעניין זויהו בין ט' ספירות לבין החתן העליון ויחסיו הזוגיים עם השכינה ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 243.

74 ככל הנראה צ"ל כתוב כאן הר', כלומר האות רי"ש, ולא 'הרי', שכן היא שזורה כאן כחלק מן הדרשה הדורשת את אותיות המילה 'רקע', כעומדות כנגד יסודות רוחניים: ר – רחמים, ק – ק (100) ברכות, ע – ע (70) אומות.

צאצאיה שהכל יוצאין ממנה מן העפר ושבין לעפר ועוד יאמ' וצאצאיה ר"ל ועטרתיה מלשון [שמ' כח, לו] ועשית ציץ ואלו הצדיקי' שהם עטרה לכל יושבי הארץ [ישעיה שם] נותן נשמה לעם עליה י"ל מה ענין נשמה בכל מקום כי [169ב] מצינו בתחלה כשנפח הב"ה באדם רוח חיים נפח בו נשמה דכתי' [בר' ב, ז] ויפח באפיו נשמת חיים הנשמה שנגזרה ממקום החיים מעולם המלאכים⁷⁵ וכמו כן כתי' [בר' ז, כב] כל אשר נשמת רוח חיים באפיו וכמו כן אמ' [סידור תפילה] נשמת כל חי בודאי בכל מקום שיזכיר נשמה יאמ' כנגד החיים בעולם הזה ובעולם הבא אבל עמי קרקעות אינם קונים נשמות כי אם ברוח בלבד ולפי' אמ' ז"ל [אבות ב, ה] אין עם הארץ חסיד והטעם מפני שלא קנו נשמות שכל להם והולכים בהבלי העולם ולפי' נקראי' הרשעי' מתים⁷⁶ מפני שלא קנו נשמה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא ולפי' כתי' [תה' קטו, יז] לא המתי' יהללו יה ולא כל יורדי דומה שאפי' בחייהם קרויים מתים כי על דרך האמת כך הוא ולפי' הנשמה שיש לה מדות עליונות הוא הוא כבוד השכינה ולפי' אז"ל [ירושלמי עירובין דף לא ע"א] כל המקבל פני רבו כאלו מקבל פני שכינה והוקש זה לזה ולפי' אמ' הכתו' [יש' מב, ה] נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה מאי לעם עליה אלו הצדיקי' שעולים למעלה משכינה ולפי' אמ' [יש' נח, יד] אז תתענג על יי"י והשבת הוא נשמה שעולה לישראל עליה. עליה דארץ החיים ורוח להולכים בה ומי שלא קנה נשמה מישראל אם רוח בלבד מאי השגתו לסוף שיקבל עונשו בשבילה ממש דכתי' [יש' ס, כא] ועמך כולם צדיקי' לעולם ירשו ארץ וכתי' [יש' מב, ה] ורוח להולכים בה ר"ל ההולכים בהבלי העולם כד"א [ברכות יז ע"ב] פוק חזי כמה בטלני בשוקא יש להם השגת רוח אבל לא יש להם השגה:

פרק ראשון השער הראשון מהעשרה חלקי' שחלקתיו כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם כנגד עשר ספירו' חלקתי זה הפרק לעשרה חלקי' שהם עשרה שערי' [170ב] שנפתח משם ונשפע משם מהחיים והברכה וזה שער השמים.

75 בדרך כלל נאמר בכתבי ר' יוסף, על סמך דברי חז"ל, שהנשמה נגזרה מכיסא הכבוד או מהשכינה. ההחלפה כאן בין כיסא הכבוד או השכינה לבין עולם המלאכים, יכולה להתבאר מתוך זויהוי של המלאכים כגוף השכינה בכתבי ר' יוסף בכלל ובספר תולדות אדם בפרט. על כך ראה: אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרים בקבלה מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו 75 שנים [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג], ירושלים תשמ"ד, עמ' 49-55 [המאמר נדפס מחדש בתוך משה אידל, עולם המלאכים בין התגלות להתעלות, תל אביב תשס"ח, עמ' 19-73, ההפניות הן לפי המאמר המקורי].

76 על פי בבלי ברכות יח ע"ב: 'רשעים שבחייהן קרויין מתים'.

ענין הייחוד מצינו בתורה סתם [דברים ו ד] שמע ישראל יי"י אלהינו יי"י אחד ולפיכך צריך לפרש ייחודו⁷⁷ שידע כל באי עולם שהוא [אחד לבדו]⁷⁸ ואין שני לצדו כי אנו מתפללים בכל יום שחרית וערבית וקודם התפלה אנו מייחדין אותו והטעם שאם היינו מתפללים קודם ק"ש דומה כמי שעושה הייחוד איברים איברים שאומ' כמה פעמי' בא"י אבל כיון שאנו מייחדין ואומרי' [דב' ו, ד] יי"י אלהינו יי"י אחד דבר ברור כיון שאנו מזכירין יי"י כי לאותו השם שייחדנו לו אנו מתפללין ולפי' אנו קורין ק"ש ביום כדי שנהגה בלבינו כל היום ייחודו וכמו כן מתחלה צריך לייחדו ואחר כך לברכו וכמו שנהגה בייחודו בלילה כי לא נברא העולם אלא כדי להכיר ייחודו ית' ולפי' נצ"רך לפרש ולידע שהוא יחיד בעולמו ולפי' הוא שער ראשון מפני שהוא ראשון דכתי' [על פי יש' מד, ו] כה אמ' יי"י אני ראשון ואני אחרון והנני מתחיל לפרש בס"ד כל שער הייחוד והנני מפרש אותו זה השער לי"ג חלקים כנגד י"ג מדות.

השער הראשון ידבר בענין עשר ספירות כיצד נכלל הייחוד שם ויפרש בו כל ענין משפיע ומקבל סוד הייחוד וסוד הפירוד וידבר בענין איברי האדם **החלק** הב' ידבר בענין גווני עשר ספירות כל גוון וגוון של כל מדה ומדה וכיצד נכלל הגוון שם זה עם זה כמו השלהבת בגחלת וכל המאורות שנפרדי' מכל מדה ומדה הכל באר היטב כפי מה שזימן לנו השם. [170 ע"ב] **החלק** הג' ידבר בענין חמשה עשר של טהרה של שכינה שהיא שלימות הירח וחמשה עשר של פנימיות כנגד חסרון הירח או כיצד סידור צדיק ומלכות או אימתי משפיע ומקבל הכל ובדמות ירח התחתון או כיצד מתייחד זה עם זה שהכל אחד ית'

החלק הד' ידבר בענין אכילה ושתייה⁷⁹ שכנגדו מהו מזון שלו ית' כנגדו חלילה כי כ"ע כנגדו לא שכיח זה אלא הסוד השפע הבא מלמעלה משלשלת העליון⁸⁰ ודי לך **החלק** הה' ידבר מהו ענין פריה ורבייה ומי רגלי' קטנים⁸¹ בצורה העליונה או אימתי עת רצון להשפיע. **החלק** הו' ידבר בענין שיעור קומה וידבר בענין שכל ההשגה

77 בהמשך החיבור המחבר שב לפרש את סוד הייחוד שבפסוק 'שמע ישראל', כמוסב על הייחוד שבין ג' ספירות העליונות לאלו התחתונות, על כך ראה בספר המלכות, דף צא ע"ד. ועל עניין זה ראה משה אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם' (לעיל, הערה 75), עמ' 31, הערה 112.

78 'אחד לבדו' מופיע בשול.

79 ההקבלה בין אכילה, שתייה, פרייה ורבייה, מי רגליים גדולים וקטנים, שינה, רוק, קרי ועוד מופיעה בספר טעמי מצוות עשה, מצווה ת, כמקבילה לתהליכי האצלת השפע, וראה דיון בכך לעיל, בתת הפרק העוסק בייחודיות החיבור ותוכנו.

80 המונחים 'שלשלת עליון' ו'שלשלת קדושה וטהורה' ביחס לעולם הספירות הם מונחים שגורים אצל ר' יוסף הבא מושון, על כך ראה לעיל, הערה 36 וראה להלן, ליד הערות 82, 90.

81 על משמעם של העניינים האנתרופומורפיים המובאים כאן ראה לעיל במבוא, בתת הפרק העוסק בייחודיות החיבור ותוכנו, שם מובאת מקבילה לספר טעמי מצוות עשה המבארת את כלל המונחים הללו.

ויפרש בו ענין שיעור הזרועו' ורוחב צורה העליונה וענין כל חללי הגוף וענין האצבעות של ידים ורגלים ושיעור גב רגלי' וגב הידים וכל ענין האצבעות. **החלק הז'** ידבר בו בענין מים גדולי' כנגד הצורה או להיכן שופכין כי הכל מלא ממנו וחלילה חלילה לאל ית' מענין זה אלא השפע העב היוצא משלשלת העליון⁸²

החלק הח' ידבר בענין זיעה של צורה העליונה הקדושה והטהורה מאי זה מקום מתחיל ולהיכן שופך ויפרש בו מהו זיעת הפנים ודי לך.

החלק הט' ידבר בענין הדמעה היוצא מעיני הצורה העליונה והללו שני דמעות להיכן הולכים ויפרש [171א] בו ענין שחוק וענין בכיה

החלק הי' ידבר בענין הרוק היוצא מן הפה ובענין השעוה היוצאה מן האזנים ובענין השמיעה ובענין עורף וצואר וענין תיקון הזקן העליון

החלק י"א יפרש בו ענין מה עושה הב"ה ביום או מה עושה בלילה הכל בכל שעה ושעה בע"ה ית' הכל מבואר היטב.

החלק י"ב ידבר בענין מלבוש⁸³ של צורה העליונה ית'

החלק י"ג ידבר בענין מה למטה מה למעלה מה לפני' מה לאחור⁸⁴ ודי למבין.

החלק הראשון בענין עשר ספירות. ספירה ראשונה הוא אור הקדמון הנקרא כת"ר עליון⁸⁵ ונקרא אי"ו ו"ל מפני מה נקר' שמו אי"ו מפני שקודם שנגלית הצורה

82 ראה לעיל, הערה 80.

83 יש להבחין בין סוד המלבוש המרומוז כאן, המייצג את לבושו של הקב"ה ככל הנראה דרך הספירות והופעתן המגוונת, לסוד מלבוש הנשמות שיש בו עיסוק נרחב בקבלה הספרדית, והוא נושא שנידון יותר בספרות המחקר. להרחבה בעניין לבוש הצורה העליונה בקבלתו של ר' יוסף, ראה את דיונו בבגדי הכוהן הגדול בספר טעמי מצוות לא תעשה, מצווה ע"ו, 'שלא יוח החשן מעל האפוד', כ"י וטיקן 177, דף 182 ע"ב. שם הלבושים מייצגים באופן ספציפי את לבושיה של ספירת תפארת המכונה 'כהן גדול של מעלה', וכן באופן כללי את גילוי האלוהות דרך הספירות השונות. להתייחסות לבגדי השעטנו של הכוהן כלבושי השכינה ראה שם, מצווה י"ח, 'שלא ילבש גבר שמלת אשה', דף 120 ע"ב. השווה לספר תש"ק, עמ' 257. על התקבלות תפיסת מלבוש השכינה אצל דוד בן יהודה חסיד ראה: ספר מראות הצובאות, מהדורת דניאל מט, עמ' רמא [The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot, by R.]. שם ר' דוד בן יהודה החסיד מתאר את מלבוש השכינה כדין ורחמים, ומשתמש בטרמינולוגיה של ר' יוסף על איסור שעטנו כאיסור להשתמש בשרביט המלך. למבוא בעניין 'סוד המלבוש' וסקירת ספרות המחקר בנושא בעיקר בהיבט האסכטולוגי כלבוש הנשמות, ראה: אבישי בר-אשר, 'פירושים קבליים ל"סוד המלבוש" במאה השש-עשרה', דעת 76 (תשע"ד), עמ' 191-194.

84 על פי משנה חגיגה ב, א: 'כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפני, מה לאחור'.

85 לפירוש ספירת כתר המקבילה מבחינות רבות לזו המופיעה כאן ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 276-282. להשוואת הנוסח של פירוש י' ספירות, עם פירוש הספירה כאן ראה: שם, עמ' 312.

העליונה לא היה נראה כי אם נקד אחד בלב⁸⁶ הנקרא אור הקדמון והיה הנקד ההוא יחיד ואמ' אע"פ שאין דוגמא עכשיו ואהיה עתיד לחזור ולהתפוצץ⁸⁷ ולהיות כמה ענפים כי קודם בריאת העולם היה נקד אחד בלי שום ענף והיה שמו א"י כלל שום העתיד והיה זה האור הקדמון אור שכל שהיה מאיר ג' מאות ושבעי' ושמונה מיני מאורות כמנין חשמ"ל⁸⁸ ובכל אור ואור מאלו היה לו שם ידוע חקוק בו לברוא פעולותיו אבל כלל כל הנקד נקרא א"י וכל השמות וכל כח הענפים היו כלולי' בו ובו היו נכללים כל הענפים ובו נבראו כל הגווני' ונכללי' בו כל מיני האור והיה נראה בו מלכות סוד עלה הראשון של לולב⁸⁹ שהוא [ב171] חד ונכללים בו שני עלים כי בודאי אור הקדמון ומלכות בבת אחת נגלו כי איך איפשר אור הקדמון ועלה ראשון בלי חיבור דהא כתי' [בר', ב, יח] לא טוב היות האדם לבדו ואחר כך נגלו כל הספירו' וי"ל א"כ שנגלה מדת מלכות במדת אור הקדמון למה היא עשירית כן תמצא שאחד ועשרה למנין אחד עולים כי כנגד אחד שיבואו למנין ואמ' אחד שנים שלשה כן למנין העשיריות יאמרו עשרה ועשרי' ושלשים הא לך שמנין אחד הוא והכל דבר אחד הוא ומפני מה נקרא אור הקדמון שנקדם לכל הייחוד וי"ל אהיה ומדת המלכות נקרא [יש' מד, ו] אני ראשון ואני אחרון שהוא ראשון שנגלה עם אור הקדמון ואני אחרון שהיא עשירית וי"ל אור הקדמון קודם בריאת העולם שהוא עולם העליון קודם שנשלם שלשלת⁹⁰ הייחוד מה היה פעולתו או כמה שנים מתחלה בהתחלת הכל ומה היה קדמותו מקדמות הכל דע כי זו הנקודה לעולם עומדת וקדמו' זה היה עשר ספירו' הכלולים בי"ג מדות⁹¹ שהם עשר הספי' וזהו יו"ד שעולה למנין עשרים עשרה הכלולי' בי"ג מדות שכולם רחמי' והעשרה בעשר ספירו' שהוא אחוזו כמו השלהבת בגחלת⁹² וזהו סוד שברא הב"ה עשר אצבעות בידים ועשר אצבעות ברגלי' והכל נאחז בגוף אחד כן סוד עשר בעשר ואחר כך משם נגלה אור הקדמון והוא סוד שני גדלים ר"ל שני גדולי' אור הקדמון ומלכות ולפי' נברא אור הקדמון ופעולתו היה קודם שנשלם הייחוד כלו להיות אור מתנוצץ ומתוסף בו לכל על

86 ככל הנראה צ"ל: בלבד.

87 השורש פצ"ץ מופיע בהקשר של האצלת הספירות מהייחוד אל הריבוי גם בפירוש י' ספירות, על כך ראה: שם, עמ' 234.

88 מניין אותיות גע"ח בגימטרייה הוא 378 וכך גם של אותיות חשמ"ל. גם בתחילת פירוש י' ספירות ר' יוסף פותח בחלוקת האור הקדמון לחשמ"ל אורות, כתיאור התחלת האצילות, על כך ראה שם. על מניין זה של האורות שהיו יוצאים מהאור הקדמון, שימוש נוסף בדרשה בחגיגה על חשמ"ל, וכן התייחסות בהקשר זה לספר תולדות אדם ראה: מופסיק, *Fragment d'un Commentaire sur la Genèse* (לעיל, הערה 17), עמ' 93.

89 על לולב כמייצג את הכתר העליון ראה: ספר תש"ק, עמ' 81.

90 על המונח 'שלשלת' ראה לעיל, הערה 80.

91 על היחס בין רבדים שונים באלוהות, בין י"ג מידות ועשר ספירות ראה: משה אידל, 'הספירות שמעל הספירות', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 239-280. נראה שיש כאן ניסיון ליישב את מסורת חוג העיון שבמרכזיותה י"ג המידות אל מול הקבלה של עשר הספירות.

92 ראה לעיל, הערה 70.

אור שכל מ"ג [1] 93 עשרה מדות הנאחזות למעלה עד שנגלה הייחוד שאין [172א] בו שינוי⁹⁴ ולא תוספת ולא דבר מכל הנבראי' והכל מקבלי' ממנו ועדיין לא היה נברא שום עולם כי אם מכח הזיו הקדמון והשמות שהיו חקוקין בו היו יוצאות האותיות ופורחות⁹⁵ בו וחוזרי' ונדבקים בו כמו ניצוצי הלהב וכשהיו יוצאים כח השמו' והניצוצות נבראי' בו עולמות ומלאכי' וחידוש העולם ומיד היו נבלעים מכח אור הקדמון וזהו סוד [איכה ג, כג] חדשים לבקרי' רבה אמונתך אמרי שירה ובטל⁹⁶ והיו חוזרי' לאור הקדמון ונבלעי' ובאותו זמן היה בורא חכמות לאין תכלה וקצבה שלא יספרו ויחקרו מרוב ולא היה שם ארבע יסודות ולא אכילה ולא שתייה ולא שינה ולא זיעה וכל אחד מכל הדברים שבועולם ולפי' אז"ל [חגיגה ט"ו ע"ב] 97 גמירי שאין למעלה לא אכילה ולא שתייה כנגד זו המדה כי כן תמצא ראייה מופתיית בצורת האדם כי למעלה מן הפה אין אכילה לא בעינים ולא במוח כי מן הריח שיוצא מן הגוף ניוון זה היה פעולתו של אור הקדמון ועוד סוד אור הקדמון באותו זמן קודם שנגלה הייחוד י"ל אם היה תופס גבול או העולמות שנבראו אחריו מה היה טיבם או חלל כל העולמות⁹⁸ מי היה ממלא⁹⁹ אותם הכל רום ותחת¹⁰⁰ וארבע פנות העולמי' היה מתמלא ממנו לאין תכלית וקצבה כי העולם באמצעותו בראו ית' ועוד האור הקדמון נקרא אל ונקרא אין ולמה נקרא שמו כן

93 ככל הנראה צ"ל 'יג'.

94 לדיון בקטע זה על האור הקדמון ויחסו לתורת הספירות של ר' יוסף ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 249-250. בהמשך החיבור חוזר הדיון על האור הקדמון, כאשר המגמה הכללית היא להדגיש את ההבחנה שבין האור הקדמון שהוא אחד ואינו משתנה לעומת הענפים המתפצלים ממנו. השווה גם לקטע נוסף בספר תולדות אדם העוסק באור הקדמון בהקשר של אותיות שם השם, שהתקבל בחיבור אנונימי. ראה גם: אבישי בראש, 'ספר הנקודה' (לעיל, הערה 63).

95 על האותיות הפורחות ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 280. וכן ראה על האותיות הפורחות בשם ה' כגוף ושהקב"ה נשמה להם, בספר טעמי מצוות לא תעשה, מצווה ע"א, כ"י וטיקן 177, 178 ע"א.

96 בבלי חגיגה יד ע"א: 'כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור ואמרי שירה ובטלי שנאמר חדשים לבקרים רבה אמונתך'.

97 להשוואה בין קטע זה לבין מקבילה שלו ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות: נספח ב', עמ' 312.

98 ייתכן ויש כאן את היסוד לתפיסת החלל הפנוי, שכן רעיון האור האלוהי הממלא את החלל כתיאור ראשיתו של העולם הוא ייחודי בהקשר הקסטיליאני. ציטטה זו על 'חלל כל העולמות מי היה ממלא אותם', מלווה בהערה לביאור עניין הפנתאיזם ראה אצל גוטליב, 'שני חיבורים' (לעיל, הערה 16), עמ' 255. על התפתחותו של מושג הצמצום בקבלה ושורשיו המוקדמים ראה: משה אידל, 'על תולדות מושג ה"צמצום" בקבלה ובמחקר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (תשנ"ב), עמ' 59-112. לדיון בהיבטים פנתאיסטיים בתורתו של ר' יוסף ראה בהערה הבאה.

99 על הביטוי 'ממלא' בהמשך החיבור ועל היבטו הפנתאיסטי וויקתו לספר תש"ק ראה: שלום, *Einige Kabbalistiche* (לעיל, הערה 1), עמ' 26-27; גוטליב, שם, עמ' 255.

100 ספר יצירה, פרק א, משנה ה: 'רום ותחת וארבע רוחות השמים'.

על שם פעולתו אין על שם שאין לו גבול למעלה למעלה ועוד יקרא אין האלף¹⁰¹ יאמר אחר היוד ירמוז שנגלו ממנו עשר ספירו' נון פשוטה ירמוז דוגמת השלשלת וירמוז נ' שערי בינה שהיה הכל כלול בנקד אחד¹⁰² ולפי' נקרא אין [172ב] ועוד האלף ירמוז לזרועות היוד ירמוז לצורת הראש הנון ירמוז לכל השלשלת העליון וא"ל הלמד ירמוז שיעור קומה שלמעלה ומזה הנקד העליון נבראו עליוני' ותחתוני' ולשם ישובו אזי וזהו שאמר החכם¹⁰³ הכל היה מהסבה הראשונה והכל שב אל הסבה הראשונה¹⁰⁴ דכתי' [יש' ב, יא/ יז] ונשגב יי' לבדו ביום ההוא ובאותם העולמות שהם נבראי' מכח הניצוצות מכח אור הקדמון שרמזתי שהיו נבראי' משם עולמות ונבלעים בכולם נבראו האבות ועמדו קיימי' באמונתם דכתי' [איכה ג, כג] חדשים לבקרים רבה אמונתך וכת' [בר' כב, ג] וישכם אברהם בבוקר וזו המדה לא היה נראה בה בעין השכל שום צורה כי אם נקד אחד בלבד כמו סוד נקד הנשמה ושם כלול הכל ובאותה הנקודה¹⁰⁵ היה הכל כמו הטיפה היוצא מן האיש המבדיל כמה הבדלות שהוא טיפה אחת ונכלל שם כל הצורה ולא שום פעולה כך היה אור הקדמון היה כלול בו ולא היה נראה מתוכו כי אם נקד אחד אור שכל והיה מאיר לג' מאות וע' וח'¹⁰⁶ מיני אור ולפעמי' היה ממלל כאז"ל [בבלי חגיגה יג ע"ב] מאי חשמל פעמי' חשות פעמים ממללות והוא סוד יוד שהוא נקד

101 להרחבה ביחס שבין האותיות אל"ף ליו"ד ושאר אותיות שם המפורש בקבלת ר' יוסף ראה: ספר תש"ק, עמ' 134-135.

102 נקד אחד יכול להיות מוסב כאן גם על התחלת האצילות כנקודה, וגם על הניקוד הקבוע ויחיד של ספירת כתר המעידה על כך שאינה משתנה, בשונה משאר הספירות שאינן מנוקדות, ולכן נקראות בריבוי דרכים, בהתאם לקריאת האדם. על התחלת האצילות כנקודה אצל ר' יוסף וכן התייחסות ספציפית לכתר כנקודה וכזרע איש כפי שמפותח כאן בהמשך הדרשה ראה: זקס' שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 254-255. ועל הניקוד הקבוע של ספירת כתר, ראה שם, עמ' 246. על השימוש בניקוד אצל ר' יוסף הבא מושושן בהקשר הקסטיליאני ראה גם: אורנה ויינר, 'סודות הנקוד בקבלה הספרדית-הקסטיליאנית במאה הי"ג', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"ח, עמ' 256-281.

103 ייתכן והכוונה היא לפסוק בקה' ג, כ: 'הכל הולך אל מקום אחד הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר'.

104 הביטוי 'הכל בא מהסבה הראשונה והכל שב אל הסבה הראשונה' מופיע בפירוש שיר השירים לר' עזרא מגירונה (המכונה גם פירוש תרי"ג מצוות) שיוחס בטעות לרמב"ן. על כך ראה בכתבי ר' משה בן נחמן (רמב"ן) ב, בעריכת חיים דב שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' תקלט. וכן בספר טעמי מצוות לא תעשה אותו אני מהדירה, במצווה ל"ת ס"ז 'שלא לזבוח שור או שה', כ"י וטיקן 177, דף 172 ע"ב. לדיון בביטוי זה של עזרא מגירונה בהקשר של תורת השמיטות ראה ישראל וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר: מחקרים בתולדות הפילוסופיה והמסורתין בישראל, ירושלים תש"ל, עמ' 161; משה אידל, 'היובל במיסטיקה היהודית', בתוך שלהי מאות קיצם של עידנים, ירושלים תשס"ה, עמ' 74-75.

105 לדיון בכתר כנקודה ראה גם לעיל, ליד הערה 57.

106 על אותיות גע"ח כגימטרייה של חשמל, המקבילות לאורות שיצאו מהאור הקדמון ראה לעיל, הערה 84.

אחד מתחלתו נראה נקד אחד ולבסוף נראה צורת יוד כן היה אור הקדמון ותמצא כי זה האור נכלל בכל ספירה וספירה כמו המוח נכנס בחוט השדרה¹⁰⁷ ובכל הצלעות ובידים וברגלים ובכל האצבעות עד סוף הגוף והוא נשמה ומזון לכל הגוף כן אור הקדמון נקרא מוח של צורה העליונה¹⁰⁸ והוא באמצעות בכל ספירה וספירה [173א] ומשם ניוון כל ספירה וספירה וקודם שנגלית צורה העליונה נגלה אור הקדמון היה כמו המוח שעדיין לא נגלה ממנו חוט השדרה כן לא נבדל ממנו עדין שום ספירה והיו בו קבועים מיני צינורות אור לבן שורייקי [1]109 במוח הכל צנורות צנורות קבועין לכל צד ועבר כי כן תמצא במוח עד שנעשה כולו ראשים והיו מקיפין אותו ז' מיני מאורות והיו קבועין בו ז' חלונות והם כנגד ז' חלונות שבראש האדם ב' עינים וב' אזנים וב' חוטמות ופה אחד¹¹⁰ כנגד ז' חלונות הקבועי' באור הקדמון שהיה פעולתם לד' דברי' מאלו ז' חלונות לשמיעה לראייה להרחה לדיבור ויונקים מנקודה אחת דכתי' [קה' א, ב] הבל הבל' אמ' קהלת הכל הבל יונק מנקב אחד והנני מפרש בס"ד דע כי בודאי אלו שבע בדין הוא נקב אחד יש לו ו' קצוות והנקד הז' נמצא כתר עליון שהוא נקב אחד שהיה לו השגחה לשש קצוות והוא שהיה נשמה להם נמצאו ז' השגחות בו ואלו הם החלונות אבל העבר שהיה משגיח היה משתנה לד' פנות מהם לראייה מהם לשמיעה מהם להרחה מהם לדיבור כן תמצא כי זה הנקד נחלקו ממנו ד' אותיות של שם המיוחד דכתי' [בר' ב י] ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים הא לך נקב אחד שנחלק לו' ולד' וכנגדם ברא באדם נקב אחד המוח ונבראו משם ז' אזנים ועינים ופה וחוטמות ונחלקי' לד' דברי' לשמיעה לראייה להרחה לדיבור.

ובכאן יש ה' קושיות גדולות וחזקות הואיל בראייה מ'פתיית מנקד אחד שהוא אור הקדמון יש בו ו' קצוות והוא השביעי כנגד ז' ימי בראשית למה לא יש חלונות ולא

107 תיאור אור הכתר כמוח הנכנס בחוט השדרה וכנשמה לגוף קשור למגמה פנתאיסטית הקיימת בתורתו, וזוהתה על ידי שלום, על כך ראה: שלום, *Einige Kabbalistiche* (לעיל, הערה 1), עמ' 27. להפניות בנוגע להיבטים הפנתאיסטים בתורתו של ר' יוסף, ובעיקר בזה המשתקפת בתפיסת כתר כ'נשמה לנשמה', ראה זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 246–247, 239–240.

108 ההתייחסות למוח של הצורה העליונה או המוח הקדוש, כקשור לעניין הייחוד מופיע בחיבוריו האחרים של ר' יוסף, לדוגמה ראה בספר טעמי מצוות לא תעשה מצווה ח, כ"י וטיקן 177, דף 111 ע"א.

109 המילה 'שורייקי' מופיעה מספר פעמים בתלמוד ומשמעה גוונים, לדוגמה בבלי ברכות ז ע"א: 'כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בהיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי'. רש"י מעיר שם שהמילה שורייקי היא טיי"ש בלעז, כלומר כתמים. משמעות הדבר היא ככל הנראה הוראת האופן בו גנוזות הספירות בתוך האור הקדמון קודם שהתגלתה הצורה העליונה: כשם שבמוח ישנם כתמים או גוונים, כך הספירות גנוזות בלא צורה בתוך המוח בצורת גוונים או כתמים שונים.

110 על ההקבלה בין איברי האדם לספירות ובהשוואה לאיברים המצוינים בפירוש י' ספירות ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 243.

שום השגה [173ב] לאחרי' ולא למעלה כי מן הדין למעלה ולאחור היה מן הדין להיות לו השגחה.

ועוד קושיא השנית למה מצד ראייה שתי עינים ומצד השמיעה שתי אזנים ומצד ההרחה שתי חושמות ומהדיבור אינו אלא אחד. וכן הקושיא הג' למה ברא הב"ה באדם חלונות לצד אחד לצד הפני' שתי עיני' ושתי חושמות והפה.

והקושיא הד' למה נבראו האזני' לימין ולשמאל ולא נבראו לצד אחד. והקושיא הה' למה ברא הב"ה העיני' והחושמות למעלה מן הפה בכל אלו הה' קושיות בס"ד הנני פותח לך שערי אורה¹¹¹ בענין הקושיא הראשונה למה אין חלון ולא שום השגחה למעלה מן הראש הוא ית' אור הקדמון שאין השגח' לשום בריה בעולם למעלה כי אם הוא לפי' סתמו הכתוב שלא יביט למעלה ויאמ' מה למעלה¹¹² מזה סתמו שלא ישאל שואל מה היה לאחור קודם שנברא העולם וסתם אותו חלון ולפי' אין השגחה למעלה ולאחור כי נסתם אבל לפני' יש לנשמה השגחה להשיג מה שיהיה ונפתחו לה חלונות שתיים להשיג ולידע אם יזכה.

והקושיא השנית למה שתי השגחות מכל ד' דברים מן הראייה ומן השמיעה ומן ההרחה ומן הדיבור אחד מפני שני דברי' עשאו הב"ה כן ה"א למשקל תמצא שתי קצוות שתלויין שם המשקלות ובאמצע אוזן א' כך שתיים מכל דבר והפה שהוא מכריע עומד בנתים ומוציא לאור תעלומה מכל אלו הד' דברי' ועוד ברא הב"ה מכל האילנות שתיים לפעולה אחת ושתיים לפעולה אחת כיצד שאר החלונות מורה צד ימין ושמאל זה אומ' בכה [174א] וזה אומ' בכה ומשתנה מצד אחד פעולתם ועדיין לא נגזר דינם ברא הב"ה חלון הו' שהוא הפה שהוא באמצעות וגזור הדין בנתים שאלו היה שם שתי חלונו' של דיבור היה אומ' זה בכה וזה בכה ולא היה שום בריה קיים בדיבור ולפי' לא נברא אלא פה אחד בלבד ועוד כי באור הקדמון כשיוצא הדיבור משם אע"פ שנחלק לכמה ניצוצות¹¹³ ממקום אחד יוציא לאחר שנסכמים אלו שבעה השגחות וזהו סוד [זכ' ג, ט] על אבן אחת שבעה עינים השגחות בנקודה אחת.

111 פזמון זה 'הנני פותח לך שערי אורה', הוא פזמון חוזר בספר טעמי המצוות לר' יוסף הבא משושן, ומשמש כמשפט פותח לביאור הטעמים על דרך הקבלה לאורך החיבור כולו. על הזיקה ההדדית שבין החיבורים על סמך פזמון זה ראה: שלום, *Einige Kabbalistiche* (לעיל, הערה 1), עמ' 17. אלטמן התייחס להבדל בשימוש של ר' יוסף הבא משושן בביטוי זה כפזמון חוזר לבין השימוש בו על ידי ר' יוסף ג'קטיליה, על כך ראה: אלטמן, 'לשאלת בעולות' (לעיל, הערה 20), עמ' 276.

112 על פי האיסור המובא במשנה חגיגה ב, א.

113 המונח 'נחלק לכמה ניצוצות' וכן 'החלוקה לענפים' הם מונחים המשמשים את ר' יוסף להסבר תהליך האצילות ומעבר האור מהאחדות אל הרביעי. לשימוש באותם מונחים ראה: זקס-שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 287.

ותירוץ הקושיא הג' למה נבראו ה' חלונות לצד הפנים הטעם כי לצד הפני' שנגלה השם למשה בפנים דכתי' [דב' ה, ד] פנים בפנים דבר יי"י עמכם והשיגה השגות שהם חמשה חומשי תורה והיה אור הקדמון מסתכל בה ומוסיף חכמה והשגה לתורה בכל חלון וחלון עד שנבראו ה' חלונות ונגלו חמש' חומשי תורה ולפי' הם ה' לפנים ה' השגות עליונות שנברא משם תורה.

והקושיא הד' כמו כן הוא ענין השמיעה שתי אזני' ימין ושמאל סוד אברהם ויצחק¹¹⁴ כי נברא השמיעה ונבקע מאור הקדמון השמיעה לשתי צדדים וזהו סוד [דב' כח, א] 'היה אם שמוע תשמעו שתי שמיעות כנגד שתי חלונות שיש בנקד הראשון שתי השגחות של שמיעה ראה גם ראה כי מב' השגחות הללו נבראו באבות העולם וזהו סוד [תה' מ, ז] אזנים כרית לי כי משם היה התחלת ימין ושמאל.

[מכאן (דף נג ט"א) מתחיל הנוסח בדפוס קזבלנקה במילים: 'הקושיא החמישית']

114 סוד אברהם ויצחק כשני אבות העולם, מפורט בהמשך החיבור: כ"י פריס 841, דף 197 ע"ב-198 ע"א. וראה פליקס 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה' (לעיל, הערה 2), עמ' 90.

'ספר השגות' על פירוש רש"י לתורה המיוחס לראב"ד

יוצא לאור על ידי אריק לוי ודורון פורטי



מבוא

ב־1867 רכשה אוניברסיטת קיימברידג' מאת הירש ליפשיץ מקראקוב כתב יד הכולל קרוב לשבע־מאות דפים שהכילו, בין עשרות יצירות, חיבור פרשני קטן שכותרתו: 'ספר השגות שהשיג הרב אברם בר' דוד ז"ל על רבינו שלמה הצרפתי ז"ל בפירוש התורה'.¹ זמן לא רב לאחר הרכישה, שלמה מרדכי שילר־שינסי (Solomon Marcus Schiller-Szinessy), האחראי על אוספי קיימברידג' בעברית, חילק את כתב היד הענק לשמונה כרכים. 'ספר השגות' (להלן: ס"ה) מופיע באחד־עשר הדפים הראשונים של הכרך השלישי (Add. 377.3). בקטלוג כתבי היד של המקרא ופירושו באוסף קיימברידג', שחיבר שילר־שינסי ב־1876, מתואר ס"ה כחיבור 'בעל חשיבות רבה ביותר', והוא 'ככל הנראה יחיד במינו', יצירה 'מן המעלה הגבוהה ביותר' שמחברה מתייחס לרש"י – 'שהיה נערץ בכל מקום אחר' – ב'חופש הגובל באי־כבוד'.²

יש לס"ה היבטים רבים, אבל הבולט שבהם הוא ללא ספק המגמה הביקורתית התקיפה של המחבר על מגבלותיו של רש"י כפרשן ועל הפירושים המדרשיים שהוא משתמש בהם. בשורות הראשונות של ההקדמה להשגותיו מסביר המחבר את המניע לכתיבת ס"ה: 'מפני שראיתי בפי' התורה המכונה לרש"י הצרפתי ז"ל הגדות ופירושי' נוטים מן דרך כוונת התורה במקומות הרבה, ומקצתם הם הפך מהכוונה הנכונה ומפשטי הנכון ומהדיקדוק וכפי העניין הנראה לעניין השכל'. בהמשך, מוסיף המחבר שהוא יודע היטב 'טיבו של מפרש הנזכר כי היה ריק מכל חוכמה וזולתי בהילוך הסוגיא [התלמודית] לבדה'. לדבריו, מעבר לעובדה שחלק מפירושו המדרשיים של

1 פרסום הטקסט, המצוי בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 377.3, דפים 11–111 (להלן – ק), נעשה ברשות ה־Syndics of Cambridge University Library (נציגיה המוסמכים של ספריית אוניברסיטת קיימברידג'). מחקר זה (מענק מס' 256/14) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. הוא גם זכה לתמיכה נדיבה מאת קרן בית שלום, קיוטו, יפן (Keren Beit Shalom, Kyoto, Japan). אנו מבקשים להביע את תודתנו למוסדות אלה על עזרתם, כמו גם לקוראים האנונימיים אשר תרמו תובנות רבות וחשובות שהעשירו את המאמר. תודה חמה שלוחה גם למערכת קובץ על יד שהיו נכונים ומזומנים לסייע בעצות מועילות בשלבים השונים של התגבשות המאמר.

2 S. M. Schiller-Szinessy, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts Preserved in the University Library, Cambridge*, Cambridge 1876, no. 35, pp. 50–63 (לציטוטים ראו עמ' 52; שילר־שינסי מסר [עמ' 63] שכבר בזמנו אבדה 'כמות נכבדה' של דפים מכתב היד). על הגעת כתב היד לקיימברידג', חלוקתו ורשימת תכניו, ראו צ' מלאכי, בנועם שיח: פרקים מתולדות ספרותנו, לוד תשמ"ג, עמ' 250–255. תכניו של הכרך השלישי מתוארים בקצרה על ידי S. C. Reif בספרו *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction*, Cambridge 1997, no. 128, pp. 116–117

רש"י חותרים תחת המשמעות האמתית של התורה, מדרשים אחרים שמצוטטים על ידו מכילים רעיונות עמוקים שרש"י כלל לא היה מודע להם. המחבר מאשים את רש"י בהבאה רשלנית של מדרשים שבהם מציגים חז"ל רעיונות הנוגעים ל'מעשה בראשית ובדברי חוכמת האלהות ובנבואה ובחכמות אחרות'. הסיבה לרשלנות זו מפורטת אף היא: 'כי לא הבין' רש"י בעניינים אלה 'בין רב למעט כלל וכלל'. לאחר הקדמה זו, מציג המחבר את הפרכותיו הנוקבות, ולעיתים קרובות התוקפניות ביותר, כלפי מה שהוא רואה כמאפיין הבעייתי העיקרי בפירושי רש"י, בהתמקדו ברעיונותיו המדרשיים. ס"ה מתייחד, בסגנונו ובתוכנו, כאחת התגובות השליליות ביותר לפירוש רש"י לתורה בתולדותיה של הספרות היהודית.³ מאפיין ספרותי זה מפתיע, במיוחד לאור העובדה שבתקופה שבה נכתב החיבור – במאה ה"ג או במאה ה"ד, התקדם פירוש רש"י אל עבר מעמדו הסופי כפירוש הסמכותי והנלמד ביותר מבין הפירושים היהודיים שנכתבו אי פעם על המקרא.

מאז גילוי משך ס"ה תשומת לב מועטה מאוד, והמחקר היחיד שהוקדש לו באופן בלעדי, פרי עטו של אפרים אלימלך אורבך, הורכב ברובו מציטוטי קטעים נבחרים מהחיבור. שילר-שינסי התמקד בעיקר ביחסו של מחבר ס"ה כלפי רש"י, ואורבך אפיין את מגמתה של היצירה באופן רחב יותר כניסיון 'להבליט את המרחק בין דרשות חז"ל ובין פשוטו של מקרא ולהוקיע את חוסר ההגיון ואת מידת הדמיון שבדבריהם'.⁴ מטרתו של מאמר זה היא להנגיש לקוראים יצירה בלתי שגרתית זו שצמחה מקרב הפרשנות הרציונליסטית היהודית של ימי הביניים. המבוא מספק היכרות קצרה עם היבטיו השונים של ס"ה, דיון בשאלה (שנותרת חסרת מענה) על אודות זהות מחברו, אזור מוצאו, מאפייניו הספרותיים והתקבלותו, ובכלל זה התייחסות להשחתה של חלקים ממנו שבוצעה על ידי קורא מאוחר יותר אשר ככל הנראה זעם

3 להלן חלק מניסוחיו של המחבר כנגד רש"י ופירושו: 'המפרש לא הבין דבר' (ס"ה, דף 26); 'ראה גם ראה זה השיבוש על זה החכם שחשבוהו חכם מחכמי ישראל' (דף 23א); 'זה התפשות (!) גלוי ונראה' (דף 24א); 'הבל הבלים' (דף 24ב); 'רעות רוח' (דף 25); 'הבל ורעה רבה' (דף 26א); 'ההבלים שכתב' (דף 26ב); 'ואין צריך להרוס זה הפי' כי הוא נהרס ולא עומד' (שם); 'כי כל זה כוזב בדו אותו מלבם אנשים רקים, סבבו לישראל להיות בשבוש וחוזרים לדברי אלהים חיים, שהוא תורה שבכתב, לדברי הבלים ודברי הבאי שהוציאו אותם מליבם' (דף 27); 'כתב דברי הבאי' (שם); 'ואולי ראה אותו בחלום זה הדרשה' (דף 29א).

4 אורבך, 'השגות הראב"ד על פירוש רש"י לתורה?', קרית ספר לד (תשי"ט), עמ' 101–108 (עמ' 102 למשפט המצוטט). לשני דיונים קצרים מן העת האחרונה ראו א' לוי, 'הרמב"ם במורח התיכון: קוראיו המסתייגים של רש"י', בתוך א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, כרך ב', עמ' 606–608; E. Lawee, 'Words Unfitly Spoken: Late Medieval Criticism of the Role of Midrash in Rashi's Commentary on the Torah', in E. Kanarfogel and M. Sokolow (eds.), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, New York 2010, pp. 420–424

לנוכח הזלזול הבוטה שהפגין לעתים בעל ס"ה כלפי רש"י. היבטים אלו ורבים אחרים ממתינים עדיין למחקר יסודי ומקיף. מבין הנושאים הראויים לתשומת לב ניתן לציין את השיטות הפרשניות המיושמות בחיבור; מקורות השראתו של המחבר; נאמנותו למסורת הרבנית חרף עמדתו הנוקבת כנגד מרבית המדרשים הנוכחים על ידו, וכן את מאפייניו של קהל היעד של ס"ה. בנוסף לכך, יש למקם את ס"ה על הרצף של גישות רציונליסטיות כלפי מדרשי חז"ל לאורך ימי הביניים.⁵

ספר השגות: חידת זהות מחברו

כתב היד, שבו ס"ה תופס רק חלק זעום, הועתק בכרתים בשנים שקדמו ל-1411 בידי שבתי בן ישעיה הכהן בלבן.⁶ הפרטים הביוגרפיים הנוגעים לבלבו אמנם נדירים, אולם ברור שהיה נצר לאחת המשפחות היהודיות הנכבדות ביותר באי, אשר הפך בעקבות מסע הצלב הרביעי ב-1204 למוצב משמעותי של האימפריה הוונציאנית במזרח הים התיכון.⁷ בכתב היד המוקדם ביותר ששרד מהעתקותיו של בלבן, משנת 1400, בו

5 על הסוגיה האחרונה, ראו, בקצרה, להלן. הסוגיות האחרות, כמו גם הרקע התרבותי של ס"ה, יזכו לדיון הולם במחקר עתידי המוקדש לתגובות ביקורתיות כלפי פירושו של רש"י לתורה בשלהי ימי הביניים. היבט אחר שעודנו ממתין למחקר הוא תרומתו של ס"ה לעדי הנוסח של הגרסאות השונות של הפירוש אשר נפוצו בימי הביניים. על סוגיה זו בכללה ראו י' מאורי, 'נוסח פירוש רש"י לתורה – מצב המחקר', בתוך א' גרוסמן ו' יפת (עורכים), רש"י – דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, כרך א': פירושי רש"י למקרא, עמ' 63–97. בנוסף לכך, יש לקחת בחשבון שאם ס"ה חובר באזור מזרח הים התיכון, כפי שיוצע להלן, אזי יחסו של מחברו כלפי אמירות חז"ל צריך להיות מובן גם על רקע היחסים המורכבים ששררו בשלהי ימי הביניים בין רבנים וקראים. לדיון והפניה למקורות רבים ומעודכנים, ראו ד' שוורץ, 'חֶקֶק וְקָרוֹב: הגות יהודית בביוגראפיה של בלבן', ימי הביניים, ירושלים תשע"ו, עמ' 253–291. ראו בנידון אמירת מחבר ס"ה (דף 2ב): 'וחזורים לדברי אלהים חיים, שהוא תורה שבכתב, לדברי הבלים ודברי הבאי שהוציאו אותם מליבם'.

6 התאריך המאוחר ביותר להעתקת כ"י קיימברידג' מסתמך על התייחסותו של בלבן (דף 122א) להולדת בנו, מיכאל, בב' בניסן ה'קע"א (27 במאוס 1411). שילר-שינסי מציין כי בכרך המכיל את ס"ה ישנו עמוד אשר הועתק על ידי מעתיק נוסף (קטלוג [לעיל, הערה 2], עמ' 60). חוסר האחידות המאפיינת את סגנון כתיבתו של בלבן מקשה על מלאכת זיהויים של כתיבי יד נוספים שאפשר והועתקו על ידו. ראו אוצר כתבי יד עבריים מימי הביניים, בעריכת ק' סיראט ומ' בית-אריה, ירושלים תשל"ב–תשמ"ו, כרך ב', עמ' 43, הערה 2.

7 על כרתים הוונציאנית ראו S. McKee, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia 2000. על יהודים במזרח הים התיכון הוונציאני ראו D. Jacoby, 'Venice and the Venetian Jews in the Eastern Mediterranean', in G. Cozzi (ed.), *Gli Ebrei e Venezia: secoli XIV-XVIII*, Milan 1987, pp. 29–58. למרות בידודה הגיאוגרפי, קהילת יהודי כרתים שמרה על קשרים עם קהילות יהודיות במצרים, בארץ ישראל וביבשת אירופה, ובה בשעה שימשה כעין בית גידול למלומדים ולמסורות אינטלקטואליות. באופן זה ניצבה הקהילה בשורה אחת לצד מרכזי למדנות יהודית נוספים ברחבי ביוזנטיון שנודעו בזכות אופיים הבין-תרבותי והיותם כגשר בין העולם היווני-לטיני

מצוי פירושו של ר' משה נרבוני על מורה הנבוכים לרמב"ם, שרטט בלבו אילן יוחסין המשתרע על פני ארבעה דורות ומגיע עד ל'משה הכהן מעכו' שבארץ ישראל.⁸ כמו אבות־אבותיו, מילא בלבו תפקיד בין פרנסי הקהילה היהודית בכרתים.⁹ בנו, מיכאל, מעיתק ומחבר בזכות עצמו ומנהיגה הראשי (*condostablo*) של הקהילה היהודית בכרתים במחצית השנייה של המאה ה־15, חיבר קינה על מות אביו ב־1456.¹⁰

- לבין זה המוסלמי. לסקירות הנוגעות להיבטים המרכזיים של ההיסטוריה האינטלקטואלית של יהודי ביוזנטיון ראו, בין היתר, S. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204–1453*, Tuscaloosa 1985; שוורץ, רחוק וקרוב (לעיל, הערה 5).
- 8 כך בקולופון המצוי בכ"י פריס, הספרייה הלאומית, Hébr. 698, דף 91א: 'נשלם זה הספר הנכבד ביאור מורה הנבוכים מה"ר משה זצ"ל על ידי לי שבתי כהן בן החבר ר' ישעיא כהן שי' בן הרב ר' יהודה הכהן בן הרב ר' משה הכהן מעכו תנצב"ה' (מובא גם בתוך סיראט ובית־אריה, אוצר כתבי־יד עבריים [לעיל, הערה 6], כרך ב', מס' 43, הערה 2).
- 9 חתימתו של בלבו מופיעה על תקנת קהל בנוגע לפתיחת חנויות בימי חול המועד. ראו תקנות קנדיאה וזכרונותיה, בעריכת א"ש הרטום ומד"א קאסוטו, ירושלים תש"ג, עמ' 59, שורה 1. על חברים אחרים במשפחת בלבו שחתמו על תקנות כאלה ראו שם, מפתח השמות, תחת הערך 'בלבו'.
- 10 כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית, ebr. 105, דף 171ב. בעבר זכה ר' מיכאל בלבו לתשומת לב בעיקר הודות להשתתפותו בוויכוח סוער בעניין גלגול נשמות עם ר' משה הכהן אשכנזי, שהגיע זמן קצר קודם לכן לכרתים. ראו א' רביצקי, "מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופים?" על ויכוח קנדיאה במאה החמש־עשרה, בתוך הנ"ל, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 182–211; א' גוטליב, 'וכוח הגלגול בקנדיה', ספונות יא (תשכ"ח), עמ' 43–66; B. Ogren, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation*, Leiden 2009, pp. 41–101. על מעמדו של מיכאל בלבו כ־*condostablo* ראו א"ח פריימן, 'שליחים ועולים: תעודות מקנדיאה מן המאה החמש עשרה לסה"נ', ציון א (תרצ"ו), עמ' 186. לאחרונה נחקרו הגותו וכתביו של מיכאל בלבו באופן רחב על ידי דב שוורץ. ראו 'דרשות חתונה לר' מיכאל בן שבתי בלבו', קבץ על יד כג (תשע"ה), עמ' 189–266; הנ"ל, 'ספר "משרת משה" בעין הסערה: תכתובת בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו בסוגיות הנבואה ונבואת משה', עלי ספר כד–כה (תשע"ה) [מישן לחדש בספר העברי, ג' פריבור וד' שוורץ עורכים], עמ' 81–187; הנ"ל, 'פירוש פילוסופי וקבלי של ר' מיכאל בן שבתי בלבו למזמור כט בתהלים', קבץ על יד כד (תשע"ו), עמ' 205–258; הנ"ל, רחוק וקרוב (לעיל, הערה 5), במפתח האישים תחת הערך 'מיכאל בלבו' (עמ' 530). לקראת סוף ימיו, שבתי בלבו קיבל מכתב מר' ידידיה רך, בעיצומה של תכתובת עוינת בין זה האחרון, שהיה רב מרודוס, לבין מיכאל בלבו. המכתב עצמו לא שרד אולם באחד ממכתביו של מיכאל לרך השתמר חלק קטן מתוכנו. דב שוורץ משער שהמכתב כלל ביקורת כלפי בנו של בלבו שהאב ודאי היה להוט להפריך. בעטייה של מחלה לא עלה בידו של בלבו להשיב. מיכאל נטל אפוא על עצמו לדבר בשם אביו: 'ובזה אשלים דברי ואעשה זה לסבת חוליו ואיננו יכול להשיב על חלומותי ועל דבריך'. ראו שוורץ, ספר 'משרת משה', עמ' 134–135, 187; רחוק וקרוב (לעיל, הערה 5), עמ' 236. על אחד מהיבטיה של המחלוקת בין רך למיכאל בלבו, ראו O. Elior, 'Rabbi Yediyah Rakh on Ezekiel's "I Heard"' (Rhodes, ca. 1466): A Case Study in Byzantine Jews' Reception of Spanish-Provençal Jewish

ס"ה מיוחס בכתב ידו של בלבו ל'ר' אברם בן דוד'.¹¹ על אף ייחוס זה, כפי שעוד נראה, זהותו של מחבר היצירה נותרת עלומה. כיוון שאין כל ידיעה על קיומו של ס"ה טרם הכללתו בכתב היד שיצר בלבו, מסתמן המעתיק עצמו כמועמד אפשרי לחיבורו. אפשרות זו אכן הועלתה בזהירות על ידי חוקרים אחדים כדוגמת צבי מלאכי ושלום רוזנברג.¹²

הרעיון ששבתי בלבו חיבר את ס"ה אינו עומד במבחן הביקורת. ראשית, ישנם מאפיינים טקסטואליים שונים הסותרים הנחה זו: נוסח ס"ה כפי שהוא נמסר בכתב היד מכיל שיבושים רבים האופייניים במובהק להעתקה – החל מאיות שגוי של מילים, דרך השמטות מפני הדומות וכלה בהכפלות מיותרות של מילים (ראו הערותינו במהדורה). שיבושים אלו, המצטרפים לשיקולים נוספים שיידונו להלן, מפחיתים באופן משמעותי את הסבירות כי מדובר באוטוגרף. המסקנה המתבקשת היא אפוא ששבתי בלבו היה מעתיק ס"ה ולא מחברו.

לשיקולים הטקסטואליים מצטרפים שיקולים תוכניים ומהותיים יותר, המשלימים את התמונה ומאששים את מסקנתנו והם קשורים להשקפתו הדתית של בלבו. על מנת לשחזר השקפה זו יש לבחון את היצירות שאותן בחר להעתיק ולצייד בהן את ספרייתו. ברור מאלינו כי להערכת עולמו הרוחני של מלומד באופן שכזה נלוות מגבלות, אך חשוב לציין כי בלבו לא היה סופר שקיבל שכר בעבור ייצור עותקים של טקסטים, אלא מעתיק-למדן שהיה מעוניין בחיבורים נבחרים לשימוש עצמי.¹³ ניתן אפוא

Philosophical-Scientific Culture', in Y. T. Langermann and R. G. Morrison (eds.), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, University Park 2016, pp. 29–46.

11 כך הנוסח בפתח החיבור (יד מאוחרת הוסיפה לשם 'אברם' את האות ה"א בין השיטין). בקולופון מובא השם בכתוב מלא ('אברהם'), ולאורך החיבור הוא מופיע בשני האופנים, ביחס לאברהם אבינו ואברהם אבן עזרא.

12 מלאכי, בנועם שיח (לעיל, הערה 2), עמ' 225; ש' רוזנברג, 'מפגש פילוסופי בירושלים בסוף המאה הארבע עשרה', שלם 4 (תשמ"ד), עמ' 422. רוזנברג מתייחס לנושא בהקשר של דיון על פירוש אלגורי לקטעים מבראשית כט שנתחבר על ידי פרשן בשם שבתי הכהן. הוא מעלה את האפשרות (הדחוקה צריך לומר) שיתכן שר' שבתי זה 'הוא ר' שבתי בלבו' (ראו הערה 18 להלן).

13 על כתיב יד שהועתקו בידי בעליהם ולא בידי סופרים שכירים כמאפיין בולט של הפקת ספרים עבריים בימי הביניים, ראו M. Bet-Arié, 'Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75 (1993), p. 39; הנ"ל, 'Owner-Produced Manuscripts in the Sephardi Zone and Italy in the Thirteenth-Fifteenth Centuries', in J. del Barco (ed.), *The Late Medieval Hebrew Book in the Western Mediterranean: Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context*, Leiden 2015, pp. 15–27.

להניח כי הכתבים שבחר להעתיק ישפכו אור על התחומים שעניינו אותו, גם אם לא יהיה בהם כדי לעמוד במדויק על משנתו או על אישיותו האינטלקטואלית. אם לשפוט על פי תוכן כתב היד שבו מופיע ס"ה, תחומי העניין הדתיים של בלבו היו אקלקטיים למדי. תמהיל רבגוני זה של כתבים שבלבו בחר לשמר בכתב היד (אם למסור רק מדגם מאוד חלקי) כולל דיונים הלכתיים, ביאורי תפילה, כתבים של חסידי אשכנז מובילים, פרקים מפורסמים ממורשת הספרות האנדלוסית (כגון ספר תחכמוני מאת ר' יהודה אלחריזי, שירה פרי עטו של ר' אברהם אבן עזרא), וקיצור של מסה בפיוזיוניזם המיוחסת לאריסטו. בלבו גם נהנה כפי הנראה להתבדר מחומרים פיקנטיים יותר, בהכלילו בכתב היד את האלפבית לבן סירא (פרודיה שמקורה בתקופת הגאונים) ואסופת נוסחי איגרות, ביניהן מכתבים רוויי תאוות־בשרים המיועדים לחתנים הלהוטים לממש את נישואיהם.¹⁴

כתבי יד מוקדמים יותר שהעתיק בלבו מעידים כי בין הנושאים שסיקרנו אותו היו סוגיות תאולוגיות ובמיוחד שאלות פילוסופיות. הזכרנו כבר את ההעתק שהכין ב־1400 מפירושו של משה נרבוני על מורה הנבוכים. ביצירה זו קרא נרבוני את יצירתו הפרשנית־תאולוגית המרשימה של הרמב"ם קריאה אריסטוטלית רדיקלית.¹⁵ ב־1404 העתיק בלבו תרגום עברי של כוונות הפילוסופים (מקאצד אל־פלאספה), סיכום של תורות פילוסופיות יווניות־ערביות פרי עטו של ההוגה המוסלמי האנטי־אריסטוטלי אלע'זאלי.¹⁶ כתב היד המכיל את ס"ה מכיל גם הוא כתבים הנוגעים לפילוסופיה, כמו פירוש על מורה הנבוכים מאת ר' זרחיה בן יצחק שאלתיאל חן.¹⁷ בהתענינותו בפילוסופיה הלך בלבו בעקבות מלומדים יהודים אחרים שפעלו בכרתים, כדוגמת שני בני זמנו המבוגרים ממנו, ר' אברהם בן יהודה ור' אליהו בן אליעזר.¹⁸

14 רייף, כ"י עבריים (לעיל, הערה 2), עמ' 101–102, 116–117, 180–181, 374–375, 412, 470–471, 533. על מכתבים לחתנים, ראו מלאכי, בנועם שיח (לעיל, הערה 2), עמ' 254–257, הערה 7.

15 ג' הולצמן, 'ביאורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים', דעת 74–75 (תשע"ג), עמ' 197–236.
16 התרגום החלקי נעשה בידי היהודי הקטלוני מאסכולת אבן רשד, ר' יצחק אלבלג. הוא מופיע בכ"י בודפשט, האקדמיה למדעים, קאופמן A 287/1, המכיל גרסה מאוחרת של העותק של בלבו המשמר את הקולופון שלו.

17 רייף, כ"י עבריים (לעיל, הערה 2), עמ' 101–102.

18 על ר' אברהם, ראו E. Lawee, 'The Path to Felicity: Teachings and Tensions in *'Even Shetiyyah* of Abraham Ben Judah, Disciple of Hasdai Crescas', *Mediaeval Studies* (1997), pp. 183–223. על ר' אליהו, ראו א' גרשוביץ, 'פרוש ספר איוב לר' אליהו בן אליעזר הירושלמי בהקשר הפרשנות הפילוסופית היהודית בימי הביניים', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח. שלום רוננברג העלה את האפשרות לקשר בין בלבו לבין ר' אליהו בן אליעזר, בהקשר של נסיעה לירושלים שערך בלבו בגיל צעיר מאוד – אך אפשרות זו דחוקה. רוננברג דן בר' שבתי כהן שלמד את מורה הנבוכים לרמב"ם בירושלים עם מלומד בשם ר' אליהו 'התשבי' בשלהי המאה הי"ד. ראו 'מפגש'

בלבו נמשך גם לפירושי המקרא, בעיקר בנקודות המפגש בינם לבין הפילוסופיה. בכתב היד המכיל את ס"ה מצויה גם העתקת פירושו של ר' משה אבן תיבון לשיר השירים, בו מוצג הספר כאלגוריה פילוסופית על תשוקתו של השכל האנושי להידבק בשכל הפועל. הוא העתיק גם פירוש על הסודות הנרמזים בפירוש התורה של אבן עזרא, שבלבו חשבו (בטעות) לחיבור של ההוגה הפורה מדרום צרפת, ר' יוסף אבן כספי.¹⁹ כאמור, ס"ה מתאים ללא ספק לקטגוריית הפרשנות המקראית בעלת הנטייה הרציונליסטית המובהקת.

ואולם בהבשעה שטיפח כתבים פילוסופיים, קידם בלבו גם תפוצת טקסטים קבליים במזרח הים התיכון, שם תפסו הללו אחוז גבוה הרבה יותר מכלל היצירות שהועתקו באזורים אחרים בעולם היהודי.²⁰ כתב היד המשמעותי ביותר שבלבו ככל הנראה אחראי להעתקתו הכיל למעלה משלוש מאות דפים של פרקי הזוהר. לכתב יד זה נודעת חשיבות כפולה: הוא משלוש האסופות הזוהריות הקדומות ביותר והוא גם העותק של ספר הזוהר ששימש את שבתי צבי!²¹

(לעיל, הערה 12), עמ' 420–423. מעבר לעובדה שנסיעה כזו אינה מוזכרת באף מקור, אפילו רוזנברג הסכים (עמ' 421, הערה 24) שהיה על בלבו להיות צעיר ביותר כדי ללמוד יחד עם ר' אליהו, אשר נפטר ב-1401, למעלה מחצי מאה לפני מותו של בלבו ב-1456. באשר לתאריך פטירתו של ר' אליהו, ראו כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית, ebr. 147, דף 118א; א' קופפר, 'זיהוי כתבי-יד במכון לתצלומי כתבי-יד העבריים', דברי הקונגרס העולמי החמישי (תשכ"ט), עמ' 135. בלבו מכנה עצמו 'צעיר' בקולופון לס"ה משנת 1410 (דף 111ב), כמו גם בקולופון מ-1404 (כ"י בודפשט, האקדמיה למדעים, קאופמן A 287/1, דף 457א). מיכאל בלבו התחתן ב-1437 ולפחות נכד אחד נישא לאחר מותו של הסב. ראו כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית, ebr. 105, דף 278ב; פריימן, 'שליחים ועולים' (לעיל, הערה 10), עמ' 185. עולה אפוא כי הראיה לזיהוי ר' שבתי כהן עם בלבו נותרת קלושה. אמנם רוזנברג אינו מציין את האפשרות הזו, אך אם התקיים מפגש כלשהו בין ר' אליהו לבין בלבו, סביר יותר להניח שהוא התקיים בכרתים. בכרתים יצר ר' אליהו את הכתבים בהם ניכרת השפעה מיימונית רבה, כולל פרשנות על חלקים ממורה הנבוכים, פירוש פילוסופי על החיבור הקבלי הקלסי ספר הבהיר וחיבורים נוספים כגון פירושו לספר איוב. ראו גרשוביץ, 'פרוש ספר איוב'.

19 רייף, כ"י עבריים (לעיל, הערה 2), עמ' 101–102. על פירוש אבן תיבון, ראו מ' גרוס, 'פירושו של ר' משה אבן תיבון לשיר השירים: חינוך, תשובה וגאולת האדם', בתוך ד' שוורץ וא' גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה: מנחת שי לבנימין גרוס, רמת-גן תשס"ח, עמ' 279–312. ייחוס הסופרקומנטר על ראב"ע לאבן כספי על ידי אחרים עד לעת החדשה הוכח כשגוי. ראו ח' כשר, "לשאלת מחברו של 'ביאור הסודות לראב"ע' המיוחס ליוסף אבן-כספי", בתוך מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות ובהגות היהודית מוגשים לאלכסנדר שפרן, רמת-גן תש"ן, עמ' 89–108.

20 י"מ תא-שמע, 'רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד: לחקר התפשטות ספר הזוהר', תרביץ נט, א-ב (תש"ן), עמ' 169; מ' אידל, 'הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים', קבלה 18 (תשס"ח), עמ' 197–227.

21 כ"י טורונטו, אוניברסיטת טורונטו, פרידברג 015–5. ראו ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 104–108; א'

לפי תוכנו של כתב היד שבו מופיע ס"ה, וכן לפי כתבי יד אחרים שהעתיק, היה לשבתי בלבו עניין אקלקטי מן הסוג המתגלה אצל מלומדים יהודים רבים במזרח הים התיכון בשלהי ימי הביניים, כדוגמת מיכאל בלבו ור' אלנתן קלקיש מאמצע המאה הי"ד. שני חכמים אלו אופיינו על ידי דב שוורץ כרציונליסטים מתונים "טיפוסיים" למרכזי לימוד במזרח הים התיכון, שרתיעתם מהתפלספות קיצונית לא מנעה מהם לכלול בכתביהם שפע רעיונות ודיונים השייכים לעולמה של הפילוסופיה. במקביל לכך, קלקיש טיפח כתיבה קבלית נרחבת, ומיכאל הדף מתקפות על הקבלה שהשמיע ר' משה הכהן אשכנזי כחלק מן המחלוקת על תורת גלגול הנשמות. מדובר, לפי הערכתו של שוורץ, בזרם מזרחיים-תיכוני של 'שכלתנות קבלית' שעיקר מפעלם הספרותי של נציגיו מתאפיין בשכלתנות רעיונית, כאשר מדי פעם הם 'שילבו בכתביהם ... חומרים מיסטיים מן הזוהר או מכתבי ר' מנחם רקנאטי ואחרים'.²² אם שבתי בלבו אכן השתייך לזרם שכלתני-קבלי זה, כפי שמשמע מהכתבים אותם בחר להעתיק, הרי שאין לראות בו מועמד הולם להיחשב כמחברה של יצירה כס"ה, אשר מאמצת גישה רציונליסטית יסודית, הן מבחינה פרשנית והן מבחינה תאולוגית.²³

מי הוא, אם כן, ר' אברהם בן דוד המוזכר בחיבור? הצעה מתבקשת ראשונה היא שמדובר בהוגה ר' אברהם אבן דאוד אשר כתב את 'אמונה רמה' ואת 'ספר הקבלה', אך אפשרות זו נדחת על הסף. כבר שילר-שינסי דחה זיהוי זה, על בסיס ההנחה שאישיות זו 'לא הייתה מתנסחת בלשון כה חסרת כבוד כלפי רש"י'.²⁴ בין אם הנחה זו מוצדקת בין אם לאו, חשוב לציין שאין כל ראיה שהוגה זה, שישב על אדמת קסטיליה אשר בספרד (לאחר בריחתו מספרד המוסלמית באמצע המאה הי"ב), ידע על אודות רש"י או אפילו שכתביו של זה האחרון הגיעו לטולידו בעת שאבן דאוד פעל שם עד למותו

אלקיים, 'הזוהר הקדוש של שבתי צבי', קבלה 3 (תשנ"ח), עמ' 345–387. לגבי ייחוס כתב היד לבלבו, ראו את הערכתו של מ' בית-אריה בתוך תא-שמע, 'רבי יוסף קארו' (לעיל), הערה (20), עמ' 169–170.

22 'פירוש פילוסופי וקבלי של ר' מיכאל בן שבתי בלבו' (לעיל, הערה 10), עמ' 208; שוורץ, 'דרשות חתונה' (לעיל, הערה 10, עמ' 194) כותב שבדרשה שנשא בחתונת בנו שילב מיכאל בלבו 'מובאות מתוך כתבי מקובלים ופילוסופים כאחד', תוך שהוא חותר 'למזג את שתי הסיעות'. ראו גם ד' שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ד, עמ' 151. על המחלוקת בין בלבו למשה הכהן, ראו לעיל, הערה 10. מעבר ל'שכלתנות קבלית', היו זרמים רעיוניים אחרים בהגות הביזנטית, כולל 'שכלתנות שמרנית ללא זיקה לקבלה' ו'שכלתנות אנטי קבלית'. ראו שוורץ, רחק וקרוב (לעיל, הערה 5), עמ' 25–27.

23 קשיים אחרים מתעוררים אף הם: אם בלבו חיבר את ס"ה, מדוע בחר לקבור אותו עמוק כל כך בכתב יד המכיל יצירות אחרות רבות מספור? יהא זה תכסיס מתוחכם ביותר, כשמדובר בכתב יד שנועד לשימוש אישי, לכתוב בקולופון של ס"ה 'שלי כתבתי' (ס"ה, דף 11א) אם בלבו הוא גם מחברו של הטקסט.

24 קטלוג (לעיל, הערה 2), עמ' 53.

סביב שנת 1180. וכעדות מכרעת ראויה לציון העובדה, שבס"ה נזכר "ספרו היקר" של הרמב"ם, שהוא ספר מורה הנבוכים, יצירה שכתביבתה החלה כחמש שנים לאחר פטירתו של אבן דאוד והושלמה רק בסביבות 1190.²⁵

אפשרות נוספת שניתן להעלות על הדעת היא שס"ה חובר על ידי דמות בלתי מוכרת הנושאת את השם אברהם בן דוד. אמנם לא ניתן לשלול לחלוטין את האפשרות שהוגה בשם זה, שלא נודע מעבר לכך, הוא שאחראי לחיבור, אולם נראה סביר יותר כי השם הנזכר מכוון לחכם המפורסם, ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) מפוסקיי, הקשור קשר הדוק לצורת הכתיבה המוזכרת בכותרת הספר: השגות. בנוסף להשגותיו על ר' יצחק אלפסי (הרי"ף), התלמודיסט הדגול מדרום צרפת שפעל במחצית השנייה של המאה הי"ב כתב השגות תקיפות, ולעתים מזלזלות ביותר, על ספר 'המאור', פרי עטו של בן זמנו ר' זרחיה הלוי, ועל משנה תורה לרמב"ם. החוקרים אמנם חלוקים באשר למידת חשיבותן של ההשגות במכלול יצירתו של ראב"ד, אולם יצחק (איזידור) טברסקי קבע בנחרצות ובצדק כי שמו של הראב"ד נקשר עם הסוגה הספרותית הייחודית של ההשגות 'קשר בל יינתק'.²⁶

25 השבח לרש"י מצוי בספר הקבלה הוא תוספת מאוחרת (לכל המאוחר משנת 1200) של חכם עלום-שם, כנראה מנרבונה. ראו G. D. Cohen, *Sefer Ha-Qabbalah: The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud*, Philadelphia 1967, החלק העברי, עמ' 66; י"ש פנקובר, 'תהליך הקנוניזציה של פירוש רש"י לתורה', בתוך ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 124-125. אבן דאוד כן מזכיר את נכדו של רש"י, ר' יעקב [תם] (ספר הקבלה, החלק העברי, עמ' 66). אחרון בעלי ההלכה האנדלוסים, ר' יוסף אבן מיגאש (נפטר ב' 1141), היה מודע לרש"י ופועלו הספרותי, אולם נאלץ לפנות לקהילות היהודיות בדרום צרפת במטרה שייסיעו לו לשים את ידו על כתביו. ראו א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשס"א, עמ' 569-570. לשנת השלמתו של מורה הנבוכים ראו י' זנה, 'אגרת הרמב"ם לשמואל בן תבון עפ"י טופס בלתי ידוע הנמצא בארכיון הקהילה בוירונה', תרביץ י, ב (תרצ"ט), עמ' 144-145; H. A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, New York 2005, p. 322. התייחסותו של הרמב"ם לספר באגרת תחיית המתים מעידה כי ב' 1191 הוא כבר היה חתום.

26 I. Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge 1962, p. 117. השו"ת טברסקי, 'על השגות הראב"ד למשנה תורה', בתוך ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון למלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תשכ"ה, עמ' קסט: "סתם בעל ההשגות הוא ראב"ד". על סגנון הוויכוח בין ראב"ד ורו"ה, ראו י"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 138-141. טברסקי (ראב"ד, עמ' 117) מתאר את ההשגות על רו"ה כ'חריפות במיוחד ובעלות נימה אישית משפילה'. לדיון הסוקר דעות קודמות וחושף נתונים חדשים בעניין מרכזיותה של כתיבת השגות במפעלו הספרותי של ראב"ד, ראו ש' יהלום, 'לשאלת מקומם של השגות ראב"ד בספרות הראשונים', בתוך א"ר ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות ולזכרו של ישראל מ. תא-שמע, אלון שבות תשע"ב, כרך א', עמ' 443-465.

כפי שכבר ציינו שילר־שינסי ואפרים אורבך נראה כי ייחוס ס"ה לראב"ד מפוסקייר הינו פסאודואפיגרפי מעיקרו. אמת, גם ראב"ד היה רגיל להתייחס אל רש"י במילים 'הרב מצרפת',²⁷ בדומה לכינוי המוענק לו בכותרת ס"ה ('רבינו שלמה הצרפתי') וכן בשורתו הראשונה ('מפני שראיתי בפי' התורה המכונה לרש"י הצרפתי ...'). באותה מידה נכונה העובדה כי ראב"ד לא היסס לשלח חצי ביקורת בפירושי רש"י על הגמרא. הללו הופיעו בעיקר בפולמוסו החריף כנגד רו"ה, בו ניכר כי הראב"ד מצא בהסתמכות היתר של בר־פלוגתו על רש"י טעם לפגם.²⁸

ועדיין, מספר שיקולים מסוגים שונים, שרבים מהם צוינו על ידי אורבך, מטעים ללא ספק את הכף כנגד הרעיון שראב"ד כתב את ס"ה. כך למשל העובדה כי בחיבור ישנם אזכורים למורה הנבוכים:²⁹ ספרו של הרמב"ם אמנם הושלם מספר שנים קודם פטירתו של ראב"ד, אולם גרסה עברית ראשונה של דלאלה' אלהאירין הופיעה ב־1204. ראב"ד, שככל הידוע לא שלט בשפה הערבית, נפטר (כפי שמקובל לחשוב) 'בשנת קנ"ט' (1198).³⁰ שיקול נוסף קשור לעובדה שס"ה מהלל את המדעים – דבר הבולט במיוחד בהקדמתו – באופן המרוחק עד מאוד מן ההיצמדות הבלתי מתפשרת של ראב"ד לתלמוד.³¹ אורבך עמד על כך שראב"ד כמעט ולא הזכיר את פירושי רש"י לתורה וציין כי במקרים שהוא כן מזכירם, הוא מתייחס אליהם בכבוד רב יותר מאשר אל פירושי רש"י לגמרא.³² אורבך הוסיף עוד נקודה: המעט ששרד מתחום פרשנות המקרא בכתביו של ראב"ד אמנם מצביע על 'נטיה בולטת ואף קיצונית לפשוטו של הכתוב מבלי להתחשב בדרשת[!] חז"ל אף בענייני הלכה', אך עדיין לא ניתן להעלות על הדעת שחכם תלמודי אדוק זה יפגין יחס כה שלילי לפירושים מדרשיים שציטט

27 טברסקי, ראב"ד (לעיל, הערה 26), עמ' 233.

28 שם; אורבך, 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 102.

29 מדובר באזכור אחד מובלע ואחד מפורש: 'כמו שזכר הרמב"ם'; 'וכך כתב הרמב"ם ז"ל בספרו היקר מורה הנבוכים' (ס"ה, דפים 2, 10 בהתאמה). יד מאוחרת הוסיפה בשולי דף 2א אזכור למורה הנבוכים ('במורה בחלק שיני(1) בפרק ל").

30 ההנחה המקובלת בדבר שנת מותו של ראב"ד מסתמכת על דיווחה של כרוניקה עברית מפרובנס שנכנסה לספר 'שבט יהודה' לר' שלמה אבן וירגה במאה הט"ז; ראו ר' בן־שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 681–682. בהציגו את הטיעון הכרונולוגי שהוזכר לעיל כנגד זיהוי ראב"ד כמחברו של ס"ה, אורבך קובע כי הוא 'נפטר לכל המאוחר בשנת 1198' ו'לא הכיר איפוא בכלל את חיבורו הפילוסופי של הרמב"ם' ('השגות', לעיל, הערה 4, עמ' 103). טברסקי (ראב"ד, לעיל, הערה 26, עמ' 181) קובע ש'אי אפשר לטעון שראב"ד הכיר את מורה הנבוכים מכלי ראשון'.

31 הדבר נכון אפילו לאור הקריאה האוהדת של טברסקי לעמדת ראב"ד כלפי לימוד חכמות חיצוניות; ראו ראב"ד (לעיל, הערה 26), עמ' 260–268.

32 אורבך, 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 102: 'הוא מביאם [פירושי רש"י] תוך הסכמה לדבריו, ואף טורח ליישבם ולתמצם, וגם כשהוא סותר את דברי רש"י אין דבריו נאמרים אלא על דרך כבוד'.

רש"י, כפי ששכיח בס"ה. בנוסף, ישנם מקרים בהם נראה כי בדבריו של מחבר ס"ה יש הד לפירוש התורה של הרמב"ן ואם כך, הרי שלפנינו הצדקה לאיחור החיבור לפחות למחצית השנייה של המאה הי"ג.³³ נראה אפוא, כפי שהתנסח אורבך, שקריאת ההשגות בס"ה אינה משאירה צל של ספק, שהן לא יצאו מתחת ידיו של הראב"ד.³⁴ אף על פי שהראב"ד אינו מחברו האותנטי של ס"ה, ההיגיון בשימוש בשמו ככיוסי ספרותי לעיסוק בביקורת חריפה כנגד רש"י ברור. ראב"ד, כפי שצוין, לא נרתע מלהתעמת עם תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה, כדוגמת הרי"ף והרמב"ם.³⁵ בעל ס"ה אמנם מכוב בייחסו את חיבורו־שלו לר' אברהם בן דוד, אך, בדומה ליצירות פסאודואפיגרפיות אחרות, הוא בוחר בדמות שייחוס הספר אליה עשוי היה להתקבל על דעת הקוראים.³⁶

היכן נתחבר ספר השגות?

זהות מחבר ס"ה אמנם אינה ברורה, אך האם אפשר לקבוע היכן נתחבר חיבור יוצא דופן זה? שילר-שינסי הציע, ללא נימוק של ממש, שהמחבר היה 'ספרדי דובר ערבית' אשר 'ככל הנראה' כתב את ס"ה במאה הי"ג.³⁷ אפרים אורבך הצביע על קווי דמיון בין ס"ה לשתי יצירות נוספות – פירוש התורה 'צפנת פענח' לר' אלעזר אשכנזי בן נתן הבבלי וחיבורו הפרשני של ר' אהרון אבולרבי, שרובו סופרקומנטר על פירוש התורה לרש"י – והגיע למסקנה ש'לא יהא זה רחוק מן האמת לומר' שמחבר ס"ה 'השתייך לחוג הרצינוליסטים במאה הארבע-עשרה בפרובנס או באיטליה' וכי הוא

33 הדוגמא הבולטת ביותר היא התייחסות ס"ה לבראשית יא, לא ו-טו, ז (ראו דף 22, וכן את הערתנו במהדורה [להלן, הערה 159]). אין עדויות מפורשות לגבי מועד כתיבתו של פירוש הרמב"ן לתורה אבל הוא הושלם לפני עלייתו לארץ ישראל ב-1267. ראו י' עופר וי' יעקובס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 13–14.

34 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 101–102.

35 הגם שראוי לשים לב שראב"ד כתב את השגותיו בתקופה שבה רמב"ם היה בחזקת 'נעלם' ברוב חלקי העולם היהודי. ראו H. Soloveitchik, 'A Response to Rabbi Ephraim Buckwold's Critique of "Rabad of Posquières: A Programmatic Essay"', *The Torah u-Madda Journal* 14 (2006–7), p. 228

36 השוו עם דבריו של יוסף דן, שנכתבו בהקשר של פסאודואפיגרפיה בספרות המיסטית (J. Dan, *The 'Unique Cherub' Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen 1999, p. 10): 'While there is no doubt, on the one hand, that pseudepigraphy represents a lie – a false claim about the authorship of a book – it is also an expression of an inner truth'

37 קטלוג (לעיל, הערה 2), עמ' 53. הבסיס להצעה שהמחבר היה דובר ערבית אינו ברור, למרות שבמקרה מסוים הוא מסביר כי המילה 'מקשה' (שמות כה, לא) זהה במשמעותה ל'מצמת בערבי' (ס"ה, דף 7א). זוהי צורת הסביל של פועל שמשמעו 'להפוך למוצק' (וכך בתרגומו של רס"ג על אתר; ראו להלן במהדורתנו, הערה 286).

'חשב להכשיר את דעותיו על ידי זה שייחסן לראב"ד'.³⁸ אורבך לא נימק באיזה 'חוג' בדיוק מדובר והוא אף לא הסביר כיצד הזיקה של ס"ה לחוגים שכלתניים בדרום צרפת או איטליה משתלבת עם המקבילות הרעיוניות עליהן הוא הצביע ביצירתם של אלעזר אשכנזי ואהרן אבולרבי – שני הוגים שאינם מקושרים עם הקהילות היהודיות באזורים אלה. ובכל זאת, כפי שהבחין אורבך, וכפי שעולה מהפניותיו החשובות, אבולרבי הוא המחבר היחיד שידוע כי השתמש בס"ה, הגם שנמנע מלהביא דברים בשם אומרים.³⁹ מכל מקום, הקשר בין ס"ה לשני החיבורים הללו מובן. הן 'צפנת פענח', שחובר במחצית השנייה של המאה הי"ד,⁴⁰ והן חיבורו של אבולרבי, שתאריך נוסחו המוקדם ביותר בצורתו הנוכחית נקבע ל-1447,⁴¹ מכילים ביקורות נוקבות על רש"י ופירושו המדרשיים – כאלו שפעמים מתעלות בנימתן המזלזלת אף על ס"ה.⁴²

כיצד עלינו להתייחס להשערות שהוזכרו בדבר מוצאו הספרדי, הדרום צרפתי או האיטלקי של ס"ה? ובכן, אף כי לא ניתן לשלול אותן לחלוטין – אין גם שיקולים משכנעים לאמצן. דרך אחת לדון בהנחות אלה היא לבחון את הגישות השכלתניות כלפי מדרשי חז"ל בשלהי ימי הביניים, ולנסות לאתר אזור גאוגרפי-תרבותי רחב יותר המתאים לתוכן ולרטוריקה המיוחדים של ס"ה. היחס הביקורתי של ס"ה כלפי מדרשים יונק במידה לא מבוססת מרוחו של ראב"ע, הן מבחינת אימוצם של טיעונים ספציפיים והן מבחינת הבעתם הספרותית.⁴³ יחד עם זאת, לפחות במה שנוגע לעמדה הביקורתית

38 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 103. ניתן להניח שקביעתו של אורבך היא העומדת מאחורי דברי סטפן רייף, שלפיהם מחבר ס"ה היה 'כפי הנראה לא אותו אברהם בן דוד מפוסקיר, אלא רציונליסט בן המאה הי"ד כפרובנס או באיטליה' (כ"י עבריים [לעיל, הערה 2], עמ' 116).

39 השימוש שעושה אבולרבי בס"ה והדיאלוג שלו עם החיבור ממתנינים למחקר נוסף, אם כי אורבך תיעד לא מעט דוגמאות לכך במאמרו. ציינו במהדורתנו דוגמאות אלה אולם נמנענו מלהפנות לחיבורו של אבולרבי, בין היתר מפני שמחברו נוהג לעתים להביא מדברי ס"ה מחוץ להקשרם הישיר והראשוני, כך שאיתור כלל המקבילות דורש מחקר מקיף המשווה את היצירה כולה עם ס"ה.

40 א' עפשטיין, 'מאמר על חיבור "צפנת פענח" (כ"י) אשר חיבר החכם ה"ר אלעזר אשכנזי בן ה"ר נתן הבבלי ז"ל על סודות התורה', בתוך א"מ הברמן (עורך), כתבי ר' אברהם עפשטיין, ירושלים תשי"ז, כרך ב': מקדמוניות היהודים: מחקרים ורשימות, עמ' קטז.

41 י' הקר, 'הנגידות בצפון-אפריקה בסוף המאה החמש-עשרה', ציון מה (תש"ם), עמ' 127, הערה 34.

42 על אבולרבי, כולל סקירת המוקדים הרבים במזרח בהם עבר בעת כתיבתו, ראו E. Lawee, 'Aaron Aboulrabi: Maverick Exegete from Aragonese Sicily', *Hispania Judaica Bulletin* 9 (2013), pp. 131–161. על אלעזר אשכנזי, ראו א' לווי, 'אפיגנון נועז: ר' אלעזר אשכנזי בן ר' נתן הבבלי ופירושו לתורה "צפנת פענח"', בתוך י' בן נאה ואחרים (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 170–186.

43 מההערות במהדורתנו ניתן להתרשם מההשפעה הניכרת שהייתה לפירושו של ראב"ע לתורה על המחבר (אם כי מאפיין זה עדיין דורש עיון נפרד). השפעה זו ניכרת בכמה מישורים, כולל ביחסו הביקורתי כלפי המדרשים ומצד שני – בגילויי הנאמנות התאורטית, השכיחים

השיטתית, הגלויה והחריפה כלפי מדרשים, ס"ה מתאפיין בנועזות שראב"ע, וכן גיבורו הנוסף של מחבר ס"ה, הרמב"ם, לא רצו (או אולי לא ההינו) לנקוט מעולם.⁴⁴ בנוסף לכך, חרף העובדה שפירוש התורה של ראב"ע מכיל ביקורת עקבית למדי על פירושו המדרשיים של רש"י, אבן עזרא כמעט שאינו מזכיר את רש"י בשמו, וודאי שאין הוא שם אותו ללעג כפי שנהג מחבר ס"ה.⁴⁵ השאלה המתבקשת היא אפוא: האם ניתן לזהות אזור של למדנות יהודית בימי הביניים המאוחרים שבו צמחו יצירות

פחות, העולים מאמירותיו שייתכן ופירושים מדרשיים מסוימים יסודם בקבלה, דהיינו מסורת נאמנה. ראו, לשם המחשה, פירושי ס"ה לבראשית י, ט; שמות טו, כ; שמות לה, א; ויקרא טז, כג. למשמעותו של המונח 'קבלה' אצל ראב"ע, ראו י' מאורי, 'על משמעות המונח "דברי יחיד" בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 211–212, הערה 39. כמו ראב"ע, בעל ס"ה משתמש בביטוי "קבלה" בצירוף עם המילה הפותחת 'אולי', ולכן נשאלת השאלה האם הוא באמת סבר שאותם מדרשים מקורם בקבלה או שמא הוא נטה לחשוב עליהם כפרי סברותיהם של החכמים. לגבי ראב"ע, ראו מ' סקלרץ, 'התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 215. בנוסף לכך, ישנם מספר מקרים בהם ס"ה מתנסח בלשונות מהשורש ש-ב-ש בביקורתו כלפי רש"י או מדרשי חז"ל ('וראה גם ראה זה השיבוש על זה החכם'; 'נכנס להם שיבוש גדול'; 'בזה השיבוש גדול'; ועוד). ניסוחים חריפים כאלה מאפיינים את הביקורות שהפנה רמב"ן כלפי הגיבור הפרשני של בעל ס"ה, הלא הוא ראב"ע, אבל הפועל 'שבש' רווח גם בפירושי ראב"ע. ראו מ' סקלרץ, 'הלשונות 'שבש' ו'פתה' בתוכחתו של רמב"ן לראב"ע", עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 553–571 (ובמיוחד בעמ' 570).

44 על מאפייני גישתו המורכבת של ראב"ע כלפי מדרשים, ראו אוסף המקורות שבספר: להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, כינס וצירף מבוא והערות י' אלבוים, 'ירושלים תשס"א, עמ' 75–94. וראו עוד מאורי, 'על משמעות המונח (לעיל, הערה 43). הרמב"ם העניק לעתים תוקף לאמרות חז"ל בהתאם לחלוקת הסוגה הספרותית שהוא החיל עליהן. הטענות המצויות בכתביו כלפי מדרשים הן לרוב מוסוות וממוקדות, כאשר לקראת סוף חייו ניתן להבחין בהתחזקות המגמה הביקורתית. ראו אוסף המקורות באלבוים, להבין דברי חכמים, עמ' 107–145; וראו גם י' לורברבוים, 'תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל', תרביץ עח, א (תשס"ט), עמ' 81–122; הנ"ל, "הט אונך ושמע לדברי חכמים ולבך תשית לדעת": ביקורת האגדה ב"מורה הנבוכים", תרביץ עח, ב (תשס"ט), עמ' 203–230. פירושי מדרש ברוח מיימונית עשו את דרכם לאזור מזרח הים התיכון בכתביו של ר' שמריה בן אליה האקריטי (סוף המאה הי"ג – תחילת המאה הי"ד), שמוזהה בעיקר – כפי שניתן ללמוד מהכינוי המוצמד לשמו – עם האי שבו הועתק ס"ה. ראו אלף המגן: פירוש על אגדות מסכת מגילה לר' שמריה בן אליהו האקריטי, בעריכת א' ארנד, 'ירושלים תשס"ג; S. Dönitz, 'Shemarya ha-Ikriti and the Karaite Exegetical Challenge', in J. Yeshaya and E. Hollender (eds.), *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabbanite Texts*, Leiden – Boston 2016, p. 243. דוניץ מציינת שלא שרדו מאף הוגה יהודי מביינטיאון מספר כה רב של כתבים כפי ששרדו משמריה (שם, עמ' 229). על מאפייניה והקשריה של ביקורת ראב"ע כלפי רש"י, ראו א' מונדשיין, "'ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף": לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה', עיוני מקרא ופרשנות ה (תש"ס), עמ' 221–248.

המתאפיינות בתכונות המזכירות את תכונותיו הבולטות של ס"ה, ובראשן הביקורת הארסית והלשון המשתלחת במדרשים המובאים על ידי רש"י? מענה לשאלה זו יסייע, כפי שמיד ניווכח, בהצעת פתרון מתקבל על הדעת בדבר מוצאו האפשרי של ס"ה, אם כי לא נוכל להכריע בביטחון בדבר מקום חיבורו.

אחד השיקולים המרכזיים המעמידים בספק השערות שונות בדבר מוצאו של ס"ה מספרד, איטליה, או דרום צרפת, הוא שמאזורים אלה לא נשתמרו עדויות לביקורות מפורשות כנגד מדרשים, או כנגד רש"י, כדוגמת הרטוריקה החריפה והמתנשאת המצויה בכל עמוד ועמוד בס"ה. אף על פי שלעתים, כפי שמיד נראה, אנו מוצאים בכתביהם של רצינוליסטים מאזורים אלה עדויות על ביקורות כלפי מדרשי חז"ל, הרי שהללו לרוב מיוחסות על ידם למחברים אנונימיים ואילו הם עצמם לא נטו למתוח ביקורות מפורשות על מדרשים, ובוודאי שלא זלזלו בהם ביהירות או בעוקצנות. הם בחרו, תחת זאת, לפרשם לעתים קרובות באופן אלגורי. בשיטה זו המירו הרצינוליסטים אמירות תמוהות באמירות המתיישבות עם השכל הישר ואף פירשו אותן כמכוונות לתוכן עיוני נשגב. דרך נוספת שבה התמודדו הרצינוליסטים במרכזים המערביים עם הקשיים שהציבו המדרשים הייתה סיווג המדרשים לכמה סוגות משנה שהוצגו כבעלות רמות מובחנות של עומק רעיוני וסמכותיות. בעוד שעל חלק מן המדרשים נאמר כי הם כוללים תובנות אוטוריות עמוקות, אחרים הוחזקו כמייצגים רעיונות מדעיים או רפואיים שגויים שרווחו בתקופת חז"ל, וכן הלאה. משמעותו של סיווג ממין זה, שכבר פותח על ידי ר' אברהם בן הרמב"ם, הייתה שלא כל מדרש ראוי להיחשב כסמכותי או ככזה הדורש פענוח יצירתי שנועד לחלץ ממנו או לכפות עליו תובנה מרוממת. דוגמה מוקדמת לאסטרטגיה זו מופיעה בספר 'תגמולי הנפש' של חסיד הרמב"ם האיטלקי, בן המאה הי"ג, הלל מווירונה.⁴⁶ אין כאן המקום לסקירה מלאה של מגמות שכלתניות אלה, וודאי לא להצגה מקיפה של הקשת הרחבה של גישות שונות כלפי מדרשים המשתקפת בספרות הפרשנית הספרדית או הדרום צרפתית מימי הביניים המאוחרים; עם זאת, מדגם של כמה דמויות שכלתניות מייצגות יעזור להמחיש את העדרו של הקשר רחב יותר ליצירה כדוגמת ס"ה בדרום צרפת וספרד, המפנה ביקורת כה נוקבת אל המדרש ואל רש"י.⁴⁷

46 ספר תגמולי הנפש להלל בן שמואל מווירונה, ההדיר וצירף מבוא י"ב סרמוניטה, ירושלים תשמ"א, עמ' 179–190. ל'מאמר על אודות דרשות חז"ל לרבינו אברהם בן הרמב"ם, ראו מהדורת א' הורביץ, בתוך: ספר היובל לכבוד ד"ר יהושע פינקל, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 139–168.

47 אפילו הדוגמאות הרטוריות הבולטות ביותר מאזורים אלו, כגון אלו המצויות בפירושי המקרא של ר' יצחק אברבנאל (פורטוגל, ספרד ואיטליה), כלל אינן מתקרבות לחצי הביקורת החריפים שמשלח בעל ס"ה. הביטויים הנועזים ביותר שבהן התבטא אברבנאל ('רחוק', 'בלתי מספיק', 'זר') הם בבחינת הד חלוש ביותר לניסוחים הייחודיים שבס"ה. ראו E. Lawee, *Isaac*

בדרום צרפת הופיעו לראשונה הפירושים הפילוסופיים השיטתיים על המדרש. המוקדם מביניהם הוא 'ספר הפאה', שחיבר במאה הי"ג ר' משה אבן תיבון, בנו של מתרגם מורה הנבוכים, ששם לו למטרה לבאר את המדרשים ולדחות את דברי הלעג שהופנו כלפיהם. יחד עם זאת הוא טוען, שהמקור לביקורות הבלתי מוצדקות הוא הנוצרים ולא היהודים. על פי קביעתו (אולי הגורפת מדי) של רם בן-שלום, ברור מדברי ר' משה אבן תבון 'שהדחף המרכזי ליצירת הפירוש הפילוסופי לאגדות לא בא מבפנים, אלא בעיקר מבחוץ, כתוצאה מהתעסקות הנוצרים באגדות התלמוד'.⁴⁸ מדברי אבן תיבון, ההולך בעקבות הרמב"ם, ניתן להבין שאבן הנגף העיקרית היא גישה מילולית מדי למדרשים גם במקרים שהדרשנים לא התכוונו כלל שיתייחסו לדבריהם כפשוטם. הבנת דברי המדרש באופן מילולי, מובילה לעיוות כוונתם המקורית וקבלת הנחות בלתי סבירות שאינן מתיישבות עם השכל הישר, ויש בה כדי להוציא שם רע הפוגע בחז"ל ובדבריהם. על פי אבן תיבון הפתרון לבעיה זו טמון בחשיפת עומק האמתי של המדרשים וזו בדיוק מטרת חיבורו.

כדרכם של הרציונליסטים הפרובנסלים והספרדים, מגנה אבן תיבון את הלעג המופנה כלפי רבים מן המדרשים, תוך שהוא מאשים את היהודים הקוראים אותם כפשוטם ופותחים בכך פתח לגויים לשפוך קיתונות בוז על דברי חכמים ועל היהדות כולה:

מפני כי ראיתי חכמי הגוים התחכמו לנו לחקור דברי קבלותינו, וילעגו עלינו ועל קדמוננו הקדושים מחברי התלמוד בעבור ההגדות הנמצאות בו ורות מן השכל ונמנעות אצל הטבע, עם היות ברובם ענינים למביני לחשם, וזה קרה לנו מפני החכמים בעיניהם מבני עמנו, המתחכמים בלא חכמה, הבינו אותם כפשוטם.⁴⁹

מפתח בסיסי להימנעות מאי-הבנה של דברי חז"ל במדרשים הוא לפרש אותם על סמך ההכרה בטכניקות השיח המוקפדות שהיו שגורות בעולם העתיק, בין חכמי היהודים וחכמי הגויים כאחד: 'כי כן דרך החכמים הקדמונים לכל האמות לדבר בחכמות במשלים וחידות ... ורבים מדבריהם יש להם נגלה ונסתר'. כפי שמעיר חיים קרייסל, הרוח המיימונית של דברים אלה גלויה לעין, שכן היא משקפת את ההבנה שיש בדברי החכמים עומק נסתר; שהם משתמשים לעתים במשלים וחידות; ושמי שאינו מכיר בכך עלול להאמין בכל נמנע ולהכחיש כל מושכל.⁵⁰

Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue, Albany
2001, p. 95

48 יהודי פרובנס (לעיל, הערה 30), עמ' 293.

49 כתבי ר' משה אבן תבון: ספר פאה; מאמר התנינים; פרוש האזהרות לר' שלמה אבן גבירול, ההדירו והוסיפו מבואות והערות ח' קרייסל, ק' סיראט וא' ישראל, באר שבע תש"ע, עמ' 83.
50 שם, עמ' 57. להמחשת העמדה המיימונית ראו דברי הרמב"ם בפתיחת מורה הנבוכים ביחס

דברים ברוח דבריו של אבן תיבון מצויים גם בפירושים שיטתיים למדרשים שנכתבו בידי רצינוליסטים אחרים בני המאות הי"ג והי"ד בדרום צרפת. הוגים כר' יצחק בן ידעיה, בן זמנו של אבן תיבון, כמו גם ר' ידעיה הפניני, בן המאה הי"ד, היו מודעים היטב ליסודות הבעייתיים הקיימים במדרשי חז"ל ועם זאת לא נמצא ביצירותיהם השמצות כדוגמת אלה המצויות בס"ה.⁵¹ כל אחד מהם עשוי היה להשמיע את האזהרה שממשיכם מדרום צרפת, ר' יוסף אבן כספי, השמיע לבנו על 'הגדות יורה פשוטם מציאת ענינים נמנעים אצל השכל... פן תאכל ושבעת מאלו המאכלים הרעים סמי המות'. הם היו בוודאי גם שותפים לפתרונו של אבן כספי לבעיה זו, היינו לא לגנות את דברי המדרשים אלא להתעלם מהם או להבין כי 'רוב ההגדות... אשר פשוטם יורה אלו הענינים... יש בהם תוך והסתר והם כולם משלים. הן שנבין אנחנו הנסתר הן שלא נבין'.⁵²

גם בכתבים פרשניים שחברו בדרום צרפת בתקופה המדוברת נעדרים מאפיינים הקרובים לאלו של ס"ה מבחינת הביקורות הישירות והבוטות כנגד מדרשי חז"ל או רש"י. למרות הודהתו של ר' דוד קמחי, נציגה הראשי של סוגה ספרותית זו במאה הי"ג, עם מגמת פרשנות הפשט שאפיינה את קודמיו הספרדים כדוגמת אברהם אבן עזרא, הוא נבדל מהם בריבוי המדרשים ששילב בפירושו. רד"ק אמנם הבחין בחדות רבה יותר מאשר רש"י בין המשמעות הפשטנית של הכתובים ובין פרשנות מדרשית, אך ניכר כי נטייתו של רש"י לצטט לעתים כה קרובות ממאמרי חז"ל טבעה חותם משמעותי בפירושו. פירושו של רש"י היו עבורו, בין יתר הדברים, מקור חשוב

ל'ספקות הדרשות' כלם, אשר הנראה מהם מרחק מאד מן האמת, יוצא מדרך המשכל'. הללו, הוא מוסיף, 'כלם משלים' (ח"א, פתיחה, מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשס"א, עמ' ח).

51 על יצחק בן ידעיה, ראו M. Saperstein, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass. 1980. על ידעיה הפניני, ראו י' טברסקי, 'ידעיה הפניני ופירושו לאגדה', בתוך R. Loewe and S. Stein (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, University, Alabama 1979, pp. 63–82 (Hebrew Section); M. Saperstein, 'Selected Passages from Yedaiah Bedersi's Commentary on the Midrashim', in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature II*, Cambridge 1984, pp. 423–440; אלבוים, להבין דברי חכמים (לעיל, הערה 44), עמ' 193–202.

52 צוואת ר' יוסף אבן כספי, בתוך י' אברהמס, *Hebrew Ethical Wills* (צוואות גאוני ישראל), פילדלפיה 1948, כרך א', עמ' 155. ברוח דומה מתנסח ידעיה בהסבירו את אחד הטעמים להענקת פירוש שכלתני לאמירות חז"ל: 'בעבור כיבוד ועילוי לרבותינו השלמים ולמאמריהם, ושמירת המעיינים שלא נביאם לחשוב רע עליהם' (ראו אלבוים, להבין דברי חכמים [לעיל, הערה 44], עמ' 199). גישה זו אופיינית לרצינוליסטים מהמערב והיא ניצבת בניגוד גמור לתוכנם ורוחם של מרבית הדיונים המפותחים בס"ה.

להיכרות עם מסורות מדרשיות שלא היו ידועות לו.⁵³ בניגוד לנטייה הרווחת בספרות המחקר, נעמי גרונהאוס מדגישה שייחסו החיובי של רד"ק למדרשי חז"ל משמעותי בהרבה מביקורתו על חלק מהם.⁵⁴ מיותר כמעט לציין שמתקפות כלפי מדרשי ומאמרי חז"ל מהסוג שבו אנו פוגשים בס"ה עומדות בניגוד בולט לדרכו הפרשנית של רד"ק. אמנם פרשני המקרא מדרום צרפת במאה הבאה, המאה הי"ד, כדוגמת ר' יוסף אבן כספי, ר' נסים ממרסיי, או ר' לוי בן גרשון (רלב"ג), לא מצאו תועלת רבה בפרשנות המדרשית של רש"י, אך באותה מידה הם גם לא עסקו במתקפות חזיתיות על הפרשן הדגול מצפון להם. הנטייה הכללית הייתה להתעלם מרש"י, אך אין פירוש הדבר שהערות ביקורתיות לא היו לגמרי בנמצא.⁵⁵ אם רש"י ציטט בפירושו מדרש שבקריאה מילולית עלול היה להותיר את ההוגה השכלתן נבוך, תגובה אופיינית הייתה לפרש אותו ברוח פילוסופית. דוגמה מפירוש התורה לנסים ממרסיי נוגעת למדרש המפורסם שמביא רש"י לגבי התמוגותן הניסית של האבנים למראשותיו של יעקב בעת שחלם חלום נבואי בבית אל, להן קדמה התקוטטותן על הזכות לשמש כר לראשו של אבי האומה. לדידו של ר' נסים, תלמיד רמב"ם מושבע, אפשר שכל זה קרה בחלום ולא במציאות. עם זאת, נותר עדיין האתגר לבאר את משמעותו של המדרש. ר' נסים ראה בו סיפור המלמד על הצורך של הפילוסוף לצלול תחילה לנבכי מקורותיו של החומר כדי להגיע להוכחת קיומו של ה'מניע הראשון' שהביא את העולם הגשמי לידי קיום: 'וההוראה היוצאת מזה: שישתדל האדם קודם חכמת האלהות בחכמת הטבע, והוא מ'ראשותיו' וקודמת בלימוד. והאבנים משל למיני הגשמים'.⁵⁶

N. Grunhaus, 'The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions', *Jewish Quarterly Review* 93 (2003), pp. 415–430

הנ"ל, *The Challenge of Received Tradition: Dilemmas of Interpretation in Radak's Biblical Commentaries*, Oxford 2013

בפירושו העל שחיבר אבן כספי בצעירותו על פירוש התורה של אבן עזרא, הוא המליץ על לימוד רש"י כחלק מהתהליך הדיאלקטי של הגעה לאמת. הוא מציין, תוך החלת עיקרון מתחום תורת ההיגיון על המתודה הפרשנית, ש'דבר', הכוונה כאן לפירושו הנכונים של אבן עזרא, 'מתבאר היטב מידעת הפכו', בהתייחסו במקרה זה לפירושו המוטעים של רש"י. ראו פרשת הכסף, בתוך ח' קרייסל (עורך ראשי), ר' אברהם אבן עזרא: הביאורים הראשונים על פירוש התורה לראב"ע, באר-שבע תשע"ז, עמ' 5. על לוגיקה כמרכיב בסיסי בפרשנותו של אבן כספי, ראו ש' רוזנברג, 'הגיון', שפה ופרשנות המקרא בכתביו של רבי יוסף אבן כספי, בתוך מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), דת ושפה: מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 105–114.

נסים ממרסיי, מעשה נסים: פרוש לתורה לר' נסים בן ר' משה ממרסיי, בעריכת ח' קרייסל, ירושלים תש"ס, עמ' 293–294. במהלך חיבורו מספק ר' נסים פירושים למדרשים אחרים שמזכיר רש"י בלי לציין בשמו.

רצון עז לצאת חוצץ כנגד הזלזול שהיה לעתים מנת חלקם של מאמרי חז"ל ניכר גם אצל הרציונליסטים מספרד בשלהי ימי הביניים, ובהם כאלו שפירשו את המדרשים בשיטתיות. דוגמה להוגה כזה הוא ר' שמואל אבן צרצה, שכתב במחצית השנייה של המאה ה"ד פירוש על מאמרי חז"ל בשם 'מכלל יופי'. הוא טוען כי 'כל מה שארז"ל במדרשים ובהגדות חייבים אנו להאמין בו' ומוסיף כי 'המלעיג על דבר מכל מה שאמרו נענש'. ועם זאת אבן צרצה מודע היטב לבעייתיות העולה מרבנים ממאמרי חז"ל. כדי לפתור סוגיה זו, הוא מאמץ עמדה רציונליסטית מובהקת ומקובלת: 'כי אע"פ שאין הנגלה מדבריהם כפשוטו יש בנסתר ענינים גדולים ומפלאים'.⁵⁷ בהקדמה לחיבורו, מגבש אבן צרצה סיווג של המדרשים לשש קטגוריות, החל במאמרי חז"ל שהם עמוקים ואוטוריים וכלה בכאלה שכל מטרתם לענג נפש יגעה מתלאות הלימוד העיוני.⁵⁸

בן זמנו של אבן צרצה, המלומד מנווארה ר' שם טוב אבן שפרוט, הביע גם הוא דאגה מן העמדות הלגלגניות שרווחו בימיו כלפי המדרש, וציין כי הן מובילות ישירות להוצאת דיבתה של התורה רעה בעיני הגויים. הוא דיבר על 'הוללים מלעיגים על דברי חכמינו ז"ל בעלי החכמה האמתית חברו ספרים לקטו בהם ההגדות וידרשו בהם כהגדות של דופי ומלעיגים על זה על תורתנו הקדושה לעיני כל העמים'. בניגוד גמור לקולות הבזו כלפי המדרש, אבן שפרוט ביקש דרך לפרש את מאמרי חז"ל באופן ההולם את כבודם. לאחר שבחן חלופות שונות, גמר בדעתו כי הדרך לעשות זאת באופן הטוב ביותר היא לפרש מדרשים 'כפי דעות תוריות המפורסמות לנו מדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל והראב"ע ז"ל לפי שהם סברות קרובות לפילוסופיה ויכול אדם לדבר בהם לעיני כל האומות'. גם בדברים אלה ניכר החשש מזלזול במאמרי חז"ל בקרב הגויים.⁵⁹

החל מימיו של אבן צרצה, מגוון חכמים ספרדים הקדישו את מרצם לכתובת סופרקומנטרים על פירושו של רש"י לתורה. אגב כך הם נחשפו למדרשים הרבים

57 מובא אצל ג' הולצמן, 'הקדמת ספר "מכלל יופי" לר' שמואל צרצה – ההדרה ומבוא', סיני קט (תשנ"ב), עמ' כו.

58 שם, עמ' כה-מז. לדיון בנושא ראו ד' שוורץ, 'משנתו הפילוסופית-דתית של רבי שמואל אבן צרצה', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 187-192. גם הלל מווירונה דיבר על מדרשים שנועדו אך ורק לברר את הרוח (תגמולי הנפש [לעיל, הערה 46], עמ' 188).

59 שם טוב אבן שפרוט, פרדס רימונים, סבינטה שי"ד, דף ב ע"א. לדיון בתפיסתו ראו L. A. Segal, 'Late-Fourteenth Century Perception of Classical Jewish Lore: Shem Tob Ben Isaac Shaprut's Aggadic Exegesis', in J. Neusner, E. S. Frerichs and N. M. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding*, Atlanta 1989, vol. 2, pp. 207-228; נ' פרימר וד' שוורץ, הגות בצל האימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 57-58. על הרוח האפולוגטית בכתבי אבן שפרוט, ראו ד' שוורץ, 'אוצר טוב: פירושו האבוד של ר' שם טוב אבן שפרוט למורה הנבוכים על פי שרידיו', דעת 83 (2017), עמ' 86.

אותם שילב רש"י בביאוריו והבנה פשטנית שלהם הייתה בה כדי להביאם לידי מבוכה, ולעתים אף לפליאה של ממש. הגישה הרווחת שאותה אימצו פרשני־העל במקרים כאלה הייתה ליצוק לתוך המדרשים רעיונות המתיישבים עם תפיסת העולם הרוחנית והאינטלקטואלית הספרדית שממנה ינקו, והתוצאה שהתקבלה לא אחת היא הפיכת אמירות החכמים למקור של תובנות עיוניות ומוסריות עמוקות ביותר.⁶⁰ בנוף הסופרקומנטריים הספרדיים מתקופה זו נעדרת כליל ביקורת ישירה כנגד רש"י, קל וחומר שאין מצויות בהם התקפות חריפות כלפיו. יתרה מזאת, דבריו של רש"י נתפסו על ידי רבים מפרשניו הספרדים מימי הביניים המאוחרים כחפים מכל פגם.⁶¹

המגמות הללו שמקורן בדרום צרפת ובספרד שונות בתכלית ממה שאנו מוצאים בס"ה. אמנם מחברה של יצירה זו מדבר גם הוא בכמה מקרים על הממד האוטורי של המדרש, אך גישתו האופיינית למדרשים הנמצאים בפירוש רש"י היא הפגנת זלזול, מן הסוג שהרציונליסטים בני האסכולה הפרובנסלית־ספרדית ניסו להדוף, אם, כפי שזה עתה ראינו, באמצעות פירוש פילוסופי ואם באמצעות סיווג המדרש באופן זה או אחר במטרה לתרץ את מרכיביו הבעייתיים. לביטויים החריפים נגד המדרשים ונגד רש"י מהסוג ששכיחים בס"ה אין ככל הידוע מקבילות דומות או אפילו קרובות במערב.⁶² כמוכן, תמיד ייתכן שמחבר ס"ה היה רציונליסט דרום־צרפתי או ספרדי שחרג מכל הדפוסים שתוארו זה עתה, וכי הוא היה אחד מאותם מבקרים אנונימיים של מדרשי חז"ל שכנגדם התרעמו חלק מההוגים השכלתנים שהוזכרו לעיל. במקרה כזה, יהיה עלינו להסיק שכתביו, לאחר שלא נותר להם כל זכר מפורש במערב, נדדו מזרחה, ונשתמרו שם באמצעות העותק שהכין מהם בכרתים שבתי בלבו. אולם בהסתמך על שבבי הראיות הנסיבתיות, הזעומות אמנם, שנסקרו עד כה, ויזכו לגיבוי נוסף בהמשך, ובהעדר הקשר דתי או אינטלקטואלי במערב לזלזול צורב כלפי המדרש מן הסוג שנמצא בס"ה, מתבקשת האפשרות הסבירה יותר שהחיבור נכתב באזור מזרח הים התיכון, בו הפציע לראשונה ס"ה בשמי ההיסטוריה בתיווכו של שבתי בלבו. בכל מקרה, באשר לגישות כלפי המדרש בכלל ולפירוש רש"י בפרט, כפי שהללו משתקפות בכתבים פרשניים דווקא, מזרח הים התיכון מציע יותר מקבילות לס"ה מאשר מרכזים אחרים של לימוד יהודי במערב (בנוסף לעובדה שהיה זה אזור שבו פירושו של אבן עזרא, שהיווה מקור השראה גדול לס"ה, היה פירוש התורה הפופולרי ביותר ללא עוררין).⁶³

60 ראו E. Lawee, 'Exegesis and Appropriation: Reading Rashi in Late Medieval Spain', *Harvard Theological Review* 110 (2017), pp. 494–519

61 ראו הנ"ל, 'The Omnisignificant Imperative in Rashi Supercommentary in Late Medieval Spain', *Hispania Judaica Bulletin* 10 (2014), pp. 169–192

62 ראו לעיל, הערה 3.

63 N. de Lange, 'Abraham Ibn Ezra and Byzantium', in F. D. Esteban (ed.), *Abraham*

ניתן אף להצביע על אחת מהסיבות לכך שהוגים במזרח חשו חופשיים לבטא את דעתם בגלוי ביחס למדרשים שנתפסו בעיניהם כמטרידים יותר מאשר מחברים במערב. במערב, ובעיקר בספרד, התקיימה פעילות ענפה של התפלמסות יהודית-נוצרית שלעיתים קרובות כללה התמקדות מוגברת במדרשים. בחלק מהמקרים, בדומה ל'ספר פאה' לר' משה אבן תיבון הנזכר לעיל, חכמים יהודים הגנו על המסורת המדרשית לנוכח לחץ אינקוויזיטורי כבד.⁶⁴ רבים מהם, כולל שכלתנים, עשויים היו להתגייס למשימה של הגנה על מסורת זו ממתקפות חיצוניות גם בשעה שלהם עצמם היו הסתייגויות מהיבטים שונים שלה. בביוזנטיון שבמזרח המצב היה שונה ואין לנו עד כה עדויות לקיומו של פולמוס בין-דתי נרחב. מכיוון שכך, הם לא חשו עכבות מופלגות להביע את ביקורתם כלפי מדרשים שנראו להם בעייתיים או מעוררי מחלוקת.

ואכן, ביקורות כאלה מצויות למכביר במזרח. ר' אהרון אבולרבי אמנם נולד בסיציליה (בתקופת היותה חלק מ'כתר ארגון'), אך נדודיו הובילוהו לארצות מזרח הים התיכון ולחלקים מן המזרח המוסלמי בטרם כתב את חיבורו הפרשני. בחינת התייחסותו של אבולרבי למאמרים מדרשיים כפי שהם מסורים בידי רש"י, מבליטה מיד ביטויי הסתייגות וביקורת נוקבים: 'וזה דרש של ברבורים'; 'זה דרש הדיוט'; 'דברי רוח', ועוד.⁶⁵ סביר להניח שהוא ראה את ס"ה במהלך מסעותיו, ומשם מצאו כמה מרעיונותיו של בעל ס"ה את דרכם אל יצירתו-שלו.⁶⁶ 'צפנת פענח', בדומה לס"ה, הועתק בכרתים – כעשור לפני ששבתי בלבו השלים שם את כתב היד הכולל את ס"ה.⁶⁷ גם מחברו של ספר זה, ר' אלעזר אשכנזי, שופך קיתונות של בוז על מאמרי חז"ל ומבקר את רש"י על שסיפק מדרשים תועי דרך.⁶⁸ יסודות שכאלה אולי מרמזים על הקשר פרשני-תרבותי רחב יותר לרטוריקה המזוללת של ס"ה כלפי פירוש רש"י ופרשנותו המדרשית, ואם כן אולי אף על מוצאו האפשרי של הספר במזרח הים

Ibn Ezra y su tiempo, Madrid 1990, pp. 181–192; D. Frank, 'Ibn Ezra and the Karaite Exegetes Aaron ben Joseph and Aaron ben Elijah', in *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, pp. 99–107; ד' שוורץ, פירוש קדמון לספר יסוד מורא: ביאור יסוד מורא לר' מרדכי בן אליעזר כומטינו, רמת-גן תש"ע, עמ' 13–24; הנ"ל, רחוק וקרוב (לעיל, הערה 5), עמ' 424–470; דוניץ, 'שמריה האקריטי' (לעיל, הערה 44), עמ' 231–240.

64 בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל, הערה 30), עמ' 294.

65 לווי, 'דבר לא דבור על אופניו' (לעיל, הערה 4), עמ' 411–420; הנ"ל, 'הרמב"ם במזרח התיכון' (לעיל, הערה 4), עמ' 609.

66 ברור כי הסבירות שאבולרבי קרא את ס"ה במזרח הים התיכון עדיין אין בה כדי להוכיח כי מוצאו של ס"ה מאזור זה.

67 כפי שעולה מקולופון כתב היד של 'צפנת פענח'. ראו מ' ריגלר, 'היהודים באיי אגן הים התיכון המזרחי כספקי ספרים: ידיעות מתוך קולופונים של כתבי יד עבריים מן המאות ה-13–ה-16', עלי ספר כא (תש"ע), עמ' 82.

68 לווי, 'הרמב"ם במזרח התיכון' (לעיל, הערה 4), עמ' 603–606.

התיכון. לנקודה זו ניתן להוסיף עוד ראייה נסיבתית, הקשורה לסוגה הספרותית עליה מוכרז בכותרת החיבור: השגות.

סוגת ההשגות הפרשניות

החיבור המתפרסם כאן מוצג, בין אם על ידי מחברו ובין אם על ידי מעתיק מאוחר יותר (מה שנראה פחות סביר), כ'ספר השגות'. המונח 'ספר' עשוי אולי להישמע מטעה בהתחשב בעובדה שמדובר באוסף של הערות פרשניות המחזיקות אחד-עשר דפים בלבד, אולם בימי הביניים שימש מונח זה לטקסטים מכל הסוגים, ללא זיקה לאורכם.⁶⁹ ישנו, יחד עם זאת, היבט חדשני במבנהו הספרותי של ס"ה, שכן על אף שהשגות מהוות סוגה משמעותית בתולדות הספרות היהודית הימי הבינימית (כזו המחכה עדיין למחקר שיטתי), רק מעט חיבורים בתחום הפרשנות המקראית מציגים עצמם כחיבורי השגות.

שורשיה של צורת כתיבה זו ניתנים לאיתור בחיבורים שנכתבו בערבית-יהודית. לפי ישראל מ' תא-שמע, ייתכן שההערות שנכתבו על ידי ר' מבשר בן נסי נגד ר' סעדיה גאון ראויות להיחשב כדוגמה הראשונה לסוגה.⁷⁰ מי שטבע באופן חלוצי את המונח 'השגה' הוא 'אבי המעתיקים' ר' יהודה אבן תיבון, בהתייחסו לכותרת החיבור הבלשני 'פְּתָאב אֶל-מִסְתַּלְחָק' שנתחבר סביב 1012, בו משלים, מרחיב ואף מבקר ר' יונה אבן ג'נאח תובנות של קודמו הנערץ ר' יהודה אבן חיוג'. לאור הקונטראציות המאוחרות של המונח 'השגה', כדאי לשים לב לדברי המהדיר המודרני של החיבור,

69 D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem 2010, p. 228. מעניין בהקשר זה להביא את דבריו של ר' יצחק אברבנאל, העומד בפירושו למורה הנבוכים על ההבחנה שבין ספר לחיבור: 'דע כי יש הפרש בין ספר ובין חבור, כי אף שספר הוא שם כולל, הנחתו הראשונה על ספרי הקדש. כי ספר נגזר מן ספור דברים, וספרי הקדש הם המספרים מה שיהיה או מה שנהיה מפי הב"ה. וחבור – כל ספר שנתחבר מן חכם או חכמים, ונקרא חבור מצד שמחבר דעות אנשים' (כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, B 18, 1116=8, דף 33; במהדורות הדפוס של פירוש אברבנאל למורה הדברים מובאים באופן פחות מפורט).

70 Y. M. Ta-Shma, 'Hassagot', in *Encyclopaedia Judaica*, M. Berenbaum and F. Skolnik (eds.), Detroit 2007, vol. 8, p. 453. על חיבורו של ר' מבשר ראו במהדורת מ' צוקר, המכנה את כותרתו של הספר בתרגומו העברי: 'השגות על רב סעדיה גאון מאת ר' מבשר בן נסי הלוי איש בגדאד' (ששמו הערבי הוא: כתאב אסתדראך אלסוה אלמוגוד ... [=תיקון השגיאות]); סוגת ספרי תיקונים ידועה בספרות הערבית). יחד עם זאת, אין הסכמה ביחס להערכה באיזו מידה ר' מבשר כתב את ספרו במטרה ביקורתית של ממש; ראו D. E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden 1996, p. 111

דוד טנא, הטוען שספר ההשגה 'איננו חיבור פולמוסי, לא על פי תכלית כתיבתו ולא על פי ניסוח הדברים'.⁷¹

שימוש במונח 'השגות' בידי מחברים, מעתיקים ומדפיסים, הינו נושא שטרם זכה לתשומת לב מעמיקה מצדם של חוקרים. תא־שמע קובע כי 'רק מספר מצומצם של חיבורי השגות כונו בשם זה על ידי בעליהם'.⁷² ברור, עם זאת, שז'אנר ההשגות משך מספר אישים מרכזיים בתחומים שונים, כגון הרמב"ן, שכתב השגות על ספר המצוות לרמב"ם. אולם, כנוכח לעיל, מי שזכה לפרסום הרב ביותר בטפחו סוגה זו היה קודמו של הרמב"ן, ר' אברהם בן דוד מפוסקיייר.

למרות הקונוטציה שקנה המונח לעצמו, לא תמיד היו ההערות שהופיעו תחת הכותרת 'השגות' ביקורתיות. מיכאל וילנסקי, המהדיר הקדום יותר של התרגום העברי של פתאב אַל־מסתלחק, קובע כי המונח שיקף במקורו משמעות של תוספת והרחבה (ואכן, אבן תיבון מכנה לעתים את ספרו של אבן ג'נאח גם בשם 'ספר התוספת').⁷³ טברסקי הראה, למשל, שהן בנימתן והן בתוכנון, השגות הראב"ד על הרמב"ם מקיפות טווח תגובות רחב, כולל 'ביקורת ופרשנות, התנגדות והרחבה, הגבלה והוספה'.⁷⁴ לא כך ס"ה. נכון שהערכות חיוביות של דברי רש"י ומדרשי חז"ל אינן נעדרות לחלוטין מהחיבור, אבל למעט מקרים בודדים, המחבר מאמץ בעקביות גישה של חיפוש פגמים.⁷⁵ העובדה שהיבט זה של החיבור מהווה את עצם סיבת קיומו עולה מהסברו של

71 'מבוא' לספר ההשגה: הוא כתאב אלמסתלחק, בתרגומו העברי של עובדיה הספרדי, בעריכת ד' טנא, השלים א' ממן, ירושלים תשס"ו, עמ' כה.

72 תא־שמע, 'השגות' (לעיל, הערה 70), עמ' 454.

73 ראו ספר הרקמה לר' יהודה אבן ג'נאח, ברלין תרפ"ט, עמ' יט, הערה 7.

74 טברסקי, ראב"ד (לעיל, הערה 26), עמ' 117 (השווה הנ"ל, 'על השגות הראב"ד' [לעיל, הערה 26], עמ' קעב-קעג); גם יהלום ('לשאלת' [לעיל, הערה 26], עמ' 464) עומד על כך שבימי הביניים 'משמעות המונח השגה איננה מצטמצמת לביקורת בלבד'. באופן דומה קובע יעקב ש' שפיגל: "בתחילה היתה למונח 'השגה' משמעות של הרחבה ותוספת, הן ע"י קושיות והן ע"י פירושים, בדומה למונח 'הגהה'. מאוחר יותר ... קיבל המונח 'השגה' משמעות של ביקורת ודחייה". ראו עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, מהדורה שנייה, רמת-גן תשס"ה, עמ' 199.

75 במקרה אחד המחבר אומר על רש"י: 'ויפה פירש' – אם כי אפילו כאן אין הוא יכול להתאפק מלהוסיף בהתנשאות כי 'אלו עשה כן בהרבה מקומות היה נמלט מטעיות הרבה' (דף 6ב). במקרה של הערכות חיוביות אחרות, לא תמיד ברור (בשל ראשי התיבות בטקסט) האם אלה מתייחסות לרש"י או לחז"ל. במקרה אחד לפחות, המחבר משבח את פירושי חז"ל ועם זאת מתעקש כי רש"י לא הבין מהם דבר ('כל המעמד הר סיני וכל אותם הדרשות – יפה ויפה פירשו, אבל המפרש לא הבין דבר' [שם]). במקרה אחר הוא משבח את פרשנותו העצמאית של רש"י כפירוש המצליח לחמוק מן העיוות המדרשי ביחס לשמות כג, ב ('יפה פיר' מעצמו, לא מדרשי חוכמה שאומרים שהוא מצוה להטות אחרי רבים' [דף 7א]). כפי שהוזכר, ישנם מספר מקרים בהם כותב המחבר שייתכן שמדרש מסוים משקף מסורת שהחזיקו בידם חכמים (לעיל, הערה 43).

המחבר להיעדר הערות על יותר ממחצית פירושו של רש"י על ספר ויקרא: "'ביום השמיני' וכל הפרשיות עד 'אחרי מות' – אין בהם דבר להכחיש".⁷⁶ ברי, אפוא, כי מכלל 'לאו' שומע אתה 'הן'.⁷⁷

תא-שמע מציין כי השגות מתאפיינות בדרך כלל ב'בוטות מדהימה', אך מוסיף כי בוטות זו הייתה 'כלפי חוץ בלבד, ולמעשה לא נתפסה כעלבון'.⁷⁸ נימתו התוקפנית של ס"ה, לעומת זאת, מעידה בעליל שאין לראות בה רטוריקה שעוצבה במטרה ליישר קו עם מאפייניה של הסוגה הנזכרת מבלי שמחברו באמת התכוון לפגוע בכבודו של רש"י. לא זו בלבד אלא שהרטוריקה המזלזלת הנזכרת במתקפות המחבר על רש"י נתפסה כעלבון גדול על ידי אחד מקוראיו של ס"ה – עד כדי כך שמחק, כפי שעוד נראה, חלקים מס"ה על מנת לשמור על כבודו של גדול פרשני המקרא בימי הביניים. ס"ה אמנם תואם את המוסכמות הסגנוניות של ז'אנר ההשגות, בהציגו הערות קצרות ונוקבות שנועדו 'להשמיע צליל של החלטיות',⁷⁹ אולם הנימה העוינת העולה ממנו רחוקה מלהיות 'כלפי חוץ בלבד'.

'השגות' כסוגה ספרותית אמנם התפתחו במגוון של תחומים, אולם רק מעט יצירות בתחומה של פרשנות המקרא מכריזות על הניסוח השיטתי של השגות כתכלית המרכזי. הסיבה לכך קשורה ככל הנראה לעובדה שפרשנות, בניגוד להלכה ודקדוק (לפחות לפי התפיסה הימנימית), לא נחשבה לרוב כתחום שבו מונחי 'צודק' ו'שגוי' ראויים לחול עליה באופן כל כך החלטי. ס"ה, ללא ספק, חורג בנידון ממגמה זו. הוא הדין ביחס לחיבור אחר בתחום הפרשנות שנוצר בימיו של שבתי בלבו ממש, ודווקא בכרתים, ונכתב בצורת השגות, וכך גם נתפס בהמשך, אם כי באופן רשמי

76 ס"ה, דפים 27–88. חייבים להודות כי יש דבר-מה מוזר בהודאתו של המחבר כי אינו מצליח למצוא דבר למתוח עליו ביקורת בחלק ארוך כל כך של פירוש רש"י, בשעה שבחלקים אחרים הפגמים אותם הוא מוצא כה מרובים.

77 למרות מגמתו הביקורתית החריפה, מרבית פירושו של רש"י לתורה אינו זוכה לכל התייחסות מצדו של מחבר ס"ה, כולל בדיוניו הרחבים יותר בספרי בראשית ושמות. כך יוצא שבקטעים מסוימים מצויות קפיצות גדולות במהלך החיבור, כגון בראשית ב, כג – י, ט וכן שמות ד, כ – יב, לו. המחבר מתעלם גם מביאוריו של רש"י לעשרת הפרקים הראשונים של ספר דברים. ייתכן שהבטחתו בתחילת ס"ה לעמוד 'על קצת המקומות המשובשים' נועדה לאותת לקוראיו שהשגותיו הכתובות אינן ממצות את כלל הביקורת שהייתה לו כלפי פירושו של רש"י.

78 תא-שמע, 'השגות' (לעיל, הערה 70), עמ' 454.

79 שם. במקרה אחד מביע המחבר חוסר ביטחון כנה בנוגע למה שהוא מתייחס כספק משמעותי, הקשור לתיאור המקראי על אודות שלושת אורחיו של אברהם בממרא: 'והוא דבר גדול ואיני מבין אותו ולא ראיתי מעולם דבר מספיק בזה העניין. כי אמ' שראה ג' וא"כ דבר לאחד, ושאותו המדבר היה הש" (דף 23). במקרה אחר הוא מביע תהייה בדבר שנות השעבוד במצרים: 'אני תמיה מאד, שבאמת לא ישבו שם כי אם ר"י שנים על פי החשבון. אבל א>ני ודע כוונת התורה בזה המקום ולא ראיתי מעולם טעם לזה' (דף 26).

החיבור מהווה תשובות להשגות. החיבור, המופיע תחת הכותרת (הלא־מקורית כפי הנראה) 'מנחת קנאות', נכתב בידי ר' זכריה בן משה, אשר תואר על ידי דב שוורץ כאחד מה'שכלתנים הקיצונים' שפעלו במחצית הראשונה של המאה ה־17 בבזנטיון ואשר 'התרכזו בעיקר' בכרתים.⁸⁰ בחיבור שכתב, שם לו ר' זכריה למטרה לסתור, פעמים רבות בלשון כוחנית, ביקורות שהעלה הרמב"ן כנגד פירוש התורה של ראב"ע. בנספח לאחד מכתבי היד של חיבור זה, ירמיה בן אברהם נומיקו, שהחזיק בעותק מספרו של ר' זכריה שהוכן בעבורו ב־1456 (כשזכריה היה כנראה עדיין בין החיים), הציג את היצירה כמכילה 'השגות': 'בקשתי מאחי יקירי הר' אברהם איש האלהים שיתן לי להעתיק ההשגות שפעל ועשה בשפע האלהי הפלוסוף הגדול אשר השיג ועלה בחכמת האלהות, הענו הה"ר זכריה הכהן עבד האלהי', להחזיק ולבאר קצת במה שהשיגו בדברי ראש מדברים בכל מקום'. באופן דומה התנסח גם מעתיק כתב היד, אליה בן שבתי בן אליעזר ('... ההשגות אשר חבר הרב הנזכר').⁸¹

כללו של דבר: מאפייניהם של כמה חיבורים פרשניים שנכתבו בוודאות או בסבירות גבוהה באזור מזרח הים התיכון סמוך לזמן העתקת ספר השגות בכרתים (בטווח של כחמישים שנה), כגון אלו של ר' אלעזר אשכנזי בן נתן הבבלי, ר' זכריה בן משה, ור' אהרון אבולרבי, מלמדים כי ההשגות כצורת שיח בתחום הפרשנות, לצד גישות ביקורתיות כלפי מדרשי חז"ל וכלפי רש"י, בולטות יותר באזור מזרח הים התיכון, ובכרתים במיוחד. הדבר דורש עיון נוסף אבל נראה שיש בכך עוד חיזוק להנחה כי ס"ה חובר באותו אזור. לאחרונה, הצביעו דב שוורץ ואסתי אייזנמן, בהקשר של אפיון ההגות היהודית, על 'הסגנונות הייחודיים והזרים שהתפתחו בבזנטיון'.⁸² בצורתו ובתוכנו, ס"ה משתלב היטב עם היבט זה. ובכל זאת, כל עוד שפרשנות המקרא שמקורה בבזנטיון בשלהי ימי הביניים לא תיחקר באופן מספק, מוטב להתייחס לסוגיית מקום מוצאו של הספר כמסופקת ולהימנע ממסקנות החלטיות לגביה.

80 רחק וקרוב (לעיל, הערה 5), עמ' 20–21.

81 ראו א' גורפינקל, "מנחת קנאות" לר' זכריה בן משה הכהן מקנדיאה, קבץ על יד כ (תשע"א), עמ' 125–279 (לתאריכי חייו של המחבר, ראו עמ' 127–128); על חוסר המקוריות של הכותרת, ראו עמ' 132; הנספח והקולופון מובאים בעמ' 264–265). עוד על חיבור זה ראו הנ"ל, 'ראב"ע וזיהוי העיר קדש: דרכו של ר' זכריה בן משה ביישוב השגת רמב"ן על ראב"ע', בית מקרא נב, א (תשס"ז), עמ' 117–125. לחיבור נוסף מתחום פרשנות המקרא שצמח מאזור מזרח הים התיכון בשלהי ימי הביניים ואשר נושא את הכינוי "השגות" בכותרתו (אף כי כינוי זה לא ניתן לו על ידי מחברו), ראו ר' שבתי בן מלכיאל הכהן, השגות על פירוש התורה שחיבר ר' מרדכי כומטיאנו, כ"י ליידן, ספריית האוניברסיטה, Or 4779, דפים 2290–2295. השגותיו של ר' משה אלאשקר כנגד ספר האמונות לר' שם טוב אבן שם טוב הן דוגמה נוספת לחיבור מו'אנר זה שתכליתו להשיב למתקפות שהופנו נגד סמכות מוקדמת יותר (במקרה זה, הרמב"ם).

82 פירוש קדמון על מורה הנבוכים: ביאורו של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו למורה הנבוכים לרמב"ם, רמת־גן תשע"ז, עמ' 7.

התקבלותו של ספר ההשגות

כבר ציינו את ההשפעה של ס"ה על עיוניו הפרשניים של ר' אהרון אבולרבי. עדויות נוספות הנוגעות להתקבלותו של החיבור, אם הן קיימות, ממתונות עדיין לחשיפתן. עניין נוסף נותר לבירור והוא קשור לשורה המופיעה בכתב היד לאחר הכותרת שבראש החיבור. זו לשונה: 'אני מפיס לכל מי שיהיה הספר הזה בידו שלא יפרסמינו ברבים'.⁸³ מי אחראי לכתיבתן של מילים אלו? אפשר לשער שהן נכתבו בידי מחברו המקורי של ס"ה שחשב אולי שהמסכה הפסאודואפיגרפית לא מספקת לו הגנה מוחלטת ומחשש למעמדו האישי ביקש להגביל את התפשטותו של החיבור; אפשר גם שהמחבר סבר שספר הספוג בביקורות נגד רש"י ונגד מדרשי חז"ל אינו נאות לרוב הקוראים. מכל מקום, אסור להתעלם מיתרון אפשרי העולה מכך שמחבר ס"ה, בניגוד למעתיקו, עשוי היה להוסיף שורה המפצירה במי שהחיבור ייפול לידיו שלא לפרסמו. שורה כזו עשויה לסייע להניח את דעתם של אחדים מבין הקוראים של ס"ה שבליבם תקונן התהייה המתבקשת: אם הראב"ד מפוסקייר, למדן נודע, חיבר השגות על פירוש התורה המפורסם של רש"י, כיצד זה שהוגי הדורות הבאים לא ידעו דבר על חיבור זה? ההסבר עשוי להיות שהיצירה נותרה עלומה משום שקוראיה נשמעו לתחינתו של המחבר להגביל את הפצתה. על פי זה ניתן להניח ששבתי בלבו העתיק את השורה המדוברת כפי שזו יצאה מקולמוסו של מחברו המקורי של ס"ה.

ואולם, אפשרות אחרת, לכאורה מסתברת יותר, היא ששורה זו לא הופיעה בגרסה המקורית של ס"ה אלא הוספה בידי שבתי בלבו, שצפה שהחיבור שהוא מעתיק עתיד לעורר מחלוקת. כך סבר שילר-שינסי, כמו גם אורבך, שאמנם התנסח בהיסוס מה, אך ציין כי 'נראה שזאת היא הערת המעתיק'.⁸⁴ על פי השערה זו, מחבר ס"ה כנראה ביקש לחיבורו תפוצה רחבה ולכן נזקק לאסטרטגיית הייחוס הכוזב לראב"ד, ושבתי בלבו הוא שביקש להגביל את תפוצת החיבור ולהבטיח כי ס"ה לא ייפול לידיים לא נכונות. בלבו הוסיף את השורה המפצירה בקוראים לא להפיץ את היצירה אם תגיע לידיהם במקרה, אם משום שחשש מן הסכנות שהוא עצמו עלול להיחשף להן או, אולי סביר יותר, משום שחשב כי אין ראוי שחיבור החושף את פגמיו של רש"י, ולעתים קרובות צולף בפירושים מדרשיים, יופץ לקורא הפשוט ויהיה גלוי לעיני כל.

אחד מקוראיו המאוחרים יותר של ס"ה, שאפשר וענה לשם אבן תרשיש, זעם לנוכח חוסר הכבוד שהפגין מחבר ס"ה כלפי רש"י. תגובתו חרגה מהטחת ביקורת עניינית בס"ה והוא בחר תחת זאת לתקוף את החיבור פיזית: הוא משך את קולמוסו

83 דף ב1.

84 שילר-שינסי התייחס ל'אזהרת המעתיק' (קטלוג [לעיל, הערה 2], עמ' 51). לדברי אורבך, ראו 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 101. כמוכן שקיימת גם אפשרות שמעתיק אחר לפני שבתי בלבו הוסיף את השורה המדוברת.

על ביטויים, או במקרים אחדים, על שורות שלמות, שמצא בלתי ראויים במיוחד. המחיקות, למעט חריגים בודדים, נעשו בהיקף קטן. מסיבות שאינן ברורות, חדל המוחק ממאמצי הצנזורה שלו לאחר שני דפים.⁸⁵ מחיקות הצנזור מרוכזות בעיקר בהקדמה לס"ה. המחיקות – המסומנות באותיות מודגשות בקטע להלן – מדגימות מה ביקש המוחק להעלים מעיני הדורות הבאים:

ונכנסתי לזה לא מפני שאני בקי בתורה יותר מזולתו אבל מפני שידעתי טיבו של מפרש הנזכר כי היה ריק מכל חוכמה זולתי בהילוך הסוגיא לבדה. נראה מדבריו שלא הבין בדבר אחר זולת באותו הילוך לבדו, מבלי שיבין שום הגדה רומזת לעניין נסתר, לא מחוכמה ולא מזולתו. ודבר בהגדות כסומא בארובה. ובמקצת המקומות נראה מדבריו שהיה דרך משל כאיש ששמו בפיו קצת מילות משום לשון נוכרי שמדבר בהם ולא מבין אותן, ושמע איש מבין באותם המילות מפיו. ומפני שהן סגורין⁸⁶ בפיו יחשבו עליו שהוא מבין מה שהוא מדבר. ולא כן הדבר. וכן אירע לרב הנזכר בדברו במקצת הגדול⁸⁷ שאחז"ל בעניין מעשה בראשית ובדברי חוכמת האלהות ובנבואה ובחכמות אחרות, כי לא הבין בין רב למעט כלל וכלל. והנני מבאר בכל סדר וסדר על פי אשר ראיתי שנשתבש בו הרב ז"ל. ומהאל עזרי.

תופעה אחרת מצויה בס"ה ובאה לידי ביטוי במהדורה שלפנינו: נראה כי אותה יד, או אולי יד נוספת, אחראית למחיקתם של חלק מביטויי הגנות בעמודי הפתיחה של החיבור, והמרתם במילים וביטויים ניטרליים יותר. למשל, במקום שבו מחבר ס"ה אמר 'ולא הבין הרב', הגרסה 'החדשה והמשופרת' שנמצאה בין השיטין גורסת: 'לא פירש הרב'.⁸⁸ לפחות במקום אחד נוסף בכתב היד המקורי (הווי אומר מכלול הדפים כפי

85 שילר־שינסי (קטלוג [לעיל, הערה 2], עמ' 60–61) הציע כי האחראי למחיקות היה אבן תרשיש, ששתיים מהערותיו מופיעות בשמו בכתב היד שבו מופיע ס"ה (דפים 50א, 50ב). על התופעה הרחבה יותר של השחתת כתבי יד מימי הביניים ראו M. Camille, 'Obscenity under Erasure: Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts', in J. M. Ziolkowski (ed.), *Obscenity: Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*, Leiden 1998, pp. 139–154

86 צ"ל 'סגורים'.

87 צ"ל 'הגדות'.

88 ס"ה, דף א2. לעתים נוספו מילים שאינן קשורות כלל לכבודו של רש"י אלא למובנות יתר של הטקסט (כגון 'ולמה', 'ותימה שהרי' [דפים 2ב, א3]). צבי מלאכי העלה את ההשערה כי האדם שמחק חלקים מס"ה היה בעל טינה אישית נגד בלבו, היות ובכתב היד הושחתו במידה זו או אחרת חמשת הקולופונים, כאשר שמו של בלבו מחוק תמיד ובמקרים אחדים גם שמות אבותיו. תארי כבוד שבלבו הצמיד לאבותיו נמחקו אף הם (ראו דפים 11ב, 16ב, 116ב, 119ב; שילר־שינסי, קטלוג [לעיל, הערה 2], עמ' 60–61). מלאכי שיח [לעיל, הערה 2], עמ' 256) מייחס על דרך הספקולציה את אותן מחיקות מאוחרות יותר להתנגדויות כלפי 'אישיותו של שבתי בלבו, השקפותיו ונטייתו לקלות דעת'.

שהם יצאו מידי בלבו לפני ששילר-שינסי חילק את כתב היד הענק לשמונה כרכים), נמתח קו על קטע שלם ביד מאוחרת יותר וסופקה ההסתייגות: 'הכל שיבושים'.⁸⁹ ובכל זאת, המחיקות העיקריות בכתב היד מתמקדות בביקורות המזלזלות על רש"י שנתפסו על ידי לפחות אחד מקוראי היצירה כמגדישות את הסאה. מתקפה פיזית זו על ס"ה יכולה להתפרש כהמחשה גרפית של הנטייה הרווחת, שהלכה והתעצמה ביתר שאת עם הגעתם של ימי הביניים אל תומם, לכבד את רש"י ואת פירושו עד כדי הערצה.⁹⁰ בניגוד לכך, בעל ס"ה כנראה ראה את עצמו, ובסופו של דבר את העם היהודי בכללו, ניצבים בצד המפסיד של קרב קנוני מכריע המוביל את העם לדרדור דתי ואינטלקטואלי, כשהניצחון נוטה יותר ויותר לצדו של רש"י – אותו מאשים בעל ס"ה בהבאת דברי ה'כזב' של בעלי המדרש: 'כי כל זה כזב בדו אותו מלבם אנשים רקים, סבבו לישראל להיות בשבוס'.⁹¹

כתבי היד

ספר השגות השתמר בשני כתבי יד:

ק קיימברידג', האוניברסיטה, Add. 377.3, דפים 31–11א (סימנו 15872 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית);
ה ניו-יורק, בית המדרש לרבנים (Lutzki 817), דפים 1–7א (ס' 24050).

כפי שצוין, כ"ק הוא חלק מקובץ עב כרס שחולק על ידי שילר-שינסי לשמונה כרכים נפרדים. רוב החומר באותו קובץ מקורי הועתק על ידי שבעי בלבו. טיפוס הכתב שבו הוא הועתק – ביזנטי. כ"ק ה, שמקורו מהמאה הי"ט, הועתק ישירות מ"ק (ביחד עם חיבורים נוספים השייכים לקובץ), על ידי המלומד שלמה זלמן חיים הלברשטם (שזו"ה). כתיבתו של הלברשטם היא מטיפוס אשכנזי. הלברשטם השתדל לשמר את נוסח החיבור כפי שמצא לפניו (אף מהבחינה הגרפית), אך ישנם מקרים שבהם הוא תיקן לפי הבנתו את הטקסט שהיה נראה לו לקוי.⁹² עיקר חשיבות נוסחו של כ"ק ה הוא

89 כ"ק קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 377.7, דף א2.

90 אם נכונה ההשערה בדבר מוצאו של ס"ה באזור מזרח הים התיכון, הרי שהביקורות החריפות על רש"י המצויות בו ממחישות תופעה נוספת בספרות היהודית של שלהי ימי הביניים, שהבחין בה לאחרונה דב שוורץ: 'לעתים חיבורים שנחשבו קנוניים במערב לא נתפסו ככאלה במזרח'. ראו שוורץ, 'ספר "משרת משה"' (לעיל, הערה 10), עמ' 82.

91 דף 7ב.

92 תוספותיו של המצנור, שהוזכרו לעיל, הועתקו על ידי הלברשטם בין השיטין, כפי שהן מופיעות בכ"ק.

בפענוח מילים שקריאתן קשה ואף בלתי אפשרית, הן בגלל מצבו הפיזי הנוכחי של כתב היד והן בגלל המחיקות שאחראי להן הקורא המסתייג שהזכרנו.⁹³

המהדורה

נוסח הטקסט מבוסס על כ"י ק. השתמשנו בגוף הטקסט בנוסח שמציע כ"י ה רק במקרים שבהם נוסחו של כ"י ק בלתי קריא. מקרים אלו, כמו גם מקרים שבהם תיקון המהדירים תואם את נוסחו של כ"י ה, צוינו בסוגריים מרובעים כפולים. השתדלנו לרוב לשמר את נוסח כתב היד כנתינתו, גם במקרים שבהם נראה בכירור שמדובר בנוסח נחות הכולל שיבושים. במקרים אלו, וכן במקרים שבהם האיות או הנוסח שונה מהמקובל, הוספנו לאחר המילה סימן קריאה בתוך סוגריים עגולים כדי להדגיש כי כך אכן הנוסח, ולעתים הצענו בהערות הצעות לתיקון. כאשר מדובר בשיבושים שניתן באופן מובהק לשייכם להעתקת סופר, ובעיקר כאלו הנובעים מדמיון בצורת כתיבתן של אותיות שונות, הוכנסו התיקונים לגוף הטקסט בתוך סוגריים מסולסלים. נוסח המקור הובא במקרים אלו בהערות. חשוב לשים לב כי במקרים שנוסחו של כ"י ק אינו מובא בהערות מלמד הדבר שלא ניתן היה לפענחו.

במקרים רבים מצויים ציטוטי פסוקים שלא מובאים כדרך נוסחם המקובל. במקרים שמדובר בהבדלים הנובעים מכתוב מלא וחסר, הפנינו למקור המקראי ללא כל ציון מיוחד. במקרים אחרים ציינו כי הפסוק מובא על פי המקור המקראי הרלוונטי, מבלי לציין את המילים המוטעות ומבלי להעיר מהו הנוסח הנכון (אלא אם כן מדובר בחריגה בוטה מהנוסח המקובל).

מחיקות שבוצעו בכוונה בטקסט סומנו בכתב נטוי, ואילו תוספות שנרשמו בשוליים או בין השיטין שלא בידי המחבר צוינו בהערות חילופי הנוסח כ־ת. כפי שצוין, המחיקות והתוספות מסתיימות בשלב מוקדם יחסית של החיבור.

המהדורה כוללת הערות הנוגעות לנוסח וכן הערות עם הפניה למקורות וכן כאלו הקשורות לתוכנם של העניינים הנידונים בחיבור. כ"י ק מוסר לרוב את שמות הפרשיות, אולם במקרים המעטים יחסית שהן חסרות השלמנו את החסר למען נוחות הקריאה (את הפרשיות האלה הקפנו בסוגריים מזוותים, שמשמעם הוספה של אות או מילה בידי המהדירים). שמות הפרשיות הודגשו במהדורה.⁹⁴ כאמור, פרשיות רבות

93 הוא העתיק את המילים המסתתרות מאחורי המחיקות מבלי לציין באופן מיוחד בכתב ידו.

94 לעתים קרובות המעתיק כתב באותיות גדולות רק מילה אחת מתוך שם הפרשה; לעתים הוא הבלית מילה שאינה משם הפרשה עצמה אלא סמוכה לה ('ויהי מקץ'; 'ואלה המשפטים'). אנו הבלטנו במהדורה את שמות הפרשיות במלואן.

לא זכו כלל להתייחסותו של המחבר.⁹⁵ לנוסח פירושו של רש"י הסתמכנו על מקראות גדולות הכתר (מהדיר ועורך מדעי מ' כהן, רמת-גן תשנ"ב ואילך).

מפתח הסימנים

| | |
|--------------|--|
| ק | כ"י קיימברידג', האוניברסיטה, Add. 377.3 |
| ה | כ"י ניו-יורק, בית-המדרש לרבנים 944 (Lutzki 817) |
| ת | הגהה מאוחרת ב"ק |
| + ... ת | תוספת מאוחרת ב"ק |
| | מעבר מעמוד לעמוד; מספר הדף מובא בין שני הקווים |
| { } | תיקון של המהדירים |
| [[]] | תיקון על פי נוסחו של הלבדשטם |
| (!) | הדגשה כי כך אכן הנוסח |
| < > | הוספה של אות או מילה בידי המהדירים |
| [] או [.] | מילה או אות שקריאתה אינה בטוחה או בלתי אפשרית (כל נקודה בסוגריים מציינת אות) |
| | כתב נטוי בגוף הטקסט = מחיקות מכוונות ב"ק |

95 אלו הפרשיות: ויחי, תצוה, צו, שמיני, תזריע, מצורע, בהר, בחוקתי, בהעלותך, בלק, פנחס, מסעי, דברים, ואתחנן נצבים, האזינו, וזאת הברכה. לגבי הפרשיות שמיני, תזריע ומצורע כותב המחבר כי 'אין בהם דבר להכחיש' (דפים 7–8א).

המהדורה

11 וספר השגות שהשיג הרב אברם⁹⁶ בר' דוד ז"ל על רבינו שלמה הצרפתי ז"ל בפירוש התורה.

אני מפיס לכל מי שיהיה הספר הזה בידו שלא יפרסמינו ברבים.⁹⁷

מפני שראיתי בפ' התורה המכונה לרש"י הצרפתי ז"ל הגדות ופירושי' [[נוטים]] מן דרך כוונת התורה במקומות הרבה, ומקצתם הם הפך מהכונה [הנכונה] ומפשטי (!) הנכון ומהדיקדוק וכפי העניין הנראה לעניין⁹⁸ השכל, ראיתי להזכיר קצת המקומות [[המשובשים]] בהגדות ובפשטי' כפי מה ששיג קוצר הבנתי. ונכנסתי לזה לא מפני שאני בקי בתורה יותר מזולתו(!), אבל מפני שידעתי טיבו של מפרש הנזכר כי [היה ריק] מכל [חוכמה זולתי בהילוך הסוגיא לבדה]. נראה מדבריו שלא ה[ב]ין בדבר [אחר זולת] באותו הילוך לבדו, מבלי שיבין שום הגדה רומזת לעניין נסתר, לא מחוכמה ולא מזולתו. ודבר בהגדות כסומא בארובה. ובמקצת המקומות נראה מדבריו שהיה דרך משל כאיש ששמו בפיו קצת מילות משום לשון נוכרי שמדבר בהם ולא מבין אותו, ושמע איש מבין באותם המילות מפיו. ומפני שהן סגורין[!] (!) [[בפיו]] יחשבו עליו שהוא מבין מה שהוא מדבר.⁹⁹ ולא כן [הדבר. וכן אירע] לרב הנזכר בדברו במקצת [הגדות]¹⁰⁰ שאחז"ל בעניין מעשה בראשית ובדברי [[חוכמת]]¹⁰¹ האלהות ובנבואה ובחכמות אחרות, [כי לא] [[הבין בין רב למעט כלל > כלל]]. והנני מבאר בכל סדר וסדר על פי אשר ראיתי [[שנשתבש]] בו הרב ז"ל. ומהאל עזרי.

סדר בראשית. אותם הדרשות [[שהוא]]¹⁰² מזכיר ש"ראשית" הוא מפני שנקראו ישראל ראשית¹⁰³ [כ]מבואר והתורה ונאו ראשית,¹⁰⁴ אע"פ שלא היה כן הכוונה באותה המילה – אינו מזיק. אבל [[ההגדה]]¹⁰⁵ שאחז"ל שהשמים נבראו מאש ומים¹⁰⁶ לא הבין

96 אברם] ק + ה' בין 'ר' ל'ם' ת

97 אני ... ברבים] עם נקודות מעל

98 ייתכן שצ"ל 'לעין'.

99 להסבר התופעה של שיבושי הבנה בגלל הבדלי שפות ראו רמב"ם, מורה הנבוכים, ח"ב, פכ"ט (מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשס"א, עמ' רצד).

100 הגדות] הגדול ק

101 חוכמת] הוכמת ק;

102 שהוא] שהוא שהוא ק

103 ראו ירמיהו ב, ג.

104 רש"י על בר' א, א. ראו גם בראשית רבה א, א (מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ירושלים תשנ"ו, כרך א', עמ' 6).

105 ההגדה] התגדה ק

106 על-פי בבלי חגיגה יב ע"א; בראשית רבה ד, ח (כרך א', עמ' 31), ועוד.

הרב, ¹⁰⁷ אבל הם דברו אמיתי (!) נפלא. ¹⁰⁸ כי האש הוא התפ[כ]ת(!)¹⁰⁹ הניצוץ, והמים הוא הקיטור הלח העולה. ומאותם שני דברים נברא הרקיע שנקרא 'שמים' כמו שזכר הרמב"ם¹¹⁰ ז"ל ורבי' אברם אבן עזרא ז"ל. ¹¹¹ וג"כ כי לא קדם שום אחד מהם לאחר – לא השמים לארץ ולא הארץ לשמים, ¹¹² ולא המים לארץ ולא הארץ למים. ¹¹³ וגם דבריהם ז"ל בעשית הרקיעי (!) שאמרו תקנו על עמדו, כמו 'עשתה את ציפורניה' (דב' כא, יב), ושהמים העליונים תלויים באויר¹¹⁴ – כל זה הוא אמת, סוד גדול, אבל לא הבין¹¹⁵ המפרש ב[ד]ר[ך] זה.¹¹⁶

'ולמועדים' (בר' א, יד) – אמ'¹¹⁷ מפני שישראל היו עתידים למנות המועדים. ואינו כן,¹¹⁸ כי למועדים הוא זמנים, והזמן אינו אלא הילוך המאורות ואותו השיעור הוא הזמן.¹¹⁹

107 לא הבין הרב] ק לא פירש הרב ת
108 אהרן אבולרבי מבקר אף הוא את פירושו של רש"י, אם כי נראה כי בשונה ממחבר ס"ה הוא דוחה אף את מאמר חז"ל. ראו אצל אורבך, 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 104, הערה 17.

109 צ"ל 'התהפכות'.
110 הרמב"ם] + במורה בחלק שני בפרק ל' בשוליים ת

111 ראו מורה הנבוכים, ח"ב, פ"ל (עמ' שט–שי); פירוש ראב"ע על בראשית א, ו (מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ו–תשל"ז, כרך א', עמ' טו). דברי המחבר משקפים את דיוניו של אריסטו בתופעות מטאורולוגיות (ראו בנידון *Otot ha-shamayim, Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, R. Fontaine (ed.), Leiden 1995, pp. 40–42). קרני השמש פוגעים בארץ ('התהפכות הניצוץ'); מהתחממותה עולה אד, המתואר כאש. כשהמים על הארץ מתחממים עולה לאוויר אד לח. הרקיע שמתהווה מעליית הקיטורים או האדים מורכב ממספר שכבות שונות. הרמב"ם הפנה את קוראיו לספר אותות השמים האריסטוטלי במורה הנבוכים, ח"ב, פ"ב (עמ' שי). הספר, אשר תרגמו הושלם בשנת 1210 על ידי רבי שמואל אבן תיבון, שרד בלא פחות מ־21 כתבי יד והוא נתפס בעיניהם של פילוסופים יהודים בימי הביניים כמקור מרכזי לפענוח סתרי מעשה בראשית ולהבנת התופעות השולטות בעולם הטבעי. ראו אביעזר רביצקי, 'ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המימונית למעשה בראשית', בתוך הנ"ל, עיונים מיימוניים, ירושלים ותל-אביב תשס"ו, עמ' 139–156.

112 הארץ לשמים] השמים לארץ עם סימני חילוף ק
113 ראו משל הזורע שמביא רמב"ם במורה הנבוכים, ח"ב, פ"ל (עמ' שז).

114 כך נוסחו של רש"י, אולם נוסח המדרש הוא 'תלויים במאמר' (בראשית רבה ד, ג–ד [כרך א', עמ' 27]).

115 הבין] ק פירש הרב ת
116 רש"י מבין את 'ויעש' במובן של תיקון ולא של בריאה והוא מביא לאישוש את הפסוק הנוגע לאישה יפת תואר (ראו פירושו על בראשית א, ז; השו' בראשית רבה ד, ב: 'הי רקיע יחזק הרקיע' [כרך א', עמ' 26]).

117 אמ'] ק + הרב ז"ל ת
118 ואינו כן] ק ותימ' ת

119 ראו רמב"ם, מורה הנבוכים, ח"ב, פ"ל (עמ' שו–שו). בתפיסה האריסטוטלית, הזמן מוגדר כמספר או מקרה של התנועה (ראו אריסטו, פיזיקה ד, יא, 220a; *The Basic Works of Aristotle*, R. McKeon (ed.), New York 1941, p. 293).

והבן דבריהם ז"ל ב'נעשה אדם בצלמינו' (בר' א, כו) שאמרו אין בתחתונים כמותינו(!)¹²⁰, לכך הוצרך לומר 'נעשה אדם'. והוא האמ-ת¹²¹, שצורת האדם הוא השכל כמו שביארו הפילוסופי', ובאותה הצורה הוא דומה למלאכים.¹²² אבל מכל זה לא הבין¹²³ המפרש. ובדרך כלל לא הבין דבר במקומות האלו ואיני צריך לאומרו בכל מקום. וג"כ שהיו ב' פרצופים,¹²⁴ ר"ל החומר והצורה.¹²⁵ והבן. ופי'¹²⁶ <הה"א> הראשון¹²⁷ השישי¹²⁸ (בר' א, לא) על ו' בסיון,¹²⁹ [ואינו] כן,¹³⁰ כי (ה"א)¹³¹ השישי¹³² מפני שהשלים בו, ומנהג הוא מי שזוכר פעמים רבות [...], באחרון יזכור ה' הנוסף, כמו ה' 'הינם' הידוע האחרון.¹³³ ואמר כי 'ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו' (בר' ב, ג) – כי ברכו במן. והנכון כי לא דבר זה כי כבר כתב טעמו בצידו, כי אמ' הטעם שבירכו וקדשו מפני 'שבו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות' (שם).¹³⁴ ואמ'¹³⁵ על 'את הפעם' (בר' ב, כג) – שבא אדם על כל בהמה וחייה(!).¹³⁶ ואינו נכון,¹³⁷ כי אין המקרא מוכיח.¹³⁸ אף (כפי)¹³⁹ מה שאמרו הפילוסופים וזבו יש לו סוד.¹⁴⁰

- 120 צ"ל: 'בדמותנו'. לנוסחו של רש"י ('יש בעליונים כדמותי ...') אין מקבילה מדויקת בדברי חז"ל, אולם ראו בראשית רבה ת, יא (עמ' 65).
- 121 האמ-ת < האמ' >
- 122 למלאכים] למאכלים עם סימן תיקון; ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ד, ח; מורה הנבוכים, ח"א, פ"א (עמ' כ-כא).
- 123 הבין] ק פירש הרב ת
- 124 רש"י על בראשית א, כז; ראו גם בראשית רבה ת, א (כרך א', עמ' 55).
- 125 ראו רמזות רמב"ם במורה הנבוכים, ח"ב, פ"ל (עמ' שיב).
- 126 ופי'] ק + ה' ת
- 127 הראשון] ק + של ת
- 128 השישי] ק + כי היה בשביל החומשי תורה או עד יום השישי בשוליים ת
- 129 רש"י על בר' א, לא.
- 130 ואינו כן] ק גם נוכל לור' ת
- 131 ה"א] היא עם שתי נקודות מעל ק + של ת
- 132 השישי] ק + נאמרה ת
- 133 לא ברור לאיזה פסוק רומז המחבר.
- 134 מכל ... לעשות] מ'מ'א'ב'א'ל ק + וגם מה ת
- 135 ואמ'] ק 'ו' מתוקנת ל' ש' + הרב ז"ל ת
- 136 וחייה] ק + כו' ת; ראו רש"י על בר' ב, כג.
- 137 נכון] ק משמ' הלשון כך ת
- 138 מוכיח] ק + כך ת
- 139 כפי] בפי
- 140 אפשר שכוונת המחבר לזיהוי אדם וחיה עם החומר והצורה; ראו התייחסות המחבר לעיל ל'ב' פרצופים'.

סדר נח. אמ' כי 'גיבור צייד' (בר' י, ט), ר"ל שהוא צודה דעת להטות (!) ¹⁴¹ בע"ז. ואינו נכון, ¹⁴² כי 'גיבור צייד' לא נאמ' כי אם לשבת, כי אילו היה לו לגנאי מפני מה אמ' 'לפני השם' (שם)? ואחר שהזכיר את השם באמת לא נתכוון כי אם לשבת. ואולי ממקום אחר ידעו שהיה עובד ע"ז או קבלה היתה בידם. וא"כ נינו רחוק. וג"כ אמ' ¹⁴³ שאברהם הושלך לכבשן האש, ¹⁴⁴ ותועי האומות מודים כן. ¹⁴⁵ והוא שקר, כי אילו ¹⁴⁶ לאברהם שום מקרה או דבר ¹⁴⁷ – לא יכתוב ¹⁴⁸ אותו משה רבינו ע"ה, כמו שכתב דברי הבאירות (!) שחיפר (!) ¹⁴⁹ ושירד למצרים, ¹⁵⁰ ושלקחו את אשתו, ¹⁵¹ ושבאו נגעים אל בית פרעה עליה ¹⁵² – כ"ש ¹⁵³ שהיה ראוי לכתוב הפלא העצום הזה אילו היה אמת. ¹⁵⁴ ובאמת [ב]תורה לא בא להזכיר [א]ותם המשפחות וכל אותם הדברים אלא לפרסם הניסים והדברים הטובים שעשה עם אותם הצדיקים הבורא ית', ולא נפל דבר מכל ¹⁵⁵ מה שאירע להם.

ואחר שביארתי אותו כפי העניין שהשכל [[מורה אליו]], ¹⁵⁶ אבאר איך הכתובים מודי' כן. כי הכתוב אמ' 'ויקה אברהם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו' (בר' יב, ה), 'ויצאו אותם מאור כשדים' (על פי בר' יא, לא). ¹⁵⁷ וכי כולם הושלכו לאור? אלא כן היה הדבר: כי 'אור כשדים' שם המקום, וכ"פ רבי אברהם א"ע ז"ל. ¹⁵⁸ וא"כ <ת>אמר <מפני שאמ' 'אנוכי יי' אשר הוצאתיך מ>אור <כשדים> (בר' טו, ז) – לא על אותו שכר כי אם לסופו, שאמ' 'לתת לך את הארץ הזאת לרשתה' (שם).

- 141 לשון רש"י: 'צד דעתן של בריות בפיו, ומטען למרוד במקום'.
 142 ואינו נכון] ק ותימ' ת
 143 אמ' ק + הרב ז"ל ת
 144 האש] ק + כו ת; רש"י על בר' יא, כת; וראו בראשית רבה לח, יג (כרך א', עמ' 363–364).
 145 ראו דברינו במבוא (לעיל, הערה 33).
 146 ותועי ... אילו] נראה שחסרה מילה אחרי 'אילו'; ותימ' אם היה הדבר כפשוטו ושאירע ת
 147 דבר] ק + ולמה ת
 148 יכתוב] עם סימן מחיקה על האות 'י' שאינו מהסופר
 149 הבאירות שחיפר] עם סימני מחיקה מעל האותיות 'י' שאינם מהסופר; ראו בר' כו, יח.
 150 ראו בר' יב, י.
 151 אשתו] ק + של אברה' ת
 152 ראו בראשית יב, טו–יז.
 153 כ"ש] ק + הביא ת
 154 אמת] ק הדבר כפשוטו ת; השוו פירוש ראב"ע על בר' יא, כח ('שיטה אחרת'), שחותם את תהייתו במילים 'ואם היא קבלה נקבל כדברי תורה' (כרך א', עמ' קפח).
 155 על פי יהושע כג, יד.
 156 מורה אליו] ק אינו סובל הדבר כפשוטו ת
 157 המחבר משלב בין שני פסוקים מפרשיות שונות.
 158 ראו פירוש ראב"ע על בר' יא, כו (כרך א', עמ' ג).

כמו [שי]אמר דרך משל שהוציא אותן ממקום ירושה שהיה שם בא' מהם ונתן לו ארץ טובה ממנה ירושה ולבניו אחריו. ואל תחשוב זולת זה.¹⁵⁹

סדר לך לך. אמ' ויהי בבוא אברם מצרימ' (על פי בר' יב, יד) – אמ' כי הכניסה בתיבה את שרה. אינינו נכון, כי דרך ארץ לזכור את הזכר. כי אמרו ויהי וצאו כבוא אברם מצרימה¹⁶⁰ – אשתו עימו ואין צורך להזכיר (אותם).¹⁶¹ כי לדבריו ויבוא יעקב שלם עיר שכם' (בר' לג, יח) – וכי כל ביתו באו בתיבו? אלא דיבר¹⁶² בראוי.

'ויאמ' אברם אל לוט אל נא תהי מריבה בני ובניך' (על פי בר' יג, ח), 'אם השמאל ואמינה' (על פי בר' יג, ט). אמ' המפרש כי 'אם השמאל' – ואני משמואלך(!), 'ואם הימין' – ואני מימינך¹⁶³ – והפך¹⁶⁴ זה דיבר הכתו', כי כבר אמ' "הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעל" (שם), אם הוהו(!) כדברי המתרגם.¹⁶⁵ וראה גם ראה זה השיבוש על זה החכם [[שחשבוהו]] חכם מחכמי ישראל.

'שנים עשר נשיאים' (בר' יז, כ) שפי' כמו עננים – גם זה הבל ורעות רוח.¹⁶⁶ וההגדה כי אמ'¹⁶⁷ 'וכרות עימו הברית' (נחמ' ט, ח) – מלמד שהיה ירא אברם להמול(!) עצמו שמא יזיק, ולקח הב'¹⁶⁸ ונטל עימו בידו וכו'.¹⁶⁹ והלא נאמ' במקומות הרבה 'אשר כרת עימם' (דב' כט, כד). והבן זה השיבוש הגדול.

'שמונה עשרה ושלוש מאות' (בר' יד, יד) – אמ' שהוא אליעזר.¹⁷⁰ גם זה [הבל],¹⁷¹

159 דברי המחבר נראים מכוונים נגד הסבר הרמב"ן, שלפיו 'מלת הוצאתיך תלמד על נט' (פירוש בר' יא, כח [פירוש הרמב"ן על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט–תש"ך, כרך א', עמ' עג]).

160 מצרימה] ק + והייתה ת

161 אותה] אותם ק 'ם' מתוקנת ל' ה' ת

162 דיבר] ק + הכתו' ת

163 מימינך] ק + ותימ' שהרי ת

164 והפך] ק 'ו' מחוקה ת

165 ביקורתו של המחבר מופנית ככל הנראה כלפי הסברו של רש"י, שלפיו אברהם מודיע ללוט שלא ידאג כי בכל מקרה לא יתרחק ממנו ('בכל אשר תשב אני לא אתרחק ממך, ואעמוד לך למגן ולעזר'). ניסוח המחבר אינו תואם את לשונו של רש"י אלא את כוונתו בפתח פירוש הפסוק (ראו חמשה חומשי תורה, אריאל: רש"י השלם, ירושלים תשמ"ו, כרך א', עמ' קלה, הערה 9: 'כפירושו של רש"י לא מצאנו בדברי חז"ל').

166 הבל ורעות רוח] ק תימ' ת

167 וההגדה כי אמר] ק ועל ההגדה שהביא הרב ז"ל ואמ' ת

168 הב"ה] הבה עם קו מעל

169 וכו'] ק + ותימ' אם הדבר כפשוטו ת; ראו בראשית רבה מט, ב (כרך ב', הערות המהדירים, עמ' 499).

170 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בראשית רבה מב, ב (כרך א', עמ' 416).

171 גם זה הבל] ק כי עולה כך כמספרו אליעזר: ותימ' ת

כי אילו היה¹⁷² הנס גדול ממה שהיה – היה נכתב. ועוד כי הוא¹⁷³ אמ'¹⁷⁴ 'בלעדי רק אשר אכלו הנערים' ושבועו 'וחלק האנשים אשר הלכו איתי ענר אשכול וממרא' (בר' יד, כד). ועו>ד – 'ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו' (בר' יד, טו). והנה זה מבואר.¹⁷⁵ וירא אליו. 'ויקח בן בקר רך וטוב' (בר' יח, ז). אמ' כי היו שלשה פרים.¹⁷⁶ והנכון כי הכתוב היה מספר שבח אברהם, ואלו עשה יותר – הזכיר אותם.¹⁷⁷ והעיד (!) 'ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה' (בר' יח, ח). והאומ' כי היו שלשה להאכילם וג' לשונות בחרדל¹⁷⁸ – [[אולי ראה אותו בחלום. וברוב חלומות והבלים את האלהים ירא]].¹⁷⁹ ומפני¹⁸⁰ שלא הזכיר לחם אמ' שפירשה נדה.¹⁸¹ והנראה שאינו צריך להזכיר הלחם, כי אין אכילה בלא לחם.

ואמ'¹⁸² 'ושרה שומעת פתח הא[ה]ל והוא אחריו' (בר' יח, י) – פי' כי הפתח היה אחר המלאכי'. והנכון כי 'הוא אחריו', ר"ל המדבר היה מלאך אחר [[האהל]],¹⁸³ וצבו ושרה היתה [[פתח האוהל]]¹⁸⁴ ולא ראתה אותו אבל היתה שומעת ולא האמינה ותשחק בקרבה.¹⁸⁵ ואעפ"י שהמדבר לא ראה – ידע ששחקה. ותכחד,¹⁸⁶ שלא שחקה. והנפלא בעיני מה שאמ'¹⁸⁷ שאותו המדבר היה הש'.¹⁸⁸ והוא דבר גדול ואיני מבין אותו ולא ראיתי מעולם דבר מספיק בזה העניין. כי אמ' שראה ג' וא"כ דבר לאחד, ושאותו המדבר היה הש', וכן כל שם הנזכר שם הוא קודש כפי הנראה.¹⁸⁹

172 היה] ק + הדבר כפשוטו א"כ אז היה נס ת

173 הוא] ק הכתוב ת

174 אמ'] ק + 'ו' בין 'א' ל'מ' ת

175 העובדה שהכתובים מזכירים את ענר, אשכול וממרא וכי הם מנוסחים בלשון רבים מעידה שלא ייתכן שמדובר היה רק באברהם ואליעזר.

176 ראו רש"י על אתר, וכן בבא מציעא פו ע"ב.

177 למרות הנוסח הלוקי משהו, הכוונה ברורה: אם אברהם אכן היה מכין שלושה פרים הכתוב היה מציין זאת ומפרסם שבחו.

178 בבא מציעא פו ע"ב.

179 אולי ... ירא] בתוך סוגריים

180 ומפני] ק וגם פירש הרב ת

181 נדה] ק + הייתה ת; ראו רש"י על בר' יח, ח, וכן בבא מציעא פו ע"א.

182 ואמ'] ק + הרב ז"ל ת

183 האהל] האהל ק

184 פתח האוהל] פתח האוהל ק

185 ראו בר' יח, יב.

186 ייתכן שצ"ל: 'ותכחש' (על פי בר' יח, טו).

187 שאמ'] ק + הרב ז"ל ת

188 רש"י לא אומר זאת מפורשות, אולם ראו פירושו על בר' יח, י, יד.

189 רש"י על בר' יח, ג.

אמ' 190 כשהלכו אצל לוט ומצות אפה ויאכלו – אמרו כי פסח היה. 191 ומי יתן ידעתי מהיכן היה יודע לוט דבר הפסח, כי לא שמע [..] מעולם, כי לא היה נביא. ועוד אמ' כי היה רשע גמור ולכך בא לדור בסדום. 192 אבל האמת כי לחם מצות נעשה במהרה יותר מהחמץ, כמו שעושי' היום הדורים בהרים שאוכלין כל לחמן מצות. ויהיו חיי שרה. אמ' כי היה שנה בשנה פעמים – מה בת שבע בלא חטא אף בת ק' בלא חטא. 193 ועם כל זה אני אומר כי כן הוא דרך לשוין <הקדש בהרבה מקומות, שנ' 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וד' מאות שנה' (שמ' יב, מ). אמ' בעפרון שנכתב אות אל"ף (!) חסר לומר מפני שהוא אמ' הרבה ואפילו מעט לא עשה. 194 ועם כל זה תמצא במלאכת המשכן שהזכיר שמות [ה] כלים מלאים ואחר <כן> חסרים, וסמך על הידוע. 195

'וירץ העבד לקראתה' (בר' כד, יז). ואני אומ' כי רצה (!) 196 לקראתה מפני שעשה תנאי עם עצמו שיאמ' כן לנערה הראשונה שתצא לשאב, וראתה (!) אותה ראשונה. 197 'ושני צמידין על ידיה' (בר' כד, כב) – אמ' כי היה רמז לשני לוחות. 198 ואני אומ' כי היו לה ב' ידיים, וע"כ נתן לה שני צמידין. ופי' 'ואבוא היום אל העין' (בר' כד, מב) – שאותו היום יצא ואותו היום בא. ודבר מזה אל (!) המקרא מוכיח.

ואמ' 199 כי אמ' 'הנני ניצב על עין המים' (בר' כד, מג) – כי היה פורח באויר. 200 4א

190 אמ' ק + הרב ז"ל ת

191 רש"י על בר' יט, ג. בחז"ל מצויה הדעה כי מדובר היה בט"ו בניסן, אולם ללא הקישור עם אפייית המצות; ראו בראשית רבה נ, יב (כרך ב', עמ' 531).

192 ראו רש"י על בר' יג, י, יג; וראו גם פירושו על בר' יט, יז.

193 רש"י על בר' כג, א.

194 רש"י על בר' כג, טז; וראו גם בבא מציעא פז ע"א.

195 היינו, אין משמעות ממשית להבדלי כתיב מלא וחסר במקרא. בהקדמה לפירושו לתורה כותב ראב"ע: 'ולא אזכיר טעמי אנשי מסורת, למה זאת מלאה, ולמה זאת נחסרת, כי כל טעמיהם כדרך הדרש הם ... רק לתינוקות טעמיהם טובים הם' ('הדרך החמישית', כרך א', עמ' י). ראו אהרן מונדשיין, "חכמי המסורת בדאו מלבם טעמים למלאים ולחסרים" – על מאבקו של ר' אברהם אבן עזרא בניצול הכתיב המקראי ככלי פרשני, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 245–321.

196 רצה] צ"ל 'רץ'

197 כאן, בכמקרים אחרים, חסרים לפני השגת המחבר דבריו של רש"י.

198 כך פירש רש"י, וראו גם בראשית רבה ס, ו (כרך ב', עמ' 646).

199 ואמ' ק + הרב ז"ל ת

200 'פריחה באוויר' בהקשר של אליעזר מוזכרת בילקוט שמעוני ביחס לפסוק ל ('... ויבא אל האיש והנה עמד על הגמלים ...'). לאחר שלבן ראה את הנזמים שקיבלה רבקה מאליעזר – 'מיד הלך לבן להמיתו. הכיר בו שמרוצתו לרעה, הזכיר שם והעמיד הגמלים על העין באויר והוא עומד על הגמלים באויר' (חיי שרה, רמז קט [מהדורת א' הימן, ירושלים תשל"ג], בראשית, כרך ב', עמ' 486–487). בפרקי דרבי אליעזר (מהדורת מ' היגער, ניו-יורק תש"ד,

וזה א- >נינו 201 טעם, כי לפי (הפירוש) הזה 202 'הנה הוא ניצב על עולתי' (על פי במ' כג, יז) הכי היה שהיה בלק פורח באויר.

פרשת תולדות יצחק. אמ' כי כשלקח את רבקה היתה בת ג' שנים. 203 ומי יתן >דעתי מי הביאם בזה הצער. 204 היאות לנערה בת שלשה שנים שתצא לשאוב מים ושתדע לשאול ולהשיב על הין ועל לאו לאו? וטענתם היתה מפני ששמע אחר העקדה שנולדה רבקה. הנכון כי נולדה קודם אותה השעה. והעיד (!) כי הזכיר שנולדו אחרים, ובאמת לא נולדו כולם בשעה א'. 205 וזהו האמת.

'ותהיינה מורת רוח' (בר' כו, לה) – שהיו סרבניות. 206

'שני גדיי עיזים' (בר' כז, ט) – פי' כי האחד היה לפסח. ויש בכאן שתי סתירות. הא', כי עדיין לא היו יודעין פסח. וא"ת שיצחק שהיה נביא שהיה יודע [זה] – [רבקה היכן היתה יודעת] המצוה, ולא היתה נבואה (!). ואל תביא ראייה מ'ויאמר יו' לה' (בר' כה, כג) שג"כ, 207 כי הם אמרו כי היה ע"י מלאך, או ממדרשו של [[עבר]]. 208 והסתירה שנית, כי הצד אינו אלא אלים וצביים, 209 ואין עושיין מהם פסח.

וכ"א כי ניכנס עימו 'ריח' גן עדן. 210 ואני תמיה מי הביאו בזה הצער. וזה התפשות (!) גלוי ונראה ואינו צריך ראייה, כי לא היה כי אם ריח הבגדים.

ויצא יעקב וגו'. אמרו כי ניטמן בבית [[עבר]] 211 י"ד שנה. 212 ונ"ל כי אילו היה כן היה הכתוב זוכר אותו, כמו שזכר שגלל יעקב את האבן מעל פי הבאר 213 כן היה זוכר [זה], וכמו שזכר פרטים אחרים שאינן ראוין ליכתב. וכל החשבונות שהביא, נ"ל שלא היה יעקב באותו [[זמן]] זקן אלא נער כשנתברך,

פט"ו, עמ' 115), מסופר על מלאך שנשלח לפני אליעזר וכן על קפיצת הדרך שקיצרה את דרכו לחרן (על-פי בבלי סנהדרין צה ע"א-ע"ב).

201 וזה א- >נינו טעם] ק + ותימ' על זה הטעם ת

202 הפירוש הזה] הפירות הזה ק 'ת' מתוקנת ל- 'ש' בין השיטין + גם נאמרת

203 רש"י על בר' כה, כ. לדעה שרבקה הייתה בת שלוש, וכן לדעות חלופיות במקורות אחרים, ראו ההפניות בחמשה חומשי תורה, אריאל: רש"י השלם, ירושלים תשמ"ח, בראשית, כרך ב', עמ' 3-4 (הערות 21 ו-21*).

204 לשימוש דומה במילה 'צער' ביחס לפירושים שנדחים ראו פירוש ראב"ע לבר' מו, כג (כרך א', עמ' קכב), ויקרא יח, כב (כרך ג', עמ' נח).

205 ראו בר' כב, כ-כד; השו"ר רש"י על בר' כב, כג, ד"ה 'ובתואל ילד את רבקה'.

206 הדברים מוסבים על תגובת יצחק ורבקה ללקיחת עשו את יהודית ובשמת החתיות. לפי רש"י, הן היו 'עובדות עבודת אלילים' ו'כל מעשיהן היו להכעיס ולעצבון'.

207 היינו, שרבקה גם הייתה נביאה.

208 עבר] עבדי ק; ראו בראשית רבה סג, ו-ז (כרך ב', עמ' 684).

209 וצביים] 'ב' מתוקנת; הכוונה לצבאים (לאיות דומה השו"ר פירוש רש"י לשמות טז, כא).

210 רש"י על בראשית כז, כז. הכוונה לריחו של יעקב כאשר נכנס לקבל את ברכת אביו.

211 עבר] עבד ק

212 ראו רש"י על בר' כח, ט; בבלי מגילה טז ע"ב-יז ע"א.

213 בר' כט, י.

כי הכתוב מעיד כך, והוא אמ' שהיה בן ס"ג שנה. וי"ד שנה שאמ' שישב בבית עבר – הא לך ע"ז שנה. וז' שנים בבלהה – הא לך פ"ג(!)²¹⁴ שנה שיעבוד וישמור צאנו. וזה הבל ורעות <רוח>.²¹⁵

ואומרו(!) שקפצה וכו' לו הארץ – א' >נינו נכון.²¹⁶ וילין שם כי בא השמש' (בר' כח, יא) – הוא מעצמו, לא בעדו עד שלא היה יכול ללכת משם ושכב באותו מקום.²¹⁷ ואומ' לא(!) שלא שכב בבית עבר – הוא הבל הבלים.²¹⁸

וישלח יעקב מלאכים. מה שאמ' מפי מורי שמעתי שאין המלאך אומ' שמו כי השם הוא שקורא לכל אחד כפי שליחותו – גם זה אמת הוא, אבל לא הבין המפרש.²¹⁹ 'מאה קשיטה' (בר' לג, יט) – פירושו ק' צאן, מפני שהיה מביא מקנה רב.²²⁰ וישב יעקב. אמ' כי יוסף נימכר פעמים הרבה, כי אמ' 'ויעברו אנשים מדיינים סוחרים' (בר' לז, כח) – זו היא שיירה אחרת. וא' >נינו נכון, כי לא נמכר כי אם ב' פעמים – א' למדיינים הסוחרים, והם עצמם היו ישמע'א-לים. והעיד(!) כי אמ' 'המדיינים מכ[רן] את יוסף אל מצרים לפוטיפר' (בר' לז, לו), וכת' אחר אומ'.

214 צ"ל 'פ"ד'.

215 ראו חישוביו של רש"י בפירושו לבראשית כח, ט; השו' בבלי מגילה טז ע"ב–יז ע"א, בראשית רבה סה, יט (כרך ב', עמ' 731). כוונת המחבר בעניין 'ז' שנים בבלהה' אינה ברורה. בנוסף, הוא מתעלם כאן (השו' להלן, התייחסותו לבראשית לח, א) מכך שגילו של יעקב בעת הולדת יוסף עולה מנתונים מספריים המפורשים בכתוב (יעקב ירד למצרים בגיל 130 כאשר יוסף היה בן 39, שהרי יוסף היה בן 30 בפותרו את חלומות פרעה ותשע שנים מאוחר יותר נפגש עמו אביו). בפירושו לבראשית לז, ג מציין ראב"ע שהפרש הגילאים בין השניים היה 91 שנה (כרך א', עמ' קז).

216 ראו רש"י על בר' כח, יא, וכן בבלי חולין צא ע"ב.

217 השמש שקעה מעצמה בשעתה ולא בעבור שכיבת יעקב במקום (השו' רש"י על אתר, ד"ה 'ובא השמש').

218 המחבר תוקף את הפירוש ל'וישכב במקום ההוא' (בר' כח, יא), לפיו כל י"ד השנים ששהה יעקב בבית עבר הוא למד תורה ברצף מבלי לתת תנומה לעפעפיו (ראו רש"י על אתר, ד"ה 'וישכב במקום ההוא', וכן בראשית רבה סח, יא [כרך ב', עמ' 784]).

219 רש"י על בר' לב, ל. בנוסח מקראות גדולות הכתר (בר', כרך ב', עמ' 66, 68) מופיעה גרסה שונה, שאינה כוללת את האזכור של רש"י לרבו ('למה זה תשאל לשמי – אין לנו שם קבוע, משתנים הם שמותינו ... הכל לפי עבודת השליחות שאנו משתלחים'). כך גם בדפוס המכונה 'דפוס ראשון' (רג"ו די קלבריה, שנת רל"ה). לעומת זאת, ישנן מהדורות אחרות בהן מוזכר הרב בשמו, אם כי הרעיון המובא מעט שונה מהנזכר בס"ה. כך מובא בדפוס רומא (מאה ט"ו): 'ומפי מורי ר' שמעון ז"ל אינו רוצה לגלות שמו שלא ליטול עטרה לעצמו זה הנס עשה לי מלאך פלו' מאליו שאינו אלא כעבד עושה שליחות'. ביחס לנוסחים אלו ראו חמשה חומשי תורה, אריאל: רש"י השלם (לעיל, הערה 203), כרך ב', עמ' קנה, הערה 56.

220 לפי רש"י, יעקב שילם לבני חמור מעות ממש עבור חלקת השדה, ואילו לפי מחברנו התשלום נעשה בצאן. בעוד שפירושו של רש"י תואם את דעת רבי עקיבא (ראו בבלי ראש השנה כו ע"א), פירוש המחבר תואם את תרגומו של אונקלוס (חורפן = כבשות צאן [ראו תרגומו על אתר ועל בראשית כא, כז]). הפרשנים השונים נחלקו גם הם בסוגיה.

'ויקנהו פוטיפר סריס פרעה ... מיד הישמעאלים' (בר' לט, א), והם המדיינים.²²¹ וכן תמצא בגדעון, כי אמ' כשהכה את המדיינים אמ' כי 'נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם' (שופ' ח, כד).

'ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו' (בר' לח, א). אמ' שנידוהו אחיו על מכירת יוסף. וא' >נינו נכון, כי אותו מעשה של יהודה הכל היה קודם מכירת יוסף. כי לא²²² משנמכר יוסף עד שבא יעקב למצרים כי אם כ"ב שנה, שנ' 'ויוסף בן י"ז שנה' (בר' לו, ב) כשנמכר. ואם 'יוסף בן ל' שנה בעומדו לפני פרעה' (בר' מא, מו) – הא לך י"ג שנה. וז' שני השבע וב' שני הרעב – הא לך עשרים וב' כשבא.²²³ וראה אם יכול להיות מעשה יהודה שישא אשה ויוליד ב' בנים, ויגיעו לחופה וימותו, וישב> תמר בית אביה וירבו הימים, ויעל יהודה לגזוז צאנו, ויתנכרה(!), ויבא אליה ויולד ב' בנים, ויגיע שישא פרץ שהיה א' מהם אישה והיו לו ב' וסאו בנים, שהיו חצרון וחמול שהם בכלל השבעים נפש שירדו למצרים? וזהו דבר ידוע וברור למבין.²²⁴

ויהי מקץ שנתים ימים. 'נער עברי' (בר' מא, יב) – אמ' כי לגנאי אמרו. וא' >נינו נכון, כי אמ' 'נער', ולא היה לו לומר דבר אחר.²²⁵

ויגש אליו יהודה. אמ' כי 'אל יח[ד] אפיך בעבדך' (על פי בר' מד, יח) – מכאן שדבר אליו קשות. כי כבר זכר הכתו' שהיו יראים מאוד והיו חושבים אותו למלך, שנ' 'כי כמוך כפרעה' (שם).²²⁶

'וירא את העגלות' (בר' מה, כז). מפני שראה ששולחים לו – האמין, לא מפני שהיו קוראים בעגלא ערופא כמו שאמ'.²²⁷

²²⁸ והעיד(!) כי הם אמרו שהיו לוקחים א[ח]ותיהם שבטים ואמרו כי היו עושים²²⁹ –

גם זה הבל.²³⁰

221 המחבר נוטה אחר דעת ראב"ע, שלפיו המדיינים והישמעאלים חד הם (ראו פירוש ראב"ע על בר' לו, כח [כרך א', עמ' קח]). הרמב"ן חולק על דעה זו (ראו פירושו לבר' לו, כה [כרך א', עמ' רי–ריא]).

222 נראה שצ"ל 'לא היה'.

223 היינו, עת הגיע יעקב מצרימה.

224 ראו בר' לח, א–ל; שם, מו; יב, יב, וכן פירוש ראב"ע על בר' לח, א (כרך א', עמ' קט).

225 לשון רש"י: 'נער עברי עבד – ארורים הרשעים, שאין טובתם שלימה. מזכירו בלשון בזיון: נער – שוטה, ואין ראוי לגדולה; עברי – אפילו לשונינו אינו מכיר ...'.

226 ייתכן שחסרות מספר מילים בתחילת הביקורת של המחבר על פירוש רש"י (הנפתחת במילה 'כי').

227 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בראשית רבה צד, ג (כרך ג', עמ' 1173–1174).

228 הפסוקים האחרונים מספר בראשית אליהם מתייחס המחבר מופיעים בכתב היד בסדר מוטעה. מהדורתנו משמרת את הסדר כנתינתו בכתב היד.

229 נראה שהמילים 'ואמרו כי היו עושים' מיותרות. המחבר כנראה מתייחס למאמר רבי יהודה המובא בפירוש רש"י על בראשית מו, כו ('תאומות נולדו עם השבטים ונשאום').

230 הבל] + פרשת ויחי יעקב באותיות גדולות עם שלוש נקודות מעל כל מילה ת. המחבר אינו

ואלה שמות בני ישראל (בר' מו, ח). בעניין הע' 231 נכנס להם שיבוש גדול, כי הוצרכו לומר שנולדה יוכבד ב' >י<ן החומות. 232 והכתו' מנה ע' נפש עם יעקב, שנ' 'יעקב ובניו' (בר' מו, ח). 233 וכשהשלים ה[ע]ניין 234 אמ' 'כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי יריכו ... כל נפש ס"ז(1) 235 ששים ושש' (על פי בר' מו, כו), ובני יוסף שנים והוא הילך(1) 236 ס"ט סתם. ובזה השיבוש נפלו בשוחה עמוקה והוא ש[נ]ולד משה רבי' ע"ה שנת ק"ל לאימו. 237 וראה איך העידה התורה שהיה פלא גדול והוא שילדה שרה בת צ' שנה ואמ' 'אחרי בלותי היתה לי [ע]דנה' (בר' יח, יב) 'כי ילדתי בן לזקוניו' (בר' כא, ז). ואמ' 'ואם שרה הבת תשעים שנה תלדי' (על פי בר' יז, יז). והדורות בכל יום היו גורעים מאורך השנים, ואיך לא היה כתוב בתורה הפלא הגדול שתלד אשה בת ק"ל שנה לאיש כמו משה ולא יזכור אותו בתורה? 238 וכבר זכרתי כי לא היה ובאה(!) התורה אלא לפרסם כל הניסים שנעשו לצדיקים. 239 ועו>ד<, כי הכתו' העיד כמו שאמ' 'וילך וצו איש מבית לוי ויקח את בת לוי' (שמ' ב, א). אלא על כורחך נולדה יוכבד אחר ביאתם למצרים שנים רבות. וזה אמת בליא(!) ספק.

'ואת דינה ביתו' (בר' מו, טו) – אמ' הזכרים תלה בלאה והנקבה ביעקב. וכבר כתוב 'ותצא דינה בת ליאה' (בר' לד, א).

'ושואל בן הכנענית' (בר' מו, י) – אמ' זו דינה שנבעלה לכנעני. וזה רעות רוח. 240

מתייחס לפרשת ויחי וכפי הנראה המעתיק או קורא מאוחר יותר חש צורך לציין את שם הפרשה למען הסדר הטוב. אפשר ויד אחרת הוסיפה שלוש נקודות כדי לציין מחיקה.

231 הע' ה

232 ראו בבלי בבא בתרא קכ ע"א, וכן רש"י על בר' מו, טו.

233 ראו פירוש ראב"ע על בר' מו, כג (כרך א', עמ' קכב-קכג), שמ' א, ה (כרך ב', עמ' ז).

234 ייתכן שצ"ל 'המניין'.

235 נראה מיותר, ובכל מקרה צ"ל 'ששים ושש'.

236 והוא הילך] נראה שצ"ל 'והא לך'.

237 לפי חז"ל ורש"י, יוכבד נולדה 'בין החומות', היינו בדרך למצרים (ראו בבלי סוטה יב ע"א; רש"י על בר' מו, טו). היות ובני ישראל ישבו במצרים מאתים ועשר שנים וגילו של משה בעת היציאה עמד על שמונים שנה, יוצא אפוא שיוכבד הייתה בת מאה ושלושים שנה כאשר ילדה אותו.

238 דברי המחבר מבוססים על פירוש ראב"ע על בר' מו, כג ('ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות, גם זה תמה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת ק"ל שנה? ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים? ולא די לנו בזה הצער, עד שעשו פייטנים פיוטים ביום שמחת תורה, יוכבד אמי אחרי התנחמי והיא בת ר"ג שנה' [כרך א', עמ' קכב]). השו פירוש רמב"ן על בר' מו, טו (כרך א', עמ' רנג-רנה). אהרן אבולרבי מעלה טענה דומה כנגד ההנחה שיוכבד ילדה את משה בגיל מופלג, ובדומה למחבר ס"ה גם הוא מתנסח כמי שטוען שכלל שהתקדמו הדורות כך ירדה בהתאם תוחלת החיים. ראו אצל אורבך, 'השגות' (לעיל), הערה 4, עמ' 105, הערה 28.

239 ראו לעיל, פרשת נח.

240 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בראשית רבה פ, יא (כרך ב', עמ' 966-967). ראב"ע סבור

'ויפול על צוארו בניימין אחיו' (על פי בר' מה, יד). אמ' כי בכה על שני מקדשיו. <ובנימין בכה על צואריו> – על משכן שילה.²⁴¹ ואילו אמ' 'על צוארו' היה לו רמז], אבל 'על צואריו' היו לו להיות ב' משכנות. ויפה פ' <' בתוספת בעניין, אמ' גוי נבל זו אישה רעה²⁴² שנ' 'אעשה לו עזר כנגדו' (בר' ב, יח) – זכה עזר, לא זכה – כנגדו.²⁴³

בפרשת ואלה שמות.²⁴⁴ 'וילך איש מבית לוי' (שמ' ב, א) – כבר זכרתי.²⁴⁵ 'ויפן כה וכה' (שמ' ב, יב) – כפשוטו, שהרגו כשאר בני אדם. מפני שאמ' 'הלהרגני אתה אומ' (שמ' ב, יד) – אין בזה טענה לדיבריהם, שא"כ למה היה לו בחול?²⁴⁶ 'וירא והנה ב' אנשים עבדים נצים' (על פי שמ' ב, יג) – אמ' כי היו דתן ואבירן.²⁴⁷ היה אומ' אותם בשמם.²⁴⁸

'למה זה עזבתן את האיש' (שמ' ב, כ) – שהכירו אותו, שהיו המים עולים לקראתו. ויראה לי שלא היה זה אלא מפני שהצילם מיד הרואים(!).²⁴⁹ 'ויאמר ישראל(!)²⁵⁰ אל משה בארץ מדין לך שוב מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' (על פי שמ' ד, יט) – אמ' כי היו דתן ואבירן. אילו היה כן לא היה אומ' 'כל האנשי' אלא האנשים הידועים. וכמדומה לי שאמ' זה מפני שמת מלך מצרים, שאמ' 'ויבקש להרוג את משה' (שמ' ב, טו). וזהו האמת. 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור' (שמ' ד, כ). החמור אמרו כי

כי הפסוק בא לציין את מעשהו השלילי של שמעון, שנשא כנענית (וממנה נולד שאול); ראו פירושו על בר' מו, י (כרך א', עמ' קכב).

241 ראו פירוש רש"י על אתר; בראשית רבה צג, יב (כרך ג', עמ' 1170); בבלי מגילה טז ע"ב, ופירוש רש"י שם (ד"ה 'כמה צוארין היו לו לבנימין').

242 המחבר כנראה מכוון לבבלי יבמות סג ע"ב, אולם כוונתו אינה ברורה.

243 ראו רש"י על אתר ובראשית רבה יז, ג (כרך א', עמ' 152).

244 בפרשת ואלה שמות] ק + ספר ואלה שמות בשוליים ת

245 ראו התייחסות המחבר לעיל לבר' מו, ח.

246 המחבר מתייחס לפירוש שמביא רש"י, שלפיו משה הרג את המצרי 'בשם המפורש' (ראו שמות רבה א, כט ביחס לשאלה האם משה השתמש באגרופו, במגרפה או בשם המפורש [מהדורת חברי מכון המדרש המבואר, ירושלים תש"ן, כרך ה', עמ' ע]). המחבר ככל הנראה סבור שאילו משה אכן הרג את המצרי באמצעות שימוש בשם המפורש לא היה צורך להטמינו בחול, שכן איש לא היה יודע כיצד מת.

247 ראו בנוסף לפירוש רש"י על אתר בבלי נדרים סד ע"ב. במקרים אחרים יש שהשם 'אבירם' מאויית ב"ק בנו"ן סופית. ניתן להניח שיש כאן הד למבטא של הכותב, בין אם מדובר במחבר ובין אם במעתיק.

248 ניכר כי נשמטו מספר מילים לפני משפט זה (אולי 'אילו היה כן').

249 צ"ל 'הרועים'; לפי רש"י, יתרו רצה לפגוש במשה מפני שהוא הבין שהוא מזרעו של יעקב.

250 צ"ל: 'יוי'.

אותו היה של אברהם ושהוא עתיד להיות מהמלך המשיח.²⁵¹ וכמדומה לי שכן הוא דרך לשון הקודש ש[א]ומ' 'ואבשלו' רוכב על הפרד' (שמ"ב יח, ט) – 61או לא מפני ש[י]היה הפרד מיוחד. גם זה [[הבל]]²⁵² ורעה רבה, כי כן דרך הלשון לאמ' 'הגמל', 'החמור', 'הסוס' ודומיהם.

וארא. <וידבר אלהים אל משה' (שמ' ו, ב) – אין בו דרש.²⁵³

בא אל פרעה. 'ויסעו בני ישראל מרעמסס' סוכותה' (שמ' יב, לז). אמ' כי כולם באו לפי השעה, שנ' 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' (שמ' יט, ד).²⁵⁴ כמדומה לי שהוא על דרך מליצות השיר, ולא כלם באו כאומרו. אלא האמת הוא שכולם היו יודעין שעתידין לצאת באותו הי-ם ושלה להם משה לא-י > זה דרך ילכו כולם ויסעו כולם כל א' לפי ממקומו (!) לסוכות. וזהו האמת.

'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים' (שמ' יב, מ). אני תמיה מאד, שבאמת לא ישבו שם כי אם ר"י שנים על פי החשבון. אבל א-י >ני יודע כוונת התורה בזה המקום ולא ראיתי מעולם טעם לזה.²⁵⁵

ויהי בשלח. 'ירא ישראל את מצרים מת על שפת הים' (שמ' יד, ל) – אמ' כי פלטן הים. וא-י >נינו נכון, כי זה הכתוב אינו אומ' כן כי אם שישאל היו עומדים על שפת הים וראו את המצריים מתים ביים (!).²⁵⁶ וכן המקרא מוכיח.

'נטית ימיניך תבלעימו ארץ' (שמ' טו, יב) – אמ' שנתכו (!)²⁵⁷ לקבורה. ואינינו נכון, כי כן מנהג הלשון [[כשידברו]]²⁵⁸ דרך שיר, כמו 'והיו שמיד נחושת והארץ ברזל' (על פי דב' כח, כג).

251 ראו פירוש רש"י על אתר שדורש את ה"א הידיעה במילה 'החמור'; השו"פ פרקי דרבי אליעזר, פ"ל (עמ' 194).

252 הבל [חבל] ק

253 רש"י מדייק בלשון 'אלהים' וכותב כי 'דבר אתו משפט, על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות (!) לעם הזה'. כוונתו של מחבר ס"ה אינה מחוורת דיה, אולם פירושו של רש"י לפרשייה במלואה משקף את הכרתו בכך ש'אין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים'. ראו ש' קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 86–90; ב"י שורץ, 'פירושו של רש"י לשמות ט, א–ט: בחינה מחודשת', בתוך ש' יפת וע' ויזל, 'ליישוב פשוטו של מקרא': אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 100–111.

254 זו לשון רש"י: 'ואשא אתכם – זה יום רעמסס, שהיו ישראל מפורזין בכל ארץ גשן, ולשעה קלה, כשבאו ליסע ולצאת, נתקבצו כולם לרעמסס'. השו"פ מכילתא בא (פסחא), יד (מהדורת ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, ירושלים תשנ"ח, עמ' 47–48).

255 המחבר מתעלם מהסברו של רש"י ולמעשה משיג עליו (במטרה להסביר את ארבע מאות ושלושים השנים המוזכרים בפסוק, רש"י מונה את גרות בני-ישראל החל מברית בין הברתים). לסוגיית שנות השעבוד במצרים ראו J. Heinemann, '210 Years of Egyptian Exile', *Journal of Jewish Studies* 22 (1971), pp. 19–30

256 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בבלי פסחים קיח ע"ב ועוד.

257 צ"ל 'שוכו'; ראו פירוש רש"י על אתר, וכן מכילתא בשלח (שירה), ט (עמ' 145).

258 כשידברו כשיברו אות' ב' מתוקנת ק

'ותקח מריים הנביאה' (שמ' טו, כ). היכן נתנבאת? אמרה כי עתידה אימי שתלד בן.²⁵⁹ והנראה לי כי אמ' 'נביאה' מפני העתיד, שאמ' אחרי כן "ויקרא אהרון ומריים ויצאו שניהם" (במ' יב, ה).²⁶⁰

'ויסע (משה)'²⁶¹ (שמ' טו, כב) – אמ' כי בעל כורחם, מפני שהיו מוציאים בים מרגליות שנפלו מהמצרים. והנכון כי אמ' 'ויסע' מפני שהוא היה המנ[ה]יג, וכן דרך הלשון.

'לקחו לחם 60 במו משנה שני העומר לאחד' (על פי שמ' טז, כב).²⁶² 'ויותרו אנשים ממנו עד בוקר' (שמ' טז, כ) – אמ' כי היו דתן ואבירם.²⁶³ ואולי ידעו אותו בקבלה. 'וחם השמש ונמס' (שמ' טז, כא) – מפני שהיה מן הטל. וכן הוא הטל כשיבוא עליו השמש. וכן הכפור ודומיהם, לא שנעשה נחלים וכל אותם [[ההבלים]]²⁶⁴ שכתב.²⁶⁵

אמ' 'קח לך צנצנת א' (שמ' טז, לג) – שהיה אחר עשית אוהל מועד.²⁶⁶ ויפה פי'. אלו עשה כן בהרבה מקומות היה נמלט מטעיות הרבה.

'ויהי ידיו אמונה' (שמ' יז, יב) – אמ' כי העמיד להם חמה.²⁶⁷ אלו היה [כ]ן היה כתוב, כמו שהוא כתוב ביהושע.

וישמע יתרו. 'ויצא משה לקראת חותנו' (שמ' יח, ז). ידוע הוא כי הוא שיצא השתחוה. והכתו' מוכיח.²⁶⁸

'ויחד יתרו ע'ל' <כ'ל' >ה'טובה' אשר עשה השם לישראל' (שמ' יח, ט) – אמ' כי 'כל הטובה' היא המן והבאר.²⁶⁹ ואינינו נכון, כי סופו מוכיח, כי אמ' כי אותה טובה ש'הצילו מיד מצרים' (שם).

259 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בבלי סוטה יב ע"ב.

260 היינו, מעלת נבואתה של מרים נלמדת מקריאתו של ה' אליה (ולא מכך שהיא הביאה עמה ממצרים תוף בידועה מראש על קריעת הים).

261 משה] משם

262 פסוק זה נראה שלא במקומו כאן.

263 כך פירש רש"י, וראו גם שמות רבה א, כט (כרך ה', עמ' ע-עא), ועוד.

264 ההבלים] החבלים ק

265 לשון רש"י: 'וחם השמש ונמס הנשאר בשדה, ונעשה נחלים ושותים ממנו אילים וצביים, ואומות העולם צדין מהם וטועמים מהם טעם מן, ויודעין מה שבחן של ישראל'. דברי רש"י מבוססים על מכילתא בשלח (ויסע), ד (עמ' 168).

266 ראו פירוש רש"י על אתר.

267 ראו פירוש רש"י על אתר.

268 למקורם של דברי רש"י ('איני יודע מי השתחוה למי'), ראו מכילתא יתרו (עמלק), א (עמ' 193).

269 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן מחלוקת רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי (מכילתא יתרו [עמלק], א [עמ' 194]).

כל המעמד הר סיני וכל אותם הדרשות – יפה ויפה פירשו, אבל המפרש לא הבין דבר.²⁷⁰

'לא תעשו' < איתי אלהי כסף ואלהי זהב' (שמ' כ, כ) – אמ' כי בא להז[ה]יר על הכרובים שלא יהיו של כסף, 'ואלהי זהב' – שלא יהיו אלא שנים. זה המופת קו תוהו ואבני בוהו, נפסד החומר והצורה. ואין צריך להרוס זה הפי' כי הוא נ[ה]רס ולא עומד.²⁷¹

ואלה המשפטים (שמ' כא, א). אמ' 'לפניהם' ולא לפני גוים, שאין מב[ו]אין דיני ישראל בערכאות של גוים. ויפה פיר'.²⁷²

'כי תקנה עבד עברי' (שמ' כא, ב) – אמ' כי הוא עבד כנעני שלקחו מן העברי. ואינינו נכון, כי עבד כנעני לא יצא בשביעית.²⁷³ ועו[ו]ד, כי כנעני אומ' 'והתנחלתם אותם לבניכם' [[אחריהם]]²⁷⁴ לרשת אחוזה לעולם בהם' (וי' כה, מו). ולא ועוד אמ' 'כי לי בני ישראל עבדים' (וי' כה, נה). ובאותה הפרשה אמ' כל דיני עבד עברי ומשמ' כי 'עבד עברי' הוא עבד מישראל.

'ואם שלוש אלה לא יעשה לך' (על פי שמ' כא, יא) – הם השלש הנזכרות: שאר, כסות ועונה. ואל תחשוב זולת זה.²⁷⁵

'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו' (שמ' כא, כ). אמ' 'נקם ינקם' (שם) – אמ' שהוא מדבר בעבד כנעני כ"ש (!) רבו (!).²⁷⁶ אבל האמת הוא שהוא מדבר [[בעבד עברי]].²⁷⁷ ואל תחשוב זולתו.

'לא תהיה ... אחרי רבים להטות' (שמ' כג, ב). יפה פיר' מעצמו, לא מדרשי חוכמה

270 ביקורתו של המחבר כלפי רש"י תואמת את המשל המובא בפתיחת ס"ה על אודות האיש ההוגה מילים מפיו בשפה שאין הוא כלל מבינה. לא ברור באילו דרשות ופירושים יפים מדובר.

271 דברי רש"י מבוססים על מכילתא יתרו (בחדש), י (עמ' 241).

272 ראו פירוש רש"י על אתר. בניגוד למחבר ס"ה, אהרן אבולרבי מבקר את פירושו של רש"י וטוען שהסבריו ביחס לציווי סותרים אלו את אלו. ראו אצל אורבך, 'ספר השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 105, הערה 29.

273 רש"י אמנם מעלה את האפשרות שמדובר בעבד כנעני אך מכריע כי מדובר ב'עבד שהוא עברי'; השוו מכילתא משפטים (נזיקין), א, (עמ' 247).

274 אחריהם] אחריהם ק

275 לפי רש"י, הכתוב מתייחס ליעוד האמה לאב, ייעוד האמה לבן ולפדיונה. השוו מכילתא משפטים (נזיקין), ג (עמ' 259).

276 כ"ש רבו] ייתכן שהמחבר ממוג בין הערות שונות של רש"י, כשהשנייה מביניהן נסמכת על פירושו לפסוק כא ('אך אם יום או יומים יעמוד לא יוקם – אם על יום אחד פטור, על יומים לא כל שכן?!'). למקורו של רש"י בחז"ל ראו מכילתא משפטים (נזיקין), ז (עמ' 271–272).

277 בעבד עברי] בעבר עבדי ק

שאומרים שהוא מצוה להטות אחרי רבים. והפך זה דבר כי לא אמ' הכתוב אלא שלא יטה אחרי רבים, וכ"פ.²⁷⁸

'וחדלת מעזוב לו' (שמ' כג, ה) – פעמי' שאתה [[חדל]]²⁷⁹ כשיהיה הבהמה של גוי.²⁸⁰ ואי-נינו נכון כי התורה הפך זה, שלא יחדל מלעזור אפילו יהיה של גוי. ויקחו לי <תרומה> (שמ' כה, ב). השואל מניין היו להם העצים שטים, והמשיב שיעקב נטען²⁸¹ – השאלה תוהו והתשוב' בוהו, כי היו נמצאים להם יותר מזולתם.²⁸² אלא(!)²⁸³ היה להם עצים אחרים – מהם היו עושים. וכן תמצא כשבנא(!) שלמה את הבית או(!)²⁸⁴ עצי ארזים, מפני שהיו מצואים בירושלם יותר מזולתם.²⁸⁵

'מקשה תעשה המנורא' (על פי שמ' כה, לא) – אמ' כי כוליה(!) היתה אחת ומכה בקורנס בכלי האומנות ומפריד קנים אילך ואילך. ומי יתן ידעתי אם היה זה האיש בקי באומנות הצורפים, היאות לשו-ם <אומן לעשות כמו שהוא אומ'. וכן אמ' 'תעשה' – היא נעשית מאליה. והנכון כי 'מקשה', ר"ל 'מצמת' בערבי,²⁸⁶ והוא ש->תיכו הוזהב ויעשו אותה בדפוס. וזהו האמת.

278 'וכך פירושו' או 'וכן פירושו'. זו לשון רש"י: 'יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו'. על פי חז"ל, אם מספר הדיינים המחייבים בדיני נפשות עולה על שניים ממספר המזכים – על הדיין לנטות אחר הרוב המחייב (מכילתא משפטים [כספא], כ [עמ' 323]). רש"י חולק על כך ומסביר כי בכל סוגי הדינים (ולא רק בדיני נפשות), על הדיין להכריע על פי שיקול דעתו העצמאי ללא קשר למספר המחייבים והמזכים ('וקולר יהא תלוי בצואר הרבים'). לפי ראב"ע, קיימת חובה לפסוק 'אחרי רבים לטובה' (פירוש שמות על אתר [כרך ב', עמ' קנח]). בדומה למחבר ס"ה, גם אהרן אבולרבי דחה את הסברם של חז"ל אלא שבניגוד אליו הוא גם ביקר את פירושו של רש"י. ראו אצל אורבך, 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 105, הערה 31.

279 חדל] הדל ק

280 רש"י מפרש את לשון ה'עזיבה' שבפסוק כ'עזרה', והוא מייחס במפורש את הפירוש אותו מבקר מחבר ס"ה למדרש חז"ל (מכילתא משפטים [כספא], כ, [עמ' 325]); השוו בבלי פסחים ק"ג ע"ב.

281 ראו פירוש רש"י על שמ' כה, ה (וכן שמ' כו, טו); תנחומא תרומה, ט (ירושלים תשכ"ב, ב, קט ע"ב).

282 כלומר, עצי השיטים היו מצויים במדבר יותר מאשר עצים ממין אחר. בפירושו הקצר, דעתו של ראב"ע נוטה לאפשרות שהעצים הובאו על ידי בני ישראל ממצרים (כרך ב', עמ' שיא), ואילו בפירוש הארוך הוא כותב כי הדעת נותנת כי בסמוך להר-סיני היה יער של עצי שיטים (שם, עמ' קע).

283 נראה שצ"ל 'אילו'.

284 נראה שצ"ל 'מן'.

285 השוו מל"א ה, כ.

286 רס"ג אכן מתרגם 'מקשה (תעשה המנורה) כ'מצמתה'; ראו תפסיר על אתר (ספר כתר תורה, ה'תאג"ה הגדול: חמשה חומשי תורה כולל חמשים מפרשים ... ירושלים תש"כ, כרך ב', עמ' רז).

כי תשא. 'ויראו כל זלבו העדה כי בושש משה'²⁸⁷ (על פי שמ' לב, א). האמת כי לא בלבד להם השעות אבל הוא לא נתן להם זמן ולא הפורש(!)²⁸⁸ בתורה, והם לא ידעו מתי ירד כי לא היה יודע משה כמה זמן יעמוד שם. ולא שעירבן השטן וכל אותם [[ההבלים]]²⁸⁹ אשר כתב.²⁹⁰ וכ"א שעשה משה [[לארוננו]]²⁹¹ של יוסף. כי לא אמר הכתוב אליו(!)²⁹² 'וישם בארון במצרים' (בר' ג, כו), וכתו' אחר אומ' 'ויקח משה את עצמות יוסף עימו' (שמ' יג, יט). וכי התורה מפרסמת מפני דבר מועט ולא יפרסם אותו נס גדול?²⁹³ אלא האמת 'גודו אילנא וקציצו ענפוהי' (דנ' ד, יא), כי כל זה כוזב בדו אותו מלבם אנשים רקים, סבבו לישראל להיות בשבוש וחוזרים לדברי אלהים חיים, שהוא תורה שבכתב, לדברי הבלים ודברי הבאי שהוציאו אותם מליבם.²⁹⁴

'קול ענות' (שמ' לב, יח) – קול גידופים וחירופין היה שומע שאומר. גם זה הבל, כי הסוף מוכיח שהוא מיני נגבן(!).²⁹⁵ והעיד(!) 'ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות' (שמ' לב, יט).²⁹⁶ ואין בזה ספק למבין.

והלוחות האחרונות אמ' 'פסול' (שמ' לד, א). וכמדומה לי שכן היו הראשונים.²⁹⁷ והבן ואל [[תחשוב]]²⁹⁸ זולתו.²⁹⁹ כל אותם הדרשות שראהו מתעטף וקורא – ראויים ל'שרף כספרי(!) מינות.³⁰⁰

287 צ"ל 'וירא העם' (הציטוט השגוי לקוח מבמ' כ, כט, המתייחס לפטירת אהרן).

288 צ"ל 'פורש' או 'מפורש'.

289 ההבלים] החבלים ק

290 דברי רש"י מבוססים על בבלי שבת פט ע"א.

291 לארוננו] לאדונינו ק

292 נראה שצ"ל 'אלא'.

293 המחבר מתייחס לפירוש רש"י לשמ' לב, ד ולהסבר הפלאי על האופן שבו העלה משה את ארונו של יוסף מהגילוס ('עלה שור, עלה שור'). השוו תנחומא כי תשא, יט (קכב ע"ב).

בניגוד למחבר ס"ה, אהרן אבולרבי סבור שאכן משה העלה ארונו של יוסף בזכות שימוש

'בכח שמות הקדושים'. ראו אצל אורבך, 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 106, הערה 36.

294 ל"דברי הבאי" ראו אלבוים, להבין דברי חכמים (לעיל, הערה 44), עמ' 99–100, הערה 11.

295 צ"ל 'נגון'.

296 השוו פירוש ראב"ע על אתר (כרך ב', עמ' רט).

297 להתייחסות ללוחות הראשונים ראו שמ' לא, יח, וכן לב, טו–טז. המילה 'פסול' לא נאמרה

לגבי הלוחות הראשונים, אולם המחבר מניח שגם אותם פיסל משה (למרות שמפשט הפסוקים

משתמע שהקב"ה העניק לו אותם מוכנים).

298 תחשוב] תהשוב ק

299 רש"י מביא את המדרש מתנחומא (כי תשא, כט [קכה ע"ב]), שלפיו הלוחות נעשו ממחצב

הסנפיריון, ומשה התעשר מהפסולת שנותרה.

300 ראו בבלי ראש השנה יז ע"ב; השוו פירוש רש"י על שמ' לג, יט; לג, כג (ד"ה 'וראית את

אחורי'). ראב"ע כותב כי 'חכמינו אמרו, שהראה לו קשר של תפילין. ודבריהם נכון, רק לא

כאשר יפרשוהו חכמי דורנו' (פירוש ארוך על שמ' לג, כא [כרך ב', עמ' רט]).

ויקהל משה. אמ' כי למחרת יום הכיפורים.³⁰¹ ואולי היה קבלה בידם.
אלה פיקודי. אמרו כי הוקם המשכן מאליו.³⁰² וכן הובקעה העיר מאליה?³⁰³
וכמדומה לי שהובקעה על ידי הכשדים. וכן הוקם המשכן ע"י בני אדם.
תם החומש השנית

ויקרא <אל> משה. 'מן ... מן' (על פי וי' א, ב) – כתב דברי הבאי.³⁰⁴ אבל אמ' להוציא
את הטריפה,³⁰⁵ שא"י נא אומר הוא דברי שקר, כי לא דברתי ולא ציויתי ולא עלתה על
ליבי (על פי יר' יט, ה).

ביום השמיני וסאו וכל הפרשיות עד 'אחרי מות' – אין בהם דבר להכחיש.³⁰⁶
אחרי מות. אמ' 'ולקח מלא המחיתה גחלי אש מעל המזבח מלפנים (!)³⁰⁷ (על פי וי'
טז, יב) – כי זה מזבח הח' <צון. ונ"ל כי אילו היה כן לא היה אומ' 'מלפני השם'.³⁰⁸
והוא עצמו אמ' כי 'ויצא אל המזבח אשר לפני יוי' (וי' טז, יח) כי הוא מזבח הפנימי.
ואין הפרש בין אומרו 'לפני יוי' או 'אשר לפני יוי', כי כולו דבר אחד והוא המזבח
הפנימי. וכן פי' בכל מקו' שנ' 'והקריבו לפני השם' כי הוא צד מערב.³⁰⁹ כי לא
[נ]תכוון הפסוק לזה הפרט אלא הוא אומ' 'לפני [ני] השם' מפני שמביא אותן לאוהל
מועד, לא לצד ידוע. וזהו האמת.

(ובאלו)³¹⁰ הבאות והוצאות שאמ' נכנס ויוצא ה' פעמי'³¹¹ – הנראה מהכתוב כי הוא
נכנס פעם אחת בקטורת ומוזה מן הדם. הא לך שני פעמים. אבל על מה שאמר 'ואחר
יבוא אהרון אל אוהל מועד ופשט את בגדי [[הבד]]"³¹² (על פי וי' טז, כג) – כמדומה לי
שזאת הביאה אי[נ]ה לפני ולפנים.³¹³ ואז"ל רבותינו שנכנס לה[וציא] [את] ה[מחיתה]

301 ראו פירוש רש"י על שמ' לה, א; סדר עולם רבה, פ"ו (מהדורת ד"ר רטנר, ירושלים תשמ"ח,
יד ע"א-טס ע"א), וכן בבלי תענית ל ע"ב, וחישוביו של רש"י שם (ד"ה 'שניתנו').

302 ראו פירוש רש"י על שמ' לט, לג, שמביא ממדרש תנחומא (פקודי, יא [קלו ע"ב-קלו ע"א]).

303 בתמיהה. על הבקעת החומה ראו יר' לט, ב; נב, ז.

304 המילה 'מן' מוזכרת בפסוק שלוש פעמים ובעקבות בעלי המדרש רש"י מייחס לכל אחת כוונה
נבדלת.

305 ראו פירוש רש"י על וי' א, ג.

306 המחבר מדלג בהשגותיו על פירוש רש"י לספר ויקרא על ארבע פרשיות – צו, שמיני, תזריע
ומצורע.

307 צ"ל 'מלפני השם'.

308 לפי הגמרא בבבלי יומא מה ע"ב, התורה גורסת 'מלפני ה' דווקא כדי להוציא מלבנו את
המחשבה כי מדובר במזבח הפנימי.

309 ראו פירוש רש"י על וי' ו, ז; טז, יב.

310 ובאלו] ובא לו

311 ראו פירוש רש"י על וי' טז, ד, וכן בבלי יומא לב ע"א.

312 הבד] הבר ק

313 לפני ולפנים] לפני ולפני עם סימני היפוך

[ואת] הכף.³¹⁴ אבל האמת שיצא לשלח את השעיר לעזזאל(!), ואמ' שאחר שליחותו שיבוא אל אוהל מועד. וכן המשכן נקרא 'אהל מועד'. ועם כל זה אומ' כי אולם(!) היתה להם קבלה במה שאמרו ב[ע]בודת היום.

קדושים תהיו. אמרו כי אומרו 'באש ישרפו אותו ואתהן' (וי' כ, יד) כי הראש-ו-נה כבר היתה לקוחה בהיתר.³¹⁵ אבל האמת שהוא לפי דבריו 'אשה ואת אמה' (שם) – חמותו ואם חמיו(!).³¹⁶ והנראה שאם חמותו לא דבר הכתוב בה כלל, אבל אומרו 'באש ישרפו אותם(!) ואתהן(!)' – שישרפו לאי זו מהן שיקח באיסור, והיא האחרונה. ונצרך לומר 'ואתהן' מהם(!)³¹⁷ שאם לקח ראשונה את האם ולקח אחריה את הבת – ישרפו אותו ואת הבת, ובהפך ו8ב אם לקח ראשונה את הבת, ששורפין את האם. ולפיכך הוצרך לומר 'ואתהן', ר"ל לאי זו מהן שתהיה באסור.³¹⁸ ולא כדברי האומר שהוא בלשון יונית הוא אחד.³¹⁹

'והבדלתם ב>י<ן הטמאה(!)³²⁰ הטהורה לטמאה' (על פי וי' כ, כה) – אמ' כי החמור והפרה מובדלין הן, אבל כי אמ' הכתו' להבדיל ב>י<ן מי שנשחט חציו לנשחט רובו. וזה הפי' נ"ל שלא בא הכתו' לדבר בזה כלל, כי אע"פ שהחמור והפרה מובדלים ועומדים³²¹ [ה]ם, יש שם בהמות אחרים שאינם נ[יכ]רים כמו מיני החי[ות] [ה]מדבריות שא>י<ן כל אדם בקי בהם לידע אי זו מהם הוא טמא או טהור. וא>י<ן בזה ספק למבין.

<אמר>. 'וירגמו או-תו< כל העדה' (על פי וי' כד, יד ו-כג) – אמ' כי בית סקילה היתה גבו[ה].³²² ואותם הדברים שאומרי' שלוקחין אבן ומשליכין עליו אבן – הנראה לי מהכתו' כי אינו אלה(!) סקילה ממש, שנ' 'וירגמו אותו אבן כל העדה' (על פי וי' כד, כג), כמו שעושין היום הגוים. ואין בהם ספק.³²³

314 ראו בבלי יומא לב ע"א.

315 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בבלי סנהדרין עו ע"ב.

316 נראה שצ"ל 'ואם חמותו'; לשון רש"י: 'חמותו ואמה'.

317 נראה שצ"ל 'משום'.

318 כך מסביר ראב"ע בפירושו לפסוק (כרך ג', עמ' ט).

319 רש"י מזכיר בפירושו לוי' כ, יד את דברי חז"ל בבבלי סנהדרין עו ע"ב ("מהו אתהן? את אחת מהן; ולשון יוני הוא: 'הן' – אחת").

320 צ"ל 'הבהמה'.

321 ועומדים] אות 'ו' השנייה בין השיטין ו'ד' מסופקת; ייתכן שצ"ל 'וניכרים'.

322 המחבר מתייחס להסביר רש"י הקשורים לבית הסקילה במקומות אחרים, שכן הוא אינו מתייחס אליו בפירושו לפסוק זה. ראו פירוש רש"י לסוף הפרק (פסוק כג): 'ובני ישראל עשו – כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר: דחייה, רגימה ותלייה'; השוו פירוש רש"י על שמ' יט, יג.

323 לפי דעת המחבר, עונש הסקילה לא כלל השלכה ממקום גבוה והטחת אבן על לב הנידון במקרה שלא מת כתוצאה מהנפילה. השוו בבלי סנהדרין מה ע"א.

במדבר סיני. אמ' כי 'ויפקוד אותם משה על פי השם' (במ' ג, טז) כי היה [...] לקול אוהל [...] [בת] קול כך וכך תינוקות יש בזה האוהל.³²⁴ והנרא' לי כי 'על פי יוי' הוא אומ' כמנהגו מפני שהשם אמ'³²⁵ לו שיפקוד אותם.

<נשא> פרשת סוטה. אמרו 'ובאו המים המאררים האלה במעיך... ולנפיל ירך' (במ' ה, כב) כי הוא חוזר לבוועל.³²⁶ ואילו היה כן לא היה אומ' 'מעריך', שהוא לשו' נקבה. ובחנכות המזבח, המבקש טעם למה היה משקל הקערה ק"ל ומשקל הכף עשרה זהב והמזרק שבעים שקל,³²⁷ וכנותן (!) טעם למה היה משקל הקערה שלשים ומאה מפני שני חיי האדם, והמזרק מפני נח, והשבעים – ע' לשון,³²⁸ השואל הוא הולך בחושך ואפלה, כי שום משקל היה לו להיות.³²⁹ ואם עשה גימטריא ויהפוך האותיות לאי זה משקל שיהיה, יוכל ופאו למצוא דברי (הבלים)³³⁰ שיענה(!),³³¹ כמו שעשה בהרבה מקומות. אבל הוא הזכיר זה בשם ר' משה הדרשן, ואולי ראה אותו בחלום זה הדרשה.³³² שלח לך אנשים (במ' יג, ב). אמ' אם תרצה שלח.³³³ ותשובתו³³⁴ בצדו, כי אמר 'וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי יוי' (במ' יג, ג).³³⁵ 'ויעלו על נגב ויבוא' ³³⁶ עד חברון' (על פי במ' יג, כב). נ"ל שהוא כמו 'ויבואו', כמו 'ותצפנו' (יהו' ב, ד).³³⁷

324 לפי המדרש שמביא רש"י, משה עמד מחוץ לאוהלים והקב"ה גילה לו את מניין התינוקות על ידי בת קול (ראו תנחומא במדבר, טז [נא ע"א]).

325 אמ' אמ

326 הקביעה שהפסוק 'חוזר לבוועל' מובאת בבבלי סוטה בשמו של רבי (כח ע"א), והחכמים חלוקים בכך. בפסוקים כא ו-כז מובהר בעליל שמדובר באישה, ואילו בפסוק כב הפיסוק של המילים 'במעריך' ו'ירך' משאיר פתח לחכמים המבקשים לטעון שזה מוסב גם על הגבר. רש"י מעלה את שתי האפשרויות ומכריע שהפסוק אכן מתייחס לבוועל.

327 ראו במ' ז, פד-פו.

328 ראו פירוש רש"י על במ' ז, יט-כ, וכן במדבר רבה, יד, יב (כרך יא, עמ' תקו-תקט).

329 כלומר, הכלים היו צריכים בכל מקרה להיות בעלי משקל כלשהו ולכן אין ערך לדקדוק מדוע בחרה התורה במשקל זה ולא באחר. טענה זו דומה מאד ברוחה לדיון הרמב"ם ביחס לטעמי המצוות במורה הנבוכים, ח"ג, פכ"ו ('שאי אפשר מבלתי מספר בהכרח' [עמ' תסו-תסח]).

330 הבלים] חבלים

331 נראה שצ"ל 'שיעשה'. המחבר רומז לדברי רש"י, שלפיהם כשממירים את אות קו"ף של 'קטרת' בדל"ת מתקבל מניין תרי"ג מצוות (ראה פירושו לבמ' ז, כ).

332 ראו פירוש רש"י על במ' ז, כג.

333 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בבלי סוטה לד ע"ב.

334 ותשובתו] ק + וה' והלא בין השיטין ת

335 לפי המחבר, הקב"ה ציווה לשלוח את המרגלים והדבר לא היה תלוי ברצונו של משה. לפי רש"י, המילים 'על פי ה' אינן מורות שמדובר בציווי אלא על כך שהקב"ה לא עיכב בידו של משה.

336 ויבוא] ויבואו ק; תיקנו במקרה זה את הציטוט כדי שביאורו של המחבר יהיה מובן יותר.

337 בניגוד להסברו של רש"י, המחבר אינו סבור שהעובדה שהמילה 'ויבא' הינה בלשון יחיד מלמדת שרק כלב בן יפונה הלך חברונה. הוא מביא סמך לדבריו מהמילה 'ותצפנו' מספר

'והברון שבע שנים נבנתה <לפני צען מצרים> (במ' יג, כב) – לשבח הוא.³³⁸
 'ויכרתו משם זמורה ואשכל ענבים אחד וישאוהו במוט בשנים' (במ' יג, כג). אמר
 בשני מוטות, והאחד נטל תאנה וא' נטל רימון, ויהושוע וכלב לא נטלו כלום.³³⁹ ואני
 תמיה מי הביאם בזה הצער להוציא מלבם דבר שקר והבלים, כי התאנה היא יותר מאחד
 מכל מין ומין.³⁴⁰ והאמ>ת< (בוה)³⁴¹ כפי הפשט, שלקחו אשכול א' ורמונים ותאנים
 ותלו הכל במוט אחד והיו מוליכין אותו שנים עשר, וזה היה מפני שהיו צריכים להוליך
 אותו לדרך רחוקה כ' יום כפי הנראה, שלא יפסידו הפירות ויוליכו אותם בלי טורח
 גדול.³⁴² וכן עושים היום המוליכין שום דבר שהם מפחדים להפסידו, בזכוכית³⁴³
 וזולתו. ולא נתכוונו לדיבה, כי במאמר (משה)³⁴⁴ הביאו בפירות(!)³⁴⁵ כמו שאמר
 'והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ' (במ' יג, כ). והעד במקרא כי אמרו 'וגם זבת חלב
 ודבש היא וזה פיריה' (במ' יג, כז). ע"כ אמרו שבה. מכאן ואילך נתכוונו לדיבה.³⁴⁶
 והעיד (!) 'אפס כי עז העם היושב בארץ' (במ' יג, כח). ומפני שהיו מספרים שבחה
 ושהיו מראים את הפרי שהיה טוב מאוד הוצרכו לומר 'אפס', כלומר עם כל זה השבח
 שאמרנו – 'עז העם היושב בארץ' וגו'.
 'וישובו מתור הארץ מקץ מ' יום' (במ' יג, כה). והלא ד' מאות פרסה.³⁴⁷ נ"ל כי

יהושע, שמנוסחת כפעולה הנעשית ביחס ליחיד למרות שברור שרחב הזונה הסתירה את שני
 המרגלים כאחד ("ותקח האשה את שני האנשים, ותצפנו").

338 לפי רש"י, העובדה שהתורה מציינת שחברון נבנתה לפני צוען באה להורות על שבחה של
 זו הראשונה ולא על קדמותה הזמנית (שהרי 'איפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן
 קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול?!' [השוו בבלי סוטה לד ע"ב]). מחברנו סבור גם
 הוא שהפסוק בא להצביע על מעלתה של חברון אלא ייתכן שכוונתו היא שזו נלמדת גם ללא
 הוצאת הפסוק ממשוטו; הווי אומר, עליונותה של חברון על-פני צוען נלמדת מהעובדה כי
 היא נבנתה לפני העיר המצרית.

339 ראו פירוש רש"י על אתר, וכן בבלי סוטה לד ע"א.

340 המחבר חולק על הסבר חז"ל, שרש"י מביאו, שלפיו שמונה אנשים התאחדו כדי להרים
 אשכול ענבים, ואילו השניים האחרים הרימו כל אחד בנפרד תאנה ורימון. הוא סובר תחת
 זאת כי כל מיני הפירות הועמסו על מוט אחד ונישאו על ידי כולם.

341 [בוה] כזה

342 המסע כולו נמשך ארבעים יום, וניתן להניח שהפירות הובאו מן הנקודה הרחוקה ביותר
 שאליה הגיעו המרגלים.

343 בזכוכית] נראה ש"ל 'זכוכית'.

344 [משה] משם

345 צ"ל 'הפירות'.

346 המחבר חולק על הסברו של רש"י, שלפיו כל כוונת עשרת המרגלים בהבאת הפירות הייתה
 להוציא דיבת הארץ ('כשם שפריה משונה כך עמה משונה'). לפי המחבר, הפירות הרי הובאו
 במצוותו של משה ודברי המרגלים מעידים כי הם הוצגו לשבח ולא לגנאי.

347 לשון רש"י: 'והלא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה היא?!'.

הלכו אורכה ורחבה.³⁴⁸ והשיעור הנמצא בארץ בזמנינו זהו גבול שיוכל אדם ללכת בכ' יום. והאומ' ופבו כי היו ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה לא נראו דבר-יו < כלל, כי יש ראייה – שהרי דמשק היא קרובה מירושלם והיא חוצה לארץ ואין ממנה עד ירושלם אלא מהלך ג' ימים בקרוב.

אמ' כי 'ציצית' תרי"ג מצוות.³⁴⁹ וכמדומה לי שציצית אינו אלא דבר החוליות והקשרים. וכל אותם בדרשות (!) שכתב בפרשת ציצית אינינו מעלין ולא מורידין. ויקח קרח. כי על (!)³⁵⁰ ציצית <ש-כלה >תכלת > ובא לפני משה.³⁵¹ וכמדומה לי שלא היה המחלוקת אלא על מה שאמ' הכתו' 'כי כל העדה כולם <קדשים>' (במ' טז, ג). והאמת כי היה מקנא כי היה ממשפחתו.³⁵²

'הע' >ני האנשים ההם תנקר' (במ' טז, יד). אמ' שהוא כאדם התולה קללתו [[באחר]],³⁵³ כמו שונאיהם של ישראל וזולתו.³⁵⁴ וכמדומה לי שהוא מפני שאמ' 'וילכו אחריו זקני ישראל' (במ' טז, כה) שאמ' לו 'הע' >ני האנשים ההם תנקר', שעה (!)³⁵⁵ אותם עורים שלא ראו כהוצאת (!)³⁵⁶ אותם ממצרים ולא נתת אותם כלום, לא שדה ולא כרם ולא זולתו. וזהו האמ' <ת>.³⁵⁷

אמ' כי קורח נשרף ונבלע.³⁵⁸ וא' >נינו נכון, כי כבר אמ' הכתוב 'וישלח משה לקרוא לדתן ולאבירן ... ויאמרו לא נעלה' (על פי במ' טז, יב), והם היו נצבים פתח אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם שהיו במחנ' ישראל, כי ג' מחנות היא מחנה ישראל ושם היו אהליהם.³⁵⁹ ומחנ' לוייה ומחנה שכינה ששם היו קרח ור"נ איש מקריבי הקטורת,

348 ייתכן שגם את המילים האלה התכוון המחבר לייחס לרש"י, שכן הוא כותב במפורש 'והם הלכו ארכה ורחבה' (ואם כך הרי שהקיצור 'נ'ל' מיותר).

349 ראו פירוש רש"י על במ' טז, לט.

350 ייתכן שצ"ל 'ונטל'.

351 ראו פירוש רש"י על במ' טז, א.

352 קנאותו של קורח 'על נשיאותו של אליצפן בן עזיאל' (רש"י על אתר) היא סיבה מספקת למעשיו, ואין צריך, לדעת המחבר, לתוספת המדרשית חסרת הבסיס על אודות הטלית.

353 באחר] באחד ק

354 המחבר כנראה מקיש זאת מפירוש רש"י על דברי פרעה בשמ' א, י: "ועלה מן הארץ – על כרחינו. ורבותינו דרשו: כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו בחבירו, והרי הוא כמו שכתוב 'ועלינו מן הארץ והם יירשוה'".

355 ייתכן שצ"ל 'שעשית'.

356 נראה שצ"ל 'שהוצאת'.

357 המחבר הולך כאן אחר פירושו של ראב"ע (שמלת האנשים ההם רמו לזקנים שהיו עם משה' [כרך ג', עמ' קס]).

358 ראו בבלי סנהדרין קי ע"א.

359 דברי המחבר משקפים מחלוקת סביב השאלה האם קורח נבלע או נשרף או שמה גם נשרף וגם נבלע. קיימת אף דעה שקורח כלל לא היה בין הנספים (ראו דעת ר' יוחנן בבבלי סנהדרין קי ע"א). רש"י אינו מתייחס לכך בפירושו לתורה. דעת המחבר נוטה לדעת ראב"ע, היינו שקורח היה מן השרופים ולא מכלל הנבלעים (ראו פירושו על במ' טז, לה [כרך ג', עמ' קסג]).

וכולם היו באוהל מועד, והשרפה היתה לפני המזבח, והאחרים דתן ואבירם וכל אדם אשר לקורח היו פתח אהליהם, שנ' ויקנה]ל עליהם קורח את כל העדה <אל> פתח אוהל מועד ומשה ואהרן' (על פי במ' טז, יט).³⁶⁰ ומפני שאמ' בפרשת (!) אחרת 'ותבלע אותם ואת קורח במות העדה עם באכול האש את החמשים ומאתים איש ויהיו לנס' (על פי במ' כו, י). אבל באמת קורח לא נבלע אבל הוא נשרף והיה עומד ב>י<ן השרופים. וכל אותם שאמרו שעתידים לחזור – על כל אותם הדברים שכתבו אולי היה 101א להם קבלה, אבל אין להם ראיה מהכתו'.³⁶¹ וזהו האמת למבינים ואל תחשוב זולתו. והדרש שעלה משה לרקיע לא הבנתי אותו כלל, כי הוא דבר מופלא, כי היה נכתב כמה (!) שכתב זולתו.³⁶²

<חקת>. פרשת פרה אדומה (במ' יט). טעמה [...] ו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בספרו היקר מורה הנבוכים.³⁶³

'ותמת שם מרים' (במ' כ, א) – ולא אמ' 'על פי יוי" כי לא מתה בנישקה, מפני שהנשיקה היתה מעלת הנבואה.³⁶⁴

360 יש כאן ערבוב בין שני פסוקים (יח-יט), שכן המילים 'משה ואהרן' שייכות לסופו של פסוק יח. נוסחם המדויק של הפסוקים הוא כך: 'ויקחו איש מחתתו ויתנו עליהם אש וישימו עליהם קטרת ויעמדו פתח אוהל מועד ומשה ואהרן. ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אוהל מועד וירא כבוד ה' אל כל עדה'.

361 במשנה (סנהדרין י, ג), מובאת מחלוקת בין רבי עקיבא לרבי אליעזר בשאלה האם עדת קורח 'עתידה לעלות' מהשאלו: "עדת קרח אינה עתידה לעלות, שנאמר 'ותכס עליהם הארץ' (במ' טז, ג), בעולם הזה, ויאבדו מתוך הקהל' (שם), לעולם הבא, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר, עליהם הוא אומר 'ה' ממית ומחיה מוריד שאל ויעל' (שמ"א ב, ו). ראו עוד תנחומא קרח, יא ('ולעתיד לבא, הקדוש ברוך עתיד להוציאן' [עד ע"א]).

362 כך כותב רש"י ביחס לציוויו של משה לאהרן 'קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם' (במדבר יז, יא): 'זה הסימן מסר לו מלאך המות כשעלה לרקיע, שהקטרת עוצרת המגפה, כדאיתא במסכת שבת'. המחבר טוען, כפי שכבר ראינו במקרים קודמים, כי אם אכן התרחש אירוע כה פלאי התורה הייתה מדווחת עליו.

363 כוונת המחבר בהפנייתו למורה הנבוכים אינה ברורה. הרמב"ם מתייחס לעניין פרה אדומה בשני מקומות בחיבורו (ח"ג, פכ"ו ופמ"ז): הוא מזכיר את דעת חז"ל ששלמה ידע את טעמן של כל המצוות מלבד טעם פרה אדומה (פכ"ו, עמ' תסו), ומסביר מדוע היא נחשבת לקרבן חטאת (פמ"ז, עמ' תקנז). קיימת אפשרות שהפניית המחבר קשורה למשפט הנפתח ב'ותמת שם מרים', אולם ראו ההערה הבאה. אהרן אבולרבי טען שהמשכילים יודעים את טעמן של המצוות כולן. ראו אצל אורבך, 'השגות' (לעיל, הערה 4), עמ' 106, הערה 37.

364 הדעה שמרים לא מתה בנישקה מנוגדת לא רק לדעתו של רש"י אלא אף לזו של הרמב"ם (ראו מורה הנבוכים, ח"ג, פנ"א, עמ' תקפח-תקפט). הרמב"ם זיהה את מיתת הנשיקה עם פרידת הנפש מהגוף מתוך מצב של הנאה הנובעת מהשגה מועצמת וחשק למושכלות. הרמב"ם מסביר (בדומה לרש"י) כי בתורה לא נזכר כי מרים מתה 'על פי ה' מתוקף היותה אישה, אולם גם היא – כמו שני אחיה – נפטרה במדרגה גבוהה זו. כוונת המחבר אינה מחוורת, שהרי בהשגתו לעיל על פירוש רש"י לשמות טו, כ הוא אישר את מעמדה הנבואי של מרים (הוא רק חלק על רש"י לגבי האסמכתא המקראית לכך). סביר בהחלט כי שגיאת העתקה היא

'ולא היה מים לעדה' (במ' כ, ב). במקרה היה, שאחר שמתה הלכו למקום שהוצרכו למים כמו שאירע להם בהרבה מקומות.³⁶⁵ ואלו היה כדברו <היה> נכתב, כי (כדאי)³⁶⁶ הוא ליכתב. מפני שאמ' מי באר' (במ' כ, יז) ואמ' וכי באר א' היה להם? מי בארות היה לו לומר". אלא מפני שהבאר היה הולך עמהם.³⁶⁷ וכמדומה לי שאינו טעם, שכן אמר 'אעברה בארצך', שהוא לשון יחיד. ועוד, כי זה המעשה היה אחרי מות מרים שנסתלקה הבאר לפי דעתו. ועל מה שאמ' שנסתלקו ענני הכבוד – זה לא דבר הכתו' בו כלל.³⁶⁸

וכן אמרו ש'חזרו לאחוריהם' – גם זה אינינו נכון, כי הכתוב לו(!) דבר בו כלל. וטענתו בזה מפני שאמ' הכתו' 'ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן ויקבר שם' (דב' י, ו) – והלא בהור החר מת.³⁶⁹ וכמדומה לי שרוצה לומר נסעו מבארות בני יעקן מוסרה, או שמה³⁷⁰ היה שם כולל למקומות הרבה. והעיד(!) שאמ' 'מוסרות' במקום אחד (במ' לג, ל–לא). וכן תמצא 'עלמון דבלתימא' (על פי במ' לג, מו), שהיה שם כולל למתנה ונחליאל כמו שאזכור במקומו.³⁷¹ וזהו אמת, כי מוסרה היה שם כולל להר החר וזולתו מהמקומות שהם סמוכים אליו. ובארות בני יעקן נקרא ג"כ מוסרה. ואל תחשוב זולתו. 'ואשד הנחלים', 'אתוהב(!)³⁷² בסופה' (על פי במ' כא, יד–טו) – שמונה מקומות הם. וג"כ ממתנה [[ונחליאל]] (על פי במ' כא, יט).³⁷³ ו101 ובארה ג"כ שם מקום, שנ' 'ומשם בארה' (במ' כא, טז), ומשם למדבר ומשם למתנה ומשם לנחליאל ומשם לבמות. והאמת שהיה מקום במדבר שמצאו שם באר ונקרא המקום על שם הבאר. וכל אלו המקומות שם כולל והוא עלמון דבלתימא.³⁷⁴

שאחראית כאן לבלבול, דבר המחזק במשהו את האפשרות שההפניה למורה הנבוכים נוגעת למעלתה של מרים ולא לטעמה של פרה אדומה.

365 המחבר דוחה את הסברו של רש"י, המבוסס על דברי חז"ל (בבלי תענית ט ע"א), שלפיהם נהגו בני ישראל ממי באר כל תקופת היותם במדבר בזכותה של מרים.

366 כדאי בדאי

367 זו לשון רש"י ביחס לדברי משה אל מלך אדום (במ' כ, יז): 'אע"פ שיש בידנו מן לאכול ובאר לשתות – לא נשתה ממנו, אלא נקנה מכם אוכל ומים, להנותכם'. יוצא אפוא כי המילה 'באר' נאמרה בלשון יחיד מכיוון שהכוונה לבארה של מרים.

368 ראו פירוש רש"י על במ' כא, א, וכן בבלי ראש השנה ג ע"א.

369 ראו פירוש רש"י על במ' כא, ד, וכן מכילתא בשלח (ויסע), א (עמ' 152–153). הדברים נועדו לפתור כמה קושיות, כולל השאלה מדוע נכתב כי אהרן מת במוסרה בשעה שידוע כי היה זה בהר החר (כיון שמת אהרן ובאת עליהם מלחמה חזרו לאחוריהם ... וכי במוסרה מת, והלא בהר החר מת! אלא שם חזרו ונתאבלו עליו והספידוהו כאילו הוא בפניהם). ראו עוד פירוש רש"י על דב' י, ו, ז.

370 ייתכן שצ"ל 'שמא'.

371 ראו מיד, להלן.

372 צ"ל 'את והב'.

373 ונחליאל] ונחליאל ק

374 השוו פירוש ראב"ע על במ' כא, יח (כולם מקומות, ויש להם שם כלל, והוא עלמון דבלתימא)

ועוד תמצא במשנה תורה כשהיה מרע"ה מוכיח את ישראל אמ' להם הטובות שעשה להם הב"ה.³⁷⁵ אמ' להם 'המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים ... המוציא להם מים מצור החלמיש' (על פי דב' ח, טו). ובודאי היה לו לומר הנותן לך באר שהוא הולך עימך, שהיה נס גדול מהוצאת המים מצור החלמיש. והדרש שאמרו רואה אותה כמ' >אן כברה בים – נ"ל שהוא כמו כל העולם, כלומ' מימי אוקיינוס הוא שותה. וזהו האמת. והבן ואל תחשוב זולתו.³⁷⁶

>מטות<. וגם מה שאמרו שחזרו ממסעות לשוב לאחוריהם על פי הגבורה, שנ' 'ויחר אף יוי' בישראל ויניעם במדבר מ' שנה עד תום כל הגוי' וגו' (במ' לב, יג) – לא כמו שפירש המפרש.³⁷⁷

'ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה' (דב' י, ו) – כמו שפירשתי.³⁷⁸

משנה התורה. >עקב<. 'כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים' (דב' יא, י) – פי' שהיתה טובה ממנה. והנראה לי גנאי, שלו אמ' הכתו' לא כארץ מצרים,³⁷⁹ כי מה שאמ' בארץ מצרים(!)³⁸⁰ יזרעו [[הגבוה]]³⁸¹ והשפל, ובארץ מצרים לא אלא הנמוך א' >י' >נם צריכין לזרות(!)³⁸² [[הגבוה]]³⁸³ כי כל הארץ מישור, שנ' 'והשקית ברגליך כגן הירק' (שם).³⁸⁴ ופשוטו של מקרא כך הוא: אל תחשוב שזו הארץ היא כארץ מצרי'

[כרך ג', עמ' קעו]; במדבר לג, מו (שם כלל למסעים רבים' [שם, עמ' רז]), וכן דב' י, ו, שם דוחה ראב"ע את המסורת המדרשית המובאת על ידי רש"י (וקדמונינו אמרו, כי נסעו לאחור ... [שם, עמ' רמד]).

375 הב"ה [הבה עם קו מעל

376 לפי התלמוד הירושלמי (כתובות סו ע"א) וויקרא רבה (כב, ד [כרך ח', עמ' סז]), בארה של מרים נגזזה והיא ככברה ב'ים טבריא'. לפי הבבלי (שבת לה ע"א), הבאר גנוזה בים התיכון (בקרבתו של הר הכרמל).

377 מכילתא בשלח (ויסע), א, מדבר על שבעה מסעות ואילו התנחומא מזכיר שמונה. רש"י עצמו מזכיר את שתי האפשרויות (ראו פירושו על במ' כא, ד, לג, א, דב' י, ו).

378 הכותרת ('משנה תורה') שבאה אחרי התייחסות המחבר לפסוק הייתה צריכה להקדים אותה, וכנראה שיש כאן טעות העתקה. מכל מקום, המחבר מפנה לדיונו לעיל על במדבר כ (פרשת חקת).

379 המילים 'שלו אמ' הכתו' לא כארץ מצרים' כנראה מיותרות. בספרי דברים (עקב, לט), השאלה האם כוונת התורה לשבח או לגנאי מוסבת על פסוק יא ('הארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת ...').

380 צ"ל 'ישראל'.

381 הגבוה [הגבוה ק

382 צ"ל 'לזרוע'.

383 הגבוה [הגבוה ק

384 כך כנראה צ"ל הנוסח הנכון: 'והנראה לי גנאי, כי מה שאמ' בארץ ישראל יזרעו הגבוה והשפל, ובארץ מצרים לא אלא הנמוך אינם צריכין לזרוע הגבוה ...'. מכל-מקום, כוונת המחבר ברורה: בעוד שבארץ מצרים המים מצויים תמיד בשפע בזכות נהר הנילוס, בארץ

שאינם צריכים מטר, כי כולם משקים ברגלו, אבל ארץ ישראל תמיד צריכין רחמי שמים שירד להם מטר, 11או שני' למטר השמים תשתה מים' (דב' יא, יא). וכמו שכתבתי 'תמיד ע' >ני יוי' אלהיך בך' וגו' (על פי דב' יא, יב). ודרשו חכמים – פעמים לרעה, פעמים לטובה כדאית' בר-אש' השנה.³⁸⁵

<ראה>. 'מפריסי פרסה השסועה' (על פי דב' יד, ז) – כפשטו, לא שהיה [[בריה]]³⁸⁶

בפני עצמו.³⁸⁷

<שופטים>. 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' (דב' יז, יח) – מ'אלה הדברים' (דב' א,

א) עד 'לעניני כל ישראל' (דב' לד, יב), וע"כ נקרא משנה תורה.³⁸⁸

'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יוי' (דב' יט, יז) – הם בעלי דינים.³⁸⁹

<כי תצא>. 'וקצותה את כפה' (דב' כה, יב). אמ' המפרש כי הוא בממון, כמו יד'

תחת יד' (שמ' כא, כד). והנראה לפי העניין כי כריתה⁽¹⁾³⁹⁰ היד ממש, וע"כ אמ' 'לא

תחוס עניך' (על פי דב' כה, יב). וכן העניין באישה, שלא תאמר כיון שלא עשתה אלא

שהחזיקה במבושיו – היאך יכרתו את ידה? ת"ל 'לא תחוס עניך' (!). ואין בזה ספק

שזאת היתה כוונת התורה.³⁹¹

<כי תבא>. קללות שבמשנה תורה מפי עצמו אמרן, ושבתורת כוהנים מפי הגבורה

אמרן.³⁹² וזה הפך דבריהם אומרן כל התורה, אפי' 'עטרות ודיבון' (במ' לב, ג), ניתנו

למשה בסיני.³⁹³

ישראל ירדת המטר תלויה בחסדי ה'. העם מוזהר להפנים שרק אם ישמרו את המצוות וילכו בדרך ה' הם יזכו להנות משפעה. רש"י מבין אחרת את פני הדברים: העובדה שארץ מצרים תלויה בנהר מאלצת את יושביה לטרוח ולעמול ברגליהם כדי להשקות מקומות גבוהים; ארץ ישראל, לעומת זאת, נהנית משפעו המתמיד של ה' ונחסך מיושביה הטורח הפיזי.

385 ראו בבלי ראש השנה יז ע"ב.

386 בריה] בריח ק

387 זו לשון רש"י: 'בריה היא שיש לה שני גבין ושני שדראות'.

388 לפי רש"י (בהתבסס על בבלי סנהדרין כא ע"ב), מדובר ב'שתי ספרי תורה: אחת שהיא מונחת

בבית גנזיו ואחת שנכנסת ויוצאת עמו'.

389 רש"י מבחין בין 'שני האנשים' הנזכרים בפסוק לבין אלו 'אשר להם הריב': הראשונים הם

העדים ואילו השניים מוזהים עם בעלי הדין.

390 נראה שצ"ל 'כריתת'.

391 לפי ראב"ע, רק במידה ואין האישה פודה את עונשה בדמים כורתים את ידה (כרך ג', עמ'

רפח).

392 ראו בבלי מגילה לא ע"ב, ועוד.

393 לפי אורבך ('השגות', לעיל, הערה 4, עמ' 107, הערה 42), המחבר מתכוון להוראת חז"ל

שאפילו את המילים 'עטרות ודיבון' (שתרגומן בארמית הוא כניסוחן בעברית) יש לכלול

בקריאת 'שנים מקרא ואחד תרגום' (בבלי ברכות ח ע"א).

<וילך>. אמ' 'לא אוכל עוד לצאת ולב[ן]א' (דב' לא, ב). מכאן תשובה לאומרים שנולד משה כשהיה אימו ק"ל שנה. וכי במשה אמרה התורה 'לא אוכל עוד לצאת ולבוא' שהיה בן ק"כ שנה – ומי שהיה מק"ל לא כ"ש. וג"כ מעשה עוג יותר היה ראוי שיהיה א' מהאבות או משה רע"ה זה השיעור יותר מעוג, שהיה רשע גמור.³⁹⁴ אלא האמת כי כל אותם הדרשות בדו אותם בליבם תועי רוח והיו חוטאים, והחטיאו את תורת יוי' תמימה משיבת נפש. נשלמו השגות שהשיג הר' אברהם בר' דוד על רש"י יצו"ל, על ידי לי [שבת:] הצעיר בן החבר ר' [ישעיא] כהן והמחוקק בלבו בן הרב ר' יהודה כהן בלבו.³⁹⁵ ברוך יוי'. שלי כתבתי.

394 המחבר מתייחס ככל הנראה לאריכות שנותיו של עוג. השוו פירוש רש"י על בר' יד, יג.
395 לפירוט שושלתו של שבתי בלבו ראו מבוא (לעיל, הערה 8).

ביאור על 'הלכות יסודי התורה' מאת ר' שלום ענבי – מהדורה מדעית

יוצא לאור על ידי עפר אליאור



מבוא

במחקר האקדמי של המחשבה היהודית בימי הביניים גדלו והתרחבו כדור האחרון העניין בהגותם העיונית של יהודים שפעלו בביוזנטיון וההכרה בחשיבות הגות זאת בהיסטוריה האינטלקטואלית של היהודים.¹ אחת הסוגיות החשובות שניתנה עליהן הדעת במחקר היא התקבלותה של הפילוסופיה המיימונית באזור הביוזנטי.² בין השאר עסקו חוקרים בשאלות כגון: עד לאיזו מידה ובאילו דרכים ניכסו הוגים יהודיים – רבניים וקראיים – בביוזנטיון את ההגות העיונית של הרמב"ם ושל תלמידיו-פרשניו הפרובנסליים? איזה מעמד היה להגות זאת בקרבם? מה הם אימצו מהשקפות הרמב"ם והשקפות פרשניו בנוגע ללימוד פילוסופיה ולתורות פילוסופיות, ומה הם דחו? ברי שאחד המקורות החשובים לבירור קושיות אלו הם חיבורים מאת מלומדים בביוזנטיון המפרשים את חיבורי הרמב"ם או דנים בסוגיות מהפילוסופיה המיימונית.³ מבחינה זאת יש עניין רב בביאור על 'הלכות יסודי התורה' א-ד מאת ר' שלום בן יוסף ענבי, ביאור שנתחבר במאה החמש עשרה בקהילה היהודית בקונסטנטינופול.⁴ אפשר שזה הביאור

* אני מודה לקריין עלום השם מטעם כתב העת על הערותיו החשובות והמועילות. חריט בוס, ברנרד גולדשטיין, הגר כהנא-סמילנסקי, שלמה סלע ודב שוורץ עזרו לי באיתור מקצת המקורות של הביאור, ואני מכיר להם טובה. ד"ר אורי מלמד סייע לי בחלוקת השיר שבראש הביאור לבתים והעיר הערות על תוכנו, ומר שלו פרפל ניקד את השיר. תודתי שלוחה לשניהם. אני מודה גם לשרה כהן, שערכה את לשונו של המאמר והעירה הערות חשובות על הההדרה.

1 אין כאן המקום לביבליוגרפיה מלאה. המחקר המקיף הראשון שהוקדש להגות היהודית בביוזנטיון ראה אור לאחרונה בידי דב שוורץ, רחק וקרוב – הגות יהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו (שם ביבליוגרפיה נוספת). להגות היהודית הקראית בביוזנטיון ראו Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden 2008

2 ראו למשל: שוורץ, שם, לפי המפתח בעמ' 530 ('משה בן מימון'); דב שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים – סוגיות ומקורות, רמת גן תשס"ד, עמ' 139–163; אריק לוי, "הרמב"ם במזרח הים התיכון: 'קוראיו המסתייגים' של רש"י", הרמב"ם; שמרנות, מקוריות, מהפכנות, בעריכת אביעזר רביצקי, ב: הגות וחדשנות (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ט), עמ' 595–618; פירוש למורה הנבוכים – ביאורו של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו למורה הנבוכים לרמב"ם, יוצא לאור על פי כתב יד בלוויית מבוא והערות מאת דב שוורץ ואסתי אייזמן, רמת גן תשע"ז (מבוא המהדירים, עמ' 7–9).

3 מקור חשוב מסוג זה הוא ביאור על 'מורה הנבוכים' מאת ר' מרדכי כומטינו. ביאור זה פורסם לאחרונה. ראו ההערה הקודמת.

4 קהילת המלומדים שפעלה בעיר זו במאה החמש עשרה ובראשית המאה השש עשרה עמדה במוקד ההתעניינות של חוקרים שעסקו בפילוסופיה היהודית בביוזנטיון. תשומת לב מיוחדת

היחיד על 'הלכות יסודי התורה' ששרד מקהילה זו,⁵ ומכל מקום הוא פותח צוהר נדיר להתמודדותו של מלומד שפעל באחד המרכזים היהודיים החשובים בבזונטיון קודם לגירושים הגדולים מחצי האי האיברי, עם האתגר שמציג הרמב"ם בארבעת הפרקים הראשונים של 'הלכות יסודי התורה', דהיינו הבנת התורות הפילוסופיות-מדעיות שמעשה מרכבה ומעשה בראשית מיוסדים עליהם. בפרסום זה מוגשת מהדורה מדעית ראשונה של הביאור, המבוססת על עותקו היחיד ששרד.⁶

ענבי והנסיבות שחיבר את ביאורו

ר' שלום בן יוסף ענבי, מחבר הביאור, ידוע במחקר. לפני שנים אחדות ראתה אור ב'קבץ על יד' מהדורה מדעית של חיבורו 'פרי הגן' – ביאור על סיפורי אדם הראשון ובניו על דרך הפילוסופיה.⁷ כן נבחנה יצירתו הפרשנית בפסיקה.⁸ לאחרונה גם פורסמו ונדונו איגרות פילוסופיות ששלח ענבי לר' מכאל בלבו, ממנהיגיה של קהילת קנדיה.⁹ מן הכתבים הללו עלתה והצטיירה דמותו של מלומד יהודי ששקד על לימוד

הופנתה להגותו של ר' מרדכי כומטינו (נפטר בשנת 1482), במחנה הרבנים, ולהגותו של ר' אליהו בשיצי (נולד בשנת 1420 לערך ונפטר בשנת 1490 לערך), במחנה הקראים. ראו בספריהם של שוורץ ולסקר שצוינו לעיל בהערה 1, וגם בספרו של ז'ן-כריסטוף אטיאס, הפירוש כדיאלוג – מרדכי בן אליעזר כומטינו על התורה, קושטא, 1460, בתרגום מאיר ישראל, 'ירושלים תשס"ו'; Ofer Elijor, 'Attitudes towards Science among Karaite Jews in Istanbul at the Beginning of the Sixteenth Century: A New source' forthcoming in *JQR* 108.3.

5 לשבתי בן מלכאל הכהן (פעל בין שנת 1442 לבין שנת 1473), חכם יהודי חשוב שהשתייך (בין השאר) לקהילה הלמדנית שענבי היה חבר בה, מיוחס ביאור על 'הלכות יסודי התורה', ששרד ממנו קטע בכ"י פריס, הספרייה הלאומית Héb. 198 (ס' 4181) במכון לתצלומי כתבי יד שבספרייה הלאומית בירושלים), דף 124ב. על שבת הכהן ראו 'Gersonides' Ofer Elijor, *Philosophy in Fifteenth-Century Byzantium: Shabbetai ben Malkiel ha-Kohen's Defense of Averroes' Theory of Material Intellect*, forthcoming in: *Gersonides Through the Ages*, eds. Ofer Elijor, Gad Freudenthal and David Wirmor

6 כ"י פריס, הספרייה הלאומית Héb. 983 (ס' 34303), דפים 268א–305ב.
7 ראו עפר אליאור, "'פרי הגן' לרבי שלום בן יוסף ענבי", קבץ על יד כא (תשע"ב), עמ' 201–259.

8 ראו גלזנר, Ruth Glasner, 'The Evolution of the Genre of the Philosophical-Scientific Commentary: Hebrew supercommentaries on Aristotle's *Physics*,' in Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, New York 2011, pp. 182–206 (on pp. 193–195)

9 ראו: שוורץ, רחוק וקרוב (לעיל, הערה 1), עמ' 347–385; דב שוורץ, 'פילוסופיה ככלי תקשורת בבזונטיון בשלהי ימי הביניים – ר' מיכאל בן שבת בלבו ור' שלום בן יוסף ענבי', ספונות כ"ה (תשע"ז), עמ' 317–393; עפר אליאור, "ניכוס ההגות הפילוסופית היהודית-הפרובנסלית בבזונטיון במאה ה-15 – ר' שלום ענבי ופירוש הרמב"ם על 'ואשמע' ליהזקאל", עתיד להתפרסם בקובץ מאמרים העוסק במסירת ידע בעריכת גל הרץ ורבקה פלדחי.

פילוסופיה ומדעים. נמצא שהיה לו עניין מיוחד בהגותו העיונית של הרמב"ם והוא אף היה בקי בה.¹⁰ בהבנת הגות הרמב"ם בפרט ובהבנת רעיונות פילוסופיים ומדעיים בכלל נשען ענבי על תרגומים וחיבורים מ'מדף הספרים' העברי בפילוסופיה ובמדעים שנוצר בתרבות היהודית-הפרובנסלית,¹¹ ובייחוד על תרגומים של חיבורי אריסטו – או, למען הדיוק, ביאורים מאת המלומד המוסלמי אבן רשד (1126–1198) על חיבורים אלה – ועל 'כוונות הפילוסופים' מאת מלומד מוסלמי אחר, אבו חאמד אלגזאלי (מת בשנת 1111).¹² כן הייתה לו גישה למקורות ערביים בפילוסופיה ובמדעים.¹³ כל אלה הוציאו לו מוניטין של 'חכם כולל הפלוסוף האלהי',¹⁴ ובזכות מוניטין זה נתבקש לייצג בסוגיות פילוסופיות ומדעיות.¹⁵

ענבי מציין בהקדמה לביאורו על 'הלכות יסודי התורה', שהביאור נכתב במענה לבקשה שהופנתה אליו: 'בקש ממנו זולתנו חפץ מה בביאור אלו הפרקים',¹⁶ והפנייה נפלה על אוזניים כרויות. בהקדמתו ענבי גם מטעים כי הוא מאמין שדרגת השלמות והעונג של האדם תלויה בדרגת ידיעתו, ושהאדם המבקש להידמות לאל שומה עליו לחלוק עם אחרים ידע שהשיג כדי לעוררם לדרוש ידע ולסייע להם להשיג את הצלחת נפשם.¹⁷ עקרונות אלו מונחים בבסיס החלטתו להיעתר לבקשה. ענבי חיבר את הביאור לאחר שעסק במחקרים בלוגיקה, בפיסיקה ובאסטרונומיה¹⁸ ואפשר שלא השלים אותו (ראו להלן).

- 10 ראו אליאור, שם; אליאור, 'פרי הגן' (לעיל, הערה 7).
- 11 ראו אליאור, 'ניכוס' (לעיל, הערה 9). להישענותם של הוגים יהודים בביזנטיון על יצירתם של מלומדי פרובנס וספרד בפילוסופיה ובמדעים ראו גם Ofer Elior, 'Rabbi Yediyah Rakh on Ezekiel's 'I Heard': A Case Study in Byzantine Jews' Appropriation of Provençal-Jewish Philosophy and Science,' in Y. Tzvi Langermann and Robert G. Morrison (eds.), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, Philadelphia 2016, pp. 29–46; אליאור, 'הפילוסופיה של רלב"ג' (לעיל, הערה 5).
- 12 ראו אליאור, 'פרי הגן' (לעיל, הערה 7), עמ' 215. במאמר נפרד אדון בתפיסת ענבי בנוגע לזיקה בין הפילוסופיה של הרמב"ם לבין התורות הפילוסופיות המוצגות ב'כוונות הפילוסופים'.
- 13 ענבי תרגם חיבור במתמטיקה מערבית לעברית. ראו שם, עמ' 204.
- 14 בלבו מכנה בכינוי זה את ענבי באחת מאיגרותיו אליו. ראו שוורץ, 'פילוסופיה' (לעיל, הערה 9).
- 15 התכתבויותיו עם בלבו החלו כשהלה פנה אל ענבי בבקשת עצה בסוגיה הנוגעת לפרשנות הרמב"ם על מעשה מרכבה.
- 16 ראו § 3 (כל ההפניות בצורה זו מורות על סעיפים במהדורה המובאת להלן). אפשר שלפנינו תבנית (topos) השכיחה בהקדמות שנכתבו בידי מתברים בימי הביניים. לפי ענבי, את 'פרי הגן' הוא חיבר למען מלומד בסביבתו. ראו אליאור, פרי הגן (לעיל, הערה 7), עמ' 209.
- 17 ראו §§ 2–3. ראו גם § 11.
- 18 המסקנה שענבי השלים מחקר במלאכת ההיגיון קודם שחיבר את הביאור, נלמדת מתוכן שיר שכתב והעמיד בראש הביאור (ראו § 1). ייתכן שדבריו בשיר מכוונים למחקר שביסס עליו את

מבנה הביאור, מטרותיו ושיטות הפירוש

הביאור בנוי מרצף של יחידות פרשנות הנפתחות בציטוט הקטע המתפרש (פעמים הלכה שלמה, ופעמים חלק הלכה או חלקי הלכות), וממשיכות בציטוטי מילים או משפטים מתוך הקטע בלויית פירושיהם. למקצת יחידות אלו צירף ענבי דיונים הנפתחים במילים 'אמר שלום'. דיונים אלה מטפלים בדרך כלל בסוגיות שיחידת הפרשנות עוסקת בהן, והם נועדו להעשיר את העיון בעניין המתפרש.¹⁹

על אף שיש בביאור פירושים בעלי עניין (אחדים יוצגו להלן), ניכר שענבי לא חתר למקוריות או לחדשנות.²⁰ נראה כי מטרתו העיקרית בביאור היא לסייע לקוראים להתמודד עם האתגר שהרמב"ם הניח לפתחם בארבעת הפרקים הראשונים של 'הלכות יסודי התורה'. כידוע, הרמב"ם דן ברעיונות המוצגים בחלק זה של 'משנה תורה' על דרך הקיצור והתמצות – כמו 'טיפה מן הים' (פרק ב, יא) – ולעתים אינו אלא רומז אליהם.²¹ הביאור מיועד אם כן לאלה הרוצים להבין לאשורם את טענות הרמב"ם ואת

חיבורו על מינים של היקש – חיבור המצוי בכתב היד שעותק הביאור נמצא בו (דף 41א–ב). מגוף הביאור גם מתברר כי ענבי חיברו לאחר שהשלים חיבור באסטרונומיה ששמו 'מליצת התקנים' וכן ביאור על הביאור הארוך מאת אבן רשד על 'ספר השמע הטבעי' מאת אריסטו. ראו במהדורה, §155, 204. ביאור העל שחיבר על 'ספר השמע הטבעי' נעתק אף הוא בכתב היד שעותק הביאור מופיע בו (דפים 111א–267א). אפשר שענבי עיין במדעי הטבע קודם שפנה לפרש את הדיונים בסוגיות במטפיסיקה ב'הלכות יסודי התורה' לא בדרך מקרה, אלא כיוון שהאמין שזה סדר הלימוד הרצוי. וראו §5–6.

19 קטעי 'אמר שלום' מופיעים גם בביאור ענבי על הביאור הארוך על 'ספר השמע הטבעי'. ראו גלזר, האבולוציה (לעיל, הערה 8), עמ' 193–194.

20 אין להסיק מכאן שלמדנותו ובקיאותו של ענבי לא היה די בהן לחדש חידושים או להביע דעות עצמאיות. ראו בעניין זה דבריו המאלפים של יעקב אלבוים בנוגע לספרות הפרשנות בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש עשרה: 'עצם ההסתרות מאחרי גבם של הקדמונים אין פירושה תמיד חוסר יכולת לחדש. כאשר מפרש הוא בעל גישה עצמאית ומקורית תבטא עצמאותו ועצמיותו גם מבעד למעטה פירושי לספרי קודמיו. ולהפך – המתיימר לחדש לא תמיד חידש. על דרך אחרת, הנתלה בספרי בני הדורות הקודמים לו, אפשר שהוא עושה זאת משיקולים רבים, כגון רצון לקשור את עצמו למסורת הספרותית שנתמסדה ואולי אף נתקדשה, כבא לבטא ענווה – על דרך: "אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם" וכו', מתוך אמונה תמימה שאין בדבריו אלא חזרה על דברי הראשונים בתוספת נופך כלשהו בלבד. ויש הנתלה בדברי קודמיו כדי לזכות מהילתם של הקדמונים מבלי שהוא מחדש דבר משלו, ויש גם שההיקשות הנגלית לדברי הקדמונים היא בפועל בגדר מסווה, שהושם כך שקשי הראות יירתעו, ואילו חדי העין, מי שהם "בני היכלא", יתעוררו להסירו כדי לראות את מה שמסתתר מאחוריו. היא כעין תחבולה הבאה לעורר את מי שיש בו עירות וליישן את מי שראוי לו לפי מידתו שלא יתעורר אל החידוש המחופה' (יעקב אלבוים, פתיחות והסתגרות – היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 150).

21 לסוגיית דרך הקיצור ב'משנה תורה' ראו יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 251–260.

הרעיונות הפילוסופיים והמדעיים שהוא עוסק בהם, על יסוד השקפות המוצגות ב'מורה הנבוכים',²² ובאמצעות מיקומם בתוך מערכות רעיוניות שיטתיות ומפורטות יותר, ובמיוחד אלו הנפרשות ב'כוונות הפילוסופים' מאת אלגזאלי²³ ובביאורי אבן ר'שד. מסתבר שלדעת ענבי אין להבין את דבריו של הרמב"ם בנוגע לסוגיה זו או אחרת אלא על יסוד הנאמר במקורות אלו. ביטוי מובהק לתפיסתו זו הוא אמירתו השבה ונשנית שהדברים שאומר הרמב"ם, או הפירוש שהוא (ענבי) מציע לדברים אלה, כבר נאמרו או פורטו במקור מסוים, אמירה שהוא מצרף לה בדרך כלל ציטוט מהמקור. אמנם יש שענבי נזקק למקורותיו כדי להצביע על מחלוקת בין עמדות הרמב"ם ובין השקפות של פילוסופים אחרים; אך הישענותו על המקורות שעמדו לפניו נועדה בעיקר לזרוע אור על דברי הרמב"ם או לתת להם סמך. עם זאת ענבי לא שאף לתת בביאורו פירושים ממצים. בנוגע לסוגיות מסוימות הוא מצהיר שנמנע במכוון להרחיב את הדיבור,²⁴ והוא מצרף הצטדקויות למקצת דיונים שהוא מאריך בהם.²⁵ חריגים לכלל זה הם קטעי 'אמר שלום', שענבי יוצא בהם מהגבולות ששם לפירושי ודן בסוגיות שהעיון בהן אינו הכרחי להבנת דברי הרמב"ם.²⁶

ענבי נקט בביאורו שיטות מגוונות כדי לסייע לקוראיו להבין אל נכון את דברי הרמב"ם ואת פירושי שלו עליהם. שתיים מהן בולטות במיוחד: הסבר מבנה הדיונים

22 בדרך כלל מובאות מחיבור זה שאובות מתרגום שמואל אבן תיבון, אך אחת מהן מורה שענבי הכיר אולי גם את תרגומו של יהודה אלחריזי. ראו להלן, הערה 242.

23 ענבי מכנה את אלגזאלי 'הפילוסוף', 'האמתי', ו'האלהי'. פעמים רבות בחיבור (יותר מארבעים) הוא מביא השקפות ורעיונות המוצגים ב'כוונות הפילוסופים'. הוא נזקק ל'כוונות' במיוחד כשהוא מפרש את דיוניו של הרמב"ם העוסקים במטפיסיקה (נראה שתפש את אלגזאלי כבר סמכא בשדה ידע זה, ועל כן כינה אותו 'האלהי'). מעניין שאת שמו של מחבר ה'כוונות', الغزالي, מאיית ענבי 'אל גזילי'. איות זה מוזר. אפשר שהיו"ד הבאה אחרי הגימ"ל אינה מציינת תנועת /i/ אלא תנועת /e/, ושלפנינו איות המשקף הגייה של תנועת /a/ ארוכה בתור /e/ (דהיינו Ghezeli). אני מודה לפרופ' סיריל אסלנוב על עצתו בעניין זה.

24 ראו למשל: §163, 218. ענבי גם מרבה לסתום את דבריו בצירופים 'והבן זה', 'והמבין יבין', 'המשכיל יבין'. שימושו בביטויים אלה נמשך אחר שיטתו של ר' אברהם אבן עזרא, וענבי נוקט בה גם ב'פרי הגן'. ראו אליאור, 'פרי הגן' (לעיל, הערה 7), עמ' 215.

25 ראו למשל: §118, 184.

26 הסוגיות הן אלו: מדוע הרמב"ם השתמש במילה הערבית 'שם', §8-15); ספק בדברי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים', ש'כל מה שתמצאהו בספרי[ם], שיתארו הבורא ית' ב'ראשון' ו'אחרון', עניינו הוא כמו שיתארו לו באזן ועין', והתרת הספק (§§16-17); פשר המושג 'אחד' (§47); כוונת הרמב"ם באמרו 'גופות וגויות' בפרק א, ז (§50); ידיעת האל וחכמתו שונים מידיעת האדם וחכמתו (§82); ספק בהשקפה שלפיה גרמי השמים מורכבים הרכבת חומר וצורה, והתרתו (§§101-103); ספק בדברי הרמב"ם בנוגע לגודל הכוכבים, וניסיון להתיירו (§193); שאלת נצחיותם של גרמי השמים (§201); מה מהווה את היסודות הפשוטים – איכויותיהם או צורתיהם (§§236-239); תנועתם של היסודות הפשוטים (§250).

בפרקים המתפרשים, לא־פעם בהסתמך על תורת המופת ותורת ההיקש,²⁷ והבהרת הקשרים בין דברים אלה ואחרים שכתב הרמב"ם.²⁸ אביא בתור דוגמה את הפירוש לפרק א, ב-ג: 'ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי – אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויין – שהוא לבדו יהיה מצוי' (24§). מטרת הפירוש להסביר את זיקתן של טענות אלו לנאמר בהלכה הקודמת, ולתת להן סימוכין מתורת ההיקש. אליבא דענבי, הרמב"ם גורס כאן שלו לא היה קיים האל, בהכרח לא היו קיימים שאר הנמצאים כולם. טענת הרמב"ם נתמכת ברעיון המוצג בביאור האמצעי מאת אבן רשד על 'ספר המופת', והוא: אין מציאות תולדה מחייבת את מציאות סיבתה, אך מציאות הסיבה מחייבת את מציאות התולדה. על יסוד רעיון זה בנה הרמב"ם 'הקש משאיי תנאיי', שצורתו זו: נתון שאם א' או ב'; מצאנו שא'; אז ב'. לפי הרמב"ם, אם האל הוא הסיבה לכל שאר הנמצאים, אז אם הוא אינו קיים, כל שאר הנמצאים גם אינם קיימים; בהלכה א' נמצא שהאל הוא הסיבה לכל הנמצאים; מכאן 'יחייב שבסילוק עצמותו יחייב סלוק שאר העצמיות'.

ענבי מציג פתרונות לקשיים שיש לכאורה בתוכנן של טענות הרמב"ם, בניסוחן או בפירושו, והוא גם מחדדן באמצעות עיון בעמדות אחרות – של 'הר"ם במו"ל' או של מלומדים אחרים.²⁹ נתבונן למשל בפירושו לנאמר בפרק ג, י – 'ברא האל למטה מגלגל הירח גולם א' שאינו כגולם הגלגלין[ם]' (204§). עניינו של ענבי בראשית פירושו ממוקד בשתי המילים הפותחות את המשפט המצוטט, ובמחלוקת שהן מבטאות לדעתו בין הרמב"ם ובין אריסטו. להשקפת ענבי כוונת 'ברא האל' היא שהאל ברא את החומר ('ההיולי') הראשון, ופירוש זה עולה בקנה אחד עם מה שכתב הרמב"ם במקומות אחדים בחיבורו 'מורה הנבוכים'. לעומת זאת אריסטו טען ש'ההיולי הראשון בלתי הווה ולא נפסד בעצם'. ענבי מסכם את שתי ההוכחות שהציג אריסטו לביסוס דעתו 'ב"ספר השמע" במאמר הראשון', והוא (ענבי) מפנה את קוראיו לדיון בסוגיה בביאורו הארוך על 'ספר השמע'.

שיטה אחרת שענבי נוקט בה פעמים־מספר בהסבריו לדברי הרמב"ם היא הבחנה בין מינים אחדים של המופתים שהרמב"ם מסמיך עליהם את טיעונו: דבריים (עיוניים), תוריים (מספרי התורה), נבואיים (מספרי הנבואה) והיקשיים (מבוססים על תורת ההיקש).³⁰ כדי להבין במה דברים אמורים נעיין בפירושו לפרק א, ד: 'הוא שהנביא אומר: "וי"י אלהים אמת" הוא לבדו אמת, ואין לאחר אמת כאמתתו. והוא שהתורה אומרת: "אין עוד מלבדו", כלומר[ר] אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו' (30§). לפי ענבי הלכה זו כקודמתה מציגה מופת להיות עצמות 'הראשון' נבדלת מכל שאר העצמויות;

27 לדוגמות ראו: §§ 37, 167, 185, 204.

28 ראו למשל: §§ 162, 224.

29 ראו למשל: §§ 8–15, 68, 101, 125, 192.

30 ראו למשל: §§ 28, 41, 56.

ואולם הלכה ג' הוכיחה זאת במופת דבריי, והלכה ד' מציגה מופתים מסוגים אחרים. מופת אחד הוא נבואיי, והוא הפסוק 'וי"י אלהים אמת' (יר' י, י). כוונת הפסוק היא שהאל 'הוא אמתות ועצמות בלי מציאות נוספת'. מופת אחר הוא תורי, והוא הפסוק 'אין עוד מלבדו' (דב' ד, לה) 'כלומר', אין נמצא בשיהיה מציאותו הוא עצמותו ומהותו זולתו משאר העצמויות כמוהו'.

בפירושים אחדים ענבי מסביר את הטעמים שהוליכו את הרמב"ם להשתמש במילה מסוימת ולא באחרת.³¹ כך למשל הוא נוהג בפירושו לפרק א, א – 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם אלוה מצוי ראשון', ובאופן מוגדר – למילה 'שם' (§§ 8–15). לפי ענבי, מילה זאת מורה בעברית על מקום. עם זאת, אין להבין מהמשפט המתפרש שהאל נמצא במקום. למעשה המילה 'שם' המופיעה במשפט היא 'תיבה ערבית' ה'מורה על מציאות סבה'.³² ענבי מאריך בסוגיה זאת בקטע 'אמר שלום'. דיונו מבוסס על הבחנה שהבחין אלגזאלי בין סוגי מציאות שחכמת האלוהות עוסקת בהם. הבחנה זאת מוצגת ב'מאמר הראשון לאלהי האמתי הפילוסוף אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות', וענבי מצטט בלשון זאת: 'ויפול בזאת החכמה העיון בסבת המציאות כלו, לפי שהמציאות יחלק אל סבה ומסובב'. לפי ענבי, ההבחנה המוצגת בסופה של מובאה זאת מיוסדת על היות המילה 'מציאות' בערבית מורה הן על מה שהוא סיבה הן על מה שהוא תולדה ('מסובב'). בערבית יש מילה מיוחדת ל'מובן' מה שהוא סיבה' והיא – 'שם' (سَم) – אך בעברית אין. לכן הרמב"ם השתמש במילה הערבית. הוא בא להורות שהאל הוא הסיבה לכל מה שנמצא בעולם מלבדו.

לצד השיטות הפרשניות הללו בולט בביאור השימוש הרב בציטוטים – או, לשם דיוק, במובאות על דרך הפרפרזה (ענבי בדרך כלל אינו מצטט במדויק ממקורותיו)³³ – מהמקורות שענבי נסמך עליהם. שפעת המובאות יוצרת פירושים שדי בידע הניתן בהם כדי להבינם, ומקלה על הקוראים שאין להם גישה לעותקים של החיבורים שענבי שאב מהם. אכן אפשר שמטרה זו וקוראים כאלה עמדו לנגד עיניו של ענבי כשהרבה במובאות,³⁴ וגם בהוספת דברי פירוש על המובאות.³⁵ כך הוא נוהג למשל בפירוש לפרק ב, ז – 'שנוי שמות המלאכים – על שם מעלותם הוא, ולפי[כך] נקראים "חיות הקודש", והם למעלה מן הכל' (§ 118). בהלכה זו הרמב"ם מונה את שמות המלאכים, אך הוא אינו מקשר בינם לבין השכלים הנבדלים. לקישור זה מוקדש פירושו של

31 ראו למשל § 134.

32 הרמב"ם משתמש במילה זו במקומות אחרים ב'הלכות יסודי התורה'. ראו רבנו משה בן מימון, ספר משנה תורה, יוצא לאור פעם ראשונה על-פי כתבי יד תימן עם פירוש מקיף, הגיה לקט ופירש יוסף בכה"ר דוד קאפח, א:ספר המדע, קרית אונו תשמ"ד, עמ' צב-צג, הערה ה.

33 עם זאת, על פי רוב הפניות למקורות מפורטות יותר מציון שם המקור.

34 יתכן שבשפע המובאות ביקש ענבי גם להפגין את בקיאותו במקורות פילוסופיים.

35 ראו למשל פרשנותו על מובאות מ'כוונות הפילוסופים' – § 112 ולהלן.

ענבי. בין השאר הוא מסביר ש'חיות הקודש' הוא כינוי לשכל הנבדל הראשון, וכי הרמב"ם, בכתבו 'הם למעלה מן הכל', התכוון שהשכל הנבדל הראשון הוא הסיבה שמהאל היחיד מגיע ריבוי. ענבי מציין ש'כבר תמצא בזה מאמ[ר] לפילוסוף אבו חמד' ב'כוונות הפילוסופים' (ספציפית ב'אלהיות, במאמ[ר] ה' באיכות סדור הנמצאות מההתחלה הראשונה[ה]'). את דברי אלגזאלי הוא מביא בלשון זאת:

והטוב ממנו שיאמ[ר], שהראשון סודר ממנו דבר א' יחשב מאותו הא' – לא מצד הראשון – משפט אחר, ויגיע בסבתו בו רבוי, ויהיה אותו התחלת הגעת רבוי נשוא בשווי, אח"כ מסודר, אח"כ יתקבץ הנשוא בשווי והמסודר באחד יחייב אותו הא' במה שבו מהרובי רבוי, ובזה הצד ירבו העניינים, ואי אפשר אלא זה.

דברים אלה אינם קלים להבנה, וקוראי הביאור יתקשו להבין את הסתמכותו של ענבי עליהם. ענבי מכיר בקושי ('כבר יקשה העיון להשגת האמת במה שצירי[ך] מזה המאמ[ר] לאמות הטענה, להיותו נעלם העמידה'), והוא מסביר את המובאה לאחר שהוא מתנצל שהוא סוטה מנושא הדיון ('אם לא יהיה זה מכלל מה שאנחנו בו'). לפי ענבי, ב'משפט אחר' התכוון אלגזאלי לרעיון שהשכל הראשון נבדל מהאל בהיות מציאותו אפשרית ולא הכרחית. היות מציאותו אפשרית היא ההתחלה או היסוד ל'רבוי נשוא בשווי' שהוא הריבוי של השכלים הנבדלים. ריבוי זה יוצר את הריבוי של הגרמים השמימיים ה'מסודרים' מהשכלים הנבדלים. ריבוי השכלים הנבדלים וריבוי הגרמים השמימיים מתקבצים בפעולתם, ופועלים על החומר האחד המשותף לכל העצמים בטבע, פעולה היוצרת את ריבוי היסודות הפשוטים והגופים המורכבים.

כתב יד פריס 983 ועותק הביאור

כתב היד שעותק הביאור נשתמר בו, נכתב בכתיבה ביוזנטית במחצית השנייה של המאה החמש עשרה – דהיינו דור אחד או שני דורות לאחר שהביאור נתחבר; אפשר ששם המעתיק היה שמואל.³⁶ בזמן מסוים לאחר שנעתק היה כתב היד בבעלותו של נסים אבן שנג'י,³⁷ בן למשפחה שמוצאה מספרד ושבניה היו פעילים באימפריה העותמנית מן המאה החמש עשרה עד למאה השמונה עשרה.³⁸ כתב היד מחזיק 305 דפי פוליו. ויש בו ארבעה עשר חיבורים, רובם בפילוסופיה ובמדעים, ובהם חיבורים מאת ענבי ומאת מלומד יהודי אחר שפעל בביוזנטיון, ר' אליהו

36 שם זה מובלט בדף 38.

37 ראו ציון הבעלים בדף 1א.

38 ראו עליו רבי אישטרוק ב'ר דוד אבן שאנג'י, ספר שאלות ותשובות, יוצא לאור ע"פ כתב-יד עם מבוא, הערות ומפתחות מאת משה עמאר, רמת גן תשמ"ב, עמ' 11.

בן אליעזר הירושלמי (נפטר בשנת קס"א).³⁹ החיבורים נעתקו לפי סדר זה: 'בחינת עולם' מאת ידעיה הפניני (עותק חלקי); 'קצרת כסף' מאת יוסף האזובי; 'שקל הקודש' מאת יוסף קמחי; חיבור העוסק בהגנה על דעות שהרמב"ם מציג ב'מורה הנבוכים'; מאמר מאת אברהם בן הרמב"ם על דרשות חז"ל; מאמר על מיני ההיקש מאת ענבי; 'מלות ההיגיון'; חיבור בלוגיקה שמחברו עלום שם;⁴⁰ פירוש על מעשה המרכבה מאת דוד קמחי (עותק חלקי); 'ההגיון' מאת אליעזר הירושלמי; 'רוח חן'; 'מלחמות השם' מאת יעקב בן ראובן; 'משרת משה' מאת קלונימוס בן קלונימוס; ביאור מאת ענבי על הביאור האמצעי מאת אבן רשד על 'ספר השמע הטבעי' מאת אריסטו וביאורו של ענבי על 'הלכות יסודי התורה'.

עותק הביאור מגיע עד הפירוש על פרק ד, ז, והסיום נראה קטוע. אפשר שענבי לא השלים את הביאור, אך לי נראה סביר יותר שהסופר לא השלים את ההעתקה, כיוון שמעיון בה עולה שהוא לא הקפיד במלאכתו. במקומות אחדים הוא השאיר רווחים שנועדו להשלמה של טקסטים אך לא השלימם. נוסף על כך יש בעותק עשרות רבות של נוסחים שהם בבירור טעויות מעתיק או שאפשר שהם טעויות כאלו. מקצת הנוסחים השגויים תוקנו (בידי המעתיק ובידי אדם נוסף אחד לפחות⁴¹) – בדרך כלל באמצעות קווים בין השיטין המציינים מחיקה וכתבת הנוסח המתוקן בין השיטין או בשולי הדפים – אך רבים לא תוקנו. נוסחים שלא תוקנו יש בדברים שכתב ענבי מדעתו ובדברי אחרים שהוא מצטט ובהם דברי הרמב"ם המתפרשים בביאור. אין להוציא מכלל אפשרות שהטעויות או מקצת הטעויות במובאות אינן מאת המעתיק אלא מאת המחבר – כפי שציינתי לעיל ענבי לא הקפיד על ציטטות מדויקות.

המהדורה

החלוקה לפסקאות היא שלי. מספרתי אותן כדי לפשט את ההפניות לדברים בביאור. סימנתי בגופן עבה את דברי הרמב"ם המתפרשים בביאור. מובאות ממקורות אחרים הקפתי בגרשים.

בדרך כלל פתחתי קיצורים.

טעויות נוסח מובהקות תיקנתי בגוף הטקסט והקפתי את התיקונים בסוגריים עגולים.

39 על מלומד זה ויצירתו ראו: שלום רוזנברג, 'ספר ההגיון לר' אליהו בן אליעזר הירושלמי', דעת 1 (תשל"ח), עמ' 63-71; דעת 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 127-138; דעת 7 (תשמ"א), עמ' 73-92; שלום רוזנברג, 'מפגש פילוסופי בירושלים בסוף המאה הארבע-עשרה', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 417-427.

40 בדף הראשון (א61) נכתב בכתיבה השונה מזאת של העותק: 'היגיון על דרך כוננת לאבוחמד'.

41 אדם זה ידע ערבית. ראו: § 15, 'רצדיה', והערת הנוסח שם. ראו גם § 51, 'עמר' ו'זיד', והערת הנוסח שם.

מתחת לטקסט מובאות הערות נוסח, ובהן הערות על הבדלים בין נוסח המובאות מ'הלכות יסודי התורה' לנוסח במהדורת שבתי פרנקל.⁴² בכמה מקומות נעזרתי בנוסח שבמהדורת 'רמב"ם מדויק' בעריכת יצחק שילת.⁴³

מתחת להערות הנוסח יש הערות המביאות מראי מקום למקורות שענבי נסמך עליהם או לקטעים בביאור שהוא מפנה אליהם.

סימני הההדרה הם כדלקמן:

[X] = השלמות של מילים מקוצרות

() = תיקונים של מילים

{..} = נוסח בלתי קריא

{אא} = נוסח שקריאתו אינה ודאית

הסימנים המשמשים בהערות הנוסח הם אלו:

א = נוסח מחוק בכתב היד

פ = הנוסח שבגוף כתב היד

פ¹ = תיקונים והוספות מאת המעתיק

פ² = תיקונים והוספות שאינם מאת המעתיק

42 ספר משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, א:המדע, ירושלים תשס"א (להלן: מהדורת פרנקל).

43 רמב"ם מדויק – הלא הוא ספר משנה תורה לרבנו משה בן מימון ... מהדורה מדויקת של החיבור על פי כתבי היד המהימנים ... בצירוף תשובות הרמב"ם ... נערך על ידי יצחק שילת ... א:ספר המדע, מעלה אדומים תשס"ד.

ר' שלום בן יוסף ענבי – ביאור על 'הלכות יסודי התורה' מאת הרמב"ם

[268א]

[1]

| | |
|--|--|
| בְּהִיּוֹן ⁴⁵ מְלֹאכָה הָעֲרוּכָה ⁴⁶ | אֲנִי שְׁלוֹם ⁴⁴ בְּעוֹמְדֵי עִם ^א (ת)קִירָה |
| גְּבוּלֵי הַסִּבְרָא מְעֻרְכָה ⁴⁸ | עֲלִי ⁴⁷ שְׁלֵשׁ תְּמוּנוֹת בְּתַחֲלָה |
| כָּלֵל מוֹצֵעַ לְכֹל מוֹצֵעַ מְלֹאכָה | נְשׂוּאֵיהֶם כְּנִשְׂאֵיהֶם לְמִשְׁא |
| יְעִיין ק(ט) ⁵⁰ בְּלִימוּדֵי ⁵¹ סְמוּכָה | בְּעֵת יַחְקוֹר אֲנוֹשׁ חֲכַמַת אַל[ל]הוֹת ⁴⁹ |
| לְכֹל דְּרוֹשׁ כְּמוֹצֵעוֹ לְתַמְכָּה | יְסוּד טָבַע בְּחֵק נוֹשֵׂא מְצִיאוֹת |

[2] אמר שלום

השבח לראשון לפי מה שהגיע מיופי הרבניות לעצמותו, והקילוס לו ממעלת הנפשות לפי ידיעת עצמן אל^ד היופי והמשך התשוקה כפי זה, והערבות בהקש הבחינה וההצלחה, בהצעת מה שנמשך מעמידת הבחינה,^ה ושרשי הבחינה בפקידת המושגים והפקד מהלבישה, והמו(ב)יא אל זה ראשונה הקידו', וערך זה כערך הגבול הגעת הצודקים, וכי הנפרד הצעה וגבול אל הצודק, ושלימות החפץ הגעת הדרישה אל הטבע לבעל החפץ, והמרוץ אל הנפש בזה הוא הידיעה לפי שפיטת טבעה והתיחדה בדבקות^ו אל התמידות לעלתה, וערך התהלה לנפשותינו כערך שפיטתה אל טבעה, והשבח לראשון.

[3] אמר –

וכבר הגיע מההצעה לאריסטו' במאמ[ר] א' מ'מה שאח[ר] על צד לקיחת ההישרה ועשות המוסרי.⁵² ואין ראוי שיחשב אלינו ללעז מה שכבר עמדנו עליו והגענו

א עם^פ ליתא פ ב אלהות נכתבה בלי למ"ד, אך מעל האל"ף נקודה, וכך נהג המעתיק בכמה מילים אחרות שנפתחות ב'אל' ג בלימודית^פ בלימודית פ ד אל לא אל ה בבחינה הבי"ת בראש המילה תוקנה אולי לה"א ו בדבקות בדבקות

44 אני שלום – על פי תה' קכ, ז: 'אני שלום וכי אדבר, המה למלחמה'.

45 בהגיון – במלאכת ההגיון, בתורת הלוגיקה.

46 מלאכה הערוכה – תורה מסודרת, מדע מובנה. צירוף מילים מיוחד, המתייחס כתמורה למילה 'בהגיון'.

47 האות הראשונה שבכל אחת מארבע התיבות הפותחות את בתי השיר הבאים, מסומנת בכתב היד ומצטרפת באקרוסטיכון לשם משפחתו של המשורר, ענבי (סומנו לעיל בסימני גרש).

48 תמונות ... מערכה – מושגים בתורת הלוגיקה.

49 חכמת אלהות – מדע המטפיסיקה.

50 קט – תמיד, (ל)פעמים. על פי יח' טז, מז: 'פְּמַעַט קָט'.

51 בלימודית – במדעי המתמטיקה.

52 ראו אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר א (Mauro Zonta, *Il Commento*)

לסברתו, ונפקד זה מזולתינו, והיישרנו גבול לו בעמידתו עליו; אבל אמנם ראוי בשיחשב זה אלינו גמול, כי המגיע לסברא מדרגתו גמילות לדורש הסברא, ומונע הסברא מניע ההפרה וההנאה' בדרישת שפיטת הטבע וההנאה בנפש הדורש. וכאשר ייעד לוח הייעודים הדרישה אל ההדמות לראשון, והיה מחק הראשון הרגל הנאות לבעל ההאותות,⁵³ הנה כאשר רצינו לדרישת ההדמות חוייב עלינו להרגיל הסבר[א] לדורש הסברא, ואף כי העירוב אל הבריאות לא ישלם אלא עם תשלום החפץ זולת על זולת. ולכן כאשר בקש ממנו זולתנו חפץ מה בביאור אלו הפרקים, להעיר לו בזכרון, אינו מן הראוי לנו למנוע התכלית מחפצו. והראשון ימשיך בנפשנו המרוק להגעת האמתיות מהאלהיות. אא"ס.⁵³

הפרק הראשון

[4] [א] יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם אלוה' מצוי ראשון. והוא ממציא כל הנמצא וכל הנמצאים מן שמים וארץ. ומה שביניהם לא נבראו' אלא מאמתת המצאו.

[5] הפי[רוש]

ירצה הרב לבאר כי החכמ[ה] האלהית היא הקודמת במעלה ובעלה על החכמה הטבעית, על היות החכמה האלהית היא אשר תקרא מעשה מרכבה, והטבעית היא אשר תקרא מעשה בראשית. וכבר ידעת כי המרכבה היא העלה להוית הטבע, כפי הנרמז בפסוק: 'ובלכת החיות ילכו האפנים'.⁵⁴ וראוי שתדע כי החיות סבה לכרובים, והכרובים סבה לאפנים. והסתכל איך כלל יחזקאל הד' חיות להשגת הכרובים, באומרו: 'אדע כי כרובים המה',⁵⁵ ותבין מזה סוד גדול.⁵⁶ [268ב] ואולם בסדר הלמידה כבר נמשך המנהג אליה בהקדמת הטבעית. ואין מאמ[ר] הרב הנה באומרו יסוד היסודות וכו' מורה על שהאלהי[ת] תקדם בלמידה על הטבעית. כי לו היה זה כן, היה מאמרו זה סותר לצואתו בהצעתו בחלק הראשון, באומרו: 'לא ת(גי)ע' החכמה האלהית אלא אחר לימוד חכמת

ז ההפרה וההנאה] אולי צריך להיות: הפרת ההנאה ח האאותות] וי"ו שנייה בין השיטין ט אלוה] מהדורת פרנקל: ליתא; ראו גם להלן: שיש שם אל והמצוי (§9), ובמהדורת שילת, פ"א, ה"א, הערה 3 י נבראו] מהדורת פרנקל: נמצאו יא גדול] פ' ליתא פ יב תגיע] תנוע

medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica: edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerahyah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica, 1-3, Pavia 2011, pp. 7-8)

53 = אמן אמן סלה.

54 יח' א, יט.

55 שם י, כ.

הטבע, מפני שהחכמה הטבעית מתאחרת לחכמה האלהית וקודמת לה בזמן הלמוד, כמו שהתבאר זה למי שעיין בזה. ולכן פתח יתעלה בתחלת ספרו במעשה בראשית'.⁵⁶ אבל אמנם כוונת הרב שהיסוד לכלל החכמות הלמודיות והטבעיות הוא הידיעה למציאות העילה, כאשר תמצא זה לאריסטו' דבר בו במאמ[ר] י"א מ'ספר מה שאחר'.⁵⁷ ורצון הרב באומרו הנה יסוד היסודות – על החכמה הטבעית[ת] אשר תעיין בענין היסודות במספרם ומהותם, כפי מה שידבר בזה אריסטו' ב'ספר השמע' ו'ספר השמים והעולם' ו'ספר ההויה'. והנה אחר שהחכמה הטבעית תעיין בענייני[ם] המורכבי[ם], והם היסודות והגשמים המורכבים מהם, והחכמה הא[ל]הית תעיין בענייני[ם] הפשוטי[ם], כי נושא החכמ[ה] האלהית הוא עיון הנמצא במה שהוא נמצא, והיה הפשוט לעולם יסוד למורכב, הנה יהויב במין א' מתמונת א'⁵⁸ שהחכמה הא[ל]הית תהיה התחלה יי יסוד⁵⁹ לטבעית. והוא אשר רצה באומרו יסוד היסודות.

[6] ואומרו: ועמוד החכמות – רוצה בו אל החכמות ההרגליות,⁵⁹ כי החכמות ההרגליות הן נסמכות אל החכמה האלהית. והנה לפי שהחכמה הטבעית תעיין במורכבי[ם] במה שהם מורכבים, לעולם ייחס החכמה הא[ל]הית לה ליסוד, למה שהיה היסוד פשוט, והוא התחלה למורכב. ולפי שהחכמות ההרגליות – הנושא הפרטי להן הוא השיעור והמספר, וכבר יפול העיון בכל א' מאלו ג"כ מצד מה שהוא מופשט – כי הלמוד אין עיונו בקו החולק לשמים מצד מה שהוא מורגש, רק מצד מה שהוא מושכל, ולא עיונו ג"כ במספ[ר] המעלות במבטים מצד מה שהוא מספר מוחש, רק מצד מה שהוא מושכל – לכן ייחס החכמה הא[ל]הית אליהן, לעמוד⁶⁰, כי היא מצד עיונה בנמצא – מצד מה שהוא נמצא כולל ומופשט – היו ההרגליות מצד עיונן בחלק מה מופשט נסמכות לה, והיא להן כעמוד.

יג התחלה] פ² ליתא פ יד ויסוד] פ² (ומזה) (ישיגה) בשתעיין בנמצא הנבדל וה... התחלה ויסוד פ² יסוד פ טו לעמוד] לאמר לעמוד

56 ראו רמב"ם, מורה הנבוכים, פתיחה (ר' משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, בתרגומו של ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, מהדורה חדשה, מתוקנת, מנוקדת ומוגהה, על פי דפוסים ראשונים וכתבי יד ובהשוואה למקור הערבי, ומלווה מראה מקומות שלם, בצרוף מבואות, ובתוספת מהדורה מוגהה ומבוארת של 'פירוש המלים הזרות' לר' שמואל אבן תיבון, מאת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשס"א, עמ' ח).

57 ראו אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר יא (לעיל, הערה 52, עמ' 265–267). ראו גם שם, מאמר י (עמ' 222–224).

58 למובנם של ההיקשים ותמונות ההיקשים שענבי מזכיר בביאור ראו רמב"ם, מלות ההגיון, שער ז (מקאלה פי צנאעת אלמנטק, ספר מלות ההגיון להרמב"ם, במקורו הערבי ובתרגומו אבן תבון, אחיטוב וביבש, ערוך עפ"י כתבי־יד ומהדורות ראשונות ומתורגם אנגלית, ע"י ישראל אפרת, ניו יורק תרצ"ט, עמ' לד–לט [תרגום אבן תיבון]).

59 דהיינו מדעי המתמטיקה.

[7] לידע שיש שם אלוה מצוי ראשון, ירצה שיסוד החכמות כלן – הלמודיות והטבעיות והעמוד להן – הוא לדעת שיש כאן עלה ראשונה מחוייבת המציאות וששאר הנמצאות נמשכות ממנה.

[8] א[ו]לם אומר שיש שם – ירצה במלת שם, שהיא תיבה ערבית בענין, ואם לפי שענין העברי בזה יורה על מקום, ויתעלה הראשון ממנו עילוי רב, ואולם ענין הערבי בו ענין מורה על מציאות סבה. ולפי שיגלה זה במאמ[ר] גילוי יותר – אאריך בו מעט.

[9] אמר שלום

כבר הגיע מהמאמר הראשון לאלהי האמתי הפילוסוף אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות: 'ויפול בזאת החכמה העיון בסבת המציאות כלו, לפי שהמציאות יחלק אל סבה ומסובב'.⁶⁰ ורצון הפילוסוף [269א] בזה, שיפול בחכמה האלהית העיון בסבת המציאות מצד מה הוא סבה ומצד מה הוא מסובב, לפי ששם ה'מציאות' יורה בלשונם על שני הענייני[ם] יחד: א[ו]לם מצד מה הוא סבה, כמו העיון באחדות העלה הראשונ[ה] והיותה מח(ו)ית[ם] המציאות; ואולם מצד מה הוא מסובב, כמו העיון בהתלות שאר הנמצאות לה. והנה לפי ששם ה'מציאות' אשר עניינו סבה לבד, לא מסובב, ימצא לו שם מורגל בערבי במלת 'שם', ולא ימצא לו כלל שם מורגל בזה הענין בערבי – כי בלשון עברי יקרא בהפוך על הסבה ועל המסובב – לכן הזכירו הרב בלשון ערבי, והוא אשר המשיך אחריו במלת 'אלוה', באומ[ר] [ו] שיש שם אלוה מצוי, להורות שמלת 'שם' בערבי עניינה מורה על המציאו[ת] שהוא סבה לשאר המציאויות. וכאילו אמ[ר] שזה המציאות אשר הוא מחוייב והוא הסבה למציאות האפשרי[ת] – הוא הנקרא 'אלוה'. וכאשר ראה המעתיק החכם ר' שמואל אבן תבון כי הרב הזכיר זה בלשון ערבי, לא שנה העניין ממה שמצאו, כי כן הזכיר בהצעתו להעתקת הספר הנכבד, שלא ישנה כלל ממה שימצא בלשון הרב, רק מה שיראהו מועתק בלשון ערבי יעתיקה גם הוא באותו הלשון.⁶¹

[10] ואומר: מצוי – ירצה באומר מצוי וראשון תארים שלליים יתואר בהם ית'. והנה שם 'מצוי' ענינו תאר צרופי, כי הוא יורה על סילוק ההעדר מעצמותו.⁶² והנה אמ[ר] [ו] מצוי ולא אמ[ר] [ו] 'נמצא', כי שם 'נמצא' אמנם יורה על מציאות נוסף על מהות, ומה שהיה מציאותו נוסף על מהותו – הנה יהיה המציאות לו כסבה⁶³ למהות, כי כל

טז מחויבת] מחיובת; מעל הווי"ו והיו"ד סימן המציין היפוך יז מעצמותו] פ² מציאותו פ יח כסבה] כ"ף בין השיטין

60 אבו חמד אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, הקדמה א (כ"י פירנצה, הספרייה הלאורציאנית Plut.88.31 [ס' 17854], דפים 18–19א; לצד 'כוונות הפילוסופים' נכתב בעותקו זה פירושו של ר' משה נרבוני).

61 רמב"ם, מורה הנבוכים, פתיחת המתרגם ר' שמואל אבן תיבון (לעיל, הערה 56, עמ' [קכ]–[קכא]).

מה שהוא חוץ מעצמות הדבר ואינו חלק ממהותו – הנה יהיה סבה לו. וכאשר היה המציאות ענין נוסף על המהות, והיה חוץ מהמהות, הנה יהיה המציאות לו לעילה. ומחויב המציאות, כאשר לא תהיה לו סבה, הנה יחויב שיהיה מציאותו הוא מהותו. ולזה לא הזכיר הנה הרב בלשון 'נמצא' כי אם בלשון 'מצוי'.

[11] ולפי שכבר ימצא החלוף בין הרב רמז"ל בספרו הנכבד 'ספר מורה הנבוכים' בח"א פנ"ז⁶² ובין אבן רשד, בענין אם המציאות מקרה למהות, וכבר יסכים הפילוסוף האלהי אבו חמד אל גיזלי ואבן סינא⁶³ עם הר"ם במז"ל על שהמציאות מקרה למהות, אי אפשר מבלתי זכירת טענותיהם, אחר שכוונתינו בזה החקוי הערה לבעל הסברא.

[12] כתב אבו חמד אל גיזלי בתחלת ספרו מהחלק בהגיוניות בחלוק העצמותי, אמר: 'ולא יהיה הענין עצמותי אם לא יתחברו בו ג' ענייני[ם]. הראשון, שאת[ה] כאשר הבנת הנושא או תבינהו, והבנת מהו העצמותי לו – אי אפשר לך שתעלה בלבך הנושא או תבינהו, אלא בהגעת אותו העצמותי, ואי אפשר לך הבנתו זולת הבנת אותו העצמותי. ומשל זה, שאתה כאשר הבנת מהו האדם ומהו החי, אי אפשר לך הבנת האדם זולת הבנת החי; וכאשר הבנת המספר והבנת הארבע[ה], אי אפשר לך הבנת הארבעה זולת הבנת המספר. ולו המרת החי או המספר בנמצא או הלבן, אפשר לך שתשער הבנת הארבעה מבלתי שתשער בהבנתך אם היא נמצאת או לא, ואם היא לבנה ואם לא. אבל פעמים תסופק אם בעו[לם] [269ב] ארבעה ואם לא, וזה לא יעביר מהבנתך עצמות. וכן יובן מהות האדם בשכרך, מבלתי שתצטרך אל הבנת היותו לבן, אם הבנת היותו נמצא, ואם לא יצליחך השכל בזה. המשל, מפני שאתה אדם נמצא, ולרבו מציאות האדם המיירהו. ובוה הצד יובן שהמציאות בלתי מהות'.⁶⁴ הנה יתחייב ממה שיתבאר מדברי הפלוסוף, שאחר שאיפשר שיובן מהות מבלתי שצטרך בהבנת המהות – אם הוא נמצא ואם לא – הנה יחויב שיהיה המציאות מקרה למהות, לא חלק מהמהות, לפי שלו היה עצמותי, עד שיהיה חלק מהמהות,^ט לא היה אפשר למעיין להבין מהות האדם, זולת הבנת המציאות עמו, כמו שאי אפשר לו הבנת האדם זולת הבנת החי. הנה כבר נראה מזה שאבו חמד יחשוב שהמציאות מקרה למהות, כפי מה שהביא הטענה עליו. וכן סברת הר"ם במז"ל בחלק א' פ' נ"ז, באומר: 'דע כי המציאות מקרה קרה' וכו'.⁶⁵ וכן סברת אבן סינא ג"כ.

יט מהמהות] ה"א שנייה בין השיטין

62 שם, א, נו (עמ' קיב).

63 הכוונה לפילוסוף המוסלמי אבו עלי אבן סינא (980–1037).

64 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, הגיוניות, אופן ב (G. B. Chertoff, *The Logical Part of Al-* Ghazālī's *Maqāṣid al-Falāsifa*, Ph.D. dissertation, Columbia University, New York NY 1952, pp. 26–27 [fols. 13b–14a])

65 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, נו (לעיל, הערה 56, עמ' קיב).

[13] ואולם אבן רשד יחלוק עליהם על זה, ואי אפשר מבלתי זכירת טענתו בזה. כתב אבן רשד: 'כי הישות באמת בנמצאות ענין שכלי במדרגה, אומרנו בנמצא שהוא 'אחד'. וכמו כן אין האחדות ענין נוסף על הדבר, כענין אומרנו בדבר שהוא 'לבן', אבל ענינו ענין צרופי, יורה על העדר החלוק והרבויו; כמו שאין הנמצא ענין נוסף על המהות,⁶⁶ אבל ענינו מורה על סילוק ההעדר מהעצמות, לא כמו שחשב אבן סינא שהאחדות ענין נוסף על האחד, והמציאות ענין נוסף על המהות. ואמנם ענינו בשהוא תאר צרופי, והתאר הצרופי אין ראוי שתשפוט בו ההרכבה והרבויו. וזה שאין האחדות במה שיוורה הצרוף אל סלוק הרבויו. והחלוק מצדכא הוראת הדבר הצרוף יהויב שיוורה על ענין נוסף על האחד. ולא כל ענין יושכלו בו עניינים משתנים יגזור שיהיו העניינים ההם נוספים על מהותו חוץ לשכל, כי כן ענין הצרופים וההעדרים'.⁶⁶

[14] הנה יראה מה שיתחייב בין סברת אבן רשד ובין סברת אבן חמד: כי אבו חמד יחשוב, שכל מה שיושפט מובן נוסף (ב)שכלי⁶⁷ יהויב שיהיה נוסף חוץ לשכל; ואולם אבן רשד יחשוב, שאין כל מה שיושפט לו מובן נוסף יהויב שיהיה לו מציאות נוסף חוץ לנפש, כי זה ענין הצודק. ויר(צ)ה⁶⁷ בזה אבן רשד, שהצודק הוא אשר יהיה ענינו חוץ לנפש, כמו שיהיה עליו בנפש. ושם ה'נמצא' לא יהיה ענינו מה שירוך מרוצת הצודק, אבל ענינו שהוא הדבר והעצמות, והוא אשר מקבל ההעדר. א"כ סברת אבן רשד שאין שם ה'נמצא' ענינו ענין הצודק, אבל ענינו בנמצאות ענין שכלי. וכבר חשב זה אבן רשד מפני שהוא יחשוב ששם ה'נמצא' יאמר על שני פנים: הא' – הצודק, באומרנו ההדבר נמצא או בלתי נמצא, והב' – מה שירוך מרוצת הסוג אל הנמצאות, כמו שם ה'נמצא' אל המאמרות ה'.⁶⁷ בדכ⁶⁷ ואין שם ה'נמצא' לפי דעתו נאמ[ר] על הצודק, לפי שלו היה נאמר על הצודק חויב שיהיה מקרה, כי המקרה הוא אשר יפול בשאלה בשישאל עליו ההוא נמצא או לא. ואולם העצמות לא ישאל, כי לא ישאל ההאדם הוא חי או [א270] לא, כי לא יובן האדם זולת הבנת היותו חי – וכל זה נרמז בדברי הפלוסוף הא[ל]הי אבו חמד אל גיזלי בתחלת ספרו מהחלק בהגיוניות בחלק העצמותי,⁶⁷ והמשכיל יבין – אבל ירצה שיהיה עני(נו) מה שירוך מרוצת המאמרות העשרה, עד שיהיה שם ה'נמצא' מורה על העצמותי והדבר, והוא מהי שמקבילו ההעדר. כתב אבן רשד: 'טעות אבן סינא בזה, לפי שהוא ראה ששם ה'נמצא[א]' (ימח)כ⁶⁷ בערבי על

כ המהות] ה"א ראשונה בין השיטין כא והחלוק מצד] קו מעל מילים אלו, ואין משמעותו ברורה כב בשכל] הבי"ת דומה לכ"ף כג וירצה] וירבה כד ה'י] ה' המאמרות-העדר כה הסוג ... ה'י] פ' ליתא פ כו העצמות] ה"א בין השיטין כו מה] פ' ליתא פ כח ימח] אולי צריך להיות: ויורה

66 אבן רשד, הפלת ההפלה, שאלה ג (כ"י ברלין, ספריית המדינה 1056 Or. fol. [ס' 1823], דפים 133ב-134א).

67 ראו לעיל, §12.

הצודק, והיה מה שיאמר על הצודק יורה על המקרה הנוסף, וחשב שיהיה עניינו כן אף במושכלות השניות, ר"ל הדבריות, כמו שיעשוהו המעתיקים במלאכת ההעתיקה בערבי. ואין הענין כן. אבל עניינו שהוא יורה על העצמות ועל הדבר. וכתב אבונצר: וכאשר ראו המעתיקים ששם ה'נמצא' הוא במדרגת הנגזר, והנגזר מורה על מקרה, חשבו ששם ה'נמצא' יורה על ענין נוסף. ואין הענין כן. אבל כאשר לא מצאו בערבי שם ראשון המשללי מורה על העצם והמקרה יחד, ועל מה שבכח ועל מה שבפעל יחד, הוני(חוהו בשם נמצא. ויהיה ענינו לשוני לא מלאכותי.⁶⁸ עכ"ל.

[15] הנה כבר די בזה ממה שהזכרנו בו. ולא נמשך אליו האורך – רק מצד העלמו מקצת הרצדיה^{כט} בערב. הנה לפי ששם 'מצוי' יורה על מחויב המציאות תמיד, ושם ה'נמצא' יאמר] בספוק על האפשר המציאות, ייחד השם ב'מצוי' שהוא שם מורגל, ולא ב'נמצא' שהוא מסופק.

[16] ראשון. רוצה בו במלת 'ראשון' – שם קיום לתאר שלילה. ויחשב מצד התיבה שהוא תאר קיום. ואמרנו 'ראשון' ו'אחרון' אצל הבורא ית' – עניינו שלילת השנוי ממנו, ושהוא ית' לא יתחדש לו ענין בשום פנים, כאשר רמז זה הר"ם במז"ל בספרו הנכבד 'ספר מורה הנבוכים' בח"א פנ"ז, באומרו: 'וכל מה שתמצאהו בספרי[ם], שיתארו הבורא ית' ב'ראשון' ו'אחרון', עניינו הוא כמו שיתארו לו באזן ועין, ועניינו, שהוא ית' לא ישיגהו שינוי כלל, ושהוא יתנש[א] לא יתחדש לו ענין בשום פנים.⁶⁹

[17] אמר] שלום

וכבר יתכן במה שנטעון על מאמר] הר"ם במז"ל ממה שהביא בערך הדמיון למאמרו. והוא, למה ייחד בדמיון העין והאזן, באמרו 'כמו שיתארו לו באזן ועין'. ואמנם הנה נאמר על זה בשנשיב על הטענה למה שהיו אלו – ואם הם כלים גשמיים, והבורא ית' לא מהם עילוי רב – הנה יתואר בהם, למה שהיתה ההשגה מהם אל המושג מבלתי הצטרך בפגישת המושג. כן הראשון והאחרון – ואם הם ממשיגי הזמן, וית' הראשון ממנו עילוי רב – הנה יתואר בהם, למה שיורו שלילת השינוי והחדוש ממנו. וראוי שתדע, כי ההבדל בין אומרנו 'קדמון' ובין אומרנו 'ראשון' – ואם שניהם תארים צרופיים – כי תאר 'קדמון' עניינו שלילת ההתחלה ממציאיותו, ותאר 'ראשון' שלילת השינוי והחדוש ממנו ית' וישתבח לנצח נצחים.

[18] והוא ממציא כל הנמצא. [270] רוצה בו, על הנמצא כלו בכללו, במה שהוא סבה ומסובב. וכאילו ירצה שהוא ממציא סבות המציאות, שהם כמו השכלים והגרמים

כט הרצדיה] הרצדיה פי' אנשי העיון פ² ל ית' פ¹ ליתא פ לא ית' פ¹ ליתא פ

68 אבן רשד, הפלת ההפלה, שאלה ז (לעיל, הערה 66, דפים 166–167א).

69 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, נז (לעיל, הערה 56, עמ' קיד).

השמימיים] שהם הסבות למציאות המורכב, ובאמצעותם ממציא למציאות המורכב המסובב מהם, ואף כי הסבות הפשוטות, אשר הן סבות למציאות המורכב, הן עלה ועלול ג"כ. ולפי זה הצדל^ב אמ[ר] כל הנמצא ולא אמ[ר] 'כל נמצא', ולא 'הנמצא'. [19] ואולם אמ[ר] ממציא ולא אמר 'המציא' – להמשך קיום הסבות ממנו תמיד, לנצחות עצמותו אשר הוא סבה למציאותם.

[20] וכל הנמצאים מן שמים וארץ. ^{לג} ירצה במלת שמי[ם] – הגרמיים] הפועלים ההכנה בהיולי לקבלת הצורה מנותן הצורות. וירצה במלת ארץ – ההיולי המשותף, וכאילו אמ[ר] שכל הנמצאים – (הן) ^{לד} הגלגלים הן זה ההיולי המשותף הן מה שביניהם, והם הגשמים הד' המורכבים מהם, אשר הם ההויה הכוללת – והיא אשר תעייין בה מלאכת הטבע כמו 'ספר השמע', והחכמה ^{לה} כמו 'מה שאחר' – כלם לא נבראו אלא מאמתת חיוב מציאותו. ולו לא ^{לו} התאמת שעצמותו מחויבת לעצמותו, ^{לז} ושהוא יתעלה ידע עצמותו התחלה להם, אי אפשר מציאות א' מהם.

[21] ואולם אומרו: מאמתת המצאו ולא אמ[ר] 'מצד המצאו' – הנה יצטרך לעיין דק באמת. דע, כי השמוש הלשוני במלת 'מצד' – פעמים יפול על הגעת הדבר מהדבר אשר יגיע מצדו, מבלתי שיהיה לדבר אשר ההגעה ממנו ידיעה כלל במה שהגיע ממנו, כהגעת ה(צ)ל מהניצוץ, והגעת השריפה מהאש. ולזה לא ייחד הרב הלשון בהגעת הנמצאות מהראשון ית' בלשון 'מצד', אלא בלשון 'אמתת', לפי שהראשון לו לא ידע עצמותו סבה למהויות – אי אפשר הגעתם כלל, כאשר הזכיר זה הפילוסוף האמתי אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות בסוף הטענה הג', באומרו: 'והראשון ית' ידע עצמותו התחלה לכל, ותתלה הידיעה בכל תחת ידיעתו בעצמותו על דרך הכללות בלי ספק'.⁷⁰ והנה, לפי שהוא כאשר ידע עצמותו – ראוי שידע[ה] על מה שהיא עליו באמתתה, ואמתתה שהוא מציאות גמור, והוא מבו[ע] ^{לט} מציאות העצמים והמקרים והמהויות כלם, ע"כ המשיך הרב בלשונו ואמר מאמתת המצאו.

[22] [ב] ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי – אין דבר אחר יכול להמצאות.

[23] [ג] ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויין – הוא לבדו יהיה מצוי.

[24] הפי[רוש]

כאשר ביאר שעצמותו הוא מניע מציאות העצמים והמקרים] והמהויות כלם, שב

לב הצד הצד ^{לז} לג וארץ] נכתב 'וארצר' ותוקן לד הן] פ' ליתא פ' לה והחכמה] אולי צריך להיות: והחכמה האלהית לו ולו לא] פ' ולא פ' לו שעצמותו... לעצמותו] אולי צריך להיות: שמציאותו מחויבת לעצמותו לו לעצמותו] נקודה מתחת לוי"ו הראשונה לט מבו[ע] מעל מילה זו נכתבה – אולי ביד אחרת – מילה קשה לקריאה, אולי: מבו[ע]

70 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ג, טענה ג (לעיל, הערה 60, דף 241).

לבאר שמצד שעצמותו עלה למציאות שאר העצמיות, הנה לו שוער ביטול עצמותו, יתחייב ביטול מציאות שאר העצמיות בהכרח, כי ביטול העלול יחוייב בהכרח בסלוק העלה. ולא יתהפך זה, כי סילוק העלול לא יחייב סילוק העלה. וזה שכבר התבאר במופת מ'האנלוטיקא השנית', שהעלול יורה על מציאות העלה, והעלה תורה על מציאות העלול, [271א] ואולם העלול לא יחייב מציאות העלה, והעלה תחייבהו.⁷¹ והנה יהיה המאמ[ר] הזה מתחייב מדרך ההקש המשאיי התנאיי, ובהשוואת עין הקודם תחייב עין הנמשך על זה הצד: אם היה עצמות הראשון⁷² עלה לשאר העצמויות, הנה (בסילוק) (...צמותי סולוק) שאר (העצמויות);⁷³ אבל עצמותו עלה לשאר העצמויות, הנה יחוייב שבסילוק עצמותו יחוייב סלוק שאר העצמיות.

[25] [ג] ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין[ם] לו. והוא ברוך הוא אינו צריך[ן] להם ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם.

[26] הפי[רוש]

אחר שאמ[ר] ששאר העצמיות הם אפשרי המציאות[ת] בבחינת עצמן, וכאשר תמצא סבתן ימצאו, ואם לא תמצא סבתן לא ימצאו, והוא ישתבח מחוייב המציאות בבחינת עצמו – הנה הן יבטלו בבחינת סבתם לו שוער סלוקה, ואולם הוא ית' לא ישוער סלוקו בסלוקם. וזה שמציאותם נתלה במציאותו, למה שהיה הוא עלתם; ואין מציאותו נתלה במציאותם, למה שהיה מחוייב המציאות בבחינת עצמו. והוא שאמר שכל הנמצאים צריכין[ם] לו, למה שהיה הוא מציאותם – נתלה במציאותו, והיה מציאותם אפשרי בבחינת עצמם ומחוייב בבחינת עצמותו. ואולם הוא ית', אחר שאין התלות לו בזולת מה שהיה מחוייב המציאות, אינו צריך להם ולא לא' מהם כלל, כאשר הזכיר זה בפי[רוש] הפילוסוף האמתי אבו חמד אל גיזלי, בספרו מהאלהיות, בענין הה' מהי"ב ענינים שהזכיר במחוייב המציאות, אמר: 'החמשי, שלא יתלה בזולתו על אופן יתלה אותו הזולת בו, על עניין היות כל אחד מהם עלה לאחר, כי זה בזולת מחוייב המציאות – שקר. וזה כמו שיהיה ב' עלה לג', וג' עלה לב', כי הב' מצד שהוא עלה לג' – הנה יהיה קודם לג', וג' מצד שהוא עלה לב' – הנה יהיה קודם ב', ויהיה כל אחד מהם מצד זה קודם למה שהוא קודם לו, וזה בטל'.⁷² וכאשר היה זה בזולת מחוייב המציאות – שקר, כ"ש שיהיה שקר במחוייב המציאות. וכאשר קוים שאי אפשר שיתלה (מ)חוייב המציאות⁷³ בזולתו על אופן יתלה אותו הזולת בו, כ"ש שיתלה בזולתו מבלי שיתלה מ הראשון הראשון ל מא הנה ... העצמויות' פ' ליתא פ מב מחוייב המציאות] בכתב היד: במחוייב המציאות; מעל הבי"ת נקודה

71 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר המופת, מאמר ב (כ"י מנטובה, ספריית הקהילה, 9 ebr. 'ס] 789, דפים 137-138א, 143א).

72 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ב, עניין ה (לעיל, הערה 60, דף 36א).

אותו הזולת בו, כי לפי זה יהיה עלול במוחלט, לא עלה כלל, ומחוייב המציאות – שקר שיהיה למציאותו עלה. ואומרו: ולא לאחד מהם – ירצה, שהוא ית' אין התלות לו כלל בנמצאים, לא מצד שהם יחד עלות ועלולים, ולא מצד מה שיהיה אחד מהם עלה לבד. תיחדהו יתעלה מזה עילוי רב.

[27] ואומרו: ברוך הוא – דע, כי 'הוא' – שם קיום לתאר שלילה. ויחשב מצד התיבה שהוא תאר קיום, וזה לא ירחק שירבה אינו בחק הראשון, כי 'הוא' – תאר שלילה, לא תאר קיום. וזה ש'הוא' ישלול מחק הראשון התפלה. וכבר הזכיר זה ג"כ הפילוסוף האמתי אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות, במאמר הג' מתארי הראשון ישתבח, אמר בחמישי מה' ענייני התארים: 'ויולדו מתארי הצירוף והשלילה לראשון שמות רבים לא יחייבו רבוי בעצמות, כי כאשר נאמר אל הראשון שהוא 'אחד',⁷² עניינו שלילת השתוף והדמיון ממנו ושלילת החלוק; וכאשר 'קדמון' – הנה עניינו שלילת ההתחלה ממציאיות; וכאשר 'טוב' ו'ניכבד' ו'רחמן' – הנה עניינו צרופי אל [271ב] פעולות סודרו ממנו.⁷³ עכ"ל. הנה א"כ אומרנו אל הראשון 'ברוך הוא' עניינו שלילת התפלה ממנו.

[28] ואומרו: לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם – רוצ[ה] בו, שאחר שעצמותו מספיק לעצמותו, ועצמות כל אחד מהם תתלה בזולת שהוא המחוייב המציאות, הנה יחוייב שיהיה עצמות כל א' מהם עלול מהמחוייב המציאות. וכאשר היה עלול, הנה יהיה המציאות עלה לו. וכאשר היה כן, הנה יהיה מציאותו בלתי מהותו. וכל מה שהוא חוץ מעצמות הדבר, ואינו חלק מעצמותו, הנה יהיה לו לעלה. וכאשר היה הוא יתעלה מחוייב המציאות, והיה העלה הראשונה ממה שאין למציאותו עלה, הנה יחוייב שיהיה ישותו הוא מהותו. הנה א"כ כאשר היו שאר המהויות והעצמויות כלן מציאותן בלתי מהותן ועצמותן, והיה הראשון ישותו הוא מהותו, הנה יחוייב מזה שלא תהיה אמתתו – שהיא עצמותו, כי עצמות הדבר ומהותו היא אמתתו – כעצמות א' מהם. וכאשר היה זה כן, הנה יחוייב שלא יד(מ)הי' לזולתו כלל. וכאשר לא ידמה זולתו [!], הנה יחוייב שיהיה א'. וכאשר היה א', הנה יחוייב שיהיה בלתי גשם. וכבר הזכיר זה ג"כ הפילוסוף האמתי אבו חמד[ד] אל גיזלי בספרו מהאלהיות, בענין הד' מהי"ב ענייני[ם] שהזכיר במחוייב המציאות, והם אשר יקראם 'מחייבי עצמות מחוייב המציאות', אמר: 'הד', שמחוייב המציאות אי אפשר שיהיה ישותו בלתי מהותו. כי כבר קדם שהמציאות בלתי המהות, ושהישות אשר ה'מציאות' מליצה ממנו – קו(ד)ם (למ)הות,⁷⁴ ושכל קורה עלול, לפי שלו היה נמצא בעצמותו – לא היה קורה בזולתו; הנה לו התלות בזולתו, ולא יהיה אלא עמו. ועלת המציאות לא ימנע אם שתהיה היא המהות או זולתה. ואם היה זולתה,

מג אחד פ² ליתא פ מד ידמה[ה] האות מ"ם נראית מחוקה מה למהות פ² עלול פ

הנה יהיה קורה עלול. ולא יהי[ה] מחוייב ובטל שתהיה המהות עצמה סבה למציאות עצמה, לפי שהנעדר לא יהיה סבת הנמצא, והמהות אין מציאות לה קודם המציאות, ואיך תהיה עלה לו. הנה יחויב (מן) ⁷² (ה)מחוייב⁷³ המציאות ישותו הוא מהותו, והיה חיוב מציאות במהות לזולתו. ומהנה נראה, שמחוייב המציאות לא ידמה לזולתו כלל, כי כל מה שזולתו – אפשר, וכל מה שהוא אפשר – הנה מציאותו בלתי מהותו, ומציאותו ממחוייב המציאות, כמו שקדם⁷⁴. עכ"ל. הנה יראה מכלל דברי הפילוסוף למי שנתפלסף בלשונו, שמחוייב [המציאות] לא ידמה לזולתו כלל, אחר שכל מה שזולתו מציאותו בלתי מהותו, ומציאותו נתלה במחוייב המציאות. והנה כאשר היה הוא מחוייב המציאות, וכל מה שזולתו אפשר, הנה לא ידמה כלל לזולתו. ית' הנשלל ממנו הדמיון במופת דבריי מסכים לנבואיי – אומרו: 'ואל מי תדמיני ואשוח יאמר קדוש'⁷⁵.

[29] [ד] הוא שהנביא אומר: 'וי"י א[ל]הים אמת'⁷⁶ הוא לבדו אמת, ואין לאחר אמת כאמתתו. והוא שהתורה אומרת: 'אין עוד מלבדו'⁷⁷, כלומר [אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.

[30] הפי[רוש]

כאשר הביא מופת דבריי על היות עצמות הראשון נבדלת משאר העצמויות, הביא ג"כ מופת נבואיי, ואמר: והמופת הדבריי אשר הזכרנו אל זה הוא עצמו המופת אשר הזכירו [272א] הנביא באומרו: 'וי"י א[ל]הים אמת'. ורצון הנביא בזה, שהוא יתעלה לבדו הוא אמתות ועצמות בלי מציאות נוספת. ואין לאחר משאר העצמיות אמתות ועצמות בלי מציאות נוספת בעצמותו. כי כבר התבאר במופת שכל עצמות זולתו – אפשר, וכל מה שהוא אפשר – הנה מציאותו בלתי מהותו, ומציאותו ממחוייב המציאות. ולזה לא ידמה המחוייב המציאות לזולתו כלל, אחר שהוא מחוייב, וכל מה שזולתו – אפשר. ולזה נבדל עצמותו משאר העצמויות. ואחר שהזכיר המופת הנבואיי, הזכיר המופת התוריי, למה שהוא חזק יותר, ואמ[ר]: והוא שהתורה אומרת 'אין עוד מלבדו'. כלומר [אין נמצא בשיהיה מציאותו הוא עצמותו ומהותו זולתו משאר העצמויות כמוהו, לפי שמהותו לבד היא אשר היא מהות בלי מציאות נוספת, כפי שבא עליו המופת כבר.

[31] ופי' שם כבר ביארנו בקודם איך עניינו בערבי. ⁷⁸

מו [מן] פ' ליתא פ' מזו המחוייב] ה"א בין השיטין, וקו קטן (או אות?) לפני המ"ם

74 שם, מאמר ב, עניין ד (דף 36א).

75 יש' מ, כה.

76 יר' י, י.

77 דב' ד, לה.

78 ראו לעיל, §§ 8–15.

[32] [ה] המצוי הזה הוא אלוה כל^{מח} העולם, אדון כל הארץ. והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית ובכח שאין לו הפסק. שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיסבב תמיד התנועה הזו בלא מסבב. והוא ברוך הוא^{מט} מסבב אותו בלא יד ובלא גוף.

[33] [ו] וידיעת דבר זה מצות עשה, שנ': 'אנכי יי' א[ל]היך'⁷⁹.

[34] הפי[רוש]

אומרו המצוי ולא 'הנמצא' – הנה כבר ביארנו עניינו במה שקדם, באומרו שיש שם מצוי ראשון.⁸⁰ וכאשר הקדי[ם] ראשונה ואמ[ר] שיסוד היסודות הוא לידע שיש שם אלוה מצוי ראשון,⁸¹ שב להביא המופת: על ביאור זה, ואמ[ר]: המצוי הזה הראשון המחוייב המציאות הוא אלוה העולם. וירצה באומרו העולם – על כלל חלקי המציאות. ואח"כ המשיך ובאר הא' מאלו החלקים, והוא השפל ההוה ונפסד אשר יקרא בשם 'ארץ' – כי שם 'ארץ' יכלול היסודות ומה שיורכב מהם, כאשר רמז זה בח"ב פ"ל⁸² – ואמ[ר]: אדון כל הארץ.

[35] ואומרו: והוא מנהיג את הגלגל – רמז אל שני החלקים האחרים[ם], והם הנבדל) והשמימי. כי⁸³ אומרו מנהיג יכלול על שהוא מנהיג השכל המגיע לגרם השמימי באמצעות הדרישה אל ההדמות לחשוק, ובאמצעות זה השכל ינהיג ג"כ לזה הגרם השמימי. ואמנם הזכיר ראשונה החלק השפל אשר יכלול הטבע, ומה שיתהוה ממנו, באומרו אדון כל הארץ, לפי שהוא קודם בלמידה על שני אלו החלקים.

[36] ואומרו: והוא מנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית ובכח שאין לו הפסק – רוצה בו, לבאר שסבת נצחות התנועה אמנם היא מפני ההשגה אשר לנפש הגלגל ליופי עצמות החשוק, אשר בסבתה ישלח ממנו התנועה המגעת מן הדרוש אל ההדמות. והנה סבות התנועה השמימית – ד', והן הרמוזות לד' הכנפיים, והן כדוריתו, ונפשו, חשקו וחשוקו. וכבר רמז הרב בביאור אלו הד' סבות בח"ב⁸⁴ פ' (ד),⁸⁵ אמ[ר]: 'אמנם היות הגלגל בעל נפש – זה יתבאר ע"פ ההשתכלות. וכבר יחשוב השומע שזה קשה להשיג או ירחיקו ז"ל,⁸⁶ לפי שהוא יחשוב שאומרנו שהגלגל הוא בעל נפש – זה אמנם עניינו שהוא בעל נפש כנפש האדם או נפש הבהמה. ואין זה עניין המאמר. אבל עניינו שתנועתו הסבובית המקומית תורה על שיש לו התחלה, [ב272] והיא הנפש.

מח כל] מהדורת פרנקל: ליתא מט ברוך הוא] הנוסח במהדורת שילת: ברוך הוא הוא (ראו: ה"א, פ"ה, הערה 3) נ המופת] פ² הביאור פ נא רמז ... כי] פ² ליתא פ נב בח"ב] בפח"ב נג פ' ד' פ' כ"ו נד ז"ל] במהדורת אבן שמואל: ג"כ

79 שם' כ, ב; דב' ה, ו.

80 פרק א, א (לעיל, §4).

81 שם.

82 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ל (לעיל, הערה 56, עמ' שז-שח).

ובאור זה, כי מן השקר שתהיה תנועתו הסבובית כתנועת האבן למטה ותנועת האש, עד שתהיה התחלת התנועה ההיא טבעית, לא נפש. כי אשר יתנועע זאת התנועה – תניעהו ההתחלה ההיא אשר בו כשיהיה בזולת מקומו, וכאשר יגיע אל מקומו – ינוח. והגלגל יתנועע תמיד בסבוב. ולא מפני היותו בעל נפש לבד יחוייב שיתנועע בו תמיד בסבוב, לפי שכל בעל נפש יתנועע – אם מפני טבע ואם מפני ציור. ור"ל באומרי 'מפני טבע', כמו שיתנועע לברוח מהנגד ולבקש הנאות. והגלגל לא יתנועע לבקש הנאות ולברוח מהנגד, כי כל מה שממנו יתנועע – אליו יתנועע, וכל מה שאליו יתנועע – ממנו יתנועע, ולא יהיה זה⁸³ לו כי אם מצד הציור אשר בשכל. א"כ הגלגל הוא בעל שכל. ואין כל מה שיש לו שכל בו – יוכל לצייר עניין א', ונפש בה יתנועע – יוכל להתנועע כשיצייר, כי הציור לבד לא יחייב התנועה. כי כבר התבאר בפלוסופייא הראשונה שאנו כבר נצייר ענייני[ם] רבים נוכל להתנועע אליהם, אלא שאתה לא תתנועע אליהם עד תתחדש אליך התשוקה ג"כ. הנה כבר התבאר שאין הנפש אשר בה תהיה התנועה, ולא השכל אשר בו יהיה הציור, מספקים [!] להתחדש זאת התנועה, עד תחובר אליה התשוקה לעניין ההוא המצייר. ויתחייב ג"כ מזה שתהיה לגלגל תשוקה למה שיציירהו, והוא הדבר האהוב, והוא האל ית', ובאלו הפנים (י)אמ[ר]י⁸⁴ שהאל יתעלה מניע לגלגל⁸⁵. וכפי זה הצד אמר הנה ג"כ והוא מנהיג את הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, רוצה בו בהתחלה בלתי טבעית. כי ההתחלה הטבעית תניע לדבר כאשר יהיה בזולת מקומו, וכאשר יגיע אל מקומו הטבעי(י)⁸⁶ ינוח; ובכח שאין לו קץ הפסק, רוצה בו על שתנועתו בעצמותו, לא שהיא במקרה. כי כל מה שיתנועע במקרה ינוח בהכרח,⁸⁷ לפי שאין תנועתו בעצמו, כאשר רמז⁸⁸ זה בהקדמת ח'.⁸⁴ ושמע דברי הפלוסוף הא[ל]הי אבו חמד אל גיזלי על זה – אמר בטענה הד'⁸⁹ מהטענות⁹⁰ שהזכיר בגרמים השמימיים, וזה לשונו: 'ושקר שתהיה כמו זאת התנועה בטבע גמור נמנע מן הרצון, לפי שהתנועה הטבעית בריחה ממקום לדרוש למקום אחר, וכאשר הגיעה⁹¹ אל המקום ההוא – תנוח. ושקר בשישוב בטבע אל מה שנפרד ממנו הטבע. לפי שאם היה נאות לו, הנה לא נבדל ממנו; ואם היה מאוס לו, הנה לא שב אליו. ואין מי שהניח אל השמים הפרש בתנועה[ה], אלא שהוא הולך ממנו ושב אליו אל התמידות. ולא יהיה זה לו אלא מפני הציור.⁹² וכל אשר לו ציור ורצון – הנה אנחנו נקראהו 'נפש', כי אין לגשם רצון וציור, להיותו גשם מופשט אבל בטבע מיוחד וצורה מיוחדת. והצורה

נה זה] פ' ליתא פ' נו יאמ' פ' ליתא פ' נו הטבעי[ה] הטבעית נח בהכרח] בחכמה בהכרח; נראה שהמילה 'בחכמה' נמחקה נט רמז] רמז ס' הד' נראה שצריך להיות: הא' סא מהטענות] נכתב 'בטענות' והבי"ת תוקנה למ"ם ונכתבה ה"א בין השיטין סב הגיעה] ה"א מסיימת בין השיטין סג הציור] שה הציור

83 שם, ב, כו (עמ' רכב-רכג).

84 שם, ב, פתיחה, הקדמה ח (עמ' רו).

מליצה ממנה ה'נפש'. א"כ תנועת השמים ברצון תנוע[ה] נפשית.⁸⁵ ואמר ג"כ בסוף הטענה הד': 'ואי אפשר מבלתי שתהיה לנפש הגלגל השגה ליופי עצמות החשוק לשלח ציורו [א273] ליופי חשקו, אשר יכוין עיונו והבטתו לצד מעלה, לשלח ממנו התנועה המגעת אל הדרוש מן ההדמות. ויהיה ציור היופי סבת המגעת⁸⁶ אל הדרוש מן ההדמות. ויהיה ציור היופי סבת החשק,⁸⁷ והחשק סבת הדריש[ה], והדרישה סבת ההנעה. ויהיה זה החשוק הוא הראשון האמתי, ומה שיקרב ממנו מהמלאכים אשר לא ימנע מהם דבר מן השלימות האפשרי להם'.⁸⁶ הנה אומרו 'ויהיה זה החשוק הוא הראשון האמתי' הוא אשר רצה בו הרב באומרו והוא מנהיג את הגלגל וכו'.

[37] ואומרו: שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר לו שיסבב תמיד מבלתי מסבב – רוצה בו, שאחר שתנועתו תמידית דבקה נצחית, הנה אי אפשר מבלתי שיהיה מניעו נצחי, לפי שהוא לא יתנועע אלא מפאת מניע, כי כבר התבאר שכל מתנועע יש לו מניע. ואחר שהוא יתנועע תנועה נצחית, הנה יחוייב שיהיה מניעו נצחי. והנה יחובר עליו הקש משאיי יוליד במין א' מתמונת א' על זה האופן: כל מתנועע נצחי יתנועע ממניע נצחי, והגלגל מתנועע נצחי, א"כ לו מניע נצחי.

[38] ואחר שחייב לו מניע נצחי, שב לבאר מציאות המניע מצד המתנועע, כי כל עלול יורה במציאות העלה בהכרח. ואמ[ר]: והוא ברוך הוא מסבב אותו בלא יד ובלא גוף. והוא על דרך: 'השמים מספרי[ם] כבוד אל'.⁸⁷ ואומרו: בלא יד ובלא גוף – כי כאשר התבאר במופת שהוא לא ידמה זולתו כלל – לפי שכל מה שזולתו אפשרי, ועצמותו לבד הוא המחוייב המציאות – הנה יחוייב מזה שהוא אחד. וכאשר היה א' – לא יהיה גשם. כי הגשם, מצד מה שהוא גשם, לא יהיה א' באמת. וכאשר לא יהיה גשם, שקר שייוחסו אליו כלים גשמיים, כמו היד והרגל וזולתו. ואולם מניע הגלגל, מצד השגת נפש הגלגל ליופי עצמותו,⁸⁸ אשר יכוין עיונו והבטתו אל הצד העליון, לשלח ממנו התנועה המגעת אל הדרוש מן ההדמות.

[39] וידיעת מציאותו באמת במופת הוא מצות עשה, שני: 'אנכי י"י א[ל]היך'.⁸⁸ כי אומרו 'אנכי' מורה על היותו נמצא. והזכיר המופת על מציאותו מצד יציאת מצרים ולא מצד בריאתו לשמים וארץ, לפי שזאת ההקדמה להם – ר"ל, ענין יציאת מצ[רים] – הייתה חושיית אצלם. וכבר התבאר ב'אנלוטיקא הראשונה' שא' ממניי ההקדמות אשר סד המגעת] אולי צריך להיות: התנועה המגעת סה החשק[הראשון החשק] 80 עצמותו] נקודה מעל הצד"י

85 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, מאמר ד, המאמר בגשמים השמימיים, טענה א (לעיל, הערה 60, דף 255ב).

86 שם, טענה ד (דף 58א-ב).

87 תה' יט, ב.

88 שמ' כ, ב.

יחובר מהן המופת הוא מן החושיות. כי החוש, ואם לא ישיג הכולל, הנה הוא סבה להשגת הכולל.⁸⁹ ודע זה מאד.

[40] [ו] וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה, שנ': 'לא יהיה לך א[ל]הים אחרים' על פני,⁹⁰ וכופר בעיקר, שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו.

[41] הפי[רוש]

אחר שהביא המופת התוריי על מציאותו, הביא המופת התוריי ג"כ על אחדותו, ואמ[ר]: וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מהראשון ית' עובר בלא תעשה, שנ' לא יהיה לך א[ל]הים אחרים, וגו'.

[42] וכופר בעיקר – [273ב] רוצה בו, שהוא מאמין על העילה הראשונה בחלוף מה שהיא. כי העלה הראשונה אחת באמתות, וזה יחשוב ויאמין בעלה שנית חוץ מזו האחת האמתית. כי ההבדל בין הכפירה ובין הסכלות – שהכפירה היא אמונת הדבר בחלוף מה שהוא, והסכלות הוא סכלות מה שאיפשר ידיעתו, כאשר הזכיר זה הרב בח"א פ' ל"ו.⁹¹

[43] ואומר: שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו – רוצה בו, שהעלה הראשונה המחוייבת המציאות היא ההתחלה אשר בה יתלה המציאות כלו בכללו. וזה שכאשר קוים המופת שהוא מחוייב המציאות, הנה יהיה חיוב מציאותו סבה למהות זולתו, כי כל מה שזולתו – איפשר, וכל מה שהוא אפשר – יתלה מציאותו במחוייב.

[44] [ז] אלוה זה אחד הוא, אינו לא שנים ולא יותר על שנים, אלא אחד שאין בייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא א' במין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד⁹² שהוא נחלק למחלוקות⁹³ ולקצוות, אלא א' שאין אחד יחיד⁹⁴ כמותו בעולם.

[45] הפי[רוש]

אמ[ר]: אלוה זה – אחר שקוים עליו המופת בשהוא מחוייב המציאות, הנה יחוייב שיהיה א', לפי שלו היה שנים הנה או יותר על שנים – שקר שיהיה א' מהם מחוייב המציאות בבחינת עצמו. כי אחר שהם שנים – הנה הם מתחלפים בעצם. ואחר שהם מתחלפים⁹⁵ בעצם, הנה יהיה מין חיוב המציאות ענין נוסף על עצם כל א' מהם, ולא יהיה אחד מהם מחוייב המציאות, רק בבחנת מין חיוב המציאות אשר לו ולזולתו, עד

סז אחד] מהדורת פרנקל: אחד כגוף סח למחלוקות] מהדורת פרנקל: למחלקות סט א' ... יחיד] מהדורת פרנקל: ייחוד שאין ייחוד אחר

89 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר המופת, מאמר ב (לעיל, הערה 71, דפים 84–85א).

90 שמ' כ, ג; דב' ה, ו.

91 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, לו (לעיל, הערה 56, עמ' עא).

יתלה כל א' מהם בזולתו. ולא יהיה א' מהם מחוייב המציאות, כי מה שיתלה בזולתו הוא אפשר, לא מחוייב, כמו שנרמז בהקדמת [!] י"ט וכ'.⁹²

[46] ואומר: **אלא אחד שאין בייחודו** – רוצה בו, שאחר שקוים המופת שהוא א', רצה לבאר שזה האחד הוא אחד בלי אחדות נוסף שהוא ממשיגי הכמה המתפרק, כי הוא אינו א' אמתי אלא בשל(וח) ובהעברה, לפי שהא' הנמנה, ואם איננו מספר, הנה הוא נכפל במספר, כי גדר המספר מליצה מכפל האחדים; ושעניין ה'א[חד] בו ית' הוא שם קיום לתאר שלילה, כי כאשר נאמר עליו שהוא 'אחד', הנה עניינו שלילת השתוף והדמיון ממנו, ושלילת החלוק; ושאין ה'א[חד] הנאמ[ר] עליו כשאר האחדים אשר הם א[חד] בשם, לא באמיתות – לא כמו הא' במין שהוא כולל תחתיו דברי[ם] רבים מתחלפי[ם] במספר מדרך מהו. וזה כמו המין הממוצע, לא האחרון, כי גדר המין הממוצע הוא מה שינשא על דבר(ים)⁹³ ר(ב)ים מתחלפים במספר מדרך מהו. הנה א"כ שם ה'א[חד] במין הוא בהעברה, לא באמיתות, ולא כמו ה'א[חד] הנאמר בכמה המתדבק, שהו[א] כמו הגשם הא' הנחלק לדברי[ם] מוחלקים בגדר, שהם ההיולי והצורה. כי גדר הצורה הוא השלימות והתכלית לדבר⁹⁴ למה שיתהוה בו ויהיה מה שיהיה, וגדר ההיולי מליצה מנושא מוכן לקבלת הצורה הוא [274א] הצורה.⁹⁵ וזה אמנם הוא גדר ההיולי הבלתי ראשון, כי גדר ההיולי הראשון התבאר עניינו במאמ[ר] הא' מ'ספר השמע', ושהוא נחלק ג"כ לרחקי[ם] השלשה שהם קצות כל גשם.⁹⁶ אלא ה'א[חד] הנאמ[ר] עליו הוא ה'א[חד]⁹⁷ האמתי, אשר ענינו לשלול ממנו השתוף והדמיון, ולהורות שאין אחד מיוחד זולתו יתע[לה] על כל זה.

[47] אמר שלום

אחר שההמשך בסודר מה שירוך מרוצת הגבול האמצעי לערך התולדה לעין מה שיו(ודע) הוא מועיל להגעת הדרוש למה שימשך אליו הגלוי יותר, אינו מן הזר והקושי אם נמשיך המאמ[ר] על זה ממה שכבר הגיע ממאמ[ר] הנרשם באות הד' מ'מה שאחר⁹⁸ על חקירת האחד[ד] בחלוקת מה שיאמר עליו, למה שנעמוד ממנו על האחד האמתי. אמר: 'וה"אחד" יאמר אל מה שבעצם ואל מה שבמקרה. ומה שבמקרה[ה] יאמ[ר] עוד על שני מינים: אם שיהיו בהם שני דברים נמצאי[ם] בדבר א', ומצד מה שהם בדבר א' נאמ[ר] בהם שהם "אחד", כמו שנאמ[ר] שהמלח הוא המנגן, וזה שקרה למלחות ולנגון שיהיו

ע כי ... הממוצע] העתקה כפולה עא דברים רבים] דבים על עב לדבר] נקודה מעל מילה זו ואפשר שהיא מורה שהמילה מיותרת עג הוא הצורה] אפשר שמילים אלו מיותרות עד האחד פ' הוא פ' עה באות ... שאחר] פ² באות ההוי] ממה שאחר שאחר פ

92 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, פתיחה, הקדמות יט-כ (לעיל, הערה 56, עמ' רח).

93 ראו אבן רושד, ביאור ארוך על ספר השמע, מאמר א (כ"י פריס, הספרייה הלאומית, Héb. 884 [ס' 31522], דף 49א); ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר א (כ"י פריס, הספרייה הלאומית Héb. 983 [ס' 30343], דפים 140ב, 148א).

באדם א' יחד; ואם שיהיה דבר א' נמצא בשני אנשים, כמו הנגון באדם המוחלט ואדם המנגן, כי מצד מה שקרה הנגון לאדם המוחלט ואדם המנגן נאמ[ר] בהם שהם "א[חד]" בנגון. וה"א[חד]" בעצם יאמר על שני מינים: אם על הכולל ואם על החלקי. אולם החלקי הנה יאמ[ר] אם על המדובק, כמו העניבה⁹¹ והקשר, שיאמר בכל א' מהם שהוא "א[חד]" במדובק, ואם שיהיה הוא עצמו מדובק, כמו הגודל הא' המתדבק. והמתדבק בכלל הוא אשר תהיה תנועתו אחת במספר, והיא אשר מינה אחד ונושא[ה] א' ויתנועע בזמן א'. והמתדבק האמתי הוא מה ששיגהו המשוש, והוא א', כי החבילה המחוברת מהעצים ישיגה המשוש שהם רבי[ם].⁹² הנה הוא אם ישר ואם עקום, כמו שנאמ[ר] על ועל⁹³ האבר הא' שהוא מדובק. ואולם שם ה"א[חד]" יצדק יותר על הבלתי עקום, לפי שהעקום הוא אחד מצד ובלתי א' מצד. כי מצד שיתחלפו לא יהיה אחד, ומצד שלא יתנועע קצתו וינוח קצתו – יהיה א'. וה"א[חד]" הכולל יאמר על מינים רבים: יאמ[ר] על הדברי[ם]⁹⁴ אשר לא יתחלקו בצורתם בהתחלק הנושא שלהם – אם שיהיה נושא קרוב, כמו שנאמ[ר] שהיין והשמן "א[חד]" בהגרה, ואם שיהיה הנושא רחוק, כמו שנאמ[ר] שהיין והשמן הם "א[חד]" ביסוד המים הגובר עליהם, להיותם נגרים יותר משאר בעלי ההגרה; ועוד יאמר על הדברי[ם] שהם "אחד" בסוג החי ורבי[ם] בהבדלי[ם], כמו הסוס והאדם והעוף, שהם א' בסוג⁹⁵ ומתחלפים בהבדלים; ועוד יאמ[ר] על הדברים שלא יובדלו גדריהם מגדר הדבר הא' המשותף להם, והם הדברי[ם] אשר הם אחד בנושא רבים בגדר, כמו הצומח והנתך; ויאמר עוד על הדברי[ם] האחדים בגדר במוחלט. ויאמר עוד ה"אחד"⁹⁶ המשולח האמיתי על הדברי[ם] אשר לא יתחלפו מהותם בצייר השכל אותם, ר"ל שלא יתחלקו⁹⁷ בזמן ובגבול, [274] וכ"ש מה שהיה מאלו עצם יהיה האחדות עליו יותר אמתי. ואשר היה מאלו בלתי מתחלק, והיה בעל מצב, הוא הנקודה. ואשר היה מא[לו] בלתי בעל מצב הוא האחדות.⁹⁸ הנה התבאר מזה שהאחד האמיתי הוא אשר לא יתחלף מהותו בצייר השכל אותו, ר"ל שלא יתחלק בזמן ובגבול.

[48] [ז] אלו היו האלוהות הרבה היו גופות וגויות, מפני שאין הנמנין השוין במציאותם נפרדי[ם] זה מזה אלא במאורעים שאירעו הגופות והגויות. ואילו היה היוצר גוף וגוייה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ ותכלית, וכל שיש לו קץ ותכלית יש לכחו קץ ותכלית.⁹⁹ ואלהינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק,

עו העניבה[ה] האצבע העניבה עו הוא ... רבים] פ' ליתא פ עה על ועל[ה] רווח בין מילים אלו עט הדברים] ה"א בין השיטין פ ורבים ... בסוג] פ' ליתא פ פא האחד] אין האחד פב יתחלקו] יתחלף יתחלקו פג ותכלית] מהדורת פרנקל: וסוף

94 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר ד (לעיל, הערה 52, עמ' 68–70).

שהרי הגלגל סובב ממנו תמיד, אין כחו כח הגוף, והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגוף כדי שיהיה נחלק ונפרד מאחדו⁷⁸.

[49] הפי[רוש]

עוד הביא מופת אחר בקיום הייחוד, ויבאר מצד המתחייב מתולדת מופת הייחוד – המופת ג"כ בהרחקת הגשמות, והזכיר המופת על צד התנאי המשאיי המתדבק, ויוליד בהשגאת סותר הנמשך – סותר הקודם. ואמ[ר]: אם היו האלהות הרבה, ר"ל שיהיה האלוה יותר מא', היה מחוייב בשיהיה הרבוי נמשך עם מציאות הגופות, כי המופש[ט] במציאות מהחומר – הנה הוא כולל. והכולל אין רבוי בו, אחר שהרבוי לא יצוייר אלא עם חלוף המקרי[ם]. והפשוט אין חלוף לו כלל. וכאשר לא יהיו שם חומרי[ם] ומקרים במ יצויר החלוף, הנה לא⁷⁹ יהיה שם חלוף כלל. וכאשר לא יהיה שם חלוף לא יצויר הרבוי.

[50] אמר שלום

ואין ראוי שתחשוב כי הרב ירצה ההרדפה בלשון גופות וגויות. כי הוא, למה שירויך מרוץ המופת במה שיחקור עליו, אין מדרכו בשיעשה ההרדפה המשולחת אם⁸⁰ ההרדפה⁸¹ המשולחת, פ"א אבל ההרדפה אשר יעשה הפלוסוף להמשך מה שיבאר, כי ההרדפה⁸² הנה היא ב' מינים: אם הרדפה משולחת ואם הרדפה המשכית לתועלת עניין. ולזה ירצה הנה באומרו גופות על הגשמים הבלתי בעלי נפש, וירצה באומרו גויות על הגשמי[ם] הבעלי נפש.

[51] ואמרו: מפני שאין הנמנין וכו' – רוצה בו לקיים הטענה על מה שאמ[ר] אילו היו הא[ל]הות וכו'. ואמרו, אמנם יתחייב שאם היו הרבה, שיהיו גופות וגויות, מפני שאין הדברים⁸³ הבעלי רבוי הנמצאי[ם] תחת מין אחד נבדלין זה מזה עד יתחייב להם הרבוי והמספר, אלא מצד מקרי[ם] שקרו בגוף אחד מהם מזולתו, ובהם יתחלף מזולתו; כי זייד לא יתחלף מעמר⁸⁴ מצד מה שהם יחד שוין במציאות מין האנושות, אלא מצד הבדלים מקריים יקרו בגוף זייד, מבלתי מציאותם בגוף עמר. והנה כאשר לא יצוירו כאן חומרי[ם] ומקרים בהם יהיה החלוף – הנה לא יצויר כאן החלוף כלל. וכאשר סולק החלוף סולק הרבוי בהכרח. והנה יחובר ההקש התנאי המשאיי המתדבק על [275א] זה האופן: אם היו הא[ל]הות הרבה, הנה יחוייב שיהיו כאן גופות וגויות, אבל הוא שקר שיהיו כאן גופות וגויות; הנה הוא שקר יהיו הרבה.

פד מאחד מהדורת פרנקל: מאחר פה לא אין לא פו אם] אבל הנה היא ב' מינים אם פו ההרדפה] ה"א ראשונה בין השיטין פח המשולחת] ה"א ראשונה בין השיטין פט ההרדפה] דל"ת וה"א שלישית בין השיטין צ הרבה ... הדברים] פ' ליתא פ צא מעמר] פ' שם אנשי[ם] בערבי פ'; הסימון המפנה להערה זו מופיע גם מעל המילים 'עמר' ו'זייד' בהמשך המשפט

[52] והנה אחר שקיים המופת על סלוק הרבוי וקיום הייחוד, שב להביא המופת על סילוק הגשמות. והזכיר זה ג"כ על צד ההקש התנאי (ש)איי⁹⁵ המתדבק, ואמ[ר]: אם היה הראשון ית' גוף, הנה יחוייב שיהיה בעל תכלית, כי כבר התבאר בהקדמה הראשונה שמציאות גשם אין תכלית לו – שקר.⁹⁵ והוא שאמ[ר]: שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ ותכלית וכו'. ואם היה בעל תכלית, הנה יחוייב שיהיה כחו בעל תכלית, כי הוא סובב הגלגל תמיד בלי הפסק. הנה יחוייב שלא יהיה בעל תכלית. עוד נניח זאת התולדה⁹⁶ המתחייבת מזה ההקש התנאי המתדבק – חלק קודם מההקש התנאי המתדבק, וזה שנאמ[ר] אם לא היה בעל תכלית, ונחבר עמו החלק הנמשך, וזה שנאמ[ר] הנה לא יהיה גשם, ונשנה עין הקודם, וזה שנאמ[ר] אבל לא יהיה בעל תכלית, ויוליד עין הנמשך, והוא שנאמ[ר] הנה לא יהיה גשם ית' הראשון מזה. עוד נחבר על זה הקש תנאי אחר מתדבק, ונאמ[ר]: אם לא יהיה גשם, לא יקרו לו מקרי הגשם. ונשנה עין הקודם, והוא שנאמ[ר] אבל הוא לא יהיה גשם, ויוליד עין הנמשך, והוא שנאמ[ר] הנה לא⁹⁷ יקרו לו מקרי הגשם – כי בשלילת הנושא, שהוא גוף, ישולל הנושא בהכרח[ח], שהוא המקרה – ית' מעיין⁹⁸ זה. וכאשר לא יקרו לו מקרי הגשם, הנה יחוייב מזה שלא ידמה לזולתו כלל, ולא יתחלף מזולתו חלוף מקריי – רק חלוף עצמותי אמיתי. למה שהיה הוא ית' מחוייב המציאות, וכל מה שזולתו – אפשר המציאות, ולזה לא ידמה לזולתו כלל. וכבר העיר על זה הספור הנבואי: 'ואל מי תדמיוני ואשוע יאמ[ר] קדוש'.⁹⁶

[53] [ז] לפי[כך] אי אפשר שיהיה אלא אחד. וידיעת דבר זה מצות עשה, שנ': 'י"י אן[ל]הינו י"י אחד'.⁹⁷

[54] [ח] הרי מפורש בתורה ובנביא שאין הב"ה גוף וגויה, שנ': 'כי י"י הוא הא[ל]הי[ם] בשמי[ם] ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד',⁹⁸ והגוף לא יהיה בש[ת]י מקומו[ת]. ונאמר: 'כי לא ראיתם כל תמונה',⁹⁹ ונאמ[ר]: 'ואל מי תדמיוני ואשוע יאמר קדוש'.¹⁰⁰ ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים.

צב המשא[י] רווח בין הה"א ל'שאי' צג התולדה[ה] דל"ת בין השיטין צד הוא לא צה ית' מעיין[ן] רווח בין ית' ל'מעין'

95 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, פתיחה, הקדמה א (לעיל, הערה 56, עמ' רה).

96 יש' מ, כה.

97 דב' ו, ד.

98 ראו שם ד, לט; יה' ב, יא.

99 דב' ד, טו.

100 יש' מ, כה.

[55] [ט] א"כ מהו זה שנ' בתורה: 'ותחת רגליו',¹⁰¹ 'כתובים באצבע א[ל]הים',¹⁰² יד י"י,¹⁰³ ו'עיני ה',¹⁰⁴ ו'אזני י"י',¹⁰⁵ וכיוצא בדברים הללו, הכל לפי דעתן של בני אדם הוא, שאינם] מכירין אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם,¹⁰⁶ והכל כנויין¹⁰⁷ הם, כמו שנ' 'אם שנותי ברק חרבי'.¹⁰⁷ וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג – אלא דרך משל, והכל משל.

[56] הפי[רוש]

לפי[כך] – אחר שאינו גשם, כמו שקדם המופת עליו,¹⁰⁸ הנה יחוייב שיהיה א', כי בסלוק הגשמות יחוייב האחדות והפשיטות. וכמו כן, אחר שקויים המופת עליו שלא ידמה לזולתו כלל,¹⁰⁹ הנה יחוייב מזה הצד ג"כ שיהיה א'. כי מה שיש לו דומה ימשך לו השניות בהכרח, לפי שהדמיון הוא יחס נופל בין שני עניינים, כאשר הזכיר זה הרב בח"א פנ"ו, באומרו: 'דע, כי (ה)דמות¹¹⁰ הוא יחס א', וכל שני דברי[ם] שאין ביניהם יחס [ב275] – אין ביניהם דמיון, וכל שאין דמיון ביניהם אין יחס ביניהם'.¹¹⁰ וכמו שהזכיר במציאותו המופת ההקשיי, ואח"כ הביא ג"כ המופת התוריי, כן הזכיר באחדותו המופת ההקשיי, ואח"כ הביא המופת הת[ו]ריי, ואמ[ר]: וידיעת דבר זה מצות עשה, שנ': 'י"י א[ל]הינו י"י אחד'. וכבר כתו[ב] למעלה ממנו: 'שמ[ע] ישר[אל]'.¹¹¹ ופי[רוש] 'שמע' – הסתכל ודע; וכמהו: 'כי שומע יוסף'.¹¹² ואומרו שידיעת אחדותו ית' מצות עשה, ירמוז על שיחוייב על כל בעל שכל לעיין ולחקור עד ישיג אחדותו במופת. וכאשר קיים והמשיך המופת בהסרת הגשמות ממנו ית' מצד קיום המופת באחדותו – לפי שכאשר קויים שהוא א', יחוייב בשלא יהיה גשם, כי כל גשם לא יהיה א' כלל, אם מצד הרכבתו ואם מצד חלוקתו לקצוות ולרחקים – הביא ג"כ אח"כ המופת התוריי על זה, ואמ[ר]: הרי מפורש בתורה ובנביא שאין הב"ה גוף וגויה, שנ' כי י"י הוא הא[ל]הי[ם] בשמי[ם] ממעל ועל הארץ וכו'.

צו כנויין] פנדי כנויין צו ההדמות] הדמות

101 שמ' כד, י.

102 שם לא, יח.

103 שם ט, ג.

104 זכ' ד, י.

105 במ' יא, א.

106 ברכות לא, ב, ועוד.

107 דב' לב, מא.

108 ראו לעיל, § 49.

109 ראו לעיל, §§ 26–30.

110 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, נו (לעיל, הערה 56, עמ' ק).

111 דב' ו, ד.

112 בר' מב, כג.

[57] והגוף לא יהיה בשני מקומות – כי אחר שקויים במאמ[ר] הד' מ'ספר השמע', במאמ[ר] המקו[ם], שגדר המקום הוא תכלית מקיף (ו)שוהצ"ח נבדל בלי מתנועע בעצם¹¹³ – לו היה אפשר לגוף שימצא בשתי מקומות בעת א' ובזמן א', לא יהיה א' משני המקומות תכלית לו כלל, ולא מקיף לו, אחר שאיננו נמצא בכלל בא' מהם.

[58] והנה אומרו: בשמים ממעל – רומז על המקיף העליון הנרמז לקרח הנורא. והוא שייוחסצ"ט לו לכסא, כאומרו: 'יושב על כסא רם ונשא'.¹¹⁴ והסתכל אומרו 'רם ונשא', כי עניינו כעניין בשמים ממעל. והמבין יבין.

[59] ואמרו: ועל הארץ מתחת – ירמוז על המקום היותר שפל, והוא מרכז הארץ. והסתכל אומרו ועל הארץ מתחת, כי המרכז עליון בהצטרף אל החלקים הקרובים, ושפל בהצטרף אל החלקים הגבנוניים הקרובים[ם] אל המקיף. ודע זה ג"כ.

[60] ואחר שהביא המופת מזה הפסוק – עוד פסוק אחד (יור)ה המופת על זה, ואמ[ר]: ונאמ[ר] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. וכבר ידעת מאמ[ר] הרב בח"א פ"ג כי ה'תמונה[ה]' תנוח בפסוק על ג' ענייני[ם], והא' מהם מה שיורה על התאר והתכונה הגשמית.¹¹⁵ ולפי זה רמז ואמ[ר] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. כי החושים, מצד היותם גשמיים, לא ישיגו אלא עין מה שיקרב אליהם לדמיונם וטבעם, והם התארי[ם] הגשמיים והצורה הגשמית. ואולם הכח השכלי לפשיטותו ישיגא הדבר כולל מופשט מהמשיגים הזרי[ם], ושהוא מצד זה ישוב עין מה שהשכיל ועין מה שממנו ישכיל. והמבין יבין. ולכן כאשר שלל ממנו ית' התאר הגשמי והתכונה הגשמית – לא יהיה גשם, וזה שאחרק² שהגשם במ[ה] שהוא גשם אמנם הוא גשם, קי' כאשר סולקו משיגיו ומעמידיו יסולק הוא בסלוקם.

[61] וכאשר הביא המופת התוריי המשיך אחריו הנבואיי ג"כ, ואמ[ר]: ונאמ[ר] זאל מי תדמיוני ואשוה'. והנה יורה על זה שכאשר סולק הדמיון ממנו, יסולק ממנו הגשמות [276א] בהכרת. וזה שמה שלא יהיהק² לו דומה – הנה יהיה א'; ומה שהוא א' לא יהיה גשם, כאשר הזכרנו המופת עליו כבר.¹¹⁶

צח מקיף ושוה[ם] מילים אלו סומנו בנקודות צט שייוחס] יו"ד ראשונה בין השיטין ק השכלי[ה] ה"א ראשונה בין השיטין קא ישיג[י] פשיט ישיג קב וזה שאחר[ה] נראה כי בין השיטין ובין שתי המילים נכתבה מילה קצרה שאינה קריאה לפענחה קג גשם[ם] גשם במ; מעל המילה 'בם' סימון ואפשר שהוא מורה על מחיקתה קד יהיה[ה] נחה יהיה

113 אבן רשד, ביאור ארוך על ספר השמע, מאמר ד (לעיל, הערה 93, דפים 163-136א); ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר ד (לעיל, הערה 93, דפים 221-244ב).

114 יש'ו, א.

115 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, ג (לעיל, הערה 56, עמ' כד).

116 ראו לעיל, § 38.

[62] וכאשר ביאר המופת בהרחקת הגשמות ממנו ית', שב לבאר על אי זה אופן יתוארו לו הכלים הגשמיים. כי אחר שסולק ממנו הגשמות, אי אפשר שיתארו לו הכלים הגשמיים כלל. ואמ[ר], אחרי שכבר קויים המופת בהרחקת הגשמות ממנו ית', א"כ מהו זה שייחס[ה] לו התורה ושייחסו לו דברי הנביאים האברים הכליים אשר הם יחסיים גשמיים, באומרם: 'עיני יי', ו'תחת רגליו', וכיוצא באלו. אלא הכל הוא על דרך משל. כי ההמון לא ישיגו פעולה מהפעולות, אלא באמצעות כלים מיוחדים תגיע באמצעותם הפעולה ההיא. והנ[ה], יחס אלו הכלים אליו ית', למה שיורה עניינם לתארי הפעולות המגיעות[ת] ממנו, עד יהיה ענין כל פעולה לפי מה שיורה עליה יחס כליה. וכבר רמזו כל זה הר"ם במז"ל בח"א פמ"ו.¹¹⁷ והנה הביא ראיה על זה ג"כ איך יחסי הכלים הגשמיים לו – אמנם הם לתארי הפעולות, ואמ[ר]: 'כמו שנ' 'אם שנותי ברק חרבי'. ואמ[ר]: 'וכי חרב יש לו. כאילו יאמ[ר]: וכי כלי גשמי ייחס לו ית', והלא כבר ירוחק זה ממנו בהרחקת הגשמות; אלא דרך משל הוא זה, שכאשר ירצה להורות על הרצון המגיע ממנו להפסיד אומ[ה] מהאומות או איש מהאישים, יתאר הרצון המגיע לכלי המפורסם לפעולת החרץ.^ק

[63] [ט] ראייה לדבר זה, שנביא אחד אומ[ר] שראה להב"ה קי' לבושיה כתלג חיור,¹¹⁸ ואחר ראה קי' 'חמוץ בגדי[ם]'.^ק ומשה רבינו עצמו ראהו על הים כגיבור עושה מלחמה,¹¹⁹ ובסיני כשליח ציבור עטוף,¹²⁰ לומר שאין לו דמות וצורה, אלא הכל במראה הנבואה ובמחזה.

[64] הפי[רוש]

כאלו הביא טענה אחר המופת בהרחקת הגשמות, ואמ[ר]: וראייה לדבר זה, שהוא ית' יחוייב שירוחק הגשמות ממנו, שנביא א' אומ[ר] שהשיגו בהשגה צורת קי' לבושיה כתלג חיור', והיה השגתו תאר למה שיגיע ממנו בהשגה ההיא; ואחר ראהו 'חמוץ בגדים', וזה ג"כ תאר להשגת מה שיגיע ממנו, והודעתו לנביא במה שייעדו לגלות מה שיגיע קי' בזמן ההוא. וכן אדון הנביאים השיג בהשגת מה שנגלה אליו הנצחון המגיע לישראל על המצריים, ולכן השיגו כגיבור עושה מלחמה[ה], כי כבר ידעת שמה שיושג בנבואה הוא ענין למה שיגיע. ולפי שבמעמ[ד] המקודש קי' הרצון בו להודעת הייעודים

קה החרץ אולי צריך להיות: החרב קו להב"ה מילה זו מסומנת בסימון שונה מהסימון של המילים האחרות במובאה; מהדורת פרנקל: הקב"ה קו ראה[ה] מהדורת פרנקל: ראה קה בגדים] מהדורת פרנקל: בגדים מבצרה; ראו יש' סג, א קט צורת] פ' [נסדרת] פ קי שיגיע] מעל המילה שלוש נקודות, ובשול: (.דע) קיא המקודש] המקודש היא; נראה שהמילה 'היא' מחוקה

117 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, מו (לעיל, הערה 56, עמ' פב-פ).

118 דנ' ז, ט.

119 ראו מכילתא, מסכתא דשירה, ד.

120 ראו ראש השנה, יז ע"ב.

אליו, ושהוא יודיעם לישראל על צד מה ששיגם באמיתתם, כי לא מה שהיה מגיע אליו – מגיע אליהם, לבד ממציאותו ואחדותו, שהגיע אליהם כמו מה שהגיע אליו, השיגו כשליח צבור עטוף המסדר ייעודים^{ק"ב} ותפלות לפני העם. והסתכל אמרם ז"ל: 'עטוף', לרמוז על מה שהשיגו מזה המעמד היה מציאותו ואחדותו, ולא עצמותו ית'. ודעהו. ולפי הדעת הקבלי ירצו במלת 'נתעטף' רמז לח(מ)מ', ק"ב ו'שליח' רמז לת"ת, ו'צ(נ)ו[ר]' [276ב] רמז לספירה הנכללת בה, אשר היא יסוד ללוחות. ועל כן נכתב [ב] 'לחת' חסר ו'ו'. וזה סוד. אמ[ר]: 'הלוחות אורכין^{ק"ד} ששה ורחבן שלשה^{ק"ו} וזה סוד אש לבנה על גבי אש שחורה. ודע זה, הבינהו מאד'.¹²¹ ובאמת אין זה הדעת מרוחק ממה שיבוסס עליו הדעת הפלוסופי. והנה, אחר שלא יושג בראות בהשגה מוטבעת קיימת בחוש, יתחייב מזה שלא תהיה לו צורה מוחשת. כי המוחש בראות הוא שילקח דמות צורתו ויטבע בלחות הכפוריי שבעין הטבעה קיימת על אופן אחר; וכאשר לא היתה שם הטבעה קיימת לא היה שם מוחש אמתי. הנה א"כ, כאשר לא תהיה שם צורה מוחשת אשר היא הגשמית – לא יהיה שם (גשם),^{ק"ט} כי בסלוק הצורה הגשמית אשר היא אמתת הגשם, יחוייב שיסולק הגשם.

[65] [ט] ואמתת הדבר אין דעתו של אדם יכולה להשיגו ולחקרו. וזהו שאמ[ר] הכתוב[ב]: 'החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא'¹²².

[66] הפי[רוש]

ואמתת עצמותו ומהותו ית' אין יכולת באדם להשיגו ולא לחוקרו. כי כאשר הגיע הליאות בהשגת מה – החקירה עליו עניין בטל. וכבר תמצא זה רמזו ג"כ במאמ[ר] הפילוסוף האלהי אבו חמד אל גיזלי, במה שאמ[ר] בספרו מהא[ל]היות, בחתימת[ת] המאמ[ר] [בתארים, באומ[רו]]: 'ואם אמרת: ואיך הדרך אל ידיעת האל, הנה יאמ[ר], שתדע במופת שידיעתו שקר, ושהוא לא ידעהו זולתו, ושאר יצויר שיודעו ממנו אמנם הם תאריו ופעולותיו ומציאות המשולח וסלוק המשל ממנו, ושתבין שמציאות בלי מהות נוספת^{ק"ו} אינו אלא לו לבד, ולא ידעהו זולתו'.¹²³ זה תורף לשונו. הנה כבר התבאר מזה, שהשגת הליאות בהשגתו היא ההשגה, ואשר ידע במופת הליאות

קיב ייעודים] יו"ד שלישית בין השיטין קיג לחממ] מעל מילה זו סימון של שתי נקודות המורה בדרך כלל על ראשי תיבות קיד אורכין פ' ליתא פ' קטו שלשה] ה"א בין השיטין קטו גשם] ליתא קיז נוספת פ' ליתא פ'

121 אינני יודע איזה מהמשפטים האלה הוא חלק מהמובאה, ומה מקורה הישיר. פרופ' דב שוורץ הציע לי שמוצאו של הקישור בין שליח הציבור לספירות עשוי להיות ב'ספר הקנה' וב'ספר הפליאה'. ראו למשל ספר הקנה, סוד קידושין וכוונותיה, דף צד, ע"א-ע"ב (ספר קנה חכמה, קנה בינה, קנה שנאחו ... ממשפחת רבי נחוניא בן הקנה, קראקא תרנ"ד, עמ' 187-188).

122 איוב יא, ז.

123 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, מאמר ג, המאמר בתארים, חתימה (לעיל, הערה 60, דף 48א).

בהשגתו – הוא אשר השיגו. והמופת בליאות ההשגה לעצמותו: לפי שעצמותו היותר נכבד שבעצמות, למה ששיג בהשגת עצמותו שאר העצמויות. וכאשר [ר] לא תשיג העצמויות המגיעות מידיעת עצמותו על אופן אשר ישיגם – הנה לא נשיג עצמותו על אופן אשר ישיגהו הוא. הנה א"כ לא ידע האל כי אם האל. ועוד [ד], כאשר התבאר במופת שמצד היותו מחוייב המציאות [ת] הנה יחוייב שיהיה ישותו הוא מהותו, ומצד שהיה ישותו הוא מהותו, הנה לא ידמה זולתו [!] כלל, למה שהיה כל מה שזולתו איפשר המציאות, ומצד היותו אפשר המציאות הנה יחוייב שיהיה מציאותו בלתי מהותו. וכאשר לא ידמה לזולתו, הנה התחייב שלא ישתתף לזולתו. ק"ט וכאשר לא ישתתף לזולתו, הנה יחוייב שאין סוג לו, ולא מין לו, ולא הבדל לו. וכאשר קוים שאין סוג לו ולא הבדל לו, הנה אין גדר לו. וכאשר קוים שאין גדר לו, הנה לא יק יודע בעצמותו ומהותו כלל, כי כבר קוים ב'ספר ההקש' שאמתת הגדר ק"א הוא מאמר קצר מודיע אמתת הדבר בעצמותו¹²⁴ – ית' בעל הידיעה אשר ידיעתו לעצמותו לא נמנית ק"ב ידיעה לזולתו. והנה הביא ראייה על זה, ואמר [ר]: כמו שאמר [הכתוב] 'החקר אלוה תמצא'. [277א] וירצה הכתוב [ב] באומרו 'החקר אלוה תמצא' – על היות החקירה בידיעת מהותו נמנעת המציאות וההגעה. ואומרו: אם עד תכלית שדי תמצא – כאילו ירצה, שאחר שהחקירה נמנעת בחק זה, כל שכן תכלית העמידה בו. כי מה שאי אפשר בדרוש מן הדרושים לחקור בקצת משיגיו, כ"ש שאי אפשר העמידה עליו באמתתו. וראוי שתדע, כי התכלית לכל דרוש היא העמידה עליו באמתתו וגדרו.

[67] [י] מהו זה אשר בקש מרע"ה להשיג כשאמר [ר]: 'הר(א) ניקב' נא את כבודך¹²⁵ – בקש לידע אמתת המצאו של הב"ה, עד שיהיה ידוע בלבו כידיעת אחד מן האנשים אשר ראה פניו ונחקק [ה] צורתו בקרבו, שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו ק"ב משאר האנשים; ק"ב כך בקש מרע"ה להיות מציאות הב"ה נפרדת בלבו משאר מציאות הנמצאים, ק"ב עד שידע אמתת המצאו במה שהיא. והשיבו ב"ה, שאין כח באדם ק"ב החי שהוא מחובר מגוף ונפש, להשיג אמתת דבר זה על בוריו. והודיעו הב"ה מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו, עד שהשיג מאמתת המצאו דבר, שנפרד הב"ה בדעתו

ק"ה ישותו הוא] הוא ישותו; מעל המילים סימונים המציינים את היפוך סדרן ק"ט הנה...לזולתו] משפט זה נכתב שנית ונמחק קכ לא] העתקה כפולה קכא הגדר] הצשם הגדר קכב נמנית] נראה שנכתב 'נמלית' והלמ"ד תוקנה לנו"ן קכג הראני] הרני קכד בדעתו] פ' ליתא פ קכה האנשים] ה"א ראשונה בין השיטין קכו הנמצאים] האנשים הנמצאים קכו באדם] מהדורת פרנקל: בדעת האדם

124 לא מצאתי את הדברים בביאור האמצעי על 'ספר ההיקש'. הם מופיעים בביאור האמצעי על 'ספר המופת'. ראו אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר המופת, מאמר ב (לעיל, הערה 71, דף

132ב).

125 שמ' לג, יח.

משאר הנמצאים, כמו שיפרד אדם מן האנשים, שראה אחריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר האנשים. ועל דבר זה רמזקכ¹²⁶ ואמ[ר]: 'וראית את אח[ך] ופני לא יראו'¹²⁶.

[68] הפי[רוש]

כאשר אמ[ר]: ואמתת דבר זה אין דעתו של אדם יכולה להשיגו, שב לגלות גילוי מה שיסופק ממה שתמצא כבר חכם [!] נבוכו על זאת השאלה אשר שאל מרע"ה על הידיעה באמתת עצמותו, באומרו: 'הראני נא את כבודך'. ואמר, אחר שכבר התבאר שאין הידיעה לעצמותו נמנית לזולתו, א"כ מהו זה שבקש משה השגת עצמותו ית'. והנה, לא יסופק כלל על שהגיע לו כבר המופת בשההשגה על הליאות בהשגתו היא באמת השגתו, כמו שהודע זה לא' מן הפלוספי[ם].¹²⁷ והנה התיר הרמז"ל השאלה על זה, ואמר, כי זה אשר בקש ע"ה אמנם איננו ממה שיצויר שהוא יבקש השגת מה שהשיג שאי אפשר להשיג. כי זה לא יעבור בחקקכ¹²⁷ מה שלמטה ממדרגתו, כ"ש במדרגתו. אבל מה שבקש להשיג אמנם הוא להתאחד מה שהושכל אליו מאמתת המצאו, ר"ל בשעצמותו הוא הסבה למה שיסודר מעצמותו, כאשר ידע עצמותו התחלה למה שיגיע מעצמותו, עם משכילוקל ושכלו, עד שישובקלא¹²⁷ זה כלו אליו הטבעת מה שיוטבע על הכולל, ושיופשט ידועו אליו בידיעה נפרדת מופשטת קיימת בטבע הנפש עם מציאות המשך לה, ר"ל בהיותה מעורבת עם הגוף, עד שיהיה זה כולו אליו כאיש אשר ראה צורת זולתו והוטבעה צורתו בשכלו מצד מה שהופשטה, עד ששבה היא היא השכל עצמו, שאין השכל זולת מה שהופשט והושג כולל והמשכיל עצמו, שאין המשכילקלא¹²⁷ זולת השכל אשר השכיל, עד ששב אצלו המושכל, והוא השכל, והשכל הוא המשכיל. והנה מצד זאת ההפשטה שבה צורת זה האיש אליו מושכלת, עד שהוטבעה אליו הטבעה נפרדת מצורת שאר האנשים אשר לא הופשטה אליו בעין מושכל. כך בקש מרע"ה, להיות מציאותו ית' נפרדת בשכלו ממציות שאר הנמצאות על צד מה [277ב] שהוטבע בשכלו הטבעה קיימת, עד שישוב מה שהוטבע בשכלו הטבע[ה]קלא¹²⁷ ממנה שכל מוחלט בפעל, מבלי התעסק שכלו כלל במציאות הכלול, אשר הוא עם מהות נוספת, עד שידע אמתתו ועצמותו במה שהיא מציאות בלי מהות נוספת, ר"ל שבקש להשיג מציאות נפרד בהיותו נמצא במציאות המורכב. כי השגת אמתת המצאו במה שהיא מציאות בלי מהות נוספת – הנה היא נפרדת ממציות שאר העצמויות; ומציאות מרע"ה, למה שהיא מציאות עם מהות נוספת, הנה היא מציאות מורכבת, ולזה נמנע

קכח רמז] מהדורת פרנקל: רמז הכתוב קכט בחק] נראה שנכתב 'מחק' והמ"ם תוקנה לבי"ת קל משכיל] יו"ד בין השיטין קלא שישוב] שיגיע שישוב קלב המשכיל] מ"ם ויו"ד בין השיטין קלג הטבעה] הטבעה קיימת

126 שם, כג.

127 ראו לעיל, § 66.

מלהשיג המציאות הנפרד בהיותו במציאות המורכב. וזהו שהשיבו ית', שאין כח הנמצא במציאות המורכב להשיג המציאות הנפרד, באומרו 'כי לא יראני האדם וחי'.¹²⁸ רוצה בו, שאי אפשר שיושג מציאותו במה שהוא מציאות בלי מהות נוספת – לא בחק האדם, אף לא בחק החי קלד הנצחי שהוא הנבדל. כי השכלים הנבדלים ג"כ, למה שהיה מציאותם בלי מהותם, להיותם איפשרי המציאות, הנה לא ישיגו כלל אמתת המצאו ית' במה שהיא, ר"ל במה שמציאותו הוא עצמותו, ואם היתה השגתם באמתת המצאו לא במה שהיא עליה – יותר קרובה ויותר רבניית מהשגת הגרמיים] השמימיים, אף כי מהשגת בני האדם. וכבר העיר על זה הפלוסוף אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות, בחתימת המאמר] בתארים, אמר: 'אמתת עצמות הראשון וייחודו הוא, שהוא נמצא בלי מהות נוספת, ושישיותו ומהותו – אחד. וזה אין דומה לו במה שזולתו, כי כל שזולתו – עצם או מקרה, והוא אינו עצם ולא מקרה. וג"כ לא יהיה כמלאכים, כי הם עצמים מציאותם בלי מהותם; ואולם מציאות בלי מהות נוספת אינו אלא האל ית'. וא"כ, לא ידע האל כי אם האל. ואם אמרת, הנה ידיעתו בשהוא מציאות בלי מהות נוסף ושהוא אמתת המציאות הגמור – הוא ידיעה, ומה זה שלא תהיה ידיעה בו, אמרנו, הוא ידיעה בשהוא נמצא, וזה ענין כולל. ואומרך שהוא אינו בלתי המהות, באור שהוא אינו כמותך, והיא ידיעה] תסלק הנמשלים לא כאמיתות הנראית מהנמשלים, כידיעתך בשויד אינו פועל ונגר, כי הוא אינו ידיעה במלאכתו, אבל הוא ידיעה תסלק ממנו דבר'.¹²⁹ זה תורף דבריו. הנה יתבאר מזה, שאין ענין אמרנו שהוא ית' הוא אמתת המציאות ושהוא מציאות בלי מהות נוסף – הוא ענין יראה ממנו שאנו כבר ידענו מצד זה אמתת עצמותו יתעלה]. לפי שענין אמרנו עליו שהוא אמתת המציאות – הנה עניינו שהוא נמצא, וזה אשר יורה שהוא נמצא – הנה הוא ענין כולל, כי לא יורה אלא על מציאותו לבד. ואמרנו עליו שהוא מציאות בלי מהות נוסף – הנה ענינו שלילת הדמיון ממנו, לפי שכל מה שהוא זולתו – הנה מציאותו בלתי מהותו. ואם אמרת, הנה ענין השאלה מחוייב עוד, לפי שלו אמרנו שבקשתו ע"ה לא היתה להשגת העצמות אבל להשגת איך יהיה הוא ית' מציאות בלי מהות נוספת, הנה אחר שהתבאר [278א] במופת שהמציאות הנפרד אי אפשר שיושג אצל המציאות המורכב כלל, קלה הנה למה יבקש זה ע"ה, והוא כבר הגיע אליו במופת העלם ידיעת זה – אמרנו, שהוא ע"ה, ואם כבר ידע העלם ידיעת זה, הנה רצה להשיג מאתו יתעלה] אם דבר זה מקוים, כמו שיקוים ויחוייב במופת. ועוד, שבאמצעות זה אשר בקש, הגיע אליו ענין אחר יסופק עליו, והוא אם שזה לא יושג אצל השכלים הנבדלים ג"כ – אשר מציאותם יותר רבניי ויותר קרוב, וידיעתם יתעלה] קרובה ויותר רבניי מהידיעה האנושית – כמו שלא יושג

קלד החי האדם החי קלה כלל] פ' ליתא פ

128 שם' לג, כ.

129 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, מאמר ג, המאמר בתארים, חתימה (לעיל, הערה 60, דף 48א).

אצל בני האדם]. וכבר גלה לו ית' העלם זה באומרו לו: 'כי לא יראני האדם וחי', וזה שהודיעו כי החי הנצחי, למה שהיה אפשר המציאות בחק המחוייב, והיה מציאותו ג"כ מציאות מורכב, למה שהיה מציאות נוסף על מהותו – הנה אי אפשר לו להשיג אמתת המציאות הנפרדת במה שהיא עליה. והנה כת[ב] הר"ם במו"ל בספרו הנכבד 'ספר מורה הנבוכים[ם]' ח"א פ' נ"ד, וז"ל: 'דע כי אדון הנביאים מרע"ה בקש שתי בקשות, ובאתהו התשובה על שתי הבקשות. הבקשה הא' היא בקשו ממנו ית', שיודיעהו עצמו ואמתתו; והבקשה הב' – היא אשר בקש תחלה – בידיעת תאריו. והשיבו ית' על שתי השאלות בשייעד לו בהודיעו (א)ותו תאריו ושהם פעולותיו, והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא עליו. אלא שהוא ית' העירו על מקום עיון, ישיג ממנו תכלית מה שאיפשר לאדם להשיגו. ואשר השיגו ע"ה לא השיגו אדם לפניו, ולא לאחריו.¹³⁰ עכ"ל. ולו טענת, ואיך יאמר הרב על שאלה השנית שהיא הראשונה[ה], וימנה הא' – שנית, אחר שזאת היתה קודמת בשאלה, נאמ[ר], שאמנם עשה הרב כן להיות הבקשה הב' אשר היא ידיעת עצמותו – קודמת במעלה, ואם היתה ב' בשאלה; ואולם ע"ד ההליכה אל הידיעה – בקשת הידיעה אל תאריו היא מן הראוי שתקד[ם], כי אחר הידיעה בתאריו ושהם פעולותיו תמשך הידיעה אל עצמותו, ואם שלא תהיה הידיעה לעצמותו על מה שהיא עליה. וכאשר איקל אפשר שתושג עצמותו על מה שהיא עליה, העבירו יתע[לה] מבקשת זאת ההשגה, וייעדו בהשגה שהיא למטה ממה שבקש, והיא אשר כנה אותה ל'השגת[ת] אחור', כאומרו 'וראית את אחורי', וייעדו בהשגת תאריו, שהם פעולותיו, אשר הוא מקום עיון ישיג ממנו תכלית מה שאפשר לאדם להשיגו, כפי מה שרמזו זה הרב ג"כ בח"א פ' כ"א.¹³¹ והנה כאשר העבירו מהשגת עצמותו, הודיעו באמצעות בקשו השגת עצמותו מה שלא ידעו אדם לפניו ולא ידעו אחריו. וזהו אשר כינה אותו 'השגת אחור', כפי מה שתמצאהו רמוז בדברי הרב ג"כ בח"א פל"ח, באומרו בפי[רוש] 'וראית את אחורי', 'שתשיג מה שנמשך ממנו, קל' והתדמה בי, והתחייב מרצוני – כלומ[ר] בריותי כלם'.¹³² עד שמצד השיגו אמתת המצאו, קלח ר"ל בשעצמותו סבה לשאר העצמויות כלם, ושהמציאות כולו בכללו נמשך ממנו. וזה שכאשר התחייב מציאותו [278ב] – ימצא, ואנ' לא – לא ימצא, ושהוא התדמה בו יתע[לה], להיותו כלו בכללו כאיש א' – כאשר תמצא זה רמוז בדברי הרב בח"א פ' ע"ב(ב), קלט באומרו: 'הנה כן צריך לך שתצייר כל זה הכדור – איש א' חי, מתנועע, בעל נפש, כי זה המין מן הציור הכרחי מאד, כלומ[ר] מועיל מאד במופת על היות השם א', כמו שיתבאר;

קלו אי' שאי קלו ממנו] נראה שצריך להיות: ממני קלח המצאו] המציאות המצאו קלט פע"ב] פע"ג

130 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, נד (לעיל, הערה 56, עמ' קד-קה).

131 שם, א, כא (עמ' מב-מג).

132 שם, א, לח (עמ' עה).

ובזה הציור יתבאר לך ג"כ שהא' ברא אחד.¹³³ והבן מאמ[ר] הרב בזה, ושהתחייב המציאות – ר"ל בהתמיד מציאותו נצחי, מצד היות רצונו, אשר הוא סבה למציאותו, נצחי – ישיג מה שנפרד בו ית' משאר הנמצאות. כי מצד השיגו כל זה נפרדה ידיעתו לו, כשהוא ית' לבדו הוא הא' מצד היותו מחוייב המציאות, וכל מה שזולתו לא יהיה א' מצד היותו אפשר המציאות. וזה כמו שיראה איש א' לאיש מן האנשים מאחוריו, וייחד רחקו ומצבי איבריו בדעתו, עד שהוטבעו לו הטבעה מופשטת כוללת. והנה מצד מה שנפרדו לו רחוקי גופו, ואע"פ שלא השיג פניו, הנה יכירהו ויבדילהו נבדל מזולתו. וכפי זה הצד רמו ואמ[ר]: וראית את אחורי. והסתכל בזה למאמ[ר] המתרגם ארמית, ותבין ממנו מאמר רז"ל באומרם: 'קשר של תפילין',¹³⁴ עם דברי החכם ר' אבר[הם] א"ע ז"ל ירמזו זה באומ', קמ' והמשכיל יבין'.¹³⁵

[69] [יא] וכיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתבאר שלא יארעו לו אחד ממאורעות הגוף – לא חיבור ולא פירוד ולא מקום ולא מדה ולא עלייה ולא ירידה ולא ימין ולא שמאל ולא פנים ולא אחור ולא ישיבה ולא עמידה. ואינו מצוי בזמן שיהא קמא לו ראשית קמב ואחרית ומנין שנים. ואינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שנוי. ואין לו מות קמב ולא חיים כחיי הגוף החי, ולא סכלות ולא חכמה כחכמת האיש החכם, ולא שינה ולא יקיצה קמב ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה] ולא דבור כדבור אדם. כך אמר[ו] חכמים: 'אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה לא עורף ולא עפוי'.¹³⁶

[70] [יב] והואיל והדבר כן הוא, כל הדברי[ם] הללו וכיוצא בהם שנאמ[רו] בתורה ודברי הנביאי[ם] – הכל משל ומליצה הם, כמו שנ': 'יושב בשמי[ם] ישחק',¹³⁷ כעסוני בהבליהם,¹³⁸ כאשר שש י"י.¹³⁹ – וכיוצא בהם על הכל אחז"ל: 'דברה תורה בלשון בני אדם'.¹⁴⁰ וכן הוא אומר[ר] קמב כי 'אני י"י לא שנית',¹⁴¹ ואילו היה פעמי[ם] כועס

קמ באומ' אולי המילה היא: באומרו קמא שיהא מהדורת פרנקל: עד שיהיה קמב ראשית אל"ף בין השיטין קמג מות] מהדורת פרנקל: לא מות קמד יקיצה] מהדורת פרנקל: הקצה קמה וכן ... אומר] מהדורת פרנקל: וכן הוא אומר האותי הם מכעיסים הרי הוא אומר קמו האפלים] מהדורת פרנקל: האפלים השפלים

133 שם, א, עב (עמ' קסב).

134 ברכות ז ע"א.

135 נראה שהפניה היא לראב"ע, ביאור על ספר שמות, לג, כא (מהדורת אשר ויזר, ב: שמות, ירושלים תשס"ה, עמ' רטו). אין נאמר שם 'והמשכיל יבין'.

136 חגיגה טו ע"א.

137 תה' ב, ד.

138 דב' לב, כא.

139 שם כח, סג.

140 ברכות לא, ב, ועוד.

141 מלאכי ג, ו.

ופעמים שמח – היה משתנה. וכל הדברים הללו אין מצויין אלא לגופינם האפלים^{קמ} שוכני בתי חומר, וגו'. אבל ב"ה יתעלה ויתרומם על כל זה.

[71] הפי[רוש]

וכאשר התבאר במופת סלוק הגשמות ממנו ית', הנה יתחייב מזה שיסולקו ממנו ג"כ המשיגים הגשמים, כי בסור הגשם יסורו משיגיו בהכרח. וכאשר הזכיר המשפט המתחייב כללי, כאומרו: וכיון שהתבאר שאינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגוף, שב לבאר המאורעות שהם המשיגים הגשמיים על צד החלקיות, קמ^ו ואמ[ר]: לא חיבור ולא פירוד. וזה שמה ששיגיגהו החבור והפירוד הנה הוא עלול בהכרח מהם, לפי שחלקי כלקמ^ח מורכב – עלה למורכב. ולמה שאין למציאות קמ^ט עלה, לא ישיגוהו^ק הפירוד והחבור, קמ^י שמה ששיגיגהו חבור ופירוד הנה הוא גשם בהכרח, וכאשר סולק הגשמות ממנו – סולקו אלו ממנו. וכבר הזכיר זה אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות [279א] במאמ[ר] מיוחד לעצמות מחוייב המציאות ומחויביו, בענין הב' מהעניינים [הי"ב המחוייבים במחוייב המציאות, באומרו: 'השני, שלא יהיה גשם לשני פנים: א' מהם שכל גשם (מתחלק) קמ^{יב} בכמה אל חלקים, ויהיה הכלל נתלה בחלקים. ולו שוער העדר החלקים, יחוייב העדרו באדם אשר יחוייב העדרו בשוער העדר חלקיו. וכבר זכרנו שכל כלל הנה הוא עלול בחלקים. ולזה לא יעבור במחויב המציאות שיהיה מורכב מחלקים'.¹⁴²

[72] ולא מקום – כי גדר המקום תכלית מקיף שוה נבדל, ומה שאינו גשם – אין תכלית לו ולא מקיף; ומה שלא ימצאו לו סוג המקום והבדליו לא יהיה לו מקום. והראשון ית', כאשר סולק ממנו הגשמות, סולקו ממנו סוג המקום והבדליו. וכאשר סולקו ממנו סוג המקום והבדליו – שהם אמתת קמ^{יג} המקום – סולק ממנו המקום בהכרח.

[73] ולא מדה – והוא השעור המחובר מהאורך והרוחב. לפי שכבר הזכיר אריסטו' בתחלת מאמ[ר] הא' מ'ספר השמי[ם] [העולם] שהגשם הוא היותר שלם מהג', שהם השטח והשעור והקו, לפי שכל א' מהם לא ימצא בזולתו, והגשם ימצא בו הג'.¹⁴³ והנה השעור הוא האורך המחובר ברוחב, והש(טח) קמ^{יד} הוא הרוחב לבד, והקו הוא האורך

קמו (החלקיות) פ^א החלמות פ קמח כל [קו קטן מעל המילה קמט למציאותו] וי"ו שנייה בין השיטין קנ ישיגוהו וי"ו ראשונה בין השיטין קנא והחבור פ^ב ליתא פ קנב מתחלק ליתא קנג אמתת פ^ב ליתא פ; המילה נכתבה ברווח שהושאר בגוף הטקסט קנד והשטח והשנית

142 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ב, ענין ב (לעיל, הערה 60, דף 36א).

143 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ב (כ"י ברלין, ספריית המדינה Qu. 811 [ס' 1719], דף 17ב).

לבד. ואולם הגשם הוא אשר יחווירו בו האורך והרוחב והעומק. ולזה כאשר סולק הגשמות מאתו ית', סולק ממנו השיעור בהכרח.

[74] ולא עליה ולא ירידה – לפי שהמעלה והמטה הם מיני העתק הגשמים הטבעיים, וכאשר סולק ממנו הגשמות, סולקו ממנו מיני העתק הגש[ם] בהכרח.

[75] ולא ימין ולא שמאל ולא פנים ולא אחר – לפי שאלו הד' עם המעלה והמטה שהזכיר כבר, הם הצדדים הרמוזים לכל גשם בעל נפש. כי מי שאינו בעל נפש לא יוכרו לו אלא הב' מהם, שהם המעלה והמטה, כאשר כבר הזכיר זה אריסטו' במאמ[ר] הד' מ'ספר השמע'.¹⁴⁴ וכאשר סולק ממנו הגשמות יסולקו^{קני} ממנו הצדדי[ם] קני הרמוזים לגשם בהכרח.

[76] ולא ישיבה ולא עמידה – לפי שההנחה והמצב אין מציאותם אלא עם מציאות הגשם. כי גדר המצב מליצה מיחס חלקי הגשם קצתם אל קצת בהיותו יושב או עומד. ולזה כאשר סולק ממנו הגשמות, סולקו ממנו ההנחה והמצב בהכרח.

[77] ואינו מצוי בזמן שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים – וזה שהזמן הנה תכנס בסוג אמתתו התנועה, לפי שגדר הזמן מליצה ממספר חלקי התנועה מהקודם והמתאחר, ומה שיקיפהו זמן הנה תשיגהו התנועה בהכרח, ואז שתשיגהו התנועה – הוא גשם. והנה כאשר סולק הגשמות מהראשון, הנה תסולק ממנו התנועה; וכאשר סולק ממנו התנועה, סולק ממנו הזמן בהכרח; וכאשר סולק ממנו הזמן, סולק ממנו הראשית והאחרית, לפי שהם חלקי הזמן; ובהסתלק הזמן, יסולקו ג"כ הקודם והמתאחר אשר יחווירו^{קני} מהם הזמן. וכת[ב] הר"ם במז"ל בספרו הנכבד 'ספר מורה הנבוכים', בח"א פנ"ז: 'וכל מה שתמצאהו בספרי[ם] שיתארו הבורא ית' ב'ראשון' ו'אחרון' [ב279] הוא כמו שיתארו לו באזן ועין. וענינו: שהוא ית' לא ישיגהו שנוי כלל, ושהוא לא יתחדש לו ענין בשום פנים'.¹⁴⁵ וכאשר שולל ממנו הזמן, שולל ממנו מה שיכנס תחת סוג הזמן, והוא מספר השנים. ואם אמרת, הנה בשלול הזמן ממנו ית' הנה כבר שלל ממנו מספר השנים, לפי שלא ימצא מספר השנים אלא מצד חלוף הזמן אשר בעבורו עוברת התנועה היומית מפאת המקיף, וא"כ הנה אומרו ואינו מנוי בזמן יספיק לו מבלי התכיפה הנמשכת למאמרו באומרו ומנין שנים – הנה נשיב על זה בשנאמ[ר], שהרב ז"ל ירצה בשלול הזמן מהראשון על צד מה שישלול ממנו השנוי, ושהוא לא יתחדש לו דבר ולא ענין בשום פנים; וירצה במה שהמשיך אחריו ומנין שני[ם] – לשלול ממנו אפשרות ההמשך אשר למצאות [!] התנועה הקודם והמתאחר, כי בזה האפשרות ישוער בגדר הזמן המספר בחלקי התנועה. והבן זה מאד.

קנה יסולקו וי"ו שנייה בין השיטין קנו הצדדים ההעדף הצדדים קנו יחווירו יחווירו

144 ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר ד (לעיל, הערה 93, דף 223ב).

145 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, נו (לעיל, הערה 56, עמ' קיד).

[78] ואינו משתנה כי אין לו דבר שיגרום לו שינוי – ירצה, לפי שכל משתנה אמנם ישיגהו השנוי בד' המאמרו[ת], לפי שהשנוי ימצא בד' המאמרו[ת], כאשר קנ"ה התבאר זה בהקדמ[ה] ד' 146. והנה כאשר סולקו ממנו המקרי[ם] בכלל, הנה סולקו ממנו הד' מאמרות ג"כ, המחייבות קנ"ט השנויי. וכאשר אין כאן דבר יחייב השנויי, הנה אין כאן שינוי כלל המופת בסלוק המקרי[ם] מעצמותו, לפי שכל מקרה – אפשר, מצד מה שאין מציאות לו אלא בזולתו, וכל אפשרות הנה בחומר בהכרח; ומה שסולק ממנו החומר[ר] – סולק ממנו המקר[ה] בהכרח.

[79] ואין לו מות ולא חיים כחיי הגוף החיי – לפי שהמות הוא בסוג ההתפעלות, כי גדר המות מליצה מסלוק החום הטבעי ככלות מרכבתו שהוא הלחות, כאשר הזכיר זה אבן סינא ג"כ בראשון מ'הקנון'.¹⁴⁷ וכאשר סולק ממנו ההתפעלות, סולק ממנו המות בהכרח; וכאשר היו חיי הגוף אמנם מגיעים כאשר היה מזג היסודות יותר טוב ויותר שלם השווי מהמזג אשר לפניו, והוא אשר הגיע[ה] ממנו צורת הצמיחה, עד הוכן מצד זה לקבלת הנפש החיונית, אשר 'היא יותר שלימה מהצומחת. ובה שתי כחות, א' מהם המשיג והאחר המניע, כי ה"חיי" מליצה ממה ששיג ויתנועע ברצון. ושתי אלה הכחות הם לנפש אחת, וישובו אל שרש אחד, ולכן ידבק פעל קצתם לקצת. וכאשר הגיע ההשגה – שולחה התאווה, עד תולד ממנו התנועה, אם אל דרישה ואם אל בריחה'.¹⁴⁸ והנה כאשר היו חיי הגוף מגיעים מצד שתי אלה הכחות אשר הן לנפש אחת, הנה יחוייב בהכרח שאשר איננו בעל נפש מצד מה, שלא יהיה מורכב – לפי שכל בעל נפש הוא מורכב – לא יחיה חיי גוף בהכרח.

[80] ולא סכלות – וזה שהסכלות הוא חסרון. ועצמותו, למה שהיה עצמות על תכלית השלימות לאקס (בצד), [א280] לא ישוער לשלימות זולתו. הנה מן השקר שיתואר לו החסרון. ועוד, כאשר קוים שידיעתו לעצמותו כשהיא התחלה לנמצאות הגיעו הנמצאות[ת], קסא ואלא לא הגיעו הנמצאות. והנה כבר תמשך ההגעה לנמצאות – הנה כבר יחוייב שתמשך הידיעה במ תמיד. וכאשר היה זה כן, מן השקר שייחוס אליו הסכלות כלל, לפי (שלו) קסב שוער זה, חוייב כשיפסק המציאות. וזה נגלה הבטול, כי הוא כבר לא יפסק.

[81] ולא חכמה כחכמת האיש החכם – וזה שחכמ[ת] האיש היא ידיעה יקנה המציאות. וכאשר היתה בזה התאר, הנה היא קנין לו, והקניין יכנס במאמ[ר] היאך [!], ויתעלה הראשון מכל זה.

קנה כאשר] לפי שהשנוי ימצא כאשר קנט המחייבות וי"ו בין השיטין קס לא בלא קסא הנמצאות נראה שנכתב 'לנמצאות' והלמ"ד תוקנה לה"א קסב שלון פ² ליתא פ

146 שם, ב, פתיחה, הקדמה ד (עמ' רו).

147 אבן סינא, קנון, אופן ג, הפרק הנפרד (מהדורת נפולי רנ"ב; הדפים אינם מסופרים).

148 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ד (לעיל, הערה 60, דף 78-ב).

[82] אמר שלום

מכאן ראוי להמשיך הגלוי לתועלת מה שיראה בנעלם, כי הגלוי אשר בזה התאר ימשך מאד בחכמות, והמלאכה המופתית תעשה זה מאד, עם מה שילוח ג"כ מענין המלאכה הכוללת אשר תיוחס הכליית, והיא הדבריית. ולזה ראוי עליקס¹⁴⁹ להמשיך לשוןקס¹⁵⁰ הפילוסוף אבו חמד אל גיזלי, ממה שהזכיר בספרו מהאלהיות, בטענה הח'קס¹⁵¹ על צד מה שימשך הגלוי לתועלת, אמר: 'הטענה הח', שהראשון חכם, לפי שהחכמה תשולח על שני דברי[ם]: מהם הידיע[ה], והוא ציור הדברי[ם] באמתת המהויות כלם, והגדר והאמות בם באמת הגמור המאמת; והשני – על הפועל, בשיהיה מסודר שלם כולל לכל מה שיצטרך אליו משלימות וסדור. והראשון יודע הדברי[ם] על מה שהם עליו – (י)דיעהקס¹⁵² היא יותר נכבדת שבמיני הידיעות. כי ידיעתנו בחלק אל מה שיגיע ממציאיות הידוע, (כ)ידיעתנו (ב)צורתקס¹⁵³ השמים והכוכבים והחי והצמח, ואל מה שיגיע בה מציאות הידוע, כידיעת המחקה בצורת החקוי, אשר חדשו מצד נפשו מבלי משל קודם. והנה הידיעה אשר לא ירצה המציאות – יותר נכבדת מהידיעה הנקנית מהמציאות, וידיעת הראשון בסדור המציאות היא ההתחלה בסדור הכל, כמו שקדם. הנה היא יותר נכבדת שבמיני הידיעות'.¹⁴⁹ ע"כ תורףקס¹⁵⁴ דברי הפלוסוף. הנה כאשר התבאר ממאמר[ר] הפילוסוף שידיעת הראשון היא הידיע[ה] היותר נכבדת שבמיני הידיעות, למה שהיו שאר הידיעותקס¹⁵⁵ מגיעות מציאות, והיתה ידיעת הראשון – מגיע בה מציאות הידוע, הנה התחייב מזה שלא תהיה ידיעתו כידיעת שאר היודעים, ולא שהו[א] חכם כחכמת האיש החכם.

[83] ולא שינה ולא יקיצה – לפי שהשינ[ה] הוא התקבץ החוש המשותף מחיצוני הגוף אל פנימי הגוף עד ישכון בלב, והיקיצה היא התפשט החושק¹⁵⁶ המשותף מהלב עד ישכון במוח, והתעוררו אל כליו מצד מה שישכון במוח – הנה יראה מזה שהשינה התחלתה מהמוח וסופה אל הלב, והיקיצה התחלתה מהלב וסופה אל המוח, כאשר הזכיר כל זה אריסטו' ב'ספר השינהקע¹⁵⁷ והיקיצה'.¹⁵⁰ הנה כאשר היה מציאות השינה והיקיצה באמצעות אלו הכלים שהם הלב והמוח, כאשר נשללו מהראשון [ב280] אלו האברים הכליים – הנה יחוייב שיושללו ממנו הענינים המגיעים באמצעות אלו הכלים.

קסג עליו פ² ליתא פ קסד לשון פ¹ ליתא פ קסה הח' אפשר שצריך להיות: הט'; וכך להלן, בתחילת המובאה קסו ידיעה יידיעה קסז כידיעתנו בצורת בידיעתנו כצורת קסה תורף פ¹ ליתא פ קסט הידיעות[ה] א"א בין השיטין קע החוש[ה] הגוף החוש קעא השינה[ה] השמע השינה

149 שם, אלוהיות, מאמר ג, טענה ט (לעיל, הערה 60, דף 45-44 ב).

150 אבן רשד, קיצור ספר החוש והמוחש, מאמר ב (מהדורת צבי בלומברג, קמברידג' [מסצ'וסטס] 1954, עמ' 39).

[84] ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות – לפי שה'כעס' מליצה מרתיחת הדם אשר בלב לחדוש חום טבעי נוסף, מצד צורה התחדשה בנפש לדרישת הנקמה. והשחוק הפך הכעס, לפי שסבת מהותו הפך סבת מהות הכעס, כי ה'שחוק' מליצה מרתיחת הדם והחום הטבעי, והתפשטו מהלב בסבת צורה ערבה התחדשה בנפש – יחדש זה החום רעש וגעש בגידי החוזה בהתפשטו שם מהלב. וכן ה'שמח[ה]' מליצה מהתפשטות החוש הלבני בכלל הגוף, מצד צורה ערבה התחדשה בנפש. וה'עציבות' – והוא האבל – מליצה מהתקבצות החום הטבעי, בסבת צורה בלתי ערבה התחדשה בנפש. הנה התבאר כי אלה העניינים הם מקריים נפשיים, וכאשר שולל מהראשון בשיהיה בעל נפש, הנה יחויב שישוללו ממנו המקרים הנפשיים בהכרח ג"כ.

[85] ולא שתיקה ולא דבור כדבור אדם – לפי^{קעב} שענין השתיקה מבואר מענינה שהיא חסרון, וכאשר יוחס שהוא שלם בשלימות, לא ידמה בחק שקר שיעבור בחוקו החסרון. ואולם הדבור – הנה הוא שני מינים: אם פנימי, והוא הציור השכלי, ואם חיצוני, והוא המגיע בכלים הטבעיים^{קעג} המיוחדים לדבור, כמו הלשון והשפה. והנה הדבור אשר ייוחס לראשון הוא לפי הפנים הראשונים, שהוא על צד הציור השכלי, לא לפי החיצוני, אשר לא יגיע כי אם בכלים טבעיים. לפי שכאשר סולקו אלה הכלים ממקומם[ם],^{קעד} מחוקו סולק בהכרח מה שימשך מפעולת אלה הכלים. וכת[ב] הר"ם במז"ל בספרו הנכבד 'ספר מור[ה] הנבוכי[ם]', בח"א פמ"ו: 'וכן לא נדע ולא נצייר העתק העניין מנפש איש ממנו לנפש איש אחר – אלא בדבור, והוא אשר יחתכו השפה והלשון ושאר כלי הדבור. וכאשר הו[וי]ש[ר]ו^{קעה} דעותינו על היותו ית' משיג העניינים, ושיגיעו העניינים ההם ממנו לנביאי[ם] להגיעם אלינו, תארוהו לנו שהוא ישמע^{קעי} ויראה, ועניינו: שהוא משיג אלה הענייני[ם] הנראים והנשמעים, וידעם. ותארוהו לנו שהוא מדבר, ועניינו: שיגיעו עניינים ממנו ית' לנביאים. וזהו ענין הנבואה'.¹⁵¹ זהו תורף דברי הרב. הנה כבר יראה ג"כ ממה שאז"ל ענין הדבור אשר ייוחס לו ית'.

[86] והנה הביא ראייה ג"כ על סילוק התכונות הטבעיות ממנו ית', מצד סילוקם מהענייני[ם] [ם] האפשריים, ואם חוייב סלוקם מ(מ)נו^{קעז} מאלה – כ"ש מהמחוייב המציאות, אשר כל מה שיגיע ממנו בלתי נתלה חוץ מעצמותו. ואמ[ר]: כך אמ[ר]ו ז"ל: 'שאינן למעלה לא עמידה ולא ישיבה לא עורף ולא עיפוי'. הרצון באומ[ר] [ם] 'למעלה' – על השכלים ועל הגרמי[ם] השמימיים. ואומרים 'לא עמידה ולא ישיבה' יורה על סילוק המצב מהשכלים, ויורה על סילוק הפסק התנועה מהגרמי[ם] [ם] השמימיים,

קעב לפי פ' ליתא פ קעג הטבעיים] עי"ן בין השיטין קעד ממקומם] מ"ם שנייה בין השיטין קעה הוישרו] הושיירו קעו ישמע[ת] ישמע קעז ממנו] מתחת למילה כתובה אות, ואולי היא רי"ש

כי מלת 'ישיבה' תמצאנה^{קעח} משותפת על המנוחה והפסק התנועה, כמו: 'וראמה וישבה תחתיה',¹⁵² וכמו: 'תשב בדמי טהורה'.¹⁵³ וכן מלת 'עמידה' תמצאנה [א281] משותפת על ההפסק, כמו: 'עמדו לא ענו עוד'.¹⁵⁴ ואומרם: 'לא עורף' – ירצו על סלוק החולשה מהם והפעלות היראה, כי מלת 'עורף' תרמוז על ההרתע[ה] הנמשכת למנוצח^{קעט} מצד המנצח, כי אז יחזיר לו עורף, ויננס ממנו לחולשתו וליראתו ממנו. וכן הכתוב [ב] אומ[ר]: 'ונתתי את כל איביך אליך עורף'.¹⁵⁵ וכבר ידעת שהגרמי[ם] הש(מי)מיס^{קפ} לא יתנועעו תנועת היראה ולא תנועת הכעס והתאוה, כאשר כבר הזכיר זה אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהיות, בטענה השלישית, באומריו: 'הטענה הג', שהם לא יתנועעו למחשבת העולם, כי ענין השכל אינו נחשב, אבל כוונתם ענין יותר גדול ויותר נכבד מהם. ומופת[ו], שכל תנועה רצונית (ה)נה^{קפא} אם שתהיה גשמיית^{קפב} או שכלית, והגשמיית היא התאוה והכעס. ויהיה שקר שתהיה תנועת השמים לתאוה, לפי שה"תאוה" מליצה ממה שהוא סבה לתמידות ההשארות, ומה שלא יביא על עצמו יראת החסרון – יהיה שקר שתהיה לו תאוה; ויהיה שקר שיהיה לו כעס, ^{קפג} לפי שה"כעס" מליצה מכח ידחה המאוס ההפכי המשחית המחייב לו ההשחתה והחסרון. הנה התאוה – דרישת הנאות, ^{קפד} והכעס (ד)חות^{קפה} המאוס המחייב ההשחתה והחסרון. והגלגל שקר שישגיחו השנוי וההשחתה'.¹⁵⁶ 'זה"יראה" מליצה משנוי והפעלות מחולשת הכח הכעסני'.¹⁵⁷ ומה שלא תתו(אר) בחוקו ההשחתה לא יתואר בחוקו השנוי^{קפי} וההפעלות. וכאשר סולק השנוי וההפעלות (א)שד) הסוג מגדר היראה – הנה תסולק היראה בהכרח. ואומרם: 'ולא עפוי' – ירצו על סלוק החלישות והליאות, אשר הם מסוג השנוי וההפעלות מהם.

[87] והואיל והדבר הוא כן במופת הגמור המאמת שכל התארי[ם] הגשמיים והמשיגים הגשמיים יחוייב שישוללו מעצמותו ית' כל הדברי[ם] אשר נאמרו בתורה ובדברי הנביאי[ם], אשר פשוטם יורה על תארי[ם] גשמים משיגי[ם] גשמיים – כלם הם עד"מ, לפי שלא יושגו אצל ההמון הפעולות הנמשכו[ת] אחרי הכלים ההם אלא עם

קעה תמצאנה העתקה כפולה קעט למנוצח וי"ו בין השיטין קפ השמיים השמים; מעל המילה נכתב אולי: מי קפא הנה קנה קפב גשמיית יו"ד שנייה בין השיטין קפג כעס שק כעס קפד הנאות פ' הגאות פ קפה דחות אחות קפו והפעלות ... השנוי פ' ליתא פ

152 זכ' יד, י.

153 וי' יב, ד.

154 איוב לב, טז.

155 שמ' כג, כז.

156 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, המאמר בגשמים השמימיים, טענה ג (לעיל, הערה 60, דף א56).

157 שם, טבעיות, טענה ד (דף ב78).

מציאות הכלים ההם, ושההמון יבחנו מציאות הכלים ההם על צד מה שהם שלימות. ולזה אמר[ו]ן חז"ל 'דבר[ה] תורה בלשון בני אדם'. והנה הביא ראייה נבואית על סילוק המשיגי[ם] המחייבים שנוי בעצמותו ועל סלוק התכונות הנפשיות המחייבות שנוי בעצמותו, ואמ[ר]: [וכן הוא אומר] 'אני י"י לא שניתי ואתם בני יעקב[ו] לא כליתם'. ירצה, שאחר שעצמותי היא הסבה להגעת ההנהגה והמשך הקיום אליכם, ועצמותי אמנם היא עצמות לא ישיגה שנוי בצד יחייב השנוי שהוא הפסד בעצמות, הנה יחוייב שתשאר הסבה המחייבת הקיום – נצחית קיימ[ת]. וכאשר היתה הסבה אשר היא בזה התאר נצחית קיימ[ת], הנה יחוייב מזה שלא יגיע הכליון אליכם, על שאתם מסובבים מהסבה. קפ"ה הנה כאשר קיים שעצמותו עצמות לא ישיגה שנוי, הנה יחוייב שיסולקו ממנו המשיגים הגשמיים והתכונות הנפשיות המחייבות השנוי, כמו השחוק והכעס וזולתם. [ב281] וכל הדברי[ם] האלו, מצד מה שהם תכונות נפשיות, לא ימצאו אלא לבעלי המוזג וההרכבה מצד מה שהם בעלי נפש, כמו שימצא הכעס והשחוק – אשר הם תכונות נפשיות – במין האדם מצד מה שהוא בעל נפש. ואולם הראשון ית', לפשיטותו הבלתי נערך, ית' ויתנשא מכל זה.

הפרק השני

[88] [א] האל הגדול והנורא הזה – מצוה לאוהבו וליראה ממנו, שנ': 'ואהבת את י"י א[ל]היך',¹⁵⁸ וכת' 'את י"י א[ל]היך תירא'¹⁵⁹.

[89] הפי[רוש]

כאשר הזכיר המופת במציאותו ית' ואחדותו ושאינו גשם, שב לבאר שאחר העמידה וההשגה במופת על כל א' מאלו הענינים, הנה תתחייב התשוקה בהכרח להשגת היופי והרבניות לעצמות אשר בזה התאר. ואמ[ר]: האל הגדול והנורא הזה אשר קוימו המופתים עליו באלו הענינים – מצוה לאוהבו, כי העמידה וההשגה ליופי העצמות הרבנית, בצד מה שאין יופי ורבניות נמנה לה, תחייב התשוקה בהכרח. הלא תראה שאחר שהזכיר מציאותו ואחדותו, כאומר: 'שמע ישראל' [אל] י"י א[ל]הינו',¹⁶⁰ כי קפ"ח זה יורה על מציאותו, ואומר 'י"י אחד',¹⁶¹ מורה על אחדותו, ועם קיום המופת באחדותו יסולק הגשמות ממנו בהכרח, כאשר הזכרנו זה¹⁶² – אמ[ר] אחרי: 'ואהבת את י"י א[ל]היך'. וכן אחר העמידה וההשגה על עצמותו לבד היא המחוייבת המציאות, קפו מהסבה[שלוש נקודות מעל מילה זו קפח כי לפני מילה זו נכתבה מילה שנמחקה

158 דב'ו, ה.

159 שם, יג.

160 דב'ו, ד.

161 שם.

162 ראו לעיל, §56.

ושאר העצמויות איפשריות המציאות, ושעצמותו היא הסבה להגעת שאר העצמויות, כאשר ידע עצמותו סבה להן – הנה יתפעל המשתכל על זה בהכרח, ויירא מהעילה המחוייבת המציאות. ולפי זה הצד ייעד הכתו[ב] ואמ[ר]: 'את י"י א[ל]היך תירא'. והנה הזכיר הרב ז"ל היראה נמשכת אחר האהבה, כאומרו: לאוהבו ולירא ממנו, לפי שהאהבה האמתית תשאיר אחריה יראה, לפי שמהות האהבה הוא ערבות נמשך ליופי מה שצויר, וכאשר הוטבע ערבות מה לבעל הערבות, הנה יירא ויצר מאד, להפקד הערבות ההיא ממנו.

[90] [ב] והיאך היא הדרך לאהבתו וליראתו – בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמ[ר] דוד: 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'¹⁶³.

[91] הפי[רוש]

כאשר ביאר ואמ[ר]: השם הגדול מצוה לאוהבו וליראה ממנו,¹⁶⁴ רצה עתה לבאר הפנים אשר תגיע בהם התשוקה למשיג אל הראשון, והפנים אשר תגיע בהם היראה למשיג אליו ג"כ. ואמ[ר]: והיאך היא הדרך המושגת אשר בה תגיע התשוקה והיראה למשיג אל הראשון – בשעה שיעיין האדם המשיג והמעין והמשקיף גילוי כולל אמתית מסכים לאמת, ותגיע אליו ההשגה ראשונה אל המשכות באיכות אשר ליסודות, והתחייב הייסודות אחר הגעת הד' צורות בחומר המשותף, מצד התפשט ההכנה מהד' כדורים [א282] הרמוזים, וחיוב המשך הה' המגיע¹⁶⁵ ביסודות בהגעת ההכנה השמימית – אשר ייוחסו כל אלה מעשי הראשון ית', כאשר תמצא לדוד אחרי הזכירו כל הענינים הטבעיים – מהאד והמטר והרוחות, וסבות ההתהוות מהם – אמ[ר] 'מה רבו מעשיך' [י']¹⁶⁵, כאשר הזכיר זה הרמז"ל בח"א פס"ו.¹⁶⁶ א"כ תגיע אליו ההשגה במציאות הגרמי[ם] השמימי[ם], אשר הם הסבה להגעת ההכנה אל הענייני[ם] הטבעיים, ובמציאות השכליים, אשר הם נפשות הגרמי[ם] השמימיים והם סבתם, אשר הם ברואים גדולים ונפלאים, מצד שאי אפשר לנו בהם להשיג אמתתם ועצמותם, כפי מה שנרמז בפסוק: 'בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו'.¹⁶⁷ והבן זה מאד, כפי מה שנרמז זה ג"כ בדברי הרמז"ל בח"א פמ"ג (ג) בשותף שם 'כנף'.¹⁶⁸ וישיג מצד השגתו

קפט הה המגיע] בכתב היד הושאר רווח בין מילים אלו קצ מג] מ"ו

163 תה' מב, ג.

164 פרק ב, ה (לעיל, § 88).

165 תה' קד, כד.

166 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, סו (לעיל, הערה 56, עמ' קלו).

167 יש' ו, ב.

168 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, מג (לעיל, הערה 56, עמ' עט-פ).

לאילו העניינים חכמת הראשון על שהיא סבה להגעתם, וכי כאשר ידע עצמותו התחלה להם – הגיעו, ואליו לא הגיעו, וישיג ג"כ באמצעות זה על שחכמתו, אשר היא הסבה האמתית לאלו, אין לה ערך ולא דמיון, ויקוים אליו המופת על שאין למחוייב המציאות דומה אחר (ר) שהוא לבדו הוא המחוייב המציאות, ושכל מה שהוא זולתו הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו ומחוייב בבחינת סבתו, ושחכמתו הבלתי נבדלת מעצמותו אי אפשר לה שתושג באמתתה ומהותה, מצד שאין קץ וגבול בידיעתה – מיד יאהב וישבח ויתאוה תאוה גדולה אליו ית', ושידע אמתת מציאותו במופת, כמו שאמ[ר] דוד אחרי השיגו כל זה: 'צמאה נפשי לאלהים', להשיגו במופת במה שהוא 'אל חי'. וכבר רמז זה ג"כ הפילוסוף האמתי האלהי אבו חמד אל גיזלי בספרו מהאלהות [!] בטענת הי"א, באומ[רו]: 'וכל אשר היתה ההשגה יותר חזקה – היה הערבות יותר שלם. וכן ערבות ההבטה אל הפנים הנאים מקרוב ובמקום מאיר – יותר שלם בערבותו מהשגתו מרחוק, לפי שההשגה יותר חזקה. וכן ישתנ[ה] הערבות לפי ההאותות וההתחלפות בערך אל המושג, כי כל אשר היה המושג יותר שלם – היה הערבות יותר שלם, והצער להמנע השגתו יותר רב ויותר שלם'.¹⁶⁹

[92] [ב] וכשמחשב בדברים האלו עצמן הוא קצא נרתע לאחוריו, ויירא, ויפחד, וידע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה ומועטה לפני תמים דעים, כמו שאמר דוד: 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותך ירח וככבים אשר כוננת מה אנוש כי תזכרנו' וגו'¹⁷⁰.

[93] הפי[רוש]

כאשר הזכיר הפנים אשר בהם תגיע התשוקה למשיג אל הראשון ית', שב עתה להזכיר הפנים אשר בהם תגע [!] היראה למשיג אל הראשון ית' ג"כ, ואמ[ר]: 'וכשמחשב המשיג אלו הדברים] עצמן אשר בהם הגיע לו התשוקה לראשון, ויעיין בהם בבחינת היותם עלות לו והוא עלול מהם, ושהוא לא יתקיים אלא קצא בסבתם, [2282] ושזה המציאות אשר הוא נמצא בו אמנם הוא הווה נפסד, ומציאות אלה קיים נצחי, ושאמצע הגלגל אשר הוא נמצא בו – והוא גוף הארץ – הנה הוא ערך הנקודה לו בהקש אל הכדור היותר קטן, ושהוא אין לו שעור מורגש כלל בהרגש אל גלגל הכוכבים הקיימים] – כאשר קיים המופתים על זה 'אל מגסטי' במאמ[ר] ג' מספרו¹⁷¹ – הנה יירא ויפחד מאד, וידע שהוא בריה קטנה ושפלה בהקש אל היותר שפל, והיותר קטן מכלל המציאות

קצא הוא] מהדרת פרנקל: מיד הוא קצב אלא] פ' ליתא פ

169 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ג, טענה יא (לעיל, הערה 60, דף 46א).

170 תה' ת, ד-ה.

171 לא מצאתי את הרעיון במאמר ג'. יחד לו דיון אצל תלמי, אלמגסט, מאמר א, מין ו (כ"ו) פריס, הספרייה הלאומית, Hébr. 1020 [ס' 15022], דף 4ב.

העליון, ושהוא עומד בדעת קלה לפני הראשון ית' הנקרא 'תמים דעים' מצד שהוא ידע הדברי[ם] כלם באמתתם על אפן אי אפש[ר] חלופו. וזאת היא הידיעה האמתית, כאשר תמצא זה רמוז ב'אנלוטיקא הראשונה',¹⁷² אחר שאי אפשר בחקו זה המעיין להשיג אמתת עצמות המציאות הכולל, ושחכמתו היא חכמה יקנה המציאות; ואולם חכמת הראשון היא חכמה תקנה המציאות. והחכמה אשר לא יקנה המציאות יותר נכבדת מהחכמה אשר יקנה, כמו שאמ[ר] דוד אחרי השיגו תנועת הגרמים השמימיים והשנויים המגיעים מפאת מרחקיהם בערך המוצק מהם – אם מוצק יוצא ואם מוצק גלגל ההקפה אל המוצק האמתי – וחלופי הערכים המגיעים אליו לפי המבטים, והשיג שמציאות האדם מתהפך לפי מצבי הכוכבים, ושמציאות העליונים קיים: 'כי אראה שמך ומעשה' וגו', כלומ[ר], כאשר השגתי ענייני שמך אשר הם מגיעים מצד החפץ והרצון הנמשך^{קצ} מעצמותך – המתואר לאצבע, כאשר רמוז זה הרב בח"א פ' ס"ו¹⁷³ – גם ענייני הכוכבי[ם] [והחלופים המגיעי[ם]] מהם בזה המציאות השפל לפי התחלף^{קצ} מצבם ומעמדם ומרחקיהם – התבאר לי, שאין למציאות האדם שעור ויחס כלל בהקשם^{קצ} וערכם, ואמרת: אחרי שאין מציאות האדם נצחי, ולא תערך כלל בהקש המציאות הנצחי אשר לאלו הענינים הנצחיים, א"כ מה נחשב האדם עד שתזכרנו ותפקדנו בכלל הנצחיים, קצו ושתשפיע לו זה השכל הנצחי אשר בו ישיג המושכלות האמתיות וישוב במ נצחי אחד. ולא יחסר מהשכלים הנבדלים בזאת ההשגה אלא ענין מועט, והוא ענין הכח. כי הוא ישכיל המושכלות האמתיות בכח אח[ד] ימצא^{קצ} במ מן הכח אל הפעל באמצעות הדמיוניות; והנבדל משכיל תמיד בפעל שכל נצחי, כאשר הזכיר זה אבן רשד ב'ספר הנפש', באומרו: 'ונבדל פועל הנביא מפעל המלאך מצד החלקיות, וכי דבקוהו אינו תמיד. ואי אפשר שתעמוד פעולת הנביא החלקית בעמידת הצורות החלקיות אשר יפעלם השכל הפועל, אחר שאין שכלו עמו תמיד'.¹⁷⁴ ואמר אח"כ: 'אשר תנה הודך על השמים'¹⁷⁵ – רוצה, שאחר שאין מציאות האדם נצחי, והכח נמצא בו מצד חומר, מאשר תתן הודך על האדם הבלתי נצחי – הוא השפע השכלי, תנה אותו על השמים, ר"ל שימצא ושישפע לבד על השכלים הנבדלים אשר הם

קצו ענייני ... הנמשך] פ' ליתא פ קצד התחלף] פ' ליתא פ קצה בהקשם] נראה שנכתב 'בהקשים' ותוקן קצו א"כ ... הנצחיים] פ' ליתא פ קצו ימצא] אפשר שצריך להיות: יצא

172 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר ההיקש, מאמר ב (כ"י מנטובה, ספריית הקהילה, 9 ebr. [ס] 789), דפים 283–85א.

173 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, סו (לעיל, הערה 56, עמ' קלח).

174 אינני יודע מה המקור הישיר למובאה זו. נראה שמקור שווה שימש את ר' משה נרבוני בביאורו על 'כוונות הפילוסופים'. ראו ר' משה נרבוני, ביאור על כוונות הפילוסופים (כ"י פירנצה, הספרייה הלאורציאנית Plut. 88.31 [ס' 17854], דף 88א).

175 תה' ת, ב.

נצחיים, אשר מדרגתם למעלה ממדרגת השמים, אחר שהם עלתם מצד שהם הנפשות
בם, כי הנצחי ראוי שתמצא בנצחי.

[א283]

[94] [ב] ולפי הדברי[ם] האלה אני מבאר כללי[ם] גדולי[ם] ממעשה רבון כל העולמים,
כדי שיהיה פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו[ן] חכמי[ם] בענין אהבה, שמתוך
כך אתה מכיר את מי שאמרו[ן] והיה העולם¹⁷⁶.

[95] הפי[רוש]

ולפי הדברי[ם] האלה אשר הזכרנו, שמצדקצח השגת הנמצאות באמתתן תגיע למשיג
התשוקה אל הראשון, אני מבאר כללי[ם] גדולי[ם], והם כלל מעשה מרכבה וכלל
מעשה בראשית, אשר סבתם הוא הראשון. ולפי זה הצד ייחוס הוא ית' בשהוא אדון
העולמי[ם], והם עולם המרכבה ועולם הטבע, אשר יקרא מעשה בראשית, כדי שיהיה
למבין פתח, והיא הפתיחה הנעשית בדרכי המופת, לגילוי מה מהעלם מה שתדרש חק
ירצו להמשך באמצעות השגתם אחר תשוקת הראשון ית', כמו שאמרו[ן] חכמי[ם] ז"ל
בענין אהבה, כאומרו[ם]: 'עבוד מאהבה עבוד מיראה',¹⁷⁷ שמתוך שאתה משיג פעולות
הראשון[ן] ית' וסדר הגעתם ממנו, תמשך אחר התשוקה המחייבת הדבקות אליו, אשר
מצד זה הדבקות אליו תכיר ותשיג בהכרח על שהוא עלת המציאות כלו בכללו, כאשר
תמצא זה רמוז במאמרו[ן] אדון הנביאים, באומרו: 'הודיעניקצט נא את דרכך ואדעך
למען אמצא חן בעיניך'.¹⁷⁸ ירצה, שמצד השגת פעולותיו ידע וישיג אמתת מציאותו
בשהוא עלת הנמצא בכללו, ושמצד השגת זה הוא אשר ישתוקק למצוא חן בעיניו ית'.
וכבר תמצא כל זה רמוז בח"א פנ"ג מ'ספר מ[ורה] ה[נבוכים].¹⁷⁹

[96] [ג] כל מה שברא הב"ה בעולמו נחלק לג' חלקים: מהם ברואים שהם מחוברים
מגולם וצורה, והם הווים ונפסדים תמיד, כמו גופות האדם והבהמה והצמחים והמתכות;
ומהם ברואים שהם מחוברים מגולם וצורה, ר"א אבל אינ[ם] משת[נים] מגוף לגוף
ומצורה לצורה כמו הראשונים, אלא צורתם קבועה בגולמם לעולם, ואינם משתנים

קצח שמצד[ן] ש"ן בין השיטין קצט הודיעני[ן] נכתב 'הראני' ותוקן ר פנ"ג נראה שצריך
להיות: פנ"ד רא וצורה[ן] הצורה

176 ראו ספרי דברים, פי' מ"ט.

177 ירושלמי, ברכות, פ"ט, ה"ה (שם, סוטה, פ"ה, ה"ה). ראו גם רמב"ם, פירוש למשנה, אבות,
א, ג (מסכת אבות, עם פירוש רבנו משה בן מימון ... נוסח המשנה כפי שהעתיקו הרמב"ם,
המקור הערבי של הפירוש, תרגום עברי ... הערות נוסח, מראי מקומות והערות פרשניות ...
מאת יצחק שילת, מעלה אדומים תשנ"ח, עמ' ד).

178 שם' לג, יג.

179 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, נד (לעיל, הערה 56, עמ' קד-קו).

כמו אלו, והם הגלגלים והככבים שבהם, ואין גולמם כשאר גולמים, ולא צורתם כשאר צורות; ומהם ברואים צורה בלי גולם כלל, והם המלאכים, שהמלאכים אינם גוף וגויה אלא צורות נפרדות זו מזו.

[97] הפי[רוש]

עתה התחיל לבאר ממה שייעד באומ[רן]: ולפי הדברי[ם] האלה וכו'.¹⁸⁰ וזה כולו אשר רצה לבאר בזה הפרק ואמ"י בארו בפרק הראשון, הוא שכיון לבארו במה שייוחד במעשה מרכבה, והוא העיון אשר ייוחד לפילוסופיאה הראשונ[ה], למה שהנושא במלאכה הזאת הוא הנמצא במה הוא נמצא. ולו יטעון הטוען ויאמ[ר]: אחר שהנושא בחכמה האלהית הוא הנמצא במ[ה] הוא נמצא, והיה מה שייוחס במעשה מרכבה והוא העיון בזה הנמצא, הנה א"כ איך המשיך הרב בביאורו ממעשה מרכבה העיון בנמצא הגשמי ג"כ, בהזכירו החלק ההוה הנמצא בהיולי והחלק מהגרמים השמימיים ג"כ, אחר ששני[ם] אלו הם מיוחדים[ם] בעיון הנמצא הבלתי נבדל, והחכמה האלהית לא תעייין כי אם בנמצא הנבדל – הנה נשיב לו בשנאמ[רן], כי הנמצא הגשמיית [!] ג"כ במה הוא נמצא, ובייחוד במה הוא פעל האל ית', הוא מחכמ[ת] האלהות. ודע זה והבינהו.

[98] והנה התחיל בזה העיון ממעשה המרכבה על זה הצד, ואמ[רן]: כל מה שברא הב"ה בעולמו, שהוא המציאות כלו בכללו, הוא נחלק לג' חלקים. החלק הא' מהם הוא חלק [283ב] ההווים שהם מורכבים מחומר וצורה, והם הווים ונפסדי[ם] תמיד, מצד היותם נמצאי[ם] בהיולי ומעורבים בו. והיה ההיולי מצד התלבשותו בהעדר הוא מוכן תמיד אל ההשתנות להמרת הצורות זו אחר זו ולקבלת זו ההמר[ה] – ייוחס למעשה לבנת הספיר. וכבר רמז זה הר"ם במו"ל בספרו הנכבד בח"א פ' כ"ח, באומר: 'והסתכל אומרו "כמעשה לבנת הספיר",¹⁸¹ ולא אמ[רן] "כלבנת הספיר", כי אין הכונה בו המראה. ואילו היתה הכונה במראה לא היה אומ[רן] "כמעשה" אבל היה אומ[רן] "כליבנת הספיר". ואמנם הוסיף עליו ה"מעש[ה]ה", כי החמר הראשון כמו שידעת מקבל לעולם ומתפעל בבחינת טבעו' וכו'.¹⁸² והנה להיותו מתלבש בהעדר, והיה מצד זה מוכן לקבלת כל צורה, כינוהו חכמינו ז"ל ל'שלג', להיות השלג בתכלית הלובן. והיה הלובן מוכן לקבלת כל מראה, כמו שתמצא לר' אליעזר הגדול אומ[רן]: 'משלג שתחת כסא הכבוד'.¹⁸³ והנה ייחס בו שהוא תחת כסא הכבוד כי כן הוא באמת, כי השמים מכינים והנבדל מקנה, כאשר רמז זה הפילוסוף אבו חמד בסוף ספרו מהאלהות, באומר: 'ומצד שאלה הגרמים השמימיים מסכימים במהות טבע כולל הוא אשר ישפוט

רב ואמ"י אולי צריך להיות: ואשר

180 פרק ב, ב (לעיל, § 94).

181 שמ' כד, י.

182 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, כ (לעיל, הערה 56, עמ' נב).

183 פרקי דרבי אליעזר, ג.

התנועה לכלל, הנה יקנו לחומר ההכנה המשולחת לקבלת כל צורה.¹⁸⁴ והסתכל בזה ג"כ למה שתרגם אונקילוס בפסוק 'ותחת רגליו',¹⁸⁵ והוא האמת. ואומרו: והם הווים ונפסדים תמיד – רוצה בו, מצד ההפכיות הנמשך לזה ההיולי המשותף, ולקבלתו ההמרה תמיד, להתלבשותו להעדר.

[99] ואומרו: כמו גופות האדם והבהמה והצמחים והמתכות – רוצה בו על ארבע הצורות המגיעות מכחות הגלגל, והן הנרמזות לד' פנים מן ה(ח)יה, ר"ג והם החי המדבר, והחי האלם, והצומח, והמחצב. וראוי שתדע, כי כל גרם מהגרמי [ם] השמימיים [ם] הנה הוא יפעול בכלל הד' צורות בזה החמר המשותף. והנה הגרמי [ם] השמימיים בכללם יפעלו ההכנה בזה החומר [ר] לקבלת אלו הד' צורות, מצד שאלה הגרמיים [ם] השמימיים [ם] מסכימים במהות טבע (כו)לל, וי ומצד שלכל א' מהם טבע מיוחד יחייבו לקצתם הכנה מיוחדת לקצת הצורות. וזה שכאשר היתה לכל גרם תנועה מיוחדת ממניע מיוחד, הנה יחוייב שיהיה כל גרם מניע יסוד מיוחד מד' יסודות, ופועל צורה מיוחדת מאלו הד' צורות. וזה סוד המרכבה. ודעהו והבינהו מאד.

[100] ואומרו: ומהם ברואים וכו' – רוצה על החלק השני מהמציאות, והוא האמצעי, שהוא מציאות הגרמיים [ם] השמימיים – אשר הם מורכבי [ם] מחומר וצורה, אלא שאין חמרם חומר [ר] היולאני מתלבש בהעדר עד יהיה מצד זה חומרם הווה ונפסד; אבל אמנ [ם] הוא חומר [ר] נמצא תמיד בפעל, אין אפשרות בו ולא כח, כאשר התבאר זה במאמ [ר] א' מ'ספר השמים והעולם.¹⁸⁶ והמופת על שלילת האפשרות [ת] והכח ממנו – להיותו נצחי ותנועתו נצחי; והמופת להיותו נצחי – להיותו נצחי. וכאשר קוים שהוא נצחי, הנה הוא פשוט לא מורכב, כי כל מורכב לא יהיה נצחי. וכאשר היה על זה הצד, הנה אין [א284] חומר שוה מסכי [ם] לחומר [ר] שאר ההווים, ואולם שם ה'חומר' נאמר עליו ועל זולתו בשותף לבד. וכאשר קוים שאין חומר [ר] הגרמיים השמימיים הווה נפסד, הנה א"כ יתחייב מזה שלא יהיו משתנים מגוף לגוף ומצורה לצורה כשאר ההווים אשר חמרם הוא ההיולי המשותף. כי סבת ההויה וההפסד בהיולי המשותף – קבלתו להמרת הצורות; אבל צורתם קיימת לעולם, אחר שהם בלתי הווים ונפסדי [ם], כי כאשר שולל מהם ההפוך אשר הוא סבה להויה וההפסד שוללה המרת הצורה מהם.

רג החיה] אפשר שנכתב 'הריה' ותוקן רד' הד' הד' רה הגרמיים] הגרמיים רו כולל] כלל

184 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ה (לעיל, הערה 60, דף א62).

185 שם' כד, י.

186 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל י (לעיל, הערה 143, דפים 32א–38ב).

[101] אמר שלום

וכבר תמצא הספקי¹⁸⁷ ישיג למאמ[ר] הפלוסופי[ם] בשהגרמי[ם] השמימי[ים] מורכבים מחומר וצורה. וזה שכבר תמצא במאמר י"ג מ'ספר מה שאח[ר] מאמ[ר] לאריסטו, יראה ממה שיגיע מהעיון בחקירתו צד סותר לזה המאמ[ר].¹⁸⁷ והוא, אשר כבר התבאר שאין דבר מהדברי[ם] הנצחיים ימצא בו הכח והאיפשרות, לפי שהכח והאפשרות אמנם ימצאו בדבר אשר מציאותו בדבר בעת בלתי עת, והנצחי במה הוא נמצא נצחי – מן השקר שימצאו לו אלו השנים או א' מהשנים. וכאשר היה זה כן, מן השקר שיהיה איזה דבר מורכב נצחי, אחר שכל מורכב – לו אפשרות וכח בהכרח. וכאשר היה מן השקר שיהיה המורכב נצחי, הנה הוא מן השקר ג"כ שיהיה אי זה יסוד מן היסודות נצחי, אחר שמדרכם ההרכבה, וכל מה שמדרכו ההרכבה – לו אפשרות, וכל מה שלו אפשרות – שקר שיהיה נצחי. וכאשר היה זה כן, הנה כבר הגיע הספק על גוף הגרמים השמימיים. כי הם, למה שהם גוף, הנה הם מורכבים מחומר וצורה בהכרח, אחר שכבר קיים במופת שכל גוף מורכב מחומר[ר]. וכאשר היו מורכבים, הנה יחוייב שיהיה האפשרות נמצא במ. וכאשר היה האפשרות נמצא במ, הנה הם בלתי נצחיים. ומן השקר שהם בלתי נצחיים, לפי שכבר קיים המופת על נצחותם. וכאשר היו נצחיים, הנה יחוייב שנאמ[ר] בהם שגופם בלתי מורכב מחומר[ר] וצורה. כי לו יונח חלוף זה, הנה יתחייב בהכרח שיהיה כאן נצחי לו אפשרות. וזה בטל. וכת[ב] אבן רושד בזה: 'וכאשר היה זה כן, כי אין דבר נצחי לו אפשרות, הנה לו שערנו שגוף השמים מורכב מחומר[ר] וצורה, הנה לא ימנע אם שנאמ[ר] שיש כאן היולי נצחיות, וזה בטל; ואם שנאמ[ר] שגוף השמים פשוט, בלתי מורכב מחומר[ר] וצורה[ה]'.¹⁸⁸ וכאשר היה זה כן כולו, הנה א"כ איך יעבור המאמ[ר] הפלוסופי בשגוף השמים מורכב מחומר וצורה.

[102] ואולם ההתרה על זה הספק הנה כבר נראה לאבן רושד.¹⁸⁹ וזה שהוא יאמ[ר] כי ההקדמה האומ[ר]ת[ר] שכל גוף מורכב מחומר וצורה – הנה היא הקדמה בלתי ראשונה[ה]. וזה שהענין אשר בעבורו אמרנו¹⁸⁷ בשהגשמים הפשוטים הד' מורכבים מחומר[ר] וצורה, אמנם הוא למ[ה] שנמצא בהם ההויה וההפסד. והנה א"כ, מה שיצדק על זה [284ב] הוא אשר נאמ[ר] שכל גוף הויה ונפסד – הנה הוא מורכב מהיולי וצורה לאר¹⁸⁷ (ש) על כל גוף במוחלט הוא מורכב מהיולי וצורה. וזה שגוף השמימי[ם], למה שהוא נצחי, הנה אין ראוי בו בשיהיה מורכב מהיולי וצורה, לפי שכל מורכב – לו אפשרות, וכל אשר לו אפשרות – רז הספק[ה] הפסק; סימון לחילוף בין הפ"א לסמ"ך רח במס' פ² ליתא פ רט אמרנו פ¹ ליתא פ רי לא רווח אחרי מילה זו

187 ראו אבן רושד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר יג (לעיל, הערה 52, עמ' 339–340).

188 שם (שם).

189 שם (עמ' 340–341).

הנה הוא בלתי נצחי. וכאשר התבאר שהדברי[ם] הנצחיים מן השקר הוא שיהיה להם כח, הנה מצד זה אין ראוי בשיהיה להם חומר ג"כ, אחר שאין כח אלא בחומר. וכאשר סולק הכח – סולק החומר. וכאשר היה זה כן, הנה יחויב שיהיו¹⁰³ כאן קצת גופים בלתי מורכבי[ם] מהיולי וצורה, והם הגרמים הנצחיים. ובאר ג"כ ארסטו' ואמ[ר]: והנה נק[ו] על הגרם השמימי שהוא 'גשם' מצד היותו משתנה במקום, וכל משתנה במקום הנה הוא גוף, לא שכל גוף מורכב מהיולי וצורה. והנה כאשר קיים המופת שכל גשם הוא בעל תכלית, הנה כחו ג"כ בעל תכלית. וכבר קיים במופת שכח הגרם השמימי נצחי – הנה הוא מן השקר שיהיה מורכב מהיולי וצורה. כי לו היה זה כן, היה מחוייב שיהיה כאן דבר נצחי נמצא בהיולי. ושקר שיהיה דבר בא נצחי נמצא בהיולי. כי אחר שההיולי בלתי נצחי, מן השקר שיהיה הדבר הנצחי נמצא. ועוד, לו היה זה כן, היה המניע הנצחי ג"כ נמצא בהיולי. וזה שקר. הנה א"כ יחויב מזה, שיהיה גוף השמימי[ם] פשוט בלתי מורכב מהיולי וצורה, נצחי, נמצא בפעל אין בו אפשרות כלל, ושצורתו צורה נמצאת בלתי היולי – כי לו היתה נמצאת בהיולי, היה משיג לתנועתה תכלית. הנה יתחייב מזה שתהיה צורת השמים נמצאת בדבר נמצא בפעל, ומציאותו יתקיים במציאותה, לא שמציאותה יתקיים במציאותו. וכאשר היה זה כן, הנה יראה שאין גופו מורכב מצורה והיולי, כי כל מורכב מצורה והיולי – הנה מציאות הצורה יתקיים במציאות ההיולי, כמו שמציאות ההיולי שלה יתקיים במציאותה. וכאשר היה כן, הנה יחוייב שלא יהיה לו אפשרות ג"כ.

[103] ולפי זה כולו רצה הרב באומרו: ואין גולמם וכו'. רוצה בו, לפי ששאר הגלמי[ם] מורכבים מהיולי וצורה[ה], וגוף השמימי[ם] לא כן, וכן שאר הצורות אשר (ל) שאר הגלמים – מציאותן מתקיים במציאות ההיולי, וצורת השמימי[ם] מתקיימת לגוף השמימי[ם], לא מתקיימת בו – הנה א"כ ה'גולם' וה'צורה' נאמרים בהם ובזולתם משאר הדברי[ם] המשתנים בעצם בשתוף השם.

[104] ואומרו: ומהם ברואים צורה וכו' – ירצה כאן, על החלק העליון הנרמז במציאות הכולל הנפרד, והוא מציאות השכלים הנפרדים אשר הוא מציאות כולל מושכל נבדל מהחמר. וכאילו אמ[ר]: ומכלל החלקים אשר אליהם יחלק המציאות במה שהוא מציאות, הוא מציאות הברואים הנפרדים, אשר הם צורה נפרדת מושכלת¹⁰⁴ בלי הצטרך אל מציאות החומר כלל.

[105] והנה עליך לעיין אל אשר המשיכו הנה [285א] הרב במלת 'כלל'. וכבר יספיק לו לומר[ר] 'ומהם ברואי[ם] צורה בלא גולם'. וא"כ מהו זה אשר רצוהו במלת 'כלל'. ואולם מה שראוי לאומרו בהתרת זה – הוא כן: כי הרב ירצה בזה להבדיל במאמרו זה צורת הנפרד מצורת הגרם השמימי. כי צורת הגרם השמימי, ואם אמרנו בה שהיא בלא¹⁰⁵

ריא שיהיו פ' שאין פ ריב מושכלת] נפרדת מושכלת ריג בלא אולי צריך להיות: לא

מתקיימת] במציאות גוף השמים, הנה לה עם כל זה יחס במציאות גוף השמיים[ם], והוא הכח המתחייב לה מצד כח האנה אשר לשמיים[ם]. ואולם הצורה הנפרדת, הנה היא מופשטת כוללת במ(וח)לט, ר"י אין לה יחס בגוף ר"ט כלל. ודע כי זה הוא ההבדל בין מציאות הגרם השמימי ובין מציאות הנפרד, כאשר תמצא זה לפלוסוף אבו חמד אל גיזלי, אומרו בטענה הד' מהאלהיות: 'ולו לא יהיה זה בו בכח, היה קרוב ההדמות לשכלים המופשטים'.¹⁹⁰ ודע מאמרו זה, והבינהו מאד.

[106] ואמרו: שהמלאכים אינם גוף וכו' – ירצה לקיים הטענה על שהשכליים[ם] אמנם הם מופשטים מהחמר. ואמ[ר] שהשכלים אין להם גוף. והמופת בזה ר"ט קוים בחכמה האלהית, כאשר הזכיר זה כבר הפילוסוף אבו חמד א"ג בספרו מהאלהיות, בטענה הד', באמרו: 'הטענה הד' בקיום השכלים המופשטים, והוא שהתנועה הסבובית תורה על קיום עצם נכבד בלתי משתנה אינו גשם ולא הוא מוטבע בגשם, וכמו זה יקרא "שכל מופשט". ואמנם תורה עליו באמצעות העדר התכלה' וכו'.¹⁹¹ הנה התבאר מכלל זה המאמר, שכאשר היתה התנועה ר"ט הסבובית תמדית אין תכלית (לה), ר"ט הנה יחוייב שיהיה זה ההמשכות מכח מניע אין תכלית לו. והכח אשר אין ר"ט תכלית לו – מן השקר שיהיה נמצא בגשם. לפי שכאשר היה הגשם בעל תכלית, הנה כחו ג"כ יחוייב שיהיה בעל תכלית; וכאשר לא יהיה בגשם, הנה הוא נפרד בהכרח. הנה א"כ השכלים אין להם גוף כלל. כי כאשר היו שאר הנמצאות מורכבות מחומ[ר] וצורה, והשכלים כבר קוים המופת עליהם בשאין להם גוף כלל, הנה נשאר להיותם צורות נפרדות לבד. והן נפרדות זו מזו לפי התאחד קצת[ם] יותר מקצת אל העלה הראשונה – וזה התחלפותם במין, כמו שרמזו זה אבו חמד בספרו מהאלהיות בטענה הז', באמרו: 'ראוי שיתחלפו במין עד שי(ס)ודרו ר"ט מהם מינים, כי כבר קדם שהרבו במספר לא יצויר במין אח[ד] אלא ברבוי החמ[ר]. ומה שאינו בחמ[ר] ר"כא לא ירבה ר"כב אלא בחלופ המין, והוא ההתייחדות אשר בו יבדל הא' מהם מהאחר'.¹⁹² הנה התבאר מכלל זה המאמר[ר] שההפרדה בשכלים אמנם הוא ההתאחדות אשר בו יבדל כל א' מהם מהאחר לפי בחינת הקרבה מאדון העולמים.

ריד במוחלט] במחולט רטו בגוף] פ' ליתא פ רטו בזה] זי"ן בין השיטין ריז התנועה] המאמר] התנועה ריח לה] פ' ליתא פ ריט אין] פ' ליתא פ רכ שיטודרו] (..דרו) פ' רכא בחמר] ב"ת בין השיטין רכב לא ירבה] לז-ירבה לא ירבה

190 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, המאמר בגשמים השמימיים, טענה ד (לעיל, הערה 60, דף 258).

191 שם (דף 257).

192 שם, טענה ז (דף 260).

[107] [ד] ומהו זה שהנביאי[ם] אומ[רים] שראו המלאך אש ובעל כנפים – הכל במראה הנבואה ודרך חידה, לומ[ר] שאינו גוף ואינו (כבד) רכב כגופות הכבדים, כמו שנ': 'כי י"י אן[ל]היך אש אוכלה',¹⁹³ ואינו אש אלא משל. וכמו שנ': 'עושה מלאכיו רוחות'¹⁹⁴.

[108] הפי[רוש]

כאלו יאמ[ר]: ואחר שקוים המופת על שלילת גוף מהשכלי[ם], א"כ מה זה אשר נמצא לנביאים – שהם מיחסים להם כלים גשמיים ועניינים (..)ים; רכב והנה כבר התבאר, שכל מה שאינו [ב285] גשם – מן השקר שיהיו לו כלים גשמיים.¹⁹⁵ עד שתמצא לקצתם אומ[רים] שראו המלאך אש, וקצתם אמרו שראו המלאך בעל כנפי[ם]. אלא שיחויב עלינו שנבאר שזה כלו ואשר יאמרוהו הוא במראה הנבואה. וזה לפי שהיה המדמה הוא האמצעי להשגת הנבואה, ומדר(כו) רכב החקויים וההדמות, גם לא יסור מלבדות צורות. והנה למה שהיה כח גשמי, לא יסור מלהקנות התכונות הגשמיות, ואפי[לו] למופשט מהן. ולזה בהגיע הכח מנותן הצורות אל הכח הדברי בעת הנבואה, וממנו ישפע אל המדמה, ידמה המדמה לנותן הצורות אשר הוא סבתו – על צורת אש, ויראה לנביא כאילו איש מדבר עמו. וכל זה תמצאהו רמזו בחלק ב' פל"ו¹⁹⁶ ובפ' מ"ה.¹⁹⁷ ולזה ג"כ, כאשר הגיעה ההארה וההברקה מנותן הצורות אל הכח הדברי וממנו אליו חקוי המדמה (או) תהיכ עלרכס צורת אש, ויראה לנביא כאילו המדבר עמו הוא גוף אש. וכאשר הקנה ההשגה המגעת מנותן הצורות אל זה המדמה, אמנם הגיעה אליו בזמן בלתי מוחש, ואחר נעלמה חקה המדמה – לסבת זאת הה(שג)ה, רל אשר הוא נותן הצורות – למעופף בעל כנפים כאשר יוחש לעת ומיד יעוף ויעלם. וכל זה תמצאהו רמזו בח"א פמ"ט.¹⁹⁸ הנה א"כ אחר שקצתם יראו המלאך כאילו הוא אש, וקצתם יראוהו כאילו הוא בעל כנפים, יתחייב לנו לומ[ר] שזה כלו נאמ[ר] על דרך החידה, לרמז על שהשכל הנפרד אינו גוף. כי לו היה גוף, הנה יחויב שתהיה לו צורה גשמית קיימת, יוטבע בה לעולם, אי אפשר לו שיוחננו¹⁹⁹ רלא חוץ לנפש זולתה, כמו שאר הדברי[ם] הגשמיים המיוחדים בצורה גשמית קיימת הוטבעו בה.

רכג כבד] בשר רכד (..)ים] פ² (משגיגים) פ רכה ומדרכו] פ² ומדרגתו פ רכו אל] אל חקה המדמ' רכו חקוי המדמה] פ² ליתא פ רכה אותה] פ¹ ליתא פ רכט יבנה אותה המדמ' על רל ההשגה] ההגשה רלא שיוחננו] אולי צ"ל 'שיונחו' או 'שיונח'

193 דב' ד, כד.

194 תה' קד, ד.

195 אפשר שההפניה היא לפירוש על פרק א, ו (לעיל, §38).

196 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, לו (לעיל, הערה 56, עמ' שכו).

197 שם, ב, מה (עמ' שנו).

198 שם, א, מט (עמ' צב-צג).

199 המילה 'שיוחננו' כאן היא אולי בזיקה להמשך המשפט ובמשמעות: המקום שבו ימצאו. וראו אפראט הנוסח.

[109] ואומרו: ואינו כבוד וכו' – רוצה בו, כי זה אשר המשילו קצת מהנביאים הכנפים לשכלים אמנם הוא רמז לשלול החמירות מהם ולחייב הרוחניות בהם, להיות השגתם בלתי מוחשת, ולהיותה ג"כ מגעת בנפש הנביא בזמן בלתי מוחש. ומה נעלמ[ת], כענין הרוח מן החלוף וההעברה בזמן מועט. וזה שהוא מן המבואר שהשגת הנפרד מקשה מאד בחק השגת הנמצא בחמ[ר].

[110] ואומרו: כמו שנ' 'כי י"י וגו' – ירצה, כמו זה הענין עצמו הנאמר בנפרד – נאמ[ר] אצלו ית', והוא אומרו: 'כי י"י א[ל]היך' וגו'. וכבר התבאר במופת חותך שהוא אינו גוף,²⁰⁰ וא"כ איך יתואר באש – שהוא גוף מהד' גופים; אלא זה כלו משל למניעת השגת עצמותו כמניעת ההגעה באש. וכמו שנ': 'עושה מלאכיו רוחות' – וכבר התבאר במופת ג"כ על שהמלאך אינו גוף,²⁰¹ וא"כ איך יתואר ברוח, שהוא גוף מהד' גופים. אלא זה כולו משל ג"כ, להיות השגתו בנפש הנביא השגה חולפת עוברת ומיד (נ)עלמתק^לב כענין הרוח עצמו. והסתכל בזה מאומ[רו]: 'רוח על פני יחלוף תסמר שערות בשרי'.²⁰² ואומרו: 'על פני' – רוצה בו: כחות השכל הפנימיות, כמו 'ויסתר משה פניו'.²⁰³ ודע זה. והנה הזכיר הרב ז"ל זה הפסוק [286א] ולא הזכיר פסוק אחר המורה על זה הענין, כפסוק 'ורוח על פני' וגו', להיות זה הפסוק נמשך ג"כ על ענין אחר מורה על השגת הנפרדים, והוא אומרו: 'משרתיו אש לוחט'.²⁰⁴ והסתכל על מה שדרשו רבותינו ז"ל בבראשית רבה, באומרם: 'מאי להט החרב המתהפכת על שם משרתיו אש לוחט, מאי המתהפכת פעמים אנשים פעמים נשים ופעמי[ם] רוחות ופעמים מלאכים'.²⁰⁵ וזה כלו יורה על הבדלם מהחומר, ושאינ להם תכונה גשמית קיימת[ת] חוץ לנפש. וזה כלו תמצאהו רמזו בדברי הז"ל בח"א פ' מ"ט.²⁰⁶

[111] [ה] ובמה יפרדו הצורות^לג זו מזו^לד והרי אינן גופים. לפי שאינן שוות במציאותן, אלא כל א' מהן למטה ממעלתו של חברו, והוא מצוי מכחו זה למעלה

רלב נעלמת[ת] תעלמת רלג הצורות[ת] פ' ליתא פ רלד זו מזו[ן] נראה שנכתב 'זה מזה' והמעתיק תיקן

200 ראו לעיל, § 52.

201 ראו לעיל, § 106.

202 איוב ד, טו.

203 שמ' ג, ו.

204 תה' קד, ד.

205 בראשית רבה, כא, ט (מדרש בראשית רבא: על פי כתב יד בבריטיש מוזיאום עם שינויי נוסחאות משמונה כתבי יד אחרים ומדפוסים ראשונים, ופירוש מנחת יהודה, מאת יהודה תיאודור והנוך אלבק, ונוספו מבוא ומפתחות מאת חנוך אלבק, א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 203).

206 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, מט (לעיל, הערה 56, עמ' צא).

מזה, והכל נמצאין מכחו של הב"ה וטובו. וזהו שרמזו שלמה בחכמתו ואמר: 'כי גבוה מעל גבוה שומ[ר]',²⁰⁷ וגו'.

[112] הפי[רוש]

ואחר שהשכלים הנפרדים [!] מהחמרי[ם], ומה שנפרד מהחמרים הנה הוא נפרד מהתכונות והמקרי[ם] בהכרח, הנה א"כ באי זה ענין נפרדו השכלים זה מזה עד ישוער בהם הרבוי והמספר, בשנאמ[ר] שמספר השכלי[ם] כמספר הגרמים השמימיים. והלא כבר התבאר המופת עליהם בשאינם גשמים,²⁰⁸ ומאחר שישולל הגשמות מהם, הנה ישוללו המקרי[ם] הגשמיים והתכונות[ת] הגשמיות מהם בהכרח. וכאשר שוללו מהם המקרי[ם] – אשר בהם יתחלפו הענינים קצתם מקצתם – הנה (נ)שאר הענין בהם להיותם א'. אלא אמנם נאמ[ר] בהם שהם נפרדי[ם] זה מזה, לפי שאינ[ם] שוים בהתאחדות המציאות, עד יהיו כלם – עלות מציאות קצתם, מצד היותו עלה, נבדל ממצייאות קצת[ם], להיותו עלול מזו העלה. עד יחוייב מזה, שיהיה מציאות למטה במדרגת המעלה ממצייאות זולתו, שהוא עלה לו, ושזה העלול נמשך מכח זולתו, אשר הוא לעלה; וכן זה שהוא עלה לזה העלול – הנה הוא נמשך ג"כ מכח זולתו אשר למעלה ממנו, מצד מה שהוא עלה לו. וכן ימשך זה תמיד עד הגיע אל העלול הראשון, אשר הוא עלול מעלה אין עלה לה, יתנשא על כל אלה. והנה הבדל זה ההתייחדות אשר לשכלים בזה, הנה הוא אשר יקראהו הפילוסוף הא[ל]הי אבו חמד בט(ע)נהר²⁰⁹ הז' בספרו מהא[ל]היות 'חלוף המין'.²⁰⁹ ואיננו רחוק אם נזכיר תורף לשונו, אחר שהנרצה ממנו הוא גלוי מה להודעת זה המאמ[ר]. אמר: 'הטענה הז', שהשכלים המופשטים ראוי שיהיו רבים. ואי אפשר שיהיו פחות ממספר הגרמים השמימיים. וזה לפי שהוא מן המבואר שהם מתחלפי הטבעי[ם].²¹⁰ פי', ירצה באומרם שהם 'מתחלפי הטבעים' על הגרמים השמימיים. 'ושהם איפשריים'.²¹¹ פי', שאלה הגרמים השמימיים הם איפשרי המציאות, אחר שמציאותם נתלה במציאות השכלים. 'ויצטרך מציאותם אל עלה'.²¹² פי', מציאות הגרמים השמימיים[ם], למה שהוא אפשרי, יצטרך אל מציאות עלה תחייב מציאותו. 'והא'רלו לא יסודר ממנו אלא א', ואי אפשר מבלתי מספר עד יסודר מכל א' א'.²¹³ פי', ואי אפשר מבלתי שיהיה כאן מספר מהשכלים עד יסודר רלה בטענה] בטנה רלו והא' יסודר והא'

207 קה' ה, ז.

208 ראו לעיל, § 106.

209 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, המאמר בגשמים השמימיים, טענה ז (לעיל, הערה 60, דף א60).

210 ש.ש.

211 ש.ש.

212 ש.ש.

213 ש.ש.

מהמספר ההוא מספר הגרמים השמימיים[ם], ויהיה מספר הגרמים כמספר השכלים. כי אחר שהתבאר [ב286] שהגרמים השמימיים הם אפשריים[ם], ומאחר שהם אפשריים[ם] יצטרך מציאות[ם] אל עלה, ואי אפשר להם בשיהיה העלה למציאותם הראשון ית' בצד ימצאו ממנו מציאות ראשון, כי הא' לא יסודר ממנו כי אם א', ואלה הגרמים נמשכים אל הרבוי, וגם אפשר מצד זה ג'כ שיסודרו כלם משכל א' – הנה יחוייב, שיהיה כאן מספר מהשכלים יגיע ממנו מספר מהגלגלים. 'וראוי שיתחלפו במין עד יסודרו מהם מינים'.²¹⁴ פי', כבר קדם שהרבוי במספר[ר] לא יהיה כרבוי החמר,²¹⁵ ומה שאינו כחומר[ר] בו ירבה, ולא ירבה אלא בחלוף המין. 'והוא ההתייחדות בהבדל בו יבדל א' מהם מן האחר[ר]'.²¹⁶ פי', ואחר שנמצא הגרמים השמימיים מתחלפיים[ם] במין, הנה יחוייב שיהיו השכלים – אשר הם עלות להם – מתחלפים במין, עד יסודרו מהם אלה הגרמים השמימיים[ם] המתחלפיים^ל במין, כי כבר קדם שהרבוי לא יהיה אלא בהבדל חמרי[ם] ומקרי[ם]. וכאשר היו השכליים[ם] נבדלים מהחמריים[ם] והמקריים[ם], עד לא יהיה הרבוי במספר[ם] מצד החמרים, הנה ישאר שלא ישוער הרבוי בהם אלא מצד התחלפם במין. ומה שיתחלפו במין הוא מה שייוחד כל א' מהם מזולתו מצד קורבתו אל אדון האדונים ית'. ע"כ תורף לשון הפילוסוף, והמשכתיו עם ביאורו, לגלוי מה שראוי שיובן מזה למאמר[ר] הר"מ במו"ל.

[113] ואומר: והכל נמצאין וכו' – ירצה, ומציאות כלל השכלים בצד מה שימשך מעלה אל עלה למעלה ממנה, הנה יקויים בהכרח תחת מציאות עלה ראשונה אין עלה לה, והוא הראשון ית', עד יהיו כלם נמצאיים[ם] מכחו ית' וטובו, אשר הוא הסבה^ל להמשך המציאות, כפי מה שנרמז בפסוק: 'אני אעביר כל טובי'²¹⁷ וגו'.

[114] וזהו שרמז שלמ[ה] הע"ה^ל באומר: 'כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם' – רצה בזה, שהראשון ית', אשר הוא השומר והמקיים המציאות כלו בכללו, הוא אשר הוא עלה על כל עלה מהעלות הפועלות במציאות, אף כי שהוא^י בעל העלות אשר הן עלות כל אלה העלות, והם השכלים, אשר הם עלות לגרמים השמימיים.

[115] [ו] זה שאמרנו 'למטה ממעלתו' אינה מעלת מקום, כמו אדם שיושב למעלה מחבירו, אלא כמו שאומר[רין] בשני חכמי[ם], שאחד גדול מחבירו בחכמה, שהוא למעלה ממעלתו של זה, וכמו שאומר[רין] בעלה, שהוא למעלה מן העלול.

רלו המתחלפיים[ם] ה"א בין השיטין רלח הסבה פ' סבה פ רלט שלמה הע"ה[ה] מהדורת פרנקל: שלמה בחכמתו רמ שהוא[הוא] שהוא-גפ

214 ש.ם.

215 ראו לעיל, § 106.

216 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, המאמר בגשמים השמימיים, טענה ז (לעיל, הערה 60, דף א60).

217 שמ' לג, יט.

[116] הפי[רוש]

מה שאמ[ר] אצל השכלי[ם], שקצתם למטה ממעלת קצתם,²¹⁸ אין הכונה בו על שקצתם למטה במקום מקצתם, כענין אומרנו באדם שהוא למעלה מזולתו, על צד שהוא ייחוס מזולתו בעליונות מקום. כי השכלים, למה שהם שוללו מהגשמיות, שוללו מהמקום ג"כ, כי מה שאינו גשם – שקר שימצא במקום. ואולם האדם, למה שהוא נמצא בגשמיות, הנה הוא נמצא במקום ג"כ. אלא ענין אומרנו בשכלי[ם] שקצתם 'למטה' מקצת, הנה הנרצה אליו הוא אמנם קדימת מעלה לבד, לא קדימת מקום, כענין שיאמ[ר] בני האדם על שני אנשים אשר א' מהם יקדם על הב' בהשגה השכלית, שהוא למעלה מזולתו; וכענין שני' שהעלה למעלה מן העלול, על צד הנרצה בזה לעליונות מציאות העלה וחשיבותו על [287א] מציאות העלול. כי מה שיקנה מציאות לזולתו מבילתי שיקנהו זולתו המתחייב מציאות – הנה הוא עליון על זולתו בהכרח, כמו שהעלו(ל)רמב"ם לא יחייב העלה, והעלה תחייבהו. וכבר תמצא לפלוסוף אבו חמד אל גיזלי ייחס לקודם במעלה עם הקודם בעלה, כאשר כבר הזכיר זה בספרו מהאלהיות, בחלוקה הד' לנמצא, באומריו: 'הה' ההקדמה בעצמות, והוא אשר מציאותו עם זולתו, ואבל מציאות אותו הזולת בו, ואין מציאותו כאותו הזולת, וזה (ב)קדימת העלה על העלול'.²¹⁹ הנה כפי מה שיראה מכלל מה שיושג ממאמרו, שהמציאות החשוב ממציאות הזולת – הנה הוא ייחוס בעליונות המעלה ג"כ. וכפי זה הצד עצמו נייחס כשהצורה רמב"ם למעלה מן החמר. והבן זה.

[117] [ז] שנוי שמות המלאכים – על שם מעלותם הוא, ולפי[כך] נקראים 'חיות הקודש', והם למעלה מן הכל, ו'אפנים' ו'אראלים' ו'חשמלים' ו'שרפים' ו'מלאכים' ו'אל[הי]ם' ו'בני אל[הי]ם' ו'כרובים' ו'אישים'.

[118] הפי[רוש]

כאשר ביאר שהעליונות אשר ייחס לשכלים איננו עליונות מקום אבל עליונות מעלה, וקיום הטענה על זה לשלילת הגשמיות מהם, עד שחייב מזה הצד שכל מה שאינו גשם מן השקר שייחוס לו המקום המקיף בגשם, שב עתה ג"כ לבאר רמב"ם ששנוי השמות לשכלים איננו להתחלפם ברשמים ומקרי[ם], כהתחלף שאר הדברי[ם] בשמותיהם המורגשי[ם] להתחלפם ברשמיהם קצתם מקצת. כי כאשר סולק הגשמיות מהם הנה יחוייב שיסולקו ג"כ הרשמים הנמשכי[ם] אל הגשמיות. הנה א"כ שנוי קריאתם באלה

רמא שהעלול[ה] שהעלות רמב"ם כשהצורה[ה] אולי צריך להיות: בשהצורה רמג לבאר[ה] לבאר הדבר^ל

218 פרק ב, ה (לעיל, § 111).

219 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר א, חלוקה ד, פנים ה (לעיל, הערה 60, דף 30ב).

השמות אמנם הוא להם להתחלפם במעלה בהתאחדות והקורבה אל המציאות הרבנית. ולפי [כך] יקרא העלול הראשון חיות הקדש, לקרבתו מאדון האדונים, והיותו עלה^{רמז} שאר השכלים, למה שהיה הוא העלה להג(ע)ת^{רמז} הרבוי מראשון, רמז כי אין למעלה ממנו עלה זולת הראשון ית' על הכל. וכבר תמצא בזה מאמ[ר] לפילוסוף אבו חמד בספרו מהאלהיות, במאמ[ר] ה' באיכות סודר הנמצאות מההתחלה הראשונ[ה], וזה תורף לשונו: 'והטוב ממנו שיאמ[ר]', שהראשון סודר ממנו דבר א' יחשב מאותו הא' – לא מצד הראשון – משפט אחר, ויגיע בסבתו בו רבוי, ויהיה אותו התחלת הגעת^{רמז} רבוי נשוא בשווי, אח"כ מסודר, אח"כ יתקבץ הנשוא בשווי והמסודר^{רמז} באחד יחייב אותו הא' במה שבו מהרבוי רבוי, ובוה הצד ירבו העניינים, ואי אפשר אלא זה.²²⁰ עכ"ל. ולפי שכבר יקשה העיון להשגת האמת במה שצרי[ך] מזה המאמ[ר] לאמות הטענה, להיותו נעלם העמידה, הנה איננו^{רמז} רחוק אם נמשיך גילוי העמידה אליו. ואם לא יהיה זה מכלל מה שאנחנו בו. הנה אומ[ר]ו: 'והטוב ממנו', ירצה, והטוב מכלל המאמר אשר ראוי שיאמ[ר] בהגעת הרבוי מהראשון אמנם הוא שיאמ[ר] שהראשון ית' סודר ממנו דבר א', הוא העלה הראשונ[ה], יחוייב מזה העלול הראשון – לא מהראשון ית' – משפט אחר, והוא האפשרות אשר הגיע אליו בעצמותו. כי הוא, למה שהוא עלול מהראשון ית', הנה האפשרות לו ייוחס בעצמותו. ואולם הראשון ית', למה שהיה עלה מוחלטת כוללת אין עלה לה, הנה [287ב] לא ישוער האיפשרות בעצמותו כלל. וכאשר ייוחס האפשרות בעצמות זה העלול הראשון, הנה יגיעו בסבת זה האפשרות – רבוי, למה שהיה מציאותו בלתי מהותו, אחר שהיה אפשר המציאות בערך אל הראשון ית'. והיה זה הרבוי המגיע אליו בבחינת האפשרות לעצמותו – הנה הוא ההתחלה להגעת הרבוי הנשוא בשווי המציאות, והוא רבוי השכלים הנבדלי[ם], להתחייב קצתם מקצת על צד עלה ועלול אשר הם שוים במציאות הנבדל. אח"כ יגיע בסבת זה הרבוי אשר לשכלים – רבוי אחר מסודר ומגיע מהם, והוא רבוי הגרמים השמימיים. אח"כ יתקבץ פועל הנשוא בשווי, שהוא פועל השכלים הנבדלי[ם] השוים במציאות הנבדל, ופועל המסודר מהם, שהוא פעל הגרמי[ם] השמימי[ם] המסודרים מצד השכלי[ם], (בחומ[ר] המאחד המשותף לארבע הצורות, יחייב זה החומ[ר] הא' המשותף רבוי המורכבי[ם], מצד מה שהוא בו הרבוי המשותף לד' צורות, אשר מהם התחייבו הד' יסודות. ועל זה הצד ירבו הענייני[ם],^{רמז} ויגיעו מהראשון ית', ואם הוא א' יתנשא. ואי אפשר שישוער הגעת הרבוי מהראשון ית' אלא על זה האפן. הנה לך באור לשון הפילוסוף. ודע והבן

רמד עלה] נראה שצריך להיות: עלת רמה להגעת] להגנות רמו מראשון] נקודה מעל הרי"ש רמו הגעת] פ' ליתא פ רמח והמסודר] וי"ו בין השיטין רמט איננו איה- איננו רנ החומר] המאמ[ר] החומר רנא העניינים] הנעלמים העניינים

ממנו מה שיכנס מזה בדברי הר"ם במז"ל באומרו: ולפי[כך] נקראים חיות הקדש והם למעלה מן הכל.

[119] ואולם מה שיקראי²²¹ העלול הראשון בשם רבוי, כמו שם חיות הקדש,²²² אמנם הוא להמשך הרבוי והעלילות מאתו לעלולים הנבדלים. וייוחד בתאר 'הקדש' לקרבנו אל הראשון מזולתו מכלל העלולים, להתחייבו ממנו חיוב ראשון, כמו שבארנו זה. וזה אשר תמצא לרמז"ל למה שייחס השמות לרבוי, כאומרו: חיות הקדש ואפנים ואראלי[ם] וכו', אמנם הוא במאמר לבד על צד ההגדלה לתאר הרבני[ות]. כי הרבניות והשררה ייוחסו בספור ובמאמר ברבוי, כמו: 'אדונים קשה',²²¹ ו'אם בעליו עמו',²²² יותר על זה 'י"י א[ל]הים'. ואולם בהוראת האמתות הענין א' נבדל נאמ[ר] 'עלול נבדל', כי הרבוי במעלה האחת – שקר שימצא, אחר שהרבוי במספר אמנם הוא לרבוי החמרי[ם]. וכאשר הונח שנוי השמות לפי ערך המעלות, שקר שיהיה הרבוי הנקרא לשם 'רבוי' – מספר, כי אם רבניות ומעלה.

[120] ואומרו: והם למעלה מהכל – ירמוז על העלול הראשון המסודר מהראשון חיוב ראשון, ולא יהיה עלול (ה)ראשון²²³ – רק מהראשון יתעלה לבד. ואולם שאר הנבדלים עלולים מהראשון באמצעיתו, ולזה היה למעל[ה] בעלה מהם. כי אומרו למעלה ירמוז על עליונות העלה, כי העלה היא על העלול בהכרח, להיות מציאותו נמשך למציאותה. וכבר רמז כל זה הפילוסוף אבו חמד בספרו מהאלהיות, במאמר ה' באיכות מציאות הדברים מההתחלה הראשון[ה], וזה לשונו: 'ואם כן יסודר מהראשון שכל מופשט, אין לו מהראשון הנפרד אלא המציאות הנפרד המחוייב בו. ואולם האיפשר לו – הנה הוא לו מעצמותו. ואולם האיפשר לו – הנה הוא לו מעצמותו, לא מהראשון, ואבל יודע מהא' עצמותו מהתחלתו, לפי שמציאותו ממנו'.²²³ וירצה באפנים – על המסודר²²⁴ מהא' המסודר מהראשון, והוא העלול השני הנמשך, העלול מהראשון אשר בסבתו – ר"ל, בסבת זה העלול הראשון – יגיע זה²²⁵ המסודר הג' הנמשך מהעלול הראשון הרבוי, ויהיה אותו – ר"ל, העלול הנמשך מהעלול הראשון – התחלת הגעת רבוי נשוא בשווי, כאשר רמז זה הפילוסוף אבו חמד בספרו [288א] מהא[ל]היות, במאמר ה' באיכות מציאות הדברי[ם] מההתחלה הראשונה, אמר: 'והטוב ממנו, שיאמ[ר] שהראשון סודר ממנו דבר א' חויב מאתו הא' – לא מהראשון – משפט א' ויגיע בסבתו בו רבוי, ויהיה אותו התחלת הגעת רבוי נשוא בשווי, אח"כ מסודר, אחר כן יתקבץ הנשוא בשווי

רנב שיקרא [שת] שיקרא רנג הקדש] הקדש ופן; סימן המחיקה באות וי"ו בלבד, ואפשר שהיה צריך להיכתב 'כו' (ראו להלן, § 221) רנד (הוראשון) (ה') בין השיטין רנה עצמותו ... המסודר] פ' ליתא פ' רנו [זה] מעל המילה סימן המורה אולי על מחיקתה

221 יש' יט, ד.

222 שמ' כב, יד.

223 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ה (לעיל, הערה 60, דף 60).

והמסודר בא', יחייב אותו הא' במה שבו מהרבו רבוי'.²²⁴ ובוה ירבו העניני[ם], ואי איפשר אלא זה. וירצה הפילוסוף באומרו 'רבו נשוא בשווי' לרמוז על סדור הטבעי[ם] הד' אשר הם שוים לגרמים הד' השמימי[ם]. ולפי שעם זה העלול ימשך רבוי זה הנשוא בשווי, ויהיה אותו התחלת הגעת הרבוי הזה – ייחס לאפנים, ר"ל זה העלול. וירצה באראלים – על המסודר הג', אשר בו הראות הרבוי, והוא נמשך אל העלילות יותר, להתרחקו מהראשון מעט. וירצה בחשמלים – על המסודר הד'. והנה לפי סדורו מהמשך הרבוי מג' עלולים ייחס אל האפשר יותר באיפשרות המציאות. ולזה רמזו ז"ל באומרים: 'עתים חשים עתים ממללים'.²²⁵ וזה שמצד בחינתו אל עצמו שהוא עלול – הוא חש. וזה רמזו לאיפשרות המיוחס בו ומצד בחינתו אל עלתו, אשר הוא חיובו, הוא ממלל. ודע זה מאד. ואומרים [!]: שרפים – רמזו אל המסודר הה' המתחייב מהד'. ואם תבין סוד המראה השנית ליחזקאל, כאומרו: 'ואראה כעין החשמל כמראה אש בית לה סביב ממראה מותניו ולמטה וממראה מתניו ולמעלה',²²⁶ 'כמראה זוהר כעין החשמלה'²²⁷ – תבין סוד זה, כי כן הוא באמת. ואומרו: ומלאכים – רמזו אל המסודר הו', להתיחסו אל גשמי העולם יותר, להמשכו אל הרבוי יותר, והוא הרבוי הנשוא בשווי להגעת הרבוי בו מהנפרד יותר. ואומרו: אלהים – ירמוז אל המסודר הז', להתייחסו אל הנהגת השפלים יותר, להתקרבו אליהם, בהגעת הרבוי בו יותר. ואומרו: בני א[ן]ל הי[ם] – ירמוז אל עלול זה, והוא המסודר הח'. ואומרו: כרובים – ירמוז אל המסודר הט', להתייחסו אל הפעל כחות הנרמזות לד' פנים, אשר הוא הרבוי, להגעת הרבוי הנשוא בשווי בו יותר. וכבר תמצא זה כולו רמזו בדברי הר"ם במז"ל בח"ג פ"א²²⁸ ופ"ג.²²⁹ ואומרו: אישים – ירמוז בזה אל המסודר העשירי, והוא נותן הצורות, והוא אשר ישפיע הסיוע האלהי בנפש הנביא למה שילווה אל הכח הדברי השפע השופע, עד יראה לנביא כאילו איש ידבר עמו, וכל זה לקרבתו אל מעלת הדברי, להיות זה הדברי עלולו. והמבין יבין. וכבר רמזו זה הר"מ ז"ל ג"כ בח"ב פ' מ"ה.²³⁰

[121] [ז] כל אלו העשרה השמות שנקראו בהם המלאכים – על שם עשר מעלות שלהם הם, ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת¹¹ ב"ה, היא מעלת הצורות שנקראת 'חיות'. לפיכך נאמר בנבואה שהם תחת כסא הכבוד¹².

רנו מעלת] מהדורת פרנקל: מעלת האל רנח כסא הכבוד] מהדורת פרנקל: הכסא; ראו יח' א, כו

224 ש.ם.

225 חגיגה יג ע"ב. ראו גם רש"י על יח' א, ד.

226 יח' א, כז.

227 ש.ם, ב.

228 רמב"ם, מורה הנבוכים, ג, א (לעיל, הערה 56, עמ' שעג).

229 ש.ם, ג, ג (עמ' שעח-שפ).

230 ש.ם, ב, מה (עמ' שנו).

[122] הפי[רוש]

ירצה, שאין חלוף השמות לנקראי[ם] רנ"ג בהם (ב)חלוף השמות לנקראי[ם] בהם מאישי העצמים, לאין מין ממיני המורכבים אשר הוא חלוף אמתי לרבוני הנקראים השמות ההם, להתחלפם במקרים ומשיגים יתחלפו בהם קצתם מקצתם. והמשל, בחלוף שם 'זיד' משם 'עמר', אשר הוא נשוא עם רבוי בעצם, למה שיתחלף זיד מעמר במקרה מה. אבל אמנם היה סדור השמות בעצם בהם לסדור המעלות הנמשלות ממסודר למסודר עד המסודר העשירי.

[123] והמעלה אשר אין למעלה ממנה – ר"ל מצד מה שהיא מסודרת סדור ראשון בלי אמצעי מהראשון המחוייב. והוא שרמזו באומרו: **אלא מעלת ברוך הוא**, ר"ל למה שהיה עלול ממנו זה הראשון. כי זה העלול הראשון, ואם הוא ראשון בסדור, הנה הוא אפשר המציאות בהקש אל הראשון המחוייב, ועלילותו ממנו הוא מעלת הצורות שנקרא 'חיות הקדש', [ב288] והוא הנבדל הזה הראשון, אשר הוא ראשון אפשרי, כי הוא ית' לבדו הוא הראשון²³¹ המחוייב. וכבר זכרנו הצד אשר בו יקרא 'חיות הקדש' בקודם מזה.²³¹

[124] ואומרו: **לפיכך נאמר בנבואה וכו'** – ירצה על זה, מה שרמזו בח"ג פ"ז, באומרו: 'וזכר ה'רקייע' סתם כאשר התחיל לזכרו בפרט, ואמר: "והנה רס"א אל הרקייע אשר על ראש הכרובים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם"²³², עד אומרו 'אמנם ה"כסא" אמ[ר]: "דמות כסא נראה עליהם", להורות על הקדמת השגת ה"רקייע" תחלה, ואח"כ נראה עליו "דמות רס"ב כסא". והבינהו.²³³ כי זה כלו דבר על דרך האמת, עם מה שנאמר [ר] בנבואה: 'וכבוד א[ל]הי ישר[אל] נראה עליהם מלמעל[ה]',²³⁴ ואמ' אח"כ: 'היא החיה אשר ראיתי תחת א[ל]הי ישר[אל] בנהר כבר'.²³⁵ והנה תמצא ליחזקאל באר בזאת הנבואה השנית עניני[ם] לא נתבארו בראשונ[ה]. וזה שהוא העתיק מלת 'חיות' למלת 'כרובים', והודיע שהחיות הנזכרות ג"כ הם מלאכים. ואמר אחר כל זאת: 'וכבוד א[ל]הי ישר[אל] נראה עליהם מלמעלה'. אח"כ הודיע שהחיות ידבק קצתם בקצת, עד שכלל זה באומרו: 'היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר'. הנה כבר גלה לנו במראה הנבואה ג"כ שהחיה תחת כסא הכבוד. וארצה בשם ה'כסא' הנה – רמז לעצמות הראשון המחוייב. כי שם 'כסא' תאר לעצמותו וגדולתו, כאומרו: 'כי יד על כס

רנט לנקראים] נראה שנכתב 'בנקראים' והבי"ת תוקנה ללמ"ד רס הראשון] ה"א בין השיטין רסא והנה] ואראה והנה רסב דמות] דמות דמות

231 ראו לעיל, § 118.

232 יח' י, א.

233 רמב"ם, מורה הנבוכים, ג, ז (לעיל, הערה 56, עמ' שפה).

234 על פי יח' י, יט.

235 שם, כ.

יה',²³⁶ ואמרו ג"כ: 'כסאך לדור ודור',²³⁷ כאשר רמזו זה הרב ג"כ בח"א פ"ט.²³⁸ וכבר תמצא לדוד המלך ע"ה החליף זה במלת 'וזכרך', כאמרו: 'ואתה י"י לעולם תשב וזכרך לדור ודור'.²³⁹ ודע זה.

[125] וכבר תמצא בזה יסתפק למעיין מה שאמרו הרב למה שהונח, ר"ל באמרו שהם תחת כסא הכבוד. כי אם היה כסא הכבוד רמוז על הגרמים השממיים, כמו שתמצא זה רמוז בנבואה הראשונה ליחזקאל, וכמו שרמזו זה ג"כ ר' אליעזר הגדול באמרו: 'והארץ מהיכן נבראת, משלג שתחת כסא הכבוד',²⁴⁰ והיו הגרמים השממיים עלולים מהשכלים – הנה א"כ איך יאמר הרב על החיות אשר הניחו, ר"ל לשם החיות במעלה הראשונה לשכלים, שהם תחת כסא הכבוד. ואולם יותר זה על צד מה שבארנוהו ב'כסא'. והבן זה.

[126] [ז] ומעלת העשירית היא מעלת הצורה שנקראת 'אישים'. והם (המלאכים) רסיג שמדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה. לפיכך נקראו 'אישים', שמעלתם קרובה ממעלת דעת האדם.

[127] הפי[רוש]

ירצה רי"ט בזה על השכל הפועל, שהוא עשירי לסדור הנבדלי[ם], והוא אשר יקרא 'אחרון', להתחייב ממנו השכל אשר בנו. ולא יתחייב ממנו עלול נבדל בבחינת עלתו, ולא גרם בבחינת עלולו. והוא אשר ישפיע בנפש הנביא השלימות הדברי בהחלש החושים החצוניים מלפעול פעולתם. כי עם זה יתחזק הכח הדברי, כאשר תמצא זה רמוז ל'ארסטו' ב'ספר השינה והיקיצה', באמרו: 'כי הנפש רי"ט בעבור שהיא א' בנושא רבים בכחות, הנה כאשר עשתה במין מה מהכחות, חלשה במין האחר מהן. המשל, כאשר עשתה בקצת (ה)כחות רי"ט הפנימיות, חלשה בקצת מהן. ולזה היו הכחות הפנימיות יותר חזקות עם חלשת החצוניות, ולכן היתה הנבואה אמנם ת(ב)א בענין דומה לנכפה'.²⁴¹ וזה אשר אמרו אריסטו' הוא אשר אמרו הר"ם במז"ל בח"ב פמ"א, באמרו: 'ובמעמד רי"ט הוזה יתבטלו ההרגשי[ם] מעשות פעולתם וירד שפע הנבואה על הכח הדברי, ונאצל

רסג המלאכים] ליתא רסד ירצה] ירצה שאין חלוקה השמות; נראה שצ"ל סימון למחיקה גם על 'שאינ' (וראו לעיל, §122) רסה כאשר... הנפש] פ' ליתא פ רסה בקצת הכחות] פ' בכחות פ רסז ובמעמד] מ"ם בין השיטין

236 שם' יז, טז.

237 איכה ה, ט.

238 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, ט (לעיל, הערה 56, עמ' לא).

239 תה' קב, יג.

240 פרקי דרבי אליעזר, ג.

241 ראו אבן רשד, קיצור ספר החוש והמוחש, מאמר ב (לעיל, הערה 150, עמ' 53–54).

ממנה על המחשבת, עד שתשלם ותפעול פעולתה' וכו'.²⁴² הנה יראה מזה שכאשר התחזק הכח השכלי, באמצעות השפע הנשפע מזה השכל הפועל, התאחד השכל בזה עם עלתו, ושב מה שהוטבע בנפש הנביא^{רס"ח} בעת ההכנה מענין הצורות, אשר כבר הטביע הראשון ית' ממה שאיפשר שיחודש בזה העולם על ידי זה הנביא, מושכל לו עתה עם התאחדותו בזה השכל הפועל, אשר מחקו גלוי הענינים המושכלים הנמצאי[ם] בפעל אצלו ית' לנפשות הנביאים והחכמי[ם], לקרבתו[ן] אל העלה יותר מהם. [א289] כי הוא ית', מה שרצהו לחדשו בזה העולם מענין הצורות, הטביעו בנפש הנביא אשר ייחדו^{רס"ט} לו לייעוד ההוא בעת ההכנה בתחלת ההוייה. וכאשר זרח אור השכל הפועל בנפשו, התעורר המוטבע ההוא, וגלהו הנביא לאומה לפי רצון הראשון. ולזה לא תמצא לאי זה נביא הזדמן לאי זו נבואה הזדמן. כי הוא לא יגלה – רק מה שגלהו הראשון ית', והוא מה שהוטבע לו בעת ההכנה. והנה כאשר התחזק הנביא[א] בזה הרוחניות, העתיק המחשבת ממנו לאלו העניני[ם] הרוחניי[ם] למאמרים ספוריי[ם], עד יראה לו כאילו איש מדבר עמו, או מלאך מדבר, או הש' ית' וית' מדבר עמו, והכל לפי ההכנה. והמבין יבין. ועל זה רמז באומרו: ונראים להם במראה הנבוא[ה].

[128] ואומרו: לפיכך נקראו אישים וכו' – ירצה, בקרוב המעלה על היות השכל הפועל דבק בזאת ההכנה אשר בנו הקשר מציאות, לא הקשר ערוב, מצד פעלו בה. ויפעול בצורות הדמיוניות בשיפשיט הרבוי והאשיות הקורה להם, ויפשיטם צורות כוללות כי אין המושכל זולת. רע ועוד, כי האדם נבדל מן השכל הפועל בחלקיות מה, וכי דבקותו לא יעמוד תמיד. בזה נבדל פעל הנביא מפעל המלאך. הנה א"כ מצד זה החלקיות נבדל ממנו, ואלא הוא קרוב אליו.

[129] [ח] וכל הצורות האלו חיים ומכירים את הבורא ית', ויודעין אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה[ה] לפי מעלתה, לא לפי גדלו. כירע^א אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהיא, אלא דעתה קצרה להשיג, אבל משגת ויודעת יותר^ב ממה שמשגת ויודעת הצורה שלמטה ממנה. וכן כל מעלה ומעלה עד המעלה

רסה הנביא[א] הטביע הנביא רסט ייחדו[ן] אפשר שיש סימן מחיקה על מילה זו רע זולת[א] אפשר שהמשפט קטוע כאן רעא כי[ן] מהדורת פרנקל: ליתא רעב יותר[א] מהדורת פרנקל: יתר

242 ראו רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, מא (לעיל, הערה 56, עמ' שמ): 'ובכמו זה הענין יתבטלו החושים גם כן מפעולתם, ויבוא השפע ההוא לכח הדברי, וישפע ממנו על הכח המדמה, וישלם ויעשה פעולתו'. שלא כשאר המובאות מ'מורה הנבוכים', שבבירור שאובות מתרגום אבן תיבון, נראה שמובאה זו מוצאה בתרגום אחריו, או גם בו. ראו רמב"ם, מורה הנבוכים בתרגומו של רבי יהודה אחריו, הערות מאת שמעון שיער ושלמה מונק, תל אביב תשי"ג, עמ' 569: 'ובמעמד הזה יתבטלו הרגשים מעשות פעולתם וירד שפע הנבואה על הכח המדברת ונאצל ממנה על המחשבת עד שתשלם ותפעל פעולותיה'.

העשירית – גם היא יודעת הבורא דעת שאין כח בבני אדם המחוברין]ם מגולם וצורה להשיג^ע ולידע כמותה. והכל אינם יודעים את הבורא ית' כמו שהוא יודע עצמו.

[130] הפי[רוש]

אומרו: כל צורה וצורה לפי מעלתה וכו' – ירצה, שכל נבדל ישיג לראשון השגה לפי יחס הקרבה אליו, עד שהמחוייב הנמשך מהראשון ראשון תהיה השגתו לו יותר שלימה, והערבות אליו בהשגתו נפלא לפי השגתו ליופי הרבני. ואשר סודר מזה העלול הראשון תהיה השגתו למטה מהשגת הראשון וכן לשאר, לא שיתרון ההשגה זה לזה לפי יחס השגת אמתתו, עד ישוער מזה שמסודר א' ישיג השגה קרובה לאמתת המהות מעט, ואשר ישיג השגה יותר קרובה ישוער ג"כ שהמסודר הראשון ישיג עצמות הראשון באמתתה לחיובו ממנו חיוב ראשון. כי אפי[לו] זה המסודר הראשון לא ישיג מאמתת מהותו השגה אמתית כלל, אבל תקצר השגתו כ(נגד זאת ההשגה, אחר שזה אפשרי בבחינת חיובו מאמתתו ית'. והוא ית' מחוייב ראשון. ואין יכולת ההשגה לאפשרי במחוייב באמתתה. כי לו יוכל עליה, הקיף בה. ולו הקיף בה, שבה עלולה. וכל עלול אפשרי בבחינת עלתו. ושב א"כ המחוייב – אפשרי. וזה בטל. ית' הראשון מכל זה. ואומרו: אבל משגת וכו' – ירצה, אבל יתרון ההשגה למסודר הראשון אמנם היא לקרבתו אל האדון האדונים יות[ר] מזולתו, והוא המסודר השני אשר סודר ממנו. וזה לחיובו מאתו ית' חיוב ראשון אשר למטה ממנו. וכמו כן השכל האחרון – אשר הוא נותן הצורות – הנה תהיה השגתו לו יותר שלימה מהשגת האדם לו ויותר אמתית, ואם היא למטה מהשגת עלתו – וזה להיותו נבדל, והשגתו לו בפעל. ואמנם השגת האדם נקשרת אל הכח, להתערבו בחומר. ולזה תקשה אליו השגת הנפרד באמתתו. ואם השגת הנפרד תקשה לו, כ"ש השגת הראשון ית'. וכבר תמצא זה ג"כ רמוז לאבו חמד בספרו מהאלהיות, באומרו: 'ואם אמרת ואיך הדרך אל ידיעת האל, הנה יאמ[ר] שתדע במופת שידיעתו שקר, ושהוא לא ידעהו זולתו, [ב289] ושאר יצוייר שידועו ממנו פעולותיו ותאריו (והמציאות המשולח וסלוק)^ע המשל ממנו, ושתבין שמציאות כל מהות נוספת אינו אלא לו, ולא ידעהו. ולכן אמ[ר] עושר האמת והאנוש: אתה מה שפרסמת על עצמך לא נמנה פרסום עליך'.²⁴³ והנה זה כולו הוא מה שרצהו הרמז"ל באומרו: והכל אינם יודעים את הבורא(א)^ע ית' כמו שידע הוא עצמו.

[131] [ט] כל הנמצאים]ם חוץ מן הבורא – מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ – הכל מכח אמתו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדלו ותפארתו ואמתו, הוא יודע הכל, ואין דבר נעלם ממנו.

רעג להשיג] מהדורת פרנקל: יכול להשיג רעד והמציאות ... וסלוק] ליתא; רווח גדול במקום מילים אלו רעה הבורא] הבוראה

243 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, מאמר ג, חתימה (לעיל, הערה 60, דף 48א).

[132] הפי[רוש]

ירצה בזה, שכלל הנמצא – אם נבדל ואם מורכב – הנה הוא עלול מאתו ית', חוץ מאתו ית', שהוא נמצא בלתי עלול. ואמנם אמ[ר] זה כן, לפי שכבר קדם לאריסטו' במאמ[ר] ה'ה' מ'מה שאחר', שכל נמצא הוא אם אפשר ואם מחוייב.²⁴⁴

[133] ואמרו: מצורה ראשונה]ה – רמז בזה על העלול הראשון, היותר רבניי המציאות מכלל העלוליים]. ואמרו: עד יתוש קטן – רמז בזה על העלול היותר בו המציאות. וכאילו ירצה בזה בכללו שתי קצות המציאות, ורמז בזה על כלל המציאות, כי שתי הקצוות כוללות הנקצב. ואמרו: בטבור הארץ – ירמוז בזה ג"כ, כי המרכז הנמשך לטבור – הנה כולל למרחקי הכדור. ומצד מה שיכללם הנה הוא כולם, הנה א"כ מרכז הארץ ג"כ הוא כלל הארץ. וכאשר היתה הארץ מקום הנמצאו[ת], הנה א"כ מרכז הארץ ג"כ הוא כלל הארץ, כולל לנמצאות. רע'

[134] ואמרו: מכח אמתו – ולא אמר 'מאמתו', לרמוז שאם היה עצמותו סבה לשאר העצמות ירע' והמקרים, ועצמותם נמשך מעצמותו, והיה העלול הראשון מחויב מעצמותו חיוב ראשון – הנה על כל זה נבדל רע' עצמותו מעצמות הראשון המחוייב, לפי שעצמות זה הראשון אפשרי בבחינת עצמות הראשון המחוייב. ומזה הכח נמשך האפשריות לעלול הראשון, ואף כי לשאר העלולים הנבדלים, ואף כי למחוייבים מהם, והם הגרמים השממיים, ואף כי למחוייבים מהגרמים, והם המורכבים.

[135] ואולם אמרו: אמתו – כבר בארנו זה בפ[רק] הקודם, באומרו מאמתת המצאו.²⁴⁵

[136] ואמרו: ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר (כ) לרע' גדלו וכו' – ירצה בזה, על ידיעתו שעצמותו נקי לו, ר"ל על שהוא יודע שידיעתו לעצמותו אמנם הוא מצד הטבעת עצמותו לעצמותו, (ולא) מצד הגעת דמיונו ממה שהוא חוץ ממנו – הנה מצד זה יאמר בו שהוא יודע עצמו. ואמרו: ומכיר גדלו – רמז בזה, על היותו יודע שעצמותו מתפשטת לעצמותו ובלתי נעלמת מעצמותו. ואמרו: ותפארתו – רמז בזה, על שהוא כמו שהוא עליו נגלה לעצמותו, ר"ל שהוא אמנם ידע רע' עצמו חי יכול מחוייב, כמו שהוא עליו באמת. ואמרו: ואמתו – ירמוז על ידיעתו עצמותו התחלה לנמצאות בכללו. וכאילו רצה בזה הרב, כי למה שהיה עצמותו מבוטע מציאות העצמים והמקרים והמהיות כולם, הנה כאשר ידע פנימותו התחלה להם – ידע הכל בהכרח. וזה כלו מה שכבר רצהו הפילוסוף אבו חמ[ד] בספרו מהאלהיות בטענה השלישית, במאמ[ר] רע'א

רעו לנמצאות] אפשר שנכתב 'כנמצאות' והכ"ף תוקנה ללמ"ד רעו העצמיות] פ' העצמיות פ רעה נבדל] נבדל נבדל רעט כל] גל רפ ידע] פ' ליתא פ רפא במאמ[ר] באומרו במאמ[ר]

244 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר ה (לעיל, הערה 52, עמ' 104).

245 ראו לעיל, § 21.

הג' מתארי הראשון ישתבח, באומרו: 'שהראשון יודע שאר מיני הנמצאות וסוגיה[ם]. ולא יהיה זה מידיעתו כבר, וזה עתה יותר דק ויותר עמוק ממה שקדם. וביאורו שקוים שהוא יודע בעצמותו. וראוי שידעה על מה שהוא עליו באמתתה, לפי שעצמותו מופשטת לעצמותו על מה שהיא עליה באמתתה, ואמתתה שהיא מציאות גמור, והוא מבוע מציאות העצמים והמקרי[ם] [290א] והמהיות כלם. וכאשר ידע עצמותו התחלה להם הנה כבר נתלית הידיעה בם על ידיעתו בעצמותו' וכו'.²⁴⁶

[137] [י] הקב"ה מכיר אמתתו, ויודע אותה כמות שהיא, ואינו יודע אותה²⁴⁷ בדיעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעים שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא הוא ודעתו וחייו – אחד מכל צד ומכל פנה, שאילמלא חי בחיים ויודע בדיעה, היו שם אלוהות הרבה, הוא וחייו ודעתו – אין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פנה ובכל דרך ייחוד.

[138] הפי[רוש]

רצה בזה מה שרצהו הפילוסוף אבו חמד בעצמו, בטענה הג' במאמ[ר] הג' מתארי הראשון ישתבח, והוא אומרו: 'באורו, שקוים שהוא יודע בעצמותו'.²⁴⁷ ואולם קוים זה למה שרמז באומרו 'שקוים שהוא יודע' וכו', הוא מה שכבר קיים המופת עליו בטענה הראשונה במאמ[ר] הנזכ[ר], באומרו: 'אמ[ר], אולם הטענו[ת] הנה הראשונה שבהם, שהתחלה הראשונ[ה] חי, כי מי שידע עצמותו הנה הוא חי, והראשון יודע עצמותו – הנה הוא²⁴⁸ א"כ חי. ומופת היותו יודע עצמותו: שנדע ענין אמרנו שהדבר יודע מהו. וענין אמרנו שהוא יודע וידיעה וידוע מהו. ויבא²⁴⁹ ב'ספר הנפש' שהנפש ממנו אמנם תשער בעצמותה וזולתה ותדעהו'.²⁴⁸ והנה המתחייב על הקצר אל הנרצה לזה, שכאשר היתה הנפש אשר בנו אמנם היא נבדלת ומתחייבת מעצמותו, והיה זה העצם הנצחי הנבדל מעצמותו – אשר הוא הכח השכלי אלינו – משיג עצמו וזולתו, הנה יחויב א"כ מזה בעצמותו חיוב בשידע עצמו וזולתו ידיעה מחוייבת ראשונה, למה שהוא עלה לזה העצם השכלי הנצחי אשר בנו, ושתהיה ידיעת זה העצם לעצמו ולזולתו ידיעה אפשרית, למה שהוא עלול.

[139] ואומרו: ויודע אותה כמות שהוא – הוא מה שאמרו הפילוסוף ג"כ: 'וראוי שידעה על מה שהיא עליו באמתתה ואמתתה שהיא מציאות גמור, והוא מבוע מציאות המקרי[ם] והמהיות כלם'.²⁴⁹ וכאשר ידע עצמותו התחלה להם, הנה כבר ידע עצמותו כמות שהיא.

רפב אותה[מהדורת פרנקל: ליתא רפג הוא] פ' ליתא פ רפד ויבא יו"ד בין השיטין

246 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ג, טענה ג (לעיל, הערה 60, דף 241).
שם.

247 שם.

248 שם, טענה א (דפים 338–339).
שם, טענה ג (דף 241).

249 שם, טענה ג (דף 241).

[140] ואומרו: ואינו יודע אותה וכו' – ירצה על שידיעתו לעצמותו אמנם היא מצד הטבעת עצמותו בעצמותו, לא מצד הגעת דמיונו וצורתו ממה שהוא חוץ ממנו. כמו שאנו נדע מה שנדעהו מצד הגעת דמיון ומשל הוא חוץ ממנו. וזה כשנמשך מכולל יותר ידוע אל חלקי יותר נעלם, אחר שאין הידיעה בנו בפעל תמיד, אבל הידיעה היא מקרה מה תמצא בנפשנו. וכבר ידעת שטבע המקרה יתחלף לטבע נושא, ושמציאיותו לעת וסלוקו לעת, מבלי התחייב סלוק נושא בסלוקו. הנה א"כ מצד זה אנו וידיעתנו שנים. והנה לפי המשך האפשרות בידיעתנו נצטרך אל המשל והדמיון בהכרח. ואולם הראשון, להיות ידיעתו מחוייבת, ית' מכל זה. והוא אשר המשיך הר"ם במו"ל באומרו: אבל הבורא הוא ודעתו וחייו²⁵¹ דבר א' ודעתו וחייו – אחד וכו', אחר שקיים המופת עליו בשהוא מחוייב המציאות, ומתנאי המחוייב המציאותי] בשלא יהיה לו תאר נוסף על העצמות, כאשר כבר תמצא זה רמוז בדברי הפילוסוף אבו חמד בספרו מהאלהיות, במאמר הב' בעצמות מחוייב המציאות ומחוייביו, (ב)מחוייב הח'.²⁵⁰ וכאשר לא יהיה לו כלל תאר נוסף על העצמות, הנה יחוייב בהכרח שיהיה א'. וזה שסלוק תוספת התאר יחייב סלוק הרבוי, [ב290] וסלוק הרבוי יחייב האחדות בהכרח. ואומרו: מכל צד – רמז²⁵¹ אל (היות המציאות אליו – הוא המהות. ואומרו: ומכל פנה – רמז אל סלוק התאר הנוסף אל העצמות, עד יתחייב מזה סלוק הרבוי מעצמותו במוחלט. ואומרו: שאילמלא חי בחיים וכו' – ירצה, שלו ישוער אליו תאר נוסף על העצמות, עד יהיה החיות אליו תאר נוסף על העצמות, וכמו כן הידיעה, הנה יחוייב בו הרבוי בהכרח. וכאשר נמשך בו הרבוי, מן השקר שיהיה מחוייב המציאות, לפי שיחוייב עלילות הכלל באחרים, ואינו כן – והראשון ית' הוא א' מכל אפן.

[141] [י] נמצאת אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הידיעה עצמה – הכל א'. ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באזן לשומעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו. ולפיכך אומרים: 'חי פרה' ²⁵¹ ו'חי נפשך', ²⁵² ואין אומר 'חי י"י', ²⁵³ שאין הבורא וחייו שנים כמו חיי הגופות החיים או כחיי המלאכים].

[142] הפי[רוש]

כאשר הזכיר מה שהזכירו למעלה, על צד מה שבאר שאין הידיעה לעצמותו תאר נוסף לעצמותו, ²⁵³ וכבר היה זה מקוים על צד הנחת ההקדמה המבוארת בעצמה, שב עתה והוליד זה על צד התולדה, ואמר], שאחר שקוים המופת על שידיעתו לעצמותו איננה רפה וחייו²⁵¹ פ' ליתא פ' רפו רמז] רמז-על הנוסף רפו ואין ... י"י מהדורת פרנקל: ואין אומריין חיי י"י אלא חיי י"י

250 שם, אלוהיות, ב, ענין ח (דף 36ב).

251 בר' מב, טו-טז.

252 שמ"א, א, כו, ועוד.

253 פרק ב, י (לעיל, §140).

נוספת על עצמותו, הנה התחייב לך מזה לומר שהידיעה והידוע והידוע בו א'. וזה שכאשר היתה ידיעתו היא עצמותו, והיתה עצמותו עצמות מחוייב המציאות²⁵⁴ נמצאת תמיד בפעל, הנה ידיעתו לעצמותו תמיד בפעל. וכאשר הידיעה בפעל והידוע בפעל, שהוא עצמותו, ואין ידיעתו זולת עצמותו, הנה ידיעתו הוא ידועו. וכאשר לא היה ידועו, אשר הוא עצמותו, זולת ידועו, אשר הוא הטבעת עצמותו לעצמותו – הנה ידועו א"כ הוא ידועו, וידיעתו הוא ידועו. הנה א"כ הוא הידוע והוא הידיעה והוא הידוע, והכל אחד בפעל, יתעלה בעל המעלה. וכבר תמצא כל זה רמוז בדברי אבו חמד בספרו מהא[ל]היות, בטענה הראשונה מהמאמר הג',²⁵⁴ ובדברי הר"ם ז"ל בח"א פ' ס"ח.²⁵⁵ ולפי שלא ישוער מציאות זה אלא בחק המחוייב המציאות, למה שאין ידיעתו נוספת על עצמותו, על כן אמר[ר] הרב: ודבר זה אין כח בפה לאומרו וכו'. כאילו יאמר שמציאות זה, ר"ל היות הידוע והידוע והידיעה – א', ענין נבדל מאד למה שידובר בו, כ"ש למה שיושג באמתתו לזולתו מהמשיגים והידועי[ם]. ולפי שהיה החיות לזולתו תאר נוסף לעצמותו, למה שהוא אפשר המציאות, וכל איפשר המציאות לו רבוי מה, להיותו אפשרי בבחינת עצמו ומחוייב בבחינת סבתו, לכן יתואר בחיות, עד יאמר לו: חי נפשך, לעלילותו לו לאיפשרות מציאותו לו, וכל תאר מקיים – מחייב שנוי ורבוי בעצמות בהכרח. ולמה שלא ישוער זה בחק המחוייב המציאות, לא יאמר בו החיות כלל כנוי לתאר, כי אם עם כנוי כמו עצם, כמו חי י". כי שם 'חי' הוא שם עצם לא שם תאר, כאשר התבאר ב'מאמרות',²⁵⁶ אחר שאין החיות למחוייב תאר נוסף על העצמות, להיות מציאותו הוא מהותו, כמו שיהיה נוסף לאיפשרי המציאות, והוא החי העלול אשר מציאותו ומהותו שנים. ואומרו: או כחי המלאכים – ירצה על היותם ג"כ אפשרי המציאות בערך אל המחוייב במציאות, להיות²⁵⁷ מציאותם בלתי מהותם – הנה הם וחייהם שנים.

[143] [י] לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמות שאנו יודעי[ם] אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו – יודע הכל, שהכל נסמך בהיותו לו.

[144] הפי[רוש]

כאשר באר בקודם מזה על צד ההקדמ[ה] שאין ידיעת הראשון ידיעה²⁵⁸ נוספת על

רפח שכאשר... המציאות פ' ליתא פ רפט להיות[ה] להיותם רצ ידיעה[ה] ידיע ידיעה

254 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ג, טענה א (לעיל, הערה 60, דפים 338–339א).

255 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, סח (לעיל, הערה 56, עמ' קמ–קמג).

256 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר המאמרות, שער א (הבאור האמצעי של אבן רשד על ספר המבוא לפורפוריוס וספר המאמרות לאריסטוטלס, העתיקו יעקב בן אמא מרי אנטולי, ערוך בצרף הערות בידי חיים דוידסון, קמברידג' [מסצ'וסטס] 1969, עמ' 32–33).

העצמות, ויתחייב מצד זה על שאין ידיעתו חוץ ממנו,²⁵⁷ הנה שב עתה להוליד על צד מה שהתחייב, שאין ידיעתו לנמצאות ידיעה מגעת מחוץ נמשכת אל התלות דמיון ומשל מן הנמצאות, [291א] עד תהיה ידיעתו^{צא} עלולה מאלה הנמצאות. ואמ[ר], שאחר שקיים במופת על שאין ידיעתו נוספת על עצמותו, והתחייב מזה ג"כ על שאין ידיעתו חוץ מעצמותו, לפיכך יתבאר שאין ידיעתו לנמצאות – אם ידיעת סדור אישהם, והוא שרמזו באומרו: מכיר הברואי[ם], אם ידיעת סדור מיניהם, והוא שרמזו באומרו: וידעם מצד הנמצאות[ת] עצמם, עד תהיה ידיעתו נמשכת ומגעת מהגעת דמיון ומשל מחוץ מן הנמצאות, ושיהיה לה התלות באותן הנמצאות מחוץ. כי לו שוער זה, היתה^{צב} ידיעתו נוספת עלולה מזולתה. וזה שקר, כי אין למחויב המציאות תאר נוסף לו התלות בו, כי זה אמנם ימצא לאפשרי, לא למחוייב. וזה שרמזו באומרו: כמות שאנו יודעי[ם] – ירצה, מצד היות ידיעתנו נוספת והגעת תאר מחוץ, ולזה נצטרך בידיעתנו אל דמיון ומשל מחוץ. ואמנ[ם] אמ[ר] הרב כן כי הידיעה הנה היא נחלקת אל ב' מיני[ם]: אל מה שתגיע מציאות הידוע, כידיעתנו בצורות השמים והכוכבי[ם] והחי והצמח, ואל מה שגגיע בה מציאות הידוע, כידיעת^{צג} המחקה בצורת החקוי אשר חדשו מצד נפשו, מבלתי משל קודם יעמוד נגדו. והידיעה אשר לא יקנה המציאות – יותר נכבד מן הידיעה אשר יקנה המציאות. והנה באר הר"ם במז"ל שידיעת הראשון בסדור המציאות היא התחלה לסדור, ושהראשון יודע הדברי[ם] על מה שהם עליו ידיעה יות[ר] נכבדת שבמיני הידיע[ה], והיא הידיעה אשר לא יקנה המציאות אבל היא אמנם תקנה המציאות. ואומרו: אלא מחמת עצמו יודעם – ירצה, אלא שידיעתו לשאר הנמצאות אמנם היא מצד שידע עצמו התחלה להם; וכאשר ידע עצמו התחלה להם, הנה נתלית הידיעה במ על ידיעתו לעצמותו. וזהו שרמזו באומרו לפיכך מפני שהוא וכו'. ואולם אומרו: שהכל נסמך בהיותו לו – ירצה, שכלל הנמצא נתלה מציאותו אל מציאות הראשון, להיותו אפשרי המציאות, והראשון מחוייב המציאות, והאפשר המציאות יצטרך למחוייב המציאות בהכרח. הנה א"כ כאשר היה כלל הנמצא נמשך מעצמותו, כאשר ידע עצמותו – ידע הכל בהכרח. יתעלה בעל הידיעה הנבדלת, אמן.

[145] [יא] דברי[ם] אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טפה מן היסם ממה שצריך לבאר בענין זה. ובאור כל העקרי[ם] שבשני פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה.

[146] הפי[רוש]

ירצה, שהדברי[ם] אשר דברנו בהם בזה הענין אשר יחדנוהו מהספר הכולל המחובר

רצא ידיעתו פ¹ ע(ב)ודתו פ רצב היתה ה היתה רצג כידיעת יו"ד ראשונה בין השיטין

באלו העיוני[ם], והוא 'ספר המורה',²⁵⁸ לדבר בו אלה הדברי[ם] – אשר הם מציאותו ואחדותו ושאינו גשם – בב' אלו הפרקי[ם], הנה הם בהקש אל החכמה הא[ל]הית אשר היא הפילוסופי הראשונה המעינת בעצמים הנבדלים הבלתי משתנים – חלק קטן מאד, עד יחשב בשעורם אליה בשהם כטפה מן הים ממה שיתבאר מהם ממנה. ובאור אלה העקרי[ם] – אשר באמת ראוי שיקראו 'עקרי[ם]', למה שבהם יסוד כל דרוש מדרושי החכמה, כמו שרמזו זה בפתחת הספר²⁵⁹ – הוא הנקרא 'מעשה מרכבה'.²⁶⁰ וירמוז ב'מעשה[ה] מרכבה' על הפילוסופי הראשונ[ה], והיא החכמה האלהית אשר היא באמת תקרא 'ראשונה' – אם לעיונה בעצמים הראשוני[ם] הנבדלי[ם] הבלתי משתנים הפועלי[ם] והמניעים לגרמים השמימים המכונים בזה החמר המשותף לקבלת ההרכבה – ואלה הגרמים הם הנכללי[ם] באמת לד' כדורי[ם], כאשר נרמזו זה בדברי הר"ם במוז"ל בח"ג רצ"ד פ"א ופ"ב ופ"ג,²⁶¹ וכן תמצא זה רמוז בדברי אבו חמד בסוף ספרו מהאלהיות, באומרו: 'ומצד שאלה הגרמים השממי[ם] מסכי[ם] מים במהות טבע כולל הוא אשר ישפוט התנועה הסבובי[ת] בכל, הנה יקנו לחמר ההכנה המשולחת לקבלת כל צורה, ומצד שלכל א' מהם טבע מיוחד יחייבו לקצתם הכנה מיוחדת לקצת הצורות אחר תהיה הצורה לכל חמר מהנפרד'.²⁶² והנה להיות הפילוסופי הראשונה מעיינת בזה העצם הראשון הנבדל הבלתי משתנה נקראת 'מרכבה', להיות הרוכב נבדל, והמבין יבין; ואם שתקרא [291ב] 'ראשונה' להיותה רבת כללות, לעיונה בנמצא במה הוא נמצא, כפי מה שרמזו זה אריסטו' ב'ספר מה שאחר', במאמר הנרשם באות ה"א.²⁶³ ולזה יהיה מן המוסכם להיות מלאכת התכונה^{רצ"ה} המעיינת בתנועת הגלגלים נכללת בחכמת האלהית, להיות זאת החכמה מעיינת בנמצא הגשמי. והחכמה האלהית תעין בנמצא במה הוא נמצא ובכללו הנמצא הגשמי.

[147] [יב] צוו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברי[ם] אלו אלא לאיש א' בלבד, והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו, ואח"כ מוסרין לו ראשי פרקים, ומודיעין אותו שמן מן הדבר, והוא מבין מדעתו,²⁶⁴ ויודע סוף ועמק. רצ"ו ודברים אלו עמוקים רצ"ז הם עד מאד, ואין כל דעת ודעת ראויה לסובלם. ועליהם אמר שלמה בחכמתו: רצ"ח 'כבשים

רצד בח"ג] בח"א רצה התכונה] החכמה התכונה רצו סוף ועמק] מהדורת פרנקל: סוף הדבר ועמקו רצו עמוקים] מהדורת פרנקל: דברים עמוקים רצה בחכמתו] מהדורת פרנקל: בחכמתו דרך משל

258 ר"ל, 'מורה הנבוכים'.

259 ראו פרק א, א (לעיל, § 5).

260 ראו גם רמב"ם, מורה הנבוכים, פתיחה (לעיל, הערה 56, עמ' ה).

261 שם, ג, א-ג (עמ' שעג-שפ).

262 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, מאמר ה (לעיל, הערה 60, דף א62).

263 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר ה (לעיל, הערה 52, עמ' 102).

264 משנה, חגיגה, ב, א.

ללבושך'.²⁶⁵ כך אחז"ל בפיןרושן: רצט 'דברים שהם כבשונו של עולם יהיו ללבושך',²⁶⁶ כלומר לך לבדך, ואל תדרוש אותם ברבים. ועליהם אמר: 'יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך'.²⁶⁷ ועליהם אמר: 'דבש וחלב תחת לשונך'.²⁶⁸ כך פירשו חכמי[ם] הראשונים: 'דברי[ם] שהם כדבש וחלב יהיו תחת לשונך'.²⁶⁹

[148] הפי[רוש]

רצה בזה למה שהתרו חכמים ז"ל במסכת חגיגה בפיןרק] אין דורשין בעריות.²⁷⁰ וכבר הזכיר כל זה הר"ם במז"ל בח"ג פ"ה, באומרו: 'וכבר בארו חכמי המשנה זה הענין, והם העירוני עליו. והוא אומרם, ששתי ההשגות הראשונות, ר"ל השגת החיות והשגת האפנים לבד – מותר ללמדם; וההשגה הג', והיא השגת החשמל ומה שנדבק בו – אין מלמדין ממנו אלא 'ראשי פרקי[ם]'. ולשונם בזה הוא: "עד היכן מעשה מרכב[ה] – ר' (מאיר)^ש אומ[ר]: עד וארא^א בתרא; ר' יצחק אומר: עד חשמל, מן וארא עד חשמל מגמרינ[ן] (א)גמורי,^ש מכאן ואילך מסרינ[ן] ראשי פרקי[ם]; איכא דאמרי: מן וארא ועד חשמל מסרינ[ן] ראשי פרקים, מכאן ואילך, אם היה חכם – אין, ואי לא – לא"^{271, 272}

[149] ואומרו: ועליה[ם] אמר שלמה 'כבשים' וכו' – ירצה, למה שרמזו חכמינו ז"ל בדורשם בזה 'אל תקרא כבשים אלא כבשים דברי[ם] שהם כבשונו של עולם'. ורמזו באומרם 'כבשונו' על העצמי[ם] הנבדלי[ם] הבלתי משתנים והגרמים השממיים המתחייבים מהם הפועלים, והמניעי[ם] לאלו העצמי[ם] המוחשי[ם] המשתנים אשר הם נמצאי[ם] תחתיהם ומסובבי[ם] מהם, מהיות עולם ההויה וההפסד מסובב מהעצמים הנבדלי[ם] והגרמי[ם] השממיים המתחייבים מהם – היה הוא כאילו הוא נכבש תחתיהם, והוא 'כבשונו'. ודעהו.

[150] ואומרו: דברי[ם] שהם כדבש וחלב – ירצה, שמה שרצו עליו הוא זה שהמושגים אשר אי אפשר החקירה בעמידתם אלא על המעט, והם הענייני[ם] הנעלמי[ם] בטבע, יהיו תחת לשונך, ואל תדרשם ברבים. והנה אמנם דמם לדבש וחלב, בעבור ששני אלו רצט בפירוש] מהדורת פרנקל: בפירוש משל זה ש מאיר] ליתא שא וארא] העתקה כפולה שב אגמורי] מגמורי

265 מש' כו, כו.

266 חגיגה יג ע"א.

267 מש' ה, יז.

268 על פי שה"ש ד, יא.

269 חגיגה יג ע"א.

270 שם יא ע"ב.

271 שם יג, ע"א.

272 רמב"ם, מורה הנבוכים, ג, ה (לעיל, הערה 56, עמ' שפב).

אי אפשר האכילה מהם אלא על המעט, וזה אמנם הוא לדשנותם, כאשר התבאר זה ג"כ לאבן סינא.²⁷³

הפרק השלישי

[151] כאשר הזכיר הרב על צד ההערה מה שהזכירו ממעשה מרכבה על אופן מה שראוי שידובר בו, שב עתה להזכיר ג"כ מה שייוחד למעשה בראשית על צד ההערה ועל אופן נזכר. ואמר –

[152] [א] הגלגלים הם הנקראים 'שמים' ו'רקיע' ו'זבול' ו'ערבות'. והם ט' גלגלים. גלגל הקרוב ממנו הוא גלגל הירח. והשני שלמעלה ממנו גלגל שבו הוכב הנקרא כוכב. וגלגל שלישי שלמעלה ממנו שבו נגה. וגלגל רביעי – גלגל שבו חמה. וגלגל ה' שבו מאדים. וגלגל ששי שבו כוכב צדק. וגלגל ז' שבו שבתאי. וגלגל שמיני שבו שאר כל הכוכבים הנראין ברקיע. וגלגל תשיעי הוא הגלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב. והוא המקיף את הכל ומסבבם²⁷⁴.

[153] הפי[רוש]

ירצה על שם 'שמים' ו'רקיע' ו'זבול' ו'ערבות' – הם שמות נרדפים לשם ה'גלגלי[ם]. וכבר תמצא לאריסטוטל' הזכיר ב'ספר השמי[ם] והעולם' בכלל הח' בפרק הח' ממנו מאמר רמוז על זה, [292א] והוא אומרו: 'ששם ה"שמי[ם]' היו הקדמוני[ם] עושי[ם] אותו על ג' עניני[ם]: הא' על גלגל הכוכבי[ם] הקיימי[ם], והב' על כלל הגלגלי[ם], והג' על כלל חלקי העולם, והוא אשר יורה על שם ה"עול[ם]" אצלינו.²⁷⁴ הנה יר(א)ה מהנרצה לארסטו' על ששם ה'שמים' הוא נאמ[ר] בשתוף לאלו הג' עניני[ם], ושקצת מהמשתתפים יאמר כל א' מהם בהרדפה לשם ה'גלגלי[ם]. כמו 'גלגל הכוכבים הקיימי[ם]', שהוא משתתף ל'שמים' ונרדף ל'גלגל'. וכמו כן 'כלל הגלגלי[ם]', שהוא משתתף ל'שמי[ם]' ונרדף ל'גלגלי[ם]', כפי מה שהונח לדברי הר"ם במו"ל.²⁷⁵ ואולם היות ה'רקיע' שם נרדף ל'גלגלי[ם]' – כבר תמצא זה ג"כ רמוז לדברי הר"ם ז"ל בח"ב פ"ל, באמרו: 'ומפני השתוף בשם יקרא ג"כ השמים האמתי: "רקיע", כמו שנקרא הרקיע האמיתי: "שמים", והוא אומרו: "ויתן אותם א[ל]הים ברקיע השמים"²⁷⁶

שג ומסבבם] מהדורת פרנקל: ומסבב את הכל

273 המקור לטענה זו אינו ידוע לי. הצורך לא להפריז באכילת דבש נזכר ב'מורה הנבוכים' א', ל"ב. ראו שם (עמ' נט).

274 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ה, פרק ח (לעיל), הערה 143, דף 31א.

275 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ל (לעיל), הערה 56, עמ' שט; שם, ג, ד (עמ' שפ).

276 בר' א, יז.

וכו'.²⁷⁷ ואולם היות 'ערבות' נרדף לו ג"כ, הוא אשר רמזו ג"כ בח"א פ"ע.²⁷⁸ ואם היה הנראה מכלל התורה לדבריו ששם 'ערבות' הוא מורגל לגלגל המקיף, הנה יתבאר מן המובן למאמרו כי למה שהיה המקיף הוא כל בהקש אל שאר הגלגלים], הנה הוא יקרא בשם כולל ל'שמים', והוא אומרו 'רוכב שמים'.²⁷⁹ והוציא זה בנרדף לשם 'ערבות', כאמרו: 'סלו לרוכב בערבות'.²⁸⁰ והמבין יבין. וכלל תורה לשון הרב ז"ל יתבאר בסוף פ' ע' ח"א.²⁸¹

[154] ואמרו: והם ט' גלגלים – ירצה, לפי הנראה באמת לבעלי הלמודיות. כי זה לא יראהו אריסטו כלל, ר"ל המספר הידוע לגלגלי], אבל יאמר [ר] שאין מספר לשכלים – עשרים או ק' – אבל הם על מספר הגלגלי], ואם היה מספר הגלגלי] כ' – גם מספר השכלי] הנפרדי] על זה המספר. וכבר תמצא זה כלו רמזו בדברי הר"ם ז"ל בפ"ד ח"ב.²⁸² ואמנם רמז בפ"ט ח"ב שאין מספר לגלגלי] מושכל לאריסטו' אלא לחסרון דקדוק הלמודים בזמנו. ואמר]: 'כבר בארנו לך שמשפר הגלגלי] לא דוקדק בזמן אריסטו', ושהמונים הגלגלי] בזמננו תשעה'שה.²⁸³ והנה נמשך הרב ג"כ בטענה הפלוסופית] על מספר זה לגלגלים למאמר] אבו חמד בספרו מהאלהיות, במאמר] ה' באיכות מציאות הדברי] שי מההתחלה הראשונה, באמרו: 'וראוי שיגיע היותר מעולה מהתאר היותר מעולה, והשכל יותר נכבד. והתאר אשר לו מהראשון – והוא המציאות – יותר נכבד. ויגיע ממנו שכל שני בבחינת היותו מחוייב. והגלגל האחרון – בבחינת האפשר, אשר הוא לו בחומר. ויחוייב מהשכל הב' – שכל ג', וגלגל המזלות' וכו', עד אמרו 'ואצל זה כבר השלימו השמים מציאותם, והגיעו הנמצאות הנכבדות זולת הראשון י"ט – עשר[ה] שכלי] ותשע[ה] גלגלי]. וזה אמתי אם לא יהיה מספר הגלגלי] יותר על זה. ואם היה יותר, הנה ראוי שנוסף בשכלים עד שלימות השמים כולם. ואבל לא יעמיד בהבטה אלא על הט'.²⁸⁴ הנה א"כ יהיה מאמר] הר"ם ז"ל באמרו הנה במשולח והן ט' – נשרש למאמר הפילוסוף באמרו 'ואבל לא יעמיד בהבטה אלא על'שי הט'.

שד יהיו] נראה שצריך להיות: יהיה שה תשעה] בתשעה שו מציאות הדברים] פ' דברים פ' שז על] נכתב 'אל' והאל"ף תוקנה לעי"ן

277 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ל (לעיל, הערה 56, עמ' שט).

278 שם, א, ע (עמ' קמז–קנא).

279 דב' לג, כו. וראו רמב"ם, מורה הנבוכים, שם.

280 תה' סח, ה.

281 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, ע (לעיל, הערה 56, עמ' קנ).

282 שם, ב, ד (עמ' רכג–רכד).

283 שם, ב, ט (עמ' רלג).

284 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ה (לעיל, הערה 60, דפים 60–א61).

[155] ואומרו: גלגל הקרוב ממנו וכו' – ירצה בו, בה [!] לפי היותו היותר אחרון בסדור הגלגלים, והוא הפך המקיף אשר הוא הראשון. והוא אשר יקראהו הפילוסוף 'אחרון', באומרו: 'והגלגל האחרון בבחינת האפשר' וכו'.²⁸⁵ וירצה בזה על הגלגל היומי הראשון אשר הוא האחרון אלינו. ואולם היה גלגל הירח קרוב ממנו, להיות זה המציאות [ת] השפל המורכב אשר אנחנו בו ישיגהו ההשתנות וההפוך תמיד, אי אפשר בו העמידה והקיום על אפן מה, ולהיות ג"כ גלגל הירח ישיגהו²⁸⁶ שנויים רבים, לפי קרבתו אל השמש, ולפי התרחקו ממנו, ועל הכלל כלל השנויים המשיגים לו בערך המפתחות – כאשר התבאר זה בחכמת [ת] המבטי[ם], וכבר ייחדתי לזה פרק ב'ספר מליצת התקוים' שחברתי – גם מפאת מרחקו הקרוב והרחוק ביחס אל המוצק בערך אלכסון גלגל ההקפה; ומפאת גלגל הנוטה ג"כ לו שנויים, לפי נטותו לפאת צפון – אם עולה או יורד, ולפאת דרום – אם עולה אם יורד; גם מפאת מהלך מרכז [292ב] גלגלו בסובל ישיגהו שנויים ימנו בגובה ושפלות, יודעו אלה בתקון המסלול ותקון המוצק, כפי מה שייחוד העיון בזה לאלמגסטי, אין למאמר בזה מקום.²⁸⁶ ועל הכלל, לפי שבהיות הירח קרוב אל השמש, כיחס היותו²⁸⁷ תחת שועע בערבי, והן י"ב מעלות האור, אין לו אור כלל. והנה בעת זה יחסר המים, עד יוחש זה בנהרות ובמעיינו[ת], ואף כי במוחות הבעלי חיים. ובכלל, ינוגבו הלחיות, ויגבר בהויה הקור והיובש. והיה אז ללבנה כח במזלות העפר, אשר להם שרש ביסוד – הנה יראה מכלל זה שלה פעל מיוחד ביסוד העפר. ובהיותו על שועע – יוסיף אורו. והנה בעת זה יוסיף המים, והיה אז ללבנה כח במזלות המים, אשר להם שרש ביסוד המים – הנה יראה מכלל זה שלה פעל מיוחד ביסוד המים. ובהיותו במרחקו הרחוק – לו ערך אל האויר; ובהיותו במרחקו הקרוב – לו ערך אל האש. על זה היה קרוב ממנו לפעול ההכנה בזה ההשתנות אשר אנחנו בו.

[156] ואולם²⁸⁸ אומרו: וגלגל רביעי שבו גלגל חמה – והנה סדר לשמש אמצעי בסדור הכוכבים, גם סדר לנגה וכוכב למטה מהשמש – דע, כי רצונו בזה הוא מה שרצה בטלמיס, ר"ל להיות השמש אמצעי, לא להיות נגה וכוכב על השמש. כי אין כונת הרב בזה כפי דעת בטלמיס כי אם כפי דעת האחרוני[ם]. וכבר ידעת חלוף מה שיאמרוהו אנשי[ם] מבעלי התכונה בסדור הכוכבי[ם] והטענות אליהם ג"כ. ולולי היראה להעלם הדרוש מהצעת האורך כבר הזכרתי טענותיהם. ואולם הנרצה לבטלמיס להיות השמש אמצעי – כבר הזכירו הרב ז"ל ג"כ בפ' ט' ח"ב.²⁸⁷ והוא להיות זה נאות אצל הטבע. כי להיות הכדורי[ם] המצויירי[ם] פועלי[ם] בכללם בהויה, והיה פעל השמש יותר נגלה בהויה, כמו שהזכיר זה ג"כ אבו חמד בספרו מהטבעיות, בטענה הששית, באומרו: שח ישיגהו וי"ו ראשונה בין השיטיין שט היותו פ' ליתא פ' שי ואולם וי"ו בין השיטיין

285 ראו המובאה מדברי אלגזאלי שניתנה זה עתה.

286 תלמי, אלמגסט, מאמר ד (לעיל, הערה 171, דפים 40–א53).

287 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ט (לעיל, הערה 56, עמ' רלג–רלד).

'שאלה השפלי[ם] מקבלי[ם] ההפעלות מהשמים, ויותר נגלה מהכוכבי[ם] לפעול השמש והירח, כי בשניהם יגיע בשול הפירות והמשך האדים', וכו'²⁸⁸ – על כן היה נאות אצל הטבע להיותו מסודר אמצעי בין הכוכבי[ם]. ואם היה ללבנה ג"כ פעל בהויה, הנה אין יחס הפעלה בהויה כיחס פעל השמש, להיות השמש פועל בחום, ויחס ההויה נתל(ה)ה אל החום, להיותו בצורה בהויה. ואולם סדרו לכוכב קרוב ללבנה, ר"ל למטה מנגה, ונגה למטה מהשמש – הנה הסכים בזה לדעת אל בטרונים, אשר הביא בזה טענה קרובה למפורסמת לאבן סינא, באומרו שהוא ראה בזמן א' כמו טפת דם תחת השמש, והיה אז נגה עם השמש במחברת, וידע כי נגה למטה מהשמש.²⁸⁹ ואין מקום למאמר לטעון, כי זה בזולת זה המקום.

[157] ואומרו: וגלגל תשיעי הוא הגלגל החוזר וכו' – ירצה בזה אל המקיף היומי, אשר ידמה הנביא כ'עין הקרח הנורא'²⁹⁰ הנטוי אל ראשי החיות.²⁹¹ כי הוא אשר יניע לשאר הכדורי[ם] במהלכו היומי ממזרח למערב – הפך תנועתם המיוחדת להם בגלגלם, שהיא ממערב למזרח. והנה יקרא זה 'כעין הקרח הנורא' להיותו חלק אין כוכב בו כלל, ויקרא 'נורא' לתוקף הלכו, להיותו מקיף וכולל שאר הגלגלי[ם], שהם נחלקים לו בהקפו היומי, ותנועתו יותר ממהרת מתנועתם. וכבר התבאר שכל גשם סבובי מתנועע בסבוב תנועת החלק המקיף ממנו – הנה היא יותר ממהרת מתנועת ש"ה החלק המוקף, כי היא תשלים הדרך הגדולה בזמן שתשלים תנועת המוקף הדרך הקטנה. ולהיות זה נמצא במקיף היומי דמהו הנביא ל'נורא'. ואולם היות מהלכו ממזרח למערב בחלוף השאר – תמצא זה כבר לאריסטו ב'ספר השמים והעולם', בכלל השני ממאמ[ר] הא', במבוקש הד' מהכלל, אמר: 'ולמה היתה התנועה היומית העצומה מן המזרח למערב ולא היתה מן המערב למזרח כענין בשאר תנועות הגלגלי[ם] וכו', עד אומרו 'ונאמ[ר] שמה שיאמ[ר] (בתת) זאת ש"ב הסבה בנוי על שתי הקדמות. האחת מהן, שהטבע אמנם יפעול בכל הדברי[ם] הטבעי[ם] הפעולה היותר חשובה והיותר נכבדת [293א] מא' מב' ש"ה האפשרי[ם], והב' מקומות המתחלפי[ם]; וההקדמה הב', שפאת הימין יותר נכבדת שיא מתנועת מ'מ' מתנועת ש"ב בתת זאת] בזאת; המעתיק כתב ב', 'זאת' והשאריר רווח ביניהן שיג מא' מב' אולי צריך להיות: מב'

288 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ב, טענה ו (לעיל, הערה 60, דף 72א).

289 נראה ש'אל בטרונים' זה הוא האסטרונום נור א-דין אלברוג'י (מת בשנת 1204 לערך), ושהמקור לדברים הוא הפילוסוף והמדען היהודי יהודה בן שלמה הכהן (פעל במאה השלוש עשרה), מחבר 'מדרש החכמה'. ראו יהודה בן שלמה הכהן, מדרש החכמה, מאמר ט (כ"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה, Mich. 551 [קטלוג נויבאוואר 1321; ס' 22135], דף 160א). אמנם שם נכתב שאבן סינא ראה 'כתם' ולא 'טפת' דם; אפשר שענבי שאב את הנאמר ב'מדרש החכמה' מזכרונו והאיל וחיבור זה לא היה לפניו שעה שחיבר את ביאורו.

290 ראו לעיל, § 58.

291 ראו יח' א, כב.

מפאת השמאל – ור"ל בפאת הימין: המקום אשר ייוחד בהתחלת התנועה – ופנים יותר נכבד מאחור, ומעלה יותר נכבד מהמטה. וכאשר נתיישבו אלה שתי ההקדמות, והיו השמים הם היותר ראויים שבדברי[ם] הטבעיים[ם] – חוייב שישמור בהם הטבע לעולם היותר נכבד שבב' המקומות. וכאשר היתה התחלת התנועה מצד הימין יותר נכבדת מן התנועה מן השמאל, והיו השמים כבר נתבאר בהם שיש להם ימין ושמאל, מעלה ומטה, פנים ואחור – הנה הוא מן הראוי א"כ שתהיה התחלת התנועה[ה] לשמי[ם] מפאת הימין, לא מפאת השמאל. ואחר שהדבר כן, אין ליחד אל התנועה היומית מפאת מזרח עלה בלתי זאת העלה' וכו'.²⁹²

[158] [א] וזה שתראה הכוכבים שיד' כאילו הם כלם בגלגל אחד, אע"פ שהם שטו זה למעלה מזה, מפני שהגלגלים טהורין וזכים כזוכית וכספיר, ולפיכך נראין הכוכבים שבגלגל הח' מתחת גלגל הראשון.

[159] [ב] כל גלגל וגלגל מח' הגלגלים שטו שבהן הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה – זה למעלה מזה, כמו גלדי בצלים. מהם גלגלים סובבים ממזרח למערב, ומהם סובבים ממערב למזרח, כמו הגלגל החוזר הט', שהוא ממזרח למערב. וכלם אין ביניהם מקום פנוי.

[160] הפי[רוש]

דע, כי אומרו: מפני שהגלגלים זכים וטהורין[ם] – ירצה בזה, על שהזכות והטהור בהם תאר שללי, לא חיובי. כי הזכות והטהור יתואר באמת למורכב; ואולם הגלגלים, למה שהם פשוטים מן ההרכבה, לא יתואר בם זה באמת, ואולם יתוארו בזה להסרת הביאור²⁹³ והחלודה מעצם גופם. והנה, להיותם ספיריים, ומתאר הספיר להיותו נעדר מכל מראה ומקבל כל מראה – הנה מצד זה יחוייב להם להיותם מקבלים כל צורה. ולזה יראו הכוכבים שבגלגל הח', והם הקימי[ם] מתחת גלגל הראשון. וירצה באומרו: מתחת גלגל הראשון – לפי מה שאחשוב, על ב' פני[ם]: אם שירצה על הגלגל הט', שהוא הראשון שבמסודרי הגרמי[ם] השממיים, אשר הוא האחרון אלינו, וכאילו ירצה שהכוכבים שבשמים עוברי[ם] בהקבלת התנצצותם משטח השפל שבתשיעי, ונראין בעובי גופו; ואם שירצה בזה על גלגל הלבנה, שהוא הראשון אלינו, כפי מה שסדרם ג"כ הר"ם ז"ל בזה הפרק,²⁹⁴ וכאילו ירצה שהכוכבי[ם] שבח²⁹⁵ עוברי[ם] בהקבלת שיד הכוכבים] מהדורת פרנקל: כל הכוכבים שטו שהם] מהדורת פרנקל: שיש בהם שטו הגלגלים] ה"א בין השיטין

292 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר ב, כלל ב, מבוקש ד (לעיל, הערה 143, דפים 45–46א).

293 המילה 'ביאור' כאן אולי מלשון באר, חקק וגלף באבן. ראו בן-יהודה, מילון, א, עמ' 455.

294 פרק ג, א (לעיל, § 152).

295 ר"ל, בגלגל השמיני.

התנוצצותם משטח השפל ללבנה, והוא קערורית הגלגל הממשש לגבנונית האתיר, ונראין אלינו. וזה להיות האש היסודי ספירי, אין לו אור, כאשר התבאר זה ב'ספר השמים והעולם'.²⁹⁶ והנה, לפי היות הגרמי[ם] מדרכם לקבל כל צורה, הנה יחוייב מזה שיהיו נעדרים מכל צורה ומכל מראה, לפי של(ו)ש"י היו בעלי צורה א' לא קבלו צורה אחרת עוברת לקצתם מקצתם.

[161] ואמרו: לגלגלים הרבה – ירצה, לגלגלי ההקפה הנמצאים לגלגל הא', ועל גלגלי הנטייה, ועל גלגל הדומה, ועל גלגלי יוצאי המרכז לקצתם, ואם היה גלגלם גלגל ההקפה, כמו שתמצא זה ללבנה ולשאר מהכוכבים בעלי חלוף ההבט[ה].

[162] ואמנם אמרו: כגלדי בצלים, אחרי אמרו: זה למעלה מזה – למה שלא יראה מאמרוש"י זה למעלה מזה כאילו הם אופק על אופק, כי זה לו(ו)ש"י שוער חוייבו עולמות יותר מא', וחוייב מזה הריקות. וזה בטל, כאשר התבאר במופת במאמר א' מ'ספר השמים'.²⁹⁷ ולזה הוסיף אמרו: כגלדי בצלים, לרמוז על היות[ם] מקיפים קצתם לקצתם, לא שיונח גלגל על גלגל מחוץ מבלי מוקף. וכבר תמצא בזה מאמר לאבו חמד בספרו מהטבעיות, בטענה הז', באמרו זה ביסודות: 'וראוי שיצדק זה על השמים, אחר שאלה היסודות הד' הם נמצאי[ם] באמצע השמי[ם]', עד אמרו: 'אם הונחה סבה אחרת, עד יונחו שני עולמי[ם] קרובי[ם], הנה הוא שקר, כי יהיה ביניהם מרחק ר[י]ק, והריקות שקר'.²⁹⁸ וירצה באמרו: 'סבה אחרת' – על שיונח היסוד על הגלגל מחוץ, ויונח עוד על היסוד גלגל אחר, הנחת אפק על [293ב] אופק, עד יהיה בצד זה גלגל על גלגל מבלי מקיף, כמו שפירשתי.

[163] ואמרו: אין ביניהם מקום פנוי – ירמוז על בטול הרקות בין השמים, ולהעיר על שלא יחשב בהנחת גלגל היוצא וגלגל ההקפה מציאות הריקות, כמו שיחשוב זה

שיז [לון] שלא[ן] שיה מאמרו[ן] נכתב 'לאומר' והלמ"ד תוקנה למ"ם שיט [לון] לא; המילה 'לא' מסומנת, ובשול תיקון שאינו קריא

296 ענבי משתמש בשם 'ספר השמים והעולם' לציין את הביאור האמצעי מאת אבן רשד על 'ספר השמים והעולם', וביאור זה לא מצאתי את הרעיון המוצג כאן. הוא מופיע אצל אבן רשד, קיצור ספר השמים והעולם, מאמר א (ששון חורש, כללי ספר השמים והעולם של אריסטו לאבן רשד, בתרגום משה אבן תבון, מהדורה ביקורתית על פי כתבי היד העבריים והשוואה לנוסח ערבי ערוך, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2006 [למהדורה לא-סופית ראו: <http://dare.uni-koeln.de/node/218>], עמ' 14). הרעיון מופיע גם בביאור האמצעי מאת אבן רשד על 'ספר הנפש' ובמינוח דומה לזה שהוא מוצג בו כאן. ראו אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר הנפש, מאמר ב, המאמר בראות (מהדורת אברהם א' עברי, ירושלים תשס"ג, עמ' 63).

297 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ח, פרק ב (לעיל, הערה 143, דפים 28–29א). ראו גם שם, מאמר א, כלל ז (דף 26א).

298 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ב, טענה ז (לעיל, הערה 60, דף 73א–ב).

מי שלא ירצה להניח מציאות גלגל יוצא וגלגל ההקפה – והוא דעת אריסטוטו; גם אל בטרונים יסכים בזה לאריסטו, ולזה יחייב הוא מציאות שכ (סד)נישכא מיוחדים] לכל גלגל, כאשר תמצא בזה בספרו.²⁹⁹ והטענה הכוללת לאלה, לפי שהם יאמרו שלושכב הונח מציאות גלגל יוצא וגלגל ההקפה הנה יחוייבו כאן בטולים רבים: אם שיהיה כאן רקות בהכרח, ואם שתהיה כאן תנועה סבובית בלתי סובבת על דבר קיים. וכבר התבאר שכל תנועה סבובשכ מתמדת יחוייב בהכרח שתהיה על סבוב דבר קינים. ותנועת גלגל ההקפה, למה שהיה מרכזו יתנועע בעובי גלגל הסובב, ויתנועע בתנועת הסובל, הנה לא תהיה א"כ על דבר קיים. ואולם הטענה (ב)טלמיסשכ בהטות מציאותם אמנם היא לחלוף המראה הנראהשכ לכוכבים, ולהראותם פעם במרחק רחוק, שכ ופעם במרחק קרוב.³⁰⁰ ואין מקום למאמר באורך ההצעה לטענות, למה שלא נצא מהעמידה] על הדרוש. והנה כאשר הונח הגלגל סובב בעובי גלגל חוץ ממנו, לא ישוער א' מהבטולים להנחת מציאותם, למה שהיה מקום הכדור הוא השטח הגבנוני מהמרכז אשר עליו יסובב המקומם, והוא השטח הקבובי מהמקיף. ודע זה.

[164] ג] כל הגלגלים האלה אינם לא כבדים ולא קלים. ואין להם עין אדום ולא עין שחורשכו ולא שאר העינות. וזה שאנו רואים אותן)שכ כעין התכלתשכט – למראית העין בלבד הוא, לפי גובה האויר. וכן אין בהם לא טעם ולא ריח, לפי שאין אלו המאורעים מצויין אלא בגופות שלמטה מהם.

[165] הפי[רוש]

ירצה בזה, על שהוא מאמר אריסטו' עצמו במאמר הראשון מ'ספר השמיים] והעולם', והוא אומר: 'שזה הגשם הראשון הנכבד המתנועע תנועה סבובית – אין בו לא כובד ולא קלות'.³⁰¹ ולא רצה באומרו 'לא כובד ולא קלות' – ההעדר המוחלט, אבל המאמר שכחו כח החיוב, כמו שיאמרשכ באבן 'לא שותקת' ו'לא מדברת'. וירצה בזה, על שאין רצונו באומרו: 'לא כבדות ולא קלות' וכו' – השלילה המוחלטת, והיא אשר תורה על ההעדר המוחלט לבד, שא"כ יהיה מאמרו זה מורהשלא על העדר השמים, אחר שהוא

שכ מציאות] פ' ליתא פ שכא סדני] סדיני שכב שלון שלו (שלא) פ² שכג סבוב] נראה שצריך להיות: בסבוב שכד לבטלמיס] לבטלמיס שכה הנראה] פ' ליתא פ שכו רחוק] גדול רחוק שכו ואין...שחור] מהדורת פרנקל: ואין להם לא עין אדום ולא שחור שכח אותן] אותו שכט התכלת] ה"א בין השיטין של שיאמר] יו"ד בין השיטין שלא מורה] פותר מורה

299 נראה שהדברים כאן שאובים מ'מדרש החכמה', המקור שהפניה ל'אל בטרונים' לעיל (156§) מורה עליו. ראו יהודה בן שלמה הכהן, מדרש החכמה, מאמר ט (לעיל, הערה 289, דפים 161–173ב).

300 תלמי, אלמגסט, מאמר ג, מין ג (לעיל, הערה 171, דפים 31–33ב).

301 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ה (לעיל, הערה 143, דף 19ב).

ישלול מהם הכובד והקלות, והקלות והכובד נמצא במ באמת; כי הם, ר"ל הכובד והקלות, לא ישוערו אלא בערך אל הגשם הסבובי, כי הכבד הוא אל האמצע, והקלות מן האמצע אל המקיף. ואם אין כאן גשם סבובי – אין כאן שלב לא אמצע ולא מקיף. אבל אמנם ירצה בו מה שיורה בו באמת המשפט המוסר, והוא מה שיורה בו על קיום אחר שכחו הוא חיוב באמת, סר בו אל דרך השלילה, עד יהיה רצונו באומרו: 'שזה הגשם הנכבד וכו' – כאילו ירצה בו על שאין בו יחס הכובד ולא יחס הקלות, כי שני אלו משיגי הגשמים המורכבים, וזה גשם פשוט, וסלוק שני אלו יחייב לו יחס תנועת האמצע והסבובי[ב], כמו שיאמר באבן 'לא שותקת', וירצה בה על שאין בה יחס השותקת, והוא יחס החי-האלם, ו'לא מדברת', וירצה בו על שאין בה יחס החי-המדבר. ויהיה זה המשפט המוסר – כחו כח החיוב, והוא חייבו היותה דומם. ולהמרצת זה הביאור לאריסטו נמשך הנקרא לרמז'ל לא קלים ולא כבדים, למה שלא יקרה שיובן ממנו מה שהתנצל ממנו אריסטו', ולא אמ[ר] כי הגלגלי[ם] אין במ לא כובד ולא קלות. וכבר המשיך אריסטו' הטענה לקיום הסברא על שאינם לא קלים ולא כבדים, ואמ[ר]: 'ואמנ[ם] יתבאר זה כאשר יתבאר מה הוא הקל והכבד. ונציע הנה שהכבד הוא היורד אל האמצע והקל הוא העולה מן האמצע. ונציע ג"כ שהכבד [א294] והקל שני חלקים – מוחלט ומצורף. וכשיוצק זה מחק הכבד והקל, והיה הגשם הסבובי כבר התבאר שהוא אי אפשר שיתנועע אל האמצע ולא מן האמצע תנועה טבעית, ולא מקרית, יתבאר א"כ שהגשם הרקיעי אינו לא כבד ולא קל. ואמנם אם אי אפשר לו להתנועע מן האמצע ולא אל האמצע תנועה טבעית – זה יראה ממה שקדם. וזה שאלו התנועע א' מאלו ב' התנועות, היה א' מן הגשמים הד', ולא תהיה לו התנועה[ה] הסבובית. ואי אפשר לו ג"כ שיתנועע א' מאלו ב' התנועות במקרה. וזה שאילו היה מתנועע מן האמצע המקרה, שלג תהיה לו א"כ התנועה אל האמצע בטבע, ויהיה ראוי להיות אם ארץ או מים; ואילו היה מתנועע במקרה אל האמצע, א"כ היה מתנועע מן האמצע בטבע, והיה אש או אויר, ולא תהיה לו התנועה הסבובית בטבע, או שנוד[ה] יש לו שתי תנועות טבעיות – ויתחייב שתהיה הא', והיא הבלתי טבעית, תנגד שתי תנועות[ת] טבעיות, וכבר הצענו שהפך הא' – לו הפך שלד א'. ועוד, שכבר הצענו שכאשר היו לדב[ר] ב' תנועות, והיתה א' מהן טבעית, תהיה האחרת מקרית בהכרח, והטבעית הפך למקרי[ת]. ועתיד הוא שיתבאר שהתנועה הסבובית אין הפך לה, ולא לגשם הסבובי ג"כ וכו'.³⁰²

[166] ואומרו: ואין להם לא עין אדום – ירצה, שישלול מהם מה שאין מדרכם שימצא במ, להיותם פשוטים. והמראים אמנם יגיעו מהרכבת האיכיות הראשונות, כאשר

שלב אין כאן] אין כאן גשם שלג המקרה] אולי צריך להיות: במקרה שלד הפך] ההפך

הגיע זה כבר לאריסטו' במאמ[ר] הא' מ'ספר החוש והמוחש', באומרו: 'ובעבור שכל המורכבים אמנם יתילדו מן היסודות הד', והספירי מן היסודות הוא המי[ם] והאוויר, והמאיר מהם היא האש לבדה – וזה ג"כ כשנ(ת)לקחה שלה בזולתה שלו – היה מחויב שיהיו המראים שלו מורכבים משני טבעי[ם] שלח האלו, ר"ל המאיר והספירי, ושיהיה הפועל להתחלפותם הוא התחלפותם בב' טבעים אלו – בכמות והאיכות. והמראה הלבן יתילד מן (ה)מזגות שלט האש הזכה עם היסוד אשר בתכלית הספיריות, והוא האוויר. והמראה השחור יתילד מן האש העכורה אשר תתמזג עם היסוד שהוא שם ספירי יותר מעט, והיא הארץ. והמראים האמצעיים[ם] בין שני אלו יתילדו מהתחלפות ב' אלו ברוב ומעט' וכו'.³⁰³ הנה כאשר התבאר מכלל זה שהמראים מורכבי[ם] מבין שני טבעים אלו ומה שביניהם ברב ומעט, והיה הגשם השמימי מופשט מהם, שמה הנה יתחייב במין א' מתמונת (ב') ובהפוך אל מין ב' מתמונת א', שהגשם השמימי מופשט מן המראים בהכרח.

[167] ואומרו: וכן אין להם לא טעם – ירצה בזה, שענין אלו בהם כענין המראים, ר"ל שאלו ישוללו מהם כמו שישוללו מהם המראי[ם], להיות הטעם והריח ג"כ מקרים ואיכויות נמשכות מהמזגות בהפכיות הראשונות, כאשר הגיע זה ג"כ לאריסטו' ב'ספר החוש והמוחש' במאמ[ר] הא', באומרו שם: 'ונאמ[ר] שהוא מן המבואר שאין לא' מן היסודות לא טעם ולא ריח, ושהטעם והריח אומנם הוא לנמזג מצד מה שהוא נמזג. ובעבור שהיה כל נמזג – צורתו מיוחדת אל תגבורת שתי איכויות הגוברות עליו מן האיכויות הד', הנה ראוי שנעייין אל אי זה מן האיכויות ראוי שניחס הטעם לבעל הטעם. ונאמר, כי בעבור שהיה המוטעם מזון לבעל החי, והיה המזון – מדרכו להדמות לגשם לנזון, והיה גשם החי הנזון מיוחס אל תגבורת החום והלחות, התחייב שיהיה הטעם מיוחס אל החום והלחות' וכו', עד אומרו: 'וכאשר היה זה כן, הנה הטעם אמנם יתחדש בהכרח מעירוב החלק היבש בחלק הלח כאשר התבשל מהחום קצת בשול' וכו'.³⁰⁴ הנה כאשר התבאר שהטעם והריח לנמזג אמנם הוא לו מצד מה שהוא נמזג, והיה הגרם השמימי נבדל מהמזגות, הנה יחוייב במין הנזכר מן התמונה הנזכרת³⁰⁵ שהגרם השמימי אין טעם לו ולא ריח.

שלה כשנלקחה] כשנלקחה שלו בזולתה] נראה שנכתב 'לזולתה' והלמ"ד תוקנה לבי"ת שלו המראים] שתי נקודות מעל הרי"ש ואחת מעל האל"ף שלח טבעים] מיני טבעים שלט המזגות] מהמזגות שמ שהוא] העתקה כפולה שמה מהם] מהם שני טבעי' אלו ומה שביניהם שם באומרו] באומרו והמאמר הא'

303 אבן רשד, קיצור ספר החוש והמוחש, מאמר א (לעיל, הערה 150, עמ' 8-9).

304 שם (עמ' 12-13).

305 ראו לעיל, § 166.

[168] וזה שרמזו באומרו: **לפי שאין אלו המאורעים וכו'** – וירצה [ב294] **במאורעים** – על האיכויות ש^מ הנמשכות לטעם ולריח, כי אלו אמנם מתייחסות המורכבים ומשיגות אותם להמזגותם מהם, ונבדלות מהפשוטים הפעלים באלה ש^מ המורכבים, להיותם למטה מהם.

[169] [ד] **כל הגלגלים האלו המקיפים את העולם כולו הם עגולים ככדור, והארץ תלויה באמצע.**

[170] הפי[רוש]

ירצה באומרו: **העולם כולו** – לרמוז על שאין מן העולם דבר נמצא חוץ לשמים כפי מה שיאמינו זה האומרי[ם] **במציאות אין תכלית לו כא'שמה** מן היסודות, כאשר תמצא זה לאריסטו במאמר הב' מ'השמע'.³⁰⁶ והוא נמשך זה ג"כ למה שאמרו אריסטו במאמר הראשון מ'ספר השמים והעולם', על שהחומר אשר ממנו נתהווה העולם הוא נכלל בו. ולו לא היציאה מאורך ההצעה להחליץ מן המכוון כבר הזכרנו הטענ[ה] אשר הזכירה אריסטו על זה. ואבל יגיע זה לבעל החקירה מהפ' הח' מכלל הח'.³⁰⁷

[171] ואמרו: **עגולים ככדור** – ירצה, להיותם כדוריים מקשיי[ם], לא עגולים שטחיים, להיות זאת הצורה נאותה לעצמם וטבעם, כאשר תמצא זה לאריסטו עשה בו ד' מופתים במבוקש הג' מהכלל השני במאמר השני מ'השמי[ם] והעולם': המופת הראשון בנינו על ש(ת)י^ש הקדמות. הא' מהם, שהצורה הסבובית היא תחלת הצורות וקודמת להם בטבע. וההקדמה הב', שראוי שתהיה הצורה הראשונה לגשם הראשון. אמנם שהצורה הסבובית היא ראש הצורות, הנה יעשה בזה באורים. הא', שכל שטח אם שיקף בו קו מן קוים, ואשר יקיף בו קו הוא הסבובי, ואשר יקיפו בו קוים היא התמונת רבת הצלעות. וכאשר היתה העגולה היא אשר יקיף בה קו א', והיה הא' בכל מין קודם הרבים קדימ[ה] טבעית, הנה יחוייב שתהיה העגולה קודמת לשאר הצורות קדימה טבעית[ת] וכו', עד אומרו: **ואחר שהעגולה קודמת על שאר הצורות הישרות בקוים, והיה יחס העגולה אל הצורות המשוטחות ש^מ הוא יחס הכדור על המוגשמות, יתבאר מזה א"כ שהכדור קודם על שאר המוגשמות**.³⁰⁸

[172] ואמרו: **והארץ תלויה באמצע** – ירצה בזה, על שהארץ איננה יוצאה מן המחזור ולא נוטה אל המחזור, כאשר קיים זה בטלמיוס בתחלת המאמר הראשון

שמג האיכויות **שרמז באומרו** שמד הפעלים באלה] פ' ליתא פ' שמה כא' בכתב היד גרש ולא גרשיים שמו שתי[ש] ש(ש) שמו המשוטחות] המייחסות המשוטחות

306 נראה שהכוונה היא דווקא למאמר השלישי. ראו אבן רשד, ביאור ארוך על ספר השמע, מאמר ג (לעיל, הערה 93, דפים 115-118א).

307 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ח, פרק ח (לעיל, הערה 143, דפים 30-31א).

308 שם, מאמר ב, כלל ב, מבוקש ג (דף 43ב).

מה'אלמגיסטי',³⁰⁹ וכאשר קיים זה אריסטו ב'ספר השמיים] והעולם', בפר[ק] הו' מהכלל הד', אמר]: 'והנה יעיד שהארץ באמצע, ושהיא נחה, מן המופתית] שהיה מנהג בעלי חכמות הלמודיות שיעשום בזה. וזה שאילו היה בזולת האמצע, לא היה הדבר נמלט מג' ענייני]ם: אם שתהיה חוץ לקוטר או בקוטר עצמו, נוטה אל א' מב' הקוטבים, או שתהיה נמצאת על ב' הפני]ם] יחד, ר"ל יוצאה חוץ לקוטר, ונוטה אל א' מב' הקוטבי]ם]. ואילו היתה יוצאה חוץ מהקוטר, לא היו זמני עלות הכוכבים מן האופק המזרחי אל חצי השמיים] שוים לזמני ירידתם מן חצי השמיים] אל האופק המערבי. ואילו היתה על הקוטר נוטה לא' מב' הקוטבי]ם], לא היתה חותכת עגולת האופק בכל אקלי]ם] לעגולת המזלות אל חצאים שוים. ולו היה זה כן, לא נשתנו היום והלילה בזמן שני השוויים באקלים מן האיקלימים, ולא נתקבצו שני הענייני]ם] יחד. הנה יחוייבו שני הבטולים יחד'.³¹⁰

[173] [ד] ויש למקצת הכוכבים גלגלים קטנים שהם קבועים בהם. ואין אותם הגלגלים] מקיפים את הארץ, אלא (גלגל) ש^{מח} קטן שאינו מקיף את הארץ קבוע בגלגל הגדול המקיף.

[174] [ה] מספר כל הגלגלים המקיפיים] את העולם ש^{מט} – י"ח, ומספר כל הגלגלים הקטנים שאינם מקיפים – ח'. וממהלך הכוכבים וידיעת (שיעור) ש^ב סביבתם בכל יום (ובכל שעה), ש^{נא} ומנטייתם לרוח צפון ולרוח דרום, ומגבהם מעל הארץ וקרבתם – יודע מספר כל אלו הגלגלים וצורת הליכתם ודרך הקפתם. זו היא חכמת חשבון תקופות ומזלות, וספרי]ם] רבים חברו בה חכמי יון. [א295]

[175] הפי[רוש]

אומרו: ויש למקצת – יראה להיותו נוטה אחר הסברא, למה שייוחדו לכוכבים גלגלי היציאה על היותר ממה שייוחדו להם גלגלי ההקפה, ועל המעט מהכוכבי]ם] ייוחדו גלגלי ההקפה, כמו שתמצא זה לאבונצר, בזכרו על שמצא תכונה לא יהיה בה גלגל הקף אבל גלגלי יציאה.³¹¹ ואולם הרב ז"ל ידחה סברת אבונצר בפ' כ"ד ח"ב, ויראה שלא ימנע מהיות לקצת מהכוכבים גלגלי הקפה.³¹² ולזה הניח לשונו קצתי, ואמר ויש ל(מ)קצת ש^{נב} וכו'. ואין להעיר הטענות על הכרעת הידיעה לא' מהסברות, פן תקר]ה]

שמה (גלגל)] פ' ליתא פ' שמת העולם] מהדורת פרנקל: כל העולם שנ שיעור] ליתא שנא ובכל שעה] ליתא שנב למקצת] לקצת

309 תלמי, אלמגסט, מאמר א, מין ה (לעיל, הערה 171, דפים 33–34).

310 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר ב, כלל ד, מאמר ו (לעיל, הערה 143, דף א58–ב).

311 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, כד (לעיל, הערה 56, עמ' רפב; שם נזכר 'אבונצר' ולא 'אבונצר').

312 שם (עמ' רפא–רפד).

היציאה מן המכוון. ואולם קצת מסתירת הטענות והקיום אליהם – על צד ההישרה, לא על צד ההאמתה – ג"כ לר"מ ז"ל, תמצאם כבר רמזם בחלק ב' פ' כ"ד.³¹³

[176] ואמרו: אלא גלגל קטן שאינו מקיף וכו' – ירצה, שגלגל ההקפה, שאינו מקיף את שני הארץ, הוא קבוע בגלגל הסובל, כלומר שמרכז גלגל ההקפה הוא בעובי גלגל הסובל המקיף את הארץ. וראוי שתדע, שהכוכבים אשר ייוחדו בגלגלי ההקפה הם אשר יתקן מהלכם האמתי עם שברי הערך ושברי החלוף. וזה כשנערוך שני שברי הערך על שברי החלוף, ויהיה מה שיצא חלוף מתוקן, אחר יגרע מה שלוקח, אחר יגרע מה שלוקח מהמרחק הרחוק, או יתוסף מה שלוקח מהקרוב, על התקון השני לכוכב, ויהיה תקון שני מתוקן. וכבר יודע משרשי התכונה על שהמרחק הרחוק והקרוב לכוכב אמנם הוא בערך היות הגובה על קוטר שלם ביחס אל חצי קוטר הארץ, או היותו על חצי קוטר. וב' אלו הקוטריים] אמנם יקשו עם מציאות נקודה בעובי גבנונית גלגל אשר מרכזו מרכז הארץ, עליה גובה הכוכב יסוב גלגל הכוכב ההוא, והוא עם מציאות נקודה בעובי קבוב מרכז זה הגלגל הקרובה לחצי קוטר הארץ, והוא השפל לכוכב.

[177] ואמרו: מספר כל הגלגלים המקיפיים] וכו' – ירצה בזה, לפי מה שהתפרסם מהקצת מהלימודיים], לא על שהיה זה ממנו על צד הענין הנלקח מוחלט. כי אתה תמצא להרבה מהלימודיים] התחלפו על מספר זה בקצת הטענות. ואולם הנראה לרמזו"ל הוא זה אשר אמרו. ויראה על שהוא יסכים בזה להיות לכוכב ונגה שתי נטיות: הא', נטיית גלגל המוצק, והב', נטיית הגלגל הקטן, ולפי שתי אלה הנטיות ייוחדו לכל א' מהם ב' גלגלים נוטים. ואולם הנטייה הג' הנספרת לכל א' מהם – לא ייוחדו לה גלגל, להיות זה המרחב הנראה לכל א' מהם מהנטייה הזאת מרחב נראה מאלו ב' המרחבים], שני ר"ל ממה שביניהם, ולכן יראה בתקון המרחבים הנחלפים להם, ר"ל השני המרחביים] אשר יתחלפו לפאת צפון ולפאת שני לכל א' מהם, מזולת הראשון אשר לנגה – צפוני לעולם, ולסובב – דרומי לעולם; שאם לוקחו מצדדיים] נאותים, היה המקובץ למרחביים] צפוני, ואם מצדדים שונים שני מתחלפים היה המקובץ דרומי. וכבר התבאר שכל גלגל מלבד גלגל ההקפה הוא מקיף הארץ, ואם היה מרכזו יוצא למרכז הארץ, כי מה שייחוס שני מהיציאה אמנם הוא לפי יחס חצי קוטר הארץ, לא שגלגלו יוצא מחלל הגלגל שעליו. הנה כאשר היה זה כן, היו לנגה וכוכב ד' גלגלי נטייה המקיפים את הארץ. והנה, לפי מה שייחסו לנגה וכוכב גלגלי יציאה, לא גלגלי הקפה, למה שהיה נראה מהם שהם לא יתרחקו מהשמש כי אם מרחק מועט, עד יהיה

שנג את] נראה שנכתבה ה"א ותוקנה לאל"ף שני כשנערוך] כ"ף בין השיטין שנה המרחבים] המרחב שנו ולפאת] אפשר שצריך להיות: ולפאת דרום שנו שונים] שונים שנה שייחוס] יו"ד ראשונה בין השיטין

המרחק לנגה מ"ח מעלות ולכוכב כ"ח מעלות, והיה השמש גלגלו גלגל יוצא. ולמה שהיה נראה מהם³¹⁴ ג"כ שהמהלך השווה לכל א' מהם שווה למהלך השווה לשמש, היה מתחייב מצד זה ג"כ שיהיה מרכזם שווה. והמופת על זה – מתקון המהלך האמתי להם. וזה כשנוציא המנה לכל א' מהם, והוצאת זה אמנם היא אחר תקון הגובה, ר"ל מקומו, ושיחובר היוצא ממהלך האמצעי להם – והיוצא מהמגרעת הוא אשר יקרא 'מוצק' – אחר יחובר המהלך האמצעי [295ב] לשמש מהמוצק, ויהיה הנשאר הוא המנה אחר חסר³¹⁵ גבהות כל א' מהם ממהלך השמש האמצעי, והנשאר הוא המוצק לכל א' – הנה יראה מצד היות המוצק להם יתקן כשיחוסר מקום הגבהות להם ממהלך האמצעי לשמש, והיה השמש גלגלו גלגל היוצא, שגלגליהם ג"כ גלגלי יציאה. והנה, ד' גלגלי הנטייה להם, וגלגלי עצמם שנים – הרי ו'; גם גלגל³¹⁶ השמש גלגל יוצא – הרי ו' גלגלי [לחנ"כ].³¹⁴ וכבר ידעת כי אין לשמש גלגל נוטה. ואולם הנטיות המיוחסות לשמש, ר"ל הנטייה הראשונה והשנית, כבר ידעת כי יחסם לפי יחס הנטייה לכל אקלי [מהשוה]. והנה ללבנה ג"כ ג' גלגלים מקיפים את הארץ, והם סובל ויוצא ונוטה – הרי י' גלגלים לחנכ"ל.³¹⁵ והנה, למה שייחסו לשצ"ם³¹⁶ גלגלי הקפה, הנה הסובלי [להם המקיפי] את הארץ – ג', והנטוים לשלשתם – ג', הרי לשצ"ם ו' גלגלים, הרי לשצ"ם חנכ"ל י"ו גלגלי [מקיפי] את הארץ, וגלגל המזלות אשר מרכזו מרכז הארץ, גם המקיפי [עמהם] – הרי י"ח. הנה א"כ הגלגלי [מקיפים את הארץ הם י"ח. ואין להסתפק על שלא ימנו הדומי [מ], כי הדומה לכל א' מן הכוכבים נכלל במהלך גלגל המזלות, ועליו ידומה סבובו.

[178] ואולם אומר: ומספר כל הגלגלי [הקטני] שאינם מקיפים – ח' – ירצה בזה, על שימנו³¹⁷ לכלל הז' זולת השמש גלגלי הקפה. כי ואם ייחסו לנגה וכוכב גלגלי יציאה – הנה משעורי נטייתם ייחסו להם ג"כ גלגלי הקפה; ולא כן לשצ"ם,³¹⁷ כי לא ייחסו להם גלגלי יציאה עם גלגלי הקפה. ואין כאן מקום לטענה, למה שלא תקרה היציאה מן המכוון. והנה לפי מה שמצא, שייחסו למאדי [שני גלגלי הקפה, ג"כ לשבת]. ולולי הסבה הנזכרת הזכרתי קצת מהטענה מנה לגלגלי הקפה ח', והוא אומר: ומספר כל הגלגלים וכו'.

[179] ואומר: וממהלך הכוכבים – ירמוז על הקפם בגלגלם לשנים ידועי [מ], כמו שבתי בל' שנה, וצדק ב"ב, ומאדים ב"ח וכו'.

שנט מהם [לחם מהם שס חסר] האות ח"ת מסומנת ואולי זהו סימן מחיקה שסא גלגל גלגלי שסב שימנו [שלא שימנו; שי"ן שנייה בין השיטין

314 = חמה, נוגה, כוכב.

315 = חמה, נוגה, כוכב, לבנה.

316 = שבת, צדק, מאדים.

317 = שבתאי, צדק, מאדים.

[180] ואומר: וידיעת שיעור סביבתן – ירמוז על המהלך האמצעי והאמתי לכל א' ביום, כמו האמצעי לשמש נ"ט ח', וללבנה י"ג מ"ה, ³¹⁸ ולשבת ב' ראשוני [ם] וא' שניים. וכן לכל א' מהם, כפי מה שתמצא בלוחות ששט"ק³¹⁹ ובשאר מיני הלוחות.

[181] ואומר: ומגבהם מעל הארץ וכו' – ירמוז על גלגלי ההקפה להם. ואומר: ומנטייתם לצפון וכו' – ירמוז על גלגלי הנטייה [ה] להם. ואומר: וממהלך הכוכבים וידיעת שעור סביבתם וכו' – ירמוז על שני הענינים יחד, ר"ל גלגלי יציאה וגלגלי ההקפה, כי כן תמצא לקצת מאל[ה] הכוכבים שני המינים יחד. ומכלל מה שבארנו באומר: מספר כל הגלגלים המקיפים את הארץ וכו', יתבאר לך זה ג"כ אם אתה מבעלי ההשקפה [ה].

[182] ואומר: וצורת הליכתם ודרך הקפתם וכו' – ירמוז על צורת מהלכם בגלגל ההקפה והסובל יחד, ועל צורת מהלכם והם (ב)גלגל היוצא ובנוטה, וצורת (הצו') והנוטה לדומה לכל א' מהם – והם קשרי הראש והנוב, כפי מה שיושרם זה בספרי [ם] החלקיים ללמוד זה. וירצה בדרך הקפתם אל מהלך האורך והרוחב, אם האורך – ממזרח למערב ואם הפכו, ואם הרוחב – אם צפוני יורד או עולה או דרומי עולה או יורד, ואם ישר או נזור או עומד להתישר או עומד לנזור. וספרי [ם] רבים חברו חכמי יונים בתקון אלה, ר"ל כמו בטלמיזם וזולתו מהיונים.

[183] [ו] גלגל הט' שהוא מקיף את הכל חלקוהו חכמים הראשונים לי"ב חלקי [ם], שס"ג כל חלק וחלק העלו לו שם על שם צורה ש(תראה) שס"ד בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, והם המזלות [296א] ששמותם 'טלה', 'שור', 'תאמים' וכו'.

[184] הפי[רוש]

ירצה באומר: גלגל התשיעי – על החלק אשר אין בו צורה כלל. ואולם היות זה חלק – הנה ראוי להעיר הטענה עליו. ואינו מן הראוי להחשב זה אלינו ללעז בחק הדררשה. ואולם ראוי לאשר ישולל מהתאווה וההשתקפות להיטיב המחשבה אל העשוי מהנדרש ממה שאיפשר העמידה ממכוונו. וזה שהגלוי למתאחר ממה שיכלא מהקודם, אם לעזיבה ואם לגלוי לקודם לענין אי אפשר מבלתי פירוקו – הוא ג(מו)לשס"ה מה באמת. ואומר, שהסבה להיות המקיף חלק, אמנם הוא להיותו א' בצורה וא' בחומר, כי מה שזולתו מהגלגלים מורכב מב' חמרים וב' צורות, כפי מה שהגיע זה לאריסטו, וכבר

שסג חלקים] מהדורת פרנקל: חלק שסד שתראה] שברם; בין 'שבר' ל'ם' הושאר רווח שסה גמול] פ' גומל פ

318 אפשר שהמעתיק טעה כשכתב 'מ"ה'. הערך הנכון של המהלך האמצעי של הירח הוא י"ג י' ל"ה.

319 פשרם של לוחות אלה לא נתחוויר לי.

הגיע זה לאבונצר ג"כ.³²⁰ והנה ראוי לו להמשך אל הפשיטות יותר, להיותו מניע לזולתו מהגלגלי[ם] בתנועתו, ותנועת הכל בו. והנה להיות תנועת כל כוכב בו, ראוי שישולל מצורת כל כוכב. ואם תבין בסוד השכל וההיולי, תבין בסוד זה. והנה ג"כ, למה שקויים בחקו להיותו מתנועע בחלקיו, לא בכללו, כי כל מתנועע יתנועע במקום, ואין חוץ מהכל מקום, והיה מפני זה במקו[ם] בלתי אמתי ובמקרה אמתי, והנה מדרגת הפשיטות נכרת מזולתו. ולזה נבדל מזולתו, למה ששולל מהציור. והמבין יבין.

[185] ואומר: חלקוהו חכמים – ירצה על החלוקה בשכל. כי הגשמים הלמודיים כן ענינם. ובוה יבדלו הגשמי[ם] הלמודיי[ם] מהטבעי[ים], וכ"ש הגשמי[ם] הא[ל]הי[ים] – כי הם, לפשיטות אין חלוק להם כלל ברמוז, כי כל מתחלק ברמוז ישיגהו הקרע והביקוע, וכל קרע וביקוע תקדם לו התנועה הישרה. ויחובר מזה, שהמתחלק יתנועע תנועה ישרה, במין א' מתמונה הראשונה. עוד נחבר אל זאת התולדה הקדמה גדולה, ויחובר במין א' מתמונה הב', ובהפוך אל מין ב' מן הראשונה – שהגלגל לא יתחלק כלל.

[186] ואומר: העלו לו שם – ירצה, שייחסו לכל חלק (א)לה הי"ב חלקים אשר הוא כוכב מכלל אלה הי"ב כוכבי[ם] אשר נקראו 'מזלות'. כי כן נקראו הכוכבי[ם] 'מזלות' ג"כ שם על פי הצורה העוברת³²¹ אליו מן הצורות אשר בגלגל הח' שפל ממנו, ונראת [!] בו במכוון; לא שיש שם צורה כלל, כי הוא בעצמו חלק, כמו שבארנו. ולפי שאין זה השם אשר יקראו לו – דמיון ראשון, אבל הוא על מדרגת השם המועתק, כי הצורות עצמן אשר בח' הן הנקראות (ע)ם דמיון ראשון לבד, על כן אמר: העלו לו שם. והבינהו. ואולם הטעם בשם אלו הצורות תמצאהו בספרי[ם] חלקיי[ם] לזאת המלאכה, בספר 'חקות שמים'³²¹ וזולתו. ולולא הבריחה מהיציאה במה שהעמידה עליו כבר בארתי קצת ממנו.

[187] [ז] גלגל התשיעי עצמו אין בו לא חלוקה, ולא צורה מכל הצורות האלו, ולא כוכב. אלא בחבור הכוכבים שבגלגל הח' הוא שיראה בכוכבים גדולים שבו תבנית הצורות האלו או קרוב מהן. ואלו הי"ב צורות לא היו מכוונות כנגד אות[ן] החלקי[ם] אלא בזמן המבול שבו העלו להם אלו השמות. אבל בזמן הזה כבר סבבו מעט, לפי שכל הכוכבים שבגלגל הח' כלם סובבים, כמו השמש והירח, אלא שהן סובבים בכבדות, וחלק שתהלך השמש כנגדו ביום א' ילך כנגדו כל כוכב מהם קרוב משבעים שנה.

שסו העוברת] ה"א בין השיטין

320 ראו רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, יט (לעיל, הערה 56, עמ' רסט).

321 נראה שההפניה היא לחיבורו של ר' יהודה בן אשר. ראו ר' יהודה בן אשר, חקות שמים, שער ז (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 384 ebr. 'ס' 466), דפים 290א–292א.

[188] הפי[רוש]

ירצה באומרו: הט' – על גלגל החלק. ואומרו: אין בו חלוקה – ירצה בו, על שאין בו חלוקה בפעל. וזה שתראה שחלקוהו לי"ב חלקי[ם] או לש"ס מעלות – אמנם הוא לפי החלוקה השכלית. ואולם הטענה על שאין בחקו החלוקה ברמזו החוש, אמנם הוא לפי שכל מתחלק ברמזו החוש ישיגהו הקרע והביקוע, וכל קרע וביקוע תקדם לו תנועה ישרה, והתנועה[ה] הישרה אין מציאות לה אלא בגשם הישר לא בסבובי. הנה יחובר מזה כפי מה שהזכרנו במאמר הקודם לזה³²² במין א' מתמונת ב' וכח הפוך שסו [296ב] אל מין ב' מתמונת א', שהגלגל אין בו חלוקה.

[189] וירצה באומרו: ולא צורה וכו' – על הי"ב מזלות. וירצה באומרו: ולא כוכב וכו' – על שאר הכוכבי[ם] הקימי[ם]. ואומרו: אלא בחבור הכוכבי[ם] וכו' – ירצה, אלא שזה שחלקוהו לי"ב צורות עד שנראה מכלל זה שהוא מצוייר – אין זה למה שנראה בו בעצמו ציור אלו הצורות; אבל אמנם הוא לו מפאת העברת אור הצורות האלו אשר הן באמת שסח בעובי גוף עצמו, עד תהיינה אלה הצורות נראות בו בהקבלה מפאת חבור גלגל הכוכבים הקימי[ם] אשר בו אלה הצורות אליו.

[190] ואומרו: או קרוב מהן – ירמוז על הכוכבי[ם] אשר יש מהם בצורות המזלות, והם 'שמ"ו), כפי מה שישכים זה בטלמיוס. והנה הצורה הראשונה טלה, וכוכביו י"ג, ובמזל שור – ל"ו, שסט וכימהשע על גבו, ובתאומי[ם] – י"ח, ובסרטן – ט', ובאריה – כ"ז, ובבתולה – כ"ו, ובמאזנים – ח', ובעקרב – כ"ב, ובקשת – ל"א, ובגדי – כ"ה, ובדלי – מ"ב, ובדגים – ל"ד.³²³ ואלו הי"ב צורות לא היו מכוונות מגלגל הח' כנגד הי"ב חלקים אשר חלקו בהם לגלגל הט' מצד העברת אורו אליו. כי כל צורה בהעברת אורה ממקומה אל גלגל הט' כאילו רשמה ממנו חלק אליו בזמן שהוא שהכירו הכלדיים הצורות האלו, והעלו להם שם לפי מה שנגלה להם מהצורות. אבל מהזמן ההוא ואילך כבר התנועעו אלה הצורות מהמקומות ששא שהיו מכוונות בהן בגלגל הח' כנגד חלקי הט' מעט, ואינן[ן] עתה מכוונות כנגד החלקים להם, לפי שאין הכוונה לקראנו אלה הכוכבים אשר בח' 'קיימי[ם]' על שאין תנועה להם. אבל אמנם נקראים 'קיימים' להיותם מהלכם אל מהלך האורך להם, כפי מה שיאמרו בטלמיוס, כאילו

שסו וכח הפוך] ופחאל וכח הפוך שסח באמת] בח באמת; מעל 'בח' נקודה המסמנת כפי הנראה העתקה שגויה שסט ל"ו] במהדורת קנטרה: שלשה ושלשים שע וכימה] ובמאזנים וכימה שעא מהמקומות] מ"ם שנייה בין השיטין

322 ראו לעיל, § 185.

323 ראב"ע, ראשית חכמה, שער א (ספר ראשית חכמה – *The Beginning of Wisdom, An Astrological Treatise by Abraham ibn Ezra, an Edition of the Hebrew Original of* .1148, edited by F. Cantera, Baltimore 1939, p. vi

הוא בלתי־שעב מוחש להמתינותו.³²⁴ כי מה שיהלכהו השמש בגלגל המזלות ליום א' – יהלכהו כל א' מה(ם) שע"י בו בקרוב לע' שנה.³²⁵

[191] [ח] כל הכוכבים הנראים יש מהם כוכבים קטנים שהארץ גדולה מא' מהן, ויש מהן כוכבים שכל א' מהן גדול מן הארץ כמה פעמי[ם]. והארץ גדולה מן הירח כמו מ' פעם. והשמש גדולה מן הארץ כמו ק"ע פעם. נמצא הירח א' מו' אלפים ות"ת מן השמש בקרוב. ואין בכל הכוכבים כוכב גדול מן השמש, ולא קטן מכוכב שבגלגל ה(ב)־שע"י.

[192] הפי[רוש]

אומרו: כל הכוכבים הנראים[ם] – ירמוז לכוכבי הנבוכה. ואמנם קראם 'נראים' להיות מהלכם מוחש, כי מהלך הקיימים הוא בלתי מוחש, כמו שבארנו.³²⁶ והטענה על שהוא רמז באומרו 'הנראים' על מה שאמרנו – כי הנה יאמר, שיש מהם קטני[ם] מן הארץ, ויש מהם גדולים ממנה. ואילו הקיימי[ם] כל א' מהם גדול מן הארץ כמו ק"ע פעם. וירצה על הכוכבים הקטני[ם] שהארץ גדולה מא' מהם – על הלבנה, על כוכב ועל נגה. כי הלבנה – הארץ גדולה ממנה כמו ל"ט פעם; ואם כוכב – הארץ גדולה ממנו כמו כ"ב פעם; ואם נגה – כמו ל"ז פעם. וירצה על הכוכבים שכל א' מהם גדול מן הארץ כמה פעמי[ם] – על חמצ"ש.³²⁷ כי חמה גדולה מן הארץ כמו קע"ו ורובע ושמינית פעם; ואם מאדים גדול מגוף הארץ פעם א'; ואם צדק – כמו ע"ה פעם; ואם שבת־י – כמו צ"ט פעם. ואמנם אומרו: נמצא הירח אחד וכו' – ירצה, כי למה שהיתה הארץ גדולה מן הירח כמו ל"ט, ועל דעת הרב ז"ל כמו מ' פעם, והיה השמש גדול מן הארץ כמו קע"ו ורובע ושמינית פעם, ועל דעת הרב ז"ל – כמו ק"ע פעם, הנה בערוך מ' על ק"ע יהיה היוצא ו' אלפים ות"ת, נמצא הירח א' מן ו' אלפי[ם] ות"ת מן השמש. ואמנם אמר: בקרוב, לפי היתרון הנמצא לשמש גדולה רובע ושמינית, והחסרון הנמצא לגוף הארץ על דעת אחד[ים] שהניחוהו ל"ט. ואמרו: [297א] ואין בכל הכוכבים וכו' – ירצה, על גודל גוף הכוכב. כי הנה גוף השמש קע"ו פעם ורובע ושמינית, ולא ימצא בזה השעור שעב בלתי פ' ליתא פ' שעג מה[ם] מה שעד הב' הח'

324 תלמי, אלמגסט, מאמר ז, מין א (לעיל, הערה 171, דף 86א).

325 ראו גם: ר' אברהם בר חייא, צורת הארץ, שער י (ר' אברהם בר חייא, צורת הארץ, Basilea 1546); ראב"ע, ספר הטעמים, נוסח א, שער ב (Abraham Ibn Ezra, *The Book of Reasons*: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Two Versions of the Text, edited, (translated, and annotated by Shlomo Sela, Leiden 2007, p. 50, §10/2, p. 137, n. 7). וראו גם: ראב"ע, ספר העולם (ר' אברהם אבן עזרא, ספר העולם, יצא לאור בפעם הראשונה על פי כתב יד שבואטיקאן ברומא סימן 390 על ידי יהודה ליב פליישער, 1937 Berehovo, עמ' 10).

326 ראו לעיל, §190.

327 חמה, מאדים, צדק, שבת־י.

גודל גוף א' משאר הכוכבים. וההפך על כוכב, שהוא שני ללבנה, כפי מה שהתחיל במספר סדר הכוכבים בתחלת הפרק.³²⁸

[193] אמר שלום

וממה שיסופק לאשר יאמרהו הר"ם ז"ל ממה שכבר הונח מזולתו בשיעור כל כוכב בגודל גופו לפי ערך הארץ, למה שמה הונח כבר עק(ר) לכוכב כשהארץ גדולה ממנו ל"ט³²⁹ פעם, והונח ללבנה ערך כשהארץ גדולה ממנה ל"ט פעם, ויתחייב לפי זה בשגוף הלבנה מכלל הכוכבי[ם] הקטנים הוא היותר קטן מכוכב, למה שתשערה הארץ ל"ט פעם, ושהיא תשער לגוף כוכב ל"ז פעם. והנראה לר"ם ז"ל ממה שיאמר(הו) חלוף יסתרהו זה. וזה ממה שיקשה. ונאמר על צד (ב)שיותר הספק: דע, כי הנרצה לבעלי חכמת המבטים בגדולת גוף הכוכב על כח גופו, והוא הנרצה על גדולת האור. והנה תמצא לחכמי הודו, יסכימו על שגדולת האור לשמש ט"ו מעלות, וללבנה י"ב, ולשבתני וצדק ט', ולמאדים ח', ולנגה וכוכב ז'. וקצת מחכמי המבטים ירצו חלופו, בשהם יסכימו כי אמנם היה למאדים זה השעור, לקרבתו מעט מן הארץ. ולזה יחסרוהו מעלה. וכמו זה יוקש לנגה, לחסרון המעלה הא'. ולכוכב ג"כ יוקש זה. והנה לפי זה, היה כח אורו אשר הוא גודל גופו ו' מעלות, לא כפי מה שהונח לחכמי הודו – ז'. ולזה אמרו עליו, שאין בגלגל כוכב קטן ממנו. ולפי זה יורה מכלל סוגי השנים על סוג הספות. ודע זה. והנה לנרצה^{שע} מזה הוא הנרצה לרמז"ל, עד לא תשאר הסתירה, ויותר הספק. והאל יודע מה הנרצה ללב הר"ם במז"ל.

[194] [ט] כל הכוכבים והגלגלי[ם] כלם בעלי נפש ודיעה, ו(ב)שכל הם, והם חיים ועומדי[ם] ומכירים את מי שאמר והיה העולם, כל א' וא' לפי גדלו ולפי מעלתו, משבחים ומפארים ליוצרם, כמו המלאכים. וכשם שמכירים את השם, כך מכירים את עצמם ואת^{שע} המלאכים שלמעלה מהם. ודעת הכוכבים והגלגלי[ם] מעוטה מדעת המלאכי[ם] וגדולה מדעת בני אדם.

[195] הפי[רוש]

אומרו: כל הכוכבי[ם] – ירצה, על שעצם הכוכבי[ם] הוא מעצם הגלגלי[ם]. ולזה יחוייב מזה, שמה שיחוייב לגלגלי[ם] הוא מה שיחוייב לכוכבי[ם], כמו שתמצא זה עצמו לאריסטו' ב'ספר השמי[ם] והעולם', במבוקש הראשון מכלל השלישי ממאמר הב', אומרו: 'נאמר, שמן הראוי היה, שיהיה טבע הכוכבים מטבע הגשם אשר בו שעה לנרצה] נראה שצ"ל 'הנרצה' שעו ואת] מהדורת פרנקל: ומכירים את

328 פרק ג, א (לעיל, §152).

329 נראה שענבי טעה כאן, כיוון שלעיל ציין את יחסי הגודל הנכונים: 'כוכב – הארץ גדולה ממנו כמו כ"ב פעם' (§192). הטעות אינה פוגמת בטענתו.

הכוכבים, מצד מה שהם חלק ממנו'.³³⁰ ופי[רושן]: הנה א"כ מה שיחוייב לגלגלי[ם] מהציור והידיעה למניע הראשון – הוא עצמו יחוייב לכוכבי[ם]. ואם התבאר זה לשמים לבד זולת הכוכבי[ם], באומרו: 'השמי[ם] מספרי[ם] כבוד אל',³³¹ הנה זה מבואר ג"כ בעצם הכוכבים, כי מה שיחוייב לכל – יחוייב לחלק; אף כי התבאר זה בכוכבים ג"כ, בפרט באומרו: 'ברון יחד כוכבי בקר'.³³²

[196] ואומרו: בעל נפש – ירמוז על רצון התנועה הנפשית לשמים, אשר היא הכח וההתחלה לתנועתו המקומית הנמצאת. וזה שמן השקר הוא שתהי[ה] כמו זאת התנועה לשמים בטבע ולא בהכרח – על שתהיה תנועתם מאשר הם בעלי נפש, ושהנפש תכריחם על זה. והנה בבטול היותם מתנועעים בטבע, יתבאר ג"כ בטול היותם מתנועעי[ם] בהכרח. אולם ש"י שהוא בטל להיותם מתנועעי[ם] בטבע – כבר הוא על זה הצד. והוא 'שמן השקר שתהיה כמו זאת התנועה בטבע גמור נמנע מן הרצון, לפי שהתנועה [2297] (ה)טבעית בריחה ממקום למקום[ם] ש"י אחר, וכאשר הגיע אל אותו מקום[ם] הטבעי – נח בו. ושקר שישוב בטבע אל מה שנפרד ממנו, לפי שאם היה נאות לו – הנה לא נבדל ממנו, ואם היה מאוס לו – הנה לא שב אליו. ואין מי שהניח אל השמים הפרש בתנועה, אלא שהיא הולכת ו(ש)בה על התמידות. והנה לא יהיה זה בטבע אלא ברצון ובבחירה. ולא יהיה הרצון אלא עם ציור. וכל אשר לו ציור ורצון, הנה אנחנו נקראהו "נפש", כי אין לגשם רצון וציור, להיותו גשם מופשט אבל בטבע מיוחד וצורה מיוחדת, והמליצה ממנה – ה"נפש". וא"כ תנועת השמים ברצון תנועה נפשית, כל זה כפי מה שביארו הפילוסוף אבו חמד בספרו מהאלהיות, בטענה הראשונה מהמאמר בגשמים השממיים.³³³ ורצונו באומרו 'המליצה ממנה – ה"נפש', ירצה, עם שהמליצי[ה] בצורה המיוחדת בשאלת מה היא – הנה היא אשר ש"עט ראוי שיושב עליה שהיא הנפש לבעל הצורה ההיא. והנה על זה המאמר כלו לפלוסוף נמשך המאמר לר"ם ז"ל בח"ב פ"ד.³³⁴ והנה כאשר התבאר במופת על שתנועתם אמנם היא ברצון ובבחירה, לא בטבע, הנה התבאר מכלל זה שאין תנועתם בהכרח, כי ה'הכרח' מליצה מתנועה בלתי מחוברת בבחירה, כאשר הזכיר רשון(מו') אריסטו ב'ספר מה שאחר', במאמר הנרשם בה"א.³³⁵ והנה באמת ירמוז הרב באומרו בעלי נפש מה שכוין שעז אולם אחריה מילה מחוקה, אולי 'על' שעה למקום] לדרום למקום שעט אשר] פ² ליתא פ

330 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר ב, כלל ג, מבוקש א (לעיל, הערה 143, דף 448).

331 תה' יט, ב.

332 איוב לח, ז.

333 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, המאמר בגשמים השממיים, טענה א (לעיל, הערה 60, דף 255).

334 השו"ר מב'ם, מורה הנבוכים, ב, ד (לעיל, הערה 56, עמ' רכב-רכג).

335 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר ד (לעיל, הערה 52, עמ' 64).

בו אבו חמד בטענה השנית מהמאמר הנזכר. והוא, שירצה על שיש לשמי[ם] התחלה תחייב להם תמידות ההמרה בהנחותיהם. כי הם, למה שהם תמידי ההמרה בהנחותיהם, יהיה שקר שיהיו מחוייבי[ם], מאשר הם קיים בלתי משתנה. והוא שרמז באומרו: 'שאי אפשר שיהיה מניע השמים דבר שכלי גמור לא יקבל השנוי, כמו שלא יעבור שיהיה טבע גמור. כי ה"שכלי" מליצה מהעצם אשר לא יקבל השנוי, וה"נפש" מליצה ממה שיקבל השנוי, וכל זה יתבאר למי שעיין לו בספרו, עד אומרו: 'וא"כ אי אפשר מבלתי חלוף רצונות החלקי[ם], לפי שהרצון הכולל לא יחייב תנועה חלקית' וכו'.³³⁶ הנה א"כ רמז באומרו בעלי נפש על התחלת הרצון הכולל (ה)שופטת התנועה על התמידות.

[197] ואומרו: ודיעה – ירמוז על הציור החלקי המחדש לרצון החלקי, אשר זה הרצון החלקי הוא המחדש לתנועה החלקית המתחדש, שפ עד תהיה זאת התנועה החלקית מחייבת הציור החלקי, עד תתחדש מזה התנועה תמיד. ואומרו: והשכל – רמז אל השכל, כי הציור, לפי שאיננו כי אם בשכל – הנה הגלגל הוא בעל שכל.

[198] ואומרו: והם חיים ועומדי[ם] וכו' – ירצה בזה כלו, על מה שבארו בפ"ה בח"ב, באומרו: 'אמנם שהגלגלי[ם] חיים מדברי[ם], ר"ל משיגים, זה אמת נכון ג"כ מצד התורה, ושאינם גשמי[ם] מתים כאש וכארץ, כמו שחשבו הסכלים, אבל הם כמו שחשבו הפלוסופי[ם], חיים עובדי[ם] אדוניהם, ישבחוהו ויהללוהו בשבח גדול ומהללי[ם] עצומים, אמר[ו]: "השמי[ם] מספרים כבוד אל"³³⁷ וכו'.³³⁸

[199] ואומרו: והם עומדים – ירמוז שפא על העדר התכלה מהם, להיותם מתחייבי[ם] מעלה נצחית – היא עלת תנועתם על התמידות. והיות השארות[ם] ג"כ לפשיטותם, כי הם בלתי הווים ונפסדי[ם]. וזה שההויה וההפסד מהכרחיותם לקבלת התנועה הישרה, כי הם אמנם יקבלו צורה תתחלף לצורה הראשונה בטבע, ויצטרכו למקום בלתי מקומם, ויתנועעו על [298א] אותו המקום תנועה ישרה בהיולי האויר. כי הוא, כאשר הועתק מצור[ה] האויריית (לבש) צורה מ[י]מיית, לא יצוייר אלא בשיתנועע אל מקום המי[ם] תנועה ישרה. והנה כבר רמז זה אריסטו בכלל הו' מ'השמי[ם] והעולם, אמר: 'שזה הגשם הנכבד בלתי הווה ולא נפסד. והוא מבאר זה בב' הקדמות. א' מהם שכל הווה ונפסד אמנם יהיה מהפכו ויפסד מהפכו, והגשם הסבובי אין לו הפך. ויתחייב מזה במין הב' מתמונ[ה] השנית שזה הגשם בלתי הווה ונפסד'.³³⁹ והנה לפי

שפ המתחדש] אולי צריך להיות: המתחדשת שפא ירמוז] פ' ליתא פ

336 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, המאמר בגשמים השמימיים, טענה א (לעיל, הערה 60, דף 255ב).

337 תה' יט, ב.

338 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ה (לעיל, הערה 56, עמ' רכו).

339 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ו (לעיל, הערה 143, דף 20א-ב).

שזאת התנועה ימשכה נמצא אינו גשם בכ(ח)ו אשר לא יגיע לתכלית, ולא יהיה פועל לתנועה (ת)היה^{שפ} בעבורו התנועה אלא מצד היותו חשוק למכוון – התחייב הנצחות לאלו הגשמיים]. והוא שרמז באומרו: עומדים.

[200] ואומרו: ומכירים את מי וכו' – ירצה, על שהם משיגים ומבדילי[ם] בהשגתם לעצמות הראשון מעצמויות השכלי[ם] שהם נפשותם. וזה שהם משיגי[ם] על שעצמותו לבד הוא המחוייב ובוולתו אפשרי, שפג ואם הוא נצחי. ואומרו: כל א' וא' וכו' – ירצה, על שהשגתם לזה אמנם תתחלף לקצתם מקצת. כי כל א' מהם ישיג מזאת ההשגה לפי קרבת עלתו אשר ממנו סודר. וזה שהשגת גלגל המזלות אשר התחייב מהשכל הב', יותר חזקה בזה מהשגת גלגל שבתי אשר התחייב מהשכל הג', וכפי זה על הכל. ואומרו: וכשם שמכירים את עצמם וכו' – ירצה, וכמו ששיגו על שעצמות הראשון עצמות מחוייבת המציאות לבד, ושאר מה שזולתו מעצמויות הנבדלות המסודרות מעצמותו הנה האפשר להן מעצמותן, כן ישיגו עצמם על שהם מגיעים מאלה בבחינת האפשר מהם, אשר הוא להם בחומר, לא בבחינת המציאות הנפרד המחוייב להם מהראשון, כי בבחינת זה להם יגיע מכל א' מהם שכל, לא גלגל. וישיגו ג"כ על שהשכלי[ם] אשר הם עלתם. והוא אשר רמז באומרו הר"ם ז"ל: את המלאכיים] אשר למעלה מהם. אמנם יסודרו קצתם מקצת בבחינת המציאות הנפרד המחוייב מהראשון למסודר ראשון, וממנו אל זולתו, עד ששיגו שלא להשכלי[ם] אשר הם עלתם – להם שני משפטי[ם]: האפשר מצד, והחיוב מצד, ושמצד החיוב לכל א' מהם – יסודר ממנו שכל, ושמצד האפשר – יסודר ממנו גלגל. ואומרו: ודעת הגלגלי[ם] והכוכבי[ם] וכו' – ירצה, על שהשגת הגלגלי[ם] לראשון השגה מעט חלושה מהשגת עלתם, לקרבת עלתם לאדון האדונים לפשיטותם מן החמר – והם נמצאים בחמר – ושהשגתם בזה יותר חזקה מהשגת בני האדם, להיות מה שנמצא בהם – נמצא בפעל תמיד, כי הגשם השממיי הנה לא יהיה בכח בעצמו כלל. ואמנם ישאר לו ענין א' שאי אפשר שיהיה בפעל, והוא המצבי, שפג כי כל מצב לו הנחה אפשר הנחתו על מצב אחר], כי אי אפשר שיהיה על שני מצבי[ם] בענין א', ולו לא יהיה לו זה בכח, היה קרוב ההדמות לשכלי[ם] המופשטי[ם]. הנה מפני זה הכח להם, נבדלה השגתם מהשגת השכלי[ם]. ומפני שכל מה שהוא נמצא להם זולת זה אמנם הוא נמצא מפעלו[ם] בפעל, נבדלה השגתם מהשגת בני אדם, אשר היא פעם בפעל ופעם בכח.

[201] אמר שלום

וכבר הגיע הספק על מקום לשאלה במה שהונח מתאר הגשם^{שפ} השממיי בסוף המאמר

שפב תהיה ותהיה; בשול נכתבה האות וי"ו ונרשם קו מעליה שפג אפשרי שי"ן בין השיטין שפד המצבי גרש בסוף מילה זו, ואולי היא: המצבים שפה הגשם] בשול השורה שהמילה מופיעה בה נכתבה מילה בלתי קריאה ואולי היא: הגשם

הראשון מ'ספר השמים והעולם'.³⁴⁰ [2298ב] וזה שאם היה הגרם השממי הנצחי נבדל מהכח – במה הוא נצחי, וכי מ(צד) שלילת הכח ממנו חוייב כשישולל מן ההויה וההפסד – הנה מה הוא זה אשר ימנע לזה הגשם היותו מתנועע מעצמו, לא ממניע זולתו. ונאמר, כי מה שיותר מהספק בתשובת מה שיושב, אמנם הוא מאשר היה זה הגרם, ואם היה נבדל מהכח בעצם – וזהו אשר חייב לו בעצמו הנצחות – הנה הוא בלתי נבדל מהכח במקרה, והוא המצבם [!]. ומפני זה הכח יצטרך למניע זולתו נבדל מהכח במוחלט. ובוזה התאר יבדל ממניעו.

[202] [י] ברא האל למטה מגלגל הירח גולם א' שאינו כגולם הגלגלי[ם]. וברא ד' צורות לגולם זה, ואינן כצורת הגלגלי[ם]. ונקבעה כל צורה וצורה במקצת גולם זה. צורה ראשונה, צורת האש, נתחברה במקצת גולם זה, ונהיה משניהם גוף. וצורה שניה, צורת הרוח, נתחברה במקצתו, ונהיה משניהם גוף הרוח. וצורה ג', צורת המים, נתחברה במקצתו, ונהיה משניהם גוף המים. וצורה ד', צורת הארץ, נתחברה במקצתו, ונהיה משניהם גוף הארץ.

[203] הפי[רוש]

כאשר ביאר איכות סדור הסכות והמסובבים העליונים מהראשון ואיכות עלייתם באחרונה אל הראשון, שב אח"כ לבאר איכות סדור מציאות השפלי[ם] והתחייבם במציאותם על שפי התמידות באמצעותם.

[204] ואמר: ברא האל – דע, כי אריסטו' חייב בהקש חלופי מחובר במשאיי ישר יחברו ג' שפי הקשים ישרים, כמו שתמצא זה בסוף מאמ[ר] הראשון מ'ספר השמע',³⁴¹ כי ההיולי הראשון בלתי הווה ולא נפסד בעצם כמו זה ההיולי הרמוז אליו, להיות כל היולי הרמוז אליו מורכב מחומר וצורה, וההיולי הראשון בלתי מורכב שפ[ח] מהם כלל. כי לו היה זה כן, היה מחוייב להיותו במציאות השלם. ולו היה כן, היה מחוייב בשלא יהיה נמצא כי אם על צורה א' – נמצא בה בפעל, לא יקבל צורה אחרת. ואולם ייחס אליו בשהוא הווה ונפסד – אמנם במקרה, מצד התהוות הצורות בו זו אחר זו. וראייה אחרת ג"כ, שכל הווה יחוייב בהכרח שימצא לו נושא ראשון ממנו התהווה, וההיולי הראשון במה הוא ראשון – אי אפשר מציאותו בנושא ראשון ממנו, ואם לא – לא שפ[ח] היה ראשון. ואולם בטול מציאות הנושא לו אמנם הוא מחוייב, להיותו התחלה, ומסגולת ההתחלות בשלא תהיינה קצתן מקצת, ושלא תהיינה מזולתן, ושיהיו כל דברי[ם] שפ[ח]

שפו על[פ] פ' ליתא פ' שפו יחברו ג' רוח גדול בין מילים אלו; אולי צריכה לבוא בו המילה 'ממנו' שפ[ח] מורכב פ' ליתא פ' שפט לא פ' ליתא פ' שצ דברים אפשר שצריך להיות: הדברים

340 שם, כלל י, שאלה (דפים 338–340).

341 ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר א (לעיל, הערה 93, דפים 147–148א).

מהם יתהוו. ואולם בטול היותו אחר ההפסד, לפי שלו היה זה כן, עד יהיה הנמצא מבלתי נמצא במוחלט, התחייבו מזה שני[ם]: אם שיהיה כאן משתנה בלתי השתנות, ואם שיהיה ההעדר הוא ההשתנות – וזה בטל, כאשר הגיע זה מגדר ההעדר. וכבר המשיך אריסטו' ביאור הטענות על זה ב'ספר השמע' במאמר הראשון, ושם ביארתי בביאורי לזה ערך ההקש החלופי העשוי על זה.³⁴² ואולם כונת הר"ם ז"ל שההיולי הראשון מחדש ושהאל מחדשו תמיד, כאשר הזכיר זה בחלק הב' פי"ד, וט"ו, וי"ו, וי"ז עד פ' ל'. ולזה אמר: ברא האל.

[205] ואומר: גולם א' – רמוז בזה על ההיולי הראשון המשותף. וקראו 'גולם', לפי שאיננו במציאות השלם הרמוז אליו, אבל הוא במציאות הכחני הממוצע. וזה בהשאלה, למה שהיו הכלי[ם] שלא נשלמה צורתם המלאכותית נקראי[ם] 'גולמי כלי עץ' או 'גולמי כלי מתכת'.

[206] ואומר: שאינו כגולם הגלגלי[ם] – ירמוז על שעצם ההיולי הראשון בלתי עצם הגלגל, להיות הגלגל במציאות [299א] השלם הרמוז אליו נבדל מהכח, ואין לו מהכח כי אם האנה בלבד, ועצם ההיולי הוא לעולם במציאות הכח הממוצע.

[207] ואומר: וברא ד' צורות[ת] לגולם זה – ירמוז על הד' צורות המגיעות ראשונה בזה ההיולי המשותף, מצד הכנת הד' גרמי[ם] לו. כי כל א' מאלה הד' הכין זה ההיולי לקבלת צורה(ה) מיוחדת מאלה הד' צורות, אחר קבל צורה מהנפרד, וכל א' מאלו הד' צורות נמשכו אחריה ש(תי)שצצ איכיות, עד שהגיעו הנה סוגי ההפכיות – ד', ובאלו הד' סוגי ההפכיות היו היסודות ד'.

[208] ואומר: ואינם כצורת הגלגלי[ם] – ירמוז על היות צורת היסודות מקבלת ההמרה, ולזה ישיג ש(תופו) בהיולי הראשון, להתחלפן קצתן בקצתן. ואולם צורת הגלגל היא תמיד על מציאות בלתי מתחלף.

[209] ואומר: ונקבעה כל צורה וצורה – ירמוז על ההכנה המיוחדת המגיעת בזה החמר מגרם מיוחד מהד' גרמי[ם] המקב(לי)שצצ ההכנה בו לקבלת כל צורה מד' הצורות המגיעות מהם האיכיות הד' אשר מהן נמשכו הד' יסודות, עד שמצד ההכנה ההיאשצצ המיוחדת לו בקצתו יוכן לקבלת צורה מיוחדת מהעצם הנפרד, אשר הוא שרש, אחר ת(נו)ע הצורה הראויה לאותה הכנה אשר ייחדה לקצתו לקבלתה ותוקב'שצצ אליו בפעל, עד יחוייב מצד היותו משובח לקבלת כל הכנה מיוחדת מגרם מיוחד, לקבל כל צורה מד' צורות הנמשכות מאלה ההכנות בד' המיוחדות מהד' גרמי[ם], ותהינה הד' צורות מגיעו[ת] בו בפעל.

שצצ שתי[ן] שהוא שצב המקבלים[ם] המקבם שצג ההיא פ' ליתא פ שצד ותוקב' אולי המילה היא: ותוקבל

[210] ואומר: צורה ראשונה וכו' – דע, כי ההיולי הראשון – החלוף מחוייב בו בעצמו, ולזה היה מוכן לקבלת כל הווה. כי לו לא היה זה התאר לו, לא קבל כי אם להווה ימצא בו במינו. ולזה החלוף המתחייב בעצמו ימצא משותף ג"כ. ואחר שחוייב לו זה, כן בהכרח היה להיותו מתחלף קצתו מקצתו, עד יהיה קצתו מוכן לקבלת הווה מה, וקצתו להווה מה. וזה החלוף לו אמנם במציאות הכחני הממוצע המיוחד לו בעצמו במה הוא היולי ראשון משותף לו, לא כמציאות המוחלט. כי לו הונח זה, בוטל היותו משותף בהווה. וכאשר היה זה כן, הנה יחוייב שיהיה מה שהיה ממנו – יותר ראשון לקבלת הפועל מהגרם השממי. כי זה ההיולי הנה ישתוקק לקבלת הפועל תמיד, כפי מה שרמזו זה אריסטו' בסוף מאמ[ר] א' מ'ספר השמע'.³⁴³ הנה קבל הצורה הראשונה[ה], ר"ל המתחייבת ראשונה[ה] מפעולת זה הגרם השממי, שהיא התנועה, והיא צורת החום החזק המתחייב מהתנועה[ה] החזקה אשר לגרם השממי, ר"ל התחייבו מנותן הצורות (ש)אמצעות הכנת התנועה השממיית בו, לקרבתו בו לדרישת מציאות הפועל בו. וזו^{צ"ח} הצורה הנקנת (!) מנותן הצורות נמשכו אחריה שתי איכות, והם החום והיובש, (ע)ם החום המתגלה שהיא בצורה המגעת העל(ול)ות, ואיד היובש המתלוח לחזוק החום. וכאשר נתחבר סוג איכות זה המתחייב מצורה זאת במקצת זה ההיולי, עד ייוחד במציאות מה רמוז (ה)פועל, התחייב ממציאות הצורה הזאת בהיולי – ר"ל מהמציאות המחובר משניהם – גוף א' מורכב מצורה והיולי יחד, והוא האש.

[211] ואומר: וצורה שנייה וכו' – ירצה, ואשר הוא שני בהכנה ממקצת זה ההיולי, להיותו מעט רחוק מהדמות הפועל הנמשך מהגרם השממי, והוא (התנועה), (הנה) קטן פעל זה הגרם – והוא החום – נמשך לו יותר מעט מהראשון. [299ב] ולזה היה הלוחות שצי נמשך לו(ו) שצי ג"כ, כי החום הבלתי (חזק) ה(ז) לה שצי תלוח לו בהכרח, עד תוקבע בזה ההיולי במציאות הנגלה מצד אותן הצורות באמצעות זאת ההכנה – צורת זה הסוג ג"כ, ר"ל צורת החום המתלוח בלחות. וכאשר הוקבע בו זאת הצורה במציאות הנגלה, נמשכו אחריה שתי איכות ג"כ, והם איכות החום המתגל[ה] בצורה, והלחות המתלוח לו ג"כ. וכאשר התחבר סוג זה האיכות המתחייב והצורה במקצת זה ההיולי המיוחד לו בהכנה, עד יהיה במציאות מה רמוז אליו, התחייב ממציאות מה שחובר משניהם גוף א' מורכב מצורה והיולי, והוא האויר.

[212] ואומר: צורה שלישית וכו' – ירצה, ואשר הוא שלישי בהכנה ממקצת זה ההיולי, וזה להיותו יותר רחוק מהדמות מהפעל הנמשך מהגרם השממי, והוא התנועה בו – הנה להתרחקו יותר מפועל הגרם השממי נמשך לו הפכיות קנין הפועל הוא, להיות שצה וזו אפשר שנכתב 'וזה' והה"א תוקנה לווי"ו שצו הלוחות[ה] החי"ת נראית דומה לאל"ף שצו לו פ' ליתא פ שצח ההולה[ה] ההולה

343 אבן רשד, ביאור ארוך על ספר השמע, מאמר א (לעיל, הערה 93, דפים 247–48א); ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר א (לעיל, הערה 93, דפים 146–147א).

עצמותו רחוק ההדמות לקנין הפעל ההוא – לאשר הוא שצט רחוק ההדמות לזולתו הוא הפכי לו בהכרח – והתחדשה בו צורת הקור המתלווה בלחות הפכי לצורה הראשונה מנותן הצורות במציאות הנגלה באמצעות זאת ההכנה. והנה למה שהיה זה החלק מההיולי הרחוק מההדמות איננו רחוק אל תכלית, היה זה הקור הנקנה אליו מנותן הצורות מתלווה בלחות ג"כ, כי הקור החלש מתלווה בחולה כמו שהחום החלש מתלווה בהזלה. והנה כאשר הוקבעה זאת הצורה בזה החלק, נמשכו אחריה שתי איכיות – הקור והלחות: אם הקור המתגלה בצורה, והלחות המתלווה לו ג"כ. וכאשר התחבר זה הסוג המתחייב מזאת במקצת זה ההיולי המיוחד לו בהכנה, עד יהיה במציאות מה רמוז, התחייב ממציאות מה שחובר מהם גוף א' מורכב מצורה והיולי, וקר[אן] ה'מים'.

[213] ואומר: וצורה רביעית וכו' – ירצה, שזה החלק מההיולי היותר רחוק משלפניו מהדמות הפעל לגרם השממי – הנה להתרחקו יותר מזה ההדמות מאשר לפניו, נמשך ההפכיות לו יותר בעצמותו, להיות עצמותו רחוק ההדמות, וכל אשר ההפכיות נמשך בעצמותו יותר, נגעה לו צורה מנותן הצורות מאמצעות זאת ההכנה יותר הפכית לצורה הראשונה מהצורה אשר לפניו, והיא צורת הקור המתלווה ביובש, כי הקור החזק יתלווה ביובש. וזאת הצורה נמשכו אחריה ג"כ ב' איכיות הקור המתלווה בצורה, והיובש המתלווה לו ג"כ. וכאשר התחבר עם זה בקצת זה ההיולי המיוחד לו בהכנה, עד יהיה במציאות הרמוז, התחייב ממציאות מה שחובר גוף א' מורכב מצורה והיולי, והוא הארץ.

[214] ודע, כי הרבוי לתנועה הסבובית אמנם הוא לשמירת זה ההפכיות תמיד על יושר, וזה להיות כל סוג מסוגי אלה ההפכיות נשמר על יושר, כתנועת הכדור המתדמה לו בשמירת הסוג ההוא, עד יהיה התקוממות ההפכיות לסבת התקוממות הסבות המתדמות לאלה ההפכיות. והמשל בזה, שכדור השמש סבה להתמד סוג ההפכיות המחייב ליסוד האש על יושר, וכדור הלבנה סבה להתמד סוג ההפכיות המחייב ליסוד המים על יושר. [300א] וכן הכל, עד יתחייב מזה מציאות האפנים על האפן האחד אשר בארץ לארבעת פניו באמצעות הד' גרמי[ם] הנרמזים בסוד המרכבה, אשר מהם מתחייבי[ם] הד' כרובים המחייבי[ם] לד' האופנים, אשר בזה האפן הא' אשר בארץ. והמבין יבין. וכל זה תמצאהו לאריסטו רמוז ב'ספר השמים ו(ה)עולם',³⁴⁴ במבוקש הב' מהמאמר הב', באומר: 'וראוי שתהיינה התנועות הסבוביות יותר מתנועה א', כדי שיהיה המצוץ והשווי הנמצא להם בהויה וההפסד – לא יהיה נמצא להם מצד עצמם לבד, כי אם מצד התנועות המתחלפות ג"כ, הדומות בנענועם הטבעי, טבע מאלה הטבעי[ם] הד', כמו הדמות פעל הלבנה לתולדת המים' וכו'.³⁴⁴

שצט הוא פ' ליתא פ ת העולם] ו(ב)עולם

344 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר ב, כלל ב, מבוקש ב (לעיל, הערה 143, דף 43א).

[215] [י] נמצא למטה מן הרקיע ד' גופים מוחלקיין] זה למעלה מזה, וכל א' וא' מקיף את שלמטה ממנו מכל רחותיו, כמו גלגל הגוף הראשון הסמוך לגלגל הירח – הוא גוף האש, ולמטה] ממנו הוא גוף הרוח, ולמטה ממנו הוא גוף המי[ם], ולמטה ממנו הוא גוף ה(ארץ)³⁴⁵, ואין ביניהם מקום פנוי בלא גוף כלל.

[216] הפי[רוש]

כאשר ביאר שאלה ההפכיות המחייבות לד' היסודות אמנם ההתקוממות בהם הוא לסבת התקוממות הסבות המתדמות לאלה ההפכיות, וסבת התחלפות[ם] אמנם הוא לסבת התחלפות אלה הסבות, וכבר התבאר שהסבות³⁴⁶ בהן – והן הגרמים³⁴⁷ השמימיים הד' אשר כלל הגרמי[ם] הנרמזי[ם] בגשם החמישי בכללם – הם ד', שב עת[ה] לבאר שמצד זה יחוייב שהמסובבי[ם] מהם, אשר הם הגרמי[ם] הנושאי[ם] לאלה ההפכיות, הם ד'. וכאילו אמר] שכאשר התבאר שהסבות המקוממות לאלה ההפכיות הם ד', ולזה התחלפו אלה ההפכיות לד', והתחלפות אלה הסבות לד' הם הד' כדורי[ם] הנכללי[ם] בגרם החמישי, אשר רמזו הנה הרמז"ל במלת 'רקיע' – נמצא שהגשמי[ם] המסובבים מהם, והם אשר הם למטה מהם, להיותם מסובבי[ם] מהם, הם ד' גופי[ם] להם מתחלפי[ם] קצתם מקצת, להתחלף הסבות המחייבות להם קצתן מקצתן.

[217] ואומר: זה למעלה מזה – רמז להתחייב הצורות האלה הד' זו אחר זו, כמו שרמזנו במאמר שלפני זה.³⁴⁵ וכאילו הצורה הראשונה המתחייבת ראשונה[ה] היא למעלה מהמתחייב אחריה, להיות החלק מההיולי המוכן לקבלתה מנותן הצורות יותר קרוב ההדמות לפעל הגרם השממי, כמו שכתבנו מהחלק הנמשך אחריו,³⁴⁶ ולזה התחייב להיות היותר ראשון מקיף למתחייב שני לו, עד יתחייב שיהיה קצתם מקיף לקצתם.

[218] ואומר: כמו גלגל – לרמזו על מציאות הכדוריות ליסודות, כי הם יחוייבו בהכרח להיותם כדוריים. והטענה במה שיורה על זה – להיות קצתם מקיף לקצתם. וכאשר היה האש כדורי, והיה הוא מקיף לאויר, הנה יחוייב בהכרח להיות האויר השטח הקבובי הוא המקיף על השטח הגבנוני מיסוד האש, אשר זה השטח, ר"ל הגבנוני, הוא הנושא לשמי[ם]. כי כבר נאמר] שהנושא לכלל השמי[ם] הם היסודות, אחר לגבנוניתם מקום לקבוב[ם]. הנה א"כ השטח הגבנוני מיסוד האש הוא המקו[ם] לקבובי מהירות, כי הוא השווה לו ונבדל ג"כ. [300ב] ולזה יאמר אריסטו' במאמר הד' מ'השמע' כי השמים במקום בלתי אמתי במקרה אמתי.³⁴⁷ וכאשר היה זה כן, והמקום

תא הארץ] הנותן תב שהסבות] וי"ו בין השיטין תג הגרמים] רי"ש בין השיטין

345 ראו לעיל, § 210–213.

346 הפניה היא לפירוש על פרק ד, א (להלן, § 240), או לדיון בחלק של הביאור שלא שרד.

347 ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר ד (לעיל, הערה 93, דפים 232א–ב, 234א–235א).

הוא מן המחוייב מאמתתו להיותו מקיף ושוה למקומם, כאשר קוים זה מגדר, ³⁴⁸ וכבר היה המקומם כדורי, והוא השטח הקבובי מגלגל הירח – הנה יחוייב שיהיה המקום לו כדורי, והוא השטח הגבנוני מיסוד האש. וכאשר היה יסוד האש כדורי, יהיה הוא מקיף לאויר. וכבר היה השטח הגבנוני מהאויר מקום לשטח הקבובי מהאש. הנה יחוייב מצד זה ג"כ להיות יסוד האויר כדורי, והקש זה על השאר. הנה התבאר מצד מה שהזכרנו, שהכדוריות מיוחד ליסודות. וזה כלו מאתי אומר. ואולם לאריסטו' על זה מופת ב'ספר השמים והעולם', במבוקש הג' מהמאמ[ר] הב', יודע למעיין בו. ³⁴⁸ ואולם נמנענו מסדרו, לקצר ההקפה לביאור על הדרוש. והדורש ההגעה בו אמנם תהי לו ממקום אשר הזכרנוהו.

[219] ואומר: ואין ביניהם מקום וכו' – ירמוז על שזה אמנם מחוייב, ר"ל שלילת הפנוי ממה שביניהם, מצד היותם כדוריים[ם]. כיתה כאשר קוים שהם כדוריים, ושקצתם מקיף לקצתם, מן השקר הוא שיהיה ביניהם ריקות כלל. כי לו שוער זה, בטל שיהיו כדוריים ושיהיה קצתם מקום לקצת, כאשר יחוייב זה מגדר המקום עצמו. כי למה שהיה השווי ממבדילי המקום כאשר היה קצתם מקום לקצת, הנה יחוייב שיהיה גבנונית המקום שוה לקבובי המקומם. וכאשר היה זה כן, מן השקר מציאות הריקות במה שביניהם[ם].

[220] [יא] ד' גופים הללו א(ינ)ם³⁴⁹ בעלי נפש, ואינם יודעים[ם] ולא מכירים אלא הם כגופים מתים. ויש לכל א' וא' מנהג שאינו יודעו, ולא משיגו, ואינו יכול לשנותו. וזהו שאמר דוד: 'הללו את י"י מן הארץ תננים', ³⁴⁹ וכו'. ענין הדברים[ם]: הללוהו בני אדם מגבורותיו, שתראו באש ובברד ובשאר ברואים שתראו למטה מן הרקיע, שגבורתו תמיד נכרת לגדול ולקטן.

[221] הפי[רוש]

ירצה באומרם אינם בעלי נפש, כו' – לשלול מאלה היסודות הד' הענייני[ם] הנמצאים בגרמי[ם] השממי[ם], והוא היותם חיים ומשיגים, ושיהיו אלה הגשמי[ם] פועלי[ם] בטבע מבלתי שידעו מה שיפעלוהו. וכבר נמצא זה רמוז לאבן רשד, אומר: 'וזה הטבע, ואם הוא חכם במה³⁵⁰ שמכינו אל תכלית, הנה הוא אינו משכיל עד שידע מה אשר יפעלו. והנה הוא כדמות אנשי[ם] יתפעמו ולא ידעו מה יתפעמו'. ³⁵⁰

תד מגדר[ם] אפשר שצריך להיות: 'מגדרו', או 'מגדר המקום' תה כי פ' ליתא פ תו אינם[ם] אולם תז במה ב"ת בין השיטין

348 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר ב, כלל ב, מבוקש ג, מופת א (לעיל, הערה 143, דפים 243–44א); שם, מופת ד (דף 45א–ב).

349 תה' קמה, ז.

350 המקור הישיר של מובאה (?) זו אינו ידוע לי. 'אנשים שיתפעמו' והם לא יבינו מה שיאמרו כלל' נזכרים אצל אבן רשד, ביאור ארוך על ספר מה שאחר הטבע, מאמר יא (הנרשם באות הלמ"ד; כ"י פריס, הספרייה הלאומית Hébr. 887 [ס' 31656], דף 149א). ראו גם: רלב"ג,

[222] ואומר: כגופי[ם] מתים – על צד הדמיון, לא על צד המוחלט, למה שיאמר 'אלא הם גופים מתים', כמו שאמר זה עצמו בפ"ה מח"ב, באומרו: 'הנה כבר גלו ג"כ על היות השמים גשמים חיים ולא גשמים מתים כיסודות' וכו',³⁵¹ לרמוז על זה הנרשם לאבן רשד ממה שהוציאו מהמאמר הב' מ'השמע' לארסטו', בקיום הטענה[ה] על היות הטבע פועל מפני דבר,³⁵² ולזה ייוחס אליו (כ) שהוא חכם. ולפי זה ההתייחסות המתלווה לטבע המשותף ביסודות, הזכירו בלשון דמיון כגופי[ם] מתים, לא במוחלט, למה שיאמר 'גופים מתים'.

[223] ואומר: ויש לכל א' מהם מנהג וכו' – ירמוז על ההפעליות הנמצא לכל א' מהיסודות, כענין הנמצא לאש עלותו למעלה. והוא מה שיקראהו ארסטו' במאמ[ר] הב' מ'השמע', 'המנהג הטבעי', [א301] באומרו: 'אמנם מה שעל המנהג הטבעי הנה אלו הדברי[ם] הנמצאי[ם] לאלו בעצמותם, כמו שלאש לעלות למעלה' וכו'.³⁵³ וירצה באומרו: הנה אלו הדברי[ם] וכו' – על הפעולות וההפעליות הנמצאות לאלו היסודות בעצמותם, כמו ההפעליות המתחייב מעצמות האש לעלו[ת] למעלה, כי זה הפעליות יתחייב לאש מצד עצמות האש במה שהוא אש, לא שזה יפעלהו האש בבחירה אלא מהכרח עצמותו. ואל זה רמז הר"ם במז"ל באומרו: ויש לכל א' מהם מנהג שאינו יודעו ולא משיגו ואינו יכול לשנותו וכו'. כי זהו לו מהכרח עצמותו, לא שיפעול זה בבחירה עד יוכל לשנותו אם ירצה. ואומר: ואינו יודעו – ירצה, על שלא ישיג מציאות זה ההפעליות בו. ואומר: ואינו משיגו – אינו הרדפה, אבל ירצה על שהוא בלתי^ה משיג סבת חיובו בו, ר"ל סבת חיוב זה ההפעליות בו.

[224] ואומר: ענין הדברי[ם] הללוהו – שהוא הפך אומר בפ' ה' מהחלק הב' בענין הגלגלי[ם].³⁵⁴ ומה מאד רחוק מציור האמת מי שיחשוב שמה לשון הענין. ואמ[ר]: 'והראיה המ(בא)רת^ה על היות עניניהם בעצמם, ר"ל ענין הגלגלי[ם], לא ענין בחי(נ)ת תח בלתי[ת] בין השיטין לפני המילה יש אות שאינה ברורה, אולי ה"א תת המבארת המ(כמ)רת

מלחמות השם, ה, ג, ב (ר' לוי בן גרשון, ספר מלחמות השם, לייפציג תרכ"ו [הדפסה אנסטטית: ברלין תרפ"ג], עמ' 224–225); תמיסטיוס, ביאור על מאמר הנרשם באות הלמד Yoav Meyrav, *Themistius' Paraphrase of Aristotle's Metaphysics 12*, Ph.D.) (dissertation, Tel-Aviv University, Tel Aviv 2017, p. 162

351 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ה (לעיל, הערה 56, עמ' רכז).

352 אבן רשד, ביאור ארוך על ספר השמע, מאמר ב (לעיל, הערה 93, דפים 71–72, 72–81, 81–83); ענבי, ביאור על הביאור הארוך על ספר השמע, מאמר ב (לעיל, הערה 93, דפים 178–179, 178).

353 ענבי, שם (דף א151). ראו גם אבן רשד, שם (דף א52–ב).

354 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ה (לעיל, הערה 56, עמ' רכז).

האנשי[ם] ההם, אומרו: "אין אומר ואין דברי[ם]"³⁵⁵ וכו'.³⁵⁶ והבן כל זה מלשון הר"ם ז"ל.

[225] ואומרו: שגבורתם נכרת תמיד – ירמוז על התמד מציאות האיכיות הראשונות והשניות ליחס הכחות הפועלו[ת] והמתפעלו[ת], אשר המשך הסתפקותם בנוצח ומנוצח הוא הסבה להמשך ההויה וההפסד, וזה בנצוח הכחות הפועלות, וסבה להויה, והנצחם מהשניות – והן המתפעלו[ת] – סבה להפסד, כאשר רמז זה אריסטו' במאמר הג' מ'ספר החוש והמוחש'.³⁵⁷ והמבין יבין.

הפרק הרביעי

[226] [א] ד' גופי[ם] הללו, שהם אש ורוח ועפר ומים, הם יסודות כל הנבראי[ם] למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות ומרגליות ושאר אבני בנין והרים וגוש עפר – הכל גולמן מחובר מד' יסודות הללו.

[227] הפי[רוש]

אומרו: הם יסודות כל וכו' – לרמוז על שהגשם הה' נבדל מהם בטבע. והוא שרמז באומרו למטה מן הרקיע, כי הגשמים הפשוטי[ם] מספרם ה', והם הד' ישרים, ר"ל אשר יתנועעו התנועה הישרה, והה' – הוא הסבובי, ושזה הה' יחוייב שיהיה נבדל בטבע מאלו הד', כי לא יהיה א' מהם בהכרח. והטענ[ה] על זה – ממה שאומר. והוא, שכל גשם הוא אם פשוט ואם מורכב. ומאמתת הפשוט הוא היות לו טבע א' ובו התחלה א' טבעית במקום. והגשם הה', למה שהוא פשוט, לו היה א' מהד' הפשוטי[ם] הישרי[ם], ר"ל שטבע [!] היה מחייב שתמצא לו התחלה טבעית לו במקום תניעהו התנועה המקומית הסבובית, ושתמצא לו ג"כ התחלת הגשם הפשוט הישר, אחר שהיה משותף לו בטבע, עד יתחייב מזה שתהיינ[ה] לו שתי התחלות – והיה הפשוט נמצא מורכב מצד זה. וזה בטל. ועוד ממה שיטעון המחוייב מהבטל על זה: והוא, שכאשר קויים שהגשם הה' איננו לא קל ולא כבד, כמו שביארנו המופת על זה,³⁵⁸ חוייב שלא יהיה א' מהגשמי[ם] הפשוטי[ם] הישרי[ם]. וזה שאם היה או(י)ר^{ה'} או אש, הנה הוא מהמחוייב בשיתנועע מן האמצע; ואם היה מים או ארץ, היה מן המחוייב בשיתנועע אל האמצע. וכבר נראה שהוא לא יתנועע כ"א מאלו. הנה לא יהיה א' מאלו. כי הוא, כאשר נבדלה תנועתו מתנועת כל א' מהם, [3301] הנה נבדלה התחלת תנועתו מהתחלת תנועות כל

תי אור[ר] אור

355 תה' יט, ד.

356 רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, ה (לעיל, הערה 56, עמ' רכו).

357 אבן רשד, קיצור ספר החוש והמוחש, מאמר ג (לעיל, הערה 150, עמ' 62–63).

358 ראו לעיל, §165.

א' מהם בהכרח. וכאשר היה זה כן, הנה יחוייב בשיהיה טבעו מתחלף לטבעם בהכרח. ואולם הטענה על שהגשמיים] הפשוטיים] ה' במספרם, אמנם הוא למה שכבר התבאר שהתנועות הפשוטות שתים: הסבובית והישרה. וכאשר היתה הישרה מתחלקת לד' תנועות] הפכיות, הנה יחוייב בשיהיו כאן ד' גשמיים] פשוטיים] נושאים] לאלה הד' תנועות] בהכרח. וכאשר היתה הסבובית אין הפך לה, למה שהיא א' מתדמה, כי ההפכיות הוא אמנם הוא³⁵⁹ לישרה, הנה יחוייב בשהיא לא תתחלק, אחר שאין הפך לה. ואין תמה שיחשוב שהישרה הפכה, כי כבר קוים לאריסטו' במה שיטעון על זה ב'ספר השמים והעולם], במאמר] ר' הא',³⁵⁹ איני נמשך לזכרון כלל מה שבארו, לבל נפגוש ההעברה מהמבין. וכאשר התבאר א"כ שהסבובית אין הפך לה, וכאשר אין הפך לה לא תחלק, הנה נשארה היא א', נושאה הגשם הסבובי בהכרח. וכאשר היו התנועות ה', הנה הגשמיים] הנושאים] לאלו התנועות] – ה' במספרם בהכרח.

[228] ואומר: וכל מה שיהיה מאדם וכו' – רמז על עצם החי, אשר הוא סוג יכלול לחי המדבר והחי האלם, אם שח ואם מעופף. ואומר: וצמח – רמז על עצם הצמח. ואומר: ומתכת ואבניים] טובות – רמז על עצם המחצביים].

[229] ואומר: והרים] – רמז על שכמות ההרים] ג"כ אמנם הוא מהשתנות אלה הגופים קצתם בקצת. כי כאשר השתנה קצת מהמים, והוכן לקבלת צורת הארץ, תיב קבל הצורה מנותן הצורות, והשתנה ושב אל צורת הארץ, התחדשו ממנו ההרים הגבוהים ושלמטה מהם, כפי התחלף החלק המשותף] מן השעור בגודל והקוטן. וכאשר השתנה קצת מהארץ והוכן לקבלת צורת המים מנותן הצורות, קבל צורת המים, והשתנה ושב צורת המים, והיו מזה השוחות וחורי עפר. וזה כלו כמו שתמצאהו לפלוסוף אבו חמד בספרו מהטבעיות, בעיון הב' מהמאמר הג' לאמתת הסוג, אומר: 'והסבה בשהמים בלתי מתערבים בארץ, שהארץ תהפך מים, ותגיע באותו המקום] שפלה בלי ספק, והמים יתהפכו ארץ, ויגיע בסבתו עובי הארץ' וכו'.³⁶⁰

[230] ואומר: וגושי העפר – ירמוז בזה, על מה שיתהווה ממה שיעצר בבטן הארץ מערוב העשן והאד, כמו הגופרית והזרניך. והוא, שכאשר גבר העשן, והוכן לקבלת צורה מהכנת ההמזגות המגיע בעירוב אלה הד' גשמים, יתהווה ממנו כמו הגפרית והזרניך וזולתם ממה שהיה התהוותו גושיי, כמו שהזכיר זה אבו חמד הפלוסוף בספרו מהטבעיות, בעיון הה' מהמאמר] ר' הג', באמתת המזג. וכבר אזכיר לשונו תיא הוא] מעל המילה יש אולי סימן מחיקה תיב הארץ] מהארץ הארץ תיג מהטבעיות פ' מהאלהיות פ

359 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ו (לעיל), הערה 143, דפים 21-22א).

360 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ג, עיון ב (לעיל), הערה 60, דף 74א).

בנמשך, בביאור המאמר על הייחוד לא' א' ממה שהזכיר הר"ם ז"ל. ואמרו: הכל גולמן מחובר מד' יסודות – הוא ירצה, על שהתהוות כל א' מהד' עצמי[ם], והם החי המדבר והחי האלם והצומח והמחצב אשר רמזו זכרם למעלה כמו שבארנו,³⁶¹ אמנם יתחייב מההמזגות המגיע מערוב אלה הד' גשמי[ם]. כי כפי התחלף זה ההמזגות בסבת זה הערוב, יוכן ההתהוות לקבלת צורות מתחלפות מנותן הצורות. וזה אם ראשונ[ה] במחצבים, כמו שהזכירו הפילוסוף אבו חמד בעיון הה' מהמאמר לאמתת המזג, אמרו: 'המאמר הה' בעיון המחצבים. והם אמנ[ם] יתהוו ממה שיעצר בארץ מהאד והעשן, ויתקבצו וימזגו ויוכנו בסבות מיניהם המתחלפי[ם] לקבלת צורות מתחלפות יושפעו אליהם מנותן הצורות, ואם גבר העשן היה ממנו כמו הגפרית והשלמןוני...³⁶² וכבר יגבר פעמי[ם] האד בקצתו, וישיבו במים הזכים הנקפאים (במ...),³⁶³ ויהו[ה] מהם כמו הי(אק)ו[ת]ת³⁶⁴ והשהם וזולתו'.³⁶⁵ ואם התהוות הצומח מהם הוא כי כמו שערוב העשן והאד יוכן לקבלת צורת המחצבי[ם], הנה כן היסודות כבר יפול להם 'מזג יותר שלם מזה ויותר קרוב אל השווי ויות[ר] רחוק מהשארות ההפוך באכיות הנמזגות, ויוכן לקבלת צורה מנותן הצורות יותר (...). ת מצורות אלה הדוממי[ם], עד הגיע צורת הצמיחה אשר לא תהיה בדוממי[ם]. ותקרא אותה הצורה "נפש הצומחת", והיא אשר תהיה באילנות והעשבים. וזאת הנפש לה ג' פעולות: א' מהן ההזנה בכח הזון, והב' הצמיחה בכח הצמיחה, (והג')³⁶⁶ ההולדה בכח המוליד' וכו', כמו שהזכירו הפילוסוף אבו חמד בטבעיות מהמאמר הד'.³⁶⁷ ואם התהוות החי האלם, ומהם הוא. 'כי כאשר הזדמן מזג יותר שלם השווי ויותר טוב מאשר לפניו, הוכן לקבלת הנפש החיונית, והיא יותר שלימה מהצומחת. כי בשתי אלה, ר"ל החיונית והצומחת, בהם כחות הצומחות. ועוד בה, ר"ל בחיונית זולת הצומחת, שתי כחות: א' מהם המשיג, והאחר המניע. כי ה"חי" מליצה ממה ששיג ויתנועע ברצון. ושתי אלו הכחות הם לנפש א', וישובו אל שרש א', ולכן ידבק פעל קצתן בקצת. כי כאשר הגיע ההשגה שולחה התאוה, עד תולד התנועה, אם אל דרישה ואם אל בריחה' וכו', כמו שנזכר לאבו חמד הפילוסוף במאמר הד' לאמתת המזג.³⁶⁸ ואם התהוו[ת] החי מהדבר. כי 'כאשר היה מזג היסודות יותר טוב ויותר שלם השווי, אבל היה בתכלית אשר אי אפשר שיהיה יותר דק ויותר שלם ממנו, כמו שכבת זרע האדם אשר הגיע בשולה ממזונות יותר דקי[ם] ויותר שלמי[ם] ממזונות החי וממזונות הצומח, וכחות והכנות יותר שלמות מכחותם והכנותם, הוכן תיד והשלמןוני...³⁶⁹ אולי נכתב: והשלמוניאק תטו (במ...)) אולי נכתב: במתאבנים תטו היאקות היקאו' תיז והג' אל

361 ראו לעיל, § 228.

362 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ג, עיון ד (לעיל, הערה 60, דף 77א–77ב).

363 שם, מאמר ד (דפים 77ב–78א).

364 שם (דף 78א–ב).

לקבלת צורה מנותן הצורות, היא יותר שלימה שבצורות, והיא נפש האדם' וכו', כמו שנזכר לאבו חמד בטבעיות, מהמאמ[ר] הד' לאמתת המזג.³⁶⁵

[231] [א] נמצא^{תי} כל הגופי[ם] שלמטה מן הרקיע חוץ מד' יסודות האלו מחוברי[ם] מגולם וצורה, וגולם שלהם מחובר מד' יסודות אלו, אבל כל א' מד' יסודות אינו מחובר אלא מגולם וצורה בלבד.

[232] הפי[רוש]

ירצה באומרו: נמצא כל הגופי[ם] וכו' – על שהוא יחייב זה על צד ההקש המשאיי. כי כאשר התאמת שאלה הד' גופי[ם] הם חלקי כל מורכב, ושמצד הכנת ההמזגות המגיעת מזה הערוב לחלק הד' גופי[ם] יוכי^{תי} כל מתהוה מורכב לקבלת צורה עצמית לו במינו, והיה מחוייב שיהיה מה שיתהוה מדבר מה או מדברי[ם] מה שהוא אמנם נמצא מהם – הנה יחוייב שיהיו כל הגופי[ם] אשר למטה מן הרקיע נמצאי[ם] מאלו הד' גופי[ם], אחר שקוים שהם חלקי[ם] להם, ושהם הורכבו מהם. והנה יחובר ההקש על זה הצד: הד' גופים חלקים לכל גולם מורכב; וכל גולם מורכב מחלקים נמצא מהם; הנה יחוייב מזה שהד' גופי[ם] נמצא מהם כל מורכב.

[233] וירצה באומרו: מחוברי[ם] מגולם וצורה – על הרכבת הדבקות הנמצאת לכל גשם במה שהוא גשם. וירצה ב'צורה' הנה על הצורה הטבעית אשר היא המחייבת הה(ת)יחדות^כ במין במה שיתיחד כל מין מזולתו בטבע. כי הצורה הזאת נוספת על הגשמית לכל גשם. והנה הגשמית נרמזת הנה בשהיא נכללת עם מציאות הגשם. ואומרו: מגולם – (במה) (שת)מצא מה שרמזנוהו, רמוז למה שאמרו אבו חמד אל גזלי בתחלת ספרו מהאלהיות, [302] באומרו: 'ההתייחדות ענין נוסף על הגשמות'.³⁶⁶ ואומרו: וגולם שלהם מחובר וכו' – ירצה, על הרכבת ההמזגות המיוחדת לכל גשם, והיא אשר היא סבת ההכנה המיוחדת לכל גשם לקבלת הצורה המיוחדת לו במינו מנותן הצורות[ת]. ועם זו ההרכבה משותפת הצורה הטבעית והצורה הגשמית ג"כ. כי עם (זו) ההרכבה המקנה^{הכ} לזה ההמזגות הצורות היסודיות^{כב} זולתי מהיסודות נשארות. כי לו נעתק היסוד מצורתו במוחלט בזה ההמזגות, לקבלת צור[ת] זולתו מהיסודות – היה זה הפסד, לא המזגות; ולו נשארה ג"כ כל צורה בעינה מבלתי הגיע ההסתפקות להם קצתם בקצתם וההתגמלות להם קצתם לקצתם, היה זה ג"כ הרכבת שכונה, לא הרכבת מזג. וכמו כן הצור[ה] הגשמית לכל א' מאלו הגופי[ם] לא תומר בכללה, כי 'הצורה

תיה נמצא מהדורת פרנקל: נמצאו תיט יוכן] (כ) יוכן תכ ההתייחדות] ההתייחדות תכ המקנה] אולי יש סימן מחיקה מעל המילה תכב היסודיות] מעל האות תי"ו יש נקודה

365 שם (דפים 380–381).א.

366 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, המאמר בדבקות ההיולי והצורה (לעיל, הערה 60, דף 23א).

הגשמית לא תומר כלל',³⁶⁷ לפי שהיא היא^{תכב} אפשרות השלוחי[ם], לא מציאות השלוחיים בפעל. והשלוחים המו(גב)לים^{תכד} אשר בפעל הם אשר יומרו בעת ההמזגות, לא עצמות המרחקי[ם]. כי עצמות המרחקי[ם] במה הוא הצורה הגשמית לא יומר ולא יפסד כלל, אחר שהוא המעמיד ההיולי הראשון והמקימו. ואשר תמצא לאבן סינא וזולתו מאשר ברחו מהניח הצורה הגשמית הם המרחקי[ם], לפי שהם יראו המרחקי[ם] כבר יומרו ויפסדו, והצורה הגשמית לא תומר כלל, אחר שהיא המעמידה להיולי. ואולם אבן רשד וארסטו' יתירו ספקם, כשיאמרו להם שהמרחקים המוגבלי[ם] אשר בפעל הם אשר יומרו – לא עצמות המרחקי[ם], כי עצמות אלה המרחקי[ם] הם הצורה הגשמית המעמידה לזה ההיולי הראשון. וכן תמצא לר"ם ז"ל רמז זה בפע'ו בח"א, באומרו: 'אין גוף המרחקים הוא הגשם, אבל הגשם הוא המורכב מהצורה וההיולי'.³⁶⁸ ודע לשון הרב והבינהו ממה שאמרו להתרת הספק לאלה האנשי[ם], ר"ל לאבן סינא וזולתו.

[234] ואמרו: **אבל כל א' וכו'** – ירצה, שהיסוד במה הוא יסוד לזולתו, ראוי שהיה פשוט, תכב לא מורכב מדברי[ם] מתחלפי[ם] בצורה. שלו שוער זה בו, היה מה שהורכב מחי הוא לו יסוד, ואשר לו יסוד חוץ ממנו הורכב ממנו ונתהוה בו, היה תכב מתהוה תכב – לא יסוד למתהוה. וכבר תמצא לאריסטו' בשוהא גדר ליסוד ב'מה שאחר', במאמר הנרשם בה"א, באומרו: 'היסוד הוא אשר הורכב ממנו הדבר הרכב[ה] ראשונ[ה], ונמצא המורכב ממנו והוא בלתי מתחלק בצורה'.³⁶⁹ ואם תבין גדרו תדע, שזה הגדר עצמו הוא אשר אמרו יצחק הישראלי בתחלת ספרו מ'ספר היסודות', והוא אומרו: 'והיסוד הוא אשר נתהוה ממנו הדבר הויה ראשונ[ה], והוא נמצא מתהוה ממנו בכח, לא בפעל'.³⁷⁰ אלא שזה ההבדל האחרון אשר הוסיף אריסטו' בזה, באומרו 'והוא בלתי מתחלק בצורה', הוא אשר השיב הגדר הזה להיותו שלם, כאשר תבין תנאי הגדר השלם, אשר כבר רשם זכרם אריסטו' בתחלת 'ספר הנפש'.³⁷¹ וכבר נמצא לאבן סינא

תכג שהיא היא] בין מילים אלו רווח גדול תכד המוגבלים] המונכלים תכה ראוי ... פשוט] העתקה כפולה תכו היה] פ' ליתא פ תכו מתהוה] המתהוה

367 שם, המאמר באמתת הגשם (דף 20א; ראו גם פירוש נרבוני שם, שהוא כפי הנראה המקור להמשך הדיון בפסקה זו).

368 רמב"ם, מורה הנבוכים, א, עו, דרך ב (לעיל, הערה 56, עמ' ר).

369 נראה שהמובאה היא ממאמר ד' ולא ממאמר ה'. ראו אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר מה שאחר הטבע, מאמר ד (לעיל, הערה 52, עמ' 64).

370 המובאה היא מתרגום עברי של חיבור ערבי מאת הרופא והמדען היהודי יצחק בן שלמה הישראלי (נפטר בשנת 950 לערך). ראו יצחק ישראלי, ספר היסודות, חלק א (ספר היסודות, חברו בלשון ערבי החכם ר' יצחק בר שלמה הישראלי, והעתיק אותו אל לשון הקדש החכם, ר' אברהם בר שמואל הלוי חסדאי, העתקתיו מכתב יד ... עם הערות ותקונים ומבוא ... שלמה יהודה פריעד, דראהאביטש תר"ס, עמ' ה).

371 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר הנפש (לעיל, הערה 296, עמ' 4).

גדר ליסוד גדר מסכים^{תכח} למה שגדרו אריסטו, בפ' א' מהלמוד הב' מהאפן הראשון מהחלק הראשון מ'דק[גון], אמר: 'והיסודות הם גשמים פשוטים. והם חלקים ראשונים לגוף האדם וזולתו, אשר אי אפשר שיתחלקו אל גשמים מתחלפיים] בצורות'.³⁷² ואולם החכם גלינוס גדר היסוד בשתכט שהיסוד הוא מותר מעט שבחלקי הדבר שהוא לו יסוד.³⁷³ וכבר ידעת שאין רצון גלינוס בזה על היותר מ[...]. על החלק החושי הגשמי. כי לו רצה זה, הנה כבר תמצא הידיעה מה[...].³⁷⁴ [א]חר שהחוש לא יעמוד על החלקים היותר קטנים שבדברים. וכבר יתבאר זה להדק הסמים בעירוב המנקדאות.³⁷⁴ ואמנם רצה בזה על החלק השכלי הנמצא מופשט במחשבת השכל, והוא היותר ראוי בפשיטות. והנה ליתרון פשיטותו ומציאותו בשכל ייחסו יותר מעט בשנחלק המורכב המוחש. והבן זה.

[235] והנה ראוי שתדע, כי זה ההבדל אשר הונח בלקיחת הגדר ליסוד, באמרו 'הויה ראשון[ה]', אמנם] לייחד מהטפה והחלקים המתדמיים] למתהוה מהם, על שהם אינם יסוד למתהוה. כי לא יתהוה החי מהם או האדם על שיתהוה מהם הויה ראשון[ה], כי הם כבר יתהוה מהדם והליחות המיוחדות להם במינם. וכאשר יתהוה מזולתם, וזולתם מזולתם, הנה הם לא יהיו^{תלא} כלל יסודות למתהוה, כי היסוד הוא היותר ראשון לדבר אשר הוא לו יסוד, מבילתי התהוותו מזולתו הויה טבעית.

[236] אמר שלום

וממה שיסופק על זה ע"ד ההעברה על הטענה בשאלה, וזה ממה שיבחן על האכיות – אם היסודות יתהוה מהם, ואם לאו. ולו תספיק הבחינה על שהם לא יתהוה מהם מצד מה הם יסודות – הנה זה ממה שיקשה, למה שאין כאן אש בלתי חמה ויבשה, ולא מים בלתי קרים ולחים. ואם יעלה מציאותם במ, אי אפשר מבילתי הם מהם. ולו הונח סותרו – הנה זה יקשה ג"כ, אחר שמגדר היסודות בשהם גשמים פשוטים והם חלקים ראשונים] למה שהורכב מהם. הנה א"כ התר זה ממה שיקשה.

[237] אמר שלום

וממה שראוי להתרת זה – על צד מה שאומר. וזה שהמחשבה על שהיסודות יתהוה מן האכיות – ענין בטל. וזה מה^{תלב} שיתהוה ממנו מה שיתהוה מצד מה הוא יסוד למתהוה,

תכח מסכים] נראה שמעל למילה יש סימן מחיקה; צפוי היה למצאו דווקא על המילה הקודמת, 'גדר' תכט בש' אולי המילה היא: בשאמר; רווח גדול אחרי המילה תל מה[...]. {אולי נכתב: מהיסוד תלא יהיון פ' ליתא פ' תלב מה] אולי צריך להיות: שמה

372 אבן סינא, קנון, חלק א, אופן א, לימוד ב (לעיל, הערה 147; הדפים אינם מסופרים).

373 ראו יצחק ישראלי, ספר היסודות, חלק ב (לעיל, הערה 370, עמ' מ).

374 נראה שהמילה 'המנקדאות' היא שיבוש של מילה בערבית – المنقذات, שפירושה תרופות פולשניות, או المنقيات, שפירושה תרופות מטהרות. אני מודה לפרופ' הריט בוס שהאיר את עיניי בעניין זה.

הנה כבר יחוייב שיעתק מצורתו אל צורת מה שיתהוו ממנו, כענין הנגלה ביסודות למה שהורכב מהם. והאכיות נשארות ביסודות ונמצאות בהם בפעל. ואין זה מגדר היסוד, כי הוא אמנם הוא אשר ימצא במתהווה ממנו בכח, לא בפעל. וממה שילוח על זה ההתר ג"כ, והוא, שהמתהווה מדבר מה על צד מה הוא יסוד לו, הנה הוא ישות אליו לסוף אחר ההתרה וההפסד להתהוות. והיסודות שקר בשיותרו אל האכיות. כי מה שיותר בו זולתו וישוב אליו – הנה הוא עצם לו בהכרח, ר"ל שהוא נושא להיותו והפסדו, והאכיות מקרי[ם]. הנה א"כ מן השקר שיותרו אליהם היסודות. ועוד ממה שילוח לטענת זה, כי מה שיתהווה עצם קיים יספיק המציאות לעצמו, והאכיות אין מציאות להם כי אם בעצם. א"כ מן השקר שיהיו מהם היסודות.

[238] אמר שלום

והנמשך למה שילוח במסופק, והוא, שאם קיים שאין האכיות ממה שיחשב בם שמהם ההויה ליסודות, ואיך יהיה זה מהם, ממה שאי אפשר ליסודות מציאות (כ)נגלה אלא בם, ומה שהיה זה דרכו בהכרח^{תלג} ענין הצורה לו במה שימצא בו – הנה מה שראוי שיושב על זה, מאשר ההתרה בו במסופק על שהאכיות מקרים ליסודות – לא צורות להם, למה שהתבאר שמציאות המקרה במה שהוא לו מקרה – על ג' צדדים: אם מציאות נפרד על הקל, כירקות והאונד)ם, ואם מציאות יקשה הפרדו – ואם בפ(..). הות לאפנים ביותר^{תלד} במציאות אלה (כ)יסודות. וכאשר זה כולו לפי זה, הנה יתבאר בשאלה האכיות הנגלות לאלה הגופים הד' הם מקרי[ם] עצמותיים למעלה מהמנויים (..)מותיים, עד ידמו מזה לצורות להם, לא שהם באמת צורות להם. וממה (..)ד (..)ל זה עוד, למה שהיו אלה הגשמים הד' מתחלפי[ם] בפחות ויתרון עד [303ב] יהיה קר יותר מקר וחם יותר מחם. וזה ממה שיורה על שאלה האכיות הנגלות להם מקרים, לא צורות. כי המקרים שהם מקרים יתחלפו בפחות ויתר, למה שאין קיום להם אלא בנושאים, והנושאים יתחלפו בפחות ויתר, ואם הצורות – למה שהם עצם – לא יקבלו זה, כאשר התבאר זה ב'ספר המבוא' לפרופיראוס [!].³⁷⁵ ואולם הצורות ליסודות הם השרשים המו(תג)לים בסור המכריח, והוא מה שרמז עליו אבו חמד בטענה הב' מן המאמר הב' בגשמים הפשוטים, והם היסודות הד', באומרו: 'ואמנם צורת היסוד טבע אחר. רצוני, שהיא תכונה וענין בהיולי לא תושג בעצמותה בחושים. ואמנם המושג בחושים, כמו המראה והלחות והקור, הם מקרי[ם] יסודרו מאותו הטבע'.³⁷⁶ וזה אשר

תלג [בהכרח] נקודה מעל הבי"ת תלד [ביותר] אחרי מילה זו נכתבו המילים 'ואם מציאות יקשה הפרדו' ונראה שיש קו מעליהן המציין את מחיקתן

375 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר המבוא לפרופיראוס, המאמר במקרה (מהדורת חיים דוידסון, קמברידג' [מסצ'וסטס] 1969, עמ' 20–21).

376 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ב, טענה ב (לעיל, הערה 60, דף 70א).

אמרו אבו חמד תמצאהו נמשך רמוז למאמר ארסטו' ב'ספר ההויה וההפסד', לאומרו שאלה האיכויות הראשונות צורות גשמים הד', והבדליהם הם אלה במה שהם יסודות.³⁷⁷ וירצה באומרו 'האיכויות הראשונות' – המתגלים בסור המכריח.

[239] אמר שלום

והנטען במקוים ליסודות במה הם בהכרח פשוטים, למה שהם יסודות – על הנאמר, ואיך יקוים זה ביסודות – וכבר התבאר שהפשוט לא יפעול כמורכב, ואם היסודות פשוטים איך יפעלו בהרכבה, ומהפשוט לא יגיע כי אם פשוט – נאמר, וההתרה במסופק בשהיסודות ואם הם פשוטים בהקש אל המורכבי[ם] מהם, הנה הם מורכבים בהקש אל עצמם, להיותם משותפים בטבעם, לשתופם בהיולי המשותף, ולהיותם משותפים יורה על השתנותם קצתם בקצתם, ואלא השתנותם קצתם לקצתם יורה על שתופם^{תל} בטבע וצורה ג"כ. וממה שיעזור ג"כ על זה עוד שהיסודות, ואם הם פשוטים בהקש אל המורכבים, הנה הם מורכבים בהקש אל היכולת לעלתם בהם. וכמו כן לכל פשוט עלול רבוי מה בהקש על[י]ליותו אל יכולת עלתו עליו. והמבין יבין.

[240] ואומרו: אלא מגולם וצורה – ירצה, על הרכבת המציאות לכל א' מהם במה^{תל} שהוא גשם. כי הגשם במה הוא גשם אמנם הוא להיותו מורכב מהיולי וצורה. וההיולי לכל א' מאלה הוא מה שיוחד לו קצת מההיולי המשותף לקבלת צורה המיוחדת לו. והצורה לכל א' מהם היא הצורה שקבלה זה הקצת להכנתו המיוחדת מגרם המיוחד מהד' גרמים, כמו שבארנו מנות^{תל} הצורות, כמו שרמז הר"ם במז"ל למעלה מזה המאמר, באומרו: ונקבע כל צורה וצורה במקצת גולם וכו'.³⁷⁸

[241] [ב] דרך האש והרוח להיות מהלכם וכו', אומרו: תל^ח עד שימצא המחוב[ר] מארבעתם אינו דומה לאחד מהם כשהו[א] לבדו, ואין במעורב מהם אפילו חלק א' שהוא האש בפני עצמה או מים [בפני עצמן או ארץ בפני עצמה]^{תלט} או רוח בפני עצמה, אבל הכל נשתנו ונעשו גוף אחד.

[242] הפי[רוש]

ירצה באומרו: עד שימצא המחובר וכו' – על המזג לנמזג המגיע מצד זה העירוב הנמשך לאלה הד' גשמים קצתם בקצתם ב[צד] הסתפק והתגמל קצתם מקצתם מפאת

תלה שתופם] וי'ו בין השיטין תלו במה] בי"ת בין השיטין תלו מנותן] מהד' מנותן תלה אומרו] אולי צריך להיות: עד אומרו תלט בפני...עצמה] ההשלמה לפי מהדורת פרנקל

377 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר ההויה וההפסד, מאמר ב, כלל א, פרק ב (מהדורת שמואל קורלנד, עמ' 114–115).

378 פרק ג, י (לעיל, § 202).

בתנועה³⁷⁹ השממיית עד יוכן המזג לנמוזג לקבלת צורה מיוחדת לו במינו מנותן הצורות. והנה, מצד אמתת המזג וגדרו, אין ראוי שישאר הנמוזג אחר המנוחה מההמזוגות עם האכות הנגל(ת) לכל א' מאלו הד', עד שיהיה דומה לו באכות הנגלה לו אשר היה לו קודם הגיע ממנו ההמזוגות. המשל, שישאר הנמוזג אחר ההמזוגות דומה לאש באיכותו הנגלית, במה שהוא אש רמוז אליו בהיותו קודם הגעת ההמזוגות. וזה שאמתת המזג הוא 'שיתמזגו אלה היסודות בצד יפעלו קצתם בקצתם, ותשתננ(..) (...) תמא עד תנוח לכל איכות מתדמה'.³⁷⁹ והנה נרצה בהתנות בגדר המזג על צד (...) [304א] (ה)הבדל המחובר עם הסוג בקיום הגדר לנגדר, אשר ענין הסוג בזה הג(ד)ר למזג הוא אומרנו שיתמזגו אלה היסודות, וההבדל הוא זה אשר אמר בו 'עד יפעלו קצתם בקצתם', על שאלה האכיות הנגלות – אשר הם מקרים קיימים לצורות אלה הד' גשמים – ישברו קצתם לכח קצתם, וזה כשישבר הקר מחום החם והחם מקור הקר. והתנה ג"כ ואמר 'ותשתנה איכותם', כי לו לא השתנה איכות כל א' מהם עם ההמזוגות, לא יהיה מה שהגיע התכת מזג, כי אם הרכבת שכנות. ואשר נרצה באמרנו 'עד תנוח לכל איכות מתדמה', אמנם הוא כי הערוב וההמזוגות אמנם הוא נמשך עד יגיע מכלל הערוב וההמזוגות איכות ממוזג לכל א' מאלה הד' גופים, וזה שיהיה איכות ממוזג בין החום והקור לכל א' מהיסודות, וכמו כן איכות ממוזג בין הלחות והיובש, עד לא יהיה כאן אש יותר חם מהמי[ם], ולא מים יותר קרים מן האש. וזה האיכות הנח המתדמה המגיע אחר תכלית תנועת הערוב – יקרא 'מזג', כמו שרמזו עליו הפלוסוף אבו חמד במאמר הג' במזגים והמורכבים, באומרו: 'ותקרא זאת המנוחה "המזוגות"'.³⁸⁰ וירצה באומרו 'זאת המנוחה' על זאת האיכות הנח המת(דמ)ת³⁸⁰ המגיע אחר תכלית תנועת הערוב. וירצה באומרו: גוף אח[ד] – על זה המזג המתדמה המגיע בהיולי המשותף אחר תכלית ערוב אלה הד' גופים, עד שמצד שתופם בו שם כלם גוף אחד.

[243] [ג] וכל גוף וגוף המחובר מארבעתם וכו', עד אומרנו: [ה] ושנוי זה מעט מעט לפי אורך הימים.

[244] הפי[רוש]

לפי שזה כלו הוא מבואר מכלל מה שהתבאר או שהוא ממה שהוא מבואר בעצמו לא נצטרך לביאור עליו. כי לו נרצה חלופו, לא יהיה מה שנאמרהו עליו ביאור ולא גדר הפי³⁸⁰ת³⁸⁰ לו, ואולם יהיה באמ[ת] ערכו ערך המערכה. ודע זה.

תמ בתנועה) אולי צריך להיות: התנועה תמא ותשתננ(..) (...) [כ] כוונות הפילוסופים: וישתנה איכותם תמב המתדמת) המתמדת; סימון להיפוך אותיות תמג הפי[ה] א בין השיטין

379 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, טבעיות, מאמר ג (לעיל, הערה 60, דף 273ב).
380 שם.

[245] [ה] ואין כל היסוד משתנה, עד שיעשה כל המים – רוח, או כל הרוח – אש, שאי אפשר שי(ב)טל^{תמד} א' מן היסודו[ת] הד', אלא מקצתו ישתנה מאש לרוח ומ(ק)צתו^{תמה} מרוח לאש. וכן בין כל א' וחבירו ימצא השנוי לארבעתם וחוזרין חלילה.

[246] הפי[רוש]

ירצה באומרו: ואין כל היסוד משתנה וכו' – על שאין היסוד משתנה שנוי מוחלט למה שיעתק מצורתו אל צורת מה שישתנה אליו בעת ההמוגות. כי האש בהשתנותו אל האויר ד"מ, לו השתנה אל צורת האויר במוחלט עד לא תשאר צורה אשיית נשאר לקבלת ההפעלות, למה שתשתנה אל זולת האויר ג"כ, כמו שתשתנה אל המים והארץ ג"כ – היה זה הפוך והפסד לא מזה. אבל ראוי שתדע, כי הצורות המחייבות לאלה האיכויות^{תמו} הנגלות ליסודות הן נשארות השארות^{תמי} יקבל ההפעלות. כי לו בוטלו, היה זה הפסד, לא מזג, ואי אפשר שיתבטל א' מהצורות. וזהו אשר אמרו אריסטוטלוס ב'ספר ההויה וההפסד', שכחות היסודות נשארות במזג.³⁸¹ וירצה ארסטו' ב'כחות' – על צורות היסודות. שאילו לא היו הצורות נשארות, כבר יחוייב שישאר ההיולי מופשט לבדו מהצורה. וזה יורה על הפסד ההיולי, אחר שהוא לא יסור כלל מצורה נפשטת אל צורה נלבשת. והמבין יבין. ואמנם מה שהוא מחוייב בזה ההשתנות אשר הוא נמשך ביסודות, הוא, שיהיה הרוב מהיסוד – והוא האיכות הנגלה המגיע מצורת היסוד עם גוף היסוד אשר הוא בו – נכנס ומשתנה אל צורת זולתו, ר"ל אל האיכות הנגלה ממנו, כמו שיהיה החלק הגבנוני מן הרוח הממשש לחלק הקבובי מהאש משתנה אל האש, והקבובי מהאש משתנה אל החלק הממשש לו מהאויר, וכמו כן האויר אל החלק הממשש אל המים ישתנה אליו, וחלק [ב304] המים ג"כ אליו.

[247] ואומרו: וחוזרין חלילה – ירצה, על סבות ההשתנות מן הא' אל האחר, על צד מה שיהיה הגומל נגמל מכח הנגמל, עד יהיה גומל ונגמל תמיד על ההמשכות, אחר שהכחות נשארות, כמו שבארנו.

[248] [ו] ושנוי זה יהיה בסביבת הגלגל, ומסביבתו יתחברו ארבעתם, ויהיה מהם שאר גולמי בני אדם ונפש חיה וצמח ואבן ומתכת. והאל נותן לכל גולם וגולם צורה הראויה לו ע"י מלאך העשירי, שהיא הצורה הנקראת 'אי(ש)ים'^{תמט}.

[249] הפי[רוש]

ירצה, על שזה השנוי הנמשך לאלה הצורות כשישתנו קצתם אל קצתם והעתק קצתם אל קצתם – יורה על תנועה ישרה בהכרח, והישרה תורה על הסבובית בהכרח. אם

תמד שיבטל[שינטל תמה ומקצתו] ומחצתו תמו והפסד ... האיכויות פ' ליתא פ' תמו השארות[פ' ליתא פ' תמו הפסד] קו קטן מעל הה"א תמט אישים[אילויים

³⁸¹ אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר ההויה וההפסד, מאמר ב, כלל ג (לעיל, הערה 377, עמ' 80–84).

שיוורה על הישרה, לפי שכבר התבאר שאלה הגשמים הם גשמים טבעיים, ולכל גשם טבעי מקום טבעי³⁸² בהכרח. לפי שמקומו אשר הוא נח בו – לו נח בו, וטבעו נח מבלתי שידרוש העתק ממנו, הנה הוא כבר טבעי לו, ונטייתו היא אליו בטבע. ואם ידרוש העתקו אל זולת זה המקום, הנה זה המקום אשר אליו ידרוש הוא טבעי לו, ותהיה נטייתו אליו בטבע. וכאשר היתה נטייתו אליו בטבע, הנה יחוייב בשיתנועע אליו ביותר קרו(ב)תנא שבדרכים. וזה שלו נטה מיותר קרוב שבדרכים, ר"ל שלא הנחנו שלא תהיה נטייתו ביותר קרוב שבדרכים, הנה יחוייב שיהיה נפרד ממנו ומואס לו, לא שהוא ידרשהו³⁸³ בשיטה³⁸² אליו. כי הוא, אחר שהיה טבעי לו, ומצד שהוא טבעי לו ידרשהו וישתוקק אליו להאותותו, למה לא יבקש המרחק היותר קרוב בשיטה אליו כפי מה שיחוייב – וזה מחק כל דורש ההאותות לו. הנה א"כ בהנחת זה הסותר יחוייב שיטה ביותר קרוב שבדרכים. והיות[ר] קרוב שבדרכים בין ב' הנקודות הוא הקו הישר, ואליו תהיה התנועה בהכרח. הנה א"כ, אחר שהמים והאש עד"מ הם גשמים טבעיים, וכל גשם טבעי – לו מקום טבעי נח בו, אי אפשר ההרכבה במ אלא בהעתק א' מהם אל מקום האחר. כי לו נדבק כל א' מהם במקומו, נשארו נפרדי[ם] בלתי מורכבי[ם]. ואי אפשר זה ההעתק אלא בתנועה ישרה, שאחר שמקומותיהן הפכיים יצטרכו אל תנועה לה הפכיות – והיא הישרה, כי אין³⁸² הסובבית אין הפך לה, כפי מה שביאר זה אריסטו' במאמר הראשון מ'ספר (השמים) תנא והעולם'.³⁸² הנה א"כ שנוי ההרכבה יורה מציאות תנועה ישרה בהכרח. ואם שהישרה תורה על הסובבית, לפי שהיא אמנם היא בבחינת ב' צדדים מוגבלים מתחלפים בחלוף הקורבה והרוחק במין והטבע. ולא יצוייר חלוף הגדרי[ם] במין והטבע אלא בגשם המקיף יהיה המרכז שלו תכלית הרוחק, והמקיף ממנו תכלית הקורבה. ויהיה בין הקורבה והרוחק (חלק) במין והטבע, כאשר כבר התבאר זה לאבו חמד הפילוסוף בטענה הב' מהמאמר הד' בספרו באלהיות.³⁸³

[250] אמר שלום

וממה שסופק על זה: ואם היה ממה שכבר נתבאר שהגשמים הד' הנה יהיה מציאותם בקבוב גלגל הלכנה, בצד יקיף קצתם לקצת, על צד מה שיהיה הקצת מהם מקום לקצת, וכבר היה מן המבואר בשהם גשמים מתים, לא יתנועעו מפאת עצמם, ושמניעים אשר הוא חוץ מהם יתנועע בסבוב – הנה איך יצוייר בשהם יתנועעו תנועה ישרה, וכבר אין תנועה להם כי אם תנועת המקיף. ונאמר, הנה מה שראוי שיושב על זה

תנ מקום טבעי העתקה כפולה תנא קרוב[קרוב] תנב ידרשהו ידרשהו וישתוקק תנב בשיטה פ' ליתא פ' תנד אין] מילה זו נראית מיותרת תנה השמים] ליתא תנו נוכר[וינוכר; נקודה מעל האותיות הקשות לפענוח

382 אבן רשד, ביאור אמצעי על ספר השמים והעולם, מאמר א, כלל ו (לעיל, הערה 143, דפים 21-22א).

383 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלוהיות, מאמר ד, טענה ב (לעיל, הערה 60, דפים 49-50א).

על צד מה שלא (נז)כתינו – הוא על זה האפן. כי מן הידוע, שהגשמים הפשוטים ההפכיים – להם תנועות הפכיות. ואולם היו להם התנועות על זה התאר מצד מה שהיו הצורות להם אל הת(חל)ותניו הפכיות, ולכן היו [305א] התנועות הפכיות. וכאשר היה זה כן, הנה בהתנועע זה הגרם השממיי בתנועה הסבובית המיוחדת לו, הניע לאלה הפשוטי[ם] ההפכיים תנועת ההעתקה. והנה, כמו שלזה הגרם השממיי התחלה פשוטה מיוחדת לו במה שיתנועע זאת התנועה התמידית הסבובית הדבקה אשר אין הפך לה, למה שהתחלתה פשוטה אין הפך לה, כן לאלה הפשוטי[ם] ההפכיים הנמצאים בקבוב זה הגרם התחלות המניעות להם הפכיות. וכמו שזה הגרם השממיי ידרוש התחלתו להאותותו לה, כן אלה הפשוטים ההפכיים[ם] ידרשו התחלותיהם להאותותם להם. ולזה, ואם היה הגרם השממיי המניעם מתנועע בסבוב, הנה כאשר הניעם תנועת ההעתקה בתחלת הנעתו להם, יתנועעו לצד התחלותיהם בהכרח, אחר שהן המניעות להם. וכאשר היו הן הפכיות, הנה יחוייב בהכרח שתהיינה התנועות אליהן הפכיות. והתנוע[ה] אשר הפך לה היא הישרה, למה שהיא ממה שממנו במה שאליו. ואולם הסבובית, למה שהיה מה שממנו ואליו א' בעצמו בה – כי הסבובית אין התחלה רמוזה לה, למה שאין נקודה רמוזה לה, וכאשר אין התחלה רמוזה לה אין תכלית רמוז לה – וההתחלה והתכלית הפכיות. וכאשר סולקו ממנה ההתחלה והתכלית, סולק ממנה ההפכיות. ועוד, למה שהיה דרישתם להתחלתם דרישה טבעית, כאשר הגיעו אליה – נחו בה. הנה כאשר הניעהתניו להם ההעתקה ממקומם בסבת תנועת הגרם השממיי, אי אפשר להם מבלי דרישתם להן, ואי אפשר זה להן אלא ביותר קרוב שבדרכים. והיותר קרוב שבדרכים בין הב' נקודות הוא הקו הישר, ואליו תהיה התנועה. ודע זה כולו, והבינהו עד מאד.

[251] ואומר: ויהיה מהם שאר וכו' – ירמוז על הד' כחות המגיעות מהמזגות אלה הפשוטי[ם] ההפכיים, והם החי המדבר, והוא אשר ירמוז עליו באומר: ויהיה מהם שאר גלמי בני אדם, והחי האלם, והוא אשר ירמוז עליו באומר וצמח, והמחצבים, והוא אשר ירמוז עליו באומר ואבן ומתכת.

[252] ואומר: והאל נותן לכל וכו' – ירמוז, שכאשר הוכן המזג לקבלת צורת אי זה כחתינט מד' כחות, קבל הצורה המינית לו מנותן הצורות.

[253] [ז] לעולם אין אתה רואה גולם בלא^ט צורה ולא צורה בלא גולם, אלא לב האדם הוא שמחלק הגוף הנמצא בדעתו, ויודע [שהוא מחובר מגולם וצורה ויודע]^{טסא} שיש^{טסב} גופים שגולמם מחובר מד' יסודות וגופים שגולמם פשוט. ואי(נ)^{טסג} מחובר מגולם וצורה. והצורות שאין להם גולם אינן נראות לעין, אלא בעין הלב הן ידועות, כמו שידענו אדון הכל בלא ראות עין.

תנו התחלות פ¹ התנועות פ² תנח הניעה[ה] אפשר שצריך להיות: הגיעה תנט כח פ¹ ליתא פ² תס בלא פ¹ ליתא פ² תסא שהוא... ויודע[ה] השלמה לפי מהדורת פרנקל תסב שיש מהדורת פרנקל: שיש שם תסג ואינן ואותו

[254] הפי[רוש]

ירצה בזה, על המאמר בדבקות ההיולי והצורה, ושאי אפשר שישוער כאן מציאות היולי רמוז אליו מופשט מן הצורה, ולא צורה היולאנית טבעית זולת מציאות ההיולי. וזה על צד שלא יובדלו במציאות, ואם במהות הנה הם יובדלו בהכרח, כי גדר הצורה בלתי גדר ההיולי. ולפי שהם יובדלו בגדר, והיה הגדרת^{סד} והכוללת^{סה} מציאותו בשכלי[ם], הנה יעבור הבדל בשכל, ^{תסו} עד ישוער בשכל הפשוט ההיולי מהצורה, ושישוער בו ג"כ מציאות צורה בנפרד. ואל זה רמוז הרב באומרו: **אלא לב האדם וכו'**. ואמנם אמר זה כן, לפי שהבדל גדול הוא בין הפשוט השכל הדבר ובין מצוא אותו מופשט. והנה ההפשט (ב)מיוחס בשכל בצורות ההיולניות. ולזה רמוז ואמר: **אלא לב האדם הוא שמחלק הגוף הנמצא בדעתו [305ב]** מצד הפשיטו הצורה בו מההיולי. ואולם מצינו הדבר מופשט מיוחס בהיולי הנמצא עומד מופשט במחשבה. ובכלל, לכל עצם נמצא עומד בצורתו ובצורות הנפרדות אשר הן במציאות נפרדות, מבלתי הצטרך השכל בהפרדתן, והן אשר הן במציאותן דעת מבלתי שנשימם אנחנו דעת. והבן זה. ואולם בטול מציאות היולי רמוז אליו מופשט מן הצורות, לפי שההיולי הרמוז אליו הנה הוא נמצא במציאות המוגבל מצד מה הוא רמוז אליו. ולו שוער ר[י]ק מן הצורה, הנה יהיה בלתי נמצא במציאות המוגבל, לפי שהמציאות המוגבל אמנם יניע^{תסו} מצד השלימות והתכלית, והשלימות והתכלית אמנם הוא אמתת הצורה. ולו לא יהיה נמצא במציאות המוגבל, הנה לא יהיה רמוז אליו כלל. וכבר הונח רמוז אליו – וזה חלוף לא יתכן. ועוד, ההיולי הרמוז אליו – הנה הוא נבדל בהכרח במין מזולתו. ולו הונח ר[י]ק מן הצורה, לא יהיה נמצא כלל במין רמוז אליו. וזה בטל, ^{תסח} כי אי אפשר שישוער זה, כמו שאי אפשר שישוער חי משולח מבלתי היו(תו) אדם כלל – (סוס). הנה אי אפשר א"כ מבלתי היות להיולי צורה נוספת על הצורה הגשמית מעצם מינו. וכבר הזכיר הפלוסוף אבו חמד הטענ[ה] על זה בספרו באלהיות, במאמר בדבקות ההיולי והצורה, ואי (אפשר) ^{תסט} מבלתי זכור טענתו, אמנם על ההנחה^{תע} אשר היא בה, מבלתי המשך למה שצרי[ך] אל הביאור, למה שלא נפגוש ביציאה ממה שצריך לזה אשר אנחנו בדרכו, ונסמוך על ההכרה למי שהגיע בעיונו, אמר: 'המאמר בדבקות ההיולי והצורה. וההיולי אין לו מציאות בפעל בעצמו בלתי הצורה כלל, אבל יהיה לעולם מציאותו עם הצורה וכן הצורה לא תעמוד...³⁸⁴

תסד והיה הגדר] העתקה כפולה תסה והכולל] לפני מילה זו נכתבה המילה 'וכולל', אולי בטעות תסו בשכל] מעל האות ב"ת יש קו תסו יניע] אפשר שצריך להיות: יגיע תסח בטל] פ' ליתא פ תסט אפשר] ליתא תע ההנחה] ה"א ראשונה בין השיטין

384 אלגזאלי, כוונות הפילוסופים, אלהיות, המאמר בדבקות ההיולי והצורה (לעיל, הערה 60, דף 23א). המשפט שם נמשך במילים: 'בעצמה בלתי ההיולי', ולכן ברור שהמובאה כאן קטועה. על כל פנים, כאן מסתיימת ההעתיקה.

פירוש לעמוס לרבנו יוסף חיון

יוצא לאור על ידי יוחנן קאפח



מבוא

ר' יוסף חיון (להלן רי"ח) חי בליסבון שבפורטוגל במאה החמש עשרה והיה ממנהיגי הבולטים.¹ פעילותו הספרותית העיקרית הייתה בשנות השישים והשבעים של המאה² והיא כוללת פירושים לספרי המקרא,³ חיבורים מקיפים לביאור פרשיות וסוגיות במקרא,⁴ ופירוש לפרקי אבות.⁵ את פירושו לתרי עשר כתב ככל הנראה בשלהי שנת

* תודתי העמוקה לידידי היקר ראובן כהן על עזרתו הרבה בהגהת הפירוש ועל הערותיו המחכימות.

** תודתי לפרופ' מנחם כהן ולהוצאת אוניברסיטת בר אילן על האפשרות להשתמש בנוסח המקרא והפרשנים של מהדורת ה'כתר'. אם לא נאמר אחרת, המובאות מפרשנות ימי הביניים לקוחות מתקליטור מקראות גדולות 'הכתר', רמת-גן תשס"ט.

1 שנות לידתו ופטירתו אינן ידועות, ונכתבו על כך השערות אחדות. לעיקרי השיטות ראה: י' קאפה, 'מבוא', פירוש לתהלים לרבנו יוסף חיון: ראש רבני ליסבון, ירושלים תשע"ו, עמ' א, הערה 1.

2 י' הקר, 'ר' יוסף חיון ודור הגירוש מפורטוגאל', ציון מח (תשמ"ג), עמ' 273–280.

3 ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, תרי עשר, תהלים, משלי ושלוש מתוך חמש מגילות (שה"ש, איכה ואסתר). כל פירושו למקרא מצויים בידינו בכתבי יד מלבד פירושו לספרים ישעיהו, משלי ואיכה. עד עתה יצאו לאור בדפוס הפירושים לספרים: יחזקאל (א' שושנה ומ' צפור, פירוש לספר יחזקאל לרי"ח יוסף חיון: ראש רבני ליסבון וגדול פרשני המקרא בדורו, א–ב, ירושלים תשס"ו); הושע (י' אליצור, פירוש ר' יוסף חיון לספר הושע: הפירוש להושע, מבוא לשיטתו ומצע למחקר המשך, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, טורו קולג', ירושלים תשס"ו); עובדיה (מ' צפור, ר' יוסף חיון: פירוש לספר עובדיה – מהדורה עם מבוא, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יז [תשס"ז], עמ' 314–327); יונה (מ' צפור, ר' יוסף חיון: פירוש לספר יונה, קבץ על יד יח [כח] [תשס"ה], עמ' 289–313); מיכה (הנ"ל, ר' יוסף חיון: פירוש לספר מיכה, סיני קלט [תשס"ז], עמ' ג–ט); תהלים, מהדורת, [ראה לעיל, הערה 1] ואסתר (פירוש לאסתר [מהדורת מכון 'באר התורה'], ליקוד תש"ס).

4 רי"ח חיבר תשעה מאמרים כאלה: א) מגיד משנה – תשובה לשאלת ר"י אברבנאל ביחס למעמדו של ספר דברים; ב) מאמר בעניין בני גד ובני ראובן; ג) מאמר בעניין בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי; ד) מאמר בעניין פרשיות שונות בספר במדבר (במ' יא פסוקים טז, יח, כא, כו); ה) מאמר בעניין דיבור מרים ואהרן במשה; ו) מאמר בעניין המרגלים; ז) מאמר על חטא משה ואהרן; ח) מאמר בעניין הכתב העברי; ט) מאמר בעניין ברכות התורה. כל המאמרים יצאו לאור על ידי א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 193–287. לאחרונה ערכתי מהדורה ביקורתית למאמר 'מגיד משנה' (ראה י' קאפה, 'מגיד משנה' לרבי יוסף חיון: מהדורה חדשה, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כה [תש"ע], עמ' 311–341).

5 פירוש זה זכה לתפוצה רחבה ויצא עד עתה בשלוש מהדורות (ראה קאפה, לעיל הערה 1, עמ' ג).

ה'רכ"ו (1466),⁶ ועתה פירושו לספר עמוס יוצא לאור לראשונה במהדורה ביקורתית על פי כתב היד היחידי של פירוש זה.⁷
להלן אעמוד בקצרה על עיקרי מאפייני שיטתו הפרשנית של רי"ח, הבאים לידי ביטוי בפירוש זה ולאחר מכן אבהיר את עקרונותיה של המהדורה הנוכחית.

א. ממאפייני פרשנותו של ר' יוסף חיון

מאפייני שיטתו הפרשנית של רי"ח נחקרו בעבר, כך שניתן לזהותם על נקלה גם בפירושו לעמוס. להלן נעמוד על ארבעה מהם: הקדמה, ביאור הכוונה הכוללת, הימנעות מטענת כפל עניין במילות שונות והשפעת הפולמוס היהודי נוצרי על פירושו.⁸

1. הקדמה

מאפיין בולט בפרשנותו של רי"ח הוא מתן חשיבות רבה להקדמות. חשיבות זו מוצאת את ביטוייה בשני עקרונות מתודולוגיים: כתיבת הקדמה לפירוש,⁹ והגדרתם של הפסוקים הראשונים של כל אחד מספרי המקרא כהקדמה לספר כולו.¹⁰

6 בהקדמה לפירושו לתרי עשר כתב רי"ח שניגש לכתיבת פירושו לאחר שסיים את כתיבת הפירוש לירמיהו, אלא שכך כתב גם בהקדמת פירושו לתהלים. כפילות זו אינה מאפשרת להכריע מה נכתב ראשון, הפירוש לתרי עשר או הפירוש לתהלים. ראה על כך י' אליצור, 'שיטתו הפרשנית של ר' יוסף חיון בפירושו למקרא', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ה, עמ' 20. את הפירוש לירמיהו סיים בד' בסיון ה'רכ"ו (1466). צילום כתב היד של פירושו לירמיהו מצוי במכון לתצלומי כתבי יד שבירושלים ומספרו 54953F. בימים אלו אני שוקד על ההדרת פירושו לירמיהו.

7 פירוש זה יוצא לאור במסגרת מאמץ משותף של מספר חוקרים לפרסם את כל פירושי הרב חיון לתרי עשר. פרופ' משה ציפור עמל על הוצאת הפירוש ליואל לאחר שכבר הוציא לאור את הפירושים ליונה ועובדיה; וד"ר יוסף אליצור עמל על ההדרת הפירוש להושע.

8 על כל אחד מהמאפיינים הנ"ל ועוד, עמדו חוקרי פירושו, כגון גרוס (לעיל, הערה 4), עמ' 39–78; א' שושנה ומ' ציפור, פירוש ליחזקאל (לעיל, הערה 3), עמ' 24–56; י' קאפח, 'הפירוש לתהלים של רבי יוסף ב"ר אברהם חיון: נתוח הדרך הפרשנית, בצרף מהדורה מדעית מבוארת של מבהר מזמורים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 13–232; אליצור (לעיל, הערה 6), עמ' 110–116, 133–175, 217–225.

9 רבים ראו באברבנאל את אבי כתיבת ההקדמות למקרא (לדוגמה ראה: מ"צ סגל, 'ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן מקרא', תרביץ ח [תרצ"ז], עמ' 289–299; הנ"ל, פרשנות המקרא: סקירה על תולדותיה והתפתחותה², ירושלים תשי"ב, עמ' קו; א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 72–73; E. I. J. Rosenthal, 'The Study of Medieval Judaism', in idem, *Studia Semitica, I: Jewish Themes*, (Cambridge 1971, p. 264). אולם לאחר העיסוק בפרשנותו של רי"ח, ברור שהוא קדם בכך לאברבנאל, וסביר להניח שהיה אחד מאלה שהשפיעו עליו. וראה עוד אליצור (לעיל, הערה 6), עמ' 133–134.

10 לדוגמה, את מזמור א בתהלים הגדיר רי"ח כהקדמה לספר ולא כמזמור בפני עצמו. רי"ח

כך גם נהג רי"ח בפירושו לתרי עשר. הוא כתב הקדמה בת שבעה סעיפים ובה הוא דן: בזהות ומעלת מחבר כל ספר, מדרגת הספר, חלקיו, שם הספר, מקומו בין שאר נבואות תרי עשר ותועלותיו. הוא גם דן בה בזהותם של שנים עשר הנביאים. ועל פי העיקרון השני הוא מחשיב את הפסוק הראשון בעמוס כפתיחה לספר ומתחיל את פירוש הנבואות מהפסוק השני והלאה.

2. ביאור הכוונה הכוללת

בכמה מקומות עמד רי"ח על חשיבות בירור כוונתו הכללית של כל ספר, היינו לשם מה הוא נכתב. לשיטתו, על פי הכוונה המתבררת יש להבין את החיבור כולו. וכך הוא כתב למשל בהקדמה לפירושו לתהלים:

ושערתי לבאר בתחלת כל מזמור ומזמור כוונתו הכללית, ואח"כ בכל פסוק ופסוק כוונתו הפרטית מסכמת לכוונה הכוללת. כי כוונת המזמור בכלל, ממה שיעזור מאד להבנת הכוונות הפרטיות אשר בפסוקי המזמור ההוא.¹¹

נראה שאת חשיבות בירור כוונת החיבור למד רי"ח מרבו ר' יצחק קנפנטון, שכתב: 'בתחלת עיונך יש לך לעבור כל הסוגיא ולדעת כוונתה ולהקיף אותה דרך הכלל, ואחר כך תחזור לעיין כל פרט ופרט ממנה ולראות מהו הקשר שמקשר אותה'.¹² נאמן להדרכה זו ביאר רי"ח בהקדמתו לפירוש ספר תהלים הן את מגמתו הכללית של החיבור והן את המגמה הפרטית של כל מזמור.¹³ הקדמות כאלה אנו מוצאים גם בראש

לא היה היחיד שנהג כך. פרשנים רבים עשו זאת לפניו, כגון רד"ק, שכתב בהקדמתו לספר משלי שהמשת הפסוקים הראשונים הם הקדמת הסופר; רבי יוסף קספי (1279–1340), שכתב כן בפירושו לספרים ישעיהו וקהלת; רבי יוסף אלבו (1380–1444), שכתב על ארבעת הפרקים הראשונים של ספר בראשית שלדידו הם הקדמה לחמשת החומשים (ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מהדורת חורב, ירושלים תשנ"ה, א, יא). וראה עוד בזה קאפח, עבודת דוקטור (לעיל, הערה 8), עמ' 72–77; י' צייטקין, מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המיימונית של פרובנס במאות ה-13–14, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, עמ' 229–231.

11 מהדורתי (לעיל, הערה 1), עמ' 36.

12 ר' יצחק קנפנטון, דרכי הגמרא, מהדורת מ"מ גינזבורג, וילנה תרנ"ד, עמ' 2. בעניין זה כבר קדם רלב"ג לרב קנפנטון, וכך כתב בהקדמת פירושו לאיוב: 'זהו שראוי למבאר שינהיג: ביאור המלות והתיבות לפי כוונת העניינים אשר כוונו בכלל הדברים, כאשר היו המלות משותפות, כמו הענין בזה הספר; ואם לא יתן אל לבו תחלה להבין כוונת העניינים, לא יובן אליו ביאור המלות אם לא במקרה, וזה מבואר בנפשו'. ראו עוד מ"צ סגל, פרשנות המקרא: סקירה על תולדותיה והתפתחותה², ירושלים תשי"ב, עמ' קד.

13 'כוונת הספר הזה – כוונתו הראשונה היא להמציא שירות ותושבחות להלל השם בה הלויים, ולשוררם על הדוכן בעת הקרבת הקרבנות ... ועוד כוון בו מניחו כוונות אחרות, יודע ביאורן מביאור תועלות הספר הזה' (מהדורתי [לעיל, הערה 1], עמ' 33). בהמשך הקדמתו הוסיף רי"ח עוד תשע תועלות שלהן כיוון דוד בספרו.

פירושו לספר יחזקאל ולמגילת שיר השירים.¹⁴ הקפדתו לציין בתחילת כל מזמור או נבואה את מגמתו מעוררת השתאות ומלמדת על שיטה עקבית ודייקנית. כך גם נהג רי"ח בפירוש לעמוס המתפרסם כאן. בתחילת כל נבואה, לאחר שתחם אותה וקבע את מסגרתה,¹⁵ ביאר את כוונתה. בדרך זו חילק רי"ח את ספר עמוס לעשרים ושתיים נבואות.¹⁶ לדוגמה, בפירושו לפסוק 'שמעו הדבר הזה פרות הבשן' (עמ' ד, א) כתב רי"ח: 'נבואה זו עד 'בואו בית אל' (עמ' ד, ד) תוכחה יוכיח הנביא נשי המלך והסגנים ויודיע הרעה אשר תבוא עליהן'.

3. הימנעות מטענת כפל עניין במילות שונות

אחד המאפיינים הבולטים ביותר במשנתו הפרשנית של רי"ח הוא הימנעותו משימוש בכלי הפרשני 'כפל עניין במילות שונות'. על מרכזיות מאפיין זה בפרשנותו של רי"ח עמד כבר גרוס בספרו המונומנטאלי וכתב:¹⁷

לו היה עלינו לבחור במוטיב העיקרי והמיוחד שביצירתו הפרשנית של חיון, היינו מצביעים על דבקותו בעיקרון השולל את המונח הפרשני המכונה 'כפל ענין במילים שונות', והתמדתו בכך.

14 כך לדוגמה כתב בהקדמתו ליחזקאל, בהקדמה הי"ג: 'ביאור תועלותיו דרך כלל. מכללן אמות הנבואה ... שלמות מעשה מרכבה ... אמות שכר והעונש ... אמות גאולתנו וביאת משיח צדקנו ...' (שושנה וצפור, פירוש לספר יחזקאל [לעיל הערה 3], עמ' ו). 'תועלות הספר' ו'כוונות הספר' הן שני צדדים של אותה מטבע. ראו לדוגמה מה שכתב בהקדמתו השמינית לפירושו לתהלים (מהדורתי [לעיל, הערה 1], עמ' 33).

15 בכל ספרי הנבואה (יחזקאל, ירמיהו ותרי עשר) נהג רי"ח לתחם את הנבואה לפני שכתב את כוונתה. בדרך כלל תיחום הנבואה תאם את החלוקה לפרקים, כלומר: תחילת פרק הוא גם תחילת נבואה וסוף פרק הוא סיום נבואה (אותה נבואה או נבואה אחרת). עם זאת, פעמים פרק אחד הכיל מספר נבואות (כגון פרק א בעמוס שמכיל שש נבואות) ופעמים נבואה מורכבת משני חלקי פרק (כגון הנבואה התשיעית בעמוס שמתחילה מפרק ב פסוק ו ומסתיימת בפרק ג פסוק ח).

16 ליתר דיוק, רי"ח מחלק את הספר לעשרים ואחת עד עשרים ושתיים נבואות. הדבר תלוי בשאלה האם פסוק ב (בפרק א) הוא נבואה בפני עצמה או 'ענין כולל לחרבן המלכות' שהתנבא עליהם בהמשך. בתחילה כתב רי"ח את האפשרות הראשונה ובהמשך כתב שגם האפשרות השנייה מסתברת.

17 גרוס (לעיל, הערה 4), עמ' 66. בעקבות גרוס הלכו גם האס (ראה י' האס, מודעות ויחס לכפל הענין במלות שונות', כתופעה אופיינית לסגנון המקראי בפרשנות המקרא היהודית בימי הביניים, עבודת דוקטור, רמת-גן תשס"ה, עמ' 7; 128; 143-144; 220-221; 252); צפור (עבודה [לעיל, הערה 3], עמ' 2; הנ"ל, מיכה [שם], עמ' ה) ושושנה (שושנה וצפור, 'מבוא' [לעיל, הערה 3], עמ' 10-21, 23. גם קאפח ואליצור נקטו כקודמיהם אלא שסייגו את הדברים בצורה כזו או אחרת. ראה קאפח (לעיל, הערה 8), עמ' 127-159 ואליצור (לעיל, הערה 6), עמ' 111-117.

גם במאפיין פרשני זה ניתן לראות השפעה ישירה של דברי רבו – רבי יצחק קנפנטון:

כלל גדול בעיון שתדקדק הלשון היטב, ותשתדל לראות אם יש בו ייתור לשון או כפל ענין, ואם יש חידוש בענין ההוא או במאמר ההוא ... ותשתדל להוציא הלשון בענין שכל מלה ומלה בכל חלק ממנו יורה על דבר חדש, שלא היה מובן מכל הקודם.¹⁸

את תפיסתו עיגן הרב קנפנטון בטיעון:

הלוא דבור כזה הוא שוא ומותר גמור, ואין לשום בעל שכל לאומרו, וכל שכן לתנא או אמורא ... ועל דיבור שכזה ... אמרו בתלמוד: פשיטא מאי אתא לאשמועינן ... שאין שבח לתנא או לאמורא שיאמר דבר שאין בו חידוש.¹⁹

כמעט בכל פסוק ניתן לראות כיצד רי"ח משתדל לתת פרשנות ייחודית לכל אחד מחלקי הפסוק, גם אם זה מאלץ אותו לעיתים לתת משמעות מעט שונה לשתי מילים נרדפות.²⁰ נדיר מאוד שרי"ח מעיר שהמניע שלו לסטות מפירושי קודמיו הוא משום שעל פי הבנתם הפסוק כפול בטעמו, אך מגמה זו ניכרת, ובוודאי לאחר עיון בדברי המפרשים. לדוגמה, בביאור הפסוק 'וגם אני נתתי לכם נקיון שיניים וחוסר לחם' (ד, ו) ביאר רי"ח את הביטוי 'נקיון שיניים' כמחסור (כניקיון) בבשר הרגיל להיאחו בשיניים, והוא מביא ראיה לפירושו מלשון הכתוב: 'הבשר עודנו בין שיניהם' (במ' יא, לג) ומדברי חז"ל (חולין קה, א) שאסרו לאכול גבינה אחר בשר מחמת הבשר שבין השיניים. באופן זה מבדיל רי"ח בין שני ביטויים דומים שנאמרו בפסוק: 'נקיון שיניים' ו'חוסר לחם'. עיון בדברי רד"ק שכתב: 'נקיון שנים – זהו חוסר לחם; והעניין כפול במלות שונות', שופך אור על המניע של רי"ח לבאר את ה'נקיון השיניים' מבשר דווקא ולא מלחם, ואת הסיבה שהוא טורח לבסס את דבריו בראיות מהמקרא ומחז"ל.

4. השפעת הפולמוס היהודי נוצרי

מספר חוקרים עמדו על היקף השפעת הפולמוס היהודי נוצרי על פרשנותו של רי"ח, שהתבטאה במגוון רחב של אופנים. רי"ח ראה צורך לעודד את רוחם של קוראי פירושו הנאנקים תחת עול הגלות ולהפיח בהם רוח תקווה וצפייה לגאולה, ולעודדם לא לנטוש את אמונת אבותיהם ועל כן נטה פעמים לשוות לפירושו גם אופי אקטואלי. אולם

18 ר' יצחק קנפנטון, דרכי התלמוד (מהדורת לנגה), ירושלים תשמ"א, עמ' 20. על השפעת ר' יצחק קנפנטון על פירושו של הרב חיון העירו כל החוקרים הנזכרים (לעיל, הערה 17) שעסקו בפירושו.

19 שם (לעיל, הערה 18), עמ' 28.

20 כגון: 'שנאתי מאסתי ... כי המיאוס גדול באיכותו מהשנאה' (ה, כא–כב); 'כאבל יחיד ... כיום מר – והוא יום מיתה וקבורה שהמרירות אז גדול מאד' (ח, י).

בשונה מפרשנים אחרים שהתעמתו עם עיקרי הנצרות בצורה גלויה ולעתים בוטה, רי"ח על פי רוב הבליע את הדברים בתוך פירושו.²¹

דוגמה לעידוד הקורא והשרשת האמונה בליבו חרף מצבם הקשה של ישראל בגולה, ניתן לראות בביאורו את הפסוק 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם' (ג, ב). פסוק זה מכיל בתוכו סתירה פנימית, והיהודי החי בגלות וחש על בשרו את 'פקידת העונות', נזקק נואשות לביאור הפסוק וליישוב הסתירה. ואכן בביאור הפסוק רי"ח יוצא מגדרו וכותב ארבעה הסברים לתופעה הכואבת. חריגה זו של ריבוי פירושים לפסוק אחד, בולטת לאור העובדה שבדרך כלל לא הרחיב רי"ח בביאור הפסוק יתר על שני פירושים.²²

ב. המהדורה

כתב היד של פירוש הרב חיון לתרי עשר נמצא בסנקט־פטרבורג, האקדמיה הרוסית, המכון ללימודים מזרחיים 373B וצילום שלו נמצא בספרייה הלאומית בירושלים ומספרו הקטלוגי הוא 53549F – להלן כתב יד פ.

1. תיאור כתב היד

כתב יד פ מכיל בתוכו את ספר יחזקאל ותרי עשר והפירוש לעמוס מובא מדף רל"ג עד דף רנ"ט. כתב היד ספרדי ובכל עמוד ישנן עשרים ושש שורות. כמו בכל פירושו, גם בפירושו לעמוס נהג רי"ח לצטט את הפסוק ולאחריו לכתוב את הפירוש.

לצורך פענוח כתב היד נדרשת מיומנות גבוהה של הכרת כתב יד הסופר, ובנוסף יש צורך חיוני בהכרת הפסוקים ומדרשי חז"ל, הבנת פרשני המקרא שקדמו לרי"ח (רש"י, ראב"ע ורד"ק), הכרת סגנונו הייחודי של רי"ח והביטויים השגורים אצלו. פעמים כותב המעתיק אות אחת בשתי צורות. כך למשל מצויים בהעתקתו שני גוונים של האות אל"ף: פעמים היא נראית כאל"ף ופעמים דומה לווי"ו עקומה.²³

ניתן לקבוע בוודאות שכתב היד אינו אוטוגרף וזאת בשל העובדה שמצויה בו התופעה של 'דילוג מחמת הדומות'.²⁴ מטבע הדברים גם בכתב יד זה נפלו טעויות, שרובן תוקנו על ידי המעתיק עצמו בתוך השורה או בשולי הדף. דוגמה לטעות שאינה

21 כך סברו כל החוקרים אלא שנחלקו בשאלה מה המניע לכך: האם היה זה אופיו הנוח של רי"ח, או משום שלטענתו ראוי היה שיעסוק במשימה חשובה זו דווקא חכם שהכשיר עצמו לכך, או אולי משום שנקט בצורה של 'חיבוק מחסל' והתמקדות בבנייה פוזיטיבית. ראה, בהתאמה: גרוס (לעיל, הערה 4), עמ' 39–46; קאפח (לעיל, הערה 8), עמ' 201–231; ואליצור (לעיל, הערה 6), עמ' 220–225.

22 וראה עוד ה, ב, יג.

23 כגון במילה 'אולי' (ה, א).

24 ראה ג, יד; ו, ט; ט; ט, ח.

משמעותית שלא תוקנה, במתכוון או שלא במתכוון, היא ציטוט חלקו הראשון של פסוק ח (בפרק ז) יחד עם פסוק ז, ולאחריו צוטט חלקו השני של הפסוק בנפרד. ניכר שמעתיק כתב היד אינו מקפיד על כתיב מלא או חסר ופעמים כותב באותה פסקה פעם מלא ופעם חסר. לדוגמה: 'גלות שלמה ... גלות שלימה' (א, ו); 'בני עמון ... בני עמון' (א, יג); 'חרבן שמרון ... חרבן שומרון' (ג, יד);²⁵ 'למען תיחיו ... ותחיו' (ה, יד); 'בְּאוֹשׁ ... באש ... באש' (ד, י); 'המיתרים ... במתר' (ו, ה). גם בכתיבת שם השם העקיבות אינה שלמה, בדרך כלל כתב המעתיק ה', אך פעם אחת כתב יקוק (ז, ו) ופעם י-ה-ו-ה (ז, ב).

דוגמה נוספת של חוסר דיוק בכתיבה, שאולי נובעת מהיגויו הספרדי של המעתיק, ניתן לראות בביאור הפסוק 'ונשמו במות ישחק' (ז, ט). וכך כתב המעתיק: 'ונשמו במות יצחק ... במות יצחק ... וקראם במות ישחק ... ולכן יקראו הבמות ההן במות ישחק, והוא בשי"ן והוא כמו בצד"י'. הקורא את פירושו של רי"ח אינו יכול לטעות במילה 'ישחק' שבוודאי הייתה כתובה לפני רי"ח בשי"ן, למרות זאת כתב המעתיק פעמים 'יצחק' בצד"י בלי שחש בכך.

2. הערות על אופן ההדרה

במהדורה זו נעשה מאמץ להפיק את הנוסח המדויק ביותר של הפירוש, ולהקפיד לתעד כל תופעה בכתב היד באפרט הערות הנוסח.

כמו בכתבי יד רבים, גם בכתב יד פ ישנם שיבושי מעתיק הנובעים משמיעה שגויה של קריאת המקור,²⁶ כגון 'לו'-'לא', 'אלה'-'אלא', 'ישחק'-'יצחק', 'זמרת'-'זהמית', טעויות הנובעות מדילוג מחמת הדומות ועוד. כל השגיאות סומנו באפרט הערות הנוסח.²⁷ במקומות בהם ברור שנפלה טעות בהעתקה תוקן הדבר וצוין בכוכבית.²⁸ כמו כן צוינו מקורות למובאות מהמקרא ומספרות חז"ל. פסוקים שנכתבו בקיצור והושלמו במהדורה הושמו בתוך סוגריים מרובעים. במקרים של קרי וכתב, סומן הכתיב בסוגריים <מזוותים> ואחריו הובא הקרי. מילות הפסוק המצוטטות בתחילת כל פירוש הודגשו. תיבות הפסוק שאותו מברר רי"ח, המובאות בפירוש, הודגשו, על מנת לסייע ללומד בהבנת הפירוש. פסוקים שצוטטו באופן שונה מהנוסח שלפנינו

25 וראה שם בהערת הנוסח.

26 נראה ששיטה זו של העתקה מפי קורא הייתה מקובלת בתקופה זו. לתיאור התופעה של 'שיבושים הקשורים באזון' ולגורמיה ראה מ' ציפור, 'על כתב-יד יחידיאי: תולדותיו וההדרתו, ועל טעויות מעתיקים', עלי ספר כ (תשס"ט), עמ' 99.

27 כגון: ארבעים שנה] פ ליתא. כלומר בכתב היד חסרות התיבות 'ארבעים שנה'. במקרים שהלבלר שב ותיקן בין השורות את שכתב, צוין הדבר בהערות כך: לאכול] פ1 להראות. כלומר: בתחילה כתב הלבלר 'להראות' ולאחר מכן תיקן וכתב 'לאכול'. במידה והתיקון נעשה בשולי הדף ונראה שהוא תוקן בשלב מאוחר יותר, נכתבה התוספת בכתב מעט בהיר יותר.

28 לדוגמה* הרחיב (א, יג), ובהערת הנוסח נכתב: הרחיב] פ ארחיב.

צוינו באופן שהנהיגו במכון 'מקראות גדולות הכתר': כאשר ישנו עד נוסח נוסף הוזהר לְנוסח שכתב רי"ח נכתב בהערה: 'בנוסחנו', וכאשר אין עד נוסח כזה נכתב בהערה: 'לפנינו'.²⁹ לא צוינו הבדלים של כתיב מלא או חסר. אותיות או תיבות שסביר להניח שנשמטו או הושמטו נוספו במהדורה זו בסוגריים מרובעים או שההשמטה צוינה בהערה.³⁰

באפרט מיוחד נוספו, לפי הצורך, הערות מבארות ומעמיקות. כגון במקום שנחזק היה להעיר על דברי רי"ח, להסביר את דבריו או להשוותם לפרשנים שקדמו לו (רש"י, ראב"ע ורד"ק). כמו כן צוינה לשון השיבוץ של רי"ח והפסוק שעליו היא מבוססת.³¹ במקרים שהמחבר ציטט פסוק או מובאה מתרגום יונתן, או מדברי פרשנים שקדמו לו, והציטוט שונה מהמובא אצלנו, צוין הדבר בהערה.³² מאחר והארמית אינה שגורה בפי כל ואין קריאתה נכונה בפי כולם, הוספתי ניקוד מתוך מקראות גדולות 'הכתר'. נוסח התרגום, המקרא ופרשניו שנעשה בו שימוש במהדורה זו הוא זה המובא במרשתת של מקראות גדולות 'הכתר' (רמת-גן תשס"ט). על פי רוב המובאות מחז"ל אינן דומות לנוסחים שלפנינו, ולפיכך הן לא סומנו בגרשיים.

כנזכר לעיל רי"ח נהג לצטט את הפסוק לפני שכתב את פירושו. במהדורה זו צוטט הפסוק כפי שהוא מובא במהדורת מקראות גדולות ה'כתר' ולא כפי שהוא מופיע בכתב היד, מאחר וכמו שצוין לעיל, מעתיק כתב היד לא הקפיד על העתקה מדויקת של נוסח הפסוק ועל כתיב מלא וחסר וכד'. אולם על מנת לשמר את נוסח כתב היד, ציינתי את ההבדלים בהערות הנוסח, למעט חסרות ויתרות.

מעתיקי הספרים השתמשו, כנהוג בתקופתם, בראשי תיבות ובסימני קיצור. במהדורה זו נפתחו כל ראשי התיבות (כגון ג"כ = גם כן, פ"א = פירוש אחר, בפ"ק = בפרק קמא) והתיבות המקוצרות (כגון שבאומ' = שבאומות, ג' = שלושה),³³ הם נהגו

29 כגון: 'והאח (בנוסחנו: ואת האח) לפניו מבוֹעֶרֶת' (יר' לו, כב) (א, טו); 'או חולל (לפנינו: חָלַק) עַד שֶׁלֵּל' (יש' לג, כג) (ג, ג). עד נוסח ייחשב לעד נאמן כאשר הוא מופיע בתנ"ך קניקוט: Kennicott B., Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, I-II, Oxford 1776–1780; reduced photocopy: Hildesheim 2003

30 תיבה נוספת או תיבות אחדות שנראה שנשמטו נכתבו בסוגריים מרובעים, כגון: 'וילכו בני מכיר [בן מנשה] גלעדה וילכדה' (א, ג).

31 חשיבות רבה ישנה לזיהוי לשונות השיבוץ, ש'מלבד ההיבט האומנותי והאסתטי של השימוש בשיבוץ וההנאה שגורמת הפגישה עם השיבוץ בתוך הקשר נתון לקורא הער והיודע, מלבד זאת מדגישים חוקרי הסגנון את המשמעות הנוספת לטקסט באמצעות המקור, המביא אל הטקסט את הקשריו המיוחדים, ואלה יש בהם להוסיף ולהרחיב את דברי הכותב לכיוונים חדשים' (א' חזן, 'קווים אחדים ללשונו של רמב"ן בפירושו לתורה: לדרכי השיבוץ ושילובי המקורות בכתביתו', מחקרי מורשתנו א [תשנ"ט], עמ' 168).

32 כגון: 'וְעָבִיד שֶׁלְטוֹן (לפנינו: שֶׁלְטָן)'.
33 הקיצור ית' יכול להתפרש 'יתברך' או 'יתעלה', משום כך הושאר על כנו. כן הושארו על כנם קיצורים נפוצים, כגון ז"ל (=זכרו לברכה וכו'), ע"ה (=עליו השלום), אעפ"י – אף על פי; או

גם לכתוב תיבות מסוימות כמקובל בזמנם ובמהדורה כתבנו אותן כמקובל כיום (כגון אלי'ם = אלהים, שלאדם = של אדם).
הפירוש עומד מחדש, ניתן רווח בין נבואה לנבואה, והודגשו מילות מפתח. להקלת הקריאה נוסף פיסוק, ובמקרה הצורך גם ניקוד. לפנינו אפוא מהדורה ביקורתית מדוקדקת המגישה את הפירוש לקורא תוך שימוש במירב כלי העריכה וההדרה.

הפירוש לעמוס

פרק א

[א] דְּבָרֵי עָמוֹס אֲשֶׁר־הָיָה בְּנִקְדִים מִתְּקוֹעַ אֲשֶׁר חָזָה עַל־יִשְׂרָאֵל בְּיָמֵי *עֲזִיָּהָ מֶלֶךְ־יְהוּדָה וּבְיָמֵי יִרְבֵּעָם בֶּן־יֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל שְׁנָתַיִם לְפָנַי הָרַעַשׁ: בְּרוּעִים, כְּמוֹ 'וּמִישַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב הָיָה נֹקֵד' (מל"ב ג, ד). וְיִקְרָא הַרְעוּעָה 'נֹקֵד', לְפִי שְׂרוּעָה הַצָּאן שֶׁהֵם נִקְוֵדִים.³⁴ וְאוֹמְרוּ בְּנֹקְדִים – כִּי *הָיָה גְדוֹל שְׁבָהֵם.³⁵ *מִתְּקוֹעַי – שֵׁם עִיר וּמִשֵּׁם הַיְתָה הַתְּקוֹעִית.³⁶ וְאוֹמְרוּ אֲשֶׁר חָזָה עַל יִשְׂרָאֵל – כִּי רֹב נְבוֹאוֹתָיו הָיוּ עַל יִשְׂרָאֵל וּמִיעוֹטָן עַל יְהוּדָה.³⁷ וְאוֹמְרוּ שְׁנָתַיִם לְפָנַי הָרַעַשׁ – הָרַעַשׁ שֶׁהָיָה בְּיָמֵי עוֹזִיָּהוּ, וְכֹאמְרוּ 'כֹּאשֶׁר נִסְתָּם מִפְּנֵי הָרַעַשׁ בְּיָמֵי עוֹזִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה' (זכ' יד, ה), וְאוֹמְרוּ ז"ל (תְּנַחֲמוּ אַ פֶּרֶשֶׁת צו, יג) כִּי הָרַעַשׁ הָיָה בְּיוֹם שֶׁעָמַד עוֹזִיָּהוּ לְהַקְטִיר הַקְּטוֹרֶת.³⁸

[ב] וַיֹּאמֶר ה' מִצִּיּוֹן יִשְׂאָג וּמִירוּשָׁלַם יִתֵּן קוֹלוֹ וְאָבְלוּ נְאוֹת הָרָעִים יִבְשׁ רֹאשׁ הַכְּרָמִל: הַפְּסוּק הַזֶּה הוּא נְבוּאָה בְּפָנַי עֲצֻמָּה עַל חֶרְבֵן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל עַל יַד נְבוּכַדְנֶאצַּר. וְאוֹמֵר מִצִּיּוֹן יִשְׂאָג – כִּי שֵׁם שְׁכִינָתוֹ. וְאָבְלוּ – עֲנִין הַשְּׁחָתָה, כְּמוֹ 'אָבְלָה נְבִלָה הָאֶרֶץ' (יש' כד, ד). נְאוֹת הָרָעִים – מִשְׁכְּנוֹת, כְּמוֹ 'נְאוֹת מַדְבַּר' (יר' ט, ט). רֹאשׁ הַכְּרָמִל – מִבְּחַר הַכְּרָמִל, כְּמוֹ 'בְּשָׂמִים רֹאשׁ'³⁹ (שִׁמ' ל, כג). וְלִדְעַת יוֹנָתָן אוֹמְרוּ נְאוֹת הָרָעִים – ר"ל מִשְׁכְּנוֹת הַמַּלְכִּים, כְּמוֹ 'עַל הָרָעִים חָרָה אַפִּי' (זכ' י, ג), וְרֹאשׁ הַכְּרָמִל – מִשֵּׁל לְתוֹקֵף הַכְּרָכִים.⁴⁰ וְנוֹכַח לְפָרֶשׁ כִּי זֶה הַפְּסוּק אֵינוֹ נְבוּאָה מִיּוֹחָדָת, אֲבָל הוּא עֲנִין כּוֹלָל לְחֶרְבֵן כָּל הַמַּלְכוּיֹת שִׁיבְאָר בְּסוֹמֵךְ בְּכָל נְבוּאָה וְנְבוּאָה בְּפֶרֶט, וְדַבַּר כָּלֵל וּפְרֵט.⁴¹

[ג] כֹּה אָמַר ה' עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי דַמְשָׁק וְעַל־אַרְבַּעָה לֹא אֲשִׁיבֵנוּ עַל־דְּוָשָׁם בְּחֶרְצוֹת הַבְּרָזָל אֶת־הַגְּלָעָד: נְבוּאָה זוֹ עַד 'עַל שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי עֲזָה' (לְהֵלֵן, ו) מִדְּבַרְתַּן בְּחֶרְבֵן דַּמְשָׁק.¹ חֶרְצוֹת – רַבִּים מִן 'כִּי לֹא בְּחֶרְוֶץ יוֹדֵשׁ קִצְח' (יש' כח, כז), וְהוּא כָּלִי שְׂדֵשִׁין

א עֲזִיָּהוּ פ עוֹזִיָּהוּ ב הִיָּה פ חִיָּה ג מִתְּקוֹעַ פ בְּתִקְוֵעַ ד דַּמְשָׁק פ1 הַמִּשְׁכָּן

34 והצאן נקראים כך בשל הכתמים שעליהם (ראה בר' ל, לב).

35 מאחר ואמר 'בְּנֹקְדִים' – מִיּוֹדֵעַ, וְלֹא אָמַר 'הִיָּה נֹקֵד'.

36 האישה החכמה מתקוע (ראה שִׁמ"ב יד).

37 והכתוב אינו בא ללמד שניבא רק על ישראל, אלא שרוב הנבואות הן על ישראל ומיעוטן על

יהודה (ראה להלן: א, ב; ד–ה; ו, א; ט, יא).

38 ראה דה"ב כו, טז–יט.

39 מבחר הבשמים, וכן פירושו: שם: מראשי הבשמים (רס"ג), בשמים חשובים (רש"י).

40 שתרגם: 'נְאוֹת הָרָעִים' – 'מְדוֹרֵי מַלְכֵי־א', וְרֹאשׁ הַכְּרָמִל' – 'תְּקוּף כְּרִיָּהוֹן'.

41 על פי יונתן פסוק ב הוא פתיחה לנבואות המפורשות להלן בספר ואינו נבואה בפני עצמו.

וכן כתבו רש"י ורד"ק והוא כדעת יונתן ש'רועים' הם המלכים. וראב"ע כתב שהמפרש

רועים – מלכים, אינו מעניין הפרשה.

בו התבואה, והוא לוח עץ ואבנים דקות תחובות תחתיו לחתוך התבן ולהוציא התבואה מקליפתה. ואומרו את הגלעד – ר"ל יושבי גלעד, ושבו בני מנשה כאומרו 'ולמכיר נתתי את הגלעד' (דב' ג, טו), ואומר 'וילכו בני מכיר [בן מנשה] גלעדה וילכדוה' (במ' לב, לט). מחקו יתברך להאריך אפו לרשע על חטא ראשון ושני ושלישי, כאומרו 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר' (איוב לג, כט), וכאשר יחטא החטא הד', יענישנו, לפי שבג' פעמים הוא מוחזק כי ג' הוא חזקה.⁴² ולכן אומר בדמשק ובמלכיות האחרות כי על ג' פשעיו ישיבנו – ר"ל כשיעמוד לדין לפניו ישיבנו למקומו ולא ישימדינו, אמנם על פשע ד' לא ישיבנו אבל ישמידהו; או ירצה אשיבנו אלי ולא אשיבנו אלי. ואעפ"י שלא אמר בשלושה 'אשיבנו', הוא"ה מובן מכת הענין.⁴³ והזכיר החטא הד' ואמר על דושם וכו' – והוא שעשו אכזריות גדולה ביושבי הגלעד שהיו דשים אותם בהיותם מושלכים בקרקע בחרוצות הברזל, וממיתין אותם מיתה באכזריות גדולה, וכבר נאמר בדרך כמו כן 'וישם במגרה ובחריצי הברזל' (שמ"ב יב, לא).

[ד] וְשַׁלַּחְתִּי אֵשׁ בְּבֵית חֲזָאֵל וְאָכְלָה אֲרָמְנוֹת בֶּן־הֶדֶד: חֲזָאֵל – מלך ארם אשר דמשק היא ראשו, כאומרו 'כי ראש ארם דמשק' (יש' ז, ח), המית במיתה זו יושבי גלעד, כי מצינו שהוא הכה אותם כאומרו 'ויכם חזאל בכל גבול ישראל מן הירדן מזרח השמש את כל ארץ הגלעד' (מל"ב י, לב-לג). ולכן אמר עתה ושלחתי אש בבית חזאל. ואמרו ואכלה ארמנות בן הדד – ר"ל ארמנות שעשה בן הדד מלך ארם.

[ה] וְשִׁבְרֵתִי בְּרִיחַ דְּמִשְׁק וְהִכְרַתִּי יוֹשֵׁב מִבְּקַעַת־אֲוֹן וְתוֹמֵךְ שִׁבְט מְבִית עֶדֶן וְגָלוּ עִם־אֲרָם קִירָה אָמַר ה': בְּרִיחַ דְּמִשְׁק – שהיתה סגורה בו, ויכנס בה האויב. ובקעת און ובית עדן – הם ערים חזקות וגדולות בארץ ארם. ואמרו ותומך שבט – הוא המלך או המנהיג העיר, כי מנהגו להביא בידו שבט אחד, כאומרו 'לא יסור שבט מיהודה' (בר' מט, י), 'שבט מלכותך'⁴⁴ (תה' מה, ז). קירה – כמו אל קיר, והיא עיר בארץ אשור.⁴⁵

[ו] כֹּה אָמַר ה' עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי עֲזָה וְעַל־אֲרָבְעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל־הַגְּלוּתָם גְּלוּת שְׁלֹמֶה לְהַסְגִּיר לְאֲדוֹם: נבואה זו עד 'על שלשה פשעי צור' (להלן, ט) מדברת בחרבן עזה.

ה הוא] פ1 הוא עמוק

42 ראה יומא פו, ב. והרמב"ם (הלכות תשובה ג, ה) כתב שדין זה הוא בציבור ולא ביחיד שאין תולין לו אלא עוון ראשון ושני, וראב"ד (שם) בהשגותיו חלק על כך וכתב שאין הפרש בין יחיד לציבור. וראה בלחם משנה (שם) לר' אברהם די בוטון שכתב שלרמב"ם ולראב"ד גרסה שונה בגמרא.

43 אף שלא אמר: על שלושה פשעי ... 'אשיבנו' ועל ארבעה לא אשיבנו, הוא מובן מכוח ההקשר.

44 'תומך שבט' פירושו: האוחז בידו שבט כסמל לשלטונו, ומשמעו אינו כמו למשל 'שבט נפתלי'.

45 ראה מל"ב טז, ט.

על הגלותם גלות שלמה – הוא ביאָר החטא הד', והוא שהגלו את ישראל גלות שלימה להסגרים לאדום. וזה כי בחרבן בית שני שהיה על יד אדום ויד טיטוס, אנשי עזה היו עומדים על הדרכים, וכאשר היו רואים ישראל בורחים מאדום היו שובים אותם ומסגירים ומסורים אותם ביד אדום, באופן שהיו גולים אותם גלות שלמה, כי לוא היו נצולים הבורחים, לא היתה גלותם שלמה.⁴⁶

[ז-ח] וְשִׁלַּחְתִּי אֶשׁ בְּחֹמַת עֵזָה וְאָכְלָה אֶרְמֶנְתֶּיהָ: וְהִכֹּרְתִי יוֹשְׁבֵי מַאֲשְׁדוֹד וְתוֹמֵךְ שִׁבְטֵי מַאֲשְׁקֶלֶן וְהִשִּׁיבֹתִי יָדַי עַל־עֶקְרוֹן וְאֶבְדוּ שְׂאֲרֵית פְּלִשְׁתִּים אָמַר אֲדֹנָי ה': עֵזָה וְאֶשְׁדוֹד וְאֶשְׁקֶלֶן וְעֶקְרוֹן – ארבעת ממלכות פלשתים. ואמרו והשיבותי ידי – כי אחר חרבן עזה ואשדוד ואשקלון, תשאר עקרון זמן מה,⁴⁷ ולכן אמר כי אחר כך ישיב ידו על עקרון⁴⁸ – שהיתה שארית פליטת פלשתים, ואז יחרבו לגמרי. ותומך שבט – כחברו,⁴⁹ וכן אמר יונתן בשניהם: 'וְעֵבִיד שִׁלְטוֹן'.⁵⁰

[ט] כֹּה אָמַר ה' עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשְׁעֵי־צֹר וְעַל־אַרְבַּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל־הַסְּגִירָם גְּלוֹת שְׁלֹמֶה לְאֲדוֹם וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים: נבואה זו עד 'על שלושה פשעי אדום' (להלן, יא) מדברת בחרבן צור. הנה חטא צור היה ממין חטא עזה, כי היו מסורים הבורחים מישראל מיד אדום בידי ובזה הגלום גלות שלמה.⁵¹ ואמרו ולא זכרו ברית אחים – ברית שלמה וחיים מלך צור, וכאומרו 'ויכרתו ברית שניהם' (מל"א ה, כו) וקוראים זה את זה 'אחי' וכאומרו 'מה הערים אשר נתת לי אחי' (מל"א ט, יג).⁵²

ו ברית שניהם] 19 שניהם ברית

46 כך מובא בספרי, דברים שכב: "פן ינכרו צרימו" (דב" לב, כז) – בשעת צרתם של ישראל אומות העולם מנכרים אותם ועושים עצמם כאילו אין מכירים אותם מעולם. וכן מצינו שבקשו לברוח כלפי צפון לא היו מאספים אליהם אלא היו מסגירים אותם כענין שנאמר "כה אמר ה' על שלשה פשעי צור ועל ארבעה לא אשיבנו על הסגרים גלות שלימה לאדום" (עמ' א, ט), בקשו לברוח לדרום והיו מסגירים אותם שנאמר "כה אמר ה' על שלשה פשעי עזה ... על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום" (שם, ו), בקשו לברוח למזרח והיו מסגירים אותם שנאמר "כה אמר ה' על שלשה פשעי דמשק" (שם, ג), בקשו לברוח למערב והיו מסגירים אותם שנאמר ...".

47 ולא תיפגע.

48 על פי רי"ח פירוש המילה 'והשיבותי' – אשוב להכות, וכך פירש גם רד"ק, ורש"י ביאר: שיכה וישנה.

49 כחברו הנזכר בפסוק ה.

50 לפנינו: שִׁלְטָן.

51 ראה לעיל, הערה 46.

52 כך פירש רש"י וכן הובא ברד"ק בשם 'יש מפרשים'. וראב"ע ורד"ק פירשו שהצירוף 'ברית אחים' מוסב על אדום ולא על צור, שאין צור וישראל אחים, ואדום וישראל אחים מאב ואם, וכן אמר משה 'כה אמר אחיך ישראל' (במ' כ, יד). ביאור הכתוב לשיטתם הוא: אנשי צור ידעו שאנשי אדום אינם זוכרים שנכרתה ברית אחים בינם לבין ישראל, ולכן הסגירו את ישראל לאדום.

[י] וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בְּחֹמַת צָר וְאֶכְלָה אֶרְמֹנוֹתֶיהָ: הַאֵשׁ מִשָּׁל לְאוֹיֵב.

[יא] כה אמר ה' על־שִׁלְשָׁה פְּשָׁעֵי אֲדוֹם וְעַל־אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל־רִדְפוֹ בְּחָרֵב אַחִיו וְשַׁחַת רַחֲמָיו וַיִּטְרֹף לְעַד אָפוּ וְעִבְרָתוֹ שְׁמֶרָה נִצַּח: נבואה זו עד 'שִׁלְשָׁה פְּשָׁעֵי בְנֵי עֲמוֹן' (להלן, יג) מדברת בחרבן אדום. אחיו – הוא יעקב, כאומרו 'הלא אח עשו ליעקב' (מל' א, ב). ואמר זה על חרבן בית שני שרדף אחר יעקב,⁵³ אדום, והרג בו הרג רב וכאומרו 'זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים' וכו' (תה' קלז, ז); ועוד עשה לו רעה גדולה, כי לא רחם עליו גם אחר שהרג ממנו הרג רב;⁵⁴ ועוד רעה אחרת, ויטרוף לעד אפו – כי אפו טרף לעד ישראל, וזה לפי שעברתו שמרה נצח.⁵⁵ שְׁמֶרָה – שמר אותה, ר"ל העברה, לנצח, ותהיה הה"א כנוייית אעפ"י שאינה במפיק;⁵⁶ או יהיה כמו 'שְׁמַר', כמו 'ה' שמעה ה' סלחה' (דנ' ט, יט) שהם כמו שְׁמַע, סְלַח.⁵⁷ ואמר זה, כי רוב בני אדם אחר שיכו זולתם ירחמו עליהם וגם לא ישמרו עברתם לנצח, וזה⁵⁸ לא כן. ורו"ל (ב"ר עא, ו) פירשו על רדפו בחרב אחיו – על רדיפת אליפז אחר יעקב כאשר ברח מבית אביו במצות אביו עשו.

[יב] וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בְּתִימָן וְאֶכְלָה אֶרְמֹנוֹת בְּצָרְחָה: תִּימָן וּבְצָרָה – מְקוֹמוֹת גְּדוֹלִים בְּאֶרֶץ אֲדוֹם.

[יג] כה אמר ה' על־שִׁלְשָׁה פְּשָׁעֵי בְנֵי־עֲמוֹן וְעַל־אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל־בְּקָעַם הַרְוֹת הַגְּלָעַד לְמַעַן לְרַחֵב אֶת־גְּבוּלָם: נבואה זו עד 'על שלשה פשעי מואב' (להלן ב, א) מדברת בחרבן בני עמון. באומרו על בקעם הרות הגלעד – יזכיר גודל האכזריות שעשו בני עמון בארץ הגלעד, שהיו מבקעים הנשים החרות והיו מתות המה ועובריהן, וזה למען הרחיב את גבולם – וזה כי בזה נתמעטו בני הגלעד ויבאו העמונים ויקחו ארצם ויחריבו גבולם. ולדעת יונתן הרות הגלעד – כמו הרי הגלעד,⁵⁹ וירצה כי לקחו ערי ארץ גלעד הגבוהות וחשובות, לכן כינה אותם בשם 'הרות'. ונוכל לומר כי הרי הגלעד –

ז הרחיב] פ ארחיב

53 כהכרעת רד"ק, ולא כרש"י שביאר זאת על יציאת אדום בעם כבד לקראת ישראל (ולא כרבי יוסף קרא שביאר זאת על רדיפת עשיו את יעקב).

54 וזהו 'ושחת רחמיו'.

55 אין זה שלוש עבירות אלא עבירה אחת חמורה: רדפו בחרב אחיו ללא חמלה ובאכזריות.

56 'שמרה' – שמר אותה, את עברתו, וכאילו כתוב 'ועברתו שמרה'.

57 'שמרה' – שמר, כאילו כתוב 'ועברתו שמר'.

58 אדום.

59 אף שיונתן תרגם: 'על דבועו מעדית ארע גלעד', ו'מעדית' פירושו: 'מעוברת', נראה שר"ח מתבסס על כך שיונתן תרגם: 'מעדית ארע גלעד' ולא: 'מעדית גלעד' או שהייתה לו גרסה אחרת בתרגום יונתן.

שהיו בסוף גבול ארץ גלעד ומבדילים בינם לארץ בני עמון, בקעו אותם העמונים ולקחום לעצמם,⁶⁰ והשיגו גבול ישראל והרחיבו את גבולם.⁶⁰

[יד] והצתי אש בחומת רפה ואכלה ארמנותיה בתרועה ביום מלחמה בסער ביום סופה: רבה – עיר גדולה לעמון כאמרו 'הלה היא ברבת בני עמון' (דב' ג, יא). בתרועה – כי כן דרך הלוחמים להריע בחצוצרות ולהקיש במגיניהם. בסער – רוח סערה. ביום סופה – רוח חזקה, כמו 'גנבתו סופה' (איוב כא, יח) והוא משל להמיית המלחמה.

[טו] והלך מלכם בגולה הוא ושריו יחדו אמר ה': כי זה רע להם וקלון וחרפה מהיותם נהרגים על ידי חרב.⁶¹

ח לעצמם] פ לעצמם ישראל

60 רי"ח מבאר את הביטוי 'הרות הגלעד' בשתי דרכים: הרות נשי גלעד, או הרי הגלעד. על פי הפירוש הראשון יש כאן מקרא קצר. ובפירוש השני משתמש רי"ח בכינוי הנקבה 'הרות' להרים, משום ש'אולי משתנה מלת הרות בעבור אות הגרון' (ראב"ע) או ש'יקובץ "הר" בלשון "הרים" – זכרים, ובלשון נקבות – הרות' (רד"ק).

61 וכן הוא בתלמוד (בבא בתרא ת, ב): "והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי" (יר' טו, ב) – ואמר רבי יוחנן: כל המאוחר בפסוק זה קשה מתבירו. חרב קשה ממות ... רעב קשה מחרב ... שבי קשה מכולם'.

פרק ב

[א] כה אָמַר ה' עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי מוֹאָב וְעַל־אַרְבַּעָה לֹא אֲשִׁיבֵנּוּ עַל־שָׂרְפוֹ עֲצָמוֹת מֶלֶךְ־אָדוֹם לְשִׁיד: נבואה זו עד 'על שלושה פשעי יהודה' (להלן, ד) מדברת בחרבן מואב. אמרו⁶² כי פעם אחת נלחם מלך מואב עם מלך אדום, והגלה אותו ונהג בו מדת אכזריות גדולה עד מאד, והיא כי שרף עצמותיו ועשה מהם אפר, ומאותו אפר עשה שיד וחפה בו קיר היכלו למשמרת לאות. ואעפ"י שמלך אדום היה רשע גם כן, רצה ית' לנקום נקמתו לאכזריות הגדולה הזאת.

[ב] וְשִׁלַּחְתִּי־אֵשׁ בְּמוֹאָב וְאָכְלָה אַרְמְנוֹת הַקְּרִיּוֹת וַיִּמַּת בְּשֵׂאוֹן מוֹאָב בְּתַרְוֵעָה בְּקוֹל שׁוֹפֵר: הקריות – עיר גדולה במואב. בשאון – המיית המלחמה. בתרועה בקול שופר – כי כן דרך המנצחים להריע בחצוצרות ובשופרות.

[ג] וְהִכְרַתִּי שׁוֹפֵט מִקְרָבָה וְכָל־שָׂרִיָּה *אֶהְרֹג* עִמּוֹ אָמַר ה': שופט – הראש והמנהיג. מקרבה – מקרב עיר הקריות.

[ד] כה אָמַר ה' עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יְהוּדָה וְעַל־אַרְבַּעָה לֹא אֲשִׁיבֵנּוּ עַל־מַאֲסָם אֶת־תּוֹרַת ה' וְחָקִיו לֹא שָׁמְרוּ וַיִּתְּעוּם כְּזַבִּיָּהֶם אֲשֶׁר־הִלְכוּ אַבּוֹתֵם אַחֲרֵיהֶם: נבואה זו עד '[על] שלשה פשעי ישראל' (להלן, ו) מדברת בחרבן יהודה. אחר שהקדים פשעי האומות ועונשם באר פשעי יהודה וישראל. והקדים יהודה, להיות המלכות ממנו. ואמרו על מאסם את תורת ה' – כי היו מואסים התורה ולא היו רוצים ללמדה, והעדר הלימוד מביא העדר המעשה, כמו שהלמוד מביא לידי מעשה, ולכן נמנו וגמרו: תלמוד גדול מהמעשה.⁶³ וחוקיו לא שמרו – להיות השכל מנגד אותם, כאומרם: שהיצר הרע ואומות העולם משיבים עליהם.⁶⁴ ויתעום כזביהם – הם נביאי השקר. וקראם 'כזב' – להפליג כאלו היו עצם הכזב, כאומרו 'ואני תפלה' (תה' קט, ד) וזולתם.⁶⁵ ואמרו אשר הלכו אבותם אחריהם – סבה כי מפני זה התעום, כאומרם אליהם כי אבותיהם הלכו אחריהם וראוי להם לאחוז דרכם.

[ה] וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בִּיהוּדָה וְאָכְלָה אַרְמְנוֹת יְרוּשָׁלַם: ביהודה – עדת יהודה. ונמשל האש – הוא נבוכדנאצר הרשע.

א אהרוג] פ אאהרוג

62 כך מובא ביונתן: 'על דאוקיד גרמי מלפא דאדום וסדינון בגירא בביתיה'. על מלחמת מואב ואדום ראה מל"ב ג.

63 ראה קידושין מ, ב.

64 ראה יומא סז, ב.

65 על פי פירושו של רי"ח הכתוב משתמש בתואר 'כזב' תמורת המתואר 'נביאי השקר', על דרך: 'ואני תפלה' – ואני איש תפלה. ובפירושו לתה' יח, ד כתב רי"ח: 'כי כבר יקרא המתואר בשם התואר אשר לו, כאשר ימצא בו התאר הוא בתמידות, ע"ד "ואני תפלה" (תה' קט, ד), "שבתך בתוך מרמה" (יר' ט, ה)'.⁶⁶

[ו] כה אָמַר ה' עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל־אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֵנּוּ עַל־מִכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק וְאֲבִיוֹן בְּעֵבֹר נְעָלִים: נבואה זו עד 'השמיעו על ארמנות באשדוד' (להלן ג, ט) היא תוכחה יוכיח בה הנביא את ישראל על עונותיהם ויבאר להם הרעות שתבאנה עליהם בעבורם. והנה אלה השלושה פשעים שפשעו, הם עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ואמר כי עם היותם חמורים מאד, ישיבנו עליהם, אבל על החטא הרביעי לא ישיבנו, והוא אומרו על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים – והוא קלקול הדין, כי הדין והמשפט יעמידו הארץ ויבערו הרשעים ממנה.⁶⁶ ואמרו על מכרם בכסף צדיק – ידבר נגד השופטים, כי ימכרו הצדיק בדינו בכסף השחד שהיה נותן להם בעל דינו ויטו את דינו; וכן היו מוכרים האביון בעבור נעלים שהיה נותן להם בעל דינו, כי להיותו אביון בדבר נקל יטו דינו כי אין בשער עזרתו;⁶⁷ גם כי דין האביון לא יהיה אלא על דבר קטן – תנור וכירים ודומה להם, ולכן יטו דינו בשוחד קטן.

[ז] הַשְּׂאֵפִים עַל־עַפְר־אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דְּלִים וְדָרֶךְ עֲנוּיִם יִטּוּ וְאִישׁ וְאִבּוֹ יִלְכוּ אֶל־הַנְּעֵרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת־שֵׁם קְדֹשׁ: הַשּׂוֹאֵפִים – לשון הבטה, כמו 'כעבד ישאף צל'⁶⁸ (איוב ז, ב), ר"ל כי הם מביטים תמיד ומגמת פניהם להשפיל הדלים ולהכניעם עד שיהיה עפר הארץ בראשם⁶⁹ – ר"ל כי ישתדלו להשפיל הדלים עד שהעפר השפל מכל היסודות,⁷⁰ יהיה בראשם – ר"ל גבוה מהם. ודרך ענויים יטו – על דרך 'יטו אביונים מדרך' (איוב כד, ד), כי מטים הענויים מלכת בדרך הישרה וילכו אורחות עקלקלות מפחדם; או ירצה כי המנהג הטוב שינהגו בו הענויים, יטום ממנו בעל כרחם ויכריחום שינהגו מנהגם הפחות והמקולקל.⁷¹ ואיש ואביו ילכו אל הנערה – כי שניהם ילכו שמה יחד לבעול אותה ולא יבוש זה מזה. *ובאומר² אל הנערה בה"א הידיעה, נראה שכוונתו הנערה מאורסה. ולא יעשו זה לאהבת התענוג שיתענוגו כי אם לחלל את שם קדשי, והנם חוטאים במרד – יודעים רבונם ומתכוונים למרוד בו.⁷² פירוש אחר: הדרך והמנהג שינהגו בו הענויים, יטו את עצמם ממנו ולא ינהגו בדרך הענוה והבשת, וזה כי איש ואביו ילכו אל הנערה ולא יבוש זה מזה, למען חלל את שם קדשי – הפך מה שצויתי 'ולא תחללו את שם קדשי'⁷³ (וי' כב, לב).

ב ובאומר] פ וכאומר

66 על פי איוב לה, יג. נראה שצ"ל: וינערו הרשעים ממנה, כלשון הפסוק.

67 על פי איוב לא, כא.

68 וכן פירש רד"ק אלא שהביא לראיה את הפסוק האמור להלן (ח, ד) 'השואפים אביון'. נראה שרי"ח לא הביאו מאחר ושם הוא מבארו במשמעות של בליעה ולא במשמעות של הבטה.

69 בראש הדלים.

70 ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה ג, י.

71 לפי פירוש זה לא די שימנעו את הענויים מללכת בדרכם הישרה אלא שיכריחום ללכת באורחותם הפחותה והמקולקלת.

72 על פי תורת כהנים, בחוקותי פרשתא ב, ב.

73 רי"ח מדייק מלשון הכתוב 'למען חלל את שם קדשי' שהם חוטאים ומחללים את שם ה' בניגוד לציווי 'ולא תחללו את שם קדשי', ולא כרד"ק שכתב שעוברים על הציווי 'קדושים תהיו'.

[ח] וְעַל־בְּגָדִים חֲבָלִים יִטּוּ אֶצְל פְּלִמְזֶבֶח וַיֵּינ עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם: אמר שעושים עצמם צדיקים בהיותם גומלים חסד להלוות הממון לעניים על בגדיהם, וזה לתכלית רעה, והיא למען ילבושום ויהנו מהם והולכים עמהם אצל כל מזבח של עבודה זרה אשר להם, ויטו עצמם שמה להסב⁷⁴ אצל המזבח לאכול ולשתות; ויין ענושים ישתו – כי כל עונש הממון שיענישו האנשים, יוציאו הממון ההוא באכילה ושתיה ולאכול ולשתות בבית אלהיהם. או ירצה באומרו ועל בגדים חבולים – כי יביאו הבגדים החבולים ויציעום על שלחנם אצל כל מזבח לאכול ולשתות בהם,⁷⁵ ומטים עצמם עליהם בהיותם על השלחן, ושם ישתו יין הענושים.

[ט] וְאֲנֹכִי הִשְׁמַדְתִּי אֶת־הָאֱמֹרִי מִפְּנֵיהֶם אֲשֶׁר פָּגְבָה אַרְזִים גָּבְהוּ וְחֶסֶן הוּא פְּאֻלֹּנִים וְאֲשַׁמֵּיד פְּרִיו מִמַּעַל וְשָׁרְשָׁיו מִתַּחַת: הנה היה להם לקחת מוסר השכל ממה שעשיתי לאמורי, שעם היותו חזק ותקיף השמדתי אותו מפניהם. וזה כי הם לא נצחוהו בחרבם ובקשתם, כי אני נצחתי, וזה מפני מעשיו המקולקלים, וכאמרו 'כי לא שלם עון האמורי עד הנה' (בר' טו, טז), ואומר 'כי ברשעת הגוים האלה' וגו' (דב' ט, ה). והמשילו לארו בגבהו ולאולן בתקפו. וחסון – ר"ל תקיף, כמו 'והיה החסון לנעורת' (יש' א, לא). ואשמיד פריו ממעל – הפרי משל לבנים, ושרשיו מתחת – הוא משל לאבות. פירוש אחר: אלה הרשעים לא הביטו לטוב שעשיתי להם שהשמדתי את האמורי מפניהם למען יירשוהו וכאמרו 'יורש את האמורי אשר בה' (במ' לב, לט), ואחר שירשו אותו בעטו כי וחללו את שם קדשי. והזכיר האמורי – כי היה החזק שבאומות השבע.⁷⁶

[י] וְאֲנֹכִי הֶעֱלִיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְאוֹלַף אֶתְכֶם בְּמִדְבָּר * אַרְבָּעִים שָׁנָה: לְרִשֵׁת אֶת־אֶרֶץ הָאֱמֹרִי: וקודם שירשו את ארץ האמורי עשיתי עמהם כמה טובות,⁷⁷ כי העליתי אותם מארץ מצרים עם נסים ונפלאות הרבה, והולכתים ארבעים שנה במדבר, ועשיתי שם עמהם כמה טובות כמסופר בתורה: תורה, ומן, ובאר, וענני כבוד וזולתם, ובסוף הארבעים באו לרשת האמורי.

ג ארבעים שנה] פ ליתא

74 'וההסיבה נקראת "הטייה", לפי שמטה אדם עצמו כשוכב; וכן במשנה (ברכות א, ג): יטו ויקראו; והטיית לקרות' (רד"ק כאן). וכן פירש רש"י.

75 על פי הפירוש הראשון יאשימם על שלובשים הבגדים הממושכנים בידם והולכים ומטים עצמם אצל כל מזבח (כך פירש ראב"ע בעל פה לתלמיד), ועל פי הפירוש השני הם אינם לובשים את הבגדים הממושכנים אלא מציעים אותם על השולחנות ומטים עליהם (וכך פירשו רש"י ורד"ק).

76 כן כתבו ראב"ע ורד"ק.

77 לדעת רי"ח אזכור ההליכה במדבר ארבעים שנה נועד להצביע על הטובות שעשה ה' עם ישראל, ולא כראב"ע ורד"ק שפירשו שהאזכור נועד להדגיש שה' הרגיל את ישראל במצוות קודם כניסתם לארץ.

[יא] וְאִקִּים מִבְּנֵיכֶם לְנְבִיאִים וּמִבְּחֹרֵיכֶם לְנִזְרִים הָאֵף אֵינִי זֹאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻמֵּיהֶּ: גם עשיתי עמם טובות אחרות שכליות, כי הראשונות רובן טובות מדומות,⁷⁸ והוא שהקימותי מבניכם נביאים – וזו באמת מעלה גדולה לישראל, כי לא השרה השם שכינתו על עם אחר וזלתי על עם בני ישראל, וזו מעלה גדולה להם. ועל זה אמרו בפרק קמא דברכות (ז, א) שבקש אדון הנביאים שלא תשרה שכינתו על אומות העולם אלא על ישראל, וזהו אומרו 'ונפלינו אני ועמך מכל העם' וגו' (שמ' לג, טז), והודה לו השם על זה שנאמר 'גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה' וגו' (שם, יז). ואמר מבניכם ולא אמר 'מכם', להפליג, כי גם מהבנים הקטנים שאינם יודעים בין טוב לרע ואין בהם חכמה ותבונה ההכרחיים להשגה הנבואית,⁷⁹ וכאומרם ז"ל (שבת צב, א): אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר, השרה עליהם שכינתו. וזה כי רז"ל לא אמרו זה אלא כשהנבואה על סדרה ומנהגה הראוי, אבל לפעמים ישרה השם שכינתו על מי שאינו חכם והוא בלתי מוכן לנבואה שלא על המנהג הטבעי, כמו שהשרה שכינתו על בלעם ואבימלך ולבן, וכן על העבדים והשפחות בים ובמתן תורה, וכל זה דרך נסיון ושלא על המנהג הטבעי. ומבחוריכם לנזירים – כי גם מהבחורים שטבעם ללכת אחרי התענוגים ואהבת הכבוד והתועלת, הקים מהם נזירים ופרושים שיפרישו עצמם מהתאוות, ויגדלו שערם ולא ישתו יין כדי שיהיו פנויים לעבודת השם, ולא יהיה להם מעיק יעיקם מעבוד אותו בשלמות. האף אין זאת בית ישראל נאם ה' – ר"ל הגם תכחישו לומר שאין זאת התוכחה אמיתית שאמרת עד הנה כמו שתכחישו האחרות, לא תוכלו להכחישה, כי היא גלויה ומפורסמת לעיני כל רואים.

[יב] וּתְשַׁקוּ אֶת־הַנְּזִירִים יֵי וְעַל־הַנְּבִיאִים צִוִּיתֶם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ: יאשימם בהיותם מחטיאים הרבים והוא עון פלילי. וזה כי היו משקיף הנזירים יין ומכריחים אותם שישתוהו לא לעזר ולא להועיל,⁸⁰ וכן יצו לנביאים שלא יכינו עצמם בהכנות הראויות לנבואה עד שלא ינבאו להעדר ההכנות, או שאף אם תחול עליהם הנבואה שלא ינבאוה – ר"ל שלא יפרסמוה להם ויכבשו נבואתם, והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים.⁸¹ ולפי שסיים בפסוק הראשון בנזירים התחיל לדבר בהם בפסוק השני, כמנהג הכתוב במקומות רבים, וכאמרו 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שער לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים' (יה' כד, ד).⁸²

78 טובות גשמיות.

79 וכך כתבו הפרשנים: 'כי אם יתנבא הזקן החכם, אין לתמוה' (ראב"ע), 'וטעם מבניכם – אפילו הנערים, כשמואל (ראה ש"א ג, א, ד) וירמיה (ראה יר' א, ו); כל שכן הזקנים שיש בהם חכמה' (רד"ק) ובדרך זו הלך גם ר"י אברבנאל (בהקדמה לירמיהו). וזה שלא כדעת הרמב"ם הסובר שאין הנבואה חלה על הנערים נעדרי החכמה (ראה מורה הנבוכים ב, לב).

80 על פי יש' ל, ה.

81 ראה סנהדרין פט, א. וכן מצינו שציווה אמציה כהן בית אל את עמוס שיכבוש את נבואתו ולא ינבא (ראה להלן ז, יב).

82 הסדר בפסוק הקודם הוא: נביאים, נזירים; ובפסוקנו: נזירים, נביאים, כמנהג הכתוב להמשיך

[יג] הנה אנכי מעיק תחתיכם פֶּאֶשֶׁר תַּעֲיִק הָעֲגֵלָה הַמְּלֵאָה לָהּ עֲמִיר: תחתיכם – מקומכם, כמו 'שבו איש תחתיו' (שמ' טז, כט). יאמר שיעיק ויציק מקומם – ירמוז לירושלם או הוא שם כלל לכל מקומותיהם, עד שיהיו במצור ובמצוק שיציקוהו האויבים,⁸³ ותהיה העקה והצוק חזקה כעקת העגלה המלאה לה עמיר – ר"ל ממשא העמרים⁸⁴ שישמו עליה, כי לכובד המשא אשר ישמו עליה, כשתמצא בקרקע איזה דבר, כשתעבור עליו תציקנו ותעיקנו מאד עד שתפוצצנו. וכמו כן יעיקוהו⁸⁵ האויבים במצור עקה חזקה עד שיבאו לאכל פרי בטנם לחזק הרעב, וכאומרו בתורה 'אכלת פרי בטנך וגו' במצור ובמצוק אשר יציק לך אוֹיְבֶיךָ' (דב' כח, נג). והזכיר משא העמרים ולא משא אחרת מברזל או זולתו, עם היותן כבדות ממשא העמיר, לפי שדבר בהוה.⁸⁶

[יד] וְאֵבֶד מְנוֹס מִקֶּל וְחֹזֶק לֹא יֵאֱמָץ כְּחוֹ וְגִבּוֹר לֹא יִמְלֹט נַפְשׁוֹ: מנוס – בריחה, כמו 'ובמנוסה לא תלכו' (יש' נב, יב), 'ומנוס אבד מנהם' (איוב יא, כ), והוא שם בלשון זכר, כי 'מנוסה' היא לשון נקבה. יאמר שהקל ברגליו שיש לו הכנה לברוח מהרה לקלותו, יאבד המנוס ממנו ולא יועיל לו קלותו בעת ההיא. ואבדן הבריחה תהיה על שני פנים: הא' – שישיהו השם כבד בעצמותו ויאבד ממנו תאר הקלות, והב' – כי בשערו שלא תועילנו הבריחה מהאויבים יעמוד במקומו ולא יברח והנה אבד המנוס ממנו. ומי שהוא חזק הכח, לא יאמץ כחו בחזק לבו להלחם עם אויבו, אבל יחלש כחו מפחד האויב. וגבור – שמדרכו להציל אחרים בגבורתו, וכאומרו 'אל יתהלל הגבור בגבורתו' (יר' ט, כב) – ר"ל כשהגבורה היא לעצמו ולא יועיל ממנה לזולתו,⁸⁷ הנה גבור כזה לא יוכל בזמן ההוא להציל אפילו נפשו, כל שכן אחרים.

[טו] וְתִפֹּשׂ הַקָּשֶׁת לֹא יַעֲמֵד וְקֵל בְּרַגְלָיו לֹא יִמְלֹט וְרֶכֶב הַסּוֹס לֹא יִמְלֹט נַפְשׁוֹ: לא יעמוד – ר"ל בחומה לירות בחצים כמנהג, כי יחלש כחו או יירא מהאויב הצורר אותו. וקל ברגליו לא ימלט – וכבר אמר למעלה 'ואבד מנוס מקל' (לעיל, יד), אלא ששם דבר על האדם וכאן דבר על הסוס הקל ברגליו שלא יוכל למלט את רוכבו.⁸⁸ ורוכב הסוס לא ימלט נפשו – יאמר כי מפני שהסוס הקל ברגליו לא יוכל למלט הרוכב עליו,

בדבר האחרון שהזכיר ואחר כך לחזור לראשון, כדרך הכתוב ביהושע שפתח ביעקב ואחר כך בעשו, והמשיך בעשו ואחר כך שב ליעקב.

83 על פי דב' כח, נג.

84 וכן ביאר רד"ק: 'ועמיר – שם כלל לעמרים רבים'.

85 יעיקוהו – יעיקו לישראל.

86 ורד"ק כתב: 'ואמר עמיר ולא משא אחר – כי מפני הנפח הוא יותר מִצָּר נושא עמיר ממשא אחר'.

87 וכן כתב בפירושו לירמיהו (שם): 'פירוש אחר: הנה לא יספיק לאדם להיותו שלם באי זו שלמות הוא בעצמו לבד אלא שיועיל גם כן ממנו לזולתו, ולכן אמר אל יתהלל חכם בחכמתו כשהיא מיוחדת לעצמו לבד, וכן בגבורתו, וכן בעשרו, כשלא יועיל מהם לאחרים'.

88 וכן ביאר ראב"ע שה'קל' הוא הסוס. ורש"י ורד"ק ביארו שה'קל' הוא האדם הקל ברגליו 'ושנה העניין, לחזק' (רד"ק). ור"ח הלך בשיטתו למנוע כפל עניין במילות שונות.

הנה רוכב הסוס לא יוכל למלט נפשו. או יאמר כי הרוכב על הסוס – כשיראה שהסוס לא ירוץ, ירד ממנו לברוח ולא יוכל אז לרוץ למלט נפשו.

[טז] וְאִמְיִן לְבוֹ בְּגִבּוֹרִים עָרוֹם יָנוֹס בַּיּוֹם־הַהוּא נְאֻמֵּיה': יאמר כי מי שלבו אמיץ להלחם עם גבורים רבים, יחלש בזמן ההוא חולשה גדולה, עד שיפשיטו השודדים בגדיו מעליו ויננס ערום. או הוא עצמו יפשיט בגדיו מעל עצמו למען לא יכבדו עליו ויהיו עליו למשא, באופן שיוכל לנוס מהרה. ולפי זה הפירוש לא יהיה ערום, ערום לגמרי, אלא מהבגדים העליונים.⁸⁹ ויונתן תרגם: 'ערטילאי בלא זיין'⁹⁰ – ר"ל משולל מכלי המלחמה.

89 לפי הפירוש האחרון שהנס פושט את בגדיו בעצמו, וכן פירשו המפרשים.

90 לפנינו: עֲרֻטָאָה דְלֵא זִין. לפירוש יונתן 'ערום' אינו ערום מבגדיו אלא מכלי זינו..

פרק ג

[א] שָׁמְעוּ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל כָּל־הַמְשַׁפְּחָה אֲשֶׁר הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְאָמֹר: לִפִּי שָׁאֵמַר עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּיִכְנָסוּ בֹזֵה הַגֵּרִים כִּי גַם הֵם יִכְנָו בְּשֵׁם 'יִשְׂרָאֵל', חֹזֵר וּבָאֵר עַל כָּל הַמְשַׁפְּחָה וְגו' – לֹמַר שׁוֹזֵה הַדְּבָר הוּא אֹמֵר עַל כָּל מְשַׁפְּחַת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלָה אוֹתָהּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם – וְהוּא זֹרַע אֲבֵרָהֶם, כִּי עַל אוֹתוֹ זֹרַע נִגְזַר הַגְּלוּת וְהַגְּאוּלָּה מִמֶּנּוּ.⁹¹

[ב] רַק אַתְּכֶם יִדְעֵתִי מִכָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה עַל־כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל־עֹנֹתֵיכֶם: יֹאמַר כִּי הִסְבֵּה שִׁיפְקוֹד עֲלֵיהֶם אֵת כָּל עֹנֹתֵיהֶם יוֹתֵר מִשָּׂאֵר הָאוֹמוֹת, לִפִּי שֶׁהוּא אֶהְבֵּם וְיִדַּע אוֹתָם מִכָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה וְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל הַנְּסִים וְעַל הַנְּפִלְאוֹת, וְנָתַן לָהֶם תּוֹרָה וּמִצְוֹת, וְעָשָׂה עִמָּהֶם טוֹבוֹת רַבּוֹת אֵין מִסְפֵּר, וְלִכֵּן רָאוּי שִׁיעֲנִישׁ אוֹתָם בְּעֵבֶרֶם עַל דְּבָרוֹ וּבִהְכַעֲסָם אוֹתוֹ, כִּי הֵם כְּפוּיֵי טוֹבָה וְגוֹמְלִים רַעָה תַּחַת טוֹבָה.⁹² פִּירוּשׁ אַחֵר: יֹאמַר כִּי לִפִּי שֶׁהוּא אוֹהֵב אוֹתָם מִכָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה מִפְּנֵי כֵן פּוֹקֵד עֲלֵיהֶם וּמְעַנִּישֵׁם, לְתוֹעֲלָתָם לְמַעַן יִשׁוּבוּ מִדְּרָכָם הָרָעָה; עַל דֶּרֶךְ הָאֵב הַמֵּיִסֵּר בְּנוֹ הָאֱהוּב לוֹ, וְכִמוֹ שָׁאֵמַר 'כִּי אַתְּ אֲשֶׁר יֵאָהֵב ה' יוֹכִיחַ וְכֹאֵב אֵת בֶּן יִרְצָה' (מִשׁ' ג, יב). פִּירוּשׁ אַחֵר: עַל כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל עֹנֹתֵיכֶם – בְּעוֹלָם הַזֶּה, לְמַעַן תִּזְכְּרוּ לְנוֹעַם הָאֱמִיתִי וְלִשְׂכַר הַנְּצִחִי שֶׁל עוֹלָם הַבָּא. וְרוֹ"ל פִּירְשׁוּהוּ עַל אוֹפֵן אַחֵר (עֲבוּדָה זָרָה ד, א): כִּי לֵאֲהַבְתוּ אוֹתָם יִפְקֹדֵם תָּמִיד וְיַעֲנִישֵׁם מֵעַט מֵעַט, וְלֹא יֵאָרֶיךָ לָהֶם לְהַעֲנִישֵׁם עוֹנֵשׁ חֲמוּר יָחַד אֲשֶׁר לֹא יוֹכְלוּ לְסַבְּלוֹ.

[ג] הֵיִלְכּוּ שְׁנַיִם יִתְדוּ בְּלִתֵּי אִם־נוֹעְדוּ: לִפִּי שָׁאֵמַר 'עַל כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל עֹנֹתֵיכֶם' (לְעֵיל, ב), בֹּא לְבֹאֵר הַפְּקִידָה שִׁיפְקֹדֵם עִתָּה, מִכְּלָלָה, כִּי בִזְמַן שֶׁשְׁלוֹם בְּאֶרֶץ יִלְךְ אָדָם יַחֲדִי בְּדֶרֶךְ כִּי אֵין אוֹיֵב בְּדֶרֶךְ שִׁיְהַרְגֶהוּ אוֹ שִׁישׁוּלְלֶהוּ,⁹³ וְעִתָּה לֹא דִי שֵׁאִישׁ אַחַד לֹא יִלְךְ בְּדֶרֶךְ, אֲבָל גַּם שְׁנַיִם יָחַד לֹא יִלְכוּ אֲלֵא אִם נוֹעְדוּ שְׁנֵיהֶם רֵאשׁוֹנָה, וְהוֹזְמִינוּ עִצְמָם וּלְבָשׁוּ כְּלֵי זֵינָם – חֲנִיתָם בִּידָם וְחֶרֶבָם עַל יָרְכָם, וּנְשַׁבְּעוּ שְׁנֵיהֶם לְעֹזוֹר כָּל אַחַד לְחִבְרוֹ בְּכָל מֵאֲמָצִי כָחוֹ. וְכָל זֶה מִפְּחָד הָאוֹיְבִים הַהוֹלְכִים בְּדֶרֶכִים לְהַשְׁמִיד לְהַרְגוֹ וְלֵאבֹד⁹⁴ וְלִשְׁלוֹל שְׁלָל וּלְבֹזוּ בּוֹ.⁹⁵ וְנוֹכַל לְפָרֵשׁ נוֹעְדוּ⁹⁶ – מְעַנִּין בְּנָה, כְּמוֹ 'לְיוֹם קוֹמִי לְעַד' (צַפ' ג, ח), 'אִז חוֹלְלִי⁹⁷ עַד שְׁלָל' (יִשׁ' לֵג, כג); יֹאמַר כִּי אֵף אִם יִלְכוּ שְׁנַיִם גְּבוּרִים

91 ואין כאן כפל עניין במילים שונות. ורש"י ביאר 'על כל המשפחה – יהודה וישראל', ור"ח לא ביאר כך מאחר ולדעתו פסוקים אלו הם המשך הנבואה הקודמת (לעיל ב, ו) שנאמרה על ישראל בלבד.

92 וכן פירשו ראב"ע ורד"ק.

93 יבזוז אותו, על דרך 'לשלוול שלל ולבזוז בז' (יש' י, ו) וכמו שיכתוב בהמשך.

94 על פי אס' ג, יד.

95 על פי יש' י, ו.

96 והפירוש הראשון הובא בפירוש רש"י, ראב"ע ורד"ק.

97 לפנינו: חלק.

מהם בדרך, יחדיו באגודה אחת ובלב אחד לעזור כל אחד לחברו נגד השולל, כי לא יועילם זה אלא יהיו בזוזים ומשוללים מהאויב. ובלתי זה – ר"ל בלא, כמו 'לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם' (בר' מג, ג) – ר"ל בלא אחיכם. ואם נועדו – ר"ל שנועדו, כמו 'עד אם דברתי דברי' (בר' כד, לג) – ר"ל עד שדברתי. יאמר דרך תימא: הילכו שנים יחד בדרך בזולת שנועדו וישוללו מהאויב!?

[ד] הַיְשָׂאג אַרְיָה בִּיעַר וְטָרַף אֵין לוֹ הֵיִתֵן כְּפִיר קוֹלוֹ מִמְעַנְתּוֹ בְּלִתִּי אִם־לְכֹד: זה הפסוק נתינת סבה לפסוק הקודם. יאמר, הסבה אשר בעבורה לא ילכו שנים יחדיו בלתי אם נועדו, היא כי האריה לא ישאג ביער מזולת שיטרוף טרף, וזה כי החיות לקול שאגתו יפחדו ממנו מאד ויעמדו במקומם כי אין להם לב לנוס, ויבא *האריה* ויטרוף מהם מה שירצה. והאריה – משל לאויב הטורף אותם. וכן הכפיר, עם היותו חסר הכח מהאריה, לא יתן קולו בחנם בזולת שילכוד. והכפיר – משל לאויב שאינו כל כך חזק.⁹⁸

[ה] הַתְּפִל צְפוֹר עַל־פַּח הָאָרֶץ וּמוֹקֵשׁ אֵין לָהּ הֵיִעֲלֶה־פַח מִן־הָאֲדָמָה וְלִכּוֹד לֹא יִלְכּוֹד: פח – הוא הרשת שפורשים על הארץ ללכוד בה הצפור, ומוקש – הוא גרעיני החטה שמפורים הציידים ברשת כדי שתרד שמה הצפור לאכול אותם ותלכד בפח ההוא.⁹⁹ וזהו אומרו התפול צפור על פח הארץ כשאין שם המוקש? וכן ישראל לא נפלו ברשת האויבים כי אם מצד המוקש אשר שם, והוא עונם, כי עונם היה סבת מפלתם, כי העון רובץ אצל רגלי הרשע באופן שיכשל בו ויפול וכאומרו 'לפתח חטאת רובץ' (בר' ד, ז). היעלה פח מן האדמה ולכוד לא ילכוד – יאמר, שצד ציד, כשפורש הרשת לצוד, לא יעלנו משם כל זמן שלא לכד הצפור אבל יעזבנו פרוש עד שילכוד ואחר שילכוד אז יעלה משם. וכמו כן תהיה רשת האויבים – כי לא יעלו מן הארץ בזולת שילכוד אותם שם. והכוונה בכל זה, שיעלו האויבים עליהם ובכל אשר יפנו ירשיעו.¹⁰⁰

[ו] אִם־יִתְקַע שׁוֹפֵר בְּעִיר וְעַם לֹא יִחַרְדּוּ אִם־תִּהְיֶה רָעָה בְּעִיר וְה' לֹא עֲשֶׂה: יאשימם כי היו מותרים מהנביאים, כי כל יום ויום היו מתרים במ שיחזרו בתשובה ולא חרדו מקולם, ולכן הם¹⁰¹ היו סבת רעתם, לא השם, ואוי לנפשם כי גמלו לעצמם הרעה.¹⁰² והביא משל לזה מהצופה העומד במגדל היותר גבוה מהעיר לראות אם יבא חיל על העיר, וכי ראה רכב אדם רכב פרשים,¹⁰³ תוקע בשופר להזהיר אנשי העיר. ואם אנשי העיר לא יחרדו מקול השופר ונכנס החיל לעיר והרגום, הנה אם תהיה אז הרעה בעיר,

א האריה] פ האויב

98 ואין 'הענין כפול במלות שונות' כמו שכתב רדק. את ההבחנה בין ה'אריה' הגדול ל'כפיר' הקטן ממנו, כתב רי"ח גם בפירושו לתהלים צ, ג.

99 ואין 'פח' ו'מוקש' מילים נרדפות כמו שמשמע מפירוש ראב"ע ורד"ק.

100 יחרידום ויבלבלום, והוא על פי שמ"א יד, מז.

101 ישראל.

102 על פי יש' ג, ט.

103 על פי יש' כב, ו.

לא עשה השם הרע ההוא אבל אנשי העיר עשאוהו, והם חטאו על נפשם וגמלו להם הרעה.

[ז] **פִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנָי ה' דְּבַר פִּי אִם־גְּלָה סוּדוֹ אֶל־עַבְדֵי הַנְּבִיאִים:** לפי שהמשיל הנביא לצופה התוקע בשופר ומודיע לאנשי העיר החיל הבא לעיר, עד שנראה מזה שהנביא מכריז הצר הנכון לבא עליהם, אומר עתה שהנביא לא ידע זה בחכמתו מעצמו אלא מצדו ית', כי מחוקן שלא יעשה דבר טוב או רע אם לא יגלהו ראשונה לעבדי הנביאים. ולכן אמר ה' – לשון רחמים, על הטוב; ואלהים – על הרע.¹⁰⁴

[ח] **אֲרִיִּה שְׂאֵג מִי לֹא יִירָא אֲדֹנָי ה' דְּבַר מִי לֹא יִנְבֵּא:** לפי שהם היו מצויים לנביאים לא תנבאו ושלא יגידו להם נבואותיהם כי תמיד ינבאו להם רע,¹⁰⁵ יאמר להם שאין יכולת בנביא לכבוש נבואתו, כי היא בלבו כאש בוער וכמו שאמר ירמיה ע"ה: 'ואמרתני לא אזכרנו ולא אדבר [עוד] בשמו והיה בלבי כאש בוער[ת] עצור בעצמותי נלאתי כְּלֶכֶל [ו]לא אוכל' (יר' כ, ט). והביא משל לזה, כי כמו שמשאגת האריה ייראו כל החיות, כמו כן הנביא יירא מדבור השם, וכאשר יצוהו ללכת להגיד נבואתו יגידה על כל פנים מפתחו פן יהרגו השם על שעבר על דברו. הלא תראה מה שקרה ליונה על שכבש נבואתו, עם שהיתה כוונתו טובה ומעשיו לשום שמים – והוא כבוד עם קדש, בנו בכורו, על שלא יהיו לחרפה ולבוז,¹⁰⁶ כי נגוה שבה בתשובה על פיו, והם עמדים במרד עם היותו שולח להם השם כל עבדי הנביאים יום השכם ושלוח.¹⁰⁷

[ט] **הַשְּׁמִיעוּ עַל־אַרְמְנוֹת בְּאֶשְׁדּוֹד וְעַל־אַרְמְנוֹת בְּאַרְץ מִצְרַיִם וְאָמְרוּ הַאֲסָפוּ עַל־הָרִי שֹׁמְרוֹן וְרְאוּ מַהוֹמַת רְבוֹת בְּתוֹכָהּ וְעֲשׂוּקִים בְּקִרְבָּהּ:** נבואה זו עד 'שמעו הדבר הזה' (להלן ד, א) מדברת בגלות שומרון. ולפי שאמר 'ה' אלהים דבר מי לא ינבא' (לעיל, ח), עתה יתחיל בנבואה זו להנבא על חרבן שומרון – והיא ראש מלכות ישראל. ואמר השמיעו על ארמנות באשדוד – והיא עיר גדולה בארץ פלשתים,¹⁰⁸ וארמנות – היכלי המלכים; וכן¹⁰⁹ על ארמנות בארץ מצרים. וההשמעה וההכרזה שיכריזו באלה הארמנות, היא שיאספו המלכים והרוזנים ועבדיהם ויבאו על הרי שומרון ויראו המהומות הרבות אשר יעשו בתוכה מההרג ושפיכת דם, והעשוקים אשר בקרבה. לא שיעשו הם המהומות,¹¹⁰ כי מהומת שומרון וחרבנה לא היתה אלא על יד מלך אשור

104 ואין כאן כפל עניין במילים שונות או מילים נרדפות.

105 כגון לעיל ב, יב; להלן ז, יב. וכן אמר אחאב על מיכהו בן ימלה (מל"א כב, ח).

106 ראה מכילתא, מסכתא דפסחא א: יונה תבע כבוד הבן (ישראל) ולא כבוד האב (ה').

107 על פי יר' ז, כה.

108 ראה שמ"א ה, א.

109 וכן השמיעו.

110 לא כראב"ע שפירש שהפלשתים והמצרים יתחברו לאויביהם.

כמסופר בספר מלכים (מל"ב יז). ולפי שפלשתים היו אויבי ישראל, אמר שישימיעום זה יען ישמחו בראותם מפלתם, הפך אומרו דוד 'אל תגידו בגת אל תבשרו בחוצות אשקלון פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים' (שמ"ב א, כ) – ואמר זה על מיתת שאול ויהונתן. והמצרים אעפ"י שלא היו שונאיהם, כי כבר היו יורדים ישראל שם לעזרה,¹¹¹ השמייעם שיבאו לראות מפלתם יען יראו כי לא הועילה להם עזרתם. או אולי שהיו שונאיהם בעת חרבן שומרון. והוא הנכון. ואמרו על הרי שומרון – ר"ל שיאספו על ההרים הסמוכים לשומרון לראות משם מהומתה וחרבנה.

[י] וְלֹא־יָדְעוּ עֲשׂוֹת־נִכְחָה נְאֻם־ה' הָאוֹצְרִים חֲמֵס וְשׁוֹד בְּאַרְמְנוֹתֵיהֶם: נִכְחָה – ישרה, והוא תאר, והמתואר ה'דרך'.¹¹² יאמר כי המהומה והעשק יבאו לה בדין, כי יושביה לא ידעו עשות דרך נכוחה וישרה, האוצרים חמס ושווד בארמנותיהם, ולכן מדדם השם מדה כנגד מדה.

[יא] לִכֵּן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' צַר וְסָבִיב הָאָרֶץ וְהוֹרִיד *מִמֶּנָּה עֲנָף וְנִבְּזוּ אַרְמְנוֹתֶיהָ: לכן – בעבור העונות הנזכרים, לכן כה אמר ה' אלהים צר וסביב הארץ – ר"ל הצר הצורר אותם לא יחנה עליהם מצד אחד, אלא מכל סביבותיהם באופן שלא יוכלו לנוס לשום עבר. וכמו שמצד תקפך ואלמותך היית עושק החלושים, ככה תענש מדה כנגד מדה והוריד ממך עווןך ותקפך ותשאיר חלוש, ואז נבוזו ארמנותיך על ידי האויבים. ונבוזו – לשון בזה.

[יב] כֹּה אָמַר ה' פֶּאֶשֶׁר יִצִּיל הָרַעָה מִפִּי הָאָרֶץ שְׁתֵּי כְרָעִים אוֹ בְדֵל־אֶזֶן פֶּן יִנְצְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַיֹּשְׁבִים בְּשֹׁמְרוֹן בְּפֹאת מִטָּה וּבְדַמְשֶׁק עָרֵשׁ: כרעים – כמו 'אשר לו כרעים' (וי' יא, כא). בדל און – הוא אותו המעט מהאון התלוי למטה ונבדל מהאון, כי האון קשה והוא רך.¹¹³ ויהיה בדל לשון הבדלה, כי שורש 'הבדלו' (במ' טז, כא): 'בדל', וכן תרגם יונתן: 'חסחיס דאוזין'.¹¹⁴ ובדמשק – אין למלה זו חבר לא בפסוק ולא בתלמוד, ושי"ן דמשק היא בשבולת שהיא הנקודה הימנית,¹¹⁵ ופירשוהו¹¹⁶ לפי מקומו שהוא כמו פאה, כי ערש כמו מטה, ופאה כמו דמשק. ויתכן להבדיל בכאן ביניהם,¹¹⁷ כי ב ממך 19 עמך

111 ראה יש' לא, א ולהלן ד, י.

112 ולא ידעו עשות 'דרך' נכוחה, וה'דרך' המתואר מובן מכוח העניין. כן דרך הכתוב לכתוב התואר במקום את המתואר 'כאשר ימצא בו בתמידות', וראה לעיל ב, ד ושם בהערה 65.

113 ורד"ק (כאן) כתב להפך: 'זוכר בדל און' – והוא הקשה שבאון, כתרגומו: "חסחוס דאון" – לפי שאין בו בשר, יניחנו האריה'. ובספר השורשים (ערך 'בדל') כתב רד"ק: 'ויתכן לפרש כי ב"ת בדל און היא ב"ת השרות ויהיה פירושו הרך שבאון והוא הדל שבאון'.

114 לפנינו: דאון.

115 ועל כן אין לפרשה במשמעות של 'ארם דמשק' כתרגום יונתן וכמובא בסדר עולם (ראה רש"י ורד"ק).

116 ראב"ע ורד"ק.

117 מאחר ולדרך הפרשנים הפסוק כפול בטעמו במילים שונות: בפאת מטה = בדמשק ערש.

מטה זו – היא דמות כסא, וכאומרו 'מטות זהב וכסף' (אס' א, ו) שהם כסאות לשבת שם לאכול, וכן בדברי רז"ל.¹¹⁸ ויאמר, כי כמו שהמציל מהארי לא יציל זולתי החלקים הגרועים מן הבעל חי שיטרוף, ככרעים ובדל האזן, כן לא ינצלו מבני שומרון אלא הגרועים מהם, והם החולים שמפני חליים וחולשתם לא יוכלו לקום ויושבים מסובים בפאת מטה או מושכבים בפאת ערש. והישר בעיני כי אומרו היושבים בשומרון בפאת מטה ובדמשק ערש – הוא דומה למה שיאמר אח"כ על בני שומרון 'היושבים'¹¹⁹ על מטות שן וסרוחים על ערשותם' (להלן ו, ד). ויהיה בדמשק – לשון סריחה והצעה. וירצה כי בני שומרון החשובים, היו יושבים מלפנים בכבוד ומעלה בפאת מטה של שן ושוכבים בערש היצוע, ועתה לא ינצלו מהם אלהי החשובים אלא העניים והפחותים הנמשלים לכרעים ובדל און.

[יג] שְׁמָעוּ וְהַעֲדוּ בְּבֵית יַעֲקֹב נְאֻם־אֲדֹנָי ה' אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת: יֹאמֵר ית' לנביאים:¹²⁰ שְׁמָעוּ נְבוּאָה זו וְהַעֲדוּהָ – ר"ל התרו עליה, בבית יעקב, טרם בואה.

[יד] כִּי בַיּוֹם פְּקִדֵי פְּשַׁעֵי־יִשְׂרָאֵל עָלְיוּ וּפְקִדְתִּי עַל־מִזְבְּחוֹת בֵּית־אֵל וְנִגְדְּעוּ קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ וְנִפְלְאוּ לָאָרֶץ: יֹאמֵר כִּי בְּאוֹתוֹ יוֹם עֲצֻמוֹ שִׁיפְקֹד פְּשַׁעֵי יִשְׂרָאֵל עָלָיו – והוא יום חרבן שמרון,¹²¹ יפקוד גם כן באותו יום עצמו על מזבחות העגל שהיו בבית אל, ונגדעו – ר"ל יכרתו, קרנות כל מזבח ומזבח¹²² ויפלו לארץ מעצמם דרך נס או על ידי האויבים. ואמר קרנות – כי שם מקום ההזאות,¹²³ וכאומרו והזה מן הדם על קרנות המזבח סביב.¹²⁴

[טו] וְהִפְיִתִי בֵּית־הַחֶרֶף עַל־בֵּית הַקִּיץ וְאֶבְדוּ בְּתֵי הַשָּׁן וְסָפוּ בְּתֵים רַבִּים נְאֻם־ה': הַשָּׁן – הוא שן הפיל¹²⁵ שהוא גדול מאד ויעשו ממנו פתוחים וצוירים וישימו אותם בבתים לנוי. יאמר שיכה ויחריב בית החורף עם בית הקיץ – כי היה למלכים ולסגנים

ג אלה] פ' אלא ד עצמו] פ' עצמו שיפקוד פשעי ישראל עליו והוא יום חרבן שומרון יפקוד גם כן באותו יום עצמו (כפל מחמת הדומות)

118 אף שברוב המקומות בתלמוד משמעות 'מטה' היא כמקובל – מיטה לשכב עליה, מצינו גם מקומות שהכוונה היא למיטה לישב עליה, כגון: 'הוציאה לו מטה, אמרה לו שב' (ברכות ה, ב); 'אסור לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה' (מועד קטן כה, א); 'וניותן לו מטה ומטה ... תרתי למה לוי? – חדא דאכיל עלה, וחדא דוג עלה' (בבא מציעא ק"ג, ב).

119 לפנינו: השוכבים.

120 ואין אלו דברי הנביא לשומעיו.

121 ורד"ק כתב שהוא יום הרעש שהיה בימי עזויהו (ראה עמ' א, א; זכ' יד, ה).

122 וכאמרו 'פקדתי על מזבחות ... ונגדעו קרנות המזבח'.

123 כן כתב רד"ק והוסיף טעם נוסף שבנפול הקרנות יפול המזבח.

124 הפסוק נכתב מן הזיכרון וראה ו' ח, טו; טז, יח.

125 הוא השנהב, וכן תרגם יונתן 'שנהבים' (מל"א י, כב): 'שן דפיל', וכן ביארו שם רש"י ורד"ק.

בית מיוחד לחורף ובית מיוחד לקיץ, וכאומרו 'והמלך יושב בבית'¹²⁶ החורף [בחדש התשיעי] והאח¹²⁷ לפניו מבוערת' (יר' לו, כב), וספו – יכרתו, כמו 'ספו תמו'¹²⁸ (תה' עג, יט), בתים רבים – מהשרים.

ה תמו] פ1 סתמו

126 בנוסחנו: בית.

127 בנוסחנו: ואת האח.

128 רי"ח מבאר 'רבים' במשמעות של רבי השיבות, ורד"ק פירש רבים במספר או בגודלם.

פרק ד

[א] שְׁמָעוּ הַדְּבָר הַזֶּה פְּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בְּהַר שְׁמֵרוֹן הַעֲשִׂקוֹת דְּלִים הַרְצִצוֹת אֲבִיוֹנִים הָאֲמָרָה לְאֲדוֹנֵיהֶם הַבִּיאָה וְנִשְׁתָּה: נבואה זו עד 'בואו בית אל' (להלן, ד) תוכחה יוכיח הנביא נשי המלך והסגנים ויודיע הרעה אשר תבוא עליהן. פרות הבשן. בשן – מקום מרעה שמן מאד והפרות הרועות שם גדלות שמנות. וקרא נשי המלך והסגנים 'פרות', כי היו מעונגות, בריאות ויפות.¹²⁹ העושקות דלים – כי גם הם היו עושקות הדלים. ורוצצות – כמו 'כי רצץ עזב דלים' (איוב כ, יט) – ענין שבירה, וכן 'קנה רצוץ' (יש' מב, ג). לאדוניהם – הם בעליהן, וכאומרו 'כי הוא אדניך והשתחוי לו' (תה' מה, יב), כי היו אומרות לבעליהן שיביאו העושק והגזל מהעם, ויאכלוהו וישתוהו. ובכלל המשתה יכנס המאכל, כמו 'ועשה אותו יום משתה ושמחה' (אס' ט, יז).

[ב] נִשְׁבַּע אֲדָנִי ה' בְּקִדְשׁוֹ כִּי הִנֵּה יָמִים בָּאִים עֲלֵיכֶם וְנִשְׂא אֶתְכֶם בְּצַנּוֹת וְאַחֲרֵיתְכֶן בְּסִירוֹת דְּוִגָה: בקדשו – ר"ל בשם קדשו, כאומרו 'התהללו בשם קדשו' (תה' קה, ג). בצנות – קבוץ מן 'צנה וסוחרה'¹³⁰ (תה' צא, ד) לדעת יונתן ע"ה,¹³¹ והוא מגן גדול. ואחרייתכן פירושו יונתן – ובנותיכם,¹³² לפי שבאות אחריהם. וסירות דוגה – הן ספינות קטנות שיצודו במ הדייגים, ולכן נקראות 'סירות', כי הן כסיר שמבשלים בו הבשר, ר"ל קטן כמוהו במינו.¹³³ ודוגה – לשון דג. יאמר כי יהרגו אותם וישאו פגריהן ליקבר על המגינים, וכאומרו הוא על איזבל 'קברו'¹³⁴ הארורה הזאת כי בת מלך היא' (מל"ב ט, לד), ובנותיהן ישאו בשבי בסירות דוגה להעבירן בים למכרן. וקרא הבנות 'אחריית', כאומרו 'ותקץ לארבע רוחות השמים ולא לאחרייתו' (דנ' יא, ד) – אמר זה על אלסכנדר,¹³⁵ כי כאשר ימות לא יהיה לו בן יורש מלכותו, ולכן יחלקנו לארבע רוחות לעבדיו.

[ג] וּפְרָצִים תְּצַאנָה אִשָּׁה נִגְדָה וְהִשְׁלַכְתֶּנָּה הַהַרמוֹנָה נְאֻם־ה': יאמר כי יעשו האויבים חומת שומרון פרצים פרצים, ובדרך אותם הפרצים תצאנה הן משומרון בקלון וחרפה. ואומרו אשה נגדה – ר"ל כל אחת ואחת נגד חברתה,¹³⁶ כי כל אחת תראה רעת חברתה.

א ויאכלוהו] פ1 ויאכלו

129 על פי בר' מא, יח.

130 'צנות' רבים של 'צנה'.

131 שתרגם 'ונישא אתכם בצנות': 'ויטלון יתכון עממיא על תריסיהון'.

132 שתרגם 'ואחרייתכן': 'בנתכון'. וראב"ע פירש שהוא 'הבן שיעמוד אחריכן' ורד"ק כתב שהוא 'כמו בניכן ובנותיכן'.

133 ספינות דייגים קטנות נקראות 'סירות', שהן כסיר קטן שמבשלים בו את בשר הדג. וראב"ע ביאר 'צנה' ו'סירות' במשמעות של קוצים כמו 'צנים פחים' (מש' כב, ה), 'סירים סבוכים' (נח' א, י), כלומר 'ישאו אותן וימשכו אותן כמו שמושכין את הדגים בקוץ' (רד"ק).

134 לפנינו: פקדו נא את.

135 וכן ביארו שם רש"י וראב"ע.

136 ואין פירושו שתצאנה כל אישה נגד הפרצה שתמצא לנגדה כפירוש המפרשים.

והשלכתנה ההרמונה – החכם רש"י ז"ל פירש: 'הרמונא' מלשון רז"ל (ראה בבא מציעא פג, ב-פד, א): 'הורמנא דמלכא' – והוא צווי המלך.¹³⁷ ואומר כי אז ישליכו מעליהן גאותן ושררתן שהיו גוזרות אומר ויקם להן.¹³⁸

[ד] באו בית-אל ופשעו הגלגל הרבו לפשע והביאו לבקר זבחיכם לשלשת ימים מעשרתיכם: נבואה זו עד 'דרשוני וחיו' (להלן ה, ד) היא להודיע לישראל גודל עונותיהם ואיך הכה אותם השם במכות רבות פעמים רבות דרך התראה ועם כל זה מאנו לשוב, עד אשר יכריתם לגמרי. וישא עליהם קינה: באו בית אל וגו' – על דרך 'שמח בחור בילדותך' וגו' (קה' יא, ט) – ר"ל עשה כך וכך ותראה מה שימשך לך מזה כאומר ו'ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט' (שם). וכן אמר כאן: עשו כך וכך, בואו בית אל ופשעו הגלגל ותראו מה שימשך לכם מזה, וכאמרו לפנים 'וגם אני נתתי לכם נקיון שינים' (להלן, ו). באו בית אל – כי שם העגל. הגלגל הרבו לפשוע – כי גם שם היו זובחים לעבודה זרה וכאמרו 'בגלגל שוורים זבחו' (הו' יב, יב) – לפי ששם הקימו המשכן בראשונה אחר שנכנסו לארץ.¹³⁹ והביאו לבקר זבחיכם – כי תמורת תמיד של בקר היו מביאים לעבודה זרה בבקר קרבנות זבחים. לשלשת ימים מעשרותיכם – ר"ל לשלשת ימי החגים – מצות ושבועות וסוכות, הביאו שם מעשרותיכם – וכאמרו במקדש 'הבאתם שמה מעשרותיכם' וגו'¹⁴⁰ (דב' יב, ו).

[ה] וקטר מחמץ תודה וקראו נדבות השמיעו פי כן אהבתם בני ישראל נאם אדני ה': ועוד זאת עשו קטר מלחם חמץ קרבן התודה, וכאמרו בתורה עליה 'על חלות לחם חמץ [יקריב קרבנו] על זבח תודת שלמיו' (וי' ז, יג). וקטור התודה – הוא האמורים הקרבים על גבי המזבח,¹⁴¹ כי הבשר נאכל לבעלים זולתי החזה ושוך הנתנים לכהנים. ושיעור הלשון: וקטר התודה הבאה מלחם חמץ שהיו מביאים עמה. וקראו נדבות השמיעו – ר"ל קראו לקרובים והשמיעו לרחוקים, שיביאו הנדרים והנדבות שנדבו לעגלים ולשאר עבודה זרה. וקטר – מקור, כמו 'לא ידעתי דבר' (יר' א, ו). כי כן אהבתם וגו' – אני מפרט לכם כל זה בפרט לפי שכן אהבתם לעשות כל זה לעבודה זרה. והחכם רש"י ז"ל פירש כי אומרם 'והביאו לבקר זבחיכם' (לעיל, ד) – לפי שכומרי עבודה זרה היו אומרים להם כי העבודה זרה אינה מחמרת בענייני עבודתה כאלוהי'ת, כי היא

137 ואין 'הרמונה' שם מקום כמו שترגם יונתן, או 'ארמונה' בחילוף הה"א באל"ף כפירוש אבי רד"ק.

138 על פי איוב כב, כח.

139 לפי ששם הקימו משכן בראשונה (ראה תוספתא זבחים יג, ד) 'היו אומרים להם נביאי הבעל שיעבדו שם לבעל לפי שהוא מקום נבחר' (רד"ק, כאן). וראה עוד להלן ה, ה.

140 רי"ח מבאר את המילה 'ימים' כמשמעה, ורד"ק כתב: "'ימים' רוצה לומר: שנה, כמו 'ימים' תהיה גאולתו" (וי' כה, כט).

141 ואין פירושו שמקריבים את החמץ עצמו. וראה בפירוש רש"י המובא להלן.

רחמנית, גם ותרנית. וזה כי הוא ית' צוה 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' (שמ' כג, יח), ועבודה זרה לא כן אלא אומרת שגם בבקר יביאו זבחים; והוא ית' צוה בקדשים לכל הרוב שיהיו נאכלים לשני ימים ולילה אחד, והעבודה זרה מקילה שיאכלו לשלשה ימים, וזהו אמרו 'לשלשת ימים מעשרותיכם' (שם) – ר"ל מעשר בהמה;¹⁴² והוא ית' צוה 'כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (וי' ב, יא), ועבודה זרה לא כן אלא וקטר מחמץ תודה – כי תודה¹⁴³ אעפ"י שיביאוה על חלות לחם חמץ, לא צוה ית' לקטר החמץ; והוא ית' צוה 'כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו' (דב' כג, כב), והעבודה זרה לא כן אלא אעפ"י שיאריכו הזמן יביאו הנדבות, וזהו וקראו נדבות השמיעו. וכל זה אמר ית' דרך הגזמה:¹⁴³ עשו מה שתצוה העבודה זרה ולא מה שצוית אני, כי אנכי אפקוד עליכם כל עונותיכם.

[ו] וגם אני נתתי לכם נקיון שנים בכל עריכם וחסר לחם בכל מקומותיכם ולא שבתם עדי נאם ה': כמו שאתם פשעתם נגדי, גם אני הענשתי אתכם על פשעיכם ונתתי לכם נקיון שנים – והוא חסרון הבשר, כי מדרכו להאחז בשנים כאומרו 'הבשר עודנו בין שניהם' (במ' יא, לג), ולכן צוו ז"ל שלא יאכל אדם גבינה אחר בשר והתירו לאכול בשר אחר הגבינה;¹⁴⁴ וכאשר לא יאכל האדם בשר יהיו שניו נקיות. ולא נתתי לכם חסרון הבשר לבד, אלא גם חסרון הלחם.¹⁴⁵ והזכיר הבשר, לפי שהם היו מעונגים ואוכלים כרים הצאן ועגלים מתוך מרבק וכמו שיבאר לפנים (להלן ו, ד). ועם כל זה לא שבתם עדי נאם ה'. ולדעת יונתן נקיון שנים – הוא קהות השנים,¹⁴⁶ שנקהות מחוסר המאכל. והראשון נכון.¹⁴⁷

[ז] וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר חלקה אחת תמטיר וחלקה אשר לא*תמטיר עליה תיבש: ועוד זאת עשיתי לכם לפי שלא שבתם אל ה', כי מנעתי מכם הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר – כל השלושה חדשים שסמוך לקציר;¹⁴⁸ ואחר שאמנענה בזמן הזה בייחוד, זה ממה שיורה על היות נמשך¹⁴⁹ מאתי ואינו מקרי או מערכי. ועוד זאת אני עושה להורות שהוא ענין אלהי, שאמטיר על עיר אחת שאינה כל כך חוטאת נגדי,

ב תודה] ותודה? ג תמטיר] פ אמטיר ד נמשך] פ נמשך וי

¹⁴² 'מעשר בהמה, שהוא קדשים קלים, והתורה אמרה בקדשים קלים "ביום זבחתם יאכל וממחרת" (וי' יט, ו), והם אוכלים אותו לשלשת ימים' (רד"ק).

¹⁴³ דרך אים.

¹⁴⁴ ראה חולין קה, א.

¹⁴⁵ רי"ח מפריד בין הביטוי 'נקיון שנים' לביטוי 'חסר לחם', ולא כרד"ק שכתב: 'נקיון שנים – זהו חוסר לחם; והעניין כפול במלות שונות.'

¹⁴⁶ שתרגם: 'אף אָנָּא יְהִיבִית לְכוֹן אַקְהִיית שְׁנִין'.

¹⁴⁷ משום שבאופן זה מתבאר 'נקיון' במשמעותו הנפוצה ולא במשמעות 'קהות'.

¹⁴⁸ שזה הזמן הנצרך למטר (ראה ראב"ע ורד"ק).

ועל עיר אחת הפושעת יותר נגדי, לא אמטיר, כי זה ממה שיעיד שזה ענין נמשך מאתי, וכאומרו 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם' (שמ' י, כג), וכן 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד' (שם ט, כו). והנה הייחוד הראשון מצד הזמן והשני מצד המקום. ועוד אעשה יחוד יותר גדול מצד המקום, כי בעיר אחת חלקה אחת מהארץ תמטר, וחלקה אחת אשר לא אמטיר עליה תיבש אעפ"י שהן סמוכות זו לזו, וזו עדות גדולה שהכל נמשך מאתי. חלקה – כמו 'חלקת השדה' (בר' לג, יט) – בקעה.

[ח] וְנָעוּ שְׂתִים שְׁלֹשׁ עָרִים אֶל־עִיר אַחַת לְשָׁתוֹת מִים וְלֹא יִשְׁבְּעוּ וְלֹא־שִׁבְתֶּם עָדִי נְאֻם־ה': כי העיר ההיא שימטיר עליה ימצאו שמה מים לשתות, ולכן הערים שלא ימטיר עליהן יבועו יושביהן לעיר ההיא לשתות מים ולא ישבעו – כי לא יספיקו מימיה להמון רב מכל הערים ההם; ועם כל זה לא שבתם עדי נאם ה'.

[ט] הִפְתִּי אֶתְכֶם בְּשַׁדְפוֹן וּבִירְקוֹן הַרְבּוֹת גְּנוּתֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם וְתַאֲנִיכֶם וְזִיתֵיכֶם יֹאכַל הַגָּזֵם וְלֹא־שִׁבְתֶּם עָדִי נְאֻם־ה': עוד עשיתי לכם רעה לרובי עונותיכם, הכתי אתכם בשדפון ובירקון – והן מכות בתבואות, שדפון – כמו 'ושדופות קדים' (בר' מא, ו), וירקון – פני התבואה נכספים,¹⁴⁹ כמו 'ונהפכו כל פנים לירקון' (יר' ל, ו). הרבות – מקור,¹⁵⁰ ירצה מה שהרבו גנותיכם וכרמיכם יאכל הגזם, ועם כל זה לא שבתם עדי.

[י] שְׁלַחְתִּי בְּכֶם דָּבָר בְּדֶרֶךְ מְצָרִים הֲרַגְתִּי בַחֲרֵב בַּחֲוָרֵיכֶם עִם שְׁבִי סוּסֵיכֶם וְאַעֲלֶה בְּאֵשׁ מַחְנֵיכֶם וּבְאַפְכֶם וְלֹא־שִׁבְתֶּם עָדִי נְאֻם־ה': כאשר ירדתם למצרים לשאול מהם עזרה, וכאומרו בישעיה שנבא בזמן הנביא הזה 'הוי היורדים מצרים לעזרה' (יש' לא, א), שלחתי שם בכם דבר. ועוד עשיתי כי הרגתי בחרב בחוריכם עם שבי סוסיכם – ירצה כי לא יזכו להיותם שבויים בסוסייהם,¹⁵¹ אלא הם נהרגים והסוסים שבויים.¹⁵¹ ואעלה באש מחניכם. באש – סרחון, כמו 'ובאש היאור' (שמ' ז, יח), כי במחניהם היה עולה שם סרחון גדול מהפגרים. ובאפכם – כי עקר הסרחון היה עולה באפם. והיה זה ההרג והבאוש מהאויבים הצוררים אותם ובאים עליהם להלחם. באוש – מקור, כמו 'זכור מלחמה אל תוסף' (איוב מ, לב).

[יא] הִפְכִּי בְּכֶם כְּמַהֲפַכַת אֱלֹהִים אֶת־סֹדֶם וְאֶת־עַמֹּרָה וְתִהְיֶה כְּאוֹד מְצַל מִשְׁרָפָה וְלֹא־שִׁבְתֶּם עָדִי נְאֻם־ה': הפכתי בכם מקומות כמהפכת סדום ועמורה שנאמר 'ויהפוך את הערים האל' (בר' יט, כה), ותהיו מאוד מוצל מלהבה – כמו 'הלא זה אוד מוצל מאש' (זכ' ג, ב) ככה נצלתם אתם, כי גם אתם הייתם ראויים ליהפך. או ירצה מאוד מוצל מלהבה שנסקע קצתו ונשאר קצתו. ועל כל אלה הרעות לא שבתם עדי נאם ה' – וזה

ה (בסוסייהם) פ בסוסיכם

149 וכן ביאר ראב"ע, ואם כן אין כאן כפל לשון: 'בשדפון ובירקון'.

150 כלומר: להרבות גנותיכם. וכן פירשו רש"י ורד"ק, כאומר להם: 'מה יועיל לכם שתרכו לטעת גנות, כרמים וכו'' (רד"ק).

151 כן ביארו ראב"ע ורד"ק, ורש"י ביאר שיייהרגו גם הסוסים.

מה שיוורה על קושי ערפכם ועוצם רעת לבבכם. ועל זה האופן היה נוהג ית' עם היחיד החוטא, בראשונה היה מביא הצרעת בביתו, ואם לא שב יביאנו בבגדו, ואם לא שב יביאנו בגופו,¹⁵² ואם שב ירפאהו ממנו בזמן הסגרו, ואם לא שב 'טמא יטמאנו הכהן בראשו נגעו' (וי' יג, מד) – ר"ל עקר נגעו מחמת חסרון שכלו שמושבו הוא ראשו, כי לא חשש לכל אלה ההתראות וימאן לשוב, ולכן 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' (שם, מו) 'וטמא טמא יקרא' (שם, מה).

[יב–יג] לְכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה־לְךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי־זָאת אֶעֱשֶׂה־לְךָ הַכּוֹן לְקִרְאֵת־אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הַרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מִה־שָׁחוּ עֲשֵׂה שָׁחַר עֵיפָה וְדוֹרֵךְ עַל־בְּמַתֵּי אֶרֶץ ה' אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ: לִכֵּן בַּעֲבוּר שְׁלֵא רִצִּיתֶם לָשׁוּב אֵלַי, כֹּה אֶעֱשֶׂה לְךָ יִשְׂרָאֵל – ר"ל כזה וכזה שעשיתי לך עד הנה כה ומה המין אעשה לך גם עתה. עקב כי זאת אעשה לך. עקב – ר"ל בעבור, כמו 'והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה וגו' ושמר ה' אלהיך לך¹⁵³ (דב' ז, יב). יאמר, ובעבור כי אני חפץ לעשות לך ככה, הכון והכין עצמך לצאת לקראתי להלחם בי ונראה אם תוכל לנצחני או להמלט מממהומתי. כי לא תוכל, כי אני החזק שבחזקים, עד כי הדברים החזקים אני בראתיים – כהרים הגבוהים וכרוח החזק; ומגיד לאדם מה שחו שידברו כאשר יחטא נגדו, כמו 'וידבר העם באלהים ובמשה' (במ' כא, ה), ואומר 'וידברו באלהים' (תה' עח, יט), ר"ל אגידנו לו ואומר לו כך וכך דברת עמי לכן אענישך עליו. וגם מעצמתי ותוקפי: אני עושה מהשחר והאור עיפה וחשך, ואני דורך על במותי ארץ – והוא משל למלכים החזקים, כי אדרוך עליהם וארמסם, ואיך תוכל לצאת לקראתי להלחם בי. או יאמר, אחר שזאת אעשה לך לעונותיך, הכון לקראת אלהיך ושוב בתשובה שלמה, כי הנה ה' גדול ונורא' מאד וישמידך מהרה אם לא תשוב. ולזה נטה יונתן,¹⁵⁴ ופירש עושה שחר עיפה – כמו ועיפה¹⁵⁵ – ר"ל עושה" אור לצדיקים וחשך לרשעים.¹⁵⁶ אבל הקינה הסמוכה לזה מְסַכַּמַת עִם פִּירוּשֵׁי.¹⁵⁷

ו שידבר] פ1 שיאבד ז גדול ונורא] פ1 ונורא גדול ח עושה] פ1 מי עושה

152 ראה תנחומא (ורשא), מצורע ד.

153 וכך פירש הרמב"ן שם, בפירוש הראשון.

154 שתרגם: 'אתקשט לקבלא אלפן אורייתא דאלהך ישראל'.

155 'עושה שחר עיפה' – עושה שחר ועיפה.

156 שתרגם "עושה שחר עיפה": 'לאתקנא גיהור לצדיקנא ... ולאיתאָה חשור לרשיענא'.

157 הקינה שלהלן ה, א–ג.

פרק ה

[א] שְׁמָעוּ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנִי נֹשֵׂא עֲלֵיכֶם קִינָה בֵּית יִשְׂרָאֵל: אחר שמאנתם לשוב הנכם נשמדים ולכן ראוי לשאת עליכם קינה, על כן שמעוהו אולי תשובו. כמו שצוה ית' לכתוב מגלת קינות אולי ישובו כמפורש בספר ירמיהו (יר' לו, א–ג).

[ב] נְפִלָה לֹא־תוֹסִיף קוּם בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל נְטֹשָׁה עַל־אֲדָמְתָהּ אֵין מְקִימָה: בתולת ישראל – נקראת אומתנו 'בתולה' במקומות הרבה, לומר כי אעפ"י שבעלה הוא השם, אינה כשאר הנשים נשואות שהן בעולות אבל היא תמיד בתולה; וגם כי אעפ"י שזנתה תחת השם עדיין היא בתולה, כי לא זנתה אלא הרשעים שבה, לא יחידי הסגולה.¹⁵⁸ קום – מקור,¹⁵⁹ כמו 'לא אוכל לקום מפניך' (בר' לא, לה). וקינה זו על עשרת השבטים כי נבואות אלו עליהם. ואמר נפלה לא תוסיף קום – כי אחרי שהגלם מלך אשור בזמן הושע בן אלה מלכם¹⁶⁰ לא חזרו עוד לירושלם בבית שני, כי גאולתו היתה ליהודה ובנימן שגלו לבבל, ועל ההקמה ההיא אמר לא תוסיף קום, כי לעתיד יקומו, וכבר נבא יחזקאל על גאולתן בנבואת 'קח לך עץ אחד' (יח' לו, טז) שאין המתעקש יכול להכחישו.¹⁶¹ ואין אומרו ולא תוסיף קום – לעולם, כמו שהביא על זה החכם ר' דוד קמחי ז"ל (כאן) שני עדים נאמנים: האחד – אומרו 'ולא יספו עוד גדודי ארם לבא בארץ ישראל' (מל"ב ו, כג) וכתוב אחר זה 'ויהי אחרי כן ויקבוץ בן הדד את כל מחנהו' (שם, כד) והשני – 'ולא יוסיף¹⁶² עוד מלך מצרים לצאת מארצו' (שם, כד, ז) ונאמר 'וחיל פרעה יצא ממצרים'¹⁶³ (יר' לו, ה). נטשה על אדמתה – נתפשטה, כמו 'ויטוש על המחנה' (במ' יא, לו). ירצה נתפשטה ונתפזרה על אדמתה – והיא אדמת הגלות, ואין מקימה. ונכון הוא לומר כי אומרו ולא תוסיף קום – מעצמה, אבל השם יקימה, על דרך אומרו 'ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת' (עמ' ט, יא). ורז"ל אמרו בראשון מברכות (ד, ב): נפלה ולא תוסיף עוד ליפול, אבל קום בתולת ישראל.

[ג] פִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי ה' הָעִיר הַיְצִיאַת אֶלֶף תְּשֹׁאִיר מֵאָה וְהַיְצִיאַת מֵאָה תְּשֹׁאִיר עֶשְׂרֵה לְבֵית יִשְׂרָאֵל: העיר – שיצאו ממנה¹⁶⁴ אלף אנשים להלחם, כי זה הלשון¹⁶⁵ נאמר א כי פ' לעולם כמו

158 ולא כרד"ק שכתב: 'בתולת ישראל – בתולה היתה עד שלא בעלוה אדונים זרים (ראה יש' כו, יג).'

159 ופירוש הכתוב: נפלה ולא תוסיף לקום. ולהלן הביא את דרשת חז"ל ולפיה 'קום' – פועל.

160 ראה מל"ב יז, ו.

161 רי"ח הביא בפירושו ליח' לו, טז ארבע ראיות להוכחת טענתו שנבואת יחזקאל שם היא לימות המשיח ולא לגאולת בבל.

162 לפנינו: הוסיף.

163 הרי שאף שאמר הכתוב 'ולא יספו עוד' או 'ולא הוסיף עוד', שבו והוסיפו, ללמדך שמה שאמר הכתוב 'עוד' לאותה שעה בלבד נאמר.

164 על פי פירושו המילה 'היוצאת' היא פועל עומד, שיצאו ממנה, כדרך 'בני יצאוני' (יר' י, כ) – יצאו ממני, וכן ביארו ראב"ע ורד"ק. ורש"י פירש אותה כפועל יוצא: 'המוציאה'.

165 לשון 'יציאה'.

בלוחמים כאומרו 'כל יוצא צבא' (במ' א, ג), תשאיר מאה. וכיחס זה היוצאת מאה. והנה ישאר בה העשירית.

[ד] פי כה אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל דְּרִשׁוּנֵי וְחָיו: נבואה זו עד 'הוי המתאווים' (להלן, יח) תוכחה יבאר בה הנביא רעות ישראל וענשם שיביא עליהם השם. דרשוני – דרישת התפלה, כמו 'דרשתי את ה' וענני' (תה' לד, ה); וכן דרישת העתידות, לדעת העתידות מאתו ית', כמו 'ותלך לדרוש את ה' (בר' כה, כב), 'ודרשת את ה' מאתו' (מל"ב ח, ח). וְחָיו – כי אעפ"י שהנכם רשעים, אם תדרשוני תחיו.

[ה] וְאֵל־תִּדְרָשׁוּ בֵּית־אֵל וְהַגְּלָגַל לֹא תִבְאוּ וּבְאֲרֵי שִׁבְעָ לֹא תַעֲבֹרוּ פִּי הַגְּלָגַל גְּלָה יִגְלָה וּבֵית־אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן: אחר שאמר שידרשו האל ברוך הוא, צָוֶם שלא יספיק שידרשהו אלא לשלא ידרשו עוד עבודה זרה, כי כבר אפשר שידרשו השם וידרשו גם העבודה זרה. והזכיר שלושה מקומות שעובדים במ עבודה זרה, והם בית אל וגלגל ובאר שבע. ובית אל – יעבודה שם לפי שאותו מקום היה מקודש ושם נגלו אליו האלהים ליעקב;¹⁶⁶ והגלגל – כבר פירשתי הסבה למעלה (ד, ד) כי באותו מקום נתיישב המשכן למבראשונה כשנכנסו לארץ; ובאר שבע – כי שם נטע אברהם האשל וקרא בשם ה'.¹⁶⁷ והזכיר דרישה בבית אל וביאה לגלגל ועברה בבאר שבע,¹⁶⁸ כי דרשה תורה על קביעות גדולה מביאה, וביאה מהעברה; וכן היו הם קובעים עבודתם בבית אל מגלגל, ובגלגל מבאר שבע. ונתן סבה לשנים מהם והם גלגל ובית אל, ואמר כי הגלגל גלה יגלה – ירצה דרך צחות, כי יקרה לו מה שיורה שמו, ובית אל יהיה לְאָוֶן ועמל.¹⁶⁹ ולא יגיד חרבן בְּאֲרֵי שִׁבְעָ, כי העבודה שם היתה קטנה וגרועה.¹⁷⁰ ויתכן לומר כי אומרו ובאר שבע לא תעבורו – כי כאשר היו הולכים לבית אל ולגלגל היו עוברים דרך באר שבע לעבוד שם איזו עבודה, וכמו שעשה אברהם ע"ה, כי כאשר בא מהעקידה, אעפ"י שהיה דר בחברון – כי שם מתה שרה, הלך לבאר שבע מקום האשל שלו שהיה קורא שם בשם ה', לתת תודה לשם על הצלת בנו ועל ההבטחות שבטיחו השם וכאומרו 'וילכו יחדיו אל באר שבע' (בר' כב, יט).¹⁷¹

ב ובאר] פ ובית ג באר] פ בית

166 ראה בר' לה, ז.

167 ראה בר' כא, לג. ורד"ק נתן טעם אחר: 'לפי שהיה סוף תחום ארץ ישראל, כמו שאומר "מִדֶּן וְעַד בָּאֵר שִׁבְעָ" (מ"א ה, ה), היו מורים אותם נביאי השקר לבנות שם מזבחות לעבודה זרה'.

168 'ואל תדרשו (דרישה) בית אל, והגלגל לא תבואו (ביאה), ובאר שבע לא תעבורו (עברה)'.

169 לדעת רי"ח 'און' פירושו עמל וצער, כמו שכתב בפירושו לתה' (נה, ד): 'עלי און – ר"ל עמל וצער, כמו "ורבהם עמל ואון" (שם ז, י), "ובית אל יהיה לאון" (עמ' ה, ה). וראב"ע ורד"ק פירושהו במשמעות של 'אין', בחילוף וי"ו ביו"ד.

170 ורש"י הוכיח מכך שלא הייתה עבודה זרה בבאר שבע.

171 כך על פי מדרש רבותינו ב"ר נח, ה וראה על כך בפירוש הרמב"ן לבר' כג, ב.

[ו] דְּרָשׁוּ אֶת־הָ וְחָיוּ פֶּן־יִצְלַח פְּאֵשׁ בֵּית יוֹסֵף וְאֶכְלָה וְאִין־מְכַבֵּה לְבֵית־אֵל: יצלה – פרשוהו: 172 יבקע, כמו 'וְצָלְחוּ הִירְדֵן' (שמ"ב יט, יח), ותרגום 'ויבקע עצי עולה' (בר' כב, ג): 'וְצָלְחוּ'. או הוא לשון הצלחה – ר"ל פֶּן יצלה בית יוסף כהצלחת האש ששורף מהרה, ככה יהיה גם הוא שרוף מהרה. ובית יוסף – הוא כולל לעשרת השבטים וכאומרו 'וּכְתוּב עָלָיו לְיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם וְגו' (יח' לז, טז), וכן 'ונפש אכה לכל בית יוסף', 173 כי רבעם אשר הקים העגלים ומלך על ישראל, בא מיוסף.

[ז] הַהֶפְכִּים לְלַעֲנָה מִשְׁפָּט וְצָדָקָה לְאֶרֶץ הַנִּיחוּ: המשפט הישר מתוק לנפש ומרפא לעצם 174 וכל העם על מקומו יבא בשלום 175 בעבורו, והמשפט המעוקל בהפך. ולכן אמר ההופכים ללענה – שהיא מרה, המשפט, וצדקה לארץ הניחו – ר"ל שמוה בארץ, כלומר השליכוה שם ולא רצו לעשותה, כמו 'וְהִנִּיחוּ לִפְנֵי מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ' (דב' כו, ד). או יאמר הצדקה הראויה לארץ – ר"ל לאנשים השפלים והעניים המשולים לארץ, הניחו ועזבו אותה ולא עשאוה, כמו 'ועתה הניחה לי' (שמ' לב, י). 176

[ח] עוֹשֶׂה כִּימָה וְכִסִּיל וְהִפֵּךְ לְבָקָר צִלְמוֹת וַיּוֹם *לִילָהּ הַחֲשִׁיף הַקּוֹרָא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ ה' שָׁמוּ: לפי שאמר 'דרשו את ה'" (לעיל, ו), יבאר מכלל גבורותיו אשר מפניהן ראוי שידרשוהו. ואמר עושה כימה וכסיל – והם ככבים גדולים העוזרים צמיחת התבואות והפירות, וכאומרו 'הַתְּקַשֵּׁר מַעֲדָנוֹת כִּימָה או מוסרות כסיל תפתח' (איוב לח, לא). והופך לבקר צלמות – על ידי ענן בקר המחשיך ומבטל אורו. ויום ולילה 177 החשיך – כי כמו שהחשיך הלילה ככה החשיך היום; או יאמר כי גם הלילה החשיך גם כן יותר ממנהגו. ואמר זה על חשך מצרים, שהיה שם חשך ביום ובלילה כפול ומכופל עד שהיה בו ממש, וכאומרו 'וימש חשך' (שמ' י, כא). הקורא למי הים – כי המטר יתהווה מהאיד הלח הנעלה מן הים, ואחר כך ישב הרוח האיד ההוא הנעשה ענן ויניעהו באויר בכח הארץ וירד המטר, כאומרו 'מעלה נשיאים מקצה הארץ' (תה' קלה, ז), וכתוב 'הנהגה עב קטנה ככף איש עולה מים' (מל"א יח, מד). ה' שמו – אשר יעשה אלה הנוראות והגבורות, ולכן הוא לבדו ראוי לדרוש לא זולתו.

[ט] הַמְּבַלֵּיג שֹׁד עַל־עֵז וְשֹׁד עַל־מְבַצֵּר יְבוֹא: ומעוצם גבורתו ישמיד ויכניע לאשר ירצה, עד שגם הגבורים לא תועילם גבורתם ומחזק השוד עליהם. וזהו אומרו המבליג – ר"ל המחזק השוד על עם עז, כמו 'ואבליגה מעט' (איוב י, כ). וכן יבא השוד מסבתו

ד לילה] פ ולילה ה הים] פ הכ

172 רש"י, ראב"ע ורד"ק.

173 מתוך פיוט 'מי כמכה' לשבת זכור (המכונה 'תיקון פורים') לריה"ל, ראה: ד' ירדן, שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, א, ירושלים תשל"ח, עמ' 268, שורה 30.

174 על פי מש' טז, כד.

175 על פי שמ' יח, כג.

176 לפי הפירוש הראשון פירושה של המילה 'הניחו' – השליכו, ולפי הפירוש השני – עזבו.

177 בנוסחנו: לילה.

על מבצר חזק, עד שלא יועיל חזק העם וחזק המבצר לשלא יבא עליהם השוד; וזה על דרך 'אחרי הכותו את סיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון' (דב' א, ד) – שלא הועילו חזקו וחזק מקומו, וכן 'ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרות' (שם).

[י] שְׁנָאוּ בְּשַׁעַר מוֹכֵיחַ וְדַבַּר תְּמִים יִתְעַבּוּ: יאמר כי מגנותם שישנאו המוכיח אותם בשער – והוא המקום ששם מושב העם והזקנים וכאומרו 'כל העם אשר בשער והזקנים עדים' (רות ד, יא). ודובר תמים יתעבו – יאמר כי הדובר שהוא תמים ושלם שראוי יותר לשמוע דבריו – כי נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם,¹⁷⁸ גם זה יתעבו לפי שמוכיח אותם. ואמר זה, לפי שבראשונה אמר שנאו' בשער מוכיח – איזה שיהיה, כי אעפ"י שאם יאמר טול קיסם מבין שיניך יאמרו לו טול קורה מבין עיניך, עם כל זה אין ראוי לשנאתו וראוי לקבל תוכחתו ושמע האמת ממנו שאמרו; ולכן הוסיף בכאן כי גם התמים, כאשר יוכיחם, יתעבוהו. או יהיה תמים – תאר ל'דָבַר',¹⁷⁹ וירצה ודובר דבר תמים ושלם יתעבו. וה'דבר' יובן בכח מלת ודובר, וכן דרך המקרא, וכמוהו 'ועשיר יענה עזות' (מש' יח, כג) – ר"ל עניות עזות.

[יא] לָכֵן יֵעַן בּוֹשְׁסֵכֶם עַל־דָּל וּמִשְׁאֵת־בֵּר תִּקְחוּ מִמֶּנּוּ בְּתִי גְזִית בְּנֵיתֶם וְלֹא־תִשְׁבוּ בָם פְּרַמִּי־חֶמֶד נִטְעַתֶם וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת־יַיִנְכֶם: בּוֹשְׁסֵכֶם – כמו 'בוססו נחלתי'¹⁸⁰ (יר' יב, י) – ענין שוד ובוזה, וכן 'שוסים את הגרנות'¹⁸¹ (שמ"א כג, א). יאמר, לכן שאתם בוססים ובוזים הדל ומשאת בר אשר לו למזונו תקחו ממנו, יענישכם השם מדה כנגד מדה והוא כי בתי גזית בניתם ולא תשבו בהם, וכן כרמי חמד – ר"ל חשובות, נטעתם, ולא תשתו את יינם, כי יבא האויב ויגזלם מכם.

[יב] פִּי יִדְעָתִי רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם וְעַצְמֵיכֶם חֲטָאֵתֵיכֶם צָרְרִי צְדִיק לִקְחֵי כֶפֶר וְאֲבִיּוֹנִים בְּשַׁעַר הַטּוֹ: לפי שיחשבו שאין השם רואה אותם וכאומרם 'אין ה' רואה אותנו' (יח' ח, יב), אומר ית' שאינו כן, אבל יודע' פרטיהם ולכן ידע פשעיהם הרבים וחסאטיהם העצומים; מכללם שהם צוררי האיש הצדיק – לפי שאינו עושה כמעשיהם; והם לוקחי כופר להטות המשפט, הפך מה שאמר הכתוב 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח' (במ' לה, לא), והנם עושים דבר והפכו – הצדיקים יצוררו, והרשעים הרצחנים יחמלו עליהם;

ו שְׁנָאוּ] פ' שבאו ז יודע] פ' נודע

178 ראה ב"ר נח לד, ו.

179 ולא ל'דובר'. אמר את התואר תמורת המתואר, וראה לעיל ב, ד ושם בהערה 4.

180 כך גם מפרש רש"י (ראה בסמוך), ובנוסחנו: 'בוססו את חלקתי'.

181 רש"י מפרש את המילה 'בושסכם' – מלשון רמיסה, כמו 'בוססו נחלתי' ועל פיו שורשה 'בסס'; ויונתן ביארה מעניין שוד וביזה, כמו 'שוסים את הגרנות' ולפירושו שורשה 'שוס' והבי"ת אינה מן השורש (ראה רד"ק). ונראה שרי"ח ייחס בפירושו לשני השורשים משמעות אחת, ובפירושו לירמיהו כתב: 'בוססו – רמסו, כמו "בוססו מקדשך" (יש' סג, ח). על פי רד"ק 'בוססו' ו'שוסים' עניינם שוד וביזה, אבל שורשם שונה.

והאביונים בשער ובפרהסיא¹⁸² יטום ויפלום לארץ; או ירצה בשער – שהוא מקום המשפט, יטו דינם.¹⁸³

[יג] לְכֹן הַמְשָׁפִיל בְּעֵת הַהֵיא יָדָם פִּי עֵת רְעָה הֵיא: יאמר אחר שהם *כל כף רשעים המשכיל בעת ההיא – ר"ל בעת בוא הרעה, ידום ויקבל עליו גזירת השם ולא יטיח¹⁸⁴ דברים נגדו, מדעתו כי עונות ישראל גרמו זה ולא עביד דינא בלא דינא.¹⁸⁴ כי עת רעה היא – כי העת ההיא ראויה להיות עת רעה, לפי רעת אנשי הדור.¹⁸⁵

[יד] דְרָשׁוּ טוֹב וְאֶל־רַע לְמַעַן תִּחְיוּ וְיִהְיֶיכֶן ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת אֲתֶכֶם פֶּאֶשֶׁר אָמַרְתֶּם: יאמר אעפ"י שנגזרה גזירה עליכם, אם תשובו בתשובה, היא כל כך גדולה שמקרעת גזר דינו של אדם ולכן דרשו טוב. ולפי שכבר אפשר שידרשו הטוב וידרשו גם הרע, לכן אמר ואל רע. וזה לא לחנם אלא למען תיחיו או יאמר אעפ"י שתעשו זה על מנת לקבל פרס. ותחיו – כולל כל הטובות כאומרנו 'זכרנו לחיים'.¹⁸⁶ כאשר אמרתם – ר"ל רצייתם, כמו שתירצו שיהיה עמכם כן יהיה, כמו 'רצון יריאיו יעשה' (תה' קמה, יט). וכבר תאמר 'אמירה' על רצון הלב, כמו 'אמרתני אני בלבי' (קה' ב, א) ועוד 'הלהרגני אתה אומר' (שמ' ב, יד).

[טו] שְׁנְאוֹרְעַע וְאֶהְבּוּ טוֹב וְהִצִּיגוּ בְשַׁעַר מְשָׁפֵט אוֹלֵי יַחֲנֵן ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁאֲרִית יוֹסֵף: אחר שאמר שלא ידרשו הרע אמר להם עוד שישנאוהו, וזה כי השנאה תסבב העדר הדרישה, וכן אהבת הטוב תחייב מציאות הדרישה.¹⁸⁷ והציגו – כמו 'רק צאנכם ובקרכם יוצג' (שמ' י, כד), ר"ל כי בשער – שהוא מקום שישבו שם לשפוט השופטים, העמידו שם המשפט – ר"ל שופטי המשפט; ולקח התאר מקום המתואר,¹⁸⁸ כמו 'ואני תפלה' (תה' קט, ד) וזולתם.¹⁸⁹ אולי יחנן ה' צבאות שארית יוסף – כי¹⁹⁰ בימי הנביא הזה כבר גלו ראובן וגד וחצי שבט המנשה,¹⁹¹ גם בזמן יהוא כתוב 'בימים ההמה'¹⁹²

ח כל כף] פ כ"כ? ככ? ט יטיח] פ יטוח?

182 על פי רי"ח למילה 'בשער' שני פירושים: א. בפרהסיא (וכך פירש גם ראב"ע); ב. בבית דין (וכך פירשו רש"י ורד"ק).

183 ולא כרד"ק שכתב שיש כאן כפל עניין במילות שונות ולדעתו 'אביונים' הם ה'צדיק' הנזכר קודם לכן.

184 ראה ברכות ה, ב

185 וראב"ע ורד"ק ביארו זאת כתיאור מצב: כיוון שיד הרעים תקיפה – המשכילים ידומו באותה עת מחשש שיבולע להם.

186 בברכת 'אבות' בתפילת העמידה בעשרת ימי תשובה.

187 ולא כרד"ק (לעיל, יד) שהפסוק חוזר על הנאמר בפסוק הקודם.

188 אמר 'המשפט' במקום לומר 'שופטים'.

189 וראה לעיל ב, ד ושם בהערה 65.

190 נותן טעם מדוע אמר 'שארית' שמשמע שכבר גלו.

191 ראה דה"א ה, כו.

192 לפנינו: ההם.

החל ה' לקצות בישראל' (מל"ב י, לב), וגם בימי יהואחז בנו כתיב 'ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד חזאל מלך ארם'¹⁹³ (שם יג, ג). ואומרו שארית יוסף – ר"ל עשרת השבטים, כי כלן יקראו על שם יוסף.¹⁹⁴ ואז"ל (חגיגה ד, ב): ר' יוחנן¹⁹⁵ כי הוה מאטי להאי קרא בכי, אמר: כולי האי ואולי?! ונוכל לומר כי הוא דרך תימא: אחר שתעשו זה אולי יחנן?! בתמיהא. לא, כי ודאי יחנן!¹⁹⁶ וכמו שאמר 'למען תחיו ויהי כן ה' וכו' (לעיל, יד).

[טז] לְכֵן כִּה־אָמַר ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת אֲדֹנָי בְּכָל־רְחֻבוֹת מִסְפַּד וּבְכָל־חֻצוֹת יֹאמְרוּ הוֹי־הוּ וְקִרְאוּ אֶכְר אֱלֵי־אֶבֶל וּמִסְפַּד אֱלֵי־יֹדְעֵי נְהִי: לְכֵן – בעבור החטאים הנזכרים, תגדל רעתכם כל כך עד שבכל רחובות מספד ובכל חוצות יאמרו הו – ר"ל נהי ונהיה.¹⁹⁷ וקראו איכר אל אבל. איכר – הוא עובד האדמה, כמו 'איכריכם וכורמיכם' (יש' סא, ה); כי לפי שהוא עובד אדמה, בראותו אדמתו חרבה ושמה¹⁹⁸ ואין לו לחם לאכול, יתאבל מאד יותר מאותם שאינם עובדי אדמה ולכן יעורר הוא הבכי וההספד.¹⁹⁹ ואמרו ומספד אל יודעי נהי – לקח התאר מקום המתואר כמנהג הכתוב,²⁰⁰ והרצון בו: וקראו הסופדים אל יודעי נהי, ירצה שיתחברו הסופדים המספד שהקדים, כאומרו בכל רחובות מספד, עם יודעי הנהי – ירצה בשלימות, ויתחברו עמם וילמדום לספוד.²⁰¹

[יז] וּבְכָל־פְּרָמִים מִסְפַּד פִּי־אֶעְבֵּר בְּקִרְבֶּךָ אָמַר ה': אחר שהזכיר מספד עובדי האדמה יזכיר מספד הכורמים גם כן ואמר ובכל כרמים מספד. ואמר כי חרבנם ורעתם לא יעשה ית' על ידי שליח אלא הוא בעצמו, להגדיל איכותו, כאומרו 'רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיד' (שמ' לג, ה). וזהו אומרו כי אעבור בקרבך – ר"ל להשחיתך ולכלותך, על דרך 'ועברתי בארץ מצרים' (שמ' יב, יב), 'ועבר ה' לנגוף את מצרים' (שם, כג).

[יח] הוֹי הַמְתְּאִוִּים אֶת־יּוֹם ה' לְמַהֲזֶה לָכֶם יּוֹם ה' הוֹאֵחֶשֶׁף וְלֹא־אֹר: נבואה זו עד 'הוי השאננים בציון' (להלן ו, א) יבאר בה גודל הרעה העתידה לבא עליהם ויוכיחם על עבודת הקרבנות. רבים מגבורי ישראל, להשענם על גבורתם ולהראות לעמים

י בשלימות] פ1 שיתחברו הסופ בשלימות

- 193 ורד"ק כתב: 'ואמר שארית – כי רובם גלו קודם מלכות ירבעם בן יואש'.
 194 'לפי שכלכל אותם (ראה בר' נ, כא; שו"ט ג, ג) (רש"י). וראה עוד לעיל ה, ו.
 195 לפנינו בגמרא: ר' אמי.
 196 ובזה תמחה דמעת ר' יוחנן.
 197 על פי מי' ב, ד. 'הו הו' כמו 'הוי הוי' אלא שהוא חסר יו"ד (ראה ראב"ע ורד"ק).
 198 ושוממה. ואולי צ"ל: ושוממה.
 199 לפירוש רי"ח האיכר יעורר את הבכי, ורד"ק ביאר באופן הפוך: שיקראו לאיכר להצטרף לאבל.
 200 אמר 'מספד' במקום 'הסופדים', וראה לעיל ב, ד ושם בהערה 65.
 201 ואין כאן כפל עניין במילים שונות כמו שכתב רש"י: 'ואינו אלא לשון כפול, כמו "משפטי ודיני" (תה' ט, ה)'.
 202 ודיני" (תה' ט, ה).

ולשרים²⁰² כחם ועוצם ידם, כאשר יגיד להם הנביא עליית האויבים עליהם, יאמרו לו מי יתן והיה זה ואז תתפרסם גבורתנו. ולכן אמר נגדם הוי המתאווים את יום ה' – ר"ל אוי עליהם כי יתאוו ויחשקו רעה לעצמם. למה זה לכם יום ה' – ר"ל מה התועלת שתמשך לכם מיום ה', הנה יום ה' הוא חשך כלו ואין בו אור – כי אינו כיום סבוב הגלגל היומי²⁰³ – כי מקצתו אור ומקצתו חשך ושניהם יקראו 'יום' וכאומרו 'יהי ערב ויהי בקר יום אחד' (בר' א, ה), אבל זה היום הוא יום שאין לו אור כלל אלא כלו חשך. וזה כי הם יחשבו שאעפ"י שהאויב ישמיד חלושי ישראל, כי הגבורים שבהם ינצלו וינצחום, ויהיה חשך לחלופים ואור לגבורים. לכן אמר כי היום ההוא חשך כלו לכלם, לחלופים ולגבורים.

[יט] כְּאֵשׁ יָנוּס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶץ וּפְגָעוּ הַדָּב וּבָא הַבַּיִת וְסִמְךָ יְדוֹ *עַל־הַקִּיר וּנְשָׁכוּ הַנְּחָשׁ: יבאר הסבה שלא תועילם גבורתם, והיא רבוי הרעות ועצמת הצרות. כי אם ינצלו מאחת מצד גבורתם לא יוכלו הנצל מהשנית, ואם ינצלו מהשנית לא ינצלו מהשלישית. ואמר מְמַשֵּׁל כי תהיינה במדרגת האיש שפגע בו הארי ומצד גבורתו נצל ממנו וינס מפניו והוא חלוש מאד, ואחר כך פגעו הדוב, כי בודאי לא ינצל ממנו, ואם ינצל ממנו על צד הזרות ובקושי גדול, כאשר יבא אל ביתו יסמוך ידו אל הקיר ויצא נחש מחורו וינשכנו וימיתנו, ולא ינצל מזה הרע. ככה יהיו גם הם כי אם ינצלו מהלוחמים הראשונים, יבאו שניים וילחמו עמהם וינצחום, ואם ימלטו מידם, יבאו שלשיים מחדש, והם יהיו חלופים מהמלחמות ועל כל פנים ינצחום וינצעו תחת ידם.

[כ] הֲלֹא־חֲשַׁף יוֹם ה' וְלֹא־אֹר *וְאֶפְלַי *וְלֹא־נִגְה לֹ: אחר שהקדים משלו אמר הלא חשך וגו' – כאומרו וכאשר היה זה כן, אם כן מה שאמרת שהיום ההוא 'הוא חשך ולא אור' (לעיל, יח) הוא אמת, וזהו אומרו הלא. וכפל עוד לומר אפל ולא נוגה לו – להפליג, כי החשך לא יהיה כשאר החשך אלא אפל – שהוא חשוך מחשך. וכן אמרו ולא אור – אין הכוונה לשלול האור הגדול אבל כבר יהיה בו אור קטן, אלא אפילו שום נוגה כנוגה הפככים שהוא קטן מאור השמש – כאומרו 'כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום' (מש' ד, יח) – ר"ל אור היום, לא יהיה בו.

[כא–כב] שְׁנֵאתִי מְאֹסְתִי חֲגִיכֶם וְלֹא אָרִיחַ בְּעֶצְרֹתֵיכֶם: פִּי אִם־תִּעְלוּ־לִי עֲלוֹת וּמְנַחְתֵיכֶם לֹא אֲרַצֶּה וְשָׁלֵם מְרִיאֵיכֶם לֹא אֶבִּיט: לפי שהיו חושבים להתרצות לפני השם בחגים ובמועדים מצד השמחה שישמחו בהם כאשר צוה ית' ואמר 'ושמחת בחגך' (דב' טז, יד), גם מפני הקרבנות שיקריבו בהם. לכן אמר שנאתי מאסתי חגיכם – ולא די שאשנאם אלא גם אמאסם, כי המיאוס גדול באיכותו מהשנאה. ואמר חגיכם – כאלו יבאר סבת השנאה יען הם חגים שלהם לבד ולא ישמחו בהם העניים, וכאומרו ית' 'ושמחת בחגך

יא על] פ אל יב ואפל] פ אפל

202 על פי אס' א, יא.

203 ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ג, א.

אתה [וגו'] והלוי והגר והיתום והאלמנה' (דב' טז, יד). גם לפי שהם חגים שלהם ולא חגי האל, כי הוא ית' צוה שיחלקו יום החג חציו לה' וחציו להם,²⁰⁴ והם יחלקוהו כלו להם לאכול ולשתות ולהתענג. וזה הוא כנגד השמחה. וכנגד הקרבנות אמר ולא אריה בעצרותיכם – ירצה ולא אריה ריח זה בזמן עצרותיכם, והם החגים שנאמר בהם 'עצרת לה' אלהיך'²⁰⁵ (דב' טז, ח). כי אף אם תעלו לי עולות שאינן באות על חטא מעשיי כחטאות ואשמות, וגם שהם כלן כליל, וגם אם תעשו אותן בשלמות ותקריבו עמהן המנחות של נסכים הבאות עמהן, וזה כי כל עולה ועולה יש לה מנחת נסכים מיוחדת לשור ולאיל ולכבש כמפורש בפרשת שלח לך,²⁰⁶ עם כל זה לא ארצה בם. וזהו אמרו ומנחותיכם – ר"ל מנחות הנסכים הבאות עם העולות. וכן אמר במקום אחר 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה והבאתם את המנחה' (מל' א, יג) – ר"ל המנחה הידועה והיא מנחת הנסכים הבאה עם השא. ושלם מריאכם לא אביט. מריא – הוא השור או הכבש המפוטמים, ושלם – ענין שלמים, והוא יחיד ממנו.²⁰⁷ וכל זה לפי שזבח רשעים תועבה,²⁰⁸ ולכן לא ירצם ולא יביטם.

[כג] הַסֵּר מֵעֲלֵי הַמִּזְבֵּחַ שְׂרִיף * וְזִמְרָתִי גַּם נִבְלִיךָ לֹא אֶשְׁמַע: לפי שהיו הלויים משוררים על הדוכן בפה ובכלי זמר בעת הקרבת הקרבנות, אמר על שיר הפה – הסר מעלי המזון שיריך, ואמר על זמר הכלי – וזמרת נבליך לא אשמע. ונבליך – רבים מן 'נבל'²⁰⁹ וכנור' (תה' נז, ט). והקדים שיר הפה לזמר הכלי, כי כן המנהג לשורר השיר ראשונה בפה ואחר כך יזמרוהו * בכלי' הנגון, גם כי שיר הפה הוא העקר – אמרו ז"ל (סוכה נ, ב): עקר השיר בפה. כי הוא טבעי ושיר הכלי הוא מלאכותי.²¹⁰

[כד] וַיִּגַּל פְּמִים מְשַׁפֵּט וַצְדָקָה פְּנַחַל אֵיתָן: ויגל – שרשו 'גלל'²¹¹ והוא כמו 'וגללו את האבן' (בר' כט, ג), 'גול על ה' דרכך' (תה' לז, ה), 'גול אל ה' יפלתהו' (שם כב, ט). יאמר, הדברים הנזכרים הנכם עושים אותם ונעצרים ביניכם, שהם דברים מקריים לא יועילו ולא יצילו המה לבדם, האמנם הדברים העצמיים והעקריים כמשפט והצדקה – הם נגללים ונעים ונדים מכם, עד שהמשפט הוא גולל ונגר מכם כמים, וכן הצדקה היא

יג וזמרת] פ והמית יד בכלי] פ בפי

204 ראה פסחים סח, ב.

205 רי"ח מביאר 'שנאתי מאסתי חגיכם' – כנגד מצוות השמחה שבחגים, 'ולא אריה בעצרותיכם' – כנגד מצוות הקרבנות, ולא כרד"ק שכתב שהפסוק כפול בטעמו.

206 ראה במ' טז, א-י.

207 'שלם' בלשון יחיד ו'שלמים' בלשון רבים.

208 על פי מש' כא, כז.

209 לפנינו: הנבל.

210 וכן פסק הרמב"ם (הלכות כלי המקדש ג, ג) 'ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי, שעיקר השירה שהיא עבודתה, בפה'. כיוצא בזה פירש רי"ח גם בביאורו לתהלים סח, כו.

211 כך כתב ראב"ע שהוא 'מפעלי הכפל' ושכן 'דעת כל מדקדקי ספרד', ורד"ק הוסיף: 'הגימ"ל פתוחה ויורה שהוא משרש 'גלל'.

נעה במרוצה כנחל איתן שמימיו רצים בנחץ גדול, ומה יועילו הקרבנות והשירים אחר שאינכם עושים משפט וצדקה בארץ, ²¹² כי באלה יחפוץ השם מאד ובם יהיו נושעים, וכמו שאמר במקומות רבים 'ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה' (יש' א, כז), 'שמרו משפט ועשו צדקה' וגו' (שם נו, א) וכבר פירשתי במקומות ההפרש ביניהם. ²¹³

[כה] הַזְבַּחִים וּמִנְחָה הַגִּשְׁתֶּם־לִי בַמִּדְבָר * אַרְבָּעִים שָׁנָה^{טו} בֵּית יִשְׂרָאֵל: יש להסתפק, והלא מפורש בכתוב שהיו מקריבים שם קרבנות ככתוב 'ויהי ביום השמיני' ²¹⁴ (וי' ט, א), ובאחרי מות: 'איש [וגו'] אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה וגו' ואל פתח אהל מועד וגו' להקריב קרבן לה' (שם יז, ג-ד) וזולתם. וכפי דעת רז"ל ישראל לא היו מקריבים אותם אלא הלויים, וזהו אומרו בכאן בית ישראל – אמרו ז"ל (חגיגה ו, ב): בית ישראל לא הקריבו, אבל זרע לוי הקריבו. ²¹⁵ וזהו באמת תימא גדול, כי כתוב 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עיזים לחטאת' וגו' (שם ט, ג), וכן 'למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם' וגו' (שם יז, ה) וזולתם. אלא שאנו מוכרחים לומר לפי זה שלקח בכלם הכל מקום החלק. ²¹⁶ וזה רחוק. והישר בעיני, כי זבחים * ומנחה^{טז} היו מקריבים ישראל במדבר כפשוטו של מקרא, אבל היו מעטים מאד, כי לא היה להם כל כך מקנה זולתי לבני גד ולבני ראובן, ולא היו עושים מהם עקר. ואחר שבאו לארץ להתרצות לפני השם על כל העבירות שהיו עושים, היו עושים עקר גדול מהקרבנות והיו מקריבים קרבנות רבים. ולפי שזבחי המדבר היו בטלים במיעוטם בערך קרבנות הארץ, לכן אמר הזבחים ומנחה וגו'. ועם כל זה הייתם מרוצים לפני והייתי עושה עמכם כמה נסים ונפלאות, וספקתי צרככם" כל הארבעים שנה, יען הייתם נזהרים מעשיית העבירות והייתם עושים משפט וצדקה, אם כן בהם הדבר תלוי לא בקרבנות.

[כו-כז] וּנְשַׂאתֶם אֶת סִכּוֹת מִלְפָנֶיךָ וְאֵת כִּיּוֹן צִלְמֵיכֶם פּוֹכֵב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם: וְהִגַּלְתִּי * אֶתְכֶם^{יז} מִהַלְאָה לְדַמְשֶׁק אֲמַר ה' אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ: סִכּוֹת – שם עבודה זרה, וקראה מלככם – כי * לקחוהו"ט עליהם למלך. וכיון – צלם של ככב מככבי השמים טו ארבעים שנה] פ ליתא טז ומנחה] פ ומנחם יז צרככם] פ צככם יח אתכם] פ לכם יט לקחוהו] פ לקוחה

²¹² על פי יר' ט, כג.

²¹³ ואם כן הפסוק אינו כפול בטעמו. וכבר ציין רי"ח, במספר מקומות, את ההבדל במשמעותן של המילים 'משפט' ו'צדקה'. אחד המקומות הוא כנראה בפירושו לישעיהו, אלא שלצערנו הפירוש אינו מצוי בידינו כיום. בפירושו לתהלים מצויות מספר דוגמאות: 'דרך השם הוא הצדקה והמשפט: הצדקה והרחמים בצדיקים, והמשפט והויסור ברשעים' (כו, יא); 'צדקה בכאן – הטוב הנעשה לפי הראוי, ומשפט – הרע שהוא לפי הראוי' (לג, ה); 'המשפט יכולול שני מיני יושר: האחד – נקרא משפט בייחוד והוא להעניש העוברים, והב' – נקרא צדקה והוא לתת שכר לעובדים' (צט, ד).

²¹⁴ ראה שם, כל הפרק.

²¹⁵ ופירש רש"י שם: 'הקריבוהו משלהם'.

²¹⁶ אמר 'בני ישראל' אף שהכוונה רק לחלק מהם – לזרע לוי.

שלקחוהו לאלוה; וירצה כיון שהוא צלם שלכם, שהוא צלם ככב אלהיכם. ואמרו ונשאתם – לומר שישאום כאשר ילכו בגולה. יאשימם כי עם ראותם שנגלו על חטא עבודה זרה, עם כל זה יחזיקו בה וישאוקה לארץ אויביהם; והוא דבק עם והגליתי אתכם. יאמר, תשאום כאשר אגלה אתכם. ואמרו אשר עשיתם לכם, שב לשניהם, לסכות ולככב אלהיכם.²¹⁷ ירצה, כי על האמת אין סיכות מלכם אלא ה' הוא מלך ישראל, וכן הככב אינו אלהיהם אלא הוא ית' וכאמרו 'אנכי ה' אלהיך' (שמ' כ, ב), אבל הם עשאום והקימום למלך ואלוה. מהלאה לדמשק – ר"ל אל תחשבו כי תגלו למקום קרוב כדמשק. ואמר זה כי מלך ארם הגלה לשם רבים מישראל, אבל *תגלוי לרחוק משם, וזהו מהלאה לדמשק – והוא לְחַלֵּחַ וְחָבֹר, כי שם גלו כמסופר במלכים (מל"ב יז, ו). ואמרו ה' אלהי צבאות שמו – לומר כי הוא אלוה צבאות שמים, והם ילקחו לאלוה הדבר שיש אלוה עליו והוא הוא ית' שמו.

כ תגלו] פ הגלו

217 ושיעור הכתוב: ונשאתם את סכות מלככם אשר עשיתם לכם, ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם.

פרק ו

[א] הוּי הַשְּׂאֲנָנִים בְּצִיּוֹן וְהַבְּטָחִים בְּהַר שְׁמֶרֶן נִקְבְּי רֵאשִׁית הַגּוֹיִם וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל: נבואה זו עד 'כה הראני ה' (להלן ז, א) היא תוכחה יוכיח בה הנביא את ישראל על היותם אוכלים ומתענגים ולא ישיתו לבם לדבר ה', ולא יחושו לרעה העתידה לבא עליהם כי יחשבו שלא תבואם, ויגיד להם אחר זה רעתם אשר תבא עליהם. ואמר השאננים בציין והבוטחים בהר שומרון – הזכיר ציון ושומרון, כי ציון ראש מלכות יהודה, ושומרון ראש מלכות ישראל. וקראם שאננים ובוטחים – לפי שהיו שאננים ובוטחים במחשבתם שלא תבואם רעה. נקובי ראשית הגוים. נקובי – מפורשים וברורים, כמו 'ונקב שם ה' (וי' כד, טז). יאמר כי אלה השאננים והבוטחים משבחים עצמם וקוראים עצמם ראשית הגוים – ר"ל ראש הגוים והחשובים שבהם, כמו 'ראשית שמנים ימשחו' (להלן, ו), ועוד אומרים ומשבחים עצמם כי באו לגוים ההם, בית ישראל אבותיהם וכבשום תחתיהם, וזה מעלה להם. ואמר ובאו להם בית ישראל – לתלות הגבורה בהם לומר כי בחרבם ובקשתם נצחום, הפך מאמר דוד 'כי לא בחרבם ירשו ארץ' וגו' (תה' מד, ד). או יאמר הנה היו לבראשונה נקובים ונקראים ראשית הגוים והמעולים שבהם, כי שאר הגוים עובדי עבודה זרה והם יעבדו השם, ועתה אבדו השם הזה ובאו לגוים ההם ונכנסו עמם ונשתתפו עמם לעבוד עבודה זרה כמותם, והנם שוים להם, לא ראשיתם.

[ב] עֲבְרוּ כַלְנֵה וְרָאוּ וְלָכוּ מִשֵּׁם חֶמֶת רַבָּה וְרָדוּ גַת־פְּלִשְׁתִּים הַטּוֹבִים מִן־הַמַּמְלָכוֹת הָאֵלֶּה אִם־רַב גְּבוּלָם מִגְּבֻלְכֶם: כלנה – היא כלנה האמורה בתורה 'ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואפד וכלנה בארץ שנער' (בר' י, י). חמת רבה. חמת – היא עיר גדולה, ורבה – תאר, ר"ל גדולה, כי יש אחרת קטנה. גת פלשתים – עיר גדולה בפלשת, וסמכה לפלשתים כי יש גת אחרת.²¹⁸ הטובים מן הממלכות האלה וגו' – ר"ל ראו אלו הערים וגבוליהן אם הם טובים מן הממלכות האלה שלכם וגבולם אם הוא רב מגבולכם. ואחר שאינם טובים מהממלכות שבכם וכן גבולם אינו רב מגבולכם, למה אתם מתערבים בהם ונדמיתם להם לעבוד עבודה זרה כמותם.

[ג] הַמְּנַדִּים לְיוֹם רַע וְתַגְּשׁוּן שְׂבַת חֶמֶס: המנדים – המרחיקים, כמו 'נדה היא' (וי' כ, כא) – ר"ל מרוחקת. יאמר הנכם עושים דברים הפכיים: האחד – הגשה, והשני – הרחקה, ושניהם שלא כראוי. ההגשה – כי הנכם מגישים שבת החמס^א בבתים ולא תרחיקוהו מאהליכם; ויום רע אתם מרחיקים מכם, כי לעולם אתם שמחים ומתענגים והנכם עושים כל ימיכם חגים ולא תדאגו על שום דבר רע. ויחל עתה לספר שמחתם ותענוגותיהם ואיך מנדים ומרחיקים יום הרע.

א החמס] פ 1 חמס

218 חמת האחרת היא 'חמת ברותה' (יח' מז, טז) וגת האחרת אינה ידועה. ורש"י ורד"ק כתבו שגת פלשתים היא הטובה שבערי פלשתים ונקראת 'מתג האמה' (שמ"ב ת, א).

[ד] השִׁכְבִּים עַל־מִטּוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל־עַרְשׂוֹתָם וְאֶכְלִים כָּרִים מִצֵּאֵן וְעִגְלִים מִתּוֹךְ מִרְבֵּק: יספר תענוג השכיבה ויאמר ששוכבים על מטות של שן – והוא שן הפיל,²¹⁹ ועושים ממנו ציורים ופתוחים נאים וחשובים מאד. וסרוחים – כמו 'וסרח העודף' (שמ' כו, יב), ירצה כי פורשים בגדים חשובים ונאים על אותם המטות שישכבו שמה, והם כל כך ארוכים ורחבים שהם סרוחים ועודפים מעל המטה למטה לארץ הרבה כמנהג מטות המלכים; וסרוחים – תאר לבגדים. או יהיה תאר לעצמם,²²⁰ שהם משתטחים על ערשותם דרך תענוג. ואחר שבאר תענוג השכיבה יבאר תענוג האכילה והוא אמרו אוכלים כרים מצאן, וכרים – כבשים שמנים;²²¹ ועגלים מתוך מרבק – מקום שמפטמין שם העגלים, וכמוהו 'ולאשה עגל מרבק' (שמ"א כח, כד).

[ה] הפְּרָטִים עַל־פִּי הַנְּבֵל פְּדוּיֵד חֲשָׁבוּ לָהֶם פְּלִי־שִׁיר: אחר שבאר תענוג השכיבה ותענוג האכילה – שהם מושגי חוש המשוש והטעם, יבאר עתה תענוג מושג חוש השמע, והוא אומרו הפורטים על פי הנבל – ר"ל שהם מנגנים בנבל ועושים שם פרטי התנועות באצבעות היד – שימשו וידבקו המיתרים בנבל. ופורטים – כמו 'ופרט כרמך' (וי"ט, י) – גרעין,²²² וככה עושים גם הם דמות נקודה וגרעין בנגיעת האצבע *במיתר הנבל. ויש לפרש הפורטים – ענין פוזז וכרוך, כמו 'ודוד²²³ מפוז ומכרכר' (שמ"ב ו, טז) – כי יעשה ברגליו פרטי תנועות מיוחדות. על פי הנבל – ר"ל על פי תנועות נגון הנבל.²²⁴ כדוד חשבו להם כלי שיר – ירצה כל כך היו חושבים להם כלי שיר להנאת תענוגים, כמו שחשבם דוד לעבודת השם לנגן בס בבית מקדשו.

[ו] השְׁתִּים בְּמִזְרְקֵי יַיִן וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים יִמְשְׁחוּ וְלֹא נִחְלוּ עַל־שִׁבְר יוֹסֵף: יבאר עתה תענוג השתיה ואמר שישתו יין במזרקים – והם כלים רחבים גדולים, כמו 'מזרקי כסף' (במ"ז, פד) בלעז באסיאוש.²²⁵ ומזרקי – סמוך ליין,²²⁶ ר"ל שהם מיוחדים לשתות היין בס. ולדעת יונתן חסר הנסמך והוא הכסף או הזהב.²²⁷ וראשית שמנים ימשחו – יבאר

ב במיתר] פ במתר

219 'שן הפיל' הוא השנהב, וכן תרגם יונתן 'שנהבים' (מל"א י, כב): 'שן דפיל' וכן ביארו שם רש"י ורד"ק.

220 תואר לאנשים השוכבים, וכן פירש רש"י. והפירוש הראשון כרד"ק.

221 התואר 'שמנים' חסר אלא שהוא מובן מצד ההקשר, על דרך 'כצמר יהיו' (יש' א, ח) – כצמר לבן יהיו. וכן כתב רד"ק.

222 'פרט כרמך – גרגירי ענבים הנושרים בשעת בצירה' (רש"י שם).

223 לפנינו: דוד.

224 על פי קצב נגינת הנבל.

225 Boiōes – קנקנים.

226 מזרקים של יין. ורד"ק כתב 'מזרקי' – כמו 'מזרקים', לפירושו יתבאר הכתוב: השותים במזרקים, יין.

227 השותים במזרקי כסף או זהב, יין. שתרגם 'השותים במזרקי יין' – 'דששתן בפילון דכסף תמר'. וכך פירש ראב"ע שהנסמך ('כסף' או 'זהב') חסר בפסוק.

עתה תענוג הסיכה, והוא שימשחו מבחר השמנים וראשיתם והוא שמן אפרסמון. ולא נחלו על שבר יוסף. נחלו – לשון חולי, ר"ל לא התפעלו ולא דאגו על שבר שפרסמו *להם הנביאים שעתיד לבא על יוסף – ירצה על כלל ישראל שנקראו על שם יוסף.²²⁸ או יאמר על שבר יוסף – על שבר ראובן גד שגלו כבר ורבים מישראל קודם זה,²²⁹ והנם מנדים ומרחיקין יום הרע מעצמם, ר"ל היום שהיה להם ראוי לדאוג ולבכות ולספור בו.²³⁰

[ז] לְכֵן עֲתָה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גְּלִים וְסָר מְרוּחַ סְרוּחִים: מְרוּחַ – יש לפרשו ענין אבל,²³¹ כמו 'בית מרוח' (יר' טז, ה). וסר – ר"ל ויקרב, כמו 'אסורה נא ואראה' (שמ' ג, ג). יאמר, לכן לרב שמחתם ולא שתו לבם ליום רע, יגלו עתה בראש גולים ויקרב אבל אלה הסרוחים על משכבותם.²³² ולדעת יונתן מרוח גם סרוחים – שמחות והלולים, וסר – כמשמעו; כי יסורו אז כשיגלו השמחות והשירים מהם.²³³

[ח] נִשְׁבַּע אֲדֹנָי ה' בְּנַפְשׁוֹ נֶאֱמַר ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת מְתָאֵב אֲנֹכִי אֶת־גְּאוֹן יַעֲקֹב וְאֶרְמְנָתִי שְׁנֵאתִי וְהִסְגַּרְתִּי עִיר וּמְלָאָהּ: בְּנַפְשׁוֹ – כדרך בני אדם הנשבעים 'חי נפשמ', כאומרו 'חי ה' וחי נפשך' (שמ"א כ, ג); או ירצה נשבע בכל לבבו ובכל נפשו ולא ינחם מזה; או ירצה כי לא נשבע בפיו ומבטל בלבו וכמו שאמרו על ר' עקיבא בענין השבועה שנשבע להם הממזר ובר הנדה,²³⁴ אלא בהסכמת נפשו. מתאב – כמו מתעב, בחלוף האל"ף בעי"ן; ו או הוא מן הנהפכים, כמו מִשְׁרָשׁ, וירצה, שונא אנכי, כי הוא הפך 'תאבתי לישועתך ה'²³⁵ (תה' קיט, קעד). גאון יעקב – בית המקדש.²³⁶ וארמנותיו שנאתי – היכלי המלך והסגנים. והסגרת – ומסרת, כמו 'ויסגר לחרב עמו' (תה' עה, סב).

[ט] וְהִזָּה אִם־יִוָּתְרוּ עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים בְּבֵית אֶחָד וְמָתוּ: וּנְשָׂאוֹ דוּדוֹ וּמִסְרָפוֹ לְהוֹצִיא עֲצָמִים מִן־הַבַּיִת וְאָמַר לְאִשׁוֹ בְּיָרְבְּתִי הַבַּיִת הַעוֹד עִמָּךְ^ה וְאָמַר אָפֶס וְאָמַר הֵס פִּי לֹא ג [להם] פ להם ד בעי"ן] פ בשי"ן ה ואמר לאשר בירכתי הבית העוד עמך] פ ליתא

228 וכן כתב לעיל בפירוש לפסוקים ה, ו, טו וראה שם, הערה 194.

229 ראה דה"א ה, כו.

230 ולא נחלו על שבר יוסף אלא מנדים ליום רע (ראה לעיל, בפירוש לפסוק ג).

231 וכן פירשוהו רבותינו בילקוט שמעוני (ירמיהו רצד) ובמסכת שמחות ברייתות ד, ה, וכן פירש רד"ק.

232 הנזכרים לעיל, בפירוש לפסוק ד וכפירוש השני שם.

233 יונתן תרגם: 'ויעדי מנהון מרוחין ומככין (ויש גורסים: 'ומכבין')' – כלומר: ויסור מהם מרוחין ומצעות (או רדידים). מאחר ולתרגומו 'וסר' אינו 'ויקרב' אלא 'ויסור', בהכרח שהבין את תיבת 'מרוח' – שמחות והלולים. וכך פירשו רש"י וראב"ע, וראה עוד בפירוש רד"ק.

234 ראה מסכת כלה א, טז.

235 וכן כתב רד"ק: 'מתאב אנכי – הפך "תאבתי לישועתך" (תה' קיט, קעד) ... כמו "משרש" – עוקר השרשים, הפך "משריש" (איוב ה, ג)'.
236 ראה להלן ח, ז.

לְהִזְכִּיר בְּשֵׁם ה': עשרה – בעבור היותו סך חשבון, ²³⁷ כמו 'ואפו עשר נשים לחמכם' (וי' כו, כו). יאמר כי אם יותרו עשרה אנשים מהאויב ²³⁸ בבית אחד, כי יתחבאו שמה וימלטו שם מהחרב, לא יועילים זה כי לא ימלטו מהדְּבָר, כי ימותו שם, וזהו אומרו ומתו. ונשאו דודו – כמו 'וישאם דוד' (שמ"ב ה, כא), 'והמשאת החלה' (שופ' כ, מ), ומזה 'שאת או ספחת' (וי' יג, ב) – ענין שרפה. ²³⁹ יאמר כי המת מהדְּבָר בבית, לא יקברוהו בבית הקברות מפחד האויבים, ולכן דודו ואהובו ישרפוהו בבית. ואמר ומשרפו ²⁴⁰ – לומר שישרפנו היטב באופן שלא ישאר שום דבר מהבשר. ואחר שישרף הבשר אז ישתדל להוציא עצמיו מן הבית ולקברם בבית הקברות, כי העצמות יוכל יותר בנקל להוליכם ולקברם, וכאשר יוליך אותם העצמות לא יוכל להוליכם יחד כלם ויוליך מקצתם. ואחר שיקברם יאמר לאשר בבית: העוד עמך עצמות? ואמר האחר: אפס – ר"ל אין עוד עצמות בכאן. ואמר הס כי לא להזכיר בשם ה' – ירצה כי יאמר אחד לחברו וישביענו בשם ה' שישתוק ולא יגיד הדבר, ²⁴¹ ר"ל מיתת האנשים ההם בדְּבָר, פן יבולע הדבר ויודע לכל וישליכום משם מפני הדְּבָר שהתחיל במ, כי כן המנהג במקומות שכאשר יתחל הדבר בבית אחד יוציאו אנשי הבית הוא חוצה וישליכום משם ויסגרו הבית ההוא יען לא ידבק הדְּבָר בעיר ההיא. ושיעור הכתוב: ואמר בשם ה' דרך שבועה כל אחד לחבירו, הס – שתוק ולא תגיד זה, כי אין ראוי להזכירו.

[יא] כִּי־הִנֵּה ה' מְצַוֶּה וְהִכָּה הַבַּיִת הַגָּדוֹל רְסִיסִים וְהַבַּיִת הַקָּטָן בְּקַעֲיִם: רסיסים – כמו רציצים בצד"י, והוא כמו 'קנה רצוץ' (יש' מב, ג) והוא כמו בקיעים – ענין בקע ושבריה, אלא שרסיסים גדולים מבקיעים. ²⁴² והבית הגדול – הוא בית המלך והבית הקטון – בית השרים.

[יב] הִירְצוּן בְּסֻלַע סוּסִים אִם־יִחְרוֹשׁ בְּבָקָרִים כִּי־הִפְכֶתֶם לְרֹאשׁ מִשְׁפָּט וּפְרִי צְדָקָה לְלַעֲנָה: אם יחרוש בבקרים – ר"ל אם יחרוש החורש, כמו 'ויאמר ליוסף' ²⁴³ (בר' מח, א). וסלע שזכר עומד במקום שנים, ר"ל אם יחרוש החורש בסלע בבקרים. לראש – כמו 'שורש פורה ראש ולענה' (דב' כט, יז). והרצון בו לפי דעת יונתן: ראש הנחש;

237 אין הכוונה לעשרה אנשים דווקא אלא לרבים, ואמר 'עשרה' לפי שהוא סך חשבון. ראה ראב"ע ורד"ק.

238 שנמלטו מהאויב.

239 'והסמך במקום שי"ן' (רד"ק).

240 בנוסחנו: ומסרפו.

241 והפסוק מסורס ושיעורו: ואמר בשם ה' הס כי לא להזכיר.

242 ורש"י וראב"ע פירשו להפך, שרסיסים קטנים מבקעים. וכתב רש"י שכך גם דעת יונתן שתרגם: 'ין'מחי מלכו רבא מקא תקיפא ומלכו וְעִירָא מְקָא חֲלָשָׁא' ולפי חשיבות הבית כך גם גודל המכה. על פי רד"ק אין הבדל בין 'רסיסים' ל'בקיעים' ולדעתו יונתן תרגם את הביטוי בדרך משל.

243 ופירש רש"י שם: 'ויאמר ליוסף – אחד מן המגידים; והרי זה מקרא קצר'.

אמר: 'לראש חיוון'.²⁴⁴ והנכון ששניהם ראש ולענה – עשבים מרים ממיתים, וזהו אומרו 'שורש פורה' (שם). יאמר, למה תשנו הדברים ממנהגם הטבעי, הראיתם שירוצו בסלע הסוסים ויחרוש החורש בהם בבקרים, שהוא דבר מחולף ממנהגו של עולם, כי תרצו גם אתם לשנות הדבר הטבעי עד שתהפכו המשפט לראש ופרי צדקה ללענה – ר"ל המשפט והצדקה המעמידים בני אדם והמקיימים אותם, תהפכו אותם לראש ולענה הממיתים אותם.

[יג] השְׁמִיחִים לְלֹא דְבַר הָאֲמָרִים הֲלוֹא בְּחֻזְקֵנוּ לְקַחְנוּ לָנוּ קֶרְנִים: יאשימם שישמחו ללא דבר – והוא על הטובות המדומות,²⁴⁵ כי השמחה האמיתית היא בטובות האמיתיות והן טובות הנפש. האומרים הלא בחזקנו וגו' – יאשימם כי יתלו הצלחתם ונצחון האויבים בכחם וזרועם ולא ייחסו זה לסבה האמיתית והוא האלוה ית', כמו שהזהירם על זה 'ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי וגו' וזכרת כי ה' אלהיך הוא הנותן לך כח לעשות חיל' (דב' יז–יח). וקרנים – משל לגבורה, כי גבורת הבעל חי בעל הקרנים הלא היא בקרניו.²⁴⁶

[יד] פִּי הִנְנִי מְקִים עֲלֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם־ה' אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת גּוֹי וְלָחֲצוּ אֶתְכֶם מִלְּבוֹא חֶמֶת עַד־נַחַל הָעֵרְבָה: ולפי שתליתם הגבורה בעצמכם, הנני מקים עליכם גוי ולחצו אתכם מלבא חמת – שהוא קצה אחר מארץ ישראל, עד ים הערבה – שהוא הקצה האחר,²⁴⁷ ואז תבינו ותדעו כי גבורתכם אפס ותהו ולי העו והגבורה ונצחון הגוי נמשך מאתי.

244 לפנינו: לְרִישׁ חוּיִן.

245 הטובות הגשמיות.

246 וכך כתב גם בפירושו לתהלים קיב, ט; קלב, יז–יח.

247 רש"י כתב: 'מלבא חמת – שהוא במקצוע צפונית – מערבית של ארץ ישראל. עד נחל הערבה – נחל מצרים, שהוא במקצוע דרומית – מערבית'. נראה שרש"י נמנע מלציין את הרוחות מאחר ולדעתו, כמו שכתב רד"ק, 'נחל הערבה' הוא 'ים הערבה' (ראה לדוגמה דב' ג, יז) ואם כן הוא ים המלח ולא נחל מצרים.

פרק ז

[א] פה הִרְאֵנִי אֲדֹנָי ה' וְהִנֵּה יוֹצֵר גְּבִי בְּתַחֲלַת עֲלוֹת הַלֶּקֶשׁ וְהִנֵּה לֹקֵשׁ אַחַר גְּבִי הַמֶּלֶךְ: נבואה זו עד 'וישלח אמציה' (להלן, י) היא ביאור ג' מראות שהראה השם ית' לנביא, מורות שלשתם על הרעה העתידה לבא על ישראל. יוצר גובי – יוצר לשון יצירה, כמו 'וייצר ה' אלהים' (בר' ב, יט) והוא פועל בשקל 'אוכל'. וגובי – ארבה, כמו 'כמִשְׁק גְּבִים שׁוֹקֵק בּו' (יש' לג, ד) ותרגום 'ארבה' (שמ' י, ד): 'גֹּבֵא'; והיו"ד איננה כנויית אבל היא מורה על הרבוי, ²⁴⁸ כמו 'וְטַפְסְרִיךְ כְּגֹב גֹּבֵי' (נח' ג, יז). ולקש – הוא העשב הצומח באחרונה סמוך לקציר, כמו בתחלת עלות הלקש, ²⁴⁹ ולכן יקרא המטר האחרון 'מלקוש'. והנה העשב יקצרו ממנו כשיגדל, ואחר כן יחזור לצמות ויגדל, והשני נקרא 'לקש'. יאמר שהשם הראהו שהיה יוצר ובורא ארבה רב בתחלת עליית וצמיחת הלקש, וראה הלקש הנה צומח וגדל בתבואת המלך אחר שגזזו התבואה וקצרו ממנה העשב למאכל הבהמות.

[ב] וְהִיָּה אִם־פְּלֶה לְאָכֹל אֶת־עֵשֶׂב הָאָרֶץ וְאָמַר אֲדֹנָי ה' סִלַּח־נָא מִי יָקוּם יַעֲקֹב בִּי קָטָן הוּא: אִם כֹּלָה – כאשר כלה, כמו 'אם כסף תלוה את עמי' (שמ' כב, כד), 'ואם מובח אבנים תעשה לי' (שם כ, כא). יאמר כי כאשר ראה שהארבה היה מכלה לאכול את עשב הארץ וימותו ישראל ברעב, התפלל לשם על זה ואמר אדני יהוה ²⁵⁰ סלח נא. ירצה, סלח נא להיותך אדני יהוה ומדרכך לסלוח, כי מי יקום ויתן תקומה ליעקב, כי הוא קטן וגרוע מצד עצמו ואין לו שום זכות ינצל בעבורו אלא למען רחמיך הרבים.

[ג] נַחֵם ה' עַל־זֹאת לֹא תִהְיֶה אָמַר ה': יאמר שהשם קבל תפלתו ונחם על הרעה הזאת, ואמר ה' ² לֹא תִהְיֶה עוֹד הַרְעָה הַזֹּאת. ונחם – כמו 'וינחם ה' על הרעה' (שמ' לב, יד).

[ד] פה הִרְאֵנִי אֲדֹנָי ה' וְהִנֵּה קָרָא לְרֵב בְּאֵשׁ אֲדֹנָי ה' וְתֹאכַל אֶת־תְּהוֹם רֶבֶה וְאֶכְלֶה אֶת־הַחֶלֶק: חלק – כמו 'חלקת השדה' (בר' לג, יט). יאמר שהראהו עוד השם, שהיה הוא ית' קורא ומכריז שכוננתו לריב עם ישראל באש, ושתהיה האש כל כך גדולה וחזקה עד שתאכל את תהום רבה – ר"ל שתלחך מי תהום, באופן שלא יוכלו בני אדם לכבותה במים. וזה דרך הפלגה. ותאכל את החלק – ר"ל כל חלקת השדה, וחלק – שם כולל; ²⁵¹ או ירצה באומרו את החלק ²⁵² – החלק של מלך, וכמו שאמר למעלה 'אחר גזי המלך' (לעיל, א), וזה להורות שהמלך הוא סבת מפלת ישראל וחרבנם.

א לאכול] פ' להראות ב ה' פ' אלי"ם ג ה' פ' ה' אלי"ם

248 היו"ד במילה 'גובי' אינה מציינת כינוי חבור אלא ריבוי, כלומר 'גובים'.

249 כך בכתב היד. לא ברור מה הראיה שהביא וכיצד הביאה מהפסוק אותו הוא מסביר.

250 כך במקור, וכן בהמשך.

251 שם כולל ל'חלקות השדה', על דרך 'ויהי לי שור וחמור' (בר' לב, ו).

252 'החלק' בה"א הידיעה (רד"ק).

[ה] וְאָמַר אֲדֹנָי ה' חָדַל-נָא מִי יָקוּם יַעֲקֹב כִּי קָטַן הוּא: חָדַל נָא מַעֲשׂוֹת הַרְעָה הַזֹּאת, מִי יָקוּם יַעֲקֹב, כְּרֵאשׁוֹן.²⁵³

[ו] נָחַם ה' עַל-זֹאת גַּם-הִיא לֹא תִהְיֶה אָמַר אֲדֹנָי ה': רָאה בְמֵרָאה הַנְּבוּאָה שֶׁנָּחַם ה' עַל הַרְעָה הַזֹּאת וְהָשִׁיב לְנִבְיָא וְאָמַר לוֹ כִּי גַם הַרְעָה הַהִיא לֹא תִהְיֶה כְּמוֹ שֶׁלֹּא הִיְתָה הַרְאִשׁוֹנָה.²⁵⁴

[ז-ח(א)] כֹּה הִרְאִי וְהִנֵּה אֲדֹנָי נֹצֵב עַל-חֹמַת אֲנָךְ וּבִידוֹ אֲנָךְ: וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי מְהֵרָא תֵּהֵא רְאֵה עָמוֹס וְאָמַר אֲנָךְ: דֶּרֶךְ בּוֹנֵי הַכְּתָלִים לִהְיוֹת לָהֶם כְּלֵי לִישֵׁר הַבְּנִיין, נִקְרָא בְלַעַז אַרִיסִיאַשׁ, וְהוּא עוֹגֵל שֶׁל עוֹפֶרֶת²⁵⁵ וְלוֹ בֵּית מוֹשֵׁב מִלְּמַעְלָה וּמִלְּמַטָּה, וּבַצַּד הָעֵלְיוֹן בּוֹ טַבְעָת, וּמְכַנְיָסִים בְּטַבְעָת הַהוּא חֶבֶל, וּמְכַנְיָסִים הַחֶבֶל בְּעוֹגֵל אַחֵר שֶׁל עֵץ. וְכִשְׂרוּצִים לְרֹאוֹת אִם הַבְּנִיין יִשָּׂר, שָׁמַיִם הָעוֹגֵל שֶׁל עֵץ בְּכוֹתֵל לְצַד מַעְלָה, וּמוֹרִידִים הָעוֹגֵל שֶׁל עוֹפֶרֶת לְצַד מַטָּה, וְאִז יִרְאוּ אִם יִתְרַחֵק אוֹתוֹ הָעוֹגֵל שֶׁלְּמַטָּה מִהַכוֹתֵל אוֹ יִתְקַרֵּב יוֹתֵר מִהָעוֹגֵל שֶׁל מַעְלָה שֶׁל עֵץ, וְבוֹה יִרְאוּ אִם הַבְּנִיין יִשָּׂר אוֹ מַעוּוֹת. וְאָמַר עָמוֹס שֶׁהִיא רוֹאֵה זֶה הַכְּלִי הַנִּקְרָא אֲנָךְ – וְכֹאמְרוּ הִנֵּה ה' נֹצֵב עַל חֹמַת אֲנָךְ וּבִידוֹ אֲנָךְ. וַיֹּשֶׁ אֹמְרִים²⁵⁶ כִּי אֲנָךְ – הוּא סִנְהֶדְרִי גְדוֹלָה מִסְּפָרָם ע"א כְּמוֹ 'אֲנָךְ'. וְזֶה דֶּרֶךְ דִּרְשׁ.

[ח(ב)] *וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַנְּנִי שָׁם אֲנָךְ בְּקֶרֶב עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא-אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לּוֹ: יִבָּא לּוֹ נִמְשָׁל הָאֲנָךְ, וְזֶה כִּי הָאֲנָךְ הוּא כְּלֵי לְשִׁפּוֹט בּוֹ הַבְּנִיאִי יוֹשֵׁר הַחֹמָה אוֹ הַכוֹתֵל, וְכֹכָה אָמַר כִּי הוּא יִשִּׁים מִשְׁפַּט בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁפֹּט עַל עֲלִילוֹתֵם הַרְעוֹת, וְלֹא יוֹסִיף לְעַבּוֹר לְיִשְׂרָאֵל עַל פִּשְׁעֵי כֹּאשֶׁר עָשָׂה עַד הִנֵּה, אֲבָל יַעֲנִישֵׁנוּ עַל פִּי הַמִּשְׁפָּט.

[ט] וְנִשְׁמָו בְּמוֹת *יִשְׁחָק וּמְקַדְשֵׁי יִשְׂרָאֵל יִתְרַבּוּ וְקִמְתִּי עַל-בֵּית יִרְבְּעָם בְּחָרְב: בְּמוֹת *יִשְׁחָק – הַבְּמוֹת שֶׁעָשׂוּ לְבַעֲלִים. וְקִרְאָם 'בְּמוֹת יִשְׁחָק' – לְפִי שֶׁהִיוּ שׁוֹרְפִים שָׁם בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם וְאוֹמְרִים כִּי זֶה הִיא עֲבוּדָה נְפִלְאָה כִּי כֵן צוּה יִת' לְהַעֲלוֹת יִצְחָק אֲבִינוּ לְעוֹלָה, וְלִכֵּן יִקְרָאוּ הַבְּמוֹת הַהֵן 'בְּמוֹת יִשְׁחָק', וְהוּא בְּשִׁי"ן וְהוּא כְּמוֹ בְּצַד"י. וַיִּתְכַּן לֹמֵר כִּי יִקְרָאָם הַשֵּׁם 'בְּמוֹת יִשְׁחָק' – לְלַעַג וְקִלְס, כְּמוֹ 'ה' יִשְׁחָק לוֹ' (תְּהִ' לז, יג), כִּי רָאוּ לְלַעוֹג עֲלֵיהֶם עַל הַשְּׁטוֹת הַגְּמוּרָה הַזֹּאת שֶׁעָשׂוּ. וּמְקַדְשֵׁי יִשְׂרָאֵל – הֵם בֵּית אֵל וְדָן שֶׁשְּׁמָהּ הָעֵגְלִים.²⁵⁷ וְקִמְתִּי עַל בֵּית יִרְבְּעָם בְּחָרְב – כִּי יִרְבְּעָם הוּא אֲשֶׁר עָשָׂה הַמְּקַדְשִׁים וְהַקִּים שָׁם הָעֵגְלִים.²⁵⁸

ד וַיֹּאמֶר[פ] וְאָמַר ה' יִשְׁחָק[פ] יִצְחָק ו' יִשְׁחָק[פ] יִצְחָק

253 לעיל, פסוק ב.

254 לעיל, פסוק ג.

255 כן כתב רמב"ע: 'אנך – אין לו רע; ובלשון ישמעאל – עופרת, ורד"ק כתב: 'פרשו בו (ראה השרשים: 'אנך): בדיל; וכן יקרא בלשון ערבי הבדיל – 'אנך', בדגשות הכ"ף ... ומשקלת הבניין עושין מבדיל או מעופרת.'

256 כך כתב רד"ק (להלן, ח) ומקורו בויקרא רבה (מרגליות) לג, ב.

257 ורד"ק הוסיף את הגלגל ובאר שבע.

258 אף שעמוס ניבא בתקופתו של ירבעם בן יואש (ראה לעיל א, א) ונבואה זו היא על חורבן

[י] וישלח אמציה כהן בית־אל אל־ירבעם מלך־ישראל לאמר קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל לא־תוכל הארץ להכיל את־כל־דבריו: נבואה זו עד 'כה הראני ה' (להלן ח, א) היא סיפור המלשינות שהלשין אמציה את עמוס והעונש שנבא הנביא עליו שיענישהו השם על זה. קשר – מרד, כמו 'ויהי הקשר אמיץ' (שמ"ב טו, יב). ועמוס היה מתנבא בבית אל, ואמציה כהן בית אל קנא בזה והלשינו למלך ירבעם, ויאמר לו כי מרד בו, כי יתנבא עליו ועל מלכותו רעה גדולה עד שלא יוכלו אנשי הארץ לסבול דבריו, ויתפעלו מהן כל כך הפעלות עד שרוצים לשוב מעבוד הבעל אשר בבית אל. ויהיה זה סבה שילכו לירושלם לעבוד השם במקדש וישוב המלכות ליהודה כראשונה. וזה מרד כנגד ירבעם, כי מפחד זה הקים ירבעם בן נבט העגלים בבית אל ובדן.²⁵⁹ ואומר בקרב בית ישראל – להפליג ולומר כי בפרסום יקשור עליו.

[יא–יב] פִּי־כֹהֵן אָמַר עָמוֹס בְּחָרֵב יְמוֹת יִרְבְּעָם וְיִשְׂרָאֵל גְּלָה יְגִלָּה מֵעַל אֲדָמְתוֹ: וַיֹּאמֶר אֲמַצְיָה אֶל־עָמוֹס חֲזֵה לְךָ בְּרַחֲלֶךָ אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה וְאֶכְלֶשֶׁם לֶחֶם וְשֵׁם תִּנְבֵּא: אַחֲרֵי שֶׁאָמַר 'קֶשֶׁר עֲלֶיךָ עָמוֹס' (לעיל, י) שֶׁלַח לוֹ תוֹכֵן דְּבָרָיו וְהוּא אוֹמְרוֹ כֹה אָמַר עָמוֹס וְגו'. ונראה שירבעם לא קבל לשונו הרע ולא חש לזה,²⁶⁰ וכאשר ראה זה אמציה, אז נתן עצה לעמוס ואמר לו שיברח אל ארץ יהודה, כי ירבעם יהרגנו מפני נבואתו ואין לו מנוס בכל מלכותו אלא במלכות יהודה. וימשך לו ממנו תועלת, וזה כי שם יאכל לחם בעבור נבואותיו. וזה כי כאן לפי שינבא עליהם רעה לא יתנו לו שום מתנה, ושם בארץ יהודה לפי שלא ינבא עליהם רעה, וגם ינבא על ישראל רעה – שהם שונאיהם – כי בני ישראל ובני יהודה שונאים אלו את אלו, יאכילוהו שם לחם. והיה מראה לו אמציה שהיה מיעצו בזה עצה טובה.

[יג] וּבֵית־אֵל לֹא־תוֹסִיף עוֹד לְהִנָּבֵא פִי מִקֶּדֶשׁ־מִלְךָ הוּא וּבֵית מִמְלָכָה הוּא: אָמַר לוֹ עוֹד, לְכָל הַפְּחוֹת אִם לֹא תִרְצֶה לְהִתְרַחֵק אֶל אֶרֶץ יְהוּדָה, לֹא תוֹסִיף עוֹד לְהִנָּבֵא בְּבֵית אֵל, לְפִי שֶׁהוּא מִקֶּדֶשׁ מֶלֶךְ – כִּי שֵׁם מִקֶּדֶשׁ הַעֲגָל שֶׁבָנְהוּ מֶלֶךְ, וְגַם עִיר מִמְלָכָה הִיא –

בית ירבעם בן יואש בנות בנו זכריה כמו שפירשו רש"י ורד"ק, ביאר רי"ח את הביטוי 'בית ירבעם' על בית ירבעם בן נבט שהקים את העגלים בבית אל ובדן (מל"א יב, כח–כט) כמאה חמישים שנה קודם לכן, מאחר והוא זה שהחל להדיח את ישראל לעבוד עבודה זרה.
259 כמסופר בספר מלכים (מל"א יב, כו–כט) ומאותה סיבה שימר ירבעם בן יואש את אותם מקומות.

260 כך כתבו רש"י ורד"ק וכך גם מובא בפסחים פז, ב והסיקו זאת מכך שירבעם לא השיב לעמוס דבר ולא ביקש להרגו, ומכך שלאחר שאמציה האשים את עמוס במרד שדינו מוות, הוא משיאו לברוח אל ארץ יהודה.

שדרך המלך לשבת בה פעמים רבות,²⁶¹ ויש כאן שרים ועבדי המלך ותסתכן בעצמך ולמה תמות בלא עתך.²⁶²

[יד] וַיֵּעַן עָמוֹס וַיֹּאמֶר אֶל־אֲמֻצָּיָה לֹא־נָבִיא אָנֹכִי וְלֹא בֶן־נָבִיא אָנֹכִי כִּי־בֹקֵר אָנֹכִי וּבֹלֵס שְׁקָמִים: בֹּקֵר – לְשׁוֹן 'בֹּקֵר וְצֹאן' (וי' כו, לב), ר"ל רועה בֹּקֵר. וּבֹלֵס – פִּירְשָׁהוּ²⁶³ לֹקֵט וּמַחְפֵּשׁ, מִתְּרַגֵּם 'וַיַּחְפֹּשׂ' (בר' לא, לה): 'וּבִלְשׁ' וְהַסְמִיךְ וְהַשִּׁי"ן מִתְּחַלְּפוֹת; אוֹ לְפִי שְׁעָמוֹס הִיָּה קִטִּיעַ לִישָׁנָא וְכַבֵּד פִּה, וְהָיוּ קוֹרִינְיָן אוֹתוֹ יִשְׂרָאֵל פְּסִילוֹסָא, כִּי הִיָּה אוֹמֵר בַּמָּקוֹם 'שִׁי' בְּשִׁבּוֹלֵת 'סִי'.²⁶⁴ וְשִׁקְמִים – תַּאֲנִים, כְּמוֹ 'שְׁקָמוֹתָם בַּחֲנַמְל' (תה' עה, מז), 'שְׁקָמִים גּוֹדְעוּ' (יש' ט, ט), כִּי הֵעֵץ וְהַפְּרִי שֶׁם אֶחָד לָהֶם, כְּתָאנָה וְהַרְמוֹן וְהַתְּפוּחַ. יֹאמֵר שֶׁהִיָּה מִלְּקֵט הַתַּאֲנִים לְמַאֲכַל בֹּקֵרוֹ. יִתְנַצֵּל עֲצָמוֹ עַל נְבוֹאוֹתָיו וְאָמַר: לֹא נָבִיא אָנֹכִי כִּשְׂאֵר הַנְּבִיאִים שֶׁמְנַעֲרוּיָהֶם יִתְנַבְּאוּ וַיְכִינּוּ עֲצָמָם לְהַתְּנַבֵּאת, וַיִּקְרָאוּ 'בְּנֵי הַנְּבִיאִים' כִּי יִשְׁתַּדְּלוּ לְהַשִּׁיג הַנְּבוֹאָה, עַד שִׁיְהִיָּה בִּידֵי עוֹן אֲשֶׁר חֲטָא²⁶⁵ לֹמֵר כִּי אֲנִי מִשְׁתַּדֵּל לְהַנְּבִיא אֱלֹה הַנְּבוֹאוֹת; וְגַם וְלֹא בֶן נָבִיא אָנֹכִי עַד שֶׁאֲשַׁתְּדֵל לְהַדְּמוֹת לְאֲבִי וְלִמְלֶאךָ מִקוֹמוֹ. וּבְכַלֵּל הַנְּבוֹאָה אֵינְנָה לִי מִצַּד הַכְּנֵתִי וּבַחִירְתִּי בָּהּ עַד שֶׁתִּתְיַחֵס לִי לְקִשֵׁר בַּמֶּלֶךְ, אֲדַרְבָּה אוֹמְנוֹתִי מִנְעוּרֵי אוֹמְנוֹת רְחוּקָה מְאֹד מִהַכְּנֵת הַנְּבוֹאָה, כִּי הִיָּתִי בֹקֵר וְרוּעֵה בֹקֵר וּמִלְּקֵט הַתַּאֲנִים לְבֹקֵרִי, זֶה דְרָכִי וְאוֹמְנוֹתִי מִיָּמַי, וְאִישׁ אֲשֶׁר אֱלֹה לֹמֵר²⁶⁶ מֵה לֹּ עִם הַנְּבוֹאָה וְאִיזָה יַחַס הִיָּה לוֹ עִמָּה.²⁶⁷ אָנֹכִי – שְׁלֹשֶׁתָם מִלְּעִיל.

[טו] וַיִּקְחֵנִי ה' מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' לֵךְ הַנְּבִיא אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל: יֹאמֵר אֲמֵנָה הַשֵּׁם הוּא שֶׁהִשְׁרָה עָלַי נְבוֹאָתוֹ בְּהַכְּרַח וּבְזוֹלַת שִׁיּוּדֵי עַמִּי הַדְּבַר בְּרָאוּשׁוֹנָה, וְלִקְחֵנִי מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן וַיֹּאמֶר לִי לֵךְ וְהַנְּבִיא אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל, וּמָה לִּי לְעִשׂוֹת, הַאֲכַבּוֹשׁ נְבוֹאוֹתִי וְלֹא אֲמַלֵּא רְצוֹן קוֹנֵי?! חֲלִילָה לִי מִעֲשׂוֹת הַדְּבַר הַזֶּה.²⁶⁸ וַיֵּשׁ אוֹמְרִים²⁶⁹ כִּי לְפִי שֹׁאֲמֵר לוֹ: 'בְּרַח לְךָ אֶל אֶרֶץ יְהוּדָה וְאֲכוּל שֶׁם לֶחֶם וְשֶׁם תְּנַבֵּא' (לְעִיל, יב), אָמַר: לֹא נָבִיא שְׁקֵר אָנֹכִי וְלֹא בֶן נָבִיא שְׁקֵר שֶׁהוֹלְכִים אַחַר הַמְּמוֹן וְשֹׁכֵר נְבוֹאוֹתָם, נֹסֵף עַל זֶה שֶׁאָנֹכִי עֹשֵׂר גָּדוֹל וְאֵינִי צָרִיךְ לְקַחַת שֹׁכֵר נְבוֹאוֹתִי, כִּי בֹקֵר אָנֹכִי וּבֹלֵס שְׁקָמִים – יֵשׁ לִי בֹקֵר

ז [עלי] פ1 עלינ

261 הדברים מכוונים לפעמים שהיו עובדים לעגלים בבית אל, אבל עיקר ישיבתם הייתה בעיר הממלכה בשומרון (ראה מל"ב י, לו). כך פירש גם רד"ק ואילו ראב"ע לומד מהפסוק שבית מלכותו ומקדשו של יהוא היו בבית אל.

262 על פי קה"ז, יז.

263 רש"י בשם פסיקתא דרב כהנא טז, ד, וכן כתב רד"ק.

264 'שבולת' שהיא הנקודה הימנית' (ר"ח לעיל ג, יב), ובמקום לומר 'בולש שקמים' אמר עמוס 'בולש שקמים' לפי שהיה כבד פה.

265 על פי הו' יב, ט.

266 על פי בר' לח, כה.

267 על אפשרות הוכיחה בנבואה ללא הכנה ראה עוד לעיל ב, יא.

268 על פי בר' מד, יז.

269 רש"י (לעיל, יב) ורד"ק (לעיל, יד) בשם פסיקתא דרב כהנא טז, ד.

הרבה ושקמים למאכלם, והשם לקחני וצוני להנבא על עמו, ולכן על כל פנים אפרסם נבואתו ולא אחוש לסכנותי.

[טז–יז] וְעַתָּה שָׁמַע דְּבַר־ה' אֲתָה אֲמִיר לֹא תִנְבֵּא עַל־יִשְׂרָאֵל וְלֹא תִטִּיף עַל־בֵּית *יִשְׁחָק:י^ה לְכֵן כֹּה־אָמַר ה' אֲשֶׁתֶּךָ בְּעִיר תִּזְנֶה וּבְנֵיךָ וּבְנֹתֶיךָ בְּחָרֵב יִפְּלוּ וְאֲדַמְתֶּךָ בְּחֶבֶל תְּחַלֵּק וְאֲתָה עַל־אֲדָמָה טְמֵאָה תָּמוּת וְיִשְׂרָאֵל גְּלָה יִגְלֶה מֵעַל אֲדָמָתוֹ: אחר שהעזת מצחך לומר לי שלא אנבא נבואת השם ולא אטיף דברי שהם במדרגת המטר היורד טפין גסים על הארץ, כמאמר משה ע"ה 'יערוף כמטר לקחי' וגו' (דב' לב, ב). ואטיף²⁷⁰ – כמו 'יטפו ההרים עסיס'²⁷¹ (יואל ד, יח). על בית יצחק²⁷² – קרא בית יצחק ליחידי סגולה מישראל המוסרים נפשם על קדושת השם כיצחק אבינו ע"ה. שמע נא דבר ה' שאמר לי, כי לכן בעבור זה שאמרת יענישך עונשים רבים: כי אשתך בְּעִיר – הידועה, והיא בית אל,²⁷³ תזנה מרצונה ותענש באשתך; ואם בפרי בטנך – כי בניך ובנותיך בחרב יפולו; ואם בנכסיך – כי אדמתך בחבל תחולק לאויביך. ואחר שתראה ראשונה אלה הרעות בהן,²⁷⁴ אז תמות על אדמה טמאה – חוצה לארץ; וישראל שנעשית סניגור בעדם, גלה יגלה מעל אדמתו.

ח ישחק] פ יצחק

270 לפנינו: ותטיף.

271 'יטפו – לשון נטיפה והולה, כמו "ולא תטיף על בית יצחק" (עמ' ז, טז) (רי"ח, יואל שם). תודתי לפרופ' מ' צפור על השימוש במהדורה שהוא מכין לפירוש הרב חיון לספר יואל.

272 בנוסחנו: ישחק.

273 ורד"ק ביאר: בעודה בעיר טרם גלותכם, תזנה עם האויב.

274 באשתך, בפרי בטנך, ובנכסיך.

פרק ח

[א] כֹּה הִרְאֵנִי *אֲדַנִּי ה' וְהִנֵּה פְּלוֹב קָיִץ: נבואה זו עד אומרו 'שמעו זאת השואפים' (להלן, ד) היא להגיד מראה הראהו האל במראה הנבואה להודיע איך יגיע קץ ישראל. וכלוב – הוא שם כולל לכלי שיש לו בית קבול; אומרו 'ככלוב מלא עוף' (לעיל ה, כז) – הוא לול של עופות כמו שבארתי למעלה (שם), וכאן הוא סל. וקייץ – פירות,²⁷⁵ כמו 'הלחם והקייץ לאכול הנערים' (שמ"ב טז, ב).

[ב] וַיֹּאמֶר מֶה־אֲתָה רֹאֶה עִמּוֹס וְאָמַר פְּלוֹב קָיִץ וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי בָּא הַקָּץ אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא־אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ: אמר לו כי מראהו יורה מצד הענין ומצד הלשון שהגיע קץ ישראל. אם מצד הלשון – כי קייץ וקץ לשון אחד, ואם מצד הענין – כי כמו שהקייץ הם פירות מבושלים נכרתו מן האילן, ככה ישראל יהיו נכרתים מארצם וממקומותיהם. לא אוסיף עוד עבור לו – כבר פירשתיו למעלה.²⁷⁶

[ג] *וְהִילִילוּ שִׁירוֹת הַיֵּכָל בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם אֲדַנִּי ה' רַב הַפֶּגֶר בְּכָל־מְקוֹם הַשְּׁלִיף הָס: שירות היכל – לקח התאר מקום המתואר²⁷⁷ – ר"ל משוררי השירות,²⁷⁸ והיכל – ר"ל היכל המלך, כי מדרך השרים והשרות לשורר שמה.²⁷⁹ רב הפגר בכל מקום – יאמר כי בכל מקום ומקום ובכל עיר ועיר ימצאו שמה פגרים רבים חללי חרב ודבר. השליף הַס – כי ישליכום מהמקומות חוצה מפני הביאוש והסרחון, וכאשר ישליכום יאמר אחד לחברו: הַס ושתוק ולא תספור ולא תבכה. וזה מפני האויבים שלא ישמעום.

[ד] שְׁמַעוּ־זֹאת הַשְּׂאֵפִים אָבִיוֹן וְלִשְׁבִית <עֲנִי>־עֲנִי־אָרֶץ: נבואה זו עד 'הנה ימים באים' (להלן, יא), תוכחה יוכיח בה הנביא מפקיעי שיערים ויגידם הרע שיבא עליהם מפני העון הזה. השואפים – הבולעים, כמו 'שאפו צורר'²⁸⁰ כל היום' (תה' נו, ג); ירצה שבוֹלְעִים האביונים, ר"ל ממונם. ואמרו ולשבית עניי ארץ – ר"ל ישתדלו להשביתם ולבטלם מן העולם;²⁸¹ או ירצה כי יטלו כרמם ושדותיהם וישביתום ממלאכת עבודת האדמה.

[ה] לֹא־אָמַר מִתִּי יַעֲבֹר הַחֲדָשׁ וְנִשְׁפִּירָה שְׁבֵר וְהַשְּׁבֵת וְנִפְתַּח־הַבַּר לְהַקְטִין אִיפָה וְלַהֲגִדִּיל שְׁקָל וְלַעֲוֹת מֵאֲזֵנֵי מִרְמָה: יבאר איך ישאפו האביונים והוא לאמר – ר"ל בעבור אומרם

א אדני ה' פה' ב והילילו] פ והילילו

275 פירות הקייץ (ראה ראב"ע ורד"ק).

276 לעיל ז, ח.

277 ראה לעיל ב, ד ושם, הערה 65.

278 והילילו 'משוררי' שירות היכל.

279 כמובא גם בקה' ב, ח.

280 בנוסחנו: שוררי.

281 כך פירשו ראב"ע ורד"ק.

בלבם או בפיהם, ומי יתן שיעבור כבר החדש – הידוע, והוא החדש של קציר, כי אז ימצאו העניים מה יאכלו לקט שכחה ופאה, ואחר שיעבור החדש הזה נוכל אנחנו לשבור ולמכור²⁸² השבר ביוקר, כי עתה לא נוכל למכרו זולתי בזול. והשבת ונפתחה בר – ואחרים אומרים מתי יעבור השבת – ר"ל השבוע, כמו 'שבע שבתות' (וי' כג, טו), ואז נפתחה בר. ואלה לא היו כל כך רשעים ולא היו רוצים להמתין אלא שבוע אחד לבד לא חדש, או שלא היו כל כך עשירים כראשונים. ואמרו להקטין איפה ולהגדיל שקל – כי ירצו להתעשר משני פנים ושניהם מרמה ועול: האחד – להקטין האיפה משיעורה הנהוג שבה ימדדו התבואה, והשני – להגדיל השקל שיתנו להם בעד התבואה באופן שירויחו מאד ויגזלו הקונים מהם. ואמרו ולעוות מאזני מרמה – כי עוותו המאזנים ששוקלים בו השקל, ויאמרו שהשקלים ההם אשר יתנו להם על התבואה הם חסרים ויגזלו גם בזה. נמצא שיגזלו העניים מג' פנים: הא' – להקטין האיפה, והב' – להגדיל השקל, והג' – לעוות מאזני מרמה. ולדעת יונתן אמרו מתי יעבור החדש – לשון עבור²⁸³ כי ימתינו מתי יעברו בית דין השנה, וזה כי אז תתיקר התבואה וזה מפני שלא יוכלו לקצור עד י"ו בניסן שהוא יום הקרבת העומר, וכתוב בו 'ראשית קצירכם' (וי' כג, י) – שתהא ראשונה לקציר, ויתאחר הקציר חדש אחד של עבור; והשבת – השמטה,²⁸⁴ לומר מתי תבא השמטה, ולפי שלא ירעו ולא יקצרו בשנה ההיא תתיקר התבואה.

[ו] לְקִנּוֹת בְּכֶסֶף דְּלִים וְאֲבִיּוֹן בְּעֵבֹר נְעֵלִים וּמִפֶּל בַּר נִשְׁבִּיר: ירצה כי מגמתם בזה לקנות בכסף דלים – ר"ל שיהיו דלים כל כך עד שימכרו עצמם להם בכסף ויהיו עבדיהם; וכן האביון – שהוא גרוע מהדל,²⁸⁵ לקנותו בעבור נעלים – שהם דבר קל מכסף. ומפל בר נשביר – יקוו שתתיקר התבואה כל כך עד שמפל הבר – ר"ל מה שיפול מהתבואה כשכוברין אותה בכברה, נשביר ונמכור אותו למאכל בני אדם.²⁸⁶

[ז] נִשְׁפַּע ה' בְּגֵאוֹן יַעֲקֹב אִם־אֶשְׁפַּח לְנִצָּח פֶּל־מַעֲשֵׂיהֶם: בגאון יעקב – הוא בית

282 רי"ח מבאר 'נשבירה' – נמכור, וכמו שכתב רד"ק: 'ונשבירה – נמכור. כי מוכר התבואה יקרא 'משביר', כמו 'המשביר לכל עם הארץ' (בר' מב, ו); 'אוכל בכסף תשבירני' (דב' ב, כח).

283 יונתן תרגם: 'אימתי ימטי ירח עיבורא'. ובתרגום שלפנינו במקראות גדולות ה'כתר' מובא אחרת: 'אימתי ימטי ירח עיבורא' כאשר תרגומה של המילה 'עיבורא' הוא בר, תבואה. תרגום זה אינו עולה בקנה אחד עם פירושו של רי"ח, אך תואם את לשון הפסוק 'ונשבירה שבר ... ונפתחה בר'.

284 יונתן תרגם: 'ושמיטתא ונפתח אוצרין'.

285 וכך כתב רש"י בפירושו לתלמוד (בבא מציעא קיא, ב ד"ה 'אביון'): 'אביון – מעונה מעני. ולשון אביון – האובה ואינו משיג מה שנפשו מתאוה לכל טוב'.

286 את מה שנופל מהכברה, כלומר פסולת החיטה שאין דרך בני אדם לאכלה ומאכילים אותה לעופות, אפילו אותה נמכור לאביונים ביוקר גדול (ראה רד"ק).

המקדש, כמו 'את גאון יעקב אשר אהב סלה'²⁸⁷ (תה' מז, ה), כמו שנשבע בשמים וכאומרו 'כי אשא אל שמים ידי' (דב' לב, מ). אם אשכח לנצח כל מעשיהם – הפך 'אל תזכור לנו עונות ראשונים' (תה' עט, ח).

[ח] העל זאת לא־תרגז הארץ ואבל פל־יִושֵׁב בה ועלתה כאור פלה ונגרשה ונשקתה ונשקעה פיאור מצרים: העל זאת הרעה הגדולה אשר יעשו אלה הרשעים לא תרגז הארץ! בתמיהא; ראוי הוא שתרגז ותרעש ותהפך כמהפכת סדום ועמורה,²⁸⁸ וכן ראוי שיאבל וישחת כל יושב בה בסבת מהפכתה. ועלתה כאור כולה. ועלתה – לשון כריתה, כמו 'כעלות גדיש בעתו' (איוב ה, כו), ר"ל תכרת כאור הנכרת מהיום וישוב חשך, ככה יכרת כל טובה ויפיה. ולדעת יונתן כאור – הוא כיאור,²⁸⁹ פירשו כמו 'ועלתה כיאור כלה' האמור לפנים (להלן ט, ה). ואמר שהוא משל שיעלה עליה מלך במחנה עצום כמו הנהר העולה מלא על כל גדותיו. ונגרשה – לשום גרוש, כמו 'כים נגרש' (יש' נו, כ), שתהיה מגורשת ממקומה ונהפכת. ונשקעה כיאור מצרים – ר"ל שתהיה משוקעת מים כיאור מצרים – כקרקע יאור מצרים שהוא משוקע במים רבים.

[ט] והיה ביום ההוא נאם אדני ה' והבאתי השמש בצהרים והחשכתי לארץ ביום אור: השמש – משל למלך אשר יהיה בזמן ההוא, כי כאשר יהיה בתקפו וגבורתו כשמש בצהרים, אז יביאנו ויחשיכנו. והשמש – הוא מלך הככבים הגדול מהם באורו וכמותו.²⁹⁰ ורז"ל^ג (מו"ק כה, ב) אמרו שזה נאמר על יאשיהו המלך כאשר המיתו פרעה, ועליו אמר ירמיה 'רוח אפנו משיח ה' נלכד בשחיתותם' (איכה ד, כ) ואעפ"י שהיה צדיק גמור נתפש בעון הדור.²⁹¹ והחשכתי לארץ ביום אור – במיתת המלך תחשך הארץ – ר"ל יחשכו אנשי הארץ ויהפכו פניהם כשולי קדרה. ביום אור – ירצה כי לא תחשך הארץ להעדר האור כמו שתחשך בלילה, אלא ביום אור – ר"ל ביום שדרכו להיות בו אור אז יהיה חשך.

[י] והפכתי חגיכם לאבל וכל־שיריכם לקינה והעליתי על־פל־מתננים שק ועל־פל־ראש קרחה ושמתיה כאבל יחיד ואחריתה פיום מר: והפכתי חגיכם לאבל – החג שהוא זמן שמחה האפכנה לאבל ושבעת ימי החג יהפכו לשבעת ימי אבלות. וכל שירכם לקינה –

ג ורז"ל [ל] פו וכבר

287 וכן פירש רש"י וכן הביא רד"ק. ובפירושו לתה' (מז, ה) כתב רי"ח: 'וקראו גאון יעקב – לפי שיעקב גדלו ונשאו מקום הבית ההוא מאבותיו, כמו שאז"ל (ספרי ואתחנן כח) כי אברהם קראו הר כאמרו "בהר יי' יראה" (בראשית כב, יד), ויצחק קראו שדה – כאמרו "לשוח בשדה" (שם כ, סג), ויעקב קראו בית – דכתיב "אין זה כי אם בית אלהים" (שם כה, יז). וראב"ע פירש ש'גאון יעקב' הוא שמו של ה' או של הארון.

288 על פי דב' כט, כב. וראה גם לעיל ד, יא.

289 שתרגם: 'ויסק עלה מלך במשך־יתיה דסגי כמי נהרא'.

290 ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה ג, ח.

291 ראה תענית כב, ב.

השירים שישוררו בחג, כאומרו 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (יש' ל, כט), יהפכו לקינה. שק – ר"ל לבוש שק. ושמתיה – כנוי לקינה.²⁹² כאבל יחיד – כאבל שיתאבל אדם על בנו יחידו. ולפי שהאבל כל עוד שיתארך הזמן יתמעט הוא, אמר ואחריתה של קינה זו היא עצומה כל כך כיום מר – והוא יום מיתה וקבורה²⁹³ שהמרירות אז גדול מאד.

[יא] הנה ימים באים נאם אדני ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים פי אם לשמע את דברי ה': נבואה זו עד 'ראיתי [את] ה' (להלן ט, א) היא לבאר חסרון הנבואה שיהיה בזמן ההוא. ואמר ממשל והשלחתי רעב בארץ. ואחר כך באר הרעב שהיא רעב שמיעת דבר ה' – והוא הנבואה, כמו שהוא היום בגלות הוזה²⁹⁴ אין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה.²⁹⁵

[יב] ונעו מים עדיים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דברי ה' ולא ימצאו: – ר"ל שמקצתם ינועו ללכת דרך ים – מים ארץ אחת לים ארץ אחרת, ואחרים ינועו ביבשה מצפון עד מזרח,²⁹⁶ ואלו ואלו ישוטטו לבקש את דבר ה' – ר"ל הנבואה, ולא ימצאו.

[יג–יד] ביום ההוא תתעלפנה התולות היפות והבחורים בצמא: הנשבעים באשמת שמרון ואמרו חי אלהיך דן וחי דרך באר שבע ונפלו ולא יקומו עוד: תתעלפנה – לשון עלוף, כמו 'איתעלף' (יונה ד, ח) – ר"ל חולשה קרובה למיתה. יאמר כי כל כך תהיה התשוקה לשמוע דבר ה' לפי שלא ימצאוה, כי גם אותם שאין מדרכם לחשוך הנבואה, והן התולות היפות וגם הבחורים, כי מנהגם וטבעם ללכת אחר ההנאות הגופיות ואחר האהבים,²⁹⁷ יחשקו כל כך לשמוע דבר ה' ויהיה להם צמא גדולה מזה, עד שתתעלפנה כאדם שמתעלף בצמא. והנכון כי אמרו התולות היפות – משל לנפשות החכמים השוקקות להשיג החכמות, והבחורים – הם האנשים הנבחרים והמעולים. ואמרו בצמא – בבי"ת הידיעה, ר"ל בצמא הנזכרת,²⁹⁸ שהיא צמא של דבר ה'. הנשבעים באשמת שמרון – קרא 'אשמה' העבודה זרה אשר בשומרון, כי היא לאשם לעובדיה. ואמר כי היו נשבעים בה ואמרו חי אלהיך דן – כי היו גם כן נשבעים בעגל אשר בדן;

ד הנבחרים] פ1 הבחורים

292 ולא ל'קרח' הסמוכה.

293 ואין 'יום מר' כפל לשון של 'אבל יחיד' כפירוש רד"ק.

294 וכן היה כבר אחרי נבואת מלאכי 'כי בו פסקה הנבואה' (רד"ק).

295 על פי תה' עד, ט.

296 וראב"ע ביאר שינועו לארבע רוחות השמים: 'מים עד ים' – מים סוף עד ים התיכון, כלומר מדרום למערב, 'ומצפון ועד מזרח'. לדבריו החיפוש הוא לארבע רוחות ארץ ישראל דווקא, ובחוף לארץ לא יחפשו שבוודאי לא ימצאו.

297 כך פירש רד"ק וכך כתב גם רי"ח לעיל ב, יא.

298 לעיל, פסוק יא.

והי דרך באר שבע – כי היו נשבעים גם כן בדרך באר שבע, כי שם היתה גם כן עבודה זרה ילכו לעבדה בימים ידועים. ובאר שבע בקצה ארץ ישראל, כאומרו 'מדן ועד באר שבע' (שמ"א ג, כ). ולפי שהיו מצטערים באורך הדרך ההיא, היו נשבעים בה, יען היו טורחים הטורח ההוא לעבודה ההיא. ואמר כי אלה הנשבעים אלה השבועות, אחר שיכבדו כל כך אותם האלילים, כי כבוד גדול הוא לְדַבֵּר כאשר ישבעו בו – לכך צוה ית' 'ובשמו תשבע' (דב' ו, ג), לכך יפלו ולא יקומו עוד.

פרק ט

[א] רְאִיתִי אֶת־אֲדֹנָי נֹצֵב עַל־הַמְּזִבָּח וַיֹּאמֶר הֵךְ הַכַּפְּתוֹר וַיִּרְעֵשׂוּ הַסַּפִּים וּבְצַעַם בְּרֹאשׁ כָּלֶם וְאַחֲרֵיתֶם בַּחֲרָב אֶהְרֹג לֹא־יָנוּס לָהֶם נָס וְלֹא־יִמְלֹט *לָהֶם פְּלִיט: נבואה זו עד 'הלא כבני כושיים' (להלן, ז), היא סיפור מראה שראה הנביא והרעה שאמר לו השם שיביא על ישראל. אמר שראה את השם נצב על מזבח בית המקדש, ולכן אמר על המזבח בה"א הידיעה, ויאמר אליו לנביא הך הכפתור – ר"ל משקוף העליון מפתח בית המקדש,²⁹⁹ ואז ירעשו הסיפים – והם המזוזות שעליהם המשקוף. ובצעם – לשון חתיכה, כמו 'יתר ידו ויבצעני'³⁰⁰ (איוב ו, ט), או הוא כמו *'ופצעם'³⁰¹ והוא שם דבר – ר"ל הבצע או הפצע שלהם. וירצה כי אחר שאמר לו המשל, והוא שיכה הכפתור ומיד ירעשו הסיפים, יבאר לו הנמשל – והוא כי הכפתור משל לראש שבישראל והוא המלך, והסיפים משל לעם, וכאשר יהרג המלך מיד ירעש העם וישמד. וזהו אומרו ופצעם בראש כלם – ר"ל זה המשל נמשלו כי בצע וכריתה שלהם יהיה בראש אשר לכלם – והוא המלך בראשונה, ואחריהם – ר"ל לא יוכל לנוס אחד מהם ולא ימלט מהם איש אחד שלא ימשלו בו האיבים ויהרגוהו או יגלוהו. ולדעת רז"ל (ויק"ר לג, ג): ובצעם – לשון בצע וגזל. יאמר כי מכל העונות שעשו ישראל, הבצע שלהם יעמוד בראש כל העונות, כי הוא חמור מכלם, וכמו שמצינו בדור המבול כי לא נתחתם גזר דינם אלא על הגזל,³⁰² וכבר נתן הרמב"ן ז"ל הסבה: להיותו מצוה מושכלת ורע לשמים ורע לבריות.³⁰³

[ב] אִם־יִחַתְּרוּ בְּשֹׂאֵל מִשֵּׁם יְדֵי תִקְחֶם וְאִם־יַעֲלֹוּ הַשָּׁמַיִם מִשֵּׁם אֲוִרֵדֶם: יחפרו – יחפרו, כמו 'ואחתור בקיר' (יח' ח, ח). אם יחפרו בשאול להתחבא שם, שהוא מקום המטה, משם ידי תקחם – כי ידי ארוכה מאד עד שתשיג לשם. ואם יעלו השמים – שהם הפך השאול, משם אורידם.

[ג] וְאִם־יִחַבְּאוּ בְּרֹאשׁ הַכַּרְמֶל מִשֵּׁם אַחַפֵּשׁ וְלִקְחֶתֶם וְאִם־יִסְתְּרוּ מִגִּד עֵינֵי בְּקַרְקַע הַיָּם מִשֵּׁם אֲצִוָּה אֶת־הַנְּחָשׁ וּנְשָׁכֶם: יחבאו – כמו 'ויתחבא האדם ואשתו' (בר' ג, ח). ר"ל ואם יתחבאו בראש הר הכרמל תוך העצים העבים אשר שם,³⁰⁴ לא יועילם כי משם

א להם] פ בהם ב נתחתם] ייתכן והתי"ו הראשונה סומנה למחיקה

299 'ונקרא 'כפתור' לפי שמציירים בו כפתורים ופרחים' (רד"ק).

300 והוא ציווי כמו ובצעם (רד"ק בשם אביו ובשם רבנו יונה בספר השורשים בערך: 'בצע'), או שהוא פועל בעבר מוסב לעתיד על ידי וי"ו ההיפוך (רד"ק).

301 בכתב היד כתוב 'ופשעם'. רש"י וראב"ע כתבו שהוא כמו 'ופצעם' בחילוף פ' וב' שמוצאם בשפתיים, ולכן הגהתי כך גם כאן בדברי רי"ח. וכך משתמע גם ממה שהוא כתב בהמשך: 'הבצע או הפצע שלהם ... וזהו אומרו ופצעם בראש כלם'.

302 ראה סנהדרין קח, א.

303 ראה רמב"ן בר' ו, יב.

304 ועל פי רד"ק המחבוא במערות הכרמל.

אחפש ולקחתים. אחפש – על ידי שליח והוא האויב. בקרקע הים – תחת המים. ואמר הנחש – הידוע, התנין הגדול אשר בים והוא דג;³⁰⁵ אויג הוא נחש ממש והוא הנכון, כי התנין אינו נושך, וכן דעת יונתן,³⁰⁶ והוא משל לאויב. ואמרו אם יסתרו מנגד עיני – לפי מחשבתם, כי לפי האמת אין נסתר מנגד עיניו.

[ד] ואם ילכו בשבי לפני איביהם משם אצוה את החרב והרגתם ושמת עיני עליהם לרעה ולא לטובה: יאמר ואם הם מעצמם ילכו מרצונם בשבי לפני אויביהם, לשערם כי זה טוב להם, לא יועילם זה, כי משם אצוה את החרב ואכלתם. ואמר זה על רבים מישראל שנשארו בארץ אחר החרבן וצום ית' שיתקבצו שמה ויפקדם, ולא רצו אלא פנו ללכת מצרים בגולה כמסופר בסוף ירמיה (יר' מב–מג) והענישם על זה. או יאמר כי גם אותם שילכו בשבי על כרחם, לא ימרק עונותיהם הגלות אבל יהרגו שם.

[ה] ואדני ה' הצבאות הנוגע בארץ ותמוג ואבלו כל יושבי בה ועלתה כיאר פלה ושקעה כיאר מצרים: יאמר כי השם אעפ"י שהוא אלהי הצבאות ויש לו צבאות רבות לעשות שליחותו, הנה לא יחריב הארץ ההיא על ידי שליח אחד מהם, אלא הוא בעצמו יגע בארץ ומיד תמוג ותמס,³⁰⁷ ואז ואבלו כל יושבי בה – ישחתו ויפסדו. ועלתה כיאור כלה – יאמר כי תעלה ותגדל רעת הארץ כיאור הגדל על כל גדותיו, ושקעה כיאור מצרים – תהיה משוקעת במים רבים כיאור מצרים שיש בו מים רבים והוא גדל משני עבריו יותר משאר האורים.

[ו] הבונה בשמים מעלותו ומעלותיו ואגדתו על-ארץ יסדה הקרא למי-הים וישפכם על-פני הארץ ה' שמו: לפי שאמר 'ועלתה כיאור כלה ושקעה כיאור מצרים' (לעיל, ה), יאמר עתה כי יכלתו ית' גדול מאד ויכול לעשות זה להשקיעה ולהטביעה במים, כי הוא הקורא למי הים ושופך אותם על פני הארץ. והקדים ואמר הבונה בשמים מעלותיו – כי יבנה בשמים מעלות גלגלים זה למעלה מזה מספרם תשעה *גלגלים: "שבעה ככבי לכת, וגלגל המזלות וגלגל היומי.³⁰⁸ ואגודתו על ארץ יסדה – קרא 'אגודה' לד' יסודות: אש, אויר ומים ועפר, כי ארבעתם חמר אחד ואגודה אחת ולכן יהפכו זה לזה;³⁰⁹ והם על הארץ – ר"ל כי השפל מהם הוא הארץ, ועליה המים, ועל המים האויר, ועל האויר

ג [א] פו הוא ד לפי פו לפני ה הצבאות] פ צבאות ו יושבי] פ יושב ז הארץ] פ כל הארץ (אולי סומנה למחיקה תיבת 'כל') ח גלגלים] פ גלגלי

305 'הוא התנין הגדול אשר בים, והוא לויתן' (רד"ק). ובפירושו ליח' כט, ג כתב רי"ח: 'תנין הגדול ... הוא הדג הגדול וכאמרו "ויברא ... את התנינים הגדולים" (בר' א, כא)'.
306 שתרגם: 'מתמן אפקיד ית עממא דתקיפין כחויא'.
307 וכן פירשו ראב"ע ורד"ק. ורש"י פירש 'ותמוג – לשון נוע'.
308 ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה ג, א.
309 ביאר 'מעלותיו' ואגודתו' כרד"ק, אלא שרד"ק מנה ג' יסודות בלבד בכלל 'אגודתו'. וראב"ע כתב שג' יסודות הם 'מעלותיו' ואגודתו' הם החיים על הארץ.

האש; נמצאו כלם על הארץ.³¹⁰ ומיסוד האחד מאלה שהוא הים, קורא למימיו ומגביהם למעלה, וזה באמצעות האידיים העולים מהים, ואחר כך ישפכם על פני כל הארץ.³¹¹ ה' שמו של העושה זה ולא אחר, ולכן יוכל להשקיע הארץ ההיא במים.

[ז] הָלוֹא כְּבָנֵי כְּשִׂיִּים אַתֶּם לִי * בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם־ה' הֲלוֹא אֶת־יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם * וּפְלִשְׁתִּיִּים מִפְּתוֹר וְאַרֶם מִקִּיר: נבואה זו עד סוף הספר יגיד בה הרע שיביא על ישראל גם כן, ואחר כך ינחם אותם בסוף הספר כמנהג הנביאים. הלא כבני כושיים – הנה מלפנים הייתם לי בית³¹² ישראל סגולה מכל העמים וממלכת כהנים וגוי קדוש³¹³ ואומה חשובה מכל האומות, ועתה אחר שחטאתם הנכם לי כאומה הפחותה מכל האומות – והיא בני הכושיים. ואם מפני שהעליתי אתכם מארץ מצרים תהיו חשובים בעיני, כן העליתי פלשתים מכפתור שגלו שמה,³¹⁴ וכן ארם מקיר,³¹⁵ ועם כל זה אינם חשובים לי משאר האומות. או יאמר הלא אתם בעיני כבני כושיים שאינם מהפכים עורם וכאומרו 'היהפוך כושי עורו' (יר' יג, כג), כן אתם לא תהפכו ממעשיכם הרעים, הלא אתכם "העליתי" ממצרים ופלשתים מכפתור וארם מקיר, והם הכירו תמיד החסד שעשיתי עמהם ואתם לא תכירוהו.³¹⁶

[ח] הִנֵּה עֵינֵי אֲדָנָי ה' בְּמַמְלַכָּה הַחֲטָאָה וְהַשְּׂמֵדָה אֲתָה מַעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה אָפֶס כִּי לֹא הִשְׁמִיד אֲשָׁמִיד אֶת־בֵּית יַעֲקֹב נְאֻם־ה': הנה ה', עיני השם,³¹⁷ הלא הם בממלכה החטאה – ר"ל החוטאת, להשתמדה מעל פני האדמה^ג – ר"ל בכל זרע המלך מישראל

ט בני] פ בית י ופלשתים] פ ופלשתים יא העליתי] פ הגליתי יב בית] פ בני יג אָפֶס כִּי לֹא הִשְׁמִיד אֲשָׁמִיד אֶת־בֵּית יַעֲקֹב נְאֻם־ה': הנה ה' עיני השם הלא הם בממלכה החטאה ר"ל החוטאת להשתמדה מעל פני האדמה] פ ליתא (דילוג מחמת הדומות)

310 ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ג, י.

311 וכן כתב לעיל ה, ח.

312 בנוסחנו: בני.

313 על פי שמ' יט, ה-ו.

314 כנוצר בספר דב' (ב, כג): 'העוים היושבים בחצרים עד עזה כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם'. על פי פירוש רש"י העוים, שהם מפלשתים, באו עליהם הכפתורים והגלום. בגמרא (חולין ס, ב) מובא שנחלקו חכמים האם העוים הם מפלשתים או מאדום. והרמב"ן (דב' ב, כג) כתב שכפתורים ופלשתים אחים ושניהם מצאצאי מצרים, וביאר את הכתוב כאן, כך: 'יספר מלחמות ה', כי הוא אשר העלה את ישראל מארץ מצרים "באותות ובמופתים ובמלחמה" (דב' ד, לד), והעלה פלשתים מכפתור ארצם, כי הוציאם משם לתת להם בנס גדול את העוים'.

315 ראה מל"ב טז, ט.

316 על פסוק זה כתב רד"ק 'כי קשה לפרשו' ולכן הציע לצד פירושו גם את פירושי קודמיו (רש"י, ראב"ע ואת פירושו של אביו). רי"ח הרכיב את פירושו מחלקים מפירושיהם ויצר שני פירושים עצמאיים.

317 כך בכתב היד, וייתכן שצריך לגרוס: הנה עיני ה'.

החוטא נגדו,³¹⁸ אמנם בני³¹⁹ יעקב בכללם לא אשמידם לגמרי אעפ"י שאענישם, וכמו שהבטיח בתורה 'לא מאסתיים ולא געלתיים לכלותם' (וי' כו, מד). ויתכן לפרש כי אומרו בממלכה החטאה – ר"ל מהאומות, אותה ישמידה מפניו, אמנם בני יעקב לא ישמידם כי ירחם עליהם להיותם עמו ונחלתו.³²⁰

[ט] פִּי־הַנֶּה אֲנֹכִי מִצְוָה וְהַנְּעוּתִי בְּכָל־הַגּוֹיִם אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר יִנּוּעַ בְּכַבְרָה וְלֹא־יִפּוֹל צָרוֹר * אֲרָץ: יד הנני מצוה למלאכי והניעותי על ידם בכל הגוים את בית ישראל ואפזרם ביניהם בגולה, ולא תהיה להם מנוחה אבל תמיד יהיו נעים ונדים כאשר ינוע כל אחד מגרעיני החטה או צרורותיה בכברה, ולא יפול צרור אחד מהם ארצה,³²¹ אלא הולכים ומתנועעים אנה ואנה, וככה גם הם ינועו ולא יפולו ארצה באופן שיהיה להם מרגוע אחר הנפילה ולא ינועו עוד. ולפי זה אמרו ולא יפלו ארצה – קללה.³²² או יהיה ברכה, כי עם חוזק תנועתם לא יפלו ארצה – ר"ל לא ימותו ויעדרו אבל יהיו קיימים לעד.³²³

[י] בַּחֲרֵב יָמוּתוּ כָּל חֲטָאֵי עַמִּי הָאֲמָרִים לֹא־תִגִּישׁ וְתִקְדְּמִי בְּעֵדֵינוּ הַרְעָה: בית ישראל ינועו לבד אבל לא יהרגו בחרב, אבל חטאי עמי שבהם ימותו בחרב. ואמר שמכלל רעתם שיאמרו שאם תבא רעה עליהם לא תגש ותקדם בעדם כי הוא ענין מקרי או מערכי;³²⁴ או יאמר שיחזיקו עצמם בכשרים ולכן לא תבא בעבורם הרעה.

[יא] בַּיּוֹם הַהוּא אָקִים אֶת־סֶפֶת דָּוִד הַנִּפְלֵת וְגִדְרָתִי אֶת־פְּרָצִיחַן וְהִרְסֵתִי אָקִים וּבְנֵיתִיהָ פִּימִי עוֹלָם: בזמן³²⁵ ההוא אחר שינועו ויהרגו, אקים את סוכת דוד הנופלת. קרא למלכות דוד 'סוכה', כי המלכות דמות סוכה המגינה על היושבים³²⁶ תחתיה, ככה המלך מגין על העם, ובגלות היא נפולה. וגדרתי את פרציהן – הם הפרצים שבירושלים ובמקומות ארץ ישראל,³²⁶ והריסותיו – של דוד, ר"ל היכלי המלך ההרוסים, אקים; ובניתיה – ר"ל הסוכה, כימי עולם כשנים הקדמוניות.³²⁷

יד ארץ] פ ארצה טו היושבים] פ יושבים

318 כך פירשו המפרשים.

319 לפנינו: בית.

320 וכן פירש ראב"ע (להלן, ט) בשם יפת.

321 בנוסחנו: ארץ.

322 וכן פירש רש"י.

323 וראב"ע ורד"ק ביארו שרק החוטאים יכלו ויפלו, כמו שאמר בפסוק הקודם שיתן עיניו בממלכה החטאה.

324 גם אם תבוא הרעה, אינה מחמת עוונתו ומעשינו הרעים אלא היא עניין מקרי או מערכי (ממערכות השמים – שיתלו את הרעה בגזרת שמים). וכן פירשו המפרשים.

325 רי"ח מבאר 'ביום ההוא' – בזמן ההוא, והשווה לדברי ראב"ע: 'יום יאמר על העת', וכך מפרשים רבים.

326 ולא פרציהן של ישראל עצמם כפירוש רד"ק.

327 על פי מל' ג, ד.

[יב] לְמַעַן יִרְשׁוּ אֶת־שְׂאֵרֵי־אָדוֹם וְכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־נִקְרְאוּ שְׁמִי עָלֵיהֶם נְאֻם־ה' עֲשֵׂה זאת: את שארית אדום וכל הגוים – ייחד אדום לבדו וכלל כל שאר הגוים כאומרו וכל הגוים, לפי שאדום שקולה עתה כנגד כל הגוים, וגם אנחנו עתה בגלות אדום והוא החיה הרביעית שראה דניאל (ז, ז). ובא זה על דרך 'אז ישיר משה ובני ישראל' (שמו' טו, א) אמרו ז"ל (מכילתא יתרו עמלק א): שקול משה כנגד כל ישראל; וכן ותתן לעמך תורה ומצוות ואת שבת קדשך הודעת להם³²⁸ והוכיחו רז"ל (ש"ר כה, יב): מכאן כי שקולה שבת כנגד כל המצוות. וקרא לאדום 'שארית', כי מלפנים כבשו³²⁹ שבעה עממין ונשאר אדום שלא כבשוהו, "כי אמר ית' 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר' (דב' ב, ה), וגם מואב ועמון לא כבשו³³⁰ אותם מלפנים ולעתיד לבא נירש אותם כאומרו 'אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם' (יש' יא, יד), ועל שלשתם³²⁹ אמר הכתוב 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך' וגו' (דב' יב, כ).³³⁰ ואמרו אשר נקרא שמי עליהם – חוזר לישראל,³³¹ כי יקרא שמו עליהם לעתיד ויאמרו:³³² אבל עם ה' אלה.³³³ ואמרו נאם ה' עושה זאת – לפי שרבים ישתבחו לומר שיעשו דבר גדול ולא יעשוה, לכן אמר כי זה מאמר האל הגוזר והעושה.

[יג] הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־ה' וְנִגַּשׁ חוֹרֵשׁ בְּקִצְרֵי יְדֵיךָ עֲנָבִים בְּמִלְשַׁף הַזֶּרַע וְהִטִּיפוּ הַהָרִים עֲסִיס וְכָל־הַגְּבֻעוֹת³³⁴ תִּתְמוּגְגְנָה: עתה ינחמם הנביא בסוף ספרו כמנהג הנביאים ואמר: ונגש חורש בקוצר – זמן הקציר לפי הנהוג קודם מאד לזמן החרישה, ולכן אמר כי לרבוי הקציר יתעסקו בו עד זמן החרישה. ודורך הענבים במושך הזרע – וכן זמן דריכת הענבים קודם לזמן המשכת משך הזריעה על דרך אומרו 'נושא משך הזרע'³³⁴ (תה' קכו, ו), ולכן אמר כי לרבוי הענבים יגש ויפגע זמן הדריכה שלהם לזמן הזריעה. והטיפו ההרים עסיס – הוא התירוש, ונקרא 'עסיס' על שם שכובשין אותו, מלשון טז כבשו] פ' יכשרו יז כבשוהו] פ' יכשרוהו יח כבשו] פ' יכשרו יט וכל הגבעות] פ' והגבעות

328 נראה שכוונתו לאמור בנחמיה (ט, יג-יד): 'ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת [...] ואת שבת קדשך הודעת להם'.

329 על אדום, עמון ומואב.

330 רי"ח מבאר 'שארית אדום' – שארית ארץ אדום, ולא אדומים עצמם, מאחר וכבר אמר עובדיה: 'ולא יהיה שריד לבית עשו' (א, יח), וכן הוא ברד"ק. ובפירוש המילה 'שארית' כתב רד"ק טעם אחר, והוא: 'כי קצתה יהיה החרבן עולם, לאות לדורות כי על שהרעו לישראל, והם היו אחיהם, היה החרבן זה לעולם'.

331 והפסוק הפוך (מסורס) וצ"ל: למען ירשו אשר נקרא שמי עליהם את שארית אדום וכל הגוים. וכן כתבו ראב"ע ורד"ק.

332 ויאמרו עליהם.

333 ראה יח' לו, כ.

334 כך כתב רי"ח בפירושו (שם): 'נושא משך הזרע – והוא השק המלא מהזרע, שממנו לוקח ומושך הזרע לזרוע'.

'ועסותם רשעים'³³⁵ (מל' ג, כא), כי מרבו הענבים וגודל כמותם יתחברו כל כך אלו עם אלו עד שיתמעכו וירד מהם היין בעודם בגפן, ויטפו ההרים עסיס עד שהגבעות שאינן כל כך גבנוניות כהרים, מצד רבוי היין שבהם,³³⁶ תתמוגגנה ומתמוססות.

[יד] וְשִׁבְתִּי אֶת־שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבְנוֹ עָרִים נְשִׁמוֹת וַיָּשִׁבוּ וַיִּטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת־יַיִןם וַעֲשׂוּ גִזּוֹת וְאָכְלוּ אֶת־פְּרִיָהֶם: כ ושבתִי – לארצם שהיו שם מתחלה.³³⁷

[טו] וַיִּטְעֵתִים עַל־אֲדָמָתָם וְלֹא יִנְתָּשׁוּ עוֹד מֵעַל אֲדָמָתָם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם אָמַר ה' אֱלֹהֶיךָ: ונטעתים כנטע הגדל ועושה פרי רב.³³⁸ ינתשו – לשון הריסה כמו 'לנתוש ולנתוק' (יר' א, י).

ובכאן נשלם פירוש ספר עמוס והתהלה לאל הכמוס.

כ פריהם] פ פרים

335 'ועסותם – ענין הדריכה והכתישה' (רד"ק שם). וכן ביאר רי"ח בהושע: 'עסיס' – שם כולל למשקה העשוי ע"י דריכה וסחיטה' (א, ה); 'עסיס הוא התירוש; כי לרבו הענבים יתמעכו האשכולות זה עם זה, וגם מפני גדלן יצא מהם התירוש' (ד, יח).

336 רי"ח מבאר את התמוגגות הגבעות מחמת ריבוי היין הנזכר קודם לכן בפסוק. וראב"ע ורד"ק כתבו שהפסוק נכתב בדרך קצרה וחסרה תיבת 'חלב', ולפירושם התמוגגות הגבעות היא מחמת החלב הזב עליהן מהצאן.

337 כל אחד לנחלתו.

338 רי"ח לא מבאר כרד"ק שהמשילם לעץ הנטוע שלא יווז ממקומו, לפי שאז יהיה הפסוק כפול בטעמו, שאמר בהמשך 'ולא ינתשו עוד מעל אדמתם'.

מפתחות

מפתח הפסוקים: רק לפסוקים שיש בפירוש רי"ח חידוש כלשהו
(הפרק והפסוק בסוגריים מציינים את ההפניה לפירוש בעמוד)

| | | |
|---------------|-----------------|--------------------|
| יחזקאל | יהושע | בראשית |
| ח, ח (ט, ב) | כד, ד (ב, יב) | א, ה (ה, יח) |
| תהלים | שופטים | כה, כב (ה, ד) |
| לד, ה (ה, ד) | כ, מ (ו, ט-י) | כט, ג (ה, כד) |
| כב, ט (ה, כד) | שמואל א | כט, יט (ה, ה) |
| לז, ה (ה, כד) | כג, א (ה, יא) | לג, יט (ד, ז) |
| מה, ז (א, ה) | שמואל ב | מח, א (ו, יב) |
| מז, ה (ח, ז) | ה, כא (ו, ט) | מג, ג (ג, ג) |
| גו, ג (ח, ד) | יב, לא (א, ג) | מט, י (א, ה) |
| משלי | טז, ב (ח, א) | שמות |
| ד, יח (ה, כ) | מלכים א | ב, יד (ב, יד) |
| יח, כג (ה, י) | א, ג (ה, כא-כב) | י, כא (ה, ח) |
| איוב | מלכים ב | יב, יב, כג (ה, יז) |
| ה, כו (ח, ח) | ח, ח (ה, ד) | כ, כא (ז, ב) |
| ו, ט (ט, א) | ישעיהו | כב, כד (ז, ב) |
| ז, ב (ב, ז) | א, לא (ב, ט) | ויקרא |
| י, כ (ה, ט) | יא, יד (ט, יב) | יג, ב (ו, ט-י) |
| קהלת | מב, ג (ו, יא) | יג, מד (ד, יא) |
| ב, א (ה, יד) | גב, יב (ב, יד) | יט, י (ו, ה) |
| יא, ט (ד, ד) | גז, כ (ח, ח) | כד, ז (ו, א) |
| אסתר | ירמיהו | כד, טז (ו, א) |
| א, ו (ג, יב) | ט, כב (ב, יד) | כו, כו (ו, ט-י) |
| ט, יז (ד, א) | טז, ה (ו, ז) | דברים |
| דניאל | כ, ט (ג, ח) | א, ד (ה, ט) |
| יא, ד (ד, ב) | ל, ו (ד, ט) | ז, יב (ד, יב) |
| ז, ז (ט, יב) | | כט, יז (ו, יב) |
| | | ה, ב (ט, יב) |
| | | יב, כ (ט, יב) |
| | | לב, ב (ז, טז-יז) |

מפתח המפרשים

| | | | |
|---------|-------|--|-----------------------------------|
| ה, ב | רד"ק | א, א; יא; ג, ג; ה, ב; | רז"ל |
| ט, א | רמב"ן | א, ב, ח, יג; ב, טז; ג, יב; ד, ב, ו, יב-יג; ו, ז, רמב"ן | תרגום יונתן |
| ד, ג, ה | רש"י | יב; ז, יז; ח, ה, ח; ט, ג. | רבי יהודה הלוי (תיקון פורים) ה, ו |

מפתח נושאים

| | | | |
|------------------------------------|--|-------------------------------------|--|
| גבולות הארץ | באר שבע בקצה ארץ ישראל (ח, יג-יד) | מלעיל מלרע | ז, יד |
| גלגלים | ה, יח; ט, ו | מנהג | מנהג הכתוב (ב, יב) |
| גלות אדום | ט, יב | מנהג לעמוד בחומה לירות חצים (ב, טו) | |
| דרך דרש | ז, ז-ח(א) | מנהג לשיר בפה ואחר כך בכלי (ה, כג) | |
| דרך הגזמה | ד, ה | מנהג מטות המלכים ו, ד | |
| דרך הפלגה | ב, ד; א; ה; כ; ז, ד, י | מנהג במגיפה: ו, ט-י | |
| דרך צחות | ה, ה | מנהג הנביאים לסיים בנחמה: ט, יג | |
| הדרגתיות | ה, ה; ה, כא; ו, יא | | |
| היפוך משמעות | ו, ח | | |
| השגת הנבואה | ב, יא; ז, יד | מקרא קצר | א, ג; ג, י; ו, יב; ה, ט, י |
| התואר תמורת המתואר | ב, ד; ג, י; ה, י, טו, טז; ח, ג | מקרא קצר (המנעות) | ט, יג |
| וזה רחוק (פירוש חז"ל) | ה, כה | מקרי או מערכי | ד, ז; ט, י |
| חילופי אותיות | א-ע (ו, ח); ס-ש (ו, ט-י); ס-צ (ו, יא); ש-צ (ז, ט); ס-ש (ז, יד) | ספקות | ה, כה |
| כלל ופרט | א, ב | ריאליה: | תיאור כלי הדישה (א, ג) דרך הלוחמים להריע בחצוצרות ולהקיש במגיניהם (א, יד) דרך המנצחים להריע בחצוצרות ובשופרות (ב, ב) נתינת גרעיני חיטה ברשת ללכוד ציפורים (ג, ה) בתי מלכים מקושטים בשן הפיל (ג, טו) למלכים והסגנים בית לחורף ובית לקיץ (ג, טו) אופן התהוות המטר (ה, ט) התייחסות לתקופתו: (ח, יא) נתינת שכר לנביא על נבואותיו (ז, יא) |
| כפל ענין במילות שונות (להפליג) | ה, כ | | |
| כפל ענין במילות שונות (המנעות) לעז | ב, טו; ג, ג; ד, ג; ה, ג; ז, ה, טו, ה, כא; ט, טו ו, ו; ז, ז | | |
| מדה כנגד מדה | ג, י; יא, ד; ו, ז; ה, יא | | |
| מושך עצמו ואחר עמו | ו, יב; ה, כו | נבואה | ב, יא |
| מילונאות (לקסיקוגרפיה) | ה, כ, כא-כב; ו, יא; ח, ו | שורשים | ג, יב; ה, כד |

Contents

| | |
|--|-----|
| Avishai Bar Asher | |
| Isaac b. Shelomo Ibn Sahūla's Commentary on Psalms | 1 |
| Leore Sachs-Shmueli | |
| The Beginning of <i>Sefer Toldot Adam</i> by Joseph of Hamadhān | 47 |
| Eric Lawee and Doron Forte | |
| The <i>Book of Strictures</i> on Rashi's Torah Commentary Ascribed to Rabad | 77 |
| Ofer Elior | |
| R. Shalom 'Anabi's Commentary on the <i>Laws of the Foundations of the Torah</i> | 135 |
| Yohanan Kapah | |
| R. Joseph Hayyun's Commentary on Amos | 251 |

Printed with the assistance of
The Rabbi David Moshe and Amalia Rosen Foundation
Ministry of Culture and Sport

ISSN 0334-1313

©

Mekize Nirdamim

Typesetting: iritnahum1@gmail.com

Printed in Israel

by Graphit press Ltd

Jerusalem

KOBEZ AL YAD

Editions of Rare Hebrew Manuscripts

Vol. 26 (36)

Mekize Nirdamim
Jerusalem 2018



KOBEZ AL YAD

26 (36)